قراءة في فكر الطيب تيزيني

لخضر مذبوح(*)

بدايـــة أتـــوجه بالشكر الجزيل لأعضاء الجمعية الفلسفية المصرية والمعهـــد الـــسويدي علـــى دعوتهم لنا لهذه الندوة وعلى رأسهم الأستاذ الدكـــتور حـــسن حنفي الذي رسخ في الفكر العربي من خلال نشاطات الجمعـــية الفلـــسفية المصرية تقليدا جميلا يتمثل في إقامته لهذا الحوار ورعايته له و"حوار الأجيال" أراه عنوانا جميلا معبرا عن أهداف وآمال أعـــلام الفكـــر العربي، على اختلاف أجيالهم وأطروحاتهم، التي تشكل الدعوة لحوار بين أجيال الأمة واحدة من أهم ركائز فكرهم، وهكذا يأتي «حـــوار الأجيال" موضوعا لندوة علمية يلتقي فيها أبناء الوطن العربي، من مختلف الأجيال، في مبادرة حضارية لتكريم واحد من أساطين الفكر العربـــي المعاصـــر أستاذ الجيل الطيب تيزيني، الذي أفنى عمرا طويلا وبـــذل قـــصارى الجهـــد مفكـــرا ومناضلا من أجل غد عربي تحرري مـــساواتي وحدوي أفضل، فله مني تحية إكبار وإجلال، إجلال التلاميذ لأســـاتذتهم، فلقد كان بالنسبة لي وللغالبية العظمى من أبناء جيلي، مثله مثل طه حسين والعقاد وعبد الرحمن بدوي وزكي نجيب محمود وحسن حنفـــي، وصـــادق جـــلال العظم وحسين مروة ومالك بن نبي وعبد الله

(*). جامعة منتوري قسنطينة، قسم الفلسفة، الجزائر.

العروي وغيرهم من المفكرين العرب أساتذة لنا عرفنا من خلالهم الثقافة العربية وعشق الاشتغال بهموم وآمال أمة اسمها الأمة العربية، أمة يصبو الجميع أن تكون رائدة شامخة لها حضور متميز في ركب الأمم والثقافات العالمية، والارتباط بها يعني التفكير في حاضرها ومستقبلها وربطها بماضيها للخروج من دائرة الانحطاط والضعف والتخلف، وهذا ما جسدته كتابات رواد الفكر العربي المعاصر الذي وجهت تفكيره ثنائيات التقدم والتخلف الأصالة والمعاصرة الديني واللاديني، الشرقي والغربي، ولعل مشكلة التراث هي واحدة من المشكلات الأساسية التي واجهت الفكر العربي منذ عصر النهضة المشكلة التي تكاد تدور حولها نقاشات الفكر العربي المعاصر كمدخل ضروري لأي حديث عن العلم والسياسة والفن والأدب والفلسفة باعتبارنا نشكل أمة لها تاريخها ولها ثقافتها ولها تصورها الخاص في مواجهة الآخر، المتمثل في علم وثقافة وفن وفلسفة ونظم الغرب، الغرب الذي يقر الجميع بتفوقه الحالي وريادته العلمية والحضارية إقرارا تختلف تعبيراته لدى أطياف الفكر العربي المعاصر فهناك من يرى في مناهج ونظم وطرق البحث الغربية مكتسبات كونية ما علينا إلا إدخالها في نسيج ثقافتنا وممارساتنا العقلية والسياسية والتقنية ولا حرج في ذلك، وهناك من يرى فيها رؤية غربية غربية عنا ينبغي محاربتها، وهنا على عكس تصنيف الأستاذ الطيب تيزيني[1] اقترح تصنيف الفكر العربي المعاصر إلى تيارين كبيرين هما

(1). يصنفها إلى ٥ نزعات:١)النزعة السلفية، ٢)النزعة المعاصرة، ٣)النزعة

التيار التجديدي الداعي للتعامل والأخذ عن الغرب ويتساوى هنا في هذه الدعوة اليساريون الاشتراكيون واليمينيون الليبراليون، والدينيون المستنيرون، وتيار سلفي يفصل التطبيقات العلمية والتقنية للعلم الغربي المعاصر، ويقبلها معزولة عن الروح والقيم الفكرية التي أنتجتها، أي تعتبر التقنية حيادية يمكن توطينها حتى لا أقول استيرادها، مع بقاء تفكيرنا ومناهج حياتنا ونظمنا التربوية والاجتماعية والسياسية كما هي دون الحاجة إلى تجديد ولا إضافة ولا حتى اجتهاد، فنحن حسب هؤلاء نحوز أعدل نظام سياسي وأعظم ثقافة وأكملها فلا حاجة لنا لثقافة الآخرين.

