



جامعة وهران 2
كلية العلوم الاجتماعية
أطروحة
لـ نيل شهادة دكتوراه علوم
تخصص فلسفة

أثر الفلسفة الأنجلوسكسونية في فكر زكي نجيب محمود (دراسة تحليلية نقدية)

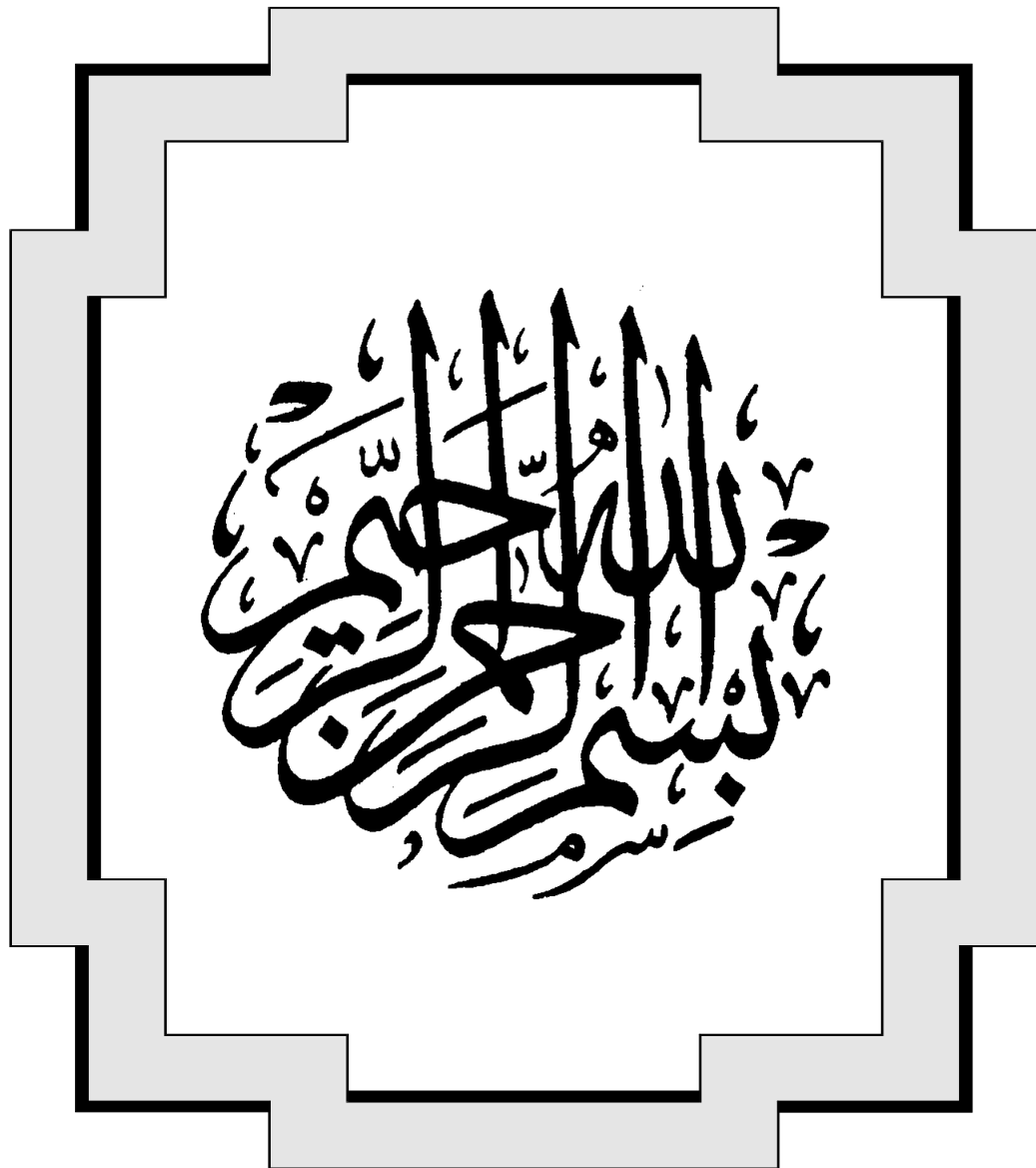
إشراف :
أ.د سواريت بن عمر

من اعداد الطالب(ة):
زروقي ثامر

تشكيلة لجنة المناقشة :

اسم و لقب الاستاذ	الرتبة	الصفة	مؤسسة الانتماء
أ.د/الزاوي عمر	أستاذ التعليم العالي	رئيسا	جامعة وهران 2
أ.د/سواريت بن عمر	أستاذ التعليم العالي	مشرفا و مقرا	جامعة وهران 2
أ.د/بوشيبة محمد	أستاذ التعليم العالي	مناقشا	جامعة وهران 2
د/ثابت قسول	أستاذ محاضر- أ -	مناقشا	جامعة سيدي بلعباس
د/خلفي بشير	أستاذ محاضر- أ -	مناقشا	جامعة معسكر
د/شوقي محمد الزين	أستاذ محاضر- أ -	مناقشا	جامعة تلمسان

الموسم الجامعي
2018/2017



شكرو عرفان

قال الله تعالى: ﴿وَلَمَّا شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ﴾. "سورة إبراهيم" الآية 08

الشكر والحمد لله عز وجل الذي بنعمته تتم الصالحات ، كما نسجل وافر شكرنا وعظيم
إمتنانا

- إلى الأستاذ الكريم الأستاذ الدكتور سواريت بن عمر (المشرف) الذي كان معنا كريما بحسه وعقله والذي كانت توجيهاته في كل مرة محفزة على الإستمرار في البحث والذي لم يبخل علينا بمساعدته فكان لنا بمثابة النبراس الذي أنار دربنا.

- إلى الأستاذ الكريم الأستاذ الدكتور حمادة البخاري الذي كان معنا كريما والذي كانت إرشاداته ونصائحه في كل مرة محفزة على المداومة في البحث دون كلل أو ملل .

- والشكر موصول إلى أساتذتنا في قسم الفلسفة بجامعة وهران 2 .

- إلى زملائي الأساتذة في جامعة الأغواط وأخص بالذكر الدكتور الحسين بوداود والأستاذ قروج والأستاذ قريبي مشري، الذين لم يبخلوا علي بما يملكون من كتب ومراجع ، فكان لهم بذلك إسهامهم في مادة البحث .

- إلى كل من كان لي مشجعا ومحفزا لي على إتمام هذا البحث .

الإهداء

أهدي ثمرة عملي هذا في البداية :إلى معلمنا ومعلم البشرية قاطبة نبينا الكريم سيدنا محمد عليه أزكى وأفضل الصلاة والتسليم.

- إلى من لا يوفيهما إهداء أو شكر فضلهما علي في الحياة ، إلى من قال فيهما تبارك اسمه وجل ثناؤه :

(وقل لهما قولاً كريماً واخفض لهما جناح الذل من الرحمة وقل رب إرحمهما كما ربياني صغيراً).سورة الإسراء الآية(23/22).

- إلى أبي وأمي ... فيا ربي (إرحمهما كما ربياني صغيراً).

- إلى من كانت لي عوناً في السراء والضراء ... وإلى من كانت تقابل قلقي بصبرها إلى زوجتي مأوى فؤادي ...

- إلى هبة الله وعمر الفاروق وسارة ودعاء حميدة أبنائي الذين ملؤوا حياتي بهجة وأملاً ...

- إلى من كانت لي عوناً دائماً ،مشجعة ومحفزة لي على إتمام هذا البحث الحاجة مريم حفظها الله.

- إلى من كان يدعو لنا بالتوفيق وسداد الخطى الحاج علي بن ربيعة حفظه الله .

- إلى أخي الحاج عبدالرحمان سليم حفظه الله .

- إلى كل من كان لي محفزاً مشجعاً في بحثي ...

- إليهم جميعاً أهدي هذا العمل المتواضع .

مقدمة

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله وبعد:

إن في الفكر الفلسفي العربي المعاصر مدارس وتيارات وشخصيات مختلفة، بعض من هذه الشخصيات، قد تأثر بما أنجزه الفكر الفلسفي الغربي، ولم يكن هذا التأثر متشابهاً، فمنهم من عد الفكر الفلسفي الغربي النموذج الذي ينبغي على كل مفكر أن لا يخرج عنه، ومنهم من أخذ شيئاً وترك أشياء. ومنهم من إتخذ موقف العداء وحارب كل وافد يأتي من الغرب، والبقية بين هذا وذاك، بين متطرف معجب أشد الإعجاب بالفكر الغربي، وبين متطرف آخر رافض أشد الرفض لهذا الفكر. والمشكلة التي دفعتهم الى ذلك هي مشكلة الجمود الفكري والثقافي، التي يتخبط فيها المجتمع العربي والإسلامي منذ قرون، والتي تعد من أمهات المشاكل في هذا الوطن. ولهذا كان التفكير في إيجاد الحل للخروج من هذا الجمود، فكان الشغل الشاغل لكل مفكر عربي، حيث أن أغلبية الباحثين العرب المعاصرين، وجهوا جهودهم وإهتمامهم إلى موضوع النهضة العربية الحديثة وماشهدته من إخفاقات، وذهبوا يفكرون في كيفية الخروج من تلك الإخفاقات. فإنقسموا إلى إتجاهين، فريق رأى أن الحل يكمن في العودة إلى تراثنا، وثقافتنا الموروثة نتفحصها علناحتى نجد فيها مايساعدنا على الإنطلاق نحو التقدم. أو ربما نجد في تراث الماضين، مايمكننا من شحن تلك النهضة التي بدأت مع النصف الثاني من القرن التاسع عشر، التي لم يتسن لها النجاح. وفي مقابل هذا الفريق، كان هناك إتجاه آخر أو رأي ثاني نظر إلى المشكلة نظرة مغايرة، فأعتبر أن مسألة النهضة لن تكون بالعودة إلى ما مضى، بل تكون بإستحداث البديل، وهذا البديل الذي من خلاله يمكن الدخول في الحداثة، وبلوغ ما بلغته الدول المتقدمة، هو التوجه إلى علوم الغرب، وثقافة الآخر المتقدم. ولقد كان فيلسوفنا "زكي نجيب محمود" واحداً من بين هؤلاء الذين وجهوا عيونهم صوب هذا الفكر-الفكر الأوروبي (الغربي) - وصوب هذه الحضارة، ورأى كغيره من هذه الطائفة أنه لا فكر سواه، فكانت له أراؤه الخاصة في كيفية تجاوز تلك الإخفاقات والوصول الى الرقي والتطور. والقول بالفكر الفلسفي الغربي تبسيط لمسألة معقدة، فهل الفكر الفلسفي الغربي واحد؟ وهل يعبر عن نظرة واحدة؟، بالتأكيد ليس الفكر الفلسفي الغربي واحداً، بل هوتيارات وإتجاهات متنوعة. فهناك الفكر الواقعي والمثالي .. إلخ، وبالتالي إن هناك مايعبر عن الفلسفة القارية التي تتميز شكلا ومضمونا عن الفلسفة الأنجلوسكسونية، فداخل كل نوع مدارس مختلفة. وسوف نتناول في هذه الدراسة نمودجا فقط



من نماذج كثيرة متأثرة بالفكر الفلسفي الغربي وبالفكر العلمي الأنجلوسكسوني خاصة، وهو نموذج فكر "زكي نجيب محمود". وقد وقع إختيارنا في بحثنا هذا على الفكر الفلسفي لـ"زكي نجيب محمود"، فيأتري لم "زكي نجيب محمود" كنموذج دون غيره؟، طبعا لم يكن إختياره هنا أمرا إعتباطيا، كعينة عشوائية للدراسة والتحليل أو بإعتباره واحدا من هؤلاء الذين أسهموا بفكرهم، في محاولة إيجاد طريق للنهضة المنشودة، أو لأنه من السهولة بمكان رصد أثر الغرب فيه، فالأمر عكس ذلك تماما. لقد كان بحق عينة مقصودة بذاتها، لأنه وبكل بساطة يمثل لحظة نضال العقل العربي من أجل التحرر والإستقلال، نضال ضد حضور الآخر غير المبرر وبذلك الشكل الرهيب من حيث التوظيف التراثي في الحاضر، حضور حول مهمة العقل - منذ عصر الإنحطاط - من تقصي العلل والأسباب إلى رصد الغايات أو الأهداف، وتفسيرها طبعا لا يخرج أبدا عن أحد الأمرين إما أنها تدل على السخط ومعارضة الدين أو تدل على موافقة، وهذا بطبيعة الحال يدل على هيمنة النص، أما مهمة العقل في الغرب بعد تحرره من هيمنة النص فهي التحليل والتركيب والوقوف عند الأسباب والعلل، وتفسير كل شيء وفقا لقواعد محكمة تفسيرا فيزيقيا، فستان بين هيمنة النص الثابت، وهيمنة الإنسان الحي، الأولى يغيب معها العقل والحرية والإرادة ويغلب فيها الغيب والإنتظار للسماء، أما الثانية فيحضر فيها ما كان غائبا في الأولى ويغلب فيها الطابع الحركي، الأولى حياة صوفية بنسبة كبيرة أما الثانية فعقلانية واقعية إلى درجة كبيرة، والحرب التي قادها "زكي نجيب محمود" في بدايات القرن الماضي، هي نقل الإنسان العربي من الحالة الشاعرية (الأسطورية) إلى العلمية (العقلانية). إن الرغبة في التحرر من سلطة الآخر، في الحاضر هي ما جعلنا نختار هذا الفيلسوف " زكي نجيب محمود " للدراسة والذي لاشك فيه أن القارئ الكريم سيلحظ في عرضنا المفصل نوعا من التكرار إلى درجة الملل، والحق أن دراستنا لمفكر ما لا تخرج وظيفتها، كونها تحاول أن تكشف عن حضور الآخر في مشروعه الفكري، فهو أيضا كان يعاني بوعي منه أو بدون وعي من سيطرة الآخر، طبعا ليس الآخر الذي يمثله الموروث العربي الإسلامي، وإنما هو الغرب أو العصر، بمعنى أن الحروب التي خاضها فيلسوفنا مع القديم هي بشكل أو بآخر حرب بين القديم والجديد، بين الحاضر الغربي (الأنجلوسكسوني) والماضي العربي، بين الأصالة والمعاصرة، فدعوته إلى التحرر والإعتاق، هي وفي الوقت نفسه دعوة إلى التبعية، أي

التحرر من شيء من أجل الوقوع في تبعية لشيء آخر. وفي تقصينا لتفاصيل الحضور الغربي الأنجلوسكسوني داخل هذا المشروع، فإننا سطرنا لهذه الدراسة الإشكالية المركزية التالية:

➤ ما مدى تأثير فكر زكي نجيب محمود بالفلسفة الأنجلوسكسونية؟ وما هي التيارات العلمية والفلسفية التي تأثر بها؟ هل تأثر بالوضعية المنطقية فقط، أم أن هناك تيارات فلسفية أنجلوسكسونية تأثر بها أيضا؟ وما هي المرجعية الفكرية والفلسفية لفكر وثقافة زكي نجيب محمود؟ هل المرجعية الأنجلوسكسونية هي المرجعية الفكرية الوحيدة لفكر زكي نجيب محمود أم هناك مرجعيات أخرى لفلسفته؟

➤ ماهي الدواعي والأسباب التي دفعته لتبني الفلسفة الأنجلوسكسونية؟ خاصة في تيارها الوضعي المنطقي؟

➤ وهل تأثير تيارات الفلسفة الأنجلوسكسونية خاصة الوضعية المنطقية، على فكر زكي نجيب محمود بالإيجاب أم بالسلب؟ وإلى أي حد شارك "زكي نجيب محمود" في تأسيس فلسفة أنجلو عربية ووضعية منطقية "عربية"؟ وهل كان رأيه مجرد ترديد لما جاء في الغرب أو بالذات في (العالم الأنجلوسكسوني) من أفكار فلسفية أم أنه راع الخصوصية الثقافية والحضارية للعالم العربي والإسلامي؟.

➤ وهل ظل زكي نجيب محمود وفيما لفلسفته أم حدث أنه إنصرف إلى إهتمامات فكرية أخرى؟ أي هل بقي متبنيا هذا النوع من الفلسفة طوال مسيرته الفكرية أم أنه تحول عن ذلك؟

➤ إذا سلمنا بفرضية التحول والتراجع عن هذا الفكر، وعن قناعاته السابقة، فياترى ماهي الدواعي والأسباب التي دفعته إلى ذلك؟

➤ وما مدى أصالة فكر زكي نجيب محمود، وإستقلاليته عن الفكر الأنجلوسكسوني خاصة والفكر الغربي عامة؟، وهل صحيح أنه كان واحدا من المفكرين العرب، الذين إستطاعوا صياغة موقف فلسفي واضح؟، وإلى أي حد تمكن من بلورة عقلانية عربية جديدة؟، وياترى ما الجديد الذي أضافه زكي نجيب محمود للفلسفة العربية والإسلامية، سواء من حيث المنهج أو من حيث المضمون؟ .

من الإشكال الجوهري والأساسي، إستخرجنا تساؤلات فرعية، حاولنا الإجابة عنها عبر فصول الرسالة تتمثل فيما يلي: ماهي الفلسفة الأنجلوسكسونية؟، وماهي الخلفية التاريخية لها؟، كيف نشأت وتطورت؟، وماهي خصائصها التي تميزها عن غيرها من الفلسفات؟، وماهي أهم تياراتها؟. وإذا كانت البراجماتية والفلسفة التحليلية والوضعية المنطقية من تياراتها، فياترى ماهو مفهوم كل تيار من هذه التيارات؟، وماهي العناصر المشتركة بينهم؟ وإذا كان زكي نجيب محمود يمثل هذه الفلسفة في العالم العربي فمن هو؟ وما نوع البيئة التي نشأ فيها؟ وماهي الظروف التي صنعتها كفيلسوف وأديب وناقد؟، وماهي الأعمال التي أنتجها؟ ماهي مراحل تطور فكره؟ وماهي أهم صفاته كإنسان ومفكر؟ وماهي الدواعي والأسباب التي دفعت زكي نجيب محمود إلى تبني الفلسفة الأنجلوسكسونية؟، فمأثر البراجماتية في فكر زكي نجيب محمود؟ وما هو أثر الفلسفة التحليلية في فكر "زكي نجيب محمود"؟، وما هو أثر الوضعية المنطقية في فكر "زكي نجيب محمود"؟ وهل للفلسفة الأنجلوسكسونية تجليات على فكر "زكي نجيب محمود"؟ فإذا كانت كذلك، ماهي تجلياتها على مستوى المنهج؟، ماهي تجلياتها على مستوى المضمون؟ أي على مستوى القضايا الفلسفية التي بحث فيها زكي نجيب محمود؟، وما هو موقفه "زكي نجيب محمود" من الميتافيزيقا والقيم الأخلاقية والمسائل الفنية والجمالية؟، وما هو موقفه من نظرية المعرفة؟، وما هو موقفه من قضية الفلسفة وفلسفة اللغة؟ وما موقفه من مسألة الحرية الإنسانية؟ وماذا معني التراث عند مفكرنا "زكي نجيب محمود"؟ وما موقفه منه؟ هل رفضه جملة وتفصيلا كما إتهمه البعض، أم كانت له وقفة إيجابية هادفة منه؟ كيف نميز بين المعقول واللامعقول من تراثنا العربي والإسلامي؟، ماهو موقف مفكرنا "زكي نجيب محمود" من الخطاب الديني؟، وهل هو قابل للتجديد؟ كيف إستطاع مفكرنا التوفيق والمواءمة بين الأصالة والمعاصرة؟، وماهي العوائق التي تحد من فكرة التجديد والتحديث في الفكر العربي؟ وفي الأخير ماهي الإنتقادات الموجهة لفكر "زكي نجيب محمود"؟، وماهي الدواعي التي دفعته إلى التحول والتراجع عن بعض مواقفه السابقة؟، هل مفكرنا كان مقلدا ناقلا لفكر غيره أم أنه كان مبدعا ومجددا؟ وماهي أهم النتائج المستخلصة من هذه الدراسة؟ وماهي أهم التوصيات؟ .

إن هذه الإشكالية وكل هذه التساؤلات، هو مانسعى للإجابة عنه، من خلال بحثنا هذا، باذلين في ذلك الجهد والطاقة، من أجل أن نكون موضوعيين، في كشف النقاب عن هذه الشخصية الفلسفية



ذات الإنتاج الغزير، وبيان أثر الفكر الأنجلوسكسوني في فلسفتها والمنهج الذي إرتسمه وقد احتدم الجدل وتضاربت الآراء حولها، وذلك كي لا نترك المجال للأحكام المتسرعة، والإتهامات التي قد تكون في غير محلها.

أما الفرضيات التي نقرحها هي كالتالي: بإعتبار "زكي نجيب محمود" من بين المتأثرين بالفكر الغربي والفلسفة الأنجلوسكسونية التي تشمل تيارات متعددة البراجماتية والفلسفة التحليلية والوضعية المنطقية والتي تبنى أفكارها في إعادة بناء فكره لإعطائه صبغة جديدة تتوافق ومتطلبات العصر، وبالتالي إيجاد مشروع حضاري يجعل الأمة تعود إلى مجدها الأول. مدى تأثر "زكي نجيب محمود" بهذه الفلسفة، هذا التأثير كان نظريا أم عمليا أم هما معا، أي كان التأثير على مستوى التفكير النظري أم في الممارسة السلوكية والتطبيقات العملية في الحياة اليومية. كان يريد أن يكون فكرها ومنهجها معمولا بهما في مصر أم في العالم العربي من أجل تجاوز حالة الركود والإنحطاط والفقر المدقع على مستوى التفكير وفي ميادين أخرى حضارية، ومواكبة التطورات الحاصلة في العصر. تجليات تأثير الفلسفة الأنجلوسكسونية كان في منهجه وفي جزء من القضايا الفلسفية التي ناقشها وتناولها بالدراسة والتحليل والنقد في فلسفته برمتها. غاية الإستفادة من الوافد (ثقافة الأخر) كان من أجل تطوير الثقافة الراكدة لدينا لغرض آخر. فالتأثر بالثقافة الغربية بالنسبة لمفكرنا عرضه تقليدا أعمى وإتباع لها- (تقليد المغلوب للغالب) والوقوع في هيمنتها وأسرها- أم الغرض منه تجديد وإبداع. بالنسبة لفيلسوفنا كان تجديده للفكر العربي موقفا وناجحا أم أنه فشل في مشروعه هذا، كما فشل غيره الذين سبقوه في ذلك. وبعبارة أخرى في تطبيق مشروعه الحضاري، وجد "زكي نجيب محمود" الأرضية المناسبة لذلك، أم هناك عقبات جعلت المشروع يبقى مجرد حبر على ورق. قد تراجع كثير من الباحثين والفلاسفة عن مواقفهم السابقة التي دافعوا عنها في بداية مشورا هم الفكري، فتخلوا عنها حيث تبنوا أفكارا ومواقفا مناقضة لها، "زكي نجيب محمود" يعد من بينهم أم أنه لم يتحول عن أفكاره ومواقفه خاصة في أواخر حياته، هذه الحالة - (حالة التحول والتراجع) - هي حالة فكرية صحية أم أنها حالة مرضية توحى لنا بأن هؤلاء الذين تحولوا عن أفكارهم الأولى كان ذلك بسبب سوء الإختيار، والأصل فيه إعجاب وإنبهار بفكر لا يتوافق مع هويتنا ومقدراتنا وإمكانياتنا الذاتية. وبإعتبار أن "زكي نجيب محمود" يعد من بين الباحثين الذين كان هدفهم

النزعة التوفيقية وتبسيط الرؤية الغربية في طابع عصري ليسترسل معنى التقدم ويحط من مسألة التخلف والإنحطاط. إنه لا يمكن حصر فكر "زكي نجيب محمود" في جانب واحد أو تيار واحد وجهت له بسببه العديد من الإعتراضات، وبالتالي فلا بد أن تكون له جوانب أخرى تشكل بالنسبة لنا منطلق هذه الدراسة. ولما كانت المساهمة في إحياء المشروع الحضاري التنويري لأحد أعلام الفكر العربي والإسلامي بإيجابياته وسلبياته هاجسنا الفكري الأول، رغبتنا في كتابة دراسة لفلسفة من تلك الفلسفات الغربية المعاصرة، التي أثرت في مفكرنا فوق إختيارنا- بعد مشورة علمية مع أستاذنا الفاضل المشرف "سواريت بن عمر"- على الفلسفة الأنجلوسكسونية وتياراتها المختلفة المتمثلة في البراجماتية الوضعية المنطقية والفلسفة التحليلية والتي فرضت نفسها على مناقشات الفكر الفلسفي العربي المعاصر، وكانت محل إهتمام معظم المفكرين العرب، بل أضحت من أبرز الإتجاهات في ساحتنا الثقافية وفي العالم العربي والإسلامي. وقد تمثلت تلك الدراسة في عنوانها التالي: "أثر الفكر الأنجلوسكسوني في فكر زكي نجيب محمود" ويمكن أن نجمل أهمية هذه الدراسة فيما يلي:

أولاً/: تنبع أهمية تلك الدراسة من الحاجة الفكرية الماسة لتناول الفلسفة الأنجلوسكسونية والفلسفة الغربية -الحديثة والمعاصرة- بالدراسة الجادة الملتمزمة بالأصول العلمية، القائمة على التحليل والنقد، ذلك لتأثير تلك الفلسفات الغربية في فكر وتصورات، المفكرين الذين يؤسسون لمشاريع حضارية خاصة بالعالم العربي الإسلامي نتيجة للإنتفاخ الثقافي والتقارب الإعلامي، والصراع الفكري بين الحضارتين العربية والإسلامية والغربية.

ثانياً/: تنطلق أهمية تلك الدراسة من ضرورة تقديم المفكر والباحث "زكي نجيب محمود" للعالم العربي والإسلامي، بأسلوب أنه مختلف عن غيره من أصحاب المشاريع ومن الحاقدين عليه، والذين رموه بشتى الأوصاف السيئة والقبيحة في حياته وبعد وفاته، فهو ناقد للفلسفات والنظريات والمذاهب الغربية، منها إتجاهات الفكر الأنجلوسكسوني مخضعا لهالميزان العقل والإيمان، وناقد أيضا لأوضاع عصره ومجتمعه، متألما أشد الألم لواقع العالم العربي والإسلامي، فقد عاش مهموما ومات وهو كذلك، وهو القائل يمكننا أن نقرر بحق أن الطريق الوحيد لتحرير العالم العربي والإسلامي من التخلف والإنحطاط وإنقاذه من شقائه يكون بالعقل والإيمان.

ثالثا/ :تنبعث أهمية تلك الدراسة من تعلقها بجانب مهم من جوانب الثقافة والتراث العربي وعلاقته بالتراث الغربي، هل العلاقة التي وجب أن تتأسس بينهما الإلتباع والتقليد الأعمى وبالتالي هيمنة وسيطرة الوافد على الراكذأم على الإبداع والندية مع التبادل والحوار المشترك. **رابعا/** :تصدر أهمية تلك الدراسة من محاولة تحقيق أهدافها العليا، ومنها المساهمة في تعريف الدارسين والباحثين ودعوة المثقفين وأهل الحكمة إلى إستشعار خطورة الخنوع للفكر الآخر وإقصاء الذات، لأن ذلك ينجم عنه إقتلاع ثقافتنا وتراثنا وهويتنا من جذورها وذهاب ريحنا ، حيث نصبح في عداد غيرنا، وجودنا مساو للعدم .

ويتصل إختيار موضوعنا هذا بأسباب، يمكننا تقسيمها إلى شقين:

أ/-أسباب ذاتية(شخصية) تتمثل فيمايلي: **أولا/-**الميل إلى فكر هذا الفيلسوف والناقد والأديب والرغبة في معرفة ماقدمه في ميدان الفلسفة العربية والإسلامية والإطلاع على إسهاماته الفكرية ومشاريعه التي وصفها بأنها تحمل الطابع العلمي، وكذلك التعرف على ماأنجزه وقدمه في مجال النقد الفلسفي سواء ماتعلق بمسألة التراث والحداثة أو الثنائيات الأخرى التي شغلته مدة طويلة. والبحث الموصول بماسبق ذكره هوالوقوف عند مصادره فكره الفلسفي ودراسة مسألة تأثره بالفكر الأنجلوسكسوني، وإيجاد تفسير للدواعي والأسباب التي دفعته لذلك. وإقتناعا منا أن هذه الغاية لاتدرك إلا بالإطلاع على نتاجه الفكري ومؤلفاته من أجل مناقشته ومحاورته وتحديد أسس ومبادئ فلسفته، ومدى تأثره بتيارات الفلسفة الأنجلوسكسونية المتمثلة في الوضعية المنطقية بالدرجة الأولى ، والفلسفة البراجماتية والتحليلية نظريا ،وعمليا بالدرجة الثانية.

ثانيا/-كون فكر فلسوفنا "زكي نجيب محمود" واسع ومتشعب، أدى بنا ذلك حتمية الإطلاع على كثير من دراساته، وخاصة دراساته عن الفلسفة الغربية (الأنجلوسكسونية)،ومن ثم الإطلاع الفلسفة الإسلامية. ولوعينا الشديد بالفلسفة وعلومها، والبحث في مختلف المذاهب الفكرية والفلسفية، التي أنتجتها الحضارتان، الإسلامية والغربية، أدركنا تنوع الأفكار وتمايز الحضارات في الشرق والغرب.

ثالثاً/ كون الموضوع الذي هو محل الدراسة، له صلة بتخصصنا وهو (الفلسفة الأنجلوسكسونية) وهو يتلاءم مع مالدينا من إستعدادات شخصية (حاجيات وقابليات نملكها) حتى نجزه.

ب/- أسباب موضوعية (علمية): من الأسباب والدوافع التي شجعتنا وحفزتنا من الناحية العلمية، للخوض في مثل هذا الموضوع هي:

1/ أهمية فيلسوفنا "زكي نجيب محمود"، حيث تبرز أهميته الذي تعددت الآراء سلبا و إيجابا بجدوى طريقه الفلسفي، وإستنادا إلى أهمية هذا، رأينا أن نتناول فلسفته في مجال أثر الفكر الأنجلوسكسوني في فكره الفلسفي، بالعرض والتحليل، وقد بذلنا في ذلك جهدا ليس بالهين، صحيح أننا لم نفرّد بدراسة فلسفة لفيلسوفنا، فهناك دراسات كثيرة كتبت حوله في حياته وبعد وفاته. وعلى الرغم من وجد العديد من الدراسات التي كتبت عنه، كما ذكرنا سابقا "إلا أن جانب أثر الفكر الأنجلوسكسوني في فكر "زكي نجيب محمود"، لم يحظ بالدراسة المتخصصة المعمقة التي يستحقها، وبمعزل عن التقويم السلبي أو الإيجابي لهذه الكتب والأبحاث، فإن ما نطمح إليه ليس تناول جزئي لهذه الفكرة أو تلك، من أفكار فيلسوفنا "زكي نجيب محمود" كمفكر إنبهر بالغرب والفكر الوافد، بل هاجسنا هنا أن نقدم نظرة كلية وشاملة لهذا الموضوع إلى تراجع عن بعض المعتقدات الفكرية التي كان يؤمن بها والأسباب التي دفعته إلى ذلك. كما سنرى ذلك في ثنايا هذه الدراسة. ومما لا شك فيه أن فيلسوفنا "زكي نجيب محمود" ابن عصره، فكان من الطبيعي أن يعكس المشكلات المعيشية التي تتحدى عالما العربي في عصرنا الراهن، وأن يختار الفكر الفلسفي والمنهج الملائم لحل هذه المشكلات، والنهوض بالعالم العربي والأمة الإسلامية.

2/ جدة الموضوع إلى حد ما، حيث لم تقدم أية رسالة في جامعتنا (جامعة وهران 2 خاصة) في هذا الموضوع - في حدود علمنا- بعد تصفحنا لفهارس الرسائل والأطروحات بكليتنا، كما لم أعتز على أي مؤلف مستقل بهذا الصدد، اللهم إلا إنتفا وإشارات عابرة، كعناوين فرعية أو فصولا في بعض المؤلفات، كما أن هناك بعض البحوث والمقالات، في مجلات ودوريات تتناول الموضوع من زاوية معينة دون الجوانب التي تناولناها في البحث حسب تقديرنا. وإجمالاً، فقد تم إختيارنا لهذا الموضوع وهو: "أثر الفلسفة الأنجلوسكسونية في فكر "زكي نجيب محمود" لإسباب عديدة، من بينها ما يلي: أولاً/ الإطلاع على الفلسفة الأنجلوسكسونية خصائصها وأقسامها

وتياراتها، والفروق بينها وبين الفلسفة القارية. **ثانياً/** الإطلاع على ماكتبه فيلسوفنا "زكي نجيب محمود" من إنتاج فكري، يعالج فيه قضايا العصور والمشكلات، التي تخص أمتنا العربية والإسلامية، حيث أن إنتاجه المتعدد الجوانب والإهتمامات، يستدعي منا البحث والدراسة، وبالتالي الإطلاع من خلاله على وضعية الفلسفة العربية والإسلامية.

ثالثاً/ تأثره بالفلسفة الأنجلوسكسونية-(الوضعية المنطقية والفلسفة البراغماتية والفلسفة التحليلية والواقعية الجديدة) -وهي فلسفة جديدة مقارنة بالفلسفة القارية، وهذه السمة جلبت إهتمامنا للبحث في هذا الموضوع.

ومنه فإن دراسات " زكي نجيب محمود" كثيرة ومتنوعة، عرض فيها أهم جوانب الفكر في العالم الإسلامي، كالفلسفة والمنطق والتصوف وعلم الجمال والفن والأدب والنقد - وكل منها يحتاج إلى دراسة مستقلة - وسنحاول في بحثنا هذا جمع مآثر في كتاباته عن الفلسفة الغربية الأنجلوسكسونية والفلسفة العربية والإسلامية، والوقوف عند درجة التأثير بهذا الفكر، وإستخلاص النتائج بعد ذلك، ودحض بعض الشبهات التي كانت قد نسبت إليه، وهي ليست من قناعاته وإعتقاداته. وسعياً لحل هذه الإشكالية، ومحاولة الإجابة عن مختلف الفرضيات والتساؤلات المتفرعة عنها، رسمنا خطة إستهدفنا من ورائها الوقوف عند أهم المحطات المركزية في فلسفة "زكي نجيب محمود"، حيث تم تقسيم هذا البحث إلى مقدمة، وأربعة فصول، وخاتمة، حاولنا من خلالها مراعاة الترابط والتسلسل المنطقي والتوازن بين هذه العناصر قدر الإمكان، وذلك بتقسيم كل فصل إلى ثلاثة مباحث ونتيجة. وتقسيم كل مبحث إلى ثلاثة مطالب، مع وضع مدخل أو تمهيد و خلاصة لكل فصل، وتتمثل هذه الخطة فيما يلي:

مقدمة كانت عبارة عن إستهلال للعمل، عرفنا فيها بالموضوع وذكرنا خلفيته الفكرية وعرضنا دوافع إختيارنا له، وتحديد الإشكالية والمشكلات المتفرعة عنها وخطة البحث وتحديد المنهج وأهمية البحث والدراسات السابقة والصعوبات ثم الأفق المستقبلية).
وفي الفصل الأول: تناولنا فيه الفكر الأنجلوسكسوني (المفهوم والخلفية التاريخية)، بعد التوطئة إحتوى المبحث الأول على تقريب مفهوم الفلسفة الأنجلوسكسونية لغويا وإصطلاحا. أما في المبحث الثاني تعرضنا فيه إلى الخلفية التاريخية للفلسفة الأنجلوسكسونية فذكرنا

الروافد التي أدت إلى نشأتها، ثم قمنا بإحصاء بعض خصائصها، وبعد ذلك التعريف ببعض تياراتها المختلفة المتمثلة في الفلسفة البراجماتية، والفلسفة التحليلية والوضعية المنطقية والتجريبية والواقعية، كما إقتضى هذا الفصل في المبحث الثالث أن نتناول فيه السيرة الذاتية لمفكرنا "زكي نجيب محمود"، مولده والبيئة التي نشأ فيها، ووفاته، ومؤلفاته، وصفاته وخصائص أسلوبه، ومراحل تطور فكره، مع خلاصة وإستنتاجات في الأخير.

أما الفصل الثاني: تعرضنا فيه إلى حضور الفكر الأنجلوسكسوني في فكر زكي نجيب محمود. بعد التمهيد يأتي في المبحث الأول ذكر الدواعي تنبئ "زكي نجيب محمود" للفلسفة الأنجلوسكسونية (الفلسفة البراجماتية والتحليلية، خاصة الوضعية المنطقية) وخصصنا مبحثا ثانيا لتجليات الفلسفة الأنجلوسكسونية في فكر وفلسفة زكي نجيب محمود، على مستوى المنهج، وفيه عرضنا تبني المنهج الوضعي المنطقي (التحليلي) والمنهج البراجماتي، (أسس وقواعد هذين المنهجين والقواسم المشتركة بينهما) ، المبحث الأول تناولنا فيه تجليات الفلسفة الأنجلوسكسونية في فكر "زكي نجيب محمود" على مستوى المضمون الفلسفي. حيث تعرضنا فيه إلى حضور الفكر الأنجلوسكسوني في القضايا الفلسفية عند "زكي نجيب محمود"، حيث تضمنت موقفه من الميتافيزيقا، ونظرية المعرفة والقيم الأخلاقية، وموقفه من مسألة فلسفة اللغة، ومن مسألة الحرية الإنسانية، وبعد ذلك أنهينا الفصل بخلاصة وإستنتاجات.

أما الفصل الثالث فتناولنا فيه الفكر التحديثي والتجديدي عند زكي نجيب محمود، بعد التمهيد يأتي في المبحث الأول عرض وتحليل لموقف "زكي نجيب محمود" من مسألة التراث، حيث تناولنا في المطلب الأول قراءة التراث وتمييز "زكي نجيب محمود" المعقول واللامعقول فيه، أما المطلب الثاني فتناولنا فيه مكانة العقل في التراث العربي، وفكرة التوفيق والمواعمة بين الأصالة والمعاصرة عند "زكي نجيب محمود". والمبحث الثاني تناولنا فيه موقفه من الدين والخطاب الديني بمطالب متعددة. والمبحث الثالث تناولنا فيه التجديد حسب رؤية زكي نجيب محمود والفلسفة العربية الجديدة المقترحة على ضوء الفكر الغربي والفكر العربي، ثم خصصنا مبحثا رابعا تناولنا فيه العقبات التي حدثت من الحداثة والتجديد حسب رؤية زكي

نجيب محمود،(عوانق تجديد الفكر العربي المعاصر في نظر زكي نجيب محمود)، وبعد ذلك أنهينا الفصل بخلاصة وإستنتاجات.

وفي الفصل الرابع تناولنا فيه فلسفة زكي نجيب محمود بين النقد الذاتي والموضوعي، بعد التمهيد يأتي في المبحث الأول تعرضنا فيه لـ فلسفة زكي نجيب محمود كموضوع للنقد بينا فيه: (موقف المفكرين والباحثين العرب-على إختلاف إتجاهاتهم الفكرية- من فكر "زكي نجيب محمود")، أما المبحث الثاني فخصصناه لموضوع "زكي نجيب محمود" ناقدا لذاته ، ومبحثا ثالثا تناولنا فيه التحولات عن القناعات والرؤى السابقة أي مراجعات مفكرنا "زكي نجيب محمود" والدواعي أو الأسباب التي دفعته لذلك ،كما إقتضى هذا الفصل خلاصة وإستنتاجات عامة. وفي الأخير أنهينا عملنا **بخاتمة** ضمناها أهم الإستنتاجات التي إستخلصناها من كل فصل محاولين جمعها في إطار ما يوضح مدى أثر الفكر الأنجلوسكسوني في فلسفة "زكي نجيب محمود"،ويمكن الإشارة بأن هذا البحث ماكان ليكتمل أوليخرج في صورته التي هو عليها لولا متطلباته ومادته التي حوتها جملة المصادر والمراجع المعتمد عليها .

أما المنهج الذي إعتدناه في دراستنا هذه،فهو المنهج التحليلي النقدي،وذلك بإستخدام خطة منظمة للوصول إلى كشف الحقائق والبرهنة عليها،بتقسيم الكل إلى أجزائه ورد الشيء إلى عناصره الأولية المكونة له.نحلل المعلومات تحليلا علميا،لكشف النقاب عن الأسباب والخلفيات النظرية،ثم نقد النتائج من خلال المقارنة بما جادت به قرائح العلماء الأثبات، وماكتبه الباحثون المحققون والمفكرون المحصون في هذا المجال.وهذا يقتضي منا فحص وتقويم مؤلفات"زكي نجيب محمود"،وبيان المصادر التي إعتد عليها،والمنهج الذي سار عليه،وبيان النواحي التي كان فيها تميزه. وقد بذلنا وسعنا ما أمكننا،في الرجوع بالآراء المطروحة للدرس والتمحيص إلى أصول فلسفة"زكي نجيب محمود"،ومماكتبه الفلاسفة والباحثون، وماكتبه رواد الفكر العربي المعاصرون،للحكم على المسألة إما بقبولها أو ردها. والجدير بالذكر هنا،أن هناك دراسات سابقة لنتاج الفيلسوف"زكي نجيب محمود"،منها مايشيد بجهوده في تحديد العلاقة بين الثقافتين الراكدة المتمثلة في الثقافة العربية الإسلامية والوافدة التي

تتضمن الثقافة الغربية عامة والأنجلوسكسونية خاصة منها مايلي :

أ/ حضور فكر "زكي نجيب محمود" في (مصر):

1/دراسة للطالب: الموسى أسامة حسن بعنوان: "المفارقات المنهجية في فكر زكي نجيب محمود"،رسالة مقدمة لنيل شهادة الماجستير في الفلسفة،كلية الآداب والعلوم الإنسانية،قسم الفلسفة،جامعة القاهرة،جمهورية مصر العربية،سنة1997،(رسالة منشورة ضمن مطبوعات جامعة الكويت 1997).

2 /دراسة للطالبة: نورين الجزيري بعنوان: "أثرالإتجاه التحليلي في فكر زكي نجيب محمود"، رسالة مقدمة لنيل شهادة الماجستير في الفلسفة،إشراف عاطف العراقي،كلية الآداب قسم الفلسفة ،جامعة القاهرة ،جمهورية مصر العربية،سنة1995،(رسالة غير منشورة).
3/دراسة للطالب: علاء والي بعنوان: "الإتجاه النقدي في فكرزكي نجيب محمود"،رسالة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه،كلية الآداب ،جامعة طنطا،جمهورية مصر العربية.سنة1999،(رسالة غير منشورة).

4/دراسة للطالبة: نجوى عمر بعنوان: "الجوانب الأدبية في كتابات زكي نجيب محمود"، إشراف الأستاذ إبراهيم بسيوني،رسالة مقدمة لنيل شهادة ماجستير،كلية الآلسن قسم اللغة العربية ،جامعة عين شمس،جمهورية مصر العربية،سنة1991،(رسالة منشورة بدار الضياء للطبع والنشر والتوزيع ، مصر،سنة 1991)

ب/حضور فكر "زكي نجيب محمود" في (سوريا):

-/دراسة للطالب: سيداء،عبد الباسط،بعنوان: الوضعية المنطقية والتراث العربي، نموذج "فكرزكي نجيب محمود الفلسفي"،إشراف طيب تيزيني رسالة مقدمة لنيل شهادة الماجستيرفي الفلسفة ،كلية الآداب والعلوم الإنسانية،فرع فلسفة،جامعة دمشق، سوريا، سنة 1983،(رسالة منشورة-الجامعة الاردنية،الاردن، سنة1991).

ج/حضور فكر "زكي نجيب محمود" في (لبنان):

1/ دراسة للطالبة: فتحية أحمد مصطفى عودة، بعنوان: مفهوم الأصالة والإغتراب في مؤلفات الدكتور زكي نجيب محمود، إشراف جورج خيرالله، رسالة مقدمة لنيل شهادة الماجستير في الفلسفة، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، فرع الفلسفة، جامعة القديس يوسف، بيروت لبنان، سنة 1982، (رسالة غير منشورة).

2/ دراسة للطالب: محمود أحمد المسلماني، بعنوان: الفكر العلمي العربي المعاصر وشؤون واقعه الإجتماعي : قراءة في الأبعاد العلمية لأفكار شبلي الشميل وأنطون سعادة وزكي نجيب محمود، إشراف أفرام البعلبكي رسالة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه في الآداب والفلسفة معهد الآداب الشرقية، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، فرع الفلسفة، جامعة القديس يوسف، بيروت لبنان، سنة 2000، (رسالة غير منشورة).

3/ دراسة للطالب: مبروك إبراهيم برهومي، بعنوان: تطور فكر زكي نجيب محمود من الوضعية المنطقية إلى فلسفة ثنائية، إشراف ناصيف نصار، رسالة مقدمة لنيل شهادة الماجستير في الفلسفة، كلية الآداب، قسم الفلسفة، الجامعة اللبنانية، بيروت، لبنان، سنة 2006، (رسالة غير منشورة).

4/ دراسة للطالبة: فوزية عيد مرجي، بعنوان: "العقل ووظيفته منهج فكر الدكتور زكي نجيب محمود الفلسفي"، رسالة مقدمة لنيل شهادة الماجستير في الفلسفة، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، فرع الآداب العربية، جامعة القديس يوسف، بيروت لبنان، سنة 1991، (رسالة منشورة، بدار يافا العلمية للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، الطبعة الأولى سنة 2008).

5/ دراسة للطالبة: فوزية عيد مرجي، بعنوان: "فلسفة التوفيق بين الثقافتين العربية الإسلامية والغربية فكر زكي نجيب محمود الفلسفي"، رسالة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، فرع الآداب العربية، الجامعة اللبنانية، بيروت، لبنان، سنة 1999، (رسالة

خ/حضور فكر "زكي نجيب محمود" في (السودان)

- / دراسة للطالب: عامر عباس محمد بعنوان: "حركة التنوير في الفكر العربي المعاصر الدكتور زكي نجيب محمود نموذجاً"، رسالة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه في الفلسفة، من كلية الآداب قسم الفلسفة، جامعة الخرطوم ،دولة السودان.سنة2007،(رسالة غير منشورة).

د/حضور فكر "زكي نجيب محمود" في (الجزائر):

1/ دراسة للطالب: ميلود شكار بعنوان: إشكالية تحديث الفكر العربي بين زكي نجيب محمود ومحمد البهي،رسالة مقدمة لنيل شهادة الماجستير في الفلسفة،من قسم الفلسفة،جامعة الجزائر، سنة 1994،(رسالة غير منشورة) ..

2/دراسة للطالب: لخصر قريسي بعنوان: "من الوضعية المنطقية إلى التراث"،رسالة مقدمة لنيل شهادة الماجستير في الفلسفة،قسم الفلسفة،جامعة الجزائر،سنة2001،(رسالة غير منشورة)
3/دراسة للطالب:مصطفى كيجل بعنوان:"أسس التجديد الحضاري عند زكي نجيب محمود"، دراسة تحليلية نقدية،رسالة مقدمة لنيل شهادة الماجستير في الفلسفة،قسم الفلسفة،جامعة الإخوة منتوري قسنطينة،سنة1997،(رسالة غير منشورة).

4/دراسة للطالبة : زينب بومهدي بعنوان: "إشكالية المنهج في فكر زكي نجيب محمود"، رسالة مقدمة لنيل شهادة الماجستير في الفلسفة،إشراف الأستاذ الأخضر شريط ،قسم الفلسفة كلية العلوم الإجتماعية والإنسانية جامعة الجزائر،السنة الجامعية:2004-2005.

5/دراسة للطالب: قيروان،منور بعنوان: "الخطاب التجديدي في الفكر العربي المعاصر زكي نجيب محمود نموذجاً"دراسة تحليلية ونقدية ،إشراف الأستاذ يوسف، حسين رسالة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه في الفلسفة،كلية العلوم الإنسانية والإجتماعية،قسم الفلسفة،جامعة الجزائر2، سنة2005،(رسالة غير منشورة).

6/دراسة للطالب: ميلود شكار بعنوان: "الحدائة وأزمة النخب العربية كنموذج زكي نجيب محمود،عبد الله العروي،محمد عابد الجابري،ومحمد البهي"،إشراف الأستاذ خطاب عبد

الحמיד،رسالة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه في الفلسفة، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية ، قسم الفلسفة،جامعة الجزائر،سنة2006،(رسالة غير منشورة).

17/ دراسة للطالب: حوري بديع الزمان بعنوان: "مشكلة الهوية عند زكي نجيب محمود" رسالة مقدمة لنيل شهادة الماجستير في الفلسفة،إشراف الأستاذ لعموري عليش،من قسم الفلسفة، كلية العلوم الإجتماعية،جامعة الجزائر،سنة 2008.(رسالة غير منشورة) .

8/دراسة للطالب: بولفةة قروج بعنوان:" فلسفة اللغة عند"زكي نجيب محمود" دراسة تحليلية نقدية رسالة مقدمة لنيل شهادة الماجستير في الفلسفة،إشراف بوساحة عمر،من كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية،قسم الفلسفة،جامعة الجزائر،سنة2010.(رسالة غير منشورة).

9/دراسة للطالب: جوزي فائق بعنوان: "فلسفة الجمال والفن عند "زكي نجيب محمود"دراسة تحليلية رسالة مقدمة لنيل شهادة الماجستير في النقد الأدبي المعاصر،إشراف هني عبدالقادر ، من كلية الآداب واللغات- قسم اللغة العربية وآدابها،جامعة الجزائر،سنة 2010.(رسالة غير منشورة).

ذ/ حضور فكر "زكي نجيب محمود " في (السعودية):

-/دراسة للطالب: عبد الله بن نافع بن عايد الدعجاني،بعنوان:" الوضعية المنطقية في فكر زكي نجيب محمود" دراسة نقدية في ضوء الإسلام. رسالة مقدمة لنيل شهادة الماجستير في الفلسفة،(رسالة منشورة في كتاب" من منشورات مركز التأصيل").

ر/حضور فكر "زكي نجيب محمود " في (العراق):

-/ دراسة للطالب: رياض ناصر خضير ، بعنوان:" العلم والدين في فكر زكي نجيب محمود" دراسة تحليلية نقدية رسالة مقدمة لنيل شهادة الماجستير في الفلسفة،من قسم فلسفة كلية آداب جامعة المستنصرية دولة العراق سنة2012،(رسالة غير منشورة).

ز/حضور فكر "زكي نجيب محمود" في (فرنسا):

-/ دراسة للطالبة: نجوى حمادة ، بعنوان: "تأثير الوضعية المنطقية على الفكر العربي الحديث من خلال فكر الفيلسوف المصري زكي نجيب محمود" دراسة تحليلية نقدية رسالة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه في الفلسفة، من قسم فلسفة جامعة السوربون، باريس، فرنسا سنة 1989. (رسالة غير منشورة).

ومن خلال ماتقدم من دراسات أكاديمية سابقة حول فكر "زكي نجيب محمود"، نود أن نشير ونلفت النظر، إلى أن هناك كتب عديدة تتناول بالدراسة والتحليل فكر فيلسوفنا "زكي نجيب محمود" ألفها عدد من الباحثين العرب. هذا ورغم تعدد وتنوع الأبحاث والرسائل والدراسات الجامعية حول الفكر الفلسفي للفيلسوف والأديب والناقد "زكي نجيب محمود"، إلا أننا حاولنا من خلال هذا البحث إضافة إضاءات أخرى، لعلها تبين ما كان يهدف إليه فيلسوفنا تجاه مشاكلنا كعرب ومسلمين، مع ذكر الاعتراضات التي وجهت لفكره بكل موضوعية.

وليس غريباً أن تعتري كل دراسة أكاديمية مجموعة من الصعوبات أو العوائق، وبحثنا هذا لم يكن إستثناء لهذه القاعدة. حيث لا قينا أثناء مباشرة العمل فيه صعوبات كثيرة ولعلّ أشد المعوقات تتعلق بالمادة المعرفية وإنعدام المصادر والمراجع التي تضبط مصطلح الفلسفة الأنجلوسكسونية لغويا وإصطلاحاً وفلسفياً، كما أن بعض الأفكار في بعض النصوص تضمنت الغموض وعدم الوضوح والتي تضمنت في بعض الأحيان التناقض، والسبب يرجع إلى تعدد قراءات المنتج الفكري لـ "زكي نجيب محمود" والتحول الذي طرأ في أفكار هذا المفكر. فكتاباته الأولى أحيانا تختلف عن الأخيرة. نتج عنه عدم قدرتنا على حصر الموضوع، فطبيعته في حد ذاته وأراء "زكي نجيب محمود" المتداخلة والمتناقضة كونه مربراحل فكرية متعددة ، حيث نتج عن ذلك صعوبة الفصل بين أقوال هذا المفكر بعد تراجعه عن كثير من أرائه السابقة. كما أن بعض الناقدین قولوه مالم يقل، لسوء فهم ما كتبه. أما الصعوبات المنهجية التي تواجه الباحث في مثل هذه المواضيع المتصلة بشخصيات موسوعية ألفت وحققت و ترجمت في شتى الميادين، فهي كثيرة ومتنوعة بل ومستعصية حتى على التعداد، فـ "زكي نجيب محمود" ألف في الفلسفة العربية والأوروبية و كتب عن التصوف والمتصوفة وتناول النقد

وجمع الموسوعات و ترجم من اللغة الإنجليزية وتطرق للمنطق ومناهج البحث والشعر والأدب وغيره. وكان هذا كله على رأس الصعوبات التي عانينا معها لإستخلاص منهج متكامل لـ"زكي نجيب محمود" في دراساته الغربية، إستخرجناه وجمعناه من هذا المزيج الهائل من مختلف ميادين البحث وأنواع التخصصات. كما أن المرحلة التي إستغرقها زكي نجيب محمود في ميدان البحث والتأليف طويلة حيث تزيد عن نصف قرن، مما يزيد من رأيا صعوبة البحث ومضاعفة الجهد للوقوف على آرائه و مواقفه إزاء المسائل المتعلقة بموضوع البحث فقد يرى ثم يتراجع عنه أو يؤلف كتابا يناقض فيه ما صرح به من قبل وهذا ما يستدعي تتبع مواقفه خطوة خطوة وتلمس عنها، ما يستلزم الحذر الشديد في إطلاق الأسباب والخلفيات التي جعلته يغير من مواقفه ويستعيض بأخر الأحكام جزافا بإعتماد الجزء دون الكل مما ألف. وفيما يتصل بهذا الجانب ما نجده من آراء المفكرين والباحثين في مواقف زكي نجيب محمود وأرائه فهو عند البعض فيلسوف عربي من الطراز الرفيع، ومنهم من يرى مواقفه تحمل التناقض وفيها تضارب ومنهم من يرى أنه أديب وناقد متعدد المواهب مبدع و فيلسوف عربي قل نظيره في الوطن العربي والإسلامي ومنهم من يرى أنه فيلسوف مقلد ناقل للوضعية المنطقية وداعية لأفكارها فقط وكثير منهم يتراوحون ويتفاوتون بين هذه الأطراف وهذا مادفعنا لإستقصاء هذه الآراء ومحاولة تصنيفها والأسباب التي كانت وراءها، ولا يخفى مافي هذا العمل من صعوبة منهجية تحتم على الباحث مزيدا من الجهد والسعي وراء تحليلها وتفسيرها. ومع هذا، فلنا أمل كبير في أن يكون عملنا هذا مساهمة في إثراء الدراسات الفلسفية والفلسفة الأنجلوسكسونية والتي لم تحز قدرا من الإهتمام والإعتناء، وأن يوضح للقراء أن تبني أي فكر له أسبابه ودواعيه وأهدافه، كما كل تراجع وتحول وإرتداد عن إتجاه أو تيار فكري ما له خلفيته الفلسفية وأسبابه الإجتماعية والدينية، وأنه لا يأتي هكذا من فراغ. وأردنا من خلال هذه الدراسة المساهمة في إحياء المشروع الحضاري الفكري العربي والإسلامي، القائم على ركيزتين: الأولى/ تحرير الفكر العربي والإسلامي مما إرتبط به، وعلق بينيته ومضامينه خلال عصور التخلف الإنحطاط ، وذلك بإبراز أعلامه ورواده والذين كان من بينهم مفكرنا "زكي نجيب محمود"، وتوضيح جهودهم الفكرية والثقافية ومشاريعهم التجديدية التنويرية الهادفة. والثانية/ :الوقوف أمام تحدي الأفكار الوافدة والمناهج المختلفة والفلسفات المتنوعة والتي منها

الفلسفات الأنجلوسكسونية وتياراتها المتعددة وذلك بالنقد والتمحيص العلمي. وتسعى هذه الدراسة إلى تزويد المكتبة الجامعية إذ لا يوجد- في حدود علمي- كتاب مفرد إهتم بهذه الفلسفة وصفاً ونقداً. فمع كثرة الدراسات وتعددتها حول فكر "زكي نجيب محمود" وفلسفته إلا أنه - غالباً- لا تخرج في منهجها وأصولها المعرفية عما يلي:

أولاً/ إما مجرد وصف لفلسفة "زكي نجيب محمود"، وذلك مثل الكتاب التذكاري بعنوان: "زكي نجيب محمود، مفكراً عربياً رائداً للاتجاه العلمي التنويري": بإشراف وتصدير د/عاطف العراقي.

ثانياً/ وإما وصفاً ونقداً لبعض جوانبها المنطقية مع عدم إعطاء الجانب الفلسفي حقه من النقد، وذلك مثل كتاب "الفلسفة الوضعية المنطقية في الميزان، تأليف د/يحيى هويدي.

ثالثاً/ وإما وصفاً ونقداً أيضاً من خلال فكر "زكي نجيب محمود" لبعض جوانبها الفلسفية، مع عدم إعطاء الجانب المنطقي حقه من النقد، وذلك مثل كتاب الوضعية المنطقية والتراث العربي، نموذج فكر زكي نجيب محمود الفلسفي" تأليف عبد الباسط سيدي .

رابعاً/ وإما وصفاً ونقداً لبعض الجوانب الفكرية غير الفلسفية للمفكر زكي نجيب محمود، مثل موقفه من التراث ومن الفكر القومي، وذلك مثل كتاب "التوفيق بين الثقافتين العربية الإسلامية والغربية في فكر زكي نجيب محمود" تأليف " فوزية عيد موسى مرجى " إلخ.

ولكن المهم في هذا السياق، أن أغلبية هذه الدراسات وغيرها، لم تتقيد في دراستها النقدية بقواعد الموضوعية، ولم تنصف مفكرنا وتحاملت عليه، وأكدت على أن جهوده الفكرية ذهبت أدراج الرياح، وهي فاقدة للقيمة العملية، كونها لم تجد الأرضية للتطبيق.

فدراستنا لفكر "زكي نجيب محمود" هدفها ومنهجها، تتبع مراحلها الفكرية، أولاً/مرحلة التقليد (مرحلة ما قبل التأثر بالفلسفة الأنجلوسكسونية). ثانياً/مرحلة التأثر بالفلسفة الأنجلوسكسونية (التأثر بالتأثير الوضعي المنطقي وبالتأثير البراجماتي وبالفلسفة التحليلية). وأخيراً المرحلة الفكرية القائمة على التوفيق والمواءمة بين الثقافة والتراث العربي الإسلامي من جهة وبين الثقافة والإرث الحضاري الغربي، وهي مظهر آخر من مظاهر ثراء مفكرنا "زكي نجيب محمود" الفكري، من جهة آخر تتطلب إطلاعا ودراسة ونقداً علمياً. ونظراً لندرة الدراسات حول الفلسفة

الأنجلوسكسونية وتياراتها المتنوعة -المتمثلة في الوضعية المنطقية والفلسفة البراجماتية والفلسفة التحليلية- وعدم إنتشار هذا المصطلح في أوساطنا وجهل البعض من المثقفين لرائدها العربي في ساحتنا الثقافية المحلية، فقد حاولنا التعريف بها وبنشأتها وروادها ومعالم فلسفتها وجذورها الفلسفية، التي تكشف الحجاب عن مفاهيمها الفلسفية وترسم خط سيرها الفكري، مع التعريف برائدتها العربي "زكي نجيب محمود" وبمواقف الفكر العربي من فلسفته- وهذا كله ما حواه الفصل الأول- مما اضطرنا إلى شيء من الإسهاب، مع أننا حرصنا على الإختصار في بعض المواضع، ولكن بحمد الله وفضله وحسب رؤيتنا لم يكن هذا الإسهاب على حساب لب الدراسة وهدفها، بل كان مرتبطا بها إرتباط العلة بالمعلول.

وفي الأخير نأمل أن نصل في بحثنا هذا الى تقديم بعض الحقائق- حول حضور وأثر الثقافة الغربية الأنجلوسكسونية الإيجابية في الفكر العربي، وفي فكر "زكي نجيب محمود" الكفيلة بمساعدة شعوبنا العربية والإسلامية وشعوب العالم الثالث لتصحيح المفاهيم، حتى تنهض بفكرها وترقي بهياكلها ومؤسساتها، وتواكب روح التطورات الحاصلة لدى الغير، فتكون أهلا للإبداع وتساهم في بناء الحضارة الإنسانية. ولا يسعنا هنا إلا أن نعبر عن خالص شكرنا، وإمتناننا وعرفاننا بالجميل للأستاذ الفاضل "سواريت بن عمر"، الذي ساعدنا في إنجاز هذا العمل والإشراف عليه، فجزاه الله خيرا الجزاء.

الفصل الأول

الفصل الأول

عن الفلسفة الأنجلوسكسونية (المفهوم والخلفية التاريخية)

تمهيد:

المبحث الأول: مدخل مفاهيمي (ضبط مفهوم الفلسفة الأنجلوسكسونية)

المبحث الثاني: عن الخلفية التاريخية لميلاد الفلسفة الأنجلوسكسونية

(الروافد التي أدت إلى نشأتها، وخصائصها وتياراتها أو إتجاهاتها).

المبحث الثالث: عن السيرة الذاتية لمفكرنا "زكي نجيب محمود" (المولد،

والنشأة، والوفاء، والظروف التي صنعتها، وخصاله، ومراحل تطور فكره).

خلاصة وإستنتاجات

الفصل الأول: عن الفلسفة الأنجلوسكسونية (المفهوم والخلفية التاريخية)

تمهيد:

لقد إهتم وإنشغل المفكرون العرب منذ عصر النهضة العربية وحتى وقتنا الراهن، بالعلاقة بين الوافد والراكد أو بين الثقافة الغربية والثقافة العربية الإسلامية، فمن المفكرين من نظر إلى الأثر الذي يمارسه الفكر الغربي على فكرنا أو ثقافتنا، بوصفه غزوا فكريا أو ثقافيا، وبالتالي دعوا إلى سد أبواب ونوافد الثقافة العربية أمام رياح الثقافة الغربية، حتى لا نتقلعنا من جذورنا، والمطالبة بالتحصن بالموروث الثقافي العربي الإسلامي، وأهم من يمثل هؤلاء مفكرو التيار السلفي أو التيار الديني الإسلامي، وبعض أنصار التيار القومي. وفريق هم أنصار فكرة الإنفتاح الكامل على الثقافة والفكر الغربي الأوروبي، بدواعي أنها الثقافة التي كانت ركيزة للتقدم عند الغرب، هي ذاتها الثقافة التي بإستطاعتها أن تنقلنا إلى عالم التطور والتقدم والتحضر من جديد، معطين الثقافة الغربية الأوروبية طابعا إنسانيا عالميا، وإلى هؤلاء ينتمي المفكر "أحمد لطفي السيد" و"طه حسين" وغيرهما كثير من الأعلام في الوطن العربي والإسلامي. وفريق ثالث دعا إلى إقامة توازن بين الفكرين أو الثقافتين دون أن يجدحلا لكيفية إقامته، سوى الأخذ بجزء من هنا وجزء من هناك. فأنصار فكرة التوازن أبقوا الثقافتين على حالهما دون أي تركيب ومثال على ذلك محاولات (حسام الدين الخطيب) في كتابه الثقافة والتربية في المواجهة، الذي دعا إلى الأخذ من هنا والأخذ من هناك بما يتلاءم مع أوضاعنا. لكن المسألة تختلف في حال مفكرنا "زكي نجيب محمود"، فياترى ماهي السيرة الذاتية لمفكرنا؟، وماهي الخصال والصفات التي تميز بها؟، وماهي منابع ومصادر تفكيره؟، وماهي مراحل تطور فكر؟ وقبل هذا كله، ماهو مفهوم الفلسفة الأنجلوسكسونية؟، وماهي الروافد التاريخية التي ساهمت في نشأتها؟ ماهي معالم الفلسفة الأنجلوساكسونية؟ ما هي أهم التيارات والمناهج والخصائص التي ميزت هاته الفلسفة عن غيرها من الفلسفات؟

الفصل الأول: عن الفلسفة الأنجلوسكسونية (المفهوم والخلفية التاريخية)

المبحث الأول: مدخل مفاهيمي

- ضبط مفهوم الفلسفة الأنجلوسكسونية:

أ/الدلالة اللغوية:

إن مصطلح أنجلوسكسونية في الدلالة اللغوية مأخوذ من أنجلوسكسون (Anglo-Saxons) « وهو اسم جماعي أطلق على شعوب ألمانية جاءت من منطقة إفريز (frise) محتلة جزيرة بريطانيا (Great Britain) بين القرنين السادس والسابع الميلادي وهيمنت على الشعوب الأصلية» (1)، والبعض يرى أن كلمة أنجلوسكسون « هم القبائل الجرمانية التي غزت بريطانيا في القرن الخامس الميلادي (ق5م) والقرن السادس الميلادي (ق6م)، تلك القبائل هي أنجل (Angles) ، وسكسون (Saxons) ، وجوت (Jutes) ، تركوا أوطانهم الأصلية وهي شمال ألمانيا وهولندا والدانمارك، واتجهوا نحو بحر الشمال على متن مراكب خشبية، وإستوطنوا جهات بريطانيا الجنوبية والشرقية في القرن الخامس بعد الميلاد، وبعد حوالي مائتي عام إنضمت هذه المجموعات الثلاثة في مجموعة واحدة سميت بالأنجلوسكسون» ، حيث سيطرت على الشعوب الأصلية لتلك المنطقة.

وقد إستخدم هذا المصطلح أنجلوسكسون (Anglo-Saxons) كتاب غاليلون للتمييز بين الغزاة وبين سكان بريطانيا الذين كانوا فيها قبل مجيء هؤلاء الغزاة (2)، كما أن المؤرخين يجهلون العلة الأكيدة لقدم الأنجلوسكسونيين إلى منطقة بريطانيا ، فقد تكون العلة هي أن فيضانا كبيراً أصاب أرضهم، وكان من الصعوبة أن تنبت وتنمو المحاصيل بها، لذا بحثوا عن مناطق أو أماكن جديدة للفلاحة والإستقرار. وتقول بعض الروايات والمصادر التاريخية بأن المحاربين السكسونيين جاؤوا إلى إنجلترا بعد دعوة. فحينما غادر الرومان في عام أربع مائة وعشرة ميلادي (410 م)، لم يكن لبريطانيا جيش قوي يدافع عنها، وتاريخياً هيمن الأنجلوسكسونيون على أغلب بريطانيا وسيطروا عليها، لكنهم لم يفتحوا أسكتلندا وويلز وكورنوال، وقد قسموا البلاد إلى ممالك، كان لكل منها عائلته المالكة الخاصة، سيطرت الممالك الأقوى على الممالك الأضعف في أغلب الأحيان.

1-Dictionnaire Larousse (le dictionnaire des colleges)· Librairie Larousse· Canada.1977.p26

2- الموسوعة الحرة ، الأنجلوسكسون بتاريخ 2016/10/04 ، على الساعة 20.00 (Anglo-Saxons)، <https://ar.wikipedia.org/wiki>

الفصل الأول: عن الفلسفة الأنجلوسكسونية (المفهوم والخلفية التاريخية)

ومع حلول العام ستمائة ميلادي (600م)، كانت الممالك الأنجلوسكسونية الرئيسية السبع هي: نورثمبريا، ومرسيا، ووسكس، وكننت، وأنكليا الشرقية، وسوسكس، وإسكس كان ملك ميرسيا في القرن الثامن ميلادي (ق8م) يدعى أوفا، قام ببناء جدار أرضي طويل إسمه "خندق أوفا" على حدود ويلز، حتى يبعد القبائل الويلزية عن مملكته.

ب/الدلالة الإصطلاحية :

الفلسفة الأنجلوسكسونية هي أحد فروع الفلسفة مكتملة الأركان، عرفت من الناحية الإصطلاحية بأنها: « تلك الفلسفة المنتشرة في العالم الناطق باللغة الإنجليزية، خاصة في أمريكا وإنجلترا، وهو ما يسمى بالعالم الأنجلوسكسوني »⁽¹⁾، وهي عنوان نزعة فلسفية عامة ومتميزة في العالم الناطق باللغة الإنجليزية، تجمعها خصائص مشتركة، وتشتهر بأقطابها، سواء فكرنا في "روجر بيكون" و"وليام أوكام" في العصر الوسيط، أو "فرنسيس بيكون" و"توماس هوبز" و"أفلاطونية كمبردج" في القرن 17م، أو "لوك" و"باركلي" و"هيوم" في القرن 18م، وهي تشمل الفلسفة الإنجليزية والأمريكية، ويقول ريموند ويليامز* (Raymond Williams)، بأن الفلسفة الأنجلوسكسونية وبالخصوص الفلسفة الإنجليزية هي « الفلسفة الأكاديمية في إنجلترا كانت لبعض الوقت مقصورةً إلى حدٍ كبيرٍ على المنطق ونظرية المعرفة، ويوجد إتجاه لحصر الفلسفة على هذا الفهم وإعتبار إرتباطها التقليدي بالنظم الأخلاقية والفكرية العامة خطأً. كانت هذه عادةً طاغيةً ولكنها كانت محليةً للغاية »⁽²⁾.

وتتميز الفلسفة الأنجلوسكسونية عن نظيرتها الفلسفة القارية (الفلسفة الفرنسية والألمانية) بالصبغة العلمية، سواء من حيث الموضوعات والحقول الفلسفية التي تناولتها بالدراسة، أو من حيث المناهج وطرائق البحث، أو من حيث الأهداف المنشودة، والدقة واليقين في أحكامها وتفسيراتها الفلسفية، ومنها أحكام الأكسيولوجيا والتحول في جوهر التفلسف من إشكالية المذاهب والأنساق الفلسفية إلى المناهج، ويمكن أن نصلح على تسميتها فلسفة المناهج وطرائق التفكير العلمي، كما أن معظم فلاسفتها يشتغلون بصيغة جماعية، حيث يشكلون دوائر وحلقات فكرية وعلمية، وعموما هي فلسفة كتبت باللغة الإنجليزية. وبالتالي

1- نقلاً عن: مجموعة من الباحثين والأكاديميين العرب: الفلسفة الأنجلوأمريكية من تفكيك الواقع إلى إعادة بنائه. منشورات الإختلاف، كلمة للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط 1، 2016، ص 11، بتصرف.

*- ريموند ويليامز: (1988-1921)، فيلسوف وناقد ومفكر إنجليزي، من مؤلفاته: الكلمات المفاتيح "معجم ثقافي ومجتمعي" وكتاب مفاتيح إصطلاحية جديدة 2- نقلاً عن: -كريبتشلي، سايمون: الفلسفة القارية، ترجمة أحمد شكّل، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، مصر، ط 1، 2016، ص 8.

الفصل الأول: عن الفلسفة الأنجلوسكسونية (المفهوم والخلفية التاريخية)

تعد الفلسفة الأمريكية هي أيضا جزء منها وعلى صلة مباشرة بها، سواء من حيث الموضوعات أو المناهج إن قارناها بالفلسفات الأخرى الفرنسية والألمانية والتي تسمى فلسفة أوروبا القارية. هذا التقابل بين الفلسفتين، يوجد أوجه إختلاف ثقافية بين العالمين، يراه البعض فجوة كبيرة وإنقساماً بين أوروبا القارية والعالم الأنجلوسكسوني وكل ما يعارضهما. وتعد الفلسفة تعبيراً عن هذا التباين أو الإختلاف الثقافي في الحاضر والمستقبل. والفارق هو تعبير عن إنقسام ثقافي عميق بين عادات فكر مختلفة ومتعارضة مثل الإختلاف بين التجريبية العلمية والتأويلية الرومانسية. فمن الباحثين من يرى أن الإختلاف بين الفلسفة الأنجلوسكسونية والفلسفة القارية هو إختلاف جغرافي بين مكانين أو عالمين متباينين العالم الناطق باللغة الإنجليزية وعالم أوروبا القارية. وفي هذا قالت "مارغريت تاتشر" (Margaret Thatcher)، - عند ضغط عليها حيال إنشاء إتحاد أوروبي-: «... أنت جميع المشاكل التي صادفتها في حياتي من أوروبا القارية، وجاءت كل الحلول من العالم الناطق بالإنجليزية»⁽¹⁾. ومن جهة أخرى هناك من يعتقد أن التمييز بين الفلسفة الأنجلوسكسونية والفلسفة القارية ليس تمييزاً جغرافياً بين مكانين مختلفين وعالمين متباينين مثل عالم الأنجلوسكسون (بريطانيا وأمريكا) وعالم أوروبا القارية، بل هو إختلاف داخلي بالنسبة إلى ما يمكن تسميته بالعقل الفلسفي الإنجليزي والأمريكي، بعبارة أخرى، هو إختلاف يرتبط بثقافة معينة، ثقافة منقسمة داخلياً ومذهبية بالكامل. فالفلسفة القارية مصطلح إبتدعه الفكر الأنجلوسكسوني نفسه عن الفكر الفلسفي لأوروبا القارية، الذي لم يكن في الوقت نفسه ليقرّ بشرعيته وتميُّزه، وهي « وصف ذاتي أكاديمي وسمة ثقافية ومفهوم حديث وهي إسم لفترة تمتد لمئتي سنة في تاريخ الفلسفة »⁽²⁾، تبدأ بنشر الفلسفة النقدية "إيمانويل كانت" (Immanuel Kant)، وفي ثمانينات القرن الثامن عشر، وحفر ذلك ظهور التيارات

1- * مارغريت هيلدا تاتشر (Margaret Hilda Roberts) هي سياسية بريطانية، ولدت في 25 أكتوبر سنة 1925 بـ غرانثام لينكولنشاير، في شرق إنجلترا، نشأت في أسرة متدينة، وهي المرأة الأولى التي شغلت منصب رئيسة وزراء في تاريخ بريطانيا العظمى، ومدة حكمها هو الأطول. لقيت بلقب (البارون) في عام 1992. وبهذا اللقب تمكنت من الدخول إلى مجلس اللوردات ولقيت بالمرأة الحديدية. وفي الفترة من 1993 إلى 2000 قد ترأست جامعة وليام وماري في الولايات المتحدة الأمريكية التي أنشأها فريجينيا بالميثاق الملكي في عام 1693. وبالإضافة إلى ذلك فقد شغلت منصب عميد جامعة باكنغهام الجامعة الخاصة الوحيدة في المملكة المتحدة، وتقاعدت في عام 1998، وأول امرأة تترجم حزب المحافظين في تاريخ بريطانيا، من مؤلفاتها: الطريق إلى السلطة وسنوات داوونينج ستريت. (The Downing Street Years). وتوفيت بلندن في 08 أبريل سنة 2013، عن عمر يناهز 88 عاماً. راجع / : (Moore Charles : Margaret Thatcher Allen Lane- London، 2013 .p: 896).

1- نقلاً عن: كرينشلي، سابمون: الفلسفة القارية، (مرجع سابق)، ص 06.

2- المرجع نفسه، ص 24.

* إيمانويل كانت: فيلسوف ألماني من القرن الثامن عشر، ولد في سنة 1724 وتوفي عام 1804. نشر أعمالاً هامة وأساسية عن نظرية المعرفة وأعمالاً أخرى متعلقة بالدين وأخرى عن القانون والتاريخ كثر أعماله شهرة فهو كتابه نقد العقل المجرد ونقد العقل العملي وكتابه نقد الحكم الذي استقصى فيه فلسفة الجمال والغاية. راجع /فاضل، علي رمضان، الموسوعة الفلسفية الميسرة، دار طيبة للطباعة، مكتبة الناظفة، للنشر، الجيزة، مصر، ط 1، 2014، ص 302.

الفصل الأول: عن الفلسفة الأنجلوسكسونية (المفهوم والخلفية التاريخية)

والحركات الفلسفية الرئيسية التالية: (1) الفلسفة المثالية الألمانية التي تضم يوهان غوتليب فينشة* (Johann Gottlieb Fichte) وشيلينج* (Friedrich Schelling) وفريدريك هيغل* (Friedrich Hegel) وشوبنهاور* (Arthur Schopenhauer)، وسيادة الحركة الفلسفية الشكية الناقدة للميتافيزيقا وهي تضم كل من لودفيغ فيورباخ* (Ludwig Feuerbach) وكارل ماركس* (Karl Marx) وفريدريك نيتشة* (Nietzsche Friedrich) وسيغمووند فرويد* (Sigmund Freud) وهنري برغسون* (Henri Bergson) ، وتيار الفلسفة الوجودية والفلسفة الظواهراتية أو الفينومينولوجية الألمانية والتي ينزعمه كل من إيدموند هوسرل* (Edmund Husserl) وماكس شيلر* (Max Scheler) وسارتر* (Jean-Paul Sartre) وكارل يسيرس* (Karl Jaspers) ومارتن هيدجر* (Heidegger Martin)

-* **يوهان غوتليب فينشة**: فيلسوف ألماني، من سلالة سكسونية، ولد في 13 ماي 1768 برومبو بألمانيا وتوفي في 27 جانفي 1814 ببرلين واحد من أبرز مؤسسي الحركة الفلسفية المعروفة بالمثالية الألمانية. من مؤلفاته "محاولة في نقد الثورة" بتاريخ 1792 الكتاب الذي يحاول فشته الربط بين الوحي الإلهي وفلسفة كانت المادية النقدية. راجع /فاضل، علي رمضان، **الموسوعة الفلسفية الميسرة**، (مرجع سابق)، ص 271

* **فريدريك فيلهلم شيلنغ**: فيلسوف ألماني ولد عام 1775 وتوفي في عام 1854، درس اللاهوت في توبنجن، وبعد أحد الكبار الذين صاغوا النظرية الديالكتيكية لتطويع المجتمع. خاتمة إيمانويل كانت وفينشته وباروخ سبينوزا. وأسس لما يدعى بـ "تاريخ الأنا الترسندنتالي". من مؤلفاته في النفس العالمية. راجع /عباس فيصل، **موسوعة الفلاسفة**، دار الفكر العربي، بيروت، لبنان، ط1، 1996، ص 148.

* **جورج فيلهلم فريدريش هيغل**: فيلسوف ألماني موسوعي واضع المنطق الجدلي، ولد في سنة 1770 بشتوتغارت، فورتمبيرغ، في المنطقة الجنوبية الغربية من ألمانيا، وتوفي عام 1831، حيث يعتبر أهم مؤسسي المثالية الألمانية في الفلسفة، في أوائل القرن الثامن عشر الميلادي من مؤلفاته أصول فلسفة الحق وكتاب محاضرات في تاريخ فلسفة ومحاضرات في فلسفة التاريخ: العقل في التاريخ. أنظر المرجع نفسه، ص 151.

* **أرثر شوبنهاور** فيلسوف ألماني، ولد في 22 فيفري سنة 1788 ببولندا وتوفي في فرانكفورت بألمانيا، يوم 21 سبتمبر عام 1860. وهو معروف بفلسفته التشاؤمية، فما يراه بالحياة ما هو إلا شر مطلق، فقد بجل العدم وقد عرف بكتاب العالم إرادة وفكرة، أو العالم إرادة وتمثلا في بعض الترجمات الأخرى، والذي سطر فيه فلسفته المثالية التي يربط فيها العلاقة بين الإرادة من مؤلفاته أيضا: الأصول الأربعة لمبدأ السبب الكافي. أنظر المرجع نفسه، ص 172.

1- **كريشلي، سايمون: الفلسفة القارية**، (مرجع سابق)، ص 24.

-* **لودفيغ فيورباخ**: فيلسوف ألماني، ولد في 1804 في مدينة ألمانيا وتوفي في عام 1872. في البداية كان تلميذاً لهيغل ثم أصبح من أبرز معارضيه. أنظر كتاب، عباس فيصل، **موسوعة الفلاسفة**، (مرجع سابق)، ص 176

* **كارل ماركس**: فيلسوف ألماني وإقتصادي وعالم إجتماع ومؤرخ وإشتراكي ثوري، ولد في 1818 بتريير (ألمانيا)، وتوفي في عام 1883 بلندن، كان تأثير ماركس خلال حياته على الإنسانية ليس بالشيء العظيم، إلا أنه وبعد وفاته إنتشرت أفكاره وتم تبنيها وتوسعت آثارها مع نمو الطبقة العاملة من مؤلفاته: كتاب رأس المال، والعائلة المقدسة، والبيان الشيوعي، ونقد فلسفة الحق عند هيغل. أنظر: المرجع نفسه، ص 182-183.

-* **فريدريك نيتشة**: فيلسوف وناقد ألماني، ولد في مدينة ريكن (ألمانيا) عام 1844، توفي سنة 1900، كان لأفكاره تأثير على الفلسفة الغربية. من كتبه " هكذا تكلم زرادشت"، وأقول الأصنام، أصل نشأة الأخلاق، وموارء الخير والشر. أنظر: المرجع نفسه، ص 179.

* **سيغمووند فرويد**: هو طبيب نمساوي وعالم نفساني، من أصل يهودي، ولد عام 1856 بتشيكوسلوفاكيا، وتوفي سنة 1939 بالمملكة المتحدة، نشأ وتعلم بجامعة فينا، أسس مدرسة وطرية ونظرية التحليل النفسي وعلم النفس الحديث، إختص بدراسة الطب العصبي. من مؤلفاته: تفسير الأحلام والأنا والهو.

-* **هنري برغسون**: فيلسوف فرنسي من أصل يهودي بولندي، واكتسب الجنسية الفرنسية. ولد في باريس عام 1859، تلقى تعليمه الأول في مدرسة كوندرسيه، حيث أظهر نبوغا في الرياضيات والعلوم الكونية، وبعد أن أنهى تعليمه الأساسي التحق بمعهد المعلمين العالي عام 1878، نال جوائز عديدة أهمها جائزة نوبل للآداب. توفي برغسون عام 1941، أثناء الحرب العالمية الثانية وكانت فرنسا محتلة من قبل الألمان. ومن أهم كتبه الزمان والإرادة والحرية والضحك والتطور الخلاق ومنبع الأخلاق والدين. أنظر كتاب، عباس فيصل، **موسوعة الفلاسفة**، (مرجع سابق)، ص 212-213.

-* **إيدموند هوسرل**: فيلسوف ألماني مؤسس المذهب الظواهرتي. ولد في مورافيا في تشيكوسلوفاكيا في عام 1859. تأثر بعلم النفس القصدي الذي وضعه برنتانو، توفي سنة 1938 ببرايبورغ، ألمانيا. من مؤلفاته: فلسفة الحساب وأبحاث منطقية والمنطق الصوري التحليلي أنظر: المرجع نفسه، ص 209.

* **ماكس شيلر**: فيلسوف ألماني، ولد عام 1864 بميونخ (ألمانيا)، وهو من أشد المتأثرين بالفيلسوف هوسرل، من مؤلفاته: إنقلاب القيم وعن الخالد في الإنسان، ومكان الإنسان في الكون وأشكال المعرفة والمجتمع، توفي سنة 1937. أنظر: المرجع نفسه، ص 205-206.

-* **جون بول سارتر**: فيلسوف وأديب فرنسي ولد سنة 1905، وتوفي عام 1980 بفرنسا، زعيم الفلسفة الوجودية في القرن العشرين. مز مؤلفاته: الوجود والعدم والوجودية مذهب إنساني. أنظر كتاب، لايرتيوس، ديوجين، **مشاهير الفلاسفة**، ترع عبدالله حسين، الدار العالمية للكتب، القاهرة، مصر، ط1، 2011، ص 309

-* **كارل يسيرس**: فيلسوف ألماني، ولد بمدينة أولدنبيرج الألمانية في عام 1883 يعد الممثل الرئيسي للوجودية الألمانية بعد هيدجر، وإن يكن قد رفضهذه التسمية وفلسفة هيدجر على السواء، من مؤلفاته: طب الأمراض النفسية العام، وسيكولوجية الحدس الكوني وكتاب بعنوان فلسفة في ثلاثة مجلدات، المجلد الثاني بعنوان "تطوير الوجود"، والمنطق الفلسفي، وعن الحقيقة. أنظر كتاب، ري جوناثان وج، وأرامسون: **الموسوعة الفلسفية المختصرة**، تر، فواد كامل وآخرون، إشراف ومراجعة زكي نجيب محمود، المركز القومي للترجمة، القاهرة، مصر، ط1، 2013، ص 422-423.

-* **مارتن هيدجر**: فيلسوف ألماني وجودي، ولد عام 1889 جنوب ألمانيا، درس لبعض الوقت في مدارس اليسوعيين، وبعد ذلك بجامعة فرايبورغ الألمانية، ونال شهادة الدكتوراه، وفي عام 1927 عاد إلى جامعة فرايبورغ بجنوب ألمانيا أستاذا بها خلفا لـ "هوسرل" وإستمر بها حتى سنة 1946. وتوفي سنة 1976. وجه إهتمامه الفلسفي إلى مشكلات الوجود والتقنية والحرية والحقيقة. من مؤلفاته: الوجود والزمان، وكتاب كانت ومشكلة الميتافيزيقا. أنظر كتاب، عباس فيصل، **موسوعة الفلاسفة**، (مرجع سابق)، ص 249-250.

الفصل الأول: عن الفلسفة الأنجلوسكسونية (المفهوم والخلفية التاريخية)

وسيمون دي بوفوار* (Simone de Beauvoir)، وإتجاه الفلسفة الهيكلية الجديدة واللاهيجلية الفرنسية تشمل ميرلوبونتي* (Merleau-Ponty) وليفيناس* (Levinas) وجورج باتاي* (Georges Bataille) وكوجيف* (Alexandre Kojève)، وتيار الماركسية النقدية ومدرسة فرانكفورت وتشمل جورج لوكاش* (Lukács Georg) وماكس هوركهايمر* (Max Horkheimer) وثيودور أدورنو* (Theodor Adorno) وهاربرت ماركوزه* (Herbert Marcuse) وهابرماس* (Jürgen Habermas) والبنوية الفرنسية، وما بعد البنوية وما بعد الحداثة والنسوية وتشمل كلود ليفي سترانس* (Claude Lévi-Strauss) وجاك لكان* (Jacques Lacan) ولوي ألتوسير* (Louis Althusser) وميشال فوكو* (Foucault) وجاك دريدا* (Jacke Derrida) وجبل دولوز* (Gille Deleuze)

-*سيمون دي بوفوار: فيلسوفة وجودية وكاتبة ومفكرة فرنسية، وناشطة سياسية، ولدت عام 1908 في باريس، درست الرياضيات في معهد سينت ماري. ودرست بعد ذلك الفلسفة في جامعة السوربون وقد كتبت أطروحتها عن لايبنتز، هي رقيقة درب الفيلسوف سارتر، وقد عملت بوفوار بداية مع ميرلوبونتي وسترانس في مهنة التدريس في نفس المدرسة الثانوية، وفي عام 1943 فقد توفيت بوفوار عن مهنة التدريس، وتوفيت بباريس سنة 1989 عن عمر ناهز 78 عاماً. من مؤلفاتها: أخلاقيات الغموض و الجنس الآخر ورسائل إلى سارتر والموت السهل. أنظر كتاب:

-Aubaud, Camille, lire les femmes de lettres, paris : dunod, 1993 p.219

-*موريس ميرلوبونتي: فيلسوف فرنسي، ولد عام 1908 وتوفي سنة 1961، تأثر بفينومينولوجيا هوسرل وبالغشتالتية من أهم كتبه: بنية السلوك وفينومينولوجيا الإدراك. أنظر المرجع نفسه، ص 333-383

-*إيمانويل ليفيناس: فيلسوف فرنسي، من أصل يهودي ولد عام 1906 وتوفي سنة 1995 صاحب "إيتيقا الغيرية". ساهم في التعريف بفينومينولوجيا هوسرل في فرنسا. راجع /مجموعة من الأكاديميين العرب، الفلسفة الأخلاقية بين سؤال المعنى ومأزق الإجراء، منشورات الإختلاف، الجزائر، ط1، 2013، ص 399

-*كوجيف: فيلسوف فرنسي، من أصل روسي ولد عام 1902 وتوفي سنة 1986. كان فكره متأثر على الفلسفة الفرنسية ومجال دمجه للهيكلية مع الفلسفة القارية.

-*جورج لوكاش: فيلسوف فرنسي، ولد عام 1897 وتوفي سنة 1962 بباريس، تأثر في كتاباته بنيتشه وبالنزعة السورالية، من مؤلفاته: الشبقية، التجربة الباطنية.

-*جورج لوكاش: فيلسوف وكاتب وناقد مجري ماركسي ولد في بودابست (المجر) عام 1885، وتوفي سنة 1971 أسهم بعدة أفكار منها "التشوي" و"الوعي الطبقي" تندرج تحت النظرية والفلسفة الماركسية. ساهم عبر كتابه "نظرية الرواية" في وضع أسس علم إجتماع الأدب الجدلي. أنظر، بوينز، روديجر، الفلسفة الألمانية الحديثة، تر، فواد كامل، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ط1، 1988، صص 233-234.

-*ماكس هوركهايمر: فيلسوف وعالم إجتماع ألماني، ولد عام 1895 وتوفي في نورنبرغ سنة 1973، اشتهر بمجهوداته في النظرية النقدية كعضو في مدرسة فرانكفورت، أهم أعماله: بين الفلسفة والعلوم الإجتماعية وخسوف العقل 1947. أنظر كتاب، المحمداوي ومجموعة من الأكاديميين العرب، الفلسفة الغربية المعاصرة، ج1، منشورات الإختلاف، الجزائر، ط1، 2013، ص 607.

-*ألورنو: فيلسوف ألماني، رائد من رواد مدرسة فرانكفورت ولد عام 1903 بفرانكفورت (ألمانيا) وتوفي سنة 1969، بفيبس، (سويسرا). اشتهر بدراسته للفن

وعلم الموسيقى والمجتمع الرأسمالي، ويعتبر من أبرز مفكري القرن العشرين في الفلسفة وعلم الجمال، من مؤلفاته جدلية التنوير والأخلاقيات الدنيا. راجع /فاضل، علي رمضان، الموسوعة الفلسفية الميسرة، (مرجع سابق)، ص 30.

-*يورغن هابرماس: فيلسوف وعالم إجتماع ألماني معاصر، ولد بدوسلدورف عام 1929، هو أهم منظري مدرسة فرانكفورت النقدية وصاحب نظرية الفعل التواصلي. أنظر كتاب، المحمداوي ومجموعة من الأكاديميين العرب، الفلسفة الغربية المعاصرة، ج2، منشورات الإختلاف، الجزائر، ط1، 2013، ص 1293.

-*ماركيوز: فيلسوف ومفكر ألماني أمريكي، معروف بتنظيره لليبارس الراديكالي وحركات اليسار الجديد ونقده الحاد للأنظمة القائمة. ولد في برلين من أبوين يهوديين، عام 1898 وتوفي عام 1979 بسكنة دماغية أثناء زيارته لألمانيا وكان برفقته يورغان هابرماس وهو منظر من الجيل الثاني من جماعة فرانكفورت.

من أهم مؤلفاته "العقل والثورة" و"الحضارة والرغبة والإنسان ذو البعد الواحد والماركسية السوفياتية". أنظر كتاب، المحمداوي ومجموعة من الأكاديميين العرب، الفلسفة الغربية المعاصرة، ج1، (مرجع سابق)، ص 755.

-*كلود ليفي سترانس: عالم إجتماع فرنسي وهو رائد الأنثروبولوجيا الحديثة ولد في 28 نوفمبر 1908 ببروكسل، بلجيكا، وتوفي في 30 أكتوبر 2009 وهو من أهم البنويين المعاصرين، وأكثرهم شهرة، بل إن البنوية ترتبط باسمه ارتباطاً مباشراً. درس في جامعة باريس. ومن كتبه: البنى الأولية للقرابة (1949م)؛ العقل المتوحش (1962م)، ودراسة في أربعة مجلدات عن الأسطورة تحت عنوان الأساطوريات في الفترة بين عامي 1964م و1971م. راجع /رشوان محمد مهران، الفلسفة الحديثة والمعاصرة، دار المسيرة للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط1، 2012، ص 141.

*جاك لكان: محلل نفسي فرنسي ولد في 13 أبريل 1901 بباريس وتوفي بها في 9 سبتمبر 1981. اشتهر بقراءته التفسيرية لسليغمووند فرويد ومساهمته في التعريف بالتحليل النفسي الفرويدي في فرنسا في الثلاثينيات من هذا القرن. أنظر، المرجع نفسه، ص 136.

*لوي ألتوسير: فيلسوف فرنسي معاصر، ولد في 16 أكتوبر 1918 بالجزائر في بلدية بنز مراد رابيس، وتوفي في 22 أكتوبر 1990، من مؤلفاته قراءة رأس المال. أنظر: مهيبيل عمر، البنوية في الفكر الفلسفي المعاصر، ديوان المطبوعات المركزية، الجزائر، ط1، 1991، ص 180.

-*ميشال فوكو: فيلسوف فرنسي معاصر، يعتبر من أهم فلاسفة النصف الأخير من القرن، ولد في 15 أكتوبر من عام 1926، ببلدة "Poitiers" في غرب وسط فرنسا، وتوفي في 25 جوان 1984 من مؤلفاته: المرض العقلي وعلم النفس وتاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي وولادة العيادة والكلمات والأشياء وحفريات المعرفة ونظام الخطاب وهوس الذات. راجع /المحمداوي ومجموعة من الأكاديميين العرب، الفلسفة الغربية المعاصرة، ج2، (مرجع سابق)، ص 855.

-*جك دريدا: من أبرز فلاسفة فرنسا المعاصرين وأكثرهم شهرة على الصعيد العالمي، إرتبط اسمه بـ"التفكيكية". ولد في 1930 في حي الأبيار بمدينة الجزائر، وتوفي في 8 أكتوبر 2004 من مؤلفاته الصوت والظاهرة، والكتابة والإختلاف ومواقع وهوامش الفلسفة والتثنية. أنظر، المرجع نفسه، ص 1229.

*جبل دولوز: فيلسوف وناقد أدبي فرنسي. ولد بباريس في العام 1925 وتوفي في عام 1995. له العديد من الكتب ما لفلسفة. منها "نيتشه والفلسفة" (1962) و"فلسفة كانط النقدية" (1963) و"البرغسونية" (1966) و"الإختلاف والمعاداة" (1968) و"منطق المعنى" (1963). أنظر المرجع نفسه، ص 1069.

الفصل الأول: عن الفلسفة الأنجلوسكسونية (المفهوم والخلفية التاريخية)

وجان ليوتار * (Lyotard) و بودريار * (Baudrillard) و كريستيفا * (J Kristeva). وبالرغم من هذا الإختلاف الموجود بين الفلسفة الأنجلوسكسونية والفلسفة القارية، إلا أن كليهما له أصول مشتركة وسط أوروبا، وجذوره تعود إلى الفلسفة القديمة منها اليونانية. إن الفلسفة الأنجلوسكسونية هي ذلك المنتج الفكري الذي جاء من العالم الناطق باللغة الإنجليزية، والذي يتميز عن المنتج الفكري الذي جاء من عالم أوروبا القارية، سواء من حيث الموضوعات والمسائل الفلسفية التي تناولتها بالدراسة، أو من حيث مناهج البحث، أو من حيث الغايات المرجوة والمراد تحقيقها، أو من حيث الدقة واليقين في تفسيراتها، وهي الفلسفة التي أحدثت تحولا في جوهر التفلسف من إشكالية المذاهب والأنساق الفلسفية إلى المناهج، وهي تضم الفلاسفة الذين كتبوا مؤلفاتهم باللغة الإنجليزية. وصفوة القول إن الفلسفة الأنجلوسكسونية هي فلسفة مكتوبة باللغة الإنجليزية يحصرها البعض في الدول الناطقة باللغة الإنجليزية، على رأسها بريطانيا والولايات المتحدة الأمريكية، والبعض الآخر لا يربطها بالمكان، وإنما يركز على لغة الكتابة، فيوجد فلاسفة من أوروبا القارية، مثل "جوتلوب فريجه" (Gottlob Frege) و "رودولف كارناب" (Rudolf Carnap) لا يتبعون فكر الفلسفة القارية، وفلاسفة من خارج أوروبا القارية يتبعونها.

*جان فرانسوا ليوتار : فيلسوف وعالم إجتماع ومنظر أدبي فرنسي، ولد في 10 أوت عام 1924 ، وتوفي في 21 أبريل سنة 1998، اشتهر بأنه أول من أدخل مصطلح ما بعد الحداثة إلى الفلسفة. راجع /، المحمداوي ومجموعة من الأكاديميين العرب، **الفلسفة الغربية المعاصرة، ج2**، (مرجع سابق)، ص 1145.

*جان بودريار : فيلسوف، ومحلل سياسي، وعالم اجتماع فرنسي، من مواليد 27 جويلية سنة 1929 ، ببلدة رايمز فرنسا، وتوفي في يوم 6 مارس سنة 2007 . من مؤلفاته: نظام الأشياء، وهم النهائية، حرب الخليج لم تحدث. أنظر المرجع نفسه، ص 1223.

*جوليا كريستيفا: أديبة وعالمة لسانيات ومحللة نفسية وفلسوفة فرنسية، من أصل بلغاري. ولدت يوم 24 جوان من سنة 1941 بمدينة سليفن ببلغاريا . درست في عدة جامعة عالمية. نشرت العديد من الدراسات في السيميائيات والرواية والنقد والفن والفلسفة والتحليل النفسي، وهي تتهم الغرب بقدان القيم والعدوانية ضد الآخر من أبحاثها ومؤلفاتها: النص الروائي" (1970)، و"ثورة اللغة الشعرية" (1985)، و"الغريب داخلنا" (1988) ، و"الأنثوي والمقدس" (2000)، وهي مؤسسة لجائزة سيمون دي بوفوار. أنظر: مفتاح محمد ، المفاهيم معالم نحو تأويل واقعي، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان ، ط1، 1999، ص 14 .

*جوتلوب فريجه : عالم رياضيات وفيلسوف لغة ألماني. ولد في 8 نوفمبر 1848 وتوفي في 26 يوليو 1925 بباد كلينن بألمانيا. يُعد أشهر من اهتم بمنطق الرياضيات الحديثة والفلسفة التحليلية. كان لعمله تأثير كبير في تأسيس فلسفة القرن 20 وفي الدلالات. وهو أحد أكبر المناطقة بعد أرسطو، أو كام وليبنز. فكان أول من وضع أصول نظرية "حساب القضايا" و"حساب الدالات" مستخدماً مصطلحات رمزية بحتة كانت عسيرة الفهم والمتابعة، مما اضطر رسل لاستبدالها بمصطلحات منطقية أخرى، اشترك فريجه مع عالم منطق إيطالي يدعى جيوسيه بيانو ما بين (1858-1932) بتطوير جزء كبير من أبحاث المنطق الرياضي، وكان أحد دعاة ما يعرف بالمذهب المنطقي Logicism ، وهو اتجاه يدعو إلى رد التصورات الرياضية الأساسية إلى تصورات منطقية خالصة، والذي تبلور في صورته النهائية في كتاب "رسل" "المبادئ" الذي اشترك فيه مع "وايتهد"، وقد تأثر كارناب Carnap وكواين Quine بنظريته في حساب القضايا التي أنشأها فريجه والتي ترادف المنطق الرياضي، فكان قد سعى فريجه في مذهبه المنطقي نحو وضع قواعد لنسق سيميائي قد اكتمل مع مؤلف كارناب "تركيب المنطقي للغة". أصدر فريجه كتابه الأول عام 1879 بعنوان "لغة المفاهيم". راجع /، ري جونتان وج، أو أرمسون: الموسوعة الفلسفية المختصرة، (مرجع سابق)، ص 294.

*رودولف كارناب: فيلسوف ألماني ولد في مدينة رونسدورف في 18 ماي سنة 1891، درس الفلسفة والفيزياء والرياضيات في جامعتي فريبورغ (Fribourg) وإيبن (Jena) في الفترة الممتدة بين سنتي 1910 و 1914، وكان من أساتذته في هذه المرحلة جوتلوب فريجه (Gottlob Frege) الذي عرض في دروسه نظامه المنطقي وتطبيقاته على الرياضيات، وكان فريجه "من دعاة منطق رمزي جديد من شأنه أن يزود البحث الفلسفي بأداة تحليل دقيقة إلى أقصى حدّ مستطاع" وغلب على كارناب الإهتمام بالمباحث الفيزيائية، وإليها وجه موضوع رسالته. و"ارتبط اسمه بحلقة فيينا التي تأسست عام 1924، تحت تأثير أفكار ماخ وفتغنشتاين، ورمي مشروعهما إلى توحيد المعرفة العلمية عن طريق إستبعاد التصورات الفارغة من المعنى وأشباه المسائل: وتلك هي الوضعية المحدثة أو التجريبية المنطقية"، وعُدّ بذلك من زعماء الوضعية الجديدة. من مؤلفاته نذكر: "البنية المنطقية للعالم" (1928)، "المدخل إلى علم الدلالات" (1942)، "المعنى والضرورة" (1947) ، "المدخل إلى المنطق الرمزي" (1954). وقد توفي رودولف كارناب في 14 سبتمبر سنة 1970، في سانتا مونيكا (Santa Monica) بكاليفورنيا. أنظر: المرجع نفسه، ص 343.

الفصل الأول: عن الفلسفة الأنجلوسكسونية (المفهوم والخلفية التاريخية)

المبحث الثاني: عن الخلفية التاريخية لميلاد الفلسفة الأنجلوسكسونية (الروافد التي أدت إلى نشأتها وخصائصها وتياراتها).

1/ نشأة الفلسفة الأنجلوسكسونية: (الروافد التي أدت إلى نشأتها)

تعكس الفلسفة في كل عصر من العصور أحداث عصرها، ومن ثم يصبح من الضروري على الإنسان أن يهتم بكل الإنجازات التي قدمها العصر، سواء كان ذلك في المجال الفكري أو الحياتي، هذا إن دل على شيء، فإنما يدل على أن الفلسفة تمثل تلك الثمرة الفكرية التي يخرعها العصور التي تكشف بدورها عن علاقتها بمختلف الابتكارات التي توصل إليها الإنسان. فالفكر الإنساني عبر التاريخ لا يعرف التقطع ولا الفواصل، كما أنه لا يستقيم من العدم، وإنما يكون دائماً وليد الأفكار السابقة، فالفلسفات اختلفت من عصر إلى عصر. فهناك الفلسفة القديمة والوسطية والحديثة والمعاصرة، والحديثة منها نطلقها عادة على التيارات الفكرية التي إنتشرت أفكارها ابتداء من القرن السابع عشر حتى نهاية القرن التاسع عشر، وهي تشمل الفلسفة العربية والغربية، وهذه الأخيرة تتضمن الفلسفة القارية والفلسفة الأنجلوسكسونية.

وبالتالي فإن الحديث عن الفلسفة الأنجلوسكسونية، قد لا يتم إلا من خلال الحديث عن الفلسفة الأمريكية والإنجليزية، وهذا كله لا يتسنى لنا، إلا من خلال الحديث عن الفلسفة الحديثة. ولانستطيع أن نتكلم عن الفلسفة الحديثة بدون أن نشير إلى الإرهافات التي سبقت نشأتها، وأقصد بذلك الظروف التي سادت عصر النهضة وهيأت العقل الغربي الحديث لينشئ مرحلة جديدة في الفلسفة هي ما يصطلح عليها بالفلسفة الحديثة. والصعوبة الأكثر حدة التي تصادف أي باحث في نشأة حقبة فكرية معينة، تتمثل في نقطة البدء؛ فلا أحد أراد كتابة تاريخ مرحلة فكرية معينة إلا ووجد نفسه مربكاً في إختيار نقطة البدء، ومهما كانت الواقعة التي يختارها لذلك، كنقطة البدء للتاريخ، إلا ويوجد أنها مشروطة بحوادث أخرى، وبالتالي كل تأريخ لفكرة أو لمدرسة فكرية، أو تيار فلسفي لن يبدأ سوى بأكثر أو بأقل من نقطة بداية تحكمية وإعتباطية فقط وليست ضرورية، وتاريخ الفلسفة الحديثة لا يستثنى من هذا الإعتبار⁽¹⁾. وهكذا يصعب تحديد نقطة بداية دقيقة لنشأتها، اللهم إلا إذا كان ذلك على سبيل الإتفاق.

¹ - Colkins.M.W, *The persistent problems of Philosophy*. (The Macmillan Company, London: Macmillan & Co.,Ltd 1907). p:17

الفصل الأول: عن الفلسفة الأنجلوسكسونية (المفهوم والخلفية التاريخية)

لقد حدثت مرحلة إنتقال هامة بين فترة تراجع العصور الوسطى ،والقفزة الكبرى في القرن السابع عشر،وبرزت حركات حدّدت معالم فترة الإنتقال هذه؛إذ يكاد يتفق مؤرخو العصر الحديث على أربع حركات كبرى:

أولاً/ النهضة الإيطالية أو ماتعرف بالمرحلة المتقدمة لعصر النهضة العام حيث إحياء الفنون والآداب، لكنّها لم تأت بأعمال كبرى في ميدان الفلسفة،لأنّها كانت فترة إعادة كشف للمنابع لامجرد تأمل فلسفي واسع النطاق⁽¹⁾،ماعدا جانب الفلسفة السياسية الذي برز فيه "نيكولو مكيافيلي" (Niccolo Machiavelli) (1469-1527)، وعمله الخالد "الأمير".

ثانياً/النزعة الإنسانية التي إقتصر تأثيرها على المفكرين أمثال "إرازموس" (Erasmus) (1466-1536)، و"توماس مور" (Thomas More) (1478-1535) الفيلسوف الإنجليزي المشهور بكتابه "اليوتوبيا" (Utopia) وغيرهم،وسميت كذلك لإهتمامها بالإنسان الفرد وبتحقيق ذاته في هذه الحياة الدنيا.

ثالثاً/ حركة الإصلاح الديني داخل الكنيسة المسيحية التي حاربت وساطة الكنيسة مع "مارتن لوثر" (Martin Luther) (1483-1546) وغيره.

رابعاًوأخيراً: حركة إحياء العلوم مع "نيكولوكبرنيكوس" (Copernicus) (1473-1543) و"تيكو براهي" (Tycho Brahe) (1546-1601) و"كبلر" (Kepler) (1571-1630) الخ.

وتبرز معالم الفلسفة الحديثة عندما نقارنها بسمات الفلسفة السابقة عنها،وهي فلسفة العصور الوسطى أو الفلسفة المدرسية أوالسكولائية،كما يصعب على كل دارس رسم الخط الفاصل بين الفترة الوسيطة والحديثة بصورة مطلقة،أوبعبارة أخرى،لايمكن أن نعدّد بدقة الخصائص التي تفصل بين العصرين،أوتميّز عصرأ عن الآخر. لكن على الرغم من ذلك كلّه، تبدو الفترة الوسيطة فترة متميّزة بخصائص عامة ليست فاصلة بمعناها الدقيق،وأهمّها خاصيتان: أولها،خضوع التفكير للوحي،والفلسفة للعقيدة، وثانيها،إهمال الملاحظة العلمية؛ أمّاالخاصية الأولى فتظهر جليّة في أعمال فلاسفة الفترة الوسيطة(الوسيطيون أو السكولائيون) أهملوا وقائع الطبيعة الخارجية،وإنغمسوا في المشاكل التي تتعلق بالدين، فكان الإهتمام أكثر بما هو موروث،وبالأخلاق وعلم النفس وعلم التنجيم.

¹ - نقلًا عن: رسل، بتراند: حكمة الغرب، الفلسفة الحديثة والمعاصرة، ج 2، تر: فؤاد زكرياء. عالم المعرفة، الكويت، دط، 1983، ص: 23.

الفصل الأول: عن الفلسفة الأنجلوسكسونية (المفهوم والخلفية التاريخية)

أمّا عصر النهضة بمعناه العام الذي يمتدّ بين القرن الرابع عشر والقرن السادس عشر، فهو يُعتبر حلقة وسطى حيث بداية أفول العصور الوسطى التي سادت فيها فلسفة المدرسيين المتأثرة بـ"أفلاطون"(Plato)(427-347 ق.م) و"أرسطو"(Aristotle) (384-322 ق.م) تحت سلطة الكنيسة وبزوغ فجر العصر الحديث؛ وقد مرّ هذا العصر بمرحلتين هامتين في أوروبا تمثلان تطورها الفكري(1)؛ أمّا المرحلة الأولى فتُعرف بالمرحلة المتقدمة لعصر النهضة، وكانت نهضة أدبية إنسانية (Humanistic) انصبّت على الأدب والفن كما سادت القرنين الرابع عشر والخامس عشر. أمّا المرحلة الثانية فتعرف بالمرحلة المتأخرة، وهي مرحلة طبيعية (Naturalistic) أو علمية، حيث إنصبّ إهتمامها على العلم وعلى تفسير الطبيعة، وقد سادت في القرن السادس عشر. أمّا قيمة النهضة الأدبية والإنسانية لم تكن بعظمة الحركة العلمية فيما يتعلق على الأقل بالآثار الإيجابية الواضحة(2)، وبرز اتجاه جديد في البحث والتفكير في المرحلة الثانية من هذا العصر، فكان من نتائجه "الثورة الكوبرنيكية" التي قلبت مركز عالم الإنسان، وإكتشاف أمريكا كنتيجة للدراسة العلمية للأرض وللتطبيقات العلمية للملاحة، وأوحى إكتشاف المغناطيس بكثير من الإمكانيات في العلم الفيزيائي، كما أدت الظروف التاريخية إلى شيوع إكتشاف "و.هارفي"*(W Harvey) (1578-1657). للدورة الدموية في الأوساط العلمية وإلى تقدم الفيزيولوجيا وفن التمريض. والإنطباع الأساسي لكل هذا التطور ولهذه المعرفة الجديدة على الحياة الإنسانية لم يكن أكثر من كونه ثورة في شروط الحياة(3).

أمّا من الناحية الفلسفية، فإذا كان عصر النهضة المتقدم - حسب "برتراند رسل" (Bertrand Russell) (1872-1970) - هو مجرد إعادة كشف للمنابع لأمجد تأمل فلسفي واسع النطاق بمعناه الدقيق، ومرحلة قراءة للتراث اليوناني القديم خاصة الأفلاطوني منه، فإنّ الفترة المتأخرة من عصر النهضة يمكن إعتبارها مرحلة تعبير عن محاولة الانفصال عن الفلسفة المدرسية من جانب ومرحلة التأسيس للفلسفة الحديثة من جانب آخر؛ وهكذا

¹- Seth (James). **English Philosophy and Schools of Philosophy**. (London: J.M. Dent & Sons, LTD. 1912) , P:27.

²- Delisle (Burns.C.), **The Growth of Modern Philosophy**, (Sampson Low, Marston & Company, LTD, 1909) , p: 20.
* الحقيقة التي يتغافل عنها بعض مؤرخي العلوم، سواء عن قصد أو غير قصد، هي أن إكتشاف الدورة الدموية يعود في حقيقة إلى العالم العربي الإسلامي "ابن النفيس". لكن لعبت الظروف التاريخية دوراً في نسبة هذا الإكتشاف للعالم " وليام هارفي" الذي كان الطبيب الخاص لـ"فرنسيس بيكون".

³- Seth (James), **English Philosophy and Schools of Philosophy**. Op.cit, p:27.

الفصل الأول: عن الفلسفة الأنجلوسكسونية (المفهوم والخلفية التاريخية)

حاولت فلسفة القرن الخامس عشر والسادس عشر تحرير العقل البشري من السكولائية، أو الفلسفة المدرسية التي سادت القرون الوسطى والتي إفتنتت بعقريية فلاسفة اليونان "أفلاطون" و"أرسطو" كما قلنا، فحرّرتة من الإستعباد إلى مبدأ أو سلطة جديدة، وهياتة في الوقت ذاته للفلسفة الحديثة، أو لإستقلال شبه كامل؛ وقد قادتة من السكولائية إلى الفلسفة الحديثة عن طريق وساطة حقبة زمنية أين لا تزال السلطة حاكمة، لكنها سلطة أضحت أكثر مرونة من تلك التي كانت قائمة في القرون الوسطى، سلطة العصور القديمة الفلسفية حسب الفيلسوف والمؤرخ الفرنسي "فيكتور كوزان" (Victor Cousin) (1792-1867) في عمله الهام "دروس في تاريخ الفلسفة"⁽¹⁾. على الرغم من أن الفيلسوف "برتراند رسل" (Bertrand Russell) (1872-1970) يرى أن القرنين الخامس عشر والسادس عشر، في ميدان الفلسفة بمعناها الدقيق لم يكونا، على وجه الإجمال، متميّزين بصورة خاصة. عدا ذلك الإحياء القوي لتراث "فيثاغورث" (Pythagoras) (ما بين 580 و 572 ق.م- وبين 500 و 490 ق.م) و"أفلاطون" القديم، كل ذلك مهّد الطريق للمذاهب الفلسفية الكبرى في القرن السابع عشر⁽²⁾.

ومقارنة بالخصائص التي ينسبها مؤرخو الفلسفة للعصر المدرسي، يبدو أن مهمّة فلسفة القرن السابع عشر الأولى تتمثّل في محاولة تميّزها عن اللاهوت والدين، لتؤكد على حرية الفكر بدل الإستعباد من السلطات. وأن تحدّد المنهج الملائم للبحث المستقل في طبيعة الواقع. وتلك هي الميزة الثانية للفلسفة الحديثة المتمثلة في تحديد نقطة ثابتة للإنعطاف، أي إقرار منهج جديد للبحث؛ وهذه نقطة الإنحراف وهذا المنهج، هو « الأداة الضرورية والأساس لكل العلوم والفلسفة »⁽³⁾. وبالتالي ننظر إلى الفلسفة الحديثة على أنها نشأت من خلال تغيير مركز البحث والإهتمام المعرفي، من البحث اللاهوت وكل ماهومتعال إلى الطبيعة، والإهتمام بالحياة الدنيوية، كما كان الإشتغال في ذلك العصر أيضاً « بتمييز العلم عن اللاهوت، أمّا من جانب الفلسفة فلم تهتم بسؤال تميّزها عن العلوم »⁽⁴⁾. وحتى تُبقي التميّز قائماً فإنّها حاولت أن تقطع الصلة بكل مايمتُّ إلى العصور الوسطى بصلة. وهكذا من جانب، يمكن القول أنّه بسبب

¹ - Cousin (Victor), **Cours of the history of philosophy**. V.II, Translated by: O.W.Wight., Vol.II., (New.York: D.Appleton & Company, 200Broadway. MDccc LII). p:77.

² - نقلاً عن: رسل، برتراند: **حكمة الغرب، الفلسفة الحديثة والمعاصرة**، ج2، (مرجع سابق)، ص:39.

³ - Cousin (Victor), **Cours of the history of philosophy**. op.cit . P:79.

⁴ - Seth (James). **English Philosophy and Schools of Philosophy**. op.cit .p:17

الفصل الأول: عن الفلسفة الأنجلوسكسونية (المفهوم والخلفية التاريخية)

الخوف من الإفتتان بسحر عبقرية "أفلاطون" و"أرسطو"، إنصرفت (الفلسفة الحديثة) عنهما عمداً، وربما حتى تجاهلتهما وازدرتتهما فداءً للإستقلال. وأعظم فلاسفة هذه الحقبة تقريباً لم تكن لديهم معرفة، ولم يكن لديهم صلة بما هو قديم، وكانوا نادراً ما يقرؤون شيئاً آخر عدا ما هو موجود في الطبيعة أوفي الوعي؛ ومن جانب آخر الإهتمام الدنيوي الآخذ في التقدم في الفلسفة واضح من جميع الأوجه: فمؤسس الفلسفة الحديثة، أي "فرنسيس بيكون" و"رونيه ديكارت" (René Descartes) (1596-1650)، لم يكونا منتميين إلى الهيكل الكنسي، ومع قليل من الإستثناءات فإن فلاسفة القرن السابع عشر لم يأتوا من صفوف الكنيسة⁽¹⁾. وهذا إن دلّ على شيءٍ فإنما يدلُّ على صفة الإستقلالية وكذا الحرية التي بدأت تلقي بظلالها على العصر. أمّا بالنسبة للجامعات التي ينبغي أن تكون مركز إشعاع للفكر الحر، فلم تشذ عن القاعدة في العصر الوسيط وذلك بخضوعها للسلطة القائمة آنذاك. فقد خضعت هي الأخرى للسلطة القائمة، أي لسلطة الكنيسة شأنها في ذلك شأن كل المؤسسات، أمّا في العصر الحديث وخارج نطاق الجامعات تكوّنت الأوساط الفكرية الجديدة في مؤسسات جديدة. ففي القرن السابع عشر نشأت ما يعرف بالأكاديميات التي بدأت في إيطاليا مع نهاية القرن السادس عشر، وانتشرت في أوروبا في القرن السابع عشر، ويمكن الإشارة إلى أنّ هناك ثلاثة من هذه المؤسسات إكتسبت شهرة في أوروبا وكانت مفيدة لثقافة التفكير الحر وهي: أولاً/الجمعية الملكية في بريطانيا ومقرها لندن، والتي خطط لها "فرنسيس بيكون" (Francis Bacon) (1561-1626)، في أكسفورد سنة 1645، وقد كان "جون لوك" (John Locke) (1632-1704) و"نيوتن" (Isaac Newton) (1642-1727) من أعضائها المؤسسين.

ثانياً/ أكاديمية العلوم في باريس.

ثالثاً/ أكاديمية برلين التي خطط لها "ليبنتز" وأسسها بنفسه، وقد كان أول رئيس لها، وحرر أول جزء من محضر جلساتها.

ويمكننا التأكيد في العصر الحديث على الإستقلال عن العقيدة والسلطات القائمة، وأيضاً إحياء الإهتمام بالعلم الطبيعي.

¹ - Cousin (Victor), Cours of the history of philosophy. op.cit.p:78.

الفصل الأول: عن الفلسفة الأنجلوسكسونية (المفهوم والخلفية التاريخية)

هذه الخصائص هي التي ميّزت العصرين، لكن تعميم هذه النتائج التي ربطناها بالفلسفة الحديثة غير صحيح - برأي "جونستون" (Johnston) (1941)⁽¹⁾، وذلك لأنّ هناك أناساً من الفترة الوسيطة كانوا متشربين بروح الإستقلال والبحث العلمي. وهناك البعض من فلاسفة القرن السابع عشر من تأثروا بالفلسفة الوسيطة.

ويمكننا أيضاً تمييز عصرين - حسب الفيلسوف "فيكتور كوزان" - في الفلسفة الحديثة: العصر الأول يبدأ من القرن السابع عشر ويمتد حتى منتصف القرن الثامن عشر، أما العصر الثاني فيعاقق المنتصف الثاني للقرن الثامن عشر؛ وعلى الرغم من التطور الحاصل بينهما إلا أن هناك إنسجاماً بينهما، إذ يشتركان في الروح العامة التي تميزت بها الفلسفة الحديثة؛ أمّا المرحلة الأولى فنجد مفكرين إفتتحوا هذه المرحلة، وأنشأ هذه الفلسفة وهما "رينيه ديكارت" * و"فرنسيس بيكون" (2). وهذا التقسيم ربّما يساعدنا على فهم تشكّل الإتجاهات الرئيسية في الفلسفة الحديثة على وجه العموم، ويساعدنا على مناقشة الفلسفة الإنجليزية. ومادام "ديكارت" و"بيكون" يعدّان من مؤسسي الفلسفة الحديثة علينا معرفة الوحدة المشتركة بينهما، ذلك أن الوحدة بينهما هي الوحدة التي تشخص الفلسفة الحديثة ذاتها. وأيضاً الفروق بينهما لكونهما وضعوا الفلسفة الحديثة في شكلين مختلفين: كلاهما ثار على الموروث وكان لديهما شعور بالإصرار على هذه الثورة، وعرفا أن الإصلاح ضروري، كما عكسا روح ووجدان عصرهما والواقع الذي عاشا فيه، إضافة إلى أنّهما كانا فيلسوفين طبيعيين ورياضيين وطبيعة دراستهما أبعدهما عن الفلسفة السكولائية الخاطئة، لكن وراء هذه الوحدة تكمن إختلافات بيّنة وبين: "بيكون" على وجه الخصوص كان منشغلاً بالعلم الفيزيائي، بينما "ديكارت" على الرغم من أنه فيلسوف طبيعي إلا أنه كان رياضياً بارعاً. بدءاً بالتحليل، لكن أحدهما أقامه على الملاحظة الخارجية لظواهر الطبيعية، والآخر على الملاحظة الداخلية للتفكير؛ أحدهما وثق في وضوح الحواس بينما الآخر وثق في الوعي والتفكير، ومن هنا نشأت نزعتان متناقضتان، وعلى أساسهما نشأت مدرستان فلسفيتين متميزتان تماماً عن بعضهما البعض: الأولى حسية تجريبية والأخرى عقلية مثالية⁽³⁾، حتّى وإن كان الحكم على النزعتين بالتناقض لا يؤيده

¹ - Colkins.M.W, *The persistent problems of Philosophy*. op.cit , p: 18.

* يجمع مؤرخو الفلسفة الحديثة على أنّ "ديكارت" هو المنشئ لهذه الفلسفة، لأنه المسؤول على شكلها وعلى محتوى الموضوعات التي تناولها، وما إدراجنا لـ"فرنسيس بيكون" هنا إلى جانب "رونيه ديكارت" سوى لتبيين تشكّل الإتجاهين الرئيسيين للفلسفة الحديثة، الإتجاه العقلي والتجريبي.

²- Cousin (Victor), *Cours of the history of philosophy*. op.cit , p:80.

الفصل الأول: عن الفلسفة الأنجلوسكسونية (المفهوم والخلفية التاريخية)

البعض أمثال "رسل" الذي يوصي بعدم استخدام هذين الوصفين (العقلية والتجريبية) بطريقة مفرطة في التحجر. ذلك لأن من أكبر العقبات التي تعترض طريق الفهم في الفلسفة، تصنيف المفكرين بطريقة عمياء مفرطة في الجمود، وفقاً لوصاف ثابتة نطلقها عليهم، ومع ذلك فإنّ التقسيم المألوف ليس جزافياً، وإنما يشير إلى بعض السمات البارزة في كلا التراثين⁽¹⁾.

أما فيما يخصّ المدرسة الفلسفية الأنجلوسكسونية (الحسية التجريبية)، فقد ارتبطت ببلد معين هو إنجلترا خاصة لظروف تاريخية معينة، ولذلك وصفت بالإنجليزية، وبهذا يكون الربط بين ماهو تجريبي وماهو إنجليزي أمراً لا مناص منه، خاصة إذا أدركنا أنّ ما يغلب على هذا الإتجاه هو نزعة التجريبية في المعرفة، وإنتماؤه الغالب إلى الجزر البريطانية. على الرغم من أنّ "هناك إتجاهات فرعية داخل الفلسفة الإنجليزية ليست تجريبية تماماً مثل "أفلاطونية كمبردج" (Cambridge Platonism) التي تمثل ردّ فعل لحسية ومادية "توماس هوبز" (Thomas, Hobbes) (1679-1588)، والحركة المثالية العقلية في إنجلترا في القرن السابع عشر التي يمثلها كل من: اللورد "هاربارت تشاربري" (Herbert of Cherbury) و"ريتشارد كاميرلان" (Richard Cumberland) (1718-1631) والنزعة الحدسية.. الخ*. وعلى الرغم من ذلك كلّه نناقش الموضوع على أساس أنّ التجريبية هي أحد خصائص الفلسفة الأنجلوسكسونية والفلسفة الإنجليزية في عمومها، ومن هنا نتساءل هل يكفي الحديث عن الفلسفة الحديثة ليصلح ذلك على الفلسفة الأنجلوسكسونية وبالذات الفلسفة الإنجليزية والأمريكية لكون هذه الأخيرة جزءاً من الفلسفة الحديثة؟ بالطبع، الإجابة بالنفي. لأنّ لها عوامل نشأتها وإشكالياتها الخاصة بها، ولها خصائصها العامة التي تميّزها عن غيرها من الإتجاهات التي تنتمي إلى العصر الحديث. أمّا فيما يتعلق بمشكلة النشأة فإنّها تطرح بحدة في الفلسفة الأنجلوسكسونية وفي الفلسفة الإنجليزية والأمريكية بين الدارسين الإنجليز أنفسهم، وذلك حسب توجه كل دارس ورؤيته لتاريخ هذه الفلسفة، فتعدّد الآراء إنّما يدلّ على عدم الفصل في قضية النشأة. وتعدّدت الرؤى بين من يرجعها إلى لحظة قطع الصلة بالفلسفة الوسيطة السكولائية، ومن يرجع نشأتها إلى جذور العصر الوسيط، ورأي ثالث يربطها بالفلسفة القديمة أو ماتعرف بفلسفة الأصول. فهل يمكن تأسيس وجهات

¹ - نقلاً عن: رسل، برتراند: *حكمة الغرب*، ج2، (مرجع سابق) ص: 82.
* يبدو أن تاريخ الفلسفة الأنجلوسكسونية والإنجليزية بالذات وكأنه خط يتأسس على جدل بين النزعات التجريبية المادية والنزعات العقلية المثالية، فكأما برزت نزعة تجريبية أو حسية مغالية، إلا وكان لها ردّ الفعل المثالي أو العقلي، سواء من الناحية المعرفية أو من الناحية الأخلاقية.

الفصل الأول: عن الفلسفة الأنجلوسكسونية (المفهوم والخلفية التاريخية)

النظر هذه في نشأة الفلسفة الأنجلوسكسونية (الفلسفة الأمريكية والإنجليزية؟ نحاول في هذا المدخل أن نناقش وجهتي نظرأسستنا لنشأة الفلسفة الأنجلوسكسونية (الفلسفة الأمريكية والإنجليزية)؛ رأي يرجع تأسيس الفلسفة الحديثة في عمومها والفلسفة الأنجلوسكسونية على وجه الخصوص إلى قطع الصلة بفلسفة وتراث العصور الوسطى، ويتم ربطها إمّا بـ"فرنسيس بيكون" أو بـ"توماس هوبز" أو بصورة مباشرة بـ"جون لوك"، ورأي ثان يرجع جذورها إلى الفلسفة السكولائية أو المدرسية وحتّى إلى الفلسفة اليونانية، وهذا الاختيار المنهجي يجعلنا نناقش الفلاسفة الأنجلوسكسون ومنهم الفلاسفة الإنجليز الذين ظهوروا قبل القرن السابع عشر (ق17).

أولاً- يرى الفيلسوف "فيكتور كوزان"⁽¹⁾ أنّ المظهر الأكثر عمومية الذي تميّز به الفلسفة الحديثة هو الإستقلال التام، وهو أهم خصائص الفلسفة الحديثة. إنّهُ إستقلال من جميع السلطات: السلطة الدينية والسلطة المدنية، السلطة التي تتحكم في السكولائية، أي سلطة الكنسية الإكليريكية من جانب، والسلطة المدنية التي تحكمت في القرنين الخامس عشر والسادس عشر. إنّها قطع الصلة بكل مايمتُّ إلى الماضي، وتفكر فقط في المستقبل، وتشعر بأنّها لها القدرة على رسم المستقبل بذاتها. أمّا موقفه من فلسفة العصور التي سبقت القرن السابع عشر، أي القرن الخامس عشر والقرن السادس عشر، فيُنظر لفلسفتها «كما لو كانت تربية للتفكير الحديث عن طريق التفكير القديم، خاصيتها حماس متّقد وغير متبصّر، أمّا نتيجتها الضرورية فكانت تخمراً عاماً، ورغبة في ثورة حاسمة. هذه الثورة اكتملت في القرن السابع عشر، فكانت بذلك مايعرف بالفلسفة الحديثة»⁽²⁾. وبهذا ينظر إلى الفلسفة الحديثة على أنّها ثورة على سلطة الماضي، وقطع لكل صلة بتراثه. ومايصدق على الكل يصدق على الجزء وماعبّر عنه "فيكتور كوزان" عن الفلسفة الحديثة ينطبق على الفلسفة الإنجليزية بنظر مؤرخ الفلسفة الإنجليزي البروفسور "سورلي" Sorley في عمله الموسوم بـ"تاريخ الفلسفة الإنجليزية" مع بعض التحفظات البسيطة التي يبيدها في آخر كتابه، إذ لاينفي أن يكون التفكير الإنجليزي قد وجد جذوره في القراءات الأقدم للسوكلايين⁽³⁾، لكن البداية

¹ - Cousin (Victor), *Cours of the history of philosophy* . op.cit p:77.

² - Loc.cit. p:77

³ - Sorley.W.R, *A History of English philosophy*.,(Cambridge at The University Press., 1951).p:298

الفصل الأول: عن الفلسفة الأنجلوسكسونية (المفهوم والخلفية التاريخية)

الحقيقية للفلسفة الإنجليزية هي التي يؤرخ لها بقطع الصلة بالفلسفة المدرسية السكولائية، ويربط هذه البداية بـ"فرنسيس بيكون"، ذلك لأنّ الفلسفة المدرسية في العصور الوسطى لم تكن متميزة أو مستقلة عن الدين، وعلى حدّ تعبير "هيجل" (Hegel) (1770-1831): «ليست الفلسفة في العصر المدرسي إلاّ لاهوتاً، ولا اللاهوت إلاّ فلسفة، والفيلسوف المدرسي هو من يبحث في اللاهوت بحثاً علمياً منظماً»⁽¹⁾. هذه الأخيرة لم تكن وطنية ولكنّها كانت تمثل محاولة أوجهاً عقلياً مشتركاً للمسيحية ككل في أوربا على حدّ تعبير البروفسور "سورلي". والحجة التي إستند إليها تتعلق باللغة، فاللغة اللاتينية التي كانت لغة التفكير في العصور الوسطى لم تعمل على تمايز الثقافات المحلية الأوربية، بل على العكس من ذلك كانت تعبّر عن وحدة المواضيع ووحدة الثقافة الأوربية، "لقد كان هناك ظهور مطّرد ومتتابع لعلماء بريطانيي المولد والإقامة، من نهاية القرن الثامن إلى غاية منتصف القرن الرابع عشر، وكانوا من بين الكتاب الذين أسهموا في النهضة الأوربية، وأهم هذه الأسماء: "جون أريجين" (John Scotus Erigena) (800-870م) و"روجر بيكون" (Roger Bacon) (1214-1294م) و"جون دنس سكوتس" (John Duns Scotus) (1266-1308م) و"وليم أوكام" (William of Ockham) (1270-1349م) وغيرهم. لقد أنتجوا تفكيراً لكنه تفكير ممزوج بالروح المدرسية رغم ما يبدو عليه من صفة الإستقلالية في خطوطه العامة، لكن "سورلي" يبني موقفه على أساس أنّهم لم يكونوا متميّزين كإنجليز، فكتبوا باللغة اللاتينية، هذه الأخيرة هي تعبير عن روح التفكير الأوروبي ككل، وساعدت على وحدة الثقافة والمواضيع وأيضاً الطموح⁽²⁾. إن فيلسوف العصر الوسيط البريطاني المولد أو الإقامة ينتمي إلى التقليد العام السائد في أوروبا، وهو جزء من تاريخ تلك الفلسفة، وبدون أن يكون ذلك مميّزاً له كفيلسوف إنجليزي. أمّا الخصائص الوطنية فإنّها لم تتميّز آنذاك إطلاقاً في العلم وفي الفلسفة مثلها مثل باقي فروع الأدب، لكن ازدياد الوعي بالوطنية الذي كان أحد القوى الذي إنبعث في عصر النهضة أدى بالتدرج إلى تمييز أنواع الثقافة القومية، وعملت اللغة الوطنية على تحقيق ذلك. وكان لـ"فرنسيس بيكون" -حسب "سورلي"- السبق في إستعمال اللغة الإنجليزية كعربة لفلسفته، إذ يمكن أن يقال عن اللغة الإنجليزية أنّها لأول مرة أصبحت محرّكة للأدب

¹ - نقلاً عن: محمود زكي نجيب وأحمد أمين، قصة الفلسفة الحديثة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، مصر، دط، سنة 1936. ص: 12.
² - Sorley.W.R., A History of English philosophy, op.cit. p:1

الفصل الأول: عن الفلسفة الأنجلوسكسونية (المفهوم والخلفية التاريخية)

الإنجليزي الفلسفي مع نشر "بيكون" كتابه "تقدم المعرفة" (Advancement of learning) سنة 1605، على الرغم من أن "بيكون" فضّل اللسان اللاتيني، لسان النخبة المفكرة وقتها، كمحرك لفلسفته*، إلا أن عمله هذا باللغة الوطنية قد جعله رائداً لهذه الحركة، أي الحركة الفلسفية الإنجليزية. في عمله "تقدم المعرفة" كان له هدف خاص في التوجه، لقد رغب في أن يجد مستنداً وتعاوناً ليعزز به مخططه، فنظر إلى عمله هذا كتحضير لمخطط أوسع أراد به تجديد العلوم التي كتبت باللاتينية، لكن تقليد الرابطة الإنجليزية في الفكر قد استيقظ عن طريق القوى التي إنبثقت في عصر النهضة⁽¹⁾. وحدث أن هذا النوع من التفكير الذي قدّمه مجموعة من الفلاسفة وعلى رأسهم "بيكون" كان ذا صلة بالانجازات العملية والإيجابية للعقل الإنجليزي. وعلى هذا الأساس يمكن أن نعتبره «ليس فقط المنشئ للفلسفة الإنجليزية، بل أيضاً الممثل للميزات الخاصة للعبقرية الفلسفية الإنجليزية»⁽²⁾.

أمّا أسلاف "فرنسيس بيكون" من أصل بريطاني سواء في الفلسفة أوفي العلم، فقد استخدموا اللغة المشتركة للقراء، أي اللاتينية، فلم يتميّزوا كفلاسفة إنجليز، إنه «(بيكون) الأول الذي كتب مقالة مهمة في العلم والفلسفة باللغة الإنجليزية، حتى وإن لم يكن له إيمان بمستقبل اللغة الإنجليزية حسب "سورلي"؛ ويشير إلى مجموعة من الكتابات التي سبق أصحابها "بيكون"، ولكنها لم تعبر عن الروح الإنجليزية الفلسفية، وأهمها: عمل "هوكر" (Hooker) الموسوم بالحكومة الإكليريكية أو الكنسية (Ecclesiastical Polity)، الذي سبق به عمل "بيكون" بأحد عشر سنة، لكن هذا الكتاب ينتمي إلى الدين لا إلى الفلسفة»⁽³⁾. أمّا "هاربارت تشاربري" المولود سنة 1583 والمعاصر لـ "بيكون"، فقد كانت أعماله متنوعة تاريخية، وأدبية شعرية وفلسفية. وبينما كان "بيكون" منشغلاً بإحياء العلوم، كان معاصره الأصغر منه سناً منهمكاً في المشكلة ذاتها. «إذ يتفق المفكران في جملة مواصفات أهمها: إدعاءهما بالاستقلالية عن التقليد، وإهتمامهم بسؤال المنهج، لكن كل واحد منهما ينحرف عن الآخر من حيث نتائج تفكيرهما»⁽⁴⁾. فإذا عدّ "بيكون" أحد مؤسسي الإتجاه التجريبي الواقعي، فإن "تشاربري" أثر إلى حد بعيد في الآراء المميزة للمدرسة الذهنية العقلية في التفكير.

* - للعلم أن "تقدم المعرفة" قد ترجمه إلى اللاتينية سنة 1632.

¹ - Sorley.W.R., A History of English philosophy, op.cit. p:15.

² - Loc.cit.15

³ - Ibid. p:14.

⁴ - Ibid. p:35.

الفصل الأول: عن الفلسفة الأنجلوسكسونية (المفهوم والخلفية التاريخية)

وحسب "سورلي" « كان تفكيره بسؤال المنهج أكثر عمقاً من "بيكون"، حتى وإن كان أقل تأثيراً على الرأي الفلسفي »⁽¹⁾. كما إهتم بشروط المعرفة وإختباره لطبيعة الحقيقة، وكان هذا الإهتمام كله تأملياً ولم يتخلّ فيه عن المنهج المدرسي، وعن آراء توماس الإكويني (Thomas D'Aquini) (1225-1274)⁽²⁾، على الرغم من أنه لم يقف إلى جانب المفكرين التأمليين، ولكن دعواه كانت تدل على ذلك. ولهذا لم يشأ أن يضعه كمؤسس للفلسفة الإنجليزية إلى جانب "بيكون". ربّما فهم البعض عمل "بيكون" بالشحنة الأولى التي أسست الفلسفة الإنجليزية قبل أن تتطور ففي رسائله الفلسفية يصدر "فولتير" (Voltaire) (1694-1778) حكماً على عمل "فرنسيس بيكون" يتعلق بعمله "الأورغانون الجديد" يقول فيه: « إنَّ أطرف مؤلفاته وخيرها إطلاقاً هو اليوم أقلها قراءة، وأبعدها عن الجدوى. أقصد كتاب "الأورغانون" الجديد للعلوم، فهو الصقالة التي بها شُيّد صرح الفلسفة الجديدة، وبعد أن ارتفع الصرح، جزئياً على الأقل، لم يعد للصقالة من نفع، فقد شهدت إنجلترا نهوضاً يدعو إلى الإعجاب لما كان يسمى بالفلسفة الجديدة أو الفلسفة التجريبية...»⁽³⁾ وهناك من يقلل من أهمية "بيكون" كمؤسس للفلسفة الإنجليزية، فهذا الفيلسوف الإنجليزي "برتراند رسل" يرى أنّ "بيكون" يعتقد أنّه اهتدى إلى أداة جديدة للكشف أي إلى (أورغانون جديد). تحلّ محل أورغانون "أرسطو"؛ غير أنّ هذا المنهج من حيث هو طريقة عملية، لم يلق قبولاً لدى العلماء، أمّا من حيث هونظرية في المنهج فقد كان مخطئاً⁽⁴⁾، ومن الصعوبة بمكان ومن الأهمية بقليل أن نشير إلى الفلاسفة المحدثين الأوائل، فكثير من مؤرخي الفلسفة يشيرون إلى "بيكون". لكن الأورغانون الجديد هو مذهب في مناهج العلم أكثر منه نظام فلسفي⁽⁵⁾، والأهم من "فرنسيس بيكون"، برأي "برتراند رسل"، بالنسبة إلى المذهب التجريبي، وكذلك بالنسبة إلى الفلسفة عامة، هو "توماس هوبز"⁽⁶⁾، الذي وضع في الفلسفة أساس عناصر كثيرة تتميز بها الفلسفة الإنجليزية فيما بعد. مثل التفسير الميكانيكي للأجسام والكيفيات وفكرة التداعي في علم النفس والنزعة الإسمية في اللغة.

إنّ موقف "سورلي" وغيره يرتكز على أساس مقابلة تكاد تكون مطلقة بين ماهو حديث وماهو وسيطي؛ فكل ماهو حديث برأيهم لا يمتد إلى الفلسفة الوسيطية بشيء، وماهو وسيطي

1 - نقلاً عن: برييه إميل، تاريخ الفلسفة، فلسفة القرن السابع عشر. تر جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة، بيروت، لبنان، دط/ت، ص: 58.

2 - نقلاً عن: رسل برتراند، حكمة الغرب، الفلسفة الحديثة والمعاصرة ج2، (مرجع سابق)، ص: 47-48.

3 - Colkins.M.W, The persistent problems of Philosophy, Op.cit. p: 18.

4 - نقلاً عن: رسل برتراند، حكمة الغرب، الفلسفة الحديثة والمعاصرة، ج2، (مرجع سابق)، ص: 49.

الفصل الأول: عن الفلسفة الأنجلوسكسونية (المفهوم والخلفية التاريخية)

لن يمتدّ إلى ما هو حديث، إنّه مبدأ القطيعة والرفض ونكران الإستمرارية في الفكر البشري، الذي لا يعتدُّ به عند بعض الدارسين لتاريخ هذا الفكر، أمثال مؤرخ العلوم الإنجليزي "جيمس فريزر" (James.G, Frazer) (1854-1941) في كتابه "الغصن الذهبي"، إضافة إلى أنّ "سورلي" قد اعتمد على حجة اللغة في تحديد هوية الفكر، فاللغة الإنجليزية هي التي ميّزت الفلسفة الإنجليزية . وبدورنا نتساءل هل يمكن للغة أن تحدّد هوية ثقافة ما أو فلسفة ما لوحدها؟ وهل يمكن إعتبار الفلسفة الإنجليزية التي كتبت بغير اللغة الإنجليزية من قبل فلاسفة متّفق على إنتمائهم لهذا الخط أمثال "باركلي" في كتابه "في الحركة" "De Motu" الذي نشره أول مرة سنة 1721 باللغة اللاتينية أنّه لا ينتمي لهذا الخط، أو حتّى "لوك" في كتابه "رسالة في التسامح (Epistola De Toleratia) التي نشرها لأول مرة في هولندا بغير اللغة الإنجليزية سنة 1689. ثمّ نتساءل مع البعض ألم يكن هناك تفكير فلسفي في إنجلترا قبل "بيكون"، ولم يوجد البتّة ما يعرف بالفلسفة الإنجليزية والفلسفة الأنجلوسكسونية؟

ثانياً/وعلى الأساس السابق لم يرقّ للكثير من الدّارسين لتاريخ الفلسفة الأنجلوسكسونية (الفلسفة الأمريكية والإنجليزية) هذا الموقف، إذ يُلح بعض الفلاسفة على ضرورة دراسة تاريخ الفلسفة من أجل فهم توجهات الفلسفة الحديثة بما فيها الفلسفة الإنجليزية والفلسفة الأنجلوسكسونية بصفة عامة، ذلك لأنّ أسس هذه الفلسفات إنّما هي مبثوثة في ثنايا الفلسفات السابقة، خاصة الوسيطة منها. لقد تعودّ التقليد القديم على القول إنّ السكولائية أو فلسفة القرون الوسطى تمّ رفضها من مفكري عصر النهضة، وذلك أنّ الناس تعلموا، إذن كيف يتخلوا عن السلطات لكي يفكروا بأنفسهم. وفي الحقيقة هذا الرأي غير صحيح. «السكولائية لم تُرفض قط، ومفكرو عصر النهضة أنفسهم كانوا سكولائيين، و"بيكون" الذي يُفترض أنّه مؤسس فلسفة جديدة إستخدم القياس للبرهنة على عدم نفع القياس»⁽¹⁾. وهذا "ج. روبرستون كرووم" (George Croom, Roberston) (1842-1892)، يقترح رأياً آخر يبدو مناقضاً لرأي السابقين، فيحدّد بدايات الفلسفة الأنجلوسكسونية والفلسفة الإنجليزية خاصة ونشأتها الحقيقية في العصر الوسيط، أي «وكأنّ نشأتها تمّت في أحضان الفلسفة السكولائية ذاتها، وليس من خلال قطع الصلة بها»⁽²⁾ وأيضاً الفيلسوف الإيرلندي "روبرت آدمسون (Robert

¹ - Delisle Burns.C., *The Growth of Modern Philosophy.*, Op. cit. .p: 20

² Seth (James). *English Philosophy and Schools of Philosophy.* Op.cit. p:11

الفصل الأول: عن الفلسفة الأنجلوسكسونية (المفهوم والخلفية التاريخية)

Adamson (1852-1902) الذي يعتقد أن: «الدافع الرئيسي لدراسة الفلسفة- حسبه - ليس الفضول. بدون شك، الذي يبقى جاهلاً للماضي يبقى دوماً طفلاً، وتاريخ الفلسفة هو ذاته فلسفة في زمانها»⁽¹⁾. وهكذا يعتقد "آدمسون" بضرورة الإستمرارية في تطور تاريخ الفكر الفلسفي، ويصف هذه الإستمرارية «بأنها ميزة طبيعية في تطور الفلسفة، لكن لا ينبغي أن تؤخذ حرفياً»⁽²⁾؛ أما موقفه من مشكلة النشأة فيتمثل في أن الفلسفة الأنجلوسكسونية والفلسفة الإنجليزية لم تبدأ مع "بيكون" حينما قطع الصلة بالفلسفة السكولائية، بل بدأت مع الفلاسفة الإنجليز الذين عاصروا الفلسفة الوسيطة، وتميّزوا بخصائص ربّما إتفقت مع الخصائص الحديثة للفكر الإنجليزي والأمريكي، ويورد "آدمسون" لتأييد موقفه هذا عدّة شخصيات من العصر الوسيط تمثل الفلسفة الأنجلوسكسونية خاصة الفلسفة الإنجليزية، منها "جون أريجين" في القرن التاسع، و"جون أف ساليسبري" (John of Salisbury) (1115-1180) في القرن الثاني عشر، و"الكسندر أف هلس" (Alexander of Hales) (1185-1245)، و"روجر بيكون" في القرن الثالث عشر، و"دنس سكوتس" و"وليام أوكام" في القرن الرابع عشر. ويؤكد على أنه «من بين هؤلاء فقط هناك إسمان يمكن أن يقال عنهما أنّهما يمثلان خصائص إتجاه الفلسفة الأنجلوسكسونية والفلسفة الإنجليزية المتأخرة وهما: "روجر بيكون" و"وليام أوكام"، بتجريبية الأول وإسمية الثاني، واللذان بشراً ببزوغ الفلسفة الحديثة، وسبقا نزعة التفكير الإنجليزي المتأخر»⁽³⁾. إنّه أكثر من إحتمال، يقول "آدمسون"، فعندما يشار إلى الإصلاح البيكوني للعلم لا بدّ أن يشار إلى راهب القرن الثالث عشر (روجر بيكون) أكثر من المفكر اللامع المشهور للقرن السابع عشر. إذ «أن له نفس التفكير ونفس الطموح ونفس المشروع الذي تصوره وبنفس الشجاعة، لكنه أقل شهرة (من فرنسيس بيكون) على حد تعبير "ريموزا" (Rémusat)»⁽⁴⁾. فالفلسفة الأنجلوسكسونية الإنجليزية، إذن لم تبدأ مع "فرنسيس بيكون" كما يدّعي البعض، بل بدأت في العصور الوسطى مع "روجر بيكون" و"وليام أوكام"، كمبشرين بالإتجاه التجريبي، هذا ما يحاول "جيمس سيث" (James

¹ - Adamson (Robert). *The Development of Modern Philosophy*, V:1., (William Blackwood Son., Edinburgh London., 1903). P:1.

² - Ibid. p.2.

³ - Seth (James). *English Philosophy and Schools of Philosophy* Op.cit.pp:11-12.

⁴ - Rémusat, *Histoire de la philosophie en Angleterre*, I.43. In Seth (James) (ed). *English Philosophy and Schools of Philosophy*. Op.cit p:12

الفصل الأول: عن الفلسفة الأنجلوسكسونية (المفهوم والخلفية التاريخية)

(Seth English) (1860-1925)، الذي كان أستاذ الفلسفة الأخلاقية في جامعة أدنبرة وقت إصدار عمله هذا تم إثباته في عمله الموسوم بـ "الفلسفة الإنجليز ومدارس الفلسفة" (English (philosophers and Schools of philosophy)، بناء على آراء سابقة ومنهم رأي " آدمسون".

يبدأ "روجر بيكون" مشروعه لإصلاح الفلسفة بواسطة الإحتكام إلى التجربة، ولتحقيق هذا الهدف في الإصلاح ينطلق من مجموعة الأسباب الرئيسية المؤدية للأخطاء أو الأوهام فيميّز بين أربعة منها: السلطة، والعرف، والرأي المتعلق بالعامّة عبر التاريخ، وأخيراً الأخطاء الواقعية التي تظهر أو تتستر في المعرفة. أمّا السبب الأول والأخير فيتعلقان بآتهامه الموجه إلى الفلسفة السكولائية وفي مصادرها. وإذا رغبتنا في معرفة تامة ومحققة يجب أن نؤسسها على مناهج العلم التجريبي، هذه الأخيرة بالنسبة له هي «أميرة كل العلوم وغاية كل التأملات»⁽¹⁾. ويؤكد "روجر بيكون" على الرياضيات وعلى قيمتها العلمية، كما يلج على ضرورة الجمع بين المنهج الاستقرائي والمنهج الاستنباطي، وفي هذا المجال يبدو "روجر بيكون" أعمق من كاتب "الأورغانون الجديد"، وقد وضع أحدهم فروقاً بين المفكرين فقال «..في غنى الألفاظ، وتألّق الخيال، كان "فرنسيس بيكون" متفوقاً لايمثله أحد، بينما "روجر بيكون" هو الراسخ في الجمع بين المنهج الإستقرائي والمنهج الإستنباطي وذلك ما يميّز المستكشف العلمي»⁽²⁾. لكن بالرغم من شجبه السكولائية، فهو مهتمٌ بعمق بالأفكار الدينية أو اللاهوتية لذلك العصر، وعلى الرغم أيضاً من مطلب إصلاح المنهج الفلسفي والإهتمام العميق بالعلم الطبيعي الذي أظهره في عمله، والذي يدفعنا إلى إستنتاج «..أن مؤلفه (روجر بيكون) ليس لديه أدنى إهتمام بمشاكل الفلسفة المدرسية السكولائية، إلاّ أنّه يجب فهم حياة وعمل "روجر بيكون"، وذلك باعتباره رجلاً مدرسياً متقدماً»⁽³⁾. هذا الإنحراف الذي دشّنه "روجر بيكون" عن مبادئ الفلسفة السكولائية في القرن الثالث عشر، يذهب به "وليام أوكام" تلميذ "دونس سكوتس" أبعد في القرن الرابع عشر، والذي إرتبط إسمه في تاريخ الفلسفة بالإسمية (Nominalism) كمجدد لها، ضد الواقعية (Realism) التي وطّدت نفسها

¹ - Seth (James). English Philosophy and Schools of Philosophy. Op.cit. p:12.

² - Ibid. p:13.

³ - Ibid. p:13

الفصل الأول: عن الفلسفة الأنجلوسكسونية (المفهوم والخلفية التاريخية)

أخيراً كمذهب مألوف للفلسفة السكولائية. « وما إنتصار الإسمية في نهاية العصر الوسيط إلا نتيجة الإستمرار فيما ألحّ عليه "أوكام" كمطلب لقيام نظرية المعرفة والحقيقة على التجربة أكثر ممّا يتأسس على ما قام عليه المذهب الواقعي، "أوكام" وسّع الصدع الحاصل بين الإيمان والمعرفة »⁽¹⁾، أوبين الفلسفة والدين الذي دأبت عليه الفلسفة في العصر الوسيط، وعلى الرغم من أنّه يقبل بحجج ممكنة عن وجود الله إلاّ أنّه ظل متمسكاً بأطروحته العامة التي تقر: أنّ كل تجربة متعالية تنتمي إلى الإيمان، وفي هذا الطريق رفض الوجود الواقعي للكليات. المعرفة هي دائماً حدسية وليست تجريدية أو تصورية. والحقيقي هو دائماً فردي وليس كلياً، أمّا الكلي فهو مجرد مصطلح أو رمز وليس شيئاً، وجوده فقط في الذهن. وبنقده لواقعية الكليات يكون "أوكام" قد هيا الطريق إلى التجربة في الواقع العيني، ورفض بذلك الإستدلال التجريدي والأفكار المجردة. وما يمكن أن يقال عنه، من طرف دارس متمعن لأعماله: « أنّه كان أعظم فيلسوف مدرسي، ووطنيته (الإنجليزية) تبدوفي كل مكان في كتاباته وأفعاله، وتميّزه عن الرواد الآخرين للتفكير الوسيطي. إننانرى في "أوكام" بعض من أفضل الملامح التي تخص الروح الإنجليزية »⁽²⁾. أمّا مؤرخ الفلسفة السكولائية "هاوريو" (Hauréau) (1812-1896) فيؤكد على حقيقة: « أنّ الأرضية التي هياها رائد الاسميين (أوكام)، هي التي أقام عليها "فرنسيس بيكون" نصبه الخالد »⁽³⁾. وبهذا يتضح لنا أنّه « عندما نبحت في إهتمامات عصرنا ونحاول رؤيتها بأكثر إحكاماً وانتباهاً، نجد أنفسنا نقرأ ما كتب عن الخصائص الواسعة في تاريخ التفكير السابق »⁽⁴⁾. لكن هناك رأي يبدو أكثر تطرفاً، فيما يتعلق برّد الفلسفة الحديثة إلى الأصول الأولى مع الحضارة اليونانية. فالأكيد « أنّ الجهد التأملي للعصور الوسطى يبدو وكأنّه سلسلة أحداث متقطعة وغير ضرورية، إذ نربط الأفكار الأساسية للقرن السابع عشر بأكثر سهولة بفلاسفة اليونان "أفلاطون" و"أرسطو" أكثر من الشراح الممثلين للفلسفة المدرسية أو فلسفة القرون الوسطى »⁽⁵⁾. إنّ ربط الفلسفة الحديثة والفلسفة الأنجلوسكسونية في عمومها والفلسفة الإنجليزية على وجه الخصوص بتراث

¹ - Seth (James) (ed). **English Philosophy and Schools of Philosophy**. Op.cit.p:14.

² - Ibid. p:14.

³ - Hauréau, **Histoire de la Philosophie Scolastique** II.474. In Seth (James) (ed). **English Philosophy and Schools of Philosophy**. Op.cit p:14.

⁴ - Adamson (Robert). **The Development of Modern Philosophy**, V:I, Op.cit . p.1.

⁵ - Ibid. p: 3.

الفصل الأول: عن الفلسفة الأنجلوسكسونية (المفهوم والخلفية التاريخية)

القدامى فقط دون مقومات ذاتية أمر لا يقبله العقل ويرفضه منطق التاريخ ، إذ ينفي بذلك كل خصوصية.

كخلاصة للمناقشات المتعلقة بالنشأة نعتقد أنّ الفلسفة الأنجلوسكسونية الأمريكية والأنجليزية (في شقها التجريبي) ، لم تنشأ فجأة في العصر الحديث؛ ولا يمكن أن نربطها بشخص معيّن وبتاريخ صدور كتاب معين، دون أن ننسى التأثير الديكارتي على تطور هذا الإتجاه، فـ" برتراند رسل" يرى « أنّ ما يطلق عليه بوجه عام إسم التجريبية الإنجليزية إلى جانب إحياء التراث العقلي الذي كان من أكبر دعائه في القرن السابع عشر "سبينوزا" (Baruch Spinoza) (1677-1632) و"ليبنتر" (Leibnitz) (1716-1646) ، هو ما أدت إليه أعمال "ديكارت" الفلسفية»⁽¹⁾، مثل التأمّلات والمبادئ وغيرها، ويقر بها فلاسفة إنجليز وأمريكيين أنفسهم. والحركة التجريبية في الحقيقة تمثل خطأ متميزاً، يمتد من "فرنسيس بيكون" ، و"توماس هوبز" ، إلى "جون لوك" ، و"جورج باركلي" ، و"دافيد هيوم" ، حتى "جيرمي بنتام" (Jeremy Bentham.) (1832-1748) ، و"جون ستيوارت مل" (J.S. mill) (1872-1806) ، و"هربرت سبنسر" (Herbert, Spencer) (1903-1820).

ويمكننا أن نميّز جملة من الإصطلاحات لهذا الإتجاه⁽²⁾، إذ يمكن أن نطلق إسم المذهب التجريبي أو الوضعي لإتجاهه الفلسفي الرئيسي العام، وإسم المذهب الحسي أو الظاهري فيما يتعلق بنظريته في المعرفة، ومذهب التداعي للدلالة على إتجاهه في علم النفس، ومذهب اللذة والمنفعة أو السعادة للتعبير عن إتجاهه الأخلاقي، ومذهب الشك، أو اللادرية للدلالة على موقفه الميتافيزيقي، ومذهب الإلهية الطبيعية والإلحادية في الدين، ومذهب الليبرالية في السياسة، وكلها مسميات لهذا التيار الفلسفي.

إن الفلسفة الأنجلوسكسونية إذن هي عنوان نزعة فلسفية عامة، ومتميزة في العالم الناطق باللغة الإنجليزية، تجمعها خصائص مشتركة، وتشتهر بأقطابها الممثلين لها سواء فكرنا في " روجر بيكون" و"وليام أوكام" في العصر الوسيط، أو "فرنسيس بيكون" و"توماس هوبز" و"أفلاطونية كمبردج" في القرن السابع عشر أو "لوك" و"باركلي" و"هيوم" في القرن الثامن عشر، أو حتى في "كولريدج" (Samual, Coleridge) (1834-1772) و"جيمس

¹ - نقلاً عن: رسل برتراند، حكمة الغرب، ج2، (مرجع سابق)، ص: 82.

² - نقلاً عن: ميتز، رودلف، "الفلسفة الإنجليزية في مائة عام"، ج1، ت/ فؤاد زكرياء، دار النهضة العربية، القاهرة، مصر، دط، 1963. ص: 43-42.

الفصل الأول: عن الفلسفة الأنجلوسكسونية (المفهوم والخلفية التاريخية)

فيرير " (James.F,Ferrier) (1864-1808) في القرن التاسع عشر، فإننا ندرك بعض الروح المشتركة في تفكيرهم، لكن لا يمنع ذلك من وجود إختلافات تصل إلى حدّ التناقض بين أقطابها؛ هذا التناقض الذي يفسره بعضهم بأنه يوحى بقوة وحيوية العقل الإنجليزي من جهة، ويوحى ربّما للبعض باستقلاليتة من جهة أخرى، ممّا يطرح صعوبة تحديد هذه الخصائص؛ وعلى الرغم من ذلك، فإنّ ممثلي هذا الإتجاه رغم الفروق بينهم في الخصائص الفردية والأهداف، إلاّ أنّه تجمعهم رؤية ذهنية عامّة ومشتركة، ويمكن مقارنة ذلك بالأنظمة الفكرية المختلفة للتفكير الألماني، فعلى النقيض من ذلك، بحيث أنّه رغم ما يبدو من إتساق واضح إلاّ أنّ هناك مسافة هائلة بين دوغمائية"اللينتز"، والروح النقدية عند"كانط"، وبين "كانط" و"هيجل" وهكذا⁽¹⁾. ونحاول جمع بعض العناصر العامة المشتركة التي تكوّن روح العقل الأنجلوسكسوني. فياترى ما هي أهم الخصائص التي ميزت هاته الفلسفة عن غيرها من الفلسفات؟

2/خصائص الفلسفة الأنجلوسكسونية:

تتميز بجملة من الخصائص تمثلت فيما يلي:

أولا/ أن الفلسفة الأنجلوسكسونية، فلسفة مكتوبة باللغة الإنجليزية.

ثانيا/ البعض يحصرها في الدول الناطقة باللغة الإنجليزية على رأسها بريطانيا والولايات المتحدة الأمريكية، والبعض الآخر لايربط الفلسفة الانجلوسكسونية بالمكان، وإنما يركز على لغة الكتابة، فمثلا "يورغن هابرماس" (Jürgen Habermas) هو فيلسوف ألماني كتب مؤلفاته باللغة الإنجليزية، وكذلك "جاك دريدا" (Jacques Derrida)، هو فيلسوف من أصل فرنسي كتب مؤلفاته باللغة الإنجليزية، منها "11 سبتمبر، الدولة المارقة"، و"فرنسيس هبيكا فوكوياما" (Francis Fukuyama) من أصل ياباني كتب مؤلفاته باللغة الإنجليزية منها نهاية العالم، وكذلك الحال بالنسبة إلى "هربرت ماركوزه" (Herbert Marcuse)، هو فيلسوف من أصل ألماني كتب مؤلفاته باللغة الإنجليزية.

ثالثا/ الفلسفة الأنجلوسكسونية هي فلسفة إجرائية، فمن الناحية الموضوعية يقول "كارل

¹ - Seth (James). , English Philosophy and Schools of Philosophy. Op.cit p:2.

الفصل الأول: عن الفلسفة الأنجلوسكسونية (المفهوم والخلفية التاريخية)

أوتو أبيل " (Karl Apel Otto) *:" إذا أردت أن تبحث عن الفكرة الخالصة، فعليك بالفلسفة الخالصة، وإذا أردت البحث عن الفكرة الإجرائية فعليك بالفلسفة الإنجليزية. وإذا أردت البحث عنهما معا (الفكرة والفعل) فعليك بالفلسفة الفرنسية" (1)، فالفلسفة الأنجلوسكسونية هي فلسفة إجرائية عملية فعلية تنشُد التطبيق.

رابعاً/ الفلسفة الأنجلوسكسونية على مستوى الميكانيزمات والمناهج فهي كذلك مناهج عملية، والدليل على ذلك إرتباط المنهج الإستقرائي التجريبي (Experiential and Inductive Method) بالفلسفة الإنجليزية، فقد تحولت في جوهر التفلسف من إشكالية المذاهب إلى إشكالية المناهج، حيث يمكننا تسميتها بـ"فلسفة المناهج وطرائق التفكير".

خامساً/ الحقيقة في الفلسفة الأنجلوسكسونية كذلك هي حقيقة إجرائية عملية، أي يجب أن تتطابق مع الواقع.

سادساً/ من الناحية الفلسفية، فإن المذهب الذي ساد في هذه المرحلة هو المذهب الأمبريقي أو التجريبي، مما يؤكد إرتباطها بالمذهب الأمبريقي "Lemprisme" الذي يشير الى أسبقية الحس على الفكر أو العقل أو أسبقية التجربة على الفكر أو العقل. أي أسبقية عالم الأشياء على عالم الأفكار. وأن للعقل دور تنظيمي للمعارف فقط، أي أصبح يلعب دوراً منهجياً لما هذه الإجرائية والعملية في الفلسفة الأنجلوسكسونية؟ إن الفلسفة الإجرائية العملية مرتبطة بالنظام الليبرالي الذي بدأ من خلال الثورة الصناعية والتي كانت بريطانيا مركزها، فالإقتصاد الليبرالي في حاجة الى المهارات والخبرات الأنجلوسكسونية.

إن ما يميز الفلسفة الأنجلوسكسونية عن نظيرتها الفلسفة القارية منذ البداية هو الدقة، والصرامة والمحاكاة المنطقية أو العقلية، والإحتكام للتجربة العملية أو للوقائع المحسوسة بإستمرار، وما يميزها هو المذهب التجريبي سابقاً، ثم الإهتمام بمسائل المنطق واللغة لاحقاً ومحاولة تحليلها تحليلاً دقيقاً (من هنا نتج إسم الفلسفة التحليلية).

*كارل أوتو أبيل فيلسوف ومدرس فلسفة ألماني، وهو زميل هابرماس في جامعة فرانكفورت، ولد في 15 مارس سنة 1922 بدوسلدورف، ألمانيا، يعتبر من المجددين للفلسفة المتعالية الكانطية وذلك عن طريق ربطها بلغة الاتصالات الحديثة. يعتبر أبيل أن اللغة هي الكم المتعالي الأول، بمعنى أنها تشكل شرطاً قديماً لكل صحة فهم. ركز أبحاثه أيضاً على إقامة روابط وثيقة بين التقاليد الأنجلوسكسونية في الفلسفة التحليلية وبين تقاليد أوروبا القارية في الفينومينولوجيا والوجودية ونظرية التفسير. ينتمي إلى إتجاه فلسفي يعرف بالتداولية البراجماتية، كان قريباً في تفكيره من يورغن هابرماس وتميزاً عنه في نفس الوقت. وهو عضو في الأكاديمية الأوروبية للعلوم والآداب، والأكاديمية الأوروبية. من مؤلفاته 1/فكرة اللغة في مآثر الأنسبة من دانتي إلى فيكو (1963) 2/تحول الفلسفة (1973) 3/السميوطيقا المتعالية كفلسفة أولى (1977) 4/كيف نفهم هابرماس ضداً على هابرماس (1989). وتوفي في 15 ماي 2017 بـ Niedernhausen، ألمانيا. راجع: أبيل، كارل أوتو، التفكير مع هابرماس ضد هابرماس، تر عمر مهيبيل، منشورات الإختلاف، الجزائر، ط1، 2005، ص11. بتصرف كبير.

1- نقلاً عن: فيري جان مارك، فلسفة التواصل، تر وتقديم عمر مهيبيل، منشورات الإختلاف، الجزائر-العاصمة-الجزائر، ط1، 2006م، ص59.

الفصل الأول: عن الفلسفة الأنجلوسكسونية (المفهوم والخلفية التاريخية)

ولكن الفكر الأنجلوسكسوني لا يقتصر فقط على المشاكل الإبستمولوجية وفلسفة اللغة والمنطق، وإنما يشتمل أيضاً على الفكر الأخلاقي والسياسي. ولا يمكن لأي باحث أودارس للفلسفة اليوم أن يتجاهل المكتسبات التي قدمتها الفلسفة الإنجليزية والأمريكية في مجال الأخلاق والسياسة، لكن يبقى صحيحاً القول بأن العالم الأنجلوسكسوني هو الذي بلور بشكل عميق جداً فلسفة العلم، وفلسفة اللغة، وفلسفة المنطق، وفلسفة الممارسة العملية، ولهذا السبب أيضاً دعيت فلسفتهم بالفلسفة التحليلية، لأنها تهتم بتحليل شيء واحد فقط، بدلاً من أن تحلل كل الأشياء دفعة واحدة. ولهذا السبب لانجد مفكراً شمولياً لديهم مثل "فريدريك هيغل": أي مفكراً يقدم نظاماً فلسفياً متكاملًا يتحدث عن كل شيء، أو يشرح كل شيء، ولكن هذا التواضع الذي يميز الفلسفة الأنجلوسكسونية (الأمريكية والإنجليزية) هو الذي يقدم لها ميزة الدقة والصرامة العلمية. فما تخسره من جهة تربحه من الجهة الأخرى.

وبالتالي مانفهمه من هذا التعريف هو أن "الفلسفات الانجلوسكسونية" لا تحب الشطحات الفلسفية، أو الانظمة الشمولية. وفي المقابل تفضل الفلسفة المتواضعة التي تدرس مجالاً واحداً بشكل عميق، وقلنا بأن ما يميزها هو التيار التجريبي سابقاً، فإنه وبناء على هذا الأساس يمكننا أن نقول بأن التجريبية تمثل أحد محطاتها وخاصة مع الثلاثي "جون لوك" و"جورج باركلي" و"دافيد هيوم"، لكن سبقهم في ذلك كل من "فرنسيس بيكون" و"توماس هوبز"، كما يمكن مقارنة تلك الخصائص الملازمة لروح الفلسفة الأنجلوسكسونية في مرحلتها الكلاسيكية، بما يميز الفلسفة العقلية المثالية أو ماتعرف بالفلسفة القارية التي تعود في أساسها إلى "ديكارت"، ويمكننا رصد هذه الخصائص، التي تحدّد معالم الفلسفة الأنجلوسكسونية من ثلاثة مستويات: من حيث المنهج المستخدم، ومن حيث الغاية من المعرفة، ومن حيث طبيعة دراستهم الفلسفية.

أولاً/ من حيث منهج المعرفة: فقد إعتد الفلاسفة الأنجلوسكسون (الأمريكيين والإنجليز) والذين كتبوا مؤلفاتهم باللغة الإنجليزية في غالبيتهم على المنهج التجريبي والإستقرائي: وهو منهج متميز عن المنهج الإستنباطي العقلي الذي تأخذ به الفلسفة القارية (1)،

1- نقلاً عن: كريستلي، سايمون: الفلسفة القارية، (مرجع سابق) ص45. يتصرف.

الفصل الأول: عن الفلسفة الأنجلوسكسونية (المفهوم والخلفية التاريخية)

فلكي ندرك ونعرف الطبيعة يجب علينا ملاحظة وقائعها، هذا هو المبدأ العام، التجربة هنا هي الموجة الوحيد وسر الإكتشاف الحديث والإختراع موجود في الموقف الجديد للإنسان نحو الطبيعة، موقف تغير في المنهج، من منهج الإستنباط المتمثل في كونه مجرد حجج وتصورات تسقط على الطبيعة، إلى منهج الإستقراء القائم على الملاحظة والتجربة، الذي يستتق الطبيعة. ولم يكن الفلاسفة الإنجليز هم أول من بحثوا مفهوم التجربة الحسية، فقد بحثها الرواقيون عندما إعتبروها معياراً للمعرفة، وصوّروا النفس(العقل) خالية قبل ذلك، وهي شبيهة بورقة بيضاء⁽¹⁾. أمّا الأبيقورية فكانت لها نزعة حسية في المعرفة أكثر من الرواقية، فجعلوا كل معرفة أخرى غير المعرفة الحسية وهماً وبطلاناً، وجعلوا المقياس والمصدر في المعرفة الصحيحة هو الإحساس، ينقل "عبد الرحمن بدوي"(1917-2002) نصاً لـ"أبيقور"(Epicurus)(341-270 ق.م) يبيّن فيه قيمة مكانة الحس فيقول: «إنّ الأصل في كلّ معرفة هو الحس، فعن طريقه وحده تتم المعرفة والحس لا يخطئ»⁽²⁾. لم يرض الفلاسفة الأنجلوسكسون- الأمريكيين والإنجليز-، مثل "ديكارت"، بمنهج القياس الأرسطي التأملي الذي إعتمدت عليه الفلسفة السكولائية «..فالنظام المنطقي الحالي(الأرسطي)، يقول "بيكون"، يساعد على تثبيت وتوطيد الأخطاء أكثر ممّا يساعد على إزالتها، ولذلك كان خطره أكثر من نفعه»⁽³⁾. ويعدّ "ديكارت" مؤسساً للحركة العقلية الكبيرة التي تمتد إلى "باروخ سبينوزا"(Baruch Spinoza)(1632-1677) و"لينتز" وحتّى إلى "كانط" و إلى "هيجل"..وقد إعتمد على الأفكار الواضحة والتميزة كمنهج للتفكير الفلسفي، أمّا "فرنسيس بيكون" فهو مؤسس الحركة التجريبية الإستقرائية الإنجليزية التي تمتدّ إلى "لوك" و"باركلي" و"هيوم" و"جون ستيوارت مل" و"سبنسر"..الخ. وفي الواقع، لم ينشئ "بيكون" نظاماً فلسفياً بمعنى الكلمة، بل أسس ببساطة منهجاً؛ وإذا كان كتاب "الأخلاق" لـ"باروخ سبينوزا" يعتبر من أفضل مايمثل إستخدام المنهج الإستنباطي الرياضي بسبب تطبيق المنهج الهندسي الرياضي على القضايا الأخلاقية، فإنّ الأعمال التي تمثل إدخال المنهج التجريبي في العلوم الأخلاقية – حسب عرف الفلاسفة الإنجليز في العصر الحديث- نجدها في عمل "لوك" إلهام

¹ - Marcus Neustaedter, M.D., **Experience; The rise and development of the concept in the history of philosophy.** (The Greenwich Printing Company .N.Y., 1907).pp: 15-17.

² - نقلاً عن: بدوي، عبد الرحمن، خريف الفكر اليوناني، خلاصة الفكر الأوروبي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، مصر، ط4، 1970. ص: 52-53.

³ - Bacon Lord., **Novum Organum.** Book:I. ed. by Joseph Devey, M.A., (New York.,P.F.Coller and Sons .MCMII) . §:

XII. p:13.

الفصل الأول: عن الفلسفة الأنجلوسكسونية (المفهوم والخلفية التاريخية)

"الفهم البشري"، إذ يصف "لوك" المنهج الذي وظّفه في المقالة بأنه منهج تاريخي بسيط. والتاريخي المقصود به هنا عند "لوك" - حسب الأستاذ "ألكسندر" (Alexander) - ليس سجلاً أولياً بسيطاً لأصل وتطور أفكارنا، ولكن بالأحرى يملك المعنى ذاته الذي استخدمه "بيكون" و"أرسطو" قبله. تاريخ عقولنا يعني وصف محتويات أذهاننا كما نجدتها مرتبة ومحدّدة وفق قدراتها المناسبة⁽¹⁾. وأيضاً عمل "هيوم" المعروف بـ"رسالة في الطبيعة البشرية"، حيث العنوان الفرعي للكتاب يعبر بوضوح عن هذا المنحى فهو يعتبره بمثابة "محاولة تقديم المنهج التجريبي للإستدلال في الموضوعات الأخلاقية". وبهذا يريد "هيوم" أن يستعير منهج العلوم الطبيعية، أي المنهج التجريبي الإستقرائي، لتطبيقه على العلوم الأخلاقية، أو بالأحرى يقصد "هيوم" توسيع مناهج العلم النيوتوني إلى أبعد حد يمكن أي الطبيعة البشرية ذاتها، ويذهب بذلك بعيداً بالعمل الذي بدأه "لوك" و"هاتشستون" (Hutchinson)* و"باتلر" (Butler)*⁽²⁾، و"باركلي" هو الآخر يتفق تماماً مع النزعة الأنجلوسكسونية الإنجليزية والأمريكية في تأسيس فلسفته بصورة مباشرة على التجربة، وفي إهتمامه بالأسئلة السيكولوجية والإبستمولوجية مثل العلاقة بين العقل وعالم الطبيعة. أمّا الفلسفة الحقيقية عند "باركلي" فهي الفلسفة التجريبية، باركلي يطريها كثيراً⁽³⁾، ولذلك ينبغي أن تبنى على ملاحظتنا الخاصة لتجاربنا الخاصة؛ وإذا كان مطمح العقليين هو تحقيق الأتساق أو الإنسجام التام، ورؤية كل الأشياء في وحدتها الكاملة والنهائية، أوفي الله، فإنّ المثل الأعلى للحركة التجريبية هو الوصول إلى الحقيقة، وذلك بفحص كل نتائجها بالرجوع إلى وقائع التجربة. «إنّها دائماً تضحية بالإنظام والأتساق لأجل الإلتزام بمعطيات التجربة، والتضحية بالكمال التأملي لأجل التصحيح العلمي والحقيقة التجريبية...»⁽⁴⁾. "بيكون" ضيق مجال البحث وإقتصر على بعض مشكلات الفلسفة التجريبية، أمّا بالنسبة لـ"لوك"

¹ - Alexander .S, Locke.(London Archibald Constable & Co.Ltd., 1908). p:27.

² - فرنسيس هتشنسون: فيلسوف أخلاقي بارز من أصل أسكتلندي. ولد سنة 1694 وتوفي سنة 1746 زاول تعليمه في غلاسكو، وتوفي في دبلن. عمله الأساس هو " مبحث في أصل أفكارنا المتعلقة بالجمال والفضيلة"، كما أنّه صاحب العبارة الشهيرة التي نقلها فيما بعد جيرمي بنتام "اللذة الأعظم لأكبر عدد من الناس" في تطور النفعية في بريطانيا. راجع /ري جوناثان وج، وأرمسون: الموسوعة الفلسفية المختصرة، (مرجع سابق)، ص 381.

From: **The Dictionary of philosophy**, ed by. Dagobert D.Runes., Philosophical library.N.Y. P:133

* جوزيف باتلر: فيلسوف أخلاقي انجليزي ولد في سنة 1692 وتوفي سنة ، كانت تجمعه بصامويل كلارك مراسلات في أكسفورد، إهتم بالفلسفة الأخلاقية. راجع /ري جوناثان وج، وأرمسون: الموسوعة الفلسفية المختصرة، (مرجع سابق)، ص 83.

³ - Copleston. F, **A History of Philosophy**, V:5. Pt: II. Berkeley to Hume., (Image books. New. York.,).P:66.

⁴ - Berkeley (George). **Commonplace Book**, In A.C Fraser,(ed). The Works of George Berkeley, Including His Posthumous Works.V:I., (Oxford, at the Clarendon Press.,mdeccci.) P: 18.

¹ - Seth (James) , **English Philosophy and Schools of Philosophy**. Op.cit. p:4.

الفصل الأول: عن الفلسفة الأنجلوسكسونية (المفهوم والخلفية التاريخية)

و باركلي " و " هيوم " فلم يكتفوا بالتجربة الخارجية أو ماتعرف بالإحساس، بل أضافوا وفي الوقت ذاته وسّعوا من مجال البحث إلى الظواهر النفسية عن طريق ما يعرف بالتأمل أو منهج الاستبطان «.. نستطيع القول إذن، فيما يقول "لوك"، أنّ الأشياء الخارجية المادية التي تؤثر في الحواس، وعمليات عقولنا الداخلية التي هي موضوع التأمل هما في رأي المصدران الوحيدان حيث تنشأ كل الأفكار الموجودة لدينا»⁽¹⁾. وأضحى بذلك كل من المنهج التجريبي الخارجي والسيكولوجي الإستبطاني الداخلي ملائمين للتطبيق، على جميع الأسئلة المتعلقة بالحقيقة أو بالواقع، ويمتد هذا المنهج حتى فلاسفة التداعي الحر والحدسيين الأسكتلنديين كميزة تخصّ الفلسفة الأنجلوسكسونية.

ثانياً/ من حيث الغاية من المعرفة: فالتركيز على الإهتمام الأخلاقي العملي هو الذي يوجه الفلاسفة الأنجلوسكسون الأمريكيين والإنجليز بدل الإهتمام النظري الميتافيزيقي الذي ميّز الفلسفة القارية⁽²⁾. من الأهمية بمكان ملاحظة المعنى الدقيق فيما يمكن أن يقال عن الفلسفة الأنجلوسكسونية الأمريكية والإنجليزية من أنها موجهة بإهتمام عملي أخلاقي، عكس الإهتمام التأملي الميتافيزيقي الذي تعلي من شأنه ما يعرف بالفلسفات العقلية المثالية القديمة منها والحديثة على وجه الخصوص ، فليس صحيحاً القول أن تقدير الإنجليز للمعرفة هو تقدير نفعي براجماتي خالص على الرغم مما توحى به بعض الأفكار المشهورة للفلاسفة الإنجليز، كقول "فرنسيس بيكون" المشهور: "المعرفة قوة" (Knowledge is power) و عليه فغايتها "تحسين وضعية الإنسان" (Improvement of Man's estate)، وأيضاً قوله: « المعرفة والقوة الإنسانية مترادفان »⁽³⁾. حقيقة إنّ هذه الآراء توحى بمثل هذا الاعتبار، لكنّها بالأحرى تربط الإهتمام العقلي بالأخلاقي، والنظري بالعملي⁽⁴⁾، ولن تفهم أكثر من ذلك.

ويبرز إهتمام الفلاسفة الأنجلوسكسون بالجانب العملي للمعرفة جلياً، عند مقارنتهم بفلاسفة اليونان فيما يتعلق بغاية المعرفة عندهم. فلاسفة اليونان رأوا أن الفلسفة هي طريق الحياة، كما قد علوا من شأن الجانب النظري التأملي للمعرفة - عدا فلاسفة العصر الإغريقي الثالث الرواقيون والأبيقوريون الذي إتجهوا نحو المطالب العملية الأخلاقية- كما أنّ الفكرة الموجهة

¹ - Locke (John). *An Essay concerning Human Understanding* 'B:II.ch:1.sect:2.(George Rout ledge and sons limited .New-York .London and c0). P:59

² - Seth (James). *English Philosophy and Schools of Philosophy*. Op.cit. p:2

³ - Bacon Lord., *Novum Organum*. Book:I.§:III. Op.cit p:11.

⁴ - Seth (James). *English Philosophy and Schools of Philosophy*. Op.cit .p:8

الفصل الأول: عن الفلسفة الأنجلوسكسونية (المفهوم والخلفية التاريخية)

لكل نشاطهم الفكري هي أنه بدون الفهم النظري، يكون تحقيق الفضيلة غير أكيد وغير واضح، والفضيلة لاتعني عند "سقراط" سوى مطابقة للمعرفة أو الحقيقة النظرية. ويذهب فلاسفة اليونان، ونعني "أفلاطون" و"أرسطو" بعيداً في ربط غاية المعرفة بالجانب النظري التأملي، فليست الفضيلة المثالية سوى الفضيلة التأملية الفلسفية التي تتناقض والحياة المدنية عند "أفلاطون"، أما بالنسبة لـ"أرسطو" فغاية النشاط العملي والأخلاقي هو أن يكون وسيلة أو أداة لحياة أرقى للنشاط التأملي والنظري⁽¹⁾. وعلى النقيض من هذا فإنّ العقل الأنجلوسكسوني (الأمريكي والإنجليزي)، هو عقل عملي، بمعنى أنه عقل موجّه للفعل "Action" وليس للتأمل من أجل التأمل، ولا يعني أيضاً أن نضع الفعل فوق التفكير فقط، بل أن نوجه كل تأملاتنا للحياة العملية.

ونلاحظ الإهتمام العملي من المطالب الأولى لهذا الإتجاه، حيث أن "روجر بيكون" مفكر القرن الثالث عشر، يصنف القيمة العملية فوق القيمة النظرية للمعرفة، «وهو ينتمي إلى نظام من المفكرين الذين يعودون إلى "فيثاغورث" أكثر منه إلى "أرسطو" الذي إنشغل بالتأمل؛ وليس ذلك لأجل التأمل البحت لوحده، بل لنتائج عملية أخلاقية وإجتماعية تتبع ذلك»⁽²⁾. لكن على الرغم من هذه النزعة عند "روجر بيكون" والتي سادت التفكير الإنجليزي ككل، إلا أنه لا يذهب إلى حدّ المغالاة والتطرف في التطبيق، بل على العكس من ذلك يحاول أن يجد توازناً بين الجانب النظري والجانب التطبيقي، فهو يلح على أن: «النظرية هي عديمة الفائدة بدون تطبيق، والتطبيق أعمى بدون نظرية»⁽³⁾، والمهم أنه لا وجود لتأمل خالص بدون أن يرتبط به فعل. هذا الجانب العملي نلحظه أيضاً بقوة مع "فرنسيس بيكون"، كما أشرنا سابقاً، الذي يعتبر الفلسفة الحقيقية هي علم الطبيعة الذي يعلم الإنسان كيف يكون سيداً على الطبيعة وأن يجبرها على أن تحقق له غاياته، وأن سرّ السيادة يكمن في خضوع الطبيعة الذي هو في حدّ ذاته نتيجة للمعرفة، والإنسان يجب أن يكون خادماً للطبيعة إذا أراد أن يكون سيّدها. والطبيعة لانسيطر عليها إلا بالمعرفة. «المعرفة البشرية والقوة البشرية يلتقيان في مفهوم واحد»⁽⁴⁾. وربما نحصل على فهم أفضل لرؤية "بيكون" للمعرفة بمقابلتها برؤية "أرسطو".

¹ - Seth (James). **English Philosophy and Schools of Philosophy**. Op.cit p.8

² - Ibid.p: 13.

³ - Ibid.p:13.

⁴ - Ibid. p:28.

الفصل الأول: عن الفلسفة الأنجلوسكسونية (المفهوم والخلفية التاريخية)

في المقام الأول، وبالنظر إلى غاية المعرفة، أو علاقة النظرية بالتطبيق، يظهر "بيكون" معارضاً تماماً لمذهب "أرسطو"؛ بالنسبة لهذا الأخير التقصي النظري لم يكن وسيلة أو أداة لتحقيق غايات عملية، بل هو الغاية الأسمى في ذاتها للحياة الإنسانية، والخير الأسمى يكمن في التأمل والتفكير في الحقيقة. أما بالنسبة لـ "بيكون" فالغاية من المعرفة هي "إسعاف وضعية الإنسان"، وقيمتها تكمن في سيادة الإنسان على الطبيعة. والعلم يبرر على أساس تطبيقاته العملية وكذا الثمار التي يمكن أن تُجنى منه⁽¹⁾. وعلى هذا الأساس يوجه نقده لـ "أرسطو" واليونانيين عامة في كونهم يشتركون مع الأطفال في الميل إلى الكلام، والعجز عن الإنجاب المثمر، بحيث كانت حكمتهم لفظية لا تثمر أية نتائج. كما يوجه نقده للمدرسين لأن هذا النوع المنحط من المعرفة أي (المعرفة النظرية التأملية)، قد ساد أساساً فلسفة المدرسين، ويصف إنتاجهم بما ينسجه العنكبوت الذي تعجبنا فيه دقة الخيوط وحبكة النسج، ولكن ليس لها قوام ولا منها جدوى⁽²⁾. "هوبز" هو الآخر لا يستثنى من هذا الإتجاه، فهو يتفق تماماً مع "بيكون" في القيمة العملية للمعرفة، فغاية المعرفة هو تحقيق القوة، كما أنّ غاية كل تأمل نظري هو تنفيذ فعل ما، أو إنجاز شيء ما⁽³⁾. هذا الإهتمام العملي والنفعي في المعرفة، هو الباعث المحرك لمشروع "هوبز" ككل في الفلسفة. وبينما تقاس منفعة الفلسفة الطبيعية والهندسة عنده بما يمكن الحصول عليه من مهارات وفوائد تأتي الإنسان من جرّاء تملكها، فإنّ "منفعة الفلسفة الأخلاقية والسياسية ألا تُقدّر بسلع وبضائع مادية نحصل عليها من هذه العلوم، بل من خلال الكوارث والفواجع التي تحلُّ بنا من عدم معرفتنا وإدراكنا لها؛ وأكبر الفواجع، أو بالأحرى سبب كل فاجعة هي الحرب التي يمكننا تفاديها. وسبب الحرب ليس حماقة الإنسان، بل تهور عقلي وجهل بقواعد الحياة المدنية⁽⁴⁾. وفي نفس المسلك نجد أنّ المقصد الرئيسي والحافز العام عند "لوك" يرتبط بالجانب العملي، وليس الإنغماس في الفضول التأملية الميتافيزيقي، و"المقالة" في الأخير ووفقاً لهذا، هدفها الرئيسي عملي نفعي، يبحث لاكتشاف حدود ومجال المعرفة البشرية، وحتى تنظيم حياتنا يجب أن يتم وفق القدرات

¹ - Seth (James). *English Philosophy and Schools of Philosophy*. Op.cit.p:29.

² - نقلاً عن: زكرياء، فؤاد، *أفاق الفلسفة*، دار التنوير للطباعة والنشر، القاهرة، مصر، ط1، سنة 1988. ص:92.

³ - Hobbes. Works, I -7. In Seth (James) (ed). *English Philosophy and Schools of Philosophy*. Op.cit.p:56.

⁴ - Ibid.p:56

الفصل الأول: عن الفلسفة الأنجلوسكسونية (المفهوم والخلفية التاريخية)

الممنوحة لنا، بدون أن نضيع الوقت في البحث عن معرفة الأشياء، التي تفوق قدراتنا. وفي هذا الصدد يقول "لوك": « إنه بإمكان البالغ أن يعجب بقراءة التأملات في العلم الطبيعي، لكنه لن يتوقع أن يحصل على الحقيقة»⁽¹⁾. ومرد هذا الرأي عنده في عدم رضاه على المنهج التأملي العقلي كان واضحاً وهو المنهج العملي الذي ورثه عن أسلافه. ويذكر "لوك" أنّ نوع البحث الذي أجراه في عمله "المقالة" يهدف إلى تحقيق المتعة والنفع؛ أمّا المتعة فتعود إلى أنّه يساعد على الإهتمام إلى المعرفة، لأنّ الإهتمام إلى المعرفة ممتع في حدّ ذاته "لما كان الفهم أسمى ملكة في النفس، فإنّه يحقق بهجة عند إستعماله. « أمّا النفع المترتب عن البحث فيردُّ إلى حدّ كبير إلى الخلاص ممّا يعتبره خواطر تافهة فارغة في المسائل الخارجة عن نطاق إدراكنا»⁽²⁾. و"جورج باركلي" إتبع خطى "بيكون" في أنّ المعرفة قوة، فالمعرفة ليست غاية في حدّ ذاتها؛ كما لاننسى، فيما يقول "جونستون"، أنّ جميع كتابات "باركلي" كان يوجهها هدف عملي مزدوج:

أولاً/ المبدأ الجديد سيفتصر على جهد الدراسة في المقام الأول، ويجعل بذلك العلوم الطبيعية والرياضيات أكثر نفعاً.

ثانياً/ أنّ حضور الله (عزوجل) وقربه الواضح سيؤدي إلى تأثير أعمق نحو الأحسن في العالم⁽³⁾، ليخلص إلى أنّ « الكل موجه للعمل» كما يقول "باركلي"⁽⁴⁾.

وهناك ميزات تخص الفلسفة في العالم الأنجلوسكسوني وإنجلترا أكثر من أيّ بلد آخر وهي أنّ الممثلين الأساسيين لها (بيكون وهوبز ولوك وباركلي وهيوم..)، لم يكونوا علماء أكاديميين بل رجال أعمال⁽⁵⁾.

