وزارة التعليم العالي و البحث العلمي

جامعة الجزائر

كلية العلوم الاجتماعية و الإنسانية

قسم الفلسفة

# فلسفة اللّغة عند "زكي نجيب محمود"

## دراسة تحليلية نقدية

مذكرة لنيل درجة الماجستير في الفلسفة

إعـداد: إشــراف:

الطالب: قروج بولفعة. الدكتور: بوساحة عمر.

السنة الجامعية: 2008-2009

وزارة التعليم العالي و البحث العلمي

جامعة الجزائر

كلية العلوم الاجتماعية و الإنسانية

قسم الفلسفة

# فلسفة اللّغة عند "زكي نجيب محمود"

## دراسة تحليلية نقدية

مذكرة لنيل درجة الماجستير في الفلسفة

إعداد: الطالب: قروج بولفعة.

إشراف: الدكتور: بوساحة عمر.

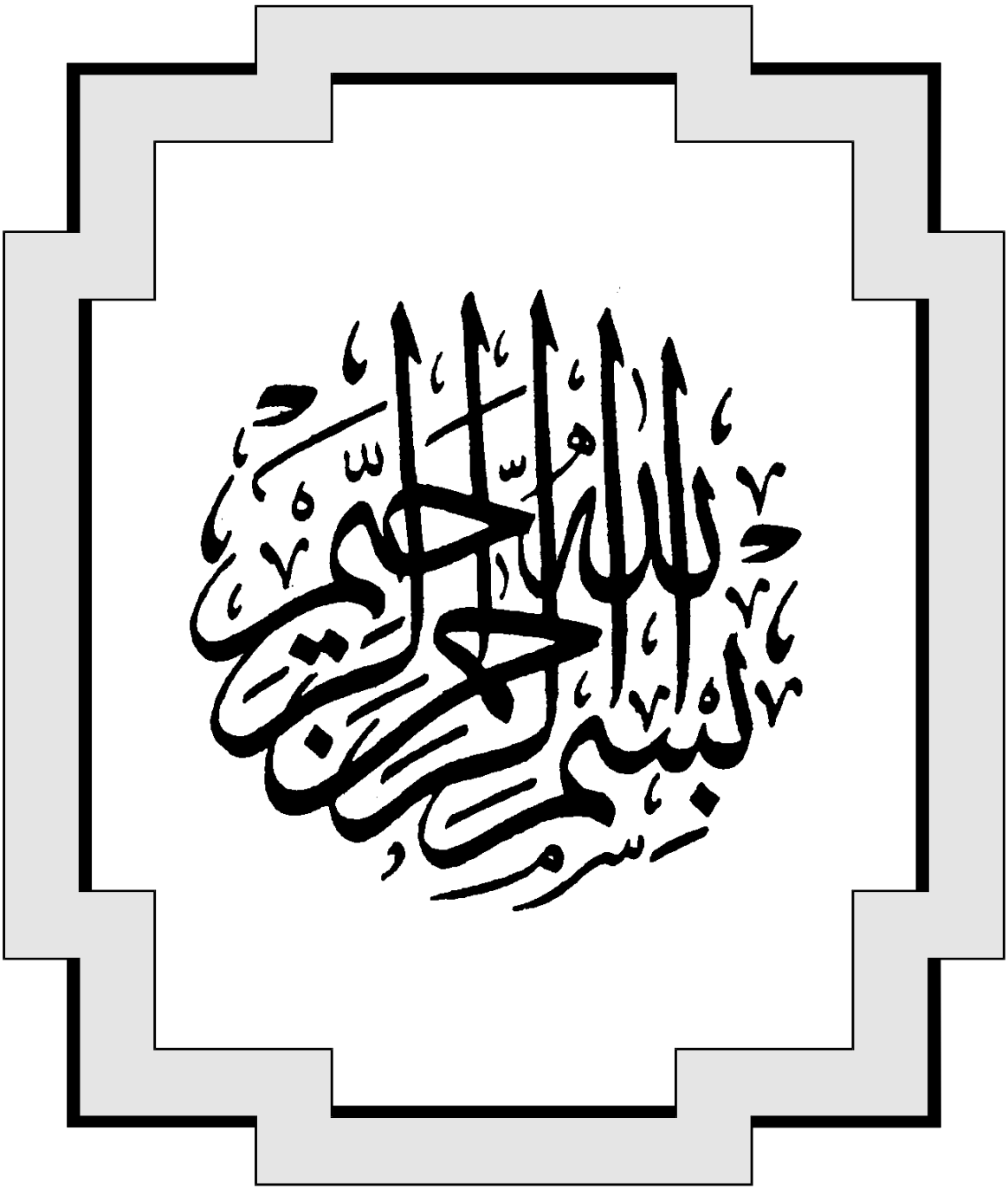
أعضاء اللّجنة المناقشة:

الدكتور/ يحياوي محمد. رئيساً.

الدكتور/ بوساحة عمر. مقرراً.

الدكتور/ شكار مولود. عضواً.

السنة الجامعية: **2008-2009**


بسم الله الرحمن الرحيم

# الإهداء:

إلى روح والدي الكريم رحمه الله و طيّب ثراه.

إلى الأم الكريمة أطال الله بقاءها.

إلى الزوجة الكريمة و أبنائي حسام الدين و منال و محمد. إلى الأشقاء و الشقيقات.

إلى روح الأستاذ الدكتور **"زرارقة عطاء الله"** الذي فارقنا إلى جوار ربّه رحمة الله عليه.

إلى كل الأصدقاء و الزملاء الذين شجعوني و شدّوا من أزري.

إلى زملائي طلبة الماجستير الذين جمعتني بهم مقاعد الدراسة بقسم الفلسفة

أهدي للجميع هذا العمل المتواضع.

# تشكرات:

إنّ الحمد للهِ نحمدهُ تعالى و نشكُرُه على مَا أنعَمَ بِهِ عَلَيْنا من نِعمٍ و آلاءَ عظيمةٍ، وعلى مَا وفقَنَا إليهِ من إتمَامِ هَذا البحث المتواضع.

و بعد: لا يسعُنَا في هذا المقامِ، إلاّ أن نرفَعَ أسمى معَانِي الشُكرِ و العرْفَانِ إلى كلّ من مَدَّ يدَ العوْنِ من قريبٍ أو بعيدٍ في سبيلِ إنجازِ هَذا البحث، و نَخُصُ بالشُكرِ:

الدكتور**"بوساحة عمر"** الذي قبل الإشراف على هذا العمل وفاء منه لروح زميله الدكتور **"زرارقة عطاء الله"** الذي خطفته منا يد المنيّة، و عزاؤنا في هذا المصاب أنّه أفضى إلى جوار ربّه، فنِعْمَ الجوار و نِعْمَ المُجِير، و ندعوه ﷻ أن يتغمده برحمته الواسعة. فقد كان واسع الصدرلينَ العريكة سمح المخالطة... أرجو أن يسعد بثمرة توجيهه و تشجيعه فهذه المذكرة قبس من سنا فكره .

كما أوجه شكراً خاصاً للدكتور: **"حسين بوداود"** على تزويده لنا بمراجع وكتب أفادتنا في البحث وعلى تشجيعه و شدّه من أزرنا، و إلى الأستاذ **"حفصي عيسى"** على مراجعته اللغوية لمذكرتنا.

كما لا أنسى توجيه الشكر إلى أساتذة قسم الفلسفة بجامعة **"بوزريعة"** عموماً و أخص منهم الذين أشرفوا على طلبة الماجستير تدريساً و نصحاً و توجيهاً.

وفي الأخير أتوجه بالشكر للدكاترة الذين تكرموا بقراءة و مناقشة هذه المذكرة.

قروج بولفعة

# المقدمـــــــــــــــــــــــة

**مقدمة:**

تشكل اللغة بالنسبة للفلسفة حسب وجهة نظر الكثير من فلاسفة العصر إشكالا عويصاً، فلم تعد وسيطاً شفافاً يستعمله الفيلسوف دون أن يأبه له أو يفكر فيه، الأمر الذي ولّد اهتماماً متزايداً باللغة خاصة في العالم الأنجلوساكسوني الذي يعتبر **"فلسفة اللغة"** سمة الفلسفة المعاصرة، لكن هذا لا يعني أنّ التراث الفلسفي القديم يخلو من بحث اللغة بل نجد شذرات هنا وهناك في العصر اليوناني والإسلامي، إلاّ أنّ كل من **"هوبز"**و**"لوك"**أسسا تقليداً إنجليزيا يضع اللغة في أول اهتمامات الفيلسوف، لكن رغم إقرار المؤرخين لفلسفة اللغة بعودة جذورها إلى التراث الفلسفي القديم، إلا أنّ الوجود الفعلي و المتميّز عرف النور في الفلسفة المعاصرة، خاصة بعد اسهامات المدرسة التحليلية بداية من **"غوتلوب فريجه"**و**"برتراند رسل"**و**"لودفيغ فيتجنشتين"**،الذي تأثر بأفكاره المنشورة في كتابه**"رسالة منطقية فلسفية"**بعض الفلاسفة في**"النمسا"**والذين أسسوا فيما بعد مدرسة **"الوضعية المنطقية"**والتي تبناها بعض الفلاسفة الإنجليزمثل **"آلفرد جولس آير"**،حيث تشكل هذه المدرسة منعطفاً هاما في الفلسفة عموماً وفلسفة اللغة خصوصاً من خلال إسهام المنتمين إليها بنظريات في الصدق والمعنى، و وظيفة اللغة وطبيعتها وعلاقتها بالأشياء، بل منهم من حاول بناء لغة منطقية بديلة للغة الطبيعية خاصة **"رودلف كارناب"**...

وفي هذا السياق يعتبر المفكر العربي **"زكي نجيب محمود"** واحداً من الأكاديميين العرب المتأثرين بالمنهج التحليلي والمنتمين لهذه المدرسة **"الوضعية المنطقية"**،حيث حاول من خلال إنتاجه الفكري،خاصة في مرحلته المبكرة نشر هذا المنهج (التحليلي)،لإثراء المدارس الفكرية العربية من خلال الدعوة لتبني أهم مقولات الوضعية المنطقية،للتعامل مع واقعناوتراثنا،لنتمكن من نقل المجتمع نقلة نوعية تحقق له النهوض ومواكبة العصر فكراً وعلماً وثقافة.

لكن البيئة الثقافية العربية الإسلامية تختلف من حيث التركيب و البنية و الواقع والتطلعات عن البيئة الأوربية التي ظهرت فيها هذه المدرسة، الأمر الذي انعكس على أمهات القضايا الرئيسية، ففي الوقت الذي انشغل فيه الفلاسفة التحليليون و الوضعيون في أوربا باللغة و مسألة المعنى، نجد أن مفكرنا **"زكي نجيب محمود"** انشغل بعدةّ قضايا، زحزحت مسألة اللغة و ما يتفرع عنها من قضايا و إشكاليات إلى المرتبة الثانية.

و مع ذلك فقد تمكن **"زكي نجيب محمود"** من إحداث اختراق في هذه البيئة، من خلال الأفكار التي عرضها و بسطها في كتبه المختلفة، حيث تناول أهم إشكاليات العالم العربي و بقي وفيا لتقليد المنهج التحليلي و أفكار المدرسة الوضعية المنطقية. مما لفت الانتباه إلى محورية اللغة بالنسبة لبحث هذه القضايا و الإشكاليات، لهذا ذهب بعض الدارسين و المهتمين بفكره إلى الإقرار بإسهامه في فلسفة اللغة، و من هؤلاء **"سعيد مراد"** في كتابه **"زكي نجيب آراء وأفكار"** الذي أفرد فصلا خاصاً عنوانه **"فلسفة اللغة عند زكي نجيب"**، لكن مطالعتنا لهذا الفصل جعلتنا نقف على أهم العوامل المؤثرة التي جعلت **"زكي نجيب"** يهتم باللغة دون أن يكشف ـ صاحب الكتاب ـ ما قدمه فيلسوفنا من اسهامات في فلسفة اللغة، الأمر الذي أثار فضولنا للتنقيب أكثر وكشف اسهاماته فيها.

بالإضافة إلى ذلك فالقارئ لكتب **"زكي نجيب"** يلاحظ تنوع المواضيع و القضايا التي طرقها، إذ لم ينحصر بحثه في دائرة اللغة، كما هو الحال في نموذج الفلسفة التحليلية والوضعية، بل يجد انفتاحاً على حقول فلسفية مختلفة ذات صلة بالمحيط الثقافي و السياسي العربي، لكن هذا الانفتاح على تلك الحقول الفلسفية لم يبعد اللغة من دائرة الاهتمام، بل كانت في الكثير من الأحيان نقطة بداية و مرتكزاً لتحليله، محققاً بذلك قناعة الوضعيين و المتمثلة في أنّ البحث الفلسفي ما هو إلا تحليل منطقي للقضايا، و هذا ما يجعلنا نقف على ما يطلق عليه بعض المؤرخين للفلسفة المعاصرة **بـ"المنعطف اللغوي"**، الذي صبغ الفلسفة التحليلية بصبغة جديدة بل أسس لتوجه يسمى بـ**"الفلسفة اللغوية"**، التي تعتبر نموذجا لفلسفة منغلقة و محصورة في اللغة. و في هذا الإطار يأتي موضوع بحثنا الذي سنحاول فيه رصد فلسفة اللغة في ما أنتجه **"زكي نجيب محمود"**، و جمع ما تفرق منها في كتبه الكثيرة، لنضفي عليها طابعاً نسقيا، ولنتبين مدى قربه أو بعده من الفلسفة اللغوية.

من هذا التمهيد يمكن تحديد إشكالية البحث في ما يلي:

**إذا كانت الفلسفة عند "الوضعيين المناطقة" لا تزيد عن كونها تحليلا للقضايا التي تصاغ في قوالب لغوية، فهل يؤدي ذلك إلى فلسفة اللغة؟ و هل تشكل اللغة محوراً رئيسيا في فكر"زكي نجيب"؟ و إذا كان الأمر كذلك فما هي بنيتها؟ و ما طبيعتها؟ و ما هي وظائفها؟ وما علاقتها بالفكر؟ و ما هو المعنى عنده؟ و هل ما قدمه في اللغة يدخل ضمن نموذج فلسفة اللغة (المفتوح)؟ أم أنّه صدى لنموذج الفلسفة اللغوية (المنغلقة)؟.**

و قد ارتأينا أن نعتمد على عدّة مناهج لتفي بتشعبات الموضوع، حيث عليّنا في البداية أن نقوم بجمع المادة المعرفية التي فرقها في كتبه المختلفة، لنرصد أهمها خاصة ما تعلق منها باللغة،بنيتها وطبيعتها و وظيفتها و علاقتها بالفكر من جهة و علاقتها بالأشياء من جهة أخرى، ونظرته للمعنى؛ كما أننا سنعتمد على التحليل لبسط هذه الأفكار و سبر مكنوناتها، و أخيراً نلجأ إلى مناقشة هذه الأفكار لنبين موضعها في ميدان فلسفة اللغة، و لنتبين مدى جدتها و أصالتها.

أما عن دوافع اختيارهذا الموضوع فيمكن إجمالها في النقاط التالية:

1. أولاً اهتمامي بالفلسفة العربية خاصة الحديثة منها و المعاصرة، حيث يشغل الدكتور **"زكي نجيب محمود"** مكانة متقدمة، لما أضافه لهذا الفكر منهجيا و معرفيا.
2. كما أجد في نفسي ميلاً لهذا المفكر الذي استفدنا من أفكاره و نحن على مقاعد الدراسة في الجامعة (قبل التدرج)، خاصة فيما يتعلق بتاريخ الفلسفة، و تناوله لقضايا عربية صرفة، كالتجديد و النهضة و غيرها.
3. بالإضافة إلى ذلك فقد لاحظ الفلاسفة مدى الارتباط بين اللغة و الفلسفة لدرجة يصعب تصور إنفكاك البحث الفلسفي عنها، بل الفكر الإنساني مهما كانت صفته، الأمر الذي ساهم في تأسيس فلسفة اللغة، التي يُعتقد أنّها تخصص غربي، بل بعض المؤرخين للفلسفة يعتبرونها اهتماماً **"أنجلوساكسوني"**، لكن تراثنا الفكري قديمه و حديثه لا يخلو من إسهامات فكرية لغوية تضاهي ما قدمه الغرب، و هذا ما ذكره **"زكي نجيب محمود"** الأمر الذي حملني على الوقوف عليه لكن هذه المرّة ليس فيما ألفه القدماء بل فيما أضافه هو، و مسوغ ذلك ارتباطه بالثقافة العربية الإسلامية أولاً، و لكونه ينتمي فكرياً للمدرسة الوضعية المنطقية، ولأنّه متمسك بالمنهج التحليلي، فلا بد أن يتعرض للغة و له فيها تصورات تميزه عن غيره من المفكرين و الفلاسفة.

لهذا تظهر أهمية البحث في كونه يعالج إشكالية فلسفية معاصرة، تعتبر سمة مميزة للفلسفة المعاصرة، كما أنّه يحاول كشف مدى الترابط بين الفلسفة العربية و الفلسفة الغربية، من خلال بيان التأثير الذي تمارسه هذه الأخيرة على فكرنا العربي، وهذا ما يساهم في بيان البعد الإنساني والتواصلي للفكر العربي، و إمكانية انفتاحه على الآخر والاستفادة منه.

و لذلك نأمل أن يصل البحث إلى أهداف نجملها في النقاط التالية:

1. المساهمة المتواضعة في إثراء المكتبة العربية بدراسة تهتم بالفلسفة العربية المعاصرة.

2. الكشف عن اسهامات الدكتور **"زكي نجيب محمود"** في مجال فلسفة اللغة، للاستفادة منها في الدرس الفلسفي للغة.
3. بيان التطور النوعي و الكمي للفكر العربي المعاصر مقارنة بالتراث القديم، كما تستهدف الدراسة بيان مكانة الفلسفة العربية مقارنة بالفكر الإنساني عموماً والغربي بالخصوص.

وحددنا خطة البحث من **مقدمة** تعطي للقارئ فكرة عامة موجزة عن الموضوع، وأربعة فصول، تناولنا في **الفصل الأول** ثلاثة مباحث تعرضنا في المبحث الأول لتحديد مفهوم فلسفة اللغة بوجه عام، ثم بوجه خاص حسب المقاربة اللسانية، و المقاربة التحليلية، و المقاربة القارية، و أخيراً عند **"زكي نجيب"**. أما المبحث الثاني فتناولنا فيه **"فلسفة اللغة"** حسب الطرح التحليلي الذي ينتمي إليه **"زكي نجيب"** لنجلي اتجاهاته و نرصد أهم طروحاته و قضاياه ونتعرف من خلاله على الفرق بين الفلسفة اللغوية و فلسفة اللغة. أما المبحث الثالث فنتعرض فيه لمكانة اللغة في فكر و حياة **"زكي نجيب"** محاولين بيان مركزيتها و محوريتها.

أما **الفصل الثاني** فتناولنا فيه أهم إشكاليات فلسفة اللغة كما بحثها **"زكي نجيب محمود"** من خلال خمسة مباحث أولها مبحث الفلسفة و اللغة لنبين مركزية اللغة من خلال منهج التحليل الذي نهجه **"زكي نجيب"** متأثراً بالفلسفة الوضعية، و المبحث الثاني تناولنا فيه بنية اللغة وطبيعتها، أما المبحث الثالث فتناولنا فيه وظائف اللغة حسب **"زكي نجيب"**، و المبحث الرابع رصدنا فيه نظرية المعنى و معياره و كيفية الوصول إليه، و أخيراً المبحث الخامس بحثنا فيه علاقة اللغة بالفكر و انعكاسات ذلك على الفلسفة و غيرها من القضايا.

أما **الفصل الثالث** فيتعرض لمحاولة كشف **"الفلسفة اللغوية"**، من خلال أربعة مباحث، أولها اللغة والإنسان، نحاول فيه بيان معالجة **"زكي نجيب"** لهذه القضية من زاوية لغوية، أما المبحث الثاني فيبحث **"اللغة و العقل"** لنكشف مفهومه و دلالاته عند **"زكي نجيب"**، أما المبحث الثالث فيبحث في **"اللغة و الحرية"**، من خلال بيان تعامل **"زكي نجيب"** بمنهج التحليل مع قضية ميتافيزيقية شائكة، و أخيراً المبحث الرابع الذي يتناول **"اللغة و الفن و الجمال"** لأن الفن و الجمال شكلا مركز اهتمام **"زكي نجيب"** بحيث تناولهما بمنهجه التحليلي. و الغرض من هذا الفصل رصد فلسفته اللغوية وبيان مدى انفتاح اللغة على غيرها من الحقول الفلسفية.

أما **الفصل الرابع** الذي سنحاول أن نقيم فيه ما تمَّ رصده و جمعه من أفكار و مادة معرفية، فسنتناول في مبحثه الأول طبيعة الوضعية المنطقية عند **"زكي نجيب"** و فيما تتميز

عن مثيلاتها الغربية، أما المبحث الثاني سيحوصل اسهامات **"زكي نجيب"** في مجال فلسفة اللغة، أما المبحث الثالث فيذكر أهم المآخذ التي ينتقد عليها **"زكي نجيب"**.و أخيراً **خاتمة** نبيّن فيها أهم النتائج التي توصلنا إليها في هذا البحث.

وأخيراً الشكر **لله** ﷻ من قبلُ ومن بعدُ، ثمّ لأساتذتي الذين أفدت منهم الكثير، و لا أنسى أن أتقدم بعظيم الشكر القلبي الخالص للأستاذ المشرف الدكتور **"بوساحة عمر"** كما لا أنسى أن أنوه بجهد الراحل "زرارقة عطاء الله" فقد كان نعم العون والسند. ثمّ إلى كل من أعاننا من قريب أو بعيد بقليل أو كثير، لإخراج هذه المذكرة. ونشكر أكثر من تكرم علينا بقراءتها وتنقيحها. و نرجوا صادقين أن لا يكون في قراءتها هدر للوقت أو الجهد، بل الفائدة والإفادة وبالله التوفيق.

آفلو يوم: 18 مارس 2009.

**قروج بولفعة**

# الفصل الأول: فلسفة اللغة المدلول و التوجه .

## المبحث الأول: فلسفة اللغة المفهوم و المجال .

## المبحث الثاني: فلسفة اللغة التوجه و الممارسة .

## المبحث الثالث: اللغة و حياة زكي نجيب الفكرية .

# الفصل الأول: فلسفة اللغة المدلول و التوجه.

## المبحث الأول: فلسفة اللغة (المفهوم و المجال):

اللّغة موضوع تتقاسمه حقول معرفية متنوعة، خاصة في العصور المتأخرة حيث تزايد وتعمق الاهتمام بها بظهور علوم كثيرة و على رأسها اللّسانيات و ما تفرع عنها من مدارس، وعلم النفس وعلم الاجتماع اللغويين، بالإضافة إلى علوم أخرى؛ لكن الفلسفة كانت سباقة في طرح المسألة اللغوية و الاهتمام ببحثها، و نظرا لما عرفته الفلسفة من تحول على مستوى المنهج و طريقة الطرح و التناول، حيث أدى ذلك إلى إثارة قضايا و إشكاليات جديدة، بالإضافة إلى ما حصل من تطور في المنطق الحديث، نتج عن كل ذلك ظهور ما يصطلح عليه اليوم بـ**"فلسفة اللغة"**.

إذ تجمع الدراسات المعاصرة لتاريخ الفلسفة على جدّة مبحث **"فلسفة اللغة"**، فلم يظهر كفرع فلسفي خاص إلاّ في عصرنا[1]، و سبب ذلك راجع لتبلور مضمونها ضمن أعمال علماء المنطق المعاصرين خاصة **"غوتلوب فريجه"** و **"برتراند رسل"** و **"لودفيغ فيتجنشتين"**، والمدرسة التحليلية من بعدهم، بالإضافة إلى « فلسفة **"نيتشه"** و ما عرفته من تحولات ضمن سياق الوجودية والتأويلية و كذلك في الدراسات اللّسانية»[2].

لكن هذا لا يعني خلو التراث الفلسفي القديم و الوسيط و الحديث من الاهتمام بمسألة اللغة وبحثها، فقد قام كل من **"روي هاريس"** و **"تولبت جي تيلر"** بدراسة جادة تتبعا فيها الفكر اللغوي بداية من العصر اليوناني حتى **"دي سوسير"**، كما شارك **"تولبت تيلر"** في دراسة أخرى مع **"جون أي جوزيف"**، و **"ناجيل لف"**، تتبعوا فيها الفكر اللغوي في القرن العشرين؛ حيث يمكن تبيّن إسهام الفلاسفة المتميّز في إثراء الأبحاث اللغوية بما طرحوه من قضايا و ما قدموه من حلول و ما أثاروه من إشكاليات(*).

### فلسفة اللغة بوجه عام:

إنّ التحديد الدقيق لمفهوم **"فلسفة اللغة"** يطرح صعوبات كثيرة دفعت بالفيلسوف واللساني الفرنسي **"سيلفيان أورو"** إلى القول: « إنّ فلسفة اللغة لا تشكل وحدة مفهومية واضحة رغم أنّها

---

[1] ) John Marenbon,"philosophy of language" artical in " new dictionary of the history of ideas", Thomson gale, U S A, 2005, v 3, p 1238.

[2] )- الزواوي بغورة، الفلسفة و اللغة (نقد المنعطف اللغوي في الفلسفة المعاصرة)، دار الطليعة، بيروت، ط 1، 2005، ص 196-197.

* )- عنوان هاتين الدراستين هو: "أعلام الفكر اللغوي" و يقع في جزئين يشمل الجزء الأول التقليد الغربي من "سقراط" إلى "دي سوسير"، بينما يتعلق الجزء الثاني بالتقليد الغربي في القرن العشرين بداية من "إدوارد سابير" إلى "هاريس"، و قد ترجمهما الدكتور "أحمد شاكر الكلابي".

تندرج ضمن برامج جامعية، و تظهر في عناوين الكتب...»[1]، و يرجع سبب ذلك – حسب وجهة نظره- إلى عدم تحديد مجالها، الأمر الذي وقفنا عليه في الكتب التي اطلعنا عليها، فقد جاء في قاموس **كامبردج** الفلسفي أنّ فلسفة اللغة تعني: « الدرس الفلسفي للغة الطبيعية و دراسة طبيعة عملها، خاصة فيما يتعلق بالمعنى اللغوي و استخدامها...»[2].

فهذا التعريف الواسع أو كما أطلق عليه **"الزواوي بغورة"** التعريف العام [3]، يتعلق أولا باللغة العادية (أو الطبيعية) التي يستعملها الإنسان العادي فضلا عن الفيلسوف و العالم، توسيعاً للتصور الضيق عند بعض الفلاسفة الذين اعتبروا فلسفة اللغة متعلقة بالدراسات الفلسفية و المناقشات التقنية الناتجة عن تطوير و توضيح الأنساق المنطقية التي اعتبرت كأنساق لغوية اصطناعية [4]، والتي حاولت وضع أسس لغة اصطناعية مثل التي اقترحها **"غوتفريد ليبنتز"** أو **"غوتلوب فريجه"** أو **"برتراند رسل"**؛ حيث أطلق عليهم **"دانيال لوريي"** **"الإصلاحيون"** (Réformateurs) إذ « يعتقد هؤلاء أن بناء معارف دقيقة و أكيدة لا يتم بالاعتماد على اللغة العادية، بل علينا بناء لغة اصطناعية محكومة بقواعد واضحة تعصمنا من الخطأ»[5].

و الغرض من التعريف العام السماح بدخول كل الآراء التي قيلت في اللغة من قِبل الفلاسفة عموما و الباحثين في حقل اللغة خصوصاً. و بذلك ففلسفة اللغة لا تتوقف على تناول محدد أو اتجاه مخصوص، بل يكفي أن تكون الدراسة تأملاً في طبيعة اللغة، و مواجهة المشاكل التي تطرحها و هذا ما نجده في التصورات المبثوثة في كتب الفلاسفة قديما قبل ظهور التقاليد اللغوية (علوم اللغة)، الأمر الذي ذكره الباحثون المعاصرون و منهم **"ديغو ماركوني"** الذي سيتبيّن لنا في موقف متقدم أنّه يقصر فلسفة اللغة على مقاربة محدّدة ظهرت في القرن العشرين، و مع ذلك لا ينكر قدم الاهتمام باللغة، إذ يعتبر محاورة **"كراتيل"** لـ**"أفلاطون"** أقدم نص فلسفي تعرض للمسألة اللغوية بقوله:« يمكننا أن نقول على الأقل بداية من محاورة **"كراتيل"** لـ**"أفلاطون"** بدأت الفلسفة تهتم باللغة: أصلها وظيفتها والأسس التي تسمح لها بالتعبير عن المعاني، وبشكل خاص بأنواع معينة من الخطاب، و بمختلف أنواع العلاقات الدلالية، و علاقة اللغة بالفكر و بالعالم الخارجي، و علاقة اللغة بالمجتمع البشري و عدد

[1] ) Sylvain Auroux, la philosophie du langage, presses universitaires de France, Paris, 1996, p 4.
[2] ) Robert Audi, "philosophy of language" artical in "the Cambridge dictionary of philosophy", Cambridge university press, United Kingdom, 2 edition , p 673.
[3] )- الزواوي بغورة، الفلسفة و اللغة، ص 200.
[4] ) Sylvain Auroux, la philosophie du langage, p 5-6.
[5] ) Daniel Laurier, introduction à la philosophie du langage, éditeur pierre mardaga, Belgique, 1993, p 9.

كبير آخر من المشاكل...»[1]، أو كالتمييز بين الأسماء و الأفعال لغرض وضع نظرية في البرهنة كما فعل ذلك "**أرسطو**"[2].

اعتمادا على هذا المفهوم العام لا يجد الباحث حرجاً في إدراج بعض الدراسات من التراث الفلسفي القديم و الوسيط أو الحديث حتى القرن العشرين ضمن فلسفة اللغة و إن كان تناول هؤلاء لمسألة اللغة في بعض الأحيان أتى بشكل عرضي، إذ لم تبرز كهاجس محوري يدور حوله إنتاج وتفكير الفيلسوف، بل يتعرض لها في معرض أبحاثه الميتافيزيقية أو الابستيمولوجية و المنطقية، ككتاب "**العبارة**" لـ"**أرسطو**"، و كتاب "**الحروف**" لـ"**الفارابي**" و "**بحث في أصل اللغة**" لـ"**جون جاك روسو**" و نظرية "**جون لوك**" في المعنى في كتابه "**محاولة في الفهم البشري**"[3]...

إلا أنّ "**ديغو ماركوني**" يرى أنّ هذه الآراء التي قدمها هؤلاء لا قيمة لها في فلسفة اللغة المعاصرة لأنّ السياق الذي ولّدها لا علاقة له بما تتناوله اليوم « فالفلاسفة الكلاسيكيون بداية من "**أرسطو**" حتى "**نيتشه**" يبدون في فلسفة اللغة كتماثيل القادة أو لا يظهرون على الإطلاق» [4]، لأنّ هناك فارق عميق و حاسم بين فلسفة اللغة اليوم و التقليد اللغوي والفلسفي الكلاسيكي، فقد عقدت – فلسفة اللغة –علاقة وثيقة بالمنطق الرياضي و هي تتفاعل مع اللسانيات المعاصرة و خصوصا اللسانيات التوليدية التي أسسها "**نعوم تشومسكي**" [5]، و هذا ما دفع بـ "**أندري جاكوب**" إلى تصنيف أعمال الفلاسفة قبل القرن العشرين ضمن ما أطلق عليه فلسفة اللغة "**الضمنية**" أو "**المضمرة**" و هذا كحل وسط لا يلغي علاقة هذه الأعمال و الآراء بفلسفة اللغة و في نفس الوقت لا يقر لها بأنّها تضاهي في قيمتها و مضمونها ما يقدمه فلاسفة اللغة المعاصرون[6].

## فلسفة اللغة و الاتجاه اللساني:

و في مقابل التصور العام لفلسفة اللغة هناك معنى خاص ينطلق من تحديد مجال معيّن و منهج محدد، وبالتالي لا يدخل في فلسفة اللغة إلا الدراسات التي تستوفي هذه الشروط. و يتمثل في التوجه اللساني (الألسني) الذي قَصَر فلسفة اللغة على أعمال الألسنيين (علماء اللسانيات)، و هذا ما عبّر عنه اللساني الدانمركي "**لويس هلمسيلف**" بقوله: « يجب أن نبتكر علماً لا يكتفي بأن يمثل اللغة ككتلة

[1] ) Diego Marconi, la philosophie du langage au xx$^{ème}$ siècle, traduit par: Michel Valensi, édition de l'éclat, 1997, p 9.
[2] ) Sylvain Auroux, la philosophie du langage, p 4.
[3] )- الزواوي بغورة، الفلسفة و اللغة، ص 7.
[4] ) Diego Marconi, la philosophie du langage au xx $^{ème}$ siècle, p 10.
[5] ) Diego Marconi, la philosophie du langage au xx $^{ème}$ siècle, p 10.
[6] ) André Jacob, introduction à la philosophie du langage, p 49; نقلا عن: الزواوي بغورة، الفلسفة و اللغة، ص 7.

من العناصر المنطقية و التاريخية و الفيزيولوجية و الفيزيائية و النفسية والاجتماعية و لكن يتصور قبل كل شيء اللغة في ذاتها كوحدة مستقلة و ككل من طبيعة متميّزة»[1].

فهذا التوجه يرى فيه **"سيلفيان أورو"** أنّه يحصر فلسفة اللغة في المقاربة اللسانية أو البنيوية بالتحديد، أي ما يعرف اليوم بـ**"اللسانيات العامة"** التي أسسها **"فرديناند دي سوسير"** في الثلث الأخير من القرن التاسع عشر، و بالتالي ففلسفة اللغة الحقيقية حسب وجهة نظرهم لا تكون إلاّ كذلك، لأنّها تهدف إلى إرجاع تعدد المعارف الوضعية (العلمية) عن اللغات الإنسانية لعدد محدد من المبادئ الحازمة و الأكيدة[2]، و لكي تندرج أي دراسة - حسب هذه المقاربة- ضمن فلسفة اللغة يجب عليها أن تفي بالشرطين التاليين:

أ- أن تتبع الأسئلة و المشاكل التي تطرحها من الحقل المعرفي الوضعي أي من المعارف العلمية التي تقدمها اللسانيات.

ب- أن تحترم الأجوبة المقدمة وضعية هذه المعارف(أي علمية هذه المعارف)، و لا تقطع الصلة بها[3].

و في هذا السياق هناك من ذهب من هؤلاء إلى أنّ الفلسفة لا يمكن أن تفهم إلا من منطلقات لسانية، مثل ما فعل **"إميل بينفنيست"** لمقولات **"أرسطو"** العشرة في المنطق، حيث يرى أنّها: «إسقاط تصوري لحالة لغوية معطاة»[4]لأنّها تمثل ما يمكن أن يقوله الشخص عن شيء ما؛ و في السياق نفسه علّق **"ليون برونشفيك"** على ميتافيزيقا **"أرسطو"** بأنّها: « الميتافيزيقا التلقائية للغات الهند أوربية، و للغة اليونانية على الخصوص»[5]، و هذه المقاربة اللغوية سمحت لشارح **"مارتن هيدغر"** الباحث**"لويس روجيي"** بالرد على من اتهم **"هيدغر"** بالغموض و اللامنطقية، بأنّ ذلك يعود للغة الألمانية التي تسمح بالاشتقاق و جعل الفعل اسماً بإدخال أداة التعريف بحيث يبني الفيلسوف جملا تبدو غير مستساغة منطقيا لذلك قال: « إنّ الألماني يصنع باللغة ما يصنعه عالم الآثار بالأرض و هو يحفرها»[6].

---

[1] ) Louis Hjelmslev; le langage, édition de minuit, paris, 1966, p 25; dans : Sylvain Auroux , la philosophie du langage, p 7.
[2] ) Sylvain Auroux, la philosophie du langage, p 7.
[3] ) Ibid, p 7-8-9.
[4] )- الطاهر وعزيز، المناهج الفلسفية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط 1، 1990، ص 70.
[5] )- المرجع السابق، ص 70.
[6] ) Louis Rougier, la métaphysique du langage, Denoel, paris, 1973, 47. 72 . نقلا عن: الطاهر وعزيز، المناهج الفلسفية، ص

ليس هذا فحسب بل هناك من طالب بتأمل القضايا و الأسئلة الفلسفية بالاستعانة بنتائج اللّسانيات و مفاهيمها و مناهجها لحلها[1]، هذا ما تبناه كل من **"جيرولد كاتز"** و**"جيري فودور"** في كتابيهما **"فلسفة اللغة"**، حيث يحددانها بما يلي: « فلسفة اللغة حقل يضم مجمل الأبحاث الفلسفية المتعلقة بالمعرفة المفاهيمية، بدل اعتبارها فرعا للفلسفة المعاصرة كفلسفة الرياضة أو فلسفة الفن... فمجمل هذه الأبحاث تسعى إلى إقامة ما يمكن معرفته من هذه المعرفة المفاهيمية قياسا لما نعبر عنه و نبلغه باللغة»[2]، لذلك مّيز اللساني الفرنسي **"جوزيف سمف"** من خلال تحليله لتصور كل من **"جيرولد كاتز"** و **"جيري فودور"** في مقالة له في مجلة **"اللغة"** الفرنسية أنّ تصورهما لفلسفة اللغة يأخذ توجهين هما:

1. إنّ فلسفة اللغة تكمن في تحليل التصورات و المناهج اللسانية.
2. إنّ فلسفة اللغة تستعين باللسانيات لحل المشاكل الفلسفية، و مثال ذلك لو تساءلنا عن مشكلة التحقق، فلا يمكننا فعل ذلك إلا من خلال التأكد من التركيب النحوي للجمل، و لو طرحنا مشكلة الخير و الشر فنحن بحاجة إلى نظرية في الأمر(Impératif) (جمل الأمر)[3].

هذا التوجه الفلسفي اللساني خاصة عند **"جيرولد كاتز"** و **"جيري فودور"** تأثر كثيراً بأعمال اللغوي الأمريكي **"نعوم تشومسكي"** الذي طرح نظرية نحوية جديدة (النحو التوليدي)، ولم تقتصر أبحاثه على المجال النحوي بل طرح قضايا متنوعة منها محاولة إثبات وجود قدرة فطرية لتعلم اللغة و مشروع النحو العالمي و إبداعية اللغة[4]، ذلك أنّه «جمع بين البحث العلمي و بين الطرح الفلسفي للكثير من القضايا الفلسفية و اللغوية»[5].

لكن هذا التماهي بين فلسفة اللغة و اللسانيات لا يوافق عليه بعض الفلاسفة و منهم الألماني **"كارل أوتو أبل"** فقد نقل **"سيلفيان أورو"** عنه القول التالي:« فلسفة اللغة لا تقتصر على تنسيق وتنظيم مجال بحث العلوم الامبريقية للغة، أو تركيب نتائجها...»[6]. ناهيك عن تشكيك **"سيلفيان أورو"** في قدرة اللّسانين الفلسفية. فقد ذكر في أحد اللقاءات الصحفية لمجلة **"العلوم الإنسانية"** التعليق التالي على برنامج **"تشومسكي"**: « هناك عدد من الأخطاء في برنامج تشومسكي تعود إلى

[1] )- الزواوي بغورة، الفلسفة و اللغة، ص 198-199.

[2] ) Jerrold Katz & Jerry Fodor, the philosophy of language, harper and row, new york et londres, 1966; p 4. dans: Joseph Sumpf, " a propos de la philosophie du langage", langage, année 1971, volume 6, numéro 21, p: 11.

[3] ) Joseph Sumpf, "a propos de la philosophie du langage", langage, année 1971, volume 6, numéro 21, p: 11

[4] ) Sylvain Auroux, la philosophie du langage, p 393.

[5] )- الزواوي بغورة، الفلسفة و اللغة، ص 140.

[6] ) Appel K O, die idee der sprache in der traition des humanismus von dante bis vico, Bouvier, Bonn; 1963, p 22; dans: Sylvain Auroux, la philosophie du langage, p 5.

تكوين سيء في الفلسفة، إنّ تشومسكي لساني كبير لكنه ليس فيلسوفا جيداً»[1]، فبرنامج اللسانيات رغم أنّه يبحث طبيعة اللغة إلا أنّه يستبعد بعض القضايا مثل أصل اللغة و منه يتضح أنّ اللسانيات لا يمكن أن تشكل لوحدها فلسفة لغة[2].

## فلسفة اللغة و الاتجاه التحليلي:

و على خلاف ما سبق يحاول كل من **"أوزولد ديكرو"** و **"تودوروف تسفيتن"** في تحديدهما لمدلول فلسفة اللغة ربطها بالتفلسف الذي يعتبر ممارسة متميّزة عن غيرها من المباحث و العلوم المعرفية، و على هذا الأساس قسما مفهومها إلى قسمين هما:

**المفهوم الخارجي**: الذي يعتبرها فلسفة حول اللغة، أي الدراسة التي تنطلق من اللغة لا كمعطى إشكالي مبهم و غامض بل « تعتبر اللغة كموضوع معروف مسبقا و تبحث عن علاقاته مع موضوعات أخرى... على سبيل المثال حول العلاقات بين الفكر و اللغة (هل لأحدهما الأسبقية على الآخر؟ كيف يتفاعلان؟) »[3]، مثل أطروحة **"هنري برغسون"** في كتابه **"التطور الخلاق"** الخاصة بالفصل بين الفكر و اللغة، و هذا المفهوم ليس بعيدا عن التصور العام الذي يعتبر كل تناول فلسفي للغة يندرج ضمن فلسفة اللغة، لكن اللّسانيين والفلاسفة التحليليين يستبعدونه من دائرة فلسفة اللغة.

**المفهوم الداخلي**: و يتمثل في الدراسات التي تخضع اللغة لدراسة داخلية و تجعلها موضوع البحث، نظرا لطابعها الإشكالي المعقد؛ و هنا يجب أن ننبه إلى أنّ الفلاسفة لا يسعون لتكوين نظرية تفسر اللغة مثل التي يسعى اللسانيون إلى تقديمها، إذ يختلف الفريقان فيما يلي:

أ- ينتهي البحث الفلسفي للغة إلى نقدها و ذلك بتحميلها الأخطاء التي يقع فيها النّاس عموما و الفلاسفة بالخصوص، كأن نعتقد بوجود أشياء في العالم الخارجي بينما لا وجود لها، ومنشأ ذلك وجود تشابه في التركيب النحوي يدفعنا إلى استنباط وجود تشابه دلالي، مثال ذلك: أن يعتقد الشخص أنّ كلمة **"لا أحد"** (no body) من نفس طبيعة و وظيفة **"أحد"** (some body) أي تدل على وجود شخص، أو الاعتقاد بوجود خصائص في الموضوعات و الأفعال لأنّ ما نقوله عنها صحيح نحويا مثال قولنا: **"هذا كتاب جيد"** يبدو لنا مثل قولنا **"هذا كتاب ثقيل"** أي أنّ خاصية الجودة تماثل خاصية الثقل بحيث نعتبرها توجد في الموضوع بكيفية مستقلة عنا و بذلك نحاول

[1] ) Sylvain Auroux, " Le langage n'est pas dans le cerveau.", sciences humaines, n° 27, décembre janvier 1999/ 2000, p 20-21-22

[2] ) Sylvain Auroux , la philosophie du langage, p 12.

[3] ) Ducrot Oswald & Todorov Tzvetan, dictionnaire encyclopédique des sciences du langage, édition seuil, 1972, p 123 – 128. نقلا عن: الزواوي بغورة، الفلسفة و اللغة، ص 198

بحثها و دراستها و كأنّها خاصية موضوعية و حسية؛ بينما لا يصل اللسانيون إلى ذلك – أي إلى نقد اللغة –[1]، إذ تعتبر مدرسة التحليل اللغوي – و هي عبارة عن توجه فلسفي ميّز الفلسفة في بريطانيا في القرن 20 [2]- الألغاز الفلسفية حالة شبيهة بعصاب لغوي يشفينا منه التحليل، و مهمته بيان أنّ المسائل الفلسفية تنشأ من الاستخدام السيئ والفضفاض للغة [3].

ب- تدرس اللسانيات (الخالصة) اللغة كنسق مستقل عن مستعملها (الإنسان) وغايتها كشف سننها، بينما يهتم الفلاسفة( التحليليون) بآثار استعمالها و قواعد هذا الاستخدام و أثره على تفكيرنا و أحكامنا[4]، و هذا ناتج عن التحول الفكري لـ"**فيتجنشتين**" فيما يعرف بالمرحلة الثانية المخالفة لقناعاته الأولى التي ضمنها كتابه "**رسالة منطقية فلسفية**"؛ فقد شبهه "**برتراند رسل**" بالتطور الذي حدث في علم النفس بظهور المدرسة السلوكية، إذ في نظر هؤلاء يجب أن نستغني عن المعنى بمفهومه التقليدي ونعوضه بالاستخدام الفعلي للغة بطرق معيّنة و في مناسبات معينة[5].

يبدو من هذا الضبط القاموسي الربط الوثيق بين فلسفة اللغة و الفلسفة التحليلية التي ينعت أصحابها أنفسهم بـ"**فلاسفة اللغة**"، حيث يجمع هؤلاء على أنّ الفلسفة ما هي إلا بحث و تحليل لغوي و توضيح للمعنى و ذلك « بالاعتناء بفهم بناء اللغة عن طريق الدراسة الدقيقة لعناصرها و العلاقات التي تقوم بين هذه العناصر، لا لصياغة فروض علمية تتعلق باللغة بل لتوضيحها و إزالة الخلط الذي ينشأ من سوء استخدامها»[6]، و في المقابل يتجاهل كل من "**أوزولد ديكرو**" و "**تودوروف تسفيتن**" إسهام التيارات الظواهرية و التأويلية و البنيوية و التفكيكية في مجال فلسفة اللغة، لأنّها مخالفة للمقاربة التحليلية إذ تدخل ضمن ما يصطلح عليه المؤرخون للفلسفة الغربية بـ"**الفلسفة القارية**"(*)[8].

---

[1] ) Ibid, 123-128

[2] )- برتراند رسل، حكمة الغرب، ترجمة: فؤاد زكريا، المجلس الوطني للثقافة و الفنون و الآداب، الكويت، عدد 72، ديسمبر، 1983، ج 2، ص 217.

[3] ) المصدر السابق، ص 208- 227.

[4] ) Oswald & Todorov Tzvetan, dictionnaire encyclopédique des sciences du langage, 123-128. نقلا عن: الزواوي بغورة، الفلسفة و اللغة، ص 198.

[5] )- برتراند رسل، حكمة الغرب، ج 2، ص 206 – 226.

[6] )- محمد مهران و محمد مدين، مقدمة في الفلسفة المعاصرة، دار قباء للطباعة و النشر، القاهرة، 2004، ص 145.

* )- **الفلسفة القارية**: اسم لا يعدو أن يكون مجرد يافطة، أراد من خلالها بعض الأكاديميين الأنجلو- أمريكيين تمييز الفلسفة التحليلية عن الفلسفة الأوربية بتياراتها الظواهرية و الوجودية و البنيوية و التأويلية و التفكيكية. المصدر: Richard Kearney, twentieth century continental philosophy, Taylor & Francis e-Library, 2005, New York, U S A, .p 1

[8] )- الزواوي بغورة، الفلسفة و اللغة، ص 198.

## فلسفة اللغة في الفلسفة القارية:

فكما أشرنا في بداية عرض تصور كل من **"ديكرو"** و **"تودوروف"** أنّ تحديد مفهوم فلسفة اللغة مرتبط بالممارسة الفلسفية، حيث ركزا على المقاربة التحليلية الأنجلوساكسونية التي تعتبر الفلسفة مجرد تحليل لغوي، لكن خصوم الاتجاه التحليلي **"الفلاسفة القاريون"**(*) ينقلون التفلسف من مجرد التحليل اللغوي إلى عمليات الفهم و التأويل و التفكيك، الأمر الذي يجعل هؤلاء يصرون على مفهوم آخر لفلسفة اللغة، فهي «استفهام حول المعنى والوجود»[1].

ذلك إنّ اللغة في جوهرها تنتمي لماهية الإنسان و طريقة وجوده، و من ينظر إليها على أنّها مجرد وسيلة اتصال و تواصل فقد سلبها بعدها و طمس هويتها[2]، فاللغة كما قال عنها **"مارتن هيدغر"** في كتابه **"مبدأ العقل"** « اللغة بيت الوجود»[3]، و يؤكد على ذلك في **"رسالة في النزعة الإنسانية"** بقوله: « إنّما اللغة لغة الوجود كما أنّ السحب سحب السماء»[4]، هذا التماهي بين اللغة والوجود يغير نظرتنا للتفكير و المعنى.

فالأول – أي التفكير- لم يعد مجرد تعبير عن ما بداخل الإنسان بل هو كشف الوجود وتجليه كواقعة لغوية لذلك فالتفلسف الحقيقي ليس مجرد تفسير لغوي، بل هو فهم و تأويل[5]، والمعنى «ليس ما يمنحه شخص لموضوع ما بل ما يمنحه الموضوع للشخص من خلال إمداده بالامكان الأنطولوجي للكلمات و اللغة»[6]، أي أنّ المعنى «مطمور في العالم»[7]، والبحث الأنطولوجي هو الذي يكشف كيف تصير الكلمات دالة لا لكونها عنصرا يحكمه نسق منطقي بل المعنى يقوم في شيء سابق لذلك النسق المنطقي لأنّه نابع من الوجود.

الأمر الذي جعل **"هيدغر"** يمتعض من المقاربة اللسانية التي تهمش الوجود بانغماسها في دراسة اللغة منقطعة عن العالم بقوله:« إنّ علم اللسان موجود، لكن وجود الموجود – الذي يتخذه علم اللسان موضوعا له- يظل غامضا، و الأفق الذي يمكن أن يوضع السؤال يظل متلفعا بالضباب... إنّ

---

* )- تسمية تطلق عادة على الفلاسفة الألمان و الفرنسيين الذين تصدوا للفلسفة الأنجلوساكسونية ذات التوجه التجريبي.

[1] )- المرجع السابق، ص 200.

[2] )- عادل مصطفى، مدخل إلى الهرمينوطيقا (فهم الفهم)، دار النهضة العربية، لبنان، ط 1، 2003، ص 182.

[3]) Martin Heidegger, the principle of reason, translated by: Reginald Lilly, Indiana university press, 1996, p 96. نقلا عن: عادل مصطفى، مدخل إلى الهرمينوطيقا، ص 162

[4] ) Martin Heidegger, . . نقلا عن: مصطفى عادل، مدخل إلى الهرمينوطيقا، ص 181

[5] )- مصطفى عادل، مدخل إلى الهرمينوطيقا، ص 184.

[6] )- المرجع السابق، ص 162.

[7] )- م س، ص 161.

التأمل الفلسفي ينبغي أن يتخلى عن **"فلسفة اللغة"** ابتغاء أن يرجع إلى الأشياء نفسها، ليسألها و يتهيأ له أن ينمي جملة مسائل و تصورات واضحة»[1].

كما أنّ النظر للغة كنسق و بنية مستقلة عن مستعملها (الإنسان) - و هذا ما تعمد إليه المقاربة اللسانية و البنيوية بالخصوص- جعل اللغة « لا تظهر بوصفها توسطاً أو وساطة بين العقول والأشياء. بل تشكل عالمها الخاص بها، الذي تشير فيه كلّ وحدة منه إلى وحدة أخرى من داخل هذا العالم نفسه بفضل تفاعل التناقضات و الاختلافات و الفروق القائمة في النظام اللغوي. و بعبارة وجيزة لم تعد اللغة تعامل بوصفها **"صورة حياتية"** – كما يعبر **"فيتجنشتين"**- بل صارت نظاماً مكتفيا بذاته ذا علاقات داخلية فقط. و عند هذه النقطة تختفي وظيفة اللغة بوصفها خطابا»[2]، الأمر الذي يؤدي إلى تهميش الخطاب، و منه فمهمة الفيلسوف حسب **"بول ريكور"** هي «إنقاذ الخطاب من منفاه الهامشي و المتقلقل»[3].

و الخطاب لا يقتصر على الحدث الكلامي أي ما يتلفظ به المتحدث، بل هو « كل ما يقال أو يذاع أو يقرأ إنّه يتشكل من هذه المنطوقات التي لا نتوقف عن إنتاجها و تداولها وتدوينها في مؤلفات»[4]، و أهم تجلي للخطاب يكون في النص الذي هو:« خطاب له خصوصية و أهمية أعني الخطاب الذي غدا متميزاً و فريداً في بابه، إنّه كلام ظهر تفوقه واكتسب جدارته و فرض سلطته في مجال من المجالات... **كجمهورية "أفلاطون"** أو **"مقدمة" "ابن خلدون"**»[5].

و ما دامت الفلسفة خطاب يتجلى في نص فمهمة الفلسفة عموما و فلسفة اللغة خصوصا هي على حد تعبير **"بول ريكور"** هي: «... فتح الخطاب باتجاه هذا الكائن المزعوم، ذلك لأنّ اللسانيات، بحكم الضرورة المنهجية، لم تتوقف عن إغلاقه في عالم الإشارات الموصد و في اللعب الداخلي المحض لعلاقاتها المتبادلة؟»[6].

بل يضيف **"علي حرب"** إلي هذه المهمة قراءة باستراتيجية مثلثة الأبعاد، تتدرج من التفسير إلى التأويل و من ثمة إلى التفكيك[7]، ففي الأول – التفسير – الوقوف على مقاصد المؤلف و بيان المعنى المنصوص عليه، أما التأويل فخروج عن الدلالة المألوفة إلى معاني محتملة بتحويل النص،

[1] )- مارتن هيدغر، الوجود و الزمن، ص 166، نقلا عن: عبد الرحمن بدوي، مدخل جديد إلى الفلسفة، وكالة المطبوعات، الكويت، ط 1، 1975، ص 262.
[2] )- بول ريكور، نظرية التأويل (الخطاب و فائض المعنى)، ترجمة: سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط 2، 2006، ص 30.
[3] )- المرجع السابق، ص 25.
[4] )- علي حرب، الفكر و الحدث (حوارات و محاور)، دار الكنوز الأدبية، ط 1، 1997، ص 218.
[5] )- المرجع السابق، ص 219.
[6])- بور ريكور، صراع التأويلات دراسة هيرمونيطيقة، ترجمة: منذر عياشي، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت لبنان، ط 1، 2005، ص 115.
[7] )- علي حرب، الفكر و الحدث، ص 219.

أما التفكيك « فإنّه يقطع مع المؤلف ومراده، و مع المعنى و احتمالاته لكي يلتفت إلى ما يسكت عليه المتكلم فيما هو يتكلم عليه، إنّه حفر في طبقات النّص لتعرية آلياته في إنتاج المعنى أو فضح ألاعيبه في إقرار الحقيقة»[1]، نخلص مما سبق أنّ فلسفة اللغة – حسب طرح الفلسفة الأوربية القارية - ذات بعد تأويلي، خاصة في أعمال **"شلاير ماخر"** و **"فيلهالم دالتي"** و **"هيدغر"** و **"غدامر"** و **"ريكور"**؛ و بعد تفكيكي خاصة في أعمال **"جاك دريدا"**.

## مفهوم فلسفة اللغة عند زكي نجيب محمود:

بعد استعراضنا لمدلول فلسفة اللغة كما طرحته المدارس الغربية، آن لنا أن نعرض معناها عند **"زكي نجيب"**، ذلك أنّنا تتبعنا و استقصينا أهم و معظم ما أنتجه من كتب و مقالات ــ إلا القليل منها الذي لم نتمكن من الحصول عليه - و غرضنا من هذا الاستقصاء كشف و بيان مدلول فلسفة اللغة عنده، حيث تبّين لنا أنّه حدد مدلولها في موضعين، أحدهما في كتابه **"تجديد الفكر العربي"** و الآخر في كتابه **"بذور و جذور"**. ففي كلا المحاولتين أصر على ضرورة تحديد معنى الفلسفة أولا، ثم بعد ذلك معنى اللغة، ليصل منهما إلى معنى فلسفة اللغة.

فالفلسفة في نظره يحكمها إطار عام بثه في الكثير من مؤلفاته بل خصص لها بعضها، مثل كتاب **"نحو فلسفة علمية"**؛ الذي دافع فيه عن تصور المدرسة الوضعية المنطقية و تبنى وجهة نظرها معتبراً الفلسفة تحليلا لقضايا العلم و عباراته، حيث يقول في ذلك: « و دعوانا في هذا الكتاب هي أنّ الفلسفة تحسن صنعاً لو عرفت على وجه التحديد و الدّقة أنّ مجالها هو التحليل، و التحليل وحده. فذلك يحقق لها صفة العلمية التي نريد لها»[2].

و بهذا يتبين أن الفلسفة نشاط بعدي يسبقه العلم، لأنّها تبني عملها على تحليل المفاهيم التي قام عليها العلم و في ذلك يقول: « فمرحلة العلم إذن بالنسبة لأي ظاهرة طبيعية أو إنسانية، هي استخراج قوانينها، فإذا ظهر من حفزه القلق و التطلع إلى الحفر تحت تلك القوانين ليقع على منابتها و جذورها كان فيلسوفا في مجاله، و كان عمله فلسفة، حتى إذا ما جاء زمان النّاس بنابغة مقتدر بحيث استطاع ألا يقف في العملية الفلسفية عند مجال علمي واحد، بل أن يكون له تلك النظرة الشاملة و الأفق الواسع فيضم شتى مجالات المعرفة في قبضة واحدة من يديه، و يكشف عن الجذر الواحد الذي انبثقت منه

[1] )- المرجع السابق، ص 219-220.
[2] )- زكي نجيب محمود، نحو فلسفة علمية، مكتبة الأنجلومصرية، القاهرة، ط 1 ، 1958، ص 16.

تلك المجالات العلمية و المعرفية و الفنية كلها، كان ذلك الموهوب من جماعة الفلاسفة الكبار»[1]، على أن لا يعني هذا أنّ الفلسفة يجب أن تكتفي بعرض نتائج العلم و تبسيطها، بل يجب أن تسعى إلى توحيد النتائج المشتتة التي يقدمها العلم؛ و ذلك لأنّ الفلسفة عبارة عن مستوى من التعميم، نحاول من خلاله البحث عن المبادئ المشتركة التي تسمح بجمع الكثرة في مبدأ واحد شامل و هذا ما يفسر قوله: « فنسأل أنفسنا ترى هل هذه القواعد السلوكية العامة، و هذه المجموعات من القوانين العلمية، مستقل بعضها عن بعض، أو أنّنا إذا أمعنا النظر فيها، ألفيناها تلتقي كلها إلى مبادئ مشتركة بينها؟ بل ربما نجدها آخر الأمر ترتد كلها إلى مبدأ واحد عام شامل فنمضي في تحليلها لنرى إذا كان ثمة ما يوحدها أو لم يكن، و عندئذ تكون هذه العملية الفكرية هي ما يسمى بالفلسفة»[2].

أما عن اللغة فيبدو أن مدلولها في الموضعين المذكورين سابقا يأخذ دلالتين مختلفتين، ففي كتابه **"تجديد الفكر العربي"** قال عن اللغة: « فهي هذه الرموز التي نتبادلها كلاماً و كتابة، وفق قواعد تضبط تركيباتها و تصريفاتها»[3]، أما في كتابه **"بذور و جذور"** فيعرف اللغة بقوله: « اللغة ظاهرة يعيشها الإنسان كل إنسان، في أي زمان ظهر و في أي مكان وقع، و ربما قد مضت من تاريخ البشر دهور بعد دهور، و هو يمارس اللغة مع سائر أعضاء مجتمعه»[4]. ففي الموضع الأول يظهر بجلاء تأثير النزعة المنطقية التي جعلته يركز على الجانب الصوري الرمزي، معتبراً اللغة نسقاً من الرموز و مجموعة من القواعد التركيبية تحكم الكلام و الكتابة؛ أما في الموضع الثاني فيبرز انفتاحه على الجانب الإنساني و الاجتماعي في اللغة، معتبرا إياها ظاهرة اجتماعية و مظهراً من مظاهر الحياة.

لكن يجب أن لا يفهم من هذا أنّ هناك تناقض بين المفهومين بل هناك تكامل؛ يفسره التطور الفكري الذي عرفه **"زكي نجيب"** و هذا ما سنوضحه في المبحث الثالث من هذا الفصل؛ فاللغة منظور إليها من زاوية منطقية، عبارة عن نسق من الرموز و بناء من القواعد، أما إذا نظرنا إليها من زاوية اجتماعية تاريخية فهي ظاهرة إنسانية ذات بعد ثقافي. فالاختلاف لا يعني بالضرورة التناقض لأن البعد المنطقي لا يلغي البعد الإنساني و العكس كذلك.

[1] )- زكي نجيب محمود، بذور و جذور، دار الشروق، بيروت، ط 1، 1990، ص 162-163.
[2] )- زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي، دار الشروق، بيروت، ط 1، 1971، ص 260.
[3] )- المصدر السابق، ص 262-263.
[4] )- زكي نجيب محمود، بذور و جذور، ص 163.

و مما سبق يحدد **"زكي نجيب"** فلسفة اللغة بقوله: « فهي الحفر وراء هذه التركيبات والتصريفات، لعلي أقع على جذور عنها انبثقت، كان ذلك هو فلسفة اللغة»[1]، أو هي « البحث عن الخصائص المشتركة بين متفرقات القوانين و القواعد»[2]، يتجلى بوضوح أن معنى فلسفة اللغة واحد في الموضعين، أي أنّها تنطلق من المادة العلمية التي يقدمها علماء اللغة في شكل قواعد أو قوانين وهذا يتناسق مع قناعته أنّ التفلسف نشاط بعدي يسبقه العلم، لتبحث أو لتحفر، كما قال **"زكي نجيب"** و الحفر هنا لا يقصد به المعنى الاركيولوجي، الذي يغوص في الماضي و الأرشيف مثل الذي قام به **"ميشال فوكو"** في كتابه **"تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي"**، بل يعني التحليل، ولعل النّص التالي يوضح ذلك: « و نضع هذا المعنى في عبارة أخرى فنقول إنّنا إذا ما بدأنا السير من رموز الرياضة المألوفة كان أمامنا أحد اتجاهين للسير، فإما أن نتجه من نقطة البداية إلى أعلى، أو أن نتجه منها إلى أسفل... و أما الاتجاه الثاني فهو سير من الأعداد و غيرها من العلامات إلى ما وراءها، إذ نحللها إلى عناصر أبسط منها... فهذا الاتجاه الثاني هو بمثابة الحفر تحت تلك البدايات لنهتدي إلى أسسها الأولى...»[3]، و الغاية من كل ذلك الكشف عن المبادئ الفلسفية العامة، أو استنباط الخصائص العامة للغة؛ و يضرب مثالا على ذلك: إنّ اللغة العربية تعطي الأولوية للأسماء على الأفعال والحروف، فالجملة المفيدة تستطيع أن تستغني عن الفعل أو الحرف لكنها لا تستغني عن الاسم، فيستنبط من ذلك **"زكي نجيب"** « بأنّ العربي أشد اهتماماً بالأشياء منه بالعلاقات الكائنة بين الأشياء»[4]، و ــ حسب **زكي** ــ هذا ما فعله كل من **"سيبويه"** و **"الخليل"** و **"ابن جني"** في محاولتهم لإقامة أساس عقلي يُحْتَكَم له لمعرفة ما يصح و ما لا يصح من الكلام[5]، بل اعتبر هذا الأخير ـ **"ابن جني"** ـ فيلسوف لغة حقيقي.

مما سبق يبدو أنّ فلسفة اللغة، حسب هذا التعريف فرع من الفلسفة يتخصص في بحث اللغة، و يفلسف النتائج التي تصل إليها مختلف العلوم اللغوية؛ و بذلك فهو غير بعيد عن التصور العلمي المتأثر بالعلوم اللغوية خاصة اللّسانيات، الذي يعتبر فلسفة اللغة امتداداً لعلوم اللغة. ولعل ما كتبه في مقالته **"وقفة علمية هادئة"** في كتابه **"بذور و جذور"** يرسخ هذا التصور، فقد درّس فلسفة اللغة، وخصص لها محاضرات قدمها لطلبة الدراسات العليا بجامعة **"القاهرة"** منطلقا من القناعة التالية:

---

[1] )- زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي، ص 263.
[2] )- زكي نجيب محمود، بذور و جذور، ص 164.
[3] )- زكي نجيب محمود، برتراند رسل، دار المعارف، القاهرة، 1956، ص 48.
[4] )- زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي، ص 263.
[5] )- زكي نجيب محمود، بذور و جذور، ص 164.

إنّ الجيل الحاضر جاهل بلغته لدرجة أنّ البعض اعتبر العامية مذهبه الثقافي داعياً لاعتمادها في مجالات الإبداع الفني من شعر و أدب. و لكون فلسفة اللغة اهتمام فلسفي معاصر طغى على غيره من المواضيع ليكون قبلها في الصدارة، و هذا كفيل بوضع الطلاب في مناخ فكري معاصر. و ليحقق هذا الهدف دارت محاضراته حول محورين هما:

**المحور الأول**: تناول فيه علمية اللغة، أي العلوم التي قامت بدراسة اللغة لتستنبط القواعد التي تحكمها، و هذه مهمة ذات طبيعة وصفية لأنّها مستمدة من الظواهر اللغوية، الأمر الذي ينفي عنها الطابع المعياري التحكمي المنافي للعلمية، و تفرع عن هذا المحور قضايا فرعية مثل كيفية اكتساب اللغة عند الأطفال، و إمكانية دراسة اللغة العامية لمعرفة قواعدها و استنباطها.

**أما المحور الثاني**: فقد وضع فيه اللغة العامية في الميزان، منبهاً إلى سوء الفهم الذي نتج عن ما ذكره عن حيوية اللغة العامية و احتواءها لمظاهر الحياة... و عدم تمكن عربي اليوم من تطويع الفصحى فظن النّاس أنّه مناصر للعامية لكن « هو أبعد ما يكون عن ذلك، إذ كان كل ما أردته هو وجوب أن تنهض الفصحى نهضة تساير بها عصرها، حتى لا يُظَنُ بها عجز أو قصور»[1]، فانتهي من خلال هذا المحور إلى أنّ ازدواجية اللغة أمر واقع و التعامل معه يكون، وفقاً لهذا المعيار: «يخصص أحد الوجهين للغة المنضبطة بأحكامها و التي بها تكون الكتابة في مجالات العلم و الفكر والأدب الرفيع؛ و يخصص الوجه الآخر المتراخي في ضوابطه لشؤون الحياة الجانبية و كذلك لبعض الصور الأدبية الشعبية»[2]، فالعامية لا تصلح لعالم الفكر و الأدب و المشكلة التي أثارها أنصار العامية تزول إذا عدنا إلى معيار التقنين، فاللغة لا تكون كذلك لمجرد توفر الألفاظ و الكلمات، بل لابد من قواعد تركيب و صرف و نحو و اشتقاق. و من هذا يتجلى لنا أنّ فلسفة اللغة كما مارسها تدريسا، هي نظرية في اللغة تستمد مادتها من علوم اللغة، لتتجاوزها إلى ما هو أبعد منها؛ كاشفة جذورها و مبادئها الأولى.

لكن المفهوم الذي عرضناه لفلسفة اللغة حسب طرح الاتجاه التحليلي الذي يتشيع له **"زكي نجيب"** بتبنيه للوضعية المنطقية، يبيّن أنّها ليست مجرد فرع من الفلسفة فقط، و لا هي نظرية في اللغة، بل هي فلسفة لغوية، فقد قال في معرض عرضه لأسس الوضعية المنطقية: « كانت قاعدة الانطلاق هي الوقوف طويلا عند اللغة، التي هي في معظم الحالات أداة التبادل في ضروب المعرفة

[1] )- زكي نجيب، بذور و جذور، ص 168-169.
[2] )- المصدر السابق، ص 169.

و الثقافة على اختلافها نعم كانت الوقفة عند اللغة طويلة و عسيرة لاستخراج فلسفتها ليعرف الباحث أسرار اللغة و مركباتها في نقل الأفكار و نقل الحالات العقلية و النفسية على اختلافها و كان كل ذلك الجهد يبذل التماساً لضوابط الدقة في عرض الإنسان لأفكاره و لسائر حالاته الوجدانية كذلك»[1].

فاللغة تشكل قوام و محور و غاية الاتجاه التحليلي الأمر الذي يفسر ما زعمه الفيلسوف الأمريكي **"ريتشارد رورتي"** عندما نعت ما قامت به الفلسفة التحليلية في مجال البحث الفلسفي بـ**"المنعطف اللغوي"** فلقد « توجهت الفلسفة في القرن العشرين نحو اللغة، بل أصبحت فلسفة لغوية»[2]؛ و هذا ما نحاول تلمسه بتتبع ما قدمه **"زكي نجيب"** في مختلف كتبه فهو لم يقصر فلسفته في اللغة على تجميع و تنظيم نتائج علماء اللغة، بل التحليلات التي قدمها لمختلف القضايا منطقية كانت أم فكرية أم اجتماعية أم ثقافية أم فنية انطلق فيها من اللغة، و هذا ما سنحاول بيانه بالتفصيل في الفصل الثالث من هذا البحث، لتظهر محورية اللغة في بحثه الفلسفي، الذي لا ينفك عنها فمحوره ــ أي البحث الفلسفي ــ « عند جماعة **"فينا"** و من جرى مجراهم، هو اللغة دلالة وتركيباً، فإن كانت الدلالة هي هدف البحث، حصروا انتباههم في علاقة التطابق بين الصورة اللغوية من جهة والمصور العيني من جهة أخرى كيف تكون؟. و تحديد هذه العلاقة بين الطرفين: اللغة من ناحية وعالم الأشياء من ناحية أخرى، هو ما يطلقون عليه اسم **"السيمية"** أي علم السيمات (semantics)؛ غير أنّ الباحث في اللغة باعتبارها أداة تصويرية للواقع قد ينصرف أحياناً إلى داخل العبارات نفسها ليرى كيف ركبت أجزاؤها تركيباً جعل منها بناءاً واحداً، و عندئذ يطلقون على هذه المحاولة اسما آخر، هو علم البناء اللفظي (syntax)»[3].

و بذلك فمجال الفلسفة يحدد باللغة، فإذا كانت الكائنات و الوقائع من نصيب العلماء حسب تخصصاتهم، فإنّ « اللغة باعتبارها رموزاً تشير إلى عالم الأشياء هي وحدها المجال الذي تجول فيه الفلسفة بالمعنى الذي نريده لها، و من ثمة نفهم ما يقال الآن عن الفلسفة على الأقل بالمعنى الذي نريده لها، إنّها علم المعنى»[4]؛ و بهذا تتحدد مهمة الفلسفة في فك مغاليق الألفاظ التي تنطوي عليها المشكلات الفلسفية التقليدية كاشفة للنّاس عموماً و الفلاسفة خصوصاً أنّها عبارات « فارغة لا تنطوي على شيء و إنّ هذه المشكلات المزعومة الموهومة تذوب ثم تتبخر في الهواء و تختفي»[5].

---

[1] )- زكي نجيب محمود، بذور و جذور، ص 214.
[2] )- الزواوي بغورة، الفلسفة و اللغة، ص 5.
[3] )- زكي نجيب محمود، محو فلسفة علمية، ص 66-67.
[4] )- المصدر السابق، ص 117.
[5] )- م س، ص 11-12.

ممـا تقـدم لا يجـب أن نقصـر فلسـفة اللغـة عنـد **"زكـي نجيـب"** علـى نظرتـه للغـة و طبيعتهـا ووظائفها و علاقتها بـالفكر، بل تتعدى لتشمل رؤيتـه لكل قضـايا الفكر التـي تناولهـا بالتحليل و النقد سيرا على خطى النموذج التحليلي. و مهمة الفصول القادمة أن تبين ذلك.

## المفهوم الجامع:

و في ختـام هذا المبحـث يتضـح لنـا أنّ هذا التبـاين الواضـح فـي تحديد مفهـوم فلسفة اللغـة دفـع بالبعض إلى محاولة تقديم تعريف جامع، ومنهم الدكتور **"محمـود فهمـي زيـدان"** الـذي يـذكر مـا يلـي: «فلسفة اللغة مجموعة مترابطة من الدراسات يعكف عليها المناطقة و الفلاسفة تنشأ عن مـا يقلقهم من أسئلة و مشكلات تتعلق باللغة، كما أنّ علماء اللغويات حين تطورت علومهم ذهبـوا إلـى الخـوض فيهـا و بحث مسائل منطقية أو فلسفية تنشأ عن أبحاثهم اللغوية»[1].

فواضح من هذا النّص أنّ فلسفة اللغة هي مـا ينشـأ مـن قضـايا تتقـاطع فيهـا الدراسـات المنطقيـة والفلسفية و اللغوية ( من لسانيات و علم دلالة و علم العلامات و نحو و بلاغة...)، الأمـر الـذي يجعلنـا نموضع فلسفة اللغة كمبحث بين المنطق و الفلسفة و علوم اللغة، حيث يضيف بأنّ فلسفة اللغـة ميـدان تداخل فيه المباحث المنطقيـة و اللغويـة و الفلسـفية ازدهر فـي أوائـل هذا القرن [2]، و نضـيف مـا قالـه **"الزواوي بغورة"** « فلسفة اللغة مبحث فلسفي جديد يهتم باللغة من منظور فلسفي، يعتمـد علـى منـاهج لغوية فلسفية أساسية كالتحليل المنطقي و الألسني و التأويلي»[3].

[1] )- محمود فهمي زيدان، في فلسفة اللغة، دار النهضة العربية، بيروت، 1985، ص 5.
[2] )- المرجع السابق، ص 20.
[3] )- الزواوي بغورة، الفلسفة و اللغة، ص 200.

## المبحث الثاني: فلسفة اللغة التوجه و الممارسة.

لقد ذكرنا في المبحث السابق موقف **"ديغو ماركوني"** من أعمال القدماء بخصوص المسألة اللغوية، حيث يعترف بقدمها لكنه لا يقر بانتمائها لدائرة فلسفة اللغة، حيث إنّ هذه الأخيرة مبحث فلسفي معاصر، و يشهد على ذلك كتابه الموسوم **" فلسفة اللغة في القرن العشرين"**، إذ يؤرخ لها بداية من أعمال الفيلسوف و الرياضي الألماني **"غوتلوب فريجه"** وفلاسفة التحليل من بعده، أما ما يرجع و يشير إليه المعاصرون في أبحاثهم لأعمال القدماء بخصوص اللغة فلا يزيد – حسب وجهة نظره - عن كونه مجرد إضفاء مسحة نبيلة ومشروعية فلسفية على أبحاثهم[1].

و على هذا الأساس يمكن أن نقسم تاريخ فلسفة اللغة إلى قسمين رئيسيين، يبدأ الأول من الحضارة اليونانية حتى نهاية القرن التاسع عشر، أما القسم الثاني فيشمل القرنين العشرين و الحادي والعشرين. على أن لا يعني هذا التشكيك و التقليل من قيمة أعمال القدماء و إخراجها من دائرة فلسفة اللغة، لذلك سنكتفي ببيان أهم توجه في فلسفة اللغة في القرنين العشرين و الحادي والعشرين ألا و هو الاتجاه التحليلي، تماشيا مع طبيعة الموضوع و تجنبا للإطالة.

### مقاربة فلسفة اللغة المثالية:

كما سبق ذكره يعتبر هاجس اللغة و المصطلح الفلسفي انشغالا شدّ بال الكثير من الفلاسفة فهذا **"ديكارت"** يقول: « لو كان الفلاسفة يتواضعون دوماً على معنى الكلمات، لزال معظم ما يدور بينهم من سجال»[2]، هذا الوعي بخطورة و أهمية اللغة للفلسفة تبلور في مشروع طموح مثل الذي اقترحه **"أندري لالاند"**، ففي عام 1898 نشر في مجلة **"الميتافيزيقا و الأخلاق"** مقالة بعنوان: **" اللغة الفلسفية و وحدة الفلسفة"**، ناقش فيها إبهام اللغة الفلسفية وأسباب تباين الآراء و انقسام الفلاسفة لمدارس تنقض بعضها الآخر، لدرجة أنّ البعض ألصق بالفلسفة الوصف التالي « فوضى الكلام»[3] و سبب ذلك في نظره راجع لعدم توحيد المصطلحات و الاختلاف في معاني الكلمات المستعملة لدرجة ينتج عنهما الغموض والخصومة، إذ يقول: « نلوم الفلاسفة على أنّهم لا يتفقون بل نضيف إنّ غموض و إبهام المصطلحات فصلا الفلسفة نهائيا عن الحياة الحقيقية»[4]، فكان من نتائج هذا المقال

---

[1] ) Diego Marconi, , la philosophie du langage au xx$^{ème}$ siècle, p 10.

[2] )- مقدمة الترجمة لـ"خليل أحمد خليل" لكتاب: أندري لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، دار عويدات، بيروت، ط 2، 2001، ص: ت.

[3] ) André Lalande; " le langage philosophique et l'unité de la philosophie", revue de métaphysique et de morale, Armand colin & c$^{le}$ éditeurs, 6 $^{eme}$ année 1898, paris, p 569.

[4] ) Ibid, 571.

دعوته لعمل جماعي مؤسس، يضع قاموساً يضبط المصطلحات الفلسفية، اختار له العنوان التالي: **"معجم مفردات الفلسفة التقنية و النقدية"** ذلك أنّ أول واجب يقع على عاتق الفلاسفة هو « مراجعة و تثبيت ألفاظهم»[1]، و هذا من شأنه أن يشكل أرضية للتفاهم و التقارب بين الفلاسفة، بل و يزيل الغموض و الإبهام عن الفلسفة، حيث عرف النور ـ المعجم- في شكل كراريس فلسفية تجريبية نشرت بين عامي 1902 و 1923، ثم طبعت في جزئين سنة 1926، و أعيد طبعهما مرات كثيرة[2].

إلا أنّ هذا المشروع - رغم ما تطلبه من جهد- لم يحسم نهائيا الصراعات الفلسفية و لم يصل للغاية المنشودة منه، فالمؤرخون للفلسفة يذكرون لنا أنّ ما قام به **"لالاند"** في معجمه أنّه ضبط المصطلحات الفلسفية، لكن حسم الصراعات الفلسفية و توحيد لغة الفلاسفة و إنهاء الجدل بينهم، فلم يتحقق لأنّ المسألة تتجاوز مجرد المصطلحات إذ تتعلق بالفلسفة ذاتها والقضايا التي تطرحها والمناهج التي تعتمدها، لذلك يبدو لنا أنّ **"لالاند"** لم ينفذ للب المشكلة بل اكتفى بسطحها الظاهر.

لكن في المقابل هناك مشروع آخر انطلق أصحابه من اعتبار اللغة العادية التي يستعملها الفلاسفة هي مصدر الغموض و الخطأ و التناقض، و هي سبب الاختلاف و الفرقة، لذلك يجب الامتناع عن استعمالها في مجال الفلسفة و العلم بل يجب إبداع لغة كاملة مثالية[3]، أو كما يسميها البعض اللغة الاصطناعية (أو الكاملة منطقيا)[4]، فقد حاول ذلك الفيلسوف الألماني **"غوتفريد ليبنتز"**، لكن **"غوتلوب فريجه"** و**"برتراند راسل"** و**"لودفيغ فيتجنشتين"** و**"رودولف كارنب"** طوروا ذلك في القرن العشرين[5]، مستفيدين من التطورات التي حدثت خاصة على مستوى المنطق والرياضيات.

و هذا ما يفسر تقسيم المقاربة التحليلية إلى قسمين، اهتم الفريق الأول بمناقشة القضايا التقنية الناتجة عن تطوير و توضيح الأنساق المنطقية التي اعتبرت كأنساق لغوية اصطناعية و هذا لتأسيس **"اللغة الكاملة منطقيا"**[6]، و هذا ما يطلق عليه بـ**"تقليد اللغة المثالية"** (The ideal language tradition)

---

[1] ) Ibid, 571

[2] )- مقدمة الترجمة لـ"خليل أحمد خليل"، موسوعة لالاند الفلسفية، ص: ق.

[3] ) S Scott, "cognitive science and philosophy of language", artical in "encyclopedia of language and linguistics, Oxford: Elsevier; 2 edition 2006, volume 2, p 553.

[4] )- محمود فهم زيدان، في فلسفة اللغة، ص 29.

[5] )- المرجع السابق، ص 30.

[6] ) Sylvain Auroux, la philosophie du langage, p 5-6

[1]، فقد افتتح **"غوتلوب فريجه"** هذا التقليد في القرن العشرين من خلال بحثه لمسألة المعنى بحثا منطقيا في مقالته المشهورة «**المعنى و الإشارة**» (sense and reference) عام 1892.

فالمعنى عنده ليس كائنا ذهنيا رغم أنّ فهم و استعمال اللغة يتطلب عمليات نفسية سماها **"فريجه" "التمثيل"** (Représentation) و هي تختلف عن **"المعنى"** و **"المرجع"** (الإشارة)، فتمَثلُ الفكرة عند الفرد ذاتي بينما المعنى يشترك فيه جميع أفراد المجموعة اللغوية، ولتوضيح ذلك يضرب مثالا: هب أنّنا أمام تلسكوب (منظار) موجه نحو القمر، نستطيع أن نميز في هذا الوضع بين ثلاثة عناصر و هي:

1. **القمر**: الذي يمثل المرجع (لأنّه الشيء الواقعي الذي تتوقف عليه الصورة المنعكسة على عدسة التلسكوب و على شبكية الملاحظ).
2. **صورة القمر**: المنعكسة على عدسة المنظار و هذه تمثل المعنى.
3. **صورة القمر**: المنعكسة على شبكية الملاحظ و هذه تعتبر التمثيل الذهني للشخص[2].

و هذا يدخل في إطار معاداة **"فريجه"** للنزعة النفسية التي تنكر الطابع القبلي و اليقيني للمعرفة الرياضية و المنطقية و حجته هي: « لو كانت المبادئ المنطقية في حقيقتها قوانين نفسية هذا يعني أن لكلّ فرد منا منطقه الخاص و هذا يقود إلى النسبية»[3]، لذا يُعَد من مؤسسي النزعة اللوجستيقية التي حاولت إثبات إمكانية إرجاع حقائق الرياضيات لحقائق منطقية و ذلك بتحليل العبارات اللغوية، الأمر الذي جعل الاهتمام باللغة يصعد من القاع إلى السطح بحيث احتلت فلسفة اللغة المكانة الأولى في اهتمام فلاسفة التحليل، لدرجة أنّ البعض يمزج بينهما أي بين فلسفة اللغة والفلسفة التحليلية [4] مثل الفيلسوف الإنجليزي المعاصر **"مايكل دمت"** (Michael Dummett)[5]، وأثمر ذلك عند **"برتراند رسل"** توجه منطقي أدى إلى إبداع نظريتي **"الأوصاف والأنماط"** إذ تمكن من خلالهما حل العديد من النقائض المنطقية و الفلسفية، و تبعه و وافقه **"فيتجنشتين"** في ذلك في كتابه **"رسالة منطقية فلسفية"** الذي اعتبر فيه أنّ مهمة الفلسفة هي تحليل العلاقة بين اللغة

[1] ) S Scott, "cognitive science and philosophy of language, artical in ""encyclopedia of language and linguistics", v2 p 553.
[2] ) Daniel Laurier, introduction à la philosophie du langage, p 171-172/
[3] ) Ibid, 165
[4] ) Ibid, p 163.
[5] ) Jacques Bouveresse, la demande philosophique, édition de l'éclat; 1996, p 31.

والواقع[1]، ليس هذا فحسب بل الفلسفة لا تزيد عن كونها تحليل للغة إذ يقول: « الفلسفة ما هي إلا **"نقد للغة"**»[2].

و يتقاسم هؤلاء الفلاسفة[*] القناعات التالية:

إنّ اللغة العادية لا تفي بوظيفتها المعرفية بشكل مقنع[3] و هذا راجع لأنّها تستعمل لأغراض كثيرة و لا تستخدم في المعرفة فقط، كما أنّها لا تسعفنا في التعبير عن ما نود التعبير عنه[4]، فالغموض يلفها إذ « يكمن في لغتنا و الدقة تكمن فيما تشير إليه »[5]، بالإضافة إلى أنّها تحجب البنية المنطقية للقضايا مما يوقعنا في الأخطاء الفلسفية، وهذه الأخيرة حسب **"فيتجنشتين"** تنبع من سحر اللغة، فعندما ننجذب و ننغمس في الفلسفة نقع في الأخطاء بسهولة بسبب المترادفات اللغوية، فنعتقد أنّ العقل مثلاً نوع فريد من الماهيات بسبب التماثل النحوي بين العبارات التي يرد فيها الحديث عن العقل و العبارات التي يرد فيها الحديث عن الجسد، و عندما نفشل في كشف ماهيته نستنتج أنّه غير مادي [6].

فمفردات اللغة و تراكيبها يضللان، فعلى مستوى المفردات يلاحظ أنّ اللفظ الواحد يطلق على أشياء كثيرة، فكلمة **"إنسان"** تنطبق على أشخاص كثيرين و بالتالي فهي بغير مدلول متعين، أي هي اسم بغير مسمى معلوم من عالم الأشخاص، الأمر الذي جعل الفلاسفة المثاليين يفترضون وجود كائن عقلي يضاف إلى الأفراد المشخصين[7]، و هذا ما رسخ الاعتقاد بوجود موضوع كلي مستقل عن الأجزاء نظراً لوجود لفظ واحد يطلق على أشياء كثيرة و قد ذهب إلى ذلك **"أفلاطون"** بافتراض عالم فكري يحتوي على مدلولات تلك الكلمات[8].

أما على مستوى التراكيب فيلاحظ في اللغات الهندأوربية التي تتكون فيها القضية الحملية من موضوع و محمول و رابطة، بحيث ينتج عن ذلك تأثير سيئ، فقد اعتقد الفلاسفة قديما أنّ العلاقة المنطقية الوحيدة هي **"الحمل"**، و هذا بدوره جر إلى ميتافيزيقا الجوهر و الصفات فيضطر الفيلسوف

---

[1] )- محمود فهمي زيدان، في فلسفة اللغة، ص 31.

[2] ) Ludwig Wittgenstein, tractatus logico philosophicus,translation by: D F Pears & B f Mcguinness, Richard clay and co Ltd, Great Britain, 1963, p 37

[*] ) و نقصد بهؤلاء كل من "غوتلوب فريجه" و "برتراند رسل" و "لودفيغ فيتجنشتن" و أنصار المدرسة الوضعية المنطقية، و منهم "مورتيس شلك" و "رودلف كارناب" و "جولس آير".

[3] ) Daniel Laurier, introduction a la philosophie du langage, p 164.

[4] )- فهمي زيدان، في فلسفة اللغة، ص 30.

[5] ) Jacques Bouveresse," langage ordinaire et philosophie", article dans " langage", année 1971, volume 6, numéro 21, p 35-70.

[6] ) Robert Audi, "ordinary language philosophy" artical in "the cambridge dictionary of philosophy", p 635.

[7] )- زكي نجيب محمود، برتراند رسل، دار المعارف، ص 71.

[8] )- محمد مهران و محمد مدين، مقدمة في الفلسفة المعاصرة، ص 173. زكي نجيب محمود، برتراند رسل، ص 71.

أن يكون إما واحديا على منوال **"سبينوزا"** أو تعدديا على منوال **"ليبنيتز"**[1]؛ لهذا السبب ذهب بعض فلاسفة التحليل إلى اعتبار:« المشاكل الفلسفية هي مشاكل لغوية»[2]، لذلك يجادلون كل من يعتمد منهجا غير لغوي لحلها، و هذا ما يفسر تمسكهم بضرورة الاعتماد على منهج التحليل الذي يناسب طبيعة البحث الفلسفي و التفلسف.

أما سبب سوء الفهم بين الفلاسفة فلا يرجع حسب **"فيتجينشتين"** إلى عدم الاتفاق على المصطلحات و معانيها كما قال بذلك **"ديكارت"** و **"أندري لالاند"** من بعده، بل يعود إلى سوء فهم منطق اللغة الذي يولد مشكلات زائفة لا يمكن حلها قائلا: « معظم المقترحات و الأسئلة التي نعثر عليها في الأعمال الفلسفية ليست كاذبة بل لا معنى لها. و لذلك فنحن لا يمكن أن نعطي أي إجابات عن أسئلة من ذلك النوع، إلا أنّنا نثبت أنّها خالية من المعنى. فمعظم مقترحات و أسئلة الفلاسفة تنبع من فشلنا في فهم منطق لغتنا. (فهي تنتمي إلى نفس الفئة مثل هذا السؤال: هل الخير بالتقريب هو نفسه الجميل؟) فليس من المستغرب إذن أن تكون أعمق المشاكل ليست في الواقع مشاكلا على الإطلاق»[3].

أما القناعة الثانية التي يتقاسمها هؤلاء فتكمن في اعتبار المنطق[*] أساس و جوهر الفلسفة، ولا يمكن التمييز بين المذاهب بالنظر فقط في تصوراتها الميتافيزيقية بل بالنظر في أسسها المنطقية، و ذلك بتحليل عباراتها و قضاياها، بترجمتها إلى لغة رمزية تبرز صورتها المنطقية لا النحوية فقط، فهذا الأخير – المنطق – هو الإطار لكل لغة واقعية إذ يكشف لنا الحدود الممكنة للغة، أي لما يمكن تصوره و التفكير فيه ما دام يكشف بناء و تركيب اللغة[4]؛ و هذا ما دفع بـ**"جولس آير"** إلى وصف الفلسفة بما يلي: « إنّ عبارات الفلسفة ليست قضايا تتعلق بالواقع و إنّما هي عبارات ذات طابع لغوي، بمعنى أنّ هذه العبارات لا تصف فعل الموضوعات الفيزيائية و لا حتى الموضوعات الذهنية إنّها تعبر فقط عن تعريفات أو عن نتائج صورية لتعريفات و من ثم فنحن لا نجانب الصواب لو قلنا: إنّ الفلسفة بهذا المعنى تعد جزءاً من المنطق»[5] و مادام الأمر كذلك فالتفلسف لا يزيد عن كونه

[1] )- محمد مهران و محمد مدين، مقدمة في الفلسفة المعاصرة، ص 152- 173.
[2] ) Richard Rorty, the linguistic turn (Essays in Philosophical Method**),** University of Chicago Press; 1992, p 6.
[3] ). Ludwig Wittgenstein, tractatus logico philosophicus,translation, 37.
[*] )- ليس المقصود هنا المنطق التقليدي الذي أسسه "أرسطو" بل المنطق الحديث الذي أرسى قواعده "غوتلوب فريجه" و رسخه "برتراند رسل".
[4] )- محمد مهران و محمد مدين، مقدمة في الفلسفة المعاصرة، ص 178.
[5] ) Alfred Jules Ayer, language truth and logic, penguin books, England, p 44.

تحليل منطقي للغة لأنّها القوالب التي تصب فيها الأفكار و التصورات، للكشف عن بنيتها التي تحجبها التراكيب اللغوية و مثال ذلك قولنا:

**الفيل حيوان أسود**

**الفيل حيوان صغير**

ففي المنطق التقليدي ينظر للجملتين على أنهما من نوع واحد، أي أنّهما قضيتان حمليتان بسيطتان، لكن المنطق الحديث يفرق بينهما من خلال اعتبار القضية الأولى «**الفيل حيوان أسود**» قضية مركبة من قضيتين حمليتين هما: «**الفيل حيوان**» «**الفيل أسود**». بينما القضية الثانية فمركبة من قضية حملية و من قضية تشير إلى النسبة (أي لا تفهم إلا نسبة لأمر ما)، فصغر حجم الفيل لا يقاس بالنسبة لعالم الحيوان بل نسبة لفئة الفيلة و بذلك تترجم إلى «**الفيل أصغر من متوسط حجم الفيلة**»[1].

فالنظرية الوصفية التي وضعها "**برتراند رسل**" سمحت له بالتحليل المنطقي للغة، وبها ميّز بين اسم العلم و المحمول مثال ذلك قولنا: « **زيد إنسان** » و « **كل إنسان فان** »، ففي المنطق التقليدي نعتبرهما قضيتين حمليتين و بذلك فـ« **زيد**» و «**إنسان**» كلاهما موضوع، لكن هناك فرق بينهما فالأولى موضوعها "**اسم علم**" بينما الثانية فموضوعها لفظ كلي لا يشير لشخص محدود و معين ومنه فهو ليس اسماً بل هو عبارة وصفية غير دالة « على وجود أفراد لها إذ في مستطاعي أن أنسج من الخيال عبارة وصفية لا تنطبق على أي فرد من أفراد العالم الواقعي»[2]، الأمر الذي لا يجعلها قضية حملية حقيقية بل هي قضية شرطية متصلة، فصورتها المنطقية هي: (إذا كان (س) إنسان، فيلزم أنّ (س) فان).

لذلك فرق "**برتراند رسل**" بين اسم العلم و المحمول، في أنّ الأول من الناحية الإبستمولوجية ليس بحاجة إلى تعريف « فاللفظة تشر إلى اتجاه واحد لا إلى اتجاهين، فهي تشير فقط إلى مسمياتها في عالم الأشياء و ليس في الذهن إلا صداها الصوتي مرتبطا أحيانا بصورة جزئيّ من جزئيات مسمياتها»[3]، فاسم العلم « ينبغي أن يشير إلى شيء ما ندركه على نحو مباشر»[4] و هذا ما يفسر أنّها – أسماء الأعلام- لا تكون ذات معنى ما لم يكن هناك ما تسميه[5]، و هو من الناحية التركيبية

[1] )- محمد مهران و محمد مدين، مقدمة في الفلسفة المعاصرة، ص 174.
[2] )- زكي نجيب محمود، برتراند رسل، ص 72.
[3] )- زكي نجيب محمود، المنطق الوضعي، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط 2، 1956، ج 1، ص 40.
[4] )- برتراند رسل، فلسفتي كيف تطورت، ترجمة: عبد الرشيد الصادق، مكتبة الأنجلو المصرية، ط 1، 1960، ص 204.
[5] )- المصدر السابق، ص 205.

(السانتكتيكية) كلمة «لا تشير إلى محمول أو علاقة»[1]، بينما الثاني – المحمول- يقرر شيئا ما؛ أي كل منهما يعبر عن عملية عقلية مختلفة ففي الأول نصف بينما في الثاني نقرر[2].

و بفضل نفس النظرية استطاع أن يميّز بين اسم العلم و العبارات الوصفية حيث يختلفان فيما يلي[3]:

الاسم رمز بسيط لأنّ أجزاءه حروف مثال ذلك: **"سقراط"** لو فصلنا الحروف عن بعضها نحصل على أجزاء غير دالة بمفردها، كما أنّه مرتبط بما يسمي مباشرة [حيث لا يعرف معناه إلا إذا عرفنا سقراط أو سمعنا عنه أو قرأنا عنه في الكتب]، و لهذا فهو رمز تام حيث يفيد معنى تام و لا يعتمد على غيره.

أما الاسم المركب فمؤلف من أجزاء و هي كلمات لكل منها معنى و دلالة مثال: **"مؤلف كتاب الأيام"**، لذا فهو يرتبط بما يسمي ارتباطاً غير مباشر [إذ يمكن فهمه و معرفته مع الجهل بما يشير إليه]، و منه فهو رمز ناقص أي لا يعني بذاته معنى تام إلا في سياق معين.

أما ما يحسم الفرق بينهما فيكمن في اختلاف صورتيهما المنطقية، فعندما نترجمهما إلى قضايا رمزية تحوي ثوابت و متغيرات يلاحظ أنّ اسم العلم يظهر في القضايا المترجمة لكن العبارة الوصفة تختفي، و بهذا حسم مسألة وجود و معنى العبارات الوصفية التي لا تدل على واقع محسوس، مثال ذلك قولنا: **"الملك الحالي لفرنسا أصلع"**، حيث اعتقد المنطقي النمساوي **"ألكسيوس ميونغ"** أنّ كل موضوع يفكر فيه العقل له وجود على نحو ما، فحتى الفكرة المستحيلة أو القضية المتناقضة لهما وجود واقعي بمعنى ما(أي واقعية فكرية)، لأنّها موضوعات أفكر فيها و لا أفكر في عدم بل في شيء له واقع ثمّ أحكم بعد ذلك بأنّ مدلولها في الواقع المحسوس غير موجود[4]، الأمر الذي يعني الحكم بوجودها و عدم وجودها في نفس الوقت و هذا يتناقض مع مبدأي عدم التناقض و الثالث المرفوع.

لذلك تصدى **"برتراند رسل"** لهذا الزعم من خلال تحليل العبارة السابقة بالكشف عن بنيتها المنطقية التي ستفضح مظهرها الخارجي المخادع، فالموضوع **"الملك الحالي لفرنسا"** ليس اسم علم لأنّه لا يشير إلى فرد معين في الواقع، بل هو عبارة وصفية أي ليس لها مرجع تشير إليه في العالم الواقعي من خلال ترجمتها إلى القضية التالية: هناك شخص واحد و واحد على الأقل هو (س) و هو

[1] )- برتراند رسل، فلسفتي كيف تطورت، ص 204.
[2] )- فهمي زيدان، في فلسفة اللغة، ص 13-14.
[3] )- المرجع السابق، ص 17-18.
[4] )- المرجع السابق، ص 16.

الآن الملك الحالي لفرنسا و (س) أصلع، و بهذا التحليل يتضح أنّه لا يوجد شخص حقيقي يفي بالمتغير (س) مما يعني عدم صحتها لتباين البنية المنطقية العميقة مع البنية النحوية الظاهرية [1].

نتيجة لهذه القناعة (أي اعتبار المنطق أساس و جوهر الفلسفة ) تغيرت وظيفة الفلسفة بانحصارها في توضيح الأفكار لأنّها فاعلية و نشاط[2]، و مهمة الفيلسوف حسب **"فيتجنشتين"** هي التوضيح المنطقي للأفكار و تحليل القضايا لا إقامة النظريات[3]؛ و ذلك بتجنب إطلاق الأقوال على عواهنها بل على الفيلسوف أن يمتنع عن كل قول لا يقابله شيء في العالم الواقعي و هذا ما يعنيه **"فيتجنشتين"** في الفقرة التالية: « الطريقة الصحيحة في الفلسفة هي كالتالي: أن لا تقول شيئا إلا ما يمكن قوله، أي قضايا العلم الطبيعي أي أشياء لا شأن لها بالفلسفة، و لو أراد أحد أن يقول شيئا ميتافيزيقيا نبيّن له أنّه فشل في إعطاء معاني لبعض الرموز في قضاياه، على الرغم من أنّ هذا لا يرضي بعض الأشخاص – الذين لا يشعرون أنّنا نعلمهم الفلسفة- إلا أنّ هذه الطريقة هي الوحيدة الصحيحة و الواجبة»[4].

