

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

République Algérienne Démocratique et Populaire

وزارة التعليم العالي و البحث العلمي

Ministère de l'Enseignement Supérieur et de la Recherche Scientifique

Université Mustapha Stambouli

Mascara



جامعة مصطفى استمبولي

معسكر

كلية: العلوم الإنسانية والاجتماعية

قسم: الفلسفة

مخبر: مخبر الدراسات الإنسانية وقضايا الإنسان والمجتمع في الجزائر

أطروحة لنيل شهادة دكتوراه الطور الثالث

تخصص : فلسفة التواصل

فرع: علوم إجتماعية/ فلسفة

العنوان:

إشكالية الأنا والآخر في الفكر العربي المعاصر

زكي نجيب محمود أنموذجاً

يوم: 03 جوان 2025

تقديم الطالب: بن ساسي حيدار

لجنة المناقشة:

|                |                |                      |                      |
|----------------|----------------|----------------------|----------------------|
| رئيساً         | رئيساً         | أستاذ التعليم العالي | رباني الحاج          |
| مشرفاً ومقرراً | مشرفاً ومقرراً | أستاذ التعليم العالي | حمادي هواري          |
| مشرفاً مساعداً | مشرفاً مساعداً | أستاذ محاضر أ        | مطالسي حمي نور الدين |
| مناقشا         | مناقشا         | أستاذ التعليم العالي | بوعرفة عبد القادر    |
| مناقشا         | مناقشا         | أستاذة محاضرة أ      | مبارك فضيلة          |
| مناقشا         | مناقشا         | أستاذة محاضرة أ      | الزاوش يمينه         |

السنة الجامعية: 2025 / 2024

الإهداء

إلى كل محب للفلسفة والفلاسفة أهدي هذا العمل.

حيدار بن ساسي

## شكر وعرفان

بسم الله الرحمن الرحيم والصلاة والسلام على رسوله الكريم صلى الله عليه وسلم،  
أتقدم بالشكر والعرفان إلى كل من أشعل شمعة في دروب عملنا وإلى كل من وقف  
على المنابر وأعطى من حصيلة فكره لينير دربنا، إلى الأساتذة الكرام في قسم  
الفلسفة بجامعة مصطفى اسطمبولي معسكر، إلى الأستاذ حمادي هوارى ومساعدته  
الأستاذ مطالسي حمى نورالدين، اللذان تفضلا بإشرافهما على هذا المنجز العلمي،  
فجزاهما الله عنا كل خير، ولهما كل الشكر والتقدير والاحترام.

حيدار بن ساسي

# مقدمة

## مقدمة :

في ظل الأوضاع والظروف التي عرفتھا المجتمعات العربية في الفترة المعاصرة، وعلى رأسھا: تعرض مختلف الشعوب العربية للاستعمار، انتشار التخلف فيها وتطلعھا للتقدم والحدثة التي ميزت المجتمعات الغربية في الضفة الأخرى، ظهور الصراع بين الشرق والغرب وغير ذلك من الأحداث... ظهرت جملة من القضايا الفلسفية، مثلت هاجس مختلف أقطاب الفكر العربي المعاصر، تجلت في جملة من الثنائيات مثل: الأصالة والمعاصرة، التراث والحدثة، الأنا والآخر، هذه المسألة اختلفت الرؤى حولھا وكانت وما تزال هاجس الفكر العربي اليوم.

تعددت القراءات و الآراء حول طبيعة العلاقة بين الجانبين - الأنا بدلالاته المختلفة: المحلي، التراث، الأصالة، الشرق.../ الآخر بمفاهيمه المتنوعة: الأجنبي، الحدثة، المعاصرة، الغرب...، وطرحت عدة إشكاليات حول العلاقة بين الطرفين، هل تمثل علاقة صراع وانقسام أم تداخل وانسجام؟ هل الأنا ترفض الآخر أم العكس؟ هل كلاهما شرط لوجود الآخر؟ وخاصة في الفكر العربي الذي تحتل فيه أفكار الهوية -الأصالة- التراث... مكانة هامة ولاسيما في ظل تطور وسائل الاتصال والتواصل، وانتشار التقدم التكنولوجي الرهيب الذي عرفه الغرب مؤخرا في مقابل تخلف العرب عن الركب الحضاري .

لا يخف علينا، ما ساد الفكر العربي المعاصر من ازدواجية، تمثلت في العلاقة التي لم تكن فقط مرتبطة بمصطلحي التخلف والتقدم، بل بما يحمله الآخر الأوروبي أيضا من ثنائية تجسدت في التقدم الأوروبي وما يحتويه من منجزات علمية- اجتماعية- اقتصادية من جهة أخرى، وبين العدوان والاستعمار الذي يمارسه على الأنا العربية المتخلفة من ناحية أخرى. من هنا برزت أزمة مزدوجة في الفكر والواقع العربيين على السواء، يغذي الواحد منهما

الآخر سلبا أو إيجابا، محورها إشكالية العلاقة بين الأنا والآخر، التي عرفت تطورا بارزا في حقبة الاستعمار والبحث عن الانعتاق منه ومن بقاياها في الفترات اللاحقة.

فإشكالية الأنا والآخر قديمة الوجود تطورت بتطور الأوضاع، إذ هي من أهم الإشكالات التي شغلت حيزا كبيرا في الفكر الفلسفي قديما وحديثا، فهي ضاربة بجذورها منذ العصر القديم، منذ الفلسفات اليونانية مروراً بالفكر الوسيطى وصولاً إلى الفلسفة الحديثة ثم المعاصرة، التي ظهرت فيها قراءات مختلفة للعلاقة بين الأنا والآخر تنوعت بتنوع المجتمعات التي نشأ فيها الفلاسفة وتعددت بتعدد تياراتهم الفكرية فعلى سبيل المثال لا الحصر، لا يخرج تصور المسألة عن المجتمع العبودي قديما، ولا ينفصل عن مجتمع العولمة مؤخرا، وبالتالي تحتل إشكالية الأنا والآخر في الساحة الفكرية والفلسفية مكانة هامة في كونها تتماشى مع الوقائع، بما فيها مستجدات وقتنا الراهن الذي أثر في المفكرين العرب المعاصرين، وعلى رأسهم المفكر زكي نجيب محمود في طرح المسألة.

قد وقع اختيارنا على أحد رموز الفكر العربي المعاصر، صاحب بصمة الفيلسوف والأديب - زكي نجيب محمود - المفكر العربي الأصيل ورائد الفلسفة الوضعية الذي دعا إلى الإصلاح وتجديد الفكر العربي والمواءمة بين الأصالة والمعاصرة أو بين الثقافتين في أواخر الستينات وأوائل السبعينات، فهو علم أعلامها البارزين، ورائد من رواد الفكر العربي المعاصر ممن حملوا مشعل التنوير العربي وعملوا على توظيف علمهم وخبراتهم في خدمة قضايا أمتهم بل وفي خدمة الإنسانية جمعاء. وذلك باعتماد فلسفة متميزة محوراً توظيف المنهج العلمي في معالجة قضايا المجتمع العربي، وتبني الوضعية المنطقية كمنهج فلسفي، وهو الفيلسوف الذي تجرأ على أفكاره وصاحب مشروع فكري جديد في حينه يجمع بين الأصالة والمعاصرة، يوفق بين نظريات العلم وحقائق الإيمان ويرسخ من خلاله ثقافته العربية الإسلامية. فقد استطاع زكي نجيب محمود بكتاباته أن يخرج الفلسفة من بطون الكتب

وأروقة المعاهد والجامعات لتؤدي دورها في الحياة، كما دعا إلى تغيير سلم القيم إلى النمط الأوروبي والأخذ بحضارة الغرب وتمثلها كل ماضيها باعتبارها حضارة العصر. وبذلك أحدث ثورة فكرية تجديدية، اتجه معالجته القضايا العربية وحاول ايجاد حل أو علاج للداء الذي تشكو منه الأمة العربية الإسلامية، وركز على الفكر باعتبار الأزمة أزمة فكر وأن أوروبا تقدمت بفضل الفاعلية والاستمرارية الفكرية. وبالتالي دعا إلى الاهتمام بالعلم حتى ولو جاء على حساب الجانب الوجداني والدعوة إلى الأخذ بأسس الحضارة العصرية وما يتبعها من ثقافة.

تكم أهمية موضوع بحثنا هذا، في القيمة المعرفية والفلسفية التي يضيفها ، مقارنة بمختلف الدراسات التي سبق لها وأن تناولت الموضوع، نسعى إلى بيان مختلف الجوانب الفلسفية المتعلقة بإشكالية الأنا والآخر، بالتطرق إلى دلالاتهما - تاريخهما أبعادهما ... وبالبحث في قضية التواصل وجدلية العلاقة بين الأنا والآخر مع طرح عدة مواقف وآراء متعلقة بالمشكلة في جانبيها المحلي التراث، وجانبها العالمي الغرب، وبيان أهمية دراسة أنموذج زكي نجيب محمود في طرح المسألة وعلاقته بتحديات العصر و الاطلاع على ما تمت كتابته من طرف هذا المفكر العربي من إنتاج فكري وبيان أبرز القضايا التي تناولها فيما يخص الأمة العربية والإسلامية. وكذلك مسألة اهتمامه بالتراث بشكل عام، وقضية التزامه بالوضعية المنطقية التي وجد فيها ضالته.

وقد تعددت أسباب اختيارنا لهذا الموضوع منها ما هو ذاتي، يتعلق بميلنا وإعجابنا الشديد بالفكر العربي الإسلامي المعاصر، وبرغبتنا في التعرف على إشكالاتنا المحلية والراهنة ومحورها إشكالية الأنا والآخر، شغفنا الكبير بالبحث في فلسفة المفكر المصري زكي نجيب محمود الذي مزج بين الفلسفة والأدب، كما أن الموضوع يدخل ضمن التخصص الذي درسناه في الماستر - تخصص فلسفة اللغة والتواصل-، وهو ما كان دافعا لنا في

إكمال المسيرة العلمية فيه، بموضوع الأنا والآخر، الذي يرتبط بصورة كبيرة به في إطار فلسفة التواصل.

أما الأسباب الموضوعية التي دفعتنا لاختيار الموضوع، هي التطلع إلى تعميق المعارف الفلسفية واللغوية والتواصلية والمنهجية، وبيان ما يحتله الموضوع من مكانة في فهم النهضة العربية، ومعرفة خبايا التراث الإسلامي وما فيه من علم وثقافة. وكذلك إثراء المكتبات بهذا البحث الجديد وما يتضمنه من معلومات وأفكار متعلقة بمسألة الأنا والآخر وكذلك التراث وأهم المسائل التي عالجها المفكرين والفلاسفة العرب المعاصرين فيما يخص إشكالية جدلية العلاقة بين الأنا والآخر في الفكر العربي المعاصر. جدة الموضوع بحيث يمكن أن يعتمدها الطلبة في دراستهم في الماجستير والليسانس كمرجع يخدم بحثهم.

الإشكالية البحثية التي تتناسب وموضوعنا، والتي أردنا من خلالها بيان ميزات زكي نجيب محمود في طرح مسألة الأنا والآخر في ظل اهتمام مختلف أقطاب الفكر العربي المعاصر بها، ويمكن إدراجها كالتالي: إلى أي مدى استطاع زكي نجيب محمود من خلال مشروعه التراثي ووضعته المنطقية أن يوفق بين الأنا العربي المسلم والآخر الغربي رغم اختلافهما في الكثير من الميادين والمجالات؟ وإن كانت هناك علاقة توافقية بينهما فما هي أبرز تجلياتها وأبعادها الفلسفية والمعرفية والحضارية؟

ولتفكيك هذه الإشكالية تم طرح مجموعة من التساؤلات الفرعية التي تتوافق مع إشكاليتنا المطروحة جاءت على النحو التالي:

- ما مفهومي الأنا والآخر وماهي أهم المحطات والتحويلات التي مرت بها إشكالية العلاقة بينهما؟

- كيف ينظر الفكر العربي المعاصر إلى إشكالية الأنا والآخر ؟

- كيف عالج زكي نجيب محمود المسائل والقضايا المتعلقة بإشكالية الأنا والآخر ؟

ماهي أبرز تداعيات وأبعاد إشكالية الأنا والآخر من منظور زكي نجيب محمود؟  
 ما هو موقف الفلاسفة والمفكرين الغرب والعرب من طرح المفكر زكي نجيب محمود  
 لإشكالية الأنا والآخر؟

أما فرضيات الدراسة التي اعتمدنا عليها كأفكار ومواقف محورية فقد تمثلت في ما يلي:  
 - الأنا هو الذات الفاعلة المفكرة المتعالية عن الآخر.

- الآخر هو المغاير والمختلف والمسيطر والمزدهر والمتطور والمهيمن.  
 إشكالية الأنا والآخر في الفكر العربي المعاصر تتمظهر من خلال منظور القيم والتطورات  
 التي يجريها الغرب في فضاءنا على حساب ذواتنا وقيمنا ومنظور التطورات العلمية الانسانية  
 دون المساس بالجانب العقائدي الحضاري.

العلاقة بين الأنا والآخر من منظور زكي نجيب محمود علاقة توافقية وتواصلية.  
 العلاقة بين الانا والآخر عند زكي نجيب محمود تبرز في أبعادها الفلسفية والمعرفية  
 والحضارية.

وللإجابة على فرضيات البحث والإشكال الرئيسي والأسئلة الفرعية، ارتأينا أن تكون خطة  
 بحثنا مكونة من:

مقدمة تطرقنا فيها إلى التمهيد للموضوع والتعريف به، بيان أهميته وأسباب اختياره  
 الذاتية والموضوعية، كما طرحنا فيها الإشكالية المركزية التي تتناسب مع الموضوع المطروح  
 وجملة الأسئلة الفرعية اللاحقة لها، ووضعنا فيها فرضيات البحث وأبرز المناهج المعتمدة  
 في طرحه، مع ذكر الدراسات السابقة التي سبق لها وأن تناولت موضوع دراستنا من قريب  
 أو من بعيد. كما أشرنا في دراستنا إلى الصعوبات التي واجهتنا في إنجاز عملنا، مع ذكر  
 أهم الآفاق المعرفية المرجوة من دراستنا.

بعد المقدمة، بدأنا دراستنا بمدخل تمهيدي، تم من خلال استنطاق بعض المفاهيم التي

تخدم موضوعنا، محورها مفهومي الأنا والآخر والمفاهيم التي ترتبط بهما.

أما بالنسبة لفصول بحثنا، تطرقنا إلى معالجة التالية:

الفصل الأول: عبارة عن أرضية فلسفية للموضوع تحدثنا فيه عن جذور نشأة إشكالية الأنا والآخر والتحويلات التي مرت بها، بالانطلاق من فهم أسس العلاقة بينهما من منظور فلاسفة اليونان القدماء أمثال: سقراط - أفلاطون - أرسطو، مروراً إلى فلاسفة الفكر الغربي الحديث أمثال: جون لوك - ديكارت - هيجل، وصولاً إلى فلاسفة الفكر الغربي المعاصر أمثال: جون بول سارتر - إيمانويل ليفيناس - سيغ蒙德 فرويد. بالإضافة إلى الحديث عن إشكالية الأنا والآخر من منظور المفكرين العرب المعاصرين أمثال: حسن حنفي - طه عبد الرحمن - إدوارد سعيد.

الفصل الثاني: باعتبار تصورات الأنا والآخر عند زكي نجيب محمود وليدة حياته وعصره وفلسفته، آثرنا أن نتناول في هذا العصر، الأطر الفكرية والفلسفية للمفكر كمنطلق وأرضية لفهمها، تطرقنا من خلاله إلى التعريف بالفيلسوف

المصري زكي نجيب محمود رائد من رواد التنوير العقلاني في الفكر الحديث والمعاصر وأول من أدخل الوضعية إلى الساحة العربية، بالإضافة إلى تطوره الفكري، وفلسفة اللغة و علمنة الفلسفة عنده وفكرة الأخلاق والقيم، وموقفه من التراث العربي الإسلامي، وموقفه منه الميتافيزيقا، وموقفه من مسألة الحرية، وكذلك أهم الأسس الفكرية والمعرفية لفكره ذكرنا منها الوضعية المنطقية - الفلسفة التحليلية - الفلسفة البراغماتية - الفلسفة الظواهرية.

الفصل الثالث: كان الحديث فيه عن أهم المسائل والقضايا التي تطرق لها المفكر والفيلسوف زكي نجيب محمود من خلال إشكالية العلاقة بين الأنا والآخر في الفكر العربي المعاصر. وقد قمنا بمعالجة هاته المسائل والقضايا من خلال الثنائيات التي طرحها مثل: ثنائية الأصالة والمعاصرة - ثنائية التراث والعلم - الهوية واللغة - الحضارة والثقافة بالإضافة

إلى أهم التداعيات والأبعاد التي تضمنتها إشكالية الأنا والآخر في الفكر العربي المعاصر وذلك من وجهة المفكر زكي نجيب محمود. من بينها البعد الأنطولوجي والبعد المعرفي (الابستمولوجي) والبعد الحضاري.

الفصل الرابع: قمنا بصياغته على شاكلة دراسة تحليلية نقدية واستشرافية لإشكالية الأنا والآخر عند زكي نجيب محمود، وقد تضمن في المبحث الأول رؤية نقدية لإشكالية الأنا والآخر بالاستعانة بثلة من المفكرين العرب، بينما حاولنا في المبحث الثاني أن نضع قراءة أخرى لمسألة الأنا والآخر من خلال المنظور الإسلامي، والخطاب الحضاري، والفكر النقدي المعاصر، وكذلك فلسفة التواصل، ثم تناولنا الهوية ومسألة الأنا والآخر، من أجل فهم أكثر للعلاقة بين المفهومين من شأنه أن يكون مواكبا لتحديات الراهن وعلى رأسها أزمة الهوية.

في الخاتمة توصلنا إلى مجموعة من النتائج، غايتها عرض وتوضيح بعض المحطات الكبرى للبحث، مع إعطاء حوصلة عن موضوعنا وطرح توصيات التي تفتح آفاق الدراسة.

أما فيما يخص المناهج المعتمدة لمعالجة موضوعنا، وظفنا جملة من المناهج في الدراسة محورها: المنهج التحليلي - المنهج التاريخي - المنهج المقارن - المنهج النقدي، بتحليل يتوافق مع معطيات الموضوع، مركزين على دعائتين هما الأنا والآخر في جانبهما العام والخاص، وذكر أهم المحطات التي مرت بها الإشكالية في الفترات اليونانية والحديثة المعاصرة ومعرفة الإطار الفلسفي لطرح فكر زكي نجيب محمود لإشكالية العلاقة بين الأنا والآخر ولاسيما من حيث قضاياها وأبعادها، إضافة إلى قراءة نقدية لهاته العلاقة. إذن من خلال المناهج السابقة قمنا بتحليل مفهومين الأنا والآخر، لدى مختلف الفلاسفة والمفكرين وبيان للعلاقة الجدلية بينهما وتطورها التاريخي، ثم تحليل ونقد لتصور زكي نجيب محمود لها بالعودة إلى مختلف مصادره ونصوصه، كما وظفنا المنهج المقارن وذلك من طريق توليد الأفكار وتوضيحها وبيان الفروق بين الأنا والآخر من خلال الثنائيات الهوية واللغة - التراث

والعلم - الأصالة والمعاصرة - الحضارة والثقافة... الخ. زد على ذلك المنهج النقدي من أجل توازن الأفكار والقضايا والمسائل التي طرحها المفكر زكي نجيب محمود حول إشكالية العلاقة بين الأنا والآخر.

الدراسات السابقة للموضوع:

في حدود ما توصلنا إليه وما اطلعنا عليه من خلال بحثنا، لم نجد دراسة تحمل نفس العنوان، بل وجدت دراسات مشابهة وهي مجموعة رسائل دكتوراه تطرقت لموضوع الأنا والآخر في الفكر العربي المعاصر، إذن من بين أهم الدراسات السابقة التي تناولت الموضوع نذكر منها:

- أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه علوم في الفلسفة من جامعة وهران، 2016-2017 تحت عنوان: إشكالية الأنا والآخر في الفكر العربي المعاصر طه عبدالرحمن- أنموذجا - من إعداد الطالب: شيخ محمد ، وإشراف د- برباش مختار.

فيما يخص مقارنة هذه الدراسة مع دراستنا نجد أن هناك اختلاف جوهري في المنهج والرؤية والمرجعية، فكل منهما يمثل نموذجا متميزا : أحدهما روحي - أخلاقي (طه عبد الرحمن)، والآخر عقلاني - علمي حداثي (زكي نجيب محمود). بحيث نجد أن زكي نجيب محمود مؤيد للتغريب المعرفي والمنهجي دون فقدان الهوية، وطه عبد الرحمن رافض للتبعية يدعو إلى الاستقلال الحضاري. وما نستخلصه من هذه المقاربة الفلسفية أن طه عبد الرحمن يمثل تيارا تأصيليا نقديا يحاول مواجهة الآخر من موقع الأصالة الأخلاقية الإسلامية، و على خلاف ذلك نجد أن زكي نجيب محمود يمثل تيارا حداثيا عقلانيا ، يحاول بناء الذات العربية من خلال تبنيه الحداثة العلمية الغربية. فطه عبد الرحمن يسعى إلى تجديد الذات بروحها، وزكي نجيب محمود يسعى إلى إعادة تشكيل الذات بعقلية الآخر.

- أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه - ل م د - في الفلسفة من جامعة 8 ماي 1945 قالمة،

2020-2021 بعنوان: الأنا والآخر في الفكر العربي المعاصر إدوارد سعيد- أنموذجا - من إعداد الطالبة بدة فوزية، إشراف الأستاذ الدكتور :بلوهم عبد الحليم.

تختلف مقارنة الأنا والآخر بين المفكرين الثلاثة تبعا لاختلاف مرجعياتهم الدينية والعلمية والنقدية، بالنسبة لطفه عبد الرحمن يرى أن الآخر الغربي يعتبر تحديا أخلاقيا، وزكي نجيب محمود يعتبر الآخر نموذجا يجب تقليده فكريا وعلميا. أما إدوارد سعيد يفك خطاب الآخر بوصفه أداة للهيمنة. فالذات بالنسبة له ذات مشوهة بالتمثيل الإستشراقي. و الآخر خطاب مهيمن يمارس التمثيل والتشويه. والعلاقة بين الأنا والآخر علاقة صراع وهيمنة معرفية يجب يفكيها. فهو يفصح خطاب الآخر الغربي الذي صنع صورة مزيفة للأنا.

- أطروحة لنيل شهادة دكتوراه دولة في الفلسفة من جامعة الجزائر، 2004- 2005، بعنوان : الخطاب التجديدي في الفكر العربي المعاصر زكي نجيب محمود نموذجا -دراسة تحليلية ونقدية لفكر زكي نجيب محمود- من إعداد الطالب: منور قيروان، وإشراف الدكتور: يوسف حسين.

زكي نجيب محمود قدم مشروعا واضحا ومتماسكا على مستوى الخطاب، بحيث حاول بناء "أنا" عقلانية علمية على أنقاض "أنا" تقليدية غيبية. لكنه لم يجب بوضوح على كيفية التوفيق بين الأنا العربي (الهوية)، و الآخر الغربي. مع أن خطابه يحمل طابعا تحديثيا، إلا أنه واجه صعوبات في الاندماج مع الخصوصية الحضارية العربية.

- أطروحة لنيل شهادة دكتوراه علوم في الفلسفة من جامعة وهران2، 2017/2018، بعنوان: أثر الفلسفة الانجلوسكسونية في فكر زكي نجيب محمود (دراسة تحليلية نقدية)، من إعداد الطالب: زروقي ثامر، وإشراف الأستاذ الدكتور: سواريت بن عمر.

زكي نجيب محمود يعد الجسر الأوضح بين الفلسفة الأنجلوسكسونية والفكر العربي، نقل مفاهيمها بمنهجية متماسكة، غير أنه واجه فجوة فكرية وثقافية في البيئة التي خاطبها. كما

أن أثر الفلسفة الأنجلوسكسونية على زكي نجيب محمود كان عميقا، بحيث شكل جوهر مشروعه التجديدي. إلا أن نجاح مشروعه كان نخبويا محدودا بسبب بعده عن النسق الثقافي العام. وكذلك افتقاره لدمج البعد الأخلاقي والقيمي، مما جعله عرضة للنقد. إلا أن إشكالية الأنا والآخر عنده تتبع من خلال سعيه إلى تجديد الذات العربية وذلك بعقلنة الخطاب العربي، كما أنه أعاد إنتاج التبعية الفكرية في صياغ حدathi، متجاهلا الخصوصيات الروحية والثقافية التي تحتاج إلى التجديد.

وكل باحث يسعى جاهدا لتحقيق أهداف معينه تخدم موضوعه، فمبتغانا من هذه الدراسة هو معالجة إشكالية جوهرية وراهنية تتعلق بالبحث في مسألة جدلية العلاقة بين الأنا (التراث)، والآخر (الغرب)، أسباب التخلف، سؤال الهوية والمغايرة ... طرحت عموما في الفكر العربي الحديث والمعاصر وبالأخص من وجهة نظر المفكر المصري المعاصر زكي نجيب محمود، وما مدى مساهمته بالعودة إلى التراث وتحقيق تواصل وممارسة الحوار بكل أرياحية رغم التنوع والتمايز في الثقافات. إذ نتطلع من خلال مساهمتنا البحثية الفعالة إلى إرساء دعائم فكرية للسلم والتواصل والتفاهم بين الأنا والآخر وتنوير النخبة ببحث أصيل حول طبيعة العلاقة بين الأنا والآخر جذورها وتطلعاتها في الفكر العربي المعاصر والتركيز على النموذج زكي نجيب محمود. زيادة على ذلك المساهمة في تزويد المكتبة الجامعية بمرجع يستزاد منه الباحثين والطلبة عند الحاجة، وكذا تنوير فكر الطالب مع الاستفادة من أفكار المفكر زكي نجيب محمود وما يتعلق بمسألة العلاقة بين التراث والغرب.

ولعل الآفاق المعرفية التي نرجوها من خلال دراستنا تتمثل في :

- بعث روح جديدة للتراث وذلك من خلال العودة إليه من منظور زكي نجيب محمود، لأن في تراثنا ما يستجيب لهمومنا المعاصرة.
- استلهام روح النهضة وإصلاح روح الأمة بفضل حوار الأديان وفكرة التسامح، لأنها أنجع

الطرق لإصلاح شأن الأمم واستفاقة الشعوب.

- تجاوز تبعيتنا للآخر فكريا، وتأسيس منظومة مفهوماتية قادرة على استيعاب متغيرات العصر.

- التمكن من ممارسة الحوار بكل أريحية رغم التنوع والاختلاف والصراع والتمايز بين الثقافات.

- الدعوة إلى تغيير سلم القيم الى النمط الجديد والفعال والأخذ بالجوانب الإيجابية لحضارة الغرب وخاصة تلك التي تتعلق بمجال العلوم التجريبية والرياضية، ولها تقاليد في تقدير العلم والجدية في العمل واحترام إنسانية الإنسان، لأنها قيم مفتقدة في العالم العربي وهذا ما دعا إليه الأديب والمفكر المصري نجيب محمود.

- الدعوة إلى تجديد الفكر العربي والاستفادة من تراثه مع فلسفة جديدة برؤية عربية. في الأخير نتمنى أن تكون مجمل الافكار التي حصلنا عليها أثناء دراستنا المتواضعة لهذه الإشكالية - الأنا والآخر - مفيدة للبحث العلمي والفلسفي، ونرجو أن نكون قد ساهمنا ولو بالقليل في فهم منطلقاتها وقضاياها وأبعادها وأن يجد القارئ في دراستنا لها إرادة المعرفة والبحث في قضايا أمتنا ووطننا وجملة التحديات التي تواجهها.

صفوة القول نتمنى أن يلقي هذا البحث المتواضع، اهتماما من طرف الباحثين والأساتذة والطلبة، وأن يخدم الجامعة والعلم والمعرفة الفلسفية بصفة عامة وفلسفة التواصل بصفة خاصة، وأن يفتح لنا باب البحث في مسائل الوطن و الأمة والإنسانية جمعاء والله ولي التوفيق.

مدخل مفاهيمي

## مدخل مفاهيمي :

الأنا والآخر من المصطلحات التي باتت منتشرة بشكل كبير، لما لها من تأثير على الواقع والفكر في الوقت نفسه، وقد كان للفلسفة العربية نصيب من التأثير بهما، وقد تعددت مدلولاتهما واختلفت الآراء وواجهات النظر من قبل الفلاسفة والمفكرين والأدباء وعلماء النفس والاجتماع والأنثروبولوجيا حول مفهومي الأنا و الآخر، وبالتالي الحرص على إدراك مفهومي الأنا والآخر إدراكا صحيحا في البداية، من شأنه أن ييسر لنا البحث في موضوعنا، فما المقصود بمصطلحي الأنا والآخر ؟ وماذا تعني المفاهيم الأخرى اللاحقة لهما؟

### 1- مفهوم الأنا :

لغة: أنا : je - moi :

ضمير الشخص الأول، المتكلم استعمل قديما بمنزلة حالة فاعلة، بينما استعمل "moi"، بمنزلة مفعول به مباشر أو غير مباشر، أو بمنزلة لفظ مستقل.<sup>(1)</sup>

الأنا في اللغة ضمير المتكلم. وهو في الفلسفة، المتكلم ذاته، الأنا، في الفلسفة، هو القائل في فعل القول باعتبار القول الفعل الوعيوي الأعلى الذي تتدرج تحته مختلف أفعال الوعي في تراتبية بنيوية معينة على صعيد كينوني وقيمي على حد سواء. وهذا فالأنا هو القائل باعتبار وعيه لقوله و لقائلته بالذات.<sup>(2)</sup>

أنا : ضمير المتكلم الواحد، وهو تعبير عن النفس الواعية لذاتها.<sup>(3)</sup>

(1) - لا لاند أندري، موسوعة لا لاند الفلسفية، المجلد A-Q، تعريب: خليل أحمد خليل، ص711.

(2) - معن زيادة، الموسوعة الفلسفية العربية، تحرير محمد الزايد و(آخرون)، المجلد الأول، معهد الإنماء العربي، بيروت، 1986، ص 114.

(3) - مراد وهبة، المعجم الفلسفي، دار قباء الحديثة للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2007 (د-ط)، ص95.

يفرق كانط بين الأنا الترنسندنتالي والأنا التجريبي، فالأول صورة خالصة، والثاني يتخذ أشكالاً مختلفة في عالم الظواهر.<sup>(1)</sup>

#### أنا : Ego- moi

هو الذات التي ترد إليها أفعال الشعور جميعها وجدانية كانت أو عقلية أو إرادية، وهو دائماً واحد ومطابق لنفسه وليس من اليسير فصله عن أعراضه. ويقابل الآخر والعالم الخارجي، ويحاول فرض نفسه على الآخرين، وهو أساس الحساب والمسؤولية.<sup>(2)</sup>

#### - مفهوم الأنا : اصطلاحاً :

أما في المفهوم الاصطلاحي، فهو مع الأنا مرآة لصورة واحدة، وهو "صيرورة تاريخية معقدة فهو لا ينزل من السماء، ولا ينشق من الأرض وإنما يتكون من خلال التاريخ " أي أنه ينشأ بفعل الظروف المحيطة به والبيئة التي يعيش فيها- بل هو مصدر تحرر الأنا من أنا نهائية وحتمية وساحة اكتشاف وتعرف على ميدان انتشار وتحقق جديد لها، أي يكون الآخر وسيط خروج من الذات وطريقاً للعودة إليها، ومجالاً لاكتشاف النقص فيها وطريق امتلائها في آن<sup>(3)</sup>. فهو إذا صورة الأخرى للأنا والمتداخلة فيها ليكونا صورة واحدة مصدرها الذات فهما مولودان معاً، والصورة التي نتخيلها عن أنفسنا لا يمكن لها أن تكون بمعزل عن صورة الآخر لدينا تمثل بأي معنى من المعاني صورة عن ذاتنا.<sup>(4)</sup>

#### - مفهوم الأنا في القرآن الكريم :

(1)- مراد وهبة، المعجم الفلسفي، مرجع سابق، ص 95.

(2)- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(3)- كفاح حاجم شنيار، التحليل السياقي لدلالة ضمير (أنا) في التعبير القرآني، مركز عين الدراسات والبحوث معاصرة،

(د-ط)، 2018، ص24.

(4)- المرجع نفسه، ص24.

نحو قوله تعالى : ﴿ إِنِّي أَنَا رَبُّكَ فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ إِنَّكَ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًى ﴾ (12) وَأَنَا اخْتَرْتُكَ فَاسْتَمِعْ لِمَا يُوحَى (13) إِنَّنِي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا ﴿ (1)

وقوله تعالى : ﴿ وَأَنَا التَّوَّابُ الرَّحِيمُ ﴾ (2)

وقوله تعالى : ﴿ يَامُوسَى إِنَّهُ أَنَا اللَّهُ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ﴾ (3)

لقد اهتم القرآن الكريم بالألفاظ وارتباطها بسياق الحال أوالمقام وحرص على أن يكون كل لفظ مناسباً لسياق الحال ومن ثم بين تلك الألفاظ ما تدل على (أنا) بأنماطها كافة، فالله تعالى عندما يتكلم عن ذاته فإنه يتكلم بحسب سياق النص فنراه يستعمل ضمير المتكلم المفرد عندما يكون الكلام موجهاً إلى المقربين أو المعائبين من عباده.

### الأنا في الخطاب القرآني :

تختلف أنماط الخطاب بين نص وآخر، ويأتي هذا الاختلاف من اختلاف آليات كل نص وأسلوبه عن آليات النص الآخر وأسلوبه في طريقة عرضه الموضوع وتحقيق الهدف المنشود في ضوئه، والنص القرآني أحد تلك النصوص التي تميز عنها بقدرته على إقناع العقل السليم للإنسان وذلك بواسطة أساليبه اللغوية وقدراته الفنية البليغة، "فخطاب القرآن عالمي، ورسالته قائمة وله بعد في الزمان الماضي والحاضر والمستقبل كله، وله بعد في المكان بحيث يملأ العالم كله". (4)

(1) - القرآن الكريم، سورة طه الآية: 12-13.

(2) - القرآن الكريم، سورة البقرة الآية 160.

(3) - القرآن الكريم، سورة النمل، الآية 9.

(4) - كفاح حاجم شنيار، مرجع سابق، ص - ص، 28-29.

الأنا: هومن ضمائر اللغة العربية المنفصلة التي تستعمل للمتكلم المذكر المفرد أو المتكلمة المفردة، ويقابله (أنت) للمذكر المخاطب و(أنت) للمؤنث المخاطب. وهو (أنا) ضمير رفع المنفصل يعبر به عن المتكلم المفرد أو المتكلمة، ومنه (الأنانية) بمعنى (الأثرة) وهو مذهب يرد على كل (الأنا) ويعد كل الموجودات حوله وهميا، أي لاوجود لها عند حضوره.<sup>(1)</sup>

الأنا: هو ضمير يعود على من ينطق به، فأنا يشير إلي وأنت تشير إليك، وهم تشير إلى من لم يكن أنا وأنت، ونحن تحتوينا وتستنثي غيرنا. وترتبط الأنا بالأنانية عندما تخرج عن الذات والموضوع، وتوصف في هذه الحالة بأنها في حالة ميل أو انحراف سلوكي يؤدي بها إلى الأنانية أحد مقاطع خماسي تحليل القيم، حيث إظهار السوك الأناني على حساب الآخرين الذين لهم الحق في الوجود أو الظهور المماثل.<sup>(2)</sup>

فال (أنا) بحسب ما يراه "فرويد" هو الذي يقوم بعملية الكبت التي تعمل على منع بعض النزعات النفسية من أن تظهر في أثناء التحليل، لذا فالتعبير عن الأنا يختلف باختلاف النفسية التي يمتلكها صاحب ال(الأنا) واختلاف النفسية مرتبط بالظروف التي يعيشها الفرد.<sup>(3)</sup>

لفظ "الأنا" في العربية المعاصرة إنما هو ترجمة لأداء معنى "le meme" بالفرنسية و"ego" بالإنجليزية والألمانية. وكلمة "ego" لاتينية تدل على ما تدل عليه كلمة "ذات" في اللغة العربية حينما يقصد بها الشخص المتكلم<sup>(4)</sup>

(1) - كفاح حاجم شنيار، مرجع سابق، ص15.

(2) - حسين عقيل حسين، منطق الحوار بين الأنا والآخر، دار الكتاب الجديدة المتحدة، ط1، ليبيا، 2004، ص131.

(3) - كفاح حاجم شنيار، مرجع سابق، ص17.

(4) - أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، المجلد الأول، تر، خليل أحمد خليل، منشورات العويدات، بيروت، ط2،

2001، ص10.

ومن هذه الكلمة اشتقت مصطلحات أخرى مثل "egocentrisme"، بمعنى "التمركز حول الذات" و"egoism" بمعنى "الأنانية" في المعنى العام، أما في الاصطلاح الفلسفي فالكلمة تدل على المذهب الفلسفي الذي يعتبر وجود الكائنات الأخرى غير الأنا وجوداً وهمياً، أو موضوع شك على الأقل.<sup>(1)</sup>

الأنا: تشمل فقط العقلية الشعورية للإنسان" هي العقل الواعي في صلة الإنسان بالواقع وهو مسؤول عن العمليات الشعورية كالتفكير والإدراك والإحساس والفهم والتوحد. يتخذ من خلاله القرارات الهامة في حياته اليومية. الأنا يوجد في مركز العالم الشعوري ولكنه قد يدخل في صراع مع العالم اللاشعوري كلما ازداد الأنا بالإنكار اللاشعور زادت حدة اللاشعور في إثبات وجوده عن طريق صراعات القلق ويضل الإنسان بحالة صراع بين الأنا واللاشعور إلى سن الأربعين والتي تظهر فيها "الذات" وهي ذروة البناء النفسي وتستخدم كل الحالات اللاشعورية والشعورية عند الفرد، فالذات هي وريثة دور الأنا القديم ولكن يتصالح مع اللاشعور.<sup>(2)</sup>

الأنا كعنصر مستقل تعني الفردية كبؤرة اهتمام، وعندما ترتبط بالموضوع دون اعتبار للآخر تصبغه بطابعها فتكون الأنانية أو الشخصانية، وذلك لظهور نواياها الخاصة أو أطماعها الخاصة سواء كان هذا الطابع فردياً أو أسرياً أو قاربياً، فإذا كانت المصلحة فردية كان الأنا فردياً، وإذا كانت المصلحة أسرية أو قرابية كانت الأنانية بإظهار الأنا لها على حساب الآخرين.<sup>(3)</sup>

(1) - أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، مرجع سابق، ص 11.

(2) - محمد عابد الجابري، الإسلام والغرب - الأنا والآخر، ط1، بيروت، 2009، ص 21.

(3) - حسين عقيل حسين، مرجع سابق، ص 137.

أما مفهوم الأنا في الفلسفة فلم يكن أقل تنوعا وتشعبا منه في علم النفس بل على العكس، فقد تداخلت الأنا في الفلسفات القديمة، اليونانية والصينية والهندية، مع مفاهيم النفس والروح والعقل والشعور بالذاتية.<sup>(1)</sup>

**التعريف الإجرائي :** الأنا تركز حول الذات، وهي الذات العارفة والمفكرة التي تعي ذاتها.

**2- مفهوم الآخر : لغة :** هو من (آخر) ف(الهمزة والخاء والراء) أصل واحد إليه ترجع فروعه وهو خلاف التقديم. ويقال: " أبعد الله الآخر، أي من غاب عنا وبعد، والغرض الدعاء والحضور"، و(الآخر) بفتح الخاء هو أحد الشئيين، ففيه معنى الصفة كونه على وزن (أفعل) والمؤنث منه أخرى.<sup>(2)</sup>

جاءت لفظة آخر في القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿ فَأَخْرَجَ يَتِيمَانِ مَقَامَهُمَا مِنَ الَّذِينَ اسْتَحَقَّ عَلَيْهِمُ الْأُولِيَّانِ فَيَقْسِمَانِ بِاللَّهِ لَشَهِدَتُنَا أَحَقُّ مِنْ شَهَادَتِهِمَا ﴾.<sup>(3)</sup>

وهو عند 'ابن منظور' من التأخر وأصله أفعل، وهو بمعنى غير نحوك قولك : رجل آخر، وبعد أن اجتمعت فيه همزتان في حرف واحد استقلت وأبدلت الثانية ألفا لسكونها وانفتاح الأول قبلها، وتصغير (آخر) أو يخر، وفي المعجم الوسيط جاء مفهوم الآخر قريبا من مفهومه عند ابن منظور، فهو بمعنى أحد الشئيين - أي إنه على وزن أفعل التفضيل - ويكون كل منهما من جنس واحد، والآخر بكسر الخاء مقابل الأول، ويأتي بمعنى الأخير، والأخرى مؤنث الآخر.<sup>(4)</sup>

(1) - معن زيادة، مرجع سابق، ص 116.

(2) - كفاح حاجم شنيار، مرجع سابق، ص 21.

(3) - سورة المائدة : الآية : 107.

(4) - كفاح حاجم شنيار، مرجع سابق، ص 23.

### الآخر : "AUTRE" - "ALTO" - "OTHER" - "ANDER"

أحد مفاهيم الفكر الأساسية، ومن ثم يمتنع تعريفه فهو نقيض الذات "MEME" ويقال على كلمات: شتى divers، مختلف different أو مميز distinct على أن هذه الأخيرة تتعلق أولاً بالعملية العقلية التي تعرف الغيرية بواسطتها، بينما تقال الأولى خصوصاً على وجود الغيرية من حيث هي موضوعية<sup>(1)</sup>

كلمة "الآخر" إنها وإن تدخل عليها "ال" التعريف، فهي في الأصل معناها صيغة "أفعل" (آخر) من التأخر، أي المجيء بعد، فهي لا تفيد الضدية، وإنما يقال "لأحد الشئيين" (هذا باب، وهذا باب آخر)، وفيها معنى الصفة والنعت، كما في مرادفها، "غير" نفسها من الألفاظ الموغلة في الإبهام لأن معناها لا يتضح، إلا بما تضاف إليه، وهي لا تستفيد التعريف من المضاف إليه إلا عندما تقع بين ضدين معرفتين مثل قولنا : "رأيت العلم غير الجهل". أما في الأحوال الأخرى فتبقى نكرة مبهمة، في معنى الصفة والبدل مثل قوله: "رأيت سيارة غير سيارتك"، فكل سيارة أخرى هي غيرها.<sup>(2)</sup>

كما يعرف "الآخر" في معجم مراد وهبة : " على أنه أحد التصورات الأساسية ويراد به ما سوى الشيء مما هو مختلف أو متميز أي مغاير".<sup>(3)</sup>

(1) - أندريه لالاند، الموسوعة الفلسفية، مرجع سابق، ص 124-125.

(2) - محمد عابد الجابري، مرجع سابق، ص 16.

(3) - مراد وهبة، مرجع سابق، ص 67.

والآخر بحسب الموسوعة العربية : " أنه من أحد مفاهيم الفكر الأساسية شأنه في ذلك شأن "الكينونة"، وبالتالي فهو يستعصي على التعريف، لأن التعريف يقوم على الوصف والمقارنة والتحديد".<sup>(1)</sup>

تنظر الفلسفة الوجودية للآخر " بمعنى الشخص الإنساني الآخر على أنه الضد الذي تسلبني نظرتي عالمي، ويجمد حضوره حريتي ويعيقني اختياريه "<sup>(2)</sup>

كما تجيء "غير" بمعنى حال مثل قوله تعالى : " فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه".<sup>(3)</sup>

وقد تستعمل بمعنى "سوى" فتفيد الاستثناء ومثل قولنا : "حضر الطلاب غير فلان" كما تأتي بمعنى "إلا"، وإذا تقدمتها كلمة "ليس" أو "لا" مثل قولك : " قرأت خمس صفحات ليس غيرها" (بالرفع والنصب).<sup>(4)</sup>

الفرق بين لفظ "الآخر" ولفظ "غير" عند اللغويين العرب، أن الأول منهما يفيد استثناء الشيء من جنس ما تقدمه كقولك "رأيت رجلا وآخر معه"، و"آخر" هنا من جنس ما تقدم : (الرجل) ولا يمكن أن يكون امرأة أو صبيا أو حيوان ... الخ، وذلك عكس من كلمة "غير" التي تفيد مطلق المغايرة فتقول "رأيت رجلا وغيره" وهذا "الغير" قد يكون رجلا مثله وقد يكون صبيا أو امرأة أو كائنا آخر. هذا من الناحية اللغوية أما في الاصطلاح فقد ميز المتكلمون والفقهاء

(1) - معن زيادة، مرجع سابق، ص13.

(2) - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(3) - سورة البقرة : الآية : 183.

(4) - محمد عابد الجابري، مرجع سابق، ص16.

وعلماء البلاغة وغيرهم من البيانين، بين درجات ومستويات في التماثل والاختلاف. وفي هذا الإطار قد يحسن الرجوع إلى نصوص هؤلاء.<sup>(1)</sup>

إنَّ الآخر في أبسط صوره هو مثل نقيض "الذات" (الأنا)، فهو كل ما كان موجوداً خارج الذات المدركة ومستقلاً عنها، وفي تاريخ الفكر، كما في العلوم الإنسانية، احتلَّت موضوعات الآخر - وما تزال - مكانة بارزة نظراً لارتباطها الجدلي بموضوعات أساسية ملازمة: الأنا/الذات - الهوية، فيصير الآخر بالمفرد والجمع الذي نعيش معه تجارب كالقربة والصداقة والجوار، أو كالمنافسة والخصومة والعداء ... وهذه التجارب وسواها تحدّد بتنوعها واختلافها طبيعة العلاقات ودرجتها، إمّا على صعيد الوعي أو في حقل السلوك والفعل.<sup>(2)</sup>

يعد مفهوم الآخر من مفاهيم الفكر الأساسية المهمة، شأنه في هذا شأن الأنا أو الكينونة، وهو بذلك يستعصي على التعريف المحدد.<sup>(3)</sup>

كما أن مفهوم الآخر يتعارض مع فكرة المماثل أو المماهي، إذ يتضمن معنى المغاير والمختلف أو المباين. إلا أن بعض الفلاسفة يأخذون كلمة "آخر" بمعنى صفة كل ما هو غير "أنا"، سواء في ذلك الأشخاص الآخرون أو الأشياء الأخرى. وفكرة الآخر بمعنى غير الأنا هي مقولة ابستمولوجية، ملخصها الإقرار بوجود موجودات خارج الذات العارفة أي كينونات موضوعية.<sup>(4)</sup>

(1) - محمد عابد الجابري، مرجع سابق، ص 17.

(2) - سالم حميش، في معرفة الآخر، ط 1، دار الحوار للنشر والتوزيع، سوريا، 2003، ص 5.

(3) - صفاء عبد الفتاح محمد المهداوي، الأنا في شعر محمود درويش، ط 1، عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع، إربد -

شارع الجامعة، 2013، ص 27.

(4) - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

كما تنظر الفلسفة الوجودية للآخر " بمعنى الشخص الإنساني الآخر على أنه الضد الذي تسلبني نظرتة عالمي، ويجمد حضوره حريتي ويعيقني اختياره".<sup>(1)</sup>

الآخر عند "مارتن هيدغر" مرتبط بالسقوط فهو قد رمى به في هذا العالم، إلا أنه لا يملك سوى التسليم به، وهذا السقوط قد يأخذ على معنيين: "الأول: ايجابي ويتمثل بغيره ماكان وجودي أن يكشف لنفسه، ولولاه لظل وجودي في امكانيات الوجود لا نهاية له أي أن سقوطي هو الذي حددني وبتحديدي يتحقق وجودي العيني"<sup>(2)</sup>

**التعريف الإجرائي :** الآخر هو المغاير والمنفرد والمنافس وهو الصديق والعدو وهو المختلف عني دينيا وعرقيا وعقائديا وفكريا.

**الغرب: l'ouest:** مصطلح الغرب يدل على خصم استخداماته الجهة، على استقراره دلاليا على جملة عناصر بالتأليف بينهما تعطينا حقيقة معقولة بما نتصور ونملك ونفسر ونحكم على هذه الظاهرة التاريخية الممتدة. والغرب يدل على مستوى أول على موقع جغرافي من الأرض، قبال المناطق الأخرى كالشرق مثلا، أو يدل على نمط وجودي من الخصائص التاريخية واللاتينية والثقافية والحضارية عموما. والتي تشكل في مجموعها ملمح النقاء إزاء الأنماط المفارقة أو المختلفة، قوميا و إنسانيا، وما إلى ذلك من معايير التفريق.<sup>(3)</sup>

#### التراث : "patrimoine"- "patrimony"

لفظ التراث في اللغة العربية مأخوذ من مادة (و- ر- ث) وتجعله المعاجم القديمة مرادفا (للإرث) و(الورث) و(الميراث)، وهي مصادر تدل عندما تطلق اسما على ما يرثه الإنسان

(1) - معن زيادة، مرجع سابق، ص13.

(2) - عبد الرحمن بدوي، دراسات في الفلسفة الوجودية، النهضة المصرية، ط2، مصر 1966، ص 85.

(3) - أندريه لالاند، مرجع سابق، ص41.

من والديه من مال وحسب، وقد فرق بعض اللغويين القدامى بين (الورث) و(الميراث) على أساس أن الورث والميراث خاصان بالمال أما (الإرث) فخاص بالحسب، فالإرث: الأصل، فيقال هو في إرث صدق أي في أصل صدق<sup>(1)</sup>.

أما لفظة "تراث" فهي أقل هذه المصادر استعمالاً وتداولاً عند العرب الذين جمعت منهم اللغة، فقد جعلها "ابن الأعرابي" كالورث والإرث، ولم يفرق بينهما فعنده كل من الورث، والورث والإرث، والوراث، والأراث، والتراث كل واحد<sup>(2)</sup>.

من يتأمل الدلالة المعجمية لكلمة تراث، فسيجدها بطبيعة الحال مشتقة من فعل ورث، ومرتبطة دلالياً بالإرث والميراث والتركة، وفي هذا الإطار يقول: ابن منظور في كتابه "لسان العرب": "ورث الوارث": صفة من صفات الله عز وجل، وهو الباقي الدائم الذي يرث الخلائق، ويبقى بعد فنائهم، والله عز وجل يرث الأرض ومن عليها، وهو خير الوارثين<sup>(3)</sup>.