ثالثاً/ من حيث طبيعة البحث أو الدراسة: نجد طابعها إستيمولوجياً وليس أنطولوجياً ويعد ذلك من سمات الإتجاه الأنجلوسكسوني التجريبي، ويظهر جلياً مع الفيلسوف الإنجليزي "لوك" خلافاً للطبيعة الأنطولوجية للفلسفة القارية. لم يكن الدافع الرئيسي من تأليف "لوك" لكتابه "رسالة الفهم البشري" الرغبة من الأول في بناء نسق فلسفي ميتافيزيقي يحيط بكل

¹ - Locke, John. *Some Thoughts concerning Education in Aaron* (ed). Locke., (2nd ed. Oxford press.1955) .p: 11

² - نقلًا عن: شاخت، ريتشارد، رواد الفلسفة الحديثة، تر أحمد حمدي محمود. مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، مصر، دط، 1997، ص ص: 126-127.

³ - A. Johnston . M.A., *The Development of Berkeley'S philosophy*, (Macmillan and co., limited St.Martin's street, London.1923) . P:2.

⁴ - Ibid.p.:2

⁵ - Ibid.p.: 3.

الفصل الأول: عن الفلسفة الأنجلوسكسونية (المفهوم والخلفية التاريخية)

شيء، ويتناول جميع القضايا، إبتداءً من قضية الله (عزوجل) إلى قضية الإنسان إلى العالم بطريقة منهجية كما فعل قبله "ديكارت"، بل كانت إهتماماته بالدرجة الأولى إبستيمولوجية معرفية. يقول "لوك": «إنّ هدفي هو البحث في أصل وحدود المعرفة البشرية ويقينها، مع بيان أسس درجات الإعتقاد والظن والموافقة»⁽¹⁾. ويندرج هذا العمل، كما هو معروف، ضمن ما يعرف بمبحث المعرفة أو (الإبستيمولوجيا). وقد رأى "لوك" في الرسالة التي قدّمها للقارئ (Epistle to the Reader) قبل "المقالة: «أنه قبل الشروع في أية أبحاث ذات طبيعة ميتافيزيقية، من الضروري أن نفحص قدراتنا ونطمئن إليها..»، وترك "لوك" عدة مقالات تهيبّ للأفكار التي وردت في "المقالة" منها مقال كتبه في سنة 1677 عندما كان بـ"منبولي" (Montpellier) بفرنسا ضمنّها حدود المعرفة البشرية... فأذهاننا، يعتقد "لوك"، لم تخلق بحجم الحقيقة ولاتتلاءم مع كل حدود الأشياء، وأنا كائنات مجهزة بقوى وقدرات محدودة جداً لبعض الغايات لكنها غير متكافئة مع عدم محدودية وإتساع طبيعة الأشياء»⁽²⁾، وعندما ننظر للمقالة ككل من حيث طبيعة المباحث التي أوردّها "لوك" فإننا نجدّها ليست في حدّاتها فلسفة، أو جزءاً من الفلسفة، بل فحماً للفهم الذي بإستطاعته إنشاء البناء الفلسفي، وهو من خلال ذلك يهدف إلى أن يهيئ الأساس للباني أكثر من أن ينشئ البناء، وعليه لا بد من إزالة العقبات كههدف أمام طريق المعرفة⁽²⁾.

وهكذا إكتشف "لوك" أنّ قدرات الإنسان محدودة أكثر ممّا يظن الفلاسفة، ومن ثمّ إتجه إلى كبح جماح إدّعاءات الفلسفة، وبدأ تقليدياً في بريطانيا يدعو إلى عدم الوثوق بالميتافيزيقا والتركيز على الإبستيمولوجيا، وهذا ما تميّزت به الفلسفة الأنجلوسكسونية والإنجليزية اللاحقة إلى يومنا هذا⁽³⁾.

هذه الخصائص تظهر بصورة جلية عند الفلاسفة الأنجلوسكسون الذين يمثلون خطأً متصلاً من الأفكار يمتدّ من "بيكون" إلى "مل" و"سبنسر"، خاصة في المرحلة الكلاسيكية.

¹ - Locke (John), *An Essay Concerning H.U.*, in A. J. Ayer. And R. Winch (eds), *British Empirical Philosophers.*, (Routledge and Regan Paul, L T D London) 1965. P: 31.

² - Aaron. R., *John Locke*, op.cit. p:75.

³ - نقلاً عن: شاخت (ريتشارد)، رواد الفلسفة الحديثة، (مرجع سابق)، ص: 124.

الفصل الأول: عن الفلسفة الأنجلوسكسونية (المفهوم والخلفية التاريخية)

وهذا الخط يمثل ويتضمن مجموعة كبيرة من المبادئ المتناسكة والمنسجمة؛ ولما كان هذا الخط التجريبي قد بلغ قمة نموه النظري لدى "لوك" و"باركلي"، و"هيوم" وأرسى دعائمه الأساسية، كما استنفذ إمكانياته التأملية في جميع المجالات الرئيسية، ولم يكن في استطاعة القرن التاسع عشر أن يحرز أي تقدم هام، يغير به إطار المذهب التقليدي على حد رأي المفكر الألماني "رودلف ميترز"⁽¹⁾، فإننا نعتبر المذهب الكلاسيكي على هذا الأساس هو قاعدة هذا الإتجاه الفلسفي.

فالفلسفة الأنجلوسكسونية التي ظهرت منذ القرن السابع عشر وحتى اليوم، لا يمكننا الإحاطة بها علماً، إذا لم نستوعب ونغوص في جذور الفلسفة المهيمنة في العالم الأنجلوسكسوني (الذي يشمل إنجلترا وأمريكا). فهذه الفلسفة تختلف بشكل واضح عن الفلسفة الأوروبية أو ما يسمى بالفلسفة القارية، وبالرغم من الإحتكاك والتفاعلات الثقافية المتبادلة بين أوروبا وأمريكا، والسمات المشتركة التي تجمع بينهما داخل العالم الغربي الحديث أو العالم الحر (الحضارة الغربية)، فيظل بناء العقل الأنجلوسكسوني مختلف تماماً، والفلسفة لديه لا تقبل التأمل النظري والتتنظيرات العمومية الكبرى على طريقة "فريدريك هيغل" مثلاً أو "كارل ماركس" أو "أوغست كونت، أو "مارتن هيدغر"، فهي تبتعد عن التأملات والشطحات الفلسفية وتنفر من الأنظمة الفكرية الشمولية، التي تفسر كل شيء وتتحدث عن كل شيء. وتفضل غالباً الفلسفة المتواضعة التي تبحث فيما هو كائن في الواقع، أي الفلسفة التي تدرس مجالاً محدداً أو ظاهرة واحدة بشكل دقيق وتشبعهما دراسة.

كما أن فلاسفة العالم الأنجلوسكسوني يفضلون التفكير الوضعي، الذي لا يبتعد كثيراً عن التجربة المحسوسة، ومعطيات العلم الطبيعي الفيزيائي. وأكثر شيء ينفرون منه، هو التخبط في متاهات التجريد والميتافيزيقا، وإطلاق الأحكام العامة المعقدة والغامضة، ولهذه العلة كانت تدعى فلسفتهم بالفلسفة التحليلية والوضعية المنطقية أو التجريبية، والبراجماتية والواقعية.... الخ. وقد كان في الفكر العربي المعاصر فيلسوفنا "زكي نجيب محمود" من أتباعها.

1- نقلاً عن: شاخت (ريتشارد)، رواد الفلسفة الحديثة، (مرجع سابق)، ص 46.

الفصل الأول: عن الفلسفة الأنجلوسكسونية (المفهوم والخلفية التاريخية)

أ/تيارات الفلسفة الأنجلوسكسونية:

لا يمكن أن نستوعب الفلسفة الأنجلوسكسونية، إلا من خلال الحديث عن اتجاهاتها المتعددة والمتنوعة والمتكاملة في نفس الوقت، وقد شملت الفلسفة البراجماتية والتحليلية والوضعية المنطقية والتجريبية والواقعية بتياراتها منها الواقعية الجديدة، نأخذ منها مايلي:

أ/الفلسفة البراجماتية:(نشأتها/روادهاومصادرها وأهدافها /أصولها ومنهجها ووظيفتها.)
أولا/ماهية الفلسفة البراجماتية:

تعد الفلسفة البراجماتية (Pragmatisme) من أهم الفلسفات المعاصرة، التي ظهرت في أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين.إنها فلسفةٌ جديدة رفضت دعائم الفلسفات "التقليدية" السابقة،وإنطلقت لتبحث عن الحقيقة،ليس في الفكر النظري التجريدي فحسب،بل في جملة التجربة الإنسانية كلها،جاعلةً من المعرفة آلة أوأداة ،وظيفتها خدمة مطالب الحياة الإنسانية،ومصادقية الأفكار والقضايا،ليس بكونها متسقة مع مقدماتها أو مع واقعها. كما هو الحال في الفلسفات السابقة-بل بكونها أيضاً مفيدة ونافعة للبشرأي كل ماهو نافع فإنه صادق وحققي. وهي أكثر الفلسفات أثرا ونفوذا في الولايات المتحدة الأمريكية، فقد إرتبطت وثيق الإرتباط بالنشاط الفلسفي في ثوبه الأمريكي، فكان تركيزها على ماهو عملي مباشر واضح الفائدة. وصارت البراجماتية طابعا يميز الفكر الأمريكي حتي ليرتبط بها هذا التفكير على أقلام الكتاب والسنة المتكلمين في أرجاء العالم إرتباطا يجعل الواحد منهما دالا علي الآخر،حتي إن قيل" فكر أمريكي "وثب إلى الأذهان صفته البراجماتية، وإن قيل " فلسفة براجماتية "ورد علي خاطر معها الفكر الأمريكي ورودا مباشرا.ويرجع هذا الإرتباط الشديد ما بين الفلسفة البراجماتية والفكر الأمريكي إلي عاملين رئيسيين هما:

أولا/ إن الفلسفة البراجماتية كان موطنها الأصلي ونشأتها في الولايات المتحدة الامريكية، وتعهدها أعلام من أبناء الولايات المتحدة وهذا ماسوف نتناوله بإسهاب لاحقا.

ثانيا/ أنها جاءت صورة تعكس وجهة الثقافة الإجتماعية في الولايات المتحدة. فليس في الولايات الأمريكية بين الطبقات كل ما نراه في غيرها من فوارق وفواصل، ذلك أن مكانه الفردي في المجتمع لا يحددها ماقد هبط إليه من أسلافه من ثروة أو جاه،انما المقياس الذي يعطوبه الفرد في المجتمع أو يهبط به هو ما أنتجه (1)، إذن فالأساس في المجتمع الأمريكي هو العمل،

1 - نقلاً عن: محمود زكي نجيب : حياة الفكر في العالم الجديد : مكتبة الانجلو المصرية، بالاشتراك مع مؤسسة فرانكلين ، القاهرة ،مصر ، ط1 1956م،ص8.

الفصل الأول: عن الفلسفة الأنجلوسكسونية (المفهوم والخلفية التاريخية)

ولكن العمل لم يعد منفصلاً عن القدرة العقلية، بحيث أننا في أمريكا لا نستطيع تقسيم الناس إلى قسمين مفكر وعامل، وذلك لأن المفكر هناك إنما يفكر في مجال عمله، والعامل يطبق في عمله نظرات فكره. وبهذا إشتدت الصلة بين النشاط العقلي من جهة والنشاط البدني من جهة أخرى. فاصبح كل متعلم تقريباً يمزج إلى حد كبير بين حياته العقلية ونشاطه البدني، ونشأ الفلاسفة في أمريكا وفقاً لهذا الفهم، في ميادين العمل، حتى إذا ما تحدث الواحد منهم عن العمل، جاء حديثه معبراً عن خبرة شخصية، لانقلا عن كتب قرأها.

وتشير البراجماتية (Pragmatism) إلى برجماتيك (Pragmatic) (Pragmatique)، و (Pragmatic) تعني العملي، والبراجماتي هو الواقعي أو العملي. وهو لفظ ابتدعه "موريس بلوندل" (Maurice Blondel) (1861-1949) للدلالة على الفعل من حيث أن الفعل حقيقة لا مثيل لها⁽¹⁾. وقبل هذا فإن البراجماتية (Pragmatisme) إسم مشتق من اللفظة اليونانية براجما (Pragma) ويعني العمل والفعل (Action)، بالمعنى الذي يحيل إليه المهارة والنجاعة⁽²⁾. وهي مشتقة من الفعل براسو (Prasso) أوبراتو (Pratto) أوبراتن (Prattein) الذي يعني إفعل كما أن هناك من أرجعها للفظ اليوناني (Payua) بمعنى (Action) أي أداء، أو طريقة للعمل، أو الفعل والتصرف⁽³⁾. وفي موسوعة "اللاندا"، فإننا نجد معنيين ومستويين لجذور الكلمة ودلالاتها، وهما المستوى الأول: البراجماتيكي أو (الذرائعي، العملي)، وهو صفة مأخوذة من (براجما) الفعل، وهو الشيء المفيد أو النافع في كل مجالات (الحياة السياسية منها، والإجتماعية، والقضائية، وغيرها).

والمستوى الثاني: برجماتيك، أي (الذرائعي)، وهو لفظ ابتكره الفيلسوف الفرنسي "موريس بلوندل" ليبدل به على علم الفعل والعمل⁽⁴⁾. وعليه يتبين المعنى المشترك للبراجماتية، بأنها تدل على "الفعل أو النشاط أو العمل".

* موريس بلوندل: فيلسوف فرنسي ولد في ديجون، فرنسا في عام 1861، وتوفي في أكس أون بروفانس، فرنسا عام 1949 ارتبطت نظرية الفعل باسمه الذي كرس لها كتابه الرئيسي الذي أصدره عام 1893 أنظر كتاب، بدوي عبدالرحمان: الموسوعة الفلسفية ج1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت لبنان، ط1، 1984، ص358.

1- نقلاً عن: وهبة مراد، المعجم الفلسفي دار فضاء الحديثة للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ط5، 2007، ص: 143.

2- James William, Pragmatism, Dover Philosophical Classics, New York, 1(p), 1995, p.18.

3- نقلاً عن: جديدي محمد، فلسفة الخبرة "جون ديوي نموذجاً"، المؤسسات الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 2004، ص: 17.

4- نقلاً عن: لاندا أندريه، الموسوعة الفلسفية، تعريب خليل أحمد خليل، مج2 منشورات عويدات: بيروت، لبنان، ط1، 1996، ص: 1015، 1012.

الفصل الأول: عن الفلسفة الأنجلوسكسونية (المفهوم والخلفية التاريخية)

ومن الناحية الإصطلاحية يعرفه فيلسوفها "جون ديوي" بقوله: «إني أؤكد على سبيل الجزم أن لفظ برجماتي لايعني إلا قاعدة إرجاع كل تفكير وكل الإعتبارات التأملية إلى نتائجها.» (1)، أو كما حدد معناها في موضع آخر حيث قال: «البرجماتية كإتجاه يمثل ماوقف بيرس في تسميته العادة المخبرية للذهن (Laboratory Habit of Mind)، وقد إمتدت لتشمل كل ميدان يمكن للبحث أن يثمر فيه» (2)، يتبين إذن أن البرجماتية تتمثل في كونها قاعدة أو عادة معملية للذهن بالإشارة إلى صفتها المنهجية وبإعتبارها طريقة للتأكد والبحث والتثبت من المفاهيم وإخضاعها لمحك الإختبار.

فالبرجماتية بصورةٍ محددة تطلقُ على أحد المذاهب الفلسفية التي ظهرت في أواخر القرن التاسع عشر في أمريكا على يدالفيلسوف الأمريكي "شارلزساندرس بيرس" (Charls Peirs Sanders)، وتطورت على يدزميليه "وليم جيمس" (William James) و"جون ديوي" (John Dewey)، حيث يقرر هذا المذهب أن: «العقل لايبليغ غايته، إلاإذاقاد صاحبه إلى العمل الناجح، فالفكرة الصحيحة هي الفكرة الناجحة، أي الفكرة الي تحققها التجربة فكل مايتحقق بالفعل فهو الحق، ولايقاس صدق القضية إلا بنتائجها العملية.» (3)، والبرجماتية كمذهب فلسفي فإنها «تعبّر عن نزوع فلسفي عادة ما ينظر إليه بوصفه إنتاجاً أمريكياً صرفاً يتماشى وسمات الفرد الأمريكي أي كطبع والتقنية وحب العمل» (4). ولعل هذا المفهوم كتمظهر للوعي يتوطن عقول الأفراد لم يحل إلى صفة الحيادية معظم الأحوال بسبب تعدد التأويل وذلك في ربطها بالديناميكية والفاعلية وبالتالي النجاح، وبهذا كانت البرجماتية وأكدت على النواحي العلمية في المعرفة واتخذت بذلك الأفكار والقضايا معناها من خلال التطبيق العملي والإستخدام الأمثل لها (5).

وتعرف البرجماتية بأنها: «مذهب يرى أن معيار صدق الآراء والأفكار إنما هو في قيمة عواقبها عملاً وأن المعرفة أداة لخدمة مطالب الحياة، وأن صدق قضية ما هو كونها مفيدة، والبرجماتية بوجه عام: ووصف لكل من يهدف إلى النجاح، أو إلى منفعة خاصة.» (6)،

1- Bleau L. Joseph ,Men and Movements in American Philosophy ,Prentice Hall Philosophy Ceries USA , n(p) , 1966 ,p.228.

2 - نقلاً عن: صليبيا جميل، المعجم الفلسفي، ج1، دار الكتاب اللبناني: بيروت، لبنان، ط1، 1982، ص203

3- نقلاً عن: جديدي محمد، فلسفة الخبرة، (مرجع سابق)، ص18

4- المرجع نفسه، ص.18

5- نقلاً عن: إبراهيم مصطفى إبراهيم، نقد المذاهب المعاصرة، دار الوفاء للطباعة والنشر، القاهرة، مصر، ط1، 2000، ص:70.

6- نقلاً عن: مجمع اللغة العربية، المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع، القاهرة، مصر، ط1، ص32.

الفصل الأول: عن الفلسفة الأنجلوسكسونية (المفهوم والخلفية التاريخية)

والمبدأ البراجماتي العام في إثبات صحة أي فكرة أو قضية هو الإعتقاد على ماتؤديه من نفع، أو ماتؤدي إليه من نتائج عملية ناجحة في الحياة. وهو المبدأ المشترك بين معظم الفلاسفة البراجماتيين.

ويعتبر "بيرس" أول من إستعمل هذا المصطلح مستعيراً إياه من الفيلسوف الألماني "إيمانويل كانط"، وذلك من خلال مقاله الشهير "كيف نجعل أفكارنا واضحة" (How To Made Our Ideas Clear) سنة 1879 (1). وقد قفز هذا المصطلح إلى "بيرس" من جراء دراسته "لإيمانويل كانت" هذا الأخير الذي ميز في كتابه "ميتافيزيقا الأخلاق" بين براجماتيك وبين عملي (Practical) فعلي عند "كانت" ينطبق على القوانين الأخلاقية التي يعدها أولية إما البراجماتيك فينطبق على قواعد الفن والصيغة التي تعتمد على الخبرة وتقبل التجربة (2). والبراجماتية هي ذلك الطريق الذي يسمح بتوسيع المنهج الذي تستعمله الفلسفة لصالح نظرية المعرفة التي حولت مركز جاذبيتها، لكي تنقله من التصور أو المقصد المثالي إلى العملية الإجرائية الكلية والفاعلية (3) وبالتالي يظهر التقاطع بين التجريبية والبراجماتية من ناحية المنهج، وهذا الأخير الذي يعد أهمية وضرورة لكل بحث ونشاط يقوم به الإنسان، والمنهج في أعم معانيه وسيلة لتحقيق هدف ونشاط يقوم به الإنسان وفق طريقة محدودة لتنظيم هذا النشاط (4).

ومنه تصبح البراجماتية محاولة لتفسير وتوضيح كل فكرة بتتبع وإقتفاء أثر نتائجها العملية كلا على حدة، وفي هذا الصدد يتفق "وليم جيمس" مع "بيرس" من خلال مقولته التي أصبحت قاعدة أو مبدأ تعرفه البراجماتية والبراجماتيين، ليس في أمريكا وحسب بل العالم أجمع وذلك في "وجود الشيء يعني كونه نافعا" (5). إن "بيرس" من خلال مقاله "كيف نجعل أفكارنا واضحة" يذكر القاعدة الأنسب للتحقق فيقول: "إن تصورنا لموضوع ما هو تصورنا لما قد ينتج عن هذا الموضوع من آثار عملية لأكثر".

1- نقلاً عن: لالاند أندريه، الموسوعة الفلسفية، مج2 (مرجع سابق)، ص: 1014.
2- نقلاً عن: الأهواني احمد فواد، جون ديوي، سلسلة نوايح الفكر الغربي، دار المعارف، القاهرة، مصر، ط2، 1968، ص: 84.
3- نقلاً عن: لالاند أندريه، الموسوعة الفلسفية، (مرجع سابق)، ص: 1014.
4- نقلاً عن: روزنتال يودين وآخرون، الموسوعة الفلسفية، تر: سمير كرم، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط4، 1981، ص: 502.
5- نقلاً عن: إبراهيم مصطفى إبراهيم، نقد المذاهب المعاصرة، (مرجع سابق)، ص: 71.

الفصل الأول: عن الفلسفة الأنجلوسكسونية (المفهوم والخلفية التاريخية)

وهذا يعني أن علامة الحقيقة أو معيارها العمل المنتج لالحكم العقلي و"بيرس" يشير بهذا إلى الذهن ذي الطراز التجريبي، فالبراجماتية إذن تجعل العمل وسيط على دور متوسط وبذلك هي أبعد من أن تمجد العمل لذاته، فهي تعمل على ربط التصور بالواقع عن طريق التطبيق في الوجود⁽¹⁾، والبراجماتية لا تحيل إلى نظرية فلسفية مغلقة بالغة التدقيق، إذ أن أفرادها لا يشكلون "حزبا معرفيا بالمعنى الدوغمائي للكلمة، وإنما يمثلون تيارا فلسفيا ينطلق من فكرة مفادها أن حقيقة الفكرة مرتبطة بنتائجها العملية من منطلق أن أي فكرة لا تؤدي محصولا من الناحية الفاعلية في الواقع لا تستدعي بل ولا تحوز على مبررات وإمكانات البقاء⁽²⁾. وتعتبر البراجماتية ركيزة رئيسية وبنية مؤسسة تستجيب لها دراسات فرعية كثيرة، كما يشترك مؤسسوها "بيرس، جيمس، ديوي" على التوالي في أصول مشتركة منها تلك الإستجابة الجديدة في معيار الصدق المنطقي لعبارة من العبارات مما جعلت معيار الصدق، صدق القول ويصبح هذا الأخير طريقة سير نمشي في الحياة على هداها، وهذا في مدى المطابقة الواقعية وفقا لمبادئ تجريبية⁽³⁾. كما كانت البراجماتية عند "وليم جيمس" بصورة موظفة في مجال الدين في كون أنها تسعى لإعطاء الفاعلية لكل نظرياتها بربط كل واحدة بالعمل، وبذلك حدد "جيمس" معنى البراجماتية من حيث أنها :

أولا/ مجرد منهج فلسفي يهدف إلى توضيح وتحديد المشكلات وتفسير المعاني من خلال توضيحها وذلك بتتبع نتائجها وأثارها الفعلية فهي فلسفة منهجية بالدرجة الأولى. ثانيا/ من حيث هي طريقة وأسلوب في التوضيح والتحليل لإزالة الشوائب من الأفكار والمعاني عن طريق التحقق.

ثالثا/ من حيث هي نظرية وأسلوب في الصدق تتعلق بالمعنى والإعتقاد وذلك بتوضيح وتحليل المعاني والمعتقدات ومعنى الصدق مرتبط بالنجاح العملي⁽⁴⁾.

وبهذا يكون "وليم جيمس" أبرز مؤسسي البراجماتية قد أكد في تعريفه لها على مدى صدق الفكرة من خلال إرتباطها بالخبرة والفكرة عنده يجب أن تكون لها قيمة فورية، ونجاح الفكرة

1- نقلاً عن: وهبة مراد، المعجم الفلسفي (مصطلحات الفلسفة)، (مرجع سابق)، ص: 144.

2- نقلاً عن: ابراهيم مصطفى ابراهيم، نقد المذاهب المعاصرة، (مرجع سابق)، ص: 72.

3- المرجع نفسه، ص: 72.

4- المرجع نفسه، ص: 76.

الفصل الأول: عن الفلسفة الأنجلوسكسونية (المفهوم والخلفية التاريخية)

مرتبط بالإعتقاد في نجاحها، خاصة، وأن البراجماتية هي الفلسفة التي تدعو إلى تقدير الحقائق من خلال قيمتها العملية أو ما يمكن أن تؤديه من فوائد مادية للإنسان، كما نجد "جون ديوي" يعرف البراجماتية على أنها فلسفة تتجه إلى العمل كما تتأسس على علاقات ديناميكية مركزها الفرد في علاقة تفاعلية دائمة مع غيره (الوسط الاجتماعي) والمحيط (الوسط الطبيعي) (1). وقد ورد تعريف لـ "ديوي" في قاموس القرن Certury Dictionary (1990) حيث يقول هي "النظرية التي ترى أن عمليات المعرفة وموادها إنما تتحدد في حدود الإعتبارات العملية أو الفوضوية فليس محل للقول بأن المعرفة تتحدد في حدود الإعتبارات النظرية التامة الدقيقة أو الإعتبارات الفكرية المجردة" (2).

وبهذا تصبح البراجماتية عند "ديوي" تدور حول نتيجة الفعل الداخلة في تكوين صدق القضية، وعموما تعرف البراجماتية على أنها منهج أكثر منها مذهب وهي القاعدة أو العادة العملية للذهن، كونها فلسفة تسعى إلى تحقيق التعايش السلمي فوق كل شيء عن طريق الوفاق من خلال نجاح ضمن النسبية، كما فيها إشارة إلى الإقتراب من الملموس حينما نتحدث عن الإنسان كحيوي ماهر أو عن الشيء من خلال نفعه ونجاعه.

ثانيا/ نشأة الفلسفة البراجماتية:

لقد ظهرت البراجماتية إبان القرن التاسع عشر كثورة ضد الفلسفات التقليدية (المثالية والواقعية)، وجاءت كتعبير عن شعور عام، ليس فقط في كونها نوع من التفكير الفلسفي المتخصص، بل أيضا لأن نهج البراجماتية الأساس الرامي إلى الأفكار كأدوات متنسق تمام الإتساق مع طبيعة المغامرين من المهاجرين الذين قدموا للقارة الأمريكية، وحملوا معها مفاهيم عديدة منها، مفاهيم إقتصادية عن التجارة بأبعادها السياسية والاجتماعية وعن التخصص في العمل والإنتاج الضخم والنفوذ كوسيلة للحياة الكاملة، ومفاهيم عقلية عن العلم وتطبيقاته وعن التغيير المستمر، فبعد أن كانت الثقافة الأمريكية سنة 1890 زراعية، أخذت تتجه نحو التصنيع، وكانت الكنيسة مسيطرة فأخذوا يتحررون من جمودها تدريجيا وأخذت الثقافات العديدة الأوروبية الوافدة تندمج وتتحد لتعبر في النهاية عن روح العصر العلمية وعن مبدأ التطور، لتتمثل في النهاية في الأفكار التي قدمها المفكر "بيرس" (Peirce) (1839-

1 - نقلاً عن: طرابشي جورج، معجم الفلسفة، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط2، سنة 1977. ص: 312.

2 - نقلاً عن: ابراهيم مصطفى ابراهيم، نقد المذاهب المعاصرة، (المرجع سابق)، ص: 77.

الفصل الأول: عن الفلسفة الأنجلوسكسونية (المفهوم والخلفية التاريخية)

(1914) و"وليم جيمس" (William James) (1842-1910) و"جون ديوي" (John Dewey) (1859-1952) والتي عرفت "بالبراجماتية"، ولأن الأخيرة إنعكاس لبيئتها فإنها تحرص على التمسك بالعلم كطريق ضروري للحياة الحاضرة وتتكبر ما عداها لهذا فان رائد البراجماتية "بيرس" يصرح: بأن الفكر في عصرنا هذا العلمي العملي لم يعد بحاجة إلى السكون والظلام اللذين كان يستعين بهما فيما مضى، بل أصبحت حياته مرتبطة بتجارب المعامل التي تقام في وضوح النهار".⁽¹⁾ وأضحت الولايات المتحدة مهد البراجماتية أشبه بترسانة بشرية هائلة فالكل يفكر والكل يعمل في نفس الوقت لانفصال بين الفكر والعمل، العالم يفكر في تطوير نظريته فيقوم إلى المعمل ويختبر الإحتمالات التي وضعها، والعامل يقف أمام الآلة ولا يتردد في إضافة بعض التحسينات من واقع خبرته الطويلة بالعمل. هكذا كانت طبيعة الحياة الأمريكية التي رافقت التقدم العلمي وتطبيقاته، حيث لا يمكن حبس العالم في صومعة ليخرج بنظريات من نتاج العقل وحده ولا يمكن عزل العمل اليديوي من أي فكر.

فالفلسفة البراجماتية تعد رافدا من روافد التيار المادي في معناه الواسع، كما أنها وثيقة الصلة بالفلسفة النفعية ذات المنشأ الإنجليزي. هذا يعني أنها ليست فكرا منقطع الصلة بالماضي، فالبراجماتية جذورها الأولى خارج إطار المناخ الفكري الأمريكي كانت موجودة وتعد الفلسفة السفسطائية وزعمائها الأوائل أمثال بروتاغوراس*، (Protagoras) وجورجياس* (Gorgias) جذورا أولى للبراجماتية، ذلك أن فلاسفتها قالوا بتكثير الحقائق بعد أن جعلوا الإنسان الفرد هو مقياس الأشياء جميعا، أي مقياس الخير والشر والحق والباطل والصواب. والخطأ. وقد تجلت براجماتية بروتاغوراس في مقولته الشهيرة: « إن الأشياء هي بالنسبة إلي على ما تبدو لي، وهي بالنسبة إليك علي ما تبدو لك، أنت إنسان وأنا إنسان،

1- Hartshorne Charles, and Paul Weiss (eds) "pragmatism and pragmaticism" vol/collected papers of c/s/peirce/ Cambridge : Harvard university press 1934. p 280.

*بروتاغوراس فيلسوف يوناني ولد في عام 487 ق.م. وتوفي في سنة 420 ق.م. وهو زعيم الفكر السفسطائي عاش في القرن الخامس قبل الميلاد. وتعتبر أفكاره هي أساس أفكار السفسطائيين. كان يعتقد أن الإنسان هو مقياس كل شيء، أي أن الخير والشر والصح والخطأ، كلها يجب أن تُحدد بحسب حاجات الكائن البشري. رفض الديانة الوثنية المنتشرة في عصره وقال: " لا أستطيع أن اعلم إن كانت الآلهة موجودة أو غير موجودة وعلى أي صورة تكون - وذلك بسبب غموض الموضوع - وقصر عُمر الإنسان". وذلك يعني أنه يتبع للتوجه الأدري؛ ولذلك ثار عليه المجتمع اليوناني واحرق كتبه. أنظر كتاب، ري جونتان وج، وأرمسون: الموسوعة الفلسفية المختصرة، (مرجع سابق)، ص 92.

*جورجياس: فيلسوف يوناني ولد في عام 480 ق.م. وتوفي في سنة 375 ق.م. هو السفسطائي الثاني الذي يأتي بعد بروتاغوراس في الأهمية. وقد ولد في بداية القرن الخامس ق.م. وهو مدينة ليونتين في جزيرة صقلية، اهتم باللغة والبيان، فكان أفصح زمانه وأبلغهم. جاء إلى أثينا يطلب العون لمدينته نال شهرة واسعة. وتنسب إليه عدة خطب لم يبق منها إلا شذرات، كما نسب إليه كتاب " في الطبيعة " أو " في الوجود". أنظر كتاب، عباس فيصل، موسوعة الفلاسفة، (مرجع سابق)، ص 28.

الفصل الأول: عن الفلسفة الأنجلوسكسونية (المفهوم والخلفية التاريخية)

وكلانا علي صواب حتي وإن اختلفنا « (1)، ومما يؤكد أن البراجماتيه فلسفة قديمة لها جذورها عبر التاريخ الفلسفي معبرة عن عصرها،- هذا مقاله أحد أبرز أعلامها - موضوع فاذا كانت الطريقة أو البراجماتيه إسما جديدا لطريقة قديمة فذلك لأن الطريقة كانت متبعة - ولا تزال متبعة- أما الجديد فهو تعميمها على كل ضروب الفكر، ويعود هذا الجديد الأطروحة- "وليم جيمس" في تصديره لكتابه الذي يحمل عنوان "البراجماتيه" حيث قال: « البراجماتيه إسما جديدا لطرائق قديمة في التفكير » (2)، للثلاثي الأمريكي الذي يعد جيل عمالقة البراجماتيه في العالم وهم "بيرس"، و"جيمس" و"ديوي". أما الحديث الخاص والمتعلق بنشأة البراجماتيه كفلسفة في أمريكا، فإن مراحل التكون الأولى للبراجماتيه تبدو غير واضحة وضوحا تاما وذلك لأسباب منها على وجه الأهمية " إن الحدث التاريخي الخاص بميلاد البراجماتيه قد إكتنفه شئ من التعقيد، ذلك أن البراجماتيه كانت نتاج لعمل جماعي حيث أحاطت بنشأتها مؤثرات عدة ومتداخلة في داخل ما يعرف بالنادي الميتافيزيقي (Metaphysical Club) (3). أن ما يعرف بـ "النادي الميتافيزيقي"، والذي كان شاهدا علي ميلاد البراجماتيه والذي أسسه "بيرس" في كمبردج، ومعه آخرون أمثال: "وليم جيمس" و"جستس هولمز" (Holmes.W. Oliver)، و"جوزيف وارنر" (Joseph Warner)، و"نيكولا سانت جون جرين" (Nicholas St. John Green) و"تشونسي رايت" (Chanay Wright)، بهؤلاء جميعا كانت تتشكل عضوية النادي الميتافيزيقي الذي كان يناقش جملة من القضايا الأساسية التي أثارت جدلا واسعا في تاريخ البراجماتيه، ويمكن أن نذكر بعض من هذه القضايا هنا مثل:

1/ -مسألة صحة المعرفة يمكن تناولها والحسم فيها بطريقة إستقرائية كمشكلة علمية.

1- نقلاً عن: كرم يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانية، مطبعة لجنة التأليف والنشر، القاهرة، مصر، ط4، 1958، م، صص، 45- 65
2- James William، Pragmatism: Anew Name for Some Old Ways of Thiking، Longman, Green and Co. New York
.London Toronto 1949. P. 42

3- نقلاً عن: زين العابدين، عبد المتعال، في الفلسفة المعاصرة، طبعة جامعة النيلين الخرطوم، السودان، ط1، 1994، م، صص 17
*جستس هولمز: عالم قانون أمريكي ولد عام 1841، في بوسطن. وتوفي سنة 1935 في شبابه صديقاً حميماً لوليم جيمس وخطر له أن يصبح فيلسوفاً مثله.
*جوزيف وارنر: هو فيلسوف أمريكي وسياسي محنك، ولد عام 1884، شغل مناصب عديدة منها كقاضي من محكمة ماساتشوستس العليا من عام 1940 حتى وفاته في عام 1958.
*نيكولا سانت جون جرين: هو فيلسوف أمريكي ومحامي، وهو أحد أعضاء النادي الميتافيزيقي ولد عام 1830 وتوفي سنة 1876، ساهم في تشكيل البراجماتيه.
*ايوت ورايت: هو أحد مفكري ومتقفي أمريكا في نهاية القرن التاسع عشر. ولد عام 1830 وتوفي سنة 1975، شارك في تأسيس النواة الأولى للبراجماتيه، ومات قبل ان ترى البراجماتيه النور. تأثر به (بيرس) وكذلك (جيمس).

الفصل الأول: عن الفلسفة الأنجلوسكسونية (المفهوم والخلفية التاريخية)

2/- التحقق التجريبي مؤسس على الإيمان باتفاق يتم في أحرالأمر بين الملاحظين والكليات التي يكاد يجمع عليها العارفون، تشكل الواقع والحقيقه.

3/- نظرية "إيمانويل كانت"، في أن الذهن هو الذي يحدد الموضوع الواقعي، يجب أن تفسر علي أنها تعني أن الكليات الصحيحة موضوعيا في تجربتنا بالموضوعات، هي نتائج سوية للعمل الجماعي " للنشاط العقلي " وليست نتائج لعل لايمكن معرفتها.

4/- يجب تحرير العلم من إفسادة بالإسمية والفردية والمادية، وذلك بإحياء الواقعية من خلال المنطق الرياضي.

5/- يجب " أن تتخلي الفلسفة والرياضيات عن الترفع والتعالي، وأن تتخذا صورة عملية، وذلك بأن تتجها إلي إثبات واقعية العمل الجماعي"، وقد كتب "بيرس" في وصف إجتماعات هذا النادي، وماكان يدور من مناقشات حول جملة هذه القضايا خلال السبعينات قائلا: « فقد لايعبأ بعض زملائنا القدامي بإذاعة ماكان يصدر عنهم من هنات بالرغم من أنها تافهة لاتستحق الذكر، ومع ذلك فإعتقادي أن السيد " جستيس هولمز " لن يضايقه، أننا نفخر بتذكر عضويته وكذلك - جوزيف وارتر المحترم ، وكان " نيكولا سانت جرين"، أحد الزملاء المهمين ،محامياً بارعاً ومتقفاً، وتلميذاً لـ"جيرمي بينثام "وكانت قدرته الفذة علي تخليص الحقيقة الحارة الحية من سناثر الصيغ التي لبستها عهداً طويلا تجذب إليه الإنتباه في كل مكان. وقد كان بوجه خاص يشدد في معظم الأحيان على أهمية تطبيق تعريف"واضح " للإعتقاد، على أنه"ما يتهيأ به الانسان للفعل « (1) ،ومن هذا التعريف ينذر أن تكون البراجماتيه أكثر من نتيجته،حتي إنني مستعد لإعتباره جدا لها،فقد كنت و"رايت"، و"جيمس"، رجال علم أقرب إلى فحص نظريات الميتافيزقيين في جانبها العلمي منها إلي إعتبارها إلهاما روحيا. وقد كان نمط فكرنا إنجليزيا. وكننت الوحيد بينهم الذي دخل " ساحة الفلسفة من باب كانط "وحتي افكاري كانط تكتسي بالنبره الإنجليزية.

1- نقلأ عن: شنيدر ،هربرت ، تاريخ الفلسفة الاميريكية ، ترجمة د. محمد فتحي الشنيطي . مكتبة النهضة المصرية القاهرة، مصر ، دط. 1964 ، ص338

الفصل الأول: عن الفلسفة الأنجلوسكسونية (المفهوم والخلفية التاريخية)

وقد كانت مناقشاتنا الفلسفية كلها تذهب في الهواء وكانت تطير بسرعة في معظمها، وخشية أن ينتهي الأمر بالنادي إلي الحل دون أن يترك أي ذكرى مادية وراءه، « فقد كتبت مقالا عرضت فيه بعض الآراء التي كنت احبذها دائما تحت إسم البراجماتيه. وقد قوبل مقالي بشئ من الترحاب، حتي أنني تشجعت بعد ذلك بست سنوات إثر دعوة من الناشر الكبير السيد" و. هـ. ابلتون". "أن أنشره بتوسع في المجلة الشهرية للعلم الشعبي، عدد نوفمبر سنة1877 وعدد يناير سنة 1878 م « (1) ، فالنادي الميتافيزيقي ومناقشاته، هو إحدي الحالات النادرة التي ينتج فيها منتدي فلسفيا نظرية فلسفية احدثت مثل هذا الضجيج الذي أحدثته البراجماتيه وهذا يعيد إلي الازهان المنتدي الذي انشأه جون لوك في سنة 1670م والذي شكل بداية إتجاه "جون لوك" إلي الفلسفة على أثر تلك المناقشات مع بعض أصدقائه، فكان هذا المنتدي بمثابة الدافع الحقيقي لكتابة مقالة الشهير عن الفهم الإنساني.

إن البراجماتيه لم تكن بحال ثمرة عقل واحد من العقول، بالرغم من أن الفضل الأكبر في نشأتها يرجع إلي "بيرس"، والشاهد علي ذلك هو أنه بعد سنوات عدة من ذلك التاريخ وعندما أراد "بيرس" أن يكتب عن البراجماتيه نجده قد لجأ إلي "جيمس" مستفسرا عن الشخص الذي أنشا لفظ البراجماتيه: هل هو "جيمس" أم "بيرس" نفسه؟ كما سأل عن التاريخ الذي ظهر فيه بشكل منشور؟ وسأله كذلك عما يفهمه منها بالتحديد.

وقد كان رد "جيمس" عليه اذ قال: « أنت مخترع البراجماتيه وقد إعترفت لك بذلك في محاضرة قدمتها أنا بعنوان التصورات الفلسفية والنتائج العملية » (2) ، ورغم هذا الغموض الذي يكتنف الوصول إلي التكوين الأول للبراجماتيه، كفلسفة في المناخ الفكري الأمريكي، إلا أن المتفق عليه هو إن "تشارلز ساندرس بيرس" هو الأب الروحي للبراجماتيه الحديثة وأول مبشرها، وبإعتباره مؤسسها لها.

1 - نقلاً عن: شنيدر، هيربرت، تاريخ الفلسفة الاميريكية، (مرجع سابق)، ص339.

2- نقلاً عن: عبد المتعال زين العابدين، الفلسفة المعاصرة، (مرجع سابق)، ص18.

الفصل الأول: عن الفلسفة الأنجلوسكسونية (المفهوم والخلفية التاريخية)

ثالثاً/خصائص البراجماتية:

لابد من التمييز بين البراجماتية وغيرها من الفلسفات، حتى تظهر الإضافة التي وضعتها في شكلها الخالص، ويمكن البدء بالتفرقة بين السابقين والبراجماتيين. فقد إنشغل الفلاسفة السابقون أنفسهم بمسائل لاتمت بصلة للواقع، كتلك التي تبحث في طبيعة الروح وهل هي خالدة أم فانية؟ وغيرها من الموضوعات التي كانت مثار جدل وإهتمام من الفلاسفة السابقين، وهم يستندون في ذلك على الأفكار الراسخة التي توارثوها من السلف، الأمر الذي عزلهم عن الحياة العادية للناس، بسبب زعمها بأنها تعتمد على التعليقات القبلية (السابقة على التجربة) وعلى المبادئ الثابتة وعلى المطلق، ف« جاءت البراجماتية معارضة كل هذه المسائل، فهي لاتلتزم بالعادات الراسخة وتبتعد عن ضروب التجريد والحلول الكلامية والمبادئ الثابتة والمطلقة، وفي مقابل ذلك تولي إهتمامها شطر المحسوسية، أما الفرق بينها وبين الوقائع والحقائق، شطر العمل والأداء والمزاولة والقوة». (1) أما الفرق بينها وبين التجريبية الإنجليزية *، فإن هذه الأخيرة تعتمد كلية على نتائج الخبرة الحسية أو التجربة كما تعكسها الحواس وتؤمن بالحقائق العملية القائمة على الملاحظة والتجريب، وذلك علاوة على أنها تعتبر النتائج العملية على أنها معيار في التمييز بين ما هو صحيح وما هو زائف، وهي بهذا الوصف تقترب كثيراً من البراجماتية في كثير من الوجوه غير أن التجريبية التقليدية تطبق هذه المبادئ على مجالي العلم والأخلاق فقط، بينما البراجماتية تعمم هذا المعنى على ميادين الفكر عموماً. والفارق الثاني بينهما الفيلسوف التجريبي ينظر إلى الماضي بينما البراجماتي ينظر إلى المستقبل، فالأول يريد إرجاع الفكرة إلى أصولها بينما الثاني ينظر إلى النتائج العملية، أحدهما لاتعنيه سوى المقدمات التي منها بنيت الفكرة، بينما الآخر لاتعنيه سوى الثمرات والنتائج والآثار والوقائع والحقائق، التي ستؤدي إليها الفكرة. وهذا الإهتمام الذي توليه البراجماتية للعواقب والثمرات والنتائج هو المحور المشترك الذي يدور حوله كل فكر واد البراجماتية، غير أن هناك بعض الفروق الطفيفة التي تتعلق بتفسير معنى الإصطلاح عند كل منهم

1- نقلاً عن: جيمس وليم: "البرجماتية"، ترجمة د. محمد علي العريان، دار النهضة العربية، القاهرة، مصر، دط، 1965، ص 71.
* التجريبية الإنجليزية تعتبر نقيض المذهب العقلي، فهي تنكر وجود المبادئ الأولية الخاصة بالعقل ونقر بالتجربة المصدر الوحيد للمعرفة، من مؤسسها توماس هوبز، ودافيد هيوم وجون لوك وجون ستيوارت مل. (نقلاً عن: حنفي عبد المنعم، المعجم الشامل، المصطلحات الفلسفية، مكتبة مدبولي، القاهرة، جمهورية مصر العربية، ط3، 2000م. بتصرف ص-46.

الفصل الأول: عن الفلسفة الأنجلوسكسونية (المفهوم والخلفية التاريخية)

نشير إليه بإيجاز. فالبراجماتية كما يفهمها "بيرس"، عبارة عن قاعدة للتفكير، من شأنها توضيح معاني التصورات الذهنية بالرجوع إلى أثارها الحسية، حيث يقول: « إن تصورنا لموضوع ما هو تصورنا لما قد ينتج عن هذا الموضوع من أثار عملية لا أكثر ». (1) أما عند "جيمس" فهي ليست منهجا من مناهج التفكير بل إمتدت لتشمل الدين أيضا، وهي عنده طريقة لقياس صدق القضايا المختلفة بالرجوع إلى النتائج العملية العائدة منها. أما "جون ديوي" فيرى « أن البراجماتية كإتجاه بمثابة "عادة معملية" لا تقتصر على البحث في ميدان التفكير فقط أو الفن أو الأخلاق، وإنما تمتد لتشمل كل ميدان في وسع الباحث أن يصل إليه، ويخرج بنتائج ناجحة » (2).

وتعد الفلسفة البراجماتية من الفلسفات التي إهتمت « بالإنسان الفرد ووضعته فيالمقام الأول، وذلك لأن الفرد حامل الفكر المبدع وصانع العمل وصاحب تطبيقه » (1) وهي فلسفة عملية وعلمية يقول أحد العلماء: «الإبداعات التكنولوجية تمر بثلاث مراحل مترابطة على شكل دائرة بحيث تقوي كل مرحلة منها المرحلتين الأخيرتين وهذه المراحل هي وجود الفكرة وإمكان تطبيق هذه الفكرة عمليا وإنتشار الفكرة والتطبيق» (2). و خلاصة القول تمتاز كل فلسفة عن غيرها بمجموعة من الخصائص، التي تعطي لكل تيار أو إتجاه فلسفي رونقه، ومنه تتميز البراجماتية عن غيرها بالعديد من الخصائص أهمها:

1/- إعتقاد المعرفة على الخبرة. التأكيد عليها كمجال حيوي لصدق الأفكار.

2/- التأكيد على دور الإعتقاد في المعرفة.

3/- الخبرة معيار التحقق.

4/- النظر إلى الفكرة كوسيلة أو مخطط للتطبيق.

5/- الإيمان بالتقدم والعمل للمستقبل داخل سياق فردي وإجتماعي أو بعبارة أخرى

الإيمان بالتقدم داخل نظام إجتماعي وفردي.

6/- النظر إلى الحقيقة في صيرورتها مع إمكانية تغييرها بعيدا عن الرتابة والثبات.

7/- رفض وجود الشيء في ذاته.

1- نقلاً عن: جيمس وليم: "البرجماتية"، (مرجع سابق)، ص76.

2- نقلاً عن: الشنيطي محمد فتحي: " وليم جيمس" دار الحماني للطباعة، القاهرة، مصر، ط1، سنة 1957، ص71.

3- نقلاً عن: فرحان، محمد جلوب: دراسات في فلسفة التربية، مطبعة التعليم العالي بجامعة الموصل، العراق، ط1، 1989، ص114.

4- نقلاً عن: حبيب، محمد: الإنسان صانع التكنولوجيا، نقلاً عن كتاب (المعرفة التكنولوجية)، المغرب، سلسلة الدورات 1993/12/15، ص91

الفصل الأول: عن الفلسفة الأنجلوسكسونية (المفهوم والخلفية التاريخية)

8/- قبول مبدأ "بيرس" من أن تصورنا الموضوع ماهو فيما ينتج عنه من آثار علمية. أي أفضلية الفعل على النظر من منطلق تصورنا للموضوع دائما مرتبط أساسا بنتائجه العملية (الآثار العملية).

9/- الطبيعة غير محددة مما ينفي عنها صفة الغائية

10/- ضرورة التفاعل لتكيف الكائن الإنساني مع المحيط.

11/- إعتقاد العادة كقاعدة للأخلاق والمعرفة.

12/- التأكيد على الطابع الاجتماعي لذواتنا وإبراز الطبيعة الاجتماعية للفرد.

ومنه فالفلسفة البراجماتية فلسفة ذات نظرية منطقية، تهتم بمشكلات الحقيقة، تتضمن نظرة معينة في محاولة الوصول إلى معرفتها فإن أساس معنى البراجماتية لدى "بيرس" يكمن في معنى الحقيقة التي تتكون من مجموعة من فروض حيث تعتبر الفرض خاطئاً إن رفضته التجربة وصحياً إن لم يكن صحيحاً، وهي تيار فلسفي أنشأه " تشارلز بيرس، ووليم جيمس، وجون ديوي"، يدعو إلى أن حقيقة كل المفاهيم لا تثبت إلا بالتجربة العملية".

رابعا/ الجذور الفلسفية والعلمية للبراجماتية ومصادرها:

إن البرجماتية إتجاه فلسفي معاصر، لا يختلف عن أية مدرسة فلسفية معاصرة، في أنه قد تأثر بمدارس فلسفية سابقة له تاريخياً، لذلك سنتناول بعض المدارس الفلسفية التي لاحظنا تأثيرها الواضح على الفلسفة البرجماتية. فما الجذور الفكرية للفلسفة البراجماتية؟ أولاً /في الفلسفة اليونانية. ثانياً /في العصور الوسطى، ثالثاً /في الفلسفة الحديثة. وسنبدأ بأولها، أي الفلسفة اليونانية وهي كما يأتي :

أ/- **أثر المدرسة السفسطائية :** تعد المدرسة السفسطائية أولى المدارس التي تأثرت بها المدرسة البراجماتية، ذلك أنها قد سبقت غيرها من المدارس الفلسفية لتوجيه الأنظار نحو دراسة الإنسان « فالخدمة الدائمة التي قدمها السفسطائيون للفلسفة هي أنهم وجهوا الأنظار نحو دراسة الإنسان ووضع الأساس للتربية النظامية »¹.

1- نقلاً عن: الوردى، علي: مهزلة العقل البشري، دار كوفان للنشر، توزيع دار الكنوز الأدبية، بيروت، لبنان، ط2، 1994، ص 201.

الفصل الأول: عن الفلسفة الأنجلوسكسونية (المفهوم والخلفية التاريخية)

بعد أن كان الإتجاه الفلسفي القديم الطبيعي يهتم وبشكل واسع في البحث عن أسباب الوجود وعن أصل الموجودات والبحث عن الحقيقة المطلقة.

أما السفسطائية كانت تؤمن « بالحقيقة النسبية قولاً وفعلاً»¹، وماكانت البرجماتية بعيدة عن ذلك، فالإنسان هو موضوعها والبحث عن فائدة الإنسان هو غايتها، محاولة في ذلك إرضاء الإنسان مختلفة عن السفسطائية* في تركها الإنسان في أن يختار ما يرتضيه تاركاً الحكم على قضاياها وصدق أفكاره للمستقبل. ويؤكد "جيمس" ترك كل إنسان يؤثر الجانب الذي يرتضيه أي الجانب الذي يحقق له السعادة في نفسه ويحقق له حياة راضية ويعيش بها بمقتضى ماقتنع به وترك المستقبل يحكم على موقفه بالصواب أو الخطأ².

وبإثارة "وليم جيمس" بقوله هذا للجانب الفردي في الحكم على الأشياء يقترب كثيراً من قول "بروتاغوراس": « الإنسان مقياس الأشياء جميعاً هو مقياس وجود ما يوجد منها ومقياس لاوجود ما لا يوجد»³، ويبدو أن "جيمس" أقرب إلى السفسطائية بطرح أفكاره. فـ"بيرس" يهتم بالجانب الشمولي للمعرفة، على العكس من "جيمس" الذي أثر الجانب الفردي، ويبدو أن نزعة تمجيد العمل لذاته واضحة عنده أكثر مما هي عند "بيرس"، أي الجانب النفعي الذي إهتمت به السفسطائية بشكل أو بآخر فقد عد "جيمس" أن « الحقيقي ليس سوى المطلوب في سبيل تفكيرنا، تماماً مثلما الصحيح ليس سوى المطلوب النافع والموافق في سبيل سلوكنا»⁴، ويتضح الجانب النفعي لدى السفسطائية وبشكل واضح من خلال السلوك وليس من خلال المناقشات والمجادلات الخطابية التي يعلنونها، أي في إثارة الجانب المادي لعملية التحصيل المعرفي التي سعى إليها طلابهم، فقد كانت السفسطائية «تتاجر حتى بالعلم من أجل الكسب المادي»⁵ وقد كان هذا السبب من أهم أسباب الصراع بين سقراط والسفسطائيين.

1- نقلاً عن: الورددي، علي: مهزلة العقل البشري، (مرجع سابق)، ص 198.
*المدرسة السفسطائية: حركة فلسفية ظهرت في القرن الخامس قبل الميلاد، ومركزها أثينا، وهي فلسفة عملية تقوم على الإقناع لا على البرهان العلمي أو المنطقي، وعلى الإدراك الحسي والظن، وعلى استعمال قوة الخطابة والبيان والبلاغة والحوار الخطابي، والقوانين الجدلي الكلامية بهدف الوصول إلى الإقناع بما يعتقد أنه الحقيقة، وبهذا المعنى أصبحت السفسطائية عنواناً على المغالطة والجدل العقيم واللعب بالألفاظ وإخفاء الحقيقة والسفسطائية (sophism) كلمة يونانية مشتقة من اللفظة «سفسطة» "سوفيسما" (sophisma) التي تعني الحكمة والحق. وقد أطلقها الفلاسفة على الحكمة المموهة والحذافة في الخطابة أو الفلسفة، كما أطلقت على كل فلسفة ضعيفة الأساس متهافة المبادئ كالفلسفة الريبية الشكية واللاأدرية. أنظر كتاب، الورددي، علي: منطق ابن خلدون، دار كوفان للنشر، توزيع دار الكنوز الأدبية، بيروت، لبنان، دط، 1994، ص 17.
2- نقلاً عن: الجابري علي الحسين: منطق الصراع بين الذرائعية والنفعية والعقلانية العربية النقدية، ندوة للمجتمع العلمي بعنوان (الثقافة العربية والتحدي)، نشر في مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط 1، 1995، ص 151.
3- نقلاً عن: كرم، يوسف: تاريخ الفلسفة اليونانية، (مرجع سابق)، ص 59.
4- نقلاً عن: جيمس، وليم: البرجماتية، (مرجع سابق)، ص 262.
5- نقلاً عن: كرم، يوسف: تاريخ الفلسفة اليونانية، (مرجع سابق)، ص 58.

الفصل الأول: عن الفلسفة الأنجلوسكسونية (المفهوم والخلفية التاريخية)

لقد كان من عادة الفيلسوف البريطاني البرجماتي "شيرلر" أن يقول أنه تلميذ» بروتوغوراس «¹، فهو يرى أن البراجماتية هي: « تجديد واع للنسبة النقدية التي ذهب إليها بروتوغوراس في العصر القديم»²، وربما يكون الاختلاف بين البراجماتية والسفسطائية منصبا في نقطة مهمة وهي أنها -أي "البرجماتية"- تتجه اتجاها واضحا نحو البحث و الحصول على معرفة واضحة فليس للفكرة معنى إذا لم تكن واضحة وهذا ماجاء على يد "بيرس" ومن بعده البراجماتيين الآخرين، أما السفسطائيين فقد كانت منهكة جدا بموضوعات أو مشاكل واضحة الحلول، إذ أن مرديها يتخذون من التكلف والحذقة أسلوبا في توصيل ما يريد إقناع الآخرين وهو أسلوب يعتمد التمويه والخداع ولا يمكن لنا من خلاله أن نصل إلى معنى واضح، ولكن "شيرلر" اعتقد أن السفسطائية « تستعيز عن أحكام "الوجود" بأحكام القيمة ولا تتمثل الحقيقة إلا في صورة "أداة" للعمل، فهي كذلك نسبية قابلة أن تتشكل. ولا تكون شيئا أو واقعة إلا بفعل الإنسان فيها»³، فالمنهج البرجماتي « يطالب بأن تكون طبيعة الإنسان هي المقدمة الكاملة التي يجب أن تبدأ منها الفلسفة عن طيب خاطر ويطالب بأن يكون رضا الإنسان رضا كاملا هو النتيجة الفلسفية التي ينبغي أن تهدف الفلسفة إليها»⁴، وما كانت دعوى السفسطائية التي سبقت البراجماتية غير هذه، أي الإهتمام بالإنسان وجعله محور فلسفتها. من هذا كله يمكن عد السفسطائية أول المدارس الفلسفية التي ساعدت البراجماتية في تكوين جزء من أطروحاتها الفلسفية ذات الأبعاد الإنسانية .

ويمكن التأكيد بأن الفردية التي نادى بها السفسطائية؛ هي ذاتها التي نادى بها الفلسفة البراجماتية، "فما كانت البراجماتية بعيدة عن ذلك، فالإنسان هو موضوعها، والبحث عن فائدة الإنسان هو غايتها، محاولة في ذلك إرضاء الإنسان" ⁵، وهنا تبرز الجوامع المشتركة بين البراجماتية والسفسطائية، وهي إهتمام كليهما بالإنسان الفرد، وجعله مصدر الحكم على

*فردناند سكوت شيرلر: فيلسوف إنجليزي ولد في ألمانيا عام 1864 ومات في أوت عام 1937 وزميل كلية كوركيس كريستي في جامعة أكسفورد، وفي آخر حياته أصبح استادا للفلسفة في جامعة كاليفورنيا الجنوبية

1- نقلاً عن: رسل، برتراند: تاريخ الفلسفة الغربية ج3، ترجمة محمد فتحي الشنيطي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، مصر، دط، 1977، ص 133.

2. المرجع نفسه، ص 133.

3- نقلاً عن: أمين، عثمان: شيرلر: المذهب الإنساني، سلسلة نوايغ الفكر الغربي، دار المعارف، القاهرة، مصر، دط/ت ص 49.

4- نقلاً عن: رسل، برتراند: تاريخ الفلسفة الغربية، (مرجع سابق)، ص 132

5- نقلاً عن: المرهج، علي عبد الهادي: الفلسفة البراجماتية أصولها ومبادئها، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 2008، ص 34.

الفصل الأول: عن الفلسفة الأنجلوسكسونية (المفهوم والخلفية التاريخية)

على الأخلاق والمعرفة؛ ماترتب عليه أمر آخر؛ وهو القول بنسبية المعرفة، وبأن هناك حقائق متعددة بتعدد الأفراد، بل بتعدد حالات الفرد الواحد، وهو جانب آخر من جوانب الإشتراك بينهما.

ب/- أثر المدرسة السقراطية : من التأثيرات الأخرى للفلسفة القديمة هو تأثير فكر سقراط*. ودون شك يكون أثره متأتياً من نظريته الأخلاقية، فكيف ينظر إلى فضيلة الخير وإرتباطها بعلم الإنسان وإلى الشر وإرتباطه بجهله؟ الإنسان عند "سقراط" « يعمل الشيء إذا وجد نافعاً ويتركه إذا وجد مضرًا مؤذياً، ولهذا يمكن أن تكون الأخلاق السقراطية أخلاقاً نفعية، كذلك فإن "سقراط" نادى بأن العمل أساس الفضائل لكل إنسان»¹، وهذه النظرية السقراطية من الممكن أن يكون لها أثر في الفلسفة البرجماتية، فقد قال "بيرس": بأن «سقراط إستحم في هذه المياه (ويقصد بالمياه البرجماتية) فالخير الحقيقي (بالنسبة لسقراط) إتصال عمل كل فرد لخير المجموع ويتحقق الخير الأقصى»²، وبرجماتية "بيرس" تناقض كل تحديد أو تقييد لمعنى المدرك في حدود بلوغ غاية محددة، ناهيك عن تحقيق غاية شخصية، وهي أشد معارضة لفكرة وضع العقل في خدمة أي غرض مالي أو عرضي في منتهى الضيق، ويرى "جيمس" ، كما يرى من قبله "بيرس" « سقراط كان بارعاً حاذقاً فيها (البرجماتية) »³ ، وبذلك يمكن أن نعد "سقراط" أحد الجذور المعرفية للبرجماتية حيث " تبدو البرجماتية أنها كانت فلسفة سقراط بصورة فعلية" كما وضح سابقاً رائد البرجماتية الأول "بيرس".

ج- أثر المدرسة الرواقية : على الرغم من أن الفلسفة البرجماتية تتفق مع الرواقية بأن الحس أساس كل معرفة أو أصل في كل معرفة، إلا أن هذا ليس هو السبب أو مصدر التأثير المباشر للفلسفة الرواقية على الفلسفة البرجماتية، لأن القول بأن الحس مصدر المعرفة، قد قالت به مدارس أخرى سبقت الرواقية، والبرجماتية لا تهتم بهذا الجانب كثيراً، إلا أنها

*سقراط: فيلسوف وحكيم يوناني ولد وعاش في أثينا في الفترة (469 – 399 ق.م) ، أول شهيد للفلسفة، يعتبر أباً للفلسفة الإغريقية ، ومن أعظم فلاسفة الغرب وهو أحد مؤسسي الفلسفة الغربية، لم يترك كتابات وجل ما نعرفه عنه مستقى من خلال روايات تلاميذه عنه مثل أفلاطون وكان سقراط يعلم الناس في الشوارع والأسواق والملاعب ، حديثه كان يدور في معظم الأحيان حول الروح والخلود والأخلاق الفاضلة. هذا الفيلسوف كان له بالغ الأثر في تاريخ الفكر الفلسفي. فلقد أثر بطريقته في التعليم الفلسفي عامة وفي التربية خاصة. جعلت منه حياته البائسة مع زوجته، وطريقة موته الشجاعة، وأفكاره، أحد أهم وأشهر الشخصيات في تاريخ الفكر الإنساني. أنظر كتاب ،ري جوناثان وج، أوارمسون: الموسوعة الفلسفية المختصرة، (مرجع سابق)، ص 186.

1- نقلاً عن: التكريتي، ناجي: الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكري الإسلام، دار الشؤون الثقافية، بغداد، العراق، ط 1، ص 22.

2- المرجع نفسه، ص 23.

3- نقلاً عن: جيمس ، وليم : البرجماتية ، (مرجع سابق) ص 70.

الفصل الأول: عن الفلسفة الأنجلوسكسونية (المفهوم والخلفية التاريخية)

إهتمت بالمنطق الرواقي لأن الرواقيين حاولوا «أن يقيموا منطقاً جديداً لا تتعارض فيه المعرفة الحسية مع المعرفة العقلية»¹، وغاية المنطق البراجماتي هو التوفيق بين الحسي والعقلي ما يراه العقليون من جهة، وما يراه التجريبيون من جهة أخرى. وقد كان هذا السبب هو أحد أهم الأسباب في تصنيف البراجماتية كإتجاه فلسفي. والنقطة الأخرى من ناحية تأثير المنطق الرواقي في المنطق البراجماتي هو إهتمام الرواقية بالجانب الدلالي للغة أو الفكر «لكننا»²، وبشكل أوسع الإهتمام بالدلالة اللغوية لـ "اللفظ". وهذا الجانب من إهتمام الرواقية يقترب من إهتمام "بيرس" بعلم الدلالة أو (السيمياء)، والمنطق كما يعرفه "بيرس": «كل تفكير يكون منجزاً بواسطة العلامات»³، ولكن (بيرس) يميل إلى عد العلامات التي تتكون منها دلالة الموضوع هي الأساس الحقيقي لكل معرفة وهي نقطة تعريف كل شيء حتى نفسها، فهو يحسب كل شيء علامة ومن الممكن إعتبار نظرية "بيرس" في العلامة وعلم الدلالة كتوسيع للنظرية الرواقية في المنطق الدلالي.

إهتم "بيرس" إلى جانب إهتمامه بعلم الدلالة من ناحية المنطق بالقياس الشرطي مثلما إهتمت الرواقية به قبله، كذلك أكد أن الطريقة البراجماتية قد مارسها الرواقيون، وكان للجانب الأخلاقي لدى الرواقية* تأثير في البراجماتية وقد إستمدت من قولها "غاية الإنسان هي العمل" إهتمامها بالجانب العملي والذي عدته (أي الجانب العملي)، أكثر قرابة من روح التفكير الإنساني، فالإنسان يميل بطبعه إلى البحث عن العمل المثمر والحصول على الثمار من أي قضية يريد التفكير بها. وقد إهتمت الرواقية وبشكل واضح «بتحصيل النتائج المترتبة على الفعل»⁴، الذي كانت البراجماتية أكثر المدارس - إن لم نقل المدرسة الوحيدة في الفكر المعاصر - التي أثرت الجانب العملي الذاتي، كما فعلت الرواقية من قبلها. وهذه النظرية الرواقية واضحة بشكل بارز عند "جيمس" الذي إهتم بالجانب العملي الذاتي.

1- نقلاً عن: أمين، عثمان: الرواقية، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، مصر، دط، 1977، ص 120.

2- المرجع نفسه، ص 124.

3-Creenle (Douglas) : Peirce's Concept of Sign, Paris, Mouton, 1973, P. 16

*الرواقية: مدرسة فلسفية أنشأها الفيلسوف زينون الأكتيوم الذي عاش في فترة ما بين 336 - ق. م و 262 ق. م بمدينة أثينا أوائل القرن الثالث قبل الميلاد، وهي إلى جانب ذلك فهي مذهب فلسفي، وتعدّ واحداً من الفلسفات المستجدة في الحضارة الهلنستي وهي أخلاق ودين. "وزينون هو الذي أطلق العبارة المشهورة "الحياة وفقاً للطبيعة" ومعناها أولاً أن يعيش الإنسان على وفاق مع العقل. أنظر كتاب، بدوي عبدالرحمان: الموسوعة الفلسفية ج 1، (مرجع سابق)، ص 527.

4- نقلاً عن: بدوي، عبد الرحمن: خريف الفكر اليوناني، (مرجع سابق)، ص 47.

الفصل الأول: عن الفلسفة الأنجلوسكسونية (المفهوم والخلفية التاريخية)

د- أثر المدرسة الأبيقورية: ظهرت المدرسة الأبيقورية على يد أبيقور (Epicurus)* (342-270 ق.م) ، وهي آخر المدارس الفلسفية القديمة التي أثرت في الفلسفة البراجماتية بشكل واضح. صلة القرابة بين الفكر البراجماتي والمدرسة الأبيقورية هو أن الأخيرة دعت إلى « استخدام ألفاظ واضحة وقريبة من أذهان الناس »¹، وهذه الدعوة كانت من أهم النقاط التي شغلت الفلاسفة البرجماتيون مثلما ذكرنا سابقاً، خصوصاً "بيرس" الذي كان يلح على كيفية جعل الأفكار واضحة. فالغرض الرئيس من برجماتية "بيرس" هو: « مساعدتنا على شرح معاني المصطلحات العامة أي الأسماء أو الصفات أو غيرها »² ومن أهم النقاط الأخرى لتأثر البرجماتية بالمدرسة الأبيقورية هي قول الأخيرة بمبدأ اللذة « وقد أنكر الأبيقوريون فيه على الإنسان حق الإشتغال بالعلم من أجل العلم لأن العلم من أجل العلم لا يفيدينا إذا لم يكن تحته عمل مؤدي إلى السعادة عن طريق العمل والتطبيق »³، وهو عين ما قال به رواد البرجماتية، فهذا جيمس يقول: « الفكرة مفيدة لأنها صحيحة أو أنها صحيحة لأنها مفيدة، إن كلتا هاتين العبارتين تعنيان بالضبط نفس الشيء إلا وهو أن لدينا هنا فكرة تحققت، ويمكن تحقيقها وإقامة الدليل عليها »⁴ ، لذلك فإن "بيرس" أراد « أن يكون مقياس الفكرة - أي فكرة - هو نفسه المقياس العام للفكرة العملية وهو أن تكون عامة ويشهد بنتائجها الجميع »⁵ ، « فالفكر يجب أن يشغل منزلة في الحياة « والمنفعة الأبيقورية ترى » أن ما قد خلا من العمل ولم يؤد إليه أولم يكن نحوه فلا فائدة فيه للفيلسوف »⁶، وهذه النظرة الأبيقورية للعمل تطورت عند البرجماتية وأصبح النظر للفكر من خلال ما يقدمه من عمل، أي العلاقة الوثيقة بين الفكر والعمل وما يقدمه من نتائج تكون ذات فائدة للإنسان في حاضره ومستقبله.

* أبيقور: فيلسوف يوناني قديم، ولد في سنة 341 ق م وتوفي عام 270 ق م، وهو صاحب مدرسة فلسفية سميت بإسمه هي "الإبيقورية". أنظر كتاب ري جوناتان وج، أو أرمسون: الموسوعة الفلسفية المختصرة، (مرجع سابق)، ص 14.

1- نقلاً عن: زيادة، معن: الموسوعة الفلسفية العربية، ج1، دار الإنماء القومي، القسم الأول، ط 1، 1988، ص 25.

2- نقلاً عن: وايت، مورتن: عصر التحليل، تر أديب يوسف شيش، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، سوريا، ط 1، 1975، ص 151.

3- نقلاً عن: بدوي، عبد الرحمن: خريف الفكر اليوناني، (مرجع سابق)، ص 51.

4- نقلاً عن: جيمس، وليم: البرجماتية، (مرجع سابق)، ص 241.

5- نقلاً عن: أحمد، قيس هادي: تشارلس بيرس و الفلسفة البرجماتية، مجلة آفاق عربية، بغداد، العراق، العدد 11، السنة العاشرة، 1985، ص 96.

6- نقلاً عن: بدوي، جون: تجديد في الفلسفة، ترجمة أمين مرسي قنديل، مراجعة زكي نجيب محمود، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، مصر، ط 1، 1947 م، ص 96.

7- نقلاً عن: بدوي، عبد الرحمن: خريف الفكر اليوناني، (مرجع سابق)، ص 52.

الفصل الأول: عن الفلسفة الأنجلوسكسونية (المفهوم والخلفية التاريخية)

وما كان مبدأ الأبيقورية في اللغة والوصول من خلاله إلى الخير والسعادة والطمأنينة غير ماأراده البراجماتيون « فالصحيح هو الاسم الدال على مايبثت أنه صالح وخير »¹، كما أكد (وليم جيمس). وهكذا فالبراجماتية تعد طريقة جديدة في التفكير وإمتدادا للمنفعة الأبيقورية أولاً، والمنفعة الإنجليزية ثانياً.

والنظرة المتأنية من تاريخ الفكر الفلسفي تظهر لنا بجلاء أن مصادر الفكر البراجماتي مستمدة من الرؤى والأفكار الفلسفية لكثير من المدارس والفلسفات التي سبقت الفكر الأمريكي. وهذا ماأكده البراجماتيون أنفسهم وعلى رأسهم "وليم جيمس" و"جون ديوي" بحيث أن إسهامات الفكر البراجماتي يمكن إتماسها لدى الفلاسفة اليونان -المدرسة السفسطائية والمدرسة الأبيقورية*-والتي إقترنت معها في عدة من النقاط منها تركيزها على الإنسان والتجربة. فالأبيقوريون «يتصورون التنفس بصورة نشاط علمي بصورة إختيارات حصفية للوسائل المؤدية إلى الغايات وهم من هذه الناحية يعدون الأسلاف المباشرين للبراجماتية»²، فقد إتفقتا على مبدأ المنفعة المترتبة على العمل، والتي سمتها الأبيقورية اللذة، ونجد ذلك واضحاً جلياً في قول أبيقور: « تشهد التجربة أننا نطلب اللذة وأن الحيوان يطلبها مثلنا دون تفكير ولا تعليم »³، كما إتفقت المدرستان على القول بالعلاقة الوثيقة بين الفكر والعمل، ثم إن من معالم تأثر البراجماتية بالمدرسة الأبيقورية أن الأخيرة دعت إلى إستخدام ألفاظ واضحة وقريبة من أذهان الناس. فـ"أبيقور" « إهتم كثيراً بالمنطق وإشتغل به ووجه همّه لنقد المعرفة، والنظر في علامات الحقيقة، وفي الطريق إلى اليقين أو الطمأنينة العقلية التي تؤدي إلى السعادة. »⁴ وقد كان "بيرس" « يؤكد على كيفية جعل الأفكار واضحة عن طريق ألفاظ واضحة، فالغرض الرئيس من براجماتية "بيرس"، هو مساعدتنا على شرح معاني المصطلحات العامة أي الأسماء أو الصفات أو غيرها »⁵.

1- نقلاً عن: جيمس، وليم : البرجماتية، (مرجع سابق)، ص 100 .
* الأبيقورية: مدرسة فلسفية يونانية تنسب إلى الفيلسوف اليوناني أبيقور، الذي أنشأها وقد سادت لستة قرون، وهي مذهب فلسفي مؤداه أن اللذة هي وحدها الخير الأسمى، والألم هو وحده الشر الأقصى. أنظر كتاب، بدوي عبدالرحمان: الموسوعة الفلسفية ج1، (مرجع سابق)، ص81.
2- نقلاً عن: الطويل توفيق ، مذهب المنفعة العامة في فلسفة الأخلاق ، مكتبة النهضة المصرية القاهرة ، مصر ، دط، 1953، ص ص 28-29 .
3- نقلاً عن: كرم ، يوسف: تاريخ الفلسفة اليونانية، (مرجع سابق)، ص301
4- المرجع نفسه، ص295
5- نقلاً عن: المرهج ، علي عبد الهادي. :الفلسفة البراجماتية أصولها ومبادئها، (مرجع سابق)، ص39

الفصل الأول: عن الفلسفة الأنجلوسكسونية (المفهوم والخلفية التاريخية)

وخلاصة القول يمكن التأكيد على أن إشتراك الفيلسوفين البراجماتية الحديثة والأبيقورية القديمة ظاهر في اعتماد النفعية الذرائعية، وعلاقة الفكر بالعمل، والقول بنسبية الحقيقة وترك القول بالمطلق، والإهتمام بالمنطق والتركيز على استخدام الألفاظ الواضحة التي تبين المعنى في أذهان الناس. وهو ما يؤكد تلك الجذور التاريخية القديمة التي تربط بين الفيلسوفين.

2/- في مرحلة العصور الوسطى: على الرغم من أن هناك عددا من الفلاسفة في العصور الوسطى، قد أثاروا في الفكر البراجماتي. ولكننا سنخصص منهم بالذكر "جون دونس سكوت" (John Duns Scotus)¹، لأنه أثر وبشكل كبير وواضح في فكر "بيرس". لقد آمن إيمانا كبيرا بفلسفة "دونس سكوت" حتى أنه « يسمي نفسه سكوتيا »²، ومن شدة تأثره بـ "سكوت" عده "واحدا من أعظم الميتافيزيقيين على الدوام"، لذلك « صاغ ميتافيزيقا خاصة به تميل بصورة واضحة إلى الواقعية المدرسية عند "دونس سكوت"، بل إنه يرى أن صيغته البراجماتية والمذهب الواقعي عند المدرسيين يسيران جنبا إلى جنب »³، وليس معنى هذا أن "بيرس" قد طبق ميتافيزيقا "سكوت" مثلما هي في القرون الوسطى، ولكنه وجد أن هذه الميتافيزيقا هي ميتافيزيقا معتدلة تتلاءم ومتطلبات الثقافة الحديثة. تعلم "بيرس" من "سكوت" إنه بالإمكان « السعي وراء الفلسفة بإعتبارها علما منفصلا »⁴، فعلى الرغم من أن "بيرس" قد تأثر بالعلم، ويعد عالما في الفيزياء والفلك والرياضيات، كذلك هو احد فلاسفة العلم، إلا أنه آمن إيمانا كاملا بأن الفلسفة مستقلة عن العلم وهي التي تسييره وقد أراد أن يجد ما يؤيد رأيه هذا، وبدراسته لتاريخ الفلسفة وجد في "دونس سكوت" الفيلسوف الذي يتفق وآرائه. فقد أعلن "دونس سكوت" قبل "بيرس" « إستقلال الفلسفة عن علم اللاهوت »⁵، والفرق ليس كبيرا بين مطالبة "سكوت" بفصل الفلسفة عن اللاهوت، ومطالبة "بيرس" بفصل الفلسفة عن العلم، فالمدة

1- جون دانس سكوت: فيلسوف ولاهوتي فرنسي اسكتلندي ولد في اسكتلندا (1266-1308) ودخل الرهبنة الفرنسيسكانية وتعلم وعلم كل من جامعتي أكسفورد وباريس. أنظر كتاب ري جونتان وج، وأرمسون: الموسوعة الفلسفية المختصرة، (مرجع سابق)، ص 190.

2- Feibleman (James.k) : Introduction to Philosophy of Charles.S.Peirce, Interpreted As System, With Former by Bertred Rssel Combridge, M.ST.1969, P. 55.

3- نقلاً عن: رسل، براتراند: حكمة الغرب، ج 2، (مرجع سابق) ص 245.

4- Feibleman (James.k) : Introduction to Philosophy of CH.S.Peirce, Op.cit, P. 56.

5- Ibid.p56

الفصل الأول: عن الفلسفة الأنجلوسكسونية (المفهوم والخلفية التاريخية)

التي عاش فيها الأول كانت الفلسفة في خدمة اللاهوت، وكانت موضوعات البحث الفلسفي لاتخرج عما تبتغيه الكنيسة، فخرج "دونس سكوت" مدافعا عن الفلسفة من السيطرة اللاهوتية. أما الثاني، أي "بيرس"، فالمدة الزمنية التي عاش فيها قد بدا مجال البحث العلمي بالسيادة، على العكس من البحث الفلسفي الذي بدأ بالإنحسار وإبتدأت موضوعاته تبدو وكأنها موضوعات علمية بحتة. وكانت محاولة "سكوت" هي أشبه بالثورة على النظم المعرفية التي كانت سائدة في عصره، وما كان "بيرس" ليختلف عنه، فقد حاول أن يسعى للبحث عن الجوانب الفلسفية في العلم وأن يبحث في كيفية أن تتخذ الفلسفة إطارا علميا، فأصبح يتأمل في الجوانب العلمية الفلسفية، وجانب الإهتمام من بحثه هذا جعله أحد دعاة فلسفة العلم في عصره.

هذه النقطة أنفة الذكر استدعت "سكوت" إلى أن يحاول التوفيق بين العقل والإيمان، حيث حاول « أن يجعل من العقل يتناسب مع خدمة الفلسفة كما يتناسب مع خدمة اللاهوت »¹. وقد أعجب "بيرس" بعملية التوفيق التي أقامها "سكوت" بين العقل والإيمان. لكن أهم ماتأثر به "بيرس" هي عقيدة الكليات، أي هل أن للكليات وجودا خارجيا موضوعيا أم وجودها ذهني (عقلي). أكد "سكوت" على أن الكليات موجودة بشكل موضوعي في واقع الطبيعة، وليس كما هو الحال عند الأرسطيين الذين يقرون بوجود الكليات فقط في الأشياء الحقيقية. فقد أكد "سكوت" مرارا « على أن الكليات ليست خيالات فكرية، كما أنه أكد على أنها ليست عقلية على الرغم من وجود نظائر عقلية لها.. وهي جزء لا يتجزأ من واقع العالم الطبيعي »². وبذلك فقد وصل "بيرس" من خلال إتجاه الواقعية الأوسكولانية إلى نتيجة مفادها: أن المبادئ العامة هي مبادئ فعالة في الطبيعة وبصورة حقيقية.

1- Feibleman -(James.k) :Introduction to Philosophy of charles.s.Peirce, Op.cit, P. 57.

2- Ibid.p57

الفصل الأول: عن الفلسفة الأنجلوسكسونية (المفهوم والخلفية التاريخية)

3/- في مرحلة العصر الحديث:

أ/- أثر المدرسة التجريبية: ظهرت هذه المدرسة في إنجلترا على يد "بيكون" وتبلورت بشكلها النهائي في فلسفة "لوك" و "باركلي" و "هيوم". وقد دعت إلى القول بأن التجربة أو الإحساس هو مصدر المعرفة، وكان لآراء "بيكون" (1561-1626) الدور الرئيس في بناء المدرسة التي أعطت دوراً مهماً ورئيساً للملاحظة و التجربة في عملية المعرفة، فقد عد «العقل أداة تجريد وتصنيف ومساواة ومماثلة، فإذا ترك يجري على سليقته انقاد لأوهام طبيعية فيه»¹. وما أن جاء "لوك" (1632-1704)، الذي أكد على أن العقل «صفحة بيضاء تأتيه الإنطباعات من الخارج وان ليس هناك مبادئ أولية في الذهن، فلو كانت المبادئ الأولية غريزة يلزم أن توجد عند جميع الناس دائماً»²، حتى أصبحت المدرسة التجريبية من أهم المدارس الفلسفية التي أثرت في الفكر الفلسفي الحديث والمعاصر.

لقد جاءت فلسفة "باركلي" (1680-1753) منقبة لفلسفة "لوك" من العناصر المنافية للتجريبية، ووضع أساساً لفلسفته مبدأ الوجود إدراك «أي أن المعرفة الحقة هي المقصورة على ما يبدو للشعور بأعراض حسية، وإن ما لا يبدو محسوساً وهم محض»³. تأثر "بيرس" كما تأثر غيره من البراجماتيين الذين تلوه بالمدرسة التجريبية، وأكد أن أفكاره تكتسي بالنبرة الإنجليزية "حتى انه يقول: «إن باركلي على العموم يحق له أكثر من غيره أن يعتبر مقدم البراجماتية في الفلسفة، على الرغم من أنني كنت أكثر ظهوراً في إعلانها، وقد يكون رأي "بيرس" هذا في "باركلي" نتيجة لرفض هذا الأخير لنظرية التجريد، فعلى الرغم من "قناعة" باركلي "بقوة التخيل التي يمتلكها ويضيفها على الأشياء إلا أنه لا يمكن له أن يتصور تلك الأشياء من دون مقوماتها الحسية»⁴، فهذه المقومات الحسية

*الفلسفة التجريبية أو الإمبريقية: وهي توجه فلسفي يؤمن بأن كامل المعرفة الإنسانية تأتي بشكل رئيسي عن طريق الحواس والخبرة. تتكرر التجريبية وجود أية أفكار فطرية عند الإنسان أو أي معرفة سابقة للخبرة العملية واستعمل لفظ تجربة وتجريبي من قبل الأطباء اليونانيين للدلالة على الممارسة العملية في تعارضها مع الاعتقادات النظرية البعيدة عن الملاحظات المستقاة مباشرة من ملاحظة الواقع. أنظر كتاب، ري جوناثان وج، أو أرمسون: الموسوعة الفلسفية المختصرة، (مرجع سابق)، ص 414.

1- نقلاً عن: زيادة، معن ومجموعة كبيرة من النخب والمفكرين: الموسوعة الفلسفية العربية، ج 2، القسم الأول، معهد الإنماء العربي للطباعة والنشر، بيروت، لبنان 1988، ص 1، 266.

2- المرجع نفسه، ص 268.

3- المرجع نفسه، ص 270.

4- نقلاً عن: زيادة، معن ومجموعة كبيرة من النخب والمفكرين: الموسوعة الفلسفية العربية، ج 2، (مرجع سابق)، ص 270.

الفصل الأول: عن الفلسفة الأنجلوسكسونية (المفهوم والخلفية التاريخية)

هي الرموز أو الدلالة على وجود تلك الأشياء، وهي التي تجعل عملية المعرفة ممكنة من قبل الذهن. وهذا « مأسنلاحظه في نظرية "بيرس" في العلامات »¹ التي تقوم على دلالة الرمز، الدلالة التي تعكسها المادة أو المدرك العقلي بالنسبة إلى الذهن. ذهب "جيمس" إلى جعل البراجماتية إسما جديدا لطريقة قديمة، بل يرى أن كل من « لوك و"باركلي" و"هيوم"، وقد أسهموا بقسط كبير في خدمة الحقيقة بواسطة البراجماتية، فالبراجماتية تمثل إتجاها مألوفا تماما في الفلسفة ألا وهو الإتجاه التجريبي »² وإعتبر "جيمس" معالجة "باركلي" للجوهر المادي معالجة براجماتية لأن قول "باركلي" « ألغى هذا الجوهر وأعتقد أن الله الذي بوسعك أن تفهمه وتدنو منه، يرسل إليك العالم المحسوس مباشرة وأن تؤكد العالم المحسوس وتظهره بسلطته القدسية ومن ثم نقد "باركلي" للمادة كان نقدا براجماتيا على الإطلاق »³ . فالمادة تعرف، كما يؤكد "جيمس" « كإحساسات لنا باللون والشكل والصلابة وما شاكل ذلك فهذه هي القيمة الفورية للفظ والفرق الذي تحدثه المادة بالنسبة إلينا بوجودها حقا هو أننا عند إذ نحصل على مثل هذه الأحاسيس، وبعدم وجودها هو أننا نفتقر إليها، ومن ثم فإن هذه الإحساسات هي معناها الوحيد، وعلى هذا فإن "باركلي" لا ينكر المادة وإنما يخبرنا بما تتألف فحسب »⁴ . وكذلك يرى "جيمس" أن كلا من "جون لوك" و "هيوم" ، قد طبقا النقد البراجماتي نفسه في فكرة روحية أو الجوهر الروحي. ومن الجدير بالذكر أن البراجماتية قد عدت العلوم التجريدية من ضمن العلوم التي تخضع للملاحظة والتجربة، وهي تصنيف "بيرس" للعلوم ، يؤكد أن الرياضيات لا تتعهد بالتثبت من مسألة واقعية أيا كانت، فهي لا تتكفل إلا بوضع فرضيات وتتبع نتائجها المترتبة. إنها تقوم على الملاحظة بقدر ماتضع بناءات عن طريق التحليل وتتطابق مع مبادئ مجردة ومن ثم تلاحظ الرياضيات هذه المواقع التحليلية واجدة فيها علاقات للأجزاء غير موضحة في قاعدة البناء "ف" "بيرس" إذا، يخضع الرياضيات للملاحظة ولكنها من نوع خاص جدا لا تنطبق على أي نوع سوى الرياضيات وتتوضح هذه النظرة

1- نقلاً عن: المرهج ، علي عبد الهادي. الفلسفة البراجماتية أصولها ومبادئها، (مرجع سابق)، ص 38

2- نقلاً عن: جيمس ، ولیم: البرجماتية، (مرجع سابق) ، ص 70 .

3- المرجع نفسه، ص 113 .

4- المرجع نفسه، ص 113- 114 .

الفصل الأول: عن الفلسفة الأنجلوسكسونية (المفهوم والخلفية التاريخية)

على ما يبدو عند "جون ديوي" فهو يقول: « الرياضيات تعتمد على رموز وهذه الرموز نوع من أنواع التجريد يفقد قيمته إذا انفصل عن مجرى الخبرة الفعلية، فالأصل في الرياضيات الأمور المحسوسة، ولكننا ننسى حين تبلغ الأفكار المجردة ذلك الأصل الحسي »¹، أي أن علوم الهندسة والرياضيات لم تخرج في بداية استخدامها عن الأغراض العملية حتى تم التعبير عنها برموز محددة وقد كونا بحسب ما كانا عليه موضوعا له القدر أن يفحص فحفا مستقلا إذا أصبح من الممكن أن تنطبق عليه عمليات جديدة.

فالبرجماتية بهذا المعنى هي تيار تجريبي آخر أصبح مكملا لتيار التجريبية الانجليزية على الرغم من خصوصيته الأمريكية التي تميزه عن ذلك التيار، إلى أننا يجب أن لاننسى أن البرجماتية قد توجهت بالنقد للمدرسة التجريبية في موقفها من العقل وتأكيدهم ضالة الدور المعرفي له. فالبرجماتية تؤكد على فعالية العقل ولا تلغي دوره المعرفي، فـ"وليم جيمس" يرى أن « في الإنسان ميولا وحاجات وان العقل وسيط تحقيقها في عالم التجربة بما يؤكد من مقترحات تستلزم التحقيق »² . كذلك تختلف البرجماتية عن المدرسة التجريبية بالنظر إلى مسألة الكليات والجزئيات حيث يرى أغلب التجريبيين أن الجزئيات هي كل شيء، بينما البرجماتيون أن الكليات لا تختلف عن الجزئيات في شيء، والكليات لها وجود حقيقي واقعي مثل الجزئيات، هذه نظرية "بيرس"، هذا فضلا أن "جيمس" لاحظ أن التصور العقلي والمدرک الحسي متشابهان رغم اختلافهما، وحين تعجز التجربة أو العقل عن إيجاد أجوبة شافية، فهناك مصدر ثالث للمعرفة هو الوجدان أو الإرادة. هذا الجانب من النقد وغيره هو الذي جعل من البرجماتية تمتلك خصوصيتها الأمريكية المعروفة . إضافة إلى مناداتها بمبدأ (الأثار والنتائج العلمية)، ذلك المبدأ الذي يشكل نقطة الخلاف الجوهرية بين البرجماتية والتجريبية.

والفلسفة البرجماتية فلسفة تجريبية قائمة على التجريب؛ فلذلك تجد أن رواد البرجماتية يصرحون بإنتمائهم لهذه المدرسة، يقول "جيمس": « لوك وباركلي وهيوم قد أسهموا بقسط كبير في خدمة الحقيقة بواسطة البرجماتية، إن البرجماتية تمثل إتجاها

¹ - نقلاً عن: ديوي، جون: البحث عن اليقين، تر أحمد فؤاد الأهواني، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، مصر، دط، 1960، ص ص 175 - 176
² - نقلاً عن: زيدان، محمود: وليم جيمس، (مرجع سابق) ، ص ص 18 - 19.

الفصل الأول: عن الفلسفة الأنجلوسكسونية (المفهوم والخلفية التاريخية)

مألوفاً تماماً في الفلسفة ألا وهو الإتجاه التجريبي «¹، ومع إتفاق الفيلسوفين في الإعتماد على الحس والتجربة إلا أن هناك فروقاً، بين المدرسة التجريبية والفلسفة البراجماتية. فهذه الأخيرة تؤكد على أهمية العقل ولا تلغى دوره المعرفي.

ب/- أثر المدرسة النفعية:

تعتبر المدرسة النفعية إحدى المدارس الفلسفية التي لها تأثير في الفكر الفلسفي البراجماتي، ظهرت في إنجلترا على يد "آدم سميث" (Adam Smith) (1723-1790)، وأيضا في المذهب الأخلاقي عند "هيتشون" وتطورت بفضل "جيرمي بينثام" و"جيمس مل" (James Mill) (1773-1836) الذي جعل من ابنه "جون ستيوارت مل" داعية آخر لمذاهبه في المنفعة. وتعد هذه المدرسة الفلسفية إمتداداً للفلسفة التجريبية الإنجليزية، خاصة في قولها بأن الأفكار تأتي كلها من التجربة. وتتخلص مبادئ هذه المدرسة في قول "بينثام": «بأن الطبيعة قد وضعتنا تحت سيطرة سيدين مطلقين هما اللذة والألم، وهذان السيدان يتحكمان بتصرف البشر كلياً. وفي سؤال بيرز لـ "بينثام": ما هي هذه المنفعة التي ستجلب السعادة الحقيقية لكل فرد من الناس؟ وما هو المبدأ الذي يفضلته ستعم السعادة الحقيقية في أرجاء المجتمع شتى؟ فيجيب "بينثام" بأن المنفعة هي القدرة الكافية في غرض معين على إنتاج ربح أو نفع أو إمتياز أو لذة أو خير أو سعادة»²، في مناقشة "جيمس" لفكرة القول بالمطلق يقول: «إذا كان ما نؤديه صالحاً فإنكم ستسمحون للفكرة نفسها بأن تكون صالحة، ذلك لأن إمتلاكنا لها يعود بالنفع، ونحن خير منا بدونها.»³، إذن، فمن أهم نقاط الإلتقاء بين البراجماتية والمدرسة النفعية إضافة إلى تأثر الاثنين بالمدرسة التجريبية الإنجليزية هو أن الغاية التي تبحث عنها المدرستان وهي "حيث ترى هاتان المدرستان أن البحث عن (المنفعة)، هو الذي يجلب السعادة والخير للإنسان". وقد يكون "جون ستيوارت مل" الذي إختلف عن "بينثام" في القول بأنه «ليست اللذة راجعة كلها إلى اللذة الجسدية وكميتها، كما إعتقد "بينثام" وإنما هناك لذات تابعة للكيفية أي لإعتبارات معنوية»⁴، وقد إهتم البراجماتيون بالأفكار التي تقدم نفعاً ليس مادياً

1- نقلاً عن: جيمس، وليم: البرجماتية، (مرجع سابق)، ص 70.
2- نقلاً عن: زيادة، معن: الموسوعة الفلسفية العربية، ج2، (مرجع سابق)، ص 1351.
3- نقلاً عن: جيمس، وليم: البرجماتية، (مرجع سابق)، ص 99.
4- نقلاً عن: زيادة، معن: الموسوعة الفلسفية العربية، ج1، (مرجع سابق)، ص 274.

الفصل الأول: عن الفلسفة الأنجلوسكسونية (المفهوم والخلفية التاريخية)

فقط، بل معنويا أيضا لاسيما في المسائل الدينية، و"جيمس" كان من بينهم مهتما بذلك، والجدير بالذكر أن "جيمس" قد ابتدأ كتابه (البرجماتية) بالإهداء قائلا: «... إلى ذكرى "جون إستيوارت مل" الذي كان أول من علمني سعة الأفق البرجماتية والذي يطيب لخيالي أن يتصوره كقائد لنا لو كان اليوم حيا...»²، وقد ذهب "وليم جيمس" إلى القول: «أن البرجماتية تتفق مع النفعية في تأكيدها على الجوانب العملية»³، كما يذكر أيضا بأن "بيرس" تأثر بتلميذ "جون إستيوارت مل"، وهو "ألكسندر باين"*(Alexander Bain) منطلقا من تعريف "باين" للإعتقاد بأنه الشيء الذي يصبح الإنسان على أساسه مستعدا للفعل أو العمل. وهذا التعريف جعل "بيرس" يعتقد أن "البرجماتية ليست إلى نتيجة له. ولذلك يميل "بيرس" إلى أن يعد "باين" - الجد الأول للبرجماتية"، وقد أكد "بيرس" كما أكد من قبله "ألكسندر باين" دور الإنفعالات في تكوين الإعتقاد، وهو يعد من علماء النفس المعروفين في إنجلترا - لاسيما في بناء نظريته في الإعتقاد -، حيث أخذ بنظر الإعتبار الحالة النفسية للفرد وكيفية التخلص من حالة الشك التي يعدها "بيرس" حالة غير سارة إلى حالة الإعتقاد التي يعدها حالة توصل إلى الطمأنينة والراحة هذارغم رفض "بيرس" العلم النفس ومعطياته. وبناءً عليه قامت الفلسفة البرجماتية تبحث عن المنفعة والفائدة العملية من وراء الأفكار والمعارف والقيم. فهي تتفق مع النفعية في هذا الجانب، بالإضافة إلى أنهما مدرستان تجريبيتان.

ج/- أثر فلسفة إيمانويل كانت: من الفلاسفة الكبار الذين أثروا في الفكر البرجماتي وفكر "شارلز بيرس" هو الفيلسوف الألماني "كانت"، فقد عرف "بيرس" هذا الفيلسوف منذ الصغر، حيث قرأ كتابه (نقد العقل المحض)، وهو في سن مبكرة من عمره، حتى أنه حفظه عن ظهر قلب، وقد إندش "بيرس" بالأنظمة الفلسفية التي أقامها الألمان، فكان يتمنى أن يبني نسفا فلسفيا متكامل على الرغم أنه كان ضد بناء الأنساق الميتافيزيقية. ويؤكد "بيرس" أن البرجماتية قد تحددت وتشكلت معماريا أخذا عن "كانت"، حيث قال: إنني

2- نقلاً عن: جيمس، وليم: البرجماتية، (مرجع سابق)، صفحة الإهداء

3- المرجع نفسه، ص74.

* ألكسندر باين: فيلسوف إنجليزي، ينحدر من أصل أسكتلندي، ولد في سنة 1818 وتوفي عام 1903، شغل كرسى الأستاذية في المنطق في جامعة إيردين، ويرجع الفضل له في احتلال المدرسة التجريبية الإنجليزية المكانة التي تستحقها في الأوساط الأكاديمية أهم مؤلفاته (الحواس والعقل) و(الانفعالات والارادة). راجع حول شخصيته وفكره. أنظر متس رردلف، الفلسفة الإنجليزية في مائة عام، ج1، ترجمة فؤاد زكريا، دار النهضة العربية، مصر، ط1، 2009 ص77.

الفصل الأول: عن الفلسفة الأنجلوسكسونية (المفهوم والخلفية التاريخية)

الوحيد من البراجماتيين الذي دخلت ساحة الفلسفة من باب "كانت" إلى أن أفكاري كانت تكتسي بالنبرة الإنجليزية، لكن هذه المحاولة في التوفيق بين فلسفة "كانت" والتجريبية الإنجليزية كانت بالنسبة لـ "بيرس" صعبة جدا، مما حدا به إلى الإنحياز أخيرا إلى جانب التجريبية الإنجليزية، ولكن ضمن صياغته الخاصة. إلى أننا نرى أن معالجة "بيرس" لمشكلة الواقع قد جاءت متأثرة بأسئلة "كانت" « فكمأن "كانت" يجادل بأن الأخلاق تتطلب فعلا غير متطلب كليا بالغايات الشخصية ضمن العالم الظاهري، فكذا "بيرس" يجادل بأن الواقع يتطلب بحثا غير متأثر كليا بالغايات الشخصية ضمن التجربة المحدودة »¹، ذلك أن "بيرس" يؤكد أن إصدار الحكم يجب أن يكون متصفا بالشمولية وأن لا تكون هناك آراء شخصية حتى وإن كانت هاته الآراء مطابقة لقواعد الإستقراء إن لم تكن نتائجها واضحة يلاحظها الجميع، فالواقع عند "بيرس" يتكون من الأشياء الكائنة سواء فكرنا فيها أولم نفكر، فيجب علينا أن نكيف سلوكنا مع هذه الأشياء تجنبنا لحصول المفاجأة.

وقد حاول "بيرس" في معالجته لمشكلة الواقع أن يوفق بين النظرة الأرسطية والنظرة الكانتية، ذلك أن "أرسطو حسب أن العقل يكشف نظاما موجودا في الواقع من قبل، حتى جاء "كانت" فقلب الوضع لأرسطي وزعم أن نظام في معرفتنا يأتي من العقل وحده، وكان حل "بيرس" « بأننا على وعي كوننا نتصل بخبرتنا بالواقع مباشرة، ويتكون الواقع من أشياء الكائنة سواء فكرنا فيها أولم نفكر، بيد أن أفكارنا إن هيا إلى تكوينات عقلية كونها بعد إختيار عناصرها، فهي مؤسسة على خبرة جزئية في الأشياء هذه الخبرة تكون مصبوغة بتاريخنا، ظروفنا ومرمانا والقول بطبيعة المعرفة الإختبارية أدى بـ "بيرس" إلى الإتفاق مع "كانت" مع أن العقل يشيد بمقدار ما في النظام من المعرفة »². يعد عمل (بيرس) هذا محاولة لتوفيق ما هو صحيح من التفسيرات المتعارضة عند كل من "كانت" "أرسطو" إذا عرفنا "بيرس" قد أعجب كثيرا بالقاعدة الكانتية القائلة بأن « كل معرفتنا تبدأ من التجربة »¹، فما يتجاوز حدود التجربة عند ه يكون لامنتظما » فمعيار

1- Thompson (Marley Hawn): *The Pragmatic Philosophy of Charles S. Pierce*. The University of Chicago. 1963. P.62.
2- نقلاً عن: العشري، جلال: الموسوعة الفلسفية المختصرة، مكتبة الإنجلو المصرية، القاهرة، مصر، دط، 1963، ص 102.

الفصل الأول: عن الفلسفة الأنجلوسكسونية (المفهوم والخلفية التاريخية)

المعرفة ينبغي ألا يكتشف في الإبستمولوجيا نفسها، بل في إختيار منطقي للإفتراضات المسبقة للبحث التجريبي»²، وقد كان إهتمام "بيرس" بالمنطق متأتياً من نظريته إلى المنطق "كانت" أولاً، ثانياً ملاحظته « أن فلسفة "كانت" برمتها تقوم على منطقته »³، وهذا ما دفع "بيرس" إلى عد المنطق الحجر الأساس في بناء الفلسفي حتى أنه عد أحد مؤسسي منطق العلاقات، وما كانت مقولاتها الأنطولوجية الثلاث سوى محاكاة للمبدأ الكانتي « بأن المنطق هو سابق أنطولوجيا على الميتافيزيقا »⁴.

لذلك جاءت فلسفة "بيرس" مبنية على منطقته، وقد أكد "بيرس" على أنه كان "كانتي" صرفاً، إلا أنه أجبر على البرجماتية عن طريق الخطوات المتتالية، ويعد "بيرس" بحثه عن الوضوح قد جاء من دراسته لـ "كانت" إلا أنه مضطرب نوعاً ما "فالتفكير الكانتي كما هو واضح قد أثر في فكر "بيرس" حتى أن كثيراً من فلسفة هذا الأخير، قد جاءت مصبوغة بفلسفة "كانت"، على الرغم من برجماتية "بيرس".

د/- علاقة البرجماتية بالدارونية: قد يكون من أعظم معززات الفردية في الفلسفة البرجماتية تأثرها بالدارونية، حيث جعلت "الدارونية" بإسم مؤسسها داروين* (Charles Darwin) "1882-1809" من الإنسان كائناً فردياً يصارع الطبيعة من أجل البقاء، ويسعى إلى إستخدام جميع طاقاته وإمكاناته البيولوجية ليبقى على قيد الحياة؛ معتمداً في ذلك على المعرفة التي إكتسبها من خلال تجربته الذاتية في أثناء هذا الصراع ويتضح عند تتبع مقولات رواد البرجماتية مقدار تأثرهم بالدارونية. فهذا "بيرس" يطبق النظرية على الأفكار، حيث يعتقد بأن "قوة وصدق الفرضية هو إستقرارها أو مطاولتها في البقاء، أي مدى إيماننا أو إعتقادنا بهذه الفرضية أو الفكرة لأطول مدة من الزمن على أن نخضع هذه الفكرة لشروط المنهج العلمي، حتى نؤمن وبصورة أكيدة بصدقها."⁵ . ومن أكثر رواد البرجماتية تأثراً بالدارونية، "جون ديوي" الذي أمضى حياته ممثلاً لها

1- نقلاً عن: كانت، إيمانويل: نقد العقل المحض، ترجمة: موسى وهبة، مركز الإنماء العقلي، بيروت، لبنان، ط1، نوفمبر 1988. ص 45.

2-Feibleman (James.k) :Introduction to Philosophy of charles.s.Peirce, Op.cit, P41.

3- نقلاً عن: كانت، إيمانويل: نقد العقل المحض، (مرجع سابق) ، ص 35.

4. المصدر نفسه، ص 38.

5- نقلاً عن: المرهج ، علي عبد الهادي. الفلسفة البرجماتية أصولها ومبادئها، (مرجع سابق)، ص 61.

* تشارلز روبرت داروين ، هو عالم إنجليزي في مجال الطبيعة البيولوجية، ولد في يوم 12 فيفري سنة 1809م في منطقة شروزبري الإنجليزية، وكسب شهرته لمساهمته في نظرية النشوء والارتقاء التي نشرها في عام 1859م ، وتوفي في يوم 19 أفريل سنة 1882. أنظر كتاب ،فاضل علي رمضان: الموسوعة الفلسفية الميسرة، (مرجع سابق)، ص 165 .

الفصل الأول: عن الفلسفة الأنجلوسكسونية (المفهوم والخلفية التاريخية)

في أغلب أفكاره، يقول عنه "ديلودال:» يمكننا القول إن تاريخ فكر ديوي هو مجموعة وقائع لجهد طويل للتوفيق بين "داروين" و"هيغل". وإذا كان صحيحاً بأن مصالحة قد تمت لصالح داروين. وقد جعل داروين من ديوي أكثر إهتماماً بالتجربة «، فنظرة "ديوي" للطبيعة الإنسانية مبنية على الدارونية، حيث يرى أنه جزء من الطبيعة تنطبق عليه قوانينها، وأن الإنسان كائن بيولوجي يستخدم ذكائه في التكيف من أجل البقاء، فجزور البراجماتية تمتد إلى العديد من الفلسفات الأوروبية البريطانية خاصة وقد أبانت والتجريبية عن تلك الجذور خاصة وأن كل تجريبية تحول بشكل ما إلى براجماتية أو فاعلية لاسيما وأن الإنسان كان منذ تواجده فوق الأرض تجريبياً بشكل ما وبراجماتياً عملياً بشكل آخر الأمر الذي جعل من التجريبية كأهم رافد ومؤثر في الفكر البراجماتي بشهادة البراجماتيين أنفسهم.

فالتجريبية هي تراث مشترك في الفلسفة الأنجلوسكسونية عامة والبراجماتية خاصة، وهي بحق أحد أهم متطلبات المنهج البراجماتي خاصة وإن تعلق الأمر بالأداتية و مختلف ميكانيزمات الطرح البراجماتي، وبهذا يكون "جون ديوي" على غرار الفلاسفة البراجماتيين قد تأثر بل واستجاب معه بذلك المنهج الأداتي لمرجعيات تجريبية تفرض نفسها بشكل أو بآخر ضمن النمط البراجماتي التجديدي الواقعي، لتتسم فلسفة "جون ديوي" بالنزعة التجريبانية-الطبيعانية التجريبية-ف"ديوي" لظالما استخدم المصطلح التجريبي داخل نسقه الفلسفي لتصبح الخبرة - أحد أهم مقومات نسقه - ضرباً من التجريب أو البحث الإيجابي كيف لا وهو المعادي للميتافزيقيا لدرجة نعته لها بالصيغ المريضة في مقابل التجريب والواقعية ولعل هذا من أهم نقاط التقاطع بين تجريبية "ديوي" وسابقتها من التجريبيات التقليدية. وتعد تجريبية "فرنسيس بيكون" من بين أهم المرجعيات لـ"جون ديوي"، وذلك من خلال مؤلفه "الأورغانون الجديد" وكل ما فيه من طرح للتجديد من خلال التوجه نحو الطبيعة والعمل على تسخيرها لخدمة البشر(المنفعة)، والخروج من شرنقة الذات والتوجه أكثر، فأكثر موضوعياً.

1- نقلاً عن: ديلودال ، جيرار: الفلسفة الأمريكية . تر: جورج كتورة وإلهام الشعرائي: مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، دط/ت ص273

الفصل الأول: عن الفلسفة الأنجلوسكسونية (المفهوم والخلفية التاريخية)

كما أسهمت الفلسفة الإنجليزية ومن قبلها بعض الفلسفات التجريبية - بصورة بسيطة- في بلورة التوجه التجريبي البراجماتي عند "جون ديوي"، وذلك من خلال دورها الريادي في محاولة لتأطير المشهد الثقافي التجريبي في إنجلترا خاصة وجملة الشعارات التي لطالما كانت مطلباً من مطالب الفكر البراجماتي كالواقعية والليبرالية والتسامح والعملية والإجرائية والمنهج العلمي وكل ما يصب داخل الحيز التجريبي البراجماتي التجديدي. خاصة، وأن التجريبية تصر على منطق الخبرة والإحتكام للواقع وصنع الأسلوب المتحرر الذي يحتل أكبر عد ممكن من مجالات التجربة، فالخبرة تعد من أهم مبررات التجريبية عند "ديوي" وأهم تداعياتها الإيجابية، كما أن المسعى العام للبراجماتية يبقى يتقاطع أفقياً وعمودياً ومسعى التجريبية. فالبراجماتية ليست في حقيقة الأمر تياراً جديداً منقطع الصلة بالماضي، إنما هي على حد تعبير أحد روادها "جيمس"، إسم جديد لطريقة قديمة في التفكير.

خامساً- أبرز مبادئ الفلسفة البراجماتية :

تستند الفلسفة البراجماتية إلى عدة قواعد وأسس ألا وهي التجربة العلمية وتتبع النتائج العلمية والقطيعة مع الماضي والوعي الواقعي:

1- التجربة العلمية : تعد الفلسفة البراجماتية تطوراً للإتجاه التجريبي العلمي وتمثله في شكل أكثر تطرفاً، وإعتراضاً عليه في نفس الوقت كما يقول رائدها "وليم جيمس" ¹ كذلك تتجاوز سلبيات المناهج السابقة، وتأخذ أفضل ما فيها لتكون فيها منبعا جديدا يوجهنا للعمل بدلا من التأمل في ظواهر الكون « فهي منهج علمي إنتقائي، يرفض النظر التأملي وتطلب التجربة بدلا من الوقوف والتأمل، فالبراجماتي عند معالجته بعض الإشكاليات بدلا من أن يعالجها بالتأمل المعجب يقفز إلى الأمام في نهر الخبرة، إذ يعيش فيها كما الأسماء « ². فالبراجماتي عند ما يرفض هذا لا يعني رفضا مطلقا للتفكير، وإنما للأفكار التي لا جدوى منها حيث أن "وليم جيمس" يدعونا للتفكير من خلال الفروض ثم نعود بها إلى الواقع للتأكد من صحتها ونفعها، وبهذا نرى أن البراجماتية تذهب للتجربة وتنبذ الجمود والتأمل والحكم على الأشياء دون سابق تجربة لها .

1- نقلاً عن: جيمس وليم ، البراجماتية (مرجع سابق)، ص 98.

2- نقلاً عن: الكحلاني حسن محمد : فلسفة التقدم والقوى الفاعلة في التاريخ ، مركز الإسكندرية للكتاب ، مصر ، ط 1998، ص 19.

الفصل الأول: عن الفلسفة الأنجلوسكسونية (المفهوم والخلفية التاريخية)

2- تتبع النتائج العلمية : ونعني بهذا لا بد أن تكون قابلة للتنفيذ وأن يكون لدينا إعتقاد بإمكانية تطبيقها فعلا. وأن الفكر أو القضية التي ليست لها نتائج عملية أو تأثير في السلوك هي قضية أو فكرة لا وجود لها . وهذا المبدأ يتضح بجلاء من خلال تعريف البراجماتية حيث أنه مشتق من الكلمة التي تعني العمل بل إن معيار الصدق في البراجماتية يكمن فيما يترتب عليها من نتائج عملية" ¹.

3- القطعية مع الماضي : هو كذلك من الأسس التي يقوم عليها المنهج البراجماتي ، إذ ينطلق من المستقبل متجاهلا الماضي وجاعلا الحاضر لحظة إعداد لتحقيق برنامج نضعه للمستقبل . فهو يحدث قطعية مع الماضي ، ويرفض في كل من أشكال المطلق فلا يسأل عن كيفية نشوء الأفكار ولا عن مصادرها ، وإنما يبحث عن نتائج العملية التي يمكن أن تقودنا إلى تغيير الواقع نحو الأفضل" ².

فالفلسفة البراجماتية استبدلت النظر إلى المستقبل بالنظر إلى الماضي لذا فهي لا تسأل كيف تنشأ المعرفة أو الأفكار بقدر ما تسأل عن النتائج التي تترتب عن هذه الفكرة أو تلك في علم الواقع وتتنظر للواقع على أساس أنه نقطة إنطلاق وليس شاهدا عن الماضي فقط .

4- الوعي الواقعي : ويقصد به أن البراجماتي ينبغي أن يكون ذا وعي شديد وتنبه دقيق عند مناقشة الأفكار وتجربتها والتأكد من صدقها فهو لا يعبئ بالأفكار المجردة والمناقشات التي تتلامس مع الواقع ، ولا تدعوا لتغييره ، وإنما ينظر للأفكار والنظريات من خلال قدرتها الى التغيير في أسلوب حياتنا وضع المستقبل ، كما أنه لا يقدم حلوة جاهزة على غرار الفلسفات المثالية بقدر ما يعد منهاجا للمزيد من العمل.

ومما تقدم نستنتج أن الفلسفة البراجماتية قامت على جملة من المبادئ تتمثل في كونها فلسفة تجريبية عملية ذات نزعة فردية، تنكر الحقائق المطلقة والقيم الثابتة، وتنظر إلى المنفعة باعتبارها هي المعيار الذي يحاكم إليه المعارف والأفكار والقيم، وتركز على المستقبل وتقاطع الماضي بكل ما فيه.

¹ - نقلاً عن: جيمس وليم : البراجماتية، (مرجع سابق) ص ص 65-66 ، (بتصرف)
² - نقلاً عن: بوترو إميل : العلم و الدين في الفلسفة المعاصرة ، تر : أحمد فؤاد الأهواني ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، مصر ، دط، 1983 ، ص 218.

الفصل الأول: عن الفلسفة الأنجلوسكسونية (المفهوم والخلفية التاريخية)

سادسا -/ رواد الفلسفة البراجماتية: يتمثل أقطاب البراجماتية الكلاسيكية فيما يلي:

1/- شالز ساندرز بيرس (Charles Senders Peirce)(1839-1914):

هو مفكر وعالم منطق وفيلسوف أمريكي من أبرز أهم المؤسسين للفكر البراجماتي،¹ ولد تشالز ساندرز بيرس في 10 أيلول سنة 1839 في كمبريدج (ماساشو سيتس) الولد الثاني بنيامين بيرس (Bengami, Peirce)، أستاذ الرياضيات وعلم الفلك في "هارفارد".² وكان "بيرس" أول فيلسوف أمريكي يخرج إلى العالم بفكر جديد يبلور فيه الحياة العقلية كما تمثلت في القارة الجديدة. وتوفي في سنة 1914.

ويعتبر المؤسس والرائد الأول للبراجماتية، وأكثر قطب من أقطابها عمقا في مفهومها، إلا أنه أقل واحد فيهم شهرة حتى إن مؤلفاته لم تنتشر إلا بعد وفاته لأعوام طويلة، فهو الذي أنشأ الفلسفة البرجماتية.³

وقد تميزت فلسفة "بيرس" أنها كانت فلسفة علمية تجريبية والذي يجعلها "علمية تجريبية" لا "تأملية" هو أنها إذا منسب إلى الكون حقيقة ما، إعتدت في ذلك على تأييد الوقائع التجريبية مع ملاحظة أن هذا التأييد قد لايجيء على يد الفيلسوف نفسه: بل قد يجيء على يد باحثين من بعده، لذلك كان الطابع العلمي واحد وليس الإنتاج العقلي الذي ينجزه من أول إلى آخره شخص واحد بمفرده. فالفلسفة البراجماتية نمط من أنماط الفلسفة العلمية، أي أنها لا تقبل أن تكون مبنية على شكل نسق مختوم بقفل لا يقبل الزيادة ولا التعديل ومذهب "بيرس" البرجماتي قاعدة منطقية لتحديد المعنى أوعبارة أخرى نستطيع القول هو نظرية في المعنى، حيث أنها «تتنظر لجميع الأفكار بنفس المنظار وأنه ليست هناك أية فكرة معصومة وينبغي إخضاع الجيع للبحث العلمي ومن خلال النتائج التي يتم الحكم عليها بصحة تلك الفكرة من عدمها مع ملاحظة أن النتائج قد لا تتم على يد نفس الفيلسوف وإنما قد تتم بعده بزمن»⁴.

1 - نقلاً عن: موريس تشارلز، رواد الفلسفة الأمريكية، تر، إبراهيم مصطفى إبراهيم، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، مصر، دط، 1996، ص39.

2 - نقلاً عن: محمود زكي نجيب، من زوايا فلسفية، دار الشروق، القاهرة، مصر، ط4، 1993، ص202.

3-المصدر نفسه، ص204.

4-المصدر نفسه، ص18.

الفصل الأول: عن الفلسفة الأنجلوسكسونية (المفهوم والخلفية التاريخية)

2-وليم جيمس : (William James) (1842--1910):

هو فيلسوف ومفكر وعالم أمريكي " وهوراند من رواد الفلسفة البراجماتية، ولد في 11 يناير (جانفي) سنة 1846م بمدينة نيويورك كان أكبر خمسة إخوة له " ¹

عاش جيمس في القرن التاسع عشر ميلادي وأدرك شطرا من القرن العشرين ، وهو من أشهر مفكري أمريكا على الإطلاق، واحد قادة الفكر الحديث في الفلسفة وعلم النفس، بل من المحددين فيهما كذلك وتدين له نظرية الذرائع "Pragmatism" بحياتها ². لأنه يعتبر من أبرز المؤسسين لها.نشأ في بيئة دينية قوية بحيث كان لأبيه "هنري جيمس" أثر كبير في تربيته : بحيث كان الأب متدينا من أتباع "كالفن". ولم يكن في حاجة لوظيفة ليرتزق منها بل كان له دخل كبير ولذا صرف وقته في القراءة و الإطلاع والسفر والرحلات وأبرز شيء يلاحظ في تاريخ حياة هذه الأسرة هو كثرة الرحلات مما أثر في شخصية وليم جيمس ومما يدل على أن تعليمه لم يكن منظما بل تنقل في مدارس وكليات عديدة، ويقال إن أول رحلة لـ"وليم جيمس" كانت وعمره سنتان، كما يقال إن أطول مدة قضاها "وليم جيمس" في الولايات المتحدة كانت ست سنوات.سافرت أسرة هنري إلى أوربا في سنة 1844م وعادت في سنة 1845م. ودخل "جيمس"مدارس نيويورك وهوفي التاسعة ولم تعجبه تلك المدارس فسافرت الأسرة إلى أورباوتنقل "جيمس" في مدارس لندن وباريس وجنيف.

ودخل "وليم جيمس" الكلية المحلية في بولونيا سنة 1856، وبعد ذلك بسنتين غادرت الأسرة بولونيا متجهة إلى جنيف حيث دخل وليم الكلية هناك . وفي سنة 1860،ذهبت الأسرة إلى بون بألمانيا وكانت هذه الرحلة أول فرصة لـ"جيمس" لأن يتعلم اللغة الألمانية،وكان قد أتقن اللغة الفرنسية اللاتينية وبعض العلوم الطبيعية ، لكنه كشف في هذه المرحلة كراهية للرياضة والمنطق وشعر أنه ضعيف فيهما.³

ومما لاشك في أن أي فيلسوف لايبني تفكيره من فراغ بحث أن أفكاره تعكس الواقع الذي يعيشه ،فهو كائن إجتماعي يعيش في بيئته وأفكاره تعتبر عن هذه البيئة وهذا

1 - نقلاً عن: جيمس وليم، البراجماتية ، (مرجع سابق) ، ص90.

2 - نقلاً عن: جيمس وليم ، إرادة الاعتقاد ، تر محمود حب الله ، مؤلفات الجمعية المصرية ، القاهرة، مصر ، دط 1942 ، ص5.

3 - نقلاً عن: زيدان محمود ، فهمي : وليم جيمس، دار الوفاء لدينا للطباعة والنشر، الإسكندرية، مصر، 1ط ، 2005 ، ص11.

الفصل الأول: عن الفلسفة الأنجلوسكسونية (المفهوم والخلفية التاريخية)

المجتمع ولقد كان الفلاسفة على الدوام معنيين بقضايا مجتمعهم من خلال دعوتهم الدائمة إلى تحرر الإنسان من قديم الإستبداد والقهر والظلم، كما دعوا ضرورة التحرر من الخرافة والجهل والفكر المتخلف، فدعت التيارات الفلسفية الحديثة إلى التنوير حيث رفعت لواء العقلانية والحداثة. من هنا تعتبر البراجماتية أحد أهم التيارات التي حاولت أن تبعد التهم الناتجة عن الفهم الخاطئ للفلسفة عبر المشاركة الفعالة نضع الحدث والدفع بالإنسان إلى الأمام، بدلا من الإلتفاف والرجوع إلى الوراء وسط هذه التناقضات والرؤى الفلسفية المتعارضة نشأت البراجماتية الأمريكية ونشأ معها أهم ممثليها وأهم من طورها هو "وليم جيمس" الذي إحتل مكانة هامة بين الفلاسفة والمعاصرين.

ويعود سر هذه المكانة، أنه إستطاع الجمع بين الثقافات العلمية والفلسفة النظرية والخلفية وأنتج لنا من خلال ذلك نسفا فلسفيا عمل على هدم الفلسفة التأملية "المثالية أو العقلية" بالإضافة إلى المذاهب المطلقة المجردة والقبلية المغلقة، كما إنتقد المذاهب التجريبية الإنجليزية التقليدية التي إعتبرها مذاهب حسية ناقصة وعمل على "بناء فلسفة حياته عملية تنطلق من الإنسان وتعمل على تحقيق أهدافه، وقد إنعكست كل الظروف الفكرية والإجتماعية التي عاش فيها في بلد إختلف أجناسه وتنوعت أفكاره بإختلاف تلك الأجناس، فإستطاع أن يصوغ مذهباً فلسفياً سعى من خلاله إلى صهر وجمع ذلك التنوع والثراء الفكري في بوتقة واحدة وأنتج لنا البراجماتية"¹.

وتبدأ حياة "وليم جيمس" العلمية في مرحلة مستقرة نوعاً ما في ذلك السنة، إذ دخل مدرسة لورنس العلمية قسم الكيمياء هارفارد، وكانت سنة التاسعة عشر، ولم ير أستاذه في كيمياء تشارلز أليون (Ch.Eliat) فيه تفوقاً وإمتيازاً فتبينه "جيمس" لذلك فترك قسم الكيمياء في السنة التالية و إتجه نحو قيم التشريع وعلم وظائف الأعضاء بالمدرسة.

قد واجه "جيمس" وهوفي الحادية العشرين مشكلة إختبار أحد طريقتين التاريخ الطبيعي أو الطب، وإستقر رأيه على الإستمرار في دراسة الطب، ولذا دخل قسم الطب بجامعة هارفارد في سنة 1864، وقد إختياره أستاذه في الجيولوجيا "لويس جازيس"، ضمن جماعة من الطلبة ليصحبه في رحلة كشفية إلى نهر الأمازون بالبرازيل 1856.

¹ - نقلاً عن: ديلودال جيرار: الفلسفة الأمريكية (مرجع سابق)، ص13 (بتصرف)

الفصل الأول: عن الفلسفة الأنجلوسكسونية (المفهوم والخلفية التاريخية)

وفي سنة 1868 عين "جيمس" طبيا بالمستشفى العام "لما تشوستس" وعاد من أوروبا في سنة 1868 ليتم دراسته الطبية وإنقطع لها حد نال شهادة الدكتوراه في الطب في السنة التالية وفي سنة 1870 وتذكر هذه السنة بأزمات صحية لجيمس أتبعها أزمات نفسية حادة وأصيب بالوسوسة ومن حسن حظ وليم أن خلت وظيفة مدرس في علم وظائف الأعضاء في "هارفارد" فعرض "تشارلز إليون" على "جيمس" هذه الوظيفة فقبل ، وقد كانت الفرصة ليشفى من امراضه وفي سنة 1874 أصبح "وليم جيمس" مدرسا للتاريخ الطبيعي، ثم مدرسا للتشريح المقارن وفيسولوجيا الحيوانات، وألقى محاضرات كثيرة عن صلة علم وظائف الأعضاء بعلم النفس وظل يدرس هذه الموضوعات خمس سنين.

وفي سنة 1876 أعطى دروسا في علم النفس الفيزيولوجي حيث أسس أول معم لعلم النفس التجريبي في الولايات المتحدة وفي سنة 1880 أستاذ مساعد للفيسيولوجيا ثم أستاذ مساعدا للفلسفة بـ "هارفارد" وفي سنة 1885 أصبح "جيمس" استاذا للفلسفة¹.

وتتمثل مؤلفاته فيمايلي: موجز مبادئ علم النفس في سنة 1892 وإرادة الإعتقاد ومقالات أخرى" وفي سنة 1901 دعته جامعة أدنبر إلى القاء محاضرات تحت سلسة "الدين الطبيعي" في السنة التالية كتب مؤلفه "صنوف التجربة الدينية" Experience Varieties of Religious في سنة 1906 ألقى ثمانية محاضرات في معهد لول Lowell Institute في بوسطن، وهذه المحاضرات التي نشرت في السنة التالية تحت عنوان "براجماتزم" وفي سنة 1908 إعتزل التدريس في الجامعات ليفرغ للبحث الفلسفي: ويقال إنه عكف أول ماعكف على تأليف كتاب مات قبل أن ينشره وكان وضع عنوانه بعض مشاكل الفلسفة ونشره "رالف بيري" سنة 1912، كما نشر في نفس السنة كتاب جيمس المشهور "مقالات في التجربة الأصلية"² وفي سنة 1908 ألقى جيمس سلسلة من المحاضرات في كلية ماشستر في أكسفورد نشرها في العالم التالي تحت عنوان "الكون المتعدد" وفي سنة 1909 نفسها نشر مجموعة الإعتراضات التي وجهت إليه في نظرية في الصدق. وقد توفي "جيمس" في سنة 1910.

¹ - نقلًا عن: فهدى محمود زيدان، وليم جيمس، (مرجع سابق)، ص 11.

² - المرجع نفسه، ص 14.

الفصل الأول: عن الفلسفة الأنجلوسكسونية (المفهوم والخلفية التاريخية)

3/- جون ديوي : (Jhon Dewey)(1859-1952) :

هو فيلسوف أمريكي، عرف خاصة كتربوي كمؤسس المختبر في شيكاغو لكننا ننسى غالباً أن المفهوم الديوي عن المدرسة و التربية لم يكن ممكناً لأن ديوي كان قد أدرك الفكر بتعابير التجربة الحية والتجربة الخاضعة للبرهان.

ولد "جون ديوي" في بارلنغتون (Burligton) في فيرمونت (رتقكثف) في 20 تشرين الأول سنة 1859 وتوفي في نيويورك أول حزيران 1952 يدرّب في سياق بيئة ، وسط : مختبر العالم بالتأكيد لكن أيضاً وخاصة من أجل الإنسان، إنسان الشاعر، إنسان مختبر المدرسة ومختبر المجتمع،¹ وقد تميزت فلسفة ديوي عن غيره من أعلام الفلسفة البراجماتية لأنه "حاول إستخدام منهج العلوم عند التفكير في القيم ، فينبغ أن تكون الصورة المثلى التي تصور بها فضيلة من الفضائل مثلاً : (فرض عملي) يخضع للتجربة العلمية"² .

كذلك قد إنفرد "جون ديوي" وحده دون سائر البراجماتيين بمايسميه المذهب الذرائعي، أوالمذهب الوسائلي. وهو « أنه ليس هناك حقيقة قائمة بذاتها أبدا ، بل إن "كل حقيقة إنما هي خطوة في طريق متسلسل طويل يؤدي في النهاية الى حل لمشكلة معينة. وقد بسط ديوي منطقة البراجماتي في عدة كتب منها – كتاب المنطق - كتاب البحث عن اليقين - كتاب كيف نفكر «³.

وخلاصة ما في هاته الكتب كلها أن أية فكرة لا تستحق أن تسمى بهذا الإسم "فكرة" مالم تكن ذات علاقة وثيقة بموقف مائل أمام صاحبها بأن تقدم له حلاً مقترحاً لما يكتنف ذلك الموقف، من إشكال ولكن ما الذي يدل أن الفكرة صواب؟ يدل على ذلك أن تطبق فتتفع. كمعنى الفكرة و طريقة تطبيقها شيء واحد. ومالا تطبيق له ، لامعنى له ، فلسنا نحكم بأن الفكرة ذات معنى أو أنها صواب بمجرد إحتكامنا إلى عقل نظري ، بل الحكم مرهون بالتطبيق وحده . أو بعبارة أخرى « الفكر لا يكون فكراً إلا إذا كانت له علاقة وسيلة بالمليس فكراً كالكسكين تقطع غيرها والمشاء شيق بما ليس بمنشار «⁴ .

1 - نقلاً عن: ديلودال جيرار ، الفلسفة الأمريكية ، (مرجع سابق)، ص227.

2 - المرجع نفسه ، ص227.

3 - المرجع نفسه ، ص233.

4- نقلاً عن: الحجيلي منصور بن عبد العزيز ، البراجماتية عرض ونقد، مجلة الدراسات العقديّة - العدد الرابع، المدينة المنورة، (د.ت)، ص291.

الفصل الأول: عن الفلسفة الأنجلوسكسونية (المفهوم والخلفية التاريخية)

سابعاً/- منهجها:

ارتبط المنهج البراجماتي في بدايته بقاعدة "بيرس" التي تقول بـ «الأخذ بالنتائج العملية التي ندرك أن تفكيرنا قد يكون على علاقة بها وعندئذ يكون إدراكنا لهذه النتائج هو كل مفهومنا عن هذا الموضوع»¹، هذه القاعدة التي عدت النتائج هي مقياس صدق الفكرة أو بطلانها، وبالتالي عدها بيرس الأساس في وصولنا إلى أقصى درجات الوضوح، لذا فهو لم يكتف بذكرها ذكراً عابراً، بل يعيد القول بها في أكثر من مكان بين كتاباته، فهو يقول: «لكي نتأكد من معنى أي مفهوم عقلي، يجب ان نأخذ بعين الاعتبار النتائج العملية التي يمكن أن تحصل بالضرورة من ذلك المفهوم، ومجموع تلك النتائج يشكل المعنى التام لذلك المفهوم»². إنطلاقاً من هذا القاعدة أصبحت البراجماتية منهجاً في الفلسفة، ولم يتخذ فلاسفتها عند دخولهم مجال البحث الفلسفي طريقة فلسفية خاصة تجعل منهم بناء مذهب فلسفي متكامل قائم بذاته لا يقبل الزيادة أو النقصان، كما فعلت المثالية أو التجريبية، بل ان المعرفة الإنسانية معرفة محددة ونسبية قابلة للتغيير بتغير ظروف الإنسان، فجميع فلاسفة البراجماتية عدوا البراجماتية منهجاً وليس مذهباً فلسفياً، «فهي إتجاه لحل المناقشات الفلسفية والمنازعات الميتافيزيقية التي لولاها "البراجماتية" وبدونها ماكان يمكن لها أن تنتهي. فالمنهج البراجماتي يعد محاولة لتفسير كل فكرة بتتبع وإقتفاء أثر نتائجها العملية كل على حدة»³، ومن الممكن أن يكون أحد أسباب ولادة المنهج البراجماتي هو ذلك الصراع بين التجريبية من جهة، والتي تخلص للوقائع الجزئية والأشياء المحسوسة والعقلية من جهة أخرى، والتي تعنى بالحاجات الروحية للإنسان، لكنها تتنكر للوقائع الجزئية والأشياء المحسوسة. وقد وجد المنهج البراجماتي أن كلا المدرستين يهمل جانباً ويهتم بجانب آخر، وكلا الجانبين مهمين، فجاء المنهج البراجماتي لكي يفي المطلبين «فهو ديني كالعقليين ولكنه في نفس الوقت مثل التجريبية شديد

1- نقلاً عن: المرهج ، علي عبد الهادي. :الفلسفة البراجماتية أصولها ومبادئها،(مرجع سابق)،ص.24

2- المرجع نفسه، ص.24

3- نقلاً عن: جيمس، وليم: البراجماتية،(مرجع سابق) ،صص63-64

الفصل الأول: عن الفلسفة الأنجلوسكسونية (المفهوم والخلفية التاريخية)

الإخلاص للوقائع الجزئية والأشياء المحسوسة»¹، فغاية المنهج البراجماتي هو توضيح الفكرة ومحاولة الوصول إلى حل النزاعات الميتافيزيقية.

فالبراجماتية عدوة لدودة لكل تكلف، فالفكرة يجب أن تكون واضحة وذات معنى ولها ما يؤكدتها في عالم التجربة. ويعد المنهج البراجماتي كل الأفكار التي تطرح لمناقشة "قضية ميتافيزيقا الوجود هي إما قضية لامعقولة أو بدون معنى، أو كلمة واحدة تكون معرفة بكلمات أخرى تظل هي بحاجة إلى كلمات أخرى من دون أن يكون هناك تصور واقعي قد تم بلوغه". ولذلك فإننا نرى أن "بيرس" يعد هذا «النوع من البحث محض هراء ويجب أن يستبعد تماماً، وما يجب أن يبقى من الفلسفة هو سلسلة من القضايا القابلة للتحصيل أو الاختبار بواسطة مناهج العلوم الحقيقية القائمة على الملاحظة»²، فقيمة الفكرة بالنسبة للبراجماتية ليست في الصور والأشكال التي تثيرها، وليست في إنطباقها على حقائق الموجودات، وإنما في الأعمال التي تؤدي إليها هذه الفكرة، وفي التغييرات التي تنتجها في الدنيا المحيطة بنا، ولا يهم في هذه الحالة حقائق الأشياء في ذاتها لأننا نستطيع أن نفرض هذه الحقائق كيفما إتفق، فجميع هذه الإحساسات والإعلامات ومعالم تقود العقل إلى التصرف والسلوك»³، فالبراجماتي «يولي ظهره بكل عزم وتصميم - إلى غير رجعة - لعدد كبير من العادات الراسخة المتأصلة العزيزة على الفلاسفة المحترمين. أنه ينأى بعيداً عن التجريد وعدم الكفاية وعن الحلول الكلامية ويعرض عن التحليلات القبلية وعن المبادئ الثابتة وعن ضروب المطلق والأصول المزعومة وهو يولي وجهه شطر الحقائق والوقائع، شطر العمل والمزاولة وشطر القوة»⁴. فالمنهج البراجماتي بهذا المعنى هو «عودة إلى الشخص، وإلى الفعل، أهمية هذا المنهج يكمن في أنه قادر على تغيير موقفنا

1- نقلاً عن: جيمس، وليم: البراجماتية، (مرجع سابق)، ص. 51.
2- نقلاً عن: المرهج، علي عبد الهادي: الفلسفة البراجماتية أصولها ومبادئها، (مرجع سابق)، ص. 25.
3- نقلاً عن: قام يعقوب، البراجماتيزم، دار الحدائق، بيروت، لبنان، ط1، 1985، ص. 151.
4- نقلاً عن: جيمس، وليم: البراجماتية، (مرجع سابق)، ص. 71.

الفصل الأول: عن الفلسفة الأنجلوسكسونية (المفهوم والخلفية التاريخية)

من المشكلات الفلسفية إذا ما إتخذنا منها دليلاً ومعياراً لسلوكنا وتفكيرنا، وهو يحول النظرية إلى أدوات بعد أن كانت حلولاً لمعضلات، وتهمل السياق وأصل الفكرة وماهيتها والمعطيات والبنى والوظائف»¹، وهذا بحد ذاته يعد تغييراً في وجهة البحث الفلسفي نحو الإنسان من جديد، وترك ما هو نظري والإتجاه إلى ما هو عملي، يجمع بين الفكر والعمل، محاولاً أن يجعل الأفكار قواعد للسلوك. وبذلك تبقى البراجماتية إتجاهاً وليس مذهباً بالمعنى المألوف للكلمة، فهو (أي المنهج البراجماتي) «لا يأخذ بصحة معتقداته أو مبادئ معينة على سبيل الجزم أو اليقين. إنما يمكن إعتباره إتجاهاً يجمع بين عدد من المشتغلين في الفلسفة في إطار من شأنه إن يقارب بين مواقفهم إزاء تناولهم مشكلات الفلسفة التقليدية بالدراسة والتحليل»².

ثامنا/- أهدافها:

تعتبر الفلسفة البراجماتية أكثر الفلسفات المعاصرة أثراً ونفوذاً، في الولايات المتحدة الأمريكية. فقد إرتبطت شديداً بالإرتباط بالنشاط الفلسفي في ثوبه الأمريكي، فكان تركيزها على ما هو عملي مباشر واضح الفائدة، فهي رافد من روافد التيار المادي في معناه الواسع، كما أنها وثيقة الصلة بالفلسفة النفعية. إذ إستطاعت هذه الفلسفة أن تهدم ذاك البرج العاجي الذي سكنه معظم الفلاسفة السابقين، وتنزلهم للحياة والمجتمع، حيث أصبح للفيلسوف المعاصر دور مهم في إصلاح المجتمع، وتحرير الإنسان من أشكال التسلط والإستغلال كافة، وتنويره بالعلم والمعرفة. وأدركت الفلسفة البراجماتية أهمية العلوم الحديثة في تغيير المجتمع والإنسان؛ فحاولت الإستفادة من تلك النظريات العلمية التي أثبتت نجاحها في تحقيق غايات الإنسان وتأكيد سيطرته على الطبيعة؛ وعملت على إدخال المفاهيم العلمية الجديدة، لتحل محل المفاهيم التقليدية السابقة، في سبيل حسم المنازعات الجدلية والثنائيات الفكرية التقليدية، بين ما هو (مثالي وتجريبي، حسي وعقلي، نظري عملي) فقد أستبدلت، مثلاً، بمفاهيم (المطلق، الإرادة، الماهية، الغائية..) مصطلحات علمية جديدة "كالطاقة الكامنة في الكون، أو الهولي المحايدة أو الإعتقاد أو الوسيلة".

1- نقلاً عن: وايت ، مورتن: عصر التحليل، (مرجع سابق)، ص. 152.

2- نقلاً عن: إسلام، عزمي: إتجاهات الفلسفة المعاصرة، دار وكالة المطبوعات، الكويت، دط، 1985، ص 41.

الفصل الأول: عن الفلسفة الأنجلوسكسونية (المفهوم والخلفية التاريخية)

فقد آمن البراجماتيون ومنهم "ديوي" بالعلم ومقدرته على التغيير، فدعا إلى تعميم استخدام طرق البحث العلمي في مجال العلوم الطبيعية على مجالات البحث في العلوم الإجتماعية التي عدها علوماً طبيعية بالأصل؛ فكون مشكلاتها وظواهرها وجودية قائمة في الواقع، في المجتمع؛ هذا يعني أن موضوع بحثها مشتركٌ مع موضوع العلوم الطبيعية الواقعية. وما سبب تأخر البحث الإجتماعي إلا إبتعاده عن طريقة ومنهج العلم التجريبي، وقد سطرت لنفسها أهدافاً عديدة منها :

1/- أنها إتجاه لحل الصراعات القائمة بين الفلسفات منها الفلسفة العقلية والتجريبية.
2/- الإعلاء من شأن الفرد، فالبراجماتية فلسفة ذات نزعة فردية، حيث " إهتمت بالإنسان الفرد ووضعتة في الإعتبار الأول، وذلك لأن الفرد حامل الفكر المبدع، وصانع العمل وصاحب تطبيقه كما تزعم. فلذا جعلت من الإنسان الفرد مصدراً للقيم والمعرفة، ومعياراً للحكم بالخير أو الشر. ويعلل "جيمس" ذلك بقوله: «إن مصدر العلم الأخلاقي إنساني بحت، وذلك أن الإنسان هو الكائن الخلقى الوحيد في العالم. ولذا فالمعقول أن يكون مصدر الخير والشر والفضيلة والرذيلة، وأن الإنسان هو الخالق الوحيد للقيم في ذلك العلم وليس للأشياء من قيمة خلقية إلا بإعتباره هو « 1 ، تنظر الفلسفة البراجماتية إلى المنفعة بإعتبارها هي المعيار الذي يحاكم إليه صدق الأفكار والقيم، بل وكل شيء، حيث يمكن القول أنها إغراق في النفعية المادية .

3/- إعتداد الفلسفة البراجماتية على المعايير الذاتية، وإقامة الفرد وتجربته مصدراً للمعارف والقيم، ومعياراً لقبولها أو ردها
4/- ترسيخ أن المعرفة أداة لخدمة مطالب الحياة، وأن صدق قضية ما هو كونها مفيدة.

5/- تجاوز المدرسة التجريبية فلم يربط الفكرة بالجانب التجريبي فقط، وإنما ربطها بما تسفر عنه من سلوك ونتائج عملية، أو طريقة السلوك المتولد عنها. ولذلك يعرفها "جيمس" بأنها: « الإِتجاه الذي يصرف النظر عن الأمور الأولى، والمبادئ، والمقولات، والحتميات،

1- نقلاً عن: فرحان، محمد جلوب: دراسات في فلسفة التربية، (مرجع سابق)، ص 114.

الفصل الأول: عن الفلسفة الأنجلوسكسونية (المفهوم والخلفية التاريخية)

المفروضة، لكي يتجه ببصره نحو الأمور النهائية والآثار والثمرات والنتائج والوقائع. « 1. 16- تعتبر الفلسفة البراجماتية التجريبية هي مصدر المعرفة، مع التأكيد على النتائج العملية لأي فكرة أو تجربة. فهي فلسفة عملية تعتمد على التجربة في المقام الأول، فالتجربة وما يترتب عليها من نتائج عملية، هي المحك لقبول الأفكار أو ردها، فالبراجماتية فلسفة تركز على المستقبل وتقاطع الماضي بكل ما فيه، فترى ضرورة تجاوز الماضي والبدء من المستقبل فهي لاتسأل عن كيف نشأت المعرفة والأفكار بقدر ماتسأل عن النتائج التي تترتب على هذه الفكرة أو تلك في عالم الواقع، يقول "جيمس": «لنا الآن أن نقرر بثقة ويقين أن الرغبة في تحديد المستقبل وفي تعيينه تكون عنصراً مهماً من عناصر الميول الفلسفية وأن كل فلسفة تتجاهل إشباع تلك الرغبة ولا تعمل على ذلك لا يمكن أن تحوز قبولاً عاماً» 2.

7/- القول بالنسبية وإنكار الحقائق المطلقة، والقيم الثابتة، حيث ترفض البراجماتية كل شكل من أشكال المطلق أو الثابت. فمن أبرز ما يميز البراجماتي أنه لا يعترف بالمقولات الخالدة، التي تتسم بالثبات والإطلاق، إلا ما يرتبط بالتجربة المفيدة للفرد.

8/- ترفض الفلسفات المثالية وتعاديها، وتهدف إلى هدمها والقضاء عليها. يقول "جيمس" «إن البراجماتي "يولي ظهره بكل عزم وتصميم لعدد كبير من العادات الراسخة المتأصلة العزيزة على الفلاسفة المحترمين، إنه ينأى بعيداً عن التجريد وعن عدم الكفاية وعن الحلول الكلامية، وعن التحليلات القبلية، وعن المبادئ الثابتة وعن ضروب المطلق والأصول المزعومة، وهو يولي وجهه شطر الحقائق والوقائع شطر العمل والأداء والمزاولة وشرط القوة» 3. وفي الأخير يمكن التأكيد على أن الفلسفة البراجماتية قامت على جملة من المبادئ تريد تحقيقها على أرض الواقع تتمثل في كونها فلسفة تجريبية عملية ذات نزعة فردية، تنكر الحقائق المطلقة والقيم الثابتة، وتنظر إلى المنفعة باعتبارها المعيار الذي يحاكم إليه المعارف والأفكار والقيم، وتركز على المستقبل وتقاطع الماضي بكل ما فيه، وتتركز على الجوانب المادية البحتة، وعلى المنفعة المادية تهدف إلى تحقيقها.

1- نقلاً عن: جيمس، وليم، البراجماتية، (مرجع سابق)، ص 76

2- نقلاً عن: جيمس، وليم، إرادة الاعتقاد، (مرجع سابق)، ص 52.

3- نقلاً عن: جيمس، وليم، البراجماتية، (مرجع سابق)، ص 71

الفصل الأول: عن الفلسفة الأنجلوسكسونية (المفهوم والخلفية التاريخية)

وأما فيلسوفنا "زكي نجيب محمود" فيصف "البرجماتية" بأنها: فلسفة المستقبل، بمعنى أنها تقيس الأمر الراهن، بما يترتب عليه من نتائج علمية يمكن الحكم عليها من خلاله بقبول أو رفض، ويتصل بالبرجماتية إتصلاً وثيقاً في فهم المعاني أو الأفكار مذهب الإجرائية "فالفكرة معناها هو مجموعة الإجراءات التي نجريها في تحقيقها"¹.

إن البرجماتية على الرغم من إختلافها عن المادية الجدلية في إتجاه النظر، إلا أنهما يشتركان في رفض "التأملات" العقيمة التي لاتولد للناس عملاً يؤديه، ولاتنتج لهم "تغييراً" يبدلون به وجه الحياة إذا فسد. وهنا يؤكد نفسه نتيجتين هما: عن الفكر وعمليات التغيير وجهان لشيء واحد، وأن التجربة على الواقع المحسوس هي أساس التفكير العلمي.

1- نقلاً عن: محمود زكي نجيب ، ثقافتنا في مواجهة العصر ، دار الشروق ، القاهرة، مصر، ط 1982، ص 43 .

الفصل الأول: عن الفلسفة الأنجلوسكسونية (المفهوم والخلفية التاريخية)

ب/ الفلسفة التحليلية: (ماهيتها ونشأتها وخصائصها وروادها ومصادرها وأهدافها ومنهجها ووظيفتها).

تربعت على عرش الفكر البشري لقرون عدة مفاهيم كلاسيكية، ومع نهاية القرن التاسع عشر (19م) وإطلالة القرن العشرين (20م)، حدثت تغيرات جذرية على جميع الأصعدة، هذه التغيرات أو ما يسمى بالثورات أزاحتها، فعلى المستوى الديني كانت هناك الثورة على النظام الكنسي المحرف، وقد أبرز ذلك بعض المذاهب الدينية الغربية كالمذهب "البروتستانتية" الذي يعد ثورة على المذهب الكاثوليكي، وظهور فكرة الحرية الدينية أو حرية المعتقد، وعلى المستوى السياسي تغير ذلك المفهوم التقليدي الذي كانت تدعو إليه الكنيسة والداعم لسلطة الملك، وفكرة التفويض الإلهي، إلى فكرة التركيز على الحريات الفردية التي كانت كنتيجة لنضال مرير توج بالقضاء على النظام الفردي المستبد، وعلى المستوى العلمي تغيرت بعض المفاهيم الثابتة التي كادت أن تجسد الفكر البشري وبرزت مكانها مفاهيم نسبية دفعت بالعلم نحو عجلة التقدم وكذا على المستوى التربوي، والاجتماعي والنفسي، أما على المستوى الفلسفي فقد حدثت ثورة عارمة هزت أركان الفكر البشري مقوضة النظام الكلاسيكي والمتمثل في اتجاهات أو المذاهب الفلسفية المعاصرة ومن أهم هذه الاتجاهات التحليلي أو الفلسفة التحليلية التي جاءت كرد فعل لسيطرة الفلسفة المثالية ولتفنيدها، ورفض الميتافيزيقا، والفلسفة التحليلية الممتدة أكثر في البلاد الأنجلوسكسونية، تنسب وإلى "فريجه" (Friedrich Ludwig Gottlob Frege) (1848-1925) أكثر من "كانت، وإلى رسل وفيتجنشتين" أكثر من نيتشه وهيدغر، وهي ذات نزعة تجريبية ومنطقية معاً، إنها تفضل التحليل المنطقي اللغوي على التركيب، وتنسب إلى الواقعية أكثر من المثالية، وتهتم بحال العلوم أكثر من الإهتمام بماضي وتاريخ الفلسفة، وتعلق أهمية أكيدة للضرورة ودقة المحاجة، إنها طريقة أخرى لمعارضة "هيغل" بإسم المنطق واللغة والعلة أكثر من مقولات الحياة والتاريخ والذاتية. ومنه يمكننا أن نتساءل عن هذه الفلسفة، فما هي الفلسفة التحليلية؟ وكيف نشأت؟ وما هي أصولها ومصادرها وأهدافها؟ وما هي خصائصها والأسس التي تنبني عليها؟ ومن هم أهم أعلامها؟ وما هو منهجها؟

أولاً- ماهية الفلسفة التحليلية: إن مصطلح التحليلية (Analytique) مشتق من كلمة التحليل (Analyse) والتي تعني رد الشيء إلى عناصره المكونة له مادية كانت أو معنوية¹، وهو يستعمل في العديد من المعارف والعلوم منها الكيمياء والبيولوجيا وعلم النفس والفلسفة... الخ. ولها العديد من المعاني في قاموس "لاند" هي كالاتي: «المعنى العام: ما يصدر عن تحليل أو ما يشكل تحليلاً بنحو خاص والتحليل (Analyse) له معان منها: 1/ تفكيك كل إلى أجزائه إما مادياً (التحليل الكيميائي) وإما فكرياً (التعريف)

2/ هوكل طريق أو دراسة تتضمن فحصاً إدراكياً»²

1- نقلاً عن: كامل فواد: أعلام الفكر الفلسفي المعاصر، دار الجيل، بيروت، لبنان، 1993، ص 40.
2- نقلاً عن: لاند أندريه، الموسوعة الفلسفية، مج 1، تر خليل محمد خليل، منشورا عويدات بيروت، لبنان-باريس، فرنسا، 2001، ص 64-65-66.

الفصل الأول: عن الفلسفة الأنجلوسكسونية (المفهوم والخلفية التاريخية)

وقد جاء في المعجم الفلسفي لـ "جميل صليبا": «أن التحليل عكس التركيب وهو إرجاع الكل إلى أجزائه. فإذا كان الشيء المحلل واقعيًا أو طبيعيًا، وإذا كان ذهنياً سمي التحليل خيالياً، ويختلف التحليل عن التقسيم: فالتحليل هو عزل أجزاء الشيء عن بعضها البعض. أما التقسيم فهو تفريق الشيء أقساماً غير معينة»¹، وكلمة تحليلي هي نسبة إلى التحليل، وقد وردت في كثير من المجالات فمنها مثلاً المنهج التحليلي في علم النفس حيث يكون العقل تحليلاً إذا تناول الأشياء بعناصرها، ومنه اللغة التحليلية التي تنزع إلى فصل الفكرة الرئيسية عن متعلقاتها، ومنها الحكم التحليلي. وقد جاء «في قاموس "لسان العرب" مادة حل وفي قاموس "مختار الصحاح" باب رد. فهي تعني حل الشيء أو فك المركب إلى عناصره التي يتكون منها، فإن تحلل يعني أن تفك من أجل أن تحصل على فهم أفضل لما يتم تحليله»²، وفلسفياً يبين "رسل" في كتابه "تاريخ الفلسفة الغربية" أن الحركة التحليلية جاءت لإستبعاد النزعة الفيثاغورية من مبادئ الرياضيات، ومزج النزعة التجريبية بالجوانب الإستنباطية ولذلك يقول: «في أيامنا نشأت مدرسة فلسفية عملت على إقصاء الفيثاغورية من مبادئ الرياضيات والجمع بين التجريبية وبين الإهتمام بالأجزاء الإستنباطية في المعرفة البشرية»³، ومنه يظهر على أن الفلسفة التحليلية بوصفها منهجاً في التفكير ليست جديدة على الفكر البشري حيث تعود أصولها الأولى إلى الفلسفة اليونانية مع "سقراط" في تحليله للمعاني الأخلاقية، و"أفلاطون" في تحليله لمعنى العدالة و"أرسطو" في تحليل المنطق، ومع الفلاسفة المحدثين من أمثال "فرنسيس بيكون" في عرضه لأوهامه خاصة وهم السوق الذي موضوعه يتعلق بإستخدامات اللغة الخاطئة، و"جورج باركلي" في نقده للأفكار المجردة والجوهر المادي، و"دفيد هيوم" بتحليله لمفهوم السببية، وكذا مع "جون لوك" و"ديكارت" الذي إعتبر التحليل أحد القواعد في منهج الخطاب، و"إيمانويل كانت" التي كانت فلسفته النقدية كلها عبارة عن تحليل ويظهر ذلك جلياً في تمييزه بين الأحكام التحليلية والتركيبية.⁴

إن كلمة تحليل تعني في اللغة العربية الفك والفتح، فيقال "حل، حلل" العقدة، أي فتحها (فأنحلت) وذلك بمعنى فك كل ما هو مركب إلى أجزائه. وفي الفلسفة تعني كلمة التحليل فك أو رد الموضوع الذي تتناوله بالبحث إلى مصادره أو عناصره الأولية سواء أكان ذلك الموضوع فكرة أو قضية أو عبارة عن عبارات اللغة. والواقع إن معنى التحليل في الفلسفة المعاصرة أصبح أكثر وأشد إرتباطاً بالتوضيح فهو يبرز ويوضح مانعرفه بشكل غامض، فالتوضيح يأتي عن طريق إبراز عناصر الموضوع الذي نحله، بحيث يصبح إمكانية تحقيق العبارة اللغوية مرتبطاً بمطابقتها لما جاءت ترسمه أو تصوره من وقائع العالم الخارجي.

ويقصد بكلمة التحليل من الناحية الإصطلاحية: «هو الإستقصاء الدقيق للمفاهيم الفلسفية المهمة، وكذلك اللغة التي تجسد وذلك بإستخدام طرق نشقة من المنطق الصوري»⁵.

1- نقلاً عن: صليبا جميل، المعجم الفلسفي، ج1، (مرجع سابق)، ص ص: 254-255.

2- نقلاً عن: اسلام عزمي: لودفيغ فتنشتين، دار المعارف، القاهرة، مصر، دط/ت، ص 59.

3- Russell, Bertrand, history of western philosophy, george allen and unwin ltd, p 857

4- نقلاً عن: رشوان محمد مهران، مدخل إلى دراسة الفلسفة المعاصرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ط2، 1984، ص 160.

5- نقلاً عن: محمود، زكي نجيب، برتراند رسل، دار المعارف، القاهرة، مصر، ط2، دت، ص 9.

الفصل الأول: عن الفلسفة الأنجلوسكسونية (المفهوم والخلفية التاريخية)

أما عند "إيمانويل كانت" فنجد للتحليل: «معنيين هما: 1/ الإرتداد من المشروط إلى الشرط. 2/ الإرتداد من الكل إلى أجزائه الممكنة أو المباشر». 1 والتحليل «منهج عام يراد به تنقسم الكل إلى أجزائه ورد الشئ إلى عناصره المكونة له ومنه الرياضي، وقد إستعمله اليونانيون في البرهنة الرياضية وعزره "ديكارت" في منهجه، ومنه الطبيعي ويستعمل أصلاً في الكيمياء، ومنه التحليل النفسي عند "فرويد" والتحليل القصيدي عند "هوسرل"، وتحليل الظواهر العقلية والتحليل النحوي، ومنه التحليل المنطقي ويراد به تحليل الألفاظ لمعرفة معانيها بدقة وإزالة ما فيها من لبس». 2 وهكذا يمكن تعريف الفلسفة التحليلية بأنها: "عملية يراد بها إكتشاف عناصر موضوع معين، من أجل غرض خاص، وهذا يعني أن الغرض من التحليل هو تقليل درجة الغموض في المركبات بتوجيه الإنتباه إلى الأجزاء المتعددة التي تتركب منها" (3). وفلاسفة التحليل يعتبرون تحليل اللغة هو العمل الأساسي للفلسفة، وتركز الفلسفة التحليلية على الألفاظ والمعاني، فالفيلسوف التحليلي يفحص المعاني مثل "العقل"، و"الحرية الأكاديمية"، حتى يقدر المعاني المختلفة التي توصلها هذه الألفاظ في مختلف السياقات، ويبين كيف تنشأ صنوف التضارب أو التناقض الداخلي عندما تستخدم المعاني المتوافقة مع سياقات معينة في سياقات أخرى. ومع بداية السبعينات من القرن العشرين، أتجهت أنظار فلاسفة التحليل إلى التربية، ووجهوا نشاطهم لبحثوا موضوعاتها ومشكلاتها بمنهجهم التحليلي، ومن هنا يكون من المهام الأساسية للتحليل أن يفك التشابك القائم بين السياقات المختلفة التي تناقش التربية فيها ويتجادل حولها، ودراسة الأفكار الأساسية والمعايير الموضوعية المناسبة لكل منها. ومن أجل هذا ركز الفلاسفة التحليليون نشاطهم على تحليل المقولات التربوية ومفاهيم التربية ومصطلحاتها، مثل إشباع الحاجات، الإهتمامات، الضبط، النظام، العقاب، القيم، المعرفة، ومفهوم التربية والكثير من المصطلحات. ثانياً -/ نشأة الفلسفة التحليلية:

نشأت النزعة التحليلية كرد فعل ضد النزعات المثالية بصفة عامة، و ضد الإتجاه الهيغلي بصفة خاصة. فهذا الإتجاه (التحليلي) المعاصر عبر عن الروح العلمية الرياضية، وهو يضم عدداً من المذاهب الفلسفية المتجانسة مثل الواقعية الجديدة والوضعية المنطقية، وأشهر من عبر عن الفلسفة التحليلية "برتراند رسل" فهذا الإتجاه المعاصر رفض الميتافيزيقا معتمداً على التحليل المنطقي للعبارة واللغة بصورة عامة مع تحليل طبيعة القضايا في العلوم الرياضية، فالإتجاه التحليلي «يضع الميتافيزيقا تحت معاول التحليل مبيناً أن قضاياها فارغة لا معنى لها، وانصبت محاولات فلاسفة التحليل على إيجاد مناهج علمية في الفلسفة واتخذوا من طريقة التحليل المنطقي للغة أساساً لهذا الغرض. فهذه الطريقة هي المنهج العلمي الجديد في الفلسفة حيث أثبتت جدارتها في القدرة على التمييز بين مفاهيم وقضايا الميتافيزيقا من جهة وفي إيجاد قواعد علمية تشمل الإستقراء والإستدلال من جهة أخرى». 3

1- نقلاً عن: يدوي، عبد الرحمان: الموسوعة الفلسفية، ج1، (مرجع سابق)، ص424.
2- نقلاً عن: مدكور إبراهيم، المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، مصر، دط، 1983، ص40.
3- نقلاً عن: رشوان محمد مهران، مدخل إلى دراسة الفلسفة المعاصرة، (مرجع سابق)، ص161.

الفصل الأول: عن الفلسفة الأنجلوسكسونية (المفهوم والخلفية التاريخية)

والمدارس التحليلية هي كل الفلسفات الراهنة التي تؤكد على أن وظيفة الفلسفة تتمثل أساساً في التحليل المنطقي واللغوي، وهي تقوم إلى حد كبير على تطبيق طرق التحليل المنطقي للغة والتحليل اللغوي الأكثر دقة وتطوراً على المشكلات الفلسفية التقليدية، وأهم سماتها:

1/ تعد بمثابة الثورة في تاريخ الفكر الفلسفي، حيث إنتقلت الفلسفة على أيدي التحليليين من البحث في مجال الموضوعات والأشياء إلى مجال يبحث في الألفاظ والعبارات، ولذا فقد تطورت الدراسة الخاصة بمنطقة الرياضيات والدراسات المتعلقة بفكرة المعنى.

2/ عدم وجود مبحث معين محدد ومشارك بين فلاسفة التحليل، بل كان كل ما يجمعهم في إطار واحد مشترك هو استخدام التحليل منهجاً في الفلسفة، وفلاسفة التحليل كانوا من دعاة الدقة والوضوح. حيث إهتموا باللغة وعبروا أن أغلب مشكلات الفلسفة نابعة من عدم فهم منطق اللغة.

ثالثاً /- خصائص الفلسفة التحليلية:

برزت الفلسفة التحليلية في النصف الأول من القرن العشرين، كفلسفة جديدة تدور مواضيعها حول تحليل اللغة العلمية لتتهم بعد ذلك، وهذا تحت تأثير الفلسفة المتأخرة لـ لوفيف فجنشتاين باللغة العلمية وبهذا تم التراجع عن المسائل التقليدية التي كانت تعالجها الفلسفة فقد إتخذت هذه الفلسفة الجديدة التحليل منهجاً في البحث الفلسفي.

فالفلسفة التحليلية المعاصرة هي ما يطلق عليها فلسفة التحليل اللغوي أو التحليل المنطقي أو مدرسة كمبريدج أو فلسفة أكسفورد، فأنها تتخذ من التحليل الهدف الأساسي للفلسفة ويذكر الباحث "مهران محمد رشوان" أن طبيعة الفلسفة لاتزال موضوع نزاع فقد «بدأه "مور" و"رسل" وإتجه به "فتجنشيين" وجهة جديدة، وأنحرف به "أير" عن طريقه وأعادته وطوره إلى التحليل العلاجي، ووصل إلى المأزق على يد فلاسفة اللغة العاديين في أكسفورد من أمثال "رايل" و"أوستن" و"ستراوستون"»¹.

وقد حدد "سكوليموفسكي" (Sokolimowsik) في كتابه: «الفلسفة التحليلية البولندية عام 1967» أربع خصائص تجتمع عليها الفلسفة التحليلية:

1/- دور اللغة: أصبحت اللغة موضوع الفلسفة وهي تتمثل في مجموع الرموز والقواعد

والتراكيب اللغوية أو في "السيمانتيقا" (Semantics) * و"السينتاتيقا" (Syntax) *

وبالتالي إن الفلاسفة التحليليون لا ينظرون إلى اللغة على أنها مجرد وسيلة، بل على أنها أيضاً هدف البحث الفلسفي³، فالفيلسوف التحليلي يدرس اللغة لامن أجل صياغة فروص عملية عنها، بل لأنه يعتقد أن مثل هذه الدراسة أداة لها قيمتها في مساعدته على التحقيق هدف الأساسي في حسم المسائل الفلسفية. وعلى ذلك إن الفلاسفة التحليليين يمارسون التفلسف بطريقة مختلفة تماماً عن فلاسفة التقليديين، فهم يترجمون المشكلات الفلسفية إلى حدود لغوية ونحوية.

¹ - نقلاً عن: رشوان محمد مهران ، مدخل إلى دراسة الفلسفة المعاصرة، (مرجع سابق)، 162.

² - نقلاً عن: الخولي، منى طريف، فلسفة العلم في القرن العشرين، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، عدد 264، سنة 2000، ص: 279- 280.

* - التحليل المنطقي لدلالات الألفاظ.

* - التحليل المنطقي لبنية اللغة والتراكيب اللغوية.

³ - نقلاً عن: رشوان محمد مهران ، مدخل إلى دراسة الفلسفة المعاصرة، (مرجع سابق)، ص: 155.

الفصل الأول: عن الفلسفة الأنجلوسكسونية (المفهوم والخلفية التاريخية)

2/- **تفتيت المشكلة إلى أجزاء:** الخاصية الثانية التي تعد من خواص فلاسفة التحليل فهي طريقتهم في تفتيت المشكلات الفلسفية إلى أجزاء صغيرة بغرض معالجتها جزءا جزءا حتى تكون شبيهة بالعلم التجريبي وبعيدة عن الفكر الشمولي فهم يفضلون أن يكونوا على معرفة تامة بالمسائل الصغيرة تلك التي لا بد أن تؤدي في نضرم إلى الإلتقان والدقة، وهذا ضد الاتجاه الشمولي الذي يهدف إلى بناء التأليفات الفلسفية الشامخة. (1)

3/- **الطابع المعرفي:** يتجه نحو الكشف عن العالم الخارجي وذلك عن طريق فحصه لذلك إتصلت إتصالا وثيقا بالعلم، وهذا يعني أن الفلسفة التحليلية تركز على النمط المعرفي وتتجه نحو الكشف عن العالم الخارجي، وذلك بفحصه من أجل إكتساب المعرفة، وهذا ما جعلها توصف بأن فلسفة علمية، فالطابع المعرفي الذي يميز هذه الفلسفة يستلزم شيئا أكثر من إتجاهها بأن تكون علمية، فالفلسفة المعرفية تعني بالبحث عن الحقيقة وتحاول تحقيق أبحاثها بطريقة موضوعية وتتمسك بمعتقدات المذهب العقلي، إن هذا الطابع المعرفي للفلسفة التحليلية لزم عنه واقعتها الإبستمولوجية، وإتجاهها المعين نحو التجريبية. (2)

4/- **المعالجة المشتركة بين الذوات لعمية التحليل (البين ذاتية):** فهي شبيهة بالمفهوم المعاصر للموضوعية. ذلك أن التحليل الذي تستخدمه، له معناه بين الذوات من خلال اللغة التي يتحقق فيها ، وبهذا يميزها عن غيرها من الفلسفات الأخرى وهذا يعني أن التحليل لا يرتبط باللغة المشتركة بين الذوات، لا بد أن يكون على أفضل الفروض واقعا في التناقضات ، وقد يكون على أسوأ الفروض عديم النفع بالنسبة للعملية الفعلية للتحليل ، فلفظ التحليل لا بد ان يقتصر إستخدامه على التحليلات الخاصة باللغة المشتركة بين الذوات كما هو الحال في الفلسفة التحليلية" . (3)

وتعد الفلسفة التحليلية ثورة على الفلسفات الكلاسيكية خاصة "الهيكلية" التي سادت التفكير الإنجليزي في النصف الثاني من القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين وخاصة عند الفلاسفة المثاليين مثل "برادلي" ، ومنه فإن المثالية الهيكلية بدأت تجد لها بيتا في الجامعات البريطانية.

1- نقلاً عن: رشوان محمد مهران ، مدخل إلى دراسة الفلسفة المعاصرة، (مرجع سابق)، ص156

2- المرجع نفسه، ص161

3- نقلاً عن: رشوان محمد مهران ، فلسفة برتراند رسل، (مرجع سابق)، ص18

الفصل الأول: عن الفلسفة الأنجلوسكسونية (المفهوم والخلفية التاريخية)

ثالثاً/- جذور الفلسفة التحليلية:

إن التحليل قديم قدم الفلسفة ولم يظهر بظهور الفلسفة التحليلية فقد، بل يمكن أن نعود بجذور التحليلية إلى زمان فلسفة اليونان، فنجد أن "أفلاطون" حلل معنى العدالة في محاورته "الجمهورية"، كما قام "أرسطو" بتحليل المنطق، وصولاً إلى الكثير من الفلاسفة المحدثين من أمثال "لوك" و"باركلي" و"هيوم" وتحليلهم للأفكار، و"كانت" الذي جاء الشرط الأعظم من فلسفته نقداً، أي تحليلاً للأسس التي تقوم عليها العلوم، بالإضافة إلى ذلك فالمتتبع لتاريخ الفلسفة الغربية يجد تيارين فلسفيين متعارضين: الفريق الأول فريق رياضي يمثله كل من "أفلاطون" و"توماس الإكويني" و"سبينوزا"، وفريق آخر متأثر بالفكر التجريبي يمثله كل من "ديمقريطس" و"أرسطو" و"التجريبون المحدثون" منذ "لوك" إلى مابعده، فجاءت المدرسة التحليلية لتمزج بين النزعتين التجريبية والجوانب الإستنباطية من المعرفة الإنسانية مما صبغ على هذه المدرسة الصبغة العلمية، ولا شك في أن فلاسفة التحليل قد تأثروا ونهلوا من هذا التراث الفلسفي وكانت لهم خلفياتهم الفكرية التي وجهت إتجاهاتهم.

ولذلك «فالفلسفة التحليلية بدأت في أروقة كمبردج بإنجلترا، والاتجاه التحليلي عبر عن الروح العلمية بشكل بارز ويضم عدداً من المذهب المتجانسة مثل الواقعية الجديدة التي أسسها في إنجلترا الإنجليزي "جورج مور" ثم سار في طريقها بعد ذلك "رسل" و"الفريد نورث هوابتهد" وكذلك الوضعية المنطقية التي ظهرت أولاً على يد "موريس شليك" في فيينا ثم حمل لواءها بعد ذلك "أير" و"كارناب" وغيرهم. «1

ويذهب "تسالزورث" إلى أن « ظهور حركة التحليل إلى ظهور المقال الذي كتبه "مور" "تفنيد المثالي" سنة 1903م، والذي ثار فيه على الهيجلية والمثالية الجديد، وقدم في نفس الوقت مثلاً عملياً لمنهج الجديد في المعالجة الفلسفية ذلك المنهج الذي يعد من المصادر الرئيسية لحركة التحليل. «2

ونشر "رسل" بعد ذلك بحينه في طبيعة الصدق ثم "مشكلات فلسفية" وتبعه بكتاب "معرفةنا بالعالم الخرجي" بالإضافة إلى ذلك موت قادة المثالية أمثال "بوزانكيت" و"بردلي" و"ماكتاجارت" بمثابة الضربة التي فازت بها حركة التحليل على المثالية الهيجلية.

نجد بأن "رسل" في كتابه "تاريخ الفلسفة الغربية" قد قدم لنا ماراً من المصادر الهامة لحركة التحليل وهو التطور الذي طرأ على العلوم الرياضية والطبيعية في القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين. حيث يرجع ظهور حركة التحليل إلى هؤلاء الرياضيين

1- نقلاً عن: سماح رافع محمد، مذاهب فلسفية معاصرة، مكتبة مديولي، القاهرة، مصر، ط 1، 1973، ص 79
2- نقلاً عن: رشوان محمد مهران، مدخل إلى دراسة الفلسفة المعاصرة، (مرجع سابق)، ص 167.

الفصل الأول: عن الفلسفة الأنجلوسكسونية (المفهوم والخلفية التاريخية)

أمثال "كانتور" الذي طور نظرية الإستمرار والعد اللامتناهي، و"فايرشتراس" الذي بين كيف نقيم الحساب بدون اللامتناهيات، و"فريجة" وتعريفه للعدد، فأصل الفلسفة التحليلية يعود إلى هؤلاء الرياضيين الذين شرعوا في تطهير موضوعهم من الأغاليط ومن البراهنة المتسمة بالإهمال واللامبالاة، وهذا مدافع بـ"وايت" إلى أن يسميه "عصر التحليل".
رابعاً/- رواد الفلسفة التحليلية:

من أعلام الفلسفة التحليلية البارزين * مايلي:

1/- جورج ادوارد مور (George Edward Moore): - فيلسوف أنجليزي معاصر يعد أحد أقطاب الفلسفة التحليلية وكثيراً ما يرجع المؤرخون البدايات الأولى للفلسفة التحليلية إليه. ولد في 4 نوفمبر 1873 في إحدى ضواحي لندن من أسرة ميسورة الحال وفي سن الثانية عشرة مر بتجربة دينية عميقة إذ صار من الغلاة في التدين وفي الدعوة إلى المسيحية، لكن هذه التجربة أتت بعكس المراد منها، إذ ملأت نفسه بالإشمزاز وبعدم الرغبة في هذه التجربة، ثم إتخذ موقف اللادرية (Agnosticism) أي عدم الاكتراث بالدين وفي سنة 1892 دخل كلية الثالث في جامعة كمبريدج لدراسة الكلاسيكيات ثم غير دراسته إلى الأخلاق 1896 وانتخب سنة 1898 زميلاً لمدة ست سنوات، وأثناء هذه الفترة كان يجري مناقشات عديدة مع برتراند رسل وألف أول كتبه الرئيسية وهو "مبادئ الأخلاق"، وتفنيد المثالية سنة 1903، كما كتب مقالات وقدم أبحاثاً وقام بنقد الكتب وقد حاضر في علم النفس وفي الميتافيزيقا، وقد تولى رئاسة تحرير المجلة الفلسفية (Mind) من سنة 1921 إلى 1947 وأقام في أمريكا أثناء الحرب العالمية الثانية وتوفي في كمبريدج في 24 أكتوبر 1958. ثار "مور" فيه على الهيجلية والمثالية الجديدة، فقد أنحصر نشاطه الفلسفي في الكشف عن المغالطات والأخطاء وقد عبر عن ذلك في سيرته الذاتية «ماكان للعالم أو العلوم فيما أحسب أن توحى إلي بأنه مشكلات فلسفية وأما الذي أوحى إلي بعض المشكلات الفلسفية فقد كان هو تلك الأمور التي سبق لفلاسفة آخرين أن قالوها عن العالم أو العلوم»¹، ومعنى ذلك أن "مور" قد وجد في أقوال الفلاسفة المادة الخام لتحليل مايقولونه عن العالم وعن القضايا العلمية ليكشف صحة أوزيف هذه الآراء، فقد كان جل اهتمامه هو الكشف عن الأخطاء التي طالما حفلت بها مذاهب الفلاسفة ولذلك ذهب في منهجه إلى أن المشكلات الفلسفية لا يمكن حلها بالمعالجات المنطقية أو المعارف العلمية إنما السبيل لذلك هو طريق الحس المشترك، أي إستخدامات اللغة العادية، فالفلاسفة التأمليين قد تعودوا على إستعمال الألفاظ والعبارات على نحو يختلف وإستعمالات الناس العاديين، ولذا وجب على فلاسفة التحليل أن يقوموا بتحليل المفاهيم والتصورات التي تمثل موضوعات تلك الألفاظ والعبارات، وذلك عن طريق

*يعد "جوتلوب فريجة" (1848-1925)، المؤسس الحقيقي للفلسفة التحليلية،

¹- نقلاً عن: رشوان محمد مهران، مدخل إلى دراسة الفلسفة المعاصرة، (مرجع سابق)، صص: 167-168

الفصل الأول: عن الفلسفة الأنجلوسكسونية (المفهوم والخلفية التاريخية)

فكه إلى أجزاءه والحصول على تصورات أخرى مختلفة عن التصور الأصلي لكنها تمثل تكافؤاً منطقياً لها والهدف من وراء هذا التحليل هو إبراز التناقضات الكامنة في المفاهيم والتصورات الفلسفية وتقديم الجديد لمعرفتنا بالعالم والأشياء، وبواسطة التحليل يمكن أن نكشف عن بعض المصطلحات التي تستخدم بأنها خالية من المعنى، ويتخذ التحليل عند مور ثلاثة أنواع¹:

1/ فهناك التحليل الذي هو إنتباه إلى معنى التصور (Inspection)، فإذا أردت تحليل تصور ما فإني أفكر فيه وأحاول فهم معناه، وأن أضعه أمام عيني عقلي حتى أراه .

2/ التحليل تقسيم (Division) يمكن تحليل تصور ما بقسمته إلى تصورات أخرى تؤلفه مثل تصور الإحساس، إذ ينحل الإحساس إلى موضوعه، والوعي به وعلاقة بينهما فتحل (أخ) إلى تصور ذكر ومنه ينحدر من أصل مشترك.

3/ التحليل تمييز (Distinction) يستلزم تحليل معنى تصور ما، إحصاء لكل المعاني التي يدل عليها اللفظ، أو إحصاء لكل الاستخدامات الممكنة لذلك اللفظ ومحاولة التقاط حالة رؤيتي شيئاً مادياً أو رؤيتي جانبه المواجه لي، أو رؤيتي معطى حسياً، ومن ثم فتصور الرؤية مرتبط بتصورات الإدراك الحسي للأشياء وما دام مرتبط بتصور المعطى الحسي فإنه يرتبط أيضاً بتصور الخداع، وهناك ثلاثة معايير للتحليل الصحيح وهي الترجمة للتصور موضوع التحليل، والتكافؤ المنطقي وهو تحليل التصور بتصورات أخرى مختلفة ثم الترادف.

2- برتراند آرثر وليم رسل (Bertrand Russell): هو من أبرز أعلام الفلسفة التحليلية ولد في 18 ماي سنة 1872 لأسرة أرستقراطية من أرفع طبقات المجتمع الأنجليزي، وقد تولى جده رئاسة الوزارة ثلاث مرات، وبعد وفاة والديه تعهدت جدته بتربيته ولم يذهب إلى المدارس النظامية، وقد تلقى تعليمه في البيت ظهر نبوغه في الرياضيات وهو في سن الحادية عشر عندما كان يتلقى دروسه على يد أخيه الأكبر في الحساب والهندسة حين شك في بديهيات إقليدس، التحق بجامعة كمبريدج عام 1890 لدراسة الرياضيات وعين محاضراً بها سنة 1910 وفي 1916 فصل منها وصدر حكم بحبسه ستة أشهر لأنه عارض دخول إنجلترا الحرب العالمية الأولى كما رفض سياستها الإستعمارية، وهنا ألف كتابه مدخل إلى الفلسفة الرياضية وشرع في تأليف كتابه تحليل العقل، عمل أستاذ زائر بجامعة بكين ما بين 1920 و1921 كما قام بزيارة لروسيا، أمضى فترة الحرب العالمية الثانية في أمريكا يحاضر في جامعاتها، وقد واجهته إعتراضات حادة بسب دعواه إلى حرية العلاقات الجنسية وفي 1944 عاد إلى بريطانيا كزميل بكلية ترينيتي في جامعة كمبريدج، دافع عن قضايا السلام ونزع السلاح النووي وإنهاء الإستعمار والدفاع عن الحرية في كل مكان، وكان آخر ما كتبه قبل وفاته بيومين رسالة

¹ - نقلاً عن: زيدان محمود ، مناهج البحث الفلسفي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ، مصر، ط1، 1977، ص ص 91-92

الفصل الأول: عن الفلسفة الأنجلوسكسونية (المفهوم والخلفية التاريخية)

إلى المؤتمر البرلماني العالمي الذي كان منعقداً في القاهرة في شهر فبراير عام 1970 يندد فيها بإسرائيل يطالب بإنسحابها من الأراضي العربية التي إحتلتها عام 1967 محذراً إياها بأن « الغارات في عمق الأراضي المصرية لن تقنع المدنيين بالإستسلام، بل ستعزز تصميمهم على المقاومة»¹ وقد توفي "رسل" في اليوم الثاني من شهر فبراير من عام 1970 عاش رسل حياة طويلة طور من خلالها مواقفها الفلسفية، وقد ظلت رسالته تصر على أن تكون الفلسفة علمية تهتم به وتستفيد من مناهجه التجريبية والصورية معاً، ولتكون علمية عليها أن تتخلى عن الأحلام وجنوحات الخيال وتلتزم بحدود المنطق والعمل بأدواته، تأثر بمثالية كانط وهيغل ثم إنقلب عليهما، وأعتبر كل ما قاله بشأنهما لغواً. وإنقلب إلى فلسفة واقعية مما أدى إلى نشأت الفلسفة التحليلية. ويمكن أن نلخص حياة رسل كما يرويها هو عن نفسه في سيرته الذاتية « تحكمت في حياتي انفعالات ثلاثة بسيطة بيد أنها متناهية في القوة: الحنين إلى الحب، والبحث عن المعرفة والإشفاق الشديد على الذين يقاسون ويتعذبون. ولقد تقاذفتني هذه الإنفعالات كالرياح العاتية في طريق غير مستقيم فوق بحر عميق من العذاب إلى حافة اليأس ذاتها..»² وأهم مؤلفاته: الديمقراطية الإجتماعية الألمانية (1896)، بحث في أسس الهندسة (1897)، عرض نقدي لفلسفة ليبنتز (1900)، أصول الرياضة (1903)، الأصول الرياضية - بالإشتراك مع هويتهد في ثلاثة مجلدات من 1910 إلى 1912، مقالات فلسفية (1910)، مشكلات الفلسفة (1912)، معرفتنا بالعالم (1914)، مبادئ الإصلاح الاجتماعي 1916 - مثل عليا سياسية (1917)، الطريق إلى الحرية: الاشتراكية، الفوضوية، النقابية (1918)، التصوف والمنطق ومقالات أخرى (1918)، مدخل إلى الفلسفة الرياضية (1919)، فلسفة الذرية المنطقية (1919)، تحليل العقل (1921)، ألف باء النسبية (1925)، عقيدتي (1925)، تحليل المادة (1927)، النظرة العلمية (1931)، التربية والنظام الإجتماعي (1933)، القوة (1938)، بحث في المعنى والحقيقة (1940)، تاريخ الفلسفة الغربية (1946)، السلطة والفرد (1949) اثر العلم على المجتمع (1951)، المجتمع الإنساني في الأخلاق والسياسة (1954)، المنطق والمعرفة (1956)، فلسفتي كيف تطورت (1959)، سيرتي الذاتية (1968).

3- لودفيغ فيتجنشتاين (Ludwig Wittgenstein): فيلسوف وعالم منطق نمساوي، وهو واحد من أكبر فلاسفة القرن العشرين، وُلِدَ في فيينا (النمسا)، لأسرة ثرية، عريقة في الثقافة. يوم 26 من شهر أبريل سنة 1889، وتوفي يوم 29 من شهر أبريل سنة 1951 بكمبردج للمملكة المتحدة، برزت عنده ميول أدبية وموسيقية منذ الصغر، شغف

1- نقلاً عن: رشوان، محمد مهران، فلسفة برتراند رسل، دار المعارف، القاهرة، مصر، ط1، 1976، ص6.
2- نقلاً عن: رسل، برتراند، سيرتي الذاتية، ج1، ترجمة عبد الله عبد الحافظ وشفيق مجلى وفانز اسكندر وأمين العيوطي، مراجعة شوقي السكري، دار المعارف، القاهرة، مصر، ط1، ص7.

الفصل الأول: عن الفلسفة الأنجلوسكسونية (المفهوم والخلفية التاريخية)

بالرياضيات والفلسفة. غادر النمسا إلى إنجلترا، بعد دراساته الأولى وإنتسب لجامعة مانشستر عام 1908 طالباً للهندسة، وفي عام 1911 كانت بداية حياته الفلسفية إذ التحق بجامعة كامبردج، وتتلّمذ على يد كلّ من: "رسل ومور"، ثم حصل على درجة الدكتوراه عام 1929 عن كتابه "الرسالة المنطقية الفلسفية" الذي عدّ عملاً فلسفياً أصيلاً، وصفه رسل بأنه "حدث مهم في عالم الفلسفة"، ونال فيه شهرة واسعة. ومن أشهر مؤلفاته "الكتاب الأزرق والبنّي" وهو عبارة عن محاضرات نشرها تلاميذه بعد وفاته، وكتاب "المباحث الفلسفية" (Investigations Philosophical) وألفه على مرحلتين إنتهى من القسم الأول منه عام 1936 ومن قسمه الثاني عام 1948، ونُشر عام 1953 بعد وفاته¹. التحليل هو السمة البارزة في فلسفة "فتجنشتاين" ونستطيع القول أن الفلسفة عند فتجنشتاين هي التحليل، يستخدم فتجنشتاين التحليل كمنهج في الفلسفة لا كغاية فلسفية فهو لا يستهدف التحليل لمجرد تقسيم العالم الى مجموعة من الوقائع وهو يستخدم التحليل لغرض توضيح المشكلات الفلسفية والتي في معظمها كما يقرر هو عبارة عن مشكلات زائفة أو أنها ليست بمشكلات أصلاً، وقد عبر عن هذا الفهم بقوله: «إن معظم القضايا والأسئلة التي كتبت في أمور فلسفية ليست كاذبة بل هي خالية من المعنى وأن معظم القضايا والأسئلة التي يقولها الفلاسفة إنما تنشأ عن حقيقة كوننا لانفهم منطق لغتنا»². وأن فلسفة "فتجنشتاين" كانت نقطة تحول حاسمة في الفلسفة المعاصرة، والواقع أن التحول الجديد في الفلسفة الذي تم على يده لا يرجع الى النتائج الفلسفية التي إنتهى إليها، بقدر ما يرجع الى المنهج الذي إتبعه في بحثه الفلسفي ولاشك في أنه قدم لنا طريقة جديدة - ذات أثر بالغ - للنظر الى المشكلات الفلسفية القديمة. وهي أشبه ماتكون بالثورة على الفلسفة التقليدية، والثورة التي أحدثها "لودفيج فتجنشتاين" في الفلسفة لم تكن مقصورة على إصطناعه طريقة جديدة في الفكر بل كانت واضحة أيضاً فيما يترتب على إصطناع هذا المنهج من تغيير موقفنا من الفلسفة نفسها.

لقد كانت فلسفته واحدة من الفلسفات التحليلية التي إنطلقت من تحليل اللغة باعتبارها الركيزة الأساسية في نشوء القضايا الميتافيزيقية، وأن أغلب الأفكار التي ذهب إليها "فتجنشتاين" سواء في فلسفته الأولى أو فلسفته المتأخرة مثل أفكاره عن الذرية المنطقية والمنطق وعن النظرية التصويرية للغة وعن تحقيق القضايا، وعن الخلو من المعنى والميتافيزيقا وعن نظرية الإستخدام الفعلي للغة، فضلاً عن تصوره الجديد لوظيفة الفلسفة والمهمة الفيلسوف وللمنهج الذي يصطنعه أثناء اشتغاله بالفلسفة كل ذلك كان له تأثير بالغ في كثير ممن عاصره أو جاء بعده من الفلاسفة.

1- نقلاً عن: كامل فؤاد: أعلام الفكر الفلسفي المعاصر (مرجع سابق)، ص 76.

2- نقلاً عن: إبراهيم زكريا: دراسات في الفلسفة المعاصرة، مكتبة مصر للطبوعات، القاهرة، مصر، ط 1، 1998، ص 254.

الفصل الأول: عن الفلسفة الأنجلوسكسونية (المفهوم والخلفية التاريخية)

خامسا- منهجها:

لم يحدد "رسل" مفهوم دقيق للتحليل ووصف لجوانبه وأبعاده وإنما الذي بينه هو أن التحليل هو منهج وأداة توضح ماهو غامض وذلك بحل المركبات إلى أجزائها، فهو يقابل بين التحليل والتركيب، حيث يرى أن منهج التحليل يناسب الفلسفات التجريبية بينما يناسب التركيب الفلسفات المثالية ولذلك لم تحرز هذه الفلسفات أي تقدم لأن الفيلسوف المثالي يتناول كل المشكلات وكأنها مشكلة واحدة وهنا يأتي فضل الفلسفة التحليلية في تقسيم المشكلات إلى عدد من المشكلات الجزئية، ذلك يظهر في قوله «إن منهجي على الدوام هو أنني أبدأ بشيء غامض ولكنه محير، شيء يبدو عرضة للشك إلا أنني لأستطيع التمييز عنه على أي نحو دقيق، فأمضي في عملية شبيهة بعملية رؤيتنا لشيء بالعين المجردة أولاً ثم فحصه بعد ذلك من خلال مجهر، فأجد أنه بتركيز الانتباه تظهر تقسيمات وتمييزات لم يكن أي منها ظاهراً من قبل، تماماً كما يمكنك من خلال مجهر أن ترى الباسيليات في الماء العكر، وهذا ما لا يمكن إدراكه من دون المجهر»¹ ويذهب "رسل" في دفاعه عن منهجه التحليلي، في أن تحليل الكل إلى أجزائه قد كانت محل إعتراض من طرف الكثير من الفلاسفة من أقدم العصور لأن هذه العملية حسب رأيهم إبطال للمعنى وإفساد للحقيقة، فالكل عندهم ليس مؤلف من أجزاء وإنما هو وحدة عضوية، فالكون كله واحد يستحيل عليه التكثر والتجزئة، ويظهر ذلك في قوله «منذ زمن بعيد، أعترض العديد من الفلاسفة على التحليل، فقد أصروا على أن التحليل تزيف وأن الكل ليس بالفعل مكوناً من أجزاء مرتبة بطريقة مناسبة، وأنه إذا ذكرنا أي جزء بمفرده فإن عملية الفصل تغيره، بحيث إن ما قمنا بذكره ليس هو الجزء العضوي من الكل»².

ويذهب "رسل" إلى أنه ما دامت الحقيقة واحدة فكيف يمكن أن نعبر عنها ونصفها بقطع مجزأة، فالعبارات اللفظية والألفاظ التي تتألف منها كل عبارة، والجمل مؤلفة من كلمات، والكلمات من أحرف، وهكذا فالذين يرفضون هذا التصور مجبرين على قبوله وذلك يظهر في قوله: «الذين ينكرون شرعية التحليل مرغمون على الإصرار على أن هناك معرفة لا يمكن التعبير عنها بكلمات. وحيث أنه من الصعب إنكار إن الجمل مكونة من كلمات، فبالتالي يمكن تحليل الجمل إلى سلسلة من المنطوقات اللفظية. لو تم إنكار ذلك فمن الضروري إنكار أن الجملة سلسلة من الكلمات، وفي هذه الحالة تصبح شيء غير منطوق»³. ومنه يمكن أن نخلص إلى أن منهج التحليل عند "رسل" هو طريقة نحلل بها المركبات إلى عناصرها البسيطة، «تلك العناصر التي نكون على معرفة مباشرة بها لكي نقررها ونحذف تلك المركبات التي لانكون على معرفة مباشرة بها، أو نعيد صياغة التعبيرات اللغوية التي لاتحتوي على مركبات رمزية في حدود تعبيرات أخرى أكثر دقة بحيث

¹ - نقلاً عن: رشوان، محمد مهران ، فلسفة برتراند راسل، دار المعارف، القاهرة، مصر، دط، 1976، ص 318

² - نقلاً عن: رسل، برتراند؛ ما وراء المعنى والحقيقة، ترجمة محمد قنري عمارة، مراجعة إلهامي جلال عمارة، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، مصر، ط1، 2005، ص 311

³ - المرجع نفسه، ص 311-312

الفصل الأول: عن الفلسفة الأنجلوسكسونية (المفهوم والخلفية التاريخية)

نستغني عن تلك المركبات الرمزية¹، ومعنى ذلك أن التحليلية تقوم على تحليل الأشياء المركبة إلى جملة من الأجزاء والعلاقات الكائنة بينها والتي لانكون على معرفة مباشرة بها وتحليل الرموز المركبة ومنه تكون جميع الألفاظ الكلية رموزا مركبة لابد من تحليلها إلى أشياء جزئية حتى نتوقف عن ذكر هذه الألفاظ المركبة، وهذا لا يتم إلا بواسطة "نصل أو كام"²، وهو المبدأ القائل بوجود الإمتناع عن تعديد الكائنات، أكثر مما تدعو إليه الضرورة أو ما يسمى بمبدأ الإقتصاد في التفكير ، بمعنى أنه لا نزيد من الكائنات بدون أن تكون هناك ضرورة تستلزم تلك الزيادة، ولم يكن "رسل" يهدف إلى التقليل من عدد الكائنات في العالم بل إلى التقليل من عدد المفردات اللغوية غير المستدل.

