المحور السادس

فى اللغة والتجريبية العلمية

obeikandl.com

زكى نجيب محمود
سقراط مصر والعرب

د . محمود فهمى زيدان

سقراط الأثينى هو إمام الفلاسفة اليونان القدماء بلا منازع ، ويكفى أنه صنع شيخ الفلاسفة أفلاطون الذى تخرَّج على يديه عملاق الفكر اليونانى أرسطو . سقراط الأثينى صاحب الرسالة الخالدة وهى تعليم الشباب والشيوخ كيف يفكرون ويسلكون ، بالحوار والمناقشة وإلقاء الأسئلة وسماع الإجابات وكشف الأخطاء وتصحيحها . أراد أن يعلِّم الشباب والشيوخ الدقة فى التفكير بمحاولة إعطاء تعريف صحيح لكل كلمة يستخدمونها . وقام بتوجيههم نحو النقد الذاتى ونقد الآخرين حتى يصلوا إلى العلم الصحيح . علَّمهم أيضاً كيف تكون العقلانية فى السلوك لكى نكتسب حياة فاضلة عمادها التواضع والأمانة والصدق والفضيلة والتقوى وكبح نزوات النفس ونبذ الأنانية والظلم والخيانة .. علَّمهم باختصار كيف يكون الفرد منهم مواطناً صالحاً .

ولعلِّى لا أتجاوز الصواب حين أقول إن المربِّى الفاضل ومعلِّم الأجيال الأستاذ الدكتور زكى نجيب محمود هو سقراط مصر والعرب جميعاً منذ الثلاثينات من القرن العشرين وحتى اليوم . هو - فى البدء - أستاذ بالجامعة علَّم ولا يزال يعلِّم أجيالاً من الطلاب وطبقات مختلفة من المثقفين ، لكنه ليس فقط كذلك ، وإنما هو الأديب والمفكر والفيلسوف والكاتب والمصلح . الأساتذة فى الجامعات كثيرون وأغلبهم موظفون يؤدون مهنة التدريس فى مواد تخصصهم ، لكن قل أن تجد منهم أصحاب رسالة ، ورواد اتجاه محدد ، وفكر معين ، وأستاذنا من هذا النوع الثانى مثل سقراط الأثينى مشبوب العاطفة نحو تثقيف عقول الشباب فى الجامعات، صادق فيما يقول ، ويحيا ما يعتقد ، ويعتقد ما يقول ، وسلوكه متسق وما يقول ويعتقد. يخرج الشباب والمثقفين من سبات غفلتهم وغموض أفكارهم وخرافات اعتقاداتهم إلى يقظة الفكر وعقلانية السلوك ووضوح أفكارهم وتحديدها . لقد وجَّه زكى نجيب الأجيال المختلفة من طلابه نحو دقة العبارة ووضوح الفكرة واتساق الحجة ، وذلك بالعناية بتحديد معانى الألفاظ ، والحوار ، والمناقشة ، والجدل ، ونقد الذات ، ونقد الرأى الآخر ، وتحليل ما أقوله وما يقوله الغير حتى

نصل إلى ما نريد . يدل ذلك على إعجابه بسقراط الأثينى واتباع منهجه ، ويشهد على ذلك ترجمته فى الثلاثينات - قبل أن يمارس التدريس بالجامعة - لبعض محاورات أفلاطون المبكرة ، تلك التى تصوِّر منهج سقراط الرائد . كما يشهد على ذلك أيضاً أنه فى الأربعينات حين كان رئيس تحرير مجلة «الثقافة» توأم مجلة «الرسالة» كان يمهر مقالاته بتوقيع «الدكتور زينون» إشارة إلى إعجابه بزينون الأيلى مخترع الجدل ، ولا ننسى أن زينون هو الذى علَّم سقراط منهج الجدل والحوار وقرع الحجة بحجة مضادة .

أشرنا قبل قليل إلى أن أستاذنا مربِّى الأجيال له رسالة خالدة وليس مجرد أستاذ جامعى يلقى محاضرات على طلابه فى موضوع تخصصه ، فما هذه الرسالة؟ إنها رسالة مركَّبة متعددة الجوانب وإن كانت الجوانب مترابطة تهدف إلى يقظة الفكر وعقلانية السلوك أى : نبذ الخرافة والأسطورة وطرح المعتقدات الراسخة التى لا يقبلها عقل ولا منطق ، ولا تليق بنا فى عصر العلم المتقدم والتكنولوجيا المعاصرة .

وسوف نقتصر هنا على ثلاثة جوانب من هذه الرسالة : هى اقتناعه وتحمسه أولاً : لحركة الوضعية المنطقية والدفاع عنها ونشرها فى مصر والوطن العربى . وثانياً : بأن طالب العلم وعامة المثقفين يجب أن يتمكنوا من علم المنطق فذلك سبيلنا إلى الفكر الصحيح . وثالثاً : دفاعه المتواصل عن موقفه من مشكلة حية فى أيامنا هى مشكلة التراث والمعاصرة .

المعروف أن حركة الوضعية المنطقية حركة فكرية بدأت فى منتصف العشرينات (ق ٢٠) فى فيينا بفضل شليك وزملائه من العلماء والمناطقة والفلاسفة ، تحمست الحركة لمواقف معينة ، وآلى الدكتور زكى نجيب على نفسه مع مطلع الأربعينات الدفاع عنها فى مصر .

نكتفى هنا بالإشارة إلى موقفين أساسيين من مواقف هذه الحركة : هما رفض الميتافيزيقا والحكم عليها بالإعدام ، وأن الفلسفة المشروعة هى التحليل المنطقى لقضايا العلوم . وقد رصد أستاذنا الجليل للموقف الأول كتابه «موقف من الميتافيزيقا» ، كما رصد للموقف الثانى كتابه «نحو فلسفة علمية» . ولم يكن هذان الكتابان مجرد تلخيص لمواقف حركة الوضعية وإنما كان هذان الكتابان إبداعاً أصيلاً وجهداً مستقلًّا رائعاً شرح فيهما المواقف وطبقها على نماذج مختلفة من أعمال الفلاسفة . نوجز موقف رفض الميتافيزيقا بالبدء بالقول إن القضايا التى لها معنى نوعان : قضايا الرياضيات البحتة والمنطق فى جانب ، والقضايا التجريبية العامة وصيغ القوانين العلمية فى جانب ، بحسب طبيعة البحث فى هذين النوعين من العلوم ، وبالتالى

بحسب منهج البحث فى كل منهما . قضايا النوع الأول قضايا قبلية لا يتوقف صدقها على تحقيق تجريبى وإنما على استخدام صحيح لألفاظ اللغة أو الرموز . القضايا الرياضية والمنطقية صادقة يقيناً ويعتمد صدقها على مبدأ عدم التناقض ، أى : يعتمد صدقها على استخدام صحيح للرموز وطريقة ارتباط بعضها ببعض وطريقة لزوم بعضها عن بعض حسب قواعد المنطق . أما القضايا التجريبية وصيغ القوانين العلمية فيعتمد صدقها على خبرة وتحقيق تجريبى ، والصدق فيها احتمال لا يقين ، ولا يميز الوضعيون المناطقة بين معنى القضية التجريبية وطريقة تحقيقها تجريبيًا ، وفى ذلك يقول شليك معياره المشهور : «معنى القضية التجريبية هو طريقة تحقيقها».

والآن يقدم الوضعيون هذين النوعين من العلوم والقضايا ويقولون إنهما كل القضايا التى يكون لها معنى ، ثم يقولون إن قضايا الميتافيزيقا قضايا لا معنى لها . لم؟ لأنه لا يمكن تحقيقها حسب قواعد المنطق ولا حسب الخبرة والتجربة . ولعل الدكتور زكى نجيب وسائر الوضعيين يضعون سبباً ثالثاً هو أن بعض فلاسفة الماضى يوهمون أنفسهم والآخرين بأن قضايا الميتافيزيقا تصف جوانب من الوجود فوق ما يقدمه لنا العلماء من وصف لوقائع التجربة وحوادثها ، وهم فى ذلك مخطئون لأنه لا يوجد سبيل للتأكد من صدقها أو كذبها . ولعل نظرية أفلاطون فى إثبات ما يسميه «عالم المُثُل» مثل على القضايا الميتافيزيقية لأن أفلاطون ظن أنه يتحدث عن جانب من الوجود غير الواقع التجريبى . والحق أن من يصف ويتحدث عنه هم العلماء وليس الفلاسفة . ولا بأس هنا من تعليق أن من الفلاسفة - غير أستاذنا والوضعيين - من يتفق معهم فى أن الميتافيزيقا لا تعطى وصفاً لجانب من الوجود غير الواقع التجريبى ، لكنهم يقولون إن قضايا الميتافيزيقا لها معنى إذا أخذنا مهمة الفيلسوف على أن تكون تقديم «وجهة نظر» نفسر بها ما يلح علينا من تساؤلات واهتمامات ، وما يجرى أمامنا من أشياء وظواهر ، ومكانة الإنسان فى خضمها. هذه الوجهة من النظر رؤية للعالم ، وإن لم تكن رؤية أشياء جديدة . مذهب الفيلسوف رؤية جديدة للعالم وهى اتخاذ موقف أو منظار ننظر منه إلى العالم يشمل تصورنا للإنسان والحياة والآلة والغاية والحرية والمسئولية والقانون والصدفة والتطور وما إلى ذلك . ومعيار تحقيق هذه الرؤية الجديدة للفيلسوف هو الاقتناع بها . ولا أظن أن أستاذنا الفاضل يعترض على هذا التصور للقضايا الفلسفية . بل إن بعض فلاسفة الغرب الذين كانوا وضعيين مثل راسل وآير وكارناب راجعوا أنفسهم ورأوا أن قضايا الميتافيزيقا لها معنى إذا فُهمت بالمعنى السابق على أنها وجهات نظر جديدة مقنعة ننظر منها إلى العالم .

أما الموقف الثانى لأستاذنا وللوضعيين المناطقة فهو أن الفلسفة المشروعة هى التحليل

المنطقى لقضايا العلوم . أو أن مجال الفلسفة الوحيد الجدير بالدراسة والبحث من جانب الطلاب والفلاسفة على السواء هو مجال فلسفة العلوم أو منطق العلوم . وقد سجل أستاذنا هذا الموقف فى كثير من كتبه ، لعل أهمها كتاب «نحو فلسفة علمية» .

وقبل أن نوضح هذا الموقف نحب أن نؤكد أن الدكتور زكى نجيب يريد لشباب مصر ومثقفيه والوطن العربى ومثقفيه أن يدركوا تمام الإدراك أننا فى عصر ، معيار الحياة فيه هو مسايرة ركب العلم والاشتراك الإيجابى فى تقدمه والإفادة من نظرياته وتطبيقها فى حياتنا اليومية . نعم ، ينعم العرب باستخدام تكنولوجيا العلوم وسبل الحضارة المادية لكنهم متخلفون فى الوعى بالنظريات العلمية وتطوراتها والمشاركة فى اكتشافاتها واختراعاتها . يهيب زكى نجيب بمصر والعرب أن يكونوا على قدم المساواة مع الغرب فى تحصيل العلوم وحفزهم على الاكتشاف والاختراع ، بل يجب أن تساير فلسفة الشرق فلسفة الغرب وعلومهم . وفى ذلك يقول زكى نجيب لحنه المميز : «أنا مؤمن بالعلم كافر بهذا اللغو الذى لا يجدى على أصحابه ولا على الناس شيئاً . وعندى أن الأمة تأخذ بنصيب من المدنية يكثر أو يقل بمقدار ما تأخذ بنصيب من العلم ومنهجه ... ولما كان المذهب الوضعى بصفة عامة -والوضعى المنطقى الجديد خاصة- هو أقرب المذاهب الفكرية مسايرة للروح العلمى كما يفهمه العلماء الذين يخلقون لنا أسباب الحضارة فى معاملهم فقد أخذت به أخذ الواثق بصدق دعواه» .

والآن ما معنى الفلسفة العلمية عند أستاذنا؟ يجيب بقوله : «لسنا نريد بفلسفتنا العلمية أن نشارك العلماء فى أبحاثهم فنبحث فى الضوء والكهرباء كما يبحثون ، بل لسنا نريد أن نبحث فى الحياة والإنسان كما يبحثون ؛ فلهم وحدهم أدوات البحث فى الأشياء والكائنات وليس لنا إلا ما يقولونه عن تلك الأشياء والكائنات من عبارات وما يصوغونه عنها من قوانين . فإذا حصرنا اهتمامنا - لا فى إضافة عبارات إلى عباراتهم أو فى صياغة قوانين غير قوانينهم - بل فى عباراتهم نفسها وقوانينهم نفسها ، نحللها من حيث هى تركيبات من رموز ، لنرى إن كانت تنطوى أو لا تنطوى على فرض أو مبدأ فنخرجه لعل إخراجه من الكمون إلى العلن يزيد الأمر وضوحاً . أقول إننا إذا حصرنا اهتمامنا فى هذا كانت فلسفتنا علمية بالمعنى الذى نريده . إذن: ما الفلسفة العلمية إلا تحليل منطقى لقضايا العلوم لهدف توضيحها، وذلك ببيان الهيكل المنطقى الذى يحمل مادة تلك القضايا ، ليظهر ما بين الأجزاء من علاقات فيبرز الكامن ، ويحدث كثيراً أن نجد فى صيغة قانون علمى فكرة متضمنة فى فكرة أخرى ، أو قضية تستلزم أخرى ، أو تعتمد صيغة ما على مبدأ معين أو مصادر معينة ، ولا يتضح كل ذلك إلا بالتحليل

المنطقى للعبارات التجريبية ، وهذا ما يسمى «فلسفة العلم» أو «منطق العلم» .

ذكرنا فيما سبق أول جانب من جوانب الرسالة التى آلى أستاذنا الفاضل على نفسه التحمس لها والدفاع عنها بكل قوة ، وهو انتماؤه إلى حركة الوضعية المنطقية بما اشتملت عليه من مواقف. أما الجانب الثانى من اهتمامات المربِّى الفاضل فهو علم المنطق ، لأسباب كثيرة منها أن المهتم اهتماماً صادقاً بتوجيه طلابه وقرائه نحو التفكير السليم إنما يهتم اهتماماً خاصًّا بتوجيههم نحو علم المنطق واستيعاب قواعده وقوانينه ، فإذا تم لهم ذلك فقد تملَّكوا سلاح الاستنباط الصحيح والانتقال من المقدمات إلى النتائج على نحو متسق يخلو من التناقض والغموض ، ومن ثم يستطيع البحث السليم فى أى علم وأى موضوع .

ولا يعنى ذلك دائماً أن كل متعلم للمنطق يفكر تفكيراً سليماً ، كما لا يعنى ذلك أن كل جاهل بعلم المنطق تفكيره متناقض ، فقد نجد جاهلاً صائب الحكم وقد نجد دارساً للمنطق يخطئ فى الاستدلال . لكن التفكير المنطقى السليم أمر مكتسب ، وتمكُّننا من المنطق يجعلنا ندرك الخطأ فيما نقول ، والعالم بمواطن الخطأ أقدر من الجاهل على اكتشاف خطئه وتصحيحه. وسبب مهم آخر لاهتمام أستاذنا بعلم المنطق أن باب فلسفة العلم أو منطق العلم أو الفلسفة العلمية بالمعنى الذى أوردناه محتاج حاجة ماسة إلى دراسة المنطق الحديث المملوء بالرموز والصيغ والمعادلات ، بحيث لا يمكن الدخول إلى الفلسفة العلمية دون التمكُّن من تلك الأداة . وقد فصَّل د. زكى كل ذلك فى موضوع المنطق فى كتابه المعروف «المنطق الوضعى» ، وذكر فى مقدمة هذا الكتاب : «والأمر محتاج أولاً إلى وضع قواعد المنطق الذى ينتهى بصاحبه إلى هذه النظرة العلمية ، فكان هذا الكتاب الذى أضعه بين يدى القارئ ليكون بمثابة الأساس من البناء الذى صَحَّ مِنِّى العزم على إقامته طابقاً فى إثر طابق تجىء كلها تدعيماً للمذهب الوضعى فى شتى نواحيه . على أنى قد وسَّعت مدى البحث فى مواضيع كثيرة ليلائم حاجة طلاب المنطق فى دراستهم . . .» .

ولنا ملحوظة على عنوان ذلك الكتاب ، فلعلم المنطق فروع أو أقسام ثلاثة لا غير : هى المنطق الصورى القديم ، والمنطق الصورى الحديث ، ومنطق الاستقراء . المنطق الصورى القديم هو علم المنطق كما وضعه أرسطو مؤسس العلم ، مضافاً إليه بعض أبواب قدمها شرَّاح أرسطو الذين ملأوا فجوات قصَّر فيها أرسطو مثل الرواقيين . والمنطق الصورى الحديث اسم آخر للمنطق الرياضى أو المنطق الرمزى الذى أقام نظرياته وقواعده بعض المناطقة المحدثين

والمعاصرين مثل فريجة وبيانو وراسل ووايتهد ، وإن سبقهم بعض الفلاسفة والمناطقة مثل ليبنتز وبول ببدايات وتمهيدات . أما المنطق الاستقرائى فهو تقديم مناهج البحث فى العلوم الطبيعية التجريبية . فإن صَحَّ هذا التصنيف لأقسام المنطق فلن نجد قسماً فى المنطق يسمى الوضعى . والحقيقة أن كتاب «المنطق الوضعى» كتاب شامل فى المنطق بفروعه الثلاثة السابقة: يشرح المنطق الصورى القديم شرحاً أصيلاً جديداً لأنه يشرحه من منظار المنطق الرمزى وفى إطاره ولغته . والكتاب يبسِّط ثانياً أهم نظريات المنطق الرمزى وخاصة نظريات فريجة وراسل ووايتهد . ويضيف الكتاب ثالثاً موجزاً للمنطق الاستقرائى ومناهج البحث فى العلوم الطبيعية . ولا ينسى الكتاب أن يضيف فصلين لا يدخلان فى مباحث المنطق بالمعنى الدقيق وإن كانا يدخلان فى باب التفكير السليم ، أعنى فصلين عن مناهج البحث عند فرنسيس بيكون وديكارت . يحذرنا بيكون من الوقوع فى أخطاء ، من طبيعة العقل الإنسانى أن يقع فيها ، لكن الإشارة إليها تقلل من فرص وقوعنا فيها ، كما يضع لنا ديكارت منهجاً منطقيًّا للبحث الصحيح .

فإذا انتقلنا من الجوانب السابقة فى فكر الأستاذ الدكتور زكى نجيب إلى جانب آخر من فكره ، وهو موقفه من مشكلة التراث والمعاصرة نكون قد انتقلنا فى فكره من جوانب الإفادة من الغرب والعبِّ من حضارتهم وعلمهم إلى جانب الاهتمام بتراثنا القومى وشخصيتنا الثقافية العربية ، وكيف نستفيد من حضارة الغرب بحيث لا ينطمس تراثنا العربى القديم . لقد بدأ الاهتمام بهذه المشكلة فى فكر أستاذنا مع مطلع الستينات مسايرة لموجة قومية طاغية فى مصر والوطن العربى كله عمادها دعوة إلى الرجوع إلى تراثنا الدينى والحضارى القديم . فمن قائل بوجوب ترك التراث الغربى كلية وإحياء ثقافتنا القديمة بكل ما فيها ، ومن قائل بوجوب ترك التراث العربى القديم وعدم التخلف عن الركب الحضارى الغربى ، لكن لعل الموقف الوسط هو رأى قادة الفكر من العرب وعامة المثقفين . وتقوم المشكلة ويقوم الاختلاف بين قادة الفكر فى كيفية تحديد وتوضيح ذلك الموقف الوسط . ولقد عرض أستاذنا باستفاضة وتوضيح لنماذج مختلفة متعددة للتراث العربى القديم ، وتركيب موقف يضم ثقافة الغرب والشرق فى كتابيه الكبيرين «تجديد الفكر العربى» و «المعقول واللامعقول فى تراثنا الفكرى» .

وقد خرج أستاذنا من هذه الدراسات إلى موقف خلاصته أخذ الجوانب العقلانية فى تراثنا ، وترك الجوانب التى تفوح منها رائحة الخرافة والأسطورة ، وأخذ مناهج العلماء والمفكرين العرب القدامى فى بحثهم دون التشبُّث بالموضوعات التى بحثوها - تلك التى

كانت تناسب عصورهم ولم تعد تناسب عصورنا - . وقد نادى أستاذنا بقبول التفسير العقلانى للعقائد ولكتاب الله الكريم وعزل الأحاديث النبوية الصحيحة ونبذ الإسرائيليات ، والتفسير المنطقى لعلوم اللغة ، وترك موجات الإلحاد التى كانت تشيع بين حين وآخر فى تراثنا القديم . وأهم من ذلك الوقوف وقفة إعجاب وإجلال للمنهج العلمى الدقيق الذى كان المفكرون القدامى يحرصون عليه من حذر وموضوعية وعدم التسرع فى إصدار الأحكام .

ولم يكن الدكتور زكى نجيب أستاذاً فى الجامعة يعلِّم الفلسفة والمنطق للطبقات المختلفة من الأجيال فحسب ، ولم يكن مهتمًّا فقط باتخاذ موقف من الصراع بين التراث والمعاصرة، لكنه اهتم اهتماماً بالغاً بمشكلاتنا الفكرية وحياتنا الثقافية فقد كثر المتعلمون فى مصر فى العقود الأخيرة ومع ذلك ضعف مستوى التعليم والثقافة فكأننا زرعنا ولم نحصد شيئاً ، وهذه مشكلة تسترعى الانتباه وتبحث عن حل . ثم تتتالى المشكلات ، فكثير من المثقفين لم تمنعهم ثقافتهم من أن تستبد بهم كثير من الخرافات والتقهقر الفكرى ، وكثير منا لا يزال يحس بالتعارض بين الدين والعلم كأنهما طرفا نقيض ، ناهيك بنزعات التطرف والتعصب للقديم وممارسة الإرهاب الفكرى ومحاربة الرأى الآخر ، ولا زالت الحياة الثقافية فى مصر والوطن العربى تقليداً لا إبداعاً ، ومشايعة للقديم على قدمه بلا تطور ولا ارتقاء ، ومن الأمراض المتوطنة فى مصر غياب الانتماء وشيوع التسيب والنفاق وما إلى ذلك . ولقد تناول أستاذنا وأستاذ الأجيال هذه المشكلات وأمثالها يوضح الداء ويحاول وصف الدواء تلو الدواء فى مقالات أسبوعية منذ ثلاثين عاماً ، فى صورة أدبية رائعة وأسلوب سهل ممتنع ، وكان منهجه فى عرض تلك المشكلات وأسلوب حلها هو «التحليل» .

ولقد كان «التحليل» منهجاً معروفاً ومألوفاً عند المفكرين والفلاسفة واللغويين العرب الأولين ، وهو كذلك منهج معروف فى الفكر الغربى المعاصر ؛ ولعل برتراند راسل هو رائد الفلاسفة الغربيين المعاصرين فى منهج التحليل . إن ما يجعل المشكلة كذلك غموض صياغتها وتشابك عناصرها بحيث إذا أعدنا صياغتها فى وضوح وقسَّمناها إلى عناصرها، وأوضحنا كل عنصر فيها ، وعرَّفنا كل كلمة فى هذه العناصر : نكون قد وضعنا المشكلة فى وضعها الصحيح، وسهل علينا حلها . وليس من اليسير على صاحب هذا المقال أن يوضح هذا المنهج من واقع مقالات الدكتور زكى .. فأى توضيح لن يعطى صورة وافية لجهد أستاذنا .. عليك أن تقرأ له مثلاً كتاب «رؤية إسلامية» أو «عن الحرية أتحدث» فى صبر وأناة.

التجريبية العلمية
لدى الدكتور زكى نجيب محمود

د . قدرية إسماعيل إسماعيل

قد يكون من الصواب القول إن أعمال د . زكى نجيب محمود الفلسفية تعبر عن رؤية تستمد جذورها من بعض اتجاهات فلسفية غربية حديثة ومعاصرة : كالمذهب التجريبى الوضعى «هيوم» ، والمذهب الوضعى «كونْت» ، والتفرقة بين (حقائق العقل) و (حقائق الواقع) «ليبنتس»، والقول باستحالة الميتافيزيقا التى تستنبط من مبدأ أول «كانْت» ، والمذهب الحسى «إرنست ماخ» ، والفلسفة التحليلية الذرية «راسل» ، وفلسفة اللغة «فتجنشتين» ، والوضعية المنطقية «فلاسفة حلقة فيينا وبخاصة شليك وكارناب» ، والتجريبية العلمية «آير».

وهى رؤية من الممكن أن تسمى بحق تجريبية علمية تجسد أفكاراً رئيسية فى الاتجاهات والمذاهب السابق ذكرها من حيث المضمون وطريقة الصياغة ، وبعبارة أخرى إنها رؤية فلسفية تعتنق أقوال التجريبية العلمية وتدافع عنها وترى صوابها وقابلية استخدامها فى شتى فروع المعرفة الإنسانية .

وقد تبلورت تلك الرؤية لديه فى شكل مشروع تأسيس فلسفة علمية لا تكون على شاكلة الأخلاق أو الدين ، بل ترتبط بالعلم المعاصر . وتقوم تلك الرؤية على فرضيات رئيسية هى: حذف الميتافيزيقا ، والاقتصار على الخبرة الحسية ، واستبعاد المطلق والاعتراف بالنسبى ، ورفض الفلسفة التأملية وجعل الفلسفة منطق العلوم ، وتحليل عبارات اللغة العلمية واليومية، وتوضيح معنى تلك العبارات وفقاً لمعيار التناقض المنطقى ومعيار التحقيق التجريبى ، والاعتقاد بصحة منهج التحليل المنطقى وإمكان استخدامه فى جميع فروع المعرفة الإنسانية .

وسوف تتكشف تلك الفرضيات وأصولها الغربية فى ثنايا طرح مشروع تأسيس فلسفة علمية لديه كما سوف يتضح تحديده وظيفة الفلسفة وعمل الفيلسوف وما هو من اختصاصه وما ليس من شأنه .

يرى د . زكى أن الفلسفة ليست قادرة على الانعزال عن الحياة العقلية السائدة فى أى عصر ، ولما كان عصرنا هو عصر يسوده العلم - بمعنى تنامى المعرفة العلمية واستخدام العلم

فى شتى نواحى حياة الإنسان - فإن الفلسفة لابد أن تضع ذلك «المتغيِّر» فى الاعتبار ، ويكون صميم عملها هو تحليل لبنية العلم بقصد إيضاح المبادئ التى يقوم عليها وعندما تقوم بذلك فإن الفلسفة لا تضيف علماً جديداً إلى العلم القائم ، بل تحلل عبارات الأخير نفسها تحليلاً يستخرج ما ينطوى عليه من مبادئ وفروض . فوظيفة الفلسفة لكى تصير فلسفة علمية أن تحلل العبارات العلمية من حيث هى تركيبات من رموز ، يقول : «إننا إذا حصرنا اهتمامنا فى هذا ؛ كانت فلسفتنا علمية بالمعنى الذى نريده لها» [١] .

وهو يؤكد أنه لا يريد بالفلسفة أن يشارك الفلاسفة العلماء فى أبحاثهم ، بل هى علمية لأنها تُعنى بتحليل قضايا العلوم . وقد حققت الفلسفة عن طريق هذا التحليل نتائج خطيرة بعيدة المدى على حد قوله . وتكون الفلسفة علمية بالتزامها دقة تشبه دقة العلماء فى استخدامهم لرموزهم ، يقول : «وإننا نحن التجريبيين العلميين لعلى يقين بأن ما قد جرى العرف على تسميته بمشكلات فلسفية إن هو إلا غموض فى استخدام الرموز اللفظية ، ولو استقام لهذه الرموز طريق استخدامها لتبخرت تلك المشكلات فى الهواء وزالت» [٢] .

وقد طرح د . زكى فى أعماله الفلسفية بعض الأسس العامة التى منها تتكون وجهة النظر الفلسفية «التى يعتنقها ويدافع عنها» [٣] . فهو يرفض الفلسفة التأملية وذلك لأن الفلسفة عند فلاسفة التأمل ليست علماً يقوم على مشاهدة حتى تخضع لما يخضع له العلم من طرق الإثبات بل «يتأمل» الفيلسوف بالفكر الخاص ما يريد أن يتخذه موضوعاً لتفكيره . والفيلسوف التأملى - فى نظره - أقرب فى تعبيره إلى لغة الشاعر منه إلى لغة العالم ؛ فهو يبدأ بلفظة معينة لم تسبقها ملاحظة ثم يتورط فى هذه اللفظة ، فهو يقول كلاماً مرجع الصدق فيه إلى ما يدور فى نفس المتكلم ، لا ما يقع فى الواقع من حوادث . فمنهج الفيلسوف التأملى «تمثيلى» أى : تشبيه العالم بالإنسان ثم الحكم على الأول بما يحكم به على الثانى ، فهو يصف العالم بما يجده فى نفسه هو ، بل إنه حتى فى هذا الوصف الذاتى يستخدم الألفاظ على نحو لا يجعلها واضحة المعنى .

يريد د . زكى للفلسفة أن تكون شبيهة بالعلم ويحرِّم على الفيلسوف أن يتحدث عن العالم حديثاً إخباريًّا ، لأنه لا يملك أدوات البحث التى تمكنه من ذلك ومن ثم وجب عليه أن يلتزم الدقة البالغة فى استخدام الألفاظ والعبارات . ويتحقق ذلك عن طريق البدء بالصفة أو مجموعة الصفات التى يلاحظها ويريد لها اسماً يميزها ثم يطلق هذا الاسم على ما قد لاحظه ، وبهذا يصبح تعريف الاسم هو الصفات التى كانت قد وقعت فى حدود المشاهدة[٤] . فإذا ما

استخرج بعد ذلك من هذا التعريف نتائج مترتبة عليه ؛ كانت الأخيرة متطابقة مع حوادث الواقع الملاحظ .

فالمطلب الأول لتأسيس فلسفة «علمية» هو تحديد الألفاظ الفلسفية تحديداً لا يدع لفظاً بغير مسمى مما يمكن تعقُّبه بالحواس . والمطلب الثانى هو أن تحصر الفلسفة بحثها فى مسائل جزئية محدودة ، فبدل أن يحاول الفيلسوف مستحيلاً عندما يبحث عن «مبدأ» يضم الكون كله بما فيه ومن فيه ، يُعنى بالبحث فى مفهوم واحد من مفاهيم العلم كمفهوم السببية مثلاً، يتعاون فى تحليله مع غيره من الفلاسفة ، وبهذا يستفيد بعضهم من بعض ويكمل الواحد الآخر وتنمو - بذلك - المعرفة الفلسفية .

وهو يذكر أن تحليل مسائل الفلسفة التقليدية قد أظهر ألاَّ «إشكال» ، وأن الأمر كله ناشئ عن غموض فى لغة الفلاسفة ، هو الذى صوَّر لهم أنهم إزاء مسائل تريد حلاً ولا حل هناك[٥] .

ولفظ «تحليل» ليس عليه -فى نظره- اتفاق حاسم بين من يستعملون هذا اللفظ حتى من المختصين ؛ ومن ثم فهو يرى أن تحديد معنى هذا اللفظ يتوقف على الاستعمال الفعلى له بين الفلاسفة المشتغلين به . يقول د . زكى : «فلسنا نقول إن التحليل المنطقى «يجب» أن يكون لهذا المعنى أو ذاك ، بل نقول إنه فعلاً بهذا المعنى عند فلان وفلان»[٦] .

يبدأ الفيلسوف التحليلى بموضوع المسألة موضع الفحص ثم يرده إلى وحداته الأولية التى منها يتركب ذاك الموضوع ، والتى لا يمكن بدورها أن تحلل إلى ما هو أبسط منها ، كما يفعل «راسل» حين يحلل الطبيعة إلى وحدات أولية هى «الحوادث» ، بالمعنى الاصطلاحى لهذه الكلمة عنده . ويشير د . زكى إلى أن الفلاسفة الإنجليز (لوك ، باركلى ، هيوم ، مل ، راسل) يتميزون بطابعين أساساهما : التحليل من ناحية ، والاتجاه التجريبى من ناحية أخرى. وهو يدعو إلى ضرورة أن تعتبر الفلسفة تحليلاً خالصاً ، تحليلاً لقضايا العلم بصفة خاصة. يقول د. زكى : «والتحليل الذى ندعو إليه أصبح ذا طابع واضح متميز هو الذى يطبع الفلسفة التجريبية العلمية المعاصرة ، وأعنى به الطابع الذى تراه عند «جورج مور» و «برتراند راسل» و «لوفج فتجنشتين» و «جماعة فيينا»[٧] .

وهو يرى أن الفلسفة قد نقلت اهتمامها فى القرن العشرين من مجال إلى مجال فبدلاً من الاهتمام بحقيقة العالم وحقيقة الإنسان ، انتقل الاهتمام إلى تحليل العبارات . وبهذا يربط

الفيلسوف نفسه بالعلم وبالحياة اليومية .. وتصير الفلسفة -بذلك- منطقاً ؛ يقول راسل : «المنطق هو صميم الفلسفة» (٨) .

كان أنصار الاتجاه التجريبى (لوك وهيوم) يحللون المعرفة الإنسانية بهدف ردها إلى وحداتها الأولية وكانت الأخيرة هى الإحساسات التى ترتبط بعلاقات فتنشأ منها الأفكار المركبة . أما راسل فقد أقام فلسفته التجريبية على أساس منطق جديد حيث جعل «القضايا الأولية» لا المدركات المفردة هى الوحدات البسيطة الأولى فى تحليل المعرفة . فالمعرفة الإنسانية لدى راسل وفتجنشتين بخاصة يمكن تحليلها إلى ذرات أولية والذرة الواحدة منها هى قضية أولية، يكون موضوعها فرداً واحداً لا جماعة من أفراد .

وموضوع القضية الذرية الأولية البسيطة -كما يرى راسل ود . زكى - هو حالة واحدة من حالات الفرد التى يشار إليها بأداة الإشارة «هذا» وهى مما يمكن أن يتلقاها بإحدى حواسه . فالكلام يكون له معنى عندما يحلل إلى مفردات أولية ، كل مفرد منها قضية ذرية، موضوعها حالة جزئية تدرك بإحدى الحواس .

وكما يرفض د . زكى الفلسفة التأملية فإنه يرفض - بالمثل - الفلسفة التى تجعل هدفها تثبيت قواعد الدين أو الأخلاق . وذلك لأنه لا يريد للفلسفة بمعناها الاصطلاحى الدقيق أن تكون وسيلة لنشر أخلاق بعينها أو دين بذاته . فموضوع الفلسفة هو التحليل العقلى الموضوعى للعبارات اللغوية وما تتضمنه من قضايا وكيفية إثبات الأخيرة ، يقول : «مذهبنا هو أن يكون العلم - لا الأخلاق ولا الدين - مصدر الوحى للفلسفة» (٩) .

وهو يشير إلى أن النظرة العلمية تقتضى من صاحبها ألا يجاوز أوضاع الأمور الواقعة ولما كان «وضع» الأمور فى عالم الواقع هو وحده مجال البحث العلمى ، أطلق على النظرة العلمية اسم «الوضعية» ، فإن كان «الوضع» القائم الذى يشغل الباحث عبارة من عبارات اللغة أو لفظة من ألفاظها كانت «الوضعية» فى هذه الحالة وضعية «منطقية» ؛ ومن ثم كان هذا الاسم «الوضعية» مميزاً لطائفة من المفكرين رأوا عدم تجاوز «الواقع» على أن يكون الأخير الذى يختصون به هو اللغة التى يصوغ فيها سائر العلماء علومهم على اختلاف موضوعاتها .

ويعدُّ ديفيد هيوم أول فيلسوف وضعى بالمعنى الشامل -على حد قول د . زكى- . كانت هنالك قبل الوضعية المنطقية اتجاهات وضعية جعلت موضوع تحليلها «الأشياء» لا «العبارات اللغوية والألفاظ» . وقد تنبه «هيوم» إلى أنه يستحيل على الإنسان أن يهتدى إلى وصف العالم

الواقع بالتفكير الاستنباطى وحده . وقد تردد هذا القول لدى فلاسفة التجريبية العلمية المعاصرة. وقد سبق هيوم فلاسفة آخرون عرفوا أن التفكير الاستنباطى وحده لا يكفى بذاته أن ينبئنا بشىء عن العالم الواقع ، وأن أداة معرفة الأخير هى إدراك ظواهره عن طريق الحواس ، بيد أن فضل هيوم -كما يرى د . زكى- هو تطبيق هذا المبدأ على شتى المسائل كالنفس ، يقول د.زكى: «وإنا لنقدّر هذه اللفتة الجديدة فى تاريخ الفلسفة حق قدرها» (١٠) .

فالتفكير الاستنباطى لا يكشف لنا أمور الواقع التى يستحيل أن تدخل فى مجال إدراك الإنسان إلا عن طريق الحواس ، فالخبرة الحسية وحدها هى المصدر الذى استخدمته معرفتنا بالعالم الخارجى . يقول د . زكى : «وبهذا القول أصبح هيوم فى طليعة الرواد ، إن لم يكن الرائد الأول بحق للفلسفة الوضعية الراهنة ، على الرغم من الاختلاف البعيد بين وضعيته ووضعية الحركة الفلسفية المعاصرة ، إذ بينما جعل اهتمامه الأول تحليل «المعرفة» تحليلاً نفسيًا لا منطقيًا ، بمعنى أنه حاول أن يرد «الأفكار» إلى مصادرها الأولى البسيطة ، وهى الانطباعات الحسية التى انطبعت بها هذه الحاسة أو تلك ، فإن الوضعية المعاصرة «منطقية» لا نفسية ، فالذى تحلله ليس هو «الأفكار» بل «القضايا» ، والعناصر البسيطة التى تحاول الارتداد إليها ليست هى «الانطباعات» الحسية الأولية ، بل هى القضايا التى يمكن تحليلها إلى أبسط منها ، على أن كل واحدة من هذه القضايا الأولية ، لا تكون كذلك إلا إذا كان موضوعها خبرة حسية مباشرة ، كانطباعة لونية على العين . . .إلخ» (١١) .

وكانت التفرقة المنطقية بين قضايا يقتضى تحقيق صدقها رجوعاً إلى عالم الواقع الخارجى وقضايا يقوم صدقها فى تكوينها نفسه وهى تفرقة تعود إلى ليبنتس أحد أسس التحليل المنطقى الحديث . فالتفرقة بين «حقائق العقل» و «حقائق الواقع» أصبحت عندما نقلت إلى عالم القضايا تفرقة بين «القضية التحليلية» و «القضية التركيبية» أو القضية التكرارية والقضية الإخبارية . الأولى يقينية لأن محمولها يكررها فى موضوعها من عناصر ، والثانية احتمالية لأن محمولها يضيف إلى موضوعها خبراً جديداً ، يقول د . زكى : «وهى تفرقة تكون أساساً مهمًا فى بناء الفلسفة التحليلية المعاصرة ، ولهذا كان «ليبنتس» أحد الرواد الذين مهدوا لنا الطريق» (١٢) .

وهو يرى أن «كانْت» بإصراره على أن تكون «الخبرة» هى المجال الوحيد الذى يمكن للإنسان فيه أن يبنى أحكامه العلمية ورفضه تجاوز حدود «الخبرة» المشروعة خشية الوقوع فى الخطأ يعد مصدراً لفكر الوضعية العلمية الراهنة . فالأخير يحصر نفسه فى حدود الخبرة

وحدها بحيث لا يجاوز عالم الأشياء العينية التى تدركها الحواس ، وليس من شك فى أن الفلسفة الوضعية - وهى فلسفة تبدأ من الحقائق الواقعة المحسَّة - قد تأثرت بتقدم الفيزياء فى القرن التاسع عشر . وقد انعكس ذلك فى تفكير «أوجست كونْت» أحد رواد التفكير الوضعى الحديث ، رأى أن ثمة مراحل ثلاث فى تفسير الطبيعة : المرحلة اللاهوتية ، والمرحلة الميتافيزيقية ، ثم المرحلة الوضعية العلمية حيث حلت مشاهدات الحواس وتجارب العلماء محل خيال اللاهوتى وأنساق الفيلسوف الميتافيزيقى . وصار من اللازم لكل من يتكلم عن الطبيعة على نحو دقيق أن يصل كلامه بالوقائع المحسوسة بحيث تكون المطابقة بين العبارة الكلامية من جهة والواقعة المحسوسة التى جاءت العبارة لتتحدث عنها من جهة أخرى ، هى علاقة الصدق ومعيار الصواب . لم يعد الإنسان يبحث عن علل أولى يردُّ إليها الطبيعة وما فيها ، بل يبحث عن قوانين تعبر عن الاطراد الملحوظ فى الظواهر الطبيعية ، أى أنه يبحث عن «العلاقات» القائمة بين الظواهر الملحوظة والتى تجعل منها مجموعات من حوادث يطَّرد وقوعها كلما تحققت ظروف معينة .

وتشترك الوضعية المنطقية المعاصرة مع وضعية «كونْت» فى الارتكاز على الخبرة الحسية وحدها . يقول د . زكى : «فالحركة الفلسفية الراهنة تضيف إلى كلمة «وضعية» كلمة أخرى هى «منطقية» بحيث تجعل اسمها «وضعية منطقية» لا على سبيل اللهو ، بل عن قصد ودراية، فلو سأل سائل : لماذا يجب الكف عن النظر إلى ما وراء الحس؟ كان جوانب كونْت هو : لأنه لا يفيد . أما جوابنا نحن فهو : لأن الكلام عندئذ سيخلو من المعنى . . أما نحن فنرفض تلك العبارات على أساس منطقى لا على أساس النفع وعدمه ، إذ يبين لنا التحليل المنطقى لتلك العبارات أنها أشباه عبارات تخدع بتركيبها النحوى السليم ، لكنها فى حقيقة أمرها لا تؤدى مهمة الكلام ، وهى الإخبار ، لأنها لا تحمل معنى على الإطلاق تخبر به»[١٣] .

اعتمدت الوضعية المنطقية على جهود بعض علماء الرياضة والمنطق الذين أمدوها بالأدوات التى تستخدمها فى تحليلها لعبارات اللغة وألفاظها . فقد حاول هؤلاء العلماء إثبات أن المنطق والرياضة كليهما امتداد لبناء فكرى واحد ، قوامه القضايا التحليلية التى يستنبط بعضها من بعض دون أن تكون دالة على حقائق الوجود الطبيعى . كان «فريجة» مثلاً لعلماء الرياضة الذين عُنوا بتحليل المدركات الرياضية حتى ردوها إلى أصول من المنطق الخالص ، وكان راسل مثلاً للمناطقة الذين عُنوا بتحليل المدركات المنطقية حتى أظهروا علاقتها المباشرة بالرياضيات .

وحاول فتجنشتين أن يوضح قيمة المنطق من الناحية التطبيقية بعد أن أدرك أن تحليلات راسل مبتورة الصلة بالخبرة الواقعية ، كأنها رموزه الشكلية فى وادٍ ، والخبرة الفعلية فى وادٍ آخر ، دون أن ينقص من صدق قضاياه صدقاً مطلقاً غير مشروط بالحالات الجزئية الواقعية فى لحظات الزمان ونقاط المكان ، فقام ببحث طبيعة القضايا بعامة وطبيعة قضايا المنطق بخاصة، وعرض نتائج بحثه هذا فى مصنفه «رسالة منطقية فلسفية» والتى كان من أهم النتائج التى طرحتها نقده للعبارات الميتافيزيقية إذ بينت أنها نتيجة لخطأ فى فهم منطق اللغة [١٤] .

