

الفصل السادس

نحو فلسفة علمية (*)

د. زكي نجيب محمود

ولد د. زكي نجيب محمود في أول فبراير عام 1905م بقرية ميت الخولي عبدالله بمحافظة دمياط، وتوفي بالقاهرة في التاسع من سبتمبر عام 1993م، قضى مرحلتي التعليم الابتدائي والثانوي بالخرطوم بالسودان حيث كان يعمل والده، أما الدراسة الجامعية فكانت في مصر، حيث تخرج في مدرسة المعلمين العليا بالقاهرة عام 1930م.

يقول زكي نجيب محمود في كتابه «قصة عقل» عن حياته خلال سنوات ما بعد التخرج: «أسدلت العشرينيات أبوابها، وبدأ عقد الثلاثينيات، وفي أول أعوام (1930) تخرج صاحبنا من مدرسة المعلمين العليا، وبدأ حياة التدريس ليجعلها أحد خطين متوازيين سار عليهما؛ أما الخط الثاني فهو الإقبال الشديد على متابعة الحياة الثقافية متابعة كادت ألا تترك كتاباً أو مقالة مما كان يكتبه أعلام الحركة الفكرية والأدبية في مصر، ومعها متابعة أخرى لم تكن شاملة لما يصدر في أوربا - وانجلترا على وجه الخصوص - من نتاج ثقافي آخر، وقد ذهب في بعثة إلى لندن للحصول على درجة الدكتوراه في الفلسفة، وكانت الفترة منذ تخرجه حتى سفره إلى إنجلترا عام 1944م، فترة مليئة بالنشاط الفكري، خاصة ما ارتبط بمجلة الرسالة ولجنة التأليف والترجمة والنشر، وتأليف العديد من الكتب «كقصة الفلسفة اليونانية» (1935)، وقصة الفلسفة الحديثة (جزءان 1936)، و«قصة الأدب في العالم» (جزء أول 1943، وجزءان ثانٍ وثالث 1945، وجزء رابع 1948م)، وأيضاً تعريب «فنون الأدب» (1945)....».

(*) مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، الطبعة الأولى 1958م، الطبعة الثانية، 1980م، 368 ص، قدم المؤلف للطبعة الأولى من هذا الكتاب بتاريخ 24 يوليو سنة 1958م، ونال عنه جائزة الدولة التشجيعية عام 1961م.

حصل د. زكي نجيب محمود على درجة الدكتوراه في الفلسفة من جامعة لندن عام 1947م، ثم عاد إلى مصر وعُيِّن مدرّساً للفلسفة بكلية الآداب جامعة القاهرة، وترقى في السلم الجامعي إلى أن عُيِّن أستاذاً غير متفرغ في عام 1965. وقد حدد لنا هويته وانتماءه الفكري منذ عودته بعد البعثة الدراسية، فذكر في كتابه «قصة عقل» أن فكره حين عاد إلى مصر كان قد تبلور في شعبتين: إحداهما وجوب الأخذ بروح الثقافة الأوروبية المعاصرة لعلها تنتهي بنا إلى مثل ما انتهت بأصحابها إليه في مكانة تشبه التقديس، والثانية وجوب الدعوة إلى التجريبية العلمية، لأنها إذا كانت مجرد اتجاه فلسفي هناك، فهي بالنسبة للأمة العربية ضرورية، إذ من شأنها أن تضبط اللفظ في مجال التفكير العلمي ضبطاً صارماً، وهو ما أظننا في أشد الحاجة إليه.

وهنا ننبه إلى مدى تأثر د. زكي نجيب محمود وانبهاره الشديدين بالنزعة التجريبية في إنجلترا، والتي كان من أبرز ممثليها «جون لوك» Locke (1632 - 1704)، و«جورج باركلي» (1685 - 1753)، و«دافيد هيوم» (1711 - 1776)، و«جون ستيوارت مل» (1806 - 1873م)، وتشرب فيلسوفنا من هذه النزعة أحدث ما وصلت إليه في القرن العشرين باسم «الوضعية المنطقية» Logical empiricism أو «الوضعية المحدثّة المنطقية» Logical Neopositivism، وهي فلسفة علمية تعول أساساً على التجربة، تحقيقاً للدقة والتحليل المنطقي للغة العلماء ولغة الحديث، وتُعَدُّها المصدر الوحيد للمعرفة، وليس للعقل من عمل إلا مجرد تنسيق معطياتها وتنظيمها، وقد تفهم هذه الفلسفة أحياناً على أنها الفلسفة التي أثمرت الفلسفة التحليلية Analytical بتحويلها إلى دراسة تحليلية منطقية للغة العلم لتحقيق وحدة مشتركة بين فروع العلوم المختلفة. وكان واضحاً أن الوضعية المنطقية تستند في أصولها إلى المنشور الفلسفي الأشهر، أو «المانيفستو»، الذي نشرته إحدى جماعات الفلسفة الوضعية سنة 1929م بعنوان «العالم بنظرة علمية»، وأنها تناهض الفلسفات الميتافيزيقية جميعها بدعوى أنها تبحث في موضوعات لا معنى لها، طالما أنها موضوعات تتجاوز الخبرة ولا يمكن التحقق من صدقها عملياً، ومن ثم وصفتها بأنها سفسطة وسراب.