و هذا ما قاله **"الوضعيون المناطقة"** فالفلسفة المشروعة هي: « تحليل للألفاظ والقضايا التي يستخدمها العلماء و التي يقولها الناس في حياتهم اليومية؛ فليس من شأن الفيلسوف أن يقول للنّاس خبراً جديداً عن العالم، ليس من مهمته أن يحكم على الأشياء، لأنّ هذا الحكم يقوم به فريق آخر، هم العلماء كل في علمه الذي اختص به؛ فعالم الطبيعة أولى منه بالتحدث عن قوانين الطبيعية، و عالم النفس أولى منه بالتحدث عن قوانين السلوك»[5]، و بهذا يدعو الوضعيون إلى تخلي الفلسفة عن مهمتها التقليدية المتمثلة في كشف الحقائق الميتافيزقية الفضفاضة و إسوتهم في ذلك النظرية الوصفية التي وضعها **"برتراند رسل"**[6].

فكان لهذا المنهج التحليلي الذي أرسى أسسه كل من **"غوتلوب فريجه"** و **"برتراند رسل"** وعمقه **"فيتجنشتين"**بتوجيهه نحو تحليل و نقد اللغة آثار كثيرة منها: وضع أسس فلسفة اللغة، وضع نظرية في المعنى، و نشأة ما بات يعرف بـ**"حلقة فيينا"** أو **"الوضعية المنطقية"**[7]، بزعامة كل من **"مورتيس شليك"** و **"رودولف كارنب"**. حيث يقول **"شليك"**: « إنّني مقتنع بأنّنا نجد أنفسنا الآن أمام

[1] ) Meredith Williams, "modern philosophy of language", artical in "new dictionary of the history of ideas", p 1241.
[2] )- محمد مهران و محمد معين، مقدمة في الفلسفة المعاصرة، ص 177.
[3] )- المرجع السابق، ص 52-53.
[4] ) Wittgenstein Ludwig, tractatus logico-philosophicus, 6.53, p 151,
[5] )- زكي نجيب محمود، موقف من الميتافيزيقا، دار الشروق، ط 4، 1993، ص 19.
[6] ) Robert Audi, "analytic philosophy", artical in " the cambridge dictionary of philosophy", p 26.
[7] )- عزمي إسلام، لدفيغ فيتجنشتين، دار المعارف، مصر، ص 341.

نقطة تحول حاسمة في تاريخ الفلسفة، و قد نبعت البذور الأولى لهذا التحول الجديد أصلا من المنطق و كان **"ليبنتز"** قد ألمح إلى بداية هذا الاتجاه ثمّ فتح كل من **"فريجه"** و **"رسل"** الطريق إلى ذلك إلاّ أنّ **"فيتجنشتين"** برسالته المنطقية الفلسفية عام 1920 كان أول من أوصلنا إلى نقطة التحول الحاسمة»[1].

إنّ نقطة التحول التي ذكرها **"مورتيس شليك"** عبّرت عن الحل الجذري الذي اقترحه هؤلاء و الذي لا يعمل على التقريب بين الفلاسفة باقتراح استخدام مصطلحات مضبوطة ومتفق عليها كما زعم **"ديكارت"** و من بعده **"لالاند"**، بل يجب أن نقلب رأسا على عقب الفلسفة كما مارسها القدماء وذلك بقطع صلتنا بالمناهج التقليدية، ليس هذا فحسب بل بشن حرب على الميتافيزيقا و وضع حد لها.

و منه تحولت الفلسفة إلى منهج بدون موضوع [2]، يضطلع بمهمتين أحداهما سلبية تتمثل في « استئصال الكلمات الخالية من المعنى و أشباه القضايا التي هي لغو فارغ»[3]، وأخرى إيجابية تتمثل في: « توضيح المفاهيم و القضايا ذات المعنى لتأسيس الرياضيات وعلوم الواقع منطقيا»[4]، الأمر الذي غيَّر موضوعها التقليدي فلم يعد البحث في الكون بمظهريه الطبيعي و الروحي، بل صار ما يقال عن الكون، أي اللغة.

لهذا « تعيب الفلسفة التحليلية على الفلسفة التقليدية كونها تتحدث عن كل شيء دون أن تنتبه إلى مدى مطابقة ذلك الشيء مع ما تقوله عنه. فالفلسفة من منظور الفلاسفة التحليليين ليست سوى لغة واصفة للّغة ( métalangage ). و من هذه الزاوية كذلك، يمكن اعتبار هذه الفلسفة التحليلية ثورة في طبيعة الفلسفة ذاتها»[5].

فكان من نتائج هذه الثورة محاولة نقض الفلسفة المثالية و الميتافيزيقا عموماً، من خلال بيان أنّها كلمات متراصة، و تقوم على أشباه قضايا خالية من المعنى مادامت لا تقول شيئا عن الواقع[6]، لذلك حرص **"رودلف كارناب"** على إفراغ الميتافيزيقا من مضمونها المعرفي بل لا يرى فيها إلا استجابات عاطفية انفعالية تجاه الحياة لأنّها تميل إلى تجاوز المعرفة العلمية فالميتافيزيقا: « تنبع من حاجة التعبير عن مشاعرنا تجاه الحياة، و المواقف التي نتخذها منها... فالميتافيزقيون موسيقيون

[1] ) Mortiz schlock & others, "the turning point in philosophy", in: "logical empiricism at its peak", translated by: Peter Heath, edited by: Sahotra Sarkar, published by:Taylor & Francis, U SA, 1996;; p 3.

[2] )- زكي نجيب محمود، موقف من الميتافيزيقا، ص 17.

[3] ) Rudolf Carnap & autres, manifeste du cercle de vienne et autre écrits, "le dépassment de la métaphisique", ( s/ la direction d'Antonia SOULEZ ), trad. Barbara CASSIN & autres, éd. P.U.F. Paris, 1985, p. 174.

[4] ) Ibid, 174.

[5] )- بلبولة مصطفى، مشروع اللغة الكونية عند ليبنتس، مخطوط رسالة ماجستير في الفلسفية، جامعة وهران، 2006/2005، ص 121.

[6] )- محمد مهران و محمود معين، مقدمة في الفلسفة المعاصرة، ص 200.

بدون موهبة موسيقية. فهم يمتلكون ميلا قويا للعمل في الميدان النظري بربط التصورات و المفاهيم وبدل أن يطوروا هذه النزعة بالتمسك بالميدان العلمي من جهة و من جهة أخرى يشبعون حاجتهم بالتعبير الفني يخلطون بين المجالين الأمر الذي يولد شكلا لا يفيد المعرفة و لا هو مناسب للحياة»[1].

أما المسألة الثالثة التي تلتقي فيها آراء هؤلاء فتتمثل في تحديد وظيفة اللغة الأساسية وهي كما قال **"برتراند رسل"** في تقديمه لكتاب **"فيتجنشتين" "رسالة منطقية فلسفية"**: «المهمة الأساسية للغة هي إما أن تؤكد أو تنفي الوقائع، فبيان تركيب اللغة و معاني العبارات يتوقف تحديدهما على معاني العناصر التي تدخل في تركيبهما و هي الكلمات»[2].

وأساس هذا التصور يعتمد على الفكرة القائلة أنّ اللغة تصور الواقع و بينهما تماثل، و لكي يتضح هذا التماثل نبدأ بمعنى اللغة عند **"فيتجنشتين"** فقد قال عنها: «اللغة هي مجموع القضايا »[3]، ثم في موضع آخر بيّن ما تضطلع به القضية (أو القضايا) و هي أنّها تعتبر: «... صورة الواقع، وهي نموذج الواقع كما نفكر فيه»[4]، أما عن معنى الصورة فقال عنها: « الصورة نموذج للواقع»[5]، وهذا يعني أنّها: « عرض لوضعية أو حالة الأشياء في الفضاء المنطقي» [6]؛ لهذا السبب قصر مهمة اللغة على تقرير الواقع أو وصف خبرات و هذا ما يضمن المعنى[7]. بل حدّد حدود اللغة بما يمكن التعبير عنه أي بالعالم قائلا: « حدود لغتي تعني حدود عالمي»[8].

لكن رغم موافقة فلاسفة حلقة فيينا على أنّ مهمة اللغة هي تصوير الواقع إلا أنّهم لا ينكرون الوظائف الأخرى مثل: ( التعبير عن العواطف، و توجيه الأفعال...)، فاللغة حسب **"رودلف كارناب"** تضطلع بمهمتين هما: التعبير عن الأشياء، و التعبير عن العواطف[9]، الأمر الذي يجعل العبارة إما تحمل معنى معرفي واقعي، أو هي مجرد تعبير انفعالي مثل الذي نجده في العبارات الأخلاقية أوالجمالية و الميتافيزيقة[10].

[1] ) Rudolf Carnap & autres, manifeste du cercle de vienne et autre écrits, "le dépassment de la métaphisique", , p. 176- 177.
[2] ) Bertrand Russell, introduction to "tractatus logico philosophicus", p x.
[3] ) Wittgenstein Ludwig, tractatus logico philosophicus,4.001; p 35.
[4] ) Ibid, 4.01, p 37.
[5] ) Ibid, 2.12, p 15.
[6] ) Ibid, 2.11, p 15.
[7] )- فهمي زيدان، في فلسفة اللغة، ص 107.
[8] ) Wittgenstein Ludwig, tractatus logico philosophicus, 5.6, p 115.
[9] )- محمد مهران و محمد معين، مقدمة في الفلسفة المعاصرة، ص 201.
[10] )- المرجع السابق، ص 199.

انطلاقا من هذه القناعة التي تركز على البعد الابستيمولوجي[*] لوظيفة اللغة، و نظرا للنقائص التي تعتري اللغة الطبيعية إذ تتحمل الجزء الأكبر من الأخطاء التي يقع فيها الفلاسفة، لذلك عملوا على تنقيتها من عيوبها بما اقترحوه من بدائل، فمهمة التحليل عند كل من **"برتراند رسل"** و**"فيتجنشتين"** هي تأسيس أنساق لغوية جديدة عرفت باسم **"اللغة المثالية"** حيث يقول عنها **"رسل"**: « فاللغة المنطقية كما تصورتها لابد أن تكون لغة يمكننا أن نقول فيها كل ما نود أن نقوله على شكل قضايا يمكن فهمها. و لابد فيها ـ فضلا عن ذلك- من أن يوضع البناء في صورة صريحة... و قد اعتقدت أنّ تأليف لغة مثل هذه سيكون ذا عون كبير على التفكير الواضح»[1].

و هذه اللغة « حسابية تعتمد على رموز و معادلات يدل فيها كل اسم على مسمى معين و لكل كلمة مدلول ومعنى لا يشاركه فيه اسم آخر، كما أنّها تعتمد تركيباً معيناً لمفرداتها وفقا لقواعد واضحة تضمن سلامة بنائها، و تتضمن القواعد التي تسمح باستدلال ما يلزم من نتائج انطلاقا من قضية معيّنة»[2]؛ و تعتبر **"الذرية المنطقية"** المشروع الفلسفي لـ**"برتراند رسل"** الذي حاول تجسيد هذه اللغة، منطلقا من المسلمة التي تعتبر العالم مكون من أشياء ووقائع مركبة تؤول إلى أجزاء بسيطة (ذرات) لا بالمعنى الفيزيائي بل المنطقي (أي أبسط ما نصل إليه من تحليل ليصاغ في لغة منطقية)، فحد التحليل معناه الوصول إلى أبسط أنواع الكلمات (الأسماء) التي لا يمكن تحليلها و هنا نصل إلى الدقة المطلقة بحيث نجد في هذه اللغة كلمة لكل مسمى و شيء واحد لاسم واحد[3].

كما أثمر هذا المشروع عند **"برتراند رسل"** النظريتين **"الوصفية"** و **"نظرية الأنماط"**، التي تعتمد على الفكرة البسيطة القائلة أنّ الأسماء صنف من الكلمات لكنها بدورها تتفرع إلى أصناف فقولنا مثلا: **"منضدة" "شعور" "قلم"**... رغم أنّها أسماء إلا أن التفريق بينها يحتمه ليس فقط معناها ومدلولها بل قواعد استخدامها، و هذا ما استثمره **"رودلف كارناب"** في مقالته **"تجاوز الميتافيزيقا"**، عندما حلل بعض عبارات **"مارتن هيدغر"**[*]، ليبيّن أنّ سلامتها النحوية تخفي خرقها قواعد التركيب المنطقية، فاللغة: « تتكون من مفردات و من نحو (قواعد التركيب)، أي من مخزون من الكلمات لها معنى و من قواعد لتركيب الجمل؛ هذه القواعد تبيّن كيفية بناء جمل من كلمات تنتمي

---

* )- فاللغة صورة للعالم و بالتالي فهي تقرر حالة الأشياء كما هي معطاة لنا حيث أنّ صدق القضية يكمن في تطابق تركيبها لما تصوره (محمد مهران، محمد معين، مقدمة في الفلسفة المعاصرة، ص 179).

[1] )- برتراند رسل، فلسفتي كيف تطورت، ص 201.

[2] )- فهمي زيدان، في فلسفة اللغة، ص 30.

[3] )- المرجع السابق، ص 30- 35.

* )- المقصود هنا المحاضرة التي ألقاها "هيدغر" بعنوان "ما الميتافيزيقا؟"، في جامعة "فرايبورج" يوم 24 يوليو 1929 عندما عيّن أستاذا ذا كرسي فيها. (عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، المؤسسة العربية للدراسات و النشر، بيروت، ط 1، 1984، مادة "مرتن هيدغر" ج 2، ص 598.

لأنواع مختلفة. و من هذا يمكن تمييز نوعين من أشباه القضايا: إما بأن يوجد في الجملة كلمة اعتقدنا بالخطأ أن لها معنى، و إما أنّ الكلمات التي تظهر في الجملة فعلا لها معنى لكنها بنيت بكيفية مخالفة لقواعد التركيب بحيث تسحب منها كل دلالة»[1].

و لعل الجدول[*] التالي يوضح ما ذهب إليه **"رودلف كارناب"** في كشف خلو عبارات **"هيدغر"** من المعنى[2]:

| جمل لها معنى في اللغة العادية | الجمل التي لا معنى لها و التي نشأت من جمل ذات معنى | اللغة المنطقية الصحيحة |
|---|---|---|
| 1. ماذا يوجد بالخارج؟<br>بالخارج تمطر | 1. ماذا يوجد بالخارج؟<br>بالخارج لا يوجد شيء. | 1. لا يوجد شيء يكون خارجا d (x) |
| 2. ماذا عن المطر؟<br>(يعني ماذا يفعل المطر أو ماذا يمكن أن نقول أكثر عن المطر) | ماذا عن هذا العدم؟ | 2. كل هذه الأشكال لا يمكن بناؤها منطقيا |
| 3. نحن نعرف المطر | 2. نحن نبحث عن العدم<br>لقد وجدنا العدم<br>نحن نعرف العدم | |
| 4. المطر يمطر | 3. العدم يعدم<br>العدم موجود فقط لأنّه... | |

يعلق **"رودلف كارناب"** على ما ورد في الجدول بما يلي:

فالقضايا الواردة في العمود الأول (أ) نستعملها في حديثنا العادي و هي صحيحة نحويا ومقبولة منطقيا لذلك فهي ذات معنى.

أما جمل العمود الثاني (ب) فهي مشابهة من الناحية التركيبية لقضايا العمود (أ) وبالتالي فهي صحيحة نحويا لكنها تؤدي إلى قضايا بدون معنى كما في السؤال رقم (2) الذي ورد في نص محاضرة **"هيدغر"** عن الميتافيزيقا. حيث لا يمكن ترجمتها منطقيا باستثناء الجملة الأولى[3]، « فلو تفحصنا تكوين القضايا [الموجودة في العمود الثاني السطر الثالث] يظهر أنّها نشأت بسبب الخطأ في اعتبار كلمة **"العدم"** اسم شيء لأنّنا نستعمله بهذه الكيفية في لغتنا العادية لكي نعبر عن قضية وجودية منفية»[4].

---

[1] ) Rudolf Carnap & autres, manifeste du cercle de vienne et autre écrits, "le dépassement de la métaphysique" , p.156.

[*] )- قد تبدو بعض العبارات غير مستساغة و سبب ذلك الترجمة الحرفية التي لا تناسب في بعض الأحيان التراكيب العربية المعهودة.

[2] ) Rudolf Carnap & autres, manifeste du cercle de vienne et autre écrits, "le dépassement de la métaphysique", p 166.

[3] ) Ibid, p 165.

[4] ) Ibid, p 166.

لقد عمل هؤلاء جميعاً كل من جهته لتجسيد هذا المشروع الفلسفي الطموح الذي كان من نتائجه ظهور **"الفلسفة اللغوية"**، و هذا ما يؤكد عليه **"ريتشارد رورتي"** في كتابه **"المنعطف اللغوي"**، إذ يعتبر **"الفلسفة اللغوية"** - و هي تسمية نُنْعَت بها الفلسفة التحليلية خاصة في العالم الناطق بالإنجليزية- الثورة الحالية في الفلسفة ذلك أنّ تاريخ الفلسفة: «... تتخلله ثورات ضد ممارسة الفلاسفة السابقين لأجل جعل الفلسفة علما...»[1]، ويعرفها (الفلسفة اللغوية) بـ« النظرة التي تعتبر أنّ حل المشاكل الفلسفية يكون عن طريق إصلاح اللغة أو بفهم أكثر للغة»[2].

## مقاربة فلسفة اللغة العادية:

المقاربة الفلسفية المشروعة عند فلاسفة تحليل الذين يشكلون الفريق الثاني، هي أنّ مقولات الفكر و تصوراته، لا يمكن تحليلها إلا بتحليل اللغة العادية، و البحث عن سبل استخدامها الفعلي، وأفضل من فعل ذلك على حسب اعتقاد **"بيرنارد وليامز"**هو كل من **"لودفيغ فيتجنشتين"** (في مرحلته الفكرية الثانية) و **"جيلبرت رايل"** و **"جون لاجنشو أوستن"**... [3].

الأمر الذي ولّد حركة فلسفية في أواسط الأربعينات حتى آواخر الستينات يتزعم **"جورج مور"** و **"فيتجنشتين"** تيار ما يعرف بجامعة **"كمبريدج"** الذي يركز على تحليل التصورات والقضايا و الوقائع[4]، أما **"جون أوستن"** و **"بيتر ستروسن"** و **"جيلبرت رايل"** فيمثلون تيار ما بات يعرف بجامعة **"أكسفورد"** الذي يدعو إلى فلسفة جديدة تقوم على بحث لغوي[5]، و تبعهم **"جون ويزدوم"** والأمريكي **"نورمان مالكوم"**، حيث يتمسك هؤلاء جميعا بضرورة أن ينصب التحليل على اللغة العادية[6] عبر رصد و وصف دقيقين لاستخدامها في الواقع والحياة[7]، و بذلك تغيرت نظرة **"فيتجنشتين"** و أتباعه للمعنى بحيث يحدد بالاستعمال الفعلي للكلمات[8].

و هذا ما يطلق عليه بـ**"تقليد فلسفة اللغة العادية"**[9] (the ordinary language tradition) حيث يختلف طرح هؤلاء عن ما سبق عرضه (تقليد اللغة المثالية). و قبل أن نبيّن الفرق بين المقاربتين علينا أن نوضح الأسس التي تقوم عليها المقاربة الجديدة و هي:

---

[1] ) Richard Rorty, the linguistic turn (Essays in Philosophical Method**),** p 1.
[2] ) Ibid, p 3.
[3] )- براين ماجي، رجال الفكر، ترجمة: نجيب الحصادي، منشورات جامعة قاريونس، بنغازي، ليبيا، ط 1، 1998، ص 270.
[4] )- فهمي زيدان، في فلسفة اللغة، ص 46.
[5] )- المرجع السابق، ص 46.
[6] )- محمد مهران و محمد معين، مقدمة في الفلسفة المعاصرة، ص 147.
[7] )- المرجع السابق، ص 224.
[8] ) Robert Audi," ordinary language philosophy" artical in "the cambridge dictionary of philosophy", p 635.
[9] ) S Scott, "cognitive science and philosophy of language" v2, p 555.

أولاً تراجع أصحابها خاصة **"لودفيغ فيتجنشتين"**عن بعض القناعات فلم يعد يرى أنّ المنطق هو الحجر الأساس للفكر الإنساني بل هو نوع من أنواع التفكير حث يقول: « ليست مهمة الفلسفة هي حل تناقض ما بواسطة كشف رياضي، أو منطقي رياضي و إنّما هو أن تمكننا من التوصل إلى نظرة واضحة و شاملة...»[1]، و لا يتوقف ذلك كما اعتقد **"برتراند رسل"** على تحويل الكلمات إلى رموز حسابية نكشف من خلالها الصورة المنطقية التي تخفيها البنية النحوية المضللة، بل صارت الكلمات والجمل عند **"فيتجنشتين"** في كتابه **"بحوث فلسفية"** « أشبه ما تكون بالوسائل أو الأدوات التي نستخدمها في المواقف الحياتية المختلفة، و بدلا من النظر إلى الكلمات كموضوعات تحمل معانٍ ثابتة، نظر إليها كوسائل كل منها له فئة من الاستعمالات المتنوعة»[2]، و الشاهد على ذلك قوله: «فَكِرْ في الأدوات الموجودة في صندوق عِدَد أو آلات: فهناك مطرقة و كماشة و منشار، و مسطرة، و غراء ومسامير، تجدْ أنّ وظائف الكلمات تختلف كما تختلف وظائف هذه الأشياء (و في كلتا الحالتين هناك تماثلات)»[3].

فلم يعد شغل الفيلسوف تحديد الماهية المنطقية للغة كما فعل هو في كتابه **"رسالة منطقية فلسفية"**، بل بيان طابعها الوظيفي المرتبط بالمواقف الحياتية و الاستعمال العادي. فالمسائل الفلسفية لا يمكن التفكير فيها و حلها بمرجعية وحيدة أي الصورة المنطقية المستقلة عن حياة البشر، فسيادة المنطق الرمزي في هذا العصر بالخصوص لم تمنع من وجود فلاسفة حاولوا التصدي لطروحات النزعة اللوجستسقية و منهم **"جون ديوي"** الذي ستتقاطع أفكاره ببعض أفكار **"فيتجنشتين"** و منها عدم ضرورة الفصل بين المنطق و الخبرة الإنسانية، لأنّها متصلة تترابط فيها الأجزاء في سلسلة تؤدي الحلقة السابقة إلى اللاحقة، و حل مشكلة يعين على حل أخرى، لذلك فالبحث العلمي هو امتداد للمرحلة الأولى التي كان الإنسان يدرك فيها الأشياء فطريا و يستهدف منفعته و متعته [4].

ففي كتابه **"محاولة في المنطق التجريبي"** يعرف **"جون ديوي"** المنطق بأنّه: « البحث في علاقة الفكر من حيث هو كذلك بالواقع من حيث هو كذلك» [5]، و هذا يعكس نفوره من المنطق الرمزي المغرق في الصورية بحيث يعزل الفكر و علاقاته عن العالم الخارجي الواقعي. فقوانين المنطق ليست متعالية عن الواقع و لا منفصلة عنه كما خيل لبعض الفلاسفة، لأنّ التفكير ينصب على

[1] )- لودفيغ فيتجنشتين، بحوث فلسفية، ترجمة: عزمي إسلام، فقرة: 125، ص 111.
[2] )- محمد مجدي الجزيري، المتشابهات الفلسفية لفلسفة الفعل عند فيتجنشتين، دار آتون للتوزيع، 1986، ص 45.
[3] )- لودفيغ فيتجنشتين، بحوث فلسفية، فقرة: 11، ص 53.
[4] )- محمد مهران رشوان، مدخل إلى دراسة الفلسفة المعاصرة، دار الثقافة للنشر و التوزيع، 1984، ص 70.
[5] ) John dewey, essays in experimental logic; the university of Chicago press; chicago, U S A, 1916, p 81

كل مناحي الحياة، كالأحداث و الأفعال و القيم و المثل العليا والأشخاص و الأمكنة... تعتبر كلها موضوعات للتفكير؛ أي أنّ الحياة العملية التي يتبرم منها المنطق الرمزي هي الأصل في التفكير. وغرض **"ديوي"** من هذا بيان أنّ قوانين الفكر نابعة من الحياة العملية، و هذا انقلاب يقلب رأسا على عقب التصور الذي اعتبر قوانين الفكر أسمى و أضبط من قواعد السلوك و العمل، لأنّ **"ديوي"** تخلى عن الفكرة القائلة بوجود عالم ثابت ضروري، فالعالم الحقيقي الذي نعيش فيه متغير و متطور و على عالم المنطق أن ينطلق منه و يستند إليه[1].

لهذا لا يتردد **"فيتجنشتين"** في مرحلته الفكرية الثانية من استدراج التساؤلات الفلسفية إلى «مستوى الحياة المألوفة من اللغة... باعتبار أنّ التبرير الوحيد الذي يمكن الاعتماد عليه هو كيف يفكر النّاس و يتكلمون»[2]، و هذا ما يجعل التوجه الجديد الذي عرفته الفلسفة التحليلية خاصة أعمال **"فيتجنشتين"** أقرب إلى البراغماتيك **"التداولية"** منه إلى علم الدلالة **"سيمانتيك"**[3].

كما تخلى عن ما أسماه نظرية الصورة في المعنى، التي حصرته في صورة واحدة مادام أنّها قصرت وظيفة اللغة الأساسية في تصوير الواقع، ليقول بتعدد المعنى أو ما يعرف بـ**"ألعاب اللغة"**، وبالتالي تعدد وظائف اللغة[4] ويعلن ذلك في النّص التالي: « تصور تعدد ألعاب اللغة، كما يتضح من الأمثلة و من غيرها: ـ إصدار الأوامر، و إطاعتها. ـ وصف مظهر شيء ما، أو ذكر مقاييسه.ـ تكوين موضوع ما حسب الوصف (كالرسم).ـ ذكر أو تقرير حادثة. ـ تأليف قصة و قراءتها. تمثيل مسرحية... السؤال، الشكر، اللعن، التهنئة، الصلاة. إنّ من الطريف مقارنة تعدد الأدوات في اللغة، وطرق استخدامها، أي تعدد أنواع الكلمة و الجملة، بما كان يقوله المناطقة عن بنية اللغة، (بما في ذلك مؤلف كتاب **"رسالة منطقية فلسفية"**)»[5].

كما تخلى عن فكرة بناء لغة كاملة منطقيا بل اعتبرها مجرد وهم حيث وصف **"رودلف كارناب"** رد فعله (أي **"فيتجنشتين"**) بالعنيف عندما ناقشه في ذلك[6]، بل راح إلى حد اتهام **"برتراند رسل"** بأنّه حرّف رأيه عندما نسب إليه في تقديمه للترجمة الإنجليزية لكتابه **"رسالة منطقية فلسفية"** أنّه وافقه في فكرة تأسيس لغة كاملة منطقيا، حيث يروي ذلك **"رسل"** في كتابه **"فلسفتي كيف**

[1] )- محمد مهران رشوان، مدخل إلى دراسة الفلسفة المعاصرة، ص 111.
[2] )- محمد مجدي الجزيري، المتشابهات الفعلية لفلسفة الفعل عند فيتجنشتين، ص 50.
[3] ) Jacques bouveresse, ," langage ordinaire et philosophie", article dans: " langage", année 1971, volume 6, numéro 21, p 68.
[4] )- محمد مهران و محمد معين، مقدمة في الفلسفة المعاصرة، ص 223.
[5] )- لودفيغ فيتجنشتين، بحوث فلسفية، فقرة: 23، ص 60.
[6] ) Jacques Bouveresse, " langage ordinaire et philosophie", p 39.

**تطورت؟"** قائلا: « و قد وافقني **"فيتجنشتين"** في وقت من الأوقات على الاعتقاد بأنّ اللغة المنطقية ستكون نافعة في الفلسفة و قد نسبت إليه هذا الرأي في المقدمة التي كتبتها لكتابه **"رسالة منطقية فلسفية"**. و لسوء الحظ أنّه ـ في ذلك الوقت- لم يكن قد تخلى عن هذا الرأي فحسب، بل لقد نسي فيما يبدو أنّه ارتآه على الإطلاق، و من ثمة بدا له أنّ ما قلته عن هذا الرأي تحريف لرأيه، و منذ ذلك الوقت رفض أتباعه بشدّة ذلك الرأي الذي يذهب إلى أنّ اللغة المنطقية قد يمكن أن تكون نافعة»[1]، وهذا جرهم إلى التخلي عن ضرورة اعتماد التقنيات العلمية (*) لحل المشاكل الفلسفية[2].

أما المسألة الثانية التي يتوافق عليها هؤلاء فهي رأيهم في اللغة العادية، فلم يعد ينظر للغة على أنّها عائق يمنع من الاتصال المباشر بأفكارنا[3]، و لا ينظر لتعدد المعاني و المشترك اللفظي و عدم الدقة كعيوب تنقص من قيمة اللغة بل هي جزء من طبيعتها[4]، لذا يبرر **"فيتجنشتين"** نفوره من إمكانية بناء لغة كاملة منطقيا لتحل محل اللغة الطبيعية، بصعوبة هذا المشروع من جهة و من جهة أخرى فهو إخراج للغة عن طبيعتها الحقيقية باعتبارها وسيلة للتفاهم المشترك بين النّاس و ليس بين افراد فئة محدّدة و لأغراض محدّدة[5]، و لكونه ينظر للغة على أنّها جزء من تاريخنا الطبيعي بل هي شكل من أشكال الحياة مثل المشي و الأكل و الشرب و اللعب...[6]، و بذلك لا يمكن تخيل أو بناء لغة بعيدا عن أشكال الحياة « لأنّ تخيل لغة ما، معناه أن نتخيل صورة للحياة»[7]، و هذه نظرة براغماتية (أداتية)(*) فاللغة: « أداة و تصوراتها أدوات»[8].

ليس هذا فحسب بل هي ـ اللغة الطبيعية- ملائمة للاستخدام الفلسفي لذلك يركزون على الالتزام بالاستعمال العادي للغة و ذلك باستخدام المصطلحات ـ التي قد تبدو غامضة ـ استخداما عاديا [9]، لكن لا يجب أن يفهم من ذلك أنّ استعمالها سيكون صحيحا دائما[10].

لهذا ميّز **"جاك بوفارس"** بين انطباعين لأنصار **"الفلسفة اللغوية"** عن اللغة، يظهران في حكمين يبدو أنّهما متناقضان لكنهما في الحقيقة ليس كذلك و هما[1]:

---

[1] )- برتراند رسل، فلسفتي كيف تطورت، ص 201-202.

* ) – المقصود بها اللجوء للمنطق الرياضي بالتحديد عن طريق ترجمة قضايا الفلسفية إلى لغة رمزية يمكن حسابها رياضيا.

[2] ) Jacques Bouveresse," langage ordinaire et philosophie", p 53.

[3] ) Ibid, p 55.

[4] )- محمد مهران و محمد معين، مقدمة في الفلسفة المعاصرة، ص 236.

[5] )- محمد مجدي الجزيري، المتشابهات الفلسفية لفلسفة الفعل، ص 46.

[6] ) Jacques Bouveresse," langage ordinaire et philosophie", p 36.

[7] )- لودفيغ فيتجنشتين، بحوث فلسفية، فقرة: 19، ص 55.

* )- الأداتية توجه فلسفي ميّز الفلسفة البراغماتية خاصة على يد "جون ديوي".

[8] )- لودفيغ فيتجنشتين، بحوث فلسفية، فقرة: 569، ص 245.

[9] ) Jacques Bouveresse," langage ordinaire et philosophie", p 54.

[10] )- فهمي زيدان، في فلسفة اللغة، ص 51.

1. إنّ اللغة الطبيعية منظمة بشكل جيد كما هي و لا حاجة لتحسينها و جعلها كاملة.
2. الحكم الثاني استنتجه **"جاك بوفارس"** من عبارة **"فيتجنشتين"** التالية: « ما هو هدفك في الفلسفة؟ أن تبيّن للذبابة طريق الخروج من مصيدة الذباب»[2]، ففي هذه الاستعارة يعتبر **"فيتجنشتين"** اللغة قارورة تحبس الذباب فلا يستطيع الخروج منها، لهذا فمهمة التحليل كشف الصور اللغوية التي تنشأ عنها القضايا الفلسفية المحيّرة لكن دون أن يتهم هذه المرّة اللغة بل هي بريئة، و سبب ذلك ـ أي الصور المحيرة ـ يعود للفلاسفة و ليوضح ذلك يقول التالي: « إنّنا حين نتفلسف نكون أشبه بالمتوحشين أو البدائيين الذين يسمعون تعبيرات المتمدنين و يفسرونها تفسيراً خاطئا، ثم ينتهون من تفسيرهم إلى أغرب النتائج»[3].

و نستشف من هذا القول إدانة الفلسفة، فهي ظاهرة مرضية لأنّها ليست شكلا من أشكال الحياة، و بذلك فالخطاب الفلسفي معادل للخلط الكلامي[4]، أو كما سماه **"برتراند رسل"** عصاب لغوي في وصف رأي مدرستي **"كمبردج"** و **"أكسفورد"** في الفلسفة، و بالتالي فهي مرض أعراضه الوهم و القلق و الحيّرة و هذه ناتجة عن المآزق الفلسفية التي يورط الفيلسوف فيها نفسه، و سببها سوء استخدام و عدم فهم اللغة العادية[5] قائلا: « إنّ فشلنا في فهم استخدام الكلمة يعتبر تعبيراً عن عملية غريبة أو غير مألوفة (كأن نفكر في **"الزمن"** بوصفه وسط غريب، و في **"الذهن"** بوصفه كياناً من نوع غريب)»[6]، فالمشاكل الفلسفية: « تنشأ عندما تكون اللغة معطلة أو مغيبة»[7].

و مادام أنّ هذه المشاكل الفلسفية ليست قضايا تجريبية ـ أمبريقية ـ فهي لا تتطلب حلا بل يجب أن تختفي أو تذوب[8]، و منه يتحتم على الفلسفة أن تقوم بمهمة جديدة تضاف لمهمتها الأصلية التي هي تحليل و توضيح القضايا، و هذه المهمة الجديدة ذات طابع علاجي يضطلع بها الفيلسوف ـ الذي وعى أنّ الفلسفة وهم ـ عن طريق فحص لغتنا أثناء عملها أو استعمالها الفعلي، و عندها نكتشف أنّ الفلسفة قصور من ورق يمكن هدمها «بإعادة الكلمات من استخدامها الميتافيزيقي إلى استعمالها اليومي»[9]، أو كما قال **"جاك بوفارس"**: « مهمة الفيلسوف إعادة الكلمات من منفاها الميتافيزيقي

---

[1] ) Jacques Bouveresse," langage ordinaire et philosophie", p 35

[2] )- لودفيغ فيتجنشتين، بحوث فلسفية، فقرة: 309، ص 180.

[3] )- المصدر السابق، فقرة: 196، ص 149.

[4]) Jacques Bouveresse, ," langage ordinaire et philosophie", p 37

[5] )- فهمي زيدان، في فلسفة اللغة، ص 53.

[6] )- لودفيغ فيتجنشتين، بحوث فلسفية، فقرة: 196، ص 149.

[7] )- المصدر السابق، فقرة: 38، ص 70.

[8] ) Jacques Bouveresse, " langage ordinaire et philosophie", p 38.

[9] )- بحوث فلسفية، مصدر سابق، فقرة: 116، ص 108.

إلى بلدها الأصلي»[1]، و يجب أن لا يُظن أنّ هذه المهمة العلاجية تتطلب العودة إلى تاريخ اللغة للكشف عن الاستعمال الصحيح، لأنّ في ذلك إعادة إنتاج مقولات علماء الفيلولوجيا الذين حاولوا الكشف عن التطورات التاريخية للمصطلحات و الكلمات، و هذا ما يهدد حسب وجهة نظر **"جاك بوفارس"** بنسيان الاستعمال الحالي المعتاد الذي ركز عليه أنصار هذا الطرح و على رأسهم **"فيتجنشتين"**[2].

أما الأساس الثالث الذي يلتقي فيه تيار **"الفلسفة اللغوية"** فيتمثل في تصورهم الجديد للمعنى، ففي كتابه **"رسالة منطقية فلسفية"** يحصر **"فيتجنشتين"** وظيفة اللغة في تصوير العالم، لذلك حرص على أن يكون للكلمة الواحدة معنى واحد و محدد، بينما في كتابه الثاني **"بحوث فلسفية"** تخلى عن هذا الطرح، و رأى فيه أنّ للغة عدّة وظائف الأمر الذي يفتح المعنى، حسب الاستخدام والسياق الذي ترد فيه الكلمات قائلا: « لا ينبغي على الإنسان أن يسأل، ما هي الصور الذهنية؟، و لا ماذا يحدث حين يتخيل الإنسان أي شيء؟، بل عليه أن يسأل كيف يتم استخدام كلمة **"خيال"** أو **"تخيل"**؟. لكن ليس معنى هذا أنّني أريد أن أسأل عن الكلمات فقط. لأنّ سؤالي عن ماهية الخيال هو كذلك بنفس القدر سؤال عن كلمة **"خيال"**...»[3].

و هذا ما اختزله أنصاره و شراحه في الشعار التالي: **" لا تسأل عن المعنى بل اسأل عن الاستخدام"**، و بهذه الكيفية لا يحدد فقط المعاني بل يصحح ما يبدو أنّه مخالف للاستعمال الصحيح مثال ذلك عبارة **"أعرف أنّ"** حيث استخدمها **"جورج مور"** في دفاعه عن يقين و صدق **"الحس المشترك"** بقوله: « أعرف أنّ الأرض قد وجدت منذ سنوات عديدة» « أعرف أنّ هذه يد»... فهذا استخدام خاطئ للتعبير **"أعرف"** فقولها لن يقلل من شك شخص ما في هذه القضايا[4]، و بنفس الكيفية فحص **"جيلبرت رايل"** مصطلح **"الإرادة الحرة"** في كتابه **"مفهوم العقل"**، حيث سجل إنّ:«الفلاسفة يعتمدون في تمييزها على خاصية وجود أو عدم وجود الإرادة لذلك فهي تمتزج بالأفعال التي ننجزها و تصاحبها الإرادة، لكن ماذا تعني في اللغة العادية؟. تأمل العبارات التالية: ـ يذهب بينازير إلى المدرسة إراديا. ـ يأكل حسين طعامه إراديا. ـ يشاهد أحمد الفيلم إراديا. بالنسبة لـ**"رايل"** لا يكون للجملة الأولى معنى إلا إذا منع **"بينازير"** من الذهاب إلى المدرسة أو أنّه يكرهها أو أنّه يُفترض أن

[1] ) Jacques Bouveresse," langage ordinaire et philosophie", p 55.
[2] ) Ibid, p 58.
[3] )- لودفيغ فيتجنشتين، بحوث فلسفية، فقرة: 370، ص 197.
[4] )- ألفرد جولس آر، الفلسفة في القرن العشرين، ترجمة: بهاء درويش، دار الوفاء لدنيا الطباعة و النشر، الإسكندرية، مصر، ط 1، 2006، ص 270.

يفعل شيئا آخر، لكن إذا لم يكن هناك أي سبب يستدعي افتراض ذلك فيجب أن تستبعد كلمة **"إراديا"**... لذلك يستنتج **"رايل"** أنّ كلمة **"إراديا"** لا تستخدم إلا بشرط وجود ما يمنعنا من إنجاز ذلك الفعل. ثم ينتقل إلى المشكلة الفلسفية التي تطرحها **"الإرادة الحرة"** ليسجل أنّ الفلاسفة الذين يقلقون بشأنها (أي إمكانية وجود إرادة حرة) في العبارتين الثانية و الثالثة بتجاهل سياقهما ينم ذلك عن جهل باللغة. ليصل في النهاية إلى النتيجة التالية أنّه لا وجود لمشكلة **"الإرادة الحرة"** فالمشكلة تظهر بسبب سوء استخدام الفلاسفة للكلمة بكيفية تخالف ما هو مألوف»[1].

و هذا ما قام به أيضا **"جون أوستن"** فهو ينطلق في درسه الفلسفي من المصطلح مثل كلمة **"حقيقي"** ليلاحظ أنّها تستخدم في اللغة العادية التي نتحدث بها، و لهذا يحذر من العادة الفلسفية التي تنبذ الاستخدام العادي للكلمات بدعوى أنّها غير مفيدة؛ ثمّ ينبه إلى أنّ المصطلح يحمل عدّة معاني في الاستخدام العادي و هذا راجع لعلاقة الكلمة بما هو خارجي أي مختلف الحالات و المواقف و مثال ذلك قولنا: **"الزبدة ليست حقيقية"**.( هنا نقصد أنها ليست طبيعية أي أنّها اصطناعية). **"إنّ هذا السكين حقيقي"** (أي أنه مصنوع من الحديد و ليس من البلاستيك). و من خلال التنبه لهذا الاستخدام العادي لكلمة **"حقيقي"** نعيد صياغة المشكلة فيظهر لنا أنّ المسألة هي علاقة الموضوع باللغة، لكن يجب الحذر من الوقوع في خطأ اعتبار اللغة ترسم الحقيقة[2].

و هذا ما جعل **"جاك بوفارس"** يرى أنّ الغرض من شعار **"لا تسأل عن المعنى بل عن الاستعمال"**، هو تنبيهنا لعبارات فلسفية مضللة مثل: **"معنى هذه الكلمة هو..."**، حيث يدفعنا ذلك لمنحها ماهيات ـ إما أن تكون أشياء فيزيائية أو كليات في عالم أفلاطوني أو تمثلات في العقل ـ نعتبرها معناها، فمن مصلحة الفلاسفة أن يتخلوا عن فكرة المفهوم و المعنى ليحل محلها الاستعمال[3]. و مبرر هذا التوجه أنّ الكلمة لا تعني (أي ليس لها مفهوم) بمفردها و لا من خلال ما يسنه الفرد أو الجماعة بل لأنّها جزء من لغة[4]، أو حسب عبارة **"فيتجنشتين"** جزء من لعبة اللغة، فالتصور ليس صورة ذهنية تنعكس في الكلمات[5]، بل هو معطى لغوي اكتسبناه من تعلمنا اللغة وتطبيقه و التعامل به لا يخرج عن كونه نوع من اللعبة اللغوية حيث يقول: « تخيل الآن لعبة من

[1] ) S. Scott, "cognitive science and philosophy of language", v2, p 555.

[2] )- جون أي جوزيف، ناجيل لف، تولبت جي تيلر، أعلام الفكر اللغوي (التقليد الغربي في القرن 20)، ترجمة: أحمد شاكر الكلابي، دار الكتاب الجديد، بيروت، ط 1، 2006، ص 150-151-153.

[3] ) Jacques Bouveresse, "langage ordinaire et philosophie", p 62.

[4] ) Ibid, p 64.

[5] )- جون أي جوزيف، ناجيل لف، تولبت جي تيلر، أعلام الفكر اللغوي (التقليد الغربي في القرن 20)، ص 136.

ألعاب اللغة، يسأل فيها "أ"، و يذكر فيها "ب" أو يقرر عدد البلاطات أو القوالب الموجودة في أحد الأكوام، أو يذكر ألوان و أشكال أحجار البناء المكدسة في مكان ما. إنّ مثل هذا التقرير أو هذه العبارة التي يجيب بها عن سؤال "أ" قد يكون على النحو التالي: "خمس بلاطات". و الآن، ما هو الفرق بين التقرير أو العبارة "خمس بلاطات" و بين الأمر "خمس بلاطات!" ؟. حسنا، إنّه ذلك الجزء من الدور الذي يلعبه نطق هذه الكلمات في لعبة اللغة. فلا ريب أنّ نغمة الصوت، و كذا النظرة أو الإيماءة، تصحبان النطق، و أشياء أخرى كثيرة... »[1].

كما يفهم من الشعار **"لا تسأل عن المعنى بل عن الاستعمال"** تخلي هؤلاء عن فكرة المعنى النموذجي، أي المعنى الذي يكون أفضل أو أصدق من غيره أو أحق، لأنّ المعاني ستتعدد حسب طريقة استخدام النّاس للكلمات[2]. لكن **"جون أوستن"** و بتأثير من **"فيتجنشتين"** سيطور فكرة الاستعمال و يدفع بها إلى مداها ليضع أسس نظرية متكاملة تعرف اليوم بـ**"أفعال الكلام"** طورها فيما بعد **"جون سيرل"** [3]، حيث خالف **"أوستن"** التصورات العلمية و الفلسفية التي تفصل اللغة عن مستخدمها، فاللغة نشاط و بالتالي فالقول فعل كلامي[4]، لا ينحصر في التعبير عن فهمنا للعالم بل به ـ أي القول ـ نفعل الأشياء، فقولي مثلا: **"أعطي ساعتي و أهديها إلى أخي"**، ففي هذه العبارة لا نصف الفعل عن طريق القول بل هي فعل لشيء[5].

فالفيلسوف الإنجليزي **"أوستن"** رفض تقسيم الفلاسفة التحليليين للجمل أو القضايا إلى: قضايا ذات معنى (تقريرية)، و قضايا خالية من المعنى. حيث أضاف نوعاً آخر من القضايا وهي: القضايا غير الوصفية لكنها ذات معنى. الأمر الذي دفع به إلى التفريق بين ما يدعوه الجمل الإنجازية (performatif) والجمل الوصفية (constatif). فالجمل الإنجازية هي التي تدور حولها نظرية أفعال الكلام، فرغم كونها ملفوظات (أو جمل تنطق) إلاّ أنّها تنطوي على فعل قسمه إلى:

**فعل التلفظ**: (locutoire) و يعني الأصوات التي نصدرها و هي ذات معنى أي (الكلام).

**فعل قوة التلفظ**: (illocutoire) فعند التلفظ بقول ما فنحن ننجز معنى قصدي أو نحدث تأثيراً مقصودا في الغير.

[1] )- لودفيغ فيتجنشتين، بحوث فلسفية، فقرة: 21، ص 57-58.
[2] )- فهمي زيدان، في فلسفة اللغة، ص 110-111.
[3] ) Daniel Laurier, introduction a la philosophie du langage, p 93-94.
[4] )- جون أي جوزيف، ناجيل لف، تولبت جي تيلر، أعلام الفكر اللغوي (التقليد الغربي في القرن 20)، ص 149.
[5] )- المرجع السابق، ص 156.

**فعل أثر التلفظ**: (perlocutoire) يعني أنّ الكلمات التي ننتجها في بنية نحوية محملة بمقاصد معينة في سياق محدد تعمل على تبليغ رسالة لنحدث أثراً في المتلقي أو المستمع، وهذا ما يحول فلسفة اللغة إلى فلسفة للفعل بدل أن تكون مجرد تأمل نظري صرف[1].

لقد كان من نتائج هذا التيار الذي ساد الفلسفة البريطانية عقودا بدأت من الأربعينات حتى الستينات، ظهور ما يطلق عليه بالفلسفة اللغوية، الأمر الذي سيربك البعض فلا يتبينون الفرق بين هذه الفلسفة و ما نحن بصدد بحثه أي فلسفة اللغة، و هذا ما دفع بـ**"بيرنارد وليامز"** إلى التفريق بينهما من خلال النقاط التالية[2]:

ففلسفة اللغة، فرع من الفلسفة يعنى بأسئلة تثيرها اللغة، و هي قريبة من علم اللغة النظري (اللسانيات النظرية)، من خلال الاهتمام باللغة ككل أي بدراسة الجوانب التركيبية (السانتكتيكية) والتداولية (البراغماتية)، و الدلالية (السيمانتيكية). بينما الفلسفة اللغوية ليست فرعاً من فروع الفلسفة، بل هي منهج أو توجه فلسفي، يوظف تقنيات لغوية لحل مشكلات فلسفية لا تتعلق فقط باللغة، و إن كانت تعتبر محورها ومدار الرحى فيها، إلا أنّها تمتد لفروع أخرى من خلال طرح قضايا الميتافيزيقا و الجمال والأخلاق و المعرفة.

و الفرق الثاني الذي يميز به بين فلسفة اللغة و الفلسفة اللغوية الطرق الجديدة التي تسلكها الفلسفة اللغوية، من خلال العودة للاستعمال العادي للكلمات و جعله معيار الاحتكام، و يرتكز هذا العمل على الوعي باللغة و عدم تغييبها، عن طريق أخذ قضاياها «من أفواه النّاس في حياتهم اليومية؛ فلقد سمع طالب صيني بفيلسوف الإنجليز المعاصر **"جورج مور"** فارتحل إليه ليأخذ عنه، مادام الرأي قد أوشك على إجماع بأنّه في الفلسفة المعاصرة إمام؛ و إذا برجاء الطالب يخيب خيبة كبرى، لأنّه لم يجد عند هذا الفيلسوف المشهور حديثاً في الكون و أسراره، و في الحياة و الموت و الخلود، كما كان يتمنى و يشتهي، بل وجد الرجل يتناول عبارات إنجليزية بالتحليل، لا ينتقي في ذلك و لا يختار؛ فلا بأس ـ مثلا ـ في أن تكون العبارة التي يحللها هي "الدجاجة تبيض" أو " هذه محبرة كبيرة"ـ يا ضيعة الأمل إذن، فما جاء هذه الرحلة الطويلة ليسمع كيف يتحدد معنى كلمة أو عبارة في اللغة الإنجليزية»[3].

---

[1] ) Daniel Laurier, introduction a la philosophie du langage, p de 94 -a -101

[2] )- براين ماجي، رجال الفكر، ترجمة: نجيب الحصادي، منشورات جامعة قاريونس، ليبيا، ط 1، 1998، ص 272.

[3] ) Arthur Pap; elements of analytic philosophy, p 6 .17 ص ،موقف من الميتافيزيقا ،محمود ،نجيب زكي :عن نقلا-

كما إنّ الفلسفة اللغوية تَعِدُ بحل المشاكل الفلسفية ليس باكتشاف و إبداع نظريات جديدة، بل عن طريق العمل على إذابة و تحَلّل تلك المفاهيم التي يصوغها الفلاسفة في عبارات، فكما سبق و بيّنا إنّ أصحاب هذا التوجه يتفقون في الفكرة القائلة: إنّ المشاكل الفلسفية التقليدية أساسها سوء فهم لطريقة عمل اللغة. إذ يعزو إليها الفلاسفة ما ليس منها وبذلك تنشأ تلك المشاكل، و بمجرد تحليلها ستتلاشى.

و بعد هذا العرض المقتضب نعود للتفريق بين التوجهين الذين قسما الحركة التحليلية بخصوص اللغة إلى **"مقاربة فلسفة اللغة المثالية"** و **"مقاربة فلسفة اللغة العادية"**، حيث نميز الفرق بينهما فيما يلي:

يغلب على المشروع الأول (فلسفة اللغة المثالية) الطابع التنظيمي، لأنّه اهتم بوضع تشريعات محددة لكيفية فهم اللغة[1]، بل لكيفية عملها و ما يجب أن تكون عليه من حيث التركيب و القواعد والاستعمال، لهذا أطلق عليهم **" بيتر ستروسن"** اسم **"التركيبية اللغوية"** ( linguistic constructionism) و ذلك لأنّهم عملوا على تركيب لغات صورية تنظمها حدود وقواعد دقيقة[2]، ومبرر ذلك إنّ أصحاب هذا المشروع كان هاجسهم الدقة و الوضوح الأمر الذي لا توفره اللغة الطبيعة في نظرهم لذلك عملوا على بناء لغة صورية دقيقة، و لعل انتاج **"رودلف كارناب"** يشهد على ذلك، و منه كتابه **"التركيب المنطقي للغة"** و **"المعنى** و **الضرورة** دراسة في الدلالة و المنطق الموجه" و غيرها من المؤلفات. و في المقابل يلاحظ على المقاربة الثانية (فلسفة اللغة العادية) إنّها ذات طابع وصفي خالص، فهمها الرئيسي البحث في كيفية استعمال وعمل اللغة العادية[3]، لهذا وصفها **"بيتر ستروسن" بالطبيعية اللغوية** ( linguistic naturalism) مادام أنّها توضيح للمشكلات بوصف أنماط الاستعمال الفعلي و اليومي للغة[4]، فقد قال **"فيتجنشتن"**: « إنّ الفلسفة لا يجوز لها أن تتدخل في الاستخدام الفعلي للغة. إنّها في النهاية لا تستطيع إلا أن تصفه. لأنّها لا تستطيع كذلك أن تؤسسه (أو تسوغه). إنّها تبقي على كل شيء كما هو.»[5]، و هذا لاقتناع أصحاب هذا المشروع بعدم

[1] ) S. Scott, "cognitive science and philosophy of language", , v2, p 555.
[2] )- محمد مهران، محمد معين، مقدمة في الفلسفة المعاصرة، ص 233.
[3] ) S Scott, "cognitive science and philosophy of language",v 2, p 555.
[4] )- محمد مهران محمد معين، مقدمة في الفلسفة المعاصرة، ص 233.
[5] )- لودفيغ فيتجنشتين، بحوث فلسفية، فقرة: 124، ص 110.

جدوى اصطناع لغة منطقية، « لأنّ اللغات المثالية إن هي إلا لغات صناعية، و اللغات الصناعية أوهام أو مواضعات لا قيمة لها إلا في إيضاح اللغة اليومية، ولا يمكن أن تقوم مقامها»[1].

و الفرق الثاني بين المقاربتين يكمن في نظرة كل منهما للمعنى، فبالنسبة للمقاربة الأولى، المعنى هو ما تمثله و تصوره العبارة، و قاعدة هذه النظرة هي أنّه ـ أي المعنى ـ يكمن في عالم الأشياء أو العالم المادي ما دام أنّ اللغة تصوير للواقع[2]، و يمكن التحقق من هذا المعنى بكيفيتين إما مباشرة عن طريق الملاحظة أو اللجوء للخبرة الحسية و هذا ما يطلق عليه أنصار الوضعية المنطقية بـ**"التحقق بالمعنى القوي"**، أو بكيفية غير مباشرة بالتحقق من المعنى بالاعتماد على الاحتمال والإمكان، و هذا ما يسمونه بـ**"التحقق بالمعنى الضعيف"**[3].

أما أنصار **"فلسفة اللغة العادية"** فيؤسسون المعنى على نظرية تنطلق من المواضعة والاستعمال الفعلي للغة[4]، فالمعنى ليس فكرة يعطينا إياها الذهن و لا هو **"شيء"** خارج السلوك اللغوي[5]، فعلى عكس ما درج عليه في مرحلته الفكرية الأولى يرى **"فيتجنشتين"** والفلاسفة اللغويون من بعده أنّ مسألة الدلالة و تحديد المعاني محكومة بسياق الحياة البشرية وبتعدد سبل الكلام و الاستعمال، فلم يعد يتعجب من العبارات التي تمزج بين حالات فيزيائية و أخرى نفسية، بل لا يرى فيها أي تناقض كما كان يظن سابقا، حيث يقول في كتابه **"بحوث فلسفية"**: « يبدو لنا من التناقض، أن يكوِّن مثل هذا الخليط، الذي نمزج فيه بين الحالات الفيزيائية و حالات الوعي في جملة خبرية واحدة: مثل (لقد عانى آلاماً شديدة، و أخذ يترنح في قلق). إنّ هذا أمر عادي جداً. فلماذا نجده مثيراً للتناقض؟ لأنّنا نريد القول بأنّ العبارات تتعلق بالمحسوسات و غير المحسوسات في وقت واحد. لكن هل يثيرك أو يقلقك قولي: (إنّ هذه الدعامات الثلاث تجعل البناء ثابتاً متزناً) هل "الثلاث" و "الثبات" أو "الاتزان" أمور محسوسة؟. انظر إلى العبارة على أنّها أداة، و إلى معناها على أنّه استخدامها»[6].

---

[1] )- عبد الرحمن بدوي، اللغة و المنطق في الدراسات الحالية، مجلة عالم الفكر، وزارة لإعلام الكويت، العدد الأول، 1971، ص 71.

[2] ) S. Scott, "cognitive science and philosophy of language", , v2, p 555.

[3] )- محمد مهران محمد معين، مقدمة في الفلسفة المعاصرة، ص 215-216.

[4] ) S Scott, "cognitive science and philosophy of language", v2 p555

[5] ) R M Martin, "meaning: overview of philosophical theories", article in " encyclopedia of language and linguistics", v 7, p 584.

[6] )- لودفيغ فيتجنشتين، بحوث فلسفية، فقرة: 241، ص 210-211.

و أخيرا ففي الوقت الذي حرص فيه أنصار **"اللغة المثالية"** على بناء لغة جديدة لاعتقادهم أنّ حل المشكلات الفلسفية لا يكون إلا من خلالها، حرص أنصار اللغة العادية على تبيان كيف يسيء الفلاسفة استعمال اللغة مما أنتج مشكلات فلسفية لا تتطلب حلا بل يجب أن تختفي[1].

[1] ) S Scott, "cognitive science and philosophy of language", v 2, p 555.

## المبحث الثالث: اللغة و حياة زكي نجيب محمود الفكرية.

قبل بيان فلسفة اللغة عند "**زكي نجيب**" ارتأينا أن نبيّن مكانة اللغة في حياته الفكرية التي امتدت لما يزيد عن ستين عاماً، لقناعتنا أنّ اللغة هي مدار و محور هذه الحياة الفكرية بشقيها الفلسفية و الأدبية، و لعل مقالته التي عنوانها "**صانع الحروف**" تعطي فكرة عن هذه الحياة التي ربطها بالحروف قائلا: « إنّني رجل صناعته الحروف معلماً و كاتباً يجمعها و يفرقها ثم يجمعها من جديد لعلها تحمل إلى النّاس نصيبها من رسالة التغيير. فإلا تكن فعلت اليوم فربما تحقق لها ذلك غداً أو بعد غد»[1]. و في هذا السياق يلخص هذه الحياة بقوله: « أنّي رجل قسمت له حياة هادئة أهدأ ما تكون الحياة فقضى معظمها (أم أقول كلّها) في بحر من كلمات قارئاً حيناً، كاتباً حيناً، و كان ذلك منذ خرج من برعم الطفولة، أنّه لم يواجه صور الحياة في زحمة الطريق، بل التقط ما التقطه منها حين وقعت عيناه عليها (وكانت له عينان) مرسومة في كلمات، فكان كلما وقع شيء منها بدت له الكلمات كأنّها مصابيح يفهم على ضوئها ألغازاً»[2].

مما سبق يبدو أنّ حياة مفكرنا ارتبطت بالكلمة فكراً و أدباً، لذلك ذكر في كتابه "**مع الشعراء**" إنّ الأديب "**عباس العقاد**" أطلق عليه لقب "**أديب الفلاسفة و فيلسوف الأدباء**" عندما أهداه واحداً من دواوينه الشعرية[3]، و معروف إنّ هذا اللقب اشتهر به "**أبو حيان التوحيدي**" وأطلقه عليه "**ياقوت الحموي**" في كتابه "**معجم الأدباء**" لما اجتمع فيه من بلاغة الأدباء وحكمة الفلاسفة، فكان يقدم أعقد الأفكار في نظم لغوي جميل و ممتع و في أبسط العبارات ليدركها عامة النّاس، و لعل هذا ما لمسه "**العقاد**" في "**زكي نجيب**" ليطلق عليه هذا اللقب. فـ"**زكي نجيب**" يقول عن نفسه: « و لقد حباني الله ميولا فطرية تعددت حتى وسعت منطقية التفكير الفلسفي و قابلية التذوق للأدب و للفن معاً... و من هنا ترابطت في مخيلتي الفلسفة و الأدب و الفن في رقعة واحدة محبوكة الخيوط»[4]، الأمر الذي جعل إنتاج "**زكي نجيب**" تجسيدا لاجتماع الأدب و الفلسفة و هذا ما استوقفنا، و جعل موضوع مذكرتنا يدور حول اللغة التي ستجد في حياته الأدبية و الفكرية ما يجعلها المحور و المدار.

و لا يمكن بيان ذلك إلا من خلال الربط بين فكر الفيلسوف و ظروف حياته الفكرية والاجتماعية، ففي هذا الربط سنزداد قدرة على فهمه و اكتشاف كيفية تشكل فكره فـ"**زكي نجيب**"

[1] )- زكي نجيب محمود، رؤية إسلامية، دار الشروق، بروت، ط 1، 1987، ص 343.
[2] )- زكي نجيب محمود، عربي بين ثقافتين، دار الشروق، بيروت، ط 2، 1993، ص 111.
[3] )- زكي نجيب محمود، مع الشعراء، دار الشروق، ط 4، 1988، ص 48.
[4] )- زكي نجيب محمود، قصة نفس، دار الشروق، ط 4، 1993، ص 173.

نفسه مقتنع بذلك، فقد علق على كتاب **"برتراند رسل" "تاريخ الفلسفة الغربية"** بأنّه عرض مبتكر لتاريخ الفلسفة و ذلك لانطلاقه من اعتبار الفكر الفلسفي انعكاساً مباشراً للحياة كما تجري في دنيا الواقع[1]، و لذلك سنحاول تتبع الظروف الفكرية و الثقافية بالخصوص، والاجتماعية عموماً التي دفعت بـ**"زكي نجيب محمود"** للاهتمام باللغة أدبا و فلسفة، لدرجة أنّها شكلت محور هذه الحياة ومدار هذا التفكير.

و هذا ما ذهب إليه **"سعيد مراد"** حيث اعتبر الفكر اللغوي لـ**"زكي نجيب محمود"** وليد تأثيرات متلاحقة فمن خلال اهتمامه بتاريخ الفلسفة وضع يده على منهج **"سقراط"** في ضبط المعاني، و طريقة **"أفلاطون"** في عرضها، كما تأثر بأعلام اللغة و الأدب في العالم الإسلامي مثل **"الجاحظ"** و **"الجرجاني"** و **"ابن جني"** بالإضافة إلى تأثير الوضعية المنطقية فهذه كلها منابع و مصادر شكلت فكره اللغوي[2].

و تفصيل هذه التأثيرات نلمسه في الكتب التي سطر فيها **"زكي نجيب محمود"** سيرته الذاتية وهي **"قصة نفس"** و **"قصة عقل"** و **"حصاد السنين"**؛ فكتابه الأول **"قصة نفس"** الذي نشره عام 1965، أبرز فيه الجوانب الخفية الباطنية لخلجات نفسه، بحيث جعلها تأخذ الصدارة على الأحداث والمواقف، و لا يذكر هذه الأخيرة إلا بمقدار ما تبعثه من مشاعر و ما تنفثه من انفعالات[3]، أما كتابه الثاني **"قصة عقل"** الذي نشره عام 1983، فيتعرض فيه للجوانب العقلية التي لم يتعرض لها في كتابه **"قصة نفس"** ليعرضها في تسلسل تاريخي متتبعا إنتاجه و أفكاره، مركزا على بيان النقاط التي تشكل أعمدة و تعطي هذه الحياة وحدة وتماسكا و أصالة[4]. و الفرق بين الكتابين حسب رأي **"زكي نجيب محمود"** أنّ الأول يتحدث عن نفس شكلها الآخرون و الأحداث، بينما في الثاني يتحدث عن عقل كون نفسه بنفسه[5]، أما كتابه الأخير **"حصاد السنين"** الذي نشره عام 1992 فكان آخر ما كتب، حاول فيه أن يجمع بين السيرتين في كيان واحد، ببيان تفاعل حياته الأدبية و العلمية و تكامل العقل والوجدان.

من خلال هذه الكتب الثلاثة و غيرها سنحاول بيان محورية اللغة في فكره و أدبه، حيث يذكر في كتابه **" في تحديث الثقافة العربية"** أنّ قصته مع اللغة بدأت و هو صبي صغير في سن الرابعة

[1] )- زكي نجيب محمود، قصة عقل، دار الشروق، بيروت، ط 2، 1988، ص 60.
[2] )- سعيد مراد، زكي نجيب آراء و أفكار، عين للدراسات و البحوث الإنسانية و الاجتماعية، 1997، ص 85 و ما بعدها.
[3] )- زكي نجيب محمود، قصة نفس، ص 5.
[4] )- زكي نجيب محمود، قصة عقل، ص 5-6-8.
[5] )- المصدر السابق، ص 9.

في كُتاب الشيخ **"ربيع"** في قريته **"ميت الخولي عبد الله"** في محافظة **"دمياط"**، حيث تعلم حروف الهجاء، و حفظ قصار السور من القرآن الكريم، و الذي فتنه ذلك الوقت النغم و الإيقاع، فيذكر أنّه كان يصعد درج الدار ثم يهبط مردداً مقاطع سورة **"العاديات"**[1]، و افتتانه بالإيقاع يفسر ما ذكره في كتابه **"قصة نفس"** أنّ بذرة التذوق الأدبي و مداعبة الألفاظ موغلتان في حياته ففي سن التاسعة أو العاشرة، يتذكر أنّه اعتلى كرسي و ألقى خطبة تهنئة أعدها في السر بمناسبة حفل زفاف أقيم حينها[2]، و هذا الميل سيجد من يغذيه في سنين الدراسة الأولى حيث تأثر بأستاذ الأدب الإنجليزي الذي ألهمه بقدرته النقدية فقد أذهله أن يستغرق حصة كاملة يشرح فيها أول بيت من قصيدة الشاعر الإنجليزي **"وليام وردزروث"** الذي جاء في معناه **"تجولت وحدي كالسحابة"**[3]، و لقد اثمرت هذه الموهبة الأدبية نجاحاً في مسابقة أجرتها جريدة **"اللطائف المصورة"** عندما شارك بخطاب جمع فيه بين النغم و المعنى و كان الموضوع ماذا ستفعل لو علمت أنّ نهاية العالم ستكون بعد ساعة؟ و كانت جائزته حينها جنيهين[4]، بل إنّ أول مقالة ينشرها في جريدة **"السياسة الأسبوعية"** سنة 1927، لم تخرج عن اللغة ذلك أنّ موضوعها كان تعليقا عن الأغاني الرائجة في ذلك الوقت، حيث بدا له أنّها «امتلأت أصواتها و لا أقول كلماتها لأنّها كانت في بعض أجزائها أصواتاً بغير كلمات – أقول إنّ مقالتي الأولى كانت تعليقا على تلك الأغاني التي امتلأت أصواتها بما يوحي بالدعارة»[5]، فلا يكفي أن تكون الكلمة صوتاً يُعَبر به بل يجب أن تحمل قيمة ثقافية و خلقية تجعلها كذلك، و هذا ما لم يجده في كلمات تلك الأغاني لدرجة اعتبرها مجرد أصوات. لكن شغفه باللغة لم يقف عند جرسها و إيقاعها بل زاد على ذلك الاعتناء بالمضمون الفكري و المعاني و هذا ما يفسر ميله في مرحلة الشباب والنضج إلى الفلسفة، التي تعنى باللغة حيث قال عن ذلك « أنّه جعل إدمان النظر في اللغة بمثابة النخاع من الهيكل العظمي لتلك الرؤية»[6].

فالميول الأدبية إذن لم تكن الوحيدة التي ميّزت حياته فقد تشكلت بجانبها حياة فكرية و علمية موازية، لما رسخ في ذهنه من مطالعة كتب رواد الثقافة في مصر مثل **"سلامة موسى"** و**"طه حسين"** و **"عباس العقاد"** حيث غرس فيه هؤلاء إيمانه بالحرية في مجال الفكر و الثورة على

[1] )- زكي نجيب محمود، في تحديث الثقافة العربية، دار الشروق، بيروت، ط 1، 1987، ص 392-393.
[2] )- زكي نجيب محمود، قصة نفس، ص 87.
[3] )- المصدر السابق، ص 86.
[4] )- م س، ص 88.
[5] )- م س، ص 100.
[6] )- زكي نجيب محمود، في تحديث الثقافة العربية، ص 397.

المألوف و النظم المتسلطة؛ إلا أنّ السنين الأربعة التي قضاها في **"مدرسة المعلمين"** صهرت ميوله الأدبية و قدراته الفكرية لتشكل الإنسان و الشخصية التي هو عليها بحيث جمعت بين الأديب المفكر المكافح الذي يدفعه الفهم العقلي لصهر ثقافة الأولين و الآخرين و هذه جذوة من **"العقاد"**، و الأديب صاحب الصوت المسموع و اللفظ المصقول والموقف الحاسم و هذه من **"طه حسين"**، و الأكاديمي المتمكن من مادته و هذه من أستاذ التاريخ الحديث **"شفيق غربال"** [1]؛ و لذلك يحدد بداية نشاطه الفكري بسنة 1930 السنة التي تخرج فيها من مدرسة المعلمين، فاندمج في الحياة العملية كمدرس بالإضافة إلى إقباله على الحياة الفكرية بمتابعة الانتاج الفكري و الأدبي في مصر بالخصوص وإنجلترا و أوربا عموماً لكنه لم يرسو على خط فكري واحد[2].

أما عن علاقته بالفلسفة فبدأت عندما طالع كتاباً إنجليزيا صغيراً عن **"سقراط"** و **"أفلاطون"** و **"أرسطو"**، فمن ساعتها شعر أنّ هذه المادة العقلية قريبة من مزاجه فارتبط بها ارتباطا لم ينفك من حينه، و قد وجد هذا الوله بالفلسفة متنفساً في مجلة **"الرسالة"** التي أسسها **"أحمد الزيات"** عام 1933، حيث كان **"زكي نجيب"** يرسل مقالات عن فلاسفة الغرب[3]؛ و بالتعاون مع الأستاذ **"أحمد أمين"** ألفا كتابين عن تاريخ الفلسفة الغربية هما: **"قصة الفلسفة اليونانية"** عام 1935، و **"قصة الفلسفة الحديثة"** في جزئين بتاريخ 1936، لتقريب الفلسفة من الجمهور، بالإضافة إلى ترجمته للمحاورات السقراطية الأربعة لـ**"أفلاطون"** و هي (**الدفاع ، أقريطون، أوطيفرون، فيدون**) [4] بين سنتي 1931 و 1932 [5]، فاستفاد منها أول درس و هو أنّ منهج **"سقراط"** لا يتناول قضية بالبحث إلا بعد أن يحدد معاني الكلمات[6]، وهذا ما يدفعنا لاعتبار أنّ وعي **"زكي نجيب"** باللغة و المنهج بدأ في التشكل و التبلور في آن واحد و سيكون لهذا الوعي أهميته و خطورته ليس فقط في البحث الفلسفي بل في الحياة الثقافية عموماً، و هذا ما سجلته مقالته النقدية الساخرة **"بيضة الفيل"** التي حاول فيها بيان الفارق بين منهجنا في البحث و التفكير الذي يعتمد على النصوص و ما قاله القدماء، المنقطع عن الواقع و الملاحظة و بين منهج الغرب الذي يعتمد على الاستقراء و ينطلق من الطبيعة والواقع[7]، فوعيه بأهمية المنهج و خطورته جعله السند الذي تقوم عليه الثورة الفكرية المنشودة

[1] )- زكي نجيب، قصة نفس، ص 106.
[2] )- زكي نجيب، قصة عقل، ص 16-17.
[3] )- زكي نجيب، قصة نفس، ص 126-138.
[4] )- زكي نجيب، قصة عقل، ص 26-29.
[5] )- مصطفى النشار، زكي نجيب و الحوار الأخير، دار قباء للطباعة و النشر، ط 1، 2006، ص 33.
[6] )- زكي نجيب محمود، حصاد السنين، دار الشروق، ط 1، 1992، ص 48.
[7] )- زكي نجيب، قصة عقل، ص 41-46.

بقوله: « الثورة الفكرية التي لا مناص من حدوثها ليعتدل الأمر و يتوازن هي أن نغير من **"المنهج"** الذي ننظر به إلى الدنيا من حولنا بحيث يصبح ذلك المنهج متسقا مع السطح الحضاري الذي نقلنا منه جوانب كثيرة عن الغرب»[1]. و لعل القارئ يتساءل ما علاقة قراءة الطبيعة باللغة، و سيزول هذا الاستغراب عندما نعلم أنّ **"زكي نجيب"** يرى اللغة في كل شيء فللكون (الطبيعة) لغته التي لا يقرؤها إلا العلماء عندما يفكون شيفرتها قائلا: « إنّ لظواهر الكون لغتها و هي اللغات التي يحتال على قراءتها العلماء الباحثون عن أسرار تلك الظواهر، أي أنّهم باحثون عن قوانينها. غير أنّ لغات الظواهر الكونية أقرب إلى ما يسمونه بالشفرة أو هي أقرب إلى الكتابة بمداد غير مرئي»[2].

ففترة الثلاثينات تمثل الدخول الفعلي في معمعة الفكر و الأدب و الثقافة، بما طالعه من كتب قدّمها رواد الثقافة و الأدب في مصر تارة عن أسلافنا و أحياناً كثيرة عن الغرب، فكلما ازداد معرفة و اطلاعاً على فكر هؤلاء ازداد حيرة و شغفا بالمنهج الذي اعتمدوه في تقديم ما قدموه و إبداع ما كتبوه، و كان هذا مبعثاً لهاجس منهجي قال عنه: « لقد أحسست أنّ الذي ينقص هو أن أعرف المنهج الذي يفكر به هؤلاء النّاس الكبار الذين ينقلون لنا أفكارهم... وتصادف أن تأكد لي هذا حينما بدأت أقرأ مباشرة لهؤلاء المفكرين الغربيين و خاصة الإنجليز»[*][3]؛ و في هذه الفترة دبت فيه فكرة التفريق بين الوجدان و العقل، لما كان يجده في نفسه عندما يقرأ ما يُكتب عن التراث فيشعر تجاهه كما يقول: « فالمنقول من التراث كان أقرب إلى محصول وجداني لا يحرك العقل على الأقل لا يحرك عقلي أنا بالدرجة الكافية فقد كانت نظرتي إليه جمالية أكثر»[4]، أما ما يجده عند مطالعته لما يكتبه الغربيون فمختلف تماماً حيث يقول: « ... فما أقرأه يولد دينامية داخل الكلمات مع أنّ الفكرة هي هي»[5]

و في هذه الفترة حتى الأربعينات ساهم في مشروع أدبي ضخم بترجمة الآداب العالمية عرف بعنوان **"قصة الأدب في العالم"**، أعدّ منها الجزء الأول عام 1943، و الجزئين الثاني والثالث عام 1945، و الجزء الرابع عام 1948، و كانت هذه الترجمة غير مباشرة من خلال استبدال الأمثلة

[1] )- زكي نجيب ، قصة نفس، ص 133.
[2] )- زكي نجيب، رؤية إسلامية، ص 23.
[*] )- مادة الكتاب عبارة عن تسجيل صوتي لمحاضرة عرض فيها زكي نجيب محمود تطوره الفكري و مساهمته في الحياة الثقافية و قد نظمت "دار الأوبرا" صالونا ثقافيا حضره الكثير من رجال الفكر، و قام الدكتور مصطفى النشار بتحرير هذه المحاضرة و ما دار فيها من نقاش تعميماً للفائدة.
[3] )- مصطفى النشار، زكي نجيب و الحوار الأخر، ص 30-31.
[4] )- المرجع السابق، ص 31.
[5] )- المرجع السابق، ص 31.

الواردة بأمثلة من الأدب العربي [1]؛ لكن فعاليته في هذه الفترة لم تقتصر على الترجمة بل ساهم في ما يسمى بـ«**أدب المقالة**»، حيث شكل ما خَبره من تباين بين القيم الإنسانية التي يدعو إليها رواد الأدب و الفكر في مصر و بين واقع الحال، فقد لاحظ وعاش ترفعهم وسوء معاملتهم فأخذ يكتب مقالات تنتقد هذه المظاهر السلبية، و من أهم المقالات في هذا المجال مقالة "**ذات المليمين**" و"**البرتقالة الرخيصة**"[2].

فالكتب التي يغلب عليها الطابع الأدبي هي: "**جنة العبيط**" و "**شروق من الغرب**" و "**أرض الأحلام**" و "**الثورة على الأبواب**" و "**أيام في أمريكا**" و "**الكوميديا الأرضية**"، حيث يقول عن انتاجه الأدبي: « كانت الفكرة أول أمرها منصبة على أسس التعامل بين النّاس كما رأيتها و تأثرت بها و بدأت التعبير عن تلك الصورة في كتابات تأخذ صورة التحليل الموضعي آنا، و صورة الشكل الفني من آداب المقالة آنا آخر، و كانت هذه الصورة الثانية أحب إلى نفسي و لو كان الفن الأدبي رجلا يعيش بيننا لأعلن في النّاس بأعلى صوته أنّ قلمي قد جرى عندئذ ببدائع لا أظن أنّ الأدب العربي يشتمل على كثير مما ينافسها ابداعاً»[3]، و يعلق الدكتور "**عاطف العراقي**" على ذلك بأنّ أدب "**زكي نجيب**" يندرج ضمن "**أدب التفسير**" لا "**أدب التعبير**"[4]، حيث إنّ غايته ليست المتعة الخالصة بل هي تغيير الأوضاع و القيم، و هذا ينم عن اعتقاد خفي بقدرة اللغة على إحداث ذلك.

إلا أنّه لم يقتنع بما فعل حيث ساوره شعور أنّه كالسمسار الذي يعرض سلعة البائع على الشاري، لما وجد في نفسه من مشاعر القلق و الحيرة بسبب الأفكار المتضاربة، فلم يتضح له المنهج و الحقيقة فيما قرأ و طالع حيث يقول واصفا ذلك: « و كم قرأت و قرأت فكنت أتلون بما أقرأ كأنّي حشرة حقيرة تدب على ظهر الأرض و تسعى، فتصفر إن كانت تحبو فوق الرمال، و تخضر إن كانت تزحف فوق الحقول. كنت أقرأ للشكاك فأشك، ثمّ أقرأ للمؤمنين فأومن، و هذا كتاب متشائم أطالعه فإذا أنا الساخط الناقم على حياتي و دنياي، و ذلك كتاب متفائل أطالعه فإذا أنا الهاش الباش المرح الطروب...»[5].

ولعل هذه المشاعر هي التي حفزته لمواصلة الدراسة من خلال سفره لبريطانيا والتحاقه بجامعة "**لندن**" و كان ذلك في شهر سبتمبر من عام 1944، و هذه نقطة تحول سيكون لها أثر بالغ

[1] )- عاطف العراقي، زكي نجيب محمود، (كتاب تذكاري)، دار الوفاء للطباعة و النشر، الإسكندرية، ط 1، 2005، ص 23.
[2] )- مصطفى النشار، زكي نجيب و الحوار الأخير، ص 38.
[3] )- زكي نجيب، بذور و جذور، ص 273.
[4] )- عاطف العراقي، زكي نجيب محمود، ص 863.
[5] )- زكي نجيب، قصة نفس، ص 139.

في فكره فيما بعد، و ارهاصات هذا التحول أعلنت عنها مقالته **"هجرة الروح"** التي نشرها في مجلة **"الرسالة"** بتاريخ 17 يناير 1944، آل فيها على نفسه أن لا يكون نهباً للآخرين و تابعاً لهم و لا يتلون بلونهم[1]، فعبّر عن ذلك بقوله: « لا يريد الشراب إلا بما ينضح به إناؤه هو لا ما ينسكب من آنية الغرباء»[2].

ففترة الاربعينات حدث فيها تحول عظيم أحدثه ما سماه **"الصدمة الحضارية"**[3] لما وجده من تباين بين المجتمع المصري الذي غادره و المجتمع البريطاني الذي حلّ فيه طالبا للعلم، و هذا التباين لا يختزل فقط في التطور العلمي و التكنولوجي، بل في التباين الاجتماعي و الخلقي، فهناك عرفَ قيمة الإنسان كإنسان عكس ما هو عليه الحال في الشرق[4]، فهذه التجربة اللُّئْنِية أيام الحرب و ما مرّ به من أحداث ولاحظه من مواقف شكل مادة لمقالات أرسلها إلى مصر ليجمعها فيما بعد في كتابه **"جنة العبيط"** المنشور سنة 1951، فهذا الكتاب جمع بين النقد الاجتماعي و المقالة الأدبية، في تحليل فلسفي ممزوج بالصور الأدبية[5]، فحتى النقد الأدبي ربطه بقناعة فلسفية جديدة المتمثلة في الوضعية المنطقية، فهو يعتبر الأدب طريقاً غير مباشر للدعوة لهذه الفلسفة بقوله: « لا أظنني مسرفا في القول إذا زعمت بأنّني منذ تلك اللحظة من ربيع سنة 1946 و حتى هذه الساعة ظللت داعيا إلى تلك الوقفة الفلسفية العلمية في كل ما كتبت... و كانت بالطريق غير المباشر كلما كان موضوع الكتابة شيئا آخر غير الفلسفة كالنقد الأدبي لكنني نظرت إليه بمنظار الوضعية المنطقية»[6]، و هنا يجب أن نسجل أنّ النقد الأدبي و الأدب يشكلان مدخلا فكريا و دعامة أساسية شكلت شخصيته و نمط تفكيره و رسمت مساره النقدي الثائر و جهده التنويري، بل وعيه مدين لهذا الشكل الذي طبع الحياة الثقافية في مصر، و الذي يعتبر الوجه المشرق من تاريخها الحديث الميال للتجديد و التقدم[7]، و من هذا يجوز أن نقول: إنّ النقد الفني مجال آخر يظهر اهتمام **"زكي نجيب"** باللغة، خاصة أنّه يميل إلى المذهب الذي أطلق عليه اسم **"المذهب الشكلي"** حيث يعتني هذا المذهب « بالبناء اللفظي الذي بين أيدينا لنرى كيف ركبت أجزاؤه تركيباً أدى إلى ما قد شعرنا به أثناء القراءة من حالات ذوقية، فكان موضوع الناقد عند

[1] )- زكي نجيب، قصة عقل، 29-30-34.
[2] )- زكي نجيب، قصة نفس، ص 140.
[3] )- مصطفى النشار، زكي نجيب و الحوار الأخير، ص 42.
[4] )- زكي نجيب، قصة عقل، ص 48.
[5] )- مصطفى النشار، زكي نجيب و الحوار الأخير، ص 36-40.
[6] )- زكي نجيب، قصة عقل، ص 93.
[7] )- مصطفى النشار، زكي نجيب و الحوار الأخير، ص 28.

هذا المذهب هو "**العمارة**" اللغوية كيف أقيمت لتكون على ما هي عليه من قوة التأثير في ساكنيها»[1].

أما على المستوى العلمي فقد تحصل على البكالوريوس الشرفية في الفلسفة سنة 1945 و هي درجة تعادل الماجستير، ثمّ سجل لنيل درجة الدكتوراه بإشراف الدكتور "ف **هالبت**" وموضوعها كان "**الجبر الذاتي**" سنة 1947 [2]، فكان لهذا التحصيل العلمي أثره البالغ في بلورة وعيه بأهمية التفكير العلمي الذي حمل نفسه للدعوة إليه، لا ليكون بين العلماء في مخابرهم و جامعاتهم، بل طمح أن ينزل بين عامة النّاس و طبعاً هذا لا يتحقق إلا إذا تمّ القضاء على ثنائية الواقع و الفكر، و طبعاً هذا منوط بوجود لغة تدمجهما و تقضي على إنفصالهما[3].

و في هذه الفترة اطلع على التحليلات المعاصرة التي أرسى أسسها كل من "**فريجه**" و"**برتراند رسل**" لتضاف للمنهج الذي تعلمه من "**سقراط**" المعتمد على ضبط معاني الكلمات ليرتفع به إلى درجة الدقة العلمية[4]، و هو مدين بذلك لمحاضرات "**برتراند رسل**" التي كان لا يتخلف عن حضورها و تحمل العنت الكبير من أجلها[5]، لكن التأثير القوي سيحدثه "**آلفرد جولس آير**" فقد فتح عينيه على اتجاه فلسفي ـ أي الوضعية المنطقة ـ بقوله: « فما إن تلقيت الفكرة الأساسية في هذا الاتجاه، حتى أحسست بقوة أنّني خلقت لهذه الوجهة من النظر»[6]، و في الصالون الثقافي الذي نظمته "**دار الأوبرا**" يذكر "**زكي نجيب**" بالتحديد الفكرة التي شدّته للوضعية المنطقية وهي: « إنّها فلسفة لغة، فلسفة لغة علمية»[7]، مما يؤكد كون اللغة محور و مدار فكر "**زكي نجيب**"، كما أنّه لا ينظر للوضعية المنطقية كاتجاه فلسفي يجب أن يضاف للمدارس الفلسفية في العالم العربي بل يرى فيها ضرورة ثقافية و اجتماعية بقوله: « إذا كانت الثقافة العربية بحاجة إلى ضوابط تصلح لها طريق السير فتلك الضوابط تكمن هاهنا»[8].

فتبنيه لهذا الاتجاه وجهه نحو اللغة التي كتب عنها بتاريخ ينيو 1946 ما يلي: « أي شيء هو أدنى من الصواب من قولنا أنّ الاسم لا يكون اسماً إلا إذا وجد المسمّى! و إن كان ذلك صوابا فمن الصواب كذلك أنّ كل كلمة في اللغة لا تسمي شيئا و لا تشير إلى شيء، هي كلمة زائفة مهما طال

[1] )- زكي نجيب، حصاد السنن، ص 339.
[2] )- زكي نجيب، قصة عقل، ص 34.
[3] )- مصطفى النشار، زكي نجيب و الحوار الأخير، ص 46.
[4] )- زكي نجيب، حصاد السنن، ص 49.
[5] )- زكي نجيب، قصة نفس، ص 183- 184.
[6] )- المصدر السابق، ص 56-57.
[7] )- مصطفى النشار، زكي نجب و الحوار الأخير، ص 47.
[8] )- زكي نجيب محمود، قصة عقل، ص 92.

بين النّاس دورانها، فالفرق بين اللفظة التي ترمز إلى مسمى و اللفظة التي لا ترمز هو الفرق بين اللفظة التي تعني شيئا و اللفظة التي "لا تعني"... لا بد أن يوجد الشيء أولا ليجوز لنا بعد ذلك أن نطلق عليه اسماً يسميه و يميزه مما عداه، و هذا هو بعينه الأساس الذي نقيم عليه تعليمنا اللغة لأطفالنا...»[1]، و هذا النّص يظهر مدى تأثره بالطرح الجديد للوضعية المنطقية، و فلسفة **"الودفيغ فيتجنشتين"** الذي أخذ عنه فكرة أنّ الاستعمال السيئ للغة مرض يجب أن نعالجه بقوله: « نعم، نعم يا صديقي، هنالك مثل هذه الجملة الصحيحة نحوا و تركيباً و الخالية معنى، بما يعد ألوفا ألوفا و من أجل الشفاء من مرض الأقوال الخاوية... عني صاحبنا بشرح الموقف و توضيحه»[2] و أخذ عن **"برتراند رسل"** ضرورة الدقة خاصة فيما يتعلق بالألفاظ في قوله: « فمادام اللفظ الذي جعلناه سنداً للعملية الفكرية هو بهذه الأهمية كلها و هذه الخطورة كلها فلا مناص لنا من دقة تعريفه تعريفا يساوي في دقته تعريفنا للمفاهيم الرياضية كالمثلث و المربع»[3]، و مبرر مطالبته بالدقة في استعمال الألفاظ تحميله للمثقفين و رجال الفكر تبعية الاستعمال السيئ و الغامض للغة، فالتخلف و التأخر الذي نعانيه ناتج عن ذلك، و لا مخرج من ذلك إلا بالتدقيق في استعمال اللغة، و ليثبت صحة هذا التشخيص يذكر ما قام به **"سقراط"** في الحضارة اليونانية، حيث كان يدقق في المصطلحات و المفاهيم، و هذا ما قام به العلماء في الحضارة الإسلامية بالاعتناء باللغة و علومها لأنّها المدخل لفهم القرآن، و هذا ما قام به **"ديكارت"** في فرنسا و **"فرنسيس بيكون"** في انجلترا بالدعوة إلى لغة واضحة[4].

كما تغيرت نظرته للفلسفة فلم تعد ذلك الفكر التأملي الذي ينشد الحقيقة، بل هي تحليل يستهدف توضيح الأمور بالبحث في أقوال العلماء بتحليل الأفكار و المفاهيم من خلال تناول العبارات التي ترد فيها، و وسيلة ذلك البحث في منطق اللغة « فمهمة الفلسفة تنصب على الكلام»[5] كشفا للمعاني وبهذا وصف نفسه قائلا: « فهو دارس مدقق في المعاني»[6]، بغرض الزيادة في الوضوح قائلا: « كان من أهم ما حفز صاحبنا على أن يبذل معظم جهده الفكري منصبا على لفت الأنظار نحو ضرورة "الوضوح" في الأفكار المحورية»[7]، و بهذا التحول ستحتل اللغة مكانة محورية في فكره و إنتاجه، و معيار هذه الوقفة الفلسفية محاسبة الصياغة اللفظية قراءة و كتابة و ذلك بالاحتكام لمنطق اللغة

[1] )- زكي نجيب، قصة نفس، ص 179.
[2] )- زكي نجيب، حصاد السنين، ص 204.
[3] )- المصدر السابق، ص 54.
[4] )- م س، ص 164-165- 166.
[5] )- زكي نجيب، قصة عقل، ص 119.
[6] )- زكي نجيب، حصاد السنين، ص 153.
[7] )- المصدر السابق، ص 266.

والبناء اللفظي و الدلالي للكشف عن المعاني[1]، كما أنّ من نتائج تأثره بالوضعية المنطقية الفصل بين عالم الفكر و عالم الوجدان فلكل مقاييسه و معاييره و لا يجب الخلط بينهما[2]، فبهذا التصور الجديد أدرك الفرق بين استخدام اللغة عندما يعبر عن الفكر، وعندما يعبر عن الوجدان؛ و غرضه من هذه التفرقة الرد على المثقفين الذين يسوقون كلامهم و يظنون أنّه من قبيل العلم بينما هو غير ذلك[3]، فكتابه **"قشور و لباب"** بيان لخصائص النظرة العلمية المطلوبة الواجب الالتزام بها في حياتنا الفكرية، بحيث لا يجب أن نخلطها بالحياة الوجدانية[4].

و منذ عودته لمصر في خريف 1947 نذر نفسه لمهمتين هما:

1. الأخذ بثقافة العصر لتحقيق النهضة و الإعلاء من شأن الإنسان، و في هذه الفترة « لم يكن يفرق بين ما يجوز نقله عن الغرب و ثقافته و ما لا يجوز فكل ما عندهم واجب النقل إلينا مادمنا في حاجة إلى نتائجه»[5].

2. وجوب الدعوة إلى التجريبية العلمية (الوضعية المنطقية). لهذا كانت فترة الخمسينات مليئة بالإنتاج لنشر هذا المنهج و الفكر الجديدين[6]، من خلال كتب ذات طابع أكاديمي منها **"المنطق الوضعي"** بجزأيه الأول نشره سنة 1951، و الثاني سنة 1961، و**"خرافة الميتافيزيقا"** سنة 1953، و أعاد نشره تحت عنوان **"موقف من الميتافيزيقا"** سنة 1983، و **"نحو فلسفة علمية"** الذي نشره سنة 1958، حيث تشكل دعامة للفلسفة العلمية التى ارتآها، و لهذه الكتب روافد منها كتاب **"نظرية المعرفة"** المنشور سنة 1955، و كتاب عن **"برتراند رسل"** سنة 1956، و آخر عن **"دافيد هيوم"** سنة 1958، و **"حياة الفكر في العالم الجديد"** المنشور سنة 1956، كما أنّه نشر في تلك الفترة كتباً ذات صبغة أدبية منها كتابه **"شروق من الغرب"** نشره سنة 1951، و **"الثورة على الأبواب"** سنة 1955 و أعاد نشره تحت عنوان **"الكوميديا الأرضية"** سنة 1983، ففي هذه الكتب لم يعمد لتحليل علمي للقيم التي ينقدها بل إلى التصوير الأدبي لأنّه أكثر وقعاً في النفوس، فهي تعبر عن توجهه الذي حاول به تغيير ملامح الثقافة و طريقة التفكير، بنقد القيم التي ما عادت تساير روح العصر[7]؛ ففي هذه الفترة ـ الخمسينات ـ لم يلتفت للعرب و تراثهم بل كان لا يطيق ذلك، بل ذهب إلى حد الشطط

[1] )- زكي نجيب، قصة عقل، ص 92- 95.
[2] )- زكي نجيب، قصة عقل، ص 94 – 95.
[3] )- المصدر السابق، ص 101.
[4] )- م س، ص 75.
[5] )- م س، ص 73.
[6] )- م س، ص 57. و ينظر أيضا: مصطفى النشار، زكي نجيب و الحوار الأخير، ص 47 و ما بعدها.
[7] )- م س، ص 61.

بدعوته إلى اتباع الغرب بقوله: « لو أكلنا كما يأكلون و ارتدينا الثياب كما يرتدون و كتبنا من اليسار إلى اليمين كما يكتبون، و دع عنك أن نجعل وجهة نظرنا علمية المنهج ملتزمة بحقائق الواقع الصلب كما يجعلون»[1].

أما في فترة الستينات فقد أشرف على مجلة "**الفكر المعاصر**" التي كان يكتب فيها مقالة كل شهر يتناول فيها مفهوماً سائداً ليحلل محتواه بحثا عن معناه، ليصل إلى نتيجة في الغالب تكشف عن تناقضه أو فراغه من المحتوى[2]؛ فهذه المهمة التوضيحية التي اقتنع بكونها مدار العمل الفلسفي جسدها بتناول المفاهيم السائدة حينها في الساحة الثقافة قائلا: « كانت طريقتي... أن أمسك بعدسة مكبرة تكشف للقارئ عناصر الفكرة التي هي مدار الحديث، موقناً أنّ ذلك وحده كفيل بأن يزيل ضباب الغموض الذي يكتنف المفاهيم المحورية التي عليها تدور ثقافتنا إبان تلك الفترة»[3]، و في هذه الفترة بدأت الغشاوة التي حالت بينه و بين تراثه في التبدد، ليرى أنّه أمام حضارتين و ثقافتين لا حضارة و ثقافة واحدة، و سبب هذا التحول حدثٌ رأى فيه رمزية دعته إلى النسج على منوالها، حيث تصادف أن وقع رأس السنة الهجرية مع رأس السنة الميلادية، مما أوحى له أن يجمع عنصرين في نسيج واحد و هما الثقافة العربية و الثقافة الغربية[4]، و السبب الثاني لهذا التحول نظرته الجديدة للغة فقد تذكر أنّه مصري يتكلم العربية التي ما عاد ينظر إليها كلغة تستخدم للرمز المجرد و مفرداتها وطرائق بناءها تنطوي كما قال: « على أغوار ثقافية لبثت تزداد عمقاً كلما ازدادت الشعوب المتكلمة بها خبرة بالحياة وممارسة لها، فكل لغة فيها إلى جانب كونها رموزاً تشير إلى مسميات جانب آخر هو العمق الشعوري، أو إن شئت فقل إنّه جانب "الشعر" منها»[5].

فكان نتيجة هذا التحول في النظر للغة و الالتفات للتراث الثقافي، تقديم بناء فكري جديد، افتتحه بكتابه "**الشرق الفنان**" الذي نشره سنة 1960، و دراسة عن "**جابر بن حيان**" سنة 1961، وذروة هذا البناء عبّر عنها كتابه "**تجديد الفكر العربي**" المنشور سنة 1971، وكتاب "**المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري**" سنة 1972، و كتاب "**ثقافتنا في مواجهة العصر**" سنة 1976، لكنه يشدد على الملاحظة التالية أنّ هذا البناء الفكري الجديد يكمل و لا يقوض ما بدأه في الخمسينات

[1] )- زكي نجيب، قصة نفس، ص 229.
[2] )- مصطفى النشار، زكي نجيب و الحوار الأخير، ص 52- 53.
[3] )- زكي نجيب، قصة عقل، ص 133.
[4] )- زكي نجيب، قصة نفس، ص 227.
[5] )- زكي نجيب، قصة نفس، ص 230.

والستينات[1]؛ و هذا رفعاً للبس الذي وقع فيه بعض الدارسين لفكره و إنتاجه، بالاعتقاد أنّ هناك قطيعة فكرية بين ما قدمه في الخمسينات و الستينات و ما قدمه في السبعينات و الثمانينات، فقد ردّ عن تساؤل مماثل طرحه الدكتور **"حسن حنفي"** في الصالون الثقافي الذي عقدته **"دار الأوبرا"** قائلا: « في الحقيقة إنّني لم أتغير أبداً في هذه النظرة أو في تلك الوقفة، إلا أنّ التطبيق قد اختلف، فالكتابة الحديثة التي نستطيع أن نقول أنّها بدأت كما تقول من كتاب **"تجديد الفكر العربي"** سنة 1970 و إلى يومنا هذا قد انصرفت عن المادة العلمية بمعناها الضيق، ذلك الذي كان يسود كتبي السابقة أو معظمها... أما كوني أطبق هذا المنهج نفسه، المنهج التحليلي، تحليل اللغة في قضايا الثقافة القائمة، أي الثقافة المعاصرة، و في التماس طريق يصل تراثي بالعصر فهذا هو الذي شغلني في المرحلة الثانية و لكن ذلك تمّ دون أن يكون هنالك تغيير في المنهج»[2]، مما يجعل الإشكالية الرئيسية لهذه الفترة الممتدة من أواخر الستينات إلى التسعينات هي كيف السبيل إلى التوفيق بين ثقافة العصر و بين ثقافتنا؟ [3]، و الحل الذي اهتدى إليه هو الدعوة إلى تفكير علمي ينتشل الثقافة العربية من تخلفها ودمجها في عصر العلم، و ذلك بتطبيق المنهج العلمي على التراث الثقافي لنخرج منه ما يناسب روح العصر[4]؛ و هذا الحل ليس مجرد نتيجة توصل إليها بالتأمل الفكري، بل هو تعبير عن كيانه وشخصيته التي اعتبرها نسيجا نسجته الخيوط التالية: فالأول منها يتمثل في النظرة المنهجية والعلمية للمسائل العامة، والخيط الثاني هو الحرص الشديد على أن يتبيّن الفواصل الفارقة بين أنواع القول المختلفة، والخيط الثالث يتمثل في موقفه من الماضي والحاضر، بعقد علاقة لا تقطع مع الماضي و لا تتنكب عن الحاضر[5].