ويلاحظ أن أعضاء حلقة فيينا كانوا من المشتغلين بالفيزياء والرياضة من زاوية الأسس الفلسفية لهذين العلمين من أمثال : مورتس شليك ، ووايزمان ، ونوراث ، وفايجل ، وكرافت ، وكاوفمان ، وكارناب ، وجودل ، وريشنباخ [١٥] . كان موضع اهتمام هؤلاء المفكرين هو دراسة نظرية المعرفة منظوراً إليها من زاوية العلوم الدقيقة : الفيزياء والرياضيات . وقد اتفقوا على أن يعلمنوا الفلسفة ، حتى تتخلص من تقاليدها الموروثة التى كانت تورطها فى نوع من الكلام الخالى من المعنى إذا قيس الأخير بمعيار التحقيق العلمى أو بمقياس التفاهم بين الناس فى أمور حياتهم الجارية .

رأت جماعة فيينا أن تكون قضايا العلوم المختلفة من رياضة وفيزياء وعلم نفس واجتماع وأخلاق وجمال ... إلخ ، موضع تحليل منطقى ، على أن تكون أداة التحليل هى المنطق الرمزى الجديد . كما رأت ألا شأن للفيلسوف بأى شىء مما يتعلق بأمور الواقع ، لأن هذا من اختصاص العلماء ، كل فى موضوعه . ذلك أن مهمة الفلسفة الوحيدة فى نظر الوضعيين المنطقيين أو التجريبيين العلميين هى التوضيح لما يقوله العلماء [١٦] . وتحقيق الأخير عن طريق بيان النسق المنطقى الذى يحمل مادة تلك القضايا ، ليظهر ما بين الأجزاء من علاقات فالتحليل المنطقى هو الذى يبين أىَّ القضايا تكون متضمنة فى أخرى وأيها يستلزم الأخرى. ويصير العالم عندما ينظر إلى الأسس الفلسفية لقضاياه العلمية فيلسوف علم . فالفلسفة تصبح هنا منطق العلوم ويكون محور البحث الفلسفى هو اللغة معنى وتركيباً .

كانت المهمة الأولى للوضعية المنطقية هى أن توضح معنى اللفظ بحيث يكون المرجع الوحيد فى تحديد معنى كلمة معينة هو «الشىء» الذى جاءت هذه الكلمة لتسمِّيه . فبغير الرجوع إلى عالم الواقع بما فيه من حوادث وأشياء وسلوكيات وظواهر ، لا يكون لألفاظنا معنى ، فمعنى قضية ما هو نفسه طريقة تحقيقها أى : هو نفسه إمكان الرجوع بها إلى ما جاءت

تصوره من وقائع العالم الخارجى . يقول د . زكى : «وحسبنا من هذا التحقيق أن يكون ممكناً، فلا نشترط له أن يكون قائماً بالفعل ، لأن التحقيق الفعلى إنما يقرر «صدق» القضية ، أما ما يقرر «معناها» فهو إمكان التحقيق» (١٧) .

ويؤكد د . زكى أنه محال أن يكون للكلام الإخبارى معنى مفهوم إذا لم ينصرف به قائله - لينصرف سامعه معه - إلى مجال الخبرات الحسية وحدها دون أن يجاوزها إلى ما يزعم أنه كائن فوقها أو تحتها أو أمامها أو وراءها ، فما ليس يرتد إلى الخبرة الحسية يكون بغير معنى ، لأن معنى «المعنى» هو هذا الارتداد إلى الخبرة الحسية .

وقد ترتب على هذا النظر حذف العبارات الميتافيزيقية ، وذلك لأنه إذا كانت العبارة الميتافيزيقية هى ما يزعم قائلها أنها «تعنى» شيئاً خارج حدود الخبرة الحسية ، فهى بحكم هذا القول نفسه عبارة بغير «معنى» فمنطق اللغة نفسه يحتم أن تكون مفردات اللغة وعباراتها منصرفة إلى مسميات فى عالم الواقع الذى نحسُّه فعلاً أو إمكاناً ، فالعبارة الميتافيزيقية - بهذا المعنى - لا يمكن تحقيقها ، وهذا معناه أنها عبارة بغير معنى ، وهى «تشبه» اللغة وليست منها.

وتنشأ العبارات الزائفة فى نظره على إحدى صورتين : أولاهما أن يضمِّن المتكلم فى عبارته كلمة بغير معنى ، أى : كلمة لا تشير إلى شىء من خبرات الإنسان الحسية مثل كلمة «جوهر» كما يستعملها الفلاسفة الميتافيزيقيون ، والطريقة الثانية هى أن يستخدم المتكلم ألفاظاً كلها من ذوات المعنى الخبرى المفهوم ، بيد أنه يرتبها على نحو لا يتفق مع منطق اللغة فى استعمالها المألوف كأن يقول مثلاً : «العقل عنصر» .

ويقوم الاختلاف بين العبارة العلمية والعبارة الميتافيزيقية لديه فى أن الأولى تكون ذات معنى خبرى ويمكن تحقيقها عن طريق ما تدل عليه من خبرات ، وأما الثانية فهى بغير معنى، يقول د . زكى : «إننا لا نرفض العبارات الميتافيزيقية على أساس أنها تقيم مشكلات لا قِبَل لنا بحلها مادامت خارجة عن حدود خبراتنا ، بل نرفضها لأنها عبارات بغير معنى ، ذلك لأنه من التناقض أن يقال عن مشكلة إنها مستحيلة الحل بحكم طبيعتها ، لأن ما هو كذلك لا يكون مشكلة حقيقية ، فالمشكلة الميتافيزيقية تكون مستحيلة الحل استحالة منطقية لا علمية ومن ثم فهى مسألة زائفة أى : ليست بمشكلة على الإطلاق» (١٨) .

أما قضية الرياضة والمنطق - وهى قضايا لا خبرية - فلها قواعد اتفاقية عن كيف يستخدم

المرء الرموز الرياضية وقواعد لكيفية استخراج حكم من حكم آخر .

ويشير د . زكى إلى تفرقة كارناب بين الجملة حين يكون تكوينها مطابقاً لواقعة ما من وقائع العالم الخارجى مطابقة مباشرة ، والجملة حين لا تكون كذلك على الرغم من أنها قد تبدو وكأنها تشير إلى واقعة من وقائع العالم ، فالأولى جملة لغوية بمعناها الصحيح ، أما الثانية فهى فى الحقيقة «شبه جملة» لأنها تشبه الجملة الحقيقية فى ترتيب ألفاظها ، لكنها لا تؤدى ما تؤديه . تسمى الأولى بالجملة «الشيئية» لأنها تشير إلى شىء معين فى العالم إشارة مباشرة ، على حين تسمى الثانية بالجملة الشارحة لأنها تتحدث عن كلمات أو عن جملة أخرى . ويكون من الواجب أن نلاحظ أن المسمى واسمه ليسا شيئاً واحداً ، بل هما شيئان مختلفان ويستخدم أحدهما رمزاً يدل على الآخر فى التفاهم ، فليس جبل المقطم «الشىء» هو نفسه «جبل المقطم» اللفظ . وينبه د. زكى إلى خطر يهدد تفكير الإنسان فيضلّه ويفسده وهو أن يجرى حديثه على غرار النوع الثانى ، فيحسبه جارياً على غرار النوع الأول ، فكارثة الكوارث فى نظره هى أن يجىء حديث الإنسان فى حقيقته عن كلمة فيحسبه قد جاء عن «الشىء» الذى تسميه تلك الكلمة، وذلك لأنه كثيراً ما تكون الكلمة موضع الحديث اسماً بغير مسمى فى عالم الواقع، فيظن المتحدث أنه ما دام قد تحدَّث عن الاسم فقد تحدَّث عن المسمى ، مع أنه لا مسمى هناك .

تصير الفلسفة -إذن- علماً عندما تقوم بهذا التحليل المنطقى الذى يوضح لنا متى تكون الجملة ذات معنى ومتى لا تكون . وهى بذلك لن تخلق لنفسها عالماً آخر من حقائق واقعة مقصورة قائمة إلى جانب العالم الواقعى المادى الذى نعيش فيه حياتنا المادية . يقول د. زكى : «إن الفلسفة بالمعنى المحدد الذى نريده لها ، لا تورط نفسها فى مجالات العلوم الخاصة ولا تخلق لنفسها مجالات أخرى غير مجالات العلوم ، بل تجعل مهمتها تحليلاً منطقيًّا للمدركات والقضايا العلمية وبهذا تصبح الفلسفة «فلسفة علم» أى : تصبح منطقاً للعلم ، أو تحليلاً له ، وهدفها هو التوضيح لا الإضافة الجديدة ، فليس هناك من عالم إلا عالم الواقع .. للعلم أن يقرر وللفلسفة أن توضح له ما يقرره» (١٩) .

ويؤكد د . زكى أن من أفحش الخطأ أن يظن المرء أن الكلمة هى فى حد ذاتها ضمان كافٍ لوجود مدلولها . فالإنسان لسوء حظه -على حد قوله- قد أكثر فى حديثه من الألفاظ التى راح الناس يتداولونها دون أن يكون لها من المدلولات فى عالم الأشياء ما يجعلها ألفاظاً كاملة الأداء. يقول د . زكى : «وقد تسأل من اضطر إلى خلق رموز لا يكون لها فى حياته أشياء يرمز بها إليها؟

ويجيبك بأنه فعل ذلك ليعبر عن أوهامه وأحلامه ، فأطلق طائفة من الرموز ليشير بها إلى طائفة من أوهام وأحلام» (٢٠) .

ويشمل تحليل الكلمات ومدلولاتها : اللفظ المفرد ، واللفظ الكلى ، واسم العَلَم ، والألفاظ الدالة على قيمة كالقيمة الجمالية أو الأخلاقية . . .إلخ . فثمة أسماء «ألفاظ» تسمى شيئاً بذاته فى عالم الأشياء كأسماء الأعلام ، والأسماء الكلية التى يدل الواحد منها على مجموعة وصفية قد تتحقق عناصرها فى شىء بذاته من أشياء العالم الخارجى ، وهناك الكلمات المنطقية مثل «إما»، «و» ، «إذا» مما لا يكون لها مدلول خارجى لكنها تربط أجزاء الجملة لتجعل منها وحدة . أما كلمات القيمة فهى لا تشير إلى أى مدلول خارج الإنسان الذى يسوقها فى كلامه ليخرج بها انفعالاً أحس به وربما أراد أن يثير انفعالاً شبيهاً به عند سامعه (٢١) .

والعالم الذى نعيش فيه - من منظور التحليل المنطقى لدى راسل و د . زكى - عبارة عن حوادث، يقول الأخير : «وأعنى بالحوادث ما تحسُّه الحواس من لقطات متتابعة ، كلمعان الضوء ولمسات الأصابع ونبرات الصوت ، فكل شىء ليس فى حقيقة أمره كياناً واحداً متصلاً كما قد نتوهم، إنما هو - إذا حللنا الموقف إلى عناصره الأولية البسيطة - حوادث يتبع بعضها بعضاً . كل شىء هو سلسلة حالات أو هو سلسلة من الظواهر ، وما يضفى عليه سمة الواحدية هو ما بين تلك الحالات من روابط وعلاقات . وألفاظ اللغة وعباراتها - وهى من أشياء هذا العالم الواقعى - عبارة عن مجموعة من حوادث . فاللغة باعتبار أنها رموز تشير إلى عالم الأشياء تكون هى وحدها المجال الذى تبحث فيه الفلسفة ، ومن ثم تصير الأخيرة علماً للمعنى . والاهتمام ببحث المعنى من قبل الفلسفة لا يعنى كتابة القواميس بحيث يوضع إلى جانب كل كلمة معناها ، بل البحث فى الشروط التى يجب أن تتوافر فى الشىء الذى يقال إنه «معنى» لشىء آخر مهما كان نوع الشيئين» (٢٢) .

ويبين التحليل المنطقى للقضية الرياضية أن يقينها ليس له مصدر سوى أنها تكرار لفظى فى الرموز ، فلا فرق فى طبيعة العبارة الرمزية بين أن يقول المرء : «٢ + ٢ = ٤» وبين قوله : إن الماء هو الماء . والقضية الرياضية ضرورية الصدق لأن نقيضها مستحيلاً استحالة منطقية . ولا تقال الأخيرة إلا على جملة فيها شىء ونقيضه ، فإذا قلت مثلاً : إن المربع له أربعة أضلاع وليس له أربعة أضلاع . كانت بذلك عبارة مستحيلة منطقيًا لأن ألفاظها ينقض بعضها بعضاً. يقول د . زكى : «ودعوانا هى أن القضية الرياضية تستمد يقينها من لفظها ، فهى تكرار للرمز

الواحد مرتين ، وإن يكن هذا التكرار يختبئ عادة وراء اختلاف صورة الرمز فى كل من الحالتين ، فالقضية الرياضية رمزها البسيط هو : («أ» هى «أ») . إن دعوانا التى نحن الآن فى سبيل تأييدها هى أن القضية الرياضية ضرورية الصدق لمجرد كونها تكراراً لفظيًا ، وبذلك يكون نقيضها مستحيلاً منطقيًا» (٢٣) .

وهو يذهب إلى أن القول بأن الجملة الرياضية «قبلية» لا يعنى أن معرفتنا بها قد جاءت قبل الخبرة من حيث الترتيب الزمنى . فلا تعنى «القبلية» أسبقية فى زمن الحدوث ، بل تعنى شيئاً يتصل بطريقة تحقيقها ، فهى صادقة بالضرورة لأن تكوينها الرمزى ذاته دالٌ على ضرورتها ويقينها . فالجملة الضرورية اليقينية دائماً تحليلية أى أنها تحصيل حاصل ، تحمل فى محمولها ما سبق لها أن حصَّلته فعلاً فى موضوعها ، وصورتها دائماً ترتد إلى («أ» هى «أ») أى أنها خالية من الخبر . على حين أن الجملة الإخبارية أو التركيبية «بعدية» لأن تحقيق صدقها يتطلب مراجعة الواقع ، وهى مراجعة قد تنتهى بتأييدها أو بتفنيدها . يقول د . زكى : «موقفنا هو استحالة الجمع بين الخبر وضرورة الصدق فى جملة واحدة . إذا كانت الجملة إخبارية فهى ليست ضرورية الصدق ، إذ يحتمل أن نراجعها على الواقع فإذا هى باطلة ، وإذا كانت الجملة ضرورية الصدق فهى -إذن- فارغة من الخبر وهى تكرار وتحصيل حاصل» (٢٤) .

وهو يرى أن معرفة الإنسان بالعالم الخارجى تتكون بواسطة الإدراك الحسى للواقعة التى بها تتحقق القضية التى يكون بصدد تحقيقها ، فإن كانت هذه القضية تتحدث عن فرد جزئى معين محدد بنقطة من مكان ولحظة من زمن ؛ كان تحقيقها مشروطاً بإدراكه لهذا الفرد الجزئى الذى تتحدث عنه القضية ، فهو يثبت صدقها برجوعه إلى الأصل الحسى الذى جاءت لتتكلم عنه . أما إذا كانت العبارة المراد تحقيقها عبارة كلية فإنه يلزم أن تحوَّل إلى قضايا جزئية فردية تتحدث كل منها عن كائن واحد ، وعندئذ يكون تحقيق هذه القضايا الجزئية بالرجوع إلى أصلها الحسى . فالاعتماد على الحس هو - لدى د . زكى - وسيلة التحقيق إما بطريق مباشر فى حالة القضية الفردية ، أو بطريق غير مباشر فى حالة العبارة الكلية التى لابد من تحويلها - عند تحقيقها - إلى مجموعة من قضايا فردية .

وجرياً على مبدئه الأساسى وهو أن عمل الفلسفة تحليل للقضايا والعبارات تحليلاً منطقيًا، يتخذ د . زكى موقفاً مبنيًا على اللغة ودلالاتها فى شأن مسألة الوثوق من أن الواقعة التى يدركها المرء عن طريق الإدراك الحسى موجودة وجوداً فعليًا فى الواقع . وبعبارة أخرى : ما الذى يبرر

أن يحكم المرء بناء على إدراكه الحسى بأن الشيء المدرك موجود فى الخارج؟ فهو يرى أن المبدأ يقوم هنا فى جملة المضمونات الحسية التى تدل عليها ألفاظ العبارة اللغوية وتقابل كل مضمون حسى مجموعة من الحوادث الخارجية .

وقد قام د . زكى بتطبيق منهج التحليل المنطقى على مسائل الفلسفة التقليدية ليبين لنا: ماذا كانت؟ وكيف صارت؟ وسوف نقتصر هنا على طرح مسألتى السببية والمطلق .

فيما يختص بتحديد معنى «السببية» يتساءل د . زكى : ماذا عسى أن تكون العلاقة التى تربط ما نسميه «سبباً» أو علَّة وبين ما نسميه «مسبَّباً» أو «معلولاً»؟ (٢٥) . ويجيب بأن المعانى التى قصد إليها أرسطو بكلمة «علَّة» (وهى أربعة أنواع : العلة المادية، والعلة المحركة ، والعلة الصورية ، والعلة الغائية) تختلف عما يفهم من هذه الكلمة فى استعمالنا اليومى وفى استعمالنا العلمى اليوم على السواء . فالإنسان يذكر - فى نظره - فى استعماله اليومى العلة المحركة أو العلة الغائية أو كليهما معاً . وكذلك فى الاستعمال العلمى لهذه الكلمة اليوم لم نعد نقصد هذه المعانى الأربعة كلها . فليست الغاية المقصودة جزءاً من العلة فى لغة العلم ، ولا الماهية التى تجعل الشيء ما هو إلا جزءاً من العلة . فالعلة فى لغة العلم المعاصر هى الحادثة السابقة للظاهرة أسبقية لا تتخلَّف ولا تمتنع (٢٦) .

ويشير إلى أن هيوم كان أول من نقل فكرة العلِّية أو السببية هذه النقلة الواسعة التى كان لها أبعد النتائج فى التفكير العلمى المعاصر ، بحيث أصبح معناها هو الاطراد الملحوظ بين حادثتين أو مجموعتين من الحوادث اطراداً يمكِّن المرء من أن يتوقع حدوث المجموعة التالية إذا حدثت المجموعة الأولى ، دون أن يكون فى المجموعة الأولى التى هى «سبب» ما يحتم بالضرورة أن تصدر عنها المجموعة الثانية . ويقصد بالتحليل هنا تعريف لفظ «السبب» بالإشارة إلى مسمَّاه . فلكى يحدد المرء معنى كلمة «سبب» فإنه يلزم أن يشير إلى حالة من الأمور فى الطبيعة .

قد يقال إن «الأسبقية» فى الحدوث - أى أن ما يسمى «سبباً» سابق دائماً على «مسبَّبه» - هو معنى السببية بين الطرفين ، بيد أن ما كل أسبقية فى الحدوث يقال عنها إنها علاقة سببية . وإذا كانت أسبقية «الوقوع» شرطاً ضروريًّا فى تحديد معنى «السبب» ، إلا أنها ليست كافية وحدها لتجعل أىَّ سابق سبباً لأىِّ مسبوق . وذلك أنه إلى جانب هذه الأسبقية لابد من توافر شروط أخرى .

ويوضح التحليل المنطقى لعلاقة السببية أنه ليس ثمة علاقة ضرورية مزعومة بين السبب

والمسبَّب . فلا توجد صفة تنطبع بها حواسنا - على حد قول د . زكى - وتكون هى الصفة التى تربط المعلول بعلَّته ربطاً يجعل ذلك المعلول نتيجة محتومة لعلَّته ، يتبعها دائماً ولا يتخلف عنها بحكم ضرورة فى طبائع الأشياء تقتضى ذلك[٢٧] .

وقد يفترض أن ثمة قوة باطنية تفعل فعلها فى ربط السبب بالمسبَّب نجدها عند التأمل فى عقولنا وهى تعمل وفى إرادتنا وهى تُحدث الأحداث . ولكن إذا حلل المرء لفظ الإرادة فلن يستطيع أن يدرك فى نفسه «قوة» تصل الإرادة بفعلها ، وكل ما يدركه المرء عندما يقوم بفعل إرادى هو عزمه الإرادى من جهة ، ثم الحركة الجسدية المترتبة على ذلك العزم من جهة أخرى. ليس فى الإرادة ذاتها ما يدل على أنها لابد أن تتبعها حركة الجسم تنفيذاً لعزمها . يقول د . زكى: «هكذا ذهب هيوم ، وهكذا نذهب معه نحن أنصار التجريبية العلمية ، بأن علمنا بالرابطة السببية فى جميع حالاتها لا ينشأ عن التفكير العقلى الخالص ، الذى يستغنى عن الخبرة الحسية فى تقريره لما يقرره ، أو بعبارة أخرى : ليس علمنا بالرابطة السببية فى أى حالة من حالاتها علماً قبليًّا مستقلًّا عن مصادر الخبرة الحسية فى إثبات صدقه ، بل هو علم مستمد دائماً ، وفى جميع الحالات ، من الخبرة الحسية التى تقدم لنا الشيئين اللذين نحكم بأن بينهما رابطة السبب بالمسبَّب، تقدمها لنا متصلاً أحدهما بالآخر فى كل حالة يقعان فيها لنا فى خبراتنا»[٢٨] .

وهكذا يؤكد د . زكى أن الخبرة الحسية وحدها - إذن - لا التفكير العقلى الخالص ، هى المصدر الذى نستقى منه علمنا بعالم الواقع ، ويستحيل علينا -فى نظره- بغير تلك الخبرة أن نتوقع ما عساه أن يحدث من حوادث ذلك العالم . ليس هناك فى حدود ما نلاحظه إلا أحداث تتابع ، فإن لاحظنا بين هذه الأحداث المتتابعة حادثاً بعينه يلحق دائماً بحادث آخر معين ، فكلما وقعت «س» لحقت بها «ص» ، جاز لنا أن نقول إن «س» سبب ، وإن «ص» مسبَّب لها ، دون أن نزعم بين الطرفين أى نوع من الارتباط الضرورى فيما عدا هذا التتابع الملحوظ .

ويوضح د . زكى الفرق بين التتابع الزمنى والتتابع السببى بما قاله شليك فى هذا الصدد ، فقد ذهب الأخير إلى «أن الفرق بين مجرد التتابع الزمنى بين حادثتين والتتابع الذى يكون تتابعاً سببيًّا هو أن هذا التتابع السببى يكون مطرد الوقوع ، فإذا ما اطرد تتابع «س» و «ص» بحيث تقع الثانية كلما وقعت الأولى ؛ كانت «س» سبباً و «ص» مسبَّباً ، أما إذا لم يطرد هذا التتابع بينهما بحيث يجوز أحياناً أن تقع «س» ولا تلحق بها «ص» كان الأمر فى ارتباطهما مرهوناً بالصدفة ولا سببية هناك . ولما كانت ملاحظتنا للاطراد فى الوقوع بين الحادثتين هى كل ما هنالك ؛ لزم أن

يكون هو المبرر الوحيد الذى يدعونا إلى جعل الحادثتين سبباً ومسبَّباً ، وهو مبرر كافٍ وحده أن يفسر لنا كل ما نحتاج إلى تفسيره من الموقف . فكلمة «سبب» كما نستخدمها فى حياتنا اليومية لا تستلزم شيئاً قط أكثر من اطراد التتابع ، لأنه ليس ثمة شىء قط غير هذا الاطراد يمكن أن نلجأ إليه فى تحقيق القضية التى ترد فيها هذه الكلمة» (٢٩) .

ويرى د . زكى أن التحليل الذى قدمه هيوم للسببية - وهو جعلها مجرد اقتران بين سابق ولاحق - صحيح ، كما يؤكد أن اطراد التتابع بين ظاهرتين قد جاءنا العلم به من الملاحظة فحسب ، أى : من الخبرة الحسية ، يقول : «ولا يسعنا إلا أن نقف بالأمر عند حد الملاحظة لا نعدوها ، وليس فى الملاحظة ما يدل على «وجوب» ، بل كل ما فيه اطراد فى الحدوث وقع فعلاً» (٣٠) .

ويظهر التحليل المنطقى أن ثمة فرق بين جملة تصف وأخرى توجب ، فالعبارة الأولى تصف الأمر الواقع ، سواء جاء الوصف مطابقاً للواقع فيكون صواباً أو غير مطابق له فيكون خطأ . وأما العبارة الثانية فلا تصف شيئاً بل تأمر سامعها أن افعل كذا وكذا إذ لم تجده مفعولاً ، وإذ كان هذا هكذا ، فالكلمة الدالة على أمر مثل «يجب» و «ينبغى» وما إليهما ليست بذات معنى فى عالم الأشياء ، يقول د . زكى : «ليس هنالك فى عالم الأشياء شىء قائم بذاته اسمه يجب أن ينبغى ، وعلى ذلك فكل جملة محتوية على مثل هذه الكلمة هى جملة بغير معنى واقعى ، مهما يكن لها بعد ذلك من صدى نفسى عند قائلها أو عند سامعها . إذن : فعندنا أن قول الفلاسفة العقليين عن تتابع الأحداث : إنه «يجب» أن يتم على نحو ما يتم عليه ؛ هو قول بغير معنى» (٣١) .

وهو يرى أن كلمات «لا بد» و «لا مناص» و «يجب» وما إليها : يراد بها معانٍ مستقاة من الخبرة ، وهى المعانى التى ترتد بالتحليل إلى اطراد فى الوقوع ، أما إذا أراد بها قائلها أوامر صادرة من آمر وراء الحوادث وخبرتنا بها ، فعندئذ يكون الكلام خلواً من المعنى .

ويفرق د . زكى - مهتدياً فى ذلك بما قاله شليك - بين عدة معانٍ لكلمة «القانون» ؛ فهنالك القانون الذى يسنُّه الحاكم لرعيته فيكون بمثابة أمر يصدره لهؤلاء حتى يرسم لهم ما يجوز فعله وما لا يجوز ، ومعنى «الوجوب» هنا هو أن الحاكم قد أمر وعلى المحكوم أن يطيع . ولما كان الإنسان يستخدم كلمة «قانون» فى الطبيعة وظواهرها كما تستخدم فى حالة أوامر الحاكم لرعيته ، فإنه قد نقل معنى «الوجوب» من هذا المجال الاجتماعى إلى ذلك المجال الطبيعى ، فوقع فى الخطأ ، فإذا كان القانون فى حالة الحاكم ورعيته «أمر» فهو فى حالة الطبيعة

وظواهرها «وصف» ويكون استخدامنا كلمة «الوجوب» فى الحالتين بمعنيين مختلفين ؛ فالقانون التشريعى «يجب» أن يطاع وإلا تعرَّض العاصى للعقاب ، وأما حين نقول عن القانون الطبيعى إنه «يجب» أن يسرى ، وأن الظواهر يجب أن «تسير على مقتضاه» كان معنى الكلمة هنا هو : هكذا تسير الأمور كما لاحظناها ، فلا آمر هناك ولا مأمور [٣٢] . فحين يضع عالم الفيزياء قانوناً من قوانينه ، يصف به اطراد الحدوث بنسبة معينة بين ظاهرتين أو أكثر ، يكون بمثابة من يقول : «إذا حدث كذا فإن كذا يحدث دائماً» .

إنه لا إلزام فى الطبيعة ولا وجوب إذا كان معنى الأخير تنفيذ مأمور لأمر آمر ، وكل ما فى الأمر اقتران بين الحوادث يطّرد أو لا يطّرد ، فإذا اطرد كان قانوناً ، وإلا فهو من قبيل المصادفة التى لا يعتمد عليها فى الحكم على الحالات المستقبلية .

وفى شأن مسألة المطلق والنسبى من منظور التحليل المنطقى يرى د . زكى أن الفلاسفة لم يقفوا عند هذا العالم المحسوس المتطور المتغير باعتبار أنه العالم الحق ، بل سعوا دائماً إلى افتراض حقيقة أعلى يكون من صفاتها الثبات والدوام والسكون . وإذا كانت الحواس هى أداة معرفة الجزئيات المحسوسة المتغيرة فليست هى أداة معرفة العالم الأنموذج الثابت ، فالأخير «فكرة» وسبيل إدراكها هو العيان العقلى . تلك كانت فلسفة المثاليين جميعاً - على حد قول د . زكى - . ويعد هيجل ممثلاً للمذهب المثالى القائل إن الكون كله بجميع من فيه وما فيه إن هو إلا تعبير عن «روح العالم» أو «الفكرة المطلقة» أو «المطلق» . فهذا الأخير الروحانى فى جوهره إنما يتبدى ويكشف عن نفسه فى مظاهر العالم كما تقع لحواسنا ، فالروح المطلق يكشف عن نفسه على نحو جدلى بواسطة وضع ونقيضه ثم التقاء الطرفين حيث يتم دمج الوضع ونقيضه فى كائن واحد.

ويشير د . زكى إلى الانتقادات التى تعرضت لها فلسفة «المطلق» عند هيجل سواء فى المضمون أو طريقة التعبير وطريقة البناء الفلسفى . رفض راسل ، ومور ، وفتجنشتين ، والوضعيون المناطقة ، وآير - كتجريبى منطقى - القول «بالمطلق» مضموناً للفلسفة .. فهؤلاء ينكرون أن تكون وظيفة الفلسفة إقامة بناء نسقى يشمل الوجود بكل ما فيه .

فلم يعد عمل الفيلسوف - كما رأى آير وتابعه د . زكى فيما رآه - أن يبنى نسقاً فلسفيًّا يشمل الكون بأسره [٣٣] ؛ ذلك أن العالم - فى نظره - كثرة لا وحدة ، فيه مجموعة من وقائع ولكل واقعة عبارة تصدق عليها ، دون أن يتحتم لشتى العبارات الواصفة للوقائع أن تنصبَّ

فى نسق استنباطى واحد ، لأن الوجود نفسه -الذى جاءت العبارات لتصف أجزاءه- متغير متعدد الجوانب .

لقد زال المطلق كما يقول د . زكى وحلَّت محلَّه مسائل جزئية محدودة يشتغل الفيلسوف بواحدة منها أو بطائفة قليلة ، لكنه فى كل حالة يقنع بمسألة واحدة يقوم بتحليلها ، يقول د.زكى : «فليس بين الفلسفات المعاصرة كلها -على اختلافها- فلسفة واحدة تبحث عن الحقيقة الروحانية الواحدة المطلقة من حدود الزمان والمكان ، بل هى ضمنها - على عكس ذلك - تبحث فى الفرد الواحد ، وفى الموقف الجزئى الواحد ، وفى الشىء الواحد ، وفى الكلمة الواحدة أو العبارة الواحدة» (٣٤) .

ومن أقوال د . زكى ذات الدلالة فى إظهار تأثره بآراء آير فى تحديد مهمة الفلسفة وعمل الفيلسوف ما يلى : إن من أهم ما جاءت به الفلسفة التحليلية المعاصرة لتؤكده ، هو أنه ليس فى مستطاع العقل الاستنباطى الصِّرف الذى يضع لنفسه المقدمات ثم يستدل منها على النتائج أن ينسج من جوفه نسيجاً نظريًّا ، فإذا هذا النسيج الداخلى يطابق الواقع الطبيعى الخارجى . لقد حل «النسبى» محل «المطلق» ، فلم تعد قوانين العلم مطلقة لا يتوقف صدقها على مكان معين أو زمان معين أو بشروط خاصة ، بل هى نسبية . فقوانين نيوتن إن تكن صادقة على كوكب الأرض المحدود ، فهى غير صادقة على الأبعاد الفلكية من جهة ، ولا على عالم الذرة من جهة أخرى ؛ فالأخيرة تستلزم صياغة مفاهيم وقوانين علمية أخرى .

حل الاحتمال محل اليقين فى الفيزياء وأثبت التحليل الحديث أن يقين الأحكام الرياضية - من منظور أنصار التجريبية العلمية - ناشئ من كون هذه الأحكام تكرارية لا تضيف شيئاً فى النتائج كما كان متضمناً فى المقدمات . وأظهرت نظريات النسبية الخاصة والعامة ونظرية الكوانتم أن كل مفهوم يجعل من الكون حقيقة مطلقة فى طبيعته أو فى مكانه وزمانه هو مفهوم غير مطابق علميًّا .

كما أظهر التحليل المنطقى لأحكام القيمة أنها ليست مطلقة بل نسبية تختلف من مجتمع إلى آخر ومن عصر إلى آخر . وهى ليست من المعرفة إطلاقاً -على حد قول د . زكى- ، بل هى عبارات وصفية تصاغ فيها الطرائق التى يسلك بها أفراد هذا المجتمع أو ذاك فى ظروف حياتهم المختلفة دون أن توصف هذه الطرائق بقيمة معينة كالقول إنها حسنة أو رديئة .

ويرى د . زكى أنه إذا نظر إلى «علم الأخلاق» على أنه علم معيارى أى : يضع للناس

ما «ينبغى» أن يكون ، لا أن يكتفى بمجرد وصف ما هو كائن فإنه فى هذه الحالة يخرج عن نطاق العلم الموضوعى ويدخل فى نطاق آخر من الكلام ، وهو الكلام الذى يعبر به الإنسان عن رغباته وآماله . وفى ذلك قد يختلف الناس دون أن يكون فى اختلافهم تناقض يرفضه العقل[٣٥] .

يتضح مما سبق أن رؤية د . زكى نجيب الفلسفية ليست إلا اقتناعاً بأفكار التجريبية العلمية الحديثة والمعاصرة والدفاع عنها . ولكن برغم صواب القول بأنه قد نقل الكثير من أفكار وصياغات فلاسفة التحليل المنطقى ، إلا أنه يعد أحد الرواد فى شأن تعريف القارئ العربى ببعض اتجاهات الفلسفة الغربية فى أصولها ، وهو إسهام حقيقى . وثمة إسهام آخر يتمثل فى اعتقاده بصلاحية منهج التحليل المنطقى لعبارات اللغة وقابلية استخدامه فى شتى مساحات المعرفة الإنسانية وقد تجسد هذا الاعتقاد فى تحليله للتراث والواقع المعاصر، ومسألة العلاقة بين الأنا والآخر وغيرها من المسائل الفلسفية والأدبية والحياتية التى عُنى بها. وأخيراً لا يسع المرء إلا الاعتراف بقيمة ما قدمه د . زكى فى مجال الفلسفة والمنطق وغيرهما من المجالات .

* * *

الهوامش:

١- د . زكى نجيب محمود : نحو فلسفة علمية ، المقدمة ، ص (ز) ، طبعة ١٩٨٠م .

٢- المرجع السابق ، ص (ط) .

٣- المرجع السابق ، ص (ى) .

4- M .Schlick : «What is Knowing»?1912 .

5- A . Ayer : Language,Truth and Logic, N .Y . 1952 .

٦- د . زكى نجيب محمود : نحو فلسفة علمية ، الفصل الأول ، ص ١٣١ .

٧- المرجع السابق ، ص ١٦ ، ١٧ .

٨- د . زكى نجيب محمود : برتراند راسل ، سلسلة نوابغ الفكر الغربى (٢) ، دار المعارف ١٩٥٦م .

9- B . Russell : Mystieism and Logic, p .94 .

١٠- د . زكى نجيب محمود : ديفيد هيوم ، دار المعارف ، ١٩٥٨م .

١١- د . زكى نجيب محمود : نحو فلسفة علمية ، ص ٣٤ ، ٣٥ .

١٢- المرجع السابق ، ص ٣٧ .

12- Leibniz : Nouveau Essais, Part 1, ch . 1, sec . 5 .

١٣- د . زكى نجيب محمود : نحو فلسفة علمية ، ص ٤٩ ، ٥٠ . وأيضاً : خرافة الميتافيزيقا ، مكتبة النهضة، ١٩٥٣م .

١٤- لافج فتجنشتين : رسالة منطقية فلسفية ، ترجمة د . عزمى إسلام ، ١٩٦٨م .

15- G . Bergmann : The Metaphysics of Logical Positivism . London, 1935 .

16- A . Ayer : Language, Truth and Logic, N . Y . vh . 2, ed . 1952 .

17- M . Schlick : Meaning and Verification, 1936. وأيضاً : M . Schlick : The Vienna School and traditional Philosophy, 1936 .

18- A . Ayer : Language, Truth and Logic, ch . 4.

١٩- د . زكى نجيب محمود : نحو فلسفة علمية ، ص ٨١ .

٢٠- المرجع السابق ، ص ٩٢ .

21- A . Ayer : Language, Truth and Logic, ch . 60 .

٢٢- د . زكى نجيب محمود : برتراند راسل ، سلسلة نوابغ الفكر الغربى (٢) ، ١٩٥٦م .

٢٣- د . زكى نجيب محمود : نحو فلسفة علمية ، ص ١٦٧ .

٢٤- المرجع السابق ، ص ١٧٢ .

24- A . Ayer : Language, Truth and Logic, ch . 3 .

٢٥- د . زكى نجيب محمود : نحو فلسفة علمية ، ص ٢٨١ .

٢٦- المرجع السابق ، ص ٢٨٢ .

٢٧- د . زكى نجيب محمود : ديفيد هيوم ، دار المعارف ، ١٩٥٨م .

28- M . Schlick : Causality in Everyday life and in recent Science 1932 .

٢٨- د . قدرية إسماعيل : الاستقراء من منظور نقد المعرفة العلمية ، ١٩٩٣م .

29- I bid .

٣٠- د . زكى نجيب محمود : ديفيد هيوم ، دار المعارف ، ١٩٥٨م .

٣١- المرجع السابق ، ص ٢٩٨ . وانظر أيضاً د . قدرية إسماعيل : منطق المفهوم العلمى ، ١٩٩٣م .

٣٢- د . زكى نجيب محمود : خرافة الميتافيزيقا ، الفصل الرابع .

33- M . Schlick : The Present Rask of Philosophy, 1911 .

34- A . Ayer : Language, Truth and Logic, N . Y . 1952 .

35- I bid ., ch . 6 .

التجريبية العلمية (الوضعية المنطقية) عند زكى نجيب محمود

د . محمد فتحى عبد الله

تمهيد :

«التجريبية العلمية» هو مصطلح مرادف للوضعية المنطقية ..

ولنتساءل : ماذا يقصد بالوضعية المنطقية؟

تشير أولى اللفظتين وهى كلمة «الوضعية» إلى مذهب فلسفى بلغ قمة ازدهاره فى فرنسا فى أواسط القرن التاسع عشر على يد الفيلسوف أوجست كونْت [١] (١٧٩٨ - ١٨٥٩م) وخلاصة دعوته هى أن النظرة العلمية الحديثة تقتضى أن تنحصر رؤية الباحث العلمى فى حدود ما هو واقع أى : فى حدود ما هو ظاهر لأعضاء الحس وأدوات التجربة وبذلك تكون «ظواهر» الطبيعة هى وحدها محل النظر العلمى بحيث تكون العوامل التى نعلل بها حدوث تلك الظواهر مأخوذة من دنيا التجربة البشرية داخل حدود ما هو واقع ، وكان «كونْت» قد ذكر ثلاث مراحل للفكر البشرى فى تطوره ، جعل الرؤية الوضعية العلمية ثالثتها . أما أولاها فهى ما أسماه بالمرحلة اللاهوتية . وأما الثانية فهى ما أسماه بالمرحلة الميتافيزيقية . وأما عن المراد بكلمة «المنطقية» المضافة إلى كلمة الوضعية فى عنوان الحركة الفلسفية المشار إليها فهو تحليل البناء اللفظى للعبارة المقولة عن إحدى ظواهر الطبيعة وذلك قبل مراجعة الظواهر الطبيعية لمعرفة الصواب والخطأ فيما يقال عن تلك الظواهر لأنه بالنظر إلى البناء اللفظى واحتكاماً إلى منطق اللغة ودلالاتها يمكن الحكم على العبارة المعنية إن كانت مقبولة لكونها ذات معنى يستحق البحث أم مرفوضة لكونها غير ذات معنى وبالتالى فهى ليست جديرة بمراجعتها على الطبيعة ؛ ومن ثم يتضح أن الوضعية المنطقية ليست مذهباً بقدر ما هى منهج للنظر العلمى يرسم للباحث خطواته التى تضمن له السير على أرض صلبة وينصب اهتمامها كله على مجال التفكير العلمى [٢].

وقد شهد القرن العشرون حركة وضعية محدثة كانت بمثابة امتداد لتجريبية هيوم [٣] وجون ستيوارت مل وماخ Mack كما كانت فى الوقت نفسه صدى للاهتمام بالمنهج العلمى على نحو

ما عبر عنه كل من بوانكاريه ودوهم Duhem وأينشتين ، بل نتيجة لازدهار المنطق الرمزى على يد كل من بيانو ، وفريجة ، وراسل ، ووايتهد . وهذه الحركة «الوضعية المحدثة» التى اصطلحنا على تسميتها باسم الوضعية المنطقية أو التجريبية العلمية قد ظهرت أول ما ظهرت على يد الفيلسوف النمساوى موريس شليك (١٨٨٢ - ١٩٣٦م) الذى تزعم «حلقة فيينا» عام ١٩٢٩م داعياً إلى «فلسفة علمية» تكون مهمتها توحيد العلوم الخاصة وتخليص الفلسفة نهائيًا من كل أسباب اللبس والغموض عن طريق اصطناع منهج «التحليل المنطقى» . وقد اجتمعت كلمة فلاسفة الوضعية المنطقية (فى كتاب أصدره عام ١٩٢٩م تحت عنوان: حلقة فيينا وتصورها العلمى للعالم) على أن المهمة الوحيدة للفلسفة هى العمل على ربط اللغة بالتجربة ربطاً علميًا وصياغة الواقع الخارجى صياغة منطقية ولا سبيل إلى تحقيق هذه الغاية إلا عن طريق التسلح بأسلحة «التحليل المنطقى» من أجل صبغ التفكير الفلسفى بخصائص المعرفة العلمية ألا وهى : الوضوح والاتساق . والقابلية للفحص والتكافؤ والدقة والموضوعية . ولما كانت لغة الحياة العادية مليئة بالغموض والالتباس فى حين أن المثل الأعلى هو الدقة والوضوح فإن على الفلسفة أن تحاول التمييز بين الغامض والواضح وأن تقوم بتحليل العلاقات الخارجية القائمة بين المعانى حتى تتوصل عن هذا الطريق إلى القضاء نهائيًا على المشكلات الزائفة والمفاهيم الخاوية والقضايا الكاذبة ومعنى هذا أن ثمة جانبين مهمين فى عملية تطبيق «التحليل المنطقى» : جانباً سلبيًا يتمثل فى استبعاد الأحكام الميتافيزيقية من جميع العلوم الطبيعية والرياضية والإنسانية إن لم نقل من المعرفة البشرية بصفة عامة . وجانباً إيجابيًا يتمثل فى توضيح مفاهيم العلوم ومناهجها والكشف عن عملية تكون المعرفة البشرية بأسرها ابتداء من معطيات التجربة . ولم تكن هذه الدعوى التى نادى بها كل من كارناب Carnap ونوراث Neurath وهان Hahn فى كتابهم المشترك الذى صدر عام ١٩٢٩م سوى مجرد ترديد للبرنامج الذى قد دعا إليه من قبل كارناب نفسه فى كتابه «التركيب المنطقى للعالم» ١٩٢٨م ، والحق أن رودلف كارناب كان أظهر عَلَم من أعلام الوضعية المنطقية[٤] .

وقد قامت الوضعية المنطقية بثورة شاملة تغير من الفلسفة وسائلها وأهدافها معاً ، أما الأهداف فقد كان يراود الفلاسفة على تعاقب العصور أمل بأنهم إنما يبحثون عن «حقيقة» الكون و «حقيقة» الإنسان وربما كان لهؤلاء الفلاسفة عذرهم فيما استهدفوه عندما كان «العلم» بالأشياء متضمناً فى النظر الفلسفى ، أما وقد أخذت العلوم تستقل بذواتها كلما وجد علم منها

أنه قد بات له من دقة المنهج ومن تحديد موضوع البحث ما يدعوه إلى أن يكون هو صاحب الكلمة فى ميدانه ، فلم يعد أمام الفاعلية الفلسفية - وهى فاعلية ذهنية لا تسم معرفة بدونها - إلا أن تقصر نفسها على تسليط الأضواء على ما تقوله العلوم فى مختلف ميادينها دون أن تضيف هى من عندها «حقيقة» إيجابية توضع فى صف واحد مع سائر الحقائق العلمية [٥] .

