المحور الثانى

السياسة والمعارك الفكرية

زكى نجيب محمود
معارك مفكر مسالم (*)

أ . د . فؤاد زكريا

طوال تاريخ الفكر البشرى ، كان أشد المفكرين نزوعاً إلى السكينة والهدوء هم أكثرهم إثارة للمعارك . فقد كان سقراط إنساناً مسالماً ، ولم يكن له من هدف سوى تعليم الشباب وتنويره بالحوار الهادئ غير أنه أثار ضده عاصفة هوجاء ، وانتهى به الأمر إلى مواجهة حادة ثم موت عنيف . وكان ديكارت وسبينوزا فيلسوفين عقلانيين يسعيان إلى استخلاص النتائج الفلسفية المترتبة على التقدم العلمى المتلاحق فى مطلع العصر الحديث ، وكان كل منهما يتوخى الحذر فيما يقول ويكتب ، ويناقش محاوريه ومعارضيه بالحسنى ويخشى المعارك ويتجنبها ، وينتقل من مكان إلى آخر حتى يتسنَّى له أداء رسالته الفكرية دون أن يعكر صفو حياته صاحب سلطان فكرى أو سياسى متخلف . ومع ذلك فقد ثارت الدنيا فى وجه كل منهما ، وأحاطت بهما المتاعب من كل جانب ، وتعرضت سلامتهما الشخصية فى بعض الأحيان للخطر . وقل مثل ذلك عن كيركجورد ونيتشه وراسل وسارتر وغيرهم من الفلاسفة الذين لم يكن لهم من هدف سوى إنارة الطريق أمام العقل البشرى ، ومع ذلك لم يدعهم خصومهم يمارسون مهمتهم الجليلة فى هدوء ، بل دفعوهم إلى خوض معارك كان بعضها عنيفاً ، وكانت كلها تتعارض مع رؤيتهم الخاصة لرسالتهم فى الحياة . وأحسب أن أستاذنا الكبير زكى نجيب محمود هو واحد من أولئك المفكرين الذين لا يريدون من الدنيا سوى أن تدعهم يؤدون رسالتهم النبيلة فى سلام ، ولم يكن يخطر بباله - وهو يطرح أفكاره التنويرية على الناس - أن يخوض معارك حادة ضد أحد ، ومع ذلك فقد كان يعترض طريقه على الدوام أناس يأبون أن يستوعبوا جوهر تعاليمه ويجدون متعة كبرى فى جرِّه إلى خلافات جانبية حامية ، لا تثار ضد أفكاره المباشرة بقدر ما تثار ضد الصورة التى يكونونها هم أنفسهم عن تلك الأفكار . وهذه ظاهرة أضحت فى وقتنا الراهن مستشرية فى أوساطنا الثقافية ، فحين يقرأ الناس بحثاً أو يتابعون محاضرة لمفكر يسير فى طريق مخالف

(*) نشرت بمجلة المنتدى بالإمارات .

لطريقهم، تراهم لا يستمعون إليه ، وإنما يستمعون إلى أنفسهم ، وإذا أجروا بعد ذلك حواراً فإنهم لا يحاورون ذلك المفكر فيما كتب أو قال ، وإنما يحاورون أفكاراً حُرِّفت بحيث تلائم القالب الجامد الذى صبوه فيه منذ البدء . وعبثاً يحاول ذلك المفكر أن يأتى إليهم بما هو جديد أو مختلف ، فالقالب الجاهز هو كل ما يعرفونه عنه ، وهو كل ما يحاسبونه عليه، وهو الطرف الذى يدخلون معه فى خصومة بل هو الذى يخيِّل لهم أنهم أحرزوا انتصارات وهمية على خصم من صنع خيالهم ولا صلة له بالفكر الماثل أمامهم . ولقد كان الفكر الذى تبناه أستاذنا زكى نجيب محمود هادماً وبنَّاء فى آنٍ واحد معاً ، شأنه فى ذلك شأن كل فكر يستهدف تغيير أوضاع البشر العقلية أو المادية أو كليهما معاً . ومنذ اللحظة الأولى فُرضت عليه المعارك فرضاً ، فقد بشَّر بالوضعية المنطقية فى محاضراته الجامعية وفى مجموعة من الكتب الفلسفية المهمة فاعترض عليه الكثيرون من أنصار النظرة التقليدية إلى الفكر الفلسفى . غير أن أقوى الاعتراضات وأعلاها صوتاً وأطولها مدى جاء من جانب أولئك الذين سحبوا فكره الوضعى المنطقى إلى ساحة السياسة والأيديولوجيا . والحق أن الوضعية المنطقية كانت فى بلادها الأصلية، ولا سيما فى انجلترا ، تتعرض لهجوم عنيف من جانب اليسار الماركسى بوصفها فلسفة تقود إذا ما طبقت على المجتمع إلى نظرة تفتيتية أو تجزيئية أو «ذرية» -حسب التعبير المستخدم فى الكثير من أدبياتها -مما يحجب الصورة الكلية للقوى المتفاعلة فى هذا المجتمع ، ويغرق المرء فى خضم تفاصيل جزئية تغيم معها رؤيته للتيارات الرئيسية المتحكمة فى مساره . وأغلب ظنى أن المعترضين على هذه المدرسة الفكرية قد تصوروا أن نظرتهم الشمولية إلى مذهبهم الفلسفى الخاص لابد أن تنسحب على أى مذهب آخر ، وأن النظرية الفلسفية التى تركز جهودها فى ميدان اللغة والمنطق وفلسفة العلم ينبغى أن يتسع نطاقها لتصبح مذهباً شاملاً له تطبيقاته فى ميادين السياسة والتاريخ والتطور الاجتماعى . والأرجح عندى أن مثل هذا التخريج لم يكن فى ذهن أستاذنا على الإطلاق ، وأن ما كان أثيراً لديه فى الوضعية المنطقية -وما يزال- هو منهجها الفكرى الذى يتيح لها استبعاد الغموض فى لغة التعبير والتخلص من مشكلات كثيرة لا تثار أصلاً إلا لأن الناس يستخدمون ألفاظهم وتعبيراتهم استخداماً فضفاضاً لا يصمد أمام أى تحليل دقيق . وقد تبدو هذه وظيفة «سلبية» لذلك المنهج الفكرى الذى التزمه أستاذنا ، ولكن تاريخ الفكر البشرى كثيراً ما أفاد من استبعاد الأخطاء المتأصلة أكثر مما أفاد من طرح أفكار جديدة . وفى بلاد العالم الثالث حيث تعشش الخرافات وتبدد الأذهان طاقاتها فى مشكلات وهمية ، تغدو لوظيفة الاستبعاد هذه أهمية حيوية ، بل يبدو أن تحرير أذهاننا من الأوهام ينبغى

أن تكون له عند المفكر أولوية تسبق طرح أفكاره الجديدة على عقولنا ؛ ومن هنا تتجلى فداحة الخطأ الذى وقع فيه المعترضون على زكى نجيب محمود ؛ فقد أضفوا على المذهب الفلسفى الذى اعتنقه دلالة ثابتة وفسروه فى بلادنا على نفس النحو الذى يفسره به نقاد فى الغرب ، مع أنهم لو أمعنوا الفكر لأدركوا أن المذهب الفكرى الواحد قادر على أن يحقق أهدافاً مختلفة فى المجتمعات المختلفة ، وأن مجتمعاً معيناً قد يكون فى أمسِّ الحاجة إلى جوانب منه دون غيرها، وأن هذه الجوانب يمكن أن تؤدى فيه وظيفة قد لا تتضح أهميتها وحيويتها بالقدر نفسه فى المجتمعات التى نشأ فيها .

وإذا كان اليسار هو الذى فرض هذه المعركة على مفكرنا الكبير ، فإن اليمين يعود فيفرض عليه معركة أخرى ناجمة عن سوء الفهم أو سوء القصد أكثر مما هى ناجمة عن خلاف حقيقى. فما أسهل أن توجه تهمة الاستخفاف بالدين ، فى مجتمعنا المعاصر ، إلى كل من يطالب بالحد الأدنى من الاستنارة والعقلانية ، وكأن هذا العقل الذى يدعو التنويريون إلى إعماله فى تدبر أمور الإنسان والعالم قوة شيطانية ينبغى الاستعاذة منها أو حصرها فى أضيق الحدود حفاظاً على الإيمان من عدوانها .

والحق أن زكى نجيب محمود واحد من أولئك المفكرين الذين حافظوا للإيمان على مكانته فى الوقت الذى تركوا فيه للعقل المكانة العليا فى ميادين العلم والمعرفة ، وفى كتاباته -ولاسيما الأخيرة منها- شواهد قاطعة على إيمان أصيل ، قد يصفه البعض بأنه «إيمان الفلاسفة» وقد لا يقر البعض الآخر ما ينطوى عليه هذا الجمع التوفيقى بين العقل والإيمان من تجزئة لمسار الروح الواحدة إلى طريقين أو نهجين لا مفر من أن يتصادما فى بعض الميادين على الأقل ، ولكن الأمر الذى لا شك فيه هو أن أستاذنا قد وجد نوعاً من السلام الداخلى العميق فى الدفاع المتحمس عن قضية العقل حيثما يتعلق الأمر بشئون هذه الحياة ، وفى اعتناق الموقف الإيمانى حيثما تعلق الأمر بالمشكلات الفكرية التى تتجاوز نطاق الطبيعة والإنسان . وما دام المفكر قد اقتنع بأن يعطى ما لقيصر لقيصر وما لله لله ، فليس من حق أحد أن يرميه بتلك التهم الرخيصة التى أصبح نصيب الجاهلين فى استخدامها أكبر مما يقاس من نصيب العارفين.

أعود فأقول إن أزهد المفكرين فى خوض المعارك هم أكثرهم تعرضاً للهجوم من أشد الأطراف تبايناً . وإذا كانت الطبيعة البشرية تحتم على المفكر ذاته أن يستاء من هذا الهجوم ،

وخاصة إذا ما بدا له مبنيًا على سوء فهم أو سوء قصد ، فإن الحياة الثقافية ذاتها تكسب من أمثال هذه المعارك ثراء وازدهاراً . وإذا كان أستاذنا الدكتور زكى نجيب محمود قد استفز الكثيرين وأثارهم بمنطقه الهادئ المتماسك ، وبمواقفه المتسقة الصلبة ، فلا شك عندى فى أن ما ظل يدافع عنه على مدى نصف قرن سيصبح يوماً ما -إن لم يكن قد أصبح بالفعل- قيمة فكرية راسخة تعتز بها الأمة العربية كلها فى سعيها إلى فهم نفسها ومعرفة أبعاد العصر الذى تعيش فيه .

المثقف الثورى

د . منى أحمد أبو زيد

"المثقف الثورى» هو عنوان إحدى مقالات الدكتور زكى نجيب ، وهى فى ذات الوقت عبارة موجزة لحياته ونشاطه ، فقد كان بفكره وحياته صورة مجسدة لهذا المثقف الثورى ، وربما كان الاهتمام بالثقافة هو الشاغل الأول والمهم الذى استمر معه طوال حياته يكتب فيه ويتناوله بالنقد والتحليل . وإذا كنا فى هذه المقالة نرصد تصوره للمثقف ودوره إلا أننا فى ذات الوقت نرصد جانباً من أهم جوانب حياته ونشاطه الفكرى ، ألا وهو اهتمامه بالثقافة.

أولاً : مفهوم الثقافة :

على نفس منوال الدكتور زكى نجيب محمود فى العرض والبحث نبدأ بتوضيح مفاهيم الأفكار التى سنعتمدها فى بحثنا ، إذ أن أس المشكلات -فيما يرى الدكتور زكى- يأتى من المفاهيم الغامضة والمعانى الملتبسة ، وكانت وظيفته الأساسية هى توضيح تلك المعانى، وهو ما عبر عنه بلسانه عندما سئل عن الدور الذى يقوم به فى الحياة الفكرية فقال : «إنه محاولة لتوضيح الأفكار المحورية التى تدور حولها ألسنة المتكلمين وأقلام الكاتبين» [١].

ويشير الدكتور زكى إلى مدى غموض مصطلح الثقافة ، إذ أنه من المصطلحات التى تعددت معانيها وكثرت ، فيقول : «لست أظن أن ثمة ألفاظاً كثيرة مما تجرى به الأقلام تنافس لفظة (ثقافة) فى كثرة جريانها ، ومع ذلك فلست أظن أن واحدة من تلك الألفاظ تصاب بغموض معناها بمثل ما تصاب لفظة (ثقافة)» [٢].

ويرجع سبب هذا الغموض إلى أنه مصطلح لا يطلق على مسمى محدد معلوم ، وإنما يطلق على عدد ضخم من العوامل المتجاورة والمتفاعلة ، بحيث توجد صعوبة فى اختصارها فى كلمة موجزة ، ويصف الثقافة بأنها كالمدينة الواسعة المتعددة الوجوه ، المتباينة النشاط، لك أن تطلق الاسم - الثقافة - على أى جانب منها ، أو مجموعة جوانب ، دون أن يكون فى مستطاعك أن تحصر جميع أجزائها حصراً شاملاً [٣].

ويرصد الدكتور زكى نشأة هذا المصطلح تاريخيًا ، ويرى أنه كما يتعدد مفهوم الثقافة ، فهو أيضاً مفهوم متغير بتغير العصور التى نشأ فيها ، فإن اليونان الأقدمين لم تكن لديهم كلمة خاصة تعنى «ثقافة» ، لأنه لم تكن هناك المجموعة الفكرية القائمة بذاتها ، والتى تستحق أن تستقل وحدها بلفظة تسميها ، فكانت الثقافة حينئذ كاللغة تدور بين الناس فى معاملاتهم اليومية دون أن يشعروا بوجود خاص لها . ثم ظهر هذا المصطلح -لأول مرة- عند الرومان عندما أخذوا حضارة اليونان وثقافتهم ، وكانت الثقافة حينئذ كالسلعة يستوردها القوم ويصدرونها، وتمثلت ثقافة الرومان فى هذا العصر فى فن العمارة والآداب والقانون ، حملوها صفاتهم ، وطبقوها على البلاد التى استعمروها .

ثم تغير هذا المفهوم -الثقافة- مرة أخرى من العصور الوسطى التى يطلق عليها «عصر الإيمان» ، وصارت طريقة للحياة ووجهة نظر ، وأساساً للعمل والسلوك تظهر فى كافة مظاهر الحياة . وتغير المفهوم بعد ذلك مع عصر النهضة ، ثم مرة جديدة مع الثورة الصناعية [٤].

ومع ظهور الحركات الاستعمارية بذل الاستعمار جهده لطبع الشعب الذى سيطر عليه بطابعه الثقافى ، وظل هذا الأمر سائداً حتى نهاية الحرب العالمية الثانية ومع تحرر البلاد المستعمرة أخذت أيضاً تتحرر من ثقافة الاستعمار ، وتوجد لنفسها ثقافة خاصة ، فأصبحت الثقافة تعبيراً عن هوية الشعوب وتفردها .

وفى عبارة موجزة يقدم الدكتور زكى تحليلاً لمفهوم الثقافة بالمعنى الواسع باعتبارها طريقة العيش عند مجموعة معينة من الناس بكل جوانبها من مأكل وملبس ومسكن وعلاقات ، وبذلك المعنى الواسع للثقافة فهى صفة لحقيقة اجتماعية كائنة ، أما المعنى الضيّق لهذا المفهوم فهو الذى يقصر المجال على الجانب التقويمى فى صوره المختلفة ، سواء أجاءت عن طريق الإبداع الفنى والأدبى أم جاءت عن طريق الفكر النظرى ، علماً كان أم فلسفة وحكمة ، أم مسائل عقدية ينظر إليها من وجهات مختلفة[٥] ، فالثقافة هى طريقة للعيش فى شتى نواحى الحياة ، وهى أيضاً مجموعة القيم التى توجّه الإنسان وتسيِّره وتقدم له المعايير التى يوازن بها بين الأشياء والمواقف ، والدكتور زكى يقصرها على ما يتصل بالذوق وحده من أدب وفن [٦] .

هذا التعريف يميز بين العلم والثقافة ، وكان الدكتور زكى حريصاً كل الحرص على بيان هذا التمييز والتأكيد عليه ، ويمكن أن نحصر هذا التمايز فى الفروق الآتية :

(أ) إن الينابيع الرئيسية للثقافة هى الدين والفن والأدب ، ثم الأفكار العقلية حين تؤخذ

من جانبها الذى يعمل مع تلك الينابيع الثلاثة على إيجاد موقف أو اتجاه أو رؤية عند من يحصلها [٧] .

أما العلوم بفروعها المختلفة ، وهى العلوم الرياضية والطبيعية والاجتماعية فلا يدرج منها فى مجال الثقافة إلا مناهجها وقيمها فقط ، التى تعين على تكوين نظرة للكون ذات خصائص معينة .

(ب) العلم علم عالمى ، والثقافة ذاتية خاصة ، فمن المستحيل أن نصف العلم بأنه علم انجليزى أو علم فرنسى أو علم عربى ، لأن العلم عام مشترك بين الشعوب ، أما الثقافة فهى ذات خصوصية ، فيقال ثقافة انجليزية أو ثقافة فرنسية أو ثقافة عربية ، فلا فرق فى العلم بين عالم مصرى وعالم من قومية أخرى فى ميادين العلم [٨].