و أهم ميزة في هذا البناء الفكري الجديد تزاوج الوجدان بالعقل و المنطق، و هذا لا يعني أنّه آمن به بعد كفر بل خلاصة ما في الأمر أنّه كان يفصل بينهما، و من جهة ثانية أنّه غير الموضوعات التي يخضعها للبحث و الدراسة، فصارت كل ما يتصل بالذات المصرية أو الذات العربية و غرضه من ذلك هو أن « يجعل النظر العقلي مبطناً بفرشة عاطفية»[6]، ولكي تترابط الأجزاء لينتقل التراث

[1] )- زكي نجيب، قصة عقل، ص 176.
[2] )- مصطفى النشار، زكي نجيب و الحوار الأخير، ص 57.
[3] )- المرجع السابق، ص 53.
[4] )- المرجع السابق، ص 17- 18.
[5] )- حصاد السنين، ص 325- 326- 333.
[6] )- زكي نجيب، قصة نفس، ص 240.

من مجرد كونه تاريخا إلى أن يصير صورة حيّة، فعلاقتنا بأسلافنا وماضينا يجب أن نقويها، على أن لا نكون ظلا لهم، بل يجب أن تكون لنا حياتنا الفكرية والوجدانية الخاصة بنا[1].

و هنا نجد **"زكي نجيب"** يعطي للغة دوراً لا يمكن أن يضطلع به غيرها، حيث أنّها الرباط الذي يربطنا بأسلافنا و تراثنا، لذلك يشدد على المحافظة عليها، لكن مع ذلك فهي أداة تستخدم في عصرنا و لا يكون ذلك إلا بملء أوعيتها من علم عصرنا و وجدانه[2]، و في كتابه **"حصاد السنن"** يوسع من هذا الدور فيجعلها الركيزة التي نقيم عليها النسق المعرفي المتكامل الذي لا يضم العلوم فقط، كما طمح الوضعيون المناطقة بل سيجمع هذا النسق الدين و الفنون والآداب، و توحيد هذه الأقسام ممكن عن طريق **"اللغة"** حيث يقول: « بل يمكن الوصول إلى الغاية نفسها، إذا حصر انتباهه فيما انتجه النّاس من تشكيلات اللغة و ما إليها من مجموعات الرموز»[3].

بعد هذا العرض المقتضب لمشواره الفكري يمكن أن نصفه بأنّه مسيرة متواصلة للبحث عن المعاني و تدقيقها، و هذا ما يقوله هو عن نفسه، بل يشبه حاله بحال النحوي الذي قال و هو على فراش الموت: **"أموت و في نفسي شيء من حتى"**، يردف عليها **"زكي نجيب"** قوله: « فأحسب أنّي لو قلت شيئا عن نفسي بالنسبة إلى قضية شغلت بها خلال الشطر الأعظم من حياتي العلمية، و لا أظنني قد وفيت حقها في البحث عشر ما كانت تستحقه، لقلت: أموت و في نفسي أشياء و أشياء عن العلاقة بين الأشياء و الكلمات» [4].

يتضح مما سبق وعي **"زكي نجيب"** بدور و أهمية اللغة، ليس هذا فحسب بل هي لب الفلسفة التي تبناها من أواسط الأربعينات حتى نهاية حياته، و هي مدار الكثير من القضايا التي أثارها وناقشها و بحث فيها سواء تعلق الأمر بقضايا الفكر أو الأدب و الفن. و هذا ما سنحاول بيانه في الفصول التالية.

[1] )- زكي نجيب، قصة عقل، ص 196- 200.
[2] )- زكي نجيب، قصة عقل، ص 217.
[3] )- زكي نجيب، حصاد السنين، ص 241.
[4] )- زكي نجيب محمود، رؤية إسلامية، ص 53-54.

# الفصـــل الثـــاني: فلســـــفة اللغـــــة عند "زكي نجيب".

المبحث الأول: الفلســـــــفة و اللغـــــة عند "زكي نجيب".

المبحث الثاني: .بنيـــة اللغة و طبيعتـــها عند "زكي نجيب".

المبحث الثالث: وظـــــائف اللغـــــــة عند "زكي نجيب".

المبحث الرابع: نظريـــــــة المعنـــــــى عند "زكي نجيب".

المبحث الخامس: اللغـــة و الفكـــــــر عند "زكي نجيب".

# الفصل الثاني: فلسفة اللغة عند "زكي نجيب".

## المبحث الأول: الفلسفة و اللغة عند "زكي نجيب".

### الفلسفة تحليل:

في كتابه **"خرافة الميتافيزيقا"** أصر **"زكي نجيب"** على أنّ الفلسفة تحليل و خصص فصلا مستقلا لهذه المسألة حاول فيه إثبات وبيان ذلك، و قد كررّ الأمر نفسه في كتابه **"موقف من الميتافيزيقا"** الذي هو نسخة لكتابه الأول اكتفى فقط بتغيير عنوانه؛ و الفلسفة حسب ما جاء في هذا الكتاب نوعان: واحدة تأملية تدعي وجود كائنات خفية وراء ما هو محسوس و هذه مرفوضة؛ و ثانية نقدية تصرفنا إلى ما بعد الألفاظ و ما استتر وراءها من فروض مضمرة، فهذه مقبولة وضرورية و مشروعة[1]، الأمر الذي يجعل التحليل منهجا تحتمه القناعة الجديدة التي تجعل الفلسفة نشاطاً غايته البحث عن المعنى و وسيلته التحليل، لأنّ هذا التصور الجديد للفلسفة لا يقابل بين الفكر و العالم بل بين اللغة و العالم، فهي تصوير لغوي له و يمكن التأكد منها بالبحث عن مطابقتها له[2].

فالفلسفة حسب هذا التصور الجديد الذي تروج له الوضعية المنطقية، و كما اقتنع به **"زكي نجيب"** هي أنّها فاعلية مهمتها « توضيح المفاهيم التي تقع عند النّاس بين الجهل التام و العلم التام، بمعنى أنّها مفاهيم يتداولها النّاس و هم على بعض العلم بها، فلا هم يجهلونها كل الجهل و لا هم يعلمونها كل العلم. فتتناولها الفلسفة بالتحليل و التوضيح لعلها تبلغ من معانيها مبلغ التحديد الدقيق الحاسم... و ها هنا يكون عمل الفلسفة أن تدنو بنا من تلك المفاهيم لنراها في تفصيلاتها ودقائقها»[3].

يتضح من هذا النّص إنّ الفلسفة تحليل للمفاهيم التي لا يمكن التعامل معها إلا باعتماد تقنيات لغوية منطقية، كما يعني ذلك أنّ القضايا الفلسفية تتحول إلى مسائل ذات طابع لغوي. بل هي نتيجة للاستعمال السيئ للغة، و المخرج من هذا المأزق هو الكشف على « أنّها أخلاط من رموز لا تدل على شيء البتة، فإذا استوجبت منا شيئا فهو حذفها من قائمة الكلام المقبول»[4]،

---

[1] )- زكي نجيب، قصة عقل، ص 110.
[2] )- المصدر السابق، ص 119.
[3] )- زكي نجيب، في حياتنا العقلية، دار الشروق، بيروت، ط 1، 1979، ص 65.
[4] )- زكي نجيب محمود، موقف من الميتافيزيقا، دار الشروق، ط 4، 1993، ص 3.

وهذه الفكرة التي يرددها فلاسفة الوضعية المنطقية و منهم **"زكي نجيب"** مصدرها **"فيتجنشتين"** الذي اعتبر الفلسفة توضيحاً للأفكار باعتماد التحليل المنطقي مما يؤدي إلى نتيجة هي أن ننزع من أذهاننا « الاعتقاد الباطل بأنّ الفلسفة لها موضوعها الخاص الذي تبحث فيه... فالفلسفة طريقة بغير موضوع؛ إنّها تأخذ العبارة التي تحللها من هذا العلم أو من ذاك، بل قد تأخذها من أفواه النّاس في حياتهم اليومية»[1].

و منه فنطاق الفلسفة هو الألفاظ و الكلمات لا الأشياء، لذلك يجب أن يُفرَّق بين البحث الذي يتناول الأشياء و بين الفلسفة، فالأول علم، بينما الفلسفة تبحث « عن كلمة أو عن عبارة، فإنّك بذلك تدخل في نطاق غير نطاق العلوم بمعناها الدقيق؛ و هذا النطاق الآخر هو ما اخترنا له كلمة "فلسفة"»[2]، على أن لا يعني ذلك أن نطلق العنان لخيالنا و عقولنا و نبني عالما من الألفاظ والتراكيب اللغوية، فالبحث الفلسفي لا يزيد عن كونه تحليل منطقي للعبارات و هذه مهمة الفلسفة المطلوبة، و « عمل الفيلسوف الذي لا عمل له سواه، هو تحليل العبارات التي يقولها هؤلاء العلماء تحليلاً يوضحها و يضبطها»[3].

و يحلو لـ**"زكي نجيب"** و من قبله **"برتراند رسل"** أن يصف (هذه الفلسفة) بالعلمية لأنّها تصطنع منهج العلم و تقنياته و منها استخدام المصطلحات و الألفاظ و العبارات العلمية، لأنّ موضوعها « التشكيلات الرمزية من عبارات لغوية و رموز رياضية و غيرها، التي يستخدمها العلماء في صياغة علومهم، فيحللونها تحليلا يخرج مضمراتها من الكمون إلى العلن الصريح وهاهنا يظهر في وضوح إنْ كانت سليمة البنية المنطقية فيكون العلم سائراً على هدى، و بهذا تصبح الفلسفة هي التحليل المنطقي، بدل أن يكون التحليل المنطقي جزءاً من الفلسفة»[4].

و بذلك فالفلسفة و التحليل لا ينفصلان، إلا أنّ هذا الأخير يسير في اتجاهين أحدهما أفقي وهو الذي ينظر في الجملة بحثاً عن « العلاقات التي تربط أجزاءها بعضها ببعض كأن ننظر إلى جملة تقول: **"إنّ الشمس طالعة"**. فندرك أنّ فيها موضوعاً دار حوله الحديث هو **"الشمس"** وصفة تنسب إلى ذلك الموضوع»[5]. و الآخر عمودي (رأسي) « و هو يتناول الفكرة المعنيّة

[1])- زكي نجيب، موقف من الميتافيزيقا، ص 17.
[2])- م س ، ص 19.
[3])- زكي نجيب، برتراند رسل، ص 7.
[4])- زكي نجيب، من زاوية فلسفية، دار الشروق، بيروت، ط 3، 1982، ص 29.
[5])- زكي نجيب، في تحديث الثقافة العربية، ص 173.

ليتعقبها إلى العناصر الأولية التي هي قوام تلك الفكرة كأن نتناول مثلا مفهوم الفن فنحلل محتواه إلى العناصر التي تجعله فناً»[1].

فالبحث من خلال ما تقدم إما أن يتناول موضوعات شيئية تقع لنا في خبراتنا الحسية، ويمكن بحثها بالمنهج التجريبي و هذه هي العلوم الطبيعية، كما أن هناك موضوعات شيئية مثل الإنسان أو المجتمع أو اللغة أو التاريخ أو الاقتصاد... لكنها لا تبحث بالمنهج التجريبي، بل بطرق أخرى. أما الموضوعات المنطقية كالاستدلال و التعريف... فهي الأنسب للبحث الفلسفي و السبب الذي يجعل أنصار الوضعية المنطقية يصرون على أنّ هذا ما يناسب الفلسفة، نستشفه من خلال هذا النّص إذ يقول: « الوضعية المنطقية التي تحرم على الفيلسوف باعتباره فيلسوفاً، ــ إذْ قد يكون الفيلسوف عالماً أيضاً في هذا العلم أو ذاك ــ تحرم على الفيلسوف أن يقول عبارة واحدة ليدلي فيها برأي في الطبيعة أو الإنسان...»[2]، و الدافع إلى ذلك تجنب الوقوع في الميتافيزيقا التأملية التي تحاول وصف العالم، لذلك يقول: « إنّنا نختار للفلسفة أن تحصر نفسها حصراً في التحليل المنطقي وحده، و أن تطرح كل محاولة نحو وصف شيء من العالم وصفا إيجابياً تعتمد فيه على التأمل... وليس اختيارنا للمجموعة المنطقية، و تركنا للمجموعة الشيئية تعسفا و جزافاً، بل هو قائم على أنّنا ننكر الميتافيزيقا إنكاراً تاماً من جهة... و من جهة أخرى أن نترك الأشياء كالإنسان و المجتمع والتاريخ و اللغة و الطبيعة إلى العلوم..»[3].

و من هذا يتضح المنعطف اللغوي الذي تأخذه الفلسفة حسب الطرح التحليلي عموماً والوضعي المنطقي خصوصاً، فـ«الوضعية المنطقية علامة على طائفة من أصحاب الفكر الذين صمموا على ألا يجاوزوا الواقع بنظرهم، وعلى أن يكون هذا الواقع الذي يختصون به هو اللغة التي يصوغ بها سائر العلماء علومهم على اختلاف موضوعاتها»[4]. و هذا ما أكدته دراسة **"ريتشارد رورتي"** في كتابه **"المنعطف اللغوي"**، بحيث أنّ موضوع الفلسفة ليس شيئاً محسوساً، بل هو تركيبات لغوية و قضايا تصاغ في عبارات، أو كما ذكرنا على لسان **"جولس آير"** أنّها تبحث تعريفات أو نتائج تستنبط من هذه التعريفات. و وسيلة البحث و التحليل منطقية لغوية،

[1] )- زكي نجيب، في تحديث الثقافة العربية، ص 173.
[2] )- زكي نجيب، برتراند رسل، ص 7.
[3] )- زكي نجيب، موقف من الميتافيزيقا، ص 22-23.
[4]) – زكي نجيب، نحو فلسفة علمية، مكتبة الأنجلومصرية، القاهرة، ط 1، 1958، ص30.

والغاية من هذا البحث ضبط المعاني و توضيحها و هذه وظيفة إيجابية، أما الوظيفة السلبية فهي فضح القضايا الزائفة الخالية من كل معنى، مما يؤدي إلى تبخيرها و إذابتها لا حلها.

## مفهوم التحليل:

و قد اختلف الفلاسفة المعاصرون في ضبط مفهوم التحليل و رغم ذلك فهذه المفاهيم تشكل أسرة واحدة تدخل ضمن ما أطلق عليه **"التحليل المنطقي"** أو **"التحليل العقلي"**، و معناه يتحدد بما يقابله و هو التركيب، فالفيلسوف التركيبي هو الذي « يضيف أحكاماً عن الوجود»[1]، أما الفيلسوف التحليلي هو الذي يفتت الموضوع ليستخرج مقوماته و رده إلى وحداته الأولية التي منها يتركب مثل ما فعل **"برتراند رسل"** عندما تصدى لموضوعات كالطبيعة و الإنسان بإرجاعها إلى وحدات[2].

و التحليل لا يتوقف فقط على تفتيت الموضوعات بل يسعى لتوضيحها و بيان معانيها و هنا يصير نوعاً من التعريف كما قال البعض، فلزيادة العبارات وضوحاً و للكشف عن عناصر المعنى المراد توضيحه، لا بد أن يتم عبر النظر في أقوال العلماء أو الفلاسفة للكشف عن الطريقة التي ركبت بها و العلاقات التي تربط الكلمات « فليست المعاني مرهونة بمفردات اللغة، أو الرموز الرياضية بقدر ما هي مرهونة بمجموعة العلاقات التي تربط تلك المفردات ربطاً صارت به فكرة»[3]، و منه فتوضيح عبارة معيّنة يكون باستخراج ما في جوفها من علاقات، و يضرب **"زكي نجيب"** مثالاً لذلك بقوله: « إنّني أكون قد حللت عبارة **"زيد شقيق عمرو"** حين أبرز العناصر المضغوطة في كلمة **"شقيق"** فأقول: إنّ زيداً و عمراً ذكران، و الوالدان اللذان أنسلا زيداً هما الأبوان اللذان أنسلا عمر، فهاهنا أسمي العبارة الثانية تحليلاً للأولى»[4]. و من خلال المثال يبدو بوضوح إنّ التحليل نوع من التعريف.

كما إنّ التحليل عملية منطقية نستبدل فيها ما نحلله بعبارات أخرى تساويها في المعنى وذلك بالكشف عن صورتها المنطقية. فإذا وجدنا تطابقا في الصورة حكمنا بتساويهما، و غالباً ما يلجأ هؤلاء في تحقيق ذلك إلى ترجمة العبارة الأصلية بلغة رمزية لتبرز العناصر التي تنطوي عليها والتي نحاول تحليلها؛ فعندما نبرز الصورة الغامضة لقضية ما بترجمتها إلى عبارة أخرى نكون قد

[1] )- زكي نجيب، نحو فلسفة علمية، ص 14.
[2] )- المصدر السابق، ص 14.
[3] )- زكي نجيب، حصاد السنين، ص 292.
[4] )- زكي نجيب، موقف من الميتافيزيقا، ص 148.

نقلناها من الأسلوب المادي إلى الأسلوب الصوري، فالكلمات و الرموز مجرد مادة لا تأخذ صورة إلا إذا ربطت بين أجزائها علاقات، الأمر الذي يجعل التحليل يعتمد المنطق كعلم يبحث عن هذه الصورة بغض النظر عن مادتها من ألفاظ و معاني. مثال ذلك قولنا: « **"مسألة صعبة"** و **"مدينة كبيرة"** فالعلاقة التي تربط جزئي كل من العبارتين هي علاقة صفة بموصوف، و لو رمزنا في كلتا العبارتين بالرمز (س) للشيء الموصوف كائناً ما كان، و بالرمز (ص) للصفة كائنة ما كانت، استطعنا أن نرمز لكل من العبارتين السالفتين بالصورة الرمزية ص(س) [و معناها ص تصف س] و من ثم يتبين كيف يتحدان في الصورة رغم اختلافهما في اللفظ و المعنى»[1].

و بهذا يتم إفراغ العبارات من مضمونها و مادتها المعرفية لتصير هيكلاً فارغاً، أي صورة منطقية، و هذا لا يكون إلا باستبعاد الكلمات الشيئية التي تعني: « أسماء تسمي أشياء في عالم الواقع»[2] و الإبقاء على الكلمات البنائية أو المنطقية و هي التي: « لا تسمي شيئا في عالم الواقع... و هذه الكلمات نربط بها الأسماء الشيئية في بناء واحد»[3]، و يوضح ذلك بالمثال التالي: « إبدأ مثلا بهذه العبارة **"قيس أحب ليلى"** و أمض في تجريدها من مضمونها المعنوي خطوة خطوة، حتى يتم لك تفريغها، فالخطوة الأولى هي أن تقول: **"س أحب ليلى"**، و الخطوة الثانية هي أن تقول: **"س أحب ص"** و الخطوة الثالثة هي أن تقول: **"س ع ص"**. فهاهنا تجد القالب الفارغ الذي قد تملؤه بمادة غير مادته الأصلية فتتكون بذلك فكرة هي و الفكرة الأصلية من طراز منطقي واحد، كأن تملأ القالب مثلا بقولك: **"بروتس قتل قيصر"**»[4].

و بهذا يتمكن التحليل من الكشف عن البنيّة الميتافيزيقية للعبارات أو للفكر، و هذا يتوقف على طرائق تركيب اللغة لأنّها الإطار الصوري الذي يتميّز بالثبات عكس الأسماء المفردة « لأنّ الأسماء المفردة و بقية المفردات اللغوية متغيرات لا تدوم حتماً و كثيراً ما يصيبها التغير على مر الزمن و تغير الحضارة، و أما الذي نعوّل عليه فهو طريقة تركيب الجملة و مثل هذا الإطار الصوري هو الذي قلما يصيبه التغير مهما امتد الزمان»[5].

أما الذي يضمن منطقية التحليل فيكمن فيما يلي:

---

[1] )- زكي نجيب، المنطق الوضعي، مكتبة الأنجلومصرية، القاهرة، ط 2، 1956، ج 1، ص 4-5.
[2] )- المصدر السابق، ج 1، ص 6.
[3] )- م س، ج 1، ص 6.
[4] )- زكي نجيب، نحو فلسفة علمية، ص 187.
[5] )- زكي نجيب محمود، المعقول و اللامعقول في تراثنا الفكري، دار الشروق، بيروت، ط 4، 1987، ص 226.

**أولا**: إنّ للغة بناء منطقي اجتهد **"رودلف كارناب"** في بيانه خاصة في كتابه **"الأساس المنطقي في التركيبات اللغوية"**، و يعني ذلك: « إنّ قواعد المنطق إن هي إذا ما حللناها إلا قواعد اللغة، و إنّ هذا التوازي بين قواعد المنطق من ناحية و قواعد اللغة من ناحية أخرى ليتبين واضحاً إذا ما صورنا كلا منهما في نسق رمزي صوري قوامه رموز عارية من مضمونات المعاني، فعندئذ نرى أنّ النسقين متماثلان»[1].

لكن يجب التنبيه هنا إلى ضرورة عدم الخلط بين النحو كما يدرسه علماء النحو الخاص بلغة معيّنة، و بين النحو الذي يقصده هؤلاء، فالنحو المعني هنا، هو نحو الفكر الذي يتميز بطابع كوني يتجاوز خصوصية اللسان الذي يختلف من مجتمع لآخر، و هذا ما دفع بـ**"زكي نجيب"** إلى التعليق على المناظرة التي جرت بين **"السيرافي"** و **"بشر بن يونس"**، ففي رأي **"زكي نجيب"** إنّ موضوع المناظرة كان المفاضلة بين المنطق اليوناني و النحو العربي و هما موضوعان مختلفان يقع كلّ منهما في مستوى مما يفقد المفاضلة مبررها.

فالنحو عموماً و العربي خصوصاً يندرجان في دائرة العلم، لأنّ « علم النحو كأي علم يستخلص قوانينه و قواعده مما هو كائن بالفعل»[2]؛ لكن المنطق على درجة أعلى لأنّه يوصلنا إلى « الصور التي تجيء عليها حالات الفكر البشري أياً كانت اللغة التي يستخدمها ذلك الفكر. فبينما يكون علم النحو مختلفاً باختلاف اللغات تكون تلك الصور العامة التي يصاغ بها الفكر البشري صادقة على اللغات جميعاً كأن تقول مثلا: إذا كانت (أ) هي (ب) و كانت (ب) هي (ج) حكمنا بأنّ (أ) هي (ج)»[3].

و من هذا يصر التحليليون على أنّ التحليل المنطقي يتجاوز الصورة النحوية للعبارة، فالنحو مثلا يقبل العبارتين التاليتين: **"الذهب عنصر بسيط"** و **"العقل عنصر بسيط"**، بينما المنطق المعاصر يقبل الجملة الأولى و يرفض الثانية، لأنّه لا توجد معطيات حسية نلقاها في العالم الخارجي نقابل بها العبارة في حالة الصدق أو حالة الكذب[4].

**ثانيا**: أن ينتهي إلى كشف صورة الفكر بطرح مادته و الإبقاء على الثوابت المنطقية أو الألفاظ المنطقية (الألفاظ البنائية)، ليكشف عن الصورة المنطقية للعبارة، و صفة المنطقية لا

[1] )- زكي نجيب محمود، نحو فلسفة علمية، ص 75.
[2] )- زكي نجيب، بذور و جذور، ص 198.
[3] )- المصدر السابق، ص 198.
[4] )- زكي نجيب، المنطق الوضعي، ج 1، ص 18-19.

تتحقق في القضية إلا إذا كانت خبرية يمكن وصفها بالصدق أو الكذب، على أساس خبرتنا الحسية و بذلك يخرج من دائرة المنطق [1]:

1. الكلام الذي تكون عباراته لا تحمل خبراً كالاستفهام، الأمر، التعجب، لأنّها لا تقابلها صورة حسية قائمة في الواقع و بذلك يخرج الأخلاق و الجمال من دائرة العلوم لأنّهما يتحدثان عن ما يجب فعله، كما أنّهما يعبران عن مشاعر ذاتية و لا يصوران الواقع.

2. الكلام الذي يستحيل أن ترسم لنا عباراته صورة حسية للتحقق منها، و نتيجة ذلك تحذف الميتافيزيقا من ميدان العلوم، فهي بحكم تعريفها ليست من الطبيعة (أي تتحدث عن ما بعد الطبيعة).

أما القضايا التكرارية و غالبا هي قضايا الرياضيات و المنطق، فمعيار الصدق فيها «متوقف على تعريفها للألفاظ التي تتألف منها القضية»[2]، دون الحاجة إلى العودة إلى عالم الطبيعة لأنّها لا تنبئ عن العالم الخارجي بشيء جديد لأنّها قبلية كما أنّها يقينية دون أن يعني ذلك أنّها تتوقف على طبيعة العقل، بل ذلك اليقين ما اتفقنا عليه من ألفاظ، و هنا يلاحظ أنّها لا تستوفي المعيار الذي اشترطه الوضعيون المناطقة لصفة المنطقية مما يؤدي إلى إخراجها هي الأخرى من دائرة القضايا المنطقية، لكن سرعان ما يتداركون ذلك فيلفتون الانتباه إلى أنّها توصف بالمنطقية رغم عدم كونها إخبارية.

كما ينوه **"زكي نجيب"** بأنّ المنطق المعاصر ينتهي « إلى كثرة من صور لا يمكن ردّ بعضها إلى بعضها الآخر»[3]، أما إذا تناول التحليل الألفاظ الشيئية فهنا يصير فلسفيا كتحليل فكرة العدد أو المكان أو الزمان... بشرط أن يتعلق بالألفاظ و العبارات لأنّه لو انتقل إلى الأشياء لصار علماً من العلوم[4].

بالإضافة إلى ما سابق، يضيف **"زكي نجيب"** إلى التحليل بعداً آخر، وظفه **"فيتجنشتين"** وأنصار مدرسة تحليل اللغة العادية، و هو جعل التحليل وسيلة علاجية، فقد اعتبر **"فيتجنشتين"** خاصة في مرحلته الفكرية الثانية الفلسفة مرضا يعاني منه بعض الأشخاص الذين يطلقون على أنفسهم لقب **"الفلاسفة"**، و مهمته هو أن يمارس تحليلا نفسيا يحاول أن يساعدهم على الشفاء. مثل

[1] )- ينظر: المصدر السابق، ج 1، ص 19 – 20 -21.
[2] )- زكي نجيب، المنطق الوضعي، ج 1، ص 21.
[3] )- زكي نجيب، نحو فلسفة علمية، ص 102.
[4] )- ينظر: موقف من الميتافيزيقا، ص 155- 156.

ما فعل **"سيغموند فرويد"** بالنسبة لمرضى الهيستيريا، و هذا ما ذكره **"برتراند رسل"** و هو بصدد تأريخه للفلسفة الغربية، و أوردناه أثناء تعريف فلسفة اللغة حسب الطرح التحليلي. فقد شبه **"زكي نجيب"** طريقته في الكتابة بعمل الطبيب « الذي يصف طريقة العلاج و طريق الشفاء»[1]، و هذا لأنّه مقتنع أنّ الخلط الفكري الذي يشوب الحياة الفكرية في العالم العربي بسبب « الغموض والخلط بين المعاني أحد الأمراض العقلية التي أصابت أمتي، فتلك الطريقة من طرق التفكير هي من أنجع وسائل العلاج»[2].

## موضوع التحليل:

و التحليل لا يتناول الأشياء أو الوجود الشيئي، بل الأفكار و هذا عبر تناول التركيب اللغوي الذي يحملها، أي القضايا (التي تصاغ في عبارات لفظية)، على أن لا يفهم من هذا التفريق بين الفكرة و العبارة بل «الفكرة هي لغتها»[3]. لأنّ التحليل المنطقي المعاصر كشف أنّ معنى لفظة مثل: عدالة صداقة، مساواة... ما هو إلا جملة ضغطت في لفظ واحد و الكشف عنه يكون بالبحث عن المضمر الموجود في الوحدة اللغوية[4]، التي هي الكلمة الواحدة، لكن بشرط إذا كانت مما يسميه **"زكي نجيب" "المفاهيم الكيفية"** مثال: « كلمة ذكاء في علم النفس، و كلمة مثل منفعة في علم الاقتصاد، و كلمة مثل طبقة في علم الاجتماع، هي في الحقيقة جملة عناصر مدمجة في مفهوم واحد و لابد من تحليلها أولا ثم من تقويمها بالمقدار الرياضي ثانياً»[5]. و منه فالتحليل يتناول الكلمات و لا يتوقف عندها بل يتجاوزها إلى العبارات التي ميّز **"زكي نجيب"** بين ثلاثة أنواع منها و هي:

1. عبارات تتكلم عن أشياء جزئية يمكن الإشارة إليها بالإصبع و إدراكها بالحواس مثل: **"قطعة السكر مربعة"**.

2. عبارات تتحدث عن كلمات لا عن أشياء و التأكد منها يكون بالرجوع للكلمة مثل: **"السكر كلمة مكونة من 5 أحرف"**.

3. عبارات تتحدث عن اشباه أشياء، أي عن كلمات نعتقد أنها تتعلق بأشياء حقيقية، و هي سبب كوارث و أخطاء فكرية، و هي في الأصل من النوع الثاني لكننا نعتقد أنّها من النوع الأول،

[1] )- زكي نجيب، قيم من التراث، دار الشروق، بيروت، ط 1، 1984، ص 277.
[2] )- المصدر السابق، ص 117.
[3] )- زكي نجيب، حصاد السنين، ص 203.
[4] )- المصدر السابق، ص 49.
[5] )- زكي نجيب، المنطق الوضعي، الأنجلومصرية، القاهرة، ط 5، 1980، ج 2، ص 304.

و يدخل ضمنها الكلمات الكلية التي لا تطلق على فرد واحد و هذه الكلمات إما يمكن التحقق منها بتحليلها إلى عبارات جزئية قابلة للتحقق، و إما أن تكون مستحلية التحقق لأنّه لا يمكن تحليلها إلى عبارات جزئية أو لأنّها لا تحوي أفراداً يمكن التحقق منهم[1].

و من خلال ما تقدم ذكره يستبعد **"زكي نجيب"** الجمل التي تحوي قيما من إمكانية التحليل المنطقي لأنّها لا تدخل في مجال العلم، ذلك أنّها تتعلق بالوجدان و هذا الأخير يتفلت من كل ضبط كمي و تحليل علمي دقيق بقوله: « فلا مكان في العلم لقضية تشتمل عباراتها على لفظة دالة على قيمة... من القيم الجمالية، مهما بلغت أهمية هذه القيم في حياة الإنسان»[2]، و سبب إخراج هذه العبارات من مجال العلم و بالتالي عدم إمكانية تحليلها منطقيا أنّنا نصطدم بصعوبة هي « إذ كيف يتاح للمشاهدة و التجربة الحسية أن تتحقق من العبارات الدالة على **"الخير"** و على **"الجميل"**؟ كقولنا: **"الشجاعة فضيلة"** و **"الغروب جميل"** هذه عبارات يخرج بها المتحدث عما بنفسه من تقدير أو عدم تقدير»[3]، لكنه في كتابه **"موقف من الميتافيزيقا"** استثنى حالة واحدة تسمح بتحليل القضايا التي تتكلم عن قيم، و هي أن تترجم إلى جمل شرطية، بدل النظر إليها كقضايا حملية، وفي هذه الحالة نخرج عن عملية الوصف و التقرير لننتقل إلى مجال الاشتراط فقولنا: **"الوردة جميلة"** معناه إذا كانت (س) وردة فإنّها تؤدي إلى الشعور بقيمة الجمال. أي "س" وسيلة إلى "ص".

و هذا النوع من الجمل لا يفترض وجود شيء، و من جهة أخرى يمكن التحقق منها بالعودة إلى ما اتفق عليه النّاس و في هذه الحالة إذا وجدنا الوسيلة للتحقق من العبارة ضُمن لها معنى، دون أن ينتج عن ذلك في الوقت نفسه أنّ صفة الجمال « شيئاً لاصقا ملازماً لـ(س) في حد ذاتها»[4].

## مبررات التحليل:

أما عن المبرر الذي يحتم التحليل المنطقي للغة، هو أنّها بألفاظها و تراكيبها تضللنا وتوقعنا في الأخطاء. كالاعتقاد بوجود كيانات و خصائص لمجرد أنّ هناك كلمات تسميها، و لذلك راح بعضهم يثبت للعالم ما وجده في تلك العبارات اللغوية، منها القول بالجوهر: أي الشيء الثابت الذي يحمل الصفات العرضية و سبب ذلك أنّنا في اللغة نذكر المبتدأ ثم نخبر عنه بمختلف الصفات

[1] )- ينظر: زكي نجيب، المنطق الوضعي، ج 1، ص 418. و أيضا: موقف من الميتافيزيقا، ص 101 – 102 – 103.
[2] )- زكي نجيب، المنطق الوضعي، ج 2، ص 19.
[3] )- المصدر السابق، ج 2، ص 19 – 20.
[4] )- زكي نجيب، موقف من الميتافيزيقا، ص 121.

كقولنا« **"القمر مستدير"**، و هذا يدل على أنّه لابد أن يكون هنالك **"عنصر"** دائم ثابت اسمه **"القمر"** لكي يتاح لنا أن نصفه بهذه الصفة أو تلك... لأنّ الجملة فيها **"مبتدأ"** نخبر عنه بأخبار عدّة»[1]. فاللغة تحوي عبارات ميتافيزيقية يجب الكشف عنها و فضحها لأنّها كلام « من قبيل قولنا: **"إنّ المزاحلة مرتها حمّالة أشكار"**. رموز سوداء تملأ الصفحات بغير مدلول، و إنّما يحتاج الأمر إلى تحليل منطقي ليكشف هذه الحقيقة فيها»[2].

فالتحليل المنطقي للغة قاد **"زكي نجيب"** إلى موافقة **"فرنسيس بيكون"** فيما أطلق عليه هذا الأخير **"أوهام السوق"** التي يعني بها الأخطاء التي تنشأ من استعمال اللغة، و من أهم هذه الأخطاء، الألفاظ الكلية التي تفقد الكلام معناه إذا لم يكن هناك أفراد و حالات جزئية يرجع لها للتأكد منها، و السبب لأنّها فئات فارغة (مجموعات خالية) يستوى فيها الصدق و الكذب[3].

و المبرر الثاني الذي يوجب التحليل تأثره بـ**"جولس آير"** أيام دراسته بـ**"لندن"** حيث فتح هذا الأخير عينيه على حقيقة هي أنّ اللغة ليست وسيطاً شفافا بل هي« حاجز يقف بين الإنسان والأشياء، و لا سبيل إلى اختراق هذا الحاجز اللغوي لرؤية الطبيعة على حقيقتها، و إذن فلا بد من تحليل تلك اللغة تحليلا يميّز فيها بين ما هو علم مما ليس علماً، و في هذه الحالة يكون عمل الفيلسوف أشبه بعمل الخبير بالنقود يعرف كيف يميّز في قطع النقود بين الحقيقي منها والمزور»[4]. و هذا ما قام به **"رودلف كارناب"** و هو بصدد بيان العبارات التي يظهر من تركيبها الظاهر أنّها تخبر أو تصف أشياء، بينما هي ليست كذلك بل تتعلق بكلمات أو أشباه أشياء، خاصة العبارات الميتافيزيقية[5].

و المبرر الثالث لخصه **"زكي نجيب"** في مقالة بعنوان **"جناية الألفاظ"**، في كتابه **"الكوميديا الأرضية"**؛ فالجناية الأولى للألفاظ التي يبدعها الإنسان و يعتقد أنّه يملك زمامها أنّها «كالمردة الجبابرة تمسك بزمام الإنسان راكبة فوق ظهره، فتحرفه يمنة و يسرة كما يشاء لها عماها الذي لا يبصر سواء الطريق»[6]، و السبب الذي جعله يصورها كذلك هو أنّ الكثير من ألفاظ اللغة « رموز بغير مدلول و لا معنى... كل كلمة تقريبا مما ينطق به النّاس علامة نصبت في

[1] )- زكي نجيب، موقف من الميتافيزيقا، ص 124-125.
[2] )- زكي نجيب، المنطق الوضعي، ج 1، ص: مقدمة الطبعة الأولى.
[3] )- ينظر: المصدر السابق، ج 1، ص 416.
[4] )- زكي نجيب محمود، أفكار و مواقف، دار الشروق، بيروت، ط 3، 1987، ص 33.
[5] )- زكي نجيب، موقف من المتافيزيقا، ص 222.
[6] )- زكي نجيب محمود، الكوميديا الأرضية، دار الشروق، بيروت، ط 2، 1983، ص 244.

عرض الصحراء و كتبت عليها إشارة تدل على ماء قريب، و الحقيقة أنّ ليس هناك في القريب أو في البعيد إلا سراب»[1]، و معنى هذا المقطع الأخير، هو أنّ ابتكار الألفاظ كان لغرض تسمية الأشياء لتسهيل التفاهم بين النّاس، لكن بسبب أنّها صارت لا تسمي فرداً بعينه الأمر الذي يجعل هذه الألفاظ لا تدل على شيء و لا تشير إلى شيء في العالم الخارجي، و هذا مخالف للأصل الذي وجدت من أجله (أي أن ترتبط بأمر معيّن خارجها).

و هذا ما يفسر عدم اكتفاء الوضعيين المناطقة باللفظ لوحده بل يحاولون النفاذ إلى ما وراءه في عالم الأشياء حيث يقول عن ذلك: « اللغة كائن عجيب فهي تحمل دائماً في طيها مكنونات، ومن أغرب أسرارها، أنّها لا تؤدي لك وظيفتها إلا إذا جاوزتها إلى شيء خارج عنها، فإذا قلت لمسافر: إنّ الطائرة تقلع في الساعة التاسعة صباحاً، فإنّ قولك هذا يؤدي الغاية منه عند المسافر إذا هو بدأ منه ليتحول عنه إلى فعل يقوم به فيلحق الطائرة، لكنه إذا ما أخذ يردده و هو جالس مكانه، فلن يبلغ قولك غايته»[2].

أما الجناية الثانية للألفاظ فتتجلى في تأثيرها الذي يحمل النّاس على الاعتقاد أنّ « الكلمة هي نفسها الشيء المسمى»[3]، فبعض النّاس يعتقد مثلا أن كلمة الحرية هي الحرية، لكن التحليل سيثبت له أنّها (أي الألفاظ) مجرد « مناظير ينبغي أن ننظر خلالها إلى الأفراد الذين نتحسس بأيدينا فنلمسهم و ننظر بأبصارنا فنراهم»[4]، و بالتالي فكلمة الحرية لا يجب أن تغنيك عن السؤال ما هي؟ و أين هي في عالم النّاس؟ و ما الفعل الذي يدل عليها؟، لأنّ المخرج من مطبات اللغة هو « أن نجعل دستورنا في الفهم و التفاهم هو تحديد المسميات أولا ــ المسميات التي تراها الأعين ونحسها بالأيدي ــ، انحصر مجال الخلاف و قصر أمده كما هي الحال بين رجال العلوم مثلاً»[5]. فالتحليل اللغوي وسيلة الفيلسوف ليلج إلى ما وراءه، لأنّ كلمات اللغة التي تسمي الأشياء ليست هي الأشياء، أي حقيقة الكلمة لا تكمن فيها بل فيما تشير إليه خاصة إذا كان من الأشياء المتعلقة بالعالم الموضوعي، و يضرب مثالاً على خطورة الوقوف على الكلمة لوحدها و الخلط بينها و بين

[1] )- زكي نجيب، الكوميديا الأرضية، ص 244.
[2] )- زكي نجيب، قيم من التراث، دار الشروق، بيروت، ط 1، 1984، ص 140.
[3] )- زكي نجيب، الكوميديا الأرضية، ص 248.
[4] )- المصدر السابق، ص 248.
[5] )- م س، ص 251.

ما تسميه. قوله: « إنّ كلمة خبز ليست هي الخبز الذي تأكله و لو اكتفيت من الخبز باللفظة الدالة عليه، لهلكت بإذن الله جوعاً»[1].

## أدوات التحليل:

قبل الحديث عن أدوات التحليل لابد أن نبيّن المرتكزات الفلسفية التي يعتمد عليها فلاسفة التحليل عموماً و **"زكي نجيب"** خصوصاً، و هي:

**أولا:** الانطلاق من قناعة فلسفية تعتبر العالم حوادث كثيرة تربط بينها روابط و علاقات فكل « شيء من هذه الأشياء ليس في حقيقة أمره كياناً واحداً متصلا كما نتوهم، إنّما هو – إذا ما حللت الموقف إلى عناصره الأولية البسيطة حادثات يتبع بعضها بعضاً... و الذي يخلع عليه الواحدية هو ما بين تلك الحالات من روابط و علاقات»[2] و هذا ما يحتم عدم التعاطي مع أي قضية و كأنّها موضوع واحد بل هي مركب من عناصر عليك أن تفككها و تحللها لتفهمها و تدرك معناها.

**ثانياً**: لا يبدأ التحليل من الكلمة معزولة عن سياقها بل يجب أن ترد في جملة ليتم تحليلها ومعرفة معناها حيث يقول: « خذ مفهوم الحرية مثلا فلا يؤدي بك إطالة النظر في هذا اللفظ إلى شيء ينفع، لكن إبدأ بوضع اللفظ في جملة تحتويه... فهاهنا يصبح واجباً على من أراد ضبط المعنى، أن يسأل بالتفصيل عن الأنماط الحياتية التي كانوا يدعون إلى إقامتها للنظر في عناصرها و طريقة بنائها»[3]. و الدافع الذي جعل أنصار الوضعية المنطقية خصوصاً و فلاسفة التحليل عموماً يركزون على أن تكون القضية وحدة الفكر الأساسية، هو ضمان الطابع المنطقي للتحليل والابتعاد عن التحليل النفسي الذي ميّز تجريبية **"لوك"** و **"هيوم"**، حيث يؤول الفكر عندهما إلى انطباعات حسية، بينما يتمسك التحليليون المعاصرون بالمنطق من جهة حتى يضمنوا عدم السقوط في غياهب الميتافيزيقا، لكنهم لا يقطعون الصلة بالخبرة الحسية إذ يعتبرون القضايا الأولية نتاجاً لها[4].

أما أداة التحليل الأساسية التي يعتمد عليها هؤلاء هي: **"المنطق الرياضي"** الذي يسمح بتحويل العبارة موضوع التحليل إلى مسألة قريبة من الجبر و الحساب، و هذا من شأنه أن يحقق

[1] )- زكي نجيب، قيم من التراث، ص 138.
[2] )- زكي نجيب، نحو فلسفة علمية، ص 114.
[3] )- زكي نجيب، حصاد السنين، ص 364.
[4] )- ينظر: نحو فلسفة علمية، ص 35.

الغاية التي نشدها **"ليبنتز"** و هي حسم النزاع بين الفلاسفة « بحيث يعود الاختلاف في الرأي أمراً ينحسم بالحساب لا نقاشاً حول ألفاظ غامضة المدلول لا ينتهي إلى نتيجة ولو امتدّ خلال القرون»[1]. فكل كلمة في اللغة باستثناء الأسماء الجزئية تشير إلى فئات مما يجعل الكلام يصور إتصال هذه الفئات أو انفصالها، حيث ينحل ـ أي الكلام ـ إلى قضايا شبيهة بالمعادلات الرياضية التي تساوي أو لا تساوي بين هاتين الفئتين، فنتعامل معها كذلك أي كمعادلات جبرية يمكن حسابها[2].

و قد اعتمد في تحليله المنطقي على مفاهيم منطقية أرسى أسسها **"فريجه"** و **"برتراند رسل"** و **"فيتجنشتين"**؛ و حجر الأساس فيها هو:

**أولا:** الانطلاق من ما يدعونه بـ**"الوحدة الأساسية للفكر"** مخالفين التقليد التجريبي الذي بدأه **"لوك"** و **"هيوم"** الذين يفتتان الفكر إلى وحدات حسية بسيطة مستقلة عن بعضها البعض، وهذا ما أوقعهما في مأزق استغله المثاليون لمهاجمتهما، و هو أنّ المعرفة ليست مدركات فردية مستقلة عن بعضها البعض، فالمدرك الواحد لا يكوِّن فكراً و لا معرفة إلا إذا تكاملت العناصر الأولية في القضية أو الحكم بالربط بين الطرفين. و بذلك فالوحدة الأساسية للفكر هي القضية لا المدركات المفردة لأنها «وحدة التفكير، أعني أنّها الحد الأدنى من الكلام المفهوم»[3].

و بالتالي فتفكيك القضية إلى عناصرها البسيطة يفقدها صفة الفكر، و جواز الوصف بالصدق أو الكذب يتوقف على نوعية القضية. فإذا كانت إخبارية فالصدق هو تطابق الصورة المرسومة بألفاظ القضية مع الواقعة الكائنة في عالم الطبيعة، و هذا عن طريق التحقق بالعودة إلى الخبرة الحسية و لا يشترط أن يكون في الحين، بل يكفي أن يكون ممكناً نظرياً. أما إذا كانت القضية تكرارية كما هو الحال في الرياضيات و المنطق فالصدق هو عدم التناقض أي لا ينقض جزء من القضية جزءًا آخر[4].

و أبسط وحدات التفكير هي القضايا التي سماها **"برتراند رسل"** بالقضايا الذرية لا بالمعنى الفيزيائي المادي بل بالمعنى المنطقي (أي التي لا يمكن تحليلها إلى أجزاء أبسط منها و لو فعلنا لفقدت صفة القضية و الكلام المفهوم)، و هي التي يكون موضوعها فرداً واحداً. و هنا يجب أن

[1] )- زكي نجيب، برتراند رسل، ص 9.
[2] )- ينظر: زكي نجيب، المنطق الوضعي، ج 1، ص 107.
[3] )- المصدر السابق، ج 1، ص 12.
[4] )- ينظر: المصدر السابق، ص 12- 15- 16 - 17.

يسجل اختلاف المنطق المعاصر عن المنطق التقليدي الذي كان يعتبر القضايا التي ترد فيها الألفاظ الكلية مثل: إنسان و شجرة... قضايا بسيطة، لكنها ليست كذلك في المنطق المعاصر[1].

**ثانيا:** ضرورة التفريق بين القضايا التي يكمن صدقها في ألفاظها، و هي القضايا التحليلية. و القضايا التي يتوقف صدقها على مطابقتها للعالم الخارجي (الواقع الحسي)، و هي القضايا التركيبية. و يعود الفضل في هذه التفرقة إلى **"ليبنتز"** و من بعده **"كانط"**[2]. لكن الوضعيين يستغلون ذلك ليردوا على خصومهم مبينين لهم أنّ اليقين الذي تتمتع به القضايا التحليلية ليس منبعه العقل أو أنّ هناك حقائق أولية مفارقة للعالم الحسي، بل لكون هذه القضايا تكرارية، أي أنّ محمولها لا يضيف لموضوعها جديداً بل يكرره ليس إلا. أما القضايا التركيبية فتخبر عن العالم الخارجي لذلك فهي بحاجة أولا للتجربة الحسية، و هي ذات طابع نسبي ثانياً.

**ثالثا:** جعل معيار المعنى أداة منطقية نتعامل به مع القضايا خاصة التركيبية، التي تخبر عن العالم الخارجي، و هنا يجب أن نقابل بين اللغة و العالم و لا نكتفي بها لوحدها و نعزلها عنه. فمنطق اللغة يستشف من تركيب القضايا، و هنا فاللغة إما تشير إلى كائنات العالم الخارجي، أو تشير إلى ما يجري في دخيلة النفس من مشاعر، و من هذا المنطلق يمكن أن نعرف أنّ ما يقال صالح و ذا معنى أم العكس[3].

**رابعا:** على التحليل المنطقي أن يستبعد النظر للقضايا من زاوية تاريخية، أي الكشف عن الظروف التاريخية التي تبرر فكرة ما في حقبة تاريخية معيّنة، لبيان صلاحيتها في سياق تاريخي معين دون آخر. بل التحليل « موكول كلّه إلى تحليل اللفظ الدال على فكرة تحليلا منطقيا لا يعرف فوراق الزمن. فلا مانع مثلا: من تناول فكرة ميتافيزقية من فلسفة **"أفلاطون"**، كقوله بخلود الروح وتحليل لفظها تحليلا ينتهي إلى أنّه لفظ فارغ بغير معنى، مهما يكن من صلاحية مثل هذا القول في زمنه»[4].

**خامسا**: التحول من منطق الحمل إلى منطق العلاقات، فالوضعيون لا يقصرون علاقة الموضوع بالمحول على الصورة التي قال بها **"أرسطو"** بل يوسعونها، فالمنطق الحديث بيّن أنّ هذا المكون للقضية لا ينحصر فقط في الحمل بل هناك صور عديدة. فهناك ألفاظ تشير إلى علاقة

[1] )- ينظر: زكي نجيب، نحو فلسفة علمية، ص 19-20.
[2] )- زكي نجيب، نحو فلسفة علمية، ص 37.
[3] )- زكي نجيب، قصة عقل، ص 115- 120.
[4] )- م س ، ص 50.

الأشياء بعضها ببعض في المكان مثل: **فوق تحت يمين يسار**. و في الزمان مثل: **قبل بعد**... و هذا لأنّ القضايا صور للواقع و هذا الأخير مكون من أشياء كثيرة بينها علاقات... و لعل هذه الميزة هي التي تميز لغة الإنسان عن صرخات الحيوان. مما يحتم أن يتناول التحليل المنطقي بيانها. فإذا كان المنطق التقليدي و النحو لا يفرقان بين الجملتين التاليتين: **"الطائر على الشجرة"** و **"قيس أحب ليلى"** من حيث التركيب، فالمنطق الحديث يفرق من خلال بيان أنّ لفظ **"على"** يشير إلى علاقة مكانية و **"أحب"** يؤدي وظيفة الربط بين الطرفين **"قيس"** و **"ليلى"**[1].

**سادسا:** إعادة النظر في طبيعة مكونات القضية. و تقسيمها إلى ثوابت و متغيرات، فالثابت هو العلاقة التي تربط الموضوع بالمحمول. أما المتغير فهو الألفاظ أو مادة القضية. و هذا ما يساعد على كشف الصورة المنطقية للقضية، كما أنّهم أعادوا النظر في طبيعة الحدود بتقسيمها إلي[2].

1. **حدود جزئية**: و هي التي تشير إلى فرد واحد و تعينه مثل قولنا: **"هذا باب"**، فلفظة **"هذا"** تشير إلى شيء جزئي معين في المكان، و لفظة **"الآن"** تشير إلى شيء جزئي معين في الزمان. حيث يعتبر **"برتراند رسل"** أنّ مثل هذه القضايا مباشرة لأنّها ناتجة عن الاتصال الحسي المباشر بالموضوعات التي عبرنا عنها في قضايا. و بلغة المنطق الرياضي تندرج هذه ضمن القضايا التي تدخل فرداً في فئة، بحيث تصف مباشرة واقعة حقيقية، و الحقائق جزئية مفردة، ومنه تكون هذه القضايا صورة مطابقة للواقع تصوره بالألفاظ، و هذه هي « القضية بمعنى الكلمة الدقيق»[3]. و هنا يضيق المنطق الحديث مفهوم الحد الجزئي ليعني فرداً واحداً بعينه، مخرجا بذلك الألفاظ الكلية التي كان يتعامل معها المنطق التقليدي و كأنّها لا تشير إلا إلى فرد واحد.

2. **حدود كلية**: و هي التي تشير إلى فئة من الأشياء كقولنا: **"إنسان"**، و القضايا التي ترد فيها هذه الحدود تدخل فئة في فئة، فتصديقها أو تكذيبها يتوقف على تحليل هذا القول العام إلى قضايا فردية، مما يؤدي إلى الحكم على أنّ هذه القضايا « ليست قضية بالمعنى الصحيح، بل هي دالة قضية لأنّها بمثابة القول الذي يحدثني عن مجهول»[4]. و هذا النوع من القضايا يعتبرها **"رسل"** قول شرطي و ليس تقريراً مادام لا يصور الواقع مباشرة، بل هو عبارة عن معرفة

[1] )- ينظر: زكي نجيب، المنطق الوضعي، ج 1، ص 82.
[2] )- ينظر: المصدر السابق، ج 1، ص 28 -29 -30.
[3] )- المصدر السابق، ج 1، ص 162.
[4] )- م س، ج 1، ص 163.

بالوصف أو بالاتصال غير المباشر. و يمكن ترجمة القول التالي مثلا: « **"قصائد الشعر الجاهلي تذكر الأطلال"** إلى " إذا كانت (س) قصيدة من الشعر الجاهلي، فهي تذكر الأطلال" و لا يتحتم منطقيا أن يكون هنالك فعلا قصائد للشعر الجاهلي»[1].

و من خلال هذا التقسيم يلاحظ أنّ الوضعيين يستبعدون المفهوم لأنّه يجر إلى الميتافيزيقا وبذلك يكتفون بالماصدق؛ أي لنفهم و نعرف كلمة ما لا يجب أن ننجر إلى البحث عن صفات ثابتة مستقلة عن الأفراد، بل تفهم الكلمة« بمسمياتها الجزئية لا بمفهومها في الذهن»[2]. و هذا ينم عن نزعة اسمية ترفض وجود معنى أو مفهوم لكلمة ما خارج ما تشير أو تدل عليه في عالم الواقع الجزئي. و ينتج عن استبعاد المفهوم و الإبقاء على الماصدق في تحليل القضية المنطقية بيان خطأ المنطق التقليدي الذي لا يميز بين الماصدق الذي يكون فئة، و الماصدق الذي يكون فرداً. الأمر الذي يؤدي إلى الخلط بين القضايا و عدم تمييز صورتها المنطقية مثال ذلك قولنا: **"الجزائريون أفارقة" "الأمير عبد القادر جزائري"** فالمنطق التقليدي يعتبرهما من نوع واحد بينما هما ليس كذلك. ففي القضية الأولى نحن ندخل فئة في فئة (فئة الجزائريين في فئة الأفارقة)، بينما في الثانية نحن نتحدث عن علاقة فرد بفئة، و الفرق بين الصورتين ستحدده طريقة التأكد من صدق القضية، فالأولى لا سبيل للتأكد منها إلا إذا تمّ ترجمتها و تحليلها إلى حالات فردية تحققها مثل:

$س_1$ جزائري و هو إفريقي

$س_2$ جزائري و هو إفريقي

بينما التأكد من القضية الثانية لا يتطلب تحليلها إلى أجزاء أقل منها لأنّها تعبر حقيقة عن القضية الحملية، أما الأولى فتعتبر دالة قضية و هي ليست قضية حملية حقيقية[3].

**سابعا:** يعتمد التحليل على التعريف المنطقي، لأنّهما شيء واحد عند البعض، و لكون التعريف يلتقي ـ حسب قناعة **"زكي نجيب"**ـ بالفلسفة من جهة و العلم من جهة أخرى، ذلك أنّ الفلسفة « في جوهرها بناء من تعريفات»[4]، و العلم « في كثير من الأحيان تحديد المراد بكلمة معينة»[5]، و لكي يتطابق التعريف مع وجهة نظر الوضعية يجب أن لا يتوجه إلى الشيء بل إلى طريقة استعمال الكلمة في اللغة، و هذا لتجنب السقوط في البحث عن الجوهر، لنبحث فقط عن

[1] )- م س، ج 1، ص 163.
[2] )- زكي نجيب، المنطق الوضعي، ج 1، ص 39.
[3] )- ينظر: زكي نجيب، المنطق الوضعي، ج 1، ص 44- 45 46.
[4] )- المصدر السابق، ج 1، ص 49.
[5] )- م س، ج 1، ص 49.

المعنى المتفق عليه بالتواضع. و هذا لا يتم إلا بذكر الصفات التي بدونها يبطل استعمال الكلمة، ويشترط في الصفات المذكورة أن تكون ظاهرة غير خفية؛ و ذلك « بوضع صيغة لفظية مكان صيغة لفظية تساويها استعمالا»[1]. و ينقسم التعريف الاسمي كما أطلق عليه **"زكي نجيب"** إلى:

1. **تعريف قاموسي**: و هو « تعريف اللفظة أو العبارة بما يساويها في الاستعمال القائم فعلا بين النّاس في التفاهم»[2]، أي معنى اللفظة هو استعمال النّاس لها في حياتهم، كما أنّه لا يكون إلا بكلمات أو عبارات دون الحاجة إلى توهم وجود عناصر خارجة عنها تحدد معناها.

2. **تعريف اشتراطي**: و هو الذي « يحدد المعنى الذي يجب أن تستعمل به كلمة معيّنة»[3] إذ أنّه بمثابة تشريع تسن به القوانين، فإذا كان التعريف الأول يقرر شيئا حدث أو يحدث دون أن نتدخل في ذلك فالثاني على العكس.

و الذي يجعل التعريف أداة تحليلية يُعتمد عليها هو أنّه **أولا** يتعامل مع الكلمات و الألفاظ وهذا محور التحليل المنطقي؛ و **ثانيا** أن أنواعه تتطابق مع آليات التحليل، و منها: أن نعرف بذكر مرادفة للكلمة المجهولة بأخرى معلومة تساويها في المعنى. أو نذكر أمثلة لمواقف و حالات يطلق عليها اللفظ المجهول. أو نحلل الكلمة أو العبارة إلى عناصرها التي تتألف منها مثل: الأرملة امرأة كانت متزوجة مات زوجها[4].

## صور التحليل و نماذج عنه:

مما سبق يجب أن نُذكِر أنّ التحليل يستهدف البحث عن المعنى، و الكيفية التي يتم بها ذكرناها أثناء تعريفه، إذ يعمد الفيلسوف التحليلي إلى تفتيت الموضوع أو القضية إلى عناصرها وهذا في محاولة ردها إلى جذورها و الكشف عن تناسق أجزائها و خلوها من التناقض، ثم بيان صورتها المنطقية ولا يجب الاكتفاء بذلك بل يجب النظر في مطابقة تلك التراكيب اللغوية للواقع وحقائقه، ليتم الكشف هل هي مجرد مفردات لغوية خالية من كل دلالة واقعية أم العكس[5]. وبالتالي يمكن أن نجمل صور التحليل فيما يلي:

[1])- زكي نجيب، المنطق الوضعي، ج 1، ص 60.
[2])- زكي نجيب المنطق الوضعي، ج 1، ص 62.
[3])- المصدر السابق، ج 1، ص 66.
[4])- ينظر المصدر السابق، ج 1، ص 69- 70.
[5])- ينظر: زكي نجيب، موقف من الميتافيزيقا، ص: ح.

1. أن يبحث عن الأشياء التي تشير إليها الكلمات، فالمعنى هنا يكون خارج الكلمة أو الفكرة لأنّه « الشيء الذي تشير إليه»[1]، و هنا يجب أن نعمد إلى تحليل المركب إلى عناصره كما يفعل الكيميائي، لأنّ الخطأ ينتج عندما نتعامل مع الأفكار المركبة و كأنّها كتلة واحدة، و هذا التحليل يفضي إلى أنْ نجد الشيء الذي تشير إليه الكلمة، أو أنّها تصور سلوكاً وهنا نقر لها بأنّها ذات معنى. و النموذج الذي يوضح هذه الصورة من التحليل، نستشفه في المثل التالي: فعبارة: **"الروح عنصر بسيط"** تحلل بالنظر في لفظة **"الروح"** حيث أنّها لفظة عامة، لا يقابلها مسمى جزئي (فردي) في العالم الخارجي، لأنّ الواقع حسب التصور الذري عبارة عن وقائع جزئية تتميز بالكثرة و رغم استقلالها عن بعضها البعض إلا أنّها يمكن أن تترابط معاً، لذلك يجوز ترجمة تلك العبارة إلى صيغة رمزية هي: (س) عنصر بسيط. ثمّ نحاول أن نبحث في دنيا الواقع عن ما يستوفي الشرط و هو أن يوصف بـ(س) لنحكم بصدق العبارة، لكن ذلك غير ممكن و لا حتى في حالة الكذب، و منه يستحيل الحكم عليها لنخلص إلى أنّها عبارة خالية من المعنى.

2. أن يكشف التحليل عن وجود تناقض في العبارات و القضايا التي يحللها، حيث تتعارض الأجزاء و يضرب مثالا على ذلك بقوله: « مثال ذلك حين قلنا أنّ رئيس الجمهورية هو في الوقت نفسه في موقع الوالد من الأسرة المصرية، فهذه الصورة تحمل عنصرين متناقضين. أن يكون الرئيس قابلاً للعزل ممن انتخبوه إذا هو لم يحقق لهم ما انتخب من أجله، و أنّه غير قابل للعزل شأنه شأن أي والد من أسرته»[2].

3. أن نقابل الفكرة أو العبارة بالواقع و نقارنها به، فإذا وجدنا أنّها تطابقه بالفعل قبلناها وصدقناها، أما إذا خالفته حكمنا بكذبها دون أن ننفي عنها أنّها ذات معنى مثال: « كأن نقول مثلا: **"أنّ عدد الجامعات المصرية أربعون جامعة"**. فهذه فكرة لها معنى و لكنه يخطئ بالنسبة إلى حقيقة الواقع»[3].

4. أن يصل بنا تحليل العبارة إلى الحكم بخلوها من المعنى و ذلك «أنّه يجد استحالة منطقية في أن تشير إلى أي موجود بين الموجودات العقلية أو بين الموجودات التي يمكن أن

[1] )- زكي نجيب، في تحديث الثقافة العربية، ص 207.
[2] )- زكي نجيب، في تحديث الثقافة العربية، ص 208.
[3] )- المصدر السابق، ص 208.

يتحقق لها وجود، كأن نقول مثلا: إنّك وجدت دائرة مربعة»[1]. و غالبا ما يكون هذا التحليل كاشفاً لتلاعب واضع القضية بالألفاظ، مثل قول " **باركلي**":« إنّ الشيء المادي لا يوجد إلا وهو مدرك». فتحليل كلمة "**يوجد**" في هذه القضية يكشف أنّها بمعنى "**يدرك**" فكأنّنا نقول: «إنّ الشيء لا يدرك إلا و هو مُدركٌ» و هو تحصيل حاصل لا يفيد شيئا[2].

و هذه الصور الأربعة حسب "**زكي نجيب**" تعكس روحاً علمية خالية من الأحكام المعيارية الذاتية إذ شبهها« بعدسة مكبرة تكشف دخائل الفكرة و عناصرها على نحو ما ينظر العالم بمجهره إلى ما يظن فيه النقاء، و إذا هو يكشف عن حشد من الجراثيم لا ينكشف للعين المجردة»[3].

و من الأمثلة التي لجأ فيها "**زكي نجيب**" إلى تحليل العبارة بترجمتها إلى لغة رمزية، ما قام به بخصوص الإدراك الحسي، لبيان أنّ ما ندركه ليس سوى مجموعة معطياته الحسية و هذا لقطع الطريق أمام الفلسفات التي تفترض وجود جوهر يحمل الصفات العرضية، أو وجود الشيء في ذاته كما ذهب إلى ذلك "**كانط**". و صيغة هذا التحليل نستشفها من النص التالي: « و لنعد إلى رموزنا التي اسلفناها، فالبرتقالة قد رمزنا لها بالحروف: أ – ب – جـ – د – ( أ: لونها، ب: طعمها، جـ: رائحتها، د: ملمسها) و إذا أردنا أن نضع عبارة "**لون البرتقالة**" في صورتها الرمزية، كانت هكذا: أ( أ، ب، جـ، د). و من هذه الصورة الرمزية يتضح في جلاء أنّ (أ) لا تزال جزءاً من صميم البرتقالة، على الرغم من تكرار وضعها خارج الأقواس، فلا نستطيع أن نقول أنّ البرتقالة شيء غير لونها، لأنّ لونها كما ترى جزء منها، و إنّما خدعتنا اللغة بتركيبها»[4].

و في النموذج التالي بيان للطريقة التي مزج فيها "**زكي نجيب**" بين تحليل العبارة و تحليل الكلمة الواحدة، و ذلك في مناقشته لعبارة أوردها "**برادلي**" في كتابه "**المظهر و الحقيقة**" حيث قال: « يدخل المطلق في تطور العالم و تقدمه لكنه هو نفسه لا يطرأ عليه تطور أو تقدم»[5]، يحلل "**زكي نجيب**" كلمة "**المطلق**" لا بترجمتها إلى لغة منطقية بل بالبحث عن معناها في الاستعمال العادي. ليظهر أنّ "**برادلي**" استخدم اللفظ خارج ما اتفق عليه اجتماعيا و خارج سياقه، مما جعلنا غير قادرين على معرفة الصورة التي تقابله. الأمر الذي يفقد هذه الكلمة كل معنى[6]. حيث

---

[1] )- م س، ص 209.
[2] )- زكي نجيب، موقف من الميتافيزيقا، ص 10.
[3] )- زكي نجيب، في تحديث الثقافة العربية، ص 210.
[4] )- زكي نجيب، قشور و لباب، دار الشروق، بيروت، 1980، ص 190.
[5] ) Bradley F H, apperance and reality,2 nd ed (the clarendon press), 1928 . 12 نقلا عن: زكي نجيب، موقف من الميتافيزيقا، ص
[6] )- زكي نجيب، موقف من الميتافيزيقا، ص 14.

افترض **"زكي نجيب"** أنّ ما قاله **"برادلي"** عن المطلق تعريفا له، مما يوجب أن ننظر هل قام بتحليل المُعَرَف بحيث يفترض أنّ ما يأتي في صيغة التعريف يساوي الشيء الذي نعرفه، لكن يلاحظ أنّ العبارة تصف لا تحلل بزعم صفات و إلحاقها بالمطلق، و هنا يحكم على هذا التعريف بكونه ذاتي نابع من هوى، إذْ لا نجد في عالم الواقع تلك الكائنات الموصوفة بهذه الصفات لنتأكد من مطابقة الصفة للموصوف، و لو طالبت بذلك يُردُ عليك أنّها من الأشياء التي لا تحس، و منه فهذه العبارة لا هي من العبارات التحليلية و لا هي من العبارات التركيبية. بل هي كلام فارغ.

أو أنّه يخبر بخبر جديد عن المطلق يمكن تبينه بالخبرة الحسية. فهذا الاحتمال الثاني يعني أنّ **"المطلق"** مستمد من الخبرة الحسية و هذا غير صحيح ذلك أنّه لا يرى بالعين و لا يسمع بالأذن و لا يحس بأية حاسة أخرى، و لو حدث ذلك لما اعتبر مطلقا، لأنّه سيحد في الزمان والمكان[1].

أما في النموذج التالي سنعرض مثالا آخر استخدم فيه **"زكي نجيب"** طريقة كل من **"جورج مور"** و **"فيتجنشتين"** بتحليل العبارات معتمداً على اللغة العادية، بدل ترجمتها إلى صيغ منطقية رمزية. ففي النص التالي يشير إلى ميله إلى هذه الطريقة في التحليل قائلا: « و أما الفيلسوف النقدي التحليلي فلا يفرض من عنده شيئا إنّما يقبل ما يصدره النّاس من أحكام على الأشياء ثم يتناولها بالتحليل، راجعاً بها إلى مبادئها التي تستند إليها؛ ليس هو بالذي يفرض على النّاس مبادئهم هذه، أي لا يدعي لنفسه دور المشرع الذي يقرر هذا و ينفي ذاك، لكنه رجل يحلل للنّاس أقوالهم ليتبصروا ما يمكن وراءها من مبادئ لعلهم لا يكونون على وعي بها ما لم يبرزها لهم التحليل عارية مما حولها من تفصيلات الحياة التجريبية الجارية في حوادث الأيام»[2].

و قد طبق هذه الطريقة في مقالته **"الشك الفلسفي"**[3] حيث احتكم للاستعمال العادي لكلمة **"شك"**، و جعل التجربة الحسية أو الحس المشترك المعيار الفاصل لإزالته، فأساس الفكرة أنّ الشك يتطلب تصرفاً و سلوكاً ما إزاء ما نشك فيه، لكن هذا لا يحدث عند هؤلاء الفلاسفة مما دفع بـ**"زكي نجيب"** إلى الجزم بأنّهم يكذبون و يدعون، و يستعملون الكلمة في غير موضعها. ويضرب مثالا على الشك في استعمال النّاس لهذا اللفظ بقوله: « إذا قلت لزميلي و نحن سائران في ظلمة الليل: هنالك إنسان واقف على حافة الطريق، ثم قال لي زميلي: لا، بل إنّه جذع شجرة يشبه

[1] )- ينظر: زكي نجيب، موقف من الميتافيزيقا، ص 80- 81.
[2] )- المصدر السابق، ص 62.
[3] )- ينظر: زكي نجيب، قشور و لباب، ص 182 و ما بعدها.

الإنسان على بُعد في الظلام؛ فقد أسأله: و أنى لك ذلك؟ فيجيب: إنّي أمرُ بهذا المكان كل يوم وأعرف ما فيه... فإما صدّقته، أو ذهبت معه إلى المرئي الذي أشير إليه، فأراه على مقربة أوألمسه بيدي إن شئت. ذلك موقف يصور الشك كما نفهمه في حياتنا العملية... ثم أريد لقارئي أن يصور لنفسه صورة أخرى، أريد أن يصور لنفسه فيلسوفاً وقف يحاضر النّاس في **"الشك الفلسفي"** فيقول لهم: من أدراني حين أقول إنّ هذا القلم الذي أمامي هو حقاً قلم كما تدلي الحواس؟ ألا يجوز أن أكون هاذيا أو ذاهلا، و الحقيقة هي أنّ ما أمامي حيّة تسعى؟... سيقول ذلك و هو غاية في اطمئنان النفس، لا تختلج عضلاته و لا ترتجف أعصابه... ماذا تراه كان يفعل لو كان صادقاً في شكه؟ أما كان يمسك بشيء صلب أمامه ليقتل هذه الحية قبل أن تفتك به، و هو إذ يفعل ذلك يكون بكل هذا الهدوء الذي نراه فيه، إنّه سيضطرب لأنّ الموقف يتطلب اضطراباً... لكنه لا يفعل من ذلك كله شيئاً، لسبب بسيط جداً، و هو أنّه في الحق لا يشك، و إنّما هو كلام يقوله، لا يريد من معانيه المفهومة للنّاس شيئاً»[1].

و في هذا المثال نعرض نموذجاً آخر عمد فيه **"زكي نجيب"** إلى تفكيك عبارة معيّنة و بحث في معنى كل لفظة على حدى، و هي العبارة التالية: "كل شيء في هذا العالم يحتوي على ذات ووجود" [و هذه عبارة وردت في كتاب **"مصطفى عبد الرازق" "تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية"** ص 24] فميز بين:

**الألفاظ الشيئية**: و هي في العبارة **"شيء" "العالم" "ذات" "وجود"**

**الألفاظ البنائية**: و هي:" **كل" "في" "يحتوي" "على"**.

ثم يطرح السؤال التالي: هل ما اعتبرناه أسماء لأشياء هل هي فعلا كذلك؟. فكلمة **"شيء"** لا ترمز لفرد بعينه لأنّنا نطلقها على كل كائن و منه فهي ليست اسماً بل هي رمز مجهول الدلالة يمكن ترجمته إلى (س) مثلا، و بالتالي يجوز وضعها محل اللفظة **"شيء"** تجنباً للتضليل الذي تمارسه اللفظة حيث إنّها بتعبير **"رودلف كارناب"** مدرك زائف أو هي شبه مدرك، أي كأنّها رمز لمدرك لكنها ليست كذلك و بهذا التحليل نحصل على جملة جديدة هي:

كل (س) في العالم يحتوي على ذات و وجود.

فلو وضعنا بدلها اسماً لفرد مثل **"العقاد"** صارت العبارة **"العقاد يحتوي على ذات ووجود"**، و منه نحن أمام جملتين لا جملة واحدة هما: **"العقاد يحتوي على وجود"** و **"العقاد**

[1] )- زكي نجيب، قشور و لباب، ص 182- 183. 185.

**يحتوي على ذات"**، و على هذا الأساس يشرع **"زكي نجيب"** في تحليل العبارتين الجديدتين، ليتناول أولا كلمة **"وجود"** مبيناً أنّها لفظة لا تسمي شيئا ذلك أنّها لا تطلق على فرد جزئي بعينه، كما أنّ اسم **"العقاد"** يكفي للدلالة على أنّه موجود و لا حاجة لنا لأن ننعته بذلك، مادام اسم العَلَم بمثابة اسم الإشارة **"هذا"** و يستحيل أن نقول **"هذا"** و نستعمله دون أن يكون هنالك فرد جزئي نشير إليه، و بالتالي فقولنا: **"العقاد يحتوي على وجود"** قول فارغ من المعنى حيث لا يوجد في العالم الخارجي كائنان **"العقاد"** و **"الوجود"**، و هذه العبارة نشأت من تماثلها النحوي مع العبارات التي نقولها عن الأشياء مثل: **"هذا الصندوق يحتوي على برتقال"**، و بالتالي فالعبارة (الأولى) لا تصور شيئا يمكن البحث عنه و التأكد منه.

ثم ينتقل إلى العبارة التالية: **"العقاد يحتوي على ذات"** فيلاحظ أنّ كلمة **"ذات"** لا يقابلها مسمى تطلق عليه لنفحصه و نتأكد من تصوير العبارة له، فالأغلب أنّ الكلمة تستخدم للإشارة إلى كائن لا نراه و لا نسمعه و لا نلمسه مما يجيز أن نضع محلها أي رسم أو ترقيم... و هذا كله يصب في بيان أنّ العبارة ككل « فارغة لا تصور شيئا مما يمكن للسامع أن يفهمه»[1]

و قبل ختام هذا المبحث ننبه أنّه رغم تمسك **"زكي نجيب"** بالتحليل و حرصه على أن يكون منهجه في البحث و التفكير، إلا أنّه انفتح على منهج التأويل و آثر اعتماده في تعامله مع بعض النصوص التراثية لاحتواء هذه الأخيرة على الرمز. و من أمثلة ذلك كتاب **"ابن سينا" "رسالة الطير"** و **"رسالة الطير"** لـ**"الغزالي"** و **"منطق الطير"** لـ**"فريد الدين العطار"**... فكلها تتحدث عن اجتماع الطير لتختار من يحكمها و تتفق هذه القصص على صعوبة هذه المهمة لدرجة الاستحالة... و هنا يتدخل **"زكي نجيب"** ليؤول رمز الطير المذكور في الكتب الثلاثة بأنّه **"العلم"**، بدل أن يعتبره رمزاً للشعب أو الرعية التي تجتمع لاختيار سلطانها، و بهذا ينزع عن هذه الكتب طابعها السياسي لنفوره الشديد منها، و اختياره للعلم لميله له و تعلقه به و دعوته له، لأنّه(العلم) هو الذي إذا تقدم البشر فيه زاد أفقه بحيث لا يمكن الوصول إلى نقطة النهاية، أما الصعوبات الواردة في الكتب، هي أنّ البحث العلمي لا يصل إلى النتائج و الكشوف بيسر بل هو بحاجة إلى عناء و عنت، و هذه الطريقة يراها مناسبة لكل الآثار الفنية حيث أنّ المعنى فيها ليس أحاديا منغلقا بل مفتوح قائلا عن ذلك ما يلي: « و ليس الفن و الأدب في ذلك شبيهاً بالعلوم لأنّ الصياغة العلمية التي كثيراً ما تتخذ صورة رياضية يشترط فيها أن تحمل معنى واحداً، و لا يجوز لها أن تؤول إلا على

[1] )- زكي نجيب، موقف من الميتافيزيقا، ص 78.

وجه واحد. لكن ما هكذا القطعة من الفن أو الأدب فها هنا تتعدد الأبعاد و تكثر اتجاهات الرؤية، حتى ليصبح من الجائز أن نقول عنها إنّ لها ظاهراً كما أنّ لها باطناً وراء ذلك الظاهر»[1]. ثمّ يقترح أن نتوسع في استعمال التأويل لنعيد به فهم التراث و تجديده بقوله: « فما الذي يمنع إذن أن نعاود قراءة تراثنا في كل عصر، ليكون له في كل مرة بعد جديد أو معنى جديد»[2]، و لذلك اقترح تأويل ما جاء في قول أحد المتصوفة عن الأولياء الذين ببركتهم تمطر السماء و تنبت الأرض وبدعائهم ينتصر المسلمون... أن نعتبر أولياء اليوم هم العلماء[3].

يتضح مما سبق محورية اللغة في الفلسفة الوضعية كما مارسها **"زكي نجيب"** معتمداً المنهج التحليلي. و هذا يبرر ما زعمناه في الفصل الأول. و بالتالي لم يكتف **"زكي نجيب"** بجعل اللغة مدار الممارسة الفلسفية الجديدة، بل كوّن عنها تصوراً خاصاً، و بحثها و كشف بنيتها المنطقية و طبيعتها و وظائفها الأمر الذي سنحاول بيانه في المبحث التالي.

[1] )- زكي نجيب، أفكار و مواقف، ص 179-180.
[2] )- المصدر السابق، ص 180.
[3] )- ينظر: زكي نجيب، أفكار و مواقف، ص 180.

## المبحث الثاني: بنية اللغة و طبيعتها عند "زكي نجيب":

### أولا: بنية اللغة:

يعتبر كتاب **"نحو فلسفة علمية"** واحداً من مؤلفات **"زكي نجيب"** الرئيسية، حيث يعكس قناعته الجديدة ـ التي ما انفك يدعو لها طوال مشواره الفكري الذي امتد إلى أكثر من ستين سنة ـ التي تعتبر العلم ركيزة أساسية لا يمكن للفلسفة الجادة أن تتجاوزه، لذلك فَبَحْثُ اللغة لا يجب أن ينطلق من تأملات نظرية تقطع الصلة بما تقدمه علومها؛ ليس هذا فحسب بل اللغة كظاهرة لا يمكن أن تخرج عن الطبيعة، الأمر الذي أكد عليه عندما استشهد بنص لـ**"مورتيس شليك"** يقول فيه هذا الأخير: « و لما كانت حقائق التاريخ و الثقافة و اللغة أموراً تشغل زماناً معيناً فهي أجزاء من الطبيعة و بالتالي هي موضوعات للعلم الطبيعي»[1].

لكن هذا التصور العام وسعه **"رودلف كارناب"** بل وجهه وجهة منطقية تتماهى مع الطابع العام لهذا الاتجاه الوضعي المنطقي، إذْ يصف **"زكي نجيب"** ما قام به **"كارناب"** بأنّه أسس لما يعرف اليوم بـ**"السيميوطيقا"** (Semiotics) أو **"علم العلامات"** باعتبار اللغة ما هي: « إلا مثلٌ من أمثلة الرموز»[2]، و هذا العلم بدوره يتفرع إلى ثلاثة فروع هي:

1. **البراجماطيقا**: (Pragmatics) (**التداولية**) و هي التي « تبحث في المتكلم نفسه باعتباره أداة الكلام»[3]، أي في كيفية استخدامه للرموز، باعتبار اللغة ضرباً من السلوك، كما يتضمن هذا العلم الدراسة السيكولوجية للمفهومات و كيفية اختلافها من فرد لآخر و بين المجموعات البشرية، حسب الأعمار و المجتمعات و الجنس... أي يحاول هذا العلم الكشف عن عقائد المتكلم بغض النظر عن مدلول الرموز «لأنّك إن قلت جملة لتعبر عن اعتقاد معيّن لديك، فالعلاقة هنا بين الجملة و بين الاعتقاد الداخلي الذي جاءت الجملة لتعبر عنه، هي علاقة براجماطيقية، إذ هي عندئذ علاقة بين الجملة و حالة عقلية، أو ميل شخصي عند قائلها، و الجملة الواحدة يقولها متكلمون مختلفون، قد تعبر عن حالات عقلية مختلفة مع أنّ مدلولها الخارجي واحد

---

[1] ) Mortiz Schlick, philosophy of nature, 472. نقلا عن: زكي نجيب، المنطق الوضعي، ج 1، ص

[2] )- زكي نجيب، موقف من الميتافيزيقا، ص 207.

[3] )- المصدر السابق، ص 204.

دائما »[1]. و لقد تعامل **"زكي نجيب"** في تحليله لبعض القضايا، ببحث الألفاظ من حيث قيمتها التداولية مثال ذلك مفهوم **"الشك"** و قد أوردناه في المبحث السابق.

2. **السنتاطيقا**: (Syntax) (علم التراكيب) و هو « البحث في العبارات اللفظية نفسها من حيث تركيبها و تكوينها»[2]، و ذلك بتحديد العلاقات التي تربط الكلمات في بناء لغوي واحد، للكشف عن البناء اللفظي دون النظر إلى مدلولها خارجيا أو داخلياً، و هذا ما يطلق عليه **"السنتاطيقية المنطقية"**، و يتميز هذا الجانب التركيبي بالثبات و الدوام رغم أنّ اللغة اتفاقية، لأنّها رموز متواضع عليها لذلك تختلف المسميات من لغة لأخرى، لكن الجانب التركيبي فوق مستوى الاتفاق و لو طرأ عليه التغير لفقدت اللغة روحها؛ حيث يقول عن ذلك ما يلي: « و لعل الموقف الصواب أن نترك مفردات اللغة لتتغير تغيراً بطيئاً مع اختلاف الأوضاع الحضارية، و أن يكون الثبات و الدوام مقصورين على طرائق التركيب، ما الذي تجيزه قواعد اللغة و قوانينها، و ما الذي لا تجيزه، دون أن يكون للنّاس رأي في ذلك... مما يبيّن إنّ روح اللغة إنّما تكون في طرائق التركيب، لا في المفردات من حيث هي كذلك»[3].

و قد خاض **"زكي نجيب"** في ذلك عندما تأمل تقسيم النحويين للغة إلى أسماء و أفعال وحروف، فرأى أنّ هذا صالح في مجالهم **"النحو"** لكنه من الناحية المنطقية لا يصلح، لأنّها تتساوى فيما بينها فكلها أسماء. معتبراً أنّ للمنطق: « له في ذلك نظرة أخرى، و هي إنّ الكلمة كائنة من كانت هي اسم على كل حال، و كل ما في الأمر أنّ الاسم أحياناً يطلق على كائن ذي درجة نسبية من الثبات و أحياناً أخرى يطلق على مسيرة حركية و أحياناً ثالثة يطلق على علاقة قائمة بين أشياء؛ هي كلها أسماء نطلقها على ما هنالك من وقائع»[4]، و لتوضيح ذلك يضرب مثالا يقول فيه: « خذ قولنا: **"محمد يلعب بالكرة في الحديقة"** أنقول أنّ الأسماء هنا ثلاثة هي: محمد ـ الكرة ـ الحديقة، و أما يلعب فهي فعل، و أما **"في"** فهي حرف. لكن دقق النظر قليلاً تجدك قد أطلقت لفظة **"يلعب"** على مجموعة حركية من نمط معين، تماماً كما أطلقت **"الكرة"** على جسم اتخذ مجموعة أوضاع متباينة، و كذلك الأمر في حرف **"في"** لأنّه، الرابطة المرئية بين الأطراف الأربعة الأخرى: محمد ـ الكرة ـ الحديقة ـ يلعب، و إذا شئت تعبيراً فلسفياً مألوفاً فقل: إنّ هذه

[1] )- م س، ص 205.
[2] )- زكي نجيب، موقف من الميتافيزيقا، ص 204.
[3] )- زكي نجيب، في تحديث الثقافة العربية، ص 405-406.
[4] )- زكي نجيب، المعقول و اللامعقول في تراثنا الفكري، ص 240.

الأطراف الأربعة هي بمثابة **"مادة"** و أما **"في"** فهي صورتها التي لولاها لما تكونت لنا فكرة من تلك الأطراف المتفرقات»[1].

لكن وضع ألفاظ اللغة كلها في زمرة واحدة هي **"الأسماء"** لا يعني عدم التفريق بينها، إذ المنطق يضع معياراً آخر به تتمايز هذه الأسماء في مستويين هما:

1. الأسماء التي يمكن الإشارة إليها، بحيث تكون مسميات لكائنات أو أفعال في زمان أومكان ما فتندرج تحت مستوى واحد، و هي الأطراف الأربعة التي وردت في المثال: محمد ـ الكرة ـ الحديقة ـ يلعب.

2. أما الأسماء التي ليس لها ما يشار بها إليها فتنتمي إلى مستوى منطقي آخر« و هي في الجملة بمثابة الروح التي لولاها لبقيت الأطراف و كأنّها الأشياء المبعثرة لا الأعضاء ذات الوظائف الحيوية و لذلك يطلق على أمثال هذه الكلمات في الفكر الفلسفي التحليلي المعاصر **"كلمات منطقية"** بالقياس إلى النوع الآخر من الكلمات التي هي **"كلمات شيئية"** أي كلمات تشير إلى أشياء... و سواء كانت الكلمة منطقية... أو كانت شيئية... فهي في كلتا الحالتين اسم على كل حال له ما يعنيه»[2].

لكن عندما نتناول تركيب اللغة بصفة عامة دون أن نركز في لغة بعينها (عربية كانت أم فرنسية...) و نهتم بما هو صوري و ما هو عام بحيث ينطبق على أي لغة تصلح للتفاهم. نخلص من هذه الدراسة إلى الكشف عن قواعد التركيب التي تنقسم إلى مجموعتين هما:

1. **قواعد تكوينية**: و هي « التي تبين كيف تتركب الجملة، من الرموز اللغوية الجزئية»[3]، وبذلك فقد اعتبر **"زكي نجيب"** اللغة كجسم ركب من أعضاء يفضي تشريحه بالتحليل إلى تمييز ثلاثة مكونات هي ما يجمع عليه علماء اللغة (خاصة في الثقافة العربية الإسلامية) و هي:

أ. **الأسماء**: التي « تشير إلى الكائنات، فهذا جبل، و ذلك نهر، و تلك شجرة، و هلم جراً، لكن تلك لم تخلق لتسكن في مكانها، بل هي في حركة، و الحركة فعل، و من هنا كان في اللغة مجموعة ضخمة من المفردات جاءت لتشير إلى الكائنات من حيث هي أشياء»[4].

---

[1] )- المصدر السابق، ص 240.
[2] )- زكي نجيب، المعقول و اللامعقول في تراثنا الفكر، ص 241.
[3] )- زكي نجيب، موقف من الميتافيزيقا، ص 219.
[4] )- زكي نجيب، في تحديث الثقافة العربية، ص 361.

ب. **الأفعال**: و هي أسماء (و قد وضحنا في السابق ما يقصده **"زكي نجيب"** من اعتبارها أسماءاً) تشير لأشياء ليست في حالة سكون بل « جاءت لتشير إليها في حالات نشاطها وحركتها و فعلها متأثرة بما حولها أو مؤثرة فيه، و ذلك هو ما يؤديه الفعل من الأقسام الثلاثة التي ذكرناها»[1].

ت. **الحروف**: و هي كذلك قسم من الأسماء « أريد لمفرداته أن تشير لا إلى الأشياء التي سميناها بأسمائها و لا إلى الأفعال التي تنشط بها تلك الأشياء في تيارات وجودها، بل أريد لمجموعة المفردات التي تندرج تحت قسم الحرف أن تشير إلى العلاقات التي لا بد أن تكون هناك لتصل الأشياء بعضها ببعض»[2].

و لكي يوضح الجانب التركيبي للغة يعمد إلى مقارنة بين العربية و الإنجليزية ليبرز من خلال الفوارق بينهما الطريقة التركيبية التي تميز كل لغة. فمثلا نجد في اللغة الإنجليزية « تجيء الأفعال في اللغة دالة على الضبط الزمني بين حادث سبق و حادث لحق»[3] بينما في اللغة العربية « فموضع الاهتمام هو مضمون الأحداث لا ترتيبها الزمني»[4]، كما إنّ اللغة الإنجليزية يلاحظ فيها « ترتيب الألفاظ دالا على ترتيب أجزاء الفكرة، فاللغة التي لا تتغير أواخر الكلمات في الاعراب تعتمد كل الاعتماد في تنظيم الفكرة على ترتيب اللفظ»[5] أما في اللغة العربية « التي تتغير أواخر كلماتها في الاعراب فأكثر مرونة و حرية، لأنّها تستطيع أن تقدم و تؤخر، معولة في فهم الفكرة لا على ترتيب لفظها بل على شكل أواخر كلماتها»[6] فيستنتج من هذه الفوارق إنّ « في الأولى دقة العلم و يقصد اللغة الإنجليزية و في الثانية ليونة الشاعر»[7].

2. **قواعد تحويلية**: و هي « التي تبين كيف نشتق جملة من جملة أخرى»[8]. و هذه قواعد خاصة بالاستدلال، تسمح باستنباط نتيجة ما من مقدمات معيّنة وفق ضوابط محددة. كما أنّ المنطق المعاصر يضع جملة من الآليات تسمح بتحويل و ترجمة قضايا إلى قضايا أخرى. مثل تحويل القضية الحملية في المنطق التقليدي خاصة الكلية (موجبة أو سالبة) إلى قضية شرطية بسبب أنّ موضوعها لفظ كلي. و قد أشرنا إلى ذلك في المبحث السابق.

[1] )- زكي نجيب، في تحديث الثقافة العربية، ص 361.
[2] )- المصدر السابق، ص 361-362.
[3] )- زكي نجيب، تجديد الفكر العربي، ص 363.
[4] )- المصدر السابق، ص 363.
[5] )- م س ، ص 363.
[6] )- م س، ص 363.
[7] )- م س، ص 363.
[8] )- م س، ص 219.

3. **السيمنطيقا**: (Semantics) (**علم الدلالة**) و هو الذي يعنى بالبحث في مدلولات الألفاظ، و كيفية ذلك تكون أولا بالتفريق بين **"لغة الأشياء"** التي تعني: « مجموعة الرموز اللفظية التي نصف بها واقع الأشياء وصفاً مباشراً»[1]. مثال اللغة الجارية التي هي « لغة الحديث العادية هي **"لغة أشياء"** أي: إنّ النّاس يستخدمونها ليتحدثوا عن الأشياء التي يريدون أن يتحدثوا عنها»[2]. و بين **"اللغة الشارحة"** (Méta -language) و هي: « كل هذه الحالات التي لا تكون الصلة فيها مباشرة بين العبارة اللفظية و الشيء الخارجي الذي هو مادة العلم الذي نبحث فيه. بل تقوم الصلة بينها و بين مدركات ذلك العلم. أي بين الألفاظ التي نعبر بها عن ذلك العلم»[3]. مثل قولنا: « عن اللغة العربية إنّ ألفاظها لا تخرج عن أن تكون اسماً أو فعلا أو حرفاً. كانت هذه اللغة الجديدة لغة شارحة أو إن شئت فقل إنّها لغة للغة لا لغة للأشياء»[4].

فبيان الدلالة يكون بترجمة لغة الأشياء إلى لغة شارحة على أن نضع في حسباننا أنّ مدلول اللفظ عند الوضعيين يقع خارج اللغة، لأنّ اللفظ رمز وضع للإشارة لشيء خارجه، و منه فمهمة السيمانطيقا « ربط العلاقة الدلالية بين الكلمة أو العبارة، أو بين الشيء أو الحادثة المشار إليها في عالم خارج عن حدود اللغة بكل ما فيها من كلمات و عبارات»[5].

و قد ميّز **"كارناب"** بين نوعين من الدلالة أطلق على الأولى **"السيمانطيقا الوصفية"** وهي التي « تتناول اللغات التي وجدت فعلا، و التي تم بها التفاهم فعلاً بين أبناء هذه الأمة أو تلك ــ سواء ما كان منها قائماً إلى اليوم و ما انقضى و انقرض ــ و هذه الدراسة كأية دراسة تجريبية أخرى، إن هي إلا بحث في كائن موجود، نسجل أوصافه و قوانينه وفق ما نلاحظه... فالسيمانطيقا الوصفية تتناول من اللغة ألفاظها و نحوها و صرفها إلخ»[6].

أما النوع الثاني فهو **"السيمنطيقا المجردة"** و هي « التي لا تتعلق بلغة معيّنة بعينها، بل تصدق على كل لغة يمكن أن يتصورها الإنسان أداة للتفاهم، و إذن فهي بحث منطقي لا تجريبي... يتناول كيفية الدلالة التي تكون للألفاظ، كما يتناول البحث في معنى الصدق، و البحث في الاستنباط

[1] )- زكي نجيب، المنطق الوضعي، ج 2، ص 40.
[2] )- زكي نجيب، موقف من الميتافيزيقا، ص 209.
[3] )- زكي نجيب، المنطق الوضعي، ج 2، ص 40-41.
[4] )- زكي نجيب، موقف من الميتافيزيقا، ص 209.
[5] )- المصدر السابق، ص 210.
[6] )- م س، ص 208.

المنطقي، أي كيف نستنبط قضية صادقة من أخرى صادقة»[1]. و سنوضح ذلك بالتفصيل في المبحث القادم، الخاص بنظرية المعنى.

يبدو أنّ تبني **"زكي نجيب"** لهذا الطرح جعله متيقناً من الحقيقة التالية: إنّ كل كلمات اللغة رموز تشير إلى فئات باستثناء الأسماء الجزئية و الألفاظ المنطقية. و هذا ما يجعل الكلام تصويراً لاتصال الفئات و انفصالها[2]. و منه فاللغة تحوي كلمات و ألفاظاً يمكن تصنيفها إلى نوعين من الألفاظ « لفظ نسمي به شيئا ما، مثل: قط، كلب، فرنسا، النيل، و لفظ لا نسمي به شيئاً قط في عالم الأشياء، لكننا نستخدمه في بناء العبارة الكلامية مثل: ليس، أو، لكن، إذا...»[3] و بهذا فبنية اللغة تتلخص فيما يلي:

1. كلمات تعبر عن الأشياء تدعى **"الأسماء الشيئية"**. و هنا يجب التذكير بأنّها ليست هي الأشياء بل يجب أن نفرق بينهما. فكلمة **"كتاب"** ليست هي **"الكتاب"** « الذي هو شيء يحمل ويوزن و يقذف به و يقرأ أو يمزق»[4]، بل الكلمة « ترمز للشيء أو تمثله أو تشير إليه أو تدل عليه»[5]. و هذه الكلمات رموز اصطلاحية تنقسم بدورها إلى قسمين هما:

أ. **رموز كاملة**: و هي التي تطلق على مسمى جزئي محدد، بمجرد ذكر الرمز يعرف المرموز له في عالم الأشياء بوضوح و حسم كأسماء الأعلام مثلا. لذلك تقبل أن يشار إليها بـ**"هذا"** أي: نجد الحالة الجزئية التي نشير إليها قائلين **"هذا"** « و عندئذ سأشير إليها بإصبعي قائلا هذا»[6]، و منه فلهذا الرمز وجود فعلي يسمح لنا أن نعينه و نشير إليه.

ب. **رموز ناقصة**: و هي الألفاظ الكلية كإنسان و نهر و جبل... لا تدل على فرد بعينه بل على مجموعة من الأفراد تشترك في صفات تضمها معاً في كلمة واحدة. و قد يكون لها وجود فعلي و قد لا يكون، لذلك فهي وصف مجهول الموصوف، خاصة عندما لا نجد ما يحقق الصفات مثل كلمة **"عفريت"** حيث تظل هذه الكلمة دالة فقط على مجموعة الصفات التي يقال عنها اسم العفريت لكنها « قالب فارغ لا يجد المادة المتعيّنة التي تملؤه»[7]، لذلك تدرج

[1] )- م س، ص 208 – 209.
[2] )- ينظر: زكي نجيب، المنطق الوضعي، ج 1، ص 107.
[3] )- المصدر السابق، ج 1، ص 145.
[4] )- زكي نجيب، موقف من الميتافيزيقا، ص 99.
[5] )- المصدر السابق، ص 99-100.
[6] )- زكي نجيب، نحو فلسفة علمية، ص 94.
[7] )- المصدر السابق، ص 96.

العبارات الوصفية ضمن الرموز الناقصة نظراً لأنّ مسماها قد يكون له وجود فعلي إما كفرد متعين أو كمجموعة من الأفراد، و إما لا يكون له وجود فعلي.

2. كلمات نربط بها الأسماء الشيئية في بناء واحد تدعى **"الكلمات البنائية** أو **المنطقية"**، ويعني بها « تلك الكلمات التي تصل أجزاء الكلام بعضها ببعض وصلا يكون به دلالته في الاستدلال العقلي، و لا تكون له إشارة إلى شيء واقع، مثل: **واو** العطف و كلمة **"أو"** و كلمة **"إذا"** و كلمة **"ليس"** و كلمة **"كل"** و كلمة **"بعض"** و ما إليها، فليس في العالم الخارجي شيء بين الأشياء اسمه **"أو"** أو شيء اسمه **"إذا"** أو **"ليس"**، فإذا قلت **"رأيت البرق و سمعت الرعد"** كان الذي حدث في عالم الواقع حدثان هما رؤية و سمع، و أما **"و"** التي تصل بينهما فلم يكن حدثاً ثالثاً و لم تكن جزءاً من أي من الحدثين»[1]؛ لكن هذه الألفاظ تلعب دوراً حاسماً، فهي تنقل الإشارات الصوتية لتصير فكراً يحمل معاني و دلالات يتفاهم بها البشر، و بذلك يتميّز الإنسان عن عالم الحيوان. فـ« ما يميز اللغة الإنسانية عن صرخات الحيوان، هي الألفاظ الدّالة على العلاقات و لو كان أمر التفاهم مقصوراً على تسمية الأشياء بأسمائها، لاكتفينا بإشارة بالإصبع أو إيماءة الرأس إلى الشيء المقصود و الحيوان بصرخة معيّنة يسمي شيئاً معيناً مما يهمه أن يُنبه زملاءه إلى وجوده، لكنه لا يستطيع أن يصور العلاقة بين شيئين»[2].

هذا التفريق المنطقي بين الكلمات الشيئية و الكلمات المنطقية، يجعل الأولى أسبق من الثانية، عكس ما تصوره **"ابن جني"** و علماء النحو الذين قالوا يتزامنهما في الظهور، حيث يعلق **"زكي نجيب"** على ذلك قائلا: « قد أخطأ الظن حين زعم أنّه لو كانت أنواع الكلمات الثلاثة قد ظهرت متعاقبة في الزمن، فليس في طبائعها ما يحتم أن يكون لنوع منها دون النوعين الآخرين أسبقية الظهور»[3]، و رأي **"زكي نجيب"** في ذلك « إنّ الكلمات المنطقية كان لابد لها أن تنتظر حتى يفرغ الإنسان من إطلاق الأسماء على الأشياء و الأفعال، ثم يهم بإقامة أحكامه عليها»[4].

كما يجب أن نذكر وجود أنواع أخرى من الكلمات لا هي من النوع الأول و لا هي من النوع الثاني و هي:

---

[1] )- زكي نجيب، نحو فلسفة علمية، ص 100.
[2] )- زكي نجيب، المنطق الوضعي، ج 1، ص 82.
[3] )- زكي نجيب، المعقول و اللامعقول في تراثنا الفكري، ص 241.
[4] )- المصدر السابق، ص 241.

3. كلمات دالة على القيم جمالية كانت أم أخلاقية، و هذه الدلالة ليست جزءاً من الواقع الخارجي بل وجودها فقط مرهون بطوية الإنسان، حيث توحي بها الثقافة الشخصية ليقدر بها مختلف المواقف التي تصادفه في حياته[1]. و هنا يجب التذكير بكون هذا النوع من الكلمات لا تنتمي إلى الكلمات الشيئية، و لا هي كلمات بنائية. و رغم ذلك فهي قادرة على إثارة الانفعال رغم أنّه ليس لها معنى خارجي تشير إليه « كقولنا مثلا عند الدهشة عبارة **"يا سلام"**»[2].