ونكتفى هنا بالإشارة إلى موقفين أساسيين من مواقف هذه الحركة هما رفض الميتافيزيقا والقول بأن الفلسفة المشروعة هى التحليل المنطقى لقضايا العلوم وقد عرض أستاذنا لموقف الوضعية المنطقية من الميتافيزيقا فى كتابه «خرافة الميتافيزيقا» الذى أصدره عام ١٩٥٣م وكذلك فى الطبعة الثانية لهذا الكتاب تحت عنوان «موقف من الميتافيزيقا» وقد عرض الموقف الثانى فى كتاب «نحو فلسفة علمية» ولم يكن هذان الكتابان مجرد تلخيص لمواقف حركة الوضعية وإنما كان هذان الكتابان إبداعاً رائعاً شرح فيهما المواقف وطبقها على نماذج مختلفة من أعمال الفلاسفة[٦] .

وقد انتمى أستاذنا الدكتور زكى إلى هذا التيار الفكرى فى إحدى مراحل تطوره الفكرى وأعتقد أنها أطولها [٧] ونعلم أنه قد تحمس للوضعية المنطقية والدفاع عنها ونشرها فى مصر والوطن العربى ونعلم أيضاً أنه لابد لمن يأخذ بهذا التيار أن يكون له اتجاه خاص فى نظرته إلى مباحث المنطق وهذا ما نجده بالفعل لدى أستاذنا فعندما ألف كتابه «المنطق الوضعى»[٨] أطلق على الكتاب هذا الاسم ليدل به على أنه منطق منظور إليه بعين ترى الأمور بمنظار المذهب الوضعى . ولما كان المذهب الوضعى بصفة عامة والوضعى المنطقى الجديد بصفة خاصة هو أقرب المذاهب الفكرية مسايرة للروح العلمية كما يفهمها العلماء الذين يبتكرون لنا أسباب الحضارة فى معاملهم ؛ فقد أخذ به أستاذنا أخذ الواثق بصدق دعواه فأصبح ينظر بمنظاره إلى شتى الدراسات ليمحو منها ما تقتضى مبادئ المذهب محوه ومما يؤيد انتماؤه لهذا التيار قوله : «أنا مؤمن بالعلم ، كافر بهذا اللغو الذى لا يجدى على أصحابه ولا على الناس شيئاً وعندى أن الأمة تأخذ بنصيب من المدنية يكثر أو يقل بمقدار ما تأخذ بنصيب من العلم ومنهجه»[٩] . وقوله : «إن كل ما أكتبه فى سبيل التجريبية العلمية ، إنما يُقصد به مجال واحد من مجالات القول وهى كثيرة وأعنى به مجال «العلم» بمعناه الطبيعى التجريبى» [١٠] . ولقد كان كتاب «المنطق الوضعى» بجزأيه الأول والثانى وكتاب «خرافة الميتافيزيقا» دعامتين من ثالوث علمى أقامه خلال الخمسينات ليدعم به وقفة فلسفية آثرها على غيرها ، ورأى فيها نفعاً عظيماً

للأمة العربية فى نهوضها العلمى والفكرى والثقافى ؛ لأنها وقفة تستهدف فى مجال النظر العلمى منهجاً يضبط القول ضبطاً يصونه من الانزلاق فى سيال اللفظ الذى يلهينا عن المعنى . وأما ثالث الثالوث فهو كتابه «نحو فلسفة علمية» الصادر فى عام ١٩٥٨م - والذى نال عنه جائزة الدولة التشجيعية فى الفلسفة عام ١٩٦٠ - [١١] .

وسوف نعرض هنا لثلاثة مواقف تدعم انتماءه للتجريبية العلمية فى هذه المرحلة من مراحل تطوره الفكرى وتتمثل هذه المواقف الثلاثة فى :

أولاً : ما أضافه من أفكار جديدة فى ثنايا دراساته المنطقية .

ثانياً : موقفه من الميتافيزيقا .

ثالثاً : مفهومه للفلسفة العلمية .

أولاً : ما أضافه من أفكار جديدة فى ثنايا دراساته المنطقية :

سوف أسوق أمثلة قليلة من الأفكار الجديدة التى أوردها أستاذنا كأسس منطقية من شأنها أن تنتهى بالدارس إلى نظرة علمية لم يكن قد عُنى بغرسها أحد من قبله ، نذكر فيما يلى أهمها :

١- تحديده لطبيعة الأسماء الكلية :

الاسم الكلى هو ذلك الاسم الذى نطلقه على مجموعة أفراد متجانسة تندرج تحت نوع واحد ، مثل شجرة ، نهر ، منزل ، إنسان . .إلخ . وواضح أن الكثرة الغالبة من مفردات اللغة هى من قبيل هذه الأسماء الكلية . وإذا فُهمت فهماً جديداً كان لذلك أعمق الأثر على تطوير المنهج الفكرى ، ولقد كان السائد منذ المنطق الأرسطى وهو نفسه السائد فى العرف العام أن أمثال هذه الأسماء التى نطلقها على «أنواع» إن هى إلا حدود بسيطة يلم السامع بمعناها كاملاً فور سماعها ما دامت اللفظة المستخدمة قد سبق لذلك السامع أن عرفها وعرف استعمالها فيما عرفه من مفردات اللغة . ولكن بعد تسليطه أدوات التحليل الحديثة على تلك الأسماء الكلية وجد أن كل اسم منها فى حقيقة أمره إنما هو «تركيبة» مضمرة فيه تشبه التركيبة الرياضية التى تحمل بين رموزها رمز المجهول كقولنا مثلاً : «س عدد فردى» فإذا سئلنا عن هذه العبارة : أصادقة هى أم كاذبة ؟ أجبنا بأننا لابد أن نعرف أولاً إلى أى عدد يرمز الرمز «س» ، فإذا كان يرمز للعدد ٣ مثلاً كانت العبارة صادقة وإذا كان يرمز للعدد ٤ (أو غيره من الأعداد الزوجية) كانت العبارة كاذبة . أما والتركيبة الرمزية على حالها ، والرمز «س» المجهول الدلالة

بين رموزها ، فلا يمكن الحكم عليها بصدق أو بكذب ، وبمعنى آخر فهى لم تكتمل كفكرة من الناحية المنطقية ، لأن «الفكرة» (أو ما يسمى فى المنطق بالقضية) هى ما يمكن وصفه بالصدق أو بالكذب . فالاسم الكلى أيًّا كان ليس فى حقيقته «اسماً» له مسماه فى عالم الوجود الفعلى بالضرورة ، بل هو بمثابة عبارة مثقوبة بما هو مجهول ، وإلى أن يمتلئ الثقب بفرد معلوم ؛ تظل التركيبة معلقة خارج نطاق الأفكار الكاملة والمقبولة فى التفاهم العلمى .

ويرى أستاذنا أنه يجب على الدارس ألاَّ يقبل لفظاً يرد له فى سياق من يحدِّثه حديثاً يزعم له أنه حديث علمى ، إلا إذا كان لذلك اللفظ «أفراد» فى الوجود الفعلى ، يشير إليها . فإذا لم يكن للفظة «رصيد» بين كائنات الدنيا الخارجية التى نراها بالعين ونلمسها بالأصابع وجب تغليفها على سبيل العبارة المجهولة الدلالة ؛ فهى مركَّب ناقص لم يكتمل له كيان «الفكرة» التى يجوز قبولها أو رفضها ؛ فالقبول والرفض معاً مرهونان باكتمال الفكرة أولاً .. أعنى أنهما مرهونان بأن نضمن وجود أفراد فعلية مما يشير إليه الاسم المعين [١٢] .

٢- إشارته إلى أن الجملة التحليلية تحصيل حاصل :

من الأفكار الجديدة التى أبرزها «المنطق الوضعى» تمهيد لترسيخ المنهج العلمى فى رؤوس الدارسين ، كون الجملة «التحليلية» تحصيلاً لحاصل أى أنها جملة لا تقول شيئاً جديداً ، وهذه بدورها نقطة مهمة لو أنها غُرست فى الأذهان غرساً ثابتاً لأخرجنا شباباً مزوداً بعقول ناقدة تميز بين الحق والباطل . وشرح ذلك أن هنالك فى أحاديث الناس وكتاباتهم واعتقاداتهم ألوفاً من العبارات التى ظاهرها أنها «حقائق» وأما حقيقتها فهى أن من يستخدمها إنما يحدد لأحد المفاهيم معنى من عنده . . وما دام الأمر كذلك فمن حق سواه أن يحدد لذلك المفهوم معنى آخر دون أن يكون هنالك وجه للمفاضلة بين المعنيين من الوجهة النظرية فكأن كل جملة منهما تضع مفهوماً ما ثم تكرر ذلك المفهوم نفسه . ومن ثم يتضح أن الجملة التحليلية لا تضيف شيئاً جديداً تستمده من الواقع الطبيعى ؛ فهى تحصيل حاصل .

٣- دعوته لتطبيق المنهج العلمى على العلوم الإنسانية :

يرفض أستاذنا أن نترك هذه العلوم نهباً للضرب فى مجالات التخمين أو ما يشبه من أقوال لا تخضع لضوابط المنهج من ملاحظة يمكن رصدها وتجارب يمكن إجراؤها ، حتى يصبح حديث العلم عن الإنسان وحياته نوعاً من «الحساب» بدلاً من أن يظل دائراً فى متاهات

«المناقشات» وقد رأى أستاذنا أن العلوم المختلفة التى يكون «الإنسان» مدار بحثها، كعلوم النفس والاقتصاد والاجتماع ، هى فروع من العلم الطبيعى بالمعنى الواسع لكلمة «طبيعى» لأن مادة العلوم الإنسانية هى مما يقع فى الوجود الفعلى ، وهى مما يدركه الباحثون بالمشاهدة كإدراكهم لمادة العلوم التجريبية كلها . فالفرق بين العلوم الإنسانية والعلوم الطبيعية الأخرى هو فرق فى تعقُّد التفصيلات وكثرتها ، مما يجعل مواقفها أعسر تناولاً من المواقف الطبيعية الأخرى . إن ذلك يجعل تطبيق المنهج على العلوم الإنسانية أكثر صعوبة ، ولكن لا يجعله من الناحية المنطقية مستحيلاً بمعوقات تؤخر سيرها فى طريق التقدم ولابد لنا من التخلص من هذه المعوقات مثل أن يحق لنا الأمل فى أن نبلغ بالعلوم الإنسانية درجة من الدقة المطلوبة فى كل علم جدير بهذه التسمية وأول هذه المعوِّقات استخدام العلوم الإنسانية لكثير من الألفاظ الكيفية التى لا مندوحة لنا عن تحويلها إلى مفاهيم كمية تخضع للحساب وللتحول بعضها إلى بعض كما هى الحال بالنسبة إلى مفاهيم العلوم الطبيعية الأخرى . وتحويل المفاهيم من مرحلتها الكيفية الحاضرة إلى مرحلة كمية يحتاج إلى وسائل دقيقة للتحليل ، حتى نرد كل مفهوم منها إلى بسائطه التى تخضع للقياس .

وثانى المعوِّقات -التى لابد من التخلص منها أيضاً لكى يتاح للعلوم الإنسانية أن تصل إلى دقة العلوم الطبيعية- هو ما لا نزال نجده فى هذه العلوم من تقويمات «خُلقية» فمازلنا نحكم على شىء بأنه «خير» وعلى آخر بأنه «شر» أو ما فى معنى هاتين الكلمتين وما يتفرع عنهما من معانٍ ، على حين أن شرط موضوعية العلم تقضى بألا تتسلل قيمنا الأخلاقية إلى مجال البحث فما دمنا نصوغ الحقائق صياغة «عقلية» محضة ، فلا يجوز أن نقحم عليها تقويماتنا الذاتية الدالة على أهوائنا وميولنا ، فلا مكان فى العلم للتقوى والخطيئة ، والفضيلة والرذيلة .

وثالث المعوِّقات فى سبيل البحث العلمى فى مجال العلوم الإنسانية هو تدخُّل فكرة «الغايات» التى نعدُّها غايات فى ذاتها ، إذ ترانا فى المجالات المتصلة بالحياة الإنسانية كالسياسة والاقتصاد والأخلاق كثيراً ما نصور لأنفسنا مُثلاً عليا نظرية نفترض فيها مقدماً أنها مبادئ صحيحة لاتحتمل الجدل كأنها هى حقائق ثابتة فى الطبيعة نفسها أو كأنها هى النواميس الكونية التى لامندوحة لنا عن قبولها والعمل بمقتضاها . ويتمم هذه الفكرة بالطبع أن يقول أنصارها إن أمثال تلك «الغايات» الثابتة إنما تدرك بالحدس الصادق ، فلا هى تدرك بالحواس ولا هى يستدل عليها بالعقل ، فهى من الحقائق الضرورية التى لا تتطلب خبرة تؤيدها ولا دليلاً

منطقيًا يقيم عليها البرهان ، وذلك كله منافٍ للمنهج العلمى إلا إذا أُخذت «الغايات» على أنها «فروض» تنتظر الإثبات أو النفى فى ضوء التجارب المستقبلية فإذا جاءت هذه التجارب متعارضة مع تلك الفروض كان علينا أن نبدل الفروض بفروض سواها ، أعنى أن نحل «غايات» أخرى محل «الغايات» التى كنا بادئ ذى بدء قد وضعناها نصب أعيننا .

ورابع هذه المعوِّقات صعوبة البحث فى العلوم الإنسانية إذ أن الاطراد فى هذا المجال أقل ظهوراً فيه من الظواهر الطبيعية وذلك لأن درجة التركيب فى وقائع الحياة الإنسانية أكبر منها فى الظواهر الطبيعية ، مما يتعذر معه أن نعزل جانباً واحداً من جوانب البحث كما نفعل فى البحوث الطبيعية عزلاً يمكننا من تتبع ذلك العامل وحده فى تكرار وقوعه . فإذا نحن اضطررنا إلى الاقتصار على مشاهدة الوقائع فى حالة تركيبها دون تحليلها إلى عناصرها عنصراً عنصراً وجدنا تلك الوقائع ذوات طابع فريد لا يحتمل لها أن تتكرر تكراراً يتيح لنا الفرصة أن نلحظ الاطراد فيها . كما أن الأحداث الاجتماعية منوعة تنوعاً يتعذر معه أن تجد لها الأحكام العامة التى تشملها معاً .

وهذه الفوارق بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية قد دعت كثيرين إلى القول بأن المجموعتين لا تلتقيان ، وأن ما يوصل إليه فى المجموعة الأولى لا يوصل إليه فى المجموعة الثانية . ولكن أستاذنا يرى أن الفرق بينهما هو فرق فى درجة التقدم والتأخر ، وأن العلوم الطبيعية كلها قد تعرضت ذات يوم لما تتعرض له اليوم العلوم الإنسانية من صعوبة فى التحليل وفى التقرير الكمى وفى صياغة القوانين النظرية المضبوطة . فالأمر -إذن- مرهون بالتطور ، مادمنا نخضع البحث العلمى لنهج البحث الذى ثبت نجاحه فى العلوم الطبيعية[١٣] .

٤- تحديده للشروط الواجب توافرها فى الجملة التى يريد لها صاحبها أن تكون ذات معنى مفهوم عن الطبيعة الخارجية :

يقول أستاذنا : «لن أمل من تكرار القول بأننى كلما تحدثت عن الشروط التى يجب مراعاتها فى أية جملة يريد لها صاحبها أن تكون ذات معنى مفهوم عن الطبيعة الخارجية أو أى جزء محدد من تلك الطبيعة ، فإنما أقصر القول عندئذ على مجال واحد من مجالات الكلام، ألا وهو المجال العلمى . أما ما عداه من ميادين القول كالشعر وغيره من ضروب التعبير الفنى ، فلها شروط أخرى خاصة بها يعرفها المشتغلون بتلك الميادين . أعود فأقول إننى لن أمل من التأكيد بأن

حديثى فيما يختص بالتجريبية العلمية مقصور على ميادين «العلوم» وحدها ، وذلك لأننى طالما قوبلت بهجوم واستنكار من نقاد ذهب بهم الظن بأن شروط التجريبية العلمية مقصود بها أن تقيد كل ضروب القول بغير تحديد» (١٤) .

ثانياً : موقفه من الميتافيزيقا :

جعل أستاذنا الميتافيزيقا أول صيده وجعلها أول ما نظر إليه بمنظار الوضعية المنطقية ليجدها كلاماً فارغاً لا يرتفع إلى أن يكون كذباً لأن ما يوصف بالكذب كلام يتصوره العقل ولكن تدحضه التجربة أما هذه فكلامها كله أشبه برموز سوداء تملأ الصفحات بغير مدلول ويحتاج الأمر إلى تحليل منطقى ليكشف عن هذه الحقيقة فيها (١٥) . وإن كانت الميتافيزيقا هدف النقد والهدم بالنسبة له فما ذلك إلا ليضع منوالاً أمام القارئ ينسج عليه عباراته ومقياساً يميز به ما يصلح أن يكون قولاً علميًّا مقبولاً ، وما لا يصلح . ويرى أستاذنا أنه لا يجوز للفيلسوف أن يقول جملة واحدة يحاول بها أن يصف الكون أو أى جزء منه وكل مهمته أن يحلل العبارات التى يقولها العلماء فى أبحاثهم العلمية والناس فى حياتهم اليومية تحليلاً يبين مكنون هذه العبارات حتى نطمئن جميعاً إلى سلامة ما يقال (١٦) .

وإذا اتفقنا على أن الفلسفة تحليل للألفاظ والعبارات وجب أن نفرق بين الفلسفة وبين الميتافيزيقا فبينما الفلسفة بمعنى التحليل (١٧) ضرورية لتوضيح القضايا العلمية الجارية فى الحياة اليومية نرى «الميتافيزيقا» بمعنى الحكم على أشياء غير محسوسة واجبة الحذف من دائرة المعارف الإنسانية لأنها لا هى مزودة بأدوات المشاهدة التى تمكِّنها من الحكم على الأشياء ولا هى ارتضت لنفسها أن تسمع ما يقوله المؤهلون لذلك مكتفية بتوضيحه وفهمه ، فإذا أراد الفيلسوف أن يثبت صدق ما يزعمه من أنه شريك فى زيادة المعرفة الإنسانية فلا يجوز له أن يحاول وصف الحقائق عن طريق التأمل الخالص أو أن يبحث عن المبادئ الأولى أو أن يصدر أحكاماً قبلية عن صحة ما يعتقد فى صدقه على أساس التجربة ، بل ينبغى له أن يحصر مجهوده فى التوضيح والتحليل (١٨) .

وقد ميَّز الدكتور زكى بين نوعين من الميتافيزيقا هما الميتافيزيقا التأملية ، والميتافيزيقا النقدية ، ويمكن التمثيل للتأملية بالفيلسوف «هيجل» وللنقدية بالفيلسوف «كانْت» .

وكلا النوعين من الميتافيزيقا عملية فكرية مشروعة إذا وقفت عند حدود إمكانها أما الجانب

غير المشروع فهو مجاوزة ذلك الإمكان ويرى أن الميتافيزيقا التأملية مقبولة إذا هى وقفت عند مجرد إقامة البناء الفكرى النظرى بأن تفرض لنفسها نقطة ابتداء ، ثم تولِّد منها النتائج فيكون لها بذلك بناء متسق الأجزاء شبيه بالبناءات الرياضية ولكنها تجاوز مجرد إقامة البناء لتزعم أنها تصوِّر الكون كما هو موجود بالفعل .. وهنا يكون موضع الخطأ الذى يشبه الخطأ الذى تقع فيه الخرافة [١٩] .

ومن ثم يتضح أن ما يهاجمه أستاذنا هو الميتافيزيقا التقليدية التى تبحث فى أشياء لا تقع تحت الحس كالمطلق والجوهر والشىء فى ذاته وما إلى ذلك . أما تحليل القضايا العلمية وكلام الناس فى حياتهم اليومية فأمر مشروع بغير شك لأنه يلقى الضوء على ما تعنيه تلك القضايا والعبارات دون أن يدَّعى إثبات حقيقة عن شىء من أشياء العالم . ويرى أستاذنا أن «الفلسفة» إذا أرادت أن تظل قائمة بين أوجه النشاط الإنسانى بحيث تؤدى عملاً يساعد على تقدم الفكر فى شتى ميادينه فلا مندوحة لها عن قصر نفسها على التحليل وحده [٢٠] .

ويرى أن العبارة الميتافيزيقية التى تخبرنا عن شىء غير مُحَسٍّ هى عبارة فارغة من المعنى لسبب بسيط ، وهو أنها ليست مما يجوز أن يكون كلاماً على الإطلاق لأن الكلام الذى يستحيل بطبيعة تركيبه أن نتصور وسيلة لمراجعة صدقه أو كذبه هو كلام خلو من المعنى. ولا أقول إن الكلام يكون كذباً أو باطلاً أو خاطئاً لأن هذه صفات لا يصح استعمالها إلا إذا كانت هناك وسيلة لمراجعة الصورة الكلامية على الحقيقة التى تصورها ثم وجد أنها لا تطابقها . على أن الصدق (أو الكذب) يختلف معناه باختلاف نوع العبارة التى تقولها ، ولا تخرج العبارة التى يمكن وصفها بالصدق أو الكذب عن أحد نوعين فهى إما تحليلية أو تركيبية ، وليست العبارة الميتافيزيقية بواحدة منها [٢١] ؛ لأن العبارة ذات المعنى لابد أن يكون فى إمكاننا ردها إلى قضية أولية يكون الحديث فيها عن فرد يشار إليه أو عن حالة جزئية معينة من الحالات التى تقع أو يمكن أن تقع فى مجرى خبراتنا . ويرى أستاذنا أن العبارات الميتافيزيقية يستحيل فيها ذلك ، وبالتالى فهى عبارات ليست بذات معنى [٢٢] .

ويرى أستاذنا أن «الميتافيزيقا» قد نشأت من غلطة أساسية وهى الظن بأن ما دامت هناك كلمة فى اللغة فلابد أن يكون لها مدلول ومعنى . وكثرة تداول اللفظة ووجودها فى القواميس يزيد الناس إيماناً بأنها يستحيل أن تكون مجرد ترقيم أو مجرد صوت بغير دلالة، لكن التحليل

يبين لنا أن مئات الألفاظ المتداولة والمسجلة فى القواميس هى ألفاظ زائفة أو هى أشباه ألفاظ كما يسميها رجال الوضعية المنطقية [٢٣] . ومن بين هذه الألفاظ غير المُحَسَّة التى يكتب عنها الفلاسفة : الخير والجمال ؛ ولذلك فنحن ندرج العبارات التى تتحدث عن الخير وعن الجمال فى زمرة الميتافيزيقا بالمعنى الذى حددناه لها ؛ وبالتالى فإننا نرى أن العبارات التى تتحدث عن هاتين القيمتين من الأشياء (قيمة الخير وقيمة الجمال) خالية من المعنى ولا تصلح أن تكون علماً ولا جزءاً من علم [٢٤] .

ثالثاً : مفهومه للفلسفة العلمية :

يقول أستاذنا : «إننا نريد للفلسفة أن تكون شبيهة بالعلم لكننا لا نريد أن نقرن الفلسفة بالعلم بالمعنى الذى يجعل الفلاسفة يشاركون العلماء فى موضوعات بحثهم» [٢٥] ، «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 ما يقولونه عن تلك الأشياء والكائنات من عبارات وما يصوغونه عنها من قوانين فإذا حصرنا اهتمامنا لا فى إضافة عبارات إلى عباراتهم أو فى صياغة قوانين غير قوانينهم ، بل فى عباراتهم نفسها وفى قوانينهم نفسها نحللها من حيث هى تركيبات من رموز لنرى إن كانت تنطوى أو لا تنطوى على فرض أو على مبدأ فنخرجه لعل إخراجه من الكمون إلى العلن يزيد الأمر وضوحاً . أقول إننا إذا حصرنا اهتمامنا فى هذا كانت فلسفتنا علمية بالمعنى الذى نريده لها» [٢٦] .

فالمهمة الأساسية للفلسفة هى أن تتناول الأفكار التى نستعملها كل يوم فى الحياة الجارية وفى العلوم . نتناولها بالتحليل الذى يحدد معانيها [٢٧] تحديداً دقيقاً .. وإنها لمهمة خطيرة لأن المعرفة الواضحة الدقيقة بأى شىء كائناً ما كان هى ولا شك خطوة إلى الأمام فى سير الإنسان نحو العلم بما يريد العلم به وليس هناك من العلوم الأخرى ما يضطلع بهذه المهمة، ومن ثم يتضح أن الفلسفة العلمية هى تحليل للألفاظ والقضايا التى يستخدمها العلماء والتى يقولها الناس فى حياتهم اليومية [٢٨] . فليس من شأن الفيلسوف أن يقول للناس خبراً جديداً عن العالم إذ ليس من مهمته أن يحكم على الأشياء لأن هذا الحكم يقوم به فريق آخر ، هم العلماء ، كل فى ميدان علمه الذى اختص 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.

وهنا قد يسأل سائل : ولماذا لا نترك توضيح معانى الألفاظ والعبارات فى كل علم إلى أصحاب ذلك العلم؟ أليس العلماء أدرى بما يستخدمونه فى علومهم من ألفاظ وعبارات؟

والجواب عن هذا السؤال ذو شطرين :

أولاً : ليس ثمة ما يمنع العلماء من القيام بأنفسهم بهذه المهمة بل كثيراً ما قاموا بها ، غير أنهم إن فعلوا ذلك كانوا فلاسفة إلى جانب كونهم علماء ، فقد كان «نيوتن» فيلسوفاً فى محاولته تحديد كلمة «كتلة» وكان «أينشتين» فيلسوفاً فى تحديده لمعنى «الآنيَّة» وكان «راسل» فيلسوفاً فى تحديده لمعنى «العدد» ذلك لأن القضية العلمية هى التى تقول شيئاً عن ظاهرة من ظواهر الطبيعة أما إن دار بحثك لا عن ظواهر الطبيعة مباشرة بل عن «كلمة» أو عن «عبارة» فإنك بذلك تدخل فى نطاق آخر غير نطاق العلوم بمعناها الدقيق . وهذا النطاق الآخر هو ما اصطلح أستاذنا على تسميته بالفلسفة العلمية .

وثانياً : إن العلماء فى أغلب الأحيان لا يقومون بهذا التحديد لألفاظهم فكثيراً جدًّا ما يستخدمون كلمات مثل : «مكان» و «زمان» و «مادة» بغير الوقوف عندها ليحللوا معانيها، لأنهم قد لا يشعرون بحاجة إلى هذا التحليل فيما هم بصدده من استخراج للقوانين العلمية . إذن : فمن حسن الحظ أن رضيت جماعة من الناس لأنفسها أن تتتبع أقوال العلماء لتتسقط الكلمات والعبارات التى يكون لها أهمية خاصة ، فتجعلها موضوع بحثها ، حتى إذا ما وضحت كلمة منها بالتحليل ردوها إلى العلم وأخرجوها من دائرتهم بصفة نهائية .

وذلك هو معنى قولهم إن الفلسفة كانت فى بدء تاريخها تضم المعرفة الإنسانية كلها ثم أخذت العلوم تنسلخ من حظيرتها علماً بعد علم ، لأن الألفاظ العلمية بدأت غامضة ، فإذا كنا نسمى كل من يحاول توضيح معنى لفظ فيلسوفاً . إذن : فكل محاولة فى بداية تاريخ الفكر كانت فلسفة ثم أخذت المصطلحات العلمية تتضح شيئاً فشيئاً فكلما وضح فيها جانب أصبح علماً قائماً بذاته ولا يزال الفلاسفة حتى اليوم مشتغلين بتوضيح معنى ألفاظ غامضة فى مجالات فكرية معينة مثل : الأخلاق والجمال والسياسة والنفس والاجتماع ، ولذلك فهذه كلها ما تزال تعد «علوماً فلسفية» فهى من مجال الفلسفة بدرجة تقل أو تزيد بمقدار درجة التحديد والوضوح اللذين قد بلغتهما ألفاظها .

فليس هناك كما أسلفنا غير الفلسفة ما يجعل تحديد المعانى شغله الشاغل فالكيمياء تستخدم

فكرة «العنصر» والهندسة تستخدم فكرة «المكان» والميكانيكا تستخدم فكرة «الحركة» وهى جميعاً تفرض أن معانى هذه الألفاظ مفهومة ، وإذا تعرَّض العلماء لها بشىء من التحديد فإنما يفعلون ذلك بما يكفى لعلومهم فقط . أما إذا راح عالم يتعقب التحليل - لفكرة يستخدمها - حتى النهاية دون أن يكتفى بما يكفى بحثه العلمى ، فإنه بذلك يكون قد ترك دائرة علمه ودخل فى «فلسفة ذلك العلم» (٢٩) .

ولو استعرضنا من اشتغلوا فعلاً بفلسفة العلم أو بمناهج البحث -والمعنى واحد- لوجدناهم فريقين : فمنهم من كانوا فى الوقت نفسه علماء ومنهم من كانوا فلاسفة فمن أمثلة الأولين : جاليليو ، ونيوتن ، وكلود برنار . ومن أمثلة الآخرين : بيكون ، ومل ، وجيفوند ، وجون ديوى . وإنا لنلحظ فرقاً فى حديث هاتين الطائفتين إذ تتحدثان عن منهج البحث فأما العلماء منهم فتراهم يستبطنون أنفسهم ليروا ماذا هم فى الحقيقة يصنعون بإزاء علومهم إذ يقفون منها فيعتمدون على مشاهدة ما يصنعه العلماء إبان قيامهم ببحوثهم العلمية ليستدلوا المنهج العلمى استدلالاً من أعمال هؤلاء العلماء وأقوالهم فحديث العلماء عن مناهجهم العلمية كثيراً ما يكون أقرب إلى مادة علم النفس لأنه حديث مستمد من ملاحظة العالم لنفسه ملاحظة باطنية فهو وحده الذى يستطيع القيام بها ، وأما حديث غير العلماء عن منهج العلم فأقرب إلى مادة المنطق، لأنه قائم على تحليل الجانب الظاهر من أقوال العلماء وتجاربهم المعملية (٣٠) .

* * *

اعتراضات على تجريبيته العلمية ورده عليها :

لم تكن دعوته إلى التجريبية العلمية لتمضى دون أن تثير المعارضة الشديدة من جهات مختلفة ، فمن المعارضين من أخذته الخشية أن يكون فى تلك الدعوة العلمية الخالصة ما يمس الدين من قريب أو من بعيد ، فانطلق فى هجومه من هذه الزاوية فجاء الهجوم خليطاً بين حجة عقلية وعاطفة دينية ، ومن المعارضين من كان دافعهم الأقوى والدفين هو المنافسة المهنية أكثر منه دفاعاً عن الحق الفلسفى . وكان مما أضعف هؤلاء قصورهم عن الإلمام الكافى بما يعارضونه ولعل علة ذلك القصور أنهم على الأغلب لم تكن لديهم الوسيلة اللغوية القادرة على الرجوع إلى المصادر الرئيسية لما يعارضونه فلا هم على قدر كافٍ من معرفة اللغة الإنجليزية التى كُتبت بها معظم الأصول ولا هم على رغبة كافية فى تعقب الحقيقة فيقرأوا كتاباته العربية قبل أن

يعارضوا .. بل أخذوا الفكرة بما يشاع عنها بين عابرى السبيل . وكذلك من المعارضين مَنْ توافر له الإخلاص لكن فاتته قوة الحجة .

ويرى أستاذنا أن تجريبيته العلمية ذات طابع خاص ، تجعل اللغة وتحليلها -لا الأشياء- مدار نظرها ؛ فمن منطق التركيب اللغوى ذاته يستطيع الباحث أن يعلم مقدماً أهو تركيب صالح للتحدث عن واقع الطبيعة حديثاً ذا معنى؟ أم هو تركيب إذا ما حللناه وجدناه غير منطوٍ على دلالة؟ ولقد أدى به التحليل المبدئى للغة وطرائق استخدامها إلى أنها تدور فى أحد مجالين كبيرين : فى أحدهما تستخدم اللغة «لتشير» برموزها إلى أشياء العالم الخارجى، وأما فى المجال الآخر فتستخدم اللغة ، لا لتشير إلى خارج ، بل لتحرك فى باطن الإنسان انفعالاً أو عاطفة ، أو لتقيم فى داخل المتلقى بناء ذهنيًّا خالصاً ليس من شأنه أن يكتسب معناه ودلالته من مقابلته مع كائنات العالم الخارجى [٣١] .

ولكن إذا سلَّمنا مع أستاذنا فى القول بأن كل جملة مطالبة لكى تكون مقبولة من الناحية المنطقية بأن تكون صورة متطابقة مع واقعة من الوقائع الممكن تلقيها بالحواس البشرية وإلا كانت غير ذات معنى . فقد يعترض معترض قائلاً : وما القول فى جملة تتحدث عن الملائكة، بل عن الله سبحانه وتعالى ؟ وما أكثر ما سمع من اعتراضات من هذا القبيل ، فلو أن هؤلاء المستنكرين وضعوا فى ذاكرتهم دائماً أن شروطه موجهة نحو ميدان واحد فقط - هو ميدان العلوم الطبيعية وحدها - لما اعترضوا وما استنكروا [٣٢] .

تلك كانت دعوته فى أساسها ، وترتب عليها ما ترتب من نتائج بالغة الأهمية فيما يقبله وما يرفضه مما يجرى على ألسنة المتكلمين وأقلام الكاتبين فجاءت الردود من المعارضين مختلفة باختلاف أصحابها فى جدية المأخذ وعمق التفكير [٣٣] .

* * *

تعقيب :

يمكن إجمال أهم النتائج التى انتهيت إليها مما قدمته عن التجريبية العلمية عند أستاذنا د.زكى نجيب محمود فى النقاط التالية :

١- التجريبية العلمية هى مصطلح مرادف للوضعية المنطقية التى هى ليست مذهباً بقدر ما هى منهج للنظر العلمى يرسم للباحث خطواته التى تضمن له السير على أرض صلبة

وينصب اهتمامها كله على مجال التفكير العلمى وقد انتمى أستاذنا إلى هذا التيار الفكرى فى إحدى مراحل تطوره الفكرى وأعتقد أنها أطولها ونعلم أنه قد تحمس للوضعية المنطقية والدفاع عنها ونشرها فى مصر والوطن العربى ، ونعلم أيضاً أنه لابد لمن يأخذ بهذا التيار أن يكون له اتجاه خاص فى نظرته إلى مباحث المنطق وهذا ما نجده بالفعل لدى أستاذنا .

٢- كل ما كتبه أستاذنا فى سبيل التجريبية العلمية يُقصد به مجال واحد من مجالات القول وهو مجال العلم بمعناه الطبيعى التجريبى .

٣- كان كتاب «المنطق الوضعى» بجزئيه الأول والثانى وكتاب «خرافة الميتافيزيقا» دعامتين من ثالوث علمى أقامه خلال الخمسينات ليدعم به وقفة فلسفية آثرها على غيرها ، ورأى فيها نفعاً عظيماً للأمة العربية فى نهوضها العلمى والفكرى والثقافى لأنها وقفة تستهدف فى مجال النظر العلمى منهجاً يضبط القول ضبطاً يصونه من الانزلاق فى سيال اللفظ الذى يلهينا عن المعنى ، وأما ثالث الثالوث فهو كتاب «نحو فلسفة علمية» الصادر فى عام ١٩٥٨م .

٤- تتمثل تجريبيته العلمية فى ثلاثة مواقف : أولاها ما أضافه من أفكار جديدة فى دراساته المنطقية ، وثانيها موقفه من الميتافيزيقا ، وثالثها مفهومه للفلسفة العلمية .

٥- من أهم الأفكار الجديدة التى أضافها أستاذنا فى ثنايا دراساته المنطقية تحديده لطبيعة الأسماء الكلية وإشارته إلى أن الجملة التحليلية تحصيل حاصل ودعوته لتطبيق المنهج العلمى على العلوم الإنسانية وتحديده للشروط الواجب توافرها فى الجملة التى يريد لها صاحبها أن تكون ذات معنى مفهوم عن الطبيعة الخارجية .

٦- جعل أستاذنا الميتافيزيقا أول صيده وجعلها أول ما نظر إليه بمنظار الوضعية المنطقية ليجدها كلاماً فارغاً لا يرتفع إلى أن يكون كذباً لأن ما يوصف بالكذب كلام يتصوره العقل ولكن تدحضه التجربة أما هذه فكلامها كله أشبه برموز سوداء تملأ الصفحات بغير مدلول ويحتاج الأمر إلى تحليل منطقى ليكشف عن هذه الحقيقة فيها وإن كانت الميتافيزيقا هدف النقد والهدم بالنسبة له فما ذلك إلا ليضع منوالاً أمام القارئ ينسج عليه عباراته ومقياساً يميز به ما يصلح أن يكون قولاً علميًّا مقبولاً وما لا يصح . ونعلم أن ما يهاجمه أستاذنا هو الميتافيزيقا التقليدية التى تبحث فى أشياء لا تقع تحت الحس كالمطلق والجوهر والشىء فى ذاته وما إلى ذلك . وأما تحليل القضية العلمية وكلام الناس فى حياتهم اليومية

فأمر مشروع بغير شك لأنه يلقى الضوء على ما تعنيه تلك القضايا والعبارات دون أن يدَّعى إثبات حقيقة عن شىء من أشياء العالم .

٧- أراد أستاذنا للفلسفة أن تكون شبيهة بالعلم شريطة ألا يشارك الفلاسفة العلماء فى موضوعات بحثهم بل يقتصر نظرهم على ما يقوله العلماء عن الأشياء والكائنات من عبارات وما يصوغونه عنها من قوانين . فإذا حصروا اهتمامهم فى عباراتهم نفسها وفى قوانينهم نفسها يحللونها من حيث هى تركيبات من رموز ليروا إن كانت تنطوى أو لا تنطوى على فرض أو على مبدأ فيخرجوه لعل إخراجه من الكمون إلى العلن يزيد الأمر وضوحاً ؛ كانت فلسفتهم فلسفة علمية .

ومن ثم يتضح أن الفلسفة العلمية هى تحليل للألفاظ والقضايا التى يستخدمها العلماء والتى يقولها الناس فى حياتهم اليومية ويتفق هذا المعنى للفلسفة العلمية عند زكى نجيب محمود مع المعنى المقصود بفلسفة العلم . ففلسفة العلم هى حديث عن العلم وتعليق عليه من الناحية المنطقية .

٨- يرى أستاذنا أن تجريبيته العلمية ذات طابع خاص ، تجعل اللغة وتحليلها لا الأشياء مدار نظرها ؛ فمن منطق التركيب اللغوى ذاته يستطيع الباحث أن يعلم مقدماً أهو تركيب صالح للتحدث عن واقع الطبيعة حديثاً ذا معنى؟ أم هو تركيب إذا ما حللناه وجدناه غير منطوٍ على دلالة ؟ .

* * *

ولم تكن دعوته إلى التجريبية العلمية لتمضى دون أن تثير المعارضة الشديدة من جهات مختلفة وقد عرض أستاذنا لآراء معارضيه وفنَّد حججهم . وعلى أى حال فتلك كانت دعوته فى أساسها ، وترتب عليها ما ترتب من نتائج بالغة الأهمية فيما يقبله وما يرفضه مما يجرى على ألسنة المتكلمين وأقلام الكاتبين فجاءت الردود من المعارضين مختلفة باختلاف أصحابها فى جدية المأخذ وعمق التفكير .

* * *

الهوامش :

١- نعلم أن أوجست كونْت كان يلقى محاضرات فى كلية الهندسة سنة ١٨٢٦م يعرض فيها مذهبه الوضعى وأثناء إلقاء هذه المحاضرات كان يطبع ما يفرغ من تأليفه منها وظهرت فى المدة من سنة ١٨٣٠ إلى ١٨٤٢م تحت عنوان «محاضرات فى الفلسفة» .انظر : د.عبدالرحمن بدوى ، موسوعة الفلسفة جـ٢ ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ، ١٩٨٤م، ص ٣١١ ، ٣١٢ .

٢- د . زكى نجيب محمود : قصة عقل ، دار الشروق ، القاهرة ، ١٩٨٣م ، ص ٩٣ ، ٩٤.

٣- كان ديفيد هيوم (١٧١١- ١٧٧٦م) أول فيلسوف وضعى بالمعنى الشامل الدقيق ؛ حيث تنبه ونبه الأذهان إلى أنه يستحيل على الإنسان أن يهتدى إلى وصف العالم الواقع بالتفكير الاستنباطى وحده . ولم يكن هيوم أول من قال بهذا بل سبقه فلاسفة آخرون عرفوا أن التفكير الاستنباطى وحده لا يكفى بذاته أن ينبئ بشىء عن العالم الواقع وأن سبيل معرفة هذا العالم الواقع هو التمرس بظواهره عن طريق الحواس . لكن فضل هيوم فى هذا الصدد هو تطبيق هذا المبدأ فى غير ملاينة أو تسامح ، وبذا يكون أول من وجه الضربة القاتلة الأولى للتفكير الميتافيزيقى . انظر د . زكى نجيب محمود : نحو فلسفة علمية ، مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ، ١٩٨٠م ، ص ٣١ .

٤- د . زكريا إبراهيم : دراسات فى الفلسفة المعاصرة ، جـ ١، ط ١ ، مكتبة مصر ، القاهرة ، ١٩٦٨م ، ص٢٨٤ ، ٢٨٥ .

٥- د . زكى نجيب محمود : قصة عقل ، ص ٩٣ ، ٩٤ .

٦- د . محمود فهمى زيدان : زكى نجيب محمود سقراط مصر والعرب ، مجلة المنتدى ، دبى ، الإمارات العربية المتحدة ، العدد ٩٤ ، مايو ١٩٩١م ، ص ١٩ .

٧- بدأت هذه المرحلة عام ١٩٤٥م واستمرت حتى صدور الطبعة الثانية من كتاب «خرافة الميتافيزيقا» تحت عنوان «موقف من الميتافيزيقا» عام ١٩٨٣م .

٨- صدر الجزء الأول من هذا الكتاب عام ١٩٥١م ، وتلاه الجزء الثانى عام ١٩٥٥م .

٩- د . زكى نجيب محمود : المنطق الوضعى ، جـ ١ ، ط٦ ، مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ، ص (هـ - م).

١٠- د . زكى نجيب محمود : موقف من الميتافيزيقا ، طـ٢ ، دار الشروق ، القاهرة ، ١٩٨٣م ، ص (م) .

١١- د . زكى نجيب محمود : قصة عقل ، ص ١١٢ .

١٢- نفس المصدر ، ص ١٠٦ ، ١٠٧ .

١٣- د . زكى نجيب محمود : المنطق الوضعى ، جـ٢ ، ط٥ ، مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ، ١٩٨٠م ، ص ٣٠٣ - ٣١١ .

١٤- د . زكى نجيب محمود : قصة عقل ، ص ١٠٨ .

١٥- د . زكى نجيب محمود : المنطق الوضعى ، جـ ١ ، ص (م) .

١٦- د . زكى نجيب محمود : موقف من الميتافيزيقا ، ص (ع) .

١٧- ليس المراد بالتحليل أن نترجم عبارة إلى عبارة أخرى مساوية لها فى معناها سواء كانت الترجمة إلى نفس لغة العبارة الأولى أو إلى لغة أخرى ، بل لابد أن تجىء العبارة الثانية التى هى تحليل للعبارة الأولى أكثر إبرازاً للعناصر التى تنطوى عليها العبارة الأولى . وبهذا لا يكون التحليل مجرد ترجمة عبارة إلى عبارة تساويها ، بل يشترك أن تجىء العبارة الثانية مساوية للأولى فى معناها ومضافاً إلى ذلك زيادة فى الوضوح وفى عرض عناصر المعنى لأنه لو كانت العبارة «ك» مجرد ترجمة للعبارة «ق» لا أكثر ، فإن «ق» تكون أيضاً ترجمة للعبارة «ك» . ولقد ميز أستاذنا بين نوعين من التحليل المنطقى والتحليل الفلسفى ورأى أن مهمة المنطق الرئيسية هى البحث فى الألفاظ التى لا تسمى «شيئاً» مثل «كل» «بعض» «إما - أو» «إذاً - إذا» ... إلخ ؛ لأنه حين يُبحث فى هذه الألفاظ «العلاقية» فإنما يبحث فى التركيبة الصورية للعبارة بغض النظر عن «المادة» التى تملأ ذلك الإطار الصورى . فإذا تناولت هذا التركيب الصورى بالتحليل لأخرج ما يحتويه من علاقات بين أجزائه. كان التحليل منطقيًّا . أما إذا تناولت أسماء «الأشياء» بالتحديد والتحليل فليس ذلك «منطقاً» إنما هو تحليل «فلسفى» . انظر د . زكى نجيب محمود : موقف من الميتافيزيقا، ص ١٤٧ - ١٥٦ .