(ج) يختلف الحكم فى العلم عن الثقافة ، إذ أن معيار العلم هو الحق ، ومعيار الثقافة هو الرأى، العلم موضوع ، والثقافة ذات ، الأول ملزم للجميع إلزاماً لا مجال فيه لحرية الاختيار بين قبول ورفض ، أما الثانى فالكل يختار الزاوية التى ينظر منها ليكون له رأى ورؤية . فى حالة العلم لايتعدد الحق ، وفى حالة الثقافة تتعدد وتختلف الثقافات [٩].

ولكل ثقافة على وجه الأرض قيمتها ، إذ أن الثقافة على خلاف العلم تستمد مضمونها من خصوصية أصحابها ومبدعيها ، فالعلم لاخلاف عليه بين شعب وشعب ، أما الثقافة فقد يتغير لونها ومزاجها ومذاقها من شعب إلى شعب [١٠].

(د) العلم مقيد بالواقع ، أما الثقافة فهى أقرب إلى المعيار الذى نهتدى به إلى ما ينبغى أن يكون . العلم عقل والثقافة ذوق . العلم منهج يقام على مبادئ المنطق ، والثقافة دفقات وجدان[١١].

(هـ) العلوم وسيلة لكشف الواقع ليغير الإنسان بيئته ويسيطر عليها ويكشف قوانينها ، فالعلم يهتم بالخارج ، أما الثقافة فتهتم بالإنسان ، وتسعى إلى التعبير عن ذاته وآماله وقيمه ، ومن هنا قيل : إن «العلوم هى وسيلة الإنسان إلى تغيير بيئته ، وأما بالثقافة فهو يغير من نفسه»[١٢].

والثقافة معنى جماعى لا يوصف به شخص ما ، وإنما توصف به جماعة معينة ، أو شعب بعينه ، فهى صفة لا يوصف بها الفرد بقدر ما توصف بها جماعة معينة كالشعب الواحد ، أو

مجموعة شعوب متقاربة تتكون منها قومية واحدة ، فالحياة الثقافية متعددة الفروع وليس من الممكن لفرد واحد أن يجمع فى شخصه كل تلك الفروع ، بحيث يكون عالماً وفناناً وأديباً ومفكراً ، فالذى يحمل الحياة الثقافية المكتملة هو شعب بأسره ، أو مجموعة موحدة الاتجاه والمزاج [١٣].

ثانياً : وحدة الثقافة :

لا يطالب الدكتور زكى بأن تتوحد ثقافات العالم كلها فى ثقافة واحدة ، بل يطالب بوجود ثقافة لكل شعب ، فهو يرفض عالمية الثقافة وينادى بالثقافة الإقليمية ، وهو مصطلح نشأ بعد انتهاء الحرب العالمية الثانية ، عندما سعى كل شعب إلى إيجاد ثقافة خاصة به تعبر عن ذوقه وقيمه ، تكون حسًّا مشتركاً ، فالحس المشترك أو الفهم المشترك هو ما يشترك الناس كلهم أو معظمهم فى إدراكه على نحو معين ، لا يختلف باختلاف أفراده ، وكلما ازداد أفراد الشعب الواحد اتفاقاً فى ثقافتهم ازدادوا قرباً فى الحس المشترك ، فهم يتفقون فى أحكامهم على الأشياء بمقدار اتفاقهم فى الثقافة واتحادهم فى وجهة النظر [١٤].

وتجانس الشعب الواحد فى ثقافة واحدة معناه أن أفراد ذلك الشعب قد ربطتهم اهتمامات متشابهة ، فيتجهون جميعاً نحو أفق واحد مشترك ، وذلك لا ينفى أن تتفاوت بينهم درجة الإجادة والإبداع[١٥] ، ولولا هذا التجانس فى الاهتمامات بين أفراد الشعب الواحد لما استطاع المؤرخ أن يفرّق بين العصور والأمم .

فالثقافة الواحدة هى التى تجمع بين الأفراد المتعددين تحت مظلة واحدة ، والثقافة هى مجموعة المعارف والقيم التى حصل عليها الأفراد ، ولو اقتصر كل فرد على نفسه فيما قد حصله لكان هناك أفراد مثقفون وليس هنالك ثقافة قومية[١٦] ، فمن الوحدة يأتلف الشعب فى وجهة نظر واحدة وإحساس واحد فى مجموعة من القيم واحدة[١٧] .

وتنشأ الثقافة القومية عندما يتفق أفراد الشعب على مبدأ واحد أو عدة مبادئ ، تكمن فى كل ما يبدعونه ، يهدف هذا إلى تحقيق غاية من ورائه ، ووجود المبدأ الضمنى الذى يلتزم به المثقفون على اختلاف مجالات إبداعهم ضرورة مهمة ، إذ لو تُرك المثقفون غير مهتدين بمبدأ ضمنى يكمن فى إنتاجهم لجاءت التركيبة الثقافية فى جملتها أقرب إلى كومة من الخيوط المبعثرة التى لم تُنسج على النول لتكون قماشة يطلق عليها لفظ ثقافة ، والمبدأ الضمنى هنا

بمثابة القمة التى يتجه إليها الصاعدون ، وهى المبدأ والهدف الذى يكمن فى نفوس الذين ينتجون الثقافة، ولذا وجب على المثقفين فى مجالاتهم المتعددة أن يلتزموا بخطة سير ، ولو على سبيل التقريب لا تضييق الخناق ، «وإذا لم يكن مبدأ أو هدف أو خطة فما يبقى إلا أن تتقاطع الخيوط وتختلط السبل ويصبح أمرنا فوضى لا نستطيع معها أن نصف حياتنا الثقافية بصفة اتجاهنا» [١٨].

ولكن هذه الثقافة الموحدة لا يفترض فيها الثبات ، بل هى فى تغير دائم ، والدليل على ذلك تغير مفهوم الثقافة تبعاً لتغير العصور التى عاشت فيها ، وتبعاً لتغير الشعوب التى أنتجتها ، فعندما كانت حضارة اليونان ممثلة فى الفكر كانت ثقافة شعبهم ممثلة فى الفلسفة ، وتغير مفهوم الحضارة عند الرومان وعبروا عن هذا التغير فى ثقافتهم ، ثم جاءت الأديان لتعبر عن القيم العليا فكانت ثقافة العصور الوسطى صورة لهذه القيم .

فهناك حركة جدلية لا تنقطع بين الثقافة والحضارة ، وبينهما نوع من التأثير والتأثر لاينقطعان، مع الحضارة تأتى ثقافة ، ومع الثقافة تأتى حضارة ، فالعلاقة بينهما هى «علاقة الجسد والروح التى تحل فيه ، والحضارة مجسَّدات ، والثقافة قيم وأذواق تسرى فى عروقها»[١٩].

ويحصر الدكتور زكى الحضارة بالجانب المادى من الإنسان ، والثقافة بالجانب الوجدانى، فالثقافة هى مرآة كل عصر تظهر فيه ، الحضارة هى «المنشآت والنظم ، أما الثقافة التى تصاحب تلك الحضارة فهى الجانبان الفكرى والوجدانى اللذان يؤثران فى تشكيل تلك المنشآت والنظم»[٢٠].

وعندما تتغير صورة الحضارة تتغير معها صورة الثقافة وصورة المثقف ، فكانت هناك حضارة تعتمد على الكلمة فقط ، فظهرت ثقافة الكلمة ، وكان المثقف هو المُلِمَّ بأجود ما قيل فى الشعر ، ثم جاءت حضارة تدور حول العلوم الدينية وما يحتاجه هذا الدين من علوم ، فظهرت ثقافة دينية علمية ممثلة فى دراسات لعلوم الدين ، مبادئه وأحكامه وفروعه، وعلوم تخدم هذا التوجه ، ثم جاء عصر الركود والانحطاط ، فعبرت عنه الثقافة بالحفظ والتجمد ، فكان المثقف فى هذا العصر هو «الحافظ لأكبر قدر من فقه الفقهاء وشعر الشعراء وقواعد اللغة ، وهكذا تتغير شارات المثقفين» [٢١].

وفى عصرنا الحالى تغيرت الحضارة من حضارة الكلمة إلى حضارة الآلة فوجب على الثقافة

أن تلاحق هذا التغير لتكون ثقافة عصرية ، وهذا ما نادى به الدكتور زكى قائلاً : «لم أعد أشك لحظة فى أن طريق التحول من تخلف إلى عصرية هو أن ننتقل من معرفة قوامها الكلام إلى معرفة قوامها الآلة ، يكون الانتقال المنشود هو حركة من اللامعرفة إلى حالة المعرفة ، من حالة اقتصر مثقفوها على فك الخط إلى حالة يكون المثقفون فيها هم أنفسهم المصرِّفون للآلات ، والآلة ليست كتلة من الحديد ، وإنما هى علم مجسَّد ومهارة مركزة ، إنها هى الحضارة وهى الثقافة»[٢٢].

وهذه الثقافة لا تفترض الثبات ، بل هى فى تغير دائم ، وهى أيضاً لا تفترض أن تتغير كل عناصرها ، بل تنقسم الثقافة إلى أصول ثابتة وعناصر متغيرة ، الأصول الثابتة «لا تتبدل مع الأيام إلا بالحد الأدنى الذى لا يعوق التقدم ، كما أن لها فروعاً لا تنفك متغيرة كلما تغيرت الظروف من حولها ، فالأصول الراسخة هى التى تحدد معالم الشخصية القومية تمييزاً لها عن سواها ، وأما الفروع فهى التى تساير حركة التاريخ دون أن تفقد صلتها الوثيقة بأصولها الرواسخ» [٢٣].

ويقع على عاتق المثقفين عبء تغيير هذه الثقافة وتطويرها وإيجاد الرؤية الموحدة للثقافة، المعبرة عن شخصيتهم القومية ، يقول الدكتور زكى : «لا رجاء لنا فى إعادة تشكيل الحياة من جذورها وفى صحيحها إلا أن يكون ذلك على أيدى المثقفين» [٢٤].

ثالثا : تعريف المثقف :

كما كان لمفهوم الثقافة معانٍ متعددة ، كذلك أشار الدكتور زكى إلى تعدد تعريفات المثقف ومعانيه . أبرز هذه المعانى ما صار فى العصر الحالى من أن المثقفين هم من طبقة «الإنتلجنسيا» وهى لفظة روسية انتقلت إلى سائر اللغات ، وتطلق على حملة الأوراق ، ويرى الدكتور زكى أنه لفظ غير دقيق ، لأنه يدخل فيه طبقة الموظفين ورجال الأعمال وغيرهم ، أما هو فيقصد بالمثقف المفكر ، فالمثقفون عنده «تلك الفئة من أفراد الناس الذين يُعلون من شأن الأفكار حتى يجعلوها تسبق فى اهتمامهم علم الحياة» [٢٥] أى : عالم الواقع ، سواء فى مجالات الأدب أو الفن ، لأن الفكر له أسبقية على العمل ، ليست أسبقية تفضيل ، ولكنها أسبقية زمنية .

وقد قدم الدكتور زكى فى مؤلفاته المتعددة معانى كثيرة للمثقف ، إلا أن جميعها تنطبق على تصوره لدور المفكر ومفهومه ، وأحياناً تقترب من تصوره لدور الفيلسوف من حيث معرفته وعمله :

- **التعريف الأول** : القدرة على التساؤل الدائم ، فالفيلسوف هو من يتساءل دائماً ويطرح الأسئلة ، ينطبق على المثقف نفس التعريف ، ولذا يقول الدكتور زكى : إن «صفة المثقف الأساسية الأولى هى أن يكون ملحًّا دائماً متسائلاً دائماً طالباً للحقيقة ، فهو مثقف بمقدار ما تؤرقه هذه الجذوة التى تدفعه إلى طرح الأسئلة ومحاولة العثور على إجابات لها ، فالمثقف مَنْ ظَلَّ يلحُّ فى السؤال ، والعَالِمُ مَنْ لَبِثَ يلحُّ فى البحث» (٢٦).
- **التعريف الثانى** : القدرة على اكتشاف الحقائق ، فالفيلسوف هو الذى يكشف حقيقة الأشياء فى عالم الفكر ، وهذا هو تعريف المثقف عنده ، فلم يعد الفيلسوف -فيما يرى الدكتور زكى- هو الباحث فى الطبيعة والرياضيات والعلوم الاجتماعية ، أى : لم يعد هو الساعى وراء المعرفة العلمية ، بل الباحث والكاشف عن الأفكار ، فكان المثقف هو «ذلك الإنسان الذى يتميز بحب الكشف عن سر الحياة فى شتى صورها ، وفى صورتها الإنسانية بصفة خاصة ، فهو لا يكتفى بالوقوف عند أسطح الكائنات وظواهرها ، بل يريد أن ينفذ من خلال تلك الأسطح الظاهرة ليرى دوافعها وجوهرها» (٢٧).
- **التعريف الثالث** : القدرة على التحليل ، إذ تحولت الفلسفة عند الدكتور زكى من اكتشاف الوجود إلى تحليل الأفكار والمصطلحات المستخدمة فى العلوم الأخرى ، ومن هنا أيضاً كان المثقف عنده «يتميز عن عامة الناس بأنه هو الذى يدرك الفوارق الدقيقة بين ظلال الفكرة الواحدة (٢٨) » ، وهذا ما أكده الدكتور زكى فى موضع آخر بقوله : «إن المثقف هو من استطاع تحديد الفوارق الدقيقة بين رقائق الفكرة الواحدة ، أو هو من استطاع رؤية الظلال المتدرجة للحقيقة» (٢٩).
- **التعريف الرابع** : القدرة على جمع المتناثرات فى واحد مشترك ، إذ أن الفلسفة تستطيع أن تجمع بين الأشياء المتناثرة فى علاقة واحدة عندما تبحث عن القاسم المشترك ، وهذا أيضاً دور المثقف «الذى يتميز بربطه بين الماضى والحاضر ، فإذا ما وقف وقفة يقلِّب فيها صفحات الماضى ليعرف منها كيف صار الأمر إلى ما صار إليه ، فعندئذ فقط يدخل دنيا الثقافة بمقدار ما حاول أن يربط الماضى بالحاضر فى تيار متصل» (٣٠).

وبهذه التعريفات الأربعة التى تحدد دور الفلسفة بشكل عام ، حدد الدكتور زكى تصوره لمفهوم المثقف الذى يرتبط فى كثير من جوانبه بالمفكر ، وجعل المثقف يتميز بأنه الميال لاستطلاع المجهول ، القادر على تحليل الأفكار تحليلاً يبين الفواصل بين المكونات الجزئية التى تدخل فى

تركيب الفكرة الواحدة ، إذ أن الفكر الفلسفى عنده قوامه منهج تحليل المعانى ، وكانت هذه العلامة المميزة للفلسفة والفيلسوف هى ذاتها العلامة المميزة للمثقف ، الذى يستطيع أن يجمع بين جزئيات الحياة المتناثرة وإيجاد مفهوم واحد مشترك وثقافة واحدة .

ويشير الدكتور زكى إلى أننا إذا ألقينا نظرة فاحصة على تلك التعريفات الأربعة فسوف نلاحظ أمرين [٣١]:

أولهما : أنها جميعاً تتعلق بالمعرفة التى هى أقرب إلى المعرفة العلمية للأشياء ، فهى معرفة ليست من حيث الموضوع ، وإنما معرفة من حيث المنهج ؛ إذ أن الموضوع تتناوله العلوم المختلفة من رياضية وطبيعية واجتماعية .

ثانيهما : أنها جميعاً تتصل بالرغبة فى وضوح الأفكار وتخليصها من اللبس ، وهى أفكار وقيم إنسانية مبثوثة فى الدين والفن والأدب وكثير من التقاليد والأعراف ، ويقع على المثقف عبء استخلاصها وتجميعها ليشكل منها رؤية موحدة تعبر عن ثقافة شعبه ، حتى يصح أن يكون لهذا الشعب ثقافة معينة معبرة عن وجهة نظره ، وثقافة المرء هى «وجهة نظره ، فمن ليس له وجهة نظر يقيس إليها مواقف الحياة فليس هو بذى ثقافة» [٣٢].

ولما كانت الفلسفة عند الدكتور زكى هى أداة لتغيير الواقع نحو ما هو أفضل ، كان دور الثقافة هو تغيير الواقع بتغيير أفكاره . والمثقف عليه أن يقوم بهذا الدور الذى يغير به وجه الحياة إلى ما هو أفضل [٣٣].

ولكن هل يستطيع أى مثقف أن يقوم بهذا الدور ؟ بالطبع لا ، فهناك مثقف يكفيه من الثقافة المعرفة ، وهناك آخر يتخذ من الثقافة أداة لتغيير المجتمع إلى ما هو أفضل ، وهذا ما ينقلنا إلى معرفة الفرق بين المثقف فقط والمثقف الثورى .

رابعاً : المثقف والمثقف الثورى :

يفرق الدكتور زكى بين نمطين من المثقفين : مثقف تكفيه ثقافته زينة يتحلى بها ، وآخر يتخذ من ثقافته وسيلة لتغيير الحياة نحو ما هو أفضل ؛ ويطلق على هذا النمط الثانى من المثقفين مصطلح «المثقف الثورى» ، ويسميهم كذلك «أبطال التقدم البشرى».

يقول الدكتور زكى :

«انظر إلى أبطال التقدم البشرى على مدى التاريخ فمن هم ؟ إنهم رجال تمثلوا عصرهم ،

وكان كل منهم هو عصره ، فعرف أين يقع النقص ، فدفعته العظمة الكامنة فى جبلَّته أن يتبنى قضية الإصلاح» [٣٤].

ويلقى عبء الإصلاح والتغيير فى المجتمع على من يسميه بالمثقف الثورى ، مشيراً إلى أن صفة (الثورية) حين تضاف إلى (المثقف) إنما يراد بها أن تقتصر على من يدفع الحياة الإنسانية إلى الأمام [٣٥].