ولعل في هذا الذي أشرنا إليه بإيجاز شديد ما يوضح إلحاح فيلسوفنا العربي في الدعوة إلى المذهب الذي يبشّره، وإصراره على الترغيب في الانفتاح على حضارة الغرب، وإننا لنجد هذا واضحاً سواء في كتبه الفلسفية أو في مؤلفاته التي يغلب عليها أنها تعالج موضوعات

أدبية، وذلك على النحو الذي نجده، على سبيل المثال لا الحصر، في «المنطق الوضعي»، «خرافة الميتافيزيقا» (موقف في الميتافيزيقا)، «المعقول واللامعقول»، «شروق من الغرب»، «تجديد الفكر العربي»، «ديفيد هيوم»، «برتراند رسل»، «الفلسفة بنظرة علمية» لبرتراند رسل، «في فلسفة النقد»، «ثقافتنا في مواجهة العصر»، «حياة الفكر في العالم الجديد»، «نحو فلسفة علمية»... إلى آخره.

وكان الفيلسوف الكبير في دعوته التنويرية إلى التجديد، وتأكيد على تحقيق الاستفادة من الآخر المتمثل عنده بدرجة أكبر في حضارة الغرب، يهتم اهتماماً كبيراً بالترجمة من حيث هي ضرورة حضارية تعني التواصل بين الأجيال وإقامة الجسور للتفاعل بين الثقافات، كما أنه أنفق الكثير من جهده في البحث عن حل لمشكلة الأصالة والمعاصرة، واجتهد في الدعوة إلى صياغة «فلسفة عربية»، وعالج في كتابه «الشرق الفنان» فكرة المزج بين الثقافة العربية والثقافة الغربية، لكنه - بكل أسف - لم يستطع أن يتخلص من المعوقات التي حالت دون تحقيق ذلك على النحو الأمثل الذي ينشده. ولم يمنعه انتماؤه الشديد للغرب وثقافته من الاعتراف بتقصيره في حق التراث العربي دراسة وبحثاً وتحليلاً ونقداً، وسجل هذا الاعتراف والتقصير بشجاعة وصراحة تحسبان له في مقدمة كتابه «تجديد الفكر العربي» (1971)، فقال عن نفسه بضمير الغائب:

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

ثم يقول: «استيقظ صاحبنا - كاتب هذه الصفحات - بعد أن فات أوانه أو أوشك - فإذا هو يحسّ الحيرة تؤرقه، فطفق في بضعة الأعوام الأخيرة يزدد تراث آبائه ازدداد العجلان، كأنه سائح مرّ بمدينة باريس، وليس بين يديه إلا يومان، ولا بدّ له خلاهما أن يريح ضميره بزيارة اللوفر، فراح يعدو من غرفة إلى غرفة، يلتقى بالنظرات العجلى هنا وهناك، ليكمل له شيء من الزاد قبل الرحيل؛ هكذا أخذ صاحبنا - وما يزال - يعبّ صحائف التراث عبّاً سريعاً، والسؤال ملء سمعه وبصره: كيف السبيل إلى ثقافة موحدة متسقة يعيشها مثقف حيّ في عصرنا، بحيث يندمج فيها المنقول والأصيل في نظرة واحدة». ويعترف فيلسوف العرب المعاصر بالحقيقة المرة في ثنايا كتابه «تجديد الفكر العربي» (ص 273) بقوله:

«الحق أننا - نحن المشتغلين بالفلسفة في الجامعات العربية - قد انصرفنا في معظم الحالات إلى الدراسات الأكاديمية التي نعرض بها موضوعات ومذاهب، عرضاً هو أقرب إلى التاريخ، منه إلى التكوين الجديد المبتكر، لقضايانا الفكرية... تكويناً يمجى - كما قلتُ - كاشفاً عما هو مضمّر في نفوسنا من مبادئ ومُثل، ومن ثم كانت لنا في الفلسفة مؤلفات عربية، لكن لم يكن لنا فلسفة عربية، نجري على فلكها، وندور حول مدارها...».

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

العديد من الكتب المؤثرة في الثقافة الغربية، مثل كتاب «تاريخ الفلسفة الغربية» لبرتراند رسل، و«قصة الحضارة» للمفكر الأمريكي «ول ديورانت»، وكتاب «المنطق» للفيلسوف الأمريكي «جون ديوي»، ومجموعة من محاورات أفلاطون، ولعله بهذا كان يعترف بدور الترجمة في تغذية أفكاره التنويرية على غرار ما حدث في عصر النهضة الأوروبية الحديثة، وما حدث من قبل عند المسلمين في العصر العباسي، مع ملاحظة حرصه على انتقاء ما يترجمه من كتب تروج لأيديولوجيته وفلسفته الخاصة التي صرح بها في كثير من مؤلفاته، وخاصة كتابه الأخير «حصاد السنين».

«العلموية» أو النزعة العلمية Scientism عند زكي نجيب محمود في كتابه «نحو فلسفة علمية»

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

وقد قسم المؤلف هذا الكتاب قسمين: القسم الأول بسط في فصوله السبعة بعض الأسس العامة التي منها تتكون وجهة النظر الفلسفية التي يعتنقها ويدافع عنها. والقسم الآخر بفصوله الخمسة عرض فيه طائفة من مشكلات الفلسفة التقليدية عرضاً أعاد به النظر إلى ما كان يقال فيها، ثم ماذا تصير إليه «إذا ما صببنا عليها ضوء التحليل الحديث». وجعل المؤلف غايته الرئيسية من هذا الكتاب، هي أن يخرج قارئه باتجاه فكري أراد له، أكثر مما يخرج بموضوعات مفصلة مستوفية لكل ما يمكن أن يقال فيها من ضروب الرأي.