اصطلاحاً: التراث هو كل ما يتناقل بالقول أو الكتابة أو العمل في الجماعة ومعناه اتباع الإنسان غيره فيما يقول، أو يفعل من غير نظر إلى دليل كأن هذا المنتج جعل قول الغير أو فعله قلادة في عنقه<sup>(4)</sup>.

(1) - أبي الفضل جمال الدين، ابن منظور الإفرقي المصري، لسان العرب، مج2، دارصادر، بيروت، (د-ط)، (د-ت)، مادة- ورث-، ص112.

(2) - المرجع نفسه، ص 200.

(3) - أحمد فايز العجارمة، محمد عابد الجابري والتراث، المجلة الأردنية للعلوم الاجتماعية، المجلد11، العدد3، 2018، ص 364.

(4) - مراد وهبة، المعجم الفلسفي، ط5، دار قباء الحديثة للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، مصر 2007، ص179.

يمكننا أن نعرف التراث بصورة عامة بأنه جملة ما خلفه السلف من أمور مادية ومعنوية.<sup>(1)</sup> ويدخل في هذا الإطار كل ما ورثته الأمة وتركته من منتوجات فكرية وحضارية ويمكن الإشارة هنا إلى لفظ "التراث"، لم يرد في الخطاب العربي القديم، إنما هو لفظ سجل حضوره بعد اليقظة العربية الحديثة التي عرفت الأقطار العربية.<sup>(2)</sup>

كما يمكن القول أن التراث أصبح يقصد به التركة الفكرية بدلا من الاستعمال والتوظيف القديم لهذا المفهوم عند القدامى الذي حصره في التركة المالية، فهذا يعني أن مفهوم التراث كما نتناوله اليوم إنما يجد إطاره المرجعي داخل الفكر العربي المعاصر ومفاهيمه الخاصة وليس خارجها.<sup>(3)</sup>

يعتبر "حسن حنفي" أن "التراث" هو كل ما وصل إلينا من الماضي داخل الأطر الحضارية السائدة، فهو إذن قضية موروث وفي نفس الوقت قضية معطى حاضر على عديد من المستويات.<sup>(4)</sup>

يقتزن مفهوم التراث في حمولته السوسيولوجية بالموروث المادي والرمزي المشترك الذي يتوارثه أفراد الجماعة، وأجيالها خلفا عن سلف. وهو يمثل تركة الآباء والأجداد والأحفاد، من آثار مكتوبة وشفاهية، ومن معالم حضارية، ومعارف عامة وشعبية، ومخلفات وثروات رمزية ومادية وأنساق معيارية ومتون وسجلات جمالية.

---

(1) - حسين محمد سليمان، التراث العربي الإسلامي، دراسة تاريخية ومقارنة، ديوان المطبوعات الجامعية، (د-ط)، الجزائر، 1988، ص13.

(2) - محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، دراسات ومناقشات، المركز الثقافي العربي، ط1، لبنان، بيروت 1991، ص23.

(3) - المرجع نفسه، ص24.

(4) - حسن حنفي، التراث والتجديد، المؤسسة الجامعية للدراسات، ط5، بيروت، لبنان، 2005، ص13.

وقد وردت لفظة التراث في القرآن الكريم مرة واحدة في سياق قوله تعالى : ﴿ كَلَّا بَلْ لَا تُكْرِمُونَ الْيَتِيمَ وَلَا تَحَاضُّونَ عَلَى طَعَامِ الْمِسْكِينِ، وَتَأْكُلُونَ التُّرَاثَ أَكْلًا لَمًّا، وَتُحِبُّونَ الْمَالَ حُبًّا جَمًّا ﴾<sup>(1)</sup>. فالتراث هذا هو المال الذي تركه الهالك وراءه، أما كلمة الميراث فقد جاءت في القرآن الكريم مرتين في قوله تعالى : ﴿ وَلِلَّهِ مِيرَاثُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ ﴾، بمعنى أنه يرث كل شيء فيها لا يبقى منه باق لأحد من مال أو غيره<sup>(2)</sup>.

والتراث مركز في الوجدان المشترك للأفراد، ومقيم في وعيهم الجمعي، إلى درجة أن الأفراد يمكنهم أن ينسوا بيسر فقدان آبائهم غير أنه لا يمكنهم أن ينسوا بالقدر نفسه فقدانهم لتراث آبائهم "على حد التعبير الشهير " لنيكولا ما كيافيلي" وهذا يعني أن التراث بوصفه التركة المادية والرمزية المشتركة، هو العنوان المحدد لهوية الجماعة، كما أنه مقوم بقائها واستمراريتها وعلامة يميزها.

#### التواصل : "communication"

تتحدّر كلمة "communication" الفرنسية من الجذر اللاتيني "communis" الذي يحيل على "الشيء المشترك"، أما الفعل اللاتيني بجذر الكلمة "communicare"، فمعناه "يذيع أو يشيع"<sup>(3)</sup>، ومن هذا الفعل اشتق من اللاتينية والفرنسية نعت "communiqué" الذي يعني "بلاغ رسمي" أو بيان أو توضيح حكومي.

(1) - سورة الفجر، الآية 17-20.

(2) - محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1991، ص21.

(3) - أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، مرجع سابق، ص180.

فالالاتصال اصطلاحاً: هو "نقل للمعلومات والمشاعر والمعرفة والتجارب بشكل شفوي أو باستخدام وسائل أخرى، بغرض الإقناع أو التأثير على السلوك".<sup>(1)</sup>

ويحيل مفهوم التواصل على معان عديدة، فهو أعم وأشمل من الإعلام الذي يظل جزءاً وملمحاً عملياً للفعل الاتصالي، "فمفهوم التواصل هو إحالة على دلالات عدة، وخصوصاً وأن تعدد التقنية جعل من الاتصال قيمة محورية لمجتمعنا ونحن في بداية "الألفية الثالثة".<sup>(2)</sup>

وفي هذا الصدد يقول: أندرسون بأن "التواصل هو العملية التي نفهم بها الآخرين وهو مقابل ذلك محاولة لأن يفهمنا الآخرون، إنها تعبير ديناميكي مستمر وتحول في الاستجابة للموقف ككل"، في حين يؤكد "ترلسون" بأن الاتصال هو - بالضبط - نقل المعلومات والأفكار والعواطف والخبرات إلى غير ذلك باستعمال الرموز، الكلمات، الصور، الرسوم، والخطوط البيانية ونحوها، والتواصل - وفقاً لهذا الفهم - هو عمل أو عملية انتقال".<sup>(3)</sup>

#### الغيرية: ALTRUISME- ALTRUISM

غيرية : إيثارية، عكس (أنانية) Altruismus-(f) Altruism -(I)Altruismo-ALtruisme

(d) مصطلح ابتكره "أوغست كونت" مقابل أنانية (égoïsme)، تنبأه "سبنسر"، وصار متداولاً في اللغة الفلسفية".<sup>(4)</sup>

الغيرية مشتقة من الغير، وهو كون كل ما من الشئيين خلاف الآخر، وقيل كون الشئيين بحيث يتصور وجود إحدهما مع عدم الآخر، ويقابلها الهوية والعينة، والغيرية مرادفة للتغاير،

(1) - أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، مرجع سابق، ص181.

(2) - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(3) - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(4) - المرجع نفسه، ص47.

وهي كون المفهوم من الشيء عين المفهوم من الآخر هو أن يكون الشيء مختلفا عن غيره.<sup>(1)</sup>

الغيرية : هي مفهوم بينذاتي، استعمله "أوغست كونت" "AUGUSTE COMTE" بمعنى سوسيولوجي مخصص، يحيل على نكران الذات وتجردها من نوازعها الأنانية، ويتمثل في مجموع الميول والاستعدادات الإنسانية القائمة على الإيثار والمحبة المجردة، وهي الميول "تجد منبعها في العضوية الحية" لأن الحياة من أجل الغير هي وحدها تمنح الوسيلة الكفيلة بتطوير الوجود البشري برمته أو على نحو حر".<sup>(2)</sup>

والغيرية تقابل الأنانية والأثرة، لأنها أزاحة تركز الأنا، ولتضخمها النرجسي ولأنها إثارة و"حياة من أجل الغير"، وانفتاح عليه. ومثلما يستعمل "أوغست كونت" مفهوم الغيرية استعمالا إنسانيا غفلا من كل حمولة دينية، فكذا يستعمله "هربرت سبنسر" "Herbertspencer" في أفق نفعي "utilitariste"، عاذا أن الغيرية هي الذهاب بمغانم الغير ومكاسبه إلى حدودها القصوى، وهي في نظره - ذات أساس بيولوجي ووراثي، شأنها شأن النوازع الأنانية<sup>(3)</sup>.

وتقتزن الغيرية في التصور السوسيوبيولوجي مع "روبير تريفرز" - R-Trivers بالفعل "الخير" الذي تقوم به عضوية ما تجاه عضوية أخرى، من غير أن تنتظر مقابلا، وذلك من قبيل اقتسام حصص الطعام والتشارك والتكافل الإيجابي<sup>(4)</sup>.

(1) - جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، ج2، ط1، بيروت 1979، ص130.

(2) - محمد سبيلا، نوح الهرموزي، موسوعة المفاهيم الأساسية، ط1، منشورات المتوسط، إيطاليا، 2018، ص-ص 358-359.

(3) - المرجع نفسه، ص359.

(4) - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

## الحوار : Dialogue

الحوار لغة واصطلاحاً : الحوار في الاصطلاح اللغوي هو كل مناقشة بين الطرفين في موضوع معين، فمفهوم الحوار له عدو مفاهيم من نقاش و كلام وله أساليب كثيرة في تحاور طرفين سواء كان هذا يؤدي إلى توافق أو إلى خلاف، والحوار قد لا يحدث إلا بين أطراف متكافئة تجمعها رغبة مشتركة في التفاهم، ولا يكون نتيجة ضغط أو ترغيب، لذلك كان الحوار أعم من الاختلاف ومن الجدل، وصار له معنى حضاري بعيداً عن الصراع، فالحوار كلمة تتسع لكل معاني التخاطب والسؤال و الجواب.(1)

الحوار من المحاور أي مراجعة الكلام أو المنطق في المخاطبة، والمحاور هي المجاورة، والتحاور هو التجاوب، فالحوار هو كل أسلوب يتبادل من خلاله طرفان الأفكار والآراء بالبرهان والحجج من أجل الإقناع. (2)

وقد جاء في كتاب المقاييس في اللغة لأحمد بن فارس أن: " الحاء والواو والراء " ثلاثة أصول أحدهما لون، والآخر الرجوع، والثالث أن يدور الشيء دوراً.(3)

فأما الأول فالحور: شدة بياض العين في شدة سوادها ويقال : حورت الثياب بيضتها، ويقال لأصحاب عيسى عليه السلام حواريون لأنهم كانوا يحورون الثياب أي يبيضونها، وهذا هو الأصل ثم قيل لكل ناصر حوارى، وأما الرجوع فيقال : حار إذا رجع، قال الله تعالى: ﴿ إِنَّهُ

---

(1) - عبد الله علي العليان، حوار الحضارات في القرن الحادي والعشرين، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 2004، ص9.

(2) - عبد الستار الهيتي، الحوار والذات، كتاب الأمة، العدد99، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط1، قطر، 2004.

(3) - أحمد بن فارس، المقاييس في اللغة، دار الفكر، بيروت، 1994، ص287.

ظَنَّ أَنَّ لَنْ يَحُورَ ﴿١﴾، والعرب تقول : البطل في حور، أي رجع ونقص، وكل نقص ورجوع حور، وتقول كلمته فما رجع إلي حوارا وحوارا ومحورة وحويرا، والأصل الثالث المحور: الخشبة التي تدور فيها المحالة".<sup>(2)</sup>

### هوية: Identity – Identité:

تعني الهوية " أن يكون الشيء هو "هو"، وليس غيره، وهو قائم على التطابق أو الاتساق في المنطق".<sup>(3)</sup>

تحديد مفهوم الهوية تحديدا واضحا شاملا لابد من الوقوف على مدلولات مصطلح الهوية من الناحية المعجمية والاصطلاحية، فقد جاء في لسان العرب "الهوية مشتقة من الفعل هو، هوة و الهوية تصغير هوة وقيل الهوية بئر بعيدة المهواة".<sup>(4)</sup>

الهوية في نظر "ابن منظور" هي الحفرة أو البئر، والمكان الذي تجمع فيه أشياء والأغراض. كما ورد معجمه أيضا " قال ابن الأعرابي هوية أراد أهوية فلما سقطت الهمزة ردت الضمة إلى الهاء ".<sup>(5)</sup>

وقد جاء أيضا في (لسان العرب) حول الهوية (فلسفية)، منطقيا: "الوجود الفردي المتعين في مقابل الماهية، صوفيا، تدل على الذات العليا على أنها هي دون حاجة إلى تبيان صفة والغيبية. هنا في مقام الحضور، الشهود، الهوية، حقيقة الشيء التي من حيث تميزه عن

(1) – سورة الانشقاق، الآية 14.

(2) – أحمد بن فارس، مرجع سابق، ص288.

(3) – حسن حنفي، الهوية، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط، 2012، ص10.

(4) – ابي الفضل جمال الدين، مرجع سابق، ص374.

(5) – المرجع نفسه، ص376.

غيره، تقال الهوية بالترايف على المعنى الذي ينطبق عليه اسم الموجود وهي مشتقة من الهو كما تشتق الإنسانية من الإنسان، و إنما فعل ذلك بعض المترجمين لأنهم رأوا أنها أقل تغليظاً من اسم الموجود إذ كان شكله شكل مشتق، و(مبدأ الهوية) صيغته ( أن الموجود هو ذاته)، أو هو ما هو هذا المبدأ يهيمن على الأحكام والاستدلالات الموجبة، وشأنه أن يجعلنا نحرص على ألا نخلط بين الشئ وما عداه، (أن نضيف لشئ ما ليس له)".<sup>(1)</sup>

كما أن "عبد القادر الجرجاني" يعرف الهوية بأنها: " الأمر المتعلق من حيث امتيازه عن الأغيار، والامتياز هذا بمعنى الخصوصية والاختلاف لا يعني التفاضل أو على هذا فانتقاء خصوصية الشئ هو انتقاء لوجوده ونفيه".<sup>(2)</sup>

ويعرفها "إليكس ميكشيللي": "بأنها مركب من العناصر المرجعية المادية والاجتماعية والذاتية المصطفاة التي تسمح بتعريف خاصة التفاعل الاجتماعي مركب من العمليات والأطروحات المتكاملة التي تفسر العالم ... في غمار الاحسان بالهوية الذي يمنح الكائن الاجتماعي التماسك والتوجه الدينامي على نحو شمولي".<sup>(3)</sup>

يعرف "فولتير" 1694-1778، (Voltaire)، الهوية، ويعدّها ما يجعل الشخص هو نفسه، لهذا فهي ترادف عنده التتابع (memeté)، فالهوية بهذا المعنى - هي وحدة الشخص (أو الجماعة)، وما يجعله هو نفسه، أو هو هو، أي ما يجعله مطابقاً لذاته... فهي ما يخص الشخص أو الجماعة، وما يميزها أيضاً.<sup>(4)</sup>

(1) - أبي الفضل جمال الدين، مرجع سابق، ص 189.

(2) - عامر رشيد مبيض، موسوعة السياسة الاجتماعية الاقتصادية العسكرية (مصطلحات ومفاهيم)، دار المعارف، سوريا، ط 1، 1999، ص 1380.

(3) - إليكس ميكشيللي، الهوية، ترجمة: علي وطفة، ط 1، دار الرسم للخدمات للطباعة، سوريا، 1993، ص 169.

(4) - محمد سبيلا، نوح الهرموزي، مرجع سابق، ص 538.

ويطرح مفهوم الهوية على الصعيد السوسيولوجي، عدة إشكالات، تتعلق بمعايير تحديد الهوية، من جهة وبالمستويات المرجعية لقياس تميزها، من جهة ثانية، وبموقعها بين الوحدة والثبات والتعدد والتحول.<sup>(1)</sup>

---

(1) - محمد سبيلا، نوح الهرموزي، مرجع سابق، ص 538.

الفصل الأول: الأنا والآخر - الجذور والتحوللات - .

المبحث الأول : الأنا والآخر في الفكر الغربي.

المبحث الثاني : الأنا والآخر في الفكر العربي المعاصر.

## الفصل الأول : الأنا و الآخر الجذور والتحولات

### توطئة:

ارتبطت علاقة العرب والمسلمين بالغرب وحضارته في عالمنا الحديث والمعاصر بظروف تاريخية وثقافية وسياسية واقتصادية واجتماعية، تناولها الفكر العربي والإسلامي في سياق إشكالية الأنا والآخر، الأنا: يمثل الذات العربية الإسلامية التي تشهد التخلّف بشتى صوره والآخر يمثل الغرب الأوروبي المتقدم في مختلف الميادين. فقد تعددت وتنوعت المواقف في فكرنا العربي المعاصر اتجاه الرقي الحضاري الحديث والراهن، حسب تعدد وتنوع استجابات الباحثين العرب والمسلمين للفكر العربي ولتوجهاته السياسية والاقتصادية والدينية ... وغيرها، بحيث يعتبر الأنا والآخر من المصطلحات التي باتت منتشرة بشكل ملحوظ لما لها من تأثير على واقع البشرية العام ولما حظي بها من الاهتمام في مختلف الفلسفات وعبر مختلف مراحل التفكير البشري. وقد كان للفكر العربي والفلسفة العربية نصيبا وافرا من التأثير بمصطلح الأنا والآخر، والذي أصبح يستخدم للإشارة إلى الاختلافات الفكرية والتيارات الفلسفية العربية المتعددة الأشكال. فكيف تطور النظر إلى مسألة الأنا والآخر في الفكر الفلسفي؟ وما هي التحولات الحاصلة في طرحها ولاسيما في الفكرين العربي والغربي، الذين تأثر بها زكي نجيب محمود؟

### المبحث الأول : الأنا والآخر في الفكر الغربي:

تختلف إشكالية الأنا والآخر من الناحية الفلسفية باختلاف المقومات التي تنطلق منها، والتيارات الفكرية التي تعالجها، والأكثر من ذلك تختلف حسب المجتمعات أو انتماء الباحث فيها الاجتماعي والسياسي والثقافي، والمشكلة نفسها تنطبق على المفكر الغربي، فكيف يتصور هذا النمط من الفكر المسألة؟

### 1- الأنا والآخر في الفلسفة اليونانية :

إشكالية الأنا والآخر كانت قائمة منذ الأزل، ضاربة بجذورها في الحضارات القديمة، غير أن الاهتمام الفلسفي بهذه الإشكالية كان مع اليونان وبالتحديد مع سقراط (470-392 ق.م)، ذلك لأنه لم تكن الفلسفة قبله سقراط تهتم بالإنسان اهتماما بالأشياء، ولذلك لم تخطر هذه المشكلة على البال.<sup>(1)</sup>

كما أن اليونان هم أول من أقام التمييز بينهم وبين الشعوب الأخرى، فاعتبروا غير اليوناني بربري وذلك بالاعتماد على اللغة فكل من لا يتكلم لغتهم فهو بربري، فاكتمت بذلك كلمة بربر دلالة تبخيسية فهذا الآخر الذي تسميه هوما دون انسان لأن حد الإنسان أنه حيوان ناطق، والبربري بالتعريف غير ناطق.<sup>(2)</sup>

وعليه يمكن القول أن الأنا عند اليونان، كانت تنظر إلى غيرها، نظرة الاستعلاء زاعمة أنها أكثر انسانية وأكثر وعي بذاتها ووجودها وهذه النظرة نجدها عند معظم فلاسفة اليونان وما زالت الى اليوم تهيمن على الفكر الغربي المعاصر، كما أن مصطلح البرابرة "بدالاته التبخيسية المكيئة ورثه الرومان عن اليونان وبنوا تمايزهم الانطولوجي عن الشعوب الأخرى وحققهم الأرستقراطي في استعبادهم".<sup>(3)</sup>

### 1-1: الأنا والآخر عند افلاطون (platon) (427 ق م - 347 ق م):

إذا رجعنا لفكر أفلاطون وبالأخص في محاورة "ليزيس"، نجده يطرح فكرة العلاقة التي تربط الأنا بالآخر من خلال البحث في فكرة الصداقة التي يكون منبعها إما التوافق أو التضاد أو أن تكون الصداقة هي مشاعر تعتمد الوسطية في الحالتين والصديق دائما يسعى

(1) - فؤاد كامل، الغير في فلسفة سارتر، دار المعارف، مصر، (د-ط)، ص12.

(2) - جورج طرابيشي، من النهضة إلى الردة تمزقات الثقافة العربية في عصر العولمة، ص95.

(3) - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

للبحث عن الآخر ليكمّله ومحاولة كسب المزيد من الحب والخير وتحقيق الحق، ومحاولة الترفع من التأمل الجسمي والمادي، إلى التأمل الروحي والمثالي<sup>(1)</sup>.

يعالج أيضا أفلاطون مسألة الأنا والآخر في محاوره السفسطائي، فيذهب إلى أن الآخر هو الغريب القادم من مكان آخر أما في "محاوره السيبيادس" يؤكد بأن الآخر هو السبيل الوحيد الذي يمكن الذات من التعرف على نفسها مخالفا بذلك أستاذه سقراط الذي قال بالتمركز حول النفس من أجل معرفتها حيث يقول أفلاطون "فالروح أيضا إذا أرادت أن تعرف نفسها، عليها أن تنتظر إلى روح أخرى، وأن تنتظر في هذه الروح إلى الجزء حيث توجد الملكة الخاصة بالروح، أي الذكاء، أو أي موضوع آخر شبيه به".<sup>(2)</sup>

نفهم من خلال ذلك أن أفلاطون، يرى بأن الآخر هو المغترب والمختلف القادم إلينا من مكان مختلف ومغاير، وأنه هو السبيل الوحيد للتعرف الذات على نفسها من خلاله. كما أن فلسفة أفلاطون تعتبر المفهوم الذاتي والعلاقة بين الذات والآخر محورين في الفلسفة السقراطية، كما تعتبر حوارات سقراط مصدرا في أعمال أفلاطون لفهم العلاقة بين الأنا والآخر.

كما أن أفلاطون قدم لنا فكرة مفادها أن الإنسان يجد هويته ويحدد ذاته من خلال التفاعل مع الآخرين وكذلك عن طريق التعلم والتفكير الفلسفي. ويمثل سقراط الشخصية التي تواجه الآخرين في الحوارات بشكل مستمر، وبفضل هذه الحوارات يطور فهمه للذات وللعالم. كما يمكن اعتبار العلاقة بين الأنا والآخر في فلسفة أفلاطون بأنها مرآة من أجل فهم كيفية بناء المجتمعات وتحقيق العدالة والفضيلة.

(1) - شيخ امحمد، إشكالية الأنا والآخر في الفكر العربي المعاصر... أنموذجا، دكتوراه علوم، وهران 2، 2017، ص132.

(2) - محمد الهاللي، عزيز لزرق، الغير - دفاتر فلسفية، دار توبقال للنشر، المغرب، ط1، 2010، ص24.

كما أن أفلاطون يحول الآخر إلى وسيلة تساعدنا في معرفة الذات، حيث يقول: "وبهكذا وسائل سنرى ونتوصل لنعرف أنفسنا بالشكل الأفضل".<sup>(1)</sup>

نفهم من خلاله أن الآخر حسب أفلاطون وسيلة بواسطتها نستطيع أن نتوصل بها لمعرفة ذواتنا فهما صحيحا.

## 1-2 الأنا والآخر عند أرسطو:

أرسطو "Aristotle" (384 - 323 ق.م) طرح علاقة الأنا بالآخر في إطار مفهوم الصداقة، معتبرا الآخر ضروري لاستمرار الأنا وأن الأنا لا يمكن أن يوجد إلا بوجود الآخر. هذا الإحساس يوجد لا بين الناس فقط بل يوجد أيضا في الطيور وفي الحيوانات التي يحب بعضها بعضا حبا متبادلا متى كانت من نوع واحد ولكنه يظهر على الخصوص بين الناس.<sup>(2)</sup>

وتكمن العلاقة بين الأنا والآخر حسب أرسطو في ما يسمى بالصداقة كما أنه يعتبر بأن الآخر مهم من أجل استمرار هذه الصداقة، وأنه لا وجود للأنا لولا وجود آخر يعني أن وجود الأنا مرهون بوجود الآخر. وأنا الصداقة بوصفها إحساس بوجود الغير أو الآخر فهي كذلك لا تنحصر على الإنسان فقط بل تتعدى ذلك وتصل إلى العلاقة حتى مع الحيوانات التي تتبادل مشاعر الحب مع بعضها البعض.

---

(1) - أفلاطون، المحاورات الكاملة، مجلد 1، الجمهورية، محاورة السيبيادس الأول، تر - شوقي داود تماراز، الأهلية للنشر

والتوزيع، بيروت، 1994، ص 329.

(2) - أرسطو، علم الأخلاق إلى نيقوماخس، الجزء الأول، ترجمة الفرنسية: بارتملد سانتهيلير مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، 1924، ص 220.

من ثمة يمكن القول أن الصداقة في نظر أرسطو فطرية توجد لدى كل الكائنات لكن الإنسان هو أكثر هذه الكائنات حاجة إليها لذلك يعرفها أرسطو بأنها "إحدى الحاجات الأشد ضرورة للحياة لأنه لا أحد يقبل أن يعيش بلا أصدقاء ولو كان مع ذلك كل الخيرات".<sup>(1)</sup> نفهم من خلال كلامه أن الصداقة فطرية وليست مكتسبة وتوجد لدى جميع الكائنات، غير أن الإنسان أكثر شخص يتصف بالصداقة على غرار الكائنات الأخرى.

ويركز أرسطو على مفهوم الإنسان كونه جزء من المجتمع، والمجتمع كونه وسيلة لتحقيق الهدف الأعلى للإنسان. كما أنه يعتبر الإنسان ذو طبيعة اجتماعية، وأن العلاقة بين الأنا والآخر تلعب دورا مهما في تحديد هويته وسعادته.

كما يؤكد أرسطو على العلاقة الايجابية والمتمثلة في الصداقة، التي ينبغي أن تجمع الأنا بالغير، إنها تلك التي ينبغي تقوم على الفضيلة كقيمة أخلاقية منزهة عن المنفعة أو المتعة. إن الصداقة هي حاجة ضرورية حسب أرسطو لا يمكن الاستغناء عنها تحت أي ظرف، لأن الملاذ والملجأ في حالة البؤس والشدائد ،فالإنسان ومنذ طفولته يسعى الى تكوين الصداقات لأنها تساعد على السير في حياته بصورة جيدة.<sup>(2)</sup>

التأكيد على الصداقة كونها تشكل علاقة ايجابية وأنها تجمع بين الأنا والآخر وتكون الهدف منها هو الفضيلة والنزاهة وأن لا تقوم هذه الصداقة على مصالح ومنفعة ومتعة، كما أن الصداقة ضرورية لا يمكن التخلي عنها في أي ظرف من الظروف.

والصداقة عند أرسطو ثلاث أنواع صداقة اللذة وصداقة المنفعة وصداقة الخير حيث تعد هذه الأخيرة أسمى أنواع الصداقة فهي تعادل الفضيلة أو هي الفضيلة ذاتها، لأن الصداقة الكاملة

(1) - أرسطو، علم الأخلاق إلى نيقوماخس، مرجع سابق، ص 219.

(2) - زينب زواقة، الأنا والآخر ذات إنسانية، المجلد 12، العدد 2، سلسلة الأنوار، جامعة الجزائر 2، 2022، ص 94.

هي صداقة الناس الفضلاء والذين يتشابهون بفضيلتهم لأن أولئك يريدون الخير بعضهم لبعض من جهة أنهم أختيار.<sup>(1)</sup>

يقسم أرسطو الصداقة إلى ثلاثة مستويات منها ما يتعلق باللذة والمنفعة والخير كما يعتبر صداقة الخير من أرقى الصداقات وأسامها لأنها تعادل الفضيلة.

يجعل أرسطو من اللغة المميز بين الأنا والآخر، فأطلق لقب بربري على كل من لا يتكلم اللغة اليونانية ويمكن استبعاده إذا وقع أسيرا، وهكذا فقد تم احتقار الآخر، وتم الحط من شأنه إلى درجة أنه اعتبر كلامه لغو.<sup>(2)</sup>

تعتبر اللغة الميزة التي تفصل وتميز الأنا عن الآخر، فبواسطة اللغة يتم التمييز بين الشعوب والأوطان فالذي لا يتكلم لغة قوم يعتبر بربريا بالنسبة لهم أي أنه لا يتقن لغتهم، فاللغة هي التي تفصل بين الأنا والآخر وتفرق بينهم على اختلاف ألسنتهم فكل لديه لغته التي يتحدث بها ويتواصل بها مع أقرانه وأصدقائه.

يرى أرسطو أن من بين العلاقات التي تربط المجتمع ببعضهن هي علاقة الصداقة، فهي تجربة مشتركة بين أفراد المجتمع، وهي على عكس ما يرى استاذة أفلاطون، إذ هي ليست فعلا مثاليا ترتكز على حب الأفكار، بل هي فعل واقعي.<sup>(3)</sup>

الآخر هو الغريب في رأي أرسطو الذي لم يتقن ولا يستعمل اللغة اليونانية أصبح برباريا مطاردا وإذا أمسك أصبح عبدا، ويقصد مبدئيا بالذات مجموع الصفات وحالات وأفعال

---

(1) - زينب زواقة، الأنا والآخر ذات إنسانية، مرجع سابق، ص 230.

(2) - شيخ امحمد، مرجع سابق، ص 134.

(3) - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

معنية، وبهذا المعنى كان يوجد بينها وبين مفهوم الجوهر، ولا يزال هذا المعنى لإصلاح الذات جاريا.<sup>(1)</sup>

الآخر حسب أرسطو هو الغريب الذي لا يمكنه أن يتقن اللغة اليونانية وبهذا فهو يقصي كل من لا يتقن اللغة اليونانية. فالذي لا يتقن لغتي فهو غريب ومختلف عني. كما أن "الأنا" عند "أرسطو" يأتي من تطوير الفرد لقدراته الفردية وتحقيقه لأعلى مستوى من الفضيلة والسعادة، ومن ثم يؤمن بأن الفرد يجد تحقيق ذاته وأنماط سلوكه الأمثل من خلال التفاعل التعامل مع الآخرين في المجتمع.

بالنسبة لأرسطو يمكن للفرد تحقيق أعلى مستوى من السعادة والفضيلة من خلال الحياة الاجتماعية الصالحة والمجتمع السليم، كما أنه يعتبر أن العلاقة السليمة بين الأنا والآخر تساهم في تحقيق الهدف الأعلى للإنسان، وهو السعادة النهائية والفضيلة.

## 2- الأنا والآخر في الفكر الغربي الحديث:

في العصر الحديث أخذت اشكالية الأنا والآخر، شكل الصراع بين الغرب الأوروبي الحديث صاحب النهضة والتقدم والازدهار والحضارة وبين عالم عربي وإسلامي مشتت اجتماعيا وسياسيا ومقسم طائفيا ودينيا ومذهبيا يعاني التخلف والضعف، على الرغم مما يملكه من قيم ودلالات عظمى في تراثه. كما الفلسفة اليونانية لم تطرح قضية الغير في علاقتها بالأنا كما طرحها الفلاسفة المحدثون والمعاصرون كديكارت وهيجل و هوسرل وميرلوبونتي وسارتر... وغيرهم، كانت هناك مفاهيم منطقية تناولتها فلسفة أفلاطون وأرسطو كمبدأ الوحدة في علاقتها بمبدأ الكثرة والهوهو (أي مبدأ الهوية) في علاقه مع مفهوم الاختلاف. أي أن الفلسفة اليونانية ناقشت مفهوم الغير ضمن تصورات منطقية وانطولوجية

---

(1) - شيخ امحمد، مرجع سابق، ص 134.

بحثة، فلم يكن همها مقابلة الأنا بالغير.<sup>(1)</sup> بل معرفة موقف الانسان من الوجود والبحث عن أصل العالم والاهتمام بالميتافيزيقا الكوسمولوجية(الكونية)، أي التقابل بين الإنسان والعالم، والتقابل بين الشعب اليوناني والشعوب الأخرى المجاورة التي كانت تعتبر من منظور اليونانيين شعوبا أجنبية وأقواما العبيد والغرباء الذين يستحقون أن يستعبدوا أو يستغلوا في مرافق الانتاج كآلات وحيوانات تحصد اللعنة الإلهية، وبالتالي تناقش الفلسفة اليونانية خصوصية الذات ومستوى وعيها بمكوناتها الفردية وكيونيتها الوجودية والأخلاقية في حضور الغير أو الشخص الآخر.<sup>(2)</sup>

أما بالنسبة للفلسفة الحديثة، فإن إشكالية الأنا والآخر باعتبارها قضية اجتماعية من جهة وسياسية من جهة أخرى، كانت بمثابة المحور الذي تدور حوله نظرية العقد الاجتماعي، حيث نظرت إلى طبيعة العلاقات البشرية في ظل الحياة الطبيعية مما أدى بهم إلى القول بحتمية الخروج من هذه الحياة نحو حياة أفضل وهي المدينة، فتوماس هوبز (1588-1679م) ذهب إلى علاقة الإنسان بغيره تطبعها الأنانية وحب الذات وهذا ما يجعل الأنا تدخل في صراع مع الآخر يحاول فيها كل طرف القضاء على الطرف الآخر، وبالتالي فإن الصراع متأصل في الطبيعة البشرية التي يقول عنها "توماس هوبز" بأنها تتميز "أولا: بالتورية وهي مهاجمة الآخرين من طرف كل فرد من أجل تحقيق مصلحته الخاصة، ثانيا: الحذر وهو عمل كل فرد على الاحتياط من اعتداء الآخرين عليه أي العمل على

---

(1) - حميدة هرباجي، إشكالية علاقة الأنا بالآخر بين ديكارت وسارتر، كلية العلوم الاجتماعية، الجزائر 2، ص2.

(2) - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

حماية نفسه من شر الآخرين وهذا يعني تحقيق الأمن لنفسه، وثالثا : الافتخار ويعني الصراع من أجل الحصول على امتيازات معنوية معينة تجعله يختلف عن الآخرين".<sup>(1)</sup>

وكذلك مع الفلسفة الحديثة فتظهر الارهاصات الأولى لفكرة الغير في التصور الديكارتي القائم على اعتبار أن ماهية الإنسان تتمثل في الذات. فقد كانت النتيجة الأساسية للشك المنهجي عند ديكارت (1596-1690) في التأكيد على أن الكوجيتو أو التفكير هو جوهر الذات الإنسانية لكونه يمثل الحقيقة التي تفرض نفسها العقل دون الحاجة إلى الاستدلال يقول ديكارت: "أشك، إذن أفكر، وأفكر إذن أنا موجود، هذه البداهة لا يمكن قلبها أو تغييرها وهي تسمح باستبعاد الشك بصفة نهائية".<sup>(2)</sup>

حيث تعتبر الأنا هي الأساس في المعرفة وهي تستغني تماما عن الآخر ويتجسد ذلك في فكرة الكوجيتو، حسب ما قدمه ديكارت (1596-1650) والذي تناول التمرکز الذاتي وفلسفة الأنا، فالذات من خلال تفكيرها تعرف نفسها وتثبت وجوده وبالتالي دون الحاجة إلى الآخر.<sup>(3)</sup>

فوجود الأنا ووعيه بذاته يمثل يقينا لا يقبل الشك، أما وجود الغير فلا يعدو أن يكون وجودا محتملا أو افتراضيا يحتاج إلى استدلال العقل وحكمه وهو ما يعني أن وعي الأنا بذاته لا يمر بالضرورة عبر الآخر ولا يشترط وجود الغير وهذا ما يشير إليه قول ديكارت : أنظر من النافذة وأشاهد بالمصادفة رجالا يسيرون في الشارع، فلا يفوتني أن أقول عند رؤيتهم أنني

---

(1) - بدة فوزية، الأنا والآخر في الفكر العربي المعاصر - إدورد سعيد أنموذجا، أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه، جامعة قالمه،

2020-2021، ص22.

(2) - حميدة هرباجي، مرجع سابق، الصفحة نفسها.

(3) - زينب زواقة، مرجع سابق، ص90.

أرى رجالا بعينهم مع أنني لا أرى من النافذة غير قبعات ومعاطف قد تكون غطاء لآلات صناعية تحركها لوالب. لكن أحكم بأنهم ناس، إذن فأنا أدرك بمحض ما في ذهني من قوة الحكم ماكنت أحسب أنني أراه بعيني.<sup>(1)</sup>

أما ايمانويل كانط (1724-1804) يرى أن المعرفة تأتي من الأنا، واليقين يمكن بفضل الأنا، فهذا الأخير يجب أن يصاحب جميع تمثلاتنا، إذ يغير ذلك قد يتمثل فينا شيء لا يمكن أن يكون موضع تفكير، وهذا يؤدي بنا إما إلى استحالة التمثل، أو أن التمثل ليس شيئاً بالنسبة إلينا.<sup>(2)</sup> والتمثل هو فعل توليد الموضوعات وجعلها حاضرة أمام الذات وبهذا يصبح التمثل ليس فعلاً محددًا لوجود الموجود، ويكون للذات سلطة انطولوجية تمكننا من رد كل شيء إليها حاضراً أمامها والبنية الأنطولوجية للذات هي مصدر التأليف الخالص، لذلك لها السلطة على ملكة الحساسية بوصفها قدرة على تلقي المعطي الحسي، وعلم الفهم الذي يقوم بتركيب المشتت الحسي من أجل تحويله إلى موضوع.<sup>(3)</sup>

إذن فالأنا عند "كانط" هو مبدأ ربط وتنظيم بين الحدوس الحسية والتصورات العقلية، فهو يرفض أن يكون جوهر كما هو عند "ديكارت" وإنما هو قوة تلقائية وظيفتها الحكم، أي الربط بين الظواهر وبالتالي كان تأويله للكوجيتو بمعنى ابستمولوجي لا انطولوجي فالأنا عند "كانط" هو مبدأ معرفة لا مبدأ وجود.<sup>(4)</sup>

---

(1) - حميدة هرباجي، مرجع سابق، ص3.

(2) - المرجع نفسه، ص4.

(3) - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(4) - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

أما هيجل (1770-1831) فقد وسع مفهوم الذات، حيث أصبحت الأنا عنده لاتقهم إلا من خلال علاقتها بالآخر، لأن الإنسان لا يعيش حياته كفرد محدود في ذاته منعزل عن الآخرين وعن التراث والدراسة الفلسفية للتاريخ تعني دراسة التاريخ من خلال الفكر لأن التاريخ هو تاريخ الإنسان والفكر جوهرى بالنسبة إليه، وهو كل ما هو إنساني لا يكون كذلك إلا من حيث مافيه من فكر.<sup>(1)</sup>

كما أن إدراك الآخر يتحدد من خلال الاتصال به وهو العلاقة التي تربط الأنا بالآخر وهذه العلاقة هي تناقض أي في إطار الصراع والمخاطرة اللذان يؤديان في الأخير إلى وعي الأنا لذاته ووعيه لذات الآخر.

ومن الأدلة على ضرورة الغير بالنسبة للأنا لدى "هيجل" "Hegel" (1770-1831) جدلية السيد والعبد، فكل من السيد والعبد يحاول أن يحقق وجوده عن طريق الصراع الجدلي بينهما، فالسيد لا يحافظ على مكانته إلا بالصراع مع العبد والانتصار عليه وينطبق هذا على العبد الذي لا يمكن أن يحقق ذاته إلا بالصراع مع السيد من أجل أن يفرض ذاته وبالتالي فالصراع بين الأنا والآخر هو السبيل لتحقيق الوجود الحقيقي للذات، وفي هذا السياق يقول: "تتمثل عملية تقديم الذات لنفسها أمام الآخر بوصفها تجريدا خالصا لوعي الذات، في إظهارها أنها ليست متشبثة بالحياة وهذه العملية مزدوجة يقوم بها الآخر كما تقوم بها الذات".<sup>(2)</sup>

فمن خلال جدلية السيد والعبد يظهر الأنا والآخر في صورة موضوعين مستقلين يقفان وجها لوجه، وأن وعيهما يتحددان من خلال أن كلا منهما يثبت ذاته بنفسه كما يثبتها للآخر

---

(1) - هيجل، العقل في التاريخ، ترجمة وتقديم وتعليق إمام عبد الفتاح إمام، المجلد الأول، دار التنوير، ط3، بيروت،

2007، ص41.

(2) - المرجع نفسه، ص158.

بواسطة الصراع من أجل الحياة أو الموت. فالشعور بالأنا يقوم بمقابلة شعور بالغير، وهي مقابلة صراع بين خصمين اتخذ كل منهما من نفسه موضوع.<sup>(1)</sup>

**3- الأنا والآخر في الفكر الغربي المعاصر:** ارتبط تصور مسألة الأنا والآخر في الفكر الغربي المعاصر بجملة من التحولات على رأسها ظواهر الحروب والاستعمار ومن بين أهم رواده.

### 3-1 - الأنا والآخر عند جون بول سارتر:

يرى "جان بول سارتر" (1905-1980) أن الآخر جحيما حين يطرق عليه بابه ويقتحم عالمه، ويجعله يذ لك موضوعا للنظر والتقييم، بحيث يقول : "مجرد ظهور الغير في عالمي وقيامه بالنظر إلي فإنه يحولني من ذات إلى موضوع، ويشاركني الوجود، فيفسد لي وحدتي، ويسلبني حريتي".<sup>(2)</sup>

الذات يستجلب الحديث عن الآخر، لذلك فالارتباط بين الغير والذات وثيقة كعلاقة ضربت أعماق التاريخ البشري قبل سقراط كان اليونان لا يولون الاهتمام بالإنسان بل كان اهتمامهم يتمحور حول كل ما هو ديني ومسيحي، أما الاهتمام بالإنسان فقد ارتبط بسقراط انطلاقا من المقولة الشهيرة "اعرف نفسك بنفسك"، لكن الأجدر كان والأحرى به وقد قضى حياته محاورا لغيره، أي يغير من تلك الحكمة لكي تصبح (اعرف نفسك بغيرك).

ومع افلاطون تسامى الإنسان أو الفرد عن طريق ما يضمه لغيره، سواء الحب أو الكراهية أو الأنانية وهذا الإضمار الذي يعكس حضور الغير دائما، والذي صرح به أفلاطون، وكذا

---

(1) - هيجل، العقل في التاريخ، مرجع سابق، ص 159.

(2) - الوائلي عامر عبد زيد، صورة الآخر الحضاري، نقد الاستعلاء ...، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، (د-ط)، بيروت، 2018، ص 149.

عند الرواقيين ومن بعدهم القديسين والفلاسفة والمفكرين ومنه المتأخرين وصولاً إلى سارتر وقبله الوجوديون "كيركغارد"، "جبريل مارسيل"، فما ميز الفلسفة الوجودية إلحاحها المستمر والدائم بضرورة وجود الآخر، فالمفكر الذاتي على حد تعبيرهم لا يمكنه الحكم على ذاته بل على غيره لأن كل حكم معناه المقارنة فحكمك على نفسك يعني حكمك على غيرك.

يرتبط مصطلح الوجودية باسم الفيلسوف الفرنسي "جون بول سارتر" الذي يقول في كتابه الوجود والعدم "ان الوجودية فلسفة متفائلة، إنها فلسفة تضع الانسان في مواجهة ذاته، حراً يختار لنفسه ما يشاء".<sup>(1)</sup>

وينقسم الوجود عنده إلى مراتب تتمثل في:

الوجود في ذاته : حيث يعرفها عبد الرحمن بدوي من خلال شرحه للمصطلحات "سارتر" في كتابه الوجود والعدم "بأنه هو الوجود الغير الواعي وهو وجود الأشياء ووجود العالم، ووجود الظاهر يقصد به "سارتر" وجود الأشياء فلا معنى له ولا سبب له ولا علة ولا ضرورة لهن".<sup>(2)</sup>

الوجود لذاته : وهو شعور أو الوعي المنظور إليه وكأنه في حالة واحدة وانعزال، وهو انعدام للوجود في ذاته".<sup>(3)</sup>

---

(1) - مجموعة من الأكاديميين العرب، الفلسفة الغربية المعاصرة، صناعة العقل الغربي، ج1، ط1، منشورات ضفاف، بيروت، لبنان، 2013، ص835.

(2) - ابراهيم مصطفى ابراهيم، نقد المذاهب المعاصرة، دار الوفاء للطباعة والنشر، الاسكندرية، مصر، ط1، 2000، ص196.

(3) - جان بول سارتر، الوجودية مذهب انساني، تر: عبد المنعم مجاهد، دارالنشر المصرية، القاهرة، (د-ط)، 1950، ص13.

لكن ما يميز فلسفة سارتر هو نظرتها القائمة أو السلبية للآخر، حيث يرى أن العلاقة بينهما وبين الأنا والآخر هي علاقة صراع. الآخر هو اعتبار ويختلف عن الأنا، لذلك يرى "جان بول سارتر" في علاقة الأنا بالآخر صراعا أبديا وقد صور هذا الصراع في روايته "جلسة سرية" أو بعبارة أخرى "أبواب مغلقة" سنة 1946، أنه عذاب يعتمد في أساسه على نظرة كل منهما للآخر... لأن العذاب الحقيقي هو الآخر.<sup>(1)</sup>

تتعلق علاقة الأنا بالآخر عند جان بول سارتر بمفهوم "الآخرية" أو "الآخر" كما يرى هذا الأخير أن الإنسان محكوم بوجوده في عالم مليء بالآخرين، وأن الآخر ليس فقط كائنا خارجيا بل هو جزء لا يتجزأ من واقع الإنسان.

**3-2: الأنا والآخر في التحليل النفسي:** الحديث عن الأنا من منظور هذا الاتجاه، يرتبط بـ "سيجموند فرويد" "sigmundfreud" (1856-1939) العالم النمساوي، مؤسس مدرسة التحليل النفسي، الذي رأى أن الأنا هو ذلك القسم من "الهو" الذي تعدل نتيجة تأثير العالم الخارجي فيه تأثيرا بواسطة الإدراك<sup>(2)</sup>.

واعتبر سيغموند فرويد أن العلاقة مع الآخر قائمة على العدوان، فحب الذات هو الذي يدفع بالأفراد إلى الصراع بحيث يستهل بقوله: "الإنسان مدفوع إلى إشباع حاجته من العدوان على حساب قريبه، مدفوع إلى استخدام عمله من دون تعويض إلى استعماله جنسيا من دون

---

(1) - جان بول سارتر، جلسة سرية، تر: مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار النشر المصرية، (د-ط)، القاهرة، مصر، 1958، ص100.

(2) - سيغموند فرويد، الأنا والهو، ترجمة محمد عثمان نجاتي، ط4، دار الشروق، القاهرة، 1982، ص31.

موافقته وإلى امتلاك خبراته واحتقاره وإلحاق الآلام به، لتعذيبه وقتله، إن الإنسان ذئب لأخيه الإنسان".<sup>(1)</sup>

ربط "سيغموند فرويد" الأنا بالعمليات النفسية الشعورية، معتبرا أن دور الأنا هو الإشراف على الحركة الإدارية والقيام بحفظ الذات. وذلك بالقبض على زمام الرغبات الغرائزية التي تنبعث عن الهو الذي يحوي كل ما هو موروث وما هو موجود منذ الولادة، فيسمح بإشباع ما يشاء منها ويكتب ما يرى ضرورة كبته مراعيًا في ذلك الواقع.

لقد تناول "فرويد" في جميع أعماله ومؤلفاته مفهوم "الأنا"، ويستعمله استعمالات مختلفة، وفي سياقات مختلفة، بدءا بدراسته حول "العلاج النفسي الهستيريا"، حيث يشير إلى وعي الأنا، ويربط بينه وبين الوعي<sup>(2)</sup>، ومرورا بكتاب دراسات حول "الهستيريا" الذي منح فيه فرويد الأنا وظيفة دفاعية، ووصولًا إلى تحول 1920، حيث عدته التجربة العيادية مع أمراض العصاب، بما يحتاجه لإعادة النظر في المفهوم التقليدي للأنا، فوضعه كركن مركزي للشخصية، وأعطاه وظائف محددة ضمن الجهاز النفسي.<sup>(3)</sup>

فالأنا لم يعد يرتبط بالوعي، بل يلتحق بنظام ما قبل الوعي، ويؤكد "فرويد" على طبيعته اللاواعية، فالأنا "لا واع" في جزئه الأكبر. وقد منح هذا التوسع لمفهوم الأنا وظائف متنوعة في النظرية الثانية للجهاز النفسي من قبيل ضبط الحركة والإدراك واختبار المواقع والاستباق

(1) - محمد سبيلا، مدارات الحداثة، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط1، بيروت 2009، ص17.

(2) - محمد سبيلا، نوح الهرمزي، مرجع سابق، ص63.

(3) - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

والتنسيق الزمني للعمليات الذهنية والتفكير العقلاني، ومن قبيل وظائف التكرار والتبرير والدفاع الاضطراري ضد مطالب النزوات، إما بإشباعها أو مقاومتها.<sup>(1)</sup>

فهو من جهة خاضع لأركان الشخصية (الهو والأنا الأعلى) وللواقع، لكن من جهة أخرى تتوفر لديه إمكانية الاستقلال أحيانا.<sup>(2)</sup>

وهكذا يبدو الأنا كوسيط لمتطلبات متعارضة، يقول "فرويد" في كتاب " le ça et moi " يخضع " الأنا " إلى ثلاثة أشكال من العبودية، وتهدهد - بالتالي - ثلاثة أنواع من الأخطار: الخطر الصادر عن تشدد الأنا الأعلى (... ) ويحاول الأنا، بعده كائنا بيننا أن يتوسط ما بين العالم والهو، وذلك بأن يطوع الهو للعالم، وبأن يجعل العالم متمشياً مع رغبة الهو، بفضل الفعل العضلي".<sup>(3)</sup>

**3-3 الأنا والآخر عند "إيمانويل ليفيناس" (1906-1995):** يعتبر واحد من فلاسفة الغرب، بحيث شكل الخطاب الأخلاقي المنفتح على الآخر سمة بارزة في كتاباته، و انعكاساً لتجاربه الحياتية، فأفكار ليفيناس تدور حول مقولة الآخر بوصفه فكرة مركزية تعطي للوجود معناه، لقد أطلق فلسفته التي تدعو إلى الغيرية والتآلف وحب الآخر معتمداً مصطلح "الوجه".<sup>(4)</sup>

يعتبر "ليفيناس" أن الوجه يحمل معنى عميقاً للإنسانية، حيث يعتبره الوسيلة الرئيسية للتواصل الإنساني والتعبير عن الذات.