ويرصد الدكتور زكى نقاط الخلاف والفرق بين المثقف والمثقف الثورى ، ونلخصها فى الآتى :

(أ) فى اللغة الإنجليزية هناك تفرقة بين كلمتين تتشابهان فى أغلب حروفهما ولكنهما تختلفان فى معناهما ، الأولى هى Ideas وتعنى الأفكار التى ترتسم فى ذهن صاحبها ، وهى تختلف عن Ideals وهى الأفكار عندما تتحول إلى نماذج لصاحبها وتغيِّر من صاحبها .

(ب) المثقف المنعزل يكفيه رسم المُثل الجديدة فى ذهنه ، والمثقف الثورى يريد أن يجاوز بها حدود ذهنه إلى العالم الخارجى ، ليرغم هذا العالم أن ينقاد للمُثل الجديدة «والفكرة لا تكون مثلاً أعلى إلا إذا آمن بها صاحبها إيماناً يدعوه إلى تطبيقها على نفسه أولاً ، ثم العمل الجاد فى تطبيقها على سائر الناس ، وأصبح المثقف الثورى هو الذى يرى المثل الأعلى بذهنه ، ويسعى إلى تجسيده فى الحياة الفعلية بإرادته» [٣٦].

(ج) الفرق بين المثقف والمثقف الثورى ليس فرقاً فى الكم ، بل فرقاً فى الكيف ، فكلاهما يعلم ، لكن المثقف الثورى هو الذى ينقل العلم إلى عمل وسلوك .

(د) المثقف المنعزل هو من يستخدم ثقافته فى خدمة حياته وحده ، أما المثقف الثورى فهو الذى يتسع استخدامه للثقافة لخدمة غيره ، وبمقدار ما يستخدمها فى خدمة رقعة أوسع من حياته الخاصة ، بقدر ما تكون أهميته ، فقد تشمل خدمة وطنه ، وقد تشمل الإنسانية كلها» [٣٧].

يشبِّه الدكتور زكى المثقف المنعزل بصورة المتصوف ، إذا بلغ شهود الحق تمنى ألا يعود إلى دنيا الناس ، لأن عودته غير ذات نفع كبير للناس لأنه ينحصر فى ذاته منتشياً بما قد شهده ، ولا تتغير أوضاع الحياة من حوله ، أما المثقف الثورى فيشبه دوره دور الأنبياء ، الذين إذا عرفوا الحق وشاهدوه لابد أن ينفعوا به البشرية . .

وهكذا الفرق بين المثقف المنعزل والمثقف الثورى كالفرق بين رجل يرى الحق فتكفيه الرؤية ، ورجل يرى الحق فلا يستريح له جنب حتى يغير الحياة وفق ما رأى ، وهذه تفرقة بين المثقف الذى ينعم بثقافته ثم لا يغير من مجرى الحياة شيئاً ، والمثقف الذى لا ينعم بثقافته إلا إذا استخدمها أداة لتغيير الحياة من حوله ، وفى هذه الحالة الثانية يكون المثقف مثقفاً وثائراً معاً[٣٨] ولذا وصف هذه الطائفة بأنها أبطال التقدم البشرى ، الذين على أكتافهم تتطور البشرية ، وتتغير المجتمعات نحو الأفضل .

وظل الدكتور زكى يؤكد على هذا الفرق الذى يميز بين مثقف يتحلَّى بثقافته وآخر يتخذ منها وسيلة للتغيير حتى آخر كتاباته ، وهو كتاب «حصاد السنين» الذى ذكر فيه هذه التفرقة قائلاً : «الفرق بين من آمن بفكرة فآلى على نفسه أن ينشرها فى الناس ليعمَّ نعيمها ، ومن آمن بفكرة فقصرها على نفسه لينعم بها . . فعلى عواتق الرجال من الصنف الأول يقع عبء تغيير الحياة وتطويرها نحو الأكمل ، أما الصنف الثانى فيحيون حياتهم ويموتون كما يظهر الظل ويختفى ، وهكذا يكون الفرق بين مثقف يتحلَّى بثقافته فيكفيه ذلك ، ومثقف مثالى لا يستقر له بدن حتى ينشر بين أبناء مجتمعه ما قد رآه صالحاً ومصلحاً»[٣٩].

وكان هؤلاء المثقفون هم أدوات التطوير والتغيير فى الحياة نحو التقدم والتطور ، إذ أن السكون هو دليل الموت ، والتغيير هو دليل الحياة ، والتغيير يقاس بالهدف الذى يسعى إليه، إذا كان نحو الأفضل والأكمل كان تغييراً نحو الأصلح ، وكان هذا هو دور الثوار فى كل عصر وكل تاريخ .

وكان بوسع هؤلاء الثوار أن يقنع كل واحد منهم بما حصل عليه ، ويرضى ويغمض العين لينام ويستريح ، ولكن أحداً منهم لم يجد فى القناعة عزة ، وراح يطرد عن نفسه وعن أمته هذا الذل القانع طامعاً له ولها فيما هو أعز وأكرم[٤٠].

ويؤكد الدكتور زكى تصوره هذا بضرب أمثلة من أبطال التقدم عبر العصور استطاعوا بمواقفهم الثورية أن يغيروا من طابع الحياة التى تحياها شعوبهم ، ومن هذه النماذج :

- **سقراط** : أول نماذجه للمثقف الثورى ، هاله أن يرى الناس يسيرون فى حياتهم من غير مبدأ ، وبدأ بنفسه أولاً ، وأخضع نفسه لأحكام العقل فى كل صغيرة وكبيرة ، وكان يمكن أن يرضى بذلك ويستريح ولكنه حمل سائر الناس على قبول ما ارتسم فى ذهنه، فلو كان سقراط مثقفاً وكفى لنعم بفكرته ، لكنه أبى إلا أن يكون مثقفاً ثوريًا يحاول تغيير الناس وتبديل الحياة .

- **أفلاطون** : المثل الثانى للمثقف الثورى ، ارتسمت فى ذهنه صورة عقلية للدولة المثلى، ولو اكتفى أفلاطون بهذه الصورة العقلية لعددناه مثقفاً ، لكنه كان مثقفاً ثوريًا حين التمس طريق التنفيذ لفكرته التى ارتآها .
- **الغزالى** : يصفه الدكتور زكى بالثورية قائلاً: «فى ظنى أن الغزالى فى تاريخ الفكر الإسلامى هو خير الأمثلة التى تضرب للمثقف الثورى ، لأنه غيَّر بفكره حياته وحياة الناس من بعده لعدة قرون» (٤١).
- **جمال الدين الأفغانى** : يصفه الدكتور زكى بأنه سقراط حياتنا الفكرية الحديثة ، مثقف ثورى ، لأنه لم يكتف بأن يعرف لنفسه بل أراد أن يعرف للناس من حوله .
- **محمد عبده** : أفلاطون حياتنا الفكرية الحديثة ، تصور بعقله حياة جديدة وجعل وسيلته إلى إقامتها تعليم الناس وتنوير العقل .
- **قاسم أمين** : كتب ليغير أوضاع الحياة بالنسبة إلى نصف الشعب «المرأة» .
- **لطفى السيد** : كتب ليؤصل حياة سياسية على أصول ديمقراطية ، فكلاهما -قاسم أمين وأحمد لطفى السيد- مثقف ثورى حصَّل العلم لا ليضعه فى رأسه ، بل ليتخذ منه أداة فعل وعمل وتطوير» (٤٢).

وعلى عاتق هؤلاء المثقفين يقع عبء التغيير والتقدم نحو الأفضل ، ويسميهم الدكتور زكى بالسلطة الخامسة (٤٣) ويقول عنهم : «لو رسخ فى أنفس الأدباء والمفكرين أنهم سلطة خامسة أو قوة خامسة لا تستوحى جماعة أخرى أو قوى أخرى ، وإنما تستوحى القيم الإنسانية العليا وحدها ، من حق وخير وجمال ؛ لأمكن بالفعل أن تؤول إليها القيادة الحقيقية فى مثل هذا العالم الأهوج المضطرب الذى نعيش فيه ، لكن هذا المعنى لن يرسخ فى أنفس الأدباء والمفكرين على مستوى العالم إلا إذا رسخ أولاً على مستوى الأمة الواحدة» (٤٤).

يقع على عاتق هذه الفئة دور الإقناع بأهمية الأفكار الجديدة ، وأهمية التغيير ، فالإقناع مهمة المثقفين على اختلاف أنواعهم وتوسع نشاطهم من جامعات ومراكز البحوث وأدباء وفنانين وصحافة وإعلام بأوسع معانيه ، هؤلاء جميعاً هم مصادر النور الذى يلقى الأضواء على الجديد المأمول (٤٥).

وإذا كانت ملامح المثقف الثورى قد انطبقت على نماذج كثيرة من تاريخ فكرنا العربى فهى

تنطبق بأشد صور الانطباق على الدكتور زكى نجيب محمود ، فقد كان بحياته وفكره صورة حقيقية ومجسَّدة لهذا المثقف الثورى فى كل ما كتب وعمل .

وقد اشتغل الدكتور زكى فترة من حياته بالترجمة ، واشتغل فترة أخرى بالتدريس ، وثالثة بالكتابة والتأليف ، سواء فى مؤلفات علمية أوثقافية أو صحفية ، وكان فى كل تلك الفترات هو المثقف الثورى ، عندما قام بالترجمة أراد أن ينير عقول شعبه بالمعارف الثقافية ، وكان يرى أن المهمة الأولى للمثقفين هى «مهمة التنوير التى تضىء ولا ترغم ، ونجاحها مرهون بأن تتولد فى قلوب الناس (إرادة) ترغب من تلقاء نفسها فيما يراد لهؤلاء الناس أن يرغبوا فيه . إن مهمة المثقفين أن يميلوا بالناس نحو أن يستبدلوا بمجموعة قيم عتيقة كامنة فى صدورهم مجموعة أخرى من القيم الجديدة الصالحة للموقف الجديد فى العصر الجديد» [٤٦].

وقدم الدكتور زكى العديد من الترجمات فى خدمة مهمة التنوير ، فترجم فى الفلسفة اليونانية، والفلسفة الحديثة ، وتاريخ الأدب ، بالإضافة إلى ترجمات أخرى تلقى الضوء على الأعلام من الشخصيات المؤثرة فى الفكر ، وتزيد من ثقافة الشعب ، وتؤدى إلى تغييره ، ويكفى لمعرفة ذلك مراجعة عناوين وموضوعات ما ترجم .

وعندما عمل بالتدريس والتأليف الجامعى كان أيضاً صورة للمثقف الثورى والأستاذ الذى يعلِّم ويصحح ما فى أذهان الشباب من أفكار غامضة وخاطئة ، وكان فى دوره الجامعى أشبه بسقراط ، وهذا ما أشار إليه أحد تلاميذه [٤٧].

وعندما انتقل من التأليف الجامعى إلى الكتابة فى الثقافة والصحافة ، كان أيضاً صورة للمثقف الثورى ، فكان طوال حياته عاملاً بالثقافة ، لا لمجرد المعرفة ، بل من أجل التغيير نحو الأفضل والأكمل ، ونسمعه يقول عن نفسه : «أبدأ من البداية فأقول إننى منذ خرجت من مرحلة المراهقة وضبابها ألفيت نفسى مشدوداً إلى ذلك الشىء الغامض الذى يسمونه ثقافة ... أحس خللاً فى حياتنا الراهنة ، أقصد الجانب الثقافى» [٤٨].

ويصف الدكتور زكى حياته بأنها رواية فكر وأفكار سايرته ، فيقول عنها : إنها «رواية ارتكز بناؤها على رؤوس ثلاثة : أولها فكرة ، وثانيها موقف يجسدها ، وثالثها نشر لها ، فيتلقاها من يتلقى» [٤٩].

وبهذا كان الدكتور زكى صورة للمثقف الثورى ، تمثل هذا عنده فى جانبين : التعليم داخل أسوار الجامعة ، والنشر فى مؤلفات ومجلات ثقافية تنشر المعرفة عامة بين الناس . يقول عنه

الدكتور عاطف العراقى : نلاحظ اهتمام مفكرنا بمتابعة أحداث الحركة الفكرية سواء فى مصر أو خارجها ، وهذه المتابعة إن دلتنا على شىء فإنما تدلنا على فهم الدكتور زكى نجيب محمود لوظيفة المثقف وكيف ينبغى أن تكون [٥٠].

وقد خصص الكتابة منذ سنة ١٩٦٠م لموضوع الثقافة ونشر المعرفة بين عامة الناس والدعوة إلى تغييرهم ، قائلاً عن نفسه أنه من سنة ١٩٦٠م إلى الآن وهو يلتمس طريقاً تطمئن إليها نفسه وعقله معاً تمكّنه من رؤية موحدة ، رؤية عرفنا أشباهها فى أعلام حياتنا الثقافية منذ رفاعة الطهطاوى إلى طه حسين .

وقد أخذ الدكتور زكى فى التعبير عن هذه الرؤية الثقافية الموحدة منذ كتابه «تجديد الفكر العربى » الذى أصدره فى سنة ١٩٧٠م ومن خلال الكتب التى ألفها بعد ذلك والتى كانت تدور كلها حول موضوع واحد هو البحث عن «الرؤية الجديدة وكيف تُنسج» [٥١].

وظل الدكتور زكى حتى نهاية حياته يكتب لتأكيد هذه الرؤية والدفاع عنها حتى آخر مؤلفاته «حصاد السنين» الذى قال فيه : «وضح الهدف الذى فى سبيله يسعى صاحبنا خلال المرحلة الأخيرة من حياته . . لم يكن صاحبنا يريد فى كل مرحلة من مراحل حياته العاملة أن تكون الثقافة حلية يزدان بها المثقف أمام الناس ، بل إن ثقافة الفرد أداة يستعان بها على تلوين الحياة العملية بلون يميزها وتزويد حاملها بحوافز ومعايير تحفزه إلى القيام بدوره فى إقامة الحياة مستخدماً معايير ثقافته فى التمييز بين ما يجب وما لا يصح» [٥٢].

وهكذا كان «المثقف الثورى» هو ترجمة لحياة الدكتور زكى ، وهى ترجمة فعلية طبقها فى كل مراحل حياته وفى كل مؤلفاته ، وهل هناك أحد يقول إن المثقف الثورى هو عنوان لمقالة فى كتاب ما ؟.. بل هو عنوان لحياته ، فهو بحق من أبطال التقدم البشرى ، الذى ارتفع بكتاباته وأفكاره إلى مصاف أصحاب التغيير وأصحاب الثورات الإنسانية الذين خلَّدهم التاريخ وذكرتهم الإنسانية .

إن حياة زكى نجيب محمود هى قصة عقل حلَّق فى أعظم الآفاق الثورية فى التاريخ ، وكان بين أقرانه الأكبر والأكثر أثراً فى تجسيد المثقف الثورى بالمعنى العميق حتى يصح أن نجعل المصطلح عَلَماً عليه يليق به إنساناً ومفكراً وثوريًّا .

* * *

الهوامش :

١ - الدكتور زكى نجيب محمود : بذور وجذور ، دار الشروق ، القاهرة وبيروت ، سنة ١٩٩٠م مقالة «لجاج واختصام» ص ٢١٩ .

٢ - الدكتور زكى نجيب محمود : عربى بين ثقافتين ، دار الشروق ، القاهرة وبيروت ، سنة ١٩٩٠م ، مقالة «فكر على فكر» ص ٢٨٥ .

٣ - بذور وجذور ، مقالة «من ذا يزيح الضباب؟» ص ١٤٤ .

٤ - الدكتور زكى نجيب محمود : تجديد الفكر العربى ، دار الشروق ، القاهرة وبيروت ، سنة ١٩٧٣م ، مقالة «ثقافة فى تراثنا لا نعيشها» ص ٧٢ .

٥ - عربى بين ثقافتين ، مقالة «من مواطن الضعف» ص ١٨٨ .

٦ - تجديد الفكر العربى ، مقالة «ثقافة فى تراثنا لا نعيشها» ص ٦٩ .

٧ - الدكتور زكى نجيب محمود : أفكار ومواقف ، دار الشروق ، القاهرة وبيروت ، سنة ١٩٨٣م ، مقالة «الرؤية الواحدة» ص ١٤٤ .

٨ - الدكتور زكى نجيب محمود : هموم المثقفين ، دار الشروق ، القاهرة وبيروت ، سنة ١٩٨١م ، مقالة «ثقافة الغد» ص ٢٠١ .

٩ - أفكار ومواقف ، مقالة «حدود التسامح» ص ٢٤٥ .

١٠ - الدكتور زكى نجيب محمود : حصاد السنين ، دار الشروق ، القاهرة وبيروت ، سنة ١٩٩١م ، مقالة «سنوات التحول» ص ٨٠ .

١١ - هموم المثقفين ، مقالة «ثقافة الغد» ص ٢٠١ .

١٢ - الدكتور زكى نجيب محمود : قيم من التراث ، دار الشروق ، القاهرة وبيروت ، سنة ١٩٨٤م ، مقالة «بقعة زيت على محيط هادئ» ص ١٩٤ ، ١٩٥ .

١٣ - الدكتور زكى نجيب محمود : فى تحديث الثقافة العربية ، دار الشروق ، القاهرة وبيروت سنة ١٩٨٧م ، مقالة «تشابه الأجزاء ووحدة الهدف» ص ٤٥ .