4. كلمات دالة على الأفعال فقد يسأل السائل أين تقع من هذا التقسيم الخاص بالألفاظ هل هي ضمن الألفاظ الشيئية أم البنائية؟، في البداية نذكر أنّ **"زكي نجيب"** يعتبرها أسماء، الأمر الذي يحتم تصنيفها إما مع الكلمات الشيئية أو مع الكلمات البنائية؛ و يمكن أن نعرف موقفه من خلال ما ورد في حديث له حاول أن يبسط فيه طبيعة التحليل عند **"جورج مور"** حيث أورد مثالا أراد من خلاله بيان طبيعة التحليل الفلسفي، الذي يتناول المفاهيم و الأفكار، بالنظر في الألفاظ الشيئية بدل الألفاظ البنائية يقول في هذا المثال: **"تركيا حاربت اليونان"** فـ« الطرفان في العبارة الأولى هما **"تركيا"** و **"اليونان"** و العلاقة التي تربطهما هي الحرب»[3]، فقد اعتبر الفعل **"حاربت"** لفظاً دالا على علاقة أي إنّه يعتبر الأفعال ألفاظاً بنائية.

5. أما عن الضمائر التي نستخدمها في اللغة فيقول عنها: « الضمائر في اللغة هي من قبيل **"المتغيرات المجهولة"**، فإذا قلت **"هو في المنزل"** دون أن تعرف من **"هو"**، كنت كالذي يقول: **"س في المنزل"** و لذا فالعبارة التي فيها ضمير لا يمكن الحكم عليها بالصدق أو الكذب، إلا إذا وضعت للمجهول قيمة»[4].

مما سبق يبدو واضحاً البنية المعقدة للغة، التي تتكون من **المستوى التركيبي**، الذي ينقلها من مجرد كونها مجموعة من الرموز، لتصير بناءاً متكاملا، تترابط فيه الألفاظ مع بعضها البعض في جمل و قضايا، بفضل الألفاظ البنائية. و هذا ما ركز عليه التحليليون بلفت الانتباه إلى أنّ صورة اللغة ترتد إلى صورة المنطق، الأمر الذي جعل غاية التحليل المنطقي هي الكشف عن البنية العميقة للقضية التي تتجاوز البناء النحوي، ثم يأتي دور **المستوى الدلالي** الذي يُعْنَى بالمعنى، و ذلك بربط الكلمة بشيء خارجها في عالم الأشياء بسبب الطرح الوضعي؛ و بسبب

[1] )- زكي نجيب، موقف من الميتافيزيقا، ص: ل.
[2] )- زكي نجيب، موقف من الميتافيزيقا، ص 128.
[3] )- المصدر السابق، ص 157.
[4] )- زكي نجيب، المنطق الوضعي، ج 1، ص 160.

الطابع الاتفاقي للغة يجب الاعتناء **بالمستوى التداولي،** لدوره في تحديد معاني الألفاظ و الجمل، دون أن يعني ذلك خروجها عن ما تضبطه قواعد التركيب و الدلالة. و هذا ما فعله **"فتجنشتين"** و**" كارناب"** خاصة في كتابه **"البناء المنطقي للغة"**، لذلك أكد **"زكي نجيب"** بقوله: « إنّنا إذا حللنا قواعد المنطق وجدنا أنّها هي نفسها قواعد اللغة، و يتضح هذا التوازي بين قواعد المنطق من ناحية و قواعد اللغة من الناحية الاخرى، إذا ما صورنا كلا منها في نسق رمزي صوري قوامه رموز عارية من مضمونات المعاني، فعندئذ نرى أنّ النسقين متماثلان "[1].

**1**) – زكي نجيب، نحو فلسفة علمية، ص75.

## ثانيا: طبيعة اللغة:

لقد انتهينا في الجزء الأول من هذا المبحث إلى أنّ اللغة بناء منطقي يرتكز على ثلاث دعائم هي المستوى التركيبي و المستوى الدلالي و المستوى التداولي، و بالتالي فالوضعيون مقتنعون بأنّ طبيعة اللغة لا تنفك عن المنطق، بل بدونه تتحول إلى مجرد أصوات أو خطوط. ولقد ساهم تحول المنطق على يد كل من **"فريجه"** و **"رسل"** و **"فيتجنشتين"** إلى مجرد نظام صوري، يقوم على العلاقات تنطلق من مقدمات تلزم عنها نتائج، بحيث لا يقرر حقائق واقعية، بل قضاياه تكرارية فارغة تعكس فقط طبيعة التفكير. حيث انعكس هذا التغير على اللغة.

وفحوى هذا التغيير اعتبار الرياضيات والمنطق و اللغة مجرد أنساق، لكنها أنساق كاملة مكتفية بذاتها، وإن شرط صدقها هو اتساق أجزائها، بحيث تؤلف هذه العلوم، إضافة إلى الحساب، مجموعة العلوم الاستدلالية التي لا تحتاج الى الرجوع للواقع بغية اثبات صدق أو كذب نتائجها، وإنّما فقط تحتاج، من أجل ذلك، إلى اتساق أجزائها كما اسلفت، ولكنها رغم ذلك، تبقى أطرا فارغة تستمد (معناها) من مقابلتها للوقائع وتستمد صدقها من تناسقها[1].

لكن طبيعة اللغة عند مفكرنا لا تتوقف عند هذا الحد، فلقد أوردنا فيما سبق نصاً لزعيم ومؤسس الوضعية المنطقية **"مورتيس شليك"** يعتبر فيه اللغة ظاهرة طبيعية، حيث يوافقه **"زكي نجيب"** معتبراً اللغة منطوقة أو مكتوبة حدث من طبيعة مادية فألفاظها: « حدث من أحداث الطبيعة، هي لمعة من الضوء أو نبرة من الصوت تحلو لنا أن نتفق عليها، و قد نغير ما اتفقنا عليه غداً أو بعد غد، هي حدث من أحداث الطبيعة و مسماها حدث آخر من أحداث الطبيعة، و كل ما في الأمر هو أنّني أخذت جزءاً من مادة الطبيعة لينوب عن جزء آخر... الكلمة صورة و مسماها مصور»[2].

لكن هذا لا يعني أنّها مفروضة على الإنسان بل نطقها و كتابتها، و الطريقة التي تدل بها وما تدل عليه يتوقفان على الاتفاق بين أفراد المجتمع. و النص التالي يوضح هذا الرأي: « ألفاظ اللغة على اختلاف صورها و أوضاعها ـ قطع مادية و لا روحانية في الأمر، فاللفظة المكتوبة قطرة من مداد جفت على الورق، لا فرق بينها و هي مسكوبة على الورق كلمة و بينها و هي في الزجاجة قطرة. إلا الاتفاق الذي تواضعنا عليه بأن تكون صورتها على الورق رمزاً لا يقصد

[1]- ينظر: هنتر ميد، الفلسفة انواعها ومشكلاتها، ترجمة: فؤاد زكريا، دار نهضة مصر للطبع والنشر، القاهرة، 1969، ص240 – 241.
[2]- زكي نجيب، من زاوية فلسفية، دار الشروق، بيروت، ط 3، 1983، ص 119-120.

لذاته، بل يراد به مسماه الذي يتحتم أن يكون شيئاً مما عسانا أن نلاقيه في دنيانا و في خبراتنا، وقد تتواضع الجماعات المختلفة على أن تسكب المداد في صورة مختلفة، يسكبه فريق من اليمين إلى اليسار على صورة، و يسكبه فريق آخر من اليسار إلى اليمين على صورة أخرى و لا فرق بين الصورتين، لأنّ كلا منهما موضع اتفاق عند الجماعة التي اصطلحت عليها»[1].

و ما قاله عن اللفظة مكتوبة يردده عن اللفظة المنطوقة فهي « كذلك قطعة من مادة هي هزة الهواء، فقد يهتز الهواء بأوراق الشجر و يحدثُ حفيفاً، و قد يهتز ماء الجدول فيحدث خريراً، و كذلك قد يهتز لاهتزاز اللسان عند حركة الزفير فيحدث صوتاً نختاره و نتفق على أن يكون هذا الصوت رمزاً نكتفي به حين نريد أن نتحدث عن مسماه، لكن هذا المسمى يتحتم أن يكون مما قد وقع في دنيا السامع و في خبراته، و إلا ذهب الصوت اللفظي عبثاً»[2].

فهذه النصوص الثلاثة تظهر الرؤية العلمية الموضوعية لطبيعة اللغة، و هذا يتناسق مع العقيدة الوضعية التي يتمسك بها. و مع ذلك لا ينكر **"زكي نجيب"** الطابع الاصطلاحي للغة فلا يكفي أن تكون مادة رموزها أحداثاً طبيعية، بل يجب أن تتفق الجماعة على ذلك.

يترتب عن هذا التحليل إنكار وجود سر خفي تحمله الكلمات في جوفها، و إنّ إدراكها يعتمد على الحواس كسائر ظواهر الطبيعة. و معناها يتوقف على ما يتفق عليه النّاس. و بذلك فللكلمة أربعة صور[3] هي:

1. فهي موجهة من الهواء عندما تكون منطوقة، أي هي كائن فيزيقي يقاس بطول الترددات.

2. و هي اهتزازات في عصب السمع عندما تكون مسموعة يمكن لعلم وظائف الأعضاء دراستها كحدث فيزيولوجي.

3. و هي ذرات تجمعت عندما تكون مكتوبة تشبه أي حدث ينتج عن تجمع الذرات مشكلة جسما ما، أي كحدث مرتبط بالمكان.

4. و هي حدث بصري عندما تقع عليها العين لتشكل حوادثاً عصبية مرتبطة بالمخ.

كما أنّ الغرض من بيان تعدد الكلمة التي نظن أنّها واحدة الرد على الفلاسفة الذين يقرون بوحدانية الكلمة و تعدد مسمياتها، مثال كلمة: **"قلم"** تطلق على عدد غير محدود من الأقلام بل

[1] )- زكي نجيب، من زاوية فلسفية، ص 119.
[2] )- المصدر السابق، ص 119.
[3] )- ينظر: زكي نجيب، نحو فلسفة علمية، ص 82-83.

التصور الصحيح، هو إنّ الكلمة الواحدة « مجموعة ضخمة من حالات مختلفة من طرائق النطق و الكتابة و صور السمع و القراءة، و يقابل هذه المجموعة الكبيرة من ناحية الكلمة مجموعة كبيرة ضخمة من ناحية المسميات»[1]، و هذا ما ينم عن ذرية منطقية تحاول بيان أنّ العالم وقائع كثيرة، لا كيان واحد. و بالتالي الكشف عن خطأ الاعتقاد بأنّ للكلمة الكلية (الاسم الكلي) مسمى في العالم الخارجي يتصف هو الآخر بالكلية، و من هنا ينشأ ما يسمى بالمثال أو الفكرة، و هذا ما تزعمه الأفلاطونية، بالقول إنّ هناك عالم آخر قوامه الأفكار العامة يستمد عالم الجزئيات المحسوسة وجوده منه[2].

لكن اعتبار الكلمة حدث طبيعي يطرح مشكلة التفريق بينها و بين الشيء المسمى بها، فكونها من طبيعة واحدة [مادية] يعني الخلط بينهما و **"زكي نجيب"** يدعو إلى ضرورة الفصل بين الاسم و الشيء. حل ذلك يكمن في « الاتفاق الصرف، فليس في أية لفظة في الدنيا سر خفي يحتم أن تدل على ما تدل عليه اللهم إلا ما قد تواضع عليه النّاس...»[3]. و هذا ما جعل **"زكي نجيب"** يفرق بين العلامة الطبيعية و الرمز الاصطلاحي إذ يختلفان في[4]:

كون العلامة الطبيعية ليست من صنع الإنسان، و مدلولها ليس اتفاقياً، لأنّ العلامة ومضمونها حوادث طبيعية خارجة عن إرادة البشر. فالبرق و الرعد علامتان طبيعيتان خارجتان عن إرادة الإنسان و ما يدلان عليه طبيعي لا اصطلاحي.

بينما الرمز الاصطلاحي مرهون باتفاق النّاس لكونه من صنع البشر، و بذلك يمكن استبداله برمز آخر، و فيه طرفان الرمز من جهة و المرموز إليه من جهة أخرى، و استعماله بكيفية مخالفة لما اتفق عليه يؤدي إلى الخطأ، و وظيفته أن يكون وسيلة للتفاهم لا لغرض فني أووجداني لأنّ هذين الغرضين يخرجان الرمز عن ما اتفق عليه.

و بمثل هذه النظرة المادية الطبيعية يفسر **"زكي نجيب"** نشأة اللغة و تطورها، فبداياتها الأولى كانت محاكاة عينيّة للطبيعة ثم صارت تجريداً و رمزاً. و لا يمكن تصور هذه الكيفية إلا بالعودة إلى الكتابة خاصة في الحضارات القديمة لنستوثق من صحة هذا التفسير. حيث يقول:«وإن نحن أدخلنا الكتابة في أنواع التصوير ـ و لا شك أنّها كذلك ـ قلنا إنّ الإنسان قد استعاض عن

[1] )- زكي نجيب، نحو فلسفة علمية، ص 87.
[2] )- ينظر: المصدر السابق، ص 87-88.
[3] )- م س، ص 88-89.
[4] )- ينظر: المصدر السابق، ص 89-90-91.

الصور المباشرة بكتابة مصورة يكتفي فيها بالرمز إلى الموضوع دون رسمه رسماً مباشراً، ثم أخذت الصورة الكتابية تبعد عن الرمز التصويري شيئاً فشيئاً مارة خلال المرحلة الهيروغليفية حتى انتهت أخيراً إلى هذه الأحرف الهجائية، التي نستخدمها في كلماتنا، و التي إن هي إلا تصويراً بلغ غاية في التجريد، وانظر إذا شئت إلى كلمة **"شجرة"** فهل ترى أية رابطة بين صورتها و بين الشجرة ذاتها التي أريد تصويرها بتلك الكلمة؟ ليس بين الطرفين أدنى شبه، و مع ذلك فطرف منهما يصور طرفاً على سبيل التجريد لا على سبيل التعيين الجزئي»[1].

لكن عندما ينظر **"زكي نجيب"** للغة كنظام و نسق دال ذا معاني يركز على الكلمات، لا من زاوية أنّها صوت ينطق أو رسم يكتب، بل كونها رموزاً يتفق عليها البشر لترمز لشيء آخر سواها، و تنوب عنه؛ لذلك جعل **"زكي نجيب"** معيار الكمال المنطقي للغة في أن يكون لكل مفردة مقابل في الطبيعة فيضمن ذلك أن تدل كل كلمة على شيء واحدٍ في الطبيعة، و قد وصف ذلك بقوله: « لو بلغت اللغة حدَّ كمالها المنطقي لجاءت مفرداتها مقابلة تمام المقابلة لما في الطبيعة من أشياء بما لها من صفات و ما بينها من علاقات، بحيث لا تدل الكلمة الواحدة إلا على مقابل طبيعي واحد، كما إنّه لا يقابل الشيء الواحد في الطبيعة إلا كلمة واحدة في اللغة»[2]. و منه يلزم أنّ اللغة ليست غاية في ذاتها بل هي أداة و وسيلة اجتماعية حتمتها الحياة الاجتماعية، و هنا يتجلى تأثير **"الأداتية "** في فكر **"زكي نجيب"** فهو ينظر للغة نظرة براغماتية، تشع فيها حياة و حركة بدل كونها نسق منطقي ساكن و بارد لا ينبض بنبض الحياة الاجتماعية و لا يتحرك بتحركها، إذْ يقول عن ذلك: « إنّ المفتاح لا يعد مفتاحاً إلا إذا فتح الباب المقفل، فإذا هو لم يفتحه لم يكن مفتاحاً، وليست الذراع الشلاء ذراعاً برغم احتفاظها بشكل الذراع و لا يعرف عنها عجزها إلا بعد الاحتكام إلى شيء سواها... و هكذا قل في جملة من اللغة يقولها قائلها، فإذا هي لم تحدث تغييراً ما عند سامعها لم تكن شيئاً مذكوراً، حتى و إن كانت سليمة البناء أمام قواعد النحو، فقد خلقت اللغة لتكون أداة يتغير بها النّاس و ليغير هؤلاء النّاس العالم الذي هو لهم. و أما الجملة التي تقال أوتكتب و لا يتغير بها شيء، كأن يعرف بها الإنسان ما لم يكن يعرفه، ثم لا تكون المعرفة إلا إذا كانت

[1] )- زكي نجيب، في فلسفة النقد، دار الشروق، بيروت، ط 2، 1983، ص 15.
[2] )- زكي نجيب، جابر بن حيان، مكتبة مصر، القاهرة، 1961، ص 125.

أداة تغيير، أقول: إنّها إذا لم تفعل شيئاً من ذلك تحول النطق بها إلى موجات هوائية لا تحمل شيئاً»[1].

و من هذه الرؤية لا نكون أمام طبيعة واحدة للغة، بل هذه الطبيعة نفسها تتبدل حسب استعملها، فنكون إما أمام لغة العلم أو لغة الحياة الجارية، أو لغة الشعر و الأدب، و الفرق بين هذه الأنواع هو: إنّ لغة العلم (خاصة العلوم الطبيعية) تجرد الألفاظ و الرموز من كل شحنة عاطفية شعورية، بحيث تدل على الواقع، وهذا للحفاظ على دقة المعاني و موضوعيتها، كما إنّها لا تكتفي باللفظ كما هو و لا بمعناه مجملا بل تحلله لتكشف عن أجزائه من خلال تحليل الأشياء التي تسمى به، فتستبدل الألفاظ العادية بأخرى علمية مثال ذلك: الماء بـ($H_2O$)[2].

بينما لغة الحياة الجارية و لغة الشعر و الأدب تستخدمان الألفاظ للإشارة و التعبير، أي تشيران للواقع لكن قد تشحنان الألفاظ شحنة شعورية ذاتية تصرفها عن وظيفتها الإشارية[3]. بل في الشعر و الأدب يتم استخدام اللغة كغاية في ذاتها أي عندما « نقف عند حد الأداة اللغوية ذاتها، لا ننفذ منها إلى شيء وراءها، و هي في هذه الحالة ليست مستخدمة لتنوب عن أشياء أخرى سواها، بل هي عندئذ تطلب لذاتها»[4]، و المقصود بهذا الاستعمال هو **"الشعر"** الذي يستخدم اللغة لا ليشير إلى الأشياء و يخبر عنها، بل يستخدم للتعبير عن ما بداخل الإنسان من عواطف ومشاعر.

فرغم تمسك **"زكي نجيب"** بالتحليل المنطقي للغة، لم يغب عن باله النظر إليها كإبداع إنساني مكنه من تسمية الأشياء و تصنيفها، و لذلك قال عنها: « اللغة ضرب من ضروب السلوك»[5]، و نتيجة تفاهم و تواضع أعضاء الجماعة اللغوية الواحدة، يصبون فيها ثقافتهم. لكن لا يجب أن يعتقد الواحد منا أنّ اللغة اتفاق اعتباطي لا سند منطقي يحكمه، فاجتماع المقاطع الصوتية لوحده لا يسمح للكلمات أن تكون كذلك، و تفسير ذلك مركزية فكرة المعنى و تحكمها في اللغة، كلمات كانت أم تراكيباً.

فكثيراً ما يلفق الإنسان أصواتاً و رغم أنّها تستوفي شروط المقاطع الصوتية لكنها لا تصير كلمات يعتد بها. و السبب خلوها من المعنى و المقصود هنا المسمى الذي تشير إليه في عالم

[1] )- زكي نجيب، في تحديث الثقافة العربية، ص 23.
[2] )- زكي نجيب، في تحديث الثقافة العربية، ص 420.
[3] )- المصدر السابق، ص 419.
[4] )- زكي نجيب، مع الشعراء، دار الشروق، بيروت، ط 4، 1988، ص 132.
[5] )- زكي نجيب، المنطق الوضعي، ج 2، ص 9.

الواقع. مثال ذلك أنّ **"زكي نجيب"** تعَمَّدَ وضع كلمة - أي لفق مقطعا صوتيا- و هو **"الاسكبرانوس"** محل **"المطلق"** في الجملة التي أوردها **"برادلي"** في كتابه **"المظهر و الحقيقة"** قائلا: « الاسكبرانوس يدخل في تطور العالم و تقدمه»[1] ( بدل المطلق يدخل في تطور العالم وتقدمه) و بذلك لا يمكن إدراك المقصود من الجملة الأولى و هذا ما ينطبق على الثانية أيضاً لأنّ « الاستحالة (استحالة إدراك العقل للمعنى) هنا مرجعها إنّني حدثتك بأصوات فارغة خالية من الدلالة و من ثم وجب حذفها من نطاق الكلام المقبول»[2].

و على خلاف الانطباع الذي تشكل عن الوضعية المنطقية بكونها حركة فلسفية ركزت على الطابع الصوري المنطقي للغة معتبرة إياها كنظام رمزي فارغ، يضيف **"زكي نجيب"** إليها طبيعة اجتماعية ثقافية و حضارية، لأنّها تفاعل بشري و هو غايتها حيث يقول عن ذلك: « تأخذ من سواك اللغة التي تتحدث بها فتجيئك هذه اللغة مثقلة بحضارة و ثقافة و فكر و شعور، إذا تكلمت فلسامع و إذا كتبت فلقارئ»[3]. فما عادت اللغة « مجرد ترقيمات خاوية، بل هي أوعية مليئة بخبرة أصحابها على مر تاريخهم»[4]، و من هنا يتبين أنّ اللغة تحمل خبرة و تاريخ و ثقافة المجتمع. و هي بذلك موروث اجتماعي مثقل بالثقافة و الوجدان خاصة اللغة العربية التي هي «بين أبناءها تحمل في عروقها وشائج القربى، إنّها ليست كرموز الرياضة تبنى منها المعادلات، دون أن يكون لها مضمون حيوي ذو وقع في المشاعر، بل هي أقرب إلى القماقم التي تروي لنا عنها الأساطير، بأنّها تحبس بين جدرانها مردة تواقة إلى الانطلاق إذا ما كشف عنها الغطاء، إنّ العبارة في اللغة العربية عبور تنتقل به روح إلى روح، إنّها بحكم قواعد إعرابها قابلة للتقديم أوالتأخير دون أن يصاب المعنى بسوء، فلا عليك أن تضع الفاعل في أول التركيب أو في أوسطه أو في آخره، لأنّ علامة الرفع فيه ستدل عليه أينما كان، فتكون اللفظة في تركيبها اللغوي كالمواطن يحمل معه جواز سفره الدال على وطنه الذي ينتمي إليه و ما كذلك أكثر اللغات»[5].

و لقد وجد **"زكي نجيب"** في إشكالية ترجمة الشعر من لغة إلى أخرى دليلا على أنّ اللغة إرث ثقافي و اجتماعي، فالشعر يستعصي على الترجمة بل هناك كلمات لا يمكن نقل دلالتها من مجتمع لآخر مثال ذلك قوله: « و يحضرني الآن مثل صغير، لكنه قوي الدلالة، و ذلك أنّي كنت

[1] )- زكي نجيب، موقف من الميتافيزيقا، ص 83.
[2] )- زكي نجيب، موقف من الميتافيزيقا، ص 84.
[3] )- زكي نجيب، في حياتنا العقلية، دار الشروق، بيروت، 1979، ص 120.
[4] )- المصدر السابق، ص 132.
[5] )- زكي نجيب، هذا العصر و ثقافته، دار الشروق، ط 2، 1982، ص 129.

ذات يوم أقرأ الترجمة الإنجليزية لأحدى حكايات **"ألف ليلة و ليلة"**، فلما أراد المترجم أن ينقل عبارة عربية فيها دعاء شخص لآخر بأن يكثر له الله في **"الخير"**، لم يجد في ثقافته الإنجليزية ما ينقل إليه كلمة **"خير"** إلا كلمة **"دخل"** فأصبح الدعاء القائل في العربية: **"زاد الله في خيرك"** دعاء في الإنجليزية يقول: **"زاد الله في دخلك"** و ليس الدخل الذي يسهل قياسه بالجنيهات أو ما يعادلها من وحدات المال، مرادفاً للخير في السياق العربي، الذي أسلفناه، لأنّ الخير في هذا المعنى، أمر يصعب قياسه بأي معيار، فهو الدخل مضاف إليه **"بركة"** من الله تجعل القليل كثيراً، فالبركة في التصوير العربي لا يكفي لحسابها وحدات عددية أياً كان نوعها، أو بعبارة أخرى هي حقيقة كيفية يستحيل تحويلها تحويلا كاملا إلى صيغة كمية»[1].

بل للغة طبيعة إنسانية، فهي كائن له حياة، و شخصية أقوى من شخصية الإنسان حيث يقول: « الحق إنّك تخطئ أفحش الخطأ لو ظننت الكلام **"حبراً على الورق"** أو موجات صوتية يهتز بها الفضاء، إنّ كل كلمة كائن حي ينبض بالدماء الدائرة في عروقه و بالتنفس تهتز به رئتاه... ليست أشطح مع الخيال الجامح إن زعمت لك إنّ الكلمة من هؤلاء لها شخصية حية قد تكون أفعل و أقوى من شخصية الإنسان، لأنّ الإنسان لا يتحرك إلا بفعلها»[2].

لذلك عمد في كتابه **"الشرق الفنان"** بيان البعد الحضاري و الثقافي للغة، فما عادت نسق من رموز خاوية، بل هي سمة تسم مجتمعاً معيناً بسمات تميزه عن غيره، و هذا ما ركز عليه في بيان الفرق بين الشرق (الأقصى و الأوسط) و الغرب؛ فمن عنوان الكتاب يتميز الشرق بطابعه الفني، و يحاول البرهنة على ذلك بالكتابة الهيروغليفية قائلا عنها إنّها: « تسجيل بصري للمسموع... [كما أنّ فن التصوير]... تسجيل بصري للمنظور»[3]، فهذا يجعل الكتابة المصرية القديمة لصيقة بالفن المصري، حيث إنّ هذا الأخير ضرب من الكتابة يتم بالطريقة التالية: « يختار (الفنان المصري) العناصر التي تكون ذلك المعنى من ناس و حيوان و نبات و غيرها، ثم يرتبها ترتيباً ترتبط به أجزاء المعنى المقصود... نرى التصوير المصري خاليا من دلائل الانفعال والعاطفة في الشخوص المصورة فقد ترى صورة السيد يضرب خادمه... دون أن ترتسم في الصورة الأولى دلائل الغضب على وجه السيد و لا دلائل الألم عند الخادم المضروب»[4]، فغياب

[1] )- زكي نجيب، في فلسفة النقد، ص 128.
[2] )- زكي نجيب، شروق من الغرب، دار الشروق، بيروت، ط 2، 1983، ص 49.
[3] )- زكي نجيب، الشرق الفنان، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1993، ص 13.
[4] )- المصدر السابق، ص 13 – 14.

هذا الجانب الانفعالي هو ما يبرز في الكتابة التصويرية « فلا ينتظر من الكاتب أن يجعل كلماته التصويرية معبرة عن نشوة أو حزن، فهو مثلا لا يصور الكلمة الدالة على خوف تصويراً يجعلها مرتعشة الأحرف، و يكفي أن ترص الكلمات رصاً مستقراً هادئاً بحيث تثير في قارئها ما يراد له من فرح و حزن و سأم و خوف»[1]. فهذا التشابه بين فن التصوير و طريقة الكتابة يدفع بـ"**زكي نجيب**" إلى الاستنتاج التالي: « إنّ النظرة إلى العالم الخارجي هي في مضمونها نظرة الفنان»[2]. و يعمم هذا الحكم على اللغة الصينية و اللغة العربية قائلا: « و لهذا كان الفرق البعيد في أداء اللغة لأغراضها بين أن يكتب بها كتاباً علمياً و أن يعبر بها عن خفقات الأفئدة و نبضات القلوب، والثقافة الغربية على وجه الإجمال هي من النوع الأول، و الثقافة الشرقية من النوع الثاني»[3].

يتبيّن مما سبق الطبيعة المعقدة للغة، فهي حدث طبيعي ذو طبيعة مادية، و قبل ذلك هي بناء منطقي يتكون من ثلاثة مستويات (مستوى تركيبي و آخر دلالي و آخر تداولي)، كما إنّها ظاهرة اجتماعية ذات بعد ثقافي حضاري، بالإضافة إلى كونها فاعلية ذاتية لصيقة بالإنسان كذات شاعرة تعج بالعواطف و غيرها من الانفعالات.

[1] )- م س، ص 14.
[2] )- زكي نجيب، الشرق الفنان، ص 14.
[3] )- المصدر السابق، ص 44.

## المبحث الثالث وظائف اللغة عند "زكي نجيب":

تختلف وظيفة اللغة باختلاف الميدان الذي تستخدم فيه و المضمون الذي تنقله و تبلغه، والغاية التي تستهدفها، الأمر الذي يجعل وظائف اللغة تتعدد و تتنوع فمثلا في مجال الدين يلاحظ أنّه « يستخدم الطريقة التي تؤثر على وجدان المتلقي فتجيء عباراته دائماً على ضرب من ضروب البلاغة»[1]، ليس هذا فحسب بل حالة المتلقي تؤكد هذه الوظيفة حيث أنّ المتلقي « يؤمن أي: إنّه يصدق ما قد تلقاه»[2]. أما في العلم « فالصياغة... مثلها الأعلى أن تساق في تركيبة رياضية أو تركيبة من أحرف الهجاء **"كما في الكيمياء"**.. و الهدف في جميع الحالات هو أن يصل البحث العلمي إلى جملة لا تعني إلا شيئاً واحداً»[3]، و بذلك تكون حالة المتلقي مختلفة عن حالة التصديق و الإيمان، بل يطلب البرهان و الدليل لأنّ العلم يقدم حقائق « عامة و ليست خاصة بصاحبها و هي اجتماعية و ليست فردية، بمعنى إنّ مكتشف الحقيقة العلمية مطالب بأن يقيم على صحتها البراهين أمام مجموعة العلماء»[4].

من هذا التمهيد يبدو لنا أنّ وظيفة اللغة تتحدد بجملة من العوامل أولها الميدان الذي تستعمل فيه و الغرض الذي تنشده و الشخص أو الأشخاص الذين تتوجه إليهم، لكن **"زكي نجيب"** و سيراً على درب الوضعية المنطقية يركز على ميدانين أساسين تستخدم فيهما اللغة هما: العالم الخارجي و ذلك « حين تستخدم لتشير برموزها إلى أشياء العالم الخارجي»[5]، و الآخر هو العالم الداخلي «و هو حين تستخدم في غير هذه العملية الإشارية كأن يراد بها إثارة عواطف السامع أو إقامة بناء ذهني صرف تتسق أجزاؤه من داخل، و لكنه لا يعني شيئا في خارج»[6]. و هذا ما سيحدد الوظيفتان اللتان ركز عليهما كثيراً خاصة في أوج دعوته و دفاعه عن الوضعية المنطقية. وسنعرضهما بالتفصيل عندما نتناول وظائف اللغة. و قبل ذلك لابد من بيان الجانب السلبي الذي ينتج عن اللغة حيناً و عن مستعمليها حيناً آخر، لنكوّنَ صورة واضحة عن كيفية عمل اللغة.

---

[1] )- زكي نجيب، حصاد السنين، ص 327.
[2] )- المصدر السابق، ص 328.
[3] )- م س، ص 327.
[4] )- م س، ص 328.
[5] )- زكي نجيب، من زاوية فلسفية، ص 62.
[6] )- المصدر السابق، ص 62.

## التأثير السلبي للغة:

في البداية لابد من التذكير بما جاء في المبحث الأول، ففي معرض محاولتنا بيان مبررات التحليل و ما يحتمه كمنهج للبحث، ذكرنا أنّ **"زكي نجيب"** يتهم اللغة بممارسة التضليل و الخداع، بل اتهمها كما فعل التحليليون بأنّها سبب الكثير من الأخطاء و الكوارث الفلسفية. و هنا نحاول بيان ما يمكن اعتباره التأثير السلبي الذي تمارسها اللغة و منه:

إنّ بعض ألفاظها توحي أنّها تشير إلى أشياء في عالم الواقع لكنها لا تفعل ذلك، إذ يفترض فيها أن تكون « أصابع تشير إلى أشياء، فما أكثر يا سيدي ما ألوي العنق لأرى هذا الذي يشير إليه المتكلم أو الكاتب بألفاظه فلا أرى شيئاً و أبوء من قراءتي بما هو شر من الفشل الذريع»[1]. ومصدر الخطأ هنا هو عدم الالتزام بضرورة أن يقابل الكلمة مدلولها في عالم الأشياء، فكل رمز لا يلتزم بهذا الشرط سيكون مصدر الخطأ و الخطر، و السبب الذي يجعل النّاس يبدعون رموزاً لا مقابل لها في عالم الأشياء أوهامهم و أحلامهم التي لا ترى « فرقا بين كلمتي **"عفريت"** و**"منضدة"** و يظن أنّ كلا منهما اسم دال على شيء، كأنّما وجود الاسم بذاته كفيل لنا بوجود مسماه، فهو بهذا بمثابة من يخلق الصنم ثم يخشاه و يعبده»[2].

كما أنّ اللغة تعمل على إخفاء المعنى، و لعل المثال التالي يوضح ما نزعمه فقولنا: **"الفيل أسود"** و **"الفيل حيوان صغير"**. يعتقد البعض ـ خاصة أنصار المنطق التقليدي ـ إنّ العبارتين من نوع واحد فكلاهما قضية حملية، لكن التحليل المنطقي سيكشف العكس. إنّ لكل قضية صورة منطقية تختلف عن الأخرى الأمر الذي يجعلهما مختلفتين من حيث المعنى و الصدق.

ففي القضية الأولى: يمكن تحليلها إلى الصورة التالية: **"الفيل حيوان" "الفيل أسود"**. وكل من المركبتين قضية حملية لأنّنا نصف موضوعاً محدداً بصفة محددة.

لكن القضية الثانية **"الفيل حيوان صغير"** فهي لا تعبر عن حمل، بل هي قضية تشير إلى علاقة بين الفيل و فئة الحيوانات الصغيرة، و هي في المنطق الحديث **"علاقة واحد بكثير"** فحجم الفيل لا يعرف إلا قياساً إلى حجم غيره من الفيلة. فهذا التحليل المنطقي كشف الصورة المنطقية التي تخفيها اللغة العادية مما يوقعنا في الأخطاء[3].

---

[1] )- زكي نجيب، شروق من الغرب، ص 304.
[2] )- زكي نجيب، نحو فلسفة علمية، ص 92.
[3] )- ينظر: زكي نجيب، موقف من الميتافيزيقا، ص 149-150.

أما عن الخداع الذي تمارسه اللغة فتؤثر سلباً في الإنسان عموماً و الفلاسفة خصوصاً، وذلك بالاعتقاد بوجود كائنات و جواهر و أعراض إلى غيرها من المفاهيم الميتافيزيقية، التي ينبذها الوضعيون و يحاولون شطبها من الكلام المعقول، و يمكن تبين هذا الخداع من النص التالي: « فمن ضروب الخداع اللغوي في الموضوع الذي نحن بصدده [الإدراك الحسي]، إنّنا نستخدم صيغة المضاف و المضاف إليه، فنقول: لون البرتقالة، طعم البرتقالة، رائحة البرتقالة وهلم جراً، فنتوهم عندئذ أنّ البرتقالة شيء غير لونها و طعمها و رائحتها، لأنّ هذه الصفات كلها مضافة إلى شيء آخر هو البرتقالة نفسها، و مصدر الوهم هو تركيب العبارة اللغوية»[1]. و منه ففكرة الجوهر التي بحثها الفلاسفة قرونا، نتيجة لخداع تمارسه اللغة حسب وجهة نظر الوضعية المنطقية.

كما أنّ اللغة قد تؤدي إلى انفصام الفكر عن دنيا الواقع من جهة و دنيا العمل من جهة أخرى، الأمر الذي يجعل ما يقال و ما يكتب بعيد عن أوضاع الحياة اليومية و بالتالي العجز عن تغييرها. و لعل الفقرة التالية توضح ما سميناه التأثير السلبي للغة على الفكر (خاصة العربي) حيث يقول **"زكي نجيب"**: « اللغة عندنا نغم يطير بنا عن أرض الواقع يصعد بنا إلى اللانهائي المطلق... و إن شئت فاختر لنفسك أي كتاب شئت من عيون تراثنا الأدبي و اقرأ مقدمة المؤلف... تجد نفسك في أحبولة عجيبة من ألفاظ و تراكيب، خيوطها سحرية تصرفك عن ما يراد بها من معنى... فإحساسك هو إنّك واقف مسمر القدمين في مكان واحد لا تتقدم من فكرة إلى فكرة، إنّما هو دوران في لاشيء»[2]

و لمستعمل اللغة نصيب أيضاً فعندما يسيء الإنسان استعمال اللغة تتحول ألفاظها إلى مراكب تحمل صاحبها إلى عالم سحري ينفلت من ضوابط العقل، و هذا ما تبيّن لـ**"زكي نجيب"** أثناء دراسته للتراث، حيث ظهر له الجانب اللامعقول منه، خاصة عند المتصوفة؛ فهذا **"نجم الدين الكُبْرَى"** في كتابه **"فوائح الجمال و فواتح الجلال"** ينظر لحروف المد (الألف ـ الياء ـ الواو ) فلا يرى أنّها تساعد على حركات الفتح و الضم و الكسر ليسهل على العربي النطق بالحروف بل « يجعل من الألف رمزاً مشيراً إلى السماء، و من الياء مشيراً إلى الأرض، و إذن فالألف تستدعي بقوتها قوى الحق العلوي، و أما الياء فنصيبها موجه نحو ما هو كائن على الأرض بما في ذلك قلب الإنسان بكل ما يختلج به من مشاعر، و أما الواو فشأنها آخر، لأنّها وسط بين النصب

[1] )- زكي نجيب، قشور و لباب، ص 190.
[2] )- زكي نجيب، تجديد الفكر العربي، ص 219-220.

والكسر، و لذلك فهي الحرف الذي يمثل الروح. إذ الروح هي همزة الوصل بين **"الحق"** سبحانه، و بين الخلق من كائنات الأرض فهي تسكن الأبدان الأرضية من جهة لكنها تصعد إلى السماوات العلى من جهة أخرى»[1]. فواضح من هذا النّص بعد الخطاب الصوفي عن ضوابط العقل و العلم، حيث يستخدم مصطلحات اللغة بكيفية لا تتفق مع ما اتفق عليه أفراد المجتمع، الأمر الذي يجر إلى أخطاء كثيرة تكون سبباً في تخلف المجتمع و انفصامه عن الواقع.

[1] )- نجم الدين الكبرى، فوائح الجمال و فواتح الجلال. نقلا عن: زكي نجيب، المعقول و اللامعقول في تراثنا الفكري، ص 403-404.

## وظائف اللغة:

كما أسلفا سابقاً للغة عدّة وظائف نذكر منها ما يلي:

### الوظيفة التصويرية:

لقد ذكرنا منطلق الوضعية المنطقية القائم على مقابلة اللغة و العالم، الأمر الذي يجعل اللغة تضطلع بمهمة تصويره و التعبير عنه أو رسمه على حد تعبير **"فيتجنشتين"**، و قد تلقف الوضعيون هذه الفكرة و رددوها في كتبهم و مواقفهم و منهم **"زكي نجيب"** الذي قال: « اللغة مصورة للواقع، إذ الواقع مركب من أشياء يتعلق بعضها ببعض على نحو ما، فإن كان هناك طائر على شجرة، فهناك في الواقع شيئان، لكن تربطهما علاقة نعبر عنها بكلمة "على" حتى يجيء الكلام صورة مطابقة للواقعة الخارجية بحدودها و علاقاتها معاً»[1]. و هذه الوظيفة التصويرية يمكن تبينها في الكتابات القديمة كالهيروغليفية، لكن إبداع حروف الهجاء لم « يسلب من الكتابة قوتها التصويرية، فلا فرق من حيث الجوهر بين أن ترسم شجرة و ترسم طائراً على أحد فروعها، و بين أن تكتب هذه العبارة **"الطائر على الشجرة"** فهذه العبارة لو أمعنت النظر فيها ـ هي صورة ـ فكلمة الشجرة تنوب عن صورة الشجرة و كلمة الطائر تنوب عن صورة الطائر، وكلمة **"على"** تنوب عن العلاقة التي تصل الطائر بالشجرة، لو صورناها بصورة تعكس الواقع عكس المرآة»[2].

و يظهر هنا أنّ الوظيفة التصورية ذات دلالة معرفية، و هذا ما جعل **"زكي نجيب"** يركز عليها في كتبه لأنّها تخدم التوجه العام للوضعية المنطقية التي تطالب الفيلسوف أن ينبذ الميتافيزيقا و يكتفي بتحليل قضايا العلم، التي تخبرنا عن العالم و الأشياء، و منه فاللغة تنقل لنا هيكل الإدراك لا مضمونه فعندما أرى « بقعة خضراء أمامي، فلو أردت أن أنقل إدراكي هذا إلى سواي الذي لم ير هذه البقعة الخضراء فقلت له: رأيت بقعة خضراء، فماذا تظنني نقلت إليه حين قلت خضراء؟ بديهي إنّني لم أنقل إليه مضمون الاخضرار الذي اهتزت بتأثيره أعصابي، لأنّ هذا المضمون خاص و نقله إلى سواي مستحيل، و لكنني أقدم له بكلمة **"أخضر"** هيكلا فارغاً ليكسوه من ماضي خبرته، أو إن شئت فقل إنّي أقدم له بهذه اللفظة وعاءاً ليملأه بالأخضر الذي عرفه من حياته

[1] )- زكي نجيب، المنطق الوضعي، ج 1، ص 82.
[2] )- زكي نجيب، جابر بن حيان، مكتبة مصر، 1961، ص 112.

الخاصة»[1]. ومادام الأمر كذلك - أي اضطلاع اللغة بمهمة معرفية ــ يلزم اعتبار الوظيفة التصويرية إخباراً عن العالم و الأشياء لذلك يتحتم الاحتكام إلى معيار **"التحقق"** من المعنى، بأن نعود إلى الخبرة الحسية، فنطق « المتكلم بجملة هي أنّه يفيدك علماً جديداً عن العالم في جملته أوتفصيلة من تفصيلاته أو فيما شاء من أجزائه، فالمقياس الذي لا مقياس سواه لقبول كلامه، هو أن يكون ممكن التحقق في حدود الخبرة الحسية»[2].

لكن كيف تؤدي اللغة وظيفة تصوير الواقع و الإشارة إلى العالم و الأشياء؟. لتوضيح ذلك ينطلق **"زكي نجيب"** من بيان أنّ الرموز اللغوية تكتسب القدرة على ذلك من خلال عملية الارتباط أو الربط الذي يقوم به الإنسان بين الشيء و اسمه. مثلا: رؤية الكتاب و قولي: **"كتاب"** يؤدي إلى أن أربط الصوت المسموع و الصورة المرئية بحيث يستدعي أحدهما الآخر « فإذا سمعت صوت كلمة **"كتاب"** منطوقة ارتسمت لدي صورة الكتاب كما رأيته...»[3]، و هذا شبيه إلى ما ذهبت إليه المدرسة السلوكية عن طريق فكرة الارتباط الشرطي في التعلم.

و المبرر الذي يشرح به **"زكي نجيب"** اضطلاع اللغة بوظيفة تصوير الواقع، هو أنّ اللغة وجدت لتسمي الأشياء و تشير إليها، بل الإخبار عنها لذلك قال: « الغرض في الكلام أن ينقل المتكلم خبراً إلى سامعه، و لو لم يكن في الكلام خبر ينبأ به، لوجب على المتكلم منطقيا أن يزم شفتيه صامتاً، و الشرط الأساسي في الخبر أن يكون مما يمكن وصفه بصدق أو كذب»[4]. لكن يجب التفريق بين الصورة التي تصورها اللغة و بين الواقع كما هو، فتصوير اللغة للواقع لا يفهم على إنّ العبارة أو الكلمة تشبه الشيء الذي تصوره فهذا غير مقبول، بل هناك تماثل من حيث التكوين و توضيح ذلك وارد في النص التالي: « فكلمة **"كتاب"** لا تشبه **"الكتاب"** و لفظ **"أخضر"** لا تشبه اللون الأخضر، و بالتالي فعبارة **"هذا كتاب أخضر"** لا تشبه الواقعة التي جاءت العبارة تصويراً لها، إنّما يكون التشابه بين الجملة و الواقعة تشابهاً في التكوين و هذا وحده كفيل لنا بمراجعة الجملة على واقعتها لنتبين صدقها أو بطلانها»[5]. و هذا الفارق ليس بعيداً عن ما مررنا به في المبحث السابق، الذي كشف لنا خلط النّاس بين الشيء و اسمه. و منه فتصوير الأشياء هو بمثابة الاسم، بينما الصورة هي الواقعة.

[1] )- زكي نجيب، شروق من الغرب، ص 309-310.
[2] )- زكي نجيب، موقف من الميتافيزيقا، ص 85.
[3] )- المصدر السابق، ص 100.
[4] )- زكي نجيب، شروق من الغرب، ص 307.
[5] )- زكي نجيب، نحو فلسفة علمية، ص 257.

فالبون شاسع بين العبارة التي تصور و الواقعة المصورة و هو « فرق بعيد بعد الأرض عن السماء، بين ترقيمات منقوشة تراها العين على صفحات من ورق و بين ما جاءت لتصوره من "فكر" فالفكر الحي ليس شيئاً يخزن، بل هو فاعلية تنسكب في فعل يغير الدنيا»[1]، و هنا نضع أيدينا مرّة أخرى على تأثير البراغماتية في فكر **"زكي نجيب"** فهو لا ينشد فكراً خالصاً صورياً يكفي بتصوير الواقع بل فكر يعمل على تغييره.

**الوظيفة التعبيرية:**

أما إن لم تصور اللغة الواقع فهي تعبر عن وجدان، و هذه هي الوظيفة الثانية للغة و تكون عندما تنصرف العبارة « إلى إخراج ما يشعر به القائل داخل نفسه، مما يستحيل على سواه أن يراجعه فيه، لأنّه شعور ذاتي خاص به، كشعوره بالألم أو باللذة مثلا»[2]، مما يجعل ما نقوله في هذه الحالة أدخل في باب الفن منه في باب المنطق و العلم، و قد عبر عن ذلك بقوله: « أريد أن أقول إنّها إذا لم تصور شيئاً من العالم، فهي كلام فارغ من المعنى؛ اللهم إلا إذا أراد بها قائلها أن يصف وجداناً خاصاً به كما يفعل الشاعر مثلا، و عندئذ تخضع عباراتها لمقاييس الفن لا لمقاييس المنطق، فمقاييس الفن تحكم على الكلام بالجمال أو القبح لا بالصدق أو الكذب»[3]. والذي يجعل اللغة في الشعر تعبر عن ما بداخل الإنسان و تؤثر في المتلقي بإحداث المشاعر أو الحمل على العمل... هو إنّ اللفظ يأتي في نظم تطرب له النفس فيحدث التأثير المطلوب، و هذا يتطلب أن يساق في نظم معين يساعده على ذلك « فهل نقول بدعاً إذا قلنا إنّ الشعر مادته اللفظ من حيث هو نظم، (لأنّ اللفظ من حيث هو رمز دال فقط قد يكون مادة فن آخر غير الشعر) فلابد أن يساق هذا اللفظ سياقاً يحقق النغم المطلوب»[4].

و الذي يجعل اللغة لا تؤدي وظيفتها الإشارية هو نقل الألفاظ من الإخبار إلى الإيحاء، وهنا يحذر من الاعتقاد بأنّ اللفظ يعني شيئاً آخر في العالم الخارجي و عالم الأشياء، بل لا يدل إلا على نفسه، و هنا يكون وسيلة إيحاء تؤدي في النهاية إلى استثارة السامع. و مادام الأمر كذلك يكون مدار اللغة الشعرية« الحالة الشعورية الداخلية المستثارة و في هذه الحالة تكون اللغة كالطريق

[1] )- زكي نجيب، في تحديث الثقافة العربية، ص 365.
[2] )- زكي نجيب، موقف من الميتافيزيقا، ص 112.
[3] )- المصدر السابق، ص 85.
[4] )- زكي نجيب، مع الشعراء، ص 152.

المسدود نسير فيه لا لننفذ منه إلى ما ينفتح عليه الطريق عند طرفه الآخر، بل نسير فيه لأنّنا نسكن هناك بغير إضافة جانب ثالث ننتقيه من الأشياء و السميات»[1].

و الغاية التي ينشدها الوضعيون من الإقرار بالوظيفة التعبيرية و إصباغها بصبغة غير علمية، هو إدخال الميتافيزيقا في دائرة الكلام الذي لا يخبر عن العالم و لا يحمل قيمة ابستيمولوجية، و لا مضموناً إدراكياً موضوعيا، و بالتالي إخراجه من دائرة الكلام المقبول علميا، و هذا ما نلمسه من تحقير للخطاب الميتافيزيقي بنعته بالفن أو الأدب.

**الوظيفة التواصلية:**

أما عن الوظيفة التواصلية فلـ**"زكي نجيب"** رأي خاص ينبع من قناعة تربط التواصل بالوظيفة الإشارية، أي لا تؤدي اللغة إلى التواصل إلا إذا تمَّ استعمالها للإخبار، بمعنى آخر إنّ التواصل لا يكون إلا في حالة تقوم فيها اللغة بالإخبار عن الأشياء أو بتصوير الواقع، و على هذا الأساس فوظيفة التواصل في اللغة تتوقف على أن يعني اللفظ شيئاً غيره مما يتفق عليه النّاس في حياتهم الاجتماعية و هذا ما يضمن المعنى من جهة و الفهم و التفاهم من جهة أخرى، بينما عندما تكون تعبيراً ملغزاً رامزاً خاصة كما هو عليه الحال في الشعر الحديث (أو الحر) فإنّ إمكانية التواصل تتعطل لأنّ الألفاظ لا تعني شيئاً خارجها، على أن لا يعمم هذا الحكم على الشعر،لأنّ الشعر الجاهلي مثلا يخالف ذلك فنحن « نقرأ الشعر الجاهلي الذي مضت عليه ألف و خمسمائة عام فنتابع أصحابه بالفهم و التقدير لأنّه شعر يحتوي على أسس التواصل بين النّاس ماداموا يتكلمون لغة واحدة»[2].

و التواصل لا يتم بمجرد إنتاج الرسائل و تلقيها، بل هو تفاهم مشروط بالتزام الضوابط المتفق عليها داخل المجتمع اللغوي، فيما يتعلق بالألفاظ و التراكيب، و الخروج على ذلك يعطلها إذ يقول عن ذلك: « إنّ الكلمات و العبارات التي تتألف منها اللغة، رموز اصطلح النّاس على استخدامها بطريقة معيّنة ليتم التفاهم، فإذا وجدنا عبارة لا تؤدي هذا الذي جعلت من أجله، أعني لو وجدنا عبارة قالها قائلها ليفهم عنه السامع ثم تبيّن أنها بحكم تركيبها يستحيل أن تنقل إلى السامع

[1] )- زكي نجيب، وجهة نظر، الأنجلو مصرية، القاهرة، 1967، ص 345.
[2] )- المصدر السابق، ص 356.

شيئاً كان حتماً علينا أن نرفض قبولها جزءاً من لغة التفاهم، و كان لا مندوحة لنا عن حذفها من جملة الكلام المفهوم»[1].

و هنا يجب أن لا نترك مصطلح التفاهم بغير تحديد فقد اشترط فيه الوضعيون كيفية خاصة تتوافق مع خط فلسفتهم و هو « إذا كان في مستطاع هذا السامع أن يتصور طريقة لتحقيقه وتصديقه إذا أراد»[2]، أي بمعنى أن نخضع الكلام لمعيار التحقق، فنعود إلى التجربة الحسية فما وافقها يكون مفهوماً و يؤدي إلى التفاهم، و ما استحال علينا التأكد منه فهو فارغ من المعنى، وبالتالي غير قابل للفهم، و هذا من أجل إخراج الميتافيزيقا من دائرة الكلام المفهوم لأنّها تخرق هذه القاعدة، إذ لا يمكن تبيّن الطرق العملية و الواقعية للتأكد منها، و قد وضحنا ذلك في بعض نماذج التحليل.

**الوظيفة النفسية و الاجتماعية:**

لقد ذكرنا فيما سبق أنّ موقف **"زكي نجيب"** من طبيعة اللغة لم يكن منغلقاً على تصور الوضعية المنطقية، بل انفتح على بعدها الإنساني، بل اعتبرها ككائن اجتماعي تضطلع بمهمة تضرب جذورها في شعور الفرد و تمتد فروعها للمجتمع، فاللغة تكشف نفس الإنسان و حقيقته فالكلمات التي تنطق بها تنبع من داخلك حاملة شعورك و عواطفك لغيرك و هذا ما يفسر تعاطف النّاس و تآلفهم بل الكلمات « التي تصل ناطقاً بسامع أو تصل كاتباً بقارئ، ما هي في حقيقة أمرها إلا نفوس طارت من أعشاشها لتبلغ غاياتها... و ذلك لأنّ الكلمات ـ منطوقة أو مكتوبة ـ هي نفسك انطلقت من محبسها بين الضلوع، إنّها تصورك بأدق مما تصور قسمات وجهك آلة التصوير... وأما كلماتك علمت أو لم تعلم فهي صورة نفسك بكل أبعادها»[3].

فكثيراً ما أشار إلى تأثيرها النفسي، كما في مقالته **"سحر الكلام"** حيث يقول: « الكلام وحده مفتاح القلوب و هو الذي يشيع في الهواء روح الود و المحبة، و إن كان ذلك كذلك فما ينبغي لنا أن نعيب في المرأة انطلاق لسانها و إنّما العيب ألا تكون كذلك»[4] و يحاول البرهنة على ذلك من خلال استقراء الحياة الاجتماعية، حيث إنّ الاجتماع البشري يقتضي الكلام كضرورة اجتماعية لأنّه يظهر الاهتمام و يجلب الأنظار و التقصير في ذلك « جزاؤه الاهمال بل كان جزاؤه الكراهية

[1] )- زكي نجيب، موقف من الميتافيزيقا، ص 4.
[2] )- زكي نجيب، موقف من الميتافيزيقا، ص 4.
[3] )- زكي نجيب، في تحديث الثقافة العربية، ص 411.
[4] )- زكي نجيب، شروق من الغرب، ص 46.

و المقت»[1]. بل الشعوب القديمة وعت أهمية الكلام و تأثيره بل و ضرورته لدرجة أنّ المصريين القدامى أطلقوا اسم **"الكلمة"** على إله، و قد نقش ذلك على جدار الهرم[2]، ثم يزيد في محاجته بقوله: « ثم انظر إلى الخطيب و ما يستطيع أن ينزله بنفوس السامعين من أثر إنّ معظم الخطب القوية الفعالة لا تحمل ألفاظها إلا قليلاً جداً من جيد المعنى، لكنه الكلام و سحره»[3].

ثم تمتد إلى الغير فتوحد بين أفراد الجماعة و تقوي روابطهم، بل يرى أن صورة الحياة الاجتماعية ممثلة في الأسرة انعكاس للغة المجتمع خاصة عندنا نحن العرب، فمفردات اللغة العربية تشكل أسراً يرتد أفرادها إلى أصل واحد في الغالب يكون ثلاثيا، إذ يكفي معرفة هذا الأصل لنشتق منه عدّة كلمات و يستنبط من ذلك إنّ العربي: « يعيش لغته في نظامه الأسري، ويعيش نظامه الأسري في لغته»[4]. و على هذا الأساس نفهم لماذا تعيش المجتمعات العربية نظاماً قبلياً يقوم على روابط أسرية، لأنّ لغتهم أسر من مفردات ترتد لأصل واحد. بل ينبه **"زكي نجيب"** إلى أنّ اللغة العربية حريصة على التفريق بين المذكر و المؤنث بحيث إنّ الكلام الموجه لهما أو الحديث عنهما واضح لا لبس فيه بينما الأمر ليس كذلك في اللغة الإنجليزية فـ« اللغة العربية تتعقب تلك التفرقة بين المذكر و المؤنث في جميع أوضاعها... فهل يمكن ألا يكون هذا صدى للتفرقة الحادة في حياة العربي بين الذكر و الأنثى؟»[5].

و منه فـ**"زكي نجيب"** لا يتصور الشعور بالانتماء للجماعة، و لا وجود لروابط اجتماعية إلا باللغة إذ يقول عن ذلك: « وحدة اللغة بين أبناء الوطن الواحد هي من أقوى الروابط التي تعمل على شعور الفرد بأنّه واحد من هؤلاء الأبناء»[6]، و هذا يعني أنّ الانتماء إلى الغير شعور فردي تشكله اللغة، و بذلك فهذه وظيفة نفسية اجتماعية. لكنه لا يقصر اللغة على ما يتكلمه النّاس بل يرى في كل ما يوحد شعور الفرد و يربطه بالجماعة لغة، و منه فمعناها ليس فقط ما ألفناه من تعريفات بل هي «... إلى جانبها عدّة لغات [اجتماعية]... و إنّما قصدت بتلك اللغات، لغة الطعام، و لغة الثياب، و لغة العادات، و لغة المساكن، و لغة الأثاث، و غيرها و ليست أسوق القول هنا على سبيل المجاز، بل إنّي أسوقه على وجه يدنو من الحقيقة، فكل ما تجده من خصائص اللغة في

[1] )- المصدر السابق، ص 37.
[2] )- م س، ص 48.
[3] )- زكي نجيب، شروق من الغرب، ص 48.
[4] )- زكي نجيب، في مفترق الطرق، دار الشروق، بيروت، ط 2، 1993، ص 361.
[5] )- المصدر السابق، ص 362.
[6] )- زكي نجيب، هموم المثقفين، دار الشروق، بيروت، ط 1، 1981، ص 272.

ربطها للأفراد على وجدان مشترك و ثقافة مشتركة و فكر مشترك تجده كذلك في مجموعة اللغات [الاجتماعية] التي أسلفت لك أمثلة منها»[1]، و هنا يجب أن نسجل توسع **"زكي نجيب"** في معنى اللغة حيث ينظر إليها نظرة **"سيميوطيقية"** لأنّها تشمل كل علامة أو سلوك أو غير ذلك، بحيث تؤدي إلى توحيد أفراد المجتمع و تربط بعضهم ببعض.

**الوظيفة الانتروبولوجية للغة:**

لقد أرسى اللغوي **"هومبولت"** نظرية أنتروبولوجية جعلت اللغة مرآة عاكسة لعقلية وشخصية الأمة و طريقة تفكيرها و صياغة هويتها، مخالفا تصور علماء المنطق في عصره بجعله بنية اللغة هي التي تحدد بنية العقل و الفكر و ليس العكس[2]، و هذا ما نلمسه في بعض مؤلفات **"زكي نجيب"** خاصة كتابيه **"الشرق الفنان"** و **"تجديد الفكر العربي"**.

ففي كتابه **"الشرق الفنان"** حاول أن يرسم لنا ثقافة الشرق (الأوسط و الأقصى) من خلال تتبع لغته، فقد لمس في الكتابة الصينية خصائص الفن و أهم خاصية للفن هي تصوير الفردية الخاصة التي تميز حدثاً أو مشهداً أو فرداً و كأنّه حالة خاصة فريدة لا تتكرر، و هذا ما وجده في الكتابة الصينية قائلا عنها: « فليست الكتابة الصينية مثلا، مركبة من أحرف هجاء معيّنة نفكها ونركبها و ننثرها و نجمعها لنكون منها أية كلمة شئنا، بل هي مجموعة من رسوم يبيّن كل رسم منها بياناً قريباً أو بعيداً طريقة تكوين الشيء نفسه الذي جاءت الكلمة لتسميه، فالعلاقة وثيقة بين الاسم و المسمى، شكلا و تكويناً، و هي علاقة الرؤية المباشرة للأشياء أو إن شئت فقل إنّها نقل للخبرة المباشرة بها... و من هنا امتازت اللغة الصينية في قدرتها على نقل الحقيقة التي يراد التعبير عنها، نقلا يحافظ لها على فرديتها و تفردها و شتى خصائصها و مميزاتها و تفصيلاتها وظلالها التي تجعل منها حقيقة فردية قائمة بذاتها»[3]. ثم يوسع حكمه ليشمل اللغة الصينية لا من زاوية الكتابة فقط بل يعممه على كلماتها و مفرداتها فيقول: « فإنّ كلمات اللغة الصينية أقرب إلى الرسوم الدالة على أعلام أفراد، منها إلى الأسماء الكلية المجردة الدالة على أنواع و أجناس، ولذلك كانت اللغة الصينية على وجه الإجمال أقرب إلى أن تشير إلى جزئيات العالم الخارجي المحسوس منها إلى أن تشير إلى خواطر المتكلم و ما يدور في عقله من معانٍ مجردة»[4]. و في هذه اللحظة

[1] )- المصدر السابق، ص 272.
[2] )- ينظر: روي هلريس، تولبت جي تيلر، أعلام الفكر اللغوي، ج 1، ص 233- 234.
[3] )- زكي نجيب، الشرق الفنان، ص 12-13.
[4] )- المصدر السابق، ص 32.

يعلن تأثير اللغة على الفكر بحيث أنّها تطبعه بطابع خاص، الأمر الذي يجعله قريب من نظرية **"هومبولت"** التي أسست الفكر على اللغة لا العكس. فالخاصية الفنية (المقصود بها هنا الطابع الفردي الخاص) سينعكس على المفكرين و الحكماء، فلا تجيء الحكمة في قوالب عامة مجردة بل تأتي في قوالب فنيّة ذات طابع جزئي يسمح للسامع أن يتصورها مباشرة « و هي تلك اللمسة الفنيّة التي جعلناها طابع التفكير الشرقي على وجه التعميم الغالب»[1].

أما عن اللغة العربية فيقول عنها: « إنّ اللغة العربية ذاتها قد ركبت تركيباً يحمل الجانبين معاً، فهي منطقية إلى حد بعيد إذا قيست إلى غيرها من اللغات. ثم هي مشحونة بشحنات وجدانية إلى حد بعيد كذلك»[2]، و هذا ما بسطه في كتابه **"الشرق الفنان"** مبيناً أنّ العرب أمة وسط بين ثقافتين، ثقافة غربية ذات طابع عقلي، و ثقافة شرقية ذات طابع وجداني لذلك ألحقها بمثيلتها الصينية. أي إنّ العربية صبغت ثقافة العرب بصبغة فنيّة، رغم أنّها ليست صوراً فعلية تمثل الأشياء بأعينها، لكنها تمتلك قدرة تتماشى مع الأوضاع الجزئية للأشياء الخارجية « فكلمة واحدة في الكتابة العربية، مثل **"كتبت"** تستطيع أن تغير في شكلها فتحاً و ضماً و كسراً و سكوناً، فتجعل منها عدّة كلمات، كل كلمة منها تشير إلى حالة جزئية غير الحالة الجزئية التي تشير إليها الصورة الثانية من مختلف صورها، فافتح التاء الأخيرة تخاطب مذكراً و اكسرها تخاطب مؤنثاً و ضمها تتكلم عن نفسك»[3]. و هذه الصبغة الفنية التي تتميز بها اللغة العربية ستلعب دوراً سلبياً يكشفه **"زكي نجيب"** و هو يحاول تشخيص علل و أسباب تأخر الفكر العربي و انفصامه عن عالم الواقع، و لكي يثبت ذلك يلفت الانتباه إلى الفصحى التي تكاد تغيب في حياة النّاس اليومية و تعاملهم الحياتي، لأنّ المجتمعات اليوم تتعامل بالعاميّة و هذا ينبئ بأمر خطير هو إنّ « اللغة العربية كما نراها في التراث الأدبي... توشك ألا تنتمي إلى دنيا النّاس، فلا تكاد ترى علاقة بينها و بين مجرى الحياة العملية... لم تكن الفصحى في تراثنا الأدبي أداة اتصال بمشكلات العالم الأرضي و لا وسيلة للثقافة المتصلة بحياة النّاس و أزماتهم، بل كانت مجالاً للفن الذي يهوم في السماء أو ما يشبه السماء»[4].

---

[1] )- زكي نجيب، الشرق الفنان، ص 34.
[2] )- زكي نجيب، قصة عقل، ص 177.
[3] )- زكي نجيب، الشرق الفنان، ص 14-15.
[4] )- زكي نجيب، تجديد الفكر العربي، ص 217.

أما عن شقها الثاني الذي يشبه ثقافة الغرب، فيتجلى في كون اللغة العربية سمحت باندماج الفكر الديني بالفكر العلمي، و هذا التزاوج بين العقل و الوجدان موكول للغة العربية « فهي حين تزخرف نفسها و تصقل بدنها، يخيل إليك أنّها ليست لغة لأهل هذه الأرض إنّما هي إلى ملكوت السماء أقرب و أدنى، فإذا شاءت أن تمشي مع النّاس في أسواق التجارة و دواوين الحكم والسياسة، استقامت و كأنّها قد باتت لغة أخرى، و لا عجب بعد ذلك أن نحس شيئا من الحيرة حيالها، ألها من القداسة نصيب، أم إنّها اتفاق صرف تواضع عليه أصحابه»[1]، و ليثبت ذلك حاول استنباط مثلاً أخلاقية من أسماء و ضعت لتشير إلى ما وضعت لتشير إليه و في نفس الوقت تحمل القيمة الخلقية التي تناسب ذلك المجال، مثال ذلك: « عندما نقول "أمة" ما هي الأمة؟ إنّهم مجموعة من النّاس تآلفوا كما لو كانوا أبناء أم واحدة، و على ذلك فالتعامل بينهم يجب أن يكون كالتعامل بين الأخوة. إنّ المبدأ الخلقي يوضع في الاسم. كلمة صديق: وضعت القيمة الخلقية في الكلمة حيث ينبغي أن تكون العلاقة بين الصديقين قائمة على الصدق بحيث لا يخدع أحدا منهما الآخر»[2]. كما أنّ اجتماع الوجدان و العقل في اللغة العربية يفسر حسب **"زكي نجيب"** توجه و اقبال العرب والمسلمين على ترجمة التراث الفلسفي اليوناني، بحيث تمكنت العربية من استيعاب منطق اليونان و فلسفتهم، ليجاورا الشعر العربي و يساهما في ثقافة أشاعت للإنسانية قروناً من الزمن فكراً وحضارة.

لم يكن غرض **"زكي نجيب"** من قناعته القائلة بأنّ اللغة العربية وسط بين العقل و الوجدان أي بين الثقافتين الشرقية و الغربية، تبريري فقط يفسر به اجتماع صوفية الشرق و عقلانية الغرب؛ بل كان يهدف من ذلك لخدمة مشروعه الفكري الذي تبلور فيما بعد في موقفه من إشكالية الأصالة و المعاصرة، التي وقف منها موقفاً وسطاً. فلا هو راض عن أنصار الأصالة الرافضين للغرب، و لا هو مندفع للمعاصرة و التغريب، لأنّ في الموقفين شطط و سوء تقدير و قِصَر نظر. فقد عمل على التصدي للفريق المعترض على الانفتاح على ثقافة العصر، خوفاً على ذاتيتنا وهويتنا الثقافية و العقائدية و اللغوية، مبيناً من استقراء تاريخ المسلمين الذين انفتحوا على ثقافة الشعوب التي نقلوا إليها الإسلام و العربية، فلم يحدث ما يتوجس منه بعض المعترضين اليوم من ذوبان و فقدان للهوية، و ما يهمنا من رد **"زكي نجيب"** هو أنّ اللغة هي وسيلة الانفتاح عندما يتم

[1] )- المصدر السابق، ص 321.
[2] )- زكي نجيب، قصة عقل، ص 59-60.

ملؤها بثقافة العصر، بقوله: « فإنّني لمن المؤمنين إيماناً لا تهزه العواصف العاتية، بأنّ دخولنا حضارة عصرنا ليس له إلا معنى واحد، و هو أن نسكب تلك الحضارة في لغتنا العربية، و بقدر ما سكبنا نكون قد ساهمنا في حضارة العصر و عشناها. هذا ما فعله آباؤنا بالنسبة للحضارات الأخرى و هذا ما يجب علينا فعله»[1]، يستشف من هذا النّص البعد الحضاري للغة و دورها النهضوي، بل هي وسيلة الانفتاح و أداته، لأنّها تحمل قابلية أن تستوعب القيم الثقافية و العقلية والعلمية فتنقلها من مجتمع لآخر بدل أن تكون سوراً يحجب النّاس و الثقافات عن بعضها البعض، و لهذا يزيد قائلا: « و لن أسمح لأذني أن تسمع إلى الهراء الذي يقوله نفر منا، بأنّ بعض العلوم يستعصي على النقل إلى العربية، و هو هراء مرده إلى العجز»[2]. من هذا نقرأ قناعة **"زكي نجيب"** بمرونة اللغة العربية و قابليتها للتشكل بما يصبه أبناؤها فيها من قيم و معاني، و هي في آن واحد أداة انفتاح على الغير و دعامة الأصالة و الهوية، و هذه القناعة تزيد من عمق نظرته لطبيعة اللغة و وظيفتها.

و يمعن **"زكي نجيب"** في بيان تأثير اللغة في تشكيل العقلية العربية، بإرجاع رؤية العربي إلى الطبيعة للغة « فالطبيعة في الثقافة العربية مسرح للحركة و النشاط و الفاعلية، أكثر منها موضوعاً للنظر المجرد، و حتى المعرفة العقلية النظرية إنّما ينظر إليها على ضوء الثقافة العربية على إنّها فاعلية أريدت، فالإرادة لها الأولوية المنطقية، عنها تتفرع سائر الجوانب»[3]، و مرد ذلك اللغة وطرائق بناءها ففيها: « تبدأ الجملة **"بالفعل"** و تعقب عليه بالفاعل على خلاف اللغات الأوربية التي تبدأ جملتها بالفاعل ثم تلحقه بالفعل... و لما كان الفعل يتم في الأغلب عن إرادة، ثم لما كانت الإرادة توشك أن تنحصر في الإنسان دون سائر الكائنات في العالم المخلوق، كانت المواجهة التي تشغل الثقافة العربية ليست هي مواجهة الإنسان بعقله للطبيعة بخصائصها ابتغاء الوصول إلى قوانين العلوم الطبيعية، و إنّما هي مواجهة الإنسان بإرادته للمجتمع الإنساني في فاعليته، و أوجه نشاطه، ابتغاء المشاركة في فعل موحد يوصل إلى أهداف ترضى عنها القيم العليا»[4].

[1] )- زكي نجيب، مجتمع جديد أو الكارثة، دار الشروق، بيروت، ط 3، 1983، ص 294.
[2] )- زكي نجيب، مجتمع جديد أو الكارثة، ص 294.
[3] )- زكي نجيب، تجديد الفكر العربي، ص 379.
[4] )- المصدر السابق، ص 382-383.

زد على ذلك فقد أنكر اعتبار العروبة مجرد انتماء سياسي، بل يرى أنّها مركب ثقافي تشكل اللغة أهم أسسه. و هنا لا ينظر للغة على أنّها أصوات تلفظ و خطوط تكتب، فالأجانب بإمكانهم تعلمها و الحديث و الكتابة بها، بل ينظر إليها من زاوية أخرى تغوص في أعماق الذات لتجعلها جذراً يكاد يشكل طبيعة و فطرة العربي لدرجة أنّك تستطيع أن تستخلص خصائص هذا من خصائص اللغة فهي « نفسها خصائص أصحابها... و معنى ذلك أنّ أبناء العروبة على امتداد الوطن العربي الكبير قد جاءوا في طرائق النظر على غرار ما تتميز به لغتهم من صفات... والخصائص الإدراكية التي تتألف منها عروبة العربي هي ميله إلى القفز السريع من الأفراد الجزئية إلى تجريدها و تعميمها في أنواع و أجناس فهو لا يهمه الطائر المفرد المعين الواقف هناك على ذلك الفرع من تلك الشجرة بل يكفيه أن يعرف الطائر في عمومه من حيث هو نوع بأسره من الأحياء»[1].

و في صورة أخرى يربط بين حياة العربي في بيئته الصحراوية التي تتطلب التنقل والترحال، الأمر الذي يفرض تخفيف الأحمال، فبيته مثلا خيمة من وبر، يمكن طيها و حملها أينما ارتحل، و هذا ما يفسر خاصية أنّ العربي: « يريد الخلاصة العامة المجردة ليسهل حملها معه وهو مسافر في الفلاة على ظهور الإبل شأنه في ذلك كشأنه تجاه اللغة، فهو يحرص على **"الأصل الثلاثي"** ليحمله معه أينما سار و أما ما ينفجر من ذلك الينبوع اللغوي فيتركه حين الحاجة إليه»[2]. فينتج عن هذه الخاصية ميل العربي إلى « تكثيف المعنى في أقل حيز ممكن من اللفظ... و لهذا فالقرآن الكريم إذا ما وجه الخطاب إلى بني إسرائيل أطنب في القول و إذا وجهه إلى العرب أوجز، و ذلك لاختلاف الفئتين في طريقة الفهم و التعبير»[3].

و يضيف ميزة أخرى تلعب فيها اللغة العربية دوراً أساسياً، بكونها الفارق الذي يميّز ثقافة الأسلاف في العصور الماضية عن ثقافة خلفهم في عصرنا الحالي. فسِمُة ثقافة أسلافنا إنّها ثقافة **"اللفظ"**، بينما هذا العصر ثقافته تتميّز بـ**"الأداء"**، و معنى هذا أنّ الثقافة العربية القديمة ذات طابع لغوي، بل اللغة هي الثقافة بقوله: « عبقرية العرب كانت في لسانها، لم تكن اللغة في ثقافة العرب

[1] )- زكي نجيب، هموم المثقفين، ص 122.
[2] )- المصدر السابق، ص 123.
[3] )- م س، ص 123-124.

أداة للثقافة، بل كانت هي الثقافة نفسها، فأنت مثقف بلغ القمة إذا أنت أجدت الإلمام باللغة في مفرداتها و مترادفاتها و في نحوها و صرفها و في رواية نثرها و شعرها»[1].

و مواصلة لبسط و إثبات فكرته القائلة: إنّ الثقافة العربية ـ خاصة القديمة ـ ثقافة اللفظ والكلمة، يعمد هذه المرّة إلى ملاحظة ميزة خاصة تميز هذه الثقافة و هي التعارض الحاد بين الذات و الموضوع بقوله: « فلا سبيل عند العربي إلى خلطه بين ذات نفسه من جهة، و الأشياء في عالم الواقع من جهة أخرى، فهو هنا في ناحية، و هي هناك في ناحية أخرى»[2]، فمادام أنّ هناك فجوة بين الإنسان العربي و الأشياء في عالم الواقع يلجأ إلى ما يعوضها « فيستعيض عن الأشياء بألفاظها، و من ثمة جاءت حياة العربي في لغته أكثر مما جاءت في أشياء بيئته»[3]، و هذا ما جعل العلم و المعرفة عبارات تستنبط من أخرى و ألفاظ تشتق من أخرى، و هي تأويل و تفسير للنصوص، مما يؤكد النتيجة التالية: « إنّ المثقف العربي كان يفضل الإقامة في عالم اللغة أكثر جداً مما يطيل البقاء في عالم الأشياء»[4].

و في نفس السياق يستغل "**زكي نجيب**" وقفة "**ابن جني**" في كتابه "**الخصائص**" على خاصية من خصائص العرب التي استنبطها من لغتهم، حيث لاحظ ميلهم إلى الإيجاز و الإضمار بدل الإطالة و التصريح، و هنا يرى "**زكي نجيب**" البعد التجريدي للغة العربية، لأنّ الإيجاز والإضمار يتطلبان عدم العناية بالتفاصيل الجزئية و إهمال الأفراد لأنّهم عوابر و زوائل، و هذا يجعل « التفصيلات الجزئية ـ على أهميتها في الحياة العملية ـ هي رواسب على الأرض كالحجر و الحصى و أما الارتفاع عنها بالعقل العام المجرد فهو آخذ في الطيران على جناحي العقل إلى السماء، و بعدئذ تكون الخطوة قصيرة نحو "**المطلق**"، نعم إنّنا في هذه التثنية التي تشطر العالم إلى ما هو أعلى و ما هو أدنى، و التي قد تجد انعكاسها في قسمة الإنسان إلى روح و جسد... أقول في هذه التثنية التي تركل الأدنى بقدميها و تشرئب برأسها إلى أعلى، نكشف عن جوهر فينا أصيل، محال علينا أن نرى عصرنا هذا من خلاله»[5]. و هو هنا لا يحتفل بهذه الميزة بل معناها أنّ إهمال اللغة العربية للتفاصيل الجزئية و الأفراد المتعينين و ميلها إلى التجريد و التعميم عائق أمام اندماج العربي في عصر العلم، بقوله: « فإذا كانت روح اللغة تهديك إلى فلسفة المتكلمين بها، ثم إذا كان

[1] )- زكي نجيب، تجديد الفكر العربي، ص 81.
[2] )- المصدر السابق، ص 245.
[3] )- م س، ص 246.
[4] )- زكي نجيب، تجديد الفكر العربي، ص 247.
[5] )- زكي نجيب، المعقول و اللامعقول في تراثنا الفكري، ص 230-231.

الأغلب على العربي أن يطير على أرض الوقائع الجزئية إلى حيث القول المجمل المحكم السريع، فهو في ذلك إنّما يصدر عن فلسفة مركوزة في أعماق طبعه و هي إنّ العبرة بالفكرة لا بالمفردات التي تجسدها لاسيما إذا صيغت الفكرة في لفظ مصقول متين البناء»[1]. من خلال ما استعرضناه من نصوص يبدو لنا دور اللغة العربية في تشكيل عقلية العربي، و هذا يتوافق مع المشروع الذي عمل على تحقيقه، فعندما يكون بصدد النقد و تشخيص العيوب يبرز تأثيرها السلبي؛ أما عندما يكون بصدد البناء يهتم بتأثيرها الإيجابي.

**الوظيفة الثورية في عالم الفكر:**

يعتبر المهتمون بفكر **"زكي نجيب"** أنّه صاحب مشروع فكري حاول فيه تغيير الثقافة العربية، مستنهضاً همم المثقفين و رجال الفكر، حيث أنّه قدم سنوات الأربعينات و الخمسينات كتباً ذات صبغة أكاديمية ركزت على الجانب العلمي المنطقي، حاول فيها تغيير مسار الفكر نحو العلم، لكنه بداية من الستينات توجه نحو الفكر العربي قديمه و حديثه، ليعطي مشروعه بعداً قومياً، و هذا ما أثمر دراسته الجادة **"تجديد الفكر العربي"** التي حاول فيها تشخيص الأسباب التي جعلت العرب أمة متخلفة؛ و على رأس هذه الأسباب نجد اللغة ماثلة أمام مفكرنا تتحمل نصيباً من هذا التخلف بل مسؤولة عنه، فالأمة العربية أمة اللفظ و الكلام، و المقصود بذلك أنّ اللغة بدل أن تربط النّاس بدنيا الواقع و تحفزهم على العمل نجدها تسبح بهم في عالم الخيال « إنّ هذه الثقافة العربية ــ في كثير جداً من الحالات ــ لم يكن يعنيها أن تكون للصيغة الكلامية دلالة في دنيا الطبيعة و عالم الكائنات... إنّ الصيغ اللغوية إنّما تفعل فعلها كله مادامت حسنة التركيب جميلة الجرس، و لا على صاحبها و لا على قارئها، بعد ذلك أن يهتدي بها في تجارة أو صناعة، أو سفر، أو قتال، أو في أي شأن من شؤون العيش. هي كالقماش المخرم (الدانتيل) يكفينا فيه جمال الزخرفة »[2].

فعَيْبٌ كهذا الذي ذكرناه يحتم دراسة جادة تبحث الطريقة التي تنقل الفكر من كونه لفظي وقديم متخلف، ليتحول إلى فاعل و جديد متقدم؛ و هذا غير ممكن إلا إذا تمَّ نقل و تحويل مضامين الأفكار و المعاني التي تحملها الألفاظ، و هذا الانتقال و التحويل يتوقفان على استعمال جديد للألفاظ لتعني أمراً آخر غير ما كانت تعنيه عند أسلافنا، حيث يقول عن ذلك: « أحسب أنّي لو سألت الآن: كيف ننتقل من فكر قديم إلى فكر جديد؟ كان الطريق إلى الجواب واضحاً، و هو إنّ

[1] )- المصدر السابق، ص 231.
[2] )- زكي نجيب، المعقول و اللامعقول، ص 233.

استخدام الألفاظ ـ التي هي في الحقيقة دالة على رؤوس الموضوعات ـ استخداماً يساير العصر في مفهوماته و مضموناته حتى لو كانت هي نفسها الألفاظ التي استخدمها الأولون، لكنهم استخدموها بمفهومات و مضمونات مختلفة»[1].

فمركزية اللغة في فكر **"زكي نجيب"** حملته لاعتبارها أساس كل ثورة في الفكر، و هذا ما أطلقه كعنوان في الفصل السابع من كتابه **"تجديد الفكر العربي"** و هو (من اللغة تبدأ ثورة التجديد)، فهو لا يفصل بين اللغة و الفكر، و لذلك فاستعمال اللغة يتحدد بالروح السائدة في مجتمع ما و في عصر ما، و هذا ما نعتبره وظيفة أخرى يضيفها إلى وظائفها حيث يقول: « لست أتصور لأمة من الأمم ثورة فكرية كاسحة للرواسب، إلا أن تكون بدايتها نظرة عميقة عريضة تراجع بها اللغة و طرائق استخدامها، لأنّ اللغة هي الفكر و محال أن يتغير هذا بغير تلك»[2]، و ليثبت ذلك يعمد إلى ضرب مثال من التاريخ و المتمثل في ما قام به الفرنسيون بعد ستة أعوام من ثورتهم التي غيرت نظام الحكم أي عام 1795، و ذلك بإنشاء **"المعهد القومي للعلوم"** الذي كان من بين فروعه قسم علوم الأخلاق و السياسة، الذي يشمل بدوره فروعاً منها فرع تحليل الإحساس والأفكار الذي كان من أعضائه **"دي تراسي"** الذي حلل طبيعة الفكر مستفيداً من أعمال **"جون لوك"** و **"كوندياك"** ليرسخ القناعة التالية: إنّ الفكر مرتبط باللغة، ليستنتج من ذلك « إنّ تطور العلوم مرهون بتطور اللغة و هي نتيجة لها من الأهمية و الخطورة ما لا يحتاج منا إلى بيان، لأنّه في هذه الحالة يصبح محالاً أن يتغير للنّاس فكر دون أن تتغير اللغة في طريقة استخدامها»[3].

**الوظيفة الرمزية:**

لقد ذكرنا فيما سبق أنّ اللغة من طبيعة مادية حيث إنّها تستخدم الصوت عندما تكون منطوقة، و الخط عندما تكون مكتوبة؛ لكنها في حقيقتها رموز إما صوتية أو مكتوبة. يستخدمها الإنسان ليستغني عن الشيء المرموز له، و بذلك فهي علامة فارقة بين الإنسان و الحيوان، بل هي علامة الرقي الإنساني « نعم إنّ عملية الإنابة بالرموز ـ الرموز اللغوية أو غيرها ـ هي من أقوى علامات الرقي الإنساني، حتى لقد قيل إنّ استخدام الكلمة ـ أي الرمز ـ هو المرحلة التي حددت

[1] )- زكي نجيب، تجديد الفكر العربي، ص 183.
[2] )- المصدر السابق، ص 205.
[3] )- زكي نجيب، تجديد الفكر العربي، ص 211.

خروج الإنسان من مدارج التطور البيولوجي، من عالم الحيوان الأعجم و من هنا قيل عنه إنّه الحيوان الناطق»[1].

و الرمز لا يقتصر على اللغة بل يشمل كل مظاهر الحياة، حيث لا يخلو نشاط إنساني حسب **"زكي نجيب"** إلا و الرمز يشكل لُبَّهُ و روحه، إذ يقول في ذلك: « فما من نشاط إنساني ذي بال إلا و الرمزية لبّه و صميمه... فالنشاط العلمي يرتد آخر الأمر إلى رموز، و الفن و الأدب قائمان على الرمز، و كذلك الدين و الأخلاق، و كذلك الحياة الاجتماعية... بل كذلك الفرد الواحد في صحوه و نعاسه على السواء»[2]، و مادامت الرموز بهذه الأهمية لابد من الاعتراف بكون اللغة، أهم هذه الوسائل الرمزية إذ لا يمكن أن تضاهيها الوسائل الأخرى في قدرتها على الرمز وحمل المعاني و نقلها بين النّاس، بل التواصل مرهون بها ليس هذا فحسب بل الاجتماع البشري يتوقف عليها.

و يفرق **"زكي نجيب"** بين الرمز و العلامة، لأنّ للعلامة طرفان هما الدال و المدلول عليه، فقد يكونان أشياء بحيث أنّ أحدهما يشير و يدل على آخر سواه، مثلا الدخان علامة على وجود نار. بينما الرمز لا يكتفي بالدلالة بشيء على شيء، بل يحمل شحنة عاطفية يراد لها أن تنتقل إلى السامع أو الرائي. فالميزان الذي يرمز به للعدالة لا يراد منه فقط أن يدل على معنى المساواة، بل يراد له أن يرسخ في النفوس و الأذهان معنى التوازن و الانصاف و الوقوف مع الحق و عدم الميل.

فاللغة بقدرتها على الرمز تساعد الإنسان على « تحويل ما ليس بمادة في طبيعته إلى ما هو ماديُ بطبيعته، إذ تحول الفرح و الحزن و الارتياح و الغضب و الحب و الكراهية ـ و هي حالات نفسية ـ إلى كلمات تنطق أو تكتب، و النطق هواء و الكتابة مداد، و الهواء و المداد كلاهما مادي، لكنك تضطر إلى ذلك اضطراراً، إذ لا وسيلة لإطلاع سواك على حالاتك الداخلية، إلا إذا عرضتها أمام عينيه أو على مسمع من أذنيه»[3]، و هذا ما يلجأ إليه أهل التصوف عندما يخرجون ما يكابدون من مشاعر، رغم أنّهم يشْكُون قصور اللغة عن الافصاح و الإبانة.

[1] )- زكي نجيب، في فلسفة النقد، ص 27.
[2] )- زكي نجيب، من زاوية فلسفية، ص 98-99.
[3] )- زكي نجيب، من زاوية فلسفية، ص 102-103.

## المبحث الرابع نظرية المعنى عند "زكي نجيب":

### المعنى المفهوم و المعيار:

قضية المعنى تشكل لب الفلسفة المعاصرة بمختلف اتجاهاتها، خاصة الوضعية المنطقية، بل لقد اختزل فيلسوفنا الفلسفة التحليلية في سؤال واحد تنشد الإجابة عنه و يعتبر عصبها ومحورها و هو « ما المعنى؟»[1]. الأمر الذي دفع بـ"**زكي نجيب**" إلى القول عن الفلسفة إنّها: «تحديد المعاني»[2]، و أهمية المعنى تتجلى في كونه يعكس حقيقة الإنسان، بل الميلاد الحقيقي للإنسان كان في اللحظة التي نطق بها، لا ليصدر مجرد همهمات و أصوات، بل ليبدع رموزاً مسموعة تحمل معاني، إذ المعنى يتطلب صوتاً مرموزاً يشير إلى شيء حتى يصير فكرة يتداولها النّاس، فالإنسان « كائن يصوغ الصوت لفظاً يحمل على موجه المعنى و الكلمة فكرة و الفكرة دالة حتماً على شيء»[3].

لكن مفكرنا رفض أن يكون المعنى موضوعاً خاصاً، لكي لا يعتبر مشكلة فرعية تبحثها الفلسفة بل هو مدارها الذي تدور حوله. فقد سبق و أن ذكرنا أنّه يعتبر الفلسفة منهجاً و طريقة، مهمتها التحليل؛ بحيث تتناول الأقوال و القضايا للكشف عن معانيها فقد قال عن ذلك: « ليس للفلسفة موضوع معيّن و ليس لها أن تنبأنا عن حقائق الكون، إنّما هي طريقة بغير موضوع... هي البحث عن معاني الألفاظ لا كما تشرحها القواميس، بل هو بحث تحليلي له أوضاع و شروط»[4].

و مادام المعنى يحتل هذه المكانة الرئيسية، نتساءل هل المعنى تصور في الذهن أم هو وسط بين اللفظ والشيء؟ أم هو شيء آخر؟. قبل أن نجيب عن ذلك يجب أن نورد تعريف "**زكي نجيب**" للمعنى حيث يقول عنه: « إنّ لكلمة معنى معان عدّة، تلتقي كلها في أنّ شيئاً يرمز إلى شيء آخر، و الكلمات و العبارات اللغوية هي واحدة من أنواع الرموز ذوات المعنى... و هكذا ترى أنّ المعنى دائماً هو أنّ شيئاً يرمز إلى شيء، و كلا الشيئين يكونان من كائنات العالم الواقع»[5]. يتضح من هذه الفقرة أنّ علاقة الكلمات بالوقائع والأشياء تمثل المعنى في جانب من جوانبه، فهو علاقة بين كلمة وبين شيء. و منه فالمعنى « هو الفكرة المجردة الدقيقة الدالة على

[1] )- زكي نجيب، هموم المثقفين، ص 53.
[2] )- زكي نجيب، موقف من الميتافيزيقا، ص: ك.
[3] )- زكي نجيب، في فلسفة النقد، ص 149.
[4] )- زكي نجيب، شروق من الغرب، ص 301.
[5] )- زكي نجيب، نحو فلسفة علمية، ص 115 – 116.

موضوع الشيء»[1]. إلا أنّ **"زكي نجيب"** ينظر إليه من زاوية ماصدقية لا من زاوية مفهومية؛ الأمر الذي يربط المعنى بمشكلة الكليات، وفق تصور النزعة الاسمية. حيث اختلف الفلاسفة حول مسألة الكليات هل لها وجود واقعي أم وجود ذهني؟، و ما العلاقة بينها وبين الأفراد أو الأشياء الجزئية؟، و هذه النقطة الأخيرة تلتقي فيها مسألة المعنى بمسألة الكليات كما يطرحها مفكرنا.

و بهذا يمكن أن نعود إلى تاريخ الفلسفة فنتتبع نظرة هؤلاء لمشكلة الكليات و نسقطها على مسألة المعنى، و تتلخص آراء هؤلاء في اتجاهات معينة أهمها:

**1. موقف "أفلاطون"** ومن تبعه من مشكلة الكليات، و هو موقف يمكن اعتباره واقعيا لأنّه يقر أنّ للمثل وجوداً واقعيا في عالم خاص، هذا الموقف هو في الوقت ذاته، موقف من المعنى حيث إنّ المعاني هي هذه المثل ذاتها، وما ليس له مثال يقابله ليس له معنى.

**2. موقف "أرسطو"** التصوري الذي يرى إنّ الكليات هي تصورات في الذهن وليس لها وجود واقعي، وإنّ الأشياء الواقعية هي معاني هذه التصورات. بمعنى أنّ الكلي تصور في الذهن يقابله الوجود الجزئي في الواقع لكن **"أرسطو"** يرفض الاعتراف له بالوجود في عالم خاص، بل وضعه في الذهن، و بدلاً من أن تكون الأشياء انعكاسا له و يكون هو (معناها) صار هو انعكاسا للأشياء وأصبحت هي (معناه).

**3. الموقف الاسمي** الذي أقر بأنّ الكليات هي مجرد أسماء تنطبق على الجزئيات و ليست تصورات في الذهن، أو مُثلٌ في عالم مستقل، و إنّ معنى الاسم هو مسماه الذي نجده في الواقع. ويعد **"روسلان"** (1050 – 1120) أول من أعطى النزعة الاسمية دفعا جديدا في العصور الوسطى، فالأجناس والأنواع عنده ما هي إلا مجرد أسماء، والجزئي وحده هو ما له وجود واقعي[2].أي أنّنا يجب أن نبحث عن معنى الكلي في الجزئي. و في القرن الرابع عشر ظهر **"وليم أوكام"** (توفي 1349) مدافعا عن الاسمية، ورأى أنّ الكلي لا يمكن أن يوجد وجودا واقعيا في الخارج وهو ليس إلا وهماً مجرداً[3]. ثم جاء **"جون لوك"** و كان يرى أنّ الكليات هي الأفكار التي تدل عليها الكلمات و بالتالي فهي معاني هذه الكلمات، أي إنّ الكليات من صنع الفكر لا تقابلها في الخارج مثل أي أنّها « خلاصات لما نعرف من كيفيات الأشياء»[4]. و هكذا يكون معنى لفكرة

---

[1]- جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982، جـ2، ص399، مادة (المعنى).
[2]- ينظر: يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الاوربية في العصر الوسيط، دار المعارف بمصر، ط3 ، ص82 – 83.
[3]- ينظر: يحي هويدى، باركلي، سلسلة نوابغ الفكر الغربي، دار المعارف بمصر، القاهرة، 1960، ص22 – 23.
[4]) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف بمصر، ص140.

الكلية هو الكيفية أو مجموعة الكيفيات التي لخصتها تلك الفكرة. وهكذا قرر **"لوك"** إنّ التصور «فكرة في أذهاننا جردناها مما هو محسوس لاستخدامها عند الحاجة »[1]. ثم جاء بعده **"جورج باركلي"** و دافع عن الاسمية مدعيا أنّ الافكار المجردة أوهام مصدرها اللغة و الألفاظ، وهو يرى أنّ اللفظ المجرد هو لفظ كلي نستخدمه كرمز يقوم مقام عدة أفكار جزئية، و يساعدنا على الفهم السريع المباشر[2]، و قد كان موقف أصحاب الوضعية المنطقية صورة متطرفة لموقف **"باركلي"** الاسمي هذا حيث الغوا المفهوم الغاء تاما و « نادوا بوجود ما صدق بغير مفهوم »[3].

لهذا تمسك فيلسوفنا بواقعية المعنى دون أن يقع في مأزق الأفلاطونية الجديدة التي قال بها فلاسفة منهم **"ألكسيوس ميونغ"** الذي افترض أنّ للمعاني وجود خاص في عالم ثالث مستقل عن الطبيعة و عن النفس[4]. حيث أصر **"زكي نجيب"** على رفضه بقوله: « فالمعنى ليس شيئاً على الإطلاق»[5]، حتى يتنصل من اعتباره كينونة ذهنية أو شيئية، ومع ذلك ميّز بين ثلاثة أصناف من المعاني هي:

1. المعاني التي هي ما يشير إليه لفظ لغوي إلى شيء موجود في عالم الواقع، حيث قال عنه: « معنى اللفظ شيئاً مجسداً يمكنك الإشارة إليه»[6]، و ردد ذلك في موقع آخر بقوله: «إشارة اللفظ إلى ما ليس بلفظ»[7]. على أن لا يفهم من ذلك أنّ المعنى شيئا بين الأشياء و لا هو حالة ذهنية، بل هو « طريقة و عمل و وسيلة أداء»[8]، تتمثل فيما يطلق عليه هؤلاء**"مبدأ التحقق"**. و هذا ما سنتوسع في بسطه بعد قليل.
2. المعاني التي تكون « في أذهاننا تصورات عقلية لا هي مجسدة و لا هي محسوسة، فإذا سألتني عن معنى الحرية ما هو؟ أجبتك بشرح يشرح ما أتصوره في ذهني عن الحرية، وبعد ذلك تجد ذلك التصور مجسداً في أنماط سلوكية نراها في حياة النّاس الفعلية و يمكن رؤيتها بالعين»[9]. و هذه صيغة ثانية تناسب الكثير من الكلمات التي لا تشير إلى أشياء بل

[1]- محمود فهمي زيدان، في فلسفة اللغة، ص103.
[2]- ينظر: يحي هويدى، باركلي، سلسلة نوابغ الفكر الغربي، ص23 – 25.
[3]- المرجع السابق، ص27.
[4]- ينظر: زكي نجيب، نحو فلسفة علمية. ص 116 و ما بعدها.
[5]- المصدر السابق، ص 126.
[6]- زكي نجيب، في مفترق الطرق، ص 42.
[7]- زكي نجيب، مع الشعراء، ص 87.
[8]- زكي نجيب، نحو فلسفة علمية، ص 126.
[9]- زكي نجيب، في مفترق الطرق، ص 43.

إلى مفاهيم نتداولها في عالم الفكر. على أن لا يفهم من ذلك أنّ لها وجود لأنّنا في هذه الحالات نستخدم اللغة استخداماً تعبيريا لا تصويرياً، و سنبين ذلك فيما بعد.

3. المعاني التي هي من الضرب الذي « نجده في الحالات التي يكون فيها الحديث عن كائنات ليس لها وجود في عالم الأشياء، و إنّما هي من محض الخيال، الذي لا كان يوماً أمراً واقعاً، و لا هو الآن كائن، و لن يكون أبداً متحققاً في كائن من كائنات الواقع الفعلي»[1]. و هذا ما حرص الوضعيون الجدد و منهم **"زكي نجيب"** على نفيه، لأنّه لا يصف شيئاً.

فالخلفية الاسمية التي يرتكز عليها فيلسوفنا تفسر رفضه اعتبار المعنى كائناً ذهنياً موجوداً في العقل، و هذا لأنّ التحليل المنطقي المعاصر يؤكد أنّ معاني الكلمات مثل: حرية، عدالة، صدق، وفاء، مساواة... ليست حقائقاً عقلية مستقلة بذاتها قابلة للتحديد و المعرفة، بل هي « تكثيف لجملة كاملة ضغطت في مفرد لغوي واحد»[2]، و منطلقه في ذلك، الاعتبار المنطقي الذي يعتمد على الفكرة التالية: « الكلمة لا تعني إلا مفرداتها... [أي] مسمياتها الجزئية لا بمفهومها في الذهن»[3]، لهذا يُنظر لمثل تلك الكلمات كرموز ناقصة لا تدل على كائنات جزئية و ليس لها مسمى في عالم الأشياء، لذلك يطلق عليها المنطق التقليدي تسمية الألفاظ الكلية و هي حسب الطرح الوضعي الجديد لا تفهم إلا بمفرداتها الجزئية « فإذا تبين أنّ الكلمة بغير مسميات جزئية تقع في خبراتنا الحسية فعلا أو امكاناً، كانت كلمة فارغة من المعنى»[4]. فغياب معنى الكلمة هو عجزك عن ربط الصوت أو الصورة المرسومة بالشيء الذي تسميه[5].