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

1- دعوى فيلسوفنا هي أن الفلسفة ينبغي أن تكون تحليلاً صرفاً لقضايا العلم بصفة خاصة حتى تستطيع مسيرته في قضاياها، وهذا هو طابع الفلسفة التجريبية العلمية المعاصرة الذي نراه عند «جماعة فيينا» التي أنشأت وطورت ما يسمى «بالوضعية المنطقية»، وأصبحت الفلسفة العلمية الحديثة بحاجة إلى منطق جديد للعلوم التي تتميز بحركتها المستمرة وصورها الدائبة. «على أننا لا نريد للفلسفة بمعناها الاصطلاحي الدقيق أن تكون وسيلة لنشر أخلاق بعينها أو دين بذاته، لأن لهذين وسائل أخرى ليس بينها التحليل العقلي الموضوعي للعبارات اللغوية وما تتضمنه من قضايا، وليس من شأننا الآن أن نبدي الرأي في الطرائق المثلى لتثبيت الأخلاق أو لإثبات الدين» (ص 29).

ونقرأ من مقدمة كتاب «نحو فلسفة علمية» للدكتور زكي نجيب محمود قوله:

«ولما كان محالاً على الفلسفة في أي عصر من عصورها أن تنسلخ عن سائر الحياة العقلية الشائعة في ذلك العصر، كان محالاً عليها كذلك أن تقترب في عصرنا من الإثم ما لم تقتربه طوال تاريخها الماضي؛ كانت المشكلة الأخلاقية عند اليونان، وكيف ينبغي أن يكون عليه سلوك الإنسان ليبلغ كماله، هي أول ما يشغل الناس من مشكلات، فجاء فلاسفتهم يعزفون النغمة نفسها، فيتأملون تارة ويحللون أخرى، ويجعلون موضوعهم الطبيعة مرة والإنسان مرة، ولكنهم كانوا في كل تارة وفي كل مرة يستهدفون مبدأ تطمئن له عقولهم ونفوسهم من حيث ما ينبغي أن تكون عليه حياة الإنسان لتكون حياة مثلى؛ فلسنا نخطئ إذا قلنا عن فلسفة اليونان بصفة عامة إنها كانت تخدم الأخلاق.

ثم جاءت العصور الوسطى في أوروبا المسيحية وفي الشرق الإسلامي على السواء، فأصبحت مشكلة الناس الرئيسية عندئذ هي العقيدة الدينية كما جاء بها الوحي: كيف يفهمونها بحيث يطمئنون إلى سلامة فهمهم، وكيف يؤيدونها بحيث ترضى عقولهم عما قد رضيت به قلوبهم؟ ولم يكن بد للفلسفة أن تسير الناس في اهتمامهم الفكري، فطفقت تبحث لهم ما أرادوا البحث فيه، فتحاول أن تحلل لهم أصول عقيدتهم لتلقيهم الضوء على غوامضها،

وأن تؤيد لهم تلك العقيدة بمبادئ عقلية يستعبرونها من الماضي أو يستخرجونها من رؤسهم، وإذن فلا عجب أن قيل عن الفلسفة عندئذ إنها وصيفة الدين.

وجاء عصرنا الحديث بعلمه الطبيعي الذي أنتج للإنسان في ثلاثة قرون أضعاف أضعاف ما قد عرفه الإنسان عن الطبيعة في عشرات القرون الماضية؛ ولبت هذا العلم الطبيعي أول الأمر مقصوراً على جماعة العلماء، لا يكاد الناس يحسونه في حياتهم [العملية] الجارية؛ لكنه في القرن الأخير [ق20] قد جاوز بنتائجه حدود العلماء إلى حيث الحياة العامة والحياة الخاصة على السواء، فماذا تصنع الفلسفة في عصر يسوده العلم على هذا النحو سوى أن تخدم سيد العصر كما كان شأنها في كل عصر؟ ماذا تصنع سوى أن تخدم العلم في عصر العلم كما قد خدمت الأخلاق في عصر الأخلاق والدين في عصر الدين؟

ولست أعني بطبيعة الحال أننا نعيش اليوم بغير أخلاق أو دين، لأنني على وعي تام بما يلزم الإنسان في حياته من هذه الجوانب الثلاثة مجتمعة؛ فما مرّ على إنسان واحد يوماً واحد استطاع فيه أن يعيش بغير إدراك وبغير وجدان وبغير سلوك، وهذا معناه ألا حياة بغير علم وبغير دين وبغير أخلاق؛ ولكن لا العلم نفسه ولا الدين نفسه ولا السلوك نفسه فلسفة؛ إنما الفلسفة صميم عملها هي تحليل هذا أو ذلك تحليلاً يستخرج المبادئ المطمورة في لفائفه....».