١٨- د . زكى نجيب محمود : موقف من الميتافيزيقا ، ص ٢١ .

١٩- نفس المصدر ، ص (ز) .

٢٠- نفس المصدر ، ص ١٦ .

٢١- نفس المصدر ، ص ٧٨ .

٢٢- نفس المصدر ، ص ١٠١ .

٢٣- نفس المصدر ، ص ١٠٥ .

٢٤- نفس المصدر ، ص ١٠ .

٢٥- د . زكى نجيب محمود : نحو فلسفة علمية ، ص٧ .

٢٦- نفس المصدر ، ص (ز) .

٢٧- فكرة «المعنى» وما يقصد به ، هى من أهم ما شغل الفلاسفة المعاصرين ، إلى الحد الذى جعل بعضهم يذهب إلى أن تعريف الفلسفة هو أنها «تحديد المعانى» . وإن الرأى عند هؤلاء الفلاسفة ليتشعب عند تحليلهم لمعنى كلمة «معنى» فمنهم من جعل معنى اللفظة المعنية هو «الشىء» الحسى نفسه الذى تشير إليه اللفظة . ومنهم من وجد مثل هذا التحديد أضيق جدًّا من أن يشمل جميع المجالات فقال إن «المعنى»

هو «التصور الذهنى» (أى : المفهوم) الذى تشير إليه اللفظة . ثم لاحظ فريق ثالث أن هذه التحديدات تقتصر على اللفظة وهى «اسم» قائم وحده على حسب أن الأهم هو «الجملة» فقالوا إن الجملة ذات «المعنى» هى تلك التى تتضمن بطريقة مفرداتها وتركيبها إمكان التحقق العلمى من صدقها وإلا فهى جملة بغير معنى . انظر د . زكى نجيب محمود : موقف من الميتافيزيقا ، ص (ك) .

٢٨- يتفق هذا المعنى للفلسفة العلمية عند د . زكى مع المعنى المقصود بفلسفة العلم ، ففلسفة العلم هى حديث عن العلم وتعليق عليه من الناحية المنطقية . وفلسفة العلم ليست جزءاً من العلم ذاته يوضع مع بقية الأجزاء فى صعيد واحد ، بحيث يقال مثلاً : فيزياء وكيمياء وبيولوجيا وفلسفة علوم . كلا بل إن فلسفة العلم تجىء فى صعيد وحدها ، لأنها حديث عن العلم وتعليق عليه فنسبتها إلى العلوم كنسبة اللغة الشارحة إلى اللغة فى أولى درجاتها وهى ما نطلق عليه اسم «اللغة الشيئية» . وتعنى اللغة الشيئية مجموعة من الرموز اللفظية التى تصف واقع الأشياء وصفاً مباشراً . ونعلم أن الكثرة الغالبة من العبارات والصيغ الرمزية فى أى كتاب علمى تنتمى إلى اللغة الشيئية لأن رجال العلوم يستخدمون الألفاظ وما إليها من رموز ليقرروا بها أحكاماً عن الأشياء الواقعة وتلك غايتهم الأولى مثل أى شىء آخر لكنه مع ذلك قد نجد فى الكتاب العلمى، إلى جانب العبارات الشيئية ، طائفة أخرى من العبارات لا يراد بها أن تصف الأشياء وصفاً مباشراً بل يراد بها الحديث عن ألفاظ أو عبارات سواها مما ورد فى الكتاب العلمى نفسه . مثال ذلك أن يسوق المؤلف عبارة يعرِّف بها طريقة استعماله للفظة معينة واردة فى كتابه أو أن يسوق عبارة ليدل بها على العلاقة المنطقية القائمة بين عبارات واردة عنده ، كأن يبين مثلاً أن العبارة «س» هى نتيجة تلزم حتماً عن العبارة «ص» ، أو أن يبين أن النظرية «س» والنظرية «ص» متعارضتان ولا يمكن صدقهما معاً ، أو أن العبارات الفلانية قد سبقت بمثابة الشواهد المؤيدة للنظرية المعبر عنها بالعبارات العلانية . كل هذه العبارات لا تكون الصلة فيها مباشرة بين العبارة اللفظية والشىء الخارجى الذى هو مادة العلم الذى تبحث فيه ، بل تقوم الصلة بينها وبين مدركات ذلك العلم أى : بينها وبين الألفاظ التى تعبر بها عن ذلك العلم ولذلك سميت تلك العبارات باسم «اللغة الشارحة» تمييزاً لها عن «اللغة الشيئية» التى سبقت الإشارة إليها . فالعبارات الشيئية فى الكتاب العلمى تعبر عن النظرية العلمية التى يريد العالم أن يتقدم بها ، وأما العبارات الشارحة للعبارات الشيئية فليست جزءاً من تلك النظرية العلمية ذاتها بل هى تنتمى إلى ميدان آخر غير ميدان العلم نفسه ، إذ تنتمى إلى ما نسميه بفلسفة العلوم. انظر د . زكى نجيب محمود : المنطق الوضعى ، جـ٢ ، ص ٣٧ - ٤٢ .

٢٩- د . زكى نجيب محمود : موقف من الميتافيزيقا ، ص ١٩- ٢١ .

٣٠- د . زكى نجيب محمود : المنطق الوضعى ، جـ٢ ، ص ٤٣ .

٣١- د. زكى نجيب محمود : قصة عقل ، ص ١١٤ ، ١١٥ .

٣٢- نفس المصدر ، ص ١٠٨ ، ١٠٩ .

٣٣- نفس المصدر ، ص ١١٦ .

مصادر ومراجع البحث :

أولاً المصادر :

١ - د. زكى نجيب محمود : المنطق الوضعى ، جـ ١ ، ط٦ ، مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ١٩٨١م. و جـ٢، ط٥ ، ١٩٨٠م .

٢ - د. زكى نجيب محمود : نحو فلسفة علمية ، مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ١٩٨٠م .

٣ - د. زكى نجيب محمود : موقف من الميتافيزيقا ، ط٢ ، دار الشروق ، (القاهرة - بيروت) ١٩٨٣م .

٤ - د. زكى نجيب محمود : قصة عقل ، دار الشروق ، (القاهرة - بيروت) ١٩٨٣م .

ثانياً : المراجع العربية :

١ - د . زكريا إبراهيم : دراسات فى الفلسفة المعاصرة ، جـ ١ ، ط١ ، مكتبة مصر ، القاهرة ، ١٩٦٨م .

٢ - د . عبدالرحمن بدوى : موسوعة الفلسفة ، جـ٢ ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ١٩٨٤م .

٣ - د . محمود فهمى زيدان : زكى نجيب محمود .. سقراط مصر والعرب ، مجلة «المنتدى» ، النادى الأدبى ، دبى ، الإمارات العربية المتحدة ، العدد (٩٤) ، مايو ١٩٩١م .

الاتجاه العلمى عند زكى نجيب محمود وموقفه من «الميتافيزيقا»

د . دولت عبد الرحيم

مقدمة :

يعتبر د. زكى نجيب عَلَماً من أعلام الفكر المصرى ، ورمزاً من رموز الأدب العربى والفلسفة العربية . لقد ترك ثروة هائلة فى المجال الفلسفى والإبداع الأدبى والفكر العلمى المستنير القائم على ملاحظة الظواهر والحوادث (الأحداث) .

لقد حاول أن يحرر الفكر من الخرافات والبحث فيما وراء الطبيعة ، بحيث ركز على البحث فى الواقع المحسوس والملموس ؛ من أجل ذلك نجد دراسات عديدة حول فكره ، وكان تركيز أغلب هذه الدراسات فى المجال الفلسفى عنده . أما الجانب العلمى عنده فقد ذهبت بعض الدراسات إلى أنه يمثل مرحلة من مراحل حياته الفكرية وصرَّحت بأن هذه المرحلة هى من ١٩٥٠م إلى ١٩٧٠م . ويعتقد أصحاب هذه الدراسات أن المرحلة العلمية عند زكى نجيب محمود قد انتهت عند هذا الحد ؛ من أجل ذلك جاءت هذه الدراسة بهدف توضيح الجانب العلمى عند زكى نجيب محمود ، وبيان أن مرحلة الوضعية المنطقية أو التجريبية العلمية فى الفكر العلمى عنده لم تتوقف بل ظلت سارية فى كل مؤلفاته وبحيث أننا لا نجده متخلياً عن تفكيره العلمى وإيمانه بالعلم ، بل إنه حاول أن يعثر على التفكير العلمى فى التراث العربى ، وذلك حين كتب عن المنهج التجريبى عند جابر بن حيان ، وبذلك أوضح وأكد على أن الفكر العلمى كان موجوداً عند العرب كما اكتشفه وعايشه عند الغرب ، وصرح هو بنفسه بأن الفكر العلمى ليس غريباً صِرْفاً بل له جذوره العربية الأصيلة .

وتركز هذه الدراسة على محورين أساسيين هما : أولاً : الاتجاه العلمى عند زكى نجيب محمود . وثانياً : موقفه من «الميتافيزيقا» .

ومن خلال دراستنا لمؤلفاته نستشف ملامح وظلال فلسفة العلم التى تحدث عنها كثيراً فى أكثر من موضع من كتاباته وحدد معالمها من وحى رؤيته الخاصة للفلسفة والعلم .

وإذا كانت مدرسة الوضعية المنطقية قد حاولت أن تقيم جسراً بين الفلسفة والعلم قبله ، فما هو الجديد الذى أضافه زكى نجيب محمود إلى فلسفة العلم ؟

للإجابة عن هذا السؤال المطروح سنحاول توضيح مفهوم العلم ، ودور المنهج العلمى، وأنواعه ، ومجالات تطبيقه على العلوم المختلفة ، وذلك من خلال كتابات أستاذنا زكى نجيب محمود . ثم نبحر بعد ذلك فى بحر الميتافيزيقا الخاص بفكره ورؤيته لها ، مع محاولة فهم وتعليل أسباب الموقف الذى أخذه منها ، وهل كان محقًّا فى هذا الموقف؟

كل ذلك سوف نحاول البحث عنه من خلال هذه الدراسة ..

أولاً : الاتجاه العلمى عند زكى نجيب محمود :

قدم د . زكى مجموعة من التعريفات الخاصة بالعلم .. مع الشرح والتحليل والتعليل أيضاً ، وقد تناول فكره العلمى من خلال مؤلفاته ، وهى على وجه التحديد : كتاب «المنطق الوضعى»[١]، وكتاب «نحو فلسفة علمية» [٢] ، وكتاب «قصة عقل» [٣] ، وكتاب «ثقافتنا فى مواجهة العصر»[٤] ، فضلاً عن مؤلفاته ومقالاته الأخرى التى تناول فيها أيضاً مفهومه للعلم وكيمية ربطه بالفلسفة ليكونا معاً فكراً علميًّا فلسفيًّا .

ويبدو لنا من خلال مؤلفاته أن مفهوم العلم كان مرتبطاً بالمنهج وأيضاً مرتبطاً بالقانون. وإن كان مفكرنا د. زكى نجيب يؤيد ارتباط العلم بالمنهج وذلك لأن القانون يتميز بالثبات بينما العلم فى حالة تغير باستمرار . وقد أوضح لنا بعض النظريات العلمية التى طرأ عليها التغير ، وقدم نموذجاً خاصًّا بالنظريات التى تغيرت ، بحيث تم استحداث نظريات أخرى جديدة وصحيحة ، وذلك من خلال عرضه لتاريخ العلم عند الأمم السابقة [٥] المتمثلة فى الفراعنة والبابليين والأشوريين[٦] واليونانيين ، ثم تاريخ العلم فى العصر الوسيط [٧] والعصر الحديث[٨] .

وحاول د . زكى أن يقيم موازنة بين العلم والدين [٩] ، وبين العلم والفن [١٠] ، ثم انتهى به المطاف إلى إقامة علاقة وطيدة بين العلم والفلسفة [١١] .

ومن خلال عرض تاريخ العلم ونظريات العلم التى تغيرت واستحدثت بدلاً منها نظريات أكثر صحة يتبين لنا أن مفكرنا الكبير كان يهتم بالمنهج واعتبره عنصراً مهمًّا وفعالًا ويساعد على التقدم العلمى . وذلك بعد عقد المقارنات التى أقامها بين العلم والفن ، وبين العلم والدين ؛

فاستنتج أن المنهج يكون أكثر ملائمة للعلم بسبب خضوع المنهج العلمى للمنطق الذى يهدف إلى حل المشكلات العلمية .

ويرى د . زكى أن النموذج المثالى للتفكير العلمى هو استخدام المنهج الذى يعتمد على المنطق . وأوضح مجالات تطبيق هذا المنهج فى مجالين مهمين هما :

أولاً : المجال الخاص بعلوم الطبيعة والكيمياء والجيولوجيا .. وهذا المجال يعد مرتبطاً ارتباطاً وثيقاً بالعلم .

ثانياً : المجال الخاص بعلوم الاقتصاد والاجتماع وإدارة الأعمال والفلسفة والقانون .. وينفى د . زكى صفة العلمية عن هذا المجال .

ويدعم تأييده للمنهج العلمى ودفاعه عنه من خلال عرض خصائصه وهى : الوصف والتفسير والتنبؤ Predection ، ويرى أن هذه الخاصية الأخيرة تعد أهم خصائص المنهج العلمى ويتفق على هذا الرأى كل من «مارشال ووكر» و «ريشنباخ» ، ولعل سبب اهتمامهم بالتنبؤ أنهم اعتبروا أن وظيفة العلم الأساسية هى التنبؤ [١٢] بالحوادث التى سوف تحدث فى الكون [١٣] . ومن الواضح تأثر د . زكى بهذا الرأى .

ويصنف د. زكى نجيب محمود المنهج العلمى إلى ثلاثة مناهج هى :

أولاً : المنهج التجريبى الاستقرائى .

ثانياً : المنهج الرياضى .

ثالثاً : المنهج التحليلى .

ويخصص لكل منهج علماً معيناً يمكن تطبيق هذا المنهج عليه بالتحديد ويكون أكثر ملائمة له عن غيره من المناهج الأخرى [١٤] . فعلى سبيل المثال لا الحصر ، خصَّص المنهج التجريبى الاستقرائى للعلوم الطبيعية أو العلوم التجريبية التى تتخذ من التجربة محكًا ليقينها العلمى .

ويشرح د . زكى بالتفصيل خصائص المنهج التجريبى وهى الملاحظة والتجربة والفرض، ويركز أكثر على خاصية التجربة [١٥] ، وعلى خاصية الفرض العلمى الذى سوف يصبح قانوناً بعد اختباره وتجريبه [١٦] .

أما المنهج الرياضى فهو يختص بالعلوم الرياضية ، ووصفها بأنها علوم تركيبية تعتمد على الذهن ، وأنها يقينية الصدق ، بينما العلوم التجريبية (الطبيعية) احتمالية الصدق .

أما المنهج التحليلى فيخص به الدراسات الفلسفية ، وقد أعطى لهذا المنهج أهمية كبيرة وقدَّم الأدلة والبراهين التى تؤيد اهتمامه بذلك المنهج وحدد وظيفته فى تحليل قضايا العلم . وبالتعاون بين المنهج التحليلى والمنهج التجريبى يمكن تحويل الفلسفة إلى فلسفة علمية .

و لقد أضاف د . زكى نوعاً آخر من العلوم وهى العلوم الإنسانية وهى تندرج تحت العلوم التجريبية (أو الطبيعية) لأنها تعتمد على المنهج التجريبى .

ويبدو أن د . زكى يساوى فى المكانة والمرتبة بين العلوم الطبيعَية والعلوم الإنسانية بل ويوازن بينها ، وقد تناول هذا الموضوع باستفاضة كبيرة مدعمة بالأمثلة والأدلة والبراهين فى كتابه «ثقافتنا فى مواجهة العصر» . وتوصل إلى أن العلوم الطبيعية تخدم العلوم الإنسانية ، وتساعد على رقيها وتقدمها ، ولا تعرقل مسيرتها وتدعوها إلى التخلف ، وأنه ليس هناك أى تعارض بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية (١٧) .

وكانت النتيجة للنطقية التى أثبتها مفكرنا أن المنهج العلمى يفيد فى تطور العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية مما ادى به إلى دعوته إلى تطبيق المنهج العلمى على الحياة اليومية نفسها لأنه وجد أن العلم ليس مقصوراً على المعامل والأنابيب بل هو أىُّ تفكير منظم يستمد الحقائق من المشاهدة الدقيقة والتجربة ثم يربطها فى نسق يضمها معاً .

ويخاطب د . زكى العقل الإنسانى باعتباره أداة التفكير العلمى المنظم ، وهو الوحيد الذى يمكن أن يتقبل المنهج العلمى . من أجل ذلك يركز د . زكى على العقل العلمى ، الذى يتخذ من المنهج العلمى وسيلة لتحقيق أغراضه العلمية وكشفه عن الظواهر التى يريد تعليلها بظواهر أخرى .

ونستنتج من حديث مفكرنا عن أنواع المناهج العلمية أنه يفضل بعض المناهج على بعضها الآخر والدليل على ذلك الاستنتاج أنه عرض عرضاً تاريخيًا لمراحل نشأة وتطور المنهج التجريبى وأنه لم يكن وليد الصدفة المباشرة مما أدى به إلى عرض مستفيض لمراحل التجريب وأنواعه وتطبيقاته حتى على مستوى الحياة اليومية ، كما سبق أن أشرت إلى ذلك . . وأيضاً على المجال الفلسفى حتى تصبح الفلسفة علمية منهجية وتقترب اقتراباً أكثر من الواقع الحسى التجريبى (١٨) .

ويركز مفكرنا على المنهج التحليلى ويقدم وصفاً شاملاً ودقيقاً لمفهومه وأنواعه ، وأبرز الفلاسفة المتخصصين فيه وهم : «راسل» و «ديفيد هيوم» و «أوجست كونْت» وكان فى أغلب

الأحيان مؤيداً لآراء فلاسفة التحليل ومدافعًا عنها لأنها تلتزم الدقة العلمية وتحديد الألفاظ ، وخاصة منهج التحليل المنطقى باعتباره وظيفة وعمل فيلسوف العلم [١٩] .

وأيد د . زكى فلاسفة العلم ، وخاصة فلاسفة الوضعية المنطقية ، وقد أطلق عليها اسم «المدرسة التجريبية العلمية» ، وكان مدافعاً عن أفكارها ومؤمناً بها لأنه وجد أن هذه المدرسة هى صدى لأفكاره الفلسفية العلمية ، وكان يحلم أن تتحول الفلسفة العربية إلى فلسفة علمية بعيدة عن الخرافات والخزعبلات ، وتتقدم وتتطور مثل العلم .

ويحاول د . زكى أن يزيل اللبس والغموض حول مفهومه للفلسفة العلمية أو اتهامه بأنه مجرد مردد أو مقلد أو متابع للوضعية المنطقية فيشير إلى ذلك فى كتابه «قصة عقل» [٢٠] ؛ وذلك حتى يبين سبب التوافق والتشابه بين آرائه وآراء الوضعية المنطقية فيقول : «كان الموضوع الذى أطالعه عندئذ هو عرض لموقف فلسفى لم يكن قد انقضى على ولادة صورته المعروضة أكثر من ربع قرن وأسماه أصحابه يومئذ بالوضعية المنطقية ، وأما اللمعة الذهنية التى أحسست بها فى تلك اللحظة فهو شعورى بأننى أقف هنا دون سائر التيارات والمذاهب ، ولم يبد لى الأمر مقصورا على مزاج شخصى يتفق تفصيلاً مع جعل الرداء على قدر المرتدى بل إنى أشعر فى هذه اللحظة بالفلسفة العلمية فى كل ما كتبته بطريق مباشر مرة وبالطريق غير المباشر مرات وكانت الدعوة بالطريق غير المباشر كلما كان موضوع الكتابة شيئاً آخر غير الفلسفة كالنقد الأدبى مثلاً ، لكنى نظرت بمنظار الوضعية المنطقية وحاسبت نفسى حساباً عسيراً فى دقة الصّياغة اللفظية كما تريد لنا الفلسفة أن نفعل تجاه اللغة كتابة وقراءة» [٢١] .

ويبدو لنا من هذا النص أن زكى نجيب محمود بحكم عقليته العلمية النقدية التى كانت تملك بعداً نظريًّا قد نجح فى تحويل مسار الفلسفة إلى فلسفة علمية ، فلما اطلع على فكر الوضعية المنطقية وجد ضالّته الفلسفية ووجد نفسه مدفوعاً إلى هذا الفكر العلمى الفلسفى، لأنه موجود أصلاً لديه ثم التقى به فازداد قوةً وإيماناً ودفاعاً عن رؤيته لفلسفة العلم ، أو كما عبر هو : «وجد أنها ثوب قد فصّل طبيعة تفكيره ، فاتخذها هادياً ونبراساً» [٢٢] .

ويصف د . زكى الوضعية المنطقية بأنها لم تكن بدعاً وأنها - وهى التى قد تبدو بسيطة أمام العيون - ليست بأقل من ثورة شاملة تغير من الفلسفة ووسائلها وأهدافها معاً [٢٣] .

ويؤكد د . زكى على الدور الحيوى والمهم الذى قامت به مدرسة الوضعية المنطقية فى مجال فلسفة العلم إذ أنها كشفت ما تنطوى عليه نقط الابتداء فى مختلف العلوم حيث إنها تتعقب أقوال العلماء وتردها إلى جذورها الأولى لتبحث عن أهمية هذه الآراء والأشياء التى يبحثونها.

وقد حدد د . زكى الأسباب التى دفعته إلى أن يتجه بالفلسفة نحو العلم ؛ لقد وجد أن الفلسفة قديماً كانت تضم كل العلوم ثم بدأت تدور فى العصور الوسطى فى فلك الدين ثم حدث استقلال لكل علم من العلوم ، وأصبح كل علم قائماً بذاته له منهج خاص وموضوع محدد .

وقد تخصصت العلوم وازدادت دقة بأجهزتها فأصبح المجال أمام الفيلسوف أن يدور فى فلك هذه العلوم ليحللها ولا يضيف لها شيئاً جديداً بل يبحث فى قضاياها ويحلل لغتها ومحتواها [٢٤] .

ولعل هذه الأسباب هى نفسها التى دعت إلى نشأة مدرسة الوضعية المنطقية والتى يلتقى فكر أستاذنا د . زكى معها ، وعلى وجه التحديد مع فيلسوف العلم رودلف كارناب (١٨٩١ - ١٩٧٠م) الذى جسَّد آراء وأفكار مدرسة الوضعية المنطقية ، وعبر عن أهدافها ، ووصف عمل فلاسفة العلم بقوله : «عملنا هو التحليل المنطقى ، لا الفلسفة» [٢٥] .

ثانياً : موقف زكى نجيب محمود من الميتافيزيقا :

يبدو لنا هذا الموقف واضحاً من خلال اتجاهه العلمى ورغبته فى إلحاق الفلسفة بالعلم وقد عبر عن هذه الأفكار فى كتاب «خرافة الميتافيزيقا» ذلك الكتاب الذى أثار عنوانه جدالاً وشكوكاً أدت إلى قيام سوء فهم لهذا الكتاب فغيَّر د . زكى عنوانه إلى «موقف من الميتافيزيقا».

وقدم د . زكى تعريفاً للميتافيزيقا بأنها «العلم الأول» والحكمة واللاهوت .. وقد وضع هذا التعريف فى إطار المنهج التحليلى للقضايا وحلل هذه العبارات السابقة : «الحكمة» و«اللاهوت» ، فقال عنها أنها تحتوى على كلام فارغ خالٍ من المعنى ، بمقياس أن العبارة الميتافيزيقية التى تخبرنا عن شىء غير محس عبارة فارغة من المعنى لسبب بسيط هو أنه لا ينطبق عليها القول بالصدق أو الكذب . فإن العبارة التى يمكن وصفها بالصدق أو الكذب أحد نوعين : إما تحليلية أو تركيبية .. وليست العبارة الميتافيزيقية بواحدة منهما [٢٦] .

وقدم . د . زكى معايير للحكم على القضية الميتافيزيقية وهى إما أن تكون خاضعة للصدق أو الكذب ، كما سبق أن أشرت ، وإما أن تكون معبرة عن تحصيل حاصل ، وأن تعبر عن فرض تحققه التجربة .

واستنتج د . زكى أن القضية الميتافيزيقية لا تخضع لهذه المعايير التى تخضع لها القضايا التحليلية ، والتركيبية . إذن : فالقضية الميتافيزيقية - فى رأيه - خالية من المعنى [٢٧] .

كما وضع د . زكى شروطاً لرفض القضية الميتافيزيقية منها أنها لا تخضع للمنهج التحليلى وعبر عن القضية التحليلية بأنها لا تقول شيئاً جديداً عن الموضوع الذى تتحدث عنه فهى لا تفعل سوى أن تحلل ذلك الموضوع إلى عناصره . ووجد أن القضية الميتافيزيقية مخالفة لهذا الشرط ولا ينطبق عليها .

كما استعان بالمنطق كشرط من شروط الحكم على القضية الميتافيزيقية وعبر عن سبب رفضه للعبارات الميتافيزيقية بأنه ليس اعتراضاً على العبارات الميتافيزيقية على أساس خطأ فى ذاتها أو خطأ منهجها أو صوابه ، بل يقوم على أساس أنها ليست بذات معنى من الوجهة المنطقية [٢٨] ، ومعيار المنطق هو الصدق أو الكذب بينما القضية الميتافيزيقية لا ينطبق عليها هذا الشرط .

ويستعين د . زكى بكل الطرق والوسائل للدفاع عن موقفه تجاه الميتافيزيقا فيستخدم المنطق الرياضى الذى يعتمد على الرموز بدلاً من الألفاظ ويقدم مثالاً على ذلك لدحض وهدم العبارة الميتافيزيقية فيقول : «إن اسم الفئة كالعبارة الوصفية ورمز تناقض أى أنه رمز غير مرموز له على سبيل المثال : «أبناء الأغنياء» و «طلبة كلية الآداب» ليست تسمى كائناً بعينه تستطيع أن تمسكه قائلاً : هذا هو «أبناء الأغنياء» ، أو ذلك هو «طلبة كلية الآداب» ، إنما أنت فى هذه الحالة بمثابة من يقول صيغة فيها فجوة فارغة وإذا أنت بمثابة من يقول : «س» فرد من «أبناء الأغنياء» ، أو «س» فرد من «طلبة كلية الآداب» . ومعنى ذلك أن هذه العبارات ذات الفجوة الفارغة لا تتحول إلى كلام مفهوم .

ويتضح من كلام مفكرنا أنه يؤيد القضايا الجزئية الواقعية والتى تعنى شيئاً بذاته موجوداً وجوداً حسيًا ، ولا يقبل العبارات العامة التى ليس لها وجود حسى مثل العبارات الميتافيزيقية.

وإذا كان موقف د . زكى نابعاً من عقليته العلمية المنهجية المنظمة ، فإن هذا الموقف سبق أن أخذه «كانْت» حين رفض الميتافيزيقا المتعالية لسبب عجز العقل البشرى عن إدراكها .

إن موقف د . زكى لا يخلو من أثر مدرسة الوضعية المنطقية عليه ، فلقد أخذ كارناب موقفاً معادياً من الميتافيزيقا فى رفضه لها بالمعنى الذى يجعل الميتافيزيقا بحثاً فى أشياء لا تقع فى مجال الحس، مثل : الشىء فى ذاته ، والمطلق ، والمُثل العليا ، والعلة الأولى للعالم ، والعدم ، والقيم الأخلاقية [٢٩] . ويدعو كارناب إلى مشاركته فى موقفه المعادى للميتافيزيقا فيعبر عن ذلك قائلاً: «فكل من يشاركنا وجهة نظرنا المعادية للميتافيزيقا ؛ يتبين له أن جميع المشكلات

-بمعناها الحقيقى- ما هى إلا تحليلات لتركيبات لغوية» [٣٠] .

وبناء على ذلك تصبح الفلسفة هى منطق العلوم أى : تحليل القضايا العلمية تحليلاً يبرز طريقة تركيبها وصورة بنائها ليتضح معناها . وهذه رؤية كارناب لفلسفة العلم ويوافقه عليها زكى نجيب محمود .

ومن خلال عرض الاتجاه العلمى عند مفكرنا وموقفه من الميتافيزيقا يتضح لنا أن د. زكى قد وقف موقفاً فلسفيًا علميًا يتضمن ثورة على القديم ، وأنه قاد مسيرة الرفض للفكر الراكد وأراد أن يبعث الفلسفة بعثاً جديداً ومتطوراً مثل العلم فأقام صرحاً فلسفيًا علميًا يكون أساسه أرض الواقع المحسوس ، معتمداً على المنهج العلمى والمنهج التحليلى ، ومحتكماً إلى المنطق الذى يميز الزائف من الصحيح ، والصدق من الكذب .. وبذلك تتسق الفلسفة مع روح العصر العلمى .

ويوضح د. زكى أن الفلسفة ليست منافسة للعلم فى موضوعات بحثه ، بل إنها تخدم هذا العلم أو ذاك من العلوم بتوضيح قضاياه فإذا كان عمل العلوم أن تقول أقوالاً عدة فى وصف الأشياء الطبيعية على اختلافها ، فعمل الفلسفة هو البحث فى منطق تلك الأقوال وتوضيح الغامض منها . ولكى يزيد الأمر وضوحاً نجده يقول : «إن الفلسفة لا شأن لها بالعالم ، وعلى الفلسفة أن تتشبه بالعلم ، ولا تقترن بالعلم بالمعنى الذى يجعل الفلاسفة يشاركون العلماء فى موضوعات بحثهم ، فيبحثون فى الفلك مع علماء الفلك ، وفى الطبيعة مع علماء الطبيعة ، وفى تطور الأحياء مع علماء البيولوجيا .. وهكذا ، بل إننا على النقيض من ذلك نحرِّم على الفيلسوف باعتباره فيلسوفاً أن يتصدى للحديث عن العلم حديثاً إخباريًا بأى وجه من الوجوه ؛ لأنه لا يملك أدوات البحث التى تمكنه من ذلك ، وهو ليس منوطاً بالملاحظة وإجراء التجارب حتى ينتهى بها إلى أحكام إخبارية عن العالم» [٣١] .

وبذلك يكون زكى نجيب محمود قد أوضح مفاهيم الفلسفة العلمية ووضع حدوداً فاصلة بينها وبين العلم ، وحدد شروط التعامل بينهما بحيث يكون لكل من العالم والفيلسوف مهمته الخاصة .. كما وضع مفكرنا توازناً بين الفلسفة والعلم ، وجعل الفلسفة تسير جنباً إلى جنب مع العلم ، بحيث يثرى كل منهما الآخر بالتقدم والتطور والازدهار .

* * *

الهوامش :

١- د . زكى نجيب محمود : المنطق الوضعى ، مكتبة النهضة ، القاهرة ، ص ٣٣٨ ، ٣٣٩ ، ٣٨٧ ، ٣٨٩ ، ٣٩١ ، ٣٩٢ ، ٣٩٤ .

٢- د . زكى نجيب محمود : نحو فلسفة علمية ، ص ١٦ ، ١٧ ، ٢٤ ، ٣٤ ، ٣٥ ، ٤٧ ، ٤٩ ، ١٠٠ .

٣- د . زكى نجيب محمود : قصة عقل ، ص ١٠٢ - ١١٨ .

٤- د . زكى نجيب محمود : ثقافتنا فى مواجهة العصر ، ص ٢١٩ - ٢٢٦ .

٥- المرجع السابق ، نفس الموضع .

٦- المرجع السابق ، ص٢١٩ .

٧- المرجع السابق ، نفس الموضع .

٨- المرجع السابق ، نفس الموضع .

٩- د . زكى نجيب محمود : قصة عقل ، ص ١٠٢ .

١٠- المرجع السابق ، نفس الموضع .

١١- د . زكى نجيب محمود : المنطق الوضعى ، ص ٣٩٤ .

١٢- د . صلاح قنصوه : فلسفة العلم ، ص ١٥٠ .

١٣- د . محمد عماد الدين إسماعيل : المنهج العلمى وتفسير السلوك ، ص ٣٠ .

١٤- سبق الكندى (ت ١٦٠ هـ) زكى نجيب محمود فى هذا المجال ، وأوضح أن لكل علم منهجاً خاصًا به، انظر : رسائل الكندى الفلسفية ، تحقيق د . عبد الهادى أبو ريدة .

١٥- عن معنى التجربة وخصائصها ، انظر : د . عبد الرحمن بدوى ، مناهج البحث العلمى ص ١٢٨ ، وأيضاً د . زكى نجيب محمود : المنطق الوضعى ، ص ٣٨٩ .

١٦- د . يحيى هاشم فرغل : الإسلام والاتجاهات العلمية المعاصرة ، ص ١٧٧ .

١٧- د . زكى نجيب محمود : ثقافتنا فى مواجهة العصر ، ص ٢٢٦ .

١٨- وأؤيده فى هذا الرأى لأن حياتنا اليومية تعانى من الاضطراب والفوضى والقلق والتوتر، أما المنهج العلمى فسوف يحل مشاكل عديدة ، وخاصة مشاكل المرأة العاملة، وتنظيم الحياة الأسرية التى أصابها الخلل .

١٩- د . زكى نجيب محمود : نحو فلسفة علمية ، ص ١٢ .

٢٠- د . زكى نجيب محمود : قصة عقل ص ٩٣ .

٢١- المرجع السابق ، نفس الموضع .

obeikandl.com

٢٢- المرجع السابق ، نفس الموضع .

٢٣- المرجع السابق ، ص ١٦ .

٢٤- المرجع السابق ، ص ١١٨ .

25- Carnap . Rudolf : The unity of Science, P . 29 .

٢٦- د . زكى نجيب محمود :موقف من الميتافيزيقا ، ص ٧٤ .

٢٧- المرجع السابق ، ص ٧٨ .

٢٨- المرجع السابق ، ص ٨٢ .

٢٩- المرجع السابق ، ص ٥ .

٣٠- المرجع السابق ، ص ٢٠١ .

٣١- د . زكى نجيب محمود : نحو فلسفة علمية ، ص ١٩ .

* * *

المصادر والمراجع :

أولاً : المصادر :

مؤلفات د . زكى نجيب محمود :

- المعقول واللامعقول فى تراثنا الفكرى : دار الشروق ، (القاهرة - بيروت) ، ١٩٧٥م .
- المنطق الوضعى : مكتبة الأنجلو المصرية جـ١ ١٩٥٦م ، جـ٢ ١٩٦١م .
- تجديد الفكر العربى : دار الشروق ، (القاهرة - بيروت) ، ١٩٧٣م .
- ثقافتنا فى مواجهة العصر : دار الشروق ، (القاهرة - بيروت) ، ١٩٧٦م .
- حصاد السنين : دار الشروق ، (القاهرة - بيروت) ، ١٩٩١م .
- خرافة الميتافيزيقا : مكتبة النهضة ، القاهرة ، ١٩٥٣م .
- عربى بين ثقافتين : دار الشروق ، (القاهرة - بيروت) ، ١٩٩٠م .
- فى حياتنا العقلية : دار الشروق ، (القاهرة - بيروت) ، ١٩٧٩م .
- قصة عقل ، دار الشروق ، (القاهرة - بيروت) ، ١٩٨٤م .
- نحو فلسفة علمية : مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ، طـ١ ، ١٩٥٩م .
- برتراند راسل : دار المعارف ، سلسلة نوابغ الفكر الغربى ، رقم ٢ ، ١٩٥٦م .
- ديفيد هيوم : دار المعارف ، سلسلة نوابغ الفكر الغربى ، رقم ٧ ، ١٩٥٨م .

obeikandl.com

- جابر بن حيان : الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٧٥م .
- حياة الفكر فى العالم الجديد : دار الشروق . د .ت .
- قصة نفس : دار الشروق ، (القاهرة - بيروت) ، ط٢ ، ١٩٨٣م .
- من زاوية فلسفية : دار الشروق ، (القاهرة - بيروت) ، ط٣ ، ١٩٨٢م .

ثانياً : المراجع العربية :

- د . عاطف العراقى : تجديد فى المذاهب الفلسفية والكلامية ، ط١ ، ١٩٧٣م .
- د . زكريا إبراهيم : مجلة الفكر المعاصر ، عدد ١٢ ، ١٩٦٦م .
- د . عبدالرحمن بدوى : مناهج البحث العلمى ، ١٩٦٠م .
- د . محمد عماد الدين إسماعيل : المنهج العلمى وتفسير السلوك .

ثالثاً : المراجع الأجنبية :

- Ayer : Language, Truth and Logic, Power Publication. New york, 1935 .
- Carnap . R. : Philosophy and Logical Syntax . London, 1935 .
- Russell: Mysticism and Logic . London, 1953 .

فلسفة اللغة عند زكى نجيب محمود

د . سعيد مراد

أولاً : بين الفلسفة واللغة :

إن العلاقة بين الفلسفة واللغة حظيت باهتمام كثيرين من الفلاسفة والأدباء منذ زمن بعيد ، فلقد شهدت بلاد اليونان القديمة اجتهادات متنوعة وصياغات عديدة تؤكد عمق الصلة بين الفلسفة واللغة «وامتاز الإغريق الأقدمون بنظراتهم فى اللغة ، وتناولوا هذه القضية بنظر دقيق فيه كثير من الحذق فتأملوا أصل اللغة وتاريخها ونظامها ، ومن غير شك فإن الثقافة اللغوية الحديثة تدين للتراث الإغريقى بشىء غير يسير» [١] .

ونستطيع أن نحدد البدايات الأولى للبحث اللغوى عند الإغريق فيما قدَّمه السُّفسطائيون من فنون الخطابة والحوار والجدل وشيوع المحسنات اللفظية وألوان البديع فى أقوالهم بهدف كسب ثقة جمهور الناس وإقناعهم . فالسفسطائى هو «الحاذق أو الماهر فى فن من الفنون ولذلك أُطلق على كبار الشعراء والفلاسفة والموسيقيين بل على الحكماء السبعة» [٢] . واللغة التى عنى هؤلاء بتعليمها هى تلك اللغة الفنية التى تشع بالإيحاء الذى يأخذ بالألباب ويكسب التأييد ويلقى القبول ، ولقد كانت اللغة هى المدخل الطبيعى لتعلم العلوم الإنسانية ، فاتجه «السفسطائيون» إلى تعليم جميع العلوم الإنسانية ، فى مقابل العلوم الطبيعية التى كانت محور البحث فى القرن السادس وأوائل القرن الخامس قبل الميلاد فكان منهم اللغويون الذين يبحثون فى أصل اللغة وأسرارها أهى من ابتكار الإنسان أم من خلق الطبيعة ومنهم المناطقة الذين يشرحون أشعار «هوميروس» و «هزيود» ومنهم الخطباء مثل «جورجياس» الذى كان يخلب الألباب بسحر البيان ، ومنهم من كان يبحث فى الأخلاق والسياسة والفن والفلسفة الطبيعية» [٣] . وعلى الرغم من سوء سمعة السفسطائيين إلا أنهم فى مجال علوم البلاغة قد كان لهم فضل مذكور وغير منكور ، ويرث سقراط مُلْك السفسطائيين بالرغم من هجومه عليهم ومعارضته لهم ، فسقراط من أبرز من أجاد صناعة البيان وكان يعلِّم فى الملاعب والبساتين ويغشى دور الأثينيين .

وهنا يقف د. زكى نجيب محمود وقفة جادة مع فلسفة «سقراط» ليوضح أولاً : المنهج الجديد الذى ارتضاه لنفسه وأثر سقراط فى تشكيل ملامح هذا المنهج . وثانياً : ليوضح «فلسفة اللغة عند سقراط» إن صح هذا التعبير . فيقول : «كان صاحبنا قد فرغ فى أوائل ثلاثينات القرن ، من ترجمة المحاورات السقراطية الأربع ، وقد تركت فيه أعمق الأثر من عدة وجوه : فأولاً وقبل أى شىء آخر ، كانت تلك الوقفة مع شخص سقراط كما تجلَّى فى محاوراته تلك هى بمثابة الخطوة الأولى على طريق تربية منهجية ، تمهد له السبيل إلى نشاط فكرى مستقيم» (٤) . .

لكن كيف حدث ذلك؟ وما هى علاقته بفلسفة اللغة؟ يجيب د. زكى قائلاً : «ذلك أن الفيلسوف قد حاول مع محاوريه لأول مرة فى تاريخ الفكر الإنسانى أن يحددوا معانى الكلمات التى يستخدمونها فى مجالات الحياة الجارية وإلا فهل يعقل أن يتحدث ناقد عن أثر من آثار الفن وهو لا يدرى بأى الخصائص يتميز «الفن»؟ وهل يعقل أن يتشدق سياسى بالديمقراطية، حتى إذا ما سئل عن الديمقراطية عجز عن الجواب؟ وهل يعقل أن يذهب الشاب «أوطيفرون» إلى المحكمة مطالباً بإنزال العقاب الملائم على أبيه لأن أباه قد طرح بأحد عبيده فى خندق فقتله ، حتى إذا سأله سقراط ليحدد له معنى «التقوى» التى اتهم أباه بالخروج عليها ، لم يجد الشاب للسؤال عنده جواباً ، سوى أن قال لسقراط : إن التقوى هى عمل كهذا الذى أقوم به الآن . وهنا قدَّم الفيلسوف للشاب - فى إيجاز - ما يعلمه بأن «العلم» الصحيح بحقيقة من الحقائق لايكون بذكر جزئية تندرج مع غيرها من جزئيات السلوك لتكون هى الأمثلة العابرة على الحقيقة العلمية لفكرة من الأفكار، فقد كان واجباً عقليًّا على «أوطيفرون» قبل أن يتهم أباه فى المحكمة بأنه قد خرج على حدود «التقوى» فاستحق العقاب ، أن يعلم أولاً تعريف «التقوى» تعريفاً محكماً ، يكون بعد ذلك هو المرجع الذى تقاس إليه جزئيات السلوك البشرى ، لنميز فيها بين التقى والفاجر» (٥) . وهذا يعنى أن سقراط كان مهموماً بالبحث عن «المعنى الكلى» للألفاظ . وكان هذا هو أول الدروس التى تعلمها زكى نجيب محمود ثم تراكمت لديه المعارف وتعمقت التجارب ، حيث وجد فى التحليلات المعاصرة ما يضيف إليه إضافات تزيده اقتراباً من الدقة العلمية كما ينبغى لها أن تكون . .

والنتيجة التى انتهى إليها «أن سقراط وجميع فلاسفة اليونان مع معظم الفلاسفة قبل عصرنا هذا الذى نراه متمثلاً فى القرن العشرين كله ، وما قبله من عقود القرن التاسع عشر . أقول إن هؤلاء جميعاً كانوا على ظن بأن المعنى الكلى الواحد ، يعد حقيقة عقلية مستقلة بذاتها ، ويمكن

تعريفها وتحديدها ، كالمعنى الكلى الذى شغل به سقراط مع الشاب الذى قابله فى ساحة المحكمة يتهم أباه ، وهو معنى «التقوى» ، ويجرى مجراه كل المعانى العامة : الحرية ، العدالة، المساواة ، الصدق ، الوفاء . .إلخ . ولم يكن أحد من هؤلاء قد أدرك حقيقة الأمر ، كما كشف عنها التحليل الرياضى فى العصر القائم ، ألا وهى أن أى معنى من هذه المعانى العامة ، إن هو فى واقع أمره إلا تكثيف لجملة ضُغطت فى مفرد لغوى واحد ، فإذا أردنا أن نرفع عن الفكرة تكثيفها لتظهر عناصرها المضمرة اضطررنا عندئذ أن نبحث عن مبتدأ للخبر الموجود فى المعنى المتمثل فى الوحدة اللغوية التى بين أيدينا» (٦) .