١٤ - الدكتور زكى نجيب محمود : الكوميديا الأرضية ، دار الشروق ، القاهرة وبيروت ، سنة ١٩٨٣م ، مقالة «الحس المشترك» ص ٢٢٨ .

١٥ - الدكتور زكى نجيب محمود : هذا العصر وثقافته ، دار الشروق ، القاهرة وبيروت ، سنة ١٩٨٠م ، مقالة «وحدة النظر» ص ٣٥ .

١٦ - الدكتور زكى نجيب محمود : فى فلسفة النقد ، دار الشروق ، القاهرة وبيروت ، سنة ١٩٨٣م ، مقالة «ثقافة الجماهير» ص ٢٣٨ .

١٧ - أفكار ومواقف ، مقالة «واجب المثقفين» ص ٦٤ .

١٨ - فى تحديث الثقافة العربية ، مقالة «إذا جهالهم سادوا» ص ١٨٩ .

١٩ - الدكتور زكى نجيب محمود : فى مفترق الطرق ، دار الشروق ، القاهرة وبيروت ، سنة ١٩٨٥م ، مقالة «أعجاز نخل خاوية» ص ٦٣ . وأيضاً حصاد السنين ، مقالة «مطالع النور» ص١٨٠ .

٢٠ - فى تحديث الثقافة العربية ، مقالة «لمسة الواقع» ص ٩٥ .

٢١ - حصاد السنين ، مقالة «نهاية الطريق» ص ٤٠٤ .

٢٢ - تجديد الفكر العربى ، مقالة «من حضارة اللفظ إلى حضارة الأداء» ص ٢٣٩ .

٢٣ - هذا العصر وثقافته ، مقالة «بحثاً عن الإنسان الجديد» ص ٧٥ .

٢٤ - هموم المثقفين ، المقدمة ص ٦ .

٢٥ - حصاد السنين ، مقالة «تغريدة البجعة» ص ٢٤ .

٢٦ - تجديد الفكر العربى ، مقالة «قيم باقية من تراثنا» ص ٣٣٩ .

٢٧ - بذور وجذور ، المقدمة ص ٩ .

٢٨ - فى فلسفة النقد ، مقالة «جماعة المثقفين» ص ٣٢٥ .

٢٩ - الدكتور زكى نجيب محمود : المعقول واللامعقول فى تراثنا الفكرى ، دار الشروق، القاهرة وبيروت ، سنة ١٩٧٥م ، مقالة «مصباح العقل يشتد توهجه» ص ١٤٨ .

٣٠ - فى فلسفة النقد ، مقالة «جماعة المثقفين» ص ٣٢٤ .

٣١ - بذور وجذور ، مقالة «من ذا يزيح الضباب؟» ص ١٤٤ .

٣٢ - هموم المثقفين ، مقالة «ثقافة الغد» ص ٢٠٠ .

٣٣ - المصدر السابق ، مقالة «المثقف العربى» ص ١١ ، ١٢ .

٣٤ - بذور وجذور ، مقالة «رواية وراويها» ص ٢٧٦ .

٣٥ - الدكتور زكى نجيب محمود : فى حياتنا العقلية ، مقالة «هموم المثقفين» ، دار الشروق ، القاهرة وبيروت ، سنة ١٩٧٩م ، ومقالة «من هو المثقف الثورى؟» ص ١٤٥ . وأيضاً «وجهة نظر»، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة سنة ١٩٦٧م ، ص ٢٠١ .

٣٦ - فى حياتنا العقلية ، مقالة «من هو المثقف الثورى؟» ص ١٤٦ . وأيضاً «وجهة نظر» ص ٢٠٠.

٣٧ - فى حياتنا العقلية ، مقالة «من هو المثقف الثورى؟» ص ١٥٣. وأيضاً «وجهة نظر» ص٢٠٩.

٣٨ - فى حياتنا العقلية ، مقالة «من هو المثقف الثورى؟» ص ١٤٤ . وأيضاً «وجهة نظر» ص ٢٠٠ .

٣٩ - حصاد السنين ، مقالة «رؤية موحدة» ص ٣٨٢ .

٤٠ - الدكتور زكى نجيب محمود : شروق من الغرب ، دار الشروق ، القاهرة وبيروت ، سنة ١٩٨٣م ، مقالة «جحيم الحياة» ص ٧١ .

٤١ - فى حياتنا العقلية ، مقالة «من هو المثقف الثورى؟» ص ١٤٩ . وأيضاً «وجهة نظر» ص ٢٠٥.

٤٢ - فى حياتنا العقلية ، مقالة «من هو المثقف الثورى؟» ص ١٥٢ .

٤٣ - السلطات الأربع السابقة هى السلطة التنفيذية والسلطة التشريعية والسلطة القضائية والصحافة .

٤٤ - الدكتور زكى نجيب محمود : مجتمع جديد أو الكارثة ، دار الشروق ، القاهرة وبيروت، سنة ١٩٨٣م ، مقالة «السلطة الخامسة» ص ١٧٢ .

٤٥ - هذا العصر وثقافته ، مقالة «إقناع فاقتناع فقانون» ص ١٠١ .

٤٦ - المصدر السابق ، نفس المقالة ص ٩٩ .

٤٧ - للدكتور محمود زيدان أحد تلاميذ الدكتور زكى نجيب محمود مقالة كتبها عنه بعنوان «زكى نجيب محمود سقراط مصر والعرب» فى مجلة المنتدى ، الإمارات ، السنة الثامنة العدد ٩٤ ، مايو سنة ١٩٩١م.

٤٨ - الدكتور زكى نجيب محمود : عن الحرية أتحدث ، دار الشروق ، القاهرة وبيروت ، سنة ١٩٨٦م ، مقالة «نريدها صحوة واعية» ص ٢٩٢ . وأيضاً قصة عقل ، دار الشروق ، القاهرة وبيروت ، سنة ١٩٨٣م، ص ١٦ .

٤٩ - بذور وجذور ، مقالة «رواية وراويها» ص ٢٧٦ .

٥٠ - الدكتور عاطف العراقى : العقل والتنوير فى الفكر العربى المعاصر ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر ببيروت سنة ١٩٩٥م ، ص ٣٤٥ .

٥١ - عربى بين ثقافتين ، مقالة «صورة مصغرة» ص ٣٩١ .

٥٢ - حصاد السنين ، مقالة «رؤية موحدة» ص ٣٨٢ .

زكى نجيب محمود والمضمون السياسى فى فكره (*)

د . نوران الجنزبرى

الدكتور زكى نجيب محمود عَلَمٌ من أعلام الفكر العربى المعاصر ، بل هو بحق علامة بارزة، وظاهرة لها دلالتها فى التعبير عن تطور هذا الفكر .. إن الدكتور زكى نجيب فيلسوف علمى عربى ارتبط اسمه بالوضعية المنطقية ، كما أنه صاحب مشروع حضارى كرَّس له العديد من الكتابات ، ومن ثم فهو صاحب موقف فلسفى متكامل ، ورؤية حضارية وثقافية متميزة ، بالإضافة إلى أنه واحد من أكثر مفكرينا المعاصرين تأثيراً فى الأوساط الثقافية سواء فى مصر أو فى العالم العربى . ولا يمكن القول بأن هناك مفكراً يعبر عن عصره ويؤثر فيه ما لم يكن لفكره مضمون سياسى ، والدكتور زكى -بالرغم من أنه لم يقدم نظرية سياسية وبالرغم من حرصه شخصيًّا على تأكيد بعده عن السياسة - إلا أن البعد السياسى متضمن فى فكره ، وهو الأمر المتوقع والأكيد بالنسبة لمفكر بحجم وتأثير د . زكى نجيب محمود .

إن المضمون السياسى فى فكر د . زكى يتجلى من خلال موقفه من المعرفة والقيم ومن خلال معالجته لقضية الأصالة والمعاصرة ، ومن خلال تناوله لمشكلة الانتماء ، بل إننا نستطيع القول إن الدعوة الرئيسية فى فكر زكى نجيب محمود -وهى الدعوة للعقل- تحمل بداخلها شروطاً سياسية ، فنرى فكرة الحرية تتخلل كل كتاباته ، وكأنه أحد فلاسفة عصر التنوير ، ومن خلال البحث على عدة محاور يمكننا استكشاف البعد السياسى عند هذا المفكر العربى الكبير :

(أ) زكى نجيب محمود والمذاهب السياسية :

يؤكد د . زكى دائماً على بعده عن مجال السياسة مشيراً إلى عدم إلمامه بدروبها ، ويذكر أن علاقته بها لا تعدو علاقة عامة الناس من قراء الصحف ، بل تراه يتساءل -بسخرية لها دلالتها- : «هذه السياسة ما هى؟ أهى طعام يؤكل أم شراب يشرب؟» [1] .

وبالتأكيد فإن د. زكى يعرف تماماً ما هى السياسة ، ولكن هذا التساؤل يعكس نوعاً من

(*) نشرت بمجلة «المنتدى» بالإمارات العربية المتحدة .

المرارة تجاه السياسة وبعض ممارساتها، وآثارها السلبية ، أحياناً ، على الحياة الثقافية . ويبدو هذا التصور واضحاً من إرشادات د . زكى إلى افتقاده لمهارات العمل السياسى الذى يتطلب السير فى خطوط ملتوية بينما هو لا يعرف سوى الخط المستقيم .

هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى فإن د . زكى فيلسوف علمى ، لا يعرف للحقيقة طريقاً سوى منطق العقل الصارم ، ومن هنا فإن الود المفقود بينه وبين السياسة يصبح أمراً مفهوماً ، تلك السياسة التى هى فى نظره تقبل الفكرة ونقيضها ، ومن ثم فهى بعيدة عن الروح العلمية الموضوعية التى ينشدها ويرى فيها المثل الأعلى : «ومن يدرى؟ فلعل ميدان السياسة كله من أساسه ليس قائماً على البرهان العقلى، بقدر ما هو قائم على استثارة المشاعر، وإلا فلماذا نسمع الرأى ونقيضه فى آنٍ واحد؟» [٢] . يكفى -إذن- أن تكون السياسة قائمة على أساس انفعالى حتى ينفر منها فيلسوفنا العلمى .

من هنا كان تأكيد د . زكى نجيب فى تناوله لأى مشكلة مرتبطة بواقعنا الحضارى ، على أنه يتناول الموضوع من منظور ثقافى لا سياسى ، بل هو يرى أن أكبر خطأ من الممكن أن يقع فيه أى مفكر هو أن يسجن نفسه فى سجن التمذهب السياسى .

وإذا كان هذا رأى د . زكى ، فإننا لا نرى أن رفضه لتقيد المفكر فى مذهب سياسى مغلق يعنى تمييع الدور السياسى والاجتماعى للثقافة والفكر ، ولكن يبدو أن رأيه هذا مرتبط بتكوينه الفكرى كفيلسوف علمى ، يرى الموضوعية قيمة عليا ، ومن ثم فإن الانتماء المذهبى قد يفقد المفكر نظرته الموضوعية ، واستقلاليته تجاه القضايا المطروحة ، إذ أنه يضع نصب عينيه -أولاً- الانتماء الأيديولوجى .

والحق أن د . زكى قد لمس مشكلة حقيقية فى حياتنا الفكرية ، إذ أن التمذهب الأعمى يصيب المفكر أحياناً بالجمود ، وربما يبعده عن موضوعية المفكر الحر الذى يضع الحق أولاً نصب عينيه .

ولكن هل يعنى هذا أن ينفصل المثقفون عن واقعهم السياسى ؟ بالطبع هذا أمر غير مطروح وغير ممكن ، بل إن د . زكى حينما يهاجم اهتمام المثقفين الزائد بالكتابة السياسية ، فإن هذا لا يعنى أنه يريد أن يغيب المثقف عن هذا الجزء المهم من حياة أمته ، ولكن د. زكى له مفهومه الخاص لعلاقة الثقافة بالسياسة فهو يريد أن يأتى الفكر أولاً ، يريد أن تكون السياسة تابعة للثقافة لا العكس . والحق أن د. زكى هنا أيضاً يثير قضية مهمة ، وهى موضوع تسييس الثقافة ، هذا

الموضوع الخطير الذى قد يقود فى بعض الأحيان إلى أن تكون الثقافة أداة فى أيدى السلطة توجهها كيفما تشاء .

كذلك يرفض د . زكى التقسيم الثنائى للفكر إلى يمين ويسار ، حيث إن هذه التقسيمات -فى رأيه - غير دقيقة أو واضحة ، ومن ناحية أخرى فهو يدعو إلى ضرورة إعطاء فرصة التعبير لأصحاب الرأى المستقل ، والذين لا يتقيدون بهذا التصنيف ولا يخضعون له.

إنه لأمر مفهوم أن يكون هذا هو موقف د . زكى من السياسة بممارساتها الحالية ، فهو داعية ومبشِّر بالنزعة العلمية ، ويرى أن العلم هو الذى يجب أن يحسم كل تناقضات السياسة ، والعلم هو القادر على رسم الطرق الموصلة للأهداف ، فمشكلة الجوع والفقر مثلاً ، أو مشكلة الطبقات العاملة الكادحة ، أو مشكلات التعليم ... إلخ ، إنما يحلها مزيد من البحث العلمى والتطور التقنى .

إذن : فقول د . زكى أنه بعيد عن السياسة ، هو فى حقيقته موقف سياسى ، ربما يفصح عن اعتقاده بأنه فى ظل ظروف معينة يكون الغياب أفضل من الحضور . ولكن د . زكى لم يكن غائباً عن ساحة الفكر السياسى ، وأكبر دليل على هذا أن أقوى ردود الفعل النقدية لفكره جاءت من تيارين سياسيين بالدرجة الأولى ، اليسار الماركسى ، والإسلامى السلفى . كما أن الباحثين فى معظم الأحيان يصنفونه سياسيًا كمفكر ليبرالى ، وهو الأمر الذى تحفَّظ عليه د . زكى ، لشكه فى دقة هذه المصطلحات ، وإن لم يرفضه أيضاً .

(ب) فلسفة التغيير :

د . زكى نجيب صاحب دعوة للتجديد والتغيير ، ولكنه أيضاً يعلن انتماءه للوضعية المنطقية، أو التجريبية العلمية ، ذلك المنهج الذى يقف موقفاً معرفيًا وقيميًا يؤكد على أهمية التحقيق التجريبى فى مجال المعرفة ، ويرفض أن تكون هناك أية معرفة خارج نطاق هذا التحقق أو إمكانيته ، ومن ناحية أخرى فإن موقف الوضعية المنطقية من القيم يأتى من وجهة النظر القائلة بنسبية القيم وذاتيتها ، ومن ثم فإن المعايير القيمية -وفقاً لهذا- لا تتضمن أى قدر من الموضوعية بل هى مجرد معايير اصطلح الناس على صحتها .

ومن هنا جاء نقد هذا الموقف من القيم على أساس أن هذه النظرة إلى المعيار القيمى تنتهى إلى القول بتساوى الأطراف جميعاً ، ومن ثم تنتفى الحاجة إلى التغيير أو إيجاد تصور لما ينبغى أن يكون ، ومن هنا اعتبرت الوضعية المنطقية فلسفة تكريس الأوضاع القائمة لا تغييرها [٣].

وبداية نقول إن المطابقة الكاملة بين موقف د. زكى وبين الوضعية المنطقية هو أمر يحتاج إلى إعادة نظر ، إذ أن تطبيقات د. زكى لهذا المنهج تؤكد على خصوصية هذا التطبيق ، لقد أراد د. زكى أن يوظف هذا المنهج توظيفاً يجعل منه أداة لتغيير مفاهيم وقيم جامدة . فإذا كان د. زكى يأخذ بالنظرية الانفعالية فى الأخلاق والتى تنتهى إلى القول بنسبية القيم ، فإن هذا لا يعنى رفضه وضع تصور لما ينبغى أن يكون ، بل هو يؤكد أن التطلع لما ينبغى أن يكون هو سمة مميزة للإنسان ولكن مع الارتباط بالواقع ، والقول بنسبية القيم عنده تمهيد لرفض قداستها ومن ثم إمكانية استبدالها وتغييرها بقيم جديدة :

«إذا أردنا أن نعيش عصرنا فى روحه التى تميزه علينا أن ننظر إلى التغيير لا على أنه صفة طارئة على ما هو كائن وقائم بحيث نسأل : لماذا تغيير هذا وتغيُّر ذاك من أوضاع حياتنا ؟ بل أن نجعل سكون الأوضاع على حالة بعينها - دون أن يطرأ عليها تغيير يستوجبه الزمن - هو الشذوذ الذى يستدعى منا السؤال»[٤] .

ويرى د . زكى أن التفضيل والترجيح بين القيم الأخلاقية ، والذى يشكل فى النهاية ما يسمى بالضمير ، إنما يأتى وفقاً لتراكم الخبرة الإنسانية على مدى التاريخ ، فكل ما يدعم حياة الإنسان وبقاءه يشكل قيمة أخلاقية ، وهكذا تتطور هذه المفاهيم وفقاً لتطور الخبرة الإنسانية ، فإذا كان البعض يرى فى موقف د . زكى من الأخلاق -بكل تداعيات هذا الموقف سياسيًا واجتماعيًا- إذا كان البعض يراه موقفاً بنتاميًا نفعيًا ، فإن النفعية والبراجماتية هنا تتسع لتصبح نزعة إنسانية أخلاقية .