و بهذا جعل المناطقة المحدثون فكرة الخلو من المعنى، أو الكلام الخالي من المعنى، قيمة ثالثة تضاف للقيمتين المنطقيتين الصواب و الخطأ، حيث يقول عنها ما يلي: « ألف النّاس أن ينظروا بالمنطق ذي القيمتين إلى القول يقوله القائل ليخبر به خبراً، أي إنّهم قد ألفوا على الخبر يأتيهم به المتكلم بأحد شيئين: فهو عندهم إما صواب أو خطأ و لا ثالث لهذين الفرضين؛ حتى جاء المناطقة المحدثون فأضافوا إلى هذين الحكمين التقليديين حكماً ثالثاً، هو أن يكون القول كلاماً فارغاً لا يحمل إلى السامع معنى، فلا يجوز وصفه عندئذ بصواب أو خطأ، و بالتالي لا يجوز أن

[1])- زكي نجيب، في مفترق الطرق، ص 43.
[2])- زكي نجيب، حصاد السنين، ص 49.
[3])- زكي نجيب، المنطق الوضعي، ج 1، ص 39.
[4])- المصدر السابق، ص: و.
[5])- ينظر: زكي نجيب، موقف من الميتافيزيقا، ص 100.

يكون موضوع أخذ و رد و بحث و مناقشة»[1]. و قد تم استعمال هذا المفهوم كسلاح منطقي لمواجهة الميتافيزيقا، و كل الأطروحات التي لا تتوافق مع قناعات هؤلاء. إذ يقول عن ذلك: «المنطق يقبل الكلام إذا كان لدى السامع وسيلة لتحقيقه، فإما أن يصدقه بعد التحقق أو يكذبه، أما الكلام الذي يستحيل بطبيعة تركيبه أن نتصور وسيلة لمراجعة صدقه أو كذبه، فهو كلام خلو من المعنى، و لا أقول إنّ الكلام يكون كاذباً أو باطلاً أو خاطئاً، لأنّ هذه صفات لا يصح استعمالها إلا إذا كانت هناك وسيلة لمراجعة الصورة الكلامية على الحقيقة التي تصورها ثم وجد أنّها لا تطابقها»[2]، و منه يتبيّن إنّ معيار **"اللامعنى"** أو **"الخلو من المعنى"** هو الوجه السلبي للمعنى ويتناغم معه، و لا يمكن أن تتكامل نظرية المعنى إلا إذا ربطناها به. و الخلو من المعنى يحدث لسببين هما:

1. استخدام الألفاظ بطريقة تخالف ما تواضع عليه أفراد الجماعة اللغوية، بحيث لا يكون لها مدلول في العالم الواقعي، و يوضح ذلك بمثال قال فيه: « كقولنا: **" في هذا الصندوق أربع مشقرات"**. فكلمة مشقرات التي لا مدلول لها، لا يعلم السامع ماذا عساه واجد في الصندوق إذا أراد أن يتثبت من صدق ما قاله القائل»[3].
2. أو استخدام ألفاظ لها مدلول في العالم الخارجي لكنها وضعت في غير موضعها وركبت بصورة مخالفة لما هو مفهوم و توضيح ذلك قوله: « **"الإنسان حرارة لها زاويتان قائمتان"** فعلى الرغم من أنّ كل لفظة منها ذات مدلول متفق عليه، إلا أنّ الألفاظ قد وضعت في غير سياقها الذي يجعلها ذات معنى»[4].

فالوضعيون لا يكتفون بهذه النظرة المنطقية للمعنى بل يمزجونها بواقعية لا تُغَيبْ التجربة الحسية؛ فالمعنى لا يتم إدراكه إلا إذا تمكن الإنسان من تصوره، و هذا غير ممكن بمعزل عن الخبرة الحسية فقولنا مثلا: **"وزن العدالة ثلاثة أمتار"** لا يمكنك من رسم صورة ذهنية تهتدي بها للتأكد من صحة هذه العبارة، إذ لا يوجد في الخبرة ما يساعد على معرفة أنّ العدالة من الأشياء التي توزن، كما إنّ الذي يوزن لا يقاس وزنه بالمتر، لذلك يستحيل التصور و منه لا يمكن التحقق

[1] )- المصدر السابق، ص 1.
[2] )- زكي نجيب، موقف من الميتافيزيقا، ص 78.
[3] )- زكي نجيب، قشور و لباب، ص 162.
[4] )- المصدر السابق، ص 162.

من صدق أو كذب العبارة مما يفقدها المعنى، لأنّ: « معنى الكلام هو طريقة تحققه»[1]. و هذا هو **"مبدأ التحقق"** الذي يتم بكيفيتين:

أ). بالمعاينة الحسية المباشرة و الآنية، إذ يطلقون عليه التحقق بالمعنى القوي، و هو: «حين تأتي الخبرة الحسية مدعمة لصدق القضية تدعيماً كاملاً»[2].

ب). لكنه في حالات أخرى يكون التحقق بمجرد الامكان المنطقي « فإذا وجدنا العقبة التي تحول دون التحقيق الفعلي عقبة فنيّة، أو عقبة تجريبية. لم يكن ذلك مانعاً من قبول الجملة أوالسؤال من الوجهة المنطقية»[3]، و هذا ما سماه هؤلاء بالتحقق بالمعنى الضعيف، و هو: « حين تأتي الخبرة مدعمة لصدق القضية على وجه الاحتمال»[4].

لكن لا يجب أن يفهم مما سبق أنّ المعنى مختلف عن وسيلة التحقق منه بل هما شيء واحد عند **"زكي نجيب"** لذلك قال:« كل عبارة مقبولة إنّما يكون معناها هو نفسه طريقة تحقيقها أي إنّ طريقة التحقيق ليست مجرد وسيلة توصلك إلى معنى العبارة، بل هي نفسها المعنى و على ذلك فإن لم يكن لعبارة ما طريقة تحققها بها، فهي بالتالي عبارة لا معنى لها»[5] و تأكيد مفكرنا على هذا الإجراء يرسخ ما ذكرناه في بداية هذا المبحث من أنّ المعنى ليس مجرد كيان ذهني خالص مستقل في عالم عقلي مفارق للعالم الحسي. لأنّ اللغة صورة للواقع و تصوير له، و هذا ما يجعل معنى الكلمة في مسماها لا في مدلولها في الذهن، و ما يثبت ذلك حسب **"زكي نجيب"** الكتابة **"الهيروغليفية"** فرسم الطائر يدل عليه و رسم الشجرة يدل عليها[6].

بل يتضح مما سبق الربط بين المعنى و الصدق أو الكذب، فالجمل الفارغة الخالية من المعنى هي التي يتساوى فيها الصدق و الكذب من ناحية و من ناحية أخرى لا يؤثر ذلك على حالة العالم و صورته و ليوضح لنا ذلك يضرب مفكرنا مثالا بقوله: « لو تحدثت مع بعض الفلاسفة عن **"المطلق"** فقلت مثلا: إنّ المطلق يتحقق في عالم الأشياء، فعالم الأشياء لن يزيد شيئاً و لن ينقص شيئاً إذا صدقت هذه الجملة أو كذبت، و إذن فهي ليست من الأقوال العلمية حتى إن جاز لها أن تجد مكاناً في مجال آخر من مجالات القول»[7].

---

[1] )- زكي نجيب، المنطق الوضعي، ج 1، ص 16.
[2] )- زكي نجيب، موقف من الميتافيزيقا، ص 92.
[3] )- المصدر السابق، ص 90.
[4] )- م س، ص 92.
[5] )- م س، ص 87.
[6] )- زكي نجيب، المنطق الوضعي، ج 1، ص 17.
[7] )- زكي نجيب، المنطق الوضعي، ج 2، ص 20.

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

**أولا**: تصوره الخاص لطبيعة اللغة و ألفاظها خاصة في مرحلته الفكرية الأولى، و قد سبق لنا بيان ذلك في المبحث السابق حيث يعتبرها من طبيعة مادية، وجدت لتشير إلى أمر خارجها، والنص التالي يلخص لنا ذلك إذ يقول: « ألفاظ اللغة على اختلاف صورها و أوضاعها قطع من مادة و لا روحانية في الأمر، فاللفظة المكتوبة قطرة من مداد جفت على الورق، لا فرق بينها وهي مسكوبة على الورق كلمة و بينها و هي في الزجاجة قطرة إلا الاتفاق الذي تواضعنا عليه بأن تكون صورتها على الورق رمزاً لا يقصد لذاته، بل يراد به مسماه الذي يتحتم أن يكون شيئاً مما عسانا أن نلاقيه في دنيانا و في خبراتنا، و قد تتواضع الجماعات المختلفة على أن تسكب المداد في صور مختلفة، يسكبه فريق من اليمين إلى اليسار على صورة و يسكبه فريق آخر من الياسر إلى اليمين على صورة أخرى، و لا فرق بين الصورتين، لأنّ كلا منهما موضع اتفاق عند الجماعة التي اصطلحت عليها... و اللفظة المنطوقة كذلك قطعة من مادة هي هزة في هواء... اللفظة من ألفاظ اللغة حدث من أحداث الطبيعة هي لمعة من الضوء أو نبرة من الصوت يحلو لنا أن نتفق عليها... و مسماها حدث آخر من أحداث الطبيعة»[1].

**ثانيا**: الكيفية التي يتعلم بها الإنسان اللغة، فالطفل الصغير يكتسب اللغة عن طريق ربط الأصوات التي يسمعها بالأشياء التي يراها « و هذا هو بعينه الأساس الذي نقيم عليه تعليمنا اللغة لأطفالنا، فأشير إلى شيء قائم على مرأى من الطفل قائلا له: شجرة، و لولا أنّ هناك الشجرة التي أشير إليها لذهبت لفظتي عند الطفل عبثاً»[2].

**ثالثا**: الإقرار بأنّ حقيقة اللغة عندهم لا تكمن فيها هي بل فيما تشير إليه خارجها، و هذا ما عبّر عنه بقوله: « إنّ اللفظة تشير إلى اتجاه واحد لا اتجاهين، فهي تشير فقط إلى مسمياتها في عالم الأشياء و ليس لها في الذهن إلا صداها الصوتي مرتبطاً أحياناً بصورة جزئي من جزئيات مسمياتها ثمّ ليس هناك إلا عادة تعودها الإنسان في كيفية استعمال اللفظة المعيّنة»[3].

و على هذا الأساس فالمعنى يرتبط بأمر خارج اللغة، لأنّ العالم الواقعي الحسي المادي هو الذي يعطي لهذه الأخيرة دلالتها، و هذا عندما تستخدم للإشارة إليه حيث يعلي **"زكي نجيب"** من

[1] )- زكي نجيب، من زاوية فلسفية، ص 119 – 120.
[2] )- المصدر السباق، ص 110.
[3] )- زكي نجيب، المنطق الوضعي، ج 1، ص 40.

هذه الوظيفة، لأنّها توافق الطرح التجريبي من جهة و من جهة ثانية تنسجم مع العلوم المعاصرة، و قد صرح بذلك قائلا: « إنّ اللفظة في هذه الدعوة الجديدة (التجريبية العلمية) لا تكون لها قوة دلالية إلا إذا أشارت في نهاية التحليل إلى معطيات حسية أعطتها إيانا كائنات فعلية في العالم الخارجي»[1]، و هنا يجب أن نذكر بأنّ المعنى يتطابق مع **"مبدأ التحقق"** الذي قال به الوضعيون الجدد، حيث يؤكد على ذلك **"زكي نجيب"** بقوله: « إنّ معنى القضية و كيفية إثبات صدقها شيء واحد، فما يستحيل علينا أن نثبت صدقه من القضايا، لا يكون ذا معنى على الإطلاق؛ إنّنا إذا سألنا، ما معنى هذه العبارة؟ كان سؤالنا معناه بصيغة أخرى: كيف يمكن أن نحقق هذه العبارة؟ أي ما نوع الحاضرات الحسية التي نتقبلها من الخارج لو كانت العبارة صادقة؛ ذلك لأنّ أية قضية إخبارية **"هي صورة للواقع"**»[2].

و مما سبق يحذر مُفكِرُنا الفلاسفة الذين ينتقلون من فكرة لفكرة دون أن يطالبوا أنفسهم الالتزام بدنيا الأشياء (الوقائع الفعلية) من مغبة اعتبار هذه الأفكار معاني حقيقية، إذ يكتفي هؤلاء بصحة ما يقال استناداً على سلامة الاستدلال دون الحاجة إلى مطابقة الواقع، و بهذا شغلوا أنفسهم بالبحث عن المعاني العامة، و هذه الطريقة في الحصول على المعنى شبيهة بالفكر الرياضي، حيث ينطلق الفيلسوف من « **"نص"** أو **"كلام"** أو **"عبارات"** و يكون التفكير هو أن أنسل أو استخرج من هذا النص أو من هذا الكلام أو من تلك العبارات ما يمكن أن يؤخذ منها من نتائج. بمعنى أن أخرج من جوف هذا النص ما يمكن أن يلده من نتائج. فإذا ما أخرجت هذه النتائج اللازمة من هذه العبارات في ذلك النّص اعتبرها صحيحة و ذلك لأنّني افترضت منذ البداية أنّ هذا النص الذي أخذت منه هذه النتائج لابد أن يكون صحيحاً»[3]، فذكر **"زكي نجيب"** لهذه الطريقة لا يعني أنّه يقر بالنتائج التي تلزم عنها و هي الإقرار بوجود معاني ذهنية عامة يجب التسليم بها، بل ليبيّن أنّ اللغة في هذه الحالة لا تستخدم طبقاً لوظيفتها الأصلية (الإشارية)، حيث تستخدم بمنهج « اشتراطي يعفيها من الوظيفة الإشارية، لكن التفكير عندئذ يكون مفهوماً على إنّه منحصر في نسقه الداخلي و لا شأن له بدنيا الواقع»[4]، و بهذا الكيفية يعمل الوضعيون على إفراغ الفلسفة الميتافيزيقية من محتواها المعرفي و الإدراكي، و مضمونها الواقعي لتتحول إلى نسق مغلق من

[1] )- زكي نجيب، من زاوية فلسفية، ص 29.
[2] )- زكي نجيب، المنطق الوضعي، ج 1، ص 16.
[3] )- مصطفى النشار، زكي نجيب، ص 48 – 49.
[4] )- زكي نجيب، من زاوية فلسفية، ص 30.

الرموز لا يعني شيئاً خارج صاحبه. و هذا لا يعني من جهة أخرى اعتبار قضاياها تحليلية لأنّها لا تفرض نفسها على العقل و لا تتميز باليقين و الوضوح.

## طريقة كشف المعاني:

الطريقة الأنسب للتوصل للمعاني هي أنْ « يقرأ الحقيقة كما هي واقعة في الطبيعة»[1] وهذا ما فعله علماء الطبيعة عندما بحثوها فاستخرجوا قوانينها؛ لكن يجب أن نُذكِرَ أنّ البحث الفلسفي لا يتعلق بالأشياء بل بالعبارات و القضايا، و منه فالمعنى لا يستمد إلا من العبارة حيث يقول: « إنّ العبارة اللغوية هي نفسها الفكرة، إذا غابت غابت معها الفكرة و إذا اضطرب نظمها اضطرب معه معناها»[2]، و هذا لا يعني إنّ البحث عن المعنى عند **"زكي نجيب"** يقتصر على العودة إلى القواميس، و إنْ كان لا يهمل ذلك بل شدّد على أهمية هذا الإجراء، حيث إنّ تحديد معنى الكلمات في المعاجم يتم دائماً بربطها بالاستعمال الاجتماعي، و هذا ما ذكرناه في معرض بسطنا لمفهوم التحليل في المبحث الأول من هذا الفصل.

فهذه الكيفية في تحديد معاني الكلمات تتم وفق عمل جماعي تتفق عليه الجماعة اللغوية، ومنه يَثبُتُ بالنسبة لـ**"زكي نجيب"** أنّ المعنى يتوقف على عناصر خارج العبارة أو الكلمة، مما يبرر تمسكه بالفكرة القائلة: إنّ حقيقة اللغة تكمن خارجها. و لكي يوضح أهمية الاصطلاح الاجتماعي في تحديد المعاني يقول: « و لست أعني هنا ما هو وارد عنها في معاجم اللغة فقط، بل أعني كذلك ما هو أهم من المعاجم و هو الشحنة التي شحنت بها اللفظة خلال استعمالها»[3]، و هذا يذكرنا بمنهج **"جورج مور"** الذي يكتفي بالحس المشترك لضبط معاني الكلمات التي يوردها الفلاسفة في كتبهم، من خلال بيان معانيها في الاستعمال العادي. لكن **"زكي نجيب"** يضع نصب عينيه القاعدة التالية: « غياب المدلول الذي يشار إليه بالكلمة يجعلها لفظة فارغة زائفة»[4]، و هذا إمعاناً منه في التمسك بنظرية الصورة في المعنى التي أرسى قواعدها **"فيتجنشتين"**، لكي لا يقع في الأخطاء التي وقع فيها خصومه من الفلاسفة، بسبب شيوع و طول استعمال كلمات معيّنة. لأنّ طول و كثرة الاستعمال لا ينفيان عن هذه الكلمات زيفها إذ لم يكن في عالم الأشياء ما يقابلها،

[1] )- مصطفى النشار، زكي نجيب، ص 50.
[2] )- زكي نجيب، حصاد السنين، ص 166 – 167.
[3] )- المصدر السابق، ص 267.
[4] )- زكي نجيب، المنطق الوضعي، ج 1، ص 417.

حيث يصرح بهذه القناعة بقوله: « إنّ الكلمة لا ينفي عنها الزيف طول استعمالها في التفاهم بين النّاس»[1].

فالمعاني لا تعرف إلا إذا تم الكشف عنها و هذا عن طريق تحليل القضايا، ببيان صورتها المنطقية و طريقة بنائها، لأنّ المعاني ليست كامنة في المفردات، بل الأمر أعقد من ذلك حيث تكمن في بنية الجملة، و منه يجب أن تستخرج من الطريقة التي ركبت بها الألفاظ و العلاقات التي تربط بينها، فهذه الأخيرة هي التي تجعل الكلمات أفكاراً، و منه فالكشف عن المعنى لا يكون بتحليل كل كلمة لوحدها، فقد تتألف القضية من كلمات ذات معنى و لها مدلول في العالم الخارجي، لذلك يجب أن نأخذ العبارة في مجملها أو مجموعها، هذا من جهة و من جهة ثانية يجب أن نقابل بين ما يقال و بين ما هو موجود في عالم الواقع، فالبحث عن المعنى يكون بـ« أن تقوم بعملية تشريح لهذا الجسم اللغوي (العبارة منطوقة أو مسموعة) الذي تسمعه أو تراه، لتمعن النظر في أعضائه كيف تلاحم بعضها مع بعض، و هنالك تستطيع أن ترى من طبيعة الروابط بين تلك المفردات، هل يتكون المعنى؟ و إذا تكون المعنى، فهل هو صحيح بمطابقته للواقع الذي جاء ليشير إليه»[2]، على أن لا يفهم من هذا أنّ المعنى يستنتج من التركيب النحوي الصحيح للعبارة، بل على العكس إذ إنّ « هناك جملة لغوية أقر سلامتها علم النحو إلا أنّها غير ذات معنى؟»[3]، و قد وضحنا ذلك في مبحث **"اللغة و التحليل"** مثل عبارة **"العقل عنصر بسيط"**. لأنّها حسب التحليل الوضعي خالية من المعنى، إذ تخالف **"مبدأ التحقق"** الذي خلاصته: « هي إنّ كل كلمة من كلمات اللغة، تكون صوتاً فارغاً من المدلول إلا إذا كانت تدل على أفراد مما يمكن أن يشار إليه، أو يقع لحاسة من الحواس المعروفة»[4].

## المعنى و تمييز نوع الكلام:

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

[1] )- المصدر السابق، ج 1 ، ص 417.
[2] )- زكي نجيب، حصاد السنين، ص 204.
[3] )- المصدر السابق، ص 204.
[4] )- زكي نجيب، الكوميديا الأرضية، ص 215.

أ). « كلام يراد به وصف عالم الأشياء و ما يعتوره من أحداث»[1]، و يتميّز هذا النوع من الكلام بكونه يصف الواقع الخارجي بحيث لا تتدخل مشاعرنا في ذلك الوصف، الأمر الذي يجعل الوقائع المذكورة في الحديث لا تشكل جزءاً من نفس المتكلم، و هذا ما يساعده على إثبات ما يقوله بوسائل مختلفة و منها مشاركة الغير له فيما يصف؛ و هذا ما قصده بمصطلح **"لغة العقل"**، حيث تكونت له قناعة في فترة تحوله في الأربعينات مفادها، إنّ اللغة لا تكون علمية إلا إذا كان من الممكن تطبيقها على أرض الواقع مباشرة دون وجود مفارقة بين ما يقال و ما يكتب من ناحية، والواقع من ناحية ثانية[2].

ب). و النوع الآخر من الكلام هو الذي « ينصرف به قائله إلى داخل نفسه لا إلى خارجها»[3]، و ما يميز هذا الكلام أنّ عباراته لا صواب فيها و لا خطأ، فهي تعبير عن ذات وعن نفس، و منه فهي لا تقر موضوعاً خارجياً، و لا يمكن أن نطالب صاحبه ببرهان لأنّه غير ممكن أن نقيمه[4]، و هذا ما يطلق عليه **"لغة المشاعر"**، و المعيار الذي سمح لـ**"زكي نجيب"** أن يفرق بينهما نستشفه في القول التالي: « و لقد تطورت نظرتي يا سيدي و تحددت بحيث أقبل الكلمات أوأرفضها على هذا الأساس نفسه، يقول الفلاسفة: جوهر، نفس، و خلود، و جمال، و أخلاق، ودولة، و مجتمع، فأقول: أين هي المسميات فيما هو مرئي و مسموع؟ فإن أجابوا قبلتها و إن راوغوا كما هم يراوغون في هذه الحالات تركتهم و شأنهم و ذهبت لشأني»[5]. أي إنّ الكلام يصير ذا معنى إذا كان لكل كلمة مسمى في عالم الأشياء، و يفقد المعنى إذا لم يكن للكلمة مقابل في عالم الأشياء، و مصير العبارات التي لا يرد فيها ذكر المسميات و الإشارة إليها أن تدخل في دائرة الأدب لا دائرة العلوم، و بالتالي نبقي عليها بشرط أن لا نخلط بينها و بين العلم و المنطق، و لا يجادل شخص ما شخصاً آخر في صدقها أو بطلانها[6]. المراد من هذا التفريق بين نوعي الكلام هو التنبيه إلى الخلط و الخطأ الذي يقع فيه الفلاسفة الذين يزعمون أنّ نظرتهم عقلية خالصة، بينما هي في الحقيقة تعبير عن مزاج و ميول، ثمّ يزعمون أنّها تطابق الوجود و الواقع[7].

[1])- زكي نجيب، قصة نفس، ص 180.
[2])- ينظر: مصطفى النشار، زكي نجيب، ص 46.
[3])- زكي نجيب، قصة نفس، ص 180.
[4])- م س، ص 181.
[5])- م س، ص 180.
[6])- ينظر: المصدر السابق، ص 181.
[7])- ينظر: المصدر السابق، ص 182- 183.

**ضوابط المعنى:**

و على هذا الأساس فللمعنى ضوابط تختلف باختلاف نوع العبارات، فعندما يتعلق الأمر بعبارات تتحدث عن الواقع الحسي أو تتناول أمور الحياة اليومية؛ يجب أن تكون تصويراً له (و قد بيّنا ذلك في الوظيفة التصويرية)، و أن تكون هناك وسيلة يتأكد بها المتلقي من صحتها، و ذلك بأن يقابلها بوقائع معيّنة، أو أشياء جاءت تلك العبارات لتشير إليها[1]، و في النص التالي توضيح لذلك:« يقول القائل عباراته فنسأله: هل هي منصرفة إلى شيء خارجي؟ فإن أجاب بالإيجاب سألناه من فورنا: أين الخبرة الحسية التي تؤيد ذلك؟ فإن عجز عن أن يشير لنا إلى كائنات حسية هي التي تنصرف إليها عبارته التي نطق بها حكمنا على عبارته هذه لا بالبطلان فحسب، بل بخلوها من المعنى، إذ المعنى هو هو بعينه الخبرات الحسية التي يرمز إليها الكلام الذي نزعم له ذلك المعنى»[2].

أما إذا كانت العبارات تعبر عن ما بداخل صاحبها كما بيّنا ذلك في الوظيفة التعبيرية، فضوابط المعنى في هذه الحالة، هي العودة إلى العمل الأدبي الذي ورد فيه، فطائر **"الرخ"** لا يقابله في عالم الطير الحقيقي ما يثبت وجوده لكن له معنى فقط في سياقه و هو حكاية **"ألف ليلة وليلة"**[3]. و بهذا يتضح أنّ المعنى في الأدب خاصة الشعر يخالف المعيار الذي وضعه هؤلاء، لأنّ الشاعر مثلا « لا يستخدم اللفظ ليعني شيئاً آخر غير اللفظ نفسه، بل يستخدمه ليوحي... وعندئذ يكون مدار المعاني هو الحالة الشعورية الداخلية المستثارة، و في هذه الحالة تكون اللغة كطريق مسدود، نسير فيه لا ننفذ منه إلى ما ينفتح عليه الطريق عند طرفه الآخر، بل نسير فيه لأنّنا نسكن هناك بغير إضافة جانب ثالث ننتقيه من بين الأشياء و المسميات»[4]. فينتج عن ذلك تعدد المعاني و كثرتها و هذا لا يعيب الشعر بل على العكس « فإنّ المثل الأعلى للقول الشعري هو أن يحمل من المعاني ما لا حصر له إن استطاع الشاعر ذلك، بحيث تتعدد زوايا الرؤية عند مختلف السامعين و القارئين»[5]، و الغرض الذي ينشده **"زكي نجيب"** من القول بتعدد المعاني الشعرية ضمان ثراء الشعر بتعدد التأويلات على أن لا يكون تأويلا من هذه التأويلات حجة على الآخرين « فالفن يعني ما يعنيه بالإيحاء لا بالتوجيه المباشر، فقد توحي إليك قصيدة الشعر بما

[1] )- ينظر: حصاد السنين، ص 205.
[2] )- زكي نجيب، من زاوية فلسفية، ص 115.
[3] )- ينظر: حصاد السنين، ص 206.
[4] )- زكي نجيب، مع الشعراء، ص 87.
[5] )- المصدر السابق، ص 191.

توحي في الأخلاق أو في غير الأخلاق، على أنّها في الوقت نفسه، قد توحي لغيرك بمعنى آخر، دون أن يكون أحدكما حجة على الآخر و من هنا يجيء للشعر ثراؤه في تنوع التأويل»[1]، و قد ذكرنا أنّ **"زكي نجيب"** انفتح على منهج التأويل خاصة في الفن، ليكمل منهج التحليل الذي يصلح في مجال الفكر و العلم.

و هذا توسع في معيار المعنى يضيفه **"زكي نجيب"** لا ليخرج عن الخط العام للاتجاه الوضعي و لكن ليستوعب المجالات التي يخرجها هؤلاء من دائرة الكلام ذي المعنى، الأمر الذي جعله يقول: « فلا يزال المقياس هو أن يكون هنالك طرفان نراهما متطابقين، إلا أنّ التطابق في حالة العلوم يكون بين رموز و رموز رياضية، و بين رموز و واقع في العلوم الطبيعية، و أما في الإيمان و كذلك الفن و الأدب فهو تطابق بين مضمون باطني في ذات الإنسان و سلوك أو قول يقال»[2]؛ فهاهنا يبدو بجلاء تخفيف **"زكي نجيب"** لمعيار المعنى الذي تمسك به الوضعيون، لينفتح على المعيار البراغماتي الذي لا يكتفي بربط المعنى بالأشياء المادية، بل يوسع دائرته ليشمل السلوك؛ فالمعنى لا يقتصر على ما تحدثه الكلمات التي نسمعها في عقولنا من صور يقابلها مسميات في عالم الواقع، بل هو ما تقود إليه الألفاظ من أفعال و أعمال تجسده بقوله: « هو أن يتحول المعنى في ذهن حامله إلى خريطة أفعال محدّدة المعالم واضحة الخطوات»[3]، لهذا فكلمات مثل: جمال، حرية، ديمقراطية، اشتراكية... إذا لم نعرف ماذا يجب أن نصنع لنحقق ما يطلق عليه هذا الاسم نعتبرها أفكاراً غامضة، لأنّ الفكرة الواضحة تتميز عن الفكرة الغامضة وفقاً للمعيار التالي: « هي التي يمكن تحويلها إلى عمل، فكل فكرة لا تدلك بذاتها على ما يمكن عمله، بحيث يكون هذا العمل هو معناها الذي لا معنى لها سواه تكون صوتاً فراغاً، مهما قالت لنا القواميس عنها. الفكرة الواضحة هي ما يمكن ترجمتها إلى سلوك، و ما لا يمكن ترجمته على هذا النحو لا ينبغي أن نقول عنه إنّه فكرة غامضة و كفى، بل ليس هو بالفكرة على الإطلاق»[4].

و قد أخذ **"زكي نجيب"** بهذا المعيار لأنّه لا يخالف في جوهره مبدأ التحقق، و من جهة ثانية لتدب الحياة في المعاني و لا تبقى في الذهن كصور مجردة، لأنّ **"زكي نجيب"** اطلع عن كثب على الفكر البراغماتي عندما عمل أستاذاً زائراً في الولايات المتحدة الأمريكية بداية

[1])- م س، ص 192.
[2])- زكي نجيب، حصاد السنين، ص 194.
[3])- المصدر السابق، ص 259.
[4])- )- زكي نجيب، الكوميديا الأرضية، ص 237.

الخمسينات، فتشرب انتقادات **"جون ديوي"** للفكر الوضعي الجديد خاصة السجال الذي دار بينه وبين **"برتراند رسل"**، حيث رفض **"ديوي"** المنطق الرمزي الذي فصل العقل عن الحياة بوضع قوانين متعالية عن الواقع، و لعل هذا ما يفسر قول **"زكي نجيب"**: « لقد تعودت أن أفهم المعاني العامة المجردة، مستعيناً بتطبيقاتها التي تتجسد فيها، و ماذا يكون معنى لا أراه و هو يمشي على قدمين؟ ماذا يكون مبدأ لا أجده ناطقاً متحركاً مشخصاً في أفراد يحيونه و يتمثلونه؟... لأنّهم كثيرون جداً بيننا أولئك الذين يحيون للمبادئ و للمعاني و للأفكار أن تظل في رؤوسهم أطيافاً أو أشباحاً، لا يكتب لها أبداً أن تخرج من محبسها ذلك، لتكتسي لحماً و عظماً و لتجري في عروقها دماء الحياة الحقيقية النشيطة التي تدب بأقدامها على الأرض سعياً نحو تحقق كامل»[1]. و بهذا فقد صارت له قناعة فكرية يرى من خلالها أنّ الرأي الذي نعتقده و لا يصاحبه و لا ينتج عنه سلوك يطابقه، يبقى مجرد كلام في كلام، لأنّه يعيب على الثقافة العربية تقوقعها في الكلام و اقتصارها على اللفظ كما بيّنا ذلك في المبحث السابق الخاص بوظائف اللغة.

فمشروعه الفكري لا يكون فعالا إلا إذا ترجم المعاني إلى أفعال و سلوكات، أو أداء كما قال. بل كثيراً ما يستخدم هذا كسلاح للرد على المعترضين و الخصوم، خاصة الذين يقفون من الحضارة الغربية موقفاً سلبيا. فقد قال عن ذلك: « فهذا متحدث مثلا يدير حديثه حول إفلاس الحضارة العصرية كلها، فهل كان هذا المتحدث يعبر للنّاس صادقاً عن خبرة حية في ذلك؟ هل اضطر إلى السفر فامتنع عن ركوب الطيارة أو السيارة أو القطار لبطلان هذه الوسائل و كذبها؟ هل اضطر إلى إجراء تحليلات طبية و استخراج صور بالأشعة السينية عن أجزاء جوفه فأبى على نفسه الخضوع لهذه العمليات الحضارية الجديدة لأنّها باطلة كاذبة؟ ... إنّني أود مخلصاً أن أعرف ماذا يصنع المتحدث في حياته الشخصية بناء على اعتقاده بأنّ حضارة العصر كاذبة وباطلة؟ أم إنّ الأمر كله عنده كلام في كلام؟»[2].

بل في كتابه **"الشرق الفنان"** الذي اعتبره بعض المهتمين بفكره، أنّه ارهاص لمرحلة ثالثة تمتد بداية من الستينات حتى آخر أيامه، حاول فيها الجمع بين النظرة الحدسية الفنية الصوفية والنظرة العقلية المنطقية العلمية[3]، حيث حاول في هذا الكتاب بيان سبيل آخر تخلق به المعاني، بحيث يستقل عن العالم المحسوس و لا يعتمد عليه كمرجع لقبولها و التحقق منها، فالفن كما لمسه

[1] )- زكي نجيب، هذا العصر و ثقافته، ص 122 – 123.
[2] )- زكي نجيب، في فلسفة النقد، ص 242.
[3] )- ينظر: إمام عبد الفتاح إمام، رحلة في فكر زكي نجيب، المجلس الأعلى للثقافة، 2001، ص 61 و ما بعدها.

في الروح الشرقية كفيل بذلك إذ يقول: « فما روح الفن في صميمها سوى قدرة الفنان على إدراك الحقيقة الكبرى خلال الجزئيات التي يقع عليها بحسه، فالفن مزيج متداخل مما هو جزئي ظاهر للعين باد للحواس، و ما هو خبئ خفي مستعص على إدراك الحواس. فإذا قال شاعر في هذه الزهرة شعراً أو إذا رسمها مصور فنان، فهو لا يقف عندها محاكياً ورقة بورقة و عوداً بعود، وإلا لأغنت عنه آلة التصوير، بل إنّه ليمزج بين خصائصها المميزة الفريدة من جهة و بين ما توحي له من معاني التي تكمن وراءها مما هو بطبيعته مفارق للحس»[1]. و هنا يبدو تقبله لإمكانية وجود معاني خفية غير بادية للحواس تدرك بالحدس لا بالاستدلال و العقل. و تفسير ذلك يعود لتطور نظرته لطبيعة اللغة فقد وضحنا ذلك في المبحث السابق؛ فما عاد ينظر إلى اللغة كنسق من الرموز المجردة، بل هي كائن اجتماعي بل كائن حي. الأمر الذي جعل بعض ألفاظ اللغة لا تكتسب معناها من خلال ما تصوره و ما تشير إليه و تسميه بل حسب التوظيف الاجتماعي واستخدامها بين النّاس، لدرجة أنّها تعلو عن كونها مجرد رموز لتصير كائناً حياً. حيث يقول عن ذلك: « من الكلمات ما قد امتزج بمشاعر النّاس امتزاجاً، بحيث باتت تلك الكلمات و كأنّها هي المقدسات... فليست هي عند النّاس بألفاظ كسائر الألفاظ، يستطيع الباحث أن يتحدث عنها حاسباً أنّه يتحدث عن رموز باردة مجردة، مهمتها أن تشير و أن تسمي... بل هي إلى الكائنات الحية أقرب، إنْ مسستها بقلمك فقد مسست بالمشرط جهازاً عصبياً شديد الحساسية سريع التأثير والهيجان»[2]. و يضرب مثالا على ذلك بكلمة مبادئ.

## واحدية المعنى:

دعوة **"زكي نجيب"** لفلسفة علمية جعلته يتمسك بمنهج علمي « يقتضي أن تكون مفردات اللغة من الرموز واحدية المعنى، أي أن يكون للاسم مسمى واحد، و ألا يكون لهذا المسمى إلا اسم واحد هو الاسم الذي تصطلح عليه جماعة العلماء ذات الاختصاص الواحد»[3]، و هذا ما ناضل من أجل تحقيقه **"برتراند رسل"** من خلال محاولته وضع لغة علمية مضبوطة و قد ذكرنا ذلك في الفصل الأول، عندما عرضنا تقليد فلسفة اللغة المثالية. فالمعنى لا يكون واحديا إلا إذا جاءت المصطلحات العلمية محددة: « تحديداً لا لبس فيه و لا غموض و لا ترادف و لا إيحاء و لا أي

[1] )- زكي نجيب، الشرق الفنان، ص 45.
[2] )- زكي نجيب، تجديد الفكر العربي، ص 190.
[3] )- زكي نجيب، حصاد السنين، ص 85.

شيء من شأنه أن يجعل المصطلح دالا على أكثر من مدلول واحد، فلا تحته مدلول آخر و لا فوقه و لا جواره، فإذا قلت كلمة مثلث فيستحيل أن يعني في علم الهندسة إلا مثلث بتعريفه المحدد... ولما كان مثل ذلك التحديد القاطع للمعاني، قلما يتوافر في اللغة المتداولة في الحياة الجارية، لجأ العلم ـ كلما أمكن ذلك ـ إلى خلق لغة خاصة به، قوامها رموز و حروف و أرقام، حتى لا يفسح المجال لأحد أن يفهم من المصطلح العلمي، أو من العبارة العلمية إلا شيئاً واحداً فقط، هو ما اتفق على أن يكون مدلول ذلك المصطلح أو تلك العابرة، و بقدر ما يتعذر على علم من العلوم تحويل لغته إلى مصطلح لا تشاركه فيه لغة الحياة الجارية بين النّاس يكون بعد ذلك العلم عن الدقة المثلى كما هي الحال في مواضع كثيرة من العلوم الإنسانية»[1].

و هذه الدعوة ليست من قبيل الخيال بل لها ما يبررها في مجال العلم، مثال ذلك: « نجد اسم مثلث لا يحتمل إلا معنى محدداً مهما تعاقبت عليه عصور العلم نماء و ارتقاء»[2]. فحسب التقليد الوضعي يجب التمسك بأحادية المعنى خاصة عندما يتعلق الأمر بالمجال العلمي، لأنّ هذا الأخير لا يحتمل تعدد المعاني، فالحقائق العلمية لا يمكن أن تكون إلا واحدة، حيث يقول: « الدلالة المنطقية للفظة تجعل اللفظة رمزاً رياضياً لا حياة فيه، بل إنّ قوتها عندئذ هي في أن تخلو من الحياة حتى لا يفسد المعنى»[3]. و لذلك اعتبر أهم عيوب اللغة حمل اللفظ الواحد عدّة معاني الأمر الذي يفسر تخبط الفلسفة في الاختلاف و التناقض و اللاتفاهم. لكن هذه الأحادية لا يجب فرضها في مجالات أخرى غير العلم، كالفن مثلا و الشعر خصوصاً.

## تعدد المعاني و تطورها:

إذا كانت واحدية المعنى مقصورة على المجال العلمي فإنّ تعدد المعاني ليس خصيصة للشعر و الأدب، بل الفلسفة ميدانه حيث يقول عن ذلك: « أليست الفلسفة هي الأخرى في كثير جداً مما أورده أصحابها فيما قالوه أو كتبوه كلمات تحت كلمات؟ »[4]، لأنّ المعنى في هذه المجالات لا يثبت على صورة واحدة منذ أن يولد، بل ينمو بنماء الحضارة و الثقافة بما يضيفانه من أبعاد لم تكن من قبل في الماضي[5]، و يقرب هذا بصورة بيانية يقول فيها: « لو كانت الألفاظ العامة والمعاني المجردة كؤوساً و مضموناتها هي الشراب داخل تلك الكؤوس أو لو كانت أطباقاً

[1] )- زكي نجيب، الكوميديا الأرضية، ص 202 – 203.
[2] )- المصدر السابق، ص 263.
[3] )- زكي نجيب، مع الشعراء، ص 191.
[4] )- زكي نجيب، الكوميديا الأرضية، ص 205.
[5] )- ينظر: زكي نجيب، حصاد السنين، ص 163.

ومضمونـاتها هـي الطعـام فـي تلـك الأطبـاق، فـإنّ الكـؤوس أو الأطبـاق ليسـت هـي التـي تتغيـر مـن عصـر فكـري إلـى العصـر الـذي يليـه، و إنّمـا الـذي يتغيـر هـو الشـراب فـي الكـؤوس أو الطعـام فـي الأطبـاق»[1]. لأنّ الألفـاظ لا تتبـدل بـل مضـمونها و هـذا راجـع للقيمـة التداوليـة التـي يضـعها أفـراد المجتمع و المفكرون في تلك الألفاظ، حسب القصد و طبيعة التعامل و لعل المثال التالي يبيّن كيفيـة تغير المضمونات بينما اللفظ باق: « فقد تعني العدالة في عصر فكري معيّن أن يقتص المظلوم من ظالمـه متـى استطاع ذلك بشخصـه، ثمّ يتغير العصـر فتصبح العدالـة أن يقف بين الطـرفين قـاضٍ محايد و هكذا سائر المعاني»[2].

قـد يسـتغرب الـبعض قـول "**زكـي نجيـب**" بتغيـر المعـاني، لأنّ هـذا سيصـطدم بدعوتـه إلـى وضـوح المعـاني و ثباتهـا كمـا هـو الحـال فـي العلـم، لكـن الـذي دفعـه لـذلك هـو انشـغاله بإشـكالية المعاصـرة و محاربـة الأطروحـات المنغلقـة، حيـث تعالـت صـيحات منكـرة علـى العصـور الحديثـة إبداعها و تجديدها، لأنّ أصحاب هذه الصيحات متمسكون بـالتراث و الأسـلاف مـادام أنّ مـا نـدعو إليه في هذا العصر ورد عند القدماء فلا حاجة إذن لإتباع غيرنـا و علينـا أن نكتفـي بمـا عنـدنا. و قـد ذكر مصطلح العلم كمثال إذ يقول: « فإذا قال قائل في عصـرنا إنّـه عصـر "**العلـم**" و "**العمـل**" كـان لقولـه معنـى محـدد بمضـمونات العصـر و مفهوماتـه "**فـالعلم**" ـ مـن ناحيـة ـ هـو العلـم الطبيعـي و"**العمـل**" مـن ناحيـة أخـرى هـو تطبيـق العلـم بـالأجهزة التكنيـة علـى اخـتلاف مجـالات العلـوم وتطبيقاتهـا... و إنّـي لأذكـر فـي هـذا الصـدد و علـى شـفتي ابتسـامة اشـفاق و أسـف. إنّ أحـد كتابنـا المرموقين قد وقع على هذه الحقيقة الغربية في بعض مـا قرأ و كـان ذلـك منـذ أعوام قلائـل فأسـرع إلى صـحيفته يكتـب مفـاخراً هـذا العصـر المتعجـرف المغرور بتراثنـا، فمنـذ كـذا قرنـاً مـن الزمـان ـ هكذا قال الكاتب و تراثنا مليء بالعلم اسماً و مسمى، و هـا هـي ذي انجلترا لـم تعـرف العلـم إلا منـذ أقل من مائة و خمسين عاماً، و لو تريث كاتبنا لحظة ليراجع معنى الكلمة في الحـالتين لوجـد الفـرق بين المعنى الذي كان و المعنى الذي استحدث هو كما قلت كـالفرق بـين القطبين، فـاللفظ الواحـد فـي العربية و المضمون مختلف»[3].

فـ"**زكي نجيب**" مقتنع بتاريخية المعنى و نسبيته، و هذا ليدافع عن أطروحته القائلة باستحالة انطباق ثقافة ما على أخرى لتغير ظروف الحياة، و منه استحالة وجود نمـاذج ثابتـة تصـلح أن يعـاد

[1] )- زكي نجيب، تجديد الفكر العربي، ص 177.
[2] )- زكي نجيب، تجديد الفكر العربي، ص 177.
[3] )- المصدر السابق، ص 180.

نسخها و عيشها، و لكي يكون أكثر إقناعاً يضرب المثال التالي: « فإذا قال عامل لزميله: **"ركبت السيارة العامة بعد تناولي طعام الإفطار لأكون في مكان العمل الساعة الثامنة"** فهم السامع على وجه الدقة ما أراد أن ينقله إليه المتحدث، و أعني بالدقة هنا إنّ عملية الفهم لم تقتصر على مجمل المعنى بل تتسع لتشمل تفصيلاته. فهو يعرف ماذا تكون أنواع الطعام التي تتكون منها عادة وجبة الإفطار، و ماذا تعني كلمة سيارة عندما تكون سيارة عامة للجمهور، و ماذا يعني تحديد الزمن بأنّه الساعة الثامنة... لكن هذه العبارة نفسها إذا وجدناها في أثر قديم من آثار التراث، لاستحال على القارئ أن يكون صورة دقيقة عما حدث لقائلها، إذ لا ندري على وجه قريب من الدقة ماذا كان يعني أهل القرن العاشر الميلادي مثلا في مصر بكلمة إفطار و بكلمة سيارة...»[1].

فيلزم من هذا تأثر المعنى بالنمط الفكري و المناخ الثقافي، و هذا ما يعطيه بعداً اجتماعياً يلعب فيه الاستعمال و التداول دوراً أساسياً. الأمر الذي جعل **"زكي نجيب"** مقتنعاً بعدم امكانية أن تأتي حياة المعاصرين امتداداً و ظلاً لحياة الأسلاف بل قد تكون سبباً في التفرقة و عدم التفاهم و ما يثبت ذلك تبدل معاني بعض الكلمات منها كلمة **"كَاتِبْ"** بقوله: « ألسنا نفهم من هذه الكلمة معنى كالذي نصف به رجلاً مثل **"العقاد"** أو **"طه حسين"**؟ فالكاتب عندنا اليوم هو من يعالج الأفكار بسطاً و تحليلاً، أو يصور تفاعلات السلوك البشري متمثلاً في أفراد يخلقهم خلقاً في قصصه ومسرحياته أو يعيد خلقهم ابتعاثاً من صفحات التاريخ... و عكس ذلك هو ما كان سائداً بين أسلافنا، فإذا قيل عن رجل إنّه كاتب لم يرد في أذهان السامعين قط أنّه ذو علاقة بنقد الأفكار وتمحيصها، و لا بتصوير السلوك البشري في قصة و مسرحية، و إنّما المعنى الذي يرد إلى الأذهان هو... إنّه رجل يعمل في دواوين الحكومة أو ما يشبهها ليشرف على كتابة الرسائل الرسمية و حفظها»[2].

و منه فتعدد المعاني يكسب بعض المصطلحات مرونة بحيث إنّ معناها يتسع ليشمل مراد مستعمله بما يضعه فيه من دلالات، و هذه المرونة هي التي تسمح باستيعاب مختلف المواقف من حياة النّاس، لذلك يطلق عليها **"زكي نجيب" "المرونة الدلالية"**، إذ تخص أسماء **"القيم"** كالحرية

[1] )- زكي نجيب، في تحديث الثقافة العربية، ص 512 – 513.
[2] )- زكي نجيب، هذا العصر و ثقافته، ص 13 – 14.

و العدالة و الحب و الخير...[1]؛ على أنّ لهذه المرونة ضريبة قاسية و هي غموض معاني تلك الكلمات؛ و هذا ما يفسر اختلاف الفلاسفة في إدراكها و فهمها.

إذْ ينقسمون أمامها إلى درجات، فهناك العامة الذين لا يدركون من الألفاظ و الكلمات إلا النزر القليل، و تعليل ذلك إنّهم « في درجة الاكتفاء بمجرد اللفظة ينطقونها و يكررونها ويتحمسون لها، دون أن يكون لديهم من دلالاتها إلا أقل من القليل»[2]. و أما الخاصة فهم أعلى درجة بحيث يمتلكون من ضروب المعاني خيوطها يحملونها على صورة واحدة، لكن العيب في ذلك أنْ «يضيق الأفق عنده إلى الحد الذي لا يتصور معه أن يكون عند غيره من النّاس معنى آخر أو معان أخرى فينتج عن ذلك تعصب سياسي و اجتماعي يضر و لا ينفع»[3]. أما الفئة الثالثة، وهم خاصة الخاصة الذين يمتلكون القدرة على « مقارنة أطياف المعاني المختلفة للمفتاح الواحد، مقارنة تزيده وضوحاً من جهة و تزيد النّاس قدرة على اختيار ما يختارونه من تلك البدائل»[4].

مما تقدم يبدو لنا أنّ **"زكي نجيب"** رغم استِمَاتتهِ في الدفاع عن نظرية المعنى وفق الطرح الوضعي، إلا أنّه انفتح على أطروحات و معايير أخرى ليستوعب المناخ الثقافي العربي، لأنّه صاحب مشروع متكامل فيه قدر من التسامح الفكري لا يقصي غيره. و مع ذلك شدّد على ضرورة الفصل بين مجال العلم و العقل من جهة و مجال الوجدان و الأدب من جهة أخرى. فلا معنى في المجال الأول إلا إذا كانت الألفاظ دالة على شيء خارجها في عالم الواقع؛ بينما المعنى في المجال الثاني متحرر من هذا الضابط إذا كان فناً، أما إذا كان فكراً فيجب أن يرتبط المعنى بالسلوك والأفعال و ما يمكن تجسده واقعياً بالأداء.

[1] )- زكي نجيب، حصاد السنين، ص 263.
[2] )- المصدر السابق، ص 259.
[3] )- زكي نجيب، حصاد السنين، ص 259 – 260.
[4] )- المصدر السابق، ص 260.

## المبحث الخامس اللغة و الفكر عند "زكي نجيب":

### طبيعة الفكر:

علاقة اللغة بالفكر واحدة من المسائل التي اختلف فيها الفلاسفة و العلماء، و لفيلسوفنا رأي فيها، ينسجم مع تصوره لبنية اللغة و طبيعتها من جهة، و من جهة ثانية ليخدم نظريته في المعنى، لذلك يحاول في البداية تحليل عملية التفكير، حيث يرفض التصور السائد الذي يعتبر الفكر نشاطاً سامياً يعلو فوق الواقع و حياة النّاس، مستدلاً بقصة رواها **"كارل بوبر"** عندما كان محاضراً في جامعة **"لندن"**، حيث طلب هذا الأخير من طلابه أن يستخرجوا أوراقاً و أقلاماً. ثم طلب منهم أن يفكروا، فنظر إليه الطلاب في دهشة ثم أعاد الطلب ثانية، فسألوه فيما نفكر؟، و هنا بيّن لهم أنّ التفكير لا يكون إلا إذا كان هناك موضوع أو مشكلة تستثيره، الأمر الذي يوافق عليه **"زكي نجيب"** لأنّه لا ينظر للتفكير و الفكر بعين المتأمل الذي يجرده عن واقع النّاس و مشاكلهم[1]، حيث يقول عنه: « ربما توهم من توهم أن المراد بالتفكير هو أن يجلس على كرسيه شاخصاً ببصره إلى لا شيء سارحاً بخواطره السائبة فيما ليس يدري هو نفسه إلى أي شيء تؤدي به تلك الخواطر، لا و ألف لا، فليست لفظة التفكير رمزاً بغير معنى، بل هو لفظ عربي له في اللغة معناه ثم حدد المناطقة ذلك المعنى تحديداً لم يترك لنا خياراً في طريقة فهمه، فلأن تفكر لابد لك من مشكلة مطروحة عليك لتجد لها حلاً بالتفكير في طريقة الخروج منها»[2].

و من جهة ثانية يجب أن نتذكر القاعدة التي وضعها الفلاسفة الوضعيون، و هي ضرورة التفريق بين الكلمة و الشيء الذي تشير إليه، و منه فكلمة تفكير ليست هي التفكير لأنّه: « عملية مؤداها شديد الشبه بالعملية التي يؤديها من أراد أن يقوم برحلة، فيرسم لرحلته المرتقبة خريطة تبيّن طريق السير و مراحله»[3]، فالتفكير بهذا المعنى إجراءات عملية و خطوات تنجز لتصل بصاحبها إلى غاية منشودة. لهذا ميز **"زكي نجيب"** بين طريقتين في التفكير هما:

1. **الطريقة العلمية** التي تبدأ: « من لقطات تلقطها الحواس بادئ ذي بدء حتى تتكون منها مشاهدات و تجارب، تتمركز حول ظاهرة معيّنة من ظواهر الكون كظاهرة الضوء أو الكهرباء... فنقطة الأساس التي ستقام عليه العملية الفكرية في هذه الحالة، ليست كلمة أو كلمات يفهمها كل

[1] )- ينظر: زكي نجيب، أفكار و مواقف، ص 113- 114.
[2] )- زكي نجيب، عن الحرية أتحدث، دار الشروق، بيروت، ط 1، 1986، ص 87- 88.
[3] )- المصدر السابق، ص 46.

على طريقته بل هي وقائع شوهدت و رصدت ووصفت»[1]. و الذي ينتج عن هذه الطريقة العلمية ما يسميه **"الفكرة ذات المضمون الحقيقي"**، حيث إنّ مصدرها الواقع و التجربة الحسية، بحيث لو حللت قضايا العلوم الطبيعية ستجد: « في آخر الشوط لقطة بإحدى الحواس من ظواهر الكون المحيط بنا و عندئذ تعلم أنّ الأفكار التي بين يديك هي من ذوات المضمون الحقيقي الذي يجوز الركون إليه في دنيا العمل»[2].

2. **أما طريقة التفكير غير العلمية** فمدارها: « كلها بين جدران الألفاظ و ثناياها، فتبدأ بكلمة أو كلمات ثم تنتقل من كلام إلى كلام»[3]، فتقودنا هذه الطريقة إلى أفكار يعتبرها **"زكي نجيب"** مجرد ظن، بحيث لو حللت كلام بعض الفلاسفة ستجد في آخر الشوط: « إنّما هو مجرد فرض افترضناه و هاهنا تعلم أنّ السلسة كلها ظنون في ظنون»[4]، و هذا ما يفسر الخصومات الفكرية التي تنشب بين الفرق و المذاهب الفكرية. بل هذا ما يفسر إقرار **"زكي نجيب"** بوجود أفكار يعتبرها كائنات عقلية بقوله: « الفكرة المجردة... هي كائن عقلي لا مكان له و لازمان إنّها تشبه القانون العلمي»[5]، فالأفكار تفوق الأشياء في العالم الخارجي عدداً و هي مخالفة و مباينة لعالم الأشياء بل قد لا يكون لها مثيلا، الأمر الذي حتم عليه الاعتراف بكونها كائنات عقلية إذ يقول عنها: « الإنسان في ارتقائه لا تكفيه الأشياء التي في دنياه ليجعل منها شغله الشاغل، بل يضيف إلى تلك الأشياء المجسدة أفكاراً، و الأفكار كائنات عقلية، و ليست كالأشياء أقيمت من حجر وخشب و حديد، و إذا كانت الأشياء المجسدة تبلغ من الكثرة حداً يجاوز الحصر، فالأفكار في رؤوس النّاس أكثر منها عدداً، لسبب واضح و هو أنّ الأشياء يحكمها أنّها موجودة بالفعل، و أما الأفكار فمنها ما هو مرتبط بتلك الأشياء القائمة ارتباطاً مباشراً أو غير مباشر و منها كذلك ما هو أفكار عن الممكن الذي لم يوجد بعد و ليس ما يمنع أن يوجد ذات يوم فضلا عن الممكنات التي قد لا تجد طريقها إلى التجسد حتى أبد الآبدين»[6].

و منه يمكن الفصل بين التفكير العلمي و التفكير غير العلمي من حيث المنهج، و من حيث الموضوع فالأول يدرس الأشياء و الظواهر، بينما الثاني يهتم بالعبارات و القضايا. لكنهما

[1] )- زكي نجيب، حصاد السنين، ص 54 – 55.
[2] )- زكي نجيب، هموم المثقفين، ص 240.
[3] )- زكي نجيب، حصاد السنين، ص 54.
[4] )- زكي نجيب، هموم المثقفين، ص 240.
[5] )- زكي نجيب، عربي بين ثقافتين، دار الشروق، بيروت، ط 2، 1993، ص 278.
[6] )- زكي نجيب، رؤية إسلامية، دار الشروق، بيروت، ط 1، 1987، ص 339.

يشتركان في إعتمادهما اللغة، لأنّ اللفظ سند للعملية الفكرية مهما كانت و بدونه لا تقوم[1]؛ فالطرح التجريبي الذي يتشيع له **"زكي نجيب"** ينكر وجود فكر خالص لا تسبقه تجربة حسية، ليس هذا فحسب بل ينكر وجود فكر بدون لغة، فقد علّق على قصة **"حي بن يقظان"** لـ**"ابن طفيل"** قائلاً: « على أنّ صاحبنا كانت له ـ بينه و بين نفسه ـ وقفة أمام **"حي بن يقظان"** و ما انتهى إليه بقوة العقل وحدها فقد تأمل الموقف و تدبره فأخذه كثير من الشك في أن تكون العملية العقلية كما تخيلها **"ابن طفيل"** ممكنة من حيث الأساس لأنّ الطفل الذي نشأ في جزيرة وحده إلا من صحبة الحيوان و النبات و ظواهر الطبيعة لم تكن له **"لغة"** و بغير اللغة يستحيل عملية التفكير»[2].

و منه مهما اختلفت طريقة التفكير إلا أنّها في النهاية تؤول إلى بناء لغوي، لأنّ التفكير في عمومه ما هو إلا: « رموز نستخدمها، كألفاظ اللغة أو كرموز الرياضة و نركبها في صور شتى»[3]، لذلك قال عن عملية التفكير أنّها تبدأ: « حينما نربط اسمين أو أكثر برباط يجعل منهما جملة تحمل حكماً، أي تحمل فكرة ما فإذا نطقت بلفظة **"كتاب"** وحدها و بلفظة **"مكتب"** وحدها، فلا جملة هناك، و بالتالي فلا فكرة، أما إذا ربطت بين الاسمين برباط دال على علاقة بينهما، فنقول مثلا: **"الكتاب على المكتب"**، فقد أصبح عند السامع صورة متكاملة يمكنه أن يتصرف على أساسها إذا أراد، و قل هذا في كل فكرة عند الإنسان»[4]، لذلك يقر مفكرنا أنّ رص الألفاظ والعبارات بدون صورة منطقية صحيحة لا تنتج فكراً بل تصير مجرد أصوات غير دالة، لذلك يركز الوضعيون على قواعد التركيب و التحويل التي ذكرناها في مبحث **"بنية اللغة"**، حتى يكون الكلام فكراً. أي لابد أن يكون محكوماً بقواعد و شروط. حيث كشف التحليل أنّ التفكير: « تركيبة لغوية أو رموز من أعداد أو حروف (كما هو الحال في الرياضة)، ننظر كيف ركبت حين وضح المعنى، و كيف ركبت حين غمض المعنى، و كيف ركبت حين خلت من المعنى، و حين ينصب البحث في ذلك على تركيب معيّن بين أيدينا نكون قد خلصنا أنفسنا من الضبابية الشبحية التي كانت تواجهنا عندما كنا ندير النظر فيما سميناه **"فكراً"** خالصاً مجرداً من جسد يخرجه من ظلمات الخفاء إلى ضوء النهار»[5].

---

[1] )- زكي نجيب، حصاد السنين، ص 54.
[2] )- المصدر السابق، ص 392.
[3] )- زكي نجيب، المنطق الوضعي، ج 1، ص 8.
[4] )- زكي نجيب، عن الحرية أتحدث، ص 198.
[5] )- زكي نجيب، حصاد السنين، ص 292.

الأمر الثاني الذي يجب أن ننبه عليه هو اعتبار التفكير نشاطاً منعكساً في اللغة، و لا يتأثر بها بل يعتقد البعض أنّها: « تعبير و كفى، بل هي فوق ذلك عند أصحابها وسيلة تفكير. فقوالب التفكير عند من كانت لغته هي العربية، غير قوالب التفكير عند من كانت لغته الفرنسية أوالإنجليزية أو غيرها»[1]، و ليثبت ذلك يذكر استحالة الترجمة الكاملة من لغة إلى أخرى، كما يستعرض الفوارق التركيبية و النحوية الموجودة مثلا بين العربية و اللغات الأوربية، و يختم هذه الفوارق بالتأكيد على أنّ التفكير كعملية يتأثر و يتشكل باللغة التي نستخدمها.

لم يكتف **"زكي نجيب"** ببيان البنية اللغوية و التركيبية للتفكير بل ذهب إلى أبعد من ذلك حيث وصفه قائلا: « التفكير ليس إلا ما تدور به عضلات اللسان و أوتار الحلق من حركات هي الكلمات، التي نرتبها على هذا الوجه أو ذاك دون أن يكون وراء هذه التشكيلات الكلامية كائن غيبي مستور اسمه **"تفكير"**»[2]. حيث يعبر هذا النص عن نفور **"زكي نجيب"** من الميتافيزيقا ورفضه التسليم بوجود كائنات لا يمكن إدراكها بالتجربة الحسية، الأمر الذي دفعه إلى صبغ الفكر بصبغة مادية محسوسة، و هذا يتوافق مع ميولاته التجريبية التي تشبث بها في بداية مشواره الفكري، بل هذا ما فعله عندما تناول مسألة طبيعة اللغة، و يكرر ذلك مع الفكر حيث يقول: «وخلاصة الرأي إنّ الفكر كما قدمنا لا يكون إلا في صورة قطع من المادة تصدم فينا حاستي البصر و السمع، لأنّه لا يكون إلا مكتوباً مقروءاً، أو منطوقاً مسموعاً، و في الحالة الأولى قطرات جافة من المداد أو شبيهه، و في الحالة الثانية موجات هوائية تهتز بالصوت»[3]. حرصاً منه على التمسك بخط الوضعية المنطقية التي تنكر كل وجود ميتافيزيقي مستقل عن العالم المادي الحسي.

و القرينة التي اعتمدها لتجريد الفكر من الهالة الماورائية، تحليله لعملية التفكير حيث إنّها ليست ضرباً من النشاط الروحي النفسي الذي نقوم به و لا ندرك حقيقته بل التفكير: « ليس إلا مجموعة الإجراءات العملية التي تحقق بها شيئاً في دنيا الواقع، فإذا لم يكن ثمة إجراءات من هذا القبيل لم يكن ثمة تفكير بالمعنى الذي يريده عصرنا بثقافته التي شكلتها من بعض وجوهها نظرية التطور»[4]. فلقد سبق أن ذكرنا ذلك في نص شبه فيه **"زكي نجيب"** التفكير بعملية السفر و ما

[1] )- زكي نجيب، أفكار و مواقف، ص 174
[2] )- زكي نجيب، المنطق الوضعي، ج 1، ص 109.
[3] )- زكي نجيب، قشور و لباب، ص 172.
[4] )- زكي نجيب، هموم المثقفين، ص 33 – 34.

تقتضيه من تحضير و إجراءات عملية، الأمر الذي يصبغ الفكر و التفكير بصبغة عملية تتجلى في سلوكات و أفعال تقبل الملاحظة.

و مما تقدم يستبق صاحبنا اعتراض البعض، الذي مفاده أنّ **"زكي نجيب"** يخلط بين الفكر و النشاط العضوي من جهة و الشروط الفيزيائية من جهة ثانية، و هذا اعتراض وجيه فما ذكرناه من نصوص توقعنا في لبس و حرج، و قد توقع فيلسوفنا ذلك، الأمر الذي جعله يقحم فكرة النشاط الرمزي كمخرج يزيل هذا اللبس، فالتفكير وفقاً لهذه الفكرة هو: « في صميمه هو عملية الرمز... و بهذه الفاعلية الرامزة حدثت النقلة من عجمة الحيوان إلى إنسانية الإنسان، ثم توالت الألفاظ ما اتسعت الخبرة، حتى كانت اللغة، منطوقة أول الأمر و مكتوبة بعد حين»[1].

كما إنّ مناقشة **"زكي نجيب"** لمسألة الفكر ليست بعيدة عن مسألة العقل، الذي خصص له الكثير من المقالات فتعقبه تارة في الأفراد و تارة أخرى في المجتمع كسلوك و نظام حياة وعادات؛ لأنّه مقتنع بتماهيهما بقوله: « الفكر بحكم تعريفه هو منطق العقل»[2]، أي الاحتكام لغير العقل من وجدان و عاطفة و حدس يعتبر في نظر **"زكي نجيب" "اللافكر"** أو **"اللاعقل"**، و سنفرد للعقل مبحثاً خاصاً، لكننا هنا نذكرها على وجه الإجمال؛ حيث لا يفصل بين العقل و الفكر لأنّهما مرتبطان بالسلوك و العمل، و هنا يتجلى تأثير وجهة النظر السلوكية التي تنكر الاعتراف بوجود ماهيات روحية مجردة وراء ما هو جسدي، فالعقل نلمسه في سلوك النّاس من خلال المواقف والأهداف المنشودة بقوله: « و بهذا نفهم العقل من زاوية السلوك المرئي المشهود و بهذا أيضاً نفهم العلّة الوثيقة بين الفكر و العمل، فليس فكراً ما ليس يتجسد في عمل و ليس عملاً موفقاً مسدداً نحو غاية ما ليس يسير على فكرة مرسومة»[3].

لذلك لم يفت **"زكي نجيب"** أن يحلل التفكير من زاوية ارتباطه بالوعي، حيث يقول: «الكلمة فكرة و الفكرة وعي و إدراك و خلق»[4]، و حتى لا يسقط في التحليل السيكولوجي الذي وقع فيه أعلام التجريبية، بتفكيك الفكر إلى وحدات و انطباعات حسية ذات طابع سيكولوجي، انطلق **"زكي نجيب"** من تصور يعتبر الوعي عملية تطورية يمر فيها الشخص و المجتمع بثلاثة مراحل هي:

[1] )- زكي نجيب، في فلسفة النقد، ص 149.
[2] )- زكي نجيب، هموم المثقفين، ص 197.
[3] )- زكي نجيب، في حياتنا العقلية، ص 68.
[4] )- زكي نجيب، في مفترق الطرق، ص 202.

**أولا**: أن ينغمس الإنسان (فرداً أو جماعة) في الحياة العملية دون أن يتبيّن ما تنطوي عليه من مبادئ و أفكار، بقوله: « أما الخطوة الأولى فهي التي يخوض فيها غمار الحياة العملية... لكنه [...] لا يستطيع أن يضع إصبعه على الفكرة المنبثة في عمله، بل هو لا يعرف أنّ في تضاعيف عمله قد انبثت فكرة، تلك هي الخطوة الأولى التي يلتف فيها الفكر في ثنايا العمل فلا يظهر وحده»[1].

**ثانيا**: المرحلة التي تعتمد التأمل (و هنا يفهم بمعنى الملاحظة) حيث تنتهي إلى العلم أوالعلوم إذ: « يسترجع الإنسان تلك المناشط التي نشط بها في دنيا العمل، ليتأملها لعله مستخرج منها ما كان قد انطوى فيها من أفكار... حتى إذا ما تكاثرت بين يديه و تنوعت أخذ في تصنيفها وتبويبها علوماً علوماً»[2].

**ثالثا**: المرحلة التي يحاول فيها أن يكشف المبادئ التي بإمكانها توحيد كثرة العلوم بردها إلى مبادئ واحدة أعم و أشمل، و في هذه المرحلة يكتمل النضج و الوعي.

فالفكر لم يغب في المراحل الثلاثة لكنه أخذ أشكالا مختلفة، و هنا يجب أن نسجل اختلاف الطرح الذي بسطه فيلسوفنا عن الأطروحات السائدة التي تحاول أن تعرض الفكر و كأنّه نشاط متعالي عن الحياة، بل هو في المرحلة الأولى: « تقمص سلوكاً مجسداً»[3]، و في المرحلة الثانية انعزل الفكر عن الحياة العملية لـ:« يكون لنا بذلك المبادئ»[4]، أما في المرحلة الثالثة: « فلو أمعنا في تسلق درجاتها كانت بذلك منزلا للفلسفة»[5]. إلا أنّه يحذر من أن نظن أنّ المرحلة الثالثة يتشكل الفكر بانقطاعه عن الواقع و الحياة بل على العكس فالفيلسوف في المرحلة الثالثة: « سيكون الواقع واقعاً بمشيئتنا و إرادتنا و تخطيطنا و تصميمنا»[6]. و منه يتضح أن الفكر لا يوصف بذلك إلا إذا عاد إلى الواقع ليشكله وفق إرادة الإنسان، فيغيره إلى الأفضل.

## علاقة الفكر بالواقع:

و في هذه النقطة تطفو مسألة علاقة الفكر بالواقع إلى السطح، فما عرضناه بخصوص طبيعة اللغة و المعنى، يؤدي إلى الجزم بأنّ **"زكي نجيب"** يربط بين الفكر و الواقع، بل ذلك ميزة

[1] )- زكي نجيب، في حياتنا العقلية، ص 178.
[2] )- المصدر السابق، ص 178.
[3] )- م س ، ص 180.
[4] )- م س، ص 180.
[5] )- م س، ص 180.
[6] )- م س، ص 180 – 181.

المذاهب المعاصرة التي تتمسك بالعلوم و تربط نفسها بها: « و أهم الاتجاهات المعاصرة في هذا السبيل **"الواقعية الجديدة"** و **"البراجماتية"** و **"الوضعية المنطقية"** و كلها متفق على ضرورة أن تكون الصلة وثيقة بين **"الفكرة"** من جهة و تطبيقها على أرض الواقع من جهة أخرى، كأنما الفكرة في رأس صاحبها و تطبيقها الفعلي أو الممكن على الدنيا الخارجية بأشيائها و وقائعها، طرفا عصا لا يتصور فيهما قيام أحد الطرفين دون الآخر»[1]، بل هي (علاقة الفكر بالواقع) أساس تقسيم الفلاسفة إلى مثاليين و واقعيين، الأمر الذي يضطر **"زكي نجيب"** إلى تحديد موقعه من ذلك فيقول: « لكنه إلى جانب هاتين المجموعتين، هناك مجموعة ثالثة تجعل المادة و الفكر طرفي لشيء واحد، كأنهما بطن اليد و ظهرها. و هنا لا تكون الفكرة إلا تمهيداً لفعل، و لا يكون الفعل إلا ذيلاً لفكرة، و هنا تبطل الحقائق المطلقة، و تصبح كل حقيقة على درجة من الصواب بقدر تمهيدها للعمل الذي جاءت لترسم له الطريق، فليست الفكرة هنا صورة مرآوية ترتسم على صفحة الذهن كما ترتسم الصور في المرايا، منزوعاً منها قوة الحركة و قوة الدفع، بل الفكرة هنا هي عزيمة و إرادة، هي بداية تنفيذ و تغيير»[2].

و هذا حتى لا تتحول اللغة إلى سجن للفكر، لذلك حرص على إيجاد منفذ ينقل الفكر إلى ما وراء اللفظ، الأمر الذي جعله ينفتح على الفلسفة البراغماتية حيث صارت الفكرة عمل يؤدى، والفكر سلوك ينجز. بل هو أقرب إلى أداتية **"جون ديوي"** بقوله: « فالفكرة التي لا تلتمس سبيلها إلى التطبيق العملي لا يقال عنها إنّها فكرة نظرية فحسب، بل يقال إنّها ليست فكرة على الإطلاق، فليس من الفكر ما ليس يتحول على يدي صاحبه قوة و عملاً»[3]، فالأمثلة التي يقدمها تربط التفكير بالمشاكل التي يصادفها الإنسان، و الحل يراه في هذا الحوار بين الفكر و الواقع بل يقول بصراحة: « الفلسفة العلمية هي فلسفة التجربة و الخطأ، و هي فلسفة النقد و الاصلاح، و هي فلسفة النظرة النسبية إلى المواقف و المشكلات، فلكل موقف ما يناسبه و لكل مشكلة ما يعالجها، وعندئذ يكون هذا و ذاك هو **"الحق"** في هذه اللحظة، و قد لا يعود هو **"الحق"** غداً بالنسبة للموقف نفسه و للمشكلة نفسها... إنّ الحق حاصل ضرب بين طرفين، هما نحن و الموقف الذي نريد أن نقبله أو أن نغيره»[4].

---

[1] )- زكي نجيب، في حياتنا العقلية، ص 205.
[2] )- المصدر السابق، ص 185 – 186.
[3] )- زكي نجيب، أفكار و مواقف، ص 319.
[4] )- زكي نجيب، في حياتنا العقلية، ص 189- 190.

بل جعل وضوح الفكرة في إمكانية تحويلها إلى عمل منكراً معيار البداهة الذي قال به **"ديكارت"** لأنّ معياره يقوم على مجرد الألفة و التعود، بينما الوضوح الحقيقي هو: « تحويلها إلى عمل، فكل فكرة لا تدلك بذاتها على ما يمكن عمله، بحيث يكون هذا العمل هو معناها الذي لا معنى لها سواه، تكون صوتاً فارغاً... الفكرة الواضحة هي ما يمكن ترجمتها إلى سلوك و ما لا يمكن ترجمته على هذا النحو لا ينبغي أن تقول عنه إنّه فكرة غامضة و كفى، بل ليس هو بالفكرة على الإطلاق، و ليس هناك في الدنيا شيء اسمه **"فكرة نظرية"** لا شأن لها بالعمل و التطبيق. إذ الفكرة النظرية هي الخطة التي يمكن تنفيذها و لذلك لا فرق بين الفكر النظري و الفكر العملي إلا في الترتيب الزمني، فما هو الآن فكرة عملية كان منذ حين فكرة نظرية، و ما هو اليوم فكرة نظرية يمكن أن يصبح فكرة عملية»[1].

## الطبيعة الاجتماعية للفكر:

لكن **"زكي نجيب"** لم يكتف بالنظر إلى الفكر كنشاط فردي مجرد، فهو ليس كياناً ميتافيزيقيا يختفي في غياهب النفس، بل هو حياة يحياها الإنسان فرداً كان أو جماعة، لذلك فمصطلح الثقافة و الحياة الثقافية في كل كتب **"زكي نجيب"** لا تخرج عن هذه القناعة، و هي: إنّ الفكر يتجلى في خطاب علمي و استدلال منطقي و صناعة و اقتصاد... و غيرها من مظاهر التطور، بل الفكر حركة اجتماعية يساهم فيها الأفراد، تحركهم عوامل اجتماعية مما يصبغ هذا الأخير بصبغة اجتماعية، لا يتنكر فيها فيلسوفنا للأفراد لكنه ينظر لجهد هؤلاء بربطه بالسياق الثقافي العام، لذلك تجده يستخدم مصطلحات **"المناخ الفكري"** و **"الحركة الفكرية"** و **"الحياة الثقافية"**، لتعني الفكر منظوراً إليه من هذه الزاوية، أي ما يدخل في سياق ما ناقشناه سابقاً عندما عرضنا الوظيفة الانتروبولوجية للغة.

و هنا يهتم بتتبع الشعوب العربية في عصورها المختلفة، خاصة في عصورها المتأخرة، حيث عرفت نقلة غيرت نمط عيشها و نظمها السياسية و الاقتصادية، لكن لم يبلغ هذا التغيير القاع النظري إذ يقول عن ذلك: « و لو اصطلحنا على أن نسمي مجموعة المبادئ و القواعد **"بالمناخ الفكري"** أو بالنمط الفكري كان الذي أريد أن أقوله هو إنّ حياتنا المعاشة على صعيد النشاط العملي، قد تغيرت بصورة ملحوظة، و أما المناخ العام فيوشك ألا يصيبه من التغير شيء ذو

[1])- زكي نجيب، الكوميديا الأرضية، ص 237.

بـال»[1]. و هو هنـا يثير مسـألة التخلـف الفكـري الـذي يسـم الشـعوب العربيـة و الإسـلامية، ففكرهـا سـطحي و بعيـد عـن المعقـول و سـبب ذلـك اسـتعمال مفكيرهـا الألفـاظ فـي غيـر محلهـا و بكيفيـة فضفاضة تؤدي إلى:« أن نجد أنفسنا في مناخ فكري نردد فيه ألفاظ و نتبـادل الكلمـات و العبـارات، لا نفهم معانيهـا و لا نتعمـق أبعادهـا»[2]، و لا سـبيل لنهضـة فكريـة إلا بثـورة تبـدأ مـن اللغـة، و قـد عرضنا ذلك في مبحث وظائف اللغة. و لا بأس أن نعيد أهم مطلب فـي هذه الثورة و هو إصـرار **"زكـي نجيب"** علـى اسـتعمال الألفـاظ بالدقـة التـي نجدها فـي العلـم، ثـم تجلـي ذلـك الفكـر فـي عمـل وسلوك، لأنّه ليس مجرد أصوات مسموعة أو رموز مكتوبة كما ظن أسـلافنا أو مـن كـان قبلنـا، بـل إنّ فلسفة عصـرنا هذا: « لا يكفيهـا أن يقـال إنّ الفكـرة و تنفيـذها جانبـان يكمـل أحـدهما الآخـر، بـل تصـر علـى أن تكـون الفكـرة أو العاطفـة هـي نفسـها العمـل الـذي يظهرهـا و يجسـدها، فـإذا وجـدت جماعة يساورهم الوهم بأنّ رؤوس أفرادها ممتلئة بالأفكار و بأنّ قلوبهم مفعمـة بالمشـاعر، غيـر أن طريق العمل أمامهم مسدود، فاعلم عندئذ أنّ الرؤوس في حقيقتهـا رؤوس خاويـة، و أنّ القلـوب فـي واقعها قلوب فارغة، و إنّما هو الوهم صور لأصحابه ما قد صوره»[3].

لهذا شغل **"زكي نجيب"** بدايـة مـن الستينات إلـى آخـر أيامـه بـالفكر العربـي سـعياً منـه لبيـان خصائصه و اتجاهاته، و لا يمكن التوصل لذلك إلا إذا نظرنـا فـي مضـمون الفكـر الـذي يختلـف مـن أمة لأخرى و من ثقافة لأخرى و خصائص الفكر العربي:

1. إنّـه صـنيعة اللغـة العربيـة، حيـث إنّ صـاحبنا مقتنـع بكـون اللغـة مسـؤولة عـن الاختلافـات الجذرية التي تميز أمة عن أخرى؛ فالأمة العربية الإسلامية مزجت بين صوفية الشرق الأقصـى و عقلانية الغرب، و تفسير ذلك هو أنّ في: « اللغـة العربيـة طاقـة وجدانيـة جعلتهـا مهيـأة للشـعر والتصوف، كمـا أنّ فيهـا قـدرة علـى بيـان الفواصـل الدقيقـة بـين مختلـف المعـاني، سـاعدتها علـى التفكير العلمي في أعلى درجاته و أدقها»[4].
2. البيئـة الطبيعيـة التـي ارتـبط بهـا و يمـارس فيهـا فاعليتـه، و هـي الصـحراء. ذلـك إنّ الفكـر «محصلة التفاعل بين المكان و ساكنيه»[5]، فينتج عن هذه البيئة نتيجتين هما:

[1] )- زكي نجيب، هذا العصر و ثقافته، ص 10.
[2] )- زكي نجيب، هذا العصر و ثقافته، ص 123.
[3] )- المصدر السابق، ص 170.
[4] )- زكي نجيب، في مفترق الطرق، ص 283.
[5] )-المصدر السابق، ص 269.

أ). أن يتصف الفكر بالثبات و الدوام مما جعله يقول عنه: « الفكر العربي نزّاعٌ نحو الفكرة الثابتة وراء المتغيرات»[1]. فينجر عنها ميل الفكر العربي نحو الطابع النظري بحيث عندما يفكر الإنسان العربي:« يبدأ بما هو عام و شامل نزولا إلى ما ينتج عنه من مفردات جزئية»[2]، و هذا الإطار الذي سارت فيه علوم المسلمين من فقه و لغة و علم كلام... و هذا ما يبرر تقبل المسلمين للمنهج القياسي الذي أبدع أسسه **"أرسطو"**. لكن ما يميز الفكر العربي عن الفكر اليوناني هو أنّ الفكر اليوناني يعطي « الأولوية الأولى إنما تكون لمبدأ من وضع العقل؛ فالأولوية الأولى عند العرب هي لحقيقة يتقبلها الوجدان، ثم يبدأ العقل بعد ذلك في توليد النتائج منها»[3].

ب). أن يتصف بالمطلقية لذا قال عنه: « إنّه نّزاع نحو المبدأ المطلق الذي منه تنبثق الكثرة النسبية في القواعد و التفصيلات»[4]. و مبعث ذلك أنّ الفكر يتلقى الحقائق الأولى وحياً لترسخ بفعل الوجدان و الإيمان مبادئ ثابتة، و ينعكس ذلك في نظرته للقيم الخلقية مثلا فهي: « تهبط إليه من السماء أوامر تطاع... و بهذه النظرة تكون القيم الأخلاقية عند العربي أموراً مطلقة لا يقال عنها إنّها نسبية بالقياس إلى مكان معيّن و عصر معيّن.. هي عند العربي حقائق موضوعية»[5]. أما المطلقية في مجال الفن فتتجلى في كون الفن العربي:« لا يرسم أفراداً بتفصيلات الأفراد... بل هو يصور الفكرة المجردة بمعنى أنّه يكتفي من الكائن الذي يصوره بالخطوط الخارجية لطريقة بنائه»[6]، و لعل ميل الفنان العربي إلى الزخرفة بالأشكال الهندسية يعبر عن انتقال:« من الواقع المحسوس أمامه إلى دنيا الخيال فيظل يكرر الوحدة إلى ما لانهاية إلى المطلق الذي لا تحده حدود و لا نهايات»[7]، و الأمر نفسه في الشعر، حيث يحاكي الشاعر العربي النماذج العليا التي يفترض فيها الكمال، و هذا يجعل المقياس هو ما درج عليه الشعراء، أي:«على غرار ما نظمه فحول الشعراء في الماضي»[8]

[1] )- م س، ص 270.
[2] )-زكي نجيب، في مفترق الطرق، ص 273.
[3] )- المصدر السابق، ص 274.
[4] )- م س، ص 270.
[5] )- م س، ص 277.
[6] )- م س، ص 278.
[7] )- م س، ص 279.
[8] )- م س، ص 276.

3. الخاصية الثالثة للفكر العربي أنّه يعطي الأسبقية للوجدان، و هذا ما يفسر تغلب الشعر كمظهر ثقافي ميّز العرب، بل هو مقوم من مقومات الشخصية العربية، التي جعلت فكره متوجه للكيف لا للكم، حيث يقول عن ذلك: « إنّ العربي بسبب رؤيته الشاعرة، يرى في الأشياء كيفها أكثر مما يسأل عن كمها، و لما كان إدراك الجانب الكمي هو في الصميم من العلم الطبيعي، فالأرجح بناء على ذلك، ألا يبدع العربي في علوم الطبيعة»[1]. لهذا غلب على العربي اهتمامه باللغة و طريقة سكبها و صياغتها، لأنّ المعول عليه في الشعر الشكل لا المضمون الذي يولد نتيجة انصراف النّاس إلى دنيا الألفاظ لا إلى عالم الأشياء.

## العلاقة بين اللغة و الفكر:

قبل بيان علاقة الفكر باللغة علينا أن نكشف الخلفية الفلسفية التي انطلق منها **"زكي نجيب"** ليؤسس لهذه العلاقة فلسفيا و هي:

**أولا**: تأثر الوضعيين برأي **"فيتجنشتين"** بخصوص العلاقة بين اللغة و المنطق، حيث ردد **"زكي نجيب"** ذلك التأثر قائلا: « إنّ صورة المنطق و صورة اللغة متشابهتان، أو إن شئت فقل إنّ الفكر و اللغة شيء واحد»[2]، أي إنّ الوضعيين مقتنعون أنّ تحليل اللغة معناه تحليل للفكر، و بذلك لو افترضنا أنّ الأولى (اللغة) غير الفكر لانهارت الفلسفة الوضعية، لهذا قال مفكرنا: « إنّه إذا كان الفكر هو اللغة نفسها، بحيث يجيء تحليل اللغة تحليلاً للفكر في الوقت نفسه، كان هذا التحليل المنطقي للغة ركيزة هامة و عملاً ذا خطر وشأن في الفلسفة الوضعية المنطقية التي تجعل مدارها في قبول الفكرة المعيّنة أو رفضها على تحليل الجملة المجسدة لتلك الفكرة»[3].

**ثانيا**: اعتبار **"زكي نجيب"** أنّ الإنسانية التي فرقت بين البشر و سائر الحيوانات، ظهرت في اللحظة التي نطق بها و انفجرت شفتاه لا بالأصوات فقط لأنّ الحيوانات قادرة على ذلك، بل الأصوات التي هي حبلى بالأفكار و المعاني. و هذا محكوم بأمرين هما: أن يكون الصوت لفظة رامزة، و أن يشير إلى شيء. حيث يقول عن ذلك: « تلك التي انفجرت شفتاه فيها عن أول لفظة، عن أول صوت نطق به ليرمز عن طريقه إلى شيء»[4].

---

[1] )- زكي نجيب، في مفترق الطرق، ص 275.
[2] )- زكي نجيب، نحو فلسفة علمية، ص 75 – 76.
[3] )- المصدر السابق، ص 77.
[4] )- زكي نجيب، في فلسفة النقد، ص 149.

و من هذا يؤكد فيلسوفنا على ربط الفكر بالعبارات اللفظية، وهذا لا يعني أنّ الفكر شيئا يضاف إلى الكلام بل: « إنّ اللغة التي يضع فيها المفكر فكره لينقله إلى سواه هي هي الفكر نفسه»[1]، لذلك يستحيل أن ينفك الفكر عن اللغة و لا وجود له بعيداً عنها، و قد أكد على ذلك بقوله: « لا يكون الفكر إلا صورة لفظية مرئية أو مسموعة، فهي مرئية حين يكون الفكر عبارة مكتوبة تراها عين القارئ، و هي مسموعة حين يكون الفكر كلاماً منطوقاً»[2]، على أن نقصر هذا التطابق على الأفكار التي هي حالات عقلية، أما الحالات الوجدانية من محبة و كراهية و غضب... يمكن إخراجها من هذه الدائرة، لأنّه قد لا نجد العبارات التي تخرجها و تفصح عنها[3]، و هذا التفريق من جانب **"زكي نجيب"** جاء ليسد الطريق أمام النزعة الصوفية التي تزعم وجود فكر يستحيل التعبير عنه، لأنّ القول بذلك يوقعنا في تناقض بقوله: « و محال أن يكون هنالك **"فكر"** يستحيل التعبير عنه لأنّ ذلك قول ينقض بعضه بعضاً، مادامت لفظة فكر نفسها معناها عبارة تكتب أو تقال و واهم من يزعم ذلك بأنّ في نفسه معنى لا يستطيع إخراجه في عبارة»[4].

فقد بينا فيما سبق أنّ التفكير بناء لغوي، و الفكرة هي ما يصاغ في عبارة تفصح عنها، وهذا لا يعني أنّ اللغة وعاء و الفكر شراب، بل هما شيء واحد؛ لكن قد يعترض أحدهم بقوله إنّه يجد الفكرة تدور في خلده لكنه لا يجد العبارة التي تخرجها. يرد **"زكي نجيب"** عليه بقوله: «وحقيقة الأمر هي ألا فكر عندي و عندك إلا ما قد ورد في لفظي و لفظك، لا زيادة هناك و لا نقصان هنا، بل و ليس الأمر شيئين قد يتصلان و قد ينفصلان كما نشاء نحن لهما، بل الذي هناك هو شيء واحد ألا و هو اللفظ و دلالته... فإذا وجدت غموضاً في قول قاله لك قائل، فاعلم أنّ الغموض هو كذلك في فكره و العكس صحيح كذلك، أي إنّه إذا كانت الفكرة مضطربة في رأس صاحبها فلا بدأن تجيء عبارته عنها بالدرجة نفسها من الاضطراب»[5].

بل يشك مفكرنا في إمكانية وجود فكر عارٍ عن اللغة، و حتى لو افترض وجوده فلا نفع فيه مادام حبيس صاحبه: « فإذا صح أنّ هنالك حالات فكرية تدور في الخاطر و لاتجد سبيلا إلى التعبير اللفظي المرئي أو المسموع، فتلك الحالات المزعومة عبث لا يتغير به شيء في العالم،

[1] )- زكي نجيب، حصاد السنين، ص 166.
[2] )- زكي نجيب، قشور و لباب، ص 171.
[3] )- ينظر: زكي نجيب، هموم المثقفين، ص 189.
[4] )- زكي نجيب، قشور و لباب، ص 172 – 173.
[5] )- زكي نجيب، أفكار و مواقف، ص 188.

لأنّها ـ إن صح وجودها ـ حالات حبيسة في نفس صاحبها، لا سبيل إلى إدراكها حتى عند صاحبها نفسه، مادام صاحبها هذا بشراً مثلنا لا يدرك المعنى إلا في ألفاظ»[1].

لكن هناك صعوبة تعترض هذا الرأي، فهل يجوز اعتبار كل ما ننطق به من ألفاظ فكراً؟ يجيب **"زكي نجيب"** بالنفي في قوله: « لسنا نقصد إنّ كل نطق بألفاظ من اللغة يكون فكراً، إذ من النطق ما هو هراء و تخليط كتخليط المجانين، فلا بد من شروط ينبغي لها أن تتوافر في المنطوق ليكون ذا علاقة بما نسميه فكراً»[2]، لأنّ الذين يفصلون بين الفكر و اللغة، يحاولون نقض الدعوة القائلة باتحادهما بإحراج خصومهم بأن يطلبوا منهم في سخرية أن يقوموا بجمع عدد من الكلمات ورصها بجانب بعضها البعض، فإذا صح ما يقوله **"زكي نجيب"** إنّ الفكر ليس سوى التعبير عنه، فمن المفروض أنّه بمجرد وضع الكلمات بجنب بعضها البعض نحصل على أفكار؛ لكن لو فعلنا ذلك لما حصلنا إلا على جمل غامضة. لهذا انبرى **"زكي نجيب"** متصدياً لاعتراض هؤلاء بقوله: « فالعبارة المستقيمة الواضحة فكرة مستقيمة واضحة؛ و العبارة الملتوية الغامضة هي لا شيء سوى أصواتها أو علامات ترقيمها، و لا تصبح هذه الأخيرة فكرة إلا إذا عاد صاحبها إلى ألفاظها فعدل منها و أعاد ترتيبها، بحيث ترسم لنا صورة مستقيمة و عندئذ فقط تصبح عبارة سليمة أو فكرة سليمة فهذان اسمان على شيء واحد»[3]. و منه يجب أن نتنبه إلى أنّ التوحيد بين اللفظة والفكرة لا يكفي لجعل كل عبارة فكرة، بل يجب أن يحكمهما نظام و ترتيب معين و هذا ما يكشفه أولا علم المنطق، و ثانيا علوم اللغة من صرف و نحو.

**و الشرط الأول** الذي يضعه **"زكي نجيب"** كي تكون العبارة فكرة هو: ضرورة التفريق بين **"القول"** و **"الكلام"** و هنا يستعير هذا التفريق من **"ابن جني"** فالقول: « ما تتحرك به الشفتان»[4] أما الكلام فهو « اكتمال اللفظ حتى بات مستقلا بنفسه، مفيداً لمعناه»[5]. و منه فالأصوات التي ننطق بها و تتحرك بها الشفتان و اللسان لا تُكوِّن فكراً إلا إذا كانت متمايزة تؤدي معاني مفيدة.

**أما الشرط الثاني** فهو أن لا يكون الكلام منفصماً عن عالم الواقع و عن حياة النّاس، بحيث لو قلت نقيضه و لم يتغير من عالم الأشياء شيئاً فذلك مؤشر على انفصامه عن الواقع، و ما يفقده

[1] )- زكي نجيب، قشور و لباب، ص 171.
[2] )- زكي نجيب، تجديد الفكر العربي، ص 215.
[3] )- زكي نجيب، قشور و لباب، ص 173.
[4] )- زكي نجيب، تجديد الفكر العربي، ص 215.
[5] )- المصدر السابق، ص 215.

صلته بالواقع هو عدم إمكانية الحكم عليه بالصدق أو الكذب و علة ذلك أنّه كلام لا يقول شيئاً عن عالم الأشياء و هذا ما يُصَيرُه: « نطق صوتي ينتقل من فم إلى أذن و انتهى الأمر»[1].

## فائدة الربط بين اللغة و الفكر:

الفائدة التي نجنيها من ربط اللغة بالفكر، تظهر في أنّ هذا الأخير يفقد صفة "**الفكر**" إذا ظل حبيس صاحبه و عجز عن نقله للآخرين ليتم تداوله و طبعاً هذا الأمر لا يتحقق إلا بوجود الألفاظ و العبارات إذ يقول في ذلك: « و أما ما يستحيل تصويره على هذا النحو اللفظي المحسوس فأقل ما يقال فيه، هو إنّه ملك لصاحبه وحده، لا يشاركه فيه أحد سواه، و بالتالي لا يكون فكراً يمكن أن يتداوله النّاس و يتبادلونه و ينتفعوا به»[2]. و هذه الفائدة هي التي تجعل الفكر اجتماعياً ينتقل بين النّاس و عبر الحضارات، بل هذا الذي يضمن للغة أن تؤدي وظيفتها التواصلية و تربط بين أفراد المجتمع.

أما الفائدة الثانية لربط الفكر باللغة، هي أنّه يجيز لنا حسب "**زكي نجيب**" الحديث عن الفكر في عصر ما، أي نؤرخ له من خلال ما تركه الأسلاف من آثار مكتوبة، قائلا عن ذلك: « إنّنا إذا تحدثنا عن الفكر في عصر من العصور كقولنا مثلا: الفكر الإسلامي في القرن العاشر الميلادي... فلا نعني بهذا ـ بل لا يمكن أن نعنى بهذا ـ غير طائفة من عبارات مسطورة في جملة من الكتب والوثائق»[3].

أما الفائدة الثالثة الناتجة عن التماهي بين اللغة و الفكر، فهي تبرير ما يذهب إليه "**زكي نجيب**" من أنّ خصائص فكر الجماعة اللغوية تنتج عن لغتها، كالعرب مثلا حيث انطبع فكرهم بطابع لغتهم، و لابد أن يتميّز عن فكر جماعة لغوية أخرى تتحدث لغة مغايرة، و هذا ما قصده بعنوان مقال له في كتابه "**أفكار و مواقف**" "**الفكر العربي من لغته**" بل خصص له كتباً مثل "**الشرق الفنان**" و "**تجديد الفكر العربي**"[4].

## وحدة الفكر:

لا ينفك الفكر عن المعنى عند "**زكي نجيب**" لذلك ناقش مسألة وحدة التفكير، لتقابل مسألة واحدية المعنى كما أسلفنا في المبحث السابق؛ لكن يجب أن ننبه أنّ النزعة التجريبية التي تشيع لها

[1] )- م س، ص 221.
[2] )- زكي نجيب، قشور و لباب، ص 171.
[3] )- المصدر السابق، ص 171 – 172.
[4] )- ينظر: زكي نجيب، أفكار و مواقف، ص 188 و ما بعدها.

تسلم بفكرة الكثرة في مقابل الاتجاه المثالي الذي يميل لمبدأ توحيد العالم، تارة من خلال فكرة "**الجوهر**" و تارة أخرى بفكرة "**المطلق**"، أي وجود كائن خفي يضفي واحديته على الأشياء. لكن "**زكي نجيب**" يعتقد بوجود تناغم يوحد الأجزاء المتفرقة في نغمة واحدة دون أن يسقط في الطرح المثالي باقتراح حل ذي طابع منطقي يفسر الوحدة بإرجاعها إلى علاقات تنشأ بين الأجزاء فتجمعها في كل موحد، كما هو الحال بالنسبة للقضية المنطقية التي هي علاقة تلعب فيها الألفاظ المنطقية(البنائية) دوراً حاسماً، حيث يقول عن ذلك:« حل المشكلة (الوحدة التي تضم في طيّها كثرة كثيرة الأجزاء و العناصر) هو ألا نفترض وجود كائن غيبي وراء الظواهر الكثيرة و نحاول أن نرد الواحدية التي تجعل الأجزاء الكثيرة شيئاً واحداً إلى شبكة العلاقات التي تربط تلك الأجزاء بعضها ببعض»[1].

و بهذا الحل يفسر، ما يطلق عليه البعض وحدة التفكير في الشخص الواحد أو الأمة الواحدة، أما بالنسبة للشخص الواحد، فالوحدة تتجلى في الغاية التي ينشدها الشخص بحيث تلم وحدات فكره الصغرى لتكوّنَ حياة فكرية واحدة و منه: « إنّ وحدة التفكير هي وحدة الهدف»[2]، بل هو سر الوحدة؛ لأنّ وحدة الهدف في الشخص الواحد توجه نشاطه لغاية معيّنة و بذلك تترابط خيوط الحياة و النشاط، لأنّ تعدد الأهداف تشتت الفكر و توقعه في النقائض و يمثل لذلك بقوله: «إذا أراد الشخص الواحد شيئين نقيضين فقد وقع في تفكك و تمزق... فما أكثر ما يريد الشخص أن يأكل الفطيرة و أن يظل محتفظاً بها في آن واحد ـ كما يقولون ـ لكنها تعد حالة مرضية أن تتوزع النفس بين النقائض»[3]. أما وحدة التفكير في الأمة الواحدة هي التقاء أفراد الأمة الواحدة في مشكلات معيّنة تتظافر جهودهم على اختلافها لحلها: « فلولا أنّ أبناء العصر الواحد يلتقون عند مشكلات معيّنة يحاولون حلها، و عند أسئلة معيّنة يحاولون الإجابة عنها لما وجد العصر ما يميّزه من سوابقه و لواحقه»[4].

قناعة "**زكي نجيب**" بوحدة التفكير جعلته يقف موقف الرافض المتشكك من تصنيف الفكر إلى يسار و يمين، فأول ما تبادر إلى ذهنه السؤال عن طبيعة هذا الفصل هل هو حاسم؟ بحيث إنّ ما يوصف باليمين يستحيل أن يوصف باليسار أو إنّه تقسيم يجيز تداخل الصنفان معاً؟. فهذه القسمة

[1] )- زكي نجيب، في حياتنا العقلية، ص 78.
[2] )- المصدر السابق، ص 80.
[3] )- م س، ص 80.
[4] )- م س، ص 83.

تنطلق من منطلقات ذات علاقة بالحياة الاقتصادية، فاليسار مرتبط بالاشتراكية و اليمين بالرأسمالية، لكن الذي يهم **"زكي نجيب"** علاقة هذه القسمة بالحياة الفكرية و ما تشمله من فلسفة وفن و أدب.

فمعيار القائلين بهذا التصنيف هو النظر في عملية التفكير ذاتها فإذا كانت علمية في مسائل الاصلاح الاجتماعي عدت العملية يساراً؛ لكنه يرى في ذلك: « قول - في رأينا - عجب من العجب»[1]. لأنّ العلم و النظرة العلمية مشتركة بين اليمين و اليسار، و معيار العلمية أنْ تحمل الفكرة: « في صلبها طريقة تطبيقها و تحقيقها على أرض الواقع»[2]، بل يرى في العلمية نقطة تداخل بين ما يدعى يمينا و ما يدعى يساراً بقوله: « بهذه العلمية وحدها لم يتميزوا عن أعتى النظم الرأسمالية التي كانت قائمة مطبقة، و معنى قيامها و تطبيقها فعلا هو أنّها كانت منبنية على أسس قابلة للتنفيذ أي أنّها أسس علمية بهذا المعنى الذي نبسطه»[3].