---

(1) - محمد سبيلا، نوح الهرمزي، مرجع سابق، ص 63.

(2) - المرجع نفسه، ص 64.

(3) - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(4) - أحمدة مشاشو، عقيلة محجوبي، الأنا والآخر، المفهوم والرؤية عبر تاريخ الفلسفة الغربية، مجلة الحكمة للدراسات الفلسفية، المجلد 10، العدد 2، الجزائر، 2022، ص 229.

الآخر عنده "يتجلى بصورة جوهرية من خلال مقولة الوجه الذي يمثل مرآة عاكسة لحقيقة الأنا وكيوننتها".<sup>(1)</sup>

فالوجه لا يكذب وتقاسيمه وملامحه لغة، الوجه نص ودلالة دون لغة. بإمكاننا تحديد ما يريد الآخر قوله من خلال الوجه.

أما "الأيروس" فيعبر عن الرغبة في القرب والاتصال والحب، وكيفية تأثيره في علاقات الناس مع بعضهم البعض.

بحيث أن الآخر يتخذ عنده بعدا انسانيا أطلق عليه اسم "الغيرية"، وهو المصطلح الذي يحمل دلالة الإيثار في لغتنا وموروثنا الثقافي العربي الإسلامي.<sup>(2)</sup>

يقدم "ليفيناس" تحليلا فلسفيا عميقا لمفهوم الآخر وكيفية تأثيره على تجربة الإنسان في العالم.

كما أن ليفيناس يعتمد في فكره على التجربة الأخلاقية، والتي بموجبها لا تعتبر الأخلاق مسألة تأصيلية بل تجربة مباشرة، لا تنتج عن طريق البرهان، ولا تختزل، بل تعيش "فكل انسان يجد أن إدراك الآخر وحضوره يستحوذه ويتملكه بصورة مباشرة".<sup>(3)</sup>

تصبح الذات الأخرى في مركز كل شيء، وبالتالي خروج الذات والعيش مع الآخر وهذا ما يتجسد أكثر في كتابه الإجمالي و اللانهائي، صاغ ليفيناس نقدا للنهج الاجتماعي الذي لا

---

(1) - قصير علي، ايمانويل ليفيناس فيلسوف الغيرية البناءة، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، (د-ط)، بيروت، 2018، ص286.

(2) - المرجع نفسه، ص 281.

(3) - روجيه بول داروا، أساطين الفكر ...، تر: علي نجيب ابراهيم، دار الكتاب العربي، (د-ط)، بيروت، لبنان، 2012، ص239.

يمكن تصويره لقاء الآخر كحدث معجزة وفرق يستحق التفكير فيه حيث يقول: " لا أتعلق مع الغير".<sup>(1)</sup>

والتفرد مفاهيمي بحت أنه الارتباط بالآخر من خلال الاجتماعي، يتماهي مع الارتباط به من خلال الديني، وما يؤكد هنا ليفيناس أن لقاء الأنا بالآخر، لقاء الأنا مع الآخر ليس إجراء اجتماعيا بل يتجاوز ذلك إلى سياق ميتافيزيقي، حيث يعرف الآخر على أنه إله يقيم في صميم الأنا.

اللقاء بين الأنا والآخر هو حدث تقني، فهذه التجربة غير قابلة للاختزال في مواجهة الناس واجها لوجه من خلال العبور إلى الوجه، بمعنى النظر إلى الآخر مباشرة على أساس العلاقة مع اللانهائي<sup>(2)</sup>.

كما أنا نظرة الفلاسفة الغربيين لعلاقة الأنا بالآخر تختلف من فيلسوف لآخر، فهناك من أقامها على الصراع مثل "هنتنغتون" وهناك من نادى بالحوار بين الحضارات للحد من هذا الصراع مثل "روجيه غارودي" وهناك من حمل تبشير نهاية الصراع وولوج العالم في مرحلة الاحرب و اللاصراع وهذا مانلمسه عند " فرانسيس فوكو ياما"

**3-4 الأنا والآخر عند روجيه غارودي:** كان من أبرز الفلاسفة الغربيين المعاصرين الذين تطرقوا إلى مسألة الأنا والآخر تحت مسمى حوار الحضارات، أي إن علاقة الأنا بالآخر هي تعبير عن علاقة الحضارات بعضها ببعض. فلا وجود لأنا خالص، كما أنه لا وجود لآخر خالص. فالموجود هو حضارات قامت على التبادل والاختلاط والتمازج، دون أن تتمكن أي حضارة من طمس معالم حضارة الآخر، لكن الأمر لم يستمر كما كان في القديم،

(1)-Emmanuel levinas, totalité et infini « Essai sur l'extériorité », quatrième édition ,1984, p46.

(2) - ipid, p250.

قمع النمو الفكري والفلسفي والتطور الاقتصادي والعسكري الذي شهدته الدول الغربية بدأت تتشكل فكرة التمرکز حول الذات واستبعاد الآخر المختلف والنظر إليه على أنه مختلف وله قابلية الاستعمار وفي هذا الصدد يقول روجي غارودي: "إن حوار الحضارات، وقد فصمته ستة قرون من الاستعمار وازدراء الثقافات اللاغربية، لم يستأنف إلا في القرن العشرين، ولا ريب في أن رسالة القرن الحادي والعشرين تمثل... في المضي إلى النهاية في تحقيق فن عالمي وثقافة عالمية".<sup>(1)</sup>

"روجيه غارودي" الفيلسوف الفرنسي، قدم تحليلاً معمقاً لعلاقة الأنا بالآخر، بحيث يركز على مفهوم "الآخر" ودوره في تحديد الهوية الفردية وتشكيل التفاعلات الاجتماعية. بالنسبة له العلاقة بين الأنا والآخر تعتمد على التفاعل والتبادل المستمر بين الأفراد والمجتمعات، كما يرى أن الفرد لا يمكن فصله عن الآخر، بل يتشكل ويتطور من خلال تفاعلاته مع الآخرين والبيئة المحيطة به.

كما أن إشكالية الأنا والآخر مصدرها الإنسان الأوروبي ذلك لأن الحضارات الشرقية لم تهتم بإقصاء الآخر لما تتصف به من قابلية التعايش مع الآخر من منطلق انساني، أي أنها تهتم بالإنسان فقط بغض النظر عن انتمائه الحضاري، على عكس الحضارة الغربية التي تبني علاقتها مع الآخر من منطلق المصالح المادية والاقتصادية دون إعطاء أدنى اهتمام بالجانب الإنساني، وكان الآخر بالنسبة لها مجرد موجود وظيفته الاستهلاك وفي هذه النقطة بالذات يقول غارودي: "من الواجب أن نتعلم من الحضارات الأخرى، بصورة أساسية،

---

(1) - روجيه غارودي، في سبيل حوار الحضارات، ترجمة: عادل العوا، عوידات للنشر والطباعة، بيروت، 1999، ص137.

المعنى الحقيقي لعلاقة المشاركة الانسانية التي تجد كل فاعلية ذاتها بعبء من أعباء المجتمع المسؤول<sup>(1)</sup>.

من خلال تفسيره لمفهوم الآخر يعتبر أن فهم الآخر يعني فهم ذات الفرد وتحديد مكانته ودوره في المجتمع. ويشدد على أهمية الاحترام المتبادل والتعاون في بناء علاقات صحية ومثمرة بين الأفراد والمجتمعات.

كما أنه يعتبر الفرد يجد تحقيق ذاته وتطوير هويته من خلال التفاعل الايجابي مع الآخرين وتبادل الخبرات والأفكار.

فالحضارات الشرقية تؤمن بوجود الآخر وباختلافه لكنها تحترم هذا الاختلاف ولا تفق ضده على عكس الحضارة الغربية التي تسعى إلى فرض هيمنتها في جميع المجالات.

### 3-5 الأنا والآخر عند فرنسيس فوكو ياما:

إن ثنائية الأنا والآخر عنده ناتجة عن الاختلاف الهوياتي القائم بين الدول ذلك لأن الأنظمة التي تعمل بها الدول لم تتخلص من الشرعية الدينية والثقافية والاجتماعية، وهذا أثر بدوره على القوانين التي تخضع لها الشعوب، وبالتالي فإنها تملك القدرة على استيعاب كل الثقافات والتعايش مع مختلف الشعوب أي أن لها القدرة على تقبل لآخر مهما كانت جنسيته، على عكس ما يحدث في أوروبا التي يقول عنها "فوكو ياما" بأنها لم تكن تؤمن بفكرة الكونية، فالغرب "عرف من خلال المسيحية والإثنية، ولو أن المسألة كانت مجرد اتباع

---

(1) - روجيه غارودي، في سبيل حوار الحضارات، مرجع سابق، ص163.

القيم الصحيحة، لكان رحب بمهاجري أمريكا اللاتينية الذين يشتركون معه بالمذهب الكاثوليكي أو المسلمين المحافظين اجتماعيا مثله".<sup>(1)</sup>

يرى " فرانسيس فوكو ياما" أن الفرد يجد تحقيق ذاته ويعبر عن هويته من خلال توازنه بين الانعزالية والتواصل مع الآخرين، كما أنه يؤمن بأن الفهم الصحيح للذات يتطلب النظر إلى العلاقة المعقدة بين الأنا والآخر في سياق الحياة اليومية و الثقافة المحيطة.

الغرب يعطي الأولوية لرابطة الدم والعرق والتراب مما يجعل الفرد الأوروبي يتمسك بأصوله ويمنعه من الانفتاح على الآخر الإفريقي والآسيوي والأمريكي وبالتالي تبقى إمكانية تقبل الآخر غير الأوروبي ذو احتمال ضئيل جدا وعليه فإن المجتمع الأوروبي بحاجة إلى "ابتكار نموذج منفتح للهوية الوطنية على غرار العقيدة الأمريكية، أو هي الهوية المنفتحة (المتقبلة) للقادمين الجدد بغض النظر عن العرق والدين".<sup>(2)</sup>

في فلسفة " فرانسيس فوكو ياما " يتم التركيز على مفهوم الانعزالية الإنسانية والعلاقة بين الأنا والآخر في سياق الحياة اليومية والثقافية اليابانية. كما يعتبر أن الإنسان يعيش في عالم متصل ومتربط، ولكنه في نفس الوقت يحتفظ بفرادته وانفصاله. كما أنه يقدم تحليلا عميقا لطبيعة الانعزالية الإنسانية وتأثيرها على العلاقات الاجتماعية والثقافية.

ويعد "التيמוש" في نظر فرانسيس فوكو ياما المحرك الأساسي والعامل الذي يتم من خلاله التخطيط للعلاقات القائمة بين البشر والمسؤول عن كل ما يحدث في العالم من صراعات

---

(1) - فرانسيس فوكو ياما، الإسلام والحداثة والربيع العربي، ترجمة: حازم نهار، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 2015، ص ص155-156.

(2) - المرجع نفسه، ص158.

وتقسيمات، إنه "الجزء الراغب من النفس والطامح إلى تأكيدات الذات، وانتزاع اعتراف الآخرين لها".<sup>(1)</sup>

فكل ما يحدث في العالم أو بين الأفراد لا يمكن تغييره إلا بمنظور تيموسي.

### 3-6: الأنا والآخر عند "صامويل هنتنجتون" :

يرى "صامويل هنتنجتون" "Samuel Huntington" أن هناك تقسيمات عديدة للعالم يمكن حصرها في تقسيمين: التقسيم الأول اقتصادي يقسم العالم إلى شمال وجنوب، الشمال يتمثل في الدول المتقدمة والمتطورة والجنوب يتمثل في الدول المتخلفة الفقيرة، أما التقسيم الثقافي فيتمثل في الغرب والشرق فالغرب هو صانع الحضارة وله الأسبقية في التحديث والتجديد ويشمل الدول الأوروبية وأمريكا واليابان أما الشرق فهو دول العالم الثالث التي لاتزال في حالة صراع وتخبط مع ثقافتها ومتشعبة بين التحديث والتغريب.<sup>(2)</sup>

"صامويل هنتنجتون" عالم الاجتماع الأمريكي، اشتهر بمفهوم "صدام الحضارات" بحيث يركز على الصراعات الثقافية والاجتماعية بين الحضارات المختلفة في العالم الحديث. ويقول أيضا "هنتنجتون": "أن العالم اثنان بمعنى ما، ولكن التمييز الرئيسي هو بين الغرب باعتباره الحضارة السائدة حتى اليوم، ولكل الآخرين الذين لا يوجد بينهم سوى القليل المشترك إن وجد وباختصار فإن العالم مقسم إلى عالمين: عالم غربي واحد وكثرة غير غربية".<sup>(3)</sup>

---

(1) - فرانسيس فوكو ياما، نهاية التاريخ والإنسان الأخير، ترجمة فؤاد شاهين وآخرون، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1993، ص8.

(2) - صامويل هنتنجتون، صدام الحضارات إعادة صنع النظام العالمي، ترجمة: طلعت الشايب، (د-ن)، (د-م)، ط2، 1999، ص60

(3) - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

بحيث أنه داخل الصراع الثقافي تبحث الشعوب عن هويتها وإثبات ذاتها إنه صراع الأنا والآخر أو بتعبير "هنتجتون" صراع الـ"نحن" والـ"هم"، فلا يمكن معرفة الذات إلا من خلال وجود الآخر المختلف " فنحن لا نعرف من نكون إلا عندما نعرف من ليس نحن، وذلك يتم غالبا عندما نعرف نحن ضد من؟"<sup>(1)</sup>

يعتبر "هنتجتون" أن الثقافة تلعب دورا مهما في تشكيل الهويات الفردية وتحديد مواقف الأفراد وسلوكياتهم، ويشدد على أهمية فهم الثقافات المختلفة والتعايش بسلام وتفاء، مع التأكيد على أن الاختلاف لا يعني بالضرورة العداء أو الصراع، بل يمكن أن يكون مصدر تعزيز الحوار والتعاون بين الحضارات.

وعليه لا يمكن أن تتم هذه المعرفة إلا من خلال العودة إلى مقومات الهوية والتي تعد الأساس الذي نعتمد عليه في معرفة أنفسنا، إنها جملة من الروابط لا يستطيع الإنسان أن يتملص منها تكبله على مر الزمن وتمثل ماضيه وذاكرته. "فالناس يعرفون أنفسهم من خلال النسب والدين واللغة والتاريخ والقيم والعادات والمؤسسات الاجتماعية"،<sup>(2)</sup> غير أن "هنتجتون" يعطي الأهمية القصوى للدين واللغة ويعتبرها العاملين الأساسيين في تحديد الهوية ومعرفة الذات حيث يقول: "اللغة والدين هما العنصران الرئيسيان في أي ثقافة أو حضارة".<sup>(3)</sup> بالنسبة له تتأثر الهويات الفردية والجماعية بشكل كبير بالثقافة والتاريخ والتقاليد، بحيث يرى أن العلاقة بين الذات والآخر تصور بشكل أساسي كصدام بين الحضارات المختلفة، بحيث يحدث التصادم نتيجة اختلاف القيم والمعتقدات والتقاليد بينها.

---

(1) - صامويل هنتجتون، صدام الحضارات إعادة صنع النظام العالمي، مرجع سابق ، ص39.

(2) - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(3) - المرجع نفسه ، ص89.

## المبحث الثاني : الأنا والآخر في الفكر العربي المعاصر:

إن إشكالية العلاقة الأنا والآخر ارتبطت في الفكر العربي المعاصر بما يعرف بالنهضة العربية والرغبة في التقدم والخروج من مأزق التخلف، انطلاقاً من التساؤل المحوري: لماذا تقدم الغرب وتأخر العرب؟، إلا أن التنظير لهذه العلاقة عرف اختلافاً وجدلاً بين المفكرين العرب. يمكن النظر لهاته العلاقة من زاويتين مختلفتين: أحدهما قائمة على رفض الآخر والثانية تؤكد على أهمية وجوده من أجل النهوض بالأمة العربية، فوجود الآخر يمكننا من معرفة النقائص التي تكمن وراء هذا التخلف وهو ما يؤكد كل من محمد عابد الجابري ومحمد أركون وحسن حنفي والكثير من رواد الفكر العربي المعاصر، وقد فضلنا الاعتماد على البعض منهم لكي نستفيد منها فيما بعد في بيان تمايز نظرة زكي نجيب محمود للمسألة وهم:

**1- الأنا والآخر عند حسن حنفي:** ذهب إلى أن إشكالية الأنا والآخر قائمة منذ القديم، ورأى أن الغرب من أجل التعرف على العالم العربي الإسلامي أسس علم الاستشراق الذي كانت غايته في البداية سياسية محضة، وفي مقابل الاستشراق وضع حسن حنفي علم الاستغراب الذي يهتم بدراسة الغرب دراسة نقدية تكشف عن مواطن الخلل والنقص الكامنة في المجتمع الغربي، وهذا من أجل القضاء على ذلك الشعور بالنقص الذي يعاني منه الفرد العربي، وبهذا فإن "حسن حنفي" يدعو إلى عدم اتباع الغرب لأنه "طالما أن الغرب قابع قلب كل منا كمصدر للمعرفة وكإطار مرجعي يحال إليه كل شيء للفهم والتقييم فسنظل قاصرين في حاجة إلى أوصياء".<sup>(1)</sup>

---

(1) - حسن حنفي، الاستغراب في مواجهة التغريب، مجلة الاستغراب، العدد 1، 2015، ص 318.

حسن حنفي هو فيلسوف وعالم اجتماع مصري قدم العديد من النظريات والتحليلات حول العلاقة بين الأنا والآخر في المجتمع العربي والإسلامي. بحيث يركز على أهمية التفاعل بين الفرد والمجتمع في تشكيل الهوية والوعي الاجتماعي.

يؤمن بأن الفرد لا يمكن فصله عن المجتمع، وأن العلاقة بين الأنا والآخر تشكل جزءاً أساسياً من الواقع الاجتماعي، كما أن الحديث عن إشكالية الأنا والآخر يدفعنا إلى ضرورة استحضار مفهوم "حسن حنفي" للأنا والآخر حيث يقول في هذا الصدد : " الذات العرب أو المسلمين، ويعني الآخر الغرب الأوروبي أو الغرب الأمريكي وليس الشرق الآسيوي خاصة اليابان والصين".<sup>(1)</sup>

يلخص "حسن حنفي" تاريخ تطور الأنا إلى ثلاث مراحل: تمتد المرحلة الأولى من القرن الأول إلى القرن السابع، وتنتهي بابن خلدون الذي أرخ لها والمرحلة الثانية من القرن الثامن حتى الرابع عشر والتي انتهت بعصر التحرر من الاستعمار. والمرحلة الثالثة التي بدأت منذ عشر سنوات من القرن الخامس عشر حتى القرن الواحد والعشرين<sup>(2)</sup>، في المرحلة الأولى شهدت الحضارة الإسلامية ازدهاراً في شتى المجالات أين ظهرت العديد من العلوم الإسلامية العقلية العلمية وانتشرت الترجمة وأخذ المسلمين في بناء المدارس حتى وصلت إلى ذروة الازدهار ثم أخذت في التراجع والانحطاط وهذا بسبب إهمال العلوم العقلية.

أما المرحلة الثانية فقد تميزت بالتوقف عن الإبداع وبتكرار ما أنتجه السابقين "وبدأت عملية الاجترار، عن طريق الشروح والملخصات والتخرجات مع إضافات جزئية لغوية أو فقهية

(1) - حسن حنفي، حصار الزمن الحاضر (إشكالات)، ص 441.

(2) - حسن حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، الدار الفنية للنشر والتوزيع، القاهرة، 1991، ص 697.

أو صوفية أو أصولية أو حكمية دون رؤية كلية واستئناف للعلوم بعد أن اكتملت أبنيتها منذ القرن الخامس".<sup>(1)</sup>

أما المرحلة الأخيرة فقد ظهرت صحوة إسلامية وبدأ يتكون وعي نحو التحرر وظهرت حركات إصلاحية تريد إخراج العالم العربي الإسلامي من الشيء نحو الأفضل وهذه المرحلة تتجه في نظر "حسن حنفي" نحو إعادة بعث الحضارة الإسلامية من جديد لتشهد بذلك تطورا وازدهارا.<sup>(2)</sup>

يرى "حسن حنفي" أن الأنا العربية تعيش داخل أو بين ثلاث أبعاد تؤثر عليها بشكل كبير: البعد الأول يتمثل في التراث الذي يشكل هوية الأمة العربية وماضيها، والبعد الثاني يتمثل في التراث الغربي الذي يحاول سلخ الأمة العربية عن ماضيها وإحاقها بركبه باعتباره المخرج الوحيد نحو المستقبل، والبعد الثالث يتمثل في واقع الأمة العربية الذي يعيشه في الحاضر وتسعى إلى تجاوزه والخروج منه نحو واقع أفضل، ويقول "حسن حنفي" عن هذه الأبعاد أو الجهات الثلاث أنها تعبر عن جدل الأنا والآخر عبر التاريخ "فالجهة الأولى موقفنا من التراث القديم تضع الأنا تاريخها الماضي وموروثها الثقافي. والجهة الثانية موقفنا من التراث الغربي، تضع الأنا في مواجهة الآخر المعاصر وهو الوافد الثقافي الغربي أساسا، موقفنا من الواقع (النظرية والتفسير) فإنها تضع الأنا في خضم واقعها المباشر".<sup>(3)</sup>

يرى بأن الفرد يتأثر بشكل كبير بالعوامل الاجتماعية والثقافية والدينية المحيطة به، وهذه العوامل تساهم في تحديد هويته وتوجهاته. كما يعتبر أن الفرد يجد تحقيق ذاته وتعزيز وعيه

---

(1) - حسن حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، مرجع سابق، ص 698.

(2) - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(3) - المرجع نفسه، ص 12.

الاجتماعي من خلال التفاعل الايجابي مع المجتمع والمساهمة فيه بشكل فعال و يشدد كذلك على أهمية العمل المشترك والتعاون في بناء مجتمع يعتمد على العدالة والتسامح والتضامن.

**2- الأنا والآخر عند إدوارد سعيد :** إن إشكالية الأنا والآخر في فكر إدوارد سعيد قائمة على ثنائية الشرق والغرب، والتمييز بينهما يخضع إلى العديد من المعايير فالغرب ميزته الاستعمار والإمبريالية والاستشراق فمن خلال هذه الأسس الثلاث يمكن تحديد هوية الغرب التي في جوهرها قائمة على التسلط والهيمنة.

الاستشراق هو العلم الذي كان بمثابة الطاقة المحركة للغرب، والمادة التي صنعت الشرق في المخيال الغربي والعربي.

إدوارد سعيد الناقد الأدبي والناقد الثقافي الفلسطيني - الأمريكي، قدم تحليلا عميقا للعلاقة بين الذات والآخر في سياق الثقافة والسياسة. يركز على مفهوم "الآخر" كمصطلح يشير إلى الغريب أو المختلف عن "الأنا"، وينظر إلى كيفية تشكيل هذا المفهوم في الثقافة والأدب.

إن الثقافة هي الأساس والمبدأ الذي يعود إليه كل من يبحث عن ذاته وهويته، فالثقافة بما تحتويه من لغة ودين وعادات وتقاليد تمثل أصل الشعوب وماهيتها الحقة، لذا نجد أنها المحرك الكامن خلف كل حركة تحرر أو في كل محاولة نحو التطور، والولوج في العولمة، لكن إدوارد سعيد يدعو إلى تجاوز هذا التصور ذلك لأنه لاوجود لثقافة نقية، فكل الثقافات هجينة بفعل التمازج والاحتكاك. غير أن هذه الثقافة كانت من بين العوامل التي شحنت الشعوب المستعمرة والنهوض في وجه الاستعمار وطرده.<sup>(1)</sup>

---

(1) - بدة فوزية، الأنا والآخر في الفكر العربي المعاصر - إدوارد سعيد أنموذجا، أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه، جامعة قلمة، 2020-2021، ص112.

يشير من خلال كلامه إلى أهمية فهم الآخر وتقدير تنوع الثقافات والتفاعل الحواري بين الثقافات المختلفة. ويؤمن بضرورة التعايش السلمي والتفاهم المتبادل بين الثقافات.

جدلية الأنا والآخر من بين القضايا التي يدعو "إدوارد سعيد" إلى ضرورة تجاوزها فلا يمكن الحديث في الوقت الراهن عن وجود ثقافات نقية وهويات نقية، بل الآن الموجود هو الإنسان فقط بغض النظر عن انتماءاته وجغرافيته، فكل تلك المفاهيم كانت من اختراع جهات لها مصالح من كل ذلك، ليكون الإنسان هو ضحية أفكار تم فبركتها واقناعه بها.<sup>(1)</sup>

يعتبر "إدوارد سعيد" أن العقلية الاستعمارية والعنصرية تعمل على تعزيز التمييز والتفرقة بين الأنا والآخر. كما يعتبر أن الفهم الصحيح للأنا يتطلب فهما عميقا للآخر وقبول التنوع والتعددية في العالم. ويدعو كذلك إلى إحلال الحوار والتعاون محل التصادم والصراع، ويعتبر أن التفاعل الايجابي مع الآخرين يساهم في بناء عالم أكثر عدالة وتسامح.

### 3- الأنا والآخر عند عبد الرحمن بدوي :

إن الذات باعتقاد 'بدوي' تنقسم إلى : ذات مريدة حرة لا تحتوي غير إمكانيات لم تتحقق بعد، وذات قد اختارت فتحقق بعض إمكانياتها وهي في طريقها إلى تحقيق الكل وهذا التحقق يتم في وسط الأشياء.<sup>(2)</sup>

والوجود على النحو الأول هو ما يسمى بالوجود الذاتي الممكن، ولما كانت هذه الإمكانيات جوهر الذات وماهيتها فيمكن ان تسمى بالوجود الماهوي، أي وجود ذاتي على صورة إمكانيات ذاتية لم تتحقق كلها بعد أو لم يتحقق منها شيء، وأخص ما يمتاز به الوجود

(1)- بدة فوزية، الأنا والآخر في الفكر العربي المعاصر - إدوارد سعيد أنموذجاً، مرجع سابق، ص 113-114.

(2)- عبد الرحمن بدوي، الزمان الوجود، دارالثقافة، ط3، بيروت، لبنان، 1973، ص39.

الماهوي هو الحرية المطلقة، كما أنه هو الوجود الحقيقي لأن الصلة فيه تقوم بين الذات وبين نفسها.<sup>(1)</sup>

عبد الرحمن بدوي، الفيلسوف والفقيه المصري، قدم وجهة نظر فلسفية ودينية متميزة بشأن علاقة الفرد بالآخر وبالمجتمع بشكل عام. كما أنه يركز على أهمية التفاعل الايجابي مع الآخرين وتعزيز العلاقات الإنسانية المبنية على الاحترام والتعاون. بحيث يعتقد أن الفرد يحقق تطوره الشخصي والروحي من خلال التفاعل البناء مع الآخرين وتبادل الأفكار والخبرات.

فالذات هنا على هيئة وجود ممكن قابل للتحقق وفق جملة الامكانيات المتاحة أمامها والتي تشكل ماهيتها الجوهرية، وهو الوجود الذي تكون فيه الذات مالكة لحيثها مستقلة بذاتها، وتتعم فيه بمفرديتها المطلقة. أما الوجود الثاني فتنتقل فيه الذات من الإمكان إلى التحقق فتسعى جاهدة إلى تحقيق اكبر قدر ممكن من الإمكانيات مستعينة في ذلك بالأدوات التي تتيح الفرصة لذلك، مما يعني أن الوجود في العالم ضروري لتحقيق ذلك.<sup>(2)</sup>

يؤمن "عبد الرحمن بدوي" بأن الفرد لا يمكن فصله عن المجتمع، وأن العلاقة بين الأنا والآخر لها أهمية كبيرة في تشكيل الهوية الفردية وتحديد موقف الفرد في المجتمع. ويقر "عبد الرحمن بدوي" أن الذات في جوهرها الماهوي تكون على صلة بذاتها، مما يعني أنها لا تمت للعالم الخارجي بصلة لأنها تكون في حالة احتواء لذاتها. وفي هذا إحالة إلى عدم اعتبارها موضوعاً من الموضوعات، فهي ذات في مقابل ذوات وأشياء تكون بالنسبة لهذه

(1) - مجموعة من الأكاديميين العرب، مرجع سابق، ص 108.

(2) - عبد الرحمن بدوي، الموسوعة الفلسفية، ج 1، المؤسسة العربية للدراسات، ط 1، لبنان، 1984، ص 308.

الذات مجرد موضوعات بيد أن الذات تفقد نزعتها الفردية اذا ما كانت على مقربة بالأشياء.<sup>(1)</sup>

من الواضح أن "بدوي" يفصل بين الوجود الماهوي والوجود الموضوعي، فالأول تنفرد فيه بذاتها وتكون فيه شاعرة بأحوالها، في حين ان الثاني تعقد فيه صلة بينهما وبين موضوعات العالم،<sup>(2)</sup> إذ يعتبر "بدوي" أن فكرة الصلة أو الرابطة هي الفاصل في هذا التمييز بين أنواع الوجود على أساسها يقسم وجود الذات إلى: "وجود الذات على هيئة الآنية التجريبية، ووجود الذات كشعور بمعنى عام، ووجود الذات كوجود ماهوي، أما الوجود الأول فهو وجود في العالم بين الأشياء على هيئة هذا الجسم أو هذا الفرد، مع شعور غير محدد بذاتي في مرآة قيمتي في نظر البيئة المحيطة".<sup>(3)</sup>

وفي هذا السياق يقول "بدوي": "ولكنني حين انظر إلى نفسي ذاتا في المقابل أو إلى جوار ذوات أخرى شاعرة بنفسها كشعور ذاتي بنفسها إلى درجة أن الواحدة تقوم مقام الأخرى، ولكن لا بمعنى أن كل ذات هي بعينها الأخرى لكن بمعنى الذاتية على وجه الإطلاق، فإن وجود الذات هو الوجود كشعور بمعنى عام أو هو الذاتية إطلاقاً".<sup>(4)</sup>

وعليه فإن الذات تدرك أن هناك من يشاركها في شعورها الفردي وذاتيتها اللذان تتمتع بهما، إنها ذوات أخرى تشعر بوجودها تماما كما تشعر به الذات الواحدة، لأن لها نفس الميزات التي تتمتع بها الذات المفردة فهي ذوات حرة تمتلك الإرادة في بناء وجودها على وعي

---

(1) - عبد الرحمن بدوي، الموسوعة الفلسفية، ج1، مرجع سابق، ص308.

(2) - الزمان والوجود، مرجع سابق، ص40.

(3) - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(4) - عبد الرحمن بدوي، الموسوعة الفلسفية، مرجع سابق، ص308.

بذاتها، ولها إمكانياتها التي تقضي بها على اختيار نمط وجودها المناسب لها وهذه بالفردية المطلقة، أما الشعور المطلق فيتجسد حينما تشعر كل ذات من الذوات بوجودها.<sup>(1)</sup>

فالذات الحقة هي التي تحوز فرديتها وتتفرد بنفسها بعيدة كل البعد عن العالم الذي تفقد فيه وحدتها وانطوائها على ذاتها، فالذاتية تمنح الذات الفرصة لتغلغل في أعماق نفسها ومعرفة ما يختلجها من مشاعر وتعابير، وبالتالي يتسنى لها إدراك أحوالها الذاتية وفهمها: " فالوجود الذاتي وجود مستقل بنفسه عن عزلة تامة من حيث الطبيعة عن كل وجود للغير، ولا سبيل للتفاهم الحق بين الذات وذات، إذ لكل منها عالم قائم وحده".<sup>(2)</sup>

وهذا يؤكد استقلالية الذات عن الذات الأخرى، فالذات تمثل مملكة قائمة بذاتها منغلقة على نفسها تتصرف وفق ما تمليه عليه إرادتها إذ يفقدها ذاتيتها المطلقة التي تتميز بها، أو يجعلها تنغمس في الغير إلى درجة انعدام الفروق بينهما، غير أن "بدوي" يعزله للذات إنما فيه غلق عليها وحجزها في زاوية ذاتها، مما يؤدي إلى تغيير نظرتها للغير الذي يتبدى لها في صورة غير تلك التي هي عليها، وهنا ستنظر إليه نظرة احتقار، كما أن تأكيده لاستحالة التفاهم بين الذوات إنما مخالف لما هو عليه الواقع. وخاصة أننا في زمن نحتاج فيه للاعتراف بوجود بعضنا البعض وأن ننظر إلى الآخر تماما مثل ما نرى ذواتنا. وأن نعترف بوجوده ومكانته في العالم من منطلق أن الإنسان لا يوجد دون الآخرين.

ولما كان هناك ما يعرف بالتواصل بين الإنسان، ولا عاش كل منا بمعزل عن الآخرين ولا يعرفهم ولا يعرفونه كما أن إقراره بأن كل ذات تشكل عالم قائم بذاته ، وصحيح أن هذا القول سليم من الناحية المنطقية لأن كل شخص حياته لكن هذه الحياة إنما يلعب الغير دورا بارزا

(1) - عبد الرحمن بدوي، الموسوعة الفلسفية، مرجع سابق، ص308.

(2) - عبد الرحمن بدوي، مدخل جديد إلى الفلسفة، وكالة المطبوعات، ط1، الكويت، 1975، ص41.

فقد تكون للفرد حياته الخاصة تربطها علاقات شخصية مع الآخرين، ويكون هؤلاء لهم أهمية بالغة في وجوده. إذ أنهم يساهمون بدرجة أو بأخرى في تكوين وجود الإنسان، إذ لا غنى له عن الآخرين وإنما بحاجة إلى تواجدهم بجانبه، فالإنسان جعل للتعايش مع الغير. وفي اعتقاده أن وجود الغير لا صلة له بالذات إلا من حيث الفعل وذلك راجع لكون أن الفعل ضروري للذات، لأن فيه تحقيق لإمكانياتها. والذات حتى يتسنى لها تحقيق نفسها لا بد لها إذن أن تفعل، وهذا الأخير إنما يتم في وجود الغير، كما أنه ليس ثمة فارق ضخم بين وجود الغير كذوات واعية أو كأشياء جامدة إذ أنهما في نظر الذات المفردة من جهة المعنى سياتن، فالغير إما أن تكون ذوات أخرى أو أشياء.

### خلاصة الفصل :

إشكالية الأنا والآخر في الفكر الغربي المعاصر تتناول العديد من المفاهيم والتحديات، مثل الهوية الشخصية، والتفاعل الاجتماعي، والتنوع الثقافي. وهي تتضمن أيضا استكشاف العلاقة بين الفرد والمجتمع، وكيفية بناء الذات والتعرف على الآخر. و تشمل مواضيع مختلفة مثل: العولمة، والهوية الجنسية والثقافية، الحرية.... كما أن إشكالية الأنا والآخر في الفكر العربي المعاصر تظهر بشكل معقد يتناول جوانب عديدة، ويركز النقاش على الهوية الوطنية والثقافية، وكذلك تأثير التاريخ والسياسة على بناء الذات العربية. كما تتناول النقاشات، التحديات الاجتماعية والثقافية في مواجهة التقلبات السياسية والاقتصادية، بالإضافة إلى استكشاف العلاقات الإنسانية والتواصل بين الأفراد والمجتمعات. وتتداخل هذه الجوانب مع مسائل مثل: الهوية الدينية، والتعددية الثقافية، مما يؤدي إلى تشكيل فهم عميق لتحولات الذات والعلاقات الاجتماعية في العالم العربي، في ظل هذه الأفكار التي يتأسس عليها تصور العلاقة بين الأنا والآخر، ما الجديد الذي يضيفه زكي نجيب محمود للمسألة ولاسيما ذلك الذي يتعلق باتجاهه الفلسفي وأفكاره المختلفة حول المسألة.

الفصل الثاني: زكي نجيب محمود الأطر الفكرية والفلسفية

المبحث الأول: زكي نجيب محمود سيرة ومسيرة

المبحث الثاني: الأسس الفلسفية والمعرفية لفكره

## الفصل الثاني: زكي نجيب محمود الأطر الفكرية والفلسفية

### توطئة:

لماذا البحث في الأطر الفكرية والفلسفية لفلسفة زكي نجيب محمود من أجل فهم إشكالية الأنا والآخر عنده؟ هذا السؤال يرتبط بخصائص الفيلسوف ونوع فلسفته وفكره من جهة أخرى والتي كان لها الأثر البارز في تصويره للمسألة؟ فهو مفكر موسوعي ومتقف، اتصل بالثقافة الإنسانية في أعماق مصادرها منذ البواكير الأولى من حياته، كما أن فكره يعد مادة خصبة يمكن دراستها من محاور متعددة. إذن يعتبر زكي نجيب محمود رائد من رواد النهضة العربية وأحد أقطاب الفكر العربي، و يحتل مكانة في الفكر العربي المعاصر، كان صاحب مشروع فكري جديد يجمع بين الأصالة والمعاصرة. وكان هدفه هو صياغة "إنسان عربي جديد" وهو الفيلسوف الذي استحق عن جدارة لقب أديب الفلاسفة وفيلسوف الأدباء. جمع أسلوبه بين الوعي الفلسفي والذوق الأدبي، وفق بين نظريات العلم وحقائق الإيمان، كما أنه وجد في الوضعية المنطقية ضالته وهو من أبرز دعاة في الوطن العربي. وسعى إلى نشرها في الأوساط الثقافية الفلسفية العربية، كما أنه يمكن أن تقع مسألة تلقي الفكر العربي المعاصر للوضعية المنطقية ضمن آليات التلقي التي مارستها النخب الثقافية العربية اتجاه مدارس فلسفية واتجاهات فكرية بدأت في طرح نفسها على الساحة العربية منذ نهايات القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين.

### المبحث الأول: زكي نجيب محمود سيرة ومسيرة.

1- سيرته: زكي نجيب محمود (1905-1993)م، نشأ في قرية -ميت الخولي عبد الله- في أسرة متدينة وتلقى أول مراحل تعليمه شأنه شأن أطفال قريته في كتاب الشيخ ربيع في

هذا الكتاب تعلم مبادئ اللغة العربية ومبادئ الحساب وكان يحفظ قصار السور من القرآن الكريم.<sup>(1)</sup> كما أنه كان يحفظه ويعيده أمام الشيخ الربيع من آيات القرآن الكريم، أما ما يعكس البعد الديني في تنشئته وهذا ما طبع في نظرنا في المراحل الفكرية التي ميزت كتاباته ومواقفه من الميتافيزيقا والعلم والثقافة في تجلياتها،<sup>(2)</sup> إذن التكوين الديني الذي تلقاه زكي نجيب محمود في صغره، سيؤثر دون شك في تصويره للأنما والآخر فيما بعد.

التحق بمدرسة "غوردن" (Gordon) حيث أمضى مرحلتي التعليم الابتدائي والثانوي، ثم عاد إلى مصر، وبعد نيله شهادة الدراسة الثانوية، التحق بقسم الآداب في مدرسة المعلمين العليا، وحصل على الليسانس في الآداب والتربية عام 1930م، وحصل على الدكتوراه في الفلسفة سنة 1947 وكان الموضوع بعنوان "الجبر الذاتي"-(Self- Determination)<sup>(3)</sup>.

وفي سنة 1944 أرسل زكي نجيب محمود إلى إنجلترا ليحضر إجازة الدكتوراه في الفلسفة، وقد شكل تاريخ حصوله على الدكتوراه في الفلسفة، وقد شكل تاريخ حصوله على الدكتوراه عام 1948م، نقطة تحول في اتجاه تفكيره نحو "الوضعية المنطقية" أو التجريبية العلمية التي اعتنقها عام 1946.<sup>(4)</sup>

درس الفلسفة في إنجلترا ودرسها في الجامعات المصرية والكويتية، فهو يحتل مكانة خاصة في الفكر العربي المعاصر، كونه أول من أدخل الوضعية المنطقية إلى الساحة العربية التي

---

(1) - إمام عبدالفتاح إمام، رحلة في فكر زكي نجيب محمود، المجلس الأهلي للثقافة، 2001، ص19.

(2) - مجموعة من الأكاديميين العرب، مرجع سابق، ص207.

(3) - بدة فوزية عيد مرجي، زكي نجيب محمود فلسفة التوفيق بين الثقافتين العربية الإسلامية و الغربية، عالم الكتب الحديث، للنشر والتوزيع، ط1، الأردن، 2006، ص427.

(4) - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

درسها في الجامعات البريطانية في منتصف الأربعينيات فسعى إلى نشرها في الوسط الثقافي بلغة أدبية وحسن نخبوي نضالي قوي.<sup>(1)</sup>

في عام 1965 ترأس مجلة الفكر المعاصر التي تهتم بالتيارات الفكرية والفلسفية المعاصرة، وظل يترأس تحريرها حتى سافر إلى الكويت للعمل في جامعتها. قدم زكي نجيب محمود للمكتبة العربية أكثر من أربعين كتابا في ميادين مختلفة ونال العديد من الجوائز والأوسمة كما منحته الجامعة الأمريكية بالقاهرة الدكتوراه سنة 1985.<sup>(2)</sup>

كما عين عضوا بالمجلس الأعلى للثقافة وعضوا بالمجلس القومي للثقافة وعضوا بالمجلس القومي للتعليم والبحث العلمي، وفي أمريكا دعي لإلقاء المحاضرات العامة في مختلف البلاد عدة مرات حيث منحته دولة الإمارات جائزة سلطان بن علي العويس في الفلسفة عام 1991.<sup>(3)</sup>

كما أن للدكتور زكي نجيب محمود إسهامات فكرية كثيرة ومتنوعة، فهو عالم وفيلسوف، وهو مفكر أصيل تناول الفكر والحياة عموما بالنقد والتحليل العميقين. وقد شارك في كثير من المؤتمرات ونال جوائز عديدة من بينها -جائزة الدولة التشجيعية للفلسفة - من مصر - عن كتابه "نحو فلسفة علمية" عام 1960. وجائزة الثقافة العربية منحه إياها "جامعة الدول العربية" في ديسمبر عام 1984.<sup>(4)</sup>

---

(1) - السيد ولد اباه، أعلام الفكر العربي، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط1، بيروت، 2010، ص53.

(2) - فوزية عيد مرجي، مرجع سابق، ص429.

(3) - زكي نجيب محمود، من خزانة أوراقي، دار الهداية، ط1، 1996، ص12.

(4) - فوزية عيد مرجي، مرجع سابق، ص430.

كما تأثر بالوضعية المنطقية سنة 1946م، حيث يقول " كانت لحظة نادرة في ربيع 1946م عندما أحسست بما يشبه اللعة الذهنية توقد لتضيء لي طريقي... فهي شعوري بأنني أقع هنا دون سائر التيارات والمذاهب".<sup>(1)</sup>

يمكن نميز محطتين في مسار وزكي نجيب محمود، مرحلة الداعية الوضعي الرفض للتراث ولقيمه الدينية ومرحلة التوفيق ما بين القيم الروحية والفكر الغربي التي شكلت مشروعه الناضج تجديد الفكر العربي فهو يرى أن ما يميز الغرب هو العلم التجريبي وأن الحل الكفيل بالنهوض الفكري للأمة العربية هو الأخذ بهذا العلم والفلسفة التي تلازمه.<sup>(2)</sup>

وبعد عودته إلى مصر عام 1947م، التحق بالتدريس في قسم الفلسفة بجامعة القاهرة، وفي عام 1953م، عمل أستاذا زائرا في جامعة كولومبيا بولاية كارولينا الجنوبية، ثم في جامعة "بولمان" في ولاية واشنطن. وفي عام 1964م، أنتدب مفكرنا للعمل في جامعة بيروت العربية، محاضرا في الفلسفة، كما عمل خلال الفترة (1968-1973) أستاذا للفلسفة بجامعة الكويت.<sup>(3)</sup>

كما انصرف في أواخر الستينات إلى دراسة التراث العربي الإسلامي، وانتهى باعترافه من هذه الدراسة رؤية توفيقية انتقائية مفتوحة على المستقبل تلك الصياغة التأليفية هي مشروع "تجديد الفكر العربي". وانتهى في نهاية مطافه إلى نزعة تجريبية صوفية يغلب عليها التوفيق مصاغ بلغة أدبية صحافية.<sup>(4)</sup>

---

(1) - زكي نجيب محمود، قصة عقل، مؤسسة هنداوي، سي أي سي، (د-ب)، 2018، ص 92.

(2) - السيد ولد اباه، مرجع سابق، ص 56.

(3) - فوزية عيد مرجي، مرجع سابق، ص 428.

(4) - السيد ولد اباه، مرجع سابق، ص-ص 56-57.

توفي الدكتور زكي نجيب محمود ،أديب الفلاسفة وفيلسوف الأدباء ، بعد حياة حافلة بالعطاء والإبداع، بعدما جعل فلسفته وفكره على كل لسان، كما أنه رفض أن تكون الفلسفة في بطون الكتب، وأروقة المعاهد والجامعات، وأطلقها من مخارج الأسوار لتؤدي دورها المهم في الحياة اليومية لملايين القراء على الساحة الوطنية العربية.(1)

**2- مسيرته الفكرية :** صنف لنا الدكتور زكي نجيب محمود في كتابه " قصة عقل" تطوره الفكري في خمس مراحل، تتمثل في خمسة عقود نذكرها على النحو التالي :- في العقد الأول (1930-1940) كان يقتصر على عرض أفكار ينقلها عن أصحابها الفلاسفة والمفكرين في كتاب أو مقالة، وتتمثل في مجلتي "الرسالة" و"الثقافة" و"قصة الفلسفة اليونانية" و"قصة الفلسفة الحديثة".(2)

وفي العقد الثاني (1940-1950) كان قد ركز طاقته في نقد الحياة المصرية، في مقالات روي في معظمها التزام بأدب المقالة، فضلا عن أنه قد قضى الجزء الأوسط من العقد دارسا في إنجلترا ،كما بلور لنفسه وقفة فلسفية لازمته حتى وفاته، وتتمثل هذه المرحلة في بعض كتاباته، مثل كتاب "جنة العبيط" 1949م.(3)

وفي العقد الثالث (1950-1960) اتجه بمعظم جهده نحو التأليف الجامعي، وهو تأليف دار كله على محور الوقفة الفلسفية التي انتهجها في حياته الفكرية، والتي كانت تتمثل بوجهة نظر "الوضعية المنطقية"، وقد اتسمت هذه المرحلة بكتابة مقالاته في نقد الحياة

---

(1) - فوزية عيد مرجي، مرجع سابق، ص429.

(2) - المرجع نفسه، ص10.

(3) - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

المصرية، وخاصة في كتبه "المنطق الوضعي" 1951م، و"خرافة الميتافيزيقا" 1953م، و"نحو فلسفة علمية" 1958م.<sup>(1)</sup>

وفي العقد الرابع (1960-1970) صب اهتمامه على مجموعة من الأفكار التي شاعت يومئذ في حياتنا الثقافية شيوعا كان طابعه الغموض الشديد، بحيث تناولها بالتحليل من أجل تبين حقائقها، ولنكون على دراية بمضمونها. وتتمثل هذه المرحلة التحليلية النقدية في كثير من المقالات والكتب مثل : "الشرق الفنان" 1960م، و "فلسفة الفن" 1963، و"وجهة نظر" 1964م.<sup>(2)</sup>

وفي العقد الخامس (1970-1980) فقد انصرف مفكرنا إلى محاولة لم نجد الصيغة التي تجمع الطرفين في وعاء واحد ،للإنسان العربي في يومه الجديد، اتسمت هذه المرحلة في كثير من الكتب والمقالات التي صدرت له في العقد الأخير عنده، مثل: "تجديد الفكر العربي" 1971م، و"المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري" 1974م، و"ثقافتنا في مواجهة العصر" 1976م، و "مجتمع جديد أو كارثة" 1978م، و "هذا العصر وثقافته" 1980م، و "قيم من التراث" 1984م.<sup>(3)</sup>

**3- منهجه:** في فكر زكي نجيب محمود، قد تظهر اشكالية المنهج في عدة جوانب منها: تعدد المناهج بحيث قد تواجه اشكالية في اختيار المنهج المناسب لتحليل الظواهر الفلسفية والاجتماعية، خاصة مع تعدد الأساليب والنظريات. كما أنه قد تؤثر الخلفية الثقافية للفرد على اختيار المنهج في الفحص والتحليل.

---

(1) - فوزية عيد مرجي، مرجع سابق، ص11.

(2) - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(3) - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

أما بالنسبة لزكي نجيب محمود فهو يرى أن ما تقدم به الغرب يمكن أن نتقدم به نحن على مستوى الوطن المصري وعلى مستوى الأمة العربية في آن واحد دون أن تفقد هويتها ، كما لاحظ أن السر في تطور الغرب وتقدمه هو تركيزه على "العلوم الطبيعية" ومناهجها. يعني الاعتماد على المنهج التجريبي، فالمطلوب منا لكي نتقدم هو أن نبث في شباب جامعتنا ومعاهدنا روح المنهج العلمي.<sup>(1)</sup>

نفهم من خلاله أن أمتنا العربية تحتاج إلى تطبيق المنهج التجريبي الذي يعتمد على التجربة والدقة وأن نطبقه في دراساتها وأبحاثها، ويستعمله الطلبة في الجامعات والمعاهد في الوطن العربي. من أجل الوصول إلى ما وصلت إليه الأمم المتقدمة.

كما انه يدعونا إلى استبدال منهجنا القديم بالمنهج الجديد - المنهج التجريبي - الذي اعتمدته الدول المتطورة بحيث يقول: "لقد أدركت في تلك الحقبة من السنين سر النهضة العلمية التي نشأت في أوروبا ... وما ذلك السر العظيم إلا منهج جديد نجد محل منهج قديم".<sup>(2)</sup>

يلح زكي نجيب محمود ويدعو إلى استبدال المنهج القديم بالمنهج الجديد (المنهج التجريبي) الذي استخدمته الدول الأوروبية، حيث أدرك أن سر النهضة العلمية عندهم هو الاعتماد على المنهج العلمي التجريبي بدل المنهج القديم.

#### 4- فلسفة اللغة عنده:

كان زكي نجيب محمود مهتما بفلسفة اللغة ودراسة كيفية تأثير اللغة على الفهم والتفاعل البشري، بحيث ركز على دور اللغة في بناء الواقع وتشكيل الفهم والتفاعل الاجتماعي. كما أنه ينظر إلى اللغة كونها أداة تعبر عن الثقافة وتشكل هويتنا الفردية والجماعية.

(1) - زكي نجيب محمود، حصاد السنين، مؤسسة هنداوي، سي أي سي، (د-ب)، 2018، ص45.