ويمكن أن نجمل التحليل المنطقي عنده إلى مايلي:

1/- التحليل بإعتباره تعريفا: وهذا هو تصور "موريس ويتز" فالتحليل في فهمه هو صورة من صور التعريف، سواء أكان هذا التعريف واقعيا أي يستهدف القيام بعملية إحصاء لخواص مركب من المركبات أم تعريفا سياقيا نقوم فيه بعملية إستبدال رمز برمز غيره، أو برمز أخرى فهو تعريف يتعلق بمركبات لغوية. إلا أن هذ المفهوم وإن طرح في عهد "رسل" وقد سكت عنه فلا يعني أنه يقبله كمفهوم للتحليل، فالتعريف كما هو معروف عند الفلاسفة منذ القدم بأنه العبارة التي تصف جوهر الشيء ثم أن التعريف يتكون من جانبين هما المَعْرِف والمَعْرِف ويجب أن يكون المَعْرِف أوضح ممن العرف لكن التحليل بخلاف ذلك، فهو لا يضيف شيء جديد وإنما يحلل الغموض الموجود في الإستعمالات اللغوية.

2/- التحليل تبرير: وهو مفهوم "أير" للتحليل عند "رسل" والمقصود هو تبرير ما نأخذ به من معتقدات، فالاعتقاد الذي لانستطيع إيجاد تبرير له استدلاليا هو إعتقاد يجب التخلي عنه، فالتحليل غايته الوصول إلى الحقائق الواضحة بذاتها، والتي على أساسها نستطيع تبرير الإعتقادات التي بإمكاننا أن نستدل عليها.

3/- التحليل إختزال أو رد سواء أكان فيزيائيا أو لغويا أو رياضيا وهو يعني تطهير الفلسفة من الكيانات الوهمية عن طريق نصل "أو كام" (Ockams Razor).

4/- التحليل بوصفه رد وذلك يظهر في محاولة رد "رسل" الرياضيات إلى المنطق. ومنه إن ما يتصف به التحليل هو أنه: تمييز وتقسيم ونقد، ويمكن أن نحصر مناهج التحليل في: التحليل الفلسفي وهي مدرسة كمبريدج: وهي تهتم بتصورات وقضايا ومعتقدات الرجل العادي عند "مور" ونقدها عند "رسل" أول تبريرها عند "كولنجر"، ويتميز بصورتين

¹ - نقلاً عن: رشوان محمد مهران ، مدخل إلى دراسة الفلسفة المعاصرة، (مرجع سابق)، ص172
² - يطلق على هذه القاعدة نصل أو كام نسبة إلى "وليم أو كام" ، وهو فيلسوف إنجليزي عاش في العصر المدرسي في النصف الأول من القرن الرابع عشر أي حوالي سنة 1300م درس في أكسفورد وظل بها من عام 1315 إلى 1323 عارض أو كام البابا وهرب من بطشه إلى مينينج وكتب من هناك سلسلة من الكتيبات يهاجم فيها البابا، وقد دخل في مباحثات مع البابا بينديكت محاولا أن يجد الأعدار لماض أو كام ومات أو كام سنة 1349 ودفن في كنيسة الفرنسيسكان في ميونخ، وقد كان لا هوتيا يهتّم بوجود الله وصفاته.

الفصل الأول: عن الفلسفة الأنجلوسكسونية (المفهوم والخلفية التاريخية)

بارزتين: -الأولى: إتخاذ قضايا الإدراك العام معيار لصدق القضايا الفلسفية الأخرى وإستخدام اللغة العادية لحل المشكلات الفلسفية عند "جورج مور" و"لودفيغ فيتجنشتين" - الثانية: هومنهج الرد عند "برتراند رسل"، التحليل اللغوي: وهو إتجاه أكسفورد.

سادسا/ -أهداف الفلسفة التحليلية:

إن الفلسفة التحليلية كثيراً ما ترتبط بأماكن معينة - أكسفورد أو برنستون مثلاً - فإنها تدل على التزام بأسلوب تفلسفٍ معين، وبمعايير معينة للمحاجة والوضوح والصرامة المنهجية، وهي تمثل التقاليد المستوحاة من الفلسفة الثورية في المنطق واللغة لجوتلوب فريجه - مثل الأعمال المبكرة لفيتجنشتاين، والوضعية المنطقية لحلقة فيينا وفلسفة اللغة الأنجلو أمريكية.

فالفلسفة التحليلية والفلسفة الأنجلوسكسونية بصفة عامة، تهدف إلى جعل اللغة ضمن أول اهتمامات الفيلسوف، ومنه فهي النزعة القائلة بأن كل معرفة مستمدة في نهاية الامر من الخبرة، كما تعني إستخدام المناهج التي تقوم على التجربة العملية بدلا من أن تقوم على مجموعة من المبادئ النظرية المسلم بها. أما الأمر الحاسم بالنسبة إلى مفهوم والعلم في الفلسفة التحليلية والفكر الأنجلوسكسوني الحديث خصوصا، هو تراجع البحث في التحديد الماهوي للأشياء وإحلال مفهوم الوظيفة مكان مفهوم الجوهر هذا كله أدى إلى تقدم الأبحاث في العلوم الطبيعية، فالنتائج الإيجابية في القرن 17م، التي أمكن للعلماء أن يكونوا منها النظرية العلمية، فتقرير الحقائق يجب أن يبنى على الملاحظة لاعلى الرواية غير المؤيدة بالنصوص والأدلة، وبالتالي تمثل الفلسفة التحليلية الإنتقاضة العارمة على الفلسفة القارية ومناهجها ومبادئها.

ويهدف الفيلسوف التحليلي إلى تحقيق « الدقة والوضوح المفاهيمي والصرامة المنهجية في أبحاثه، وهي سمات الفلسفة التحليلية. في حين يجب عليه أن يرفض سيمات الفلسفة القارية التي تستغرق في الميتافيزيقا التأملية أو التأويلية الثقافية؛ أو بدلا من ذلك، وإعتمادا على مدى تعاطف المرء معها، والتي تستغرق في الإستسلام للأوهام والسخافات ». 1. وعلى الفيلسوف التحليلي أن يفكر ويكتب بروح تحليلية، تحترم العلم، بإعتباره نموذجاً للمعتقدات المعقولة، وبما يتفق مع صرامته الجدلية ووضوحه وتصميمه على أن يكون موضوعياً.

1- نقلاً عن: كريتشلي، سايمون: الفلسفة القارية، (مرجع سابق)، ص43.

الفصل الأول: عن الفلسفة الأنجلوسكسونية (المفهوم والخلفية التاريخية)

وأما فيلسوفنا "زكي نجيب محمود" فيوضح ماتذهب إليه الفلسفة "التحليلية"، بمعنى أن ترد العبارة التي بين يديك إلى صورة يمكن أن يكون بينها وبين "الواقع" شبه في التركيب إذا كانت صادقة، وأن يمتنع هذا الشبه إذا كانت كاذبة، فإذا تذكرنا أن حقائق الواقع دائماً "أفراد" جزئية فهناك هذه "الشجرة"، وهذا "الرجل" وذلك بالخلو منه، يجب أن يتجه نحو أن نستخرج منها قائمة طويلة من جمل لاتتحدث الواحدة منها إلا عن "فرد" واحد، وعندئذ فقط يمكن المقابلة بين العبارة "اللفظية" من جهة. ودنيا الواقع التجريبي من جهة أخرى. ومدرسة "التحليل" لاتجعل "العبارات" مجرد صور نعكسها "أفكاراً" في رؤوسنا، وإنما يجعلونها هي الأفكار. وبذلك نقلوا التقابل الذي كان الفلاسفة يجرونه بين الفكر والواقع فجعلوه تقابلاً بين العبارة اللغوية والواقع، وبذلك لم يتركوا مجالاً لكائنات شبيهة تعرقل سيرنا نحو الوضوح.

وهنا نجد فيلسوفنا "زكي نجيب محمود" يؤكد هذه النتيجة التي إستخلصها من "التحليلية" وهي « أن الجملة "فكرة" والفكرة لامعنى لها إذا وجدناها بعد تحليلها إلي عناصرها تقابل واقعة من وقائع العالم التجريبي، وما لم نجده من الجمل (أي الأفكار) كذلك كان لغوا »¹

1- نقلاً عن: محمود زكي نجيب، ثقافتنا في مواجهة العصر، (مصدر سابق)، ص 53 .

الفصل الأول: عن الفلسفة الأنجلوسكسونية (المفهوم والخلفية التاريخية)

د/النزعة التجريبية: (ماهيتها/نشأتها وخصائصها/مجالاتها/منهجها/أهدافها/أقسامها/أنواعها/روادها).

ظهرت في تاريخ الفلسفة مذاهب وإتجاهات مختلفة ومتعددة منها الإتجاه التجريبي، هذا الإتجاه يشمل التجريبية الإنجليزية وهي الفلسفة التي بدأت في الظهور عقب عصر الإصلاح الديني متخذة موقفاً جديداً إزاء السياسة والفلسفة في شمال أوروبا، وقد ظهر هذا الموقف بوصفه رد فعل على فترة الحروب الدينية، أما الممثلون الثلاثة الكبار لهذه الحركة فهم "جون لوك" (John Locke) و"جورج باركلي" (George Berkeley) و"دافيد هيوم" (David Hume)، وهم يغطون على وجه التقريب الفترة الممتدة من الحرب الأهلية في إنجلترا حتى الثورة الفرنسية. ونعتقد أنّ الفلسفة التجريبية لم تنشأ فجأة في العصر الحديث؛ ولا يمكن أن نربطها بشخص معين وبتاريخ صدور كتاب معين، دون أن ننسى التأثير الديكارتي على تطور هذا الإتجاه، فـ"برتراند رسل" يرى أنّ ما يطلق عليه بوجه عام إسم التجريبية الإنجليزية إلى جانب إحياء التراث العقلي، الذي كان من أكبر دعائمه في القرن السابع عشر "باروخ سبينوزا" (Baruch Spinoza) و"ليبنتز" (Leibnitz) هو ما أدت إليه أعمال "ديكارت" الفلسفية¹، مثل التأمّلات والمبادئ وغيرها، ويقر بها فلاسفة الإنجليز أنفسهم.

والحركة التجريبية في الحقيقة تمثل خطأً متميزاً، يمتدّ من "فرنسيس بيكون"، و"توماس هوبز" (Hobbes Thomas)، إلى "لوك"، و"باركلي"، و"هيوم"، حتى "جريمي بنتام" (Jeremy Bentham)، و"جون ستيوارت مل" (J.S. mill) ويمكننا أن نميّز جملة من الاصطلاحات لهذا الإتجاه، إذ يمكن أن نطلق إسم المذهب التجريبي أو الوضعي لإتجاهه الفلسفي الرئيسي العام، وإسم المذهب الحسي أو الظاهري فيما يتعلق بنظريته في المعرفة، ومذهب التداعي للدلالة على إتجاهه في علم النفس، ومذهب اللذة والمنفعة أو السعادة للتعبير عن إتجاهه الأخلاقي، ومذهب الشك أو اللادورية للدلالة على موقفه الميتافيزيقي، ومذهب الإلهية الطبيعية والإلحادية في الدين، ومذهب الليبرالية في السياسة. وكلّها مسميات لهذا الإتجاه الفلسفي. ومنه فما المقصود بالتجريبية؟

أولاً- مفهوم النزعة التجريبية : يعني مصطلح التجريبية (Empiricism) وهو من اللفظ اليوناني (Empeiria) ويعني التجربة Experience، كما يعني استخدام المناهج الموضوعية على أساس التجربة وليس على أسس نظرية. ولكن المصطلح يستخدم بطريقة مختلفة في مجال الفلسفة فهو يشير إلى النظرية الفلسفية التي ترى أن كل معرفة مشتقة من التجربة، ولذلك إختار لها "وليم جيمس" إسماً آخر هو "التجريبية الأصلية" (Radical Empiricism)¹. إستعمل لفظ تجربة وتجريبي من قبل الأطباء اليونانيين للدلالة على الممارسة العملية في تعارضها مع الاعتقادات النظرية البعيدة عن

¹ -Bedford, Errol, Empiricism, in the concise Encyclopedia of western philosophy and philosophers. P. 88

الفصل الأول: عن الفلسفة الأنجلوسكسونية (المفهوم والخلفية التاريخية)

الملاحظات المستقاة مباشرة من ملاحظة الوقائع. ويرجع استعمال عبارة اللوح المسحوق أو الصفحة البيضاء إلى أرسطو الذي كان يؤكد أن كل ما في الذهن له أصل في الحس، وهو ما عمل على بلورته الشيخ الرئيس ابن سينا وإستدل عليه بتجربة فكرية ابن طفيل. وصيغت نظرية التجربانية في القرن 17 من قبل جون لوك الذي ذهب إلى أن الذهن مثل الصفحة البيضاء، والتجربة الحسية هي التي تطبع فيه آثارها ومنها تتولد الأفكار، مما يجعل "جون لوك" ينفي أن تكون في الذهن البشري أفكار فطرية، مستبعدا بذلك إمكان أي معرفة من دون الإعتماد على التجربة.

والتجريبية إتجاه في نظرية المعرفة، يرد المعرفة إلى التجربة الحسية (الأحاسيس والإدراكات الحسية). وتقابل النزعة العقلية (Rationalism) من حيث فهم ماهية المعرفة. وتبعاً لهذا المدلول الذي يتضمن مفهوم التجربة يميز بين التجريبية المادية والتجريبية المثالية. فالتجريبية المادية تفهم التجربة على أنها حصيلة تأثير أشياء العالم الخارجي وظواهره على حواس الإنسان. أما التجريبية المثالية فتقتصر فيها التجربة على جملة الأحاسيس والتصورات، وتنفي أن يكون العالم الموضوعي مصدراً للتجربة¹.

ثانياً/نشأتها:

يعتبر المذهب التجريبي الحسي (Sensationalism) من أقدم المذاهب في تاريخ الفكر الفلسفي ظهر عند اليونان ممثلاً في مذهب الذريين (Atomism)، لدى "لوقيبوس" (500-440 ق م) و"ديموقريطس" (460-370 ق م) و"أبيقور" الذين فسروا العالم تفسيراً ميكانيكياً، دون التفسير الغائي. كما أنهم ردوا المعرفة إلى الحس، بإعتبار أن "الأحاسيس الصادقة بذاتها هي الأحاسيس التي تنطلق من الواقع الموضوعي ومنشأ الخطأ هو تفسير الأحاسيس، وقد عرفوا الإحساس بأنه تدفق مستمر للجزئيات الدقيقة يزاح من سطح الأجسام، ويخترق الحواس فيحدث فيها صور الأشياء"².

ولقد قامت التجريبية المادية بدورها، في التصدي للاهوت والنزعة المدرسية في القرون الوسطى اللذين كانا يقفان عائقاً أمام العلوم التجريبية. وتطورت التجريبية بعد "توماس هوبز" و"جون لوك"، وتلميذه الفيلسوف الفرنسي "كونديلاك" Condillac، على أرضية مثالية لدى "باركلي" و"هيوم". وتوصلت التجريبية إلى نتيجة مؤداها أن الإنسان ليس كائناً فعالاً، محورا للكون، وإنما تعتبره موضوعاً سلبياً للتأثيرات الخارجية أو كائننا متوقفاً في عالم أحاسيسه الشخصية أو الذاتية³.

وقد بدأت النزعة التجريبية في الظهور، عندما لم يرق المذهب العقلي في نظر الحسيين والتجريبيين من الفلاسفة. فأخذوا يهاجمونه في أمنع معاقله، فقد رفضوا التسليم

¹ - نقلاً عن: سلوم، توفيق، المعجم الفلسفي المختصر، (مرجع سابق)، ص 108 .

² - عباس عبد المنعم، رواية، جون لوك إمام الفلسفة التجريبية، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، القاهرة، مصر، دط 1987، ص 10 .

³ - نقلاً عن: سلوم، توفيق، المعجم الفلسفي المختصر، (مرجع سابق)، ص 109.

الفصل الأول: عن الفلسفة الأنجلوسكسونية (المفهوم والخلفية التاريخية)

بالأفكار الفطرية الموروثة، والمبادئ العقلية البديهية، والقواعد الخلقية الأولية، التي لاتجىء إلا إكتساباً وأنكروا هذا الحدس، الذي يدرك الأوليات الرياضية والبيديهيات المنطقية، وصرحوا بأن هناك حدوساً متعددة تختلف باختلاف أصحابها. وبالتالي ردوا المعرفة في كل صورها إلى التجربة، مع خلاف طبيعي ومنطقي بينهم في تفسيرها¹. وعندما بدأت النزعة التجريبية تأخذ مكانتها في تاريخ الفكر الفلسفي الحديث نظر فلاسفتها من الإنجليز أمثال لوك وبركلي وهيوم إلى الفلسفة، على أنها طريقة في التحليل (Analysis)، فلو قمنا باستبعاد ما كتبه في علم النفس، نجد أن بقية آرائهم عبارة عن تحليلات لطائفة من المعاني، كما يقول "ألفريد جولز آير" في كتابه "الفلاسفة التجريبيون الإنجليز" (British Empirical Philosophers)، أن معظم ما كتبه هؤلاء الفلاسفة يندرج تحت ما يسمى في فروع الفلسفة بنظرية المعرفة، كما سبق وذكرت في بداية هذه المقدمة العامة، والمفروض في نظرية المعرفة أنها تحلل ضروب الإدراك المختلفة بما في ذلك - إلى جانب المعرفة بمعناها الدقيق - الخيال والإعتقاد والتمييز بين ألوان القضايا المختلفة، وتحليل هذه القضايا وما يرد فيها من مدركات². لقد إعتقد التجريبيون أن المعرفة لاتأتي عن طريق التأمل المريح في الفضاء العريض، ولكنها تأتي إذا خرجنا من مكاتبنا المريحة إلى العالم الخارجي، والنظر فيه بإستخدام حواسنا الطبيعية والصناعية، مثل الأدوات التي تجعل لحواسنا الطبيعية، التي منحنا الله تعالى إياها بعدا أكبر وأبعد، وهي الوحيدة القادرة على مدنا بالمعلومات عن المادة المتغيرة، ولكنهم يخطأون عندما يستنتجون نتائج نظرية المعرفة من مجموعة من النماذج المعرفية الصورية الثابتة، فهي إذن مجرد معرفة تقوم على التحليل، بفضل ما لدينا من تعريفات للمصطلحات التي ترد إلينا من الخارج³.

ثالثاً/ خصائصها:

إن التجريبية توجه فلسفي يؤمن أن كامل المعرفة الإنسانية، تأتي بشكل رئيسي عن طريق الحواس والخبرة. وتنكر لوجود أية أفكار فطرية عند الإنسان أو أي معرفة سابقة للخبرة العملية، وهي ضد العقلانية التي تعتبر العقل مركزياً في توليد المعرفة الصحيحة. لقد عبرت فترة ما بين القرنين السابع والثامن عشر عن نهضة فكرية محققة للإنجليز، وذلك من خلال نخبة فلسفية أسست للواقعة التجريبية، وجعلت منها فلسفة إنجليزية رائدة قائمة على التجديد والإبداع، خاصة مع مؤسسها الأول "فرنسيس بيكون" وما تبعه من

1- نقلاً عن: الطويل، توفيق، أسس الفلسفة، دار النهضة العربية، القاهرة، مصر، الطبعة السابعة، 1979، ص 348.
2- Grayling, A. C., *The Empiricists, in : Philosophy, a guide through the subject*, p 486.
3- نقلاً عن: محمود، زكي نجيب، موقف من الميتافيزيقا، دار الشروق، القاهرة، مصر، الطبعة الثالثة، 1987م، ص 34

الفصل الأول: عن الفلسفة الأنجلوسكسونية (المفهوم والخلفية التاريخية)

نخبة فلسفية. فماهي خصائصها؟. تتمثل خصائص النزعة التجريبية فيمايلي:

1/ أنها مذهب فلسفي يرجع كل المعرفة ومادتها وقوانينها إلى التجربة ومعنى ذلك أنه لا يوجد شيء في العقل، ما لم يوجد في الحس، إذن التجربة التي مصدرها الإحساس هي المنبع الأول لجميع الأفكار، ويعتبر "جون لوك" و"كوندياك" و"دافيد هيوم" .. رواد هذا المذهب وتتمثل مبرراتهم في:

أ/ الحواس مصدر المعرفة والنافذة التي نطل بها على العالم الخارجي، ومن فقد حاسة، فقد المعاني المتعلقة بها، فالبرتقالة مثلا، يصل إلينا لونها عن طريق البصر، ورائحتها عن طريق الشم، وطعمها عن طريق الذوق، ولمسها عن طريق اللمس، فلو تناول هذه البرتقالة كيف البصري يدرك كل صفاتها اللونية، فالكفيف لا يدرك الألوان، والأصم لا يدرك الأصوات، فلولا الحواس لما كان للأشياء الخارجية وجودا في العقل.

ب/ النفس لوحة بيضاء وكل ما فيها مكتسب ففكرتنا عن العالم الخارجي ليست سوى مجموعة من الإحساسات تحولت بحكم التجربة إلى تصورات، فالمعرفة تكتسب بالتدرج عن طريق الاحتكاك بالعالم الخارجي وما تحدثه الوقائع من آثار حسية، هكذا تتكون فكرتنا عن اللين والصلب، الأبيض والأسود، القبيح والجميل، الخير والشر، فلا يستطيع الطفل إدراكها منذ ولادته إذن لا وجود لأفكار فطرية أو مبادئ قبلية سابقة عن التجربة يقول "جون لوك": "لنفرض أن العقل ورقة بيضاء خالية من كل صورة أو فكرة فكيف يمتلئ إذا؟ من أين له كل مواد الفكر - الفهم والمعرفة التي نجد فيها - على هذا أجاب بكلمة واحدة من التجربة ففيها تقوم كل معرفتها ومنها تشتق بالكامل إما من الأشياء المحسوسة الخارجية أو من عمليات عقلية داخلية هو ما يزود عقلنا بكل مواد التفكير هما قاعدتنا المعرفة (الأحاسيس والعمليات العقلية) ومنهما كل ما لدينا أو ما يمكن أن يكون لدينا من أفكار" 1.

ج/ المبادئ ليست ضرورية ولا كلية، لأن العقل ثمرة التجربة، والتجربة متغيرة وأنه لهذا السبب نفسه تابع لشروط متغيرة، وأحكامه لا تصبح كلية ولا ضرورية إلا بالنسبة لظرف معين فهي نسبية، كما أنها غير ذاتية لأنها متعلقة بحوادث متغيرة خارجية.

2/ رفض مذهب القائلين برد المعرفة إلى الفطرة وهم أصحاب النزعة العقلية ونادو بأن كل معرفة مستمدة من التجربة والخبرة الحسية، ذلك أن الإحساس لديه هو المصدر الوحيد للمعرفة. فسائر الأفكار من غير إستثناء ترد من خلال الإحساس الذي بواسطته يجرب الإنسان العالم الخارجي ويتلقى منه صوراً وإنطباعات المحسوسات. هذا يعني عند التجريبيين أن التجربة والإحساس يسبقان العمليات العقلية، إذ أن العقل لا يعمل إلا بعد أن تمده الخبرة والتجربة بالأفكار والمعاني فيحاول العقل أن يتأمل هذه الأفكار بمعنى أن سائر

1-نقلاً عن:عباس،راوية عبد المنعم،جون لوك إمام الفلسفة التجريبية،(مرجع سابق) ص40.

الفصل الأول: عن الفلسفة الأنجلوسكسونية (المفهوم والخلفية التاريخية)

- الأفكار وليدة التجربة وليست وليدة الفطرة.
- 3/ المنهج الذي يعتمد التجريبيون في أبحاثهم هو المنهج التجريبي والإستقرائي .
- 4/ التجربة تتصف بالفاعلية عندهم ،بينما العقل بالقابلية.
- 5/المعرفة لديهم بعدية وليست قبلية.
- 6/التجريبيون لا يؤمنون بالغيبيات،ويستبعدون الميتافيزيقيا التي تبحث في هذه المواضيع. فقط ماتدركه حواسنا ونراه ونسمعه ونشمه ونحسه هو الحقيقي، وما عدا ذلك لا يمكن الوثوق به، فهم يشتركون مع بعض التيارات الفلسفية والعلمية في هدم الميتافيزيقا.
- 7/شدة الإخلاص للوقائع الجزئية والأشياء المحسوسة والإهتمام بالتجارب، وهذه حسنة تحسب له، إلا أنه مهمل للقيم الأخلاقية والدينية.
- 8/رفض العلم الأولي السابق عن التجربة،فلاتوجد معرفة خارج إطار التجربة.
- 9/المعرفة لديهم ترجيحية(نسبية وليست مطلقة)،لاتبلغ قط مرتبة اليقين،هذا مع إستثناء المعرفة التي تلتصق في العلوم الصورية من منطق ورياضيات.
- 10/تتصف التجريبية بالطابع العلمي والفردي .

رابعا/مجالاتها:

فقد إهتم الفلاسفة التجريبيون بتحليل الأشياء المادية،التي إعتقدوا أنها توجد مستقلة عن إدراكنا لها،وبالطبع فإن إعتقادهم هذا لايتفق دائم مع الموقف الإنساني العام. فخصائص الأشياء المادية ليست هي نفس الخصائص التي ندركها إدراكا حسيا، فالقضية التجريبية الصادقة تعبر عن العلة الموجودة في إحساساتي الخاصة بالصفات الأولية والثانوية مثل اللون والشكل ونحو ذلك من مجموع الصفات الخاصة بالجزئيات "1.

وبهذا تختلف نظرة الفيلسوف التجريبي عن نظرة الفيلسوف العقلي الذي يقيم نموذج الفلسفي عن المعرفة على أساس نظام الإنتاج السائد في الهندسة والمنطق حيث توجد كالمعرفة التي نسعى إليها مسبقا في المبادئ الأولية والحقائق الواضحة بذاتها (Self – Evidnt Truths) أوالتعريفات (Definition) التي تؤدي بناإلى المعرفة اليقينية. فإذا كانت المعرفة العقلية معرفة قبلية بشكل مامن الأشكال، فإن المعرفة التجريبية معرفة بعدية تعتمد على العلم الطبيعي ومايصاحبه من ملاحظات وتجارب تعد مصدرا أساسيا من مصادر المعرفة بل ومكونا أساسيا من مكونات هذه المصادر"2.

وقدنتج عن هذه المواقف التجريبية لأصحابها عدة نتائج إشكالية منها ما يتعلق بالمحتوى، ومنها ما يتعلق بتعبيرات اللغة وألفاظها ومعانيها وما تشير إليه في الواقع،مما يميز بين

1- نقلًا عن: آير، ألفريد جيلز، المسائل الرئيسية في الفلسفة، تر. محمود فهمي زيدان، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، مصر، دط، 1988م، ص 59.

2-Grayling, A. C. , The Empiricists, in : Philosophy, . op.cit , p. 487.

الفصل الأول: عن الفلسفة الأنجلوسكسونية (المفهوم والخلفية التاريخية)

نوعين من التجريبية، الأولى تتعلق بالتجربة التي تعد مصدراً للتصورات الإنسانية والثانية تتعلق بضمان شرعية ومصداقية هذا الإتجاه التجريبي نفسه.

خامساً/ منهجها:

يعتمد الإتجاه التجريبي على المنهج الإستقرائي (La Méthode Inductive) تحديد مفهوم الإستقراء: (Induction) يدل المعنى اللغوي لكلمة الإستقراء (Induction) على التتبع وعلى التفحص، وهو معنى يتفق مع المعنى الإصطلاحي إلى حد كبير، إذ يدل الإستقراء، في لغة الحديث العام، على الإستدلال المباشر الذي يعتمد على التخمين، وعلى السيرورة البنائية منه خاصة التي تنتقل بالمرء، مستدلة جزئياً ومُخمنة جزئياً¹، من بعض العلامات إلى بعض الوقائع الإحتمالية في كثير أو قليل، وهذا ماجعل "كوندياك". يرى أن كلمة إستقراء لا يمكن قولها لدى الحديث عن نتيجة بديهية. ولكن للإستقراء معنى فلسفياً مختلفاً يتعلق بنظرية المعرفة أو المنهج، فهو يعني العملية التي ينتقل الذهن بها من عدد معين من القضايا المفردة أو الخاصة تدعى مستقرئة، إلى قضية أو عدد قليل من القضايا أعم منها تدعى مستقرأة، بحيث تشمل القضايا المستقرئة كلها. وقديماً عرفَ أرسطو الإستقراء بقوله: إنه الإنتقال من الحالات الجزئية إلى الكلي الذي ينظمها. والإستقراء نوعان: "تام وناقص: أما الإستقراء التام أو (الصوري) فهو الحكم على الجنس لوجود ذلك الحكم في أنواعه جميعاً. وكان أرسطو أول من أشار إليه. ومثاله: الجسم إما حيوان أو نبات أو جماد، وكل من الحيوان والنبات والجماد متحيز يشغل (حيزاً من الفراغ) فينتج أن كل جسم متحيز. ويلاحظ أن هذا الاستقراء اتخذ صيغة قياس، وأن الحد الأوسط في المقدمتين كان بتعداد أنواع الجنس إستقرائياً. وأما الإستقراء الناقص أو (الموسع) فهو الحكم على الكلي بماحكم به على بعض جزئياته². ومثاله أن يحلل المرء مخبرياً عينة من الماء ويجد كل جزيء، منها يتألف من ذرتين من الهيدروجين وذرة من الأوكسجين، فيقول: إن كل ماء مؤلف من ذرتين من الهيدروجين وذرة من الأوكسجين. ولكن الإستقراء بمفهومه الدقيق أصبح منهج بحث تعتمد عليه العلوم المختلفة ففي العلوم الطبيعية يُستخدم الإستقراء منهجاً كذلك. وهو يمر بثلاث مراحل يتوجها القانون العلمي، وهي: "الملاحظة والفرضية والتجريب"³، ومن الممكن ضرب علة سقوط الأجسام مثلاً. لقد تتبع "غاليلي". حوادث سقوط الأجسام من فوق برج بيزا المائل، ولاحظ أنها تكاد تصل إلى الأرض في وقت واحد، على الرغم من إختلافها، عندئذ إفترض وجود علاقة غير محددة بين المسافة والجاذبية والزمن وحينما أجرى تجاربه على السطوح المائلة، تأكد من هذه العلاقة وحددها في قانون.

1- نقلاً عن: مجمع اللغة العربية، المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، مصر، ط1، 1983، ص.12.

2- نقلاً عن: منى، كريم، الفلسفة الحديثة، عرض ونقد، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان، ط2، دت، 45.

3- نقلاً عن: مبروك، أمل، الفلسفة الحديثة، الدار المصرية السعودية، القاهرة، مصر، ط1، 2006، ص.144.

الفصل الأول: عن الفلسفة الأنجلوسكسونية (المفهوم والخلفية التاريخية)

والإستقراء يقوم على خلفية منهجية تجريبية تفترض تجميع الملاحظات ومقارنتها ليصير بعد إجراء تعميمات متتالية إلى فهم الإشكال العام في الطبيعة خلال ذلك لا ينطلق الإستقراء من تجارب تخضع لمجرد الصدفة بل هو يتعامل بحسب تصميم موضوع مع إدراكات منظمة (جداول) ومع تجارب هادفة، فيجب على الباحث أن يجنب نفسه مواطن الخطأ، وكان عليه أن يشرع في أكبر عددممكن من أفراد الظاهرة المراد دراستها الإلتزام بثلاثة قوائم هي 1: " قائمة الحضور والغياب والتدرج ومنهن تتلخص طريقة الإستقراء عند "فرنسيس بيكون" في خطوتين هما : أولا / جمع الأمثلة بقدر المستطاع .

ثانيا / تنظيم هذه الأمثلة و تبويبها وتحليلها وإبعاد ما يظهر منها كونه ليس له في الظاهرة المبحوثة علاقة علة ومعلول ، وتقضي هذه الطريقة بوضع قواعد للظواهر التي تشترك في صفة معينة هي موضوع البحث و قوائم بالظواهر التي تفتقر إلى هذه الصفة و قوائم بالظواهر التي تملك هذه الصفة لدرجات متفاوتة، وعلى هذا النحو كان يأمل في الوصول إلى صورة الظاهرة التي بين أيدينا ، وصورة الظاهرة عند بيكون هي قانونها ولتطبيق ذلك على ظاهرة الحرارة مثلا نفترض أنها تتألف من حركات سريعة غير منتظمة لأجزاء صغيرة من الأجسام ، فكان منهجه أن يعد قوائم للأجسام الساخنة يسجل فيها كل ما يصل إلى علم الباحث من مصادر الحرارة على إختلاف أنواعها ، وبجانب هذه القائمة يتم إعداد قائمة ثانية للأجسام الباردة التي ينتفي فيها وجود الحرارة ، وبالإضافة

إلى هاتين القائمتين لا بد لنا من قائمة ثالثة لأجسام ذات درجات متفاوتة من الحرارة و كان يأمل أن تظهر هذه القوائم خاصة من الخواص توجد في الأجسام الساخنة وتغيب في الأجسام الباردة ، وتوجد بدرجات متغيرة في الأجسام ذات الدرجات المتغيرة من الحرارة وتوقع أن يصل بهذا المنهج إلى قوانين عامة و قد هداه بحثه في المثال المذكور إلى أن الحركة هي علة الحرارة وهكذا عرف "بيكون" كيف يستفيد من الأمثلة التي يجمعها عن طريق الملاحظة والتجربة في الوصول إلى، النتائج الجديدة .وهنا يوصي بأنه لا ينبغي لنا أن نكون مثل النمل الذي كل همه تكديس الغذاء لإستهلاكه فيما بعد ، ولا أن نكون مثل العناكب التي تغزل الأشياء من داخلها وإنما ينبغي علينا أن نكون مثل النحل الذي يجمع مادة طعامه ثم يهضمها و يحولها بفضل طبيعته الخاصة فتخرج في النهاية شيئا جديدا . كما أن كل معرفة لها غرض معين . ولقد قال "فرنسيس بيكون" : " إن المعرفة هي القوة "؛ ويعني بالقوة : السيطرة على الطبيعة. ولكي نسيطر على الطبيعة ،فإنها يجب أن تكون خاضعة لنا. بمعنى آخر، يجب أن نكون على دراية بكيفية سير الأمور في الطبيعة إذا حاولنا تشكيلها حسب رغبتنا ومتطلباتنا.

1- نقلاً عن: ميروك ، أمل، الفلسفة الحديثة، (مرجع سابق)، ص. 145.

2- نقلاً عن: منى، كريم، الفلسفة الحديثة، عرض ونقد، (مرجع سابق)، ص. 45.

الفصل الأول: عن الفلسفة الأنجلوسكسونية (المفهوم والخلفية التاريخية)

- شروط الوصول إلى المعرفة الصحيحة : تتمثل فيما يلي :
- 1/ على الإنسان التحرر أولاً من الأحكام المسبقة التي تقف عائقاً دون المعرفة الموضوعية.
 - 2/ فالمعرفة بالحقيقة صورة عن الطبيعة دون تصورات تحمل على الخطأ والأحكام المسبقة هي ما يسميه "بيكون" بالأخيلة أو الأوهام (Idole)، والمنهج الصحيح الذي يوصل إلى نظرية صحيحة في المعرفة وإلى التخلص من هذه العبات هو المنهج الإستقرائي ، فما هي خطواته ؟ يقوم هذا المنهج على ما يلي¹:
- أ/- جمع الشواهد والملاحظات التي تظهر فيها الحادثة أو الظاهرة التي يراد تفسيرها.
- ب/- مقارنتها بفهم الإشكال العام في الطبيعة وهذا كله يتم بإقامة التجربة لذلك فالبحث التجريبي عند "بيكون" لا يخضع للصدفة وإنما إلى إدراكات منظمة ومع تجارب هادفة .
- فالمعرفة على حد تعبير "بيكون" قوة . ويعتبر المنهج التجريبي عندهم من أفضل مناهج البحث العلمي لان هذا المنهج يعتمد بالاساس على التجربة العلمية مما يتيح فرصة عملية لمعرفة الحقائق وسن القوانين عن طريق هذه التجارب.
- سادساً/ أهدافها:** كانت الفلسفة التجريبية فلسفة أنجلوسكسونية كونها صادرة في بريطانيا، وروادها الأساسيون كتبوا مؤلفاتهم باللغة الإنجليزية منهم، الفيلسوف الإنجليزي "جون لوك" والفيلسوف الإيرلندي "جورج باركلي" والفيلسوف الأسكتلندي "دافيد هيوم" الفيلسوفان الإنجليزيان "جيرمي بينتام" و"جون ستيوارت مل" . ويضاف الى هذه الأسماء الفيلسوف الإنجليزي "فرانسيس بيكون" و"توماس هوبز" . وكأبرز رائد للفلسفة التجريبية، هو "جون لوك" ². وهي تهدف إلى مايلي:
- 1/ تعد الفلسفة التجريبية فلسفةً عملية وتطبيقية، تهدف الى توفير أجوبة تتميز بالنظرة السليمة باللغة اليومية.
 - 2/ تشديدها على الدور الكبير الذي تلعبه الحواس جعلها مرافقاً مثالياً للعلم حيث سعت تلك الفلسفة الى إنشاء المعرفة إستناداً الى المشاهدة والتجربة.
 - 3/ المعرفة عندها تُشتق وتُبرر بشكل نهائي من التجربة
 - 4/ إزدراء فكرة العقلانيين أن المبادئ العقلانية "فطرية" أو متأصلة في العقل منذ الولادة.
 - 5/ إستبعاد الميتافيزيقا وهدمه بكل أنواعها.
 - 6/ السيطرة على الطبيعة وترقية الإنسان.
 - 7 / الهدف من توظيف وإستخدام المنهج التجريبي في الأبحاث العلمية، كونه منهج العلمي يقوم على أن كل معرفة مُعلَّلة يجب أن تكون تجريبية أو مبنية على التجربة، من

1- نقلاً عن: مبروك ،أمل، الفلسفة الحديثة،(مرجع سابق)،ص133.

2- نقلاً عن: عباس، راوية عبد المنعم، جون لوك إمام الفلسفة التجريبية،(مرجع سابق)،ص12

الفصل الأول: عن الفلسفة الأنجلوسكسونية (المفهوم والخلفية التاريخية)

حيث أن التعليل ينبغي أن يستند إلى ما تلاحظه الحواس. ويستعمل لفظ تجريبي في العلوم الطبيعية والعلوم الاجتماعية للدلالة على أن وضع الفرضيات يجب أن يخضع لإمكان إختبارها بواسطة المعطيات المترتبة عن ملاحظة الوقائع الحسية، مما يجعل الأقوال أو القضايا العلمية مرتبطة بالتجربة كموضوع قابل للملاحظة الخارجية. ويُستعمل، أيضاً، لفظ تجريبي بمعنى تجريبي، أي ما يقبل أن يُبنى ويُلاحظ في المختبر العلمي من قِبَل المتخصصين وَفُق إجراءات مضبوطة وبواسطة أجهزة دقيقة.

8/أهمية التجريبية خاصة عند "لوك" كونه قد جعل منها قاعدة عامة يبدأ منها ليبنى ما هو قائم على الحق والصواب والنفع، فكانت أول معول من معاول هدم الإتجاهات المثالية والعقلية القديمة، وأصبحت في نفس الوقت تدعيماً لأول درجة من درجات سلم الإتجاهات التجريبية والحسية والواقعية الجديدة، فـ"لوك" هو أيضاً طبق التجريبية من منطلق الرفض مثلما فعل "بيكون" من قبل (رفض منطق أرسطو) 1.

سابعاً/أنواعها وأقسامها:

لقد عبرت الفلسفة التجريبية الإنجليزية عن نفسها، وعن مقاصدها العامة في إطار التجريب والبحث العلمي والإنساني، لتكون بذلك بوابة فلاسفة القرون اللاحقة. وفي إطار البحث في الفلسفة التجريبية في القرنين السابع والثامن عشر، تظهر لنا تلك النزعة العملية، والدور الذي لعبته من خلال مانادات به من شعارات واقعية وتجريبية وإجرائية وإنسانية. وهي تشمل قسمين هما:

1/ الفلسفة التجريبية الكلاسيكية التقليدية:

كانت بداية "التجريبية التقليدية" أو "القديمة" (Classical or Traditional Empiricism) في القرن السابع عشر عند "بيكون" و"هوبز" و"لوك"، وفي القرن الثامن عشر عند "باركلي" و"هيوم" الذي بلغت على يديه ذروتها. فالفلسفة التجريبية في مرحلتها الكلاسيكية بلغت قمة نموها النظري، كما حافظت على مسارها المستقيم والمتصل، ليلبغ المذهب التجريبي أوجه في فلسفة "هيوم" وعندئذ ينحرف وينقطع-نزعتة الشكية، حيث لم يخلف أي تراث من التعاليم الواضحة والمنظمة- ولا يتحرك إلى الأمام ثانية حتى يتلقى دفعة جديدة من الأفكار التي عبر عنها المذهب التجريبي الحديث في القرن التاسع عشر، وتميزت التجريبية التقليدية بالإهتمام بنظرية المعرفة – أما التجريبية الحديثة فتميزت بشعبيتها وتغلغلها في كل مجالات التفكير – من آداب وتشريع وسياسة وأخلاق و قانون ومعرفة... الخ. ومن هذا يبدو أن التجريبية التقليدية حين انحدرت إلى القرن التاسع عشر، إستنفدت الكثير من إمكانياتها النظرية، حتى كادت تخفي الأصالة والإبداع من آثار أهلها.

1- نقلاً عن: إسلام عزمي، نوابغ الفكر العربي " جون لوك"، (مرجع سابق)، ص46.

الفصل الأول: عن الفلسفة الأنجلوسكسونية (المفهوم والخلفية التاريخية)

2/ الفلسفة التجريبية الحديثة:

ظهرت التجريبية الحديثة (Empiricism Modern) في القرن التاسع عشر و تمثلت عند "بنتام" و "جيمس مل" و "جون ستورت مل"، من النفعيين، ثم "هربرت سبنسر*" (Herbert Spencer) و "ليسلي ستيفن**" (Leslie Stephen) من أنصار نظرية التطور، فالقرن التاسع عشر إستهل بأمال عالية في بعض الميادين، ليكون قرن الابتكار والبناء والتجديد، الأمر الذي جعل المذهب التجريبي الحديث بدوره مذهب في التجديد (أفكار جديدة) ليكمل المشوار الذي بدأه لوك وأتباعه، فينظم بذلك التيار التجريبي على شاكلة بعث جديد يحافظ على التراث بمساهمة فكرية جديدة، وهذا ما عبر عنه كل من "بنتام" و "جون ستوارت مل". وفي القرن العشرين ظهرت التجريبية المنطقية أو العلمية (Logical or Scientific) فيما تسمى أحيانا، نشأت في النمسا في ظل جماعة فينا و وانتشرت في إنجلترا وهاجرت إلى أمريكا، وعلى يد هذه الوضعية المنطقية (العلمية)، بعث الإهتمام الملحوظ بنظرية المعرفة من جديد، إذ كان هيوم جد هذه التجريبية فيما أشرنا من قبل¹.

والخلاصة إن الفلسفة التجريبية قد بلغت قمة نموها النظري مع الفلاسفة والعلماء الإنجليز في مرحلتها الكلاسيكية، بحيث سار التطور التالي، في هذا الصدد في إتجاه نزولي، ولم يقتصر المذهب التجريبي، في فترته الكلاسيكية على إرساء دعائمه الأساسية، بل إنه قد إستنفذ إمكانيته التأملية في جميع المجالات الرئيسية، ولم يكن في إستطاعة القرن التاسع عشر أن يحرز أي تقدم هام، ليكون العمل التجريبي الحديث أدنى مستوى منه عند الكلاسيكيين². لكن مع ذلك عملت التجريبية المحدثه على صناعة الفرق، والتجديد خاصة في مجالي المنطق والأخلاق من خلال مذهب المنفعة، وتعتبر الفلسفة التجريبية هي أساس العلوم الحديثة.

* **هربرت سبنسر (Herbert Spencer)**: هو فيلسوف بريطاني، ولد في يوم 24 من شهر أبريل سنة 1820 بمنطقة دربي، المملكة المتحدة، لأب يعمل بالتعليم وتلقى الجانب الأكبر من تعليمه على يد والده وأقاربه مما كان له أعمق الأثر في تكوين شخصيته المستقلة. تأثر "سبنسر" بأفراد أسرته الذين إنشقوا على الكنيسة الإنجليزية وتكونت لديه نزعة التمرد على كثير من الأوضاع الاجتماعية، التي سادت في عصره، وقد تجلت هذه النزعة في فلسفته. عمل "سبنسر" مهندسا بالسكك الحديدية البريطانية وكان أول إحتكاك له بالأفكار التطورية من خلال إهتمامه بدراسة الجيولوجيا وتاريخ طبقات الأرض. وقد نشر أول مقال له يؤيد فيه سياسة حرية العمل وتوفي وتوفي يوم 8 من شهر ديسمبر عام 1903. بمنطقة برايتون، المملكة المتحدة. وهو الأب الثاني لعلم الاجتماع، بعد أوجست كونت الفرنسي، إشتهر بنظريته عن التطور، وقد إستند على هذه النظرية في وضع الأسس لنسق ومنظومة اجتماعية (سوسولوجية)، وهو الذي أوجد مصطلح "البقاء للأصلح". رغم أن القول ينسب عادة لداروين من مؤلفاته: "الرجل ضد الدولة". أنظر: أبوطاحون عدلي علي، **في النظرية الاجتماعية المعاصرة**، المكتب الجامعي الحديث، الإسكندرية، مصر، ط1، دت، ص ص 100-101.

** **ليسلي ستيفن (Leslie Stephen)**: مفكر وكاتب وناقد بريطاني، ولد في يوم 28 من شهر نوفمبر سنة 1832 بلندن (المملكة المتحدة) من رواد المدرسة التجريبية المحدثه، ومن أنصار نظرية التطور، وتوفي يوم 22 من شهر فيفري عام 1904. وهو والد الكاتبة فرجينيا وولف والرسامة فانيسا بيل.

1- نقلاً عن: الطويل، توفيق، **مذهب المنفعة العامة في فلسفة الأخلاق**، (مرجع سابق)، ص 83-89.

2- نقلاً عن: ميتز رودلف، **الفلسفة الإنجليزية في مائة عام**، ج1، (مرجع سابق)، ص: 43.

الفصل الأول: عن الفلسفة الأنجلوسكسونية (المفهوم والخلفية التاريخية)

ثامنا/ روادها وأعلامها: من أبرز أقطاب الفلسفة التجريبية مايلي:

أولا/- فرنسيس بيكون (1561-1626) (Francis.Bacon):

هو فيلسوف وعالم إنجليزي محدث، يعد الأب الروحي للبحث الفلسفي التجريبي فهو المفكر الدارس للقانون في جامعة كمبرج، بالإضافة إلى توليه مناصب كبرى في الدولة، وقد بلغ الطموح منه مبلغا دفعه إلى أن يكون مؤسسا للروح العلمية الجديدة في عصره، فإذا كانت الفلسفة في العصور الوسطى قد كرسَتْ نفسها لخدمة الدين، فإنها مع بيكون سعت إلى إكتشاف حقيقي وإصلاح الدين¹. فهو رجل دولة وكاتب إنجليزي، معروف بقيادته للثورة العلمية عن طريق فلسفته الجديدة القائمة على "الملاحظة والتجريب" ولد في يوم 22 من شهر جانفي 1561، بمنطقة ستراند "The Strand"، (هو شارع يقع في ناحية الوسط أند، في وسط العاصمة البريطانية لندن). ووافته المنية يوم 9 من شهر أفريل سنة 1626، بمنطقة "هايغيت"، (هي منطقة في شمال لندن).

أما عن الجوانب الشخصية في حياته هو ابن مدينة لندن من أبوين إنحدرامن صلب العراقة والكرامة، فقد كان والده "نيكولاس بيكون" يشغل مناصبا من أكبر مناصب الدولة. كما ساعدت التغييرات الإجتماعية والسياسية التي مرت بها إنجلترا قبل مولده- نزعت عن نفسها سيطرة رجال الدين، وإصطبغت الصبغة الزمنية- كل هذه المؤثرات البيئية والظروف العامة في إنجلترا، كانت ملائمة أشد الملائمة لظهور مفكر متحرر، يؤمن بالعلوم الزمنية ويهاجم كل أنواع السلطة في ميدان العلم². وليس من سبيل للمبالغة إذا ما قلنا بأن العلم التجريبي أول ما بدأ عهده مع "فرنسيس بيكون" الذي كان فيلسوفا واقعيا، أقام فلسفته على صرحي الملاحظة الخارجية من ناحية والتجربة العملية من ناحية ثانية كسبيل لضد التقليد العقلي خاصة ما وجد قبلا مع "أرسطو" ومن هنا تبدأ حكاية "فرنسيس بيكون" مع العلم والتجريب والتجديد³. فقد أخذ على عاتقه مواصلة ما

1-Dumas Jean- Louis, *Histoire de la pensée, Renaissance et siècle le Lumières* dépôt Legal, London, 5(é), 1993, p.170.

2- نقلاً عن: بيطار، محمد عبد الرحمن، تاملات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، مصر، ط1، 1972، ص28.

3- نقلاً عن: فضل الله، مهدي، فلسفة ديكارت ومنهجه، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1983، ص67.

الفصل الأول: عن الفلسفة الأنجلوسكسونية (المفهوم والخلفية التاريخية)

بدأه سمييه و"روجر بيكون" من قبل، فتعهدما غرس، وواصل السير في الطريق، حتى بلغ منتهاه فأعلن نجاح الهدف وصلاحيه المنهج للتطبيق العملي، والتنفيذ الجدي في مجال الحياة القومية للإنسان، ولهذا يعتبر "فرنسيس بيكون" في نظر المؤرخين الواضع الأول للفلسفة الواقعية ككل، الموحد والمقنن للعلم التجريبي، فاستحق حينئذ أن يطلق عليه لقب "الفيلسوف المجرب" أو الفيلسوف الواقعي¹. ويظهر عمل "بيكون" بشكل كبير من خلال مشروعه الكبير "الإحياء العظيم"، هذا الأخير الذي قسمه الى ستة أجزاء، لكنه لم يتم إلا واحدمنه وهو أعظم جديد في فكر "بيكون" ألا وهو "الأرغانون الجديد" Novum Organum 1620. هذا الذي يعد نافذة على فلسفة "بيكون"، ككل من كشف للقيم الجديدة التي تتضمنها الحضارة العلمية الحديثة في أول عهدها، وإستخلاصا للمضمونات الفكرية لعصر الكشوف العلمية والجغرافية، والتعبير بصورة عقلية عن التغيير الذي تستلزمه النظرة الجديدة إلى الحياة². وأول ما تتميز به الفلسفة التجريبية مع "بيكون" من خلال الأرغانون الجديد، هو تجديدها للمنطق ونظريتها الجديدة في الإستقراء، وبالتالي من خلال هذين العاملين أسس "بيكون" لمنطق جديد وفلسفة جديدة بتجريبية جديدة وواقعية أكثر جدة. وذلك بالكشف عن منهجه الجديد الذي وافق عصر التجريب والروح العلمية الجديدة، فقد قدم نقدا لاذعا للقياس الأرسطي، ورفض الصورية المطلقة، التي إتسم بها الفكر المنطقي الحديث، حيث رأى عجزه عن إكتشاف أسرار الطبيعة، بل أنه أكثر من ذلك أدى إلى ترسيخ الأخطاء خاصة، وأن يكون قد أدرك بوضوح تام هذا العيب وهو الإعتقاد بأن العقل النظري وحده الكفيل للوصول إلى العلم¹. وعلى هذا الأساس عاد "بيكون" تقويم الفلسفة فكان بذلك متجها إلى الطبيعة ملاحظا ومجربا، فالموضوعات التي تكشف عن إتصالها بالواقع جديرة بالبحث العلمي أما الأفكار التي لاتنسحب على الواقع فإنما هي من قبيل الأفكار الميتافيزيقية. فـ"بيكون" رأى في تحقيق العلم وغايته، أن يبدأ المرء كأنه طفل بريء، وأن يتحرر من كل سلطة مفروضة على

1- نقلاً عن: بيطار، محمد عبد الرحمن، تأملات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة، (مرجع سابق)، ص 28.

2- نقلاً عن: نظمي، سالم محمد عزيز، تاريخ الفلسفة، مؤسسة الشباب الجامعية، القاهرة، مصر، د(ط)، د(ت)، ص 203.

3- نقلاً عن: ماهر عبد القادر، محمد علي، فلسفة العلوم "المنطق الإستقرائي" ج 1، دار النهضة العربية للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط 1، 1984، ص 95.

الفصل الأول: عن الفلسفة الأنجلوسكسونية (المفهوم والخلفية التاريخية)

ذهنه، وأن يستخدم عقله ويضع لنفسه منهجا صحيحا وبذلك يصل إلى الحقيقة دون معونة من آراء القدماء، ذلك في إطار النقد الموجه إلى أرسطو، يرى "بيكون" أن المنطق الأرسطي أداة غير صالحة للكشف فهو قياس تكون فيه النتيجة صادقة على حسب المقدمات لعلها صادقة بالفعل¹. في حين أن العلم يقتضي كشف النتيجة من جديد، وهذا ما حاول "بيكون" أن يثبته في ثورته العلمية والمنهجية، أن سلطة القدماء وفلسفاتهم اللفظية لاجدوى منها في الوصول إلى الحقيقة، وإنما هي عقبات تجعلنا نكتفي بمواجهة الألفاظ، بدلا من أن نواجه الطبيعة والأشياء المباشرة. ولذلك دعى "بيكون" إلى تطهير عقولنا من آثار الماضي والتي أرجع لها أوهام العقل، وهي بمثابة العقبات التي تعرقل التفكير وهو بصدد البحث ولذلك سماها بالأوهام.

1/ أوهام القبيلة Idoles of the tribe وهي التي تكمن في جوهر الإنسان من خلال الإيمان الأعمى بالعادات والتقاليد، وبمأن الإنسان مرآة الأشياء وجب تنقيته من كل هذه الشوائب.

2/ أوهام الكهف Idoles of the cave : مرتبطة بشكل مباشر بخصوصية المشاعر والأوضاع العابرة للفرد ويمكن تفاديها عن طريق الإستفادة من تجارب الأفراد².

3/ أوهام السوق Idoles of the market: وهي الناتجة من جراء الإتصالات الجماعية تحت تأثير اللغة مما يترتب عليه كثير من الجدل والإختلاف ولهذا فإن "بيكون" يرى من الخطأ استعمال اللغة في العلم فاللغة لها في اللفظ الواحد أكثر من معنى.

4/ أوهام المسرح: Idoles of théâtre: إن هذا النوع يعتمد على الإيمان الأعمى للشهرة والسمعة، ويحاول مضاعفة أخطاء الآخرين القدماء، فمثلا الفلاسفة القدامى نظموا نظريات والناس يتلقونها مثل ماتتلقى المشاهد في المسرح، و"بيكون" يرى بضرورة رؤية الأمور بعيون خاصة ويقين حقيقي من خلال ما نتعلمه نحن بأنفسنا "الخبرة"³. فالوجه الإيجابي عند "بيكون" هو الإيمان المطلق بالعلم وبقدرته على تحسين أحوال البشر، ليكون العلم بذلك أداة يستخدمها الإنسان لتعينه على فهم الطبيعة، وبالتالي السيطرة عليها، وقد قدم "بيكون"

1- نقلاً عن: ماهر عبد القادر محمد علي، فلسفة العلوم "المنطق الإستقرائي"، (مرجع سابق)، ص 96.
2- نقلاً عن: زيدان محمود فهمي، الإستقراء والمنهج العلمي، دار الوفاء لنديا الطباعة والنشر، القاهرة، مصر، ط(1)، 2002، ص 87.
3- المرجع نفسه، ص 88.

الفصل الأول: عن الفلسفة الأنجلوسكسونية (المفهوم والخلفية التاريخية)

بذلك منهجاً جديداً من خلال مؤلفه الرئيسي "الأرغانون الجديد"، وهو كما قلنا معارضا تماماً للعلم القديم ومنهجه "الأرغانون القديم" لأرسطو. وذلك بتحديد قصوره من جهة والسعي إلى إكتشاف فكر بديل، أكثر كفاءة وقدرة على الإجابة عن الأسئلة الجديدة، ومن جهة أخرى يرى أن الشرط الأول لإصلاح العلم، وتقدم المعرفة الإنسانية هو تحسين طرائق التعميم، وإستخلاص المفاهيم بوضع نظرية للإستقراء، والشرط الثاني تخليص العقل من الأوهام¹.

ولهذا فالإستقراء والتجريب هما أساس المعرفة العلمية، ولذا إعتبر "بيكون" "العلم قوة"، وأكد على ضرورة معرفة القوانين الطبيعية، فهي وحدها تؤدي إلى الإختراع، كما يرى "بيكون" أن الذي يحدد العقل هو الملاحظة والتجربة، أما العقل فهو أداة تصنيف وتجريد ومساواة ومماثلة، فالإنسان خادم للطبيعة مفسر لها خاضع لنظامها وخدمة الإنسان للطبيعة هي التي تؤدي إلى إدراك وسيادة الإنسان عليها، أي بإكتشاف كل ما يتصل بها وتسخيرها لخدمته². إن الإستقراء مع "بيكون" جاء للتأكيد على أهمية الطبيعة على حساب المنطق في حين كان القياس (Silogisme)، يؤكد على أهمية المنطق في مقابل الطبيعة. وبهذا حمل "بيكون" دعوة تنظيم البشرية وإرجاع الفكر للأصل (الطبيعة)، والتخلص من عبودية المنطق، وهكذا إتجهت فلسفة "بيكون" إلى القيام بأنواع جديدة من الدراسات العلمية، التي ترتبط بحياة الإنسان إرتباطاً وثيقاً، بحيث يكون هذا العلم أساساً متيناً تبنى عليه الفلسفة الجديدة، بدلاً من ذلك الأساس الواهي القديم، وهو التجريدات اللفظية الخاوية³. حيث عالج "بيكون" أخطاء الفكر الموروث مبيناً ثلاث أنواع من التفكير وهي: النظري ويمثله أرسطو، والنوع التجريدي العشوائي، وهو الذي يعتمد على تجارب قليلة لا تخضع لمنهج منظم، والنوع الثالث وهو المتمثل في الخرافات ويمكن تلخيص آثار فلسفة "بيكون" في الفكر الحديث في: أولاً/حدد العلم من حفظ المعارف وترديدها وخلصه من التبعية للموروث. ثانياً/الدعوة إلى الفصل بين العلم البشري والوحي الإلهي (القطيعة).

1- نقلاً عن: نظمي سالم محمد عزيز، تاريخ الفلسفة، (مرجع سابق)، ص 204.

2- المرجع نفسه، ص 205.

الفصل الأول: عن الفلسفة الأنجلوسكسونية (المفهوم والخلفية التاريخية)

ثالثا/نادي بفلسفة جديدة ومنطق جديد يرتكزان على أساس متين من العلم الطبيعي والتوجه أكثر إلى علوم الحياة بعيدا عن الميتافيزيقا التجريدية¹. وتمثل فكرة المعرفة قوة حجر الأساس في فلسفة "بيكون" التجريبية وفيها يرفع شعارا لمشروعه الجديد الذي أثبت فيه أنه لا معرفة في ذاتها ولا حقيقة في ذاتها. فكل معرفة عنده يجب أن تكون مقيدة بمعنى أن تخدم مملكة البشر على الأرض، وذلك بمعرفة قوانين الطبيعة وأسبابها وبالتالي إرغامها وتسخيرها وهذا لا يتم إلا بالطاعة، وفي هذا المضمار يقول "بيكون": "ننتصر على الطبيعة بأن نطيعها"². هكذا يكون "بيكون" قد أثبت بتجريبيته ما لم يثبت قبله من تجديد وتغيير، ليرسي بذلك دعائم فكر علمي جديد سرعان ما استقام بوصفه تيارا فلسفيا علميا تجريبيا، استكمل طريقه على يد اللاحقين من أمثال لوك وهيوم وأصبح أهم شواهد العصر الحديث.

وصفوة القول يعد الفيلسوف الإنجليزي "فرانسيس بيكون" ، جديرا بالاعتبار بين فلاسفة المنهج في القرن السابع عشر. فما دامت الطبيعة قد أصبحت سؤال العصر، فإن بيكون كان الأقدر على تجريد روح عصره وتجسيدها، باستقطابه لسؤال الطبيعة، وتبنيه الدعوة لمنهج البحث المنصب عليها والملائم لها. فاقترن اسم بيكون بحركة العلم الحديث. وكان ذلك بسبب كتابه "الأرغانون الجديد" أساسا، الصغير الحجم والذائع الصيت الذي نشره عام 1620. ولم يكن في الأصل، كتابا بمعنى الكتاب، بل مجرد جزء من عمل ضخم سماه "بيكون" بـ "الإحياء العظيم".

ثانيا/ توماس هوبز (Thomas Hobbes.) (1588 - 1679)

هو فيلسوف تجريبي وعالم رياضيات إنجليزي، ولد بـ "مالسبري، ولنتشاير" (المملكة المتحدة) في يوم 5 من شهر أبريل عام 1588، وكانت ولادته في غير مواعدها الطبيعي³، حيث خرج إلى الدنيا، قبل أن تكمل أمه شهور حملها التسعة، وقد كان يرجع سيطرة الخوف عليه إلى مولده الشاذ هذا، وكان يقول دائما (أنا والخوف توأمان) ، ومع ذلك فقد

1 - نقلاً عن: زيدان محمود فهمي، الإستقراء والمنهج العلمي، (مرجع سابق)، ص 85.
2- إبراهيم عبد الله، المركزية الغربية، (إشكالية التكون والتمركز حول الذات)، المركز الثقافي الغربي، المغرب، ط1، 1997، ص 66.

الفصل الأول: عن الفلسفة الأنجلوسكسونية (المفهوم والخلفية التاريخية)

كان الرجل يجمع بين جسد مخوف وروح مقدامة، وكان من الأسباب الأخرى التي جعلت الخوف الدائم يسيطر عليه أنه عاش حياته في فترة عانت فيها إنجلترا من صراعات هائلة منها ما هو ديني (يتصل بالدين والكنيسة) ، ومنها ما هو سياسي بين البرلمان والملك، وعلى ذلك فقد كانت غاية فكره هي تحقيق الأمن والسلام داخل المجتمع. وتوفي بـ "ديربيشاير" (المملكة المتحدة)، في يوم 4 من شهر ديسمبر عام 1679 "1". ويعتبر أحد أكبر فلاسفة القرن السابع عشر بإنجلترا، وأكثرهم شهرة خصوصاً في المجال القانوني حيث كان بالإضافة إلى إشتغاله بالفلسفة والأخلاق والتاريخ، فقيها قانونياً، ساهم بشكل كبير في بلورة كثير من الأطروحات، التي تميز بها هذا القرن على المستوى السياسي والحقوقى . وهو أحد رواد نظرية العقد الإجتماعي، نزعتة مادية ، وهو من أبرز أعلام الفلسفة التجريبية التقليدية أو الكلاسيكية وهو من الذين رددوا المعرفة إلى الإحساس وحده دون العقل (..) ويصرح أن كل موجود محسوس ، والإحساس عنده مجرد حركة في الجسم الذي يحس ، ناشئة عن حركة في الجسم المحسوس "2.

قدم "توماس هوبز" أهم أفكاره السياسية في كتابه الشهير (لوفيثان) واللوفيثان أو التنين هو وحش أسطوري ضخم ورد ذكره في العهد القديم ، ويشير هوبز باللوفيثان إلى الدولة كمجتمع إنساني ضخم ، وينطلق فكر هوبز (شأنه في ذلك شأن فكر كل من لوك وروسو) كما قلنا من فرضين عقليين هما : الحالة الطبيعية والعقد الاجتماعي الناقل للناس إلى حالة المجتمع السياسي (الدولة). وقد ألفت رسالة بعنوان " مبادئ القانون الطبيعي والسياسي". وفي سن الرابعة الثمانين عاماً، كتب تاريخ حياته بالشعر اللاتيني وفي السابعة الثمانين نشرت ترجمة إلى هوميروس، غير أن شهرته تعود إلى كتابه "اللوفيثان"3.

ثالثاً/- جون لوك (1704-1632) (John Locke):

إن "جون لوك" هو أحد أبرز الفلاسفة الإنجليز وأكثرهم عطاءً ، ويعد الخليفة الأول لـ"فرنسيس بيكون"، يوافق ميلاده ميلاد سبينوزا، حيث كان مولده عام 1632م قرب

1- نقلاً عن: حاروش، نور الدين، تاريخ الفكر السياسي، دار الأمة للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 2004، ص292.

2- نقلاً عن: الطويل، توفيق، أسس الفلسفة، (مرجع سابق)، ص ص 354-355.

3- نقلاً عن: الصايغ، نوال الصراف، المرجع في الفكر الفلسفي، دار الفكر العربي، القاهرة مصر، ط1، 1983، ص167

الفصل الأول: عن الفلسفة الأنجلوسكسونية (المفهوم والخلفية التاريخية)

رنجتون Wrington في إقليم سومرست بإنجلترا، وهو من عائلة متواضعة بروتستانتية، كان نحيف البنية لكن طبعه مرحاً وتعلم في مدرسة وستمنستر، ثم في كلية كنيسة المسيح في جامعة أكسفورد، حيث درس العلوم والفلسفة والطب وكان ذو تركيبة وضعية وتجريبية منذ صغره-كان له تكوين علمي (طبيب)- الأمر الذي جعله من رواد التجريبية، "وبهذا يكون قد أسس للمعرفة التجريبية ووضع أسسها"¹. وكان عضواً في حزب الأحرار، وعضواً نشطاً في الحركة العلمية والسياسية كان يوصف بالجنرالمان ، نفي الى هولندا لمدة خمس سنوات (1683- 1688) ثم عاد الى إنجلترا ، وكان قبلها قد سافر الى فرنسا ومكث فيها حوالي سبعة سنوات من 1672 الى 1679م². وتوفي " لوك" عام 1704م ، عن عمر يناهز 72 سنة في منطقة High Laver، بالمملكة المتحدة ، تاركاً وراءه عدة مؤلفات علمية ذات أهمية بالغة³. والتي أهمها "محاولة في الفهم الإنساني" 1690 رسالة في التسامح 1692، رسالتين في الحكومة 1690. وقد نظم "لوك" الأطر الفلسفية للتفكير العلمي الذي نشط طوال القرنين السادس عشر والسابع عشر أو عمق أسس الفكر التجريبي، فالبحت المعرفي (الابستمولوجي) الذي قام به "لوك" هو أساس لفلسفة نقدية تعد تجريبية بمعنىين: الأول أنها لا تصدر مقداً حكماً يحدد نطاق المعرفة البشرية كما فعل العقليون، والثاني أنها تؤكد عنصر التجربة الحسية، لذلك كانت هذه النظرة بداية للتراث التجريبي الذي حمل لواءها "بركلي وهيوم ومل"⁴. وإنصب إهتمام لوك منذ البداية على البحث في أصل المعرفة الإنسانية ويقينها وحدودها، وقد رأى أن على الفلاسفة ألا يتجاهلوا العلوم الطبيعية، بل يجب أن يضعوا نصب أعينهم تأثير الكشوف العلمية على فلسفاتهم ، وعلى الآراء العادية التي تعبر عن الذوق (الفطري) ، وأن الحكم على العالم يجب أن يكون في نفس درجة حكم العالم الطبيعي عليه، ولذلك دعى إلى إزالة الأوهام والتحيزات القديمة، فقال "حسبي من الطموح، أن أشتغل عاملاً

1- نقلاً عن: إبراهيم عبد الله، المركزية الغربية، (إشكالية التكون والتمركز حول الذات) ، (مرجع سابق)، ص66

2- نقلاً عن: بدوي عبد الرحمن، الموسوعة الفلسفية، ج2، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1984 ص377.

3- نقلاً عن: الكيالي، عبد الوهاب، الموسوعة السياسية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1986، ص509.

4- نقلاً عن: حاروش نور الدين ، تاريخ الفكر السياسي ، (مرجع سابق)، ص303.

5- نقلاً عن: إبراهيم عبد الله، المركزية الغربية، (إشكالية التكون والتمركز حول الذات) ، (مرجع سابق)، ص67.

الفصل الأول: عن الفلسفة الأنجلوسكسونية (المفهوم والخلفية التاريخية)

تابعا يظهر الأرض قليلا ويزيح بعض المهملات، التي تعترض طريق المعرفة⁵. فكانت الخطوة الأولى في هذا البرنامج في بناء المعرفة على التجربة وحدها، ممارفص الأفكار الفطرية وبالتالي مذهب القائلين برء المعرفة إلى الفطرة وهم أصحاب النزعة العقلية من أمثال "ديكارت" ولعل هذا راجع إلى تكوينه العلمي فكانت بناءاته كما كانت نداءاته في مجال المعرفة التجريبية إلى حد بعيد، حيث نادى بأن كل معرفة مستمدة من التجربة والخبرة الحسية ذلك أن الإحساس هو المصدر الوحيد لديه للمعرفة¹. فكانت التجربة عنده نوعين، التجربة الحسية الظاهرية المتصلة بالعالم الخارجي والتجربة الباطنية التأملية المتصلة بالعالم الداخلي وسائر الأفكار، لتكون التجربة والإحساس سابقات للعمليات العقلية، إذ أن العقل لا يعمل إلا بعد أن تمده الخبرة والتجربة بالأفكار والمعاني فيحاول أن يتأمل هذه الأفكار بمعنى أن سائر الأفكار وليدة التجربة وليست فطرية، وأن معرفتنا مكتسبة وأن إكتسابنا لها يأتي عن طريق الخبرة الحسية ومن ثم يقال أن "لوك" هو مؤسس المذهب التجريبي في الفلسفة الحديثة². دائما وكرد على أصحاب النزعة العقلية من خلال سؤاله المهم ما أصل الأفكار؟ يقول لوك دعنا نفرض أن العقل صفحة بيضاء "Table rase" خالية من كل كتابة أي خالية من أي فكرة فطرية. وبالتالي السؤال كيف يصل العقل إلى ما يصل إليه من أفكار؟، فيجيب "لوك" بأن معرفتنا وسائر الأفكار تأتي عن طريق التجربة، إذ أن الورقة كيف تمتلئ، وهنأجد علاقة بالكتابة وبالتالي التجربة، هكذا تصبح المعرفة مكتسبة من التجربة³. بهذا يكون "لوك" قد قدم نقدا نهائيا وقطعيا لـ "ديكارت"، وفي مقابل ذلك نجده يؤسس وينظم لمعرفة حققة تقوم على أساس الإحساس، فهو يرى أن الذين يسلمون بالطابع العقلي أي الفطري للمفاهيم العقلية والمبادئ الفطرية يركنون في الحقيقة إلى حجج واهية، فإذا ما إستعانوا بالقبول العام، قائلين إن

1- نقلاً عن: رسل برتراند، *حكمة الغرب*، ج2، تر: فؤاد زكريا، المجلس الوطني للثقافة والفنون والأءب، سلسلة عالم المعرفة، العدد72، الكويت، سبتمبر، 1983، ص84.

2- نقلاً عن: إبراهيم عبء الله، *المركزية الغربية، إشكالية التكون والتمركز حول الذات*، (مرجع سابق)، ص67.

3- نقلاً عن: إبراهيم مصطفى إبراهيم، *الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم*، دار الوفاء لءنيا الطباعة والنشر، القاهرة، مصر، ط1، 2001، ص261.

الفصل الأول: عن الفلسفة الأنجلوسكسونية (المفهوم والخلفية التاريخية)

أفكار المعرفة هي أفكار فطرية والمبادئ المسلم بها فطرية، فإنهم يحاكمون محاكمة سخيفة ولذلك يقدم "لوك" مبدأ الاختلاف بين البشر حول الأفكار كدليل على عدم صحة فطرية الأفكار ولو كانت هذه الأخيرة صحيحة لوجدنا عند سائر الناس نفس الأفكار بحكم الفطرة¹. وقد صنف "لوك" الأفكار إلى نوعين في الذهن يرجع كل منهما إلى التجربة التي تعتمد على الملاحظة الأولى خارجية أو موضوعية مصدرها الحس الظاهر والثانية داخلية ذاتية مصدرها التفكير، وقد تحدث لوك عن أفكار بسيطة لاتقبل التحليل حيث يكون العقل سالبا فيها مثل صفات "البرودة والصلابة والحلاوة" وأفكار مركبة تستدعي التحليل وعمل العقل مثل الضروب "جمال الزهرة والجواهر..."².

فأهمية التجريبية عند "لوك" ورفضه لفطرية المعرفة، أنه قد جعل منها قاعدة عامة يبدأ منها ليبنى ما هو قائم على الحق والصواب والنفع فكانت أول معول من معاول هدم الإتجاهات المثالية والعقلية القديمة وأصبحت في نفس الوقت تدعيما لأول درجة من درجات سلم الإتجاهات التجريبية والحسية والواقعية الجديدة، ف"لوك" هو أيضا طبق التجريبية من منطلق الرفض مثلما فعل "بيكون" من قبل – رفض منطق "أرسطو"³ – ولقد ترك "لوك" أثرا كبيرا في المجال السياسي والأخلاقي وقد جاءت كتابات "لوك" السياسية في منحها العام متأثرة بأفكاره التجريبية التي بنى عليها فلسفته ومن رفضه للأفكار الفطرية جاء رفضه في السياسة لما يعرف بالحق الإلهي للملوك مخالفة لما كان يدعو إليه "هوبز" من وجوب الإلتزام بالنظام المطلق، وما كان يدعو له أيضا "روبرت فيلمر" في كتابه الأبوة أو "السلطة الطبيعية للملوك" من حق الملوك المقدس في حكم شعوبهم حكما إستبداديا مطلقا⁴. وكان لوك من أشد المفكرين دعوة إلى الحرية لذلك كان يعارض الحكم السياسي المطلق، وكانت نظريات "لوك" السياسية والأخلاقية تلخيصا لما

1 Hutin Serge, *la philosophie Anglaise et Américaine*, presses universitaires de France 108 Boulevard saint- Germain, paris, s(é) 1963, p.25.

2- نقلاً عن: كريسون أندريه، تيارات الفكر الفلسفي "من القرون الوسطى حتى العصر الحديث"، تر: نهاد رضا، منشورات بحر المتوسط ومنشورات عويدات، بيروت، لبنان، ط2، 1992، ص202.

3- نقلاً عن: عباس، راوية عبد المنعم، جون لوك إمام الفلسفة التجريبية، (مرجع سابق)، ص42.

4- نقلاً عن: زروخي إسماعيل، دراسات في الفلسفة السياسية، دار الفجر للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ط2001، 1، ص202.

الفصل الأول: عن الفلسفة الأنجلوسكسونية (المفهوم والخلفية التاريخية)

كان يمارس بالفعل في إنجلترا في ذلك الوقت، لذلك لم يتوقع أن أحدثت في إنجلترا تقلبات ضخمة، أما في أمريكا فقد كان الأمر على خلاف ذلك إذ أدت الليبرالية والتجريبية إلى تغييرات ضخمة وثورية، فأصبح الليبرالية المثل الأعلى القومي الذي صانه الدستور الأمريكي فلوك في الفلسفة واحد ممن بدؤوا المذهب التجريبي الحديث وهو إتجاه فكري طوره بعد ذلك "باركلي" و"هيوم" ثم "بنتام" و"جون ستوارت مل"، وبهذا يكون "لوك" قد فتح باب البحث على لاحقيه¹. وتتميز فلسفته بالواقعية خاصة ما تعلق منها بالسياسة.

رابعاً- جورج باركلي (1685،1753) (George Berkeley)

هو فيلسوف بريطاني-إيرلندي وأسقفاً أنجليكانياً، ولد في يوم 12 من شهر مارس 1685، بمقاطعة كيكني، جمهورية إيرلندا، ووافته المنية يوم 14 من شهر جانفي سنة 1753، بأكسفورد، بالمملكة المتحدة. وقد ولد "جورج باركلي" وسط تيار التجريبية الحسية، وعاش وتلك التيارات الفلسفية المتباينة، وعاصر أشهر الفلاسفة الذين كان لهم عظيم الأثر في تاريخ الفكر الفلسفي، وعموماً ومن ناحية الترتيب الزمني للأحداث والتتابع الفلسفي يكون "باركلي" شخصية إنتقالية بين الجيل الفلسفي التالي لـ"ديكارت" وبين "هيوم" و"كانت"، وقد عاش "باركلي" ما يقرب 68 سنة قضاها في خدمة الدين والكنيسة. حيث كان قس أنجليكاني* والتأليف من أشهر مؤلفاته "مقالة جديدة نحو نظرية جديدة في الإبصار" سنة 1709.² عرف "باركلي" بنزعه التجريبية المثالية أو اللامادية كمذهب جديد، كان مشروعه في الأساس تنقية فلسفة "لوك" من العناصر المنافية للتجريبية، حيث أخذ عن "لوك" مبادئه التجريبية في المعرفة، ليتوصل فيما بعد إلى نتائج تختلف عن النتائج التي توصل إليها "لوك"، فوضع أساساً لفلسفة تقول بأن "الوجود إدراك"، أي أن المعرفة الحقة هي المقصورة على ما يبدو للشعور بأعراض حسية، ما لا يبدو محسوساً فهو وهم محض. وتأسيساً على ذلك يرفض باركلي نظرية التجريد القائلة بالمعاني المجردة³.

1- نقلاً عن: رسل، برتراند، *حكمة الغرب*، ج2، (مرجع سابق)، ص: 88، 89.

* - نسبة إلى الكنيسة الأنجليكانية وهي الكنيسة الرسمية بإنجلترا أسسها الملك هنري الثامن سنة 1534، لما قطع علاقاته مع كنيسة روما.

2- نقلاً عن: شاخت رتشارد، *رواد الفلسفة الحديثة*، (مرجع سابق)، ص: 163.

3- نقلاً عن: إبراهيم عبد الله، *المركزية الغربية*، (إشكالية التكون والتمركز حول الذات)، (مرجع سابق)، ص: 69.

الفصل الأول: عن الفلسفة الأنجلوسكسونية (المفهوم والخلفية التاريخية)

وتبدو معارضته لـ"لوك" هنا ظاهرة لأن الأخير أنكر موضوعية الكيفيات الثانوية، وقال بالكيفيات الأولية المترجمة عن الامتداد أو المادة، وهنا يتساءل "باركلي": ما الذي يخولنا الحق في الإيمان بوجودها وما الفائدة في إستباق المادة مع الإقرار بأننا نجهل ماهيتها؟ وبهذا فلا يوجد سوى الأرواح، فاللامادية هي الحق ولهذا أنكر موضوعية الأنواع والأجناس وامن بالمعاني المجردة في الذهن، لكنه ردها إلى المعارف الجزئية وليس إلى المعاني المجردة¹. إن إنكار المادة عند "باركلي" لا يعني إنكار الأشياء لأن العقل يدرك المحسوسات في أماكن تواجدتها فالمعرفة عنده "تستند إلى الأحاسيس باستثناء وجود الله والنفس فالعقل الالهي هو الذي يعرض علينا المعاني ويعرض بذلك نظامها ودوام الله يعني دوام إعتقادنا بالأشياء وبهذا وضع بركلي مصادرتين لنسقه الفلسفي، الأولى أن الله موجود ويبث سلطانه لكل شيء والثانية أن المادة وجود إنفعالي لفاعلي، ومن ثم لا تكون المادة علة لأي شيء"².

ويمكن إستخلاص حقائق هامة في فلسفة "باركلي" التجريبية المثالية (اللامادية) إلا أنه لا يؤمن إلا بالحواس كوسيلة للمعرفة، وهي بذلك تخالف جميع المثاليات العقلية التي إتفقت في أنها تسند إلى العقل، دورا رئيسيا يقوم على تنظيم الآثار الحسية، لابل هي تخالف التيار التجريبي نفسه، لكن هذا لا يعني عدم تجريبيتها، فلوك يفرق بين العقل والحس وهيوم يفرق بين الإنطباعات الحسية والأفكار. أما "باركلي" فلا يشير إلى الفكر أو التفكير العقلي. إلا في حدود ضيقة جدا، فالفكر لا يلعب أي دور في معرفة الإنسان بالعالم الخارجي³. كما أن وجود الشيء مرهون بإدراكه والإنسان لا يعرف العالم إلا بقدر ما يدركه وجوهر العالم هو ما يدرك فقط (الوجود إدراك)، وإنكاره للعقل وإقتصاره على الإدراك الحسي كان مقصودا—لأنه كان يخشى العقل وتداعياته من خلال التفكير الحر— والأفكار عند "باركلي" هي لغة رمزية يتحدث بها الله مع الناس⁴. وبهذا عام يكون باركلي قد قدم لنا، نسقا فلسفيا محوره الله (عزوجل)، ومركزه الإدراك داخل تيار هو التجريبية .

1- نقلاً عن : كرم يوسف، تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف، القاهرة، مصر، دط، 1986، ص162.

2- نقلاً عن : إبراهيم مصطفى إبراهيم، الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم، (مرجع سابق)، ص303.

3- نقلاً عن : إبراهيم عبد الله، المركزية الغربية، (إشكالية التكون والتمركز حول الذات)، (مرجع سابق)، ص70.

1- المرجع نفسه، ص70.

الفصل الأول: عن الفلسفة الأنجلوسكسونية (المفهوم والخلفية التاريخية)

خامسا /- دافيد هيوم (1716-1776) (David Hume)

يعتبر الفيلسوف "دافيد هيوم" قمة الفلسفة التجريبية الإنجليزية، (هكذا ينظر إليه النقاد ومؤرخو تاريخ الفكر الفلسفي وكتاب الحضارة وأساتذة الفلسفة)، حيث دفع بموقف كل من "جون لوك" و"جورج باركلي" إلى آخر نتائج المنطقية، هوفيلسوف واقتصادي ومؤرخ أسكتلندي ولد في يوم 16 من شهر أبريل سنة 1711 بمدينة إدنبرة، وهي عاصمة أسكتلندا في المملكة المتحدة، لأسرة أسكتلندية برجوازية، وجهته أسرته إلى دراسة القانون. لكنه كان شغوفا بالفلسفة، فخرج على رغبة أسرته في دراسة القانون واتجه إلى دراسة الفلسفة. وإشتغل بتحرير فلسفته والتصنيف فيها، حتى توفي يوم 25 من شهر أوت سنة 1776 بمدينة إدنبرة، بالمملكة المتحدة، وقد خلص "هيوم" الموقف التجريبي ممارأى فيه أنها عناصر غير تجريبية، وقد أفنى عمره في محراب الفكر، في شكل دينامكية عطاء، من خلال جملة من المؤلفات أهمها "رسالة في الطبيعة الإنسانية" سنة 1738 و"بحث بتعلق بالفهم الإنساني" سنة 1748 وتاريخ بريطانيا العظمى غيرها"¹.

إعتنق الفيلسوف "دافيد هيوم" الإتجاه التجريبي الذي يرد كل معارفنا إلى التجربة، مما جعله يعتقد أنه لا توجد معرفة يقينية (الشك) فعمق بذلك البعد التجريبي في فلسفة لوك مؤكداً أنه يستحيل على الإنسان أن يهتدي إلى وصف العالم الواقعي بالتفكير الاستنباطي وحده، فكل ما يتصل بالواقع لا يدخل في الإدراك إلا عن طريق الحواس، فالخبرة الحسية هي المصدر الوحيد، الذي يستقي منه الإنسان علمه بالعالم الخارجي، لأن الأفكار كلها ليست إلا صوراً، مما كانت الحواس قد إنطبعت فيه إنطباعاً مباشراً"². فيستحيل التفكير في شيء إن لم يكن قد سبق الإحساس به بإحدى الحواس الظاهرة أو الباطنية، فكانت هناك فكرة مركبة أمكن تعريفها بسلسلة من الألفاظ والعبارات فإن ذلك معناه محاولة إحصاء مافيهها من أفكار بسيطة، بحيث يكون لكل فكرة بسيطة منها الإنطباع الحسي الذي يقابلها بإعتباره مصدراً لها. فالفكرة المركبة تتضح وضوحاً تاماً وكاملاً ومحدداً إذاحلت

1- نقلاً عن: محمود زكي نجيب، سلسلة نوابغ الفكر الغربي "دافيد هيوم"، دار المعارف، القاهرة، د(ط)، 1958 ص ص 206، 207.

3- نقلاً عن: إبراهيم عبد الله، المركزية الغربية، (إشكالية التكون والتمركز حول الذات)، (مرجع سابق)، ص: 68.

الفصل الأول: عن الفلسفة الأنجلوسكسونية (المفهوم والخلفية التاريخية)

إلى الأفكار البسيطة التي ركبت منها ووراء كل فكرة بسيطة مصدر حسي وبهذا رد "هيوم" الفكرة المركبة إلى مقدماتها الحسية البسيطة"¹.

وقد ذهب الفيلسوف "دافيد هيوم" بهذانفس ماذهب إليه "لوك" وهو أن الخبرة الحسية مصدر معرفتنا الوحيد، ومن ثم لا وجود لأفكار فطرية وأن معرفتنا محدودة بحدود حواسنا وأفكارنا، وأنه ما دامت معرفتنا محدودة بحدود الحواس والأفكار فلا ينبغي لنا أن نقرر أي شيء يختص بما وراء الحواس والأفكار مثل تقرير جوهر مادي أروحي أو غير ذلك وبالتالي فإن كل ادراكات العقل الإنساني ترجع إلى حسيين متميزين هما الإنطباعات والأفكار، وكل الأفكار ما هي إلا نسخ للإنطباعات الحسية"². ووافق الفيلسوف "دافيد هيوم" "باركلي" في مقولته التي تقول لا يوجد إلا الذوات المدركة ورفضه بذلك للأفكار المجردة وللجوهر المادي، فهيوم يسلم بوجود مدركات، ولكن كيف نعرف الذات المدركة إذا لم نكن ندركها؟ لذلك فالذات المدركة هي نفسها مدركة وبالتالي لا وجود لجوهر سواء كان ماديا أو معنويا وإنما هو مجموعة من الظواهر المدركة"³. و"دافيد هيوم" بالرغم من تجربته فإنه لا ينكر وجود العقل وأهميته في نظرية المعرفة، ولكنه يضعه في سياق نظريته التجريبية (الحسية)، إذ لا شيء إلا ويخضع للملاحظة والتجربة حتى العقل ذاته ولتبيان معاني التجربة وفائدتها نجد "كولن ويلسون" يقول "بأن العقل يقود إلى طريق مسدود ولكن إذا كان هناك حل فإنه يجب أن يوجد، لافي العقل وإنما في تفحص التجربة" وبالتالي "هيوم" هنا، يعطي أولوية للعقل العملي دون العقل النظري"⁴. ويظهر الطابع العملي والتجربي في فلسفة الأخلاق عند "دافيد هيوم"، كما تظهر كذلك نزعتة البراجماتية والاجتماعية والإنسانية من خلال فكرة المنفعة التي يرى بضرورتها لجميع الناس، فالأفعال الخلقية لا يبررها العقل بل العمل في إطار الشعور والعاطفة، وكان يعتقد أن الناس جميعاً يملكون عاطفة الخيرية؛ ومعناها الرغبة الطيبة، وأن هذه العاطفة كانت

1- نقلاً عن: إبراهيم عبد الله، المركزية الغربية، (إشكالية التكون والتمركز حول الذات)، (مرجع سابق)، ص 68.

2- نقلاً عن: رسل برتراند، حكمة الغرب، ج 2، (مرجع سابق)، ص ص: 99.

3- نقلاً عن: ملاح أحمد، المختصر في تاريخ الفلسفة الغربية " من طاليس إلى باشلار"، رياض العلوم للنشر والتوزيع الجزائر، ط 1، 2006، ص 104.

4- نقلاً عن: إبراهيم مصطفى إبراهيم، الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم، (مرجع سابق)، ص ص: 332.

الفصل الأول: عن الفلسفة الأنجلوسكسونية (المفهوم والخلفية التاريخية)

أساس الأحكام الأخلاقية. وبهذا يكون الفيلسوف "هيوم" قد قدم لنا هو أيضا نسقا فلسفيا أساسه الإدراك الحسي مع تحفظ شديد (الشك) ليضع التجريبية بذلك بعد "بيكون" و"لوك" و"باركلي" موضوعا فاصلا خلال فترتها الكلاسيكية.

والتجريبية الإنجليزية وكغيرها من الفلسفات لم تخل من النقد خاصة مع "لوك" وباركلي و"هيوم". ففي إهتمامها العام بالحواس والتجربة وما يأتي عن طريقهما من معارف، وبالرغم من أنها لم تنكر دور العقل وفي ظل حديثها عن الخبرة إلا أن هذا الأمل خاصة فيما يتعلق بالخبرة ظل من نوافل الكلام¹. وقامت فلسفة "هيوم" على عدم الثقة بالتأمل الفلسفي. ولكنه آمن أن كل معرفة جديدة تأتي نتيجة للخبرة، وأن كل الخبرات لا توجد إلا في العقل على شكل وحدات فردية من الخبرة. وقد اشتهر "هيوم" بهجومه على مبدأ السببية. ويقرر هذا المبدأ أنه لا يمكن أن يحدث أو يظهر إلى عالم الوجود شيء من غير سبب. وكان "هيوم" يعتقد أنه بالرغم من أن حدثا واحداً يسبق دائماً حدثاً آخر، إلا أن هذا لا يثبت أن الحدث الأول سبب الحدث الثاني.

ومنه ففي السنوات الأخيرة من حياته، عرف الشهرة، وحظي بالتقدير والإحترام في الأوساط الفلسفية. وعند وفاته عام 1776، رثاه فولتير قائلاً: "السيد هيوم حفر بقدر كبير من الجرأة واللبابة، أسس الفلسفة والميتافيزيقا". أما كانط، فقد قال عنه: "هيوم هو الذي أيقظني من سباتي". وفي شأنه، قال جورج ليون: "الأمر الملفت للانتباه حقاً هو أن هيوم لم يدن بالشهرة لأعماله التاريخية، أولدراساته الأخلاقية التي تخطتها نفعية خلفائه، وإنما لفلسفته في المعرفة، على الرغم من نزعتها الشكوية، ومن المخاوف التي تثيرها في العالم".

سادسا- جريمي بنتام (1748-1832) (Bentham Jeremy)

الفيلسوف جريمي بنتام هو رجل القانون والمفكر الليبرالي والمشرع الإنجليزي هو ابن لوكيل دعاوى ثري، ولد في لندن، في يوم 15 من شهر فيفري سنة 1748، عرف منذ صغره بذكاء خارق؛ إذ تمكّن من تعلّم اليونانية واللاتينية، ولم يتخطّ بعد عامه

2- نقلًا عن: إبراهيم مصطفى إبراهيم، الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم، (مرجع سابق)، ص 351.

الفصل الأول: عن الفلسفة الأنجلوسكسونية (المفهوم والخلفية التاريخية)

الرابع، ولقب بـ"الفيلسوف" مذ كان في الخامسة من عمره، وكان لإطلاعه في السابعة من عمره على مغامرات تليماك لفرانسوا فنلون أثر بالغ في تكوين شخصيته. وقد تلقى من التعليم ما يؤهله لممارسة مهنة أبيه، أحرز سنة 1766 شهادة الماجستير من جامعة أكسفورد، ليكون أصغر متخرج عرفته الجامعات الإنجليزية إذًا. وكان من المفترض أن ينصرف إلى مهنة المحاماة، إلا أنه إهتم بالكيمياء أكثر، وشرع في إرساء مذهب فلسفي عُرف بإسم "النفعية"، وهو ماتجلى في كتاباته إنطلاقاً من "شذرة حول الحكم" (1776) الذي أكد فيه أنّ الحكم لا تبرره إلا منفعته¹. وكان يأمل من دراسته أن يكون محامياً، لكن عيوب القانون وتطبيقه جعله يكرس حياته لإصلاحه. من خلال إقامته على أساس علمي، ودحض القانون الطبيعي من أساسه، وقد إنتهى به إهتمامه بنظرية القصاص إلى تصميم سجن نموذجي أو مايسمى ببيت المراقبة، بالرغم من أن "جريمي بنتام" مرتبط ارتباطاً وثيقاً بالقرن الثامن عشر، سواء من حيث تعليمه العقلي ونشاطه الإنتاجي، إلا أنه وفيما يتعلق بتأثره الفلسفي ينتمي إلى القرن التاسع عشر، فهو ابن مدينة لندن، تلقى تعليم وافر، كما تأثر بمبدأ "السعادة" ومنذ ذلك الحين كرس "بنتام" حياته لإقامة أساس علمي للتشريع والقضاء وجعل مهمته دحض أساس القانون الطبيعي والسابقة التاريخية من أشهر مؤلفاته "مبادئ الأخلاق والتشريع"². ويعد المفكر "بنتام" بحق الممثل الأول لمانسميه بالمذهب التجريبي المحدث، وينحصر نشاطه في المحل الأول في ميدان الفلسفة العملية وذلك أولافي الأخلاق، ثم في جميع مجالات الدراسة المبنية على الأخلاق، كالسياسة والإصلاح الإجتماعي والتشريع والفقهاء القانوني لاسيما (القانون الجنائي) والقانون الدولي والتعليم فتجريبيته تجريبية تجديد وفقاً لمبدأ العمل³. وقد إكتسب منه الفكر الإنجليزي في القرن التاسع عشر من الخصوبة والعمق أكثر مما إكتسب من أي مفكر آخر، وتأثر به بقوة تفوق تأثره بأي شخص غيره وهو هنا يواصل تلك الآراء

1- نقلاً عن: طرابيشي، جورج، معجم الفلاسفة، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط3، 2006، ص190.

2- نقلاً عن: عباس فيصل، موسوعة الفلاسفة، (مرجع سابق)، ص 164.

3- نقلاً عن: متس رودلف، الفلسفة الانجليزية في مائة عام، ج1، (مرجع سابق)، ص45.

الفصل الأول: عن الفلسفة الأنجلوسكسونية (المفهوم والخلفية التاريخية)

الديمقراطية المتحررة والنفعية التي بدأها "لوك" كما كان مذهبه واسع التأثير من خلال نتائجه العملية والتجريبية الهامة، من خلال فكره المتحرر وروحه المتحررة، حيث لم يلبأ أمام أية سلطة أو أي تراث فحرق نفسه من جميع قيود الدولة والكنيسة والدستور والقانون التقليدي وأخطاء التراث¹.

فـ"بنطام" أسس لفلسفة عملية هدفها تغيير النظام القائم للأشياء وتحسينه ويقدم بنطام نظريته الأساسية في المنفعة في كتابه "مقدمة لأصول الأخلاق والتشريع" بحيث يرى أن ما يحفز الإنسان على العمل دائماً هو الرغبة لتحصيل لذاته الخاصة وتجنب الألم، فلقد أخضعت الطبيعة الإنسان لحكم سيدين هما: اللذة والألم، إنهما يتحكمان فينا تحكما يشمل كل ما نفعله وكل ما نقوله وكل ما نفكر فيه وبالتالي وجب على الإنسان أن يحب ما يرد فيه نفعه عن طريق العمل أو بمعنى أصح التجريب².

ومن مؤلفات "بنطام": "مقدمة في مبادئ الأخلاق والتشريع" (1789)، و "حرروا مستعمراتكم" (1793)، و "التشريع المدني والجزائي"، و "علم الأخلاق". والدفاع عن الربا... وأكثر ما اشتهر به هو دفاعه عن مبدأ المنفعة وحقوق الحيوان، وتوفي في لندن يوم 6 من شهر جوان سنة 1832.

سابعاً/- جون ستوارت مل (1812-1873) (John sturat Mill)

يعتبر "جون ستوارت مل" مفكرو فيلسوف وإقتصادي إنجليزي، يعد من رموز المذهب النفعي في الفلسفة و أبرز دعائه، وأحد أقطاب المدرسة الكلاسيكية في الاقتصاد. نومنتق إستقرائي وفلسفة تجريبية، وهو من رواد الفلسفة الليبرالية. "وهو ابن مدينة لندن، وولد يوم 20 من شهر ماي عام 1806، ونشأ في رعاية أب يقدر العلم ويحرص على اكتساب المعارف، فقد كان والده "جيمس مل" فيلسوفا ومؤرخا وصاحب إسهامات في علم الإقتصاد، وهو ما كان له بالغ الأثر في حياة ابنه البكر جون وتشكيل ميوله نحو

1- نقلاً عن: متس رودلف، الفلسفة الانجليزية في مائة عام، ج1، (مرجع سابق)، ص45.

2- نقلاً عن: عباس فيصل، موسوعة الفلاسفة، (مرجع سابق)، ص:164.

الفصل الأول: عن الفلسفة الأنجلوسكسونية (المفهوم والخلفية التاريخية)

الفلسفة والإقتصاد في سن مبكرة. حيث تلقى تعليمه في بيته على يد أبيه "جيمس مل" ومع تطور مشواره الحياتي والفكري، عمل مل الأصغر على تطوير أفكار والده¹. وقد بنى "جون ستيوارت مل" قناعاته الفلسفية، على أفكار المذهب النفعي الذي أسس له الفيلسوف الإنجليزي "جيريمي بنتام"، وهو مذهب في فلسفة الأخلاق يبني فكرة الخير والشر والتميز بين الصواب والخطأ إنطلاقاً من مآلات الأفعال وعواقبها، من حيث المنفعة والمتعة التي يحققها. ورث "مل" تأثره بالمذهب النفعي من والده الذي كان يرى في "بنتام" أباً روحياً له من الناحية الفكرية. لكنه -على عكس والده- لم يجمد على أفكاره، بل أعاد صياغة الكثير منها طوال حياته، حتى يحدث نوعاً من التوافق بينها، وبين القواعد الأخلاقية التي تعارف عليها الناس، والمنتشرة بينهم منذ زمن. كما تأثر "مل" بأفكار ومبادئ الليبرالية الكلاسيكية التي بدأت تزدهر في عصره، وأصبح من أشد المتحمسين لها والمدافعين عنها.

وقد بلغ المذهب التجريبي الحديث منتهامه "جون ستيوارت مل"، كما بلغت التجريبية الكلاسيكية منتهاه عند "هيوم"، يعتقد الكثيرون أن "مل" هو أعظم مفكر إنجليزي في القرن التاسع عشر، ولكن أياً كان الأمر، فمن المؤكد أنه كان من أعظم الكتاب الفيلسوفيين في عصره، ومن الملاحظ أنه مثل "بيكون" وغيره لم يشغل أي منصب تعليمي رسمي، ومارس الفلسفة، حيث كان أعظم ناطق بلسان الفلسفة في عصره². وقد اعتقد "جون ستيوارت مل" في رده على المذهب العقلي، أن هذا الأخير هو مذهب حدسي يعني التعويل على الرأي الخاص، وكيفما كان، ويعمل على التكاسل وملاحظة القديم. بأن يحسم كل مشكلة بقوله أن العقل يرى كذا، أو يجد نفسه كذا وكذا من المعاني والمبادئ، فعارضه بالمذهب التجريبي القائل بأن الأفكار تأتي من التجربة وأن جميع النسب والعلاقات تفسر بقانون التداعي، كما يرى أن إدراك الظواهر هو ملازم لإدراكها في التجربة³. ويمثل "جون ستيوارت مل" في تطور الفلسفة الإنجليزية، آخر مركب ضخم عرض به المذهب

1 - Hutin serge, *La philosophie Anglaise et Américaine*, Op.cit. p.46

2 - نقلاً عن: متس رودلف، الفلسفة الإنجليزية في مائة عام، ج1، (مرجع سابق)، ص57.

3 - نقلاً عن كرم يوسف، تاريخ الفلسفة الحديثة، (مرجع سابق)، ص376.

الفصل الأول: عن الفلسفة الأنجلوسكسونية (المفهوم والخلفية التاريخية)

التجريبي فجميع الأفكار الرئيسية في لمذهب التجريبي تتجمع لديه في وحدة متسقة إلى أبعد حد ،ويحدث ذلك لاعلى شكل مذهب متناسق منظم بدقة، وإنما بذلك الأسلوب المتحرر،الذي يحتل أكبر عدد من مجالات التجربة¹ يدين المذهب التجريبي لـ"جون ستيوارت مل" ،بقيام نظريته المنطقية وتطورها،أما السابقون عليه فلا تكاد تكون لهم في هذا الميدان جهود تذكر بالرغم من أن "هيوم" و"هوبز" و"لوك" قد وضعوا الأسس،ولكن مل كان أول من رفع البناء، فأخضع هذا المجال بجميع أطرافه لتنظيم دقيق بإستثناء "بيكون". الذي جعل من الأسس المنطقية للعلوم الدقيقة موضوعا للبحث من خلال الأرجنون الجديد ورفضه للمنطق الأرسطي².

وتوفي "جون ستيوارت مل" يوم 8 ماي عام 1873 بمدينة أفينيون في فرنسا عن عمر ناهز 68 عاما. وقدترك عدة مؤلفات في الفلسفة والاقتصاد السياسي، منها: "نظام المنطق" (1843)، "مبادئ الاقتصاد السياسي" (1848)، "عن الحرية" (1859)، "الحكومة التمثيلية" (1861)، "المذهب النفعي" (1863)، "أوغست كونت والمذهب الوضعي" (1865)، "عن الطبيعة" (1874)، و"ثلاث مقالات حول الدين" الذي نشر بعد وفاته سنة (1874) .

وخلاصة القول إن هؤلاء الفلاسفة التجريبيون وغيرهم كثيرون الذين يمثلون الفلسفة التجريبية الكلاسيكية والمحدثة وحتى المعاصرة، رفضوا التسليم بأن الأفكار الفطرية،والبديهيات أساس المعرفة الصادرة عن العقل،وأكدوا أن المعرفة بعدية مصدرها التجربة الحسية لا العقل ،ومنهجها إستقرائي وليس إستنباطي،أي أن المعرفة تنتقل من أشياء معلومة إلى أشياء مجهولة عن طريق التجربة ،وأن المعرفة لديهم مكتسبة وليست فطرية وجزئية وليست كلية ومتغيرة نسبية وليست ثابتة ومطلقة مستنديين على ماجاء به "أرسطو" بأنه لا يوجد شيء في العقل لم قبل في الحواس³.

1- نقلاً عن : متس رودلف ،الفلسفة الانجليزية في مائة عام، ج1، (مرجع سابق) ، ص:58.

2- المرجع نفسه، ص:66.

3- نقلاً عن :الصايغ ،نوال الصراف،المرجع في الفكر الفلسفي،(مرجع سابق)،ص:186.

الفصل الأول: عن الفلسفة الأنجلوسكسونية (المفهوم والخلفية التاريخية)

هـ/ الواقعية: (ماهيتها/نشأتها وخصائصها/مجالاتها/أنواعها وروادها).
جاءت الواقعية كرد فعل لمواقف مختلفة، مثل الموقف المثالي، والموقف الديني من تفسير الظواهر ووجود الأشياء. إنما هي رد فعل أساسي للتصورات الميتافيزيقية التي جاءت على ألسنة المفكرين وأقلام الفلاسفة على إختلاف إتجاهاتهم، فكان لا بد وأن يوجد مثل هذا التصور أو الموقف "الواقعي" لكي تستقيم الأمور في نظر البعض، أو لكي يحدث التوازن المنشود في ميزان الفكر كما يعتقد البعض الآخر، أولكي يصلحوا ما أفسده الآخرون أو يقيمون إعوجاجا لديهم كما يرى فريق ثالث. لقد قامت الواقعية وأتباعها من الواقعيين على إختلافهم بدور هام ليس في مجال الفلسفة فحسب، وإنما في مجالات هامة مثل الأخلاق والأدب، فظهر الإتجاه الواقعي في مقابل الإتجاه الرومانسي أو العاطفي أو الخيالي، محاولين بذلك جذب الإنسان من عليائه ومن تحليقاته في أجواز الفضاء وعوالم الوجود السماوية، إلى حيث الحقيقة الملموسة والواقع الحي. فماهي الواقعية لغويا وإصطلاحيا؟.

أولا/ معنى الواقعية: (لغويا وإصطلاحا)

تأتي كلمة "الواقع" Real من اللفظ اللاتيني المتأخر أي ماله علاقة بالشيء من اللفظ اللاتين "Res" الشيء أو المادة "Matter" والإسم منه "Realness". ومعناها اللغوي يختلف بحسب المجال المستخدم فيه مثل: يحدث كواقع، فهو ليس خيالي أو تصورا، فهو واقعي أو صادق، مثل قولنا "إنه يفضل الأدب على الحياة الواقعية". ويعني مالمس صناعيا فهو أصيل، مثل اللؤلؤ الطبيعي. ومالمس فيه مظهرية أو تظاهر مثل الحزن الحقيقي "Real Grief". وفي مجال القانون، ماهو ثابت، مثل الأصول الثابتة، الأراضي والمباني، فهو ملكية حقيقية أو عامة تميزها لها عن الملكية الخاصة "Personale".¹
وفي مجال الرياضيات ماله علاقة بالأعداد الصحيحة، ومنها اللفظ المستخدم كصفة كقولنا الحقيقي والواقعي وهو يشير إلى الشيء الموجود حقيقة، وبالتالي فهو ملموس، مادي، قابل للقياس، أو ما يشير إلى الأشياء الطبيعية. كقولنا "نحن نحتاج إلى مساعدة حقيقية وليس وعودا فقط". أو كقولنا "على الرغم من أن لدينا الوقائع، إلا أننا لن نعرف أبدا القصة الحقيقية". ولها عدة معان أخرى مثل: العملة القديمة التي كانت تستخدم كوحدة نقدية معدنية في إسبانيا وبلاد أمريكا اللاتينية، وأيضا الأرض التي تضم المباني الدائمة والأشجار والمياه والمناجم المعدنية فيها "Real Estate" وغيرها من المعاني. كاصطلاح مذهبي-ظهرت في لحظات التحولات الإجتماعية والفكرية في الفكر الغربي، ضمن حركة الطرد والإستبعاد للتصورات التي تحلّل الحوادث والظواهر وتفسرها وفق منظور لاهوتي كنسي، أو مثالي طوباوي.

1- نقلاً عن: الحفني عبد المنعم، موسوعة الفلسفة والفلاسفة، ج2، مكتبة مدبولي، القاهرة، مصر، ط3، 2010م، ص1522.

الفصل الأول: عن الفلسفة الأنجلوسكسونية (المفهوم والخلفية التاريخية)

وأخيراً تأتي بمعنى النزعة الواقعية "Realisme" وهو مايشير إلى كل ما هو واقعي أو عملي وتستخدم في مقابل ما هو تصوري أوخيالي أوخاص بالرؤى في مجالات الفن والأدب اللذين يركزان في أساليبهما على التصورات الموضوعية والواقعية. وفي مجال الفلسفة "تعتبر وجهة نظر تتعلق بالأفكار والتصورات الكونية على وجه الخصوص، ولكن لها وجود واقعي مستقل عن العالم أو مادته ووعي الإنسان بها. وأيضاً رؤية ترى أن عالم الأشياء المادية له وجود مستقل عن كل من وعي الإنسان أوبراهينه، ومنها "الإنسان الواقعي". Realist و Realistic، والإسم منها "الواقع" Reality، مثل قولنا: "يعتقد الطفل أنه يمد يد المساعدة وهو في الواقع مصدر إزعاج". كذلك يقال لها العالم Realme أو المملكة وفي الواقع really وهكذا".¹

إن الواقعية في مفهومها الفلسفي هي إنعكاس الطبيعة الخارجية على روح الفرد فالواقعيون يركزون على نظرية الانعكاس و نفاذها إنه يمكن لنا التعرف على الواقع ولكن لا يمكن لنا أن نعرفه بصورة نهائية قاطعة لأن الواقع في حقيقته هو شبكة معقدة من علاقات الإنسان بالعالم فنحن قادرون على معرفته للواقع حقيقته الموضوعية ولهذه الحقيقة وقع في نفوسنا ومفهوم في أذهاننا منعكس صورة الواقع الموضوعي من الذات و لكن لهذه الذات رؤاها وأحلامها ومواقفها، ولذلك تتغير الصورة لدينا وتكتسب شكلاً خاصاً فالفن إذا عند الواقعيين هو انعكاس وإسهام في التعرف على الواقع .

ثانياً/نشأة الواقعية وخصائصها:

نشأت المدرسه الواقعيه الغربيه في شكل إتجاه أدبي في النصف الثاني من القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين متأثرة بالنهضة العلميه والفلسفه العقلانيه من جهة ، وكرده فعل للتقليديه الكلاسيكيه وللعاطفيه الرومانسيه من جهة أخرى. وقد ظهرت الفلسفه الواقعيه كرد فعل للفلسفه المثاليه،وبالأخص رد فعل على موقفها المعرفي.² وتعني الواقعيه الأحداث والأشياء الموضوعية والعالم بمافيه من علاقات وروابط وعمليات. كما تعني الحقائق التي ثبتت صحتها في الواقع،والواقع هو القسم الأكثر يقينيه في صرح المعرفة العلميه. والواقعيه لاتحط من قيمة الأفكار،ولكن تثبيتها يتم عن طريق التجربة الحسيه إعتقاداًمنها ان الفكرة والنظريه يجب أن يتفقا مع الوجود الواقعي (الفيزيقي). ويعتبر "أرسطو"أبا الواقعيه لأنه حول الفكر اليوناني من التفكير في عالم الخيال والمثل إلى التفكير في العالم الذي نعيش فيه .وإعتبرمصدر الحقائق هو العالم الحسي (عالم الواقع) ،فالحقائق لاتستقى من الإلهام أو الحدس كالمثاليه ، وإنما تكتشف في عالمنا الذي نعيش فيه،(عالم التجربة والخبرات اليوميه)،وذهب إلى أن كل ما هو موجود في العالم الطبيعي من أناس وحيوانات وماء ونبات مكون من ماده،وأن هذه الماده تأخذ أشكالاً

1-HOLSEY.D.William.Macmillan Dictionaray.Company.New York.1973.p830

2- نقلاً عن: بدوي عبدالرحمان: الموسوعة الفلسفية ج2، (مرجع سابق)،ص624.

الفصل الأول: عن الفلسفة الأنجلوسكسونية (المفهوم والخلفية التاريخية)

مختلفة فالمادة هي أساس كل شئ ويمكن مشاهدتها باتخاذها لشكل معين. ومن رواد الواقعية "توما الإكويني"، و"أوغست كونت"، و"جون لوك"، و"برتراند رسل" و"جورج مور" و"وايتهد" و"الكسندر صمويل" وغيرهم. وقد إنتشر المذهب إثر مجموعة من العوامل، وقد تميز بمجموعة من السمات أهمها الإهتمام بفئات وطبقات الناس جميعها والموضوعية في تناول المجتمع. والعوامل التي ساعدت على ظهور المذهب الواقعي والواقعية النقدية مايلي:

1/ مغالاة الرومانسية وغيرها من المذاهب كالفن للفن والتأثرية في الهروب من الواقع، والإغراق في الذاتية التي تجنح إلى الأحلام والخيال؛ مما دعا نفاً من الأدباء إلى الإتجاه نحو الواقع.

2/ أدى التقدم العلمي الذي قام ببناء على المنهج التجريبي في العلوم إلى شيوع النظرة الموضوعية إلى الحياة والمجتمع.

3/ تفشي النظرة النفعية في المجتمع الرأسمالي، حيث غلبت النزعة الفردية والجري وراء المال.

ثالثاً/- سمات وخصائص الواقعية :

1/ انطلقت الواقعية من المجتمع والناس بمختلف فئاتهم وطبقاتهم.

2/ اتسم الأدب الواقعي والفلسفة الواقعية بالموضوعية؛ فالواقعيون يتجهون إلى وصف المجتمع دون أن يظهرُوا تعاطفهم مع جهة معينة.

3/ إهتم الأدب الواقعي بمفهومه " العام والخاص "، الذي يتحقق من خلال كتابة الأدب، على نحو يجعله خاصاً بالآخرين، وبذلك اتجهت الواقعية إلى عدم الإكثار من التفاصيل المتعلقة بالحياة اليومية.

4/- أبرزت الواقعية النقدية الجانب السلبي في المجتمع، وخصّ الواقعيون بذلك الطبقة البرجوازية والرأسمالية. ومن هنا ظهرت في الواقعية نظرة تشاؤمية.

ويرى أنصار الواقعية "أن المفاهيم والأشياء العامة توجد إما في عالم خاص، خارج الأشياء الفردية وقبلها وتسمى هذه الواقعية بالواقعية المتطرفة التي قال بها أوربجينا، أو توجد في الأشياء الفردية ذاتها وهي الواقعية المعتدلة ويمثلها أنسلم الكانتر بيرري وتوما الأكويني"¹. ويعارض أنصار مذهب الإسمية "Nnominalisme" (من اللفظ اللاتيني Nomina بمعنى الإسم) الواقعية، فقد رفضت الإسمية في صورتها المتطرفة وجود الأشياء العامة أيا كانت، فلم تعترف إلى بوجود الأشياء الفردية وحدها.

1- نقلاً عن: مجموعة من الباحثين، المعجم الفلسفي المختصر، تر توفيق سلوم، دار التقدم، موسكو، روسيا، دط، 1986، ص33

الفصل الأول: عن الفلسفة الأنجلوسكسونية (المفهوم والخلفية التاريخية)

وذهب الإسميون بصفة عامة إلى أن المفاهيم العامة مجرد "أسماء" للأشياء، ليس لها ما يقابلها في الواقع. وقد سميت الإسمية المعتدلة بالتصورية Conceptualisme "1. وكان التياران الواقعي والإسمي تياران أساسيان في الفكر الفلسفي الأوروبي الغربي ظهر خلال العصور الوسطى، ودارت المناقشات حول مسألة طبيعة المفاهيم العامة المسماة بالكليات Universals . أو مسألة علاقات الصفات العامة مثل الحكمة، والخير، والشر، وغيرهما بالأشياء الفردية المحسوسة. وقد اختلف الإسميون والواقعيون في حل مسائل فلسفية جذرية خاصة منح الأولوية هل تكون للأشياء المحسوسة، الموجودة بصفة موضوعية، أم للمفاهيم والأفكار العامة؟

رابعا- مجالات الواقعية:

الواقعية هي "موقف أو وجهة نظر يتخذ منها صاحبها وسيلة للمعرفة، وهي مذهب يقول "بوجود عالم خارجي مستقل عن أي عقل يدركه، وعن جميع أفكار أو أحوال ذلك العقل، وليست الأمور المدركة في التجربة سوى رموز في العقل، ولكنها رموز تدل على حقائق خارجية واقعية". 2.

وإذا كان إصطلاح "الواقعية" كلفظ عام يقال على الأعيان الخارجية، فإنها فلسفيا لها مجالات مختلفة تستخدم فيها، نذكر منها ما يلي:

1/ في مبحث الوجود: إدراك وجود الأشياء مستقلا عن العقل الذي يدركها، وتنقسم إلى واقعية ساذجة، وواقعية نقدية .

2/ في مبحث المعرفة: للمعاني والكليات وجود مستقل عن الذهن، وتشير إلى المثل الأفلاطونية، وعندما توسع فيها المدرسيون قابلوا بينهما وبين التصورية والسمية وعرفت في مجال نظرية المعرفة باسم "مشكلة الكليات".

3/ في علم الجمال: مذهب يقرر "أن الفن مجرد محاكاة للطبيعة ويقابل السريالية Surrealisme"، والتجريدية والدادية والتنقيطية وغيرها. وتعتمد على إبراز الأحوال اللاشعورية، أما الواقعية الوجدانية فهي نظرية حديثة تضي على العلم بعدا إنسانيا مما يساعد على إبراز القيم الإنسانية". 3.

ويعتقد الواقعيون بصفة عامة أن الواقع معروف لنا، وأن العقل الإنساني يستطيع أن يدرك الحقيقة على وجه اليقين طبقا للإعتقاده، فعندما نعرف شيئا فإننا نعرف أننا نعرفه، كما ندرك أن هذا الشيء معروف لنا ولدى الغير في آن واحد، وهذا النوع من المعرفة يبدأ من الإدراك الحسي ومن خلال الصور الحسية، ومنها ينتقل إلى الفكرة أو التصور.

1- نقلاً عن: مجموعة من الباحثين، المعجم الفلسفي المختصر، (مرجع سابق)، ص33
2- نقلاً عن: كولبه، أوزفالد، مدخل إلى الفلسفة، تر أبو العلا عفيفي، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، مصر، ط1، 1942، ص211.
3- نقلاً عن: الطويل، توفيق، أسس الفلسفة، (مرجع سابق)، صص 324-325.

الفصل الأول: عن الفلسفة الأنجلوسكسونية (المفهوم والخلفية التاريخية)

أما الأدوات التي نعرف بها فهي الحواس والحس المشترك، فضلاً عن التخيل والقوة الذهنية، وهي الأدوات التي تصل بنا إلى عملية الإدراك الذهني الذي يحتوي على التركيب، والتجريد، والإستمرارية. وتعني الإستمرارية هنا "أن ما أدركناه يظل مدركاً حسياً في الذهن، أما التجريد فإن الذهن أو العقل يعرف الشيء طبقاً لما هيته، وتتضافر القوة النفسية - عن طريق عملية التركيب - كي تحقق التصور الكلي في المعرفة"¹.

ويعود إهتمام الفلاسفة في أيامنا هذه بالنزعة الواقعية إلى إعتقادهم بأن مهمتها الأولى هي أن تبين أن الأفكار والمفاهيم الرئيسية في الفلسفة تتصل بالمشكلات الواقعية التي يواجهها الإنسان في حياته اليومية، فإذا حاول الفيلسوف بالذات الإنصراف عن الواقع إنصرف الواقع عنه غير آسف، وإذا أدار ظهره لكل ماهو يومي وعيني ومعتاد أدارت كلها ظهورها له، وتركته بلا رحمة، لذلك فلا بد للإنسان بصفة عامة - والفيلسوف بصفة خاصة - من الإهتمام بكل ماهو واقعي، ومن هنا تبين "أن المحاولات الميتافيزيقية لتقديم نسق فكري شامل يضمن اليقين المطلق والتبرير والتعليل النهائي قد ثبت فشلها. ولن تكون مهمة الفلسفة في المستقبل هي تقديم نسق من القضايا النظرية الخالصة التي لا تكثر بإمكانيات تحقيقها في الواقع أو فرص إختبارها على محك العقل والخبرة العلمية. ولهذا فإن الفلسفة التي تقترب من الواقع تفرض التخلي عن التعصب للمطلق بكل أشكاله"².

خامساً/ إتجاهات الواقعية (أنواعها):

تنطبق الواقعية على عدة أنحاء: فيقال واقعة بمعنى fact أي ما حدث فعلاً وليس وهماً أو خيالاً. وللواقعة مدلولان أساسيان هما: الأحداث الموضوعية والصفات والعلاقات وروابط موضوعات العالم وعمليات تغييرها، الواقعة فعلاً. ومجموعة خاصة من الأقوال اليقينية، التي تثبت تماماً صحتها كقولنا "النحاس موصل جيد للكهرباء".

والوقائع هي: "القسم الأكثر يقينية في صرح المعرفة العلمية، ولذا فإنها تستخدم في إجراءات التحقق "Verification" في إثبات الفروض والنظريات أوفي دحضها"³ وقد تستعمل الواقعة مرادفة للظاهرة، ويميز بينهما على أساس أن الواقعة موضوعية، والظاهرة تجريدية. أما الواقعي "Factual" هو ما يتعلق بمجال الوقائع في مقابل ما يتعلق بما ينبغي أن يكون أي ماهو "معياري" "Normative". والواقعي هي المتحقق في الأعيان في مقابل ما يتحقق في الأذهان أو المثالي. ويقال "واقعي" في مقابل الوهمي والخرافي والظاهري أو ما يتصل بالأشياء في مقابل "الإسمي" Nominal⁴. وعندما نقوم بتحليل مفهوم "الواقع" أو الواقعي أو الواقعية، نجد أن لها عدة معان مختلفة يتجه كل معنى منها

1-Back.Robert.Perspectives In Philosophy.Holt Rinehart and Winston.U.S.A.third Edition.1975.P44.

2- نقلاً عن:مكاوي،عبدالغفار،لم الفلسفة؟، منشأة المعارف،الإسكندرية، مصر،دط،1981،صص72-73.

3- نقلاً عن: مجموعة من الباحثين، المعجم الفلسفي المختصر، (مرجع سابق)،ص527.

4- نقلاً عن:مجمع اللغة العربية،المعجم الفلسفي،(مرجع سابق)،ص210.

الفصل الأول: عن الفلسفة الأنجلوسكسونية (المفهوم والخلفية التاريخية)

وجهة تختلف عن الآخر بحسب إستخدامها، ويمكن أن نجملها فيما يلي: قد يكون "الواقعي" هو ما يتسق مع الشروط المادية للتجربة كما قال الفيلسوف الألماني "كانت" عندئذ ينصب معنى الإتساق على العلاقة القائمة بين العبارات أو التصورات والأحكام. وكلمة المادية التي نلحقها بالشروط تنصرف إلى الشيء الخارجي الذي يثير الإحساس ونعرفه عن طريق التجربة.¹ وقد يكون "الواقعي" هو كل ما يؤثر تأثيراً سببياً ولا بد في هذه الحالة أن تثبت العبارات والقضايا الدالة على علاقات سببية على محك التجربة حتى تؤدي إلى معرفة بالواقع، لأن مبدأ السببية نفسه يعتبر قاعدة منهجية أكثر مما يعبر عن معرفة.

قد يكون "الواقعي" هو ما يؤثر تأثيراً نفسياً أو اجتماعياً، وبهذا المعنى تصبح الأفكار والقيم واقعية، وقد يكون معظم أحكام القيمة عبارات عن واقع مستقل عن التجربة، لأنها تعتبر في ذاتها معيارية. وقد يكون "الواقعي" تفسيراً سلبياً حين لا يكون مجرد فكرة أو رأي أو إمكانية أو مظهر حينئذ لا يسمح لنا هذا الواقعي السلبي إستخلاص الصفات الإيجابية للواقع. ويقرر بعض الفلاسفة أمثال "مين دي بيران" (Maine de Biran) (1766 -

1824) وماكس شيلر (Max Scheler) (1874-1928) و"دلثاي" و"رينيه لوسين" (René le senne) (1882-1954)، أن الواقعي هو كل ما يمثل عقبة أو مقاومة لإرادة الإنسان وفعله ومسعاها. ويشير هذا المفهوم إلى تناهي الإنسان وعدم ميله للإلتزام بحدوده، بحيث يمكن أن نقول أن كل طموحه وجهده العملي والأخلاقي لا بد أن يصدم بالمقاومة، وتبدأ المعرفة لديه حين يصطدم بهذا الواقع. وقد أفرزت وجهات النظر المختلفة والمتعددة عدة أنواع من الواقعية طرحت نفسها على بساط البحث الفلسفي وهذه الأنواع هي:

1/ الواقعية الساذجة: تعتبر الواقعية الساذجة الحقائق الخارجية أصلاً، وأن أفكارنا عنها مجرد صور مطابقة لها، وبهذا تتحدد العلاقة بين الحقائق الخارجية وبين أفكارنا عنها على أنها علاقة مشابهة أو مماثلة.² وتعتبر الواقعية الساذجة عن وجهة نظر الرجل العادي الذي يسلم بوجود خارجي للأشياء مستقل عن الذات. فالمعرفة إذن هي عبارة عن صورة مطابقة لحقائق الأشياء كما هي في العالم الخارجي، أو هي تصوير دقيق لما هو واقع في الخارج دون زيادة أو نقصان. فالإنسان العارف هنا مثله مثل آلة التصوير التي تقوم بالتقاط صورة متطابقة مع الأصل تطابقاً تاماً. "وهكذا تثق الواقعية الساذجة ثقة عمياء في مدركات الحس دون أي نقد أو إختبار. ولهذا يعتبر هذا المذهب في واقع الأمر مرحلة سابقة على التفكير العلمي والفلسفي، إذ لا تخضع المعرفة لدى الواقعية الساذجة للتفكير النقدي"³. ولقد أثبت العلم خطأ النظرة الواقعية الساذجة عن الأشياء الخارجية، لأنها

1- نقلاً عن: مكاي، عبدالغفار، لم الفلسفة؟، (مرجع سابق)، ص 104-105

2- نقلاً عن: كوليه، أوزفالد، مدخل إلى الفلسفة، (مرجع سابق)، ص 211.

3- نقلاً عن: الطويل، توفيق، أسس الفلسفة، (مرجع سابق)، ص 222.

الفصل الأول: عن الفلسفة الأنجلوسكسونية (المفهوم والخلفية التاريخية)

لاتمثل واقع الأمر تصورا صحيحا مثلما نرى كل من الشمس والقمر قرصين صغيرين
لاتمثل واقع الأمر تصورا صحيحا مثلما نرى كل من الشمس والقمر قرصين صغيرين
وهما في الواقع أكبر من ذلك، ونرى المنضدة مصنوعة من مادة صلبة وهي ليست كذلك
وإنما هي مكونة من طاقات كهربية من إلكترونات وبروتونات في حركة دائمة ودائبة.
ونرى في العالم الخارجي ألوانا فتظن وجودها في العالم الخارجي، ولكن العلم "بيرهن
لنا على أن كل الألوان تنشأ في أعيننا نتيجة تأثيرات موجات ضوئية معينة تسقط على
أعيننا وهكذا هي سائر الأشياء الواقعية الخارجية الموجودة في العالم.¹

2/ الواقعية الجديدة:

ألف ستة من مدرسي الفلسفة جماعة لشرح نوع جديد من الفلسفة الواقعية
والدفاع عنه، في ربيع عام 1910، وكانت الجماعة تتألف من برى وهولت من هارفارد
ومارفين وسبولدنج من برنستون وبتكن وأنا (مونتاجيو) من كولومبيا، وبعد أن عقدنا
بضعة إجتماعات، نشرنا في "صحيفة الفلسفة" مقالا عنوانه "برنامج ستة من الواقعيين
وأقوالهم الأولى" وأعقبنا هذا المقال الذي اشتركنا في إعداده بكتاب اشتركنا في تأليفه
ظهر في خلال عام ونصف عام منذ ظهور المقال وجعلنا عنوان الكتاب "الواقعية
الجديدة"² "The New Realism : Cooperative studies in philosophy"
ولقد اختلفوا فيما بينهم في استخدام وسيلة البحث الفلسفي عن الواقعيين السابقين عليهم،
إلا إنهم اتفقوا في موضوع البحث مع الفلسفة التقليدية.

ويدور محور الفلسفة الواقعية الجديدة New Realism "حول محاولة فهم العلاقة
التي تنشأ بين الذات العارفة وموضوع المعرفة ذاته دون تمييز بين العارف والمعروف،
وتحليل العلاقة التي تربط بين الذات العارفة وموضوعها، ورفضت القول بوجود وسيط
بينهما كما جاء لدى الواقعيين التقليديين أصحاب الواقعية الساذجة والعادية، هذا الوسيط
هو الصورة الذهنية Image في فلسفة "لوك"، حيث يتم الإدراك في نظر الواقعية الجديدة
دون وسيط مما يجعل معرفتنا للشيء الخارجي وبه صورة مطابقة لحقيقته في الخارج"³.
ويقص "مونتاجيو" علينا قصة الواقعية الجديدة في مقاله المذكور فيذكر أنهم كانوا جماعة
من الواقعيين كتب كل منهم بحثا دافع فيها عن الواقعية بطريقة ظاهرة أو ضمنية،
وكان ول مقالين لبيري ومونتاجيو وقد شجعهما على الكتابة موقف "جوزيا رويس" –
أستاذهما – المعارض بشدة لدرجة الهجوم العنيف على وجهة النظر للواقعية، وكان
مقال مونتاجيو بعنوان "رفض الأستاذ رويس للواقعية" نشره في المجلة الفلسفية في عدد

1- نقلاً عن: زقزوق، محمود، تمهيد للفلسفة، دار المعارف، القاهرة، مصر، ط5، 1994، صص 138-139.
2- نقلاً عن: داجوبرت، ديفيد رونز، فلسفة القرن العشرين، مجموعة مقالات في المذاهب الفلسفية المعاصرة، تر عثمان نوية؛ راجعه زكي نجيب محمود
مؤسسة سجل العرب، القاهرة، مصر، ط1، 1963، صص 203.
3- نقلاً عن: الطويل، توفيق، أسس الفلسفة، (مرجع سابق)، صص 327-328.

الفصل الأول: عن الفلسفة الأنجلوسكسونية (المفهوم والخلفية التاريخية)

مارس 1901، ثم نشر بيرى مقال بعنوان "رفض الأستاذ "رويس" للواقعية والتعددية" في مجلة "ذي مونست" The Monist في عدد أكتوبر 1901. ومع أن أعضاء الجماعة كانوا يختلفون إختلافا شديدا في أفكارهم الميتافيزيقية، إلا أنهم كانوا يشتركون في بعض المصادر الإستمولوجية والمنهجية، ويمكن إيجازها فيما يلي:1

إن الفلاسفة ينبغي لهم أن يحذوا حذو العلماء، فيتعاونوا في العمل بدلا من أن يعمل كل منهم بمفرده، والتعاون الذي توخوه هو أن يعرض كل منهم مقاله على إخوانه، وأن يفيد من ملاحظاتهم، ولا يشترط الحصول على موافقة جماعية على كل آرائه بل تكفي الموافقة العامة على المقال في مجموعه.

ينبغي للفلاسفة أن يحتذوا حذو العلماء في عزل مشكلاتهم، ومحاولة حلها واحدة واحدة، ويتم ذلك بعزل المشكلة الإستمولوجية (مشكلة المعرفة) ودراسة العلاقة المعرفية القائمة بين أي عارف أو فاهم وبين أي شئ معروف أو مفهوم لديه، بدون إصدار حكم سابق، بل وحتى بدون التساؤل عن الطبيعة النهائية للذوات الفاهمة أو الأشياء المفهومة. وتم طرح تساؤل مثل: هل العلاقة المعرفية شرط ضروري لحقيقة الأشياء المعروفة؟

1/ تكون الأشياء الجزئية (الجزئيات) موجودة حتى إذا لم تكن على وعي بوجودها، فوجودها مستقل عنا.

2/ بعض الماهيات والكيليات التي نعيها موجودة وجودا ضمنيا حين لانكون على وعي بها وهذه هي الواقعية الأفلاطونية أو واقعية الوجود الضمني.

3/ الجزئيات والكيليات الواقعة – بعضها على الأقل يدرك إدراكا مباشرا، لإدراكا غير مباشر – بفضل وجود صورة أو نسخة منه في العقل وتقابل واقعية توماس ريد المباشرة واقعية الصور الموجودة في العقل أو ما كان يسمى بالثنائية الإستمولوجية عند كل من "رونيه ديكارت" و"جون لوك".

وكان من بين الفلاسفة الذين تأثروا بإتجاه الواقعية الجديدة "فرانز برنتانو" و"الكسيوس ماينونج" و"إيدموند هوسرل" و"جورج إدوارد مور" و"صموئيل ألكسندر" و"برتراند رسل" و"الفريد نورث هوايتهد" وقد حاول بعضهم تفسير العقل والمادة من خلال عمليات وقوانين طبيعية خالصة. وعلى سبيل المثال أصر "جورج مور" على إستقلال الواقع الذهني الخارجي. وفرق بين الشئ المحسوس وفعل الإحساس ذاته. كذلك حاول "صموئيل ألكسندر" أن يقدم فلسفة ميتافيزيقية واقعية، وصادر على أن الزمان هو أساس الواقع، وعبر "هوايتهد" عن ميتافيزيقا الواقع المشخص².

1- نقلًا عن: داجوبرت، ديفيد رونز، فلسفة القرن العشرين، (مرجع سابق)، ص 203-205

1-Butler.Richard.The Mind of Santayana.Henry.Regner Company.Chicago.1955.p43

الفصل الأول: عن الفلسفة الأنجلوسكسونية (المفهوم والخلفية التاريخية)

وأخيراً وضع أصحاب الواقعية الجديدة مبادئ رئيسية يركز عليها مذهبهم من أهمها: "1/ يقوم العقل بدور إيجابي في عملية معرفتنا بالأشياء الخارجية التي تصلنا من العالم الخارجي.

2/ تقوم الذات المدركة بدور إيجابي في عملية المعرفة لأنها ليست سلبية بإزاء الموضوعات الخارجية.

3/ إن معرفة الإنسان بالموضوعات الخارجية الجزئية وقدرته على تحديدها تمكنه من الوصول إلى فكرتي الوحدة والكلية.¹

3/ الواقعية النقدية:

إنشق سبعة فلاسفة على المذهب الواقعي الجديد وكونوا مذهباً أو اتجاهها جديداً، عرف في تاريخ الفكر الإنساني بإسم الواقعية النقدية (Critical Realism) بحلول عام 1920، وقد انضم إليهم "جورج سنتيانا" ليكتبوا جميعاً عملاً واحداً يعبر عن أفكارهم، ويرسى دعائم مذهبهم بعنوان "مقالات في الواقعية النقدية" (Realism Essays in Critical) وإعتقدوا بما إعتقده الفلاسفة الواقعيون الجدد من أن "الحس يدرك وجود حقائق الأشياء الخارجية، ولكن على ضوء قوانين العلوم الطبيعية وليس على ضوء صدق الحواس فقط. وبلوروا نظريتهم في المعرفة "ليست إدراك صورة مطابقة للأشياء الخارجية، بل هي إدراك صورة معدلة بفعل العقل الذي يمكنه أن يتجاوز الجزئيات والمحسوسات إلى الكليات."²

ومن هنا أصبحت المعرفة ممكنة إذا كان أساسها هو إدراك الإنسان للأشياء الخارجية والموضوعات الخارجية، وبهذا الإدراك يمكن تحديد الشروط العلمية والعملية لهذه المعرفة. وإستطاع فلاسفة الواقعية النقدية وضع المصادرات الأساسية الآتية لتكون نقاط إنطلاق لإقامة نظرية معرفة جديدة، وهذه المصادرات هي:

1/ هناك نوعان من الموجودات أو الكيانات هما: الأشياء المادية، والأفكار.

2/ يطابق الواقعيون الجدد بين المادي والمثالي، بينما يؤكد الواقعيون النقديون على خصوصية الوعي.

3/ تتألف المعرفة من عناصر ثلاثة هي: الذات والموضوع والمعطيات أو الماهيات، والماهيات لديهم تعبير عن الموضوعات وتدل على وجودها، فهي لا تتطابق سواء مع العمليات النفسية أو مع الموضوعات ذاتها.

1-Butler.Richard.The Mind of Santayana. Op.cit.p43.

2- نقلاً عن: الطويل، توفيق، أسس الفلسفة، (مرجع سابق)، ص 229.

الفصل الأول: عن الفلسفة الأنجلوسكسونية (المفهوم والخلفية التاريخية)

4/ يتم إدراك الأشياء المادية عن طريق الإستدلال العلي، بينما تدرك الأفكار بطريقة مباشرة.

5/ تختلف الأشياء المادية عن معطيات العقل في أنها متعددة أو متكررة.¹ و خلاصة القول، تقوم الواقعية النقدية على أساس "أن الحس يدرك حقائق الأشياء، ولكن هذه الحقائق لا بد من إخضاعها للنقد والتمحيص في ضوء قوانين العلوم الطبيعية. فهذه العلوم تعتبر المادة شيئاً حقيقياً له وجود واقعي متعين في الخارج، ولكن ماتدركه الحواس من كيفيات هو من عمل الذهن".² كما يتبين لنا أن الواقعية النقدية حين تجعل الواقع مصدر معارفنا فإنها "لا تتسرع بوصف معرفتنا كلها بوصف واحد، كأنها كلها من طبيعة واحدة، بل تحلل أنواع المعرفة لترى ماذا يتشابه في أجزائها، وماذا يختلف وماذا يصور الأشياء الخارجية تصوير الشبيه لشبيهه، وماذا لا يصورها".³ إذن فالواقعية النقدية محاولة في حد ذاتها لتطوير بعض أفكار الواقعية الجديدة في مجال نظرية المعرفة، فإذا كان الواقعيون الجدد يطابقون بين المادي والمثالي، فإن الواقعيين النقيدين يؤكدون على خصوصية الوعي.

وهم يرون أن العملية المعرفية معقدة وذات مراحل متوسطة، بمعنى أنها تتألف من عناصر ثلاثة هي: الذات والموضوع والمعطيات أو الماهيات، وما الماهيات لديهم إلا تعبير عن الموضوعات، والتدليل على وجودها، فهي لا تتطابق سواء مع العمليات النفسية أو مع الموضوعات ذاتها. ويمضي بعضهم إلى تصوير الماهيات باعتبارها تجريدات منطقية (كليات). هي متعالية على الزمان والمكان، ويسبغون عليها لونا من "الوجود المثالي"، ويؤكدون أن هذه الماهيات أو ماهو (مثالي)، وحدها، حقة وملموسة، ومعطاة للوعي بصورة مباشرة، أما المادي فليس إلا شيئاً في ذاته يتعذر على المعرفة. مما يصعب على الوعي التغلغل إلى أعماق العالم الخارجي، لأنه لا يتعامل إلا شئ مع الماهيات المثالية، التي لا تعتبر إنعكاساً لطواهر العالم الخارجي، وإنما هي مجرد رموز لها. وقد أدى هذا كله بالواقعيين النقيدين إلى القول بالثنائية والارادية ولم تكن الواقعية النقدية إتجاهاً واحداً متجانساً، بل كانت ككل التيارات تحتوي في ذاتها على عناصر متباينة وأحياناً متناقضة فكانت الواقعية النقدية "مثالية ذاتية، وفي ذات الوقت تنطوي على عناصر مادية، كما كانت أيضاً تحتوي على عناصر مثالية موضوعية، وفي الثلاثينيات من القرن العشرين بدأ هذا التيار الواقعي النقدي في الإنحسار رويداً رويداً عن مسرح الفكر الإنساني ولكنه لم يذوي تماماً، ولم يتلاشى كلية فما زالت آثاره باقية حتى اليوم شاهدة على محاولة أصحابها شق تيار جديد من بين تيارات أخرى أثبتت قصرها عن أداء الدور المنوط به إليها".

1- نقلاً عن: الطويل، توفيق، أسس الفلسفة، (مرجع سابق)، ص. 223.

2- المرجع نفسه، ص. 141.

3- نقلاً عن: مجموعة من الباحثين: المعجم الفلسفي المختصر، (مرجع سابق)، ص ص 529- 528.

الفصل الأول: عن الفلسفة الأنجلوسكسونية (المفهوم والخلفية التاريخية)

سادسا/أعلامها: من أبرز رواد الواقعية مايلي:

1/ألكسندر صموئيل (Samuel Alexander) (1859 - 1938):

هو فيلسوف بريطاني أسترالي، من فلاسفة الواقعية الجديدة، ولد في سيدني سنة يوم 6 جانفي 1859، وتوفي في يوم 13 من شهر سبتمبر سنة 1938 في مانشستر، يهودي الديانة، ارتحل إلى إنجلترا في سنة 1877 حيث درس في أكسفورد على يدي (جرين و برادلي) وتأثر بهما. لكنه بعد ذلك إلى إعتناق مذهب التطور، وإهتم بعلم النفس التجريبي. ثم تأثر بعد ذلك بجورج مور (Moore) وبرتراند رسل (Russell) وبالواقعية الأمريكية الجديدة. وفي سنة 1882 إختير زميلاً في كلية (لنكولن بأكسفورد).¹ حاز الإجازة الجامعية من ملبورن. وأتاحت له منحة دراسية السفر إلى أكسفورد في بريطانيا لدراسة الرياضيات والفلسفة. وتعمق فيما بعد في دراسة علم النفس وعلم الأحياء. وعين أخيراً في كرسي الفلسفة في جامعة فكتورية بمانشستر، حيث درّس منذ عام 1893 حتى 1924. ويبدو تأثير نظرية التطور في أول كتاب نشره وعنوانه (النظام الأخلاقي والتقدم: تحليل للتصورات الأخلاقية) سنة 1889. في سنة 1893 عُين أستاذاً للفلسفة في جامعة ملبورن. أهم مؤلفاته كتاب "المكان والزمان والألوهية" (1920)، والفن والمادة (1925)، والجمال وأشكال القيمة الأخرى (1933).

وعدّ الزمان روح المكان، حتى أنه لقب بـ"برغسون البريطاني"¹ بسبب الشبه الذي جمعه مع الفيلسوف الفرنسي برغسون حول فكرة الزمان والديمومة. ويقرر (الكسندر) أن العقل شيء جديد على الحياة، لكنه ليس كياناً مستقلاً. إن العملية العصبية إذا صارت ذات تركيب من نوع خاص وشدة وارتباط مع عمليات وتركيبات أخرى، فإنها تتخذ خصائص جديدة بحيث تصبح عقلية، مع بقائها في الوقت نفسه حيوية. ويقول الكسندر أن من الخطأ الزعم - كما فعل بعض الفلاسفة المحدثين - بأن نظرية المعرفة هي أساس الميتافيزيقيا. وإنما نظرية المعرفة فصل من فصول الميتافيزيقيا،² وحالة خاصة يبين فيها كيف تقوم العلاقة بين الكائن الحي وبين بيئته. وتعود شهرة "ألكسندر صموئيل" إلى ربطه بين الفلسفة والعلم، حتى قيل عن نظريته فيما وراء الطبيعة بأنها "ميتافيزيقية إختبارية"

2/ألفرد نورث وايتهد Alfred North Whitehead (1861-1947):

هو فيلسوف ورياضي بريطاني من فلاسفة الواقعية المحدثة أسهم في تكوين المنطق الرياضي، ولد يوم 15 فيفري سنة 1861 في رامسغيت (Ramsgate) بجزيرة ثانت شرقي ساحل كنت (Kent) بإنجلترا، في من أب قسيس أنجليكاني، فكان لنشأته الدينية وإتصاله بالمجتمع الريفي وإحساسه بالطبيعة أثر واضح في فلسفته.³

1- نقلاً عن: الحفني عبد المنعم، موسوعة الفلسفة والفلاسفة، ج1، (مرجع سابق)، ص136.

2- المرجع نفسه، ص138.

3- نقلاً عن: بدوي عبدالرحمان: الموسوعة الفلسفية ج2، (مرجع سابق)، ص546.

الفصل الأول: عن الفلسفة الأنجلوسكسونية (المفهوم والخلفية التاريخية)

درس الرياضيات والتاريخ والآداب الكلاسيكية (اللاتينية واليونانية)، ذلك بعد إتقانه منذ الصغر كلا اللغتين اللاتينية واليونانية، الأمر الذي سهل له قراءة الترجمة السبعينية للعهد القديم. بدأ حياته الجامعية بدراسة الرياضيات البحتة والتطبيقية في كلية ترينيتي Trinity College بجامعة كامبريدج (1880-1884)، فبرز فيها وعين محاضراً بالجامعة نفسها (1885-1910). وكان رسل (Russell) من أبرز تلاميذه، ثم زميلاً وصديقاً. إنتقل إلى لندن لتدريس الرياضيات التطبيقية في كلية الجامعة (1910-1914)، ثم صار أستاذاً في الكلية الإمبراطورية للعلوم والتكنولوجيا حتى عام 1924، وفي أثناء تلك الفترة شغل وابتعد عدة مناصب أكاديمية، منها عميد لكلية العلوم في جامعة لندن، ورئيس للمجلس الأكاديمي للتربية والتعليم، وعضو في الجمعية الملكية، ولاحقاً زميل في الأكاديمية البريطانية، إلى أن دعتة جامعة هارفرد الأمريكية أستاذاً للفلسفة، وبقي هناك حتى وفاته،¹ وفيها أتم تطوير فلسفته الميتافيزيقية والأنطولوجية. وقد منح نوط الإستحقاق عام 1945. وقد توفي في يوم 30 ديسمبر من عام 1947 (عن عمر 86 عاماً).

ويقسم نشاط وابتعد الفكري إلى ثلاث مراحل:²

الأولى: مرحلة الأبحاث الرياضية والمنطقية (1898-1914)، وفيها حاول وابتعد تنفيذ جزء من برنامج لايبنتز (Leibniz) ،يسهل التفكير في كل ميادين الفكر، فيصبح التفكير رياضياً ينمى بالحساب. وكانت أهم كتاباته في هذه المرحلة، "بحث في الجبر العام" و"المبادئ الرياضية" الذي كتبه مع رسل في ثلاثة أجزاء (1910 - 1913)، كما كتب أبحاثاً صغيرة مهمة منها "المفاهيم الرياضية للعالم المادي" (1906). والثانية: مرحلة علم الطبيعة (1917-1925) وقد تمثلت في كتبه: "تنظيم الفكر" (1917) و"مبادئ المعرفة الطبيعية" (1919). و"مفهوم الطبيعة" (1920) و"مبادئ النسبية" (1922) و"العلم والعالم الحديث" (1925)

والمرحلة الأخيرة هي مرحلة الميتافيزيقا التي تجلت في كتبه: "الدين في مراحل تكوينه" (1926) و"الصيرورة والواقع" (1929) و"مغامرات الأفكار" (1933). تكشف فلسفة وابتعد عن بعض التداخل بين مراحل تطوره الفكري الثلاث، تمثلت في محاولته للجمع بين عالم المنطق الرياضي وعالم الطبيعة والعالم الخلقى والديني والجمالي والإجتماعي، فبدأ بمهاجمة التصور التقليدي للرياضيات، التي يُنظر إليها على أنها علم العدد والكم فقط، أو علم الكم المنفصل والمتصل، ثم تبني فكرة "فريجه" ورفض آراء "نيوتن" الكلاسيكية التي تفسر العالم بأنه جزئيات أو ذرات تشغل حيزاً من المكان والزمان. ورفض رأي "آينشتاين" أن المكان علاقة بين أشياء فيزيائية .

1- نقلاً عن : بدوي عبدالرحمان: الموسوعة الفلسفية ج2، (مرجع سابق)، ص547.
2- المرجع نفسه، ص548 بتصرف.

الفصل الأول: عن الفلسفة الأنجلوسكسونية (المفهوم والخلفية التاريخية)

ويتجلى إسهامه في الفلسفة في كتابه "الصيرورة والواقع"¹، وتبدأ بالفلسفة العضوية التي يعدها أساساً لتفسير الكون، وقد جاءت معالجته لهذه الفلسفة معقدة نتيجة لإستخدام مصطلحات وتعميمات مأخوذة من علوم عديدة، كعلم الأحياء وعلم النفس الإستنباطي، حيث جمع بين الأفكار المنطقية والرياضية والطبيعية والبيولوجية والسيكولوجية وكذلك الأفكار الجمالية والدينية في إطار واحد ينتهي إلى مبادئ ميتافيزيقية هي غاية في التعميم، وهذا التعميم يتجه من الجزئي إلى الكلي، ويقوم على الوصف أكثر مما يقوم على الإستنباط وهو منهج البحث الفلسفي، ويسميه منهج التعميم الوصفي، وبموجبه تمكن "وايتهد" من وضع ثبوت مقولات بالتصورات التي تحكم فلسفته العضوية، وصنفها في أربع مقولات: مقولة الأقصى (ويندرج فيها الله سبحانه وتعالى)، ومقولات الوجود، ومقولات التفسير، والالتزامات المقولية. ويقوم "وايتهد" مذهبه في الوجود على أساس فكرتين، الأولى: أن كل الأشياء في تدفق أوجريان دائم، متأثراً بـ"هيراقليطس"، والثانية: فكرة بقاء الأشياء. ويسعى إلى التوفيق بينهما عن طريق نظريتين، نظرية الهوية المكونة لذاتها ونظرية النظام الكوني، ويحاول الأخذ بفكرة الإنسجام الأزلي التي قالها لايبنتز، الأمر الذي يدفعه إلى الحديث عن فلسفة الدين بالنظر إلى البصيرة الدينية على أنها إدراك أن نظام العالم وعمق حقيقته، وقيمه وجماله وامتعة الحياة وسلامها والتغلب على الشر أمور مرتبطة معاً لأن الكون يكشف عن نشاط خلاق ذي حرية لانهاية لهاوعن مملكة من الأشياء ذات إمكانات لامتناهية، وهذا النشاط الخلاق، وهذه الأشكال عاجزة عن تحقيق الواقعية بمعزل عن الإنسجام المثالي الكامل، الذي هو الله (عز وجل)، مبدأ التناسق والإنسجام والنظام، ومبدأ القيمة والسلام والخير.

وبإستثناء التأثير الكبير الذي تركه "وايتهد" بما أنتجه في المنطق الرمزي بالاشتراك مع رسل، فإن سائر عمله قد ظل في مجموعته ضرباً من التفكير المنطوي على ذاته، ولم يترك إلا أثراً ضئيلاً في الفكر الفلسفي المعاصر.

نتيجة: فالواقعية إتجاه يسود ويتم تناوله وتداوله في مجال نظرية المعرفة، وقد جاء كرد فعل للتصورات الميتافيزيقية التي سادت الساحة الفلسفية.

وقد مرت الواقعية بعد مراحل تطورية بدأت بالواقعية الساذجة، وهي نظرة الرجل العادي إلى الموجودات الخارجية. الذي يأخذ بظاهر الشيء ولايحاول النفاذ إلى بواطن الأمور؛ لذلك إنتقلت الواقعية من مرحلة الساذجة المفرطة إلى مرحلة الواقعية الجديدة، ثم إلى مرحلة الواقعية النقدية التي أفادت من تطور العلوم خاصة العلوم الطبيعية، وتجاوزت بذلك مراحل دنيا إلى مراحل عليا، ولكن سنة الحياة التبدل والتحويل والتطور أبت إلا أن تحقق مسيرتها فتطورت في صور شتى متجاوزة بذلك مرحلة الواقعية النقدية. والواقعية بجميع أشكالها ومراحلها ضرورية لفهم تطور رؤى الإنسان إلى الوجود ومحاولة إدراك الكون في نظرية معرفية محددة، لها معاييرها ومقاييسها الخاصة.

1- نقلاً عن : بدوي عبدالرحمان: الموسوعة الفلسفية ج2، (مرجع سابق)، صص 550-551-552 بتصرف.

الفصل الأول: عن الفلسفة الأنجلوسكسونية (المفهوم والخلفية التاريخية)

و/الوضعية المنطقية: (ماهيتها/نشأتها/خصائصها/روادها ومصادرها وأهدافها/ ومنهجها / ووظيفتها).
أولاً/ ماهية الوضعية المنطقية:

لقد سبقت وضعية "أوجست كونت"، الوضعية المنطقية ومهدت لها إذ قصد "كونت" هدم التفكير الفلسفي الميتافيزيقي، وذلك من خلال إرساء دعائم فلسفة وضعية، تبدأ من المحسوس ولا تؤمن إلا بذلك، لأنه لا يوجد غيره. فمع وضعية أوجست كونت لا قيمة للغاية ولا إعتبار للماهيات المندسة داخل باطن الأشياء، لأنه لا يوجد باطن مخفي يتحكم في الشيء، بل هناك علاقات بين الأشياء معرفتها تسمح بصياغة قوانين مستوحاة من الملاحظة.

فقد مر الفكر البشري حسب "كونت" بمراحل ثلاثة: (المرحلة اللاهوتية، والميتافيزيقية، والوضعية). لذلك يمكننا تحديد ميزتين تتميز بهما الوضعية كنمط من التفكير أو كمنهج عن غيرها، الميزة أو الخاصية الأولى: هي التوجه إلى كل الأبحاث التي تتضمن التجربة، وبالتالي حمل كل المناهج إلى مختلف أشكال الملاحظة.

أما الميزة أو الخاصية الثانية: فهي تتمثل في إدخال نظرة نقدية وفلسفية للمناهج العلمية، وبالتالي فإذا أخذنا بهذا المفهوم للوضعية "فإنها لا تتحدر إن من أصل واحد (1). فالوضعية بهذا المفهوم هي منتوج طبيعي لتقدم العلم الذي يعبر جيداً عن هذه الشروط، وبالتالي فالتجريبية (Empirisme) من هذه الجهة المنهجية هي المنهج الحقيقي بإعتبار أنها تستند إلى أن معطيات "التجربة" هي وحدها التي يمكن أن تكون موضوعاً للعلم" (2). ومن هنا فتأثير "فرنسيس بيكون" يسبق تأثير "رونيه ديكارت"، فالوضعية بهذا الإعتبار هي "وضعية تجريبية" و"إذا شئنا الإقتصار على العصور الحديثة فيمكننا أن نذكر أن رائد هذه الحركة هو "بيكون" (3)، ويمكن أن نعد "جون لوك" رائداً آخر للوضعية التجريبية خصوصاً في ميدان نظرية المعرفة" (4).

إن هذه البذور العلمية أو الوضعية كان لها وجود في القرن الثامن عشر عند أصحاب الأنسيكلوبيديا الفرنسية. والحقيقة أننا نقارن "كونت" بأسلافه "جون لوك"، و"دفيدهيوم" فإن هؤلاء التجريبيين حاولوا تبرير تجربتهم بإظهار أن أصول أفكارهم جميعها يمكن تقصيرها في الإنطباعات الحسية والمنعكسات المحسوسة. الخ. في حين أن "كونت" يرفض مثل هذه التبريرات السيكلوجية. ويعلن أنه لا يقبل أية قضية مالم يمكن التثبت منها بمناهج العلم التجريبي. ويعد "سان سيمون" (Saint Simon) (1760-1825) "السلف المباشر" لأوجست كونت" إذ يعتبر أول من إستعمل اللفظ "وضعي (Positif) فهي المذهب الوضعي (Positivisme) إذ إستبدل بالمبدأ الأخلاقي السلبي الذي تقول به المسيحية وهو: لا تعامل الناس بما تحب ألا يعاملوك به، بمبدأ إيجابي وضعي فعال هو:

*أوجست كونت (August Conte) (1798 - 1857) : هو فيلسوف فرنسي عرف بإتجاهه الوضعي، تتلمذ على يد سان سيمون، من عائلة متدينة وهو عكس ذلك، ومن أهم أعماله الفلسفة الوضعية، من تلاميذه "إميل دوركايم"، إهتم بتنظيم المجتمع. وله العديد من المقالات والمحاضرات في هذا الجانب. أنظر: فاضل علي رمضان، الموسوعة الفلسفية الميسرة، (مرجع سابق)، ص 311.

1- Cantecor Georges : Le positivisme, librairie P. Delaplane, P 127.

2- Ibid, P 128.

3- نقلاً عن: ج. بنزوي: مصادر وتيارات الفلسفة المعاصرة في فرنسا، ج 1، ترجمة عبد الرحمن بدوي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان ط

2، 1980 ص 07.

4- المرجع نفسه، ص 07.

الفصل الأول: عن الفلسفة الأنجلوسكسونية (المفهوم والخلفية التاريخية)

"كل إنسان يجب أن يعمل" إذ كان يتحدث عن إمكان وضرورة دراسة المجتمع دراسة علمية (1)، إذن من هذه الناحية فإن "بيكون" و"هيوم" و"سان سيمون"، هم أسلاف مباشرون لكونت، لكن هذا لا يعني أن "كونت" نسخ وضعيته منهم مباشرة، إذ أن التجريبيين الإنجليز يحاولون جميعاً أن يبرروا تجربتهم بإظهار أنه من الممكن تحقيق جميع أفكارنا إلى إنطباعات للحس وإنعكاسات على الفكر أو الشعور. في حين أن "كونت" يرفض أي تبرير نفساني ويكتفي بعدم الإعراف بإمكان تصديق أي عبارة ما لم تحققها مناهج العلم التجريبي، ومعنى هذا أن تجربة "كونت" "وضعية" ولذلك نجده يقدمها بوصفها الأداة المنهجية والمذهبية والإيديولوجية للقضاء على المناهج غير العلمية في التفكير، سواء في الأخلاق أو السياسة. أما من جهة إعتبار دراسة كل الوقائع الفلسفية بالطرق التي تدرس بها العلوم التجريبية وخصوصاً الوقائع التي تتعلق بالمعتقدات والقواعد الخلقية، فإن هذه الفكرة بالذات التي تميز الوضعية والتي تعتبر النظريات والمؤسسات، وقواعد الأخلاق كوقائع طبيعية ترتبط بأسباب خارجية والتي أخضعها التطور إلى قوانين، وبالتالي فإن الأمر لا يتعلق بمعرفة صورتها المعيارية، فإن هذه الفكرة تعود إلى "مونتسكيو" (Montesquieu) (1755-1679) وإلى "كوندروسيه (Condorcet) إذ يذكر الأستاذ "ريمون آرون" (Raymond Aron) في دروسه بجامعة السربون (Sorbonne)، قد يتساءل عن المفكرين الذين يذكر بأنهم هم الملهمون. وهنا يذكر الأستاذ "إني أذكر ثلاثة، واطرك جانبا أرسطو، وهم" مونتسكيو "و"كوندروسيه "و"بوسيه (Bossuet)، إجتماع هؤلاء الثلاثة يقودنا إلى بعض المواضيع الأساسية لفكر "أوجست كونت" في واقع علم الاجتماع (3)

المفهوم الفلسفة الوضعية عند "أوغست كونت"

1/ معنى مصطلح الوضعية: (Le positif) إن الوضعي من الأشياء ما وضعه الله أو ما "وضعه الخلق، ويؤكد "ليبنتز" هذا المعنى في قوله: أن حقائق الفعل قسمان: قسم يسمى بالحقائق الأبدية، وهي مطلقة وضرورية، أي أن معارضتها تفضي إلى التناقض، وقسم يمكننا أن نسميه بالحقائق الوضعية لأنها قوانين أراد الله أن يهبها للطبيعة، ونحن ندرك هذه الحقائق بالتجربة، أي بطريقة بعدية، أو بالعقل أي بطريقة قبلية ("Apriori) (4) والوضعي مقابل للطبيعي (Le naturel)، فنقول "القانون الوضعي (Loi positive) فهو مقابل للقانون الطبيعي (Loi naturelle) (5)، ومنه فالدين الوضعي (Religion positive) فهو مقابل للدين الطبيعي (Religion naturelle) والوضعي من الأشياء أيضاً هو ما كان متحققاً في عالم الحس والتجربة، وإن كانت أسبابه القصوى وقوانينه التي شرعها الله وفرضها على الطبيعة مجهولة لدينا (6)، وقريباً من هذا المعنى أطلق لفظ "وضعي في فلسفة" أوجست كونت "على الواقعي والفعلية المستقل عن معنى الشرع الإلهي".

1- نقلاً عن: ج. بنزوي: مصادر وتيارات الفلسفة المعاصرة في فرنسا، (مرجع سابق)، ص 09.

2- Aron Raymond : Les grandes doctrines de sociologie historique, centre de documentation universitaire, Paris, P 72.

3- Ibid, P 72

4- نقلاً عن: صليبا جميل: المعجم الفلسفي، ج2، دار الكتاب اللبناني، دار الكتاب المصري، بيروت، لبنان، د.ط، 1979، ص 577

5- المرجع نفسه، ص 577.

6- المرجع نفسه، ص 577.

الفصل الأول: عن الفلسفة الأنجلوسكسونية (المفهوم والخلفية التاريخية)

والوضعي بهذا المعنى مرادف للحقيقي والتجريبي، ومقابل للتأملي والخيالي والوهمي⁽⁵⁾ والحالة الوضعية في قانون الحالات الثلاث مقابلة للحالة اللاهوتية والميتافيزيقية. هذا المعنى يؤكد " كونت " في قوله: "إن لفظ الوضعي يدل على الحقيقي، (Le Réel) المقابل للوهمي (Chimérique)، وهو مواقف من هذه الجهة للروح الفلسفية الجديدة، وهي الروح التي تتميز بإرتباطها الدائم بالبحوث التي يستطيع عقلا أن يطلع عليها".⁽¹⁾ أما من زاوية المعرفة: الوضعي ماهو معطى، مايقدمه الإختبار على سبيل الأمر الواقع، أما في الأخلاق: لفظ وضعي يدل على ماله مضمون حقيقي أو على ما لا يكون فقط لهدم أطروحة لعقيدة أو لمؤسسة قائمة، وعموما فالوضعي يفيد التنظيم أو النظام (Ordre) لا التحطيم والفوضى. (Désordre) أما في المنطق: فالوضعي هو الموجب، والحد الموجب يقابله الحد السالب، والموجب من الحدود هو ما كان يفيد إثبات صفة لموصوف. أما في الرياضيات: فالإيجابي من القيم الذي يحدد الإتجاه الذي يقاس به مقدار، انطلاقا من أصل طبيعي أو إتفاقي ويرمز له بالعلامة (+) التي توصف به كمية ما. أما في الكلام على الأشخاص: وضعي له عدة معاني: -الدقيق في أقواله وأحكامه.

-النفعي الذي يقيس الأشياء بفوائدها.

-يطلق على من يشتغل بالعلم الوضعي إستشهادا يقول كونت " ضرورة تكليف العلماء الوضعيين بالعمل النظري لتحديد التنظيم الاجتماعي.⁽²⁾والحقيقة أن هذا التعدد في معاني الكلمة يتطرق إليه " كونت " بالتحليل في كتابه "خطاب أو مقال في الروح الوضعية: "إن كل هذه الدلالات المتنوعة تتناسب أيضا مع الفلسفة العامة الجديدة التي تدل عليها على التوالي كل الخصائص المميزة، فإن هذا الإلتباس الظاهر لن يشكل بعد الآن أية عقبة فعلية، بل على العكس ينبغي أن نرى فيه أحد الأمثلة الأساسية على هذا التكتيف الرائع للصيغ والمعادلات الذي يجمع لدى المجتمعات المتقدمة عدة صفات متميزة في تعبير وحيد، متداول، وذلك عندما توصل العقل العام إلى الاعتراف بترابطها الدائم.⁽³⁾ كلمة وضعي بمفهومها الأقدم والأعم": تدل على الحقيقي (Le réel) في مقابل الوهمي (Le Chimérique)⁽⁴⁾ ويعلق " كونت " على هذا المفهوم " فكلمة وضعي بهذا المعنى تتناسب تماما مع العقل الفلسفي الجديد المتمس بثبات تركيزه على الأبحاث التي يمكن لعقولنا أن تبلغها وعلى أبعاد الأسرار الخفية التي كانت طفولتنا منشغلة بها.⁽⁵⁾ وفي معناها الثاني: الذي يترتب على الأول مع أنه يختلف عنه، فإن لفظ الوضعي " بمعنى النافع (L'utile) في مقابل غير النافع (L'oiseux)⁽⁶⁾ يدعم "كونت" هذا المعنى " إن هذا المعنى يذكرنا بالإتجاه الثابت للروح الفلسفية الحقيقية الذي يتجه دوما وفي كل مجال إلى إكتساب نسبة من اليقين التي تتناسب من جهة مع طبيعة الظواهر، وتتفق من جهة أخرى مع حاجتنا الحقيقية⁽⁷⁾ المعنى الثالث: مستعملة أيضا " لإبراز التقابل بين" اليقين (La certitude) اليقين (L'indécision) فهي تعني قدرة هذه الفلسفة على"

1-نقلأ عن:صليبيا جميل: المعجم الفلسفي، ج2(مرجع سابق) ، ص577 .

2- Comte Auguste : *Discours sur L'esprit positif*, librairie Schleicher frères, Paris, 1909., P 49.

3- Ibid, P 73

4- Ibid, PP 49-50.

5- Ibid, P 50.

6- Ibid, P 50.

7- Ibid, P 50.

الفصل الأول: عن الفلسفة الأنجلوسكسونية (المفهوم والخلفية التاريخية)

التكوين في الفرد الثقة الروحية (La commission) في النوع بأكمله عوض شكوكه وضغوطه غير المعرفة ونقاشاته اللامتناهية. (1) في معنى رابع: يعتبره "كونت" عاديا، وفي الغالب يخلطونه مع المعنى يتعلق بمقابلة الدقيق (Leprécis) مع الغامض. (Vague) إن هذا المعنى عند "كونت" يذكر بالاتجاه الثالث للروح الفلسفية الحقيقية لإكتساب في كل مجال درجة الدقة التي تتناسب مع طبيعة الظواهر ومتطابقة مع حاجاتنا الحقيقية، بينما الطرق القديمة للتفلسف (اللاهوتية والميتافيزيقية) تؤدي بالضرورة إلى الآراء الغامضة لا تحتمل صفة الضرورة إلا بإعتمادها على سلطة غير طبيعي (2) وفي استعمال خامس: يعتبرها "كونت" أقل استعمالا من المعاني الأخرى (3) وهو "عندما نستعمل كلمة وضعي (Positif) الذي يقابل السلبي (Le négatif) فهذه الصفة الإيجابية فهو يعين أهم خصائص الفلسفة المعاصرة الحقيقية" (4). ثم يعلق على هذه الخصائص "إن هذه الخصائص الأربعة العامة التي ذكرناها تميزها، في نفس الوقت عن كل الطرق الممكنة سواء لاهوتية أو ميتافيزيقية، فهي تخص الفلسفة الأولى، إن هذه الدلالة الأخيرة تميزها عن التفكير اللاهوتي الذي ظلّ طويلا عضويا فحسب، ولكن عن التفكير الميتافيزيقي الذي لم يكن إلا نقديا (5). ثم يلخص "كونت" هذه الخصائص عندما يلخص التضاد بين النظرية الوضعية والنظرية الفلسفية "يختص علم الاجتماع الوضعي ببحث الوقائع بدلا من الأوهام المتعالية، بالمعرفة النافعة بدلا من التأمل العقيم، باليقين بدلا من الشك والتردد وبالتنظيم بدلا من السلب والهدم (6). وبرر "كونت" هذه المعاني بالرجوع إلى التاريخ" عندما نبحت عن الأصول الأساسية لهذه الطرق للتفلسف، فإننا لانتأخر في معرفة أن تتفق حقيقة مع التمرينات العملية الأولى للعقل الإنساني، لأن جميع التفسيرات المذكورة في هذا "المقال تدل بوضوح أن هذه الأوصاف الرئيسة هي في الحقيقة نفسها، بالفعل هذه هي البذور الضرورية للوضعية التي كانت طويلا تجريبية (Empirique) قبل أن تصبح عقلانية" (Rationnelle) (7).

أما استعمال كلمة "وضعية (Positivisme)" تجدر الإشارة أن سان سيمون (H. Saint Simon) كان أول من استعمال هذه الكلمة "وضعي" بمعنى المذهب الوضعي، فقد استبدل بالمبدأ الأخلاقي السلبي الذي تقول به المسيحية "لاتعامل الناس بما تحب ألا يعاملوك به" مبدأ إيجابيا، وضعيا هو "كل إنسان يجب أن يعمل" (8). وأن لفظ "الوضعية" يدل أيضا على الأفكار أو الإتجاهات الفكرية المتعلقة بـ "كوندورسيه (Condorcet)" ويطلق أيضا لفظ "الوضعية" على المذاهب المتعلقة بعقيدة "أوجست كونت" أو المشابهة لها والتي تجمعها أطروحات مشتركة منها: القول بأن معرفة الوقائع هي وحدها المعرفة المثمرة، وأن العلوم الإختبارية هي التي تمدنا بنموذج اليقين، هذه الأفكار نجددها عند "جون

1- Comte Auguste : Discours sur L'esprit positif, Op.cit, P 50.

2- Ibid, P 51

3- Ibid, P 51.

4- Ibid, P 51.

5- Ibid, P 51.

6- نقلًا عن: ماركوز، هربات: العقل والثورة، تر فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة، مصر ط1970، ص 328.

7-Comte Auguste : Discours sur L'esprit positif, Op.cit, P 54

8- نقلًا عن: بينروي، ج: مصادر وتيارات الفلسفة المعاصرة في فرنسا، (مرجع سابق)، ص09 .

الفصل الأول: عن الفلسفة الأنجلوسكسونية (المفهوم والخلفية التاريخية)

ستيوارت مل (John Stuart Mil) " وعند " إميل ليطري " (E.Littré) (1801-1881) وعند "رينان (Rennan) " (1723-1892) وتين (Taine) (1828-1893) مع العلم أن هناك إختلاف بين وضعية "كونت" وهذه الوضعية الجديدة "(-Néo-positivisme) إذ يطلق لفظ الوضعية على بعض النظريات البعيدة عن نظرية كونت " مثل نظرية "لوروا (Le Roy) في وضعيته الجديدة وكذلك نظرية "ويبر " (L. Weber) في مؤلف له "نحو وضعية مطلقة" عن طريق المثالية، وقد يوصف الشخص بأنه ذو فكر وضعي من غير أن يكون من أنصار مذهب "أكونت" فقد يكون هذا الوصف للمدح تارة وللتهكم تارة أخرى، إذ المعاني التي تدل على إستعماله للتهكم مثلا فإنه يدل على الإهتمام البالغ بالذات والمنافع المادية وهو بهذا المعنى مقابل للمثالي (Idéaliste) المترفع عنها. أما من جهة إستعمال كلمة "وضعي" في المذهب الوضعي فقد بدأ مع نشر " أوجست كونت " لكتيب سنة 1822 في كتاب ديانة الصناعيين لـ "سان سيمون" والذي أعاد نشره في سنة 1824 بعنوان منظومة في السياسة الوضعية. نستنتج من هذا أن الوضعية يتجلى معناها على وجهين، على حد تعبير "ياسبرس" (Jaspers) إن الوضعية تعرف الحقيقي على أنه الوضعي أو الإيجابي، وهذا وجه من وجوهها. أما الوجه الآخر للوضعية فهو يسمح لها بتمييز الحقائق حسب قيمتها، وبالتالي بتثبيت أهداف محددة. فهي تفسر الوجود وكأنه يمكنه أن ينقاد بواسطة المعرفة (1) ، ولذلك فالوضعية أو الوضعية (Positivisme) تطلق في الغالب على مجمل مذهب "كونت كما هو معروض في "دروس في الفلسفة الوضعية" وفي "خطاب في العقل الوضعي " (1814) وفي "منظومة في السياسة الوضعية وهي مدرسة وضعية أرثوذكسية مركزها " باريس 10 " شارع السيد لوبرانس في شقة " أوجست كونت. "

12 مفهوم الفلسفة الوضعية:

هي نسق من المعارف العلمية، بهذا المعنى يسميها " أوجست كونت" الفلسفة الوضعية. "فعبارة " فلسفة وضعية " حسب "كونت" تحمل معنى أوسع من عبارة "فلسفة طبيعية" ، ذلك لأن الفلسفة الوضعية لا تنطبق فقط على الظواهر الطبيعية لكنها تنطبق أيضا على الظواهر الإجتماعية أي على الظواهر الإنسانية على الأقل من الناحية المنهجية، بإعتبارها طريقة منظمة للتفكير وصالحة للتطبيق على كل المواضيع التي تستطيع الذات الإنسانية الوصول إليها. ومن ناحية أخرى فإن "الفلسفة الوضعية" تحمل أيضا معنى أقل إتساعا من عبارة " فلسفة العلوم " لأنها تختص بدراسة المعارف المتعددة الخالصة والخاصة لكل حقل البحث في كل علم.

إن "كونت" قد أدخل عبارة فلسفة وضعية من مرجعين اثنين: المرجع الأول: هو الفلسفة القديمة والمرجع الثاني من العلم الحديث، وهذا يعني أنه إستعار من "أرسطو" " الحد " فلسفة "بالمعنى الأرسطي" النسق العام للتصورات الإنسانية (2) وإستعار فكرة الوضعية من "نيوتن" " (Newton) كطريقة للتفلسف" والتي تتكون من تناول النظريات في

1- Comte Auguste : Cours de philosophie positive, librairieSchleicher Alfred Costes, Editeur 6 édition, tome 1, Paris, 1934., P2

2- Ibid, P 50

الفصل الأول: عن الفلسفة الأنجلوسكسونية (المفهوم والخلفية التاريخية)

أي نظام للأفكار كان لها هدف تنظيم الوقائع الملاحظة، وهكذا وبإلحاق الحد الثاني "وضعية" "لحد الأول" فلسفة "فإن" كونت" يشير إذن بأن مهمة الفلسفة هي أن تقوم بوظيفة التنظيم في النظام المعرفي، وأن نقطة انطلاق هذه الوظيفة تتمثل في مراعاة العلاقات الواقعية بين الظواهر.

نتيجة: نستنتج من هذا التحليل أن الفلسفة الوضعية هي إذن فلسفة لا تدخل أي إفتراضات مسبقة، وبالتالي مطلقة، في أي وقت سواء على الواقع أو على العقل ذاته. ويصف "كونت" "في نفس الإطار قائلاً": هناك دون شك تشابه كبير بين فلسفتي الوضعية وما يفهمه العلماء الإنجليز من ذلك من "نيوتن" على الخصوص بالفلسفة الطبيعية " (Philosophie naturelle) (1)، يعلن فيها "كونت" لتوجه جديد للفلسفة بحيث يشير فيه للدور الذي يلعبه قرب العلماء المختصين الذين يجب أن يكونوا فعلياً مصدر إحياء وكمال "الرجال الذين لم يكرسوا حياتهم لثقافة أي لعلم الملاحظة، يتمتعون بالقدرة العلمية، وقد صنعوا من مجموعة المعارف الوضعية دراسات معمقة دخلت في روحهم وتآلفت مع القوانين الإنسانية للظواهر الطبيعية"، يلاحظ أن هؤلاء العلماء يجسدون - في رأي كونت - الدور الذي سيعطى للفيلسوف الوضعي

ب/ مفهوم الوضعية المنطقية:

الوضعية المنطقية هي حركة فلسفية معاصرة، سميت بهذا الاسم لأن أنصارها، "وضعيون" بمعنى أنهم - كالعلماء - يريدون للإنسان أن يقف بفكره عند الحدود التي يستطيع عندها أن يقيم علمه على تجاربه وخبراته، وأن يثبت صدق أقواله إثباتاً يستند إلى الملاحظة الحسية، إذن فلا يجوز أن يجاوز بشطحاته التأملية " هذه الحدود بحيث يزعم ما ليس في وسعه أن يستند فيه إلى الخبرة الحسية، وهناك أسماء أخرى ترتبط عادة بإسم الوضعية المنطقية، من بينها " المنطقية التجريبية العلمية والمنطقية التجريبية الجديدة.

ويرجع مصطلح الوضعية المنطقية إلى العشرينات من القرن الماضي، وكان هذا المصطلح مميز الجماعة من الفلاسفة والعلماء والرياضيين الذين أطلقوا على أنفسهم جماعة فينا(2)، ولما كان وضع الأمور في عالم الواقع هو وحده مجال البحث العلمي، فقد أطلق على النظرية العلمية إسم: الوضعية(3).

فإن كان الوضع القائم الذي يشغل الباحث عبارة عن عبارات اللغة، أو لفظة من ألفاظها، كانت الوضعية على هذا النحو وضعية منطقية، ومن ثم كان الواقع الذي يختص به أعضاء هذه الحركة هو اللغة التي يصوغ فيها جميع العلماء علومهم على اختلاف موضوعاتها. على أن هذا الإتجاه الوضعي بين الفلاسفة لم يكن دائماً منطقياً في صيغته بل كانت هناك قبل ذلك إتجاهات وضعية في مجال الفلسفة، جعلت موضوع بحثها وتحليلها الأشياء لا العبارات اللغوية والألفاظ، وأهملت بوجه خاص بالمعرفة الإنسانية: حدودها وإمكاناتها ومصادرنا وطبيعتها.

1- Comte Auguste : Cours de philosophie positive, Op.cit, P .3.

2- نقلاً عن: محمود زكي نجيب، حياة الفكر في العالم الجديد، (مصدر سابق)، ص. 234.

3- نقلاً عن: محمود زكي نجيب، نحو فلسفة علمية، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، (مصر) ط2، 1980، ص.30.

الفصل الأول: عن الفلسفة الأنجلوسكسونية (المفهوم والخلفية التاريخية)

ثانيا/نشأة الوضعية المنطقية:

تعتبر الوضعية المنطقية من بين المدارس في تاريخ الفكر الإنساني التي نادت برفض الميتافيزيقا، لأن فشل وعقم الميتافيزيقيا تعود الى القرن الرابع عشر (14م) ، حين دعا اليها بعض المفكرين وفلاسفة العصر الوسيط، وأبرزهم "وليام أوكام" (William of Ockham) الذي نادى بالمذهب الإسمي في موضوع الكليات و"نقولا دوتركور" (Nikola.dau Tercourt)، وفي نفس القرن في نقده لمشكلة الجوهر وتتمثل الدعوة العدائية للميتافيزيقا كذلك في مطلع وفجر الفلسفة الانجليزية التجريبية عند الفيلسوف الانجليزي "جون لوك" (John Locke) ، ولعل الفيلسوف "دافيد هيوم" (David Hume) هو من أعظم فلاسفة القرن الثامن عشر (18م) ، هذا من جهة، وزعيم ورائد الوضعية المنطقية الأول من جهة ثانية. نتصور أن إنكار المدرسة الوضعية المنطقية للميتافيزيقا قام على ترتيب وتصنيف معين للقضايا التي نادى بها الفيلسوف الإنجليزي "دافيد هيوم" ، ويعني بالقضايا، أي القضايا الرياضية والمنطقية من جهة، والقضايا الحسية والتجريبية من جهة ثانية ، وأن هذين النوعين من القضايا هي كل القضايا التي لها دلالة ومعنى، ومن ثم فالقضايا الميتافيزيقية لا تدخل في هذين الشكليين أو الزمرتين، فلا معنى ولا دلالة لها ، ورغم كل هذا، فان فلسفة "ديفيد هيوم" لم تخل من الميتافيزيقيا (1).

كما ظهرت الوضعية الإجتماعية مع المفكر "أوغست كونت" ، (A. Comte) في فرنسا، والى جانبها، عرفت ألمانيا خلال فترة القرن التاسع عشر (19م) إتجاها ظاهريا وصفيا تزعمه وترأسه "إرنست ماخ" (Ernest Mach) ، وهذا الإتجاه يرتبط بالدرجة الأولى ب"لامادية باركلي"، وهو في الحقيقة رد فعل قوي ضد الفلسفة المثالية الألمانية ، والنزعة الميكانيكية، التي إنتشرت وسادت في مجال الفلسفة الطبيعية منذ "إسحاق نيوتن" (Isaac Newton)، ولقد غالى "ماخ" في نزعته الظاهرية الحسية التجريبية، بحيث يرى أن الطبيعة بالنسبة للإنسان هي جملة العناصر التي تقدمهاله حواسه، ومن ثمة، فالمصدر الحقيقي والوحيد للمعرفة هو الإحساس، والإحساسات في نهاية المطاف هي الواقع الوحيد الذي بإمكاننا التأكيد من وجوده، وعلى أساس هذه النزعة الظاهرية قامت هذه الوضعية المنطقية الجديدة بمختلف أبعادها وإتجاهاتها وفروعها، وأول منشآت في

1 - نقلاً عن: بركات، لطفي ، فلسفة الوضعية المنطقية والتربية ، دار النهضة العربية ، القاهرة، مصر، ، مطب/ت ، ص : 40.

الفصل الأول: عن الفلسفة الأنجلوسكسونية (المفهوم والخلفية التاريخية)

عاصمة النمسا بزعامة "موريس شليك (Morisse Chlik) ، و"رودلف كارناب" (Rudolf Carnap)، و"هانز ريشنباخ" (Hans Reichenbach) بحيث "أسسوا وشكلوا دائرة فلسفية خاصة أطلقوا عليها اسم ألقب "دائرة أو حلقة فينا" (Vienna Circle) ، كما أسسوا وألفوا مجلة عملية سيشرحون ويفسرون فيها آراءهم وأفكارهم ونظرياتهم تحت عنوان : (Erkenntnis) ، بالإضافة إلى ذلك لقد صدرت لهم مجموعة لأبأس بهامن المقالات العلمية الصغيرة وتبت وجمعت تحت عنوان : " كتابات تتعلق بالتصور العلمي للعالم" ، وذلك في سنة 1930 م ، ثم أصدرت للعالم (كارناب) كتابة أو مؤلفه تحت عنوان : (الإعراب المنطقي للغة) سنة 1934 م . لقد هدفت هذه الحركة الفلسفية إلى رد العلم بمختلف مناهجه ومباحثه إلى لغة التحليل الدقيق كي يكون مجال العلوم واضحاً وجلياً بشكل جيد، ولغة التحليل في الواقع تتضمن كل القضايا المستعملة المسائل العلمية، والحياة العادية حتى تتحقق الوحدة الشاملة لكل العلوم.

مع العلم لقد عقدت الحركة الفلسفية سنة 1929م، مؤتمراً حددت فيه موقفها العلمي والفلسفي، من جميع المواضيع المختلفة، وفي سنة 1930م، عقدت مؤتمراً آخر دار حول نظرية المعرفة، ثم مؤتمراً ثالثاً عالجت وناقشت فيه كثير من المشكلات الفلسفية والعلمية على ضوء، منهجها العلمي والفلسفي، إذ تعرضت للمشكلة العلمية وفكرة القانون الطبيعي، والعلاقة بين الضوء والحياة، ووحدة العلم، وتحليل مفهوم الدوافع الإنسانية، والعلاقة بين الإستقراء والإحتمال، وغيرها من المواضيع الفلسفية والعلمية. وتسمى هذه الحركة بالوضعية المنطقية الجديدة وبالتجريبية العلمية، ولكن الاسم الشائع والغالب آنذاك إسم: "التجريبية المنطقية"، هي تجريبية، لأنها ترى في التجربة المصدر الوحيد لكل ماتمكن أن تحصل عليه من معارف عن الواقع، وليس هناك أية أفكار قلبية ولا بعدية، والقضايا التي لا يمكن التحقيق منها بالتجربة هي قضايا ميتافيزيقية، وهي منطقة، لأنها ترى أنه بالإمكان الحصول على معارف يقينية في ميدان العلم شريطة التقيد الصارم بالمنطق الذي هو علم إستدلالي صوري، مثل الرياضيات. هذا، ولقد ميز المنطقيون الوضعيون بين صنفين من القضايا التحليلية والتربيبية، ومنة جهة أخرى الميتافيزيقية نوعان من المعارف المشروعة، معارف ترتبط بصورة الفكر ومنشآت اللغة، ومعارف ترتبط بظواهر وأحداث الواقع المعيش،

1- نقلاً عن: جابري، محمد عبدالرحمان: نظرية العلامات عند جماعة فينا، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان، ط1، 2010، ص24-43. بتصرف.

الفصل الأول: عن الفلسفة الأنجلوسكسونية (المفهوم والخلفية التاريخية)

ومعطيات التجربة، فمن الضروري إخضاع لغتنا للتحليل اللغوي المنطقي الصارم، حتى تعبر عما تقدمه لنا مقاصد التجربة، من هنا يصبح موضوع الفلسفة هو الكيفية التي نتحدث بها عن الأشياء. فتصبح فلسفة علمية تحلل لغة العلم، ويوضح لنا "كارناب" هذا المنطق "منطق العلوم"، فيقول: « إن موضوع أبحاث مدرسة فينا هو العلم، سواء بإعتباره واحداً، أو فروعاً منها، مختلفة، ويتعلق الأمر هنا بتحليل المفاهيم والقضايا والبراهين والنظريات، التي تلعب فيه دوراً مهماً في ميدان هذا البحث لم يخص بإسم خاص به، ونطلق عليه إسم (نظرية العلم)، ونعني بالعلم مجموعة من العبارات المعروفة، ليس فقط تلك التي يصوغها العلماء، بل أيضاً تلك التي نصادفها في الحياة الجارية وبذلك منطق العلم أصبح ناضجاً لكي يتحرر من الفلسفة، ويتفرد بميدان علمي مضبوط ... » (1).

إن الذي تدعو إليه الوضعية المنطقية هو قصر التفكير الفلسفي على فحص اللغة التي تعبر بها العلوم، فحسباً منطقياً صارماً وقاطعاً، حتى يمكنها التطهير من التأكيدات الميتافيزيقية التي قد تتسرب إلى المعرفة العلمية أو عن طريق اللغة الطبيعية العادية، ولما اندلعت الحرب العالمية الأولى سنة 1914م، تشتتت وتفرقت جماعة فيينا، لإتهام بعضهم بمعارضة الحركة النازية التي ظهرت في ألمانيا آنذاك، ولأن حرية الرأي انقطعت في ذلك الوقت، ولم يعد مركز جماعة فينا قائماً، بل رحل أعضاؤها وانتشروا في مختلف أنحاء العالم وشغلوا مناصب علمية، في جامعات الولايات المتحدة الأمريكية، وإنجلترا وبولندا، وأسكندنافية، وفرنسا، كجامعة هارفارد، ومدرسة كامبردج للفلسفة التحليلية، ثم عرفت بإسم "الوضعية المنطقية"، وإن كان بعض الفلاسفة يخلطون لهم أن يسموها بإسم: "الإمبريقية العلمية"، ورغم إختلاف المسميات، إلا أنها تؤكد على وضع الأمور في عالم الواقع، وهو وحده عالم ومجال البحث العلمي (2).

لقد كانت الوضعية المنطقية ككل المذاهب الفلسفية ذات تاريخ محدد بحسي الواقع، منذ إجماع حلقة فيينا على الظهور كمدرسة إتجاه مميز، إلى خرجت على يد مؤسسيها وصارت تراثاً إنسانياً تشترك فيه أمم عديدة.

1 - نقلاً عن: بركات، لطفي، فلسفة الوضعية المنطقية والتربية، (مرجع سابق)، ص: 40.

2 - المرجع نفسه، ص: 40.

الفصل الأول: عن الفلسفة الأنجلوسكسونية (المفهوم والخلفية التاريخية)

ثالثاً/أعلام ورواد الوضعية المنطقية ومصادرها وأهدافها :
1/-أعلام أو رواد الوضعية المنطقية :

شهدت جماعة فيينا إزدهارا وتطورا للمذهب التجريبي تبعالأراء وتعاليم"إرنست ماخ"،وقدإستمرهذاالإزدهارعلى يد"لودفيغ إدوارد بولتزمان"(Ludwig.E.Boltzmann)، وفي سنة 1922م إعتلى"موريس شليك"(Moritz Schlick)،كرسي الأستاذية للعلوم الإستقرائية في ذات الجامعة،بحيث إلتفت إليه نخبة من الأتباع،لدراسة ومناقشة المشكلات الفلسفية ،إلا أنه يلاحظ أن المشاركين في حلقة فيينا،لم تكن لهم إهتمامات وتطلعات فلسفية أصلا،ومن بين الأمثلة على ذلك مثلا : "موريس شليك" ذاته ، فقد درس الفيزياء ، وكتب رسالة أو أطروحة تحت إشراف ماكس بلانك (Max Planck) في برلين، وهو يحتفظ بصلات قوية مع " بلانك " و"أنشتاين" و"هلبيرت" ،وفي سنة 1927م نشر كتابا تحت عنوان : "الزمان والمكان في الفيزياء المعاصرة" ونشر كتابا آخر بعنوان (النظرية العامة للمعرفة) ،حيث اهتم فيه بنظرية المعرفة ، وفي هذا المؤلف سبق طرح الأفكار الفلسفية التي وردت في دائرة فيينا، «كمايعتبر"فريدريك وإيزمان" (Friedrich Weismann) و"رودلف كارناب"من أبرز وأنشط أعضاء الجماعة وكلاهما تعلم تعليما رياضيا في بداية الأمر ،أما "هانزهان" و"كارل مينجر" (Carl Menger) و"كورت غودل" (Kurt Gödel) ،فهم في الحقيقة والأصل علماء رياضيون ،ونيراث (Neurath) وهو عالم سوسيولوجي ، و"فيكتوركرافت" (Victor Kraft) وهو مؤرخ ، و"فليكس كوفمان" (FelixCofman) وهو رجل قانون، و"فليب فرانك" (F.Frank) ،كان أستاذا للفيزياء بجامعة براج . «(1)

ويرجع التجانس بين أعضاء الجماعة وحيويتهم،إلى وجود إهتمام مشترك بينهم ، المتمثل في المناهج كمدخل أساسي،ولكن السؤال الذي ينبغي طرحه وهو: مالذي أرادته الجماعة؟ أرادت هذه الجماعة أوهؤلاءأن يؤسسوا الفلسفة العلمية عن طريق ومن خلال ممارسة التحليل المنطقي ،هذا فضلا عن محاولاتهم لتوحيد العلوم جميعا ،علما بأن هذه الأخيرة - الجماعة -في الأوساط العلمية والفلسفية بإسم دائرة فيينا،أوحلقة فيينا وكذلك فلقد أطلق هذا الإسم أيضا على الفلسفة التي تتبناه هذه الحلقة مصطلح المذهب التجريبي،وفي كتابات

1 - نقلأ عن:بركات، لطفي ، فلسفة الوضعية المنطقية والتربية ،(مرجع سابق) ، ص : 40.