على هذا النحو كان سقراط - بما يمثله من البحث عن حقائق الأشياء ومفهومات الألفاظ ودلالتها الفكرية للوقوف على المعنى الكلى للفظ - مقدمة أساسية لمنهج زكى نجيب محمود فى تحليل اللغة ، وهذا ما يؤكد عليه حين يقول : «إنه لا يجوز لصاحب الفكر العلمى أن يستخدم اسماً ما إلا إذا سبق علمه بما يسميه ذلك الاسم ، وإنه لكثير جدًّا ما يحدث لصاحب الفكر العلمى الغامض المهوش أن يملأ شدقيه بكلمات وعبارات على حساب أنها فكر من الفكر بمعناه الصحيح ، فإذا طالبته أن يصور لك تفصيلات الموقف الحى الذى يتصور وجوده من خلال كلماته ؛ عجز عن التصوير نتيجة لعجز عن التصوُّر . ومن هنا ندرك دقة الفقهاء المسلمين حين أدركوا أن «الحكم على شىء فرع عن تصوره» -كما قالوا- أى أنك لا يحق لك حكم ما لم تكن قد كملت لك الصورة الذهنية لحقيقة من الحقائق ، بتفصيلاتها الأساسية التى تتيح لك أن تتصور كيف يكون موقع الأشياء فى علم الأشياء إذا صدق ذلك التصور الذهنى المزعوم . لقد كان ذلك هو نفسه ما يتضمنه منهج الفكر الرياضى ، والفكر العلمى المتصل بالعلوم الطبيعية كذلك ، على ما بين الحالتين من أوجه الاختلاف (٧) . وهذا يعنى أن سقراط مع غيره من الفلاسفة اللاحقين له قد اصطنعوا منهجاً يعتمد على دقة المعنى إذ أنهم «يبحثون عن دقة المعنى لأى معنى من المعانى العامة ، مثل قولنا «حرية» و «عدالة» ، وفيما يختص بالأسماء التى نشير بها إلى أنواع الكائنات مثل قولنا «شجرة» و «نهر» يفكرون على منهاج الفكر الرياضى . ففى العلوم الرياضية تنتقل الحركة العقلية من فكرة إلى فكرة دون أن يُعنى الرياضى بالوقائع الفعلية التى تقع فى دنيا الأشياء» (٨) . ولعل ذلك ما يفسر موقف سقراط من هؤلاء الذين أجادوا استخدام الفصاحة وإلقاء خطب مليئة بالمحسنات اللفظية «منذ البداية أطلق سقراط العنان لتهكمه ، فالذين وجَّهوا الاتهام إليه هم -كما قال- مذنبون باستخدام الفصاحة وإلقاء خطب

مليئة بالمحسنات اللفظية» [٩] . إذ أن الانصراف إلى العناية بهذه المحسنات ينتهى بالمتحدث إلى إهمال المعنى وغياب المفهوم . لم يشغل سقراط نفسه بتجويد العبارات . . بل كانت الفلسفة عنده تعنى البحث فى أن هناك أشياء يمكن أن ترى وأن تقال ، وإلا كانت مجرد ثرثرة وهراء .

لقد خرج زكى نجيب محمود - بعد فراغه من ترجمة أربع محاورات لأفلاطون ، وكلها وثيقة العرى بحياة سقراط الحقيقية ، قبل محاكمته ، وفى أثناء محاكمته ، وبعد محاكمته ؛ إذ حُكم عليه بالموت - «خرج من تلك الترجمة ومصباح جديد فى يده ، وهو المصباح الذى يتغلغل بضيائه فى المدركات العقلية ذات الأهمية الخاصة فى قدرة الإنسان على فهم المعانى فهماً صحيحاً ودقيقاً .. على أن المصباح المنهجى الذى خرج به صاحبنا من معايشة لسقراط ، لم يتجاوز منهج التفكير كما عرفته العصور السابقة جميعاً قبل النهضة الأوروبية إلا استثناءات متناثرة لا تؤدى إلى حكم عام . وأعنى ذلك النهج «الرياضى» الذى يضع فروضه فى أى موضوع أراد أن يجعله مجالاً لبحثه ، ثم يستخرج من تلك الفروض المقدمة نتائجها بطريقة التوليد . ومع ذلك فليس الذى خرج به صاحبنا قليل الشأن ، بالرغم من أنه كان لابد له أن ينتظر نحو عشرين عاماً بعد ذلك ليسعده الحظ بأن تقدم إليه الدراسات الحديثة ما يكمل به المنهج السقراطى فتكتمل له الصورة «رياضة» و «طبيعة» وما يندرج تحتهما من فروع العلم والمعرفة على اختلافها . نعم لم يكن المصباح السقراطى الذى خرج به قليل الشأن فى تنويره . والسعى وراء مزيد من المعرفة بطبائع الأشياء وحقائق المعانى هو بمثابة الجوهر فى حركات «التنوير» [١٠] .

على هذا القدر من الأهمية كان سقراط بمنهجه القائم على ضرورة معرفة طبائع الأشياء وحقائق المعانى أحد أهم المداخل الرئيسية لتشكيل البناء اللغوى الفلسفى عند زكى نجيب محمود ثم يأتى دور «أفلاطون» الفيلسوف الأديب الحالم الباحث عن الحقيقة الكلية المطلقة فى توثيق عرى العلاقة بين اللغة والفلسفة :

«إن تأثير أفلاطون فى الفلسفة هو على الأرجح أعظم من تأثير أى شخص آخر ، فأفلاطون الذى كان وريثاً لسقراط والفلاسفة السابقين له ، وكان مؤسس الأكاديمية ومعلِّم أرسطو ، يحتل موقعاً مركزيًّا فى الفكر الفلسفى . ولا شك أن هذا هو الذى دعا عالم المنطق الفرنسى جوبلو Goblot إلى القول إن ما نجده لدى أفلاطون ليس واحداً من مذاهب الميتافيزيقا ، بل هو الميتافيزيقا الواحدة والوحيدة . ومن المهم عند دراستنا لأفلاطون أن نتذكر دائماً الدور الرئيسى الذى تلعبه عنده الرياضيات» [١١] . ومن المعلوم أن فلسفة اللغة قد ارتبطت بدراسة

الرياضيات من حيث المنهج واستخدام الرمز للدلالة على المعنى . فإذا ما أضفنا إلى هذا الجانب الرياضى جانباً مهمًّا آخر يمثل جوهر فلسفة أفلاطون وهو نظريته فى المُثل ، لأدركنا قيمة فلسفة أفلاطون فى مجال اللغة وخاصة عند التوقف على معالم نظريته فى الفن والتى يأتى الشعر كواحد من أبرز ملامحها . وتأتى نظرية المُثل هذه كى تجسِّد مفهوم الفلسفة عند أفلاطون : «إن أفلاطون يعرِّف الفلسفة بأنها رؤية الحقيقة . . وجواب أفلاطون عن هذا السؤال : ما هى الحقيقة؟ بعد أن قسَّم الموجودات إلى حقيقة وظاهر ، أن الحقيقة هى المُثل ، وأن المحسوسات إن هى إلا مظاهر لتلك المُثل . . وليس معنى ذلك أنه وصل إلى الحقيقة بالفعل . . . وكل ما جاء فى خلال المحاورات خاصًّا بالمُثل فإنما هو محاولات للبحث عنها وتحديدها» (١٢) .

وتعتبر نظرية المُثل من أخصب المصادر الفلسفية لفهم الخيال الفنى وما يحتويه من عناصر أدبية كالمجاز والاستعارة والكناية ، وكل ما من شأنه أن يرتفع من الحسى إلى العقلى أو من المادى المحسوس إلى اللامحسوس . ولنظرية المُثل «جانب منطقى وجانب ميتافيزيقى ، ففى الجانب المنطقى نجدها تميز بين الموضوعات الجزئية التى تنتمى إلى نوع ما ، والألفاظ العامة التى نطلقها عليها ، وهكذا فإن اللفظ العام «فرس» لا يشير إلى هذا الفرس أو ذاك وإنما إلى أىّ فرس ، أى أن معناه مستقل عن أى فرس بعينه ، وعما يحدث لأى فرس كهذا ، كما أن هذا المعنى لا وجود له فى المكان والزمان ، وإنما هو أزلىّ . أما فى الجانب الميتافيزيقى فإن النظرية تعنى أن هناك فى مكان ما فرساً «مثاليًّا» أى : الفرس بما هو كذلك ، فريداً لا يتغير ، وهذا هو ما يشير إليه لفظ «الفرس» أما الأفراس الجزئية فتكون ما تكونه بقدر ما تندرج تحت الفرس «المثالى» أو تشارك فيه ، أى أن المثال كامل وحقيقى ، على حين أن الشىء الجزئى ناقص وظاهرى فحسب (١٣) .

وذلك يعنى أن اللفظ له دلالة مطلقة فى عالم المُثل وفى ذات الوقت له دلالة جزئية تدل على شخص فى عالم المادة أو الوجود الوهمى من وجهة نظر أفلاطون . والمُثل فى النهاية «أصل الوجود والحقيقة معاً» ميتافيزيقية - وجودية ، ومنطقية - معرفية ، نظرية وعملية فى آنٍ واحد . إن العقل يفكر فيها بالجدل وبالتركيب (ديالكتيك وسيلليتيك) وبالتحليل (أو التقسيم) وبالتأليف (دياريزيه وسنتنزيه) لكن واجبه ومهمته أن يعرفها ، يوجد معها وفيها وبها . . . لا ليدير ظهره أو يصرف نظره عن الكائنات المحسوسة المتغيرة ، بل ليحسن فهمها وتقديرها وقياسها بمقياس المُثل والنماذج» (١٤) . إن هذه الرؤية الفلسفية لا تفسر لنا الوجود فقط وإنما هى تقدم

فى ذات الوقت نظرية فى المعرفة ونظرية فى اللغة تقوم على النموذج والمثال (المصدر فى اللغة) ثم تستخدم منهج التحليل والتركيب ثم القياس فى جدلية الصعود والهبوط فينتقل من المثال إلى الواقع هبوطاً ومن الجزئى إلى الكلى صعوداً .

نخلص مما تقدم أن المثال عند أفلاطون هو : «المعنى المعقول الثابت الواحد فى مقابل المحسوسات أو الجزئيات الكثيرة المتغيرة والتى ينطبق عليها هذا المعنى» [١٥] ، وعلاقة ذلك باللغة أنه يفسر طبيعة العلاقة بين اللغة والفكر من جهة ودور المدرك الحسى للجزئيات فى إبداع اللغة التعبيرية كرمز لهذا المدرك «فالتفكير ينتهى دائماً إلى لغة ، بل لا سبيل إلى المنطقى والسامى منه بدونها ، وقديماً قال أفلاطون جملة بقيت خالدة ، هى أن التفكير كلام نفسى» [١٦] .

وعلى ضوء نظرية أفلاطون فى المُثل عالج زكى نجيب محمود قضية الصورة فى الفلسفة والفن وهى من أبرز القضايا المثارة فى فلسفة اللغة من جهة قدرة اللغة على التجاوز والانتقال من الواقع المادى إلى المثال المجرد ، وقد كانت آراء أفلاطون من أهم الركائز التى حددت هذه العلاقة عند صاحبنا حيث يقول : «يقول أفلاطون ما معناه أن أفراد الكائنات كما نراها فى دنيانا الظاهرة هذه يستحيل أن تكون هى الحقائق . خذ الدائرة مثلاً ففى عالمنا دوائر كثيرة ، فهناك أقراص من المعدن دائرية ، وقطع من النقود دائرية ، وأرغفة من الخبز دائرية، وهناك دوائر مرسومة على الورق وغيره ، فهل هذه كلها دوائر حقًّا ؟ كلَّا ، لأننا نلاحظ بينها تفاوتاً ، فالدائرة فى قطعة النقود أكمل منها فى الرغيف ، والدائرة المرسومة بالفرجار على الورق أكمل من دائرة القرش وهكذا تستطيع أن تتصور سُلَّماً متدرجاً من دوائر يعلو بعضها على بعض فى نصيبها من حقيقة الدائرة ، فأين تكون «الدائرة» الكاملة؟ .. إنها لا تكون إلا كائناً عقليًّا ، هو الذى نسميه «مثال» الدائرة ، فإذا لم يكن هذا «المثال» العقلى كائناً بيننا فى عالم المحسات ، فلابد أن يكون هناك عالم عقلى لهذه المُثل كلها» [١٧] .

وعلى هذا النحو نستطيع أن نجرد الكائن الجزئى من كثير جدًّا من تفصيلاته العالقة به ، وتظل حقيقته قائمة فى المثال العقلى . . وهذا لا نقدر عليه إلا باستخدام اللغة التى تبدأ بالإدراك الحسى الجزئى إلى أن تصل إلى اللفظة التى ترمز لكل الجزئيات المدركة فى عالم الحس . والصياغة الفنية ما هى إلا انتقال من التعيين إلى التجريد .. وهذا أيضا شأن الفن .. وهذا يعنى أن لغة الفن ليست لغة عادية ، وإنما هى لغة مثالية .. لكن ماذا نعنى باللغة المثالية؟ لدينا لغتان يمكننا استخدام إحداهما للتعبير عما نريد قوله أو كتابته : وهى تلك اللغة المثالية الشائعة بين الناس

جميعاً، أما اللغة الخاصة فهى اللغة الفنية ، أو اللغة الجمالية ، وهذه خاصة بالفنانين من الأدباء .. واستخدام ألفاظ اللغة - عندهم - لا يخرج عن نوعين من الكلمات :

(أ) «فإما أن تستخدم كلمات لها دلالات محسوسة فى أجزاء العمل الفنى المعروض ، كأن تقول مثلاً : «لون أصفر» أو أن تقول : «خط مستقيم» .

(ب) أو أن تستخدم كلمات ليس لها دلالات محسوسة فى أجزاء العمل الفنى المعروض ، كأن تقول مثلاً عن لوحة ما : إن فيها «حياة» [١٨] .

على هذا النحو تأتى الألفاظ لتعبر عن الواقع بالإضافة إلى البعد الباطنى الذاتى للناقد أو الأديب .

ومن هموم زكى نجيب محمود فى هذا السياق إبراز أهمية الكلمات والألفاظ فى لغة من اللغات حيث يقول : «الكلمات كالكائنات الحية ، منها العقيم ومنها الولود ، فمن الكلمات ما تنطق بها وكأنك لم تنطق بشىء ، إذ ينزل الكلام على تراب الأرض كالحصاة الضئيلة لا يهتز لها يابس ولا ماء . ولكن منها ما لا يلبث أن تنفرج عنه الشفتان حتى يطير مع الهواء فى أرجاء الأرض والسماء كأنه من عتاة الطير ، وهو لا يكاد يهبط بأرض حتى يبيض ويفرخ إلى أن تمتلئ بنسله عقول الناس ونفوسهم كلاماً وكتابةً وتعليقاً وشرحاً واتفاقاً على الرأى هنا واختلافاً هناك» [١٩] .

إن قضية اللغة عند زكى نجيب محمود قضية تولدت بفعل التراكم الحضارى عند صاحبنا، إنه لم يقف عند شاطئ معين وإنما وقف عند شواطئ كثيرة منها القديم والوسيط والحديث والمعاصر ، ومنها العربى ومنها الغربى ، فإذا كان قد وقف عند سقراط قائلاً : «لعل الحديث لم يبلغ أوجه إلا على لسان سقراط ، ذلك المحدِّث العظيم ، الذى كان أول من سجل فى تاريخ الأدب مثلاً للحديث يكون فنًّا ولا يكون لغواً . ففن الحديث له علائمه وشروطه كأى فن آخر ، فهو فن إذا خرج منه المتحدثان أخصب فكراً وأصفى نفساً وأرحب أفقاً وأغزر شعوراً .. فالحديث فن إذا ترجم لصاحبه عن شعوره ترجمة تحيل ذلك الشعور عقلاً» [٢٠] .

إن هذه الوقفة مع سقراط مهدت للحديث عن تلميذه والمعبر عن أفكاره بتسجيلها فى صورة محاورات «أفلاطون» ذلك الفيلسوف الفنان الذى أجاد استخدام اللغة بكل أبعادها فى عرض مذهبه الفلسفى القائم على ارتباط اللغة بالفكر وأهمية دلالة الرمز على أساس أن الرموز تشير إلى حقائق الأشياء التى هى فى عالم المثال .

وإذا كان زكى نجيب محمود قد وقف وسط هذا الركام الكثيف من الثقافة اليونانية ، فقد كان بحكم انتمائه مفتوناً بعطاء أمته الحضارى وفى جملته الإسهامات المنهجية الدقيقة فى مجال اللغة ، وهذا واضح فى وقفته مع الفارابى والجاحظ وأبى حيان التوحيدى وابن جِنِّى والجرجانى والمعرى وغيرهم من أساطين الفكر والأدب . يقول عن أهم إسهام قام به الفارابى فى مجال اللغة والفن فيما أطلق عليه «نظرية الشعر عند الفارابى» ، حيث يقول : «ورد فى كتاب الفارابى «إحصاء العلوم» نص يصف به - فى إيجاز وتركيز - طبيعة الشعر ومهمته ، مما يصح ، بل مما ينبغى أن يكون موضع عنايتنا تحليلاً ونقداً لأنه يضع الأساس لمذهب فى الفن الشعرى أراه قريب الشبه بمذهب معاصر يعرضه ريتشاردز I. A. Richards فى كتابه «مبادئ النقد الأدبى» . ومؤدى هذا المذهب الفارابى هو أن الغاية التى يحققها الشعر هى أن يوحى لقارئه بوقفة سلوكية يريدها له الشاعر لا بالقول المباشر، بل برسم صورة يكون بينها وبين السلوك المرتجى علاقة الإشارة الموحية . ولو صدق هذا المذهب لكانت لنا به ثلاثة معايير يكمل بعضها بعضاً ، نستطيع بها أن نميز جيد الشعر من رديئه : أولها أن ترسم القصيدة صورة أو صوراً تتكامل أجزاؤها بحيث يمكن تصويرها . وثانيها أن يكون للصورة المرسومة من قوة التداعى ما تستجلب به إلى الذهن شبيهاً لها من الخبرة المكنونة عند قارئها . وثالثها أن تكون الصورة المستدعاة حافزاً لصاحبها على اصطناع وجهة للنظر ينظر بها إلى العالم ، فيصطبغ بها سلوكه على وجه الإجمال» (٢١) .

إن الذى يعنى زكى نجيب محمود فى نظريه الفارابى الشعرية هو التأكيد على علاقة اللغة بالفكر ، حتى تلك اللغة الفنية الخاصة . وهذا نفس الهدف الذى بحث عنه عند الجاحظ الذى تحدث عن الأسلوب الجيد ووضع له شرائط وضوابط فقال : «وأما الأسلوب الجيد عند الجاحظ فشرطه الأساسى أن يبسط الكلام ليفهم ، فليس الكاتب إلى شىء أحوج منه إلى إفهام معانيه» . ويستطرد الجاحظ ليفصِّل رأيه بعض الشىء فيقول : «إن الكاتب المجيد فى أسلوبه هو الذى يتعقب ألفاظه تهذيباً وتنقيحاً وتصفية وتزويقاً حتى يحذف منها كل ما ليس مطلوباً لأداء المعنى المراد لها أن تؤديه ، وذلك لأن الكاتب الذى لا يبقى من لفظه إلا ما ينطق بلب اللب ، حاذفاً فضوله ، مسقطاً زوائده وما يتعذَّر فهمه على القارئين ، «لأن الناس كلهم قد تعودوا المبسوط من الكلام ، وصارت أفهامهم لا تزيد على عاداتهم» وإنما جودة الأسلوب تتطلب حذف زوائد اللفظ بالقدر الذى لا يكون سبباً فى إغلاق المعنى على الناس وبعد ذلك

تكون الإطالة مما يعيب الأسلوب . على أن الجاحظ يعود فيتحول فيقول إن من ضروب القول ما يطيب فيه الإسهاب ومنها ما يطيب فيه الإيجاز ، ثم ينبهنا الجاحظ هنا إلى ملاحظة طريفة حين يقول : إن العرب يميلون إلى الإيجاز على حين أن غيرهم يحتاجون إلى الإطناب ، لأن العرب تكفيهم الإشارة الخاطفة ليفهموا ، وليس كذلك سواهم ، ولذلك - وهنا موضع الطرافة الذى أشرت إليه - «رأينا الله تبارك وتعالى إذا خاطب العرب والأعراب أخرج الكلام مخرج الإشارة والوحى والحذف ، وإذا خاطب بنى إسرائيل أو حكى عنهم جعله مبسوطاً وزاد فى الكلام»[٢٢] . على هذا النحو يتتبع صاحبنا علاقة اللغة بالفكر واعتبار الأسلوب جيداً إذا كان واضحاً فى معناه متسقاً فى مبناه .

وننتقل نقلة أخرى مع صاحبنا إلى أديب الفلاسفة وفيلسوف الأدباء أبى حيان التوحيدى، حيث يعرض خلاصة الرأى حول خصائص الحديث الجيد فيقول : «إن الحديث الجيد هو الذى يجرى على أحكام العقل ، ويشمل على فكاهة ، ويكون ذا جدة وطرافة . وإن الإنسان ليسأم من كل شىء إلا من الحديث الطلىّ ؛ ففى المحادثة تلقيح للعقول ، وترويح للقلب ، وتسريح للهم، وتنقيح للأدب»[٢٣] .

ويواصل زكى نجيب محمود متابعاته اللغوية عند التوحيدى ويتوقف عند بعض التحديدات اللغوية التى تفرق بين معنى كلمة «عتيق» ومعنى كلمة «قديم» ومعانى : حادث ، ومحدث ، وحديث . فماذا قال التوحيدى ؟ : «والتعجب كله منوط بالحادث ، وأما التعظيم والإجلال فهما لكل ما قدم : إما بالزمان ، وإما بالدهر . ومثال ما يقدم بالزمان الذهب والياقوت وما شابههما من الجواهر التى بَعُدَ العهد بمبادئها ، وسيمتد العهد جدًّا إلى نهاياتها . وأما ما تقدم بالدهر ، فكالعقل والنفس والطبيعة . . . و «العتيق» يقال على وجهين : فأحدهما يشار به إلى الكرم والحسن والعظمة ، وهذا موجود فى قول العرب: «البيت العتيق» والآخر يشار به إلى قدم من الزمان مجهول . . . و«الحادث» ما يلحظ نفسه . و «المحدث» ما يلحظ مع تعلُّق بالذى كان عند محدث . و «الحديث» كالمتوسط بينهما مع تعلُّق بالزمان وما كان منه»[٢٤] .

وكون زكى نجيب محمود يهتم بمثل هذه المقارنات اللغوية لمعانى الكلمات عند التوحيدى يؤكد ما يهدف إليه من تحليل المفردات للوصول إلى المعانى الدقيقة التى تقتضى مطابقة اللفظ للمعنى الماثل فى الذهن .

وينتقل بنا زكى نجيب محمود نقلة منهجية فى دراسة اللغة تقوم على منطق العقل مع فيلسوف

اللغة «ابن جِنِّى» الذى قال عنه : «نكاد لا نجد له ضرباً فى النظر إلى موضوع هو موضوع اللغة لم يشهد تراثنا الفكرى موضوعاً آخر ينافسه فى مدى ما ظفر به من اهتمام المفكرين اللهم إلا استثناء واحداً ربما هو الدين . لكن هذا الرجل وأعنى به عثمان بن جِنِّى قد استطاع أن يعلو برأسه فوق كثرة الرؤوس لأنه لم يقف عند السطح الظاهر من الموضوع ، بل حاول الغوص إلى جذوره ومبادئه ، وإن أمره ليزيد عجباً حين نعلم أنه من أصل يونانى ، فلا يسعنا إلا أن نسأل: وكيف استطاع؟ لكن الاهتمام والعناية والدرس تفعل الأعجايب»[٢٥] . ما الذى أثار كل هذا الإعجاب لدى صاحبنا بهذه الشخصية ؟ لقد أثار إعجابه هذا المنهج العقلانى فى دراسة اللغة من خلال كتاب «الخصائص» أى : خصائص اللغة العربية ، وقد اختار العديد من النماذج التى أثير حولها الكثير من المناقشات واختلف الناس فيها مذاهب شتى ، إلا أن «ابن جِنِّى» كانت له رؤية علمية دقيقة نلمحها منذ السطر الأول ، تدل على حدة الذهن وشمول النظر ، ومن أهم القضايا التى وقف عندها زكى نجيب محمود :

(أ) التفرقة بين «الكلام» و «القول» :

وفى هذا يقول صاحبنا ، ملخصاً رأى «ابن جِنِّى» : «يأخذ فى تحليل كل من اللفظتين إلى أحرفها ، وفى تقليب هذه الأحرف لتأخذ جميع الأوضاع الممكنة ، حتى إذا ما أدرك معنى ضارباً فى تلك الأوضاع جميعاً ، كان هذا المعنى هو اللب العميق الذى تنطوى عليه اللفظة»[٢٦]. ثم يخلص بعد هذا التحليل إلى نتائج فى أسس اللغة بل وفى أسس المنطق العقلى ذاته منها : «أن يكون شرط الكلام أن يستقل بنفسه وأن يجىء مفيداً لمعناه وهو ما يسميه النحويون «جملة» أما القول فلا يشترط فيه هذا الاكتمال فى البناء فكل ما تحرك به اللسان هو قول ، تامًّا كان أو ناقصاً ، وبهذا يكون كل كلام قولاً وليس كل قول كلاماً ، ولما كان «القول» غير مشروط بصورة محددة معينة ، اتسع معناه ليدل على الاعتقادات والآراء كأن تحكى عن فلان بأنه يقول بقول أبى حنيفة ، وإنه لما يدل على الفرق بين «القول» و «الكلام» إجماع الناس على أن يقولوا: القرآن كلام الله . ولا يقال عن القرآن : قول الله . وحين تأخذ بقول معين فليس شرطاً أن تلتزم بحرف الأصل ، بل يكفى أن تأخذ الرأى أو الفكرة والمحتوى ، ولما كان القرآن ثابتاً على صورة لفظية معينة لم يعد جائزاً أن يقول القائلون : لقد أخذنا بقول القرآن . وما دام الشرط فى «الكلام» أن يكون تام المعنى لم يكن الحرف الواحد بل ولا الكلمة الواحدة كلاماً . فالكلمة الواحدة لا تتملك قلب السامع ، وهل يمكن للسامع أن يستعذب قولاً حين لا يكون القائل

قد نطق إلا بحرف واحد أو بكلمة واحدة؟ بل إن الحرف الواحد لا وجود له فى النطق، فحاول أن تنطق بحرف واحد وهو فى حالة سكون . إنك عندئذٍ ستضطر اضطراراً إلى إضافة حرف الألف إليه ليمكن النطق به ، وكذلك إن كان الحرف متحركاً وأردت الابتداء به أو الوقوف عليه، فلابد لك عندئذ من أن تنطق بالحرف مقروناً بحركة وإلا استحال عليك النطق به[٢٧] . إن هذه القضية - قضية الكلام المفيد ، والذى يؤدى إلى معنى - قضية طرحت عند علماء الأصول خاصة المعتزلة الذين وقفوا طويلاً عند مشكلة كلام الله . يقول ابن متويه : «المأخوذ عن أهل اللغة أن أقل الكلام حرفان ، بأن نبتدئ بالمتحرك ونقف على الساكن»[٢٨] . وإذا كان النحويون قد قالوا: الكلام ثلاثة أشياء : اسم وفعل وحرف جاء لمعنى ثم جعلوا الحرف كالباء واللام وغيرها من الزوائد ، وهذا يقتضى أنهم جعلوا الحرف الواحد كلاماً ، فإن هذا لا يصح لأنه اسم صناعى لا لغوى فصار كالهمزة ، والجر عندهم فى هذه الحركات كالجوهر والعرض عند علماء الأصول[٢٩] . إن زكى نجيب محمود يريد فى هذه الجزئية أن يؤكد على كون اللغة فكراً .

(ب) اللغة : أهى إلهام أم اصطلاح؟ :

تلك هى القضية الثانية التى شدت انتباه زكى نجيب محمود من خلال دراسة كتاب «الخصائص» وقد طرح السؤال على النحو التالى : هل اللغة إلهام أم اصطلاح؟ وبصيغة أخرى : أهى توقيف أم تواضع؟ «والمعنى المقصود بالسؤال هو : ما إذا كانت اللغة كلها رموزاً اصطلح على استخدامها مجموعة من الناس . وكان فى مستطاعهم أن يصطلحوا على سواها؟ أم هى هكذا أُوحى بها إلى الناس ولم يكن لهم قبل بتغييرها؟»[٣٠] . وينتهى ابن جنّى إلى الرأى القائل بأن اللغة اصطلاحية حيث يقول : أكثر أهل النظر على أن أصل اللغة إنما هو تواضع واصطلاح، لا وحى وتوقيف ، إلا أن أبا على رحمه الله قال لى يوماً : هى من عند الله . واحتج بقول الله سبحانه : ﴿ وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا ﴾ [سورة البقرة : ٣١] . وهذا لا يتناول موضع الخلاف ؛ وذلك أنه قد يجوز أن يكون تأويله : أقدر آدم على أن واضع عليها . وهذا المعنى من عند الله سبحانه لا محالة . فإذا كان ذلك محتملاً غير مستنكر سقط الاستدلال «فإن قيل : فاللغة فيها أسماء وأفعال وحروف وليس يجوز أن يكون المعلَّم من الأسماء دون غيرها مما ليس بأسماء ، فكيف خص الأسماء وحدها؟ قيل : اعتمد ذلك من حيث كانت الأسماء أقوى القيل ولابد لكل كلام مفيد من الاسم وقد تستغنى الجملة المستقلة عن كل واحد من الحرف والفعل . فلما

كانت الأسماء من القوة والأولية فى النفس والمرتبة - على ما لا خفاء به - جاز أن يُكتفى بها مما هو تالٍ لها ، ومحمول فى الحاجة إليه عليها» [٣١] .

وقد أعجب صاحبنا بهذا الرأى إعجاباً شديداً يدل على ذلك قوله : «وليس يمكن فيما أعتقد أن يكون الأمر على غير هذا الذى ذهب إليه ابن جِنِّى ، لا من حيث اللغة العربية وحدها ، بل من حيث اللغة على إطلاقها» [٣٢] .

(جـ) اللغة العربية : أكلامية هى أم فقهية؟ :

تلك نقلة أخرى من نقلات صاحبنا فى كتاب «الخصائص» ، والمقصود من هذا السؤال المطروح هو : «هل تخضع قواعد النحو العربى للتعليل العقلى ، وبذلك تكون اللغة العربية كلامية الطابع ، أم هى تستعصى على التعليل لكونها سماعية تقليدية ، وعندئذ تكون فقهية الطابع؟ . . يقول ابن جِنِّى جواباً عن السؤال المذكور : «اعلم أن علل النحويين أقرب إلى علل المتكلمين منها إلى علل المتفقهين ، فإذا وجدنا العرب يرفعون الفاعل وينصبون المفعول ، كان علينا أن نبحث : لماذا كان الأمر هكذا؟ ولا يجوز أن نكتفى بذكر القاعدة النحوية قائلين: هكذا سمعنا العرب يتكلمون ولا تعليل . ولست أرى كيف يمكن أن تبلغ العقلانية بقوم مبلغ هذا الهدف الذى استهدفه ابن جِنِّى ، فما كان أيسر أن يقال عن اللغة وقواعدها إنها منقولة هكذا ولداً عن والد ، وما علينا إلا أن نستخلص القواعد من حالات الاستعمال الفعلى للغة عند أصحابها الأولين الذين خلقوها ، ثم ما أعسر أن نتعقب هذا المسموع المنقول إلى علله العقلية التى تبرز وجوداً على نحو معين دون سواه؟ . . فلماذا كانت قاعدة العربى فى الكلام أن يرفع الفاعل وأن ينصب المفعول؟ لماذا لم يصطلح المتكلمون بالعربية على عكس ذلك؟ هنا لم يقل ابن جِنِّى : هكذا جرى الأمر ولا تعليل ، بل هو يحاول التعليل ، فيقول : «الذى فعلوه أحزم ، وذلك أن النصب أخف ؛ فنصبوا المفعول لكثرته ، وذلك ليقل فى كلامهم ما يستثقلون ، ويكثر فى كلامهم ما يستخفون».وتصور ابن جِنِّى سائلاً يسأل : أليس فى اللغة أشياء كثيرة لا يستطيع تعليلها على هذا النحو؟ فيجيب : لسنا ندَّعى أن علل أهل العربية فى سمت العلل الكلامية البتة ، بل ندَّعى أنها أقرب إليها من العلل الفقهية» [٣٣] .

ويعلن زكى نجيب محمود عن هذه الدقة المنهجية ويصف ابن جِنِّى بأنه ذو منهج علمى دقيق . إن ابن جِنِّى على هذا النحو يعد واحداً من أبرز أعلام فلسفة اللغة ، ولا جدال فى أنه قد أثر تأثيراً بالغاً فى هذا المجال من الدراسات اللغوية . ولعل إعجاب صاحبنا يعكس نظرته

هو إلى اللغة ، فيواصل عرض آراء ابن جِنِّى فى كثير من المسائل التى لا يتسع البحث لذكرها ، ونقول عنها إجمالاً إنها مسائل فى غاية الأهمية فى الدرس اللغوى . من هذه المسائل: الكلام عن الإيجاز والإطالة ، أيهما أقرب إلى الطبع العربى؟ وكان العرب إلى الإيجاز أميل ومن الإكثار أبعد .

مسألة أخرى ، وهى : إجماع أهل العربية على شىء متى يكون حجة؟ يجيب ابن جِنِّى قائلاً: «اعلم أن إجماع أهل البلدين إنما يكون حجة إذا أعطاك خصمك يده ألا يخالف المنصوص والمقيس على المنصوص ، فأما إن لم يعطِ يده بذلك ، فلا يكون إجماعهم حجة عليه ، وذلك أنه لم يرد ممن يطاع أمره فى قرآن ولا سنة أنهم لا يجتمعون على الخطأ» .

ثم يعرض **لمسألة ثالثة** : الشكل أو المضمون : أيهما أولى بالعناية ليصبح الأدب أدباً والفكر فكراً؟ والنصوص فى هذا كثيرة نكتفى منها بنص واحد لابن جِنِّى حيث يقول : «إن العرب كما تُعنى بألفاظها فتصلحها وتهذبها وتراعيها وتلاحظ أحكامها ، بالشعر تارة ، وبالخطب أخرى ، وبالأسجاع التى تلتزمها وتتكلف استمرارها ، فإن المعانى أقوى عندها وأكرم عليها وأفخم قدراً فى نفوسها» [٣٤] .

لقد طالت الوقفة مع ابن جِنِّى ، ولكن ماذا نأخذ وماذا ندع من أهم كتاب عن خصائص اللغة العربية؟ ثم كيف نقف على مكونات البناء اللغوى عند زكى نجيب محمود؟ كان من الضرورى -إذن- أن نقف هذه الوقفة الطويلة ثم ننتقل بعدها إلى شخصية أخرى تمثل واحداً من أبرز أعلام النقد البارزين : عبدالقاهر الجرجانى ، لنعرض قضية من قضايا اللغة حيث نشرح تصوره للمعنى كيف يُبنى على اللغة التى تحمله ؟ .. والجرجانى يعالج هذه القضية فى كتابيه : «أسرار البلاغة» و «إعجاز القرآن» . يقول فى كتابه «أسرار البلاغة» : «الألفاظ لاتفيد حتى تؤلف ضرباً خاصًّا من التأليف ، يعمد بها إلى وجه من التركيب والترتيب» [٣٥] ، ثم يمضى شارحاً فيقول: «إنك لو تناولت بيتاً من الشعر أو فصلاً من النثر ، وعددت كلماته عدًّا كيف جاء واتفق مبطلاً نظام تلك الكلمات الذى بُنيت عليه العبارة بحيث أصبح لها المعنى الذى لها ومغيراً لترتيب الكلمات الذى بخصوصيته أفاد كما أفاد ؛ لأخرجت البناء اللغوى «من كمال البيان إلى مجال الهذيان» نحو أن نقول فى :

«قِفَا نبكِ من ذكرى حبيبٍ ومنزلِ»

«منزل قفا ذكرى من نبك حبيب»

فلماذا كان لترتيب اللفظ على نحو معين قدرة على البيان؟ يجيب الجرجانى بقوله :«ذلك لأن ترتيب اللفظ على هذا النحو المعين إنما يساير الترتيب نفسه الذى انتظمت به المعانى فى ذهن المتكلم ، ولقد انتظمت المعانى هناك وفق ما يقتضيه العقل ، فالمنطق العقلى نفسه يدلك على أى المعانى يجب أن تسبق ، وأيها يجب أن تأتى لاحقة ، بحكم طبائعها بالنسبة للموقف الذى نقفه من عالم الأشياء ، فالمبتدأ يجب أن يسبق ليلحق به الخبر ، والفاعل يجب أن يسبق ليلحق به مفعوله ، والموصوف يجب أن يُذكر أولاً لتلحق به الصفة التى نريد أن ننعته بها»[٣٦] . وعلى الرغم من تأكيد زكى نجيب محمود على أن الجرجانى فى أوائل القرن الحادى عشر الميلادى يتفق فى هذا الرأى مع ما قال به برتراند راسل فى القرن العشرين كما جاء فى كتابه «فى معنى الصدق» إلا أنه لا يوافق كليًّا على ما انتهى إليه الجرجانى فى هذه القضية حيث يقول : «وهنا لا ينبغى لنا أن نترك الجرجانى بغير تعليق ، فلسنا على ثقة بما يزعمه من أن مثل ذلك الترتيب الذى ضرب له الأمثلة هو من حكم «العقل» و «المنطق» لأنه لو كان كذلك لتساوت فيه لغات الأرض جميعاً، لأن المتكلم بلغة أيًّا كانت هو إنسان يتساوى مع بقية الناس فيما هو «عقل» و«منطق» فإذا رأينا اللغة الإنجليزية مثلاً تقدِّم الصفة على الموصوف بها ، عرفنا أن الأمر ليس محتوماً بأحكام العقل»[٣٧] .

قضية أخرى يبحثها د. زكى عند الجرجانى ، هى : ما الذى يخلع الجمال على العبارة الأدبية شعراً كانت أم نثراً ؟ يجيب الجرجانى بقوله : «إن اللفظ فى حد ذاته عنصر محايد لا جمال فيه ولا قبح ، لكن الذى يعطيه الجمال الأدبى أو يسلبه منه ، هو مسايرته للمعانى القائمة فى الذهن» . المعانى وترتيبها العقلى مرة أخرى! ترى هل يريد الجرجانى بذلك أنه ما دام اللفظ قد انساق فى ترتيبه مع ترتيب المعانى التى فى الذهن ، فقد توافر له المعنى والجمال فى آنٍ معاً؟ أيكون «المعنى» و «الجمال» شيئاً واحداً؟ بحيث يجوز لنا القول بأن كل ذى معنى فهو جميل؟ يقول زكى نجيب : «أعتقد أن هذا الموقف هو ما يلزم عن مقدماته ولو لم يرد عنده بهذه الصورة الواضحة ، فإذا كان هو ما يريده ، سلكناه فى زمرة الفلاسفة القائلين بأن جمال الشىء هو فى أن يكون أداة صالحة لفعل ما أريد لها أن تفعله . وهؤلاء هم الفلاسفة الناظرون إلى الحقيقة نظرة عقلانية محضة ، لا دخل «للوجدان» فيها .. فهكذا يقول سقراط وأفلاطون وأرسطو وغيرهم من أصحاب المعيار العقلى فى مسائل القيم .

وتوكيداً لهذا المعيار النقدى عنده ، نراه لا ينفك يردد صفحة بعد صفحة بأن اللفظ فى ذاته

ليس مناط الحكم فى وجود الجمال الأدبى أو امتناعه ، حتى فيما قد يظن للفظ الدور الأول فيه ، كالتجنيس والاستعارة مثلاً ، فيقول فى التجنيس : «ما يعطى التجنيس من الفضيلة أمر لم يتم إلا بنصرة المعنى ، إذ لو كان باللفظ وحده لما كان فيه مستحسن ، ولما وجد فيه إلا معيب مستهجن. فمن نصر اللفظ على المعنى كان كمن أزال الشىء عن جهته وأحاله عن طبيعته». وكذلك يقول فى الاستعارة : «أما الاستعارة فهى ضرب من التشبيه ، ونمط من التمثيل . والتشبيه قياس ، والقياس يجرى فيما تدركه العقول ، وتُستفتى فيه الأفهام والأذهان، لا الأسماع والآذان» (٣٨) .

هكذا أصبح الأمر غاية فى الوضوح ، فإذا سئلت : ما وجه الجمال فى هذا البيت من الشعر، أو فى هذه الجملة من النثر؟ كان جوابك : إنه هو الطريقة التى رُتبت بها الألفاظ ترتيباً منطقيًّا معقولاً ، كما تُرتب خطوات البرهان فى نظرية هندسية ، دون أن يكون للفظ نفسه بما قد يكون فيه من صقل وبريق ونغم أى دخل فى صحة الحكم . فالجمال الأدبى هو نفسه أداء المعنى أداء لا يلتاث فيه القول ولا يتلوى ، لأن الأدب هو فوق كل شىء «للتفاهم» ، فهؤلاء الذين يزوقون الكلام ينسون أن المتكلم إنما «يتكلم ليُفهم ، ويقول ليُبين» و «لن تجد أجلب للاستحسان من أن ترسل المعانى على سجيتها ، وتدعها تطلب لأنفسها الألفاظ ، فإنها إذا تُركت وما تريد لم تكتسى إلا بما يليق بها» (٣٩) .

ثم ينتقل بنا زكى نجيب إلى قضية أخرى من قضايا النقد الأدبى هى : الصورة الذهنية مدار يدور عليه الحكم بالقيمة الأدبية وجوداً أو عدماً . يقول الجرجانى فى ذلك : «جُلُّ محاسن الكلام - لم نقل كلها - متفرعة عن التشبيه والتمثيل والاستعارة، وراجعة إليها وكأنها أقطاب تدور عليها المعانى فى متصرفاتها ، وأقطار تحيط بها من جهاتها» (٤٠) .