(2) - زكي نجيب محمود، قصة عقل، مصدر سابق، ص46.

وكذلك اهتم باللغة اهتماما كبيرا، كونه "وضعي منطقي"، وهذا الاهتمام باللغة ظهر من خلال انتقاله من مرحلة الشباب إلى مرحلة الرجولة، كما أنه جعلها رمزا للأصالة العربية. فاللغة عنده: " هي الرموز التي نتبادلها كلاما وكتابة، وفق قواعد تضبط تركيباتها وتصريفاتها".<sup>(1)</sup>

يعني أن اللغة هي مجموعة من الرموز والإشارات التي نعتمدها من أجل أن نتبادل الكلام والأفكار، وذلك عن طريق اتباع القواعد والتراكيب التي تتكون منها الكلمات والجمل التي نعتمدها أثناء التواصل فيما بيننا.

كما يعرفها كذلك بأنها "نفوس أصحابها وقلوبهم وعقولهم جميعا، هي مرآة حياتهم في ظاهرها وفي باطنها معا، إنه لولا اللغة لا ندرج الإنسان مع الحيوان الأعجم في عالم البكم".<sup>(2)</sup> اللغة هي التي تميز بين الإنسان والكائنات الأخرى، وأن اللغة هي مرآة حياة الناس يتم من خلالها معرفة بعضهم البعض، فلغة الإنسان تعبر عن فكره وتميزه عن غيره. فهو يقصد اللغة التي يعرف بها غيره من البشر ويتواصل ويتفاهم معهم بواسطة أداة تواصل مما يجعله يحاور الآخر ويتفاعل معه.

كما أن تحديد حقل استخدام اللغة يقتضي أساسا تحديدا دقيقا لدلالة الألفاظ، وخاصة دلالة المفاهيم، لأنها تمارس دورا فاعلا وأساسيا في نظم المعرفة، كما أنها تتصل بقوة الإجراءات التحليلية العامة. ففي محاولة تأسيس نظرية المعرفة يحدد زكي نجيب محمود الفلسفة بأنها التحليل المنطقي بدلا من أن يكون هذا التحليل جزءا من الفلسفة،<sup>(3)</sup> فاللفظة لا تكون لها قوة

---

(1) - زكي نجيب محمود، في تحديث الثقافة العربية، ط1، دار الشروق، بيروت، 1987، ص397.

(2) - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(3) - زكي نجيب محمود، من زاوية فلسفية، مصدر سابق، ص47.

دلالية إلا إذا أشارت في نهاية التحليل إلى معطيات حسية مستمدة من كائنات حسية في العالم الخارجي، ومن ثم فالقضية التي لها معنى هي التي يمكن اختيارها تجريبيا، فالمقصود من هذا هو اعتبار هذه الفلسفة منهجا أكثر منها مذهباً، إذ أن المنهج طريقة للنظر في كل ما تتقدم فيه اللغة والرموز الأخرى.

حدد زكي نجيب محمود للغة استعمالين رئيسيين، أحدهما حين تستخدم للإشارة الرمزية على أشياء العالم الخارجين والآخر حين تستخدم لإثارة العواطف، أو لإقامة بناء ذهني صرف تتسق أجزاؤه من الداخل ، لكنه لا يعني شيئا من الخارج،<sup>(1)</sup> مثل: عالم الأخلاق، والقيم الروحية، وقضايا التاريخ، والجمال وغيرها.

من خلال ذلك تكون الصياغة اللفظية عند زكي نجيب محمود، حاملة لمعنى، لكن ما يحمل معنى يتحمل الصدق كما يحتمل الكذب، ومعيار الصدق هو الواقع التجريبي، وذلك عند المطابقة بين المعنى والواقع، وما عدا ذلك فهو بنى ذهنية تصويرية وصورية، تحليل في آخر المطاف إلى مسلمة الصدق المفروضة، أو إلى مسلمة الجدلي. فالمنهج التجريبي العلمي إذن يسمى وضعيا منطقيا لأنه: يشترط في كل عبارة تدعي الإشارة إلى دنيا الأشياء، وهذا ما يسمى الجانب الوضعي، ويكتفي كذلك بتحليل لغة العبارة نفسها، وهو وحده كفيل بإرشادنا إن كانت العبارة مقبولة أو لا، وهذا هو الجانب المنطقي في الموقف.<sup>(2)</sup>

---

(1) - زكي نجيب محمود، حصاد السنين، مصدر سابق، ص-ص 62-63.

(2) - زكي نجيب محمود، من زاوية فلسفية، مصدر سابق، ص-ص 63-64.

أهمية اللغة عنده لم تقتصر على أنها تمثل عقل ووجدان الإنسان معا، بل تعددت أهميتها: "إنها حياة الفرد موصولا بسائر الأفراد في يومه، وهي حياته موصولا بأسلافه في تاريخ واحد، وهي حياته موصولا بأبنائه وأبناء أبنائه".<sup>(1)</sup>

أهمية اللغة عند زكي نجيب محمود ليست مقتصرة على العقل والوجدان فقط بل تتعدى ذلك لما لها من حضور في تاريخ الأسلاف واللغة موصولة بثقافة وتقاليد ومعتقدات الإنسان فهي تعبر عن كينونته و هويته وبها يتواصل مع أسرته وأبناء والمحيطين به. فهي عبارة عن جسر للتواصل بين المجتمعات والشعوب والأجناس على اختلاف مشاربهم ومذاهبهم وانتماءاتهم.

أما فيما يتعلق بفلسفة اللغة عند زكي نجيب محمود تعتبر " إخراج الأسس الكامنة في أفكارنا واعتقاداتنا وسلوكنا، وثقافتنا بصفة عامة، إخراجها من حالة الكمون إلى حالة الإفصاح والإيضاح والعلانية، لتسهيل رؤيتنا ومناقشتنا".<sup>(2)</sup>

تكمن فلسفة اللغة عنده في إخراج ما هو مضمّر في أفكارنا وسلوكياتنا و معتقداتنا، ومن ثقافتنا من أجل إظهارها وإخراجها من الحالة الغموض والكمون إلى حالة الإيضاح والإفصاح والعلن من أجل تسهيل عملية التواصل والنقاش والحوار ووضوح الرؤية وتبسيط كل ما هو معقد وإفصاح عن الغير الكلام الغير مصرح به. وهذا ما يسمح لنا بالتحديد بين الفلسفة واللغة أو بين اللغة وفلسفتها.

---

(1) - زكي نجيب محمود، عربي بين ثقافتين، دار الشروق، ط1، بيروت، 1990، ص61.

(2) - زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي، دار الشروق، ط1، بيروت، 1971، ص263.

فأما ما يخص اللغة وفلسفتها فنجد أن "علي زيغور" يفرق بين اللغة وفلسفتها، حين يجعل فلسفتنا هي " لغة ما بعد اللغة".<sup>(1)</sup> أو هي اللغة الشارحة، لذا نجد أن فلسفة اللغة ليست من صعيد اللغة الشئئية، أو لغة الموضوع، أو لغة العلم، كما أنه يشير إلى فلسفة اللغة في تيار الوضعية المنطقية.

"علي زيغور" الفيلسوف اللبناني المعاصر يركز في أعماله على علاقة اللغة بالعقل والواقع، فهو يفرق بين اللغة وفلسفتها ويعتبر فلسفتها ما بعد اللغة مستكشفا كيفية تأثير اللغة على تفكيرنا وتجاربنا. بحيث ينظر إلى اللغة باعتبار وكونها وسيلة لبناء الواقع وتشكيله.

أما فيما يخص زكي نجيب محمود فهو يؤكد على أهمية "اللغة" و "الكلمة" في حياة الإنسان، بواسطة اللغة يصنع ماضيه ومستقبله. فاللغة هي أساس المعرفة وبواسطتها يمكن الاطلاع على أفكار الآخرين وعلومهم. فيضع في هذا المجال "الضوابط الضرورية التي تجعل معنى يراد له أن ينتقل إلى من يتلقى تلك اللغة سمعا بأذنيه او قراءة بعينه".<sup>(2)</sup>

تأكيده على ضرورة وأهمية اللغة والكلمة في حياة الإنسان لأنه بفضل اللغة يصنع ماضيه وحاضره ويشكل هويته ويحافظ على تراثه وهويته وتعارف مع الآخر المخالف له ويتعرف على لغته وحاضره وماضيه ومعتقداته وحضارته. فاللغة بفضلها يعيش الإنسان عالمه ويطور معارفه وعلومه، فاللغة من منظور تمثل حضارة الأمة.

**5- علمنة الفلسفة:** سعى زكي نجيب محمود إلى علمنة الفلسفة في العالم العربي، بحيث يرى أن الفلسفة يجب أن تكون مفتوحة على التطورات العلمية والثقافية الحديثة. وأن تكون

---

(1) - علي زيغور، قطاع الفلسفة الراهن في الذات العربية، مؤسسة عز الدين للنشر، بيروت، 1994، ص442.

(2) - زكي نجيب محمود، في تحديث الثقافة العربية، مصدر سابق، ص408.

قادرة على تقديم إسهامات جديدة وفعالة في فهم التحديات الراهنة التي تواجه المجتمعات العربية.

الوضعيون المنطقيون على اختلافهم والتجريبيون منهم بشكل خاص، كان الاتفاق فيما بينهم - وفقا لهذا المبدأ - هو "أن يعلموا الفلسفة، أي يجعلوها علمية الطابع".<sup>(1)</sup> فيطبقوا عليهما يطبق على العلم من دقة وصرامة، حتى لا يعود موضع لكلمة غامضة المعنى، لذلك أخذوا من العلم طابعه التعاوني الجمعي حتى تجيء أعمالهم الفلسفية علمية مثلها مثل العلم.<sup>(2)</sup> كما اتفقوا فيما بينهم على أن البحوث الفلسفية أساسا مقتصرة على " التحليل"، الذي يجب أن يقتصر بدوره على العبارات العلمية، شريطة أن يكون تحليلا منطقيًا، فبعد أن استبعدت الفلسفة " الميتافيزيقا"، فكان عليها أن تتمسك به وتجعله شغلها الوحيد... فهذا شأن العلماء وحدهم، فالفلسفة تختلف عن العلم فهي توضح ولا تضيف.<sup>(3)</sup>

إنها كما اعتبرها "لودفيج فتجنشتين" علم البحث عن المعنى - معنى العبارات العلمية-، هكذا نفهم كيف اتفقوا على أن يكون "العلم"، والعلم فقط هو النشاط العقلي الوحيد، ونظرا لاتساع مجال العلم وتشعبه،<sup>(4)</sup> فقد رأى الوضعيون المنطقيون تقسيم العمل بين فئتين من الباحثين هما: فئة العلماء الذين يقومون بجمع المعلومات ووضع النظريات، وفئة فلاسفة العلم وعملهم هو تحليلات منطقية لا يتسع لها وقت العالم. "وهذا التحليل المنطقي من ناحية يقتضي تركيزا لا يبقى معه وقت للعمل العلمي، بل أنه قد يعوق القدرة الابداعية".<sup>(5)</sup>

(1) - فوزية عيد مرجى، مرجع سابق، ص 305.

(2) - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(3) - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(4) - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(5) - المرجع نفسه، ص 306.

وبهذا نجد أن الوضعيين المناطقة يطابقون بين الفلسفة وبين التحليل المنطقي للعبارات العلمية، فتكون الفلسفة بأسرها علمية، ولا يعود ثمة مجال للميتافيزيقي الشامخ في فضاء الفراغ، أو الأخلاقي الحالم، أو الجمالي الهائم في الجمال الأخاذ في هذه الفلسفة.<sup>(1)</sup>

**6- الأخلاق والقيم:** تناول المفكر والفيلسوف زكي نجيب محمود ميدان "الأخلاق" وهو أحد ميادين الفكر الفلسفي عند، لكون "الأخلاق" طابعا مميزا للثقافة العربية الإسلامية، ورؤية مفكرنا في هذا المجال أننا إذا أجرينا موازنة بينها وبين ثقافات أخرى، نجد أن كل ثقافة منها تضع ارتكازها على محور، يختلف عن محور الثقافة الأخرى. منها ما يضع ارتكازه على التحليل العلمي لظواهر الطبيعة، بينما نجد أن "الثقافة العربية الإسلامية، قد اقامت بناءها على ركيزة أساسية، هي المبادئ التي ينبغي أن تحكم طرق التعامل بين الناس، وتلك هي مبادئ الأخلاق".<sup>(2)</sup>

بحيث نجد أن زكي نجيب محمود ميز في الواقع بين القيم من وجهة النظر العربية، والقيم من وجهة النظر الغربية، بنزعتة التوفيقية بين الثقافتين ليجعل العلاقة بينهما علاقة تكاملية، لا تناقض بينهما. وقد حدد المفهوم العام للقيم العربية في مجال الأخلاق كعربي ينخرط في هذه القيم بقوله: "لكننا أمة ورثت فيما ورثته مجموعة من القيم العليا التي نحس في أعماقنا أنها قيم ثابتة ودائمة ومطلقة من قيود المكان والزمان، فنقول عنها أنها قيم تصلح للإنسان من حيث هو إنسان، بغض النظر عن مكانه وزمانه ومواقفه ومشكلاته".<sup>(3)</sup>

---

(1) - فوزية عيد مرجى، مرجع سابق، ص 306.

(2) - زكي نجيب محمود، قيم من التراث، ط1، دار الشروق، بيروت، 1984، ص10.

(3) - زكي نجيب محمود، في حياتنا العقلية، ط1، دار الشروق، بيروت، 1979، ص190.

بينما قد يكون "التصور الأخلاقي عند غيرنا هو أن مبادئ الأخلاق هي حصيلة خبرات بشرية طويلة".<sup>(1)</sup>

هذا الشق من منهج زكي نجيب محمود في معالجة القيم في مجال الأخلاق، يدور حول كيفية الجمع بين القيم العربية، وبين القيم الغربية الحديثة. وبصيغة أخرى التوفيق بين "الاصالة والمعاصرة"، الاصالة بما تحمل من قيم دائمة ومطلقة، والمعاصرة بما تحمل من قيم الغرب الحديثة النسبية والمتغيرة.<sup>(2)</sup>

فالتوفيق أو الموائمة بينهما يعني هنا، أن نجد الطريق الثالث الذي يهضم "القيم" في المجالين معا، وبهذا يتحقق لنا هدفان، الأول هو أن نحفظ بميراثنا من القيم، والثاني هو أن نساير العصر في قيمه الحديثة. وعليه فالسؤال المطروح في هذا المجال هو: "فهل هناك تناقض بين قبولنا لتلك المعايير الثابتة المطلقة من جهة، وقولنا من جهة أخرى، إن الحق يتغير بتغير الموقف الذي يصادفنا، والمشكلة التي نعالجها، فما قد يكون معيارا صالحا اليوم قد لا يصبح معيارا صالحا غدا".<sup>(3)</sup>

فالإجابة عنده بالتأكيد تتضمن عدم التناقض بين القيم الثابتة والنسبية وخاصة حينما يجعل "الاولى هي بوصلة السير، والثانية هي المعالجات الضرورية للمشكلات الطارئة".<sup>(4)</sup> يقول المفكر والفيلسوف زكي نجيب محمود: "إنني استخدم كلمة "الاخلاق" بمعناها الواسع الذي يشير إلى طرائق السلوك الذي يشير

---

(1) - زكي نجيب محمود، هذا العصر وثقافته، ط1، دار الشروق، بيروت، 1980، ص50.

(2) - فوزية عيد مرجي، مرجع سابق، ص347.

(3) - زكي نجيب محمود، في حياتنا العقلية، المرجع سابق، ص190.

(4) - المرجع نفسه، ص191.

إلى طرائق السلوك في ميادين التعامل البشري بصفة عامة كما يشير إلى طرائق العيش كما يريد لها الناس".<sup>(1)</sup>

والقيم التي تبحث في "الحق" و"الخير" و"الجمال" هي قيم أخلاقية بالدرجة الأولى، وهذه القيم عنده هي القيم الكبرى الثلاث الضابطة لحياة الإنسان الفكرية والعلمية على السواء. وقد اعتبر فيلسوفنا ألفاظ القيم مثل "قيمة الخير" و"قيمة الجمال" نوعاً من العبارات الميتافيزيقية.<sup>(2)</sup> فهو يرى أن القيم التي كانت تنظم حياة أسلافنا العرب فكراً وسلوكاً كثيرة. ويمكننا استعارتها لحياتنا المعاصرة، لتكون هي الحلقة الرابطة بين ماضٍ وحاضر. فتصبح همزة وصل بين سلسلة حلقات في التقاء الثقافتين العربية الإسلامية والغربية.

**7- موقفه من الميتافيزيقا:** يتضح موقف زكي نجيب محمود من الميتافيزيقا في كتابه "خرافة الميتافيزيقا" حيث صدر هذا الكتاب عام 1953م، تسبب في موجات من الاعتداءات والانتقادات حيث اتهم زكي نجيب محمود بالخروج عن الدين الإسلامي وأنه ينكر القيم الأخلاقية ويتجاهلها. هذا ما دفع به لإصدار كتاب جديد قام بتعديله من "خرافة الميتافيزيقا" إلى "موقف من الميتافيزيقا" يتضمن مقدمة جديدة تحمل شروح توضح الأفكار التي غمضت حقائقها على القارئ.

يعرف زكي نجيب محمود "الميتافيزيقا" بأنها البحث في أشياء لا تقع تحت الحس لأنها لا تدرك بحاسة من الحواس.<sup>(3)</sup>

---

(1) - زكي نجيب محمود، هموم المثقفين، ط1، دار الشروق، بيروت، 1981، ص15.

(2) - فوزية عيد مرجي، مرجع سابق، ص348.

(3) - زكي نجيب محمود، موقف من الميتافيزيقا، ط1، دار الشروق، القاهرة، 1983، ص110.

رفض زكي نجيب محمود في البداية "الميتافيزيقا" بشكل كامل لكنه غير موقفه وعدله فيما بعد من مرحلة الرفض إلى التمييز بين نوعين من الميتافيزيقا وهي ميتافيزيقا تأملية وميتافيزيقا نقدية ويعلن رفضه للميتافيزيقا التأملية ويعلن قبوله للميتافيزيقا النقدية.

بالنسبة للميتافيزيقا التأملية (المرفوضة): هي مجموعة من العبارات التي تتحدث عن كائنات لا تقع تحت الحس وقد شرح كلامه عن الميتافيزيقا في موضع آخر في نفس الكتاب فقال: "إن ما نهاجمه هو الميتافيزيقا بمعناها التقليدي أي بمعنى البحث في أشياء لا تقع تحت الحس كالمطلق والجوهر والشيء في ذاته".<sup>(1)</sup>

الميتافيزيقا النقدية (المقبولة): وهي التي تقوم بتحليل القضايا العلمية فهي مشروعة ومقبولة لأنها نافعة بحيث يقول: "وأما أن توجه جهودنا التحليلية نحو العلوم ونتائجها لنرى متى تعوج ومتى تستقيم وهل هي يقينية الصدق وأنها تزيد في صدقها على درجة من درجات الاحتمال فذلك ضرب من الميتافيزيقا سديد ونافع ومقبول".<sup>(2)</sup>

حدد زكي نجيب محمود كلمة "ميتافيزيقا" بالمعنى الذي يرفضه بأنها كلمة تعني "مجموعة من العبارات التي تحتوي على الكلمات لا ترمز إلى شيء مما تقع عليه حواس الإنسان فعلا أو إمكانا".<sup>(3)</sup>

وتستعمل هنا بمعنى أن الميتافيزيقا المرفوضة هي مجموعة العبارات التي تتحدث عن كائنات لا تقع تحت الحس".<sup>(4)</sup>

---

(1) - أسامة حسن الموسوي، المغارقات المنهجية في فكر زكي نجيب محمود، مطبوعات جامعة الكويت، 1997، ص92.

(2) - المرجع نفسه، ص93.

(3) - فوزية عيد مرجي، مرجع سابق، ص308.

(4) - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

فهو يرى أن الميتافيزيقا كلام فارغ لا يرتفع أن يكون كذب فنجدّه يقول : "جعلت الميتافيزيقا أول صيدي جعلتها أول ما أنظر إليه بمنظار الوضعية المنطقية لأجدها كلاما فارغا لا يرتفع إلى أن يكون كذبا لأن ما يوصف بالكذب كلام يتصوره العقل ولكن تدحضه التجربة".<sup>(1)</sup>

ولما كانت القضايا الميتافيزيقية – حسب رؤية زكي نجيب محمود – كلها تحدثنا عن فئات فارغة، بحكم تعريف "الميتافيزيقا" نفسه، لأنها أقوال تتحدث عما لا وجود له في الطبيعة، فإن كل قضية يتساوى فيها الإيجاب والسلب، ومن ثم تستطيع أن ترى العبث الذي لا طائل وراءه في المناقشات الميتافيزيقية".<sup>(2)</sup>

ويعود سبب رفض "الميتافيزيقا" إلى أن كلام "الما وراء" هو من النوع الذي لا يمكن التحقق منه، لأن قضايا "الميتافيزيقا" بلا معنى، ولا تحقق شيئا في الواقع.

ومن هنا نجد أن زكي نجيب محمود يتفق مع "كانط" في رفضه "الماورائية"، ويختلف معه في الوقت نفسه : فهما يتفقان من حيث أنهما يرفضانها معا، لكنهما يختلفان من حيث الخلفية التي تستند إليها ذلك الرفض، أذ أن زكي نجيب محمود يرفضها على أساس أنها فارغة من المعنى، بقوله: "وليس لنا بد من حذفها".<sup>(3)</sup>

كما يرى زكي نجيب محمود أن المبدأ الأساسي الذي يقوم على رفض الميتافيزيقا هو مبدأ التحقق حيث يقول في كتابه "نحو فلسفة علمية": "معنى العبارات هو نفسه طريقة تحقيقها

---

(1) – زكي نجيب محمود، قشور ولباب، دار الشروق، القاهرة، 1981، ص161.

(2) – المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(3) – المرجع نفسه، ص5.

فإذا لن نجد لتحقيقها طريقة كانت عبارة بغير معنى هذا هو مبدؤنا نحذف على أساسه العبارات الميتافيزيقية كلها لأننا نلتمس طريقة لتحقيق هذه العبارات".<sup>(1)</sup>

إن دعوة زكي نجيب محمود هذه إلى إلغاء الميتافيزيقا كان لها ردود أفعال غاضبة عنيفة، توجه له تهمة التتكر "للأخلاق" والدعوة إلى هدمها، فقد نال كتاب "خرافة الميتافيزيقا" قسطا وافرا من النقد والتجريح، حيث اعتبر أن صاحبه يهدف إلى إنكار الدين والمسائل الغيبية ... وهو يحظى بهالة عظيمة من الاحترام والتقدير في العالم العربي.<sup>(2)</sup>

وقد رفض زكي نجيب محمود جانبا من "الميتافيزيقا" لأننا - حسب قناعته - لا نستطيع ايجاد طريقة تساعدنا على التحقق منه. وهو هنا يوجه انتقاد إلى "كانط" الذي يرفض "الميتافيزيقا" على أساس عجز العقل البشري عن إدراك مسائلها، فيقول: "إنك اذا زعمت للعقل الإنساني حدا لا يستطيع أن يجاوزه، ثم زعمت في الوقت نفسه بأن وراء ذلك الحد" أشياء "هي فوق إدراكه، كنت تناقض نفسك ...، هو في ذاته دليل على عبورك إلى المنطقة المحرمة".<sup>(3)</sup>

ورفض زكي نجيب محمود الكثير من العبارات الميتافيزيقية ينطلق من مبدأ مفاده هو أن "وجود الكلمة ليس دليلا على وجود المسمى وجودا عينيا في عالم الأشياء".<sup>(4)</sup>

---

(1) - زكي نجيب محمود، نحو فلسفة علمية، ط2، مكتبة الأنجلو المصرية، مصر، 1980، ص274.

(2) - فوزية عيد مرجي، مرجع سابق، ص308.

(3) - المرجع نفسه، ص310.

(4) - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

ويرى بأن الإنسان يمثل عقلا ووجدانا معا ليعيش حياة متوازنة، وهما معا يشكلان مصدرا للمعرفة لديه، لكنه يغلب جانب العقل على جانب الوجدان، بحيث يلجمه عندما يحيد عن الطريق الصحيح. وهو بهذا الرأي إنما يرد على ناقديه، ويتهمهم بالوقوع في الخطأ. فنقد "زكي نجيب محمود" "للميتافيزيقا" من خلال هذا الاقتباس، لم يكن نقدا للدين كما تصور البعض، وإنما كان نقدا لهذا النمط الشائع من الفلسفة.

يضع زكي نجيب محمود مقاييسا للحكم على القضية الميتافيزيقية وهي إما أن تكون خاضعة للصدق أو الكذب. وإما أن تكون معبرة عن تحصيل حاصل، وأن تعبر عن فرض تحققه التجربة. ومنه استخلص زكي نجيب محمود "أن القضية الميتافيزيقية لا تخضع لهذه المقاييس التي تخضع لها القضايا التحليلية والتركيبية إذن القضية الميتافيزيقية حسب رأيه خالية من المعنى".<sup>(1)</sup>

وقد ضبط زكي نجيب محمود شروطا لرفض القضية الميتافيزيقية تمثلت في :  
أولا: أنها لا تخضع للمنهج التحليلي، وعبر عن القضية التحليلية بأنها لا نقول شيئا جيدا جديدا عن الموضوع الذي نتحدث عنه، فهي لا تفعل سوى أن تحلل ذلك الموضوع إلى عناصره، فوجد أن القضية الميتافيزيقية معارضة لهذا الشرط ولا ينطبق عليها.<sup>(2)</sup>  
ثانيا: لا ترفض العبارات الميتافيزيقية على أساس خطأ في ذاتها أو خطأ منهجها أو صوابه، بل رفضها يقوم على أساس "أنها ليست بذات معنى من الوجهة المنطقية".<sup>(3)</sup>

---

(1) - موقف من الميتافيزيقا، مرجع سابق، ص 78.

(2) - المرجع نفسه، ص 71.

(3) - المرجع نفسه، ص 72.

وبالتالي فإن معيار المنطق هو الصدق أو الكذب، والعبارة الميتافيزيقية لا تنطبق عليها هذه القاعدة.

وفي الوقت الذي ينتقد فيه زكي نجيب محمود "الميتافيزيقا" نراه يؤكد اتجاهه التجريبي، ونزعتة التحليلية، ويركز بشكل خاص على اللغة والتحليل المنطقي لعباراتها، وذلك لأمرين، أولهما : الكشف عما إذا كانت "اللغة " تعاني من تناقض في داخلها، والثاني: معرفة ما إذا كانت تحمل معنى ما، من أجل توضيح اللغة ودلالاتها.<sup>(1)</sup>

فموقف زكي نجيب محمود لا يخلو من أثر الفكر الأنجلوسكسوني وحضور فكر مدرسة الوضعية المنطقية والمدرسة التحليلية والفكر البراغماتي لديه، وعليه "فلقد وقف "ردولف كارناب" موقفا معاديا من الميتافيزيقا في رفضه لها بالمعنى الذي يجعل الميتافيزيقا بحثا في أشياء لا تقع في مجال معطيات الحس مثل الشيء في ذاته والمطلق والمثل العليا والعلة الأولى للعالم، والعدم والقيم الأخلاقية"،<sup>(2)</sup> كما يدعو "رودلف كارناب" إلى مشاركته في موقفه المعادي والمعارض والرافض للميتافيزيقا حيث عبر عن ذلك قائلا: "فكل من يشاركنا وجهة نظرنا المعادية" ويبين "زكي نجيب محمود" أن الفلسفة ليست منافسة للعلم في موضوعات بحثه، بل أنها تخدم هذا العلم أو ذاك من العلوم، بتوضيح قضاياها فإذا كان عمل العلوم أو يقول أقوالا عدة في وصف الظواهر الطبيعية على تنوعها واختلافها، فعمل الفلسفة هو البحث في منطق تلك الأقوال وتوضيح الغامض منها.<sup>(3)</sup>

---

(1) - فوزية عيد مرجي، مرجع سابق، ص313.

(2) - موقف من الميتافيزيقا، مرجع سابق، ص05.

(3) - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

8- موقفه الرفض للتراث العربي الإسلامي: بالنسبة لموقف الفيلسوف زكي نجيب محمود من التراث العربي الإسلامي كوضعي منطقي، فقد كان موقف الرفض له، الداعي إلى نبذه نبذا تاما، يردد ما قاله "دافيد هيوم" (David Hum) بأن الوسيلة الوحيدة التي ينتفع بها التراث هي "أن يلقى في النار".<sup>(1)</sup>

بحيث كان يعتبر التراث العربي الإسلامي ليس بذى فائدة لنا في وقتنا الراهن، وذلك راجع عنده إلى الاختلافات العميقة بين اهتماماتنا نحن، واهتمامات أسلافنا التي يجسدها هذا التراث، ويرى "أن دراستنا للتراث دراسة واعية تنتهي بنا إلى ترك مادة التراث من حيث مضمون فكري بذاته وخصائصه".<sup>(2)</sup> ولا شك أن نظرتة هذه للتراث العربي هي نظرة مبتورة، وأيضاً نظرتة إلى حضارة الغرب المعاصر، حيث يركز عليها وحدها.

كما كان الرأي عنده أيضاً: "أنه لا أمل في حياة فكرية معاصرة إلا إذا بترنا التراث بتراً، وعشنا مع من يعيشون في عصرنا علماً وحضارة ووجهة نظر إلى الإنسان والعالم"،<sup>(3)</sup> فالتراث من وجهة نظره ليس سوى نتاج متخلف، وحصيلة مجموعة متناقضة من الآراء والأفكار التي تمثل الماضي بإيجابياته وسلبياته. فهو في وقتنا الحاضر عديم الفائدة وعاجز عن حل مشكلاتنا المعاصرة فيجب التخلي عنه، وهو هنا نظر إلى التراث على أنه وحدة واحدة إما أن يؤخذ كله أو يترك كله. ويوضح المفكر والفيلسوف زكي نجيب محمود سبب رفضه للتراث بقوله: "لننظر إلى حياتنا اليوم وما تواجهنا من مشكلات أساسية لم يعد يصلح لها ما قد ورثناه من قيم ماثورة في تراثنا، لسبب بسيط، هو أنها لم تكن هي نفسها

(1) - زكي نجيب محمود، قشور ولباب، ط2، دار الشروق، بيروت، 1988، ص221.

(2) - زكي نجيب محمود، المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري، ط2، دار الشروق، بيروت، 1972، ص243.

(3) - زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي، ط1، دار الشروق، بيروت، 1971، ص13.

المشكلات التي صادفت أسلافنا، حتى نتوقع منهم أن يضعوا لها الحلول".<sup>(1)</sup> وفي مقدمة هذه المشكلات مشكلة "الحرية" بفروعها، وخاصة مشكلة حرية المرأة التي لم نجد لهذه المشكلة حلولها إلا في حضارة الغرب الحديث والحرية السياسية، أيضا إذ يقول: "ولن أجد في التراث حلولاً لها، لا بل نشأت أساساً بسبب الفجوة الفسيحة العميقة التي تباعد بين أنظمة الحكم في العصر الحديث، والصورة التي ورثناها عن الحاكمين، وما يحيط بهم من جاه وسلطان".<sup>(2)</sup>

كذلك مشكلة الحرية الاجتماعية، يجدها زكي نجيب محمود أصعب من الحرية السياسية نحو قوله "ولم نكن لنجد حلاً لهذه المشكلة الجديدة إذا نحن ارتددنا إلى التراث، لأننا إذا وجدنا في هذا التراث مبادئ نظرية، تكفل لنا الحرية الاجتماعية المنشودة، وجدناها من جهة أبعد ما تكون عن التطبيق الشامل بحيث تهبط إلينا، وكأنها العرف الذي ليس لنا من سيادته مناص. ووجدناها من جهة أخرى، أقرب إلى التوصية بالصدقات ، يتصدق بها الغني على الفقير، فإن فعل كان له الجزاء عند ربه، وإن لم يفعل كان له الجزاء كذلك عند ربه، وفي كلتا الحالتين لا شأن للدولة بالأمر".<sup>(3)</sup> وما هذا القول عنده إلا لاعتقاده بأنه مهما كانت زاوية النظر إليه فهو يعتبر في كل ما يصدر عنه، وفي كل ما كتب، أصدق تعبيراً عن هموم وطنه وأمته. وقد ظل ثابتاً على هذا المبدأ في جميع كتاباته اللاحقة ودافعه في ذلك حب الوطن لأنه لم يسع يوماً إلى جاه أو مال أو منصب.

---

(1) - زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي، مرجع سابق، ص73.

(2) - المرجع نفسه، ص76.

(3) - زكي نجيب محمود، المعقول واللامعقول، مرجع سابق، ص243.

فالحرية الاجتماعية بصورتها الحديثة كما يرى مفكرنا زكي نجيب محمود لم تكن معروفة عند اسلافنا بصورتها التي تكفل الحياة المادية للمواطنين، حتى لا يجدوا رقابهم في أيدي من يوفرون لهم سبيل العيش والعمل من الحكام. ويربط بين "الحرية السياسية" و"الحرية الاجتماعية" في علاقة تسلطية ينظر إليها من جهة أولى كعملية ديمقراطية، تتمثل في انتخاب ممثلين لهم في مجلس النواب الذين يحاسبون رجال الحكم عنهم.

وكذلك يرى زكي نجيب محمود أن من أهم أسباب الاختلاف بين المشكلات التي يكشف عنها لنا التراث، والمشكلات التي نعيشها في واقعنا الراهن، هي أن المشكلات الرئيسية في التراث كانت في الغالب دينية، أو ذات طابع وثيق الصلة بين عالم الأرض وعالم السماء، على حين أن المشكلات التي نعيشها اليوم، هي مشكلات اجتماعية، وتتصب أساساً على العلاقة بين الإنسان والإنسان، هذا الرأي هو ما يشير إليه من خلال قوله: "وواضح أننا منذ البداية واجدون أنفسنا بين جماعات تدير اهتماماتها على مشكلات دينية، مأخوذة من زاوية بعيدة عن المجال الفكري الذي يتحرك فيه هذا العصر، ومن يريد العيش فيه".<sup>(1)</sup>

ويتساءل الفيلسوف زكي نجيب محمود عن أية أفكار يريدوننا أن نتبعها من تراث الأسلاف والأجداد، وهل صحيح أننا واجدون في أفكار أسلافنا بالأمس ما يمكن أن ينير أمامنا الطريق؟ لقد كانت أفكارهم وليدة مشكلاتهم، فهل تكون مشكلاتنا هي نفسها مشكلاتهم بحيث نهتدي بحكمتهم في اقتراح الحلول"،<sup>(2)</sup> بل إلى أي حد يتشابه أو لا يتشابه عصرنا ومشكلاته مع عصر أسلافنا ومشكلاته؟

---

(1) - زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي، مرجع سابق، ص 105.

(2) - المرجع نفسه، ص 84.

وفي عبارة أخرى ن فهو يقول: "إلى أي حد أستطيع أن أجد العون على حل مشكلاتي العصرية عند أسلافي؟ وأجدر بهؤلاء الأبناء - أن ينشطوا بالفكر كما نشط الآباء، ولكن في مشكلاتهم هم، وبعقولهم هم، لا في مشكلات الآباء، ولا بعقول الآباء وحلولهم".<sup>(1)</sup> ويجيب هو نفسه عن تساؤلاته "بأن هذا التراث كله بالنسبة إلى عصرنا قد فقد مكانته، لأنه يدور أساسا على محور العلاقة بين الإنسان والله، على حين أن ما نلمسه اليوم في لهفة مؤرقة هو محور تدور العلاقة فيه بين الإنسان والإنسان".<sup>(2)</sup>

كما تجدر الإشارة إلى أن زكي نجيب محمود كان قد دعا في مرحلته الفكرية الأولى إلى التوجه نحو علوم الغرب وصناعاته، لاعتقاده بأننا لولا علم الغرب وعلمائه، لتعرت حياتنا الفكرية على حقيقتها، فإذا هي حياة لا تختلف كثيرا عن حياة الإنسان البدائي في مراحلها الأولى. وقد انطلق في دعوته إلى ضرورة التوجه نحو علم الغرب وصناعاته، من مبادئ "الوضعية المنطقية" التي تجعل من العلم والصناعة مقياسا للتقدم لدى الأمم والشعوب. وقد تكون هذا الرأي لديه، كرد فعل لإعجابه الشديد بثقافة الغرب، ونتيجة تأثيره واحتكاكه بفكر الغرب في مطلع شبابه عندما كان دارسا في إنجلترا، نظرا لما رآه في المجتمع العربي في ذلك الحين من تخلف شديد، و "التراث" أيضا نتاج متخلف ويجب التخلي عنه. الأمر الذي أدى إلى تأثره بالنزعة التجريبية الغربية واقتناعه بأن في الغرب علما، وأنهم "هناك يبدعون، ونحن هنا ننقل عنهم ما يبدعونه"<sup>(3)</sup> ذلك لأنه ليس عنده ما يمنع أن نأخذ عن الأمم الأخرى

---

(1) - زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي، مرجع سابق، ص 84.

(2) - زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي، مرجع سابق، ص 110.

(3) - المرجع نفسه، ص 76.

ولم يكن عيبا فينا أن أخذنا عن الأمم الرائدة في عصرنا ، ما يعيننا على رسم الصورة التي تلائمنا.

وأثناء بعثة زكي نجيب محمود إلى إنجلترا قد لاحظ أن سر تقدم الانجليز هو اصطناعهم "المنهج الاستقرائي"، بينما نحن مازلنا نسير على "المنهج الاستنباطي". ويقصد "بالاستنباط" ذك المنهج الذي يقيم الاستدلال على قضايا يفترض فيها الصواب، وكثيرا ما نستقي تلك القضايا مما قاله الأقدمون.

وفي الوقت الذي دعا فيه زكي نجيب محمود إلى التوجه للغرب، رأى أن الثقافة العربية الموروثة التي يمثلها التراث لم تعد مقبولة، لأنها ثقافة قوامها الألفاظ العامة الخالية من المضمون. ويتحدث عن "اللغة" كتراث من خلال نزعته التوفيقية لجعل "اللغة" مصدر التوفيق بين العلم والوجدان، أو بين الثقافتين العربية والغربية، ولكنه يعود ويتحدث عن "اللغة" كتراث فيقول: "فاللغة مثلا التي أتحدث بها وأكتبها "عربية" وهي نفسها ما كان يتحدث به الأسلاف ... فأملأ أوعيتها علما من علم العصر، ووجدا من وجدان العصر".<sup>(1)</sup>

كما دعا الفيلسوف زكي نجيب محمود إلى ضرورة التحول والانتقال من فكر قديم إلى جديد، يدور حول المفاهيم والموضوعات العصرية الجديدة، ودعا الجيل الجديد من الأبناء إلى التفكير في مشكلاتهم الراهنة وفي حلولها بعقولهم لا بعقول أجدادهم ومشكلاتهم، لأنه يرى أن الانتقال الفكري من عصر إلى عصر يكون في تغيير المضامين التي يقصد إليها المتحدثون بتلك الألفاظ العامة والمعاني المجردة.

---

(1) - زكي نجيب محمود، قصة عقل، مرجع سابق، ص 217.

9- موقفه من مسألة الحرية: تعد فكرة الحرية، فكرة أساسية لدى "زكي نجيب محمود" فهي أحد الأسس الهامة التي تضمنها مشروعه الحضاري، وقد أخذت أبعاد كثيرة عنده، وعند غيره ... ومتتقي سلسلة هذه المرحلة أبدعوا ليشقوا الطريق أمامها، لكن بمعاني مختلفة.<sup>(1)</sup> كانت تعني عند "زكي نجيب محمود" في البداية المساواة بين المواطنين أي أن يكون لهم حق الشورى في أمور بلادهم، ثم جاء المستعمر البريطاني فتحول معنى الحرية عنده ليصبح تحررا من المستعمر، وقد تأثر "زكي نجيب محمود" في هذا الموضوع بالفيلسوف الإنجليزي "برتراند راسل".<sup>(2)</sup>

كما ركز "زكي نجيب محمود" على ضرورة التمييز بين التحرر والحرية، باعتبار الأول مفهوما سلبيا والثاني مفهوما ايجابيا، فالتحرر كسر للقيود و انفلات من سلطانها، أما الحرية فهي البناء والعمل.<sup>(3)</sup>

لذلك فالعلم عند "زكي نجيب محمود" شرط من شروط الحرية، لأنه يزيد من الفاعلية ويبسط هيمنة الإنسان على الطبيعة ويحرره منها: "فالعلم الذي مكن الإنسان من تسخير الطبيعة لصالحه ليس ترفا يتظاهر به صاحبه أمام الناس، و إنما هو آخر الأمر كفيل لحرية الإنسان إزاء الطبيعة وظواهرها وكائناتها".<sup>(4)</sup>

إن الحرية عند "زكي نجيب محمود" من أهم القيم في حياة الأفراد والشعوب، فالكل يسعى إليها، ويقسم الحرية إلى قسمين: حرية سلبية وحرية ايجابية، فالحرية السلبية تعني التحرر

---

(1) - زروقي ثامر، موقف زكي نجيب محمود من مسألة الحرية، مجلة رفوف- مخبر المخطوطات، المجلد 12، العدد 1، 2024، ص 1177.

(2) - زروقي ثامر، موقف زكي نجيب محمود من مسألة الحرية، مرجع سابق، ص 1178.

(3) - المرجع نفسه، ص 1181.

(4) - المرجع نفسه، ص 1184.

من القيود والأغلال، لكن بعد أن تتم عملية التحرر تبدأ الحرية، والحرية الإيجابية تعني ربط الحرية بالقدرة على أداء عمل معين ومعرفة كيفية عمله، وهكذا تكون الحرية مرتبطة بالمعرفة.<sup>(1)</sup>

كما أن "زكي نجيب محمود" يؤمن إيماناً مطلقاً بحرية الإنسان وأن الجانب الإيجابي لتلك الحرية هو في تحولها إلى فعل، وهو الأمر الذي مارسه بنفسه في رحلته لإيجاد سبيل التقدم. كما أنه كان يريد منا أن نعمل ونعرف ونبدع ونقرأ الكون بلغة العلم الحديث، ونؤمن بالتفكير الحر، ونواجه الصعب ونقهره، كما يريد منا أن نفعل ذلك حتى نحصل على الحرية وننعم في رحابها.<sup>(2)</sup>

**خلاصة المبحث : زكي نجيب محمود (1905-1993)، مفكر وفيلسوف مصري، كان له** صدى كبيراً في الفكر العربي المعاصر، بحيث سعى إلى تجديده من خلال تفاعله مع الفلسفات الغربية. حيث يمكن تلخيص سيرته ومسيرة الفكرية وعلاقتها بإشكالية الأنا والآخر من خلال سعيه لتعزيز العقلانية وتشجيعه على الانفتاح على الفلسفات الغربية بحيث أنه لم يتخل عن جذوره الثقافية العربية، كما أنه واجه إشكالية الأنا والآخر من خلال عودته إلى التجديد والتحديث. بحيث يرى أنه على الأنا العربية أن تتفاعل مع الآخر الغربي بطريقة نقدية وبناءة حتى يتسنى لها تطوير الفكر العربي. كما أنه يؤكد على أهمية فهم وإدماج الفلسفات الغربية دون الوقوع في التبعية. وبهذا فهو يعالج إشكالية "الآخر" كنوع من التفاعل. كما دعا إلى إعادة تقييم الهوية العربية في ضوء التحولات العالمية، مما يجعله مهتماً بتكوين "الأنا" في ظل تأثيرات "الآخر" الفلسفية والثقافية.

---

(1) - زروقي ثامر، موقف زكي نجيب محمود من مسألة الحرية، مرجع سابق، ص 1187-1188.

(2) - زروقي ثامر، موقف زكي نجيب محمود من مسألة الحرية، مرجع سابق، ص 1189.

### المبحث الثاني: الأسس الفلسفية والمعرفية لفكره:

يكتسي طرح الأسس الفلسفية لزكي نجيب محمود، أهمية كبرى في فهم مختلف قضايا فلسفته وعلى رأسها مسألة الأنا والآخر وهي:

#### 1- الوضعية المنطقية:

الوضعية المنطقية أو ما يعرف بـ"حلقة فينا" التي تأصلت من النزعة الفيزيائية، هذه المدرسة امتدت حتى الولايات المتحدة الأمريكية، حيث تجسد كثيرا من أفكارها في الفلسفة "البراغماتية" عند كل من "تشارلز بيرس" و"جون ديوي" وغيرهم، بحيث أدى هذا التجسيد إلى استحداث اتجاه تجريبي قائم على التحليل المنطقي، انطلاقا من التطور الملحوظ الذي عرفه المنطق الرمزي وتحليلاته النقدية إلى إمكانية تأسيس "التجريبية المنطقية"، أو "الوضعية المنطقية" من خلال ثلاثة أعمال بارزة تمثلت في: أولا: أعمال المنطقي والرياضي الفيلسوف "غوتلوب فريجه"، وذلك في الدعوة إلى الاتجاه اللوجستيكي بكل وضوح في كتابه "التصورات" حيث استطاع أن يزود أجيال المناطق والرياضيين بالتصورات التالية: تصوره لإطار نظرية حساب القضايا، وتصوره لفكرة دالة القضية، والتحليل المنطقي للبرهان... وغيرها من التصورات<sup>(1)</sup>.

ثانيا : أعمال "برتراند راسل" - "Bertrand Russel" (1872-1970)، وخاصة ما يتعلق منها بتطوير منطق الإضافة، وتحسين لغة الرموز المنطقية، كما وضع معالهما مع "الفرد نورث هوايتهد" - "Alfred North Whitehead" (1861-1947) من خلال كتابه "مبادئ الرياضيات أو "برانكيبيا ماتيماتيك" "Principia Mathematica" الذي تناول مشكلات

---

(1) - علي ماهر، عبد القادر محمد، فلسفة العلوم، ج3، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، 1985، ص-ص56-57.

متعلقة بأصول الرياضيات والمنطق الرياضي، وغيرها من مؤلفاته التي يعتبر "برتراند راسل" من خلالها أن الفلسفة تستمد مشكلاتها الأساسية من العالم الطبيعي، و أن ماهية الفلسفة هي المنطق والتحليل المنطقي للغة<sup>(1)</sup>.

ثالثاً: شكلت الأعمال الأولى بالنسبة لـ "لودفيك جوزيف فتنجشتين" Ludwig Wittgenstein (1889-1952)، وخاصة منها مؤلفه "الرسالة المنطقية الفلسفية" (1921) المرجعية الوضعية المنطقية، وعلى الخصوص عند اقتراحه فكرة إنشاء لغة كاملة اكتمالا منطقيا، يتجسد نموذجها التام في لغة المنطق الرياضي، وبذلك لا تعد الفلسفة ممكنة إلا باعتبارها نقدا للغة. أما الموضوعات الرئيسية للوضعية الجديدة قد تشكلت على يد جماعة من العلماء والفلاسفة الذين تلقوا تعليمهم في "فيينا" حول "موريس شيليك" عام 1923م، وقد ساعدهم في تشكيلها جماعة أخرى كانت قد تأسست في برلين بزعامة "راشينياج" تحت اسم "جمعية الفلسفة التجريبية".<sup>(2)</sup>

بحيث هذه الأعمال الثلاثة التي ذكرناها، يعد الأساس الذي مكن من تشييد الاتجاه التجريبي على التحليل المنطقي من جهة، والوضعية المنطقية أو جماعة فينا من جهة أخرى. تعتبر "الوضعية المنطقية" العامل الثاني الذي أثر في فكر "الدكتور نجيب محمود" عندما كان في إنجلترا للدراسة عام 1946، هو الذي يقول: "فأنا أميل بفكري نحو الوضعية المنطقية".<sup>(3)</sup>

---

(1) - زكي نجيب محمود، برتراند راسل، دار المعارف، القاهرة، ص7.

(2) - بنعبد العالي، عبد السلام، سالم يفوت، درس الابستمولوجيا، دار الشؤون الثقافية، بغداد، 1986، ص52.

(3) - مرجع نفسه، ص92.

والسؤال الذي يراودنا هنا هو: لماذا اتجه مفكرنا بفكره نحو الوضعية المنطقية واتخذها فيما بعد منهجا فكريا له سائر جميع مراحل حياته المقبلة؟

بدأت مرحلة "الوضعية المنطقية" مع زكي نجيب محمود قبل عودته من البعثة عندما تعرف على "الوضعية المنطقية" قرأ عن "ألفرد جولزآير"، واستمع إلى محاضراته في شرح هذا المذهب، كان من أوائل الكتب التي قرأها في هذا المجال كتاب صغير بعنوان "اللغة والحقيقة والمنطق"<sup>(1)</sup> والذي عرض فيه "آير" مذهب الوضعي، ومنذ هذا الوقت، أخذ مفكرنا بهذا الاتجاه. واستمرت هذه الفترة مدة من حياته الفكرية امتدت إلى عشرين عاما (1950-1970)<sup>(2)</sup>، وفيها أعلن عداؤه الصريح للميتافيزيقا، بعد أن كان في مرحلة سابقة هو المتغني بها على المستوى الفلسفي والأدبي.

حدد لنا زكي نجيب محمود هدفه من ذلك حين أوضح لنا معنى عبارة "الوضعية المنطقية" أو التجريبية العلمية، وهما عنده (عبارتان مترادفتان)، "ولأنها تصب "كل" اهتمامها في مجال التفكير العلمي"<sup>(3)</sup>.

وعلى الرغم من أن "الوضعية المنطقية" لم تكن سوى مرحلة في تطوره الروحي، فقد استفاد منها منهجا ونبذ المذهب فيقول: " كنت لسنوات طوال مخطئا بين خطأين، لأنني كنت بدوري أتعصب لتيار فلسفي معين، على ظن مني بأن الأخذ به يقتضي رفض التيارات الأخرى لكنني اليوم مع ايماني السابق بأولوية فلسفة التحليل على ما عداها من فلسفات

---

(1) - زكي نجيب محمود، أفكار ومواقف، ط2، دار الشروق، القاهرة، 1978، ص31.

(2) - زكي نجيب محمود، قصة عقل، مرجع سابق، ص60.

(3) - المرجع نفسه، ص94.