الفصل الأول: عن الفلسفة الأنجلوسكسونية (المفهوم والخلفية التاريخية)

أطلق عليها، إسم: التجريبية المنطقية. لقد إنتشرت هذه الحلقة بسرعة كبيرة جدا ،حيث تكونت لها حلقة في برلين، ثم إنضم إليهم "هانز ريشنباخ" و"رتشافون مينرس" (R.V.Minrs) و"كورت جير لينج (C.Djerling) ، ثم "كارل همبل" (Carl Hempel) بالإضافة إلى ذلك لقد عقدت جماعة الوضعية المنطقية في صورتها الأولى والمتأخرة، عدة مؤتمرات في براغ، وكوبنهاجن، باريس، وكمبردج ، ثم عقدت مؤتمرا في جامعة هارفارد سنة 1939 م، إضافة إلى ذلك لقد توسعت هذه الحلقة ، إذ أصبح لها أتباع في بولندا، وهولندا وإسكندنافية . أما إنجلترا فقد مثلت الحلقة "ألفريد جونز آير" (Alfred Jules Ayer) الذي صدر له كتاب تحت عنوان: " اللغة والصدق والمنطق" سنة 1936م، وفي الولايات المتحدة الأمريكية تعاطف مع هذه الحركة وإنظم إليها "إرنست فيجل" (E.Fegal) و"تشارلز موريس" (CH.Mouris)، هؤلاء هم الرواد الذين أسسوا وشكلوا ما يسمى بالوضعية المنطقية أو "التجريبية المنطقية"، ومن أهم روادها البارزين نأخذ ثلاثة وهم كالآتي:

أولا/ موريس شليك (Moritz Schlick) (1882-1936):¹

هو فيلسوف وفيزيائي ألماني، اشتهر مؤسساً لجماعة فيينا، وأحد قادة الوضعية المنطقية، التي هي واحدة من المدارس الفلسفية التي ظهرت في القرن العشرين ، والتي أسسها عام 1929. ولد في برلين يوم 14 أبريل سنة 1882، وهو يهودي الديانة وتعلم بجامعة فيينا وعلم بجامعة روستوك وكيبيل، قبل أن يستدعى ليشغل كرسي الفلسفة بجامعة فيينا (1922)، وقد إستمر فيها ،حتى لقي مصرعه غيلة على يد أحد الطلبة في فيينا يوم 22 جوان سنة 1936. درس شليك بوصفه فيزيائياً مشكلات علم البصريات النظرية، وكان واحداً من أوائل شارحي ومفسري نظرية النسبية. وأشهر مؤلفاته: "المكان والزمان في علم الطبيعة المعاصر" (1917) و"مدخل لنظرية النسبية والجاذبية" (1917) و"النظرية العامة للمعرفة" (1918) و"قضايا علم الأخلاق" (1930) و"مستقبل الفلسفة" (1932) و"الوضعية المنطقية" (1932). ويسمى بعضهم فلسفته قبل فيينا (1922) بالواقعية النقدية، التي تصف الأشياء وصف العلوم الطبيعية لها بعبارات مكانية زمانية، والمعرفة

1- نقلاً عن: بوداد، الحاج حسن، رودولف كارناب نهاية الوضعية المنطقية، المركز الثقافي العربي، بيروت لبنان، ط1، 2001 ، ص291.

الفصل الأول: عن الفلسفة الأنجلوسكسونية (المفهوم والخلفية التاريخية)

فيها هي العلم بالأشباه، ولا تكون الأشباه إلامن المعطيات الحسية أو صور الذاكرة، أو الأفكار المتخيلة، أو التصورات الرياضية عن الظواهر التجريدية . وتتألف العبارات التي تعبر عنها من كلمات لها ترتيب خاص وقواعد لغوية ومنطقية، وهو ما تنتم به لغة العلم وتفقدته العبارات الميتافيزيقية. وقد توسع "شليك" في نظريته بعد سنة 1922، بتأثير من لودفيغ فتنجشتاين وأدولف كارناب. فطور دعاوى "فتنجشتاين في" الرسالة المنطقية الفلسفية، وعرض النظرية العامة للوضعية المنطقية، أو (الوضعية المحدثة) في المعرفة، وجعل أساس هذه النظرية التمييز بين المنطوقات التجريبية (التركيبية القبلية) وبين قضايا العلم المنطقية (التحليلية)، وندد بالمسائل الكاذبة للميتافيزيقا. وقد "نأى في هذه المرحلة الجديدة بالفلسفة عن البحث في المشكلات التقليدية (الميتافيزيقا)، وجعل غاية الفلسفة التحقيق في البناء المنطقي للمعرفة العلمية، وذلك بتوضيح المصطلحات وتبيان إستخداماتها المختلفة باختلاف سياقاتها،" لذلك طور شليك لنفسه منهجاً فلسفياً تحليلياً؛ يقوم أولاً على التثبت من قواعد الإستخدام اللغوي للمصطلح قيد البحث، ثم على دراسة المعنى المقصود الذي يقصد إليه المصطلح عن طريق دراسة العبارات، التي يستخدم فيها، ومن ثم تأويل معنى المصطلح، والتيقن من صدق التأويل بالقياس إلى معيار التحقق الذي قال به فتنجشتاين، والذي بمقتضاه لا يكون التأويل صادقاً، إلا إذا كان له صدى من الواقع، وبه لا يكون الشيء واقعاً إلا إذا كان من الممكن إختباره وقياسه، ولذلك يرى شليك أن مناط العلم هو قوام الخبرة أو التجربة وليس محتواها. وإهتم شليك أيضاً بمسائل علم الجمال وعلم الأخلاق، فطبق منهجه التحليلي على مسائل الأخلاق، وجعل القيم الأخلاقية نسبية، وقال بمبدأ جديد ينادي بالسعادة غاية للفعل.

1- نقلاً عن: دوداد، الحاج حسن، رودولف كارناب نهاية الوضعية المنطقية، (مرجع سابق)، ص 291.

الفصل الأول: عن الفلسفة الأنجلوسكسونية (المفهوم والخلفية التاريخية)

ثانياً/ رودولف كارناب (Rudolf Carnap) (1891-1970):¹

يعتبر رودولف كارناب من أبرز ممثلي الفلسفة الوضعية المنطقية أو الوضعية الجديدة بوجه عام، في فلسفة والمنطق. ولد في 18 من شهر ماي عام 1891 في رونزدورف (Ronsdorf) بالقرب من بارمن (Barmen) في ألمانيا، وقد درس في جامعتي فرايبوج وبينما من عام 1910 حتى 1914، متخصصاً في الفيزياء والرياضيات والفلسفة. وقد تتلمذ في وينا على يد "جوتلوب فريجه"، والذي كان له أكبر الأثر هو "برتراند رسل".

وقد ذهب إلى جامعة فيينا محاضراً في الفلسفة عام 1926، فأصبح بمثابة الزعيم الروحي لحركة الوضعية المنطقية، وكان له دوراً كبيراً في نشأة حلقة فيينا واتساع دائرتها. وقد انتقل لعدة جامعات كأستاذ للفلسفة. وقد إنصرف إلى دراسة المشكلات الفلسفية الخاصة، بعلم الفيزياء والهندسة، كما إنصرف أيضاً لدراسة علم اللغة.

ورودولف كارناب، هو الفيلسوف الألماني المولد والجنسية ومواطن في الولايات المتحدة، وكان واحداً من الفلاسفة الرئيسية في القرن العشرين. وقدّم إسهامات كبيرة في فلسفة العلوم، فلسفة اللغة، ونظرية الإحتمالات والمنطق الإستقرائي والمنطق مشروط. . ورفض الميتافيزيقا، كما لا معنى له لأن البيانات ميتافيزيقية لا يمكن إثباتها ونفيها عن طريق التجربة. وأكد أن العديد من المشاكل الفلسفية هي في الواقع شبه المشاكل، نتيجة لسوء استخدام اللغة. وهكذا فإن التحليل المنطقي للغة يصبح الأداة الرئيسية في حل المشاكل الفلسفية منذ اللغة العادية غامضة، أكد "كارناب" ضرورة دراسة القضايا الفلسفية في اللغات الإصطناعية، التي تحكمها قواعد المنطق والرياضيات. في هذه اللغات، والتعامل مع مشاكل معنى البيان، وتفسيرات مختلفة من الإحتمالات، وطبيعة التفسير، والتمييز بين تحليلية وتركيبية، بدهية وإستدلال، والبيانات الضرورية والطارئة إلتقى "هانز رايشنباخ" في مؤتمر حول الفلسفة، في عام 1923.² وهو الذي قدم له "موريس شليك"، وقد زار "كارناب" "موريس شليك" - ودائرة فيينا - في عام 1925، وانتقل في العام التالي إلى فيينا، ليصبح أستاذ مساعد في جامعة فيينا. ثم أصبح عضواً قيادياً في الدائرة فيينا، وفي عام 1929،

1- نقلاً عن: وداد، الحاج حسن، رودولف كارناب نهاية الوضعية المنطقية، (مرجع سابق)، ص 279.

2- المرجع نفسه، ص 288.

الفصل الأول: عن الفلسفة الأنجلوسكسونية (المفهوم والخلفية التاريخية)

والتقى مع "هانز هان" و"أوتو نيورات"، وقال انه كتب البيان الرسمي للدائرة. وفي عام 1928، نشر "كارناب" كتاب البناء أو الهيكل المنطقي للعالم، والذي وضعت نسخة رسمية من التجريبية بحجة أن جميع المصطلحات العلمية، يتم تحديدها عن طريق لغة. وفي عام 1931، إنتقل "كارناب" إلى "براغ" ليصبح أستاذا للفلسفة الطبيعية في جامعة الألمانية. وكانت له مساهمة هامة في المنطق والمنطقي في بناء الجملة من اللغة، ونتيجة لظروف سياسية معينة، إنتقل "كارناب" إلى الولايات المتحدة. وأصبح مواطناً أمريكياً في عام 1941. وقد أصبح أستاذاً في جامعة شيكاغو مع السنة 1940-1941، وقضى كأستاذ زائر في جامعة هارفارد. ثم أمضى سنتين في معهد الدراسات المتقدمة في برنستون قبل إتخاذ موعد في جامعة كاليفورنيا في لوس أنجلوس.

وفي عام 1954، بعد الموت المفاجئ لريشنيباخ، قبل "كارناب" الكرسي الذي كان يشغله هذا الأخير في جامعة كاليفورنيا في لوس أنجلوس، حيث ظل يدرس فيها، حتى إعتزاله عام 1961. بعد هذا التاريخ، إقتصر عمله على كتابة المقالات، وإلقاء المحاضرات، وتنظيم الحلقات الدراسية في بعض جامعات أمريكا، وخاصة جامعة كاليفورنيا، وفي عام 1966 صدر مؤلفه الأخير "الأسس الفلسفية للفيزياء"، و"كارناب" له إنتاج ضخم موجود في معظم دوائر الفلسفة العلمية، مثل كتاب المكان، وكتاب تكوين المفاهيم الفيزيائية، وكذلك كتاب التركيب المنطقي للعالم، ومؤلفات أخرى مهمة. ولقد كانت وفاته، في 14 من شهر سبتمبر سنة 1970، في سانتا مونيكا، بكاليفورنيا.

1- نقلًا عن: دوداد، الحاج حسن، رودولف كارناب نهاية الوضعية المنطقية، (مرجع سابق)، ص 289.

2- المرجع نفسه، ص 290.

الفصل الأول: عن الفلسفة الأنجلوسكسونية (المفهوم والخلفية التاريخية)

ثالثاً/ ألفرد جولز آير (Alfred Jules Ayer) (1910-1989):

هو فيلسوف بريطاني، من رواد الوضعية المنطقية وأتباعها، ولد في يوم 29 من شهر أكتوبر سنة 1910 بلندن، وتلقى تعليمه في كلية إيتون، وكلية كنيسة المسيح في أكسفورد، وفيها قام بالتدريس فيما بعد. أثناء الحرب العالمية الثانية عمل في حرس (ويلز). وفي عام 1945 عين ملحقاً بالسفارة البريطانية في باريس. ثم عين أستاذاً للفلسفة عام 1947، في كلية الجامعة بلندن. وفي عام 1959، صار أستاذاً للمنطق في كرسي (ويكهام) ، بجامعة أكسفورد. وإشتهر بأحاديثه في الإذاعة، وظهر على شاشة الإذاعة المصورة. وقد أصاب آير شهرة كبيرة، في سن مبكرة بوصفه مؤلف كتاب: اللغة والحقيقة والمنطق عام 1936. وهذا المؤلف قد كان له أثر، في جعل العالم الناطق باللغة الإنجليزية، على إلف بفلسفة الوضعية المنطقية، وهو من أوضح المؤلفات وأصرحها، التي تعرض أفكار جماعة فينا. وخالصة آرائه أنه رفض الميتافيزيقيا مثله مثل رواد الوضعية المنطقية ، لأن القضايا الميتافيزيقية خاوية من المعنى. تمحورت أفكاره حول نقد الميتافيزيقيا بمختلف فروعها كاللاهوت والجمال والأخلاق. حيث رأى أن الميتافيزيقيا لا يمكن التأكد من حقيقتها من خلال التجربة، ويقول "آير": « أن الفلسفة تقتصر على التحليل ، والمنهج التحليلي هو ترجمة التعبيرات المشككة إلى لغة إصطلاحية أكثر وضوحاً من الناحية المنطقية، وتصوره هذا لا يختلف عن تصور مدرسة "كامبردج"، وهو يستخدم هذا المنهج على نحو يطابق إتجاه هذه تمام المطابقة، في حل المعضلات التقليدية في نظرية المعرفة. ويعتبر "آير" فيلسوفاً ينزع بعقله منزعا تحليليا تجريبيا، يتشكك في المزاعم الشائعة التي تقال في صالح اللغة الجارية، دون أن يرتبط بأي التزام يربطه بأية مدرسة أمكن تحديدها تحديدا حاسما. وافته المنية في يوم 27 من سنة 1989، بلندن (المملكة المتحدة) « 2. من مؤلفاته: اللغة والحقيقة والمنطق 1936، وأسس المعرفة التجريبية. (1940) والتفكير والمعنى (1947) ، ومحاولات فلسفية ومشككة المعرفة (1956) ، ورسائل ومور: الميراث التحليلي (1971).

1- نقلاً عن: روزنتال، م، ب، بيودين: الموسوعة الفلسفية، تر، سمير كرم، دار الطليعة-بيروت، لبنان، ط 1997، ص 7،

2- نقلاً عن: جوناثان وج، أو أرمسون: الموسوعة الفلسفية المختصرة، تر، فؤاد كامل وأخرون، إشراف ومراجعة زكي نجيب محمود، (مرجع سابق)، ص 92.

الفصل الأول: عن الفلسفة الأنجلوسكسونية (المفهوم والخلفية التاريخية)

2/- مصادر الوضعية المنطقية : إن مصادر الفكر الوضعي المنطقي متنوعة منها مايلي:
أ/ أثر المدرسة السقراطية: إن الوضعية المنطقية ليست جديدة العهد وهي وليدة اليوم، بل تأثرت بطريقة مباشرة أو غير مباشرة، بالفلسفة التحليلية عند السابقين، لكنها طورتها بما يتماشى ويتفق مع فلسفتها، وأهدافها العليا التي كانت تطمح للوصول إليها، مع العلم أن أول من إستخدم المنهج التحليلي هم جماعة السوفسطائيين "جورجياس" و"بروتاغوراس"، اللذان كانا هدفهما الأساسي هو تحليل المعرفة، كما تأثرت الوضعية المنطقية كذلك بالمنهج السقراطي الذي حاول هو الآخر، تحليل مفهوم الألفاظ، ولعل المكانة والمرتبة الرئيسية التي يحتلها "سقراط" في الفكر الإنساني والعالمي، مردها ومرجعها إلى إستعمال وإستخدام أسلوب التحليل وفق النقاش والحوار البناء، «وكان كذلك "أفلاطون" فيلسوف تحليليا في كثير مما تعرض له في محاوره "بارمنيدس"، وكذلك تأثرت بتحليلات "أرسطو"، في مسألة - العدالة والشجاعة... الخ؟، وهذه في الحقيقة نماذج وعينات حقيقية عن المدرسة السقراطية التي تدل وتوضح وتبين لنا، على أن فكرة التحليل، أو التحليل خطورته التي تفوق الماضي السحيق» (1).

وعلى الرغم من تأثر الوضعية المنطقية بالتحليل السقراطي، إلا أن الفرق بينهما واضح وبارز للغاية جدا، فالتحليل السقراطي في الحقيقة هو تحليل فلسفي صوري خالص. أما تحليل الوضعية المنطقية، فهو تحليل وصفي منطقي، ولا إختلاف بينهما عميق جدا، بحيث التحليل السقراطي يعتمد على المنهج العقلي النظري الخالص. أما تحليل الوضعية المنطقية فإنه يعتمد على المنهج التجريبي العلمي الميداني، إضافة إلى ذلك فقضايا التحليل السقراطي معيارية، في حين قضايا الوضعية المنطقية، وصفية تقريرية. ومعيار الصدق والكذب عند التحليل السقراطي، هو إتساق النتيجة مع المقدمات، أما معيار الصدق والكذب عند الوضعية المنطقية، فهو مدى إنطاقه وصدقه مع الواقع المعيش.

وفي الحقيقة إن المنهج الفلسفي يبدأ بفروض يسلم بصحتها، ويستنتج ويستخلص منها قضايا يقينية، أم المنهج الوضعي التجريبي يعرف ويتسم بالتحليل النقدي الواضح، هذا وفي الواقع دليل قاطع على أن الوضعية المنطقية قد تأثرت إلى حد بعيد جدا بهذه

1 - نقلاً عن بركات، لطفى، فلسفة الوضعية المنطقية والتربية، (مرجع سابق)، ص : 40.

الفصل الأول: عن الفلسفة الأنجلوسكسونية (المفهوم والخلفية التاريخية)

التحليلات، إلا أنها أدخلت وعدلت فيها، وطورتها لما يتفق ويتمشي مع أصول فلسفتها وأسسها وأهدافها (1).

ب/- أثر المدرسة الأمبريقية أو التجريبية: لاشك في أن المصدر الثاني الذي أخذت عنه الوضعية المنطقية وتأثرت به إلى حد بعيد ما إنما هو: "فرنسيس بيكون" (F.Bicon) "1626-1561م" و"جون لوك" (Lock Jhon) "1632-1714م" و"جورج باركلي" (G.Berkeley) "1753-1685م" و"دافيد هيوم" (D.Hume) "1711-1776" ، والدليل على هذا أن الوضعية المنطقية وجدت في "بيكون" و"لوك" الموجه والمخطط، و"هيوم" الناقد المصلح الحقيقي للاتجاه الوضعي المنطقي. فإذا كان "فرنسيس بيكون" قد حلل أو هام العقل تحليلاً يؤكد قولنا الأول، و"جون لوك" يؤكد على ضرورة وفحص وتحليل قدراتنا الخاصة، قبل إصدار حكم ما، «... والمنتصف لكتابات يلاحظ، وأن عمل لوك ليس إثبات صحة أو خطأ قضية ما، بل عمله ينحصر في تحليل هذه القضايا للإبعاد وإزاحة العوائق عن طريق المعرفة الإنسانية، وفي الإطار نجد "باركلي" ذلك الفيلسوف التحليلي الذي قام بتحليل المادة والأفكار المجردة، حتى أن عبارته المشهورة مازالت تتردد: "وجود الشيء هو إدراكه". « (2)، كما أنه يمكن القول بأن "دافيد هيوم" هو المبشر الأول التحليلي المنطقي، من خلال قيامه بتحليلات مسألة السببية؟، والذاكرة، والخيال، والذات، والجوهر، والأفكار البسيطة، والأفكار المجردة، وغيرها من المفاهيم الفلسفية الأخرى. فعلى الرغم من تأثر الوضعية المنطقية بالمدرسة الأمبريقية*، إلا أن الأولي تختلف عنها بإدخالها الرياضيات، والمنهج المنطقي، فعلى هذا الأساس استطاعت كيف تدرس وتعالج عدداً من المشكلات، وتقدم لها حلولاً ناجحة متممة بالسمة العلمية أكثر من اتسامها بالسمة والصبغة الفلسفية الميتافيزيقية.

ج/- أثر فلسفة إيمانويل كانط (Immanuel Kant) (1724 - 1804 م).

وقد تأثرت الوضعية المنطقية بالفيلسوف الألماني: "إيمانويل كانت" الذي كانت فلسفته في الحقيقة فلسفة تحليلية نقدية بالدرجة الأولى للقضايا المتنوعة، بحيث يصرح أن عمله

1 - نقلاً عن: بركات، لطفي، فلسفة الوضعية المنطقية والتربية، (مرجع سابق)، ص: 40.

2 - المرجع نفسه، ص: 31.

* الأمبريقية: هي مذهب مؤسس على الخبرة، عند روادها الفكرة والإنطباع يستمدان من الحواس، وهي أيضاً إتجاه في نظرية المعرفة، بحيث يرجع المعرفة إلى اللجوء والإحتكام إلى الواقع وعن طريق ملاحظته وإختباره. أنظر، كتاب فاضل علي رمضان، الموسوعة الفلسفية الميسرة، (مرجع سابق)، ص: 67.

الفصل الأول: عن الفلسفة الأنجلوسكسونية (المفهوم والخلفية التاريخية)

لا ينعصر في معالجة المواقف بالبحث والدراسة والتحليل، أو بالقبول الرفض وإنما بالكشف والبحث عنها وتوضيحها وتبسيطها، بل إن القارئ لمؤلفات "كانت" يشعر بمدى اهتمامه بالمنهج التحليلي، وقد كلمه مرادفه لكلمة تحليل. إضافة إلى ذلك لقد صرح أن مهمة منهجه الأساسية تتمثل في تحليلاً إمكانية المعرفة في شتى مجالاتها، ولعل ما يقرب كانط من الوضعية المنطقية هو تمسكه بالخبرة كأساس حقيقي للمعرفة العلمية السليمة، وإلحاحه وتأكيديه على أن الإنسان، إذا تجاوز وتعدي حدود الخبرة سلم نفسه للخطأ، كذلك هجومه على الميتافيزيقا، ومحاولة إقامتها على أسس علمية صحيحة، وهنا يظهر الاختلاف، بحيث "كانت" بالميتافيزيقا، بينما نبذتها ورفضتها الوضعية المنطقية، لأن التحليل عند هذه الأخيرة هو تحليل للعلم، أما التحليل عند "كانت"، فهو تحليل للعقل، وعلى الرغم من هذا الاختلاف، إلا أن الوضعية المنطقية لا تنكر أنها إستمدت وأخذت من فلسفة "كانت" الكثير منها مثل: أسس وأصول المعرفة العلمية التي جعلتها شعاراً ومبدأً لفلسفتها الوضعية الخالصة .

د/أثر التيار الوضعي: إن أبرز رواد هذا التيار هو الفيلسوف الفرنسي "أوجست كونت" (Auguste Comte) «والذي إستعان بالتفكير العلمي عن التفكير اللاهوتي، والميتافيزيقي، وربط المعرفة بالواقع الحسي والمادي لابل التأملات والتخمينات المجردة، وإستخدم منهج تحليلي يقوم على الملاحظة والتجربة»⁽¹⁾. من هنا للأخلاق الميتافيزيقية، وإيمانه بوضعية العلم ومبادئه بضرورة تحرير الفلسفة من الإفتراضات والإحتمالات التعسفية الباطلة، كما يظهر كذلك في مناداته بضرورة الإرتباط بالظواهر الحسية، وتحليل الظروف الإنسانية، وربطها بعلاقات عن طريق التعاقد والتشابه. وبناء على ماتقدم سابقاً، لقد نادي هذا الإتجاه بضرورة إقامة أخلاق على أساس علمي، لا على أساس معياري، وأراد إرجاع الأخلاق إلى أساس تجريبي حسي، ومنه يتضح لنا جلياً مدى تأثير الوضعية المنطقية بالإتجاه والمذهب الوضعي، لا سيما في مناداته وتأكيداته على رفض وإبعاد التفكير الميتافيزيقي، وإحلال محله التفكير الوضعي التجريبي أو العلمي الخالص. بيدوا أنه رغم ذلك يظهر الاختلاف والتباين بينهما، أي بين المذهب الوضعي والوضعية المنطقية، معه العلم أن المذهب الوضعي يرى أن الميتافيزيقا موضوعها فارغ وخال من المعنى، بينما تراه الوضعية المنطقية أنها ليست

1 - نقلاً عن: بركات، لطفي، فلسفة الوضعية المنطقية والتربية، (مرجع سابق)، ص: 40

الفصل الأول: عن الفلسفة الأنجلوسكسونية (المفهوم والخلفية التاريخية)

ذات موضوع، ولم يعد لها فائدة، وقد إنتهى عصرها، وكذلك ما يميز الأولي عن الثانية، مناداة الوضعية المنطقية بالمنهج التحليلي المنطقي « تلك هي الوضعية المنطقية والتي مدت أطرافها حيث ترعرعت على أيدي " جون ستيوارت مل" وغيره من النفعيين » (1).

هـ/- أثر التيار النفعي (Utilitarianisme): يقرر مذهب المنفعة أن الأساس الذي يجب أن تبنى عليه القوانين والأخلاق، هو إسعاد أكبر عدد من الناس. وأحد مؤسسي هذا المذهب هو الإنجليزي "جيري مي بينثام" (Jeremy Bentham) (1748-1832م)، ومن أبرز رواده أيضا، هو "جون ستيوارت مل" (John Stuart Mill)، مع العلم أن عبارته مازالت تتردد على السنة جماعة "حلقة فينا" والقائلة: « إن تصوري للعالم مستمر طالما أحس به » (2)، وهنا بالضبط نفهم ما ذاتعني الوضعية المنطقية وتأثيرها بالمذهب النفعي ورغم وجود وظهور إتفاق واضح بينهما، إلا أن الوضعية المنطقية لها مواقف ومبادئ وتحفظات كثيرة جدا منها ما يلي: رغم إتفاقهما حول رهن الأخلاق لسعادة المجتمع، إلا أن مذهب المنفعة يري أن السعادة هي الرغبة المطلقة لسعادة المجتمع، في حين تري الوضعية المنطقية أنها إنطباع لظروف المجتمع وحاجاته، كما لاتوافق على موقف النفعية التي تري أن القيم الأخلاقية تكون مرهونة بأكبر قدر من السعادة لأكبر قدر من الأفراد، إلى جانب أن الوضعية المنطقية تشبه المذهب الوضعي بالمشروع الذي يشرع حسب هواه ومزاجه وذوقه، ودون أن يضع في إعتباره وحسابه وجوب هذه التشريعات معبرة عن أحاسيس الناس، لذلك كانت أخلاقيات المذهب الوضعي لذة وهوي، أما عند الوضعية المنطقية مطلب وحاجة، وترفض دعوى النفعية لأنها كثيرا ماتجلب له الألم. ومنه يمكن القول أن الوضعية المنطقية لاتوافق على الجزاءات التي دعا إليها المذهب النفعي لأنها وسائل سلبية أكثر منها إيجابية في تعديل سلوك الناس (3).

و/- أثر التيار البراجماتي: مما لا شك فيه أن المصدر الأخير الذي تأثرت به الوضعية المنطقية هوفي الحقيقة المذهب الذي يتزأسه المفكر "بيرس" (Peirce) و"ديوي" (Dewey)، حيث أن كلا من الوضعية المنطقية والمذهب البراجماتي يؤمنان بضرورة المنهج التحليلي القائم على أساس التحقيق، وفي الإطار يقول و"جيمس" (James): « إن

1 - نقلاً عن: بركات، لطفى، فلسفة الوضعية المنطقية والتربية، (مرجع سابق)، ص: 40.

2- المرجع نفسه، ص: 40.

3- المرجع نفسه، ص: 39.

الفصل الأول: عن الفلسفة الأنجلوسكسونية (المفهوم والخلفية التاريخية)

أفكارنا الصادقة هي التي يمكن تحقيقها « (1) ، مع العلم أن كلاهما يؤمن بأن الحسن هو الأداة للوصول إلى المعرفة، ويرفض كل صورها المتعالية عن الحسن ، كما أن كلاهما يؤمن بنسبية القيم، وفي السياق يقول "جون ديوي" : « ليس خيرية قصوى، ولا شرية قصوى، مطلقة كل موقف يتسم بخيرية لانتشابه مع الموقف الآخر « (2)، في الحقيقة عنه، وفي هذا يقول "بيرس" : « إن أفكارنا عن الشيء هي أفكارنا عما ندركه من آثار حسية « (3)، وفي الأخير يمكن القول أنه رغم هذا الاختلاف والإتفاق العميق تظهر الفروق الواضحة، أولها: أن القوانين العلمية عند المدرسة البراجماتية على إستمرار ودوام متصل ، أما القوانين العلمية عند الوضعية المنطقية لاطائل من ورائها، في حين أن المدرسة البراجماتية لها قيمتها وفعاليتها، كذلك فإن القيم الأخلاقية عند الوضعية المنطقية ليست سوى تعبيراً عن تمنيات بينما هي عند البراجماتية لها صورها المنطقية، هذا هي باختصار أهم المصادر التي تأثرت بها الوضعية المنطقية والتي تعد بمثابة القاعدة التي شيدت عليه المدرسة الوضعية المنطقية بناءها وصرحها الفكري والعلمي.

رابعاً/أهداف وغايات الوضعية المنطقية :

لقد أصدرت جماعة فيينا في عام 1929م مؤلفاً أو كتاباً تحت عنوان: "حلقة فيينا" تصورها العلمي للعالم وفي هذا الكتاب أعلنت فيه عن غاياتها وأهدافها ومبادئها العامة. وأن الأهداف الأساسي والجوهري تمثل في توحيد العلوم الجزئية، وتوحيد معارف الإنسان ، أما مسألة إستخدام التحليل المنطقي عند أعضاء دائرة فيينا، فقد تم بشكلين وهما: أ/- إستبعاد القضايا الميتافيزيقيا من العلوم الطبيعية والرياضيات والمعرفة الإنسانية بوجه خاص.

ب/- توضيح تصورات ومناهج العلوم ، وبيان كيف أن المعرفة الإنسانية ككل صدرت من معطيات التجربة ، وهذا يبرز تأثير "دافيد هيوم" الأساسي في أفكار الوضعية المنطقية، وأول محاولة لتنفيذ هذا هي تلك التي أقدم عليها "ردولف كارناب" في كتابه بعنوان "البناء المنطقي للغة" ، وهذا الكتاب صدر سنة 1928م. (4)

1- نقلاً عن: بركات، لطفي ، فلسفة الوضعية المنطقية والتربوية ، (مرجع سابق) ، ص : 40.

2 المرجع نفسه ، ص : 41.

3- المرجع نفسه ، ص : 41.

4- نقلاً عن: جابري، محمد عبدالرحمان، نظرية العلامات عند جماعة فيينا، (مرجع سابق)، ص: 43.

الفصل الأول: عن الفلسفة الأنجلوسكسونية (المفهوم والخلفية التاريخية)

وأهم أهداف وغايات الوضعية المنطقية مايلي:

- 1/ تؤمن الوضعية المنطقية بضرورة تخليص العقل الإنساني أوالبشري وتطهيره من الأخطاء الفلسفية الميتافيزيقيا عن طريق تحديد وضبط وبيان كيفية وأهمية اللغة وتركيبها المنطقية ،والحصول على بناء سليم للعلوم بغرض وهدف الوضوح الفكري.
- 2/ تؤمن الوضعية المنطقية بأن القيم جزء لايتجزأ من ذات الفرد ،فقد نادى بضرورة جعل القيم الأخلاقية عملية الطابع ،متحررة من المعيارية والتأملية والتجريدات.
- 3/ تؤمن الوضعية المنطقية بالطريقة التحليلية المنطقية،في حل مواقف ومشكلات ومعضلات الحياة المتنوعة تلك الطريقة التي تقوم على أساس التحليل والتحقيق .
- 4/بالإضافة إلى ذلك لقد دافعت الوضعية المنطقية عن الحرية الفرد، وتحرره من كل حتمية.

5/ كما تؤمن الوضعية المنطقية بالغيرية الأخلاقية،والإجتماعية ومناداتها بالتضحية في سبيل المجتمع وتكارها ونبذها للأناية والانفرادية وفرض الرأي الشخصي.

لقد كان الرواد الأوائل مرتبطون بماصدر عن حلقة فيينا منذ 1922م ،وكانت مصادرها ممتدة من الفلسفة اليونانية إلى الوقت الراهن ،وإمتزجت أهدافها مع أهداف علمية أخرى تطمح كلها إلى التوحيد العلمي ،وإستبعاد الطرح الميتافيزيقي ،محاولة بذلك التأكيد على الروح العلمية وتعميم المفاهيم العلمية على جميع مناجي الحياة.

ثالثا/منهج الوضعية المنطقية :

إن المنهج الذي إرتضته الوضعية المنطقية وإتخذت على ضوءه مواقف معينة، في الواقع هو منهج التحليل المنطقي ،أوالتحليل اللغوي للكلمات والعبارات التي ينطق ويتفوه بها الفلاسفة والمفكرون في نظرياتهم وحياتهم الطبيعية والعادية ،ومن ثمة يؤكد الفلاسفة الوضعيون المناطقة هذا الإتجاه بحيث يقولون مايلي :« إن منهج الفلسفة هو التوضيح المنطقي للأفكار » (1)، فالفلسفة تحليل وإننا نسير وفق التحليل المنطقي لا الفلسفي وإن الفلسفات ليست شيئا آخر سوى التحليل المنطقي للأفكار ،وموضوعها هو توضيح الأفكار منطقيا وعملها هو النقد والتحليل .

1- نقلاً عن بركات، لطي ، فلسفة الوضعية المنطقية والتربية ،(مرجع سابق) ، ص : 40.

الفصل الأول: عن الفلسفة الأنجلوسكسونية (المفهوم والخلفية التاريخية)

ويقصد بالفلسفة: « هو تحليل الأفكار الغامضة ».(1) والسؤال الجوهرى ، فإذا كان الأمر كذلك : أ/ - فما المقصود بالمنهج التحليلي ؟

إن المقصود بالمنهج التحليلي هو التوضيح والتبسيط، وكذلك تطهير العقل الإنساني ، وتنقيته، وإزالة ما يتعلق به من الأخطاء والشوائب التي إرتكبها أصحاب النظرية الميتافيزيقية، وليس المراد . والمقصود من التحليل الترجمة من عبارة لأخرى مساوية لها ولا الكلمة ومرادفها، وإنما هو أشمل وأعم من ذلك كله، فقدهدف لتوضيح المفاهيم الجارية. ونقل الفكرة وتحويلها من حالة مبهمة إلى حالة مفهومة.

وفي الواقع فإن الوضعية المنطقية تفرق بين نوعين من التحليل هما :

1/ - التحليل الإمتدادي، الذي يضيف معارف ومهارات وخبرات جديدة .

2/ - التحليل الإختزالي : الذي لا يضيف شيئاً، ومن ثم فهي لتقبل التحليل الإختزالي ، بل

تسلم وتؤمن بالتحليل الإمتدادي، كما تميز الوضعية المنطقية بين نوعين من التحليل، وهما :

1/ التحليل المادي : الذي هو في الواقع تحليل طبيعة الأجزاء التي يتركب منها الكل ،

مثل : تحليل الماء إلى أوكسجين ، وهيدروجين .

2/ التحليل المنطقي: الذي هو في الحقيقة تحليل متعلق وخاص بالأفكار أو المفاهيم

للأشياء، مثل: التحاليل المتعلقة بتقسيمات، علم الأحياء، ونظرية الغازات، ورغم هذا

الإختلاف والتباين في هذين الصنفين ، إلا أن غاياتهما وهدفهما واحد، هو الوضوح والواقعية

والتطابق مع الواقع المعيش. ومن جهة أخرى تقر الوضعية المنطقية أن أداة ووسيلة

التحليل هو التحقيق ، كما تميز الوضعية المنطقية بين صنفين ونوعين من التحقيق وهما :

أ/ - التحقيق المباشر .

ب/ - التحقيق غير المباشر .

فالتحقيق المباشر يمكن البرهنة عليه بالعودة إلى الواقع الحسي والملاحظة والتجربة، أما

التحقيق غير المباشر، فلا يمكن بأي حال من الأحوال البرهنة على صدقة، أو كذبة

مباشرة، وهذا يعود ويرجع إلى عدة إعتبارات معينة ، ويطلق على هذا النوع من التحقيق ،

بالتحقيق المبدئي أو الضعيف أو الجزئي " (2).

1- نقلاً عن بركات، لطفى ، فلسفة الوضعية المنطقية والتربية ، (مرجع سابق) ، ص : 40.

2- المرجع نفسه ، ص : 40.

الفصل الأول: عن الفلسفة الأنجلوسكسونية (المفهوم والخلفية التاريخية)

إن رفض منهج الوضعية المنطقية لكل المفاهيم الخارجة على نطاق الحس، والواقع في الحقيقة هو وضع حد للأخطار التي تصورها الميتافيزيقيون، لأنها مشكلات ومعضلات غير قابلة للتحليل، وبالتالي للتحقيق، لأنها في نظرهم ورأيهم لا معنى ولا قيمة لها، والسبب في هذا الخطأ هو في الحقيقة إعتقادهم إن المشكلات الفلسفية . ليس مجالها المطلق، ولا في ضوء علل أولى، وإنما تحل في ضوء عمل فني منظم ومنهج، هو التحليل المنطقي والتحقيق التجريبي أو الأمبريقي. ومنه فما الفرق بين المنهج التحليلي عند الوضعية المنطقية، والمنهج الميتافيزيقي في الأخلاق ؟

إن المنهج الميتافيزيقي يبحث في كيفية إكتساب المعرفة الأخلاقية التي تسيطر على الكون وتوجهه، بينما المنهج التحليلي يترك البحث في المعرفة المطلقة ويرتبط بالواقع والجزئيات الحسية الملموسة . كذلك المنهج الميتافيزيقي يؤمن بفكرة المطلقة وشغل نفسه بألفاظ تنقصها المشاهد والتجربة ، أما المنهج التحليلي فيرفض البحث في مثل هذه المفاهيم لاعلى أساس خطأها فحسب في نظرهم، بل على أساس فراغها وخلوها من المعنى ، ويهتم بتحليل الأحكام والقضايا ويردها للواقع والتجربة . بالإضافة إلى ذلك، فإن المنهج الميتافيزيقي يرجع القيم إلى الحتمية، وإلى الضرورة المطلقة، بينما المنهج التحليلي يرجعها إلى الأفعال الإرادية الواعية للإنسان. كما أن المنهج الميتافيزيقي ، لم يصل لحلول واقعية واضحة في أية مشكلة تعرض لها. بينما المنهج التحليلي وصل لحلول واضحة فيما تعرض له من مشكلات. وأن المنهج الميتافيزيقي يخلط بين البديهيات والتطبيقات، في حين المنهج التحليلي يميز بينهما، ويوضح الفروق بينهم ويشرحها .

يبدو من خلال ما سبق أن منهج الوضعية المنطقية ليس كشافيا فقط ، بل علاجيا ، وثوريا ونقديا، وهو منهج في العلاج والمداواة، وهو شفاء من الإرتباك العقلي الذي أحده دعاة الميتافيزيقا بشكل عام. لقد كان منهجها " هو منهج التحليل اللغوي والمنطقي للأفكار" (1) ، ولذا ركزت على التحليل وتوضيح الأفكار منطقيا ونقدها، وإيضاح كل ذلك على ضوء التوضيح والتبسيط، وإزالة الشوائب، وإبعاد كل لبس وكل غموض من أجل الإنسجام مع الروح العلمية .

1- نقلاً عن بركات، لطي ، فلسفة الوضعية المنطقية والتربية ، (مرجع سابق) ، ص : 40.

الفصل الأول: عن الفلسفة الأنجلوسكسونية (المفهوم والخلفية التاريخية)

خامسا/الوضعية المنطقية ووظيفتها:

ترتبط النزعة الجديدة مباشرة بالعالم "ماخ" الذي تأثر بالمفكر الإنجليزي "دافيد هيوم" و"باركلي"، وقد ركز على أن الطريقة الفردية والوحيدة للمعرفة هي حواسه، وأن التجربة الحسية هي المنبع الوحيد لكل ماتحصل عليه الإنسان من الواقع المادي، وهذا هو في الواقع سبب تسمية الوضعية المنطقية بالإختبارية، أي هي معرفة مباشرة دون وساطة أو شيئا من هذا القبيل، ويؤكد هذا الإتجاه الأستاذ "آير"، حيث يقول في هذا الصدد مايلي: « إن وجهة النظر التي تبنيهاها، يمكن في إعتقادي أن نطلق عليها اسم إختبارية، وإن مايميز الإختبارية هو رفضها للميتافيزيقا، إيماننا منها بأن كل قضية واقعية تقوم على التجربة الحسية . » (2). إن الإختبارية هي منطقية، تحلل المعرفة تحليلا منطقيا بالبحث في القضايا، ويتفق "كارناب" (Carnap) مع "آير" (Ayer)، ويضيف أن المعرفة العلمية ذاتها ماهي إلا إمتداد مباشر للمعرفة المباشرة، ويجب الإشارة إلى أن كل أحكامنا عن الواقع، هي أحكام تعتمد على إستقرائنا للتجارب تستند على مقدمات إستقرائية، وتراكم هذه المقدمات الإستقرائية، هو الذي يؤدي بنا إلى إدراك الاطراد الموجود في حوادث الطبيعة. لكن أحكام الخبرة صادقة صدقا جزئيا إحتماليا لا يقينيا، ويذهب "كارل بوبر" (Karl Popper)، إلى أن العلم لا يمثل منظومة قضايا يقينية، حيث أن العلم يعجز عن بلوغ يقين مطلق، اللهم إلا على مستوى تجاربنا الذاتية ودعاة الوضعية المنطقية الجديدة يشتركون في الرأي كلهم» (3)، يقيم الوضعيون الجدد تمييزا بين صنفين من العلوم، وهما: علوم واقعية وعلوم صورية. بحيث يقول "همبل" (Hambile) في هذا الإطار مايلي : يمكن تقسم البحث العلمي إلى فرعين، علوم إختبارية وعلوم غير إختبارية .

تحاول العلوم الإختبارية كشف العالم وتفسيره والتنبؤ بها، لكننا ملزمين بتحقيق صدق عباراتها بالإحتكام إلى التجربة، فلا تقبل بصحتها مالم تؤيدها بداهة إختبارية، تحاول العلوم الإختبارية كشف العالم وتفسيره وأنها لا تقبل بصحة القضايا مالم تؤيدها البداهة الإختبارية، والحصول على البداهة الإختبارية يتم في أنحاء مختلفة ، كالتجريب والملاحظة

1-نقلاً عن: بركات، لطفي، فلسفة الوضعية المنطقية والتربية، (مرجع سابق)، ص : 40

2-المرجع نفسه، ص : 112

3-المرجع نفسه، 112.

الفصل الأول: عن الفلسفة الأنجلوسكسونية (المفهوم والخلفية التاريخية)

والمنهجية، وإن إرتباط صدق العلوم الإختبارية بالواقع، هو ما يميزها عن الواقع أوعن العلوم الغير إختيارية، كالمنطق، والرياضيات المجردة التي تثبت صدق قضاياها دون الإحتكام إلى التجربة⁽¹⁾، وفي نفس الإتجاه يسير "كارناب" حيث أنه بالإضافة إلى تصنيفه للعلوم يصنف أيضا القوانين إلى إختبارية يمكن التأكد منها أو من صدقها مباشرة عن طريق الملاحظات الإختبارية، وقوانين صورية لا تحتاج إلى التجربة في تأكيدها أو تكذيبها (الرياضيات والمنطق) ، وهي الواقع تعتبر قضايا تحليلية وفائدتها تكمن في جعل القضايا التركيبية أكثر سهولة، ويؤكد في هذا السياق العالم "آير" أن القضايا التحليلية لا تصيف شيئا إلى معلوماتنا، لكن لها دور علمي في تنظيم خبراتنا وتجربتنا الواقعية، إذ تساهم بإبعاد التناقضات التي قد توجد في القضايا التركيبية، وبذلك نعرضها في لغة سليمة، ومن ثم فالقضايا التحليلية هي قضايا -أدوات- في يد العالم يستخدمها مراعىا بساطتها ويسرها ونجوعها. وإن إهتمامات الفيلسوف "كارناب" (Carnap) منذ تاريخ 1938م بعد صدور مقالة " الأسس المنطقية لوحدة العلم"، تتصب حول خلق صورية ورمزية تشير إلى الأشياء بالألفاظ، بل بالأرقام والرموز، فيفضل الإختزال والتقليص ليساهم في إقامة لغة صورية واحدة لجميع العلوم وتكون قاعدته وركيزته للعلوم ووحده. وفي نهاية المطاف يمكن لنا أن نقول أن البناء الرمزي الصوري يعطينا قوانين وقضايا العلوم الإختبارية مصاغة في قالب صوري، في صورة بناء منطقي، وما يشجع على ذلك هو تجريدنا لقضايا العلوم الفيزيائية هذه اللغة الرمزية يمكن أن نصوغ فيها قوانين العلوم الإختبارية الأخرى ، كعلم البيولوجيا، وعلم السيكولوجيا، وبذلك لإقامة لغة فيزيائية. وفي المرحلة الثانية يمكن إدماج هذه اللغة الصورية في العلوم الرياضية والمنطقية، وبوحدتهما وحدة العلم الصورية، وانطلاقا من هنا يتفق الوضعيون المناطقية أن هناك نوعين من المعارف الصحيحة وهي: معارف فكرية ، ومعارف واقعية تجريبية . تكون القضية التركيبية صادقة إذا كانت مطابقة للواقع، أما القضية التحليلية تكون صادقة إذا كانت لها إتساقها المنطقي الداخلي ، وما يجب أن تستخدمه الفلسفة هو التحليل المنطقي الذي يبرز إذا كانت القضية لها دلالة أولا ، وهذا ما يسمح يكون علما، وفي هذا الإطار يقول "فتجنشتاين": « وليست الفلسفة علما من علوم الطبيعة، وكلمة "فلسفة" يجب أن تعني شيئا، إما أن يكون أعلى أو أدنى من علوم الطبيعة، ولكن

1 - نقلاً عن: بركات، لطفي ، فلسفة الوضعية المنطقية والتربية ، (مرجع سابق) ، ص : 117 .

الفصل الأول: عن الفلسفة الأنجلوسكسونية (المفهوم والخلفية التاريخية)

ليس على قدم المساواة معها، وموضوع الفلسفة هو التوضيح المنطقي للأفكار، فهي ليست نظرية بل فاعلية، لذا فعملها يتكون أساساً من توضيحات، ولا تكون نتيجتها عدداً من القضايا الفلسفية، إنما توضيحاً للقضايا، والفلسفة يجب أن تعمل على توضيح وتحديد الأفكار بكل دقة وإلا ضلت تلك الأفكار معتمة ومبهماة». (1) وفي الحقيقة إن الفلسفة لا تصبو إلى مقام العلم ولا يمكن أن تحل محله، لأنها لا تبحث في القوانين والنواميس الرابطة بين الظواهر والأشياء مثله، بل دورها الأساسي هو التحليل المنطقي، ولذا فالفلسفة تغدو تفكيراً في العلم، أو منطقاً للعلم، أو نظرية له أو أشياء من هذا القبيل. إنطلاقاً من قولها بالحس كأساس للمعرفة يتبع ذلك التحليل الحسي وتراكم الخبرة، علماً أنه لا يمكن تحويل الفلسفة إلى علم، كما لا يمكن تجاهل أهمية العلم كهدف تصبو إليه الفلسفة وتبقي الروافد التجريبية أهم مصدر للعلم.

وصفوة القول يتفق أعضاء مدرسة الوضعية المنطقية على رفض الميتافيزيقا التقليدية، وقد استخدموا في المقابل حدوداً منطقية ورياضية وحدود العلوم التجريبية، وكان موقفهم الصريح غير دوغمائي في المناقشات الجارية بين أعضائها، بحيث كل عضو من أعضائها له إرادة قوية لإخضاع آرائه باستمرار للفحص، سواء كان ذلك من تلقاء نفسه أو بدعوة من الأعضاء الآخرين. كما يسود بين أعضائها روح التعاون والتآزر بدل روح المنافسة، بحيث كان هدفهم المشترك هو العمل الجاد بصورة جماعية من أجل الوضوح والتبصر. ويعود المناخ المتجانس الذي كان يطبع إجتماعات الجماعة ولقاءاتها إلى شخصية "موريس شليك" (Moritz Schlick) القوية وإلى طبيئته و تواضعه وتسامحه. وما يميز أعضاء جماعة فينا أنهم كانوا مهتمين ومن بينهم، غير أنهم أرادوا الإحتفاظ بعملهم الفلسفي عن أهدافهم السياسية. والمنطق عندهم بما في ذلك المنطق التطبيقي، ونظرية المعرفة وتحليل اللغة و منهج العلم-يشبه العلم في حياده إزاء الأهداف العلمية سواء كانت أهدافاً أخلاقية أو إجتماعية أو سياسية، إلا أن "كارناب" ظل ينتقد الحياد بشدة لأنه حسب موقفه-يقدم خدمة بالمجان لأعداء التقدم الإجتماعي، فيما كان أعضاء الجماعة يرون أن إقحام وجهات النظر العملية وحاجة السياسة فيها، سيؤثر سلباً على صفاء المناهج ونقاءها.

1 - نقلاً عن: بركات، لطفي، فلسفة الوضعية المنطقية والتربية، (مرجع سابق)، ص: 40.

الفصل الأول: عن الفلسفة الأنجلوسكسونية (المفهوم والخلفية التاريخية)

نتيجة: وخلص القول إن التيارات الفلسفية الأنجلوسكسونية الثلاثة "البراجماتية والتحليلية والتجريبية والواقعية والوضعية المنطقية"، تتفق إتفاقاً يجعل بينها صلة وإرتباطاً وثيقاً يتمثل في التحليل المنطقي، وكلها تؤيد إرتباط الفكر بالواقع الحسي إرتباطاً تاماً. وفي هذا يقول مفكرنا "زكي نجيب محمود" « فالفكر لا يستحق أن يكون فكره بمعناه الصحيح إلى إذا رسم الطريق المؤدي إلى التغيير »⁽¹⁾، وأن مهمة الفلسفة الكشف عن المبادئ المتضمنة في الواقع الذي يبرر العلاقة بين الواقع والفكر فهي علاقة تبادل. إضفاء طابع العلمية على العلاقة بين الفكر والواقع. فهذه الفلسفات دخلت إلى الوطن العربي وأثرت فيه وساهمت في تغييره وماتناول مفكرنا " زكي نجيب محمود" لهذه الفلسفات إلا لكونها تمثل طابع العصر الراهن من خلال إتفاقها وتكاملاتها وباعتبارها معبرة عن روح العصر أولاً وثانياً لأنها تقوم على ربط الفكر بالواقع مما يجعلها تلائم الواقع العربي الإسلامي و تسهم في تقدمه والنهوض به. ويأيجاز من أبرز الأفكار المشتركة بين الإتجاهات الفلسفية الأنجلوسكسونية (الإتجاه البراجماتي والتحليلي والتجربي والواقعي والوضعي المنطقي) مايلي:

1/ إن التيارات الفلسفية الأنجلوسكسونية الرئيسية في عصرنا ، تشترك في أن الإنسان محورها والأساس المشترك فيها والذي يوحدنا ، وبدون هذا الأساس تتمزق وحدة عصرنا الفكرية، ويفقد هذا العصر طابعة الفكري، الذي يميزه من غيره ويجعله حلقة في سلسلة العصور.

2/ التشديد على أهمية العمل والتطبيق ، وربط بين الفكر وتطبيقها ، على ارض الواقع .

3/ المحور الفلسفي لعصرنا هو النظرة " الانسانية " التي تجعل من الإنسان مبدأ وغاية ، وتجعل هذه الحياة هي الأولى والأخيرة.

4/ أن الفلسفة الأنجلوسكسونية والفلسفة المعاصرة عمومتا ، جعلت مدار بحثها الرئيسي البحث عن المعني.

5/ من مناهجها المنهج الإستقرائي " منهج التحليل المنطقي " .

6/ استبعاد الميتافيزيقا .

7/ الإهتمام بالعلم ومناهجه، فالعلوم المختلفة من فيزياء، وكيمياء، وطب وهندسة، وفلك ، من شأنها أن تكفل التحرر من كل القيود، والسيطرة على الطبيعة وترقية الإنسان .

1- نقلاً عن: محمود زكي نجيب :ثقافتنا في مواجهة العصر، (مصدر سابق)، ص:44

الفصل الأول: عن الفلسفة الأنجلوسكسونية (المفهوم والخلفية التاريخية)

المبحث الثالث : عن السيرة الذاتية لمفكرنا "زكي نجيب محمود" ،صفاته ومزياه ومراحل تطوره فكره.

أولاً/ نبذة عن حياة وسيرة "زكي نجيب محمود" (حياته وعصره ومؤلفاته).

1/ النشأة وعصره:

ولد زكي نجيب محمود(1) من أبوين مصريين عربيين مسلمين، في الفاتح من شهر فيفري سنة 1905م، الموافق لـ(26 من شهر ذوالقعدة سنة 1322هـ) (2) ،بقرية ميت الخولي عبد الله مركز الزرقا بدمياط(*)، بأرض جمهورية مصر العربية. وفي هذا المقام يقول مفكرنا عن قصة نشأته: « ولدت في اليوم الأول من شهر فبراير عام 1905م بقرية – ميت الخولي عبد الله –، بمحافظة دمياط في الشمال الشرقي من دلتا النيل »(3)، مع العلم فلقد كان مفكرنا حريصاً دائماً على سنة ميلاده ونشأته بالحادثة المفجعة والمأساوية التي ذهب ضحيتها عشرات، بل مئات المصريين من طرف الإستعمار الإنجليزي البغيض، إنها حادثة ونكبة "دونشواي". لذلك يحدثنا عن تلك الواقعة، يقول: « ولدت في أوائل القرن قبل أن تفجع البلاد في "دونشواي" بعام واحد» (4)؛ إلا أن لهذه القرية أو المدينة التي نشأ فيها إسم آخر نجده يذكره دائماً وغالباً ممزوجاً ومقروناً بإسمها الذي عرفته وإشتهرت به فيما بعد؛ لأن الإسم الثاني يبدو أنه بقي سجين كتب ومتون التاريخ، كما يبين ويؤكد ذلك حين يقول: « وقد تذكر قريتنا في كتب التاريخ أحياناً بإسم منية عبد الله » (5). وإن كان "زكي نجيب محمود" لم يتكلم عن إخوته بطريقة مباشرة؛ إلا أننا نلمس منه تلميحات مختلفة، وهو يتكلم في سيرته الذاتية والعلمية، التي تشير بأن له إخوة. أما فيما يخص كلامه عن وفاة وموت أخ له؛ فيقول: « .. وتجسدت لي العلاقة بين الأرض والسماء، كم هي قريبة إذ شاء الله ذات يوم، وكان قد جاء الأسرة وافدتان جديدتان هما أختان، ثم وافد ثالث هو أخ لم يلبث على وجع الأرض إلا عاماً وبعض العام». (6) في الواقع هذه العبارة تبين وتشير بشكل واضح وجلي، أنه كان الولد البكر لوالديه، إذ انه لم يتحدث لنا إلا عن هاتين الأختين اللتين جاءتا بعده، وعن الأخ الذي وافته المنية؛ إلا أن هناك إشارة أخرى توضح أن أختاً آخر، توفي في حياته أقل منه بحوالي عشرين عاماً ؛ لذلك يخبرنا عنه بقوله: « وجاءت الضربة الثانية لتكون أفدح، فقد أصابت المنايا

1- قدم زكي نجيب محمود سيرته في ثلاثة كتب هي: قصة نفس، وقصة عقل، وحصاد السنين. أما سيرته بقلم غيره، فينظر: محمود، زكي نجيب: الجبر الذاتي - تر: إمام عبد الفتاح إمام، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، مصر، دط، سنة 1973، ص 247-207 /أيضاً-العراقي، عاطف: زكي نجيب محمود مفكرًا عربيًا ورائدًا للاتجاه العلمي التنويري (كتاب تذكاري-مجموعة بحوث)، دار الوفاء، الإسكندرية، مصر، ط1، 2002، ص 22.

2- في هذا العام توفي محمد عبده 1849 .

(*) قرية ميت الخولي، تابعة لبلدة دكرنس، التابعة بدورها لمحافظة الدقهلية، ثم انضمت إلى محافظة دمياط حالياً.

3- نقلاً عن: اليسوعي روبرت كامبل، أعلام الأدب العربي المعاصر، ج2، الشركة المتحدة للتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، سنة 1997م، ص: 1988م.

4- نقلاً عن: محمود زكي نجيب، ثقافتنا في مواجهة العصر، (مصدر سابق)، ص: 208.

5- نقلاً عن: محمود زكي نجيب، في مفترق الطرق، دار الشروق، القاهرة، (مصر)، دط، سنة 1985م، ص: 171.

6- نقلاً عن: محمود زكي نجيب، قصة نفس، دار الشروق، القاهرة، (مصر)، ط4، سنة 1993م، ص ص 77-78.

الفصل الأول: عن الفلسفة الأنجلوسكسونية (المفهوم والخلفية التاريخية)

بخطبها العشوائي أصغر أشقاء الأحذب، بعد أن كان هذا الأحذب، يتوهم أن مقادير الحياة والموت تجري على حساب الأعمار، كان بينه وبين شقيقه الأصغر، ما يقرب عشرين عاماً. وكان لأخيه الأحذب حبة قلب، وقرّة عين وموضع زهو، ومنبع حب، لكن هل تغفو عنه عين القدر لينعم بحياته صحيحة سليمة؟، كلا بل أصابه بالعلة التي أخذت تستفحل وتستعصي حتى إنتقلت به إلى رحاب الله «(1)»، أما بالنسبة إلى تلك العلاقة التي كانت تجمع مفكرنا بوالديه، فيخيل إلى أنها كانت غير طبيعية وعادية، وإنها كانت لا تختلف كثيراً عن أوضاع الأسر الريفية النائية، وهذا في الواقع يرجع إلى عدة أسباب كثيرة جداً، منها ماهو ذاتي، وآخر ماهو موضوعي في آن واحد؛ ذاتية وإرتباطها بشخصية الطفل "زكي نجيب محمود" شخصياً، خصوصاً عندما شعر لأول وهلة ضعف بصره؛ وموضوعية لتلك المعاملات القاسية التي كان يمارسها أبوه عليه، مع العلم أنه يدرك صغره من حيث السن. إن والده لم يكن يقصد أن يرمي في سعيه ذلك سوى تربيته وإصلاحه؛ وإن بقيت آثار تلك المعاملة الصارمة والقاطعة، ماثلة في شخصيته، وفي مقابل أبيه نجد الأم بعطفها وحنانها الذي تزرعه وتحممه على الطفل بغير حساب، الأمر والشيء الذي ترك آثاره الحسنة في نفسه، وغن بقيت صورة هذه الأم مغروسة في ذاكرته ومخيلته، لتترك المجال واسعاً أمام الأب الذي تكاد صورته تملأ وتعم جو الأسرة بكامله، وفي هذا الموقف بالذات يصور لنا هيئة وشكل ذلك الأب ليقول: «العجب أي حينما أعود بالذاكرة إلى سن الطفولة الأولى، فسرعان ما أصطدم بشخصية أبي تملأ مسرح الحوادث؛ ولكنني مهما حاولت، فلا أعثر على صورة أمي عندئذ فأين كانت؟، هل كانت من الخفاء والإنطواء بحيث تمحي من صفحة الذاكرة، فلا يسمع لها صوت ولا يظهر لها أثر؟» (2). ومن هنا كان الإهتمام المتزايد من قبل الأب لأبنائه ومحاولاته الدائبة لجعلهم على صورته، ليس يراعي في ذلك مراحل الطفولة التي يجب على الطفل أن يمر بها، أو تأثير تلك الطريقة في التربية على نفسية الطفل الصغير ما يجب لنفسه وهو الرجل الذي تقدمت به السن، ومن هنا كانت غلظته الكبرى في تربية أبنائه، كان وقورا فأحب لي أن أكون وقورا مثله، ولما كانت طبيعة الطفل تآبى الوقار فقد فرضه علي فرضاً وأرغمني عليه إرغاماً، فلا بد أن يكون قد أطفا في نفسي الناشئة ما كان عساه أن يذكر لو ترك على طبيعته حراً، فنصحتي للكبار ألا يحبوا لصغارهم ما يحبونه» (3)

1- نقلاً عن: محمود زكي نجيب، قصة نفس، (مصدر سابق)، ص ص 168، 189، 170

2- المصدر نفسه، ص 41.

3- نقلاً عن: زكي نجيب محمود، أفكار ومواقف، ط2، دار الشروق، القاهرة، ط1، سنة 1978م، ص: 361.

الفصل الأول: عن الفلسفة الأنجلوسكسونية (المفهوم والخلفية التاريخية)

ويمكن القول بأن أبرز ظاهرة أثرت تأثيراً بالغاً في الطفل "زكي نجيب محمود"، فأصبحت تطارده وتلازمه وتملك عليه مشاعره وهو واجسه إنما ضرب الأب للطفل، وشفع ذلك الضرب بعبارة وجملته بقيت مرسومة في ذاكرته، والأكثر من ذلك أنها أحدثت شرخاً واسعاً في شخصيته، بقي ملازماً له طول حياته، إنها بمثابة الدافع الرئيسي لنفسية الطفل نحو العزلة والإنطواء على الذات والهروب خوفاً من الشخص الآخر مهما كان شكله، حتى إعدت تلك العبارة، وهي ترن في مسامعه بعمق تلك المعاني والمفاهيم الوجودية، هو غلة بالطفل في سراديب التشاؤم والإغتراب والإستيلاب الروحي والمعنوي بمختلف أنواعه وأشكاله، لذلك يقول لنا الأستاذ عن تجربته تلك في هذا التصريح «... حدث يوماً حين ناولني أحد أصدقائه شيئاً قائلاً: تفضل، فأجبته بكلمة "العفو"، وأعاد الرجل قوله "تفضل" وهو يضحك، فأعدت جوابي بكلمة "العفو"، فأمهلني أبي حتى إنفرد بي، وأخذ يقرعني على هذا الخط المعيب الذي خلطت به كلمة "العفو"، بكلمة "متشكر" دعاني أبي يوماً من داخل البيت لأحيي ذلك الرجلين، وحييتهما بما حفظت من عبارات التحية، فقال صاحب الشارب الراقص، هل تذهب إلى المدرسة؟ قلت: نعم، قال: تهج إسمك، قلت: ري. أض، رياض. قال: ماشاء الله، فأراد أبي أن يزيد الصورة جلاءً وسألني سؤالاً في الحساب، لكنني لم أسرع له بالجواب فضربني بكتاب ضخم على رأسي، فقال صاحب الشارب الراقص وهو يضحك: " أهكذا تضربه بالدنيا كلها على رأسه؟". ولم أفهم لهذه العبارة معنى ساعتئذٍ أذكر كيف عز على نفسي أن أضرب بالدنيا كلها على رأسي، فأنفجرت باكياً؛ ولست أدري الآن كيف إستطعت أن أوقف البكاء، لكنني فعلت وأعاد والدي سؤاله الحسابي من جديد وأراد الجواب السريع، لكنني في هذه المرة أعجزت عن الجواب مني في المرة الأولى، وحملني بين ذراعيه حملاً، وقذف بي خارج الغرفة، كما يقذف اللاعب بالكرة، وقال متجهاً نحو صاحب الشارب الراقص في نغمة هادئة: «لن يعيش لي ولد خائب، فإما أن يفلح أو يموت» (1). حقيقة أنها صورة واقعية أحتفظ بها مفكرنا لأبيه؛ وفي المقابل هناك صورة أخرى، وهي صورة الأم الحنون بطبيعتها وسخائها، وهي في الواقع صورة مخالفة لصورة أبيه تماماً، وهو الأمر الذي تجسد في شخصية "زكي نجيب محمود" في تلك العزلة والهروب من الآخر والإنطواء على الذات والعيش في برج عاج، وإنطلاقاً من تلك المقارنة الأسرية بين أبيه وأمه يقول: «والحق أن إختلاف الخصال، كان بعيداً بين أبي وأمي، فهو منبسط لا يكاد يخفي من نفسه شيئاً، وهي منطوية لا تكاد تظهر من نفسها شيئاً، وهو لا يخشى الناس ولا يفر منهم، وهي تخشاهم وتفر؛ هو حريص على إثبات وجوده، وهي حريصة على إنكار وجودها؛ هو لا يضحى بنفسه إلا قليلاً، وهي تضحى بنفسها بحيث لا تبقى لنفسها إلا

1- نقلاً عن: محمود زكي نجيب، قصة نفس، (مصدر سابق)، ص 30-32

الفصل الأول: عن الفلسفة الأنجلوسكسونية (المفهوم والخلفية التاريخية)

قليلا، يغلب عليه المرح الصاخب إلا في ساعات قليلة تراه قد سكن؛ وكأنما هو غارق في فكر عميق، ويغلب عليها الهدوء الصامت غير جهامة، وعبوس إلا في ساعات قليلة تراها قد أخذت تصيح زاعقة في هذا أو في هذه كأنما تنفس عن طاقة مكبوتة، كلاهما يتعبد ويؤدي الشعائر كلها، لكنني طالما أحسست أن تعبه موجات على السطح، وأما تعبه فخفقات من القلب يثور على الناس فتهدئه، ملتزمة لهم الأعذار حتى أطلق عليها أبي اسم "الهلباوي" مشيرا بهذا إلى نهوضها للدفاع دائما. وأما هي فإذا ثارت على أحد من الناس فإنه ينفخ لها في النار ليتردد إشتعالا، نعم قد كان إختلاف الخصال فيهما بعيد المدى، ولكن هل بلغ ما بينهما من حدة التباين أن حفظت ذاكرتي كثيرا عن أبي، وأوشكت ألا تحفظ شيئا عن أمي، إنه مهما تكن حقيقة الأمر فيقيني هو أنني عن أبي أخذت الذكاء، وعن أمي أخذت الخلق، عنه أخذت النفس القلقة الطامحة في عجز، وعنها أخذت الرغبة في التخفي عن قناعة ورضي ومن مزج النقيضين وقع الصراع» (1). بهذا ظهر جليا وبصورة واضحة جدا هذا التلاحم والمزج المتباين والمتناقض في شخصية مفكرنا العربي؛ ليترك أو يحدث أثارا عميقة؛ ليترك أو يحدث أثارا عميقة جدا في فكره وحياته لم تستطع الأيام أن تمحوها من ذاكرته، وهذا رغم أن زكي نجيب محمود استطاع أن يتأقلم ويتكيف معها ويخضعها لشتى الظروف التي مر بها بفضل حنكته وإرادته الخارقة للعادة الفذة؛ وطموحه الكبير جدا؛ ورغم ذلك الإحساس والشعور الكامن والمخزون والدفين بالإنعزال عن الآخرين الذي كان يرى فيه النشوة والسعادة والإستقرار والطمأنينة والراحة النفسية كما تسنى له ذلك؛ وبالتالي نجده يقول عن تلك الحالة: «وَأما إنطوائي فهيهات أن يرى منه الرائي بمقدار ما أحسه في باطني، لأن فيما يراه مني الرائي تكلفا وتصنعا، قد يخفيان إلى على الخبير الرائع الناس أنني كلما عدت إلى داري - بعد عمل اليوم أحسست وأنا أغلق الباب من دوني - بنشوة العائد إلى مسكنه، بعد أن تعرض لأهوال الغابة، ولست أعرف كيف يحس الأرنب المطارد حين يلوذ بجحره، لكنني كلما عدت إلى داري بعد عملا ليوم ارتسمت في ذهني صورت الأرنب الراجف الذي عادت عليه الطمأنينة، بعد أن لاذ بمأواه أنني لأخاف الخروج من مكمني كما يخاف العليل برئتيه أن يعرض نفسه للفة البرد، وقد أتشجع فأواجه الناس لكنني وحدي اعلم الناس بما يرتجف من نفسه عند إذ فمثل هذه الشجاعة عند الظاهرة كثيرا ماتكون خجلا معكوسا، قل إنه ضعف، وقل إنه مرض، لكن هو الواقع عند حقيقته ومرة أخرى أقول إنها طبيعة معقوة لصاحبها عن السير السريع في ركب الحياة لكنها هي طبيعتي» (2).

1- نقلاً عن: محمود زكي نجيب، قصة نفس، (مصدر سابق)، ص: 41 - 42

2- المصدر نفسه، ص: 43- 44.

الفصل الأول: عن الفلسفة الأنجلوسكسونية (المفهوم والخلفية التاريخية)

وقد دخل "زكي نجيب محمود" في صغره دخل الكتاب ليحفظ شيئاً من القرآن الكريم، أي أنه تلقى تعليمة الأول بكتاب الشيخ ربيع بقريته حيث تعلم أيضاً مبادئ اللغة العربية وعلم الحساب ، ثم التحق بمدرسة السلطان مصطفى الأولية بميدان السيدة زينب بالقاهرة وهو في الخامسة من عمره، وبعد أربع سنوات ، إنتقلت الأسرة إلى السودان، وهناك أكمل تعليمه الإبتدائي بكلية غوردون (Gordon) في الخرطوم (السودان)، وأمضى سنتين في التعليم الثانوي، نال عدة شهادات: شهادة البكالوريا من كلية غوردن من السودان (1)، عام 1924م. وشهادة ليسانس في الآداب والتربية من مدرسة المعلمين العليا بمصر، عام 1930م. وشهادة البكالوريوس الشرفية (2) في الفلسفة من الدرجة الأولى من جامعة لندن، عام 1945م، وشهادة الدكتوراه في الفلسفة من جامعة لندن بكلية الملك في موضوع: (الجبر الذاتي)، عام 1947م. وشهادة الدكتوراه الفخرية من الجامعة الأميركية بالقاهرة، عام 1985م. وقد كان الرجل شعلة متوثبة من العلم والعمل، تشهد بذلك أنشطته العلمية والعملية، وتصوراته الدينية؛ والدين الإسلامي " حثّ ... على العبادة . وإذافهمت العبادة بالمعنيين اللذين أرادهما الله، وهما معرفة الله من خلال معرفة مخلوقاته، والمثابرة على العمل، فإنّ هذا الفهم يفتح أوسع أبواب العلم والمعرفة أمام المسلم، ويجعله يثابر على العمل " (3) ، وقد كان الرجل كذلك، على اعتبار التفكير السليم، والكتابة النافعة من أجل أعمال الإنسان، إذ العمل -في معناه الواسع - يشمل القول، والفعل، وكل نشاط إنسانيّ. وأنشطة الرجل كثيرة نكتفي بالبارز منها؛ فقد عمل في التدريس إثر تخرجه من مدرسة المعلمين العليا، 1930م إلى 1943م. وكتب سلسلة من المقالات عن الفلاسفة المحدثين في مجلة الرسالة، ابتداءً من عام 1933م، وعمل عضواً في لجنة التأليف والترجمة والنشر بمصر، عام 1934م. ثمّ سافر في بعثة صيفية إلى إنجلترا لمدة ستة أشهر، عام 1936م. بعدها التحق بهيئة التدريس بقسم الفلسفة بكلية الآداب -جامعة القاهرة (4) ، عام 1947م، حتى أحيل على التقاعد سنة 1965م، فعمل أستاذاً غير متفرغ، ثمّ أستاذاً متفرغاً حتى الوفاة أي حتى عام 1993. وقد رأس تحرير مجلة الثقافة في الفترة الممتدة من 1948 إلى 1951. ثمّ اشتغل أستاذاً زائراً بالولايات المتحدة الأمريكية (5)، عام 1953م. فمستشاراً ثقافياً لمصر بواشنطن لمدة عامين ابتداءً من عام 1954م. كما عمل عضواً في المجلس الأعلى لرعاية الفنون

1- نال محمود شهادة البكالوريا من السودان، لامن مصر؛ لأنّ أباه انتقل رفقة أسرته إلى العاصمة السودانية الخرطوم بصفته موظفاً في مكتب الحكومة هناك.

2- البكالوريوس الشرفية في جامعة لندن -قديماً- إذا كانت من الدرجة الأولى، فإنها تعادل الماجستير

3- نقلاً عن: العزيزي خديجة خليل : "التراث، القيم، الدين عند زكي نجيب محمود" المجلة الفلسفية العربية، مصر، مج5، سنة 1997، ص69

4- جامعة القاهرة هي جامعة فؤاد الأول في الخمسينيات.

5- عمل زكي نجيب محمود أستاذاً زائراً بجامعة كولومبيا بولاية كارولينا الجنوبية، خلال الفصل الأول من الموسم الجامعي: 1953/1954م، ثمّ انتقل إلى التدريس

بجامعة بولمان بولاية واشنطن في الفصل الثاني من الموسم الجامعي نفسه.

الفصل الأول: عن الفلسفة الأنجلوسكسونية (المفهوم والخلفية التاريخية)

والآداب والعلوم الإجتماعية، منذ عام 1955م(*) ورأس تحرير مجلة الفكر المعاصر - وكان من أعضاء تأسيسها - من 1965 إلى 1969م. وتقلد منصب أستاذ محاضر منتدب بجامعة بيروت، عام 1964م. ومنصب أستاذ بقسم الفلسفة، كلية الآداب بجامعة الكويت لمدة خمس سنوات، من 1968 إلى 1973م. وكتب سلسلة مقالات أسبوعية في جريدة الأهرام، منذ نهايات 1973م، حتى 1990م وبسبب هذا النشاط الجم للرجل نال عدة جوائز؛ منها جائزة التفوق الأدبي من وزارة المعارف (1) عن كتابه (أرض الأحلام) عام 1939م، كما نال جائزة الدولة التشجيعية في الفلسفة من مصر عن كتابه نحو فلسفة علمية، ووسام الفنون والآداب من الطبقة الأولى، عام 1960م. وجائزة الدولة التقديرية في الآداب، ووسام الإستحقاق من الطبقة الأولى عام 1975م. وحصل على جائزة جامعة الدول العربية للثقافة العربية من تونس، عام 1984م. ونال وشاح الإمارات الثقافي للبارزين، عام 1986م وجائزة سلطان بن علي العويس من دولة الإمارات العربية المتحدة، عام 1991م.

هذه نبذة عن حياة مفكرنا وأستاذنا "زكي نجيب محمود"، وعن الظروف القاسية التي مر بها؛ أما فيما يتعلق ويخص بمراحل تعليمه وتدريسه في الجامعة فهذا ما سنذكره في النقطة الثانية من حياة مفكرنا الراحل عنا منذ عشرية قد خلت. وبعد هذه الرحلة الطويلة من العطاء المعرفي المستمر، "وهي حياة طال أمدتها حتى بلغ ما يزيد قليلا على ستين عامًا. بدأت قبيل سنة 1930م، وطالت حتى أوشك الزمن على الدخول في سنة 1991م" (2)، ضعف بصرمفكرنا "زكي نجيب محمود" كثيرًا حتى منعه من القراءة والكتابة، واجتمعت عليه عوارض المرض؛ فصبر على هذا الإبتلاء إلى أن وافته المنية -رحمة الله عليه- بالقاهرة في: 09 سبتمبر 1993م، الموافق لـ (12 من شهر ربيع الأول سنة 1414هـ)؛ مات أبرز مفكر من المفكرين العرب، رجل خدم الفكر والثقافة بشتى ضروبها، والفلسفة على وجه الخصوص في العالم العربي بصفة خاصة، والعالم بصفة عامة دون منازع، فكان آخر عنقود، وآخر مفكر من المفكرين الذين أنجبهم القرن العشرين (20)م؛ شأنه في ذلك شأن عميد الأدب العربي "طه حسين" و"عباس محمود العقاد"، و"لطفى السيد"، و"أحمد حسن الزيات"، والأستاذ "أحمد أمين"، والشيخ "العربي التبسي"، والشيخ "البشير الإبراهيمي"، والعلامة الشيخ "عبد الحميد بن باديس" رائد الحركة الإصلاحية في الجزائر، والمفكر الجزائري "مالك بن نبي"، وغيرهم من المفكرين الذين أنجبتهم الحضارة العربية الإسلامية.

(*) بعد هذا العام مباشرة، أي في 1956م؛ تزوج محمود من الأستاذة الدكتورة: منيرة حلمي، أستاذة علم النفس بجامعة عين شمس، وعمره يناهز الخمسين سنة (50عاما).

1-وزارة المعارف بمصر هي وزارة التربية والتعليم حاليا.

2- نقلًا عن: زكي نجيب محمود: حصاد السنين، دار الشروق، القاهرة (مصر)، ط3، 2005، ص5.

الفصل الأول: عن الفلسفة الأنجلوسكسونية (المفهوم والخلفية التاريخية)

لقد سخر مفكرنا نصف حياته في خدمة الفكر والثقافة بشتى أبعادها، والتجديد متجاوزاً في ذلك كل المشاكل التي وافقت أمته؛ فكان تواقاً وطموحاً لتحقيق مايسمى بالمشروع النهضوي لمجتمعه العربي والإسلامي حتى يلحق بالركب الحضاري الغربي، محتفظاً بموروثه الثقافي، متفتحاً على الثقافة الوافدة إلينا من الحضارة الغربية، وفي هذا السياق قال المفكر "عاطف العراقي" عن الرجل: « يحتل الدكتور زكي نجيب محمود مكانة كبيرة في تاريخ الفكر العقلي التنويري في عالمنا العربي المعاصر، من مشرقه إلى مغربه دافع هذا المفكر العملاق عن الإتجاه العقلي التنويري، طوال أكثر من نصف قرن من الزمن بحيث أننا قمنا ببحث قضايا التنوير، والعقلانية وصلتها بالفكر الديني، فإنه لايمكننا التغافل عن الكتب التي تركها بين أيدينا، لقد حمل مشعل التنوير طوال حياته، وخاض العديد من المعارك الفكرية متسلحاً بالشجاعة الفكرية، وذلك في سبيل الدفاع عن أشرف شئ خلقه الله فينا وهو العقل وربط بين العقل والتنوير في رابطة عضوية، من النادر أن نجد لها مثيلاً عند أكثر مفكري العرب المعاصرين » (1).

لقد غادر عالمنا هذا، بعد أن رأى بقرة عينه، آثار وملامح الإنتكاسة والتخلف والتقهر والإنحطاط الحضاري والأوضاع الإجتماعية والثقافية والسياسية والإقتصادية المتردية بسبب غياب العقل والعقلانية من أجل تحقيق مشروعه الحضاري وخطابه النهضوي و التجديدي الذي كان هاجسه الأول والأخير، متخذاً في ذلك العقل كأداة ووسيلة لحل قضايانا الثقافية الإجتماعية والسياسية والإقتصادية، من أجل الوصول واللاحق بالركب الحضاري الذي رآه ماثلاً في الحضارة الغربية دون الإنسلاخ عن قيم حضارته العربية الإسلامية، هذا بإختصار عن مسيرة الرجل الذي هو الأديب والمفكر والفيلسوف والناقد والعالم حياة الرجل الفكرية في حل مشاكلنا، مع العلم أن العقل هو مفتاح أي قفزة حضارية وتجديدية، وهذا دون التخلي عن القيم و المبادئ العامة التي ورثها أبا عن جد، متمثلة في العادات والتقاليد والأعراف والآداب العامة التي تميز كل مجتمع عن آخر وكل حضارة عن أخرى. كان مفكرنا "زكي نجيب محمود"، منذ صباه إنساناً تواقاً إلى الحقيقة، إنساناً سخر حياته وجهده للكلمة والقلم في كل مراحل حياته من أجل إخراج مجتمعه من التخلف والإنحطاط. ولاشك أن محمود" من قادة الفكر العربي المعاصر،

2/ مؤلفاته: قد أمتع عالم العرب خلال حياته في القرن الماضي بفيض من المؤلفات، التي ساهمت في نهضة الأدب العربي المعاصر (2)، وصل عددها إلى ستين (60) كتاباً، والكتب التي ألفها هي عناوينها مرتبة ترتيباً تاريخياً تشهد على ذلك؛ والغاية من تقديم الترتيب....

1- نقلاً عن: أبو زيد منى احمد ، الفكر الديني عند زكي نجيب محمود ، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع، بيروت، لبنان ، ط1، سنة1996م، ص: 09.

2- نقلاً عن: حسن يوسف: "زكي نجيب محمود - صداقة العقل تعزز النهضة العربية" مأخوذ من الموقع: www.albaladonline.com في

تاريخ 2014/07/03 على الساعة 15ساو30د.

الفصل الأول: عن الفلسفة الأنجلوسكسونية (المفهوم والخلفية التاريخية)

عام الطبعة الأولى	عنوان المؤلف (الكتاب) المطبوع
1935	01- قصة الفلسفة اليونان (1).
1936	02- قصة الفلسفة الحديثة (جزآن). * (2) 3- ترجمة محاورات افلاطون.
1937	4- ترجمة كتاب الأغنياء والفقراء عن " ه . ج . ويلز".
1939	5- ارض الاحلام. (3)
1943	06- شكسبير 07 - قصة الأدب في العالم (الجزء الأول). (4).
1944	8- ترجمة فنون الادب عن ه ت تشارلتن.
1945	9- من قصة الادب في العالم (الجزء الثاني).
1947	10- جنة العبيط. 11- الجبر الذاتي (Self determination) *.
1948	12- من قصة الادب في العالم (الجزء الثالث).
1949	13- ترجمة أثرت الحرية لفكتور كرافتشنكو.
1950	14- شروق من الغرب.
1950-1951	15- المشاركة في ترجمة قصة الحضارة (نشأة الحضارة 1950- الهند وجيرانها 1951- اليابان 1951).
1951	16- أسس التفكير العلمي 17 - الإمتاع والمؤانسة. 18- المنطق الوضعي (ج1) المنطق السوري (5).
1952	19- المنطق الوضعي (ج2) في فلسفة العلم 20- طريقنا إلى الحرية.
1953	21- بداية عصر العقل. 22- خرافة الميتافيزيقا (6).
1954	23- ترجمة كتاب تاريخ الفلسفة الغربية لـ برتراند راسل (الجزء الاول).
1955	24- أيام في أمريكا. 25- والثورة على الأبواب (7). 26- ترجمة كتاب تاريخ الفلسفة الغربية لـ برتراند راسل (الجزء الثاني).
1956	29- برتراند رسل. 30- حياة الفكر في العالم الجديد. 31- أرض مصر وشعبها (8) 32 - نظرية المعرفة.

- 1- ألفه بالاشتراك مع أحمد أمين.
- *- ألفه بالاشتراك مع أحمد أمين
- 2- بجزأيه شراكة مع أحمد أمين.
- 3- (نال عنه جائزة التفوق الادبي من وزارة المعارف)
- 4- نشر كتاب قصة الأدب في العالم في أربعة أجزاء: الجزء الأول (في الأدب القديم وأدب العصور الوسطى) عام 1943 م، والجزء الثاني (في الأدب الحديث منذ القرن السابع عشر) عام 1945 م، والجزء الثالث (في الأدب الغربي في القرن الثامن عشر والأدب الشرقي من سقوط بغداد إلى مبدأ القرن التاسع عشر) عام 1945 م، والجزء الرابع (في الأدب الغربي والشرقي في القرن التاسع عشر)، عام 1948 م. ألفه بالاشتراك مع أحمد أمين.
- * رسالة دكتوراة كتبها زكي نجيب محمود باللغة الإنجليزية ، وترجمت الى العربية من قبل تلميذه الدكتور امام عبد الفتاح امام.
- 5- طبعت مكتبة الأنجلو المصرية، بالقاهرة الجزء الأول (في المنطق السوري) ، من كتاب المنطق الوضعي عام 1951 م، والجزء الثاني (في فلسفة العلم) عام 1952 م.
- 6 - أعيد طبع هذا الكتاب تحت عنوان :موقف من الميتافيزيقا.
- 7- أعيد طبع هذا الكتاب تحت عنوان :الكوميديا الأرضية.
- 8- هذا الكتاب حرره محمود باللغة الإنجليزية تحت عنوان: (The Land and people of Egypt) ونشر في أمريكا، عام 1956 م.

الفصل الأول: عن الفلسفة الأنجلوسكسونية (المفهوم والخلفية التاريخية)

1957	33-قشور ولباب
1958	34- ترجمة الفلسفة بنظرة علمية لـ برتراند راسل 35- ديفيد هيوم. 36- مور وطريقة التحليل.
1959	37- نحو فلسفة علمية. 38- ترجمة كتاب المنطق نظرية البحث ، جون ديوي.
1960	39-الشرق الفنان 40. - الماديّة الجدلية والتحليل النفسي
1961	41- جابر بن حيان. 42- عندما يتكلم الفيلسوف. 43- مقدمة محاورات ألفرد نورث هوبهتد.
1963	44- فلسفة وفن.
1965	45-البحث عن الذات(1). 46- قصة نفس.
1967	47- معجم المصطلحات الفلسفية (بالاشتراك). 48- وجهة نظر. 49- ترجمة تراث العصور الوسطى " مجموعة ابحاث "
1970	50- تجديد الفكر العربي.
1972	51-المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري. 52- نحو شخصية عربية جديدة.
1974	53- قصاصات الزجاج(2).
1976	54- ثقافتنا في مواجهة العصر. 55- الموسوعة الفلسفية المختصرة(بالاشتراك).
1979	56- في حياتنا العقلية. 57- في فلسفة النقد. 58- مجتمع جديد أو الكارثة. 59- من زاوية فلسفية.
1980	60- مع الشعراء. 61- هذا العصر وثقافته.
1981	62- هموم المثقفين.
1982	63- قصة عقل.
1983	64- أفكار ومواقف.
1984	65- قيم من التراث.
1985	66- في مفترق الطرق.
1986	67- عن الحرية أتحدث.

1- كتب زكي نجيب محمود هذا المؤلف باللغة الإنجليزية، ثمّ ترجمه إلى العربية تلميذه الدكتور إمام عبد الفتاح
2- هذا الكتاب عبارة عن مقالات مختارة من ثلاثة كتب، هي: شروق من الغرب، جنة العبيط، الكوميديا الأرضية.

الفصل الأول: عن الفلسفة الأنجلوسكسونية (المفهوم والخلفية التاريخية)

1987	68- رؤية إسلامية . -69 الموسوعة العربية الميسرة (بالاشتراك).
1988	70- في تحديث الثقافة العربية
1990	71- بذور وجذور. 72- عربي بين ثقافتين. 73- نافذة على فلسفة العصر.
1991	74- حصاد السنين.
1996	75- من خزانة أوراقي(1).
2001	76- الجبر الذاتي(2).

هذا عن مؤلفات فيلسوفنا "زكي نجيب محمود"، أما ترجماته فهي من اللغة الإنجليزية إلى اللغة العربية، بإسنتناء كتاب (من شعر العقاد) (3)، إذ هو منقول من العربية إلى الإنجليزية عن: "عباس محمود العقاد" نفسه. وما عدا ذلك لا ينقل مفكرنا إلا من الإنجليزية إلى العربية. ويمكن أن نسرد العناوين الآتية باعتبارها نماذج لهذا النقل الثري المتنوع بين المجال العلمي والأدبي والفلسفي: ولنبدأ بكتاب: (آثرت الحرية) عن: فيكتور كرافتشنكو (Kravichnko)، ثم (أعلام الفلاسفة وكيف نفهمهم) عن: هنري توماس (Henri Thomas)، ورواية (الأغنياء والفقراء) عن: هيربرت جورج ويلز (Herbert George Wells)، و(تاريخ الفلسفة الغربية) في جزأين، عن: برتراند رسل (Bertrand Russel)، و(تراث العصور الوسطى) وهو مجموعة أبحاث تحت إشراف كراب (Krab) وجاكوب و(الفلسفة بنظرة علمية) (4) عن: رسل. وأيضا (فلسفة تاريخ الفن) (5) عن: آرنولد هاوز (Arnauld Hawser) وفنون الأدب عن: ه.ب. تشارلتن (H.B.Charleton) و(قصة الحضارة) (6) عن: ول ديورانت (Weil Diorent) و(محاورات أفلاطون) عن: بنيامين جويت (Benjamin Jowett) و(المنطق نظرية بحث) عن: جون ديوي (John Dewey).

- 1- هذا الكتاب عبارة عن مجموعة من المقالات، التي كتبها زكي نجيب محمود في بدايات حياته العلمية، ولم ينشرها في أي كتاب. وقد تكفلت زوجته منيرة حلمي بجمع هذه المقالات بعد وفاته، ونشرها تحت هذا العنوان: من خزانة أوراقي، عام 1996
- 2- الجبر الذاتي: (Self-Determination) أطروحة دكتوراه لـ زكي نجيب محمود، وقد حررها باللغة الإنجليزية. ثم ترجمها إلى العربية تلميذه إمام عبد الفتاح إمام. أنظر: محمود، زكي نجيب: الجبر الذاتي، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، ضمن: رحلة في فكر زكي نجيب محمود، تأليف: إمام عبد الفتاح إمام، ص 249-508.
- 3- هذا الكتاب عبارة عن ما يقارب ثلاث مائة (300) بيت من الشعر العربي للعقاد، ترجمها زكي نجيب محمود إلى الإنجليزية، عام 1945م
- 4- عنوان الكتاب الأصلي لبرتراند رسل: (الفلسفة).
- 5- ترجمة هذا الكتاب شراكة بين: زكي نجيب محمود، ورمزي عبده جرجس، وطبعت الترجمة عام 1968 م.
- 6- هذا الكتاب من ترجمة زكي نجيب محمود وآخرين، طبع أكثر من أربع مرات، اختارته وأنفقت على ترجمته المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم في جامعة الدول العربية. وقد ترجم منه كاتبنا -على وجه التحديد- المجلد الأول في ثلاثة أجزاء، هي: نشأة الحضارة، الهند وجيرانها، واليابان.

الفصل الأول: عن الفلسفة الأنجلوسكسونية (المفهوم والخلفية التاريخية)

ثانيا/ خصال وسميات "زكي نجيب محمود":

إن المفكر "زكي نجيب محمود" هو مثقف مصر الكبير، وهرمها الثقافي ورائد التنوير في الحياة الفكرية العربية، لم يعيش مثل الإنسان المعاصر الإزدواجية في الشخصية، (حيث يظهر أمام العامة بصورة، ويظهر أمام أصدقائه ومعارفه المقربين بسورة أخرى)، وإنما كانت ملامحه الشخصية والإنسانية هي نفس الملامح التي ظهر بها في كل أوقات حياته. فلم تزوج شخصيته بين العام والخاص وأبين الخارج والداخل وأبين خارج مصر وداخلها. كان هو نفسه المفكر والباحث والإنسان المثقف الحر صاحب الإتجاه الثوري الذي لا يهدأ حتى يعلن عن موقفه ويسعى الى تحقيقه، ويوصف مفكرنا "زكي نجيب محمود" بالمثقف الزاهد العازف عن الدخول في الصراعات والمعارك التي يخوضها المثقفون حولنا الآن سعياً وراء الشهرة أو النجاح المادي أو وراء المنصب والنفوذ، ويوصف أيضاً بأنه كاتب ومحاضر عقلائي يغوص إلى أعماق الفكر بالتحليل والتأصيل في هدوء وبراعة تجتذب المتخصصين. « إنه رجل يعرف الأصول، بحيث لا يتصور أن يجرح بكلامه أحداً، ولكنه لا يسمح لأحد أن يلم عليه ما يقول وما لا يقول »¹. ويتصف مفكرنا "زكي نجيب محمود" بفضيلة الوفاء، فهو مفطور على الوفاء مع زوجته خاصة، وكذلك مع من يعرفهم من الناس عواماً، وأساتذة وطلبة، شديد الإخلاص والمتابعة لكل يفعله طلبته خاصة.

والحق أن مفكرنا "زكي نجيب محمود" لم يكن مراجعاً عادياً، بل شديد التدقيق في هذا العمل وعلى شعور حاد بالمسؤولية، لم يكن يترك شاردة ولا واردة، حرفاً أو عبارة أو مصطلحاً إلا أقامه على أسلوب عربي متين وفي صياغة محكمة. فقد أراد مفكرنا "زكي نجيب محمود" في كل سلوكه ومعاملاته مع الآخرين أن يكون مطابقاً لنفسه في أقواله وأفعاله، وأن يفيد الإنسان، من حيث هو إنسان، فإهتم إنتباهه إلى قيمة العقل وإلى قيمة المنهج العلمي وكانت دعوته تتلخص في مضمونها على حرية الإنسان وقدراته على الخلق والإبداع وفي هذا يقول: « فمازلت حتى هذه اللحظة أؤمن إيماناً راسخاً، بأن الإنسان كائن فريد حر في إختياره ما يريد، وأنه دون سائر الكائنات ليس حصيلة سلبية للعناصر الخارجية المحيطة به، بل هو مبدع خلاق، يأتي بالجديد الذي يضاف إلى الوجود خلقاً جديداً، يكون

1 - نقلاً عن: مجموعة من الباحثين، بعد الرحيل، زكي نجيب محمود، دار الهدايا للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ط1، 1996، ص34.

الفصل الأول: عن الفلسفة الأنجلوسكسونية (المفهوم والخلفية التاريخية)

له فضله، وعليه تبعته « 1. وقد تعلم من مفكرنا الذين درسوا عنده وإحتكوا به عدة خصال فكرية رفيعة، كان يمثل لنا قيمتها التي نطمح جميعا إلى الوصول إليها: أولا/ الدقة المتناهية، فلم يكن يطلق لفظا أبدا إلا ويقصد معناه تماما. ثانيا/ طول البال على القضية الفكرية التي تكون بين يديه، فلم تكن نتائج حكمه على الأمور لتظهر إلا عندما يصل إليها بالفعل، لم يكن في مقالاته يدافع عن وجهة نظر ولا عن فكرة تثبت منها مقدما، ولكنه كان يدير مع قارئه الرأي حول القضية من وجوهها المختلفة لينتهي بقارئه قبل أن ينتهي بقلمه إلى الحكم الصائب، الذي توصل إليه من خلال أعمال المنطق السليم، والفحص الفكري المتمعن للمقدمات التي يعالجها بعقل واع منتصر، وبقلم متجرد من الهوى.

ثالثا/ ولاؤه لإنتمائه، وهو ما كان أكثر بروزا كلما تقدم به العمر، فلم يكن يغيب عنه أبدا رغم حرصه على التعامل مع الحقائق المجردة أن يتحدث عن بيئة الشرق أو عن الإنتماء للإسلام أولتقاليدنا العربية.

رابعا/ يعتقد جازما أن المعرفة شيء واحد فهو لا يفصل بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية. خامسا/ كان من أبرز الذين أخذوا بيد المتقنين إلى رحاب العقل الواسع يخرجوا إلى رحاب الحكمة لاميدان الفلسفة فحسب.

سادسا/ يتميز بالصبر والحلم ورحابة الصدر فهو لا يضيق بأي أحد.

فقد كان مفكرنا "زكي نجيب محمود" صادقا مع نفسه، وصادقا مع قارئه، فأنت عندما تقرأ له ثم تتحدث إليه وتعايشه، تدرك أن كتاباته هي مرآة روحه وفكره وحياته اليومية دون زيادة حرف واحد، فهو مثال نادر للإنسان والمفكر الذي يتطابق فكره مع سلوكه، وما يؤمن به مع ما يعمل به. ويتصف مفكرنا بشجاعته في إبداء رأيه في القضايا التي تعرض له بعد طول تفكير وتمحيص والتعبير عنها بأدق وأبلغ صورة ومهما كانت النتائج خاصة تلك القضايا التي يهرب الكثيرون من مواجهتها. وكان مفكرنا من أكثر الناس حرصا على رأي الآخرين وحرية الفكر شكل عام، وقد حارب طول حياته التوقع في مذهب معين وفي مقالة له بعنوان "عبيد المذاهب" في كتابه مجتمع جديد أو الكارثة يقول فيها: « إن الخبرة علمتني بأن تيار الحياة أغزر جدا، من إن يلم به مذهب واحد بعدد قليل من المبادئ

1- نقلًا عن: مجموعة من الباحثين، بعد الرحيل زكي نجيب محمود، (مرجع سابق)، ص49.

الفصل الأول: عن الفلسفة الأنجلوسكسونية (المفهوم والخلفية التاريخية)

والقواعد « 1. ويتصف مفكرنا "زكي نجيب محمود" بالإستقلالية في الرأي. كما يتميز بمعرفته الموسوعية (ثقافية إرتوت من رافدين رافد الفكر العربي ورافد الفكر الغربي، حيث أعانته على التوفيق بين الثقافتين وبلوغ هدفه الأسمى). ويوصف مفكرنا "زكي نجيب محمود" كذلك بأنه صاحب الفكر الحر، الذي يدافع عن رأيه بإستبسال ولا يرضى التنازل عنه، يتقبل نقد الآخرين ويناقشهم في تواضع جم يؤمن بالحرية والمساواة والعدالة ويؤمن بحق المرأة في العمل والتعليم، وأنها نصف المجتمع الذي لن يتقدم بدون الإهتمام بنصفه الآخر. وقد كان يعامل زوجته الفاضلة الدكتورة منيرة حلمي معاملة رقيقة ودودة ما كان زوجين أكثر ودا وإنسجاماً من غيرهم. ويعامل كذلك مديرة منزله بنفس المعاملة.

كان مفكرنا "زكي نجيب محمود" إنساناً على أرقى مستوى للإنسانية، وهو إنسان رحيم شفق تمتد رحمته المشفقة لتشمل صغار النفوس وعنده: « فقيرة تلك النفوس التي لا تستطيع أصحابها أن ينظروا من وراء الأشخاص إلى حيث ظروفهم ولو قد فعلوا لاشتد بهم التسامح وشاع فيهم العفو والمغفرة، فقيرة تلك النفوس التي تبتطش بالأشياء والأحياء بطش الصبيان، فقيرة أيا أبا العلاء هي تلك النفوس التي تحقق الوطاء، لأنها لا تدري أن أديم الأرض هومن هذه الأجساد « 1 . وكان مفكرنا "زكي نجيب محمود" يعطف على الفقير والضعيف، ويقدم الصداقة، حيث كان دائم التفكير في أصدقائه وهمومهم ومشاكلهم، وكثيراً ما كان يساعد بعض طلبته معنوياً ومالياً . ويصف مفكرنا "زكي نجيب محمود" نفسه في فترة ما: « أنه عاش حياته في عالم الأفكار أكثر مما عاشها مع الناس « 2. فكان في حياته أكثر الناس عزوفاً عن الإختلاط بالناس، ولكنه كان أكثر الناس حرصاً على إفادة الناس، والسعي الجاد إلى تغيير فكرهم وتجديد حياتهم، بكتاباته ومواقفه في مختلف القضايا الوطنية والاجتماعية. ويعلل إيثاره العيش في دنيا "الأفكار" ، على العيش في دنيا الناس بثلاثة جوانب: 3: الأول: أن عالم الأفكار يحضى بأولوية علوية على الأشياء عنده، فالفكرة مقدمة على المصالح المادية، وقد إستشهد بقول "هرقليطس" على هذا المعنى بقوله عن نفسه: « إنه لو خير بين "فكرة" جديدة يقع عليها وبين عرش فارس، لأختار الفكرة « 4 .

1- نقلاً عن: مجموعة من الباحثين، بعد الرحيل زكي نجيب محمود، (مرجع سابق)، ص 55.

2- أنظر ،محمود، زكي نجيب : قصة عقل، دار الشروق، بيروت ، لبنان، ط1، سنة 1973، ص 29 .

3- المصدر نفسه: ص 31.

4- أنظر ،محمود، زكي نجيب : حصاد السنين ، (مصدر سابق) ، ص 23.

الفصل الأول: عن الفلسفة الأنجلوسكسونية (المفهوم والخلفية التاريخية)

الثاني: ولعه بالبحث عن تفسير وتعليل كل ظاهرة من ظواهر الحياة، «المهم عند صاحبنا أن يقع على تفسير ما يراه وما يسمعه تفسيراً يردبه الواقعة الجزئية إلى قانونها العام»¹.

الثالث: ميله، إلى العزلة والافتراق عن الناس، مما جعله يأنس بالأفكار أكثر من أنسه بالناس، وقد عبر عن حبه للعزلة بقوله: «الرغبة الشديدة في أن يعتصم بجدران بيته، وأن يوغل فينكفئ على دخيلة نفسه، يجتر من مكنونها ما عساه يطفو على سطح الوعي من ذلك المكنون؟ وهي عادة رسخت عنده، حتى لنراه يحاول عبثاً أن يقلع عنها فلا يستطيع..»².

وقد كان مفكرنا "زكي نجيب محمود" أشد الناس أسفاً وهو يغادر الدنيا أنه قد سادت مجتمعه قيماً مغايرة لكل ما بذل حياته في سبيله، وسيطرت عليه أساليب التفكير المضادة لكل ما ظل يكتب ويحاضر ويناقش من أجله، فالأجيال الجديدة يغلب عليها الإفتقار إلى حاسة النقدية، وتجد راحة في الإستسلام لما يملئ عليها وتصديق ما تؤمر به. لم يبك على مصيره ولا على ما أصاب هذا الفرد أوداك، وإنما بكى في أواخر حياته، بكى على لحظة موته، التي عادت فيها إلى الظهور -سواء في بلاده أو في العالم المحيط به أقصد العالم العربي والإسلامي بالذات - كل الآفات العقلية التي كرس حياته لمحاربتها من تعصب وضيق أفق وقسوة وغياب للعقل وإحتكام إلى القوة الغاشمة. وكان مفكرنا "زكي نجيب محمود" مدركاً لدوره الحضاري والتنويري، فأمن إيماناً مطلقاً بالعلم سيداً للعصر ورأى أن من أهم أسباب تخلفنا عن الغرب، أننا لم نتابع مسيرة أسلافنا من العلماء العرب من العصر الذهبي للحضارة الإسلامية، كان مؤمناً بضرورة الإنفتاح على مختلف الثقافات غربيها وشرقيها، دون أن تملكنا عقدة الخوف، مما يسمونه بالغزو الثقافي، الذي هو شعور بالدونية والضعف، وقد تمسك بالتحليل منهجاً للفكر ويدعو إلى ذلك في كتاباته.

وقد رصد مفكرنا بعضاً من ملامح شخصية في كتابه (قصة نفس) كما رصدها في مقالات مثل مقالة (المتقف الثوري) "

ونقول أن مفكرنا "زكي نجيب محمود" إجتمعت في شخصيته صفات بوصفه إنساناً وأستاذاً ومفكراً ومعلماً ومربيًا. ولانجد ما ننهي به هذه السطور إلا مقالاً أمير الشعراء "أحمد شوقي" قديماً:

الناس صنفان: موتى في حياتهم وأخرون يبطن الأرض أحياء

1- أنظر، محمود، زكي نجيب: حصاد السنين، (مصدر سابق)، ص 25-26.

2- أنظر، محمود، زكي نجيب: قصة عقل، (مصدر سابق)، ص 17.

3- نقلاً عن: مجموعة من الباحثين، بعد الرحيل زكي نجيب محمود، (مرجع سابق)، ص 58.

الفصل الأول: عن الفلسفة الأنجلوسكسونية (المفهوم والخلفية التاريخية)

ثالثاً/مراحل تطور فكر "زكي نجيب محمود":

لقد اختلف أغلبية الباحثين - المهتمين بالسيرة الذاتية وحياتة مفكرنا "زكي نجيب محمود" - حول المراحل التي مرت بها حياته الفكرية، إذ يرى المفكر "حسن حنفي" إلى أن حياة "زكي نجيب محمود" تنقسم إلى مرحلتين الأولى مرحلة المنطق الوضعي والثانية مرحلة تجديد الفكر العربي، وهو التقسيم الثنائي الذي نجده عند معظم الباحثين، معتبرين أن ذلك ما أقره هو بنفسه في مقدمة كتابه "تجديد الفكر العربي"، حيث ظل كما يقول: «طيلة حياته الفكرية، مهتما بتراث الفكر الغربي ودراسته الفلسفية المعاصرة. معتقداً أن ليس هناك فكر إنساني سواه، مهملاً كل الإهمال التراث العربي الإسلامي وقضاياها إلى نهاية الستينات، حيث بدأ الإهتمام بهذا التراث مكتشفاً أبعاده الإنسانية»¹.

وهناك من يرى أن حياة "زكي نجيب محمود" الفكرية، مرت بخمسة مراحل وذلك إبتداءً لما ذهب إليه مفكرنا في حديثه عن العقود الخمسة في كتابه "قصة عقل" 2، هذا ما أكدته تلميذه "عزمي إسلام". بينما هناك من قسم حياة فيلسوفنا الفكرية إلى ثلاثة مراحل كما ذهب الباحث إمام عبد الفتاح إمام - وهو أيضاً تلميذه - واصفاً المرحلة الأولى بمرحلة التدين الخالص أو المبكر والمرحلة الثانية مرحلة العقل الخالص، وهي تبدوا نقيضاً للمرحلة الأولى والمرحلة الثالثة مرحلة التدين المستنير بنور العقل. ولذلك عندما نقف على إهتمامات فيلسوفنا المتعددة ولفتراته الفكرية المتنوعة، نتبين عدة مراحل توضح تطوره الفكري، وهي وإن كانت مراحل تتميز الواحدة فيها عن الأخرى، في سماتها العامة إلا أنها متداخلة في الوقت نفسه ومتكاملة، وقد تجد بذور إحداها وبداياتها في غيرها، كما قد تجد في الوقت نفسه من السمات ما يسودها جميعاً، مما يجعل ما يجمع بينها جميعاً، لا يقل في أهميته عما يميز إحداها. ولقد صنف بعض الباحثين مراحل تطور فكر "زكي نجيب محمود" فيما يلي:

أولاً/ المرحلة التقليدية: ظهرت هذه المرحلة في فترة الشباب لفيلسوفنا "زكي نجيب محمود"، ويمكننا اعتبارها مذهب الأول، وقد بدأها في الأعوام الأخيرة من عشرينات القرن، وإستمرت في الثلاثينات وهي مانسبها بالمرحلة التقليدية، التي يذكرها بقوله: «هي فترة

1- نقلاً عن: محمود زكي نجيب: تجديد الفكر العربي، دار الشروق، القاهرة، مصر، ط5، 1987، ص ص، 5-6.

2- نقلاً عن: محمود زكي نجيب: قصة عقل، (مصدر سابق)، ص8.

* صنف مفكرنا زكي نجيب محمود في كتابه " قصة عقل"، هذه المراحل الى خمس تتمثل في خمسة عقود، أنظر: محمود زكي نجيب: قصة عقل، (مصدر سابق)، ص ص: 8-9-10.

الفصل الأول: عن الفلسفة الأنجلوسكسونية (المفهوم والخلفية التاريخية)

كان الكاتب فيه مستمعا لما يقوله الآخرون أكثر منه ناطقا بما عنده» . (1) وكانت أهم فكرة شغلته منذ هذا الوقت المبكر، بل أهم فكرة شغلته طوال حياته بأسرها، هي فكرة (التقدم) وضم إليها فكرة (التطور)، أخذها بداية عن الآخرين، وسعى إلى الدعوة إليها، فانخرط في التيار الإصلاحى الداعي إلى إصلاح واقع أمته، و محاولة النهوض بالأمة المصرية بداية، ثم العربية فيما بعد، إلى مصاف الأمم الغربية المتحضرة، وكان مفهومه عن التقدم حينئذ يعني « أن الحاضر قد هضم الماضي، ثم أضاف جديدا تلو جديد، مما أنتجته السنون، ومعنى ذلك ألا يكون (العصر الذهبي) وراء ظهورنا، بل يكون موضعه الصحيح، هو في المستقبل، الذي يعمل الناس على بلوغه، ومن هنا تكون فكرة (التقدم) محتوية على وجوب (التغيير) مع متغيرات الحضارات المتعاقبة، و(التطور) الذي ينقل صور الحياة على نحو ما هو أعلى» (2) . وكان مفهومه للتقدم حينئذ يرتبط ببعض الأفكار الميتافيزيقية، كما يرتبط بمجموعة من القيم، وبالتالي كان فكره وتصوره الإصلاحى، في هذا الوقت لا ينكر الجانب الميتافيزيقي، ولا الجانب الأخلاقي بالمعنى المطلق، ولا ينكر دورهما في تحقيق النهضة، وهو ما سيتغير فيما بعد، في المرحلة الثانية، ثم يعدل عنه في المرحلة الثالثة.

وقد بحث مفكرنا "زكي نجيب محمود" -في هذه المرحلة- مدى ارتباط فكرة التقدم ببعض القيم الأخلاقية قائلا: « كانت فكرة التقدم التي أخذها الكاتب، إختيارا من كثرة الأفكار المعروضة على أقلام أعلامنا، وأعلام الفكر من الغرب، ثروة عقلية، تركت أثرها في نفسه إذ يصاحبها بالضرورة كتابات طويلة عريضة عميقة عن القيم الكبرى، التي بغيرها لا تتقدم حياة الإنسان خطوة واحدة، كالحرية والعدالة والمسؤولية الخلقية للفرد، مما تجعله كائنا مستقلا لا تفرض عليه التبعية لأحد سوى ضميره. إلا أن تكون التبعية بإختياره الحر، وغير ذلك من القيم التي تستوجبها فكرة التقدم» (3) ، وكان نتاج هذه المرحلة التقليدية مجموعة مقالات وكتب أكثرها من الترجمات(4)، أما من المؤلفات، فنختار ثلاثة مؤلفات، تعبر عن حقيقة فكره حينئذ، المؤلف الأول « أرض الأحلام» (5)، وهو يدور حول فكرة

1- نقلاً عن: محمود زكي نجيب : حصاد السنين ، (مصدر سابق) ، ص7- 42 . وأيضاً قصة نفس ، (مصدر سابق) ، ص 138.

2 - المصدر نفسه: ، ص ص7-8.

3 - المصدر نفسه: ص 8.

4- كانت أكثر كتاباته في هذه المرحلة مقالات عن أعلام الفلسفة الغربية، يغلب أن تختص كل مقالة منها بفيلسوف ، ويصف نفسه حينئذ بأنه أقرب إلى " السمسار الذي يتوسط بين صاحب السلعة و شاربها"، أنظر محمود زكي نجيب: أفكار و مواقف " مقالة القارئ ، الكاتب ، (مصدر سابق) ، ص 21. كما شغل في تلك الفترة بالترجمات، فترجم قصة الفلسفة اليونانية ثم قصة الفلسفة الحديثة و ترجم أربع محاولات لأفلاطون ، ثم ترجم قصة الأدب في العالم و صدر منها أربعة مجلدات وغيرها.

5- كان هذا الكتاب في الأصل مشروعاً دخل به مسابقة أدبية، أعلنتها وزارة المعارف و فاز بجائزتها، و قد نشر هذا الكاتب فيما بعد مختصراً و غاقلاً لبعض الفصول.

الفصل الأول: عن الفلسفة الأنجلوسكسونية (المفهوم والخلفية التاريخية)

المدينة الفاضلة" وصورها المختلفة عند بعض الفلاسفة السابقين، والمؤلف الثاني، هو مقالة لشرح قصيدة في النفس، والمؤلف الثالث هو أطروحته العلمية التي نال بهادرجة الدكتوراه من جامعة لندن. في المؤلف الأول، قدم لنا "زكي نجيب محمود" رسدا لمجموعة من النماذج الفكرية عن المدن الفاضلة، أو «اليوتوبيات» التي تصورها فلاسفة سابقون، وبدأها بمحاورة «الجمهورية» لأفلاطون، التي رسم فيها صورة الدولة المثلى. كما رآها ثم إختار عدة نماذج أخرى مثل «يوتوبيا» لـ"توماس مور"، ثم أطلنطس الجديدة لـ"فرنسيس بيكون"، و«جنة أرضية» لـ"ويلم مورس"، وبلد لاوجود له لـ"صموئيل بتلر"، و«يوتوبيا حديثة» لـ. ه. ج. ويلز، وأضاف إليها أحد النماذج التي قدمها فلاسفة الإسلام، فقدم نموذجا للمدينة الفاضلة للفيلسوف أبي نصر الفارابي، ويقول فيلسوفنا "زكي نجيب محمود" في مقدمة هذا الكتاب: «عندما يضيق الإنسان ذرعا بالظروف المحيطة به، ثم يعجز عن تغييرها على النحو الذي يرتضيه، فإنه يسترسل في أحلامه، ليظفر في دنيا الخيال بما إستحال عليه أن يظفر به في عالم الواقع» (2)

وفي هذه العبارة تعليل لسبب تأليفه هذا الكتاب، فهو محاولة لإيجاد واقع أفضل من واقع أمته المعاش، وذلك بذكر نماذج للحياة المثلى كما رآها فلاسفة غربيون أو عرب، وهو ما يذكره في آخر كتبه بقوله: «ثم تسلسلت المؤلفات الطوباوية التي إختارها صاحبها ليهرب في صفحاتها من حياة ثقلت رحاها على صدره» (3)، فكانت فكرة تغيير الواقع هي فكرته المحورية منذ مرحلته المبكرة، حاول أن ينشرها إعتمادا على آراء الآخرين، فأختار من أقوال الفلاسفة السابقين نماذج للحياة المثلى، وكانت هذه وسيلته قبل أن يتطور ويقدم تصوره الخاص لماهية النهضة والتقدم والتطور. أما النموذج الثاني الذي سنعرضه من هذه المرحلة التقليدية، فهو شرح أدبي لقصيدة "إبن سينا" عن النفس، والتي تعرف بإسم «عينية إبن سينا» وهي رسالة مغرقة في الميتافيزيقا، لأنها تتحدث عن أحوال النفس قبل نزولها إلى الجسد، فتتكلم عن حياتها السابقة في عالم الأرواح، وفيها نسمع عبارات الإعجاب التي يبديها فيلسوفنا "زكي نجيب محمود" أثناء شرحه للقصيدة، ويعرض لأمر الروح وهو حديث

1- كان هذا الكتاب في الأصل مشروعا دخل به مسابقة أدبية، أعلنتها وزارة المعارف و فاز بجائزتها، و قد نشر هذا الكاتب فيما بعد مختصرا و غافلا لبعض الفصول.

2- نقلاً عن: محمود، زكي نجيب: أرض الأحلام، تحقيق إسماعيل عبدالفتاح، دار العالم العربي، القاهرة، مصر، ط1، 2011، المقدمة، ص5.

3- نقلاً عن: محمود، زكي نجيب: حصاد السنين، (مصدر سابق)، ص ص 71-72.

الفصل الأول: عن الفلسفة الأنجلوسكسونية (المفهوم والخلفية التاريخية)

ميتافيزيقي ضارب في أعماق الميتافيزيقا ونسمعه يخاطب رأي صاحبها بقوله: « أدنو مني يا صديقي، وإستمع إلى هذه القصة الممتعة الرائعة التي يرويها "ابن سينا" عن الروح، وما أدراك ما الروح؟ هذا السر العجيب الذي سرى وإستكن بين أحنائك » (1).

وقد نشر فيلسوفنا "زكي نجيب محمود" هذه المقالة بداية في منتصف الثلاثينات ثم ضمها في أحد مؤلفاته في المرحلة الثانية من فكره وهي مرحلته العلمية التجريبية والوضعية المنطقية، وعلق عليها بعدما تراجع عن هذا الإتجاه بقوله: « كتبت هذه المقالة من أكثر من عشرين عاما كتبها الكاتب وهو في صدر الشباب كتبتها ونشرتها منذ أكثر من عشرين عاما فيما أذكر، ولذلك سيرها الفارئ نشازافي نغمتي الفلسفية الراهنة» (2) ، وهي بالطبع كانت نشازا في مرحلة الوضعية المنطقية التي ترفض أي حديث يتعلق بالميتافيزيقا أو ما وراء الحس. أما النموذج الثالث، فهو أطروحته لنيل "درجة الدكتوراه"، وكان عنوانها الجبر الذاتي وكانت في أربعينيات القرن، في أثناء بعثته إلى إنجلترا، وعلى الرغم من أنه كان في هذه البعثة قد بدأ بالتحول الفكري (3)، إلا أن موضوع أطروحته كان مازال ينوء بالأفكار الميتافيزيقية، فهو مازال في مرحلة دارس الفلسفة، والمتأثر بما جرى العرف عليه في هذه الدراسة، من البحث في الميتافيزيقا، فقدم في أطروحته معارضة لإتجاهين فكريين في تحليلهما للنفس البشرية، هما مذهب "دافيد هيوم" في المعرفة ومذهب السلوكيين في ميدان علم النفس (4) وقد قدم في هذا المؤلف تعريفا للنفس عارض به المنهج الحسي عند "هيوم"، على الرغم من أنه سيتبعه فيما بعد، وكذلك عارض المدرسة السلوكية التي إعتمدت في مناهجها على أن العلوم الطبيعية قادرة على تفسير جميع وقائع السلوك التي نلاحظها، وهو في معارضته لهذين الإتجاهين، -الذين سيتأثر بهما فيما بعد- يؤكد على أن الإنسان لا يمكن معرفته بناء على هذه المناهج التجريبية، وكان تحليله لهذه النظرية هو تحليلا لنظرية ميتافيزيقية في صميمها (5). وهذا ما يؤكد أنه أحد الباحثين، عندما يرى أن هذه الأطروحة هي دراسة ميتافيزيقية في أساسها، على الرغم من أن مفكرنا "زكي نجيب محمود"

1- نقلاً عن: محمود، زكي نجيب: قشور ولباب، "مقالة عينية ابن سينا" دار الشروق، القاهرة (مصر)، ط 2 سنة 1988، ص 197.

2- المصدر نفسه (المقدمة) ص 10.

3- يصف زكي نجيب محمود بدايات هذا التحول بأنها حدثت في أثناء بعثته بقوله: « لقد جئت والفكرة عندي عن الفلسفة أنها عميقة بغموضها، و أحسبني سأعود و قد تغيرت هذه الفكرة عنها، فتصبح الفلسفة عميقة بوضوحها.. إن نظرتي إليها أخذت في التحول»، أنظر محمود، زكي نجيب: قصة نفس، (مصدر سابق)، ص ص 177-178.

4- نقلاً عن: محمود، زكي نجيب: الجبر الذاتي - تر إمام عبد الفتاح إمام، الهيئة المصرية العامة للكتاب، دط، سنة 1973 (المقدمة)، ص 4.

5- المصدر نفسه: ص 29.

الفصل الأول: عن الفلسفة الأنجلوسكسونية (المفهوم والخلفية التاريخية)

فيما بعد سيكون من أكبر أعداء الميتافيزيقا، أما في هذا المؤلف فهو يتحدث عن النفس والذات والعقل والخبرة، والانتباه، والفعل الأخلاقي والإرادة والعلاقة بين الفعل الإرادي والفعل الأخلاقي حديثاً تراجع عنه فيما بعد، ورأى أنها آراء وأقوال ميتافيزيقية لاتقدم مدلولاً، لأنها فارغة من المعنى(1). ونسمع في جنبات هذه الأطروحة بعض الآراء الميتافيزيقية متمثلة في أوجه نقد عديدة يوجهها مفكرنا "زكي نجيب محمود" نحو نظرية "هيوم" في المعرفة، قائلاً: « يمكن أن تتعارض هذه النظرية إعتراضات كثيرة، فهي لا يمكن أن تكون مقنعة، فلقد أباح هيوم لنفسه أن يستخدم فكرة العقل بوصفه كائناته وجود مستقل، رغم أنه ينكر عليه هذه الصفة »(2) وفي موضع آخر يقول: نحن لانستطيع أن نوافق "هيوم" فيما ذهب إليه من أن الذات لا وجود لها (3) ، وإذا كان في هذه المرحلة يوجه نقده إلى "هيوم" متنبها وجهة النظر الميتافيزيقية معارضا الإتجاه الحسي التجريبي، إلا أنه في المرحلة التالية، سيطراً التغيير على فكره، ويتخذ من "هيوم" رائدا للحركة الفلسفية التي ينتمي هو نفسه إليها. هذه هي الصورة الميتافيزيقية التقليدية لفكر "زكي نجيب محمود"، متمثلة في جانبها الفلسفي وجانبها الأدبي، قبل انتقاله إلى المرحلة الثانية التي تطورها فكره إلى إتجاه آخر. شعر ببداياته عندما كان في رحلته الدراسية إلى إنجلترا. وواجه صدمة حضارية أظهرت له مدى التفاوت بين واقع الغرب وواقع أمته كما تركها، وقد أثرت مثل هذه الصدمات الحضارية على مفكرين آخرين، ذهبوا إلى الغرب وعادوا محاولين تغيير واقع أمتهم، بدأها "رفاعة الطهطاوي" (4) ، عندما سافر إلى فرنسا، وهو لا يعرف من معنى العلم إلا العلم الديني الذي تعلمه في الأزهر، وعاد محاولاً نقل الحضارة كما رآها. فأقام مشروعات علمية وتعليمية، فأنشأ المدارس على النظام الأوربي وضم إليها العلوم العربية، وقام بترجمة أحدث الكتب العلمية إلى العربية، وأدخل أنواعاً جديدة من العلوم، وتكررت هذه الصدمة الحضارية لدى كثيرين ، وكان منهم فيلسوفنا "زكي نجيب محمود"، الذي عاد من بعثته محاولاً إصلاح واقع أمته، وإقامة نهضة جديدة ترى أن صورتها الفاضلة هي طبق الأصل لما يعيشه الغرب.

1- نقلاً عن: سيدا عبد الباسط : الوضعية المنطقية و التراث العربي، نموذج فكر زكي نجيب محمود الفلسفي ، تقديم د. طيب تيزيني، دار الفارابي، بيروت، لبنان، ط 1، سنة 1990 ، ص 38-41.

2- نقلاً عن: محمود، زكي نجيب: الجبر الذاتي، (مصدر سابق)، ص 33.

3- نقلاً عن: سيدا عبد الباسط : الوضعية المنطقية و التراث العربي، نموذج فكر زكي نجيب محمود الفلسفي ، (مرجع سابق) ، ص 44.

4- نقلاً عن: حجار جوزيف : أوروبا و مصير الشرق العربي، ترجمة بطرس الحلاق و ماجد نعمة، المؤسسة العربية للدراسات و النشر، بيروت ، لبنان ، ط 1، سنة 1976 ، ص 35، و المحافظة على : الإتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة 1798-1914 ، (الاتجاهات الدينية و السياسية و الاجتماعية و العلمية)، الأهلية للنشر التوزيع-بيروت، لبنان، ط 2، سنة 1887 ص 97 .

الفصل الأول: عن الفلسفة الأنجلوسكسونية (المفهوم والخلفية التاريخية)

فكان مفهومه الجديد عن النهضة ليس إعادة لتراث الأجداد، وإنما هونهة تتخذ نفس عناصر الغرب، ولذا كان مقصوده من النهضة في هذا الوقت هو التوجه الكامل نحو الغرب، للأخذ بالحضارة والقوة، وهو ما يصفه بقوله: « هي الصحوه التي تؤدي بنا على القوة بعد ضعف أصابنا، والقوة لا يفهم لها معنى، إلا بالقياس إلى ما يستطيعه المنافسون، والقوة التي نبتغيها متعددة الفروع فهي إلى في العلم وفي الإنتاج وفي إرهاف الذوق وفي القتال، وفي سرعة الأداء، وفي كل ما تراه سبيلا إلى إنسان حفزت قدراته الفطرية المكنونة إلى حدها الأقصى» (1)، وأبعاد هذه المرحلة هي ما نتناوله من خلال تحليلنا لأهم أفكاره في المرحلة الثانية.

ثانيا/ مرحلة الوضعية المنطقية:

بدأت هذه المرحلة مع فيلسوفنا "زكي نجيب محمود" قبل عودته من البعثة عندما تعرف على الوضعية المنطقية قرأ عن "ألفريد جولز آير" (Alfred Jules Ayer)، واستمع إلى محاضراته في شرح هذا المذهب، كان من أوائل الكتب التي قرأها في هذا المجال كتاب صغير بعنوان «اللغة والحقيقة والمنطق» (2) والذي عرض فيه "آير" مذهبه الوضعي، ومنذ هذا الوقت، أخذ مفكرنا بهذا الإتجاه. واستمرت هذه الفترة مدة من حياته الفكرية إمتدت إلى عشرين عاما (3) (1950-1970)، وفيها أعلن عدااه الصريح للميتافيزيقا، بعد أن كان في المرحلة السابقة هو المتغني بها على المستوى الفلسفي والأدبي، ويبرر الباحث "إمام عبدالفتاح إمام" هذا التحول بقوله: « إن كراهية فيلسوفنا "زكي نجيب محمود" للميتافيزيقا ليست إلا كراهية العاشق لمعبودته بعد أن يبئس طول الصد والهجران، فلقد حاول هذا المفكر الممتاز أن يصل إلى أغوار الميتافيزيقا فقام برحلة شاقة مضنية، رأى بعدها أن البئر لاتزال عميقة مظلمة، وأن القرار لا يزال جد بعيد، فارتد عنه، وهو يقول: ليس ثمة قرار بل ليست البئر نفسها إلا حديث خرافة، ولن يكون الكلم عنهما إلا مهمة بغير معنى، إن هذا التغيير الذي مر به فيلسوفنا "زكي نجيب محمود" ما هو إلا تحول عنيف، ليس ثمة تناقض بين أن يكون للمفكر آراء معينة في صدر شبابه وبين أن يعدل عنها حين

1- نقلاً عن محمود زكي نجيب: عربي بين ثقافتين، مقالة « جمود الفكر ما معناه؟ » دار الشروق، القاهرة، مصر، دط، سنة 1990 ص ص 307-308.

2- نقلاً عن محمود زكي نجيب: أفكار و مواقف، (مصدر سابق)، ص 31.

3- نقلاً عن محمود زكي نجيب: قصة عقل، (مصدر سابق)، ص 60. وهذا ما يذكره عه أيضا الأستاذ محمود أمين العالم: معارك فكرية، دار الهلال، القاهرة مصر، دط، سنة 1970، ص 14.

الفصل الأول: عن الفلسفة الأنجلوسكسونية (المفهوم والخلفية التاريخية)

يكتمل تفكيره وينضج « (1). ونحن معه في أنه ليس تناقضا أن يكون للمفكر آراء في صدر شبابه ثم يعدل عنها فيما بعد، بل إن الثبات على آراء رأى صاحبها فسادها هو نوع من النفاق الفكري وتعبير عن الجمود، ولما كان فيلسوفنا "زكي نجيب محمود" يعلن دائما أن أهم سلك اتبعه في حياته هو الصدق مع نفسه والصدق في التعبير عن أفكاره، فكان من لوازم الصدق أن يتغير عن بعض الأفكار التي وجد أنها لا تلائم منظومته الحضارية الجديدة، ولذا نعتقد أن السبب الحقيقي وراء هذا التغير هو ما شاهدته مفكرنا عند الغرب من تقدم علمي وتفوق في واقع الحياة المعاشة، يفوق ما تركه في بلاده بمراحل، ورأى أن ما جعل الغرب يتقدم هو التزامه بالمنهج التجريبي، والإنصراف إلى العلوم الطبيعية، وما جعل الشرق يتأخر هو الإنصراف إلى حضارة الكلمة فقط، تعيد مآقاله الأجداد لتعلق وتشرح، فالغرب ينظر إلى الأمام وإلى ما حوله، والشرق ينظر إلى الخلف وإلى ما في داخله، وتغير مفهوم التقدم، فبعد أن كان مفهوم التقدم بالنسبة للشرقي هو أن العصر الذهبي هو عصر السلف والأجداد، أصبح التقدم بالمعنى الجديد يحوي التطور، وإن كل عصر جديد يضيف إلى القديم شيئا آخر، ومن منطلق محافظته على فكرة التقدم والسعي إلى تحصيل الحضارة، أراد فيلسوفنا "زكي نجيب محمود" أن يغير هذا النمط الذي سار عليه الشرق في التفكير، فكان نقده، وأول جانب نقده من هذا الفكر هو النمط الميتافيزيقي الذي شمل أغلب أنماط التفكير عند معاصريه.

ويذكر فيلسوفنا "زكي نجيب محمود" هذا التحول بقوله: « وجاءت سنوات الخمسينات وكان الكاتب قد عاد إلى أرض الوطن، وفي ذهنه تصور واضح لما ينبغي أن يدعوا إليه، في دنيا الثقافة بصفة عامة، وفي مجال الفكر الفلسفي بصفة خاصة، ومن معالم الرؤية الواضحة التي عاد بها الكاتب معترضا أن يجعلها برنامج عمله يهتدي به، أن ما تقدم به الغرب يمكن أن نتقدم به نحن « (2). وفي موضع آخر يذكر سبب هذا التحول بقوله: « كنت لا أجد بديلا لصورة الحضارة الغربية كما هي في عصرنا، لأنها هي حضارة القوة والعلم والإبداع والمغامرة، وتحقيق السيادة « (3).

وقد سجل مفكرنا "زكي نجيب محمود" آراء هذه المرحلة وتصوراتها من خلال مجموعة

1- نقلاً عن إمام عبد الفتاح إمام: الوجه الميتافيزيقي للدكتور زكي نجيب محمود. مقالة ضمن مجلة الفكر المعاصر ع 52 يونية سنة 1969 ص 25.

2- نقلاً عن محمود زكي نجيب: حصاد السنين، (مصدر سابق)، ص 11-12، وأيضاً ص 131.

3- نقلاً عن محمود زكي نجيب: قيم من التراث، مقالة « أقولها كلمة صدق » دار الشروق، القاهرة، مصر، دطه، 2000، ص 167.

الفصل الأول: عن الفلسفة الأنجلوسكسونية (المفهوم والخلفية التاريخية)

مؤلفات ومقالات، دارت كلها حول شرح الوضعية المنطقية والعلمية التجريبية، مع تقديم نماذج لبعض رواد هذا المذهب، وظهرت في هذه المحلة مجموعة كبيرة من المؤلفات نضع على قمتها ثلاثة مؤلفات رئيسية (1) هي: « المنطق الوضعي » بجزئيه، ضمنه عرضاً للمنطق التحليلي الحديث، وفلسفة العلوم المتصلة به، أما المؤلف الثاني فكان عنوانه خرافة الميتافيزيقيا وفيه حذف الميتافيزيقيا من دائرة العلوم والمعرفة، أما المؤلف الثالث، فهو نحو فلسفة علمية وفيه شرح أسلوبه في التفكير، وتكلم عن كيفية تحويل الفلسفة إلى علم. وكان يسعى في هذه المرحلة لى تحقيق هدفين، الأول الأخذ بروح ثقافة العصر، والثاني أن تكون التجريبية العلمية ضابطاً للفكر في مجالاته العلمية المتعددة، أما ثقافة العصر التي ينادي بها، فهي ثقافة تخالف ما اعتمده الكثيرون في تلك الفترة، عندما إستمدوا مشكلاتهم وأفكارهم من كتب التراث، بغض النظر عما تحفل به الحياة العصرية من إهتمامات ومشكلات، لم يعرفها أولئك « الأقدمون » (2)، ورأى أن اكتفاء هؤلاء المفكرين بإستمداد فكرهم من كتب التراث وحده قد يوحى للمثقف أن هذه الحياة الحالية، على حين أن العالم يتغير من حولنا، فينتقد الغرب أكثر ويتخلف الشرق أكثر، يتقدم الوحي للمثقف أن هذه الحياة الحالية، على حين أن العالم يتغير من حولنا، فيتقدم الغرب أكثر ويتخلف الشرق أكثر، يتقدم الغرب لإهتمامه بحاضره ومستقبله، ويتخلف الشرق لإرتباطه بماضيه وإعادة تكرار ما عند الأقدمين من علم وثقافة، وبهذه الصورة سيمضي الغرب في طريقه وسنمضي، هو يشتغل بتفتيت، الذرة ونحن نعبت بتشقيق الشعرة. هو يحاول الصعود إلى ذرى السماء ونحن نحفر الأجداث لنستخرج منها الرمم » (3).

فالخطة الأولى التي يقدمها مفكرنا "زكي نجيب محمود" في بنائه الفكري الجديد، هي الإنصراف عن الماضي بعلمه وأفكاره، ليستبدل بهذه العلوم علوماً أخرى، لأن مشكلات الأمس ليست هي مشكلاتنا اليوم، أما الخطوة الثانية في التقدم فهي تغيير المنهج وإعتماداً منهج آخر يناسب العصر الحديث، فالمنهج هو أساس تقدم الغرب، وهذا ما أشار إليه مفكرنا "زكي نجيب محمود" بقوله: « لقد أدركت سر النهضة العلمية التي نشأت في أوربا إبان القرن السادس عشر. فتولد عنها العلم الحديث، والحضارة الحديثة بأسرها، وهو نفسه السر الذي

1- نقلاً عن محمود زكي نجيب: قصة عقل، (مصدر سابق)، ص 112.

2- نقلاً عن العراقي عاطف: زكي نجيب محمود وتيارات العصر والحضارة، مقالة بمجلة الهلال السنة 93 يونيه سنة 1985 ص 32.

3- نقلاً عن محمود زكي نجيب: الكوميديا الأرضية، دار الشروق، القاهرة (مصر) وبيروت، (لبنان)، ط 2، سنة 1983، ص ص 204-205.

الفصل الأول: عن الفلسفة الأنجلوسكسونية (المفهوم والخلفية التاريخية)

لم ينكشف لنا حتى اليوم إنكشافاتاً، وما ذلك السر العظيم إلا منهج جديد يحل محل منهج قديم». (1) ورأى مفكرنا زكي نجيب محمود أنطابع عصرنا الفكري هو العلم التجريبي، وما يستتبعه من مناهج البحث والنظر، وقد صاحبت هذه المناهج نوعاً من الفلسفة سميت بالفلسفة الوضعية، ويشرح سبب تسميتها بالوضعية المنطقية إلى «أنها سميت بالوضعية لأنها تشترط في صحة كل عبارة تشير إلى عالم الأشياء قدرة تلك العبارة على تقديم ما يمكن التحقق منه بواسطة الحواس، وسميت بالمنطقية لأنها تكفي بتحليل لغة العبارة نفسها، وهذا التحليل وحده كفيلاً بإرشادنا، إن كانت العبارة مقبولة من ناحيتها المنطقية أو غير مقبولة» (2). وقد بدأ الإتجاه الوضعي الحديث على يد الفيلسوف الفرنسي أوجست كونت في القرن الثامن عشر والتاسع عشر، ثم تحول إلى نسق فلسفي نافذ على يد جماعة تسمى بحلقة فيينا وسمي إتجاهها بإسم الوضعية المنطقية، وتميزت هذه الحلقة بأن البحث الفلسفي فيها ناصر الفلسفة التجريبية، واهتم بالعلوم الطبيعية وضم علماء في جميع الفروع العلمي، ممن كان لديهم ميول فلسفية، ومن أشهرهم فريدريك فايزمان (Freidrich Waismann) و كارناب (R. Carnap) وكلاهما تعلم تعليماً رياضياً في بداية الأمر، أما هانز هان (Hans Hahn) و كارل مينجر (Karl Mengar) وكورت جودل (Kurt Godal) فهم الأصل علماء رياضيات، على حين أن أوتو نيوراث (Otto Neurath) عالم سوسولوجي، وفكتور كرافت (Victor Kraft) مؤرخ، وفليكس كوفمان (Felix Kaufman) رجل قانون، وفيليب فرانك (Philipp Frank) أستاذ للفيزياء، وعرفت هذه الجماعة في الأوساط العلمية والفلسفية بحلقة فيينا (Vienna Circle)، وأطلق على الفلسفة التي كان يتبناها أعضاء هذه الحلقة، مصطلح المذهب التجريبي، وفي كتابات أخرى التجريبية المنطقية، إلا أن المصطلح الذي لقي رواجاً أكثر فهو الوضعية المنطقية (3)، وكان لها بعض الأنصار من خارج فيينا مثل "ريشباخ" و "مون ميزس" و "أير" من خارج النمسا، وارتبطت الوضعية المنطقية بالفلسفة التحليلية الإنجليزية عند «مور» و «رسل». فالوضعية المنطقية تتبنى الآراء التجريبية المعتمدة على الحواس،

1- نقلاً عن محمود زكي نجيب: قصة عقل، (مصدر سابق)، ص 46.
2- نقلاً عن محمود زكي نجيب: وجهة نظر، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، مصر، ط 1، سنة 1967، ص 26، وأيضاً عبد الباسط سيدا: الوضعية المنطقية والتراث العربي، نموذج فكر زكي نجيب محمود الفلسفي، (مرجع سابق)، ص 91.
3- نقلاً عن ريشباخ هانز: نشأة الفلسفة العلمية، ترجمة د. فؤاد زكريا، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، مصر، دط سنة 1968 ص 72.

الفصل الأول: عن الفلسفة الأنجلوسكسونية (المفهوم والخلفية التاريخية)

وتعتقد طريقة التحليليين في فهم أقوال العلوم وقوانينها، على الرغم من هذا التقارب، إلا أن مفكرنا "زكي نجيب محمود" يميز بين الإتجاه الوضعي المنطقي والإتجاه التحليلي، ويرى « أن الإتجاهين يكملان بعضهما بعضاً، لكنهما لا يصلان إلى حد التطابق، على الرغم من إتفاقهما في بعض النقاط » (1) ، وقد أخذ مفكرنا "زكي نجيب محمود" بهذه الفلسفة ومنهجها، وكان منهجه هو المنهج التجريبي الذي تبنته الفلسفة الوضعية التجريبية العلمية، وهو ما يذكره بقوله: «أما في الفلسفة فإنني إتبع فيها أصحاب المدرسة التحليلية بصفة عامة، والشعبة التجريبية العلمية المعاصرة منها بصفة خاصة » (2) وهو يعلل تمسكه بهذا النوع من الفلسفات المعاصرة دون غيره من الفلسفات الأخرى، لأنها هي « أقرب المذاهب الفكرية مسيطرة للروح العلمي، كما يفهمه الذين يخلقون لنا أسباب الحضارة » (3). والحضارة هي الإحتكام إلى العقلي قبول ما يقبله الناس، وفي رفض ما يرفضونه، فهذه العقلانية في وجهة النظر، التي نراها ماثلة في كل حضارة مهما اختلفت ألوانه، لانراها في أي جماعة بدائية مهما تعددت بعد ذلك صفاتها، وصورة الحضارة العصرية هي نموذج القياس للحياة العصرية في بعض بلاد أوروبا وأمريكا، وأهم ما يميز الحياة فيها هي سرعة التغير وسرعة قبول الجديد، وتقدم لا يقارن فيما تتميز به حياة الفرد العادي في المجتمع الأوروبي والأمريكي، من إمتلاكه لحصيلة العلوم، ودقة التخطيط، وغزارة الإنتاج، ومدى الحرية السياسية والاجتماعية، فهي حضارة تقنية نفعية، فكان جواز المرور الذي يبيح لنا الدخول في عصرنا هو أن تطور حياتنا لكي تصبح قائمة على علمنة، وعلى تقنية، وعلى منفعية في أسس التعامل السياسي الإقتصادي، ولنترك ثقافتنا تسير العصر في نظراته العلمية الصارمة، وتتطوي على ذاتها في ميادين الوجدان وطرائق التعبير عنه في العقائد والأدب والفن، وذلك كان خلاصة المشروع الحضاري كما تصوره مفكرنا "زكي نجيب محمود"، وداره هو « أن نعيد حياة أوروبا وأمريكا بكل جزئياتها لكي نصلح حياتنا، فلنترك حياتنا بما فيها ونأخذ ما هو عليه الغرب لكي نتحضر، هو يصل إلى ذلك من خلال تعريفه للحضارة بأنها الإحتكام إلى العقل » (4)، فما ينقص بلادنا هو العلم والتقدم العلمي، فكان هذا طريقنا إلى الحضارة، وهذا العلم يقوم

1- نقلاً عن محمود زكي نجيب: فلسفة وفن، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، مصر، ط سنة 1963 ص 248.

2- نقلاً عن محمود زكي نجيب: قشور ولباب، مقالة « أسطورة الميتافيزيقيا »، (مصدر سابق)، ص 160.

3- نقلاً عن محمود زكي نجيب: المنطق الوضعي ج 1، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، مصر، ط 2 سنة 1956 م، ص (ح)، وأيضاً فلسفة و فن ص 248.

4- نقلاً عن عاطف أحمد: نقد العقل الوضعي، دراسة في الأزمة المنهجية لفكر زكي نجيب محمود، تقديم إبراهيم فتحي دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط 1

سنة 1980، ص: 116-117.

الفصل الأول: عن الفلسفة الأنجلوسكسونية (المفهوم والخلفية التاريخية)

على العقل وحده، وهذا الإتجاه هو الذي أخذ به في عصره الوضعية المنطقية. ويضع مفكرنا "زكي نجيب محمود" على رأس هذا الإتجاه الفلسفي، الفيلسوف "دافيد هيوم" (David Hume). فهو وإن كان قد ظهر في مرحلة سابقة على الوضعية المنطقية إلا أن الجذور التاريخية تمتد إلى إتجاهه، وعلى الرغم من أن مفكرنا قد سبق ونقد "هيوم" في المرحلة الفكرية السابقة، إلا أنه في هذه المرحلة يتبنى أفكاره، ويذكره قائلاً: «يعد "دافيد هيوم" أبا لحركة فلسفية تعاصرنا اليوم ونعاصرها، وهي الحركة التي يطلق عليها أنصارها اسم الوضعية المنطقية حيناً، واسم التجريبية العلمية حيناً آخر، وإلى هذه الحركة الفلسفية أنتمى» (1)، فكان مفهوم التحضر - كما رآه مفكرنا "زكي نجيب محمود" في هذه المرحلة - يتلخص في وسيلتين، الأولى ترك القديم كله لمخالفته لثقافة هذا العصر، والوسيلة الثانية هي إستحداث منهج جديد للمعرفة يخالف المناهج الموجودة في حياتنا، بعد أن وصلت الحالة العلمية والثقافة في مصر إلى حالة بالغة من الإنهيار والتخلف، وأخذ يطبق تصوره الجديد للنهضة على مجال تخصصه، وهو لا يكتفي بكونه مفكراً، بل يتجاوز بفكره المجال النظري إلى محاولة التطبيق العملي قائلاً: «فأنا تجريبي من حيث الإنتماء المذهبي في الفلسفة، ولكنني لأؤصد على تلك النظرة التجريبية الأبواب، بل أخرج بها إلى المشكلات العلمية المطروحة على الملأ». ولما كان لمجال تخصصه هو فكر والفلسفة، وجد أن الفلسفة لا بد أن تكون أولى المجالات الواجب إصلاحها، فكانت أول من حمل عليها، حيث كانت غارقة في مباحث ميتافيزيقية، إعتادها القدماء، ودارت حول أفكار تتفصل عن الواقع، ولا صلة لها بالحياة الفعلية، أما منهجها فكان لا يقدم جديداً، بل هو منهج قائم على تكرار مقدماته في نتائجه، ومن هنا كان رفضه للمنهج الإستنباطي الذي لا يقدم لنا خبراً جديداً عن الواقع، فهو رافض لموضوعات القدماء ومناهجهم.

*دافيد هيوم: فيلسوف وإقتصادي ومؤرخ أسكتلندي وشخصية مهمة في الفلسفة الغربية وتاريخ التنوير الإنجليزي ولد في إدنبرة سنة 1711. وتوفي في عام 1776. اشتهر كمؤرخ بداية، لكن الأكاديميين في السنوات الأخيرة ركزوا على كتاباته الفلسفية. أثر في تطور مدرستين فلسفتين حديثتين، هما المدرسة الشكية، والمدرسة التجريبية. من مؤلفاته بحث في الفهم الإنساني (1740) ورسالة في الطبيعة البشرية في ثلاثة أجزاء (1739) وكتب أيضاً «مقالات أخلاقية وسياسية» (1741) وبحث في مبادئ الأخلاق وتاريخ بريطانيا العظمى، فأخرجه في ثلاثة مجلدات (1754، 1756م) وتاريخ إنجلترا (1759، 1762). وكان هذا الكتاب مرجعاً للتاريخ الإنجليزي لسنوات طويلة) ولديه كتاب التاريخ الطبيعي للدين (1757) ومحاورات في الدين الطبيعي، لم ينشره في حياته تجنباً للجدل. وقد قامت فلسفة هيوم على عدم الثقة بالتأمل الفلسفي. ولكنه آمن أن كل معرفة جديدة تأتي نتيجة للخبرة، وأن كل الخبرات لا توجد إلا في العقل. أنظر، كتاب فاضل علي رمضان، الموسوعة الفلسفية الميسرة، (مرجع سابق)، ص 384.

1- نقلاً عن: محمود زكي نجيب: دافيد هيوم، (مصدر سابق)، المقدمة، ص 9، وعلى الرغم من أنه ينتمي فلسفياً إلى هيوم إلا أنه اختلف عنه في طريقة تحليله للفكر الإنساني، يحلله هيوم تحليلاً نفسياً، ويحلله مفكرنا "زكي نجيب محمود" تحليلاً منطقياً، ويعود التمييز بين القضايا بين التجريبية والتحليلية إلى هيوم، وقد حظي من أجل ذلك باحترام معظم الوضعيين المنطقيين وتقديرهم، فالقضايا التجريبية تخص العلوم الطبيعية وحدها، ولا شأن للفلسفة بها، أما القضايا التحليلية فيه تخص الرياضيات والمنطق فقط، أنظر في كتاب رسل الذي بعنوان أصول الرياضيات والذي قام بترجمته محمد مرسى أحمد وأحمد فؤاد الأهواني، دار المعارف، مصر، في أربعة أجزاء نشرت تباعاً سنة 1958، 1959، 1961، 1964.

الفصل الأول: عن الفلسفة الأنجلوسكسونية (المفهوم والخلفية التاريخية)

ثالثا/ مرحلة التأليف أو المواعمة والجمع بين الأصالة و المعاصرة:

هي الصورة الفكرية التي ظهر عليها مفكرنا "زكي نجيب محمود" في أواخر مراحلها الفكرية، وهي رؤية هدفها الأول أن يصون تراثه، ليبقى هذا التراث في حياته الحاضرة كائناتيا، لا مجرد أثر من آثار المتاحف، ثم يتفاعل هذا التراث نفسه مع مقومات هذا العصر، حتى يستطيع الإنسان أن يحيي الجانبين معا بغير تكلف، جانب الأصالة وجانب المعاصرة. لكن ماهي هذه العناصر التي لا بد أن نحياها من التراث، ونتخذها أساسا لفكرنا وثقافتنا وشخصيتنا المتميزة، لكي تكون لنا ذاتيتنا؟ هل سيكون إحياء للتراث كله؟ أم سيكون إصطفاء لبعض عناصره؟ هنا يبدو موقف مفكرنا "زكي نجيب محمود" تجاه التراث، ويختلف موقفه، تبعا لإختلاف كتبه، بل وأحيانا تبعا لإختلاف مقالات الكتاب الواحد، فقد تراوح هذا الإختلاف بين ترك التراث كله أو إحراقه في بعض الأحيان، وبين أخذ بعض هو حفظه على سبيل التزين، كما تحفظ التحف على الأرفف، وأحيانا ثالثة يقبل التراث، إلا أن قبوله لا يتم كله، بل يتم إختيارا لبعض العناصر، يتراوح بين إتقاء بعض النماذج أو بين الإستفادة من القيم التي يحملها في داخله وفي روحه. فهو يؤكد في هذه المرحلة أن نأخذ من التراث ما يساعدنا على مزيد من التقدم، وفي هذا يقول مفكرنا "زكي نجيب محمود": «إذا استطاع حاضرنا أن يبتلع ماضيها ابتلاعا، ينقل ذلك الماضي من حالة كونه تحفة نتفرج عليها، و عبارات نردها، إلى حالة كونه غذاء للدماغ في شرايينها»⁽¹⁾، (هذا ما سوف نتكلم عليه بإسهاب إن شاء الله، في الفصل الثالث من هذه الدراسة).

وكخلاصة فإن مفكرنا "زكي نجيب محمود" تاريخيا مر فكره بالمراحل الآتية:

أولا/ مرحلة الإقتصار على عرض أفكار وأراء الفلاسفة والمفكرين سواء في صورة مقال أو كتاب: وتتمثل هذه المرحلة في العقد الأول، الذي يمتد بين عامي (1930 و1940) وقد إتسمت هذه المرحلة بالنقل عن المفكرين الآخرين .

ثانيا/ مرحلة الإهتمام والتركيز على نقد الحياة المصرية، في مقالات رائعة في معظمها الإلتزام بأدب المقالة، وتتمثل هذه المرحلة في العقد الثاني عنده، الذي يمتد بين عامي

1- نقل عن: محمود، زكي نجيب، قيم من التراث، (مصدر سابق)، ص 172.

الفصل الأول: عن الفلسفة الأنجلوسكسونية (المفهوم والخلفية التاريخية)

(1940 و 1950) على الرغم من أن الكاتب يذكر هذه المرحلة في كتاباته، إلا أنه لا يقدم ما يدل على ذلك، سوى ما نجده في كتاباته بعد عام 1950.

ثالثاً/ مرحلة الإهتمام بالتأليف الجامعي: الذي جاء دقيقاً عن الوقفة الفلسفية التي إنتهجها "محمود"، وتتمثل هذه المرحلة في العقد الثالث عنده، يمتد بين عامي (1950 و 1960)، وقد اتسمت بنشر مقالات في نقد الحياة المصرية، وفي الأخذ بوجهة نظر "الوضعية المنطقية". رابعاً/ مرحلة الإهتمام بالتحليل وتطبيقه :

1/ بالنسبة لكثير من الأفكار التي شاعت في الحياة الثقافية، شيوعاً كان طابعا الغموض الشديد ويعتبر مفكرنا "محمود" الوضوح الفكري حجر الزاوية، بل شرط أساسي عنده للتفاهم والتواصل.
2/ وكذلك بالنسبة لكثير من المفاهيم التي يتم التعبير عنها بألفاظ وعبارات يكتنف معناها الغموض إن كان لها من حيث البنية والتركييب معنى، وتتمثل هذه المرحلة في العقد الرابع عنده الذي يمتد بين عامي (1960 و 1970).

خامساً/ مرحلة الإهتمام بالتراث: ومحاولة البحث عن نقاط للإلتقاء بين جوهر التراث وجوهر العصر، بحثاً عن الصيغة التي تجمع بين الطرفين في وعاء ثقافي واحد، وتتمثل هذه المرحلة في العقد الخامس عنده، الذي يمتد بين عامي (1970 و 1980)، وقد اتسمت هذه المرحلة في كثير من المقالات، والكتب التي صدرت له في هذه العقد.

سادساً/ أما الفترة الممتدة بين عامي (1980 و 1990): يمكن القول بأنها كانت إستمراراً للمرحلة الخامسة - مرحلة البحث عن نقاط اللالتقاء بين جوهر التراث، وجوهر العصر - وإستمرت معه في مراحل حياته اللاحقة، ومن ثم حتى وفاته عام (1993).

في الواقع نلاحظ « أن هذه المراحل، تعبر عن تطور إهتمامات مفكرنا "زكي نجيب محمود"، من الناحية الفكرية، وعن تطور موقفه الفكري من قضايا العصر، ومن الإتجاهات الفكرية العامة، ويؤيدها المفاهيم التي يدعو إليها » (1).

ولقد إتسم موقف مفكرنا "زكي نجيب محمود"، في رأي الدارسين له، بالتغير تجاه الموضوع الواحد، أو المسألة الواحدة بين الحين والآخر، حتى درجة التناقض، وذلك كما يراه القارئ، المتتبع لمواقفه. خلال مراحل حياته الفكرية، حتى لكأنه يشعر بأنه أمام رجلين مختلفين،

1- نقلاً عن: محمود زكي نجيب : حصاد السنين ، (مصدر سابق) ، ص8.

الفصل الأول: عن الفلسفة الأنجلوسكسونية (المفهوم والخلفية التاريخية)

لأمام رجل واحد. بينما يعترف هو نفسه في كتابه "تجديد الفكر العربي"، فيقول: «كثيرا ما وقعت في أقوال متناقضة نشرتها في لحظات متباعدة، فلا يبعد أن يجد قارئ مقالاتي والمستمع إلى محاضراتي العامة، وإلى الندوات الفكرية التي شاركت فيها، آراء متعارضة لا يتسق بعضها مع بعض ذلك، لأنني كنت في كل لحظة صادقا مع نفسي.. الخ» (1) ، "بينما يورد من خلال مؤلفاته: «أن مواقف المتغيرة هي صادقة تماما في حينها، وأنها تطابق الواقع الذي كان يعيشه في ذلك الحين، وقد نتج هذا التغير، عن الظروف المحيطة به، حيث كان لإحساساته الباطنية وبعض خبراته الذاتية، أثر هام في مجرى حياته الفكرية» (2) ، وكان قد عبر عن ذلك في كتابه "قصة نفس" الذي روى فيه ضرورة أن يكون محور الإهتمام بالخلجات الداخلية، قبل أن يكون بالأحداث الخارجية . فقد صورلنا فيلسوفنا "زكي نجيب محمود"، في كتابه "قصة نفس" حياته الداخلية ، ليطلعنا هو بنفسه على إحساساته الباطنية ، وعلى بعض الخبرات الذاتية التي كان لها أثر هام في مجرى حياته، مستعينا في ذلك "بالرمز"، فتلك الأحداث الخارجية ، هي التي كانت على مرأى ومسمه من الناس، أما التأثير الداخلية، والتأثيرات التي إستثارتها الأحداث في دخيلة نفسه ، تحتاج إلى بصيرة نافذة إلى العمق. وفي هذا المعنى، نجده يقول: « نسأل ماذا- يا ترى- كانت أهم معالم تلك "النفس" البتي روبنا عن حياتها ماروبنا ؟، ثم إلى أي حديمكن اتخاذها شاهدا على عصرها وظروفه ؟، إذ مهما يكن من أمرها، فهي ربيبة والدين، كان للوالد فيها مزاج ، وللوالد مزاج، ثم هي صنيعه خط معين من الدراسة ومن القراءة، وهي آخر الأمر، محصلة مؤثرات أحاطت بها تفاعلت مع فطرة حلقت عليها، فأنتج التفاعل ما أنتج ؟ » (3)، ويقول أيضا: « أن أول ما يلفت نظري من تلك النفس أنها في خصومة دائمة مع نفسها، وقلما وجدت من حياتها لحظة تصالحت فيها نفسها » (4) ، نفس مثلثة الأركان، لكل ركن فيها طبيعة، تتافر الركبين الآخرين .. الخ .

1- نقلاً عن: محمود زكي نجيب ، قصة نفس ، (مصدر سابق) ، ص 250

2 - المصدر نفسه ، ص 250

3- المصدر نفسه ، ص ص 250-251.

4- المصدر نفسه ، ص 251.

الفصل الأول: عن الفلسفة الأنجلوسكسونية (المفهوم والخلفية التاريخية)

ومذهب مفكرنا "زكي نجيب محمود" الفلسفي هو: «الوضعية المنطقية» (1): و"الوضعية المنطقية" أو "التجريبية العلمية"، هي المذهب الفلسفي الذي أحس مفكرنا "زكي نجيب محمود" أنه يتجاوب مع ميوله الفكرية، وذلك منذ أحس بما يشبه اللمعة الذهنية تضىء له طريقة، على إثر مطالعته لمقالة عن هذا المذهب، في المكتبة العامة بالمبنى الرئيسي بجامعة لندن. ومنذ تلك اللحظة، ظل المذهب يزداد رسوخاً في عقله، وهو من أجل ذلك لم يكف عن تسخير كل كتاباته في الدعوة إليه، والتعريف به سواء بطريق مباشر، أو بطريق غير مباشر، حين ينظر إلى الموضوعات غير الفلسفية بمنظار "الوضعية المنطقية".

وقد تبني فيلسوفنا "زكي نجيب محمود" "الوضعية المنطقية" (Logical positivism) (2) عام 1946، عندما كان دراساً في إنجلترا، وحين إستمع إلى محاضرة عن "الوضعية المنطقية" ألقاها المفكر "ألفرد جولز آير" (Alfred Jules Ayer)، بمناسبة تعيينه رئيساً لقسم الفلسفة (بالكلية الجامعية) في جامعة لندن، فوجد في هذه الفلسفة ما يناسب إتجاهه "العلمي التجريبي"، وقد عبر عن ذلك بقوله: "فما أن تلقيت الفكرة الأساسية في هذا الإتجاه، حتى أحسست بقوة أنني خلقت لهذه الوجهة من النظر" (3).

1- مفهوم "الوضعية المنطقية" كما يراها المفكر زكي نجيب محمود، فهو يبدأ بتعريف أولى اللفظين (الوضعية بأنها كانت إسماً يطبق على مذهب فلسفي بلغ قمة ازدهاره في فرنسا، في أواسط القرن التاسع عشر، على يدي فيلسوفهم "أوجست كونت" وخلاصة دعوته هي أن النظرة العلمية الحديثة تقتضي أن تنحصر رؤية الباحث العلمي في حدود ما هو واقع؟ أي في حدود ما هو ظاهر لأعضاء الحس "وأدوات التجربة". أما لفظة "المنطقية" فيفقد بها "أنه قبل مراجعة الظواهر الطبيعية لمعرفة الصواب أو الخطأ فيما يقال عن تلك الظواهر - يكفي تحليل البناء اللفظي نفسه، للعبارة المقولة عن إحدى ظواهر الطبيعة، لأن في ذلك البناء اللفظي، واحتكاماً إلى منطق ودلالاتها، يمكن الحكم على العبارة المعينة، إن كانت - أساساً - مقبولة لكونها ذات معنى يستحق البحث، أو مرفوضة لكونها غير ذات معنى، ومن فهي ليست جديرة بمراجعتها على الطبيعة". أنظر كتاب محمود زكي نجيب، قصة عقل، (مصدر سابق)، ص 92-94). من هذا يتبين أن خلاصة مذهب الوضعية المنطقية "هو أن يحصر الباحث نفسه في حدود الواقع، دون أن يقم عليه أي عوامل خارجه عنه، وهذا بدوره يجعل هذا الباحث يمنح العبارة أو البناء اللفظي، الكائن أمامه كل الأهمية، بحيث يصبح هذا البناء نفسه هو الفيصل في الحكم على ظاهرة ما بالصواب والخطأ.

2 - الوضعية المنطقية: حركة فلسفية معاصرة، سميت بهذا الاسم لأن أنصارها، "وضعيون" بمعنى أنهم - كالعلماء - يريدون للإنسان أن يقف بفكره عند الحدود التي يستطيع عندها أن يقيم علمه على تجاربه وخبراته، وأن يثبت صدق أقواله إثباتاً يستند إلى الملاحظة الحسية، إذا فلا يجوز أن يجاوز بشطحاته التأملية "هذه الحدود بحيث يزعم ما ليس في وسعه أن يستند فيه إلى الخبرة الحسية، وهناك أسماء أخرى ترتبط عادة بأسم الوضعية المنطقية، من بينها "المنطقية التجريبية العلمية والمنطقية التجريبية الجديدة". أنظر كتاب محمود زكي نجيب، قصة عقل، (مصدر سابق)، ص 234.

ألفرد جولز آير: هو فيلسوف بريطاني ولد في 29 أكتوبر 1910 بلندن، تلقى تعليمه في إيتون وإكسفورد، حيث شغل فيها مناصباً أكاديمية أصاب شهرة كبيرة في سن مبكرة بوصفه مؤلف كتاب "اللغة والصدق والنطق" سنة 1936، ويعد رائداً من رواد الوضعية المنطقية، هو أول من لفت الإنتباه إلى "التحول اللغوي" متوفى في 27 جوان 1989. أنظر كتاب ري جوناثان وج، أو أرمسون: الموسوعة الفلسفية المختصرة، (مرجع سابق)، ص 76.

3- نقلاً عن: محمود زكي نجيب، قصة عقل، (مصدر سابق)، ص 56-57.

الفصل الأول: عن الفلسفة الأنجلوسكسونية (المفهوم والخلفية التاريخية)

خلاصة وإستنتاجات: إن الفلسفة الأنجلوسكسونية في كثير من أطروحاتها، هي فلسفة منفتحة على مختلف المواقف والآراء والأفكار، ليست الفلسفية فحسب، بل على جميع ما يتعلق بالعلوم والآداب والفنون، كونها تدعو إلى تجاوز الحدود المعرفية المصطنعة والتي أنشأت بإسم الموضوعية، أو بإسم الدقة والصرامة المنهجية. فهي مغايرة للفلسفة القارية فهي تتميز بالطابع العلمي سواء من حيث الموضوعات والحقول الفلسفية التي تناولتها بالدراسة، أو من حيث المناهج وأدوات وآليات إستخدامها أو من حيث الأهداف المنشودة والغايات التي تصبو إليها. كما أنها تتصف بالدقة واليقين والوضوح في أحكامها الفلسفية، ومنها الأحكام الأخلاقية، فهي فلسفة مناهج وليس مذاهباً وأنساقاً، كونها تهتم بطرائق التفكير وأدوات الإستدلال، ومعظم مفكريها يعملون بطابع جمعي بحيث يشكلون حلقات فكرية علمية مثل "حلقة فينا" التي شملت كل من "موريس شليك" و"أدولف كارناب" ومثل ذلك أبداً في "كمبردج" (1)، حيث يوجد "مور" و"رسل" و"فيتجنشتاين"، هؤلاء كانوا يعملون بإنسجام وتناغم في موضوعات متعددة، مثل الأخلاق العلاقة بين الرياضيات والمنطق والفلسفة. وقد انقسمت الفلسفة الأنجلوسكسونية إلى إتجاهات متنوعة منها: الفلسفة التحليلية والبراجماتية والوضعية المنطقية والتجريبية والواقعية ومنها الواقعية الجديدة. وتعد الفلسفة الإنجليزية والفلسفة الأمريكية اليوم، وحتى بالأمس القريب، في صلة مباشرة بالفلسفة الأنجلوسكسونية، سواء من حيث الموضوعات أو مناهج البحث، إذ إذا قارناها بالفلسفة الفرنسية والألمانية. لذلك وجب إدراك الفارق بينهما، والفكر الأنجلوسكسوني لا يقتصر فقط على المشاكل الإبستمولوجية، وفلسفة اللغة، والمنطق، وإنما يشمل أيضاً على الفكر الأخلاقي والسياسي. ومنه يرى مفكرنا "زكي نجيب محمود" أن الفلسفات الأنجلوسكسونية وإتجاهاتها، تكمل بعضهما بعضاً، لكنها لا تصل إلى حد التطابق، على الرغم من إتفاقهما في بعض النقاط، لذلك أخذ مفكرنا بهذه الفلسفات خاصة الوضعية المنطقية ومنهجها، حيث تبنى أفكارها، ودافع عنها بحماس منقطع النظر، وإتخذها عنواناً وبطاقة لهويته الفلسفية، وأصبحت البوابة الكبرى لعالمه المتعدد الأبواب، ورأى أن فيها الحل لجميع مشاكلنا العالقة.

1- كامبردج: (Cambridge) هي مدينة تقع في شرق إنجلترا. تشتهر بجامعة ذات نظام الكليات، وجامعة كامبردج (University of Cambridge)، تعد إحدى أعرق وأفضل الجامعات على مستوى العالم، وهي الجامعة الثانية على مستوى العالم الناطق باللغة الإنجليزية بعد جامعة أوكسفورد، خرجت الجامعة بعضاً من أهم العلماء في القرون الماضية من بينهم: إسحق نيوتن، تشارلز داروين، ويليام هارفي، ديرك، جوزيف طومسون إرنست رذرفورد، أنظر، كتاب فاضل علي رمضان، الموسوعة الفلسفية الميسرة، (مرجع سابق)، ص 344.

الفصل الثاني

الفصل الثاني

عن حضور الفكر الأنجلوسكسوني

في فكر "زكي نجيب محمود"

تمهيد:

المبحث الأول: حضور الفكر الأنجلوسكسوني في فكر

"زكي نجيب محمود" ودواعي تبنيه له.

المبحث الثاني: تجليات الفلسفة الأنجلوسكسونية في فكر

"زكي نجيب محمود" على مستوى المنهج.

المبحث الثالث: تجليات الفلسفة الأنجلوسكسونية في فكر

"زكي نجيب محمود" على مستوى المضمون.

خلاصة وإستنتاجات

الفصل الثاني: حضور الفكر الأنجلوسكسوني في فكر زكي نجيب محمود.

تمهيد:

أدرك الفكر العربي منذ مطلع القرن التاسع عشر، أن من أسباب تفوق أوروبا وقوتها، اعتمادها على العلوم التطبيقية وتطويرها، لذلك أقبلوا عليها إقبالا شديدا، حيث دعا "رفاعة رافع الطهطاوي" و"خير الدين التونسي" إلى ضرورة إقتباس العلوم الغربية لتحقيق النهضة المنشودة عند المسلمين، مؤكدين أن ذلك لا يتعارض مع الدين الإسلامي. وقد ذهب أمثال "جمال الدين الأفغاني" و"محمد عبده"، إلى أن العلم لا يناقض الدين وأكد على ضرورة التوفيق بينهما، وإعتقد هؤلاء « أن ربط العلم بالدين كفيلا بأن يجعل العلوم الغربية الحديثة، لا تحتمل معها اتجاهات أخلاقية تتعارض والدين الإسلامي ». (1). فأصبحت العلوم الحديثة تدرس في العديد من المدارس والمعاهد العلمية في البلاد العربية، فأتار ذلك ردود فعل الأزهر والأزهريين، الذين إعتبروا أن العلوم الشرعية هي الأساس وينبغي التقيد بها. وبرز بعد ذلك إلى الوجود في الربع الأول من القرن التاسع عشر، تيارين فكريين أحدهما يظم الأزهريين، وقد وقف موقف عداء من العلوم الغربية والواقف بصفة عامة، والثاني يمثل المفكرون الإصلاحيون اللبيراليون، وقف موقفا إيجابيا من تلك العلوم، وإعتبروها الأساس لقيام الحضارة، حيث رأى ضرورة إقتباسها والأخذ منها دون تردد، وكان يظم كل من قاسم أمين* وأحمد لطفي السيد* وسعد زغلول*..، كما برزت حركة الفلسفة العلمية، بزعامة شبلي شميل* وفرح أنطوان*، وكان "شميل" أول من أدخل مذهب التطور في النشوء والإرتقاء إلى العالم العربي والإسلامي. وبناء عليه إن عصر النهضة قد أبرز تيارا وسطا بين التيار الإصلاحية الديني والتيار العلماني، بالإضافة إلى محاولات التوفيق بين هذين التيارين في مرحلة ما بين الحربين لمحاولات "طه حسين" و"عباس محمود العقاد"* ومفكرنا "زكي نجيب محمود".

(1)- نقلا عن: المحاضرة علي: الإتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة 1798-1914، (الإتجاهات الدينية والسياسية والاجتماعية والعلمية)، (مرجع سابق)، ص236.

* قاسم أمين: مفكر وكاتب وأديب ومصالح اجتماعي مصري من رواد التنوير، ولد في 1 ديسمبر 1865 بـ الإسكندرية لأب تركي وأم مصرية، كان "المترجم" الخاص بالإمام محمد عبده "في باريس. وتوفي في 1908 بالقاهرة وهو أحد مؤسسي الحركة الوطنية في مصر، كما يعد رائد حركة تحرير المرأة.

* أحمد لطفي السيد: هو أحد أعلام النهضة العربية الحديثة ولد في 1872 بقرية برقين، مركز السنبلون بمحافظة الدقهلية وتوفي في 1963، نقل إلى العربية كتب أرسطو: "علم الطبيعة" و"السياسة" و"الكون والفساد" و"الأخلاق". لقب بأستاذ الجيل وهو مؤسس حزب الأمة ويعتبر رائد الليبرالية العربية.

* سعد زغلول: زعيم مصري ولد في 1858 بقرية إبيانة التابعة لمحافظة كفر الشيخ حاليا وتوفي في 23 أوت 1927 بالقاهرة. وقائد ثورة 1919 في مصر وأحد الزعماء المصريين التاريخيين. شغل منصب رئاسة الوزراء ومنصب رئيس مجلس الأمة من أقواله الرجل بصراحته في القول وإخلاصه في العمل.

* شبلي شميل: مفكر مسيحي لبناني من طلائع النهضة العربية ولد في عام 1850 وتوفي في سنة 1917 نافع عن العلمانية من مؤلفاته فلسفة النشوء والارتقاء.

* فرح أنطوان: صحافي وروائي وكاتب سياسي واجتماعي. ولد وتعلم في طرابلس في عام 1874 وتوفي في سنة 1922 من أبرز أعماله ابن رشد وفلسفته.

* عباس محمود العقاد: من أهم الأدباء والمفكرين المصريين في العصر الحديث، ولد في أسوان في 29 شوال 1306 هـ - 28 جويلية 1889 وتوفي في 26 شوال 1383 هـ - 12 مارس 1964 م. من أشهر أعمال العقاد سلسلة العبقريات الإسلامية التي تناولت بالتفصيل سير أعلام الإسلام ومؤلفات كثيرة أخرى.. (راجع/، الحفني، عبد المنعم، موسوعة الفلسفة والفلاسفة، ج1+ج2، (مرجع سابق)، ص(1065-102-783-960-853).

الفصل الثاني: حضور الفكر الأنجلوسكسوني في فكر زكي نجيب محمود.

هذا المسار الذي بدأ مع "الطهطاوي" وحتى مفكرنا "زكي نجيب محمود"، كان يهدف إلى غرض مشترك، هو إعادة تشكيل الواقع العربي والإسلامي في العصر الحديث وتحديث الفكر الإسلامي، وذلك من أجل تجاوز قرون كاملة من الإنحطاط والتخلف. وما زال الفكر العربي والإسلامي يتحرك في دائرة الفكر لإصلاح الذي عبر عنه "الطهطاوي" و"خير الدين التونسي" و"الأفغاني" و"محمد عبده" و"قاسم أمين" و"طه حسين"... بل جميع من ورد ذكرهم، في هذا الطريق وصولاً إلى مفكرنا "زكي نجيب محمود"، ليأتي فكره تواصلًا مع من سبقه من رواد الفكر العربي وقد استخلص أسباب إنبهارهم بحضارة الغرب، وأسباب دعوتهم إلى الأخذ بعلم الغرب، ليكمل مسيرتهم فيما بعد. ومنه نطرح التساؤلات الآتية: وإذا كان "زكي نجيب محمود" ممن تأثروا بالفكر الغربي والفكر الأنجلوسكسوني خاصة، هل تأثر بالوضعية المنطقية فقط، أم هناك تيارات فلسفية أنجلوسكسونية تأثر بها أيضًا؟ وما هي المرجعية الفكرية والفلسفية لفكر وثقافة زكي نجيب محمود؟ وإذا كان مفكرنا تبنى الفكر الأنجلوسكسوني بتياراته المتعددة، خاصة الوضعية المنطقية والفلسفة البراجماتية والفلسفة التحليلية، فما هي الدواعي والأسباب التي دفعته لذلك؟ وما هي تجلياته في فلسفته؟.

- *- **رفاعة رافع الطهطاوي**: من قادة النهضة العلمية في مصر محمد علي. ولد في 1216 هـ/ 1801 م وتوفي في 1290 هـ/ 1873 م، والمنعطف الكبير في سيرة رفاعة الطهطاوي، يبدأ مع سفره سنة 1242 هجرية 1826 م إلى فرنسا ضمن بعثة أرسلها محمد علي على متن السفينة الحربية الفرنسية " La Triutte" لدراسة العلوم الحديثة وكان حسن العطار وراء ترشيح رفاعة للسفر مع البعثة كامام لها وواعظ لطلابها، وذهب كامام ولكنه (إلى جانب كونه أمام الجيش) اجتهد ودرس اللغة الفرنسية هناك وبدأ بممارسة علم الترجمة. قضى العقد الأخير من عمره الحافل في نشاط مفعم بالأمل.. فيشرف مرة أخرى، أخيرة، على مكاتب التعليم، ويرأس إدارة الترجمة، ويصدر أول مجلة ثقافية في تاريخنا: روضة المدارس ومن أهم مؤلفاته: "تخليص الإبريز في تلخيص باريز"، راجع/ الحفني، عبد المنعم، **موسوعة الفلسفة والفلسفة، ج1**، (مرجع سابق)، ص656.
- *- **خير الدين التونسي**: مفكر وسياسي تونسي، وأحد رموز الإصلاح السياسي في تونس، ولد في سنة 1820 بقرية بجبال القوقاز وتوفي في سنة 1889. ففي سنة 1857 عين وزير للبحر فقام بالعديد من الإصلاحات من أهمها تحسين ميناء حلق الوادي وتنظيم إدارة الوزارة وإصلاح لباس الجيش البحري وضبط الاتفاقيات والقوانين مع الأجانب لحفظ الأراضي التونسية. ومن أهم مؤلفاته: أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك. أنظر: محفوظ، محمد، **تراجم المؤلفين التونسيين، ج2**، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط1، 1982 م، ص271.
- *- **جمال الدين الأفغاني**: أحد الأعلام البارزين في عصر النهضة العربية وأحد الدعاة للتجديد الإسلامي، ولد في سنة 1838م 1254 هـ - في "أسعد آباد" إحدى القرى التابعة لخطة كونار من أعمال كابل عاصمة الأفغان وكانت وفاته صبيحة الثلاثاء 9مارس سنة 1897 ينتمي لأسرة ذات منزلة عالية في بلاد الأفغان، لنسبها الشريف، ولمقامها الاجتماعي والسياسي إذ كانت لها الإمارة والسيادة على جزء من البلاد الأفغانية وكانت مخايل الذكاء، وقوة الفطرة، وتوفد الفريحة تبدو عليه منذ صباه، فتعلم اللغة العربية، والأفغانية، وتلقى علوم الدين، والتاريخ، والمنطق، والفلسفة، والرياضيات، فأستوفى حظه من هذه العلوم، على أيدي أساتذة من أهل تلك البلاد، على الطريقة المالوفة في الكتب الإسلامية المشهورة. وله ألقاب عديدة يستخدمها كالحسيني والكابلي وغيرها. راجع/ الحفني، عبد المنعم، **موسوعة الفلسفة والفلسفة، ج1**، (مرجع سابق)، ص468.
- *- **محمد عبده**: مفكر وعالم مصري ومنظر للنهضة في جوانبها الفكرية والسياسية والاجتماعية، ولد في 1849 بقرية محلة نصر بمرکز شبراخيت في محافظة البحيرة من أبوين مصريين. وتوفي في 1905 سافر بدعوة من أساتذته جمال الدين الأفغاني إلى باريس سنة 1884 م، وأسس صحيفة العروة الوثقى، وفي سنة 1885 م غادر باريس إلى بيروت. وفي عام 1886 إبتغى بالتدريس في المدرسة السلطانية، حاول الشيخ محمد عبده التوفيق بين التراث الإسلامي الذي اعتمد على التقليد بعد دخول الحضارة الإسلامية طور الجمود وبين التفكير العقلي، لذلك كان توجهه في جوهره معتزلاً. من أهم مؤلفاته: رسالة التوحيد. والإسلام والنصرانية بين العلم والمدنية. راجع/ الحفني، عبد المنعم، **موسوعة الفلسفة والفلسفة، ج2**، (مرجع سابق)، ص1251.
- ***طه حسين**: أديب وناقد مصري كبير، لقب بعميد الأدب العربي. ولد في 1909 بإحدى قرى محافظة المنيا بالصعيد الأوسط لمصر، وتوفي في 28 أكتوبر 1973 عن عمر يناهز 84 عاماً. من أهم مؤلفاته: مستقبل الثقافة في مصر وفي الأدب الجاهلي وعلى هامش السيرة والأيام وحديث الأربعاء..... ويعتبر كتابه "الأيام" سيرة ذاتية تعبر عن سخط كاتبها على واقعه الاجتماعي، خاصة بعد أن عرف الحياة في مجتمع غربي متطور. وظل طه حسين يثير عواصف التجديد حوله، في مؤلفاته ومقالاته وإبداعاته المتلاحقة طوال مسيرته التنويرية التي لم تفقد توهج جذوتها العقلانية قط. أنظر المرجع نفسه، ص842.

المبحث الأول: حضور الفكر الأنجلوسكسوني في فكر "زكي نجيب محمود"

ودواعي تبنيه له.

لقد كان فيلسوفنا "زكي نجيب محمود" واحدا من المفكرين الذين وجهوا أعينهم صوب الفكر الغربي أو الفكر الأنجلوسكسوني عامة، والفكر العلمي خاصة، متمثلا في الوضعية المنطقية والتي أسماها بالتجريبية العلمية والفلسفة البراجماتية والفلسفة التحليلية والواقعية. ويعد من أبرز ممثلي هذا الإتجاه في الفكر العربي المعاصر، إذ عرض أفكار الفلسفة الأنجلوسكسونية خاصة "الوضعية المنطقية" وتبناها وحاول تطبيقها في حياته الفكرية. وتأكيدا لهذا يقول: « ومذهبي الفلسفي فرع من فروع المذهب التجريبي يمكن تسميته بالوضعية المنطقية أو التجريبية العلمية » (1)، حيث قام "مفكرنا" بثورة على الأوضاع الفكرية والعلمية والقيم السائدة في مصر خاصة وفي الوطن العربي عامة، وهذا ما أكده في قوله: « أنه لم يكن أعنف من ثورتي على القيم كما هي قائمة في بلادنا، إلا ثورتي على حياتنا العلمية حتى ذلك الحين - أعني أعوام الأربعينات - منقسمة قسمين : أحدهما يحاول أن تتشبه بالحياة العلمية الحديثة، لكنه يكتفي بالشكل الخارجي دون الجوهر، والقسم الثاني من حياتنا العلمية عندئذ وقف وقفة رافضة للتحديث مضمونا ومنهجيا، إنه يحاول أن يتظاهر بالشكل العلمي الحديث في مواد البحث، بل تمسك بالقديم مظهرا مخبرا » (2). فمفكرنا "زكي نجيب محمود" إتضح له، وأدرك خلال تلك الفترة التي قضاها في إنجلترا سر النهضة العلمية التي نشأت في الغرب إبان القرن السادس عشر، فتولد عنها العلم الحديث والحضارة الحديثة بأسرها. ومما لا شك فيه، أن كل فلسفة لا بد لها من بيئة تنمو فيها، بمقتضى الخصوصيات التي تتميز بها عن غيرها من الفلسفات، وحتى إذا تعلق الأمر بنقل فلسفة معينة وتبنيها في بيئة غير البيئة التي نشأت فيها، فإن هذه العملية لا تتم، أو لا يكتب لها البقاء والنجاح، إلا إذا كانت هناك قواسم مشتركة ومترابطة تجمع بين البيئتين، تجعل ظروف الواحدة منها مساعدة للأخرى، وهذا عينه ما يمكن قوله فيما يتعلق بالفلسفة الأنجلوسكسونية وتياراتها المتعددة والتي منها الوضعية المنطقية والبراجماتية والفلسفة التحليلية والواقعية، فكيف تبناها وأخذ بها فيلسوفنا "زكي نجيب محمود"، وما هي الظروف

1- نقلا عن : محمود زكي نجيب : المنطق الوضعي ج 2 ، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة ، مصر ، ط 4 ، 1965 م. المقدمة، ص.

2- نقلا عن : محمود زكي نجيب : قصة عقل، (مصدر سابق)، ص ص : 40-41 .

الفصل الثاني: حضور الفكر الأنجلوسكسوني في فكر زكي نجيب محمود.

التي نشأت وترعرعت فيها، وما هي الدواعي والمسوغات التي ساعدت على نقلها إلى البيئة العربية الإسلامية؟. مع الأخذ بعين الاعتبار الاختلافات الجوهرية والأساسية الموجودة بين المنشأ، والبيئة الجديدة .

هذا في الواقع كله نجده عند مفكرنا "زكي نجيب محمود" عندما أجاب على السؤال التالي: « ألا تعتقد أن كل واقع أن يصوغ فلسفته الخاصة، في ضوء ظروف وأن واقعا مختلف عن الواقع الذي أفرز التجريبية العلمية؟ ». (1) فكانت إجابته كالتالي: « أعتقد أن الواقع الذي أفرز التجريبية العلمية هو واقع نشترك فيه هذه الفلسفة التحليلية هو الخلط الذي كانوا فيه يخلطون بين ما هو علم وما هو وجدان، ونحن نشارك في الخلط ونحتاج إلى نشاط فلسفي من نوع آخر يتلاءم معها، لوسمعا أن هنالك فلسفة إسمها البراجماتية تبرز أهمية النتائج عند تصميم الأفعال، فلا بد من الأخذ بها . » (2)

ونستخلص من إجابة مفكرنا "زكي نجيب محمود"، أنه من ضمن الأسباب التي دفعته على تبني المنهج الأنجلوسكسوني وبالذات المنهج الوضعي المنطقي هي الحال المزرية التي كانت - ولا تزال - الأمة العربية الإسلامية تعيشها، ومن قرون جدا، عوامل شتى ومختلفة مثل عامل الإستبداد بالرأي والحكم والغزو الغربي الصليبي، إلى غيرها من الأسباب التي ساهمت بطريقة أو بأخرى في تردي الأوضاع الفكرية والثقافية، وبرزت الآفات الإجتماعية والنفسية المختلفة. وإلى هذا بالذات أشار مفكرنا "زكي نجيب محمود" عندما قال: « وعقيدتي هي أن عصرنا هذا في مصر بصفة خاصة، يسوده إستهتار عجيب في كل شئ، والذي يهمني الآن ناحية خطيرة من نواحي حياتنا، هي ناحية التفكير والتعبير، فقد إعتادت الألسنة والأقلام أن ترسل القول إرسالا غير مسؤول، دون أن يطوف ببال المتكلم أو الكاتب أدنى شعور، بأنه مطالب أمام نفسه وأمام الناس، بأن يجعل لقوله سندا من الواقع الذي تراه الأبصار وتمسه الأيدي بحيث أصبح أمرا مألوفا، أن نرى الحاكم عندما يحكم الناس بلا عدل أو حقيقة. الأمر فروع تفرعت عن مشكلة أعم وأضخم هي مشكلة الأخلاق التي أحاطت بحياتنا الفردية والإجتماعية من جميع جهاتها. » (3). لعلنا لانجد صعوبة في تقصي الحقائق الظاهرة والباطنة التي كان يضمنها "زكي نجيب محمود"

1- نقلا عن: المنتصر، زينب: حوار مع زكي نجيب محمود، مجلة الأعلام العربية، كانون الثاني 1976 م، ص: 22

2- المرجع نفسه، ص: 22.

3 - نقلا عن: محمود، زكي نجيب، موقف من الميتافيزيقا دار الشروق، القاهرة (مصر)، وبيروت، (لبنان)، ط3، 1987 م. ص: س، ع من المقدمة

الفصل الثاني: حضور الفكر الأنجلوسكسوني في فكر زكي نجيب محمود.

عندما تبني المنهج الوضعي المنطقي، هذا المنهج الذي أسس أصلاً بغية البحث عن أكبر قدر ممكن من الوضوح والدقة، في شتى الخطابات الإنسانية بداية من الخطاب العلمي- الذي على أساسه تبني وتشيد الحضارات- وصولاً إلى اللغة اليومية العادية التي يتواصل بها أفراد الشعب، وهذا ما كان يتوخاه مفكرنا "زكي نجيب محمود" من تبنيه المنهج الوضعي المنطقي، لأنه بإختصار: « حين يحرص على أن تكون طبيعة الفكر الفلسفي واضحة للقارئ المثقف، فحرصه نابع من يقين عنده بأنه ضرب من المحال أن تبلغ الحياة الثقافية في أمة من الأمم مداها، ما لم تستطيع أن تستقطب أوجه النشاط الكثيرة المبعثرة بين أبنائها وبناتها، بالكشف عما تضره تلك الكثرة المتفرقة من مبدأ واحد مشترك، ومن هدف واحد مشترك كذلك..» (1)، والحق أن مفكرنا "زكي نجيب محمود" رغم تبنيه للوضعية المنطقية - التي قال عنها الكثير - فقد إستطاع ودون مبالغة أن يكون له مدرسة متميزة ومنفردة نابعة من المجتمع المصري خاصة والأمة العربية الإسلامية عامة، بما أضفاه على هذه الفلسفة من مرونة في الطرح وجدده في المعالجة تتناسب وتلك الخصوصيات، كما فعل الشيء نفسه مع فلسفات أخرى كالوجودية والماركسية، والبراجماتية، والفلسفة التحليلية والواقعية، التي طرح منها أشياء كثيرة جداً رأى أنها لا تتناسب مع خصوصيات ومميزات المجتمعات العربية الإسلامية. وهنا تظهر لنا جليا عبقرية وأصالة مفكرنا "زكي نجيب محمود"، ذلك كما يقول "إبراهيم بدران": « لأن الوضعي المحدث العربي- على سبيل المثال- قد يختلف عن الوضعي المحدث الأصلي من حيث الدور الذي يمكن أن يؤديه في مجتمعه » (2)، ويقول في موضع آخر: « مما شك فيه أن المجتمع العربي ذو خصوصية معينة، بحيث يمكن أن تجعل دور النصير للوضعية المحدثثة في حدودها يختلف عن دور الوضعي المحدث في المنشأ » (3).

ومما يجدر ذكره هنا، أن مفكرنا "زكي نجيب محمود"، وإن لم يستقر على رأيين بالنسبة إلى أخذه بالوضعية المنطقية كسلاح لمحاربة الخرافة والميتافيزيقا، وبالنسبة إلى رؤيته إلى التراث، وما يجب أخذه منه وما يجب رده. قلنا وإن يستقر في كل هذا رأي واحد

1- نقلا عن : محمود، زكي نجيب ، حصاد السنين ، (مصدر سابق)، ص : 198.
2- نقلا عن : إبراهيم بدران وآخرون ، الفلسفة في الوطن العربي المعاصر ، بحوث المؤتمر الفلسفي العربي الأول الي نظمتها الجامعة الأردنية ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت، لبنان ، ط2، 1987 ، ص : 173.
3- المرجع نفسه ، ص : 173 .

الفصل الثاني: حضور الفكر الأنجلوسكسوني في فكر زكي نجيب محمود.

،إلا أن ذلك لم ينقص من مكانته وقيمه كمفكر أن لم نقل فيلسوفا كان ذا رؤية واضحة وإن لم تكن مستقرة وثابتة إلى ما يجب القيام به لإخراج الأمة الإسلامية من تلك الإنفاق المظلمة التي وجدت نفسها فيها وهو ان إختلفت طرق المعالجة والتحديث والعصرنة عنده،إلا أنه كان يعلم أن لا مخرج ولا منجى إلا بالتمسك والتشبث بالعلم ،وما يقتضيه العلم. وفي هذا قال "ناضيف نصار": « لقد أدرك زكي نجيب محمود أن التجديد الحضاري في العالم العربي المعاصر يقتضي نظرية جديدة في المعرفة الإنسانية تحدد شروط الوصول الى الحقيقة والتعبير عنها وأدرك أن النهضة تحتاج الى الإعتماد على العلم وعلى فلسفة العلم فكرس جهده الفلسفي لشرح فلسفة الوضعية المنطقية، ونشرها بين دراسي الفلسفة في مصر وغيرها من البلدان العربية » (1) ،هذا ولقد لقي مفكرنا "زكي نجيب محمود" عناء كبيرا خلال مسيرته والثقافية عندما كان يريد نشر منهجه الوضعي لما رآه فيه البعض من تركيز على الجانب المادي المحسوس وإغفاله للجانب الروحي الوجداني العاطفي وفي هذا حسب بعض الآراء « إنكار ما هو ميتافيزيقي وبالتالي إنكار للدين ولليقنيات التي كانت تعد وتعتبر مسلمات وبيدهيات لا تناقش والحق أن تلك الآراء المضادة للوضعية وإن كانت في مجملها مجانية» (2)، إلا أن البدايات الفكرية لمفكرنا "زكي نجيب محمود"، ساهمت بقسط كبير في تأليف بعض المفكرين والدعاة عليه تلك البدايات التي كان يقول فيها بضرورة تقليد محاكاة الغرب في كل صغيرة وكبيرة ،حتى أدى به الأمر إلى القول والدعوة إلى الكتابة بغير اللغة العربية. هذه الصورة التي تركت إنطباعا مشوبا بالحذر، مما كان يدعو ويصوب إليه وفي هذا الإطار نكتفي بنقل نص واحد يعبر فيه مفكرنا "زكي نجيب محمود" عن حزنه العميق وأسفه الشديد وخاصة عندما أنهم في عقيدته ودينه، فيقول: « وأما الجانب الذي كان له في نفسه أثر عميق وحزين، فهو الاتهام الثاني الذي زعم به أصحابه أن كل ما نشره مارآه ضوابط للفكر الواضح، هو في الحقيقة موجه نحو الدين، كما هو متمثل في نصوصه، لأن تلك للنصوص قلما تجيء على نحو ماتجئ القوانين العلمية، إذ أقل ما يقال فيها هو أنها تخاطب

1- نقلا عن : نصار، ناصف: طريق الاستقلال الفلسفي : سبيل الفكر العربي الى الحرية والابداع ،دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت ،لبنان، ط1 مايو سنة 1979 م ص 24.