والأستاذ الطيب تيزيني بقي في عصر التحولات الإيديولوجية الكبرى التي عرفها الثلث الأخير من القرن العشرين عالميا وعربيا شامخا لا يتزعزع، ماركسيا سلفيا، يعتبر المادية التاريخية مفتاحا سحريا لتحليل واقع العالم العربي واستشراف مستقبله، باعتبارها الموقف الإبستيمولوجي الصحيح لبناء فكر عربي واقعي يحقق أحلام الجماهير العربية في التقدم والتحرر والوحدة وهذا موقف أكبره فيه، فلقد بقي ماركسيا ثوريا، يؤمن بالثورة وسيلة للتغيير وأي تغيير ذلك ما اجتهد في رصد شروطه الحضارية المادية والمعنوية من خلال أعماله الضخمة التي خصصها للتراث العربي الإسلامي "مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط " و"من التراث إلى الثورة" في إطار مشروع

التلفيقية، ٤)المركزية الأوروبية، ٥)النزعة التحييدية.

قومـــي حضاري يؤسسه إبستيمولوجيا انطلاقا من المادية التاريخية ومن علـــم الاجـــتماع المعرفـــي كمنهج وكإيديولوجيا صالحين لتأطير حداثة العـــرب، وهـــي مقاربـــة تنهل من الفلسفة الألمانية الهيغيلية الماركسية كمنطلق عام لمشروعه التراثي.

وأعمـــال الأســـتاذ تيزيني تغطي حقولا معرفية كثيرة اجتماعية فلـــسفية سياســـية دينية ضمن هذا العنوان الشامل "التراث" ولا أزعم أن بوســـعي أن أفيه حقه من الدراسة والتحليل في هذه الورقة المتواضعة، التـــي سأكتفي فيها بمناقشة وإثارة مشكلتين الأولى مشكلة إبستيمولوجية تتمـــثل في مدى صلاحية المادية التاريخية في بناء مشروع جديد تتحقق فيه الأصالة والمعاصرة أو بتعبير آخر هل المادية التاريخية منهج وحيد أوحد لتحليل وفهم ماضي وراهن ومستقبل الواقع العربي؟وهل في عصر "الدمقـــرطة" تبقـــى هناك مشروعية لتبني الخطاب الشمولي التوتاليتاري الماركسي في عالمنا العربي؟ والمشكلة الثانية هي انغلاق الأستاذ الطيب تيزيني في الماركسية الدوغماتية وعزوفه عن التفتح على اليسار العالمي المستنير الذي على شاكلة يورغن هابرماس لم ير في أعمال فتجنشتاين فكـــرا برجوازيا ولا ترفا ليبراليا مثاليا كما رآها هو في مقاربة الأستاذ نجيب محمود اللغوية ؟

ولعـــل من المشكلات التي تواجه قارئا لا ماركسيا هي مشكلة ادعاء أنصار النظرية الماركسية لصفة العلمية، والموضوعية والواقعية ورمي النظريات الأخرى التي تقارب المسألة الاجتماعية والسياسية من وجهات

نظـــر مخـــتلفة بالمثالـــية والرجعية،والهجانة يعني إنزال الإيديولوجيا الماركسية منزلة العلم[1].

وعلـــيه هل يمكننا التساؤل من هنا ما حظ مقاربة إيديولوجية تاريخا نـــية تصنف الناس إلى مادي ومثالي وبروليتاري وإقطاعي وبرجوازي فـــي إطـــار صراع طبقي حتمي من العلمية والمصداقية ألا يخشى فيها التعمـــيم المتعسف والاختزال المفرغ من المضمون[2]، بحيث يصبح فيه الحـــديث عـــن مـــصطلح تراث مهمة صعبة لا يتسع لها منطق المادية التاريخـــية خـــصوصا عـــندما يـــتعلق الأمر بالفكر العربي من العصر الجاهلي والوسيط وحتى الحديث وهنا تصبح المادية التاريخية لا تاريخية لأنهـــا تتـــناول إنـــسانا غير إنسانها بعبارة أخرى هل بمقدور أي باحث سوسيولوجي تصنيف القوى الاجتماعية العربية في العصور القديمة في طبقات ورسم منحنى صراعها في المجتمعات العربية الجاهلية والوسيطة والحديثة؟ وهل من الحتمي أن ينهض العرب ويحققون الوحدة والتقدم إلا ضمن المشروع اليوتوبي الماركسي مرورا بثورة حتمية تقيم مجتمعا بلا طـــبقات مجتمع العدل والمساواة في إطار دولة شيوعية حتى بعد انهيار التجربة السوفياتية؟