ويطرح زكى نجيب محمود هذا السؤال تعليقاً على كلام الجرجانى : أين الجانب «العقلى» فى مبدأ كهذا؟ ويجيب قائلاً : «على ضوء التحليلات المنطقية الرياضية المعاصرة إن علاقة «التشابه» أو كما يسمونها فى المنطق الرياضى «علاقة واحد بواحد» هى آخر الأمر ما ينتهى إليه تحليلنا للفكر البشرى بأسره ، فالفكر يبدأ حين يبدأ «التعميم» والتعميم لا يكون إلا إذا وجدت معطيين حِسّيين قد وازى أحدهما الآخر فى طريقة البناء . انظر إلى الطفل مثلاً وهو يتعلم حرفاً من حروف الهجاء ، ولنقل إنه حرف «ج» فنحن نقدم له أول الأمر هذا الرسم مرة ، ثم مرة ثانية ، وثالثة . . وقد يختلف الرسم فى كل مرة ، لوناً وحجماً ، وطريقة كتابة ، وفى لحظة من لحظات المقارنة يلقف الطفل أساس البنية التى تشترك فيها هذه الحالات جميعاً بما يلحظه بينها

من «علاقة واحد بواحد» (أى : التشابه) فكل طرف فى إحداها يقابله طرف فى الأخرى ، وكل علاقة فى إحداها بين طرفين ، يقابله علاقة مثلها فى الأخرى، وها هنا تكون لديه «صورة» لما يراد له أن يتعلمه ، وإذا لم تُرسم فى ذهنه هذه «الصورة» أى : هذا الإطار المكون فقط من أطراف وعلاقات ، بغضِّ النظر عن المادة التى كتبنا الحرف بها ، أهى الطباشير أم المداد أم الرصاص، وبغضِّ النظر عن اللون ، أهو أحمر أم أزرق أم أخضر، وبغضِّ النظر عن الحجم ، أهو يملأ الصفحة كلها أو السبورة كلها ، أم يملأ نصفها ، أم يكتفى بمساحة ضئيلة .. أقول إنه إذا لم تُرسم فى ذهنه هذه «الصورة» العامة لما جاز أن نقول عنه إنه «تعلَّم» ما يراد له أن يتعلمه. وهذا نفسه ما نبلغه فى «الصورة» الأدبية فليس المراد أن نقف عندها لذاتها - عند أصحاب هذا المذهب - بل نؤمل لمطالعها أن يستشف وراءها من مواقف الحياة الفعلية ما يوازيها طرفاً بطرف وعلاقة بعلاقة . وإذا كان إدراك البنية المشتركة أو التشابه هو أعمق أساس ترتكز عليه العملية العقلية، فكذلك يكون الأخذ بمذهب الاستعانة بالصور فى البناء الأدبى ، موقفاً عقليًّا فى صميمه»[٤١] .

إن هذا الربط من جانب زكى نجيب محمود بين التحليلات المنطقية الرياضية المعاصرة وبين مذهب الجرجانى فى الصور الذهنية يعد من صميم فلسفة اللغة ، وهو فى ذلك يؤكد على منهجه فى الوضعية المنطقية . وبالإضافة إلى ذلك فإنه يبحث عن تعليل الجرجانى لمذهبه فى الصور الذهنية حيث يسأل : لماذا يشترط الجرجانى فى العبارة الأدبية أن تلتمس صورة ذهنية توازى فى تكوينها الحقيقة المراد ذكرها؟ لماذا لا نذكر تلك الحقيقة المقصودة ذكراً مباشراً بغير التوسل إليها بصورة نرسمها لتوازيها؟

يجيب الجرجانى بقوله : «إن أُنس النفوس موقوف على أن تخرجها من خفىّ إلى جلىّ ، وتأتيها بصريح بعد مكنىّ ، وأن تردها فى الشىء -تعلِّمها إياه- إلى شىء آخر هى بشأنه أعلم، وثقتها به فى المعرفة أحكم ، نحو أن تنقلها عن العقل إلى الإحساس ، وعما يُعلم بالفكر إلى ما يعلم بالاضطرار والطبع ، لأن العلم المستفاد من طرق الحواس أو المركوز فيها من جهة الطبع -وعلى حد الضرورة- يفضُل المستفاد من جهة النظر والفكر . . وكما قالوا : ليس الخبر كالمعاينة»[٤٢] .

أما عن كتاب «دلائل الإعجاز» للجرجانى ، فيقف د. زكى عند بعض المسائل المهمة ، منها:

١- تأكيده على وجوب أن يكون النقد الأدبى قائماً على أساس موضوعى .

٢- يرى الجرجانى أن الترتيب الذى يقتضيه النحو ، هو نفسه الترتيب الذى يقتضيه العقل، وبالتالى فهو نفسه الترتيب الذى تنساب به المعانى فى الذهن .

٣- يؤكد الجرجانى على أن موضوع التحدى هو فى معنى القرآن لا فى لفظه ، وحججه فى ذلك هى :

(أ) محال أن تكون مفردات اللغة المستعملة فى القرآن هى موضع الإعجاز ، وذلك لأنه إنما استعمل مفردات كانت مستعملة قبل نزوله ، واستعملها بنفس معانيها السابقة.

(ب) لا يكون موضع الإعجاز فى القرآن هو ما فيه من مقاطع وفواصل «وإنما الفواصل فى الآى كالقوافى فى الشعر ، وقد علمنا اقتدارهم على القوافى كيف هو ، فلو لم يكن التحدى إلا فى فواصل من الكلام يكون لها أواخر أشباه القوافى ، لم يعوزهم ذلك ولم يتعذر عليهم» (٤٣) .

(جـ) ليس موضع الإعجاز فيما نجده فى القرآن من استعارة ، لأن كثيراً منه يخلو من الاستعارة.

(د) إن موضع الإعجاز فى القرآن هو فى النظم والتأليف ، أى : فى نظم المعانى والتأليف بينها.

(هـ) ليس الإعجاز فى مجرد ضم كلمة إلى كلمة بحيث يكون لها جَرْس خاص ، بل لابد أن يكون فى ضم المعنيين (٤٤) .

ويواصل صاحبنا عرض نظرية الجرجانى فى الإعجاز ، ليخرج من هذا كله بما يدعو إليه من أن «اللغة فكر» .

هكذا عشنا مع زكى نجيب محمود مسيرته فى دراسة اللغة سواء عند الغربيين من اليونان أو عند أعلام اللغة فى تراثنا العربى . ونستطيع أن نقول :

إن هذا الكم الهائل من التراكم المعرفى بقضايا اللغة يمثل القاعدة الثابتة التى انطلق منها صاحبنا من خلال تكوينه لدراسة فلسفة اللغة .

ثانياً : لماذا فلسفة اللغة؟ :

قد يرى البعض أننا تأخرنا كثيراً فى طرح هذا السؤال ، الذى يمثل جوهر موضوعنا .. فنقول : لم يكن من المستطاع الوصول إلى طرح هذا السؤال إلا بعد الوقوف على مكونات الفكر اللغوى عند زكى نجيب محمود لنقف على الأساس الذى يبدأ منه بحثه فى فلسفة اللغة

وقبل أن نخوض فى الإجابة لابد من الوقوف عند المصطلح «فلسفة اللغة» ، ما معنى ؟ «يمكن القول إن فلسفة اللغة هى مجموعة مترابطة من الدراسات يعكف عليها المناطقة والفلاسفة تنشأ عما يقلقهم من أسئلة ومشكلات تتعلق باللغة ، كما أن علماء اللغويات حين تطورت علومهم ذهبوا إلى الخوض فيها وبحث مسائل منطقية أو فلسفية تنشأ عن أبحاثهم اللغوية»(٤٥) .

ويقدم زكى نجيب محمود تحليلاً علميًا لمفهوم فلسفة اللغة يقوم أول ما يقوم على تعريف الفلسفة بوجه عام ، فيقول : «إن الفلسفة منهج فكرى ، يبدأ دائماً من السطح الفكرى الذى يعيشه الناس ، ثم يأخذ فى الغوص تحت هذا السطح ، ليصل آخر الأمر إلى حقيقة عامة وشاملة تفسر ذلك الذى يجرى على السطح من جهة وتشير بالتالى إلى ما كان ينبغى أن يكون» (٤٦) . ثم يحدد مفهوم اللغة قائلاً : «اللغة هى الفكر» (٤٧) . والذى يعنيه فى بحثه اللغوى النظر فى تحليل الإحساسات والأفكار ، لأنه هو الفرع الذى عُنى بتحليل المعرفة الإنسانية تحليلاً يبين وسائلها ومداها وحدودها .. وهنا يأتى البحث فى اللغة من حيث هى الوسيلة التى لا وسيلة سواها لنشأة المعرفة الإنسانية وتطورها ، أو جمودها فى بعض الحالات . وغنىٌّ عن البيان أن يقال إن البحث فى المعرفة الإنسانية من حيث النشأة والتكوين هو من أهم الموضوعات التى يتصدى لها الفلاسفة ، بل هو أهمها على الإطلاق منذ القرن السادس عشر وإلى يومنا هذا(٤٨) . وقبل أن نواصل الحديث عن الجهود التى بذلها الفلاسفة فى مجال فلسفة اللغة ، يجب أن نحدد : ماذا نعنى بمرحلة العلم؟ وما هى طبيعة اللغة؟ وهل يمكن أن نصوغ فلسفة علمية تفسر اللغة وتحللها ؟ يقول د. زكى : «مرحلة العلم بالنسبة لأى ظاهرة طبيعية أو إنسانية هى استخراج قوانينها، فإذا ظهر مَنْ حفزه القلق والتطلع إلى الحفر تحت تلك القوانين ليقع على منابتها وجذورها ؛ كان فيلسوفاً فى مجاله ، وكان عمله «فلسفة» .. حتى إذا جاد الزمان بنابغة مقتدر ، بحيث استطاع ألا يقف فى العملية الفلسفية عند مجال علمى واحد ، بل أن يكون له تلك النظرة الشاملة والأفق الواسع ، فيضم شتى مجالات المعرفة فى قبضة واحدة من يديه،

ويكشف عن الجذر الواحد الذى انبثقت منه تلك المجالات العلمية والمعرفية والفنية كلها ؛ كان ذلك الموهوب من جماعة الفلاسفة الكبار ، الذين لا تجود بهم الحياة إلا حيناً طويلاً بعد حين طويل»[٤٩] .

هنا يبرز اتجاه زكى نجيب محمود «نحو فلسفة علمية» تقوم على التحليل المنطقى للغة ، وتتجه نحو ارتباط اللغة بالفكر وفى ذات الوقت ارتباطها بالواقع وتجعل الصدارة للجملة لا للكلمة. ولهذا فهو يقول مع القائلين بنص لفظه : «موضوع الفلسفة هو توضيح الأفكار توضيحاً منطقيًا» هكذا يقول «فتنجشتين» وتقول معه الكثرة الغالبة من فلاسفة اليوم ، وهكذا أيضاً نريد أن نقول وندافع عن هذا القول ، فأول ما نريد أن ننزعه من الأذهان هو الاعتقاد الباطل بأن الفلسفة لها «موضوعها» الخاص الذى تبحث فيه ، شأنها فى ذلك شأن سائر العلوم، لا ، بل الفلسفة تحليل للعبارات مهما يكن مصدرها . الفلسفة طريقة بغير موضوع ؛ إنها تأخذ العبارة التى تحللها من هذا العلم أو من ذاك ، بل قد تأخذها من أفواه الناس فى حياتهم اليومية.. فالمهمة الأساسية للفلسفة هى أن تتناول أمثال هذه المفردات التى نستعملها كل يوم فى الحياة الجارية وفى العلوم ، نتناولها بالتحليل الذى يحدد معانيها تحديداً دقيقاً . وإنها لمهمة خطيرة ، لأن المعرفة الواضحة الدقيقة بأى شىء كائناً ما كان هى ولاشك خطوة إلى الأمام فى سير الإنسان نحو العلم بما يريد العلم به . الفلسفة تحليل للألفاظ والقضايا التى يستخدمها العلماء والتى يقولها الناس فى حياتهم اليومية . إن مهمة الفيلسوف هى أن يحلل ويوضح المعانى ، حتى لقد عرَّفت «سوزان لانجر» الفلسفة بأنها علم المعنى»[٥٠] .

إن زكى نجيب محمود يجعل من فلسفة اللغة المجال الأوحد الذى يجب أن يسود فى الدراسات الفلسفية . يؤكد على ذلك فى أكثر من موضع ، فيقول : «إن الفكر الفلسفى قوامه منهج فى تحليل المعانى ، دون أن يكون له بالضرورة «موضوع» معين خاص به ، يحتكره لنفسه، حتى ليمكن تعريف الفلسفة من هذه الزاوية بأنها «علم المعانى» لأن المادة التى تصب عليها فاعليتها هى تلك المعانى الأساسية المحورية التى تدور حولها رحى الحياة الفعلية كلها»[٥١] .

هذا عن بعض المصطلحات ومفاهيمها عند زكى نجيب محمود . والآن نسأل : ما هى الموضوعات التى تؤلف مبحث فلسفة اللغة ؟

إن أهم هذه الموضوعات هى :

١ - تحليلات منطقية لبعض المفردات والعبارات اللغوية .

٢ - مشكلة العلاقة بين اللغة والواقع .

٣- اللغة العادية وفلسفتها .

٤- المواضعة اللغوية ويقين بعض القضايا .

٥- نظريات المعنى .

٦- اللغويون وفلسفة اللغة .

٧- فلسفة اللغة عند العرب [٥٢] .

ولقد عرضنا لكثير من هذه القضايا من قبل فى ثنايا البحث ، لذلك سنقف عند موقف الوضعية المنطقية وأنصارها من فلسفة اللغة .

الوضعية المنطقية وفلسفة اللغة :

كانت بداية الاهتمام بالوضعية المنطقية عند صاحبنا بعد أن قرأ كتاب الدكتور «آير» الذى يلخص به اتجاهاً فلسفيًّا ظهر أولاً فى «فيينا» خلال العشرينات من القرن العشرين ، ثم أخذت دائرته تتسع . وهو اتجاه أطلق عليه أصحابه اسم «الوضعية المنطقية» ثم شاع له بعد ذلك اسم آخر لعله أنسب وهو «التجريبية العلمية» . يقول صاحبنا : «فما إن تلقيت الفكرة الأساسية فى هذا الاتجاه حتى أحسست بقوة أنى خُلقت لهذه الوجهة من النظر» [٥٣] . وعندما عاد إلى مصر سنة ١٩٤٧م كان قد تبلور فى فكره وجوب الدعوة إلى التجريبية العلمية ، «لأنها إذا كانت مجرد اتجاه فلسفى هناك (فى أوروبا) فهى بالنسبة للأمة العربية ضرورة ؛ إذ من شأنها أن تضبط اللفظ فى مجال التفكير العلمى ضبطاً صارماً» [٥٤] . وقد أثمر هذا تأليف كتاب «المنطق الوضعى» الذى صدر الجزء الأول منه فى أوائل سنة ١٩٥١م ، وهو دراسة لموضوعات المنطق من وجهة النظر التى تأخذ بها «الوضعية المنطقية» أو «التجريبية العلمية» ، والذى قال فى مقدمة الطبعة الأولى منه ما يوضح اتجاهه الذى آمن به وأخذ يدعو إليه ويدافع عنه ، حيث قال : «أنا مؤمن بالعلم ، كافر بهذا اللغو الذى لا يجدى على أصحابه ولا على الناس شيئاً ، وعندى أن الأمة تأخذ بنصيب من المدنية يكثر أو يقل ، بمقدار ما تأخذ بنصيب من العلم ومنهجه.. ولما كان المذهب الوضعى بصفة عامة - والوضعى المنطقى الجديد بصفة خاصة - هو أقرب المذاهب الفكرية مسايرة للروح العلمى كما يفهمه العلماء الذين يخلقون لنا أسباب الحضارة فى معاملهم ، فقد أخذت به أخذ الواثق بصدق دعواه ، وطفقت أنظر بمنظاره إلى شتى الدراسات ، فأمحو منها لنفسى ما تقتضينى مبادئ المذهب أن أمحوه» [٥٥] . على هذا النحو من الوضوح حدد د.زكى هدفه وأعد نفسه لرسالة اعتقد أنها تمثل الأمانة التى قبل عن اختيار

وطواعية تحمُّلها . وقبل أن نتحدث عن قواعد هذا المنهج «الوضعية المنطقية» نرى أنه من الضرورى الوقوف عند «جماعة فيينا» وقفة تبين شيئاً من ملامحها . لقد خصَّص د. زكى الفصل الثالث من كتابه «نحو فلسفة علمية» للحديث عن «جماعة فيينا» وسنعتمد على هذا الفصل فى التعرف على هذه الجماعة :

- إنها جماعة من الطلاب ورجال الفكر العلمى الذين يميلون إلى الاتجاه الفلسفى فى طريقة تفكيرهم ، التفوا حول شليك أستاذ الفلسفة فى جامعة فيينا ، وكان من أبرز رجال هذه الجماعة : «وايزمان Waismann» و«نوراث Neurath» و«فايجل Feigl» و«كرافت Kraft» و«كاوفمان Kaufmann» و«كارناب Carnap» و «جودل Goedel» .
- كانت هذه الجماعة من المشتغلين بالعلم الطبيعى وبالرياضة من جانبهما الفلسفى تجتمع آناً بعد آنٍ لتدير بينها نقاشاً فى تحليل هذه اللفظة أو هذه العبارة مما يرد فى علوم الطبيعة والرياضة وتكون له أهمية خاصة فى تلك العلوم .
- نشطت حركة هذه الجماعة وزاد الحوار بين أعضائها ونتج عن ذلك وضوح الفكر والانتهاء إلى نتائج ممحَّصة محققة فأصدروا فى عام ١٩٣٠م مجلة فلسفية تعرض أفكار أعضائها وتولاها بالإشراف اثنان من أعضاء الجماعة هما «كارناب» و «رايشنباخ» ، بالإضافة إلى العديد من الكتب التى أصدرها الأعضاء ، بالإضافة إلى عقد المؤتمرات التى تناقش نظرية المعرفة منظوراً إليها من زاوية العلوم المضبوطة «كعلم الطبيعة» .
- اتفقت أهداف تلك الجماعة حول ضرورة العمل على أن يجعلوا «الفلسفة» علمية الطابع ، فيطبقوا عليها ما يطبق على العلم من دقة وصرامة ، حتى لا يعود بساحتها موضع لكلمة غامضة المعنى كهذه الكلمات التى ألفتها الفلسفة فى شتى عصورها السابقة مثل «نفس» و«فكر» و «عقل» و «مطلق» و «عنصر» و «جوهر» وما إلى ذلك من ألفاظ اختلفت معانيها وانبهمت ، وحتى تتخلص الفلسفة من تقاليدها الموروثة التى كانت تورطها فى ضرب من الكلام الخالى من المدلول ، إذا قيست الدلالة بمقياس التحقيق العلمى أو بمقياس التفاهم بين الناس فى أمور حياتهم الجارية .
- إن جماعة فيينا حين جاءت بثقافتها العلمية لتتناول الفلسفة من زاوية جديدة تناولاً يجعل من الفلسفة تحليلاً لقضايا العلوم ، ويزيل عنها ما كانت تنوء تحته من أثقال ميتافيزيقية ، وجدت أمامها أداة منطقية مرهفة شحذها قبلهم فريق آخر هم : أصحاب المدرسة التحليلية

من أمثال «راسل» و «مور» ، وطائفة من علماء الرياضة الذين شغلتهم علاقة الرياضة بالمنطق مثل «فريجة» و «بيانو» وأولئك جميعاً قد استعانوا فى تحليلاتهم المنطقية والرياضية بما كان قد صنع فريق من رجال المنطق الرمزى الجديد ، الذين أرادوا أن يستخدموا طرائق الرياضة فى ضبط عبارات اللغة كلها مستعينين فى ذلك بالرموز الرياضية نفسها التى نستخدمها فى الجبر مثلاً . لقد أرادت جماعة فيينا أن تستخدم هذا المنهج فى تحليل العلوم بصفة عامة . إنها جماعة تجعل قضايا العلوم المختلفة من رياضية وطبيعية وعلم نفس واجتماع ، تجعل قضايا هذه العلوم كلها موضع تحليلها تحليلاً منطقيًا ، على أن تكون أداة التحليل هى ذلك المنطق الرمزى الجديد الذى بلغ أقصى ما بلغه من عناية على يد برتراند راسل .

- لقد أصبحت مهمة الفلسفة عند أنصار الوضعية المنطقية هى تحليل العبارات والألفاظ من حيث بنائها المنطقى العام ، لا من حيث طرائق استخدامها فى لغة بعينها . وتحليل العبارات والألفاظ على هذا النحو هو نفسه تحليل للفكر من حيث صورته لا من حيث مادته . محور البحث الفلسفى هو اللغة دلالة وتركيباً ، فإن كانت الدلالة هى هدف البحث حصروا انتباههم فى علاقة التطابق بين الصورة اللغوية والمصوَّر العينى من جهة أخرى ، كيف تكون؟ وتحديد هذه العلاقة بين الطرفين ، اللغة من ناحية وعالم الأشياء من ناحية أخرى ، هو ما يطلقون عليه اسم «السِّيمِّية» أى : علم «السيمِّيات» . غير أن الباحث فى اللغة باعتبارها أداة تصويرية للواقع قد ينصرف أحياناً إلى داخل العبارات نفسها ليرى كيف رُكِّبت أجزاؤها تركيباً جعل منها بناءً واحداً ، وعندئذ يطلقون على هذه المحاولة اسماً آخر ، هو «علم البناء اللفظى» . ولو أردت دراسة اللغة من حيث هى أداة «للتسمية» فلابد من دراسة مفرداتها ، وإن أردت أن تنظر إليها من حيث طرائق بنائها فلابد لك من دراسة نحوها ، إذ لا تكون لغة بغير مفردات يرتبط بعضها ببعض على «نحو معين» (٥٦) .

على هذا النحو من التفصيل حاول زكى نجيب محمود أن يبين كيف نشأت الوضعية المنطقية ومنهجها فى البحث اللغوى .. وكيف أدى إلى ظهور ما يمكن تسميته «فلسفة اللغة».

زكى نجيب محمود والأفكار الجديدة والأسس المنطقية لفلسفة اللغة :

إن ما سبق عرضه فى هذا البحث يمهد الطريق لفهم الدور الذى لعبه زكى نجيب محمود فى إرساء قواعد المنهج فى دراسة اللغة ، فقد قدَّم عدداً من الأفكار الجديدة التى جاءت بها الوضعية المنطقية وكرس جهوده من أجل نظرية علمية تصنع التقدم ، وأول هذه الأفكار :

(أ) تحديدنا لطبيعة الأسماء الكلية :

يقول صاحبنا : «الاسم الكلّى هو ذلك الذى نطلقه على مجموعة أفراد متجانسة تندرج تحت نوع واحد ، مثل : شجرة ، نهر ، منزل ، إنسان ...إلخ . وواضح أن الكثرة الغالبة من مفردات اللغة هى من قبيل هذه الأسماء الكلية ، وإذا فُهمت فهماً جديداً كان لذلك أعمق الأثر على تطوير المنهج الفكرى ، ولقد كان السائد منذ المنطق الأرسطى وهو نفسه السائد فى العرف العام ، أن أمثال هذه الأسماء التى نطلقها على «أنواع» إن هى إلا حدود بسيطة يلمُّ السامع بمعناها كاملاً فور سماعها ، ما دامت اللفظة المستخدمة قد سبق لذلك السامع أن عرفها وعرف استعمالها فيما عرفه من مفردات اللغة . وكيف لا يعرف ما يقصد بقول القائل مثلاً : فى الوادى «نهر» وعلى جانبيه «أشجار» [٥٧] . وقد جاء المنهج الجديد «الوضعية المنطقية» يرفض هذا الموقف التقليدى السائد منذ أرسطو ، وبدأ يسلط على هذه الأسماء أدوات التحليل التى انتهى إليها علماء الرياضة ومناطقة الرمز وجماعة فيينا وغيرهم .. فماذا كانت النتيجة؟

كل اسم من الأسماء الكلية إنما هو فى حقيقة أمره «تركيبة» مضمرة فيه «تشبه التركيبة الرياضية التى تحمل بين رموزها رمزاً لمجهول ، كقولنا مثلاً «س عدد فردى» ، فإذا سئلنا عن هذه العبارة : أصادقة هى أم كاذبة؟ أجبنا بأننا لابد أن نعرف أولاً إلى أى عدد يرمز الرمز «س» فإذا كان يرمز للعدد (٣) مثلاً كانت العبارة صادقة ، وإذا كان يرمز للعدد (٤) (أو غيره من الأعداد الزوجية) كانت العبارة كاذبة . أما والتركيبة الرمزية على حالها ، والرمز «س» المجهول الدلالة بين رموزها ، فلا يمكن الحكم عليها بصدق أو بكذب . وبمعنى آخر: فهى لم تكتمل فكرة من الناحية المنطقية ، لأن «الفكرة» (أو ما يسمى فى المنطق بالقضية) هى ما يمكن وصفه بالصدق والكذب . فالاسم الكلّى أيًّا كان ليس فى حقيقته «اسماً» له مسماه فى عالم الوجود الفعلى بالضرورة ، بل هو بمثابة عبارة مثقوبة بما هو مجهول ، وإلى أن يمتلئ الثقب بمفرد معلوم تظل التركيبة معلَّقة خارج نطاق الأفكار الكاملة والمقبولة فى التفاهم العلمى» [٥٨] . «إن هذا الموقف يستهدف كشف الغموض الذى توصف به هذه الألفاظ لافتقادها الدلالة الحقيقية ، فالاسم لا يدل على مسمى دائماً كما يزعمون . تصور مدى الانقلاب الفكرى الذى يحدث للدارس إذا هو أعد نفسه ألا يقبل لفظاً يرد له فى سياق من يحدثه حديثاً يزعم له أنه حديث علمى ، إلا إذا كان لذلك اللفظ «أفراد» فى الوجود الفعلى، يشير إليها . فإذا لم يكن للفظة مفيدة «رصيد» بين كائنات الدنيا الخارجية التى نراها بالعين ونلمسها بالأصابع ؛ وجب تغليفها على سبيل العبارة

المجهولة الدلالة ، فهى مركَّب ناقص لم يكتمل له كيان «الفكرة» التى يجوز قبولها أو رفضها . فالقبول والرفض معاً مرهونان باكتمال الفكرة أولاً .. أعنى أنهما مرهونان بأن تضمن وجود «أفراد» فعلية مما يشير إليه الاسم المعين» (٥٩) .

وزيادة فى توضيح هذا الاتجاه يقول صاحبنا فى موضع آخر : «الاسم الكُلِّىّ أو الكلمة العامة التى نطلقها لا لتدل على فرد بعينه ، بل لتدل على مجموعة من الأفراد تجمع بينها صفات مشتركة ، هى فى الحقيقة جملة بأسرها ضُغطت فى كلمة واحدة ، ولو حلَّلنا مكنونها وأخرجناه لكان لنا بذلك عبارة وصفية مجهولة الموصوف ، وقد يكون هذا الموصوف الذى تشير إليه العبارة الوصفية المضغوطة فى الاسم الكلِّىّ ذا وجود فعلى وقد لا يكون له وجود ، فكلمة «إنسان» مثلاً تحليلها هو أن فرداً ما غير متعين صفاته هى كذا وكذا وكيت مما يجعل الإنسان إنساناً ، لكن ما هو هذا الفرد ؟ الجواب هو : أىّ فرد تلقاه مما يوصف بهذه الصفات ، ولكن ماذا لو بحثت عن فرد يحقق هذه الصفات فلم أجد ، كما هى الحال فى اسم مثل «عفريت» أو «جبل من الذهب»؟ الجواب : إذا بحثت عن فرد يحقق الصفات المقصودة من الاسم الكلِّىّ فلم تجد ؛ ظلت الكلمة دالة على مجموعة من الصفات لا تجد ما يلبسها من أفراد العالم الخارجى ، أى أنها تظل كالقالب الفارغ الذى لا يجد المادة المتعينة التى تملأه . إذن : فالاسم الكلى هو عبارة وصفية مجهولة الموصوف» (٦٠) . وينتهى صاحبنا إلى فكرة الرمز اللغوى، الذى على أساسه يتم التعرف على الكلمات المنطقية .

(ب) الجملة «التحليلية» تحصيلاً لحاصل :

أى أنها جملة لا تقول شيئاً جديداً ، وهذه بدورها نقطة مهمة ، لو أنها غُرست فى الأذهان غرساً ثابتاً ، لأخرجنا شباباً مزوداً بعقول ناقدة تميز بين الحق والباطل . وشرح ذلك أن هنالك فى أحاديث الناس وكتاباتهم واعتقاداتهم ، ألوفاً من العبارات التى ظاهرها أنها «حقائق» وأما حقيقتها فهى أن من يستخدمها إنما يحدد لأحد المفاهيم معنى من عنده ، وما دام الأمر كذلك فمن حق سواه أن يحدد لذلك المفهوم معنى آخر ، دون أن يكون هنالك وجه للمفاضلة بين المعنيين من الوجهة النظرية ، فافرض مثلاً أن الوضع الحديث هو «الديمقراطية» وقال قائل : «إن الديمقراطية هى مساواة الفرص أمام المواطنين» وقال آخر : «الديمقراطية هى أن تكون القرارات فى المجالس العامة بأغلبية الأصوات» : هذان قولان مختلفان عن مفهوم واحد وكل منهما لا يزيد على كونه «تعريفاً» من القائل للكلمة «ديمقراطية» وليس هناك ما يبرر المفاضلة

بين تعريف وتعريف ، وإذا عرفنا أن كلًّا من هذين القولين إن هو إلا «تعريف» فكأنما قلنا بذلك إن كل جملة منهما تضع مفهوماً ما ثم تكرر ذلك المفهوم نفسه بعبارة أخرى ، أى أنها جملة لا تضيف شيئاً جديداً تستمده من الواقع الطبيعى «وعلى هذا تفتقد الجملة التحليلية قيمتها من وجهة النظر العلمية ، فهى لا تؤدى ولا تضيف معرفة جديدة تصلح فى بناء فكرى ، وقد ترتب على ذلك اختلاف المذاهب الفكرية وصراعها» (٦١) .

(جـ) نظرية المعنى :

لقد شغلت مشكلة العلاقة بين الكلمة والجملة وبين المعنى الذى تشير إليه فكر د. زكى ، وذلك بحكم أنه يعتبر اللغة فكراً و أن ما تتميز به الفلسفة المعاصرة أنها «جعلت مدارها الرئيسى هو البحث عن المعنى» وبعض ما يقصد إليه بهذا الوصف هو أنها أصبحت تشترط لكل فكرة تطوف بذهن ، ولكل عبارة ينطق بها لسان ، مشاراً إليه ، تشير إليه الفكرة أو العبارة ، فيكون هذا المشار إليه هو مدلول الفكرة أو معنى العبارة ، فإذا لم نجد الفكرة المعينة أو العبارة المعينة مشاراً إليها فى الواقع سواء كان ذلك وجوداً بالفعل أو وجوداً بالإمكان لم نتردد فى أن نقول عن الفكرة المزعومة أنها تشبه الأفكار وليست منها ، وعن العبارة أنها لغو بغير معنى» (٦٢) .

على أساس هذه القاعدة درست فلسفة اللغة موضوع المعنى ، بل نستطيع أن نقول إنه أهم موضوعاتها ، «وترجع أهمية موضوع المعنى وضرورة البحث فيه إلى أن لدى الفيلسوف والمنطقى رهطاً من الأسئلة لا يستطيع تناولها دون أن تكون لديه فكرة واضحة عن المعنى ، ومن أمثلة هذه الأسئلة : كيف يتعلم الأطفال معانى الكلمات؟ وما العلاقة بين اللفظ والمعنى؟ وكيف تتغير معانى الكلمات حتى تتطور اللغات؟ وهل لاسم العَلَم معنى غير مسمَّاه؟ وهل لكل كلمة معنى واحد محدد أم لها عدة معانٍ؟ وكيف ترتبط هذه المعانى المختلفة للكلمة الواحدة ؟ وكيف نميز بين العبارات أو الجمل التى لها معنى من تلك التى لا معنى لها؟ وما الترادف وما معياره؟ ومتى نسمى المعنى غامضاً ؟.. وغير ذلك من أسئلة» (٦٣) . وقد سبق أن طرحنا بعض إجابات عن هذه الأسئلة خلال عرضنا لما تقدم من البحث ، ولا نكون مغالين إذا قلنا أن زكى نجيب محمود قد كرس كل جهده لهذا الموضوع الذى يعتبره المدخل الأساسى لأية نهضة علمية نريد أن نحققها فى عالمنا العربى ، وقد واجه العديد من المشاكل ووجهت نحوه سهام النقد المر ، إلا أنه ثابر وواصل رسالته التنويرية ، حيث يعتبر اللغة - التى هى الفكر - حجر الزاوية فى تحقيق تلك الرسالة .

خلاصة القول أن فلسفة اللغة هى مجال الفلسة الأول والأهم من وجهة نظر صاحبنا . فلم تعد الفلسفة هى تلك البحوث الميتافيزيقية العقيمة التى يعبر عنها بألفاظ ومصطلحات وعبارات غامضة مغلقة هى الهراء بذاته . إن اللغة كائن حى ولابد لنا أن نقابل بينها وبين الواقع ، إذا كانت لدينا إرادة ورغبة فى السير على طريق التقدم .

هكذا قمنا برحلة فى عالم زكى نجيب محمود اللغوى الفلسفى متخذين من آرائه فى فلسفة اللغة المعلم الأساسى الذى يجب الوقوف عنده وتأمله لنكتشف بعد هذه الرحلة أننا لم نتعرف إلا على بعض الملامح الأساسية التى تعد علامات مكثفة ومضيئة وخاطفة . ولأن الموضوع أكبر من أن يحيط به بحث فى مثل هذا الحجم فما زال الطريق ممهداً لدراسات أخرى حول هذا الموضوع نقوم به نحن أو يقوم به غيرنا . المهم أنه موضوع مهم يحتاج إلى جهد علمى مكثف ، لأننا نعتقد مع صاحبنا أن فلسفة اللغة هى المشروع الفلسفى القادر على مسايرة التقدم فى مجال العلوم الطبيعية والرياضية ، واليوم تحتاج أمتنا أكثر ما تحتاج إلى مثل هذا المنهج ، خاصة أن أسلافنا كانوا أكثر منا جهداً فى هذا المجال .

* * *

الهوامش :

١- د . إبراهيم السمرائى : التطور اللغوى التاريخى ، دار الأندلس ، بيروت ، ١٩٨٣م، ص١٤ .

٢- د . أحمد فؤاد الأهوانى : فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط ، الطبعة الأولى ، ١٩٥٤م، طبعة عيسى البابى الحلبى ، ص ٢٥٠ .

٣- المرجع السابق ، ص ٢٥٠ .

٤- د . زكى نجيب محمود : حصاد السنين ، دار الشروق ، القاهرة ، ١٩٩١م ، ص ٤٨ .

٥- المرجع السابق ، نفس الصفحة .

٦- المرجع السابق ، ص ٤٩ .

٧- المرجع السابق ، ص ٥٠ .

٨- المرجع السابق ، ص ٥١ .

٩- برتراند راسل : حكمة الغرب ، جـ١ ، ترجمة د . فؤاد زكريا ، عالم المعرفة ، العدد (٦٢) ، المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب ، الكويت ، فبراير ١٩٨٣م ، ص١٠٣ .

١٠- د . زكى نجيب محمود : حصاد السنين ، ص ٥٩ .

١١- برتراند راسل : حكمة الغرب ، جـ١ ، ص ١١٠ .

١٢- د . أحمد فؤاد الأهوانى : أفلاطون ، سلسلة نوابغ الفكر الغربى ، رقم (٥) ، دار المعارف بمصر ١٩٦٥م، ص ١٠٧ .

١٣- برتراند راسل : حكمة الغرب ، جـ١ ، ص ١١٣ .

١٤- د . عبد الغفار مكاوى : المنقذ .. قراءة لقلب أفلاطون ، كتاب الهلال ، ١٩٨٧م ، ص٣٥.

١٥- د . أحمد فؤاد الأهوانى : أفلاطون ، ص ١١١ .

١٦- د . إبراهيم بيومى مدكور : فى اللغة والأدب ، سلسلة اقرأ ، دار المعارف بمصر ، العدد (٣٣٧) ، يناير ١٩٧١م ، ص ٢٥ .

١٧- د . زكى نجيب محمود : فى فلسفة النقد ، دار الشروق ، القاهرة ، ١٩٧٩م ، ص١٤.

١٨- المرجع السابق ، ص ٣٦ .

١٩- د . زكى نجيب محمود : أفكار ومواقف ، دار الشروق ، ١٩٨٣م ، ص ٣٧٥ .

٢٠- د . زكى نجيب محمود : مقدمة محاورات ألفرد نورث هوايتهد ، دار المعرفة ، القاهرة ١٩٦١م ، ص ٢ .

٢١- د . زكى نجيب محمود : مع الشعراء ، دار الشروق ، ١٩٨٨م ، ص ٢٢٩ ، ٢٣٠.

٢٢- د . زكى نجيب محمود : المعقول واللامعقول فى تراثنا الفكرى ، دار الشروق ، ١٩٨١م، ص ١٦٥ .

٢٣- المرجع السابق ، ص ٢٠٨ .

٢٤- التوحيدى : الإمتاع والمؤانسة ، صححه وضبطه وشرح غريبه : أحمد أمين ، وأحمد الزين، دار مكتبة الحياة ، بيروت ، ص ٢٤ ، ٢٥ .

٢٥- د . زكى نجيب محمود : المعقول واللامعقول ، ص ٢٢١ .

٢٦- المرجع السابق ، نفس الصفحة .

٢٧- المرجع السابق ، ص ٢٢٢ .

٢٨- ابن متويه : المحيط ، المؤسسة المصرية للتأليف والترجمة والنشر ، ١٩٦٥م ، ص٢٧٠.

٢٩- د. سعيد مراد : ابن متويه وآراؤه الكلامية والفلسفية ، مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ، ١٩٩١م، ص٣٣٦ .

٣٠- د . زكى نجيب محمود : المعقول واللامعقول ، ص ٢٢٣ .

٣١- المرجع السابق ، ص ٢٢٤ .

٣٢- المرجع السابق ، نفس الصفحة .

٣٣- المرجع السابق ، ص ٢٢٦ .

٣٤- المرجع السابق ، ص ٢٢٧ - ٢٣٦ .

٣٥- عبد القاهر الجرجانى : أسرار البلاغة ، طبعة المنار ، القاهرة ، الطبعة الثانية ، ص ٢ .

٣٦- المرجع السابق ، ص ٣ .

٣٧- د . زكى نجيب محمود : المعقول واللامعقول ، ص ٢٤٩ .

٣٨- الجرجانى : أسرار البلاغة ، ص ٥ - ١٥ . وانظر : المعقول واللامعقول ، ص٢٥٠.

٣٩- د . زكى نجيب محمود : المعقول واللامعقول ، ص ٢٥٠ .

٤٠- الجرجانى : أسرار البلاغة ، ص ٢٠ .

٤١- د . زكى نجيب محمود : المعقول واللامعقول ، ص ٢٥٣ .

٤٢- الجرجانى : أسرار البلاغة ، ص ١٠٢ ، ١٠٣ .

٤٣- د . زكى نجيب محمود : المعقول واللامعقول ، ص ٢٥٧ .

٤٤- المرجع السابق ، ص ٢٥٨ - ٢٦٧ .

٤٥- د . محمود فهمى زيدان : فى فلسفة اللغة ، دار النهضة العربية ، ١٩٨٥م ، ص٥.

٤٦- د . زكى نجيب محمود : تجديد الفكر العربى ، دار الشروق ، ١٩٨٠م ، ص ١٩ .

٤٧- المرجع السابق ، ص ٢٠٥.

٤٨- المرجع السابق ، ص ٢٠٨ .

٤٩- د . زكى نجيب محمود : بذور وجذور ، دار الشروق ، ١٩٩٠م ، ص ١٦٢ .

٥٠- د . زكى نجيب محمود : موقف من الميتافيزيقا ، دار الشروق ، ١٩٨٣م ، ص ١٨ ، ١٩ .

٥١- د . زكى نجيب محمود : بذور وجذور ، ص ١٤٦ .

٥٢- راجع : د . محمود زيدان : فى فلسفة اللغة ، ص ٥ - ١٠ .

٥٣- د . زكى نجيب محمود : قصة عقل ، دار الشروق ، ١٩٨٣م ، ص ٥٦ .

٥٤- المرجع السابق ، ص ٥٧ .

٥٥- د . زكى نجيب محمود : المنطق الوضعى ، جـ ١ ، مكتبة الأنجلو المصرية ، ١٩٨١م ، ص (م) ، وانظر كذلك: قصة عقل ، ص ١٠٢ ، ١٠٣ .

٥٦- د . زكى نجيب محمود : نحو فلسفة علمية ، ص ٦٠ - ٦٧ .

٥٧- د . زكى نجيب محمود : قصة عقل ، ص ١٠٣ .

obeikandl.com

٥٨- المرجع السابق ، ص ١٠٤ .

٥٩- المرجع السابق ، ص ١٠٤ ، ١٠٥ .

٦٠- د . زكى نجيب محمود : المنطق الوضعى ، جـ١ ، ص ٢٤ ، ٢٥ .

٦١- د . زكى نجيب محمود : قصة عقل ، ص ١٠٥ .

٦٢- د . زكى نجيب محمود : ثقافتنا فى مواجهة العصر ، دار الشروق ، ١٩٧٩م ، ص٤٩.

٦٣- د . محمود زيدان : فى فلسفة اللغة ، ص ٩٥ .

* * *

أهم المصادر والمراجع :

أولاً : مؤلفات د . زكى نجيب محمود :

١- وجهة نظر : مكتبة الأنجلو المصرية ، سنة ١٩٦٧م .

٢- نحو فلسفة علمية ، مكتبة الأنجلو المصرية ، سنة ١٩٨٠م .

٣- تجديد الفكر العربى ، دار الشروق ، سنة ١٩٨٠م .

٤- ثقافتنا فى مواجهة العصر ، دار الشروق ، سنة ١٩٧٩م .

٥- فى حياتنا العقلية ، دار الشروق ، سنة ١٩٧٩م .

٦- قصة عقل ، دار الشروق ، سنة ١٩٨٣م .

٧- أفكار ومواقف ، دار الشروق ، سنة ١٩٨٣م .

٨- مجتمع جديد أو الكارثة ، دار الشروق ، سنة ١٩٨٣م .

٩- من زاوية فلسفية ، دار الشروق ، سنة ١٩٨٢م .

١٠- شروق من الغرب ، دار الشروق ، سنة ١٩٨٣م .

١١- موقف من الميتافيزيقا ، دار الشروق ، سنة ١٩٨٣م .

١٢- فى فلسفة النقد ، دار الشروق ، سنة ١٩٧٩م .

١٣- المعقول واللامعقول ، دار الشروق ، سنة ١٩٨١م .

١٤- قيم من التراث ، دار الشروق ، سنة ١٩٨٤م .

١٥- الكوميديا الأرضية ، دار الشروق ، سنة ١٩٨٩م .

١٦- عربى بين ثقافتين ، دار الشروق ، سنة ١٩٩٠م .

obeikandl.com

١٧- بذور وجذور ، دار الشروق ، سنة ١٩٩٠م.

١٨- حصاد السنين ، دار الشروق ، سنة ١٩٩١م .

١٩- فى مفترق الطرق ، دار الشروق ، سنة ١٩٩٣م .

ثانياً : دراسات أخرى :

١- د . إبراهيم السمرائى : التطور اللغوى التاريخى ، دار الأندلس ، بيروت ، ١٩٨٣م.

٢- د . أحمد فؤاد الأهوانى : فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط ، طبعة عيسى البابى الحلبى ، ١٩٥٤م .

٣- برتراند راسل : حكمة الغرب ، ترجمة د . فؤاد زكريا ، سلسلة عالم المعرفة (٦٢) ، المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب ، الكويت ، ١٩٨٣م .

٤- جورج لايكوف : اللسانيات ومنطق اللغة الطبيعى ، ترجمة عبدالقادر قنينى ، إفريقيا الشرق ، ١٩٩١م .

٥- د . عبدالغفار مكاوى : المنقذ .. قراءة لقلب أفلاطون ، دار الهلال ، ١٩٨٧م .

٦- عبدالقاهر الجرجانى : أسرار البلاغة ، طبعة المنار ، القاهرة ، ط٢ .

٧- د . مصطفى ناصف : اللغة بين البلاغة والأسلوبية ، النادى الثقافى بجدة ، ١٩٨٩م.

٨- د . محمود فهمى زيدان : فى فلسفة اللغة ، دار النهضة العربية ، ١٩٨٥م .

اللغة والمعنى
عند زكى نجيب محمود

د . أميرة إبراهيم عبد الغنى

مقدمة :

لا يمكننا بحال من الأحوال طرح تصور حول الوجود الإنسانى ، دون طرح الوظيفة المهمة التى تكشف عن طبيعة هذا الوجود وحقيقته ألا وهى اللغة ، فاللغة دالة الفكر الإنسانى ووسيلته ولا سبيل إلى تكوُّن مجتمع إنسانى بدون لغة .