2- مثلما اتهم به محمد البهي زكي نجيب محمود بالاحاد، راجع كتابه الفكر الاسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي ،دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع ،القاهرة ،مصر ، ط6 ، سنة 1973 ، ص 291-319 .

الفصل الثاني: حضور الفكر الأنجلوسكسوني في فكر زكي نجيب محمود.

في الإنسان قلبه وشعوره، جنباً على جنب مع مخاطبتها لعقله العلمي، وإستشهاد أصحاب هذا الإتهام بكتاب أصدره صاحبنا سنة 1953 م عنوانه : "خرافة الميتافيزيقا " « . ومع كل ذلك صمد مفكرنا "زكي نجيب محمود" في وجه حملات التشكيك والتسوية التي وصلت إلى حد التكفير والخروج عن الملة، وبقي يناضل من أجل تدعيم وإرساء دعائم منهجه الفلسفي من خلال المحاضرات التي كان يلقيها على الطلبة في الجامعة المصرية ، أو من خلال المقالات التي كان يكتبها في شتى المجالات والصحف المصرية والعربية، يحده في تلك أمل في أن يرى العقل مكانته اللائقة في المجتمع العربي المسلم ، جهود بذلها مفكرنا تذكرنا بحق ، بجهود مفكري عصر التنوير في أوروبا، للتحضير للثورات الفكرية، والسياسية، والإنفلات من هيمنة وسيطرة الإقطاع والكنيسة، فقد واصل مفكرنا "زكي نجيب محمود" مشروع الفلسفي ، فرفض سلطان الماضي على الحاضر، لأنه بمثابة السيطرة يفرضها الموتى على الأحياء ، ورفض أن يتحول الإعجاب بالقديم إلى تقديس يوهم بأن ذلك القديم معصوم من الخطأ. ودعا مفكرنا "زكي نجيب محمود" « إلى أن ينتقل الناس من حالة الإكتفاء بما كتب الأقدمون إلى كتاب الطبيعة المفتوح ، كما فعلت أوروبا في بداية نهضتها، كما إنتقد أن تظل حياتنا الثقافية في مرحلة السحر التي تعالج الأمور بغير أسبابها الطبيعية . » (1)، ذلك أنه لاحظ ما كانت عليه أوروبا آنذاك من تقدم ومن إحترام للعقل والإنسان، والأخذ بالأسباب، الشيء الذي مكنهم من الهيمنة على مقدرة الشعوب المضطهدة، التي لم تتمكن من مواجهة ذلك المد الحضاري القوي والمتين ، في حين لم تكن الشعوب العربية المسلمة تعرف وتعي ما كان يدور ويجري حولها من تغير سريع ومذهل في كل المجالات، فإستحالت تابعة بعد أن كانت قائدة، مكتفية وتمسكة بما تركه لها الأسلاف غير مدركه وعابئة بما أنيط بها من وظائف ومهام في سبيل الخروج من ظلمات الجهل إلى نور العقل والعلم.

وقد كان فيلسوفنا "زكي نجيب محمود" في تبنيه الفكر الأنجلوسكسوني والوضعية المنطقية بالذات، على إدراك ووعي، بما كانت تتميزه الأمة العربية والإسلامية من مميزات وخصوصيات، وبما تنفرد به مكن أشكال التراث المختلفة، الشيء الذي جعله حريصاً على إخضاع وتكييف المنهج وفق ما تتطلبه، وتستلزم الظروف التي أراد لمنهج أن ينمو

1 - نقلا عن : عاطف، أحمد ، نقد العقل الوضعي ، دراسة في الأزمة المنهجية لفكر زكي نجيب محمود ، (مرجع سابق)، ص : 08.

الفصل الثاني: حضور الفكر الأنجلوسكسوني في فكر زكي نجيب محمود.

ويتزعرع فيها. فكان دائم التفكير والتأمل بأن الوضعية المنطقية، وإن كانت توجه بضع تحليلها إلى ما هو ماورائي ميتافيزيقي، إلا أن ذلك لا يخرج على إطار العلم، وما عدا ذلك فله كل الحرية في إعتقاد ما شاء من عقائد، والعمل بمقتضاها، ولكن بشرط الإلتعادى ويتجاوز حدودها إلى الخطاب العلمي، الذي يتطلب ويقتضي الدقة والموضوعية، وفي هذا يقول المفكر "إمام عبد الفتاح إمام": « فلم تكن توجهه إلى الوضعية المنطقية يهدف إلى إعتناق مذهب فلسفي، يعارض به المذاهب الفلسفية الأخرى، بقدر ما كان عثورا على طريقة للسير ومنهج للنظر رأي أنه يفيد في إصلاح التسبب والإعوجاج الذي يشاهد في حياتنا الثقافية، ذلك لأن الوضعية المنطقية إذا كانت قد صبت كل إهتمامها في مجال التفكير العلمي، فقد إعترفت في الوقت نفسه بأن هذا التفكير ليس هو كل النشاط الذهني للإنسان، وإنما هنا جاءت أهمية فصل الوضعية المنطقية بين هذين المجالين ..» (1). لعل من بين القضايا المهمة التي إستثمرها مفكرنا "زكي نجيب محمود" من المنهج الوضعي المنطقي لخدمة مشروعة الفلسفي والحضاري بشكل عام، ما كان يعرف بالفصل بين القضايا الرياضية والقضايا الطبيعية التجريبية، أو بتعبير آخر أكثر دقة، بين القضايا التحليلية والقضايا التركيبية، وفي هذا يقول: « أهم ما قد إنتهت إليه هذه الطائفة الوضعية المنطقية من نتائج، نتيجة تكون أخطر كشف فلسفي في العصر الحديث كله، وهي التمييز الفاصل بين القضية في العلوم الرياضية، والقضية في العلوم الطبيعية، تميزا يجعل الأولى تكرارية لاتتبيء بـخبر جديد، ويجعل الثانية إخبارية يتعرض فيها الخبر الذي نحمله الصواب أو الخطأ، ومن ثم كان اليقين في الرياضة، وكان الإحتمال في العلوم الطبيعية، فالصيغة الرياضية يقينية لأنها تحصيل حاصل، لا يضيف جديدا، وأما القانون الطبيعي فأحتمالي لأنه وصفي وكل وصف يحتمل الخطأ كما يحتمل الصواب » (2)، وهذه التفرقة التي رأها فيلسوفنا "زكي نجيب محمود" في المنهج الوصفي المنطقي تعد من الأسباب التي حفزته على تبني المنهج المنطقي، لما يضمنه من تمييز وتفرقة بين القضايا الوجدانية والقضايا العلمية بشتي أنواعها وأشكالها، كالإقتصاد، والتسيير، والفيزياء، والتكنولوجيا وغيرها، هذا الفصل الذي يعصم الإنسان من الخلط بين منهجي المجالين، مما يؤدي إلى إنتشار

1- نقلا عن: إمام عبد الفتاح إمام، زكي نجيب محمود في جامعة الكويت، خمس سنوات خصبة في حياة الفيلسوف، من 1968 م إلى 1973 م، مجلة عالم الفكر، منج 27، عدد 3 يناير - مايو سنة 1976 م، ص ص: 176-177.
2- نقلا عن: محمود، زكي نجيب، المنطق الوضعي، ج 1، (مصدر سابق)، ص: م.

الفصل الثاني: حضور الفكر الأنجلوسكسوني في فكر زكي نجيب محمود.

وشيوخ الغموض واللبس، ذلك أن القضايا التركيبية أو الطبيعية. كما يؤكد كل الوضعيين المنطقيين هي قضايا إحصائية، بمعنى أنها تحتل الخطأ كما تحتل الصواب، في حين أن القضايا الرياضية ماهي الإتصايل حاصل، وهذا ما أراد مفكرنا "زكي نجيب محمود" إستثماره في الحقل الثقافي لخدمة مشروعه، وفي هذا الصدد يقول متسائلا: « ونسأل الآن: ما أهمية هذه التفرقة بين مجموعتي العلوم الرياضية والطبيعية في مواقفنا الثقافية العامة؟ في جوانبنا عن السؤال، هي أن مجال التعبير الوجداني بكل أشكاله، ماهومن قبيل الفكر الرياضي موضوعا ومنهجيا، ولاهو من قبيل الفكر الطبيعي موضوعا ومنهجيا، لذلك نخطئ إذا نحن عاملناه بمقياس أي من المجموعتين » (1)، « هي أن شرائح عريضة من البنين الثقافي أياكان وأينما كان تنصب في قالب الفكر الرياضي، وإن لم تكن فكرا رياضيا بالمعني المحدود لهذه العبارة ومن تلك الشرائح الثقافية، بل ربما كان أهمها، علوم الدين في أي دين، فإذا سئل أحدهم عن حكم من تلك الأحكام ما برهانك على صوابها؟، كان جوابه بأن يرد الحكم إلى الأصل الكتابي الذي إستخرجه منه، وفي هذا ما يحسم الرأي، له يحسمه عند أصحاب ذلك الدين، أما غير أصحاب فهم غير ملزمين بقبول السند نفسه، الذي يرجع إليه عند الإحتكاك » (2)، « .. هي أن نكون على وعي تام بأن كل من يسوق لنا كلاما زاعما أنه بكلامه ذلك، إنما يصف جانبا من الوجود الخارجي الواقع، عليه أن يقبل إخضاع مايقوله لمقياس التجربة الحسية عند الآخرين، إما أن يزعم لأقواله بأنها وصف للواقع الفعلي، ويعجز عن بيان المطابقة الحسية بين مايقوله، وبين ماهو محسوس لما، فذلك ما نرفضه رفضا لاتردد فيه، إذا كنا على إدراك بما أسلفناه عن طبيعة الكلام المقبول، في مجال العلم الطبيعي » (3). واضح من خلال ما سبق ذكره، أن مفكرنا "زكي نجيب محمود"، كان على وعي بما كان يهدف ويصوب إليه من تبنيه للمنهج الوضعي المنطقي والمنهج البراجماتي والتحليلي، الذي كان يعتبره دائما مانهاجا للتفكير، لافلسفة إيجابية ومنظومة فكرية معينة، لاتخضع للمقاييس التجريبية، وفي كل ذلك إشارة من حرصه على أقله ذلك المنهج، أي المنهج الوضعي المنطقي التحليلي العلمي، بما يتماشى ويتوافق وعقيدته الإسلامية السمحاء، لقد إتضحت لنا الدواعي التي أدت بمفكرنا "زكي نجيب محمود" على تبنّي

1- نقلا عن : محمود ،زكي نجيب ، قصة عقل ، (مصدر سابق) ، ص 98.

2- المصدر نفسه ، ص : 99.

3- المصدر نفسه ، ص 100 .

الفصل الثاني: حضور الفكر الأنجلوسكسوني في فكر زكي نجيب محمود.

أطروحات الفلسفة الأنجلوسكسونية والتي تشمل بدورها الوضعية المنطقية وتفضيلها على غيرها من الإتجاهات على أمل أن يجد فيها إستجابات لإنشغالاته، وقد رأى فيها المنهج المناسب لفحص التراث فحاص علميا دقيقا .

نتيجة: وكخلاصة إن الأسباب التي دفعت مفكرنا "زكي نجيب محمود" ، لتبني الفلسفة الأنجلوسكسونية وثقافة وعلوم الغرب عموما، غير أن السبب الرئيس في ذلك هو شعوره بنقص المنهج العلمي والذهنية العلمية في مصر خاصة والوطن العربي والإسلامي عامة، وما شهدته في مصر مقارنة بإنجلترا من ذهنية أسطورية خرافية، وزيف وفساد في الأخلاق في مختلف ميادين الحياة. فهو يقول: « في أواخر الأربعينات وأوائل الستينات، أو قل في أواخر الخمسينات، فعندئذ تصورت إمافي صورتين: إحداهما الصورة الحضارية التي رأيتها في أوروبا، وأوروبا - كما قلت - هي عيني إذ ذاك هي "العصر" ، وأما الصورة الأخرى فهي ما عرفتته عن بني وطني. فكما يتمنى الوالد لولده الكمال، ويؤذيه غاية الإيذاء أن يلمح فيه شيئا من النقص حتى ولو كان تافها يسيرا وربما ضربه وأغلظ له التآنيب بسبب حبه له» (1). ولهذا السبب وغيره، أراد مفكرنا "زكي نجيب محمود" في ذلك الوقت بالذات نشر أفكار الفلسفة الأنجلوسكسونية وفيها الوضعية المنطقية والبرجماتية والتحليلية، نظرا لما رأى فيها من الصرامة والدقة المنطقية، لإزالة ما إنغرس ورسخ من التفكير غير العلمي في الحياة الثقافية والعلمية والعملية.

والحديث عن حضور الفلسفة الأنجلوسكسونية في الفكر العربي، وبالتحديد لدى مفكرنا زكي نجيب محمود يجعلنا أمام العديد من التساؤلات من بينها، أين تكمن ملامح الفكر الأنجلوسكسوني في فلسفة زكي نجيب محمود؟ وفيما تجلت الفلسفة الأنجلوسكسونية بكل أبعادها ومقاييسها في فكر زكي نجيب محمود؟.

1-تقلا عن :محمود ، زكي نجيب ، قصة عقل ،(مصدر سابق) ، ص ص : 62-63.

المبحث الثاني: تجليات الفلسفة الأنجلوسكسونية في فلسفة زكي نجيب محمود " على مستوى المنهج :

إن مفكرنا "زكي نجيب محمود" لم يغلق على نفسه أو يتوقع على ذاته، وإنما كان ذا عقل نيرو بصيرة ثاقبة حمل هموم مجتمعه ومشكلاته، وكان هاجسه دائماً هو إيجاد الحلول لها، وقد وجد هذه الحلول في الأخذ بالمزايا التي تميزت بها الثقافة الأنجلوسكسونية والغربية عامة، والصفات التي تتصف بها، وهي صفات إيجابية، فقد تأثر مفكرنا بالفلسفات الغربية المعاصرة والأنجلوسكسونية خاصة، وهذه تشكل عنده عاملاً جديداً من العوامل التي أثرت في فكره العربي.

إن فيلسوفنا ركز على الإتجاهات الفلسفية الأنجلوسكسونية المعاصرة المتمثلة في إتجاه الفلسفة التحليلية التي تعنى بفلسفة العلوم وهي الفلسفة السائدة في بريطانيا. فما دامت تصب إهتمامها على التفكير العلمي فهي بالتالي تقصر ذلك الإهتمام على ما هو ذو صلة بحياة الإنسان على هذه الأرض. ثم إتجاه الفلسفة البرجماتية الذي له السيادة في الولايات المتحدة الأمريكية، وأساسه هو أن الفكرة تعد صحيحة، إذا كانت نتائجها نافعة للإنسان فليس المهم هو أصل الفكرة من أين جاءت وكيف جاءت؟، بل المهم هو ماذا عساها أن تثمر للإنسان من نتائج تنفعه في حياته. وتعتبر فلسفة الوضعية المنطقية في مقدمة الفلسفات الغربية، التي أثرت في فكر فيلسوفنا "زكي نجيب محمود" وتأثيرها. وإذا كنا نقبل جذور الفكر الغربي إلتماساً لما يثمره في نهاية الأمر من حياة إنسانية كريمة فلا مندوحة لنا عن قبول النتائج الفرعية ومنها ما هو خاص بالنظرة العلمية الواقعية إلى الأمور مادامت أموراً لا صلة لها بمشاعر الإنسان الخاصة ولذلك نجده يقول: «ومن هنا جاءت دعوتي منذ تلك الأعوام - وإلى يومي هذا - إلى الأخذ الصارم بالنظرة العلمية التجريبية مفرقاً في حياة الإنسان بين مجالين: مجال التفكير العلمي بكل تفرعاته ومجال الحياة الوجدانية بشتى جوانبها، فماذا يصلح لذلك، لا يصلح لهذا فكل منهما مواقف ولكل منهما معايير للرفض أو القبول»¹.

1- نقلاً عن: محمود زكي نجيب: قصة عقل، (مصدر سابق)، ص 74-75.

الفصل الثاني: حضور الفكر الأنجلوسكسوني في فكر زكي نجيب محمود.

فالوضعية المنطقية لم تكن الفلسفة الغربية الوحيدة التي أثرت في فكر فيلسوفنا" زكي نجيب محمود" إلى درجة إعتناقها كمنهج فكري لديه ،فهناك فلسفات غربية أخرى تأثر بها وإقتبس منها.ومن أهمها البراجماتية والفلسفة التحليلية والواقعية.وهي فلسفات يرى مفكرنا أنها تعبر عن روح العصر المتغير المتطور والمتحرك النامي وتجعله (لايستقر على حال واحد لحظتين) ،فهي في تغير دائم وتغير مطرد. ومن هنا نجده قد ركز على الفلسفات الغربية والأنجلوسكسونية بالذات كونها تتمحور حول إنسانية الإنسان ،إذ يقول فماذا كانت الفلسفة التحليلية في إنجلترا والفلسفة البراجماتية في أمريكا وتستهدف في دراساتها وفي سعيها وغاياتها إن لم تكن تستهدف الإنسان ؟

وتعتبر الفلسفة البراجماتية من الفلسفات الغربية،التي تأثر بها مفكرنا" زكي نجيب محمود"،ويرجع إهتمامه بهذه الفلسفة،لإعتباره إياها قد جاءت معبرة عن نزوع عصرنا نحو (العمل والتطبيق) ،إذ جعلت ما يترتب على أي فكرة من آثار عملية هو نفسه المعنى الذي يكسب الفكرة قيمتها ،فليست من الفكر في شيء فكرة ترتسم في الذهن ولا يكون أمام صاحبها سبيل إلى تنفيذها ،لإلقاء العوائق المادية التي تحول دون تنفيذها ،بل لشيء في طبيعة الفكرة المزعومة نفسها،يجعلها مقصورة على الذهن لاتخرج منه إلى ضوء الواقع في صورة عمل يؤدي ،ويؤيد هذا الرأي قوله :« فقل لي مامدى إنتفاع الإنسان إنتفاعا عمليا في حياته،بفكرة عندك تعرضها ، أقل لك مامدى قيمتها،من حيث هي فكرة بالمعنى الصحيح »¹،ويضيف مفكرنا"زكي نجيب محمود"إلى هذا قوله إن :« إن علما بلا عمل يؤديه، كلام ينقض نفسه بنفسه »².

كما تعتبر الفلسفة التحليلية هي أيضا،من الفلسفات التي تأثر بها مفكرنا"زكي نجيب محمود" إن فلاسفة التحليل جميعا بمن فيهم فيلسوفنا يجمعون على أهمية اللغة وتحليلها وتوضيحها وإرتباطها بالواقع المحسوس فهم يضمرون العداء للفلسفة المثالية و للإتجاهات الميتافيزيقية في كثير من الأحيان .وتعتبر الفلسفة التحليلية أن صدق العبارة يكون في

1- نقلا عن : محمود ،زكي نجيب ، في حياتنا العقلية ،دار الشروق ،بيروت ،لبنان،ط1 ، 1979،ص206..

2- نقلا عن : محمود ،زكي نجيب ، ثقافتنا في مواجهة العصر(مصدر سابق).ص44.

الفصل الثاني: حضور الفكر الأنجلوسكسوني في فكر زكي نجيب محمود.

مطابقتها للواقع والمقابلة بين صورة العبارة اللفظية من جهة، ودنيا الواقع التجريبي من جهة أخرى. ومدرسة التحليل هذه لا تجعل العبارات التي نقولها مجرد صور نعكس بها أفكارا في رؤوسنا، بل يجعلونها هي الأفكار، وبذلك نقلوا التقابل، الذي كان الفلاسفة يجرونه بين الفكر والواقع، وبذلك أيضا لم يتركوا مجالا لكائنات شبيهة تعرقل سيرنا نحو الوضوح.

وقد وصف "مفكرنا" فلسفة التحليل على أنها "هي فلسفة التوضيح للمعنى، قد ساهمت في الخلاص من كائنات وهمية". وإذا فإيلسوفنا "زكي نجيب محمود"، قد تأثر بالفلسفة الأنجلوسكسونية بالذات، فما مدى حضور الفلسفة الأنجلوسكسونية في فكر زكي نجيب محمود؟ وما هي تجلياتها على مستوى المنهج ومضامين فلسفته؟.

إذا أراد الإنسان أقصر طريق لبلوغ أهدافه المرجوة، وغاياته المنشودة. وجب عليه أن يستعين بالمنهج. فما المقصود بهذا الأخير؟. إن المنهج في اللغة هو الطريق الواضح المستقيم الذي يفضي بصحيح السير فيه إلى غاية مقصودة وكلمة منهج هي ترجمة للكلمة الفرنسية (Méthod) ولهذا فهو طريقة في التفكير والمنهج العلمي إذن هو طريق العلماء أثناء سيرهم في بحوثهم وصولا إلى الكشف والنظرية هو صلب طريقهم من التساؤلات إلى الإجابات، من المشكلات إلى حلولها، إنه في أحدث صياغة لتعريفه: المبادئ التي نجردها من الممارسات العملية لأولئك الذين عملوا بنجاح في عملية إكتساب المعرفة العلمية، وهذا التجريد ليس مجرد وصف لمسلك العلماء، بل يتضمن تقييما للمغزى الذي يدل عليه هذا المسلك¹.

ومهما تمخضت مسالك العلماء في النهاية - أوفي تطبيقها عن إنجازات تلغي الزمن والمكان، كالسفر بسرعة الصوت والتواصل بسرعة الضوء، وغزو الفضاء والذرة، وتحويل مجاري الأنهار وإخضرار الصحاري مقاومة الأمراض ومداوات العاهات الجسدية والنفسية والاجتماعية مهما تحققت إعجازات تتضاءل بجوارها معجزات الأساطير، سيضل المغزى الأعظم لمسلك العلماء، هو أنه تجسيد لطرائق التفكير السديدة المثمرة، للعقل حين يرسم سبل موجهة ناجحة، حين ينطلق بمجمل طاقاته وقدراته أقصى إنطلاقة في محاولة جسورة لوضع الفروض العلمية، لكنها دونها عن كل إنطلاقات العقل ملزمة بالوقائع بما تنبئ به

1 - caws. Peter. Scientific Method. In M Encyclopedia of philosophy , Macmill, New York 19/2 Vol7.2.3.10

الفصل الثاني: حضور الفكر الأنجلوسكسوني في فكر زكي نجيب محمود.

التجربة لتتعديل الفروض أو تقبل أو تلغى وفقا له. منهج العلم التجريبي ينصت لشهادة الحواس ومعطيات الوقائع، فتعين موضع الخطأ والكذب في الفرض حين يتعارض معها، يتم تصحيحه والبحث عن فرض جديد متلاف لذلك الخطأ يعرض بدوره على محكمة التجريب، ويتم تعديله بفرض جديد، وهكذا دواليك في متوالية لتقدم لا يتوقف أبدا . حتى ليكاد يكون البحث العلمي هو التمثيل العيني لمقولة التقدم، كفاعلية مستمرة تحمل في صلب ذاتها عوامل تناميها المتواصل دوما. هكذا يستقي المنهج العلمي أرومته من قلب معامل العلماء ، ومعترك كفاحهم الضاري والنبيل لكنه ينصب في قلب البناء الحضاري، ليس البتة كتقنية خاصة بذوي الإحتراف، بل كبلورة للتفكير المثمر الملتزم بالواقع و الوقائع، لتعقيل السير نحو الهدف. وكل لحظة من لحظات زماننا الظافر ببلورة المنهج العلمي- بفضل فلاسفته الذين يصوغون طرائق التفكير السديد- تشهد بتصديق مستديم على أن هذا المنهج أنجح وسيلة امتلكها الإنسان للسيطرة على واقعه، إنه السبيل إلى الظفر المبين في خضم عالم الواقع ومشكلاته .

ويصدق مفكرنا "زكي نجيب محمود" بدوره على هذا، مقرا « بأن طابع عصرنا الفكري هو العلم التجريبي وما يستتبعه من مناهج البحث والنظر »¹ ، وان الفيلسوف الذي ينفذ يديه من تيارات عصره ، إنما هو متمرد لا يفيد أحدا بعصيانه، وتيار العصر هو بغير شك تيار العلوم الطبيعية التجريبية ، فيقول : « أنا مؤمن بالعلم كافر بهذا اللغو الذي لا يجدي على الناس ولا على أصحابه شيئا. وعندي إن الأمة تأخذ بنصيب من المدنية بقدر يكثر أو يقل بمقدار ما تأخذ بنصيب العلم ومنهجه »² . إن من زماننا زمان المنهج العلمي، ومفكرنا أستاذ المنهج العلمي، إتخذ مجال وموضوع تخصصه الأكاديمي، وأساس ومضمون رسالته الحضارية.

لذلك يرى "مفكرنا" أن محور النهضة العلمية في أوروبا هو إستبدالها منهج القياس الذي وضعه أرسطو، منهجا إستقرائيا تجريبيا جديدا كان "فرنسيس بيكون" أول من وضع

1- نقلا عن : محمود ، زكي نجيب : ، قصة عقل، (مصدر سابق) ، ص 75
2- نقلا عن : نقلا عن : محمود ، زكي نجيب : المنطق الوضعي ، ج1 ، (مصدر سابق) ص م هـ.

الفصل الثاني: حضور الفكر الأنجلوسكسوني في فكر زكي نجيب محمود.

له المبادئ والقواعد^{*}، فإن مفكرنا "زكي نجيب محمود" يجزم بأن سرتخلفنا كامن في المنهج، بينما يتميز العالم المتقدم بإصطناعه للمنهج التجريبي في كشفه للجديد أولاً وفي معالجته لما يعترض حياته من مشكلات - ثانياً - كنا في مصر - وما نزال حتى اليوم إلى حد كبير - نصطنع منهج القرون الوسطى. الذي هو التركيز على ماورد في الكتب القديمة في إستخراج أحكامنا الأشخاص والأشياء والمواقف « (1) . وقد تبلور فكر فيلسوفنا "زكي نجيب محمود" عند عودته من إنجلترا إلى مصر في فكرتين عمل على تجسيدهما لإرساء نهضة عربية وإسلامية، إحداهما وجوب الأخذ بروح الثقافة الغربية المعاصرة خاصة التي تتعلق بالعالم الأنجلوسكسوني، أملاً أن تنتهي بنا هذه الثقافة إلى نفس النتيجة التي وصل إليها الغرب، منه وضع الإنسان الفرد، الذي وصل إلى مكانة التقديس. أما الفكرة الثانية تتمثل في وجوب الدعوة إلى التجربة العلمية، معتبراً أنها ضرورة للفكر العربي، لأنها الأداة أو المنهج الوحيد لضبط الألفاظ حتى مجال التفكير العلمي.

فقد دعا مفكرنا "زكي نجيب محمود" بالأخذ الصارم بالنظرة العلمية التجريبية، معتبراً أن طابع عصرنا الفكري، هو العلم التجريبي وما يترتب عليه في مناهج البحث والنظر، والفلسفة التي نشأت من ذلك الإتجاه العلمي، هي الفلسفة الأنجلوسكسونية وخاصة الوضعية المنطقية، وجوهرها أن تجعل صدق الحواس أصلاً لا يناقش.

إن الفلسفة الأنجلوسكسونية وتياراتها خاصة "الوضعية المنطقية" والبرجماتية والتحليلية، والواقعية، كما يفهمها مفكرنا "زكي نجيب محمود"، ليست "مذاهباً" ولكنها "مناهجاً" في التحليل الفكري، إذا نحن إصطنعناها - حسب رؤيته - في تحليل أفكارنا، فلا يكون نقلاً عن الغرب، إنما يكون إستحداثاً لأداة منهجية، لا بد من تعديلها على أيدينا، لتتفق مع الفكر العربي.

لو تأملنا الإنتاج الفلسفي لفيلسوفنا لوقفنا على ثروة فكرية إتسمت بالتنوع. بعد أن رفض "مفكرنا" "زكي نجيب محمود" « فكرة التفلسف القائم على "العزلة في الأبراج العاجية" لقربه من هموم مجتمعة العربي، وإداركه لحجم الضرر الذي أصابه زهر يتطلع للنهضة

*- الحقيقة التي لا يمكن انكارها وقد أنكرها الغرب أن منهج الاستقراء هو من ابتكار المسلمين جابر بن حيان و الحسن بن الهيثم دور في ابداعه ووضع قواعده".

¹ محمود ، زكي نجيب : حياة الفكر في العالم الجديد ، (مصدر سابق)، صص 219- 120 .

الفصل الثاني: حضور الفكر الأنجلوسكسوني في فكر زكي نجيب محمود.

والتقدم علميا وفلسفيا. ولا يمكننا حل المشكلات كلها والنهوض بهياكل الأمة إلا بالإعتماد على علمية المناهج الفلسفية الأنجلوسكسونية منها الأمريكية عند "بيرس وجيمس وديوى" التي لا تتفصل عن علمية وتجريبية الإنجليز منذ أيام "جون لوك وهيوم ومل" ولا تتعارض مع النزعات العلمية الواقعية الجديدة "والوضعية المنطقية التي لبست في أمريكا ثوبا براجماتيا" علميا وعلميا « (1)، ومادامت الفلسفة الأنجلوسكسونية بتياراتها والوضعية المنطقية بالذات تحمل طابعا علميا، وتتبنى الآراء التجريبية المعتمدة على الحواس، وتعتمد طريقة التحليليين في فهم أقوال العلوم وقوانينها، على الرغم من هذا التقارب، إلا أن مفكرنا "زكي نجيب محمود" يميز بين الإتجاه الوضعي المنطقي والإتجاه التحليلي، ويرى أن الإتجاهين يكملان بعضهما بعضا، لكنهما لا يصلان إلى حد التطابق، على الرغم من إتفاقهما في بعض النقاط « (2). وقد أخذ مفكرنا "زكي نجيب محمود" بهذه الفلسفة ومنهجها، وكان منهجه هو المنهج التجريبي الذي تبنته الفلسفة الوضعية التجريبية خاصة العلمية، وهو ما يذكره في قوله « أما في الفلسفة، فإنني أتبع فيها أصحاب المدرسة التحليلية بصفة عامة، والشعبة التجريبية العلمية المعاصرة منها بصفة خاصة » (3). وهو يعلل تمسكه بهذا النوع من الفلسفات المعاصرة دون غيره من الفلسفات الأخرى، لأنها هي: « أقرب المذاهب الفكرية مسيطرة للروح العلمي، كما يفهمه الذين يخلقون لنا أسباب الحضارة » (4). والحضارة - فيما يعنيها - هي الإحتكام إلى العقل في قبول ما يقبله الناس، وفي رفض ما يرفضونه، فهذه العقلانية في وجهة النظر، التي نراها ماثلة في كل حضارة مهما اختلف ألوانه، لا نراها في أي جماعة بدائية مهما تعددت بعد ذلك صفاتها، وصورة الحضارة العصرية - كما نراها - هي نموذج القياس للحياة العصرية في بعض بلاد أوروبا وأمريكا، وأهم ما يميز الحياة فيها هو سرعة التغيير وسرعة قبول الجديد، وتقدم لا يقارن فيما تتميز به حياة الفرد العادي في المجتمع الأوروبي والأمريكي، من إمتلاكه لحصيلة العلوم، ودقة التخطيط، وغزارة الإنتاج، ومدى الحرية السياسية والاجتماعية، فهي حضارة تقنية نفعية، فكان جواز المرور الذي يبيح لنا الدخول في عصرنا هو أن نطور حياتنا لكي تصبح قائمة على علمنة، وعلى

1- نقلا عن : محمود زكي نجيب : قصة عقل، (مصدر سابق)، ص 46.

2- نقلا عن : محمود زكي نجيب: فلسفة وفن، (مصدر سابق)، ص 248.

3- نقلا عن : محمود زكي نجيب : قشور ولباب، (مصدر سابق)، ص 160.

4- نقلا عن : محمود زكي نجيب: فلسفة وفن، (مصدر سابق)، ص 248.

الفصل الثاني: حضور الفكر الأنجلوسكسوني في فكر زكي نجيب محمود.

تقنية، وعلى منفعية في أسس التعامل السياسي الإقتصادي، ولنترك ثقافتنا تساير العصر في نظراته العلمية الصارمة، وتتطوي على ذاتها في ميادين الوجدان وطرائق التعبير عنه في العقائد والأدب والفن، وذلك كان خلاصة المشروع الحضاري كما تصوره مفكرنا "زكي نجيب محمود"، وداره هو أن نعيد حياة أوروبا وأمريكا بكل جزئياتها لكي نصلح حياتنا، فلنترك حياتنا بما فيها ونأخذ ما هو عليه الغرب لكي نتحضر، فهو يصل إلى ذلك من خلال تعريفه للحضارة بأنها « الإحتكام إلى العقل » (1)، فما ينقص بلادنا هو العلم والتقدم العلمي، فكان هذا طريقنا إلى الحضارة، وهذا العلم يقوم على العقل وحده، وهذا الإتجاه هو الذي أخذ به في عصره أصحاب الوضعية المنطقية.

ويبدو أن مفهوم العلم عند مفكرنا "زكي نجيب محمود" مرتبط بالمنهج وأيضاً مرتبط بالقانون، وحاول أن يقيم موازنة ما بين العلم والدين وما بين العلم والفن، ثم إنتهى به البحث إلى إقامة علاقة وطيدة بين العلم والفلسفة. ففيلسوفنا "زكي نجيب محمود" كان يهتم بالمنهج وإعتبره عنصراً هاماً وفعالاً، ويساعد على التقدم العلمي، حيث إستنتج أن: « المنهج يكون أكثر ملائمة للعلم بسبب خضوع المنهج العلمي للمنطق الذي يهدف إلى حل المشكلات العلمية، لذلك يرى أن النموذج للتفكير العلمي هو استخدام المنهج الذي يعتمد على المنطق » (2)، وأوضح مجالات تطبيق هذا المنهج في مجالين هما:

أولاً/المجال الخاص بعلم الطبيعة والكيمياء والبيولوجيا وهذا المجال يعد مرتبطاً ارتباطاً وثيقاً بالعلم.

ثانياً/المجال الخاص بعلم الإقتصاد والإجتماع وإدارة الأعمال والفلسفة والقانون، وينفي "زكي نجيب محمود" صفة العلمية عن هذا المجال.

ويدعم تأييده للمنهج العلمي ودفاعه عنه، من خلال عرض خصائصه وهي الوصف والتفسير والتنبؤ، ويرى أن هذه الخاصية الأخيرة تعد أهم خصائص المنهج العلمي ويتفق على هذا الرأي مع "هانز رايشنباخ". ولعل أن سبب إهتمامهم بالتنبؤ أنهم إعتبروا « أن

1- نقلا عن : عاطف أحمد : نقد العقل الوضعي، دراسة في الأزمة المنهجية لفكر زكي نجيب محمود، (مرجع سابق) ص 116-117.
2- نقلا عن : العراقي، عاطف و آخرون: زكي نجيب محمود مفكراً عربياً ورائداً للإتجاه العلمي التنويري "كتاب تذكاري"، (مرجع سابق)، ص 545.

الفصل الثاني: حضور الفكر الأنجلوسكسوني في فكر زكي نجيب محمود.

وظيفة العلم الأساسية هي التنبؤ بالحوادث التي سوف تحدث في الكون « (1)، والمتفحص لمؤلفات مفكرنا "زكي نجيب محمود" تؤكد تأثره بهذا الرأي تأثراً واضحاً. ويقوم مفكرنا "زكي نجيب محمود" بتصنيف المنهج العلمي إلى ثلاثة مناهج:

أولاً/ المنهج التجريبي الإستقرائي . ثانياً/ المنهج الرياضي . ثالثاً/ المنهج التحليلي . ويخصص لكل منهج علماً يمكن تطبيق هذا المنهج عليه، ويكون أكثر ملائمة له عن غيره من المناهج الأخرى، حيث خصص المنهج التجريبي الإستقرائي للعلوم الطبيعية أو العلوم التجريبية، التي تتخذ من التجربة محكاً ليقينها العلمي. ويبين فيلسوفنا "زكي نجيب محمود" « أن للمنهج التجريبي خصائص يتميز بها، وعناصر وأخطوات يتكون منها، وهي الملاحظة والتجربة والفرض، ويركز أكثر على التجربة وعلى خطوة الفرض العلمي، الذي سوف يصبح قانوناً بعد إختباره وتجريبه» (2). أما المنهج الرياضي فهو يختص بالعلوم الرياضية، ووصفها بأنها علوم تركيبية تعتمد على الذهن يقينه الصدق، بينما العلوم التجريبية (الطبيعية) إحصائية الصدق. أما المنهج التحليلي فيخصص به الدراسات الفلسفية، ولقد أعطى لهذا المنهج أهمية كبيرة وقدم الأدلة والبراهين، التي تؤيد إهتمامه بذلك المنهج وحدود وظيفته في تحليل قضايا العلم، وبالتعاون بين المنهج التحليلي والمنهج التجريبي، يمكن تحويل الفلسفة إلى فلسفة علمية. وقد أضاف مفكرنا "زكي نجيب محمود" نوعاً آخر من العلوم الإنسانية وهي تندرج تحت إطار العلوم التجريبية، لأنها تعتمد على المنهج التجريبي، ويؤكد مفكرنا على العلاقة الوطيدة بين العلمين، حيث أن العلوم الطبيعية تخدم العلوم الإنسانية وتساعد على رقيها وتقدمها ولا تعرقل مسيرها، وتدعوها إلى تجاوز التخلف، وبالتالي لاتعارض بينهما.

وتوصل مفكرنا "زكي نجيب محمود" إلى أن المنهج العلمي يفيد في تطور العلوم الطبيعية (التجريبية) والعلوم الإنسانية، مما أدى به إلى دعوته إلى تطبيق المنهج العلمي على الحياة اليومية نفسها، لأنه وجد أن العلم ليس مقصوراً على المعامل، بل هو أي تفكير منظم يستمد الحقائق من المشاهدة الدقيقة والتجربة، ثم يربطها في نسق يضمها معاً.

1- نقلاً عن : لعراقي، عاطف و آخرون: زكي نجيب محمود مفكراً عربياً ورائداً للإتجاه العلمي التنويري "كتاب تذكاري"، (مرجع سابق) ص 555 .
2- المرجع نفسه، ص 555.

الفصل الثاني: حضور الفكر الأنجلوسكسوني في فكر زكي نجيب محمود.

كما يركز فيلسوفنا "زكي نجيب محمود" على العقل العلمي الذي يتخذ من المنهج العلمي وسيلة في تحقيق أغراضه العلمية وكشفه عن الظواهر، التي يريد تحليلها بظواهر أخرى. وهو يفضل من المنهج التجريبي والتحليلي على سائر المناهج. وهو يركز على المنهجين معا، فقد عرض عرضا تاريخيا لمراحل نشأة وتطور المنهج التجريبي. وأكد أنه ليس وليدا للصدفة المباشرة، فقد عرض بإستفاضة لمراحل التجريب وأنواعه وتطبيقاته، حتى على مستوى الحياة اليومية وأيضا على المجال الفلسفي حتى تصبح الفلسفة علمية منهجية وتقترب إقترابا أكثر من الواقع الحسي التجريبي. كما يقدم لناوصفا شاملا ودقيقا لمفهوم المنهج التحليلي وأنواعه وأبرز الفلاسفة المتخصصين فيه وهم "برتراند رسل" و"جورج إدوارد مور" و"لودفيغ فتنجنشتين"، «فهمؤيدي في أغلب الأحيان لأراء فلاسفة التحليل ومدافعا عنها، لأنها تلتزم الدقة العلمية وتحديد الألفاظ، وخاصة منهج التحليل المنطقي بإعتباره وظيفة وعمل فيلسوف العلم. «(1)»، وأيد مفكرنا "زكي نجيب محمود" فلاسفة العلم وخاصة رواد الفلسفة الأنجلوسكسونية ومنها الوضعية المنطقية أو المدرسة التجريبية العلمية، والتي كان مدافعا عن أفكارها ومؤمن بها، لأنه وجد فيها صدى لأفكاره الفلسفية العلمية، وكما يحلم ويأمل وأن تتحول الفلسفة العربية علمية بعيدة عن الأساطير والخرافات وتتطور وتتقدم مثل العلم. وقد حدد مفكرنا "زكي نجيب محمود" الأسباب التي دفعته إلى أن يتجه بالفلسفة نحو العلم، حيث وجد الفلسفة قديما كانت تضم كل العلوم ثم بدأت تدور في العصور الوسطى في فلك الدين، ثم حدث إنفصال لكل علم من العلوم عنها، وأصبح كل علم قائم بذاته، له منهج خاص وموضوع محدد حيث يقول: «وقد تخصصت العلوم وازدادت دقة بأجهزتها فأصبح المجال أمام الفيلسوف أن يدور في فلك هذه العلوم ليحللها ولا يصيف لها شيئا جديدا، بل يبحث في قضاياها لغتها ومحتواها» (2).

1- نقلا عن : محمود زكي نجيب، نحو فلسفة علمية، (مصدر سابق)، ص 12 .

2- نقلا عن : محمود زكي نجيب: قصة عقل، (مصدر سابق)، ص 118 .

الفصل الثاني: حضور الفكر الأنجلوسكسوني في فكر زكي نجيب محمود.

وكخلاصة لقد تفتح عقل مفكرنا "زكي نجيب محمود" على الفكر الغربي وشاهد بأمر عينه حضارة الغرب وتقدمه، ولمس مباشرة ما يتمتع به الإنسان الغربي من حرية وكرامة وحقوق، وقارن ذلك بما عهده في وطنه العربي. فظن أن علاج المشكلات التي يعاني منها هذا الوطن وإنسانيته إنما يكمن في ما وجدته هناك في الغرب. فأقبل على فكره ومنهجياته إقبالا متسرعاً في البداية ودعا في مرحلته الفكرية الأولى إلى أخذ ما بهره في الغرب، ثم إزداد تعمقاً في المنهجيات الغربية. وقد ذهب مفكرنا "زكي نجيب محمود" إلى ضرورة الإعتداع على المنهج التجريبي خاصة في مجال الفكر والعلم على حد سواء، «فإذا إلتزم الباحث والمفكر بهذا المنهج وإتجه إلى تحليل أفكاره، ليرى هل لها أساس من الواقع، أم أنها من صنف العبارات الميتافيزيقية التي ليس لها أساس أو دليل على وجود مسماها وجوداً عينياً في عالم الأشياء» (1)، فالأساس الذي عليه يرفض عبارات الميتافيزيقا، هو كونها عبارات لا يمكن التحقق منها بالتجريب، لأن التحليل لا يثبت لهذه الألفاظ أو الأفكار أية مدلولات واقعية. فكان هدفه من وراء هدم الميتافيزيقا، وعبارتها في كل مجال، هو الإقتصار في المعرفة على المنهج التجريبي وعلى إنارة العقل، فحمل بهذا المنهج، على كل ما كان يسود الحياة العقلية من تقنيات خرافية ومسلّمات أخلاقية. رأى أنها مستمدة من إستبداد القرون الوسطى، فدعا إلى العلم ومنهاجه، للتأكد من حقيقة كل ما نقوله، ونقيسه بمقياس العقل ونتأكد من صوابه بالمنهج التجريبي، وأخذ يطبق هذا على كل المجالات، بدءاً من مجال عمله الفلسفي رافضاً المذاهب الميتافيزيقية والأنساق الفلسفية متخذاً من هذا النقد طريقاً للإصلاح، ولهذا يقول: « وإن كان للميتافيزيقا هدف النقد والهدم، فمما ذلك إلا لنصنع منوالاً أمام القارئ ينسج عليه عباراته، ومقياساً يميزه ما يصلح أن يكون قولاً عملياً مقبولاً » (2)، فأخذ مفكرنا "زكي نجيب محمود" من المنهج العلمي مقياساً يطبقه على كل فروع حياتنا، سواء في القول أو العمل، فكما لا يجوز للفيلسوف أن يقول جملة يصف بها مجالاً ليس من مجالات تخصصه، فوجب على كل عالم أو مفكر أن يحصر حديثه في مجال عمله، وأن يقدم لنا الدليل الحسي الملموس على حقيقة عباراته، وهذا ما ينقلنا على معرفة الحدود التي وضعها للفيلسوف أو المفكر.

1- نقلاً عن: محمود زكي نجيب: خرافة الميتافيزيقا، (مصدر سابق)، ص 108.

1- المصدر نفسه، "المقدمة"، ص د.

الفصل الثاني: حضور الفكر الأنجلوسكسوني في فكر زكي نجيب محمود.

وقصارى القول إن أهم شيء ركز عليه فيلسوفنا "زكي نجيب محمود"، في ثورته الفكرية التي أقامها، ضد كل ماتحتويه الحياة الثقافية، والفكرية العربية، هي ضرورة تغيير منهج البحث المتبع في الدراسات العربية، ولعل هذه المسألة هي التي بقي يناهز بها، ويصر عليها طوال حياته الفكرية، -رغم أنه قد عدل من بعض مواقفه فيما بعد، وخاصة تلك المتعلقة بمسألة التراث، وذلك في أواخر حياته-، إلا أن مسألة المنهج هي المسألة الوحيدة التي أبقى عليها. ولقد رأى مفكرنا "زكي نجيب محمود"، أن سر تقدم الغرب، وبلوغه المدنية والتحضر، هو نفسه الذي نستطيع أن نتخذه وسيلة لكي نتقدم نحن أيضاً، وذلك إذا نحن عرفناه واستخدمناه. لا يختلف إثنان على أن الأمة العربية تعيش ركوداً حضارياً، كما لا يختلف إثنان، على أنه في مقابل هذا هناك أمم تعيش تطوراً مدهلاً، هذا التطور والتحضر الذي تعيشه هذه الأمم، يعود حسب "مفكرنا" بالدرجة الأولى إلى اعتماد هؤلاء على المنهج التجريبي، في العلوم وفي غير العلوم. إن أهم شيء يفتقر إليه الباحث والمثقف العربي هو المنهج، كما أن حياتنا الفكرية هي الأخرى تفتقر إلى المنهج السليم، الذي من خلاله يمكننا أن نلحق بالركب الحضاري، ولكن أي منهج والواجب إتباعه؟ إنه المنهج التجريبي هكذا رأى فيلسوفنا "زكي نجيب محمود". ومنه إن أهم شيء تفتقر إليه الأمة العربية هو المنهج الصحيح، هذا هو الرأي الذي استقر عليه مفكرنا فبعد ما بين الصعوبات التي حالت دون بلوغنا الحضارة، رأى أنه على الأمة العربية سلوك طريق واحد ووحيد لبلوغ التقدم، وهذا الطريق يكون بالإعتماد على المنهج التجريبي. وإذا أرادت الأمة العربية أن تصل إلى ما وصلت إليه الأمم المتقدمة، ما عليها إلا أن تأخذ بهذا المنهج، وهذا ما كان يدعو إليه مفكرنا "زكي نجيب محمود"، في أغلب مؤلفاته إذ يقول وهو بصدد عرض تحليلي لمشكلة تخلف الأمة العربية، وسبيل الخروج من هذا التخلف مايلي: « وكانت مشكلة حياتنا هي أننا تخلفنا عن الركب الحضاري في عصرنا، ومن الطبيعي أن نسأل أنفسنا، كيف السبيل للحاق بمواقع الريادة؟ وكانت الإجابة هو أن ماقد أفصح به رواد الحضارة وصانعوها في أوروبا وأمريكا هو نفسه ما نفلح به نحن «1. كانت أوروبا تعيش في العصور الوسطى، مرحلة من الظلام الفكري،

1 - نقلا عن : محمود، زكي نجيب، حصاد السنين، (مصدر سابق)، ص 171.

الفصل الثاني: حضور الفكر الأنجلوسكسوني في فكر زكي نجيب محمود.

ولكن حين نهضت من خلال نهضتها المعروفة ، أول ما رأته ضروريًا لنهضتها تلك ، هو أن تكون هناك ثورة في المنهج الذي كان متبعًا في الدراسات.

وقد كان المنطق الأرسطي هو المنهج الوحيد في الدراسة آنذاك ، فرأى رواد عصر النهضة ، والعصر الحديث ، أنه كي يستقيم وتكون هناك نهضة فكرية بآتم معنى الكلمة ، لا بد من رفض هذا المنهج وإستحداث منهج جديد يناسب الحياة الجديدة. إعتبر مفكرنا أن المشكلة هي مشكلة المنهج المتبع منذ قرون ، وأل طريقة المتبعة والتي تتمثل في الإعتماد على الموروث الثقافي ، فرأى أنه من الواجب إستبداله بمنهج العلم ألا وهو المنهج التجريبي ، وبذلك فقط يمكننا التقدم الذي يريجه كل عربي . وبتعبير آخر ، إن الحل الوحيد لمعضلة هذا التخلف الفكري الذي نحن فيه منذ قرون ، هو الأخذ بمنهج العلم ، لأن الحل في نظر مفكرنا "زكي نجيب محمود" ، يكمن في الأخذ بالمنهج الذي من خلاله بلغ الغرب التقدم والإزدهار ، أي ضرورة إستبدال المنهج القديم المعتمد عندنا منذ قرون بمنهج كفيل بتحقيق النهضة المنشودة ، والمنهج الكفيل بهذا الدور الكبير هو منهج العلوم الطبيعية الذي بدوره هو المنهج التجريبي .

نتيجة: ومما تقدم نصل إلى أن مفكرنا "زكي نجيب محمود" ، يقول في مقال بعنوان "ينقصنا منهج العلم" اموضحا فيه خطورة ، أن تغيب عنا التفرقة بين حصائص العلوم التي يحصلها دارسو العلم ، وبين المنهج الذي إستطاع به الإنسان أن يصل إلى تلك الحصائل ، فيخرج بها الدارس دون أن يصبح المنهج العلمي طريقا ينتهجه في حياته العلمية . "وفي هذا الإنفصام العجيب المعيب بين العلم ومنهجه يكمن الداء الذي تولذن منه ضروب الأورام الخبيثة في حياتنا العقلية – أو قل حياتنا اللاعقلية ، فكان لنا ما كان من بطء شديد في حركة التقدم مع حضارة عصرنا في ركضها السريع . ويصنف المنهج العلمي إلى ثلاثة مناهج: أولا/ المنهج التجريبي الإستقرائي . ثانيا/ المنهج الرياضي . ثالثا/ المنهج التحليلي . والمنهج العلمي – عند مفكرنا – ليس مجرد تقنية خاصة بذوي الإحتراف ، بل أنجح – وسيلة للتعامل مع الواقع ، وإفتقاد حضارتنا للمنهج العلمي – كقانون التفكير العلمي" 1 .

1 - نقلا عن : فرغل يحي هاشم حسن: الإسلام والإتجاهات العلمية المعاصرة، دار المعارف، القاهرة، مصر ، دط/ت، ص 177.

الفصل الثاني: حضور الفكر الأنجلوسكسوني في فكر زكي نجيب محمود.

السليم، هو ما جعل مفكرنا "زكي نجيب محمود" يؤكد دائماً تشككه في مسيرتنا لروح عصرنا، «رغم دنيانا التي إمتلأت بعلوم العصر وأجهزته ومكانته، فذلك كله قشرة على السطح نقلناها ولم تمس منا اللباب»¹. وما زال يتحكم في حضارتنا طابعها الشعري الوجداني العاطفي الأقرب إلى اللاعقلانية، «فحتى العالم المحترف لا يتشرب بأصول التفكير العملي، فيخرج من معمله مودعا المنهج العلمي، وإذا حدثناه عنه وعن ضرورة الركون إلى العقل، الذي هو أداة العلوم لأنه مأمون الجانب في ضوابطه وحساباته كلما هممنا بعمل نوّديه، يشيح بوجهه لأن العقل عنده مكانه بين جدران المعمل لا يتجاوزها»²، وينهي فكرته فيقول: «إلا أن مضجع العلم الجاد خشن تحت جلودنا»³.

وها هنا نلاحظ كيف تكتسب قضية المنهج العلمي في فلسفة "زكي نجيب محمود" خطورتها لأنه يتخذها منطلقاً وأساساً وعماداً ومضموناً لرسالة حضارية شاملة. فأصبح المنهج العلمي هو المدخل لعالم مفكرنا، هو نقطة البدء وأيضاً الهدف المنشود، وبطبيعة الحال -أوبطبيعة المنهج- عين الطريق المرسوم. وقد أخذ من المنهج العلمي مقياساً يطبقه على كل فروع حياتنا، سواء في القول أو العمل.

¹ عن : محمود زكي نجيب ، ثقافتنا في مواجهة العصر، (مصدر سابق) ، ص . 11 - نقلا

² نقلا عن : محمود زكي نجيب ، نافذة على فلسفة العصر، دار الشروق ، بيروت ، لبنان، ط1 ، 1990 ، ص 149 .

³ نقلا عن : - محمود زكي نجيب ، ثقافتنا في مواجهة العصر، (مصدر سابق)، ص. 14

المبحث الثالث/ تجليات الفلسفة الأنجلوسكسونية على مستوى المضمون :

أ/ تجليات الفلسفة الأنجلوسكسونية في القضايا الفلسفية عند زكي نجيب محمود:

إن الناظر والمتأمل في مؤلفات وكتابات زكي نجيب محمود المتنوعة والمتعددة، والتي شملت فلسفته بالدرجة الأولى والأدب والفن بالدرجة الثانية، يمكن أن يقف على مجموع العوامل التي ساعدت على نبوغه ويزوغ فكره وتفتق عبقريته ومن بين هذه العوامل: الإستعدادات الفطرية التي ولد وهو يحملها، ولقد عبر عنها بقوله: «ولقد حباني الله ميولا فطرية تعددت حتى وسعت منطقية التفكير الفلسفي، وقابلية التدوق للأدب وللفن معا»¹، وتجلت هذه الميول الفطرية الخاصة في قدرته الفائقة على القراءة والكتابة لمدة زمنية طويلة. ويضاف إلى إستعداده الفطري ثقافته الدينية التي إكتسبها في السنوات الأولى من حياته والتي تقوم بالدرجة الأولى على حفظ القرآن الكريم كله أو بعضه، وذلك ما باشره في السن الرابعة من عمره، إذ كان يختلف كل صباح إلى كتاب القرية لكي يحفظ القرآن الكريم ويتعلم حروف الهجاء والحساب. ومن بين العوامل الأخرى التي ساعدت على بلورة فكره متابعته للحركة الثقافية في مصرفي عقد العشرينات، حيث أخذ يتابع كل ما يكتبه أعلام الفكر والأدب في النصف الأول من القرن العشرين، فكان شديد الإقبال على متابعة الحياة الثقافية متابعة كادت ألا تترك كتابا أو مقالا مما ينشره أعلام الحركة الثقافية المصرية، ويضاف إليها بعض ما يصدر في أوروبا من نتاج ثقافي، ويذكر أن دنياه الثقافية كانت مليئة بالنوابغ، لكن "طه حسين"، و"عباس محمود العقاد"، و"محمد حسين هيكل" تميزوا عنده دون غيرهم إلى درجة انه كان لا يترك حرفا واحدا مما يكتبوه إلا وطالعه.

كما أن إتقانه للغة الإنجليزية جعله لا يجد صعوبة في الإطلاع على الثقافة الغربية من مصادرها، والقيام بعدة ترجمات لمؤلفات كبيرة ذات أهمية في الثقافة الغربية، وهذا الإطلاع هو الذي يسمح له بإقامة المقاربة بين واقع الإنسان الغربي وغيره، وعبر عن ذلك بقوله: «كان الذي أشعل في صدري تلك النار الغاضبة أوقل الذي نفخ فيها لتزداد إشتعالا هو المقارنة التي أتاحت لي الظروف أن أجريها بين الإنسان في الشعوب التي

1- نقلا عن : محمود زكي نجيب: قصة عقل، (مصدر سابق)، ص173.

الفصل الثاني: حضور الفكر الأنجلوسكسوني في فكر زكي نجيب محمود.

تقدمت في موكب الحضارة العصرية والإنسان في الشعوب التي سمرت أقدامها في موضعها، وألتي لم يكفها الجمود فإنحدرت، فماذا يعرف عن حياة أمته من لا يعرف إلا حياة أمته¹، وتدعمت هذه المقارنة وترسخ الإطلاع على الثقافة الغربية بواسطة الرحلات التي قام بها إلى إنجلترا سنة 1936 م، وسنة 1944 م حيث إستقر هناك حتى سنة 1947 م وهي السنوات التي أكمل فيها دراسته العليا في إنجلترا، كما سافر إلى أمريكا سنة 1953 م كأستاذ زائر في إحدى الجامعات الأمريكية.... إلخ من الرحلات الكثيرة .

وإذا كان عقد الثلاثينات تميز بالنسبة لـ زكي نجيب محمود "بعرض الأفكار ونقلها عن أصحابها، وظهر ذلك جليا في المقالات التي كان سينثرها في مجلة "الرسالة" لـ "أحمد حسن الزيات"، وفي الأعمال التي قام بها بمعية "أحمد أمين" مثل "قصة الفلسفة اليونانية" و"قصة الفلسفة الحديثة" وترجمته عن الإنجليزية بعض محاورات أفلاطون.

فلم يكن قبل سنة 1946 م على رأي واحد، وكان يميل إلى فلسفات مختلفة حصرها في قوله: « وكنت إنذاك مشبعا بمزيج من فلسفات برغسون والبرجماتية والوجودية، مختلطا بعضها ببعض في وجهة نظر واحدة²، وفي السنة نفسها إنتسب إلى الوضعية المنطقية ، وذلك بعد مطالعته لموقف فلسفي، ولم يكن قد مضى على ظهور هذا الموقف أكثر من ربع قرن، واطلع عليه من خلال قراءته لكتاب (ألفرد جولز أير) (A.J.AYER) "اللغة والصدق والمنطق" من خلال القراءة الأولى أحس في نفسه بلمعة ذهنية عبر عنها بقوله: "أما اللمعة الذهنية التي أحسست بها في تلك اللحظة فهي شعوري بأنني أقع هنا دون سائر التيارات والمذاهب، ولم يبد لي الأمر مقصودا على مزاج شخصيتي يتفق وذلك الموقف الفلسفي الجديد كأنما هو الثوب فصل على طبيعة تفكيري تفصيلا جعل الرداء على قد المرتدي بل إنني شعرت في اللحظة نفسها بأنه إذا كانت الثقافة العربية بحاجة إلى ضوابط تصلح لها الطريق، فتلك الضوابط تكمن ها هنا، أي هناك عوامل ذاتية تتعلق بميل شخصي إلى هذا الفلسفة، وأخرى موضوعية تخص الثقافة العربية . على الرغم من إختلاف موضوع رسالة الدكتوراه الذي كان يشتغل عليه في تلك الفترة وهو موضوع يدور

1- نقلا عن : محمود زكي نجيب: عن الحرية أتحدث، دار الشروق، القاهرة (مصر)، بيروت، (لبنان)، ط1، 1986، ص336.

2- نقلا عن : محمود زكي نجيب: أفكار ومواقف، (مصدر سابق)، ص31.

الفصل الثاني: حضور الفكر الأنجلوسكسوني في فكر زكي نجيب محمود.

حول مشكلة الإرادة بعنوان "الجبر الذاتي" بينها وبين الوضعية المنطقية إختلافاً يبلغ حد التناقض من بعد شاسع. وما يلاحظ هو إنتصاره للوضعية المنطقية بسرعة فائقة، فمأن قرأ كتاب (الفرد آير) حتى إقتنع بما قرأ، وعبر عن ذلك بقوله: « فمأن تلقيت الفكرة الأساسية في هذا الإتجاه، حتى أحسست بقوة أنني خلقت لهذه الوجهة من النظر. »¹. ولقد برر مناصرته ودفاعه المستميت عن الوضعية المنطقية، بدفاعه عن العلم وصرح قائلاً: « وإنما أناصر المذهب الوضعي المنطقي لأنني مؤمن بالعلم، ولما كان هذا المذهب هو أقرب المذاهب الفكرية مسايرة للروح العلمي كما يفهمه العلماء الذين يخلقون لنا أسباب الحضارة في معاملهم، فقد أخذت به أخذ الوائق بصدق دعواه وطفقت أنظر بمنظاره إلي شتى الدراسات »².

وبمعنى آخر فإن أسباب مناصرته وتحمسه للوضعية المنطقية تعود كونه مؤمناً بالعلم، وأكثر من هذا فإنها الفلسفة التي بإمكانها أن تقوض أنظمة فكرية باطلة وتمحو من عقول الناس الأوهام، التي ظنوا أنها حقائق ومن بينها الميتافيزيقا. وإلى جانب هذا فإن الوضعية هي الفلسفة التي بإمكانها معالجة مواطن الضعف في الحياة والفكر العربيين وهو الضعف الذي شخصه في كون « ظروف الحياة في مصر ليست مما يعين العقل على التفكير بمنطق سليم، إذ توشك ألا تجد فيها شيئاً تتبني فيه النتائج الصحيحة على مقدمات صحيحة »³. وبالتالي فالمنطق هو الواقع المصري والعمل على تجاوز نقائصه، لأنه واقع يسوده إستهتار في كل شيء. والذي يهم مفكرنا زكي نجيب محمود من إختياره للوضعية المنطقية هو العمل على تصحيح منهج التفكير، وتعيين شروط الكلام المفيد، وتوضيح الأفكار المحورية التي تدور حولها السنة المتكلمين وأفلام الكاتبيين. ولما سئل عن إختياره للمنهج التحليلي كانت إجابته بقوله: « كان ذلك لأنني رأيت فيه وسيلة فعالة في نقد الفكر العربي الذي نعيش تحت مظلته، فهو أنني سئلت ما الذي تراه نقيصة أولى في الفكر العربي الحديث، تفرعت عنها كل النقائص من فقر في الإبداع، الذي هدم للأمة العربية ما يحضها على النهوض، والمشاركة في ركب الحضارة العصرية؟، لكان جوابي، هو أن

1- نقلا عن : محمود زكي نجيب : قصة عقل ، (مصدر سابق)، ص 92.

2- نقلا عن : محمود زكي نجيب : قشور ولباب ، (مصدر سابق)، ص 160.

3- نقلا عن : محمود زكي نجيب ، جنة العبيط ، دار الشروق القاهرة (مصر)، بيروت ، (لبنان) ، ط 2 ، سنة 1982 ، ص 145.

الفصل الثاني: حضور الفكر الأنجلوسكسوني في فكر زكي نجيب محمود.

النقيصة الأولى هي ذلك الإسهال اللفظي الذي تدفقه دفقا بغير حساب «1 .

وفي إعتقادنا أن هناك سببا جوهريا قبل هذه الأسباب كلها، جعل "زكي نجيب محمود" ينتسب إلى الوضعية المنطقية، وهو الذي عبر عنه بالمزاج الشخصي الذي يتفق مع المذهب الفلسفي الجديد، وهو المزاج الذي توقف عن تفسيره عند تعرضه لبيان أسباب إختياره للوضعية المنطقية التي يصدر في كل مايكتبه عنها. وهذا المزاج هو ذلك الارتباط الذي يجده في نفسه للفكرة الجديدة والتي تنطوي على ثورة تهدم المؤلف، فلنفسه استعداد قوي له جذوره البعيدة في طفولته وهو إستعداد قوي لتلقف كل فكرة يراها مؤدية إلى تقويض القديم إذا ما بطلت صلاحيته، لتقيم مكانه جديدا مأمولا، وقد ورد في قوله: « أنني لأتصيد الأفكار التي يثورها أصحابها على عوائق التقدم، أتصيدا تصيدا، وأفرح كلما وقعت منها على شيء يغذي هذا الميل في نفسي »²، ولأن "زكي نجيب محمود" يعتبر واحدا من أولئك الذين بهرهم التقدم العلمي والتكنولوجي، فتأثروا به تأثرا كبيرا ظهر في أفكارهم وأعمالهم. وأعتقد في صحة هذا التفسير الأخير، لأن هناك الكثير من الفلسفات الغربية والتي تدعي لنفسها صفة العلمية إلى جانب الوضعية المنطقية، وذلك ما كان مفكرنا "زكي نجيب محمود" على وعي به، لأنه إهتم بتحليل التيارات الفلسفية المعاصرة، على إختلافها الظاهر، ووجد أن « جذرها المشترك هو إتخاذ الإنسان في حياته الدنيوية هو محور الإهتمام »³. وهذه الإتجاهات والتيارات أولها متمثل في الفلسفة التحليلية التي تعنى أكثر ماتعني به فلسفة العلوم، أو النتائج الفلسفية للعلم، وهي الفلسفة التي كانت سائدة في إنجلترا، وهي الفلسفة التي إتخذت من التفكير العلمي ومنهجه، موضوعا لها. والإتجاه الثاني متمثل في الفلسفة البراجماتية السائدة في الولايات المتحدة الأمريكية، وأساسها أن الفكرة صحيحة إذا كانت نتائجها نافعة، أي أن الحقيقة تقوم على النجاح، بغض النظر عن مصدرها وأصلها.

1- نقلا عن : محمود زكي نجيب: بذور وجذور دار الشروق القاهرة (مصر)، بيروت، (لبنان)، ط2، سنة 1990، ص215.

2- نقلا عن : محمود زكي نجيب: أفكار ومواقف، (مصدر سابق)، ص17.

3- نقلا عن : محمود زكي نجيب، قصة عقل، (مصدر سابق)، ص73.

الفصل الثاني: حضور الفكر الأنجلوسكسوني في فكر زكي نجيب محمود.

وما يجمع هذين التيارين في نظرمفكرنا "زكي نجيب محمود" أنهما يقصر إهتمامهما على ماله صلة بحياة الإنسان وعلى هذه الأرض بمتغيراتها. كما أن الوضعية المنطقية لم تكن معروفة في الثقافة العربية، وعمل مفكرنا "زكي نجيب محمود" على ترجمتها والترويج لها في الثقافة العربية، وقراءة المشكلات الثقافية بعيون وضعية إلى درجة أن الوضعية المنطقية أصبحت في الفكر العربي المعاصر تقرر بإسم "زكي نجيب محمود" أكثر من غيره، لأنها في نظره تعبر عن طباع عصرنا الفكري، وهو العلم التجريبي، وما يستنتج من منهاج في البحث والنظر، وهي الفلسفة التي تختلف عن باقي الفلسفات في إجاباتها عن المشكلات.

وقد حدد فيلسوفنا "زكي نجيب محمود" مهمة الفلسفة والفيلسوف، بأنها تتحصرفي توضيح الأفكار توضيحا منطقيا، فالفلسفة هي طريقة في البحث بغير موضوع، فليست غايتها أن تبحث في مسائل لتصل فيها إلى نتائج، لأنه ليس هناك مسائل فلسفية، ولا ينبغي أن يطلب من الفلسفة أن تصل إلى نتائج يجب أن تترك للعلم والعلماء. وهذه هي نفس الوظيفة التي وضعتها الوضعية المنطقية للفلسفة، وحصرت دور الفيلسوف في تحليل ألفاظ العلماء في أفكارهم عن الطبيعة، وبهذا الدور يكون للفلاسفة حديث وأقوال عن أمور تتعلق بالواقع، ولا تتحصرفي مجال الفكر فقط، وقد تم هذا لهم من خلال خطوتين، الأولى: أن يبينوا أن كل القضايا يمكن ردها إلى قضايا أولية مما تحققه بالخبرة الحسية تحقيقا مباشرا. والثانية: أن يبينوا أن الميتافيزيقا إن هي إلا نتيجة أخطاء في منطق التركيب اللغوي، فتكون وظيفة الفلسفة في هذا العصر ليس البحث في الميتافيزيقا، بل تكون وظيفتها تحليل عبارات العلماء، وتبدأ من حيث ينتهي العالم. ومهمة الفلسفة هي الكشف عن التركيبات التي يستخدمها العلماء في التعبير، ليتبين هل هي عبارات منطوية على تناقض، أو عناصر من شأنها أن تجعل العبارة بغير معنى علمي، وبهذا تصبح مهمة الفلسفة هي التحليل المنطقي الذي يتعلق بتحليل اللغة، التي يستخدمها العلماء لنرى هل يصدق القول على المدلول أم لا؟، ويتم هذا عن طريق « الحاضرات الحسية التي يتقبلها من الخارج لو كانت العبارة صادقة» (1). وبهذا المعنى تصبح الفلسفة هي التحليل المنطقي، بدلا من أن

1- نقلا عن : محمود، زكي نجيب: المنطق الوضعي، ج 1، (مصدر سابق)، ص 17

الفصل الثاني: حضور الفكر الأنجلوسكسوني في فكر زكي نجيب محمود.

يكون التحليل المنطقي جزءاً من الفلسفة، وتكون هذه الروح التجريبية العلمية، هي دعوة من مفكرنا "زكي نجيب محمود" «إلا الإلتزام بأحكام العقل الصارم، والنقد في فهم العبارات التي يجريها الكاتبون على أقلامهم» (1)، ولا يوقف هذه المهمة على مجالات العلم فقط، بل يجعلها مطبقة على كل مجالات الحياة فيما بعد. ويتشابه الفيلسوف مع العالم في أن كليهما يتحدث عن الواقع، ولكنهما يختلفان في إتجاه السير والبدائية، فالفيلسوف يبدأ من حيث إنتهى العالم، ويسير بعكس إتجاه العالم «فإذا كانت مدركات معينة هي أساس علم معين، ثم جاء من يبني صاعداً فوق تلك المدركات كان علماً، أما إذا جاء من يحفر تحت تلك المدركات، ليتبين عناصرها التي توضحها فإنه يكون فيلسوفاً» (2).

والفيلسوف هنا، يختلف عن الميتافيزيقي الذي يختار لنفسه ما شاء من المبادئ التي لم يستدل عليها بنتائج من الواقع، ثم زعم بعد ذلك أنه «يصور حقيقة الكون كما هي قائمة في الوجود الواقعي خارج ذهن الإنسان صاحب البناء» (3)، ويكون الفيلسوف الميتافيزيقي في هذا أقرب إلى المفكر الرياضي الذي يقيم نتائجه بناءً على مسلماته، وهو يعلم أن في مستطاع أي رياضي آخر أن يضع لنفسه مسلمات أخرى، فيخرج منها نتائج أخرى. فالبناء الرياضي يحكم عليه داخلياً على أساس سلامة الإستدلال، لا خارجياً على أساس مطابقة الواقع، والذي يحكم على الواقع فقط هو العالم التجريبي، الذي يعتمد على الحواس لإدراك الكون، لذا كانت أميزسة بتميز بها أصحاب منهج الوضعية، فينظر فيلسوفنا "زكي نجيب محمود"، هو «التمييز الواضح الفاصل بين القضية في العلوم الرياضية والقضية في العلم الطبيعية، الأولى تكرارية لا تتبئ بخبر جديد، والثانية بخبر جديد، والثانية إخبارية يتعرض فيها الخبر الذي تحمله إلى الصواب والخطأ» (4)، ولما كان واقع الحياة في مصر يفتقد هذين العنصرين، فإنه وجد حلها في الوضعية المنطقية التي تحل أنماط الفكر لترى ما هو صالح للحياة ويرتبط بهما فتبقيه، وما هو فاسد وعديم الجدوى فتتفيه، هذا بالإضافة إلى الجمع بين العلم والدعوة إلى تطبيقه في شؤون الحياة. فياترى بأي معنى تكون الفلسفة علمية عند "زكي نجيب محمود"؟.

1- نقلا عن : محمود، زكي نجيب: من زاوية فلسفية دار الشروق القاهرة (مصر)، بيروت، (لبنان)، ط4، سنة 1993، ص 29..

2- نقلا عن : محمود، زكي نجيب: قشور ولباب، مقالة ثورة في الفلسفة المعاصرة، (مصدر سابق)، ص 157.

3- نقلا عن : محمود، زكي نجيب: موقف من الميتافيزيقا، (مصدر سابق)، المقدمة ص (5).

4- نقلا عن : محمود، زكي نجيب: المنطق الوضعي ج1، (مصدر سابق)، مقدمة الطبعة الثانية ص (5).

الفصل الثاني: حضور الفكر الأنجلوسكسوني في فكر زكي نجيب محمود.

يقول فيلسوفنا "زكي نجيب محمود": «إننا نريد للفلسفة أن تكون شبيهة بالعلم لكننا لانريد أن نفرن الفلسفة بالعلم بالمعنى الذى يجعل الفلاسفة يشاركون العلماء فى موضوعات بحثهم» (1)، فلسنا نريد بفلسفتنا العلمية أن نشارك العلماء فى أبحاثهم فنبحث فى الحياة وفى الإنسان كما يبحثون. فلهم وحدهم أدوات البحث فى الأشياء وفى الكائنات وليس لنا إلا مايقولونه عن تلك الأشياء والكائنات من عبارات ومايصغونه عنها من قوانين، «فإذا حصرنا إهتمامنا لافى إضافة عبارات إلى عبارتهم أوفى صياغة قوانين غير قوانينهم. بل عباراتهم نفسها وفى قوانينهم نفسها نحلها من حيث هى تركيبات من رموز لنرى إن كانت تتطوى على أولاتتطوى على فرض أو علي مبدأ فنخرجه لعل إخراجها من الكمون الى العلن يزيد الأمور وضوحا. أقول أننا إذا حصرنا إهتمامنا فى هذا كانت فلسفتنا علمية بالمعنى الذى نريده لها» (2)، فالمهمة الأساسية للفلسفة هى أن تتناول الأفكار التى نستعملها كل يوم فى الحياة الجارية وفى العلوم. نتناولها بالتحليل الذى يحدد معانيها. تحديدا دقيقا. وإنها لمهمة خطيرة لأن المعرفة الواضحة الدقيقة بأى شئ كائنا ماكان هى دون شك خطوة إلى الأمام فى سيرالإنسان نحوالعلم به وليس هناك من العلوم الأخرى، مايططلع بهذه المهمة. ومن ثم يتضح أن الفلسفة العلمية هى تحليل للألفاظ والقضايا التى يستخدمها العلماء والتى يقولها الناس فى حياتهم اليومية، فليس من شأن الفيلسوف أن يقول للناس خبرا جديدا عن العالم، إذ ليس من مهمته أن يحكم على الأشياء، لأن هذا الحكم يقوم به فريق آخر، هم العلماء، كل فى ميدان علمه الذى إختص به، فعالم الطبيعة أولى منه بالتحدث عن قوانين الطبيعة وعالم النفس أولى منه بالتحدث عن قوانين السلوك، وهكذا بل مهمة الفيلسوف هى أن يحلل ويوضح المعانى. فإرتباط الفلسفة بالعلم فى هذا العصر، ليس بشيء غريب عنها، لأن الفلسفة، فيما يرى مفكرنا "زكي نجيب محمود" «قد إرتبطت بروح عصرها» (3)، ففي العصر اليونانى كانت روح العصر فى الأخلاق، فجاء الفلاسفة وقدموا فلسفة الأخلاق بصف عامة، ثم إرتبطت الفلسفة فى العصورالوسطى بالدين، لظهور الدين المسيحى والدين الإسلامى، فكانت الفلسفة حينئذ وصيفة الدين، وعصرنا هذا هو عصرالعلم، فوجب على الفلسفة أن تخدم هذا الإتجاه

1- نقلا عن : محمود، زكي نجيب: نحو فلسفة علمية، (مصدر سابق) ص 7.

2- المصدر نفسه، المقدمة، ص "ز".

3- المصدر نفسه، المقدمة، ص "و".

الفصل الثاني: حضور الفكر الأنجلوسكسوني في فكر زكي نجيب محمود.

فتبحث في مناهج في مناهج هذا العلم، وتحلل عبارات علمائه، وأفضل فلسفة-في نظره- تعبر على هذا الإتجاه العلمي هي الفلسفة الوضعية والتجريبية العلمية. فالوضعية المنطقية أو التجريبية العلمية تصب إهتمامها كله على مجال التفكير العلمي، ولذا كانت مرتبطة بروح هذا العصر، وفي إمكان الفلسفة أن تتجاوب مع عصرها إذا التزمت بثلاث أمور هي: أولاً/ أن تترك الفلسفة العلوم لأصحابها، فلا يجوز لفيلسوف اليوم أن ينافس العالم في علمه.

ثانياً/ أن تضطلع الفلسفة بتحليل الأسس التي تقوم عليه العلوم نفسها.

ثالثاً/ أن تقف الفلسفة عدد الألفاظ التي تكون أركاناً أساسية في التفكير العلمي، وتتناول تلك الألفاظ بالتحليل الذي يحدد معانيها، والذي يتعقبها إلى أصولها⁽²⁾. فالفلسفة في هذا العصر لن تضيف معتقداً جديداً، بل ينحصر دورها «في تحليل عبارات العلم تحليلاً يستخرج ما تنطوي عليه من مبادئ أو فروض»⁽³⁾، فهي فلسفة لن يشارك فيها فلاسفة العلماء في بحثهم، بل ينحصر عملهم في عبارات العلم وقوانينه ومناهجه، يحلوه باعتبارها تركيبات ورموز، ويمكن للفلاسفة والعلماء أن يتعاونوا معاً، بأن تكون مهمة العلماء تنصب على الأشياء، ومهمة الفلاسفة تنصب على الألفاظ، وبهذا يحل الإشكال بينهما، فيكون بينها تعاون لا تنافس، العلم يبحث عن حقائق الأشياء ليقول ما يقوله، والفلسفة تفحص في هذا الذي يقوله العلم «لتضمن سلامة البنية المنطقية وإستمرارية جذورها وفروعها وأوراقها وثمارها»⁽³⁾، وتكون الفلسفة في هذا الدور الجديد أشبه بالمنظار الذي يوضح الرؤية⁽⁴⁾. وبذلك تنحصر وظيفة الفلسفة في هذا العصر العلمي، في مجرد النقد والتحليل، نقد وسائل التعبير، وتحليل معاني الألفاظ التي يقدمها العلماء، رياضيون أو طبيعيين، ليزداد الإنسان أو طبيعيين، ليزداد الإنسان فهما لما يقوله العلماء، ويزداد العلماء أنفسهم فهما لما يقولونه، وهذا الدور التحليلي للمفاهيم والألفاظ كان مهمة عظماء الفلاسفة سابقاً، قام بها من قبل "سقراط" عندما سعى لتحليل المفهومات السائدة في عصره وتوضيحاً وتجديداً، بل إن تاريخ الفلسفة نفسه هو تلك التحليلات التي تنوعت موضوعاتها بتنوع الثقافات السائدة في

1- نقلا عن : محمود، زكي نجيب: أفكار ومواقف، (مصدر سابق)، ص 44-45.

2- نقلا عن : محمود، زكي نجيب: نحو فلسفة علمية، (مصدر سابق) المقدمة، ص "ز".

3- نقلا عن : محمود، زكي نجيب: قصة عقل، (مصدر سابق)، ص 119.

4- نقلا عن : محمود، زكي نجيب: أفكار ومواقف، (مصدر سابق)، ص 53.

الفصل الثاني: حضور الفكر الأنجلوسكسوني في فكر زكي نجيب محمود.

العصور المتتالية، وإن دراسة الفلسفة هي دراسة لتحليلات وضعها الفلاسفة لواقعهم وتحليل الركائز الأساسية في ثقافة عصرهم. وإذا كان فيلسوفنا "زكي نجيب محمود" قد حصر الفلسفة في مرحلته الفكرية الثانية- في نقد مجال الجانب العلمي، وتحليل ألفاظه، وتحديد أفكار ومناهجه، ففي المرحلة الأخيرة سيوسع من المجال الذي تقوم الفلسفة بتحليله، فبعد أن كان هو مجال العلم فقط، فيصبح مجال العلم والثقافة معاً، ويأخذ بمنهج التحليل في نقد التراث، ويضيف إلى المعاصرة الأصالة، ويضيف إلى الحداثة التراث، ويأخذ في تطبيق هذا المنهج التحليلي والنقدي على مجالات الثقافة والأصالة والتراث، وهنا ظهرت المرحلة الجديدة من مراحل الفكرية، عندما بدأ يطبق منهجه النقدي التحليلي على مجال الفكر العربي بكل جزئياته، بما فيها من مجال للفكر الديني. - كيف تسرب مصطلح "الفلسفة العلمية" بصورة عامة إلى الكتابات العربية؟، لاشك أن الإجابة على هذا السؤال ترجع إلى مصدرين: أما الأول فيمكن في أن مفكرنا "زكي نجيب محمود" استخدم هذا المصطلح في كتاباته وأما الثاني فيمثل في الكتاب الذي ألفه "هانز ريشنباخ" بعنوان "نشأة الفلسفة العلمية" وترجم إلى اللغة العربية.

والواقع أن مفكرنا "زكي نجيب محمود" أراد أن يسجل لنا في مواضع متعددة في كتاباته، ماذا تكون الفلسفة العلمية التي يرتضيها، من خلالها فلاسفة العالم الأنجلوسكسوني والوضعية المنطقية بالذات، ويأخذ نظرتهم الأساسية. وهو في هذا الصدد حاول أن يطبق معيار الوضوح، الذي إتخذه سبيلا ينتهي إليه التحليل على كل ما يدون، ورغم أنه لم يذكر لنا تحت عنوان خصائص الفلسفة العلمية التي أراها، وكل ما أراد أن يذكره في هذا الصدد، إلا أنه قدم لنا معالم فلسفته العلمية وحصرها فيما يلي من الخصائص :

أولاً/ أن الفلسفة العلمية سوف تهتم من وجهة نظره بحصر إهتمامها في كل ما يقول العلماء: الألفاظ والعبارات والقوانين، وحصر الإهتمام فيما يقوله العلماء من أقوال يعني أن: "تحللها من حيث هي تركيبات من رموز، لنرى إن كانت تنطوي أو لا تنطوي على فرض أو مبدأ فنخرجه لعل إخراجها من الكمون إلى العلن يزيد الأمر وضوحاً".¹ كما أن مسألة لها

1 - نقلا عن : محمود زكي نجيب : نحو فلسفة علمية، (مصدر سابق)، ص: ز.

الفصل الثاني: حضور الفكر الأنجلوسكسوني في فكر زكي نجيب محمود.

الواقعية مهمة جدا بالنسبة للفيلسوف العلمي، لأنه لا ينبغي أن نتحدث عن أشياء ليس وجود واقعي في العالم المادي (المحسوس).

ثانياً/ إعتقد أنصار الفلسفة العلمية، بعد أن تم إستبعاد الفلسفة التأملية وتمسحوا بمسوح العلم ، أنه بإمكانهم أن يكونوا نواب علماء، أو أشباه علماء أو بتعبير آخر يستعير التشبيه الفني "العالم البديل" ويبدوا هذا الفهم من تأكيدهم أن هذه الفلسفة هي كذلك علمية بالتزامها دقة تشبه دقة العلماء في إستخدامهم لرموزهم¹. لأنهم يريدون لفلسفتهم: "أن تكون شبيهة بالعلم، لكننا لانريد أن نقرن الفلسفة بالعلم بالمعنى الذي يجعل الفلاسفة يشاركون العلماء في موضوعات بحثهم."² ومن ثم فإذا أريد للفلسفة العلمية أن تحقق دقة تشبه دقة العلماء، فإن عليها أولاً أن تصبح علماً ويصبح مزاولها عالماً، لا فيلسوفاً.

ثالثاً/ إن قناعة الفيلسوف تلعب دوراً هاماً، فصاحب الفلسفة العلمية يقرر "أن الفيلسوف المعاصر ذو النزعة العلمية متواضع، يترك الخبز للخباز ينضجه على النحو الأكمل، فيترك الفلك لعالم الفلك والطبيعة لعالم الطبيعة، إنه لاشأن له بشيء من أشياء الوجود، بل يحصر نفسه في (الكلام) كلام هؤلاء العلماء ليحلل منه ما قد تركوه بغير تحليل، وخاصة إذا كان في العبارة لفظ يثير المشكلات ويكون مدار الإختلاف"³. وينصب التحليل على الكلام أو الأقوال، ومن ثم هو تحليل على المستوى اللغوي. والتحليل يقع على العبارات التي تثير المشكلات والإختلاف، ولكن كيف سيعرفها الفيلسوف صاحب الفلسفة العلمية؟

رابعاً/ هناك خاصية تحليلية أخرى نتحدث عنها الفلسفة العلمية وهي التحليل المنطقي، الذي يختلف عن التحليل اللغوي، لأن "التحليل المنطقي لعبارة ما، هو في حقيقة الأمر شيء مستقل عن مضمون العبارة وفحواها، إذ يتناول صورة التركيب وما فيها من علامات ويفرغ من العبارات فحواها"⁴، وقد ترتبت عن هذه الخاصية ثلاثة نتائج متصلة قررها صاحب الفلسفة العلمية هي : أن الفلسفة ينبغي أن تكون تحليلاً صرفاً، تحليلاً منطقياً لقضايا العلم بصفة خاصة، لكي نضمن لها أن تساير العلم وقضاياها، وأن تفيد في توضيح تلك القضايا الغامضة دون أن تتعرض للضرب في مجاهيل الغيب الذي هو الميتافيزيقا.

1- نقلا عن : محمود زكي نجيب : نحو فلسفة علمية، (مصدر سابق)، ص: 7.

2- المصدر نفسه، ص: 11-12.

3- المصدر نفسه، ص: 12 .

4- المصدر نفسه ، ص 12 .

الفصل الثاني: حضور الفكر الأنجلوسكسوني في فكر زكي نجيب محمود.

وإذا وضعنا نصب أعيننا مهمة التحليل: "إنتهى بنا الأمر إلى تحديد لمهمة الفلسفة تحديداً يجعل منها علماً. لا، لأنها تعنى بالمدرجات العلمية والقضايا العلمية فحسب، بل لأنها عندئذ ستنتهج منهج العلم في الدقة والتحديد. 1".

وقد حدد مفكرنا "زكي نجيب محمود" الأسباب التي دفعته إلى أن نتجه بالفلسفة نحو العلم، حيث وجد الفلسفة قديماً كانت تضم كل العلوم ثم بدأت تدور في العصور الوسطى في فلك الدين، ثم حدث انفصال لكل علم من العلوم عنها، وأصبح كل علم قائم بذاته، له منهج خاص وموضوع محدد. فهو يقول: «وقد تخصصت العلوم وازدادت دقة بأجهزتها فأصبح المجال أمام الفيلسوف أن يدور في فلك هذه العلوم ليحللها ولا يصيف لها شيئاً جديداً، بل يبحث في قضاياها لغتها ومحتواها» 2. فالفلسفة العلمية وثيقة الصلة بالعلم، ذلك لأنه: "الفلسفة بالمعنى المحدد الذي نريده لها، لا تورط نفسها في مجالات العلوم الخاصة، بل تجعل مهمتها تحليلاً منطقياً للمدرجات العلمية والقضايا العلمية، وبهذا تصبح الفلسفة فلسفة للعلم، أي تصبح منطقاً للعلم أو تحليلاً له، وهدفها هو التوضيح لا الإضافة الجديدة." 3

نتيجة: مما لا شك فيه أن الفلسفة العلمية التي أرادها "زكي نجيب محمود" وأغنى محتواها وبرنامجه من مؤلفه "نحو فلسفة علمية"، لم تجد رواجاً عند المفكرين خاصة أولئك الذين لا يبهرون سريعاً بالأضواء، ويفكرون في الأمر ملياً، وقد سبب هذا لصاحب الفلسفة العلمية نوعاً من الضيق، جعله يكتب بعد ربع قرن من كتابة مؤلفه "نحو فلسفة علمية"، ويقول عن الوضعية المنطقية والفلسفة العلمية: "فكاتب هذه الأسطر من أشياعها ودعاتها، لكنه يكاد يكون الميدان وحيداً، يتكلم بغير سامع، ويكتب لغير قارئ." 4

وفيها يلي سنتعرض بالتحليل لتطبيقات الفلسفة الأنجلوسكسونية وتياراتها المتعددة خاصة الوضعية المنطقية في فكر وفلسفة "زكي نجيب محمود"، وتجلياتها في موقفه من الميتافيزيقا ونظرية المعرفة، والقيم الأخلاقية، ومن مسألة فلسفة اللغة، ومسألة الحرية والوجود الإنساني ومسألة السياسة، وموقفه من مسألة الفن والجمال وفلسفة النقد.

1- نقلاً عن: محمود زكي نجيب: نحو فلسفة علمية، (مصدر سابق)، ص 80.

2- نقلاً عن: محمود زكي نجيب: قصة عقل، (مصدر سابق)، ص 118.

3- نقلاً عن: محمود زكي نجيب: نحو فلسفة علمية، (مصدر سابق)، ص 81.

4- نقلاً عن: محمود زكي نجيب، في فلسفة النقد، دار الشروق القاهرة (مصر)، بيروت، (لبنان)، ط 2، سنة 1983، ص ص: 57-58.

الفصل الثاني: حضور الفكر الأنجلوسكسوني في فكر زكي نجيب محمود.

1/ تجليات الفلسفة الأنجلوسكسونية في موقف زكي نجيب محمود من الميتافيزيقا:

يعرف مفكرنا "زكي نجيب محمود" الميتافيزيقا، بأنها هي « مجموعة أقوال قالها قائلون ليصفوا بها أشياء لاتقع تحت حاسة من الحواس، وكل قول يحاول هذه المحاولة، إنما يكون قولاً فارغاً ليس بذى مدلول ولا معنى »⁽¹⁾، وكان لموقفه هذا من الميتافيزيقا، ومحاولة هدمها، ردود فعل عنيفة ظهرت في أعقاب نشر خرافة الميتافيزيقا حيث إختلط الأمر عند البعض وظن أن المقصود بالميتافيزيقا دينية، هي المباحث الدينية، بإعتبار أنها بتعريف "أرسطو" (Aristote) تتعلق بالفلسفة الأولى التي موضوعها أشرف العلى، وهو الله عزوجل عند المتدينين. وكلمة الميتافيزيقا في اللغة الفرنسية (Métaphysique)، أوفى اللغة الإنجليزية (Metaphysics) هي بالمعنى الحرفي ما وراء الطبيعة، أو ما بعد الطبيعة، وكان أول من إستخدم هذا اللفظ هو "أندرونيقوس الردوسي" (Andronicos) حوال عام 60 ق. م، حيث وضعها عنواناً لمؤلفات "أرسطو" التي وضعت في الترتيب بعد مؤلفاته الطبيعية، فسميت بمؤلفات ما بعد الطبيعة، ثم أطلق هذا الإسم فيما بعد على كل مؤلف يتناول أموراً تتجاوز الطبيعة، لتتحدث عن العلى الأولى عند اليونان أو عن عالم الإلهيات عند أصحاب العصور الوسطى. إلا أن مفكرنا "زكي نجيب محمود" في رفضه للميتافيزيقا، لايعني رفضه للإلهيات، بل هو رافض لنوع من الفلسفات، ولمجال تقليدي من المجالات التي صرفت الفلسفة عمرها في بحثه والحديث عنه، وهي أمور تتجاوز الحس والعقل في مجال الفلسفة والعلم فقط، وليس في مجال الدين، ويرجع سبب فراغ العبارات الميتافيزيقية من المعنى إلى أحد أمرين:

أولاً/ إما أنها عبارات فارغة لأنها تتحدث بألفاظ لم يتفق الناس على أنها كلمات دالة على أشياء.

ثانياً/ أو أنها تتحدث بألفاظ لها معان متفق عليها، لكنها وضعت في غير سياقها.

1- نقلاً عن : محمود زكي نجيب: قشور ولباب، مقالة « أسطورة الميتافيزيقا » (مصدر سابق)، ص 164
*أندرونيقوس: هو فيلسوف يوناني مشائي، من أهل رودس. كان الزعيم الحادي عشر على اللوقيون بعد أرسطو، يقال أنه أعاد نشر وترتيب بعض مؤلفات أرسطو في روما نحو سنة 60 ق. م. راجع: كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانية، (مرجع سابق)، ص 144.

الفصل الثاني: حضور الفكر الأنجلوسكسوني في فكر زكي نجيب محمود.

قدم مفكرنا "زكي نجيب محمود" تعريفاً للميتافيزيقا « بأنها "العلم الأول" والحكمة واللاهوت، فهي تحتوي على كلام فارغ خال من المعنى، وإن العبارة الميتافيزيقية التي تجربنا عن شيء غير محسوس عبارة فارغة من المعنى لسبب بسيط هو أنه لا ينطبق عليها القول بالصدق أو الكذب. فإن العبارة التي يمكن وصفها بالصدق أو الكذب أحد نوعين: إما تحليلية أو تركيبية وليست العبارة الميتافيزيقية بواحدة منها»¹.

ويضع "زكي نجيب محمود" مقاييساً للحكم على القضية الميتافيزيقية وهي إما أن تكون خاضعة للصدق أو الكذب، وإما أن تكون معبرة عن تحصيل حاصل، وأن تعبر عن فرض تحققه التجربة. ومنه استخلص "مفكرنا" « أن القضية الميتافيزيقية لا تخضع لهذه المقاييس التي تخضع لها القضايا التحليلية والتركيبية إذن القضية الميتافيزيقية حسب رأيه خالية من المعنى.. »² ، وقد ضبط شروطاً لرفض القضية الميتافيزيقية منها:

أولاً/ أنها لا تخضع للمنهج التحليلي، وعبر عن القضية التحليلية بأنها لا تقول شيئاً جديداً عن الموضوع الذي نتحدث عنه، فهي لا تفعل سوى أن تحلل ذلك الموضوع إلى عناصره، فوجد أن القضية الميتافيزيقية معارضة لهذا الشرط ولا ينطبق عليها.

ثانياً/ لا ترفض العبارات الميتافيزيقية على أساس خطأ في ذاتها أو خطأ منهجها أو صوابها، بل رفضها يقوم على أساس « أنها ليست بذات معنى من الوجهة المنطقية »³ وبالتالي فإن معيار المنطق هو الصدق أو الكذب، والعبارة الميتافيزيقية لا تنطبق عليها هذه القاعدة. ويستخدم مفكرنا "زكي نجيب محمود" للدفاع عن موقفه من الميتافيزيقا كل الوسائل والطرق، حيث يستعمل المنطق الرياضي الذي يعتمد على الرموز بدلاً من الألفاظ، ويقدم لنا مثلاً على ذلك لهدم العبارة الميتافيزيقية حيث يقول: « إن رسم الفئة كالعبرة الوصفية ورمز تناقض أي أنه رمز غير مرموز له على سبيل المثال: "أبناء الأغنياء و"كلية الآداب" إنما أنت في هذه الحالة بمثابة من يقول صيغة فيها فجوة فارغة، وإذا أنت بمثابة من يقول "س" فرد من "أبناء الأغنياء"، أو "س" فرد من "كلية الآداب" ومعنى ذلك أن هذه -

1- عن : محمود زكي نجيب، موقف من الميتافيزيقا، (مصدر سابق)، ص 74 . نقلاً

2- المصدر نفسه، ص 78 .

3- المصدر نفسه، ص 72 .

الفصل الثاني: حضور الفكر الأنجلوسكسوني في فكر زكي نجيب محمود.

العبرة ذات الفجوة الفارغة لا تتحول إلى كلام مفهوم « 1. فمفكرنا "زكي نجيب محمود" يؤيد العبارات الجزئية الواقعية والتي تعني شيئاً بذاته موجود وجوداً حسيماً، ولا يقبل العبارات العامة والتي ليس لها وجود حسي مثل العبارات الميتافيزيقية وهذا الموقف نابع اتجاهه العلمي المنهجي المنظم مماثل لموقف "كانط" عندما رفض الميتافيزيقا المتعالية بسبب عجز العقل الإنساني عن إدراكها.

فموقف مفكرنا هذا لا يخلو من أثر الفكر الأنجلوسكسوني وحضور فكر مدرسة الوضعية المنطقية والمدرسة التحليلية والفكر البراجماتي لديه، وعليه « فلقد وقف "أدولف كارنات" موقفاً معادياً من الميتافيزيقا في رفضه لها بالمعنى الذي يجعل الميتافيزيقا بحثاً في أشياء لا تقع في مجال معطيات الحس مثل الشيء في ذاته والمطلق والمثل العليا و العلة الأولى للعالم، والعدم والقيم الأخلاقية « 2 ، ويدعو "رودولف كارنات" إلى مشاركته في موقفه المعادي والمعارض والرافض للميتافيزيقا حيث عبر عن ذلك قائلاً: "فكل من يشاركنا وجهة نظرنا المعادية" ويبين "فيلسوفنا" أن الفلسفة ليست منافسة للعلم في موضوعات بحثه، بل أنها تخدم هذا العلم أو ذاك من العلوم، بتوضيح قضاياها فإذا كان عمل العلوم أويقول أقوالاً عدة في وصف الظواهر الطبيعية على تنوعها واختلافها، فعمل الفلسفة هو البحث في منطق تلك الأقوال و توضيح الغامض منها.

ووضح مفكرنا "زكي نجيب محمود" مفاهيم الفلسفة العلمية ووضع حدوداً فاصلة بينها وبين العلم، وحدد شروط التعامل بينهما، حيث يكون لكل من العالم والفيلسوف مهمته ووظيفته الخاصة، كما وضع فيلسوفنا توازناً بين الفلسفة والعلم وجعل الفلسفة تسيّر جنباً إلى جنب مع العلم، حيث يثري كما منهما الآخر بالتقدم والتطور والازدهار. المعادية للميتافيزيقا، يتبين له أن جميع المشكلات بمعناها الحقيقي ماهي إلا تحليلات لتركيبات لغوية"³. وبناء على ذلك تكون الفلسفة هي منطق العلوم أي تحليل القضايا تحليلياً يبرز طريقة تركيبها وصورة بنائها ليتضح معناها، فهذه وجهة نظر "أدولف كارنات" فلسفة العلم ، ويؤيده عليها مفكرنا "زكي نجيب محمود".

1- نقلاً عن : العراقي، عاطف و آخرون: زكي نجيب محمود مفكراً عربياً ورائداً للاتجاه العلمي التنويري "كتاب تنكاري" (مرجع سابق)، ص 559

2- نقلاً عن : محمود زكي نجيب، موقف من الميتافيزيقا، (مصدر سابق)، ص 05 .

3- المصدر نفسه، ص 201 .

الفصل الثاني: حضور الفكر الأنجلوسكسوني في فكر زكي نجيب محمود.

من خلال هذا العرض يبين لنا أن مفكرنا "زكي نجيب محمود" قد وقف موقفاً فلسفياً علمياً من الميتافيزيقا، تضمن ثورة على القديم ، وأنه قاد مسيرة الرفض للفكر الراكد، فأراد بذلك أن يبعث الفلسفة علمياً يكون أساسه أرض الواقع المحسوس يعتمد على المنهج العلمي والمنهج التحليلي. ويحثكم إلى المنطق الذي يميز الزائف من الصحيح والصدق من الكذب وأن تتطابق وتتسق الفلسفة مع روح العصر التي تحمل الطابع العلمي.

ويبين مفكرنا "زكي نجيب محمود" في كتابه « موقف من الميتافيزيقا » موقفاً من

الميتافيزيقا :

أولاً/ موقف متسامح مع نوع معين من الميتافيزيقا يسميها بالميتافيزيقا النقدية أو التحليلية، ويعتبر "إيمانول كانت" ممثلاً لها حين يقوم بعملية « تحليل ما يقوله العلماء من قضايا التحليل يبرز تكوينها وعناصرها ثم يظهر ما يستتبع في جوفها من فروض سابقة متضمنة» (1). و«تحليل معارف عصره تحليلاً ينتهي به إلى المبادئ الأولية التي إليها تستند تلك المعارف فهو يقوم بعمل المؤرخ الذي يسجل لعصره مبادئه، أنه لا يشرع لعصره تلك المبادئ، ولا هو يتصدى للحكم على تلك المبادئ بصدق أو يكذب بل هو تحلل ليكشف الغطاء لأكثر ولأقل» (2). ويؤكد أنه « بهذا المعنى التاريخي وحده نقبل « الميتافيزيقا » وهذا المعنى التاريخي هو الذي نزع من أن كانت قد أداه بعمله، لكنه يستكثر على كانت كامل المديح فيضيف وإن لم يكن هو الذي قصد إليه قيامه القيام بهذا العمل » (3) . وفي الحقيقة فإن الدافع الميتافيزيقي عند "كانت" كان بقوة الدافع العلمي وعلى الرغم من

رفض "كانت" للميتافيزيقا التقليدية فإنه لم يجد تعارضاً بين الميتافيزيقا النقدية كما طرحها هو وبين العلم، بل أنها تكمل مبادئ العلم وتنظمه وتضع حدوداً له . كما أن تحليلات كانت للمفاهيم العلمية كان مليئاً بالفروض الميتافيزيقية. فالميتافيزيقا بهذا المعنى ممكنة ولها دور مهم ويمكن اعتبارها هذه إحدى مهامها الرئيسية، وبطبيعة الحال فإذا كانت هذه

1- نقلاً عن : محمود، زكي نجيب ، موقف من الميتافيزيقا ، (مصدر سابق) ، ص 40

2- المصدر نفسه ، ص 64

3- المصدر نفسه ، ص 65

الفصل الثاني: حضور الفكر الأنجلوسكسوني في فكر زكي نجيب محمود.

الميتافيزيقا « فإن العلم لا يشرعها هو الآخر بل يفترض أن الشواهد تؤدي إليها ، غير أننا لانستطيع أن نطلب من الميتافيزيقي ، إذا كان عالما ومتمرسا في العلم ، أن لا يتصدى للحكم عليها بصدق أو كذب» (1). وعلى أية حال فإن هاتين العبارتين تتطلبان تحديدا ووضوحا أكبر يكون لهما معنى ، وإن كان من الواضح أن الغاية منهما هي تحديد صلاحيات الميتافيزيقي حتى في حال السماح له بممارسة دورها. وهذا يشكل تنازلا على أية حال ، فالمهم هنا استخراج التأكيد بأن للميتافيزيقا دورا ، ومهمة بهما في استخلاص الفروض المسبقة والنتائج النهائية للعالم وليس من الضروري أن يقوم بذلك ميتافيزيقي متخصص فقد يقوم به العالم لكنه حينئذ يتخذ موقف ودور الميتافيزيقي إذا كان للعالم أن يتفادى التحول إلى « جهول متعلم » فإن عليه الإهتمام بهذا الجانب من العلم ، ويعنى فرانك بالعبارتين « العلماء الذين يهتمون بالجوانب التخصصية من العلم ويهملون كل ما لعلاقة له بهذا الجانب التخصصي الدقيق » . (2)

ثانيا/ موقف رافض للمعنى الأكثر ورودا لما يسمى بالميتافيزيقا التأملية ، التي يعرفها على أنها: « تلك المحاولات التي يحاول بها أصحابها أن ينبئوا بأحكام إيجابية عن أشياء غير محسوسة». والتفكير الميتافيزيقي "ذلك التفكير الذي لا يقف في تعليقه لما يتصدى لتعليقه عند مصادره القريبة ، بل يعنى في الغوص حتى يبلغ أقصى ما يمكن بلوغه « (3) ، لمعرفة "الأصول " ، ويتنازل مفكرنا "زكي نجيب محمود" قليلا ، فيقول إنه يقبل هذا المعنى إذا لن تزعم الميتافيزيقا أنها تصور الكون كما هو بالفعل ، وهذا ، على أية حال ، ماتخلت عنه الميتافيزيقا كما تخلت عنه العلم في الفكر المعاصر . ثم يورد عبارة مثل أن « موت المسافر علتة نعيق الغراب فوق سطح الدار ليلة السفر » (4). ويعتبر أن بعض عبارات الميتافيزيقا تشبه هذه العبارة الخرافية ونتساءل أين نجد في حاضر الميتافيزيقا أو ماضيها ، رائعها أو عاديها ما يشبه هذا القول الخرافي ولماذا لا يتم التعامل مع الموضوع من خلال قضاياها

1- نقلا عن : محمود ، زكي نجيب ، موقف من الميتافيزيقا ، (مصدر سابق) ، ص 64

2- نقلا عن : فيليب ، فرانك ، فلسفة العلم ، الصلة بين العلم والفلسفة ، تر ، علي ناصف ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، لبنان ، ط1 ، 1983. ص 12

3- نقلا عن : محمود ، زكي نجيب ، موقف من الميتافيزيقا ، (مصدر سابق) ، ص 42.

4- المصدر نفسه ، ص 42.

الفصل الثاني: حضور الفكر الأنجلوسكسوني في فكر زكي نجيب محمود.

على الأقل؟ أود قبل أن أتناول هذا الموقف الأخير أن أتوقف لأعطي الميتافيزيقا الفرصة في الدفع عن نفسها بعرض أحسن مالمديها لكي نتعرف على طبيعتها ووظيفتها ولنسائلها عن ماهيتها . فلندع أحد أعظم ميتافيزيقي القرن العشرين يعرف لنا موضوع إختصاصه بالقول إن الميتافيزيقا «محاولة بناء نظام من الأفكار العامة يكون مترابطا ومنطقيا وضروريا يمكن بالرجوع إليه تفسير كل عناصر تجربتنا» (1) .

هذا التعريف للميتافيزيقا لايلجأ إلى الغرابة، ولايعطي الموضوع مهام غير إعتيادية وهو مقبول بشكل عام من الميتافيزيقيين، ولوتأملناه ولوجدنا أن الميتافيزيقا لاتزيد عن كونها محاولة للفهم والتفسير، فهي تتعامل مع «الأفكار العامة» التي تتوصل إليها عن طريق التجريد من الواقع والتجربة، وتعتمد العلوم في أغلب الأحيان . فالميتافيزيقي يقوم نتيجة ملاحظة الواقع أودراسته لنتائج العلوم المتخصصة في عصره بمحاولة إستخلاص أفكار عامة يعتبر أنه يمكن إعتماؤها لتفسير الواقع والتجربة، ثم يضع هذه الافكار العامة في بناء منظم يتصف بأنه :

أ/ مترابط ومتسق بحيث أن الأفكار الأساسية في النظام تفترض في النظام تفترض أحدهما الأخرى ولا معنى لأى منها لوحداه خارج النظام .

ب/ منطقي لايتنافى مع قواعد المنطق .

ج/ ضرورة تحمل الأفكار إمكانية تعميمها بالنسبة لكل الخبرة .

د/ وافى بمعنى أن جميع أنواع الخبرة سواء منها ما تم أخذه بنظرا لإعتبار وماسيوخذ أو يمكن أن يؤخذ بنظر الإعتبار تشابها ويعبر عن نسيج متشابه .

هـ/ قابل للتطبيق أي أنه يمكن أن يعطينا نتائج مجدية إذا ماتم تطبيقه .

1- نقلا عن : محمود، زكي نجيب ، موقف من الميتافيزيقا ، (مصدر سابق) ، ص42.

الفصل الثاني: حضور الفكر الأنجلوسكسوني في فكر زكي نجيب محمود.

ولاي معنى "وايتهد" بهذا إمكانية بناء ميتافيزيقي نهائي، كما لا يمكن بناء نظام علمي نهائي لمحدودية لغتنا وإمكانياتنا وتجربتنا، فيقول « كل نظرة فلسفية ستعاني من الزوال عندما يأتي دورها، لكن مجموع الأنظمة الفلسفية تعبر عن مجموعة من الحقائق العامة عن الكون التي يجب تنسيقها ووضع كل منها في موقعه الصحيح. هذا النجاح في التنسيق هو ما يوفره لنا التقدم في الفلسفة » (1). فالأنظمة الميتافيزيقية ليست مطلقة ولا تعطينا صورة نهائية للكون وإنما تكون كل نظرة ميتافيزيقية مرهونة بعصرها وأفكار ذلك العصر العلمية والتاريخية والاجتماعية وغيرها. فالنظام الميتافيزيقي يبدأ من التعميم من التجربة وينتهي بالتطبيق على التجربة والتجربة هنا لا تفهم بمعناها الحسي الضيق بل بمعناها الأوسع الذي يتضمن التجربة الحسية وهو يتناول المذهب التجريبي المتشدد بالنقد ويؤكد الواقعة التجريبية يتطلب إعطاءها تفسيراً ميتافيزيقياً كموضوع له علاقة منظمة بالعالم (2). هذه باختصار هي الميتافيزيقا وهي من أهم فروع الفلسفة حيث يقول عنها يدجر «الفلسفة هي الميتافيزيقا التي تباشر طريقها نحو التحقق» (3).

إذ يمكن اعتبار بعض الحقول الأخرى للفلسفة كالمنطق ونظرية المعرفة تمهيدا لها، والبعض الآخر كالجمال والإخلاق تطبيقاً لها. وفي هذا الصدد علينا أن نقر مع كارل بوبر أن من طبيعة القضايا الميتافيزيقية والفلسفية أنها غير قابلة للنقص أي لا توجد تجربة فعلية أو ممكنة نستطيع من خلالها أن نحكم على القضايا الميتافيزيقية بالصدق أو الكذب لكن "بوبر" مع ذلك يقترح وسيلة لتقييم تلك القضايا بشكل نقدي فيقول إن من المستحيل تقييم أي نظرية سواء كانت فلسفية أم علمية إذا أخذناها بشكل منفرد لكن نتكون معقولة في سياق مشكلة مطروحة وعلى أساس مدى نجاحها في حل تلك المشكلة مقارنة بغيرها من النظريات .

1- نقلا عن : حنفي، حسن وآخرون: زكي نجيب محمود، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، مصر، ط1998، ص398.
2- المرجع نفسه، ص398.
3- المرجع نفسه، ص399.

الفصل الثاني: حضور الفكر الأنجلوسكسوني في فكر زكي نجيب محمود.

نتيجة: نستنتج مما تقدم أن مفكرنا "زكي نجيب محمود" يعرف الميتافيزيقا بأنها تتعلق بمشكلة الوجود، لاسيما مشكلة وجود الموجودات اللامادية وحقيقة القيم، وبناء عليه يقسم موقفه منها إلى قسمين هما:

أولا/ موقف مؤيد للميتافيزيقا مسلم بهافي المرحلة التقليدية، قبل مرحلة الوضعية المنطقية، وهذا ما يؤكد مؤلفه "أرض الأحلام"، الذي يدور موضوعه حول فكرة "المدينة الفاضلة" وصورها المختلفة. ومثل مقالة له في شرح قصيدة ابن سينا في النفس.

ثانيا/ موقف صريح برفضها، بعد أن كان مسلما لقضاياها، ومؤيدا لمسائلها، وفي ذلك يقول: « كالهرة التي أكلت بنيتها، جعلت الميتافيزيقا أول صيدي، جعلتها أول ما أنظر إليها بمنظار الوضعية لأجدها كلاما فارغا ، لا يرتفع إلى أن يكون كذبا.. » (1). فماهي الميتافيزيقا المرفوضة عند مفكرنا "زكي نجيب محمود"؟.

إن الميتافيزيقا المرفوضة هي الميتافيزيقا التأملية أو المتعالية ويقصدها: « البحث في أشياء لاتقع تحت الحس لافعلا ولا إمكانا، وأنها أشياء بحكم تعريفها لا يمكن أن تترك بحاسة من الحواس » (2)، فمن مبادئ و أسس الوضعية المنطقية والفلسفة الأنجلوسكسونية عامة أيضا، إستبعاد الميتافيزيقية التأملية أو المتعالية عن الواقع ومواجهة والتصدي - كما قيل - للخرافات الغيبية بالنقد، حيث ألحقت مهام نقده ضررا فادحا في القيم الرجعية مع أخذ مفكرنا بعين الإعتبار فيما بعد - التمييز بين الميتافيزيقا والدين - جاعلا الإيمان أساس لها، وبين الميتافيزيقا كعبارات هي لغو خالية من المعنى، ولا وجود لها في عالم الواقع العادي (الحسي) الذي نعيش فيه. وقد وضع شروطا لرفض القضية الميتافيزيقية سبق ذكرها. أما الميتافيزيقا المقبولة عند مفكرنا هي الميتافيزيقا النقدية.

وموقف مفكرنا "زكي نجيب محمود" هذا، يبين بوضوح تأثره بالفكر الأنجلوسكسوني وحضور الفكر الوضعي المنطقي والفلسفة التحليلية والفكر البرجماتي لديه، وهكذا نلاحظ أن مفكرنا "زكي نجيب محمود" في رفضه للميتافيزيقا التأملية وتبنيه للميتافيزيقا النقدية وكما هو واضح من دفاعه عن الفلسفة العلمية، يتفق مع تقسيم "كانت" للميتافيزيقا إلى نوعين :

1- نقلا عن : محمود، زكي نجيب، المنطق الوضعي، (مصدر سابق)، ص م.
2- نقلا عن : محمود، زكي نجيب، موقف من الميتافيزيقا ، (مصدر سابق)، ص 110.

الفصل الثاني: حضور الفكر الأنجلوسكسوني في فكر زكي نجيب محمود.

ميتافيزيقا العقل التأملی وميتافيزيقا العقل العملى وذلك فى بعض الجوانب وإن كانا يختلفان فى جوانب أخرى. ولا يهدف فيلسوفنا "زكي نجيب محمود" في نقده للميتافيزيقا إلى نقد موضوعاتها فقط، أو نقد بعض المباحث التقليدية للفلسفة، بل ينقدها لهدف آخر، وهدفه الحقيقي والبعيد هو نقد واقع الحال الذي وصلت إليه بلاده في هذا الوقت. ونقد «ماساد مصرفي تلك الفترة من الإستهتار في ناحية التفكير والتعبير، فإعتادت الألسنة أن ترسل القول إرسالاً غير مسؤول، دون أن يطوف ببال المتكلم شعور بأنه مطالب أمام نفسه وأمام الناس، بأن يجعل لقوله سنداً من الواقع، الذي تراه الأبصار وتمسه الأيدي» (1). ومنه فإن فيلسوفنا "زكي نجيب محمود" فرق بين الميتافيزيقا الدينية والفلسفية، الأولى يقبلها بطريق التسليم الإيماني بلا برهان عقلي، والثانية يرفضها ويجعلها محور نقده وفي بيان ذلك يقول: «.. أما العقيدة الدينية فأمرها مختلف كل الاختلاف، لأن صاحب الرسالة الدينية لا يقول للناس، إنني أقدم لكم فكرة رأيتها ببصيرتي، بل يقول لهم: إنني أقدم رسالة أوحى بها إلي من عند ربي لأبلغها، وها هنا لا يكون مدار التسليم الرسالة هو تصديق صاحب الرسالة فيما يرويه وحيامن ربه، أي أن مدار التسليم هو الإيمان. فكيف يجيء الخلط بين موقفين: أحدهما موقف الميتافيزيقي وهو يقدم للناس بضاعته هو، مستندا إلى منطق العقل في إقامة البرهان، والآخر: هو موقف صاحب الرسالة الدينية وهو يقدم وحيأ أوحى به إليه، ويطلب من الناس إيمانه بصدق ما يقوله...» (2) فوجه التفريق بين الميتافيزيقا الفلسفية والميتافيزيقا الدينية -في نظر مفكرنا- هو أن الأولى تستند في إقامة براهينها على العقل، وأما الثانية فلا علاقة لها بالعقل، بل تستند صدقها الوجدان الذي ينبع منه الإيمان بلا برهان عقلي، وبناء على هذا الإختلاف الذاتي بين الميتافيزيقا الدينية والميتافيزيقا الفلسفية يقرر فيلسوفنا "زكي نجيب محمود" الإختلاف في الحكم عليهما، إذ يرى أن الميتافيزيقا الفلسفية مرفوضة بناء على أصل فلسفته الحسية، وأما الميتافيزيقا الدينية فهي مقبولة، لا على أساس عقلي، بل تثبت عنده من طريق الوحي ثبوتاً مجرداً من البراهين العقلية وعلى أساس وجداني إيماني خال من البرهنة العقلية. فيخالف أسلافه المناطقة الوضعيين .

1- نقلا عن : محمود، زكي نجيب، نحو فلسفة علمية، (مصدر سابق)، ص ص 42-43.

2- نقلا عن : محمود، زكي نجيب، موقف من الميتافيزيقا، (مصدر سابق)، ص 9.

الفصل الثاني: حضور الفكر الأنجلوسكسوني في فكر زكي نجيب محمود.

فكان هدف فيلسوفنا "زكي نجيب محمود" من نقد الميتافيزيقا التأملية الفلسفية، هو هدم كل قول يرسله أي إنسان، سواء كان رجل فكري أو عمل، وأن يكون حديثه عن أشياء واقعة ملموسة، يمكن الرجوع إليها للتأكد من صحة أقواله، فكان هدفه من نقد الميتافيزيقا هو نقد كل فكرة ليس لها أساس من الوجود، يمكن أن تعد إليه لنختبر صدق أو كذب قائله. وفيلسوفنا "زكي نجيب محمود" يسير على منهج المناطقة الوضعيين في نقد الميتافيزيقا، إذ يسيرون على خطوتين¹:

الأولى: إبطال القضايا الميتافيزيقية بواسطة تحليلها وردّها إلى قضايا أولية، يمكن التحقق منها بالخبرة الحسية، تحققاً مباشراً، وهذه الخطوة أسميها بـ "الأساس الفلسفي".

الثانية: تقرير منشأ فساد العبارات الميتافيزيقية، إذ يرى المناطقة الوضعيون أن فساد تلك العبارات الميتافيزيقية نتيجة أخطأ في منطق التركيب اللغوي لعبارتها، وهذه الخطوة أسميها بـ "الأساس المنطقي". هذا الأساس هو الذي يميز نقد "الوضعية المنطقية" من جميع الإنتقادات الفلسفية الموجهة للميتافيزيقا، فهي لاتعتبر الميتافيزيقا عقيمة وغير علمية فحسب، بل ترفضها بناء على أسس منطقية، إذا حكمت عليها بالخلو من المعنى، وبكونها مجرد لغويات احتمل الصدق أو الكذب، ولذلك يقول "آير": "إن الإتهام الذي توجهه للفيلسوف الميتافيزيقي ليس هو أنه يحاول استخدام العقل في مجال يستحيل عليه أن يغامر في مغامرة مجدية، بل هو أنه يقدم لنا عبارات لاتستوفي الشروط، التي لا بد من توافرها، لكي تكون عبارات ذات معنى"².

¹ نقلا عن: محمود، زكي نجيب، موقف من الميتافيزيقا، (مصدر سابق)، ص 98

² نقلا عن: إسلام عزمي، "فلسفة التحليل عند فثجشتين"، سلسلة نوابغ الفكر الغربي، دار المعارف، القاهرة، مصر، د/ط/ت، ص 102

الفصل الثاني: حضور الفكر الأنجلوسكسوني في فكر زكي نجيب محمود.

2/ تجليات الفلسفة الأنجلوسكسونية في نظرية المعرفة عند زكي نجيب محمود:

بدأت معالم نظرية المعرفة تظهر عند الفيلسوف اليوناني أفلاطون ،حسب العديد من الدراسات،وقدمت نظرية المعرفة عنده بمرحلتين أساسيتين، المرحلة الأولى " وهي حصرها بأنها ليس شيئاً آخر سوى الإحساس ثم بعد ذلك الحكم الصادق وكذلك هي الحكم الصادق الذي يقع على الخاصة المميزة أو البرهان"1. ف"أفلاطون" ظهر له موقف إيجابي يتمثل في نظرية المثل وهو العالم الأسمى الثابت الذي ندركه بالعقل" .وبالتالي عودة" أفلاطون" إلى العقل وإعطائه الأهمية في نظرية المعرفة"2. ويرى "أبو إسحاق الكندي" بأن نظرية المعرفة هي السعي نحو معرفة الحقيقة، حيث يعرف العلم بأنه وجدان الأشياء وحقائقها، كما تطرق إلى طرق المعرفة وأدواتها المتمثلة في الوجود الحسي والعقلي والإلهي.فقد عرفها جميل صليبا "بأنها البحث في طبيعة المعرفة وأصلها وقيمتها ووسائلها. وقيل إن نظرية المعرفة هي قسم بين علم النفس الذي يصعب عليه الإستغناء عن علم مابعد الطبيعة لأن غرضه البحث عن المبادئ التي يفترضها الفكر متقدمة عن الفكر نفسه، فنظرية المعرفة بحث في المشكلات الناشئة عن العلاقة بين الذات المدركة والموضوع3 . كما يعرفها "اللاندر" بأنها دراسة المشاكل التي تطرحها العلاقة بين الذات والموضوع في فعل المعرفة، وقد حدد هذا الموضوع في صورتين أساسيتين: صورة قديمة تبحث مدى تطابق تصور الأشخاص لما هو موجود بشكل مستقل عن هذه التصورات، أما الصورة الحديثة المعاصرة فهي البحث في طبيعة موضوع المعرفة المحدد ومعرفة قوانين هذه الطبيعة في تمرس الفكر والعلاقة بينهما"4. وتتقسم موضوعات نظرية المعرفة إلى ثلاث5 :أولاً/معرفة الأشخاص والأماكن بشرط الإلمام بطبائع الأشخاص .ثانياً/وصف دقيق للأماكن مع إستبعاد الرؤيا العابرة للأشخاص، أو الزيارة الوجدانية للأماكن التي لا تؤسس لمعرفة دقيقة.معرفة الوقائع وتعتبر عنها في صورة قضايا صادقة نقبلها في غالب الأمر.ثالثاً/ معرفة تقوم على إكتساب مهارات يدوية وذهنية، تحتاج إلى ممارسة ومران حتى تتأصل لدى من يلم بها"5.

1- نقل عن : أفلاطون :محاورة ثياتيتوس، تر، أميرة حلمي ، دار المعارف،القاهرة، مصر، ط1، 1967 ، ص208

2- نقل عن : زيدان: محمود، نظرية المعرفة عند مفكري الإسلام، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 1989، ص20

3- نقل عن : صليبا جميل، المعجم الفلسفي، ج2، (مرجع سابق)، ص378

4- نقل عن : لاند، أندري، الموسوعة الفلسفية، مج1، (مرجع سابق)، ص1129.

5- نقل عن : - قاسم، محمد محمد :مدخل إلى الفلسفة، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 2001 ، ص173

الفصل الثاني: حضور الفكر الأنجلوسكسوني في فكر زكي نجيب محمود.

فمن أهم المسائل التي يحاول فيلسوفنا أن يعالجها في مشكلة المعرفة يمكن حصرها في ثلاث قضايا طرح فيها التساؤلات الآتية: أ/ ما طبيعة المعرفة؟ ب/ ما هو المصدر الذي يستقي منه الإنسان معرفته؟ ج/ هل في مستطاع الإنسان أن يتناول بمعرفته كل شيء، أي ماهي حدود المعرفة الإنسانية؟ إن تصورات الفلسفة الأنجلوسكسونية - بتياراتها الثلاثة البرجماتية والفلسفة التحليلية والوضعية المنطقية- للمعرفة ترتبط بالنزعة التجريبية، التي ترى أن المصدر الوحيد للمعرفة هو التجربة الحسية، حيث أن الأفكار ما هي إلا صور إنطبعت بها حواسنا، ولا توجد هناك أية أفكار قبلية أو عقلية.

أولاً/ طبيعة المعرفة وأدواتها وحدودها عند زكي نجيب محمود : إن طبيعة المعرفة إحدى أهم مسائل نظرية المعرفة، تتمحور حول بيان طبيعة العلاقة بين الذات العارفة والشيء المعروف، وتهدف إلى محاولة تفسير معرفة الإنسان للأشياء الخارجية وكيفية إدراكه لها، بمعنى آخر أنها تحاول تفسير علاقة الإدراك الحسي للإنسان بالواقعة المدركة، فيأتي موقف "زكي نجيب محمود" من هذه المسألة؟

يرى "زكي نجيب محمود" أن المعطيات الحسية للأشياء وصفاتها الخارجية ذاتية، وليست موضوعية يشترك فيها الناس، فكل الخبرات الحسية خاصة بصاحبها، وفي تأكيد ذلك يقول: «... المعطى الحسي كيفي، أي أنه لا يدرك إلا بوقعه على حاسة من يدركه، وهذا الموقف المعين على حاسة فرد معين أمر نفسي خاص به، شأنه شأن المشاعر الخاصة التي يحسها ولا أحسها معه..»¹، وفي نفس السياق في موضع آخر يقول: «... لا يكون الإعتماد على الخبرة كاملاً، إلا إذا كان الإنطباع الحسي الذي هو المرجع في فهم معنى الكلمة التي تسميه إنطباعاً باشرته نفسي، أي أن الإعتماد على الخبرة لا يكون كاملاً وأفياً إلا إذا كانت الخبرة خبرتي أنا، فلو قلت: إنني أرى حمراء، أو قلت: أنني أحس ألماً في ضرسي، كان معنى الجملة عندي معتمداً على خبرة مباشرة أمارسها...»².

ويبين مفكرنا "زكي نجيب محمود" إتفاق علماء وفلاسفة الوضعية المنطقية مع الفيلسوف "دافيد هيوم" في مبدأ أساسي هو: «أن أفكارنا كلها ليست إلا صوراً مما كانت

1- نقلاً عن: محمود، زكي نجيب: نحو فلسفة علمية، (مصدر سابق)، ص 73.

2- المصدر نفسه، ص 272.

الفصل الثاني: حضور الفكر الأنجلوسكسوني في فكر زكي نجيب محمود.

حواسنا قد انطبعت به إنطباعاً مباشراً. « 1، وهذه الأفكار لا تبقى مستقلة عن بعضها البعض . بل تؤلف أفكار مركبة. تكون روابطها من إنشاء الفكر .

كما يركز "زكي نجيب محمود" في نظريته في المعرفة على فعالية الخبرة الحسية، حيث يقول: « الخبرة الحسية وحدها هي الذي نستقي منه علمنا بعالم الوقائع، ويستحيل علينا بغير تلك الفكرة أن نتوقع ما عساه أن يحدث من حوادث العالم » 2 ، وبالتالي فإن التفكير العقلي الخالص لا يدخل له في عملية المعرفة، كما أنه لا يمكن تفسير وفهم « أي تعبير لغوي إلا إذا كان يشير إلى خبرة حسية لنا. ماذا لم نعرف الظواهر في حدود خبراتنا الحسية، فلن تكون لنا وسيلة لمعرفة أي شيء، بل لن تكون لنا وسيلة للحديث عنها. « 3 ، فالعبرة المقبولة هي التي يمكن فيها إستبدال الكلمات والأسماء الواردة فيها بأشياء وخبرات حسية، والجملة التي تتطوي على ألفاظ يتعذر أن نجد لها ما يقابلها في الواقع من خبرات حسية هي جملة فارغة من المعنى، ومعطيات الواقع والوقائع الحسية هي ما يقع مباشرة على الحواس في لحظة معينة ، ويصف مفكرنا "زكي نجيب محمود" المعطى الحسي بأنه كفي، أي أن لا يدرك إلا بوقعه على حاسة من يدركه.

ويميز مفكرنا "زكي نجيب محمود" في الإدراك الحسي بين جانبين هما: المضمون الحسي الذي يتصف بالذاتية والكيفية، والهيكل الذي يكون موضوعياً وكمياً، ينتقل من فرد إلى آخر، أما المضمون فيخص الفرد الذي يقوم بعملية الإدراك الحسي فقط، حيث يقول في هذا: « لكل إدراك جانبان: هيكل وإطار، قوامه العلاقات المكانية، والعلاقات الزمنية بين أجزاء الشيء المدرك، ثم مضمون أوفحوى، قوامه ما تنتطبع به حاسة الشخص المدرك. « 4 فاللون الأحمر مثلاً، هيكله الموجات الضوئية ذات الطول المعين تتأثر به عين الرائي فيرى لونا أحمر وأما فحواه أو مضمونه فهو اللون الأحمر كما يدركه الرائي، وواضح أن الفرد الرائي في هذه الحالة لا يرى موجات ذات طول معين ، بل يرى إحمراراً، ولذلك فإن مضمون الإدراك الحسي متوقف على الشخص صاحب الإحساس (الحاس) دون غيره، لأنه لا يشكل معرفة علمية، وإنما المعرفة هي الأطر الخالية التي تصور علاقات الظواهر

1- نقلا عن : محمود زكي نجيب : نحو فلسفة علمية، (مصدر سابق)، ص 284 .

2- المصدر نفسه، ص 291 .

3- نقلا عن : زيدان، محمود فهمي: في فلسفة اللغة، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، د ط سنة 1958، ص 32 .

4- نقلا عن : محمود زكي نجيب : المنطق الوضعي، ج2، (مصدر سابق)، ص 227 .

الفصل الثاني: حضور الفكر الأنجلوسكسوني في فكر زكي نجيب محمود.

بعد تفرغها من محتواها الحسي، لذلك ميزت الفلسفة الأنجلوسكسونية وحلقة فينا بالذات بين إطار اللغة و مضمونها الحسي والإطار هو العلاقات الكائنة بين المدركات الحسية . وما يلاحظ على مفكرنا "زكي نجيب محمود" ربط المعرفة بالمعطيات الحسية الجزئية التي تكون العالم الواقعي، وإذا كان : " المضمون الحسي خاصا بصاحبه فالعلاقات التي تصله بغيره من المعطيات عامة مشتركة" 1 .

إن المعرفة العلمية عند مفكرنا "زكي نجيب محمود" لاتخرج عن القضايا الرياضية أو القضايا التجريبية، وما دونها من القضايا لاتسلك داخل منظومة العلم، لأن القضايا الرياضية والتجريبية هي وحدها التي تخضع لمبدأ التحقيق الذي يميز بين صدق أو كذب القضايا. وبالتالي يمكن « التمييز بين ضربين من القضايا، قضايا يقتضي التأكد من صحتها الرجوع إلى الواقع، وأخرى لا يقتضي التأكد من صحتها أكثر من البحث عن الاتساق المنطقي الداخلي بين موضوعها ومحمولها، يعتبر من بين الأفكار القاعدية التي تقوم عليها الوضعية الجديدة » 2 .

وتصور مفكرنا "زكي نجيب محمود" كفيلسوف تبني الفلسفة الأنجلوسكسونية والوضعية المنطقية بالذات، له محددات حيث يصر على إقامة حدود فاصلة بين المنطق الإستنباطي الذي يمكن فيه الوصول إلى اليقين، والمنطق الإستقرائي التجريبي الذي تكون فيه النتائج إحتماوية، بحيث أن كل منطق مغلق على ذاته، ولا يقبل أية محاورة مع المنطق الآخر، لأنه يستحيل حسب "مفكرنا" الجمع بين التركيب واليقين أو بين الإخبار والضرورة، ويؤكد ذلك بقوله: « محاولة الصعود بالقانون الطبيعي إلى يقين النظرية الرياضية أو الهبوط بالنظرية الرياضية إلى منزلة القانون الطبيعي كلتا المحاولتين باطلة » 3 .

1- محمد زكي نجيب: نحو فلسفة علمية، (مصدر سابق)، ص 73 .
2- يفوت سالم، فلسفة العالم المعاصر و مفهوما للواقع، دار الطليعة، بيروت، لبنان، د ط، د ت، ص 144 .
3- محمود زكي نجيب، نحو فلسفة علمية، (مصدر سابق)، ص 209

الفصل الثاني: حضور الفكر الأنجلوسكسوني في فكر زكي نجيب محمود.

إن مفكرنا "زكي نجيب محمود" يبطل ضرورة العلاقة بين الإدراك الحسي والواقع الخارجي للأشياء، وينفي اليقين عن وجود العالم الخارجي، بل يجعل وجوده وجوداً استدلالياً إحتمالياً لا يرقى إلى أى درجة من اليقين، إذ اعتمد في إثبات وجود العالم الخارجي على الدليل الإستقرائي - وهو في نظره - لا يفيد إلا الإحتمال وفي ذلك يقول: «.. لماذا نصر على حتمية و يقين حيث لا حتمية ولا يقين؟ لماذا لانقيم الإستدلال على أساس الإحتمال المرجح مادام الإحتمال هو كل ما استطيعه؟ إنني إذا "أحسست" كأنما ألمس شيئاً صلباً، فالأرجح جداً - كما تدل خبرتي الماضية - ألا يكون ذلك الإحساس وهماً، وأن يكون الشيء الصلب هناك فعلاً، وحسبي هذا الترجيح لأتصرف على أساسه، فليس من المنطق في شيء أن يطلب اليقين حيث لا يقين..»¹، والمتأمل في هذا الموقف الذي يجسده "زكي نجيب محمود"، يجد أن هناك دوافع فكرية دفعته إلى تبني هذا الموقف، وقد تمثلت في التزامه بالمقدمات الفلسفية المثالية وهي:

أولاً / جعل صفات الأشياء الخارجية صفات ذاتية لاموضع لها خارج الذات.

ثانياً / الفصل بين الظواهر الأشياء وهي معطياتها الحسية وبين الأشياء في ذاتها.

ثالثاً / ربط الإدراك الحسي بظواهر الأشياء لابتواقها الخارجي، إذ أن الحواس - في نظري بعض المثاليين - لا تدرك إلا المعطيات الحسية للأشياء، ويستحيل أن تدرك ما وراء المعطيات الحسية وهو الواقع الخارجي للأشياء، ثم بعد يحاول "زكي نجيب محمود" إثبات واقع الأشياء الخارجية الذي لا يتصل به الإدراك الحسي بواسطة الدليل الاستقرائي، كونه مستحيل الإستدلال على وجود واقع الأشياء الخارجية بمجرد إدراك الحواس لمعطياتها الحسية، وذلك لعدم إرتباط المعطيات الحسية بواقع الأشياء الخارجية، وقد تمخض عن محاولته إثبات واقع الأشياء الخارجية موقفه السابق المتمثل في النتيجة القائلة: إن وجود واقع الأشياء الخارجية إحتمالي لا يقيني، وذلك لاحتمالية نتائج الدليل الإستقرائي عنده.

المقدمة الأولى: ذاتية صفات الأشياء في العالم الخارجي: يرى مفكرنا "زكي نجيب محمود" أن المعطيات الحسية للأشياء وصفاتها الخارجية ذاتية، وليست موضوعية يشترك فيها الناس الناس، فكل الخبرات الحسية خاصة بصاحبها، وفي تأكيد ذلك يقول: «... المعطى

1 نقل عن: محمود، زكي نجيب: نحو فلسفة علمية، (مصدر سابق)، ص 200.

الفصل الثاني: حضور الفكر الأنجلوسكسوني في فكر زكي نجيب محمود.

الحسي كفي، أي أنه لا يدرك إلا بوقعه على حاسة من يدركه ، وهذا الوقه المعين على حاسة فرد معين أمر نفسي خاص به ، شأنه شأن المشاعر الخاصة التي يحسها ولا أحسها معه..»¹ ، ومن جهة أخرى يقول : «...لا يكون الإعتماد على الخبرة كاملا ، إلا إذا كان الإنطباع الحسي الذي هو المرجع في فهم معنى الكلمة التي تسميه إنطباعا بأشرفته نفسي ، أي أن الإعتماد على الخبرة لا يكون كاملا وافيا إلا إذا كانت الخبرة خبرتي أنا، فلو قلت : إنني أرى حمراء ، أو قلت : غني أحس ألما في ضرسى ، كان معنى الجملة عندي معتمدا على خبرة مباشرة أمارسها..»² ، ولذلك إستشكل مفكرنا "زكي نجيب محمود" - في مسألة وجود العالم الخارجي- إثبات وجود العالم الخارجي الموضوعي بمجرد الإدراك الحسي الذاتي، لأنه من وجهة نظره يستحيل أن نقفز من الإحساس الذاتي إلى العالم الخارجي دون واسطة، فها هو يتساءل : « ما الذي يبرر لك أن تجعل الإدراك الحسي وسيلة مأمونة في تبليغك عما هو قائم في العالم الخارجي. ؟ ماذا يبرر لنا أن نجاوز الخبرة التي نمارسها فعلا إلى ما ليس منها ؟»³ ، وبذلك فإن مفكرنا "زكي نجيب محمود" يوافق الشكاك في نظرتهم للعلاقة بين الذات المدركة والعالم الخارجي، حيث يثبتون بينهما فجوة، لكنه يخالفهم في إستحالة عبور هذه الفجوة، إذ قد أقر بمكان عبورها بواسطة الدليل الإستقرائي، ولذلك "مفكرنا" يثني على نظرة الشكاك السابقة للعلاقة بين الذات المدركة والعالم الخارجي، إذ يقول : « .. لكن لموقف الشكاك هذا حسنة لانجدها عليهم وهي أنهم بوضعهم للمشكلة على الصورة التي وضعوها، قد أبرزوا معالمها وأوضحوا جوانبها ..»⁴ ، والخطأ الذي وقع فيه الشكاك - من وجهة نظر مفكرنا "زكي نجيب محمود" - هو محاولتهم ردم هذه الفجوة بالدليل الإستنباطي ، لكن النتيجة التي يوصل إليها هذا الدليل هو الشك ، ولذلك خالفهم مفكرنا "زكي نجيب محمود" بتأكيد إمكانية ردم هذه الفجوة بالدليل الإستقرائي لا الإستنباطي، حيث يقول شارحا موقف الشكاك وناقدا لهم : « .. لكي ينتهوا "أي الشكاك" إلى ما إنتهوا إليه تمسكوا بالإستدلال الإستنباطي وحده منهجا لهم. فلدي الآن - مثلا- إحساسي بلون معين وصلابة معينة ، وهذا الإحساس هو أيضا بضاعتي النفسية كلها في هذه اللحظة القائمة، فلا تتخذ منها مقدمة ثم أحاول أن أستنبط منها

1 نقلا عن : محمود، زكي نجيب : نحو فلسفة علمية، (مصدر سابق) ، ص: 73.

2 المصدر نفسه ، ص 272.

3 المصدر نفسه ، ص: 197-198.

4 المصدر نفسه ، ص: 200.

الفصل الثاني: حضور الفكر الأنجلوسكسوني في فكر زكي نجيب محمود.

نتائجها، فهل نتائجها، فهل ينتج عن الإحساس باللون حتماً أن يكون الشيء الملون كائناً في الخارج؟، هل ينتج من الإحساس بالصلابة حتماً أن يكون الشيء الصلب قائماً هناك ذا وجود مستقل عني وعن إحساسي؟. إن هذه نتائج لا تلزم حتماً عن المقدمة المفروضة، وإذن فلامناص من الشك في أن يكون الشيء ذو اللون والصلابة موجوداً فعلياً، نقول: إن الشكك يريدون أن يستدلوا إستتباطاً إلا فالنتائج في رأيهم لا تكون جدية بالتسليم، فلماذا لا يجعلون "الإستقراء" لا الإستتباط منهجهم مادام الموقف يتطلب ذلك؟...¹ ولا ريب أن للقول بذاتية صفات الأشياء الخارجية حذورا فلسفية، مهدت الطريق إلى ظهور المثالية التجريبية كما يتبناها مفكرنا "زكي نجيب محمود"، وقد تمثلت في بعض الفلاسفة التجريبيين وغيرهم، أهمهم من يلي:

1/ رينيه ديكارت: " في سياق تحليله للمعرفة فرق بين نوعين من الأفكار والكيفيات في الأشياء، أحدهما صادر من الأشياء، أحدهما صادر من الأشياء الخارجية مستقل عن الذات كالإمتداد والحركة والجوهر، والآخر لا يصدر من الأشياء الخارجية، بل هو غامض مشكوك فيه هل هو ذاتي أم خيال ووهم؟ كالألوان، وفي ذلك يقول: «إن جميع ما يشتمل عليه موضوع علم الهندسة النظرية، هو حقا موجود فيها، أما الأشياء الأخرى التي، إما أن تكون فقط جزئية، وإما أن تكون أقل وضوحا وتمييزا" الضوء والصوت والألم وماشبه ذلك" فمن المحقق أنه يشوبها ريب كثير وإضطراب كثير...»² وفي موضع آخر يقول عن تلك الصفات التي هي أقل وضوحا وتمييزا في ذهنه كالألوان والاصوات: «... هي تتلاقى في ذهني بغموض وإبهام عظيمين، بحيث لا أدري إذا كانت صحيحة أوزائفة أو ظاهرية فقط، أي لا أدري هل الأفكار التي أتذنها، إبتداء من هذه الصفات هي حقا أفكار تعكس بعض الأشياء الواقعية، أو أنها خيالات وهمية لا يمكن لها أن تكون موجودة...»³، فتميز "ديكارت" بين هذين النوعين من الأفكار أول محاولة جادة مثالية لإرجاع بعض الصفات على غير الأشياء نفسها، وهذه أول خطوة تبعتها خطوات مثالية في رد كل الصفات إلى الذات، ثم تطورت المثالية إلى غايتها القصوى حينما ردت كل الصفات إلى الذات كما هي عند "باركلي".

1 نقلا عن: محمود، زكي نجيب: نحو فلسفة علمية، (مصدر سابق)، ص 199-200.

2 نقلا عن: ديكارت رونه " تأملات ميتافيزيقا في الفلسفة الأولى"، ترجمة كمال الحاج، منشورات عويدات، بيروت، لبنان، ط1، 1961م، ص 231.

3 نقلا عن: محمود زكي نجيب: نحو فلسفة علمية، (مصدر سابق)، ص 116.

الفصل الثاني: حضور الفكر الأنجلوسكسوني في فكر زكي نجيب محمود.

2/ " جون لوك": ففي إيضاحه للعلاقة بين العقل والعالم الخارجي حلل المادة التي تمثل العالم الخارجي وهي الأشياء الخارجية، وأثبت أن في تلك الأشياء المادية الخارجية صفات وخصائص تجعلها قادرة على إحداث الأفكار في العقول، وقد قسم هذه الصفات إلى قسمين: - الأولى: "صفات أولية لا يمكن تصور الشيء بدونها، بمعنى أنها ملازمة للأشياء الخارجية على أي وضع كان، ثابتة مهما حدث فيهما من تغيرات، مثل الشكل والإمتداد والصلابة.

- الثانية: صفات ثانوية يمكن تصور الأشياء الخارجية بدونها، إذ هي ليست ملازمة لها بل هي مجرد قوى تحدث فينا إحساسات مختلفة بواسطة صفات الأشياء الأولية، وذلك مثل الألوان والطعوم والروائح، فتلك الصفات - في نظر "لوك" - لا توجد في الأشياء الخارجية نفسها، بل هي نتيجة لعلاقة إتصال الشيء بالحواس، فهي راجعة إلى الذات المدركة¹. وبناء على تقسيم "لوك" صفات الأشياء الخارجية إلى هذين القسمين، قرر بأن المعرفة بالأشياء الخارجية معرفة غير مباشرة، بل لا بد لها من واسطة وهي الصفات الثانوية التي هي مجرد أفكار في عقولنا، وفي ذلك يقول: « إنه بديهي أن العقل لا يعرف الأشياء مباشرة، لكنه يعرفها بواسطة أفكاره وعنها وأن معرفتنا يكون نصيبها من الحقيقة بمقدار ما بين أفكارنا وبين الأشياء الحقيقية من تطابق²، وبهذا التحليل للعالم الخارجي وعلاقته بالذات المدركة أصبح "لوك" زعيما للواقعية النقدية « التي تجعل الواقع مصدر معلوماتنا، لكنها لا تتسرع بوصف معرفتنا كلها بوصف واحد، كأنها من طبيعة واحدة» كما تفعله الواقعية الساذجة، بل تحلل أنواع المعرفة لترى ماذا يشابه في أجزائها، وماذا يختلف، وماذا يصور الأشياء الخارجية تصويرا شبيه لشبيهه، وماذا لا يصورها³، والمقصود أن لوك - بتقسيمه صفات الأشياء على أولية وإلى ثانوية ويقصد بها أن تكون ذاتية - قد مهد لمن جاء وراءه من الفلاسفة لاسيما التجريبيين منهم إرجاع صفات الأشياء كلها إلى الذات كما فعله مفكرنا "زكي نجيب محمود".

3/ " باركلي": ففي فلسفته التي بلغت قمة المثالية، قرر أن كل الصفات للأشياء في العالم راجعة على الذات وليس منها شيء موضوعي، وفي سياق بيانه لمعالم فلسفته ينتقد "لوك" في تقسيمه الصفات إلى صفات راجعة إلى الشيء الخارجي، وصفات راجعة إلى

1- نقلا عن : كرم، يوسف " تاريخ الفلسفة الحديثة"، كلمات عربية للترجمة والنشر، القاهرة، مصر، ط، 2012، ص ص 144_ 145

2 - نقلا عن : محمود زكي نجيب، أحمد أمين " قصة الفلسفة الحديثة"، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، مصر، ط، 1936، ص 1، ص 141

3 - نقلا عن : محمود زكي نجيب: نظرية المعرفة، مطابع وزارة الإرشاد القومي، القاهرة، مصر، ط، 1956، ص 28

الفصل الثاني: حضور الفكر الأنجلوسكسوني في فكر زكي نجيب محمود.

الذات، جعل لكل منهما مصدرا مستقلا، بينما الحق - في نظر باركلي - إن جميع الصفات التي إدعى "لوك" ملازمتها للأشياء الخارجية كالإمتداد والشكل والحركة، جميعها ذاتية راجعة إلى مصدر واحد هو الذهن الذي يدركها، وفي تأكيد ذلك يقول: « فلن ينكر أحد أن خواطرننا وإنفعالاتنا وأفكارنا التي تتكون بالخيال لا توجد بدون الذهن، ولا يقل عن ذلك وضوحا عندي. إن مختلف الأحاسيس أو الأفكار التي تتطبع على الحس، لا يمكن أن توجد إلا في ذهن من يدركها، وأعتقد أن المرء يستطيع أن يكتسب معرفة حدسية. فأنا أقول عن المنضدة متى أكتب عليها: إنها توجد، أي أنني أراها وأحسها، وإذا غادرت غرفتي فسأقول: إنها موجودة، وأعني بذلك أنني لو وجدتتها في حجرتي فسأدركها ، أما ما يقال عن وجود الأشياء غير المفكرة وجودا مطلقا ، دون أية صلة بكونها مدركة، فذلك مالا أتصوره على الإطلاق ، فوجود الأشياء هو كونها مدركة»¹، لكن " باركلي " قد غالى في مثاليته غلوا فاحشا حيث إشتراط لوجود الشيء الخارجي وجودا مطلقا أن يكون مدركا، ففي رأيه أن ما لا يدرك من الأشياء لا يوجد مطلقا، لكنه بهذا المبدأ الغارق في المثالية اصطدم بحقيقة نفسية ضرورية ، وهي أن إحساسنا بالأشياء ليس تابعا لغرادتنا ، بل هو مفروض علينا، وهذا يقضي بموضوعية الأشياء لابذاتيتها، كما أن الأشياء المدركة مستمرة الوجود مع أن إدراكنا لها ليس مستمرا فكيف - إذن - يكون وجودها مشروطا بإدراكنا لها ؟.

وقد إضطر "باركلي" تجاه هذه الضرورة النفسية إلى إفتراض قوة روحية لتعليل استقلال إحساسنا بالأشياء عن إردتنا، ولذلك يقول: « فأيا ما كانت القوة التي أتملكها على أفكاري الخاصة، فإني أجد الأفكار التي تدرك فعلا بالحس ، غير معتمدة على إرادتي على هذا النحو، إذ ليس في مقدوري عندما أفتح عيني في رابعة النهار، أن أختار بين الرؤية وعدم الرؤية، وأن أحدد الأشياء التي يقع عليها بصري. فالصورة المنطبقة في هذه الحالة ليست من صنع إرادتي أبدا، لا بد إذن تكون هناك غرادة أو روح أخرى هي التي تحدثها»²،

لكن " باركلي " بتعليله إستمرار وجود الأشياء مع عدم إدراكنا لها بكونها مدركة بالنسبة لروح أو إرادة أخرى، أوقع نفسه في تناقض، إذ يستلزم بتعليله ذاك أحد امرين إما أن يكون للأشياء وجود مستقل، إما أن تكون ذاتية بالنسبة لتلك الروح أو الإرادة، لإين كان

1- نقلا عن : زكريا فواد " نظرية المعرفة و الموقف الطبيعي " ، دار مصر للطباعة، القاهرة، مصر، ط1، 1991 ، ص 70

2 - نقلا عن : محمود زكي نجيب : نحو فلسفة علمية ، (مصدر سابق) ، ص 159_196

الفصل الثاني: حضور الفكر الأنجلوسكسوني في فكر زكي نجيب محمود.

لها وجود مستقل ، إما أن تكون ذاتية بالنسبة لتلك الروح أو الإرادة ، فإن كان لها وجود مستقل فقد هدم ما بناه في فلسفته المثالية ، وإن كان وجودها ذاتيا بالنسبة لتلك الروح أو الإرادة فلا فرق بين تلك الروح أو المادة وبين الإنسان وتعود المشكلة من جديد والمقصود أن أبين الجذور الفلسفية لتلك المقدمة المثالية، التي إلتزم بها مفكرنا " زكي نجيب محمود" - وهي القول بذاتية صفات الأشياء الخارجية- والتي بنى عليها نتائجه ومواقفه المثالية، وسنناقشها في موضعها ، غير أنني في هذا المقام سنبين الدافع إلى تبني " زكي نجيب محمود" تلك المقدمة المثالية السابقة، والمتأمل في ذلك يجد ان الحامل له على جعل صفات الأشياء الخارجية ذاتية أمران:

الأول : الشك في نقل الحواس: ففي سياق طعنه في قدرة الحواس على نقل الموضوعات الخارجية يقول: « إن الإحساس " باللون" لا يدل على الشيء الملون موجود في الخارج بدليل أننا كثيرا ما نتوهم وجود أشياء ثم يثبت لنا أن ليس لها وجود...»¹، فهو يدل على عدم الثقة في وجود الأشياء الخارجية وجودا موضوعيا مستقلا عن الذات بالطعن في قدرة الحواس على نقل الأشياء الخارجية نقلا صحيحا غير متوهم والشأن-عنده- أن كثيرا ما تنتقل الحواس وجود اشياء ثم يتبين وهمها، لكن لا يسلم مفكرنا "زكي نجيب محمود" طعنه في صحة نقل الحواس السليمة، لأنها ليست حاكمة حتى يتطرق لها الخطأ، بل إن نقلها يقيني، إما الخطأ في تصور ما تنتقله ، كتوهم وجود أشياء ثم يثبت عدم وجودها، مثل ط السرابية" أو العصا التي تبدو منكسرة في الماء" أو أوهام السمع البصر في حالة المرض أو المنام ، أو الإختلال في طبيعة الحواس، كل هذه الأخطاء والأوهام راجعة إلى أحد سببين: السبب الأول: شذوذ حالة المدرك وعدم سلامة حواسه إما لمرض كأوهام لجنون ، وإما لتأثير المنام كأوهام الأحلام ، وإما إختلال في طبيعة وفطرة الحواس ، فالحواس في هذه الحالة لا تكون بمأمن من الخطأ ، لكن لا يلزم من الإقرار بخطأ الحواس في هذه الحالة الطعن في صدق نقلها في حالة سلامتها ، لكن المثاليين والشكاك لم يفرقوا بين تلك الحالتين، بل حاكموا الحواس في حالة سلامتها بأخطائها في حالة عدم سلامتها ثم إستنتجوا من ذلك خطأ الحواس مطلقا ، فهذا "ديكارت" يدل على شكه في الحواس بأوهام الأحلام المحسوسة في المنام ، وفي ذلك يقول: « .. ما ظننت قط أنني أحس بشيء وأنا

1- نقلا عن : محمود زكي نجيب : نحو فلسفة علمية، (مصدر سابق) ، ص 200.

الفصل الثاني: حضور الفكر الأنجلوسكسوني في فكر زكي نجيب محمود.

يقظان إلا وإستطعت الظن أحيانا أني أحس به وأنا نائم، ولما كنت لأظن أن الأشياء التي يلوح لي أني أحس بها أثناء نومي، تصدر بالفعل عن أشياء خارجة عني فأنا لأرى لماذا أصدق ما يبدو اني أحس به وأنا يقظان أكثر من تصديقي لما أحس به أنا نائم»¹، فيقيس "ديكارت" حياة اليقظة على "حياة المنام والأحلام" خطأ منهجي في المعرفة، لأن الأحلام- وإن كانت ظاهرة نفسية مألوفة- إلا أنها ليست طريقا من طرق الإدراك وبهذا المعنى تكون حالة شاذة ولاريب أن خطأ المنهج الإستدلالي للمثالية في التشكيك في الحواس - والمتمثل في اعتمادهم على حالات الشذوذ- يؤدي إلى التشكيك لافي الحواس فحسب، بل في أداء العقل نفسه، إذ يلزم من أتباع هذا المنهج التشكيك في تصورات العقل وتصديقاته بدلالة أن بعض العقول تفكر بطرائق فاسدة منطقية كعقول الأطفال والمجانين والجهلة، لكن الأمر الذي يقطع تسلسل هذا الشك على العقول، هو التفريق بين الحالات الشاذة، لايعني خطأ الحالات السوية لإختلاف الحالتين في الكيف، إذ المراد بالحواس في لسان الموقف الفطري هي حواس الإنسان السوي السليم الذي إكتملت حواسه الخمسة، وهو في حالة طبيعية لايشوبها مرض أو شذوذ. والسبب الثاني: الإختلاف في واقع الأشياء الموضوعي، مع الإعتماد على حاسة واحدة، فإن الواقع الموضوعي للأشياء الخارجية قد يتغير لأسباب، إما للبعد كروية الكوكب البعيد صغيرا، وإما لتغيير ذلك من الأسباب الطبيعية الخارجة عن إدراك الحواس، كروية العصا مكسورة في الماء، فمايتوهم من إختلاف طبيعة المدرك بالحواس، لاعلاقة له بخطأ الحواس، بل قد يكون سبب هذا الإختلاف تغيير الواقع الموضوعي للمدرك نفسها، ذلك لأن الحواس ناقلة للواقع الموضوعي كما هوفي الخارج، سواء كان باقيا على طبيعته الأصلية المحسوسة أو مختلفا عن أصله، ويلاحظ على حجج المثاليين في طعن نقل الحواس، إعتماها على إفتراض نوع من الانفصال بين الحواس، والتركيز على حاسة واحدة هي حاسة الإبصار في معظم حججهم، مع إهمالهم للجوانب الأخرى، ذلك لأن العلاقة بين الحواس كلها علاقة تكاملية.» ففي إدراكنا المعتاد الطبيعي نستعمل حواسنا كلها معا ولانجزم بالحكم على شيء لمجرد إدراك حاسة واحدة له، إلا إذا كان هذا الشيء المدرك بعيدا لايمكن إلا أن أستعمل معه

1- نقلا عن: ديكارت رونييه: "تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى"، (مرجع سابق)، ص 226

الفصل الثاني: حضور الفكر الأنجلوسكسوني في فكر زكي نجيب محمود.

حاسة واحدة وهي الإبصار، فالأمثلة التي ضربها الغزالي وديكارت «¹ كروية العصا منكسرة في الماء أو رؤية الأبراج المربعة من بعد مستديرة أو رؤية التماثيل الضخمة من بعد صغيرة ، كل هذه الأمثلة قائمة على الإكتفاء بتجربة حاسة واحدة و هي الأبصار، بينما الصواب إعطاء كل الحواس فرصة إثبات صحة إدراكها، إذ بتعاقد حاسة اللمس مع حاسة البصر يمكن إدراك حقيقة الأمثلة السابقة ، والتسليم بخطأ حاسة الأبصار، فإنه لا يلزم منه خطأ جميع الحواس، والحق أن منهج حجج المثالية في هذا الباب قائم على فهم تجزئي للمعرفة الحسية، وذلك بعزل حاسة واحدة عن بقية الحواس، والواجب فهم المعرفة الحسية فهما متكاملان تتكامل فيهما حواس الشخص المدرك والمقصود بأن كل الأوهام التي عن طريق الحواس لا علاقة لها بالحواس نفسها في حالة سلامتها، لأنه لا وظيفة للحواس سليمة إلا نقل الواقع الموضوعي نقلا يقينا، كالتصوير الفوتوغرافي الناقل للواقع الموضوعي، كما هو في الخارج. وبهذا يظهر بطلان ما استدل به مفكرنا "زكي نجيب محمود" على التشكيك في نقل الحواس، إذ يقول: « بدليل أننا كثيرا ما نتوهم وجود أشياء ثم يثبت لنا ليس لها وجود ... »²، لكن هذا الوهم إما أنه راجع إلى شذوذ حالة المدرك وعدم سلامة حواسه، إما راجع على التغيير الموضوعي للأشياء الخارجية، وبذلك لا يصح ان يكون دليلا على الطعن في نقل الحواس.

الثاني : الخلط بين الموقف الطبيعي الفطري والمجال العلمي : هذا هو السبب الثاني الذي حمل مفكرنا "زكي نجيب محمود" على جعل صفات الأشياء الخارجية صفات ذاتية ، فاكتشاف العلم الحديث لحقائق مخالفة تمام المخالفة للحقيقة الواقعة للأشياء الخارجية المدركة بالحواس إدراكا فطريا دليل -في نظره- على عدم الثقة في نقل الحواس ، بل دليل على بطلان مطابقة الإدراك الحسي للواقع الخارجي ، فحقيقة إعتراض مفكرنا "زكي نجيب محمود" على مطابقة الإدراك الحسي للواقع الخارجي للأشياء - والذي ذكرناه سابقا - قائم على الخلط بين الموقف الطبيعي الفطري والمجال العلمي، ومما قاله غي إعتراضه السابق قوله : " من من الناس تكون الصورة الذهني التي عن الشيء هي الفكرة الصحيحة عن

1 - نقلا عن : الغزالي أبو حامد: المنقذ من الضلال" ، تحقيق جميل صليبا و كامل عياد ، دار الأندلس ، بيروت ، لبنان ، ط11، 1983م، ص 35، أنظر

أيضا، " رونيه ديكرت" تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى"، (مرجع سابق) ، ص 226

2 - نقلا عن : محمود زكي نجيب : نحو فلسفة علمية، (مصدر سابق) ، ص 200

الفصل الثاني: حضور الفكر الأنجلوسكسوني في فكر زكي نجيب محمود.

ذلك الشيء ،أهو الإنسان العادي بحواسه المجردة أم العالم بمجاهره؟¹، ثم ينتهي إلى القول بـ: " أن الصورة الذهنية التي اكونها لنفسي عند رؤيتي لشيء ماليست هي بالمعرفة الصواب عن حقيقة ذلك الشيء «²، مايهما هناهو تفسير الأسباب التي دفعت مفكرنا "زكي نجيب محمود" إلى تبني ذاتية صفات الأشياء الخارجية.

المقدمة الثانية: الفصل بين ظواهر الأشياء وحقائقها: وتتمثل هذه المقدمة المثالية في الإعتقاد بأن الأشياء الخارجية مكونة من أمرين:

الأول: ظواهر الأشياء، وهي معطيات الحسية وصفاتها، كلونها وشكلها.

الثاني: الاشياء، وهي حقيقتها وواقعها الخارجي، الذي هو مصدر تلك المعطيات الحسية وهذان الأمران - المكونان للأشياء الخارجية - حقيقتان منفصلتان، فظواهر الاشياء وصفاتها لاتعني حقائق الأشياء، فبينهما فجوة وانفصال، وأما الإدراك الحسي فإنه يتعلق بصفات الأشياء ومعطياته الحسية دون واقعها الخارجي وحقائقها في ذاتها، وبناء عليه فإنه لايمكن إثبات وجود الاشياء الخارجية إثباتا مستقلا بمجرد إدراك معطياتها وصفاتها الحسية ،لأن صفات الأشياء الخارجية ذاتية لاموضوعية ،كما يؤكد في المقدمة المثالية الأولى وقد التزم مفكرنا "زكي نجيب محمود" بهذه المقدمة المثالية، ففي سياق نقده للمذهب الحدسي في طبيعة المعرفة بين معنى الإدراك الحسي المباشر للشيء الخارجي بقوله: «... لكننا في البحث الفلسفي للإدراك الحسي لانقصده إلى هذا المعنى الدارج بكلمة "المباشرة" ،بل نفرق بين الشيء كماهو قائم في الخارج وبين إنطباعه على الحاسة،ونسأل بعد ذلك : ما الذي يتيح لي أن أنفذ خلال إنطباعي الحسي- وهو كل بضاعتي- بحيث أتناول بعلمي شيئا هو أصل لهذا الإنطباع الذي عندي ؟...»³، وجذور تلك المقدمة المثالية في الفلسفة الحديثة، والتي أثرت على فكر "زكي نجيب محمود" الفلسفي في قبوله لتلك المقدمة ، قد تمثلت في بعض رموز الفلسفة الحديثة أهمهم من يلي:

أولا/ باركلي: وهو إمام المثالية في الفلسفة الحديثة ، ففي تقريره لفلسفته المثالية يفرق " باركلي" بين الظواهر الأشياء، وفي ذلك يقول: «الإحساس هوالمعطى الوحيد الذي يمكنكم الوصول إليه ،فبأي حق إذن تبحثون خلف هذه الإحساسات عن ضمانة مادية ، الوجود

1- نقلا عن : محمود زكي نجيب : " نظرية المعرفة"، (مصدر سابق)ص: 16

2 -المصدر نفسه ، ص 17

3 نقلا عن : محمود زكي نجيب : نحو فلسفة علمية، (مصدر سابق) ، ص 202

الفصل الثاني: حضور الفكر الأنجلوسكسوني في فكر زكي نجيب محمود.

هو الإدراك، وليس العالم شيئاً سوى الإحساسات التي تتكون لدي عنه»¹، فما دام أن كل شيء في الوجود ماهو إلا معطيات حسية فإن المعطيات ماهي إلا إحساسات تتكون في الذات، وبذلك يصل إلى تقريره مبدئه القائل: " الوجود هو الإدراك " ، فباركلي ينكر المادة عموماً بهذا المبدأ المثالي، ولذلك يقول: « أنا أقول عن هذه المنضدة التي أكتب عليها : أنها موجودة، وأقصد بذلك أنني أراها وأحس بها ، وإذا ما غادرت حجرة متبي فسأقول عنها : إنها كانت موجودة، وأقصد بذلك أنني لولم أكن قد غادرت الحجرة لكنت قد أدركتها، وأن ثمة عقلاً آخر يقوم بإدراكها الآن، فوجود الأشياء قائم في إدراكها، ومن المستحيل أم يكون لها وجود مستقل عن العقول أو الطبائع المدركة التي تقوم بإدراكها »².

ثانياً/ " كانت": لما كان هدف فلسفة " كانت" النقدية هو إثبات استحالة الميتافيزيقا التي يحاول العقل المحض إثباتها مع تجاوز للتجربة الحسية، كان الغرض الذي إفترضه " كانت " وهو " أن ندرك ظواهر الأشياء لا الأشياء في ذاتها "منطلقاً لإثبات استحالة الميتافيزيقا، ولنقد العقل المحض في تجاوزه للتجربة الحسية ، وفي تقرير هذا الغرض المثالي، وهو الفصل بين الظواهر والأشياء في ذاتها، يقول "كانت": « .. إن كل حدس لنا ليس إلامثلاً لمظهر، وإن الأشياء التي ندركها بالحدس ليست في ذاتها على نحو ما ندركها بالحدس، وإن تركيب علاقاتها ليس في ذاته على نحو ما يبدو لنا، وإنه إذا ما أزيلت الذات، أوحى التركيب الذاتي للحواس بوجه عام فحسب لأختفى كل تركيب للأشياء، وكل علاقاتها في المكان والزمان، بل لأختفى المكان والزمان ذاتهما ، فهما بوصفهما مظاهر، لا يمكن أن يوجد في ذاتهما، بل فينا نحن فقط ، أما ما قد تكونه الأشياء في ذاتها مستقلة عن كل قدرة لحساسيتنا على تلقيها فذلك ما يظل مجهولاً لدينا تماماً ونحن لانعرف إلا طريقتنا في إدراكها، وهي طريقة خاصة بنا، ولا يشارك فيها كل موجود بالضرورة، وإن كان كل كائن بشري يشارك فيها حتماً»³، يقرر "كانت" أن الحدس - ويعني به الإنطباع بالمعطيات الحسية - لا يدرك من الأشياء الخارجية إلا ظواهرها التي " لا يمكن أن توجد في ذاتها ، بل فينا نحن" أما ما وراء هذه الظواهر وهي "الأشياء في ذاتها "، فهي مخالفة تمام

1 نقلا عن : جارودي روجيه: " النظرية المادية في المعرفة" ، تر إبراهيم قريط، دار دمشق للطباعة والنشر ، سلسلة مصادر الاشتراكية العلمية ، سوريا

، د/ت، ص 7

2 نقلا عن : هويدي، يحي: " باركلي " ، سلسلة نوايغ الفكر العربي ، دار المعارف ، القاهرة، مصر ، د/ت، ص 1960، ص 142

3 نقلا عن : زكريا فؤاد " نظرية المعرفة و الموقف الطبيعي" ، (مرجع سابق) ، ص 78

الفصل الثاني: حضور الفكر الأنجلوسكسوني في فكر زكي نجيب محمود.

المخالفة لما ندركه بالحدس من الأشياء ، لكنها مجهولة لنا تماما مع أنها تمثل حقيقة الأشياء ، ولذلك - ومن وجهة نظر " كانت " - « لوأنا حاولنا تطبيق مقولاتنا الذهنية على تلك المعقولات فإننا لن نتوصل إلى أية معرفة عقلية، بل سنكون عندئذ قد تجاوزنا دائرة الحس التي هي النطاق الوحيد المشروع لإستخدام تلك المقولات ومن هنا فإنه ليس في وسعنا بأي حال من الأحوال أن نكون في أذهاننا مفهوما إيجابيا عن الشيء في ذاته ، بل كل مانستطيع ان نفعله هو أن نتصوره بطريقة سلبية صرفة»¹

لكن تقرير إستحالة تجاوز التجربة والعيان الحسي مع إفتراض وجود الشيء في ذاته مشعر بالتناقض، لأن إفتراض وجود الشيء في ذاته الذي لايقوم على أساس أية تجربة أوعيان حسي، يحتم علينا تجاوز التجربة والعيان الحسي وهذا التناقض لازم لـ " كانت". إن " كانت " خالف الموقف الفطري من وجهين:

1/ تأكيده على الإدراك الحسي للأشياء راجع إلى الذات لا إلى الصفات موضوعية. الثاني : تفرقه بين الظواهر و الأشياء في ذاتها ، مع تأكيده على إستحالة إدراكنا للأشياء في ذاتها ، و إنما غاية ما ندرك منها هو ظواهرها ، وهكذا يسير كانت في خطى المثالية التي بلغت قمته لدى باركلي ، غير أن هناك فرقا بين كمنالية " كانت " النقدية و بين مثالية " باركلي " المادية و ذلك من وجهين:

2/ إن " كانت" يفترض أن وراء تلك الظواهر حقيقة لكنها مجهولة ، أما "باركلي" فينكر أي حقائق وراء تلك الظواهر ، بل هي _ في نظره _ وهو لاحقيقة له.

الثاني : أن مخالفة كمنالية " كانت " للموقف الفطري تعد المقدمة الأولى والمظهر الأول لفلسفة كانت النقدية ، إذ إن فصله بين ظواهر والأشياء و جعلها ذاتية ، كانت بمثابة الفرض الأول الذي بنى عليه كانت فلسفته ، أما مخالفة كمنالية باركلي للموقف الفطري فإنها نتيجة نهائية لمقدمات إستدلالية ، إذ إن مبدأه القائل : " عن وجود الشيء هو كونه مدركا" لم يأت إلا بعد مقدمات مثالية.

ثالثا/ " رسل": ففي تناوله لمشكلة العلاقة بين الذات العارفة والأشياء الخارجية، إنطلق لحل هذه المشكلة من مصادرتين: الأولى: الفصل بين الظواهر والأشياء في ذاتها، أي: بين الأشياء ومعطياتها الحسية ، والثانية تعليقه الإدراك الحسي بالظواهر والمعطيات

1 نقلا عن : زكريا إبراهيم: " كانت أو الفلسفة النقدية "، مكتبة مصر للطباعة الأوفست، القاهرة، مصر، ط1، 1963 ، ص 108

الفصل الثاني: حضور الفكر الأنجلوسكسوني في فكر زكي نجيب محمود.

الحسية دون واقعها الخارجي المتمثل في الأشياء ، ورتب على ذلك إستحالة إثبات واقع الأشياء من مجرد إدراكنا لمعطياتها الحسية ، فالمعطيات الحسية - في نظر رسل يقينية ، أما الأشياء نفسها فيختلف فيها باختلاف الإدراكات الحسية من شخص لآخر إذا نظر إليها من زاوية أخرى أو أجرى عليها تجارب حسية مختلفة ، وقد بلور رسل " موقفه الفلسفي من طبيعة المعرفة في تحليله المعرفة البشرية إلى نوعين :

الأول : المعرفة المباشرة وهي أساس المعرفة وتتميز بكونها بسيطة لاتحتاج إلى معرفة لحقائق الأشياء في ذاتها، لأنها تتم نتيجة انطباع المعطيات الحسية على أعضاء الحس فهي مجرد وعي من الشخص بوجود الشيء بواسطة صلته المباشرة به، مثل غدراك لمعة الضوء او الصلابة من المنضدة.

الثاني: المعرفة بالوصف وتتميز بكونها معقدة لأنها بحاجة إلى بعض المعرفة بالحقائق اساسالها ، وقد تكون هذه الحقائق على هيئة مبادئ عامة أو قوانين طبيعية، فمن هذه الحقائق ما هو إستقرائي المنهج، وما هو إستدلالي الطريقة، ذلك لأنها تتم حين يركب الشخص من مجموعة المعطيات الحسية للشيء معرفة جديدة مستدله ، «فمعرفتي بالمنضدة " باعتبارها شيئاً مادياً" هي من النوع الذي سأطلق عليه اسم " المعرفة بالوصف" فالمنضدة هي "الشيء المادي الذي عنه يصدر كذا وكذا من المعطيات الحسية"، هذا القول يصف المنضدة، ووسيلة الوصف هي المعطيات الحسية ، فلكي تعرف أي شيء عن المنضدة فلا بد من معرفة حقائق تربطها بأشياء يكون لنا بها إتصال مباشر، إذ لا بد أن تعرف أن كذا وكذا من المعطيات الحسية صادرة عن شيء مادي ، وليس هناك حالة عقلية واحدة نكون فيها على وعي مباشر بالمنضدة " باعتبارها شيئاً مادياً"»¹

وخلاصة القول أن "رسل" كغيره من المثاليين - يفصل بين ظواهر الشيء والشيء في ذاته، فظواهر الأشياء - في نظره - تتم معرفتها عبر المعرفة المباشرة ن وهي معرفة يقينية وأما الشيء المادي - أو كما يسميه " كانت" الشيء في ذاته - فنتم معرفته عبر المعرفة بالوصف، والمراد بها المعرفة الإستدلالية بواسطة معطيات الشيء الحسية، وقد حاول المثاليون بناء مقدمتهم المثالية السابقة القائلة ، بالتفريق بين الظواهر والأشياء في ذاتها

¹ نقلا عن : محمود زكي نجيب : " برتراند رسل " دار المعارف ، القاهرة، مصر، ط1، سنة 1956 ، ص 153-155

الفصل الثاني: حضور الفكر الأنجلوسكسوني في فكر زكي نجيب محمود.

على حقيقة مسلمة، هي أن غاية ما ندركه من الأشياء هو معطياتها الحسية، وأن الإنسان لا يمكن أن يتصور إلا مجموعة من المعطيات الحسية، ولذلك يقوم "هيوم": «... إن الذهن لا يجد في نفسه سوى إدراكات، فلا يستطيع أن يتحقق من ارتباط هذه الإدراكات بأشياء لا يبلغ إليها..»¹، لكن لاتلازم بينها و بين تلك المقدمة المثالية القائلة بالتفريق بين ظواهر الأشياء والأشياء في ذاتها، بحيث نثبت وجود المعطيات الحسية دون وجود واقعها الخارجي المستقل عن إدراكنا لمعطياتها الحسية، لأن إدراك المعطيات الحسية للأشياء هو نفسه إدراك الأشياء إدراكا مباشرا، لإستحالة الفصل بين الأشياء ومعطياتها الحسية، لأنهما حقيقة واحدة لاحقيقتان مختلفتان، بل إن أفترض أن هناك أشياء مغايرة لمعطياتها الحسية إفتراض ميتافيزيقي غارق في المثالية، إذ لامستد له من الأدلة العقلية أو الحسية، ومن هنا نعلم مدى التناقض المنهجي الذي وقع فيه مفكرنا "زكي نجيب محمود"، وذلك بإفتراضه أشياء مغايرة لمعطياتها الحسية، إذ إن هذا الإفتراض يتناقض مع أصل فلسفته الحسية القاصرة للمعرفة على التجربة والظواهر الحسية، فكيف يصح - إذن مفكرنا "زكي نجيب محمود" - بناء على أصل فلسفته الحسية - أن يثبت وجود أشياء لاعلاقة لها بالظواهر الحسية علاقة مباشرة؟ هل يعني هذا إلا وقوع مفكرنا "زكي نجيب محمود" في حماة الميتافيزيكا التي كان ولازال يحذر منها، بل حكم عليها باللغو الهراء الذي هو أخط من منزلة الكذب؟.

¹ نقلا عن : كرم، يوسف " تاريخ الفلسفة الحديثة "، (مرجع سابق)، ص 170

الفصل الثاني: حضور الفكر الأنجلوسكسوني في فكر زكي نجيب محمود.

ثانيا/ -موقف زكي نجيب محمود من مشكلة وجود العالم الخارجي:

لم يجعل فيلسوفنا "زكي نجيب محمود" - من مسألة وجود العالم الخارجي حقيقة فطرية مدركة بالإدراك الحسي المباشر، بل جعلها حقيقة مقررة بالبرهان الإستدلالي، وقد بنى موقفه ذلك على مقدمتين متمثلتين في جعل المعطيات الحسية ذاتية، وربط الإدراك الحسي بها، ثم فصلها عن حقائق الأشياء، لكنه في بناء على هاتين المقدمتين، لم يلتزم بما يلتزم به المثاليون الماديون كما عند "باركلي"، وهو نفي وجود العالم الخارجي وجودا موضوعيا أو التشكيك في وجوده، لا يلتزم بنقيض ذلك وهو محاولة إثبات وجوده، من طريق إدراكه الحسي المباشر - كما يذهب إليه الموقف الفطري - بل من طريق الإستدلال، لكن لا يرب أن يلتزم المثالية المادية ينفي وجود العالم الخارجي أو التشكيك في وجوده منسجم كل الإنسجام مع المقدمتين السابقتين، وهذا بخلاف ما يلتزم به مفكرنا "زكي نجيب محمود" من محاولة إثبات وجود العالم الخارجي، لأن محاولته تلك متنافرة مع إلتزامه بالمقدمتين السابقتين، ووجه ذلك أننا جعلنا المعطيات الحسية ذاتية، وربطنا الإدراك الحسي بها، ثم فصلنا بينها وبين حقائق الأشياء، فلا بد أن يكون إثبات الأشياء الأشياء مستحيلا لا بطريق الإدراك الحسي المباشر، لأن الأشياء غير معطياتها الحسية، ولا بطريق الإستدلال، لأنها حقائق ضرورية لا يمكن أن يستدل لها، ولصعوبة القفز من الذات على الخارج إلا بوسيلة ضرورية، وبناء على إلتزام مفكرنا "زكي نجيب محمود" بالرؤية المثالية للعلاقة بين الذات المدركة والعالم الخارجي، فقد صور مشكلة وجود العالم الخارجي في سؤال قائلا: «ماذا يبرر لنا أن نجاوز الخبرة التي نمارسها فعلا إلى ما ليس منها؟»¹، وفي موضع آخر يقول متسائلا: "ما الذي يتيح لي أن أنفذ خلال إنطباعي الحسي - وهو كل بضاعتي - بحيث أتناول بعلمي شيئا هو أصل لهذا الإنطباع الذي عندي؟"²

1 نقلا عن : محمود زكي نجيب : نحو فلسفة علمية، (مصدر سابق)، ص 198
2 المصدر نفسه، ص 202

نتيجة:

وصفوة القول إن مفكرنا "زكي نجيب محمود" لا يعارض تصورات الفلسفة الأنجلوسكسونية - بتياراتها الثلاثة البرجماتية والفلسفة التحليلية والوضعية المنطقية - للمعرفة فهي ترتبط بالنزعة التجريبية، وأن المصدر الوحيد لها هو التجربة الحسية، حيث أن الأفكار ما هي إلا صور إنطبعت بها حواسنا، ولا توجد هناك أية أفكار قبلية أو عقلية.

ويركز مفكرنا "في نظريته في المعرفة على فعالية الخبرة الحسية، حيث يقول: «الخبرة الحسية وحدها هي الذي نستقي منه علمنا بعالم الوقائع، ويستحيل علينا بغير تلك الفكرة أن نتوقع ما عساه أن يحدث من حوادث العالم»¹، وبالتالي فإن التفكير العقلي الخالص لا يدخل له في عملية المعرفة. وأن معطيات الواقع والوقائع الحسية هي ما يقع مباشرة على الحواس في لحظة معينة، ويؤكد على أن وظيفة الحواس الوحيدة هي نقل المعطيات الحسية ونقلها يقيني إذا تحققت سلامتها، وفي هذا يقول: «الخبرة الحسية وحدها هي المصدر الذي نستقي منه العلم بالعالم الخارجي»³. ويصف مفكرنا "زكي نجيب محمود" المعطى الحسي بأنه كيفي، أي أن لا يدرك إلا بوقعه على حاسة من يدركه. ويميز مفكرنا "زكي نجيب محمود" في الإدراك الحسي بين جانبيين هما: المضمون الحسي الذي يتصف الذاتية والكيفية، والهيكل الذي يكون موضوعيا وكميا، ينتقل من فرد إلى آخر، أما المضمون فيخص الفرد الذي يقوم بعملية الإدراك الحسي فقط، حيث يقول في هذا: «لكل إدراك جانبان: هيكل وإطار. قوامه العلاقات المكانية، والعلاقات الزمنية بين أجزاء الشيء المدرك، ثم مضمون أوفحوى، قوامه ما انتطبع به حاسة الشخص المدرك»¹. فاللون الأزرق مثلا هيكله الموجات الضوئية ذات الطول المعين تتأثر به عين الرائي فيرى لونا أزرقا وأما فحواه أو مضمونه فهو اللون الأزرق، كما يدركه الرائي. وواضح أن الفرد الرائي في هذه الحالة لا يرى موجات ذات طول معين، بل يرى زرقة، ولذلك فإن مضمون الإدراك الحسي متوقف على الشخص صاحب الإحساس (الحاس) دون غيره، لأنه لا يشكل معرفة علمية، وإنما المعرفة هي الأطر الخالية التي تصور علاقات الظواهر بعد تفريغها من

2- نقلا عن: محمود زكي نجيب: نحو فلسفة علمية، (مصدر سابق)، ص 291.

3- المصدر نفسه، ص 34.

1- نقلا عن: محمود زكي نجيب: المنطق الوضعي، ج 2، (مصدر سابق)، ص 227.

2- نقلا عن: محمود زكي نجيب: نحو فلسفة علمية، (مصدر سابق)، ص 284.

الفصل الثاني: حضور الفكر الأنجلوسكسوني في فكر زكي نجيب محمود.

محتواها الحسي. وتتصف المعرفة الإنسانية عند مفكرنا "زكي نجيب محمود"، بأنها نسبية. وأنها تقتصر على ما تم إدراكه إدراكا حسيا مباشرا.

فقد تبنى موقف الفلسفة التجريبية الحسية وتبع الفيلسوف "دافيد هيوم" في ذلك والتزم بنتائجها الفلسفية والمنطقية، وبالتالي فقد حصر المعرفة في نوعين فقط، هما المعارف الرياضية المنطقية من جهة، والمعرف الطبيعية من جهة أخرى، وما عدا ذلك فلا يدخل في مجال المعرفة أصلا. أي أن المعرفة العلمية عند مفكرنا "زكي نجيب محمود" لا تخرج عن القضايا الرياضية أو القضايا التجريبية، وما دونها من القضايا لا تسلك داخل منظومة العلم، لأن القضايا الرياضية والتجريبية، هي وحدها التي تخضع لمبدأ التحقيق الذي يميز بين صدق أو كذب القضايا. فهذا المبدأ هو من أهم أسس بناء الصدق المنطقي عند مفكرنا وهو متعلق بالصدق الموضوعي، وهو يربط معنى أي عبارة بطريقة تحقيقها، وأن معنى العبارة - في نظره - مرتبط بالواقع الخارجي.

ويبين مفكرنا "زكي نجيب محمود" إلى إتفاق علماء وفلاسفة الوضعية المنطقية مع الفيلسوف "دافيد هيوم" في مبدأ أساسي هو: « أن أفكارنا كلها ليست إلا صورا مما كانت حواسنا قد إنطبعت به إنطباعا مباشرا »²، وهذه الأفكار لا تبقى مستقلة عن بعضها البعض، بل تؤلف أفكار مركبة. تكون روابطها من إنشاء الفكر.

الفصل الثاني: حضور الفكر الأنجلوسكسوني في فكر زكي نجيب محمود.

3/ تجليات الفلسفة الأنجلوسكسونية في موقف "زكي نجيب محمود" من القيم الأخلاقية: إشكالية الأخلاق من الإشكاليات ذات الارتباط الجوهرية بالفكر الفلسفي ببعديه النظري والعملية على حد سواء، والتي لم يعد ينظر إليها باعتبارها مبحثاً فرعياً من مباحث الفلسفة وحسب، بل صارت سؤال الفلسفة برمتها. ومن حيث المعنى تعود كلمة أخلاق (Morale) وأخلاق نظرية (Ethique)، ذلك أن الإشتقاق اللغوي لـ « (Ethique) ترجع للكلمة اليونانية (Laethe) التي تعني العادات الأخلاقية، بينما تعود كلمة أخلاق (Morale) إلى الكلمة اللاتينية (Mores) التي تعني الأعراف عبارة عن جملة الأوامر والنواهي المقررة عند مجتمع مخصوص في فترة مخصوصة» (1)، والكلمتان، وإن كانتا تتسمان بدلالات متقاربة وتحيلان إلى مضامين متشابهة كفكرة العادات الأخلاقية وسبل العمل التي يحددها الإستعمال، ومع ذلك فهناك تمايز بينهما، حيث «تتسم الإتيقا (Ethique) بالسمة النظرية، وتتجه نحو التفكير في أسس الأخلاق، أي أنها تبحث في قواعد السلوك من حيث تصورات عامة حول الخير والشر، فهي عبارة عن العلم الذي ينظر في أحكام القيمة التي تتعلق بالأفعال، إما تحسيناً أو تقييماً» (2). وفي اللغة العربية كلمة أخلاق تطلق ويراد بها: الطبع والسجية، والمرأة والدين. وحول هذه المعاني يقول "الفيروز أبادي": « الخُلُق بالضم وضمّتين السجية والطبع والمرأة والدين» (3) ويقول "إبن منظور": «الخُلُق والخُلُق السجية، فهو بضم الخاء وسكونها الدين والطبع والسجية» (4) ويورد "إبن منظور" معنى يحدد به ماهية "الخُلُق" فيقول: «ان الخُلُق هو صورة الإنسان الباطنة، أو مكوناته النفسي الداخلي، بعبارة أخرى "الخلق" للنفس كـ"الخُلُقة" للجسد»، والملاحظ أن "الخلق" بهذا المعنى غير "السلوك"، فهو: «ملكة" أو "هيئة في النفس" تصدر عنها الأفعال: فهي منبع السلوك، أما السلوك فهو الممارسة الفعلية الصادرة عن المفهوم أو الصفة. «(5)، وجاءت كلمة الخُلُق في القرآن الكريم في موضعين: قوله تعالى: ﴿إِنْ هَذَا إِلَّا خُلُقُ الْأَوَّلِينَ﴾ (6)، بمعنى إن هذا الذي جئت به لإعادة الأولين، وخُلُق الأولين هنا بمعنى دينهم وعاداتهم وأخلاقهم ومذهبهم.

- 1- نقلا عن: عطية أحمد عبد الحليم "الفكر الأخلاقي الجديد ودراسات أخرى"، دار الثقافة العربية، القاهرة، مصر، ط1، 2007، ص174.
- 2- نقلا عن: عبد الرحمن طه "سؤال الأخلاق"، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، سنة 2000، ص7-8.
- 3- نقلا عن: أبادي الفيروز: القاموس المحيط، فصل الخاء: باب القاف (مرجع سابق)، ص236.
- 4- نقلا عن: إبن منظور: لسان العرب مج2، مادة: خلق، (مرجع سابق)، ص1244-1245.
- 5- المرجع نفسه، ص1244-1245.
- 6- قرآن كريم، سورة الشعراء الآية رقم 137.

الفصل الثاني: حضور الفكر الأنجلوسكسوني في فكر زكي نجيب محمود.

دينهم وعاداتهم وأخلاقهم ومذهبهم. وفي قوله تعالى: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾ (1)، قال الطبري: "يقول - تعالى ذكره - لنبيه محمد صلى الله عليه وسلم: وإنك يا محمد، لعلى أدب عظيم. وقد تكررت الأحاديث النبوية الشريفة في مدح حسن الخلق، حيث يقول الرسول عليه الصلاة والسلام: ﴿إِنَّمَا بُعِثْتُ لِأَتَمِّمَ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ﴾ (2) وقوله أيضاً: ﴿أَكْمَلُ الْمُؤْمِنِينَ إِيمَانًا أَحْسَنُهُمْ خُلُقًا﴾ (3) ويطلق لفظ الأخلاق على جميع الأفعال الصادرة عن النفس محمودة كانت أو مذمومة.

وعرف العلماء الأخلاق من الناحية الإصطلاحية بتعريفات كثيرة لا يتسع المجال لذكرها كلها، ولكن سنذكر أهم تلك التعريفات ومنها: تعريف "ابن مسكويه" حيث قال: «بأنها حال للنفس داعية لها إلى أفعالها من غير فكر ولا روية. وهذه الحال تنقسم إلى قسمين: منها ما يكون طبيعياً من أصل المزاج، كالإنسان الذي يحركة أدنى شيء نحو غضب ويهيج من أقل سبب، وكالإنسان الذي يجن من أيسر شيء كالذي يفرح من أدنى صوت يطرق سمعة، أو يرتاع من خبر يسمعه، وكالذي يضحك ضحكاً مفرطاً من أي شيء يعجبه، وكالذي يغتم ويحزن من أيسر شيء يناله. ومنها ما يكون مستفاداً بالعادة والتدريب، وربما كان مبدؤه الفكر، ثم يستمر عليه أولاً، فأولاً حتى يصير ملكة وخلقاً» (4)، وعرفها "أبو حامد الغزالي" بأنها: «هيئة راسخة في النفس تصدر عنها الأفعال بيسر وسهولة من غير حاجة إلى فكر وروية» (5). ويمكن تعريفها بثلاث تعريفات:

1/ مجموع قواعد السلوك مأخوذة من حيث هي غير مشروطة .

2/ السلوك المطابق للأخلاق (حين نتحدث عن تقدم الأخلاق).

3/ نظرية عقلية في الخير و الشر (لها نتائج معيارية). (6)

وهناك رأي يؤكد على أن القيم الأخلاقية تتبع من الضمير الأخلاقي، فهو محور الشخصية الإنسانية، وهدف كل علم للأخلاق: هو تقويم الشخصية بواسطة القيم الأخلاقية. وهناك من عرفها بأنها «مجموعة المبادئ والقواعد المنظمة للسلوك الإنساني» (7)، وعرفها "كانت" «

1- قرآن كريم، سورة القلم الآية رقم 4.

2- حديث نبوي شريف رواه البخاري في " الأدب المفرد " رقم (273)

3- حديث نبوي شريف أخرجه الترمذي، عن أبي هريرة رضي الله عنه، باب ما جاء في حق المرأة على زوجها، برقم (1162)، وأحمد في المسند، برقم (7402) وصححه الألباني في صحيح الجامع، برقم (1232).

4- نقل عن : ابن مسكويه : تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق ، تقديم حسن تميم ، دار مكتبة الحياة للطباعة والنشر ، بيروت، لبنان، ط2 ، دت. ص 41 .