عصرنا، أو من كذلك بأن الأمر بين هذه الاتجاهات الفلسفية إنما هو أمر متكامل في نهاية الشوط".<sup>(1)</sup>

لقد اكتشف زكي نجيب محمود مذهب "الوضعية المنطقية" "Logical Positivism" التي كانت ظهرت في إنجلترا مع تقدم الحركة العلمية في مطلع القرن العشرين. وقد اهتدى إلى المذهب، من قراءاته، ثم استماعه إلى محاضرة عنها، ألقاها الدكتور "أفرد آير" "Ayer"،<sup>(2)</sup> في شرح هذا المذهب بمناسبة تعيينه رئيساً لقسم الفلسفة، (بالكلية الجامعية) في جامعة لندن، إذ وجد في هذه الفلسفة ما يناسب اتجاهه العلمي التجريبي، وقد عبر عن ذلك بقوله: "ما إن تلقيت الفكرة الأساسية في هذا الاتجاه، حتى أحسست بقوة أنني خلقت لهذه الوجهة من النظر".<sup>(3)</sup> بحيث يوضح لنا زكي نجيب محمود بداية تعرفه على الوضعية المنطقية فقد كانت لحظة نادرة سنة 1946، تلك التي كان جالسا... بالمبنى الرئيسي لجامعة لندن، عندما أحس بما يشبه اللعة الذهنية تتوقد لتضيء طريقه، منذ ذلك الحين، ولقد عبر عن هذا الموقف الفلسفي الجديد بقوله: كأنما هو ثوب فصل على طبيعة تفكيري تفصيلا جعل الرداء على قد المرتدي".<sup>(4)</sup> ولانتمائه هذا للوضعية المنطقية دخل زكي نجيب محمود مرحلة فكرية جديدة ساريت مراحل تطوره الفكري اللاحقة جميعها.

وقد تبدى هذا الاهتمام عنده "بالوضعية المنطقية"، وبالعودة إليها في كتبه الأساسية الثلاثة التي تعبر عن موقفه الفلسفي في ذلك الحين وهي: "المنطق الوضعي" بجزئيه، والذي قدم فيه عرضا للمنطق التحليلي، و"خرافة الميتافيزيقا"، والذي اعتبر فيه "الميتافيزيقا" خالية من

---

(1) - فوزية عيد مرجي، مرجع سابق، ص 189.

(2) - Ayer, Language, Truth and logic, Pover, Publication, New York, 1935.

(3) - زكي نجيب محمود، قصة عقل، مرجع سابق، ص 56.

(4) - المرجع نفسه، ص 92

المعنى، ويجب حذفها من دائرة العلم والمعرفة، والتي استبدلت فيما بعد "موقف من الميتافيزيقا"، و"نحو فلسفة علمية"، وقصد مفكرنا بالفلسفة العلمية أنها فلسفة تعني بتحليل قضايا العلوم، والتزامها دقة تشبه دقة العلماء في نهجهم.<sup>(1)</sup>

بحيث عرف فيلسوفنا الوضعية المنطقية "بأنها حركة فلسفية معاصرة يريد أنصارها للإنسان أن يقف بفكره عند الحدود التي يستطيع عندها أن يقيم علمه على تجاربه وخبراته، وأن يثبت صدق أقواله إثباتا يستند إلى الملاحظة الحسية".<sup>(2)</sup>

فلا يجوز له أن يجاوز بشطحاته التأملية هذه الحدود، بحيث يزعم ما ليس في وسعه أن يستند فيه إلى الخبرة الحسية. ومثل هذا القول له، يدلنا على القيمة الكبرى التي يوليها أصحاب هذه الفلسفة للواقع، وللخبرة الحسية والتجربة، وابتعادهم في الوقت نفسه عما هو وراء الواقع الحسي.<sup>(3)</sup> فعملهم في هذه الحالة كسائر العلماء مقتصر على ما يقع تحت الحس، والدكتور زكي نجيب محمود الذي أعلن انتماءه للوضعية المنطقية منذ ربيع 1946، - كما ذكرنا- وأخذ على عاتقه مهمة نشرها في العالم العربي، والترويج لها، لكنها لم تكن عنده "مذهبا" يعتنق ويتجمد في إطاره، بقدر ما كانت "منهجا" يأخذ بالنظرة العلمية ويدعو إليها، ومن ثم فهو يرسم للباحث خطواته التي تضمن له السير على أرض صلبة لا تميد تحت قدميه. وقد ظل داعيا إلى تلك الوقفة الفلسفية العلمية، في كل كتبه ... وهكذا هيمنت على تفكيره مبادئ هذه الفلسفة التي تقوم على "التحليل" أي جعل مهمة الفلسفة التحليل، وعلمنة الفلسفة، والتمييز بين القضايا التحليلية والتركيبية، وحذف "الميتافيزيقا" واعتبارها لغوا،

---

(1)- فوزية عيد مرجي، مرجع سابق، ص 190.

(2)- زكي نجيب محمود، حياة الفكر في العالم الجديد، ط2، دار الشروق، بيروت، 1982، ص234.

(3)- فوزية عيد مرجي، مرجع سابق، ص190.

وهي تركز على العقل وحده دون سواه، فصب اهتمامه في هذه المرحلة من حياته الفكرية على مجموعة من الأفكار التي شاعت في حياتنا الثقافية شيوعا كان طابعه الغموض الشديد.<sup>(1)</sup>

أما لماذا اختار زكي نجيب محمود "الوضعية المنطقية" منها فكريا له دون سائر التيارات والمذاهب الفكرية الغربية؟ ذلك لأنه رأى أنها إذا كانت ستنتفع شعبا، فهذا الشعب هو الشعب العربي. فهو لم يعتنقها كمذهب بل كمنهج في "التحليل الفكري"، إذا نحن اصطنعناه في تحليل أفكارنا فلا يكون نقلا عن الغرب وإنما يكون كأداة منهجية لا بد من تعديلها على أيدينا لنتفق مع الفكر العربي،<sup>(2)</sup> فهو بهذا لم يستخدمها في العالم العربي، كما هي في الغرب، بل تناولها بالتعديل الذي يجعلها تلبي حاجة الفكر العربي، لأنها - على حد تعبيره - "إذا كانت مجرد اتجاه فلسفي هناك، فهي بالنسبة للأمة العربية ضرورة، إذ من شأنها أن تضبط اللفظ في مجال التفكير العلمي ضبطا صارما، وهو ما أظننا في أشد الحاجة إليه".<sup>(3)</sup> ومن هنا يمكننا القول بأن اعتناقه لهذه الفلسفة، ما كان إلا ابتغاء تخليص العقل العربي من الارتجال والانفعال، والبعد عن الدقة في "القول" و"الفكر" و"العمل"، وكان قد شن هجوما صريحا على الاستهتار العجيب الذي ساد "مصر" أوائل الخمسينات من ناحية التفكير والتعبير، فقد اعتادت الألسنة والأقلام - كما يرى - أن ترسل القول إرسالاً غير مسؤول،

---

(1) - فوزية عيد مرجي، مرجع سابق، ص 191.

(2) - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(3) - زكي نجيب محمود، حصاد السنين، ط1، دار الشروق، بيروت، 1991، ص 300.

دون أن يطوف ببال المتكلم بأن يجعل لقوله سنداً من الواقع الذي تراه الأبصار وتمسه الأيدي.<sup>(1)</sup>

وبالتالي يكون قد سعى إلى تخليص العقل العربي من الأوهام والخرافات التي عفا عليها الزمن، وقد ضرب لنا مثلاً في أن يكون التفكير دقيقاً وأن تكون اللغة واضحة. وبهذا فقد استخدم الدكتور زكي نجيب محمود هذا "المنهج" الجديد في إصلاح الاعوجاج والتسيب اللذين سادا حياتنا الثقافية في ذلك الحين.

كما يرى "إمام عبد الفتاح إمام" في هذا المجال أنه "لم تدرك سوى قلة ضئيلة من الباحثين الفارق الهام الي لعبته "الوضعية المنطقية" في إنجلترا وأمريكا، والدور التنويري الخطير الذي قامت به الفلسفة في بلادنا ممثلة بالدكتور زكي نجيب محمود، عندما هاجمت الخرافة والتفكير اللامسوئل، ودعت إلى التمييز بين العبارات اللغوية، مجالات النشاط الذهني للإنسان... وهو دور لم يكن من الممكن أن تقوم به هذه المدرسة في الدول المتقدمة التي نشأت فيها.<sup>(2)</sup>

أما لماذا سميت الوضعية المنطقية بهذا الاسم؟ يقول الدكتور زكي نجيب محمود: "إنها سميت "بالوضعية المنطقية" لأنها تشترط في صحة كل عبارة تشير إلى عالم الأشياء، قدرة تلك العبارة على تقديم ما يمكن التحقق منه بواسطة الحواس... وسميت "بالمنطقية" لأنها تكتفي بتحليل العبارة، وهذا التحليل كفيلاً بإرشادنا إن كانت العبارة مقبولة من ناحيتها المنطقية أو غير مقبولة".<sup>(3)</sup>

---

(1) - فوزية عيد مرجي، مرجع سابق، ص 191.

(2) - المرجع نفسه، ص 192.

(3) - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

ومن ثم كان هذا الاسم "الوضعية المنطقية" مميزا لطائفة من أصحاب الفكر صمموا على ألا يتجاوزوا الواقع بنظرهم، وعلى ألا يكون هذا الواقع الذي يختصون به هو "اللغة" التي يصوغ فيها سائر العلماء علومهم على اختلاف موضوعاتها.

كما أن تأثر فكر زكي نجيب محمود، بمبادئ و آراء وأفكار "الوضعية المنطقية" كان عميقا، وشكل عنده تحولا فكريا هائلا، من الإيمان "بالموراء" إلى الآخذ بمبادئ "الوضعية المنطقية" والتزامه بهذه المبادئ، وهاهو يقول : "ولما كان المذهب الوضعي بصفة عامة، والوضعي المنطقي الجديد بصفة خاصة- هو أقرب المذاهب الفكرية مسايرة للروح العلمي، كما يفهمه العلماء الذين يخلقون لنا أسباب الحضارة في معاملهم، فقد أخذت به أخذ الوثائق بصدق دعواه، وطفقت أنظر بمنظاره إلى شتى الدراسات، فأمحوا منها - لنفسي- ما تقتضي مبادئ المذهب أن أمحوه ... لأن ما يوصف بالكذب كلام يتصوره العقل، ولكن تدحضه التجربة.(1)

لقد سعت الوضعية المنطقية بهذا المعنى، إلى استبعاد "الميتافيزيقا" المتعالية أو الماوراء من الفلسفة التجريبية المعاصرة، ومن تيارات الفكر العلمي السائد ، وبهذا يكون أنصارها قد سعوا لأن يكون التفكير دقيقا، وأن تكون اللغة واضحة. فالتحليل المنطقي لعبارات اللغة - والتحليل كما قلنا سابقا - هو منهج الوضعية المنطقية- يكشف لنا ما إذا كانت العبارة تعاني أي تناقض في داخلها أولا، ويكشف لنا ثانيا ، ما إذا كانت تحمل معنى ما؟

زكي نجيب محمود كوضعي منطقي يقول: " أما نحن أصحاب المذهب التجريبي العلمي في الفلسفة فموقفنا صريح، يقول القائل عبارته فنسأله : هل هي منصرفة إلى شيء خارجي؟ فإن أجاب بالإيجاب سألناه من فورنا: أين الخبرة الحسية التي تؤيد ذلك ؟ فإذا عجز أن

---

(1)- فوزية عيد مرجي، مرجع سابق، ص193.

يشير لنا إلى كائنات حسية هي التي تتصرف إليها عبارته التي نطق بها، حكمنا على عبارته هذه لا بالبطلان فحسب، بل بخلوها من المعنى، إذ المعنى هو بعينه الخبرات الحسية التي يرمز إليها الكلام الذي نزع له ذلك المعنى<sup>(1)</sup>.

المقصود لديه بالخبرة الحسية هنا: التجربة التي نجريها على ما تشير إليه العبارة اللفظية من المعطيات، فإذا أثبتت التجربة وجود هذه المعطيات اعترف "الوضعي المنطقي" وهونها مفكرنا، بجدوى هذه العبارة اللفظية، وإلا فإنها باطلة لا أساس لها من المعنى والفائدة.

كما أن فلسفة "الوضعية المنطقية" تقوم على "التحليل"، أي أن منهجها هو التحليل المنطقي لعبارات اللغة، وهذا التحليل - حسب وجهة نظر أنصارها - يبين لنا "المعنى" الذي تحمله هذه الألفاظ. فالمعنى إذا، في إطار هذا المبدأ، هو إذا تحقق وجود مسمى لهذا الرمز في الواقع، فإنه يكون ذا معنى، وإذا لم يكن كذلك، فإن هذا الرمز اللغوي لا أهمية له، ويجب الاعتماد على خبراتنا الحسية في هذا المجال وعدم التقليل من أهميتها<sup>(2)</sup>.

كما يمكننا القول أن "الوضعية المنطقية" كانت الطابع الذي طبع جميع أفكار وآراء ونظريات زكي نجيب محمود فيما يتعلق بالتراث العربي، والوطن العربي، وبالوطن العربي وقضاياها في الخمسينيات بشكل واضح، واستمرت معه - حتى نهاية حياته ولم ينخل عن شيء منها، وإن يكن قد أضاف وعدل نظرياته، بل ومواقفه السابقة<sup>(3)</sup>.

ومن النتائج التي ترتبت عن اعتناقه "الوضعية المنطقية" وانتمائه إليها عدة مواقف نذكر منها:

---

(1) - فوزية عيد مرجي، مرجع سابق، ص194.

(2) - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(3) - المرجع نفسه، ص195.

- موقفه الرافض للتراث العربي الإسلامي ( كوضعي منطقي).
  - موقفه الرافض للحياة في الوطن العربي ( كوضعي منطقي).
  - تركيزه على أفكار " الحرية " و "العقل " و "التعقل " و " المساواة " و "العلاقة بينهم".
- 2- الفلسفة الماركسية :

تعتبر "الماركسية" من الفلسفات الغربية التي اهتم بها زكي نجيب محمود، باعتبارها فلسفة تمثل روح العصر، وفلسفة تطور وتغير وحركة، ... وهذا مانستخلصه من قوله: "ليس يعبر عن روح العصر من بين مذاهب الفلسفة القائمة - إلا تلك المذاهب التي تنتهي إلى وجهة من النظر- تجعل العالم في حركة دائبة لا تعرف السكون، وفي تغير دائم وتطور مطرد، لا يستقر معها على حال واحدة لحظتين".<sup>(1)</sup> كما أن فكرة "التغير" هي الفكرة الأساسية التي يركز عليها هنا، لكنها ليست بالأمر الجديد.

والماركسية من وجهة نظر زكي نجيب محمود، شأنها شأن سائر المذاهب الفلسفية التي تصور عصرنا من مختلف جوانبه، وتعتبر عن روح عصرنا مع سائر المذاهب التي تجعل التغير والتطور محورا لها ... من وجهة نظره- فهي تحلل الطريقة التي يتم بها التغير، وتلك الطريقة هي ما يسمى "بالمادية الجدلية" عندما يكون "التغير"<sup>(2)</sup> في الطبيعة وكائناتها، و"بالمادية الجدلية" عندما يكون "التغير" في المجتمع البشري ونمطه و أوضاعه. ويؤكد في هذا المجال على أن أولى مهام "الفلسفة الجدلية"، أن تستخرج قوانين "التغير" الذي يسير بالطبيعة نحو الأعلى - بقوانينه التي تضبط سيره- ويدعو الإنسان إلى تطبيق النظرية

---

(1)- زكي نجيب محمود، ثقافتنا في مواجهة العصر، ط3، دار الشروق، القاهرة، 1982، ص45.

(2)- فوزية عيد مرجي، مرجع سابق، ص242.

العلمية على مشكلات المجتمع، لأن "المجتمع لا يشفى من علله بالمواعظ، وإنما يشفى بالعلم نظرية وتطبيقاً".<sup>(1)</sup>

وهنا يرأى أنه شيء صحيح، أن يكون "كارل ماكس" من بناء علم الاجتماع على الأسس المنهجية الصحيحة، لأنه أراد أن يستخلص القانون الذي بمقتضاه يسير المجتمع في حركة "التقدم" ودون أن يلجأ إلى الميل أو الهوى، ولا إلى العاطفة والرغبة، لأن الدكتور زكي نجيب محمود كغيره من رواد النهضة الفكرية العربية الذين سبقوه في هذا المجال - ركز على فكرة "التقدم" وفكرة "التغير"، لكنه ينتقد "ماركس" حين يقرن بين فكرة "التغير"، وفكرة "الحتمية" لأنه يقرن بين شيئين متناقضين أحدهما بالآخر، ووجهة نظره هي أنه بموجب فكرة "التغير" لا بد للمجتمع من أن يتطور صاعداً من أدنى إلى أعلى في مراحل، تأتي كل مرحلة بجديد على سابقتها، أما فكرة "الحتمية" فهي تعتمد على مبدأ السببية الصارمة في سير التاريخ، بحيث يتحتم للسبب أن ينتج نتيجته التي تلزم عنه، لأن حتمية التاريخ معناها أن الماضي يحمل الحاضر في جوفه، وأن الحاضر يحمل المستقبل، ولو كان الأمر كذلك في سير التاريخ، لما كان هناك "جديد" ينبثق من مراحل التطور الصاعد. فأحدى اثنتين: "إما أن يكون التاريخ محتوم المسار، وبذلك لا يكون في خطواته جديد يبدى، وإما أن يكون فيه "الجديد" يظهره مرحلة بعد مرحلة، وبذلك لا يكون محتوم المسار".<sup>(2)</sup>

كما يرى زكي نجيب محمود في المنهج الماركسي بعض أوجه المؤاخذة التي تثير التساؤل ... وأولها حتمية التاريخ التي يرفضها رفضاً قاطعاً بقوله: " لأنني ممن يعتقدون أنه لا

(1) - فوزية عيد مرجي، مرجع سابق، ص 242.

(2) - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

حتمية في العالم بأية صورة من الصور... لا حتمية تاريخ، ولا حتمية طبيعة، ولا حتمية إنسان ... فكيف نتصور حتمية في الكائنات وهي في النهاية تتكون من ذرات".<sup>(1)</sup>

وينتقد الفيلسوف زكي نجيب محمود "كارل ماكس" مرة أخرى في أنه "أقام جانبا هاما من نظريته على أساس التعارض بين العمال وأصحاب رأس المال، وجعل بينهما صراعا ينتهي إلى الاشتراكية، ولكن السؤال هو: "هل هذان الطرفان هم المجتمع كله؟ هل المجتمع ما هو إلا أصحاب رأس المال وعمال؟ ... واضح أنه تقسيم مفتعل، وأنا لا أعرف أن هناك مجتمعا كان مقسما على هذا النحو، كيف نجعل هذا التقسيم الثنائي محورا للتطور؟"<sup>(2)</sup>

ويضيف أن النظرية تتلخص في أن الجانب الشعوري من الإنسان ليس هو الجانب الذي يحدد موضعه من العالم الخارجي، بل موضعه من الوجود الاجتماعي، هو الذي يحدد جانب الشعور منه، بمعنى أن على الجهاز "العقلي" من الإنسان كله، بجميع ما فيه من ظواهر... بمعنى أن ذلك "الجهاز العقلي" من الإنسان، ليس له أي أثر في خلق المجتمع وطريقة بنائه.

ويجري زكي نجيب محمود مقارنة سريعة بين "ماركس وهيجل" في التمييز بين ما هو "حقيقي" وما هو "ظاهري" فيرى أنه بينما يعتبر "هيجل" أن عالم الفكر هو الجوهر "وهو الحقيقة، وأن عالم المادة هو الظاهر وهو العرض، نجد أن "ماركس" يعكس الوضع فيعتبر أن الجوهر والحقيقة في عالم المادة (أي في النظام الاقتصادي السائد، وبخاصة في أدوات الانتاج) يجعل العرض والظاهر هو عالم الفكر والعقل. ويعارض الدكتور زكي نجيب محمود "ماركس"، فيقول: "فإنه لمن المتعذر جدا علي أن أرى كيف تكون الحياة العقلية

---

(1) - زكي نجيب محمود، من خزانة أوراق، ط1، دار الهداية للطباعة والنشر، 1996، ص152.

(2) - زكي نجيب محمود، في حياتنا العقلية، ط1، دار الشروق، بيروت، 1979، ص233.

كلها، نتيجة لتلك الأوضاع المادية الخارجية؟ ففي الحياة العقلية - مثلا - حساب وجبر وهندسة، وفيها علم بالضوء والصوت والحرارة والمغناطيس والكهرباء، ... فهل هذه الحياة العقلية كلها نتيجة لزمّت بالضرورة عن كون المجتمع القائم يصنع القماش بهذه الأداة أو تلك، ويزرع الأرض بهذه الوسيلة أو تلك؟<sup>(1)</sup>

بحيث يركز زكي نجيب محمود في هذا المجال على "المعرفة العلمية" معتبرا إياها الأساس الذي تتطور بموجبه "الصناعة بآلاتها وادواتها ووسائلها"، بل هي الأساس للنظام الاقتصادي كله. ودون هذه المعرفة العلمية يندثر هذا النظام ولا يبقى له وجود.

ويربط زكي نجيب محمود هنا بين الفكرة العقلية وتطبيقها المادي، ويرى أنها علاقة تبادلية، فالواقع المادي يوحى بالفكرة، والفكرة بدورها تؤثر في الواقع وتعيد تشكيله، وهذه العلاقة المتبادلة بين الفكرة وتطبيقها المادي في جميع المستويات تعتبر شكلية، وأن الترتيب دائما يكون واقع ففكرة فواقع، ولم يكن البحث العلمي عنده إلا سيرا على هذا الترتيب، فهو "واقع نشاهده ونحلله ففكرة تنشأ، فتطبيق جديد لها، لنطمئن على صوابها، ثم ماذا يكون التخطيط لأي مستقبل قريب أو بعيد... إلا سيرا على هذا الترتيب: موقف واقعي راهن، ففكرة لتغييره، فأخراج لتلك الفكرة إلى دنيا الواقع، لتبدل الواقع بموقف واقعي جديد".<sup>(2)</sup>

وبهذا نجد أن هذه العلاقة المتبادلة بين "الفكر والواقع" تشكل ركنا من أركان فلسفة زكي نجيب محمود، التي تقوم على أن المدار هو العمل والتطبيق". بحيث يرى مفكرنا أن هذا التأثير والتأثير بين الفكر والواقع من جهة، والفكر والتطبيق من جهة أخرى، يكسب العمل الوطني إمكانيات أكبر لتحقيق النجاح". وبهذا يتم تغيير الواقع بواقع آخر أفضل منه، ونصل

---

(1) - زكي نجيب محمود، في حياتنا العقلية، مرجع سابق، ص 226-227.

(2) - زكي نجيب محمود، في حياتنا العقلية، مرجع سابق، ص 228.

إلى الهدف الذي يسعى مفكرنا إلى تحقيقه. وبمنهجه العقلاني هذا يركز جل اهتمامه ويحصره في منهج السير من مقدمات نظرية إلى نتائجها، ليرى فيما إذا كانت النتائج تلزم حتما عن المقدمات من غير التصرف بالجانب الواقعي من النظرية الماركسية.

**3- الفلسفة البراغماتية :**

تعتبر الفلسفة البراغماتية من الفلسفات الغربية التي تأثر بها زكي نجيب محمود، ويعتبر "تشارلز بيرس" (1839-1914)<sup>(1)</sup> رائد فلسفة "البراغماتيزم" أو الفلسفة العلمية، على الرغم من أنها لم تعرف به، بل عرفت بفضل مؤلفات "وليم جيمس" و "جون ديوي" إلا أن "بيرس" كان رائدها الأول، وهو الذي اختار اسمها.

وضع "تشارلز بيرس" كلمة براغماتية (Pragmatism) معتبرا إياها موقفا فلسفيا كاملا، ومن ثم أصبحت العبارة اسما لأي موقف يؤكد أهمية "النتائج". أما قاعدة بيرس الشهيرة فهي: "أنظر إلى الآثار التي يمكن تصورها أن تكون ذات نتيجة علمية، والتي تتصور أنها آثار تترتب على الشيء الذي هو موضوع إدراكنا، فعندئذ يكون إدراكنا عن هذه الآثار هو كل إدراكنا عن الشيء".<sup>(2)</sup>

بالنسبة "للبراغماتية" يصفها زكي نجيب محمود بأنها فلسفة المستقبل، بمعنى أنها تهتم بالأمر الراهن، بما يترتب عليه من نتائج عملية يمكن الحكم عليها من خلاله بالقبول أو الرفض، ويتصل بالبراغماتية اتصالا وثيقا في فهم المعاني أو الأفكار مذهب الإجرائية "الفكرة معناها هو مجموعة الإجراءات التي نجريها في تحقيقها".<sup>(3)</sup> فالبراغماتية على الرغم

---

(1) - فؤاد كامل، أعلام الفكر الفلسفي المعاصر، ط1، دارالجيل، بيروت، 1993، ص98.

(2) - Peirce, c, s, Collected Palters, vol, 1, P368.

(3) - زكي نجيب محمود ثقافتنا في مواجهة العصر، مرجع سابق، ص43.

من اختلافها عن المادية الجدلية في اتجاه النظر، إلا أنهما يشتركان في رفض "التأملات" العقيمة التي لا تنتج للناس عملا يؤدونه.

كما يرجع اهتمام الدكتور زكي نجيب محمود بالفلسفة البراغماتية لاعتباره إياها أنها قد جاءت معبرة عن نزوع عصرنا نحو "العمل والتطبيق"، إذ جعلت ما يترتب على أي فكرة من آثار علمية هو نفسه المعنى الذي يكسب الفكرة قيمتها، فليست من الفكر في شيء فكرة ترسم في الذهن ولا يكون أمام صاحبها سبيل إلى تنفيذها، بل لشيء في طبيعة الفكرة المزعومة نفسها، يجعلها مقصورة في الذهن، لا تخرج منه إلى ضوء الواقع في صورة عمل، ويؤيد هذا الرأي قوله: " فقل لي ما مدى انتفاع الإنسان انتفاعا عمليا في حياته، بفكرة عندك تعرضها أقل لك ما مدى قيمتها، من حيث فكرة بالمعنى الصحيح".<sup>(1)</sup> على أن كلمة الإنسان يراد بها المجتمع على حد تعبيره ولا يراد بها كل فرد على حدة، وبهذا جعلت هذه الفلسفة الفكر والعمل وجهين لحقيقة واحدة، إذ جعلت معنى الفكرة هو نجاح تطبيقها. فإذا كانت "المادية الجدلية" ومعها "المادية التاريخية" تصوب النظر إلى الماضي، لترى كيف سار من الماضي إلى الحاضر، فإن الفلسفة البراغماتية هي فلسفة المستقبل، إنها تقيس الأمر الراهن، إلى ما يترتب عليه من نتائج عملية تستطيع الحكم عليه، بالقبول أو الرفض.

وتعتبر "البراغماتية" تطورا للاتجاه التجريبي العلمي، ودفعاً به إلى نتائجه الطبيعية، وهذا ما عبر عنه "وليام جيمس"، بقوله: "أن البراغماتية اسم جديد لطريقة قديمة في التفكير... تمثل اتجاهها مألوفاً من قبل، في الفلسفة هو الاتجاه التجريبي".<sup>(2)</sup> ويتمثل وجه الاتفاق بين "البراغماتية" و"التجريبية الانجليزية" عند "فرانسيس بيكون" و"جون لوك" و"دافيد هيوم" و"جون

---

(1) - زكي نجيب محمود، في حياتنا العقلية، ط1، دار الشروق، بيروت، 1979، ص206.

(2) - James, w, Pragmatism in the modern classical philosophers, p837.

ستيوارت ميل"، في الاعتماد على الواقع الخارجي، والركون إليه كما تبدى في خبراتنا الحسية، إلا أن "البراغماتية" استبدلت بالنظر إلى الماضي، النظر إلى المستقبل، فهي لا تسأل كيف تنشأ المعرفة أو الأفكار، بقدر ما تسأل عن النتائج التي تترتب عليها في عالم الواقع.

وقد تأثر زكي نجيب محمود "بالبراغماتية" فاستفاد من منهجها النفعي، الذي طبقه هو بدوره على التراث العربي الإسلامي، وتتجلى فلسفته في هذا المجال، بربط الفكر بالعمل، واعتبار الفكر وعمليات التغيير وجهان لشيء واحد، وأن التجربة على الواقع المحسوس هي أساس التفكير العلمي. كما أنه يرى أن "البراغماتية" برغم من اختلافها عن المادية الجدلية في "اتجاه النظر"،<sup>(1)</sup> إلا أنهما يشتركان في رفض "التأملات" العميقة التي لا تلد للناس "عملا" يؤدونه، ولا تتسل لهم "تغيرا" يبذلون به وجه الحياة إذا فسد.

ويتصل بالبراغماتية اتصالا وثيقا، مذهب "الإجرائية" في فهم المعاني والأفكار، وفي الربط بين الفكر والواقع "الفكرة هنا معناها، مجموعة الإجراءات التي نجريها في تحقيقها".<sup>(2)</sup>

**4- الفلسفة التحليلية:** قبل الحديث عن الفلسفة التحليلية نطرح السؤال التالي: ماذا نقصد بكلمة تحليل؟

نقصد بكلمة "التحليل" Analysis بصفة عامة عند "عزمي اسلام: فك كل ما هو مركب إلى أجزائه، وتقابلها كلمة "تركيب" التي تعني : تكون "الكل" من الأجزاء، اي ربط عناصر "الكل" المتصلة في وحدة واحدة شاملة. وهذا المعنى يكاد هو المعنى ذاته لكلمة "التحليل" في الفلسفة، وتعني فيها: فك أو رد الموضوع الذي نتناوله بالبحث إلى مصادره أو عناصره

---

(1) - فوزية عيد مرجي، مرجع سابق، ص 247.

(2) - زكي نجيب محمود، ثقافتنا في مواجهة العصر، مرجع سابق، ص 44.

الأولية سواء كان ذلك الموضوع "فكرة" في الذهن أو "قضية" من القضايا، أو "عبارة" من عبارات اللغة، أو "واقعة" من وقائع الحياة أيا كان الغرض الذي يسعى عليه الإنسان من ورتاء هذا التحليل. "فالتحليل إذا، لا يختلف تبعا لاختلاف طبيعة الموضوع أو المركب الذي نحله".<sup>(1)</sup>

وترجع بداية حركة التحليل إلى ظهور مقال كتبه "جورج إدوارد مور" بعنوان : "تفنيد المثالية"، ظهر عام 1903م. وقد قدم فيه مقالا علميا لمنهج جديد في معالجة المشكلات الفلسفية، وذلك المنهج يعد من المصادر الرئيسية لحركة التحليل.<sup>(2)</sup>

أما بالنسبة لمفهوم " التحليل " الفيلسوف زكي نجيب محمود، فهو يرى ان "الفلسفة ينبغي ان تكون تحليلا صرفان تحليلا لقضايا العلم بصفة خاصة"،<sup>(3)</sup> "فالتحليل" عنده ليس مجرد ترجمة عبارة إلى عبارة أخرى تساويها، بل يشترط أن تأتي العبارة الثانية مساوية للأولى في معناها، ومضافا إلى ذلك زيادة في الوضوح، وفي عرض عناصر المعنى، "فالعنصر الهام في عملية التحليل، هو سير نحو الزيادة في الوضوح، بإبراز العناصر الخبيئة في العبارة المراد تحليلها".<sup>(4)</sup>

بحيث يعتبر مجال الفلسفة عند زكي نجيب محمود هو "التحليل" ولا ينبغي بذلك التحليل المادي الذي ينصب على شيء ما فيحلله إلى عناصره كتحليل الماء إلى عنصريه "أوكسجين وهيدروجين"، وإنما يعني بالتحليل: "التحليل المنطقي لعبارات اللغة".<sup>(5)</sup> أو التحليل

---

(1) - زكي نجيب محمود، ثقافتنا في مواجهة العصر، مرجع سابق، ص 44.

(2) - Charles worth, Philosophy and Linguistic Analysis, P12.

(3) - زكي نجيب محمود، نحو فلسفة علمية، مرجع سابق، ص 16.

(4) - زكي نجيب محمود، خرافة الميتافيزيقا، ط1، مكتبة النهضة المصرية، 1953، ص 148.

(5) - المرجع نفسه، ص 36.

العقلي، وقد سمي بذلك لأنه يقتصر على تحليل صورة العبارة دون مضمونها الذي هو من اختصاص العلماء. وقد مارس التحليل اغلب الفلاسفة الذين سبقوه أمثال: سقراط، أفلاطون، كانط، مور، راسل، جماعة فينا. كما أنه يطبع الفلسفة التجريبية العلمية المعاصرة، "وليست جميع المشكلات الفلسفية كما يقول رودولف كارناب - إلا تحليلًا لتركيبات لغوية".<sup>(1)</sup>

بناء على هذا القول يوضح زكي نجيب محمود ذلك بتمييزه بين نوعين من الألفاظ في اللغة العربية النوع الأول يشمل ألفاظا حسية تسمى أشياء معينة مثل: سيارة، منزل. والنوع الثاني يتضمن الألفاظ البنائية التي لا تدل على أي شيء، وإنما تقوم بعملية ربط الألفاظ الشيئية ببعضها لبناء عبارات لغوية ذات معنى. وبعد هذا التمييز يتبين "أن مهمة المنطق الرئيسية هي البحث في هذه الألفاظ التي تسمى شيئاً مثل: "كل" و"بعض" و"أما" لأنه حين يبحث في هذه الألفاظ "العلائقية" إنما يبحث في التركيبية الصورية للعبارة، بغض النظر عن المادة التي تملأ ذلك الإطار الصوري".<sup>(2)</sup>

كما أن التيار التحليلي يشكل "ثورة فلسفية" من حيث إنه رافض للوضع القائم وجاء بالجديد والبديل فهو تيار ثوري، وجديد في المنهج، وأكثر جدة وثورية في المذهب (المضمون). أما عند "جورج إدوارد مور" يتألف التحليل من ترجمة العبارة الغامضة المراد تحليلها، إلى عبارة أخرى مرادفة لها، ولكنها أوضح منها، أي أقل منها إثارة للحيرة، وقد أنفرد "جورج إدوارد مور" عن صديقه وزميله "برتراند راسل" وغيره باتجاه خاص عرف به، وهو جعل "الفهم المشترك" أساساً لفلسفته، ومحوراً لتفكيره.<sup>(3)</sup>

---

(1) - زكي نجيب محمود، خرافة الميتافيزيقا، مرجع سابق، ص 155.

(2) - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(3) - المرجع نفسه، ص 142.

وكان "برتراند راسل" من اقطاب هذه الحركة، فقد تابع زميله "جورج إدوارد مور" في استخدام هذا المنهج التحليلي، وكان بينهما تأثير متبادل مع ان لكل منهما نقطة انطلاق مختلفة. يتضح ذلك من قول "جورج إدوارد مور" عن زميله: "إنني بالطبع لم أتفق مع كل شيء تقريبا في فلسفته، ولكن لابد لي أن أقول: "إنني قد تأثرت به أكثر من تأثري بأي فيلسوف آخر".<sup>(1)</sup> وكان هدف التحليل عند "جورج إدوارد مور" هو توضيح ما نعرفه بالفعل، وهدفه عند "برتراند راسل". هو تفسير العالم وزيادة معرفتنا التي يشتمل عليها. ولم يقصد "جورج إدوارد مور" بـ "التحليل" ترجمة عبارة إلى عبارة تساويها في المعنى، وإنما أن تجيء العبارة الثانية أكثر وضوحا من معنى الأولى.<sup>(2)</sup>

ويقارن زكي نجيب محمود بين المذهب التحليلي وغيره من المذاهب الفلسفية بقوله: "ويختلف التحليليون عن أصحاب "المادية الجدلية" الذين ينظرون إلى سير التاريخ وكيف انتهى إلى مانحن فيه، وعن "البراغماتية" الذين ينظرون إلى ما يراد عمله وإجراؤه في المستقبل في أنهم، أي أصحاب التحليل ن يقفون حيث هم، ليروا أولا ما تحت أقدامهم".<sup>(3)</sup>

كما يعتبر "لودفيج فتجنشتين" من رواد التحليلية الذين ذهبوا هذا المذهب، الذي استخدم التحليل منهجا في الفلسفة، وليس غاية فلسفية، إذ يقول كـ "إن موضوع الفلسفة هو التوضيح المنطقي للأفكار، فالفلسفة ليست نظرية من النظريات بل هي فاعلية، ولذا يتكون العمل الفلسفي اساسا من توضيحات، ولا تكون نتيجة الفلسفة عددا من القضايا الفلسفية، إنما هي

---

(1) - فوزية عيد مرجي، مرجع سابق، ص 248-249.

(2) - المرجع نفسه، ص 249.

(3) - زكي نجيب محمود، ثقافتنا في مواجهة العصر، مرجع سابق، ص 45.

توضيح للقضايا. فالفلسفة يجب أن تعمل توضيح وتحديد الأفكار بكل دقة، وإلا ظلت تلك الأفكار معتمة ومبهمه".<sup>(1)</sup>

كما يضيف "لودفيج فتجنشتين" أن وظيفة الفلسفة تتلخص في توضيح منطق اللغة، والفحص الدقيق لكيفية عملها، ولذلك يقول: فمعظم الأسئلة والقضايا التي يقولها الفلاسفة، إنما تنشأ عن حقيقة كوننا لانفهم منطق لغتنا... فلا عجب إذا عرفنا أن أعمق المشكلات ليست في حقيقتها مشكلات على الإطلاق".<sup>(2)</sup> ويكمل قائلاً: "إن حل المشكلات لا يتم بتقديم حقائق جديدة، بل بترتيب على ما سبق أن عرفناه، فالفلسفة معركة ضد افتتان عقولنا باللغة".<sup>(3)</sup>

فلاسفة التحليل جميعهم بالإضافة إلى الدكتور زكي نجيب محمود يجمعون على أهمية "اللغة" وتحليلها وتوضيحها، وارتباطها بالواقع المحسوس، بحيث تعتبر الفلسفة التحليلية أن صدق العبارة يكون في مطابقتها للواقع، والمقابلة بين صورة العبارة اللفظية من جهة، والواقع التجريبي من جهة أخرى، ومدرسة التحليل هذه لا تجعل العبارات التي نقولها مجرد صور نعكس بها أفكارا في رؤوسنا، بل يجعلونها هي الأفكار، وبذلك نقلوا التقابل الذي كان الفلاسفة يجرونه بين "الفكر والواقع".<sup>(4)</sup>

بحيث يشترك مع فلاسفة التحليل، في هذه السمة فلاسفة "الوضعية المنطقية" في أنهم لا يرفضون "الميتافيزيقا" على أنها مجرد أقوال كاذبة، بل هم يسقطونها تماما ويستعبدونها من

---

(1) - لودفيج فتجنشتين، رسالة منطقية فلسفية، تر: عزمي إسلام، تقديم: د- زكي نجيب محمود، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ص 91.

(2) - لودفيج فتجنشتين، رسالة منطقية فلسفية، مرجع سابق، ص 83.

(3) - Wittgenstein, L, Philosophical investigation, Translated by G. E. Anscombe, Basil Blackwell, Oxford, 1963, Part, Sec, p 109.

(4) - فوزية عيد مرجي، مرجع سابق، ص 250.

ضمن العبارات ذات المعنى، ولا ترتفع من وجهة نظرهم إلى مستوى القضية ذات المعنى التي يمكن أن نحكم عليها بالصدق أو بالكذب. فقد عبر "آير" "Ayer"، في كتابه "اللغة والصدق والمعنى" عن ذلك بقوله: "إن الاتهام الذي يوجهه للفيلسوف الميتافيزيقي، ليس هو أنه يحاول استخدام العقل في مجال يستحيل عليه أن يغامر فيه مغامرة مجدية. بل هو أنه يقدم لنا عبارات لا تستوفي الشروط التي لا بد من توافرها لكي تكون العبارة ذات معنى".<sup>(1)</sup>

فزكي نجيب محمود بصفته مكن أحد أنصار هذا المذهب التحليلي يرى: "أن الجملة، و الجملة فكرة، لا يكون لها معنى إلا إذا وجدناها بعد تحليلها إلى عناصرها، على تقابل مع واقعة من وقائع العالم التجريبي، ومالم نجده كذلك من الجمل، أي من الأفكار كان لغوا بغير معنى".<sup>(2)</sup>

كما وصف زكي نجيب محمود "فلسفة التحليل" على أنها هي فلسفة التوضيح للمعنى. وقد جعل وظيفة الفلسفة "التحليل" فقط، فالفلسفة في صميم عملها تحليل هذا العلم أو ذاك تحليلًا يستخرج المبادئ المطورة، وعلى هذا النحو تتصرف الفلسفة إلى العلم.

#### خامسا : الفلسفة الظاهرية:

تربط هذه الفلسفة كغيرها من الفلسفات التي ذكرناها بين الفكر والواقع، ويريد أصحابها تحليل الوعي الإنساني في إدراكه للأشياء، لعلنا نقع على حقيقته، وحقيقة الأشياء في آن معا. بحيث يوضح الدكتور زكي نجيب محمود هذه الفلسفة التي دعا إليها "إدموند هوسرل" (Husserl) فيذكر أن الجديد فيها هو "أن نواجه الأشياء بلا فروض مسبقة فتكون حقيقة الشيء هي بالضبط كما ندركه، حتى إذا ما سألنا سائل: أهى حقيقة حسية أم حقيقة عقلية؟

---

(1)- Ayer, A, j, Language truth and logic, P33.

(2)- زكي نجيب محمود ، ثقافتنا في مواجهة العصر، ص45.

أجبناه بأننا نرفض هذه التفرقة من أساسها. فالزهرة التي أراها وأعي صورتها لونا ورائحة وشكلا ... هي كما أراها واعيها ، ولا تحيل عندي وراء ذلك".<sup>(1)</sup>

تقوم الفلسفة الظاهراتية بربط الفكر بالواقع، وعلى ان وعينا لا بفكرة ما يعني أن لهذه الفكرة ما تشير إليه في الواقع الذي نعيش فيه، وبهذا الجانب من الظاهراتية يرى الدكتور زكي نجيب محمود "أنها تلتقي مع المذاهب الفلسفية الثلاثة السابقة، في أنها جميعا تربط الفكر بالأشياء، ولا تنفي عن الفكر طبيعته".<sup>(2)</sup>

**خلاصة المبحث:** تأثر زكي نجيب محمود بالفلسفة الوضعية والعقلانية والفلسفة التحليلية والبراغماتية والماركسية، وكان يرى أن "الأنا" العربية يجب أن تعتمد على النقد الموضوعي للأفكار التقليدية، بحيث يجب أن يشمل هذا النقد مواجهة "الآخر" الفكرية من منظور عقلاني وليس منظور تقليدي. كما أنه سعى إلى تعزيز الحوار بين الفكر العربي والفلسفات الغربية، وذلك مع الحفاظ على الهوية الثقافية وتجديدها بشكل نقدي عقلاني، وكذلك كان يسعى إلى بناء جسر التواصل بين "الأنا" و"الآخر" من أجل أن يعزز من تطور الفكر العربي دون الوقوع في فخ التبعية.

### خلاصة الفصل :

يعد زكي نجيب محمود من أبرز ممثلي مدرسة "الوضعية المنطقية" في العالم العربي وهو أول من أدخلها إلى الساحة العربية والوطن العربي. وقد بقي يثابر على إثرائها وتدعيم مبادئها منذ عام 1946م، وحتى وفاته عام 1993 ومن مبادئها التي التزم بها: اهتمامه بالعلم ومناهجه والتصدي بكل جهد التفكير العلمي. بالإضافة إلى استبعاد الميتافيزيقا

(1) - زكي نجيب محمود ، ثقافتنا في مواجهة العصر، مرجع سابق، ص 47.

(2) - المرجع السابق، ص 45.

المتعالية عن الواقع نتيجة تأثره بالوضعية المنطقية كما يعتقد ان اللغة عبارة عن رموز تستخدم إما أداة لتصوير ما هو كائن في عالم الاشياء وإما أداة للتعبير عن مشاعر وجدانية. كما يعتبر الفيلسوف زكي نجيب محمود من المفكرين الأوائل الذين أدخلوا "المنهج التحليلي" إلى العالم العربيين والسباقيين إلى ذلك. بالإضافة إلى كونه يعد فيلسوفا تجريبي الاتجاه ووضعي النزعة، ومنطقي القالب والبنية، وتحليلي الأسلوب، وربط كذلك بين الفكر والواقع وشدد على أهمية العمل والتطبيق، ومما لاشك فيه أن هذه المنطلقات والمرجعيات ستساهم في بناء مختلف تصوراته لإشكالية الأنا والآخر في فكره، التي تنطلق من تكوينه الموسوعي واتجاهه الوضعي المنطقي، فكيف يستثمر تلك الفلسفة في طرح إشكالية الأنا والآخر من حيث مسائلها وأبعادها خاصة.

الفصل الثالث: مسائل وأبعاد إشكالية الأنا والآخر عند زكي نجيب محمود

المبحث الأول : مسائل جدلية العلاقة بين الأنا والآخر عند زكي نجيب محمود

المبحث الثاني : أبعاد إشكالية الأنا والآخر عند زكي نجيب محمود

### الفصل الثالث: مسائل وأبعاد إشكالية الأنا والآخر عند زكي نجيب محمود

توطئة:

زكي نجيب محمود الفيلسوف والمفكر المصري، قدم تحليلاً معمقاً حول مسألة "الأنا" و"الآخر" في فلسفته، ومن خلال رؤيته للمسألة يمكن عرض المسائل المتعلقة بالمفهومين في جملة من النقاط، محورها مفهوم الأنا والآخر وعلاقته بمسائل: الهوية و التراث واللغة، الأصالة والمعاصرة والحضارة، وغير ذلك من المسائل كالوعي الذاتي والعقلانية وذلك من خلال تأكيده على أهمية هذا اللعنصر في تشكيل الهوية. وكذلك مسألة الاختلاف والتنوع من خلال الاعتراف بالآخر وإبراز أهمية الاختلاف والتنوع بين الأفراد والجماعات كونهم عنصراً أساسياً لفهم الأنا والتفاعل بين الناس. بالإضافة إلى الأبعاد المعرفية والأنطولوجية والحضارية التي تعكس مدى تأثير العلاقة بين الأنا والآخر على تشكيل الهوية الفردية والجماعية. وكذلك التحديات الثقافية والاجتماعية التي تطرأ على الأنا في مواجهة الآخرين نتيجة التغيرات الثقافية الاجتماعية وكيف يمكن للأنا أن تواجه الصعوبات من أجل الحفاظ على هويتها وأنها في ظل التغيرات المستمرة والمستجدة.

#### المبحث الأول : مسائل جدلية العلاقة بين الأنا والآخر عند زكي نجيب محمود

تميز تصور زكي نجيب محمود على غرار الكثير من المفكرين المعاصرين، بطرح قضايا ومسائل تدور في صلب إشكالية الأنا والآخر، تظهر في ثنائيات تثير الكثير من الجدل وكانت وما تزال محل اهتمام خطابات مختلفة، وأبرزها ما يلي:

#### 1- مسألة الأصالة والمعاصرة:

تطرح مسألة "الأصالة والمعاصرة" في الفكر العربي الحديث والمعاصر، على أنها مشكل الاختيار بين النموذج الغربي في الثقافة والاقتصاد والسياسة وغيرها وبين "التراث" بوصفه

جامعا أصيلا يغطي جميع ميادين الحياة المعاصرة. وهذه المسألة هي الإشكالية المحورية في الفكر العربي.

والسؤال المطروح في "تجديد الفكر العربي" هو إلى أي حد يستطيع الفكر العربي المعاصر أن يحافظ على ذاته واستقلاله وفي نفس الوقت يكون معاصرا؟ وهي قضية الأصالة والمعاصرة، قد يبدو للوهلة الأولى أن هناك تناقضا بين الإثنين، وأن الإنسان لا يستطيع أن يكون أصيلا ومعاصرا في الوقت نفسه، وأن عليه أن يختار أحدهما على حساب الآخر، الأصالة دون المعاصرة أو المعاصرة دون الأصالة.

أما بالنسبة لمفكرنا زكي نجيب محمود، فيرى أن مسألة "الأصالة والمعاصرة" هي إشكال يتحدى رجال الفكر في جميع البلدان الناهضة، ونحن منها فقد كانت مشكلة حياتنا كما رآها في الأربعينيات ورآها غيره، هي أننا قد تخلفنا عن الركب الحضاري في عصرنا. فهو يريد لوطنه أن يعاصر الحضارة القائمة معاصرة لا يكفيها أن تشتري معالم العصر من أصحابها، بل لابد أن تضيف المشاركة الفعلية في صنعها وفي تجديدها وتقدمها المستمرين.

(1)

كما نظر زكي نجيب محمود لهذه المسألة على أنها مسألة نسبية، فقد كنا في السلم الحضاري على درجة أعلى بكثير عن مجموعة من بلدان العالم. ويرى أننا رغم النهضة الفكرية التي بدأت في مصر منذ بداية القرن التاسع عشر، لكننا لم نتشرب بعد روح العصر الجديد، وذلك راجع عنده إلى نقص واضح في تربية العقل و إسراف في إشعال "الوجدان"،

---

(1) - فوزية عيد مرجي، مرجع سابق، ص 81.

ولإيمانه بأن الاحتكام إلى "العقل" هو القاسم المشترك في كل الحضارات ومنها الحضارة العربية الإسلامية في أوج قوتها ومجدها.<sup>(1)</sup>

فيما يخص مجال التوفيق بين الأصالة والمعاصرة يقول المفكر والفيلسوف زكي نجيب محمود : "إذا استعرضت حياتي الفكرية من أولها إلى آخرها وجدت ان قضية الجمع بين أصالتنا وضرورة معاشتنا لعصرنا ربما كانت أهم ما تعرضت له من اهتمامات بالتفكير وبالكتابة... أصبحت على يقين من أن هذه المسألة هي من المسائل الثقافية جميعا، من أهمها من صفوة رجال الثقافة بيننا، فكأنما أزاح عن عاتقه العبء الذي بغيره يكون وجوده كعدم وجوده في حياتنا الراهنة".<sup>(2)</sup>

بالنسبة لمسألة الجمع بين الأصالة الثقافية التي تضرب بجذورها إلى المقومات الأولية التي تضرب بجذورها إلى المقومات الأولية التي جعلت من العربي عربيا على طول التاريخ العربي، ومن المصري مصرياً بما كان قبل العروبة وبعدها.<sup>(3)</sup> وبين المعاصرة التي جعلت جزءا من زماننا ن بوجودنا الجسدي وبنشاطنا الفكري معا، كانت محور اهتمام حياته الفكرية من أولها إلى آخرها.