---

(1). كمـــا ذهـــب إلـــى ذلـــك الفيلـــسوف الفرنسي لويس ألتوسير في كتابه: Pour Marx,Maspero,1981.

(2). كارل بوبر، عقم المذهب التاريخي، ترجمة عبد الحميد صبرة، ١٩٥٩.

لقـد تبنى الأستاذ تيزيني مشروعا يوتوبيا، في بسط رؤيته للتراث، رؤيـة يؤسـسها علـى يوتوبـيا مجتمع بلا طبقات،يتحقق وفق المادية التاريخـية من خلال صراع الطبقات،الذي سيؤدي إلى إقامة ديكتاتورية البروليتاريا،في دولة اشتراكية تعود فيها وسائل الإنتاج وعلاقات الإنتاج إلـى طابعها الاجتماعي من خلال سيطرة الدولة على كل وسائل الإنتاج وإلغـاء علاقـات الإنـتاج الرأسمالية وتعويضها بعلاقات إنتاج عمالية اشـتراكية فـي مـرحلة أولـى انتقالـية،تمهد لمـرحلة أرقـى وأكثر تطورا،مـرحلة تزول فيها الطبقية ومبررات الصراع أي كما يرى ذلك كارل بوبر إقامة الجنة على الأرض! ويشير الأستاذ تيزيني إلى تمسكه بهـذه الدعـوة و لا يفتأ يرددها منذ سنوات طويلة، إذ يمكن اعتبار كل كـتاباته مـرافعة ونـضال من أجل هذا المشروع،معتبرا إياه الموقف الإيديولوجـي اللائـق بالمجـتمع العربـي فـي تطلعه للحرية والتقدم والـوحدة،كما عبـر عـن ذلـك بقـوله: « هـذا الكلام يصبح أكثر دقـة وتخصيصا حينما نميز بين المجتمعات الطبقية من جهة،والمجتمع اللاطبقـي المـتقدم من جهة أخرى،ذلك الذي تمثل" الاشتراكية" الحجر الأساسي في بنائه ».. [1]

وهكـذا يـصبح التراث موضوع تحليل جدلي باعتباره إفرازا فكريا لـصراعات طبقية في المجتمع العربي منذ العصر الجاهلي إلى العصر

(1).الدكـتور طـيب تيزيني من التراث إلى الثورة، حول نظرية مقترحة في قضية التراث العربي، دار ابن خلدون، ط٢، ١٩٧٨، ص ١٦.

الحديث، وكأن ليس من وظيفة لدارس التراث إلا تصنيف إنتاج مفكري العرب عبر العصور إلى فكر مادي اجتماعي واقعي مبشر بالاشتراكية وفكر مثالي إقطاعي بورجوازي، استنادا لنظرية علم الاجتماع المعرفي كما طورها كارل مانهايم صاحب مفهوم "الإيديولوجيا الكلية" ذات الظلال الهيغيلية الماركسية،التي ترى أن الانتماء الطبقي هو الوعاء التي تنتظم فيه إيديلوجيات المفكرين،وهو المفهوم الذي يأخذ به حتى مؤرخ العلم الأمريكي توماس كوهن،من خلال فرض إيديولوجيا علمية داخل ما يسميه هيئة علمية،والماركسيون يعتبرون هذا نظرية علمية في تحليل وفهم الفكر وتطوره وهو ما يعتمده صراحة في صياغة رؤيته للفكر العربي من منطلقات مادية جدلية،مفهوم "الإيديولوجيا الكلية" كما قلنا:« إذ أن زاوية الرؤية التراثية تختلف تبعا لتبدل المواقع التاريخية للطبقات التي تعاقبت على سدة الحياة الاجتماعية الاقتصادية والسياسية والقومية والإيديولوجية(.....) ولا شك في أن الرؤية التراثية في كلا النمطين من المجتمعات، الطبقي واللاطبقي، ترتبط على نحو وثيق بالإيديولوجية المهيمنة فيهما. »[1].