5- زيدان ، عبد الكريم : أصول الدعوة ، دار العرفان ، القاهرة، مصر ، ط 3 ، 1408 هـ . ص 79

6- نقل عن : سناء خضر، الفلسفة الخلقية والعلم نظرة نقدية، دار الوفاء لدنيا الطباعة و النشر الأسكندرية، مصر ، ط1 ، 2009، ص47

7- نقل عن : ياجين المقداد، التربية للأخلاقية في الإسلام ، دار عالم الكتب، الرياض، السعودية، ط2 ، 1996، ص75.

الفصل الثاني: حضور الفكر الأنجلوسكسوني في فكر زكي نجيب محمود.

بأنها سبب لمعرفةنا بالحرية، إلا أن الحرية هي سبب و جود الأخلاق» (1). فالأخلاق عند مفكرنا "زكي نجيب محمود" مقدمة أساسية وركيزة أولية من ركائز الثقافة العربية و الإسلامية، ومن ثم المصرية و تعد مقوما من مقومات بنية العقل المسلم ، لهذا قال مفكرنا "ان الأخلاق طابع مميز للثقافة العربية والإسلامية (..) التي أقامت بناءها على ركيزة أساسية هي: المبادئ التي ينبغي أن تحكم طرق التعامل بين الناس ، وتلك هي مبادئ الأخلاق" (2). يقول "زكي نجيب محمود" أن: «العبارة الأخلاقية- وكذلك الجمالية- هي جملة تعبيرية، لا تزيد على كونها تعبيراً عما في نفس القائل من شعور ذاتي خاص به، وعندئذ يستحيل أن يقف السامع موقف المصدق أو المكذب لما يقوله، لأنه لا سبيل إلى مراجعته فيما يقوله، وكيف يراجعه وهو لم يقل عن العالم المشترك بينهما شيئاً، وإنما نطق بشيء أشبه بالصراخ - مثلاً - أوبقهقهة ضحك» (3)، كما يرى أن العبارات الأخلاقية التي تحتوي على كلمة "يجب" إنما تعبر عما يشعر به صاحبها في داخله، لذلك فهي: «لا تصلح أن تكون قضايا، لأنها لا تصلح أن توصف بالصدق أو الكذب، إذ هي لا تصور شيئاً واقعاً، حتى تتمكن من المطابقة بين التصوير والواقع المصور» (4).

وجدير بالذكر أنه هنا يناقض نفسه فيما ذهب إليه في "الجبر الذاتي" من حيث أن الجهد الأخلاقي "لا يبذل لأنه مفيد أو نافع، لكنه يبذل لأن سلطة الواجب تتطلبه» (5)، سواء السبب الذي يجعل العبارات الأخلاقية عبارات لا تصلح للحكم عليها بالصدق أو الكذب ، فهو يعود - حسب رأيه - إلى قضية التمييز بين العبارات التركيبية والتحليلية ، وإلى تطبيق مبدأ التحقق عليها. فالقضايا ذات المعنى والمدلول - كما رأينا - إما تركيبية وإما تحليلية ، ومعيار ومقياس التحقق بالنسبة إلى القضايا التركيبية هو مطابقتها الأشياء التي تقابلها في العالم الخارجي الحسي، في حين أنه بالنسبة إلى القضايا التحليلية هو إنساقها وإنسجامها ، وعدم تناقض مقدماتها مع نتائجها ، وهو يلاحظ أن عبارات الأخلاقية إذا ما كانت تركيبية ، فهي حينئذ لن تتمتع باليقين المطلق، وإن كانت تحليلية فهي تخبرنا بشئ عن عالم السلوك، وفي هذا يقول "زكي نجيب محمود": «وفي كلتا الحالتين لا يكون

1- نقلا عن : محمود زكي نجيب: قيم من التراث، (مصدر سابق)، ص 10.
2- الوئلي عامر عبد زيد و آخرون: النظرية الأخلاقية من سؤال التأسيس إلى إختراق الممارسة السياسية ، دار الروافد الثقافية بيروت لبنان، ط1، 2015، ص 14.

3- نقلا عن : محمود زكي نجيب ، أسطورة الميتافيزيقا ، مجلة الكتاب ، مجلد 11، ج 3 ، آذار 1952م ، ص : 304 .

4- نقلا عن : محمود زكي نجيب ، المنطق الوضعي ، ج 1 ، (مصدر سابق) ، ص : 11.

5- نقلا عن : محمود زكي نجيب ، الجبر الذاتي ، تر / إمام عبد الفتاح إمام ، (مصدر سابق) ، ص : 230

الفصل الثاني: حضور الفكر الأنجلوسكسوني في فكر زكي نجيب محمود.

لمبادئ الأخلاق ما أراد لها الفلاسفة من صدق يقيني مطلق يفرض نفسه على كافة أفراد البشرية في كل مكان وفي كل زمان» (1)، بعد أن يخطو فيلسوفنا "زكي نجيب محمود" هذه الخطوة التي استهدفت زعزعة الثقة بالمذاهب الأخلاقية العرقية والأصلية التي شيدت وبنيت على مر العصور، منذ عهد الفيلسوف اليوناني "سقراط"، ومرورا بالمرحلة المدرسية، ووصولاً إلى الفيلسوف "سبينوزا" و"كانط" وغيرهم من الفلاسفة الأخلاقيين، بعد أن يخطو هذه الخطوة يستعد ليخطو الخطوة الثانية التي تستهدف أبعاد الأخلاق عن دائرة أوزم العلم، ويعتقد في ذلك أن المبادئ الأخلاقية ليست من قبيل القضايا التركيبية، وليست من قبيل القضايا التحليلية، لأنها مصنوعة على شكل أوامر أخلاقية، إلا أن القضايا المعرفية بنوعها لا يمكن أن تصاغ هذا الشكل. ويعتقد في الوقت ذاته «إن العبارات الأخلاقية، لا تصف شيئاً ولا تقرر شيئاً، وإنما هي تعبير عن انفعال المتكلم» (2)، وهو بذلك لا يوافق على مذهب إليه بعض الفلاسفة من تأكيد ضرورة الموازنة بين الأخلاق والمعرفة، مثل سبينوزا الذي أكد وجوب اعتبار الأخلاق كعلم، «ليس فقط لأن مبادئها الأولى تبدو "صحيحة"، بل أيضاً لأنها خاضعة لمبادئ الاستدلال المنطقي» (3)، وكانط الذي اكتشف أن السؤال عن طبيعة الأخلاق يرجع ويعود إلى السؤال عن طبيعة البديهيات الأخلاقية. ولهذا حاول أن يقيم تلك البديهيات على أسس وقواعد ثابتة ومستقرة، وتوصل إلى رأي بشأنها فحواه أنها قضايا تركيبية قلبية، ووصلت لديه -نتيجة ذلك- «الموازاة بين المجالين الأخلاقي والمعرفي إلى قمتها» (4)، وذلك باعتبار أن بديهيات المجالين ترتكز على معرفة تركيبية قلبية .

لقد رد فيلسوفنا "زكي نجيب محمود" على هذا الرأي إذ وضح الإصرار على ضرورة الموازنة بين الأخلاق والعلم، يؤدي لامحالة إلى زوال وقتل الأخلاق نفسها، لأننا في أية محاولة للموازاة أو للمطابقة بينهما، سنكتفي في مجال الأخلاق «بالعبارات الوضفية ونخرج منها جانب الأمر، أي أننا سنكتفي بأن نصف الطرائف التي يسلك بها هذا المجتمع أو ذاك في ظروف حياته المختلفة، دون أن نصف هذه الطرائف بقيمة معينة» (5)، وبذلك يكون

1 - نقلا عن : محمود زكي نجيب ، نحو فلسفة علمية ، (مصدر سابق) ، ص 361.

2 - نقلا عن : محمود زكي نجيب ، الجبر الذاتي ، (مصدر سابق) ، ص : 127

3 نقلا عن : ريشنباخ هانز ، نشأة الفلسفة العلمية ، (مرجع سابق) ، ص : 60.

4 المرجع نفسه ، ص : 62.

5 - نقلا عن : محمود زكي نجيب ، نحو فلسفة علمية ، (مصدر سابق) ، ص ، ص : 361-362.

الفصل الثاني: حضور الفكر الأنجلوسكسوني في فكر زكي نجيب محمود.

قد قضي على الأخلاق بالمعني الذي يريده لها أولئك الفلاسفة الذين أصروا على ضرورة الموازة بين مجال الأخلاق ومجال العلم. لكنه وعلى الرغم من تشدده بعض الشيء مع الفلاسفة الأخلاقية، يقبل بالأخلاق حينما تكون تعبيراً عن ميول الناس عامة، لا عن ميول شخص من الأشخاص، ويبين أننا في الحالة الأولى يمكن أن نرجع إلى ما « نلاحظ في ميول الناس » (1)، أما في الحالة الثانية فلا يمكن أن نرجع إلى أي شيء، لأن الشخص المعني إنما يعبر عن ميله الشخصي لأكثر. في هذا النقطة بالذات يبتعد مفكرنا العربي عن الوضعية المنطقية، ليقرب من الذرائعية أو النفعية التي تذهب إلى الرأي نفسه في الأخلاق على لسان " وليم جيمس" الذي يقول: « إن الآراء الذرائعية حق وإن القانون المعياري الحق هو ما يعتقد الرأي العام ومن حماقة لكثير من أن يحاولوا التجديد في الأخلاق » (2) فزكي نجيب محمود" بقبوله فكرة الميول العامة للناس في الأخلاق، يتخلى عن مبدأ التحقيق الذي يعد المبدأ الجوهرية من مبادئ الوضعية المنطقية، فهو حين يقرر أن الميول العامة للناس يمكن القبول بها، إنما يقرر - وبشكل غير مباشر - إمكانية القبول بالميول الخاصة أيضاً على الرغم من رفضه لها، لأن ما نلاحظه في ميول الناس عامة يعتمد على ما يعبرون به عن ميولهم، كل بمفرده، وهذه حسب ما يراه مفكرنا " زكي نجيب محمود" فارغ من المعني أو المدلول .

ومن هذا المنطق يمكن لنا أن نتساءل، كيف يمكن أن نكتسب مسألة ما المعني في الوقت الذي يتوقف فيه تحقيقها ويعتمد على عبارات فارغة من المعني ؟. وما يمكن إستخلاصه من رأيه السابق، هو وضع بعض القواعد الأخلاقية مثل هذا الإتفاق الوصول إلى شيء بشأن العبارات الأخلاقية، فمثلاً لا يمكن أن نستنتج عبارة " واجب أن يكون للنساء حق الإنتخاب من أي عدد من المقدمات الخالية من كلمة " واجب "، كما مثلاً أن أستنتج هذه النتيجة من مقدمة مثل: " كل النساء دافعات للضرائب، لأن هذه الحقيقة ذاتها لا تنتج أن يكون لهن حق الإنتخاب، بعبارة أقصر، « لا يمكن في مجال الأخلاق أن نتفق على نتيجة معينة، إلا إذا سبق لنا الإتفاق عليها هي نفسها كمقدمة لا تحتاج إلى برهان » (3)، وينبغي أن تكون مثل هذه المقدمة القضايا يتفق عليها الناس، وإلا جاءت تعبيراً عن

1 - نقلا عن : محمود زكي نجيب ، موقف من الميتافيزيقا ، (مصدر سابق)، ص : 118 .

2-JAMES ,W,Essy In Pragmatism ,Edite whth an introduction,by A castell,hatiner,1945,p82.

3 نقلا عن : محمود زكي نجيب ، موقف من الميتافيزيقا ، (مصدر السابق) ، ص ص : 121 - 122 .

الفصل الثاني: حضور الفكر الأنجلوسكسوني في فكر زكي نجيب محمود.

ميل فردية شخصية لايقبل بها"زكي نجيب محمود" الذي يدمج ويمزج هنا بين معنيين للأخلاق هما :

أ/ - المعني الوصفي: وتأخذ به الوضعية المنطقية .

ب/- المعني النفعي: وتأخذ به الذرائعية "البراجمائية" .

وقد ميز "فيكتور كرافت" بين هذين المعنيين، حينما أكد « أن الجمل الوصفية وحدها تمتلك المعني، أما الجمل الأخرى التي تتضمن الأسئلة والأوامر والمعايير والتقويمات فهي بلا معني، لأنها لا تشير إلى أي شيء يمكن أن نتحقق منه، ولا تتضمن أي محتوى نظري ويبيّن "كرافت" أيضا، أنه يمكن أن تكتسب مثل هذه الجمل المعني إذا ما عرفنا المعني على أساس ذرائعي، فهي حينئذ ستشير إلى مواقف معينة، وإلى أركان محددة للسلوك» (1)، تهم الذرائعيين .

ويتجلي إبتعاد مفكرنا "زكي نجيب محمود" عن الفلسفة الأنجلوسكسونية والوضعية المنطقية خاصة في مجال الأخلاق بوضوح في كتبه الأخيرة، إذ يعتبر فيها الأخلاق السماوية ميزة وسمه من سمات الشخصية العربية ينبغي أخذها بعين الإعتبار في محاولة التوافق بين التراث العربي الإسلامي والثقافة المعاصرة، لأننا حسب وجهة نظره أو تصوره، إذا ماتخلينا عن تلك القيم الخلقية الخالدة التي ورثناها، سنتعرض للخطر وزوال وانهيار الشخصية وانحلاها. ويعتقد فيلسوفنا "زكي نجيب محمود" أن: «القيم بناء على إطارنا الثقافي الأصل هي كسائر الحقائق الروحية ليست من صنعنا، إنما هي هناك، نشخص إليها ببصائرنا، كما نشخص بأبصارنا على الشمس والقمر، وعلينا أن نهدي بهديها» (2)، لكنه مع ذلك يعتبر أن هذه النظرة والرؤية للأخلاق لا تساير الرؤية التي ينظر بها للعصر من خلال فلسفاته العديدة، لذلك يسعى ويأمل في سبيل التوفيق بين الرؤيتين، فيلجأ إلى التمييز بين مستويين من القيم هما:

1/- المستوى السماوي : وتكون القيم فيه مطلقة بالنسبة إلى الله (سبحانه وتعالى).

2/- المستوى الأرضي : وتكون فيه القيم نسبية محدودة بالنسبة إلى الإنسان.

1-KARAFT, V. the Vienna-Philosophical Circle-Library, New york, 1953, p183.

2 - نقلا عن : محمود زكي نجيب ، ثقافتنا في مواجهة العصر ، (مصدر سابق) ، ص : 34.

الفصل الثاني: حضور الفكر الأنجلوسكسوني في فكر زكي نجيب محمود.

وهو في الحالتين يقبل بالأخلاق التي لا يمكن أن نتحقق من جملها، ولا يمكن أن نقر بها بأي معني من المعاني، إذا كنا ملتزمين بمبادئ الوضعية المنطقية - على الرغم من بعض الخلافات بينهم في شأن الأخلاق - لكنهم يتفقون على رفض "أي محاولة للإنشاء عالم للقيم فوق عالم التجربة"، لأن القيم ومن ضمنها القيم الخلقية لا تتحقق الشروط الواجب توافرها في عبارة ما، حتى تمتلك المعني، ولما كانت الأخلاق كذلك، كان الواجب يقتضي إخراجها من دائرة الفلسفة، في الوقت الذي كان ينبغي فيه إخراج علم النفس من الدائرة ذاتها ولكن لسبب آخر. فالأخلاق تخرج منها، لأن جملها لا تصل إلى المستوى الذي تصبح فيه قضايا ذات معني، أما علم النفس فغن مسائله هي مسائل علمية، لذلك كان لا بد من وضعه في دائرة العلوم التجريبية مع باقي العلوم التي حققت نسبة لا بأس بها من الدقة والموضوعية والمعقولية. في هذا المجال الذي خصص بموقف "زكي نجيب محمود" من القيمة الأخلاقية إتضح لنا اعتماد مفكرنا على أهمية الأحكام التحليلية والأحكام التركيبية، واتضح أن الحكم الأخلاقي هو حكم شعوري ذاتي خاص بالموقف الذي يحياه الفرد، ولا يمكن إخضاعه لمعايير المنطق من صدق وكذب وغير ذلك، ولذا صار موقف مفكرنا "زكي نجيب محمود" موقفا منسجما مع ما ذهبت إليه الفلسفة الأنجلوسكسونية وتياراتها خاصة الوضعية المنطقية.

نتيجة: نستنتج مما تقدم أن من أهم القضايا التي شغلت المفكرين، في كل زمان ومكان، المسائل المتعلقة بالأخلاق. فالحياة الإنسانية حياة خلقية بالضرورة، تدخل في نسيجها القيم والأحكام والإختيارات والمفاضلات.

إن القيم التي تبحث في الحق والخير والجمال هي قيم أخلاقية بالدرجة الأولى، وهذه القيم عند مفكرنا "زكي نجيب محمود"، هي القيم الكبرى الثلاث الضابطة لحياة الإنسان الفكرية والعلمية على السواء. فهو يقول: «إني أستخدم كلمة الأخلاق هنا بمعناها الواسع، الذي يشير إلى طرائق السلوك في ميادين التعامل البشري بصفة عامة، كما يشير إلى طرائق العيش كما يريدونها الناس»¹. وإعتبر فيلسوفنا ألفاظ القيم مثل الخير وقيمة الجمال نوعا من العبارات الميتافيزيقية لا تدركهما الحواس فارغتان من المعنى.

1- نقلا عن: محمود، زكي نجيب، هموم المثقفين دار الشروق القاهرة (مصر)، بيروت، (لبنان)، ط 2، سنة 1981، ص 15.

الفصل الثاني: حضور الفكر الأنجلوسكسوني في فكر زكي نجيب محمود.

ولما كانت العبارات الأخلاقية والتقويمية، مجرد تعبير عن مشاعر الإنسان وانفعالاته. ولما كانت هذه الأخيرة مختلفة باختلاف الأشخاص والمجتمعات، كانت القيم تبعالها مختلفة ومتغيرة بتغير الأواء والإعتقادات، وهذا يعني عند مفكرنا "زكي نجيب محمود" إن القيم فقدت الإطلاق والصلاحية لكل زمان، وأصبحت نسبية، ومع ذلك، فلا توجد أي ثقافة بشرية على مر العصور، خلت من جانب القيم الأخلاقية والجمالية، ولكن حظ كل ثقافة في هذه الناحية كما وكيفاً، يتوقف على المرحلة التاريخية التي تمر بها. في هذا يقول مفكرنا: « إذا كانت دعواي دائماً هي أن القيم نسبية تتغير بتغير الثقافات »¹.

وبناء عليه فقد جعل مفكرنا القيم الأخلاقية والجمالية صيده الثاني، الذي يسدد نحوه سهام المنطق الوضعي، بعد الميتافيزيقا وأخضعة لمبعضه التحليلي الفلسفي.

فهو يثبت أن القيم الأخلاقية قضايا ذاتية، ومجرد لغو وأشباه مفاهيم ومنهجها أن يخلع الإنسان ما بنفسه على الأشياء الخارجية ليطمئن الناس على أخلاقهم، فيقول: « لكننا نريد أن نطمئن الناس على قيمهم، التي يعتزون بها، فلسنا نلغيه، وإنما نضعها في موضعها الصحيح، وهؤلاء تقديرات ذاتية لا وجود لها في عالم الطبيعة، ولا تناقض أن يكون التقدير ذاتياً، ونعتز به ونذود عنه »². فلقد رفض مفكرنا "زكي نجيب محمود" العبارات الأخلاقية، وتم تطبيق مقياس التحقق عليها، حيث وجدها لا تصلح - في نظره - أن توصف بالصدق أو الكذب، إذ هي لا تصور شيئاً واقعاً، حتى تتمكن من المطابقة بين التصوير والواقع المصور.

فقد آمن مفكرنا "زكي نجيب محمود" بنسبية القيم الخلقية والجمالية، وحكم على عباراتها باللغو الذي لا معنى له، لكن من الملاحظ في هذه المرحلة تأثر مفكرنا بموقف الفلسفة البراجماتية من القيم الخلقية، فقد علل نفي المعنى عن الجملة الخلقية والجمالية بـ " أنها لا تشير إلى عمل يمكن أدائه للتحقق من صدق معناها المزعوم، ولا تكون الجملة ذات معنى إلا إذا أمكن تحويلها إلى عمل، فكل جملة لا تدل بذاتها على ما يمكن عمله،

1- نقلا عن : محمود، زكي نجيب، تجديد الفكر العربي، (مصدر سابق)، ص 285.

2- محمود، زكي نجيب، موقف من الميتافيزيقا، (مصدر سابق)، ص 132.

الفصل الثاني: حضور الفكر الأنجلوسكسوني في فكر زكي نجيب محمود.

بحيث يكون هذا العمل هو معناه الذي لا معنى لها سواء، تكون صوتا فارغا مهما قالت لنا القواميس عن معانيها..¹.

ففي هذه المرحلة يربط مفكرنا "زكي نجيب محمود" بين القيمة والفكرة الخلقية وما يترتب عليها من منافع عملية، فالقوانين الخلقية - في نظره - إنما هي مجرد قوانين " كغيرها من القوانين، هي وليدة الحياة الواقعة، فما قد ثبت نفعه جعلناه قانونا خلقيا ينظم سلوكنا وما قد تبين على مر التاريخ أنه ضار، حذفناه من قائمة الأعمال المقبولة، ولما كان النفع والضرر يتغيران بتغير الظروف، وجب علينا أن ننظر إلى مبادئ الأخلاق على أنها نسبية وليست مطلقة، ويجب أن نكون على إستعداد، لأن نغير منها، ما لا بد من تغييره، لئلا يقف هذا عقبة في سبيل التقدم مع ما يقتضيه الزمن والحضارة"².

¹ - نقلا عن : محمود، زكي نجيب ، موقف من الميتافيزيقا ، (مصدر سابق) ، ص 122

² نقلا عن : أبو زيد ، منى " التفكير الديني عند زكي نجيب محمود" ، (مرجع سابق) ، ص ص 220-221

الفصل الثاني: حضور الفكر الأنجلوسكسوني في فكر زكي نجيب محمود.

4/ تجليات الفلسفة الأنجلوسكسونية في موقف زكي نجيب محمود من فلسفة اللغة :
كان الإهتمام باللغة موضوعا مركزيا، منذ الأصول الإغريقية للفلسفة، أين أثيرت الكثير من "المشكلات" التي ما يزال بعضها قائما إلى يومنا هذا. وتمثل اللغة شرطا ضروريا يؤسس لوجود الفكر وتجسيدا فعليا لهذا الوجود في الوقت نفسه. لايمكن الخوض مبدئيا في أية مسألة كانت دون وسيلة التعبير عنها ممثلة في اللغة. بل إن كل نشاط بشري يبدو مستحيلا دونها، إنها وسيط بين الإنسان والحقيقة.

وقد احتلت في القرن العشرين مكانة مهمة في الفلسفة، حيث نزعت الفلسفة المعاصرة نحو اللغة، بإعتبارها الموضوع المركزي الذي ينبغي على الفلسفة أن تهتم به ويشغل عليه الفلاسفة، هذا الإتجاه المتمثل في الإهتمام باللغة أصبح يسمى بما عرف ب"التحول اللغوي"، الذي تجسد خاصة مع الفلسفة التحليلية.

ظهرت عبارة "فلسفة اللغة" وكانت تشير إلى كل فعل تأملي في القضايا العامة التي تطرحها اللغة الإنسانية، من حيث هي موضوع بحث نظري بل هناك من ذهب إلى القول بأن الموضوع يشمل كافة الأنظمة الإتصالية، التي يستعملها الإنسان من حيث هو كائن ثقافي. ويمكن تعريف فلسفة اللغة بأنها: « مجموعة مترابطة من الدراسات، يعكف عليها المناطقة والفلاسفة تنشأ عما يلقهم من أسئلة ومشكلات تتعلق باللغة، كما أن علماء اللغويات حين تطورت علومهم، ذهبوا إلى الخوض فيها وبحث مسائل منطقية فلسفية تنشأ عن أبحاثهم اللغوية »¹. أي يتوجه هذا المفهوم إلى إعتبار اللغة مجالا للبحث أو موضوعا للدراسة. وهو مفهوم يختلف عن فلسفة حول اللغة التي تعني الإكتفاء بالبحث في علاقاته مع موضوعات أخرى، مثل علاقة اللغة بالفكر، وبالعالم، وبالواقع، وبالوجود، بالمجتمع وبالسلطة، وبالدين، وبغيرها من الموضوعات الأخرى التي ترتبط في علاقة ما باللغة.

أولا/ طبيعة اللغة وبنيتها عند زكي نجيب محمود :

إن اللغة بناء منطقي يرتكز على ثلاث دعائم هي المستوى التركيبي والمستوى الدلالي والمستوى التداولي، وبالتالي فالفلسفة الأنجلوسكسون والوضعيون خاصة مقتنعون بأن طبيعة اللغة لا تنفصل عن المنطق، بل بدونه تتحول إلى مجرد أصوات أو خطوط، ولقد

1- نقلا عن : زيدان، محمود فهمي: في فلسفة اللغة، (مرجع سابق)، ص5.

الفصل الثاني: حضور الفكر الأنجلوسكسوني في فكر زكي نجيب محمود.

ساهم تحول المنطق على يد كل من "فريجه" و"رسل" و"فيتجنشتين" إلى مجرد نظام صوري، يقوم على العلاقات تنطلق من مقدمات تلزم عنها نتائج، بحيث لا يقرر حقائق واقعية، بل قضاياه تكرارية فارغة تعكس فقط طبيعة التفكير، حيث إنعكس هذا التغيير على اللغة. وفحوى هذا التغيير « إعتبار الرياضيات والمنطق واللغة مجرد أنساق، لكنها أنساق كاملة مكتفية بذاتها، وإن شرط صدقها هو إتساق أجزائها، بحيث تؤلف هذه العلوم، إضافة إلى الحساب، مجموعة العلوم الإستدلالية التي لا تحتاج إلى الرجوع للواقع بغية إثبات صدق أو كذب نتائجها، وإنما فقط تحتاج، من أجل ذلك إلى إتساق أجزائها كما أسلفت، ولكنها رغم ذلك، تبقى أطرا فارغة تستمد معناها من مقابلتها للواقع وتستمد صدقها من تتاسقها »¹، وهنا يتجلى تأثير "الفلسفة الأنجلوسكسونية في تيارها الوضعي المنطقي.

لكن طبيعة اللغة عند مفكرنا "زكي نجيب محمود" لا تتوقف عند هذا الحد، فزعيم ومؤسس الوضعية المنطقية "مورتييس شليك" يعتبر اللغة ظاهرة طبيعية، حيث يوافق "زكي نجيب محمود" معتبرا اللغة منطوقة أو مكتوبة حدث من طبيعة مادية فألفاظها: « حدث من أحداث الطبيعة، هي لمعة من الضوء أونيرة من الصوت تحلو لنا ننقق عليها، وقد نغير ما إتفقنا عليه غدا أو بعد غد، هي حدث من أحداث الطبيعة ومسامها حدث آخر من أحداث الطبيعة، وكل ما في الأمر هو أنني أخذت جزءا من مادة الطبيعة لينوب عن جزء آخر، الكلمة صورة ومسامها مصور »². لكن هذا لا يعني أنها مفروضة على الإنسان بل نطقها وكتابتها، والطريقة التي تدل بها وما تدل عليه يتوقفان على الإتفاق بين أفراد المجتمع، وفي هذا يقول مفكرنا "زكي نجيب محمود": « ألفاظ اللغة على إختلاف صورها وأوضاعها - قطع مادية ولا روحانية - فاللفظة المكتوبة قطرة من مداد جفت على الورق، لا فرق بينها وهي في الزجاج قطرة، إلا الإتفاق الذي تواضعنا عليه بأن تكون صورتها على الورق رمزا لا يقصد لذاته بل يراد به مسماه الذي يحتم أن يكون شيئا، وقد تتواضع الجماعات المختلفة على أن يسكبه فريق من اليمين إلى اليسار على صورة، ويسكبه فريق آخر من اليسار إلى اليمين على صورة أخرى ولا فرق بين الصورتين، لأن كلا منهما موضع إتفاق عند الجماعة التي إصطلحت عليها »³.

¹ نقلا عن : ميدهنتر: الفلسفة انواعها ومشكلاتها، ترجمة: فؤاد زكريا، دار نهضة مصر للطبع والنشر القاهرة، مصر، 1969، ص 240-241.

² نقلا عن : محمود، زكي نجيب: من زاوية فلسفية، (مصدر سابق)، ص 119-120.

³ المصدر نفسه، ص 119.

الفصل الثاني: حضور الفكر الأنجلوسكسوني في فكر زكي نجيب محمود.

وما قاله عن اللفظة مكتوبة يكرره عن اللفظة المنطوقة» فهي كذلك قطعة من مادة هي هزة الهواء، فقد يهتز الهواء بأوراق الشجرو يحدث حفيفا، وقد يهتزماء الجدول فيحدث خريرا، وكذلك قد يهتز لإهتزاز اللسان عند حركة الزفير فيحدث صوتا نختاره ونتفق على أن يكون هذا الصوت رمزا، نكتفي به حين نريد أن نتحدث عن مسماه، لكن هذا المسمى يتحتم أن يكون مما قد وقع في دنيا السامع وفي خبراته، وإلا ذهب الصوت اللفظي عبثا¹. ومنه تظهر أن رؤية مفكرنا لطبيعة اللغة رؤية علمية موضوعية، فهو لا ينكر الطابع الإصطلاحي للغة، ولا يكفي أن تكون مادة رموزها أحداثا طبيعية، بل يجب أن تتفق الجماعة على ذلك.

وبترتب عن هذا التحليل «إنكارا وجود سر خفي تحمله الكلمات في جوفها، وإن إدراكها يعتمد على الحواس كسائر ظواهر الطبيعة ومعناها يتوقف على ما يتفق الناس، وبذلك فللكلمة أربعة صور هي:

1/ فهي موجهة من الهواء عندما تكون منطوقة، أي هي كائن فيزيقي يقاس بطول الترددات.

2/ وهي إهتزازات في عصب السمع عندما تكون مسموعة يمكن لعلم وظائف الأعضاء دراستها كحدث فيزيولوجي.

3/ وهي ذرات تجمعت عندما تكون مكتوبة تشبه أي حدث ينتج عن تجمع الذرات مشكلة جسما ما، أي كحدث بالمكان.

4/ وهي حدث بصري عندما تقع عليها العين لتشكل حوادثا عصبية مرتبطة بالمخ.² كما أن الغرض من بيان تعدد الكلمة التي نزن أنها واحدة الرد على الفلاسفة الذين يقرون بوحداية الكلمة وتعدد مسمياتها، مثال كلمة: "قلم" تطلق على عدد غير محدود من الأقلام بل التصور الصحيح، وإن الكلمة الواحدة "مجموعة ضخمة من حالات مختلفة من طرائق النطق والكتابة وصور السمع والقراءة، ويقابل هذه المجموعة الكبيرة من ناحية الكلمة مجموعة كبيرة ضخمة من ناحية المسميات"³، وهذا ما ينم عن ذرية منطقية تحاول

1- نقلا عن: محمود زكي نجيب، من زاوية فلسفية، (مصدر السابق)، ص 119.

2- نقلا عن: محمود، زكي نجيب، نحو فلسفة علمية، (مصدر السابق)، ص 82-83.

3- المصدر نفسه، ص 87.

الفصل الثاني: حضور الفكر الأنجلوسكسوني في فكر زكي نجيب محمود.

بيان أن العالم وقائع كثيرة ، لاكيان واحد، وبالتالي الكشف عن خطأ الاعتقاد « بأن الكلمة الكلية (الإسم الكلي) مسمى في العالم الخارجي يتصف هو الآخر بالكلية ،ومن هنا ينشأ مايسمى بالمثال أو الفكرة، وهذا ما تزعمه الأفلاطونية، بالقول أن هناك عالم آخر قوامه الأفكار العامة يستمد عالم الجزئيات المحسوسة وجوده منه »¹.

لكن إعتبار الكلمة حدث طبيعي يطرح مشكلة التفريق بينهما وبين الشئ المسمى بها، فكونها من طبيعة واحدة (مادية) يعني الخلط بينهما ومفكرنا "زكي نجيب محمود" يدعو الى ضرورة الفصل بين الإسم والشئ ، « حل ذلك يكمن في الإتفاق الصرف ،فليس في أية لفظة في الدنيا سرخفي يحتم أن تدل على ما تدل عليه اللهم إلا ما قد تواضع عليه الناس... »² ، وهذا ما جعل مفكرنا "زكي نجيب محمود" يميز بين العلامة الطبيعية والرمز الإصطلاحي: « إذ يختلفان في كون العلامة الطبيعية ليست من صنع الانسان ،ومدلولها ليس إتفاقيا ، لأن العلامة ومضمونها حوادث طبيعية خارجة عن إرادة البشر، فالبرق والرعد علامتان طبيعيتان خارجتان عن إرادة الإنسان وما يدلان عليه طبيعي لإصطلاحي. بينما الرمز الإصطلاحي مرهون بإتفاق الناس لكونه من صنع البشر، وبذلك يمكن إستبداله برمز آخر، وفيه طرفان الرمز من جهة أخرى، والرموز إليه من جهة أخرى، وإستعماله بكيفية مخافة لما إتفق عليه يؤدي الى الخطأ ، ووظيفته أن يكون وسيلة للتفاهم لا لغرض فني أو وجداني ، لأن هذين الغرضين يخرجان الرمز عن ما أتفق عليه . »³

ومن خلال هذا الإتجاه المادي الطبيعي يفسر مفكرنا "زكي نجيب محمود" نشأة اللغة وتطورها، فبداياتها الأولى كانت محاكاة للطبيعة ثم صارت تجريدا ورمزا ، ولا يمكن تصور هذه الكيفية إلا بالعودة الى الكتابة خاصة في الحضارات القديمة لتتأكد من صدق هذا التفسيرات، حيث يقول: « وإن نحن أدخلنا الكتابة في أنواع التصوير - ولا شك أنها كذلك - قلنا إن الإنسان قد إستعاض عن الصور المباشرة بكتابة مصورة يكتفي فيها بالرمز الى الموضوع دون رسمه رسما مباشرا ، ثم أخذت الصورة الكتابية تبعد عن الرمز التصوري شيئا فشيئا مرة خلال المرحلة الهيروغليفية ، حتى إنتهت أخيرا الى هذه الأحرف الهجائية ، التي نستخدمها في كلماتنا، وأنظر إذا شئت الى كلمة "شجرة" فهل ترى أية رابطة بين

1 - نقلا عن : محمود ، زكي نجيب ، نحو فلسفة علمية ، (مصدر السابق) ، ص 87-88.

2 - المصدر نفسه ، ص 88-89.

3 - المصدر نفسه ، ص 89-90-91.

الفصل الثاني: حضور الفكر الأنجلوسكسوني في فكر زكي نجيب محمود.

صورتها وبين الشجرة ذاتها التي أريد تصويرها بتلك الكلمة؟ ليس بين الطرفين أدنى شبه ، ومع ذلك فطرف منهما يصور طرفا على سبيل التجريد لا على سبيل التعيين الجزئي «¹ . وعندما ينظر فيلسوفنا "زكي نجيب محمود" للغة كنظام ونسق دال ذا معاني، يركز على الكلمات، لامن زاوية أنها صوت ينطق أو رسم يكتب، بل كونها رموزا يتفق عليها البشر لترمز لشيء آخر سواها، وتتوب عنه، لذلك جعل مفكرنا "زكي نجيب محمود" معيار الكمال المنطقي للغة في أن يكون لكل مفردة مقابل في الطبيعة، فيضمن ذلك أن تدل كل كلمة على شيء واحد في الطبيعة، وقد وصف ذلك بقوله: «لو بلغت اللغة حد كمالها المنطقي لجاءت مفرداتها مقابل تمام المقابلة لمافي الطبيعة من أشياء بما لها من صفات وما بينها من علاقات، بحيث لا تدل الكلمة الواحدة إلا على مقابل طبيعي واحد ، كما أنه لا يقابل الشيء الواحد في الطبيعة إلا كلمة واحدة في اللغة²، ومنه يلزم أن اللغة ليست غاية في ذاتها بل هي أداة ووسيلة إجتماعية فرضتها الحياة الإجتماعية، وهنا يتجلى تأثير "الفلسفة الأنجلوسكسونية في تيارها البراجماتي (الأداتي)" في فكر "زكي نجيب محمود"، فهو ينظر للغة نظرة براجماتية، تنبثق منها حياة وحركة بدل كونها نسق منطقي ساكن وبارد لا ينبض بنبض الحياة الإجتماعية ولا يتحرك بحركتها، إذ يقول في ذلك: «إن المفتاح لا يعد مفتاحا إلا إذا فتح الباب المقفل، فإذا هولم يفتحه لم يكن مفتاحا، وليست الذراع المشلولة ذراعا برغم إحفاظها بشكل الذراع، ولا يعرف عنها عجزها إلا بعد الإحتكام الى شيء سواها، وهكذا قل في جملة من اللغة يقولها قائلها، فإذا هي لم تحدث تغييرا ما عند سامعها لم تكن شيئا مذكورا، حتى وإن كانت سليمة البناء أمام قواعد النحو، فقد خلقت اللغة لتكون أداة يتغيرها الناس وليغير هؤلاء الناس العالم الذي هولهم³».

ومن هذه الرؤية لانكون أمام طبيعة واحدة للغة، بل هذه الطبيعية نفسها تتبدل حسب إستعمالها، فتكون إما لغة العلم أو لغة الحياة الجارية، أو لغة الشعر والأدب، والفرق بين هذه الأنواع « هو أن لغة العلم، خاصة العلوم الطبيعية تجرد الألفاظ والرموز من كل شحنة عاطفية شعورية، بحيث تدل على الواقع، وهذا للحفاظ على دقة المعاني وموضوعيتها، كما أنها لا تكتفي باللفظ، كما هو ولا بمعناه مجملا، بل تحلله لتكشف عن أجزائه من خلال

¹ نقلا عن : محمود، زكي نجيب، في فلسفة النقد ، دار الشروق القاهرة (مصر)، بيروت، (لبنان) ، ط2 ، سنة 1983، ص15.

² نقلا عن : محمود، زكي نجيب، جابر بن حيان، مكتبة مصر ، القاهرة ، مصر ، ط1، 1961، ص125.

³ نقلا عن : محمود، زكي نجيب، في تحديث الثقافة العربية ،، دار الشروق القاهرة (مصر)، بيروت، (لبنان) ، ط2، 1993، ص23.

الفصل الثاني: حضور الفكر الأنجلوسكسوني في فكر زكي نجيب محمود.

تحليل الأشياء، التي تسمى به فتستبدل الألفاظ العادية بأخرى علمية مثال ذلك الماء (H2O) «¹، بينما لغة الحياة الجارية ولغة الشعر والأدب تستخدمان الألفاظ للإشارة والتعبير،» أي تشيران للواقع لكن قد تشحنان الألفاظ شحنة شعورية ذاتية تصرفها عن وظيفتها الإشارية»²، بل في الشعر والأدب يتم استخدام اللغة كغاية في ذاتها أي عندما «نقف عند حد الأداة اللغوية ذاتها، لاننفذ منها إلى شئ وراءها، وهي في هذه الحالة ليست مستخدمة لتتوب عن أشياء أخرى سواها، بل هي عندئذ تطلب لذاتها»³، والمقصود بهذا الإستعمال هو "الشعر" الذي يستخدم اللغة للإشير إلى الأشياء ويخبر عنها، بل يستخدم للتعبير عن ما بداخل الإنسان من عواطف ومشاعر.

فرغم تمسك مفكرنا "زكي نجيب محمود" بالتحليل المنطقي للغة، لم يرغب عن باله النظر إليها كأبداع إنساني مكنه من تسمية الأشياء وتصنيفها، ولذلك قال عنها: «اللغة ضرب من ضروب السلوك»⁴، ونتيجة تفاهم وتواضع أعضاء الجماعة اللغوية الواحدة، يصبون فيها ثقافتهم، لكن لا يجب أن يعتقد الواحد منا أن اللغة إتفاق إعتباطي لاسند منطقي يحكمه، فإجتماع المقاطع الصوتية لوحده لا يسمح للكلمات أن تكون كذلك، وتفسير ذلك مركزية فكرة المعنى وتحكمها في اللغة، كلمات كانت أم تراكيبيها. فكثيرا ما يلفق الإنسان أصواتا، ورغم أنها تستوفي شروط المقاطع الصوتية، لكنها لاتصير كلمات يعتمدها، والسبب خلوها من المعنى والمقصودا هنا المسمى الذي تشير إليه في عالم الواقع مثال ذلك أن فيلسوفنا "زكي نجيب محمود" تعمد وضع كلمة - أي لفق مقطعا صوتيا - « وهو "الإسكبرانوس" محل "المطلق" في الجملة التي أوردها "برادلي" (Bradley) في كتابه "المظهر والحقيقة" قائلا: "الإسكبرانوس يدخل في تطور العالم وتقدمه»⁵، وبذلك لا يمكن إدراك المقصود من الجملة الأولى وهذا ما ينطبق على الثانية أيضا لأن «الإستحالة (إستحالة إدراك العقل للمعنى) هنا مرجعها إنني حدثتك بأصوات فارغة خالية من الدلالة ومن ثم وجب حذفها من نطاق الكلام المقبول»⁶، وعلى خلاف الإنطباع الذي تشكل عن الوضعية المنطقية بكونها حركة فلسفية ركزت على الطابع الصوري المنطقي للغة معتبرة

¹ نقلا عن: محمود، زكي نجيب، في تحديث الثقافة العربية، (مصدر سابق)، ص420.

² المصدر نفسه، ص419.

³ نقلا عن: محمود، زكي نجيب، مع الشعراء، دار الشروق القاهرة (مصر)، بيروت، (لبنان)، ط4، سنة1988، ص132.

⁴ نقلا عن: محمود، زكي نجيب، المنطق الوضعي، ج2، (مصدر سابق)، ص9.

⁵ نقلا عن: محمود، زكي نجيب، موقف من الميتافيزيقا، (مصدر سابق)، ص83.

⁶ المصدر نفسه، ص84.

الفصل الثاني: حضور الفكر الأنجلوسكسوني في فكر زكي نجيب محمود.

إياها كنظام رمزي فارغ، يضيف مفكرنا "زكي نجيب محمود" إليها طبيعة إجتماعية ثقافية وحضارية، لأنها تفاعل بشري وهو غايتها حيث يقول مفكرنا في ذلك: « تأخذ من سواك اللغة التي تتحدث بها فتجيبك هذه اللغة مثقلة بحضارة وثقافة وفكر وشعور، إذا تكلمت فسامع وإذا كتبت فلقارئ ¹»، «فما عادت اللغة مجرد ترقييمات خاوية، بل هي أوعية مليئة بخبرة أصحابها على مر تاريخهم ²»، ومن هنا يتبين أن اللغة تحمل خبرة وتاريخ وثقافة المجتمع، وهي بذلك موروث إجتماعي مثقل بالثقافة والوجدان خاصة اللغة العربية التي هي «بين أبنائها تحمل في عروقها وشائج القربى، إنها ليست كرموز الرياضيات تبنى منها المعادلات، دون إن يكون لها مضمون حيوي ذوق في الشاعر، إن العبارة في اللغة العربية عبور تنتقل به روح، إنها بحكم قواعد إعرابها قابلة للتقديم أو التأخير دون أن يصاب المعنى بسوء، فلا عليك أن تضع الفاعل في أول التركيب أوفي أوسطه أوفي آخره، لأن علامة الرفع فيه ستدل عليه أينما كان، فتكون اللفظة في تركيبها اللغوي كمواطن يحمل معه جواز سفره الدال على وطنه الذي ينتمي إليه وما كذلك أكثر اللغات ³».

ولقد وجد مفكرنا "زكي نجيب محمود" في إشكالية ترجمة الشعر من لغة الى أخرى دليلاً على أن اللغة إرث ثقافي وإجتماعي، فالشعر يستعصي على الترجمة بل هناك كلمات لا يمكن نقل دلالتها من مجتمع لآخر مثال ذلك قوله: «ويحضرني الآن مثل صغير، لكنه قوي الدلالة، وذلك أنني كنت ذات يوم أقرأ الترجمة الإنجليزية لأحدى حكايات "ألف ليلة وليلة"، فلما أراد المترجم أن ينقل عبارة عربية فيها دعاء شخص لآخر بأن يكثر له الله (عز وجل) في "الخير"، لم يجد في ثقافته الإنجليزية ما ينقل إليه كلمة "الخير" إلا كلمة "دخل" فأصبح الدعاء القائل في العربية: "زادك الله في الخير" دعاء في الإنجليزية يقول: "زاد إليه في دخلك" وليس الدخل الذي يسهل قياسه بالجنيهاً أو ما يعادلها من وحدات المال، مرادفاً للخير في السياق العربي ⁴». بل للغة طبيعة إنسانية، فهي كائن له له حياة، وشخصية أقوى من شخصية الإنسان حيث يقول مفكرنا "زكي نجيب محمود": «الحق إنك تخطئ أفحش الخطأ لو ظننت الكلام "حبراً على الورق" أو موجات صوتية يهتز بها الفضاء، إن كل كلمة كائن حي ينبض بالدماء الدائرة في عروقه وبالتنفس تهتز

¹ نقلا عن: محمود، زكي نجيب، في حياتنا العقلية، (مصدر سابق)، ص 120.

² المصدر نفسه، ص 132.

³ نقلا عن: محمود، زكي نجيب، هذا العصر وثقافته، دار الشروق، القاهرة، مصر، ط 2، 1982، ص 129.

⁴ نقلا عن: محمود، زكي نجيب، في فلسفة النقد، (مصدر سابق)، ص 128.

الفصل الثاني: حضور الفكر الأنجلوسكسوني في فكر زكي نجيب محمود.

به رثائه. لست أشطح مع الخيال الجامح إن زعمت لك إن الكلمة من هؤلاء لها شخصية حية قد تكون أفعال أقوى من شخصية الإنسان، لأن الإنسان لا يتحرك إلا بفعلها¹. لذلك عمد مفكرنا "زكي نجيب محمود" في كتابه "الشرق الفنان"، بيان البعد الحضاري والثقافي للغة، فما عادت نسق من رموز خاوية، بل هي سمة تسم مجتمعا معيننا بسمات تميزه عن غيره، وهذا ماركز عليه في بيان الفرق بين الشرق (الأقصى والأوسط) والغرب، فمن عنوان الكتاب يتميز الشرق بطابعه الفني، ويحاول البرهنة على ذلك بالكتابة الهيروغليفية قائلا عنها أنها: «تسجيل بصري للمسموع، كما أن فن التصوير تسجيل بصري للمنظور»²، فهذا يجعل الكتابة المصرية القديمة لصيقة بالفن المصري، حيث أن هذا الأخير ضرب من الكتابة يتم بالطريقة التالية: «يختار (الفنان المصري) العناصر التي تكون ذلك المعنى من ناس وحيوان ونبات وغيرها، ثم يرتبها ترتيبا ترتبط به أجزاء المعنى المقصود، نرى التصوير المصري خاليا من دلائل الإنفعال والعاطفة في الشخوص المصورة، فقد ترى صورة السيد يضرب خادمه دون أن ترتسم في الصورة الأولى دلائل الغضب على وجه السيد ولا دلائل الألم عند الخادم المضروب»³، فغياب هذا الجانب الانفعالي هو ما يبرز في الكتابة التصويرية «فلا ينتظر من الكاتب أن يجعل كلماته التصويرية معبرة عن نشوة أو حزن، فهو مثلا لا يصور الكلمة الدالة على خوف تصويرا يجعلها مرتعشة الأحرف، ويكفي أن ترص الكلمات مستقرا هادئا، بحيث تثير في قارئها ما يراد له من فرح وحزن وسأم وخوف»⁴، فهذا التشابه بين فن التصوير وطريقة الكتابة يدفع بمفكرنا "زكي نجيب محمود" إلى النتيجة التالية: «إن النظرة إلى العالم الخارجي هي في مضمونها نظرة الفنان»⁵، ويعمم هذا الحكم على اللغة الصينية واللغة العربية قائلا: «ولهذا كان الفرق البعيد في أداء اللغة لأغراضها بين أن يكتب بها كتابا علميا، وأن يعبر بها عن خفقات الأفئدة ونبضات القلوب، والثقافة الغربية على وجه الإجمال هي النوع الأول، والثقافة الشرقية من النوع الثاني»⁶. يتضح مما تقدم الطبيعة المتشابكة والمعقدة للغة، فهي حدث طبيعي ذو طبيعة مادية، وقبل ذلك هي بناء منطقي يتكون من ثلاثة

¹ نقلا عن: محمود، زكي نجيب، شروق من الغرب، (مصدر سابق)، ص49.

² نقلا عن: محمود، زكي نجيب، الشرق الفنان، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، مصر، دط، 1993، ص13.

³ المصدر نفسه، ص13-14.

⁴ المصدر نفسه، ص14.

⁵ المصدر نفسه، ص14.

⁶ المصدر نفسه، ص44.

الفصل الثاني: حضور الفكر الأنجلوسكسوني في فكر زكي نجيب محمود.

مستويات : (مستوى تركيبى ، وآخر دلالي ، وآخر تداولي) كما أنها ظاهرة إجتماعية ذات بعد ثقافي حضاري، بالإضافة الى كونها ذاتية لصيقة بالإنسان كذات شاعرة تعج بالعواطف وغيرها من الإنفعالات.

فلا يجب أن ينطلق البحث في اللغة من تأملات نظرية تقطع الصلة بامتداده علومها، ليس هذا فحسب بل اللغة كظاهرة لا يمكن أن تخرج عن طبيعة الأمر الذي أكد عليه. وفي هذا يقول "مورتيس شليك": « ولما كانت حقائق التاريخ والثقافة واللغة أموراً تشغل زماناً معيناً فهي أجزاء من الطبيعة وبالتالي هي موضوعات للعلم الطبيعي »¹ لكن هذا التصور العام وسعه "رودلف كارناب" بل وجهه وجهة منطقية تتماهى مع الطابع العام لهذا الإتجاه الأنجلوسكسوني في تياره الوضعي المنطقي.

ثانياً/ أهم مباحث فلسفة اللغة: يعد السيميوطيقا (Semiotics) المبحث الأساس من مباحث اللغة الذي يعالج مسألة معاني ورموزها وعلاماتها، وقد برز فيه الفيلسوف "تشارلز موريس" في كتابه "أسس نظرية العلامات"، كما يصف مفكرنا "زكي نجيب محمود" ما قام به "كارناب" بأنه أسس لما يعرف اليوم بـ "السيميوطيقا" أو "علم العلامات" بإعتبار اللغة ماهي :
إلا مثل من أمثلة الرموز «²، وهذا العلم بدوره يتفرع الى ثلاثة فروع هي :

1/ البراجماتيقا (pragmatics) (التداولية) وهي التي « تبحث في المتكلم نفسه باعتباره أداة الكلام »³ ، أي في كيفية إستخدامه للرموز ، بإعتبار اللغة ضرباً من السلوك ، كما يتضمن هذا العلم الدراسة السيكولوجية للمفاهيم وكيفية إختلافها من فرد لآخر وبين المجموعات البشرية ، حسب المجتمعات والجنس ، أي يحاول هذا العلم الكشف عن عقائد المتكلم بغض النظر عن مدلول الرموز « لأنك إن قلت جملة لتعبر عن إعتقاد معين لديك ، فالعلاقة هنا بين الجملة وبين الإعتقاد الداخلي الذي جاءت الجملة لتعبر عنه ، هي علاقة براجماتيقية ، إذ هي عندئذ علاقة بين الجملة وحالة عقلية ، أو ميل شخصي عند قائلها ، والجملة الواحدة يقولها متكلمون مختلفون ، قد تعبر عن حالات عقلية مختلفة مع أن مدلولها الخارجي واحد دائماً »⁴. ولقد تعامل مفكرنا "زكي نجيب محمود" في تحليله لبعض القضايا ، ببحث الألفاظ من حيث قيمتها التداولية مثال ذلك مفهوم "الشك".

¹ نقلاً عن : محمود ، زكي نجيب ، المنطق الوضعي ، ج1 ، (مصدر سابق) ، ص 472

² نقلاً عن : محمود ، زكي نجيب ، موقف من الميتافيزيقا ، (مصدر سابق) ، ص 207.

³ المصدر نفسه ، ص 204.

⁴ المصدر نفسه ، ص 205.

الفصل الثاني: حضور الفكر الأنجلوسكسوني في فكر زكي نجيب محمود.

2/ السنناتيقا (Syntax) (علم التراكيب) وهو « البحث في العبارات اللفظية نفسها من حيث تركيبها وتكوينها »¹، وذلك بتحديد العلاقات التي تربط الكلمات في بناء لغوي واحد، للكشف عن البناء اللفظي دون النظر إلى مدلولها خارجيا أو داخليا، وهذا ما يطلق عليه "السنناتيقية المنطقية"، ويتميز هذا الجانب التركيبي بالثبات والدوام رغم أن اللغة إتفاقية، لأنها رموز متواضع عليها لذلك تختلف المسميات من لغة لأخرى، لكن الجانب التركيبي فوق مستوى الإتفاق ولو طرأ عليه التغير لفقدت اللغة روحها، حيث يقول مفكرنا "زكي نجيب محمود": « ولعل الموقف الصواب أن نترك مفردات اللغة لتتغير تغيرا بطيئا مع إختلاف الأوضاع الحضارية، وأن يكون الثبات والدوام مقصورين على طرائق التركيب، ما الذي تجيزه قواعد اللغة وقوانينها وما الذي لا تجيزه، دون أن يكون للناس رأي في ذلك، مما يبين إن روح اللغة إنما تكون في طرائق التركيب، لا في المفردات من حيث هي كذلك »².

وقد خاض مفكرنا "زكي نجيب محمود" في ذلك عندما تأمل تقسيم النحويين للغة إلى أسماء وأفعال وحروف، فرأى أن هذا صالح في مجالهم "النحو" لكنه من الناحية المنطقية لا يصلح، لأنها تتساوى فيما بينها فكلها أسماء. معتبرا أن للمنطق: « له في ذلك نظرة أخرى، وهي غن الكلمة كائنة من كانت هي إسم على كل حال، وكل ما في الأمر أن الإسم أحيانا يطلق على كائن ذي درجة نسبية من الثبات وأحيانا أخرى يطلق على مسيرة حركية وأحيانا ثالثة يطلق على علاقة قائمة بين أشياء، هي كلها أسماء نطلقها على ما هناك من وقائع »³، ولتوضيح ذلك يضرب مثلا يقول فيه: « خذ قولنا: "محمد يلعب بالكرة في الحديقة" نقول أن الأسماء هنا ثلاثة هي: محمد-الكرة-الحديقة، وأما يلعب فهي فعل، وأما "في" فهي حرف، لكن دقق النظر قليلا تجدك قد أطلقت لفظة "يلعب" على مجموعة حركية من نمط معين، تماما كما أطلقت "الكرة" على جسم إتخذ مجموعة أوضاع متباينة، وكذلك الأمر في حرف "في" لأنه، الرابطة المرئية بين الأطراف الأربعة الأخرى: محمد - الكرة - الحديقة - يلعب، وإذا شئت تعبيراً فلسفياً مألوفاً فقل: إن هذه الأطراف الأربعة هي بمثابة "مادة" وأما "في" فهي صورتها التي لولاها لما تكونت لنا فكرة من تلك الأطراف المتفرقات »⁴. لكن وضع ألفاظ اللغة كلها في زمرة واحدة هي "الأسماء" لا يعني عدم

¹ نقلا عن: محمود، زكي نجيب، موقف من الميتافيزيقا، (مصدر سابق)، ص 204.

² نقلا عن: محمود، زكي نجيب، في تحديث الثقافة العربية، (مصدر سابق)، ص 405-406.

³ نقلا عن: محمود، زكي نجيب، المعقول و اللامعقول في تراثنا الفكري، (مصدر سابق)، ص 240.

⁴ المصدر نفسه، ص 240.

الفصل الثاني: حضور الفكر الأنجلوسكسوني في فكر زكي نجيب محمود.

التمييز بينها، إذ المنطق يضع معيارا آخره تتمايز هذه الأسماء في مستويين هما :
أولا/ الأسماء التي يمكن الإشارة إليها ، بحيث تكون مسميات لكائنات أو أفعال في زمان أو
مكان ما، فتندرج تحت مستوى واحد ، وهي الأطراف الأربعة التي وردت في المثال :محمد
- الكرة - الحديقة - يلعب .

ثانيا/ أما الأسماء التي ليس لها ما يشار بها إليها، فتتمى إلى مستوى منطقي آخر » وهي
في الجملة بمثابة الروح التي لولاها لبقيت الأطراف وكأنها الأشياء المبعثرة لا الأعضاء
ذات الوظائف الحيوية ولذلك يطلق على أمثال هذه الكلمات في الفكر الفلسفي التحليلي
المعاصر "كلمات منطقية" بالقياس الى نوع الآخر من الكلمات التي هي "كلمات شائعة"
أي كلمات تشير الى أشياء ، وسواء كانت الكلمة منطقية أو كانت شائعة ، فهي في كلتا
الحالتين إسم على كل حال له ما يعنيه «¹ . لكن عندما نتناول تركيب اللغة بصفة عامة
دون أن نركز في لغة بعينها (عربية كانت أم فرنسية..) ، ونهتم بما هو صوري وما هو عام
بحيث ينطبق على أي لغة تصلح للتفاهم، نخلص من هذه الدراسة الى الكشف عن قواعد
التركيب التي تنقسم الى مجموعتين هما :

1/ قواعد تكوينية: « وهي التي تبين كيف تتركب الجملة، من الرموز اللغوية الجزئية »² ،
وبذلك فقد إعتبر مفكرنا "زكي نجيب محمود" اللغة كجسم ركب من أعضاء يفضي
تشريحه بالتحليل الى تمييز ثلاثة مكونات هي ما يجمع عليه علماء اللغة (خاصة في
الثقافة العربية الإسلامية) وهي :

أ/ الأسماء : « التي تشير إلى الكائنات ، فهذا جبل ، وذلك نهر ، وتلك شجرة ، وهلم جرا ،
لكن تلك لم تخلق لتسكن في مكانها، بل هي في حركة، والحركة ، والحركة ، والحركة فعل ،
ومن هنا كان في اللغة مجموعة ضخمة من المفردات جاءت لتشير الى الكائنات من
حيث هي أشياء »³ .

ب/ الأفعال: « وهي أسماء تشير لأشياء ليست في حالة سكون بل "جاءت لتشير إليها في
حالات نشاطها وحركتها وفعالها متأثرة بما حولها أو مؤثرة فيه ، وذلك هو ما يؤديه الفعل من
الأقسام الثلاثة التي ذكرناها »⁴ .

¹ نقلا عن : محمود ، زكي نجيب ، المعقول و اللامعقول في تراثنا الفكري ، دار الشروق ، القاهرة ، مصر ، ط2 ، 1974 ، ص241 .

² محمود ، زكي نجيب ، موقف من الميتافيزيقا ، (مصدر سابق) ، ص219 .

³ محمود ، زكي نجيب ، في تحديث الثقافة العربية ، (مصدر سابق) ، ص361 .

⁴ المصدر نفسه ، ص361 .

الفصل الثاني: حضور الفكر الأنجلوسكسوني في فكر زكي نجيب محمود.

ت/الحروف: « وهي كذلك قسم من الأسماء "أريد لمفرداته أن تشري لالى الأشياء التي سميها بأسمائها ولا إلى الأفعال التي تنشط بها تلك الأشياء في تيارات وجودها، بل أريد لمجموعة المفردات التي تدرج تحت قسم الحرف أن تشير الى العلاقات التي لا بد أن تكون هناك لتصل الأشياء بعضها ببعض »¹.

ولكي يوضح الجانب التركيبي للغة يعمد إلى مقارنة بين العربية والانجليزية ليبرز من خلال الفوارق بينهما الطريقة التركيبية التي تميز كل لغة، فمثلاً نجد في اللغة الإنجليزية « تجيء الأفعال في اللغة دالة على الضبط الزمني بين بين حادث سبق وحادث لاحق »²، بينما في اللغة العربية « فموضع الإهتمام هو مضمون الأحداث لا ترتيبها الزمني »³، كما أن اللغة الإنجليزية يلاحظ فيها "ترتيب الألفاظ دالاً على ترتيب أجزاء الفكرة، فاللغة التي لا تتغير أواخر الكلمات في الإعراب، تعتمد كالإعتماد في تنظيم الفكرة على ترتيب اللفظ"⁴ أما في اللغة العربية « التي تتغير أواخر كلماتها في الإعراب فأكثر مرونة وحرية، لأنها تستطيع أن تقدم وتؤخر، معولة في فهم الفكرة لا على ترتيب لفظها بل على شكل أواخر كلماتها »⁵، فيستنتج من هذه الفوارق أن « في الأولى دقة العلم ويقصد اللغة الإنجليزية وفي الثانية ليونة الشاعر »⁶.

2/ قواعد تحويلية: « وهي التي تبين كيف نشق جملة من جملة أخرى »⁷، وهذه قواعد خاصة بالإستدلال، تسمح بإستنباط نتيجة مامن مقدمات معينة وفق ضوابط محددة، كما أن المنطق المعاصر يضع جملة من الآليات تسمح بتحويل وترجمة قضايا إلى قضايا أخرى، مثل تحويل القضية الحملية في المنطق التقليدي خاصة الكلية (موجبة أو سالبة) الى قضية شرطية بسبب أن موضوعها لفظ كلي .

3/ السيمينطيقا: (Semantics) (علم الدلالة) وهو الذي يعني بالبحث في مدلولات الألفاظ وكيفية ذلك تكون أولاً بالتفريق بين "لغة الأشياء" التي تعني: "مجموعة الرموز اللفظية التي تصف بها واقع الأشياء وصفا مباشراً"⁸ مثال اللغة الجارية التي هي "لغة الحديث

¹نقلا عن : محمود، زكي نجيب، في تحديث الثقافة العربية، (مصدر سابق)، ص ص361-362.

² محمود، زكي نجيب، تجديد الفكر العربي، (مصدر سابق)، ص363.

³ المصدر نفسه، ص363.

⁴ المصدر نفسه، ص363.

⁵ المصدر نفسه، ص363.

⁶ المصدر نفسه، ص363.

⁷ المصدر نفسه، ص219.

⁸نقلا عن : محمود، زكي نجيب، المنطق الوضعي، ج2، (مصدر سابق)، ص40.

الفصل الثاني: حضور الفكر الأنجلوسكسوني في فكر زكي نجيب محمود.

العادية هي "لغة أشياء" أي: « إن الناس يستخدمونها ليتحدثوا عن الأشياء التي يريدون أن يتحدثوا عنها »¹، وبين "اللغة الشارحة" (Méta- Language) وهي: « كل هذه الحالات التي لا تكون الصلة فيها مباشرة بين العبارة اللفظية والشئ الخارجي الذي هو مادة العلم الذي نبحث فيه ،بل تقوم الصلة بينهما وبين مدركات ذلك العلم :أي بين الألفاظ التي تعبر عن ذلك العلم »² مثل قولنا :« عن اللغة العربية إن ألفاظها لاتخرج عن أن تكون إسما أوفعلا أوحرفا ،كانت هذه اللغة الجديدة لغة شارحة أو إن شئت فقل إنها لغة اللغة لالغة للأشياء »³. فبيان الدلالة يكون بترجمة لغة الأشياء إلى لغة شارحة علي أن نضع في حسابنا أن مدلول اللفظ عند الوضعيين يقع خارج اللغة، « لأن اللفظ رمز وضع للإشارة لشئ خارجه، ومنه فمهمة السيمانطيقا "ربط العلاقة الدلالية بين الكلمة أو العبارة ،أو بين الشئ أو الحادثة المشار إليها في عالم خارج عن حدود بكل مافيه من كلمات وعبارات «⁴. فبنية اللغة تتلخص فيمايلي:

أولا/ كلمات تعبر عن الأشياء تدعى "الأسماء الشبئية"،وهنا يجب التذكير بأنها « ليست هي الأشياء بل يجب أن نفرق بينهما ،فكلمة "كتاب" "الذي هو شئ يحمل ويوزن ويقذف به ويقرأ أو يمزق «⁵، بل الكلمة « ترمز للشئ أوتمثله لوتشير إليه أوتدل عليه «⁶ ،وهذه الكلمات رموز إصطلاحية تنقسم بدورها الى قسمين هما :

أ/ رموز كاملة:« وهي التي تطلق على مسمى جزئي محدد،بمجرد ذكر الرمز يعرف المرموز له في عالم الأشياء بوضوح وحسم كأسماء الأعلام مثلا ،لذلك تقبل أن يشار إليها ب"هذا" أي :نجد الحالة الجزئية التي نشير إليها قائلين "هذا"وعندئذ سأسير إليها بإصبعي قائلا هذا «⁷،ومنه فلهذا الرمز وجود فعلي يسمح لنا أن نعيه ونشير إليه .

ب/ رموز ناقصة: « وهي الألفاظ الكلية كإنسان ونهر وجبل،لاتدل على فرد بعينه بل على مجموعة من الأفراد تشترك في صفات تضمها معا في كلمة واحدة ،وقد يكون لها وجود فعلي وقدلا يكون ،لذلك فهي وصف مجهول الموصوف،خاصة عندما لانجد مايققق

¹نقلا عن : محمود ، زكي نجيب ،موقف من الميتافيزيقا ،(مصدر سابق) ،ص209.

² محمود ،زكي نجيب ،المنطق الوضعي ،ج2،(مصدر سابق) ،صص40-41.

³ محمود ،زكي نجيب ،موقف من الميتافيزيقا ،(مصدر سابق) ،ص209.

⁴ المصدر نفسه ،ص210.

⁵ المصدر نفسه ،ص99.

⁶ المصدر نفسه ،صص99-100.

⁷ محمود ، زكي نجيب ،نحو فلسفة علمية ،(مصدر سابق) ،ص94.

الفصل الثاني: حضور الفكر الأنجلوسكسوني في فكر زكي نجيب محمود.

الصفات مثل كلمة "عفريت" حيث تظل هذه الكلمة دالة فقط على مجموعة الصفات التي يقال عنها اسم العفريت لكنها "قالب فارغ لا يجد المادة المتعينة التي تملؤه" ¹ ، لذلك تدرج العبارات الوصفية ضمن الرموز الناقصة نظراً لأن مسماها قد يكون له وجود فعلي إما كفرد متعين أو كمجموعة من الأفراد، وإما لا يكون له وجود فعلي.

ثانياً/ كلمات نربط بها الأسماء الشبئية في بناء واحد تدعى "الكلمات البنائية أو المنطقية" ، ويعني بها « تلك الكلمات التي تصل أجزاء الكلام بعضها ببعض وصلاً يكون به دلالاته في الاستدلال العقلي، ولا تكون له إشارة إلى شيء واقع، مثل: نواو العطف وكلمة "أو" وكلمة "إذا" وكلمة "ليس" وكلمة "كل" وكلمة "بعض" وما إليها، فليس في العالم الخارجي شيء بين الأشياء اسمه "أو" أو شيء اسمه "إذا" أو "ليس"، فإذا قات "رأيت البرق وسمعت الرعد" كان الذي حدث في عالم الواقع حدثان هما رؤية وسمع، وأما التي تصل بينهما فلم يكن حدثاً ثالثاً ولم تكن جزءاً من أي من الحدثين » ²، لكن هذه الألفاظ تلعب دوراً حاسماً، فهي تنقل الإشارات الصوتية لتصير فكراً يحمل معاني ودلالات يتفاهم بها البشر، وبذلك يتميز الإنسان عن عالم الحيوان، ف"ما يميز اللغة الإنسانية عن صرخات الحيوان، هي الألفاظ الدالة على العلاقات ولو كان أمر التفاهم مقصوراً على تسمية الأشياء بأسمائها، لأكتفينا بإشارة بالإصبع أو إيماءة الرأس إلى الشيء المقصود والحيوان بصرخة معينة يسمى شيئاً معيناً ما يهيمه أن ينبه زملاءه إلى وجوده، لكنه لا يستطيع أن يصور العلاقة بين شيئين" ³. هذا التفريق المنطقي بين الكلمات الشبئية والكلمات المنطقية ، يجعل الأولى أسبق من الثانية، عكس ما تصوره "ابن جني" وعلماء النحو الذين قالوا يتزامنها في الظهور، حيث يعلق مفكرنا "زكي نجيب محمود" على ذلك قائلاً: « قد أخطأ الظن حين زعم انه لو كانت أنواع الكلمات الثلاثة قد ظهرت متعاقبة في الزمن، فليس في طبائعها ما يحتم أن يكون لنوع منها دون النوعين الآخرين أسبقية الظهور » ⁴، ورأي مفكرنا "زكي نجيب محمود" في ذلك « إن الكلمات المنطقية كان لابد لها، أن تنتظر حتى يفرغ الإنسان من إطلاق

¹ نقلاً عن : محمود ، زكي نجيب ، نحو فلسفة علمية ، (مصدر سابق) ، ص 96.

² المصدر نفسه ، ص 100.

³ محمود ، زكي نجيب : المنطق الوضعي ، ج 1 ، (مصدر سابق) ، ص 82.

⁴ محمود ، زكي نجيب ، المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري ، (مصدر سابق) ، ص 241.

الفصل الثاني: حضور الفكر الأنجلوسكسوني في فكر زكي نجيب محمود.

الأسماء على الأشياء والأفعال، ثم يهتم بإقامة أحكامه عليها ¹. كما يجب أن نذكر وجود أنواع أخرى من الكلمات لاهي من النوع الأول ولاهي من النوع الثاني وهي :
ثالثا/ كلمات دالة على « القيم جمالية كانت أم أخلاقية ، وهذه الدلالة ليست جزءا من الواقع الخارجي بل وجودها فقط مرهون بطوية الإنسان ، حيث توحى بها الثقافة الشخصية ليقدر بها مختلفة المواقف التي تصادفه في حياته » ²، وهنا يجب التذكير بكون هذا النوع من الكلمات لا تنتمي إلى الكلمات الشبئية ، ولا هي كلمات بنائية ، ورغم ذلك فهي قادرة على إثارة الإنفعال رغم أنه ليس لها معنى خارجي تشير إليه "كقولنا مثلا عند الدهشة عبارة "يا سلام" ³.

رابعا/ كلمات دالة على الأفعال فقد يسأل السائل أين تقع من هذا التقسيم الخاص بالألفاظ هل هي ضمن الألفاظ الشبئية أم البنائية ؟، في البداية نذكر أن مفكرنا "زكي نجيب محمود" يعتبرها أسماء ، الأمر الذي يحتم تصنيفها إما مع الكلمات الشبئية أو مع الكلمات البنائية ، ويمكن أن نعرف موقفه من خلال ما ورد في حديث له حاول أن يبسط فيه طبيعة التحليل عند "جورج إدوارد مور" حيث أورد مثلا أراد من خلاله بيان طبيعة التحليل الفلسفي ، الذي يتناول المفاهيم والأفكار ، بالنظر في الألفاظ الشبئية بدل الألفاظ البنائية يقول في هذا المثال : « تركيا حاربت اليونان " فالطرفان في العبارة الأولى هما "تركيا" و"اليونان" والعلاقة التي تربطهما هي الحرب » ⁴، فقد إعتبر الفعل "حاربت" لفظا دالا على علاقة أي أنه يعتبر الأفعال ألفاظا بنائية.

خامسا/ أما عن الضمائر التي نستخدمها في اللغة فيقول عنها : « الضمائر في اللغة هي من قبيل "المتغيرات المجهولة" ، فإذا قلت " هو في المنزل" دون أن تعرف من " هو" ، كنت كالذي يقول : "س في المنزل" ولذا فالعبارة التي فيها ضميرا لا يمكن الحكم عليها بالصدق أو الكذب ، إلا إذا وضعت للمجهول قيمة » ⁵. ومنه يبدو واضحا البنية المعقدة للغة ، التي تتكون من المستوى التركيبي ، الذي ينقلها من مجرد كونها مجموعة من الرموز ، لتصير بناء متكامل ، تترايط فيه الألفاظ مع بعضها البعض في جمل وقضايا ، بفضل البنائية ، وهذا

¹ محمود ، زكي نجيب ، المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري ، (مصدر سابق) ، ص 241.

² نقلا عن : محمود ، زكي نجيب ، موقف من الميتافيزيقا ، (مصدر سابق) ، ص : ل.

³ المصدر نفسه ، ص 128.

⁴ المصدر نفسه ، ص 157.

⁵ محمود ، زكي نجيب : المنطق الوضعي ، ج 1 ، (مصدر سابق) ، ص 160.

الفصل الثاني: حضور الفكر الأنجلوسكسوني في فكر زكي نجيب محمود.

ماركز عليه التحليليون بلفت الإنتباه الى أن صورة اللغة ترتد الى صورته المنطق ، الأمر الذي جعل غاية التحليل المنطقي هي الكشف عن البنية العميقة للقضية التي تتجاوز البناء النحوي ، ثم يأتي دور المستوى الدلالي الذي يعنى بالمعنى، وذلك بربط الكلمة بشئ خارجها في عالم الأشياء بسبب الطرح الوضعي ، وبسبب الطابع الاتفاقي للغة يجب الإعتناء بالمستوى لتداولي ، لدوره في تحديد معاني الألفاظ والجمل ، دون أن يعني ذلك خروجها عن ماتضبطة قواعد التركيب والدلالة ، وهذا ما فعله "فتجنشتين" و"كارناب" خاصة في كتابه "البناء المنطقي للغة" ، لذلك أكد مفكرنا "زكي نجيب محمود" بقوله : «إننا إذا حللنا قواعد المنطق وجدنا أنها هي نفسها قواعد اللغة ، ويتضح هذا التوازي بين قواعد المنطق من ناحية وقواعد اللغة من الناحية الأخرى، إذا ما صورنا كلا منها في نسق رمزي صوري قوامه رموز عارية من مضمونات المعاني ، فعندئذ نرى أن النسقين متماثلان ¹» .

ثالثا/ نظرية المعنى عند "زكي نجيب محمود":

إن قضية المعنى تمثل جوهر الفلسفة المعاصرة والفلسفة الأنجلوسكسونية بمختلف تياراتها واتجاهاتها، خاصة الوضعية المنطقية، بل لقد إختزل فيلسوفنا "زكي نجيب محمود" الفلسفة التحليلية في سؤال واحد ينشد الإجابة عنه ويعتبر محورها وهو « ما المعنى؟ » ² ، الأمر الذي دفع بـ"مفكرنا" إلى القول عن الفلسفة أنها: « تحديد المعاني » ³ ، وأهمية المعنى تتجلى في كونه يعكس حقيقة الإنسان، بل الميلاد الحقيقي للإنسان كان في اللحظة التي نطق فيها، لا ليصدر مجرد أصوات، بل يبدع رموزا مسموعة تحمل معاني، إذ المعنى يتطلب صوتا مرموزا يشير إلى شئ حتى يصير فكرة يتداولها الناس ، « فالإنسان كائن يصوغ الصوت لفظا يحمل على موجة المعنى ، والكلمة فكرة والفكرة دالة حتما على شئ » ⁴ .

وقد رفض مفكرنا "زكي نجيب محمود" أن يكون المعنى موضوعا خاصا، لكن لا يعتبر مشكلة فرعية تبحثها الفلسفة ، بل هو مدارها الذي تدور حوله، حيث قال: « ليس للفلسفة موضوع معين وليس لها إن تتبأ عن حقائق الكون، إنما هي طريقة بغير موضوع، وهي البحث عن معاني الألفاظ لا كما تشرحها القواميس بل هو بحث تحليلي له أوضاع وشروط » ⁵ .

¹ انقلا عن : محمود ، زكي نجيب : نحو فلسفة علمية ، (مصدر سابق) ، ص 75 .

² محمود ، زكي نجيب ، هموم المتفكرين ، (مصدر سابق) ، ص 53 .

³ محمود ، زكي نجيب ، موقف من الميتافيزيقا ، (مصدر سابق) ، ص 3 .

⁴ محمود ، زكي نجيب ، في فلسفة النقد ، (مصدر سابق) ، ص 149 .

⁵ محمود ، زكي نجيب ، شروق من الغرب ، (مصدر سابق) ، ص 301 .

الفصل الثاني: حضور الفكر الأنجلوسكسوني في فكر زكي نجيب محمود.

ومادام المعنى يحتل هذه المكانة الرئيسية، فإن مفكرنا "زكي نجيب محمود" يعرف المعنى حيث يقول: «ان للكلمة معنى معاني عدة، تلتقي كلها في أن شيئاً يرمز الى شئٍ آخر، والكلمات والعبارات اللغوية هي واحدة من أنواع الرموز نوات المعنى، وهكذا الواقع ترى أن المعنى دائماً هو أن شيئاً يرمز الى شئٍ، وكلا الشئيين يكونان من كائنات العالم الواقع»¹، يتضح أن هناك علاقة بين الكلمة وبين الشئ. ومنه فالمعنى «هو الفكرة المجردة الدقيقة الدالة على موضوع الشئ»²، إلا أن مفكرنا "زكي نجيب محمود" ينظر إليه من زاوية الماصدق وليس من زاوية المفهوم، الأمر الذي يربط المعنى بمشكلة الكليات، وفق تصور النزعة الإسمية التي تقر بأن الكليات هي مجرد أسماء تنطبق على الجزئيات وليست تصورات في الذهن أو مثل في عالم مستقل، وعن معنى الإسم هو مسماه الذي نجده في الواقع، ففي القرن الرابع عشر ظهر "وليم أوكام" مدافعاً عن الإسمية، ورأى «أن الكلي لا يمكن أن يوجد وجوداً واقعياً في الخارج وهو ليس إلا وهماً مجرداً»³، ثم جاء "جون لوك" وكان يرى أن الكليات هي الأفكار التي تدل عليها الكلمات وبالتالي فهي معاني هذه الكلمات، أي أن الكليات من صنع الفكر لا تقابلها في الخارج مثل أي أنها «خلاصات لما نعرف من كليات الأشياء»⁴، وهكذا يكون معنى لفكرة الكلية هو الكيفية أو مجموعة الكيفيات التي لخصتها تلك الفكرة. وهكذا قرر "لوك" أن «التصور فكرة في أذهاننا جردناها مما هو محسوس لإستخدامها عند الحاجة»⁵، ثم جاء بعده "جورج باركلي" ودافع عن الإسمية مدعياً: «أن الأفكار المجردة أو همام مصدرها اللغة والألفاظ وهو يرى أن اللفظ المجرد هو لفظ كلي نستخدمه كرمز يقوم مقام عدة أفكار جزئية، ويساعدنا على الفهم السريع المباشر»⁶، وقد كان موقف أصحاب الوضعية المنطقية صورة متطرفة لموقف "باركلي" الإسمي هذا، «حيث ألغوا المفهوم إلغاء تاماً» ونادوا بوجود ماصدق بغير مفهوم «⁷، لهذا تمسك فيلسوفنا "زكي نجيب محمود" بواقعية المعنى دون أن يقع في مأزق الأفلاطونية الجديدة

¹نقلا عن: محمود، زكي نجيب، نحو فلسفة علمية، (مصدر سابق)، ص 115-116.

²نقلا عن: صليبا جميل، المعجم الفلسفي، ج 2، (مرجع سابق)، ص 399.

³نقلا عن: هويدي يحي، باركلي، سلسلة نوابغ الفكر الغربي، (مرجع سابق)، ص 22-23.

⁴نقلا عن: كرم يوسف، تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف بمصر، ط 1، ص 140.

⁵نقلا عن: زيدان، محمود فهمي، في فلسفة اللغة، (مرجع سابق)، ص 103.

⁶نقلا عن: هويدي يحي، باركلي، سلسلة نوابغ الفكر الغربي، (مرجع سابق)، ص 23-25.

⁷المرجع نفسه، ص 27.

الفصل الثاني: حضور الفكر الأنجلوسكسوني في فكر زكي نجيب محمود.

فالخلفية الإسمية التي يرتكز عليها فيلسوفنا "زكي نجيب محمود" تفسر رفضه إعتبار المعنى كائناً ذهنياً موجوداً في العقل، وهذا لأن التحليل المنطقي المعاصر « يؤكد ان معاني الكلمات مثل: حرية عدالة، صدق، وفاء، مساواة وغيرها، ليست حقائقاً عقلية مستقلة بذاتها قابلة للتحديد والمعرفة، بل هي "تكثيف لجملة كاملة ضغطت في مفرد لغوي واحد" ¹، ومنطلقة في ذلك، الإعتبار المنطقي الذي يعتمد على الفكرة التالية: « الكلمة لاتعني الا مفرداتها أي مسمياتها الجزئية لابل مفهومها في الذهن » ²، لهذا ينظر لمثل تلك الكلمات كرموز ناقصة لاتدل على كائنات جزئية وليس لهامسى في عالم الأشياء، لذلك يطلق عليها المنطق التقليدي تسمية الألفاظ الكلية وهي حسب الطرح الوضعي الجديد لاتفهم إلا بمفرداتها الجزئية « فإذا تبين أن الكلمة بغير مسميات جزئية تقع في خبراتنا الحسية فعلاً أو إمكاناً ، كانت كلمة فارغة من المعنى » ³، فغياب معنى الكلمة « هو عجزك عن ربط الصوت أو الصورة المرسومة بالشئ الذي تسميه » ⁴.

وبهذا جعل المناطقة المحدثون فكرة الخلو من المعنى ، أو الكلام الخالي من المعنى، قيمة ثالثة تضاف للقيمتين المنطقيتين الصواب والخطأ، حيث يقول عنها ما يلي: " ألف الناس ان ينظرو بالمنطق ذي القيمتين الى القول يقوله القائل ليخبر به خبراً أي إنهم قد ألفوا على الخبر يأتيهم به المتكلم بأحد شئيين: فهو عندهم إما صواب أو خطأ ولا ثالث لهذين الفرضين، حتى جاء المناطقة المحدثون فأضافوا إلى هذين الحكمين التقليديين حكماً ثالثاً، هو أن يكون القول كلاماً فارغاً لا يحمل الى السامع معنى، فلا يجوز وصفه عندئذ بصواب أو خطأ. وبالتالي لا يجوز أن يكون موضوع أخذورد ويبحث ومناقشة" ⁵.

فالوضعيون لا يكتفون بالنظرة المنطقية للمعنى، بل يمزجونها بواقعية لاتغيب التجربة الحسية، فالمعنى لا يتم إدراكه إلا إذاتمكن الانسان من تصوره، 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 أن الذي يوزن لا يقاس وزنه بالمتري، لذلك يستحيل

¹ نقلاً عن : محمود، زكي نجيب ، حصاد السنين ، (مصدر سابق) ، ص 49.

² محمود، زكي نجيب ، المنطق الوضعي ، ج 1 ، (مصدر سابق) ، ص 39.

³ المصدر نفسه ، ص 39.

⁴ محمود، زكي نجيب ، موقف من الميتافيزيقا ، (مصدر سابق) ، ص 100.

⁵ المصدر نفسه ، ص 101.

الفصل الثاني: حضور الفكر الأنجلوسكسوني في فكر زكي نجيب محمود.

التصور، ومنه لا يمكن التحقق من صدق أو كذب العبارة مما يفقدها المعنى، لأن: «معنى الكلام هو طريقة تحققه»¹، وهذا هو "مبدأ التحقق" الذي يتم بكيفيتين:

أ/ بالمعانية الحسية المباشرة والآنية، إذ يطلقون عليه التحقق بالمعنى القوي وهو: «حين تأتي الخبرة الحسية مدعمة لصدق القضية تدعيما كاملا»².

ب/ لكنه في بعض حالات أخرى يكون التحقق بمجرد الإمكان المنطقي "فإذا وجدنا العقبة التي تحول دون التحقيق الفعلي عقبة فنية، أو عقبة تجريبية، لم يكن مانعا من قبول الجملة أو السؤال من الجهة المنطقية» وهذا ما سماه هؤلاء بالتحقق بالمعنى الضعيف وهو "حين تأتي الخبرة مدعمة لصدق القضية على والإحتمال"³. لكن لا يجب أن يفهم ماسبق أن المعنى مختلف عن وسيلة التحقق منه بل هما شيء واحد، عند مفكرنا "زكي نجيب محمود"، لذلك قال: «كل عبارة مقبولة إنما يكون معناها هو نفسه طريقة تحقيقها أي أن 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»⁴، وتأكيد فيلسوفنا على هذا الإجراء يرسخ فكرة من أن المعنى ليس مجرد كيان ذهني خالص، مستقل في عالم عقلي مفارق للعالم الحسي، لأن اللغة صورة للواقع وتصوير له وهذا ما جعل معنى الكلمة في مسماها لافي مدلولها في الذهن، وما يثبت ذلك حسب مفكرنا "زكي نجيب محمود" «الكتابة الهيروغليفية، فرسم الطائر يدل عليها ورسم الشجرة يدل عليها»⁵.

بل يتضح أن 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 حالة العالم وصورته. ويضرب مفكرنا "زكي نجيب محمود" مثلا، بقوله: «لوتحدثت مع بعض الفلاسفة عن "المطلق" فقلت مثلا: إن المطلق يتحقق في عالم الأشياء، فعالم الأشياء لن يزيدنا شيئا ولن ينقص شيئا إذا صدقت هذه الجملة أو كذبت، وإن فهي ليست من الأقوال العلمية حتى إن جاز لها أن تجد مكانا في مجال آخر من مجالات القول»⁶.

¹ محمود، زكي نجيب، المنطق الوضعي، ج1، (مصدر سابق)، ص16.

² نقلا عن: محمود، زكي نجيب، موقف من الميتافيزيقا، (مصدر سابق)، ص92.

³ محمود، زكي نجيب، موقف من الميتافيزيقا، (مصدر سابق)، ص90.

⁴ المصدر نفسه، ص92.

⁵ المصدر نفسه، ص87.

⁶ محمود، زكي نجيب، المنطق الوضعي، ج1، (مصدر سابق)، ص17.

الفصل الثاني: حضور الفكر الأنجلوسكسوني في فكر زكي نجيب محمود.

ويحذر مفكرنا "زكي نجيب محمود" الفلاسفة الذين ينتقلون من فكرة لفكرة، دون أن يطالبوا أنفسهم بالالتزام بدنيا الأشياء "الوقائع الفعلية"، من مغبة إعتبار هذه الأفكار معاني حقيقة، إذ يكفي هؤلاء بصحة مايقال إستنادا على سلامة الإستدلال دون الحاجة إلى مطابقة الواقع، وبهذا شغلوا أنفسهم بالبحث عن المعاني العامة، وهذه الطريقة في الحصول على المعنى شبيهة بالفكر الرياضي .

والطريقة الأنسب للتوصل إلى المعاني هي أن: « يقرأ الحقيقة كما هي واقعة في الطبيعة »¹، وهذا ما فعله علماء الطبيعة عندما بحثوا فإستخرجوا 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 معها الفكرة وإذا اضطرب نظمها اضطرب مع معناها »²، وهذا لا يعني أن البحث عن المعنى عند مفكرنا "زكي نجيب محمود" يقتصر على العودة إلى القواميس، وإن كان لا يهمل ذلك، بل شدد على أهمية هذا الإجراء حيث إن تحديد معنى الكلمات في المعاجم يتم دائما بربطها بالإستعمال الإجتماعي. فهذه الكيفية في تحديد معاني الكلمات تتم وفق عمل جماعي تتفق عليه الجماعة اللغوية، ومنه يثبت لمفكرنا "زكي نجيب محمود" أن المعنى يتوقف على عناصر خارج العبارة أو الكلمة مما يبرر تمسكه بالفكرة القائلة: إن حقيقة اللغة تكمن خارجها، ولكي يوضح أهمية الإصطلاح الإجتماعي 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 إستعمالها »³، وهذا يذكرنا بمنهج الفيلسوف "جورج إدوارد مور" الذي يكفي بالحس المشترك لضبط معاني الكلمات التي يوردها الفلاسفة في كتبهم، من خلال بيان معانيها في الإستعمال العادي، لكن مفكرنا "زكي نجيب محمود" يضع نصب عينيه القاعدة التالية: « غياب المدلول الذي يشار إليه بالكلمة يجعلها لفظة فارغة زائفة »⁴، وهذا إمعانا منه في التمسك بنظرية الصورة في المعنى التي أرسى قواعدها "لودفيغ فيتجنشتين" لكي لا يقع في الأخطاء التي وقع فيها خصومه من الفلاسفة، بسبب شيوع وطول إستعمال كلمات معينة، ولأن طول و كثرة الإستعمال لا ينفيان

¹ نقلا عن : النشار مصطفى، زكي نجيب محمود، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ط1، 2006، ص50.

² نقلا عن : محمود، زكي نجيب، حصاد السنين، (مصدر سابق)، صص 166-167.

³ المصدر نفسه، ص267.

⁴ محمود، زكي نجيب، المنطق الوضعي، ج1، (مصدر سابق)، ص417.

الفصل الثاني: حضور الفكر الأنجلوسكسوني في فكر زكي نجيب محمود.

عن هذه الكلمات زيفها إذ لم يكن في عالم الأشياء ماذا يقابلها، حيث يصرح بهذه القناعة بقوله: « إن الكلمة لا ينفى عنها الزيف طول إستعمالها في التفاهم بين الناس »¹، فالمعاني لا تعرف إلا إذا تم الكشف عنها وهذا على طريق تحليل القضايا، ببيان صورتها المنطقية وطريقة بنائها، لأن المعاني ليست كامنة فالمفردات، بل الأمر أعقد من ذلك حيث تكمن في بنية الجملة ومنه يجب أن تستخرج من الطريقة التي ركبت الألفاظ والعلاقات، التي تربط بينها، فهذه الأخيرة هي التي تجعل الكلمات أفكارا.

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 ب: « 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 طبيعة الروابط بين تلك المفردات، هل يتكون المعنى؟، وإذا تكون المعنى، فهل هو صحيح بمطابقته للواقع الذي جاء ليشير إليه »²، على أن لا يفهم من هذا أن المعنى يستنتج من التركيب النحوي الصحيح للعبارة، بل على العكس « إذ أن هناك جملة لغوية أقر سلامتها علم النحو إلا أنها غير ذات معنى ؟ »³، فعبارة "العقل عنصر بسيط"، لأنها حسب التحليل الوضعي خالية من المعنى، إذ تخالف مبدأ التحقق الذي خلاصته: « هي أن كل كلمة من كلمات اللغة، تكون صوتا فارغا من المدلول إلا إذا كانت تدل على أفراد مما يمكن أن يشار إليه، أو يقع لحاسة من الحواس المعروفة »⁴.

نتيجة: وخلاصة القول إن الفلسفة الأنجلوسكسونية بتياراتها البرجماتية والفلسفة التحليلية والوضعية المنطقية، كما يفهمها مفكرنا "زكي نجيب محمود"، تنطلق من الاعتقاد بأن هناك توازن بين اللغة المنطقية والواقع المادي أو الواقع العلمي التجريبي. بمعنى أن اللغة المنطقية الحاملة للمعاني، تتناظر مع الواقع المادي وتتطابق معه، فكل وحدة لغوية شيء ما يناظرها في عالم الواقع المادي، حيث ينبثق المعنى من هذا التطابق، وكل شيء خارج هذا

¹ محمود، زكي نجيب، المنطق الوضعي، ج1، (مصدر سابق)، ص417.

² نقلا عن : محمود، زكي نجيب، حصاد السنين، (مصدر سابق)، ص204.

³ المصدر نفسه، ص204.

⁴ محمود، زكي نجيب، الكوميديا الأرضية، (مصدر سابق)، ص215.

الفصل الثاني: حضور الفكر الأنجلوسكسوني في فكر زكي نجيب محمود.

التطابق بلامعنى وهو ملغى، وهنانجد مفكرنا "زكي نجيب محمود" يربط وجود المعنى بوجود المرجع الخارجي، وبما أن المرجع حسي، فالمعنى هو في الشيء الحسي، وهذا ما يفيد فلسفته في الحسي الخارجي، فهو يفترض أن اللغة عبارة عن رموز تستخدم، إما أداة لتصوير ما هو كائن في عالم الأشياء، وإما أداة للتعبير عن مشاعر وجدانية ذاتية.

ويؤكد مفكرنا "زكي نجيب محمود"، على أن الإتجاه نحو الواقع، هو إتجاه لإدراكه، وتحليل موضوعاته، وتفكيك بنيته، وإكتشاف نمط سيره، والإهتمام بالواقع هو أول خطوة على طريق العلم وبناء الحضارة. فتبدأ النهضة بدراسة الواقع، لذلك يصرح بأن التجديد يبدأ من اللغة، حيث يقول: « لست أتصور لأمة من الأمم، ثورة فكرية كاسحة للرواسب، إلا أن تكون بدايتها نظرة عميقة عريضة تراجع بها اللغة وطرائق إستخدامها، لأن اللغة هي الفكر، محال أن يتغير هذا بغير تلك. »¹، ويقصد بالفكر الطابع الذي يغلب على ثقافة الأمة، فإذا كان طابع الثقافة لأمة ماروحياً، فإن ذلك ينعكس على طريقة إستخدام هذه الأمة للغة. لذلك فاللغة» يمكن أن تستخدم كوسيلة ترمز إلى الواقع المحسوس «²، أي أنها ليست مجرد أداة للتعبير عن أفكار تكونت، بل هي جزء من عملية التفكير نفسها، وتطور العلوم برمتها، لن يتم بمعزل لغة هذه المعارف العلمية. كما أن ترسيخ العلم في الثقافة العربية يعود بالدرجة الأولى إلى ضرورة إعتقاد النظرية التجريبية الوضعية، وإستبعاد الثقافة التي تقوم على اللغة فقط ولا تهتم بالواقع. ويعتبر أن الفارق الحاسم بين الإنسان وغيره من الكائنات، هو أنه ذو "لغة" ويعطي أهمية خاصة للغة في مجال العلاقة بين العقل والوجدان. كما أعطاهما بعداً إنسانياً بحثاً، حيث يقول: « فلغة الإنسان هي هي "فكره"، وهي هي "وجدانه"، وهي هي كل حياته اللاحيوانية. وإختصاراً فلغة الإنسان هي نفسه، وهي شخصه في حقيقته »³. ويعتبر مفكرنا من أول المساهمين وأثرهم في توليد المصطلح الفلسفي العربي الحديث، فقد أمدّ اللغة العربية المعاصرة بعدد من المصطلحات الفلسفية المبتكرة.

1- نقلا عن : محمود ، زكي نجيب، تجديد الفكر العربي، (مصدر سابق) ، ص 205.

2- المصدر نفسه، ص 205.

3- نقلا عن : محمود ، زكي نجيب، في تحديث الثقافة العربية، (مصدر سابق) ، ص 261.

الفصل الثاني: حضور الفكر الأنجلوسكسوني في فكر زكي نجيب محمود.

5/ تجليات الفلسفة الأنجلوسكسونية في موقف زكي نجيب محمود من مسألة الحرية: إن مشكلة الحرية هي الشغل الشاغل للمفكرين العرب الذين سبقوا مفكرنا "زكي نجيب محمود" فقد إهتم الإمام "محمد عبده" في أواخر حياته وكان معه "لطف السيد" و"قاسم أمين" و"الطهطاوي" و"خيرالدين التونسي"... إلخ وكانت نقطة الالتقاء التي إجتمع عندها هؤلاء جميعا على إختلاف نزعتهم. ومشكلة الحرية ليست مقصورة علينا في هذا العصر، بل إنها لنتسع حتى تكاد تعم العالم كله، وقد تنوعت أشكالها بتنوع الظروف.

فمن أهم الأفكار التي ركز عليها مفكرنا "زكي نجيب محمود" في مرحلته الأولى كوضعي منطقي فكرة الحرية والتعقل. وكان ذلك وهو شاب حيث يقول: "شغلتي مشكلة البحث فيما إذا كان الإنسان حرا أم مجبرا؟ منذ مطلع شبابي"، وتعد فكرة الحرية فكرة أساسية لدى مفكرنا فهي أحد الأسس الهامة التي تضمنها مشروعه الحضاري، وقد أخذت أبعادا كثيرة عنده وعند غيره، فالعشرينيات شكلت وعيه بها، حيث إن معظم أدباء ومتقفي وساسة هذه المرحلة أبدعوا ليشقوا الطريق أمامها، لكن بمعاني مختلفة "بل كان كل كاتب منهم يضرب بقلمه على الورق فيشق طريقا جديدا: حرية الشاعر في تصوير ذاته المقررة المستقلة، وكان ذلك عند "العقاد" في شعره، وحرية المواطن في إختيار حكامه، وكان ذلك عند المفكر "هيكل" وعند "علي عبد الرزاق"، كل منهما بطريقته، وحرية الناقد الأدبي في النظر إلى النصوص القديمة، وكان ذلك عند "طه حسين"، وحرية الموسيقى وتحرره من تقليد الطرب وكان ذلك عند "سيد درويش"، وحرية العقيدة بأوسع معانيها، وكان ذلك عند "سلامة موسى". لذلك قبل البحث عن الحرية لأبد من السؤال التالي: ماذا تعني الحرية؟، كانت تعني عند مفكرنا في البداية المساواة بين المواطنين أي أن يكون لهم حق الشورى في أمور بلادهم، ثم جاء المستعمر البريطاني فتحول معنى الحرية عنده ليصبح تحررا من المستعمر، وقد تأثر مفكرنا في هذا الموضوع بالفيلسوف الإنجليزي "برتراند رسل"، حيث يقول: "ما يقرب رسل" من عقلي وقلبي، هو هذا الدفاع الحار الذي ينهض به في سبيل حرية الفرد من كل طغيان: طغيان التقاليد الإجتماعية وطيغيان الحكومات." 2 فالحرية عنده لا تكون إلا من قيد والقيد الذي كان يعنيه هنا هو قيد الجهل، فالحرية بهذا المعنى كما

1 نقلا عن : محمود، زكي نجيب، الجبر الذاتي، تترامام عبد الفتاح إمام، (مصدر سابق)، ص 21 .

2- نقلا عن : محمود، زكي نجيب، برتراند رسل، (مصدر سابق)، ص 7.

الفصل الثاني: حضور الفكر الأنجلوسكسوني في فكر زكي نجيب محمود.

تصورها كانت حرية الإنسان من خلال الظروف الخارجية بما في ذلك العوامل التي شكلت حياته الماضية. وقد جاءت إمتدادات الدعوة إلى الحرية، لتنتشر ضلوعها فتشمل رقعة الحياة الفكرية والذوقية¹، ثم ازداد اهتماما بالحرية في فترة ما بين الحربين العالميتين حيث كانت "مصر" تعج بالمتقنين الذين طالبوا بالحرية السياسية والفكرية²، ولتأثره بـ"برتراند رسل" المدافع عن حرية الفرد، وهذا ماجعله قريبا من قلبه وعقله، حيث يوافق في أن: "النظم الإجتماعية والسياسية كلها- في أرجاء العالم أجمع وعلى إختلاف العصور- مؤامرة كبرى يراد بها الحد من حرية الفرد التي كان ينبغي أن تكون الأساس وهي المدار لكل نظام في إجتماع وسياسة"³، فقد أخذ عنه نضاله من أجل الحرية الفردية ضد كل أشكال الطغيان: "طغيان التقاليد الإجتماعية إذ لم تعد صالحة لحياة العصر، وطغيان الحكومات إذ لم تجعل الأولوية الأولى لمصالح الناس"⁴.

لهذا كانت أطروحة الدكتوراه التي تقدم بها لجامعة لندن عن الحرية تحت عنوان "الجبر الذاتي" حيث تقوم على الفكرة التالية: "إن الإنسان حر لا بمعنى حرية إنعدام القانون أو الخضوع للعشوائية لكنه حر حرية منظمة تنظيما سببيا، فالفعل الإرادي معلول وهو حر في آن معا، وهذا ما أسميه بالجبر الذاتي"⁵، وهو في ذلك الحين كما يحكي عن نفسه أنه كان معاديا لمذهب "دافيد هيوم".

أولا/ الحرية والإنسان:

ينطلق مفكرنا "زكي نجيب محمود" من قناعة فلسفية تربط بين الحرية والإنسان، فهي علامة دالة عليه، لذلك يجب أن نبحثها من خلال بيان الكيفيات التي يعبر بها عن هذه الحرية والتي بها يجسدها، وهذا ليتصل من طرحها طرحا ميتافيزيقيا، حيث يقول: " وأما السمة الثابتة لإنسان هذا العصر. فهي الإيمان لما للإنسان من حق في تقرير مصيره، فردا كان أو جماعة، وأعني بذلك الحرية في مختلف أبعادها"⁶، هذا من جهة، ومن جهة أخرى يربطها بدنيا الواقع، الأمر الذي يتطلب الكشف عن العناصر التي إذا اجتمعت في

¹ نقلا عن : محمود، زكي نجيب: أفكار ومواقف، (مصدر سابق)، ص 59-60.

² محمود، زكي نجيب، حصاد السنين، (مصدر سابق)، ص 29.

³ محمود، زكي نجيب، برتراند رسل، (مصدر سابق)، ص 9.

⁴ محمود، زكي نجيب: أفكار ومواقف، (مصدر سابق)، ص 17.

⁵ محمود، زكي نجيب، الجبر الذاتي، (مصدر سابق)، ص 22.

⁶ محمود، زكي نجيب، أفكار ومواقف، (مصدر سابق)، ص 121.

الفصل الثاني: حضور الفكر الأنجلوسكسوني في فكر زكي نجيب محمود.

سلوك الإنسان قيل هذه حرية.¹ فالذي يفرق بين الإنسان وسائر المخلوقات أنه يتميز بضرب: "من الإرادة الحرة المسؤولة التي لا تخضع للقوانين الطبيعية كل الخضوع، لكنها في مقابل هذه الحرية، كان عليها أن تحمل عبء الأمانة - أمانة الحرية- في شجاعة وإقدام فهي أمانة عرضت على الجبال فأبين أن يحملنها وحملها الإنسان".² وهنا يجب التنبيه أن الإرادة التي يقصدها "زكي نجيب محمود" ضرب من الفعل بل هي الفعل، وليست قدرة معنوية مفارقة تختفي وراء عالم الواقع، لهذا رفض المشكلة المطروحة بخصوص الإرادة فهي مقيدة أم حرة؟ قائلًا: "أجيبك فأقول إنني أخشى أن يوقعنا وضع المشكلة على هذه الصورة التقليدية القديمة في لاجبة لفظية لا تنفع أحدا ولا تشفع لأحد، فلکم بحث الباحثون وكتب الكاتبون جوابا عن السؤال القائل: هل الإرادة حرة أو مقيدة؟ ومتى تكون حرة ومتى تكون مقيدة؟"³، فهذا النص يبين أن القلق والصداع اللذين يسببهما السؤال عن الإرادة الحرة أو الحرية مجرد مباحكة لفظية تستنزف وقت وجهد الفلاسفة، ذلك إن الإرادة لا تكون إلا في حالة واحدة، هي أن يكون النشاط مرهونا بهدف وضعه الناشط لنفسه، أو وافق عليه، وفي هذه الحالة الطبيعية السوية يمتنع السؤال هل الإرادة عندئذ حرة أو مقيدة؟، إذن فليس التعارض الحقيقي هو بين الحرية والقيود، بل التعارض الحقيقي هو أن يكون ثمة إرادة أولا يكون، وهي لا تكون إذا لم يكن هدف أو إذا كان هنالك هذه يستهدفه غير القائم بالعمل".⁴

ومنه تناول فيلسوفنا "زكي نجيب محمود" الإرادة الحرة لا ينصرف إلى تأملها ميتافيزيقيا، بل يلتفت إلى معاني عملية واقعية تتجلى فيها هذه الإرادة، حيث يرى الطموح والمقاومة والرفض وقول "لا" تجسيدا لهذه الإرادة مقارنة بأشياء الطبيعة التي لا هدف لها ولا مقاومة ولا رفض لها، بل المغامرة معنى من معاني الإرادة الحرة لأن الطبيعة لا تفعل ذلك: "هل تقول كواكب السماء في أفلاكها ماذا لو انحرفت بطريقي هنا أو هناك؟ هل يقول مثلا ذلك النهر الدافق أو السحابة المزجاة أو الريح العاصفة؟ إن هذه كلها قد أبت حمل الأمانة فاستراحت لكنها في الوقت نفسه لا تملك لنفسها زماما".⁵

¹ محمود ، زكي نجيب، حصاد السنين، (مصدر سابق) ، ص 52.

² محمود ، زكي نجيب، تجديد الفكر العربي، (مصدر سابق) ، ص 276.

³ محمود ، زكي نجيب، في حياتنا العقلية، (مصدر سابق) ، ص 71.

⁴ المصدر نفسه، ص 71- 72.

⁵ محمود ، زكي نجيب، من زاوية فلسفية، (مصدر سابق) ، ص 130.

الفصل الثاني: حضور الفكر الأنجلوسكسوني في فكر زكي نجيب محمود.

لكن مفكرنا "زكي نجيب محمود" لا ينساق كثيرا وراء هذا الموقف ليقع في الدعوة للتمرد، كما يفعل الوجوديون، بل يرى في الطاعة مظهرا لا يتنافى مع الإرادة الحرة، لكن بشرط أن تكون تلك الطاعة مبصرة لا عمياء، والتي لا يكون فيها صاحبها "يسير سيرته ولا يباح له أن يسأل من أين وإلى أين ولماذا؟ كلا وليس في وسعه العصيان متحملا نتائج عصيانه"، بل يكون: "...صاحب الطاعة المبصرة العاقلة فيعلم لماذا هو فاعل ما يفعله وفي مستطاعه أن ينحرف لو أراد، وعليه تقع تبعة إنحرافه ذاك" ².

ثانيا/ تعدد معاني الحرية:

رغم إعتناق "زكي نجيب محمود" الفلسفة الوضعية كفكر، والتزامه التحليل كمنهج، إلا أنه مؤمن بالحرية، لكنه تعامل معها كمفهوم له عدة دلالات تطورت عبر التاريخ بقوله: " الحرية ينمو معناها مع الزمن" ³، واستعرض في عجالة هذا التطور في النص التالي قائلا: " مرت عصور لم تكن الحرية فيها تعني أكثر من الجانب المقابل للرق، فالإنسان عندئذ إما أن يكون من فئة الأحرار، وإما يكون من فئة الرقيق يشتري من الأسواق ويباع، ثم اتسع المعنى ليشمل حرية الإرادة في إختيارها للفعل، وهي حرية كان يقابلها مذهب الجبرية الذي ينفي أن تكون للإنسان القدرة على الاختيار إذ هو مجبر على أن يسير وفق ما قدر له بمشيئة إلهية، لكن "الحرية" شأنها في ذلك شأن الأفكار الكبرى أخذت تتسع في معانيها مع النمو الحضاري، فنشأت الحرية بمعناها السياسي، وبمعانيها في الأدب والفن والإقتصاد والتعليم وغير ذلك. ثم نشأت الحرية بمعانيها الإجتماعية والعلاقة بين صاحب العمل والعامل . لكن هذه المعاني كلها لا تشمل هذا الضرب الجديد من الحرية بصورة واضحة مباشرة وأعني تلك الحرية التي يكسبها الإنسان في أي مجال يعلم الإنسان ما يعلمه ويقدر علمه في ذلك المجال تكون قدرته على تسخيريه لصالحه" ⁴. لذلك عمل على بيان معانيها وتوضيحها، بحيث أن هذه المعاني رغم أنها تختلف عن بعضها البعض إلا أنها تتكامل لتوضح ما الحرية؟. والمبرر الذي يفسر به التطور التاريخي لمفهوم الحرية، يربطه بالمنطق لالتاريخ والإقتصاد، كما هو حال المدرسة الجدلية التاريخية. فالفكرة لاتدوم ولا تصمد عبر الزمن إلا إذا كانت صورية، أي خالية من المضمون المحدد

¹ نقلا عن : محمود ، زكي نجيب، من زاوية فلسفية، (مصدر سابق) ، ص ص 132-133

² المصدر نفسه، ص ص 132-133.

³ نقلا عن : النشار مصطفى، زكي نجيب محمود، (مرجع سابق) ، ص 100

⁴ محمود، زكي نجيب، حصاد السنين، (مصدر سابق) ، ص 422

الفصل الثاني: حضور الفكر الأنجلوسكسوني في فكر زكي نجيب محمود.

لنتحرر من قيود المكان والزمان، والمواقف المعينة، حيث يقول عن ذلك: " ولنأخذ مثالا مفهوم الحرية فبادئ ذي بدء لابد من ملاحظة أن فكرة الحرية إنمهي فكرة إطارية أو صورية، إلى حد كبير، وهي ذات مضمون معين إلى حد صغير، فمهما بحثت عن تعريف يبين حقيقة الحرية فأنت مضطر آخر الأمر إلى الوقوف عند درجة معينة من التجريد، فقد نقول مثلا إن الحرية هي فك القيود فيبقى السؤال: أي قيودا ؟ وهنا ترى كيف أن الأمر قد ترك لكل موقف وظروفه ولكل عصر وقيوده¹.

كما ركز مفكرنا "زكي نجيب محمود" على ضرورة التمييز بين التحرر والحرية، باعتبار الأول مفهوما سلبيا والثاني مفهوما إيجابيا، فالتحرر كسر للقيود وإنفلات من سلطانها، أما الحرية فهي البناء والعمل، حيث يقول: " فالقيادة الفكرية غالبا ما تكون في أيدي قادة الثورات الذين كانوا هم العاملين على تحقيق ذلك"التحرر"من قيد المستعمر فأضطلعوا بعد ذلك بتحقيق الحرية بعد التحرر، والفرق بين المرحلتين هو الفرق بين السلب والإيجاب: ففي المرحلة الأولى رفعت القيود، وفي المرحلة الثانية تقام عمليات البناء، إذ لا معنى للحرية إلا أن تكون حرية الأداء والعمل². لهذا قال بوجود معنيين للحرية واحد سلبى وآخر إيجابى وتوضيحهما كما يلي:

1/ المعنى السلبى للحرية:

إن مفكرنا "زكي نجيب محمود" يميز بين تصور الحرية السلبى ومفهومها الإيجابى، حيث يعتبر التحرر من القيود فهما سلبيا للحرية على أن لا يفهم منى هذا أنه يحقر منه بل على العكس من ذلك يشيد به لكنه لا يجب أن نتوقف عنده، لأن هناك ما بعده ومنه قال عن الحرية: "هي في بلادنا-على أحسن الفروض- تفهم من جانبها السلبى وحده، إذ تفهم بمعنى التحرر من القيود، ومن القيود السياسية بصفة خاصة³، لذلك فالوجه الغالب الذي تتناوله الأفلام في العالم العربى سياسى، بسبب خضوع معظم البلاد العربية للإستعمال لكن هذا السياق لوحده غير كاف ليجعلها ملحة بل الذي يجعلها رأس المشاكل في العالم العربى حسب فيلسوفنا "زكي نجيب محمود" بسبب الفجوة التي ورثناها عن الحاكمين وما يحيط بهم من جاه وسلطان وهيل وهيلمان⁴. كما يدخل في هذا المفهوم كل الجهود

¹ نقلا عن : محمود، زكي نجيب، في تحديث الثقافة العربية، (مصدر سابق) ، ص132

² محمود، زكي نجيب، في حياتنا العقلية، (مصدر سابق) ، ص196

³ محمود، زكي نجيب، حصاد السنين، (مصدر سابق) ، ص91

⁴ محمود، زكي نجيب، تجديد الفكر العربى، (مصدر سابق) ، ص76

الفصل الثاني: حضور الفكر الأنجلوسكسوني في فكر زكي نجيب محمود.

التي إستهدفت تخليص الدين مما علق به من خرافة وجهل، وهذا ما قام به العالم " محمد عبده"، حيث يقول عن ذلك: " فالحرية التي تتحقق لنا عن هذا الطريق الذي سلكه " نحمد عبده" هي في صميمها تحرر من خرافة وجهل، لوأزلنهما عن إسلامنا، ظهر هذا الإسلام بوجهه الصحيح، وهو وجه لا يتنافى مع لب الحضارة الغربية"، وبنفس الرؤية يعتبر مجهودات "لطي السيد" أنها: "حرية العقل: فلا قيد على الفكر إلا ما يقتضيه منطوق العقل"².

2/ المعنى الإيجابي للحرية:

يربط مفكرنا "زكي نجيب محمود" معنى الحرية الإيجابي بشيئين هما:

أولاً/ العلم، فالحرية محصلة للمعرفة بمجال ما، وقد وجد في محاوره " ليزيس" لـ " أفلاطون" مادة مناسبة لتمرير قناعته هذه، "ف" ليزيس" غلام لأسرة ثرية تمتلك عبداً على علم بركوب الخيل وسياستها وترويضها، ولما كان مراد الأسرة أن يتعلم الغلام ذلك، كان لابد له أن يتدرب على يد هذا العبد وهذا يتطلب أن يطيع أوامره ويسمع نصائحه ويتقيد بتعليماته، وبذلك انقلب الوضع فصار العبد هو السيد بما امتلكه من علم: " فمن عرف كانت له السيادة"³.

ثانياً:/ بالعمل أي الحرية هي الفعل: " المبتكر غير المتوقع وغير المسبوق بشيئه له فيما سبق من مجرى حياته"⁴، لهذا عرف الحرية قائلاً: " الحرية في صميم معناها هي القدرة على العمل في الميدان الذي نريد أن نكون أحراراً فيه، ومعنى هذا أن الحرية مستحيلة بغير علم بتفصيلات العمل الذي تزعم لنفسك أنك حرفي مجاله"⁵، وهذا يوافق ماتم تأكيده فيما سبق أن مفكرنا "زكي نجيب محمود" وظف طرح الفلسفة البراجماتية، بحيث تضر للحرية نظرة أدائية، حتى لا يبقى مفهوم الحرية مجرد تصور نظري أو شعار أجوف بل هي عمل وسلوك، حيث: " إذا قلنا الحرية فقد وضعنا خريطة للطريقة العملية التي يسلك بها الناس بعضهم تجاه بعض فيكون لكل منهم الحق -أستغفر الله- بل يكون على كل منهم الواجب المحترم في أن يعبر عن نفسه فيفصح عن فكره في وجه الدنيا بأسرها"⁶. كما أن "زكي نجيب محمود" لا يقصر الحرية على الإنسان فقط بل يراها في الكون ككل، لأنها مبنوثة

¹ نقلاً عن : محمود، زكي نجيب، أفكار ومواقف، (مصدر سابق) ، ص 58

² المصدر نفسه، ص 59.

³ محمود، زكي نجيب، حصاد السنين، (مصدر سابق) ، ص 112

⁴ المصدر نفسه ، ص 322.

⁵ المصدر نفسه، ص 11

⁶ محمود، زكي نجيب، قيم من التراث، (مصدر سابق) ، ص 228.

الفصل الثاني: حضور الفكر الأنجلوسكسوني في فكر زكي نجيب محمود.

في الكون عندما: "يسلك الكائن سلوكا يستحيل التنبؤ به قبل وقوعه"¹، الأمر إنتهى به إلى القول: "نحن إذن في كون وهب الحرية في كل رجي من أرجائه، في كل كائن من كائناته في كل ذرة من ذراته"². وبذلك فالحرية مرتبطة بالوجود الإنساني لامن منظور كونه كائنا متعاليا، بل من خلال طبيعته الحيوانية وهذا لأنه يوسع دائرة الحرية لتشمل كل كائن حي، إذ يقول: "فواضح أن مجموعة أفرادها "الحديث هنا عن أسرة تتكون من الأبوين وأبنائها لاحظهم في جلسة إستجمام على سفح جبل "قد ترابطت في كيان يجمعها، لكنها في الوقت نفسه تركت لكل فرد منها أن يتفرد بإهتمام خاص، إنها "الحرية" من الداخل، الحرية التي لم تشرع لها القوانين، بل شاءتها ما ارتقى إليه البشر، إنها هي الحرية التي تعنى أن يعبر الكائن عن دخيلته بسلوك ظاهر"³. فإقتناعه بكون الفردية جوهر الكائن، يجعله يطرح تصورا لاتنفك فيه الحرية عن الطابع الفريد للإنسان، بل هي تعبر عنه إما سلوكا أو فكريا وهذا ماتجسده اللغة، حيث لم تخف انزعاجه من الخطابات الجاهزة التي تباع في الأسواق والتي يلجأ إليها البعض لينسجوا على منوالها عندما يرسلون بعضهم بعضا، لأنها لاتتبع من الداخل ولا تعكس هذه الفردية المميزة، وهذا ما علق عليه عندما تلقى رسالة من أمه عندما كانت في بلاد "الحجاز"، لتؤدي فريضة الحج، قائلا: "قلما ذهبت إلى الحج للمرة الأولى أرسلت إلي خطابا مطبوعا يباع جاهزا، قلما عادت بسلامة الله من حجها، أبلغتها كم إنقبضت نفسي لخطاب ليس فيه شيء منها. فقالت: وماذا كنت أصنع؟ أحببتها: كان خيرا لي أن ترسلي ورقة بيضاء وعليها بصمة أصبعك"⁴، وليسند هذه هذه الرؤية، يعمد إلى ماتوصل إليه اللغوي الأمريكي "نعوم تشومسكي"، الذي بين أن الإنسان يكتسب "نوقا خاصا في لغته، بحيث يعرف إبن اللغة ما يجوز وما لا يجوز استعماله من تراكيب لغوية"⁵، فاللغة بطبيعتها الإبداعية كما بين "نعوم تشومسكي" يجب أن نستغلها لنظهر طبيعتنا الخاصة، ومذاقنا وتميزنا، وهنا يتحقق شرط الحرية، الذي هو إظهار الفردية والتميز. وهذا ما يطلق عليه البعد العمودي للحرية، لأن بعدها هو الدعوة إلى كل أنواع الحرية مثل: الحرية السياسية، والحرية الإقتصادية، وحرية الحركة، بينما البعد العمودي هو الذي

¹ محمود، زكي نجيب، حصاد السنين، (مصدر سابق)، ص 105.

² نقلا عن: محمود، زكي نجيب، حصاد السنين، (مصدر سابق)، ص 107.

³ محمود، زكي نجيب، عن الحرية أتحدث، (مصدر سابق)، ص 15.

⁴ المصدر نفسه، ص 25.

⁵ المصدر نفسه، ص 26.

الفصل الثاني: حضور الفكر الأنجلوسكسوني في فكر زكي نجيب محمود.

يتغلغل في الفرد ليلا مس باطنه، وذلك لا يكون إلا بأن: "يكون الفرد حراً من الباطن كما هو حراً من الظاهر، ومعنى الحرية من الباطن أن يكون كل فرد قادراً على التفكير الناضج حراً في فكره وحرراً في التعبير عن ذلك الفكر".¹

لكن حرص فيلسوفنا "زكي نجيب محمود" في طرحه الجديد لمشكلة الحرية ينقلها من الإنسان إلى الطبيعة، لأن أسمى درجات الحرية هي: "أن يكشف بالعلم سر الطبيعة في هذا الجانب منها أو ذلك فيصبح بهذا الكشف سيدها بعد أن كان سجينها لأنه كلما كشف سرا من أسرارها كان له بذلك القدرة على تسخيرها في المجال الذي انكشف سره"²، وهذا راجع لتأثير "فرنسيس بيكون" الذي قرأ له كتابه "أطلنطا الجديدة"، حيث حلم "بيكون" بجزيرة تقام فيها دولة علمية بديلة للدولة السياسية حاكمها أكبر العلماء، وقراراتها هي القوانين التي يصل إليها العلماء، وبذلك ينتقل الصراع بين البشر ليصير صراعاً بينهم وبين الطبيعة³، لكن هذه اليوتوبيا لم تبق مجرد خيال، بل عصر التكنولوجيا الذي دخله إنسان القرن العشرين، سمح للبشر بالسيطرة على الطبيعة وهذا حقق الحرية بمعرفة قوانين الطبيعة⁴، لأن الحرية في هذا العصر: "هو المعنى الذي يجعلني حراً أمام ظواهر الطبيعة لكوني عرفت قوانينها. إذن لكي أظل حراً على أن أكون مبدعاً للعلم لاستخراج قوانين الطبيعة"⁵. وهذا ما دفعه لمناقشة الحرية لآمن حيث كونها مطلباً يخص شخصاً بعينه، بل بكونها خاصية وميزة إجتماعية تطبع مجتمعاً دون غيره، فيبدأ بالتفريق بين الحرية والتحرر، كما أسلفنا سابقاً، فالمجتمعات العربية كسرت قيد المستعمر وتحررت بطرده من بلادها، لكن هذه المجتمعات لا تمتلك علماً بالكون والطبيعة ولا تقنية تسخرها لصالحها مما جعلها في حاجة إلى الغرب، وبالتالي فهو صاحب اليد العليا علينا بل كما جاء في قول مفكرنا "زكي نجيب محمود": "إنهم هم وحدهم الأحرار وأننا مازلنا في قبضة أيديهم تحررنا أولم نتحرر على حد سواء"⁶، لذلك فالعلم عند فيلسوفنا شرط من شروط الحرية لأنه يزيد من الفاعلية ويبسط هيمنة الإنسان على الطبيعة ويحرره منها: "فالعلم الذي مكن الإنسان من تسخير الطبيعة لصالح ليس ترفاً يتظاهر به صاحبه أمام الناس، وإنما هو

¹ نقلاً عن: محمود، زكي نجيب، عن الحرية أتحدث، (مصدر سابق)، ص 149.

² المصدر نفسه، ص 54.

³ محمود، زكي نجيب، حصاد السنين، (مصدر سابق)، ص 73.

⁴ النشار مصطفى، زكي نجيب محمود، (مرجع سابق)، ص 91.

⁵ المرجع نفسه، ص 100.

⁶ محمود، زكي نجيب، في تحديث الثقافة العربية، (مصدر سابق)، ص 171.

الفصل الثاني: حضور الفكر الأنجلوسكسوني في فكر زكي نجيب محمود.

آخر الأمر كفيل لحرية الإنسان إزاء الطبيعة و ظواهرها وكائناتها"، ومع ذلك لم يرغب عن ذهنه الإعتراض الذي قد يعترض به البعض بكون الغرب بعلمه وتقنياته تجاهل الإنسان كذات وجعله حلقة في سلسلة الإنتاج وشيئا من أشياء العالم، يرد مفكرنا "زكي نجيب محمود" بأن فاعلية الإنسان الغربي أبدعت الفن الذي إعتنى بهذا الجانب وبخلقه لعوالم ثقافية صانت فردية الإنسان وإنسانيته.

ومنه فالتعارض بين الحرية والقيود "القوانين" غير حقيقي، وهذا ما ضلل الفلاسفة فأنساقوا يتلمسون الحل لمشكلة من خلق خيالهم من جهة وبسبب التناظر اللغوي بين كلمة بين كلمة حرية وكلمة قيود، وهنا يستغل "زكي نجيب محمود" اللغة ليبرهن على زيف هذا التعارض "بين الحرية والقيود" بقوله: "خذ مثلا آخر قواعد اللغة يلتزم بها كل كاتب أو قارئ لها، فليس من حق الكاتب العربي أن ينصب فاعلا أو أن يرفع مفعولا به، لكن هل يعني هذا حرمان الكاتب من حريته فيما يكتب وفق تلك القواعد؟ إن لكل كاتب موضوعاته التي يعرضها وأسلوبه الذي يعبره عن نفسه، على أن يتم ذلك كله في حدود المبادئ المشتركة. لا، بل إن كل عبارة يخطها الكاتب إنما يلتزم فيها بمبادئ كثيرة، دون أن يحد ذلك من حريته في إختيار مادتها وطريقة صياغتها"².

وبناء على ماتقدم يعتبر مفكرنا "زكي نجيب محمود" رائد من رواد الحرية في فكرنا العربي المعاصر، فقد ظل طيلة حياته مؤمنا بها، مدافعا عنها وجانب من دعوته إليها، تمثل في حرصه على تقديم صورة للإنسان العربي الجديد، صورة يظهر فيها حرا متعتزا برأيه وبالطريقة التي يختارها، ومن ثم تتحقق كرامته وقداسته ويستطيع بالتالي مسايرة عصره. لا شك أن لفظ الحرية قد إستخدم بكثرة قبل مفكرنا "زكي نجيب محمود"، لكن دوره الأساسي يمكن في عملية التحديد والتعريف لاسيما للجانب السلبي والإيجابي لهذا اللفظ. ويمكن القول بوجه عام بأن القيام بتحديد المعاني والمفاهيم، هو أهم الهموم التي حملها مفكرنا طوال مايزيد عن نصف قرن من حياته، ولا شك أنها مهمة شاقه خاصة في مجتمع إعتاد إستخدام الفكرة الغامضة لمجرد أنها موجودة أو لأنها تثير وجدانه.

¹ محمود، زكي نجيب، في تحديث الثقافة العربية، (مصدر سابق)، ص 172.
² نقلا عن: محمود، زكي نجيب، في حياتنا العقلية، (مصدر سابق)، ص 73.

الفصل الثاني: حضور الفكر الأنجلوسكسوني في فكر زكي نجيب محمود.

نتيجة: وخلاصة القول يؤكد مفكرنا "زكي نجيب محمود" إن الحرية من أهم القيم في حياة الأفراد والشعوب، الكل يسعى إليها ،ويقيس حياته بالنسبة إلى ماحققته منها، فقد كانت في البداية تعني المساواة بين المواطنين "بحيث يكون للمواطنين حق المشاركة والشورى في أمور بلادهم، ثم إذا جاء المستعمر البريطاني، تحول معنى "الحرية السياسية" ليصبح تحرراً من المستعمر، وظلت هذه القضية هي الشغل الشاغل إلى أن تعبت بها النفوس ، وقد أخذ معنى الحرية يتعمق وأصبحنا نتحدث عن "حرية الإقتصاد الوطني"، و"حرية المرأة" .. إلى أن جاءت ثورات ، منها ثورة 1952، ففتحت أبواباً واسعة لحرية إجتماعية: تحرر الفلاح من تسلط صاحب الأرض، وتحرر العامل من تحكم صاحب العمل.. الخ"

ويقسّم مفكرنا "زكي نجيب محمود" الحرية إلى حرية سلبية وحرية ايجابية. الحرية السلبية تعني التحرر من القيود والأغلال- كما أشرنا الى ذلك سابقاً-، ولكن بعد أن تتم عملية التحرر تبدأ الحرية بالمعنى الإيجابي، وهي ربط الحرية بالقدرة على أداء عمل معين ومعرفة كيفية عمله، وهكذا تكون الحرية مرتبطة بالمعرفة. وطالما أن الحرية قد إرتبطت بالمعرفة، فقد إرتبطت بعمل العقل. حيث يقول: « إن الحرية في أكمل معانيها، هي حرية من يعلم في المجال الذي يتقنه، بعد تدريب وتمارين ودراسة وتخصص. فعندما نقول: "لايفتى ومالك في المدينة"، فهذا معناه أن مالكا هذا أكثر حرية مني في قرار يطمئن هو إليه في الفقه الإسلامي. هو خبير في هذا المجال، ويستطيع أن يختار بين أشياء مختلفة مطروحة أمامه، أما أنا فلا أستطيع لأنني لأملك حرية الإختيار في هذا المجال. وهنا نضع أيدينا على فرق جوهرى بيننا وبين الغرب، فهم يعلمون أكثر منا عن الطبيعة، إنهم متقدمون علمياً عننا مراحل كثيرة في كافة المجالات تقريبا، فهم أكثر امتلاكاً للمعرفة. وهم بذلك أكثر حرية في إختيار ما هو صحيح، أما نحن فلا نستطيع ولانملك « 1. وعندما يقول الله سبحانه وتعالى: ﴿ قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ. ﴾ (2) ،

1- نقلا عن : عثمان أحمد ، طريقنا إلى الحرية محاوره ، زكي نجيب محمود ، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، القاهرة، مصر، ط1، سنة 1994، ص161
2- قرآن الكريم، سورة الزمر (39): آية 9.

الفصل الثاني: حضور الفكر الأنجلوسكسوني في فكر زكي نجيب محمود.

فإن ذلك يعني في رأبي مفكرنا "زكي نجيب محمود" على الأقل، أن الذي علم هو حر فيما يعلمه وبما يعلمه. ويعطي مفكرنا مثالا عن ذلك: « إن الذي يركب سيارة لو تعطلت وإستطاع أن يصلحها، فسوف يستأنف السير، ولكن هب أنه لا يعلم كيف يصلحها، هنا سيضطر للانتظار، حتى يأتي من يصلحها له. إذن حرته في السير بسيارته متعلقة بعلم وعمل غيره ولا تتبع من ذاته، في هذا المجال الذي نحن بصدده. وقس على ذلك كل شئ في حياتنا، لا يمكن أن أكون حرا دون أن تكون لدي معلومات. فطريق الحرية يبدأ من التخلص من القيود والإنطلاق والقدرة على الحركة، الجهل يعني السجن، ومالم نتعلم فسنظل مسجونين، دون حركة ودون قدرة على الانفلات من هذا السجن. »¹ وقد قيل قديما إذا عرفت إستطعت، أي أن المعرفة تولد الإسطاعة، وقال "بيكون" المعرفة سطوة وقوة. فلا بد من التمييز بين التحرر من القيود على مختلف أنواعها، وبين معنى الحرية التي هي بالضبط قدرة الإنسان على إمتلاك زمام أموره تجاه أي موقف من مواقف الحياة، إذ يتفاوت تقدير الموقف بحسب تقدير مفهوم الحرية وقيمتها الأساسية بالنسبة للإنسانية أفراداً وشعوباً. كما أن نظرة مفكرنا "زكي نجيب محمود" العامة إلى الكون، إنعكست على إهتمامه بحرية الإنسان، فكل مافي الكون -من وجهه نظره- حر، إبتداء عن الذرات الصغيرة، حتى الكون في مجموعة. يريد منا مفكرنا "زكي نجيب محمود" أن نعمل ونعرف ونبدع ونقرأ الكون بلغة العلم الحديث ونؤمن بالتفكير الحر، ونواجه الصعب ونقهره، يريد منا أن نفعل ذلك حتى نحصل على الحرية وننعم في رحابها.

ومفكرنا "زكي نجيب محمود" « يؤمن إيمانا جازما بحرية الأفراد، ولا يريد لتلك الحرية أن تنتهك لأي سبب من الأسباب، شريطة أن نحدد للفردية معناها بحرص شديد حتى لا يساء فهمها »² - فتتال من تعاون الأفراد، وهو شرط ضروري لتحقيق الصالح العام الذي هو الفحوى النهائية. ويتخذ تحقيقه شكل حلول للمشكلات. ولعل التركيز على حلول المشكلات حين الحديث السياسي، وما يدفع إلى القول إن مفكرنا "زكي نجيب محمود" يحمل وضعية منطقية ملقحة بالبراجماتية.

1- نقلا عن : عثمان أحمد ، طريقنا إلى الحرية محاورة ، زكي نجيب محمود ، (مرجع سابق)، ص.162.

2 نقلا عن : محمود ، زكي نجيب، قصة عقل، (مصدر سابق) ، ص.27.

خلاصة وإستنتاجات:

الفصل الثاني: حضور الفكر الأنجلوسكسوني في فكر زكي نجيب محمود.

من النتائج التي ترتبت عن تأثير الفلسفة الأنجلوسكسونية واعتناق مفكرنا "زكي نجيب محمود" لها، وللوضعية المنطقية خاصة، وإنتماؤه إليها في مرحلة من مراحل تطور فكره، ما يلي:
أولاً/ رغم إستفادته منها منهجياً لأمدرسة قائمة بذاتها، حيث أراد الترويج لها دون سواها من الإتجاهات الفلسفية المعاصرة، ورغم حضور الفكر البراجماتي والتحليلي من فلسفته، إلا أنه في الغالب كان داعية للوضعية المنطقية.

ثانياً/ إهتمامه بالعلم ومناهجه، والتصدي بكل جهد لإشاعة التفكير العلمي، وفي كل ما يتعلق بالطبيعة وظواهرها، ولعل كتبه الأكاديمية في هذه المرحلة مثل "المنطق الوضعي" بجزئية، و"خرافة الميتافيزيقا" و"نحو فلسفة علمية"، ليست سوى لبنات في هذا الصرح، ويؤكد أن الأمة تأخذ بنصيب من المدينة يكثر أو يقل، بمقدار ما تأخذ بنصيب من العلم ومناهجه. فالعلوم المختلفة - على حد قوله - من فيزياء، وكيمياء، وطب وهندسة، من شأنها أن تكفل التحرر من الخرافة والجهل، كما تكفل تعقيل السير في الهدف الذي نسعى لبلوغه. وأن الحل الوحيد لمعضلة هذا التخلف الفكري الذي نحن فيه منذ قرون هو الأخذ بمنهج العلم، لأن الحل في نظر مفكرنا "زكي نجيب محمود" يكمن في الأخذ بالمنهج الذي من خلاله بلغ الغرب التقدم والإزدهار، أي ضرورة استبدال المنهج القديم المعتمد عندنا منذ قرون بنهج كفيل بتحقيق النهضة المنشودة، والمنهج الكفيل بهذا الدور الكبير هو منهج العلوم الطبيعية الذي بدوره هو المنهج التجريبي.

ثالثاً/ موقفه الراض لنوع من المسائل الميتافيزيقية وهو الميتافيزيقا التأملية أو المتعالية عن الواقع، وكل ما يمت لها بصله من قضايا أخلاقية وجمالية. مفرقا بين الميتافيزيقا كدين أساسه الإيمان، وبين الميتافيزيقا كعبارات لغوية خالية من المعنى، حيث لا وجود لمسميات لها في عالم الواقع الحسي، الذي نعيش فيه. وبذلك يكون قد تصدى للخرافات الغيبية بالنقد.

رابعاً/ إعتقاده أن «اللغة عبارة عن رموز تستخدم، إما أداة لتصوير ما هو كائن في عالم الأشياء، وإما أداة للتعبير عن مشاعر وجدانية ذاتية»¹، ولا يوجد ثالث لهذين الفرضيتين. خامساً/ تأكيده على أن المذاهب الفلسفية والرئيسية في عصرنا، ومنها تيارات الفلسفة الأنجلوسكسونية، تشترك في أن الإنسان محورها، والأساس المشترك فيها، والذي يوحدنا،

1- نقلا عن : محمود زكي نجيب، في تحديث الثقافة العربية، (مصدر سابق)، ص402.

الفصل الثاني: حضور الفكر الأنجلوسكسوني في فكر زكي نجيب محمود.

تجعل من الإنسان مبدأ وغاية، وتجعل هذه الحياة هي الأولى والأخيرة. وبدون هذا الأساس تتمزق وحدة عصرنا الفكرية، ويفقد هذا العصر طابعة الفكري، الذي يميزه من غيره ويجعله حلقة في سلسلة العصور.

سادسا/ كان مفكرنا "زكي نجيب محمود" يدعو إلى التخلي عن كل ما هو موروث ثقافي، والإتجاه إلى علوم الغرب، إذا أردنا الدخول في عصرنا، فهو كوضعي منطقي رافض للتراث العربي الإسلامي.

سابعا/ موقفه الناقد للحياة في الوطن العربي.

ثامنا/ من أبرز الأفكار التي ركز عليها في هذه الفترة، فكرتنا الحرية وإرتباطها بالعلم و" والمساواة" وفكرة " التعقيل" وإعتبرها جميعا الدعامات الأساسية لنهضتنا الحديثة .

تاسعا/ يعتبر مفكرنا "زكي نجيب محمود"، أول من فكر في إدخال "منهج التحليل" إلى العالم العربي، بل هو المؤسس الأول له في العالم العربي، ولم يسبقه أحد في هذا المجال.

عاشرا/ يعد مفكرنا "زكي نجيب محمود" فيلسوفا تجريبي الإتجاه، وضعي النزعة، منطقي القلب والبنية، تحليلي الأسلوب، داعية إلى فلسفة علمية الطابع، تحليلية الأسلوب .

الحادي عشر/ النتيجة التي إنتهي إليها مفكرنا، من بحثه هي أن الفلسفة المعاصرة عموما، والفلسفة الأنجلوسكسونية خاصة، جعلت مدارها الرئيسي البحث عن المعني.

الثاني عشر/ التشديد على أهمية العمل والتطبيق، وربط بين الفكر وتطبيقها على أرض الواقع.

الفصل الثالث

الفصل الثالث

عن الفكر التحديثي والتجديدي عند "زكي نجيب محمود"

تمهيد:

المبحث الأول: موقف زكي نجيب محمود من التراث.

المبحث الثاني: موقف زكي نجيب محمود من الدين

المبحث الثالث: فكرة التجديد عند زكي نجيب محمود.

خلاصة وإستنتاجات

الفصل الثالث: عن الفكر التحديثي والتجديدي عند زكي نجيب محمود.

تمهيد:

لحظة التحول في حياة المفكر، هي في الوقت نفسه، لحظة تحول في حياة الفكر المحلي الذي يحيط به، فإذا ما أتيح لهذا الفكر أن يتسع نطاقه إلى ما وراء حدوده، صارت لحظة التحول تلك: علامة فارقة في تاريخ الفكر البشري كله. وكبار المفكرين هم وحدهم الذين تسمح حياتهم بحدوث التحولات الكبرى، وهم يشبهون في ذلك النهر الذي تزخر أمواجه، وتصبح شواطئه أضعف من أن تحتملها، فيغير مجراه، ويشق لنفسه مجرى آخر، يترتب عليه من النتائج ما لا يحصى. وفي تراثنا الفكري أمثلة على ذلك، فاللحظة التي تحول فيها أبو الحسن الأشعري* (260هـ - 324هـ)، من مذهب المعتزلة، مكونا مذهباً آخر أصبح يحمل اسمه، وتدين به غالبية المسلمين، لحظة تحول فارقة. واللحظة التي تحول فيها الغزالي* (450-505هـ) من مجال الفلسفة وعلم الكلام إلى مجال التصوف، تعتبر هي الأخرى لحظة تحول فارقة، إذ تمكن التصوف بعدها من جميع طبقات الأمة الإسلامية وأصبح معترفاً به من معظم حكوماتها حتى اليوم.

فباللحظة التي تحول فيها مفكرنا "زكي نجيب محمود"، من الإنكباب على الفكر الغربي والإهتمام الكامل بنظرياته إلى فحص الفكر العربي، ونقد مقولاته نقداً تحليلياً صارماً، هي أيضاً لحظة تحول فارقة - كان وسيكون لها مابعداها - وقد حدث هذا في أواخر الستينات. حين ذهب للعمل في جامعة الكويت، ولا شك أنه عايش هناك البيئة الثقافية العربية في سذاجتها الأولى، وإصطدامها المحترم بتعقيدات العصر الحديث. وفي مثل هذه البيئة تظهر بحدة مشكلة التذبذب بين التشبث بالتراث، والإندفاع نحو المعاصرة. وتعلو درجات كل منهما بحيث يتحول الموقف بينهما إلى أزمة، تتطلب من المفكر الجاد أن يتدخل لحلها.

ويعتبر "زكي نجيب محمود" أن أم المشكلات في حياتنا الثقافية هي محاولة التوفيق بين تراث الماضي وثقافة الحاضر، فمن تراث الماضي تتكون الشخصية الفريدة، التي نتميز بها عن سائر الأمم، ومن ثقافة الحاضر، تستمد عناصر البقاء والدوام في معترك الدول، فالأمة العربية عربية بما ورثته عن الأسلاف من عوامل أهمها: العقيدة واللغة وموضوعات العرف

* أبو الحسن الأشعري: هو أعلام الفكر العربي الإسلامي ولد بالبصرة عام 260هـ، وتوفي ببغداد عام 324هـ، له مصنفات كثيرة تفوق ثلاثمائة مصنف منها والإبانة عن أصول الديانة ومقالات الإسلاميين، انشق عن المعتزلة إثر خلاف بينه وبين شيخه أبو علي الجبائي، وهو مؤسس المذهب المعروف باسمه (الأشاعرة). أنظر: فاضل، علي رمضان، الموسوعة الفلسفية الميسرة، (مرجع سابق)، ص 49.

* الغزالي: (450 - 505 هـ) = (1059 - 1111 م)، هو أبو حامد محمد بن محمد بن أحمد الطوسي الغزالي يعتبر أحد أعظم أعلام الفكر في التاريخ العربي الإسلامي، فارسي الأصل، اشتهر بسعة معرفته وقدرته العالية على المناقشة والحوار، من مؤلفاته: تهافت الفلاسفة وإحياء علوم الدين ومقاصد الفلاسفة.. أنظر: النشار، مصطفى حسن، أعلام الفلسفة (حياتهم ومذاهبهم)، دار المسيرة للنشر والطباعة، عمان، الأردن، ط 1، 2011، ص 141.

الفصل الثالث: عن الفكر التحديثي والتجديدي عند زكي نجيب محمود.

والتقاليد، وإستطاعت الصمود في دوامات هذا العصر، بقدر ما إستطاعت أن تساير حضارة هذا العصر، في مركب واحد. يكون هو الثقافة العربية المعاصرة. ومنه فالمشكلة الحقيقية عند فيلسوفنا "زكي نجيب محمود"، ليست في الإجابة عن التساؤل المطروح كم أخذنا من ثقافات الغرب، وكم ينبغي أن نزيد منها؟، وإنما هي: « كيف نوائم بين ذلك الفكر الوافد الذي بغيره يفلت منا عصرنا أونفلت منه، وبين تراثنا الذي بغيره تفلت منا عربويتنا أونفلت منها »؟ فياترى ماهي طريقة قراءة التراث والإستفادة منه حسب مفكرنا "زكي نجيب محمود"؟ وما هو موقف "زكي نجيب محمود" من مسألة الأصالة* والمعاصرة**؟، وما هو موقف مفكرنا "زكي نجيب محمود" من الدين والخطاب الديني؟، وكيف يتسنى لنا التجديد في فكرنا ومجالات الحياة؟ وما هي العقبات التي تحد من ذلك؟.

1- محمود زكي نجيب ، تحديد الفكر العربي ، (مصدر سابق) ، ص 6.

*الأصالة هي الخصائص التي تميزها وتربطها بالأجداد من جهة وتمنحها هوية خاصة تفردها بها ، عن غيرنا من جهة أخرى، وفي هذا يقول مفكرنا زكي نجيب محمود : " إن أصالة العربي تبدأ من كونه يتكلم لغة عربية. فهي بطاقة الهوية التي تجعل العربي عربيا " أنظر محمود زكي نجيب، ثقافتنا في مواجهة العصر، (مصدر سابق) ، ص 64 ، في موضع آخر يقول عن الأصالة " ما علينا أن نتعقب هؤلاء الأسلاف لنرى ماذا فعلوه تجاه دنياهم ، لنصنع نظيره تجاه دنيانا، فعندئذ نحافظ على السمات الأصيلة التي تميزنا" ، أنظر محمود زكي نجيب، تجديد الفكر العربي، (مصدر سابق) ، ص 307.

ويعرف فيلسوفنا زكي نجيب محمود الأصالة بأنها تعني تلك الجوانب الثقافية التي نبتت أساسا في تربة الوطن، وإبتدعتها عقولنا أساسا في تربة الوطن وإبتدعتها عقولنا ومشاعرنا وقرائنا إبتداعا. أنظر ، محمود زكي نجيب، حصاد السنين ، (مصدر سابق) ، ص 133 ، و أحيانا أخرى يستبدل لفظ الأصالة بلفظ التراث، ويرجع هذه الأمور جميعا إلى الجانب الوجداني. ويذهب المفكر حسن حنفي في تعريفه للأصالة بأنها تعني «الأنا» في مقابل الآخر، المألوف ضد الغريب، والقريب في مواجهة البعيد، والمحلي كمانع للمستورد، تعني الأصالة الذاتي في مقابل العرضي، والطبيعي في مواجهة المصطنع، الجواني ضد البراني، الأصالة ضد التذويب والتميع والإغتراب، والتراث هو الإبداع الفكري الذاتي للشعوب، إبتداء من معطيات تكون في الغالب دينية ثم تتحول بالتدرج إلى حضارية بع عمليات تمثل الحضارة المجاورة، ومادة التراث هي : الكتب المقدسة، والعلوم التي تقوم عليها وتسمى بالعلوم العقلية التقليدية. أنظر حنفي حسن: دراسات فلسفية، مكتبة الأنجلو المصرية سنة 1988، مقالة التراث و النهضة الحضارية ص ص 52-53.

**المعاصرة عنده تعني مجموعة من السمات والعناصر التي قد تتشابك حيناً وقد تتعارض حيناً، والمعاصرة هي أن نختار منها ما يوافق تطور الحياة التي نريدها، والمعاصرة بمعناها الحالي هي الأفكار الأساسية التي يدور حولها النشاط المنتج المؤثر بشتى صورته، من علم وفن و سياسة، وإقتصاد ونظم للحكم وللتعليم ، إلى آخر هذه المحاور التي هي مقومات العصر. أنظر محمود زكي نجيب، حصاد السنين ، (مصدر سابق) ، ص ص 350-351.

الفصل الثالث: عن الفكر التحديثي والتجديدي عند زكي نجيب محمود.

المبحث الأول : موقف "زكي نجيب محمود" من التراث

تمثل مسألة التراث إحدى المسائل التي إنشغل بها الفكر العربي المعاصر، ولعلنا لانحجب الصواب إذ قلنا؛ إن الإشكالية الرئيسية في الفكر العربي الحديث والمعاصر هي: إشكالية التراث. لما للتراث من حضور في حقل الدراسات الفكرية والأدبية بصرف النظر عن طبيعة ذلك الحضور وحدوده. وبناء على ذلك فإن كل مشروع للنهضة العربية إذا فشل في سؤال التراث، يكون قد وفرداخله عاملاً قوياً من عوامل التقويض الذاتي. ولعل المفكر "زكي نجيب محمود" واحد من الذين إتجهوا متأخرين إلى دراسة التراث والإشتغال عليه، فهل كان يؤمن إيماناً قاطعاً بأن فهم الحاضر متوقف على فهم الماضي. أم أن له رؤية أخرى؟ نجد أن موقفه من التراث، قد عرف نقلة لافتة في مساره الفكري. سوف نحاول أن نتبع حضور سؤال التراث في خطاب مفكرنا "زكي نجيب محمود".

إن كلمة التراث في اللغة مأخوذة من الإرث أو الميراث وهي تدل على التقاليد والأمجاد القومية والشواهد الحضارية والثقافية الموروثة عن الأجداد، فنقول مثلاً: تراث بلد أو تراث شعب، ويمكننا أن نعرف التراث إصطلاحاً: بأنه جملة ما خلفه السلف للخلف من أمور مادية ومعنوية. ويدخل في هذا الإطار كل ما ورثته الأمة وتركته من إنتاج فكري وحضاري، ويمكن الإشارة هنا إلى أن لفظ "التراث" لم يرد في الخطاب العربي القديم، كما بين ذلك الجابري، وإنما هو لفظ كان حضوره، بعد اليقظة العربية الحديثة التي عرفتها الأقطار العربية، ولهذا يتخذ مفهوم التراث عنده معنى "الموروث الثقافي والفكري والديني والفني" مما يعني في رأيه تجاوز هذا المصطلح التراث الذي نجده في الخطاب الديني، والذي يدل على الميراث، أي التركة التي توزع على الورثة. فالمفهوم اللغوي للفظ (التراث) نجده مأخوذاً «من الفعل (ورث)، بإبدال الواو تاء، بسبب ما يسمى في علم اللغة بإسم "القياس الخاطئ"»¹. وورد هذا اللفظ في لسان العرب كما يلي: «التراث ما يخلف الرجل لورثته»²، كما تجعله المعاجم القديمة «مرادفاً لـ (الإرث) و (الميراث) وهي مصادر تدل عندما تطلق إسماء، على ما يرثه الإنسان من والديه من مال أو حسب»³. فالتراث هنا مقتصر على الشيء المادي فقط. وقد فرّق بعض اللغويين القدامى بين (الورث) و (الميراث)، على أساس أنهما خاصان بالمال، وبين (الإرث) على أساس، أنه خاص بالحسب.

1- عبد التواب رمضان: مناهج تحقيق التراث بين القدامى والمحدثين، مكتبة الخانجي، القاهرة، مصر، ط1، 1985، ص 08

2- ابن منظور: لسان العرب، المجلد الثاني، (مرجع سابق)، ص 201.

3- الجابري، محمد عابد: التراث والحداثة، (مرجع سابق)، ص ص: 21 - 22.

الفصل الثالث: عن الفكر التحديثي والتجديدي عند زكي نجيب محمود.

ولعل لفظ التراث هو أقل هذه المصادر استعمالاً وتداولاً عند العرب الذين جمعت منهم اللغة¹. وجاءت كلمة "التراث" في القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿وتأكلون التراث أكلاً لما﴾²، حيث أخذت معنى أخلاقياً، وهذا الأمر يؤكد "الزمخشري" في الكشف، حيث نجده قد فسّر عبارة "أكلوا لما": «الجمع بين الحلال والحرام، يعني أنهم يجمعون في أكلهم بين نصيبهم من الميراث ونصيب غيرهم»³. فكلمة تراث في القرآن الكريم، يقصد بها الميراث المادي، مثل ما هو موجود في المعاجم العربية القديمة، غير أنه أضفى عليها إلى جانب ذلك المعنى الأخلاقي.

فكلمة «التراث» في اللغة الفرنسية (Patrimoine) تدل على انتقال الملكية القيمة من الأب أو الأم إلى الأبناء، وكذلك تعني الموروث الجماعي، مثل ما يصلنا من قيم إنسانية ومن إبداع الجماعات البشرية»⁴. أما في القاموس الإنجليزي «فالتراث (Patrimony) يعني الملكية الموروثة عن الأب أو الجد بحق الولادة»⁵. إذن لفظ التراث في لغتنا ولغات غيرنا، يحمل معنى الانتقال والتراث، أو يتركه السلف للخلف أو السابق لاحقاً. وكلمة التراث في المعجم الأنثروبولوجي، تقابلها في اللغة الأجنبية كلمة (Tradition)، ومعناها: «ما يبقى من الماضي ماثلاً في الحاضر الذي ينتقل إليه، ويستمر مقبولاً ممن آل إليهم وفاعلاً فيهم لدرجة تجعلهم يتناقلونه بدورهم على مر الأجيال»⁶. وقد أسند هذا التعريف صفة الفعالية والدوام إلى التراث، بجانب الانتقال من جيل إلى آخر، وبذلك أضفى على التراث أهمية كبيرة، جعلته خالداً بين الأمم والشعوب على مر الأزمنة. وقد أخذت لقطة "التراث" مع مرور الوقت تتصف بالشمولية، وذلك للضرورة التي تحتاجها الثقافات والتخصصات والمعارف، حيث نجد في "معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب"، أن كلمة تراث هي: «ما خلفه السلف من آثار علمية وفنية وأدبية، مما يعتبر نفسياً بالنسبة لتقاليد العصر الحاضر وروحه»⁷. فهذا المفهوم يخرج معنى التراث بأنه الموروث الثقافي والفكري والديني والأدبي والفني، فلم يعد التراث في الخطاب المعاصر هو الإرث المادي فقط، الذي يرثه الابن عن أبيه أو جيل عن جيل آخر، وإنما أصبح يدل على الإرث الثقافي والفكري والروحي.

1- الجابري، محمد عابد: التراث و الحداثة، (مرجع سابق)، ص 22.

2- قرآن كريم: سورة الفجر، الآية رقم 19.

3- سحبون علي رحومة، اشكالية التراث والحداثة في الفكر العربي المعاصر بين الجابري و حنفي : منشأة المعارف، الإسكندرية، مصر، دط، 2007، ص 17

4- Larousse, Acheve d mprimer par L imprimeie, Maury. Eurolivres a Monchecourt, France, 1998, p307

5- Adrin, stenton, Longman Active study Dictionary of English, printed bay Typopress, Librairie du Libane, New impression, 1984, p436.

6- بيار بونت وميشال ايزار: معجم الانتولوجيا و الأنثروبولوجيا، ترجمة مصباح الصمد، مجد للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2006، ص 366.

7- وهبة مجدي، كمال المهندس: معجم المصطلحات العربية في اللغة و الأدب، مكتبة لبنان، بيروت، لبنان، ط2، 1984، ص 93.

الفصل الثالث: عن الفكر التحديثي والتجديدي عند زكي نجيب محمود.

أولا/ قراءة التراث العربي وتمييز "زكي نجيب محمود" بين المعقول واللامعقول فيه :
لم تكن لدى مفكرنا "زكي نجيب محمود" الفرصة الكافية لقراءة التراث العربي والتعمق فيه، مع العلم أنه من المتفقين العرب الذين تفتحت عيونهم على الفكر الأوروبي، الذي أعتبر في قمة الوعي، الذي وصل إليه الإنسان آنذاك. لكنه مراحل تفكيره الأخيرة أيقظته صحوة قلقة فوجئ من خلالها بأن من الإشكاليات الجوهرية التي أرقّت الوطن العربي في حياتنا الثقافية الحالية والراهنة، ليست كم أخذنا من ثقافة الحضارة الغربية، وما ينبغي أن نزيده؟ فليست هذه هي المشكلة، وإنما هي حقيقتها، فعلى هذا الأساس يمكن لنا أن نطرح سؤالاً جوهرياً، وهو: كيف بين ذلك الفكر القادم أو الوافد إلينا، الذي بغيره يلفت منا عصرنا ثقافتنا وتراثنا والذي بغيره تقلت منا عروبتنا وإسلامنا وأصالتنا؟

إن الرؤية الأولى التي نظريها المفكر "زكي نجيب محمود" إلى التراث العربي والإسلامي، لم تكن فاحصة ودقيقة تستدعي البحث والتأمل والتبصر، بل هي على الأقل إجابة عن بعض الإشكاليات والقضايا التي تتعرض بنية العقل الإنساني عامة، والعقل العربي خاصة. لقد كانت نظرة تكتسي الطابع الفلسفي للتحليل المنطقي، فغدت غير ذات إهتمام، بل مجرد لحظة ونزوة عابرة سطحية حول مبادئ وأسس وقواعد التراث العربي، فكان من جراء ذلك هو أنه في بادئ الأمر قد دعا إلى تعرية التراث العربي، ولا سيما دحض تلك اللاعقليات التي تتباين وتختلف في الأساطير، والخرافات، التي تشكل خطراً على الذهن البشري، وعائق يمنعه من الخوض في المسائل، والقضايا على اختلاف درجاتها، سواء منها الرياضية أو الطبيعية، فيقول مفكرنا "زكي نجيب محمود" في هذا: « وعقيدتي هي أن في تراثنا العربي، إلى جانب عوامل سنذكرها في حينها عوامل أخرى، تعمل كأبشع، ما تستطيع فعله في كل ما في الدنيا من انحلال وإسفار، وإنه لعبث أن يربوا العرب المعاصرون لأنفسهم نهوضاً، أو يشبه النهوض، قبل أن يفكوا عن عقولهم تلك القيود، تنطلق نشيطة حرة نحو ما هي ساعية إلى بلوغه، إنه لأبناء إلا بعد أن نزيل الأنقاض، ونمهد الأرض ونحضر للأساس المتين القوي » 1، ومما لا شك فيه أن التعامل مع التراث لم يكن أمراً سهلاً أو هيناً حول جسامته وتشعبه وتعقد ثنايا التراث العربي الإسلامي، بقدر ما كان نتيجة حقبة تاريخية، خاضها

1- محمود، زكي نجيب، تجديد الفكر العربي، (مصدر سابق)، ص: 26.

الفصل الثالث: عن الفكر التحديثي والتجديدي عند زكي نجيب محمود.

لبناء وتأسيس نظرة فلسفية، فكان أمرا إضطراريا وحتميا أن يدرس ويقرأ تراثنا الفكري ، بإعتباره واحدا من المفكرين من الجيل العربي.

فمن أجل ذلك يذكر لنا مفكرنا "زكي نجيب محمود" السبب بقوله : « و شاء لنا القدر الغشوم، أن نستيقظ لنجد أنفسنا في قبضات المستعمرين، وكان من الطبيعي أن نوجه الطاقة الثائرة، كلها أولا نحو هؤلاء المستعمرين، لنتخلص من قيودهم، ثم ننصرف بعد تنظيم البيت مادما قد أصبحنا سادته «1، والهدف والغرض من هذا كله هو محاولة تشكيل الهوية الشخصية، على مستوى الذات وعلى مستوى السلوك الجماعي لبقية الأفراد الآخرين، فالموجود الذي نعنيه، والذي يرجو به الداعون إلى إحياء تراثنا، أن يجيء هذا الإحياء وسيلة إنقاذ ممانحن فيه، وطريقة حياة جديدة، نحياها في المستقبل القريب أو البعيد، هو ذلك الوجود تتحول وتتغير به الثقافة المعينة، إلى ثقافة حية تدفع صاحبها في مسالك الحياة اليومية العلمية، إنه مامن خطوة يخطوها الإنسان في حياته إلا وراءها خلفية فكرية ، إستمدناها من التقاليد والعادات والأعراف بواسطة التربية أو عن طريق الدراسة بواسطة التعلم. ويرى كذلك أنه من الضروري أن ندرس التراث، والعادات والتقاليد وأعراف البيئة التي نعيش فيها، ولكن ليس في لحظة مانتخلي عنها تخليا كليا ومطلقا نتيجة الإنبهار والإندهاش بحضارة الغرب، والعكس كذلك الأنبقي منغلقيين على ذواتنا وأنفسنا نهتم فقط بما تركه وأنجزه الأسلاف من إنجازات، دون أن نكون على بينة ودراية ووعي بما يحدث خارج مجتمعنا من علم، وما يتفرع عنه من تقنية جد متطورة، إذن فالمشكل الجوهرى والرئيسي في حياتنا الثقافية والعلمية كما يرى مفكرنا يكمن في السؤال التالي: كيف نوفق بين الثقافتين، أي بين الأصالة والمعاصرة أو بين التراث والحداثة؟، يقول فيلسوفنا "زكي نجيب محمود" : « نحن أحوج مانكون اليوم، إلى سند من التراث يسندنا في الدعوة إلى حرية الفرد في فكرة وسلوكه، وفي جملة التبعة عن نفسه، دون أن يحمل عنه هذه التبعة ولي أوحاكم، ونحن أحوج مانكون إلى سند من التراث ، يسندنا في الدعوة على مشاركة الفرد في حياة المجتمع مشاركة فعالة مسؤولة، لعلمنا تقضي على هذه اللأمبالاة العجيبة، وهذه السلبية وهذا الإستهتار «2.

1 - محمود ،زكي نجيب ، تجديد الفكر العربي ، (مصدر سابق) ، ص ص : 75- 76.

2 - المصدر نفسه ، ص : 123.

الفصل الثالث: عن الفكر التحديثي والتجديدي عند زكي نجيب محمود.

وعلى هذا الأساس، يمكن لنا أن نلمس من فكر فيلسوفنا "زكي نجيب محمود" نظرة توفيقية، سادت جل مؤلفاته وأعماله الفكرية، والتي كانت بمثابة رؤية واضحة يلاحظها ويستشفها الباحث، وهويطالع هذه الأعمال، فتعمل هذه النظرة أو الرؤية على إبراز الجوانب الأكثر فعالية، وقدرة على تيسير وتسهيل مهام التحديث، أو التجديد إن صح هذا التعبير، ذلك أن التراث العربي الإسلامي الذي تناوله وعالجه، ينطوي على مضامين تتأرجح بين العقل والوجدان، وبين العقل واللاعقل، وإذا كانت الرؤية السائدة والمنتشرة للتراث العربي الإسلامي لا تميز بين هذه الجوانب، وفي هذا السياق يقول: «فإن ذلك يميل بالفرد إلى أن يقتصري أهدافه، حتى لو كان بعد طوفان، يغرق الأرض وما عليها، وإنما لنلحظ تناقضا يلفت النظر فينا الفرد من أفرادنا اليوم، يوشك أن يلقي بزمام أدواره الإجتماعية والسياسية كلها إلى غيره يسيرها له، فتتعدم حركته الفردية إنعداماً تاماً»¹، ومن جهة أخرى يدعو "مفكرنا" زكي نجيب محمود" في موقف آخر إلى الأخذ من الحضارة الغربية التطبيقات العلمية لتزداد تحديثاً وتجديداً وعصرنة وتقدماً، ونأخذ في الوقت نفسه أوفي اللحظة ذاتها من التراث تلك المواقف العقلية لنبقى عرباً وأولنا حافظ على هويتنا العربية، لذلك يقول: «أغلب الظن عندي، هو أن أوضح سمة تميز العربي في ثقافته، هي أنه يوازن في دقة وبراعة بين وجهي الحياة، فللواقع المحسوس مجال، ولما وراءه مجال آخر»². ولأن النهضة والتقدم في المجتمع الواحد يقاسان بمستوى نبوغ الفكر والوعي لأولئك الأفراد الذين يؤسسون ويشكلون قاعدة وتركيبية هذا الجسم الإجتماعي، وفي هذه النقطة الحساسة، يقول مفكرنا "زكي نجيب محمود": «نذهب إلى العالم الأنجلوسكسوني إنجلترا وأمريكا بصفة خاصة، فنجد الفلسفة السائدة فلسفة تحليل العام وقضاياها، لنري حتى تكون الصيغة العلمية صادقة، وحتى لا تكون، لكنها لا تعبأ بالإنسان، إذا تترك أمر الإنسان إلى الأدب والفن، فلنا عندئذ أن نقول لهم أننا نسايركم في فلسفة العلم، لكننا نوجب أن تضاف إليها فلسفة للإنسان الحي، الذي ينبض في صدره قلب، وبطمح في حياته إلى أبعد الغايات»³.

ويمكننا بناء على ما تقدم، أن نبرز موقف مفكرنا "زكي نجيب محمود" من التراث، من خلال رفضه التام والكلي لوجود أي صراع وتقاتل وشقاق فكري، أو مذهبي بين جملة من

1 - محمود، زكي نجيب، ثقافتنا في مواجهة العصر، (مصدر سابق)، ص: 85.

2 - المصدر نفسه، ص: 85.

3 - محمود، زكي نجيب، في حياتنا العقلية، (مصدر سابق)، ص: 192.

الفصل الثالث: عن الفكر التحديثي والتجديدي عند زكي نجيب محمود.

الفلسفات التي بناها وأسسها الإنسان، مبرزا وموضحا أن كل فلسفة من هذه الفلسفات، تعد وتعتبر جوابا صريحا سؤال يدور ويتعلق بجانب واحد من الواقع دون التطرق أو ذكر الجوانب الأخرى .

وعلى هذا الأساس، يمكن لنا القول بان الجدلية المادية تحاول أن تجيب عن السؤال الجوهرية الذي حول المقدمات التي أوصلتنا إلى هذا الوضع المتردي والصعب في العصر الراهن، وكذلك المدرسة البراجماتية تلقي إهتماماتها على جملة المرامي والأهداف التي يريد هذا الواقع أن يظفر بنتائجها لتكون مجسدة تجسيدا لائقا ومقبولا وفق الدور المقصود، أما الفلسفة التحليلية والوضعية المنطقية، فتحاول أن تجيب عن السؤال القائل : من صنع وأسس هذا العالم كله ؟. ومن ذلك نستخلص في الأخير هو أن هذه الفلسفات رغم ماتحتويه من تناقضات ظاهرية، هي فلسفات متكاملة فيما بينها، ولكل فلسفة من هاته الفلسفات جانب إهتمامها ومنهجها، وموضوعها، فعلى هذا الأساس دعا مفكرنا "زكي نجيب محمود" إلى ضرورة النظرة والرؤية الشمولية للتيارات الفكرية حفاظا على وحدة العصر .

ويمكن لنا أن نستنتج من قراءته للتراث العربي الإسلامي، والبحث عن الصيغة والمعادلة والتركيبية التي تجمع بينه وبين ثقافة العصر، هو كيف تتحول من ثقافة اللفظ إلى ثقافة العلم والتقنية يشتي آفاقها وأبعدها ؟ يقول فيلسوفنا "زكي نجيب محمود" في إجابته عن السؤال المطروح أمامنا : «لولاها لتعرت حياتنا الفكرية "حضارة الغرب" على حقيقتها، فإذا هي لاتختلف كثيرا عن حياة الإنسان البدائي في بعث مراحلها الأولى» 1.

أ/ الجانب المعقول في التراث العربي وموضوعه :

لقد بين لنا مفكرنا "زكي نجيب محمود" الغموض الذي يعترى تراثنا، بحيث يرى أن تراثنا الفكري يحتوي في ثناياه جانبين هما: تراث معقول، والآخر لامعقول، وقد كان الهدف الجوهرية، الذي كان يرمي ويسعى إليه في دراسته وقراءته الجادة والهادفة للتراث العربي، هو الكشف والبحث عن الجوانب العقلية منه. كشف لنا فيه أن أسلافنا كانت لهم وقفات لاعقلية، كما يرى أيضا أن التعامل مع التراث العربي الإسلامي يجب أن نخضعه إلى تحليل وتفسير، ودراسة نقدية جادة وهادفة يعي ويدرك الجيل العربي والإسلامي اليوم دور وأهمية وقيمة التراث العربي والمبادئ والأسس التي يتكون منها، حتى يدرك بأنها هي

1 - محمود، زكي نجيب، تجديد الفكر العربي، (مصدر سابق)، ص : 86.

الفصل الثالث: عن الفكر التحديتي والتجديدي عند زكي نجيب محمود.

الأساس القوي والمتين الذي بواسطته نبني ونؤسس وعينا وإدراكنا، لذلك يقول مفكرنا: « إلى أي حد أستطع أن أجد العون، على حل مشكلاتي العصرية عند أسلافي، ولو وجدت أن لا عون، يمكن أن أستمده من هؤلاء الأسلاف، كانت الدعوة إلى إحياء التراث، دعوة تغري السامع بنعمتها الجذابة، لكنها لا تتطوي على نتيجة عملية، سوى ما يجده محتوفوا الدراسة الأكاديمية النظرية من رياضة للذهن، ومن حفاظ على الأثر بعد حين، يتذكره أبناء العصر أن قد كان لهم آباء عاشوا حياتهم في نشاط فكري «1»، وتبرز الوقفات العقلية عند المتكلمين، الذين ينصب قولهم ورأيهم على الكشف على أفكار أهل البدعة، ولقد اعتمد في الرد على خصومهم، مقدمات تسلموها منهم إمامن طريق التقليد وإمامباجماع الأمة، وجعلوا إهتمامهم وشغلهم الأكبر هو إستخراج أوجه التناقض والتضارب، الذي يكمن في الأقاويل، بعبارة أخرى: أن المتكلم ينطلق من مقدمات أخذها وتسلمها من خصمه، ثم يحاول عن طريق البرهان الوصول إلى نتائج تبطل وتدحض وتتناقض تماما المقدمات التي إنطلق منها. لذلك يقول مفكرنا "زكي نجيب محمود": « ومرة لو جاءت عبارات الغزالي في هذا السياق أجراسا تدوي في آذاننا لتوقظنا على حقيقة ساطعة صارمة، وهي أن طرائق المتكلمين التي يدافعون بها عن العقيدة، على أساس التسليم بالعقيدة نفسها، من حيث المبدأ لم تقنع رجلا كالغزالي مع أنه يشاركهم في نوع المشكلات المعروضة للحل، فما بالك بأبناء هذا العصر، والمشكلات نفسها لم تعد مشكلاتهم «2»، وتتجلى بشكل أكثر تلك الوقفات في الشعر العربي، وذلك من خلال الصياغة، مع العلم أن الشاعر يستخدم عقله الثاقب لصياغة العبارات وتركيبها في بيت من الشعروهي في نظره عملية خالصة، لأن الشعرفي بعض الأحيان عن واقع محسوس خالص، ويتضمن أحيانا أخرى بعض الحكم، ويهدف على غايات، كما الوقفات بشكل وبصورة أوضح عند أسلافنا الأوائل في إيغالهم لطلب معرفة أوضاع وأماكن الكلمات في اللغة العربية .

لقد نوه مفكرنا "زكي نجيب محمود" بمواقف "أبي حيان التوحيدي" الذي عاش في القرن العاشر (10) الميلادي، وخاض عراكا مريرا وطويلا جدا هذا من جهة، وشعورا وإحساس بالغرابة في عصره من جهة ثانية، مما أدى به إلى إختيار الحياة الدنيوية بوظائفها

1 - محمود، زكي نجيب، تجديد الفكر العربي، (مصدر سابق)، ص: 86.

2 المصدر نفسه، ص: 90

الفصل الثالث: عن الفكر التحديثي والتجديدي عند زكي نجيب محمود.

ومشاغلها والإقبال عليها إقبالا نشيطا، أو الإبتعاد عن كل ماله صلة بالحياة الفانية خصوصا، وهو يواجه هذا الغليل المفعم والمملوء بنار الغيظ إلى علماء عصره ، وهنا يقول "أبوحيان التوحيدي" : « والعجب أنك أيها العالم الفقيه، والأديب النحوي تتكلم في إعرابه "ويقصد هنا القرآن الكريم" وتأويله وتنزيله. وكيف ورد وبأي شئ تعلق ، وكيف حكمه، فيما خص، وعن دول وشمل، وكيف وجهه ، وكيف ظاهرة وباطنه؟ »¹، ف"أبوحيان التوحيدي" كما يراه مفكرنا "زكي نجيب محمود" أنه أفضى إلى العلماء والفقهاء، بأنهم لم يخدموا العقيدة، بل لجأوا إلى دراسة الكتاب يتدبرون معانيه، ومقاصده ويعيدون الرواية حفظا، دون أن يفسروا ويشرحوا شيئا مما قيل وذكر، فهم يعيدون كل البعد عن النص الشرعي في إعتقاده ، وتأويلاتهم زائفة وباطلة، جوفاء وفارغة من القصد النبيل تجاه مبادئ وأسس التراث العربي، ولقد أول أبوحيان التوحيدي في موقفه هذا للعقل دورا كبيرا في الحياة، ورأي بأن هذه المملكة النظرية الموهوبة للإنسان هي التي تعالج جملة الأمور والقضايا والمسائل على إختلاف درجاتها وتوقعاتها، برؤية متمعنة ، ويتفحص مفكرنا "زكي نجيب محمود" كتاب "أبي حيان التوحيدي"، فيجد فيه مواضيع وحوارات فكرية بعيدة الأفق. كذلك يرى أن "أباحيان التوحيدي"، قد تطرق إلى العلوم وإعتبرها مفتاح المعرفة الذي يستطيع به الإنسان مجابهة كل الظواهر الطبيعية، وجعلها طبيعة له حيث بهانكشف القوانين، بواسطتها ندرس الفوارق وعلاقتها مع بعضها البعض، فبالعقل نتأمل سيران الطبيعة من أين تستمد وجودها وديمومتها الزمكانية، وفي هذا المقام يقول: « في علم الطب أنه وسط الصواب والخطأ، وفي الحياة أنها وسط بين السلامة والعطب، وكذلك العلم صورة المعلوم في نفس العالم، وأنفس العلماء عامة بالفعل، وأنفس المتعلمين عامة بالقوة والتعلم هو إبرازها بالقوة إلى الفعل، والتعليم هو بروز ما هو بالقوة إلى الفعل »².

ب/ الجانب اللامعقول في التراث العربي ومواضيعه :

مما لاشك فيه أن فيلسوفنا "زكي نجيب محمود" ، قد بين لنا أن التراث العربي، يحمل في مضمونه بعض الخرافات، التي تركت وأحدثت تشنجا وفجوات سحقية، داخل هذا الموروث العربي الإسلامي، وعليه كانت وصمة عار لدى العرب أيام معايشتهم لتلك

1 - محمود ،زكي نجيب ، تجديد الفكر العربي ، (مصدر سابق)، ص : 100.
2 - محمود ،زكي نجيب، المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري ، (مصدر سابق) ، ص : 210.

الفصل الثالث: عن الفكر التحديثي والتجديدي عند زكي نجيب محمود.

الظروف، والحقب التاريخية، وأحتى بالنسبة إلينا، حتى لكنك عندما ترجع إلى دراسته تأخذك الحسرة والندم والقلق، والعجب كل العجب خصوصاً ما حدث في خضمه من أحداث وظواهر، إنه لمن الصعب أن ننهض أو نتقدم خطوة إلى الأمام، دون أن نقضي على تلك المزلات واللاعقليات التي دنست وشوهت عاداتنا وأبنائنا وتقاليدنا وأعرافنا المختلفة والمتعددة، وفي هذا يقول مفكرنا "زكي نجيب محمود": « إجتاحت جماهير الناس موجات من اللاعقلانية الهيمانية، بل ربما كانت هذه اللاعقلانية مغرورة في طبائعنا كألوان **دلودنا** ، تنفر ممن يحاول إزالتها، ويمثل مع من يزيد لها، في أنفسهم رسوخاً، فجماهيرنا دراويش بالوراثة، فإذا عقل بعضهم كان قبساً دخيلاً على طبع أصيل. ولا عجب أن تروج فيهم الخرافات والكرامات، والخوارق بأسرع من رؤية البرق إذا لمع » 1 .

وهكذا يبقى يقلب لنا محتوى التراث العربي الإسلامي حيث يجد فيه ما يذعن ، ويقلل من مكانه السلف في حياتهم سواء على المستوي الفكري أو السياسي، وهنا بالضبط يضرب لنا مثالا من التراث كان شبيها النقاش الذي جري بين السوفسطائيين، والفيلسوف اليوناني "سقراط" لتمكن بذلك موضوعية ونزاهة النظرة في مدى عمقها وتوغلها في ثنايا التراث العربي الإسلامي وإسهامه في هدم تلك الخرافات، والأساطير والغيبيات التي حوaha العربي الإسلامي، وبظهر هذا جليا وواضحا من خلال تلك القصة التي جرت بين "الخليفة المهدي" والشاعر "بشار بن برد".

مما تقدم يمكن أن نستنتج أن الإتجاه اللاعقلي في تراثنا العربي الإسلامي، كما يراه مفكرنا "زكي نجيب محمود"، هو اعتماد أسلافنا الأوائل في بعض المواقف على العاطفة وحدها والرغبات والميول والمشاعر، ولقد تميزت هذه المواقف بأنها خاصة بأصحابها، ولا يمكن الإستفادة منها في حياتنا الراهنة، لأنها حالات وإدراكات ظرفية وأنية مباشرة، كلها من نتاج العقل الخالص، فوجب علينا الإنصراف عنها، وعدم تمثلها فيكون هذا هو الجانب الذي نهمله من التراث العربي الإسلامي .

وبعد ذلك يذهب فيلسوفنا "زكي نجيب محمود" في تحديده لمعني العقل، فيقول : « تتقيد بالروابط السببية التي تجعل من العناصر المتباينة حلقات تؤدي في النهاية إلى نتيجة

الفصل الثالث: عن الفكر التحديثي والتجديدي عند زكي نجيب محمود.

معينة « 1، فإن الجانب اللامعقول في تراثنا الفكري هو الصنف الثاني من مورثنا الثقافي مجاله الوجدان وما يدور مدارها، إنه النوع الثاني الذي يقول عنه: « ثمة ضرب آخر من الوقوف قلنا عنه حالة تسري في كيان صاحبها، فيصبح محباً أو كارها، غاضباً أو راضياً » 2، وعلى هذا الأساس يمكن القول أن اللامعقول في نظرمفكرنا "زكي نجيب محمود" هو حالات تسكن الإنسان، وليست عملية إنتقال من مقدمة كبرى إلى نتيجة، ويظهر هذا الجانب في شطحات المتصوفة وحالاتهم الوجدانية، كما يتجلي في الإيمان بالخرافات والإعتقاد بفعل السحر والتنجيم، وكل ماله علاقة بهذه الخوارق التي تأتي عن طريق الشعوذة، وشيئاً من هذا القبيل .

لقد نظر فيلسوفنا "زكي نجيب محمود" إلى التراث نظرة خاصة وفق المنهج، الذي رآه مناسباً. فأعاد إحياءه ورأى فيه تراثاً معقولاً وتراثاً لامعقولاً، وهو في كل ذلك لم يخرج عن نطاق رؤية متجددة للتراث وفق ما رآته الوضعية المنطقية .

ثانياً/مكانة العقل في التراث عند زكي نجيب محمود

أ/ تجديد وتحديث التراث العربي :

إن إسهامات مفكرنا "زكي نجيب محمود" فيما يتعلق بالتراث العربي، قد تجسدت في دعواته إلى التركيز بالجوانب العقلية الجادة، وترك كل ماله علاقة بالشطحات اللاعقلانية، ومن كان على العقل العربي أن يتصف بهذا النوع كونه من المهام الأساسية الملقاة على عاتقه، التي ينبغي أن يخوض فيها، ألا وهي التفكير والنقد البناء، بإعتبار أن هاتين المسألتين لا يكاد على العقل الإنساني يجهلها، نظراً لما انتصف به طبيعة المواضيع المقترحة للدراسة. إن ما أصاب التراث من فساد برأي مفكرنا، يرجع إلى إشكالية المنهج، ولذلك ألح على فحص مضمونه ومعالجته معالجة علمية، وقد أعطانا شواهد من الأدب العربي الحديث لا: الشعر والفصاحة، فتاريخ الأدب العربي القديم بكل ما يحتويه من شعرونثر، لم يكن يتطلب من صانعه ومبدعه إلا أن يصوغه في لفظ جميل، وهذه المسألة معروفة لدى الجميع، وخاصة عند ذوي الإختصاص في الأدب. أما فيما يتعلق بالنثر العربي، فهو فن من فنون الأدب العربي، إهتم على مرالسنين بزخرفة القول وتزيينه وكذلك التصنيع في اللفظ المختلف

1 - محمود، زكي نجيب، المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري، (مصدر سابق)، ص : 17.

2 - المصدر نفسه، ص : 366.

الفصل الثالث: عن الفكر التحديتي والتجديدي عند زكي نجيب محمود.

الألفاظ والمعاني والعبارات، دون أن يستشف القارئ للقصة، أي إستجلاء للمعني في الكتابة، وحتى الشعر العربي عالج به أصحاب مواضيع مختلفة، هيمن عليها فن البلاغة بأصنافه وقوانينه الخاصة به. هذه الإهتمامات الأدبية، وغن كانت الشعرية أكثر تجليا وبروزا من الفنون النثرية، إلا أنها كانت تدل على إهتمامات هؤلاء بهذا الفن من أجل سرد المعاناة وتحقيق الآمال المنشودة التي تراودهم بإستمرار، حيث يقول عنها مفكرنا "زكي نجيب محمود": « لست أتصور لأمة من الأمم ثورة فكرية كاسحة للرواسب، إلا أن تكون بدايتها نظرة عريضة عميقة تراجع بها اللغة، وطرائق إستخدامها، لأن اللغة هي الفكر، ومجال أن يتغير هذا بغير تلك، فقد تسود العصر روح دينية صوفية يبحث عن الغيب وراء، عن الخطأ وراء الظهور، عن الثابت وراء المتغير، عن المطلق وراء النسبي العابر، عن البقاء وراء الفناء، فعندئذ ينعكس هذا كله على طريقة إستخدام اللغة »¹. إن الشئ الذي أراد أن يقر به هنا، مادامت اللغة أداة تواصل وتقاوم بين أفراد المجتمع، فإنه يجب على أبناء الأمة العربية، إذا أرادوا بلوغ مستوى من النهضة والتقدم أن يجيدوا من هذه الدلالات الكلامية، التي تهدف إلى غاية قصوى محددة، هي تأدية مفاهيم ومقاصد من طرف المتكلم والسامع في آن واحد، إذ هو أول شئ يعيننا في عملية البناء والنسيج اللغوي كما يرى مفكرنا "زكي نجيب محمود"، أنه يجب أن ننظر في تحليل الإحساسات والأفكار، لأن هذا النوع قد عني منذ زمن طويل بتحليل المعرفة الإنسانية، وتكوينها بإستمرار وبشكل دائم بغية إستجلاء لحظة الوعي والإدراك، وتحقيق حضورك التاريخي، لأنها نقطة عبور، وبناء الصرح الحضاري. الذي هو هدف وغاية أولي وضرورية للكيانات الإنسانية والإجتماعية بشتي تجلياتها المختلفة والمتعددة. ومما لا شك فيه أن القضايا المطروحة للنقاش، إنما هي كيف يمكن إكتساب اللفظ اللغوي وحتى التفلسف حولها، يستطيع العقل الإنساني أن يدرك هذه الحقائق، ويتفاعل معها، حتى يتسنى له تحقيق غاية إنسانية، فيكون عندئذ المحتوي والمضمون الفلسفي والعلمي، متفقا أشد الإتفاق مع طبيعة اللغة، التي تعمل بدورها على إستحضار المفاهيم والآليات، وبالتالي بناء عملية الوعي الإنساني ضمن أطر وآليات تاريخية على مستوي الماضي والحاضر والمستقبل البعيد .

1 - محمود، زكي نجيب ، تجديد الفكر العربي ، (مصدر سابق)، ص، ص : 205 - 206.

الفصل الثالث: عن الفكر التحديتي والتجديدي عند زكي نجيب محمود.

إن القضية التي تثير الإنتباه في بادئ الأمر في إعتقاد مفكرنا "زكي نجيب محمود"، هي أننا حين نربط الفكر باللغة، فلسنا نقصد أن كل نطق أولفظ من ألفاظ اللغة يكون فكراً، إن من النطق والكلام ما يكون هراء ودروشة ومزيجاً، وهذا النوع من النطق نجده عند المصابين بالأمراض العقلية والنفسية، وبالتالي لابد من شروط وآليات ينبغي أن تتوافر في الكلام المنطوق يكون ذا علاقة وصلة متينة ووطيدة بمانسميه، ونطلق عليه نحن فكراً، وفي هذا السياق يقول مفكرنا: « الفرق بين القول والكلام هو أن القول ماتحرك بع الشفتان، وأما الكلام فلا يكون إلا إذا إكتمل اللفظ ،حتى مستقلاً بنفسه مقيداً لمعناه، فلئن كان كلام قولاً، فليس كل قول كلاماً » 1.

فمن هنا نستشف نظرة مفكرنا "زكي نجيب محمود"، فهو يدعو إلى التفارقة بين الكلام والقول، فالكلام قولاً متى إشتمل وإستوفى اللفظ المعين على معناه مستقلاً بنفسه، والقول هو مجرد حركات إيجابية تقوم بها الشفتان. كما ينادي مفكرنا إلى التمييز بين الألفاظ حين تصاغ في جمل كمؤشرات لتدليل المعني المقصود أي التفريق بين نوعين من الألفاظ منها ما يربط الكلام بالواقع الحسي، والآخر يربط الكلام بكلام آخر، وبالتالي لا توجد أي علاقة بين النوعين من الكلام، أي أن طبيعة الكلام الأول تدل على الصلة المباشرة بالواقع الحسي من خلال معاشتنا له بكل جوارحنا، ورؤيتنا للأمور تكون مباشرة ، وعلى صلة بتعبير أرسطي تماثل بين الصورة والمادة، وأما الكلام الثاني يكون عبارة عن سلسلة الدلالات بحجة الدور الذي قال به الشكاك الريبون يقول: « اللغة العربية كما نراها في التراث الأدبي، وكما لاتزال تستخدم عند كثيرين من يظنون أنهم يكتبون أدبا توشك ألاتنتمي إلى الناس، فلا تكاد تري علاقة بينها وبين مجري الحياة العلمية، ولذلك لم يجد المتكلمون بالعربية، مفراً لهم من أن تخلقوا إلى جانب الفحص، لغات عامية يباشرون بها شؤون حياتهم اليومية » 2.

يفهم من هذا القول أن القصور والعجز الذي نعانيه في مجال الفكر، كان نتيجة عجز وقصور اللغة العربية في نقل الفكر إلى السامع طالما أنها هي الوسيلة التي يبلغ بها المفكر أفكاره إلى الدارس والقارئ، ومن أجل ذلك تجده يقول: « إنه لا يغيب عني أن

1 - محمود، زكي نجيب ، تجديد الفكر العربي ، (مصدر سابق)، ص : 215 .
2 - المصدر نفسه، ص ص : 216-217.

الفصل الثالث: عن الفكر التحديتي والتجديدي عند زكي نجيب محمود.

نهضتنا الحضارية في القرن التاسع عشر (19) وأوائل القرن العشرين (20)، أو قل يومنا هذا قد صحت بالضرورة نهضة في مجال اللغة، فذلك أمر محتوي في دورات التطور، الذي لا مفر منه لكنني ألاحظ أن النهضة اللغوية قد أخذت مجريين مختلفين أما أحدهما فطريق سلكه فريق من الناهضين أرادوا باللغة العربية أن تنافس العامية في وسيلة أدائها، وأما الطريق الآخر فهو الذي سلكه فريق ظن أن النهوض باللغة إنما يكون بإحياء القديم «1»، لذلك يرى فيلسوفنا "زكي نجيب محمود" أن تطور اللغة العربية يجب أن يحقق شرطين أساسيين هما: أن تحافظ على عبقريتها الأدبية وفصاحتها الجادة، وأن تكون أداة للتواصل والتوصيل لا مجرد وسيلة لترنيم المترنمين. وبدون هذه الثورة في إستخدامها كلغة، فلا رجاء أن تحقق الوسيلة الأولية التي ندخل بها سائر الناس والشعوب قاطبة، عصر التفكير العلمي، الذي نصبو إليه جميعاً، من أجل بعض المشكلات التي وقفت أمامنا كعائق من عوائق النهوض لتتجاوز بذلك ظاهرة التخلف والتقهقر. وبعد هذا نكون قد وصلنا إلى نقطة البداية، في عملية تحديث وتجديد الفكر العربي، الذي ناضل وأراده فيلسوفنا "زكي نجيب محمود"، فيجب أن ننطلق من اللغة باعتبارها أداة للتفكير الجاد، ووسيلة للتواصل بين الشعوب، وبمعنى آخر نتحول من ثقافة اللفظ إلى ثقافة العلم والتقنية وما حققت من رقي وتطور في جميع الأصعدة .

ب/ وظيفة العقل ودوره في التراث :

إن المتأمل لخطابات المفكر "زكي نجيب محمود" التحديتية، يظهر له أنها كلها تدور حول تنصيب العقل كسلطة مركزية ورئيسية في حياتنا الثقافية، نحتمك إليه في كل المجالات لتجاوز أوضاعنا المزرية، بإعتباره عملية ممارسة ونشاط أو قراءة النصوص، أو بالأحرى تلك الصفات الفطرية التي تتميز بها هذه الملكة، أي قدرة التبصر والإدراك، وكذا التأمل والتحليل والنقد البناء، ثم إضفاء جملة الأحكام عليها بعد عملية الفحص والتمعن حول المواضيع والإشكاليات المقترحة للنقاش. وللتذكير فقط، فإن تراثنا العربي الثقافي حسب تفكير فيلسوفنا "زكي نجيب محمود"، هو مزيج وخليط تشابكت فيه شطحات اللا عقل، مع الوقفات العقلية، وإنطلاقاً من هذا الكلام يمكن لنا أن نطرح سؤالاً وجيهاً وجاداً، وهو: كيف أخذ العقل طريقة وسبيله في التراث العربي؟. لاننكر في عصرنا الحالي الذي إحتل العلم

1 - محمود، زكي نجيب، تجديد الفكر العربي، (مصدر سابق)، ص : 223.

الفصل الثالث: عن الفكر التحديثي والتجديدي عند زكي نجيب محمود.

فيه مكانة لأبأس بها، وما تفرع عنه من تقنيات، وإذا قلنا العلم يعني قصدنا بذلك عصارة وإستنتاج العقل الإنساني، ومفكرنا في دعوته وخطابه التحديثي يريد أن يشكل ويؤسس ويشيد خطابا نهضويا، ونلمس ذلك من قوله: « الصلة بين الأسلاف وبيننا في مجال الفكر والثقافة. طبيعية فيها نبض الحياة لامتكافة ولامصطنعة، فنصون تراث الأسلاف من جهة، ولانطعن على شخصية الأحفاد من جهة أخرى »¹. إن الأشكال والمناهج الحضارية صبغت بالنظرة العقلية والحكم المنطقي الخالص، وهذا الإحتكام إله مقاييس العقل وحده، قد يبتدئ في أشكال وصور مختلفة ومتنوعة، بإختلاف العهود والعصور، ويتضح هذا في عدة ميادين ومجالات سياسية كالتشريع وعلوم الطبيعية، لكن هذه المجالات المتنوعة، وإن تعرضت في محتوياتها وعمقها. فما هي في الأخير إلا تطبيقات مختلفة لمبدأ واحد، ألا وهو الحكم المنطقي وحده دون سواه. فهذه العقلانية هي وجهة النظر التي يتخذها التماثل الحضاري الإنساني، وإعتبارها نقطة البدء للنهوض والصحة، وإجتياز الحالة الراهنة، إلى حالة مستقبلية تكون متجددة، فالعقل بإعتباره خاصية وميزة ذاتية وإنسانية، حسب مفكرنا "زكي نجيب محمود"، وإذا أردنا أن نحيا حياة فكرية، وتكون إمتدادا طبيعيا لثقافة الأسلاف نربط ماضيها يحاضرنا، يجب نواصل السير على درب العقل والإحتكام إليه، حتى نستطيع أن نتأقلم مع حضارة الغير بكل سلبياتها وإيجابياتها. من أجل هذا يقول الباحث "محمد بلعزوقي": « العقل سلوك يسعي في جوهره إلى تكريس فعالية الإنسان في الطبيعة والمجتمع »².