لذلك كانت عنده المشكلة الرئيسية الأولى هي: "ماذا يكون موقفنا من الغرب، وقد اقتحم ذلك الغرب ساحاتنا متمثلا في الحملة الفرنسية على مصرن تلك هي المشكلة "الأم" التي انقسمنا حيالها شيعا و أحزابا، ثم تولد عنها مشكلة كانت لها بمنزلة البنت من أمها، مشكلة "الحرية"،

---

(1) - فوزية عيد مرجي، مرجع سابق، ص 81.

(2) - زكي نجيب محمود، قصة عقل، مصدر سابق، ص 222.

(3) - فوزية عيد مرجي، مرجع سابق، ص 380.

واخيرا تولدت عن البنت مشكلات هن بمثابة الحفيدات، وكان من بينهن مشكلة "الاشتراكية" التي جاءت ولادتها ضمن ما جاء من نتائج ثورة 1952م<sup>(1)</sup>.

المفكر زكي نجيب محمود جعل الفكر "أصيلا و معاصرا"، هو لم يجعله، بل فكرنا أصيل دون شك، ولكنه أبانه للناس، ونادى بضرورة الارتباط به ومحاولة اكتشاف طبيعته وبيان أصولهن ومحاولة الفهم، هي المعاصرة. فالفكر العربي أصيل أصالة فائقة، وذلك هو شأن الفكر في الحضارات الحية. أما المعاصرة بمعنى (التغريب) فإن المفكر والفيلسوف زكي نجيب محمود قد اخفق حسب اعتقاده ولم ينجح، فكان شأنه في ذلك شأن دعاة التوفيق. وعندما حاول القيام بتأصيل هذه الازدواجية في الفكر العربي المعاصر، يبدو أنه ظل يغلب عليه التمسك " التجريبية العلمية" الغربية في نظر هؤلاء<sup>(2)</sup>.

وتطرق زكي نجيب محمود إلى مسألة الأصالة و المعاصرة بحيث أوضح أنه ينبغي لنا أن نزأج بينهما ولا ينبغي الفصل بينهما، وذلك ما نجده في كتابه "تجديد الفكر العربي" فيقول "نحن نأخذ من تراث الأقدمين ما نستطيع تطبيقه اليوم تطبيقا علميا، فيضاف إلى الطرائق الجديدة المستحدثة، فكل طريقة للعمل اصطنعها وجاءت طريقة جديدة انجع منها، كان لابد من إطراح الطريقة القديمة ووضعها على رف الماضي الذي لا يعنى به إلا المؤرخون"<sup>(3)</sup>. يقصد من خلاله قوله أن نأخذ من تراث أجدادنا وأسلافنا وما تركوه من عادات وتقاليد، ويجب أن نعمل بالطريقة التي تتوافق مع تراثنا حتى نتمكن من الاستفادة منه، كما يجب أن

---

(1) - فوزية عيد مرجي، مرجع سابق، ص381.

(2) - المرجع نفسه، ص380.

(3) - زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي، مرجع سابق، ص18.

نأخذ ما يفيدنا فقط وما بإمكانه أن نستطيع تطبيقه علميا. كما أنه علينا أن لا نرفض كذلك ثقافة معاصرنا رفضا تاما، وأن ندمج تراثنا القديم مع حياتنا المعاصرة.

وللإجابة على التساؤل المطروح على كيفية دمج التراث العربي القديم مع حياتنا المعاصرة أجاب المفكر والفيلسوف زكي نجيب محمود على ذلك في قوله: "هي أن نبحث عن طرائق السلوك التي يمكن نقلها عن الأسلاف العرب بحيث لا تتعارض مع طرائق السلوك التي استلزمها العلم المعاصر والمشكلات المعاصرة".<sup>(1)</sup>

يرى زكي نجيب محمود أنه ينبغي أن نوافق بين تراثنا القديم الأصيل مع ما هو معاصر، حتى يكون الإنسان العربي محافظا ومعاصرا في نفس الوقت. مع انه ملزم أن يأخذ ما يتلائم مع بيئته الاجتماعية. وأن يواكب عصره دون التفريط في ماضيه وهذا ما نجده في قوله : "إن العربي في ممارسته لحياته في عصره عليه أن يختار من تراث السلف ما يعينه روحا وعقلا في حياته بلا تكلف ولا افتعال، فمن ذا الذي لا يريد "لغة عربية" في حياته".<sup>(2)</sup>

نفهم من خلال هذا القول أنه علينا أن نختار ما يخدم حياتنا وواقعنا المعاش دون أن نفرط في تراثنا القديم، ونعتز بلغتنا العربية لأنها تمثل هويتنا وشخصيتنا، وأن نفتخر بتراث أجدادنا ونحافظ عليه.

فالمعاصرة لا تتنافى مع ما هو أصيل ولا تتأبد بالإيمان الديني كائنا ما كان في شكله ومضمونه، فالمعاصرة هي فيما له علاقة بمشكلات اليوم، فهي متابعة اليوم، وتقنياتها وتطبيقاتها، وفي متابعة أنظمة الحكم والتعليم والاقتصاد وفق الحضارة التي نحياها".<sup>(3)</sup>

---

(1) - زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي، مرجع سابق، ص20.

(2) - زكي نجيب محمود، عربي بين ثقافتين، مرجع سابق، ص412.

(3) - زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي، مرجع سابق، ص134.

المعاصرة هي مواكبة اليومي ومتابعة أنظمة الحكم والفنون والاقتصاد وغيرها، وذلك وفق ما يناسب مع مشكلات اليوم في حياة الإنسان العربي.

كما تعتبر مسألة "الأصالة والمعاصرة" المشروع الكبير للفيلسوف زكي نجيب محمود، بحيث تحمل هذه المسألة بداخلها مضمونا سياسياً أكيدا، فهي مشكلة ذاتنا الحضارية في مقابل الآخر (الغرب)، خاصة وأن هذا الآخر، هو المستعمر الذي عانينا منه لفترات طويلة. وقد حدث تطور كبير في تناول المفكر والفيلسوف زكي نجيب محمود لهذه المشكلة وهو نفسه يشير إلى سبب سياسي مرتبط بمشكلة الاستعمار والتحرر.<sup>(1)</sup>

فالفيلسوف زكي نجيب محمود بدا دعوته للحدثا بالتأكيد على ضرورة أخذ النموذج الحضاري الغربي كاملا، وأن نقطع كل صلة تربطنا بالماضي، ولكن الظروف السياسية واستيقاظ الروح القومية جعلته يعيد البحث في هذه المقولة، فأخذ يجول في التراث من أجل إعادة التعرف على الذات الحضارية، وخرج بالكثير من أوجه النقد، ولكنه أمسك أيضا بالخطوط الإيجابية التي رأى في هويتنا الثقافية ما يمكن مع إضافته إلى منهجية الغرب العلمية- أن يثمر نموذجا حضاريا جديدا ومتفردا، ويحقق اللقاء بين العلم والإنسان.<sup>(2)</sup>

وحين يصبح التخلف هو نصيبنا الآن بينما التقدم هو نصيب غيرنا، فقد صار لزاما أن يكون الجمع بين الأصالة والمعاصرة مشكلة فعلا. بل لعلها لهذا السبب أعر المشكلات

---

(1) - زكي نجيب محمود، هموم المثقفين، ط1، دار الشروق، بيروت، 1981، ص5.

(2) - عاطف العراقي، زكي نجيب محمود مفكرا عربيا ورائدا للاتجاه العلمي التنويري، (د-ط)، دار الوفاء لندنيا الطباعة، الإسكندرية، 2001، ص107.

الثقافية وأشدّها تعقيدا للبلاد الناهضة، ونحن منها لكنها مشكلة غير واردة بالقطع في البلاد المتقدمة.<sup>(1)</sup>

## 2- مسألة التراث والعلم:

يعتبر التراث من بين المسائل والقضايا التي انشغل بها الفكر العربي المعاصر عموما، والفيلسوف المصري زكي نجيب محمود خصوصا، وهي أيضا من المسائل الرئيسية لما لها من حضور في حقل الدراسات الفكرية والفلسفية، وحتى الأدبية. الفيلسوف زكي نجيب محمود واحد من بين المفكرين والفلاسفة الذين انصب اهتمامهم بدراسة التراث، بحيث أخذ موقفا منه واشتغل فيه.

ماذا يعني التراث عند زكي نجيب محمود؟ وما موقفه منه؟

يرى الفيلسوف زكي نجيب محمود أن "التراث" عالم فسيح الجنبات، كثير الأبعاد، عميق الأغوار فيه أصول الدين، وفيه مذاهب الفقهاء، وفيه الشعر، وفيه النثر الأدبي، وفيه الفلسفة، وفيه كتب المتصوفة، وفيه علوم اللغة، وفيه العلوم بكل أنواعها... ثم أن هذا التراث قد وجد في كتّين والكتب كتبها أصحابها في عصور مضت، فهي على أحسن الفروض غذا كانت صادقة فصدقها مرهون بما قد كان واقعا في زمانها... وفيها كذلك ماكن ماضيه مرفوضا كله أو بعضه عند الإنسان الجديد بعلومه العصرية وبحياته التي تغيرت ظروفها.<sup>(2)</sup> لكن هذا التراث الذي يمثل الماضي له أثره العميق على الحاضر، وهو بمثابة السيطرة التي يفرضها الموتى على الأحياء، ورغم أن هذا الماضي يتمثل في صفحات مرقومة صامته إلا أن له تأثيره العميق والخطير على الحياة الحاضرة.

---

(1) - عاطف العراقي، زكي نجيب محمود مفكرا عربيا ورائدا للاتجاه العلمي التنويري، مرجع سابق، ص 219.

(2) - المرجع نفسه، ص 168.

كما يمكن تتبع حضور التراث كانشغال رئيسي في فكر زكي نجيب محمود من خلال مؤلفاته الرئيسية منها: تجديد الفكر العربي 1970م، والمعقول واللامعقول في تراثنا الفكري 1975م، ثقافتنا في مواجهة العصر 1976.

ولذلك نجد الفيلسوف زكي نجيب محمود يدعو إلى الحفاظ على التراث من خلال تثبيت ما قد حفظوه من الكتب، يمتد بصدقه ليشمل حالة عصرنا، لأن الخطورة على أمة من الأمم ان تلف عقولها في اغشية من مخطوطات يعيد الناس بها كلمات وعبارات تركها السلف، فيحيون حياتهم في قيل وقال، وموضع الخطورة هو أنهم سرعان ما يجدون أنفسهم وقد انفصلوا عن عالم الأشياء والوقائع.<sup>(1)</sup>

كما تجده يحذرنا من خطر القول بأننا يجب أن نحیی تراث أسلافنا، فما كل تراث ينبغي إحيائه، لأن التراث منطوي على أضداد ومتناقضات، وليس إصدار أحكام لتأييد جانب أو معارضة جانب، وعلى الداعين إلى وجوب العودة إلى التراث ان يحددوا أي هذه الأضداد والمتناقضات يريدون أن ندخل في الصورة، كما هي لنتخبط كما تخبطوا بالأمس.<sup>(2)</sup>

إن الجانب العقلي وحده من التراث هو الذي يصلح للاستمرار بين ماض وحاضر، وأما حالات الوجدان أو ما يدور في فلكها فلا يجوز نقلها من فرد إلى فرد أو من جيل إلى جيل غلا إذا كان التعبير عن تلك الحالات قد استطاع به صاحبه أن يتجاوز مرحلة التروية إلى حقيقة الإنسان أينما كان كما يحدث في حالة الفن الراقي والشعر العظيم الذي يتجاوز الذات إلى الإنسانية في العالم، لافرق بين تراث عربي أو غير عربي.<sup>(3)</sup>

---

(1) - عاطف العراقي، مرجع سابق، ص 169.

(2) - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(3) - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

كما أن الفيلسوف زكي نجيب محمود رأى أن التراث الذي ورثناه لا ينبغي أن يكون في حياتنا كالحبائل التي يقع فيها الصيد فلا يستطيع لنفسه فكاً حتى يمسك به صياده، بل ينبغي أن نجعل منه أول الطريق نستثمره على النحو الذي نراه نافعا لنا و لنأخذ العلم مثلاً فإذا وجدناه أنه كان يدعو إلى العلم المنصب على الجانب اللغوي من الفكر وحسب، وجب علينا أن نتخطاه إلى علم يناسب عصرنا وهو العلم الكوني.

ولا شك أن وقفته الطويلة أمام "التراث المعقول" مؤكداً حجم هذا الجانب عن الجانب اللامعقول لتدل دلالة واضحة على أن أسلافنا قد وزنوا الحياة بميزان العقل، وإن كان هناك جزء تركوه لشطحات الوجدان واللاعقل فهذا أقل كثيراً من هذا الجانب.<sup>(1)</sup>

ويكتسي التراث أهمية كبيرة باعتباره يشكل وجدان الأمة، فهو يعبر عن هويتها وشخصيتها، كما يعكس تاريخها ويجسد حضارتها. أما بالنسبة لموقف زكي نجيب محمود من "التراث" تميز بالتغير وعدم الثبات، فقد مر فكره بثلاثة مراحل: المرحلة الميتافيزيقية الماورائية ومرحلة الوضعية المنطقية ومرحلة العودة إلى التراث.<sup>(2)</sup>

يشير الفيلسوف زكي نجيب محمود إلى أن التراث وإن كان متعلقاً بتاريخياً بالماضي، إلا أن فاعليته في الحاضر تشكل القيمة الحقيقية له إذ " لو بترنا العلاقة بينهما لما جاز أن نسمي الماضي ماضياً، بل يصبح مجموعة من أحداث عائمة على تيار الزمن، دون أن تربطها الروابط بهذه الأمة أو تلك".<sup>(3)</sup>

---

(1) - زكي نجيب محمود، حصاد السنين، مرجع سابق، ص-ص 137-138.

(2) - زكي نجيب محمود، قصة نفس، مرجع سابق، ص 138.

(3) - خضر حمايدي، سؤال التراث بين زكي نجيب محمود ومحمد عابد الجابري، مجلد 7، العدد 2، مجلة أنسنة للبحوث والدراسات، جامعة زيان عاشور الجلفة، 2016، ص 427.

ويحلل الفيلسوف زكي نجيب محمود واقع الثقافة العربية فيجد أن الإشكالية الرئيسية التي تواجه الفكر العربي المعاصر، هي إشكالية "الماضي" أو "التراث" وهي إشكالية تأسست في نظره لصراع فكري بين طرفين "فكأنما كان بموقفهما بمثابة "الموضوع" ونقيض "الموضوع"، وكان لا بد للنقيض أن يتولد عنهما ما يؤلف بينهما وذلك هو ما كان مرتقباً".<sup>(1)</sup>

قام الفيلسوف زكي نجيب محمود بتقسيم تراثنا العربي إلى قسمين :قسم معقول، وقسم لامعقول، بحيث يرى أنه يتوجب علينا أن نأخذ عن أسلافنا وجهات نظر بعد تجريبها من مشكلاتها الخاصة، التي جعلوها موضع بحث، و أن ننظر إلى الأمور بمثل ما نظروا ، أو نحتكم في حلولنا لمشكلاتنا إلى المعايير نفسها التي كانوا قد احتكموا إليها.<sup>(2)</sup>

اتجه الفيلسوف زكي نجيب محمود نحو "التراث العربي الإسلامي" بحثاً ودراسة وتحليلاً، واكتشف أن فيه عناصر إيجابية مشرقة يجدر الأخذ بها، وبهذا يكون قد دخل مرحلة فكرية جديدة تشكل نقلة نوعية في مسيرته الفكرية.<sup>(3)</sup>

تتمثل قيمة التراث عنده في كونه مجموعة من وسائل تقنية نأخذها عن السلف، والعقل هنا يتجسد في نظريته لتراثنا على أنه فاعلية وتطبيق، ويرى أنه يتوجب علينا أن نقف الوقفة نفسها من ثقافة معاصرنا من أبناء أوروبا وأمريكا.<sup>(4)</sup>

كما أنه تم اختزال التراث (الأنا) في الدين من منظور زكي نجيب محمود، فيحدث نوع من الظلم في مقارنة داخلية غير متعادلة بين الطرفين المزمع التوحيد بينهما، الشر من عندنا

---

(1) - خضر حمادي، سؤال التراث بين زكي نجيب محمود ومحمد عابد الجابري، مرجع سابق، ص 427.

(2) - زروقي ثامر، إشكالية التراث في الخطاب الفلسفي عند زكي نجيب محمود، المجلد 5، العدد 4، مجلة هيروودوت للعلوم الانسانية، المركز الجامعي آفلو، 2021، ص 13.

(3) - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(4) - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

والخير من الآخر، الدين من عندنا والعلم من الآخر، النص من القديم والطبيعة من الغرب، فالقديم قديم والجديد جديد ولن يلتقيا.<sup>(1)</sup>

لدينا عقبات على الطريق، فالسلب يبدأ قبل الإيجاب، وبيان العيوب مقدم على معرفة المميزات. أولاً احتكار الحاكم لحرية الرأي، فهو يجمع بين السيف والقلم، وهو الوحيد على حق، والفقه كله تبرير لنظرية الإمارة، وما أكثر الشواهد على ذلك. والفكر حوار بين نعم ولا، خارج منطق الصواب والخطأ مثل حوار سقراط في الأسواق.<sup>(2)</sup>

فالتراث يقوم على الاجتهاد، وحق الاختلاف، والنصيحة، وعدم الإكراه في الدين، الجدل بالتي هي أحسن، ومجابهة الرأي بالرأي، والحجة بالحجة، والبرهان بالبرهان. وقد كانت حرية الرأي مكفولة بين المدارس الفقهية والفرق الكلامية والتيارات الفلسفية والاتجاهات الصوفية. وفي كل حضارة هناك هذا الشد والجذب بين تقييد الحاكم لحرية الرأي ودفاع المفكرين الأحرار والعلماء عنه، في التراث وفي الغرب على السواء.<sup>(3)</sup>

وارتباط الفكرة بشخص صاحبها أولاً موجودة في كل تراث، فهناك السقراطية والأفلاطونية والأرسطية والأوغسطينية والتوماوية والديكارتية ... وغيرها، ثانياً سلطان الماضي على الحاضر، هذا صحيح، فتلك سمة بعد أن تخلينا عن الاجتهاد منذ ألف عام بالرغم من جهود المصلحين منذ فجر النهضة العربية الحديثة.<sup>(4)</sup>

---

(1) - حسن حنفي، حوار الأجيال، (د-ط)، المكتب المصري للمطبوعات، القاهرة، 2009، ص 237.

(2) - المرجع نفسه، ص 238.

(3) - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(4) - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

صحيح أيضا أن هناك ثقافة في تراثنا لا نعيشها، فالنظرة الكلية المجردة التي تتجاوز الجزئيات الحسية. ولكن هذه الكليات نشأت في بدايتها من واقع حسي اجتماعي سياسي ثم تكلست وأصبحت عقائد بل ومقدسات. ومهمة الباحث ليس رفضها لأنها تحولت إلى مصدر للقيم وتراث معاش بل إرجاعها إلى مصدرها الاجتماعي السياسي الذي نشأت منه لتبخيرها أو تفكيكها والتحرر منها، فالرفض لا يغير واقعا.<sup>(1)</sup>

إن التراث القديم يخفي صراعا ثقافيا يكشف بدوره عن صراع سياسي، فعلى مستوى الفكر هناك صراع بين التنزيل والتأويل والعقل. دافع عن الأول أصحاب السلطان، ودافعت عن الثاني المعارضة السياسية السرية مثل الباطنية، وتمسكت بالعقل المعارضة السياسية العلنية مثل المعتزلة. التنزيل والتأويل يمثلان الصراع بين الفقهاء والصوفية، والنص والعقل يمثلان الصراع بين المتكلمين والفلاسفة.<sup>(2)</sup>

وقد تم اختزال الغرب في العلم من منظور المفكر والفيلسوف زكي نجيب محمود، فالغرب مصدر لعلمنا بالتراث من خلال "الاستشراق"، فمقياس الحكم على التراث ليس المنفعة وحدها بل فاعليتها وإيجابياتها. وأن المنفعة لا تكون بالضرورة مادية آلية مباشرة بل تكون معنوية مستقبلية حضارية. فالصراع بين الحقيقة والشرعية، بين الباطن والظاهر، بين التأويل والتنزيل صراع فعلي مؤثر في حياة الناس ورؤيتهم للمجتمع.<sup>(3)</sup>

---

(1) - حسن حنفي، حوار الأجيال، مرجع سابق، ص 239.

(2) - المرجع نفسه، ص 241.

(3) - المرجع نفسه، ص 244.

ومصادر المعرفة هي نفسها ما يوجد في التراث الغربي: المشاهدات الحسية أو الحدس والبصيرة أو الوحي من السماء. والعقل هو المنهج العلمي، اعتمد عليه "سقراط" في حجاجه مع السفستائيين، إثارة المشكلات دون تقديم الحلول.<sup>(1)</sup>

إن تجربة الغرب مع العلم ليست بالضرورة مقياسا لكل التجارب، فقد نشأ العلم الطبيعي في الغرب ضد الميتافيزيقا، وكان الدين ضمن الميتافيزيقا باعتباره غيبيات مع أن العلم الطبيعي في تراثنا نشأ من الدين.<sup>(2)</sup>

إن الفيلسوف زكي نجيب محمود يأخذ من التراث القديم أسوء ما فيه، ويأخذ من التراث الغربي أفضل ما فيه، فيكيل بمكيالين، النظرة الإقلالية لتراث الأنا، والانبهار بتراث الآخر. يعطينا أقل مما نستحق ويعطي للآخر أكثر مما يستحق، الشر من عندنا والخير من عنده، وطالما أن القديم هو تراث الأنا الذي لا جديد فيه، وأن الجديد هو تراث الآخر الذي لاقديم فيه<sup>(3)</sup>. بالتالي وحسب تصور حنفي الذي استعنا به في فهم التراث عند زكي نجيب محمود، يعبر عن مفارقة أو ينظر إليه نظر ازدواجية تجعل الغرب هو صانع التراث الحقيقي المعبر عن العلم والتطور والعرب هم أصحاب التراث الديني.

### 3- مسألة الهوية واللغة:

اللغة العربية هي بطاقة الهوية للعربي: يضيف المفكر والفيلسوف زكي نجيب محمود للعربي الأصل في هذا المجال سمة وهي كونه يتكلم "اللغة العربية" التي هي بطاقة الهوية التي تجعل من العربي عربيا بالبدئية، قائلا: "إن أصالة العربي تبدأ من كونه يتكلم لغة

---

(1) - حسن حنفي، حوار الأجيال، مرجع سابق، ص244.

(2) - المرجع نفسه، ص-ص244-245.

(3) - المرجع نفسه، ص245.

عربية، إذن فلا بديل أمامنا إلا أن نرعى هذه اللغة على ألسنة أبنائها وأقلام كتابها، فهي بطاقة الهوية التي تجعل من العربي عربيا".<sup>(1)</sup>

يربافيلسوف زكي نجيب محمود أن اللغة العربية ملتقى "الأصالة والمعاصرة"، بحيث حسب رأيه أن أصالة العربي تبدأ من كونه يتكلم لغة عربية، فلا بديل إذا أمامنا بحيث يقول : "إلا ان نرعى هذه اللغة على ألسنة أبنائنا، وأقلام كتابتها. فهي بطاقة الهوية التي تجعل من العربي عربيا".<sup>(2)</sup>

فهو يدعو إلى المحافظة عليها من جهة، وإلى إدخال نوع من المرونة من جهة أخرى لتصبح قادرة على استيعاب مشكلاتنا ومختلف شؤوننا من جهة ثانية. وإذا أردنا الحياة في عصرنا فلا بد من صب هذا العصر بكل ما فيه من علم وأدب في وعاء اللغة العربية، فهو بذلك يعتبر اللغة العربية أداة للأصالة والمعاصرة أيضا.<sup>(3)</sup>

ويطبق منهجه في التوفيق بين الثقافتين حين يوائم هنا باللغة بين "الأصالة والمعاصرة". فالأصالة في هذا المجال هي في اللغة العربية التي هي لغتنا لا لغة أحد سوانا، والتي هي كذلك ميراث تسلمناه من أسلافنا. وأما المعاصرة فهي أن نصب عصرنا في وعائها، مجسدا في علومه وفلسفته وآدابه وذلك بترجمته إلى اللغة العربية.<sup>(4)</sup>

وانطلاقا من إيمانه بأن اللغة العربية هي بطاقة الهوية التي تجعل من العربي عربيا فقد نبذ المفكر والفيلسوف زكي نجيب محمود تلك الدعوات التي نادى باستخدام الأحرف اللاتينية

---

(1) - زكي نجيب محمود، ثقافتنا في مواجهة العصر، مرجع سابق، ص 64.

(2) - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(3) - فوزية عيد مرجي، مرجع سابق، ص 339.

(4) - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

في كتابتها، أو استخدام اللهجات العامية. ولكنه يؤكد "أن اللغة العربية كما نراها في التراث الأدبي - كما لاتزال تستخدم عند كثيرين ممن يظنون أنهم يكتبون أدبا توشك ألا تنتمي إلى

دنيا الناس، فلا تكاد ترى علاقة بينها وبين مجرى الحياة العملية".<sup>(1)</sup>

من هذا القول فقد جعل الفيلسوف زكي نجيب محمود من اللغة العربية أداة لقاء بين الثقافتين حيث جعلها إثبات هوية العربي، وإثبات لعروبته، كما جعلها الأداة التي تحقق لنا المعاصرة والتطور بأساليب حياتنا اليومية، لذا فهو يدعو إلى المحافظة عليها من جهة ن وإلى إدخال نوع من المرونة عليها لتصبح قادرة على استيعاب مشكلاتنا، ومختلف شؤون حياتنا الراهنة من جهة أخرى، ويتضح ذلك حين يقول: "إذا أردنا الحياة في عصرنا، فلا بد صب هذا العصر، بكل ما فيه من علم وادب في وعاء اللغة، أعني أنه لابد من ترجمة العلوم العصرية كلها، وكذلك أدب العصر وفلسفته. وبقدر ما نستطيع أن نسكب مادة العصر في إنائنا اللغوي يكون نصيبنا من المعاصرة".<sup>(2)</sup>

كما لا تقتصر أهمية اللغة عند الفيلسوف زكي نجيب محمود على إثبات هوية العربي، أو على أنها الأداة التي تحقق لنا المعاصرة بل جعلها الأداة التي تعبر عن لقاء "العقل والوجدان" في الثقافة العربية أيضا.

يعتبر الفيلسوف أن الفارق الحاسم بين الإنسان وغيره من الكائنات هو أنه ذو "لغة" ويعطي أهمية خاصة لها في مجال التوفيق بين "العقل والوجدان"، كما أعطاها بعدا إنسانيا بحثا في

---

(1) - زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي، مرجع سابق، ص-ص 216-217.

(2) - زكي نجيب محمود، ثقافتنا في مواجهة العصر، مرجع سابق، ص 65.

قوله: " فلغة الإنسان هي هي "فكره" وهي هي "وجدانه"، وهي هي حياته اللاحقوانية... وهي شخصه في حقيقته".<sup>(1)</sup>

ويقول أيضا: "إن اللغة هي الفكر ومحال أن يتغير هذا بغير تلك"،<sup>(2)</sup> فهو يرى أن اللغة هي الفكر وأنه يستحيل أن يكون للفكر وجود إلا في صورة لفظية حسية، وأن الفكر ليس شيئا سوى التعبير عنه، فهو يقصد بأن الفكر والعبارة شيء واحد، بل هناك شيء واحد هو هذه العبارة اللفظية التي ننطق بها أو نكتبها مرتبة على نحو خاص. على حد قوله: "هذه العبارات هي الفكر وهي التعبير عنه، ومحال أن يكون هناك فكر يستحيل التعبير عنه، لأن ذلك قول ينقض بعضه بعضا".<sup>(3)</sup>

وإذا أردنا نهضة فكرية عربية، فإنه لابد من ثورة فكرية تبدأ من "اللغة"، لأن اللغة هي الفكر كما ذكرنا سابقا ومحال أن يتغير هذا الفكر بغير اللغة. وهذه النهضة التي نبدأها باللغة إنها كما نرى تؤهلنا دخول القرن الحادي والعشرين بجدارة وثقة. فإن دعوته هذه إلى الثورة الفكرية وغيرها في كتاباته، يريد من خلالها إيقاف القارئ العربي لكي يساير العصر الحاضر في نشاطه الفكري.<sup>(4)</sup>

وقوله أن اللغة هي الفكر، يقصد بالفكر الطابع الذي يغلب على ثقافة الأمة، فإذا كان هذا الطابع روحانيا استخدمت اللغة للإيحاء لا إلى الدلالة، وإذا كان علمانيا وواقعيا فإن اللغة تكون أكثر واقعية والتصاقا بالحياة اليومية العادية، فإذا سادت العصر روح دينية صوفية

---

(1) - زكي نجيب محمود، في تحديث الثقافة العربية، مرجع سابق، ص 261.

(2) - زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي، مرجع سابق، ص 205.

(3) - زكي نجيب محمود، قشور ولباب، مرجع سابق، ص 172.

(4) - فوزية عيد مرجي، مرجع سابق، ص 336.

تبحث عن عالم الغيب... فعندئذ ينعكس هذا كله على طريقة استخدام الناس للغة في مدارج الثقافة العليا.<sup>(1)</sup>

كما يرى الفيلسوف زكي نجيب محمود من قناعة مفادها أننا إذا أردنا أن ننتقل من مرحلة فكرية إلى مرحلة فكرية أخرى، يجب أن نغير الأداة، فنحن في العصر الحديث، حيث الغلبة للروح العلمية، في مختلف مستويات الحياة الإنسانية المعاصرة، واهتمام الناس بتحصيل العلوم، لا بد من أن تكون لغتنا معبرة عن هذه العلوم، وقادرة على التعبير عن علوم الكيمياء والفيزياء والالكترونيات، وبذلك تتحد وظيفة اللغة، بطبيعة الروح العلمية التي تسود العصر. بهذا تحصل المواءمة بين الأصالة والمعاصرة التي ينشدها المفكر والفيلسوف زكي نجيب محمود.<sup>(2)</sup>

ويتحدث الفيلسوف زكي نجيب محمود عن أهمية اللغة وعلاقتها بالفكر قائلا: "وحيث نربط الفكر باللغة فلسنا نقصد أن كل نطق بألفاظ من اللغة يكون فكرا، إذ من النطق ما هو وراء وتخليط كتخليط المجانين".<sup>(3)</sup>

ولعله كان من أهم ما كشف عنه التحليلات الفلسفية في القرن العشرين، بل لعله كان من أهم ما كشف عنه عصرنا في تحليله "الفكر" وطبيعته، "هو أن الفكر هو هو نفسه" اللغة التي يظهر بها".<sup>(4)</sup>

---

(1) - فوزية عيد مرجي، مرجع سابق، ص 336.

(2) - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(3) - زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي، مرجع سابق، ص-ص 215-216.

(4) - زكي نجيب محمود، حصاد السنين، مرجع سابق، ص 291.

ومن خلال منهجه التوفيقى بين لنا أن الدمج التام بين "الفكرة" و "لغتها" بمعنى أن تكون هي هذه، وهذه هي تلك، أو "الدمج التام في هوية واحدة".<sup>(1)</sup>

وعلى هذا الأساس، إذا أردنا الحكم على "فكر" ما وضوحا وغموضا، فإنه لم يكن مرجع لنا، سوى الطريقة التي ركبت كلماته، واتصلت بها عباراته بعضها ببعض. وها هنا نجد المجال واسعا أمام النظر العلمي، والوضوح الفكرى الذى كان مفكرنا زكى نجيب محمود يسعى إليه دائما.<sup>(2)</sup>

لقد أصبحت نهضتنا الحضارية في القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين بل وحتى عصرنا هذا، قد صحبتها بالضرورة نهضة في مجال اللغة، وإن النهضة اللغوية قد أخذت مجريين مختلفين: الأول سلكه فريق من الناهضين أرادوا باللغة أن تنافس العامية في وسيلة أدائها، وأما الطريق الثانى فهو الذى سلكه فريق ظن أن النهوض باللغة إنما يكون بإحياء القديم.<sup>(3)</sup>

أما فيلسوفنا زكى نجيب محمود فيقول: "وعندى أن الأمل المنشود هو أن تتطور اللغة بحيث تحقق شرطين : أن تحافظ على عبقريتها الأدبية أولا، وأن تكون أداة للتوصيل لا مجرد وسيلة ... وبغير هذه الثورة في استخدامنا للغة، فلا رجاء في أن تحقق لنا الوسيلة الأولية التى ندخل بها مع سائر الناس عصر التفكير العلمى الذى يحل المشكلات".<sup>(4)</sup>

---

(1) - زكى نجيب محمود، حصاد السنين، مرجع سابق، ص 291.

(2) - فوزية عيد مرجى، مرجع سابق، ص 337.

(3) - المرجع نفسه، ص 338.

(4) - زكى نجيب محمود، تجديد الفكر العربى، مرجع سابق، ص 223.

واللغة عند الفيلسوف زكي نجيب محمود هي ملتقى الثقافتين العلمية والادبية، وهي بالجملة فكر الإنسان ووجدانه، إنها كل حياته العاقلة، هي شخصه، هي حقيقته، أو هي كما يقول "هي عقله وقد ظهر من مكمته إلى العلانية، وذلك إذا كان الموضوع من موضوعات العقل وكذلك هي وجدانهن وقد تجسد في موجات الصوت أو في الكتابة المرقومة على ورق".<sup>(1)</sup>

فاللغة كما صورها الفيلسوف زكي نجيب محمود في مؤلفاته هي عصب حياتنا الفكرية أو هي العمود الفقري في ثقافتنا، إنها الفكر والعقل والوجدان. بحيث قال: "اللغة العربية هي اللغة التي تحمل ماضي الثقافتين وبها جاء القرآن الكريم، وجاءت احاديث الرسول عليه الصلاة والسلام ن وجاء الشعر العربيين وغير الشعر من ادب أبان عبقرية تلك اللغة في الأداء".<sup>(2)</sup>

لم يكن بحث الفيلسوف زكي نجيب محمود في "اللغة"، وبيان ارتباطها بالفكر واهميتها في حياتنا الثقافية بحثاً من أجل البحث وحسب، وإنما كان من أجل غاية أسمى ألا وهي تحديد ملامح الفكر العربي المعاصر من خلا ما ترسمه عليه اللغة من خطوط وقسمات هي منه كالمرآة بالنسبة لصاحبها. وهو بعلمه هذا يضرب لنا المثل الأعلى في إعمال العقل لا من اجل النظر وحسب، وإنما من أجل العمل والتطبيق أيضاً.<sup>(3)</sup> ولغتنا العربية جميلة بحسبها وجرسها وعذوبة الفاظها، وجزالة معانيها، ولكنها أبداً لن تكون سبيلنا لتجديد فكرنا العربي إذا نحن نظرنا إليها كغاية في ذاتها، بل لا بد أن نجعل منها أداة لنقل أفكارنا والتعبير عنها

---

(1) - زكي نجيب محمود، في تحديث الثقافة العربية، مرجع سابق، ص 261.

(2) - زكي نجيب محمود، جذور وبذور، ط1، دار الشروق، بيروت، 1990، ص-ص 167-168.

(3) - عاطف العراقي، مرجع سابق، ص 204.

بأوضح ما يكون التعبير ليحسن الفهم ويصح التفكير، ... ونتصرف عن دنيا الألفاظ إلى دنيا الوقائع.<sup>(1)</sup>

فواقع فكرنا العربي المعاصر يشير، كما يقول الفيلسوف زكي نجيب محمود ن إلى أننا في دنيا الفكر متخلفين وإن تقدمنا في مجال الأدب وفنونه من قصة ومسرحية وغيرها، لأننا إما ناقلين لفكر الغرب، أو ناشرين لفكر العرب.<sup>(2)</sup>

#### 4- مسألة الحضارة والثقافة:

نعالج مسألة من خلال التوفيق بين الحضارة الأخلاقية والحضارة العلمية وذلك بحثا عن "الصيغة الحضارية الجديدة"، وحتى تتكامل الرؤية لتكون أمة عربية معاصرة، مشاركة في حضارة العصر، يؤكد مفكرنا زكي نجيب محمود أنه أمامنا حضارتين، ولا مناص لنا قبولهما معا، وبنزعتة التوفيقية فهو يسعى لهذا الجمع أو الموائمة، وهو ما عبر عنه بقوله، فحضارة آبائنا نحن من جهة وحضارة هذا العصر من جهة أخرى.

وذلك من خلال قوله: "على أننا إذا أردنا الوصول إلى الصيغة الجديدة التي تلائمنا في موقفنا، كان لابد من تغيير في المعايير التي ألفناها، وفي سبيل استحداث هذا التغيير اكتب ما أكتبه".<sup>(3)</sup>

كما يرى كذلك الفيلسوف زكي نجيب محمود في هذا الصدد، أن الأمة العربية يجد نفسها بين حضارتين لا تدري أيهما تتبع، ثم لا تدري إذا كان من الممكن ان تتفق هاتان الحضارتان إحداها مع الأخرى، أو إذا كان لا بد من أن تنتهي بتلك المواجهة إلى تعارض

---

(1) - عاطف العراقي، مرجع سابق، ص205.

(2) - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(3) - زكي نجيب محمود، قيم من التراث، ط1، دار الشروق، بيروت، 1984، ص276.

وتناقض داخلي، فالعربي من جهة نظره هو من الفئات التي القليلة في هذا العالم التي تجد نفسها أمام خطين، فلا تدري كيف توفق بينهما لما بين الاثنين من تعارض.<sup>(1)</sup> ثم لا هي تستطيع أن تختار واحدا دون الآخر، وتعيش عيشا متقدما منتجا، متمدنا والأمة العربية تشاركها في ذلك أم أخرى.

فنحن في موقفنا الحاضر كما يرى الفيلسوف زكي نجيب محمود نواجه حضارتين وما يلحق بكل منهما من ثقافة: إحداهما حضارة ورثنا أصولها عن آبائنا، وكان محورها الثقافي هو "الكلمة"، وهي ثقافة كما قلنا طابعها أخلاقي، لأن محورها "مبادئ"، وأما الحضارة الأخرى التي تواجهنا فهي حضارة الغرب في عصرنا الحاضر، إنها تختلف عن حضارتنا الموروثة اختلافا جوهريا، في أساسها ومدارها معا.<sup>(2)</sup>

ويبدو واضحا عنده هنا انطلاقا من منهجه "التوفيق بين الحضارتين"، أو الموائمة بينهما، أنه لا بد لنا من الجمع بين أصول الحضارتين معا في صيغة واحدة، وهي نفسها الصيغة التي ترسم لنا خطة السير في ثقافتنا الجديدة. "فنجمع بين الكلمة والجهاز، أي بين مبادئ الاخلاق كما وردت في العقيدة الدينية، وقوانين العلم الحديث بما تتضمنه من منهج جديد للنظر. وليس هذا الجمع مستحيلا".<sup>(3)</sup>

---

(1) - فوزية عيد مرجي، مرجع سابق، ص 71.

(2) - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(3) - زكي نجيب محمود، عن الحرية أحدث، ط1، دار الشروق، بيروت، 1986، ص 66.

ففي مجال التمييز بين الحضارتين العربية والغربية في مجال "الأخلاق" و"القيم" يوجز الفيلسوف زكي نجيب محمود في عبارة واحدة الفرق بين الثقافتين بقوله: "فقل إن ثقافة تراثنا هي ثقافة أخلاق وثقافة العصر ثقافة علوم".<sup>(1)</sup>

فكلمة أخلاق يقصد بها معناها الواسع الذي هو الجانب السلوكي في تعامل الإنسان مع الإنسان، وكذلك كلمة العلوم يقصد بها أن تشمل ما يترتب على العلوم من أجهزة يستخدمها الإنسان وفي النقل والتبريدوشتى مناحي الحياة، ثقافتنا الموروثة مدارها "الكلمة" وثقافة عصرنا مدارها "الجهاز".

بحيث إن رؤية مفكرنا تتلخص في أن: "حضارتنا العربية ورثناها مجسدة في طرائق عيش معينة، في مبادئ خلقية معينة، في قيم معينة، في أذواق فنية معينة، في علاقات اجتماعية بين الفرد وسائر الأفراد".<sup>(2)</sup>

يتضح لنا من سبق أن الفرق عند الفيلسوف زكي نجيب محمود بين الحضارتين هو حصيلة حضارتنا نحن، حضارة الكلمات أو العبارات، هي مجموعة مبادئ توجهنا وترشدنا. في حين أن الذي ينتج من الألة ومعالجتها للأشياء هو تشكيل مادة البيئة التي حولنا تشكيلا جديدا، نراه مجسدا في الأجهزة والآلات ووسائل الانتقال وأدوات الاتصال. والحضارة عنده في هذا السياق تتمثل في علوم الغرب وفي حياة الغرب ومجاراته، ويرى انه "لايكفي أن تعلم هذه العلوم كما هي عندهم، بل لابد أن نضيف إليه المشاركة الفعلية في صنعها".<sup>(3)</sup>

---

(1) - زكي نجيب محمود، قصة عقل، مرجع سابق، ص228.

(2) - زكي نجيب محمود، طريقنا إلى الحرية، محاوره أحمد عثمان، عين الدراسات والبحوث الإنسانية، ط1، 1994، ص107.

(3) - زكي نجيب محمود، حصاد السنين، مرجع سابق، ص13.

وبرؤية تكاملية توفيقية يدعونا مفكرنا إلى المواءمة بين الحضارتين في صيغة حضارية واحدة، لنكون أمة عربية معاصرة.

ومن أجل توضيح الفرق بين الحضارتين بصورة أوضح يستعين الفيلسوف زكي نجيب محمود بنوع من الرؤية العلمية، عند إحدى مدارس علم النفس الحديث الذي يضم تيارات ومدارس مختلفة ليرز توفيقته التكاملية، ويأخذ في هذا المجال ما قاله العالم النفسي الأمريكي "وليم ماكدوجال" في تقسيم الحياة النفسية إلى ثلاث مراحل هي الإدراك والوجدان والنزوع" وهي عند "ماكدوجال" دائما متكاملة، ويستحيل على أي منها أن توجد على حدة، بل لابد لكل من الاثنين الآخرين معها. إلا أن كل ما في الامر أن كل مرحلة قد تتفاوت شدة وضعفا بالنسبة إلى الآخرين.<sup>(1)</sup>

والإدراك عند العالم النفسي "وليم ماكدوجال" من وجهة نظره هو العلم والمعرفة والإلمام لدى الإنسان. بمعنى أن يكون له شيء من العلم بنفسه والبيئة التي تحيطه، والكون الذي يعيش فيه، وتأتي هذه المعرفة للإنسان عن طريق الحواس، عن طريق البصر، عن طريق اللمس، أما الوجدان فهو حالة قوامها العاطفة، أو الانفعال، ونحدث اضطرابا في ذواتنا.<sup>(2)</sup> هذه الصورة السيكلوجية التي قدمها "ماكدوجال"، استعان بها المفكر زكي نجيب محمود لتوضيح الفرق بين الحضارتين اللتين يواجههما العربي المعاصر وهما كالحضارة العربية التي ورثاها عن آبائنا واجدادنا وحضارة هذا العصر، الحضارة الغربية حضارة أوروبا والولايات المتحدة. وتحليل الجذور العميقة للجمع أو الموائمة بين الحضارتين يجد الفيلسوف زكي نجيب محمود أننا لو عشنا ثقافتنا الموروثة بكاملها التي هي الثقافة العربية المتدينة، لوددنا أنها تفرض

---

(1) - فوزية عيد مرجي، مرجع سابق، ص-ص 73-74.

(2) - المرجع نفسه، ص 74.

علينا الآتين، بالنسبة إلا المراحل النفسية الثلاث: في المرحلة الأولى ندرك ما ندركه، في المرحلة الثانية يتولد لدينا إحساس داخلي، على هيئة نوزع ثم المرحلة الثالثة لتجعلني أتساءل: "هل أحول إحساسي سلوكا أم هل أخضعه للرقابة الخلقية الموروثة؟ فإذا وجد أنه لا يعارض مبادئ الأخلاق التقليدية، وجد طريقة إلى التقليد، وإذا وجد أنه يعارضها لجأ إلى الكف عن هذا السلوك".<sup>(1)</sup>

هذا الفارق إذن هو أننا جعلنا الحكم للمبدأ الخلقى، المبدأ الذي يقول: مثلا لا تسرق، لا تقتل إذا وعدت لا بد من الوفاء هذه المبادئ الأساسية في ضبط السلوك ن ما يصح منه وما لا يصح ، نحن نضعها في خانة الإدراك التي لا نملك أن نغير فيها شيئا.<sup>(2)</sup>

وفي كتابه "عربي بين ثقافتين" يضع الفيلسوف زكي نجيب محمود أساسا للعلاقة بين "الأنا" و"الآخر"، بين الثقافة العربية والثقافة الغربية. ويحدد هذه العلاقة على أنها علاقة بين السلب والإيجاب، فالأنا سلب، و الآخر إيجاب، ليس عند الأنا إيجاب إلا فيما ندر، وليس عند الآخر سلب إلا فيما ندر. ويزيد سلب الأنا على إيجاب الآخر مما يدفع على التشاؤم، ويبعث على الضيق، وكراهية النفس وحب الآخر.<sup>(3)</sup> فسلب الأنا ما يقرب العشرين، وإيجاب الآخر ما يقرب العشرة، فلكي تلحق الأنا بالآخر عليها بالتخلي عن العشرين سلبا وتمثل العشرة إيجابا، وأنتقطع الثلاثين خطوة وإلا تصاب بالصدمة الحضارية والشلل الحضاري.<sup>(4)</sup>

---

(1) - زكي نجيب محمود، طريقنا إلى الحرية، مصدر سابق، ص110.

(2) - فوزية عيد مرجي، مرجع سابق، ص74.

(3) - حسن حنفي، حوار الأجيال، مرجع سابق، ص266.

(4) - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

ويمثل المقال الخامس "العربي بين حاضره وماضيه" علاقة الأنا بذاتها، وحتى في هذا الجزء يظهر الآخر باعتباره نموذجاً يحتذى به في حاضر الأنا. واستمرار الأنا في التاريخ عبر الأحداث والتقلبات يشبه خلود النفس عند ابن سينا، ثبات عبر تحولات الجسد ومراحل العمر مع أن المفكر والفيلسوف زكي نجيب محمود ينتقد الثابت دفاعاً عن المتحول.<sup>(1)</sup>

وفي نفس الوقت الذي تمنحه فيه الأنا أقل مما تستحق في سلب الأنا يمنح الآخر أكثر مما يستحق في إيجاب الآخر.

حضارة الغرب وحدها هي حضارة الإنسان والطبيعة كما ظهر في العصر الحديث، الإنسان الذاتي كفرد، والطبيعة المتحركة المتطورة. لذلك يعبر "فرويد" و"شوبنهاور" و"نيتشه" و"دارون" و"هيجل" و"أينشتاين" عن روح العصر الحديث، وهي حضارة العلم والحرية والعدالة. حضارة العرب تقوم على الأخلاق وحضارة الغرب تقوم على العلم، العلم مدعاة إلى الاتفاق أما الاخلاق فمدعاة للاختلاف، العلم مطلق، والأخلاق نسبية.<sup>(2)</sup>

حضارة الغرب حضارة علم، وحضارتنا حضارة ثقافة، العلم يوحد البشر والثقافات تفرق بينهم. وإذا كانت حضارة الغرب حضارة علم فإن حضارة العرب حضارة أدب، فللحضارة الغربية علمها وآدابها، وللحضارة العربية أدبها وعلمها.<sup>(3)</sup>

إذا كانت حضارة الغرب حضارة عقل فإن حضارة العرب حضارة وجدان.<sup>(4)</sup>

---

(1) - حسن حنفي، حوار الأجيال، مرجع سابق، ص 266.

(2) - المرجع نفسه، ص 276.

(3) - المرجع السابق، ص 278.

(4) - المرجع نفسه، ص 279.

التقابل بين الثقافة العربية والثقافة الغربية عند الفيلسوف زكي نجيب محمود هو تقابل بين الثبات والتغير، ففي كل حضارة هناك جدل بين الثابت والمتحول. ويضع المفكر والفيلسوف تقابلاً بين العقل والإرادة، فحضارة الغرب حضارة عقل والحضارة العربية حضارة الإرادة، ويدافع عن العقل في مقابل اختيارات أخرى مثل الإرادة والشعور، وهو تقابل لا يطابق الواقع الحضاري. فكل حضارة بها عقل وإرادة، فكر ووجدان.<sup>(1)</sup>

الثقافة الغربية تدع في حين أن الثقافة العربية تنقل، الأولى تنتج، والثانية تستهلك. ومن هنا تكمن أزمة العربي في أنه يأخذ من العصر ولا يعطيه، يستهلك العلم ولا ينتجه، ينقله ولا يساهم بالإبداع فيه. وهو حكم يجافي الواقع والتاريخ، ويبرئ شعباً ويدين باقي الشعوب، فالنقل والإبداع مرحلتان في كل حضارة.<sup>(2)</sup>

بالرغم من جدل الأنا والآخر والثنائيات المتعارضة، فيلسوفنا زكي نجيب محمود يرى أنه يمكن الجمع بين الحسنيين في شخصية العربي في مركب جديد، ففي التعارض والانقطاع بين الطرفين أخذ النموذج الغربي بطرف دون الطرف الآخر. فالجمع هو إعادة التعبير عن ثقافة الآخر بثقافة الأنا.<sup>(3)</sup>

وفي هذا التقابل المصطنع بين الأنا والآخر، بين العلم والدين، بين العقل والوجدان، يجد المفكر زكي نجيب محمود في شخصية العربي ما يجمع بينهما. وهو وضع مصطنع للإشكال، وتركيب مصطنع للحل. هذه الثنائية المتعارضة بين ثقافتين موقف افتراضي صرف لا وجود له، فلا توجد ثقافة جوهرها العلم وأخرى جوهرها الدين. بل كل ثقافة متعددة

---

(1) - حسن حنفي، حوار الأجيال، مرجع سابق، ص 281.

(2) - المرجع نفسه، ص 283.

(3) - المرجع نفسه، ص 285.