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

3- النظرة العلمية - فيما يرى المؤلف - تقتضي صاحبها ألا يجاوز أوضاع الأمور الواقعة، ولهذا أطلق على النظرة العلمية اسم «الوضعية»، فإن كان «الوضع» القائم الذي يشغل الباحث عبارة عن عبارات اللغة أو لفظة من ألفاظها، كانت «الوضعية» في هذه الحالة وضعية «منطقية»، ومن ثم كان هذا الاسم «الوضعية المنطقية» مميزاً لطائفة من أصحاب الفكر صمموا على ألا يجاوزوا الواقع بنظرهم، وعلى أن يكون هذا الواقع الذي يختصون به هو اللغة التي يصوغ فيها سائر العلماء علومهم على اختلاف موضوعاتها.

واعتبر المؤلف أن ديفيد هيوم (1711 - 1776م) هو أول فيلسوف وضعي بالمعنى الشامل الدقيق يوجه الضربة القاتلة الأولى للتفكير الميتافيزيقي على أساس أن التفكير الاستنباطي وحده لا يكفي بذاته أن ينبئنا بشيء عن العالم الواقع، وكان تأثير هذا الاتجاه واضحاً في فلسفة المؤلف وأيديولوجيته عندما اختص أحد كتبه بعنوان «خرافة الميتافيزيقا» (1953).

4- لا يطلب المؤلف في هذا الكتاب سوى أن يجيء كلام المتكلم، مهما يكن موضوعه، قابلاً للتحقيق العلمي، ما دام المتكلم قد تصدّى للعالم الخارجي يتحدث عنه: ومن ثم فإن العالم الطبيعي والفيلسوف كليهما مسئول عن صواب فكرته صواباً تمليه طبيعة اللغة نفسها التي لجأ كلاهما إليها للتعبير عن رأيه. وهو ينتمي إلى فريق الوضعيين المنطقيين الذين لا يرون مناصاً في نهاية الأمر من اللجوء إلى الخبرات الحسية تصدّق بها العبارات اللغوية أو تكذبها، ما دامت تلك العبارات قد سيقّت سياق الإخبار عن العالم الخارجي وما يجري فيه؛ فالجملة الإخبارية إذا لم تُشرْ إلى شيء واقع خارج حدودها، لم تعد تؤدي المهمة التي إنما خلقت اللغة لكي تؤديها. وتكمن قوة القانون العلمي في انطباقه على حالات جديدة غير التي وقعت فعلاً ولوحظت إبان البحث العلمي. ذلك أن أهم جوانب القانون العلمي هو إمكان التنبؤ بما عساه أن يحدث في حالات مستقبلية إذا ما توافرت ظروف معينة.

5- يؤكد المؤلف على أن كل محاولة في سبيل تبرير المنطق الاستقرائي على نفس الأسس التي تبرر بقية النتائج في المنطق الاستنباطي، إنما هي محاولة في طريق خاطئ، لأن الأمر من أساسه قائم على افتراض أن النوعين من التفكير يمكن ردهما إلى مجال واحد ومنهج واحد؛ لكن الأمر في الحالتين مختلف، وليس من المقبول أن تبرر صدق نتيجة تستخلصها من شواهد الحس بنفس الطريقة التي تبرر بها صدق نتيجة تكرر بها ما قد زعمته في مقدماتها فجاءت تحليلية لا تضيف إلى علمنا علماً جديداً؛ فلئن كنت في هذه تتوقع اليقين بطبيعة الحال وتظفر به، ففي تلك لا يكون في وسعك إلا احتمال مرجح الصدق.

ويعيد المؤلف على نفسه ذات السؤال الذي ألقاه «كانت» على نفسه، وهو: القضية من قضايا العلم الطبيعي قد جاءت من التجربة، ومع ذلك فهي ضرورية الصدق واليقين، فمن أين جاءت تلك الضرورة وهذا اليقين؟ ثم يجيب بقوله: «لا ضرورة في القضايا التجريبية

ولا يقين، ومن ثم فلا حاجة لأن نذهب مع « كانت » نبحت في مبادئ العقل ومقولاته عن مصدر الضرورة واليقين لأمثال تلك القضايا التجريبية (ص 216).

6- دعوة المؤلف إلى منطق جديد إنما تسري على كل علم جديد، فكما اضطررنا اضطراراً إلى فيزياء حديثة (لانيوتونية) للطبيعة الذرية، إلى جانب الفيزياء الكلاسيكية (النيوتونية) للطبيعة بمعناها المألوف، فإن شيئاً كهذا لابد أن يحدث للمنطق - والمنطق هو دائماً تحليل التفكير العلمي - فلئن كان المنطق الأرسطي صالحاً لأنواع التفكير الاستنباطي كما عرفها اليونان، وكما عرفتها العصور الوسطى بعد اليونان، بل كما عرفتها العصور الحديثة حتى القرن التاسع عشر الميلادي، فلا بد إلى جانبه من منطق آخر « لا أرسطي » على غرار الهندسة « اللإقليدية » والفيزياء « اللانيوتونية »، ليوافق التفكير العلمي في مرحلته الحديثة.. ونحن نوافق المؤلف ونتفق معه في هذه الدعوة، ونضيف - من جانبنا - أن شيئاً كهذا لابد أن يحدث للمنطق الآن ليوافق التفكير العلمي في تطوره الأخير مع بدايات الألفية الثالثة التي تشهد ثورات كبرى في علوم البيولوجيا وفيزياء الجسيمات الأولية وتقنيات الفضاء والاتصالات والمواد الجديدة.