وها هو ذا فيلسوفنا يعلن عن الأثر الإيجابى للروح العلمية على السياسة فالمنهج العلمى عندما استبدل فكرة اليقين المعرفى بالاحتمال ، بدَّل أيضاً النظرة التقليدية لافتراض الصحة المطلقة فى فكرة ثابتة ، ومن ثم فتح آفاقاً جديدة للممارسات السياسية ، وحلَّت الديمقراطية محل الرأى الواحد : «إننا إذ نقول بصورة ضمنية ، أن الناس فى موقفهم من الحاكم قد بدلوا كذلك أساساً بأساس»[٥] .

إن التطلع للتغيير سمة مهمة من سمات فكر زكى نجيب محمود ، والتغيير يشمل بالضرورة جانباً سياسيًا . إن اهتمام د. زكى بالتغيير الثقافى والحضارى لا يمكن أخذه بمعزل عن تطلعه للتغيير السياسى. إن رغبته فى إصلاح سياسى تتجلى من خلال رحلته الفكرية مع اليوتوبيات، سواء القديمة منها أو الحديثة لعله يظفر بتصور يرضيه لنظام سياسى . وحينما يتحدث د . زكى

عن مفهوم «المثقف الثورى» يرى أن المثقف الثورى هو الذى يمتد تأثيره ليغير فى أمته ، وربما يتسع لأبعد من هذا ليغير فى حياة الإنسانية كلها .

إن د . زكى يحمِّل المثقف المسئولية الأكبر فى عملية التغيير ، لأنه يرى أن التغيير يأتى من خلال تأسيس معرفى ودعوة تنويرية ، لا من خلال قرارات فوقية أو قوانين مفروضة[٦] . وهذا الدور التنويرى هو ما يقوم به زكى نجيب محمود فى حياتنا الفكرية منذ أكثر من نصف قرن .

(ج) مفهوم الحرية :

إن فكرة الحرية تعد محوراً أساسيًّا فى فكر د . زكى نجيب محمود ، فهو يعتبرها حقًّا إنسانيًّا بل سمة من سمات الإنسان ، والحرية عنده ترتبط بالعقل واحترام ذاتية الإنسان . فهو يؤمن بحق الفرد فى التعبير عن ذاته تعبيراً حرًّا سواء بالقول أو الممارسة ، ومن واجب المجتمع أن يحمى حرية الفرد ، ويرفض تماماً أى قمع أو قهر يطمس ذاتية الإنسان ، ولكنه أيضاً يؤكد على أن الحرية الفردية يجب أن تأتى فى اتساق مع حقوق الجماعة ، فحرية الفرد لا تتعدى على حرية الآخرين ، ومن هنا تتضح النزعة الديمقراطية عند زكى نجيب ، فهو يحترم تعددية الآراء وتنوعها ، ووحدة الهدف -فى رأيه- لا تعنى أنه يجب أن لا تختلف وجهات النظر حول السبل الموصلة إليه .

أما حرية الفكر فهى الرسالة التى يحملها مفكرنا ، فهو يدعو لتخليص الفكر من كل القيود، سواء كانت قيود الماضى والمفاهيم السابقة ، أو قيود السلطة السياسية . ويرى د . زكى أن قيود الفكر هى أهم معوقات النهضة ، ويبدو افتقاد ثقافتنا للروح الديمقراطية أحد هموم هذا المفكر الكبير ، فمن أهم عيوبنا انفراد الحاكم بالرأى ، ورأى السلطان هو سلطان الآراء سواء فى تراثنا أو ثقافتنا المعاصرة .

ولا تنفصل فكرة الحرية عند د . زكى عن دقة المنطق ، والنظرة العقلية الواعية ، فهو يرفض تماماً الشعارات السياسية الزائفة ، فيرى أن الدولة هى مجموع الأفراد ، والدولة ليست أعلى من الفرد على الإطلاق كما أن حرية الشعب هى حرية أفراده ، ولا حرية لشعب دون أن يكون أفراده أحراراً .

ويفرق د . زكى بين مستويين للحرية : الأول هو التحرر ، ويعنى التخلص من القيود سواء كانت استعماراً أو قمعاً أو قهراً من سلطة ، وهذا هو الجانب السلبى من الحرية ، أما الحرية الحقيقية فهى الجانب الإيجابى الإبداعى ، والمتمثل فى الفاعلية المعرفية ، فمن يعرف أكثر تكون

حريته أكبر ، المعرفة عنده حرية ، والإبداع العلمى حرية .

إن الدعوة للعقل هى بالضرورة دعوة للديمقراطية والحرية واحترام حقوق الإنسان ، وهذا أحد الأبعاد السياسية لفكر زكى نجيب محمود .

(د) العدالة والمساواة :

إذا كان زكى نجيب محمود مفكراً ليبراليًا ذو نزعة فردية ، فإنه بنفس الدرجة داعية للعدالة الاجتماعية والمساواة ، بل إنه قد كرَّس العديد من كتاباته لهذه الدعوة ، خاصة فى أواخر الأربعينات وفترة الخمسينات ، فهو يرى أن قيمة العدالة الاجتماعية هى قيمة مهدرة فى مجتمعاتنا ، ويشير إلى ذلك فى عدد من المقالات الأدبية ، ففى مقال بعنوان «الظلم» [٧] يتحدث فى صياغة أدبية عن كثير من الأوضاع الظالمة فى المجتمع . وفى مقال آخر بعنوان «عند سفح الجبل» [٨] يعبر عن التفاوت الكبير بين جماهير الشعب الكادحة ، وبين الصفوة المرفهة التى تتمسح بمصالح الشعب وهى أبعد ما تكون عن نبضه ومعاناته . وفى مقال بعنوان «نفس عارية» [٩] - كتبه بمناسبة حريق القاهرة فى يناير ١٩٥٢م - يحلل ظاهرة العنف لدرجة تدمير الذات ، حينما يشعر الإنسان بالنقص والعجز والقهر .

ويرى د . زكى أن تراثنا يفتقر إلى تصور متكامل للعدالة الاجتماعية ، فهو يرفض أن تتحقق العدالة من خلال مبدأ التفضل والتصدق ، بل هى فى رأيه ضرورة اجتماعية يجب أن تكون ملزمة من خلال القانون .

كما يتطرق د . زكى أيضاً إلى مبدأ المساواة ، مساواة الجميع أمام القانون ، لا يحلهم من هذا منصب أو مال أو جاه ، كذلك المساواة فى حق المواطنة لا يفرق بينهم طبيعة عمل أى منهم، سواء كان وزيراً أو ساعياً فى مكتب الوزير ، كما ينتقد د. زكى افتقادنا لمبدأ تكافؤ الفرص ، ويطالب بأن تتاح الفرص للأفراد حسب قدراتهم وكفاءاتهم لا بقوة النفوذ أو الوضع المتميز.

إن ليبرالية د . زكى لم تمنعه من أن يأخذ موقفاً متحفظاً تجاه التطبيق الليبرالى الاقتصادى فى مصر ، ففى رأيه أن الهيكل الاقتصادى الرأسمالى وإن كان قد نجح فى أمريكا -مثلاً- فهو لا يصلح فى مصر لاختلاف الظروف : «إنه إذا قيل لى أن فى الولايات المتحدة الأمريكية عدداً ضخماً من أصحاب الملايين ؛ لكان أول ما يرد إلى خاطرى هو أن ذلك قد جاء نتيجة طبيعية

للظروف الخارجية التى منها يتكون النشاط البشرى ، إلا إذا ثبت العكس فى الحالات التى جاءت فيها الملايين إلى أصحابها بطريق غير مشروع ، وأما فى مصر فإذا قيل لى أن فيها الآن عدداً ضخماً من أصحاب الملايين فإن أفراداً آخرين قد نُهبت أموالهم أو حُرموا من حقوقهم بصورة ما ، إلا فى الحالات التى يثبت فيها العكس ، وهو أنها جاءت إلى أصحابها بطريق الإنتاج . وها هنا أيضاً يجىء حكمى على هذا على أساس النظر إلى النسيج العام ، وهل من طبيعته أن يفرز المليونير أو أن المليونير فيه أقرب إلى الورم الذى أنتجه المرض» [١٠].

(هـ) البعد السياسى لقضية الأصالة والمعاصرة :

قضية «الأصالة والمعاصرة» هى المشروع الكبير لزكى نجيب محمود ، وهذه القضية تحمل بداخلها مضموناً سياسيًّا أكيداً ، فهى مشكلة ذاتنا الحضارية فى مقابل الآخر (الغرب) ، خاصة وأن هذا الآخر هو المستعمر الذى عانينا منه لفترات طويلة .

وقد حدث تطور كبير فى تناول د . زكى لهذه المشكلة وهو نفسه يشير إلى سبب سياسى مرتبط بمشكلة الاستعمار والتحرُّر [١١].

فالدكتور زكى بدأ دعوته للحداثة بالتأكيد على ضرورة أخذ النموذج الحضارى الغربى كاملاً ، وأن نقطع كل صلة تربطنا بالماضى ، ولكن الظروف السياسية واستيقاظ الروح القومية جعلته يعيد البحثِ فى هذه المقولة ، فأخذ يجول فى التراث من أجل إعادة التعرف على الذات الحضارية ، وخرج بالكثير من أوجه النقد ، ولكنه أمسك أيضاً بالخطوط الإيجابية التى رأى فى هويتنا الثقافية ما يمكن -مع إضافته إلى منهجية الغرب العلمية- أن يثمر نموذجاً حضاريًّا جديداً ومتفرداً ، ويحقق اللقاء بين العلم والإنسان .

وكثيراً ما تعرَّض د . زكى للهجوم بسبب آرائه فى الحداثة ، واتُّهم كثيراً بتبعيته للغرب ، وبتشجيعه للغزو الثقافى ، ولكن د . زكى هو أبعد ما يكون عن هذا ، فبالرغم من إعجابه بالنموذج الحضارى الغربى فهو بالدرجة الأولى مفكر عربى أصيل ، تعرَّف على هويتنا الثقافية وحللها بعمق ، وهو لا يرى تناقضاً بين أن نحافظ على تلك الهوية ، المتمثلة أساساً فى الدين واللغة والفن والقيم الأخلاقية ، وبين الأخذ بالعلم الغربى المعاصر ومنهجيته ، فالتواصل الحضارى حقيقة حدثت على مدى التاريخ بين الحضارات المختلفة ، وأن نأخذ عن الغرب تقنيته وعلمه لا يعنى إطلاقاً اندثار هويتنا الحضارية والثقافية .

(و) دوائر الانتماء :

تناول د . زكى نجيب مشكلة الانتماء ، وعلاقة محاور الانتماء ببعضها : (الوطنية - القومية - الدين) ، وهو يحلل انتماء مصر العربى ، فيؤكد أن مصر عربية الثقافة حتى قبل الفتح الإسلامى ، فإذا كانت العروبة ثقافة -كما يقول مفكرنا- فإن مصر منذ تاريخها القديم كانت عربية ، إذ أن كل سمات الثقافة العربية الصحراوية كانت موجودة عند المصريين . هذه السمات التى تتمثل فى التطلع للمطلق والثابت ، وهو ما يتجلى فى بنية اللغة والذوق الفنى، كذلك روح التدين العميقة . هذه العناصر التى تشكل أساس موقف العربى : موجودة فى موقف المصرى من العالم أيضاً ، لذلك عندما جاء الفتح العربى الإسلامى كان الاندماج طبيعيًا وسهلاً ، لأنه لم يأتِ بثقافة وافدة غريبة . هذا هو رأى د . زكى بالنسبة لعروبة مصر ، أما موقفه من قضية الإسلام والعروبة ، فهو يرى أن الدين على المستوى الشخصى الوجدانى أقوى عنصر يتمسك به الإنسان ، أما على المستوى السياسى الاجتماعى ، فإن القومية تلعب دوراً كبيراً ، والدليل على هذا ظاهرة «الشعوبية» فى التاريخ الإسلامى ، فقد ظلت القوميات غير العربية متيقظة ومتحفزة فى ظل الدولة الإسلامية ، لكى تنتزع النفوذ من العنصر العربى ، وقد استخدمت هذه النزعة استخداماً سياسيًا من قِبَل السلطة مثلما حدث من استعانة العباسيين بالفرس من أجل إقامة دولتهم ثم التخلص منهم بعد ذلك .

ويؤكد د . زكى أن دوائر الانتماء الثلاث تتداخل ولا تتطابق ، كما أنها لا تتعارض إطلاقاً.

(ز) زكى نجيب محمود والسلطة :

يقوم د . زكى بتحليل مفهوم السلطة فى ثقافتنا ، قديماً وحديثاً ، وهو يرى أن هذا المفهوم هو أحد الجوانب السلبية فى تلك الثقافة ، فالسلطة السياسية لها قداسة سواء فى تراثنا أو حياتنا المعاصرة ، بل إنه يحلل تلك الصلة الغريبة بين الشخصية المصرية والانبهار بالسلطة، فالمصرى يرى السلطة المصدر الأول للقوة والنفوذ ، والسلطة فى مجتمعاتنا تكاد تكون عصا الساحر ، التى تشق لصاحبها كل الطرق ، فيكفيه أن تكون فى يده حتى يصبح العالم الأول ، أو المفكر الأعظم ، أو الفنان الأوحد -إذا أراد- وبصرف النظر عن مدى انطباق هذا عليه فى الواقع .

ويرى د . زكى أن هذه القوة السحرية هى التى تجعل البعض يسعى لاهثاً لكى يحقق صعوده من خلال الاحتماء بقوة السلطة ، وهو يذهب إلى تفسير هذه الرغبة المحمومة فى السلطة تفسيراً سيكولوجيًا فهو يرى فى الإنسان ميلاً طبيعيًا للقوة والسيطرة ، ولكن لهذا الميل مستويات ،

وهو يكون فى أدنى درجاته عندما يتوجه إلى بنى القوم الواحد ، وقد يتوجه إلى أبناء الشعوب الأخرى ، وقد يتسامى إلى أعلى مرتبة فيكون ميلاً إلى السيطرة على الطبيعة وتحقيق السيادة عليها ، وهذه هى روح العلماء [١٢] .

والحق أن آراء د . زكى حول هذا الموضوع تتفق تماماً مع ممارساته الخاصة ، فهو بروح العالم ، واعتداد المفكر الأصيل ذى القدرات الرفيعة ، لم يسع يوماً إلى منصب رسمى ، ولم يسر فى المواكب من أجل تحقيق مأرب ما ، ومما هو جدير بالذكر أن د . زكى لم يتقلد أى منصب رسمى -غير عمله بالجامعة- باستثناء الفترة التى قضاها كملحق ثقافى فى واشنطن فى الخمسينات والتى يذكرها كفترة صعبة مرت فى حياته .

إن الكاتب -فى رأى د . زكى- هو ضمير أمته الذى يجب أن يظل حرًّا ، واستقلال المثقفين والكتَّاب عن كل سلطة هو الأمر الذى دعا إليه دائماً .

وقد أخضع د . زكى الكثير من المفاهيم السياسية التى ترددت فى حياتنا ، أخضعها للتحليل الدقيق ، فهو يحلل مفهوم «الزعيم» ليكشف عن حقيقة هذه الزعامة التى هى فى حقيقتها ديكتاتورية الحكم الفردى [١٣] .

ويتحدث أيضاً عن كيف تصنع الشعوب ظالميها فى مقال أدبى بعنوان «كيف يولد طاغية؟»[١٤]، ويخضع أيضاً لنظرته التحليلية «الميثاق الوطنى» الصادر سنة ١٩٦٢م لتنظيم الحياة السياسية ، فيكشف عما فيه من تناقضات جوهرية [١٥] . وهو أيضاً يتحدث عن بعض تجاوزات السلطة فى الستينات من خلال قصة استدعاء أحد العلماء لإصلاح حديقة أحد المسئولين ، ومن خلال قصة الوزير السابق الذى عُيِّنَ أستاذاً فى الجامعة فأرسل سكرتيره ليلقى المحاضرة بدلاً منه [١٦] .

ثم هو يتصدى لتحليل بعض المفاهيم التى طرحت على الساحة فى فترة السبعينات مثل مناداة القيادة السياسية «بأخلاق القرية» ليكشف عما فى هذه الدعوة من أوجه قصور [١٧] .

وعندما تطرح فكرة إقامة المنابر السياسية فى السبعينات ، يعلن د . زكى عن تحفظه تجاه هذه المنابر ، لأنه يرى أن نكون واضحين مع أنفسنا فإما ألا نسمح إلا بالرأى الواحد ، ونعلن هذا، وإما فتعددية حزبية وممارسة ديمقراطية حقيقية .

هكذا نرى أن د . زكى نجيب محمود لم يكن بعيداً عن السياسة ، كما يقول هو ، ولكن قربه من السياسة ، كان اقتراب المفكر الحقيقى ، صاحب النظرة الموضوعية المعتد بفكره وبقيمة

العلم ، والمترفع عن كل الصغائر ، ويكفى أن تأتى الشهادة له بأنه -بشخصه- نموذج الحر الذى لا يملك الإنسان سوى أن يحترمه مهما اختلف معه فى الرأى ، يكفى أن تأتى هذه الشهادة من معارضيه الفكريين [١٨] قبل تلاميذه وحوارييه .

* * *

الهوامش :

١ - هموم المثقفين ، دار الشروق ، ط٢ ، ١٩٨٩م ، ص٥ .

٢ - أفكار ومواقف ، دار الشروق ، ط٣ ، ١٩٨٧م ، ص٢٨٣ .

٣ - مجتمع جديد أو الكارثة ، دار الشروق ، ط٤ ، ١٩٨٧م ، ص ٢٤٧ .

٤ - عن الحرية أتحدث ، دار الشروق ، ط٣ ، ١٩٨٩م ، ص ٣٢٣ .