الجوانب تشمل اثنين معا، ويظل الفيلسوف زكي نجيب محمود وضعيا منطقيا بثنائياته هذه بين العلم والايمان، العقل والوجدان، الغرب والشرق... الخ.<sup>(1)</sup>

**خلاصة المبحث:** تناول الفيلسوف زكي نجيب محمود إشكالية الأنا والآخر من خلال منظور فلسفي، بحيث أكد على أن الأنا تتشكل من خلال التقاهم والتواصل مع الآخر. وبذلك تتم عملية الانخراط في العلاقات الاجتماعية والثقافية، كما أنه يعترف بتأثير السياقات الثقافية على المفهومين، كما أنه يسعى كذلك إلى توضيح أن العلاقة بين الأنا والآخر هي عملية تفاعلية بحيث يكون للعقل دور مهم في تشكيل الهوية. بالإضافة إلى كونه قدم إسهامات مهمة في تحليل إشكالية الأنا والآخر، بحيث تركزت قضايا الأنا والآخر على فهم العلاقة بين الأفراد والمجتمعات والحضارات والثقافات من خلال مسألة التراث والهوية واللغة والعلم والدين ... وغيرها من المسائل المختلفة. وكيفية تأثير كل منهما على الآخر. وفق سياقات ثقافية واجتماعية يساهم من خلالها التنوع الثقافي والتفاعل الاجتماعي دورا مهما في تشكيل الوعي الذاتي.

#### المبحث الثاني : أبعاد إشكالية الأنا والآخر عند زكي نجيب محمود:

تكتسي قراءة الأبعاد أو الأهداف البعيدة مكانة هامة في الفكر الفلسفي، ولذلك آثرنا أن نطرح جملة الأبعاد التي نتوخاها من معالجته لمسألة الأنا والآخر وهي:

**1- البعد الأنطولوجي:** نسعى من خلال هذا البعد في طرح إشكالية العلاقة بين الأنا والآخر إلى الحديث عن تلك النظرة إلى الوجود التي تراكمت تاريخيا بفعل ترسيخ النظرة الدينية للعالم. فالوعي العربي تأسس خصوصا على فكرة الخالق والمخلوق، أو فكرة الله والعالم، بحيث نجد إن هناك جهودا بذلت مكن طرف فلاسفة مسلمين لحل هذه المشكلة، ألا

---

(1) - حسن حنفي، حوار الأجيال، المرجع نفسه، ص288.

وهي مشكلة "الثنائيات" من خلال نظرية الفيض الفارابية، والسينوية إلى قدم الله والعالم عند ابن رشد، إلى وحدة الوجود عند ابن عربي، لكن النظرة الفلسفية لم تنحصر بوصفها وعيا شاملا، لذلك ظل عامة الناس يعتقدون بهذه "الثنائية التي تشطر الوجود إلى شطرين لا يكونان من رتبة واحدة، ولا جه للمساواة بينهما، هما: "الخالق والمخلوق"، "الروح والمادة"، "العقل والجسم"، "المطلق والمتغير" "الأزلي والحادث". أو قل السماء والأرض".<sup>(1)</sup> من خلال ما سبق ذكره حول الثنائيات نجد أن الثنائية على المستوى الأنطولوجي تختلف عن سابقتها من الثنائيات فهي تجعل للشطر الروحاني أولوية على الشطر المادي فهو الذي أوجده، وهو الذي يسيره وهو الذي يحدد له الأهداف.

كما يمكن أن تشير المفاهيم متعددة لكنها غالبا ما تتعلق بالثنائيات الفلسفية المتعلقة بالطبيعة والوجدان في الأنطولوجيا (علم الوجود)، كما أنه يقصد بـ "الثنائية" وجود نوعين من الكائنات أو الواقع مثل: الثنائية الجسدية والعقلية فهي تميز بين الجوانب المادية للعالم والجوانب العقلية أو النفسية.

أما فيلسوفنا زكي نجيب محمود، فقد وجد أن المثقف العربي لا بد له من مسابقة عصره في علمه وتقنياته وتطبيقاته العلمية، وتتمثل توفيقته في قوله: "فهذه نظرتنا التي تريحنا، وهي أن نضيف إلى عالم الشهادة غيبا مستورا وإذا كان عالم الشهادة بحاجة إلى مشاهدة وتجربة لإدراكه، فالغيب إدراكه يبني على إيمان".<sup>(2)</sup>

---

(1) - زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي، مرجع سابق، ص 274.

(2) - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

أكد الفيلسوف زكي نجيب محمود على أهمية مسايرة المثقف العربي لعصره في مجال العلم والمعرفة، لأنه كان يرى أن المثقفين يجب أن يكونوا على اطلاع دائم على التطورات العلمية والفكرية العالمية لتكون لهم القدرة على إحداث تأثير ايجابي في المجتمع. وحسب رأيه أن تأخر الأمة العربية في بعض المجالات العلمية والفكرية ليس مجرد مسألة نقص في المعرفة، بل يتطلب تجديد الافكار وتحديثها وفقا لمستجدات العصر ومتطلباته من خلال البعد الانطولوجي يسعى زكي نجيب محمود إلى تعزيز الفهم والتقدم في المجالات المختلفة من علوم وفلسفة وثقافة وغيرها من أجل رفع مستوى الوعي والتطور في العالم العربي.

## 2- البعد الاستمولوجي (المعرفي):

يستخلص الفيلسوف زكي نجيب محمود من نظريته للثنائية الأنطولوجية السالفة الذكر، نظرية خاصة في تحليل "المعرفة الإنسانية" فهذا التحليل للمعرفة هو ما تصدت له البحوث الفلسفية في القرون الثلاثة الأخيرة في أوروبا وأمريكا، وهي القرون التي تكون مرحلة التاريخ الحديث، والسؤال الذي يطرحه زكي نجيب محمود في هذا المجال هو: كيف يتاح للإنسان أن يعرف العالم الذي حوله معرفة يركن إلى صوابها؟<sup>(1)</sup>

يجدر بنا القول أن الفيلسوف زكي نجيب محمود جعل العالم والإنسان في هذا السؤال طرفين رئيسيين في المعرفة الإنسانية، كما يرى أن الفلاسفة يختلفون في "التحليل"، فهناك المثاليون الذين يعتقدون بأن المعرفة الجديرة بهذه التسمية هي ما يبلغ حد اليقين. وكذلك "التجريبيون" الذين يرون أن المعرفة العلمية محال أن تنبثق من الذهن وحده بل لابد من التجربة. ومن أجل معرفة موثوقة حول العالم من حولنا يمكن اتباع مجموعة من الخطوات من بينها:

---

(1) - زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي، مرجع سابق، ص282.

استخدام المنهج العلمي والتحقق من جمع المصادر بالإضافة إلى التفكير النقدي والتعلم المستمر. كما أن تطبيق الأساليب هاته يمكن للإنسان بناء معرفة أكثر دقة وموثوقية حول العالم المحيط به.

وعلى أساس هذه النظرة الثنائية التي يقترحها فيلسوفنا يرى ضرورة وجود نطاقين للمعرفة، لكل منهما وسيلة خاصة فإذا كان الأمر أمر الحقيقة المطلقة حصلنا على المعرفة من جهة، وإذا كان الأمر أمر الطبيعة وكائناتها حصلنا على المعرفة من طريق آخر. بحيث لا يمكن لأي طرف أن يزاحم الطرف الآخر في وسائله.

قد لخص الفيلسوف زكي نجيب محمود الثنائية الاستمولوجية بوضوح في كتابه "الشرق الفنان"، وكان قد عاناها في صدر الشباب حين رأى جانبا منها وهو "النظرة الصوفية" يمثل خاصية أساسية في نظرة الشرق الأقصى إلى العالم، في حين أن الجانب الآخر وهو "النظرة العلمية" يمثل الخاصية الأساسية للفكر الغربي.<sup>(1)</sup> أما بالنسبة لثقافتنا العربية فتحاول أن تجمع بين النظرتين: هما إذن نظرتان ينظر الإنسان بأي منهما إلى نفسه وإلى العالم، أو بنظر بكتليتهما: بهذه المرة ويملك مرة أخرى، ذلك ان الإنسان إذا يقف إزاء الحقيقة الخارجية، فأما أن ينظر إليها من ذاته فيشبهها بنفسه تشبيها يدمج الطرفين في كائن واحد، وتلك هي وقفة "الفنان" أو "التصوف"، وإما أن ينظر إليهما وكأنه متفرج على ما يجري، وتلك هي نظرة "العالم" ومن يجري مجراه من التفكير، فإن كان موضوع النظر "وجدانا" ينبض به قلبه إزاء الكون، نظر إليه بالنظرة الاولى فكان فنانا أو متصوفا، وإذا موضوع النظر ظواهر الأشياء الخارجية نظر إليه بالنظرة الثانية فكان عالما أو ذا نزعة علمية، والنظرة الأولى هي طابع

---

(1) - فوزية عيد مرجي، مرجع سابق، ص126.

الشرق الأقصى، والثانية هي طابع الغرب، "وأما تألف النظرتين فهو مميز تميزته ثقافة الشرق الأوسط في عصور ازدهار عندما بلغت حضارتها أوجها.<sup>(1)</sup>

وكان الفيلسوف زكي نجيب محمود قد اوضح في "الشرق الفنان" المعالم الرئيسية لثلاثة أنماط فكرية ظهرت في تاريخ الإنسان المتحضر، وتلك الأنماط فيها طرفان متضادان ووسط بينهما يجمع الضدين في صيغة واحدة، أحد الطرفين هو "الشرق الأقصى" الذي كانت له السيادة في إبداعه الثقافي للحدس الصوفي، وأما الطرف المضاد فقد شهدته اليونان القديمة<sup>(2)</sup>، ومن بعدها الغرب كله، حيث كانت السيادة من المنجزات الفلسفية الكبرى للعقل ومنطقه في استدلال النتائج من مقدماتها استدلالا له شروطه وضوابطه، ثم جاءت الحياة الثقافية فيما نسميه بالشرق الأوسط، وسطا يجمع الضدين في كيان واحد، ففيه حدس المتصوف، وفيه منطق الفيلسوف".<sup>(3)</sup>

و يعتبر الفيلسوف زكي نجيب محمود أن "العقل والوجدان" مقومان أساسيان لحياة متوازنة في بنية الثقافة العربية، وإنما اجتماعا معا في ثقافة الشرق الأوسط على نحو من التوازن الذي ربما لم يتحقق بالطريقة نفسها في أي ثقافة أخرى، وما يعنيه بثقافة "الشرق الأوسط" بالطبع هو الثقافة العربية الإسلامية بصفة خاصة. لكن المشكلة في هذه الثقافة على حد قوله: "أن كفة الوجدان فيها طاغية، وأنه ليس ثمة توازن بين عقل ووجدان وأنه إذا جاز لنا

---

(1) - فوزية عيد مرجي، مرجع سابق، ص126.

(2) - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(3) - المرجع نفسه، ص127.

أن نضع عنوانا وصفيا يلخص اتجاه الثقافة العربية في كل عصورها المنتجة، قلنا أنها عقل في خدمة الوجدان<sup>(1)</sup>.

أما فيما يتعلق باعتماد الثقافة العربية على "الوجدان" في إدراك الحقائق إلى جانب العقل، فإن الفيلسوف زكي نجيب محمود يرى أنها تتعارض مع ما تعتمد عليه ثقافة العصر التي تركز إلى "العقل" و"الحواس" دون غيرها، ولغزالة مثل هذا التعارض فهو يلجأ مرة أخرى إلى "الثنائية" كسبيل للخروج من المأزق، فيؤكد أن للعقل مجاله، وللوجدان هو الآخر مجاله. وأن الخلط الخطير في حياتنا الفكرية هو أن يدخل أيا منهما في مجال الآخر<sup>(2)</sup>.

فتنائية "العقل والوجدان" سمة تميزت بها ثقافتنا في عصور ازدهارها، فلما مالت هذه الحضارة إلى الانحدار حدث خلل في الكفتين، فرجحت كفة العاطفة والوجدان على نحو صارخ، ومهمتنا كما يرى هي أن نعيد التوازن إلى ما كان عليه.

فطالما هناك ثنائية أنطولوجية فإنها ستتعرض بالضرورة على الثنائية الابستمولوجية، ذلك أن كل صعيد أنطولوجي يتطلب مدخلا ميتودولوجيا، فعالم السماء يتطلب حدسا صوفيا، بينما عالم الأرض يتطلب معرفة تجريبية<sup>(3)</sup>. وكان الفيلسوف زكي نجيب محمود هنا يتيح المجال لنوع من الميتافيزيقا، ميتافيزيقا أساسها المعرفة الوجدانية مع انه كان رافضا في السياق للميتافيزيقا واسما إياها بالخرافة، لكن الفرق أن الميتافيزيقا بوصفها معرفة بالسماء لا تتطلب عنده جهدا عقليا استدلاليا، أنها أقرب إلى ميتافيزيقا التصوف منها إلى ميتافيزيقا الفيلسوف

---

(1) - زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي، مرجع سابق، ص182.

(2) - فوزية عيد مرجي، مرجع سابق، ص127.

(3) - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

العقلي، أنه بذلك أراد أن يحرر المعرفة بالعلم الأرضي من الحدس الصوفي معولا على المعرفة العلمية.<sup>(1)</sup>

ورغم أن هذا الحل له إغراؤه، ولكنه لن يرضي الفيلسوف المادي ولا الفيلسوف المثالي، إنه فقط محاولة لفض الخلاف بين الاتجاهين لإعطاء كل ذي حق حقه وهذا ما نبرزه من خلال البعد الحضاري لهاته الثنائية.

### 3- البعد الحضاري:

فيما يتعلق بالصعيد الحضاري، فقد واجهت الحضارة العربية الإسلامية نظامين حضاريين متعارضين هما: الهيلينية الرومانية من جهة، والمؤثرات الفارسية الهندية من جهة أخرى، وجمعت بينهما لأول مرة في تاريخ الحضارات في مركب حضاري جديد.<sup>(2)</sup>

كما واجهت الحركة الكلامية في الإسلام، الافلاطونية المحدثة بإرثها الفلسفي الإغريقي من ناحية، والعقيدة الإسلامية بإرثها الإيماني السامي من ناحية أخرى.<sup>(3)</sup> وبهذا يمكننا القول - على حد تعبير الانصاري - بأن الحضارة العربية الإسلامية من هذه الناحية كانت ايضا مشروعا "توفيقيا" ضخما موقعها المتوسط - بين الحضارتين العظيمتين "المتعارضتين" في التاريخ الآسيوي - الأوروبي ، القديم و الوسيط وهما الحضارة الهلنستية (اليونانية الرومانية المنتشرة في الشرق الأدنى، والممتزجة بالتراث السامي، والحضارة الآرية الناتجة عن مؤثرات الحضارتين الآسيويتين الهندية والفارسية بنزعتيها الصوفية من ناحية، والعلمية من ناحية

---

(1) - فوزية عيد مرجي، مرجع سابق، ص128.

(2) - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(3) - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

أخرى.<sup>(1)</sup> وبتعايش كثير من الأقوام والعقائد والثقافات في نطاق المجتمع الإسلامي. تولدت حضارة جديدة متنوعة في أصولها وفي أجناس مبدعيها، لكنها لا تحمل في جميع مظاهرها الطابع الخصوصي للإسلام العربي.<sup>(2)</sup>

بحيث تتمثل الثنائية الحضارية أو الثقافية في وقتنا الراهن بوجود ثقافتين مختلفتين لكل منهما خصائص معينة تتميز بها عن الثقافة الأخرى، وبدون شك أن هذه الثنائية تعكس مشكلة المجتمع العربي الحضاري منذ خروجه من العصور الوسطى وحتى وقتنا الراهن. بحيث يرى مفكرنا الفيلسوف زكي نجيب محمود أيضا أن أهم ما يميز جيلنا قبل أي شيء آخر، أنه جيل يعرض لثقافتين هما: ثقافة التراث العربي، والثقافة الغربية وأبدع ما أبدعه في سياقهما. وفي هذا المعنى يقول: "واذكر أن خاطرا خطر بنفسي مؤداه إما أن يكون عندي ما أقوله أنا، لا ناقلا عن سواي، وإلا فالخير كل الخير في أن أسكت، وترددت في نفسي آنذاك فكرة على شيء من الغموض... خط العقل وما يترتب على التفكير العقلين وخط الوجدان وما يترتب على نبض القلب. هذان عاملان بهما يحيا الإنسان".<sup>(3)</sup> وبالتالي فلا يجوز إدراج الخط العقلي تحت شيء من نتائج القلب والوجدان، كما لا يجوز في الوقت نفسه أن ندرج شيئا من نتائج القلب والوجدان تحت معايير العقل والعلم والمنطق، وكلها معان مترادفة.

بحيث أصبحت هذه الثنائية مشكلة تؤرق الفيلسوف زكي نجيب محمود وتقلقه كواقع يعيشه العالم العربي بل تؤرق كل مفكر عربي تنويري على مستوى الوطن العربي كله. وتتمثل حيرته وقلقه من خلال سؤاله الذي طرحه في كتابه "تجديد الفكر العربي": كيف السبيل إلى

---

(1) - فوزية عيد مرجي، مرجع سابق، ص 129.

(2) - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(3) - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

ثقافة نعيشها اليوم، بحيث تجتمع فيها ثقافتنا الموروثة مع ثقافة العصر الذي نحياه، شريطة ألا يأتي هذا الاجتماع بين الثقافتين تجاوزاً بين متنافرين بل يأتي تضافراً تنسج فيه خيوط الموروث مع خيوط العصر نسيج اللحمة والسدى؟<sup>(1)</sup> وكانت طريقة الإجابة السديدة عنده هي ان يبحث عن طرائق السوك التي يمكن نقلها عن الأسلاف العرب، بحيث لا تتعارض مع طرائق السلوك التي استلزمها العلم المعاصر والمشكلات المعاصرة.

**خلاصة المبحث:** قدم زكي نجيب محمود رؤى حول إشكالية الأنا والآخر من خلال الأبعاد المختلفة لهذه العلاقة، بحيث يظهر البعد الأنطولوجي من خلال تشكيل الأنا وتفاعلها مع الآخر، كما يعكس تأثير العلاقات الثقافية والاجتماعية في تكوين الهوية بناء على خلفيات الأفراد الثقافية وتجاربهم الاجتماعية. بالإضافة إلى تمظهر أبعاد هذه الإشكالية عنده من خلال تداخل وتفاعل الأبعاد الأنطولوجية والإبستمولوجية والحضارية لمساهمتها في تشكيل الهوية الثقافية والحضارية وفهم الذات من خلال التفاعل والتحاور والتفاهم مع الآخر المختلف والمنفرد والمغاير.

#### خلاصة الفصل:

في نهاية الفصل الثالث ندرك أن الفيلسوف زكي نجيب محمود قام بقراءة لمسائل الأنا والآخر على غرار الكثير من أقطاب الفكر العربي المعاصر من خلال ثنائيات يمكن نقلها إلى إشكالية حقيقة تؤرق كاهل العقل العربي ومحورها إشكالية الأصالة والمعاصرة، التراث والعلم، الهوية واللغة - الحضارة والثقافة وهي من دون شك مسائل ضرورية لفهم العلاقة بين الذات والآخر، كما أن جملة الأبعاد التي يثيرها في طرح المسألة وعلى رأسها البعد الإبستمولوجي والنقدي والحضاري، تدل على أن فكر زكي نجيب محمود دقيق وعميق في

---

(1) - فوزية عيد مرجي، مرجع سابق، ص130.

طرح مسألة الأنا والآخر وهو ما جعله محل اهتمام من الناقدين والدراسين كما يمكن استلهاهم الكثير من الأفكار منه حول مسألة الأنا والآخر نثيرها في الفصل اللاحق.

الفصل الرابع: إشكالية الأنا والآخر عند زكي نجيب محمود: رؤية نقدية واستشرافية.  
المبحث الأول : رؤية نقدية لإشكالية- الأنا والآخر - عند زكي نجيب محمود.  
المبحث الثاني : رؤية استشرافية لمسألة الأنا والآخر - عند زكي نجيب محمود.

الفصل الرابع: إشكالية الأنا والآخر عند زكي نجيب محمود: رؤية نقدية واستشرافية.

توطئة: نحاول في هذا الفصل بيان تداعيات وصدى وآفاق، معالجة إشكالية الأنا والآخر عند زكي نجيب محمود، حيث نقوم بعرض رؤية نقدية للمسألة من وجهات نظر مختلفة، كما نحلل العلاقة بين المفهومين حسب تصور الفيلسوف في إطار رؤية تحليلية تقييمية استشرافية بالاستعانة بجملة من الحقول أو بطرحها من زوايا مختلفة، من المنظور الإسلامي، و في الخطاب الحضاري، وفي الفكر النقدي المعاصر، وفي فلسفة التواصل. بالإضافة إلى التطرق إلى العلاقة بين الأنا والآخر من خلال النظريات المفسرة لها منها نظريات صدام الحضارات، ونظرية حوار الحضارات، وكذلك الحوار وسبل التواصل الحضاري و الواقع المعاصر، و مدى التفاعل بين الأنا والآخر.

وفي إطار الرؤى الاستشرافية للبحث، اخترنا عناصر أخرى تدور في فلك الإشكالية ويمكن استلهاها اليوم في بناء الواقع الفلسفي تدريسا وإنتاجا، من بينها الدرس الفلسفي من خلال إسهامات زكي نجيب محمود في مجال الفلسفة، وخصوصا في مسألة الأنا والآخر. بحيث أنه قدم رؤية عميقة لفهم الذات والعلاقة مع الآخرين من خلال المسائل التي تم ذكرنا آنفا مثل مسألة الهوية والثقافة واللغة والحضارة والوجدان والعقل... وغيرها من المسائل التي تناولها يمكن أن نستفيد منها في فهم تحديات الخطاب الفلسفي الراهني والمستقبلي.

المبحث الأول : رؤية نقدية لإشكالية-الأنا والآخر - عند زكي نجيب محمود

أثارت مسألة العلاقة بين الأنا والآخر عند زكي نجيب محمود في تجلياتها المختلفة كالأصالة والمعاصرة، ... انتباه الكثير من رواد الفكر العربي المعاصر، فانهالوا عليه بالتحليل والنقد من زوايا ووجهات نظر متعددة.

يعتقد "صلاح قنصوه" بأن الفيلسوف والمفكر زكي نجيب محمود لم يستطع أن يقدم رؤية واضحة المعالم لهذه المزوجة بين الأصالة والمعاصرة، على الرغم من حديثه وإمامه بالتراث

والمعاصرة إلى حد كبير، لكن ذلك في النهاية لم يسفر عن رؤية أصلية محددة واضحة المعالم.<sup>(1)</sup>

وكذلك "سالم يفوت" يقرر بأنه لم ينجح في عملية التوفيق هاته، لأنه لم يغير من آرائه الأولى، بل ظلت هي الموجه له في قراءته للتراث العربي القديم، ولأن التوفيق عنده هو بين نزعة تدعو إلى "العلم" وفكر عربي ما يزال يزرع تحت نير الظلامية والخرافة.<sup>(2)</sup>

أما "ناصر" فيعتبر أن الموقف التوفيقي الجديد عند المفكر والفيلسوف زكي نجيب محمود لمشكلة المواءمة بين الثقافة الغربية والتراث العربي، يشكل تقدماً بالنسبة إلى موقفه التغريبي السابق، لكنه في النهاية كما يرى "ناصر" ليس سوى صيغة جديدة للموقف التوفيقي، والجهد المبذول لإقناعها بضرورته وجدوه ناقص من جهات عدة: والنقص الأول فيه هو غياب التأسيس النقدي لفكرة التراث، و لفكرة التراث العربيين والنقص الثاني عدم التمييز بين أنواع التراث، وبالتالي عدم التمييز بين الشروط الخاصة بكل نوع على الصعيد التوفيق المطلوب. والنقص الثالث الضعف في بلورة فكرة "التوفيق ونقدها، مع أنها رافقت الفكر العربي الحديث منذ مطلع القرن التاسع عشر".<sup>(3)</sup>

أما "أحمد شوكت كمال" يؤكد على أنه لا يمكن القول أن موضوع الأصالة والمعاصرة بدا وانتهى عند زكي نجيب محمود، فهذه القضية تعتبر إشكالية مطروحة بشكل دائم. لقد استطاع الفيلسوف زكي نجيب محمود من خلال الدمج والاستثناء، أن يحرر الفكر العربي

---

(1) - فوزية عيد مرجي، مرجع سابق، ص 381

(2) - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(3) - ناصر، طريق الاستقلال الفلسفي، ط3، دار الطليعة، بيروت، 1988، ص 6.

من بعض معوقاته ويخرجه من جموده، إلا أن محاولته هي إحدى المساهمات في هذا الاتجاه.<sup>(1)</sup>

كما يرى "فيصل بدير" أن محاولة المفكر والفيلسوف زكي نجيب محمود كانت محاولة توفيقية، على اعتبار أن الرجل أخذ المنهج عنده شيئاً، والمذهب شيئاً آخر، إنه لم يحاول التوفيق بين مذهب هناك ومذهب هنا، لكنه حاول تطبيق منهج هناك على مشاكل المجتمع وطرائق فهمها هنا، وتجدد الإشارة إلى أن في تاريخنا كثيرين كتبوا عن المنهج، وإن شئت، تصنيف العلوم : نذكر منهم "الكندي" و "الفارابي" و "ابن سينا" و "الغزالي" وغيرهم.<sup>(2)</sup>

أما فيما يخص "زينب عفيف شاکر" فتؤكد بأن دعوته كانت ناجحة جداً، وإنها خلاصة لمدرسة رائدة بدأت بـ "محمد عبده" و "جمال الدين الافغاني" و "طه حسين"، و "العقاد"، ثم جاء زكي نجيب محمود، ولهذه الدعوة كثير من المؤيدين بين أوساط المثقفين والفكرين العرب وأنها لم ترفض إلا جانب المتزمتين من أصحاب الفكر المنغلق.<sup>(3)</sup> ففي ظل انحسار حركة التحرر القومي والحركة الثورية العربية، باتت الدعوة ففي ظل انحسار حركة التحرر القومي والحركة الثورية العربية، باتت الدعوة إلى التوفيق بين الثقافتين أمراً محبباً ومحباً به لدى عدد كبير من المثقفين العرب، لأن الدعوة إلى تقنين وتشريع ما يفعله المثقفون العرب بصورة عفوية في سياق الدفاع عن امتيازاتهم النسبية، ومحاولة تكيفهم مع الواقع العربي.<sup>(4)</sup>

---

(1) - فوزية عيد مرجي، مرجع سابق، ص 379.

(2) - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(3) - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(4) - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

وهناك من يعارض القول أنالفيلسوف زكي نجيب محمود قد عمل على تأصيل الفكر العربي وجعله معاصرا، فقال بعضهم: من الخطأ أن الفيلسوف زكي نجيب محمود جعل الفكر "أصيلا ومعاصرا"، هو لم يجعله، لأن فكرنا أصيل دون شك، ولكنه أبانه للناس، ونادى بضرورة الارتباط به ومحاولة اكتشاف طبيعته وبيان أصوله، ومحاولة الفهم، هي المعاصرة. فالفكر العربي أصيل أصالة فائقة،<sup>(1)</sup> وذلك هو شأن الفكر في الحضارات الحية. أما المعاصرة بمعنى (التغريب) فإن المفكرزكي نجيب محمود قد أخفق حسب اعتقاده ولم ينجح، فكان شأنه في ذلك شأن دعاة التوفيق. وعندما حاول القيام بتأصيل هذه الازدواجية في الفكر العربي المعاصر، يبدو أنه ظل يغلب عليه التمسك "بالتجريبية العلمية" الغربية في نظر هؤلاء.

وأما "إمام عبد الفتاح إمام" فيرى بأن الفيلسوف زكي نجيب محمود، قد نجح في قضية التوفيق بين "الأصالة والمعاصرة"، وأن محاولة التوفيق بينهما كانت مهمة الفكر العربي منذ بداية عصر النهضة العربية في أوائل القرن التاسع عشر، فهذا ما فعله "رفاعة الطهطاوي"، و"قاسم أمين" و"محمد عبده" و"العقاد" و"طه حسين"، ثم على المستويات الأخرى كالموسيقى والاقتصاد والسياسة ودور الفيلسوف زكي نجيب محمود هو أن ينقل الفكرة من هذا المستوى النظري إلى المستوى العلمي عن طريق الإذاعة والتلفزيون والصحافة والمحاضرات والندوات وطلابها في الجامعة وغيرها.<sup>(2)</sup>

و"محمود أمين العالم" فيرى أن الفيلسوف زكي نجيب محمود نجح تماما في هذه المحاولة، وكان مؤثرا، ودليل نجاحه، المعارك العنيفة التي خاضها مع اليسار (الماركسيين)، واليمين

---

(1) - فوزية عيد مرجي، مرجع سابق، ص380.

(2) - المرجع نفسه، ص376.

(الأصوليين الدينيين والمتشددین)، وأن مقاله فی الاهرام كان يطبع فی خمس دول عربية فی وقت واحد، ودعوته لإطلاق سراح العقل العربي الغائب أو المغيب فسران ما زال صداها يتردد بین أوساط المثقفين والمفكرين العرب.<sup>(1)</sup>

ووجد "أحمد عبد الحليم عطية" أن الفيلسوف زكي نجيب محمود قد حدد الإشكال فلسفيا بدقة، وفتح بابا كبيرا للمفكرين العرب لتقديم المشاريع الغربية المعاصرة، إلا أنه فی النهاية قدم لنا مجموعة من القيم الإنسانية من العصر والتراث، مثل: "العلم" و"الحرية" و "الديمقراطية"، ودوره هنا هو تأكيد تيار التوفيقية الفكرية.<sup>(2)</sup>

بينما يرى "عبد الغفار مكاوي" أن الفيلسوف زكي نجيب محمود ساهم بجهد فی تحقيق هذه الغاية "الأصالة والمعاصرة" مع غيره، على مختلف المستويات، هذا إذا اتفقنا على أنها هي الغاية الضمنية فی كل الأعمال العظيمة. وإذا ما نظرنا لأعماله المتنوعة، سواء كانت "فلسفية" أو "علمية" بحتة (كالمنطق الوضعي، ونحو فلسفة علمية)، أو أدبية وفنية وجمالية (كمقالاته المبكرة والمتأخرة)، وكتابه "الشرق الفنان"، وسيرته الذاتية فی "قصة نفس"، و"قصة عقل" و"حصاد السنين"، إلى جانب أعماله المترجمة فی الحضارة والفلسفة والأدب.<sup>(3)</sup>

ونجد أيضا من المفكرين العرب "أحمد عمر سالم" الذي يرى أن الفيلسوف زكي نجيب محمود كان أكثر ميلا إلى تغليب المعاصرة والثقافة الغربية على التراث والأصالة، وذلك لأن مرحلته الأولى هي المرحلة الجوهرية فی فكره، والتي اتجه فيها إلى الغرب بكلية وحينما

---

(1) - فوزية عيد مرجي، مرجع سابق، ص 377.

(2) - المرجع نفسه، ص 378.

(3) - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

حاول التوفيق بين "التراث والمعاصرة" غلب الأدوات الغربية التي تعاملت مع التراث كجسد ميت.<sup>(1)</sup>

هذه بعض وجهات النظر التي نقدت رؤية الفيلسوف زكي نجيب محمود لمسألة الأنا والآخر وقد تبدو في جوهرها تغليب الغرب أو الآخر على الأنا في إطار مفاهيم مختلفة، لكن تبقى أهميتها في بناء رؤية تقوم على محاكاة الوضع والاستفادة من العلم والفكر في الغرب قبل النظر إليه كإيديولوجيا وهو ما نتوخاه في المحطة اللاحقة في ظل تصور آخر

---

(1) - فوزية عيد مرجي، مرجع سابق، ص 378.

### المبحث الثاني : رؤية استشرافية لمسألة الأنا والآخر - عند زكي نجيب محمود.

في هذه المحطة الأخيرة البحث، نعرض رؤى عامة واستشرافية حول مسألة الأنا والآخر عند زكي نجيب محمود، من زوايتين:

#### 1- مسألة الأنا والآخر نحو قراءة أخرى:

في هذه القراءة المغايرة، الفيلسوف زكي نجيب محمود اهتم بكيفية تطور مفهوم الأنا من خلال تفاعله مع الآخر، وأن الأنا تتشكل من خلال التفاعل الاجتماعي مع الآخرين والتواصل مع معهم والتحاور. وهذه العلاقة تحدد الهوية الفردية، ويشدد كذلك على أن الفهم العميق للأنا يتطلب إدراك تنوع التجارب والتفاعل مع الآخر.

كما أنه يركز على مفهوم الأنا ككيان مستقل وقادر على التفكير والتأمل في ذاته. وهو الوعي الذاتي الذي يسعى لتحديد هويته وتطويرها عبر التأمل والتجربة الشخصية، وبأن الأنا ليس منعزلاً بل يتأثر بالبيئة الاجتماعية والثقافية المحيطة به.

أما بالنسبة للآخر ليس كائن خارجي، بل هو عنصر أساسي في تشكيل الأنا. وأن العلاقة بينهما تشكل تبادلاً وتفاعلاً يؤثر في فهم الذات. فالآخر يمكن أن يكون مصدر تحدي أو إلهام وتعامل الأنا مع الآخر يمكن أن يعزز أو يعمق تطور هويته، وهذا من سنحاول قراءته من حقول وزوايا مختلفة على النحو التالي:

#### 1-1: الأنا والآخر في المنظور الإسلامي:

زكي نجيب محمود، الفيلسوف الإسلامي المعاصر، قدم رؤية حول مفهوم "الأنا" و "الآخر" من المنظور الإسلامي في سياق فلسفته وتياره الفكري. بحيث يعتبر "الأنا" ككيان مرتبط بالقيم الروحية والأخلاقية، وأن الذات في الإسلام تتشكل من خلال تفاعلها مع القيم الدينية مثل : العدل، والتقوى، والرحمة. كما أنه يشدد على قيمة احترام الآخر، بغض النظر عن

الاختلافات الدينية أو الثقافية. لأن الإسلام يشجع على تعزيز القيم الإنسانية التي تمكن الأفراد من التفاعل بشكل ايجابي مع الآخرين.

وتقوم علاقة الأنا بالآخر في الإسلام على مبدأ الحوارية، التي تعد أحد أهم الأسس التي قامت عليها الحضارة الإسلامية، فقد طبع المنهج الحوارى سائر الممارسات في التجربة الإسلامية ضمن المنظور الحضارى الإسلامى الذى يحدد علاقة الأنا بالآخر، فضلا عن علاقة الأنا بالذات الإسلامية نفسها. فمن المعروف أن الإسلام قام على مسلمة الحوار والاختلاف التي أسسها القرآن الكريم، فجاءت منها حواريا فريدا.<sup>(1)</sup>

وإذا أريد للحوار أن يكون حضاريا، فلا بد أن يسند إلى قيم أخلاقية راسخة، وذلك للارتقاء بالإنسان من أفق البهيمية إلى فضاء الإنسانية، فالحوار شأن إنسانى رفيع، والصراع سلوك حيوانى وضع، والحوار بين الأنا والآخر ينطلق من مبادئ و أوليات ومسلمات، بخصوص قضايا ومسائل محددة.<sup>(2)</sup>

وقد أقر الإسلام حقيقة أن الاختلاف سنة كونية، والمتمتع بإنصاف يلاحظ أن الإسلام يراعى الآخر المختلف عنه، وأنه أبعد ما يكون عن التطرف والعنف، وأن التحيز و التعصب، وهذا الأخير هو أهم ما يميز حضارة الغرب باعتبارها نتاجا طبيعيا لمفهوم المركزية الحضارية التي أسست للعلاقة بين الأنا والآخر، والتي أفرزت مفاهيم الاستعمار والهيمنة والسيطرة بحجج مختلفة، وقد تناول إشكالية الأنا والآخر جمع من فلاسفة الغرب، وتوصلوا إلى أن الهوية

---

(1) - نرجس بخوش، آمال لواتي، جدل الأنا والآخر في الخطاب الحضارى، مجلة جامعة الأمير عبد القادر، مجلد36، العدد1، 2022، ص410.

(2) - المرجع نفسه، ص411.

الغربية لا تنفصل عن " ثقافة التفوق"، ولا تتحدد إلا بشعار الهيمنة، ولو كانت ترفع شعار الانفتاح والحوار بين الثقافات والحضارات.<sup>(1)</sup>

## 1-2: الأنا والآخر في الفكر النقدي المعاصر:

"الأنا" و "الآخر" هما مفهومان رئيسيين في الفكر النقدي المعاصر، ويعني بهما العلاقات بين الذات (الأنا) والآخرين في سياق اجتماعي وثقافي. بحيث يركز الكثير من النقاد على كيفية تشكيل "الأنا" وهويتها من خلال تفاعلها مع "الآخر".

كما تعد العلاقة التي تربط "الأنا" و"الآخر" من أهم الإشكاليات التي عالجتها الدراسات العربية والنقدية المعاصرة، والتي ارتبطت في ذاتها بعدة ثنائيات أخرى، مثل ثنائية التراث والحداثة، و التراث والتجديد ، والشرق والغرب، الأمر الذي جعل العلاقة بينهما تقوم على أساس من المفارقة والاختلاف المتجسدة بين ذاتين أو فردين، فبقدر ماهي علاقة شرطية تلازمية هي علاقة جدلية في غاية التعقيد، حيث يصبح الآخر شرطا لتحرر الذات من ذاتية عمياء لا ترى إلا نفسها، وربما لا تراها.<sup>(2)</sup>

كما أن إنهاء إشكالية العلاقة بين الأنا والآخر، لا يكون إلا بمصالحة الذات الحضارية، لأننا لا يمكن أن نسقط هيمنة الآخر المعرفية، إلا بمصالحة الذات، وترتيب علاقتها بها، لهذا فإن إهمال الذات وتجاوز أطرها المعرفية، لا يؤدي إلى فهم الآخر فهما دقيقا، بل يؤدي إلى الانبهار به والتلقي الأعمى لكل ما ينتجه ويصدره، فكان علينا لازما أن نصالح ذاتنا

---

(1) - نرجس بخوش، آمال لواتي، جدل الأنا والآخر في الخطاب الحضاري، مرجع سابق، ص413.

(2) - المرجع نفسه، ص414.

ونسير أغوارنا ونكتشف معدنها الأصلي، وبفهمنا لذاتنا نستطيع فهم الآخر، ولا يتم ذلك إلا إذا خرجنا من دائرة الانبهار التي نعيشها اتجاه الغرب.<sup>(1)</sup>

وهذه العملية لا تتم إلا بامتلاك أدوات معرفية نقدية، ناتجة عن القراءة العميقة للتجربة الحضارية الذاتية، والتجارب الحضارية الأخرى مستنبطين من هذه القراءة تلك الأدوات المعرفية النقدية، التي تخرج نظرتنا من أسر الانبهار، وربقة التحيز المسبق، وبدون هذه العملية تبقى شعارات الاستقلال عن الغرب، وإنهاء التبعية التي نعيشها شعارات جوفاء لا حقائق فعلية، لأن غياب هذه الأدوات سيبقى عالماً العربي والإسلامي على المستوى النفسي والحضاري أسير اختيارات الغرب واستراتيجياته الكونية.<sup>(2)</sup>

### 1-3- الأنا والآخر وفلسفة التواصل:

من خلال فلسفة التواصل عند الفيلسوف زكي نجيب محمود وخصوصاً فلسفة اللغة عنده، يعتبر التواصل عملية أساسية لفهم الذات والآخر. فهو يعتقد أن التواصل ليس مجرد تبادل للمعلومات، بل هو عملية تعاونية تساعد الأفراد على بناء فهم مشترك وتبادل الأفكار، بحيث يعزز التواصل من العلاقة بين الأنا والآخر ويساهم في بناء مجتمع متماسك. كما أن مساهمات الفيلسوف زكي نجيب محمود في هذه المجالات تعكس اهتمامه العميق بالإنسانية والذات وتفاعلاتها، و تبقى أفكاره ذات أهمية في الفلسفة المعاصرة حول الهوية والتواصل. كان التواصل ولا يزال الفعل المشترك بين الأنا والآخر منذ بداية البشرية إلى يومنا هذا، رغم الاختلاف الحاصل عبر العصور. كما يعمل التواصل على تطوير وتقوية العلاقات الإنسانية في المجتمع، وبالتالي الترابط والتماسك بين الأفراد والمؤسسات الاجتماعية. ويعتبر

(1) - نرجس بخوش، آمال لواتي، مرجع سابق، ص 416.

(2) - المرجع نفسه، ص -ص 116-117.

الفرد المحور الأساسي الذي يدور حوله وبواسطته كل ما يتم في المجتمع الإنساني من عمليات اتصالية، فالإنسان يتصل بذاته ويتصل بغيره، فالتواصل شرط أساسي لتحقيق التكيف النفسي للفرد داخل الجماعة.<sup>(1)</sup>

كما أن التواصل يتم أساسا من خلال شخصية الفرد وما ينظمها من مكونات مختلفة سواء كانت تلك الشخصية: شخصية المرسل أو المستقبل، أو بمعنى آخر أن الاستجابة أو التأثير لعملية الاتصال، إنما يتم أساسا من خلال العوامل النفسية التي تؤثر على سلوك الفرد واستجابته ومن أهمها الشخصية.<sup>(2)</sup>

و يعتبر التواصل مع الآخر ضرورة حياتية، وتبعاً لذلك فإن عالم الأشياء لا يشبع الذات، ولا يحقق لها ما تنشده، لأن الذات لا تنشد شيئاً يقبل المعرفة، ويطاوعها في حركاتها الاستطلاعية، بل هي تنشد "ذاتاً" أخرى تتلاقى معها، وترتبط بها، وتحاول تملكها أو السيطرة عليه.<sup>(3)</sup>

بالإضافة إلى كون التواصل مع الآخر هو الحل لخروج الإنسان المعاصر من أزماته المتعددة، لأن الذات بحاجة إلى تحطيم وحدتها، والانتصار على حدودها، والتحرر من قيودها. فلا غرابة أن نجد الذات تفتح نافذتها على مصراعيها، من أجل أن تشغل نفسها بالتطلع إلى وجوه المارة، والتمتع برؤية النماذج البشرية التي تتوالى تحت سمعها وبصرها.<sup>(4)</sup>

---

(1) - مجدي أحمد عبد الله، مقدمة في سيكولوجية الاتصال والإعلام، ط1، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، 2008، ص22.

(2) - المرجع نفسه، ص76.

(3) - درقام نادية، الأنا والآخر وفلسفة التواصل، مجلة أبعاد، مجلد8، الجزائر، 2021، ص59.

(4) - المرجع نفسه، ص60.

ففعل التواصل هو الكفيل بوضوح الأنا والآخر، فتنكشف كوامنه مما يسمح بإزالة الحواجز بين الذات لإفصاح المجال للتعاون والسعي نحو تطوير واقعهم الحضاري، فالصدقة الحقيقية هي تلك التي يكشف فيها كل صديق ذاته أمام صديقه الآخر دون تحفظ أو تفرقة أو تمييز، لكي يريه من ذاته ما لم يره الآخرون.<sup>(1)</sup>

كما تتطور فكرة التواصل مع الآخر وضرورته تاريخيا ويتبناه الكثير من المفكرين والفلاسفة على اختلاف مشاربهم إلى غاية عصرنا الراهن الذي أصبحت فكرة التواصل ملحة على الكثير من العقول، فهي مدعاة لتظافر الجهود لمواجهة مختلف التحديات، لاسيما استعانة العقول بعضها ببعض كإشارة إلى ضرورة التواصل مع الآخر.<sup>(2)</sup>

وعملية التواصل كذلك تستطيع أن تطور السلوك البشري وترقيه لأن الخصال التي تدفع للصراع بدل من احتواءه، فالمحبة التي تفرزها هذه العملية يمكنها أن تجنب البشرية الكثير من المآسي، لأن الحب وحده يستطيع الصفح، مادام وحده الحب يعرف تمام المعرفة كيف يفتح ذراعيه للشخص، كيفما كان، ويشير الاحترام اللازم أن يظل الصفح خارج اعتباراتنا وحساباتنا.<sup>(3)</sup>

فالآخر شرط وجودي وحضاري لكل ذات تريد ممارسة الحياة، انسجاما مع إنسانيتها، ولذلك يجب ممارسة كل أنواع التواصل بين الأفراد والجماعات، وفعل التواصل لديه خاصية أن

---

(1) - درقام نادية، الأنا والآخر وفلسفة التواصل، مرجع سابق، ص44.

(2) - المرجع نفسه، ص45.

(3) - المرجع نفسه، ص46.

يسري من أصغر بنية إلى أكبرها، والعكس صحيح، لذلك إذا حدث خلل على مستوى بنية واحدة سينعكس على باقي البنيات بالضرورة.<sup>(1)</sup>

إن الحاجة إلى الآخر والتواصل معه ضرورة حضارية لا تقف عند حدود التواصل من أجل تبادل المنافع المادية فحسب لأنه أخص ما يتطلبه الوجود الإنساني والوقوف عنده يخرج من حد الانسانية إلى حد الهيمنة. فالتواصل مع الآخر يستهدف ويراعي كل أبعاد الوجود الإنساني التي لا تتحقق إلا بإدراك أهمية الآخر لتحقيق التكامل في المجتمع الإنساني.<sup>(2)</sup>

## 2- الأنا والآخر ومسألة الهوية:

تناول الفيلسوف زكي نجيب محمود، موضوع الهوية من خلال تفاعلات "الأنا" و"الآخر" بطريقة متميزة. بحيث يركز على كيفية تشكيل الهوية الفردية والاجتماعية في إطار تفاعل الأنا مع الآخر، من خلال تأثير القيم الثقافية والدينية، وقد ارتأينا أن نعرضها كقراءة استشرافية للبحث لما تكتسيه من أهمية في ظل التحديات الجديدة.

### 2-1: الهوية بين الذات وإشكال الآخر:

يرى الفيلسوف زكي نجيب محمود أن الهوية الذاتية تتشكل من خلال تفاعل الفرد مع بيئته الثقافية والدينية. كما أن الهوية بالنسبة له تتأثر بشكل كبير بالقيم والمعتقدات التي يحملها الفرد، بحيث أن هذه القيم تمنح "الأنا" طابعها وتميزه عن غيرها. وكذلك الهوية ليست ثابتة، بل عملية ديناميكية تتشكل من خلال تفاعل الفرد مع بيئته ومحيطه الاجتماعي والثقافي.

إن الآخر هو المختلف في الجنس أو الانتماء الديني، أو الفكري، أو العرقي، وتتضح إشكالية الأنا (العربية، الإسلامية)، والآخر الغربي بسبب سوء التفاهم والمواجهة السياسية العسكرية،

---

(1) - درقام نادية، مرجع سابق ، ص 61.

(2) - المرجع نفسه ، ص 65.

أما علاقة الذات به من الناحية الثقافية والاقتصادية، فقد بدت ضرورة لا يمكن الاستغناء عنها.<sup>(1)</sup>

الآخر هو المغاير والمختلف عنا في الجنس والفكر والعرق والثقافة والعادات والتقاليد والطبع، وهو المختلف عنا سياسيا واجتماعيا واقتصاديا وإعلاميا.

الآخر هو النظير والمختلف في الوقت نفسه، نظير بسماته البشرية أو الثقافية المشتركة، ومختلف بتميزه الفردي أو اختلافه العرقي. فالآخر يحمل فعلا في دواخله الغرابة والتماثل وبوصفه ذات يتيح لنا أن نفهمه في تماثله واختلافه، إن انغلاق الذات يجعل الآخر غريبا عنا، أما الانفتاح على الآخر فيجعله أختا لنا. فالذات بطبيعتها منغلقة ومنفتحة.<sup>(2)</sup>

الآخر بالرغم من أنه مختلف عنا إلا أنه يساهم في تشكيل الهوية من خلال التفاعل معه، سواء في ثقافته أو دينه أو عرقه، فهو يلعب دورا في فهم الذات وتحديد هويتها.

إن ما يحدث في العلاقة مع الآخر هو التواطؤ، إذ أن إمكانية الفهم هي التي تتيح الاعتراف بالآخر كذات أخرى، والشعور به ضمن علاقة الحب كذات أخرى، ذات أخرى قائمة بذاتها.<sup>(3)</sup>

يمكن للفهم أن يحد من عملية التواطؤ بين الأنا والآخر، ويساهم في الاعتراف به ويعزز الثقة بينهما ويشكل هويته بطرق مختلفة.

---

(1) - ماجدة حمودة، إشكالية الأنا والآخر (نماذج روائية عربية)، (د-ط)، عالم المعرفة، الكويت، 2013، ص17.

(2) - إدغار موران، المنهج انسانية البشرية، الهوية البشرية، ط1، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، أبو ظبي، 2009، ص93.

(3) - المرجع نفسه، ص95.

لا يمكن للفهم أن يبرز إلا من خلال العلاقة مع الآخر، فغالبا ما يوجد في العلاقة مع الآخر تفاهم مباشر، شبه حدسي مستند إلى إشارات غير مرئية بالنسبة إلى الوعي، إذ يحدث عند التعاطف مع شخص آخر شبه صدى نفسي. ونحن نعلم أنه عندما تنشأ علاقة عميقة بين شخصين، تحدث محاكاة غير واعية (تقليد الضحكة)، وبعض تعابير الوجه، وتقليد واضح للصوت وبعض السلوكيات.<sup>(1)</sup>

إن الحاجة للآخر أساسية، وتشهد هذه الحاجة على شعور "الأنوية" بالنقص عند غياب الاعتراف بها، وغياب الحب والصداقة.<sup>(2)</sup>

حاجة الأنا للآخر أساسية وخصوصا في ما يخص المجال النفسي كغياب الصداقة والحب. ولمعرفة الآخر يجب بالتأكيد فهمه ودراسته موضوعيا إن أمكن، لكن يجب أيضا فهمه شخصيا. إن عرض معرفة موضوعية عن العالم يجب أن تكون ملازمة لمعرفة متبادلة شخصية الآخر.<sup>(3)</sup>

وعليه لا تتضح ملامح الهوية من دون لقاء مع الآخر، إذ أن العزلة عنه، تجعلها ذات بعد واحد، فيسرع إليها العطب والجمود، في حين نجد اللقاء معه، يمنحها أبعادا مرعبة، تنفتح على أكثر من عالم، ولكن هل تشكلت هوية "الأنا" في الخطاب العربي عبر لقاء الآخر هو الغرب المتفوق المسيطر؟<sup>(4)</sup>

---

(1) - إدغار موران، المنهج إنسانية البشرية، الهوية البشرية، مرجع سابق، ص 95.

(2) - المرجع نفسه، ص 96.

(3) - المرجع نفسه، ص 97.

(4) - ماجدة حمودة، مرجع سابق، ص 17.