وهذا يعني فيما يعني أن "مبضع" تحليل ونقد الأستاذ طيب تيزيني مؤد لج منحاز، يحدد بطريقة مثالية مسبقة الأعضاء التي ينبغي أن تقطع، بالاستناد على مفهوم التشكيلات الاجتماعية التاريخية الماركسية

---

(1). نفس المصدر ص ١٦.

الشهيرة (المشاعية والعبودية والإقطاعية والرأسمالية والاشتراكية) كحتمية تاريخية، يصبغ عليها أصحابها طابع العلمية، في وثوقية لا تختلف في شيء عن الوثوقية الدينية، فيصعب مثلا الحديث عن أبي ذر البروليتاري وعبد الرحمن بن عوف البرجوازي في بداية العهد العربي الإسلامي والتمييز فيه طبقيا بوضوح بين من هو إقطاعي ومن هو برجوازي ومن هو كادح بروليتاري، كما لايمكن بالاختزالية الماركسية النفاذ إلى فكر الفارابي وابن سينا أو ابن رشد وابن خلدون واختزالهم إلى نزعة مادية قسرية أو حتى إلباسهم نزعة مثالية لا يستقيم والمنهج العلمي الموضوعي كما أن الصراع السياسي والاجتماعي في المجتمع العربي الوسيط والحديث لا يخضع فقط لعوامل اقتصادية أي لايمكن تفسيره باعتباره نتيجة صراع طبقي لطبقات واضحة قائمة،فهل يمكن التعويل على تفسير الصراع الطبقي فهم الظاهرة العلوية أو الشيعية في وجه الدولة الأموية؟ وهل ظاهرة الزندقة أو الشعوبية مثلا مظاهر من مظاهر حركات اجتماعية إقطاعية برجوازية تتصارع فيما بينها؟هل العصبية الخلد ونية أساس الملك في تحليلها محركها مادي والناشطون تحت لوائها يصدق فيهم التصنيف الماركسي؟ في الوقت الذي يؤكد فيه ابن خلدون أن غالبية حملة العلم في الحضارة العربية الإسلامية هم من العجم نراه يقع استنتاجات تاريخية خاطئة،فتفسيره لانتشار النزعة السلفية أرجعه إلى مناوئة النزعة الشعوبية بالانكفاء على الأصول الأولى للغة العربية في مرحلتها الجاهلية ومرحلتها الإسلامية الدينية كما يقول:« إن

ذلك الموقف المناوئ للشعوبية،الذي كمنت خلفه عوامل موضوعية وذاتية مشروعة،قاد ضمنا إلى الدعوة للعودة والانكفاء إلى الأصول الأولى للغة العربية في مرحلتها الجاهلية ومرحلتها الإسلامية الدينية،ولا شك أن "النزعة السلفية" واضحة هنا: رفض للعجمي، وانكفاء إلى الفصحى وافتخار بها.ولكنها سلفية لم يكن بد منها في نطاق تلك الظروف، فهي مشروعة تاريخيا كما أنها حملت عنصرًا معرفيًا تقدميا"[1].

ففيم يكمن هذا التقدم المعرفي، وما مشروعية نزعة مغلقة، نزعة عروبية لا تقل عنصرية عن النزعة الشعوبية التي أوجدتها، فهذا الركون إلى اللغة العربية والعصور العربية الجاهلية الغابرة كدرع ضد الأعاجم، كيف يقوض أسس الإسلام، الذي لا يفرق بين أحمر وأسود، في مجتمع متعدد الأعراق والألسن، مجتمع أبو بكر العربي وبلال الحبشي وصهيب الرومي وسلمان الفارسي، وهل ينكر للفارابي التركي أو لابن سينا الفارسي أو ابن جني فضل المساهمة في الثقافة والعلم العربي وفق هذا المنطق؟ كيف يمكن تفسير تحول اللغة العربية إلى ملجأ تحتمي منه طبقات هذه الأمة كما ذهب إلى ذلك بقوله: "إن اللغة العربية وهي التي اختزنت، بطريقة خاصة، ثقافة الأمة العربية وحياتها الاجتماعية والوجدانية العامة- قد برزت ملجأ تحتمي فيه طبقات هذه الأمة تجاه ذلك الهجوم المركز عليها من أطراف متعددة، فارسية ونبطية...فلقد نجح

(1). نفس المصدر ص ٦٢.