٥ - المرجع السابق ، ص ٢١٠ .

٦ - فى حياتنا العقلية ، دار الشروق ، ط٣ ، ١٩٨٩م ، ص ١٤٣ . وهذا العصر وثقافته ، دار الشروق ، ط٣، ١٩٨٧م ، ص ٩٧ ، ٩٨ .

٧ - قصة عقل ، دار الشروق ، ط٢ ، ١٩٨٨م ، ص ٦٨ - ٧١ .

٨ - الكوميديا الأرضية ، دار الشروق ، ط٣ ، ١٩٨٩م ، ص ٥ - ١٣ .

٩ - المرجع السابق ، ص ١٤ - ٢١ .

١٠ - عن الحرية أتحدث ، ص ٣٠٠ .

١١ - تجديد الفكر العربى ، ط٨ ، ١٩٨٧م ، ص ٨١٣ .

١٢ - عن الحرية أتحدث ، ص ٢٨٩ .

١٣ - قصة عقل ، ص ٢٨ .

١٤ - أفكار ومواقف ، ص ١٦٨ ، ١٦٩ .

١٥ - فى حياتنا العقلية ، ص ٤٩ ، ٥٠ .

١٦ - أفكار ومواقف ، ص ٢٩٤ - ٢٩٦ .

١٧ - المرجع السابق ، ص ٢٦٩ .

١٨ - انظر : إبراهيم فتحى ، مقدمة نقد العقل الوضعى ، د . عاطف أحمد ، دار الطليعة ، بيروت ، ط١ ، ١٩٨٠م ، ص ١٧ ، ١٨ .

الدعائم الأخلاقية للدولة عند زكى نجيب محمود

د . نجاح محسن مدبولى

مدخل :

العلاقة بين الأخلاق والسياسة من أبرز القضايا التى تهتم بمعالجتها الفلسفات السياسية فى مختلف العصور ، وتزداد الحاجة إلى مناقشتها فى عصرنا هذا لما يعانيه هذ العصر من تدهور أخلاقى وانتكاسة للقيم ، مما انسحب على سائر المجالات ومن بينها «السياسة» وهنا نسأل : هل السياسة -كما عاصرها زكى نجيب محمود- تخضع لقواعد الأخلاق؟

الحق أن زكى نجيب قد لاحظ أن هناك انفصالاً تامًّا بين السياسة والأخلاق ، لذا كتب يقول : «لست من دنيا السياسة فى كثير أو قليل ، إننى بالطبع أعيشها كما يعيشها الملايين ، لكننى لا أملك القدرة على تنظيرها» [١] . ويقول أيضاً : «ولقد مررت فى حياتى بخبرات مسست فيها مجال السياسة مسًّا رقيقًا ، جعلنى أحمد الله حمدًا كثيراً على أننى نجوت من الخوض فى تلك اللجج الرهيبة ، وأقل ما أقوله فى هذا الصدد هو أن رجال السياسة ينهجون فى عملهم نهجاً لم يُخلق له عقلى» [٢] . ويقول فى موضع آخر : «لم يكن صاحبنا ذا مزاج سياسى بالمعنى الذى نراه متحققاً فى الساسة المحترفين ، فكانت المشكلات السياسية عنده تتحول إلى مشكلات فكرية نظرية ، وكأنها تخص أهل كوكب آخر غير هذه الأرض من كواكب المجموعة الشمسية ، ومن ثم فهو كثيراً ما يأخذه العجب مما يسمونه سياسة لكثرة ما يراه فيها من مجافاة لمنطق العقل» [٣] . ويقول فى موضع رابع : «إن صاحبنا يكرر مرة بعد مرة أنه لم يُخلق للسياسة وألاعيبها ، فهو إذا وقف عند مسألة من مسائلها ، فإنما يقف وقفة عقل منطقى إزاء مشكلة فكرية» [٤] .

ويرجع السبب فى اتخاذ هذا الموقف من السياسة إلى أن زكى نجيب مر ببعض التجارب السياسية التى أرته عن قرب مثالب السياسة والسياسيين وأرته كيف يفصل الساسة بين السياسة والأخلاق ، فكتب يقول : «إن السياسة كما رأيتها فى ألمع نجومها يومئذ - أى : فى أول اجتماع لهيئة الأمم المتحدة - لم تزد فى رأيى عن براعة الحواة ، لأنه إذا أشكل على الحاضرين أمر ، بحيث اختلفت فى شأنه الدول -وخصوصاً القوية منها- فإن السعى كله ينصبُّ على

إيجاد «صيغة» يرضى عنها الجميع ، فليس الذى حلوه بسعيهم هو المشكلة نفسها كما هى قائمة على أرض الواقع ، بل هى الصيغة اللفظية التى يرضى عنها جميع الأطراف، وجميع الأطراف إنما رضيت لأن الصيغة التى انتهى إليها التفكير السياسى لا تلزم أحداً بشىء . وتلك هى براعة السياسة كما يراها أصحابها ، فتبقى المشكلات على حالها ، وتنجح السياسة ، على غرار ما يقال فى المجال الطبى : نجحت العملية الجراحية ومات المريض»[٥].

هل لزكى نجيب مذهب سياسى أم فلسفة سياسية ؟

يستفاد من النصوص السابقة أن زكى نجيب محمود ليس له مذهب سياسى معين ، وهذا بالفعل ما أكده هو نفسه ، حيث يرى أن «من أخطر مزالق الفكر أن يقيد المفكر نفسه فى حدود إطار مذهبى ، تقييداً يجعله يرجع فى كل أموره إلى مبادئ مذهب معين ، فما وجده متفقاً مع تلك المبادئ قَبِلَهُ ، وما لم يتفق معها رفضه ، وذلك لأن تيار الحياة أغزر من أن يلم به مذهب واحد محدد بعدد قليل من المبادئ والقواعد»[٦]. ولذلك فقد اتخذ زكى نجيب لنفسه من اتجاهات الفلسفة المعاصرة اتجاهاً هو فى حقيقته «منهج» للتفكير ، لا «مذهب» يورط نفسه به فى مضمون فكرى بذاته ، فكان كمن وضع فى يده ميزاناً يزن به ما يشاء ، دون أن يملأ يديه بمادة معينة لابد أن تكون هى وحدها موضع الوزن والتقدير .

وقد تأثر زكى نجيب فى هذا الرأى بر أى الإمام «أبى حامد الغزالى» فى كتابه «ميزان العمل»، ففى نهاية هذا الكتاب يجيب الغزالى سائلاً جاء يسأله عن ضرورة أن يكون للإنسان مذهب يتبعه ، فأخذ الإمام يحذره أقوى ما يكون التحذير من أن يجعل من نفسه تابعاً لأحد فيما ذهب إليه ، يقول : ولو ذكر ذاكر مذهبه ، فما منفعتك فيه؟ . ثم استطرد ليقول : «إن كل مذهب له ما يخالفه فى مذهب آخر ، وليس فى أى منهما معجزة تجعله أرجح من منافسه، فجانبْ الالتفات إلى المذاهب ، واطلب الحق بطريق النظر . . ولماذا تضع نفسك موضع الأعمى يتقيد فى خطواته بخطوات قائده الذى يرشده إلى الطريق ، مع أن فى الناس ألفاً مثل قائده ذلك؟!.. فلا مناص إلا فى الاستقلال» [٧]. لهذا جعل زكى نجيب هدفه دائماً هو المشكلة التى أمامه وكيف يحلها ، أى : الالتزام بحل المشكلات التى تعترض طريق الحياة ، لأن فى طبيعة كل مشكلة ما قد يوحى بطريقة حلها .

وفى هذا الصدد انتقد زكى نجيب مَنْ نسبه إلى بعض المذاهب السياسية المعاصرة ، ومنها : المذهب الليبرالى المعتدل ، ومذهب يسار اليمين ، ويرد على هذا قائلاً : لم أكن أعلم بأن لى فى

الفكر السياسى باعاً أو ذراعاً ، فأنا أولاً فى دنيا السياسة قارئ صحف ، لا يزيد على أن يحاول فهم ما يقرؤه ، ثم لا يجرؤ أمام ضميره على أن يكون صاحب رأى شامل مما يصح أن يسمى فى السياسة مذهبًا ، وثانياً لأننى أميل إلى الاعتقاد بأن هذه الأسماء التى يطلقونها على المذاهب السياسية ، كالليبرالية ، واليمين ، واليسار ، وغيرها ، هى من غموض المعنى وإبهام المعالم ، بحيث أعجب ممن يستخدمونها فى جرأة وبساطة ، وكأنها عندهم قد أصبحت واضحة الدلالة محسومة الحدود ، فكيف أُوصف بشىء منها وأنا لا أعلم على وجه الدقة ما هى؟! [٨].

ويكشف زكى نجيب عجز هذه المذاهب عن حل المشكلات ، يقول فى هذا : «أعرف أن الليبرالية هى التركيز على الحرية الفردية ، وأن اليسار صفة تطلق على الاشتراكية بمختلف درجاتها ، وأن اليمين صفة أخرى تطلق على من أراد المحافظة على القديم . ولكن هل هذه المعرفة بمعانى هذه الكلمات تكون مفيدة حين نكون فى غمرة المشكلات الكبرى -أو حتى الصغرى- والتماس حلول لها ، خذ كبرى هذه المشكلات فى حياتنا : مشكلة الوجود الإسرائيلى وكيف نقاومه ، وإلى أى حد نهادنه أو لا نهادنه؟ وقل لى على أى نحو تجىء المقاومة أو المهادنة منطلقاً من المبدأ الليبرالى ، ثم كيف تجىء منطلقاً من قاعدة اليسار أو قاعدة اليمين؟ . وخذ مشكلات كالانفجار السكانى ومحو الأمية ، فهل لها حلول ليبرالية وأخرى يسارية وثالثة يمينية ؟ [٩].

ويظهر زكى نجيب التناقض الذى ينطوى عليه كلا المذهبين اللذين وصفه البعض بأنه يمثلهما ، وأولهما -كما سبق القول- النزعة الليبرالية ، فإن أهم ما يميزها وهى فى أوجها إبان الثلث الأخير من القرن التاسع عشر ، والشطر الأول من القرن العشرين ، هو أن تجعل حقوق الأفراد وحريات الأفراد محوراً أساسيًا لها ، إلا أن هذه الحقوق والحريات التى تُنسب إلى الأفراد ، قد دخلتها الصفة الاجتماعية ، حتى ليصعب على أى كاتب سياسى فى الدنيا بأسرها أن يتحدث اليوم عن «الفرد» إلا من حيث هو عضو فى جماعة ، بحيث يصبح مستحيلاً عليه أن يفهم حريته وحقوقه ، إلا حين تكون هذه الحرية والحقوق اجتماعية فى أهم خصائصها .

أما مذهب يسار اليمين ، فيقول عنه : الذى أعرفه من فواصل التمييز بين اليسار الخالص واليمين الخالص ، هو أن اليسار «أيديولوجى» الطابع ، بينما اليمين لا تعرف له «أيديولوجية» محددة المعالم ؛ لأن اليسار يضرب ببصره إلى المستقبل ، بينما اليمين يتجه ببصره إلى الماضى . وواضح أن من يحتاج إلى خطة مفصلة تبين طريق السير ، هو الذى يسير نحو مستقبل لم يقع

بعد فى خبرة التاريخ ، وأما من يميل إلى الأخذ بما أخذ به السابقون ، فالنموذج أمامه «جاهز» وليس ثمة ما يدعو إلى «أيديولوجية» تبين معالم الاتجاه[١٠].

إذن : الصورة النظرية أن يسار اليمين يمزج بين الماضى والمستقبل فى وجهة واحدة للنظر، وهذا فى نظر زكى نجيب أمره سهل ، ولكن يتساءل عن الصورة العملية ، عندما نكون بصدد مشكلة حقيقية نريد حلها ، ولنفرض أنها المشكلة الاقتصادية التى نجتازها ، بحيث يكون السؤال المطروح هو : كيف ندبر المال لمشروعات الإنتاج؟ كيف نزيد من المدخرات المحلية؟ وكيف نحصل على القروض الخارجية ؟ وما شابه ذلك من أسئلة فى الموضوع ، فعلى أى نحو يجيب يسار اليمين ، بما ليس يجيب به الآخرون؟ وحتى إذا اختلفت بينهم الإجابات ، فهو اختلاف قائم على حساب ، وربما صدق الحساب عند أحدهم وأخطأ عند الآخر ، لكن هل يقف أحدهم ليقول : أنا يسارى وبناء على ذلك يكون الادخار كذا وكذا ، فيقف بعده الآخر فيقول : وأنا يمينى ولذلك يجب أن يكون الادخار كيت وكيت؟

يريد زكى نجيب أن يقول إن حلول المشكلات بطريقة عملية مؤدية إلى النتائج السليمة، تأتى أولاً ، ولمن أراد بعد ذلك أن يصف الموقف بعد فراغنا من تشكيله ، بأنه موقف مما يوصف باليسار أو مما يوصف باليمين ، فليفعل ما أراد ، لكن وصفه ذاك لن يغير من الحقيقة الواقعة شيئاً . بعبارة أخرى : يجوز لنا أن نصنف الناس مذاهب «بعد» أن نفحص الطرق التى سلكوها فى حياتهم فى معالجة مشكلاتهم ، لا «قبل» أن يصنعوا من ذلك شيئاً، وإلا انقلب المذهب شعارًا لفظيًا لا ندرى مدى ما يكون له من صدق على أرض الواقع . والذى يحرص زكى نجيب على بيانه هو أن يكون المذهب المزعوم مستخلصاً من عمل تم إنجازه بالفعل ، فلا نبدأ بقيد صاحبه مقدماً قبل أن ينجز شيئاً[١١].

هذا الرأى لزكى نجيب يؤكد على أهمية أسبقية المشكلات الفعلية وحلولها على تكوين المذاهب النظرية ، بحيث تأتى هذه المذاهب وكأنها بمثابة التنظير الذى يلخص الأساليب المختلفة التى لجأ إليها الناس فعلاً ، لا التى يجب أن يلجأوا إليها فى حل مشكلاتهم . إن هذه الأسبقية للحياة العملية على المذاهب النظرية هى نفسها فى رأى زكى نجيب التى كانت المصدر الحقيقى الذى اشتق منه فلاسفة النظريات السياسية فلسفاتهم فى هذا المجال ، بدءاً من أفلاطون وأرسطو وانتهاء بماركس ، ومروراً فى الطريق على الفارابى وهوبز ولوك وروسو وهيجل ، فلم يكن هؤلاء الفلاسفة يسكنون بروجاً من عاج أو من حجر ، كما يظن بهم عادة ،

بل هم يُنظِّرون ما حولهم من حياة واقعية تنظيراً يعكس بدوره جوانب الكمال وجوانب النقص فى تناول الناس لمشكلاتهم ، فهى -إذن- مذاهب نبتت من تربة الأرض ولم تهبط من السماء ، وكلما تغيرت هذه التربة ، استتبع ذلك تغيراً فى وجهة النظر [١٢].

رأينا أن زكى نجيب محمود يحرص كل الحرص على التأكيد أنه ليس عنده مذهب سياسى معين يمكن أن يُنسب إليه ، ولكن يمكن القول أنه صاحب «فلسفة سياسية» ، وهذا ما أكده هو نفسه بالقول : «بطبيعتى لست سياسيًّا ، فعقلى لا يضيف شيئاً إلى السياسة ، وليس لدى القدرة على الربط بين الأحداث ودلالاتها ، ولا التركيبة الذهنية والضوابط الفكرية التى تتفاعل مع السياسات وتكشف عن مهارة خاصة فى تكييفها وإدارتها . وحتى عندما أفكر فيها فإننى أقترب بالكاد من الفلسفة السياسية لا من السياسة» [١٣].

وفى فلسفته السياسية ، مزج زكى نجيب محمود بين السياسة والأخلاق ، ويتضح هذا المزج إذا عرضنا لمفهوم السياسة عنده ، فمن خلال هذا العرض يتضح إلى أى مدى تقوم السياسة عنده على الأخلاق ، وذلك قبل عرض الدعائم الأخلاقية التى تقوم عليها الدولة.

مفهوم السياسة وعلاقته بالأخلاق عند زكى نجيب :

السياسة عند زكى نجيب لا تعنى أكثر من المعنى الذى نريده حين نتحدث عن الصالح المشترك بين الناس فى مجتمع معين ، وأن هذا الصالح المشترك هو حاصل جمع المنافع التى تنتفع بها مجموعة الأفراد كل فى مجاله ، لكن إذا كان هذا هو أيضاً ما يعنيه «رجال السياسة» بهذه الكلمة ، فلماذا يكون للسياسة رجال دون رجال؟ . إن السياسة عندئذ لا تزيد على أن يُعنى كل فرد أو كل هيئة بما يحقق له أو لها أكبر قدر ممكن من المحصول ، كائناً ما كان هذا المحصول : أهو قطن وقمح وبصل يجنيها الزراع ، أم هو حقائق علمية يحصلها وينميها الدارسون والعلماء .

ويتساءل زكى نجيب فى هذا الصدد : أفلا تكون السياسة هى محصلة ما تنشط به الفئات المختلفة ، إذا ما تفرغت كل فئة للعمل على أن تجعل من مجالها مجالاً أفضل ، إذا كان الزارع والعامل والمحامى والطبيب والتاجر والجندى وربة البيت ... إذا كان كل واحد من هؤلاء يفكر مع أقرانه فيما ينبغى عمله ليكون زارعًا أفضل وعاملاً أفضل ومحاميًا أفضل . . . إلخ، فماذا نريد للمجتمع -من الوجهة السياسية- أكثر من هذا؟ [١٤].