كما يتضح للمتأمل سوء فهم الآخر للهوية العربية الإسلامية، حين يضعها ضمن إطار ثابت، يشمل الحاضر والماضي معاً، لذلك افتقد كثير من المستشرقين الموضوعية، حيث وظف بعضهم دراساته لخدمة الفكر الاستعماري، فبدأ يعمل على إضعاف أهم روابط الهوية والدين الإسلامي.<sup>(1)</sup>

لهذا انتقد "إدوارد سعيد" افتقاد الباحث الغربي في أثناء دراسته ثقافة الآخر، شرطين من شروط المعرفة العلمية، الشرط الأول: هو الإحساس بالمسؤولية اتجاه الثقافة أو الشعب، موضوع الدراسة، والشرط الثاني: الموضوعية، فهو يتأثر بما هو غير علمي كالعواطف والعادات والتقاليد... وينسى واجبه العلمي والأخلاقي في الحيادية.<sup>(2)</sup>

ترتبط الأنا بالآخر والموضوع عندما تكون العلاقة موجبة، وتتفصل عن الآخر والموضوع عندما تكون العلاقة سالبة، وكلما ظهر الأنا مع الآخر في الموضوع الواحد، وهما في حالة تساوي وفق الحاجة والجهد، كلما اشتدت العلاقة بينهما، وكلما ظهر الأنا على حساب الآخر، كلما ضعفت العلاقة بينهما، وقد يحدث الصدام وتسود الفرقة إلى حين الالتزام بحق الآخر في الموضوع.<sup>(3)</sup>

فالأنا الموجبة هي التي تتمسك بما لها من الموضوع دون أن تمس حق الآخر فيه. وعندما تكون أهمية الأنا وعيا عند الآخر، وتكون أهمية الآخر وعيا عند الأنا، تكون الذات المشتركة التي تعترف بحق الجميع في الموضوع العام، وعندما تعم الجهالة بأهمية الأنا والآخر في

---

(1) - ماجدة حمودة، مرجع سابق، ص 20.

(2) - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(3) - حسين عقيل حسين، منطق الحوار بين الأنا والآخر، ط1، دار الكتاب الجديدة المتحدة، ليبيا، 2004، ص 131.

الموضوع المشترك، يطمس أحدهما على حساب الآخر، ويسود السلوك الأناني الذي تترتب عليه الأفعال السالبة.<sup>(1)</sup>

وبما أن لكل فرد خصوصية تميزه عن غيره وفق لقدراته واستعداداته وميوله وثقافتهم إذن لكل أنا خصوصية، وبما أن لكل أنا خصوصية فلا داعي لطمسها، بل من الواجب العلمي إظهارها بما يمكنها من أداء مهامها الخاصة بموضوعية واعتبار، وعندما لا تطمس الخصوصية لا تطمس الذات العامة التي هي مجموع تفاعل الخصوصيات فأنا كفرد أعرف أن لي حقوق وعلي واجبات، ولذلك أتحمل المسؤولية مع الآخرين الذين لهم علاقة بالمواضيع المشتركة بيننا.<sup>(2)</sup>

هوية الفرد تبدأ معه منذ نعومة أظافره، بناء على علاقته بنفسه وبأسرته وبمجتمعه، وبكل ما يشكل له محيطاً. وكذلك يمكن أن يساهم في التأثير أو التأثير فيه، وكلما زاد وعي الفرد بمحيطه وهويته، كلما اختلجته تساؤلات واستفسارات حول كيفية انتظام علاقاته بمحيطه، فتكون لديه صورة ذاتية وهي التي كون بها علاقاته الداخلية،<sup>(3)</sup> ثم ما نتج عن العلاقات والحركات والإشارات (صورته الخارجية)، وتتكون هاتين الصورتين من تفاعلات محيطه ومجتمعه، وإذا حدث خلل في أحد الطرفين ستنشأ "للذات أزمة" في هويتها لأن عناصر الهوية موجودة فينا أصلاً عند ولادتنا، مثل بعض الصفات الخارجية: الجنس واللون... وغيرها.<sup>(4)</sup>

---

(1) - حسين عقيل حسين، مرجع سابق، ص-ص 131-132.

(2) - المرجع نفسه، ص132.

(3) - بكيس وسيلة، زنادقة سفيان، خطاب الهوية والآخر...، المدونة، مجد7، دع1، 2020، سطيف 2، ص155.

(4) - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

إن ذات الفرد تقوم على مكونات متشعبة بجيناتها التي ولدت معها، وأخذت تنشئها تتزايد وتتنامى بتنامي هويتها. ولكن لها انعكاساتها على محور نشأة الذات في جملة تفاعلاتها بينها وبين الداخل والخارج، وهنا مكن الجوهر الذي يؤدي إلى "الثنائية المتضادة" التي تسكن الفرد مثل : الطبع والتطبع، الخير والشر، الضعف والقوة، ... وغيرها.<sup>(1)</sup>

فالهوية ما يصمد من الإنسان عبر الزمن، فتلازمه مكونة شخصيته، ومحددة معالمه بشكل ثابت، مما يمنح إبداعه طابعا خاصا، فلا يكون مسخا للآخرين، ولهذا تعد شرطا ملازما للفرد، يؤثر في الجماعة، ويمنحها سمة خاصة بها، و نصل إلى أننا لا نستطيع فصل "الأنا" عن "النحن" لأن الهوية تحقق شعورا غريزيا بالانتماء إلى الجماعة والتماهي بها، فتتبادل معها الاعتراف.<sup>(2)</sup>

فالتعايش مع الآخرين أضحى اليوم ضرورة، لا فكاك منها، لذلك فدمج الهويات العميقة في حياة الإنسان، ليس ممكنا لأن كل طرف يرى في هويته العميقة الجدارة وأهلية الاستمرار والغلبة والتفوق والتمكن. كما أن الانحباس في هذه الهويات يضر بحالة الوحدة والتعاون بين بني الإنسان في دوائر حياتهم المختلفة.<sup>(3)</sup>

الهوية كمفهوم يجمع تحت لوائه كل مفاهيم "التباذ والتفاعل والتناقض والانفتاح والانغلاق"، لأن الهوية عامل متغير ساهمت وتيرة التطور في العالم على مدى العقدين الماضيين، في سرعة انتشارها، فتزايد الاهتمام بها كمفهوم وكمارسة، سواء في العلوم الاجتماعية أو على

---

(1) - بكيس وسيلة، زداقة سفيان، مرجع سابق، ص 155.

(2) - المرجع نفسه، ص 156.

(3) - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

نطاق أوسع من ذلك وبصورة أدق،<sup>(1)</sup> مما يأزم أمرها ويضعها حيال "أزمة" ليحيل هذا إلى فكرة ( تصدع التوازن بين مكونات متباينة) على شاكلة الأزمات الاقتصادية، ويمكن النظر إلى أزمات الهوية بوصفها اضطرابات في علاقات مستقرة نسبيا بين عناصر تهيكّل النشاط، الانتاج والاستهلاك، الاستثمارات ... الخ، والنشاط المقصود هنا هو "المماثلة" أي تصنيف الآخرين والذات.<sup>(2)</sup>

الهوية تتشكل من خلال تفاعل "الأنا" مع "الآخر"، مما يعكس عمق العلاقات الإنسانية وأثرها على تكوين الهويات الشخصية والجماعية.

## 2- الحوار وسبل التواصل الحضاري:

ركز الفيلسوف زكي نجيب محمود في أعماله على أهمية الحوار وسبل التواصل الحضاري في بناء المجتمعات. بحيث يرى أن الحوار ليس مجرد تبادل للأفكار، بل هو عملية تفاعلية تهدف إلى الوصول من أجل فهم مشترك وتحقيق التقدم والتطور. وكذلك شدد على أهمية الحوار المفتوح والبناء من أجل تحقيق النمو الحضاري والتقدم الاجتماعي. إن الحوار بين الأنا والآخر هو الطريق الأنسب والوسيلة المثلى إذا لم يكن المسلك الوحيد في التواصل الحضاري، كما أن الاختلاف بين البشر كما هو بين الحضارات أمر طبيعي وشيء واقعي، والطريق الأمثل لتجاوز هذه الاختلافات هو البحث عن الحق أينما كان

---

(1) - بكيس وسيلة، زدادقة سفيان، مرجع سابق، ص 157.

(2) - المرجع نفسه، ص 158.

وأحسن وسيلة لإدراك الحق هو الحوار بين الأفراد، كما هو بين الجماعات، والحضارات والأمم والشعوب.<sup>(1)</sup>

الحوار هو عملية تبادل الأفكار والمعلومات بين الأفراد و الجماعات والحضارات، كما أنه يهدف إلى التفاهم المشترك وحل النزاعات، بالإضافة إلى كونه أداة أساسية لبناء علاقات قائمة على الاحترام المتبادل.

فالأصل فيها أن نتعاون ونتعارف ونتواصل فيما بيننا ونتعايش ثقافيا حتى تتقلص الفروق بيننا وتتقارب بعضها إلى بعض. يقول "الموردي": "جعل الله الناس أصنافا مختلفين وأطوارا متباينين ليكونوا بالاختلاف مؤتلفين وبالتباين متفقين، فيتعاطفوا بالإيثار تابعا ومتبوعا ويتساعدوا على التعاون آمرا ومأمورا."<sup>(2)</sup>

الحوار يهدف إلى تحقيق فهم أعمق لوجهات نظر الآخرين، والتوصل إلى حلول مشتركة للمشكلات وتعزيز التعاون والتفاهم بين الأطراف والأجناس المختلفة.

فالحوار في الثقافة الإسلامية مبدأ من مبادئ الأخلاقية التي قامت على أساسها الحضارة العربية الإسلامية في تواصلها مع حضارات الأمم الأخرى المغايرة، وبين أفراد الأمة الواحدة فيما بينهم. فالحوار سمة دالة على المرونة وعلى التسامح وعلى قبول الرأي الآخر حتى ولو كان غير مألوف وهذا هو معنى المراجعة والعدول عن الموقف.<sup>(3)</sup>

---

(1) - علي بودربالة، إشكالية التواصل بين الأنا والآخر...، جامعة الجزائر2، المدونة، المجلد 7، العدد2، 2020، ص815.

(2) - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(3) - المرجع نفسه، ص816.

الحوار في الثقافة الإسلامية يهدف إلى التسامح والاحترام لأنه من الأسس التي تدعم التواصل الحضاري. وكذلك قبول الرأي تقبل الآخر، والاعتراف بحقه في التعبير عن أفكاره من أجل تعزيز العلاقات وتحقيق سبل التواصل الحضاري.

الحضارة الإسلامية تدافعت مع الحضارات التي كان لها شأن كالفارسية واللاغريقية واليونانية، وكل الحضارات الشرقية القديمة، فالاحتكاك الحضاري أخذ وعطاء. وقد استفادت الحضارة الإسلامية من غيرها في جانبها العلمي والفلسفي، فقد كانت هناك مناظرات وجدل كلامي وحوار فلسفي وتبادل علمي عن طريق الترجمة والسفرات والرحلات.<sup>(1)</sup>

الاحتكاك الحضاري يتم عن طريق التعليم والتثقيف فيما يخص ثقافات وتجارب الآخرين بحيث يمكننا من المساهمة في تقليل الفجوات الثقافية وتعزيز الفهم العميق بين الشعوب. فالتواصل الحضاري كما هو في التجربة التاريخية للمسلمين لا يقف عند فكرة معالجة إشكالية الاختلاف أو التنوع الثقافي كما هو في الاجتماع البشري، بل هورؤية فلسفية تشريعية إنسانية استشرافية شاملة.<sup>(2)</sup>

فيما يتعلق بالتواصل الحضاري فهو ضروري من أجل احترام الآخر، والتفاعل معه بطريقة تعزز من قيمة الاختلاف وتساهم في تحقيق التفاهم. كون الحوار وسيلة لبناء جسور التواصل بين الثقافات من أجل التقليل من الصراعات وتعزيز سبل التعاون والتفاهم.

فالأنا الإسلامية لم تجبر الناس على أن يتخلوا على دياناتهم أو قومياتهم أو لغاتهم، فقد عاش في المجتمع الإسلامي النصراني واليهودي والمجوسي... وكل الطوائف. هذامن حيث المبدأ، وعمليا اعتراف الإسلام بكل الديانات، واعتمد لهم قياداتهم الدينية والعقدية يمثلهم أمام

---

(1) - علي بودربالة، مرجع سابق، ص 816.

(2) - المرجع نفسه، ص-ص، 816-817.

سلطة الدولة الإسلامية التي تحمي حريتهم في العبادة والأموال والمعابد هذا ما يذكره التاريخ وباعتراف من المستشرقين أنفسهم.<sup>(1)</sup>

فالاعتراف بالاختلاف والتعدد موجود حتى داخل المجتمع الإسلامي نفسه فهناك فرق كلامية ومدارس فقهية أصولية...مثلما كانت عليه حضارة الآخر الغرب أيام الإصلاح الديني، فالاعتراف بالآخر والتسامح معه بقدر ما يضيق عند الآخر حتى بين المتدينين الغربيين انفسهم بقدر ما يتسع أكثر في الأنا الإسلامية بحيث تستوعب أهل الإسلام وغيرهم من أهل الكتاب.<sup>(2)</sup>

الاعتراف بالاختلاف والتنوع بين المجتمعات من خلال الفروق الفردية والاجتماعية، والتعدد الثقافي، والانتماء الديني، فالإسلام دين تسامح وتعاون وتفاهم وحوار وتشاور واعتراف بالآخر.

فالعفو والصفح واحترام الآخر المغاير ومعاملته بالعدل والانصاف دلائل قطعية على أن السلام الإنساني العالمي مبدأ مقدم على الحرب الاستباقية، والحياة الطيبة لكل البشر هدف كلي لا يقبل التجزؤ في المرجعية الإسلامية، فحضارة الإسلام تكملة لسابقتها من حيث هي قائمة على الدين وتصويب لها من أنها جهد بشري قد ينتابه الخطأ.<sup>(3)</sup>

---

(1) - علي بودريال، مرجع سابق، ص 817.

(2) - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(3) - المرجع نفسه، ص-ص، 817-818.

فالأنا الإسلامية في تعاملها مع الآخر المغاير داخليا وخارجيا تسلك طريق التواصل معه والانفتاح عليه، فالحوار المفتوح على التحري للحق ومناشدة الصواب، ساد التعايش الحضاري مع كل المخالفين طيلة قرون وتم التعارف بين كل شعوب الأرض.<sup>(1)</sup>

فالحوار الحضاري في عالمنا المعاصر المتصف بالمعولم ، قد يأخذ مسميات مختلفة (حوار الشرق والغرب، أو الشمال والجنوب، أو الحوار الإسلامي المسيحي، أو الإسلام والغرب...)، إلا أن المقصد هو الوصول إلى مجتمع إنساني متكامل تتعاون أطرافه فيما هو مشترك وكني ويعترف كل منها بخصوصيات الآخر واحترامها لها وهو البعد الإنساني في الحوار المؤدي إلى التواصل والتفاعل بين الحضارات والأمم.<sup>(2)</sup>

كما أن الحوار من وظائفه الأساسية أنه يساعد على تجاوز كل ما من شأنه أن يؤدي إلى الصراع أو الصدام الحضاري. فهل هذا موجود في مجتمع العولمة الذي تغلب عليه السيطرة الاقتصادية والسياسية وكل مظاهر القوة بما فيها السيطرة الثقافية من المجتمعات الغربية المتطورة والغنية على باقي المجتمعات المحرومة التي عانت من ويلات الاستعمار؟<sup>(3)</sup>

الحوار وسبل التواصل الحضاري يساهمان في بناء مجتمع عالمي يسوده التعاون والتفاهم، ويعزز من قدرة الأفراد والجماعات على العمل سويا في تحقيق الأهداف المشتركة المنشودة من أجل العيش في سلام وأمن واستقرار، وهو من أهم المطالب اليوم وفي المستقبل لحل مختلف المشاكل التي عرفتتها البشرية ومحورها الصدام بين الشرق والغرب الذي لا يمكن تجاوزه إلى بحوار بناء وهادف بين الأنا والآخر.

---

(1) - علي بودريال، مرجع سابق، ص 818.

(2) - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(3) - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

### 3- التفاعل بين الأنا والآخر:

الأنا لا يعيش فراغ، بل يتفاعل مع الآخرين بطرق متنوعة، هذا التفاعل يمكن أن يكون ايجابيا من خلال التعلم والتفاهم المشترك، أو سلبيا من خلال الصراع والتمييز. وعليه من خلال فلسفة المفكر زكي نجيب محمود، التفاعل بين الأنا والآخر هو عنصر أساسي لفهم الهوية والوجود الإنساني ومواكبة مختلف التحديات المتعلقة بها في الراهن والمستقبل، بحيث يعالج هذا التفاعل من خلال عدة جوانب مختلفة منها: تكوين الهوية، والتواصل والتفاعل، والتفاهم المتبادل. بحيث يبرز أهمية الآخر في توضيح الأنا من خلال التفاعل مع الآخر، بحيث الآخر يساعد الأنا على فحص وتصحيح مفاهيمه عن ذاته. كما يركز على أهمية التفاعل المتبادل بين الأنا والآخر ويعتبر أن التفاهم يساعد في تخطي الاختلافات الثقافية والاجتماعية، ويعزز من الوحدة والتعاون بين الأفراد. بحيث يسعى زكي نجيب محمود من خلال هذه الجوانب إلى إظهار كيف يشكل التفاعل مع الآخر عملية مركزية في تطوير فهم الأنا وتعزيز التفاعل والتفاهم الاجتماعي مع الآخر.

التفاعل بين الأنا والآخر يؤكد التبادل الفكري الذي يصل إلى معرفة كل طرف للآخر معرفة حقيقية تعكس القواسم المشتركة فيما فيه من الخير للبشرية لاسيما مع دخول جيل جديد من حقوق الإنسان في الأجندة الدولية، بحيث بات الحديث عن التنمية المستدامة وأولويات الخطاب العالمي.<sup>(1)</sup> وأصبح الحق في الاتصال بديهية تنبض بها القرية الكونية حتى وإن أرادت بعض القوانين إغفالها أو حتى منعها، ليصبح الحوار بين الأنا والآخر حقيقة عملية في العالم الافتراضي الذي أكد إعلام المواطن ولم يعد يعيش المعرفة فقط بجانبها العمي

---

(1) - سعيد عادل بهناس، الأنا والآخر من الذات إلى التفاعل والحوار، جامعة الجزائر 3، ص320.

ولكن بصورتها الإنسانية، فالآخر ضروري للأنا و الأنا ضرورية للآخر في سياق هوية عالمية.<sup>(1)</sup>

**خلاصة الفصل:** في آخر الفصل الرابع الذي مثل دراسة نقدية واستشرافية أو محطة تجاوز وابداع في قراءة تصور الفيلسوف زكي نجيب محمود، أثرنا وجهات النقد الموجهة له في طرح المسألة، ثم عرضنا قراءة خاصة للمسألة تطمح إلى استشراف فهم جديد لها بالاستفادة من حقول مختلفة و تربطها بمسائل مرزية ومحورية كالهوية والتفاعل الحضاري والحوار والتواصل ... ويبقى موضوع الأنا والآخر من المسائل الفلسفية التي تحتاج إلى التحليل والمقارنة بين وجهات النظر المختلفة، وما يهمنا فيه هو الاستعانة بالفلسفة بمشاربها المختلفة بما فيها الفلسفة الوضعية المنطقية في فهم المسألة في ضوء العلم والواقع والفعالية.

---

(1) - سعيد عادل بهناس، مرجع سابق، ص 320.

خاتمة

## خاتمة:

في ختام بحثنا، نستنتج أن إشكالية الأنا والآخر تعتبر أهم إشكاليات الفكر العربي المعاصر، تمثل استجابة لظروف تاريخية واجتماعية وثقافية ... عرفها العرب في الفترة المعاصرة، تدور في فكر زكي نجيب محمود حول كيفية تشكل الهوية الفردية وكيفية التفاعل مع الآخرين في السياق الثقافي والاجتماعي. بالإضافة إلى مجموعة من القضايا، الأصالة والمعاصرة، التراث والعلم، اللغة والهوية، الثقافة والحضارة، ومن النتائج التي توصلنا إليها يلي:

- إشكالية الأنا والآخر عرفت منذ الفكر الفلسفي القديم، وقد عرفت تطورات وتحولات لا يمكن أن يكون تصور زكي نجيب محمود بمنأى عنها.

- تستمد إشكالية الأنا والآخر عند الفيلسوف زكي نجيب محمود، مختلف مقوماتها من حياة المفكر كعلم أعلام العلمانية المعاصرة، ومن فلسفة الوضعية المنطقية، التي تعتبر أساس منهجه في نقد التراث والمعاصرة وتحليلهما، ودعوته للأخذ بالعلم وبمنهجه العلمي في معالجة قضايا المجتمع العربي، وتأكيده على أهمية اللغة في التفكير العلمي المنطقي.

- ترتبط لإشكالية الأنا والآخر عند الفيلسوف زكي نجيب محمود بدعوته إلى الإصلاح وتجديد الفكر العربي والموائمة بين الأصالة والمعاصرة أو بين الثقافتين أواخر الستينات وأوائل السبعينات 70م.

- تؤسس إشكالية الأنا والآخر عند الفيلسوف زكي نجيب محمود لقضايا فكرية وفلسفية شغلت حياته ودفعته لتجديد الفكر العربي المعاصر أهمها: قضية الأصالة والمعاصرة، والتراث، واللغة، والثقافة، والتجديد والتقدم، والحرية وغيرها من القضايا.

- تتطوي إشكالية الأنا والآخر عند الفيلسوف زكي نجيب محمود على أبعاد فكرية وفلسفية تتجاوز الطرح الواقعي السياسي والاجتماعي والثقافي ... لها، فهي تحمل بعد ابستمولوجي وحضاري.
- الثقافة العربية الإسلامية بالنسبة له هي ثقافة إنسانية ذات خصوصية تلتقي مع ثقافة أي شعب.
- كان على وعي تام بالتطور المعرفي والتقني الذي يجري في العالم وضرورة استلزامه في مواكبة تحديات الراهن.
- الحضارات الإنسانية تنتقل طبيعياً من شعب لآخر لذا لابد من التوفيق بين هذه الحضارات الإنسانية، ويؤمن بأن الحضارات يؤثر بعضها في بعض.
- مواضيعه الاجتماعية والفلسفية يطرحها ويتناولها من زاوية جديدة فيها كثير من التحليل والتوضيح وتوسيع الأفق.
- التراث صناعة بشرية غير مقدسة، ومسألة إنسانية يجب أن تكون مفتوحة الأطراف.
- لم يبلغ التراث مطلقاً بل دعا إلى ضرورة الاطلاع على تراث الآخر وتأمله تأملاً نقدياً، لذلك كانت دعوته إلى التواصل النقدي مع تراث الآخر للتحرر من منطق الهيمنة والتقديس.
- يسعى إلى تأسيس حداثه غربية، بالإضافة إلى ممارسته للقطيعة مع التراث بنوعية التراث الإسلامي والتراث الغربي.
- كان محل نقد من طرف الكثير من علماء مصر ومفكريها، لكنه بقي متمسكاً بمنهجه.
- أعجب بالحضارة الغربية واعتبرها آخر ما وصلت إليه الإنسانية من تقدم.
- اعتبر الغرب هو الوريث الوحيد للحضارات القديمة، وأنه متفرد بالعلم، وأنكر دور الحضارات القديمة في الصين والهند وما بين النهرين ومصر في تكوين العلم الإنساني.
- اعتبر حضارة الغرب المقياس والنموذج الذي تحتذيه كل الحضارات.

- اختزل الحضارة العربية كلها والتراث الإسلامي كله في الدين والعلوم الدينية، واختزل الغرب كله في العلم الطبيعي.
- الفيلسوف زكي نجيب محمود كان يدعو إلى الأخذ الكامل المطلق بثقافة الغرب وحضارته، على اعتبارها حضارة العصر، وهو ما جعله يلقي الكثير من النقد لدى البعض من أقطاب الفكر العربي.
- الفيلسوف زكي نجيب محمود بقدر ما هو متأثر بالغرب هو عروبي أيضا.
- اتجه الفيلسوف زكي نجيب محمود نحو التراث العربي الإسلامي بحثا ودراسة وتحليلا، واكتشف فيه عناصر ايجابية مشرقة يجدر الأخذ بها.
- دعا الفيلسوف زكي نجيب محمود إلى الأخذ من حضارة الغرب وليس أخذها كلها.
- جعل الفيلسوف زكي نجيب محمود مدار فكره العمل والتطبيق في جميع مجالات الحياة، فهو لم يكن نظريا في فكره فحسب، بل عمليا ومصلحا اجتماعيا.
- أحدث الفيلسوف زكي نجيب محمود جدلا كبيرا في العالم العربي المعاصر، كما وجهت له انتقادات بسبب إعلانه عن القطيعة مع التراث العربي الإسلامي.
- أكد الفيلسوف زكي نجيب محمود على إعمال العقل في التراث تطبيقا عمليا، مؤسسا لثورة علمية نحو تجديد الفكر العربي.
- يعد الفيلسوف زكي نجيب محمود أول من طرح قضية الثنائية الثقافية أو الحضارية.
- سعى الفيلسوف زكي نجيب محمود إلى تحليل واقعنا العربي، ودراسة مشكلاته وأسباب تأخره وسبل نهضته.
- الإشكالية الرئيسية في الفكر العربي الحديث والمعاصر هي إشكالية "التراث".
- أكد الفيلسوف زكي نجيب محمود على إعمال العقل في التراث تطبيقا عمليا، مؤسسا لثورة علمية نحو تجديد الفكر العربي.

- يعتبر زكي نجيب محمود التراث عنصر مهم في فهم الهوية العربية المعاصرة.
- كان يشدد على أهمية التواصل والتفاهم بين الثقافات العربية والغربية.
- يؤمن بأن التعلم من الثقافات المختلفة يمكن أن يثري الحوار ويعزز الفهم المتبادل.
- اشتهر بأفكاره حول الهوية والتفاعل بين الذات والآخر في السياق العربي.
- يركز على تحليل العلاقات الاجتماعية والثقافية وكيفية تشكل الهوية الفردية والجماعية.
- يعتبر أصالة الثقافة والتراث جزءاً أساسياً من فهمه للهوية العربية المعاصرة.
- يرى أنه يمكن للأصالة أن تكون مورداً هاماً للتطور والتجديد.
- دعوته للمعاصرة والأصالة نتيجة اطلاعه على تراث الآباء والأجداد.
- مساهمته في إيقاظ الوعي العربي، ومعالجته العميقة للواقع العربي وإيجاد حلول لمشكلاته.
- زكي نجيب محمود الفيلسوف العربي قدم رؤية مهمة حول إشكالية الأنا والآخر من خلال أعماله الفكرية والفلسفية.
- تناول إشكالية الأنا والآخر من خلال مسائل مختلفة منها: الأصالة والمعاصرة، التراث، الهوية واللغة، الثقافة والحضارة.
- تعتبر إشكالية الأنا والآخر من بين المفاهيم الرئيسية في فلسفته، حيث يدرس كيفية تشكل الهوية من خلال التفاعل مع الآخر والبيئة الاجتماعية.
- يرى زكي نجيب محمود أن الأنا يتكون من خلال وعي الفرد بذاته وبناء على تفاعله مع الآخر.
- يعتبر الفيلسوف زكي نجيب محمود الآخر مرآة بالنسبة للأنا تعكس ذاته.
- القراءة التي قدمها الفيلسوف زكي نجيب محمود لإشكالية الأنا (العرب) والآخر (الغرب)، ساهمت في ترسيخ رؤية عن المجتمع العربي الإسلامي من خلال (التراث). وكيف يمكننا

الاندماج والتواصل مع الآخر (الغرب) لمعرفة حضارته ومختلف الأساليب التي ساهمت في تطوره وازدهاره. والاستفادة منها واستخدامها بقلب ( طابع ) عربي إسلامي.

- العلاقة بين الأنا والآخر علاقة متبادلة، بحيث يؤثر كل منهما في الآخر، فالأنا تتشكل من خلال الآخر.

- يؤكد زكي نجيب محمود أن الهوية الفردية تتأثر بشكل كبير بالثقافة والمجتمع الذي تنتمي إليه الأنا.

- إشكالية الأنا والآخر من بين المسائل التي تم طرحها من قبل على المستوى الفكري والفلسفي والأدبي والديني والثقافي والسياسي وغيره من المستويات، وسيتم طرحها مستقبلاً في الفكر الفلسفي المعاصر، كون المسألة راهينية وموضوع العصر خصوصاً إذا تعلق الأمر باللغة والهوية والحضارة والثقافة سواء في الفكر العربي أو الفكر الغربي.

# قائمة المصادر والمراجع

قائمة المصادر والمراجع

أولاً: قائمة المصادر:

أ/ المصادر باللغة العربية:

1. زكي نجيب محمود، المعقول واللامعقول فيتراثنا الفكري، ط2، دار الشروق، بيروت، 1972.
2. زكي نجيب محمود، أفكار ومواقف، ط2، دار الشروق، بيروت، 1978.
3. زكي نجيب محمود، بذور وجذور، ط1، دار الشروق، بيروت، 1990.
4. زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي، ط1، دار الشروق، بيروت، 1971.
5. زكي نجيب محمود، ثقافتنا في مواجهة العصر، ط3، دار الشروق، القاهرة، 1982.
6. زكي نجيب محمود، حصاد السنين، مؤسسة هنداوي، سي أي سي، (د-ب)، 2018.
7. زكي نجيب محمود، حياة الفكري العالم الجديد، ط2، دار الشروق، بيروت، 1982.
8. زكي نجيب محمود، خرافة الميتافيزيقا، ط1، مكتبة النهضة المصرية، 1953.
9. زكي نجيب محمود، طريقنا إلى الحرية، محاوره أحمد عثمان، ط1، عين الدراسات للبحوث والعلوم الانسانية، 1994.
10. زكي نجيب محمود، عربي بين ثقافتين، دار الشروق، ط1، بيروت، 1990.
11. زكي نجيب محمود، عن الحرية أتحدث، ط1، دار الشروق، بيروت، 1986.
12. زكي نجيب محمود، في تحديث الثقافة العربية، ط1، دار الشروق، بيروت، 1987.

13. زكي نجيب محمود، في حياتنا العقلية، ط1، دار الشروق، بيروت، 1979.
14. زكي نجيب محمود، قصة عقل، مؤسسة هنداوي، سي أي سي، (د-ب)، 2018.
15. زكي نجيب محمود، قيم من التراث، ط1، دار الشروق، بيروت، 1984.
16. زكي نجيب محمود، قشور ولباب، ط2، دار الشروق، بيروت، 1988.
17. زكي نجيب محمود، موقف من الميتافيزيقا، ط1، دار الشروق، القاهرة، 1983.
18. زكي نجيب محمود، من خزانة أوراق، ط1، دار الهداية للطباعة والنشر، 1996.
19. زكي نجيب محمود، نحو فلسفة علمية، ط2، مكتبة الأنجلو المصرية، مصر، 1980.
20. زكي نجيب محمود، هذا العصر وثقافته، ط1، دار الشروق، بيروت، 1980.
21. زكي نجيب محمود، هموم المثقفين، ط1، دار الشروق، بيروت، 1981.

#### ثانيا : قائمة المراجع

#### أ/ المراجع باللغة العربية:

1. السيد ولد أباه، أعلام الفكر العربي، الشركة العربية للأبحاث والنشر، ط1، بيروت، 2010.
2. الوائلي، عامر عبد زيد، صورة الآخر الحضاري، نقد الاستعلاء في المركزية الغربية، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، (د-ط)، بيروت، 2018.
3. أسامة حسن الموسوي، المفارقات المنهجية في فكر زكي نجيب محمود، مطبوعات جامعة الكويت، 1997.
4. ابراهيم مصطفى ابراهيم، نقد المذاهب المعاصرة، دار الوفاء للطباعة والنشر، الاسكندرية، مصر، ط1، 2000.

5. إمام عبدالفتاح إمام، رحلة في فكر زكي نجيب محمود، المجلس الأهلي للثقافة، 2001.
6. إدغار موران، المنهج انسانية البشرية، الهوية البشرية، ط1، هيئة أبوظبي للثقافة والتراث، أبوظبي، 2009.
7. أفلاطون، المحاورات الكاملة، مجلد1، الجمهورية، محاوره السيبيادس الأول، تر- شوقي داود تماراز، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، 1994.
8. أرسطو، علم الأخلاق إلى نيقوماخس، الجزء الأول، ترجمة الفرنسية: مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، 1924.
9. أليكس مكشيللي، الهوية، تر: علي وطفة، ط1، دار الرسم للخدمات والطباعة، سوريا، 1993.
10. بنعبالعلي عبدالسلام، سالم يفوت، درس الاستمولوجيا، دار الشؤون الثقافية، بغداد، 1986.
11. جورج طرابيشي، من النهضة إلى الردة تمزقات الثقافة العربية في عصر العولمة، (د - ط)، (د - س).
12. جان بول سارتر، الوجودية مذهب انساني، تر: عبد المنعم مجاهد، دار النشر المصرية، القاهرة، (د-ط)، 1950.
13. جان بول سارتر، جلسة سرية، تر: مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار النشر المصرية، (د-ط)، القاهرة، مصر، 1958.
14. حسن حنفي، حوار الأجيال، (د-ط)، المكتب المصري للمطبوعات، القاهرة، 2009.

15. حسن حنفي، التراث والتجديد (موقفنا من التراث)، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط5، بيروت، لبنان، 2005.
16. حسن حنفي، الهوية، ط2، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2012.
17. حسن حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، الدار الفنية للنشر والتوزيع، القاهرة، (د-ط)، 1991.
18. حسن حنفي، حصار الزمن الحاضر (إشكالات)، مركز الكتاب للنشر، القاهرة، ط1، 2004.
19. حسين عقيل حسين، منطق الحوار بين الأنا والآخر، دار الكتاب الجديدة المتحدة، ط1، ليبيا، 2004.
20. حسين محمد سليمان، التراث العربي الإسلامي، دراسة تاريخية ومقارنة، ديوان المطبوعات الجامعية، (د-ط)، الجزائر، 1988.
21. روجيه بول داروا، أساطين الفكر، تر: علي نجيب ابراهيم، دار الكتاب العربي، (د-ط)، بيروت، لبنان، 2012.
22. روجيه غارودي، في سبيل الحضارات، ترجمة: عادل العوا، عويدات للنشر والطباعة، بيروت، ط4، 1999.
23. كفاح حاجم شنيار، التحليل السياقي لدلالة ضمير(أنا) في التعبير القرآني، مركز عين الدراسات والبحوث المعاصرة، (د-ط)، 2018.
24. لودفيج فتنجشتين، رسالة منطقية فلسفية، تر: عزمي إسلام، تقديم: د- زكي نجيب محمود، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، (د-ط)، 1968.
25. محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، دراسات ومناقشات، المركز الثقافي العربي، ط1، لبنان، بيروت، 1991.

26. محمد عابد الجابري، الإسلام والغرب - الأنا والآخر، ط1، بيروت، 2009.
27. محمد الهلالي، عزيز لزرق، الغير - دقاتر فلسفية، ط1، دار توبقال للنشر، المغرب، 2010.
28. مجدي أحمد عبد الله، مقدمة في سيكولوجية الاتصال والإعلام، ط1، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، 2008.
29. مجموعة من الاكاديميين العرب، الفلسفة الغربية المعاصرة، صناعة العقل الغربي، ج1، ط1، منشورات ضفاف، بيروت، لبنان، 2013.
30. ماجدة حمودة، إشكالية الأنا والآخر ( نماذج روائية عربية )، (د-ط)، عالم المعرفة، الكويت، 2013.
31. ناصف نصار، طريق الاستقلال الفلسفي، ط3، دار الطليعة، بيروت، 1988.
32. صفاء عبد الفتاح محمد المهداوي، الأنا في شعر محمود درويش، ط1، عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع، إربد - شارع الجامعة، 2013.
33. علي ماهر عبد القادر محمد، فلسفة العلوم، ج3، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، 1985.
34. عبد الرحمن بدوي، دراسات في الفلسفة الوجودية، النهضة المصرية، ط2، مصر، 1966.
35. عبد الرحمن بدوي، الزمان الوجود، دار الثقافة، ط3، بيروت، لبنان، 1973.
36. عبد الرحمن بدوي، مدخل جديد إلى الفلسفة، وكالة المطبوعات، ط1، الكويت، 1975.
37. علي زيعور، قطاع الفلسفة الراهن في الذات العربية، مؤسسة عزالدين للنشر، بيروت، 1994.

38. عبد الله علي العليان، حوار الحضارات في القرن الحادي والعشرين، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 2004.
39. عبد الستار الهيتي، الحوار والذات، كتاب الأمة، العدد 99، ط1، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، 2004.
40. عاطف العراقي، زكي نجيب محمود مفكرا عربيا ورائدا للاتجاه العلمي التنويري، (د-ط)، دار الوفاء لدنيا الطباعة، الإسكندرية، 2001.
41. فيلهوهارلي، وآخرون، صورة الآخر العربي ناظرا ومنظورا، تحرير: الطاهر لبيب، مركز الدراسات الوحدة العربية، بيروت، (ط1)، 1999.
42. فؤاد كامل، الغير في فلسفة سارتر، دار المعارف، مصر، (د-ط)، (د-س).
43. فؤاد كامل، أعلام الفكر الفلسفي المعاصر، ط1، دارالجيل، بيروت، 1993.
44. فرانسيس فوكو ياما، الإسلام والحداثة والربيع العربي، ترجمة: حازم نهار، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 2015.
45. فرانسيس فوكو ياما، نهاية التاريخ والإنسان الأخير، ترجمة فؤاد شاهين وآخرون، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1993.
46. فوزية عيد مرجي، زكي نجيب محمود فلسفة التوفيق بين الثقافتين العربية الإسلامية والغربية، عالم الكتب الحديث، للنشر والتوزيع، ط1، الأردن، 2006.
47. قصير علي، ايمانويل ليفيناس فيلسوف الغيرية البناءة، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، (د-ط)، بيروت، 2018.
48. سالم حميش، في معرفة الآخر، ط1، دار الحوار للنشر والتوزيع، سوريا، 2003.
49. سيغموند فرويد، الأنا والهو، ترجمة: محمد عثمان نجاتي، دار الشروق، القاهرة، ط4، 1982.

50. هيجل، العقل في التاريخ، تر وتقديم وتعليق: إمام عبد الفتاح إمام، المجلد الأول، دار التنوير، ط3، بيروت، 2007.

ب/ قائمة المراجع باللغة الأجنبية:

51. Ayer-A-JLanguage, **Truth and logic**, Power, Publication, New York, 1936.
52. James, w, **Pragmatism in the modern classical philosophers**, produced by steve harris, 2004.
53. Wittgenstein, Ludving, **Philosophical investigation**, third edition, Translatedby G.E.A, anscombe, willy-Blackwell, Oxford, 1963.
54. Charles- worth-maxwell, **Philosophy and Linguistic Analysis**, scond impression, editions E-nauwe alerts, Louvain, 1961.
55. Emmanuel levinas, **totalité et enfini**, essai sur l'extériorité, biblio essais, 1990.
56. Peirce, Charles, sanders, **Collected Palters**, voleum1, Par editorial introduction, by john daly, 1958.

ثالثا: قائمة القواميس و المعاجم والموسوعات باللغة العربية:

- 1- أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، المجلد الأول، تر: خليل أحمد خليل، منشورات العويدات، بيروت، ط2، 2001.
- 2- أحمد بن فارس، المقاييس في اللغة، دار الفكر، بيروت، (د-ط)، 1994.
- 3- معن زيادة، الموسوعة الفلسفية العربية، تحرير محمد الزايد و(آخرون)، المجلد الأول، معهد الإنماء العربي، بيروت، 1986.
- 4- مراد وهبة، المعجم الفلسفي، دار قباء الحديثة للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2007 (د-ط).
- 5- جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، ج2، ط1، بيروت، 1979.

6- م- روزنتال، م ويودين، الموسوعة الفلسفية، ترجمة: سمير كرم، دار الطليعة، بيروت، ط3، 1983.

7- عامر رشيد مبيض، موسوعة السياسة الاجتماعية الاقتصادية العسكرية (مصطلحات ومفاهيم)، دارالمعارف، سوريا، ط1، 1999.

8- عبدالرحمن بدوي، الموسوعة الفلسفية، ج1، المؤسسة العربية للدراسات، ط1، لبنان، 1984.

رابعاً: قائمة المجلات باللغة العربية:

1- أحمد فايز العجارمة، محمد عابد الجابري والتراث، المجلة الأردنية للعلوم الاجتماعية، المجلد 11، العدد 3، 2018.

2- أحمنة مشاشو، عقيلة محجوبي، الأنا والآخر، المفهوم والرؤية عبر تاريخ الفلسفة الغربية، مجلة الحكمة للدراسات الفلسفية، المجلد 10، العدد 2، الجزائر، 2022.

3- بكيس وسيلة، زدادقة سفيان، خطاب الهوية والآخر بين يقين الثبات وصراع التغير، المدونة، المجلد 7، العدد 1، جامعة سطيف 2، 2020.

4- حميدة هرباجي، اشكالية علاقة الأنا بالآخر بين ديكارت وسارتر، كلية العلوم الاجتماعية، الجزائر.

5- حسن حنفي، الاستغراب في مواجهة التغير، مجلة الاستغراب، العدد 1، 2015.

6- خضر حمايدي، سؤال التراث بين زكي نجيب محمود ومحمد عابد الجابري، مجلد 7، العدد 2، مجلة أنسنة للبحوث والدراسات، جامعة زيان عاشور الجلفة، 2016.

7- درقام نادية، الأنا والآخر وفلسفة التواصل، مجلة أبعاد، مجلد 8، الجزائر، 2001.

8- زينب زواقة، الأنا والآخر ذات إنسانية، المجلد 12، العدد 2، سلسلة الأنوار، جامعة الجزائر 2، 2022.

- 9- زروقي ثامر، إشكالية التراث في الخطاب الفلسفي عند زكي نجيب محمود، المجلد 5، العدد 4، مجلة هيرودوت للعلوم الانسانية، المركز الجامعي آفلو، 2021.
- 10- نرجس بخوش، آمال لواتي، جدل الأنا والآخر في الخطاب الحضاري، مجلة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية- قسنطينة الجزائر، مجلد 36، العدد 1، جامعة قسنطينة، 2022.
- 11- علي بودربالة، إشكالية التواصل بين الأنا والآخر من الخبرة المعرفية العربية الإسلامية إلى تحديات العالم المعاصرة، المدونة، المجلد 7، العدد 2، جامعة الجزائر 03، 2020.
- 12- سعيد عادل بهناس، الأنا والآخر من الذات إلى التفاعل والحوار، جامعة الجزائر 3.
- خامسا: الأطاريح الجامعية:
- 1- شيخ امحمد، اشكالية الأنا والآخر في الفكر العربي المعاصر طه عبد الرحمن - أنموذجا-، اطروحة لنيل شهادة الدكتوراه علوم، إشراف الأستاذ الدكتور: برباح مختار، جامعة وهران 2، 2016-2017.
- 2- بدة فوزية، الأنا والآخر في الفكر العربي المعاصر- إدورد سعيد أنموذجا، أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه ل م د، إشراف الأستاذ: بلوهم عبدالحليم جامعة 20 أوت قالمة، 2020-2021.

# فهرس الموضوعات

فهرس الموضوعات:

الإهداء

الشكر والعرفان

مقدمة ..... أ- ن

مدخل مفاهيمي ..... 30 - 12

الفصل الأول : الأنا والآخر الجذور والتحولت ..... 64 - 31

توطئة: ..... 32

المبحث الأول : الأنا والآخر في الفكر الغربي ..... 54 - 33

- الأنا والآخر في الفكر الغربي اليوناني: ..... 38 - 33

- الأنا والآخر في الفكر الغربي الحديث: ..... 43 - 39

- الأنا والآخر في الفكر الغربي المعاصر ..... 54 - 43

المبحث الثاني : الأنا والآخر في الفكر العربي ..... 64 - 55

- الأنا والآخر عند حسن حنفي ..... 58 - 55

- الأنا والآخر عند إدوارد سعيد ..... 59 - 58

- الأنا والآخر عند عبد الرحمان بدوي ..... 63 - 59

خلاصة الفصل ..... 64

الفصل الثاني: الأطر الفكرية والمعرفية لفلسفة زكي نجيب محمود ..... 113 - 65

توطئة: ..... 65

المبحث الأول : زكي نجيب محمود سيرة وفكر ..... 90 - 66

أولاً: سيرته ..... 69 - 66

|           |                                                                     |
|-----------|---------------------------------------------------------------------|
| 70 - 69   | ثانيا: تطوره الفكري                                                 |
| 72 - 71   | ثالثا: منهجه                                                        |
| 74 - 72   | رابعا: فلسفة اللغة عنده                                             |
| 76 - 75   | خامسا: علمنة الفلسفة                                                |
| 78 - 76   | سادسا: الأخلاق والقيم                                               |
| 83 - 78   | سابعا: موقفه من الميتافيزيقا                                        |
| 88 - 83   | ثامنا: موقفه الرافض للتراث العربي الإسلامي                          |
| 90 - 88   | تاسعا: موقفه من مسألة الحرية                                        |
| 90        | خلاصة المبحث:                                                       |
| 113 - 91  | المبحث الثاني: الأسس الفكرية والمعرفية لفكره                        |
| 99 - 91   | أولا: الوضعية المنطقية                                              |
| 104 - 100 | ثانيا: الفلسفة الماركسية                                            |
| 106 - 104 | ثالثا: الفلسفة البراغمية                                            |
| 111-106   | رابعا: الفلسفة التحليلية                                            |
| 112 - 111 | خامسا: الفلسفة الظواهرية                                            |
| 112       | خلاصة المبحث :                                                      |
| 113       | خلاصة الفصل                                                         |
| 149-114   | الفصل الثالث : مسائل وأبعاد إشكالية الأنا والآخر عند زكي نجيب محمود |
| 115       | توطئة:                                                              |
| 141 - 116 | المبحث الأول: مسائل جدلية العلاقة بين الأنا والآخر                  |
| 121 - 116 | أولا: مسألة الأصالة والمعاصرة                                       |

|           |       |                                                                              |
|-----------|-------|------------------------------------------------------------------------------|
| 127 - 121 | ..... | ثانيا: مسألة التراث والعلم                                                   |
| 134 - 128 | ..... | ثالثا: مسألة الهوية واللغة                                                   |
| 141 - 134 | ..... | رابعا: مسألة الحضارة والثقافة                                                |
| 141       | ..... | خلاصة المبحث:                                                                |
| 149-142   | ..... | المبحث الثاني : أبعاد إشكالية الأنا والآخر عند زكي نجيب محمود                |
| 143 - 142 | ..... | أولا: البعد الأنطولوجي                                                       |
| 147 - 143 | ..... | ثانيا: البعد الابستمولوجي                                                    |
| 149 - 147 | ..... | ثالثا: البعد الحضاري                                                         |
| 149       | ..... | خلاصة المبحث                                                                 |
| 149       | ..... | خلاصة الفصل:                                                                 |
|           |       | الفصل الرابع: إشكالية الأنا والآخر عند زكي نجيب محمود: رؤية نقدية واستشرافية |
| 174 - 150 | ..... |                                                                              |
| 151       | ..... | توطئة                                                                        |
| 156-151   | ..... | المبحث الأول : رؤية نقدية لإشكالية الأنا والآخر عند زكي نجيب محمود           |
|           |       | المبحث الثاني: رؤية استشرافية لإشكالية الأنا والآخر عند زكي نجيب محمود       |
| 162 - 156 | ..... |                                                                              |
| 156       | ..... | - مسألة الأنا والآخر - نحو قراءة أخرى لأفكار زكي نجيب محمود                  |
| 158 - 156 | ..... | - الأنا والآخر في المنظور الإسلامي                                           |
| 159 - 158 | ..... | - الأنا والآخر في الفكر النقدي المعاصر                                       |
| 162 - 159 | ..... | - الأنا والآخر وفلسفة التواصل                                                |
| 162       | ..... | - الأنا والآخر ومسألة الهوية عند زكي نجيب محمود                              |

|                 |                                 |
|-----------------|---------------------------------|
| 168 - 162 ..... | - الهوية بين الذات وإشكال الآخر |
| 172 - 168 ..... | - الحوار وسبل التواصل الحضاري   |
| 173 - 172 ..... | - التفاعل بين الأنا والآخر      |
| 174 .....       | خلاصة الفصل:                    |
| 180 - 175 ..... | خاتمة                           |
| 190 - 181 ..... | قائمة المصادر والمراجع :        |
| 194 - 191 ..... | فهرس الموضوعات:                 |
|                 | ملخص                            |

ملخص

## المخلص :

إشكالية الأنا والآخر في الفكر العربي المعاصر، وخاصة في فكر زكي نجيب محمود، تتمحور حول كيفية تشكل الهوية الفردية والتفاعل مع الآخرين في السياق الثقافي والاجتماعي. بالإضافة إلى مجموعة من القضايا، الأصالة والمعاصرة، التراث والعلم، اللغة والهوية، الثقافة والحضارة. بحيث يرى زكي نجيب محمود أن الأنا يتشكل من خلال تفاعله مع الآخر، ويلعب الآخر دوراً مهماً في تعريف الأنا لهويته. وأن عملية البحث عن الذات هي عملية مستمرة ومتواصلة تتطلب من الأفراد فهم دورهم في المجتمع وكيفية تأثيرهم وتأثرهم بالآخرين. كما يؤكد على أن الآخر ليس مجرد كائن خارجي، بل هو جزء أساسي من عملية بناء الذات. فالعلاقة بين الأنا والآخر هي علاقة متبادلة تؤدي إلى تكوين الهوية وتطورها.

الكلمات المفتاحية: الأنا - الآخر - التراث - الحوار - التواصل - الهوية - اللغة

## Summary:

The Problem of Self and Other in Contemporary Arab Thought, Especially in The Thought Of ZakiNaguib Mahmoud. It revolves around how individual identity is formed and how we interact with others in a cultural and social context.

In addition to a range of issues, authenticity and modernity, heritage and knowledge, language and identity, culture and civilization. Zaki Naguib Mahmoud believes that the ego is formed through its interaction with the other, The other plays an important role in defining the ego's identity. The process of self-discovery is an on going and continuous process that requires individuals to understand their role in society and how they influence and are influenced by other. He also emphasizes that the other is not just an external being, but rather an essential part of the process of building the self. The relationship between the self and the other is a reciprocal relationship that leads to the formation of the identity and its development.

**Key words:** Ego-The other – Heritage – Dialogue – communication- Identity-The language.