ثم يتعمق في مناقشة المسألة بطرح سؤاله التالي: هل القسمة واضحة المعالم بيّنة الصفات؟ يجيب عن ذلك قائلا: « ألدينا من معرفة الخصائص المميّزة لليمين و اليسار من نواحي الفكر، ما يجعلنا ننظر في فلسفة **"ابن رشد"** و فلسفة **"الغزالي"** و هما كما نعلم متعارضان فنقول أيهما في اليمين و أيهما في اليسار؟ و ما يجعلنا ننظر في فن العمارة بمسجد **"ابن طولون"**، و في هذا الفن في مسجد **"السلطان حسن"** و هما متمايزان فنقول أي الفنين يمين و أيهما يسار؟ و هل يعد **"زهير"** شاعراً تقدميا لأنّ شعره هادف، و يعد **"ذو الرمة"** شاعراً رجعياً لأنّه معني بتصوير ما يشاهده تصويراً لا يهدف من ورائه إلى شيء غير جمال الصورة... إنّني لأعلم أيقن العلم بأنّ جماعة ستقرأ هذه التساؤلات ليأخذها الضحك الساخر من هذا الكاتب الجاهل»[4]. واضح من هذا النّص أنّ **"زكي نجيب"** لا يلمس معالماً واضحة يمكن اعتمادها لتمييز يمين الفكر من يساره خارج الإطار الاقتصادي.

ثم يتوسع في اختبار هذه القسمة بنقلها إلى مجال الفلسفة، حيث ينطلق من تقسيم الفلاسفة إلى فريقين و هما المذهب المثالي بجميع تفريعاته، و المذهب التجريبي بجميع امتداداته، اعتماداً على نظرتهما للعلاقة بين الإنسان العارف و الشيء المعروف؛ و هنا يسأل **"زكي نجيب"** أيهما

[1] )- م س، ص 97.
[2] )- زكي نجيب، في حياتنا العقلية، ص 97.
[3] )- المصدر السابق، ص 98.
[4] )- م س، ص 90 – 91.

يسار و أيهما يمين، فيفترض أنّ المذهب التجريبي يمين و المذهب المثالي يسار، ليجد أنّ هذا الفرض يصطدم بحقيقة و هي إنّ شرق أوربا يصنف ضمن اليسار رغم أنّ الفلسفة التي يقوم عليها ذات طابع مادي تجريبي، و لو قلب الفرض لتصير التجريبية يساراً و المثالية يميناً لما استوى الوضع، و هنا يخلص إلى النتيجة التالية: « و هي أنْ ليس هنالك فواصل فارقة في ميدان الفلسفة بين يمين و يسار»[1].

فبحث الفكر في سياقه الاجتماعي و الثقافي، دافعه ما كان يؤرق صاحبنا لما وجده من جمود فكري سمّرَ أرجل الحياة الفكرية في العالم العربي، فما عاد يبدع الجديد بل طفق يجتر قديمه، و علّة هذا الجمود بل الفقر الفكري: « تكمن في اللغة التي نستخدمها و كما نفهمنا... لو كانت اللغة كما نستخدمها و نفهمها، محكومة بالواقع في تفصيلاته، لكانت كل عبارة منها بمثابة خريطة يسير على هداها السائرون، كان سؤالي الذي طرحته على نفسي هو: لماذا نكتب لنغير وجه حياتنا، فلا يتغير منها شيء؟ و الآن قد وجدت الجواب، و هو إنّنا نكتب على نحو يؤكد السكون و لا يبعث على الحركة، و حتى و إن وجدنا بين أيدينا ما كتب ليحرك قرأناه قراءة السكون»[2].

و منه انتهى إلى النتيجة التالية و هي: إنّ حياتنا الثقافية ضعيفة نتيجة ضعف الجانب الفكري الذي يظهر في غموض الأفكار في أذهاننا، يصل بها حد العجز عن تحويلها إلى سلوك عملي، و بالتالي فالفقر و الهزيمة و التخلف كلها نتائج لازمة عن هذا العجز، لذلك قال: « ففيم العجب إذا رأينا الأعوام تدور علينا، فلا يتغير في موقفنا الإبداعي الإيجابي شيء كثير حتى لو تغيرت من حياتنا الظاهرية صور كثيرة محاكاة للآخرين»[3]. و لكنه لم يستسلم لليأس بل عمل جاهداً على تغير معالم الحياة الفكرية من خلال المقالات التي نشرها و الندوات التي نشطها، إلا أنّ أفضل عمل يفتخر به هو اشتغاله بوظيفة التعليم ليكون نخبة قادرة على حمل مشعل الفكر والتغيير.

[1] )- م س، ص 94.
[2] )- زكي نجيب، في مفترق الطرق، ص 223.
[3] )- زكي نجيب، عربي بين ثقافتين، ص 209.

# الفصل الثالث: الفلســـفة اللغويـــة عند "زكي نجيب"

المبحث الأول: اللغة و الإنسان.

المبحث الثاني: اللغة و العقل.

المبحث الثالث: اللغة و الحرية.

المبحث الرابع: اللغة و الفن و الجمال.

# الفصل الثالث: الفلسفة اللغوية عند "زكي نجيب":

لقد ذكرنا في الفصل الأول أنّ الفلسفة التحليلية بداية من **"فريجه"** و مروراً بـ**"برتراند رسل"** و **"فيتجنشتين"** أحدثت منعطفاً طبع الفلسفة المعاصرة بصبغة لغوية، عمقتها المدرسة الوضعية المنطقية، و مدرسة تحليل اللغة العادية في كل من **"كمبردج"** و **"أكسفورد"**. و هذا ما أطلق عليه **"ريتشارد رورتي"** المنعطف اللغوي، حيث تعتبر الوضعية المنطقية من أبرز الحركات الفلسفية تعبيراً عن هذا المنعطف اللغوي للفلسفة المعاصرة، مستفيدة من أعمال هؤلاء الأعلام، بل هي: « خلاصة لهذا التحول الذي أصاب الفلسفة في نهاية القرن التاسع عشر و بداية القرن العشرين»[1]. الأمر الذي ولّد ما بات يعرف بالفلسفة اللغوية، حيث أشرنا إلى ارتباطها باللغة و فلسفتها، و في نفس الوقت بيّنا في الفصل الأول النقاط التي تفصل بينهما.

لكن الحكم الذي تكون لدى المهتمين بالفلسفة الناطقة بالإنجليزية المعاصرة، إنّها في عمومها ذات طابع لغوي. بحيث إنّها لا ترى إمكانية لبحث القضايا الفلسفية خارج اللغة، بل هي مسائل لغوية ليس إلا. و هذا ما سنحاول بحثه عند فيلسوفنا **"زكي نجيب"** لنتلمس فلسفته اللغوية من خلال بعض القضايا التي شغلته طول حياته الفكرية. و منه فهذا الفصل يحدده الإطار المنهجي، المتمثل في التحليل الذي إما أن يبدأ بكلمات أو عبارات مركبة من كلمات يصب عليها الفيلسوف عمله، ليستخرج منها معانيها بفض أغلفتها التي تخفي تلك المعاني. و هذا ما ذهب إليه المؤرخون للفلسفة في القرن العشرين، بإجماعهم على انتقال اهتمام الفلاسفة من بحث الأشياء ليتحول إلى بحث **"جُمَلٍ"**، حيث يقول عن ذلك: « ليس موضوع البحث الآن هو الكون بل هو هذه العبارات المعيّنة أو تلك ما تحليلها و ما مضمونها و ما مكوناتها؟»[2].

كما يتحدد هذا الفصل بالقناعة الفلسفية التي تفرق بين اللغة الشيئية و اللغة الشارحة، لنتبيّن كيف تعامل **"زكي نجيب"** مع هذه المفاهيم، هل باستخدام اللغة الشيئية أم اللغة الشارحة؟. فالإنسان و العقل و الحرية و الفن و الجمال... ألفاظ تندرج ضمن الرموز الناقصة لأنّها أسماء كلية لا تطلق على حالة جزئية معيّنة أو فرد واحد متعين... و منه يتحتم التعامل معها ككلمات و عبارات وصفية

[1] )- زواوي يغورة، الفلسفة و اللغة، ص 84.
[2] )- زكي نجيب، نحو فلسفة علمية، ص 18.

تضغط عدداً كبيراً من الصفات في كلمة واحدة، كما يجب البحث لها عن الخبرات الحسية التي تثبتها و إلا ظلت بغير مدلول[1].

## المبحث الأول اللغة و الإنسان:

مشكلة الإنسان مركزية في الفكر الفلسفي عموماً و العربي خصوصاً قديمه و حديثه، فالإنسان حسب **"زكي نجيب"** نقطة التقاء و عتبة فارقة في آن واحد بين عصرنا الحالي و تاريخ أسلافنا؛ فقد شغلوا بالإنسان لكن الذي أرقهم هو علاقته بربه، بينما عصرنا مشغول بضبط العلاقة بين الإنسان و الإنسان، و يستشف هذا الموقف من النّص التالي: « إنّ هذا التراث كله بالنسبة إلى عصرنا قد فقد مكانته، لأنّه يدور أساساً على محور العلاقة بين الإنسان و الله، على حين أنّ ما نلتمسه اليوم في لهفة مؤرقة هو محور تدور عليه العلاقة بين الإنسان و الإنسان»[2]. و منه فقضية الإنسان مركزية في الفكر الفلسفي، بل هي مداره و غايته، الأمر الذي جعل **"زكي نجيب"** يعتبر المذاهب الفلسفية من **"وجودية"** و **"براغماتية"** و **"مادية جدلية"** و **"تحليلية"** متكاملة، رغم اختلاف مجالات اهتمامها لكن جذرها واحد و هو: « التصور الذي يجعل الإنسان محوراً يدير نفسه و لا يدار من خارجه: فهو الذي يقرر بنفسه لنفسه (**الوجودية**)، و هو الذي يوضح لنفسه بنفسه (**التحليلية**)، و هو الذي يضع لنفسه الأهداف ابتغاء تحقيقها (**براغماتية**)، و هو الذي يتلمس عوائق السير ليزيلها (**مادية جدلية**)، و إذن فالمحور الفلسفي الرئيسي لعصرنا هو النظرة الإنسانية التي تجعل من الإنسان مبدأ و غاية و تجعل هذه الحياة هي الأولى و الأخيرة»[3].

و هذا الذي دفع بصاحبنا إلى الخوض في الموضوع ليدلي فيه بدلوه، و هو على وعي بتمايز المقاربتين، الشرقية ذات البعد الديني و الفني، أما المقاربة الغربية المعاصرة فيحكم عليها أنّها تنم عن: « فشل ـ الغرب و هو صانع العلم الحديث ـ في أن يقيم لنفسه مثل هذا اللقاء بين الطرفين، فكان له العلم و لكنه فقد الإنسان، و ليس هذا الاتهام من عندنا، بل يكفي أن نتتبع الأدب في أوربا و أميركا لنرى ما يحسه النّاس هناك في دخائل صدورهم من ملل و سأم و ضيق و حيرة و ضياع... و لسنا نقول ذلك و في أذهاننا أقل ذرة من رغبة في التهوين من شأن العلم و المال والقوة، بل نقوله لنؤكد ضرورة أن يضاف إليها شيء آخر هو القيم الخلقية و الجمالية التي تجعل

[1] )- زكي نجيب، نحو فلسفة علمية، ص 98- 99.
[2] )- زكي نجيب، تجديد الفكر العربي، ص 110.
[3] )- زكي نجيب، هموم المثقفين، ص 53.

الإنسان إنساناً بالعمق، بعد أن جعل منه العلم و المال و القوة إنساناً بالطول و العرض»[1]. فالطبيعة الإنسانية « في أعماقها وجدان و إبداع فني»[2].

و هذا ما سيؤدي إلى توجه مفكرنا إلى مقاربة مختلفة سيقدمها سداً لفجوة لمحها في الفلسفة الغربية وسعت الهوة بين علم الإنسان و كرامته، فعبر عن ذلك في هذا النص متحدثا عن الفلسفة الأنجلوساكسونية كما خبرها قائلا: « تحلل العلم و قضاياه لترى متى تكون الصيغة العلمية المعينة صادقة و متى لا تكون، لكنها لا تعبأ بالإنسان، إذ تترك أمر الإنسان للأدب و الفن، فلنا عندئذ أن نقول لهم: لا، إنّنا نسايركم في فلسفة العلم، لكننا نوجب أن تضاف إليها فلسفة للإنسان الحي، الذي ينبض في صدره قلب و يطمح في حياته إلى أبعد الغايات»[3]. و هذا لأنّه يتطلع إلى فلسفة عربية يشكل الإنسان ركيزتها إلى جانب الذات الإلهية؛ لكنه يصر على عدم النظر له كنوع واحد نتجاهل من خلاله الأفراد، فذلك سيؤدي إلى طمس الفردية التي هي أخص خصائص الإنسان بل يجب اعتماد: « النظرة الثنائية التي تناسبنا، هي نظرة متميّزة فريدة تجعل الكائن الإلهي الواحد المطلق في جهة، و نجعل الأفراد الجزئية في جهة أخرى، ثم نقسم عالم الأفراد هذا إلى كثرة من عناصر بالنسبة إلى أفراد النّاس ـ على الأقل ـ لأنّها نظرة تأبى أن نطمس الفرد الإنساني الحر المسؤول في عجينة واحدة مع سائر مفردات العالم الطبيعي»[4]. و الذي يهمنا في هذا المقام بيان الخطوط العامة لهذه المقاربة و الدور الذي تحتله اللغة في ذلك، الأمر الذي يؤدي إلى بيان تعامل **"زكي نجيب"** مع الإنسان ككلمة، و هذا يدخل في إطار ما سماه اللغة الشارحة، ثم ننتقل إلى بيان تعامله مع الإنسان كوجود من خلال تتبع اللغة الشيئية.

## الإنسان و الكلمة:

كلمة الإنسانية تنتمي حسب فيلسوفنا إلى زمرة من الكلمات اعتبرها مجرمة لأنّها تجر إلى ضلال و أخطاء بل إلى معارك فلسفية لا أول لها و لا آخر و قد صرح بذلك في قوله: « و ذلك فصل واحد من فصول المأساة، و أما فصلها الثاني فهو تلك الكلمات المجرمة التي تثير مشاعرنا فنأتي الكبائر مع أنّها في ذاتها ليست بذات معنى!. انظر إلى هذه الأمثلة من الكلمات المجرمات

[1] )- زكي نجيب، تجديد الفكر العربي، ص 272.
[2] )- زكي نجيب، قصة عقل، ص 201.
[3] )- زكي نجيب، تجديد الفكر العربي، ص 286.
[4] )- المصدر السابق، ص 276.

**إنسانية**، دولة، ديمقراطية، حرية، أمة، دستور، مدنية...»[1]؛ فكلمة "**إنسان**" حسب التصور المنطقي الجديد رمز ناقص، لا يشير إلى شيء محدد، و بالتالي لا وجود له إلا إذا عرف الجزئي الذي يتصف بمجموعة الصفات التي تدل عليها هذه الكلمة[2]. لهذا فإنكار "**زكي نجيب**" للمفهوم من وجهة منطقية و اعترافه بالماصدق، جعله يرفض تصور الإنسان الذي ينظر إليه كماهية وكمفهوم عقلي مجرد، بل رفض فكرة الذات ككيان مستقل ثابت، بل يعتبرها مجرد سلسلة من حالات وجدانية تتميز حلقاتها عن بعضها البعض بخصائص... و لذلك يمكن اعتبارها مجمل تاريخ الفرد، و هذا ليقطع الطريق أمام القناعة الفلسفية التي تصور الذات ككائن متعالي عن الحوادث و الأشياء، حتى لا يمنح الإنسان الثبات و التوحد، حيث يقول: « فكلمة إنسان هي مجرد صوت ننطق به، أو مجرد ترقيم نخطه على الورق، لنرمز به إلى مجموعة أفراد، دون أن نعني به فوق هؤلاء الأفراد جوهراً كلياً عقلياً يكون مفهوم الكلمة»[3].

و هذا يوافق الطرح الاسمي الذي دافع عنه كل من "**باركلي**" و "**هيوم**" اللذان يريان في الألفاظ الكلية مجرد أسماء لا مدلول لها خارج الأفراد لا في العقل و لا في عالم آخر. و هذا ما انسحب على الإنسانية، حيث نظر إليها من هذه الزاوية الأمر الذي جعله يقول و هو بصدد تعريفها: « فكلمة إنسان مثلا لا تدل في عالم الحقائق إلا على طائفة من الأفراد هم زيد و عمرو وخالد...إلخ دون أن يكون للإنسانية معنى وحدها غير هؤلاء الأفراد»[4]. و منطلقه في ذلك المسلمة القائلة: إنّ ألفاظ اللغة التي تستخدم للتفاهم ما هي إلا رموز لا معنى لها إلا ما تواضع واصطلح عليه البشر، و يضرب على ذلك مثالاً بكلمة "**الإنسان**" قائلا: « إنّ العالم فيه أفراد ولكل فرد اسمه الخاص، فهذا زيد و ذلك عمر أو خالد؛ فإذا ناديت قائلا: "**تعال يا زيد**" جاءك رجل بعينه، و كذلك إذا ناديت يا عمرو أو يا خالد، و لما كنت مضطراً في كثير جداً من الأحيان أن أتحدث عن هؤلاء الأفراد جميعاً دفعة واحدة، و لما كان ذكر أسمائهم جميعاً يتطلب من الوقت والجهد ما لا طاقة لي به، فقد اخترعت كلمة "**إنسان**" اختراعاً لكي ندل على هؤلاء الأفراد جميعاً دون أن تكون هي نفسها اسماً لفرد منهم؛ فإذا ناديت: "**تعال يا إنسان**" ما جاءك أحد لأنّه ليس هناك مسمى لهذا الاسم المخترع»[5].

---

[1] )- زكي نجيب، الكوميديا الأرضية، ص 248 – 249.
[2] )- ينظر: زكي نجيب، نحو فلسفة علمية، ص 110.
[3] )- زكي نجيب، المنطق الوضعي، ج 1، ص 41.
[4] )- زكي نجيب، المنطق الوضعي، ج 2، ص 215.
[5] )- زكي نجيب، الكوميديا الأرضية، ص 244- 245.

و هذا ما يفسر تركيزه في مقاربته على الإنسان كفرد، لا من حيث كونه فكرة مجردة، لأنّ الواقعية التي يتمسك بها تلتفت إلى ما يزدريه البعض و يرونه من النواقص التي تحط من سمو الإنسان، بل حول من رؤيته هذه مطلباً فلسفياً إذ يقول: « إنّنا حتى الساعة بحاجة إلى فيلسوف وفلاسفة كثيرين، ليصيحوا في النّاس بأنّ الفرد موجود وجوداً حقيقاً، و ليس هو بالشبح أو الظل، ولا هو مجرد اسم يكتب بالمداد على شهادة الميلاد، أو مجرد رقم يسجل في دفاتر هذا أو دفاتر ذاك، نحن إلى هذه الساعة بحاجة إلى فلاسفة كثيرين ليقولوا إنّ الفرد موجود وجوداً مادياً، و إنّه من لحم و دم، و إنّ له بطنا يجوع و جلداً يشعر بالبرد و يرتعش...»[1]. لأنّه مقتنع بوجود علاقة وثيقة بين الفردية و الإنسانية، فالذي يجعل الإنسان كذلك هو أنّه يتميز بفردية تضمن له صفة الآدمية، و لكي لا يكون كلامه نظرياً يحدد الصفات التي بها يكون الواحد منا متميزاً بفرديته، وهي أن يكون له رأي و أن يفصح عنه و أن يعقب ذلك بالعمل، أما لو حدث العكس فيعلق قائلا: « إذا رأيت إنساناً تخلى عن رأيه و إعلان رأيه، فأعلم أنّه اختار لنفسه أن يكون كيساً من لحم و دم يتحرك على الأرض»[2].

هذا النزوع لم يشكله المنطق الحديث فقط بل العلم، خاصة البيولوجيا و فروعها و نظرياتها و على رأسها **"نظرية التطور"**، التي أحدثت انقلاباً غيّرَ من نمط عيش الإنسان بل نظرته لذاته، فما عاد مركزاً و كائناً متعالياً عن الأشياء و الطبيعة، و هذا ما انعكس على رؤية **"زكي نجيب"** له حيث يقول: « و معنى ذلك أنّه كلما نما العلم و دقت تقنياته صغر الإنسان و تضاءل دوره برغم أنّه هو مشيد العلم و صانع التقنيات»[3]. و من هذا المنطلق ينكر **"زكي نجيب"** التصور الفلسفي الذي يقول بوجود ملكات و قوى داخل الإنسان مستقلة عن بعضها البعض، و أنّها كائنات قائمة بذاتها تتحرك عندما يحتاجها و يستدعيها صاحبها، و هذا ما يجعلها كالأشباح إذ يقول: « فأنا أحد اللذين يؤمنون ببطلان نظرية **"الملكات"** التي كان أصحابها يظنون أنّ بداخل الإنسان **"قوى"** لكل قوة منها كيان مستقل قائم بذاته، فهذا عقل و تلك نفس و هذا ذكاء و تلك إرادة، كأنّها جمهرة من الأشباح ازدحمت في جوف الإنسان»[4]. و هذا يتوافق مع توجهه السلوكي الذي قال عنه صراحة:

[1] )- زكي نجيب، الكوميديا الأرضية، ص 103.
[2] )- زكي نجيب، قيم من التراث، ص 254.
[3] )- زكي نجيب، وجهة نظر، ص 105.
[4] )- زكي نجيب، في حياتنا العقلية، ص 67.

« إذْ إنّني ممن يأخذون في فهم الإنسان بالنظرة السلوكية التي تترجم هذه التصورات عقل، نفس، ذكاء، إرادة... إلى نوع السلوك الذي يسلكه البدن في مواقف الحياة المنظورة المشهودة»[1].

و في هذه المرحلة كان حريصاً على عدم تقسيم الإنسان إلى كيانين كما فعل **"ديكارت"**، مادي من جهة و روحي من جهة أخرى، لكنه بدل من أن ينكر الروح أو النفس، يفهمهما فهماً جديداً على ضوء اعتبار هذه الفعاليات العقلية أو الروحية مجرد أشكال من الحياة ناتجة عن وحدة عضوية فالإنسان: « هو الكل العضوي الواحد الذي ينشط بهذا العمل أو ذاك»[2]، و قصده من ذلك أنّ العقل و الإرادة أو التفكير مجرد عمل أو سلوك تقوم به العضوية مثل المشي أو الأكل أواللعب. و استكمالاً لهذه النظرة الواقعية للإنسان يستنكر **"زكي نجيب"** كل نظرة فلسفية تحتقر الجسد ونزواته قائلا: « فالإنسان حزمة من شهوات و رغبات، و ليس من الحكمة أن تقتلع تلك الشهوات و الرغبات اقتلاعاً من أساسها، فتلك هي النظرة القديمة التي استبدت بتفكير الإنسان عصوراً طويلة، على اعتبار أنّ الشهوات و الرغبات هي من مقتضيات الجسد، و الجسد منبوذ مكروه محقور دنيء... أما الصحيح هو أن نضع هذا الجسد البشري موضع التقدير و كدت أقول موضع التقديس»[3].

لكن تشيع **"زكي نجيب"** للنزعة الوضعية ذات الميول التجريبية، لم يدفعه إلى التنكر للإنسان، بل وضعه في قمة هرم المخلوقات بقوله: « حتى إذا ما ارتفعنا بالنظر إلى عالم الأحياء ثم سمونا على سلم الحياة لنبلغ ذروته متمثلة في الإنسان»[4]، لهذا فرق بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية و الاجتماعية، منطلقا من تصور خاص بالإنسان، حيث يختلف عن المادة الصماء البكماء، بكونه أولا صاحب إرادة حرة، و صاحب عواطف و مشاعر و أسمى من ذلك فهو صاحب **"عقل"** يتسامى به ليحكم به هذه العواطف[5]، بل كان على وعي بأنّ الحضارة الغربية في شقها المادي التكنولوجي أهملت الإنسان، و خير من عبر عن اغتراب الإنسان في ظل هذه الحضارة الآداب و الفنون، حيث عكست الألم و الملل و الحيرة و الضيق و الضياع، و هي في قراءة **"زكي نجيب"** علامات تعبر عن شعوره بالإهمال[6].

---

[1])- المصدر السابق، ص 68.
[2])- زكي نجيب، في حياتنا العقلية، ص 69.
[3])- زكي نجيب، الكوميديا الأرضية، ص 126.
[4])- زكي نجيب، حصاد السنين، ص 105- 106.
[5])- ينظر: زكي نجيب، حصاد السنين، ص 149.
[6])- ينظر: زكي نجيب، قصة عقل، ص 189.

لذلك أكمل نزعته الوضعية بنزعة إنسانية تحترم العقل و ترفع من قيمته لأنّه أساس كل نهضة و مؤشر لكل تطور، فالعربي لا يستطيع أن يحدث الثورة الثقافية المنشودة إلا به، لكن أهم ما يميّز هذه الدعوة الإنسانية هو جعل: « حياة الإنسان مداراً و معياراً لا يعلو عليه مدار ومعيار... و أن نكتفي بالطبيعة التي بين أيدينا، لا نجاوزها إلى ما فوقها أو وراءها، حتى لا يزيغ البصر من هنا إلى هناك فتضيع من أيدينا **"هنا"** دون أن ندري ماذا هناك، أي تضيع حياة الإنسان من أجل مجهول»[1]، لكن تحقيق الإنسانية لا يكون إلا بالاعتناء بالإنسان لا كروح بل كجسد، فبدل: « إنهاك البدن و ارهاقه بالجوع و الزهد في متاع العيش»[2]، علينا أن نبدع طريقة تحقق هذه الغاية و هي: « أن يؤمن النّاس بقدراتهم على فرض سيطرتهم على الطبيعة بالكشف العلمي عن قوانينها... [بالإضافة] إلى القول بحرية الإنسان حرية مطلقة في اختيار ما يفعله و ما لا يفعله»[3].

## الإنسان كوجود:

بدل الانغلاق على تصور لغوي لا يتجاوز مفردات اللغة حاول **"زكي نجيب"** الانفتاح على الإنسان كشيء لا بالمعنى العلمي لهذا المصطلح بل كوجود، الأمر الذي جعله يضع في ثنايا كتبه مختلف الصفات الموجبة للآدمية، بحيث ميزت الإنسان عن غيره من الكائنات، إلا أنّه كل مرة يناقش فيها هذه المسألة يطرح شروطاً جديدة، لا لينقض شروطاً قديمة بل ليكملها في بناء واحد، يعبر عن اتساع نظرته و أفقه الفكري. و أول هذه الشروط هي اللغة، لأنّ لغة الإنسان: « هي نفسه، هي شخصه هي حقيقته»[4]؛ فاللغة و الإنسان صنوان على عكس ما يضنه البعض، فالإنسان ليس كياناً مستقلا عن اللغة، فإذا كان الفكر الذي يميز الإنسان يتماهى مع اللغة التي لا يمكن أن يوجد إلا بها، معنى هذا أنّ الإنسان هو اللغة حيث يقول: « لا تقل إنّ المهم هو ما وراء الحروف من حالات نفسية و أفكار عقلية، لأنّ تلك الحالات و الأفكار ما كانت لتكون لها قوتها بل ربما هي لم تكن لتثبت وجودها إلا إذا اسعفتها الحروف... الكلمات نكتبها أو ننطق بها هي الهدى وهي الضلالة هي العلم و هي الجهالة، هي الحب أو البغض، إنّها هي الإنسان»[5]، فالكلمة هي الحد الفاصل بين عالم الإنسان و عالم الحيوان، و بها ارتقى الإنسان و تميز عن سائر الحيوانات:

[1])- زكي نجيب، المعقول و اللامعقول في تراثنا الفكري، ص 464- 465.
[2])- المصدر السابق، ص 465.
[3])- المصدر السابق، ص 465.
[4])- زكي نجيب، في تحديث الثقافة العربية، ص 261.
[5])- زكي نجيب، رؤية إسلامية، ص 340 – 341.

« فالكلمة أعني الرمز إلي الشيء بعلامة تنوب عنه و تغني عن حضوره كانت هي الحد الفاصل بين الحيوان و الإنسان، لقد ظل الحيوان حيواناً **"أعجم"** فلما زالت برموز عجمته، ارتقى إلى منزلة الإنسان، فالتطور من الحيوانية إلى الآدمية قد تحقق عندما نطق الحيوان باللفظ الرامز فصار بالنطق إنساناً»[1]. و بالتالي فحقيقة الإنسان لا تزيد عن كونه **"حيوان رامز"**، و هذا لب الفلسفة المعاصرة حيث عنيت ببيان هذه الحقيقة من خلال الاهتمام بالرمز و الدلالة، بل هذا هو: «محور الاتجاه الفلسفي المعاصر الذي يطلق عليه اسم الوضعية المنطقية أو التجريبية العلمية، وما أكثر الكتب و الأبحاث الفلسفية التي تنشر الآن و لا شاغل لها إلا تحليل الرمز و معناه حتى أصبح يقال إنّ الفلسفة هي علم المعنى»[2]. فالرمز في كل شيء في الرياضة و الطبيعة و الفلسفة و المجتمع و التقاليد و العقائد الدينية و الأساطير و القيم الخلقية و الجمالية و الأدب و الفن كله رموز و حتى أحلام الإنسان رموز لذلك فحقيقته إنّه كائن رامز (أي يرمز). و لكي لا يقع في ميتافيزيقا من نوع جديد تحصر الإنسانية في الرموز اللغوية يربط **"زكي نجيب"** بين هذه اللغة وواقع الإنسان و عصره، بحيث لا ينقطع الإنسان عنهما بل عليه أن يعيشهما لا كما حصل لبطل قصة الأديب الإسباني **"سيرفانتز" "دون كيشوت"**، حيث استغل **"زكي نجيب"** هذه الرائعة الأدبية ليضرب بها مثالاً لكل إنسان عاش تراث أسلافه منقطعاً به عن عصره، في كتابه **"هذا العصر وثقافته"** تحت عنوان **"إنسان من حروف"**، يقول فيها: « فكان المسكين يضرب في فجاج الأرض و كأنّه حفنة من حروف طارت من صفحاتها... كان كتاباً يسير على ساقين: و لم يكن كسائر النّاس يرى الأشياء من حوله، ثم يصطنع لها ما يناسبها من حروف و كلمة و عبارة، بل كان عكس ذلك يبدأ بما عنده من حرف و كلمة و عبارة ليقحمها على الأشياء الخارجية اقحاماً. فكان و كأنّه إنسان من ورق، عظامه لغة قرأها في قصص الفرسان، كما رواها الرواة، و لحمه نصوص محفوظة، و دماؤه هي المداد الذي سال على صفحات الكتب كلمات»[3]. و ملخص هذا الشرط أنّ الإنسانية حسب **"زكي نجيب"** ليست كياناً مجرداً مستقلاً عن الأفراد في عالم مثالي و لا هي ماهية وراء مظاهر زائفة بل هي مرحلة انتقل فيها الإنسان من كونه كائناً بيولوجياً أعجم أشبه بالحيوان، ليصير إنساناً، و هذا كفلته اللغة التي فتحت عالماً آخر غير الذي يحبس الحيوان؛ إنّه الرمز الذي يعوض الأشياء و ينوب منابها: « نعم إنّ عملية الإنابة بالرموز ـ الرموز اللغوية أوغيرها ـ هي

[1] )- زكي نجيب، تجديد الفكر العربي، ص 230.
[2] )- زكي نجيب، من زاوية فلسفية، ص 108.
[3] )- زكي نجيب، هذا العصر و ثقافته، ص 31.

من أقوى علامات الرقي الإنساني حتى لقد قيل إنّ استخدام الكلمة ـ أي الرمز ـ هو المرحلة التي حددت خروج الإنسان من مدارج التطور البيولوجي من عالم الحيوان الأعجم، و من هنا قيل عنه إنّه "**الحيوان الناطق**"»[1].

و في مواضع أخرى، يشترط في الإنسان تظافر صفتين هما العقل و الإرادة، لأنّهما جوهره بقوله: « و ماذا يكون الإنسان إذا لم يكن جوهره مركباً قوامه عقل و إرادة، يختل العقل أوتضعف الإرادة فيذهب الإنسان»[2]، على أنّ "**زكي نجيب**" ينظر للعقل و الإرادة نظرة توافق طرحه الوضعي فهما وظيفتان، فبدل من اعتبارهما كيانين عقليين منفصلين عن العالم المادي، ينظر إليهما نظرة وظيفية، و هذا ما يجمع عليه علماء النفس أصحاب النزعة التجريبية خاصة السلوكيون منهم، إذ يقول في ذلك: « و سواء أكانت هاتان الوظيفتان في تكوين الإنسان... أكانتا متعاقبتين في الأداء، أم كانتا مدمجتين معاً في كل أداء، فهما بغير شك في صميم الصميم من جوهر الإنسان و حقيقته»[3].

أما الشرط الآخر الذي يكون بموجبه الإنسان إنساناً هو تفرده ككائن عن سائر الكائنات، وهذه الفردية لا ينظر إليها من زاوية عددية أي كونه كياناً واحداً فقط، بل تتجلى في التلقائية الحرة التي تأبى أن يكون الإنسان عجينة تصب في قالب جاهز، لهذا آخذ "**زكي نجيب**" "**الغزالي**" حيث يرى أنّه في كتابه "**إحياء علوم الدين**": « كأنّما وضع لحياة المسلم قالباً من حديد، لم يعد بعدها قادراً على أن يتحرك بتلقائية الإنسان المفكر»[4]، ثم يذهب فيلسوفنا في استثمار هذه الفكرة إلى أقصى حدودها، و ذلك بإظهار خطورة تجاهل الفردية، و تحديد التلقائية الحرة بوضع قوالب جاهزة للنّاس. فمساوئ ذلك لا تتجلى فقط على المستوى الشخصي بل على مستوى الثقافة و الفكر للأمة ككل؛ فما نتج عن محاولة "**الغزالي**" يقول عنها صاحبنا:« و لا أظنني مغالياً إذا قلت إنّ "**الغزالي**" ـ على قدر عظمته ـ كان هو الرجل الذي أغلق باب الفكر الفلسفي أمام المسلمين فلم يفتح بعد ذلك إلا أن مرّت ثمانية قرون»[5]. كما أنّ الفردية تكمن في الطبيعة العاقلة المسؤولة، ومعيارها في هذا العصر أن يسلم الإنسان زمام أمره للعقل: « الذي يفرق به بين الحق و الباطل والذي على أساسه يريد ما يريده لكي يكون مسؤولاً عما أراده و عما فعله: مسؤولا أمام ربّه أولا،

[1] )- زكي نجيب، في فلسفة النقد، ص 27.
[2] )- زكي نجيب، عربي بين ثقافتين، ص 232.
[3] )- المصدر السابق، ص 233.
[4] )- زكي نجيب، المعقول و اللامعقول في تراثنا الفكري، ص 345.
[5] )- المصدر السابق، ص 345 - 346.

و أمام النّاس ثانياً و كل دعوة تدعوني إلى أن أترك غيري يفكر لي نيابة عنّي، و ما علي إلا التنفيذ هي دعوة تدعوني إلى إهدار آدميتي و التفريط في حق نفسي»[1]، و هو هنا يوظف طرح الفلسفة الوجودية التي ركزت على الإنسان كشخص يحقق ذاته باختياره لا كما يريد له الآخرون برسم نموذج يجب أن يحذو حذوه. لكن الطبيعة العاقلة التي يذكرها هنا تختلف عن ما يطرحه العقلانيون خاصة **"ليبنتز"**، لأنّ **"زكي نجيب"** يرفض التصور الذي يرى في الفرد قلعة مصمتة (لا نوافذ فيها على الخارج)، لأنّ هذا المفهوم انعكاس لفلسفة باد وقتها، حيث تنظر للبشر و الأشياء كأنّها جواهر فردة قائمة بذاتها كما عبّر عنها **"ليبنتز"**، و منه فمفهوم الفردية: « أصبح... مجموعة علاقات بعد أن كان عنصراً فريداً كافياً لذاته بذاته»[2]، و هذه العلاقات ما هي إلا: « خط متصل من حوادث كل حادثة منها متصلة بغيرها بمجموعة من علاقات، و بهذا يكون الفرد تاريخاً تتعاقب فيه الأحداث بكل ما يربطها بمحيطها من روابط، فيصبح الفرد مجموعة صغرى مندمجة في مجموعة أكبر، و لا تكون ثمة فردية إلا و يمكن ردها إلى **"معية"** بمعنى أنّك مرتبط بماض وحاضر و مستقبل»[3]، و يختم هذا التصور كعادته بربطه باللغة، فالفرد: « كاللفظة الواحدة لا يتم معناها إلا و هي في عبارة تشملها و تشمل غيرها في بناء محكم الروابط و الصلات»[4]. لكن قد يبدو للبعض أنّ مفهوم الفردية سيتبدد عندما يربط بينه و بين محيطه و الآخرين، فيرد **"زكي نجيب"** قائلا: « لكي تفهم ما نعنيه بقولنا أنّ الفرد في التصور الحديث هو مجموعة علاقات، اختر من شئت من أفراد و حاول أن توسع علمك به لتلم بحقيقته... فعلمك بهذا الفرد يزداد إذا علمت ابن من هو؟ و مَنْ أفراد أسرته؟ و أين يسكن؟ و ماذا يعمل؟... إنّها تفصيلات و تفصيلات لا أول لها ولا آخر... لكن مجموعة التفصيلات التي تؤلف سيرة حياة، هي مجموعة فريدة منفردة، يستحيل عمليا و نظرياً أن تتكرر مرتين في فردين على طول الزمان و امتداده و عرض المكان واتساعه»[5].

أما في مقالة له بعنوان **"مطلوب إنسان"** يحاول الإجابة عن سؤال طرحه مفاده: متى يكون الإنسان إنساناً؟. لكنه هذه المرة ينفتح على طرح خلقي، حيث يبدأ في الإجابة عن سؤاله مستبعداً صفات كالأكل و الشرب و النوم و التناسل، بل التفكير عنده لا يكفي أن يجعل الإنسان إنساناً،

[1] )- زكي نجيب، مجتمع جديد أو الكارثة، ص 24.
[2] )- زكي نجيب، في حياتنا العقلية، ص 124.
[3] )- المصدر السابق، ص 126.
[4] )- م س، ص 127.
[5] )- م س، ص 130.

بقوله: « بل إنّي لأرفض أن يكون التفكير فاسداً كان أو سليماً هو الذي يميز الإنسان من سائر ضروب الحيوان، فالرجل **"المفكر"** قد يبهرك بتفكيره و يروعك، بحدّة ذكائه، لكنه لا يستميل قلبك و يستثير حبك و لا يحرك عطفك بتفكيره أو ذكائه»[1]، ليصل فيما بعد إلى أنّ الإنسان يكون كذلك عندما يعامل: « النّاس بالحسنى هي أول ما تبادر إلى ذهني من صفات تجعل من الآدمي إنساناً ولا فرق بعد ذلك أكان ذلك الآدمي غنياً أو فقيراً»[2]، كما يضيف شرطاً ثانياً هو أقرب إلى القاعدة التي يقيم عليها **"كانط"** مذهبه في الأخلاق، فالإنسان عند **"زكي نجيب"**: « يكون إنساناً بمقدار ما يرى في كل فرد من النّاس غاية مقصودة لذاتها لا وسيلة تخدم غاياته أو أغراضه»[3]. بل يربط بين الإنسانية و الاختيار الإرادي، و يجعل هذا الأخير مؤشراً على التفكير، و يرى في تصرف **"آدم** عليه السلام" رمزاً لهذه الآدمية بقوله: « و الآدمية الصحيحة هي أن يتصرف الآدمي كما تصرف آدم نفسه... لقد جاء خروج آدم من الجنة رمزاً لما يتفرد به الإنسان دون سائر الكائنات جميعاً... بل كان خروجه من الجنة أول عمل فيه تفكير، لأنّ التفكير كذلك هو في اختيار لطريق دون أخرى... كان خروج آدم من الجنة رمزاً لتقرير الذات الفردية»[4].

كما أنّ الإنسانية بنية تتظافر فيها جملة من العناصر التي تترابط فيما بينها بعلاقات تجعلها كتلة واحدة لا تستقيم إذا اختل منها عنصر أو نقص، و قد عدّد هذه العناصر في النص التالي: «الصفات الإيجابية هي: القدرة، الإرادة، و العلم، و الحياة، و السمع، و البصر، و الكلام، إذا نحن تأملنا هذه الصفات السبع وجدناها أركاناً أساسية في بنية الذات الإنسانية لو اتسق بعضها مع بعض نتجت لنا شخصية سوية»[5]، و قد أخذ هذه الصفات من علماء الكلام خاصة الفرق الكلامية كالمعتزلة، لكنه نقلها إلى مجال الإنسان ليبث فيها حياة جديدة تناسب عصرنا الذي نقل مشكلة الإنسان من علاقته بربه إلى علاقته بغيره من البشر. فصفة الحياة التي ورد ذكرها لا يتوقف بها صاحبنا عند النقطة التي يلتقي فيها الإنسان بالنبات و الحيوان، بل يزيد على ذلك أن ترتقي الحياة إلى أعلى الدرجات، و ذلك بأن يمزجها بالقيم العليا حيث يقول: « و أما الذي يتميز به الإنسان فهو أن يمتد بحرصه ذاك ليشمل الحياة في درجاتها العليا، التي هي حياة مقرونة بمجموعة من القيم

[1] )- زكي نجيب، شروق من الغرب، ص 168.
[2] )- المصدر السابق، ص 169.
[3] )- م س، ص 171 – 172.
[4] )- م س، ص 76 – 77.
[5] )- زكي نجيب، قيم من التراث، ص 104.

التي جعلت من الإنسان انساناً و في مقدمتها الحرية و العدل»[1]. حيث يتكامل هذا الوصف مع تصور الفلسفة المعاصرة بل لقد أشاد بعبقرية و سبق **"النّظام"** لعصره، لأنّ تصوره للإنسان يوافق النظرة الفلسفية المعاصرة التي يتشيع لها فيلسوفنا، و قوام هذا التصور أنّ الإنسان إنسان بنفسه و عقله و إرادته، لكن معنى هذه المصطلحات لا يشير إلى:« كائن معين في جوف الإنسان كما هي الحال في الذراع و الأنف و القدم إلخ لكن حقيقة الأمر هي أنّ كل اسم من تلك الأسماء يشير إلى وظيفة يؤديها الإنسان بغير عضو معين»[2].

## الإنسان العربي:

وجد **"زكي نجيب"** في الثقافة العربية مثالا حياً على تكامل جانبي الإنسان، و قد عبر عن ذلك في كتابه **"تجديد الفكر العربي"** بفصل عنوانه **"ثنائية السماء و الأرض"**، بيّن فيه إمكانية تآلف الوجدان و العقل، فهذه الثقافة يقف فيها العقل و العلم جنباً إلى جنب مع الدين و الشعر[3]. وهذا انفتاح ظهر في آواخر حياته الفكرية على عوالم همشها في شبابه لا كافراً بها لأنّه لم يكن مشغولا بتنسيقها مع القناعات الجديدة التي اعتنقها آنذاك، لكن التحول الذي حدث له بداية الستينات جعله أكثر تقبلا لها بل أدخلها في نسيج بناءه الفكري، و يتجلى ذلك في تصوره لحقيقة الإنسان إذ يقول: « إنّه لابد أن يكون مصاباً بالعمى و الصمم مطموس القلب مفقود الذكاء من لا يرى الربوبية في هذا الكون و فيما وراء الكون... لقد كثر الكلام و اختلف رجال الفكر على تعاقب العصور في الصفة الجوهرية التي تميز الإنسان وحده دون سائر كائنات الأرض... و لكنني في حيرة كيف فاتتهم صفة القدرة على إدراك ما في الكون من ربوبية لتكون هي الصفة الأعمق جذوراً و الأدق تمييزاً للإنسان؟... أما الذي نراه مميزاً للإنسان مما يستحيل استحالة قاطعة على أن يكون للحيوان نصيب منه فهو إدراك الربوبية في الكون و وراءه»[4]. فمن حيث الجوهر لا تزيد هذه الصفة عن ما يطلق عليه العقلانيون الطبيعة العاقلة، لأنّه يتحدث في النص المذكور أعلاه عن الإدراك و طبعاً هذا لا يكون إلا بأداة الإدراك التي هي العقل، لكن الجديد هنا مضمون الإدراك فبدل من أنْ يكون موضوعه الطبيعة و العالم المادي الحسي، ينقله **"زكي نجيب"** إلى عالم

[1] )- المصدر السابق، ص 231.
[2] )- زكي نجيب، في تحديث الثقافة العربية، ص 16.
[3] )- ينظر: زكي نجيب، تجديد الفكر العربي، ص 257 و ما بعدها.
[4] )- زكي نجيب، رؤية إسلامية، ص 98 – 99.

آخر يعلو عنه، إنّه عالم الألوهية. و بهذا فصاحبنا يعود إلى ثنائية الثقافة الإسلامية، و هي التمييز بين المخلوق و الخالق. و هذا ما جاء في مقاله **"ثنائية السماء و الأرض"**.

على أنّ **"زكي نجيب"** لا يتوقف عند هذه النقطة، بل يضيف إليها علاقة الإنسان بالطبيعة من وجهة نظر عربية، حيث يعطي الأولوية للإرادة و الفعل على المعرفة؛ لأنّهما في نظره ميزة خاصة بالفلسفة العربية ففي الوقت الذي انشغل فيه الفكر الغربي بمشكلة المعرفة يرى **"زكي نجيب"** أنّ:« الفعل و ديناميته، لا العلم المجرد في ثباته و سكونه، هو حجر الزاوية من البناء الإنساني من وجهة النظر العربية. و أحسب أنّ ذلك قد انعكس في اللغة العربية و طرائق بناءها، فهي تبدأ الجملة بالفعل و تعقب عليه بالفاعل... و لما كان الفعل ينم في الأغلب عن إرادة، ثم لما كانت الإرادة توشك أن تنحصر في الإنسان دون سائر الكائنات في العالم المخلوق، كانت الوجهة التي تشغل الثقافة العربية، ليست هي مواجهة الإنسان بعقله للطبيعة بخصائصها ابتغاء الوصول إلى قوانين العلوم الطبيعية، و إنّما هي مواجهة الإنسان بإرادته للمجتمع الإنساني في فاعليته، وأوجه نشاطه، ابتغاء المشاركة في فعل موحد يوصل إلى أهداف ترضى عنها القيم العليا»[1]، واضح من النص المماثلة التي عمدها **"زكي نجيب"** لاستخلاص موقف العربي من الطبيعة اعتماد على لغته العربية، فطريقة بناء الجملة تعكس ميزة تسبيق الفعل و الإرادة على غيرهما، و هذا ما يفسر عدم انشغال أسلافنا بمشكلة المعرفة، مثل انشغالهم بمشكلة الإرادة و الفعل.

بالإضافة إلى ما سبق يحاول **"زكي نجيب"** توحيد صورة الإنسان حسب هذه القناعة المنفتحة، لأنّه مقتنع بكونه يتألف من شقين عقل و حواس من جهة، و من جهة أخرى وجدان ومشاعر؛ حيث عمل على التفريق بينهما و أصر على عدم الخلط بين الجانبين، فلكل مهامه ووظائفه و مجالاته. فالأول ميدانه العلم و العمل، و الثاني الفن و الحياة الروحية من عبادة وغيرها، على أن لا يعني هذا أنّه وقع في القول بالثنائية، لأنّه قال بإندماجهما في كيان واحد وفردية متميّزة، ويضطلع بذلك التوحيد و الصهر الخيال حيث يقول عنه: « أما الإنسان قد وهب خيالاً يحطم به حدود المكان و الزمان، فإذا كانت قدماه مشدودتين إلى موقعهما من الأرض، فقوة خياله تطير به إلى أعلى السماء، و إذا كان زمانه مرهوناً بلحظته، فخياله قادر على أن يحمله فوق جناحيه إلى اللانهاية، و العاجزون وحدهم هم اللذين ينظرون إلى الإنسان و يقولون عنه إنّه "إما... و إما" و لا جمع بين الطرفين... ليعلموا أنّ الإنسان هو هذا و ذاك معاً، و لكل من الحالتين في

[1] )- زكي نجيب، نافذة على فلسفة العصر، سلسلة الكتاب العربي، صادرة عن مجلة العربي، الكويت، الكتاب 27، بتاريخ 15 أفريل 1990، ص 58 – 59.

حياة الإنسان لحظتها، فهو ساعة أن يكون عالماً في معمله... و ساعة يكون مباشراً لتصريف من تصاريف حياته العملية، فعندئذ تكون السيادة المطلقة لما تراه العين و تسمعه الأذن و ما تحسه الأيدي من الأمر الواقع... و لكن ليس ذلك كل شيء في حياة الإنسان، لأنّ له لحظة أخرى يعيشها إلى جانب اللحظة التي يكون فيها عالماً أو عاملاً، و تلك اللحظة الثانية إذا ما حانت انفتحت أمامه الأبواب المغلقة و النوافذ، فلا واقع هنا يسجنه بين جدرانه، و لا مكان هنا يقيده و لازمان يحدده»[1].

و سبب هذا التحول اهتمام **"زكي نجيب"** بالثقافة العربية، لكشف خطوطها العامة و هيكلها، حيث لمعت في ذهنه صورة الثقافة العربية عند قراءته للآية الكريمة:﴿ **وَالسَّمَاء وَمَا بَنَاهَا وَالْأَرْضِ وَمَا طَحَاهَا وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا**﴾ [ سورة الشمس: الآية:5 إلى 8]. فالبناء الثقافي العربي يتألف من ثلاثة مكونات سماء « نرمز بها إلى الديانات بعقائدها وتشريعاتها و أخلاقياتها»[2]؛ و أرض « نرمز بها إلى ميادين العلم و العمل على اختلافهما»[3]، وإنسان: « فيه بدن من طينة الأرض و جنسها، و فيه روح هي بمثابة همزة وصل بينه و بين السماء و ما تعنيه»[4]. على أنّ أفضل صورة للإنسان في هذا البناء الثقافي هي التي يكون فيها: «عابد لله و هو في مجال دينه، و هو أيضا عابد لله و هو في دنيا العلم و العمل فوق هذه الأرض»[5].

فانشغاله بالإنسان العربي عموماً و المصري خصوصاً، دفع به إلى محاولة تلمس خصائص المصري من خلال البحث عن العلامات الدالة على المصرية بملاحظة سلوك الأفراد والجماعات، مثل ملاحظة سلوك الفلاح و الموظف... و البحث في تضاعيف الحياة العملية عن المبادئ الكامنة وراءها. لذلك استغل ما قاله عن الثقافة العربية ليسقطها على الإنسان العربي، لأنّه صورة مجسدة لتلك الثقافة يحملها و يعيش بها و في ظلها و أهم هذه الخصائص:

- الاعتقاد بوجود مستويين من الوجود: إله خالق و عالم مخلوق.
- الإنسان كائن خلقي مهمته تحقيق غاية محددة.

[1] )- زكي نجيب، هموم المثقفين، ص 103 – 104.
[2] )- زكي نجيب، في تحديث الثقافة العربية، ص 77.
[3] )- المصدر السابق، ص 78.
[4] )- م س، ص 78.
[5] )- م س، ص 78.

- الرغبة في التسامي عن الدنيا بنشدان الثبات الدائم و ذلك بحياة أخروية[1]. لكنه يضيف إلى تلك الخصائص صفات أخرى تناسب مشروعه النهضوي الذي تتجاور فيه ثقافتنا الأصيلة بحضارة الغرب العلمية، فمن علامات الإنسانية اليوم، هي أن يسلم الإنسان زمام حياته للعلم إذا تعلق الأمر بمجال المعرفة، على أن يبقي جانباً آخر للفن لأنّهما قوام هذا العصر: « تلك إذن سمة ضرورية من سمات الإنسان في عصرنا، و أعني أن يسلم ذاته في ميدان المعرفة العلمية فلا يكون له فيها هوى على أن يعيد لذاته تلك اعتبارها و وجودها في ميدان التعبير الفني»[2]. أما السمة الثانية لإنسان هذا العصر فتكمن في تكريس حريته و تحقيق ذاته، فسمة العصر هي: « الإيمان بما للإنسان من حق في تقرير مصيره، فرداً كان أو جماعة، و أعني بذلك حق الحرية في مختلف أبعادها و مقيدة بشروطها»[3]. و هذا لأنّه مؤمن بالإنسان لا كفكرة بل كفرد:« و من هنا ترانا لا نطمئن حين يقال عن الإنسان إنّه ظاهرة تخضع كلها للتقنين العلمي، و نحرص على أن نبقى منه جانباً يستعصي على ذلك التقنين، لأنّه جانب مريد خلاق مسؤول عن خلقه و إرادته، يبتكر الفعل ابتكاراً قد يغير به تسلسل الأسباب كما يتصوره العلم الطبيعي»[4]، لأنّ مشروع **"زكي نجيب"** الفكري يحذر من طمس الفردية بصب النّاس في قوالب محددة و تشييء الموضوعات التي يدرسها العلم، بل إيمانه بالعلم و دعوته إليه لا يدفعانه إلى إنكار إنسانية و فردية الإنسان.

[1] )- ينظر: زكي نجيب، قصة عقل، ص 240 – 242.
[2] )- زكي نجيب، هموم المثقفين، ص 121.
[3] )- المصدر السابق، ص 121.
[4] )- زكي نجيب، تجديد الفكر العربي، ص 276- 277.

## المبحث الثاني اللغة و العقل.

### مفهوم العقل:

قبل أن يحدد **"زكي نجيب"** مفهوم **"العقل"** انطلق من الاعتبارين التاليين:

1. لا وجود و لا استخدام للعقل إلا إذا وجدت مشكلة تفرض على الإنسان حلها، و لا فرق في أن تكون هذه المشكلة عملية تصادفنا في حياتنا، أو نظرية مما يصادفها علماء الرياضة أو الطبيعة أو الفلاسفة، و يلزم من هذه النقطة أنّ العقل مظهر من مظاهر الحياة وليس قوة مفارقة كامنة أو أنّه وعي بلا موضوع أو بلا شيء، و هنا يتبادر إلينا ما سبق عرضه بخصوص الفكر، فلا تمايز بين العقل و الفكر من هذه الناحية[1].
2. لا يندرج تحت العقل كل حل لا نصل إليه بالتدرج انتقالا من شواهد أو مقدمات إلى النتائج التي تلزم عنها، بل كل ما يحدث دفعة واحدة مما ينتج من لمع البصيرة أو الحدس لا يدخل ضمن دائرة العقل لذلك قال: « ففي هذه الحالات يأتي الحل المطلوب مباشرة و بغير وسيط من شواهد و مقدمات و هنا لا يكون الموقف مما ندرجه تحت فاعلية العقل»[2].

ليصل من هذين الاعتبارين إلى أنّ العقل: « حركة يسير بها الإنسان بين طرفين، أحدهما شواهد و الآخر نتائج أو أحكام، لكنها حركة قصيرة بقواعد ضبط سيرها لنضمن بها صحة النتائج أو الأحكام»[3]. و غرض **"زكي نجيب"** من هذا، رفض مفهوم **"العقل"** بمعناه التقليدي، حيث يعلق على ذلك قائلا: « إنّه مهما اختلفت تعريفات النّاس للفظة **"عقل"** حين أرادوا استخدامها في شيء من الدّقة، فأظنهم جميعاً ـ في عصرنا الراهن على الأقل ـ متفقين على إبعاد معنى لا يجوز أبداً أن ينصرف إليه مفكر واحد، و هو المعنى الذي يتصور أنّ ثمة في عالم الكائنات كائناً، مستقلا بذاته، قائماً برأسه اسمه **"عقل"** كما يشير اسم **"هيمالايا"** مثلا إلى جبل معيّن معلوم»[4].

لذلك تعامل مع مشكلة العقل، مثل ما تعامل مع بقية القضايا منطلقاً من قناعته المنطقية التي تستبعد المفهوم و تعتمد الماصدق، فالعقل يدخل ضمن المفاهيم التي نفترضها رغم أنّه لا يقع ضمن مجال المشاهدة، بل العقل يدخل ضمن الكلمات التي تضغط لنا جملا في كلمة واحدة، لأنّنا لو حاولنا تعداد ما يدخل ضمنه لقلنا: « ففي مفهوم العقل: ذكاء، و معرفة، و إرادة، و نوازع

[1] )- ينظر: زكي نجيب، رؤية إسلامية، ص 235.
[2] )- المصدر السابق، ص 236.
[3] )- م س، ص 236.
[4] )- زكي نجيب، نافذة على فلسفة العصر، ص 157.

ومشاعر، و إدراك بالحواس و استنباطات رياضية، و خيال و تذكر وعشرات الجوانب الأخرى، مما يكون موضوعاً علميا لعلم بأسره هو علم النفس، فضلا عن الفلسفات التي عنيت بتحديده وتحليله عن طريق الاستبطان و الحدس و التأمل»[1]، لذلك يجزم **"زكي نجيب"** بالحكم على أنّ العقل: « كلمة شأنها شأن الألفاظ الكلية جميعاً، ليس لها مدلول قائم بذاته، سوى الجزئيات التي نجمعها معاً في طائفة واحدة، و نلخص أسماءها في اسم واحد... و كذلك كلمة **"العقل"** فليس هنالك كائن قائم بذاته مستقل عن الحالات الشعورية، من إدراك حسي و تذكر و تخيل و ما إلى ذلك، تمثل أمامه تلك الحالات كما يمثل التلاميذ ـ مثلا ـ أمام الأستاذ، أو المجرمون أمام القاضي، كلا، بل **"العقل"** نفسه مجموعة هذه الحالات، كما تكون السلسلة مجموعة الحلقات و لا زيادة»[2].

و انسجاماً مع هذه المقاربة المنطقية يربط بين وظيفة اللغة ـ كما عرضناها في الفصل الثاني ـ و العقل، فعندما تستخدم اللغة للإشارة إلى الأشياء و وصف العالم، يسمي هذا الاستعمال بأنّه **"لغة العقل"**، أما عندما تستخدم للتعبير عن المشاعر فيسميها **"لغة الشعور"**، و الشرط في اللغة الأولى أن تتعلق بما هو خارج الذات و أنْ يقابل كل لفظ خبرة محسوسة و أنْ لا تتسلل العاطفة إلى ذلك مثل ما جاء في قوله: « لو كنت تتحدث عن السماء بلغة الفلكي فلا تتحدث عن سمو و عظمة و مجد، و لو كنت تتحدث عن الزهرة بلغة النباتي فلا شأن لك بالروعة و الجمال، ولو كنت تتحدث عن القرية بلغة الاقتصادي فلا تقل عنها: إنّها ريف جميل هادئ، أعط ما للعقل للعقل و ما للشعور للشعور»[3].

لا يجب أن يفهم مما سبق أنّ **"زكي نجيب"** منكر للعقل رافض لوجوده، بل على العكس من ذلك كثيراً ما يستنكر كل دعوة تشكك في العقل و قدرته لأنّ في ذلك علامة ضعف و خور في النسيج الثقافي بل عامل تثبيط و عرقلة، لذلك قال: « و إنّه ليذهلك كما يذهلني، لما كنت أجد في خطابات ترد ممن تخرجوا في كليات علمية، كالطب و الهندسة و العلوم، يراجعني فيها أصحابها كلما دعوت إلى التزام منطق العقل في الشؤون العامة، محتجين دائما بأنّ العقل الإنساني محدود عاجز، فيا سبحان الله! أليس هذا العقل المحدود العاجز هو نفسه الذي نهتدي به في المشروعات الصناعية و علاج المرضى و بناء الجسور و غيرها. فلماذا لا يكون هو نفسه منطق العقل الذي

[1] )- زكي نجيب، وجهة نظر، ص 109.
[2] )- زكي نجيب، المنطق الوضعي، ج 1، ص 436.
[3] )- زكي نجيب، من زاوية فلسفية، ص 116.

نتخذه أداة في حل مشكلاتنا السياسية و الاجتماعية و ما يدور في فلكها؟»[1]، لهذا ردّ في كتابه **"موقف من الميتافيزيقا"** على **"كانط"** القائل بعدم قدرة العقل على بحث المسائل الميتافيزيقية (أو عالم النومان)، لا لكون العقل عاجزاً بل لأنّ المنطق لا يقبل مثل تلك المواضيع، و هذا ما جعله يرفض التشبيه الذي ينسب لـ**"ابن خلدون"** الذي اعتبر فيه العقل مثل ميزان الذهب الذي لا يمكن أن نزن به الجبال.

لهذا حاول تعقب مظاهر العقل في حياة الفرد و المجتمع، خاصة في عالمنا العربي والإسلامي، ليخلص إلى أنّ الاحتكام إلى العاطفة دون العقل بلاء يصاب به الفرد و المجتمع، وهذا حال **"الخوارج"** في تاريخنا الإسلامي، حيث يستنبط من الروايات التي تروى عنهم خاصة تعصبهم الفكري و لجوئهم للعنف و القتل، فعلق على ذلك قائلا: « هنا يبرز الفرق بين احتكام الإنسان إلى عاطفته و احتكامه إلى عقله، إذا ما نشأ اختلاف مع غيره في وجهات النظر، فحيثما كان للعاطفة سلطان، لجأ النّاس إلى التعصب و التطرف و إنْ هي إلا خطوة واحدة قصيرة بعد ذلك ثم يسود الإرهاب الفكري، لأنّ من أشعلته العاطفة بنارها و دخانها، لا يناقش فالمناقشة تحتاج هدوء بارد»[2]، لذلك يجب أن نخرج العاطفة و المشاعر من دائرة العقل.

و رغم تمسك **"زكي نجيب"** بالطابع الفردي و المشخص للعقل، إلا أنّه يعتبره كذلك سمة توصف بها ثقافة مجتمع ما في حقبة من حياتها، بل من خلال كتابه **"الشرق الفنان"** جعل منه ميزة لحضارة الغرب قاطبة قديمها و حديثها، و منطلق هذه الرؤية تلمس الخطوط العريضة لثقافة الغرب و مقارنتها بثقافة الشرق، حيث تبيّن له أنّ الثقافة الشرقية تعكس نظرة فنيّة روحية دينية للكون و الحياة، لأنّها تعتمد الحدس كمنهج؛ بينما الغرب: « طابعه الأصيل العميق هو النظر إلى الوجود الخارجي، بعقل منطقي تحليلي يقف عند الظواهر مشاهداً لها، و هي تطرد و تتتابع، فيجعل من إطراد الحدوث على وتيرة واحدة قانوناً علميا، و لابد لمثل هذه النظرة، من السير في خطوات استدلالية، تنزع النتائج الصحيحة من مقدماتها الصحيحة، و تلك هي نظرة العلم»[3]، ولهذا عندما يذكر الغرب يربطه دائما مع العقل لدرجة أنّه يماهي بينهما.

[1] )- زكي نجيب، أفكار و مواقف، ص 338.
[2] )- زكي نجيب، هموم المثقفين، ص 219.
[3] )- زكي نجيب، أفكار و مواقف، ص 48.

**العقل تحليل:**

حِرصُ **"زكي نجيب"** على توظيف مصطلح العقل توظيفاً منطقيا، يوافق منهجه التحليلي، جعله يرى أنّ العقل ما هو إلا «ضرب من التحليل يبين حقيقة العلاقة بين المقدمات و النتائج»[1]، فالتحليل خاصة إذا كان تعليلاً، أي رد الظواهر إلى عللها و أسبابها، يضمن وصف هذه العملية بكونها عقلية، حتى و إن كان موضوعها نقداً فنياً، لأنّ من شأن التعليل و التحليل أن يقدما خطاباً مقنعاً متماسكاً يعتمد الحجاج المنطقي: « لأنّ كل تحليل و كل تعليل هو من العمليات العقلية الصرف»[2]، بل العقل **"قوة استدلالية"** يسلطها الإنسان على المبادئ ليستخرج ما في وسعه استخراجه من أحكام و أفكار بقوله: « ثم يسلط الإنسان على تلك المبادئ قوته الاستدلالية و ذلك هو **"العقل"**»[3]، و بذلك يرتبط **"العقل"** مع كل كلام انتقل فيه صاحبه من المقدمات إلى النتائج بحيث تتناسق فيما بينها، لأنّ العقل: « هو ألا يكون في قولك تناقض، هو ألا تقول قولا ينقض بعضه بعضاً»[4]، و لهذا وظف **"زكي نجيب"** مصطلح **"اللاعقل"** عندما يتحدث عن عالم الأدب والفن لأنّنا: « ننشئ أدباً لا تسلسل فيه بين علة و معلول بل لا ارتباط فيه بين لفظ و معنى، وينشئ فنا لا يعنى شيئا خارج حدود ذاته»[5]، على أنّ **"اللامعقول"** لا يتحدد بعالم الأدب و الفن، بل يمكن أن يسم فكر أمة أو ثقافتها في مرحلة من مراحل تاريخها، كما هو حال ثقافتنا العربية الإسلامية في بعض حقبها، و هو يشدد على أنّ هذا المصطلح لا يقصد به الرزية (السب و الشتم)، بل وصف حالة يقف فيها الإنسان تجاه الأشياء موقفاً يخلو من التفكير العقلي، بل يعتمد الانفعال و العاطفة فمجال اللامعقول: « حالات اعتملت بها أنفسهم... إنّه حالة تسري في كيان صاحبها، فيصبح بها محباً أو كارهاً، غاضباً أو راضياً، إلى آخر هذه الحالات النفسية و ذلك ما يتألف منه مجال اللامعقول في حياة الإنسان»[6]، و لحرصه على ربط ما يتناوله من مفاهيم باللغة، يحاول تلمس اللامعقول في الألفاظ و الكلمات، خاصة في عصرنا هذا بقوله: « و حسبنا من لامعقولية هذا العصر أن نرى كم من الألفاظ الضخمة التي تحرك جماهير النّاس إلى حد القتال وسفك الدماء. إنّما هي ألفاظ تسير النّاس، لا بما قد تدل عليه في وقائع الدنيا حولهم، بل بما ربطه لهم أولوا الأمر في أنفسهم من معانٍ لها... لأنّ أمثال تلك الألفاظ الهامة الملقنة المحفوظة بما تستتبعه من ردود الفعل،

[1] )- زكي نجيب، قصة عقل، ص 133 – 134.
[2] )- زكي نجيب، في فلسفة النقد، ص 117.
[3] )- زكي نجيب، تجديد الفكر العربي، ص 21.
[4] )- زكي نجيب، قشور و لباب، ص 75.
[5] )- زكي نجيب، وجهة نظر، ص 111.
[6] )- زكي نجيب، المعقول و اللامعقول في تراثنا الفكري، ص 366.

هي في الحقيقة شحنات وجدانية يشحن بها صدر الآدمي و دماغه... فماذا تكون اللاعقلية إن لم تكن هذه الحالة واحداً من معالمها»[1]. على أنّ فيلسوفنا لا يقصر اللاعقل في ما هو وجداني فقط، بل هناك حالات كثيرة يغيب فيها العقل باعتبار هذا الأخير حركة استدلالية تنطلق من مقدمات لتصل إلى نتائج، ومن هذه الحالات:

1. إذا توقف الإنسان عند حالة إدراكية أولية لا يتجاوزها إلى ما بعدها أو ما يلزم عنها، يقول في ذلك: « إذا أدركت شيئاً دون أن تنتقل من هذه الحالة الإدراكية إلى حالة تليها وتتوقف عليها فلا عقل»[2].
2. عدم النفاذ من الأشياء إلى ما تعنيه أو ما تدل عليه، بحيث يبقى الإنسان حبيس عالم الأشياء كما هو حال الحيوان، و يقول عن ذلك: « إذا حملقت ببصري في ثمرة صفراء، فلا أجاوز منها إلا أنّها شيء أصفر فلا عقل»[3].
3. عندما يقف الإنسان موقف المصدق المؤمن أمام الأشياء و الأحداث، و لا يتجاوزها ليتأكد منها بالفحص و التمحيص، يؤدي ذلك إلى غياب العقل بقوله: « إذا جاءني أحد بنبأ فصدقته إيماناً، و وقفت منه عند هذا الحد فلا عقل»[4].
4. عندما ندعي الوصول إلى نتائج دون أن يسبقها بحث و دراسة، و لم ننطلق من مقدمات محددة، نكون أمام حالة لا علاقة لها بالعقل بقوله: « إذا زعمت أنّ حقيقة ما أشرقت على ذهني بلمعة مفاجئة، لم يكن قبلها من مقدمات تؤدي إليها فلا عقل»[5].

لهذا حرص على أن لا يستخدم العقل خارج ميدانه حتى لا يقع في التنازع الذاتي والتناقض و هذا الميدان حدده في كتابه **"شروق من الغرب"** بقوله: « و لو جاز لنا أن نقول إنّ ميدان العقل هو ميدان العلوم على اختلاف أنواعها»[6] لأنّ سلطانه فيها مصان، لذلك يترادف مصطلح العقل بمصطلح العلم، بقوله: « و إذا قلنا العلم فقد قلنا العقل»[7]، لأنّه الميدان الذي يستخدم فيه العقل بالكيفية التي تناسبه، مادام أنّه حركة: « انتقل بها من شاهد إلى مشهود عليه، و من دليل إلى مدلول عليه، من مقدمة إلى نتيجة تترتب عليها، من وسيلة إلى غاية تؤدي إليها تلك الوسيلة... وإذا

[1] )- زكي نجيب، المعقول و اللامعقول في تراثنا الفكري، ص 372.
[2] )- زكي نجيب، نافذة على فلسفة العصر، ص 159.
[3] )- المصدر السابق، ص 159.
[4] )- م س، ص 159.
[5] )- م س، ص 159.
[6] )- زكي نجيب، شروق من الغرب، ص 89.
[7] )- زكي نجيب، وجهة نظر، ص 102.

أدركت شيئاً دون أن تنتقل من هذه الحالة الإدراكية إلى حالة تليها و تتوقف عليها فلا عقل...فالعقل انتقالة دائماً، هو انتقالة من عبارة لفظية إلى عبارة تلزم عنها إذا كنا في مجال نستنبط فيه حكما من حكم، أو هو انتقالة من شاهد محسوس إلى واقعة تترتب عليه و تتبعه، إذا ما كنا في مجال تستقرئ فيه حكما من مشاهدات»[1].

بل المعنى اللغوي لكلمة "**عقل**" يخدم هذا الطرح، فأبسط « معاني العقل هو أن نفهم الكلمة بمعناها اللغوي، و هو إنّه "**عقال**" أو قيد يحد من حرية الحركة فلا يجعلها سائبة تتجه أينما شاءت الرغبات، فمن بين الطرق الكثيرة التي قد ينتهجها إنسان ما حيال موقف معيّن، طريق واحد يرضى عنه العقل، و أما الأخرى فممكنة الحدوث و لكن على أساس النزوة و الهوى، إنّه إذا كان طريق العقل في إبلال المريض من مرضه هو أن يحقن بالعقار الفلاني مثلا فكيف يكون طريقا للعقل أيضا أن يتمتم له صاحب الكرامة بكلمات فإذا الكلمات لها فعل العقار؟ إنّ طريق العقل واحد، و أما اللاعقل فله ألف طريق»[2]. لهذا لم يرق لـ"**زكي نجيب**" ما تردد أيام الستينات والسبعينات في الحركة الفكرية و الفنية في مصر، حيث تعالت الأصوات الداعية للثورة على القواعد و التحرر من قيدها في مجال الفكر و الفن، فوصف ذلك الموقف بأنّه: « بمثابة مستجير من العقل باللاعقل؟»[3]، و منه فالعقل لا يكون كذلك إلا إذا كان سيره منظما و محكوماً بقواعد وإلا فهو أمر آخر.

و استقراء مصطلح الثقافة في كتابات "**زكي نجيب**" يظهر أنّ من بين معانيها أنّها مظهر يتجلى فيه العقل، من خلال أنّها تهيئ له الجو الذي يولد المشاكل و القضايا لتحفزه للإبداع، و لهذا فالنقلة الثقافية التي أحدثها "**الجاحظ**" حسب "**زكي نجيب**" لأنّه نقل الثقافة العربية: « من وجدان الشاعر إلى علمية الناثر... و "**إخوان الصفا**" حاولوا تغيير الاتجاه من رومانسية العاطفة إلى علمية العقل و واقعيته»[4]، و هنا يمكن أن نقرأ من النّص أنّ العقل خطاب علمي نثري بعيد عن رومانسية العاطفة، الأمر الذي يجعله سمة لحقب من حياة الفرد أو المجتمع.

[1] )- زكي نجيب، تجديد الفكر العربي، ص 310 – 311.
[2] )- زكي نجيب، المعقول و اللامعقول في تراثنا الفكري، ص 402.
[3] )- زكي نجيب، أفكار و مواقف، ص 74.
[4] )- زكي نجيب، هموم المثقفين، ص 6 – 7.

**العقل سلوك:**

يتكرر معنا نفس المشهد، و هو نزوع **"زكي نجيب"** في تعامله مع المصطلحات الفلسفية نزعة سلوكية، يكمل بها تصوره المنطقي، فالتحليل بيّن له أنّ ما يسمى **"عقلا"** ما هو إلا: «ظاهرة سلوكية يشترك فيها الحيوان مع الإنسان، و لا يكون الاختلاف بينهما إلا من حيث الدرجة وحدها»[1]، فحكمنا بوجود العقل يتوقف على سلوك نشاهده و لا يكتمل فهم ذلك السلوك و تفسيره إلا بافتراض وجود **"عقل"**: « فنحن لا نرى في غيرنا **"عقلا"** لكننا نفترضه، حتى إذا ما وجدنا أنّ فرض وجوده يؤدي إلى نتائج تجريبية صحيحة، لم يكن لنا بد من التمسك به تيسراً للأمر»[2]، وغرضه من التمسك بهذا التصور السلوكي، هو أن ينفي عن **"العقل"** أنّه كيان روحي مستقل عن الجسد بقوله: « إنّنا ما زلنا نتصور العقل مثلا و كأنّه ساكن يسكن الجسد، ليديره كيف شاء، أوكأنّه سائق السيارة ليس هو من السيارة، لكنه مسيرها و عبثاً يحاول بعضنا أن يفهم بأنّ العقل إنْ هو إلا حالة سلوكية توافرت فيها صفات معيّنة»[3].

و منه فالعقل نشاط و فعالية لأنّه لفظ يطلق: « على فعل من نمط ذي خصائص يمكن تحديدها و تمييزها، و العقل ضرب من النشاط يعالج به الإنسان الأشياء على وجه معين»[4]، لينفي عنه صفة الكيان غير المادي، لذلك يربط بينه و بين النطق مثلا، و المقصود هنا **"الكلام"** حيث يفصح هذا الأخير عن ما يضمره الإنسان، لا ليكون علنياً فقط بل ليجعله واضحاً إذا كان صوتاً أو يرى في سلوك و فعل، و هنا يكمن سر الكلمة التي تخرج المشاعر لا الأفكار فقط: « في عبارة نقية واضحة فإذا المشاعر التي بدأت عند صاحبها إحساساً مبهماً غامضاً قد تحولت بالحديث إلى قول معقول مفهوم، فالعلاقة وثيقة بين العقل و النطق، حتى لقد سمي الإنسان بالحيوان الناطق حين أرادوا وصفه بأنّه الحيوان العاقل»[5]، و أهم ما يميز العقل كنشاط هو: « القفزة من المفرد إلى العام و من المتعين إلى المجرد»[6]، و أفضل ما يجسد هذه الخاصية التفكير العلمي لأنّه حسب **"زكي نجيب"**: « العلم بكل ضروبه نشاط عقلي خالص»[7]، و الميزة الثانية للعقل هي التحليل الذي به نفتت الظاهرة أو الموضوع لنبلغ به الحدود البسيطة التي يتكون و يتألف منها، و هذا من

[1])- زكي نجيب، المنطق الوضعي، ج 1، ص 171.
[2])- المصدر السابق، ص 323.
[3])- زكي نجيب، المعقول و اللامعقول في تراثنا الفكري، ص 274.
[4])- زكي نجيب، نافذة على فلسفة العصر، ص 157.
[5])- زكي نجيب، أفكار و مواقف، ص 359.
[6])- زكي نجيب، المعقول و اللامعقول في تراثنا الفكري، ص 362.
[7])- المصدر السابق، ص 362.

شأنه أن يساعدنا على فهمه و معرفته بل ضبط قوانينه و طريقة تركيبه و تفاعله... و هذا « هو العلم بما يتمثل فيه من عقل»[1].

## تجليات العقل:

يرفض مفكرنا قصر صفة المادية على المظاهر المحسوسة فقط، بل العقل و العلم لا ينفلتان من هذه الخاصية، لذلك أنكر الحكم السائد في الساحة الثقافية العربية و الإسلامية، القائل بأنّ حضارة الغرب مادية، و أنّ حضارة الشرق روحانية، إذ يقوم أولا بعزل ما نطلق عليه صفة المادية، و يحصر نظره في الجانب الآلي و التقني اللذين يميزان حضارة هذا العصر، ثم يطلب تأملهما ليكشف أنّ وراء هذا الظاهر المادي عقلاً يتمثل في العلم، بقوله: «... لكن دقق النظر معي قليلا وانظر إلى ما وقعت عليه عيناك من أجهزة و آلات، كالراديو أو التليفزيون أو مصباح الكهرباء، و سل نفسك أهذا الذي أراه مجرد كتلة من مواد ركمت بعضها فوق بعض؟ أم هو بناء يسري في أجزائه و في أوصاله عقل يتمثل في العلم الذي على أساسه أقيم، و على أساسه يعمل، فبأي حق نتخذه علامة على حضارة مادية، و لا نتخذه دليلا على حضارة عقلية أو علمية؟»[2].

لا يقتصر تجلي العقل في تكنولوجيا و آلات هذا العصر، بل قوانين هذا الكون مظهر آخر يتجلى فيه العقل، لكن دون أن يقع في نظرة المثاليين، لأنّه يرفض فكرة الجوهر التي ظلت مدار الفلسفة لعصور كثيرة، بقوله: « كنا لا نتصور ظواهر الإنسان مثلا إلا معلقة على مشجب داخلي غير منظور هو **"الجوهر"**، و هو الذي نطلق عليه اسم العقل أو النفس أو ماله هذا المعنى من الأسماء»[3]، ليتحول **"الجوهر"** إلى أحداث تترابط فيما بينها بعلاقات، مما يزيل تعجبنا في اعتبار **"زكي نجيب"** لقوانين الكون بأنّها **"عقل"**، حيث يقصد من ذلك العلاقات التي تنظمه و الطريقة التي يسير عليها، و التي تسمح بفهمه و استنباط قوانينه منها، و ليوضح ذلك يلجأ إلى اللغة ضارباً المثال التالي: « افرض أنّك رأيت هذه الكلمات مكتوبة! أخي كانت قابلت الساعة حين الثامنة، فماذا تفهم منها و ماذا تستدله؟ لا شيء لكن رتبها لتكون: **"كانت الساعة الثامنة حين قابلت أخي"**. فهنا يكون الفهم و يكون الاستدلال إذا أردناه. لماذا؟ لأنّ مجموعة المفردات أصبحت تحمل فكرة عقلية بفضل ترتيبها على هذا النحو الجديد... فانظر إلى أي جزء من أجزاء الكون الكبير، أو من

[1] )- زكي نجيب، المعقول و اللامعقول في تراثنا الفكري، ص 364.
[2] )- زكي نجيب، قيم من التراث، ص 303.
[3] )- زكي نجيب، نافذة على فلسفة العصر، ص 39.

أجزاء الكون الصغير، و سوف ترى عناصر اجتمع بعضها إلى بعض على صورة تجعلها عقلا فيفهم و يستدل منه؟ و لولا ذلك الترابط الذي يجعل للظواهر معناها، كما يجعل للكون في مجموعه الموحد معناه. لما استطعنا أن نستخرج قانوناً علمياً واحداً»[1]، فالعقل في الكون لا يعني كائناً خفيا متعاليا عن العالم، بل هو نظام من العلاقات تترابط فيه الأجزاء في نظام يسمح بفهمها و استنباط قوانينها كما يفعل علماء الطبيعة.

و من جهة ثانية فإذا كانت الكلمات رموزاً اصطلاحية اتفق النّاس على مدلولاتها دون أن يوجد ما يحتم تسميتها بهذا الاسم أو ذاك، فهذا الحكم يشمل كل كلمة يستخدمها الإنسان؛ لذلك يعجب **"زكي نجيب"** من أولائك الذين يستنكرون عليه طلب تحديد معاني الألفاظ مثل كلمة **"عقل"** بل يرد في سخرية على محاوره الافتراضي بقوله: « إنّه لن يرضيه مني أن أجعل مدلول هذه اللفظة حركات معيّنة يتحركها البدن أو يتحركها اللسان إذ هو ينطق بعبارة معيّنة، أو أن أجعل مدلول هذه اللفظة ذرات من مداد تجمعت على ورق، أو تجمعت من طباشير على سبورة، لن يرضيه شيء من هذا، لأنّ هذه كلها ـ عنده ـ أمور ظاهرة، و أما العقل فكائن غيبي خفي قائم وراء هذه الظواهر كلها، فليس العقل هو العبارات اللغوية، إنّما هو الذي يوحي بها و يمليها، لكننا سنصر على تطبيق المبدأ بحذافيره، المبدأ الذي ظنه أول الأمر البداية، التي لا تكون موضع ريبة، أعني المبدأ الذي يقول إنّ الكلمة كانت ما كانت مادامت تساق لتسمي شيئاً، فلا بد أن يكون هنالك الشيء المسمى و إلا كانت بغير معنى»[2].

و هذه نظرة تنزع نزعة حسية تجريبية تحاول ترسيخ قناعة فلسفية لا تجاوز بنظرتها عالم المادة و الواقع، حتى لو تعلق الأمر بمصطلحات تبدو أنّها مغرقة في التجريد، مثل **"العقل"**، لذلك حرص على بيانه من خلال مظاهر الحياة و مواقفها، لأنّ العقل شكل من أشكال هذه الحياة و ليس غريباً عنها: « إنّك إذ تنظر إلى الإنسان و هو ينشط بأي ضرب من ضروب النشاط: إذ تنظر إليه و هو يكتب خطاباً، أو يقرأ كتاباً، أو يأكل طعاماً، أو يلعب الكرة، أو الشطرنج إذ تنظر إليه و هو يمشي و يجري و يقف و يجلس و يضحك و يبكي، لا يخطر ببالك أبداً أنّك إزاء شطرين في كل عمل من هذه الأعمال التي تنظر إليها، فتقول لنفسك هذا شطر الإرادة و هذا شطر تنفيذها، لأنّك تعلم من خبراتك مع نفسك أنّ الإرادة هي تنفيذها، و أنّ الإنسان هو الكل العضوي الواحد الذي

[1] )- زكي نجيب، رؤية إسلامية، ص 95 – 96.
[2] )- زكي نجيب، نحو فلسفة علمية، ص 91.

ينشط بهذا العمل أو ذاك»[1]، لهذا لا يتردد في الإجابة عن سؤالنا ما العقل؟ بقوله: « أخذتك من يدك إلى إنسان يحاول أن يتلمس الطريق إلى الهدف كائنا ما كان الهدف و كائنا ما كان الطريق، وقلت لك: هذا الذي تراه من محاولة للوصول إلى الهدف هو مثل من الأمثلة الكثيرة التي جاءت كلمة **"عقل"** لتضمها جميعاً في حزمة واحدة»[2]. فالعقل الذي يقصده **"زكي نجيب"** ليس قوة مستغنية عن العالم و الحواس، بل على العكس من ذلك فاللحظة التي يتجلى فيها العقل هي: «لحظة يكون الإنسان محصلاً للعلم أو ممارساً للعمل، حيث تكون السيادة للعقل وحده مستعيناً بالحواس من بصر و سمع و غيرهما»[3].

و مع ذلك يجب أن نذكر أن **"زكي نجيب"** لا يخلط بين **"العقل"** و الجسد، بقوله: « فالعقل بداهة ليس عضواً من أعضاء الجسد كاليدين، و القدمين، و القلب، و المعدة، بل إنّه ليس هو المخ الذي هو كتلة من مادة تملأ تجويف الجمجمة، بل العقل وظيفة يؤديها من أجهزة البدن ما يؤديها، وأرجوك أن تفرق بين العضو و الوظيفة، فليست اليد هي عملية القبض على الأشياء... و تتميز تلك الوظيفة بنمط معين من البدن، و تتميز تلك الوظيفة بنمط معين من الأداء هو الذي نسميه عقلاً... و إذا شئت فقارن بين رجلين: رأيت أحدهما يحطم أثاث بيته من شدّة الغضب، و الآخر يجلس إلى متكبه محاولا إقامة البرهان على نظرية هندسية، فكلتا الحالتين سلوك، لكنهما سلوك من نمطين مختلفين و ثانيهما دون أولهما هو**"عقل"**»[4]. و هذا ما يؤكد تبنيه لموقف المدرسة الوظيفية في علم النفس بخصوص القدرات العقلية، سداً للطريق أمام الاعتراف بوجود كائن آخر غير مادي لرسوخ قناعته الوضعية بعدم جدوى ذلك فلسفياً.

## العقل في التراث العربي الإسلامي:

رغم أنّ الثقافة العربية الإسلامية تدخل ضمن ما سماه **"زكي نجيب"** الشرق الفنان، إلا أنّها لا ينعدم فيها العقل، بل في رأيه استطاعت أن تجمع في توليفة واحدة ما لم تقدر عليه أمم أخرى، طغى فيها جانب على آخر. فالتراث و العقيدة الإسلامية يؤكدان منزلة العقل في حياة الإنسان، ومواصلة لمشروعه الذي بدأه في كتبه **"تجديد الفكر العربي"** حاول **"زكي نجيب"** في كتابه **"المعقول و اللامعقول في تراثنا الفكري"** الكشف عن تجليات العقل و مظاهره في الثقافة العربية

[1] )- زكي نجيب، في حياتنا العقلية، ص 69.
[2] )- زكي نجيب،في حياتنا العقلية، ص 68.
[3] زكي نجيب، أفكار و مواقف، ص 105 – 106.
[4] )- زكي نجيب، بذور و جذور، ص 177.

القديمة، و هذا ليربطها بثقافة العصر و بالتالي يتحقق الشرط الذي وضعه لنفسه، و هو أن نعيش عصرنا بثقافته و نحافظ على هويتنا.

و أول ما يلاحظه هو ترابط العقل في الحضارة العربية الإسلامية بمراحل الإدراك، إما على مستوى الفرد أو على مستوى الأمة في عصورها الثقافية بقوله: « المراحل التي تنمو بها مدارك الفرد الواحد من النّاس: تمتلئ حواسه بما يرى و يسمع و يلمس، فتعزز خبراته بما حوله، فيتناولها العقل بالتنظيم، مهتديا في ذلك بمبادئ جبلت في فطرته... هذه الدرجات الإدراكية في نفسها ما تميّزت به عصور الثقافة الإنسانية: فعصر ثقافي كانت تسوده التجارب الأولية بالعالم المحيط و ظواهره، فكان تعليله عند أهله بالأساطير، تلاه عصر انخرط فيه الفكر لينصب في قوالب و أطر، هي التي يطلقون عليها اسم "**العقل**"»[1]، هذا التدرج في الإدراك الذي يبدأ بالمحسوس ليصل إلى المعقول المجرد يماثله و يوضحه اكتساب الإنسان للغة: « فاللغة و كيف يحصلها المتكلم بها، فيبدأ الطفل في التقاطها مفردات و جملا لا يعرف لها أصلا و لا فصلا، فهو يسمع و يحاكي؛ ثم يتعلم بعد ذلك القواعد التي تضبط ما كان قد التقط، حتى إذا ما اكتمل نضجه أمسك بتلك اللغة إمساكه للكائن الحي، يعرف كيف يستخدمه و يصرف أموره على النحو الذي يريد»[2]، بل الثقافة العربية تعبر عن مسار العقل إذ مرت بما يلي:

1. الإدراك الفطري النقي السليم بالحكم على الأشياء بالبديهة. حددها بالقرن السابع ميلادي (الأول الهجري) حيث يمثل المرحلة الإدراكية الأولى التي ظهر فيها العقل في: « أحكام البديهة الفطرية، فلم تكن الفكرة لديهم وليدة قراءة و درس، و لا وليدة تأمل طويل في موقف طارئ، كأنّما هي الكرة يقذف بها لاعب ليردها إليه لاعب آخر في غير تمهل و لا إرجاء، و إذن فقد كانت هذه هي الصورة لحياة الإدراك في مرحلتها الأولى من مراحل تراثنا الفكري»[3].

2. مرحلة تقعيد القواعد بقوة الإدراك الفطري. حددها بالقرن الثامن ميلادي، تجلى فيها العقل في محاولة الإنسان: « تقعيد القواعد... ورد التجارب الجزئية و الخبرات المفردة إلى أحكام عامة تضمها معاً في شمل واحد... فإنّ المرحلة الإدراكية الثانية هي تجريد من تلك الحياة الفعلية

[1] )- زكي نجيب، المعقول و اللامعقول في تراثنا الفكري، ص 23.
[2] )- المصدر السابق، ص 25 – 26.
[3] )- زكي نجيب، تجديد الفكر العربي، ص 60.

العملية لما عسى أن نجرده من قوانين و مبادئ و أحكام»[1]، حيث تم كشف قواعد اللغة، و وضع قواعد الشعر و أوزانه و تفعيلاته.

3. مرحلة ربط القواعد العلمية ببعضها لتزداد دقة و تنظيراً. حددها بالقرن التاسع الميلادي، الذي شهد انتقال الخلافة من الأمويين إلى العباسيين، و ظهور **"بغداد"** التي ستكون حاضرة العلم و الثقافة بالإضافة لكونها مركز السياسة و الخلافة، و يصف ذلك بقوله: « في هذا الحصن الحصين اعتصم **"العقل"** حينا من الزمن غير قصير، فليكن لنا فيه وقفات هنا و هناك، لننظر إلى الموكب العقلي العظيم يمر على مسرح التاريخ»[2]، و يعتبر **"بيت الحكمة"** معلم هذه المرحلة لأنّها سمحت بترجمة فكر اليونان و فلسفته و منطقهم و هذا سيشكل الأساس المتين لثقافة عقلية:« قد استوقفنا بيت الحكمة في بغداد فدخلناه لنرى القوم منكبين على ترجمة الفكر اليوناني بفلسفته و علومه، فجعلنا ذلك علامة قوية على نزعة عقلانية تصلح أن تكون أحد المعالم البارزة على طريق رحلتنا، أعني طريق العقل في تراثنا الفكري»[3]، في هذه المرحلة يحاول **"زكي نجيب"** تلمس العقل في فرق كلامية كالمعتزلة، و أشخاص كـ**"العلاّف"** و **"النّظام"** و **"الجاحظ"**، و يعتبر هذا الأخير نقطة تحول، و مرتكز هذا التحول أنّه نقل الثقافة من الشعر إلى النثر، و يعلق على ذلك بقوله: « نقطة التحول في الثقافة العربية كلها، من ثقافة كان محورها الشعر إلى ثقافة محورها النثر، و إذا قلنا ذلك فقد قلنا إنّه تحول من نظرة وجدانية إلى أخرى عقلية، فبعد أن كانت الثقافة العربية قبل **"الجاحظ"** تخاطب الأذن بالجرس و النغم أصبحت بعد **"الجاحظ"** تخاطب العقل بالفكرة»[4]، و منه فالخطاب النثري تجلي للعقل و إنعكاس للفكر بينما الخطاب الشعري خطاب الوجدان و المشاعر.

4. مرحلة إدراك و رؤية الحق في صورة كلية ضرورية و شاملة[5]. يحددها بالقرن العاشر ميلادي حيث يقول عنها إنّ فيها: « سيعلو التفكير العقلي من المقدمات المباشرة إلى مقدمات أعم و أشمل، أو بمعنى آخر، فهو سيعلو من مستوى العلوم إلى مستوى الفلسفة»[6]. لكن هذه الرحلة لم تخل من محطات شطح في العقل لينتقل إلى اللامعقول، حيث ترتبط المعقولية

[1] )- المصدر السابق، ص 60 – 61.
[2] )- زكي نجيب، المعقول و اللامعقول في تراثنا الفكري، ص 110.
[3] )- المصدر السابق، ص 119.
[4] )- م س، ص 148.
[5] )- ينظر: زكي نجيب، قصة عقل، ص 204.
[6] )- زكي نجيب، المعقول و اللامعقول في تراثنا الفكري، ص 175.

بإمكانية القول، و هذا ما يوافق قناعته بخصوص الفكر و اللغة، فلا فكر حيث لا لغة و بالتالي لا عقل حيث لا وجود لقول؛ الأمر الذي دفعه لدحض زعم المتصوفة القائل بوجود علم نعجز عن تبليغه بحيث يصير الصمت و السكوت أولى من الإفصاح كما جاء في كتاب **"فصوص الحكم"** لـ**"ابن عربي"**، يرد عليه **"زكي نجيب"** بقوله: « و لئن كان المعقول هو دائما و في كل الحالات "قول" ينضبط ببعض الضوابط التي تجعله معقولا، فلا بد أن يكون الصمت في حالة العلم مهما يكن نوع العلم هو قمة اللامعقول»[1].

و من هذا يصل إلى قناعة راسخة هي انسجام العقل و الدين في الثقافة الإسلامية، لكنه يعتمد رؤية تأويلية لتمرير ذلك تختلف عن الرؤية السلفية. و مرتكزه في ذلك هو أنّ رسالة الإسلام بإعلانها أنّها آخر الرسالات لا يمكن تعليلها حسب **"زكي نجيب"** إلا بالفكرة التالية: « هو إنّ الإنسان بناء على العقيدة الإسلامية نفسها قد أحيل إلى أحكام عقله كلما حدث له في حياته مشكلات يريد حلها»[2]، إلا أنّ العقل في هذا السياق (أي الثقافة الإسلامية الخاتمة)، يعني: « **أولا**: استخدام منهج الاستدلال، الذي يتيح للباحث أن يستخرج من النّص القائم محتواه، و ذلك حين يكون ذلك المحتوى مضمراً في الألفاظ و تركيبها، بحيث يحتاج ظهوره إلى تحليل، و التحليل عملية عقلية. **ثانيا**: هو قراءة الشواهد الحسية قراءة تؤدي إلى فهمها و تعليلها على نحو يكون من شأنه حل المشكلة الطارئة. **ثالثا**: النظر إلى القيم الأخلاقية بالخصوص نظرة موضوعية مطلقة (منزهة عن الأهواء الذاتية و عن ظروف الزمان و المكان)»[3].

[1] )- زكي نجيب، المعقول و اللامعقول في تراثنا الفكري، ص 422.
[2] )- زكي نجيب، هموم المثقفين، ص 80.
[3] )- المصدر السابق، ص 81.

## المبحث الثالث اللغة و الحرية:

### جذور الاهتمام بالحرية:

الحرية موضوع شغل **"زكي نجيب"** و هو شاب حيث يقول: « شغلتني مشكلة البحث فيما إذا كان الإنسان حراً أم مجبراً منذ مطلع شبابي»[1]، فالعشرينيات شكلت وعيه بها، حيث إنّ معظم أدباء و مثقفي و ساسة هذه المرحلة أبدعوا ليشقوا الطريق أمامها لكن بمعاني مختلفة « بل كان كل كاتب منهم يضرب بقلمه على الورق فيشق طريقاً جديداً: حرية الشاعر في تصوير ذاته المقررة المستقلة، و كان ذلك عند **"العقاد"** في شعره، و حرية المواطن في اختيار حكامه، و كان ذلك عند الدكتور **"هيكل"** و عند **"علي عبد الرازق"**، كل منهما بطريقته، و حرية الناقد الأدبي في النظر إلى النصوص القديمة، و كان ذلك عند **"طه حسين"**، و حرية الموسيقي و تحرره من تقليد الطرب و كان ذلك عند **"سيد درويش"**، و حرية العقيدة بأوسع معانيها، و كان ذلك عند **"سلامة موسى"**... و هكذا جاءت امتدادات الدعوة إلى الحرية، لتنشر ضلوعها فتشمل رقعة الحياة الفكرية و الذوقية»[2]، ثم ازداد اهتماماً بالحرية في فترة ما بين الحربين العالميتين حيث كانت **"مصر"** تعج بالمثقفين الذين طالبوا بالحرية السياسية و الفكرية[3]، و لتأثره بـ**"برتراند رسل"** المدافع عن حرية الفرد، و هذا ما جعله قريباً من قلبه و عقله، حيث يوافقه في أنّ: « النظم الاجتماعية والسياسية كلّها ـ في أرجاء العالم أجمع و على اختلاف العصور ـ مؤامرة كبرى يراد بها الحد من حرية الفرد التي كان ينبغي أن تكون الأساس و هي المدار لكل نظام في اجتماع و سياسة»[4]، فقد أخذ عنه نضاله من أجل الحرية الفردية ضد كل أشكال الطغيان: « طغيان التقاليد الاجتماعية إذا لم تعد صالحة لحياة العصر، و طغيان الحكومات إذا لم تجعل الأولوية الأولى لمصالح النّاس»[5].

لهذا كانت أطروحة الدكتوراه التي تقدم بها لجامعة لندن عن الحرية، تحت عنوان **"الجبر الذاتي"** حيث تقوم على الفكرة التالية: « إنّ الإنسان حر لا بمعنى حرية انعدام القانون أو الخضوع للعشوائية لكنه حر حرية منظمة تنظيماً سببياً، فالفعل الإرادي معلول و هو حر في آن معاً، و هذا ما أسميه بالجبر الذاتي»[6]، و هو في ذلك الحين كما يحكي عن نفسه أنّه كان معادياً لمذهب **"دافيد**

[1] )- زكي نجيب، الجبر الذاتي، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1973، ص 21.
[2] )- زكي نجيب، أفكار و مواقف، ص 59 – 60.
[3] )- ينظر: زكي نجيب، حصاد السنين، ص 29.
[4] )- زكي نجيب، برتراند رسل، ص 9.
[5] )- زكي نجيب، أفكار و مواقف، ص 17.
[6] )- زكي نجيب، الجبر الذاتي، ص 22.