الإقطـــاع العربـــي فـــي اكتساب صراعه مع إقطاع الشعوب الأخرى، المنضوية تحت إطار الدولة المركزية، صفة الصراع بين العرب عموما واللاعرب عموما، بين اللغة العربية واللغات غير العربية".(١).

فكيف يمكن بهذه القراءة للتاريخ العربي الإسلامي فهم الفكر العربي الإســـلامي فهما فيه تبصر وموضوعية، فهل بهذ المنطق يمكن أن نفسر ارتـــباط ابـــن طفيل وابن رشد العربيين بقصر أمراء الموحدين البربر، تحت أي وازع طبقي أرستقراطي بور جوازي أم إقطاعي؟

وما لفت انتباهي هو التقليل من المساهمة الليبرالية في الفكر العربي، التي أخص منها مساهمة الأستاذ زكي نجيب محمود صاحب التوجه الو ضـــعاني التجريبي، الذي تأثر بالفلسفة الأنغلوساكسونية عموما وبفلسفة التحلـــيل خصوصا الذي أثرى المكتبة العربية بمؤلفات فكرية ممتعة في أسلوبها وغنية بمضامينها وتقدمية عصرية جريئة في طرحها،ولقد كان مـــن أوائـــل المنتبهـــين في العالم العربي لضرورة الاهتمام بالمنعطف الألـــسني واللغوي المعاصر واعتماده في الفكر العربي المعاصر، ولقد كـــان مـــوقفه هذا موضوع نقد من قبل الأستاذ الطيب تيزيني، فهو يقدم زكـــي نجـــيب محمود ممثلا للنزعة التلفيقية ويتهمه بالوقوع في مأزق الثنائـــية المادية والروحانية، التي يرى الأستاذ طيب تيزيني أنها توفيق هجـــين،فالأخذ بمنجـــزات الحـــضارة الغربية،سواء أكان الرأسمالية أو

(1). نفس المصدر ص ٦٢.

الاشتراكية من طرف وبين إحياء التراث العربي على ذلك النحو الشطر الروحاني والشطر المادي من طرف آخر.[1].

ومناقشته لموقف زكي نجيب محمود من الأصالة والمعاصرة، واتهامه بالتلفيقية يبدو لي فيه شيء من سوء الفهم لمقاربة زكي نجيب الفلسفية، فهو وضعي منطقي، يؤمن إذا جاز لنا التعبير بلائكية إبستيمولوجية تفصل مابين العلم وما بين الإيديولوجيا في خط تمييز واضح، فالمنطوق العلمي هو ما كان نتيجة معرفة تركيبية تجريبية معيارها مبدأ التحقيق الأمبيريقي،أو منطو قات قضاياها تحليلية من باب تحصيل الحاصل كالعلوم الصورية المنطق والرياضيات، أو منطوقات قضايا ميتافيزيقية لا نحوز بشأنها مبدأ تحقيق تجريبي،فهي لا تدخل دائرة المعرفة العلمية ومن ضمنها الإيديولوجيا، والميتافيزيقا والآداب والفنون وهكذا فالعلم كما كان بالأمس هو اليوم كذلك يخضع لقواعد وخطوات منهجية،تتأسس على الملاحظة والتجربة،لبناء معرفة علمية عقلية،أساسها الشك والاستدلال والترجيح والتفنيد أما العقائد والإيديولوجيات فهي قضايا إيمانية شخصية لا ينبغي بحال إمرارها كما لو كانت تحوز على صفات العلم وهذا في اعتقادي ما لم ينتبه إليه الأستاذ تيزيني عندما قال: « إن زكي نجيب محمود الذي يطرح نفسه على أنه "وضعي"من الناحية الفلسفية،وأنه بالتالي ضد التعميم المتافيزيقي الفج، ينطلق هو نفسه من مثل هذا الأخير،حينما يتصدى لمسالة العلاقة

(1). نفس المصدر ص١٦٤.

بـــين ال"نحن"و"الغير"، بين "الأصالة" و"المعاصرة". فالعقائد، التي تمثل عـــنده عنصر تفردنا الثقافي، هي واقع مطلق، ذلك لأنها تنطلق من عالم ميتافيزيقـــي غير مقيد بأي شرط وجودي أو معرفي فوق الزمان وفوق المكـــان.ومن هن يصبح من السهل على زكي نجيب محمود أن يتحدث عـــن "الإنـــسان العربي على إطلاق ذلك الذي يحتاج،بدوره وطبقا لذلك السياق الفكري،عقائد "على إطلاقها" »[1].