فالعقل كما يعرفه مفكرنا "زكي نجيب محمود"، - (وقد تم إرادته في الفصل الثاني) - هو الحركة التي ننقل بهامن شاهد إلى مشهود، وعليه فهو الانتقال من المجهول إلى المعلوم، والمهم هنا وفي هذا الإطار هو الانتقال من حالة إلى حالة أخرى، لا المبدأ ولا الغاية، لأن الغاية تكون وليدة ونتاج الرغبة والميل، أو بعبارة أخرى: الجانب العاطفي الداخلي من الإنسان، كما يرى أن أسلافنا الأوائل في نظرتهم إلى العالم أو الكون، نظروا إليه نظرة عقلية خالصة، ويتجلي ذلك بوضوح في طلبهم العلل المفسرة لأوضاع اللغة العربية، مع رد وإرجاع الأشياء إلى أصولها وجذورها ومصادرها، ومبادئها التي تفسرها،

1 - محمود، زكي نجيب، تجديد الفكر العربي، (مصدر سابق)، ص: 304.
2 - بلعزوقي محمد، مفهوم العقل عند زكي نجيب محمود: مجلة دراسات فلسفية، مجلة نصف سنوية يصدرها معهد الفلسفة العدد الأول، سنة 1996 م، ص ص: 166-167.

الفصل الثالث: عن الفكر التحديثي والتجديدي عند زكي نجيب محمود.

ببساطة شديدة، إنها الوقفة العقلية الهادفة والواعية والجادة ، كما تظهر هذه الوقفة في مزج الإنسان العربي للنظرة الصوفية والمنطق العقلي " فلسفة أرسطو"، هذا النوع من المزج لا يتمثل بصورة جلية وواضحة في ثقافة أخرى ، كما يتمثل في الثقافة العربية ، وهذا في الحقيقة ليس راجعا إلى نوعية اللغة، وإنما إلى إعتبار وكون الثقافة تقبل وتتطلب منطق العقل وثقافة أخرى لا تقبل ذلك، ومن الأمثلة على ذلك "دولة الصين الشعبية"، "دولة الهند"، فبحكم هذه الثنائية والمزاوجة بين العقل والوجدان، يفصل الإنسان العربي بين فكرة المطلق وفكرة النسبي، وعن هذه الفكرة يقول مفكرنا "زكي نجيب محمود": « وإذا كانت تلك هي عقلانية العربي القديم، فيما لم يكن يلزمه بالنظر العقلي، فمن باب أولي أن نجد هذه الوقفة أوضح ، وأجل فيما يستوجب عقلانية النظر، كعلم الكلام ، والفلسفة فضلا عن العلوم الرياضية كانت، أو طبيعية . » 1.

نفهم من هذا حسب تصور مفكرنا، أن أسلافنا الأوائل كانت لهم وقفات عقلية خالصة وواضحة ، إزاء المشكلات التي تقف أمتهم كعائق كبير ، وتتحداهم لإجتيازهم ، كما تظهر في العلوم الرياضية التي إبتكروها، وفي ميدان الأدب الذي كان الشعر يحتل الصدارة بثتى مناحيها وأبعادها، فما يحتوى عليه من حكم وصور أشد وقعا وتعبيرا وتصويرا للواقع المعيش، ومفكرنا "زكي نجيب محمود" عندما يدعو إلى الإستفادة من التراث العربي، بأن تتمثل الوقفات العقلية الجادة، دون إعادة وتكرار نفس المشكلات القديمة. لذلك يحدثنا عن الإشكال المطروحة بقوله: « كان للعقل أعظم القيمة عند أسلافنا، فذلك ما ينبغي له أن يكون له بين المعاصرين، لنقول أن الأمة العربية واحد تاريخها الفكري موصول بين الأولين والآخرين » 2، فليس بإمكاننا أن نقرأ تراثنا الحضاري بصفة هادفة لمواكبه متطلبات العصر الراهن والمتقدم تكنولوجيا وعلميا سوى بالعقل، بإعتباره الأداة الفعالة لحل مشاكلنا المتعددة، فالعقل هو السبيل الوحيد الذي بواسطته نستطيع أن نقرأ التراث قراءة واعية ونقدية، أو بعبارة أخرى نقوم بعملية غربلة التراث العربي، ونحافظ على الجوانب العقلية وننزع ونطمس عنه تلك الشطحات اللأعقلية والإستهتارية، والتي لصقت بمحتوى ومضمون التراث العربي الإسلامي منذ سنوات طويلة وتزول من ذهن الدارس والقارئ العربي

1 - محمود ، زكي نجيب ، تجديد الفكر العربي ، (مصدر سابق) ، ص: 325.

2- المصدر نفسه، ص : 329.

الفصل الثالث: عن الفكر التحديتي والتجديدي عند زكي نجيب محمود.

أوالمتقف العربي، حين يتعامل ويقراً التراث من خلال نصوصه الأصلية .ومن هذا المنطق يصبح التراث العربي في تصور مفكرنا "زكي نجيب محمود" تراثاً عربياً نقياً وهادفاً، ينبض ويخفق بحياة ثقافية عقلية بعيدة الأفق، بعيدة عن الأطروحات الساذجة التي تدنس التراث العربي. وإنطلاقاً من هذا المحتوى، يحاول فيلسوفنا "زكي نجيب محمود"، أن يقدم لنا بديلاً آخر لقراءة التراث العربي، فيقترح لنا ثلاثة جوانب من التراث العربي .

الجانب الأول : هو إعادة النظر في النظام السياسي، بمعنى النظر في الحرية وعدم إحتكار السلطان للرأي .

الجانب الثاني: التخلص من سلطات الماضي على الذي يفرضه الأسلاف عن اللاحقين، والأمر الذي جعلهم يكررون القديم، دون أن يعرفوا أسباب نشأته هذه، ومتى تطبق وكيف تطبق، ومما نجم عنها من إفتقار كلي وعام على التفكير العقلي، وهي الجوانب الخرافية التي يدعو إلى دحضها مفكرنا " زكي نجيب محمود".

الجانب الثالث والأخيرة : هو عامل الدين فقد رآه خطأ بين الدين والتفكير الديني، فالدين هو جملة المبادئ العامة تتمثل في المصدر الأول ألا وهو القرآن الكريم، والمصدر الثاني السنة النبوية الشريفة، والمصدر الأخير هو الإجتهد والقياس والإجماع، يرجع إليها الفرد أو الإنسان العربي المسلم أثناء الحاجة لحل المسائل الدينية الخالصة. أما فيما يتعلق بالتفكير الديني، فهو فكر ونتاج إنسان عقلاني قام على هذا الدين، فعلي سبيل المثال، إذا كان النص في الدين واحداً لا يختلف، فإن النص في الفكر الديني متعدد ومختلف، بحسب تعدد وجهات النظر الإنسانية والبشرية حول هذا الدين، وبالتالي فإن قيم ومبادئ وتعاليم الدين واحدة وثابتة منذ نشأته ووجوده حتى نهاية هذا الوجود أو العالم وزواله واندثاره، بينما الفكر الديني يمكن الحكم عليه بحكم معياري فنصفه ونحكم عليه بفكر التقديم أو الجمود أو التخلف، أو فكرياً دينياً تقدماً، وفق إهتمام الإنسان، وإما أنه فكرياً رجعي، ولهذا يقول: « إن أهم عنصر يشكل شخصية العربي، وأهم عناصر ثقافية، هو الدين فإذا حاولنا أن نوجد تصوراً للحضارة وللنهضة الجديدة يجمع بين الأصالة والمعاصرة التي تستطيع أن تهمل عنصر الدين المعبر عن أهم سمات الشخصية العربية والمتحكم في وجهة نظره الثقافية »¹، ومن ثمة تعددت الآراء والأقوال حول مفهوم الدين، وموضوعاته،

1 - محمود، زكي نجيب، هموم المتقفين، (مصدر سابق)، ص: 84.

الفصل الثالث: عن الفكر التحديتي والتجديدي عند زكي نجيب محمود.

وغاياته وأهدافه، حتى بات من الصعب والمستحيل وضع إطار يجمع ويتفق عليه الجميع. مع العلم أن البعض يحاول وضع تصور لمحتوي الدين، أوبعث التصورات التي توضع من قبل بعض المفكرين حول الدين، وإذا أخذنا وطبقنا على سبيل المثال هذا التصور والرأي والمسعى على مفكرنا "زكي نجيب محمود"، لوجدناه يضع للدين تصورا ومفهوما معينا، وبالتالي فهو يرى أن: « الذي يقدم إلينا المبادئ الأساسية التي نسلك على صداها والتي من شأنها أن تبلور لنا رؤية خاصة، وموقفا معينا من الكون والحياة بصفة عامة »¹، يبدو أن هذا التصور هو الجانب السلوكي، والذي هو سلسلة من الأنماط والأشكال الشعورية المعبرة عن الأخلاق، بالإضافة إلى ذلك تقدم وجهة النظر الإنسانية إلى الحياة المختلفة، مع إضفاء أحكامنا وأرائنا وموقفنا عليها بمعايير وأشكال وأنواع مختلفة، فعلى هذا الأساس يحاول مفكرنا، أن يميز ويفرق بين الدين كنص، ورسالة سماوية شرعية، وبين علم الدين كتصور إنساني عقلي خالص، وبرهان إستدلالي قائم على هذا الدين، فعلى هذا النمط كانت الغاية المرجوة، من خلال نظرية ورؤية للدين هو أن يسعى بكل ما يملك جاهداً إلى تعديل وتصحيح النظرة والرؤية عند العامة، فكان الظن منهم أن الدين جوهر مقدس بحيث لا يضاويه أو يساويه أي علم من حيث القداسة والتبجيل والإحترام، وبالتالي كان المواقف المنتج والجاد على إثره عند العامة، والخاصة أيضاً، إلى الحرص على إبقاء جملة النصوص الدينية، كما هي موجودة، دون أن تكون هناك مجهودات ومحاولات جادة وهادفة لإستقراء هذه النصوص، والعمل على تجسيدها في أرض الواقع المعيش. (وسوف نعرض لاحقاً وبإسهاب في المبحث الثاني من هذا الفصل، موقف مفكرنا من الدين والخطاب الديني).

فالعقل الذي كان يقصده فيلسوفنا "زكي نجيب محمود" هو فعالية ونشاط التطبيق، أي أن يتحول العقل إلى سبيل يستخدمه الإنسان، أو منظور يحكم به الإنسان على ما يلاقه في قضايا وأمر حياتية بشكل عام، لأن المنهج الذي يقوم على حركة إنتقالية يبدأ في عمله وسيره من شواهد وأسباب، ومقدمات وينتهي في نهاية المطاف إلى نتيجة. وفي هذا يقول: « ومن ثم كان العقل هو الذي يتعقب الحدث إلى أسبابه وأولى نتائجه »².

1 - محمود، زكي نجيب، قيم من التراث، (مصدر سابق)، ص: 146.
2 - محمود، زكي نجيب، تجديد الفكر العربي، (مصدر سابق)، ص: 310-311.

الفصل الثالث: عن الفكر التحديثي والتجديدي عند زكي نجيب محمود.

بناء على ماسبق ذكره، يؤكد فيلسوفنا¹ زكي نجيب محمود " على أهمية ومكانة ودور العلم، ودوره في تحقيق النهضة والتقدم، وبناء الصرح الحضاري، وهذا ما يجسده في قوله: « أنا أو من بالعلم، وعندني أن الأمة تأخذ نصيب من المدينة يكثر أو يقل ما تأخذ من العلم ومنهجها » 1، ومن هنا نستشف منهجه الذي يقوم على ربط الظاهرة التي يريد تعليمها وربطها بظواهر أخرى، مما يقع في التجربة الإنسانية والبشرية ربطاً يجعلها جزءاً من مجموعة مطردة الحدوث، والعلم تحققه وتجسده طريقة أكثر منه مجموعة من النواميس والقوانين المعينة .

ومن هذا المنطلق يرى فيلسوفنا² زكي نجيب محمود " أن الفرق الموجود بين نظرة العربي والغربي إلى الطبيعة وعلاقتها بالإنسان، هو أن العربي يقابل بينهما، في حين أن الإنسان الغربي يطابق بينهما، فالطريق تستوقفه علاقة الإنسان بالطبيعة والكون، وفي هذا المجال يقول: « كيف يتاح للإنسان أن يدرك ما يدركه، بالحواس يدركه، أم بالعقل المحض، أم بأداة أخرى لاهي مرهونة بحاسة ولا عقل كالحسد » 2، مما لا يريب فيه أن النظرتين تختلفان من تعقيل الطبيعة في سيرها كالإنسان سواء بسواء، ومن حيث تطبيع العقل بحيث تجعله كأى ظاهرة من الظواهر في الطبيعة، وموروثنا وثقافتنا ترفض الثاني، أي ترفض أن يكون العقل، كسائر الأعضاء الأخرى، وأخذت به الحضارة الغربية المادية، وبعبارة أدق، أن الإنسان الغربي ينظر إلى العلاقة بين الذات العارفة، والموضوع المعروف، أما الإنسان العربي يتمركز وينصب تفكيره وتأمله حول علاقة الفاعل بما ينجز عليه فعله، وفي هذا يقول فيلسوفنا³ زكي نجيب محمود: « .. وأحسب كثيرين ممن عرفوا شيئاً عما كنت أدعو إليه، قد يذكرونني في هذا الموضوع، بأنني قد تنكرت لجانب من دعوتي إذ كانت دعواي دائماً هي أن القيم نسبية تتغير بتغير الثقافات ولكن لأراني قد بعدت كثيراً عما كررت الدعوة إليه ذلك لأن ثقتي القيمة في إطارها العام، لا ينبغي تغيير مضمونها بحسب تفصيلات العيش في عصر من العصور، فحرية الإنسان مثلاً مبدأ مقطوع به أوجب أن يكون لكن مضمون الحرية تتغير، لأنه يتسع مع نمو الإنسانية ونضجها » 3 .

1 - محمود، زكي نجيب، بذور وجذور، (مصدر سابق)، ص : 394

2 - محمود، زكي نجيب، تجديد الفكر العربي، (مصدر سابق)، ص : 367.

3 - المصدر نفسه، ص : 285.

الفصل الثالث: عن الفكر التحديتي والتجديدي عند زكي نجيب محمود.

بيدوان النظرة التي عهدناها والتي هيمنت على رؤيتنا، هي أن هناك طرفين متطرفين، فطرف أخذ موقفا معاديا من الثقافة الأوروبية، والعربية، لكونها في نظرة تكتسي بعدا إيديولوجيا، وطرف آخر رأي العكس، بحيث رأى أن التعامل والتفاعل لامع ثقافة الغير، أي الغرب أفضل وأحسن من التعامل مع الثقافة الأم أو الأصل، بإعتبار أن ثقافة الأخر أو الغير هي ثقافة ممارسة وعمل وتطبيق ونشاط فردي في واقعه، بحيث تأخذ قيمة الحرية كأعلى قيمة جمالية إذا ما قدرناها مع القيم الجمالية الأخرى .

وهنا بالضبط تظهر لنا جليا، أن قراءة مفكرنا "زكي نجيب محمود" للتراث العربي الإسلامي، ركز فيها على ثلاثة مجالات رآها أساسية وجوهرية، لأنها تحمل أبعادا إنسانية خالصة، لا تحقق للإنسان وجوده وإستمراره في هذا العالم، أو على الأقل إعتبار الفعالية الإنسانية هي المسؤولة عن هذا الشيء، لكونها تحاith النص الديني، أو السياسي، أو الثقافي بشكل عام، محاith مباشرة فتأخذ وتتهل وتستلهم منها الأداة والرؤية والمنهج السليم . إن التكتلات السياسية بإختلاف مشاربها جعلت الإنسان يجهل دلالة النص أو بالأحرى حتى عملية التعامل معه، حتى أصبح يجهل حقيقة وجوهر عقيدته ومبادئها السمحة، وإضفاء على النص الديني مالميس به من جانب القداسة والإحترام، ففي رأي هؤلاء الأفراد، قد عطل النص الشرعي وجعله يتنافي، وتجليات ومتطلبات العصر، أو الواقع الإنساني إن صح التعبير، ويرجع مفكرنا هذا الأمر إلى عدم النضج والوعي والإدراك العقلي الجاد، لهذا يعرفه لنا مفكرنا قائلا: « هو القدرة علة تمثيل المبادئ التي نزل بها الإسلام والتزامه في إستدلالاته بالعقل، بعد ذلك كلما أراد لنفسه هداية في دنيا السلوك » 1.

وعندما يدعو مفكرنا "زكي نجيب محمود" الإنسان العربي إلى حثه وإرشاده بالعقل، وتنصيبه كأداة ووسيلة بعض المشكلات والمعضلات، التي تقف أمامه وتواجهه وتعكر سبيله في الحياة . ليس إلا أن العقل قد ألصق بالإنسان بكل حيثياته وجزئياته المختلفة ، وفي هذا يرى مفكرنا "زكي نجيب محمود" « أن معضلات ومشكلات الحياة الإنسانية تتغير وتتجدد عصرا بعد عصر، وبالتالي لا تستطيع أن تقف عند مشكلات ومعوقات المسلم القديم، ولا نبحت مشكلات وعوائق المسلم المعاصر، إلا العودة إلى إستخدام المهج التجريبي الذي يفحص العينات والنماذج والأشكال المختارة والمستقاة في حدود الموضوع المعروض

1 - محمود، زكي نجيب ، بذور وجذور ، (مصدر سابق)، ص : 403.

الفصل الثالث: عن الفكر التحديتي والتجديدي عند زكي نجيب محمود.

للدراسة العلمية الميدانية، ثم يحاول إحصاء وحساب النتائج بعملية إحصائية وحسابية ورياضية لاتقبل الشك والجدال، لأنها أمور بديهية وعقلية « 1.

فمفكرنا "زكي نجيب محمود" يؤكد ويلح على « أن هناك إختلاف بين العلم والدين، لأن العلم نمط وشكل ونوع قائم بذاته، يتميز بالعمومية والشمولية والعالمية التي لاتفرق بين وطن وآخر، وبلد وآخر، ودولة وأخرى، ولا بين دين ودين، بمعنى أدق وأكثر وضوح ودقة أنه يختلف عن الخصوصية والجزئية التي تعرف بها الثقافة، عندما تكون لكل شعب من شعوب المعمورة ثقافية الخاصة به، أو بعبارة أخرى العلم ملك الإنسانية قاطبة، العلم يجب أن يكون عالمياً، وليس جهوياً أو إقليمياً « 2. لقد حوى هذا المطلب توضيح المحاولة التي قام بها مفكرنا "زكي نجيب محمود" من أجل تبين نظرية للعقل وفق منهج الوضعية المنطقية، الذي تبناه والذي رأي فيه «مدخلا وحيد لقراءة جديدة للعقل. فكيف السبيل إلى ثقافة نعيشها اليوم بحيث تجتمع فيها ثقافتنا الموروثة مع ثقافة هذا العصر الذي نحياه؟، شريطة ألا يأتي هذا الإجتماع بين الثقافتين تجاوراً بين متنافرين، بل يأتي تضافرتنسج خيوط الموروث مع خيوط العصر نسج اللحم والسدى « 3.

فإنطلق مفكرنا "زكي نجيب محمود" في البحث عن نقاط للإلتقاء بين التراث والعصر، وتقدم بحل أوجز صياغة له كالآتي: « .. ما يميز هذا العصر هو العن وتقنياته، هذا أمر لم يعد محلاً للإختلاف. فإذا صببنا هذا المضمون العلمي بميزاته في وعاءين من عندنا كانت لنا النتيجة التي نريد : أما الوعاء الأول فهو اللغة؟، فإنقل إلى اللغة العربية نتاج الفكر العصري كما هو، يصبح هذا النتاج عربي القسما والملاح. وأما الوعاء الثاني فهو قواعد السلوك من تشريع وعرف، على شرط ألا تتعارض هذه القواعد مع ماتقتضيه علوم العصر على إختلافها، فإن تعارضتا وجب الإبقاء على علوم العصر وحذف ماتعارض معها من قواعد السلوك. وأني على يقين بأن الأنماط السلوكية الإقليمية المحايدة بالنسبة لأحكام العلم كافية وحدها بأن تصون للأمة مميزاتها عن سواها. وبهذا فيما نتصور - نساير عصرنا بالفكر العلمي، ونميز أنفسنا باللغة وبهذه الأنماط السلوكية التي ننفردها بها « 3

1 - محمود، زكي نجيب، مجتمع جديد أو الكارثة، (مصدر سابق)، ص: 261-262.
2- الجابري، محمد عابد، الدين والدولة وتطبيق الشريعة، مركز الدراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، سنة 1996 م، ص: 20-21.
3- محمود، زكي نجيب، المعقول و اللامعقول في تراثنا الفكري، (مصدر سابق)، ص 7.
4- محمود، زكي نجيب، هذا العصر وثقافته، (مصدر سابق)، ص 8.

الفصل الثالث: عن الفكر التحديثي والتجديدي عند زكي نجيب محمود.

وينتهي مفكرنا "زكي نجيب محمود" في حل مشكلة الأصالة والمعاصرة إلى الصيغة التي تجمع العقل والوجدان، فنأخذ من الحضارة الغربية المعاصرة آية العقل فيها، أي منهج العلم ونسقه وتقاناته، ونبقي من تراثنا على ما يصون هويتنا من عوامل الوجدان كالدين والاخلاق واللغة والفن. وسار فيلسوفنا "زكي نجيب محمود" في هذا إلى نهاية الشوط، حتى دعا إلى الحرص على التربية، تربية الفرد على هذه الثنائية. بحيث لانملك إلا أن نسأل مفكرنا: فيما إذا كان ملامه على العالم، حين يترك المنهج بين جدران معمله، لائذا بالوجدان في غير عمله العلمي؟، ونسأله أيضا: هل الوجدان أن حكر علينا مميز لنا؟، وهل العقل حكر على الغرب مميز له؟، ويرتد هذا إلى أطروحة كتاب "الشروق الفنان"، ألا وهي: الشخصية الحضارية في الشرق الأقصى فنية صوفية الطابع، والشخصية الحضارية في الغرب عقلانية علمية الطابع، الشرق الاوسك يمثل الوسط الذهبي الذي يمكنه أن يجمع خير ما في الطرفين. هل يمكن قبول مثل هذه التقسيمات، لاسيما بعد التطورات الأخيرة المذهلة للشرق الأقصى؟، لكن هل تقبل مشكلة الأصالة والمعاصرة مثل هذا التقليل لحدود المنهج العلمي فحسب، وهي قضية أمة وتاريخ وصراع حضارات؟. من حيث الأصالة، نحن أمة تمثل منظومة متميزة ومتواترة من القيم باقية أبدا، لأننا الأمة الوحيدة في العالم التي تتحدث نفس لغة تراثها وكتابها المقدس.

ليست اللغة - كما أثبتت الفلسفة التحليلية المعاصرة التي ينتصر لها، مفكرنا "زكي نجيب محمود" أيما إنتصار ليست قالبا أووعاء يملأ بالفكر مثلما تملأ السلة بالفاكهة، اللغة هي ذاتها نسيج الفكر. فهذه الأصالة شاخصة ماثلة دائما، لكن بعد أن تسنمت الذرى في القرون الهجرية الاوائل لتخلف تراثنا الداخر إعتراها فيما بعد الوهن والذبول في سبات ليل طويل خرجت فيه من دورة التاريخ حتى كان إصطدامها مع الحداثة على صوت مدافع الحملة الفرنسية، فكان منعطف الحضارة العربية في إتجاه التحديث كمحصلة للصدمة الحضارية والإحتكاك مع الغرب الذي يجسد قيم المعاصرة. "قالغرب نور ونار. نورلأنه المتقدم العقلاني العلمي المستتير صاحب الحضارة الحديثة والصناعة والمدنية والتعليم والخدمات الصحية وسائر حقوق المواطن وحرياته. إلى آخر خطوط الحداثة التي لامندوحة عن إتباعها، للحاق بركاب العصر"¹، فكيف نتبعها دون الخضوع للغرب الذي

1- محمود، زكي نجيب، تجديد الفكر العربي، (مصدر سابق)، ص 19.

الفصل الثالث: عن الفكر التحديثي والتجديدي عند زكي نجيب محمود.

هو ناري إستغلالي إنتهازي عنصري، إستعماري مأتانا ومارآنا، الإكمولوع للإنتهاب وإستباحة الأرض والعرض والحيلولة دون شق طرق المستقبل كي يؤمن لمصانعه العملاقة مصادر المواد الخام والنفط والأسواق الواسعة لمنتجاتها حتى كان البلاغ المبين بتأسيس دولة إسرائيل وإستمرار دعمها وتأييدها بلا حدود إلى آخر الزمان.

كان الغرب بهذا وذلك، بوجهيه أوقطبيه السالب والموجب، بناره ونوره يؤجج فينا آوار نشدان الذات وتحقيق الهوية، فيما تلاقى في أتون مشكلة الأصالة والمعاصرة. ونلاحظ أن المعاصرة في أحد وجوهها مشكلة جدلية العلاقة بين الأنا والآخر الغربي . وفي هذا تتجلى عقلانية مفكرنا، فوعيه الحاد بالإستعمار والأرق الذي أمضه بجريمة قيام إسرائيل، وقد شهد وقائعها عن كتب إبان دراسته في لندن، لم يدفع هذا إلى الإجحاف الذي يأتي على الأخضر واليابس في الموقف من الغرب.

وظل رجل الغرب خصوصا في العلم الطبيعي وكرامة وحقوق المواطن محتفظا في عيني مفكرنا أوفي فكره بإخضاره اليانع. وهل ينكر هذا الإخضرار إلا الأعمى ؟ وللأسف إنتهى هذا إلى توفيقية بين الأصالة والمعاصرة هي بالأحرى تليفقية. هل كان هذا محصلة لتبسيط إشكالية الأصالة والمعاصرة، أو لتقليصها إلى حدود المنهج العلمي، ولن ينكر مفكرنا "زكي نجيب محمود" أنه إختزل المعاصرة إلى قصية المنهج العلمي، فقد تساءل بوضوحه المعهود : « ما هو العصر الذي نريده إن تلتحم ثقافتنا به؟ إن العصر يتلخص في الفقرة الهائلة التي قفزتها العلوم الطبيعية في عصرنا بكل ماتبعها من نتائج» .

1"سؤالي عن المعاصرة هو السؤال : كيف التزم النظرة العلمية الصارمة ؟ ، فالسمة المميزة لعصرنا عن سائر العصور هو إيغاله في دنيا العقل، ودنيا العقل هي نفسها دنيا العلوم على إختلافها . « 1 . فإذا كان موضع الإشكال الفلسفي عند أسلافنا هو طريقة اللقاء بين أحكام الشريعة ومنطق العقل، فقد أصبح الإشكال عندنا اليوم هو " طريقة اللقاء بين العلم والإنسان" 2 ، فهل كان السؤال حقا في مشكلة أومهمة الجمع بين الأصالة والمعاصرة

1- محمود ،زكي نجيب ، تجديد الفكر العربي ،(مصدر سابق)، ص 63 .

2- المصدر نفسه، ص 271

الفصل الثالث: عن الفكر التحديتي والتجديدي عند زكي نجيب محمود.

نشداننا لإنسان جديد وعصر جديد لحضارتنا بنفض رواسب الجمود والتخلف والتبعية أو تقلص إلى مهمة أن يقتحم المنهج العلمي حضارتنا بكل مايميزها أويصون تميزها؟ ونحسب أن الإجابة الثانية أقرب إلى الصواب.

مهما إتفنا أوإختلفنا حول ماإذا كانت مشكلة الأصالة والمعاصرة تقبل في واقع الأمر مثل هذا التبسيط والتقليص أوألتقبله، فلن يغيب عن الأبصار كيف أن مفكرنا حين تصدى لها بمجامع عقله ونفسه العملاقة، خرج علينا بكنز مليء من الدروس الأكاديمية والحضارية لانملك إلا أن - نطيل النظر في فرائده . فيظل (المعقول واللامعقول) مثلا تطبيقيا لكيفية النظرة الحية الخلاقة للتراث . وعرف حقا كيف يفصح زيف أوثان كثيرة في واقعنا تقبع ساكنة في ظلام العتمة واللامنهجية، أوتفتت سمومها . وأيضا عرف كيف يفجر الحياة الدافقة في هياكل أخرى، بقيت وإن جف منها ماء الحية وتوارت عن دور كان يمكن أن تؤديه في إثراء الواقع . ولنضرب مثلا - إذ نجده بقدرة أستاذ الفلسفة المعاصرة يستلقط روحها في أنها كما قدمنا - تربط - الفكر بالأشياء والقول بالعمل حتى تنتهي إلى أنه لا فكر إلا إذا أدى إلى تغيير وصلاحية مختتما حديثه مسك الختام بالإشارة إلى أن القرآن الكريم كلما وجه الخطاب إلى "الذين آمنوا" أضاف إلى ذلك قوله تعالى "وعملوا الصالحات" كان الإيمان لا يكون إيمانا كاملا إلا إذا اقترن بالعمل بل والعمل الصالح. وبطبيعة الحال، صلاحية العمل تكون بالنسبة إلى الهدف- المنشود، فإن إستطاع تحقيقه كان في ذلك مرضاة لك¹ . هكذا - فقط كمثال - تتحول ثوابت الحضارة العربية ، وركائز تراثها إلى قوة نابضة، في صلب الحياة تدفعها إلى الأمام.

ولكن لم يكن من الضروري أن يتم هذا على حساب قضية المنهج العلمي برمتها. ووضع مشكلة الأصالة والمعاصرة كبديل تمويه لها، إنتقل بها الأستاذ المعلم من مرحلة التمثل الكامل للمنهج إلى مرحلة التمثل الجزئي له، بحيث أصبح المنهج العلمي طريقا والوجدان أو الإيمان طريقا آخر. وهذا الإنتقال في جوهره أعلى الأقل يناظره إنتقال "زكي نجيب محمود" من مرحلة التمثل الكامل للوضع المنطقية إلى التمثل الجزئي لها،الذي يزعم أنه لإختلاف بين فلسفة ودين².

¹ - محمود زكي نجيب ، نافذة على فلسفة العصر، (مصدر سابق)ص 15 .

² - فريال حسن، الوضعية المنطقية في مصر المعاصرة، غير منشور ألقى في مؤتمر : مصر في الإبداع الفلسفي ، القاهرة ، يوليو 1990 .

الفصل الثالث: عن الفكر التحديتي والتجديدي عند زكي نجيب محمود.

ثالثا/جوانب الإستفادة من التراث: ولكن ماذا نختار من تراث الأقدمين؟

يجيب مفكرنا "زكي نجيب محمود" عن هذا بقوله : « نأخذ من تراث الأقدمين ما نستطيع تطبيقه اليوم تطبيقا عمليا. يضاف إلى الطرائق الجديدة المستحدثة «(1) بإعتبار أن أي ثقافة، سواء كانت قديمة أو معاصرة، هي وسائل للعيش، فإذا كان لدى القدماء طريقة تفيدنا في حياتنا المعاصرة فلنأخذ بها، وكان هذا هو الجانب الذي نبعثه من التراث، أما ما لا ينفع نفعاً عملياً للتطبيق، فيجب علينا تركه وإهماله، فإذا كان هدفنا هو التقدم، كان علينا أن نختار ما يساعدنا على هذا، فيكون هذا هو هدفنا، «والهدف الواحد يقتضي بدوره أن نختار ما يوصل إليه، وأن نتجنب ما يحول دون بلوغه «(2). وتبدو ملامح الفكر البراجماتي في موقفه هذا من التراث، فهو ينتقي ما يؤدي فائدة عملية في التطبيق، وما لا يحقق فائدة أوقية يتركه، وإن كان لا يقصر القيمة فقط على القيمة المادية، بل يوسع من مجالها ليضيف القيم الوجدانية والنفسية. وإستفادة مفكرنا "زكي نجيب محمود" من التراث تتمثل في إستفادة متعددة الجوانب، وهذه الجوانب هي :

1/ الجانب الأول: تمثل الإتجاه العقلي : يذهب مفكرنا إلى أن التراث قد حوى جانبين، أحدهما عقلي والآخر لأعقلي، فقد كان للأقدمين مواقف متباينة عند الحكم على موضوعاتهم، إعتدوا في بعضها الآخر على اللاعقل، وبإختيارنا للجانب العقلي منه، يمكننا إيصال الحاضر بالماضي، وقد تمثل الجانب العقلي في التراث في الإتجاه الذي مثله المعتزلة، فيمكن أن تتمثل منهجهم موضوعاته التي تعنيه. العقلي الذاهب إلى التوسط بين الإتجاهات المتفرقة، دون أن نرثهم في موقفهم من الموضوعات، لأن لكل عصر ونستفيد من التراث أيضا، في مراحل تطور الفكر العقلي عند القدماء، ونجعله هو أيضا مخططا لتطور فكرنا، إذ أن الفكر العقلي عندهم قد تطور عبر مراحل، وبإمكاننا أن نتبع خطواتهم، ونتمثلها مع تغير فالمضمون، فقد بدأت المرحلة العقلية بمرحلة الأحكام التي هي وليدة البديهة الفطرية، ثم إنتقلت إلى مرحلة تععيد القواعد، ورد التجارب الجزئية إلى أحكام عامة" (3)،

وفكانت مشكلاتهم نتيجة لإحتياجاتهم، ونبتت من واقع حياتهم، وكان للعقل

1- محمود، زكي نجيب ، تجديد الفكر العربي ،(مصدر سابق)، ص 18 .

2- محمود ، زكي نجيب ، في حياتنا العقلية ،(مصدر سابق)، ص 82 .

3- محمود ، زكي نجيب ، المعقول و اللامعقول ،(مصدر سابق)، ص 60 .

الفصل الثالث: عن الفكر التحديتي والتجديدي عند زكي نجيب محمود.

مجاله في تفكيرهم، فتمثل في موقفهم من العلم وخصائص التفكير العلمي، وفي الانتقال من الجزئي إلى الكلي، ومن المتعين إلى المجرد، وتحويل الخصائص الكيفية إلى صيغ كمية، كما تمثل العقل في مواقفهم الإنسانية، وعليه يمكن أن نستفيد من كل هذه الجوانب العقلية في حياتنا المعاصرة.

2/ الجانب الثاني : تجنب الإتجاه اللاعقلي : يرى مفكرنا "زكي نجيب محمود" أن هذا الإتجاه قد تمثل عند الأقدمين في اعتمادهم في بعض المواقف على العاطفة وحدها، والإنسان في هذه الحالة يسكن فكره، وقد ظهر هذا الإتجاه عندهم في المواقف التي ظهر فيها الإنفعالات والعواطف والرغبات، وتميزت هذه المواقف بأنها خاصة بأصحابها، ولا يمكن الاستفادة منها في حياتنا المعاصرة ، لأنها حالات:

أ- أن تختلف الصلة بين جانب الشعر والأدب والفن من جهة، والعلوم من جهة أخرى، لأن الأولى تعتمد على الوجدان، والثانية تعتمد على العقل، وهما مجالان مختلفان، وإن كانا يجتمعان معا في الإنسان الواحد.

ب- أن لا يكون هدفنا من إحياء التراث هو حفظه والوقوف عنده، بل يكون "هدفنا من إحياء التراث الأدبي، أن يكون و الرغبات، وتميزت هذه المواقف بأنها خاصة بأصحابها، ولا يمكن الاستفادة منها في حياتنا المعاصرة ، لأنها وإدراكات لحظية مباشرة ، كلها من قبيل اللاعقل"⁽¹⁾ فوجب عليه الانصراف عنها وعدم تمثلها، فيكون هذا هو الجانب الذي نهمله من التراث.

3/ الجانب الثالث: تجنب عوامل الضعف: يذهب مفكرنا "زكي نجيب محمود" إلى أن حياة السلف السابقة، وآثارهم، قد جمعت بين إتجاهين: عوامل للقوة وعوامل للضعف، حيث مر على التراث مراحل سيطرت عليه القوة، ومراحل أخرى سيطر عليه الضعف، فوجب علينا معرفة خصائص كل منها، حتى نتجنب عوامل الضعف فيها، ونأخذ بعوامل القوة. ويحدد عوامل الضعف في ثلاثة عوامل هي:

1- ديوي، جون ، المنطق نظرية البحث ، تر زكي نجيب محمود ، دار المعارف، القاهرة، مصر، ط، سنة 1969 ص 45.

الفصل الثالث: عن الفكر التحديثي والتجديدي عند زكي نجيب محمود.

-العامل الأول(1): إحتكار الحاكم لحرية الرأي، أي أن يكون صاحب السلطان السياسي هو في الوقت نفسه، بسبب سلطانه السياسي، صاحب الرأي بحث يمنع غيره من الناس آراؤهم، وي طرح مفكرنا هنا خاصية مميزة من خصائص حياتنا العربية، وهي أن الفكرة عندنا ممزوجة بشخص صاحبها وكرامته، وأن أس البلاد في مجال الفكر أن يجتمع السيف والرأي، الحاكم والفكر في يد واحدة، ولذا فينادينا بأن نتجنب هذا العامل الذي يفسد الحياة الفكرية، ويقترّب هذا العامل من العامل الثاني في أنهما يتشابهان مع ما نادى به من قبل "فرنسيس بيكون" من تحرير العقل من أوهام للمسرح وهي الآراء التي يتبناها رجال عظماء مشهورون سواء في الحاضر أو الماضي.

-العامل الثاني : هو سلطان الماضي على الحاضر (2) وهو بمثابة السيطرة التي يفرضها الموتى على الأحياء، وكان هذا العامل هو الذي قصر مفهوم بعض المعاصرين حول معنى التقدم، الذي انحصر عندهم في أنه اجترار القديم باعتبار أن العصر الذهبي هو فيما قدمه السابقون، على حين أن التقدم عند مفكرنا "زكي نجيب محمود" - وكما سبق أن أشرنا- يختلف عن هذا التصور، لأن التقدم يرتبط بالتطور وإضافة الجديد، وعدم تكرار القديم، وقد رأى ان هذا العامل يفسد الفكر لأنه يؤدي به إلى الدوران فيما قاله القدماء في صورة مؤلفات متكررة.

أما العامل الثالث :فهو تعطيل القوانين الطبيعية(3) والإعتقاد بأن البعض له قدرة خارقة على تعطيل القوانين الطبيعية، أو القوانين الوضعية التي تضعها الدولة، في أي وقت متى أرادت لهم أهواءهم أن يعطلوها، وهذا إلترام منه بمبدأ السببية والتلازم بين الأسباب والمسببات، وظهور هذا العامل أدى فيما قبل إلى فساد الفكر، لأنه أفسح للخرافة مجالاً، وأعطاهما مكان الصدارة، فظهر السحروما إليه من أمور تفتقد العقل والتفكير العقلي. فإذا كانت هذه العوامل هي ما أدت إلى تخلف القدماء فيما مضى، فواجب علينا الإستفادة من تجاربهم ، حتى نتجنب الوقوع في مثلها.

1- محمود ،زكي نجيب ، قيم من التراث ،(مصدر سابق)، ص172.

2- محمود ،زكي نجيب ، تجديد الفكر العربي ،(مصدر سابق)، ص51.

3-المصدر نفسه، ص57.

الفصل الثالث: عن الفكر التحديتي والتجديدي عند زكي نجيب محمود.

4/- الجانب الرابع: الأخذ بعوامل القوة: ويحددها مفكرنا "زكي نجيب محمود" في عدة جزئيات، يرى أن هذه الجزئيات كانت هي العوامل التي دفعت الفكر العربي قديما نحو التطور، وعلينا أن نتمثل هذا الجانب، فهو غذاء صالح يمكن لنا الإستفادة من القدماء فيه، وهذه العوامل هي: وقفهم النقدية لما هو موروث عندهم، وما هو مستجد عليهم، فقد إستطاع أسلافنا الأوائل أن يقفوا من التراث الجاهلي وقفة تحليلية، لم يقبلوه جملة، ولم يرفضوه جملة، بل قبلوا منه جانبا، ورفضوا آخر، ومثل هذه الوقفة التحليلية الناقدة، هي ما يجب علينا إتباعها، إتخاذها من القدماء. كما وقفوا من الثقافات الواردة عليها موقفا نقديا، تمثلت عندهم في موقفهم من التراث اليوناني، فميزوا بين ما يحسن نقله وما لا يحسن، فلا هم كانوا عبيدا لها ولهم إستكبروا عليها، بل وقفوا منها موقف العاقل البصير، الذي يعرف ماذا يأخذ وماذا يدع⁽¹⁾، وهذا أيضا درس يمكن لنا أن نستفيده من القدماء.

ومن عوامل القوة أن نأخذ من التراث ما يعطينا الزاد على المواصلة، ونأخذ من العلم نظرياته الحديثة، فيكون هذا هو طريق تحولنا من تخلف إلى عصرية. ومنتقل بهذا من معرفة قوامها الكلام إلى معرفة قوامها الآلة التي تصنع، ولا نأخذ من العلم القديم مجرد روايات تحفظ في كتب، بل نأخذ منه إصرارا على تحقيق النجاح في العلم كما نجحوا هم. وإذا تحقق لنا هذا نكون قد سرنا خطوتين، خطوة نجمع بها ما قد وصل إلينا من أمهات الحقائق، نتلوها بخطوة نمتص فيها رحيق المعارف و نستوعبها لنحولها إبداعا جديدا، أما إذا ظللنا نكرر العلم القديم كما هو، نقضي علينا بالركود والإنطفاء، وهذا الوضع يظهر عندما "يسيطر فيها التراث وحده على العقول، وينصرف الدارسون إلى حفظ ما يتلقونه من مآثورات الأولين، ليخرجوها في المناسبات المختلفة، فتخرج و كأنها مومياءات محنطة"⁽²⁾.

أما الصورة الصحيحة التي صاغ فيها مفكرنا "زكي نجيب محمود" ثنائية الموروث والوافد، أو الأصالة والمعاصرة، فكانت أن نأخذ من السابقين منهج العقل وعوامل القوة، مضافا إليها اللغة والقيم التي أساسها من الدين، ونضيف إلى هذا كله العلم الحديث بمناهجه الجديدة وتقنياته العصرية، فنجمع من الدين الحوافز، ونأخذ من العلم و الوسائل، أو نأخذ

1- محمود، زكي نجيب، أفكار و مواقف، (مصدر سابق)، ص. 187.

2- محمود، زكي نجيب، قيم من التراث، (مصدر سابق)، ص. 178.

الفصل الثالث: عن الفكر التحديثي والتجديدي عند زكي نجيب محمود.

من التراث الإطار ونملاً هذا الإطار بمضمون جديد من علوم الغرب، فيكون لنا بذلك موقفنا المتميز الذي نشارك به عالمنا الحالي "فنشارك العالم في علومه، ونفرد بما هو وجداني قومي خاص، وأهم ما في هذا الجانب الوجداني الخاص المميز، عقيدتنا الدينية" (1)، فالعقيدة الدينية والدين هما أبرز عناصر الهوية الذاتية (2) التي تتمثل به وجهة نظرنا. وهكذا يتحول الدين من كونه إيماناً بعقيدة ثابتة، إلى كونه أحد عوامل القوة التي نستفيدها من تراثنا، ويتحول الدين إلى عمل أو باعث على العلم، و يتحول الفكر من كونه مجرد فكر ديني إلى إرادة تخرج إلى مجال السلوك فنأخذ منه حافزاً يحرك الإرادة إلى صنع علم جديد" (3).

وهكذا ينتهي مفكرنا زكي نجيب محمود إلى تحديد أهم المواضع التي يجب أن نلتزم بها و نأخذها من التراث، لأنها من الغذاء والقوة التي تدفعنا إلى الأمام، وهي الثقافة والهوية التي تميزنا عن الآخرين وتجعل لنا وجهة نظر خاصة، هذه الرؤية تبنى في أغلبها على الدين، فيكون الدين هو أهم عناصر التراث الواجب علينا الأخذ بها، والإستفادة منها في حياتنا المعاصرة.

1- محمود، زكي نجيب، قصة عقل، (مصدر سابق)، ص 190

2- محمود، زكي نجيب، رؤية إسلامية، (مصدر سابق)، ص ص 124-125.

3- محمود، زكي نجيب، هذا العصر وثقافته، (مصدر سابق)، ص 242.

الفصل الثالث: عن الفكر التحديتي والتجديدي عند زكي نجيب محمود.

المبحث الثاني: موقف زكي نجيب محمود من الدين.

إن دراسة مفكرنا "زكي نجيب محمود" لهذا الموضوع قد جاء متأخرا في حياته الفكرية، فلم يتعرض له في البداية، وإنما ظهر في المرحلة الأخيرة التي تسمى، بمرحلة الأصالة والمعاصرة، وكان بحثه لها نتيجة إختلاف وتغير مفهومه للحضارة، فقد أخذ في البداية مفهوما مؤداه أن الصورة الحقة للحضارة هي الحضارة الغربية بكل جزئياتها وعناصرها، من تقدم علمي وأخلاق نفعية، بل من صور الحياة والمعاملات الموجودة في الغرب. ثم تغير هذا المفهوم فيما بعد للحضارة، فلم تعد هي حضارة الغرب فقط القائمة على العلم، بل يضاف إليها حضارتنا القديمة التي بنيت على الاخلاق إلى جانب العلم، ومصدر الأخلاق عندنا هو الدين.

أولا/ مفهوم الدين:

عرف الدين بالعديد من التعريفات، يمكن تقسيمها إلى نوعين يمثل كل منهما نزعة خاصة، الأولى نزعة إعتقادية تعرف الدين في اللغة بأنه: « العادة مطلقا»، وإصطلاحا بأنه: « وضع إلهي سائق لذوي العقول بإختيارهم المحمود إلى الخير» أو أنه: «وضع إلهي سائق لذوي العقول بإختيارهم إياه إلى الصلاح في الحال والفلاح في المال»، وهذا يشتمل على العقائد، أما النزعة الثانية، فهي نزعة علمية تعرفه على أنه: «وضع إجتماعي يتميز بوجود طائفة من الأفراد المتحدين»¹، فالدين عند مفكرنا يمثل أحد عناصر الأصالة، بل هو أهم عناصرها كما أن له أهمية كبيرة ومكانته في صنع الحضارة. فالدين هو التسليم بصحة تصور معين عن وجود مطلق عن قيود الزمان والمكان غير خاضع للتطور أو التغيير فيهما وبالتالي غائب عن حواس وعقل الإنسان.

ثانيا/ علاقة الدين بالإنسان:

ويذهب مفكرنا "زكي نجيب محمود" إلى أن الفلاسفة والمفكرين السابقين عندما بحثوا عن أهم صفة تميز الإنسان، قد تحيروا وإختلفوا حول الخاصية التي تخص الإنسان وحدة دون بقية موجودات العالم، فيذهب البعض إلى أن أهم خصائص الإنسان هو النطق، فقالوا: الإنسان حيوان ناطق، وقصدوا بالنطق العقل، فكان تعريف الإنسان عندهم هو أنه

1- أنظر العوا عادل: بنية التفكير الديني، مطبعة الأمل دمشق، سوريا، ط1، سنة 1969، ص 3-24، وأيضا حسن سغفان "معجم العلوم الاجتماعية"، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، مصر، ط1 سنة 1975، ص 270.

الفصل الثالث: عن الفكر التحديتي والتجديدي عند زكي نجيب محمود.

الكائن العاقل بين موجودات الأرض، على حين يذهب آخرون إلى تعريف مختلف، هو أن الإنسان حيوان ذواردة، وهكذا تعددت التعريفات حول ماهية الإنسان، أما مفكرنا "زكي نجيب محمود" فيختار تعريفاً آخر يربط فيه بين الإنسان والدين، قائلاً: أما الذي نراه مميزاً للإنسان حقاً، مما يستحيل استحالة قاطعة على أن يكون للحيوان نصيب فيه، فهو « إدراك الربوبية في الكون وماوراءه ومن هنا كان الإنسان وحده دون سائر مخلوقات الله، هو الذي يعبد الله»¹، ولذا صح أن يقال إن التدين هو أشد تمييزاً للإنسان من أي جانب آخر²، فالإنسان حيوان متدين. ويتشابه تعريفه هذا مع ما قدمه « هيجل »، عندما رأى أن الإنسان هو وحده الذي يمكن أن يكون له دين، فالتدين عنصر أساسي في تكوينه، والحس الديني إنما يمكن في أعماق كل قلب بشري، بل هو يدخل في صميم ماهية الإنسان³. ولما كان للإنسان مكانته في تحقيق التقدم، كان لابد من موضعه في الإعتبار، لأنه هو الذي سيقوم الحضارة، ومن أجله تقام الحضارة، فكان له مكانته عند "زكي نجيب محمود"، بإعتبار أن مدار الحضارة الآن يدور حول علاقة الإنسان بأخيه الإنسان، وبمقدار ما يتقدم الإنسان، يتقدم الواقع، بل إن مفكرنا ينقد الحضارة الغربية، لأنها أهملت الإنسان في مشروعها، أما الصواب فهو أن نهتم بالإنسان وقيمه ومعتقداته وعلى رأسها الدين، فالإنسان لا يعيش حضارة بجانب مادي فقط، بل لابد من إضافة العنصر الروحي، والدين هو مركز الحياة الشعورية، والإنسان هو الكائن الوحيد الذي « يجمع بين أرض وسماء، فمن السماء وحي إلهي يهدي، وعلى الأرض سعي يهتدي»⁴.

إذا كان الدين هو أهم خصائص الإنسان، بحسب تعريف مفكرنا "زكي نجيب محمود" له، فإنه يرى أنه هو أيضاً أهم الخصائص التي تميز الشخصية العربية بوجه عام، والشخصية المصرية على وجه الخصوص، ذلك أن شعوبهم قد تدينوا منذ فجر التاريخ، سواء كان ديناً عن طريق وحي إلهي، أو غير هذا الوحي الإلهي المنزل، فقد خص الله تعالى هذه المنطقة بكل الأديان السماوية، فكانت « مهبط الوحي الديني، لكل ما عرفه الإنسان من ديانات نزل وحيها من السماء على نبي أو رسول »⁵، ويرجع مفكرنا "زكي

1- محمود زكي نجيب: رؤية إسلامية، (مصدر سابق) ص 99-98.

2- محمود زكي نجيب: بذور و جذور، (مصدر سابق) ، ص ص 312-313.

3- هيجل: موسوعة العلوم الفلسفية، ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام، دار الثقافة، القاهرة، مصر، ط1 سنة 1985 ص ص 47-48.

4- محمود زكي نجيب: رؤية إسلامية، (مصدر سابق) ، ص 121.

5- محمود زكي نجيب: عربي بين ثقافتين، (مصدر سابق)، ص 68.

الفصل الثالث: عن الفكر التحديتي والتجديدي عند زكي نجيب محمود.

نجيب محمود "سبب إمتياز هذه البقعة من الأرض بنزول الأديان السماوية دون بقية بقاع العالم إلى سببين: الأول: أن هذه المنطقة لبثت حينما من الدهر معمورة بحضارات، أو ما يشبه البدايات الأولى لقيام الحضارات، وبالتالي كان الدين أحد العوامل الباعثة والمساعدة في قيام تلك الحضارات، وهو ما سنلاحظه فيما بعد عندما يربط مفكرنا بين وجود الدين وظهور الحضارة وإستمرارها، عند الحديث عن الحضارة التامة. والثاني: أن هذه المنطقة كان فيها وديان خصبة اخضرت بزرعها، وعمرت بأهلها في وسط صحراوي فسيح الأرجاء، يوحى لسكانه بفكرة اللامتتاهي الثابت الدائم مما هيا هؤلاء لتقبل الوحي الديني، الذي يخبرهم عن إله واحد فرد صمد لاتحده الحدود. فالطبيعة الصحراوية طبعت العربي بطابع خاص، ألا وهو شعوره وإحساسه باللامتتاهي، فاللامتتاهي يحيطه في الأرض والسماء، ومع شعوره بهذه اللامتتاهيات - التي تحت قدميه وفوق رأسه - نزلت ديانات وحيا من الله سبحانه وتعالى على أنبياء ورسول، تعاقبوا دهرًا بعد دهرمدى قرون طوال تنادي الإنسان: إن آمن بإله واحد أحدخلق السموات والأرض وما بينهما، فتكونت عند ساكن هذه الرقعة المباركة من الأرض خبرة وعقيدة، خبرة مما يرى، وعقيدة مما أوحى إلى الأنبياء والرسول¹. وهذا هو واقع حال الشخصية العربية، فهي دائما مهياة للفكر الديني وللشعور بوجود الآلهة، فهذا شعور فطري لديها، وجد قبل نزول الأديان، وإذا كانت الألوهية لم تستقر فيهم بشكل كامل إلا مع رسالة الإسلام، إلا أنهم قد أوجدوا لهم طائفة متعددة من الآلهة، ويذهب أحد المؤرخين وهو "أدولف إرمان" (Adolf Erman) إلى «ديانة أي شعب تتأثر بطبيعة البلاد التي يسكنها والحياة التي يحيها»²، فكان للعرب قبل الإسلام مجموعة من الآلهة، حيث إعتقدوا في وجود قوى عليا لها عليهم حكم وسلطان، فحاولوا كما حاول غيرهم التقرب منها، وإسترضاءها بمختلف الوسائل والطرق، ووضعوا لها أسماء وصفات، وخاطبوها بألسنتهم وبقلوبهم وسلوكوا في ذلك جملة مسالك هي ما نسميها في لغاتنا بالأديان³، أما الظن بأن العرب لم يكن لديهم فكر ديني، أو أن لهم فكرا دينيا منحطا، فهو زعم خاطئ - فيما يذهب المفكر جواد علي - وهو رأي يفنده القرآن الكريم نفسه، وإذا كان هذا رأي ينطبق

1- محمود زكي نجيب: عربي بين ثقافتين، (مصدر سابق)، ص 70.
2- أنظر: إرمان، أدولف: ديانة قدماء المصريين، ترجمة عبد المنعم أبو بكر و محمد أنور شكري، مكتبة مدبولي، القاهرة، مصر، ط1، 1995، ص 5.
3- نامي، خليل يحي: العرب قبل الإسلام، تاريخهم ولغاتهم وألوهتهم، دار المعارف، القاهرة، مصر، ط1، سنة 1986 ص 133-158.
4- جواد علي: المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ج6، دار العلم للملايين - بيروت، لبنان ط1، سنة 1970 ص 5.
* أدولف إرمان (Johann Peter Adolf Erman) مفكر ومؤرخ ألماني ولد في 31 أكتوبر 1854 وتوفي في 26 جوان 1937 ببرلين ألمانيا.

الفصل الثالث: عن الفكر التحديثي والتجديدي عند زكي نجيب محمود.

على السواد والأعراب، فإنه لا يصح أن يكون حكما عاما على الكل ولا سيما المتحضرين⁴ فكان للعرب في الجاهلية أديان ومذاهب.

وللطبيعة الجغرافية أثرها على التكوين العقلي والروحي للشعب العربي- فيما ذهب إليه مفكرنا "زكي نجيب محمود"- هذا الأثر تمثل في نمط معين من الثقافة، صيغ كل مجالاتها العقلية والدينية، بحيث أصبح للعروبة سمة ثقافية معينة، مكونة من عدة عناصر، اشتقت بعض أصولها مما توحيه الصحراء إلى ساكنيها من رؤية عامة تتعلق باللامتناهي أكثر مما تشغلها العبارات الجزئيات الزائلات، ومن هذا الموقف تهيأت شعوب المنطقة بقلوبها لتقبل الديانات المنزلة، ومن « ثم أصبحت عقيدة التوحيد مدارا للوقف العربية حتى فعلت فعلها في تشكيل النمط الثقافي العربي »¹.

ثالثا/ زكي نجيب محمود وقضايا الفكر الديني:

يناقش مفكرنا "زكي نجيب محمود" هنا بعضا من قضايا الفكر الديني، محاولا إصلاح هذا الفكر بعدما يوجه له النقد ويبين مواطن الضعف، ويعرض لأهمية الدور الذي يمكن أن يلعبه هذا الفكر ومفكره في تطور الحياة الفكرية لأمتنا. فيحلل أسباب تأخر وجمود هذا الفكر، وينادي بتطويره.

يؤكد مفكرنا "زكي نجيب محمود" على أن تجديد الفكر يؤدي إلى تغيير الواقع، وأن الفكر الأصل يسهل على تغيير المناخ الثقافي، ويساعد على بعث روح جديدة نحو العمل، وكانت مهمة تطوير الفكر الإسلامي أولى المهام التي وجه لها اهتمامه، فقام بنقد الحالة التي وصل إليها الفكر الديني وبين موضع الداء، وطرق العلاج ووضع الحدود التي يجب أن يلتزم بها الفكر حتى يكون معبرا عن الواقع، ملتزما بمشكلاته، لا يبتدع مشكلات ثم يبحث عن حلها، فينفصل بفكره من واقع الحياة العملية، بل جاء النقد عنده يستلزم التعليل، فيقول «إنني على عقيدة راسخة بأنه لا نقد إلا إن كان الناقد على استعداد لتعليل رأيه»².

يحدد مفكرنا "زكي نجيب محمود" أولى واجبات المفكر المسلم وهي إيجاد الفكر الإسلامي الأصل، الذي يساعد على تجديد شباب الفكر وحيويته وبيعته من حالة الجمود التي لحقت به، ليكون هذا الفكر المتطور باعنا على مواصلة التقدم، وهذا الدور هو ما يقوم به رجال الفكر

1- جواد علي: المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ج6، (مرجع سابق)، ص 30.
2- محمود زكي نجيب: فلسفة النقد، (مصدر سابق)، ص 221.

الفصل الثالث: عن الفكر التحديثي والتجديدي عند زكي نجيب محمود.

كل في مجاله، فيقول: « إن حملة الأفلام مناتقع عليهم التبعة الأولى، في أن يغيروا من المناخ الفكري السائد بيننا اليوم تجاه عصرنا عسانا نخرج إلى العالم »¹.

فالهدف الأساسي الذي يسعى إليه فيلسوفنا "زكي نجيب محمود" هو تحقيق التقدم، وإلا تكون أمته تابعة، تعيش عالة على الغرب وتستورد من كل احتياجاتها، بل تكون أمة مستقلة تستعين بإمكانياتها الخاصة، فتحقق استقلالها المنشود، وتحقق نهضتها الحقيقية، وهو يأخذ من الدين ومن الفكر الديني دافعا نحو هذا التغيير، ويقع على المفكر العربي المسلم هذا العبء الخطير، وعليه أن يبين أن الاهتمام بالتقدم الحضاري لا يعارض هويتنا القومية أو الوطنية، ولا يخالف دعوة الدين، فيقول: « وإنما الوقفة الصحيحة للكاتب العربي أينما كان، هي أن يفصل في ذهنه بين ماتوحي به العاطفة من جهة، وما يوجه العقل من جهة أخرى، والذي يوجه العقل هو أن تجند الأقالام جهودها في التعبئة الثقافية، التي تحمل جمهور الأمة العربية على التسلح بثقافة الغرب وأدواته الحضارية، وأن نصبح أقدر على مواجهة الغرب ذاته، ومع ذلك من ذا الذي أوهمنا بأن تشرب روح العلم الجديد بكل ما يستتبعه من نتائج يتنافى مع هويتنا الأصيلة. وأعني التدين والوطنية المصرية، والقومية العربية»². فأهم واجب على المفكر المسلم، بل أول واجباته أن يجعل من فكره أداة تدعو إلى التعلم والإبداع والإطلاع على علم الآخرين، وألا يقف عند حد التقليد، بل يضيف إلى هذا العلم إضافته الخاصة، وأن يجمع في ثقافته بين الوافد والموروث جمعا يوافق طبيعة فكره الإسلامي، ويتلاءم في الوقت ذاته مع التطور العلمي المعاصر، وأن يضيف إلى العلم العالمي المحايد الشخصية الإسلامية، وتتمثل هذه الشخصية في عدة عناصر ثقافية، فيضيف إلى العلوم العالمية المتفرقة التي يأخذها عن الغرب شخصيته الإسلامية، المكونة من قيم سلوكية وخلقية وذوقية، مصادرها الرئيسية هي الدين والفن والأدب، ذلك أن العقيدة الدينية ذات أثر عميق في تشكيل وجهة النظر، أي في الوقفة الثقافية عند الإنسان المثقف»³. ويقع على المفكر المسلم هذا العبء في بناء حضارة إسلامية، بناء يجمع بين روح العصر، ويتواءم مع الروح الإسلامية، ويقدم بهذا صورة للحضارة الكاملة، فحيث

1- محمود زكي نجيب: رؤية إسلامية، (مصدر سابق)، ص 12.

2- المصدر نفسه، ص 202.

3- محمود زكي نجيب: قيم من التراث، (مصدر سابق)، ص 323.

الفصل الثالث: عن الفكر التحديثي والتجديدي عند زكي نجيب محمود.

قصر الغرب يقع واجب المفكر الإسلامي، وهو إذا أدى واجبه هذا، كان ذلك إضافة منه إلى ثقافة العصر، وإلى حضارته التي تبنى على تلك الثقافة، ويؤكد مفكرنا "زكي نجيب محمود" على إمكان نجاح المفكر المسلم في هذا، لأن « في العقيدة الإسلامية من التفاصيل ما هو كفيلاً بأن يسد النقص في صورة الحياة العصرية كما هي قائمة»¹.

ولكن هل يتحقق هذا الدور في الواقع الذي يحياه عالمنا الإسلامي المعاصر؟ في الحقيقة إن هذا الدور لا يتحقق للفكر الديني في حياتنا تحقفاً كاملاً، لأن فكرنا الإسلامي قد وصل إلى حالة من الجمود والتخلف مما يجعل منه عائقاً وليس باعثاً للحضارة، ولذا ينقد مفكرنا "زكي نجيب محمود" الحالة التي وصل إليها فكرنا الإسلامي هذه الأيام، ويضع هذا الفكر في الدرجة الدنيا، التي ليس لنافيتها فكرو وصف بأنه فكر عربي معاصر، مع أن تراثنا « يمدنا بالخامة الولود، يمكن أن نتخذ منها محورا لموقف عربي أصيل، إزاء القضايا الإنسانية»².

ويصف هذه الحالة التي يعيشها فكرنا الآن بأنها «حالة جمود، لأنه يقف عند الواقع الجزئي عاجزا عن إستخلاص ما يمكن استخلاصه من صور نظرية تصلح أن تنتقل للتطبيق على واقع جزئي آخر، إختلف مادة عن سابقه واتفق صورة، وهذا الذي نقوله هو بعض ما يقصده القائلون بأن إدراكنا لروح النص، أهم من إدراكنا لحروفه»³. وهذه الدعوة لتجديد الفكر الديني، هي ما حاولها مفكرون كثيرون قبله، منهم على سبيل المثال، المفكر "محمد إقبال" الذي رأى ضرورة التجديد، كي تلائم بين تراثنا الذي تتمثل فيه أصالته وأصالتها، وبين الفكر الحديث الوافد، وأما الجمود على القديم فهو ضار في الدين، كما هو ضار في أية ناحية من نواحي النشاط الإنساني، وكانت دعوته قائمة على أنه « ليس في أصول تشريعنا، ولا في بناء مذاهبنا ما يسوغ التقليد للقديم والجمود عليه»⁴ وهو أيضا "مادعا إليه" محمد عبده" عندما طالب بتحرير الفكر من قيد التقليد"⁵.

وما يطالب به مفكرنا "زكي نجيب محمود" هو تجديد الفكر الإسلامي، وليس تجديد العقيدة الإسلامية، لأن أي محاولة إنسانية تدور في محيط الإسلام فإنها لا تتعلق بتعديل مبادئه،

1- محمود زكي نجيب: رؤية إسلامية، (مصدر سابق)، ص 189.

2- محمود زكي نجيب: نافذة على فلسفة العصر، (مصدر سابق)، ص 206.

3- محمود زكي نجيب: عربي بين ثقافتين، (مصدر سابق)، ص 279.

* محمد إقبال: هو إقبال ابن الشيخ نور محمد، فيلسوف وأديب وشاعر، ولد في الثالث من شهر ذي القعدة عام 1294 هـ الموافق 9 نوفمبر 1877م بسيالكوت، إحدى مدن البنجاب الغربية (الهند) وتوفي في 21 أبريل سنة 1938 (عن عمر ناهز 60 عاماً)، ترك ثروة ضخمة من علمه فمن آثاره: عشرون كتاباً في مجال الاقتصاد والسياسة والتربية والفلسفة والفكر منهار سالة المشرق والفتوحات الحجازية واسرار معرفة الذات....

4- إقبال محمد: تحديد التفكير الديني في الإسلام، تر، محمد يوسف عدس، مكتبة الإسكندرية، مصر، دط، سنة 2011، ص 206.

5- عبده محمد: الأعمال الكاملة، جمع تحقيق محمد عمارة، ج 3، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، دط، سنة 1974، ص 282.

الفصل الثالث: عن الفكر التحديتي والتجديدي عند زكي نجيب محمود.

طالما كان مصدره هو القرآن الكريم، وإنما محيط التجديد هنا يدور حول هذا الفكر النابع منهن حول دائرة فهم المسلمين لمبادئه، فالتجديد الذي يقصده هو تجديد في الفهم، وليس تجديدا في الشريعة، فهناك أمور ثابتة من حيث المثال، ولكنها متجددة من حيث الواقع والتطبيق، والتجديد لا ينال الأصول الثابتة، وإنما ينصب على الفروع الجزئية والمفاهيم التي هي بطبيعتها عرضة للتغير والتعديل، مسايرة لمتطلبات العصر، وتطور الحياة الجارية.

ولكي يتحقق هذا الفكر الديني المتجدد، ويتحقق دوره الإيجابي، يجب أن يكون فكرا إسلاميا أصيلا، ويشرح فيلسوفنا "زكي نجيب محمود" مقصوده من هذه الكلمة عن طريق تحليل ألفاظها واستخراج المعنى الذي ينطوي تحتها، ويتكون هذا المفهوم من كلمتين، هما لفظ فكر، ولفظ إسلامي صفة لذلك الفكر، « فلا بد أن يكون (الفكر) بمعناه الأوفى إيجابا لحل تفكك به عقدة استعصت بادئ ذي بدء، ثم لا بد كذلك لكي يكون ذلك الفكر إسلاميا، أن يكون منصبا على مسائل متصلة بعقيدة الإسلام وشريعته، فالفكر الأصيل ينشأ عندما توجد مشكلة حقيقية تواجهه، هذه المشكلة نبتت من أرض الواقع الفعلي، وهناك القلق الذي تتأرق به الضمائر حتى تجد الحل إلي يعيد الطمأنينة إلى النفوس القلقة»⁽¹⁾، وهذا الفكر الديني الأصيل همما صنعه المسلمون في الماضي، عندما صبوا فكرهم على مشكلات حية محاولين تنظيرها، وقام بهذا الدور علماء اللغة وفقهاء الدين، وعلماء الحديث، وعلماء الكلام، فقد سلطوا قدرتهم التحليلية على موضوعات من صميم الحياة العربية في ذلك الوقت، فكان القرآن الكريم محور الإنتباه، وبعد أن أخذه المؤمنون مأخذ الإيمان وحده لفترة من الزمن، أرادوا أن يتعمقوا فهما وإدراكا لرسالته... إذن فهؤلاء جميعا قد أسقطوا فكرا على حياة عربية إسلامية⁽²⁾.

فالفكر المصاحب للدين يظهر متأخرا زما بعد ظهور الدين، وهذا الفكر يختلف في عدد تابعيه عن عدد تابعي الدين، لأن المطلوب من المسلمين جميعا أن يتدينوا، ولكن المطلوب من البعض فقط أن يتفكروا في أمر هذا الدين لإيجاد فكر يقوم عليه، ويكون هذا الفكر مرشدا للمتدين ولطريقة التفكير. ومن هنا يختلف إيمان المؤمن التقليدي عن إيمان المؤمن المتعقل المفكر، فلا يتقبل فيلسوفنا "زكي نجيب محمود" أن يكون إيماننا كلنا تقليديا،

1- محمود زكي نجيب: في تحديث الثقافة العربية، (مصدر سابق)، ص 462.

2- محمود زكي نجيب: عربي بين ثقافتين، (مصدر سابق)، ص 298.

الفصل الثالث: عن الفكر التحديتي والتجديدي عند زكي نجيب محمود.

لأن هذا الإيمان وإن كان يصح لطائفة من الناس، فإنه لا يصح للمسلمين جميعاً، لأنه لا بد أن يقوم بعضهم بدور القائد الذي ينظم لهم تفكيرهم، ويصحح مسارهم ليصح بناء عليه عملهم، فيقول: « إن الإيمان الذي لا يبني على وضوح العقيدة التي نؤمن بها، فهو إيمان - إن صح على الإطلاق - فلطائفة من الناس، لا تريد أن تشغل أنفسها بما يعوق سير الحياة العملية، لكن الحياة العملية ذاتها تقتضي دائماً أن يتمهل نفر إلى جانب الركب السائر، ليلقى الأضواء العقلية على الأفكار نفسها التي اتخذها الركب السائر في محاور الدفع والحركة»¹.

رابعاً/ شروط الفكر الديني الأصيل عند زكي نجيب محمود:

ويضع مفكرنا "زكي نجيب محمود" عدة خطوات يجب على المفكر الديني الإلتزام بها، لكي يكون له فكر ديني أصيل، هذه الخطوات هي:

أولاً/ أن يدور الفكر حول قضية أو مشكلة حقيقية تعترض طريقه، وأن يكون هذا الفكر إسلامياً بمقدار ما تكون هذه المشكلة المعروضة موصولة بالإسلام عقيدة وشريعة، وليست موصولة بالمسلمين كأفراد، لأن حياة الإنسان ومشاكله أوسع من الديانة.

ثانياً/ أن نضع بمشكلات حياتنا مثل الذي صنعه الأوائل في مشكلات حياتهم، فلا نتكلف المسائل، ولا نتصنع الصعوبات ولا نعيد مشكلات السلف وندعي أنها مشكلاتنا.

ثالثاً/ أن نسأل أنفسنا ما هي معوقات السير التي تقيد خطواتنا في عصرنا من خلال منظور إسلامي، بمعنى أن تجيء الحلول غير متعارضة ولا متناقضة مع العقيدة الإسلامية وشريعته. وبمثل هذه الوقفة وحدها يمكن القول بأن لنا ما « يصح أن نطلق عليه اسم الفكر الإسلامي، لأن الفكر في هذه الحالة هو فكرنا نحن، والمشكلة مشكلتنا نحن، وليست هي مشكلات السلف، فإذا كانت موضوعاتهم السابقة هي البحث عن المفاهيم التي وردت في القرآن، ووجود الله تعالى، وإقامة البراهين على ذلك، فالفكر الإسلامي في عصره الجديد يجب عليه الانتقال إلى أفق جديد من المشكلات والرؤى»².

فما يريده مفكرنا "زكي نجيب محمود" من المفكر المسلم هو أن يوجد نمطاً جديداً من الفكر، الذي يستخلص قيم هذا الدين، ويستخدمها دافعاً لحل المشكلات التي تقابل المسلمون في

1- محمود زكي نجيب: في حياتنا العقلية، (مصدر سابق)، ص 88-89.
2- محمود زكي نجيب: في تحديث الثقافة العربية، (مصدر سابق)، ص 458.

الفصل الثالث: عن الفكر التحديتي والتجديدي عند زكي نجيب محمود.

واقعهم المعاش، وليس واقع أسلافهم، إلا أن حال فكرنا الآن يختلف، فبعض مفكرينا مازالوا يعيشون على مشكلات الأجداد يحاولون تقديم حلول لها، وهي مشكلات لاتهمنا، فتحول مفكروا الإسلام إما إلى مستوردين لفكر قديم، أو مستوردين لفكر غربي ليس فكرنا، وهذا ما يؤدي إلى الصراع الفكري بين المفكرين.

ويبحث مفكرنا "زكي نجيب محمود" مسألة الصراع الفكري على أكثر من مستوى، ويرى أن هذا الصراع لا يتحقق إلا في حالة واحدة دون سائر الحالات. أ/ إمامشكلة يقترح لها حلان، بحيث إذا أصاب حل منهما، تحتم أن يكون الآخر باطلا، وها هنا يكون صراع فكري.

ب/ إما مشكلة يقترح لها حلان، لكن كل حل منهما لا يتناول من المشكلة إلا جانباً واحداً، وهنا لا يكون صواب أحدهما نافياً لصواب الآخر.

ج/ مشكلة يقترح لها حلان، لكنهما لا يختلفان في المعنى، وإن اختلفا في الصياغة اللفظية، وهنا يكون صواب أحدهما هو نفسه صواب الآخر.

د/ سؤال يدمج في صياغته أكثر من مشكلة واحدة، فيعالج أحداً المفكرين مشكلة منها، ويعالج مفكراً آخر مشكلة أخرى، وهنا يكون لكل منهما صوابه، أو خطؤه مستقلاً عن صواب الآخر أو خطئه، فلا صراع بينهما ولا ما يشبه الصراع¹، والحل الذي يحمينا من هذا الصراع هو أن نحدد مشكلاتنا التي ترتبط بحياتنا المباشرة، ونحدد هدفنا من حلها، لتحديد وسيلتنا نحو إيجاد هذا الهدف. فالهدف الذي يضعه مفكرنا "زكي نجيب محمود" من وراء إقامة فكر إسلامي أصيل، هو أن يكون لنا فكري مثابة النقد الذاتي الذي يصحح التصورات العقلية على هدى من تفصيلات التنفيذ، وهكذا يسير الفكر والعمل رأساً إلى كتف²، فإذا اتحد هدفنا من وراء هذا الفكر، والمتمثل في إصلاح الفكر لإصلاح العمل، تحقق لنا بذلك وحدة الهدف ولم يوجد خلاف بين الأفراد، لأنهم جميعاً ساعون إلى تحقيق هذا الهدف « فوحدة التفكير لا تحقق إلا بوحدة الهدف، لأن هذا الهدف الواحد يقتضي بدوره أن نختار ما يوصل إليه، وأن نجتنب ما يحول دون بلوغه³ وإصلاح الفكر يسبق دائماً إصلاح العمل، وهو ما يشير إليه أحد المعاصرين بقوله: « إن هناك بالفعل أولوية نسبية للفكر على العمل في كل

1- محمود زكي نجيب: في حياتنا العقلية، (مصدر سابق)، ص 185.

2- المصدر نفسه، ص 89.

3- المصدر نفسه، ص 82.

الفصل الثالث: عن الفكر التحديثي والتجديدي عند زكي نجيب محمود.

مشروع للنهضة، ومن دون شك إن رواد اليقظة العربية أدركوا هذا الأولوية¹. وبهذا التصور ينتقل الفكر الديني، عند مفكرنا "زكي نجيب محمود"، من حدوده النظرية إلى حدوده الواقعية، من كونه عملاً، من كونه مجالاً نظرياً إلى واقع الحياة العملية، وتكون مهمة المفكر الديني أن يتلاءم دائماً مع الواقع المتغير عن طريق تطوير هذا الفكر تطويراً مستمراً. وأوجب مفكرنا "زكي نجيب محمود" على المفكر الديني القيام بعدة أدوار، منها ما يضطلع به تجاه غير المتدينين بدينه، ومنها ما هو متوجه به إلى المؤمنين بدينه، فواجبه نحو غير التابعين لدينه، أن يحسن صورة دينه أمامهم، وهذا أول الأدوار التي يضعها للمفكر المسلم. ومنه يمكن التأكيد أن بحث مفكرنا في الفكر الديني كان نتيجة تغير مفهومه للشخصية العربية، فبعد أن كان رأيه إمكان أن تكون هذه الشخصية على نمط الشخصية الغربية، عاد ورأى أن بينهما إختلافاً كبيراً، مؤكداً على أن أهم سمة تميز الشخصية العربية والمصرية، هو جانب الوجدان، والدين قد أغنى الوجدان العربي وشغل حيزاً كبيراً منه.

خامساً/ العلاقة بين الدين والعلم والفلسفة عند زكي نجيب محمود:

إهتم مفكرنا "زكي نجيب محمود" بوضع الحدود الدقيقة لبيان مجال كل من الدين والفلسفة والعلم، وأرجع كثيراً من المشكلات الفكرية المطروحة للجدال العقلي والعلمي والديني إلى فقدان هذه التي تضع لكل منهم حدوده، وكان لغياب هذه الحدود أثره في ظهور مشكلات عقلية، كان أطرافها علماء وفقهاء، حاول كل منهم أن يجذب الآخر إلى مجاله، فتدخل الفقهاء في مجال العلوم، وتدخل العماء في مجال الدين، وظهرت أنماط من المشكلات التي عرفت باسم أسلمة العلوم الانسانية أو استخراج العلوم الطبيعية من القرآن الكريم.

ويبين مفكرنا "زكي نجيب محمود" أن وضع حدود لكل من الدين والعلم، سيقضي على كثير من المشكلات، المثارة على الصعيد الديني والعلمي، والتي تصرف إهتمام رجال كل مجال إلى خلق مشكلات، قد لا يكون لها نصيب من الوجود، لو حددنا لكل مجال حدوده سنقضي على كثير من المشاكل الدينية والعلمية والفكرية والعلمية التي يصطرع حولها أصحاب كل إتجاه.

1- أبوزيد، منى أحمد، الفكر الديني عند زكي نجيب محمود، (مرجع سابق)، ص 332.

الفصل الثالث: عن الفكر التحديتي والتجديدي عند زكي نجيب محمود.

وإن كان قد رأى أن في إمكان كل من الدين والعلم أن يفيد الآخر في مجاله، وهذا عن طريق الفكر الديني الذي يستخرج من الدين أهدافه وقيمه ليضع أمام العالم في المجالات العلمية - إنسانية وطبيعية- الإطار الذي يجب أن يلتزم به، فيضع الفكر الديني الإطار والقيم والأهداف، ليأتي العال وبملاً هذا الإطار بمادته العلمية. فيضع الفكر الديني للعالم - في أي مجال من مجالات البحث العلمي- الأهداف الواجب عليه مراعاتها عندما ينتهي من نظرياته العلمية، ويضع له مجموعة من القيم التي يلتزم بها وبهذا يستفيد العالم من الدين عن طريق الفكر الديني، كما يستفيد المتدينين من العلم بالوصول إلى أحداث المنجزات وتحقيق التقدم، فيكونون في مقدمة الشعوب.

ثامنا/رؤية زكي نجيب محمود لمشكلة التطرف الديني :

وكان شعور مفكرنا "زكي نجيب محمود" بواقع حياة أمته شعوراً قوياً، حيث إستشعر خطورة بعض المشكلات التي أخذت بوادرها في الظهور منذ سنوات، فبدأ ينبه إلى خطورتها التي إتضحت فيما بعد، وكان على رأس هذه المشكلات مشكلة التطرف، الذي أرجع ظهوره إلى غياب العقلانية عن حياتنا الدينية والفكرية. "أن التطرف يعني الأخذ في الجانب الفكري بمنهج عاطفي، يلتزم فيه المتطرف بأحد الإتجاهات، ويرفض النقاش والحوار، أما إذا التزم بالمنهج العقلي، فلن يظهر التطرف، لأن التعقل يعني أن أعرض وجهة نظري المبينة على الحجة العقلية وأبين مدى صوابها، وأن أستمع إلى الرأي الآخر، وإما أن أقنعه بصحة رأي، أو أقتنع بصواب رأيه. أما اللجوء إلى فرض الرأي عن طريق العنف وإرهاب الآخرين فيعني أنه أصبح متطرفاً، مصاباً بآباء نفسي يجعله فاقداً لعقله السليم المتزن"¹.

وقد إستشعر "مفكرنا" خطورة هذه المشكلة وتنبأها قبل ظهورها بسنوات، ورصد ملاحظاته عليها وسبب ظهورها وأعطى وصفاً للمتطرف يكاد يكون منطبقاتها الإنتطابق على متطرفي هذه الأسام، ووضع الحل الملائم لعلاج هذه الحالة، وهذا التنبؤ بمشكلات وقضايا ستظهر

1- أبوزيد، منى أحمد، الفكر الديني عند زكي نجيب محمود، (مرجع سابق)، ص 333-334

الفصل الثالث: عن الفكر التحديثي والتجديدي عند زكي نجيب محمود.

فيما بعد مما يدل على أن مفكرنا "زكي نجيب محمود" مثالا للمفكر الحقيقي الذي يستشعر الخطر من مجرد ملاحظة المقدمات، فيتنبأ بالنتائج التي ستحدث فيما بعد¹.

نتيجة:

وصفوة القول إن فيلسوفنا "زكي نجيب محمود" قدم لنا صورة نموذجية رائعة، لما يجب أن يكون عليها الفكر الديني الصحيح، وإذا كان قد طبقه على دينه الإسلامي، فهذا أمر طبيعي، لأنه يعيش في مجتمع يدين أكثره بهذا الدين. إلا أننا يمكننا أن نعتبر هذه الصورة للفكر الديني، هي صورة تصلح لأي فكر ديني آخر، حيث رأى "أن الأديان السماوية الثلاثة تعد من أسرة واحدة، تشترك في كثير من المبادئ الأساسية، وأن ما بهامن خلافات هي خلافات جزئية وقليلة ضخمتها وأوهام العامة، أما الأصول العقائدية فهي متشابهة في أكثرها، وبالتالي كان ما يصلح على الدين الإسلامي يصلح أيضا للتطبيق على كل الأديان، التي تدعو إلى الإيمان بالله وتحقيق الفضيلة والسعادة للإنسان على هذه الأرض.

1- أبوزيد، منى أحمد، الفكر الديني عند زكي نجيب محمود، (مرجع سابق)، ص 334.

الفصل الثالث: عن الفكر التحديثي والتجديدي عند زكي نجيب محمود.

المبحث الثالث : فكرة التجديد عند زكي نجيب محمود .

أولاً/ رؤية زكي نجيب محمود لماهية التجديد ومظاهره في الفكر العربي:

إشتغل الدارسون للفكر العربي المعاصر وأبناء الوطن العربي، بمجموعة من الألفاظ والمعاني والدلالات وإعتبروها ضمن دائرة الإهتمام على فترة من الزمن، قدرت بحوالي قرن ونصف قرن في مراحل أولى لهم ، كانت هناك مفاهيم ومصطلحات وأفكار ودلالات مستحضرة وموجودة ويقصد بها: فكرة التمدن والرقي والتقدم، والصحة، واليقظة، والإنبعاث والتحديث والتطور، والإصلاح، والنهضة... الخ، وغير أنه في مرحلة لاحقة إنتشرت بقوة في الوطن العربي جملة من المفاهيم والمصطلحات الجديدة الأخرى مثل، عبارة "التحرر الوطني"، و " الدولة الوطنية"، و "الدولة القومية الكبرى" ومفاهيم ومصطلحات أخرى مثل التجديد، فياترى المقصود بهذا المصطلح؟. يعتبر مفهوم التجديد من أكثر المفاهيم التي تنازعتها التيارات الثقافية والفكرية المختلفة، وقد انعكس هذا التنازع على المفهوم ذاته من حيث معناه ودلالاته، وواقعياً يصل الباحثون لمسلمة هي أن التجديد. والتجديد في اللغة العربية من أصل الفعل "تجدد" أي صار جديداً، جده أي صيره جديداً وكذلك أجده وإستجده، وكذلك سمي كل شيء لم تأت عليه الأيام جديداً، جاء في لسان العرب " :الجدة هي نقيص البلى، ويقال شيء جديد، وتجدد الشيء صار جديداً وهو نقيص الخلق، وجدّ الثوب يجدُّ (بالكسر) صار جديداً، والجديد ما لا عهد لك به" 1، مما تقدم نجد أن التجديد يعني إعادة ترميم الشيء البالي (نقيص البالي)، وليس خلق شيء لم يكن موجوداً (نقيص الخلق)، وبهذا المعنى فإن التجديد في مجال الفكر أو في مجال الأشياء على السواء هو أن تعيد الفكرة أو الشيء الذي بلى أو قدم أو تراكمت عليه من السمات والمظاهر ما طمس جوهره، وأن تعيده إلى حالته الأولى يوم كان أول مرة، فتجدد الشيء أن تعيده (جديداً) وكذلك الفكر. ومن خلال هذه المعاني اللغوية يمكن القول: إن التجديد في الأصل معناه اللغوي يبعث في الذهن تصوراً تجتمع فيه ثلاثة معانٍ متصلة: أ/ أن الشيء المجدد قد كان في أول الأمر موجوداً وقائماً وللناس به عهد. ب/ أن هذا الشيء أتت عليه الأيام فأصابه البلى وصار قديماً. ج/ أن ذلك الشيء قد أعيد إلى مثل الحالة التي كان عليها

1- راجع: إبن منظور، لسان العرب، مج، (مرجع سابق)، ص 111.

الفصل الثالث: عن الفكر التحديتي والتجديدي عند زكي نجيب محمود.

قبل أن يبلى ويخلق. ولقد استخدمت كلمة جديد - وليس لفظ التجديد- في القرآن الكريم بمعنى البعث والإحياء والإعادة -غالبًا للخلق-، وكذلك أشارت السنة النبوية لمفهوم التجديد من خلال المعاني السابقة المتصلة: الخلق- الضعف أوالموت-الإعادة والإحياء. ويعتبر حديث التجديد. وفي الواقع يرتبط "مفهوم التجديد" بشبكة من المفاهيم النظرية المتعلقة بالتأصيل النظري للمفهوم، والمفاهيم الحركية المتعلقة بالممارسة الفعلية لعملية التجديد. على سبيل المثال: يتشابه مفهوم "التجديد" مع مفهومي "الأصالة والتراث"، وعلى هذا الأساس يمكن القول، وإذا كانت الأصالة كمايراهم مفكرنا، قد دارت على الوجدان والعاطفة، فإن مسألة المعاصرة تدور حول العقل بإعتباره السبيل للوصول إلى الحقيقة، وفي ذلك يقول: « أن تؤمن بهذا الصانع، وبما يتصف هذا الإيمان شئ والعلوم الطبيعية والرياضية وميادينها، وقوانينها شئ آخر. فالمعاصرة هي فيما له علاقة بمشكلات اليوم، فهي في مقابفة العلوم وتقنياتها، وتطبيقاتها، وفي مقابفة الفنون، وفي مقابفة أنظمة الحكم والتعليم والاقتصاد وغيرها من وسائل العيش وفق الحضارة التي يحياها »[1] إذن من هنا كانت عناصر المعاصرة على خلاف أو اختلاف مع عناصر الأصالة، سواء في المصدر أو المنهج، ومن ثم يمكن لنا أن نطرح جملة من التساؤلات الجادة والهادفة وهي: كيف نوفق بين هذين التيارين أوالاتجاهين المختلفي العناصر والأجزاء؟.

للإجابة عن هذه الأسئلة، يطرح فيلسوفنا زكي نجيب محمود سؤالين من أبرز الأسئلة المتعلقة، بهذا الموضوع وهي: ماهي العناصر التي نقصدها ونعنيها حين نتحدث ونتكلم عن الهوية والشخصية العربية الأصيلة؟، وماهي أهم وأحسن العناصر التي تتشكل وتتألف منها بنية الثقافة العربية؟. يجيب عنها بقوله: « وبعد الإجابة عن هذين السؤالين، تكون أمامنا صورتان، وقد يسهل علينا بعد ذلك أن نتلمس السبل إلى خلق المراكب الواحد، الذي يضم مايمكن ضمه من أجزاء الصورتين، دون أن تضيع من أيهما صفة جوهرية فينتقي بذلك وجودها » 2.

إن هذه الرؤية هدفها أن تحفظ وتصون التراث العربي الإسلامي ليبقي في حياتنا الحاضرة كأثنا حيا، ثم تفاعله مع مقومات هذا العصر، مع العلم لقد غلب في المراحل

1 - محمود، زكي نجيب، تجديد الفكر العربي، (مصدر سابق)، ص: 133.
2 - محمود، زكي نجيب، ثقافتنا في مواجهة العصر، (مصدر سابق)، ص: 55.

الفصل الثالث: عن الفكر التحديثي والتجديدي عند زكي نجيب محمود.

الأولي على موقف مفكرنا "زكي نجيب محمود" من التراث، الجانب النفعي الذاتي، وهي القيمة المادية الخالصة، إلا أنه بعد مرحلة من مراحل تفكيره تغيرت رؤيته لهذه القيمة المادية النفعية البراجماتية إلى قيمة روحية تدفع العمل، وفي هذا يقول: « قيمة الكتاب القديم لا تنحصر في النفع العملي المباشر وحده، بل لا بد أن يضاف آخر وهو القدرة على إحداث الأثر النفسي المطلوب فيما يتصل بين سلف وخلف لتتواصل الحلقات في وجدان الأمة » 1.

من هنا ندرك فعلا تغير موقفه من التراث العربي الإسلامي فبعد أن كان بمثابة كما مهملا لا يصح أن نلتفت إليه لأنه لم يقدم لنا حلا ومعونة تساعدنا على قيام النهضة ، وعندما غيرت وجهة نظره ومفهومه عن الحضارة تغير بالطبع موقفه من التراث، ويرى أن التقدم يتم " إذا استطاع حاضرنا أن يبلغ ماضيها لينقل ذلك الماضي من حالة كونه تحفة نتفج عليها، وعبارات نرددها إلى حالة كونه غذاء لدماء في شرايينها " 2

فعلي هذا الأساس يكون إستيعاب الماضي وفق مجموعة من الشروط والأصول ، ومن بين هذه الشروط، فكرة النقد البناء وأخذ ما يتلاءم مع متطلبات عصرنا الحالي، لذلك يقول مفكرنا "زكي نجيب محمود": « نأخذ من تراث الأقدمين ما نستطيع تطبيقه اليوم تطبيقا عمليا يضاف إلى الطرائق الجديدة المستحدثة » 3 وعملية الاستفادة من التراث العربي الإسلامي كما يتخيل ويتصور مفكرنا، هي أخذ محتوي ومضمون النص المنطقي، لا ألفاظ هوتجنب عوامل الضعف والإخفاق فيه، ومن هذا المنطق يمكن القول أن الأصالة (التراث) والمعاصرة (الحدثة) هي أن نجمع بين العلم الذي صالح روح العصر وشريانه ، والتراث بعد عملية وإختيار، وأخذ ما هو صالح ومفيد وهام من أجل المساهمة والمشاركة في عملية تقدم ورقي المجتمع .

والخلاصة يمكن القول أن إشكالية الحدثة في فكر "زكي نجيب محمود"، تطرح كإشكالية مركزية في فكره ، إبتغاء الربط بين الثقافة القديمة والثقافة الجديدة ، أو بعبارة أخرى بين التراث القديم والجديد ، وهذه المسألة تتوضح لنا بشكل ظاهر عند معالجة (مسألة الحدثة ' المعاصرة) المرهونة هي الأخرى بمنهج الأصالة .

1 - محمود، زكي نجيب ، عربي بين ثقافتين ، (مصدر سابق) ، ص ، ص : 128- 129.

2 - محمود، زكي نجيب ، قيم من التراث ، (مصدر سابق) ، ص : 172 .

3 - محمود، زكي نجيب ، تجديد الفكر العربي ، (مصدر سابق) ، ص : 18.

الفصل الثالث: عن الفكر التحديثي والتجديدي عند زكي نجيب محمود.

وبعد هذا التحليل أن نصل إلى أهم المواضيع التي يجب أن نأخذها من التراث العربي في تصور "زكي نجيب محمود"، وهي الثقافة، والهوية التي تميزنا عن بقية شعوب المعمورة، وتجعل لنا وجهة نظر خاصة، وهذه النظرة تبني في أغلبها على الدين، فيكون عندئذ الدين هو الدعامة والعنصر الأساسي في التراث العربي الإسلامي، الواجب علينا أخذها والإستفادة منها في حياتنا المعاصرة

لقد حاول فيلسوفنا "زكي نجيب محمود" في مراحل حياته الفكرية إلى تجسيد وتطبيق معالم ودعائم وأسس وتجليات المشروع النهضوي داخل الوطن العربي، من خلاله يتسنى الحفاظ على المورث العربي الإسلامي الأصيل، بعد دراسته تحليلية وتاريخية مستمرة ودائمة وجادة وواعية، ومن ثم إستقطاب وجلب إهتمامات وتصورات عصر النهضة الأوربية، وتحقيق وتجسيد مساعده على مساعي الأمة العربية، كذلك الطرح والمغزي الأول والضروري، كرسه الخطاب النهضوي العربي المعاصر، من خلال إسهامات وإجتهادات ورؤى المفكرين العرب، ومن ضمنهم مفكرنا "زكي نجيب محمود"، والذي يجب كما يراه هو، أن تكمل المسيرة التي بدأها أسلافنا، ويقصد بذلك نخبة من المفكرين مثل "رفاعة الطهطاوي"، و"محمد عبده" و"جمال الدين الأفغاني"، و"رشيد رضا" وآخرين، الذين ساهموا وكرسوا حياتهم وجهودهم من أجل محو آثار الفشل والنكسة والهزيمة، والخضوع التي عمت وسادت مساحة وأرض الوطن العربي الأصيل¹، فعلي هذا الأساس يستحيل ويصعب علينا أن نهض ونتطور ونتقدم ميلاً أو خطوة واحدة نحو الأمام من تأسيس ما يسمى بالمشروع التجديدي، أو النهوض مالم نعطي الأسبقية إلى العقل بإعتباره المقياس الوحيد نلجأ إليه أثناء تعرضنا لبعض المشاكل العويصة، هذا من جهة، ويجب أن تكون ممارستنا ونشاطنا للحياة قائمة ومرتكزة على وعي وإدراك باللحظة التاريخية، وبعبارة أخرى أن يكون لنا وعي وإدراك على مستوى لتنتظير السياسي والإقتصادي، والإجتماعي والديني، وعلى مستوى القيم العليا الراسخة في جوهر وقلب المجتمع.

وبهذا يرى مفكرنا "زكي نجيب محمود"، أن العالم الغربي عرف مشاكل وهزات في تاريخه الطويل، ولكن رغم هذه المشاكل إلا أن اليقظة للإنسان الأوربي حفزت هؤلاء الأفراد من

1 - منى أحمد أبو زيد : الفكر الديني عند زكي نجيب محمود ، (مرجع سابق)ص ، ص : 157 - 158.
* زكرياء فواد : التفكير العلمي - سلسلة عالم المعرفة - المجلس القومي للفنون والآداب ، ط 1 ، الكويت ، سنة 1988 م ، ص : 84.

الفصل الثالث: عن الفكر التحديتي والتجديدي عند زكي نجيب محمود.

أن يفكروا في مخرج لإجتياز هذه العقبة الصعبة ، فكانت يقظتهم ونهضتهم في جميع مجالات الحياة ، ثقافية وسياسة واقتصادا وصناعة وتقنية ، معتمدين في إنطلاقاتهم هاته على النظرة العقلية التي من شأنها أن تحول العقل على تكريس أطر وآليات التنقيف والإسهام الدائم والمستمر على بعثه وإحيائه وتجديده، مما يحقق لنا عملية التحديث والعصرنة على المستوى الإجماعي والإقتصادي، هذه النقلة المستقبلية التي عمل بها الأوروبيون ، هذا ما كان يصبو إليه مفكرنا أن نحيها نحن كذلك ، حيث يعمل التحديث على تفسير العقليات والذهنيات المتحجرة ، وبالتالي فالإنسان العربي سبيله إلى الحداثة أمر ضروري في عصرنا هذا. وعلى هذا الأساس، يمكن القول أن منذ فجر التاريخ الإنساني، أعطى الإنسان إهتماما بالغابما يتعلق بقضايا العلم والتقنية ، والتكنولوجيا الحديثة والمعاصرة ، فكانت بطيئة جدا مع العلم اذا قارناها مع نهضة القرن السابع 17 عشر، فمما لاشك قد علمت هذه السرعة على تقليص المسافة وإختصارها بحيث لا يمكن اعتبار هذه التكنولوجيا والتقنية التي وصل اليها العالم اليوم كثورة تكنولوجيا فحسب بقدر ماهي تقدم وتطور سريع جدا في ميدان التكنولوجيا» لقد عم العلم وإكتسح قطاع الإعلام ووسائل الإتصال مما أدى إلى تحويل هذا التحايط إلى صورة حية نابضة تهاجم العقل العربي في عقرداره فهذا كل ما كان يسعى إليه "زكي نجيب محمود" فيما يتعلق بقضية التحديث الشاملة وتجلياته العامة في مختلف التخصصات والمستويات من أجل الخروج من بوتقة التخلف ومن أوضاعنا المتردية والمزرية التي قيدت وكبلت أوضاع وأحوال الأمة العربية والإسلامية في شتى الميادين « 1

إن الدارس والمتأمل والقارئ والمنتبع لأي خطاب من خطابات المفكرين العرب المعاصرين يجدها تدور بطريقة مباشرة أوغير مباشرة في المناداة بتطبيق وتجسيد ما يطلق عليه بالخطاب التجديدي ففكروخطاب مفكرنا أعطى اهتماما لا بأس به من اجل قراءة التراث العربي الإسلامي ومن ثمة الإطلاع عليه ومعرفة مصادره التي تساعد على معرفة شكله ونوعه ومضمونه أو محتواه حتى تكون معرفتنا بحداثة العالم الآخر معرفة واعية وجادة وهادفة خلال معاشته عن قرب هذا ماجعل مفكرنا يخلص في نهاية الأمر إلى طرح رؤية تهدف إلى اقتراح الجمع بين التراث والحداثة . إن مجرد المناداة بتطبيق

1 -شكري ،غالي ، النهضة والسقوط في الفكر المصري الحديث، الدار العربية للكتاب، طرابلس، ليبيا، ط 1 سنة 1983 م ص 142

الفصل الثالث: عن الفكر التحديثي والتجديدي عند زكي نجيب محمود.

الخطاب التجديدي أو النهوض ونهج أسسه في البداية ، بدأ كإشكالية معقدة وعويصة وكبري طرحت من قبل على رجال الإصلاح الأوائل، هذا يعني في تصورمفكرنا" زكي نجيب محمود"حتى تحقق معالم وأبعاد وأفاق المشروع النهضوي الشامل،فعلي هذا الوضع يجب أن يكون خطاب العقل العربي خطابا منحي تراثي عربي، وحدائي أوروبي ،ولن يتأتى تحقيق هذا الأمر إلا إذا امتلك العقل العربي في حد ذاته المبررات والمنطلقات التي بها يستطيع أن يجسد ويحقق المشروع أوالخطاب التجديدي والنهضوي على جميع الأصعدة والمستويات،الثقافية والسياسية، والإقتصادية .ومن ثمة فالسؤال الوجيه والمنهجي هو: كيف نحقق إبداعا فكريا في نظر "زكي نجيب محمود" ؟

يتصور مفكرنا "زكي نجيب محمود" أن قضية التوافق بين التراث والحداثة واجهتها صعوبة،بل هي مسألة مؤرقة إلى حد مانظرا لما يدركه منذ الوهلة الأولى إلى التناقض أويشبهه الذي يشوب هذه العلاقة ،مماأدي إلى القول على حد إعتبار مفكرنا،أن المشروع الفكري في الوطن العربي قد نزع إلى نزعات ثلاث :

أ/- توجه أنصارها نحوالموروث،وإلى مجرد إعطاء التراث النصيب الأكبر في جملة دراساتهم دون أن يبألوا أو يبأهوا بما يجري في العصر .

ب/- إندفع أنصارها نحو الثقافة الغربية ، ثقافة العصر .

ج/- أكد أصحابها ضرورة الدمج بين النزعتين السابقتين . * 1

ومن جهة مماثلة،يحاول مفكرنا أن يوضح مسألة أخري على غاية من الأهمية ،تتلخص أساسا في عدم وجودخطوط ورسوم فاصلة بين هذه النزعات الثلاثة،ويؤكد أن كل مايجمع بلين هذه الأفكار والآراء والاتجاهات والتيارات الفكرية،ماهي الأسوي عملية الانتقال والتداخل بينها،وهذا معناه أن لكل شعب من الشعوب تاريخا وتراثا وإرثا ثقافيا تكون وتربي ونمی عبر العصور والتاريخ الإنساني القومي .

إن،الثقافة العربية المعاصرة تختلف عن كونها ليست بقايا الماضي،بل هي ثقافة هذا الواقع المعيش ،وبعبارة أخري أن للثقافة العربية في تصورمفكرنا" زكي نجيب محمود" من العمق والقوة ،بحيث لن تتل منهاظروف وعوامل الدهر، وكذا تغيرات وتقلبات الأحوال ،

*محمود ،زكي نجيب: قشور ولباب ، (مصدر سابق) ، ص ص : 116- 117.
2-راجع أحمد عاطف، نقد العقل الوضعي ، دراسة في الازمة المنهجية لفكر زكي نجيب محمود (مرجع سابق) ، ص ، ص : 126- 127.

الفصل الثالث: عن الفكر التحديثي والتجديدي عند زكي نجيب محمود.

أواعتبارنا أن الغزو الإستعماري للبلاد العربية عمل الكثير من أجل ضرب الهوية الوطنية، من جراء تشويه تاريخها، إلا أن هذا لم ينل من عزيمة النشاط الثقافي العربي الإسلامي .

وبناء على ما تقدم، كان لابد من تحقيق نهضة فكرية جادة يكون العقل فيها هو الحاكم وهو صاحب السيادة والنظرة النقدية الهادفة التي تضبط مفاهيمنا، ومواقفنا وأحكامنا الفكرية ، وهي التي تزرع وتؤسس معالم الفكر التجديدي أو الخطاب النهضوي أو المشروع النهضوي العام والشامل، كتصور عام لحياتنا، وحل مستقبلي إجتمعت حوله الخطابات السائدة من قبل المفكرين العرب المعاصرين، والمفكر "زكي نجيب محمود" على وجه الخصوص والتحديد بخطابه الفلسفي التجديدي، هذا الذي لايري أي مانع أن نطلب إهتمامات العالم الآخر في تسيير أعمالنا وقضايانا وشؤوننا المختلفة .

لاشك أن مفكرنا "زكي نجيب محمود" كما يبدو قد ركز في خطابه التجديدي على المنحي العلمي، وإعتبره المسعى الحضاري الذي بواسطة يستطيع الوطن العربي أن يعالج أوضاعه المتردية، وفي هذا المقام يقول مفكرنا "زكي نجيب محمود": « قل ماشئت عن عصرنا، لكنك مضطر إلى أن تصفه بصفات ثلاث: فهو عصر علمي وهو عصر تقني، وهو عصر مدار الأخلاق فيه على المنفعة، ولقد جمع مؤلف إنجليزي معاصر هذه الصفات الثلاث في صيغة مركزة، إذا قال إنه عصر "تقني بنتامي"، أما التقنية فهي تتضمن ذلك الضرب من العلوم الذي يستهدف إختراع الأجهزة التي تجسد قوانينها، ولا تترك هذه القوانين في تصورنا المجردة، وإما أنه عصر بنتامي، فالإشارة هنا "بنتام" فيلسوف المذهب المنفعي إبان القرن الماضي « 1.

نعتقد أن مفهوم العلم لم يكن اليوم كما كان في العهد الماضي أو السابق ، أي علما بالحديث والفقهاء، وإنما أصبح علما بالطبيعة وقوانينها، إن العلم سمة وخاصة من خصائص العصر الحالي، وبالتالي اعتبره مفكرنا العربي سمة وميزة أساسية تشترك فيها جميع الحضارات العالمية والإنسانية الكبرى، قديمها وحديثها، تتجسد وتتموضع في الإعتماد على العقل كونه الوسيلة الناجعة للقضاء على جل مشاكلنا الراهنة ، لكن دوره يتجلي في مسعاه النظري والنقدي، ربما قد يختلف من حضارة إلى أخرى، مع العلم أن الواقع الطبيعي الحالي قد أصبح في عهدنا ميدانا للعقل، الأمر الذي دفع بكل مجتمع مكن المجتمعات المتقدمة

1 - محمود ، زكي نجيب ، ثقافتنا في مواجهة العصر، (مصدر سابق)، ص : 203.

الفصل الثالث: عن الفكر التحديتي والتجديدي عند زكي نجيب محمود.

أن تعود وتلجأ إلى العقل بالدرجة الأولى، وأن توجه نشاط وعمل وفعل العقل صوب الطبيعة وأجهزتها ونواميسها بالدرجة الثانية، وبالإضافة إلى أن هذا الأخير فسح المجال والباب على مصراعيه للعلم ليقوم ويلعب دوراها ماورائا وخطيرافي حياتنا الراهنة والحالية، إن لم نقل أصبح مسألة وقضية من القضايا المطروحة على جميع المجتمعات الإنسانية . إن الشعوب والأمم الكبرى قد اتخذت العلم كتجربة تصارع ،بها الظواهر الطبيعية ، فيعمل الإنسان هنا على دراسة الظواهر ثم استخراج منها جملة من القوانين .

فالعالم في تصور مفكرنا "زكي نجيب محمود"، قد تمكن من الزحف بوسائله، زحفا سريعا على جوانب الحياة، وتحقق وتمثل سعيه ونشاطه في حل الكثير من المشكلات العويصة، كظاهرة البرد، وظاهرة الجوع، والأمراض والأوبئة، فرغم هذا الدور الإيجابي الذي يقوم به العلم فهو لم يلق الإعتناء والإهتمام، مثل ما قدم وأعطى لباقي العلاقات الاجتماعية كالسياسة والحرية، والإقتصاد... الخ، فالسياسة بوصفها المرآة التي تعكس ما يجري ويدور في المجتمع، حيث ما تزال بعيدة في العديد من المجتمعات عن تناول قضايا العلم والعلماء، وما تزال محرومة من مزايا العلم الايجابية، فلو أعطي للعلم مثل ما أعطيت السياسة من مزايا وإهتمامات إستطاع العلم اليوم أن يحقق وينجز ما لم تحققه أية قيمة أخرى. إذن، العلم في نظر مفكرنا "زكي نجيب محمود" « يسعى إلى جعل الحياة البشرية ذات شكل صحيح ودقيق من خلال تقدمه الإبتيمولوجي أو المعرفي، على غرار ما كان سائدا في العهد القديم سواء عند الشرقيين أو اليونانيين»¹ .

لقد عرف العلم تقدما كبيرا وواضحا العصر الحديث، أي عصر النهضة الأوروبية ، وعلى وجه الخصوص ظهور جملة الأنساق العلمية الكبرى على سبيل المثال: الأنساق الغاليلية، والأنساق النيوتونية، والأنساق الأنشتاينية، ووصولاً اليوم إلى عصر التقنية والتكنولوجيا بشتي أبعادها، وفي هذا المجال يفرق مفكرنا "زكي نجيب محمود" بين « كلمتي " التكنو" وتعني التقنية، و"لوجيا" (لوغوس) تعني العلم، أي الإنسان منذ القدم كان يستخدم آلات بسيطة لتلبية متطلبات وحاجاته اليومية. إلى هذا الحد يبرز مصطلح ومفهوم التكنولوجيا في العصر الحديث، ففي العصر القديم كان الإنسان يعرف العلم، لكن في عصرنا.

1 - محمود، زكي نجيب ، ثقافتنا في مواجهة العصر ، (مصدر سابق) ، ص 224.

الفصل الثالث: عن الفكر التحديتي والتجديدي عند زكي نجيب محمود.

هذا تمكن من إضافة كلمة "لوجيا" إلى التقنية ، فظهر علم التقنية، فهو هنا يفصل بين عبارة التكنولوجيا، وبين العلم التطبيقي الذي عرفته كل العصور والأزمنة، أما العلم التقني، فهو منهج علمي جديد بقي ظهوره في هذا العصر، فهو إذن، منهج يتغير ويتحول تبعاً لتغير العصور»¹، إضافة إلى ذلك «لقد كان المنهج العلمي قديماً ووسيطاً منها يستنبط كلاماً من كلام، فلما أن نهضت واستيقظت أوروبا من سباتها الطويل بالعلم الطبيعي في صورته الذي إستحدثها يوماً منذ "غاليلي" (1564-1642م) ، و"نيوتن" (1643-1727م) ، إصطنع العلماء منها آخر يدور أساساً على ربط المسببات بأسبابها في ظواهر الطبيعة، ولبث الأمر كذلك إلى القرن التاسع عشر، فتغير المنهج بصورة جوهرية حيث أصبح مانسبته التكنولوجيا»². يبدو أن التصورات التي قدمها فكرنا "زكي نجيب محمود" حول العلم

وإعتبره خاصية جوهرية وأساسية عصرية حصرها في ثلاث خصائص هي :

أ/ هناك قدرة وإمكانية تحقيق وتوفير قدر من الرفاهية والسعادة للإنسان ، وذلك بإختراع وإكتشاف الأجهزة المختلفة والمتنوعة التي تساعده وتمكنه من معرفة قوانين ونواميس الطبيعة والمجتمع، والتي إستطاعت أن تدخل وتتغلغل إلى جميع الميادين والمجالات ، كالعلوم الإجتماعية والإنسانية .

ب/ العمل من أجل القضاء نهائياً على الفوارق بين الشرق والغرب، مع العلم أن هذا العصر هو في الواقع عصر التكنولوجيا والعلم الدقيق، وبالتالي لافرق في هذا المجال بين مجتمع في الشرق وأخر في الغرب، ونهضة وتقدم هذا الأخير مرهون بأن يعطي للعقل دور الصدارة بالدرجة الأولى، وأن يوجه عمل ونشاط العقل تجاه الطبيعة لدراستها وفهم نواميسها وقوانينها.

ج/ العمل على إزالة وحوه الإستغلال والفوارق الفردية في المجتمعات، وبعبارة أدق إذا أمسكت التقنيات العلمية بزمام الأمور فلا كدح، ولا إستغلال، ولا عبودية، إذ يصبح فائض القيمة نتيجة للتقدم العلمي في هذا الميدان والقطاع، وليس نتيجة لكدح العاملين، وهذا الرأي والموقف الذي يقر به مفكرنا "زكي نجيب محمود"، وهو في الواقع شبيه بتلك التصورات والآراء التي يصدرها ويقرها علماء الاقتصاد بشكل عام. أما على المستوى الديني : فيري

1 - العالم ، محمود أمين، الوعي والوعي الزائف في الفكر العربي المعاصر ، دار الثقافة، القاهرة ، مصر، د/ط، ص : 269.

2 : محمود، زكي نجيب ، مجتمع جديداً أو الكارثة ، (مصدر سابق) ، ص : 185.

الفصل الثالث: عن الفكر التحديثي والتجديدي عند زكي نجيب محمود.

مفكرنا"« أن طبيعته هي توثيق الصلة بين الإنسان وخالقه، والإنسان وأخيه الإنسان ، لأن الطريق لاتستقيم أمامنا، إذ نحن جعلنا للعلوم الطبيعية منهاجا، ولما يتصل بالحقيقة المطلقة منهاجا آخر» 1.

من هنا تظهر لنا ملامح الخطاب التجديدي إذا ما نحن إستطعنا أن نقدم تصورا حضاريا وتجديديا ونهضويا، وكذا إذا حققنا أو شكلنا وأسسنا وبنينا وعيا هادفا، وبناءا على المستوى الفكري، وعلى المستوى الديني وعلى المستوى العلمي، مع العلم أن مفكرنا كان يسعى دائما إلى تحقيق وتجسيد ما يسمي بالخطاب التجديدي في الفكر العربي الإسلامي المعاصر. وفيه تحصيل لأهم محاولات مفكرنا"زكي نجيب محمود"الهادفة إلى تعميق رؤيته إلى التراث والعقل معا، وهي محاولات لاتخرج عن المنهج الذي تبناه سابقا وهو منهج الفلسفة الأنجلوسكسونية خاصة منهج الوضعية المنطقية .

1-محمود، زكي نجيب ، مجتمع جديدا أو الكارثة ، (مصدر سابق) ، ص: 186.

الفصل الثالث: عن الفكر التحديثي والتجديدي عند زكي نجيب محمود.

خلاصة وإستنتاجات:

وقصارى القول يتلخص هذا الفصل فيما يلي :

أولاً/ أن فيلسوفنا "زكي نجيب محمود" بعد أن كان يدعو إلى الأخذ الكامل بالمطلق بثقافة الغرب وحضارته، على إعتبارها حضارة العصر، تغير مع تطور الحركة القومية التي رأت في الغرب عدو الأمة العربية ومستعمرها، فيجب نبذ ونبت حضارته.

ثانياً/ قام مفكرنا بتقسيم تراثنا العربي إلى قسمين: قسم معقول، وقسم لامعقول، ويرى أنه يتوجب علينا، أن نأخذ عن أسلافنا وجهات النظر بعد تجريدنا من مشكلاتها الخاصة، التي جعلوها موضع بحث، لأنه بعد جدا لتطاول الزمن بيننا وبينهم، أن تكون مشكلاتنا الحياتية اليوم هي نفس مشكلاتهم. وأن ننظر للأمور بمثل ما نظروا، أو نحتكم في حلولنا في مشكلاتنا إلى المعايير نفسها التي كانوا قد احتكموا إليها. ومثل هذه الوقفة التحليلية الناقدة هي ما يجب علينا إتباعها، وإتخاذ نظرة العرب القدماء العقلانية.

ثالثاً/ إتجه مفكرنا نحو "التراث العربي الإسلامي" بحثاً ودراسة وتحليلاً، وإكتشف أن فيه عناصر إيجابية مشرقة يجدر الأخذ بها، وبهذا يكون قد دخل مرحلة فكرية جديدة تشكل نقلة نوعية في مسيرته الفكرية.

رابعاً/ لم يعد مفكرنا ينظر إلى حضارة الغرب على أنها كل صالحة للأخذ بها، وأن التراث على أنه كل يرفض. بل أصبح يرى في كليهما عناصر صالحة للأخذ بها وأخرى فاسدة، وهذا يعني أنه قد حلل كلا من التراث وحضارة العصر إلى عناصره، وبعضها صالح للأخذ به، وبعضها غير صالح. فأصبح السؤال المطروح لديه: "كيف يتاح للعربي المعاصر أن يتابع السير على طريق العربي القديم لليحيي عصريته وعروبته معا؟ .

خامساً/ في هذه المرحلة الجديدة دعا مفكرنا "زكي نجيب محمود" إلى الأخذ من حضارة الغرب وليس أخذها كلها، وإلى الأخذ من التراث العناصر العقلانية، التي يمكننا بها مواكبة تقدم العصر، وهذه المرحلة إمتدت معه وحتى وفاته عام 1993 .

سادساً/ إن مفكرنا نظر إلى ثقافة الأقدمين أو المعاصرين على أنها "طرائق عيش"، فإذا كان عند السلف طريقة تفيدها في معاشنا الراهن . أخذنا بها و كان ذلك هو الجانب الذي نحبيه في "التراث" أما ما لا ينفع نفعاً عملياً فهو الذي نتركه غير أسفين. وهكذا تتمثل قيمة التراث عنده في كونه مجموعة من وسائل تقنية نأخذها عن السلف و العقل هنا يتجسد في نظرتنا لتراثنا على أنه فاعلية و تطبيق.

ويرى أنه يتوجب علينا أن نقف الوقفة نفسها من ثقافة معاصرنا من أبناء أوروبا و أمريكا. وفي مثل هذه الوقفة من كلا الطرفين "التراث والمعاصرة" نكون تحولنا من التخلف إلى التقدم والمعاصرة التي ينشدها مفكرنا.

سابعاً/ جعل مدار فكره العمل و التطبيق في جميع مجالات الحياة، فهو لم يكن نظرياً في فكره، بل عملياً ومصالحاً إجتماعياً، فلم يكتف بالنقد إبداء الملاحظات، بل كان يفعل ويعالج

الفصل الثالث: عن الفكر التحديتي والتجديدي عند زكي نجيب محمود.

القضايا التي تحتاج إلى معالجة وإصلاح وتمثل كل ذلك في مشروعه الحضاري في – التوفيق بين الثقافتين – الذي يعتبر لبنة في الصرح الثقافي للقرن الحادي والعشرين. خامسا / تبين أن فكر فيلسوفنا "زكي نجيب محمود" لم يأت من فراغ بل جاء نتيجة تأثره بالتيارات العربية الفكرية، إبتداء من القرن التاسع عشر، وأيضا نتيجة تواصله مع فكر أعلام النهضة العربية الحديثة، فجاء موقفه تواسلا وإستمرارا مع من سبقوه، ويتضمن ما قدمه من مؤلفات تفوق في عددها واحدا وخمسين كتابا، معالجات عميقة للواقع العربي، وحلولا مناسبة لمشكلاته.

إن العمل الفكري الذي نحاول أن نطلع عليه الأكاديمي و القارئ، يدخل في نطاق نفض الغبار على أهم شخصية فكرية تميزت بفكرها الخصب، عبر مراحل عديدة محاولة مد الفكر العربي ببدائل معرفية، تعمل على تطويره سعيا منها، لتأسيس قاعدة صلبة، تمكن من تنقلنا إلى المشاركة في الحوار الحضاري بكل جدية. وهذا لا يأتي في نظره إلا بتفعيل العودة إلى الجوانب الإيجابية في التراث والتفتح على الآخر مصدر الحداثة والتقنية. من هذا المنطلق سعى "زكي نجيب محمود" إلى جعل الوضعية المنطقية سلاحا تنويريا داخل مصر والمجتمع العربي، وفق شروط داخلية تختلف – في نظرنا – كثيرا عن الشروط الإجتماعية، التي سادت الموطن الأصلي للوضعية المنطقية. مما جعل هذه النزعة التفيقية التي إعتدها لإستيعاب الحداثة تعتمد ميكانيكيا على الماضي والحاضر، دون البحث في ميكانيكية تداخل وتلاؤم الحضارات، وبالتالي نلاحظ عدم تاريخية الطرح عنده نتيجة تبنيه نتائج النزعة الوضعية المنطقية، محاولا تطبيقها على الموروث، مما جعله يلجأ إلى الحلول الجاهزة، وخاصة الفلسفة التي يقترحها والقائمة أساسا على "الثنائية"، فلاتضرب بجذورها في تراثنا، بقدر ماهي مشكلة كان يعانيها هو نفسه طوال حياته، فالحداثة لاتتحقق بوجود فلسفة عربية، لأن معظم المذاهب الفلسفية منقولة عن الغرب، لكن في كثير من الأحيان نضع أنفسنا في قلب المادة التي تعرضها فنأخذ لون الأستاذ، وهذا ربما الذي حصل مع مفكرنا.

إن القيمة الفكرية لمشروع "زكي نجيب محمود" تتمثل في الجرأة والصبر اللذين تحلى بهما، أثناء ممارسة النقد على بنية الفكر العربي قصد الوقوف على الجوانب الإيجابية، لإعتمادها في عملية التأسيس لحداثة عربية، كما أننا نقدر دوره في عملية جمع النصوص وتمحيصها، العامل الذي جعله يغير من نظرتة إلى التراث، وخاصة في كتابه " تجديد الفكر العربي" الذي يعد المنعرج في عودته إلى الذات، وإلى التراث.

الفصل الرابع

الفصل الرابع

عن فلسفة زكي نجيب محمود بين النقد الذاتي والموضوعي.

تمهيد:

المبحث الأول: فلسفة زكي نجيب محمود كموضوع للنقد.

المبحث الثاني: زكي نجيب محمود ناقدًا لذاته.

المبحث الثالث: التحولات عن القناعات والرؤى السابقة

(مراجعات "زكي نجيب محمود" والأسباب التي دفعته لذلك).

خلاصة وإستنتاجات

الفصل الرابع: عن فلسفة زكي نجيب محمود بين النقد الذاتي والموضوعي.

تمهيد:

يتعلق هذا الفصل ببعض المواقف النقدية، التي قدمها بعض المفكرين العرب للفيلسوف "زكي نجيب محمود"، حول تبنيه للفكر الأنجلوسكسوني خاصة فكر الوضعية المنطقية، والفلسفة التحليلية، والبراجماتية، ومشروعه التحديثي، ويشمل أيضا مراجعات مفكرنا في أواخر حياته، والأسباب التي دفعته لذلك، فيأترى ماهي الإنتقادات التي وجهت لفلسفة زكي نجيب محمود؟ وإذا كان قد تحول عن قناعاته السابقة، فما هي أهم الأفكار والمواقف التي تراجع عنها؟ وما هي الدواعي والأسباب التي دفعته لذلك؟.

المبحث الأول: فلسفة زكي نجيب محمود كموضوع للنقد.

بعد كل هذا العرض، تدفعنا الضرورة المنهجية إلى مناقشة وتقييم، ماورد في مذكرتنا عن تأثر مفكرنا "زكي نجيب محمود" بالفلسفة الأنجلوسكسونية، وعن إسهاماته الفلسفية في عمومها، وأول شيء نقف عنده، تحوله عن بعض أطروحاته الأنجلوسكسونية والوضعية خاصة، التي صرح بها في مؤلفاته الأولى، لينفتح على جوانب فكرية أخرى، غير القضايا العلمية مثل المسائل الأخلاقية والدينية والفنية ومسألة التراث والثقافة؛ حيث يخالف بعضها التوجه الأنجلوسكسوني الوضعي المحصور على العلم وعالم الطبيعة والأشياء. وبالتالي فالفلسفة الأنجلوسكسونية عامة والوضعية المنطقية خاصة، تعكس الطابع التجريبي والمد العلمي، الذي تمنى إزالة الفلسفة المثالية، وهذا راجع لغزو الفيزياء مجال العلوم، كونها صارت أنموذجا للعلمية والموضوعية المنشودة، حيث قيل عن ذلك: « كان الأمر محسوما لمصلحة الفيزياء، بوصفها أنجح وأقوى ضروب المعرفة التي إمتلكها الإنسان »¹.

هذا الأمر دفع منتقدي مفكرنا "زكي نجيب محمود" إلى الإعتراض عليه، كونه نقل مذهباً فلسفياً إلى بيئة ووسط ثقافي وحضاري، مغايرة تماماً للبيئة التي نشأ فيها، مما ينتج عن ذلك بطبيعة الحال فشله. فالعالم العربي لم توجد فيه سنوات الأربعينات والخمسينات فلسفة مثالية، حتى أن العلم في تلك الفترة، لم يكن متقدماً، حتى يتم التشجيع له. ولذلك حور مفكرنا "زكي نجيب محمود" بعض المبادئ، وذلك ليتمكن من إستيعاب الثقافة الغربية، وهذا ما سيؤدي إلى عدم الإلتزام بالخط الذي رسمه رواد الوضعية المنطقية لها في العالم العربي.

¹ -تقلا عن : الخولي، يمنى طريف، فلسفة العلم في القرن العشرين، (مرجع سابق)، ص 230.

الفصل الرابع: عن فلسفة زكي نجيب محمود بين النقد الذاتي والموضوعي.

وكما تعرض الشيخ "مصطفى عبد الرزاق" إلى إنتقاد من قبل مفكرنا زكي نجيب محمود ، الذي يقول: "كان البحث في الفلسفة الإسلامية من أهم ما قام به رجال الفلسفة عندنا، ففي هذا الباب أصدر مصطفى عبد الرزاق (1885 - 1947 م) كتابه بعنوان : "تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية" سنة 1944 م الذي وقف فيه وقفه العالم المحايد ، فهو يختفي وراء نصوصه إختفاء من لا يريد أن يكون له ميلا مرجحا سوى ماتوجهه النصوص ، فالكتاب يشتمل على بيان لمنازع الغربيين والإسلاميين ، ومناهجهم في دراسة الفلسفة ، فالباحثون الغربيون في طريقة عرضهم للموضوع نراهم وكأنما يقصدون إلى القول بأن الفلسفة الإسلامية عناصر أجنبية ، ثم يأخذون في رد تلك العناصر إلى مصادرها غير العربية ، وغير الإسلامية ،موضحين أثرها الذي يرونه فعالا في توجيه الفكر الفلسفي ، وأما الباحثون الإسلاميون، فيطلب منهم أن يزنوا الفلسفة بميزان الدين ، لكن مؤلف التمهيد يتخذ لنفسه منهجا آخر في دراسة تاريخ الفلسفة الإسلامية، إذ يتوخى الرجوع إلى النظر العقلي الإسلامي في سداجته الأولى وتتبع مدارجه في ثنايا العصور وأسرار تطوره ، لأنه يرى» أن البحث في تاريخ الفلسفة الإسلامية يكون أدنى إلى المسلك الطبيعي ، وأدى إلى الغاية حين نبدأ بإستكشاف الجرائم الأولى للنظر العقلي الإسلامي، في سلامتها وخلوصها ،ثم نساير خطاها في أدوارها المختلفة من قبل أن تدخل في نطاق البحث العلمي،ومن بعد أن صارت تفكيرا فلسفيا» ،مايمكن إستخلاصه من هذا الأقوال، إن "زكي نجيب محمود" أراد أن يبين لنا الموقف المحايد الذي وقفه "مصطفى عبد الرزاق" تجاه الفكر الغربي،وأثره في تجديد وتحديث الفكر العربي،إذ إكتفي بالتصريح بضرورة العودة إلى النصوص الدينية،دون أن نسجل أي رفض من طرفه للحضارة الغربية،لكن هذا لم يمنع أن يكون "مصطفى عبد الرزاق"في نظر "زكي نجيب محمود"، من أهم المفكرين الذين وضعوا طريقا ونهجا جديدا في النظر والتفكير والتأمل الفلسفي. مما لا شك فيه أن الوضعية المنطقية بالذات،لم تجد المناصرين والمتحمسين لها في الوطن العربي والإسلامي على وجه العموم،وهذا يعود إلى أسباب كثيرة جدا،لكن لايعني إطلاقا أنها لم تجد ماتثيره من إهتمام المهتمين والمشتغلين بالفلسفة في الوطن العربي والإسلامي،«ودون أية مبالغة

1 - نقلا عن : محمود،زكي نجيب ، من زاوية فلسفية ، (مصدر سابق)، ص : 85.

الفصل الرابع: عن فلسفة زكي نجيب محمود بين النقد الذاتي والموضوعي.

وتحيز، أن من المعروف أن أكبر المدافعين والمنتزعين لهذا التيار مفكرنا "زكي نجيب محمود"، والذي قديكون الوحيد في الميدان، ولربما أضفنا إليه "عبد الرحمان مرحبا" ¹، ونفهم من هذا الحديث أن الوضعية المنطقية ومناصرها الحقيقي مفكرنا "زكي نجيب محمود"، قد تعرضت لإنتقادات شديدة اللهجة من قبل بعض المفكرين العرب والمسلمين في الحقيقة قبل أن نتطرق إلى إبراز أهم الإنتقادات التي وجهت إلى هذا التيار الوضعي المنطقي، وإلى من دافع عنه، رأينا أنه من الأجدر أن نبرز بعض المفكرين الذين تأثروا بهذا التيار الوضعي المنطقي المادي في العالم العربي والإسلامي،

فنبداً على سبيل المثال بذكر المفكر: "خليل ياسين" الذي قدم إنتقادات للوضعية المنطقية لأنه يرى «أنها غير معادية للفلسفة، وأن التحليل المنطقي قدم الكثير للدراسات والأبحاث الفلسفية، وهدف التحليل هو تخلص العلوم والفلسفة من الهرطقات والقضايا الزائفة للميتافيزيقا، ومن المعلوم أن الوضعية المنطقية حطمت وهدمت الميتافيزيقا، ولكنها وقعت في أحضان ميتافيزيقية جديدة، مرتبطة بالتحليل ²، إضافة إلى ذلك تأثر بشكل قوي " محمد مهران " و"حسن عبد الحميد" بالوضعية المنطقية، «واعتبرا التحليل المنطقي فلسفة العلم» ³، كذلك فقد صرح المفكر "عاطف العراقي" قائلاً: « زكي نجيب محمود كان هرما لثقافتنا التنويرية في عالمنا المعاصر، وكان علينا أن نفتخر بوجود مثل هذا الرجل الذي يعتبر رائداً للفكر والعلم والمعرفة والثقافة، من خلال كتبه التي تفتح الطريق أمامنا للتعرف على آلاف الأفكار، وهذه الكتابات تصدر عن عقلية لامثيل لها إطلاقاً، عقلية تعد بمثابة البوصلة التي تحدد اتجاهنا، وتهدينا إلى الطريق السليم والهادف، وهو طريق العقل النير، الذي هو ميزة الكائنات الإنسانية العاقلة. » كما أن هناك رأي للمفكر "غالي شكري" الذي يقول: «..لا يحتاج الرجل إلى شهادة، فكتابه ظل دائماً بيمينه وسوف يبقى "تجديد الفكر العربي" شاهداً لا يدحض على ذروة ما إنتهى إليه زمانه من إجتهد، وكان إختياره للمنطق الوضعي صادقاً، إذ هو الإطار الذي يصوغ هذه المفردات البعيدة كلية عن الأيديولوجية، غير أن معاناة المفكر، قد وصلت به إلى أدق صياغة قالت بها النهضة، حول التوفيق

1- نقلا عن: بدران إبراهيم وآخرون، الفلسفة في الوطن العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط 1، سنة 1985 م، ص، ص:

171 - 172.

2- المرجع نفسه، ص، ص: 181 - 182.

3- المرجع نفسه، ص، ص: 181 - 182.

4- أنظر مجلة الجديد، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، مجلة متخصصة في عالم الكتب والمكتبات، بيروت، لبنان، العدد 3، صيف 1994م، ص: 29.

الفصل الرابع: عن فلسفة زكي نجيب محمود بين النقد الذاتي والموضوعي.

بين العالم الغربي والقيم التراثية، وهكذا كان "تجديد الفكر العربي" بمثابة المحاولة الأخيرة في صياغة معادلة النهضة «1»، كما نجد أيضا "المفكر يوليانا غرافتسكي" يقول: «زكي نجيب محمود واحد من رجال التنوير القلائل في الوطن العربي في القرن العشرين، وقد كانت دراساته وأبحاثه المبكرة في الفلسفة والعلم والعقل من الأعمال التي أثارت الكثير من الجدل وشكلت في النهاية تيارا جديدا في الفلسفة العربية المعاصرة، كما أن أعماله الإبداعية الأخرى، جاءت لتكمل هذا الجانب من تنظيره الفكري» «2»، عموما ما يمكن إستخلاصه من قول المفكر "يوليانا غرافتسكي" هو أن أعمال المفكر "زكي نجيب محمود"، تعتمد أساسا على العقل بالدرجة الأولى، الأمر الذي أضفي على مجمل الصبغة العلمية المنطقية، فكانت في الواقع أعماله أكثر إرتباطا بالواقع الفكري والإجتماعي المعيش.

أما المنتقدون والرافضون لهذا التيار، أي فلسفة الوضعية المنطقية، فهم في الحقيقة كثيرون جدا، فنذكر منهم على سبيل المثال لالحصر، مجموعة من المفكرين والعلماء وهو: المفكر "عبد الرحمان بدوي"، الذي يري «لأن هدف الفلسفة ودورها كما حددته الوضعية المنطقية، في الحقيقة هو دور تافه وساذج إلى حد بعيد جدا، بحيث لا يمكن للفيلسوف أن ينزل بالفلسفة ومهمتها إلى هذا الدور الطفيلي التافه» «3»، ويتفق معه في الرأي المفكر "توفيق الطويل"، إذ يري هذا «أن الوضعية المنطقية إتجاه فلسفي يهدف إلى تدمير الفلسفة، وإستبعاد قضاياها من مجال البحث هذا من ناحية، كما هو تجاهل للوظيفة الإجتماعية للفلسفة في تخمير أفكار الحياة اليومية، ومن هنا بالضبط إتفق "عبد الرحمان بدوي"، و"توفيق الطويل" على تهاة وسذاجة وسطحية الوضعية المنطقية». «4»، أما المفكر الأخر الذي قدم إنتقادات لأدعة للوضعية المنطقية والمناصرين لها، فهو المفكر "محمد علي أبوريان"، الذي يري: «أن الوضعيين المنطقيين بإدعائهم أن المشكلات والمعضلات الفلسفية الصعبة والمعقدة والشائكة ترجع بالدرجة الأولى إلى اللغة، فإن إدعائهم وإفترائهم هذا، ينطوي على قدر كبير جدا من التبسيط المنحل والسطحية المغرقة والسذاجة التي تسقط من حسابها، عن عمد وقصد تاريخ الفكر الإنساني للفلاسفة، إذا لفلسفة الحقة تسبق العلم، وتقدم له

1- أنظر: مجلة الجديد، (مرجع سابق)، ص: 28.

2- المرجع نفسه، ص: 28.

3- نقلا عن: بدران إبراهيم وآخرون، الفلسفة في الوطن العربي المعاصر، (مرجع سابق)، ص: 188.

4- المرجع نفسه، ص: 189.

الفصل الرابع: عن فلسفة زكي نجيب محمود بين النقد الذاتي والموضوعي.

الفروض المثمرة وترسم له طريقة البحث «¹، وأيضاً إنتقد المفكر (محمد عبد الهادي أبو ريدة) الوضعيين المنطقيين، فهو مع إقراره وقوله بقيمة وأهمية التحليل المنطقي، إلا أنه من جهة أخرى يرى أن موقف الوضعية المنطقية فاسد وغير صالح إلى حد السخف، لماذا؟ لأنها تحاول أن تضيق نطاق ومجال المعرفة إلى أقصى وأبعد حد ، ولا تؤدي إلا إلى معرفة سطحية وناقصة وفوق هذا أن الوضعية المنطقية، هي كذلك محاولة جديدة لضرب وتحطيم وهدم الفلسفة المثالية بالدرجة الأولى، وهدم الميتافيزيقا بقصد غير صريح وواضح، وهو محاربة الإيمان بوجود الله سبحانه وتعالى، وبكل ما يتجاوز عالم الحس والمادة .»²، إلا أننا نجد نظرة المفكر "علي حسين الجابري" حول تقييمه للمفكر " زكي نجيب محمود" تختلف عن الآخرين ، إذ يصرح : «لقد تبني محمود النزعة العلمية المنطقية التجريبية المتطرفة والمشوبة بخليط ذرائعي ذاتي، مع أن النزعة وتطبيقاتها نبتت في بيئة ذات خصائص تاريخية وإجتماعية وحضارية ، جاءت مغايرة عن عصرها ومرحلتها وظروفها التي ولدت فيها في سياق مدني لم يألفه مجتمعنا العربي بسبب تفاوت ظروف التطور التاريخي ...»³. بالفعل لقد أراد المفكر "علي حسين الجابري" من خلال هذا القول أن يكشف نوعاً من الخطأ الحضاري والمأزق الفكري الذي وقع فيه المفكر "زكي نجيب محمود"، عندما حاول إسقاط النظرة التجريبية المتطرفة، ذات صفات وخصائص ومميزات خاصة، والتي نشأت ونمت وترعرعت في وسط إجتماعي وثقافي مختلف تماماً وكلية عن العقلية العربية والإسلامية التي تميزت هي الأخرى بخصائصها وظروفها، والتي لم تكن مستعدة وجاهزة حضارياً لفهم وإستيعاب وتبني هذه النظرية التجريبية العلمية، أي الوضعية المنطقية. كما يرى بعض الباحثين أن "زكي نجيب محمود" إهتم أكثر بالعقل كجوهر يجب أن يفيد بحثه من خلال نقده وتحليله وفحصه بشكل دقيق جداً، لذلك فنحن نتساءل : ما الفائدة والغاية من ذلك البحث ما لم نضع هذا العقل ضمن متغيرات ومعطيات الواقع الإجتماعي والثقافي والسياسي والإقتصادي المتجدد .؟

أما المفكر "محمد البهي" والذي يتفق ويقترب مع موقف المفكر محمد عبد الهادي أبو ريدة ،

1- نقلا عن : أبو ريان ، محمد علي ، الفلسفة ومباحثها ، دار الجامعات المصرية ، مصر ط 3 ، سنة 1974 م ، ص ، ص : 198 - 199 .

2- نقلا عن : بدران إبراهيم وآخرون ، الفلسفة في الوطن العربي المعاصر ، (مرجع سابق) ، ص : 191 .

3- أنظر : مجلة الجديد ، (مرجع سابق) ، ص : 28 .

الفصل الرابع: عن فلسفة زكي نجيب محمود بين النقد الذاتي والموضوعي.

ف"محمد البهي" يري في هذا الإتجاه الذي يعرضه "زكي نجيب محمود" "أي التيار الوضعي المنطقي"، في الواقع هو «ترديد للفكر الغربي المادي الخالص الذي ساد وعم في القرن التاسع عشر (19)، وليس هو إعادة وترديد نافع يثمر في الجماعة الإسلامية الناهضة كفكر علمي، هندسة، طب كيمياء، بل هو ترديد متصف بالتشويه والتحريف والتزييف، يزيد الأمر لبسا، ويدفع إلى الشك السلبي»¹، في حين يرى المفكر "يحي هويدي" : « أن ماتذهب إليه الوضعية المنطقية، هو في الواقع تحطيم وهدم اليقين وزحزحة للتنبؤ المستقبلي أو المستقبل، بما خلصت وانتهت إليه الوضعية المنطقية، يعمه ويغشوه الضباب، ولا يأتي بتدعيم للعلم أو يقين للإنسان وفوز وانتصار له، ولم يتردد المفكر "يحي هويدي" في أن يصف هؤلاء الوضعيين المنطقيين بأنهم مخربون»²، وإلى جانب هؤلاء المفكرين الذين قدموا بعض الإنتقادات إلى فيلسوفنا "زكي نجيب محمود" حول الخطاب النهضوي التجديدي، كم مشروع للنهضة العربية الإسلامية في شتي الميادين والقطاعات، نجد أيضا المفكر "محمد عبد الجابري" في مؤلفاته وكتابه ومقالاته المختلفة، هو الآخر قدم بعض الإنتقادات إلى المفكر "زكي نجيب محمود" حول مشروعه النهضوي التجديدي، وهو بدوره يتساءل : إذا العربي، وينصب العقل في حياتنا الفكرية من أجل الخروج من هذه الأزمة الخانقة والحادة، فأبي عقل الذي يقصده مفكرنا "زكي نجيب محمود" والذي يمكننا من قراءة تراثنا.

كان مفكرنا "زكي نجيب محمود" يدعو إلى ضرورة إعادة تأسيس العقلانية الجديدة في الفكر الفكري؟ هو العقل الذي تتضمنه الوضعية المنطقية بإعتباره يكتسي نظرة وصعبة علمية ومنطقية خالصة؟ أو العقل كتجربة غربية أجنبية تبناها "زكي نجيب محمود" في فحص ودراسة وقراءة التراث العربي وتصنيفه وترتيبه وإظهار الجانب المعقول فيه؟، يقول المفكر "محمد عبد الجابري" : « هكذا يتضح أن النتائج التي ينتهي إليها العرض والإستعراض ستكون محكومة المقدمات، وفيلسوف الوضعية المنطقية يعرف هذا جيدا، ولكن صحوته القلقة ربما جعلته ينسى هذا ويعتقد بالتالي أنه تحرر من رؤيته السابقة ، لذلك تراه يبحث عن النتيجة هنا وهناك إلى أن وجدها، بل أسقطها على غربة أبي حيان التوحيدي...»³.

1-نقلا عن: البهي محمد، الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالإستعمار الغربي، دار الفكر ، بيروت، لبنان، ط6، سنة1973م، ص، ص305-314.

2-المرجع نفسه، ص، ص: 305-314.

3-نقلا عن: هويدي يحي، الفلسفة الوضعية المنطقية في الميزان ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة، مصر ، ط1، 1971، ص، ص: 175-180.

الفصل الرابع: عن فلسفة زكي نجيب محمود بين النقد الذاتي والموضوعي.

ما يمكن إستخلاصه من خلال هذا القول، أن صاحب الوضعية المنطقية لم يكن ينادي بالجديد، لكنه كان يحمل معه ويطوف به بين أرجاء التراث، ولما وجد في غربة "أبي حيان التوحيدي" قلقه، وحيرته وتمزقه كفاصل بين الشكل والمضمون مع المعتزلة والأشاعرة، وغيرهم من علماء علم الكلام. وبهذا يظهر لنا جليا صاحب الوضعية المنطقية كمتنرد يأخذ من التراث العربي كل ما يناسبه ويليق به، وبذلك يتحول من فكر قديم إلى فكر جديد، ويقارن بين مفاهيم الفكر القديم، ومفاهيم الفكر الجديد والحديث والمعاصر، ليجد في النهاية شرخا وهوة وفجوة ساحقة لا يمكن إجتيانها إطلاقا. ولأبأس أن نذكر ما قاله المفكر "محمد عابد الجابري" حين يصرح قائلا: « هل تحكم على صاحب المنطق الوضعي بالتناقض الصريح؟ سنؤجل الحكم إن أمكن ذلك منطقيا إلى حين انتهاء الصحو القلقة في النقد والتجريب، ذلك أن محاضر التجربة لا تحص الماضي وحده، بل الحاضر أيضا، وحاضرنا بعبارة أدق: "عصر التحول" الذي نعيش فيه ليس ذاوجه هو ذو وجهين، فهو من جهة عصرآلة وعلم وكفاءة، ومن جهة أخرى عصر ذهبت فيه العصبية إلى أخطر مداها»¹. أما أشد إنتقاد قدمه المفكر محمد عابد الجابري للوضعية المنطقية، فهو تأكيده «أن إهمال ما لا يمكن التحقق منه بالتجربة، كما تري الوضعية المنطقية، بدعوى وحجة مطاردة ومحاربة الأفكار الميتافيزيقية، يمكن أن يؤدي إلى توقف العلم بتوقف الإكتشاف الذي لا بدله من إبداعات الخيال والعقل»²، أما المفكر "محمود أمين العالم" هو الآخر قدم وجهة نظره تجاه "زكي نجيب محمود"، فيعتبره نموذجا فريدا من نوعه في الفكر العربي الحديث والمعاصر، إذ دافع العقل والعقلانية مع إحترامه للقيم العليا، ومبادئ الدين، لكن مفكرنا "زكي نجيب محمود" يتساءل: إذا كانت دعوته العقلانية هذه في الفكر العربي لهاصلة وثيقة بالوضعية المنطقية فقط، وهي بناء وتشبيد جديد له خصائصه ومميزاته في الفكر العربي، أم أنها ما تزال إمتدادا أو تطبيقا لها؟ إذن، في نظر هذا الأخير، فإن العقل الذي دعا إليه "زكي نجيب محمود"، هو عقل إجرائي أداتي براجماتي بصرف النظر عن مبادئه وغاياته، حيث يقول: « ومن هذه الزاوية يمكن أن يتبين، أن هذا المفهوم للعقل خال تماما من أي دلالة إجتماعية أو تاريخية، فالعقل والعقلانية في تعريف "زكي نجيب محمود"، هو معيار مجرد للحضارة، نجده في آثينا (بركليز)،

1- نقلا عن: الجابري، محمد عابد، الخطاب العربي المعاصر، كلية دار الأدب، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط 2، سنة 1985 م، ص: 42.

2- المرجع نفسه، ص 44.

الفصل الرابع: عن فلسفة زكي نجيب محمود بين النقد الذاتي والموضوعي.

كمانجده في بغداد (المأمون) ، وفلورنسا (ميدتشي) ، وفي باريس عصر التنوير «1 ، إذن ، فالعقل هو المعيار الوحيد في جميع الحضارات مهما اختلفت إنتاجاتها ، وإبداعاتها ، وأسسها ومبادئها، وكل حضارة تراهن على الأخذ به في حل معضلاتها ومشكلاتها المتنوعة والمختلفة، لذلك يقول "محمود أمين العالم" : « ولكن هل نحن بهذا ندين العملية الإجرائية البراجماتية ونرفضها ؟ الحق لا، فالذي لا يشك أن هذا المنحى الإجرائي البراجماتي هو جزء طبيعي وظيفي في أية عملية عقلانية ولكن فارق بين هذا وبين أن تقتصر العملية العقلانية كلها على حدودها الإجرائية النفعية البراجماتية ونعقل في جوانبها ووظائفها، ودلالاتها هو الكتاب الذي غير "زكي نجيب محمود" عنوانه إلى : " موقف من الميتافيزيقا" حين أعاد طبعه في دار الشروق، لكن دفاع "محمد عمارة" لم ينته إلى تبرئه ساحة الرجل تبرئة تامة من المنظور الإسلامي الذي ينتمي إليه المفكر "زكي نجيب محمود" «2، وكعادة "محمد عمارة" في منهجه الوسطى الذي يعني إمساك العصا من المنتصف إنتهى وخلص إلى أن صورة الإسلام لدى "زكي نجيب محمود" « قد تعدلت كثيرا لكنه لم يبلغ مرتبة من أن تلزم بالمنهج الإسلامي إلترام المفكر "زكي نجيب محمود" إلتراما كاملا «3 ، وقصية الالترام والتقييد بالمنهج الإسلامي ، هي مربط الفرس في كل محاولات تشويه التراث العربي قديما وحديثا ، وبدلا من الدخول في حوار ونقاش حقيقي للأفكار والأطروحات نقاش يثري الفكر ويعلم من يحتاج للتعلم بإشباعه المعرفة بدلا من ذلك يتم تناول كل الأفكار والآراء والإبداعات من منظور ومفهوم خاص وتفسير وتأويل بعينه للإسلام والأخطر من ذلك إن هذا المنظور وذلك ما عدا وسواه زيف والحاد وشيء من هذا القبيل، بل إن تعددية التراث الفكري العربي الإسلامي تلك التعددية التي وسمته بالخصوبة والعمق، والنتيجة عن التفاعل والإحتكاك الحرا لخلق من التراثيات الإنسانية السابقة على الإسلام ، في الواقع صارت ألان موصومة بشبهة الإنحراف عن المنهج الإسلامي هي الأخرى، فعلى هذا الأساس لم يحقق دفاع محمد عمارة عن الإسلام "زكي نجيب محمود" غايته ، « فالرجل بإعترافه هولم يصل إلى حدود التقييد والالترام بالمنهج الإسلامي، من هنا تصدى من يرد على "محمد عمارة" واصفا خطابه وكلامه، بأنه من قبيل التهاون وتمييع

1- نقلا عن : بدران إبراهيم وآخرون ، الفلسفة في الوطن العربي المعاصر ، (مرجع سابق) ، ص : 194 .

2- نقلا عن : محمود أمين العالم ، الوعي والوعي الزائف في الفكر العربي المعاصر ، (مرجع سابق) ، ص : 312 .

3 - المرجع نفسه ، ص : 312 .

الفصل الرابع: عن فلسفة زكي نجيب محمود بين النقد الذاتي والموضوعي.

الأشياء والأمور لأن "زكي نجيب محمود" من منظور صاحب الرد يخرج الدين بالكامل من منطقة التعقل التي تقبل الصواب والخطأ إلى منطقة الوجدان الخاصة بكل شخص على حدة بما يميل إليه قلبه وترتاح إليه نفسه دون أن تكون هناك مجال، لأن نعتقد بان هناك ومن هو على صواب على عقيدته ومن على خطأ وإلا وقعنا في تهمة الطرف»¹. في الحقيقة لسنا هنا في معرض الدفاع عن عقيدة المفكر "زكي نجيب محمود" التي يحاول المقال السابق ان يحاكمها لسبب بسيط جدا هو أن هذه المحاكمة تمثل في الواقع سلوكا مرفوضا لان العقيدة مصدرها ومنبعها القلب، مع العلم إن "زكي نجيب محمود" تحدث عن عقيدته بنفسه في حوار نشر بجريدة (الوافد) بتاريخ 9/23، ونقلت جريدة الشعب 9/28 الجزء الخاص بالدين في هذا الحوار، وأعدت نشره مجاورا للمقالة المذكورة بعنوان (الدين في عالم شيخ الفلاسفة)، أننا هنا في مجال تحليل ظاهرة إصرار البعض على إعتبار أنفسهم المتحدثين الوحيدين بإسم الإسلام وعلى إعتبار كل من يعارض ويخالف أفكارهم وأرائهم وأطروحاتهم يعد خارجا عن الملة الإسلامية، ومشكوكا في عقيدته، لذلك يقول "محمد عمارة" «عندما نتحدث عن الدكتور "زكي نجيب محمود" فإننا بإعتبارنا إسلامي يننظر إليه، من حيث مواقفه الفكرية من الإسلام، التي نتحدث على أساسها أهمية فكرة وخطره»². إن الكتاب والمفكرين في محاكمتهم لعقيدة المفكر "زكي نجيب محمود" الدينية، من منطلق وحجة عدم التقيد والإلتزام بالمنهج الإسلامي، لا يتورعون عن التفتيش والتفتيق في نوايا وخلفيات الرجل، حين بدأ قراءة ودراسة التراث الإسلامي متراجعا في مراحل الأخريرة عن موقفه الفكري الأول، الذي كان يرى ضرورة الأخذ والإقتداء بالنموذج الغربي. إلا أن كاتب مقالتنا المذكورة ينكر على "زكي نجيب محمود" محاولته الإقتراب من الإسلام وتفهم تراثه، ويرى أنه تعامل مع التراث» بإعتبار تراثا عقليا يرفض منه ويقبل على نفس الأسس والمعايير الغربية التي ينتمي إليها معتمدا في ذلك على المنهج البراجماتي في التفكير، الذي يقترب كثيرا من وضعية المنطقية، والذي يعامل التراث الإسلامي كتراث إسلامي عقلي مجردا من

1- نقلا عن: أبو زيد، نصر حامد، الخطاب والتأويل، المركز الثقافي العربي، ط1، سنة 2000م، ص 83
2- المرجع نفسه، ص 84.

الفصل الرابع: عن فلسفة زكي نجيب محمود بين النقد الذاتي والموضوعي.

أسسه العقائدية «1» ، وإذا كنا مع كاتب المقال على الطبيعة البراجماتية و لتعامل " زكي نجيب محمود" مع التراث العربي الإسلامي ، وهو ما أشرنا إليه في البداية، فإننا نختلف معه في كل أحكامه الأخرى، ومن الواجب والضروري الكلام والإشارة إلى أن منهج التعامل البراجماتي مع التراث الإسلامي ليس منهج "زكي نجيب محمود" وحده ، بل هو منهج كثير من المفكرين.

في الحقيقة إن النزعة البراجماتية، والنفعية في التعامل مع التراث العربي ، ليست محصورة على المفكر "زكي نجيب محمود"، لأن البراجماتية في الواقع بدأها "سيد قطب" في "المعالم" حين وصف كل إتجاهات الفلسفة الإسلامية بأنها أبعد عن الإسلام ، وأقرب إلى فلسفة الإغريق، وأستمر وتواصل هذا الوصف عند الكثيرين، حتى بدا التراث الإسلامي تم إختصاره في بعده الحنبلي الأشعري المختلط بالتصوف الجزئي، أو بمعنى آخر التجزيئي للتراث العربي الإسلامي نجده عند الكاتب الذي يصف الجانب العقلاني الذي إحتذي به "زكي نجيب محمود"، بأنه متأثر بالفلسفة اليونانية، التي تمثل الأساس الفلسفي للفكر الغربي بوجه عام الذي ينتمي مفكرنا إلى إحدى مدارسه .

في الواقع فإن تراجع مفكرنا "زكي نجيب محمود" عن موقفه الأول المتمثل في ضرورة إحتذاء النموذج الغربي، لا شك في أن فهمه للوضعية المنطقية قد أصابه بعض التعديل ، ولكي لا يكون حكما خاطئا عليه يستلزم علينا إعادة قراءة لإنتاج وأعمال مفكرنا "زكي نجيب محمود": من هذه الزاوية، قراءة لاتسعي إلى الإدانة بقدر ماتسعي إلى الفهم والحوار، وأول شروط الحوار : التخلي عن تصور إمتلاك الحقيقة، هذا بإختصار شديد عن بعض مواقف مفكرنا "زكي نجيب محمود".

لقد لاحظنا وبشكل جلي أن فشل الفلسفة الوضعية المنطقية في العالم العربي والإسلامي شئ طبيعي، فإذا كانت الفلسفة الوضعية المنطقية ، قد أخفقت فيما ذهبت إليه من مواقف وتصورات حول بعض القضايا الحساسة، مثل محاربة الميتافيزيقا وتحطيمها، وأن تقتصر الفلسفة على التحليل، وجعلها ذبلا خاضعا للعلم، لهذا ظهر فشلها في العالم العربي الإسلامي حيث أضحت ظاهرة عامة. ويمكن القول، هو إخفاق وفشل محتوم في مجتمع له عقيدته الإسلامية وتراثه الثقافي، والحضاري الأصيل، ورافضاكل ما يمس عقيدته وقيمه

1 - نقلا عن : أبو زيد ، نصر حامد ، الخطاب والتأويل ، (مرجع سابق) ، ص 85.

الفصل الرابع: عن فلسفة زكي نجيب محمود بين النقد الذاتي والموضوعي.

الراسخة، سواء من بعيد أو من قريب، وبهذا يمكن أن نعلل عدم وجود أذانا صاغية لما كان ينشد مفكرنا "زكي نجيب محمود" وفلسفته الوضعية المنطقية. وفي ختام العرض الوجيز جدا حول بعض الآراء والانتقادات التي وجهت إلى "زكي نجيب محمود" حول تبنيه الوضعية المنطقية ومحاولة تطبيقها على التراث العربي الإسلامي من جهة، ومن جهة أخرى حول خطابه التجديدي، ومن هنا يمكن القول بكل بساطة أن كل فلسفة لاتحرك أحاسيس ومشاعر أفراد المجتمع من العمق، في الحقيقة هي فلسفة فاشلة محكومة عليها بالهامشية والزيغ، وعدم القبول من قبل لأفراد المجتمع بأسره. لأن المفكر "زكي نجيب محمود"، لم يكن موقفه واضحا وصريحا في كل أعماله وكتابات، بحيث يتراوح بين الموقف الراض للمعقول في تراثنا الفكري، والموقف القائل بضرورة اعتماد العقلانية الجديدة في تراثنا الفكري بإعتباره جوهر الأزمة الخانقة في فكرنا، لكن رغم هذا يبقى مفكرنا "زكي نجيب محمود" رائدا من رواد الفكر العربي المعاصر، الذين حاولوا دراسة الأزمة الفكرية والحضارية في الوطن العربي من منظور عقلائي خالص، وهذا ما يمكن قوله عن هذا الرجل الذي أثري المكتبة العربية والعالمية بمؤلفاته العديدة في شتى الميادين.

وقد ذهب المفكر "غالي شكري" إلى أن تحول "زكي نجيب محمود" عن خطه الوضعي، إستجابة سياسية لتطويع ممارسته السلطة في مصر بكيفية غير مباشرة، من خلال تعيينه في مناصب مختلفة منها عضوا في المجلس الأعلى للثقافة والمجلس القومي للترجمة ومجالس أخرى متخصصة كلجنة إقتناء التحف الفنية.. إلخ، بحيث صار أداة فكرية تكبح بها السلطة في مصر جماح اليسارية والسلفية، فإنتهت به إلى « أن طوع وضعيته المنطقية إلى عروبة ثقافية شعارها العلم والإيمان لتجديد الفكر العربي بدول النفط العصرية وتمير الصلح مع إسرائيل، فجعلته كاتب السلطة العربية الأول، لنتهال عليه الجوائز العربية الكبرى من الدول النفطية والجامعة العربية، وأصبح نجم وسائل الإعلام المسموعة والمرئية والمقروءة، في كبريات الصحف كحكيم العلم والإيمان بالنفط والصلح»¹. أما المفكر "محمود أمين العالم" فقد قدم قراءة نقدية للكتاب الذي أشرف عليه مفكرنا "زكي نجيب محمود" الخاص بمنهج الفلسفة للسنة ثانياة آداب في مصر، إذ إتضح له، من خلال قراءة

1 - نقلا عن: غالي، شكري، نقلا عن دسوقي كمال، حتمية تراوج العقلانية والوجدانية في وضعية زكي نجيب محمود المنطقية، (مقال من كتاب تذكاري (زكي نجيب محمود مفكرا عربيا ورائد الاتجاه العلمي التنويري)، (مرجع سابق)، ص. 321 - 322

الفصل الرابع: عن فلسفة زكي نجيب محمود بين النقد الذاتي والموضوعي.

فاحصة لمضامينه وخطوطه العامة وغاياته وأهدافه المنشودة، أنه يعكس التوجه الرسمي للسياسة في مصر، ذات الميول الأنجلوسكسونية الرأسمالية البراجماتية، حيث يقول: « هذا الكتاب كله بمنهجه اللاتاريخي وبتوقيته التفريقية، ومعاداته الفجة للماركسية وطمسه وتغييبه للإشكالية الفلسفية، تم أخيراً وأساساً ببراجماتية التبشيرية، هو التعبير النظري الدقيق والصحيح عن مرحلة السبعينات المستمرة في تاريخ مصر، هذه المرحلة التي صدر فيها عن هذا الكتاب. إنه كتابها الإيديولوجي، كذلك إلى طلبة الفلسفة في نهاية المرحلة الثانوية»¹.

فالفلسفة العلمية التي يدعو إليها مفكرنا "زكي نجيب محمود"، ويدعي أنها كذلك، يفرض أن يخضعها للمقياس أو المعيار الذي يقرنه بالعلم وهو مبدأ التحقق؛ وهذا ما يطابق قول "لودفيغ فتنشتين" التي بموجبها يفهم أن الفلسفة التي يمارسها هؤلاء، تدخل هي الأخرى في الكلام الذي لا معنى له، لأننا لا يمكن أن نخضعها لمعيار المعنى الذي تمسكوا به. وبالتالي يرفض البعض إعتبار الفلسفة علماً أو اعتماد العلم كمرجع لها. وهذا ما يؤدي بالفيلسوف من مجاله ليتشبه بالعالم فيكون ما قال عنه البعض: « نواب علماء أو أشباه علماء أو تعبير آخر يستعير التشبيه الفني العالم البديل مثل الممثل البديل»². وكانت الغاية من دعوة مفكرنا "زكي نجيب محمود" لفلسفة علمية هو محاربة الميتافيزيقا لكن: « نقد الوضعيين المنطقيين للميتافيزيقا، ورفضهم لها هو موقف فلسفي وليس موقفاً علمياً، لأن البحث العلمي لا يهتم بمثل هذا الموضوع، ولا يستطيع الجزم به»³، بل إن الميتافيزيقا عند الكثيرين: « ضرورة لتقدم العلم ذاته لتوسيع الخيال العلمي فتلهمه بفروض خصبة»⁴. وإستبعادها يؤدي إلى نتائج سلبية على المستوى العلمي والإنساني الحضاري.

وقد كان مفكرنا "زكي نجيب محمود" على وعي بذلك، حيث قال في مؤلفه "قصة عقل": «إني فرقت بين نوعين من الميتافيزيقا، لأرفض منها نوعاً وأبقي على آخر، فإذا

1 - نقلا عن: العالم، محمود أمين، ثلاثة نصوص وثلاثة مواقف من منهج تدريس الفلسفة للسنة الثالثة التوجيهية في مصر، مقال من كتاب: الفلسفة في الوطن العربي المعاصر (بحوث المؤتمر الفلسفي الأول)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط2، 1987، ص 145.

2- نقلا عن: ماهر عيد القادر محمد علي: خرافة الوضعية المنطقية، دار المعرفة الجامعية للطبع والنشر والتوزيع، الإسكندرية، مصر، ط1، 1994، ص43

3- نقلا عن: الموسى، أسامة على حسن، المفارقات المنهجية من فكر زكي نجيب محمود، (مرجع سابق)، ص 31.

4- نقلا عن: الخولي، بنى طريف: فلسفة العلم في القرن العشرين، (مرجع سابق)، ص 330.

الفصل الرابع: عن فلسفة زكي نجيب محمود بين النقد الذاتي والموضوعي.

كنت تصرف حديثك عما وراء الأشياء ماخافيات عن الحواس فذلك، ماقد يورطك فيما ليس له معنى، أما إذا صرفت الحديث إلى ما وراء تركيبة لفظية معنية لتكشف هما إستتر وراءها من فروض مضمرة، فذلك مقبول ومشروع، بل وضروري للفكر، إذا أراد أن يتعمق فهمه للعلم وقضاياها « 1. الأمر الذي يتعارض مع مبدأ ذكره في مؤلفاته الأولى خاصة كتابه "حرفلسفة علمية"، الذي أكد فيه أن تحليل اللغة مهمة علمية، بل هي المهمة التي تضمن علمية الفلسفة.

عدم تقييد مفكرنا "زكي نجيب محمود" بالخط الوضعي-حتى وإن إعتبره البعض بأنه وضعي إلى النخاع -، حيث خالفه إلى درجة أن البعض الآخر إعتبره قد وقع في تناقض ومفارقات منهجية أخرجته لامن دائرة الفلسفة الوضعية، بل من دائرة الكلام المنطقي المقبول. وهناك من النقاد من وصف مفكرنا "زكي نجيب محمود" بأنه تلفيقي وهم يستخدمون هذا المصطلح بالمعنى التحقيري، فقد دافع بما يملك من قوة عن فكرته القائلة بتكامل المذاهب الفلسفية، وهو الفلسفة الأنجلوسكسونية المتمثلة في الفلسفة البراجماتية والتحليلية والوضعية المنطقية وبعض الفلسفات القارية الأخرى مثل الوجودية والماركسية، ففي نظره: « ليس بينها تناقض، لأنها إنتاج عصر واحد، ولأنها تهدف في النهاية إلى خدمة الإنسان، والأخذ بوحدة منها لا يعني أن غيرها باطل» 2.

كما أنه في مناقشته للكثير من القضايا المتعلقة بالقيم الأخلاقية والجمالية نجده يربطها بالحق، كما هو الشأن في كتابه "الكوميديا الأرضية" على عكس "لودفيغ فتنجشتين" الذي إعتبر ذلك وهما من الفلاسفة، بل هذا مرفضه مفكرنا في كتابه "خرافة الميتافيزيقا" ففي الوقت الذي يعلن فيه تشبعه بالتجريبية وأنه يرى المسائل من خلال وجهتها، يقول في موضع آخر بموقف يخالف ذلك مثل إقراره بوجود أفكار فطرية، حيث يقول: «إذ لا بد من أفكار، إما مكسوبة وإما فطرية يكون متكاً لحركة الفكر» 3.

فالذين إعتبروا تخلي مفكرنا "زكي نجيب محمود" عن بعض أطروحاته في المرحلة الأخيرة تناقضاً يوجب الإستتكار، رد عليهم قائلاً: «تري هل يكون الإنسان إنساناً أكمل، لو ظل عشرات الأعوام ثابتاً على فكرة بعينها؟ أم أن الكمال مرهون بالصدق وحده، سواء

1- نقلا عن: محمود زكي نجيب، قصة عقل، (مصدر سابق)، ص 110 .

2- نقلا عن: الخولي، بمنى طريف: فلسفة العلم في القرن العشرين، (مرجع سابق)، ص 330

3- نقلا عن: محمود، زكي نجيب، عن الحرية أتحدث، (مصدر سابق)، ص 78 .

الفصل الرابع: عن فلسفة زكي نجيب محمود بين النقد الذاتي والموضوعي.

إقتضى هذا الصدق ثباتا على الفكرة أو انقلابا عليها¹. فالكمال إذن ليس بالتمسك بأفكارنا، بل في التمسك بما إقتنعنا أنه حق، لذلك لم ينظر مفكرنا "زكي نجيب محمود" للفلسفة نظرتة للدين، حتى يتمسك بفكرة، وكأنها عقيدة منزلة من السماء لا يتسرب إليها الخطأ. ويتعجب من الذين يفعلون ذلك بقوله: « إن هؤلاء ينظرون إلى الفلسفة على أنها أقرب إلى طبيعة الدين منها إلى طبيعة العلم، ولذلك فهم يطالبون الفيلسوف، بأن يثبت على فكرة واحدة، وحقيقة الامر الفلسفة هي أنها أقرب إلى العلم منها إلى الدين، ولذلك فهي في ضرورة تغييرها إنما تلاحق العلم في ضرورة تغير عصر، بعد عصر²».

كما أن إتهام البعض لمفكرنا عندما تبني الفلسفة الأنجلوسكسونية والفكر الوضعي خاصة، جعله مقلدا للغير ويردد مناطق به رواد الوضعية المنطقية، نقول أنه أبدع حتى وهو يفقد غيره، حيث تمكن من تبسيط وشرح الوضعية المنطقية والفلسفة التحليلية والبرجماتية وطبقها على نماذج خاصة بثقافتنا مثل القضايا المتعلقة بالتراث مثل ما جاء في كتابه المعقول واللامعقول وبالساحة العربية والمصرية بالخصوص، بل كتبه الأولى خاصة خرافة الميتافيزيقية و"تحول فلسفة علمية، لم يكونا مجرد تلخيص بل « إبداعا أصيلا وجهدا مستقلا رائعا يشرح فيها المواقف وطبقها على نماذج مختلفة من أعمال الفلاسفة³»، مفكرنا "زكي نجيب محمود" ذاته يعيب على الثقافة العربية عموما والفلاسفة خاصة، أنها تردد كلام غيرها، وهذا يكفيننا للرد على الذين يعتبرونه مجرد شارح ومردد لغيره، حيث أنه كان على وعي بذلك، فقد قال: « إن رجال الفكري الأمة العربية يغلب عليهم أن يبحثوا عند الآخرين عن أفكار جاهزة، فينتقي كل منهم ما يناسب قده الفكري فيرتديه، ثم بعد ذلك ينقسمون جماعات، فمنهم من يستريح في رداءه، فلا يحاول حذف منه أو إضافة إليه، وهو مع ذلك يسمى بين الناس مفكرا أو متقفا رفيع الفكر غزير الثقافة، ومنهم من يأخذه القلق، شعور منه بأنه يرتدي ثوبالم يغزل هو خيوطه، ولم ينسج هو قماشه، كلا، ولا هو صنعه ثوبا، إنما هو اشتراه إرتداه إرتداء، نعم يأخذه القلق أن تكون هذه هي حاله، فيبحث لنفسه عن مواضع في الثوب تحتمل التحوير، فيفعل ذلك إشبعا لرغبته الظائمة في أن تدرجه الأيام مع المبدعين⁴».

1- نقلا عن: محمود، زكي نجيب، الجبر الذاتي، تر، إمام عبد الفتاح إمام، (مصدر سابق)، ص 03 .

2- نقلا عن: محمود، زكي نجيب، بذور وجذور، (مصدر سابق)، ص 262 .

3- زيدان، محمود فهمي: زكي نجيب محمود سقراط مصر والعرب، مقال في الكتاب التذكاري: زكي نجيب محمود مفكرا عربيا ورائدا للاتجاه العلمي التنويري، (مرجع سابق)، ص 192.

4- نقلا عن: محمود، زكي نجيب، عربي بين ثقافتين، (مصدر سابق)، ص 314 .

الفصل الرابع: عن فلسفة زكي نجيب محمود بين النقد الذاتي والموضوعي.

إن تأثير الفلسفة الأنجلوسكسونية والوضعية المنطقية بالذات، لم يقع فقط على "زكي نجيب محمود"، بل تعدى إلى الكثير من المفكرين¹، نذكر على سبيل المثال: "خليل ياسين"، الذي ذهب إلى أن الوضعية المنطقية رغم جهرها بمعاداة الميتافيزيقا، إلا أنها خدمت الفلسفة، كذلك "محمد مهران" الذي اعتبر أن التحليل المنطقي هو فلسفة العلم، ونجد "عاطف العراقي" الذي مجد "زكي نجيب محمود"، وغالي شكري الذي أيد المشروع التجديدي للوضعية المنطقية، وهناك من رأى في "زكي نجيب محمود" رجل تنوير في الفكر العربي المعاصر .

أما الذين إنتقدوا "زكي نجيب محمود" "عبد الرحمان بدوي"، الذي إنتقد الوضعية المنطقية ومنها: فلسفة زكي نجيب محمود، والذي رأى فيها فلسفة ساذجة ، وكذلك "توفيق الطويل" الذي رأى نفس رأي "عبد الرحمان بدوي" بأن الوضعية المنطقية تهدف إلى تحطيم الفلسفة . كذلك رأى "محمد على أبو ريان" أن الرجوع إلى اللغة هو محاولة لتقويم العمل الفلسفي، وهو عمل ساذج وبسيط . أما "محمد عبد الهادي أبو ريدة" ، فقد رأى أن الوضعية المنطقية فلسفة ساذجة وبسيطة وهي عدوانية على الفلسفة المثالية، وتهدف إلى محاربة الإيمان بوجود الله بكل منابتجاوز الحس والمادة. كذلك يصرح "علي حسين الجابري" :
بأنها دخيلة على المجتمع العربي الإسلامي، أما "محمد البهي" فيلتقي مع "محمد عبد الهادي أبو ريدة"، وهو ترديد للفكر المادي العربي في القرن التاسع عشر وليس عملاً إيجابياً.

ويري "يحي هويدي" أن ما يذهب إليه التيار الوضعي المنطقي هو هدم لليقين وتخريب، أما "محمد عابد الجابري" فيتساءل أولاً عن نوعية العقل الذي يقصده "زكي نجيب محمود" . حيث يرى أن العرض المقدم محكوم بالمقدمات، وهو ما يفسر قلق "زكي نجيب محمود" والذي أسقطه على غربة أبي حيان التوحيدي، والواقع أن صاحب الوضعية المنطقية، لم يكن له جديداً بقدر ما كان يبحث عنه بين جنبات التراث، ويتهمه بالتمرد والإقتباس فقط لما يناسبه . لكن "محمد عمارة" يرى أن "زكي نجيب محمود" قد عدل من رؤيته السلبية لكن تعديله لم يكن كافياً. ومهما يكن فإن "زكي نجيب محمود" وإن أخفق في نظر البعض ، فإن إخفاق يرد إلى نوعية المجتمع الذي كان يتعامل معه .

1- نقلا عن :محمود، زكي نجيب ، قصة عقل ، (مصدر سابق)، 92.

الفصل الرابع: عن فلسفة زكي نجيب محمود بين النقد الذاتي والموضوعي.

إننا نلاحظ أن كلا الفريقين اللذين زكيا، فكر "زكي نجيب محمود"، واللذين وقفا ضده في آن واحد لم يكونا في حقيقة الأمر "زكي نجيب محمود" كشخص مفكر وأديب وشاعر وصحفي، ولكن كان موقفهما من مدرسة الوضعية المنطقية، كاتجاه فلسفي له مقدماته ونتائج ومنهجه الخاص به، وكلنا نعلم أن للوضعية المنطقية مواقف حساسة جدا من قضايا شائكة كالمنطق واللغة، والميتافيزيقا، والأخلاق، وعلم الجمال وغير ذلك، وهي مباحث فلسفية أصيلة إرتبكت بترائنا وبالتطور الفلسفي في واقعنا المعاصر .

وما كان لـ"زكي نجيب محمود" أن يرضي الجميع، ولذلك يكفيه أنه حاول التصدي لقضايا التخلف والفقر والجهل، التي كانت معشعة في كيان أمته ووطنه، ومفكرنا "زكي نجيب محمود" هنا يشهد له بالصدق في التعامل مع هاته المشكلات، ولعل رحلته من (خرافة الميتافيزيقا) إلى (تجديد الفكر العربي)، تعكس بصدق لانظير له، صدق الرجل مع ذاته أولا، ومع الآخرين ثانيا، فهو حين إقتنع بمحدودية النزعة العلمية للوضعية المنطقية في التعامل مع قضايا التراث العربي الإسلامي الشائكة، راجع نفسه ولم يتخل عن قناعاته من قضايا التخلف أمله اللحاق بركب الأمم المتقدمة. إن "زكي نجيب محمود" يعد نموذجا حيا لما يمكن أن يعانيه مفكر عربي، أدرك بعدالهوة بين عالمه والعالم الآخر، ولم تكن رحلته إلى لندن (بريطانيا) مجرد سحابة عابرة، بل كانت محطة رئيسية تفرعت عنها محطات جزئية أوصلته إلى محطة التراث العربي الإسلامي الذي وجبت معاصرته، وهو بذلك يدخل في خانة المجددين الذين هم مشكورون، لأنهم اجتهدوا وكانوا صادقين في إجتهداهم. فمفكرنا "زكي نجيب محمود" لم يقنع بعرض فكر الوضعية المنطقية كما هي، بل حاول تحويلها والإضافة إليها، كما إقتضى الأمر منه. فالجديد الذي جاء به مفكرنا ليس في النقد فقط، بل في محاولة بناء فلسفة عربية أصيلة المصدر، علمية المنهج إنسانية التوجه والأهداف¹. ومنه إلى أي مدى إستطاع مفكرنا "زكي نجيب محمود" أن يسهم في جعل الفكر العربي أصيلا ومعاصرا؟ من وجهة نظر عدد من المفكرين العرب المعاصرين وهل نجح في المواءمة بين الأصالة والمعاصرة من منظور العلم والعقل؟ وتقييم محاولة مفكرنا "زكي نجيب محمود"

1- نقلا عن: محمود، زكي نجيب، تحديد الفكر العربي، (مصدر سابق)، ص 59-60.

الفصل الرابع: عن فلسفة زكي نجيب محمود بين النقد الذاتي والموضوعي.

لجعل الفكر العربي أصيلاً ومعاصراً نذكر بعض المفكرين الذين لهم وجهة نظر في هذه المحاولة: فمنهم من يرى أنها أمنية مستحيلة التحقيق، ومنهم من يرى أن المفكر "زكي نجيب محمود" نجح فيها، وتمثلت في شخصه هو نفسه، بما لديه من إمكانيات كبيرة في مجالات شتى، ومما لا شك في أنه ساهم في إيقاظ الوعي العربي وفي خلق شخصية عربية جديدة تجمع بين "الأصالة والمعاصرة" ونلاحظ أن بؤادر دعوته تلوح في الأفق، مع ظهور عملية السلام، بالتعاون بين العالمين العربي والغربي بشكل عام، وفي المجال الحضاري بشكل خاص فهذا تلميذه "إمام عبد الفتاح إمام" يقول: "إذا كان هناك من يرى من الباحثين أن زواج "الأصالة والمعاصرة" أو الصيغة المقترحة للجمع بين "العقل والوجدان" أمنية مستحيلة التحقيق أو هي فكرة بالتمني فحسب، فإن مفكرنا الكبير يعتقد أنها تحققت بالفعل في تراثنا القديم، وأن لها أمثلة كثيرة في فكرنا الحديث أيضاً، وبالتالي فهي ممكنة التحقق بل لا بد من تحققها في فكرنا المعاصر"¹.

فالمفكر "إمام عبد الفتاح إمام" رأى أن مفكرنا "زكي نجيب محمود" قد نجح في التوفيق بين "الأصالة والمعاصرة" للفكر العربي، وأن محاولة التوفيق بين "الأصالة والمعاصرة" كانت مهمة الفكر العربي منذ بداية عصر النهضة العربي في أوائل القرن التاسع عشر، فهذا ما فعله "رفاعة الطهطاوي" و"قاسم أمين" و"محمد عبده" و"العقاد" و"طه حسين"، ثم على المستويات الأخرى كالموسيقى والاقتصاد والسياسة، ودور مفكرنا "زكي نجيب محمود" هو أن ينقل الفكرة من هذا المستوى النظر إلى مستوى العلمي عن طريق الإذاعة والتلفزيونية والصحافة والمحاضرات والندوات وطلابه ومريديه في الجامعة وغيرها. والباحثة "منى أبو زيد" ترى هي أيضاً أن المفكر "زكي نجيب محمود" قد استطاع أن يجعل الفكر العربي المعاصر أصيلاً ومعاصراً وعندما تمكن من الإستفادة من المناهج الغربية في دراسة موضوعات "الأصالة"، فإستفاد من "العقلنة" الغربية في دراسة مشكلات تراثية، فأخذ من الأصيل الروح، وأضاف إليه العقل الغربي، وأخذ من القديم مجموعة قيمة ومبادئ وطريقته في معالجة المشكلات، ولم يقم بإحياء مشكلات لم تعد في حاجة إليها، وإنما وجه إهتمامه في حل ما يواجهنا من مشكلات معاصرة ومحاولته

¹ - نقلا عن: إمام عبد الفتاح إمام، فلسفة الثنائية عند الدكتور زكي نجيب محمود، (مرجع سابق)، ص 15

الفصل الرابع: عن فلسفة زكي نجيب محمود بين النقد الذاتي والموضوعي.

في "تجديد الفكر العربي الحديث" وربطه الحاضر بأعظم إنجازات الماضي التي تدل على العقل والإبداع، مما يجعل الفكر العربي "أصيلا ومعاصرا" في أن واحد.

أما المفكر "محمود أمين العالم" فيرى أن "زكي نجيب محمود" نجح تماما في هذه المحاولة وكان مؤثرا ودليل نجاحه في المعارك العنيفة التي خاضها مع اليسار (الماركسيين) واليمين (الأصوليين الدينيين والمتشددين) وإن مقاله في "الأهرام" كان يطبع في خمس دول عربية في وقت واحد، و دعوته لإطلاق سراح العقل العربي الغائب أو المغيب قسرا مزال صداها يتردد بين أوساط المثقفين والمفكرين العرب بل و إن الحاجة إليها تزداد وتصبح أكثر ضرورة في ظل إنهيار العالم القديم وقيام ما يطلق عليه: "النظام العالمي الجديد" ومن هنا فقد كان نقطة مؤثرة ومهمة في تاريخ فكرنا العربي الحديث.

وترى هذه الفئة من المفكرين، أن "مفكرنا زكي نجيب محمود" له مدرسة أكثر من أنه له تلاميذ وله إتجاه معروف بإسمه وكان يقال عن أكثر الشخصيات الذين دافعوا عنه والذين أظهروا إتجاهه أنهم إتبعوا إتجاه مفكرنا "زكي نجيب محمود"، وهو الإتجاه نحو "الأصالة والمعاصرة" في الفكر العربي، ويرون أيضا أن هذه الدعوة لقيت وماتزال تلقى ترحيبا وتأييدا، بل وحماسا من قطاع ضخم من المثقفين العرب، وإن كانت في الوقت نفسه مرفوضة تماما لدى البعض بينما يحاول فريق ثالث "تعديلها إضافة وحذفا وتبريرا لضمان إستمراريتها وفعاليتها، ومن هذا الفريق الثالث المفكرون الأيديولوجيون، وبخاصة اليساريين حيث إعتبروه أمريكيا.

وقد بدأت هذه الدعوة بعد وفاة مفكرنا "زكي نجيب محمود" تجد أنصارا بين من يرفضونها من الماركسيين، بالنظر إليها على أنها دعوة تعبر عن ظاهرة موضوعية وفكرية مساندة دعمت التوفيقية في الفكر العربي المعاصر. أما الباحث "فيصل بدير" فيرى أنه مازالت هناك عقبات هائلة بعضها تاريخي، وبعضها معاصر، كما أنه كان عليه أن يجعل محاولته هذه جماعية لا فردية. أما "أحمد عبد الحليم عطية" فيجد أن الدكتور "زكي نجيب محمود" قد حدد الإشكال فلسفيا بدقة وفتح بابا كبيرا للمفكرين العرب لتقديم المشاريع الغربية المعاصرة، إلا أنه في النهاية قدم لنا مجموعة من القيم الإنسانية من العصر والتراث مثل:

1- نقلا عن: محمود، زكي نجيب، ثقافتنا في مواجهة العصر، (مصدر سابق)، ص 55.

الفصل الرابع: عن فلسفة زكي نجيب محمود بين النقد الذاتي والموضوعي.

العلم" و"الحرية" و"الديمقراطية" و"الإنسان"،¹ ودور "زكي نجيب محمود" هنا هو تأكيد تيار التوفيقية الفكرية. ومن المفكرين مثل "أحمد عمر سالم" الذي يرى أن الدكتور "زكي نجيب محمود" كان أكثر ميلا إلى تغليب المعاصرة والثقافة الغربية، على التراث والأصالة، وذلك لأن مرحلته الأولى هي المرحلة الجوهريّة في فكره، والتي إتجه فيها الغرب بكليته، وحينما حاول التوفيق بين "التراث والمعاصرة" غلب الأدوات الغربية التي تعاملت مع التراث كجسد ميت يحق له بناء على هذه الأليات القول: ماذا نأخذ من التراث؟ وماذا نرفض منه؟ ما ينبغي أن يبقى؟ وما ينبغي أن يهدم؟ ولكن هل بهذه السهولة يتم التعامل مع التراث؟، إن الدكتور "زكي نجيب محمود" بالنظر إلى هؤلاء يتجاهل حضور التراث في وجدان شعوب العالم العربي الإسلامي والدليل على إتجاهه إلى التوفيق بين "الأصالة والمعاصرة" إنما جاء على هامش التيارات العلمانية في زرع جذور لها المجتمعات العربية الإسلامية.¹ وهذا الباحث "أحمد شوكت كمال" يؤكد على أنه لا يمكن القول عن موضوع الأصالة والمعاصرة، بدأ وانتهى عند "زكي نجيب محمود" فهذه القضية تعتبر إشكالية مطروحة بشكل دائم، لقد إستطاع الدكتور "زكي نجيب محمود" من خلال الدمج والإستثناء أن يحرر الفكر العربي من بعض معوقاته ويخرجه من جموده إلا ان محاولته هي إحدى المساهمات في هذا الإتجاه.

أما الباحثة "زينب عفيف شاكر" فتؤكد بأن دعوته ناجحة جدا، وأنها خلاصة لمدرسة رائدة بدأت بـ"محمد عبده" و"جمال الدين الأفغاني"، ف"طه حسين"، و"العقاد"، ثم جاء الدكتور "زكي نجيب محمود" ولهذه الدعوة كثير من المؤيدين بين أوساط المثقفين والمفكرين العرب وأنها لم ترفض إلا من جانب المتمزتين من أصحاب الفكر المنغلق ففي ظل إنحسار حركة التحرر القومي والحركة الثورية العربية باتت الدعوة إلى التوفيق بين الثقافتين أمرا محببا ومرحبا به لدى عدد كبير من المثقفين العرب، لأن هذه الدعوة إلى تقنين وتشريع ما يفعله المثقفون العرب بصورة عفوية في سياق الدفاع عن إمتيازاتهم النسبية ومحاولة تكيفهم مع الواقع العربي، ويشك "الكاتب" في تبنيهم الصيغة التي يقترحها مفكرنا "زكي نجيب محمود"، لأنها أكثر نفديّة وعلمانية من أن يتحملها وعيهم المحافظ، وهناك من يعارض القول أن مفكرنا، قد عمل على تأصيل الفكر العربي وجعله معاصرا، فقال بعضهم من الخطأ، جعل الفكر

1- نقلا عن: محمود، زكي نجيب، تحديد الفكر العربي، (مصدر سابق)، ص 20.

الفصل الرابع: عن فلسفة زكي نجيب محمود بين النقد الذاتي والموضوعي.

"أصيلا ومعاصرا"، وهو لم يجعله، لأن فكرنا أصيل دون شك ولكنه أبائه للناس ونادى بضرورة الإرتباط به، ومحاولة إكتشاف طبيعته وبيان أصوله ومحاولة الفهم هي المعاصرة فالفكر العربي أصيل اصالة فائقة، وذلك هوشأن الفكر في الحضارات الحية، أما المعاصرة بمعنى (التغريب)، فإن مفكرنا "زكي نجيب محمود"، قد أشفق حسب إعتقاده، ولم ينجح فكان شأنه في ذلك شأن دعاة التوفيق وعندما حاول القيام بتأصيل هذه الازدواجية في الفكر العربي المعاصر، يبدو أنه ظل يغلب عليه التمسك "بالتجريبية العلمية" الغربية في نظرهؤلاء. ويعتقد "قنصوة" أن الدكتور "زكي نجيب محمود" لم يستطيع أن يقدم رؤية واضحة المعالم لهذه المزوجة على الرغم من حديثه وإمامه بالتراث والمعاصرة إلى حدكبير، لكن ذلك في نهاية لم يسفر عن رؤية أصيلة محددة واضحة المعالم. وهذا "سالم يفوت" يقرر بأنه لم ينجح في عملية التوفيق تلك لأنه لم يغير من أرائه الأولى بل ظلت هي الموجة له في قراءته للتراث العربي القديم، لأن التوفيق عنده هو بين نزعة إلى "العلم وفكر عربي ما يزال يرنح تحت نير الظلامية والخرافة.

أما "ناصيف نصار" فيعتبر أن الموقف التوفيقى الجديد عند المفكر "زكي نجيب محمود" لمشكلة الموازنة بين الثقافة الغربية والتراث العربي، يشكل تقدما بالنسبة إلى موقفه التغريبي السابق، لكنه في النهاية - كما يرى نصار - ليس سوى صيغة جديدة للموقف التوفيقى والجدد المبذول لإقناعها بضرورته و جدواه ناقص من جهات عدة: والنقص الأول فيه هو غياب التأسيس النقدي لفكرة التراث وفكرة التراث العربي والنقص الثاني عدم التمييز بين أنواع التراث وبالتالي عدم التمييز بين الشروط الخاصة بكل نوع على صعيد التوفيق المطلوب والنقص الثالث الضعف في بلورة فكرة " التوفيق" ونقدتها مع أنها رافقت الفكر العربي الحديث منذ مطلع القرن التاسع عشر¹، ويرى نصار أنه لو تجنب الدكتور "زكي نجيب محمود" هذه النواقص وحصر محاولته التوفيقية على الصعيد الفلسفي، الذي هو صعيده - بعد إنحيازه إلى الفلسفة الوضعية المنطقية، وكان قد إبتدع منهاجاً للإفادة من الفلسفة الغربية المعاصرة ومن التراث الفلسفي العربي الإسلامي، ولكان أقنعنا بأسباب إنتقاله من الفلسفة "الوضعية المنطقية" إلى الفلسفة العربية "المجددة" التي إقترح إقامتها على مبدأ الثنائية، ثنائية الأرض والسماء، وعلى مبدأ ثنائية الطبيعة والفن لوفعل ذلك لكن ربما وجد

¹ -تقلان: ناصيف نصار، طريق الاستقلال الفلسفي، (مرجع سابق)، ص 6.

الفصل الرابع: عن فلسفة زكي نجيب محمود بين النقد الذاتي والموضوعي.

الصيغة التي يراها محققة في تأليف "العقاد"، و"طه حسين" و"توفيق الحكيم"، ويعتبر "نصار" في هذا الصدد إن الموقف الاساسي الذي ينبغي أن نفقه من التراث الفلسفي القديم والحديث لكي تكون لنا فلسفة نابضة بالحياة، هو الموقف الإستقلالي النقدي وليس الموقف التوفيقي الحامل شعار التجديد¹ من هنالم يتوصل "زكي نجيب محمود" إلى هذا الموقف الأساسي- على حد تعبير "نصار" لكن تحوله يسير في إتجاهه.

وبعض المفكرين والمتقنين العرب المعاصرين من إعتقد أن هذه "التوفيقية" تقتضيها المرحلة الراهنة، كيف تنهض بأمة دون أن تقبل ثقافتها وتحترمها إن تراث أي أمة هو هويتها، فإذا رفضناه فإن ذلك يعني البداية من فراغ كما أننا لا نستطيع ان نرفض إنجازات الفكر الغربي فذلك يؤدي بنا إلى الدوران حول الذات والإنيهار والضياع. أما "علي حسين الجابري" فنجده يرى أن " زكي نجيب محمود " لم يسع إلى التوفيق بين ثقافتين إلا لأنه عاش بين " ثقافات " (فرنسية ، ألمانية، إنجليزية ، أمريكية ، روسية، عربية) ، ولذلك دعا إلى "الحوار والتفاعل بين الحضارات" والجابري يقول أنه كانت في نفس "زكي نجيب محمود" أمثيتان: الأولى أن يجمع المفكرين العرب على خطوط فلسفية مشتركة تجاوز الإغتراب الفكري والعزلة والقطيعة، وتتمحور حول مشكلات المجتمع العربي في ظل مناخ إنساني يتيح كامل الحرية للمفكر لكي يقول رأيه في الواقع، والفكر العربيين والإرتقاء بهما نحو الأفضل. والثانية تحقق موازنة الأصالة والمعاصرة" على أساس جدلي لحل مشكل الإنحطاط لصالح النهضة ، وحفاظا على ننسق الحوار الحضاري مع "الذات" ولأجيال العربية الماضية والمستقبلية والحوار الحضاري مع الامم ذات الأدوار الحضارية المتميزة، هذا هو نصف الحل، وأعني به تشخيص "الداء" ووصف "الدواء" وترك لنا النصف الثاني، وأعني به "صناعة الدواء" وإستخدامه لكي تفارق الأمة العربية حالها وتسترد عافيتها وتنهض وتتقدم ، ولا يتم ذلك إلا بالتقليد وإحتذاء طريق الغير وهناك آراء أخرى نجملها كل بمايلي : إن مفكرنا "زكي نجيب محمود" قد دعا إلى " تجديد الفكر العربي " برؤية علمية ، أما دعوة توفيقية- من وجهة نظر هذا المفكر - فمالها الفشل، بدليل أن الفكر العربي الإسلامي منذ "الكندي" ظل يوفق دون أن يتمكن من بلورة مشروع واضح لأنه مازال محسوبا

¹ -قلاعن :ناصر، طريق الاستقلال الفلسفي،(مرجع سابق)، ص 7.