أما القسم الثاني، الذي يقع في 142 ص، ويمثل ثلث حجم الكتاب تقريباً، فقد اعتبره الكاتب جزءاً تطبيقياً عالج فيه طائفة من مشكلات الفلسفة التقليدية في ضوء رؤيته الخاصة لفلسفته التحليلية، وربما أراد أن يكون متضمناً لأمثلة إرشادية يقاس عليها عند معالجة المشكلات الفلسفية من منظور الوضعية المنطقية الحديثة، وبهذا يكون في الوقت نفسه قد فتح مجالاً واسعاً للبحث أمام تلاميذه والمتأثرين بمذهبه من الأجيال المتعاقبة التي درست على يديه لسنوات عديدة وخرج من بينها من يتبنى هذه الأفكار، ويروج لها في مصادر الثقافة العربية المختلفة، وخاصة المقروءة منها.

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

الفصل الثامن: الحقيقة وظواهرها

عرض المشكلة من وجهات النظر المختلفة - موازنة بين مذهب الواحدية ومذهب الكثرة - « الكون » لا يصلح موضوعاً للحديث - تحليل الذاتية وإنكارها.

الفصل التاسع: مشكلة الحق

كلمة «الحق» زائدة - طبيعة الاعتقاد - الصدق على مبدأ الاتساق ومبدأ التطابق - معنى الخبرة

الفصل العاشر: من السببية إلى القانون العلمي

السببية عند أرسطو والعقليين - السببية عند هيوم - خطأ العقليين في تصورهم للضرورة السببية - القانون العلمي في علم الطبيعة الحديث

الفصل الحادي عشر: من الكيف إلى الكم

الكيف والكم - رأي «كولنجوود» في اندماج الكيف والكم - المنطق الأرسطي لا يعني بالكم - تكميم المدركات «الفلسفية».

الفصل الثاني عشر: من المطلق إلى النسبي

مطلق «هيجل» يتحطم في مذاهب الفلسفة المعاصرة - نسبية المكان والزمان - نسبية الأخلاق.

ولقد ساعد على رواج أفكار الكاتب في هذه القضايا وغيرها نشاطه الزائد في التعبير عنها من خلال المنافذ والمنابر الفكرية والثقافية التي أتاحت له، وما أكثرها. فبالإضافة إلى عمله بجامعة القاهرة أستاذًا للفلسفة لسنوات طويلة، عمل بجامعة الكويت لمدة خمسة أعوام (1968 - 1973)، وكان كاتبًا دائمًا بجريدة الأهرام، أكثر الجرائد العربية انتشارًا، وتعددت زيارته لبلدان كثيرة لإلقاء مجموعة من المحاضرات.

ويلاحظ في هذا الكتاب أن المؤلف أبي إلا أن ينظر إلى المشكلات الفلسفية التي يتناولها بعين واحدة لا ترى إلا أيديولوجيته الخاصة من منظور فلسفته العلمية التحليلية، ولم يكلف نفسه البحث عما يناظر هذه الأفكار، أو يؤصل لها في تراثنا العربي الإسلامي، الأمر الذي اكتشفه في أواخر حياته وندم عليه أشد الندم، وحاول إنقاذ ما يمكن إنقاذه من خلال النظر بعين ثانية ترى في تراث الأجداد معينًا لا ينضب من الرؤى والأفكار التي ما تزال محتفظة بقيمتها المعرفية والمنهجية حتى يومنا هذا.. ولكن الوقت قد فات، ولم يمهله العمر لإصلاح

العطب الذي لحق بمذهبه الفكري.. فلا هو حقق ما يصبو إليه من صياغة متماسكة لما أسماه «الفلسفة العربية»، ولا هو نجح في الجمع بين الأصالة والمعاصرة، ولا حول ولا قوة إلا بالله العظيم.

إلا أننا، من قبيل الإنصاف في تقييم آراء الفيلسوف العربي الكبير، وقد كنت واحدًا من آلاف القارئین له والمعجبين به، نقرُّ بأن إسهاماته الفكرية لم تقتصر على مجال تخصصه الفلسفي، بل امتدت بنفس العمق والجدية إلى مجالات أخرى شملت ميادين الأدب، والفن، والترجمة، والسياسة، وغيرها. وكان الرجل مخلصًا لأفكاره وآرائه، مثابرًا على نشرها وإشاعتها، محاولًا، ما وسعه الجهد. إنضاجها والاحتجاج لها والدفاع عنها، مستندًا في ذلك إلى ثقافته الموسوعية، ولغته العربية الراقية، فترك من الأثر، وخلف من التلاميذ، وجمع من حصاد السنين، ما ظهرت بعض ثماره، وما بقي بعضها ميدانًا فسيحًا للبحث والتدقيق عامًا بعد عام.