ولأن اللغة الإنسانية ذات صلة أساسية بالفكر الإنسانى فإنها مرت بمرحلتين مهمتين:

الأولى : وتخص المرحلة البدائية فى الوجود الإنسانى ، والتى كانت اللغة فيها ذات حمل مجازى شعرى .

الثانية : أنه مع تطور الفكر والعقل الإنسانيين أسهمت اللغة فى هذا التطور ، ثم أخذت هى من هذا التطور بنصيبها ، فاقتربت لغة الإنسان من المنطقية أو العلمية .

لكنه طبقاً لخاصية التراكمية فى الممارسات الإنسانية قد ظلت أمشاج عالقة باللغة فى مرحلتها الفكرية المنطقية من المرحلة الأقدم وهى المجازية .

من هنا تأتى أهمية المبحث الذى طرحته الفلسفة والخاص بدقة الدلالة بين الكلمة (الوحدة اللغوية المعبرة) وبين معناها أو ما تدل عليه من أشياء الوجود .

إنه لا وجود للكلمة بالنسبة للمتكلم لولا معناها .. من هنا تأتى أهمية هذا المبحث الذى يميط اللثام عن إسهام الكلمة الفعَّال فى النسق اللغوى ؛ ذلك أن الكلمات المفردة تترابط مع بعضها ترابطاً دالًّا ذا خصائص تتعلق بالنظام اللغوى - للغة المستخدمة - لتنتج جملاً ، لابد أن تكون هى الأخرى دالة ومعبرة .

ومن ثم حاول أستاذنا الدكتور زكى نجيب محمود سبر أغوار هذه الإشكالية ، أى : «معنى» الكلمات والعبارات ، من منطلق أن هناك توازياً بين اللغة والواقع .

فعن الكلمات - إذن - ، وبالكلمات ، نبدأ حديثنا :

«اللغة (*) ضرب من ضروب السلوك»[1] :

هكذا عرَّف د . زكى اللغة ، وهذا يعنى أن ممارسة هذا السلوك قد ينتج عنه فعل معين أو عمل ناجح فى الحياة الخارجية .

غير أنه يرى أن ممارسة هذا السلوك تكون على مستويين هما :

١- **الإدراك(**) الفطرى للأشياء** : فهو ما يشترك فيه أعضاء المجتمع الواحد فى العصر الواحد اشتراكاً مصدره اتفاقهم على أنماط معينة من السلوك ، الذى يردون به على المواقف المختلفة، واتفاقهم على لغة يتفاهمون بها ويصبون فيها ثقافتهم . فبالإدراك نميز الأشياء بعضها عن بعض ، ونقول عن شئ ما إنه «ماء» وعن شىء آخر إنه «هواء» وشىء ثالث إنه «شجرة» ... وهلمَّ جرًّا .

٢- **الإدراك العلمى لهذه الأشياء** : مختلف عن ذلك كل الاختلاف فها هنا تنحل الأشياء إلى عناصرها ، وإلى الكميات التى اجتمعت بها هذه العناصر ، حتى لتبعد صورتها عن الصورة التى يراها بها الناس فى حياتهم بعداً شديداً ، فمن ذا يستخدم مقعداً أو منضدة أو ملعقة... عالماً بأن كل شىء مؤلف من ملايين الكهارب الموجبة أو السالبة . هكذا يكون الإدراك العلمى للأشياء . فلئن كان الإدراك الفطرى يستهدف الانتفاع بالأشياء والتمتع بها ، فالإدراك العلمى يستهدف «العلم»[2] بها من حيث عناصرها الأولية وطريقة تركيبها ، أى أن العلم يعنيه الجانب الكمى .

وهذا يعنى أن هناك لغتين : **لغة التفاهم** : وهى ما يعبر بها الناس عن مشاعرهم وأفكارهم وآرائهم .

ولغة الفهم : وهى لا تختلف باختلاف عقلية أهلها وإنما تختلف باختلاف موضوعاتهم ، وهذه هى اللغة العلمية أى : اللغة الخاصة بالعلماء والمصطلحات العلمية [3] المشتركة بينهم .

والدكتور زكى نجيب عندما ربط اللغة بالإدراك الفطرى وكأنه يشير بذلك إلى المرحلة الأولى من مراحل تطور اللغة وهى الكلمة المنطوقة التى كانت مع الإنسان منذ صغره وتطورت لتكون معبرة عما يسمى (باللغة العامة) أو اللغة القومية لمجتمع من المجتمعات .

كما أنه ربط اللغة الثانية بالإدراك العلمى وكأنه يشير بذلك إلى ارتباط اللغة بالتطور الذى صاحب الحياة فى المجتمعات الحديثة من الناحية الاقتصادية أو الاجتماعية أو العلمية ... إلخ ، مما يشير إلى ظهور اللغة المكتوبة والتى مثلت المرحلة الثانية فى تطور اللغة .

ونلاحظ فى كلا المستويين أن الدكتور زكى جعل الغرض من الإدراك الفطرى - على حد تعبيره - الانتفاع بالأشياء والتمتع بها من الناحية الكيفية ، أما الإدراك العلمى فيستهدف العلم بهذه الأشياء أو تحليلها إلى عناصرها الأولية وبالتالى طريقة تركيبها . . كما سبقت الإشارة. أى أنه يُنتج عن المستويين آثاراً معينة أو سلوكاً ناجحاً فى الحياة الخارجية - وخاصة الإدراك العلمى -. مما يحدو بنا إلى القول بأننا نلمح ثمة اتفاقاً بين د. زكى و«بيرس» ، وهو أحد الثالوث البراجماتى المعروف (بيرس - وليم جيمس - جون ديوى) والذى يرى أن معنى الكلمة أو العبارة هو مجموعة ما يمكن أن يؤديه الإنسان من أعمال مسترشداً بالكلمة أو العبارة وما ليس يهدى إلى عمل معين فلا معنى له . فالأفكار إما أن تكون خططاً للسلوك العلمى أو لا تكون شيئاً على الإطلاق»[٤] . أى أن اللغة - المكونة من كلمات وعبارات - لابد أن تكون خططاً للسلوك العلمى أى : ننظر إلى النتائج العلمية المترتبة عليها وإلا فلا طائل من استخدامها .

وإذا كانت اللغة هى ما يميز الإنسان ، أو هى بتعبير اللغويين : دالة الوجود الإنسانى ، فالسؤال المطروح هو : ما العلاقة بين الكلمات والأشياء ؟ أو كيف تكتسب الكلمات معانيها أو دلالاتها ؟

للإجابة عن هذا السؤال يضرب د . زكى مثلاً بكلمة «قلم» فلنفترض أن لدينا مجموعتين من الأشياء ، مجموعة منها هى الصور والحالات التى تكون عليها الكلمة . ككلمة «قلم» مثلاً، ومجموعة أخرى هى أفراد الأقلام ، فإذا كانت المجموعة الأولى دالة على المجموعة الثانية ، فلنا أن نسأل :

- ما الذى يبرر لحدث من أحداث الطبيعة «اسماً» ولحدث آخر أن يكون «مسمى»؟[٥] .

الجواب هو : الاتفاق الصِّرف . فليس فى أية لفظة فى الدنيا سرٌّ خفيٌّ يحتم أن تدل على ما تدل عليه اللهم إلا ما قد تواضع عليه الناس من أن يكون صوت «معين» دالاً على شىء أو أن تكون صورة معينة دالة على شىء معين ، فاللفظة المنطوقة طبيعتها صوت كأى صوت آخر ، كما أن حفيف الشجر صوت ، وزمجرة الهواء على صخور الجبل صوت . . وهكذا هى فى طبيعتها صوت كأى صوت آخر يخرج من حنجرة الإنسان . . والذى يميزها عن سائر الأصوات أن تصبح - دونها - لفظاً ذا مدلول ولا شىء غير ذلك . وللناس أن يغيروا من اتفاقهم كيفما شاءوا وفى أى وقت شاءوا ، لأنه ليس فى طبيعة «الرمز» شىء يحتم أن يكون دالاً على ما اتفق الناس أن يدل عليه[٦] .

فهو هنا ربط بين «العلامة» و«الرمز»[٧] غير أنه يفرق بين «العلامة الطبيعية» «والرمز الاتفاقى» فالعلامة الطبيعية - مثل البرق - ، ودلالاتها - الرعد - كلاهما من الحوادث الطبيعية المقترنة سواء أراد الإنسان ذلك أم لم يُرد ، وأما الرمز الاتفاقى فغير ذلك ، فهو من صناعة الإنسان[٨] .

وكأن د . زكى يشير بذلك إلى أن اللغة قد ابتُدعت واستُحدثت «بالتواضع والاتفاق» وهذا هو مؤدى نظرية «الاتفاق أو المواضعة» التى ترى أن العلاقة بين الألفاظ ومعانيها علاقة اتفاقية تقوم على ما يتفق عليه الناس أو يصطلحون على استخدامه .

ولم يكتف د . زكى بذلك بل حاول توضيح أن الكلمة ليست واحدة كما يظن البعض بل هى أحداث كأى أحداث أخرى مما يقع فى عالم «الحس» .

فكلمة «قلم» مثلاً أربع صور فهى إما منطوقة أو مسموعة أو مكتوبة أو مقروءة[٩] .

فالفارق كبير من حيث التكوين بين الكلمة وهى «منطوقة» وبينها وهى «مسموعة» فالحوادث الفيزيقية التى تحدث فى العالم الطبيعى حين ينطق الناطق بكلمة «قلم» ليست هى بذاتها الحوادث الفسيولوجية التى تحدث فى الجهاز العصبى حين يسمع السامع صوت هذه الكلمة .

وليس الأمر كذلك إذا ما كُتبت على الورقة كلمة «قلم» فأنت فى مجال آخر لأنك عندئذ تكون بصدد علامة من المداد ، وليست ذرات المداد المتجمعة على الورق فى كلمة «قلم» شبيهة أدنى شبه باهتزاز الهواء فى حالة نطق الكلمة أو بحركة الأعصاب فى حالة سمعها .

إذن : فاللفظة «المكتوبة» نوع من الحوادث الفيزيقية يقع فى عالم الطبيعة كأشباهه من الحوادث التى تنتج عن تجمع للذرات المادية فى هذا الجسم أو ذاك فإذا وقعت عليها عين الرائى بحيث أصبحت «مقروءة» نشأت مجموعة أخرى من الحوادث فى الجهاز العصبى وذرات المخ بادئة هذه المرة بالعين»[١٠] ، [١١] .

فالدكتور زكى يميل إلى تحليل ألفاظ اللغة شأنها شأن أىِّ واقعة من وقائع الطبيعة وهو ما ذهبت إليه الوضعية المنطقية[١٢] .

هذا عن علاقة الكلمات بالأشياء ، فلابد أن يكون هناك الشىء المسمى ، وإلا كانت كلمة بغير معنى ، وهذا ما أكد عليه الدكتور زكى .

– ولكن ماذا عن المعنى Meaning؟ وما العلاقة بين المعنى والكلمة ؟

إن لكلمة «معنى»[١٣] معانى عدة تلتقى كلها فى أن شيئاً يرمز إلى شىء آخر ، والكلمات والعبارات اللغوية واحدة من أنواع الرموز ذوات «المعنى» فقد يلاحظ الإنسان بين ظاهرتين طبيعيتين ارتباطاً بحيث إذا ظهرت إحداهما توقَّع الأخرى ، كارتباط البرق والرعد ، فإذا رأينا البرق توقعنا أن نسمع صوت الرعد وعندئذ يكون «معنى» البرق أن رعداً سيتلوه . ومعنى انخفاض الزئبق فى البارومتر أن عاصفة يُنتظر هبوبها ، وهكذا . . ولما كان ارتباط السبب بالمسبَّب هو من قبيل هذا الارتباط الذى يجعلنا نتوقع ظاهرة إذا ما بدت ظاهرة ، جعلنا السبب هو «معنى» المسبَّب . وهذا المعنى هو العلة التى عنها حدثت تلك الظواهر»[١٤] .

فالدكتور زكى هنا ربط بين المعنى والعلة ، فجعل من المعنى علة[١٥] بعض الظواهر . هذا يعنى أنه يؤيد (النظرية السببية) فى تفسير العلاقة بين الكلمة ومعناها ، والتى تتعلق بدراسة الآثار المترتبة على استخدام الكلمات بوجه عام . فقد تكون الكلمة سبباً فى إحداث سلوك أو فى قيام أو استدعاء فكرة من الأفكار سواء تم ذلك بشكل مباشر أو غير مباشر . وهى تبدو مناسبة للإجابة عن نوعين من الأسئلة :

١ – أسئلة تبدأ بكلمة «ماذا» what - questions مثل : ما هو المعنى ؟ أو ما معنى المعنى ؟

٢ – نوع آخر من الأسئلة تبدأ بكلمة «كيف» how - questions مثل : كيف يكون للكلمات معنى؟[١٦] .

وتعتبر «النظرية السلوكية» إحدى صورها والتى مؤداها : «أن السلوك الإنسانى بعامة واللغوى بخاصة يمكن تفسيره على أنه نوع من الاستجابات Responses لمنبهات (أو مثيرات) موجودة فى البيئة الخارجية أو متعلقة بالفرد الذى يؤدى السلوك ، بحيث أن اللفظ الذى يتم نطقه فى هذه الحالة يمكن أن يصبح بدوره منبهاً «بديلاً» يؤدى إلى استجابة جديدة . . وهكذا ، والفكرة الأساسية فى هذه النظرية هى أن الكلمات تصبح ذات معنى ، أو تكتسب معناها ، بواسطة عملية شبيهة بالعملية الشرطية Conditional فتحدث الكلمة فى هذه الحالة منبهاً بديلاً للمنبه الأصلى الذى يحدث نفس الأثر[١٧] .

ويستشهد دعاة هذه النظرية بالنجاح الذى حققه علماء النفس (السلوكيون) فى التجارب التى أُجريت على الكلاب مثل (تجربة بافلوف) أى أنه كلما شرع أحد فى تعلُّم معنى كلمة – كما

يرى ريتشاردز فى كتابه «فلسفة الخطابة» - فإنه يكون فى موقف يمكن النظر إليه من زاويتين أساسيتين :

١ - زاوية السياق الفيزيائى (أى : الموضوعات والأحداث الفيزيائية المحيطة به) .

٢ - زاوية السياق النفسى (أى : الحالات العقلية والحادثات Events الموجودة فى ذهن ذلك الشخص فى ذلك الوقت) .

وهذان السياقان عنده - أى : ريتشاردز - مترابطان[١٨] .

ويؤيد ذلك ما ذكره د . زكى عن الإدراك العلمى للأشياء - ويضرب هنا مثالاً على سلوك الكائنات الحية ومنها الإنسان : «إنه يحاول إيجاد الوحدة المتجانسة بينها ، فإذا ما وجدها أمكنه بعد ذلك أن يحول أى ظاهرة سلوكية إلى عدد من تلك الوحدات وإلى طريقة رُكِّبت بها تلك الوحدات بحيث لا يعود ثمة فرق بين سلوك الإنسان وسلوك الحيوان إلا فى الكم لا فى الكيف . ولقد اهتدى الباحثون فى علم النفس إلى ما يصلح أن يكون أساساً للتجانس ألا وهو «الفعل المنعكس» فمهما يكن الظاهر السلوكى فهو عدد من الأفعال المنعكسة بُنيت بطريقة يمكن تحليلها ووصفها لو تقدم العلم بما يكفى لذلك كله»[١٩] .

فهكذا يستطيع الإدراك العلمى للأشياء إيجاد الوحدة والتجانس فى السلوك الإنسانى بما فى ذلك السلوك اللغوى الذى هو أحد ضروب السلوك بحسب تعريف د. زكى لها .

يضاف إلى ما سبق أن الربط بين المعنى والسببية ، معناه أن هناك علاقة بين المعنى والتفسير Explanation حيث إن علوم التفسير هى التى تخبرنا لماذا أصبحت الأشياء على ما هى عليه ، أو بمعنى آخر : كيف أصبحت على ما هى عليه الآن . مثل هذه التفسيرات تقدم إجابة لعدد من الأسئلة الأساسية :

- كيف حدث ذلك ؟

- ولماذا تغيرت الأشياء أو تطورت بشكل دون آخر ؟

- ولماذا ومتى يحدث ذلك ؟

مثل هذه الأسئلة تتناول المسببات : ما السبب فى حدوث ذلك ؟[٢٠] بحسب الرؤية التى يقدمها الفيلسوف الأمريكى همبل Humpel .

فالتفسير - بعبارة فظة - هو العثور على الأسباب التى من أجلها تقع الحوادث أو هو البحث عن الشروط أو الظروف المحددة التى تعين وقوع الحوادث كما يقول «فايجل»[٢١].

* * *

إذا كان تفسير كلمة معينة هو عبارة عن التعريف بها ، فما العلاقة - إذن - بين المعنى Meaning والتعريف Definition ؟

إن التعريف فى المنطق هو تحديد معنى اللفظ أو الحد بحيث يصبح متميزاً عن معانى غيره غير مختلط بها . أى : البدء بالكلمة أولاً والانتهاء بتعريفها أو معناها .

غير أن د . زكى يقترح علاقة أخرى بين المعنى والتعريف وهى أن يعكس المفكر طريق سيره فيبدأ بالمعنى لينتهى بالكلمة ، وفى هذا ضمان بألاَّ يبقى بين أيدينا إلا الكلمات ذوات المعنى الحقيقى ، فأرى اللون المعيَّن أولاً قبل أن أقول كلمة «أحمر» وأذوق الطعم المعيَّن قبل أن أقول كلمة «مر» ، وعلى هذا القياس أنتظر حتى تأتينى حواسى بالعناصر التى أريد لها اسماً ، ثم أختار لها اسماً «كلمة» حتى إذا ما سئلت بعد ذلك : ما معنى هذه الكلمة ؟ قلت : هو العناصر الفلانية التى يمكن أن تراها العين أو تسمعها الأذن . أما إذا لم يكن هناك من هذه العناصر الحسية ما يريد التسمية كففت عن استخدام الكلمة ، وإلا استخدمتها بغير مسمى ، أى : بغير معنى[٢٢] .

أى أن الكلمة ومعناها : من كائنات العالم الواقعية . وهذا يأتى اتساقاً مع رأيه «بأن علينا أن نتصور دنيانا الواقعة ذات شقين : فالكائنات والواقع من جهة ، واللغة التى ترمز إليها من جهة أخرى»[٢٣] .

هذا عن المعنى اللفظى ، ولما كان الاتصال بالآخرين لا يتحقق إلا إذا استخدم اللفظ فى سياق تركيبى مع غيره من الألفاظ لتكوين عبارة من العبارات بشكل صريح أو ضمنى لتعبر بذلك عن أصغر وحدة لغوية ذات معنى .

فإن حديثنا فى الأسطر القليلة التالية عن المعنى السياقى للكلمة وهى فى طريقها لتكوين جملة أو قضية على اعتبار أن القضية هى وحدة التفكير الأولى .

الكلمات والعبارات . . ومعانيها :

قبل الشروع فى الحديث عن العبارات أو القضايا ، فلنعرض لأربعة أنواع من الرموز أو الكلمات التى قد ترد فى سياق معين ، وعلاقتها بالواقع :

النوع الأول من هذه الكلمات هى «أسماء الأعلام» أى : الأسماء التى نطلقها على هذا الفرد من الناس أو ذاك ، على هذا النهر أو ذاك ، وهكذا ، كاسم«العقَّاد» يميز فرداً من الناس دون سائرهم ، واسم «النيل» يميز نهراً معيناً ، واسم «المقطَّم» ، واسم «القاهرة» ... إلى آخر هذه الأسماء الجزئية الفردية التى يقال إنها تشير بكل واحد منها إلى فرد واحد»[٢٤] .

«لكن بنظرة تحليلية سرعان ما يتبين لنا أن ما قد ظنناه «فرداً» ليس هو فى الحقيقة إلا سلسلة طويلة من حالات جزئية ، فليس «العقَّاد» فرداً بمعنى أنه حالة واحدة معينة ، كانت بالأمس هى نفسها ما هى عليه اليوم وما ستكون عليه غداً ، فلقد كان «العقَّاد» طفلاً فشابًّا فرجلاً ، وكان آناً مريضاً وآناً صحيحَ البدن ، وكان آناً فى السجن وآناً طليقاً . . هى سلسلة من حالات لا ينتهى عددها إلى حد معلوم»[٢٥] .

«ومع ذلك فينبغى أن نكون على استعداد دائماً إذا ما طلب إلينا أن نشير إلى المسمى الذى أطلقنا عليه اسماً معيناً «كالعقَّاد» أو «النيل» أو «القاهرة» أن نجد الحالة الجزئية التى نشير إليها قائلين : «هذا» إشارة إلى «النيل» مثلاً فيعلم السائل أن لاسم «النيل» مسمى ، وأنه لذلك رمز كامل على سبيل التجوز المقبول»[٢٦] .

هذا يعنى أنه لابد أن يكون لكل اسم مسمى جزئى من دنيا الواقع ينطبق عليه بحيث يمكن الإشارة إليه ، غير أن د. زكى - شأنه شأن التحليليين - يعتبره رمزاً من الرموز الكاملة.

و«الرمز الكامل» هو الرمز الذى نطلقه على مسمى جزئى معلوم[٢٧] .

أما **النوع الثانى** من الكلمات فهى : «الأسماء الكلية» مثل «إنسان» و«نهر» و«جبل» و«مدينة»... إلخ ، وهو يرى أنها «رموز ناقصة» أى أن الكلمة كفيلة بوجود مسمَّاها ، إذ قد يستخدمها الناس استخداماً يؤدى إلى الغرض المقصود كاملاً ، ومع ذلك فقد لا يكون لها مسمى يقابلها فى عالم الأشياء[٢٨] .

«فالاسم الكلِّىّ أو الكلمة العامة التى نطلقها لا لتدل على فرد بعينه ، بل نطلقها لتدل على مجموعة من الأفراد تجمع بينها صفات مشتركة ، هى فى الحقيقة جملة بأسرها ضُغطت فى كلمة

واحدة ، ولو حللنا مكنونها وأخرجناه لكان بذلك عبارة وصفية مجهولة الموصوف، وقد يكون هذا الموصوف الذى تشير إليه العبارة الوصفية المضغوطة فى الكلمة الكلية ذا وجود فعلى وقد لا يكون له وجود ، فكلمة «إنسان» - مثلاً - تحليلاً - هو أن فرداً غير متعين صفاته هى كذا وكذا مما يجعل الإنسان إنساناً ، لكن من هو هذا الفرد ؟ الجواب هو : أى فرد تلقاه ممن يوصف بهذه الصفات»[٢٩] .

ولكن قد تقول : هناك أسماء مثل «عفريت» أو «جبل من الذهب» لو بحثنا عن فرد يحقق الصفات المقصودة من الكلمة الكلية فلن نجد ، ظلت الكلمة دالة على مجموعة من الصفات لا تجد ما يلبسها من أفراد العالم الخارجى ، أى أنها تظل كالقالب الفارغ الذى لا يجد المادة المتعينة التى تملؤه»[٣٠] .

فالاسم الكلِّىّ العام شأنه فى دلالته شأن العبارة الوصفية كائنة ما كانت وليس شأنه فى الدلالة شأن أسماء الأعلام التى يتحدد لكل اسم منها مسمَّاه غير أن العبارات الوصفية نوعان : فمنها ما ليست تنطبق الصفات الواردة فيها إلا على فرد واحد مثل قولنا : «خليفة المسلمين» . وفى كلتا الحالتين لا تحتم العبارة الوصفية بذاتها أن تكون لها مسمى فى عالم الكائنات الفعلية ، بل تدل على تركيبة وصفية قد تجد وقد لا تجد المسمى الذى يحققها فى الوجود الفعلى[٣١]

ويعتبر د . زكى أن هذه غلطة فى التحليل زلَّت فيها الفلسفة طوال عصرها ، لفداحة ما يترتب عليها من النتائج الخطيرة . فلابد أن يكون هناك الكائن الفعلى الذى تنطبق عليه المجموعة الوصفية بحيث يمكن الإشارة إليه بقولى «هذا»[٣٢] .. وسنعود للحديث عن الكلمات والقضايا الفلسفية فيما بعد .

خلاصة القول : أن الأسماء الكلية من قبيل كلمة «إنسان» التى قد تنطبق على «زيد» أو «عمرو» وغيرهما من البشر ، فهى وإن كانت تنطبق على كائنات فعلية إلا أنها - أى : كلمة إنسان - لا تنطبق على فرد جزئى بعينه ، لذا فالدكتور زكى يعتبرها من الرموز الناقصة .

وننتقل الآن إلى **نوع ثالث** من الكلمات والتى يعتبرها د . زكى أخطرها جميعاً من الناحية المنطقية والذى تكون كلماته مما لا يشير إلى شىء إطلاقاً فى عالم الواقع ، وأعنى به تلك الكلمات التى تصل أجزاء الكلام بعضها ببعض وصلاً تكون له دلالته فى الاستدلال العقلى ، ولا تكون له إشارة إلى شىء واقع ، مثل واو العطف وكلمة «أو» وكلمة «إذا» وكلمة «ليس» وكلمة «كل» وكلمة «بعض» وما إليها فليس فى العالم الخارجى شىء بين «الأشياء» اسمه «أو» أو شىء اسمه

«إذا» . . فإذا قلت إننى «رأيت البرق أو سمعت الرعد» كان الذى حدث فى عالم الواقع أحد أمرين ولما كنت أجهل أيهما ، عبرت عن هذا الجهل بقولى «أو» لكن عالم الأشياء لا تردُّد فيه ، إن فيه أمراً واحداً ، ففيه الشمس طالعة ، أو فيه الشمس غاربة . وأما التردد فحالة عقلية عندى أنا القائل الذى يعلم أن أحد الأمرين لابد واقع ثم لا يعلم أيهما يكون»[٣٣] .

وهذه الكلمات تسمى بالكلمات المنطقية أو بالكلمات البنائية ، لأن عملها مقصور على بناء العبارة اللغوية بناءً يجعل منها فكرة ، أى : تأطير الوقائع ، أى : وضعها فى إطار ما هو الذى يحدد صورة الفكرة .

فكلمة «أو» مثلاً لا تكون شيئاً من الأشياء التى تحتل أجزاء المكان ولكنها تكون علاقة تربط بها أقوالنا التى نقولها عن تلك الأشياء .

إننى إذ أنظر إلى المنضدة أمامى وأقول : «ليس القلم على المنضدة» فلا أقول ذلك لأننى أرى «ليس» فيما أراه ، بل كل ما أراه هو كتب وأوراق ، إننى بكلمة «ليس» لا أسمى شيئاً أراه ، وإنما أستخدمها لأستدل نتيجة مما أراه أننى أرى ما هو كائن هناك مما تنطبع صورته على حاسة البصر ، ولست أرى ما ليس هناك ، ولكنى أستدله . إذن : فيستحيل علىّ أن أستعمل كلمة «ليس» إلا إذا سبقت لى لغة أصف بها ما هو كائن فعلاً ، وبالتالى لا أستطيع أن أستخدم النفى إلا إذا سبقته معرفة إيجابية هى معرفة ما تنطبع به الحواس»[٣٤] .

هذه هى الكلمات أو الروابط المنطقية التى تساهم فى بناء العبارة - أو القضية - ومن ثم فهى تضع معطيات الواقع فى إطار فكرى لتجعل منها فكرة معينة ، ولتوضيح ذلك نقف عند إحدى هذه الكلمات مثل كلمة «كل» والتى إذا وردت فى سياق ما أثَّر ذلك على صياغة القانون العلمى ..

فإذا كانت صورة القانون العلمى ترتد إلى هذه الصورة :

(كل أ هى أيضاً ب) - فلهذه الكلمة معانٍ ثلاثة :

(أ) **المعنى الاستقصائى** : الذى يراد به جميع أفراد النوع واحداً واحداً فإذا نظرت - مثلاً - إلى الكتب الموضوعة على رفوف مكتبتى فوجدتها جميعاً - كتاباً كتاباً - كتباً فى الفلسفة أو قلت : (كل الكتب فى هذه المكتبة فلسفية) كان معنى «كل» فى هذا السياق هو الاستقصاء التام الذى يحصر الأعضاء واحداً واحداً ، وليس هذا المعنى هو ما تقصد إليه عند استعمالها فى صياغة القوانين العلمية .

(ب) **المعنى الاحتمالى** : وهو أن تخبر بعض الأفراد من نوع معين فتحكم بما خبرته على ما لم تخبره من أفراد النوع كله ، مثال ذلك أن تجرى التجربة العلمية على عينة من الماء وتراها مكونة من هيدروجين وأوكسجين بنسبة معينة فتقول هذا عن الماء كله ، والقوانين العلمية – من وجهة نظر معينة – هى من هذا القبيل .

(جـ) **المعنى اليقينى** : وهو الذى تستعمل به كلمة «كل» لتعنى تعميماً مطلقاً بغير قيد أو شرط كقولنا : «كل مثلث متساوى الأضلاع متساوى الزوايا» وواضح أننا لا نعتمد فى مثل هذا الحكم المطلق على الخبرة الحسية لأن الخبرة الحسية محدودة بزمان معين ومكان معين، ونحن هنا نطلق الكلمة إطلاقاً يحررها من حدود الزمان والمكان .

ولهذا كان التحليل الصحيح للقضية التى ترد فيها كلمة «كل» بهذا المعنى المطلق هو أنها قضية شرطية فكأنها تقول : إذا كان الشكل الهندسى مثلثاً متساوى الأضلاع فيلزم عن ذلك أنه كذلك متساوى الزوايا ، بغير تقرير منا أن هناك فى الوجود الفعلى مثلثاً من هذ القبيل»[٣٥] .

فمعنى كلمة «كل» – إذن – يتحدد بناء على استخدامها ، وهذا يأتى متوافقاً مع نظرية «المعنى» أو «الاستخدام» «معنى التعبير يحدده استخدام هذا التعبير فى اللغة إن لم نقل إن معناه مطابق لاستخدامه فى اللغة»[٣٦] .

وهذا يعنى أن معنى اللفظ جزء من معنى السياق ككل ، كما أن للسياق معنى يتحدد بناء على معانى الألفاظ التى ترد فيه والعلاقات التى تربط بينها فى بناء واحد ، ومن هذين الأمرين المتكاملين يتحدد المعنى المرتبط بالسياق Context اللغوى أو اللفظى نفسه[٣٧] .

بقى لنا أن نتحدث عن **النوع الرابع** من الكلمات ، هو الكلمات التى تدل على قيمة خُلقية أو قيمة جمالية أو بصفة عامة : الكلمات التى تدل على أن للمتكلم انفعالاً من نوع معين ، لكنها لا تشير إلى كائن خارجى .

ولنضرب مثلاً لذلك رجلاً وقف إزاء الشمس الغاربة بما تخلفه وراءها من أصباغ . فقال: هذا جميل . يقولها فى أى صورة شاء ، مثل لفظة «الله» ، أو لفظة «يا سلام» ، ويريد بها نفس ما يريده إذ يقول : «هذا جميل» . فأين مدلول هذه الكلمات ؟

إن كلمة «جميل» وما يدور مدارها من كلمات ، لا تشير إلى شىء قائم فى عالم الأشياء الخارجية، بل تشير إلى حالة نفسية يحسها قائلها ، فليس فى الشفق «الجميل» إلا سحابٌ مصبوغٌ بألوان

يمكن تحديدها بأطوال موجاتها الضوئية ، وإنما «الجمال» فيها هو من نفس رائيها . إذن : فكلمة «جميل» دالة على حالة ذاتية عند فرد معين[٣٨] .

قد يقال إن المسمى الموضوعى الخارجى الذى تشير إليه كلمة «جمال» حين قال عن شىء ما إنه جميل ، هو الوحدة العضوية التى تكون بين أجزائه ، وإن هذه الوحدة العضوية هى العنصر المشترك بين الأشياء الجميلة كلها فهى فى قصيدة الشعر وفى الزهرة وفى المرأة وفى الجبل . . ، فإذا كانت الوحدة العضوية فى الشىء الجميل هى العنصر الموضوعى الخارجى الذى تشترك فيه الأشياء الجميلة كلها ، فعندئذ تكون هى المدلول الذى تشير إليه كلمة «جمال»[٣٩] .

والسؤال هو :

هل تكون هذه الوحدة العضوية قائمة فى الشىء أم أنها صفة نخلعها عليه ونحن ننظر إليه من وجهة نظر تجعله بالنسبة إلينا كائناً ذا وحدة عضوية ؟ لماذا يكون التماثل فى أجزاء البناء – مثلاً – علامة اتساق وتناغم وجمال ؟ أليس ذلك لأنه شبيه بالإنسان فى تكوينه المتماثل؟ إذن : يكون التماثل فى البناء جميلاً لأن نظرة الإنسان الخاصة هى التى جعلته كذلك[٤٠] .

إذن : فصفة الجمال نضيفها على الشىء الجميل ..

ولذلك يرى د . زكى أن العبارة التى تحتوى على كملة «جمال» هى عبارة فى الحقيقة تتحدث عما ليس يحس ، أى أنها عبارة ميتافيزيقية خالية من المعنى[٤١] .

– ولكن ماذا عن العبارات التى ترد فيها كلمات مثل «خير» و«واجب» ؟

يرى د . زكى أن العبارات الأخلاقية – والجمالية – هى عبارات بغير معنى ، أى : بغير واقعة خارجية تكون من العبارة بمثابة الأصل من صورته ، يرجع إليه للنظر إن كانت الصورة صحيحة أم غير صحيحة ، فهناك فرق بين قولنا «س أصفر» وقولنا «س خير» فالعبارة الأولى صورة لأصل خارجى ، ولك أن تطابق بين الصورة والأصل لتحكم بصدق العبارة أو كذبها . ذلك أن كلمة «أصفر» لها فى الاستعمال اليومى معنى ، ولها فى الاستعمال العلمى معنى آخر ، وسواء أردت من عبارتك الاستعمال الأول أو الاستعمال الثانى فأنت فى كلتا الحالتين واجد فى الطبيعة الخارجية ما ترجع إليه للتحقق من صدق العبارة ، ففى الاستعمال اليومى تدل الكلمة على نوع من الخبرة البصرية مألوف ومتفق عليه ، وفى الاستعمال العلمى تدل الكلمة على موجة ضوئية ذات طول معين . . . فالتحقق من صدق الوصف ممكن فى الحالتين[٤٢] .

لكن قارن ذلك بالعبارة الثانية (س خير) فماذا ترجع إليه من صفات الشيء وعناصره لتعلم إن كان القول صواباً أو خطأ ؟ لا شيء ، لأنك فى حقيقة الأمر حين تصف الشيء بأنه «خير» فأنت إنما تضفى على الشيء ما فى نفسك أنت من ميل إليه ، لا ما يتصف به الشيء الخارجى نفسه من صفات»[٤٣] .

فالدكتور زكى يرى أن معنى «الجمال» أو «الخير» - مهما تعددت الآراء - هو فى التأثر الداخلى الذى يتعرض له من يشهد شيئاً جميلاً أو يرى موقفاً خُلقيًا . مما حدا به إلى القول : إن العبارات الجمالية أو الأخلاقية هى من قبيل «العبارة اللغوية «التعبيرية» والتى تكون منصرفة إلى إخراج ما يشعر به القائل داخل نفسه ، مما يستحيل على سواه أن يراجعه فيه لأنه شعور ذاتى خاص به كشعوره بالألم أو باللذة مثلاً ، وذلك تمييز لها عن «العبارة اللغوية التصويرية» - متفقاً مع الوضعيين المناطقة[٤٤] - وهى ما أريد بها أن تصف شيئاً خارجاً عن ذات القائل ، ولمن شاء أن يراجع هذا القائل فى مطابقة الوصف على الشيء الموصوف ليرى إن كان وصفاً صادقاً أم كاذباً . وهذا التقسيم فى استعمال اللغة هو نفسه ما قصد إليه الأستاذ ريتشاردز حين جعل اللغة إما تستعمل «استعمالاً علميًا» أو «استعمالاً نفعيًا»[٤٥] ، لذا فإننا نجد «ريتشاردز» و«أوجدن» فى كتابهما «معنى المعنى» يقولان : «إن استعمال كلمة «خير» على هذا النحو الأخلاقى المتميز إن هو إلا وسيلة للتعبير عن انفعال المتكلم ، إذ أننا حين نستعمل الكلمة فى مثل هذا السياق الأخلاقى فإنها لا تدل على شيء كائناً ما كان ولا يكون لها وظيفة رمزية .. أعنى أنها تكون عندئذ رمزاً بغير شيء يشير إليه الرمز[٤٦] .

يعتقد«ستيفنسون» أن المعنى العاطفى قادر على شرح كل من العلاقة بين قيمتى الحكم والاتجاهات ، واندماج اللغة والقيمة يستخدم فى التأثير على الفعل ، وبالنسبة للمعنى العاطفى هو قوة الكلمات التى ينتج عنها حالات عاطفية واتجاهات عند الآخرين . لذا فقد أوضح«ستيفنسون» أن المعنى العاطفى لا يختلف جوهريًا عما أسماه بالمعنى المعرفى ، فمن خلال نظريته عن السببية أوجد نظرية تتماشى تماماً مع فكرته عن ضروب المعنى المختلفة، فيرى أن المعنى المعرفى يقابل أو يوازى التأثيرات المعرفية (المعتقدات والأفكار) ، وبالمثل فإن المعنى العاطفى يقابل التأثيرات العاطفية (العواطف والاتجاهات)[٤٧] ، [٤٨] .

هذا يعنى أن الكلمات الدالة على قيمة - مثل الخير والجمال - معناها العاطفى (أو الانفعالى) يقابل التأثيرات العاطفية عند الآخرين ، أى أن معناها ليس فى الأفكار أو التصورات التى

تحدثها الكلمات فى الآخرين ، ولكن فيما تحدثه من تأثيرات وجدانية - إن صح التعبير - .

فكأن د . زكى أراد أن يوضح لنا أن فكرة الخير أو الجمال هى من الأفكار غير الواضحة ولذا فإن الناس يختلفون فى آرائهم إزاء الشىء الجميل أو العمل الأخلاقى ، وذلك على عكس الأفكار الواضحة التى يتفق الناس إزاءها ، وهو فى هذا يتفق مع «بيرس» الذى يرى «أن الفكرة الواضحة هى ما يمكن ترجمته إلى سلوك . وما لا يمكن ترجمته على هذا النحو لا ينبغى أن تقول عنه أنه فكرة غامضة وكفى ، بل هو ليس بالفكرة على الإطلاق ، وفيما يلى أمثلة لما تريد :

«الصلابة» فى الجسم فكرة واضحة إذا كنت أعرف ماذا أعمل فى الجسم لأتبين فيه ما أسميه بالصلابة كأن أحاول خدشه بأجسام أخرى كثيرة ، فلا ينخدش فأقول عندئذ أنه «صلب» وأعد نفسى قد فهمت فكرة «الصلابة» فهماً «واضحاً» لأننى عرفت ما نوع السلوك الذى أسلكه حين أريد ترجمة الفكرة إلى عمل ، أما إذا وصفت شيئاً بأنه «خير» أو بأنه «جميل» فلست أعرف ماذا أعمل فيه بحيث يكون عملى هذا هو نفسه ما أسميه فى الشىء «بالخير» أو «بالجمال».. ومن ذلك ترى أن كل مناقشة فى هل هذا الشىء خير أو ليس خيراً ، جميل أو ليس جميلاً ؛ لن تؤدى إلى نتيجة لأنها كلمات ليست دالة على سلوك وبالتالى ليست دالة على معنى[٤٩] .

وإذا كان د . زكى يتفق مع «بيرس» فى أن كلمتى «الخير والجمال» من الأفكار غير الواضحة إلا أنه يرى أن الخير قد يؤدى إلى السلوك الصحيح (فضيلة) فالخير يقابله السلوك فى حياة الإنسان الواعية ، والجمال يقابله الوجدان ، وهو يوضح ذلك فى كتابه «فلسفة وفن» حيث يعقد مماثلة بين ربَّان السفينة وبين القيم فى الإنسان ، وهى قيم يدركها بالفطرة حيناً ، وحيناً تُبثُّ فى نفسه بثًّا ، وهى المعانى فى رأسه التى تسيِّره ، وفهم الإنسان على حقيقته هو فهم هذه القيم . وهم يقسمون هذه القيم ثلاثة أقسام كبرى تنضوى تحتها شتى المعانى التى تضبط مسالك الإنسان فى خضم حياته ، وهى الحق والخير والجمال فى مقابل الثلاثة أوجه التى يحللون بها حياة الإنسان الواعية وهى الإدراك والسلوك والوجدان . . والغرض فى الإدراك أن يكون صحيحاً لا مضللاً ولا مغلوطاً حتى يجىء السلوك آخر الأمر على أساس سليم . من هنا كانت قيمة الحق فى حياة الإنسان ، وعلى الحق يبنى الإنسان علمه ، وعلى علومه يبنى حياته المادية كلها ، فهذا هو جانب الإدراك وما يلحقه من قيمة الحق ، أما جانب السلوك الذى ينتهى به المطاف ، فالغرض فيه أن يجىء سلوكاً محققاً لأهدافه أى أن يكون سلوكاً سليماً ملتزماً بأهدافه

والسلوك الصحيح «فضيلة» وهذا يعنى السلوك الذى دلت خبرة الإنسان فى تاريخه الطويل أنه خيرما يحقق الأهداف ، والإنسان يقيس صواب السلوك بمقياس الخير الذى يترتب على فعله. فالخير - إذن - قيمة السلوك التى ترشده ، ولئن كان بين الإدراك والسلوك من ناحية أخرى حلقة وسطى هى الحالة الوجدانية فبغية الإنسان نفسه أن تجىء هذه الحالة الوجدانية مما يشيع فى نفسه الطمأنينة والرضا ، فنراه على هذا الأساس يختار ثيابه ومسكنه وأثاث مسكنه ويفنن الفنون صوتاً ولوناً ونحتاً وعمارةً ، هى قيم ثلاث تدور عليها حياة الإنسان دوران الرحى حول قطبها ، وعنها تتفرع معانٍ يَضْحَى الإنسان ولا يُضحَّى بها[٥٠] .

فالخير - إذن - ذو معنى من حيث إنه يؤدى إلى سلوك ناجح ، مخالفاً بذلك بيرس ، وإن كان - أى : د . زكى - يشاركه فى المبدأ وهو أن الكلمة أو الجملة تكون ذات معنى إذا أمكن ترجمتها إلى سلوك .

خلاصة القول : هى أن الألفاظ الدالة على قيمة جمالية أو قيمة خلقية نسبية فى مدلولاتها ولا يقلل من نسبية الجمال وما إليه من قيم أن تُجمع فئة كبيرة من الناس على جمال شىء معين ، بل لا يقلل من نسبيته أن يُجمع العالم كله على جمال شىء معين ؛ لأن الأمر رغم ذلك الإجماع سيظل عرضاً قد يزول بغير وقوع فى التناقض ، فليس ما يمنع الناس من تحول تقديرهم الشىء فيقبح فى أعينهم بعد جمال أو يجمل بعد قبح[٥١] مما يحدو بنا إلى القول بأن هذه القيم التعبيرية - نسبة إلى صلتها باللغة التعبيرية - المعتبرة فى ذاتها ، تقع على عاتق الأسلوبية ولكن لا يسع علم الدلالة تجاهلها من جراء كونها من أصول تبدلات المعنى بعيد تطورها واتِّحاء الحوافز البدنية منها[٥٢] وهنا يبرز - دور الانفعال - أى : القوة الانفعالية أو العاطفية - فى تبدلات المعنى .

هذا عن الكلمات ومدلولاتها ، ولكن متى تكون الجملة اللغوية ذات معنى ؟

الجملة اللغوية كائناً ما كان نوعها - فى رأى د . زكى - مؤلفة من عدد من الكلمات ومعناها مستمد من معانى كلماتها ، ولابد أن تكون بين هذه الكلمات وحدة تجعل منها رمزاً واحداً له من الخصائص ما ليس للكلمات المفردة الداخلة فى تكوينها .