ولقد كان زكي نجيب محمود واضحا في كتابيه" المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري" وتجديد الفكر العربي" حينما أراد البرهنة لمن يعيشون عقـــدة التـــراث رفـــضا أو تقديـــسا أن المسألة لا تطرح طرحا عاطفيا إيديولوجـــيا، فنحن كثقافة لها ماضيها،الذي بقي ما فيه صالحا من وجهة النظـــر العلمـــية الـــصحيحة كطـــرائق ومواقف ومنازع إنسانية كونية كالعقلانـــية والتعقل والدربة والصنعة والعمل والإبداع التقني والفني،وما لـــم يعـــد صالحا كبعض العادات والنظم وطرق التفكير والتقنيات،فعلوم الماضـــين ليست صالحة لكل زمان ومكان وعودتنا إلى التراث وتمسكنا بـــه لا تعنـــي عند زكي نجيب محمود نكوصا إلى الماضي فعلم ونظم الحـــضارة العربية الوسيطة في العصر الذهبي نأخذها معالم لتثبيت ثقتنا بالحاضـــر الـــذي لـــن يكـــون إلا بالمشاركة الفعالة في علوم وإبداعات العصر، القائمة على العقلانية والتحرر، فزكي نجيب محمود ليس مفكرا مـــا ضويا،وهو يدرك ثقل المهمة التي يجب على علماء ومفكري الأمة

(1). نفس المصدر ص ١٤٥.

العربية القيام بها، في حركة تنويرية تنطلق من الماضي المشرق لتواجه تحديات الحاضر بثقافة حية مبدعة بنت عصرها ومصرها، ثقافة تندمج في المـوروث الكونـي العالمي، والدين والعقائد هنا ليست معوقات، فاليابان أدرك هذا التمييز، فحضارته المعاصرة تصب في قلب أبجديات العلم المعاصر،وثقافته وعقائده وتقاليده وظفت في الاتجاه الصحيح كعامل مساعد في تقدمه، وما أراد قوله زكي نجيب محمود هو أن العلم والحضارة لا يتأسسان بكلام إيديولوجي فارغ أو إيمان ديني فج، لا يولي للعلم الوضعي أي اهتمام، فالتفريق ما بين لغة العلم ولغة الدين ولغة الإيديولوجيا من مهمات الفيلسوف الوضعي،فالعلم الطبيعي وقضايا الإنسان والمجتمع ينبغي دراستهما دراسة علمية وضعية، وهكذا لا تصبح خصوصيتنا العقدية والثقافية مشكلة عند زكي نجيب محمود وهو في هذا الموقف ليس قريبا من السلفيين كما ذهب إلى ذلك الأستاذ الطيب تيزيني، فالعلم لا وطن له ولادين له، معطى كوني أما الدين والعقائد والإيديولوجيات، فهي خاصة،فيها يكون التميز والتفرد مشروعا.

ولعل من نافلة القول ارتباط الفكر الوضعي المنطقي بالفكر الليبرالي اللائكي الذي يفصل بين سلطة الدين ونفوذه وسلطة العقل وبناءا ته العلمية والمعرفية،وزكي نجيب محمود متفتح على ثقافات العصر ومتعلق بقيم الحرية والعقلانية أينما كانت بالشرق أم بالغرب،سواء كتب بأقلام اليسار أم بأقلام اليمين،فقيم الوجودية والماركسية والبراغماتية وغيرها من الاتجاهات مرحب بها عند زكي نجيب محمود.

وتحليل زكي نجيب محمود لا يحكم على قيمة الفكر من خلال موقف إيديولوجـــي طبقـــي، فكما طبق ذلك على نماذج من التراث العربي في كتابـــيه الـــسالفي الذكـــر ليقول بأسلوب سهل ممتنع أن في تراثنا الغث والسمين، وآلة التحليل المنطقي للغة ستظهر الحي منه من الميت، فليس كـــل تـــراث يـــستحق التقديس ولن يغنينا في شيء التغني به والتمسح بأهدابه،فالإنسان ابن عصره،وهو مطالب بثقافة وعلم تستجيب لمتطلبات وتحـــديات العصر ولا يربط ذلك بالصراع الطبقي ولا بأي سبب آخر، قومي أو ديني.