كما أننا، مع غيرنا ممن يتناولون أعماله بالنقد والتمحيص، ينبغي ألا يغيب عنا اعترافاته الصريحة والجريئة في ثنايا مؤلفاته عندما يتحدث بأمانة وشجاعة عن تطور مسيرته الفكرية، حيث يقول:

«أعترف هنا بأنني قد سرت الطريق على مرحلتين: كان لي في المرحلة الأولى تصوّر معيّن، ثم أدخلت على ذلك التصور تعديلًا في المرحلة الثانية، وليس في هذا التحول ما يعيب أحداً، إلا من تشبث برأيه حتى ولو ظهر بطلانه. فأما المرحلة الأولى من حياتي الفكرية فقد كنت فيها لا أجد بديلاً لصورة الحضارة الغربية كما هي في عصرنا، لأنها هي حضارة القوة والعلم والإبداع والمغامرة وتحقيق السيادة على الطبيعة. لكنني عدت بعد تلك المرحلة الأولى فرأيت أنها وإن تكن ضرورية ضرورة الحتم، إلا أنها ليست وحدها كافية؛ إذ لابد أن تضيف إلى كل أمة ما يميزها من سمات ثقافية».

وفي ضوء هذا الذي يقرره الدكتور زكي نجيب محمود بنفسه عن نفسه، ينبغي أن نشيد بأعماله التي أصدرها خلال العقدين الأخيرين من حياته وحتى وفاته - رحمه الله - عام 1993م،

والتي تنزع إلى الاستقلال الفكري، وتضم الأصالة إلى المعاصرة، والدين إلى العلم، والفكر العربي إلى تراث الإنسانية. وقد توهج فيها إحساسه بقيمة تراثنا العربي الإسلامي، معرفيًا وتاريخيًا ومنهجيًا، وبرزت لديه فكرة الحضارة النامية، وأخذ يراجع نفسه في تقليد أنموذج الحياة الغربية، معلنًا أن «الإسلام لا يناهض الحضارة؛ بل يدعو إليها، وأن العربي القديم قد أقام بإسلامه الصحيح حضارته السابقة، وبإحيائه لدينه سيقم حضارته المنشودة... فإذا أراد مسلم اليوم أن يصنع حضارته الجديدة، فعليه أن يقدم مزيجًا جديدًا يجمع بين حضارة الغرب وهويته [من ناحية] ودينه [الإسلامي من ناحية أخرى].»

ويزيد هذا الرأي توضيحًا وتحديدًا بقوله: «لابد لنا من الجمع بين مبادئ الأخلاق كما وردت في العقيدة الدينية، وقوانين العلم الحديث بما تتضمنه من منهج جديد [1؟]... إنها ثنائية تضع الإنسان على قدميه فوق الأرض، وترفع رأسه إلى السماء، إنها تتيح له أن يعيش لهما معًا، فعلى الأرض يسعى علمًا وعملاً، وفي السماء يهتدي بالمثل التي ترسم له أهدافًا وغايات [أسمى]. والعلم والقيم كلاهما - في أوروبا وأمريكا - ينبت من الأرض، وكلاهما ينشد القوة والمنفعة [الذرائعية البرجماتية]، وأما الثنائية المقترحة لنا فتجعل العلم نباتًا ينبثق من الأرض وظواهرها، وتجعل القيم غيثًا ينزل من السماء... - اعتمادًا على تجديد الفكر العربي».

وهو يرى في امتزاج الثقافتين العربية والغربية لتكونا أنموذجًا «للحضارة التامة» الذي تتطلع إليه الإنسانية: «أن نجدل الثقافتين في جديلة واحدة يكون طابعنا الموروث أحد مقوماتها، ومناهج العصر وحصيلة علمه وفنه مقومها الآخر».

على أن الفيلسوف الداعي لهذا المزج فيها سمّاه «أنموذج الحضارة التامة» لم يقدم لنا أمثلة لهذا المزج وآليات تحقيقه، ربما بسبب تكوينه خلال مسيرته الفكرية القلقة وأطوارها المتفاوتة على امتداد ستة عقود تقريبًا، وهو ما عبّر عنه كثير من أنصاره ونقاده على حد سواء. يقول الأستاذ محمود أمين العالم في مقالة له بعدد أكتوبر من مجلة «الهلل»، القاهرة عام 1993م:

«أزعم بعد هذه السنوات الطويلة من معايشتي النقدية لفلسفته، أن هذه الفلسفة قد مرت بأطوار مختلفة؛ بل تعددت اتجاهاتها ومفاهيمها داخل

الطور الواحد؛ بل أكاد أجزم أن الرؤية الوضعية المنطقية كادت تغيب؛ بل لعلها غابت تمامًا في المرحلة الأخيرة من إبداعه الفكري؛ بل لعلنا لا نكاد نجد مصطلح «الوضعية المنطقية» في آخر كتبه، وهو «حصاد السنين»، فضلًا عن غياب المنهج الوضعي المنطقي نفسه، والارتفاع عليه بمنهج أكثر عمقًا وشمولًا وحيوية...».

ويضيف الأستاذ محمود أمين العالم، بعد تحليل نقدي لفلسفة زكي نجيب محمود، ما نصه: «إن الدكتور زكي نجيب محمود يسعى لاكتشاف خصوصية ثقافتنا بهدف إقامة فلسفة عربية عليها، فيجد هذه الخصوصية في القول بالثنائية: ثنائية الخالق والمخلوق، والعلم والإيمان، والمادة والروح. وهي ثنائية تختلف مع ثنائية الثقافة الغربية.. إن الغرب قد صنع العلم ولكن فقد الإنسان، أما نحن العرب فنجمع بينهما».