وأول ما يُشترط ليكون للجملة معنى هو أن تكون بين كلماتها رابطة توحد بينها فى رمز واحد له من الخصائص ما ليس لمفرداته ، وذلك لأن ما يعده النحو جملة واحدة قد لا يكون كذلك من الناحية المنطقية ، فمن الناحية المنطقية لا تكون الجملة جملة واحدة إلا إذا كانت

دالة على واقعة بسيطة واحدة ، ولا يستطيع من يريد مراجعة الكلام ليتحقق من صدقه أن يحكم على الجملة بصدق أو بكذب إلا إذا كانت جملة واحدة تقابلها واقعة بسيطة واحدة ، وعندئذ يمكنه مراجعة الجملة على الواقعة فيتبين صدقها أو عدم صدقها ، فعبارة كهذه : «أبو بكر وعمر من الخلفاء الراشدين» ليست جملة واحدة بل جملتين هما : «أبو بكر من الخلفاء الراشدين» و«عمر من الخلفاء الراشدين» ولا يتوقف صدق الواحدة على صدق الأخرى وكل منهما تتطلب تحقيقاً يثبتها على حدة . أما قولنا «أبو بكر وعمر متساويان فى الطول» فهو جملة واحدة من الناحية المنطقية لأن المرجع فى صدقها واقعة خارجية واحدة..»[٥٣] .

ويستطرد د . زكى فى بيان وقائع العالم الخارجى التى ستراجع عليها الجملة لنحكم عليها بالصدق أو بالكذب فيوضح أن الواقعة الواحدة البسيطة التى لا تتحلل إلى ما هو أبسط منها إنما هى واقعة «ذرية» -متفقاً فى ذلك مع الوضعيين- مثل «راسل وفتجنشتين»[٥٤] ، [٥٥] .

من هذا المنطلق نجد الدكتور زكى يرى أن الكلمات والعبارات الفلسفية والميتافيزيقية مرفوضة لأنها ليست بذات معنى فلا يقابلها شىء من الخبرة الحسية أو المسميات الخارجية.

* * *

نقد الفلسفة والميتافيزيقا من خلال الكلمة :

لقد كان د . زكى ناقداً للميتافيزيقا والفلسفة من خلال هذه النظرة العلمية التحليلية التى تبناها .. ولكن كيف كان ذلك ؟

يرى د . زكى أن الكلمات والعبارات التى تتألف منها اللغة رمز اصطلح الناس على استخدامه بطريقة معينة ليتم التفاهم ، فإذا وجدنا عبارة لا تؤدى هذا الذى خُلقت من أجله ، أعنى لو وجدنا عبارة قالها قائلها ليفهم عنه السامع ، ثم تبين أنها بحكم تركيبها يستحيل أن تنقل إلى السامع شيئاً ، كان حتماً علينا أن نرفض قبولها جزءاً من لغة التفاهم ، ولا مندوحة لنا عن حذفها من جملة الكلام المفهوم[٥٦] . أما عن العبارات الميتافيزيقية فيرى أن كل عبارة ميتافيزيقية هى من أحد هذين النوعين: فهى إما مشتملة على كلمة أو كلمات لا يتفق الناس على أن يكون لها مدلولها بين الأشياء المحسوسة ، أو مشتملة على كلمة أو كلمات اتفق على مدلولاتها لكنها وضعت فى غير السياق الذى يجعلها تفيد معناها . إذن : فالعبارات الميتافيزيقية فارغة من المعنى ، وليس لنا بد من حذفها[٥٧] . ولنسقْ مثالاً لتوضيح ذلك :

فكلمة «المطلق» لها معناها الذى اتفقنا عليه ، فإن سألت الخادم : أربطت الكلب إلى سلسلته أم تركته مطلقاً ؟ وأجابنى الخادم : بل تركته مطلقاً . ارتسمت عندى صورة لما وقع، وفى مستطاعى أن أراجع الخادم فيما يقول .

هذا - أو شىء كهذا - هو معنى «مطلق» كما اتفقنا ، فيجىء فيلسوف ميتافيزيقى ليزعم «أن المطلق يدخل فى تطور العالم وتقدمه» ولكنه هو نفسه لا يطرأ عليه تطور أو تقدم «فلايكون لعبارته معنى لأنه استخدم لفظاً متفقاً على معناه فى غير السياق الذى يحفظ له ذلك المعنى وإلا فحدثنى ماذا عساى أن أجد فى ظواهر الطبيعة كلها مما يثبت هذا القول أو ينفيه؟ هبنى قلت لذلك الفيلسوف : لا ، بل المطلق لا يدخل فى تطور العالم وتقدمه ، أو قلت له: لا ، بل المطلق نفسه يتعرض للتطور والتقدم ، فما الذى يتغير فى صوره بين حالتى الإثبات والإنكار؟.. فالفرق واضح فى عالم الأشياء بين قولى : «إن الكلب مطلق» وقولى : «إن الكلب ليس مطلقاً» فمادمت أدرك كيف تتغير صور الأشياء بين حالتى نفى القول وإثباته . فالقول ذو معنى ومفهوم ، وإلا فهو فارغ لا يدل على شىء[٥٨] .

ولنأخذ مثالاً على العبارات الميتافيزيقية : «النفس الإنسانية كانت موجودة فى عالم روحى قبل حلولها فى الجسد» كيف أفهم هذه العبارة فهماً منطقيًا سليماً ؟

لابد أولاً من تحليل كلمة الموضوع ، وهى «النفس» ، تحليلاً يبين المفردات الجزئية الواقعة فى العالم الخارجى ، التى تنطوى تحت هذه الكلمة . نلاحظ جيداً أن الكلمة الكلية - كما أسلفنا لك الحديث - لا تسمى شيئًا بذاته ، إنها ليست اسماً يطلق على فرد كما تطلق أسماء الأعلام على أفرادها ، هى فى الحقيقة وصف تشترك فيه مجموعة أفراد ، فينبغى أولاً أن نعثر على تلك المجموعة من الأفراد أو على واحد منها على الأقل ، ونخترع له اسماً من عندنا وليكن الرمز «س» ثم نقول إن «س» هذه التى يمكن أن أراها أو أسمعها أو ألمسها ، هى من مجموعة الأفراد التى أطلق عليها كلمة «نفس» ولكنى حين ألتمس هذا الفرد بين أفراد العالم الخارجى فلن أجد . إذن : فالوصف بكلمة «النفس» لا ينصرف إلى شىء ، هذا فضلاً عن أن عناصر الوصف نفسها الدالة عليها كلمة «نفس» لن تكون من بين عناصر التجربة الحسية، وبهذا تخلو تجربتنا الممكنة من الموصوف وصفته على السواء ، ففيم الحديث؟[٥٩] .

وأخيراً فهو يرى أن الميتافيزيقا نشأت من غلطة أساسية ، وهى الظن بأنه ما دامت هناك كلمة فى اللغة ، فلابد أن يكون لها مدلول ومعنى . وكثرة تداول اللفظة ، ووجودها فى

القواميس يزيد الناس إيماناً بأنها يستحيل أن تكون مجرد ترقيم أو مجرد صوت بغير دلالة ، لكن التحليل يبين لك أن مئات من الألفاظ المتداولة والمسجلة فى القواميس هى ألفاظ زائفة ، أو هى «أشباه ألفاظ» كما يسميها رجال الوضعية المنطقية ، وما أشبه الأمر هنا بظرف يتداوله الناس فى الأسواق مدة طويلة على أنه يحتوى على ورقة من ذوات الجنيه حتى يكتسب الظرف قيمة الجنيه فى المعاملات ، إلى أن يفتحه أحد الناس ليستوثق من مكنونه ومحتواه ، وإذ هو فارغ ، وكان ينبغى أن يبطل البيع به والشراء ، لو تنبه الناس إلى زيفه من أول الأمر »[٦٠] .

هكذا كان د. زكى ناقداً للفكر[٦١] من خلال نقده للميتافيزيقا ، إذ أنه كان يحلل الفكرة فيجدها - بحكم تكوينها اللفظى نفسه أو السياق الذى وردت فيه - لا تحمل معنى على الإطلاق لأنه يجد استحالة منطقية فى أن تشير إلى أى موجود فى العيان الخارجى . فالفكرة - لتكون ذات معنى - إما أن تشير إلى «شىء» من معطيات الحس أو إلى صورة من صور السلوك. وكان هذا أساس نقده للفلسفة أيضاً ، غير أنه يرى أن الفلسفة - بمعنى التحليل - ضرورية لتوضيح القضايا العلمية والعبارات الجارية فى الحياة اليومية ، أما الميتافيزيقا - بمعنى الحكم على أشياء غير محسوسة - فواجبة الحذف من دائرة المعارف الإنسانية..»[٦٢] .

وهو يبدأ نقده للفلسفة بعرض موضوعات الفلسفة ، فهل جعلت الفلسفة «أشياءها» التى تبحث فيها غير تلك الأشياء التى جعلتها أحد نوعين : فإما هى «أشياء» لا تقع فى الخبرة الحسية مثل «الشىء فى ذاته» و«المطلق» و«العدم» و«القيم» وعندئذ كانت تبحثها بالميتافيزيقا - وهى ما توقفنا عندها - ، وإما أشياء مما نصادفه فى مباحث العلوم الأخرى كالإنسان ، والمجتمع، واللغة ، والتاريخ ، والاقتصاد ، والمكان ، والزمان ، والسببية ، لكنها تعالجها بغير الطريقة التى تعالجها بها العلوم ، وعندئذ كانت تسمى بحثها فلسفة طبيعية ، أو فلسفة التاريخ، أو فلسفة اللغة .. وهكذا[٦٣] .

ولنقف عند أحد هذه الموضوعات والذى يتعلق بعلم الطبيعة وهو «السببية» وهى النسبة أو العلاقة بين العلَّة والمعلول . وينص مبدأ «السببية» Causality على أن لكلِّ سبب ، وفى الشروط نفسها النتيجة اللاحقة نفسها» .

ولقد احتلت مشكلة السببية مكانة كبيرة فى الفكر الفلسفى بدءاً من «أرسطو« الذى تناول موضوع السببية (أو العلِّية) بالبحث ، لأن مهمة علم الطبيعة - فى رأيه - هى معرفة أسباب ما يحدث فيها من تغيير ، وعنده أن هذه الأسباب أربعة أنواع :

العلة المادية ، والعلة المحركة ، والعلة الصورية ، والعلة الغائية . وليست هذه العلل تتعاقب على الشيء الواحد .. بل إنها جميعاً تعمل معاً فى كل حالة من حالات الوجود[٦٤] .

لقد كان ديفيد هيوم (١٧١١ - ١٧٧٦م) هو أول فيلسوف أوروبى[٦٥] نقل فكرة العلِّية أو السببية من معانيها الأرسطية إلى معنى التتابع المجرد بين السبب و المسبَّب ، أى: التتابع الذى لا يعنى شيئاً أكثر من أن السبب سابق على مسبَّبه فيما دلت عليه التجربة وقد كان يمكن عقلاً أن يجيء الترتيب على صورة أخرى لكنه هكذا جاء[٦٦] .

ولقد تعرضت فكرة السببية لكثير من أوجه النقد - حتى على الصورة التى تركها هيوم - : إن الأسبقية بين السبب والمسبَّب محددة المعنى تحديداً واضحاً ، فهل هى تقتضى وجود فترة زمنية بينهما؟ إن كان ذلك كذلك ، فمهما بلغت تلك الفترة من القصر فهى تفصل السبب عن المسبَّب فصلاً يتنافى مع اتصال مجرى الأحداث فى الطبيعة . وعلى أى أساس ننتقى إحدى الحادثات التى تسبق المسبَّب لنجعلها سبباً ؟ هذه - مثلاً - نار اشتعلت فى قطعة الورق حين أدنينا منها عوداً من الثقاب ، أفنقول - إذن - إن عود الثقاب هو السبب فى اشتعال الورقة ؟ لكنه لولا وجود الأكسجين فى الهواء لما أشعل الثقاب الورقة ، ولولا قابلية الورق للاحتراق لما حدث الذى حدث .. وهكذا[٦٧] .

وهنا يذكِّر د. زكى - مرة أخرى - بالفرق بين نظرة الإدراك الفطرى إلى السببية بأنها علاقة بين حادثين مفردين مستقلين ، وبين النظرة العلمية التى ترجعهما معاً إلى مجموعات من تفاعلات ، فإذا بالحادثين يندمجان معاً فى خط واحد من الحوادث ، هو من أبرز الفروق بين القديم والحديث فى وجهة النظر إلى الطبيعة وإلى الكائنات[٦٨] .

فالدكتور زكى يرى أنه لابد - إذن - من تعديل فكرتنا عن التتابع الذى يكون بين السبب والمسبَّب ، بحيث نسد الثغرات التى كنا نفترض وجودها فى سلسلة الأحداث وذلك بتحليل الحوادث إلى مقوماتها الصغرى ، ولو فعلنا ذلك لانساب السبب فى مسبَّبه انسياباً يجعلهما خيطاً متصلاً ، فالحادثات الصغرى فى الخيط السببى أشبه بالنقط التى منها يتكون الخط المستقيم ، وليست هى كالخرزات - مثلاً - موضوعة بعضها إلى جانب بعض، ولو كانت هكذا لكان بينها فجوات على نحو ما أسلفنا ، لكننا إذا ما أدمجنا السبب فى المسبَّب وجعلناهما سيرة واحدة متصلة الحلقات ، أصبح من التعسف أن نرسم حدًّا فاصلاً نقول إن ما قبل هذا الحد الفاصل نعده سبباً ، وما بعد الحد نعده مسبَّباً»[٦٩] .

وينتهى د. زكى إلى القول بأنه ليس أمامنا إلا أن نغضَّ النظر عن فكرة السببية إطلاقاً فما يساعدنا على هذه السطحية طريقة استخدامنا لألفاظ اللغة فى الحديث المألوف ، فنحن نطلق كلمة واحدة على أفراد النوع الواحد ، فنحسب بعدئذ أن تلك الأفراد متشابهة ما دامت قد اشتركت فى اسم واحد ... فلم تعد كلمتا «سبب» و «مسبَّب» صالحتين كل الصلاحية فى مجال البحوث العلمية ؛ لأنهما كثيراً ما يحملان معهما طرائق الإدراك الفطرى فى رؤيته الأشياء على أنها كيانات مستقلة بذواتها . فلابد أن تحل فكرة «القانون» محل فكرة «السببية» ؛ فلا يكون البحث عن شىء يعد سبباً لشىء آخر ، بل يكون البحث عن دالة رياضية تبين العلاقة بين مجموعة من المتغيرات»[٧٠] .

هذه كانت معالجة د . زكى لإحدى مشكلات الفلسفة ، وفى مشكلة السببية جعل المعنى علة للمعلول - كما سبقت الإشارة - وكلاهما من الأشياء المحسوسة ، ففى مثاله السابق : الورقة وعود الثقاب من الأشياء ، أما احتراق الورقة فليس السبب فيها فقط هو اقتراب عود الثقاب منها ، بل لأن الهواء يحتوى على أكسجين . بالإضافة إلى قابلية الورق للاحتراق ، فحلَّل الواقعة - أو الحادثة على حد تعبيره - إلى عواملها تحليلاً علميًّا ، فربط بين المعنى والتفسير العلمى ، وهذا يتسق مع الروح العلمية التى تبناها . هذا من جانب ، ومن جانب آخر فإن تفسير د . زكى لفكرة السببية ، وأن الحادثات الصغرى فى الخيط السببى أشبه بالنقط التى منها يتكون الخط المستقيم ... إلى آخر ما ذكرناه ، اقترب فى تفسيره من تفسير «جورج سانتايانا» أحد رواد الواقعية الأمريكية الذى يرى «أن سيَّال الحوادث فى الطبيعة المادية قد يجرى على نسق معين آناً بعد آن ، فإذا حدث التكرار فى وقوع النسق الواحد ، كان ذلك قانوناً طبيعيًّا . . دون أن يكون الاطراد «ضروريًّا» يقتضيه منطق العقل اقتضاء لا مفر منه ، ذلك لأن كل نسق من الحوادث ، أو كل سلسلة منها ، تكون وحدة ، إنما تحدث - إذ تحدث - حدوثاً تلقائيًّا بغض النظر عن أن تكون مسبوقة بأشباه لها أو غير مسبوقة . وهذا معناه «ألا ضرورة فى العلاقة القائمة بين السبب والمسبَّب ، وألا يقين بأن القانون (الطبيعى) ثابت»[٧١] .

هذه هى مهمة الفلسفة كما يرى د. زكى وهى تحليل الألفاظ والعبارات التى يستخدمها العلم أو التى تستخدم فى الحياة اليومية ، ولكن تحليلها للغة يأتى من حيث بنائها المنطقى العام ومن حيث هى رموز إلى أشياء العالم الخارجى . فلكى تصبح الفلسفة علمية ، عليها -إذن- أن تقنع بذلك ، فتكون وسيلة تتخلص بها اللغة من بعض الاستخدامات الخاطئة التى أدت إلى

كثير من المشكلات الفلسفية - المزعومة فى رأيه - فتصبح اللغة السائدة هى لغة العلم، فتكون اللغة بذلك بداية جديدة .. أو منها تبدأ ثورة التجديد - كما عبر عن ذلك فى كتابه «تجديد الفكر العربى» -.

ولكن هل يمكن للفلسفة أن تنتظر قضايا العلم ونتائجه لتمارس مهمتها التحليلية ؟ لا .. لا يمكن أن تصبح الفلسفة مجرد تابعة للعلم الذى كثرت فروعه أو علومه الجزئية، فأصبح كل عالم غارقاً لأذنيه فى تفاصيل تخصصه . فلابد - إذن - من الإطار العام أو الكلى الذى يلمُّ بكل الجزئيات فيقدم لنا رؤية كلية شاملة، وهذا هو ما تؤديه لنا الفلسفة، فتصبح بذلك متكاملة مع العلم وليست وصيفة أو تابعة له .

* * *

تعقيب :

الإنسان «حيوان ناطق» هكذا عُرِّفَ الإنسان منذ زمن بعيد، فاللغة - إذن - هى التى تميزه عن الحيوان، لذا كانت حاملة لأفكاره واتجاهاته وآرائه، ومن ثم أصبحت اللغة هى الوعاء الثقافى الذى يحتوى على الأديان والفلسفات والأيديولوجيات . . والعلم بكل فروعه . . وغير ذلك من التشكلات الثقافية .

ولئن كان الإنسان يمارس فعل الكلام فلابد أن تكون كلماته مفهومة أو ذات معنى بالنسبة للآخرين، سواء على مستوى لغة الفهم أو لغة التفاهم، فالمهم أن يكون لها «معنى» . من هنا برزت أهمية مفهوم المعنى إلى ساحة الحوار بين اللغويين وفلاسفة اللغة . ولقد كان هذا أيضاً محور اهتمام فيلسوفنا الدكتور زكى نجيب محمود على أساس أن معنى الكلمة إما أن يكون شيئاً أو صورة من صور السلوك .. لذا فإن لنا بعض الآراء عن تناوله لهذا المفهوم :

١ - لقد قدم الدكتور زكى تعريفاً للغة «إنها ضرب من ضروب السلوك» الذى يبعد به عن التعريفات التقليدية للغة، وهو يلتقى فى ذلك مع أصحاب النظرية الإجرائية - أمثال بيرس وجون ديوى - والتى ذهبت إلى أن معنى اللفظ أو العبارة إنما يقع بأسره فى حدود دلالتها على ما يمكن أن يؤدى فى الحياة السلوكية بنجاح - كما عبَّر عن ذلك بيرس - وتأييد د. زكى لهذه النظرية قد ظهر بوضوح فى تناوله للكلمات الدالة على قيم خُلقية أو جمالية فهو يعتبرها بلا معنى إلا من حيث السلوك الذى يترتب عليها، وخاصة القيم الخلقية .

٢- كما أن تناول الدكتور زكى لمشكلة السببية ، وربطه إياها بالمعنى ، وبالتالى التفسير العلمى ، يقترب بذلك من نظرية السببية والتى تعتبر السلوكية هى إحدى صورها والتى تنظر - أى: السلوكية أو الجشتالت - إلى الظواهر لا على أنها مجموعة من العناصر التى يراد عزلها وتحليلها وتشريحها بل على أنها مجاميع مترابطة تؤلف وحدات مستقلة وتكشف عن تضامن باطن ، ولها قوانينها الخاصة.وينتج عن هذا أن حال كل عنصر يتوقف على بنية المجموع المترابط والقوانين التى تحكمه - فيما يقول د . بدوى فى كتابه «مدخل جديد إلى الفلسفة» . وهنا تحدث مشابهة بين هذه النظرية ونظرية البنية فى علم اللسان ، فنجد أن النزعة البنيوية فى الدراسات اللغوية تهدف إلى بيان أن اللغة بناء محكم مترابط الأجزاء - كما رأينا عند «دى سوسير» - ؛ لذا فإن د . زكى قد احتكم إلى هذه النظرية - أى : السلوكية- لإيضاح ما يحدثه الإدراك العلمى للأشياء فى إيجاد وحدة متجانسة فى السلوك اللغوى خاصةً .

ولعل التقاء د . زكى فى الرأى مع هاتين النظريتين - أى : السببية والإجرائية - يرجع إلى أن كلًّا منهما يتسم بروح العلم التى هى روح العصر والتى يعشقها د. زكى ، والتى أتت التجريبية العلمية - كما يحلو للدكتور زكى أن يسميها - ترجمة فعلية لها .

٣- إن د. زكى اعتبر أسماء الأعلام رموزاً كاملة ، فى مقابل الكلمات الكلية التى هى رُموز ناقصة - على اعتبار أنها تشير إلى مسميات جزئية - ، ولكن ماذا لو قلنا إن اسم «باريس» مثلاً يطلق على أكثر من منطقة فى العالم ، فهنا يمكن اعتبارها رمزاً ناقصاً لأننا عندما نقول «باريس» لا نعرف أى منطقة ، فهل المقصود باريس عاصمة فرنسا - وإن كانت هى أبرز هذه المناطق - أم باريس أخرى ؟! إذن : فلا يمكن اعتبار أسماء الأعلام رموزاً كاملة على الإطلاق .

٤- نقد د. زكى الفلسفة والميتافيزيقا من منطلق أن كلماتها ليست دالة على مسميات خارجية مثل لفظة «مطلق» ولكننا نرى أن كلمة «مطلق» لها معنى فى السياق الذى وردت فيه فالفيلسوف يحدد مصطلحاته فى إطار فلسفته ، كما أنه ليس بالضرورة أن كل كلمة لها ما يقابلها فى العالم الخارجى لكى يعطيها معناها على أساس أن هناك توازياً بين اللغة والواقع . وإن كان هذا صالحاً فى مجال العلوم الطبيعية إلا أنه لا يتماشي مع طبيعة العلوم الإنسانية مثل الفلسفة والتاريخ وغيرها . فهو يحبس بذلك - متفقاً مع الوضعيين - المعانى فى إطار العالم الحسى ،

فالتصور هو المرجع نفسه ؛ وبذلك يمكن إنقاذ الفلسفة والميتافيزيقا من الإلغاء واللامعنى على أساس أن المعنى يتعلق بالمرجع ، سواء بالنسبة للفلسفة أو غيرها من العلوم الإنسانية . هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى فإن د. زكى لم يكن موضوعيًا فى نقده حيث إن الموضوعية – من جهة دلالاتها القيمية – هى التخلى عن الميول والأهواء الشخصية ، وهو قد نقد الفلسفة والميتافيزيقا من منطلق ميله إلى اتجاه التجريبية العلمية ، التى أرادت للفلسفة أن تكون «علم المعانى» مما دفع الكثيرين إلى توجيه انتقادات إليها . ولعل هذا ما دعا د. زكى إلى التخلى عنها فى بعض المواضع كالتى أشرنا إلى بعضها فى طيات البحث .

* * *

وختاماً لبحثنا نستطيع أن نقول إن «المعنى» – عند د. زكى نجيب محمود – إما أن يشير إلى شىء من الأشياء أو صورة من صور السلوك ، فيأتى هذا اتساقاً مع الروافد التى ساهمت فى تشكيل فكره ومنها البراجماتية والسلوكية والواقعية الأمريكية بالإضافة إلى التجريبية العلمية كرافد رئيسى لهذا الفكر المتدفق .

* * *

الهوامش :

(*) يعرف ابن جِنّى اللغة بأنها «أصوات يعبر بها كل قوم عن أغراضهم» انظر : ابن جِنّى: الخصائص . ومن التعريفات الحديثة التى توضح طبيعة اللغة تعريف دى سوسير : إن اللغة عبارة عن نظام ولئن كانت هذه الخاصية هى ما يجعل اللغة غير اعتباطية تماماً إذ نلاحظ فيها صيغة عقلية نسبية ، فإنها كذلك تمثل النقطة التى يظهر فيها عدم كفاءة الجمهور لإلحاق أى تغيير باللغة . وذلك أن هذا النظام يمثل أولية معقدة ، ولا يمكن إدراكه إلا بإعمال الفكر . انظر: دى سوسير : دروس فى الألسنية العامة ، تعريب : صالح القرمادى وآخرين، تونس ، الدار العربية للكتاب ١٩٨٥ م ، ص ١٩ .

١ – د . زكى نجيب محمود : المنطق الوضعى ، جـ ٢ ، القاهرة ، مكتبة الأنجلو المصرية ، ط ٥ ، ١٩٨٠ م ص ٩.

(**) هناك من يعرف الإدراك Perception بأنه العملية التى يتم من خلالها استقبال المنبهات وتفسيرها فى ضوء الخبرة السابقة ، وتتضمن غالباً إخماد أو تأكيد لبعض الجوانب فى المنبه المركب حتى يمكن الوصول إلى اتساق إدراكى .

2 - R .W . Payne : Cognitive abnormalities . In H. J. Eysenek (ed) : Book abnormal Psychology . London . Pitman . 1973 . P. 922 .

٣ - لمزيد من التفاصيل عن اللغة العلمية وطبيعتها، انظر : د . محمد كامل حسين : متنوعات، جـ ٢ ، القاهرة، مطبعة مصر ، بدون تاريخ ، ص ١٢٦ ، وأيضاً : جان ستاروبنسكى : اللغة الشعرية واللغة العلمية ، مجلة الفكر العربى المعاصر - الصادرة عن مركز الإنماء القومى ببيروت عدد (١٠) فبراير ١٩٨١ م ، ص١٣٧ .

٤ - د. زكريا إبراهيم : دراسات فى الفلسفة المعاصرة ، جـ١ ، القاهرة ، مكتبة مصر ، بدون تاريخ ، ص ٣٢. وأيضاً د . زكى نجيب محمود : حياة الفكر فى العالم الجديد ، دار الشروق ، القاهرة ، ط ٢ ، ١٩٨٢م، ص١٢٢. وعن البراجماتية انظر : وليم جيمس: البراجماتية ، ترجمة د . محمد على العريان ، وتقديم د.زكى نجيب محمود ، القاهرة ، نيويورك، مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر ، ١٩٦٥م ، ص ٦٤ وما بعدها.

٥ - د . زكى نجيب محمود : نحو فلسفة علمية ، ص ٨٨ ، ٨٩ .

٦ - المرجع نفسه ، ص ٨٩ .

٧ - لمزيد من التفاصيل عن الرموز اللغوية ، انظر : د. مصطفى مندور : اللغة والفكر ، القاهرة ، مكتبة الشباب، ١٩٩٣م ، ص ١١٢ ، ١١٣ .

٨ - انظر د . عزمى إسلام : مفهوم المعنى ، جامعة الكويت ، ضمن حوليات كلية الآداب ، الحولية السادسة، ١٩٨٥م ، ص ٣١ . كما نود أن نشير إلى أن هذه النظرية لها أنصار من المعاصرين مثل كل من «سابير» و«دى سوسير» و«أولمان» و«تيلور» فقد ذهب «دى سوسير» مثلاً إلى أن تحول العلامة الصوتية إلى دالة أو اسم دال ، إنما يتم عن طريق أن المواضعة فى المعنى واضحة . انظر : دى سوسير : دروس فى الألسنية العامة ، ص ٢٨ . كما أنه وقف باستفاضة أمام مبدأ اعتباطية الدليل اللغوى . انظر : دروس فى الألسنية العامة ، ص ١١١ وما بعدها .

٩ - د . زكى نجيب محمود : نحو فلسفة علمية ، ص ٨٢ ، ٨٣ .

١٠ - المرجع السابق ، ص ٨٣ .

١١ - جدير بالذكر أن «دى سوسير» قد أشار أيضاً إلى تلك العمليات الفسيولوجية والحركات العضلية المصاحبة لنطق الكلمات ، كما أنه يشير إلى أن اللغة صورة شفوية مستقلة عن الكتابة ، وأكثر منها ثباتاً بكثير ، ولكن تعظيم الناس للصورة المكتوبة يمنعهم من تبين ذلك . ولمزيد من التفاصيل . انظر : دى سوسير : المرجع السابق ، ص ٣٦ - ٥٠ .

١٢ - سميت هذه الحركة الفلسفية المعاصرة بهذا الاسم لأن أنصارها «وضعيون» بمعنى أنهم كالعلماء يريدون للإنسان أن يقف بفكره عند الحدود التى يستطيع أن يقيم عليها علمه مثل تجاربه وخبرته . انظر : د. زكى نجيب محمود : حياة الفكر فى العالم الجديد، ص٢٣٤ . ولمزيد من التفاصيل عن الوضعية المنطقية انظر : د . زكريا إبراهيم : دراسات فى الفلسفة المعاصرة ص ٢٢٣ وما بعدها ، ص ٢٨٤ وما بعدها .

وبوخنيسكى: تاريخ الفلسفة المعاصرة فى أوروبا . ترجمة محمد عبدالكريم الوافى ، ط١ ، ليبيا ، مكتبة الفرجانى ، بدون تاريخ ، ص ١٠٤ وما بعدها .

١٣ - لفظة «معنى» مشتقة من فعل «عنى» الذى يؤخذ بمثابة أظهر إذا ما نسب إلى الأشياء أما لفظة «معنى» فتؤخذ بمثابة ما يقصد بشىء الكلمة هو مدلولها ، ومعنى الكلام هو مضمونه . لمزيد من التفاصيل عن كلمة «معنى» انظر : د. معن زيادة : الموسوعة العربية ، المجلد الأول ، بيروت ، ط١ ، ١٩٨٦م .

١٤ - د . زكى نجيب محمود : نحو فلسفة علمية ، ص ١١٥ ، ١١٦ .

١٥ - سنتحدث تفصيلاً عن رأى د . زكى فى السببية فى موضع آخر من البحث .

١٦ - لمزيد من التفاصيل انظر : د . عزمى إسلام : مفهوم المعنى ، ص ٣٤ . وأيضاً :

Daniel . M. Taylor : Explanation & Meaning : an introduction to Philosophy. Cambridge . University Press . 1970 . P .112 .

١٧ - لمزيد من التفاصيل انظر : Daniel. M. Taylor : Op . Cit . P. 120 . وأيضاً : د . عزمى إسلام: مفهوم المعنى، ص ٣٥ ، ٣٦ .

١٨ - انظر : Daniel. M. Taylor : Op. Cit . P. 120

وأيضاً : د . عزمى إسلام: المرجع السابق ، ص ٣٦ .

١٩ - د. زكى نجيب محمود : المنطق الوضعى ، جـ٢ ، ص ١٣ ، ١٤ .

20- Daniel. M. Taylor : Op. Cit . P. 4 .

٢١ - د . صلاح قنصوه : فلسفة العلم ، القاهرة ، دار الثقافة ، ١٩٨٠م ، ص ١٤٨ .

٢٢ - د . زكى نجيب محمود : نحو فلسفة علمية ، ص ١٠ .

٢٣ - المرجع السابق ، ص ١١٦ .

٢٤ - المرجع السابق ، ص ٩٣ .

٢٥ - المرجع السابق ، ص ٩٤ .

٢٦ - المرجع السابق ، ص ٩٣ .

٢٧ - المرجع السابق ، ص ٩٣ .

٢٨ - المرجع السابق ، ص ٩٥ .

٢٩ - المرجع السابق ، ص ٩٥ .

٣٠ - المرجع السابق ، ص ٩٥ .

٣١ - المرجع السابق ، ص ٩٦ .

٣٢ - المرجع السابق ، ص ٩٦ .

٣٣ - المرجع السابق ، ص ١٠٠ .

٣٤ - المرجع السابق ، ص ١٠٥ ، ١٠٦ .

٣٥ - د . زكى نجيب محمود : المنطق الوضعى ، جـ ٢ ، ص ٢٨٣ ، ٢٨٤ .

٣٦ - جون لاينز : اللغة والمعنى والسياق ، ترجمة د . عباس صادق ، العراق ، دار الشؤون الثقافية العامة ، «آفاق عربية» ، طـ ١ ، ١٩٨٧م ، ص٣٢ . وانظر أيضاً : د. عزمى إسلام : مفهوم المعنى ، ص ٦٦ .

٣٧ - د . زكى نجيب محمود : نحو فلسفة علمية ، ص ١٠٨ .

٣٨ - المرجع السابق ، ص ١٠٨ .

٣٩ - المرجع السابق ، ص١١١ .

٤٠ - المرجع السابق ، ص ١١١ .

٤١ - د . زكى نجيب محمود : موقف من الميتافيزيقا ، طـ ٢ ، دار الشروق ، القاهرة ١٩٨٣م، ص ١١١ .

٤٢ - المرجع السابق ، ص ١٢٠ .

٤٣ - المرجع السابق ، ص ١٢٠ .

٤٤ - عن اللغة التعبيرية واللغة التصويرية عند الوضعيين راجع : د . عزمى إسلام : لدفيج فتجنشتين ، القاهرة ، دار المعارف ، بدون تاريخ ، ص ١٥٦ . وأيضاً : د . عزمى إسلام: مفهوم المعنى ، ص ٨٦ .

٤٥ - د . زكى نجيب محمود : موقف من الميتافيزيقا ، ص ١١٢ ، ١١٣ .

٤٦ - المرجع السابق ، ص ١٢٧ .

47 - Daniel . M . Taylor : Op . Cit . P . 119 .

٤٨ - أيضاً عن المعنى انظر : جوتلوب فريجة : المعنى والمرجع - فى كتاب «المرجع والدلالة فى الفكر اللسانى الحديث» ، فريجة ، آدم شاف وآخرين ، ترجمة وتعليق : عبد القادر قنينى ، المغرب ، إفريقيا الشرق ، ص ٨٥.

٤٩ - د . زكى نجيب محمود : موقف من الميتافيزيقا ، ص ١٢٢ . وأيضاً : د . زكى نجيب محمود: حياة الفكر فى العالم الجديد ، ص ١٢٦ .

٥٠ - د . زكى نجيب محمود : فلسفة وفن ، القاهرة ، مكتبة الأنجلو المصرية ، ١٩٦٣م ، ص٦٤ - ٦٦ .

٥١ - د . زكى نجيب محمود : نحو فلسفة علمية ، ص ١١٣ . وعن نسبية القيم انظر : د . صلاح قنصوه : نظرية القيم فى الفكر المعاصر ، القاهرة ، دار الثقافة ١٩٨١م ، ص٤٦.

٥٢ - بيار جيرو : علم الدلالة ، ترجمة أنطوان أبو زيد ، بيروت ، باريس ، منشورات عويدات ، ١٩٨٦ م ، ص ٧٨ ، ٧٩ .

٥٣ - د . زكى نجيب محمود : نحو فلسفة علمية ، ص ١٢٧ - ١٢٩ .

٥٤ - المرجع السابق ، نفس الموضع .

٥٥ - عن فتجنشتين انظر : د. عزمى إسلام : لدفيج فتجنشتين ، ص ١٣٧ وما بعدها . وعن راسل وفتجنشتين انظر أيضاً : د . زكريا إبراهيم : دراسات فى الفلسفة المعاصرة ، جـ١ ، ص ١٩٢ وما بعدها ، وص ٢١٧ وما بعدها . وعن اتجاه الوضعية أو التجريبية العلمية انظر : د . زكى نجيب محمود : قصة عقل ، طـ١ ، دار الشروق ، القاهرة ، ١٩٨٣م ، ص ٩٤ ، ٩٥ وما بعدها . وأيضاً : د.عبد الرحمن بدوى : مدخل جديد إلى الفلسفة ، الكويت ، وكالة المطبوعات ، طـ ٢ ، ١٩٧٩م ، ص ٢٤٦ .

٥٦ - د . زكى نجيب محمود : موقف من الميتافيزيقا ، ص ٤ .

٥٧ - المرجع السابق ، ص ٥ .

٥٨ - المرجع السابق ، ص ١٤ .

٥٩ - المرجع السابق ، ص ١٠٣ .

٦٠ - المرجع السابق ، ص ١٠٥ .

٦١ - عن نقد د. زكى نجيب محمود للفن والأدب انظر: د . زكى نجيب محمود: فلسفة النقد ، طـ١ ، دار الشروق ، القاهرة ، ١٩٧٩ م ، ص ٢٥ وما بعدها .

٦٢ - د . زكى نجيب محمود : موقف من الميتافيزيقا ، ص ٢١ ، ٢٢ .

٦٣ - المرجع السابق ، نفس الموضع .

٦٤ - د . زكى نجيب محمود : المنطق الوضعى ، جـ ٢ ، ص ٢٦٨ .

٦٥ - كان للإمام الغزالى (١٠٥٨ - ١١١١م) رأى فى السببية وهو أن العلاقة السببية لا تزيد على تتابع بين السبب والمسبَّب ، فهو يقول : إن الاقتران ما يعتقد فى العادة سبباً وما يعتقد مسبَّباً ليس ضروريًّا عندئذ. فالعلاقة السببية عنده ليست هى ضرورة محتومة بحكم العقل ، بل هى تتابع يقر فى التجربة ونتعوده ، فنتوقع التابع إذا وقع المتبوع . لمزيد من التفاصيل انظر كتابيه : المنقذ من الضلال ، وتهافت الفلاسفة .

٦٦ - د . زكى نجيب محمود : المنطق الوضعى ، جـ ٢ ، ص ٢٧٠ ، ٢٧١ .

٦٧ - المرجع السابق ، نفس الموضع .

٦٨ - المرجع السابق ، ص ٢٧٢ .

٦٩ - المرجع السابق ، ص ٢٧٣ .

٧٠ - المرجع السابق ، ص ٢٧٤ ، ٢٧٥ .

٧١ - د . زكى نجيب محمود : حياة الفكر فى العالم الجديد ص ٢٠٩ . وعن الواقعية الأمريكية أيضاً انظر : بيتركاز: تاريخ الفلسفة فى أمريكا (خلال ٢٠٠ عام) ترجمة حسنى نصار ، القاهرة ، مكتبة الأنجلو المصرية ، بدون تاريخ ، ص ١٨٥ وما بعدها . وعن «جورج سانتايانا» ومنهجه انظر : هربرت شنيدر: تاريخ الفلسفة الأمريكية ، ترجمة د. محمد فتحى الشنيطى ، القاهرة ، مكتبة النهضة العربية ، ١٩٦٤م، ص ٤١٩ .

* * *

مصادر البحث ومراجعه :

١ - بوخنيسكى : تاريخ الفلسفة المعاصرة فى أوروبا ، ترجمة : محمد عبد الكريم الوافى ، ليبيا ، مكتبة الفرجانى، ط ١ ، بدون تاريخ .

٢ - بيار جيرو : علم الدلالة ، ترجمة : أنطوان أبو زيد ، بيروت ، باريس ، منشورات عويدات ، ١٩٨٦م.

٣ - بيتر كاز : تاريخ الفلسفة فى أمريكا خلال ٢٠٠ عام ، ترجمة : حسنى نصار ، مراجعة : د. مراد وهبة ، القاهرة ، مكتبة الأنجلو المصرية ، بدون تاريخ .

٤ - ابن جنى : الخصائص ، تحقيق : محمد على النجار ، بيروت ، دار الهدى ، بدون تاريخ .

٥ - جان ستاروبنسكى : اللغة الشعرية واللغة العلمية ، مجلة الفكر العربى المعاصر ، الصادرة عن مركز الإنماء القومى ، بيروت ، عدد١٠ ، شباط (فبراير) ١٩٨١م .

٦ - جوتلوب فريجة وآدم شاف وآخرون : المرجع والدلالة فى الفكر اللسانى الحديث ، ترجمة : عبد القادر قنينى ، المغرب ، إفريقيا الشرق ، بدون تاريخ .

٧ - جون لاينز : اللغة والمعنى والسياق ، ترجمة د . عباس صادق ، العراق ، دار الشؤون الثقافية العامة ، آفاق عربية ، ١٩٨٧م .

٨ - د . زكريا إبراهيم : دراسات فى الفلسفة المعاصرة ، القاهرة ، مكتبة مصر ، ط١ ، بدون تاريخ .

٩ - د . زكى نجيب محمود : فلسفة وفن ، القاهرة ، مكتبة الأنجلو المصرية ، ١٩٦٣م .

١٠ - د . زكى نجيب محمود : فلسفة النقد ، دار الشروق (القاهرة ، بيروت) ط١، ١٩٧٩م.

١١ - د . زكى نجيب محمود : المنطق الوضعى ، جـ ٢ ، القاهرة ، مكتبة الأنجلو المصرية ، ط٥ ، ١٩٨٠ م .

١٢ - د . زكى نجيب محمود : حياة الفكر فى العالم الجديد ، دار الشروق (القاهرة ، بيروت) ط٢، ١٩٨٢م.

١٣ - د . زكى نجيب محمود : نحو فلسفة علمية ، القاهرة ، مكتبة الأنجلو المصرية ، طـ٢ ، ١٩٨٠ م .

١٤ - د . زكى نجيب محمود : موقف من الميتافيزيقا ، دار الشروق (القاهرة ، بيروت) طـ٢، ١٩٨٣م .

١٥ - د . زكى نجيب محمود : قصة عقل ، دار الشروق (القاهرة ، بيروت) طـ ١، ١٩٨٣م.

١٦ - د . صلاح قنصوه : نظرية القيم فى الفكر المعاصر ، القاهرة ، دار الثقافة ، ١٩٨١م.

١٧ - د . عبد الرحمن بدوى : مدخل جديد إلى الفلسفة ، الكويت ، وكالة المطبوعات ، طـ٢، ١٩٧٩م .

١٨ - د . عزمى إسلام : مفهوم المعنى ، جامعة الكويت ، حوليات كلية الآداب ، الحولية السادسة ، ١٩٨٥م.

١٩ - د . عزمى إسلام : لدفيج فتجنشتين ، مصر ، دار المعارف ، بدون تاريخ .

٢٠ - فردينان دى سوسير : دروس فى الألسنية العامة ، تعريب صالح القرمادى وآخرين ، تونس ، الدار العربية للكتاب ، ١٩٨٥ م .

٢١ - د . محمد كامل حسين : متنوعات ، جـ ٢ ، القاهرة ، مطبعة مصر ، بدون تاريخ .

٢٢ - د . مصطفى مندور : اللغة والفكر ، القاهرة ، مكتبة الشباب ، ١٩٩٣م .

٢٣ - د . معن زيادة : الموسوعة العربية ، مجلد أول ، بيروت ، طـ ١، ١٩٨٦م .

٢٤ - هربرت شنيدر : تاريخ الفلسفة الأمريكية ، ترجمة : د. محمد فتحى الشنيطى ، القاهرة، مكتبة النهضة العربية ، ١٩٦٤ م .

٢٥ - وليم جيمس : البراجماتية ، ترجمة : د. محمد على العريان ، تقديم : د . زكى نجيب محمود ، (القاهرة ، نيويورك) ، مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر ، ١٩٦٥ م .

المراجع الأجنبية :

1 - Daniel . M .Taylor : Explanation & Meaning an introduction to philosophy. Cambridge. University Press . 1970 .

2 - Payne . R . W : Cognitive Abnormalities in H . J . E . ysenek (ed) Hand Book Abnormal Psychology. London. Pitman . 1973 .