**هيوم"** في المعرفة، و مذهب السلوكيين في النفس؛ لكنه اليوم أي بعد 25 سنة (الوقت الذي كتب فيه تقديم ترجمة أطروحته على يد تلميذه **"إمام عبد الفتاح إمام"**)، يذهب مع هذين المذهبين إلى آخر ما يبلغ بهما التحليل، فهو يتبع **"هيوم"** في ضرورة رد الأفكار إلى مصادر حسية، و هو مع السلوكيين في أنّ السلوك منعكس لارتباطات شرطية ناتجة عن التربية، لكن مع ذلك يقر أنّ هذين المذهبين لا يستنفدان الإنسان، لوجود جوانب: « ملغزة تستعصي على التحليل و هي على وجه التحديد البقية التي يكون منها الإنسان، الفرد، المتميّز المريد الحر فيما يريد، المبدع الخلاق»[1].

فلقد كان لتأثره بالفلسفة الإنجليزية أثراً كبيراً في تطوره الفكري، حيث انقلب في طريقته لرؤية مسألة الحرية، بالنظر إليها نظرة لغوية تنطلق من ضرورة التفريق بين الكلمة و ما تشير إليه، بمعنى أنّه عندما يتناول الحرية فهو لا يناقش شيئاً يزيد عن كلمة، بقوله: « افرض أنّك صادفت شخصين يتجادلان في الحرية فيقول أحدهما: إنّ حق الحرية تقتضي أن يكون للفرد حق اختيار الدراسة التي يختارها لنفسه، فيرد عليه الآخر بقوله: إنّ الفرد لاحق له في مثل هذا الاختيار بل هو حق للدولة باعتبارها راعية لمصالح الشعب و وسائل تحقيق تلك المصالح فاعلم عندئذ أنّ موضوع الجدال بينهما هو كلمة الحرية و كيف يكون تعريفها عند كل منهما»[2]. لأنّها اسم شأنه شأن طائفة كبيرة من الأسماء التي لا مدلول لها في عالم الواقع، فقد اتضح لنا في مبحث المعنى أنّ اللفظ الذي لا يشير إلى شيء جزئي خارجي فهو فارغ من المعنى، و هذا هو حال الحرية لأنك لا تستطيع أن تشير بإصبعك لمن يسألك ما الحرية؟ فتقول له هذه حرية[3]؛ فمشروعية التساؤل عن الحرية لا تكون بمجرد رص الكلمات في صيغة استفهامية، بل تتوقف على وضع يكون فيه الإنسان حسب الأهداف التي يسعى إليها و الغايات التي ينشدها و الوسائل التي يعتمدها والسلوكات و الأفعال التي يقوم بها، فتنتقل الحرية من طابعها النظري إلى مسألة عملية يسهل حلها أو تذوب بكل بساطة باكتشاف عدم مشروعية السؤال. و مع ذلك فهو لا ينكر الحرية مطلقاً، لهذا توجه بتحليله إلى تفاصيل الحياة ليتلمس توجهها العام و أهدافها و تحرك الإرادة فيها عن وعي و علم، ففي هذه الحياة لابد أن نجد حرية.

[1] )- زكي نجيب، الجبر الذاتي، ص 4.
[2] )- زكي نجيب، رؤية إسلامية، ص 56 – 57.
[3] )- ينظر: المصدر السابق، ص 67.

## الحرية و الإنسان:

ينطلق **"زكي نجيب"** من قناعة فلسفية تربط بين الحرية و الإنسان، فهي علامة دالة عليه، لذلك يجب أن نبحثها من خلال بيان الكيفيات التي يعبر بها عن هذه الحرية و التي بها يجسدها، وهذا ليتنصل من طرحها طرحاً ميتافيزيقيا، حيث يقول: « و أما السمة الثابتة لإنسان هذا العصر... فهي الإيمان لما للإنسان من حق في تقرير مصيره، فرداً كان أو جماعة، و أعني بذلك الحرية في مختلف أبعادها»[1]، هذا من جهة، و من جهة أخرى يربطها بدنيا الواقع، الأمر الذي يتطلب الكشف عن العناصر التي إذا اجتمعت في سلوك الإنسان قيل هذه حرية[2].

فالذي يفرق بين الإنسان و سائر المخلوقات أنّه يتميّز بضرب: « من الإرادة الحرة المسؤولة التي لا تخضع للقوانين الطبيعية كل الخضوع، لكنها في مقابل هذه الحرية، كان عليها أن تحمل عبء الأمانة ـ أمانة الحرية ـ في شجاعة و إقدام فهي أمانة عرضت على الجبال فأبين أنْ يحملنها و حملها الإنسان»[3]. و هنا يجب التنبيه أنّ الإرادة التي يقصدها **"زكي نجيب"** ضرب من الفعل بل هي الفعل، و ليست قدرة معنوية مفارقة تختفي وراء عالم الواقع، لهذا رفض المشكلة المطروحة بخصوص الإرادة أهي مقيدة أم حرة؟ قائلا: « أجيبك فأقول إنّني أخشى أن يوقعنا وضع المشكلة على هذه الصورة التقليدية القديمة في لجاجة لفظية لا تنفع أحداً و لا تشفع لأحد، فلكَمْ بحث الباحثون و كتب الكاتبون جواباً عن السؤال القائل: هل الإرادة حرة أو مقيدة؟ و متى تكون حرة و متى تكون مقيدة؟»[4]؛ فهذا النص يبيّن أن القلق و الصداع اللذين يسببهما السؤال عن الإرادة الحرة أو الحرية مجرد مماحكة لفظية تستنزف وقت و جهد الفلاسفة، ذلك إنّ الإرادة لا تكون « إلا في حالة واحدة، هي أن يكون النشاط مرهوناً بهدف وضعه الناشط لنفسه، أو وافق عليه، و في هذه الحالة الطبيعية السوية يمتنع السؤال هل الإرادة عندئذ حرة أو مقيّدة؟ و إذن فليس التعارض الحقيقي هو بين الحرية و القيد، بل التعارض الحقيقي هو أن يكون ثمة إرادة أو لا يكون، و هي لا تكون إذا لم يكن هدف أو إذا كان هنالك هدف يستهدفه غير القائم بالعمل»[5].

و منه فتناول **"زكي نجيب"** للإرادة الحرة لا ينصرف إلى تأملها ميتافيزيقيا، بل يلتفت إلى معاني عملية واقعية تتجلى فيها هذه الإرادة، حيث يرى الطموح و المقاومة و الرفض و قول **"لا"**

[1] )- زكي نجيب، أفكار و مواقف، ص 121.
[2] )- ينظر: زكي نجيب، حصاد السنين، ص 52.
[3] )- زكي نجيب، تجديد الفكر العربي، ص 276.
[4] )- زكي نجيب، في حياتنا العقلية، ص 71.
[5] )- المصدر السابق، ص 71 – 72.

تجسيداً لهذه الإرادة مقارنة بأشياء الطبيعة التي لا هدف لها و لا مقاومة و لا رفض لها، بل المغامرة معنى من معاني الإرادة الحرة لأنّ الطبيعة لا تفعل ذلك: « هل تقول كواكب السماء في أفلاكها ماذا لو انحرفت بطريقي هنا أو هناك؟ هل يقول مثلا ذلك النهر الدافق أو السحابة المزجاة أو الريح العاصفة؟ إنّ هذه كلها قد أبت حمل الأمانة فاستراحت لكنها في الوقت نفسه لا تملك لنفسها زماماً»[1]. لكن **"زكي نجيب"** لا ينساق كثيراً وراء هذا الموقف ليقع في الدعوة للتمرد، كما يفعل الوجوديون، بل يرى في الطاعة مظهراً لا يتنافى مع الإرادة الحرة، لكن بشرط أن تكون تلك الطاعة مبصرة لا عمياء، و التي لا يكون فيها صاحبها « يسير سيرته و لا يباح له أن يسأل من أين و إلى أين و لماذا؟ كلا و ليس في وسعه العصيان متحملا نتائج عصيانه»[2]، بل يكون: «... صاحب الطاعة المبصرة العاقلة فيعلم لماذا هو فاعل ما يفعله و في مستطاعه أن ينحرف لو أراد، و عليه تقع تبعة انحرافه ذاك»[3].

## تعدد معنى الحرية:

رغم اعتناق **"زكي نجيب"** الفلسفة الوضعية كفكر، و التزامه التحليل كمنهج، إلا أنّه مؤمن بالحرية، لكنه تعامل معها كمفهوم له عدّة دلالات تطورت عبر التاريخ بقوله: « الحرية ينمو معناها مع الزمن»[4]، و استعرض في عجالة هذا التطور في النص التالي قائلا: « مرت عصور لم تكن الحرية فيها تعني أكثر من الجانب المقابل للرق، فالإنسان عندئذ إما أن يكون من فئة الأحرار، و إما أن يكون من فئة الرقيق يشترى من الأسواق و يباع، ثم اتسع المعنى ليشمل حرية الإرادة في اختيارها للفعل، و هي حرية كان يقابلها مذهب الجبرية الذي ينفي أن تكون للإنسان القدرة على الاختيار إذ هو مجبر على أن يسير وفق ما قدر له بمشيئة إلهية، لكن **"الحرية"** شأنها في ذلك شأن الأفكار الكبرى أخذت تتسع في معانيها مع النمو الحضاري، فنشأت الحرية بمعناها السياسي، و بمعانيها في الأدب و الفن و الاقتصاد و التعليم و غير ذلك. ثم نشأت الحرية بمعانيها الاجتماعية و العلاقة بين صاحب العمل و العامل... لكن هذه المعاني كلها لا تشمل هذا الضرب الجديد من الحرية بصورة واضحة مباشرة و أعني تلك الحرية التي يكسبها الإنسان في أي مجال

[1] )- زكي نجيب، من زاوية فلسفية، ص 130.
[2] )- المصدر السابق، ص 132- 133.
[3] )- م س، ص 132 – 133.
[4] )- مصطفى النشار، زكي نجيب محمود، ص 100.

يعلم الإنسان ما يعلمه و بقدر علمه في ذلك المجال تكون قدرته على تسخيره لصالحه»[1]. لذلك عمل على بيان معانيها و توضيحها، بحيث أنّ هذه المعاني رغم أنّها تختلف عن بعضها البعض إلا أنّها تتكامل لتوضح ما الحرية؟.

و المبرر الذي يفسر به هذا التطور التاريخي لمفهوم الحرية، يربطه بالمنطق لا بالتاريخ والاقتصاد، كما هو حال المدرسة الجدلية التاريخية. فالفكرة لا تدوم و لا تصمد عبر الزمن إلا إذا كانت صورية، أي خالية من المضمون المحدد لتتحرر من قيود المكان و الزمان، و المواقف المعيّنة، حيث يقول عن ذلك: « و لنأخذ مثالا مفهوم الحرية فبادئ ذي بدء لابد من ملاحظة أنّ فكرة الحرية إنّما هي فكرة إطارية أو صورية، إلى حد كبير، و هي ذات مضمون معين إلى حد صغير، فمهما بحثت عن تعريف يبيّن حقيقة الحرية فأنت مضطر آخر الأمر إلى الوقوف عند درجة معيّنة من التجريد، فقد نقول مثلا إنّ الحرية هي فك القيود فيبقى السؤال: أي قيود؟ و هنا ترى كيف أنّ الأمر قد ترك لكل موقف و ظروفه و لكل عصر و قيوده»[2].

كما ركز **"زكي نجيب"** على ضرورة التفريق بين التحرر و الحرية، باعتبار الأول مفهوماً سلبياً و الثاني مفهوماً إيجابياً، فالتحرر كسر للقيود و انفلات من سلطانها؛ أما الحرية فهي البناء والعمل، حيث يقول: « فالقيادة الفكرية غالباً ما تكون في أيدي قادة الثورات الذين كانوا هم العاملين على تحقيق ذلك **"التحرر"** من قيد المستعمر فاضطلعوا بعد ذلك بتحقيق الحرية بعد التحرر، و الفرق بين المرحلتين هو الفرق بين السلب و الإيجاب: ففي المرحلة الأولى رفعت القيود، و في المرحلة الثانية تقام عمليات البناء، إذ لا معنى للحرية إلا أن تكون حرية الأداء والعمل»[3]. لهذا قال بوجود معنيين للحرية واحد سلبي و آخر إيجابي و توضيحهما كما يلي:

## المعنى السلبي للحرية:

كما سبق و أن ذكرنا يفرق **"زكي نجيب"** بين تصور الحرية السلبي و مفهومها الإيجابي، حيث يعتبر التحرر من القيود فهماً سلبيا للحرية على أن لا يفهم من هذا أنّه يحقر منه بل على العكس من ذلك يشيد به لكنه لا يجب أن نتوقف عنده، لأنّ هناك ما بعده و منه قال عن الحرية: «هي في بلادنا ـ على أحسن الفروض ـ تفهم من جانبها السلبي وحده، إذ تفهم بمعنى التحرر من

[1] )- زكي نجيب، حصاد السنين، ص 422.
[2] )- زكي نجيب، في تحديث الثقافة العربية، ص 132.
[3] )- زكي نجيب، في حياتنا العقلية، ص 196.

القيود، و من القيود السياسية بصفة خاصة»[1]، لذلك فالوجه الغالب الذي تتناوله الأقلام في العالم العربي سياسي، بسبب خضوع معظم البلاد العربية للاستعمار لكن هذا السياق لوحده غير كاف ليجعلها ملحة بل الذي يجعلها رأس المشاكل في العالم العربي حسب **"زكي نجيب"** « بسبب الفجوة التي ورثناها عن الحاكمين و ما يحيط بهم من جاه و سلطان و هيل و هيلمان»[2]. كما يدخل في هذا المفهوم كل الجهود التي استهدفت تخليص الدين مما علق به من خرافة و جهل، و هذا ما قام به **"محمد عبده"**، حيث يقول عن ذلك: « فالحرية التي تتحقق لنا عن هذا الطريق الذي سلكه **"محمد عبده"** هي في صميمها تحرر من خرافة و جهل، لو أزلناهما عن إسلامنا، ظهر هذا الإسلام بوجهه الصحيح، و هو وجه لا يتنافى مع لب الحضارة الغربية»[3]، و بنفس الرؤية يعتبر مجهودات **"لطفي السيد"** أنّها: « حرية العقل... فلا قيد على الفكر إلا ما يقتضيه منطق العقل»[4].

## المعنى الإيجابي للحرية:

أما مدلولها الإيجابي فيربطه **أولا بالعلم**، فالحرية محصلة للمعرفة بمجال ما، و قد وجد في محاورة **"ليزيس"** لـ**"أفلاطون"** مادة مناسبة لتمرير قناعته هذه، فـ**"ليزيس"** غلام لأسرة ثرية تمتلك عبداً على علمٍ بركوب الخيل و سياستها و ترويضها، و لما كان مراد الأسرة أن يتعلم الغلام ذلك، كان لابد له أن يتدرب على يد هذا العبد و هذا يتطلب أن يطيع آوامره و يسمع نصائحه ويتقيد بتعليماته، و بذلك انقلب الوضع فصار العبد هو السيد بما امتلكه من علم: « فمن عرف كانت له السيادة»[5]، و **ثانياً بالعمل** أي الحرية هي الفعل:« المبتكر غير المتوقع و غير المسبوق بشبيه له فيما سبق من مجرى حياته»[6]، لهذا عرّف الحرية قائلا: « الحرية في صميم معناها هي القدرة على العمل في الميدان الذي نريد أن نكون أحراراً فيه، و معنى هذا أنّ الحرية مستحيلة بغير علم بتفصيلات العمل الذي تزعم لنفسك أنّك حر في مجاله»[7]، و هذا يوافق ما زعمناه في المباحث السابقة أنّ **"زكي نجيب"** وظف طرح الفلسفة البراغماتية، بحيث نظر للحرية نظرة أداتية، حتى لا يبقى مفهوم الحرية مجرد تصور نظري أو شعار أجوف بل هي عمل و سلوك، حيث: « إذا قلنا الحرية فقد وضعنا خريطة للطريقة العملية التي يسلك بها النّاس بعضهم تجاه بعض فيكون لكل

[1] )- زكي نجيب، حصاد السنين، ص 91.
[2] )- زكي نجيب، تجديد الفكر العربي، ص 76.
[3] )- زكي نجيب، أفكار و مواقف، ص 58.
[4] )- المصدر السابق، ص 59.
[5] )- زكي نجيب، حصاد السنين، ص 112
[6] )- المصدر السابق، ص 322.
[7] )- م س، ص 111.

منهم الحق ـ استغفر الله ـ بل يكون على كل منهم الواجب المحتوم في أن يعبر عن نفسه فيفصح عن فكره في وجه الدنيا بأسرها»[1].

كما أنّ **"زكي نجيب"** لا يقصر الحرية على الإنسان فقط بل يراها في الكون ككل، لأنّها مبثوثة في الكون عندما:« يسلك الكائن سلوكاً يستحيل التنبؤ به قبل وقوعه»[2]، الأمر الذي انتهى به إلى القول: « نحن إذن في كون وهب الحرية في كل رجى من أرجائه، في كل كائن من كائناته في كل ذرة من ذراته»[3]. و بذلك فالحرية مرتبطة بالوجود الإنساني لا من منظور كونه كائنا متعاليا، بل من خلال طبيعته الحيوانية و هذا لأنّه يوسع دائرة الحرية لتشمل كل كائن حي، إذ يقول: « فواضح أنّ مجموعة أفرادها ( الحديث هنا عن أسرة تتكون من الأبوين و أبنائهما لاحظهم في جلسة استجمام على سفح جبل) قد ترابطت في كيان يجمعها، لكنها في الوقت نفسه تركت لكل فرد منها أن يتفرد باهتمام خاص، إنّها **"الحرية"** من الداخل، الحرية التي لم تشرع لها القوانين، بل شاءتها طبيعة الحياة نفسها، و لذلك هي الحرية التي شملت الأحياء جميعاً، من الأميبا الأولى إلى أرقى ما ارتقى إليه البشر، إنّها هي الحرية التي تعنى أن يعبر الكائن عن دخيلته بسلوك ظاهر»[4].

فاقتناعه بكون الفردية جوهر الكائن، يجعله يطرح تصوراً لا تنفك فيه الحرية عن الطابع الفريد للإنسان، بل هي تعبر عنه إما سلوكاً أو فكراً و هذا ما تجسده اللغة، حيث لم يخف انزعاجه من الخطابات الجاهزة التي تباع في الأسواق و التي يلجأ إليها البعض لينسجوا على منوالها عندما يراسلون بعضهم بعضاً، لأنّها لا تنبع من الداخل و لا تعكس هذه الفردية المميزة، و هذا ما علق عليه عندما تلقى رسالة من أمه عندما كانت في بلاد **"الحجاز"** لتؤدي فريضة الحج، قائلا: « فلما ذهبت إلى الحج للمرة الأولى أرسلت إلي خطاباً مطبوعاً يباع جاهزاً فلما عادت بسلامة الله من حجها، أبلغتها كم انقبضت نفسي لخطاب ليس فيه شيء منها... فقالت: و ماذا كنت أصنع؟ أجبتها: كان خيراً لي أن ترسلي ورقة بيضاء و عليها بصمة أصبعك»[5]، و ليسند هذه الرؤية يعمد إلى ما توصل إليه اللغوي الأمريكي **"نعوم تشومسكي"** الذي بيّن أنّ الإنسان يكتسب « ذوقاً خاصاً في لغته، بحيث يعرف ابن اللغة ما يجوز و ما لا يجوز استعماله من تراكيب لغوية»[6]، فاللغة

[1] )- زكي نجيب، قيم من التراث، ص 228.
[2] )- زكي نجيب، حصاد السنين، ص 105.
[3] )- المصدر السابق، ص 107.
[4] )- زكي نجيب، عن الحرية أتحدث، ص 15.
[5] )- المصدر السابق، ص 25.
[6] )- م س، ص 26.

بطبيعتها الإبداعية كما بيّن **"تشومسكي"** يجب أن نستغلها لنظهر طبيعتنا الخاصة، و مذاقنا وتميّزنا، و هنا يتحقق شرط الحرية الذي هو إظهار الفردية و التميز. و هذا ما يطلق عليه البعد العمودي للحرية، لأنّ بعدها الأفقي هو الدعوة إلى كلّ أنواع الحرية مثل: الحرية السياسية، والحرية الاقتصادية، و حرية الحركة... بينما البعد العمودي هو الذي يتغلغل في الفرد ليلامس باطنه، و ذلك لا يكون إلا بأن: « يكون الفرد حراً من الباطن كما هو حر من الظاهر، و معنى الحرية من الباطن أن يكون كل فرد قادراً على التفكير الناضج حراً في فكره و حراً في التعبير عن ذلك الفكر»[1]

لكن حرص **"زكي نجيب"** في طرحه الجديد لمشكلة الحرية جعله ينقلها من الإنسان إلى الطبيعة، لأنّ أسمى درجات الحرية هي: « أن يكشف بالعلم سر الطبيعة في هذا الجانب منها أوذاك فيصبح بهذا الكشف سيدها بعد أن كان سجينها لأنّه كلما كشف سراً من أسرارها كان له بذلك القدرة على تسخيرها في المجال الذي انكشف سره»[2]، و هذا راجع لتأثير **"فرنسيس بيكون"** الذي قرأ له كتابه **"أطلنطس الجديدة"**، حيث حلم **"بيكون"** بجزيرة تقام فيها دولة علمية بديلة للدولة السياسية حاكمها أكبر العلماء، و قراراتها هي القوانين التي يصل إليها العلماء، و بذلك ينتقل الصراع بين البشر ليصير صراعاً بينهم و بين الطبيعة[3]، لكن هذه اليوتيبيا لم تبق مجرد خيال، بل عصر التكنولوجيا الذي دخله إنسان القرن العشرين، سمح للبشر بالسيطرة على الطبيعة و هذا حقق الحرية المرتبطة بمعرفة قوانين الطبيعة[4]، لأنّ الحرية في هذا العصر: « هو المعنى الذي يجعلني حراً أمام ظواهر الطبيعة لكوني عرفت قوانينها. إذن لكي أظل حراً علي أن أكون مبدعاً للعلم لاستخراج قوانين الطبيعة»[5].

و هذا ما دفعه لمناقشة الحرية لا من حيث كونها مطلباً فردياً يخص شخصاً بعينه، بل بكونها خاصية و ميزة اجتماعية تطبع مجتمعاً دون غيره، فيبدأ بالتفريق بين الحرية و التحرر كما أسلفنا سابقاً، فالمجتمعات العربية كسرت قيد المستعمر و تحررت بطرده من بلادها، لكن هذه المجتمعات لا تمتلك علماً بالكون و الطبيعة و لا تقنية تسخرها لصالحها مما جعلها في حاجة إلى الغرب، و بالتالي فهو صاحب اليد العليا علينا بل كما جاء في قول **"زكي نجيب"**: « أنّهم هم

[1] )- زكي نجيب، عن الحرية أتحدث، ص 149.
[2] )-المصدر السابق، ص 54.
[3] )- ينظر: زكي نجيب، حصاد السنين، ص 73.
[4] )- مصطفى النشار، زكي نجيب محمود، ص 91.
[5] )- المرجع السابق، ص 100.

وحدهم الأحرار و أنّنا ما زلنا في قبضات أيديهم تحررنا أو لم نتحرر على حد السواء»[1]؛ لذلك فالعلم عند **"زكي نجيب"** شرط من شروط الحرية لأنّه يزيد من الفاعلية و يبسط هيمنة الإنسان على الطبيعة و يحرره منها: « فالعلم الذي مكن الإنسان من تسخير الطبيعة لصالحه ليس ترفاً يتظاهر به صاحبه أمام النّاس، و إنّما هو آخر الأمر كفيل لحرية الإنسان إزاء الطبيعة و ظواهرها و كائناتها»[2]، و مع ذلك لم يغب عن ذهنه الاعتراض الذي قد يعترض به البعض بكون الغرب بعلمه و تقنياته تجاهل الإنسان كذات و جعله حلقة في سلسة الانتاج و شيئاً من أشياء العالم، يرد **"زكي نجيب"** بأنّ فاعلية الإنسان الغربي أبدعت الفن الذي اعتنى بهذا الجانب و بخلقه لعوالم ثقافية صانت فردية الإنسان و إنسانيته.

و منه فالتعارض بين الحرية و القيود (القوانين) غير حقيقي، و هذا ما ضلل الفلاسفة فانساقوا يتلمسون الحل لمشكلة من خلق خيالهم من جهة و بسبب التنافر اللغوي بين كلمة حرية وكلمة قيود، و هنا يستغل **"زكي نجيب"** اللغة ليبرهن على زيف هذا التعارض (بين الحرية والقيد) بقوله: « خذ مثلاً آخر قواعد اللغة يلتزم بها كل كاتب أو قارئ لها، فليس من حق الكاتب العربي أن ينصب فاعلاً أو أن يرفع مفعولا به، لكن هل يعني هذا حرمان الكاتب من حريته فيما يكتب وفق تلك القواعد؟ إنّ لكل كاتب موضوعاته التي يعرضها و أسلوبه الذي يعبر به عن نفسه، على أن يتم ذلك كلّه في حدود المبادئ المشتركة... لا، بل إنّ كل عبارة يخطها الكاتب إنّما يلتزم فيها بمبادئ كثيرة، دون أن يحد ذلك من حريته في اختيار مادتها و طريقة صياغتها»[3].

[1] )- زكي نجيب، في تحديث الثقافة العربية، ص 172.
[2] )- زكي نجيب، في تحديث الثقافة العربية ، ص 172.
[3] )- زكي نجيب، في حيتنا العقلية، ص 73.

## المبحث الرابع اللغة و الفن و الجمال:

### الجمال و التحليل:

رفض **"زكي نجيب"** دخول الجمل التي تتحدث عن قيم كالجمال ضمن مجال قضايا العلم، لأنّ العبارة التي تتحدث عن القيم الجمالية: « جملة تعبيرية، لا تزيد على كونها تعبيراً عما في نفس القائل من شعور ذاتي خاص به»[1]، كما أنّها جمل تعبر عن رغبات و ميول ذاتية، لذلك لا وجود لجمال موضوعي قابل للإدراك الحسي، حيث يضرب مثالا يوضح به ذلك: « فأنا حين أنظر إلى الوردة مثلا و أقول عنها إنّها جميلة فالذي أراه هو بقعة من اللون ذات شكل معين، لها أبعاد معيّنة يمكن قياسها و يمكن رسمها على الورق... لكني لن أرى في الوردة عنصراً اسمه جمال، و إذن فوصفي لها بهذه الصفة هو شيء أضيفه لها من عندي، و إن شئت الدقة فقل هو وصف لشعوري إزاءها لا وصف لها»[2].

لكن هذا لا يعني أنّه لم يحلل هذه العبارات، بل فعل ليبين أنّ صفة الجمال غير موضوعية في الأشياء التي توصف به، و ليرد على أولائك الذين يعتقدون أنّ الجمال صفة توجد خارج ذات المتكلم به أي في الأشياء، و يمكن تحديدها بذكر عنصر الجمال فيها كاللون بالنسبة للشفق و اللفظ المنظم بالنسبة للشعر، و هنا يسجل **"زكي نجيب"** أنّ اختلاف هذا العنصر من شيء جميل لآخر دليل على أنّ الجمالية ليست صفة موضوعية لأنّها تحضر في شيء و تغيب في آخر[3]، بل معيار الوحدة العضوية و تناغم الأجزاء و اتساقها ليسا معيارين موضوعيين كما يُظَنُ، لأنّ الإنسان يخلعهما على الأشياء، حيث يقول في ذلك: « فهل تكون هذه الوحدة العضوية قائمة في الشيء أم أنّها صفة نخلعها عليه نحن حين ننظر إليه من وجهة نظر تجعله بالنسبة إلينا كائناً ذا وحدة عضوية؟ لماذا يكون التماثل في أجزاء البناء مثلا علامة اتساق و تناغم و جمال؟ أليس شبيه بالإنسان في تكوينه المتماثل، و إذن يكون التماثل في البناء جميلا لأنّ نظرة الإنسان الخاصة هي التي جعلته كذلك»[4]. ليصل للحكم التالي: « إنّ كلمة جميل و ما يدور مدارها من كلمات، لا تشير إلى شيء قائم في عالم الأشياء الخارجية، بل تشير إلى حالة نفسية يحسها قائلها، فليس في الشفق

[1] )- زكي نجيب، موقف من الميتافيزيقا، ص 114.
[2] )- المصدر السابق، ص 111.
[3] )- ينظر: زكي نجيب، نحو فلسفة علمية، ص 110.
[4] )- المصدر السابق، ص 111.

الجميل إلا سحاب مصبوغ بألوان يمكن تحديدها بأطوال موجاتها الضوئية، و إنّما الجمال فيها هو من نفس رائيها»[1].

و مادام التحليل لا يكون إلا من خلال بيان الصورة المنطقية للقضايا، فقد حاول التعامل مع القضايا الجمالية من هذه الناحية ليبيّن منطقيا أنّها لا تخبر عن شيء خارجي بل تعبر عن شعور داخلي، فقولنا: **"الوردة جميلة"** يمكن تحليلها أولا بلفت الانتباه إلى أنّ كلمة **"وردة"** لفظ عام لا يشير إلى مسمى واحد بعينه، و بالتالي فهي رمز مجهول جاز لنا تعويضه بـ(س) لنحصل على القضية التالية: **"(س) جميلة"**. لكن لفظة **"جميلة"** لا تعني أنّها صفة موضوعية موجودة في الوردة بل هي شعور ذاتي أشعر به تجاه الوردة بذلك جاز ترجمة هذه الجملة إلى: **"هنالك علاقة بيني و بين "س" و هذه العلاقة هي علاقة القبول و الرضى"**. و مادام أن لفظة **"وردة"** اسم كلي يمكن ترجمة العبارة التي ترد فيها إلى **"س لها عندي قيمة"** و هذه يمكن تحويلها إلى عبارة أخرى هي: **"س" تشبع من رغباتي أكثر مما تئد**[2]. و منه يتبين أنّني لا أصف بل أعبر عن شعور ذاتي، لهذا فتجاوز « التركيب النحوي إلى التحليل المنطقي ليكفينا أنفسنا كثير جدا من الخطأ»[3]. أي يجنبنا الاعتراف بموضوعية الجمال، و بالتالي سيتعامل مع العبارات الجمالية كجمل ذاتية انفعالية ليس إلا.

و يضيف إلى ذلك معياراً آخر لكي يبين من خلاله أنّ القضايا التي يرد فيها الحديث عن قيم جمالية أنّها بدون معنى، و هذا المعيار هو محاولة تحويل هذه العبارات إلى عمل يؤدى، لذلك سيتضح لك أنّك لا تعرف نوع العمل الواجب القيام به لتعرف أنّ هذا جميل أم لا بقوله: « و إذن فهاتان الكلمتان لا تدلان على شيء إطلاقا لمجرد أنّهما لا تدلان على سلوك محدد واضح يعمل ليتبين به المعنى المراد، و من ذلك ترى أنّ كل مناقشة في هل هذا الشيء خيراً أو ليس خيراً، جميل أو ليس جميلاً لن تؤدي إلى نتيجة لأنّها كلمات ليست دالة على سلوك و بالتالي ليست دالة على معنى»[4].

و استمراراً منه لدحض التصور القائل بالوجود الموضوعي لقيمة الجمال، يذكرنا بالتضليل الذي تمارسه اللغة، حيث توحي بثبات الأشياء رغم أنّها تتغير و تتبدل، فنحن نطلق اسماً واحداً

[1] )- زكي نجيب، نحو فلسفة علمية، ص 108.
[2] )- زكي نجيب، موقف من الميتافيزيقا، ص 117.
[3] )- المصدر السابق، ص 124.
[4] )- م س، ص 123.

على أشياء كثيرة، أو على شيء واحد رغم أنّ هذا الأخير قد يتغير، بل تضليلها يوصلنا إلى الاعتقاد بالوجود الموضوعي لأشياء لا وجود لها إلا داخلنا مثل الجمال حيث يقول: « فنحن نألف في التعبير باللغة عن الأشياء، أن نذكر اسماً معيناً يشير إلى شيء ما، كالاسم: **"جمال"** مثلا ثم نسند هذا الاسم إلى ما أردنا أن نسنده إليه، فنقول: إن في هذه الزهرة جمالاً، و في شروق الشمس جمالاً، و هكذا ثم ما هو إلا أن نتصور بأنّ الجمال يمكن أن يكون شيئاً قائماً بذاته، ثابتاً في معناه حتى و إنْ طرأت عليه تغيرات مع تغير الأحداث، و من هنا ينشأ في تصورنا جانبان: الجمال في ثبات طبيعته من ناحية، و التغيرات التي تطرأ مع تغير الأشياء المنسوبة إليه من ناحية أخرى ولما كانت طبيعة اللغة في ذاتها تقسم الموضوع الواحد الموحد أقساماً بحكم انقسام الكلمات فالوردة الجميلة كائن موحد، لكن اللغة بحكم الضرورة تجعل للوردة كلمة، و لجمالها كلمة أخرى، فسرعان ما نظن نحن أنّ هنالك شيئين: وردة و جمالاً و كما نقول عن شجرة أنّها نامية، و نحسب أنّ الشجرة شيء و أنّ نموها شيء آخر»[1]، و بهذا يكون قد بدد كل اعتقاد بوجود موضوعي لقيمة الجمال.

و مع ذلك لا يجب أن نفهم أنّ **"زكي نجيب"** رافض للجمال و عدو له، بل على العكس من ذلك فقد كان صاحب حس جمالي و تذوق أدبي جعلاه ينتسب إلى لجنة الشعر التي يرأسها **"العقاد"**، لهذا حاول في مواطن كثيرة من كتبه تحديد الجمال ليقول عنه في أحدها: « الجمال يتمثل في دقة النسب في الشكل الذي يبنى ليسري المضمون في قوائمه»[2]، و هنا يبدو لنا انتقال **"زكي نجيب"** من اللغة الشارحة إلى اللغة الشيئية في حديثه عن الجمال.

## الفن لغة تعبيرية:

رغم استبعاد **"زكي نجيب"** للقيم الجمالية من دائرة القضايا المقبولة منطقيا و أخرجها من دائرة البحث الفلسفي بالتفريق بين الفلسفة و الشعر، فقال عن الأولى أنّها « خطاب يقول الحق خالصاً لا جمال فيه»[3]، لأنّها فكر و ذكاء و منطق و تحليل؛ بينما الشعر « يصوغ الجمال خالصاً لا حق فيه»[4] لأنّه فرع من الفنون. إلا أنّه لم يخرج الفن من الدائرة الإنسانية تماماً، حيث علّق على ما قاله كاتب إنجليزي هو **"توماس بيكوك"** ـ الذي وصف الشاعر بأنّه إنسان همجي (بدائي)

[1] )- زكي نجيب، في تحديث الثقافية العربية، ص 32.
[2] )- زكي نجيب، حصاد السنين، ص 240.
[3] )- زكي نجيب، مع الشعراء، ص 53.
[4] )- المصدر السابق، ص 53.

يعيش في عصر المدنية و العلم لكن خياله و خواطره في عصر آخر أقل ـ بقوله: « هكذا يقال عن الأدب الآن كأنّه عرض من أعراض الحياة، لا يمسها في الجوهر الصميم، و الواقع أنّنا حين ننزل عن الأدب و سائر الفنون، فإنّنا ننزل عن نفوسنا لأنّ هذه و تلك شيء واحد اختلفت أوضاعه»[1]؛ فالتصور الوضعي للفن كما عبّر عنه **"أوغست كونت"** المؤسس الأول للفكر الوضعي، الذي اعتبر الفن **"نظام تعبيري"** قائلا عنه: « ملكة التعبير تتبع دائماً لضرورة الوظيفة التصويرية والتركيبية»[2].

لهذا جمع **"زكي نجيب"** بين اللغة و الفن، و هذا راجع لتصوره للغة ذاتها حيث يقول عنها: « فليست اللغة هي مجرد مجموعة من رموز صماء جرداء تقضي للنّاس شؤونهم في دنيا التبادل و التعامل، بل هي كذلك في الوقت نفسه، **"فنٌ"** فيه تعبير، و التعبير عبور ما هو في نفس المتكلم لكي يظهر للآخرين نطقاً مسموعاً أو لفظاً مكتوباً»[3]، و هذا ما يبيّنه فيلسوفنا بكيفية أكثر وضوحاً، منطلقا من فكرة توظيف و استخدام اللغة، فعندما تستخدم الكلمة خارج غرض التفاهم الذي ربطه بالدلالة على الأشياء التي اتفق عليها النّاس تنحرف لأغراض لا علاقة لها بالوظيفة الإشارية، و هنا تنشأ الأغراض الفنية و الوجدانية، و لذلك يفقد الكلام قيمته المعرفية، الأمر الذي يجعل اللغة تؤدي دوراً يشبع خيال و أوهام صاحبه، و لا عيب في ذلك بشرط أن يعي الإنسان أنّه كذلك: « فعندئذ يؤخذ الكلام من زاويته الفنية من حيث استثارته لضرب من المشاعر أحسها المتكلم و أراد أن يثير مثلها في نفس سامعه»[4].

فالشعر (و هو نموذج للفن) ينقل اللغة من طبيعتها الأصلية إلى طبيعة ثانية، فبدل أن تكون وسيلة لتشير و تسمي غيرها تصير غاية في ذاتها: « فأما هذه الطبيعة الثانية، فهي أن نقف عند حد الأداة اللغوية ذاتها، لا ننفذ منها إلى شيء وراءها، فليست هي في هذه مستخدمة لتنوب عن أشياء أخرى سواها، بل هي عندئذ تطلب لذاتها... و الشعر هو هذه الحالة الثانية»[5]، حتى و إن وجد تطابق بين ما يرد في الشعر و الواقع فهو غير مباشر، لأنّ المراد من ذلك أن ينصرف الذهن

[1] )- زكي نجيب، شروق من الغرب، ص 288.
[2] ) Auguste Comte, système de philosophie positive, carilian – goeury, Paris, 1852, p: 290. نقلا عن: زواوي بغورة، الفلسفة و اللغة، ص 68 – 87.
[3] )- زكي نجيب، في مفترق الطرق، ص 247.
[4] )- زكي نجيب، نحو فلسفة علمية، ص 92.
[5] )- زكي نجيب، مع الشعراء، ص 132 – 133.

إلى العالم الداخلي لا إلى المعاني الظاهرة[1]، و رغم تعلق الكلام بالشعر إلا أنّ الفكرة تصدق على الفنون الأخرى التي تعتمد اللغة.

و منه فكلمات اللغة تتحول إلى مادة خام لصناعة فنية، و هذا ما يفعله **"الكاتب"** الذي لا يكون كذلك إلا إذا كانت صناعته اللغة حيث يقول عنه: « على أنّ الكاتب ـ إلى جانب الرسالة الفكرية التي يوجهها إلى قرائه هو كذلك بالطبع **"صانع"** و مادة صناعته هي اللغة، إنّه فنان تشكيلي بالإضافة إلى كونه كذلك فناناً تعبيرياً، لأنّه ـ إلى جانب دعوته الفكرية يعنى بتشكيل اللفظ كما يعنى المصور بتشكيل اللون، و كما يعنى سائر العاملين بتشكيل الخشب و المعدن و الزجاج وغيرها، و هو كأي صانع ماهر، يتمنى لصناعته أن تدوم دوام الدّهر، فدوام البقاء هو من أخص خصائص الجمال الفني»[2].

و هذا ما جعله يعتبر الثقافة العربية خاصة القديمة، خير ما يعبر عن التوظيف الفني للغة، فالعربي لا يختلط بالأشياء لوجود تعارض بين الذات و الموضوع لهذا يستعيض عن الأشياء باللغة، فيؤثر بذلك العيش في عالم الرموز التي يبتكرها، و لكي يثبت **"زكي نجيب"** ذلك يلجأ إلى الفن الإسلامي حيث إنّه: « هندسي يقيم أشكاله من خطوط و زوايا و مربعات و مثلثات و دوائر، إنّه لا يرسم كائنات الطبيعة و أشياءها لأنّ هذه كائنات لا تمتزج بنفسه، و لا العربي الفنان يسعى إلى مزج نفسه بها إنّه إعلان من الفنان العربي بانفصال ذاته انفصالا تاماً عن الأرض وكائناتها»[3]، فالفن هنا مثل اللغة رموز، إلا أنّه يزيد خاصية أخرى و هي كونه مستقلاً عن عالم الأشياء مكتفي بذاته.

الأمر الذي جعله يتعامل مع الفنون خاصة الشعر كلغة، لأنّ هذا الأخير أثبت قدرته على القبض على المشاعر الإنسانية، و هذا ما مكنه من إبراز ضغط الظروف و الأحوال و عبث الأقدار بالإنسان و تقلب مشاعر هذا الأخير بين الشعور بالعظمة تارة و التفاهة تارة أخرى، واليقين مرّة و الشك أخرى... و لكن الشعر لا يفلح في ذلك إلا إذا اعتمد طريقا معيناً هي: «التعبير بالصور تعبيراً غير مباشر عما يراد الإيحاء به من معاني دون التصريح الوعظي المباشر السخيف، و كتشخيص الحقائق الكونية العامة في خبرات نفسية جزئية محددة هي الخبرات التي

[1] )- ينظر: المصدر السابق، ص 133.
[2] )- زكي نجيب، مجتمع جديد أو الكارثة، ص 300.
[3] )- زكي نجيب، تجديد الفكر العربي، ص 248.

تمر بتجربة الشاعر نفسه دون تملق أو كذب أو رياء»[1]، و هنا نلمس تأثير قناعته الوضعية التي تنفر من التعميمات العقلية التي تقفز على النماذج الجزئية الخاصة فالمعول عليه دائماً هو الوجود العيني المشخص، لكن الذي يضمن الطابع الفني للشعر هي اللغة مادامت هذه الأخيرة مجرد رموز، لكن تركيب هذه الرموز في الشعر يجب أن يتم وفق بناء خاص كثيراً ما يفشل الشعر الحديث فيه عندما يمعن في التلاعب بالألفاظ و الأبنية الشعرية من وزن و قافية: « فمن ذا الذي يماري في أنّ الشعر هو قبل كل شيء فن لفظي، يستخدم الألفاظ لذواتها قبل أن يستخدمها لما تعنيه؟ فإذا فات الشاعر أن يصوغ وعاء اللفظ فلن يبقى الكثير من فنه حتى إذا بقي له أغزر مضمون شعوري و أخصبه، و أين يصب الخمر إذا لم تكن كأس؟ و أين تشيع الحياة إذا لم يكن بدن؟ و أين يتبدى الخالق إذا لم يكن كونٌ منظور مسموع؟ و قل هذا و أكثر منه في فن الشعر، فإذا لم يكن لفظ بارع جيد مختار فلا شعر مهما يكن من أمر الخصائص الأخرى»[2].

لكن ماذا عن النحت و التمثيل و الرسم... فهذه الأخيرة لا تستخدم اللغة، إلا أنّ **"زكي نجيب"** يتعامل معها مثل الفنون التي توظف اللغة، حيث يعمد لما نطلق عليه اليوم بالتحليل السيميائي، فيعتبر اللوحة الفنيّة مثلا علامة و رمزاً لقيمة خفية أراد الفنان تبليغها، حيث يذكر زيارته و هو طالب لمتحف الفنون، إذ استوقفته لوحة فقال يصف ذلك: « و هناك وقفنا أمام لوحة لامرأة لطخت وجهها بالأصباغ في غير ذوق، و علّق الأستاذ على اللوحة قائلا: ربما كان هذا هو الجمال عند الفنان، فاعترضته بقولي: لا أظن ذلك بل لعله أراد للمشاهد أن يتقزز فينفر من البغايا، لأنّ هذه طريقتهن في التجميل»[3].

يلزم من هذا أنّ الفن خال من أي مضمون معرفي موضوعي، بل هو صرفٌ للغة عن غايتها الإشارية المعرفية، على أن لا يفهم من هذا إدانة الفن و انتقاص قيمته، بل هو من قبيل تسمية الأشياء بمسمياتها ليس إلا. فالفن يفقد قيمته الفنية لو حاول الفنان محاكاة العالم، أي أن يأتي إبداعه عاماً مستقلا عن الأفراد و الزمان و المكان، فهذا التعميم ينافي خصيصة الفن ـ حسب وجهة نظر **"زكي نجيب"** ـ و تفرده، لذلك علق عن الشاعر الفنان أو الأديب القصاص قائلا: « إنّه لا يكفي أن يتكلم عن الحب بصفة عامة... فهذا من شأن علم النفس لا من شأن الفنان، فعالم النفس هو الذي يتكلم عن هذه العاطفة **"بصفة عامة"** أي أنّه يتكلم عنها كما تبدو آثارها عند هذا الفرد من

[1] )- زكي نجيب، مع الشعراء، ص 82.
[2] )- زكي نجيب، مع الشعراء، ص 84.
[3] )- زكي نجيب، مجتمع جديد أو الكارثة، ص 321.

النّاس و هذا و ذاك في كل زمان و كل مكان هذا التعميم في الأحكام يكون علماً و لا يكون فناً و لا أدباً»[1]، و هذا الرأي يخدم تقسيم **"زكي نجيب"** الكلمات إلى أسماء أعلام، و أسماء كلية، و كلمات منطقية بنائية، و كلمات دالة على القيم؛ و هنا يدخل كل ما يقال عن الجمال و الفن في هذا الصنف إذ يقول: « و بقي أن نحدثك عن ضرب رابع من الكلمات التي تدل على قيمة جمالية، أو بصفة عامة، الكلمات التي تدل على أنّ في المتكلم انفعالا من نوع معيّن، لكنها لا تشير إلى كائن خارجي»[2]؛ و خير ما يثبت به **"زكي نجيب"** وجهة نظره لغة الشعر، ففيها وزن و قافية يسمحان بالتعبير عن العواطف لأنّها أحَدُ المشاعر الإنسانية و أقواها، لكن الأمر لا يتوقف عند هذا الحد بل: « طبيعة الوزن تُبْعِد اللغة إلى حد ما عن حقيقتها، فتبدو القصيدة لذلك في مجموعها و كأن فيها ما يحمل قارئها بعض الشيء على أن يلمس فيها وجوداً موهوماً لا حقيقة له»[3]، أي لغة الشعر تخلق عالماً وهمياً يقابل العالم الحقيقي. لأن الفن المتحرر من الواقع و المغرق في الخيال يشكل **"عالم اللامعقول"** الذي منشأه الأدب و شرطه أن: « لا تسلسل فيه بين علّة و معلول، بل لا ارتباط فيه بين لفظ و معنى، و ينشئ فنا لا يعني شيئاً خارج حدود ذاته»[4].

و من هذه القناعة الفلسفية يجعل **"زكي نجيب"** من الإشارة إلى الخبرة الوجدانية معياراً يعرف به فنية الأثر الأدبي قصيدة كانت أو غيرها، أما المعيار الثاني فهو ترابط أجزاء الأثر الفني لتشكل بناءاً واحداً فريداً مادام يعبر عن كائن واحد فريد، لهذا فالأدب يفقد قيمته الفنية لو تجاهل هذا الطابع الفردي، و حاول أن يبرز ما هو عام لأنّ ذلك حسب وجهة نظر **"زكي نجيب"** سينقله إلى العلم، إذ يقول: « و لو وقف الرائي عند أوجه الشبه التي تجمع الأفراد في مجموعة واحدة، كان أقرب إلى العالم و أبعد عن الأديب»[5]. و توافقاً مع قناعته الفلسفية الوضعية اعتبر الفن هو: « التقاط موقف فرد مما يعج به العالم من حولنا»[6]، فالذرية المنطقية التي قال بها **"برتراند رسل"** لاقت قبولا من أنصار الوضعية، بحيث لا يرى هؤلاء في العالم إلا أشياء جزئية تترابط فيما بينها بعلاقات مختلفة، و هذا ما اعتنقه **"زكي نجيب"** و حمله حتى في مجال الفن، لأنّ أوسع معنى له هو: « أن ينظر الإنسان إلى الوجود الخارجي نظرة ذاتية مباشرة كأنما ذلك الوجود خطرة من

[1] )- زكي نجيب، قشور و لباب، ص 89- 90.
[2] )- زكي نجيب، نحو فلسفة علمية، ص 108.
[3] )- زكي نجيب قشور و لباب، ص 37.
[4] )- زكي نجيب، وجهة نظر، ص 111.
[5] )- زكي نجيب، قشور و لباب، ص 6.
[6] )- زكي نجيب، قصة عقل، ص 164.

خطرات نفسه أو نبضة من نبضات قلبه»[1]، هذا التفرد في الفن سينعكس على النقد الفني عموماً والأدبي بالخصوص حيث يطالب **"زكي نجيب"** من الناقد أن يقيم الفن على هذا الأساس، أي ينظر هل استطاع الفنان أن يتلقف تلك اللحظات الفريدة فيعرضها بكيفية فريدة، حيث يقول: « هبك بصدد قصيدة نظمها شاعرها يعبر بها عاطفة الحب عنده، فانظر إلى أي حد قد تفردت العاطفة التي تعبر عنها بحيث أصبحت كائناً وحدها قائمة بذاتها لا تشاركها لحظة أخرى من لحظات الحب...»[2].

و هذا ما دفع بفيلسوفنا إلى اعتبار الفن مجالا واسعاً يسمح للإنسان أن يبرز ذاته و يسقطها اسقاطاً كاملا متجاوزاً للطبيعة، بحيث لا يحاكيها كما هي، و خير ما يجسد ذلك الموسيقى: «فالموسيقى بحكم طبيعتها لا تلتزم أن تجيء تشكيلاتها الصوتية محاكية لأي بناء صوتي في الطبيعة»[3]، كما استطاع ذلك النحت و التصوير(الرسم)، إلا أنّ الشعر بسبب ارتباطه بالألفاظ ومدلولاتها و هذه الأخيرة رغم أنّها من وضع الإنسان و تواضعه مع غيره عليها، إلا أنّ الاستعمال يحكمها مما يقيد حرية الشاعر و قدرته، لهذا قال: « و هكذا ينبغي للشعر أن يجدد نفسه كيف شاء على ألا ينسى أنّ مادته من لفظ، و أنّ اللفظ صنعة النّاس جميعاً و قد صنع اللفظ ليرمز أو يشير، لا ليكون صوتاً بلا دلالة فإلى هنا فالشاعر مقيد ملتزم»[4]، و هذا لأنّ **"زكي نجيب"** يتحفظ بشأن الشعر الحر الذي يلجأ إلى الرمز و الألغاز و يستخدم الألفاظ بكيفية غير مألوفة ومخالفة للعادة. لهذا انتقده فرغم إشادته بانفتاحه على التجربة الإنسانية، رأى أنّ فيه عيباً ينقص من قيمته ذكره في النص التالي: « هو عندي أهم جوانب النقص جميعاً، و أعني به ضعف البناء اللفظي... فمن ذا الذي يماري فالشعر هو قبل كل شيء فن لفظي، يستخدم الألفاظ لذواتها قبل أن يستخدمها لما تعنيه؟ فإذا فات الشاعر أن يصوغ وعاء اللفظ فليس يبقى له الكثير من فنه حتى إذا بقي له أغزر مضمون شعوري و أخصبه»[5].

## الفن و المعنى:

كما سبق ذكره يعتبر **"زكي نجيب"** الفن عموماً و الشعر خصوصاً لغة، و يتعامل معه كذلك، الأمر الذي جعله يتعرض لمسألة المعنى في الشعر، فالقناعة الوضعية التي لم يخفيها تنكر

[1] )- المصدر السابق، ص 178.
[2] )- زكي نجيب، قشور و لباب، ص 89.
[3] )- زكي نجيب، وجهة نظر، ص 106.
[4] )- المصدر السابق، ص 107.
[5] )- زكي نجيب، وجهة نظر، ص 342.

وجود معاني في كل لغة لا تشير إلى أمر خارجها يمكن التحقق منه إما بالملاحظة المباشرة، أوغير المباشرة، أو بالامكان المنطقي، بالإضافة إلى أنّ الجمال من الألفاظ الغامضة حيث إنّه «ليس فكرة على الإطلاق، و كل مناقشة في جمال الشيء أو عدم جماله عبث لا يؤدي إلى طائل، فإذا رأيت الفلاسفة على خلاف لا ينقضي في تحديد معنى الجمال، فاعلم أنّ ذلك لا يرجع إلى صعوبة في الفكرة بل يرجع إلى أنّ أصحابنا يحاولون أن يقبضوا الريح إذ هم يناقشون في غير موضوع»[1].

و منه اعتبر المعنى الشعري أنّه: « لا يستخدم اللفظ ليعني شيئاً آخر غير اللفظ نفسه، بل يستخدمه ليوحي... و عندئذ يكون مدارها هو الحالة الشعورية الداخلية المستثارة، و في هذه الحالة تكون اللغة كطريق مسدود، نسير فيه لا ننفذ منه إلى ما ينفتح عليه الطريق عند طرفه الآخر، بل نسير فيه لأننا نسكن هناك بغير إضافة جانب ثالث ننتقيه من بين الأشياء المسميات»[2]، و على هذا الأساس فالشعر خال من المعنى وفق الطرح الوضعي، أي لا يشير إلى أشياء العالم الخارجي، و مع ذلك فالفن عموماً و الشعر خصوصاً تعبير عمّا بداخل الإنسان، و هذا ما يسمح له بالتأثير في المتلقي عندما يستخدم الألفاظ و الألوان فيحدث المشاعر في المتلقي أو يحمله على القيام باستجابة ما... ففي الشعر يأتي اللفظ في نغم تطرب له النفس فتحدث التأثير المطلوب و هذا يتطلب أن يساق في نظم معين يساعده على ذلك.

و إمعاناً منه في رفض قدرة الشعر على حمل معاني و الإخبار عن الأشياء، يصف الزعم القائل:(إنّ للقصائد معاني و قدرة على حمل حقائق موضوعية)، بأنّه سيجعل من الشعر «مسخاً بين العلم و الفن»[3]، و هذا الرفض مبني كما قلنا على تصور خاص للمعنى يجعله الشيء الذي يقابل اللفظ في عالم الواقع. فالفن يعتمد على الإدراك و الخيال، لذلك لا يمكن أن نعتبره أنّه تصوير و محاكاة للطبيعة، لأنّ ذلك سيحول الفن إلى تاريخ و تسجيل للواقع و الطبيعة، فنحن عندما ندرك الطبيعة و الحوادث المحيطة بنا نكتفي بالصورة دون المادة، و الصورة ما هي إلا إطار فارغ يأتي الخيال فيملؤه ناشداً السمو به حتى لا يكون نقلا فجاً بل أن يكون قطعة فنيّة فيها الخلق و الإبداع[4]. و لتوضيح هذه الرؤية يأخذ الشعر كنموذج، حيث أنّ مادة هذا الأخير الألفاظ لا من جهة كونها

[1] )- زكي نجيب، الكوميديا الأرضية، ص 238.
[2] )- زكي نجيب، مع الشعراء، ص 87.
[3] )- المصدر السابق، ص 165.
[4] )- ينظر: زكي نجيب، مع الشعراء، ص 171.

رموزاً منطقية جوفاء بل: « هي إلى جانب هذا تشبه الكائنات الحية في تطورها كلما امتد بها زمن استعمالها، إذ تظل اللفظة تزداد امتلاء بأبعادها الوجدانية مع تنوع الظروف التي تتقلب فيها مع القلوب، و ليست كل ألفاظ اللغة في هذه الغزارة الوجدانية سواء، بل منها ما لا يجري مع تيار المشاعر إلا بأقل القليل و عندئذ يكاد يقتصر على دلالته المنطقية وحدها، و لكن منها كذلك ما يعب عباً من تيار المشاعر حتى ليصبح كنبضة قلب، و من هذا النوع الغزير بأغوار الوجدانية ينسج الشاعر شعره»[1].

## النقد الفني خطاب معقول:

على خلاف فلاسفة التحليل عرف **"زكي نجيب"** بميله للنقد الفني خاصة الأدبي منه، فقد لقي منه اهتماماً و يرجع ذلك لتكوينه و ميله الفطري للفن، و لتأثير المحيط الثقافي المصري الذي عرف حركة فنية و أدبية قوية، و لقد أخضع الفن لرؤية فلسفية استمدها من الفلاسفة الإنجليز خاصة **"برتراند رسل"**، فالأدب لا يكون كذلك: « إلا إذا عبّر عن ذات نفسه أولا، و إلا إذا جاء هذا التعبير ثانيا بحيث تتكامل أجزاؤه في بناء يكون بمثابة الكائن الفرد»[2]، و تعليل هذا الموقف القناعة الفلسفية التالية: « ليس في عالم الأحياء بل و لا في عالم الأشياء كلها ما هو مجرد و عام، إذ كل ما هنالك أفراد، لكل فرد منها ما يميزه من سائرها»[3]، و هذه الكثرة و الفردية هما ما يدافع الفلاسفة التجريبيون لإثباتهما في وجه الاتجاه المثالي الواحدي. و من جهة ثانية فهو يرى أنّ العلم خير ما يوجه النشاط النظري للإنسان سواء كان فلسفة أو غيرها، حيث يقول في ردّه على الدكتور **"محمد مندور"** « و نُصِرُ على أن يقوم النقد على تدليل عقلي، نصر على أن يكون النقد علماً»[4]، فالنقد عند صاحبنا يعتمد العقل لا الذوق، و أساس هذه العملية التي يدعو إليها هو المنهج لا مادة الدراسة، إذ **"زكي نجيب"** يعتبر العلم كذلك بمنهجه لا بموضوعه، فتعريف العلم عنده أنّه: « منهج البحث، و ليست أعلم للعلم تعريفاً غير هذا، فلتكن مادتك ما شئت لها أن تكون، لتكن أفلاك السماء أو أحجار الأرض، لتكن ماء أو هواء لتكن ذهباً أو نحاساً لتكن أدباً أو تاريخاً، فهي علم إذا اصطنعت في بحثها منهجاً»[5].

---

[1] )- زكي نجيب، مع الشعراء، ص 190 – 191.
[2] )- زكي نجيب، قشور و لباب، ص 5.
[3] )- المصدر السابق، ص 5.
[4] )- م س، ص 53.
[5] )- م س، ص 54.

لذلك حاول أن يشق طريقاً خاصاً يعكس فلسفته، و في نفس الوقت لا يلغي الفن، الأمر الذي جعله يخوض في ما يطلق عليه المهتمون بفلسفة الفن أو علم الجمال، لكن من زاوية نقدية فعمل على أن يجعل عملية النقد في مجال الفن أقرب إلى الخطاب العلمي العقلاني، لأنّ النقد حسب وجهة نظره أدخل في باب الفكر العلمي منه في باب الذوق الشخصي، و منه لا تتحقق علمية الجمال كدراسة إلا إذا انتقلت من المجال المعياري إلى المجال الوصفي و النقدي، حيث قال في ذلك: « علم الجمال الذي يبحث في الجميل و القبيح، و غيرهما من العلوم الإنسانية إذا جعلت بحثها أفكاراً **"كيفية"** كهذه، ستظل كلاماً يقال و تملأ به صفحات الكتب، و تضيع فيه أعمار النّاس سدى و لن يكون هناك فرق بين ما كتبه اليونان الأقدمون و يكتبه المحدثون المعاصرون، من حيث التقدم أو التأخر؛ و الأمل الوحيد في أن يصبح **"العلم"** علماً، مرهون بالتماس طريقة تقاس بها الأفكار الرئيسية التي يتناولها العلم المعيّن بالبحث، فإذا لم يكن ذلك في حدود المستطاع لم يكن **"العلم"** المزعوم علماً إلا على سبيل المجاز»[1]، و يفهم من هذا الطرح البعد الابستيمولوجي الذي يجب أن يتوفر في علم الجمال بحيث يعتمد أسساً عقلانية يمكن تبريرها بخطاب عقلاني، فهو بمثابة اللغة الشارحة التي قال بها **"رودلف كارناب"**، لأنّه « كتابة عن الكتابة»[2].

و مطالبة **"زكي نجيب"** للنقد الأدبي بأن يكون علمياً لا تنسحب على الفن أو الأدب حيث يقول: « فالرأي عندي هو أنّ العلم و الأدب صنفان من الكلام مختلفان اختلافاً يستحيل معه أن يتطور أحدهما إلى الآخر»[3]، ثم يذكر خصائص الفن التي منها يستنتج وجود فجوة لا يمكن ملؤها حيث إنّ « العلم تعميم و الفن تخصيص، العلم تجميع و الفن تفريد... العلم يلاحظ الأشباه و النظائر ليستخلص منها أوجه الشبه فيصوغها في قانون واحد ينظمها، و الفن يلاحظ جزئية واحدة و يقف عندها و يحلل خصائصها. العلم يستبعد نفس الخصائص التي يستقيها الفن، فالخصائص الفريدة التي تميز فلاناً من النّاس دون سائر الأفراد هي التي يستبقيها الفنان ليحللها و يصورها، و هي نفسها التي يستبعدها العالم لأنّها ليست مشتركة بين سائر أفراد النوع الإنساني»[4].

لذلك استهجن عمل النقاد الذين يبحثون فيما وراء القطعة الأدبية للكشف عن الظروف النفسية أو الاجتماعية و يقول عن ذلك: « أنّهم يؤثرون مجالا فكرياً على مجال الأدب»[5]، فالأولى

[1] )- زكي نجيب، المنطق الوضعي، ج 1، ص 455- 456.
[2] )- زكي نجيب، وجهة نظر، ص 401.
[3] )- زكي نجيب، قشور و لباب، ص 88.
[4] )- المصدر السابق، ص 89.
[5] )- زكي نجيب، قصة عقل، ص 157.

أن يبينوا الجمال في القطعة الأدبية بدراسة أجزائها و تركيب صورها و شكلها لتلمس القيمة الجمالية الكامنة في « البناء اللفظي الذي بين أيدينا، لنرى كيف ركبت أجزاؤه تركيباً أدى إلى ما قد شعرنا به أثناء القراءة من حالات ذوقية... فكان موضوع الناقد على هذا المذهب هو **"العمارة"** اللغوية كيف أقيمت لتكون ما هي عليه من قوة التأثير في ساكنيها»[1]، و هذا يتطلب الإنكباب على القطعة دون الالتفات لصاحبها، و هذا ما جسده **"الفورماليزم"** الذي يعتبر الجمالية قيمة ذاتية توجد في الأثر الفني[2]، فهذا الطرح الذي يؤثِرُ الشكل و يجعله مناط القيمة الفنية، يجعل للقيم الأدبية والفنية الصدارة على عكس التيارات الأخرى التي قال عنها: « تشتري علم النفس بالفن أو أرادت المدرسة الثانية أن تشتري علم الاجتماع بالفن و في كلتا الحالتين نزل الفن ليكون مجرد وثيقة تثبت شيئاً أهم منه»[3]، و منه فالتزام الناقد بالنص الأدبي منطلقا منه محللا له دون افتراض مبدأ خارج عنه يطبق عليه و هنا يحصل ما يلي: « يحلل القطعة الأدبية و كأنّه كيمياوي يحلل في مخابره قطعة من الخشب أو الحجر، إنّه لا عاطفة هناك، و لا سخاء في المدح و القدح، لأنّه لا مدح و لا قدح، فالأمر أمر تحليل صرف ينصب على عبارة العمل الأدبي من أول لفظة ترد فيه إلى آخر لفظة، ليرى مثلا كيف ترد لفظة بعينها في سياقات مختلفة من الكتاب؟ و هل بمقارنة هذه السياقات يمكن الوصول إلى استدلال معيّن بالنسبة إلى ما يرمز إليه العمل الأدبي»[4]. و هذا المنهج في النقد يتسق مع فلسفته الوضعية، حيث علق على ذلك بقوله: « فكان المنهج الفلسفي والمنهج النقدي عندي متسقين اتساق النتيجة و مقدمتها فكأنهما صفحتان من كتاب واحد»[5].

فالنقد الفني عملية علمية لأنّه قراءة نقدية هدفها التحليل و التعليل بقوله: « تعليل المشاعر التي صاحبت الذوق و التذوق، و التعليل معناه رد هذه المشاعر الذوقية إلى مثيراتها مما ورد في القصيدة أياً كان نوعها، و التحليل و ما يقام عليه من تعليل، هو جزء من صلب العملية العقلية المستخدمة في العمل العلمي على اختلاف ميادينه»[6]. و هنا يجب بيان موقف **"زكي نجيب"** من الذوق الفني، فهو استعداد و ملكة يمتلكها كل ناقد، و التذوق مرحلة تسبق النقد، لكن صاحبنا يحاول أن ينتشل التذوق من الدائرة الذاتية التي تجعله ملكة غير محددة المعالم، و هنا يلجأ إلى

[1] )- زكي نجيب، حصاد السنين، ص 339.
[2] )- ينظر: زكي نجيب، في فلسفة النقد، ص 18.
[3] )- زكي نجيب، قصة عقل، ص 167.
[4] )- زكي نجيب في فلسفة النقد، ص 123.
[5] )- زكي نجيب، قصة عقل، ص 171.
[6] )- زكي نجيب، حصاد السنين، ص 337.

اللغة ليحقق هذه الغاية بقوله: « و الرأي الذي انتهيت إليه في هذا و الذي أعرضه الآن، هو أنّ اكتساب القدرة الذوقية في مجال الفنون، معتمد على نفس الأساس الذي نتعلم عليه ألفاظ اللغة»[1].

و يستطرد عرض هذه النتيجة بذكر الكيفية التي نتعلم بها ألفاظ اللغة و معانيها، و منها ما يطلق عليه الفلاسفة بالإيماء أو الإشارة إلى الأشياء (OSTENSIVE) فمثلا: الطفل يعرف **"البرتقالة"** من خلال الإشارة إليها و نطق اسمها[2]، لكن هناك كلمات لا نتعلم معناها إلا من خلال تعلم طرائق استخدامها إذ أنّها لا تشير إلى أشياء في عالم الواقع، بل تصدق على أمور كثيرة: «خذ إحدى هذه الكلمات، و لتكن الرشاقة و سل نفسك: كيف جاءتني هذه الكلمة و كيف تعلمتها؟ ثم ما معناها؟ تجد أنّ الطريقة الوحيدة لتعلمها هي أنّها ارتبطت في ذهنك بأشياء... و إنّك لتعرف كيف تستعمل الكلمة استعمالا صحيحاً و لكنك قد لا تعرف أبداً كيف تحدد معناها تحديداً قاطعاً جامعاً مانعاً»[3]، لينتهي إلى اعتبار الذوق الفني« قدرة على تطبيق الألفاظ الجمالية على عمل فني»[4]، فالواحد منا أمام عمل فني يتحدث عنه بكيفيتين الأولى: « كأن تقول: مثلا لون أصفر أو تقول خط مستقيم»[5]، أي تصف ما يقع أمام تجربتك الحسية، و الثانية تقول: « عن لوحة ما إنّ فيها حياة»[6]، و هنا أنت تستخدم كلمات ليس لها دلالات محسوسة فاللوحة لا تشرب و لا تأكل و لا تتنفس لذلك فوصف الحياة صفة مقدّرة تعني أمراً آخر غير الذي نعرفه و نحسه و هنا يبرز سر جمال اللوحة أو الأثر الفني لاستيعابه و تقبل هذا الوصف.

بعد فراغه من تحديد تفرد الفن و طريق النقد الفني العلمية، حاول بيان ما يجب أن ينصب عليه النقد خاصة الأدبي، ذلك أنّه يميل إلى التوجه الذي يجعل النقد « منصباً على الأثر الأدبي نفسه، منحصراً في النص ذاته...فمهمته إذن هي أن يحلل هذه التشكيلات اللفظية التي انتشرت أمامه على صفحات الكتاب ليرى كيف ركبت أجزاؤها»[7]، على أنّ هذه الطريقة في النقد جديدة مستخدمة خاصة في أمريكا على يد **"سبنجارن"** و **"بلاكمير"**، لكنه لمس وجود تشابه بين مدرسة النقد الجديدة و ما قام به كل من **"عبد القاهر الجرجاني"** و **"الآمدي"**[8]. و منه يتبيّن لنا أنّ معقولية الخطاب النقدي تتوقف أولا على المنهج العلمي المتبع الذي يعتمد التحليل و التعليل، وثانياً

[1] )- زكي نجيب، في فلسفة النقد، ص 33.
[2] )- ينظر: زكي نجيب، في فلسفة النقد، ص 34.
[3] )- زكي نجيب، في فلسفة النقد، ص 35.
[4] )- المصر السابق، ص 35.
[5] )- م س، ص 36.
[6] )- م س، ص 36.
[7] )- زكي نجيب، قشور و لباب، ص 97.
[8] )- المصدر السابق، ص 98.

على صب عملية النقد على البناء اللغوي و طريقة تركيب الأثر الفني، و اللغة كما أسلفا في المباحث السابقة هي الفكر، و هذا الأخير هو العقل، و أعلى درجات المعقولية التي يمكن الوصول إليها تكون عندما يتم استنباط القواعد العامة التي تكشف سر جمالية الأثر المنقود.

# الفصل الرابع نقد و تقييم:

المبحث الأول: وضعية "زكي نجيب".

المبحث الثاني: اسهامات "زكي نجيب" في فلسفة اللغة.

المبحث الثالث: مآخذ على "زكي نجيب"

# الفصل الرابع نقد و تقييم:

## المبحث الأول وضعية "زكي نجيب":

بعد هذه الرحلة في بعض ثنايا فكر **"زكي نجيب"** آن لنا أن نقف وقفة نقيم فيها ما تم عرضه، لنموضع إسهاماته في مجال فلسفة اللغة، و لنبين مدى الجدة و الأصالة. و لكي يقارب حكمنا الموضوعية لا يجب أنّ نعزل **"فلسفة اللغة"** كما تناولها **"زكي نجيب"** عن فكره بوجه عام، لأنّ ذلك سيؤدي إلى مجانبة الصواب و السقوط في النظرة الضيقة، و هذا ما يقع فيه الكثيرون عندما يقتصرون على المرحلة التي تحمس فيها للوضعية المنطقية، الأمر الذي أوقعهم في الأحكام الجاهزة و المسبقة، لذلك أصر **"إمام عبد الفتاح إمام"** على ضرورة الأخذ بحياته الفكرية بشمولها[1]، لتكوين نظرة موضوعية عنها.

ففي البداية لابد أن نعلق الحكم الذي أصدره كثيرون و منهم **"محمود أمين العالم"** عن **"زكي نجيب"** باعتباره موظفاً عند المدرسة الوضعية المنطقية، أو كما علق البعض ساخرين أنّه وكيل معتمد للترويج لها و الدفاع عنها، لكن **"إمام عبد الفتاح إمام"** و غيره لا يرون الأمر كذلك، فتبني **"زكي نجيب"** للفلسفة الوضعية اقتصر على صورتها الأولية دون أن يأخذ في الحسبان الانتقادات التي وجهت لها و التحويرات التي حاول بها الوضعيون تجاوز مختلف المآزق التي وقعوا فيها و مثال على ذلك: « فهو أخذ بمبدأ التحقق في صورته الأولى، و هو بالتالي يكرر نفس المقولات التي قال بها الوضعيون المنطقيون في أول ظهورهم، مثل أنّ الاسم الكلي هو دالة قضية و في حقيقته مجهول...»[2].

فانتساب **"زكي نجيب"**، لهذا الاتجاه كان بسبب أنّه وجد فيه المخرج من أزمة فكرية، تمثلت في التمزق الفكري الذي شعر به أمام الثنائيات التي تقوم عليها الثقافة العربية الإسلامية، وهي ثنائية أنطولوجية هي **الله** ﷻ و المخلوقات خاصة الإنسان؛ و ثنائية الروح و الجسد، و الثقافة الأصيلة و الثقافة الوافدة... و حل هذه الأزمة الفكرية الداخلية لمع في ذهنه ربيع عام 1946، عندما اطلع على المذهب الوضعي الذي شعر تجاهه أنّه خلق له؛ لأنّ الحل الذي برز أمامه يكمن في المنهج الذي يزيل التناقض و الغموض و الخلط بين عالم الفكر و عالم الوجدان، عن طريق

[1] )- ينظر: إمام عبد الفتاح إمام، رحلة في فكر زكي نجيب، ص 111.
[2] )- أسامة علي حسن الموسى، المفارقات المنهجية في فكر زكي نجيب محمود، مطبوعات جامعة الكويت، 1997، ص 97.

تحديد معالم و حدود كل منهما، بل بيان دور كل واحد و وظيفته بحيث لا يصطدمان بل يتكاملان، لذلك انتهى البعض إلى حكم مفاده أنّ وضعية **"زكي نجيب"** تتميز بهذا البعد الخاص الذي لا نجده عند أصحابها في أوربا و هو تزاوج العقل و الوجدان، لكن ذلك لم يتبلور دفعة واحدة و من أول الطريق، لأنّ كتبه الأولى **"خرافة الميتافيزيقا"** و **"نحو فلسفة علمية"** و **"المنطق الوضعي"** عرضت النسخة الغربية المعادية لكل ما هو ميتافيزيقي، إلا أنّ المرحلة الثالثة التي بدأت من الستينات عرفت تفاعلا في فكر **"زكي نجيب"** بين الغربي الوافد و الشرقي الأصيل.

لهذا فقد ترك للوجدان ممثلا في الأخلاق مجالا لا يضطلع به العلم و العقل، حيث قال: «فالإنسان في حياته العلمية لابد له من قواعد عامة يستعين بها على معرفة الطرق المأمونة للسلوك لا فرق في ذلك بين إنسان العصر الحجري و إنسان الكمبيوتر و الصعود إلى القمر و تلك القواعد العامة الهادية إلى صور السلوك المأمون من سوء العواقب هي ما يسمونها بمبادئ الأخلاق»[1]، الأمر الذي جعل بعض المهتمين بفكره[2] يقرون بالتقاء العقل و الوجدان في فكر **"زكي نجيب"** ليبرروا ما قدمه من إنتاج فكري بداية من كتابه **"الشرق الفنان"** و انفتاحه على تراث الأمة و أصالتها و مزاوجتها بثقافة الغرب العلمية، و هذا راجع لقناعة راسخة عنده بخصوص « بنية الإنسان العربي الذي يفكر بوجدانه و يحس بعقله»[3].

و بالتالي فتبني **"زكي نجيب"** للوضعية و دعوته إليها في العالم العربي ما كان ليستساغ إلا بعد أن أخرجها من سياقها الذي نشأت فيه، حيث أنّ ظهورها في الغرب ارتبط بصراع و تنافس حادين بين الفلسفة و العلم، لأنّ العلم وصل مرحلة متقدمة فاق فيها الفلسفة التي لم تجاريه معرفيا لذلك ظهرت نزعات تدعو إلى جعله نبراساً تسترشد به، بينما الوضع في العالم العربي الإسلامي مختلف، فحظه من العلم الوضعي قليل، لكنه يزخر بتراث ثقافي و أخلاقي وافر، الأمر الذي ولّد صراعاً فكريا داخل الفيلسوف ذاته أدى إلى توليد إشكالية الأصالة و المعاصرة شغلت فكره بداية من الستينات إلى غاية وفاته[4].

لهذا وظف المذهب الوضعي المنطقي خدمة للفكر التنويري حيث قال **"إمام عبد الفتاح إمام"**: « على الرغم من أنّه لم يعتنق الوضعية المنطقية مذهباً و إنّما وظفها لصالح الفكر

---

[1] )- زكي نجيب، عربي بين ثقافتين، ص 46.

[2] )- ينظر: مديحة رفعت فارس، العقل و الوجدان في كتابات زكي نجيب محمود، مقال في كتاب: زكي نجيب ( مفكرا عربيا و رائدا للاتجاه العلمي التنويري) إشراف: عاطف العراقي، ص 373 و ما بعدها.

[3] )- مديحة رفعت فارس، العقل و الوجدان في كتابات زكي نجيب محمود، ص 378

[4] )- ينظر: أسامة علي حسن الموسى، المفارقات المنهجية في فكر زكي نجيب محمود، ص 140.

التنويري»[1]، بحيث عمل على الاستفادة من منهجها في تكريس النظرة العلمية، و ترسيخ النظرة العقلانية المستنيرة و الضبط المنهجي، لأنّ الساحة الثقافية سادها استهتار و عدم دقة و بعد عن الواقع، الأمر الذي تطلب فلسفة تعيدها إلى جادة الصواب[2]، على أن لا يفهم من هذا أنّه ليس وضعياً، بل على العكس من ذلك لقد صرح في حماسة تقبله للكثير من طروحات هذا الاتجاه، لدرجة أنّه أطلق عنواناً لواحد من أهم مؤلفاته الأكاديمية يعكس تحمسه للفلسفة الوضعية المنطقية، و هو كتاب "**المنطق الوضعي**"، و مع ذلك لم يتعصب لها لدرجة الانغلاق بل تراجع في آخر حياته الفكرية عن الخطاب الإقصائي الذي يلغي غيره.

و هنا يطالعنا "**إمام عبد الفتاح إمام**" برؤية جديدة تعكس جدل "**هيغل**" تلخص المشوار الفكري، لـ"**زكي نجيب**"، إذ يرى أنّه مرّ بثلاثة مراحل هي: مرحلة الشاب المتديّن الصوفي، وأوج هذه المرحلة عندما قدّم أطروحة الدكتوراه لجامعة "**لندن**" بعنوان "**الجبر الذاتي**" حاول فيها حل مشكلة الحرية حلا ميتافيزيقيا، يقر بوجود إرادة حرة غير مجبرة خارجياً بل داخلياً فقط. ثم مرحلة العقل الخالص المناقضة للمرحلة الأولى بدعوته للعلم و نبذه للخرافة و الميتافيزيقا حيث « انتهى إلى عداء كامل لكل المشكلات الميتافيزيقية و الغريب أنّه يشبه في ذلك الغالبية العظمى من فلاسفة هذا القرن الذين بدأوا هيجليين، ثم انتهوا إلى عداء عنيف للفلسفة الهيجلية»[3]، و أخيراً مرحلة التدين المستنير بالعقل و هي تركيب للمرحليتين السابقتين[4]، ففي هذه المرحلة الثالثة سيتبلور مشروع فكري يحاول وضع فلسفة عربية معاصرة، يمكن تلخيص معالمها في ضم الأشتات في نسق واحد باعتماد منهج جديد في التفلسف، غايته إحداث نقلة تحقق النهوض و تساير العصر وتحافظ على الهوية الأصيلة[5]، افتتحها بكتابه "**الشرق الفنان**"، ليبرر الجمع بين النظرة الحدسية الفنية و الصوفية، و النظرة العقلية المنطقية و العلمية. بل يكرس ثنائية الأرض و السماء كما سماها في كتابه "**تجديد الفكر العربي**"، لذلك لا يرى في انفتاح "**زكي نجيب**" على الدين و التراث تحولا و انقلاباً فكريا، بل ذلك امتداد لبذور و قناعات أولى ترسبت في عقل "**زكي نجيب**"[6] و هو شاب؛ و هنا يمكن أن نستبعد فكرة القطيعة، لأنّ "**زكي نجيب**" لم يقطع بصفة حاسمة علاقته

[1] )- إمام عبد الفتاح إمام، رحلة في فكر زكي نجيب، ص 55.
[2] )- ينظر: إمام عبد الفتاح إمام، رحلة في فكر زكي نجيب، ص 51.
[3] )- زكي نجيب، الجبر الذاتي، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، ص 20.
[4] )- ينظر: إمام عبد الفتاح إمام، رحلة في فكر زكي نجيب، ص 15 و ما بعدها.
[5] )- إمام عبد الفتاح إمام، رحلة في فكر زكي نجيب، ص 103.
[6] )- ينظر: إمام عبد الفتاح إمام، رحلة في فكر زكي نجيب، ص 68.

بالفلسفة الوضعية و لا بالدين و التراث بصفة واضحة، بل حاول الجمع بين ما يراه قابل للجمع، وعدل في بعض المواقف التي يرى أنّها ممكنة التعديل، « فكانت التوفيقية في أن لا يظل هو وقومه العرب عالة على العصر يعيشون في الماضي على تراثهم العربي الإسلامي، أو يكتفون من المعاصرة بالعيش على علوم الغرب و فنونهم فينكرون هويتهم العربية الثقافية حيث لا غنى لهم عن الجمع بينهما»[1]. و يمكن وضع هذه المرحلة في إطار آخر يفسر تمسك **"زكي نجيب"** بالعلم و المنهج التحليلي ذي الأساس الوضعي و انفتاحه على الإيمان و تقبله للدين في مشروعه الفكري و تصور للمجتمع المتحضر و للإنسان السوي، و هذا الإطار مماثل لما يطلق عليه بـ**"الوضعية الميتافيزيقية"** التي ظهرت في فرنسا متأثرة بـ**"كانط"** من ناحية و **"من دي بيران"** من ناحية أخرى، و هدف هؤلاء « استيعاب الوضعية في إطار الروحية الميتافيزيقية»[2]، بينما يعكس **"زكي نجيب"**الوضع فهو يحاول أن يستوعب الروحية في إطار وضعي منطقي.

لكن تفسير هذا التزاوج لا يفهم فقط بالعودة إلى الجذور الفكرية لثقافة **"زكي نجيب"** بل هناك أسباب سياسية عملت على تحوله نحو مزيد من الانفتاح على الوجدان، و الدين، و العروبة، منها تجربته في الولايات المتحدة التي عمل فيها أستاذا زائراً و مستشاراً ثقافيا بالسفارة المصرية من سنة 1953 إلى 1955، حيث اطلع عن كثب على الثقافة الغربية فظهر له: « أنّ الثقافة الغربية ذاتها ليست كلها علماً تجريبياً أو وضعية منطقية، و إنّما يشوبها ـ على غير ما كان المتوقع ـ أيديولوجيات سياسية و وجدانات عقائدية و عصبيات عنصرية ـ الأمر الذي انتهى به إلى أن يرسم لنا الخط المستقيم الذي ينبغي للثقافة العربية أن تسير عليه وفق خريطة مثلثة الأضلاع: إحياء التراث كمصدر إلهام لا للمحاكاة و التقليد، متابعة التيارات الفكرية و الأدبية الغربية لاستلهامها فيما هو عصري جديد، الإبداع المستلهم من كلا الاتجاهين»[3]، بالإضافة إلى العدوان الثلاثي على مصر في عام 1956، و هزيمة 1967، حيث صدمته هذه الأحداث لا لينتكس بل ليعي عروبته وإسلامه، و حملته على أن يبدع لا أن يعيش عالة على غيره. بل يذهب **"كمال دسوقي"** إلى أبعد من ذلك معتبراً زواجه من الأستاذة **"منيرة أحمد حلمي"** عاملاً شخصيا ساهم في هذا التحول، بقوله: « فأضاف إلى فكره الفلسفي بعدي النفس و الاجتماع ممثلي الذات و الموضوع في تكون

[1] )- كمال دسوقي، حتمية تزاوج العقلانية و الوجدانية في وضعية زكي نجيب محمود المنطقية، مقال في كتاب: زكي نجيب (مفكرا عربيا و رائدا للاتجاه العلمي التنويري)إشراف: عاطف العراقي، ص 320.

[2] )- يمنى طريف الخولي، فلسفة العلم في القرن العشرين، المجلس الوطني للثقافة و الفنون و الآداب، الكويت، 2000، ص 232.

[3] )- كمال دسوقي، حتمية تزاوج العقلانية و الوجدانية في وضعية زكي نجيب محمود المنطقية، ص 318.

الثقافة، كما استوفى اكتمال دنياه و آخرته التي يتأهب النّاس للإعداد لها منذ الكهولة حيث لابد من الإيمان بحياة آخرة»[1].

## المبحث الثاني اسهامات "زكي نجيب" في فلسفة اللغة:

تدخل فلسفة اللغة كما شرحها و فهمها و مارسها **"زكي نجيب"** ضمن نموذج الفلسفة التحليلية، إلا أنّ أعماله تراوحت بين مقاربة **"تقليد اللغة المثالية"** و مقاربة **"تقليد اللغة العادية"** و قد وضحناهما في الفصل الأول؛ ففي ما يتعلق بالقضايا الخاصة باللغة يبدو لنا أنّه أقريب من الطرح الألسني الذي ينطلق من نتائج علم اللغة ليبحث فيما وراءها من مبادئ، بالحفر وراء ما قدمه علماء اللغة خاصة في العالم العربي ليتبين الأسس النظرية التي انطلقوا منها أو المبادئ الأولية التي يمكن أن تجمع شتات ما قدموه في نسق واحد، و بالتالي فقد اعتبر فلسفة اللغة بمثابة اللغة الشارحة، فهي تحلل اللغة و لا تكون جزءاً منها، حالها كحال فلسفة العلم: « و هكذا فقولي بمثابة لغة شارحة، لأنّه لغة عن اللغة»[2]، بالإضافة إلى أنّه حدد الإطار المنهجي و النظري الذي يحكم و يقيد فيلسوف اللغة خاصة في تعريفه لها، إذ ينطلق من قناعة تعتبر الفلسفة نشاطاً بعدياً يتجاوز التفاصيل الخاصة ليصل إلى أحكام عامة، الأمر الذي جعله لا يتعامل مع اللغة كلسان (كما بيّن ذلك **"دي سوسير"**)، بل كخاصية إنسانية عالمية، لكن ذلك لم يمنعه من التعرض في بعض القضايا للغة العربية بالتحديد.

فمن خلال ما عرضناه في الفصول السابقة يتبين أنّه اهتم في البداية ببيان بنية اللغة، بالكشف عن بعديها التركيبي و الدلالي، و هنا اعتمد مقاربة **"تقليد اللغة المثالية"**، إلا أنّه تحول فيما بعد إلى البعد التداولي، و هنا اقترب أكثر من اتجاه تحليل اللغة العادية. لكن متابعتنا لما قدمه **"زكي نجيب"** لا تجعلنا نقف عند هذا الحكم الأولي بل فلسفة اللغة لا تقتصر عند الوضعيين المناطقة على دراسة اللغة كموضوع منفرد بل ستكون نتيجة لتلاقي و تفاعل « المدّ التجريبي والمنطق الرياضي كعصب للفلسفة و كيف يثبتوا تلاقيهما معاً و تفاعلهما في التجريبية و هي تتمنطق في شكل فلسفة للغة»[3]، و هذا معناه أنّ التفلسف الذي مارسه **"زكي نجيب"** انطبع بطابع لغوي، فكثيراً ما يصرح بتوجهه اللغوي عندما يتناول بالتحليل مشكلة ما، إذ يقول عن الفهم

[1] )- المرجع السابق، ص 320.
[2] )- زكي نجيب، المنطق الوضعي، ج 2، ص 37.
[3] )- يمنى طريف الخولي، فلسفة العلم في القرن العشرين، ص 255.

والمعنى و هما عصب الفلسفة: « إذا جعلنا دستورنا في الفهم و التفاهم هو تحديد المسميات أولا، المسميات التي نراها بالأعين و نحسها بالأيدي انحصر مجال الخلاف و قصر مداه كما هو الحال بين رجال العلوم مثلا»[1]، فاللغة حاضرة في كل ما تناوله من قضايا، و قد حاولنا في الفصل الثالث بيان أهم الإشكاليات الفلسفية التي انشغل بها **"زكي نجيب"** و تناولها من زاوية لغوية، الأمر الذي يجعل إنتاجه لا يقدم نظرة فلسفية للغة، بل فلسفة لغوية، مثال ذلك تفريقه بين الفوضى والنظام ( و هو بصدد انتقاد الشعر الحر الذي يتفلت أنصاره من نظام القصيدة التقليدي)، فاعتبر الفوضى ما لا تقدر العبارة البسيطة على وصفه بينما النظام هو ما يمكن وصفه بعبارة واحدة موجزة[2]، و لا تتوقف النتيجة هذه على الشعر بل يمكن تعميما على كل شيء.

و لذلك فتمسك **"زكي نجيب"** بالتحليل كمنهج و تعلق هذا الأخير باللغة، يبرر نتيجتنا القائلة أنّه يمثل نموذجاً للفلسفة اللغوية في عالمنا العربي، و هذا ما يذهب إليه الدكتور **"محمود فهمي زيدان"** بقوله: « و كان منهجه في عرض تلك المشكلات و أسلوب حلها هو التحليل... إنّ ما يجعل المشكلة كذلك غموض صياغتها و تشابك عناصرها بحيث إذا أعدنا صياغتها في وضوح وقسمناها إلى عناصر، و أوضحنا كل عنصر فيها، و عرفنا كل كلمة في هذه العناصر نكون قد وضعنا المشكلة في وضعها الصحيح، و سهل علينا حلها. و ليس من اليسير على صاحب المقال توضيح يعطي صورة وافية لجهد أستاذنا. عليك أن تقرأ له مثلا كتاب **"رؤية إسلامية"** أو **"عن الحرية أتحدث"** في صبر و أناة»[3]. الأمر الذي يفسر تسميته بـ**"سقراط مصر"** التي أطلقها عليه كل من **"إمام عبد الفتاح إمام"** و **"محمود فهمي زيدان"**، للدور الذي قام به معتنيا بالمفاهيم باحثاً عن المعاني مجلياً للحقائق رافضاً للخلط الفكري حيث يقول تلميذه: « و سقراط مصر، مثل سقراط أثينا لم يكن يريد للنّاس أن يستخدموا لفظاً واحداً بغير تحديد، و تحليل و تعريف، فكانت الدعوة إلى الدّقة في تحديد الأفكار و المفاهيم و عدم الخلط بين المعاني، و من أثقل الهموم التي حملها شيخ الفلاسفة على طول ما يزيد عن ثمانين عاماً، و هو يشدد على الشروط المفروضة على المحتكم الجاد إذا نطق بعبارة أراد بها انتقال فكرة من رأسه إلى رؤوس الآخرين»[4]. إلا أنّ هذه الفلسفة اللغوية تتميز ببعض الخصوصية، و هي عدم انغلاقها على اللغة، حيث يبدأ بمناقشة القضية

[1] )- زكي نجيب، الكوميديا الأرضية، ص 251.
[2] )- ينظر: زكي نجيب، في تحديث الثقافة العربية، 183 و ما بعدها.
[3] )- محمود فهمي زيدان، زكي نجيب محمود سقراط مصر و العرب، ص 503.
[4] )- إمام عبد الفتاح إمام، رحلة في فكر زكي نجيب، ص 241.

المطروحة للبحث بتناول الألفاظ و التراكيب، لينتقل منها إلى الأشياء، و بذلك يمزج بين اللغة الشارحة و اللغة الشيئية، و قد بيّنا ذلك مثلا في العقل و الإنسان و الحرية.

أما بخصوص بنية اللغة فقد ردد ما قال به التحليليون، و هو الاعتراف بأنّ للغة ثلاثة مستويات و هي: المستوى التركيبي الذي يعتبر اللغة بناء صورياً تحكمه علاقات منطقية، و مهمة التحليل كشف هذه البنية التي تختفي وراء التراكيب النحوية، و المستوى الدلالي الذي يتضمن المعاني و الكشف عنها يتطلب تحليل طريقة تركيبها و كيفية بناءها أولا ثم مقارنتها بعالم الأشياء ثانياً، ثم المستوى التداولي الذي يبحث في ممارسة اللغة عند المتكلم بها، كيف يستخدمها و كيف يفهمها، بل كيف يسيء هذا الاستخدام، و هذا يتجلى في الميتافيزيقا بالخصوص.

و هذا ما انعكس على رؤيته لطبيعة اللغة فهي نسق صوري لا تنفك عن المنطق و هذا لإنكار بعدها التاريخي و الوجداني، الأمر الذي جعل "**زكي نجيب**" يحرص على بيان بعدها المادي مركزاً على الصوت و الكتابة، لكي لا يغرق في صورية شكلية، لكن انفتاحه الفكري فتح عينيه على بعد اجتماعي ثقافي حضاري لطبيعة اللغة، و هنا تميّز عن الاتجاه الوضعي، و لكن عمل على أن يدمج هذه الرؤية بكيفية لا يظهر منها وجود تناقض بين صوريتها و ماديتها و بعدها الإنساني و الحضاري.

و نفس الملاحظة نسجلها بخصوص وظائف اللغة، فقد أبرز تأثيرها السلبي موافقاً المقاربة التحليلية بشقيها، كما ركز على وظيفتي التصوير و التعبير، لكنه أضاف وظائف أخرى أهملها الوضعيون، كالوظيفة التواصلية، و الوظيفة النفسية الاجتماعية، و الوظيفة الحضارية الانتروبولوجية، بل تميّز بقوله بوظيفة ثورية لأنّه صاحب مشروع نهضة فكرية، و هذا لا يوجد له مثيل في المقاربة الوضعية.

أما بخصوص نظرية المعنى فقد ردد ما ذهب إليه الوضعيون، فقد حاول نقض التصور القائل بأنّه كيان ذهني متعالي عن الواقع المادي و التجربة الحسية، و بالتالي ليس كذلك صورة عقلية مخزونة في الذات، بل هو ما يقابل اللغة، فهو أمر آخر غير اللغة، بحيث يمكن الإشارة إليه إذا تعلق بعالم الأشياء، أو الشعور به إذا تعلق بالعالم الذاتي الداخلي، و هنا يضيف إلى معيار التحقق، معياراً آخر أخذه من الفلسفة البراغماتية و هو أن يتحول إلى فعل أو سلوك، و هذا تطوير من "**زكي نجيب**" لنظرية المعنى لما رأى فيها من قصور، و لما واجهته من انتقادات.

أما عن مشكلة علاقة اللغة بالفكر فقد رفض التصور التقليدي الذي ينظر إليها كوعاء يصب فيه الفكر، لذلك حرص على بيان أنّهما شيء واحد، و هذا ما يجمع عليه التحليليون، لأنّ الفكر لا يزيد عن اللغة و لا يوجد خارجها، و حتى لا يخلط الناس بين الصوت و الكتابة و الفكر ركز على بنيتها المنطقية التي تنقلهما من مجرد كونهما اهتزازات صوتية أو موجات ضوية ليصيرا فكراً يمكن تداوله، سداً للطريق أمام أي تصور يعطي للفكر وجوداً آخر في عالم غير مرئي.

## المبحث الثالث مآخذ على "زكي نجيب":

بعد هذا العرض الموجز لابد من مناقشة بعض ما ورد في مذكرتنا عن اسهامات و فكر **"زكي نجيب"** في عمومه، و أول ما نقف عليه تحوله عن بعض أطروحاته الوضعية التي أعلنها في كتبه الأولى، لينفتح على جوانب أخرى غير العلم، من أخلاق، و دين، و فن، و تراث و ثقافة، حيث يناقض بعضها التوجه الوضعي المنغلق على العلم و عالم الأشياء، فالفلسفة الوضعية تعكس المدّ التجريبي الذي طمح لإزالة الفلسفة المثالية و ذلك راجع لاكتساح الفيزياء مجال العلوم كونها صارت نموذجاً للعلمية المنشودة، حيث قيل عن ذلك: « كان الأمر محسوماً لمصلحة الفيزياء بوصفها أنجح و أقوى ضروب المعرفة التي امتلكها الإنسان»[1]، الأمر الذي دفع ببعض منتقديه إلى الاعتراض عليه بأنّه نقل مذهباً فلسفياً إلى بيئة حضارية و ثقافية غير التي نشأ فيها، مما يؤدي إلى فشله و غرابته، إذ لم يوجد في العالم العربي أيام الأربعينات و الخمسينات فلسفة مثالية، و لا العلم بلغ شأناً من التقدم يحتم التشيع له، و لذلك حوَّر بعض المبادئ و ذلك ليتمكن من استتعاب عناصر الثقافة العربية، و هذا ما سيؤدي إلى نسخة مشوهة للوضعية، لا تلتزم الخط الذي رسمه لها مؤسسوها و روادها في العالم الغربي.

بل هناك من خصومه من قرأ هذا الانفتاح على أنّه خضوع للغير، بل ذهب الدكتور **"غالي شكري"** إلى أطروحة تعتبر تحول **"زكي نجيب"** عن خطه الوضعي أنّه استجابة سياسية لتطويع مارسته السلطة في مصر بكيفية غير مباشرة، من خلال تعيينه في مناصب مختلفة منها عضوا في المجلس الأعلى للثقافة و المجلس القومي للثقافة و مجالس أخرى متخصصة كلجنة اقتناء التحف الفنية... بحيث صار أداة فكرية تكبح بها السلطة في مصر جماح السلفية و اليسارية، فانتهت به إلى « أن طوع وضعيته المنطقية إلى عروبة ثقافية شعارها العلم و الإيمان لتجديد الفكر العربي بدول

[1] )- يمنى طريف الخولي، فلسفة العلم في القرن العشرين، ص 230.

النفط العصرية و تمرير الصلح مع إسرائيل، فجعلته كاتب السلطة العربية الأول... لتنهال عليه الجوائز العربية الكبرى من الدول النفطية و الجامعة العربية، و أصبح نجم وسائل الإعلام المسموعة و المرئية و المقروءة في كبريات الصحف كحكيم العلم و الإيمان بالنفط و الصلح»[1]، و يردد **"محمود أمين العالم"** ملاحظة قريبة منها و هو بصدد تقديم قراءة نقدية للكتاب الذي أشرف عليه **"زكي نجيب"** الخاص بمنهج الفلسفة للسنة الثالثة آداب في مصر، إذ تبين له من خلال استعراض بعض مضامينه و خطوطه العامة و أهدافه المنشدوة، أنّه يعكس التوجه الرسمي للسياسة في مصر، ذات الميول الرأسمالية البراغماتية بقوله: « هذا الكتاب كله بمنهجه اللاتاريخي و بتوفيقيته التلفيقية و معاداته الفجة للماركسية و طمسه و تغييبه للإشكالية الفلسفية ثم أخيراً وأساساً ببراغماتيته التبشيرية هو التعبير النظري الدقيق و الصحيح عن مرحلة السبعينات المستمرة في تاريخ مصر، هذه المرحلة التي صدر فيها عن هذا الكتاب. إنّه كتابها الإيديولوجي كذلك إلى طلبة الفلسفة في نهاية المرحلة الثانوية»[2]، لكن الذي يزعزع الفكر الوضعي ليست هذه الاتهامات السياسية النابعة من عقلية المؤامرة و من منطلقات إيديولوجية.