أما الدكتور سعيد مراد، في كتابه «زكي نجيب محمود - آراء وأفكار»، مكتبة الأنجلو المصرية، عام 1994م، الذي صدر له الدكتور عاطف العراقي، رحمه الله، فإنه يصور المفكر العربي الكبير «عقلًا يبحث له عن طريق»، ويسهب في توضيح ذلك، بقوله:

«تمتد مسيرة الحياة وتتواصل في حيرة لا مخرج منها، مستخرجًا لفكرة معينة ولنقيضها مرة أخرى، يتعلق بالصوفية يومًا، وبالعلم في صرامة منهجه يومًا آخر، لكن من خلال ذلك كله كان يحس ما في طوية نفسه من أفكار أخرى واتجاهات أخرى، وكأنما كان في صدره سؤال يتردد وينتظر الجواب: أليس من سبيل يجمع عدة أطراف في رقعة واحدة؟ يجمع العلم والدين والتصوف والحرية؟

أليس من سبيل يجمع مادة إلى روح، ويجمع عقلًا إلى غريزة؟... وهناك مع ثقافة الغرب وفكره عاش العقل، فقد ولد ميلادًا جديدًا، ووجد نفسه على بداية الطريق الذي ظل يبحث عنه، لكن هل استقر قراره على هذا الطريق، أم أنه صحح مساره بعد حين؛ عندما أدرك حقيقة أن الإنسان لا يعيش بعقله فقط دون وجدانه؟ بالتأكد أدرك أنه لم يكن على صواب حين سجن نفسه في العقل والعصرية، ونسى أو تناسى جذوره الأصيلة في تربة الوجدان التي نبت فيها».

وهنا يستند الدكتور سعيد مراد إلى ما جاء في كتاب «قصة عقل» للدكتور زكي نجيب محمود: «إني حين دعوت إلى الأخذ بثقافة الغرب.. كنت في ذلك على كثير من التطرف؛ لأنني عندئذ نظرت إلى الأمر من جانب واحد، هو جانب العصرية التي لا بد منها في إنسان اليوم، لكنني أهملت الجانب الآخر الذي لا بد منه كذلك حفاظاً من أي إنسان معاصر على هويته الخاصة التي صنعها تاريخه، فجاءت نظرتي إلى الثقافة المنشودة نظرة مبتورة، تثبت جانباً وتهمل جانباً آخر».

وأخيراً، لماذا نذهب بعيداً ونجهد أنفسنا في البحث عن القيل والقال، وبين أيدينا سيد الأدلة، وهو ما يقرره الدكتور زكي نجيب محمود بنفسه عن نفسه، وأوردناه آنفاً، ولا بأس من تكراره، توكيداً لما سبق، وحسباً لهذه المسألة التي يتحمل وزرها بالدرجة الأولى أنظمة التربية والتعليم المتتابعة، ويشهد عليها أحوال الثقافة العربية في عصرنا، ويصعب على من يتصدرون المشهد الفكري في عالمنا العربي التسليم بها على النحو الذي يقرره فيلسوف العرب الكبير بقوله:

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

ثم ينحو باللائمة على نفسه، نادماً ومستدرگاً بقوله: «استيقظ صاحبنا - كاتب هذه الصفحات - بعد أن فات أوانه أو أوشك - فإذا هو يحسّ الحيرة تؤرقه، فطفق في بضعة الأعوام الأخيرة يزدرد تراث آبائه ازدرد العجلان، كأنه سائح مرّ بمدينة باريس، وليس بين يديه إلا

يومان، ولا بدّ له خلاهما أن يريح ضميره بزيارة «الوفر»، فراح يعدو من غرفة إلى غرفة، يلقي بالنظرات العجلى هنا وهناك، ليكتمل له شيء من الزاد قبل الرحيل؛ هكذا أخذ صاحبنا - وما يزال - يعبّ صحائف التراث عبّاً سريعاً، والسؤال ملء سمعه وبصره: كيف السبيل إلى ثقافة موحدة متسقة يعيشها مثقف حيّ في عصرنا، بحيث يندمج فيها المنقول والأصيل في نظرة واحدة؛ ثم يلقي بمسئولية إصلاح هذا الخلل الفكري والتحرر من التقليد الأعمى على عاتق جماعة النخبة من الفلاسفة والمفكرين، ناقدًا وضعهم المحصورين فيه بقوله:

«الحق أننا نحن المشتغلين بالفلسفة في الجامعات العربية - قد انصرفنا في معظم الحالات إلى الدراسات الأكاديمية التي نعرض بها موضوعات ومذاهب، عرضاً هو أقرب إلى التاريخ، منه إلى التكوين الجديد المبتكر، لقضايانا الفكرية... تكويناً يجمي - كما قلت - كاشفاً عما هو مضمّر في نفوسنا من مبادئ ومُثل، ومن ثم كانت لنا في الفلسفة مؤلفات عربية، لكن لم يكن لنا فلسفة عربية، نجري على فلکها، وندور حول مدارها...».