الفصل الرابع: عن فلسفة زكي نجيب محمود بين النقد الذاتي والموضوعي.

على "الوضعية المنطقية"، وهولم يعرف التراث العلمي العربي القديم، بالرغم من كتابه "جابر بن حيان". ونحن نرى أن مرحلتنا الراهنة تقتضي هذه "التوفيقية بين الثقافتين العربية الإسلامية والغربية"، التي دعا إليها مفكرنا "زكي نجيب محمود" مستهدفاً منها حوار الحضارات وقبول الآخر، أليس حوار الحضارات أفضل للبشرية من صراعاتها؟ كيف لحوار الحضارات والشعوب والثقافات أصبح في وقتنا الراهن - القرن الحادي والعشرين - مطلباً عربياً وغربياً، بل عالمياً وذلك بالتكامل والمواءمة والتفاعل.

وخلاصة لما سبق نستطيع القول: إن أهم المعضلات الحديثة المعاصرة التي ينبغي أن نواجهها هي طريقة اللقاء التي نوائم فيها بين تلك العلوم الحديثة المزدهرة حالياً في الغرب وتراثنا الفكري الذي ورثناه من أسلافنا ومازال يعيش في قلوبنا أوضاعاً نرنا وعقولنا، ويرى مفكرنا "زكي نجيب محمود" أن المتتبع لحياتنا الفكرية خلال المائة والخمسين عاماً الأخيرة يستطيع أن يرى بوضوح: كيف تشققت صفوفنا إزاء هذا اللقاء الفكري، فتشعب الأبي عندنا ثلاث فرق ما زالت بادية إلى يومنا هذا: ففريق منا آثر أن يعتصم بالتراث الماضي وحده، وأن يغلّق نوافذه دون العلم الحديث الوارد إلينا، حتى لقد كانت لفظة العلماء إلى عهد قريب جداً، لا تطلق إلا على من ألم بالتراث الفكري وحده. وفريق آخر ذهب إلى النقيض الآخر، وإرتدى في أحضان العلم الوارد مغلقاً نوافذه، دون تراثه، حتى كان الواحد من هؤلاء لا يكاد يحسن قراءة العربية نفسها. وفريق ثالث دعا إلى المواءمة والتوفيق بين تراثنا الفكري وبين العلم والتكنولوجيا يمثلته في وقتنا الراهن مفكرنا "زكي نجيب محمود" بمذهبه التوفيقية¹. وهناك من يؤكد أن الشاهد على عدم تماسك موقف "زكي نجيب محمود"، وتشنته بين ثقافتين عربية وغربية، وعدم سلامة خطه الفكري، هو الانتقال من موقف إلى نقيضه، بعد اعترافه بدور العلم كموجه للثقافة تحول عن رأيه جاعلاً من الدين الموجه الحقيقي، لأن عناصر الثقافة هي الاعتراف والإيمان بالخالق، وعن هذا الأصل الأصل تتفرع فروع في أن الإنسان كائن أخلاقي وبالتالي له المسؤولية الأخلاقية، فالوقفة التي تنظر إلى الأخلاق بنظرة الثبات تسبب لنا الجمود، والتمسك بالتغيير يعرضنا في

¹ -التوفيق (Electisme) هو إزالة المفارقة بين طرفين رئيسيين يتم التقريب بينهما في معادلة تركيبية واحدة، متوازنة متسقة. ويذكر فرح أنطوان أن ابن رشد كان همه في حياته "التوفيق" بين الفلسفة والشريعة. "أنظر أنطوان فرح، ابن رشد وفلسفته، مجلة الجامعة، الإسكندرية، مصر، دط، 1903، ص 24.

الفصل الرابع: عن فلسفة زكي نجيب محمود بين النقد الذاتي والموضوعي.

نظره للزوال، وبالتالي يجد الحل في التعامل مع الظواهر كما هي. لكن أثناء الراحة نتيج الفرصة للوجدان للتمني والرجاء. وبالطبع، فإن مفكرنا "زكي نجيب محمود" يرفض الإتجاهين الأولين معا: "التراث" وحده و"المعاصرة" وحدها، منذ مرحلته الفكرية الثالثة، ويعتقد ان كلا الفريقين قد اخطارا لنفسه أسهل السبل، إذ ما يسر على الفريق الأول، أن يعبر عصور التاريخ غافلا إلى الوراء ليجعل من نفسه نسخة مكررة، وكذلك ما يسر على الفريق الثاني أن يعبر البحر الأبيض المتوسط لينهل من موارد العلم في أوروبا، بحيث يجعل من نفسه نسخة مكررة مما هو كائن هنا. وكلا هذين الفريقين لا يصنع لنا (ثقافة عربية معاصرة)، لأنه إذا كان الفريق الأول عربيا فليس هو بالمعاصر، وإذا كان الفريق الثاني معاصرا فليس هو بالعربي، مفضلا الصيغة التي تجمع بين التراث والمعاصرة معا، أو بين العلم والتراث، وإنما العسر كل العسر عنده، هو ماتصدي له فريق ثالث، مازال يتحسس خطاه على الطريق بغية أن يصوغ ثقافة فيها علم الغرب، وفيها التراث العربي جنبا إلى جنب، لأبل متضافرين في وحدة عضوية واحدة، ولو استطاع ذلك لوفق في إنتاجه مانحن بحاجة إليه. وإذا كانت مشكلة المشكلات في تراثنا القديم هي كيفية التوفيق بين "العقل والوحي" أو بين "الشريعة والفلسفة" إن مشكلتنا الكبرى الآن هي في كيفية اللقاء الحميم بين "العلم والإنسان"، هنا يفتح الطريق أمام "فلسفة عربية معاصرة" يمكنها أن تتلمس وسط الفلسفات الغربية المعاصرة طريقا خاصة بها، ولعلها تقدم حلا فريدا لتلك الاشكالية التي تعاني منها تلك الفلسفات.

أما المفكر "عزمي إسلام" فقد أجمل كثيرا من الآراء السابقة، فقال: "لا يكاد يجد الإنسان على إتساع رقعة الحياة الثقافية المصرية والعربية المعاصرة، مفكرا كان ولا يزال أعمق الأثري قطاع كبير من المنقذين المصريين والعرب، مثل الأستاذ الدكتور "زكي نجيب محمود"، فبصمات فكره موجودة في أغلب أنحاء الوطن العربي الكبير من المحيط إلى الخليج - وغرس يديه قد أثمر فكرا وتحليلا ونقاشا، بين قارئ مستفيد بقراءته، ومؤيد يجد أفكارا مواتية لما في نفسه وعقله، بل ومعارض يناقش ويحاور ويجادل"¹، لكن عزمي إسلام إعتبر أن هذا التعدد في شخصية الدكتور "زكي نجيب محمود"، هو الذي جعله في مرتبة متميزة في حياتنا الثقافية المعاصرة، بل نظر إليه على أنه متعدد الإهتمامات والمواهب،

¹ - نقلا عن: إسلام عزمي، الدكتور زكي نجيب محمود فيلسوفا وأديبا، ومعلما، مقال "الدكتور زكي نجيب محمود ومكانته في الفكر العربي المعاصر" الكتابية التذكاري، 1987، ص 27.

الفصل الرابع: عن فلسفة زكي نجيب محمود بين النقد الذاتي والموضوعي.

رائد مبرزفي كل منها. فهو كل منها. فهو أستاذ، وفيلسوف، وأديب وناقد وداعية للإصلاح، وهو قبل كل هذا وبعده "إنسان بكل ماتحمله هذه الكلمة من معنى" ¹. إن بذور هذه الثنائية كما نرى - كانت قائمة في أعماق وجوده، متغلغلة في تفكيره طوال حياته على نحو متوازن بين "العقل والوجدان"، ووصفها بأنها كانت بمثابة حجر الزاوية في بناء فكري جديد ظهرت معالمه الكبرى لديه خلال السبعينيات ². ويرجو مفكرنا أن هذا التوازن في ثقافتنا العربية، ونحن عندما نقول إنه يجسد بشخصه هذه الثنائية المتوازنة والمرجوة لمجتمعنا، فإننا نقصد المعنى الحرفي لهذه العبارة، فهو عندما أراد أن يكتب سيرته الذاتية - مثلاً - لم يجد أمامه مفراً من تصويرها في قالب ثنائي واضح، فكتب كتابين منفصلين "قصة نفس" يحكي عنده أعماق الجانب الذاتي الباطني غير المرني، ثم "قصة عقل" الذي يروي تطوره العقلي في فترة تزيد على ستين عاماً، ونجد داخل كل كتاب من هذين الكتابين تركيباً واضحاً من ثنائية "العقل والوجدان" وثنائية "العالم والفنان"، وهو عندما أراد أن يصور نفسه من الداخل في "قصة نفس" إختار لها شخصيتين رئيسيتين تمثلان هذه الثنائية بوضوح كامل: "شخصية الأحدثب" "رياض عطا" صاحب الوجدان الملتهب وشخصية "إبراهيم الخولي" "صاحب العقل الواضح والأسلوب العلمي" ³.

وأخيراً فإنه مهما يكن من أمر هذه الثنائيات سواء عند مفكرنا، أو في الفلسفة العربية المقترحة، فسوف يبقى لمفكرنا الفضل في تأسيس أول محاولة لإقامة "فلسفة عربية"، ووضع نسق للأفكار المبعثرة التي إقتصرت عليها نهضتنا حتى الآن. ولقد كان من الضروري أن تظهر فلسفة تضم شتات الأفكار الكثيرة التي ظهرت عن الحرية، والعدالة والمساواة، والتقدم، والتراث، والمعاصرة، والعلم، والدين، والوجدان، والعقل.. وغيرها، مما إمتلأت بها الساحة الثقافية منذ نحو قرنين، دون أن تسلك في عقد واحد، ولن يكون في إستطاعتنا أن نقول إن عندنا "فلسفة عربية" ما لم تجمع هذه الأفكار في نسق واحد، وتفسرها فكرة واحدة، ولذا أخذ مفكرنا بيدنا ليخطو بنا خطوة على طريق التفلسف.

¹ - نقلا عن: إسلام عزمي، الدكتور زكي نجيب محمود فيلسوفاً وأديباً، ومعلماً (مرجع سابق)، ص 27.

² - هذه الثنائية وردت في كتبه: "تجديد الفكر العربي" و"المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري" و"ثقافتنا في مواجهة العصر" وغيرها مما تلاها.

³ - نقلا عن: محمود زكي نجيب، قصة نفس، (مصدر سابق)، ص 216.

المبحث الثاني: زكي نجيب محمود ناقدًا لذاته.

لقد تأثر مفكرنا "زكي نجيب محمود" بقوة في بداية حياته العقلية بالفكر الغربي والفكر الأنجلوسكسوني خاصة، وهو واضح في كتابه "شروق من الغرب" بصفة خاصة، وغيره من كتبه الأولى. لكنه لخص هذا الأثر كله في "الفلسفة التحليلية"، التي أخذ منها "منهج التحليل" الذي يفرق بين مجالات القلب والعاطفة، وكانت تلك خطوة هامة في مجتمعات تعتمد أساساً على الوجدان وخاصة الشعر. وإستخدم هذا المنهج التحليلي في تشريح الكثير من مشكلاتنا، بما فيها بعض مشكلات الحياة اليومية¹. وفي هذا السياق رفض الخرافة والتأمل والغموض، ورفض كل ما هو غيبي، ويرى بعض المفكرون العرب أن المقصود بمنهج التحليل: تحليل المشكلات الفكرية أو النظرية المعقدة إلى عناصرها الأساسية .

في حين يرى البعض أن العالم العربي كان منذ القرن التاسع عشر منطقة فراغ تهب صوبه شتى الرؤى والمنهجيات الغربية بدءاً من الداروينية، والديكارتية، والماركسية، ومروراً بالوجودية والعبثية، ووصولاً إلى البنيوية والتفكيكية والتأويلية، وجميع هذه الرؤى والمنهجيات - بإستثناء الأخيرة - أثرت في فكر مفكرنا "زكي نجيب محمود"، إلا أن تأثره الواضح كان بـ"الوضعية المنطقية" التي هي إستمرار للتجريبية العلمية بشكل أو بآخر، وقد تبناها في المرحلة الأولى، وتخلّى عنها في المرحلة الأخيرة من حياته.

وركز بعض المفكرين العرب بشكل خاص على الإتجاه الوضعي الحديث . والوضعي المنطقي، والمدرسة التحليلية، والبراجماتية، وبينوا أن الإتجاه الوضعي المنطقي، ثم عدل من هذا الإلتزام بالتجريبية العلمية والمدرسة التحليلية، مع بعض التأثير بالإتجاه الذرائعي . إشارة بعضهم إلى أن أهم منهجية أثرت في فكر مفكرنا "زكي نجيب محمود" هي الوضعية المنطقية ولكن في صورتها الحادة. الراضة لكل ما لا يخضع للمنهجية، هي التي دفعت مفكرنا إلى تعديل مواقفه فيما بعد، وإن كانت قد أثارت وضده - على الأقل في مرحلة سابقة - كثيراً من الإعتراض والهجوم .

1- نقلا عن: مورجي، فوزية عيد، العقل ووظيفته منهج زكي نجيب محمود الفلسفي، (مرجع سابق)، ص 127

الفصل الرابع: عن فلسفة زكي نجيب محمود بين النقد الذاتي والموضوعي.

ويرى آخرون أن موقف مفكرنا "زكي نجيب محمود" من المنهجيات الغربية إسم بالإيجابية الشديدة خصوصا في مرحلته الأولى. ويمكن القول أن منهجية هي منهجية غربية خالصة، وتشكل مزيجاً من المنهج التحليلي، وبصفة خاصة صورته لدى الوضعيين المناطقية، والمنهج البراجماتي، وهذا ما ينعكس بصورة واضحة في كتاباتها الأولى، وحتى المتأخرة، وذلك لأن هذه المنهجيات هي التي حددت موقفه تجاه التراث.

وقد أورد بعض المفكرين أن مفكرنا "زكي نجيب محمود" لم يختار المذهب الوضعي، ولكن المذهب الوضعي هو الذي فرض نفسه عليه. لأن هذا المنهج كان المنهج المناسب لمرض المجتمع الشرقي¹، الذي إعتقد مفكرنا "زكي نجيب محمود" أنه به يمكن أن يوقظ الشرق من سباته، ويخلعه من أزمته. ويؤكد ذلك أنه خلال تطوره الفكري عبر مراحل المختلفة ظل يستحضر في ذهنه الجانب الإنساني "الوجداني" والقيم الإنسانية .

وأغلبية آراء المفكرين تؤكد في مجملها، أن مفكرنا "زكي نجيب محمود" لم يبتكر مذهباً فلسفياً، ولا كان صاحب فلسفة خاصة به، ولكنه يعد مفكراً غيوراً على أمته رآها تكبو وأراد لها النهوض وأعمل فكره لإيجاد وسيلة ذلك .

لقد فتحت عقل مفكرنا "زكي نجيب محمود" على الفكر الغربي عامة والفكر الأنجلوسكسوني خاصة، وشاهد بأب عينه حضارة الغرب وتقدمه، ولمس مباشرة ما يتمتع به الإنسان الغربي من حرية وكرامة وحقوق، وقارن ذلك بما عهده في وطنه العربي، فظن أن علاج المشكلات التي يعاني منها هذا الوطن وإنسانه، إنما يكمن في ما وجدته هناك في الغرب. فأقبل على فكره ومنهجياته إقبالا متسرعاً في البداية، ودعا في مرحلته الفكرية الأولى إلى أخذ ما بهره في الغرب. ثم إزداد تعمقا في المنهجيات الغربية وأدرك أن تطبيق إحداها لن يحظى بتقبل المجتمع العربي، بخليفته الإسلامية وبتراثه العريق، الذي يشتمل على كثير من الكنوز العلمية والأدبية. ولذلك عكف على تبين ما في تلك المنهجيات من جوانب تلائم

1- نقلا عن: محمود زكي نجيب، قصة عقل، (مصدر سابق) ص 234.

الفصل الرابع: عن فلسفة زكي نجيب محمود بين النقد الذاتي والموضوعي.

طبيعة مجتمعه، وقام بعملية توفيقية بينها مستخلصا منها الأدوات الضرورية وعالج بها بعض الظواهر والملاحح في فكرنا العربي، وشكلت تلك الأدوات التي إمتلكها منهجية الفكرية. ولو أمعنا النظر في تلك الأدوات لوجدناها مستمدة بطريقة أو بأخرى من البراجماتية والتحليلية وبالوضعية المنطقية أو التجريبية العلمية وغيرها .

ويعترف فيلسوفنا "زكي نجيب محمود" في مقدمة كتابه الهام "تحديد الفكر العربي" المنشور سنة 1971، بأنه لم تكن قد أتاحت له - في معظم أعوامه الماضية - فرصة طويلة الأمد تمكنه من مطالعة صحائف التراث العربي. على مهل. فهو واحد من ألوف المثقفين العرب الذين فتحت عيونهم على فكر أوروبي - قديم أو جديد- لأن عيونهم لم تفتح على غيره لتراه. ولبثت هذه الحال معه أعواما 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 الا أصداء مفككة متناثرة، كالأشباح الغامضة يلحمها وهي طافية على أسطرالكاتبين." ثم أخذته في أعوامه الأخيرة صحوه قلقة". بهذه العبارة أعلن مفكرنا "زكي نجيب محمود" عن لحظة التحول الفارقة في حياته، ومن المدهش أن هذه اللحظة قد مرت به، وهو في أنضج سنوات عمره "وتمثلت له فيمايلي: "إن مشكلة المشكلات في الحياة الثقافية الراهنة، ليست هي: كم أخذنا من ثقافات الغرب، وكم ينبغي أن نزيد منها؟، وإنما المشكلة الحقيقية هي: كيف نوائم بين ذلك الفكر الوافد (الذي بغيره يفلت منا عصرنا أو نفلت منه) وبين تراثنا (الذي بغيره نفلت منا عروبتنا أو نفلت منها)؟"، ومن المجال بالطبع أن يكون الحل هو وضع الوافد والتراث في تحاور، بحيث نشير بأصابعنا إلى رفوفنا، ونقول هذا هو "شكسبير" قائم إلي جوار "أبي العلاء".

1- نقلا عن: محمود، زكي نجيب، تحديد الفكر العربي، (مصدر سابق)، ص6.

الفصل الرابع: عن فلسفة زكي نجيب محمود بين النقد الذاتي والموضوعي.

يقول "زكي نجيب محمود" عن نفسه: " إستيقظ صاحبنا بعد أن فات أوانه أو أوشك فإذا هويحس بالحيرة تؤرقه، فطفق في بضعة الأعوام الأخيرة، التي قد لاتزيد على السبعة أو الثمانية يزدرد تراث آباءه ازرداد العجلان، كأنه سائح مر بمدينة باريس ، وليس بين يديه إلا يومان، ولا بد له خلالهما أن يريح ضميره بزيارة متحف اللوفر، فراح يعدو من غرفة إلى غرفة، يلقي بالنظرة العجلى هنا وهناك ، ليكتمل له شيء من الزاد قبل الرحيل: هكذا أخذ صاحبنا-وما يزال- يعب صحائف التراث عبا سريعا، والسؤال ملء سمعه وبصره: ، كيف السبيل إلى ثقافة موحدة متقنة يعيشها مثقف حي في عصرنا هذا، بحيث يندمج فيها المنقول والأصيل في نظرة واحدة؟¹ بهذا الشكل أصبح السؤال واضحا، والمشكلة محددة. وقد تبدوا لإجابة سهلة، فيسرع البعض قائلا: أنا أخذ جانب التراث، ويقابله البعض قائلا: أنا أختار جانب المنقول.

وقد يحتفظ البعض. فيقول: وأنا أحاول الجمع بينهما، وتلك هي المواقف الثلاثة التي ما زالت تشيع في حياتنا الفكرية حتى اليوم. ولكن المسألة بيت على الإطلاق بتلك البساطة المنصورة . فالتمسك بالتراث وحده لن يستطيع مجارة العصر في مسلماته وتجديداته المتلاحقة، والناقل من الغرب فقط سوف يصطدم بعقائد وتقاليده وشخصية يصعب، بل يستحيل محوها، والموفق بين الطرفين مطالب بتحديد ما يأخذه من التراث وإختيار ما يأخذه من الغرب، ثم هو مطالب بعد ذلك بضرورة التوفيق بينهما في عملية مزج كيميائي ، صعبة ومعقدة. وقد صرح مفكرنا " زكي نجيب محمود" في أكثر من مرة بأنه من أنصار عملية المزج هذه أو "الدمج العنصري"² على حد تعبيره. وقد وجه للمفكر "زكي نجيب محمود" كثيرا من النقد والتجريح، من بعض نقادنا، كرد فعل منهم، نتيجة تقسيمه التراث العربي إلى معقول ولا معقول، وذلك لأن كل ما يعلمه نقادنا للأسف الشديد عن مفكرنا "زكي نجيب محمود"

1- نقل عن : محمود، زكي نجيب ، تجديد الفكر العربي ، (مصدر سابق)، ص6.

2- المصدر نفسه، ص20.

الفصل الرابع: عن فلسفة زكي نجيب محمود بين النقد الذاتي والموضوعي.

بأنه تغريبي ولا ينادي إلا بفكر الغرب وحضارته، وأنه لا يجب تراثنا ولا عرويته، وما كان منهم - حسب ما أرى - إلا لأنهم لا يعلمون عنه شيئاً، ولم يشغلوا أنفسهم بمتابعة تطوره الفكري بجوانبه المختلفة، ودراسة كتبه منذ عام (1960) والذي تزيد على عشرين كتاباً تدور كلها حول بعث الفكر العربي وتجديده، لكن مفكرنا "زكي نجيب محمود" نفسه، يعلن كعادته توضيحاً لموقفه، عندما يشعر بسوء فهم لفكرة ومقاصده، فيقول: «إنني حين انصرفت بمعظم جهدي إلى دراسة التراث العربي في أمهاته. كان ذلك في أواخر الستينات وما بعدها، ولم أفعل ذلك وفي نيتي أن أكون عبداً لما أقرؤه، ولا أن أكون سيدياً متعالياً عليه، كلا بل قرأت ما قرأته، ليكون حكمي عليه قائماً على معايير عصرنا نحن، من حيث إنتفاع الناس به، وعدم إنتفاعهم، إنني قرأت ما قرأته من التراث العربي قراءة مثقف يعيش في القرن العشرين، ويتنفس في مناخ حضاري له خصائصه ومقوماته، ويريد أن يرى الحبل موصولاً بينه وبين أسلافه، ولكنه في الوقت نفسه يشعر بأنه ما كل ما عاشه أولئك الأسلاف صالح له هو ولزمانه، ولكنه بحكم طبائع الأمور ذاتها، أن يكون في حياة أسلاف كذلك ما يجوز - بل ما يجب - أن يبقى ليبي الرباط، فاللغة - مثلاً - هي نفسها ما كان يتحدث به الأسلاف. إذن فهذا رباط يجب الحفاظ عليه، ومع ذلك فحتى هذا الرباط، ينبغي أن يستخدم فيما يخدم عصرنا نحن، فأملنا أوعيتها علماً من علم العصر، ووجدنا من وجدان العصر». (1) فهو يرى أن ما كل ما عاشه الأسلاف ليس صالحاً لنا ولزماننا، بل رسم خطافاصلاً بين جانبيين منه، أحدهما يصلح ليكون جزءاً من حاضرنا، هذا الجانب يجب الحفاظ عليه. وأعطي مثلاً على ذلك «اللغة العربية»، التي نتحدث بها الآن، وكذلك الأسلاف تحدثوا بها، فهذا رباط يجب الحفاظ عليه، شريطة أن نستخدمها استخداماً عصرياً من حيث مضمونها، لكن نقادنا وللأسف قد حسبوا فكره في قوالب "الميتافيزيقا"

1- نقلا عن : محمود، زكي نجيب، قصة عقل، (مصدر سابق)، ص، ص 216-217

الفصل الرابع: عن فلسفة زكي نجيب محمود بين النقد الذاتي والموضوعي.

و"الوضعية المنطقية" على نحو ما يفهما أصحابها في إنجلترا وأمريكا. إن تأمله التراث من الداخل، والنظريه بعين العقل، لنقف على الجانب الذي لم يعد صالحا لزماننا لنعمل على إزاحته قبل الإستمرار فيه في صورته الزاهنة، هي عقلانية لديه تحسب له، لاعليه ، ويؤكد هذا الراي في مواقع كثيرة من كتبه ، لأنه يرى « من تراث الماضي ما يعرقل، ومنه ما يحرك ويدفع، وأغبي الغباء هو أن نغمض العين عن هذه الحقيقة الصارخة »، (1) إذا هناك في تراثنا العربي إلى جانب عوامل القوة، عوامل أخرى تعمل فينا كأشع ما يستطيع فعله كل مافي الدنيا من الأغلال وقيود، وأنه على العرب المعاصرين أن يفكوا عن عقولهم تلك القيود، لتنتلق حرة نشيطة نحو النهوض « إنه لابناء إلا بعد أن نزيل الأناقض، ونمهد الأرض، ونحقر الأساس القوى المكين » (2). هناك عوامل يرى مفكرنا "زكي نجيب محمود" أنه لابد من التخلص منها لكي تستقيم لنا المعرفة الصحيحة ، وهذا شرط ضروري لها، لأنه مهما يكن المصدر الأول للمعرفة ، يجب أن نكحوا أخطاءنا التي كنا قد وقعنا فيها قبل أن نستقى العلم من مصدره ، وهذا ما حرص عليه فلاسفة المنهج العلمي الجديد، الذي تولاه الفيلسوفان الفرنسي "ديكارت" والإنجليزي "بيكون". هذه العوامل تتجسد في تراثنا ، في إستبدال نظام الحكم بالرأي، وسلطان الماضي على الحاضر، وتعطيل القوانين الطبيعية بالكرامات . ونخلص إلى القول بأن مفكرنا خاض العديد من المعارك دفاعاً عن العقل والعقلانية، لاسيما مع خصوم عارضوه ، إنما من دون أن يخاصموه وهو على هذا النحو، وعلى رغم النقد الذي كان يوجه إليه ، ذات اليمين وذات اليسار، حظي باحترام الجميع وكتبت عنه نصوص ركزت على الأبعاد العقلانية والتوفيقية في فكره، وكان له تلامذة تعلموا عليه المنهج، حتى وإن خالفوه في إستنتاجاته.

1- نقلا عن :محمود، زكي نجيب ، ثقافتنا في مواجهة العصر ، (مصدر سابق)، ص105.

2- نقلا عن :محمود، زكي نجيب ، تحديد الفكر العربي ، (مصدر سابق)، ص27.

المبحث الثالث: التحولات عن القناعات والرؤى السابقة (مراجعات زكي نجيب محمود) والدواعي أو الأسباب التي دفعته لذلك .

حقيقة العودة في الفكر الفلسفي لاحتضانها في الفكر الإنساني، منذ نشأته إلى الزمن الراهن، حيث رصد بعض الباحثين، تحولات بعض المفكرين العرب والمصريين، منهم ذوي التوجهات العلمانية أو الليبرالية أو الماركسية نحو التوجه الإسلامي، وأن أصوات هؤلاء بعد تحولاتهم تكون خافتة وبلحقتهم إتهام بصد التراجع أو الردة العقلانية رابطين الظاهر وعود ما يسمى بـ "الصحة الإسلامية"، منذ سبعينيات القرن الماضي. وأن لهذه التحولات أسباب معرفية تخص مراجعة المثقف للتراث، كما في حالة مفكرنا زكي نجيب محمود، وأسبابا ذاتية كالمرض أو التقدم في السن وصراع الوجود والموت، وإفترقاد المعنى والبحث عن طمأنينة نفسية أو توبة أو براءة، إضافة إلى أسباب تاريخية وسياسية أبرزها هزيمة (1967)، التي أدت إلى تحول بعض المفكرين الماركسيين والعلمانيين إلى التوجه الإسلامي. إن ظاهرة التحولات متفاوتة، شملت الكثير من الكتاب العرب والغربيين، وكل منهم له أسبابه ومبرراته. فهل هذه العودة التحولية في الفكر الفلسفي، منها العربي الإسلامي، إضطرارية أم إختيارية؟ واعية أم أنها غير واعية؟. وقد تبنى المتحولون ومنهم مفكرنا تصورا عربيا إسلاميا، شاملا للوجود والحياة والإجتماع، ولكل الميادين، بعد أن كانت تصورات غربية أنجلوسكسونية. وكان هذا التراجع في المواقف والمبادئ السابقة، له دواعيه وأسبابه، حيث أن هؤلاء دفعتهم هذه الأسباب، إلى كتابة نقد ذاتي لقناعاتهم السابقة. فمفكرنا تحول عن قناعاته ورؤاه السابقة، ولم يبق على مواقفه التي دافع عنها، في البداية، ويؤيد هذا قوله: «والحق أنني لم أبدأ حياتي الفكرية بالرأي الذي تحولت إليه منذ أواسط الستينيات، بل لبثت أعواما وأعواما لأرى للحياة القومية المزدهرة إلا صورة واحدة، هي صورة الحياة كما يحيها، من أبدعوا حضارة هذا العصر، ولقد شاءت تطورات التاريخ، أن يكون هؤلاء المبدعون هو أبناء أوروبا وأمريكا..» (1).

1- نقلا عن: محمود، زكي نجيب ، قصة عقل ، (مصدر سابق)، ص ص 222 - 223 .

الفصل الرابع: عن فلسفة زكي نجيب محمود بين النقد الذاتي والموضوعي.

وكان مفكرنا قد أدرك منذ أواسط الستينيات، أن عليه أن يحافظ على هويته العربية ، وهويته المصرية قبلها، لتكون أساسا لها، لهذا فهو يقول: « فمن الضروري الحتمي كذلك، أن أحافظ على هويتي العربية (وهويتي المصرية) قبلها لتكون أساسا لها» (1). وذلك راجع عنده إلى أن الدعوة للأخذ بحضارة الغرب، وثقافته بحذافيرها لا تكفي، لأنه إذا تحقق لنا هذا الأمر، في يوم من الأيام، نكون قد دفعنا أنفسنا في مقابل ذلك. وقد سعى مفكرنا "زكي نجيب محمود"، إلى حل يؤدي بمصر خاصة، وبالوطن العربي عامة، إلى بعث جديد، نواكب به العصر وفكره وحضارته، دون أن نفقد هويتنا التاريخية . ومن ثم محاولة الكشف عن صيغة ثقافية لحياتنا الفكرية والعلمية، تجمع لنا في طيها طرفين . إذ تحافظ لنا على خصائصنا العربية الأصيلة، وفي الوقت نفسه، تفتح لنا الأبواب على مصاريعها، لنستقبل في رحابه صدر، أسس الحضارة العصرية، كما يحيها اليوم روادها. وهو يطلق عليها أحيانا إسم "الأصالة والمعاصرة" هذه القضية هي التي أصبحت تشكل قطب الرchy عنده، كما كانت في نهضتنا العربية الحديثة .

وذهب مفكرنا "زكي نجيب محمود" إلى صيغة ثقافية جديدة تجمع بين "الأصالة والمعاصرة" . لحل مشكلة الثنائيات في ثقافتنا العربية، ليستخلص التركيب منها، في فلسفة عربية جديدة، توائم بين عقل الغرب، ووجدان الشرق، فدعا إلى الجمع بين "العقل والوجدان" في الإنسان العربي، وفي الثقافة العربية على حد سواء، مما ينهض بعالمنا العربي والسيريه نحو التقدم، والتخلص من التخلف والتبعية للغرب، ومفكرنا "زكي نجيب محمود"، يميز بين لغة العقل، ولغة الوجدان أو الشعور، ويدعونا لأن نربي الأجيال الجديدة، على وقفة يفرق فيها لنفسه بين ما هو عام فيجعله إلى العقل، ومنها ما هو خاص، فلا بأس عندئذ من الركون إلى لغة الشعور، وبمعنى آخر، يرتكز فكر فيلسوفنا "زكي نجيب محمود" الإصلاحية أساسا على التربية والتعليم لتكوين نخبة مستنيرة بأفكار الحضارة الغربية المعاصرة ومفاهيمها، وفي

1- نفاعن :محمود، زكي نجيب ، قصة عقل ، (مصدر سابق)، ص 255.

الفصل الرابع: عن فلسفة زكي نجيب محمود بين النقد الذاتي والموضوعي.

الوقت نفسه يحافظ على أصالتها، يجمع بذلك بين العقل والإيمان لإحداث التغيير نحو التقدم بالمجتمع العربي. وكان إهتمام "زكي نجيب محمود" بالعلم ومناهجه، وبذل كل جهد ممكن لإشاعة "التفكير العلمي" في كل ما يتعلق بالطبيعة وظواهرها، لإعتقاده بأن العلوم المختلفة، تكفل التحرر من الخرافة والجهل، كما تكفل تعجيل السير إلى الهدف الذي نريده، لنستطيع تحقيقه على الوجه الأكمل. وينتقد مفكرنا "زكي نجيب محمود" الأمة العربية بكافة أقطارها، ويرى بأنها تسير في حياتها الثقافية سيرا لا هدف له، بحيث نراه، وفي الوقت نفسه لا تركز على أرض مشتركة. ويقصد بذلك، أن أبناء الوطن العربي مختلفون في نقطة الإنطلاق، ومختلفون في الهدف أيضا، وهذا ما زلنا نشاهد اليوم في حياتنا على أرض الواقع، وفي مواجهة التحديات التي تجابه أمتنا العربية. ومن هنا فقد خلت حياتنا من مشاركة فاعلة إلى حد ما في الرؤية، وبمعنى آخر، أن ما يراه هذا، قد يراه ذلك، ومن ثم فقد اختلفت من حياتنا أيضا الهدف المشترك الواحد، فأصبح كل يسير بحسب ظروفه، وكأننا عدة أفراد، ولسنا شعبا ولا أمة موحدة. فالفلسفة الأنجلوسكسونية و"الوضعية المنطقية" خاصة. كما يفهمها مفكرنا "زكي نجيب محمود"، ليست "مذهبا" ولكنها "منهج" في التحليل الفكري، إذا نحن إصطنعناه - حسب رؤيته - في تحليل أفكارنا، فلا يكون نقلا عن الغرب، إنما يكون إستحداثا لأداة منهجية، لا بد من تعديلها على أيدينا، لتتفق مع الفكر العربي. يرى مفكرنا "زكي نجيب محمود"، "أن الإنسان العربي، لم يضيف إلى الحياة العلمية في صورتها الجديدة شيئا، وإنما اكتفى بالحصول على ما نتج عنها جاهزا، وبلا عناء. (1) وأنه مامن فكرة أو عمل أو إنجاز علمي في عالم اليوم إلا وهو منسوب لغيرنا، وإذا أردناه لأنفسنا إشتريناه بالمال لذا فهو يقرر - بأنه يجب علينا أن نعيش عصرنا، ولا نبقى عالة على ما ينتجه الغرب من فكر وتكنولوجيا.

وقد ركز مفكرنا "زكي نجيب محمود"، خلال حياته - من خلال مؤلفاته - على "العمل والتطبيق"، وربط الفكر والواقع، بحيث جعل الفكر أداة لتغيير الواقع، لنحقق التقدم الحضاري، في

1- نقلا عن: محمود، زكي نجيب، تجديد الفكر العربي، (مصدر سابق) بتصرف، ص 12

الفصل الرابع: عن فلسفة زكي نجيب محمود بين النقد الذاتي والموضوعي.

عصر العلم والتطبيق، ولنتخلص من "التخلف" الذي نحن فيه، ونساير عصرنا في تقدمه. يرى مفكرنا أن أول الإصلاح الفكري في حياتنا، هو في أن ندمج عالم الكلام في عالم الواقع، بحيث يكون عالم الكلام هو جانب "التخطيط" لعالم الواقع الذي هو عالم "العلم والتطبيق" وبذلك الجمع نحقق الجمع بين "الأصالة والمعاصرة" ونستطيع أن ندخل هذا القرن الحادي والعشرين بموروثنا وأصالتنا. ومنذ عام (1970)، جعل فيلسوفنا زكي نجيب محمود "معظم جهده محاولات للبحث عن نقاط يلتقي فيها جوهر تراثنا بجوهر العصر الحاضر، لعله يجد الصيغة التي تجمع الطرفين في وعاء ثقافي واحد، فأصبح السؤال الذي طرحه على نفسه محاولاً أن يجده جواباً مقبولاً هو: كيف نوائم بين ذلك الفكر البوafd الذي بغيره يفلت منا عصرنا أو نلقت منه، وبين تراثنا الذي بغيره تفلت منا عروبتنا وأونقلت منها؟...» (1)، فهو يسأل وفي الوقت نفسه يبدي رأياً مفاده أنه من المحال أن يكون الطريق إلى هذه المواءمة هو أن نضع "المنقول والأصيل" في تجاور، بحيث نقول بإشارة إلى رفوفنا هذا هو "شكسبير"، قائم إلى جوار "أبي العلاء المعري"، فكيف يكون الطريق؟. كيف السبيل إلى ثقافة موحدة يعيشها مثقف حي في عصرنا هذا، بحيث يندمج فيها المنقول والأصيل في نظرة واحدة؟. وباتت مسألة «التوفيق» هذه تعترضه وتتحداه، فأخذ يفكر ويفكر، إلى أن أدرك أن الأساس الذي يمكن الإستناد إليه في عملية «التوفيق» هذه هو عملية انتقاء العناصر الصالحة لحياتنا في كل من التراث وثقافة العصر، بحيث ننقي من التراث ما يمكن تطبيقه عملياً في الواقع الذي نعيش فيه. أما ما لا يمكن تطبيقه فمن العبث التمسك به، وكذلك حضارة العصر. « نعم لا بد من تركيبة عضوية يمتزج فيها تراثنا مع عناصر العصر الراهن الذي نعيش فيه... » (2). وفي مثل هذه الصيغة الثقافية "التوفيقية" نجده يصر على ضرورة التوفيق بين "الأصالة والمعاصرة"، ويرفض أن يقتصر على التراث وحده دون ثقافة العصر،

1- نقلا عن : محمود، زكي نجيب ، تجديد الفكر العربي ، (مصدر سابق)، ص6.

2- المصدر نفسه، ص14.

الفصل الرابع: عن فلسفة زكي نجيب محمود بين النقد الذاتي والموضوعي.

ويرفض أيضا الإكتفاء بثقافة العصر وحدها، بل يرى ضرورة محاولة تبغي الربط بينهما، ويعترف بأن الذين حققوا الجمع بين الثقافتين في حياة واحدة هو أفراد قلائل.

وما كان الهدف عند مفكرنا "زكي نجيب محمود" من هذه الصيغة الثقافية التوفيقية التي تجمع الأصيل والجديد، وبالنظر إلى ثقافة العصر من جهة، وثقافتنا الموروثة مكن جهة أخرى، إلا البحث عن وسيلة تلتقي فيه الثقافتان عند أبناء الأمة العربية في يومهم الجديد. وفي الأخير يقول مفكرنا "زكي نجيب محمود" عن نفسه: "انني لست راضيا عن نفسي، بمعنى أنني، وقد بلغت من العمر ما يدنيني من نهايته أجد على كثرة ما أنتجتة في مجال الفكر، فلم أترك جمهورا يتقبل الفكرة الأساسية، التي عرضتها وهي ضرورة الجمع في كل إنسان منا، بين تراثه من ناحية، ومقومات هذا العصر من ناحية أخرى، وهو موقف يقتضي، أن يقف عقل الوجدان عند حدوده، وأن يقف سلطان العلم والعقل عند حدوده أيضا."

فالشخصية العربية الجديدة عند "مفكرنا"، يجب أن تبني على دعامتين: صيانة التراث صيانة بصيرة عاقلة، ثم إكتساب القوة من مصادرها في العصر الذي نحياه، ومحاولة إستخراج الوحدة العضوية التي تضم الدعامتين معا، في بناء واحد "ولن يكمل للمواطن العربي الجديد كيانه، بناء على هذه النظرة، إلا إذا أضاف لنفسه صفة وتخلي عن صفات. وفي هذا نجده يقول: " ففي اليوم الذي تخرج لنا فيه البيوت والمعاهد مواطنين يدركون أين يكون الفاصل بين القيد والحرية، بين الصحو والحلم، بين الواقع الخيال، بين الموضوع والذات، بين "هو" و"أنت" و"أنا"، في مثل ذلك اليوم، يمكن أن يقال إنه قد تم للمواطن العربي ميلاد جديد"¹. وصفوة القول إن مفكرنا "زكي نجيب محمود" خاض التجربة الثقافية الغربية الأنجلوسكسونية بالذات، خوضا كاملا، وإنغمس في ثقافة الغرب وفكره، طالبا وتلمذة، وفي مرحلة الأستاذية كتابة وقراءة ودراسة. ثم بعد ذلك، من فضل الله "عز وجل" عليه، في نهاية حياته إكتشف زيف وإنحراف هذه الثقافة والحضارة الغربية، فتبين له بالمقارنة أن

1- نقلا عن: محمود، زكي نجيب، تجديد الفكر العربي، (مصدر سابق)، ص 302.

الفصل الرابع: عن فلسفة زكي نجيب محمود بين النقد الذاتي والموضوعي.

الإسلام بعقيدته ونظمه وقيمه، هو الأقدر بأن يقدم حلولاً لمشكلات العالم، فضلاً أنه يحقق معنى لحياة الإنسان . فمفكرنا "زكي نجيب محمود" يصف نفسه حيث يقول : « أنه كان واحداً من آلاف المثقفين العرب، ما إن فتحت عيونهم على فكر أوروبي قديم أو حديث، حتى سبقت إلى خواطرهم ظنوننا، بأن ذلك هو الفكر الإنساني، الذي لا فكر سواه، لأن عيونهم لم تفتح على غيره لتراه »¹. فقد كان محاصراً بهذه الثقافة الغربية والأنجلوسكسونية خاصة ، سواء كان في الجامعة أو أيام تلقي العلم. ويقول أيضاً: « ولبثت في هذه الحال، أعواماً بعد أعوام، الفكر الأوروبي دراسته وهو طالب والفكر الأوروبي تدريسه وهو أستاذ، والفكر الأوروبي مسلاته، كلما أراد التسلية في أوقات الفراغ- (فهو مشبع بهذا الفكر الأوروبي)-، وكانت أسماء الأعلام والمذاهب في التراث العربي، على الضد لاتجيبه إلا أصداء مفككة ومتناثرة كالأشباح الغامضة يلمحها، وهي طافية على أسطر الكاتبين »²، حيث تنبه في أواخر أيامه ، وأحس أن عنده نقص في الإطلاع على التراث العربي الإسلامي، فيقول : «أخذت أزرد تراث أبائي إزرد العجلان (..) هكذا أخذ صاحبنا وما زال يعب صحائف التراث عباسريعاً، والسؤال ملء سمعه وبصره، كيف السبيل إلى ثقافة موحدة متسقة يعيشها مثقف حي في عصرنا هذا، بحيث يندمج فيها المنقول والأصيل في نظرة واحدة؟ »³. ويصف الحضارة الغربية بأنها غازية، غالبية، متسلطة، ويعد مطالعات "مفكرنا" زكي نجيب محمود "العميقة للتراث العربي والإسلامي، جاءت "مراجعاته" للتراث وتغييراً أيضاً موقفه من القيم الخلقية تغيراً نسبياً، بأعد به عن موقف الفلسفة الأنجلوسكسونية والوضعية المنطقية خاصة، وقاربه بالموقف الإسلامي من القيم الخلقية، وهذه أبرز ملامح فكره الخلقية في هذه المرحلة:

أولاً / اعترافه بمصدرية الدين للأخلاق مع نقده لمحاولة إخضاع القيم للتجارب العلمية - كما هو منتشر في الفهم الغربي - إذ يقول : " إن القوة تدور مع العلم وجوداً وعدماً، والعلم -

1- نقلا عن : محمود، زكي نجيب ، تجديد الفكر العربي ، (مصدر سابق)، المقدمة، ص 5

2- المصدر نفسه، ص 5..

3- المصدر نفسه، ص 6.

الفصل الرابع: عن فلسفة زكي نجيب محمود بين النقد الذاتي والموضوعي.

لو ترك غير ملجم - لربما كان سبيلا يؤدي بالإنسانية على الدمار ، لكن قوته الذاتية كفيلة للإنسان بالسمو، إذ هو أجم العلم - في التطبيق - بالقيم الضابطة، والتي مصدرها الأول هو الدين بمعناه العام أولاً، وبمعناه الإسلام بصفة خاصة¹، وفي موضع آخر يقول : "نحن في موقفنا من هذه المبادئ، نجعل مصدرها الدين، أي الوحي، نحن لم نصنعها، إنما نزلت لنا وحياً، الضوابط السلوكية عندنا ليست في خريطتنا الثقافية ، ليست من صنع الإنسان، ناتجاً حصلناه من خبرتنا بالحياة، وإنما هي جزء لا يتجزأ من الرسالة التي نزلت علينا وحياً يبلغه النبي"²، وفي تطوره ملحوظ يميز مفكرنا " زكي نجيب محمود" بين منهج دراسة العلوم الطبيعية، ومنهج دراسة القيم الخلقية، بحيث لا يمكن تطبيق منهج دراسة العلوم الطبيعية على دراسة القيم الخلقية، لأن القيم تتعلق بالحقيقة المطلقة، ولإختلاف مصادر القيم الخلقية والتي منها الوحي الإلهي والبصيرة، أي الفطرة ، وما قرره هنا خلاف ما كان يدعو عليه في مرحلته الوضعية المنطقية، إذ كان نقده للقيم الخلقية والجمالية، يتمحور حول إخضاعها لمبدأ التحقق، الذي في الأساس هو مبدأ لدراسة علوم الطبيعة. وفي تأكيد ذلك يقول: "يجب أن نجعل للعلوم الطبيعية منهجاً ولما يتصل بالحقيقة المطلقة منهجاً آخر، أما منهج العلوم الطبيعية ف قائم على مشاهدة الحواس، وعلى إجراء التجارب، وعلى سلامة التطبيق، فلا يعنينا من الدنيا إلا ظواهرها، بحيث لا يجوز لأنظارنا -عندئذ- أن تنفذ إلى ما وراء تلك الظواهر، لأنها بالنسبة للعلوم ليس لها ما وراء. وإما منهج ما وراء الوقائع الصماء من حقائق كالقيم الخلقية مثلاً، فذلك شيء آخر، قد لانلجأ فيه إلى شهادة الحواس وعلى التجارب العابرة، بقدر ما نلجأ فيه إلى إدراك البصيرة ، أو إلى إملاء الوحي، أو إلى ما يرى بين الناس من عرف وتقليد"³.

ثانياً/ إعترافه بمصدرية الفطرة للقيم الخلقية، وهذا لازم لاعترافه بمصدرية الدين للأخلاق، وفي ذلك يقول: " لو نفذت ببصرك إلى أعماق النفوس لألفيتها على عقيدة راسخة بأنه لبقاء

1- نقلا عن: محمود، زكي نجيب ، " رؤية إسلامية " ، (مصدر سابق)، ص 2.

2 - نقلا عن: عثمان أحمد، " طريقنا إلى الحرية " ، محاوره زكي نجيب محمود ، (مرجع سابق) ، ص 111

3 - نقلا عن: محمود، زكي نجيب ، " تجديد الفكر العربي " ، (مصدر سابق)، ص 282.

الفصل الرابع: عن فلسفة زكي نجيب محمود بين النقد الذاتي والموضوعي.

بغير مجموعة القيم، التي أدركتها بالفطرة السليمة حيناً، وأثبتت فيها بالتربية القويمة حيناً آخر، فإن أعوج السلوك الظاهر عن إملاء تلك المعاني الشريفة لم يحتج الأمر إلى تغيير في فطرة الإنسان، بل إحتاج إلى تربية جديدة تنسق بين الظاهر والباطن..¹، وإعترافه بمصدرية الفطرة للقيم الخلقية يختلف عما كان عليه في مرحلته الفكرية الثانية، والتي كان - فيها - ناقداً لإدراك القيم الخلقية بالحدس الخلقى، وهو إدراك الأخلاق بالعيان العقلي المباشر أو بالبصيرة، ففي سياق نقده للحدس الخلقى يناقش الفلاسفة الأخلاقيين القائلين بالحدس، إذ يقول: "لكن من حقناً نطالبهم بترجمة لإدراكاتهم الحسية إلى لغة الإدراكات التي تتم بالحواس الأخرى، وإلا كان كلامهم عن الحدس والإدراك الحدسي فارغاً بغير معنى، إما هذا الحدس الذي يحيلوننا عليه في إدراك القيم؟"²

ثالثاً/ رفضه أن يكون مدار الأخلاق المنفعة، بل يجعل مدارها قائماً على أساس الواجب، فالقضية - في نظره - هي جزء نفسها، أرادها لنا الله (عزوجل) وعقلناها، فالفعل يعد فاضلاً في ذاته، بغض النظر عن نتائجه. فهو يقيم الأخلاق على أساس الواجب لأعلى أساس الفائدة، وهذا لا ينفى أن الواجب قد يجيء مصحوباً كذلك لنتائج نافعة فوق كونها واجبا، ولكنه واجب يؤدي قبل أن نفكر فيما يترتب عليه من خير ونفع"³، وهذا مختلف تماماً لموقفه السابق من القيم الخلقية، لاسيما فيما يخص ربطه القيم الخلقية بنتائجها ونفعها كما تفعله الفلسفة البراجماتية.

رابعاً/ إقراره بإطلاق الأخلاق والمثل الخلقية العليا، وذلك لارتباط الأخلاق بالدين الذي هو ثابت دائم لا يتغير، لذلك يقول: "إن مصدر المبادئ الخلقية إنما هو كذلك "اللامتناهي" الذي رسخت صورته في القلوب، ثم تأدية تلك الصورة وإزدادت رسوخاً عندما نزل الوحي من رب العالمين إلى الأنبياء والرسل، لينشروها، في الناس، حتى أصبحت الصور السلوكية المطلوبة لا تستند في صوابها على نفعها، إنما بالفعل نافعة، لكن الذي يجعلها "مبادئ" هو

1- نقلا عن: محمود، زكي نجيب، " من زاوية فلسفية "، (مصدر سابق)، ص 127.

2 - نقلا عن: محمود، زكي نجيب، " موقف الميتافيزيقا "، (مصدر سابق)، ص 138.

3 - نقلا عن: محمود، زكي نجيب، " تجديد الفكر العربي "، (مصدر سابق)، ص 277.

الفصل الرابع: عن فلسفة زكي نجيب محمود بين النقد الذاتي والموضوعي.

أنه نزل بها الوحي من الله سبحانه تعالى، وأنه لنتج لنا نتيجة بالغة الأهمية عن هذا الموقف، وهو أن "مبادئ الأخلاق" لا تتبدل ولا تتغير ولا تزول، في حين أن من إقتصر على جانب المنفعة في رؤيته للأخلاق مستعد لإستبدال مبدأ بمبدأ آخر إذا أثبتت له خبرة الحياة أن الصور السلوكية القائمة، لم تعد تصلح ، فالعربي والمسلم متميز بجانبين: فهو أولاً يجعل مصدرا الأخلاق روحياً، وهو ثانياً يجعل مبادئها ثابتة لا تتحول ولا تتبدل حتى إذا خيل للإنسان أم مبدأ معيناً منها لم يعد يؤدي بالناس إلى منفعة ظاهرة، قال العربي والمسلم : إن الله أعلم من الإنسان، بما ينفع وميضره"¹

ويؤكد مفكرنا "زكي نجيب محمود" في موضع آخر - على إطلاقه المبادئ الخلقية وإرتباطها بالوحي، إذ يقول : " إن الأحكام الخلقية عند العربي والمسلم تهبط إليه من السماء أو امرتطاع، وليست هي كما هي الحال - عند معظم فلاسفة الغرب - مأخوذة لنتائجها النافعة، أو كونها تعمل على إسعاد الناس، ولأن الخبرة البشرية قد دلت على صلاحيتها، بل هي أوامرونا، نزلت مع ما أنزل على الأنبياء وحياً، يلتزم بها المؤمنون، حتى قبل أن يفحصوها من زوايا المنفعة والسعادة. وبهذه النظرة تكون القيم الخلقية عند العربي والمسلم أمورا مطلقة لا يقال عنها : إنها نسبية بالقياس إلى مكان معين وعصر معين، حيث يجوز أن تتغير كلما تغير المكان أو تغير العصر، وكذلك هي عند العربي والمسلم حقائق موضوعية وليست مرهونة بمويل ذاتية، وهي - موضوعتها تلك - أقوى رسوخ من الحقائق العلمية ذاتها، لأن هذه الحقائق العلمية لا ضير علينا من تغييرها كلما ثبت بطلانها وإما الحقائق الخلقية فيتكيف لها الإنسان وهي لا تتكيف له ولا لظروف حياته"² وما قرره - هنا - حول القيم الخلقية أشبه ما يكون بإنقلاب فلسفي فكري على موقفه السابق، الذي يصرفه على نسبية القيم الخلقية، والحق أن موقفه الجديد من القيم الخلقية، والحق أن موقفه الجديد من القيم الخلقية راجع إلى أمرين تم ذكرهما فيما سبق :

¹ - نقلا عن : محمود، زكي نجيب "عربي بين ثقافتين"، (مصدر سابق)، ص 46

² - نقلا عن : محمود، زكي نجيب "في مفترق الطرق"، (مصدر سابق)، ص 277

الفصل الرابع: عن فلسفة زكي نجيب محمود بين النقد الذاتي والموضوعي.

الأول: إقراره بمصدرية الدين للقيم الخلقية، فها هو يقول - معترًا بدينه - : " إنني مصري عربي مسلم، أنا مصري يريد الخير لبلادته ، وأنا عربي لم يعد يرى لنفسه وجودًا إلا وهو في حضن العروبة ، وأنا مسلم لا يبيع مثقال ذرة من عقيدته بملك الدنيا وما فيها ¹"

الثاني: تفريقه المنهجي بين دراسة الطبيعية ودراسة القيم، فهو يرى أن المعرفة البشرية تقوم على ثنائية الأرض والسماء "فعلى الأرض يسعى علما وعملا، بكل ما يتطلبه العلم من دقة، وما يتطلبه العمل من صبر ودأب وفي السماء يهتدي بالمثل التي ترسم أمامه لتكون له على الطريق أهدافا وغايات، إن هذه الثنائية تجعل العلم ينبثق من الأرض وظواهرها، وتجعل القيم غيثا ينزل من السماء ووحياها، والعلم نسبي يتغير مع التقدم والقيم مطلقة تشخص إليها الأبصار" ². أما بالنسبة لرؤية مفكرنا "زكي نجيب محمود" وفهمه لصلة القرآن الكريم بالحياة، فهو يؤكد أنه لا توجد آية في القرآن الكريم تتكلم على الذين ءامنوا إلا وتضاف إليها بالعمل الصالح، ولا يمكن أن يكون الإيمان كاملا إلا إذا إرتبط بالعمل الصالح، وصلاحية العمل، إنما يكون بالنسبة للهدف المنشود مع إختلاف الأهداف . فالسياسي لا يكون صالحا، إلا إذا رسم لقومه خطة للعمل الناتج، والإقتصادي لا يكون صالحا، إلا عرف الطريق الذي ينقذنا من التخلف. وهكذا كل هؤلاء عاملون للصالحات، التي وإن بدت في دنيا الناس، فهي الطريق الى إرضاء الله عزوجل . ويعبر مفكرنا "زكي نجيب محمود" عن سابق عهده بأمانة وصدق، ثم عن الفترة الجديدة وهي رجوعه وعودته الى الثقافة الإسلامية، فقد كان لفترة طويلة جدا، واحدا من أولئك الذين ظلوا سبيل الحق. في هذا الصدد فبالغ، كما بالغوا- للتعصب والحماس للفكر والفلسفة الغربية- حتى أرادله الله عزوجل رؤية أهدى. ولكن لماذا هذا التحول من موقف يدين للعلم وحده بالولاء، إلى موقف يرى أن العلم وحده لا يكفي؟، وأن الغرب وحده ليس هو الصورة الصالحة؟ قد يكون السبب وراء هذا التحول هو أحد الأسباب التالية، أو هو كل هذه الأسباب مجتمعة:

¹ - نقلا عن: محمود زكي نجيب، " قيم من التراث "، (مصدر سابق)، ص 134

² - نقلا عن: محمود زكي نجيب، " تجديد الفكر العربي "، (مصدر سابق)، ص ص 284_285

الفصل الرابع: عن فلسفة زكي نجيب محمود بين النقد الذاتي والموضوعي.

السبب الأول: يعلل فيلسوفنا "زكي نجيب محمود" من جانبه هذا التحول بقوله: "كنت لا أجد بديلا لصورة الحضارة الغربية كما هي في عصرنا، لكن عدت بعد تلك المرحلة فرأيت أنها وإن تكن ضرورية الحتم، إلا أنها ليست وحدها كافية، إذ لا بد أن تضيف إليها كل أمة ما يميزها من سمات ثقافية هي التي حددت لها هويتها" (1).

السبب الثاني: يقدمه أيضا فيلسوفنا "زكي نجيب محمود"، ويرجعه إلى نوعية الثقافة التي تزود بها في أوائل حياته، وإلى الدراسة التي أخذها، فقد كان قارئاً منذ بدايات حياته للفكر الغربي، وهو ما وجهه منذ البداية إلى القيام بالترجمات، فترجم قصة الفلسفة اليونانية، وقصة الفلسفة الحديثة، قصة الأدب وغيرها من مؤلفات غربية، هذا بالإضافة إلى تعلمه ودراسته بإنجلترا، ثم إلتحاقه فيما بعد للعمل بأمريكا، وهو يذكر هذا بقوله: "إنه واحد من ألوف المثقفين العرب الذين فتحت عيونهم على فكر أوروبي-قديم أو جديد- حتى سبقت إلى خواطرهم ظنون ذلك هو الفكر الإنساني لا فكر سواء، لأن عيونهم لم تفتح على غيره لتراه" (2).

السبب الثالث: تطور حركة القومية العربية مما غير من رؤية مفكرنا، فبعد أن كان يدعو إلى بتراثنا بترا تاماً، ويدعو إلى العيش في عصرنا علماً وحضارة ظاناً أن الحضارة وحدة لا تتجزأ، وأن علينا إذا أردناها علينا أن نتقبلها كما هي من أصحابها، وهم أبناء أوروبا وأمريكا، وإما أن نرفضها وليس هناك خيار، ثم تغير هذا الموقف بعد ظهور تيار القومية العربية، ورأى أن الغرب الذي يريد منا تقليده، هو نفسه العدو الذي يريد أن يقضي علينا، هنا حاول أن يحفر في أعماق الثقافة العربية ليخرج منها عوامل القوة التي كانت فيما مضى هي العوامل التي ساعدت المسلم العربي قديماً على التحضر.

1- نقلا عن : محمود، زكي نجيب ، حصاد السنين، (مصدر سابق) المقدمة، ص 18.

2- نقلا عن : محمود، زكي نجيب، قيم من التراث، (مصدر سابق) ص 167.

الفصل الرابع: عن فلسفة زكي نجيب محمود بين النقد الذاتي والموضوعي.

السبب الرابع : ذهب فيلسوفنا "زكي نجيب محمود" في فترة الستينيات إلى العمل بإحدى الجامعات العربية، واقتصرت قراءته، وأكثرها، في تلك الفترة على قراءة الكتب التراثية التي حوتها مكتباتها، فتعرف على التراث معرفة تفصيلية بعدما كانت معرفته به غير متكاملة، فتغير موقفه منه، ولمح في جوانبه بعض اللمحات المضيئة.

وترجع فيلسوفنا "زكي نجيب محمود" عن موقفه القديم، وأخذ بموقف جديد ينادي بالجمع بين العلم والثقافة، وبعد أن كانت المشكلة فيما قبل هي كيفية اللحاق بالغرب، أصبحت أم المشكلات فينظره هي محاولة التوفيق بين تراث الماضي وثقافة الحاضر. إن محاولة التوفيق بين هذين الطرفين مشكلة بالنسبة إلى كل مجتمع متطور (1). وحل هذه المشكلة في التوفيق بين الأصالة والمعاصرة، أو الجمع بين القديم والجديد في مركب واحد.

وقد إكتشف مفكرنا "زكي نجيب محمود" من خلال مطالعته للتراث في مرحلته الفكرية الأخيرة، غنى التراث العربي والإسلامي وحقيقته، فيقف عند تلك اللحظة، وقفة تأملية أحدثت لديه إنقلاباً فكرياً خطيراً عبّر عنه بقوة في مقدمة "تجديد الفكر العربي"، فهو يرى أن هناك من الآيات القرآنية، التي تحث المسلم على التفكير في خلق السماوات والأرض، حيث يقول أن الإقتراب من كتاب الله (عزوجل)، يجعله يشارك بقوته التي يستمد هامنه، من هاته الحضارة مشاركة الأنداد، أي أننا لو طبقنا ما أمر به القرآن الكريم نستطيع المشاركة، في بناء الحضارة لامشاركة التلميذ للأستاذ، كما ينظر إليها جيله، بل مشاركة الأنداد، فتكون له كما كانت لأسلافه، ودليله أوجته في ذلك أن الإسلام أراد أن يكون المسلم قويا، قوته في علومه، فمن واجب المسلم الجديد أن لا يكتفي فقط، بنقل علوم الآخرين، بل يجب أن يكون له نصيبه من البحث الأصيل، الذي يقدمه للدنيا قائلاً، هاأنا ذا.

1- نقلا عن: محمود، زكي نجيب، هموم المثقفين، (مصدر سابق) ص 105.

الفصل الرابع: عن فلسفة زكي نجيب محمود بين النقد الذاتي والموضوعي.

وقد وصل مفكرنا "زكي نجيب محمود" إلى قناعة واحدة وهي تلك التي تمثلت في إقراره الشجاع، بأن "مثل ذلك المنطق، وذلك الفكرين العربيين المنشودين لتحديث الواقع العربي، لا يمكن البحث عنهما فقط في الفلسفة الوضعية المنطقية، بل لابد من طريق آخر إلى جانبها، طريق نابع من الفكر العربي ذاته، وليس ذلك الطريق سوى طريق التراث العربي والإسلامي، الذي يشكل مهد ذلك الفكر. وكان يدعو مفكرنا "زكي نجيب محمود" إلى الاعتزاز بالأسلاف، وأن الأمر لا يقتصر على فقهاء الدين، بل يجب أن نضيف إليهم الأسماء اللامعة لعلماء الرياضة والطب والكيمياء والفلك والمؤرخين والرحالة والشعراء والفلاسفة، فهؤلاء جميعا، قد وجهوا جهودهم نحو الكون، يقرعون ظواهره ويستخرجون قوانينها، ثم أصابنا الجمود منذ القرن الخامس عشر الميلادي. وفي الوقت الذي كانت فيه أوروبا قبل ذلك لم تكف تتجه بنظرة واحدة نحو تلك العلوم كان المسلمون وحدهم هم فرسان الميدان، لكن الموقف تغير بعد ذلك التاريخ تغيرا واضحا، فإتجهت أوروبا بكل عقولها وقلوبها نحو الظواهر الكونية لدراستها، على حين وقفنا نحن موقف العاجز، ولم يتبق لنا من ميادين الدراسة شيء، إلا أن يعيد الدارسون ما كتبه الأولون متصلا بالقرآن الكريم، فلاحم أضافوا شيئا في هذا المجال، ولا هم أنفقوا من وقتهم ساعة واحدة يدرسون فيها ظاهرة من ظواهر الكون.

وقد صرح مفكرنا "زكي نجيب محمود" بـ"الدمج العضوي"، الذي يجمع التراث الثقافي والفكر المعاصر"¹، ودعا إلى جعل إسلامنا على النحو الذي كان عليه إسلام الأسبقين، فيما يختص بالحياة العلمية، فقد كان عالم الرياضة أو الكيمياء أو الطب مسلما وعالما، بإضافة وأوالعطف بين الصفتين، بمعنى أن إهتمامه بالفرع، الذي يهتم به من فروع العلم الرياضي والطبيعي، كان جزءا من إسلامه، أو بعبارة أخرى كانت العبادة عنده ذات وجهين: يعبد الله (عز وجل) بالأركان الخمسة، ويبحث في خلق السماوات والأرض، وما بينهما، كما أمره القرآن الكريم، وبهذه النظرة يكون مخرج المسلمين من مأساتهم الحالية .

1 - نقلا عن : محمود ، زكي نجيب ، تجديد الفكر العربي ، (مصدر سابق) ص 12 .

خلاصة وإستنتاجات:

وخلاصة القول نستنتج من هذا كله ،أن فيلسوفنا "زكي نجيب محمود" من جهة، أنه قد إستخلص من هذا الإقتباس،مواقف الرواد العرب أوأعلام الفكر العربي الذي سبقوه، أمثال "رفاعة الطهطاوي"،و"خيرالدين التونسي"،و"جمال الدين الأفغاني"،و"محمدعبدو"و"طه حسين" وغيرهم،كماإستخلص أسباب إنبهارهم بحضارة الغرب،وأسباب دعوتهم إلى الأخذبعلم الغرب، وإلى الجمع بين"العلم والدين"، أوبين التراث والمعاصرة،مماكان له الأثر في تحوله الفكري الذي نعه نحن تطورا فكريا،وجعله يظهرعنده من خلال مراحل فكرية ثلاث، تمثلت الأولى في دعوته للمعاصرة،وتمثلت الثانية من خلال دعوته للأصالة نتيجة إطلاعها على تراث الآباء والأجداد،والتالثة في دعوته إلى المواءمة أوالتوفيق بين الثقافتين العربية الإسلامية والغربية.

ومما هو جدير بالذكر أن هذه المراحل الفكرية لمفكرنا" زكي نجيب محمود" لم تكن في مسارها منفصلة أو مستقلة بعضها عن بعض، وإنما كانت متصلة ،وبذور إحداها تجدها في الأخرى. بحيث شكلت مساره الفكري الذي إتسم بالتحول بين الحين والآخر، وقد لخص هذا المسار الفكري عنده بقوله: "فأناأدعو بكل قوتي إلى أن نزيد من إهتمامنا بالعلم" حتى لوجاء ذلك على حساب الجانب الوجداني،وأدعو إلى الأخذ بأسس الحضارة العصرية وما يتبعها من ثقافة، ثم أدعو إلى البحث عن صيغة تصون لنا هويتنا،دون أن يضيع منا العيش في عصرنا، هي خطوات واضحة أدت عليها ما بذلته من جهود"¹.

أما التيارات الفكرية العربية التي أثرت في فكر مفكرنا" زكي نجيب محمود " يظهر أثرها جليا،عندالنظر في عملية تفاعل الحضارتين العربية والإسلامية والغربية في القرنين التاسع عشر والعشرين، نجد أنها جاءت في وقت كانت الحضارة الغربية فيه تملك القدرة الحضارية، وقد فرضها الإستعمار الغربي الذي إحتل الوطن العربي بالقوة، ونجد أيضا أن تبادل التأثير حدث،ولكن كما نعلم نسبة تأثر العرب بالغرب،فاقت نسبة تأثر الغرب بالعرب، ونجد في الوقت نفسه أن ردود أفعال متباينة ظهرت حيال إنتقال العقائد والآراء والفنون . والغاية المنشودة من البحث في هذه التيارات،تحديد موقف المثقفين العرب من الفكر

¹ - نقلا عن:محمود زكي نجيب ، ثقافتنا في مواجهة العصر ،(مصدر سابق)،المقدمة ، ص20 .

الفصل الرابع: عن فلسفة زكي نجيب محمود بين النقد الذاتي والموضوعي.

الغربي على مدى القرنين التاسع عشر والعشرين. والسؤال الذي يطرح نفسه هنا هو كيف إستقبل رجال الثقافة العربية هذه الحضارة الوافدة؟ بالرفض؟ أم بالقبول؟ أم بالتعديل؟ الإجابة عن هذا السؤال عند مفكرنا "زكي نجيب محمود" هي: "أن رجال الثقافة العربية الحديثة ينقسمون طوائف ثلاثا في مواقفهم من العصورقضاياها: فطائفة منها رفضت العصر ولاذت بالتراث وحده، كمن تطرفوا في وجوب الأخذ بمبادئ الشريعة في تنظيم الحياة، وكمن تناولوا الفكر يمثل ماتناوله مصطفى صادق الرافعي، وطائفة ثانية قبلت العصر بحذافيره، فإذا تعارض مع أحوال التراث العربي رفضوا التراث، مثل "فرح أنطون"، و"سلامة موسى"، و"سعيد عقل"، وأما الطائفة الثالثة فهي التي صنعت لنا ثقافتنا العصرية، لأنها هي التي زودت نفسها بكل الزادين: الثقافة العربية الأصيلة وثقافة عصرنا، وأخرجت منهما مزيجا هو الذي نطلق عليه بحق "الثقافة العربية الحديثة" وفي مقدمة هؤلاء، "طه حسين"، و"العقاد"، و"توفيق الحكيم"، و"أمين الريحاني"، و"ميخائيل نعيمة"، وسائر من سار على هذا النهج القويم" ¹

ويعتبر مفكرنا أن رجال الطائفة الثالثة كانوا في معالجتهم لأمتهات القضايا التي جذبت إنتباهنا وأثارت إهتمامنا من مشكلات العصر، هؤلاء كانوا في معالجتهم لها عربا وكانوا معاصرين في آن معا. فقد كانوا عربا بما حافظوا عليه في أنفسهم من أسس هي نفسها الأسس التي قام عليها البناء الثقافي العربي منذ القديم، وكانوا معاصرين بمادة الموضوعات التي تناولوها، وأولى القضايا هي قضية "العلم" وما استتبعه من تقنية. وصناعة، فعصرنا عصر العلم التقني بلا منازع- كما يرى مفكرنا "زكي نجيب محمود"- ما كان أحد منا يتردد في قبول هذا "العلم" النظري من حيث نتائجه، ومن حيث تطبيقاته، وكيف له أن يتردد في حقائق من شأنها أن تقلب وجه الحياة المادية نحو الأصح والأمتع والأيسر، بل إننا وكما يقول: "على مدار الخمسين عاما الأخيرة، إستطعنا أن نحول التعليم من مدارسنا وجامعاتنا من تعليم كان أقله علما وأكثره مواد إنسانية، على تعليم أصبح أكثره علما وأقله تلك المواد الإنسانية- كما يسمونها" ². مما سبق نلاحظ أن هذه الطوائف الثلاث تشكل العمود الفقري للثقافة العربية الحديثة، وهي في الوقت نفسه كانت الركيزة الأساسية التي إنطلق منها فكر مفكرنا

1- نقلا عن: محمود زكي نجيب ، ثقافتنا في مواجهة العصر ، (مصدر سابق)، ص 21

2- المصدر نفسه، ص ص 21- 22

الفصل الرابع: عن فلسفة زكي نجيب محمود بين النقد الذاتي والموضوعي.

"زكي نجيب محمود" الفيلسفي، وخاصة إنه ينضوي تحت لواء الطائفة الثالثة. لأن أصحابها قبلوا العلم ورفضوا الأسس التي ينطوي عليها. وبالتالي فهي التي شكلت التوفيقية في مسار النهضة العربية الحديثة، منذ "رفاعة الطهطاوي" في بداية القرن التاسع عشر، وحتى مفكرنا في أواخر القرن العشرين .

وقد لاحظ فيلسوفنا " زكي نجيب محمود" في بحثه عن حاضر الثقافة العربية أنه: " لو إستثنينا عددا قليلا من رجال الفكر في الوطن العربي، منذ مايزيد على مائة عام، وهم أولئك الذين لا يجدون بأسا في أن ننقل الثقافة الغربية الحديثة، بحذافيرها وبغير تحفظات وحذر، وجدنا الكثرة الغالبة من رجال الفكر حريصة كل الحرص على تثبيت الهوية القومية بكل الوسائل الممكنة من إحياء التراث القديم، ونشره على أوسع نطاق ممكن، والعودة بكل إخلاص إلى الشريعة الإسلامية، كما كانت في أقصى عصورها الأولى، إلى الرغبة الشديدة في بعث الفنون الشعبية والأدب الشعبي (الفلكلور) بإرتداء الثياب الدالة

على الإنتماء إلى الوطن، وإختصارا، فإن الكثرة الغالبة من المفكرين منذ مايزيد على قرن من الزمان، لتألو جهدا في إبراز الخصائص الذاتية بكل وسيلة ممكنة¹. والحق أننا من خلال تأملنا في حياتنا الفكرية، وتتبعنا لهذه التيارات الثلاثة فيها، نجد أن كثيرا من المفكرين والمتقنين ومنهم مفكرنا " زكي نجيب محمود"، تدرجوا بالإننتقال من المواقف الثلاثة وتبينوا كلامها لفترات متباينة كما هو الحال عنده حين تبني موقف "المعاصرة" في بداية حياته الفكرية، ثم إنتقل إلى موقف "الأصالة" ثم تدرج في الإنتقال إلى الموقف الثالث الذي يجمع بين "الأصالة والمعاصرة" ويعمل لبناء الحضارة. إن ما يهمننا هنا، هو أن نلاحظ مع الباحث "أحمد صدقي الدجاني" أن حقيقة الموقفين الأول والثاني يلتقيان في كون كل منهما رد فعل، على فعل الحضارة الغازية، في حين أن الموقف الثالث يمثل في كنهه فعلا يستجيب لتحديث فعل الحضارة الغازية، وهذا هو جوهر الفرق بينه وبينهما، ونلاحظ أيضا حقيقة أن الموقفين الأول والثاني يعتمدان النقل والتقليد، فحين أن الموقف الثالث يعتمد على الإبداع، لذا وصفناه بالبناء، والفعل، وطبيعي أن يكون الإنتقال من التقليد إلى الإبداع، ومن التطرف إلى التوازن حين يعتمد منطق العقل² وهكذا فقد تبين لنا ما سبق،

1- نقلا عن: محمود زكي نجيب ، هموم المثقفين، (مصدر سابق)، ص 76 - 77 .
2- أنظر: الدجاني أحمد صدقي ، الفكر الغربي و التغيير في المجتمع العربي، (مرجع سابق)، ص 319

الفصل الرابع: عن فلسفة زكي نجيب محمود بين النقد الذاتي والموضوعي.

أن مفكرنا "زكي نجيب محمود" كان قد تغير موقفه الفكري، عما كان عليه سابقا منذ الأربعينيات، نتيجة العوامل التي مر ذكرها من جهة، ولما نشاهده في مستهل عقد الخمسينيات، من جهة أخرى، حيث توالى الثورات الشعبية بادنئة بثورة مصر سنة 1952م، ثم العراق وسورية والجزائر واليمن والسودان وليبيا من أقطار الوطن العربي، تعمل كلها على توسيع معنى الحرية، ليجاوز الحرية السياسية، ويشمل الحرية الإجتماعية كذلك.

ومما تقدم نستنتج أن موقف مفكرنا "زكي نجيب محمود" في نهاية هذا الفصل يتلخص

بما يلي :

أولا/ أن مفكرنا "زكي نجيب محمود" بعد أن كان يدعو إلى الأخذ الكامل والمطلق بثقافة الغرب وحضارته، على اعتبارها حضارة العصر، تغير مع تطور الحركة القومية التي رأت في الغرب عدو الأمة العربية ومستعمرها، فيجب نبذه ونبذ حضارته.

ثانيا/ اتجه مفكرنا نحو "التراث" العربي الإسلامي بحثا ودراسة وتحليلا، واكتشف أن فيه عناصر إيجابية مشرقة يجدر الأخذ بها، وبهذا يكون قد دخل مرحلة فكرية جديدة تشكل نقلة نوعية في مسيرته الفكرية.

ثالثا/ في هذه المرحلة الجديدة دعا مفكرنا "زكي نجيب محمود" إلى الأخذ من حضارة الغرب وليس أخذها كلها، وإلى الأخذ من التراث العناصر العقلانية التي يمكننا بها مواكبة تقدم العصر، وهذه المرحلة امتدت معه وحتى وفاته عام 1993 .

رابعا/ جعل مدار فكره العمل والتطبيق في جميع مجالات الحياة، فهو لم يكن نظريا في فكره، بل عمليا ومصلحا إجتماعيا، فلم يكتف بالنقد وإبداء الملاحظات، بل كان يفعل ويعالج القضايا التي تحتاج إلى معالجة وإصلاح وتمثل كل ذلك في مشروعه الحضاري في -التوفيق بين الثقافتين- الذي يعتبر لبنة في الصرح الثقافي للقرن الحادي والعشرين.

خامسا/ تبين أن فكر مفكرنا "زكي نجيب محمود" لم يأت من فراغ، بل جاء نتيجة تأثيره بالتيارات العربية الفكرية، إبتداء من القرن التاسع عشر، وأيضا نتيجة تواصله مع فكر أعلام النهضة العربية الحديثة، فجاء موقفه تواملا وإستمرارا مع من سبقوه، ويتضمن ما قدمه من مؤلفات تفوق في عددها واحدا وخمسين كتابا، معالجات عميقة للواقع العربي، وحلولا مناسبة لمشكلاته.

الفصل الرابع: عن فلسفة زكي نجيب محمود بين النقد الذاتي والموضوعي.

سادسا/ في الحقيقة إن المرجعيات والأصول التي إستقى منها مفكرنا "زكي نجيب محمود" فلسفته عديدة ومتنوعة، لأنه لا يوجد فكر واحد أثر فقط قد أثر على مساره الفكري أو وجهه وسيطر عليه فلقد سيطر على البعض "الفكر الغربي منه الأنجلوسكسوني والقاري بتياراته ومذاهبه" والبعض الآخر "الفكر العربي والإسلامي بمختلف أشياعه وتياراته".

إن جوهر فكر فيلسوفنا "زكي نجيب محمود" الفلسفي تلخصه كلمات ثلاث: "العقل"، "العلم"، "العمل"، إن الإيمان بأهمية أعمال العقل بحرية في كل ما يحيط بنا وكل ما يعرض علينا من مشكلات ضروري للتقدم، ولا بد لكي نعمل العقل ويعود علينا ذلك بالفائدة المرجوة. أن نلتزم في ذلك حدود التفكير العلمي ولا نستخدم في حديثنا إلا القضايا و الألفاظ التي تتطابق مع واقع موجود أمامنا. وإذا أضفنا إلى هذا ذلك العمل، الذي يلتزم بمأقره العقل "وأنتجه العلم" لكان هذا سبيلنا الى التقدم، ونقطة البداية في المشاركة الإيجابية في حضارة العصر. لأننا حينئذ نكون قد إمتلكنا عناصر ثقافة العصر، وما علينا بعدئذ ومعه إلا أن

نحاول الإضافة الى فلسفة العصر، مما نملكه بالفعل من قيم إيجابية، تحافظ على التوازن الإنساني، سواء في نظرة الإنسان الى الكون أو في نظرتة الى نفسه. فهذا التوازن الذي ندركه ونملكه من ثقافتنا الموروثة، ومن معتقدنا الديني، هو ما نفتقده الفلسفات الغربية المختلفة في عصرنا هذا. وبذا يتحقق الجمع الإيجابي "بين الاصاله" و"المعاصرة"، وبذلك تنهض ثقافتنا العربية من عثرتها، وتشارك من جديد في صنع الثقافة المعاصرة.

إن مفكرنا "زكي نجيب محمود" كان كاتب دراسات، أكثر من كونه مؤلف كتب، ومن هنا كانت معظم كتبه، البالغ عددها أكثر من عشرين كتاباً. فياترى لماذا كتب مفكرنا زكي نجيب محمود كتبه؟، يقول في هذا المجال: إنني إذ كتبت ما كتبتة، وهو شيء كثير إذ يبلغ حتى الآن عشرين ألف صفحة، لم أكن أستهدف إغاية واحدة، وهي أن تنهض الأمة العربية من سباتها لتستعيد قدرات كانت لها خلال تسعة قرون من القرن السابع الميلادي إلى القرن السادس عشر ميلادي، ثم إنطفأت الشعلة ولم تعد إلى وهجها الأول إلى يومنا هذا. فيكفي أن نتذكر أنه مامن فكرة أو عمل أو إنجاز علمي في عالم اليوم، إلا وهو منسوب إلى غيرنا، وإذا أردناه إلى لأنفسنا اشتريناه بالمال. أما العقل العربي فيكاد لا ينتج

الفصل الرابع: عن فلسفة زكي نجيب محمود بين النقد الذاتي والموضوعي.

شيئاً جديداً يضيفه إلى العالم الجديد من أجل هذا كتبت ما كتبت له لأعلى سبيل مجرد الإنشاء الفارغ من المعنى، ولكن تناولت الموضوع بكل الجد والعناء لأستوفي تفاصيله، مما يخدم القارئ العربي في يومه الجديد. فمفكرنا "زكي نجيب محمود" حمل مشروعاً نقدياً متكاملًا، ضمَّ بين دفتيه رؤية نسقية لكل قضايا إنسان ما بعد الحرب العالمية الثانية حتى منعطف التسعينيات، أي قبيل الثورة الإعلامية، حين كان العالم ما يزال يحلم بالمواعمة - ضمن الرؤية الفلسفية الواحدة - بين إقتضات الروح والعقل، الحرية والجبر. فكان خطابه متكاملًا لأنه هضم سائر التيارات الفلسفية الأنجلوسكسونية ولاسيما التحليلية، وإستعاد من خلالها مقالات أسلافه العرب، وكان من ثمرات تلك المكافحة، حصادًا يقارب الستين كتابًا، صيغت في لغة سلسة وأسلوبٍ متين، غير أن قطيعة في التلقي حالت دونه ودون جماهيرية موسَّعة.

إن مفكرنا "زكي نجيب محمود" فيلسوف بحق وصاحب مذهب متسق متكامل رغم طابعه التوفيقى، وهوليس مفكر عقلانيا - كما يقال - بل فيلسوف ذا مشروع حضاري عقلائي تراثي عصري مستتير، ومهما اختلفنا مع بعض جوانبه، فلن ننكر حقه فيما أضاف، ونكاد نقول إن فلسفته "مفكرنا" هي إلى حد كبير رشيديّة جديدة، تعد إمتداد في عصرنا لفلسفة ابن رشد، حيث يلتقيان فلسفياً مع إختلافٍ عسر كل منهما - في ثنائية المنهج بين الشريعة والحكمة، أو بين الايمان والفلسفة العقلانية البرهانية، ويمكننا القول أن فلسفة مفكرنا "بخطوطها العريضة، التي رسمها التقدم العالم العربي، خلال مراحل تطوره الفكري، تؤهل العالم العربي إذا ما عمل بهولوج القرن الحادي والعشرين، ومسايرة العصر عمله وتقنيته بثقة وإقتدار .

ولا يزال منجز مفكرنا "زكي نجيب محمود" أمامنا قادراً على تغذية بعض تيارات الفكر العربي الجديد، فالفلسفة التحليلية أداة تفيد في نقد الفكر، وتعريّة سقيم الصياغات وخاطي التأويلات. ونأمل أن يكون مصير فلسفة مفكرنا "زكي نجيب محمود" في عصرنا أفضل من مصير فلسفة "ابن رشد" وعصره .

وفي الأخير إن أصبنا في إزالة اللبس والغموض، الذي رافق المسار الفكري لـ "زكي نجيب محمود" فهو يرجع لله عز وجل، وإن أخطأنا فمن أنفسنا ، ونتمنى أن نعذر في ذلك .

خاتمة

نستنتج مما سبق ذكره، ومن خلال رحلتنا الطويلة والأشواط، التي قطعناها في فلسفة مفكرنا "زكي نجيب محمود"، أن فيلسوفنا يحتل مكانة مرموقة وكبيرة في تاريخ الفكر العقلي التنويري في عالمنا العربي المعاصر، من مشرقه إلى مغربه. حيث دافع عن الإتجاه العقلي التنويري طوال أكثر من نصف قرن من الزمان، فحمل مشعل التنوير طوال حياته، وخاض العديد من المعارك الفكرية متمسكا ومسلحا بالشجاعة الفكرية. وذلك في سبيل الدفاع عن العقل وربطه بالتنوير برابطة عضوية متينة، من النادر أن نجد لها عند غيره من المفكرين أو الباحثين العرب المعاصرين. ومفكرنا "زكي نجيب محمود" بقي حتى اللحظات الأخيرة قبيل وفاته، لا يشغله إلا مستقبل العالم العربي والإسلامي، وكيف نربط بين المستقبل المزدهر، والتمسك بالعقل والإعتزاز بالتنوير. إننا نحس بالفعل أننا أمام مشروع فكري طلائعي تغطي عليه آليات الخطاب الفلسفي، إنه خطاب يعكس معاناة صاحبه تجاه هموم الفكر والوطن، وهموم الأمة العربية الإسلامية برمتها. وقد ولد التفكير تجاه تلك الهموم سيلا من المقالات والكتب أثرت الكثير من القضايا الجوهرية و"الأصالة والمعاصرة، والعولمة والغرب" "النتمية والسياسة، والديمقراطية". إن تلك المقالات والكتب ولدت ردود أفعال كثيرة، مما زاد من نشاط حركة النقد على الساحة الفكرية العربية المعاصرة، وحفز المشتغلين في الحقل الفلسفي للإجتهد أكثر، وتقدم أطروحات نظرية تكون أكثر انسجاما مع واقعنا الثقافي والاجتماعي والسياسي.

إن أهم النتائج التي توصلنا إليها في بحثنا هذا بشأن أثر الفكر الأنجلوسكسوني في فكر "زكي نجيب محمود" ما يلي:

أولا/ إن تبني "زكي نجيب محمود" للفلسفة الأنجلوسكسونية - (الوضعية المنطقية، والفلسفة التحليلية، والإتجاه البراجماتي) -، وعدم تحرره من مفاهيمها وأفكارها وتصوراتها، لا يعود لكونها هي الفلسفة العلمية الأولى. ولالكونها أصلح وأنجع الفلسفات لنقد الفكر العربي المعاصر وإصلاحه، وإنما يرجع بالدرجة الأولى إلى تأثيره بالفكر الغربي

عموماً، والفكر الأنجلوسكسوني وإنبهاره به خاصة، وقراءاته الواسعة والعميقة للثقافة الغربية، أكثر من الفكر العربي والإسلامي، ومهما حاول إيجاد تبريرات وأسباب لإختياره في كون الفلسفة الأنجلوسكسونية والوضعية الجديدة بالذات، أنها تدعوا إلى العلم والعقل والعمل والجدية... وغيرها من القيم. فإننا نرى أنه ليس من الضروري، وجود علاقة بين الدعوة إلى مثل هذه القيم والمفاهيم الحضارية والانتماء للفكر الأنجلوسكسوني والوضعية المنطقية بالذات. هذا الانتماء والانتساب، الذي جعله ينظر إلى كل المسائل أو المشكلات المطروحة عليه، نظرة علمية أو نظرة وضعية، دون تحرير أو تكيف، عكس القراءات التي أنجزت في الاحتفال بذكراه التي تقول: «بأن زكي نجيب محمود عاد إلى وطنه، بعد أن أكمل دراساته العليا في إنجلترا»، عاد بكل أصالة، لم يفقد منها درة، وعاد جديداً، أيضاً في قلبه حنين، وفي عقله عزم وتصميم»¹.

ثانياً/ إن مفكرنا "زكي نجيب محمود" غفل عن قصد أو غير قصد عن الطابع اللاعلمي في الوضعية المنطقية، وأبعاده الإيديولوجية الخطيرة، الذي تحول في بعض الحالات إلى فلسفة تتبنى التعميم وتجسده، وإلى فلسفة سلبية عدمية خاصة، عندما تحصر نفسها في مسألة تحليل اللغة، وتتجنب دراسة المشكلات السياسية والاجتماعية والإقتصادية. ويظهر هذا على مستوى تصورهِ لإشكالية تجاوز التخلف والركود في المجتمع والتجديد الحضاري، فقد كان تصوراً وضيعاً يكتنفه غموض الأفكار، وبالتالي يجب توضيحها، وضرورة الربط بين اللغة والواقع، ووضع حد للإهتمام بالألفاظ على حساب المعاني، الذي تعاني من الثقافة العربية والفكر العربي بصفة عامة.

ثالثاً/ يستند فيلسوفنا "زكي نجيب محمود" في فلسفته، التي أراد لها تجسيد مشروع الحضاري، على مجموعة من المفاهيم، منها حتمية وضرورة الأخذ بمنطق العلم، وتحدي العقل من الغموض والإنفعال والتقييد، والإنضباط في الفكر والعمل والالتزام

¹- أنظر: محمود عبد القادر، زكي نجيب محمود، فيلسوف الادباء وأديب الفلاسفة، دار المعارف، القاهرة، مصر، ط1، 1993، ص 99.

بالمنطق العلمي والجمع بين النظرية والممارسة أو التطبيق، ومحاربة الخرافة، وكان شغله الشاغل في فلسفته، توضيح الأفكار والتعبير بلغة مضبوطة دقيقة، حتى يتفادى الإلتباس، فلا يحدث الخلط بين المفاهيم.

رابعاً/ إن مفكرنا "زكي نجيب محمود" لم يتحرر تماماً من تاريخ الفلسفة الغربية، وكان التحديث والتجديد والنهوض بهيكل المجتمع في مصر والوطن العربي، الذي أراد أن يؤسس له، ليتجسد على أرض الواقع، مجرد إمتداد للحضارة الغربية الرائدة، ومحاولته لإحياء وبعث الحضارة الإسلامية وألتراث العربي تؤطرها محددات ومبادئ الفلسفة الانجلوسكسونية والوضعية المنطقية بالذات، وبالتالي التفاعل الجدلي الذي يعتبر شرطاً لإقامة العالم العربي حضارة جديدة. وهذا لأن « الموقف الإستقلالي من تاريخ الفلسفة، شرط للمشاركة الإبداعية في الفلسفة، والمساهمة الثورية في تغيير حياة الانسان العربي من الداخل، والإستقلال الذي نقصد إليه ليس بالطبع الإنطواء على الذات إنقطاعاً عن الغير، وإكتفاء بالنفس، إستقلال من هذا النوع، في هذا النوع من هذا العصر يعني الإنتحار، وإنما هو الإستقلال السليم الذي يقوم على الإنفتاح والتفاعل الدائم والمشاركة الإيجابية لكن إنطلاقاً من الذات »¹، فمفكرنا "زكي نجيب محمود" وقع في هذا الأمر، كونه إنطلق من فلسفة الآخرين، فكان تفكيره من التحديث والتجديد في جميع المستويات (الإجتماعية والإقتصادية والسياسية) يستند الى فكر فلسفي لا ينتمي الى الثقافة الذاتية دون أي صلة تاريخية بينهما.

خامساً/ تعود الخلفية الفكرية لمشروع فيلسوفنا "زكي نجيب محمود" الثقافي التحديثي للنهوض بالفكر، وبالأمّة العربية والإسلامية، وبمصر خاصة إلى الوضعية المنطقية، التي هي من التيارات البارزة في الفكر الفلسفي الأنجلوسكسوني، حيث إنتسب إليها مفكرنا أثناء دراسته من إنجلترا في عقد الأربعينيات، لأنها فلسفة في رأيه تحتوي على أنجع وأصلح القواعد والضوابط للثقافة العربية، ومنهجها التحليلي هو أحسن وسيلة لنقد الفكر العربي والإسلامي، وتجديده وإصلاح نقائصه، وغيرها من الحلول التي قدمها من أجل بلوغ هذه الغاية.

¹-أنظر: نصار ناصف، طريق الاستقلال الفلسفي، سبيل الفكر العربي الى الحرية والإبداع، (مرجع سابق)، ص 36.

سادسا/إن مفكرنا "زكي نجيب محمود" صرف وقته وعمره وشغل فكره من أجل تحقيق مشروعه التجديدي، وهو التوفيق والمواءمة والدمج بين الفكر العربي الإسلامي والفكر الغربي خاصة الفكر الأنجلوسكسوني ، وكانت من المسائل التي تجسد ذلك، هو التوفيق بين الحداثة والتراث، وذلك حتى لا يضيع وينفلت منا العصر من جهة، ولا نفقد عروبتنا وإسلامنا من جهة أخرى (ويعتبر من الأوائل الذين كانت لهم فضيلة سبق في ذلك).

سابعا/ يمكن التأكيد دون مزايدة وبعيدا عن مبالغة، أن ما كان يدعو إليه مفكرنا "زكي نجيب محمود" من قيم وأفكار علمية ومفاهيم حضارية وفكر تنويري فيه التجديد ، لم يؤت ثماره وفوائده في الفكر العربي المعاصر، وهذا ما يعترف به هو نفسه عندما يقوم إجابته عن تساؤل حول مقدار تقدمنا على طريق التفكير العلمي والمنهجي في مواجهة مشكلاتنا حيث يقول: «يؤسفني أن أقرر إجابة عن هذا السؤال، بأننا لم نتقدم لا كثيرا ولا قليلا في الطريق، الذي نتحول به الى شعب يستخدم منطق العقل في المسائل التي بحاجة الى منطق عقلي، فعلى الرغم من كوننا نقلنا كثيرا من علوم الغرب، وأجهزة الغرب ونظم الغرب، إلا أننا نقلناها دون أن نتشرب المنهج العقلي، الذي أدى الى إنتاج تلك العلوم والنظم عند أصحابها، لقد قطفنا الثمرة، ورفضنا أن نأخذ الشجرة بجذورها، كي نزرعها نحن ونأخذ ثمارها»¹، وبالتالي المنهج المقصود هو المنهج التحليلي الوضعي والشجرة هي الحضارة الغربية، وفي هذا إقرار من فيلسوفنا "زكي نجيب محمود" بالإخفاق والفشل وشعور بالإحباط وخيبة الأمل، وهو ظاهر ومجسد في كتاباته الأخيرة .

ثامنا/ كان موقف مفكرنا "زكي نجيب محمود" من الفلسفة الأنجلوسكسونية والوضعية المنطقية بالذات، إنما العرض والشرح والتحمس لها، باعتبار أنها فلسفة علمية، حيث كانت مجهوداته الفكرية منصبة حول حتمية إستيعاب الفكر العربي المعاصر للفكر الوضعي والفكر الأنجلوسكسوني التحليلي والبراجماتي عامة، لأنه من مكتسبات هذا

¹ -نقلا عن: محمود، زكي نجيب وعبد الغفار مكاي، وجهها لوجه، مجلة العربي، تصدر شهريا عن وزارة الاعلام بالكويت، العدد 316، مارس 1985، ص 69.

العصر الذي إنتشر فيه فكر الليبراليين، إذن فقد دعا إلى الإنتساب إلى المجتمع الليبرالي، بالرغم أن هذا الفكر من نتائج هذا المجتمع الليبرالي في تحولاته وتناقضه.

تاسعا/ اتخذ مفكرنا "زكي نجيب محمود" من الفلسفة الأنجلوسكسونية عامة والوضعية المنطقية خاصة، منطلقا لمشروعه الفكري التتويري الحضاري، بالرغم من إهتماماته بالتراث وقراءاته له على الطريقة الأنجلوسكسونية، يقول: "أن تحديد الفكر العربي ينبغي أن يتأسس على نظريات الفلسفة الوضعية، وبخاصة نظرياتها في المعرفة العلمية" ¹. ومنه يعود له الفضل في كونه فتح الفكر العربي، والثقافة العربية على واحدة من الفلسفات البارزة في الحضارة الغربية المعاصرة، وهي فلسفة كانت مجهولة من قبل، بالرغم من دعوته الدائمة إلى الأخذ بالتفكير العلمي والربط بين الفلسفة والعلم وإلى إستعمال وتطبيق المنهج التحليلي، فإنه ظل يتأجج بين الثقافة الذاتية والثقافة الغربية الأنجلوسكسونية وبين التراث والعلم، فهذا الوضع جعله يقع في كثير من التناقضات والعديد من المفارقات، كان تبريره لها أنه كان في كل حالة صادقا مع نفسه، ولم تكن نفسه على رأي واحد، وكأنه في صراع دائم مع ذاته مفارق لنفسه.

عاشرا/ إن مفكرنا "زكي نجيب محمود" بذل جهدا كبيرا من ناحيتين: الناحية المنهجية والمعرفية.

أ/ القيمة المنهجية أو الميتودولوجية، فتتصرف في طريقة التناول غير المنعزلة عن الوصف، ومنهجه برز أكثر في ما يسمى بالنزعة التوفيقية، فهذا المنهج دفعه لأن يجد البديل الثالث دائما. ولكن المهم هو: كيف السبيل إلى تحقيق البديل الثالث؟ المستوى المنهجي (ميتديولوجي) لانستطيع إطلاقا أن نعتبر أن الحل دائما هو في لا هذا ولا ذاك، بل في البديل عن وذاك. هل يختلف المنهج التوفيقى عن المنهج الجدلي؟ فالتوفيقية ليست تركيب تناقضات، إذ ليس كل إختلاف تناقض، الجدلي هو تركيب لتناقضات موضوعية عكست في الوعي جدليا. في الجدلي حركة صاعدة ونازلة من المجرى إلى المتعين ومن المتعين إلى المجرى. فالتوفيقية هي تركيب، ولكنه تركيب على مستوى الذهن، في حين أن الديالكتيك (الجدلي) هو كشف عن جدلي

¹- أنظر: نصار ناصف، مطارحات للعقل الملتزم في بعض مشكلات السياسة والدين والايديولوجية، دار الطبيعة، بيروت، لبنان، ط1، سنة 1986، ص18.

الواقع نفسه ولهذا فالديالكتيك هو وحدة المعرفة والواقع. من هنا نفهم لماذا وقف الماركسيون موقفا نقديا من مفكرنا "زكي نجيب محمود". إذ يرون أنه توقف حيث يجب التقدم، أو ربما كان عليه أن يقدم منهاجا بديلا، لامنهجا علاجيا، ويقوم على مجرد الإستدراك

ب/ نقصد بالقيمة "المعرفية" جملة المعارف لموضوعية التي حباننا بها مفكرنا "زكي نجيب محمود" بأن وضعها بين أيدينا عن الواقع وهذه مسألة لها علاقة بالحقيقة ، أي أكان قوله في الواقع حقيقيا أم لا ؟ فنحن نسأل عن الحقيقة في القول ومدى مطابقته للواقع. من هذه الزاوية بإستطاعتنا بكل أطمئنان أن ندعي أن هناك مستويين في تناول مفكرنا "زكي نجيب محمود للواقع : المستوى الوصفي ،ومستوى الفهم وبين المستويين علاقة حميمة .أما المستوى الوصفي فلقد وضع فيلسوفنا فيه يده على الواقع كما هو فعلا ، فالأمة العربية وهي ما نشير إليه بعبارة " نحن " نعيش حالة تخلف قصوى ، وليس وعينا للتخلف في بعض حدوده، إلا صدى لوعينا لتقدم الآخر ، فما مظاهر التخلف التي وصفها مفكرنا "زكي نجيب محمود" ؟

1/ هناك التخلف في " الوعي " نقصد بالوعي " الإمتلاك النظري للعالم ، وزاوية رؤيتنا للوجود، فالوعي كما رآه فيلسوفنا مازال أسير أوهام وأساطير وخرافات وأفكار مسبقة دينية حول العالم .وإذا كان الوعي متخلفا إلى هذا الحد ، فإن الطريق إلى تجاوز تخلفه هو بالضرورة تجاوز لكل ما سبق ، من هذه الزاوية كان السؤال المضمحل والمعلن هو : كيف نرتقي بالوعي لمواجهة العالم الذي نعيش فيه ؟ من الطبيعي أن يكون الوعي المأمول هو نقيض الوعي السائد . فالوعي المأمول بهذا المعنى هو الوعي المطابق للواقع المتحرر من الإرث الأسطوري والخرافي . لكن هذا التحرر لم يقد مفكرنا "زكي نجيب محمود" إلى معتقدات الناس الدينية ، بل جعله يدعو إلى أن يتحرر " الدين " ذاته من وعيه الأسطوري ، ولهذا نراه قد أبرز وأعلى من شأن العقلانية في التراث العربي الإسلامي .

2/ تخلف في " المعرفة " ونقصد بالمعرفة هنا المعرفة العلمية بالذات ، بما هي فهم وتفسير للواقع المادي ، معرفة إختيارية تجريبية عقلية ، وعبارة أخرى ، لم يحز العلم حتى الآن على مكانته اللازمة ، ودوره في التقدم .ولما كان عالم التقنية مرتبطا

إرتباطا شديدا بالعلم ، فإن تخلف العلم يفضى بالضرورة إلى تخلف التقنية ، أو إلى إقامة علاقة سلبية مع التقنيات الوافدة ، فنحن لانعرف من التقنية إلا إستخدامها . من هذه الزاوية فلقد رأى مفكرنا" زكي نجيب محمود" أن دور العلم أساسي في تجاوز تخلفنا الراهن.

3/ تخلف في القيم، ذلك أن قيما السائدة في معظمها قيم موروثة لا مكان فيها لقيمة العمل ،لامكان فيها لقيمة الحرية ، لامكان فيها لقيمة المنفعة .بل هي قيم تؤكد التواكل والكسل والجهل، إن تخلف عالم القيم هذا ، سيلقي بظله ولا شك على أنماط السلوك الإجتماعية والسياسية ،وفي ظننا أن غياب قيمة الحرية ، لابد وأن يفضي إلى الإستبداد، وإلى غياب قيمة الحرية يعني نفيًا للأخر ، فلا مكان لهذا الأخر، إلا في حقل الحرية .تبقى النقطة الأبرز عند مفكرنا" زكي نجيب محمود" من الزاوية القيمية ،وهي أن قيمة المنفعة غير حاضرة في علاقاتنا الإجتماعية والإقتصادية والأخلاقية ، المنفعة بما هي نفع لي المعني ، دعا مفكرنا" زكي نجيب محمود" إلى تكريس أخلاق المجتمع الرأسمالي القائمة أساسا على مفهوم المنفعة ، والتي أسس لها الذرائعيون والنفعيون من أمثال "وليم جيمس" و"ديوي" و" بنتام " مع الإشارة أيضا على الترابط القائم حاليا بين هذه الفلسفات وبين الليبرالية التي صارت فلسفة شبه وحيدة في عالمنا .

4/ التخلف في السياسة، ونقصد به غياب الديمقراطية وسيادة علاقات الإستبداد وهذا يعني أن مشكلة الحكم التي عالجها الفكر العربي ، منذ "الأفغاني" ، مرورا ب"محمد عبده" ، و"علي عبد الرازق" وإنهاء ب"لطي السيد" ، و"طه حسين" ، وحتى مفكرنا" زكي نجيب محمود" ، مازالت حاضرة في حياتنا المعيشية .وبناء عليه فإن الحل للتخلف السياسي عندفيلسوفنا،وهنا مايراه كثيرون هو العلاقات السياسية الديمقراطية، بل يمكننا القول أن مفكرنا" زكي نجيب محمود" فيلسوفا ديمقراطيا بامتياز ، أو لنقل أنه أحد المبشرين بالديمقراطية ، وبذلك يعد من السابقين .

5/ تخلف في الإقتصاد، والذي أشار إليه مفكرنا" زكي نجيب محمود" إشارة خفيفة ، لكنه لفت إليه الإنتباه في أكثر من موقع ،والذي هو حصيلة لأنماط التخلف الأخرى -من وجهة نظره - مع أننا نعتقد أن العلاقة متبادلة بين كل أنماط التخلف الموماً

إليها. هذا الطابع الوصفي لا غبار عليه من زاوية مطابقته للواقع . ولكن لو سألنا فيلسوفنا ، ترى ما الذي أفضى إلى تخلف كهذا ؟ فإننا لا نجد إجابة شافية حول هذا السؤال . أي أن مرحلة الفهم والتفسير عند البعض، أقل قوة من مرحلة الوصف عند مفكرنا " زكي نجيب محمود"، وإذن لا يكفي أن نقول أن للتخلف أسبابا ثقافية ونكتفي بذلك، لأن السؤال يظل قائما ولماذا الثقافة العربية متخلفة ؟ وفي ظننا أن هذا الجانب عند فيلسوفنا، يحتاج إلى إيضاح أكثر. علما أن بحثنا هذا قد تجنب الخوض في مسائل ثقافية أولنقل أنثروبولوجية ، لإنحصاره فيما هو فلسفي أوفيميا هو معرفي فقط .

وبعد هذا فإننا نتساءل : هل فلسفة مفكرنا " زكي نجيب محمود" هي الفلسفة المطابقة لطموحاتنا ؟. قد تكون ملاحظاتي هذه شخصية جدا، وربما فاتحه دراسات جديدة حول فيلسوفنا "زكي نجيب محمود" وفكرة .

إنني أنطلق من حرية الفيلسوف في التفكير، وحرية الاختلاف والتعدد في طرح الأفكار، لكنني لأستطيع أن أفق موقفا واحدا ومتشابها مع الجميع، فأنا لأخفي إنحيازي إلى أفكاره على الرغم من حسي النقدي تجاهه. وحسي النقدي تجاهه يجعلني أعطي قيمة للأفكار الأخرى ، بما هي إنعكاسا للتنوع الحاصل في وطننا العربي . ولما كنت مؤيدا للنزعة العلمية والمنهج التوفيقي ، فإنني أرى إمكانية الحوار والتكامل بين الأفكار ، في إطار من العلاقات الديمقراطية بين البشر الذين يفكرون ويعملون ، وهناك نقطة على جانب كبير من الأهمية والتي مازالت حاضرة في حياتنا الثقافية ، ألا وهي العلاقة بين الشرق العربي والغرب ، أي العلاقة بين الثقافتين الغربية والعربية الإسلامية ، والتي وصل مفكرنا " زكي نجيب محمود" من خلال معالجتها إلى فكرة " التوفيق " بينهما . وإذا كان لي أن أدلوا بدلوي في هذه المسألة فإنني أعتقد أن القضية لاتكمن في مانريده وما لانريده من ثقافة الغرب .

المسألة في نظرنا إلى الغرب ذاته، فما الغرب أصلا؟ أشير بداية إلى أنني أقصد الغرب حضارة كلية بما تنطوي عليه من جوانب فكرية وإقتصادية وقيمية ونزعات هيمنة على العالم . وعلى المستوى الثقافي دائما عالمية، والثقافية العالمية هي أساسا ثقافة أمة وصلت إلى مرحلة العالمية، فالفيلسوف "ديكارت" هو فيلسوف فرنسي ، ولكن قوله إن العقل أعدل الأشياء قسمة بين الناس ، هو قول إنساني عام ، فلا يضير رأي

ثقافة أن تتمثل قولا كهذا بما عليه من جوانب متعددة كالدفاع عن العقل ، والمساواة بين الناس من هذه الزاوية . بل دفعنا هذا القول إلى حده الأقصى ، لقنا بلغة المعاصرة ، أن البشر جميعهم متساوون ، وهذا دحض للنزعة العنصرية العرقية . و"ابن رشد" هو فيلسوف عربي إسلامي، لكنه فيلسوف عالمي ، فحله لمسألة العلاقة بين النقل والعقل هو حل شامل إستفاد منه الغرب أيضا. من هذه الزاوية يجب أن نميز في الغرب بين الطابع الإنساني للثقافة، والطابع النفعي للهيمنة الإقتصادية والسياسية التي تحركه. أي أننا لا نستطيع أن نغلق نوافذنا أمام رياح الثقافة الغربية، لكن شريطة ألا نقتلعنا من جذورنا- (وهذا يوافق حكمة الماهاتما غاندي "إنني أفتح نوافذ بيتي لكن شريطة ألا تقتلعني من جذوري")- ، وكذلك فإننا لا نستطيع إلا أن نخلق سبل مواجهة لنزعات الهيمنة الغربية علينا. وهنا تكمن "المعضلة" التي غالبا ماتغيب عن بعض المفكرين العرب وهناتكمن أيضا أهمية مفكرنا " زكي نجيب محمود" في أنه إلتقط هذا الجانب وطوره في فلسفته .

فقد كان فيلسوفنا "زكي نجيب محمود" فيلسوفا أنجلوسكسونيا وضيعيا متأثرا بالفلسفة الوضعية الغربية-حتى وإن قلنا سابقا بأنه تأثر بفلسفات غربية قارية وأخرى مغايرة لها متمثلة في الفلسفة العربية الإسلامية- ، لكنه بالمقابل كان مدافعا عن إستقلال الأمة العربية ضد الهيمنة الغربية. وفي رأينا أن كشف هذه العلاقة، من شأنه أن يرسم الطريق الصحيحة لكفاحنا الحضاري التاريخي .

وكان مفكرنا "زكي نجيب محمود" من أبرز من مثل التيار الإصلاحى والتيار التحديثي التجديدي في النهضة، إذ إلتمسنا من القراءة التحليلية لموقفه نوعا من التأكيد على أن شروط عودة الإصلاح من جديد، وتحوله إلى نهضة فعالة هو تغيير الموقف الحضاري من الدفاع عن القضايا، إلى النقد والتحليل والتحميص لها دون الذوبان في التاريخ ، في وقت نحاول فيه البحث عن سبل التقدم، وفي هذا يقول "زكي نجيب محمود" : « وتساءلني وماذا نحن صانعون بآدابنا وفنوننا ومعارفنا التقليدية كلها

والتي كانت تحتكرعندنا باسم : ثقافة " ، فأجيبك بأنها مادة للتسلية في ساعات الفراغ ، ولمن أعد أقول بماقلت مرارا مقلدا" هيوم : وجاريا مجراه، لم أعد أقول أنها خليقة بأن يقذف بهافي النار، وحسبني هذا القدر من الاعتدال إبتغاء الوصول بين جديد وقديم « 1. فهل الإشكالية في الفكر العربي الذي قد بدأت عبر المراحل التاريخية، تتمثل في كيفية تجديد هذا الفكر وتحديثه؟. إنها إشكالية طرحت من منطلق الصراع الحضاري الذي نلتسمه بين القديم والحديث، وهي وجه من أوجه الأزمة الفكرية العربية ، تتضمن تساؤلات عميقة من بينها : هل أزمة الفكر العربي ناتجة عن فقدان المجتمع للمدينة الأمر الذي دفع إلى التفاوت الحضاري وإحياء المدينة المهددة باعتبار أن المدينة هي ثمرة الثقافة القائمة على التحضر الفكري ؟ وهل شرط دخول العقلية العربية في الوقت الراهن والتحاقها بالتاريخ يستدعي وضع قطيعة معرفية مع تراثها ؟ ألم يتمكن الغرب من تحقيق النهضة وخروجه من العصور المظلمة بعودته إلى التراث الروماني واليوناني ؟ لماذا جعلنا أنفسنا نحن العرب نتعيش هذه الإشكالية بين التراث والتجديد ، ونحن متيقنون بأنها إشكالية وهمية وصورية بإمكاننا تجاوزها؟. هذا، وأما هاجس الحضارة الغربية المتقدمة، وكيف نقضي على هذا التأخر المميت للحضارة الذي بينها وبين حضارتنا بإعتبار أن الغرب هم أصحاب الحضارة الأصلية، وليس أمامهم تنازع على عكس مانحن عليه، إذ نجد أنفسنا في مفترق الطرق نسير وراء حلم غربي نجعل فيه مصيرنا ، ولانملك سلاحا نواجه به، ولا سبيل نعود من خلاله جذورنا الأصلية ؟ إنه ليس بهاجس حقيقي يتعذر علينا تجاوزه، بل يمكننا ذلك في حالة فهمنا لمعطيائه بالرغم من مرارة الحقائق التاريخية التي نعيش مأساتها يوميا في الحقل المعرفي والإجتماعي والإقتصادي والسياسي والترابي ، وإذا كان صعبا فهوليس بالمستحيل، حيث تبقى فقط القراءة الصحيحة لواقعنا الفكري كما أشار ذلك "زكي نجيب محمود". إننا بذلك نقضي على تلك تلك العوائق المعرفية التي تحول دون

1 -أنظر: محمود زكي نجيب ، تجديد الفكر العربي ،(مصدر سابق)، ص 241.

تجديدنا لتراثنا تجديدا علميا ودون تمكننا من مواكبه العصر وتبني حقائقه بعد نقدها . تلك هي العوامل المفيدة لعقولنا عن الأصالة، والمكبلة لأرجلنا عن السير صوب اللحاق بالمعاصرة.

وبناء على ماسبق يتضح لنا جليا ، من خلال قراءتنا لأفكار فيلسوفنا "زكي نجيب محمود"، أن منبع الأزمة الفكرية والفلسفية والعلمية التي نعيشها اليوم، ليست في نقص المفكرين، كما أنها ليست في عقم وبلادة دراساتهم، ولكن في كيفية توظيف هذه البحوث المقدمة مع الواقع المعيش، سواء كان هذا الفكر إنتاجا محليا أو غريبا ، لأن الفكر الفلسفي لا يجب النظر إليه، وكأنه النشاط التجاري أوسع صناعية، أو مكسب إقتصادي يمكن زرعه في تربة أي المجتمع، بل لابد من عملية نقدية دقيقة لوظيفة نقوم بها في محاولة تكيف واقعنا مع مستجدات العصر، وتتنقنا في ذلك فقط الأفكار الناجعة والمنطق السليم . (يلاحظ في وطننا العربي أن النخبة التي تملك فكرا نيرا يغير الأوضاع المتردية مهمشة، لا تملك سلطة القرار، لأن القرار بيد الفاقدين للقدرة على الإبداع، المأسورين بأهوائهم ورغباتهم، فهم عبيد للفكر المنحط، فكما يقال وفاقد أمر الشيء لا يهب، وأفاقد الشيء لا يعطيه، فحالنا كمن بين يديه الماء ويقول هل يجوز التيمم؟). ويبقى مصير أممتنا متجمدا، فلا تتجاوز تخلفها ولا تبني حضارة من جديد، مادامت تضع عصارة فكر ألمع أبنائها على رفوف المكتبات - تقديسا له تارة ورفضاً له تارة أخرى - وما بين الموقفين تتباهى باعادة طبع مؤلفاته وبالارقام التي تحققها مبيعات تلك المجلدات الفاخرة متجاهلين أن أكبر ما حاول هذا المفكر العظيم أن يعلمنا هو كيف نحول الفكرالى فعل وأنه على مدار ما يقرب من سبعين عاما هي عمر مسيرته الفكرية لم يدعوالى تبني فكره أو اتخاذ منهج إلا وسعى بإثباته عن طريق تطبيقه، بل وأثبت بالتجربة العملية أن الحضارة بناء سترتفع درجاته فوق بعض.

إن تقدم ونهضة الوطن العربي والإسلامي لا يقوم على إختزال مكتسبات التاريخ، بقدر ما يتطلب تعلم أبجدية التقدم والتطور تدريجيا والإبتعاد عن الأفكار والمناهج الجاهزة، وبعبارة وجيزة لا بد من مراجعة فكرية تتخطي فيها الثغرات أحالت بيننا والتقدم الذي نرغب فيه .إننا وفي وقت تقدم فيه الغرب في قراءة كتاب الطبيعة، إكتفينا نحن

باستعارة علومها دون أن نشارك في النهضة العلمية التي يصنعها الإنسان ،وعليه لماذا لانقوم بتجربة تنطلق من مجتمعنا وتنسجم مع مقوماته الأصلية،ولاننظر إلى حضارتنا بمنظار الغرب،ولما لانقف أمام عقدتنا الفكرية التي أفرزها إحساسنا بالتأخر الحضاري إزاء الغرب،إذ ذاك يدفعنا إما إلى نقل هذا الغرب نقلة عمياء وإما أن نرفضه رفضا قاطعا دون وعي عميق ؟.هكذا ،فلا بد من قراءة جدلية نقدية للتراث باعتباره» كائن حي متحرك بصورة دائمة هي صورة الحياة الواقعية «1، وعليه بدل أن تكون النهضة أخذ عن الغرب وترجمة فقط ، يجب أن تكون النهضة نهضة إبداع وإنتاج فكري ثري .وإن إعادة تأسيس التراث لايعني البحث عن حلول لمشكلاتنا الحاضرة ،بل يعني إستحضار لعناصر الوعي ،قصد بناء رؤية عقلية، تمتاز بالوضوح العلمي والعمق الفلسفي. هذا والمفارقات الكبرى والتي يقع فيها الفكر العربي المعاصر ترجع أساسا إلى الرؤية الغامضة والمبهمه للذات العربية التي أنتجت الحضارة والتراث العربي، فالنقد الذي يزعمه كل مفكر عقلائي ،إنما هو نقد هدم أكثر منه نقد بناء وتقويم فهو إما أن يقصي التراث مضمونا وإما أن يقصيه شكلا وهي نظرة جزئية للتراث مردها إلى إغفال حقيقة كونية مفاده أن الحضارة العربية هي حلقة لاتنفصل عن حلقات الحضارة الكونية ، وهو ما يدل على أن النقد يجري من خارج التراث وخارج لامن داخلها .

ومن هنا يبدو لنا أن مفكرنا"زكي نجيب محمود" يمثل بحق نموذجالفكر شهد سقوطا مزدوجا لتلك المفارقة، فهو في الأول :يستورد فلسفة بمنهجها ومفاهيمها من الغرب الوضعية المنطقية والبراجماتية والفلسفة التحليلية (الفلسفة الأنجلوسكسونية) ويحاول من خلالها قراءة الواقع العربي مع إهمال الذات العربية المتمثلة في التراث العربي وان فشلها كان نتيجة حتمية كيف لاوهي فلسفة لم يستطع الواقع العربي ان يستوعبها ويهضمها ثم يذهب فيما بعد إلى ماكان يصدرنقده ونفيه عن غيره من المفكرين ليسقط بالتالي في تليفقية عمياء ولا نقول التوفيق بين الأصالة والمعاصرة،

1 - أنظرالكبسي ،محمد على ، قراءات في الفكر الفلسفي المعاصر، دار الفرقد للطباعة والنشر والتوزيع ،دمشق،سوريا ، ط2، سنة 1989 م ، ص : 143.

فهو إذ يخرج من الباب مختاراً يعود ليدخل من النافذة مجبراً. لقد حاول التوفيق بين تراث عربي أنتجته ذات عربية وبين منهج عربي أنتجه الغرب، وسقط بالتالي في نفس المفارقة، التي سقط فيها الذين سبقوه. ومن هنا يأتي السؤال المطروح: كيف السبيل إلى إنتاج فكري عربي يتميز بالموطنة ولا يقفز فوق عصره وبيئته فكراً ينتج الجديد، هكذا نحن بحاجة إلى عصر تدوين جديد على حد رأي المفكر "محمد عابد الجابري" يقوم على تحقيق المشروع العقلاني الذي إعتده سلفا المعتزلة وابن رشد خصوصاً، ومن أولى عناصره نقد الذات العربية والواقع العربي من داخلهما، من أجل إعادة بنائها بناء يمكنه أمام تحديات الواقع. ولن يتأتى ذلك إلا بالإنطلاق من الواقع المعيش، وإقصاء الإيديولوجيات من خطابتها، الواقع إن القراءة النقدية تستمد موضوعيتها من معطيات الواقع والبيئة والتاريخ.

فمفكرنا "زكي نجيب محمود" هو أحد أبرز رجال الإصلاح والتجديد في التراث العربي ويختلفون مع النقاد الذين يظنون أن "زكي نجيب محمود" يتناول في كتاباته على المقدسات ويسعى إلى هدم القيم والمعتقدات ويرون أنهم لم يفهموا حقيقة الرسالة الفكرية للرجل، لأن مبدأ التحقيق الذي تأخذ به نظريته في الوضعية المنطقية، يقتصر على حال العلم والعبارات التي يمكن الحكم عليها بالصدق أو بالكذب، وهو ما لا ينفي وجود مجالات أخرى للتعبير غير مجالات العلم الدقيق. فمفكرنا "زكي نجيب محمود" يؤكد أهمية الأدب والفن والأخلاق والعقيدة في حياة الإنسان أي أنه لا يستبعدهما جميعاً من النشاط الإنساني كما يشاع عنه.

فمفكرنا "زكي نجيب محمود" لم ينتبه إلى التأثير السلبي للفلسفة الأنجلوسكسونية على العقل العربي. لأنها فلسفة تنزع إلى تجاهل التأمل، وتركز جهودها على العالم الطبيعي (المادي)، وعلى واقع العلم، فهذا التأثير الذي ساهم في حجب العقل المسلم عن إدراك دعوة القرآن الكريم ليس إلى النظر في الأنفس والآفاق والإهتمام بالملاحظة والتجريب، وإنما إدراك الماورائيات والغيبات التي توصلنا إلى العالم الآخر لذلك يمكن التأكيد بأنه ليس العيب في نقل أفكار الآخرين. والوقوف على نظرياتهم. وإنما في عدم تعبير تلك الأفكار والنظريات عن الحاجات الضرورية والفكرية، منها بالخصوص للمجتمع الذي تنقل إليه. ذلك أن محاولة بذر أفكار معينة في تربة لا تتوفر على

الشروط الملائمة للنمو. محاولة فاشلة منذ البدء. ولعل هذا ما وقع فيه مفكرنا "زكي نجيب محمود"، حيث تجاهل خصوصيات المجتمع العربي وظروفه الفكرية والتاريخية، إذ من أبرز خصوصياته على المستوى الثقافي سيطرة التفكير الديني الميتافيزيقي. ومن الخطأ الفاحش محاولة النجاح في محاربة الخرافة والميتافيزيقي في مجتمع ما، دون البحث في أسباب سيطرة الفكر الغيبي والميتافيزيقي، في ذلك المجتمع.

ومنه أن فيلسوفنا "زكي نجيب محمود" كان وفيًا لفلسفته، أكثر من وفائه لثقافة مجتمعه وحاجاته الفكرية. فقد لقب بفيلسوف الأدباء وأديب الفلاسفة، لأنه كان موسوعياً يحاول مزج الفلسفة بالأدب، وأن يقدم خلاصة ذلك للناس ليكون قريباً من أفهامهم. حيث نجح في تقديم أعسر الأفكار على الهضم العقلي للقارئ العربي في عبارات أدبية مشرقة، وفك أصعب مسائل الفلسفة وجعلها في متناول قارئ الصحيفة اليومية، وإستطاع بكتابه أن يخرج الفلسفة من بطون الكتب وأروقة المعاهد والجامعات لتؤدي دورها في الحياة، ويكاد يمثل في الفكر العربي مايمثله "نجيب محفوظ" في الأدب العربي، فكلاهما يجسد النموذج الكلاسيكي للمبدع أو المتأصل الذي يصبغ عصره بصبغته هو فيكون علماً عليه.

ففيلسوفنا يحتل مكانة مرموقة وكبيرة في تاريخ الفكر العقلي التنويري في عالمنا العربي المعاصر من مشرقه إلى مغربه حيث دافع عن الاتجاه العقلي التنويري طوال أكثر من نصف قرن من الزمان، فقد حمل مشعل التنوير طوال حياته، وخاض العديد من المعارك الفكرية متمسكاً ومسلحاً بالشجاعة الفكرية وذلك في سبيل الدفاع عن العقل وربطه بالتنوير برابطة عضوية متينة، من النادر أن نجد لها عند غيره من المفكرين أو الباحثين العرب المعاصرين.

ومفكرنا "زكي نجيب محمود" بقي حتى اللحظات الأخيرة قبيل وفاته لا يشغله إلا مستقبل العالم العربي والإسلامي وكيف نربط بين المستقبل المزدهر والتمسك بالعقل والإعتزاز بالتنوير.

إذن القيمة الحقيقية لفكر "زكي نجيب محمود" كقوة تنويرية في العالم العربي، تكمن في الموقف النقدي الذي إتخذته الفلسفة الأنجلوسكسونية - والوضعية المنطقية بالذات - على يديه سواء بإعتبار أن هذا الموقف هو القاعدة الصحيحة لمواجهة كافة أشكال الرجعية والتعصب في الفكر والحياة.

وقبل طي صفحات الخاتمة، لايسعنا، إلاّ تقديم مجموعة من المقترحات والتوصيات: أولاً/ إدراج النصوص التي كتبها "زكي نجيب محمود" بصفته فيلسوفاً وناقداً معاصراً في أحضان الكتب والمقاررات الأكاديمية، وتخصص لفكره صفحات ولم لإدراجها في الموسوعات الفلسفية مثله مثل فلاسفة الغرب، وكذا في مناجد اللُّغة والأعلام، حتى تكون كثيرة الرواج بين طلاب الجامعة والناشئة.

ثانياً/ إدراج مفكرنا "زكي نجيب محمود" ضمن أعلام النقد الفلسفي والنقد الأدبي الشكلائي، في الوطن العربي، فيدخل ضمن مقررات برنامج الماجستير في الفلسفة، وبالضبط ضمن مقياس النقد الفلسفي . وجعل كتابيه (في فلسفة النقد) و(قشور ولباب) ضمن قائمة المصادر والمراجع للمقياس ، مع تشجيع الطلبة على إنجاز بحوث وعروض حول فكره النقدي.

رابعا/ عقد ملتقى بعنوان: فكر زكي نجيب محمود بين النظرية والتطبيق أو فلسفة "زكي نجيب محمود" ومنهجه في النهوض بالوطن العربي والإسلامي.

خامسا/ إجراء الدراسات التالية:

- 1/ الفلسفة التربوية عند زكي نجيب محمود .
 - 2/ الفكر السياسي عند زكي نجيب محمود .
 - 3/ أثر فكر زكي نجيب محمود في الفكر الفلسفي العربي المعاصر.
 - 4/ فلسفة زكي نجيب محمود عرض ونقد.
- سادسا/ وضع أساس مشروع: "المجموعة الكاملة لزكي نجيب محمود" على غرار المجموعة الكاملة لرفاعة الطهطاوي والمجموعة الكاملة لمحمد عبده ولطه حسين....
- سابعا /إعادة دراسة سيرة الرجل، وشخصيته بإستخلاصها من كتبه الثلاثة: (قصة نفس) و(قصة عقل) و(حصاد السنين).

إجراء دراسة معمقة في كتاب (حصاد السنين) لإكتشاف التصورات الفلسفية الكبرى عند مفكرنا "زكي نجيب محمود"، لكل من الفن، والعلم، والدين، فرغم إستعانة البحث بالكتاب، إلا أن إستخراج ما فيه من مفاهيم تطوف حول تلك المحاور الأربعة: الفن، العلم، الدين، والفلسفة مازال يحتاج إلى جهد جاهد، لاسيما أن الكتاب في وجه من وجوهه يعد خلاصة مكثفة للحياة العلمية الطويلة للرجل.

ويمكن التأكيد أن قصورنا في فهم تجربة وفكر فيلسوفنا "زكي نجيب محمود" وغيره من مفكرينا هو السبب الرئيسي في متاهتنا، وهو الإجابة على إشكالية التاريخ والحاضر، أن عقم حاضرنا سببه هو إهمال تاريخنا، وهنا يجب إعادة التفكير في إشكالية كيف جاز لذلك التاريخ الطويل المجيد، في عزه ومجده، أن يلد لنا هذا الحاضر في عقمه وذلك؟، لأن التاريخ ليس مسؤولاً عما نحن فيه، بل نحن المسؤولون، وإنما جوهر إشكاليتنا ليس في رفض تاريخنا أو إحيائه وإنما في كيفية تعاملنا مع هذا التاريخ، في ظل الغياب العميق لفكرتي الحرية والعقل..

وإن تحقيق هذه المقترحات والتوصيات أو تحقيق بعضها، على الأقل، رجاء عزيز، وهو بعض الوفاء لمن أنفق نحو ستين عامًا من عمره، عالمًا، معطاءً، حتى كَلَّت عيناه، وتحاملته الأسقام، ورحل عنا ولم يأخذ إلا القليل، فنسأل الله أن يجزل لنا وله الثواب.



فهرس

المصادر و المراجع

- القرآن الكريم برواية ورش عن نافع.

- الحديث النبوي الشريف.

أولا/ قائمة المصادر:

أ/ - المصادر باللغة العربية:

- 1/ محمود، زكي نجيب وأحمد أمين، قصة الفلسفة الحديثة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، مصر، دط، سنة 1936م.
- 2/ محمود، زكي نجيب، خرافة الميتافيزيقا، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، مصر، ط1، 1953م.
- 3/ محمود، زكي نجيب: المنطق الوضعي ج1، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، مصر، ط1 سنة 1956م.
- 4/ محمود، زكي نجيب: نظرية المعرفة، مطابع وزارة الإرشاد القومي، القاهرة، مصر، ط1، 1956م.
- 5/ محمود، زكي نجيب، برتراند رسل، دار المعارف، القاهرة، مصر، ط1، 1956م.
- 6/ محمود، زكي نجيب: حياة الفكر في العالم الجديد: مكتبة الانجلو المصرية، بالاشتراك مع مؤسسة فرانكلين، القاهرة، مصر، ط1، 1956م.
- 7/ محمود، زكي نجيب: دافيد هيوم، سلسلة نوابغ الفكر، دار المعارف، القاهرة، مصر، ط1، سنة 1958م.
- 8/ محمود زكي نجيب، الشرق الفنان، دار القلم، القاهرة (مصر)، دط، سنة 1961م.
- 9/ محمود، زكي نجيب: فلسفة وفن، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، مصر، دط، 1963م.
- 10/ محمود، زكي نجيب: المنطق الوضعي، ج2، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، مصر، ط4، 1965م.
- 11/ محمود، زكي نجيب: وجهة نظر، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، مصر، ط1، سنة 1967م.
- 12/ محمود، زكي نجيب: الجبر الذاتي، تر إمام عبد الفتاح إمام، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، مصر، دط، سنة 1973م.
- 13/ محمود زكي نجيب: : قصة عقل، دار الشروق، القاهرة (مصر) وبيروت، (لبنان)، ط1، سنة 1973.
- 14/ محمود، زكي نجيب: المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري، دار الشروق، القاهرة (مصر) وبيروت، (لبنان)، ط2، 1974م.

- 15/ محمود، زكي نجيب: **جابر بن حيان**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، مصر، دط، 1975م.
- 16/ محمود، زكي نجيب، **أفكار ومواقف**، دار الشروق، القاهرة (مصر) وبيروت، (لبنان)، ط2، سنة 1978م.
- 17/ محمود، زكي نجيب، **نحو فلسفة علمية**، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، (مصر) ط2، 1980م.
- 18/ محمود، زكي نجيب: **في حياتنا العقلية**، دار الشروق، القاهرة، (مصر)، وبيروت، (لبنان)، ط 2، سنة 1981م.
- 19/ محمود، زكي نجيب: **هموم المثقفين**، دار الشروق، القاهرة (مصر)، وبيروت، (لبنان)، دط، سنة 1981م.
- 20/ محمود، زكي نجيب: **قشور ولباب**، دار الشروق، القاهرة (مصر)، وبيروت، (لبنان)، دط، سنة 1981م.
- 21/ محمود، زكي نجيب، **ثقافتنا في مواجهة العصر**، دار الشروق، القاهرة، (مصر) وبيروت، (لبنان)، ط 3، 1982م.
- 22/ محمود، زكي نجيب، **هذا العصر وثقافته**، دار الشروق، القاهرة، (مصر) وبيروت، (لبنان)، ط2، 1982م.
- 23/ محمود زكي نجيب، **جنة العبيط**، دار الشروق، القاهرة، (مصر) وبيروت، (لبنان)، ط2، سنة 1982م.
- 24/ محمود، زكي نجيب: **الكوميديا الأرضية**، دار الشروق، القاهرة، (مصر) وبيروت، (لبنان)، ط 2، سنة 1983 م.
- 25/ محمود، زكي نجيب: **في فلسفة النقد**، دار الشروق، القاهرة، (مصر)، وبيروت، (لبنان)، ط2، سنة 1983.
- 26/ محمود، زكي نجيب: **شروق من الغرب**، دار الشروق، القاهرة، (مصر)، وبيروت، (لبنان)، ط 3، 1983.
- 27/ محمود زكي نجيب، **في مفترق الطرق**، دار الشروق، القاهرة، (مصر)، وبيروت، (لبنان)، دط، سنة 1985م.
- 28/ محمود، زكي نجيب: **عن الحرية أتحدث**، دار الشروق، مصر، ط2، سنة 1986.
- 29/ محمود، زكي نجيب، **موقف من الميتافيزيقا**، دار الشروق، القاهرة (مصر)، وبيروت، (لبنان)، ط3، 1987م.
- 30/ محمود زكي نجيب: **تجديد الفكر العربي**، دار الشروق، القاهرة (مصر)، وبيروت، (لبنان)، ط5، 1987.
- 31/ محمود، زكي نجيب: **رؤية إسلامية**، دار الشروق، القاهرة (مصر)، وبيروت، (لبنان)، ط1، سنة 1987م.

- 32/محمود، زكي نجيب: **مع الشعراء دار الشروق، القاهرة (مصر) وبيروت، (لبنان)**، ط2 ، 1988م.
- 33/محمود زكي نجيب: **بذور وجذور، دار الشروق، القاهرة (مصر) وبيروت، (لبنان)**، ط1، 1990م.
- 34/محمود، زكي نجيب: **نافذة على فلسفة العصر، دار الشروق، القاهرة، (مصر) وبيروت، (لبنان)**، ط1، سنة 1990م.
- 35/محمود، زكي نجيب: **عربي بين ثقافتين، دار الشروق، القاهرة، (مصر) وبيروت، (لبنان)**، دط، سنة 1990م.
- 36/محمود، زكي نجيب، **من زاوية فلسفية، دار الشروق، القاهرة، (مصر) وبيروت، (لبنان)**، ط4، 1993م.
- 37/محمود، زكي نجيب، **قصة نفس، دار الشروق، القاهرة (مصر) وبيروت، (لبنان)**، ط4، سنة 1993م.
- 38/محمود زكي نجيب، **في تحديث الثقافة العربية، دار الشروق، القاهرة، (مصر) وبيروت، (لبنان)**، ط2، سنة 1993م.
- 39/محمود زكي نجيب، **مجتمع جديد أو كارثة، دار الشروق، القاهرة، (مصر) وبيروت، (لبنان)**، ط5، سنة 1993م.
- 40/محمود زكي نجيب، **طريقنا إلى الحرية، محاوره زكي نجيب محمود، أحمد عثمان: للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، القاهرة، مصر، ط1، 1994.**
- 41/محمود، زكي نجيب، **من خزانة أوراق، دار الهداية للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، سنة 1996م.**
- 42/محمود، زكي نجيب: **أيام في أمريكا، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، مصر، ط2، د.ت، 43/محمود، زكي نجيب: قيم من التراث، دار الشروق، القاهرة، (مصر) وبيروت، (لبنان)، دط، 2000.**
- 44/زكي، نجيب محمود: **حصاد السنين، دار الشروق، القاهرة، (مصر) وبيروت، (لبنان)**، ط3 ، 2005
- 45/محمود، زكي نجيب: **أرض الأحلام، تحقيق إسماعيل عبدالفتاح، دار العالم العربي، القاهرة، مصر، ط1، 2011.**

قائمة المراجع:

أ- المراجع باللغة العربية

- 1/ إبراهيم، عبد الله : المركزية الغربية إشكالية التكون والتمركز حول الذات الثقافي العربي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1 ، 1997.
- 2/ إبراهيم زكريا :دراسات في الفلسفة المعاصرة ، مكتبة مصر للمطبوعات، القاهرة ، مصر، ط1، 1998
- 3/ ابن خلدون عبد الرحمن :المقدمة ،دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2006 .
- 4/ ابن مسكويه : تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق ، تقديم حسن تميم ،دار مكتبة الحياة للطباعة والنشر ، بيروت، لبنان، ط2 ، دت.
- 5/ أبو زائدة عبد الفتاح أحمد :الأدب والموقف النقدي (محاو ر بحثية في نظرية الأدب) ، منشورات إلقاء، مالطا، دط ، 2002
- 6/ أبو زيد ،نصر حامد ،الخطاب والتأويل ،المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1 ،سنة 2000م
- 7/ أبو زيد نصر حامد :نقد الخطاب طبعة جديدة مع تعليق موثق على ماحدث،سينا للنشر،القاهرة ،مصر، ط2، 1994.
- 8/ أبو ريان ،محمد علي ، الفلسفة ومباحثها، دارالجامعات المصرية،القاهرة ،مص ط3 ،سنة 1974 م.
- 9/ إرمان ،أدولف: ديانة قدماء المصريين ،ترجمة عبد المنعم أبو بكر ومحمد أنور شكري ، مكتبة مدبولي،القاهرة ،مصر، ط1، 1995 .
- 10/ إسلام عزمي، " فلسفة التحليل عند فتجشتين " ، سلسلة نوابغ الفكر الغربي ، دار المعارف،القاهرة ،مصر،دط/ت
- 11/ إسلام عزمي، إتجاهات الفلسفة المعاصرة، وكالة المطبوعات ،الكويت ط1، 1980.

- 12/إسلام عزمي: لودفيغ فتجنشتين، دار المعارف، القاهرة، مصر، دط/ت
- 13/أفلاطون :محاورة تياتيتوس، تر، أميرة حلمي ، دار المعارف، القاهرة، مصر، ط1،
1967.
- 14 / أمين، عثمان : شلر : المذهب الإنساني ، سلسلة نوابغ الفكر الغربي ، دار
المعارف، القاهرة، مصر، دط/ت
- 15/إقبال محمد : تحديد التفكير الديني في الإسلام، تر، محمد يوسف عدس ، مكتبة
الإسكندرية ، مصر، دط، سنة 2011.
- 16/الأهواني أحمد فؤاد، جون ديوي ، سلسلة نوابغ الفكر الغربي، دار المعارف، مصر،
ط2، 1968.
- 17/أندرسون ،بيري : دولة الشرق الإستبدادية، تر، بديع عمر نظمي ، مؤسسة الأبحاث
العربية بيروت لبنان ، ط1 ، 1983.
- 18/أنطوان فرح ،إبن رشد وفلسفته، مجلة الجامعة، الإسكندرية، مصر، دط، 1903،
- 19/آبل ،كارل أوتو، التفكير مع هايرماز ضد هايرماز، تر عمر مهيبيل، منشورات
الإختلاف، الجزائر، ط1، 2005
- 20/آير، ألفريد جيلز، المسائل الرئيسية في الفلسفة، تر. محمود فهمي زيدان، المجلس
الأعلى للثقافة، القاهرة، مصر، دط، 1988م.
- 21/بدران إبراهيم وآخرون ، الفلسفة في الوطن العربي المعاصر ، مركز دراسات الوحدة
العربية ، بيروت، لبنان، ط 1، سنة 1985.
- 22/بدوي، عبد الرحمن، خريف الفكر اليوناني، خلاصة الفكر الأوروبي، . مكتبة النهضة
المصرية ، القاهرة، مصر، ط4، 1970
- 23/البازعي سعد :إستقبال الآخر -الغرب في النقد العربي الحديث، المركز الثقافي
العربي، الدر البيضاء، المغرب وبيروت، لبنان، ط1، 2004

- 24/البهي محمد ، الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي ، دار الفكر ، بيروت،لبنان ، ط6 ،سنة1973م.
- 25/بيطار ،محمد عبد الرحمن، تاملات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة ،مصر ،ط1،1972 .
- 26/بريهيه إميل ، تاريخ الفلسفة، فلسفة القرن السابع عشر. تر جورج طرابيشي ،دار الطليعة للطباعة،بيروت،لبنان ،دط /ت
- 27/بوترو إميل : العلم و الدين في الفلسفة المعاصرة ، تر : أحمد فؤاد الأهواني ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، مصر ،دط،1983
- 28/التكريتي، ناجي: الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكري الإسلام، دار الشؤون الثقافية، بغداد ،العراق،دط،دت
- 29/ج.بنروبي :مصادر وتيارات الفلسفة المعاصرة في فرنسا، ج1 ، ترجمة عبد الرحمن بدوي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت،لبنان ط 2 ،1980 .
- 30/جدعان ، فهمي: أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت ،لبنان ط2 ،1981 .
- 31/الجابري، محمد عابد : قضايا في الفكر المعاصر العولنة صراع الحضارات،العودة إلى الأخلاق التسامح الديمقراطية ونظام القيم الفلسفة والمدنية ، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت ،لبنان ،ط2 ،2003.
- 32/الجابري ،محمد عابد : إشكاليات الفكر العربي المعاصر ، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت ،لبنان ط3، 1994 .
- 33/الجابري محمد عابد: الخطاب العربي المعاصر، دار الطليعة بيروت والمركز الثقافي المغربي، الدار البيضاء،المغرب، ط1 ،سنة 1982

- 34/الجابري، محمد عابد: الخطاب العربي المعاصر دراسة تحليلية نقدية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط5، 1994.
- 35/الجابري، محمد عابد، بنية العقل العربي - سلسلة نقد العقل العربي - بيروت، لبنان، ط2، سنة 1987
- 36/جارودي روجيه: "النظرية المادية في المعرفة"، تر إبراهيم قريط، دار دمشق للطباعة والنشر، سلسلة مصادر الإشتراكية العلمية، سوريا، ط/ت.
- 37/حجازي:سمير سعد: نظريات معاصرة في تفسير الأدب،(النظرية والتطبيق) ، دار الآفاق العربية، القاهرة، مصر، ط1، 2001.
- 38/جواد علي : المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ج6، دار العلم للملايين - بيروت، لبنان ط1، سنة 1970 .
- 39/جديدي محمد، فلسفة الخبرة "جون ديوي نموذجاً"، المؤسسات الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 2004
- 40/جيمس وليم : "البرجماتية"، ترجمة د. محمد علي العريان، دار النهضة العربية، القاهرة، مصر، ط، 1965 .
- 41/حسين، نازلي إسماعيل: الفلسفة المعاصرة، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 1983.
- 42/حنفي، حسن، دراسات فلسفية، ملتزم الطبع والنشر الأنجلو مصرية، القاهرة، مصر، ط/ت.
- 43/حنفي، حسن وآخرون: زكي نجيب محمود، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، مصر، ط1، 1998.
- 44/الخولي، منى طريف، فلسفة العلم في القرن العشرين، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، عدد 264، سنة 2000
- 45/خليف، يوسف :مناهج البحث الأدبي، دار الثقافة للنشر القاهرة، مصر/د ط 1997 .

- 46/دنيا سليمان " التفكير الفلسفي الإسلامي " مكتبة الخانجي ، القاهرة ، مصر، ط1 ، 1967
- 47/ديكارت رونه " تأملات ميتافيزيقا في الفلسفة الأولى"، ترجمة كمال الحاج، منشورات عويدات ، بيروت، لبنان، ط1، 1961م .
- 48/ديوي، جون: تجديد في الفلسفة، ترجمة أمين مرسي قنديل، مراجعة زكي نجيب محمود، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة ، مصر ، دط، 1947 م
- 49/ديوي، جون: البحث عن اليقين، تر أحمد فؤاد الأهواني، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، مصر، دط، 1960،
- 50/ديلودال ، جيرار: الفلسفة الأمريكية . تر :جورج كتورة وإلهام الشعراني :مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان ، دط/ت
- 51/داجوبرت ،ديفيد رونز ، فلسفة القرن العشرين، مجموعة مقالات في المذاهب الفلسفية المعاصرة، تر عثمان نوية ؛ راجعه زكي نجيب محمود مؤسسة سجل العرب، القاهرة، مصر، ط1، 1963.
- 52/رزق صلاح :أدبية النص (محاولة لتأسيس منهج نقدي عربي)، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، دط، 2002 .
- 53/ رسل ، برتراند: حكمة الغرب، الفلسفة الحديثة والمعاصرة، ج 2، تر: فؤاد زكرياء. عالم المعرفة، الكويت، دط، 1983
- 54/رسل، برتراند : تاريخ الفلسفة الغربية ج3، ترجمة محمد فتحي الشنيطي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، مصر ، دط، 1977
- 55/رشوان ،محمد مهران ، فلسفة برتراند رسل، دار المعارف ، القاهرة، مصر، ط1، 1976 .
- 56/رشوان محمد مهران ، مدخل إلى دراسة الفلسفة المعاصرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر ، ط2، 1984

- 57/رشوان محمد مهران، الفلسفة الحديثة والمعاصرة، دار المسيرة للنشر والتوزيع، عمان ، الأردن، ط1، 2012
- 58/ رشوان مهران ،محمد " فلسفة برتراند رسل"،دار المعارف، القاهرة، مصر،دط/ت
- 59/ رشوان مهران محمد ومحمد مدين:مقدمة في الفلسفة المعاصرة،دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع مصر،2004.
- 60/ريشنباخ هانر : نشأة الفلسفة العلمية، ترجمة د. فؤاد زكريا، دار الكتاب العربي للطباعة و النشر، القاهرة ،مصر ،دط سنة 1968
- 61/زكرياء فؤاد: التفكير العلمي- سلسلة عالم المعرفة- المجلس القومي للفنون والآداب ، الكويت ، ط1 ،سنة 1988 م
- 62/زكريا فؤاد " نظرية المعرفة و الموقف الطبيعي" ،دار مصر للطباعة، القاهرة، مصر، ط1،1991 .
- 63/زكرياء ،فؤاد، أفاق الفلسفة، دار التنوير للطباعة والنشر، القاهرة ،مصر، ط1 ،سنة 1988
- 64/الزركلي ، خير الدين : الأعلام، مج 6 ،دار العلم للملايين،بيروت،لبنان،ط15،2002.
- 65/زقروق،محمود،تمهيد للفلسفة،دار المعارف،القاهرة، مصر،ط5، 1994
- 66/زيدان ،عبدالكريم : أصول الدعوة ، دار العرفان ، القاهرة،مصر، ط 3، 1987هـ
- 67/زيدان، محمود، نظرية المعرفة عند مفكري الإسلام، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، ط1،1989
- 68/زيدان، محمود فهمي: في فلسفة اللغة، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، د ط سنة 1958.

- 69/زیدان محمود فهمي، الإستقراء والمنهج العلمي، دارالوفاء لدنيا للطباعة والنشر، القاهرة، مصر، ط(1)، 2002.
- 70/زیدان محمود ، مناهج البحث الفلسفي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ، مصر، ط1، 1977.
- 71/سحبون علي رحومة، اشكالية التراث والحداثة في الفكر العربي المعاصر بين الجابري وحنفي : منشأة المعارف، الإسكندرية، مصر، دط، 2007.
- 72/سامية عبد الرحمن ، الميتافيزيقا بين الرفض والتأييد ، أنظر مدخل إلى دراسة الفلسفة المعاصرة : مهران رشوان دار الثقافة، ط2، 1984 .
- 73/سعيد مراد: بحوث في الفلسفة والتنوير، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والإجتماعية، القاهرة، مصر، ط1، 1997.
- 74/سماح رافع محمد، مذاهب فلسفية معاصرة، مكتبة مدبولي، القاهرة، مصر، ط1، 1973.
- 75/سناءخضر، الفلسفة الخلقية والعلم نظرة نقدية، دارالوفاء لدنيا للطباعة والنشر الأسكندرية، مصر ، ط1، 2009.
- 76/سيدا عبد الباسط : الوضعية المنطقية و التراث العربي، نموذج فكر زكي نجيب محمود الفلسفي ، تقديم د. طيب تيزيني، دار الفارابي، بيروت، لبنان، ط1 ، سنة 1990.
- 77/شاخت ، ريتشارد، رواد الفلسفة الحديثة، تر أحمد حمدي محمود. مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ، مصر، دط، 1997.
- 78/شنيدر ، هربرت ، تاريخ الفلسفة الأمريكية ، ترجمة د. محمد فتحي الشنيطي : مكتبة النهضة المصرية القاهرة، مصر ، دط. 1964.
- 79/الصايغ ، نوال الصراف، المرجع في الفكر الفلسفي، دار الفكر العربي، القاهرة مصر، ط1، 1983.
- 80/الطويل ، توفيق، أسس الفلسفة، دار النهضة العربية، القاهرة، مصر، الطبعة السابعة، 1979.

- 81/ الطويل ، توفيق، مذهب المنفعة العامة في فلسفة الأخلاق، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة ، مصر، ط1، 1953.
- 82/ طاهر حامد: قراءة في تجديد الفكر العربي، زكي نجيب محمود: من خزانة أوراق، ج2، دار الهداية للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 1996
- 83/ ظاهر محمد كامل ، الصراع بين التيارين الديني والعلماني، في الفكر العربي الحديث والمعاصر ، دار البيروني للطباعة و النشر، ، بيروت، لبنان، ط1، 1994،
- 84/ عبد التواب رمضان: مناهج تحقيق التراث بين القدامى والمحدثين، مكتبة الخانجي، القاهرة، مصر، ط1، 1985
- 85/ عبد الرحمن طه "سؤال الأخلاق"، المركز الثقافي العربي ،الدار البيضاء، المغرب ، ط1، سنة 2000
- 86/ العراقي، عاطف: العقل والتنوير في الفكر العربي المعاصر، (قضايا ومذاهب وشخصيات)، دار قباء، القاهرة، مصر، ط1، 1998.
- 87/ العراقي، عاطف وآخرون: زكي نجيب محمود مفكر عربي وأندالالتيجاه العلمي التنويري "كتاب تذكاري" ،دار الوفاء، دنيا الطباعة، الإسكندرية، مصر، ط1، 2002
- 88/ عطية أحمد عبد الحليم "الفكر الأخلاقي الجديد ودراسات أخرى"، دار الثقافة العربية ، القاهرة، مصر، دط، 2007 .
- 89/ عمر عبد العزيز عمر وآخرون : دراسات في التاريخ مصر الحديث والمعاصر ، دار المعرفة الجامعية الإسكندرية ،مصر ، ط1، 1989.
- 90/ عاطف، أحمد ، نقد العقل الوضعي ، دراسة في الأزمة المنهجية لفكر زكي نجيب محمود ، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان ، ط1، 1980 م .
- 91/ عرب، محمد :شرائع النفس والعقل والروح (دراسة)، منشورات إتحاد الكتاب العرب، دمشق، سوريا، دط، 2005

- 92/العشيري محمود أحمد: **الاتجاهات الأدبية والنقدية الحديثة** (دليل القارئ العام)، ميريت للنشر والمعلومات، القاهرة، مصر، ط2، 2003
- 93/العالم ، محمود أمين ، **الوعي والوعي الزائف في الفكر العربي المعاصر**، دار الثقافة، القاهرة ،مصر، ط/ت
- 94/العوا عادل ، **الكلام و الفلسفة**، مطبعة جامعة دمشق ،سوريا، ط1، 1965
- 95/العوا عادل: **بنية التفكير الديني**، مطبعة الأمل دمشق ، سوريا، ط1، سنة 1969،
- 96/الغزالي أبو حامد: **المنقذ من الضلال** ، تحقيق جميل صليبا وكامل عباد، دار الأندلس ، بيروت، لبنان ، ط11، 1983م
- 97/فيرى جان مارك ، **فلسفة التواصل**، تر وتقديم عمر مهيل، منشورات الإختلاف، الجزائر-العاصمة- الجزائر، ط1، 2006م
- 98/فرحان، محمد جلوب: **دراسات في فلسفة التربية**، مطبعة التعليم العالي بجامعة الموصل، العراق، ط1، 1989.
- 99/فضل الله ،مهدي، **فلسفة ديكارتر ومنهجه**، دار الطليعة للطباعة والنشر ،بيروت ، لبنان، ط1، 1983.
- 100/فرغل يحيى هاشم حسن : **الإسلام والاتجاهات العلمية المعاصرة**، دار المعارف، القاهرة، مصر ، ط/ت.
- 101/فيليب، فرانك ، **فلسفة العلم، الصلة بين العلم والفلسفة** ، تر، علي علي ناصف، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ،لبنان، ط1، 1983
- 102/ قاسم ،محمد محمد : **مدخل إلى الفلسفة**، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 2001
- 103/كانت، إيمانويل: **نقد العقل المحض**، ترجمة : موسى وهبة، مركز الإنماء العقلي ، بيروت، لبنان، ط1، نوفمبر 1988

- 104/الكحلاني حسن محمد : فلسفة التقدم والقوى الفاعلة في التاريخ ، مركز الإسكندرية للكتاب ، مصر ، دط، 1998
- 105/كامل فؤاد:أعلام الفكر الفلسفي المعاصر، دار الجيل،بيروت،لبنان،ط1،1993
- 106/كريسون أندريه، تيارات الفكر الفلسفي "من القرون الوسطى حتى العصر الحديث"، تر: نهاد رضا، منشورات بحر المتوسط ومنشورات عويدات، بيروت، لبنان، ط2، 1992.
- 107/كرم، يوسف" تاريخ الفلسفة الحديثة "، كلمات عربية للترجمة والنشر، القاهرة ، مصر،ط،2012
- 108/كرم يوسف " العقل و الوجود" ، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة،القاهرة ، مصر، دط، 2012.
- 109/كريتشلي ،سايمون: الفلسفة القارية ،ترجمة أحمد شكل، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة ،مصر ، ط1 ، 2016.
- 110/كولبه،أوزفالد،مدخل إلى الفلسفة ،تر أبو العلا عفيفي، لجنة التأليف والترجمة والنشر،القاهرة،مصر،ط1، 1942.
- 112/لعلی آمنة :أسئلة المنهجية العلمية في اللُّغة والأدب، دار الأمل، الجزائر،ط1، 2005
- 113/ماهر عيد القادر محمد علي: خرافة الوضعية المنطقية، دار المعرفة الجامعية للطبع والنشر والتوزيع، الإسكندرية، مصر، ط1، 1994.
- 114/ماهرعبد القادر، محمد علي ، فلسفة العلوم"المنطق الإستقرائي"ج1، دار النهضة العربية للطباعة والنشر والتوزيع ،بيروت،لبنان،ط1،1984 .
- 115/مبروك ،أمل،الفلسفة الحديثة،الدار المصرية السعودية،القاهرة،مصر،ط1، 2006
- 116 / مجموعة من الباحثين والأكاديميين العرب:الفلسفة الأنجلوأمرىكية من تفكيك الواقع إلى إعادة بنائه، منشورات الإختلاف،كلمة للنشر والتوزيع، بيروت ،لبنان، ط 1، 2016

- 117/ مجموعة من الباحثين والأكاديميين العرب: الفلسفة الأخلاقية من سؤال المعنى إل مآزق الإجراء، منشورات الإختلاف، كلمة للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط 1، 2013.
- 118/ مجموعة من الباحثين، بعد الرحيل، زكي نجيب محمود، دار الهدايا للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ط 1، 1996
- 119/ منى أحمد أبو زيد: الفكر الديني عند زكي نجيب محمود، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط 1، سنة 1996م
- 120/ موسى سلامة، ما هي النهضة، الهيئة المصرية العاملة للكتاب، القاهرة، مصر، د ط، سنة 1993
- 121/ موسى سلامة: الأدب الانجليزي الحديث، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، مصر، د ط، 2012.
- 122/ المحافظة على : الإتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة 1798- 1914، (الاتجاهات الدينية و السياسية و الاجتماعية و العلمية)، الأهلية للنشر والتوزيع- بيروت، لبنان، ط 2، سنة 1887
- 123/ المرزوقي أبويعرب :إصلاح العقل في الفلسفة العربية، من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى اسمية بن تيمية وابن خلدون، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط 2، 1996
- 124/ المازني عبد القادر :الشعر (غاياته ووسائطه)، تحقيق :فايز ترحيني، دار الفكر اللبناي، بيروت، لبنان، ط 3، 1990
- 125/ مصايف محمد :دراسات في النقد والأدب، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ط 1، 1988
- 126/ مصايف محمد :النقد الأدبي الحديث في المغرب العربي (من أوائل العشرينيات من هذا القرن إلى السبعينيات) المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ط 2، 1984
- 127/ مظهر إسماعيل :في النقد الأدبي، دار مكتبة الحياة، بيروت، لبنان، (د ط، ت)،
- 128/ مرتاض عبد الملك :في نظرية النقد، (متابعة لأهم المدارس النقدية المعاصرة ورصد لنظرياتها)، دار هومة، الجزائر، ط 1، 2002

- 129/مكاوي، عبدالغفار، **لم الفلسفة؟**، منشأة المعارف، الإسكندرية، مصر، دط، 1981.
- 130/ماركوز، هربات: **العقل والثورة**، تر فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة، مصر ط1970، 1.
- 131/ميدهنتر، **الفلسفة انواعها ومشكلاتها**، ترجمة: فؤاد زكريا، دار نهضة مصر للطبع والنشر القاهرة، مصر، 1969.
- 132/المحمداوي ومجموعة من الأكاديميين العرب، **الفلسفة الغربية المعاصرة، ج2**، منشورات الإختلاف، الجزائر، ط1، 2013.
- 133/موريس تشارلز، **رواد الفلسفة الأمريكية**، تر، إبراهيم مصطفى إبراهيم، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، مصر، دط، 1996.
- 134/مهيل عمر، **البنوية في الفكر الفلسفي المعاصر**، ديوان المطبوعات المركزية، الجزائر، ط1، 1991.
- 135/ميتز، رودلف، **"الفلسفة الإنجليزية في مائة عام"**، ج1، ت/ فؤاد زكريا، دار النهضة العربية، القاهرة، مصر، دط، 1963.
- 136/نظمي، سالم محمد عزيز، **تاريخ الفلسفة**، مؤسسة الشباب الجامعية، القاهرة، مصر، د(ط)، د(ت).
- 137/النشار، مصطفى حسن، **أعلام الفلسفة (حياتهم ومذاهبهم)**، دار المسيرة للنشر والطباعة، عمان، الأردن، ط1، 2011.
- 138/نصار ناصف: **طريق الاستقلال الفلسفي : سبيل الفكر العربي الى الحرية والابداع** دار الطليعة للطباعة والنشر بيروت، لبنان، ط1، مايو سنة 1979.
- 139/هويدي، يحي، **الفلسفة الوضعية المنطقية في الميزان**، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، مصر، ط1، 1971.
- 140/هويدي، يحي: **"باركلي"**، سلسلة نوابغ الفكر العربي، دار المعارف، القاهرة، مصر، دط، 1960.

- 141/هلال محمد غنيمي :النقد الأدبي الحديث، دار العودة، بيروت، لبنان، ط1 ، 1982 .
- 142/الوئلي عامر عبد زيد و أخرون:النظرية الأخلاقية من سؤال التأسيس إلى إختراق الممارسة السياسية ، دار الروافد الثقافية بيروت لبنان، ط1 ، 2015،ص14.
- 143/والترج، أونج :الشفافية والكتابة،تر.حسن البنا عز الدين، منشورات عالم المعرفة،المجلس الوطن للثقافة والفنون والآداب -الكويت، عدد فيفري 1994.
- 144/الوردي، علي: مهزلة العقل البشري ، دار كوفان للنشر، توزيع دار الكنوز الأدبية ،بيروت ،لبنان، ط1994،2.
- 145/وايت، مورتن: عصر التحليل،تر أديب يوسف شيش،منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي،دمشق ،سوريا،دط،1975
- 146/اليسوعي روبرت كامل ، أعلام الأدب العربي المعاصر، ج2، الشركة المتحدة للتوزيع،بيروت، لبنان، ط1، سنة 1997م
- 147/ ياجين المقداد، التربية الأخلاقية في الإسلام ، دار عالم الكتب، الرياض،السعودية، ط2، 1996 .
- 178/يفوت سالم، فلسفة العالم المعاصر و مفهوما للواقع، دار الطليعة، بيروت، ، لبنان، د ط، د ت

ب/المراجع باللغة الأجنبية:

- 1/Adamson (Robert). **The Development of Modern Philosophy** ,V:I.,(William Blackwood Son., Edinburgh London.,1903).
- 2/A. Johnston . M.A.,**The Development of Berkeley'S philosophy**, (Macmillan and co., limited st.Martin'S street,London.1923)
- 3/Aron Raymond : **Les grandes doctrines de sociologie historique**, centre de documentation universitaire, Paris.
- 4/Aubaud , Camille, **lire les femmes de lettres**, paris : dunod, 1993
- Alexander .S, **Locke.**(London Archibald Constable & Co.Ltd., 1908

- 5/Bleau L.Joseph ,**Men and Movements in Américan Philosophy** ,**Prentice Hall Philosophy Ceries USA** , n(p) ,1966
- 6/Berkeley (George). **Commonplace Book**, In **A.C Fraser**,(ed). The Works of George Berkeley, Including His Posthumous Works.V:I., (Oxford, at the Clarendon Press.,mdcci.)
- 7/Butler.Richard.**The Mind of Santayana**. Henry.Regnery.Company. Chicago.1955
- 8/Comte Auguste : **Cours de philosophie positive**, librairieSchleicher Alfred Costes, Editeur 6 édition, tome 1, Paris, 1934.
- 9/Colkins.M.W, **The persistent problems of Philosophy**,. (The Macmillan Company, London: Macmillan & Co.,Ltd 1907
- 10/Cousin (Victor), **Cours of the history of philosophy**.V.II, Translated by: O.W.Wight., Vol.II., (New.York: D.Appleton & Company, 200Broadway. MDccc LII).
- 11/ Delisle (Burns.C.), **The Growth of Modern Philosophy**,(Sampson Low, Marston & Company, LTD, 1909)
- 12/Marcus Neustaedter, M.D., **Experience; The rise and development of the concept in the history of philosophy**.(The Greenwich Printing Company .N.Y., 1907).
- 13/Hartshorne charles † and paul weiss (eds) "**pragmatism and pragmaticism**" vol/collected papers of c/s/peirce/ Cambridge : Harvard university press 1934.
- 14/Locke (John) .**An Essay concerning Human Understanding** .B:II.ch:1.sect:2.(George Rout ledge and sons limited .New-York .London and c0
- 15/Locke, John. **Some Thoughts concerning Education in Aaron** (ed). Locke.,(2ⁿd. ed.Oxford press.1955)

- 16/Locke (John)., **An Essay Concerning H.U.**, in A. J. Ayer. And R. Winch (eds), **British Empirical Philosophers.**, (Routledge and Regan Paul. L T D London 1965)
- 17/Sorley.W.R, **A History of English philosophy.**,(Cambridge at The University Press., 1951).
- 18/ Seth (James). **English Philosophy and Schools of Philosophy.** (London: J.M. Dent & Sons, LTD. 1912.)

ثالثًا: المعاجم والموسوعات والقواميس

أ/ باللغة العربية:

- 1/ بدوي عبد الرحمن، الموسوعة الفلسفية، ج1+2، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1984 .
- 2/ بيار بونت وميشال ايزار: **معجم الانتولوجيا و الأنثروبولوجيا**، ترجمة مصباح الصمد، منشورات المعهد العالي للترجمة، الجزائر و مجد للدراسات و النشر، بيروت، لبنان، ط1، 2006.
- 3/حسن سعفان"معجم العلوم الإجتماعية"، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، مصر، ط1، سنة 1975.
- 4/حنفي عبد المنعم ، **المعجم الشامل،المصطلحات الفلسفية**، مكتبة مدبولي، القاهرة، جمهورية مصر العربية، ط3 ، 2000م.
- 5/الحنفي عبد المنعم ، **موسوعة الفلسفة والفلاسفة**، ج2، مكتبة مدبولي، القاهرة، مصر، ط3 ، 2010.
- 6/جبور عبد النور :**المعجم الأدبي**، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط1، 1979.
- 7/روزنتال يودين وآخرون، **الموسوعة الفلسفية**، تر: سمير كرم، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط4، 1981.
- 8/ري جوناثان وج،**أورمسون:الموسوعة الفلسفية المختصرة**، تر،فؤاد كامل وآخرون، إشراف ومراجعة زكي نجيب محمود، المركز القومي للترجمة، القاهرة، مصر، ط1، 2013 .

- 9/زيادة، معن ومجموعة كبيرة من النخب والمفكرين: الموسوعة الفلسفية العربية، ج1 +2، دار الإنماء القومي، القسم الاول، بيروت، لبنان، ط1، 1988.
- 10/صليبيا جميل، المعجم الفلسفي، ج1+2، دار الكتاب اللبناني: بيروت، لبنان، ط1، 1982.
- 11/طرابشي جورج، معجم الفلسفة، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط2، سنة1977.
- 12/العشري، جلال: الموسوعة الفلسفية المختصرة، مكتبة الإنجلو المصرية، القاهرة، مصر، دط، 1963.
- 13/عباس فيصل، موسوعة الفلاسفة، دار الفكر العربي، بيروت، لبنان، ط1، 1996.
- 14/فاضل، علي رمضان، الموسوعة الفلسفية الميسرة، دار طيبة للطباعة، مكتبة النافذة، للنشر، الجيزة، مصر، ط1، 2014.
- 15/الكيالي، عبد الوهاب، الموسوعة السياسية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، دط، 1986.
- 16/اللاندا، أندري، الموسوعة الفلسفية، تعريب خليل أحمد خليل، مج2 منشورات عويدات: بيروت، لبنان، ط1، 1996.
- 17/اللاندا أندريه، الموسوعة الفلسفية، مج1، تر خليل محمد خليل، منشورا عويدات بيروت، لبنان-باريس، فرنسا، ط2، 2001.
- 18/مجمع اللغة العربية، المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع، القاهرة، مصر، دط/ت
- 19/مجموعة من الباحثين، المعجم الفلسفي المختصر، تر توفيق سلوم، دار التقدم، موسكو، روسيا، دط، 1986.
- 20/مدكور إبراهيم بيومي، المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، مصر، دط، 1979.
- 21/وهبة مراد، المعجم الفلسفي، دار قباء للطباعة والنشر، الطبعة الرابعة، 1998.
- 22/وهبة مجدي، كمال المهندس: معجم المصطلحات العربية في اللغة و الأدب، مكتبة لبنان، بيروت، لبنان، ط2، 1984.

ب/باللغة الأجنبية:

1/Adrin, stenton, Longman Active study Dictionary of English, printed bay Typopress, Librairie du Libane, New impression, 1984

2/Dictionnaire Larousse ،(le dictionnaire des colleges) ، Librairie Larousse ، Canada. 1977.

3/The Dictionary of philosophy., ed by. Dagobert D. Runes., Philosophical library. N.Y.

4/Runes, Dictionary of Philosophy, item method by benyamin . A.C. London

5/Larousse, Acheve d mprimer par L imprimeie, Maury. Eurolivres a Monchecourt, France, 1998

..

رابعًا: المجلات والدوريات والجرائد

1/إسلام عزمي ، الدكتور زكي نجيب محمود فيلسوفا وأديبا ، ومعلما ، مقال " الدكتور زكي نجيب محمود ومكانته في الفكر العربي المعاصر الكتابة التذكري ، 1987

2/أديب نايف، دراساتنا الأكاديمية، ومولد الفلسفة العربية المعاصرة، مقالة ضمن بحوثالمؤتمر الفلسفي الأول، مركز الوحدة العربية، بيروت، 1985

3/ إمام عبد الفتاح إمام ، زكي نجيب محمود في جامعة الكويت ، خمس سنوات خصبة في

حياة الفيلسوف ، من 1968 م إلى 1973 م ، مجلة عالم الفكر ، منج 27 ، عدد 3 يناير – مايو سنة 1976 م

4/أنيس عبد العظيم ، الدكتور زكي نجيب محمود بين الفلسفة و السياسة، مقال، أدب ونقد، السنة التاسعة، أبريل، 1992، العدد 80

- 5/بلعزوقي محمد ، مفهوم العقل عند زكي نجيب محمود : مجلة 101/دراسات فلسفية ، مجلة نصف سنوية يصدرها معهد الفلسفة العدد الأول ، سنة 1996م .
- 6/حمودة عبد العزيز: المرايا المحدبة (من البنيوية إلى التفكيك) ،سلسلة عالم المعرفة، الكويت، ع232، أبريل 1998 .
- 7/عبود حنا:"هوية النقد العربي الحديث"مجلة الموقف الأدبي، دمشق،سوريا، ع 423 ، جويلية2006 .
- 8/العالم، محمود أمين، ثلاثة نصوص وثلاثة مواقف من منهج تدريس الفلسفة للسنة الثالثة التوجيهية في مصر، مقال من كتاب: الفلسفة في الوطن العربي المعاصر (بحوث المؤتمر الفلسفي الأول) ،مركز دراسات الوحدة العربية،بيروت، لبنان، ط2، 1987،
- 9/العراقي عاطف: زكي نجيب محمود وتيارات العصر والحضارة، مقالة بمجلة الهلال السنة 93 يونيه سنة 1985.
- 10/أعمال الندوة الدولية فأس 12/11/10 مارس ،منشورات مابعد الحداثة فأس،المغرب، ط1، 2006.
- 11/الكبسي ،محمد على ، التراث وإشكالية القراءة،الفكر العربي المعاصر (مجلة فكرية) تصدر شهريا عن مركز الأنماط القومي ، بيروت لبنان، العدد 29 ، سنة 1984 م
- 12/محمود نجيب : "حوار مع نبيل فرج" مجلة الثقافة، القاهرة،مصر، عددجويلية1989
- 13/محمود نجيب ، ترجمة الماضي إلى حاضر،مجلة العربي، العدد219، 1988،
- 14/ محمود زكي نجيب ، أسطورة الميتافيزيقا ، مجلة الكتاب ، مجلد 11، ج3 ، أذار 1952م .
- 15/محمود زكي نجيب" درس في التحليل "مجلة الفكر المعاصر، القاهرة،مصر، ع1، 1966
- 16/ ماضي أحمد ، الوضعية المنطقية والتحليل المنطقي في الفكر العربي المعاصر،مقالة ضمن بحوث المؤتمر الفلسفي، العربي الأول ،مركز دراسات الوحدة العربية،بيروت . 1985.

17/ماضي، أحمد: راجع تعقيبه ورقة طيب تيزيني : إشكالية الأصالة والمعاصرة في الوطن العربي ضمن ندوة / التراث وتحديات العصري الوطن العربي (الأصالة والمعاصرة)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط2، 1987 .

18/محمد نور الدين أفاية ، المعقول والمتخيل في الفكر العربي المعاصر ، مجلة : المستقبل العربي ، عدد 160 ، سنة 1992 .

19/ المنتصر، زينب :حوار مع زكي نجيب محمود ، مجلة الأعلام العربية ، كانون الثاني 1976 م

20-مجلة الجديد،المؤسسة العربية للدراسات والنشر،مجلة متخصصة في عالم الكتب والمكتبات،العدد3،بيروت،لبنان صيف1994 م،

خامسا /المواقع الإلكترونية:

1/[https://ar.wikipedia.org/wiki \(Anglo-Saxons\)](https://ar.wikipedia.org/wiki/Anglo-Saxons)

الموسوعة الحرة ، الأنجلوسكسون

2/[https:// www.albaladonline.com](https://www.albaladonline.com)

فهرس

المصطلحات

المصطلح بالإنجليزية	المصطلح بالفرنسية	المصطلح بالعربية
(أ)		
Epistemology	Epistemologie	الإبستمولوجيا
Dogmatism	Dogmatisme	الإتجاه الدوغماتي
Coherence	Coherence	الإتساق
Probability	probabilite	إحتمال
Moral	Ethique	الأخلاق
Sever Tests	Testes severe	الاختبارات
Instrumentalism	Instrumentalisme	الأداتية
Difference	Difference	الإختلاف
Induction	Induction	الإستقراء
Induction	Raisonnement	الإستدلال
Deduction	Deduction	الإستنباط
Dispostion	Dispostion	الإستعدادات
Nominalism	Nominalisme	الإسمية
Authenticity	Authenticité	الأصالة
Anglo-saxon	Anglo-saxonne	الأنجلوسكسون
Human	homme	الإنسان
Anthology	Anthologie	الأنطولوجية
Analysis tools	Outils d'analyse	أدوات التحليل
Elimination	Elimination	إستبعاد
Uniformities	Regularites	إطرادات
Meaningful	Plein de sens	إمتلاء بالمعنى
Natural selection	Selection naturel	إنتخاب طبيعي
Belief	Croyance	إعتقاد
Primary or tribal	A priori	أولي أو قبلي
Pragmatism	Pragmatisme	البراجماتية
Evidence	Evidence	البينة
Construction Systemic	Construction Systemique	البناء النسقي
Structuralism	Structural	البنوية
Application	Application	التطبيق العملي
Possible verification	Vérification possible	التحقق الممكن
Direct Verification	Vérification directe	التحقق المباشر
Verify the actual	Vérification effective	التحقق الفعلي
Empiricism	Empirisme	التجريبية

Crucial experiment	Experience cruciale	التجربة الفاصلة
Practical test	Teste pratique	التجربة العملية
Renewal	Renouvellement	التجديد
Underdevelopment	Sous-développement	التخلف
Heritage	patrimoine	التراث
Tolérance	Tolérance	التسامح
Progress	progrès	التقدم
Scientific progress	Les progrès scientifiques	التقدم العلمي
Definition	Definitions	التعريفات
Visualization	Concept	التصور
Freedom	Liberté	الحرية
Modernity	Modernité	الحداثة
Right	droit	الحق
Truth	la verite	الحقيقة
Common-sens	Le sens commun	الحس المشترك
Beauty Philosophy	Philosophie Beauté	فلسفة الجمال
Anglo - Saxon Philosophy	la philosophie anglo-saxonne	الفلسفة الأنجلوسكسونية
The New Organon	Le Novum organom	الأورغانون الجديد
Authenticity	Authenticité	الأصالة
Analytical philosophy	Philosophie analytique	الفلسفة التحليلية
Modern philosophy	Philosophie moderne	الفلسفة الحديثة
Arab Thought	pensée arabe	الفكر العربي
Continental philosophy	Philosophie continentale	الفلسفة القارية
French Philosophy	Philosophie française	الفلسفة الفرنسية
German Philosophy	la philosophie allemande	الفلسفة الألمانية
Contemporary Philosophy	Philosophie Contemporain	الفلسفة المعاصرة
American Philosophy	La philosophie américaine	الفلسفة الأمريكية
Philosophy of Art	philosophie de l'art	فلسفة الفن
Scoliosis philosophy	Philosophie de la scoliose	الفلسفة السكولائية
Obstacles	Les obstacles	العقبات
Langage	LaLangage	اللغة
The dialect	blahs	اللغو
The new hippocampus	Nouveau Alhegelah	الهيكلية الجديدة
Monetary Marxism	Le Marxisme Monétaire	الماركسية النقدية
Cultural issue	Problème culturel	المسألة الثقافية

The Logic	La Logique	المنطق
Method	Méthode	المنهج
scientific method	Méthode Scientifique	المنهج العلمي
Deductive Method	Méthode Deductive	المنهج الاستنباطي
Reasonable	Raisonnable	المعقول
The irrational	Déraison	اللامعقول
Harmonization	Harmonisation	المواءمة
Feminism	Féministe	النسوية
Mind	Esprit	العقل
Righteousness	Dignités	الكرامات
Detection	Détection	الكشف
Conscience	Sentiment	الوجدان
Existentialism	Existentialisme	الوجودية
Logical positivism	Le positivisme Logique	الوضعية المنطقية
Awareness	Conscience	الوعي
The subconscious	Subconscient	اللاوعي
Biography	Cv	السيرة الذاتية
Sophistication	Sophistique	السفسطائية
Laws	Lois	القوانين
Measurement	Measurement	القياس
Causality	Causalite	العلية
Prohibition	Prohibition	المنع
Contemporary	Contemporain	المعاصرة
Relativity	Relativite	النسبية
Critical	Critique	النقدية
Utilitarianism	Utilitarianisme	النفعية
Renaissance	Renaissance	النهضة
German Idol	L'idéalisme allemand	المثالية الألمانية
pragmatism	Practicalisme	المذهب العملي
Monism	Monisme	الواحدية
Realism	Realisme	الواقعية
New Realism	Nouveau Réalisme	الواقعية الجديدة
Certainty	Certitude	اليقين
(ب)		
Axiom	Axiome	بديهية
Logical constuction	Construction logique	بناء منطقي

Logical structure	Logique structure	بنية منطقية
(ت)		
Confirmation	Confirmation	تأييد
Justification	Justification	تبرير
Logical analytic	Analyse logique	تحليل منطقي
Tautology Verification	Tautologie Verification	تحصيل التحقق
Corroboration	Corroboration	تخمينات
Repetition	Repetition	تكرار
Distinction	Distinction	تمييز
Similarity	Similarite	تماثل
Prediction	Prediction	تنبؤ
Paralleism	Parrallelisme	توازي
Equivalence	Equivalence	تكافؤ
Explication	Explanation	تفسير
Refutation	Refutation	تفنيد
Approximation	Aproximations	تقريبات
Division	Divisione	تقسيم
Pluralism	Pluralite	تعددية
Correspondance	Correspondance	تعزير
Generalization	Generalisation	تعميم
Expectation	Previsions	توقعات
Conjectures	Conjectures	تفيد
Definition	Definitions	تطابق
(ث)		
Dualism	Dualisme	ثنائية
(ج)		
Body	Corp	جسم
(ح)		
Determinism	Determinisme	حتمية
Judgment	Jugement	حكم
Solution	Solution	حل
(خ)		
Meaningless	Vide de sens	خالية من المعنى
Experience	Experience	خبرة
pure	pur	خالص
(د)		

Motive	Motif	دافع
Refutation	Refutation	دحض
Exactness	Exactitude	دقة
(ذ)		
Subjectivist	Subjectivite	ذاتية
The brain	Esprit	الذهن
(ف)		
Hypothesis	Hypotheses	فرض
Demarcation	Demarcation	فصل
Falsifying hypothesis	Hypothese falsifiable	فرض كاذب
(ق)		
Verifiability	Verifiable	قابلية التحقيق
Falsifiability	Falsifiable	قابلية التكذيب
Testability	Testable	قابل للإختبار
Rules	Regles	قواعد
Cash value	valeur instantanée	قيمة فورية
(م)		
Principle of verification	Principe de vérification	مبدأ التحقق
(ع)		
Habi	Habitude	عادة
Méthodology	Méthodologie	علم المناهج
Pseudoscience	Pseudoscience	علم زائف
(ط)		
Naturel	Naturel	طبيعية
Mutation	Mutation	طفرة
(ص)		
True	Vrai	صدق
Tabula rasa	Table-rase	صفحة بيضاء
Formal	Formelle	صورية
(ض)		
Logical necessity	Necessite logique	ضرورة منطقية
(ك)		
Fausse	Faux	كاذب
(م)		
Critériums	Crêterions	معيار
Paradox	Paradoxe	مفارقة

Objective	Objective	موضوعية
Metaphysical	Metaphysique	ميتافيزيقا
Problem	Probleme	مشكل
Frankfurt School	Ecole de Francfort	مدرسة فرانكفورت
Postmodernism	Le post-modernisme	مابعد الحداثة
(ن)		
Growth of knowledge	Croissance de La connaissance	نمو المعرفة
Theory of evolution	Theorie d'evolution	نظرية التطور
Theory of Meaning	théorie Signification	نظرية المعنى
(ل)		
Infinity	Infini	لانهاى
Assymetry	Insymetrie	اللاتماثل
Agnosticism	Agnosticisme	اللاأدرية
Irrationnel	Irrational	اللاعقلانية
Descriptive langage	Langage descriptif	لغة وصفية
(و)		
positif	positive	وضعي
positivism	positivisme	وضعية



فهرس
الآيات القرآنية
و
الأحاديث النبوية الشريفة

فهرس الآيات القرآنية والأحاديث النبوية الشريفة الواردة في هذه الدراسة

أولاً: فهرس الآيات القرآنية:

السورة	الآية	رقمها	الصفحة
الشعراء	قوله تعالى: ﴿إِنَّ هَذَا إِلاَّ خُلُقُ الْأَوَّلِينَ﴾	137	373
القلم	قوله تعالى ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾	04	564
الزمر	قوله تعالى ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ﴾.	10	459

ثانياً: فهرس الأحاديث النبوية الشريفة:

السورة	الآية	رقمه	الإخراج
قوله "صلى الله عليه وسلم"	﴿إِنَّمَا بُعِثْتُ لِأَتَمِّمَ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ﴾	173	أخرجه الإمام البخاري في "الأدب المفرد"
قوله "صلى الله عليه وسلم"	﴿أَكْمَلُ الْمُؤْمِنِينَ إِيمَانًا أَحْسَنُهُمْ خُلُقًا﴾	1232	أخرجه الترمذي وصححه الألباني في صحيح الجامع



فهرس

المواضيع

الصفحة	المحتويات
	شكر و عرفان الإهداء
أ_ غ	مقدمة
209-22	الفصل الأول: عن الفلسفة الأنجلوسكسونية (المفهوم والخلفية التاريخية)
22	تمهيد:
28-23	المبحث الأول: مدخل مفاهيمي (ضبط مفهوم الفلسفة الأنجلوسكسونية)
179-29	المبحث الثاني: عن الخلفية التاريخية لميلاد الفلسفة الأنجلوسكسونية
208-180	المبحث الثالث: عن السيرة الذاتية لمفكرنا زكي نجيب محمود ومراحل تطور فكره.
209	خلاصة وإستنتاجات:
317-210	الفصل الثاني: عن حضور الفكر الأنجلوسكسوني في فكر زكي نجيب محمود.
211-210	تمهيد:
219-212	المبحث الأول: حضور الفكر الأنجلوسكسوني في فكر "زكي نجيب محمود" ودواعي تبنيه له.
232-220	المبحث الثاني: تجليات الفلسفة الأنجلوسكسونية في فكر زكي نجيب محمود على مستوى المنهج.
315-233	المبحث الثالث: تجليات الفلسفة الأنجلوسكسونية في فكر وفلسفة زكي نجيب محمود على مستوى المضمون.

317-316	خلاصة وإستنتاجات
371-318	الفصل الثالث: عن الفكر التحديثي والتجديدي عند زكي نجيب محمود.
319-318	تمهيد:
347-320	المبحث الأول: موقف زكي نجيب محمود من التراث
359-348	المبحث الثاني: موقف زكي نجيب محمود من الدين.
369-360	المبحث الثالث: فكرة التجديد عند زكي نجيب محمود .
371-370	خلاصة وإستنتاجات:
420-372	الفصل الرابع: عن فلسفة زكي نجيب محمود بين النقد الذاتي والموضوعي.
372	تمهيد:
395-372	المبحث الأول: فلسفة زكي نجيب محمود كموضوع للنقد
401-396	المبحث الثاني: زكي نجيب محمود ناقدًا لذاته
414-402	المبحث الثالث: التحولات عن القناعات والرؤى السابقة (مراجعات زكي نجيب محمود والأسباب التي دفعت له لذلك).
420-415	خلاصة وإستنتاجات:
436-421	خاتمة
458-437	فهرس المصادر والمراجع
464-459	فهرس المصطلحات
465	فهرس الآيات القرآنية الكريمة والأحاديث النبوية الشريفة الواردة في الدراسة.

468-466	فهرس المواضيع
	ملخص الدراسة



ملخص
الأطروحة

المخلص:

إن في الفكر الفلسفي العربي المعاصر مدارس وتيارات وشخصيات مختلفة، بعض من هذه الشخصيات، قد تأثر بما أنجزه الفكر الفلسفي الغربي، ولم يكن هذا التأثير متشابهاً، فمنهم من عد الفكر الفلسفي الغربي النموذج الذي ينبغي على كل مفكر أن لا يخرج عنه، ومنهم من أخذ شيئاً وترك أشياء. ومنهم من اتخذ موقف العداء وحارب كل وافد يأتي من الغرب، والبقية بين هذا وذاك، بين متطرف معجب أشد الإعجاب بالفكر الغربي، وبين متطرف آخر رافض أشد الرفض لهذا الفكر. والمشكلة التي دفعتهم إلى ذلك هي مشكلة الجمود الفكري والثقافي، التي يتخبط فيها المجتمع العربي والإسلامي منذ قرون، فكان الشغل الشاغل لكل مفكر عربي، حيث أن أغلبية الباحثين العرب المعاصرين وجهوا جهودهم وإهتمامهم إلى موضوع النهضة العربية الحديثة، وما شهدته من إخفاقات، وذهبوا يفكرون في كيفية الخروج من تلك الإخفاقات ولقد كان فيلسوفنا "زكي نجيب محمود" واحداً من بين هؤلاء الذين وجهوا عيونهم صوب هذا الفكر والفكر الأنجلوسكسوني، وصوب هذه الحضارة الغربية الأنجلوسكسونية.

فالفلسفة الأنجلوسكسونية هي تلك الفلسفة المنتشرة في العالم الناطق باللغة الانجليزية، خاصة في أمريكا وإنجلترا وهو ما يسمى بالعالم الأنجلوسكسوني. وهي تتصف عن نظيرتها الفلسفة القارية (الفلسفة الفرنسية والألمانية خاصة)، بالطابع العلمي إذ أنها علمية بالأساس، سواء من حيث الموضوعات والحقول الفلسفية التي تناولتها بالدراسة أو من حيث المناهج وآليات إستخدامها أو من حيث الغايات التي تصبو إليها، أي من حيث الدقة واليقين في أحكامها وتفسيراتها الفلسفية، ومنها أحكام الأكسيولوجيا. والتحول في جوهر التفلسف من إشكالية المذاهب والأنساق الفلسفية إلى المناهج، ويمكن أن نصلح على تسميتها فلسفة المناهج وطرائق التفكير العلمي. كما أن معظم فلاسفتها يشتغلون بطابع جماعي، حيث يشكلون دوائر وحلقات فكرية وعلمية. فالفلسفة الأنجلوسكسونية هي فلسفة كتبت باللغة الإنجليزية، وتعد الفلسفة الأمريكية هي أيضاً جزء منها، وهي تشمل العديد من الاتجاهات كالبراجماتية والفلسفة التحليلية والوضعية المنطقية والواقعية الجديدة. ويعتبر الفيلسوف "زكي نجيب محمود" الممثل الأعظم لها وللوضعية المنطقية خاصة من الوطن العربي. فمفكرنا شغل عقله من أجل تحقيق مشروعه التجديدي هو التوفيق والدمج بين الفكر العربي الإسلامي والفكر الغربي والفكر الأنجلوسكسوني بالذات. وقد سطرنا إشكالية مركزية لهذا البحث تمثلت في السؤال التالي: ما أثر الفلسفة الأنجلوسكسونية في فكر زكي نجيب محمود؟ وسعياً لحلها، تم تقسيم هذا البحث إلى مقدمة، وأربعة فصول، وخاتمة، المقدمة عرفنا فيها بالموضوع وذكرنا خلفيته الفكرية. وفي الفصل الأول: تناولنا فيه الفكر الأنجلوسكسوني (المفهوم والخلفية التاريخية). أما الفصل الثاني: تعرضنا فيه إلى حضور الفكر الغربي والفكر الأنجلوسكسوني في فكر "زكي نجيب محمود" وما قبله. أما الفصل الثالث

فتناولنا فيه مشروع "زكي نجيب محمود" الحدائى وفي الفصل الرابع تناولنا فيه فلسفة زكى نجيب محمود بين النقد الذاتى والموضوعى وفي الأخير أنهينا عملنا بخاتمة ضمناها أهم الإستنتاجات.

The Summary of the Study In English

In the Contemporary arab philosophical thoughts, schools, streams, and various personalities, some of these characters, were influenced by what Western philosophical thoughts had accomplished. But This Influence was not the same . Some of them considered the Western philosophy as a sample that every thinker shouldnt come out of it. Others accepted Some And left Some. And those Some took the position of hostility and fought every new come from the Western world, the rest between this and that, between an extremist admirer and extreme rejection to the Western thought. The problem That pushed them to that was the intellectual and the cultural statement, of the Islamic and Arab society had wandering years ago.

The main preoccupation of every Arab thinker was the majority of contemporary Arab scholars directed their efforts and attention to the subject of the modern Arab Renaissance and its failures. out of those failures Our philosopher "Zaki Naguib Mahmoud" was one of those who turned their eyes towards this thought Anglo-Saxon thought.

Anglo-Saxon philosophy is the philosophy prevalent in the world That speaks English, especially in America and England. It is called the Anglo-Saxon world. Unlike the continental philosophy (French and German philosophy particular), It is characterized by its scientific nature basically, both in terms of subjects and philosophical fields that it studied or In terms of curricula and mechanisms of use or In terms of goals ulnch it aims to (ie) in terms of accuracy and certainty of judgement and philosophical interpretations Among them the Exology judgement. And the shange in the core of philosophical from the doctrine the problematic and Formats to the curriculums, and can call it philosophy of the curriculums and methods of scientific thinking. More over that most of its philosophers work collectively and form an intellectual and scientific groups and cirches. the Anglo-Saxon philosophy is written in English, and the American philosophy is also considered as part of it, it includes many trends such as pragmatism, analytical philosophy and logical situation and convention. Our thinker directed his mind to achieve success and to his menly project ulnch is to balance and integrate between the Arab Islamic thought, and the Anglo-Saxon Western though. We plan main problimatic of this research that shaped as the following question : What is the main impact of the anglo-saxon philosophy on the thought of zaki nadjib Mahmoud? in order to solve this problematic we

divided this research into antroduction,4 chapters and a conclusion in which we into duced the subject and mentioned its intellectual background .the second2chater deals with the presence of western thought of zaki nadjib Mahmoud and his predecessor the thured3 chapter deals uith the modern project of z.n mahmoud in the philosophy of zaki nadjib mahmoud between self-criticision and objectivity .finally we finished our work unith conclusion which we summed up the most important conclusions