بل المأزق المنطقي الذي يصطدم به الفكر الوضعي، هو ما يجب أن نستثمره لمناقشة **"زكي نجيب"**، و من بين هذه الانتقادات ما قام به أنصار فلسفة اللغة الطبيعية في **"أكسفورد"** بتأثير من **"فيتجنشتين"** في أعماله الفلسفية المتأخرة خاصة كتابه **"بحوث فلسفية"**، و أعمال **"جون أوستن"**، فقد رفضا إعلاء الوضعيين للعلم (المنطق الرياضي)، و اعتباره الشكل الوحيد للفهم خاصة فيما يتعلق باللغة، و انتقدوا بالتحديد الفكرة التي تمثل حجر الأساس في الفلسفة الوضعية، و هي البنية المنطقية العميقة التي تخفيها التراكيب النحوية، فالوضعيون عمدوا إلى عبارات غامضة و مركبة، لبيان الصورة المنطقية للعبارات التي يستعملها الفلاسفة و النّاس في كلامهم[3]؛ بل افتراض وجود صورة خفية وراء الألفاظ يوقعنا في ميتافيزيقا من نوع جديد، بالاعتراف بكائنات عقلية وراء التجربة الحسية التي تمسك بها هؤلاء، حيث أجهدوا أنفسهم لرفضها و القضاء عليها. و هذا ما حاول نقضه **"هومبولت"** من قبل، فقد رفض اعتبار اللغة نسقاً من الرموز، لأنّها ليست مجرد مرآة للعالم بل هي نشاط يكشفه، و هي نتيجة لعملية التواصل بين

[1] )- غالي شكري: نقلا عن: كمال دسوقي، حتمية تزاوج العقلانية و الوجدانية في وضعية زكي نجيب محمود المنطقية، ص 321 – 322.
[2] )- محمود أمين العالم، ثلاثة نصوص و ثلاثة مواقف من منهج تدريس الفلسفة للسنة الثالثة التوجيهية في مصر، مقال من كتاب: الفلسفة في الوطن العربي المعاصر (بحوث المؤتمر الفلسفي العربي الأول)، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، ط 2، 1987، ص 145.
[3] )- Maryanne Cline Horowitz, new dictionary of the history of ideas, v 2; p 1241.

المتحدثين، لذلك لا يمكن اختزالها في كونها تنقل الفكر فقط، و هذا ما جعل تحليل هؤلاء للغة يؤول إلى المنطق فيحولها إلى كيان مجرد[1]، فالمقاربة الوضعية لا تخرج عن التقليد الذي بدأه **"أرسطو"** و واصله الفلاسفة المدرسيين في العصور الوسطى، الأمر الذي دفع بـ**"هومبولت"** إلى محاولة إحداث القطيعة مع التصور الذي يعطي الأولوية للمنطق على النحو(أي اللغة)، الذي بدأ في العصر اليوناني و بالتحديد مع **"أرسطو"**؛ فـ**"هومبولت"** يرى أنّ اللغة هي التي تحدد بنيّة العقل و ليس العكس، لذا لم يركز على الوظيفة المعرفية للغة في مقابل اهتمامه بالوظيفة التواصلية، ذلك أنّ طبيعتها الحوارية لا بنيتها التركيبية و المعجمية، هي التي تجعل نقل الفكر الذاتي ممكناً بين الأشخاص[2]، و هي التي تحدد علاقتنا مع العامل الموضوعي من جهة و عالمنا الداخلي من جهة أخرى، و بها تتحدد علاقتنا بالمحيط الاجتماعي الذي نشأ من التفاعل التواصلي[3].

هذا البعد التواصلي أدى إلى ظهور مقاربة ثانية ميّزت الفلسفة القارية أطلق عليها البعض بالاتجاه التواصلي[4]، و يمثله كل من **"يورغن هبرمس"** و **"أوتو آبل"**، حيث استفادا من منجزات فلسفة اللغة و الألسنية و التأويلية و نظرية أفعال الكلام، لوضع نظرية في التواصل تستند على الفعل التواصلي للغة التي قوامها الكلام، و هذا الأخير لا قيمة له إلا إذا كان هناك من نتبادل معه الكلام، حيث استخدم **"هبرمس"** هذه النظرية في حقول معرفية جديدة كالسياسة و القانون و علم الاجتماع الذي عمل على تجديده بالتركيز على دراسة العلاقات البينية الناشئة عن اللغة و تواصل الأفراد و الجماعات؛ كما أنّه لا يختزل الفعل التواصلي في تبادل الأفراد للمعلومات و الأخبار، بل هو تأويل لما يحدث و يسمح بالعيش الجماعي و بناء بيئة اجتماعية، و حتى المعرفة تحتاج لهذا الفعل التواصلي لأنّها لا تُعرف ولا تُكشف إلا في عبارات، لذلك ركز على القدرة التداولية للغة[5]، كما أنّ الفهم يتوقف على ما نتقاسمه من كفاءة تواصلية، لا على ما نتقاسمه من مضامين أو عوالم، لذلك يسميها **"الصورة البراغماتية"** بينما يطلق عليه **" أوتو آبل" "السيميوطيقا المتعالية"**[6].

---

[1] )- C Lafont, "continental philosophy of language", artical in "international encyclopedia of the social behavioral", elsevier L T D, oxford, united kingdom, 2001, p 8332.

[2] ) C Lafont, "continental philosophy of language", p 8332.

[3] ) Ibid, p 8333.

[4] )- الزواوي بغورة، الفلسفة و اللغة، ص 209.

[5] )- المرجع السابق، ص 209-210.

[6] ) C Lafont, "continental philosophy of language", p 8335.

أما المرتكز الثاني في هذه المقاربة المنطقية التي تبناها **"زكي نجيب"** و استند عليها في تحليله، فيتمثل في ترجمة القضايا المراد تحليلها إلى لغة أخرى، أي لغة رمزية لتجلي بنيتها المنطقية و على هذا الأساس يتم الحكم عليها، بمنطقيتها أم لا، و قد مارس **"رودولف كارناب"** هذه الطريقة في التحليل، عند انتقاده لـ**"مارتن هيدغر"**، ببيان استحالة ترجمة عباراته عن **"العدم"** إلى لغة منطقية معقولة، ليحكم عليها بكونها كلاماً فارغاً، بل فيها سوء استخدام لمنطق اللغة و هذا حال الميتافيزيقا عموماً، و ذكرنا ذلك في الفصل الأول عندما بيّنا في جدول يقابل بين الجمل التي لها معنى في اللغة العادية، و الجمل التي لا معنى لها و التي تشبه نحوياً جمل اللغة العادية، بحيث يستحيل كتابتها و ترجمتها إلى لغة منطقية صحيحة؛ لكن الفيلسوف الأمريكي **"ويلارد كواين"** انتقد هذه الكيفية في التعامل مع القضايا، و ذلك من خلال حديثه عن **"الترجمة الجذرية"**، فالتحليل المنطقي يدعي أنّه يترجم عبارات اللغة العادية إلى لغة منطقية مضبوطة، و هذه بالنسبة إليه ترجمة من لغة معروفة إلى لغة أخرى مجهولة لنا تماماً، الأمر الذي جعله يكتشف أنّه لا يوجد طريق واحد صحيح لتحديد الترجمة لهذه اللغة المجهولة، و هذا ما يؤدي إلى **"عدم تحديد الترجمة"**(the undeterminacy of translation)، كما لا يوجد طريق واحد لتحديد ما الأشياء أو ما الخصائص التي يرجع و يشير إليها المصطلح الذي ترجمناه[1]، و ليقنعنا بذلك يتخيل عالماً لغويا يحاول ترجمة لغة قبيلة ما إلى لغة مجتمع متحضر، إذ يسمع فرداً من أفراد هذه القبيلة ينطق بالصوت التالي **"غافاغاي"**(gavagai)، عند مرور **"أرنب"** أمامه فهل هذه الكلمة تعني بالضرورة **"ها هو الأرنب"** ألا يمكن أن تشير إلى جزء معين من الأرنب، هناك احتمالات كثيرة[2]، و هنا يتحقق ما سماه **"إبهام المرجع"**(the inscrutability of reference)، لهذا رفض فكرة أنّ للغة صورة منطقية يمكن كشفها بالمنطق الرمزي.

بالإضافة إلى ذلك رفض **"ويلارد كواين"**التمييز بين القضايا التحليلية و القضايا التركيبة اللتين تشكلان عمودا آخر تستند عليه الفلسفة الوضعية، التي تعتبر القضية تحليلية صادقة إنطلاقاً من معنى ألفاظها، أما صدق القضايا التركيبية فناتج عن معاني الألفاظ و مطابقتها للعالم الخارجي، لكنه كشف أنّ صدق القضية معلق على شبكة من الاعتقادات (web of belief)، و لذلك يستنتج

[1] )- Ibid; v 2; p 1241.
[2] )- R M Martin, overview of philosophical theorises, in: Encyclopedia of Language and Linguistics, v 7, p 588.

أنّه لا داعي لتصنيف القضايا إلى تحليلية و أخرى تركيبية[1]، و نتيجة لهذا الرفض نشأ تصور آخر مضاد للنزعة الذرية في المعنى التي تمسك بها الوضعيون، لأنّ المعنى ليس وصفا للأشياء، بل هو فكرة كليانية (Holistic) لأنّه يتوقف على استخدامنا للألفاظ و علاقتها بأفعالنا و تفاعلنا مع العالم[2]. مما يجعل توظيف الوضعيين للمنطق ذا طابع معياري إيديولوجي، بعيداً عن الوصف العلمي، لهذا ركز فلاسفة اللغة العادية على « وصف استعمال الألفاظ لتقديم تقدير منطقي للطريقة التي يستخدم بها كل منا تعبيرات أساسية معيّنة من قبيل **"يعرف"** و **"يرى"**... حيث تكون وظيفة الفيلسوف توضيح منطق الاستعمال المقياسي لتعبيرات معيّنة»[3]، كما سيؤدي ذلك إلى تقويض مقولة التحليل التي تقوم عليها الفلسفة الوضعية، حيث يعتبرون التحليل مرادفاً للتعريف لأنّنا نترجم القضية المراد تحليلها إلى جمل أخرى مساوية لها في المعنى لكنها مختلفة عنها في البنية والتركيب و الألفاظ، فهذه العبارات الجديدة التي تسمح بتحليل القضايا المستهدفة يشترط فيها أن تكون أكثر وضوحاً و أكثر دقة، و هنا يرى خصوم الفلسفة الوضعية أنّ هذا لا يجدي، بل سيوقعنا في تراجع لا متناهي، فتحديد مفهوم معينٍ يتطلب استخدام ألفاظ جديدة و هذه بدورها تحتاج إلى تعريف إلى ما لا نهاية[4]، و سينتج عن هذه الانتقادات انعكاسات سلبية على نظرية المعنى كما طرحها الوضعوين.

بالإضافة إلى أنّ تعرية الاستقراء من المنطقية يشكل خطراً يهدد الفلسفة الوضعية( لأن العلم الذي يتمسك به الوضعيون يعتمد منهجاً استقرائياً)، بحيث كشف **"دافيد هيوم"** عن طابعه النفسي، فالتعميمات الاستقرائية و بالتالي القوانين العلمية ليس لها مرتكز منطقي ضروري يبررها، بل هي مبنية على أسس سيكولوجية ناتجة عن تعود الشخص على رؤية تلازم و تعاقب بين الظواهر، ليفترض وجود نظام و قوانين تحكمها؛ الأمر الذي يهدد أطروحة **"زكي نجيب"** القائمة على الفصل بين عالم العقل و عالم الوجدان بالسقوط، و بالتالي ينهار كل بناءه الفكري الذي شيده؛ فاستبعاد **"زكي نجيب"** لما هو شعوري من دائرة المعرفة و العلم و بالتالي من دائرة العقل، قائم على قسمة مصطنعة بين الذات و الموضوع، بحيث يقصر تصور المعرفة فيما هو خارج الذات لكن المذهب الظواهري ينبذ هذه القسمة بدعوته للتوحيد بين الذات و الموضوع، فالخبرة

[1] )- Maryanne Cline Horowitz, new dictionary of the history of ideas, v 2; p 1242.
[2] )- Ibid, p 1242.
[3] )- محمد مهران رشوان، مدخل إلى دراسة الفلسفة المعاصرة، دار الثقافة للنشر و التوزيع، ط 2، 1984، ص 206.
[4] )- ينظر: الزواوي بغورة، الفلسفة و اللغة، ص 96 – 97.

الشعورية تحمل معطيات واقعية و ليست مجرد تجارب شخصية، و بدون إحالة المعطيات إلى الوعي و القصد إليها لا يمكن أن تكون هناك معرفة[1]؛ و إصراره على الفصل بين عالم الفكر والمعرفة عن عالم القيم يؤدي إلى تمزق وعي الإنسان و إلى إزدواجية في الرؤية و قد تتحول إلى إزدواجية في الشخصية، فالإنسان هو الذي يوحد بين هذين العالمين فهو الذي يفكر و يشعر ويقيم و من هنا لابد من تبادل التأثير و إغفال ذلك يعتبر ثغرة و مأخذاً في فكر "**زكي نجيب**"[2].

إنّ تعرية الاستقراء من طابعه المنطقي يجعل ما ناضلت من أجله النزعة "**اللوجستيقية**" بداية من "**فريجه**" و "**برتراند رسل**" و "**رودلف كارناب**" لبناء معرفة مستقلة عن الذات و مُحَيِّدَةٌ للشعور مجرد محاولة يائسة، فلا مبرر منطقي لاعتقاد هؤلاء بأنّ للقضايا صورة أو بنية منطقية خفية مستقلة عن ذهن صاحبها، يمكن الكشف عنها بالتحليل المنطقي؛ و هذا ما حتم عليهم استبعاد البعد التاريخي، فالمعرفة الإنسانية بل الإنسان « يتكون من خلال التاريخ، و العلم يتشكل و يتطور كذلك، بل الحضارة الإنسانية كلها هي في نهاية الأمر محصلة التراكم التاريخي»[3]، و بالتالي لا تسلم هذه البنية المنطقية التي يبحث عنها الوضعيون من كونها تصوراً معقداً تشكله تضافر أبعاد كثيرة منها البعد السيكولوجي، و على هذا الأساس يضيع جهدهم الذي جعل تحليل قضايا العلم محور الاهتمام، بل عملهم الهادف لتوحيد العلوم من خلال اعتماد لغة واحدة و هي استخدام لغة الفيزياء و هذا ما يعرف بـ"**الفيزيكاليزم**"[*] لا جدوى منه. بل مفهوم الصدق و الحقيقة لا يؤسسان بعيداً عن الإنسان و تجربته، فالموضوعية و الدقة اللذان ينشدهما الوضعيون المناطقة و منهم "**زكي نجيب**" ستؤديان إلى جعل الحقيقة كياناً مطلقا مستقلا عن اعتقاد الإنسان، و هذا ما ترفضه البراغماتية التي تنطلق من اعتبار الحقيقة خاصية للاعتقاد الإنساني و كل ما يخرج عن هذه الدائرة لا يمكن اعتباره كذلك (حقائق) بل تصير وقائعاً[4].

زد على ذلك فتوجه الفلسفة نحو الكلمات و المفردات و تحليل اللغة لا يرى فيه "**كارل بوبر**" جديداً و لا هو ثورة كما ظن الوضعيون، و بعض المهتمين بالفكر الوضعي مثل "**ريتشارد رورتي**" الذي نشر مصطلح المنعطف اللغوي قاصداً به ما أحدثته الفلسفة التحليلية عموما في

---

[1] )- ينظر: يمنى طريف الخولي، فلسفة العلم في القرن العشرين، ص 235.
[2] )- أسامة علي حسن الموسى، المفارقات المنهجية في فكر زكي نجيب محمود، مطبوعات جامعة الكويت، 1997، ص 143.
[3] )- أسامة علي حسن الموسى، المفارقات المنهجية في فكر زكي نجيب محمود، ص 5.
[*] )- مصطلح أبدعه "رودولف كارناب" و يعني « إنّ لغة الفيزياء هي قانوناً لغة العلم كله» المصدر: أندري لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، ترجمة: خليل أحمد خليل، مادة (Physicalisme)، ص 985.
[4] )- يمنى طريف الخولي، فلسفة العلم في القرن العشرين، ص 239.

مجال الدرس الفلسفي، فالتوجه نحو الكلمات و اللغة قديم و يضرب مثالا على ذلك بالسوفسطائي **"بريديقوس"** ( 420 قم)، ليس هذا فحسب بل يرى في التوجه نحو التحليل اللغوي علامة على خسران عقلاني و تجاهل للمشاكل الحقيقية للفلسفة[1]، فمشكلة الفلسفة عند **"كارل بوبر"** هي فهم العالم بما في ذلك الإنسان، و التخلي عن ذلك لصالح مشاكل لغوية كما فعل الوضعيون و فلاسفة اللغة العادية في **"أكسفورد"** خطأ مرفوض[2]، ففيه صرف للفلسفة عن مشاكلها الحقيقية و عقم فكري لا جدوى ترجى منه[3].

أما ما عرض بخصوص الربط بين اللغة و العالم، و اعتبارها تصويراً له و أنّها وجدت لتشير إلى الأشياء و تخبر عنها، لذلك اعتبر الوظيفة الإشارية أو التصورية هي لب اللغة وعصبها، لكن صاحب هذه الفكرة **"فيتجنشتين"** تخلى عنها في كتابه **"بحوث فلسفية"**، بل قطع الصلة بين اللغة و الخبرة التجريبية، فالألفاظ تتوقف معانيها على قواعد الاستعمال لا على مضمونها من خبرات حسية، فلم تعد اللغة تصويراً للعالم، بل هي أداة تواصلية بين الأفراد، و هي نشاط بل هي لعبة حسب تعبير **"فيتجنشتين"**، نظراً لكونها محكومة بقواعد تتطلب مهارات يتفاوت فيها النّاس بالطبع، بل هذا ما يكسبها طابعاً تنافسياً و بالتالي فليس لها هدف نهائي، بل أهداف مفتوحة مما يجعل وظائفها لا تنحصر فقط في الإخبار عن الأشياء و الإشارة إليها أوالتعبير عن ما بداخل الإنسان[4]. و هنا يضيف المنتقدون لتصور الوضعية المنطقية لوظيفة اللغة بكونها تصويراً للعالم، أنّ هذه الوظيفة لا تتجاوز المستوى الحيواني، لأنّ هناك وظيفتان علويتان هما **الجدل** (النقاش و التواصل)، و **الوصف** و هما علّة خروجنا من دائرة الحيوانية و هذا ما أغفلته الوضعية[5].

بالإضافة إلى مطابقة المعنى و الصدق يوقعهم في مأزق، و هو أنّ مبدأ التحقق مشترك بينهما، بحيث اعتماده يؤدي إلى الإقرار بالمعنى و الصدق بكيفية نهائية، لأنّه يحيل إلى الواقع والوقائع، فيلزم من هذا أنّ الصدق يقيني و هذا غير صحيح في القضايا التركيبية لطابعها النسبي[6]، و هذا ما يفسر تمسك الوضعيين بفكرهم و اعتقادهم بصوابه المطلق، لدرجة جعلت

[1] )- المرجع السابق، ص 326.
[2] )- المرجع السابق، ص 327.
[3] )- ينظر: الزواوي بغورة، الفلسفة و اللغة، ص 95.
[4] )- المرجع السابق، ص 257- 258.
[5] )- المرجع السابق، ص 327.
[6] )- يمنى طريف الخولي، فلسفة العلم في القرن العشرين، ص 332.

**"هانز رشنباخ"** و هو واحد منهم يعتبر موقفهم هذا ديني متعصب، الأمر الذي جعله يقلل من هذه الدوغماتية في كتبه المتأخرة[1].

كما أنّهم أول ضحايا معيار **"المعنى"** ذلك أنّ ما يبحثه هؤلاء لا يدخل في دائرة العلم بل هو خارجه، حيث يسخر البعض من فلاسفة الوضعية المنطقية أنّهم غفلوا عن آخر عبارة ختم بها **"فيتجنشتين"** كتابه **"رسالة منطقية فلسفية"** و هي: « أنّ من فهمني يعلم آخر الأمر أن قضاياي بغير معنى»[2]. فالقضية حسب الطرح الوضعي تفقد المعنى و تصير لغواً إذا كان من المستحيل مقارنتها بالواقع، و هذا ما يعرف بمعيار التحقق، لكن هذا المعيار ذاته لا هو قضية تحليلية و لا هو قابل للتحقق، حيث قال **"برتراند رسل"** عنه: « فلنفرض أنّنا وجدنا طريقة ما للتحقق من صحة قضية، فإذا ما قدمنا عرضاً وصفياً لهذا الإجراء، كان من حقنا أن نتساءل عن معنى هذا العرض ذاته، و يؤدي ذلك على الفور إلى تسلسل لا نهاية له للمعاني التي ينبغي تحقيقها»[3]، لذا تنبه الوضعيون لهذه المشكلة فاقترح البعض أنّ لا ينظر إليه كقضية بل كتوصية[4]، لذلك خالف كل من **"أوتو نوارث"** و**"همبل"** رغم إنتمائهما للاتجاه الوضعي، المبدأ الوضعي القائل إنّ صدق العبارات اللغوية يكون خارجها أي يتوقف على الخبرة الحسية، فالقضايا الأولية التي يصل إليها التحليل عند هؤلاء تسمح باستنباط نتائج منها بحيث نحصل على بناء متسق و منه فمعرفة الصواب و الصحة يتوقفان على اتساق هذه الأجزاء و القضايا لا على علاقة هذه القضايا بالواقع الخارجي، و هذا التصور مبعثه استحالة: « المقابلة بين اللغة من ناحية و بين ما ليس بلغة من ناحية أخرى، و لا يمكن المقارنة التي يكون أحد طرفيها **"جملة لغوية"** إلا بجملة لغوية أخرى، لا بحالة من الإدراك الحسي أي أنّ عالم اللغة ـ بناء على هذا الرأي ـ عالم مغلق على نفسه و محال على من يريد التسلل منه إلى العالم الخارجي أن يجد له منفذا»[5].

الأمر الذي جعل **"كارل بوبر"** يحارب هذا المعيار إذ يُؤْثرُ عنه قوله: « لن يميز العلم [أي مبدأ التحقق]، بل هو مكنسة تكنس الكثير كالنظريات البحتة و القوانين العلمية العمومية، و تكنس القليل لأنّ قضايا العلوم الزائفة كالتنجيم و الفراسة يمكن الزعم بأساليب للتحقق منها و ليس معيار

[1] )- ينظر: إ م بوشنسكي، الفلسفة المعاصرة في أوربا، ترجمة: عزت قرني، المجلس الوطني للثقافة و الفنون و الآداب، الكويت، سبتمبر 1992، ص 84.
[2] ) Ludwig Wittgenstein, tractatus logico philosophicus,( 6.54), p 151
[3] )- براتراند رسل، حكمة الغرب، ترجمة: فؤاد زكريا، ج 2، ص 225.
[4] )- ينظر: يمنى طريف الخولي، فلسفة العلم في القرن العشرين، ص 291.
[5] )- زكي نجيب، نحو فلسفة علمية، ص 184.

القابلية للتأييد و الاختبار أسعد حظاً»[1]، فكتاب **"كارل بوبر" "منطق الكشف العلمي"** يدحض مبدأ التحقق، من خلال بيان الصعوبات المنطقية و الابستيمولوجية التي يصطدم بها، فالقضية لا تكون علمية بأن نحشد لها الوقائع المؤيدة لأنّ ذلك غير ممكن لكثرتها و استحالة الإحاطة بها لذلك علينا أن نبحث عن ما يكذبها، و هنا ينقلب تحليل قضايا العلم من الاستقراء إلى الاستنباط[2]، و بالتالي فالخاصية المنطقية المميزة للعلم التجريبي تكمن في امكان تكذيب عبارته و مراجعتها على الواقع و الوقائع و اكتشاف الأخطاء لتصحيحها لتقترب من الصدق، و هذا ما يعرف بـ**"القابلية للتكذيب"** الذي يوضحه بالمثال التالي: « القضية: **"كل البجع أبيض"** لن يثبت صدقها ملايين البجعات البيضاء، فمن أدرانا أنّه توجد بجعة ليست بيضاء، لكن لم نصادفها و لم نرها بعد؟ أما رؤية بجعة واحدة غير بيضاء فهي كافية لإثبات كذب القضية»[3].

فالفلسفة العلمية التي يدعو إليها **"زكي نجيب"**و يدعي أنّها كذلك، يفترض أن يخضعها للمعيار الذي يشترطه في العلم و هو **"التحقق"** و هذا الذي يفسر عبارة **"فيتجنشتين"** التي بموجبها يفهم أنّ الفلسفة التي يمارسها هؤلاء تدخل هي الأخرى في الكلام الذي لا معنى له لأنّنا لا يمكن أن نخضعها لمعيار المعنى الذي تمسكوا به. و هنا يرفض البعض اعتبار الفلسفة علماً أو اعتمادها العلم كمرجع، لأنّ في ذلك تأليه له، و جعله ضرباً من المطلق، و هذا ما يطلق عليه البعض تسمية (scientisme) و هذا ما يؤدي إلى نقل الفيلسوف من مجاله ليتشبه بالعالم فيكون كما قال عنه البعض:« نواب علماء أو أشباه علماء أو بتعبير آخر يستعير التشبيه الفني العالم البديل مثل الممثل البديل»[4]، و الغاية من دعوة **"زكي نجيب"** لفلسفة علمية هو محاربة الميتافيزيقا، لكن « نقد الوضعيين المنطقيين للميتافيزيقا ورفضهم لها هو موقف فلسفي و ليس موقفاً علمياً، لأنّ البحث العلمي لا يهتم بمثل هذا الموضوع و لا يستطيع الجزم به»[5]، بل الميتافيزيقا « ضرورية لتقدم العلم ذاته لتوسيع الخيال العلمي فتلهمه بفروض خصبة»[6]، و حذفها يؤدي إلى نتائج كارثية على المستوى العلمي و الإنساني الحضاري، و لقد كان **"زكي نجيب"** على وعي بذلك فقد قال في كتابه **"قصة عقل"** « إنني فرقت بين نوعين من الميتافيزيقا، لأرفض منها

[1] )- المرجع السابق، ص 332.
[2] )- ينظر: الزواوي بغورة، الفلسفة و اللغة، ص 93.
[3] )- يمنى طريف الخولي، فلسفة العلم في القرن العشرين، ص 342 – 343.
[4] )- ماهر عبد القادر محمد علي، خرافة الوضعية المنطقية، دار المعرفة الجامعية، ص 43.
[5] )- أسامة علي حسن الموسى، المفارقات المنهجية في فكر زكي نجيب محمود، ص 31.
[6] )- يمنى طريف الخولي، فلسفة العلم في القرن العشرين، ص 330.

نوعاً و أبقي على آخر، فإذا كنت تصرف حديثك عما وراء الأشياء من خافيات عن الحواس فذلك، ما قد يورطك فيما ليس له معنى، أما إذا صرفت الحديث إلى ما وراء تركيبة لفظية معيّنة لتكشف عما استتر وراءها من فروض مضمرة، فذلك مقبول و مشروع بل و ضروري للفكر إذا أراد أن يتعمق فهمه للعلم و قضاياه»[1]، الأمر الذي يصطدم بمبدأ أعلنه في كتبه الأولى خاصة **"نحو فلسفة علمية"** الذي اعتبر فيه أنّ تحليل اللغة مهمة علمية بل هي المهمة التي تضمن علمية الفلسفة.

كما يؤخذ عليه دعوته اعتبار النقد الفني علماً، لأنّ ذلك يصطدم بمبدأ التحقق الذي يخرج كل القضايا ما عدا التركيبية من دائرة العلم، لأنّها غير قابلة للتحقق فلا وجود لخبرة حسية تؤيد القول التالي: **"الزهرة جميلة"** فالوضعيون « يعتبرون أمثال هذه التعبيرات إنسانية محضة، و لما كانت الوضعية فلسفة معرفية، فهي لا تهتم بهذه التعبيرات و ما إذا كان لها معنى أم لا، فمعناها بالقطع ليس معرفيا و لا تمثل موضوعاً للمعرفة، قد يهتم بها نقاد الأدب و الفن و المصلحون الاجتماعيون أما الوضعيون المنطقيون بوصفهم فلاسفة معرفيين فلن يعيروها التفاتاً لا بالإجلال والتعظيم كقضايا العلم و لا بالرفض و الاستنكار كقضايا الميتافيزيقا شريطة ألا يدعي أصحابها فلاسفة الفن و الجمال و الأخلاق و السياسة أنّهم يزودوننا معرفة و إدراكاً للعالم الواقعي»[2]، وهذا ما يبرز عدم تقيد **"زكي نجيب"** بالخط الوضعي و خالفه لدرجة أنّ البعض اعتبره قد وقع في تناقض و مفارقات منهجية أخرجته لا من دائرة الفلسفة الوضعية بل من دائرة الكلام المنطقي المقبول. و هناك من وصف فكر **"زكي نجيب"** بأنّه تلفيقي و هم يقصدون من ذلك استخدام المصطلح بمدلوله التحقيري، فقد دافع عن فكرته القائلة بتكامل المذاهب الفلسفية و هو يقصد هنا الفلسفة التحليلية، و الفلسفة الوجودية، و الفلسفة البراغماتية، و الفلسفة الماركسية، ففي نظره ليس بينها تناقض لأنها انتاج عصر واحد و لأنّها تهدف في النهاية إلى خدمة الإنسان، و الأخذ بواحدة منها لا يعني أنّ غيرها باطل[3]؛ كما أنّه كثيراً ما يناقش مسألة الخير و الجمال و يربطهما بالحق، كما هو شأن مقالته **"سادتي الحكام"** في كتابه **"الكوميديا الأرضية"**، على عكس **"فيتجنشتين"** الذي اعتبر ذلك تخليطاً و وهماً من الفلاسفة، بل هذا ما رفضه **"زكي نجيب"** نفسه في كتابه **"خرافة الميتافيزيقا"**، ففي الوقت الذي يعلن تشيعه للتجريبية و أنّه يرى القضايا من منظارها،

[1] )- زكي نجيب، قصة عقل، ص 110.
[2] )- يمنى طريف الخولي، فلسفة العلم في القرن العشرين، ص 290.
[3] )- زكي نجيب، هموم المثقفين، ص 46 و ما بعدها.

يفاجئنا بقول آخر في موضع آخر يناقض ذلك مثل إقراره بوجود أفكار فطرية في قوله: « إذ لابد من أفكار إما مكسوبة و إما فطرية يكون متكأ لحركة الفكر»[1]. كما أنّ تحليل المعرفة « على أساس لغوي بحت هو تحليل ناقص بمعنى أن هناك فعلا أسماء ليس لها مسميات و لكن لا يعني هذا أنّه يجب حذفها، إذ قد يكون لها مدلولات تاريخية أو اجتماعية، أي قد يكون لها مدلول حضاري»[2].

بعد هذه الانتقادات لابد أن نورد بعض الردود لا دفاعاً عن **"زكي نجيب"** بل لوضع الأمور في نصابها، و أولها الرد على الذين اعتبروا تخليه عن بعض أطروحاته تناقضاً و سقطة منطقية توجب الاستنكار، و أفضل ما وجدناه كرد قول **"زكي نجيب"** عن تخلي الإنسان عن أفكاره وقناعاته و هو يقدم لترجمة أطروحة الدكتوراه التي ترجمها له واحد من تلاميذه بقوله: « ترى هل يكون الإنسان إنساناً أكمل لو ظل عشرات الأعوام ثابتاً على فكرة بعينها؟ أم أنّ الكمال مرهون بالصدق وحده، سواء اقتضى هذا الصدق ثباتاً على الفكرة أو انقلاباً عليها»[3]، فالكمال إذن ليس بالتمسك بأفكارنا بل في التمسك بما اقتنعنا أنّه حق، لذلك لم ينظر **"زكي نجيب"** للفلسفة نظرة دينية حتى يتمسك بفكرة و كأنّها عقيدة منزلة، و يتعجب من الذين يفعلون ذلك بقوله إنّ هؤلاء: «ينظرون إلى الفلسفة على أنّها أقرب إلى طبيعة الدين منها إلى طبيعة العلم، و لذلك فهم يطالبون الفيلسوف بأن يثبت على فكرة واحدة، وحقيقة الأمر في الفلسفة هي أنّها أقرب إلى العلم منها إلى الدين... و لذلك فهي في ضرورة تغيرها إنّما تلاحق العلم في ضرورة تغيره عصراً بعد عصر»[4].

و من جهة ثانية يجب دفع الحكم الجاهز الذي يردده البعض من أنّ تبني **"زكي نجيب"** للوضعية جعله مجرد صدى يرجع الأصوات التي نطق بها الآخرون، لكن ذلك غير دقيق تماماً فقد أبدع حتى و هو يقلد غيره، حيث تمكن من تبسيط و شرح الوضعية المنطقية، و طبقها على نماذج خاصة بثقافتنا مثل القضايا المتعلقة بالتراث ككتابه **"المعقول و اللامعقول"** و بالساحة الثقافية العربية و المصرية بالخصوص، بل كتبه الأولى خاصة **"خرافة الميتافيزيقا"** و **"نحو فلسفة علمية"** لم يكونا مجرد تلخيص بل « ابداعاً أصيلا و جهداً مستقلا رائعاً شرح فيهما المواقف

[1] )- زكي نجيب، عن الحرية أتحدث، ص 78.
[2] )- أسامة علي حسن الموسى، المفارقات المنهجية في فكر زكي نجيب محمود، ص 108.
[3] )- زكي نجيب، الجبر الذاتي، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، ص 3.
[4] )- زكي نجيب، بذور و جذور، ص 262.

وطبقها على نماذج مختلفة من أعمال الفلاسفة»[1]. و **"زكي نجيب"** نفسه يعيب على الثقافة العربية عموماً و الفلسفية بالخصوص، أنّها تردد كلام غيرها، و هذا يكفينا للرد على الذين يعتبرونه بأنّه كان مجرد مردد و شارح، فقد كان على وعي بذلك حيث قال: « إنّ رجال الفكر من الأمة العربية يغلب عليهم أن يبحثوا عند الآخرين عن أفكار جاهزة، فينتقي كل منهم ما يناسب قده الفكري فيرتديه، ثم بعد ذلك ينقسمون جماعات، فمنهم من يستريح في ردائه فلا يحاول حذف منه أو إضافة إليه، و هو مع ذلك يسمى بين النّاس مفكراً أو مثقفا رفيع الفكر غزير الثقافة، و منهم من يأخذه القلق، شعوراً منه بأنّه إنّما يرتدي ثوباً لم يغزل هو خيوطه، و لم ينسج هو قماشه، كلا، ولاهو صنعه ثوباً، إنّما هو اشتراه شراء و ارتداه ارتداء، نعم يأخذه القلق أن تكون هذه هي حاله، فيبحث لنفسه عن مواضع في الثوب تحتمل التعديل و التحوير، فيفعل ذلك إشباعاً لرغبته الظامئة في أن تدرجه الأيام مع المبدعين»[2]، و هذا حال مفكرنا الذي لم يقنع بعرض الوضعية كما هي بل حاول تحويرها و الإضافة إليها كلما اقتضى الأمر منه ذلك. و منه فالجديد الذي جاء به **"زكي نجيب"** ليس في النقد فقط بل في محاولة بناء فلسفة عربية أصيلة المصدر، علمية المنهج، إنسانية التوجه و الغايات.

[1] )- محمود فهمي زيدان، زكي نجيب محمود سقراط مصر و العرب، مقال في الكتاب التذكاري: زكي نجيب محمود مفكراً عربيا و رائدا للاتجاه العلمي التنويري، ص 398.

[2] )- زكي نجيب، عربي بين ثقافتين، ص 314.

# الخاتمة

# خاتمة:

بعد هذه الجولة التي قادتنا في بعض ثنايا فكر **"زكي نجيب"**، رصداً لإسهاماته في فلسفة اللغة، آن لنا أن نحوصل النتائج التي انتهينا إليها و هي كما يلي:

تعتبر اللغة قطب الرحى في فكر **"زكي نجيب"**، فقد شغلته نغماً و نظماً و موسيقى، و هو صبي في مقتبل العمر، لتشغله فكراً و معناً طيلة مشواره الفكري، لذلك لا يستغرب تحمسه للوضعية المنطقية التي لاقت في نفسه ميلاً و هو طالب يحضر لنيل شهادة الدكتوراه في **"لندن"**. إذ اعتبر أنّه خُلق لها، و أنّها وُجدتْ من أجله. فقد أخذ عن هذا الاتجاه منهج التحليل، الذي غيّر نظرته للفلسفة، لتصير نشاطاً و فعالية غايتها ضبط المعاني و الكشف عنها، لا تقرير الحقائق، ولا بناء أنساق تفسر العالم و الأشياء. و لا يمكن لهذه المهمة أن تتم إلا باعتماد أساليب منطقية ذات بعد لغوي، تتعامل مع القضايا من زاوية بنيتها و تركيبها المنطقي؛ كما رسخ هذا التوجه عنده القناعة القائلة إنّ المشاكل الفلسفية ما هي إلا مشاكل ناتجة عن الاستخدام السيء للغة و ألفاظها، أو لعدم فهم منطق اللغة التي كثيراً ما تضللنا لعدم دقتها و تعدد معانيها.

و هذا ما يؤدي إلى صدارة اللغة في اهتمامات **"زكي نجيب"** فلم تعد مجرد وسيط شفاف يستخدم و لا نأبه له، بل هي زجاج معتم يحجب رؤية الأشياء على حقيقتها، لذلك لابد من بحثها والتعمق في فهمها و لا يكون ذلك إلا بفلسفة للغة، كرّس لها بعض محاضراته لطلبة الدراسات العليا، إلا أنّه لم يفرد لها دراسة أكاديمية خاصة، مثل التي خصصها للمنطق، أو لشرح و بيان منهج التحليل و أطروحات الوضعية المنطقية، أو نقد التراث و تحليله، لكنه بث أفكاره عنها في مؤلفاته المختلفة. إذ يبدو من خلال ما إطلعنا عليه، أنّه يعتبرها فرعاً من الفلسفة، تنطلق من علوم اللغة لتحفر تحتها بحثاً عن جذورها و مبادئها التي تسمح بجمع الشتات في بناء واحد على أن لا يؤخذ الحفر هنا بمعنى البحث التاريخي الذي يستهدف أصل اللغة و مبادئها، بل يقصد به التحليل الذي ينطلق مما هو كائن، و لا يقنع بالسطح بل يغوص في العمق ليكشف ما خفي؛ لكن هذا التصور يصطدم بحكم أعلنه في كتابه **"خرافة الميتافيزيقا"** الرافض لوجود موضوع خاص بالفلسفة، لأنّها منهج يتناول قضايا مختلفة؛ كما يصطدم اعتباره لفلسفة اللغة فرعاً من الفلسفة بقناعة تكونت لدى المهتمين بالفلسفة التحليلية عموماً و بالفكر الوضعي خصوصاً، مفادها إنّ

فلسفة اللغة ليست مجرد مبحث خاص، بل هي الفلسفة الأولى التي تتأسس عليها الفلسفة، و قد نتج عن هذا ظهور نوع جديد من الممارسة الفلسفية، يعرف **بالفلسفة اللغوية**.

و قبل تفصيل القول في هذا المنحى علينا أن نستظهر النتائج التي بدت لنا من خلال تتبعنا لمؤلفات **"زكي نجيب"** بخصوص المسائل اللغوية الرئيسية؛ و أولها بنية و طبيعة اللغة، فصاحبنا كرس التصور الوضعي القائل: إنّ اللغة نسق من الرموز ذي بنية مركبة لها ثلاثة أبعاد و هي:

**أولا**: **البعد التركيبي** (السانتكسيكي) و الذي بدونه لا تكون اللغة إلا مجرد أصوات وهمهمات لا معنى لها، و الفضل في جعلها كذلك(نسقاً) يعود للألفاظ البنائية التي تسمح بتكوين الجمل و القضايا، بحيث تتعدد فيها الصور بتعدد العلاقات المنطقية و هذا توسيعاً للتصور التقليدي الذي حصر العلاقات المنطقية في الحمل فقط، بل بفضل هذه الألفاظ البنائية تتحول تلك الأصوات إلى أفكار تحمل دلالات يمكن تبادلها و تبليغها بيننا نحن البشر، و يلزم عن هذا ضرورة التوحيد بين اللغة و الفكر، بحيث لا يمكن تصور لغة بدونه و لا يمكن أن يوجد فكر خارجها أو بدونها، إلا أنّه استثنى الحالات الوجدانية كالمشاعر و العواطف، نظراً لخلوها من الطابع العقلي الموضوعي.

و ثانياً: **البعد الدلالي** (السيمانتيكي) أي مختلف المعاني التي تحملها الألفاظ و القضايا، وهذا ما يبرر تحول البحث الفلسفي من نشاط تأملي يحاول تفسير العالم و تقرير حقائق عنه، إلى نشاط و فاعلية، تستهدف الوضوح، و الدقة، و الكشف عن المعاني. الأمر الذي أدي إلى التمييز بين ممارسة فلسفية مشروعة تنطلق من قضايا العلم و تعنى بمشاكل جزئية محددة، و تعتمد منهج التحليل الذي يحدد مجال البحث الفلسفي باللغة، لا الكائنات و الوقائع، ليصدق شعار التحليليين القائل **"الفلسفة علم المعاني"**؛ و ممارسة فلسفية غير مشروعة التي تورط أصحابها في مسائل زائفة ناتجة عن ألفاظ لا يقابلها في عالم المشاهدة و الحس ما يثبتها. لذلك يشيد الفيلسوف بناءاً لفظياً يعتقد أنّه قائم هناك بالفعل، بينما هوفي الحقيقة فارغ و بدون معنى.

و **ثالثاً**: **البعد التداولي** (البراغماتيكي). أي استخدام الأفراد لتلك الألفاظ. لكن هذا الاستعمال كثيراً ما يخرج عن خطه الذي سطر له، بحيث تستخدم الكلمات في غير سياقها، و بعيداً عن مدلولها، الأمر الذي يولد القضايا و الإشكاليات الفلسفية التي تستنزف جهد المفكرين و الباحثين، دون أن يجدوا لها حلاً، بسبب عدم وعيهم بحقيقتها إنّها مجرد مسائل زائفة. و هنا تظهر أهمية

معيار التحقق ـ حسب وجهة نظره ـ الذي لو التزمنا به في أبحاثنا و أقوالنا لما نشأت مثل تلك القضايا.

لكن "**زكي نجيب**" لم يقف عند هذا الحد بل أضاف بعداً آخر تمثل في البعد الإنساني والاجتماعي و الثقافي، ليسجل تميّزه عن الخط العام الذي تسير عليه الوضعية المنطقية، الأمر الذي يؤكد ما زعمناه في الفصل الرابع، بخصوصية وضعية "**زكي نجيب**" أنّها تختلف في بعض تفاصيلها عن نسختها الأوربية، فاللغة ليست نسقاً صورياً خالياً من أي مدلول إنساني وجداني ثقافي بل هي كل ذلك في آن واحد، و هنا استغل "**زكي نجيب**" هذا البعد ليكشف تباين الحضارات و المجتمعات، حيث تلعب اللغة دوراً أساسياً في تحديد نقاط التمايز بين أمة و أخرى. و هذا ما أدي إلى إضافة وظائف أخرى للغة غير التي قال بها الوضعيون المنغلقون على تصوراتهم المنطقية والتجريبية الصرفة، فلم تعد مهمتها تسمية الأشياء و الإشارة إليها و تصوير العالم، و التعبير عن مشاعر و عواطف الإنسان؛ بل تعكس شخصية المجتمع و طبيعة الأمة التي تتكلمها، ليس هذا فقط بل تحدد عقليتها و طريقة إدراكها للعالم و الأشياء، لذلك يمكن التعويل عليها في إحداث ثورة فكرية تنقل الأمة من التخلف إلى التطور.

كما أنّ تبنيه لمعيار المعنى القائم على مبدأ التحقق، دفعه إلى توظيفه كأداة منطقية للإطاحة بكل ما رآه غير مناسب للعلم و خارج عن دنيا الواقع و التجربة الحسية، و هنا يظهر لنا أنّه كرر ما قام به الوضعيون، و هو إخراج الميتافيزيقا من الكلام المشروع علمياً، لتصير مجرد خطاب أقرب للأدب و الفن منها إلى الفكر و المنطق؛ لكنه زاد إلى ذلك المعيار مبدأ الفلسفة البراغماتية، القائل إنّ معنى العبارة يتمثل في تحويلها إلى فعل و سلوك ناجح، ليتجاوز الصعوبات التي أثارها خصوم الوضعية المنطقية بخصوص مشروعية هذا المعيار و لقناعته أنّ هذا المعيار يكمل مبدأ التحقق و لا ينقضه. و بهذا قدم نظرية في المعنى تلتزم في عمومها خط الوضعية المنطقية.

النتيجة الأخرى التي بدت لنا من خلال تتبع ما قدّمه "**زكي نجيب**" تمثلت في الحكم الذي شاع بين الباحثين مثل "**ريتشارد رورتي**" إنّ الفلسفة التحليلية بما فيها الوضعية المنطقية، إنّها ذات توجه لغوي وسم الفلسفة المعاصرة بهذه السمة، بل تعتبر منعطفاً لغوياً أحدث ثورة في عالم الفلسفة. و هنا نسجل أنّ "**زكي نجيب**" لا يشذ عن هذا الحكم، رغم وجود خصوصية سنوضحها فيما بعد. فإصراره على إنّ المشكلات الفلسفية، مشكلات لغوية يجيز إدراجه ضمن هذا الاتجاه؛

بل تمسكه بمنهج التحليل الذي ينطلق من اعتبار القضايا أو الأقوال سواء كان مصدرها العلماء أوعامة النّاس، نقطة البداية في البحث الفلسفي تجعله كذلك، بالإضافة إلى أنّه ينتهي به التحليل مثلهم إلى كشف خلو تلك العبارات و القاضيا من المعنى، أو ينتهي إلى كشف سوء فهم النّاس لها وتوهمهم لمعاني لا مبرر لها، ليعلن في الأخير أنّ ما يؤرق الفلاسفة كان مجرد خلط نتج عن غياب منهج سليم في التفكير و الحكم.

لكن الخصوصية التي بدت لنا من خلال تتبع ما قدمه **"زكي نجيب"**، أنّه يستخدم التحليل اللغوي عندما يحاول نقض أفكار و طروحات غيره، أو عندما يمارس النقد. ففي الفصل الثالث يتجلى ذلك بوضوح، فمثلا تناوله لمشكلة الإنسان أو العقل أو الحرية أو الفن و الجمال، كان على مستويين:

**الأول** هو نقض التصور القائل بوجود ماهية خفية لا تُرى تشكل حقيقة الإنسان، و ذلك من خلال بيان أنّ الإنسان و الإنسانية ما هما إلا كلمتان لا مدلول لهما في عالم الأشياء، و هنا يلتزم التحليل اللغوي في محاولته كشف البنية المنطقية الخفية للقضية التي يرد فيها لفظ الإنسان، حيث كشف أنّها دالة قضية تحتوي رمزاً مجهولا أو عبارة وصفية لا تنطبق على حالة فردية معيّنة، ومنه فهي ليست قضية وجودية تدل على وجود شيء يدعى الإنسان أو الإنسانية. و الأمر نفسه بالنسبة لمشكلة **"العقل"** فهذا اللفظ يندرج ضمن الرموز الناقصة التي لا مقابل لها في عالم الأشياء الجزئية، و هذا ما يتكرر مع مشكلة **"الحرية"** إذ لا تزيد هي الأخرى عن كونها لفظ كلي لا يدل على شيء معين في العالم الواقعي. ففي هذا المستوى ينكر **"زكي نجيب"** وجود شيء آخر غير اللفظ و منه فهو يتعامل معه في نطاق اللغة الشارحة التي تحصر هذه المشكلات في عالم الألفاظ والرموز.

أما **المستوى الثاني** فهو الانتقال من اللغة الشارحة إلى اللغة الشيئية، و هنا يتميّز **"زكي نجيب"** عن غيره من الفلاسفة اللغويين الذين حصروا أنفسهم في اللغة، فهو مقتنع إنّ حقيقة اللغة لا تكمن فيها هي بالذات بل فيما هو خارج عنها، أي عالم الأشياء المادية، كما أنّه يستخدم التحليل بكيفية أخرى فبدل البحث في اللفظ، يبحث عن الأشياء التي تشير إليها الكلمات، فالمعنى هنا يكون خارج الكلمة أو الفكرة لأنّه الشيء الذي تشير إليه، و بذلك يجب أن نعمد إلى تحليل المركب إلى

عناصره كما يفعل الكيميائي، لأنّ الخطأ ينتج عندما نتعامل مع الأفكار المركبة و كأنّها كتلة واحدة، و هذا التحليل يفضي إلى أنْ نجد الشيء الذي تشير إليه الكلمة، أو السلوك الذي تصوره.

لذلك حاول تجاوز ما سماه هو بـ**"الثقافة اللفظية الفارغة"**، لكي يدفع التهمة التي ألصقت بالفلسفة التحليلية القائلة: إنّها ضحلة و أفقها الفكري ضيق، بل هي عند البعض تعبير عن عجز وقصور فكريين؛ لذلك حرص في تناوله للمسائل مثل الإنسان و العقل و الحرية و الجمال، على أن يتجاوز اللغة الشارحة، فتلك القضايا ليست مجرد أسماء بل كائنة بالفعل، لكن حتى لا يتورط في مناقشتها كماهيات عقلية مستقلة عن عالم الأشياء، حرص على أن يربطها بالواقع و التجربة الحسية، لذلك وظف ما توصل إليه علم النفس السلوكي، و ما قدمته علوم أخرى كالبيولوجيا و علم الأعصاب و غيرها... فالإنسان فرد متعين له وجود مادي واقعي، و بذلك فالإنسانية لا تنفك عن هذا الكائن الموجود بالفعل، بل تتجلى في سلوكاته و ردود أفعاله، بل **"العقل"** ليس شيئاً أخر غير اللغة التي يتكلمها، أو الاستدلالات التي يصل إليها منطلقاً من مقدمات معيّنة، بل العقل خطاب يمكن تحليله بكشف بنيته المنطقية الخفية، ليس هذا فقط بل هو ما تصنعه يد الإنسان من وسائل وأجهزة تفيده في حياته؛ و هذا حال **الحرية** فهي كامنة في أفعالنا و سلوكاتنا، بل هي نتيجة لمعارفنا و صراعنا مع الطبيعة و قدرتنا على التحرر منها و التحكم فيها. و **الجمال** لا يزيد عن كونه مشاعر خاصة تعتلج في صدورنا، فتخرج صوتاً أو لوناً أو كلاماً يمكن لغيرنا تذوقه والشعور بنفس ما نشعر به. لنخلص في الأخير إلى إنّ نموذج **"زكي نجيب"** بخصوص الفلسفة اللغوية، متميّز هو الآخر بحيث سلك طريقتها اللغوية، لكنه لم يسقط مثلها في المماحكات اللفظية التي جعلتها منغلقة على اللغة، لدرجة أن خنقت الفكر و الفلسفة معاً.

# فهرس الأعلام:

ا

**ابن جني** ..... 13، 41، 83، 109، 144
**ابن خلدون** ..... 10، 167
**ابن سينا** ..... 75
**ابن طفيل** ..... 134
**ابن طولون** ..... 147
**ابن عربي** ..... 176

أ

**أبو حيان التوحيدي** ..... 40
**أحمد الزيات** ..... 43
**أحمد أمين** ..... 43

إ

**إخوان الصفا** ..... 170

أ

**أرسطو** ..... 4، 5، 21، 43، 67، 114، 141، 209
**أفلاطون** ..... 3، 10، 20، 41، 43، 67، 114، 183

ا

**الآمدي** ..... 199
**الأمير عبد القادر** ..... 69
**الجاحظ** ..... 41، 170، 176
**الجرجاني** ..... 41، 199
**الخليل** ..... 13
**الزواوي بغورة** ..... 2، 3، 4، 6، 7، 8، 15، 16
**السلطان حسن** ..... 147
**العلاّف** ..... 176
**الغزالي** ..... 75، 147، 158
**الفارابي** ..... 4

آ

**آلفرد جولس آير** ..... ث، 47

أ

**ألكسيوس ميوننغ** ..... 23، 115

ا

**النّظام** ..... 160، 176

## إ

**إمام عبد الفتاح إمام** ..... 126، 178، 179، 201، 202، 203، 206، 218
**إميل بينفنيست** ..... 5

## أ

**أندري جاكوب** ..... 4
**أندري لالاند** ..... 17، 21
**أوتو آبل** ..... 210
**أوتو نوارث** ..... 215
**أوزولد ديكرو** ..... 7، 8
**أوستن** ..... 29، 35، 36
**أوغست كونت** ..... 190

## ب

**باركلي** ..... 71، 114، 115، 153
**برادلي** ..... 72، 90
**برتراند رسل** ..ث، 2، 3، 8، 13، 19، 20، 21، 22، 23، 24، 26، 27، 30، 31، 32، 33، 41، 47، 48، 49، 55، 56، 57، 60، 66، 68، 125، 127، 150، 178، 193، 196، 212، 215
**بلاكمير** ..... 199
**بول ريكور** ..... 10
**بيتر ستروسن** ..... 29، 38
**بيرنارد وليامز** ..... 29، 37

## ت

**تودوروف تسفيتن** ..... 7، 8
**تولبت جي تيلر** ..... 2، 35، 36، 104

## ج

**جابر بن حيان** ..... 50، 89، 98
**جاك بوفارس** ..... 32، 33، 35
**جاك دريدا** ..... 11
**جورج مور** ..... 29، 34، 37، 73، 84، 121
**جوزيف سمف** ..... 6
**جون أوستن** ..... 209
**جون أي جوزيف** ..... 2، 35، 36
**جون جاك روسو** ..... 4
**جون ديوي** ..... 30، 32، 125، 138
**جون سيرل** ..... 36
**جون ويزدوم** ..... 29
**جيرولد كاتز** ..... 6
**جيري فودور** ..... 6
**جيلبرت رايل** ..... 29، 34

## ح

**حسن حنفي** ..... 51

## د

**دافيد هيوم** ..... 49، 179، 212

**دانيال لوريي** ..... 3
**دي تراسي** ..... 111
**دي سوسير** ..... 2، 5، 205
**ديغو ماركوني** ..... 3، 4، 17
**ديكارت** ..... 17، 21، 25، 48، 138، 155

## ذ

**ذو الرمة** ..... 147

## ر

**رودلف كارناب** ..... ث، 20، 25، 26، 27، 28، 31، 38، 58، 63، 74، 197، 212
**رودولف كارناب** ..... 210
**روي هاريس** ..... 2
**ريتشارد رورتي** ..... 15، 28، 56، 150، 213، 223

## ز

**زكي نجيب** ... ث، ج، ح، خ، د، 1، 11، 12، 13، 14، 15، 16، 20، 22، 24، 25، 37، 40، 41، 42، 43، 44، 45، 46، 47، 48، 49، 50، 51، 52، 54، 55، 56، 57، 58، 59، 60، 61، 62، 63، 64، 65، 66، 67، 68، 69، 70، 71، 72، 73، 74، 75، 76، 77، 78، 79، 80، 81، 82، 83، 84، 85، 86، 87، 88، 89، 90، 91، 92، 93، 94، 95، 96، 97، 98، 99، 100، 101، 102، 103، 104، 105، 106، 107، 108، 109، 110، 111، 112، 113، 114، 115، 116، 117، 118، 119، 120، 121، 122، 123، 124، 125، 126، 127، 128، 129، 130، 131، 132، 133، 134، 135، 136، 137، 138، 139، 140، 141، 142، 143، 144، 145، 146، 147، 148، 150، 151، 152، 153، 154، 155، 156، 157، 158، 159، 160، 161، 162، 163، 164، 165، 166، 167، 168، 169، 170، 171، 172، 173، 174، 175، 176، 177، 178، 179، 180، 181، 182، 183، 184، 185، 186، 187، 188، 189، 190، 191، 192، 193، 194، 195، 196، 197، 198، 199، 200، 201، 202، 203، 204، 205، 206، 207، 208، 209، 212، 213، 215، 216، 217، 218، 219، 221، 222، 223، 224
**زهير** ..... 147

## س

**سبنجارن** ..... 199
**سبينوزا** ..... 20
**سعيد مراد** ..... ج، 41
**سقراط** ..... 2، 23، 41، 43، 47، 48، 206، 218
**سلامة موسى** ..... 42، 178
**سيبويه** ..... 13
**سيد درويش** ..... 178
**سيرفانتز** ..... 157
**سيغموند فرويد** ..... 60
**سيلفيان أورو** ..... 2، 5، 6

## ش

**شفيق غربال** ..... 43
**شلاير ماخر** ..... 11

## ط

**طه حسين** ..... 42، 130، 178

## ع

**عاطف العراقي** ..... 44، 45، 202، 204

**عباس العقاد** ..... 40، 42
**علي حرب** ..... 10

## غ

**غالي شكري** ..... 208
**غوتفريد ليبنتز** ..... 3، 18
**غوتلوب فريجه** ..... ث، 2، 3، 17، 18، 20، 21، 24

## ف

**فرنسيس بيكون** ..... 48، 63، 185
**فريجه** ..... 19، 24، 47، 66، 86، 150، 212
**فريد الدين العطار** ..... 75
**فيتجنشتين** ..... ث، 2، 8، 10، 18، 19، 20، 24، 26، 27، 29، 30، 31، 32، 33، 34، 35، 36، 38، 39، 48، 54، 60، 66، 73، 86، 98، 121، 142، 150، 209، 214، 216، 217
**فيلهالم دالتي** ..... 11

## ك

**كارل بوبر** ..... 132، 213، 215
**كانط** ..... 67، 72، 160، 167، 204
**كمال دسوقي** ..... 204، 208
**كوندياك** ..... 111

## ل

**لوك** ..... ث، 4، 65، 66، 111، 114
**لويس روجيي** ..... 5
**لويس هلمسيلف** ..... 4
**ليبنيتز** ..... 20
**ليون برونشفيك** ..... 5

## م

**مارتن هيدغر** ..... 5، 9، 10، 27، 210
**ماهر عبد القادر** ..... 216
**مايكل دمت** ..... 19
**محمد عبده** ..... 183
**محمد مندور** ..... 196
**محمود أمين العالم** ..... 201، 209
**محمود فهمي زيدان** ..... 16، 19، 115، 206، 218
**مصطفى عبد الرازق** ..... 74
**من دي بيران** ..... 204
**مورتيس شليك** ..... 24، 25، 77، 86
**ميشال فوكو** ..... 13

## ن

**ناجيل لف** ..... 2، 35، 36
**نعوم تشومسكي** ..... 4، 6، 184
**نورمان مالكوم** ..... 29

## ه

**هانز رشنباخ** ..... 214
**همبل** ..... 215
**هنري برغسون** ..... 7
**هوبز** ..... ث
**هومبولت** ..... 104، 209
**هيغل** ..... 203
**هيوم** ..... 65، 66، 153، 179

## و

**وليام وردزروث** ..... 42
**وليم أوكام** ..... 114
**ويلارد كواين** ..... 211

## ي

**ياقوت الحموي** ..... 40
**يورغن هبرمس** ..... 210

# ملحق التعريف بالأعلام:

**أحمد أمين**: ابن الشيخ إبراهيم الطباخ (1887/ 1954) عالم بالأدب و غزير الإطلاع بالتاريخ درس مدّة قصيرة بالأزهر ثم مدرسة القضاء الشرعي و درّس بها إلى سنة 1921 و تولى القضاء ببعض المحاكم الشرعية ثم عين مدرسا بكلية الآداب بالجامعة المصرية و انتخب عميداً لها سنة 1939 و مديرا للإدارة الثقافية بالجامعة العربية عام 1947 و كان عضواً بالمجمع العلمي بدمشق و مجمع اللغة العربية بالقاهرة و أشرف على لجنة التأليف و الترجمة مدّة 30 سنة المرجع: كامل سليمان الجبوري، معجم الأدباء من العصر الجاهلي حتى سنة 2002، ص 110-111.

**أحمد حسن الزيات** (ولد 2 /04/ 1885 توفي بتاريخ 12 /05/ 1968) أديب و ناثر التحق بجامع الأزهر و تلقى علوم الدين و اللغة ثم التحق بمدرسة الحقوق الفرنسية بالقاهرة درَّسَ الأدب العربي في المدرسة الأمريكية بالقاهرة عام 1922، و دار المعلمين العليا ببغداد عام 1929، وأسس مجلة الرسالة عام 1933. المرجع: كامل سليمان الجبوري، معجم الأدباء من العصر الجاهلي حتى سنة 2002، دار الكتاب العلمية، بيروت لبنان، ط 1، 2003، ص 126.

**ألكسيوس مينونغ**: فيلسوف نمساوي ولد عام 1853 تتلمذ على يد فرانز برنتانو لكن خالفه في بعض أفكاره توفي عام 1920. المصدر: http://fr.wikipedia.org/wiki/Alexius_Meinong

**أوزولد ديكرو**: لساني فرنسي و لد عام 1930، و حاصل على شهادة التبريز في الفلسفة عمل في مركز الأبحاث الفرنسي (C N R S)، كما أنه مدير الدراسات بمدرسة الدراسات العليا للعلوم الاجتماعية في باريس المصدر: http://fr.wikipedia.org/wiki/Oswald_Ducrot.

**أندري جاكوب**: أكاديمي و أستاذ فخري في جامعة باريس 5، أشرف على الموسوعة الفلسفية العالمية التي بلغت صفحاتها 12500 صفحة نشرتها دار النشر الجامعي الفرنسية ما بين عامي 1989و 1998، كما له عشرات من الكتب التي تنطلق من منطلقات أنتروبولوجية و أخلاقية و لغوية لبيان البعد التاريخي (الزمني) للإنسان. المصدر: www.philosophie-en-france.net/livres/aout%202007/andre%20jacob.htm

**إمام عبد الفتاح إمام:** آكاديمي و أستاذ الفلسفة مصري الجنسية ولد يوم 17 مارس 1933، كان واحداً من تلاميذ زكي نجيب من مؤلفاته: أرسطو و المرأة، جون لوك و المرأة، تطور الجدل بعد هيغل، هيغل و الدراسات الهيغلية، الطاغية دراسة فلسفية من الإستبداد السياسي. المصدر: **http://mansvu.mans.edu.eg/cv/ar/showcv.php?id=936**

**إميل بنفينيست**: عالم لسانيات فرنسي ولد بحلب السورية عام 1902، اهتم النحو المقارن و اللغات الهندوأوربية و اللسانيات العامة، درّس في الكوليج دو فرانس منذ 1937، توفي بباريس عام 1976. المصدر: http://fr.wikipedia.org/wiki/%C3%89mile_Benveniste

**الآمدي: سيف الدين علي بن أبي علي بن محمد بن سالم التغلبي الآمدي** فقيه ، مصنف و متكلم حنبلي ثم شافعي. توفي في 4 صفر سنة 631هـ و له 80 سنة. تفرد بعلم المعقولات والمنطق والكلام، وقصده الطلاب من البلاد، ثم أقرأ الفلسفة والمنطق بمصر بالجامع الظافري، اتهم بالانحلال، فخرج مستخفياً، ونزل حماة. وألف في الأصلين والحكمة المشئومة والمنطق، والخلاف، وله كتاب "أبكار الأفكار" في الكلام ، و"منتهى السول في الأصول" و "طريقة" في الخلاف، وله نحو من عشرين تصنيفا. ثم تحول إلى دمشق، ودرس بالعزيزية مدة، ثم عزل عنها لسبب اتهم فيه، وأقام بطالا في بيته. المصدر: http://ar.wikipedia.org/wiki

**بريديقوس:** سفسطائي يوناني ولد نحو 465 قم و توفي عام 399، كان تلميذاً لبروتاغوراس، اهتم بالترادفات و الدقة اللغوية، اتهم بالإلحاد و أجبر على تجرع السم مثل سقراط. المرجع: جوروج طرابيشي، معجم الفلاسفة، ص 154.

**بيتر ستروسن**: فيلسوف إنجليزي ولد سنة 1919 من ممثلي المدرسة التحليلية، حاول دمج التحليل المعاصر بتحليل "كانط" المتعالي انتقد نظرية الأوصاف لبرتراند رسل، و أنشأ من سماه الميتافيزيقا الوصفية. المصدر: جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، ص 332.

**بيرنارد وليامز:** أستاذ فلسفة في جامعة كمبردج أجرى "براين ماجي" حواراً معه ضمه في كتابه "رجال الفكر" الذي ترجمه: نجيب الحصادي.

**تودوروف تسفيتن**: ولد سنة 1939 بصوفيا ببلغاريا هاجر إلى فرنسا عام 1963 و حصل على الدكتوراه سنة 1970 و تحصل على الجنسية الفرنسية عام 1973، و عمل بمركز الأبحاث الفرنسي (C N R S) و أشرف على إدارة فرع اللغات و الفن بالمركز بين سنتي 1983 و 1987 كما أنّ له اهتمامات تاريخية. المصدر: http://fr.wikipedia.org/wiki/Tzvetan_Todorov

**تولبت جي تيلر**: أكاديمي إنجليزي متخصص في اللغة الإنجليزية درس كأستاذ مشارك في كلية "وليام ميري" في "وليمزبيرج" بولاية "فرجينيا". المصدر: جون إي جوزيف، ناجيل لف، تولبت تيلر، أعلام الفكر اللغوي (التقليد الغربي في القرن العشرين)، ترجمة: شاكر الكلابي، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان، ط 1، 2006.

**جاك بوفرس**: أكاديمي و فيلسوف فرنسي ولد عام 1940 تأثر بفيتجنشتين و حلقة فينا و الفلسفة التحليلية، كما أنّه مهتم بنظرية المعرفة و فلسفة العلوم و الرياضيات و المنطق و اللغة، كما انتقد الفلاسفة الفرنسيين المعاصرين مثل فوكو و دريدا و* ) يدرس حاليا في الكوليج دو فرانس. المصدر: http://fr.wikipedia.org/wiki/Jacques_Bouveresse-

**جون أي جوزيف**: أستاذ في علم اللغة التطبيقي في جامعة "أدنبرة" بالمملكة المتحدة. المصدر: جون إي جوزيف، ناجيل لف، تولبت تيلر، أعلام الفكر اللغوي (التقليد الغربي في القرن العشرين)، ترجمة: شاكر الكلابي، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان، ط 1، 2006.

**جون رنغشو أوستن**: فيلسوف إنجليزي ولد عام 1911 ممثل المدرسة التحليلية التي سميت بمدرسة اللغة العادية أو مدرسة أكسفورد، توفي عام 1960. المصدر: جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، ص 106.

**جون روجر سيرل**: فيلسوف أمريكي ولد سنة 1932 من ممثلي فلسفة التحليل اللغوي، تابع خط فيتجنشتين أكد على أهمية أشكال الإيصال اللغوي. المصدر: جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، ص 352- 353.

**جون ويزدوم**: فيلسوف إنجليزي ولد سنة 1904 تأثر بجورج مور و فيتجنشتين، اهتم بفلسفة اللغة العادية و فلسفة العقل، درس بجامعة أكسفورد، توفي عام 1993. المصدر: http://en.wikipedia.org/wiki/John_Wisdom

**جيرولد كاتز**: لغوي و فيلسوف أمريكي ولد عام 1932 التحق بمعهد M I T (معهد ماسشوست للتكنولوجيا) كباحث في اللغة، كما درّس فيه الفلسفة اهتم بمجال السيمنتيقا و النحو التوليدي. المصدر: http://en.wikipedia.org/wiki/Jerrold_Katz

**جيلبرت رايل**: فيلسوف إنجليزي ولد سنة 1916 من مناصري فلسفة اللغة العادية تأثر بفيتجنشتين و درس في جامعى أكسفورد توفي سنة 1976. المصدر: http://en.wikipedia.org/wiki/Gilbert_Ryle

**جيري فودور**: فيلسوف أمريكي ولد عام 1935 اهتم بفلسفة العقل و العلوم المعرفية، درس في معهد ماسشوست للتكنولوجيا بين عامي 1986 و 1988 و العديد من الجامعات. المصدر: http://en.wikipedia.org/wiki/Jerry_Fodor

**حسن حنفي:** مفكر مصري، يقيم في القاهرة، يعمل أستاذا جامعيا. ورأس قسم الفلسفة في جامعة القاهرة. له عدد من المؤلفات في فكر الحضارة العربية الاسلامية. حاز على درجة الدكتوراه في الفلسفة من جامعة السوربون. وهو كذلك نائب رئيس الجمعية الفلسفية العربية، والسكرتير العام للجمعية الفلسفية المصرية. المرجع: http://ar.wikipedia.org.

**دانيال لوريي**: أكاديمي و أستاذ فلسفة اللغة بقسم الفلسفة بجامعة "مونريال" بكندا. المصدر: www.pum.umontreal.ca/ca/fiches/2-7606-1819-6.html

**ديغو ماركوني**: أكاديمي إيطالي و أستاذ الفلسفة في جامعة "تورينو" ولد سنة 1947، قدم أطروحة الماجستير عن الفيلسوف النمساوي "لودفيغ فيتجنشتين" عام 1969، أما أطروحة الدكتوراه فتناول فيها جذور الجدل الهيغلي بتتبع استعمال "هيغل" للغة سنة 1979، اهتم بالفلسفة التحليلية ليكون عضواً مؤسسا للجمعية الأوربية للفلسفة التحليلية و ترأس الجمعية الإيطالية للفلسفة التحليلية من عام 1996 إلى 1998 و له العديد من الدراسات في فلسفة اللغة.المصدر: http://hal9000.cisi.unito.it/wf/DIPARTIMEN/Discipline1/Professori/Diego-Marc/

**روي هاريس**: أكاديمي إنجليزي متخصص في علم اللغة العام يدرس في جامعة "أكسفورد" المصدر: روي هاريس، تولبت جي تيلر، أعلام الفكر اللغوي (التقليد الغربي من سقراط إلى دي سوسير)، ترجمة: شاكر الكلابي، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان، ط 1، 2004.

**الزواوي بغورة**: أكاديمي جزائري و أستاذ فلسفة بجامعة قسنطينة و هو حاليا يعمل بجامعة الكويت له العديد من الدراسات فيما يتعلق بفلسفة اللغة و تحليل الخطاب مهتم بفكر "ميشال فوكو".

**سعيد مراد**: أستاذ الفلسفة الإسلامية بجامعة الزقازيق بمصر.

**سيلفيان أورو**: أكاديمي فرنسي و باحث في مركز C N R S منذ عام 1979 أسس ما يعرف بتاريخ ابستيمولوجا العلوم اللغوية اهتم بميدان فلسفة اللغة و المنطق و ابستيمولوجيا العلوم اللغوية. المصدر: //www.dr7.cnrs.fr/rubrique.php3?id_rubrique

**عاطف العراقي**: أستاذ و رئيس قسم الفلسفة بجامعة القاهرة سنة (1981)

**عبد القاهر الجرجاني: هو أبو بكر بن عبدالرحمن بن محمد الجرجاني**، فارسي الأصل، جرجاني الدار، ولد في جرجان وعاش فيها دون ان ينتقل إلى غيرها حتى توفي سنة 471 ه. عرف بولعه المبكر بالعلم والنحو والأدب. هو يعتبر مؤسس علم البلاغة، أو أحد المؤسسين لهذا العلم، ويعد كتاباه: (دلائل الإعجاز) و (أسرار البلاغة) من أهم الكتب التي ألفت في هذا المجال، وقد ألفها الجرجاني لبيان إعجاز القرآن الكريم وفضله على النصوص الأخرى من شعر ونثر، وقد قيل عنه: كان ورعًا قانعًا، عالمًا، ذا نسك وديـن. وتوفي (عبد القاهر الجرجاني) سنة 471هـ. المصدر: http://ar.wikipedia.org/wiki

**غالي شكري:** كاتب وباحث وناقد ومؤرخ مصري عربي، كان معروفا بدأبه ونشاطه الحثيث لتأصيل الفكر العربي المعاصر. ولد غالى شكرى غالى في 12 مارس 1935. حائز على دبلوم الصحافة والأدب الإنجليزى، الجامعة الأمريكية بالقاهرة، عام 1960.و دبلوم الدراسات العليا فى العلوم الاجتماعية، باريس، عام 1977. و دبلوم الدراسات العليا المعمقة

بالسربون، باريس، عام 1977.و دكتوراه فى سوسيوبولوجيا الثقافة بالسربون، باريس، عام 1978. من مؤلفاته: سلامة موسى وأزمة الضمير العربى،و أزمة الجنس فى القصة العربية، المنتمي : دراسة فى أدب نجيب محفوظ ، و ثورة المعتزل : دراسة فى أدب توفيق الحكيم ، ماذا أضافوا إلى ضمير العصر، أدب المقاومة، مذكرات ثقافة تحتضر، ثقافتنا بين نعم ولا، التراث والثورة، شعرنا الحديث إلى أين ؟ ، عروبة مصر وامتحان التاريخ ، الثورة المضادة فى مصر، توفي يوم 10 ماي 1998. المصدر: http://www.sis.gov.eg/VR/figures/arabic/html/shokri.htm

**كارل أتو آبل**: فيلسوف ألماني ولد يوم 15 مارس 1922، نال درجة الدكتوراه في الفلسفة من جامعة بون سنة 1950، درس في جامعة فرانكفورت اهتم بالأخلق و فلسفة اللغة و العلوم الإنسانية المصدر: http://en.wikipedia.org/wiki/Karl-Otto_Apel

**كمال دسوقي:** آكاديمي متخصص في علم النفس ، مصري الجنسية من مؤلفاته: سيكولوجيا العقاب من الناحيتين التربوية و الجنائية مع تطبيق على البيئة المصرية، تكوين المدرك الكلي عند الطفل، سيكولوجيا إدارة الأعمال و سيكولوجيا كفاية الإنتاج.

**لويس روجيي**: فيلسوف فرنسي ولد عام 1889 و توفي عام 1982، درس الفلسفة بجامعة "بيزنسون" اهتم بحقول فلسفية كثيرة منها نظرية المعرفة المنطق و الفلسفة العلمية و تاريخ الفلسفة و الدين، و له العديد من الكتب بلغت حوالي أربعين كتاباً. المصدر: http://www.wikiberal.org/wiki/index.php?title=Louis_Rougier

**لويس هيلمسلف**: عالم لسانيات دنمركي ولد بكوبنهغن عام 1899 و هو واحد من أعضاء حلقة كوبنهغن اللغوية ذات التوجه البنيوي و له العديد من الدراسات اللغوية منها مبادئ النحو العام، و مقدمة لنظرية في اللغة توفي في ماي 1965.المصدر: http://fr.wikipedia.org/wiki/Louis_Hjelmslev

**ليون برونشفيك**: فيلسوف فرنسي ولد عام 1869 ذو نزعة مثالية نقدية نال شهادة التبريز في الفلسفة عام 1891 و درس في العديد من المعاهد، نال درجة الدكتوراه عام 1897 درس في السربون، توفي عام 1944. المصدر: جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، دار الطليعة، بيروت، ط 1، 1987، ص 154.

**محمد حسين هيكل:** كاتب صحفي و مؤرخ مصري عاش ما بين 1888 و 1956، عضو المجمع اللغوي، و رجل سياسي، تخرج من مدرسة الحقوق بالقاهرة سنة 1909، و حصل على دكتوراه في الحقوق من جامعة السربون في باريس. ترأس رئاسة تحرير جريدة السياسة اليومية عام 1922، و هو من زعماء الحزب الدستوري بقيادة سعد زغلول، من مؤلفاته: حياة محمد، منزل الوحي، ثورة الأدب، الصديق أبو بكر، الفاروق عمر، ولدي، عشرة أيام في السودان، و له ثلاثة قصص هي: زينب، أبيس، هكذا خلقت. المرجع: عمر رضا كحالة، معجم المؤلفين، مؤسسة الرسالة، ج 5، ص 244.

**محمد شفيق غربال**: مؤرخ مصري ولد يوم 4 يناير 1894م بالإسكندرية انتقل إلى القاهرة والتحق بمدرسة المعلمين العليا ثم أوفد إلى إنجلترا لإكمال دراسته في جامعة ليفربول إبان الحرب العالمية الأولى. أشرف على رسالته لنيل الماجستير المؤرخ البريطاني الشهير أرنولد توينبي. كانت الرسالة بعنوان "بداية المسألة المصرية وظهور محمد علي". عمل أستاذا في جامعة القاهرة ثم صار عميدا لها. اختير عام 1951 م لعضوية لجنة من 12 مؤرخا من أبرز مؤرخي العالم ليكونوا مستشارين لليونسكو في شئون تاريخ العالم.كما عمل في عدد من الوزارات. قام بإنشاء الجمعية المصرية للدراسات التاريخية بالإضافة للمتحف المصري. كان عضوا في مجمع اللغة العربية بالقاهرة والمجمع العلمي المصري و تولى إدارة معهد الدراسات العربية بجامعة الدول العربية . توفي يوم 19 أكتوبر 1961م. **المرجع**: عمر رضا كحالة، معجم المؤلفين، مؤسسة الرسالة، ج 5، ص 343. و http://ar.wikipedia.org

**محمد مندور:** أديب و حقوقي و صحفي مصري عاش ما بين 1907 و 1965، درّس في معهد الدراسات العربية من كبار النقاد، من مؤلفاته: منهج البحث في الأدب و اللغة، النقد الأدبي، في الميزان الجديد، في الأدب و النقد، الفن التمثيلي و المسرح. المرجع: عمر رضا كحالة، معجم المؤلفين، ج 6، ص 141 – 142.

**محمود أمين العالم:** أكاديمي و ناقد أدبي مصري ولد 18 فيفري 1922، و هو من قيادات الحركة الشيوعية و الطلابية في مصر، نال درجة الدكتوراه في الفلسفة من جامعة القاهرة، و عمل بها إلى أن فصل عن العمل سنة 1954، و دخل المعتقل و سجن بسبب أفكاره السياسية، اهتم بالنقد الأدبي ليؤسس لمدرسة الواقعية الإشتراكية، من مؤلفاته: "الانسان موقف" و"معارك فكرية" و"هربرت ماكوزي وفلسفة الطريق المسدود" و"الوعي والوعي الزائف في الفكر العربي" و"تأملات في عالم نجيب محفوظ" و"الوجه والقناع في المسرح العربي المعاصر" و"الابداع والدلالة" و "ثلاثية الرفض والهزيمة دارسة في أدب صنع الله ابراهيم". المرجع:

**.http://www.ibn-rushd.org/arabic/AlemCv.htm**

**.http://www.alarabiya.net/articles/2009/01/10/63926.html**

**http://www.arabic.xinhuanet.com/arabic/2009-01/11/content_796014.htm**

**محمود فهمي زيدان:** آكايمي و أستاذ الفلسفة الحديثة و المعاصرة بكلية الآداب بجامعة القاهرة من مؤلفاته: مناهج البحث الفلسفي، وليام جيمس، كنط و فلسفته النظرية، المنطق الرمزي نشأته و تطوره، في النفس و الجسد، في فلسفة اللغة، من نظريات العلم المعاصر إلى المواقف الفلسفية، مناهج البحث في العلوم الطبيعية، نظرية المعرفة عند مفكري الإسلام و

فلاسفة الغرب المعاصرين، توفي سنة 1995. المرجع:: محمود فهمي زيدان، مناهج البحث الفلسفي، تصدير : محمد فتحي عبد الله، كتاب ص 5- 6.

**مايكل دمت**: فيلسوف بريطاني ولد عام 1925 اهتم بالفلسفة التحليلية و المنطق و فلسفة الرياضيات و فلسفة اللغة. المصدر: http://en.wikipedia.org/wiki/Michael_Dummett

**نورمان ملكوم**: فيلسوف أمريكي ولد سنة 1911 ألتقى بن عامي 1939/1938 بفيتجنشتين و جورج حور، درس في جامعة "كورنل" حاول نشر فلسفة الحس المشترك و فلسفة اللغة العادية توفي سنة 1990. المصدر: http://en.wikipedia.org/wiki/Norman_Malcolm

**ناجيل لف**: أستاذ علم اللغة المشارك في جامعة "كيب تاون" في جنوب إفريقيا. المصدر: جون إي جوزيف، ناجيل لف، تولبت تيلر، أعلام الفكر اللغوي (التقليد الغربي في القرن العشرين)، ترجمة: شاكر الكلابي، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان، ط 1، 2006.

**نعوم شومسكي**: لساني و لغوي أمريكي ولد بفيلادلفيا بالولايات المتحدة الأمريكية سنة 1928، مؤسس نظرية النحو التوليدي كما أنّه ساهم في مقارعة علم النفس السلوكي بتركيزه على الجوانب الإدراكية في دراسة العقل و اللغة، كما نشط في المجال السياسي بانتقاد السياسة الخارجية للولايات المتحدة الأمريكية. المصدر: http://fr.wikipedia.org/wiki/Noam_Chomsky

**هبرمس يورغن:** يلسوف و عالم اجتماع ألماني ولد سنة 1929، يعد من أبرز ممثلي مدرسة فرانكفورت، حيث استأنف مشروع ماركس في نقد المجتمع و أشكال الاستلاب الحديثة، حيث فهم الماركسية على أنّها نظرية نقدية، عارض الوضعية بقوة من مؤلفاته : البنية السلوكية للحياة العامة، النظرية و الممارسة. المرجع: جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، ص 635.

**ويلارد كواين فان أورمن**: فيلسوف و منطقي أمريكي ولد سنة 1908 ممثل الوضعية الأمريكية المحدثة، نقد الواقعية المحدثة (الأفلاطونية) لكل من فريجه و تشورش، و اتجه نحو إسمية لغوية من مؤلفاته من وجهة نظر منطقية، المنطق الرياضي، طريق المفارقة.المرجع: جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، ص 489.

**ويليام وردزروث**: شاعر إنجليزي **ولد** في السابع من إبريل سنة 1770 في مدينة cockermouth، وبعد تخرج وردزورث من المدرسة أرسل لجامعة كيمبرج لإكمال تعليمه وتخرج منها، نشر وردزورث مجلدين شعريين له، و بالرغم من أن أشعاره كانت تقابل بالنقد إلا أنها أكسبته شعبية واسعة، ولكن عدم نجاحه في الشعر جعله يتجه للكتابة في السفر حيث نشر دليل المسافر في مقاطعة البحيرة والذي أثبت شعبيته. وفي آخر حياته حظي وردزورث بمقام الشاعر الفائز بعد وفاة روبرت سوثي والذي سبقه لهذا المنصب واستمر في هذا المنصب حتى وفاته بداء الرئة في الثالث والعشرين من ابريل سنة 1850. المصدر: http://ar.wikipedia.org/wiki

# فهرس المصادر و المراجع:

**المصادر**:

1. **زكي نجيب محمود**:

**أفكار و مواقف**، دار الشروق، بيروت، ط 3، 1987.

**الجبر الذاتي**، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1973.

**الشرق الفنان**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1993.

**الكوميديا الأرضية**، دار الشروق، بيروت، ط 2، 1983.

**المعقول و اللامعقول في تراثنا الفكري**، دار الشروق، بيروت، ط 4، 1987.

**المنطق الوضعي**، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط 2، 1956، ج 1.

**المنطق الوضعي**، الأنجلومصرية، القاهرة، ط 5، 1980، ج 2.

**بذور و جذور**، دار الشروق، بيروت، ط 1، 1990.

**برتراند رسل**، دار المعارف، القاهرة، 1956.

**تجديد الفكر العربي**، دار الشروق، بيروت، ط 1، 1971.

**جابر بن حيان**، مكتبة مصر، القاهرة، 1961.

**حصاد السنين**، دار الشروق، بيروت، ط 1، 1992.

**رؤية إسلامية**، دار الشروق، بيروت، ط 1، 1987.

**شروق من الغرب**، دار الشروق، بيروت، ط 2، 1983.

**عربي بين ثقافتين**، دار الشروق، بيروت، ط 2، 1993.

**عن الحرية أتحدث**، دار الشروق، بيروت، ط 1، 1986.

**في تحديث الثقافة العربية**، دار الشروق، بيروت، ط 1، 1987.

**في حياتنا العقلية**، دار الشروق، بيروت، ط 1، 1979.

**في فلسفة النقد**، دار الشروق، بيروت، ط 2، 1983.

**في مفترق الطرق**، دار الشروق، بيروت، ط 2، 1993.

**قصة نفس**، دار الشروق، بيروت، ط 4، 1993.

**قصة عقل**، دار الشروق، بيروت، ط 2، 1988.

**قيم من التراث**، دار الشروق، بيروت، ط 1، 1984.

**قشور و لباب**، دار الشروق، بيروت، د ط، 1980.

**مجتمع جديد أو الكارثة**، دار الشروق، بيروت، ط 3، 1983.

**مع الشعراء**، دار الشروق، بيروت، ط 4، 1988.

**موقف من الميتافيزيقا**، دار الشروق، بيروت، ط 4، 1993.

**من زاوية فلسفية**، دار الشروق، بيروت، ط 3، 1982.

**نافذة على فلسفة العصر**، سلسلة الكتاب العربي، صادرة عن مجلة العربي، الكويت، الكتاب 27، بتاريخ 15 أفريل 1990.

**نحو فلسفة علمية**، مكتبة الأنجلومصرية، القاهرة، ط 1، 1958.

**هذا العصر و ثقافته**، دار الشروق، بيروت، ط 2، 1982.

**هموم المثقفين**، دار الشروق، بيروت، ط 1، 1981.

**وجهة نظر**، الأنجلو مصرية، القاهرة، 1967.

## المراجع بالعربية:

1. **أسامة علي حسن الموسى**:

**المفارقات المنهجية في فكر زكي نجيب محمود**، مطبوعات جامعة الكويت، 1997.

2. **ألفرد جولس آر**:

**الفلسفة في القرن العشرين**، ترجمة: **بهاء درويش**، دار الوفاء لدنيا الطباعة و النشر، الإسكندرية، مصر، ط 1، 2006.

3. **إمام عبد الفتاح إمام**:

**رحلة في فكر زكي نجيب**، المجلس الأعلى للثقافة، 2001.

4. **إ م بوشنسكي**:

**الفلسفة المعاصرة في أوربا**، ترجمة: **عزّت قرني**، المجلس الوطني للثقافة و الفنون و الآداب، الكويت، سبتمبر 1992.

5. **براين ماجي**:

**رجال الفكر**، ترجمة: **نجيب الحصادي**، منشورات جامعة قاريونس، بنغازي، ليبيا، ط 1، 1998.

6. **برتراند رسل**:

**فلسفتي كيف تطورت**، ترجمة: عبد الرشيد الصادق، مكتبة الأنجلو المصرية، ط 1، 1960.

**حكمة الغرب**، ترجمة: فؤاد زكريا، المجلس الوطني للثقافة و الفنون و الآداب، الكويت، عدد 72، ديسمبر، 1983، ج 2.

7. **بول ريكور**:

**نظرية التأويل (الخطاب و فائض المعنى)**، ترجمة: سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط 2، 2006.

**صراع التأويلات دراسة هيرمونيطيقية**، ترجمة: منذر عياشي، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت لبنان، ط 1، 2005.

8. **جون أي جوزيف، ناجيل لف، تولبت جي تيلر**:

**أعلام الفكر اللغوي (التقليد الغربي في القرن 20)**، ترجمة: أحمد شاكر الكلابي، دار الكتاب الجديد، بيروت، ط 1، 2006.

9. **الزواوي بغورة**:

**الفلسفة و اللغة (نقد المنعطف اللغوي في الفلسفة المعاصرة)**، دار الطليعة، بيروت، ط 1، 2005.

10. **سعيد مراد**:

**زكي نجيب آراء و أفكار**، عين للدراسات و البحوث الإنسانية و الاجتماعية، 1997.

11. **الطاهر وعزيز**:

**المناهج الفلسفية**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط 1، 1990.

12. **عادل مصطفى**:

**مدخل إلى الهرمينوطيقا (فهم الفهم)**، دار النهضة العربية، لبنان، ط 1، 2003.

13. **عاطف العراقي**:

**زكي نجيب محمود، (كتاب تذكاري)**، دار الوفاء للطباعة و النشر، الإسكندرية، ط 1، 2005.

14. **عبد الرحمن بدوي:**

**مدخل جديد إلى الفلسفة**، وكالة المطبوعات، الكويت، ط 1، 1975، ص 262.

15. **عزمي إسلام**:

**لدفيغ فيتجنشتين**، دار المعارف، مصر.

16. **علي حرب**:

**الفكر و الحدث (حوارات و محاور)**، دار الكنوز الأدبية، ط 1، 1997.

17. **كمال دسوقي**:

**حتمية تزاوج العقلانية و الوجدانية في وضعية زكي نجيب محمود المنطقية**، مقال في كتاب: زكي نجيب (مفكرا عربيا و رائدا للاتجاه العلمي التنويري)إشراف: عاطف العراقي.

18. **لودفيغ فيتجنشتين**:

**بحوث فلسفية**، ترجمة: عزمي إسلام، فقرة: 125.

19. **ماهر عبد القادر محمد علي**:

**خرافة الوضعية المنطقية**، دار المعرفة الجامعية.

20. **محمد مجدي الجزيري**:

**المتشابهات الفلسفية لفلسفة الفعل عند فيتجنشتين**، دار آتون للتوزيع، 1986.

21. **محمد مهران و محمد مدين**:

**مقدمة في الفلسفة المعاصرة**، دار قباء للطباعة و النشر، القاهرة، 2004،.

22. **محمد مهران رشوان**:

**مدخل إلى دراسة الفلسفة المعاصرة**، دار الثقافة للنشر و التوزيع، 1984.

23. **محمود أمين العالم**:

**ثلاثة نصوص و ثلاثة مواقف من منهج تدريس الفلسفة للسنة الثالثة التوجيهية في مصر**، مقال من كتاب: الفلسفة في الوطن العربي المعاصر (بحوث المؤتمر الفلسفي العربي الأول)، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، ط 2، 1987.

24. **محمود فهمي زيدان**:

**في فلسفة اللغة**، دار النهضة العربية، بيروت، 1985.

**زكي نجيب محمود سقراط مصر و العرب**، مقال في الكتاب التذكاري: زكي نجيب محمود مفكراً عربيا و رائدا للاتجاه العلمي التنويري.

25. **مديحة رفعت فارس**:

**العقل و الوجدان في كتابات زكي نجيب محمود**، مقال في كتاب: زكي نجيب ( مفكرا عربيا و رائدا للاتجاه العلمي التنويري) إشراف: عاطف العراقي.

26. **مصطفى النشار**:

**زكي نجيب و الحوار الأخير**، دار قباء للطباعة و النشر، ط 1، 2006.

27. **هنتر ميد**:

**الفلسفة انواعها ومشكلاتها**، ترجمة: فؤاد زكريا، دار نهضة مصر للطبع والنشر، القاهرة، 1969.

28. **يحي هويدى**:

**باركلي**، سلسلة نوابغ الفكر الغربي، دار المعارف بمصر، القاهرة، 1960.

29. **يمنى طريف الخولي**:

**فلسفة العلم في القرن العشرين**، المجلس الوطني للثقافة و الفنون و الآداب، الكويت، 2000.

30. **يوسف كرم**:

**تاريخ الفلسفة الاوربية في العصر الوسيط**، دار المعارف بمصر، ط3.

**تاريخ الفلسفة الحديثة**، دار المعارف بمصر.

## مذكرات جامعية:

**بلبولة مصطفى:**

**مشروع اللغة الكونية عند ليبنتس**، مخطوط رسالة ماجستير في الفلسفية، جامعة وهران، 2006/2005.

## معاجم و قواميس:

**1. أندري لالاند:**

**موسوعة لالاند الفلسفية**، ترجمة: خليل أحمد خليل، دار عويدات، بيروت، ط 2، 2001.

**2. جميل صليبا**:

**المعجم الفلسفي**، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982.

3. **جورج طرابيشي:**

**معجم الفلاسفة**، دار الطليعة، بيروت، ط 1، 1987.

4. **عمر رضا كحالة**:

**معجم المؤلفين (تراجم مصنفي الكتب العربية)**، مؤسسة الرسالة، ط 1، 1993.

5. **كامل سليمان الجبوري:**

**معجم الأدباء من العصر الجاهلي حتى سنة 2002**، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 2003.

## المجلات و الدوريات

**عبد الرحمن بدوي**:

**اللغة و المنطق في الدراسات الحالية**، مجلة عالم الفكر، وزارة لإعلام الكويت، العدد الأول، 1971.

## المراجع باللغة الأجنبية:

**Alfred Jules Ayer**.

language truth and logic, penguin books, England.

**André Lalande**:

" le langage philosophique et l'unité de la philosophie", revue de métaphysique et de morale, Armand colin & cle éditeurs, 6 eme année 1898, paris.

**Daniel Laurier**:

introduction à la philosophie du langage, éditeur pierre mardaga, Belgique, 1993.

**Diego Marconi**:

la philosophie du langage au xxème siècle, traduit par: Michel Valensi, édition de l'éclat, 1997.

**Jacques Bouveresse**.

la demande philosophique, édition de l'éclat; 1996

" langage ordinaire et philosophie", article dans " langage", année 1971, volume 6, numéro 21

**John dewey.**

essays in experimental logic; the university of Chicago press; chicago, U S A, 1916.

**John Marenbon:**

"philosophy of language" artical in " new dictionary of the history of ideas", Thomson gale, U S A, 2005, v 3.

**Joseph Sumpf.**

a propos de la philosophie du langage", langage, année 1971, volume 6, numéro 21.

**Ludwig Wittgenstein**.

tractatus logico philosophicus,translation by: D F Pears & B f Mcguinness, Richard clay and co Ltd, Great Britain, 1963

**Meredith Williams**.

"modern philosophy of language", artical in "new dictionary of the history of ideas".

**Mortiz schlock & others.**

"the turning point in philosophy", in: "logical empiricism at its peak", translated by: Peter Heath, edited by: Sahotra Sarkar, published by:Taylor & Francis, U SA, 1996.

**Richard Kearney**.

twentieth century continental philosophy, Taylor & Francis e-Library, 2005, New York, U S A

**Richard Rorty**.

the linguistic turn (Essays in Philosophical Method), University of Chicago Press; 1992

**Robert Audi.**

"philosophy of language" artical in "the Cambridge dictionary of philosophy", Cambridge university press, United Kingdom, 2 edition , p 673.

"ordinary language philosophy" artical in "the cambridge dictionary of philosophy".

"analytic philosophy", artical in " the cambridge dictionary of philosophy"

**Rudolf Carnap & autres**:

manifeste du cercle de vienne et autre écrits, "le dépassment de la métaphisique", ( s/ la direction d'Antonia SOULEZ ), trad. Barbara CASSIN & autres, éd. P.U.F. Paris, 1985.**S Scott.**

**R M Martin**.

"meaning: overview of philosophical theories", article in " encyclopedia of language and linguistics", v 7.

overview of philosophical theorises, in: Encyclopedia of Language and Linguistics, v 7.

**Sylvain Auroux:**

la philosophie du langage, presses universitaires de France, Paris, 1996.

" Le langage n'est pas dans le cerveau.", sciences humaines, n° 27, décembre janvier 1999/ 2000.

**S Scott**:

"cognitive science and philosophy of language", artical in "encyclopedia of language and linguistics, Oxford: Elsevier; 2 edition 2006, volume 2.

**Maryanne Cline Horowitz**.

new dictionary of the history of ideas, v 2.

# فهرس الموضوعات:

الإهداء: ----------أ

شكرات: ---------- ب

**مقدمة: ---------- ث**

**الفصل الأول: فلسفة اللغة المدلول و التوجه. ----------2**

**المبحث الأول: فلسفة اللغة (المفهوم و المجال): ---------- 2**

فلسفة اللغة بوجه عام: ----------2

فلسفة اللغة و الاتجاه اللساني: ----------4

فلسفة اللغة و الاتجاه التحليلي:----------7

فلسفة اللغة في الفلسفة القارية:----------9

مفهوم فلسفة اللغة عند زكي نجيب محمود: ---------- 11

المفهوم الجامع: ---------- 16

**المبحث الثاني: فلسفة اللغة التوجه و الممارسة.----------17**

مقاربة فلسفة اللغة المثالية: ---------- 17

مقاربة فلسفة اللغة العادية: ---------- 29

**المبحث الثالث: اللغة و حياة زكي نجيب محمود الفكرية.---------- 41**

**الفصل الثاني: فلسفة اللغة عند "زكي نجيب". ---------- 55**

**المبحث الأول: الفلسفة و اللغة عند "زكي نجيب".----------55**

الفلسفة تحليل: ---------- 55

مفهوم التحليل:---------- 58

موضوع التحليل: ---------- 62

مبررات التحليل:---------- 63

أدوات التحليل:---------- 66

صور التحليل و نماذج عنه:---------- 71

**المبحث الثاني: بنية اللغة و طبيعتها عند "زكي نجيب": ----------78**

أولا: بنية اللغة: ---------- 78

ثانيا: طبيعة اللغة:---------- 87

**المبحث الثالث وظائف اللغة عند "زكي نجيب": ----------95**

التأثير السلبي للغة:---------- 96

وظائف اللغة:---------- 99

**المبحث الرابع نظرية المعنى عند "زكي نجيب": ---------- 114**
المعنى المفهوم و المعيار:---------- 114
طريقة كشف المعاني: ---------- 122
المعنى و تمييز نوع الكلام: ---------- 123
ضوابط المعنى:---------- 125
واحدية المعنى: ---------- 128
تعدد المعاني و تطورها: ---------- 129
**المبحث الخامس اللغة و الفكر عند "زكي نجيب": ---------- 133**
طبيعة الفكر: ---------- 133
علاقة الفكر بالواقع:---------- 138
الطبيعة الاجتماعية للفكر:---------- 140
العلاقة بين اللغة و الفكر: ---------- 143
فائدة الربط بين اللغة و الفكر: ---------- 146
وحدة الفكر: ---------- 146
**الفصل الثالث: الفلسفة اللغوية عند "زكي نجيب": ---------- 151**
**المبحث الأول اللغة و الإنسان: ---------- 152**
الإنسان و الكلمة: ---------- 153
الإنسان كوجود: ---------- 157
الإنسان العربي: ---------- 162
**المبحث الثاني اللغة و العقل. ---------- 166**
مفهوم العقل: ---------- 166
العقل تحليل:---------- 169
العقل سلوك:---------- 172
تجليات العقل: ---------- 173
العقل في التراث العربي الإسلامي: ---------- 175
**المبحث الثالث اللغة و الحرية: ---------- 179**
جذور الاهتمام بالحرية: ---------- 179
الحرية و الإنسان:---------- 181
تعدد معنى الحرية: ---------- 182
المعنى السلبي للحرية:---------- 183
المعنى الإيجابي للحرية: ---------- 184
**المبحث الرابع اللغة و الفن و الجمال: ---------- 188**
الجمال و التحليل: ---------- 188
الفن لغة تعبيرية:---------- 190
الفن و المعنى: ---------- 195
النقد الفني خطاب معقول:---------- 197

**الفصل الرابع نقد و تقييم: ---------- 203**

**المبحث الأول وضعية "زكي نجيب" ---------- 203**

**المبحث الثاني اسهامات زكي نجيب في فلسفة اللغة: ---------- 207**

**المبحث الثالث مآخذ على "زكي نجيب": ---------- 210**

**خاتمة: ---------- 223**

**فهرس الأعلام: ---------- 228**

**ملحق التعريف بالأعلام: ---------- 233**

**فهرس المصادر و المراجع: ---------- 237**

**فهرس الموضوعات: ---------- 243**