على أنه قد أتيح لصاحب هذا العرض والتحليل أن يشاهد ويسمع حواراً للدكتور زكي نجيب محمود، مسجلاً بالصوت والصورة لدى بعض الهيئات العلمية بالقاهرة في مطلع التسعينيات من القرن الماضي قبيل وفاته، تضمن خلاصة مواقفه - رحمه الله - من العلم والفلسفة والفن والدين، من ذلك اعترافه بأنه تسرّع في كتابه «خرافة الميتافيزيقا»، وجعل عنوانه عند إعادة طبعه «موقف من الميتافيزيقا»، وكتب مقدمة طويلة شرح فيها للقارئ كيف نشأ الخلط؟ فليس الدين فلسفة، ولا الفلسفة ديناً، لأن نقطة الابتداء في الحالتين مختلفة جداً.. ففي الفلسفة تكون نقطة الابتداء هي فكرة صاحبها الفيلسوف نفسه، ولا مانع أبداً أن يأتي فيلسوف آخر يبدأ بداية مختلفة وينتهي إلى نتائج أخرى. فلا حرج على فيلسوف ما في أن يختار نقطة الابتداء التي يراها هو ويستدل منها ما أمكنه أن يستدل، ونجد أنفسنا بذلك أمام بناءين فلسفيين كلاهما يدور حول حقائق العصر، ولكنهما اختلفا في نقطة الابتداء، لأن النسق الفلسفي ما هو إلا تحليل لنقط الابتداء واستخراج «أمعائها» إذا صح التعبير، وهذه «الأمعاء» هي التي تكوّن في البداية المنظومة الفلسفية التي يراها كل فيلسوف.

أما في حالة الدين، فإن نقطة الابتداء هو وحي يوحى قد صدقته منذ سمعته، ولم يعد في اختيار أحد أن يبدأ بداية أخرى ويدّعى أنه معي في دين واحد، لأن الذي يكون معي في دين واحد يبدأ من نقطة الابتداء التي بدأت منها، أي الوحي الذي بدأ بدين جديد، وسمعته فصدقته، فالمسألة ليست تفكيراً علمياً، ولا استدلالاً، ولا إقامة برهان، ولا تحليلات، ﴿رَبَّنَا إِنَّا سَمِعْنَا مُنَادِيًا يُنَادِي لِلْإِيمَانِ أَنْ آمِنُوا بِرَبِّكُمْ فَآمَنَّا رَبَّنَا فَاغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا وَكَفِّرْ عَنَّا سَيِّئَاتِنَا وَتَوَفَّنَا مَعَ الْأَبْرَارِ﴾ [سورة آل عمران].

ثم يقول: «إن التطور الذي حدث لكلمة «ميتافيزيقا» بالانتقال من التسمية المكانية لأوراق بدون عنوان، فيها إشارات إلى الطبيعة أحياناً، وضعها المؤرخ الذي أراد أن ينظم أعمال أرسطو بعد كتاب «الطبيعة»، فسميت «ما بعد الطبيعة»، إلى تحليل يجعلها تدل على نوع من التفكير الذي يؤصل معنى من المعاني ليرده إلى جذوره. فهناك العلم الذي يضع قواعد للواقع الذي نريد أن نفهمه، وهناك ما وراء هذا العلم، أو هذه القواعد العلمية، مما يُعدّ بمثابة الينابيع التي أدت إليها. فتكون الميتافيزيقا هنا فلسفة تعني بتحليل علمي لقوانين الواقع. أما إذا ذهب التحليل إلى أشياء لا نعلمها، أو لا يمكن التعبير عنها، فعندئذ تكون الميتافيزيقا خرافة.

أما مصطلح «الأسلمة» فيقول عنها إنها حركة أو اتجاه ونزوع ثقافي لا بأس بها في ميدان الثقافة، انطلاقاً من مبدأ «التوحيد» الذي ينبغي أن ينعكس على وحدة الشخصية الإنسانية، ثم وحدة الأمة، ثم وحدة الفكر والثقافة والحقيقة النهائية في الكل الجامع لهذا المفهوم الإسلامي القائم على العلم والإرادة.

هكذا نجح الدكتور زكي نجيب محمود - من خلال تجربته الفكرية الثرية - في تشخيص الداء العضال الذي أصاب الأمة في فكرها طوال عصور التراجع والانحسار، فضلاً عن أنه دَلَّ على طريق الإصلاح الحقيقي، وترك لمن يأتي بعده من أهل الفكر والحكمة والنظر أن يحددوا معالم هذا الطريق وآليات السير عليه وصولاً إلى الهدف الأسمى.

بقى أن نقرر من جانبنا أن هذا الموقف الفكري الذي توصل إليه فيلسوف العرب الكبير كان من أهم الأسس التي استندنا إليها منذ أوائل ثمانينيات القرن الماضي في الدعوة

إلى صياغة نظرية عامة للعلم والتقنية في إطار من التصور الإسلامي الرشيد، وكانت البداية بمؤلفنا «فلسفة العلوم بنظرة إسلامية» عام 1984م، ثم أعقبه عدد من الدراسات الأكاديمية والإسهامات الفكرية في ندوات ومؤتمرات متخصصة، أثمرت في مجموعها ما أطلق عليه «نظرية العلم الإسلامية»، وما جاء تفصيله حديثاً في مؤلفنا «فلسفة العلم الإسلامية.. مدخلاً لرؤية كونية حضارية» (2014م)، بالإضافة إلى مؤلفات وبحوث تطبيقية أخرى لما طرحته الفلسفة (النظرية) إجمالاً.