وقد تأثر زكى نجيب فى رأيه هذا حول مفهوم السياسة ، برأى أرسطو الذى مزج السياسة

بالأخلاق ، فلئن كانت الأخلاق فى نهاية أمرها تريد أن تحقق السعادة للفرد داخل المجتمع الذى هو عضو فيه ، فإن السياسة هى فى صميمها فرع من الأخلاق ، لأنها لا تريد شيئاً أكثر من أن يتحقق الخير للدولة فى مجموعها ، وأن هذا الخير العام لا يمكن فهمه فهماً واضحاً إلا أن يكون حاصل جمع الخير الذى يصيبه الأفراد [١٥]. وإنه لمن الضلال والتضليل أن يقول قائل إن الأفراد قد تشقى فى سبيل المجموع ، كأنما هذا المجموع عفريت من الجن نسمع به ولا نراه .

ويقرِّب زكى نجيب فكرته إلى الأذهان ويقول إنه إذا كان لإحدى المؤسسات السياسية فى قرية من القرى مثلاً مهمة سياسية ، فهى مطالبة بأن تنظر فى شئون الزراعة وأن تنظر أيضاً فى مقاومة الذباب والحشرات والفئران ، كما تنظر فى محو أمية أهل القرية وفى غير ذلك مما يجعلها فى نهاية الأمر قرية أفضل ، ولا يقتصر النشاط السياسى فى خطيب يخطب وجمهور يسمع ، وكلما كانت ألفاظ الخطبة أشد رنيناً ، وكان الجمهور أعلى تصفيقاً ؛ كانت «السياسة» أخلص وأصدق لأهدافها .

ويتساءل فيلسوفنا :

كيف تدَّعى مؤسسة سياسية أنها تؤدى واجبها السياسى وحولها الأطفال غير المرغوب فى ولادتهم يولدون بالألوف كل يوم ويولدون لمن؟ يولدون لآباء وأمهات لم يكن من حظهم نصيب من التعليم الذى يضمن لهم حدًّا أدنى من رعاية هؤلاء الأطفال؟ وكيف تدَّعى مؤسسة سياسية أنها تؤدى واجبها السياسى وحولها الشباب فى حالة من التهلكة والضياع ، تزداد بينهم الجريمة والعنف والانحراف؟ .

إن هذه أمور لا تسقط على رءوس الشباب مع المطر النازل من السحاب ، بل هى منبثقة من ظروف أرضية يعيشونها ، إذن: فـ «السياسة» هى أن نرى كيف تتغير هذه الظروف .

خلاصة الرأى عند زكى نجيب حول معنى السياسة ، أنها علم تغيير الواقع الاجتماعى، وأن هذا الواقع الاجتماعى ليس من الأشباح الهائمة فى ضوء القمر ، بل هو أنت وهم وهن . الواقع الاجتماعى هو إسماعيل وإبراهيم وزينب وفاطمة ، إذن : فلكى يتغير الواقع الاجتماعى فلابد أن يتغير هؤلاء ، أن يتغيروا من جهل إلى معرفة ، ومن مسغبة إلى يسر ، ومن خمول إلى نشاط ، ومن غيبوبة إلى وعى ، والسياسة هى أن نصنع لهم هذا التغيير وأن نجعلهم يصنعونه لأنفسهم [١٦].

إذن : الوحدة السياسية عند زكى نجيب هى الفرد الواحد ، والمجموعة الواحدة ، والقرية

الواحدة ، والمصنع الواحد ، والمدرسة الواحدة ... كل وحدة من هذه الوحدات تصلح من نفسها وكأنها الأمة كلها ، بل وكأنها الإنسانية كلها ، فيصلح الكل ، وتلك هى السياسة ، ولا سياسة لو ملأت ألف مجلد بالخطب والمنشورات والمحاضر والتعليمات ، ثم ننظر إلى تلك الوحدات ، فإذا هى على حالها أشد سوءاً .

ولتوضيح فكرته ، فقد استعار زكى نجيب محمود تشبيهاً للفيلسوف «ليبنتز» (١٦٤٦ - ١٧١٦م) ، أقامه ليبين به كيف أنه لو سار كل فرد على النهج القويم ، لكان ذلك كفيلاً بأن تجىء المجموعة كلها على صورة الكمال ، فقال فى ذلك أننا لو فرقنا بين عازفى السيمفونية ، بحيث وضعنا كلًّا منهم فى غرفة واحدة ومع النوتة التى يعزف على منهاجها ، فالضارب على البيانو فى غرفة ، والعازف على الكمان فى غرفة ... وهكذا ، لتكونت من عزفهم السيمفونية كاملة ، ولكن ضعهم معًا ولكل منهم نوتة تختلف عما عند زميله ، فلن يصدر عنهم إلا الخليط والفوضى ، وليست مهمة «المايسترو» إلا فى التوقيت .

فالمعوَّل كله هو على الوحدة الصغيرة الواحدة كيف تسلك ، حتى فى الحالات التى نستهدف فيها المجموع كله ، فماذا يبقى من المجموع ليتغير إذا تغيرت وحداته وهى فرادى؟. ماذا يبقى للأمة كى تتحضَّر بحضارة عصرها إذا تحضَّر بهذه الحضارة كل فرد من أبنائها؟. إنه لمن أخطر مزالق الخطأ فى التفكير ، أن تضع أمامك أسماء المجموعات إلى جانب أسماء أفرادها ، فالأمة هى أبناؤها ، والكتاب هو فصوله ، والبستان هو ما ينبت فيه [١٧].

حكومة العلماء :

لنا أن نسأل سؤالاً مهمًّا وهو : إذا كان الساسة -من وجهة نظر زكى نجيب- قد فصلوا بين الأخلاق والسياسة ، وحصروا السياسة فى مذاهب غير قادرة على حل المشكلات التى تعترض طريقنا ، فمَن المنوط -إذن- برعاية شئون الناس وتدبير أمورهم ؟

يرى زكى نجيب أنه يجب أن تكون الحكومة كلها مكونة من العلماء ، لأنهم هم وحدهم القادرون على حل جميع المشكلات المطروحة للحل ، وليس الساسة . وقد قام بتفنيد قدرتهم -أى : الساسة- على حل أى مشكلة حقيقية ، يقول : «وابدأ معى بما يسمونه بـ «السياسة الداخلية»، فابحث الأمر ما شئت ، وافحص ما شئت ، فلن تجد أمامك إلا مشكلات معينة مطروحة أمامنا تريد لها حلولاً ، لكن تلك الحلول لن تكون أبداً عند «السياسى» ، إنما هى

دائماً عند رجل العلم فى كل ميدان على حدة . فإذا كانت المشكلة اقتصادية فحلها عند علماء الاقتصاد ، وإذا كانت مشكلة فى التعليم فحلها عند علماء التربية ، وإذا كانت مشكلة تتعلق بالحالة الصحية فحلها عند علماء الطب بجانبيه الوقائى والعلاجى . . . وهكذا . فإذا تولى العلماء فى ميادين اختصاصهم حل المشكلات التى تعرض لهم فى تلك الميادين ، فماذا يبقى للسياسى؟ .. ذلك عن السياسة الداخلية ، وأما ما يسمونه بـ «السياسة الخارجية» فقرارات يتخذها «الكبار» أو لا يتخذونها ، وفى عباءة هؤلاء يدور «الصغار» حول صياغات لفظية ، تُنزع منها الأشواك التى تخز الجلود ، ليبقى السطح الأملس الناعم ، الذى لا يؤذى أحدًا ، فتوافق عليها الأطراف المتنازعة ، وكان الله يحب المحسنين» [١٨].

ويؤمن زكى نجيب بالعلم أولاً وآخراً ، وتأسيسًا على هذا الإيمان ، فقد قال : «إن ما لا تحله العلوم من المشكلات بكافة أنواعها ، لا تحله التعاويذ . وما يسمونه حلولاً سياسية إنما هى ضروب من التعاويذ» . ولهذا تمنى فيلسوفنا للمجتمع الإنسانى ما تمناه له «فرنسيس بيكون» فى كتابه «أطلنتس الجديدة» وهو ضرب من «المدينة الفاضلة» ، فقد تصوَّر الدولة المثلى دولة قائمة على العلم من ألفها إلى يائها ، فبدل أن تكون حكومتها مؤلفة من وزارات كالتى ألفناها: وزارة الخارجية ، ووزارة الداخلية ، ووزارة النقل ، ووزارة التعليم ... إلخ ، تكون وزاراتها كالآتى : وزارة الكيمياء ، ووزارة الفيزياء وهكذا يكون لكل فرع من فروع العلم وزارة تقوم بالأبحاث العلمية التى تحل بها المشكلات ؛ وينتج عن ذلك أنه بدل أن تصب الحكومة سلطانها على البشر ، تصبه على الطبيعة وظواهرها ، فتلجمها بالعلم ، ويصبح الإنسان سيِّداً عليها ، بدل محاولته أن يكون سيِّداً على أخيه الإنسان [١٩].

أراد زكى نجيب بهذا أن يقول : إن الكشف عن الحقائق ، وحلول ما يعرض لنا من مشكلات، هو من شأن العلم لا من شأن السياسة . ونود القول أن «بيكون» فى كتابه «أطلنتس الجديدة» لم يكن شاطحاً بخياله فى عالم المستحيل ، ولا كانت فكرته عن قيام حكومة العلماء حلماً بعيد المنال ، ففى حالات كثيرة حدث بالفعل عندنا وعند غيرنا ، أن عُيِّنَ وزير هو من «العلماء» فى المجال الذى أنيطت به وزارته ، وقد أورد لنا زكى نجيب نموذجاً وهو ما أسموه بـ «المعجزة الألمانية» والتى قصدوا بها إحياء ألمانيا الغربية بعد أن خرَّبتها الحرب العالمية الثانية تخريبًا ، ظُنَّ أن لن يكون لها قيام بعده ، ويرجع هذا إلى جماعة «العلماء» الذين تولوا الحكم فى ألمانيا الغربية بعد الحرب ، فكان كل منهم أعلم الناس بما يعيد الحياة إلى المجال الذى تولَّى شؤونه [٢٠].

وإذا قلنا لزكى نجيب محمود : ليس الأمر هو أمر وزراء يتولون بعلومهم رسم الطريق نحو ما هو أرقى وأفضل ، إذ يبقى السؤال : ومن الذى يحدد ذلك الذى عددناه أرقى وأفضل؟ . بعبارة أخرى : إذا كانت حكومة العلماء من شأنها شق الطريق المؤدى إلى تحقيق الأهداف ، فمن الذى يضع للأمة أهدافها ؟

يجيب زكى نجيب بأن الذى يضع الأهداف هو -بغير شك- جمهور الشعب فى مجموعه. إن صدور الناس تنطوى على أمنيات ورغبات يود الناس لو وجدوها محققة ، والأمنيات والرغبات ليست تحتاج من أصحابها إلى «علم» إذ هى شعور مباشر بما ينقص حياتهم ، فالجائع لا يحتاج إلى علم يبين له أنه جائع ، والمقيدة حريته لا ينتظر علوم الفلك والكيمياء لتشعره بأن حريته مغلولة بقيودها ، وهكذا تجىء الأمنيات والرغبات لتضطرب بها صدور الناس ، علماء وغير علماء على السواء . لكن القدرة على صياغة تلك الأمنيات والرغبات صياغة محددة تتخذ شكل «المبادئ» التى يمكن قراءتها وتصورها بالعقل ، قدرة لا تستطيعها إلا قلة قليلة ، فلنا أن نقول عن هؤلاء إنهم هم «رجال السياسة» أو هم الأعلام من هؤلاء الرجال ، لأن الكثرة الغالبة من المشتغلين بالسياسة ، لم يكونوا هم الذين استقطبوا ما يدور فى أفئدة الناس من أمنيات ورغبات ، وصاغوها فى مبادئ ونظريات ، بل إن هذه الكثرة منهم تتبع ما صاغه لهم أعلام المفكرين فى ميادين الفكر السياسى .

إذن : فالسياسى فى رأى زكى نجيب هو : مَنْ تميَّز بتصوره النظرى الواضح للأمنيات والرغبات التى تموج فى نفوس جمهور الناس غائمة غامضة ، فإذا تميز بهذا تصدق عليه صفات السياسى ويستحق أن يتقدم لينوب عن الشعب فى المجالس النيابية ، ولما كانت تلك الأمنيات والرغبات التى يحسها أفراد الشعب ويعبر عنها نوابه من الساسة ، قد لا تكون على صورة واحدة عند الجميع ، فمن الناس من هو أسرع من الآخرين طيراناً إلى مستقبل جديد، ومنهم من هو أشد استمساكاً من غيره بما هو قائم ، أو حتى بما قد كان قائماً فى الماضى ، ولما كان جمهور الناس ليسوا على صورة واحدة فيما يتمنونه لحياتهم ، نشأت «الأحزاب» ليعبر السياسيون فى كل حزب منها ، عن الصورة كما يريدونها هم ، أصالة عن أنفسهم ، ونيابة عن جمهور الشعب الذى يشاركونه ذلك التصور ، وكل الفرق بين الجمهور ونوابه -نظريًّا- هو أن الجمهور يحس الرغبة إحساساً لا يستطيع ترجمته إلى مبادئ وأفكار ، وأما ساسته فإن التعبير عما يحسونه هو فى مستطاعهم [٢١].

إذن : النظام السياسى الفاضل عند زكى نجيب يقوم على دعامتين : دعامة تحس الأهداف المنشودة وتعبر عنها ، وذلك هو الجانب النيابى من الدولة . والدعامة الأخرى هى أولئك الذين يناط بهم رسم الطريق إلى تلك الأهداف حتى تتحقق وتصبح حقيقة واقعة ، و تلك هى الحكومة التى يتمنى زكى نجيب لها ، كما تمنى «بيكون» فى «أطلنتس الجديدة» أن تكون كلها من العلماء . ولا يعنى زكى نجيب بالعلماء من حفظوا مادة علمية معينة ، بل يعنى بتلك الكلمة أولئك القادرين على البحث العلمى ، بمناهج ذلك البحث التى يعرفها العلماء المبدعون . وذلك لأن عضو الحكومة مطالب بما تطالب به مراكز البحث العلمى ، بالنسبة إلى ما سوف يجده فى ميدان وزارته من مشكلات تريد الحل .

إذن : الشعب هو الذى يضع الأهداف التى يريد تحقيقها فى حياته ، وذلك عن طريق نوابه وسائر القادرين على التفكير والتعبير من أعضاء الحزب المعين ، إذ أهداف الشعب - كما قال زكى نجيب- قد تتعدد صورها ، وبالتالى تتعدد الأحزاب ، على أن اختلاف الناس إنما يقع على الأهداف القريبة ، التى هى بدورها وسائل تؤدى إلى هدف قومى بعيد ، وفى هذا الهدف القومى ينبغى أن تلتقى آمال الأمة بكل أحزابها [٢٢].

إنه كثيراً ما يقال إن الوزير رجل سياسى فى المقام الأول ، وله أن يستعين بمن يستطيعون العون من «العلماء» ، لكن بهذا التصور الذى عرضه زكى نجيب فقد قلب الترتيب ، فالوزير «عالم» فى ميدان وزارته ، ولكنه لابد أن يستعين بـ «السياسى» -من المجلس النيابى أو من خارجه- فى معرفة الأهداف التى يتمناها أفراد الشعب ، فالأهداف هى من حق الشعب، وأما خطط تحقيقها فهى واجب العلماء ، أو هى -فى هذه الحالة- واجب الوزراء العلماء[٢٣].

وقد أعجب زكى نجيب محمود بمقال الكاتب الناقد «هربرت ريد» وعنوانه «سياسة بغير سياسة» لأنه يرحب فيه بالسياسة إذا جاءت راعية للشعب فى أمور حياته ، لكنه يرفض رجال السياسة الذين يحولون المسألة إلى حرفة يكسبون منها المال والمجد ، ويحيطونها بكهنوت يوهمون به الناس أنهم مستطيعون ما لا يستطيعه كثيرون [٢٤].

والخلاصة عند زكى نجيب أن السياسة التى يختارها ، هى التى تجعل من رغبات الشعب أهدافاً ، ومن الحكومة علماء يحققون بمنهجهم العلمى تلك الأهداف .

أما أهم الدعائم الأخلاقية التى يجب أن تقوم عليها الدولة «السياسة» فى رأى زكى نجيب محمود فهى : العدالة والحرية والمساواة .

ويرى زكى نجيب أنه قبل البدء بإرساء قيم الحرية والعدالة وما إليهما مما نطالب به من حقوق للإنسان ، لابد أولاً أن نُعِدَّ نفوس الناس إعداداً يهيئهم للإصرار على أن يكونوا أحراراً ومنصفين .. إذ ماذا يجدى أن تقدم للناس حقوقهم الإنسانية «جاهزة» إذا كانوا فى أعماقهم لا يريدونها؟ . وفى هذا الصدد وجَّه زكى نجيب النقد إلى الكاتب الإسلامى الكبير خالد محمد خالد فى كتابه «من هنا نبدأ» ، ومرجع النقد أن الأستاذ خالد محمد خالد قد رأى أن نقطة البدء فى نهضتنا هى -قبل أى شىء آخر- أن يرتفع فى حياتنا العامة لواء الحرية والعدالة ليشعر كل مواطن بأنه ابن لهذا الوطن ، وليس «رعيَّة» لذى سلطان [٢٥].

ويدعونا زكى نجيب أن نفرِّق بين معانٍ يرددها الإنسان بلسانه مع من يرددونها ، ومعانٍ أخرى يؤمن بها ذلك الإنسان لأنها انبثقت من صميم فؤاده ، ففى الحالة الأولى قد يهتف بحياة الحرية والعدالة هتافاً تنشق له الحنجرة ، حتى إذا ما لاحت فى الأفق نذر الخطر لاذ بالفرار ، وأما فى الحالة الثانية فهو هو الذى يحيا فتحيا بحياته الحرية والعدالة ، لأنهما يجريان فى عروقه مع الدماء ، وإذا ما تجهمت له سحب الخطر ، تصدى لها ليقشعها من سمائه ، أو أن يلفظ الروح دون مسعاه [٢٦].

إن حقوق الإنسان كما يؤمن بها زكى نجيب ليست مجرد قائمة بأسماء ، وعلينا حفظها كما يحفظ التلميذ «محفوظاته» عن ظهر قلب ، حتى وإن لم يفهم لها معنى ، وإنما هى أسلوب حياة وطريقة عيش ، فإما أن نراها مجسدة فى التعامل الحى مع الناس ، وإما هى لا تعدو أن تكون أشباحاً صوتية لا ينفخ فيها الروح أن تنشق لها الحناجر بالهتاف ..

ويستند د. زكى نجيب فى رأيه على الحديث الشريف (إن الدين المعاملة) أو كما قال . ومعناه أن القيم العليا قد خلقت لتكون أسساً تقام عليها الحياة الفعلية التى يحياها الناس فى البيت والدكان والمصنع وديوان الحكومة ، ولم تخلق لتكون زخارف نعلقها على الجدران ، أو نقوشاً نزركش بها صفحات الكتب والمعاجم . فإذا قلنا «حرية» فقد وضعنا خريطة للطريقة العملية التى يسلك بها الناس بعضهم تجاه بعض، فيكون لكل منهم الحق فى أن يعبر عن نفسه ، فيفصح عن فكره فى وجه الدنيا بأسرها ، شجاعاً كريماً واثقاً بنفسه فى غير غرور ، دون أن يغضب أحد منا لما يقوله ذلك الإنسان الحر تعبيراً عن نفسه بالقول أو بالسلوك . وإذا قلنا «عدالة» فكأننا - هنا أيضاً - قد وضعنا خطة سلوكية لأبناء المجتمع كيف يتفاعلون دون أن يطغى منهم أحد

على أحد ، وتفصيلات تلك الخطة تضعها القوانين والأعراف بين الناس [٢٧].

ويتساءل زكى نجيب : ما جدوى أن نبدأ من «هنا» كما أراد المفكر خالد محمد خالد بكتابه المعروف ، أى : نبدأ بالدعوة إلى الحرية والعدالة ، إذا لم تكن نفوسنا قد تهيأت حقًّا لأن نجعل من الحرية والعدالة دستوراً لحياتنا العملية كما نحياها ؟. أليس الأجدى أن نبدأ من نقطة تقع فيما قبل الحرية والعدالة؟ ويعنى زكى نجيب بها «إرادة» الحرية و «إرادة» العدالة ، وإرادة غيرهما من القيم الرفيعة التى نستهدف إقامتها فى حياتنا ، وإذا لم نستطع تحقيق ذلك فى جيلنا الراهن ، فلنمد الأمل إلى جيل أبنائنا . ماذا يصنع قوم لا تصلح «الحرية» عندهم أن تكون نقطة ابتداء ، إذ سبقتها فى صدورهم قيود تغل الإرادة التى تريد الحرية ؟ فيا ليتنا نواجه حقيقة الأمر الواقع بشجاعة لكى نغيره من جذوره ، لا من فروعه الظاهرة تاركين الجذور الدفينة تفعل تحت الأرض فعلها ..

إذن : فليس «من هنا نبدأ» بل من هنالك ، من بعيد ، من الأعماق ، من دخائل النفوس ، استناداً لقول الله تعالى : ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا۟ مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾ [سورة الرعد : ١١] [٢٨] .

ويرى زكى نجيب أن حرص الإنسان على حياته ليس عيباً يؤاخذ عليه ، لكن ليعلم أنه فى «إرادة الحياة» مجرد الحياة ليس وحيداً ولا فريداً ، بل يشاركه الحيوان كله والنبات كله، وأما الذى يتميز به الإنسان فهو أن يمتد بحرصه ذلك ليشمل الحياة فى درجاتها العليا - التى هى حياة مقرونة بمجموعة من القيم التى جعلت من الإنسان إنساناً ، وفى مقدمتها «الحرية» و«العدل» - ويدعونا للنظر إلى الآية الكريمة التى تقول : ﴿وَلَتَجِدَنَّهُمْ أَحْرَصَ ٱلنَّاسِ عَلَىٰ حَيَوٰةٍ﴾ [سورة البقرة : ٩٦] ، انظر إلى كلمة «حياة» هنا وقد تجردت من أداة التعريف ، لتعنى مجرد حياة نكرة خلت مما يُكرَّم به الإنسان ، وهنا يأتى الواجب الصعب الذى ينقض الظهر بحمله الثقيل ، وهو أن يتصدى الإنسان للدفاع عن حياته «إنساناً» بكل تكاليفها ، ولا يكتفى بمجرد «حياة» يحافظ فيها على قوته وقوت عياله مهما بهظ الثمن الذى يدفع من حريته وكرامته [٢٩].

ومن الأسباب التى يراها زكى نجيب سبباً لضعف إيمان المصرى بالحرية والعدالة ، أنه فى الأعوام الأخيرة من حياتنا ، وجدنا نسبة ملحوظة من مواقع القيادة فى مختلف الميادين ، قد تُركت لأصحاب القدرات المتوسطة أو الضعيفة ، ممن لا يلمع لهم بريق إلا على ضوء مصابيح المناصب ، فلا يكون أمامهم من بديل سوى التشبث بمواقعهم ، مهما بلغ الثمن المدفوع من

طغيان على حقوق الناس ، وهى علة لا تلبث أن تزول إذا ما عولجت ، وعلاجها يسير ، يكمن فى أن نعطى الخبز لخبازه ، والجواد لفارسه ، ولو فعلنا لعاد إلى المصرى إيمانه بالحرية والعدالة ، وعندئذ فقط يصح القول مع خالد محمد خالد «من هنا نبدأ» [٣٠] .

أما هذه الدعائم التى قال بها زكى نجيب محمود لتكون أساساً للدولة فهى :

أولاً : العدل :

حدد زكى نجيب ثلاث صور أو معانٍ للعدل وهى :

١ -- العدل القضائى :

وهو المعنى الضيق الذى نراه فى ساحات المحاكم ، وهو معنى يكاد يقتصر على رد الحقوق المغتصبة إلى أصحابها . أما لماذا تكون هذه الحقوق حقوقاً لأصحابها ؟ فذلك أمر آخر .

٢ - العدل الاجتماعى القائم على أساس الجدارة :

تأثر زكى نجيب فى مفهومه عن العدل الاجتماعى القائم على أساس الجدارة برأى أفلاطون فى محاورة «الجمهورية» ورأى الإمام الغزالى فى كتابه «ميزان العمل» . يتساءل زكى نجيب فى البداية : ماذا نعنى بـ «العدالة الاجتماعية» التى نريد لها أن تكون الركيزة الأولى فى البناء؟ .

وللإجابة عن هذا السؤال فقد فرَّق زكى نجيب بين مفهومى العدل والمساواة ، لأنه لاحظ أن الناس فى أيامنا هذه تخلط خلطاً غريباً بين فكرتى «العدل» و «المساواة» كأنهما مترادفتان ، فمن العدالة مثلاً - ولكن ليس من المساواة - ألا نختار عن طريق القرعة العمياء فريق الكرة الذى توكل إليه المباراة باسم مصر ، بل إننا لنتعمد اختيار الأمهر ، وهكذا قل فى مناصب الدولة وفى مقاعد الدراسة بالجامعة وغير ذلك ، فالعدل هو أن نختار لكل موضع أنسب الناس له ، وهذا الموقف العادل ليس فيه مساواة .

إن العدالة الاجتماعية عند زكى نجيب -متأثراً برأى أفلاطون فى محاورة الجمهورية- معناها أن يوضع الناس فى البناء الاجتماعى بحسب قدراتهم [٣١] ، وما دامت هذه القدرات -بالطبع- ليست متساوية ، فلا يجوز أن تتدخل فكرة المساواة لتفسد معنى العدالة ، ونحن إذ نقول فى أيامنا هذه : «الرجل المناسب فى المكان المناسب» لا نقول إلا شيئاً مما أراده ذلك الفيلسوف القديم بفكرة العدالة [٣٢].

وقد رجع زكى نجيب لرأى الإمام أبى حامد الغزالى ، ليعرف رأى الإسلام فى العدل عندما يكون هذا الاسم اسماً من أسماء الله الحسنى ، فوجد الغزالى يقول : أولاً : إن العدل فعل، فإذا أردنا معرفة العدل حين يوصف به الخالق ، كان علينا أن نعرف فعله . وثانياً : إذا نحن أحطنا بأفعال الله «من أعلى ملكوت السماوات إلى منتهى الثرى» -بألفاظ الغزالى - كان لابد أن نلحظ ما بين أجزاء الكون من ترتيب خاص ، ومن هنا يخلص الغزالى إلى أن العدل مرتبط بهذا الترتيب ، إذن : فهو فى صميم معناه : وضع الشىء فى موضعه الملائم [٣٣].

وقد قرأ زكى نجيب هذا الرأى للغزالى فى العدل المطلق ، الذى هو الله سبحانه ، فلاحظ الأساس المشترك بينه وبين العدل الذى تصوره أفلاطون فى المجتمع الأمثل ، وهو أن يوضع أفراد الناس فى مواضعهم التى تلائمهم .

٣ - العدل الاجتماعى القائم على أساس الحاجة :

وإذا قلنا إن العدالة الاجتماعية كما تصورها أفلاطون وأيدها زكى نجيب ، قائمة على أساس «الجدارة» بمعنى أن يأخذ الشىء من هو أجدر به ، فليس هذا هو الأساس الوحيد الذى شهده تاريخ الثقافات فى العصور المختلفة وبين الشعوب المختلفة ، بما فى ذلك عصرنا هذا وأهله ، ويذكر لنا زكى نجيب أساساً ثالثاً هو ما يشيع فى الفكر السياسى والاجتماعى اليوم ، فى كثير من بقاع الأرض ونحن منهم ، وهو أن تكون العدالة الاجتماعية قائمة على أساس حاجات الناس ، لا على أساس «الحقوق» المزعومة لأصحابها ، ولا على أساس «الجدارة» المطلقة ، فنحن حين نكفل للعامل حدًّا أدنى من الأجر ، نريد أن نقول بهذا : إنه مهما يكن من أمر الحقوق ، وكائنة ما كانت جدارة العامل فى عمله ، فمن العدالة أن يعيش بحد أدنى من الأجر هو كذا ، ثم له بعد ذلك أن يزيد ، وحين نكفل للساكن فى ملك غيره ألا يكون من حق المالك أن يطرد الساكن من مسكنه ، نريد بهذا أن نقول : إن الأمر ليس أمر حق وامتلاك ، بل هو قبل ذلك ضرورة حياة ، فمن العدالة أن نترك لهذا الساكن ما يؤويه ... وهكذا [٣٤].

وهنا تكون التفرقة بين العدل حين يجعلونه معصوب العينين حتى لا يبصر ، والعدل يفتح عينيه ليرى ماذا هو صانع بالناس . الحالة الأولى فى حالة العدل القضائى الذى نعهده فى المحاكم، والذى مداره هو «الحقوق» فهذا حقى وهذا حقك ولا يجوز لأينا أن يعتدى على حق أخيه ، فإذا اعتدى منا معتدٍ بغير حق ، نصب له العدل القضائى ميزانه ، عاصباً عينيه حتى لا يرى أين

يقع عقابه ، وذلك لأنه إذا نظر ورأى فيجوز أن يجد من يقف أمامه صاحب سلطان ممن يخشى بأسهم ، فيخاف العواقب ، فيجبن فلا ينزل عقابه حيث ينبغى أن ينزله .

وأما إذا جاء دور العدل الاجتماعى بمعناه الأوسع ، ليجعل محوره ضرورات العيش وحاجاته ، وأخذ على نفسه أن يحقق للناس ما لابد من أن يتحقق لهم من أسباب الحياة ليعيشوا، فها هنا يتحتم أن يفتح عينيه ليفرِّق بين من يملك ومن لا يملك ، وليعلم على وجه التحديد ممن يأخذ وإلى من يعطى [٣٥].

تلك -إذن- هى أسس ثلاثة ومعانٍ ثلاثة للعدل بيَّنها لنا زكى نجيب ، وأوضح أنه قد لا تتحقق كلها معاً فى عصر واحد ، بل إن بينها فى حقيقة الأمر تناقضاً يتعذر معه أن تتحقق كلها معاً فى المجال الواحد ، فمثلاً إذا جعلنا الأولوية فى إقامة العدل لحاجات الناس وضرورات العيش ، لا للجدارة والقدرة ، فلمن من العلماء والأدباء نعطى جوائز الدولة؟ إننا فى هذه الحالة نعطيها لأفقر العلماء والأدباء وأشدهم حاجة للمال ، لكننا لا نفعل هذا ولا يجوز لنا أن نفعله ، لأن العدل فى مجال كهذا يقتضى أن يكون المدار فيه هو الجدارة لا الحاجة[٣٦] ، ومعنى ذلك أن هذين الأساسين من أسس العدالة ينقض أحدهما الآخر فى هذا المجال المعين.

ويعطينا زكى نجيب مثلاً آخر ، وهو أننا حين أردنا أن نحقق الإصلاح الزراعى ، كانت الأرض يملكها فريق من الناس ويُحرم منها فريق آخر ، فلو كان العدل عندئذ معناه المحافظة على «الحقوق» لتركنا لمن يملك ملكه ، ومن لا يملك صفر اليدين ، لكننا أقمنا للعدل عندئذ محوراً آخر ، هو محور «الحاجة» ، وبناء على هذا الأساس الجديد ، اقتضى العدل بمعناه الجديد أن نأخذ ممن يملك لنعطى من لا يملك ، ومعنى هذا أيضاً أن هذين الأساسين من أسس العدل : أساس «الحقوق» وأساس «الحاجة» ينقض أحدهما الآخر ، فإما هذا وإما ذاك ، لكنهما لا يجتمعان [٣٧].

هذا الرأى لزكى نجيب ليس تفكيراً نظريًّا مجرَّداً ، وإنما هو ما قد حدث فى التاريخ بالفعل، إذ كانت الأنماط المختلفة من صور المجتمع ، تتطلب أسساً مختلفة كذلك للعدالة ، فالأساس الذى كان صالحاً لمجتمع فى بيئة معينة وعصر معين لم يعد صالحاً فى بيئة أخرى وعصر آخر ، فمثلاً كان الناس فى العصور الوسطى كلها -شرقاً وغرباً على السواء - وهى نفسها عصور الإقطاع ، أقول إن الناس فى تلك العصور كانوا يقيمون فكرة العدل على أساس «الحقوق» فإذا كانت الحقوق عندئذ هى أن يملك الإقطاعى رقعة الأرض كلها ، وألا يملك سائر الناس

من الأرض شيئاً ، فلا حيلة لأحد . فلما تطور المجتمع الأوروبى -بصفة خاصة- من زراعة إقطاعية إلى تجارة فى المقام الأول ، ونشأ ما يسمونه بـ «الطبقة البورجوازية» فها هنا تحولت فكرة العدالة بعض الشىء : من الحقوق الطبيعية للأفراد ، إلى الجدارة والمهارة ، وبذلك انفسح ميدان التنافس على أوسع مداه ، ولم يكن فى ميدان التنافس رحمة بالعاجز ، فها هو ذا مجال التجارة مفتوح أمام الجميع ، والكسب للسابقين القادرين ، ولم يكن يومئذ من العدل أن تقول للمتنافس الناجح : قف هنا ليعيش سواك . ثم تطور المجتمع مرة أخرى إلى العصر الذى نعيشه اليوم ، وتحتَّم أن يتغير محور العدل ليلائم الظروف ، فكان أن جعل العدل محوره هذه المرة حاجات الناس لكى يعيشوا ، فأصبح هذا العدل الجديد يقتضى أن نسوِّى بعض التسوية، فننزل بعاليها ونرتفع بواطئها ، حتى يقترب المستويان -ولو إلى حد معين- .

ويرى زكى نجيب أن لكل مجال أساسه الصالح له من أسس العدالة ، إذ ليست مجالات الحياة كلها من جنس واحد ، فهنالك مجال «الحقوق» التى يحددها القانون لأصحابها ، إذن : فلهذا المجال أساس خاص لإقامة العدل ، هو الذى تضطلع به المحاكم . وهنالك مجال الجدارة الذى يقتضى أساساً آخر للعدالة ، كما يحدث مثلاً حين نعطى مقاعد الدراسة فى الجامعات للأجدر فالأجدر . ثم هنالك ثالثاً مجال يحتم علينا أن يكون أساس العدل فيه حياة الناس ومتطلباتهم الضرورية .

وأصلح الحكم كما يرى زكى نجيب ، هو ما يكون حسَّاساً للفوارق التى تميز هذه المجالات الثلاثة بعضها عن بعض ، ليقيم لكل ميدان ميزانه الملائم ، على أنه إذا كان العدل فى المجالين الأول والثانى أعمى كما ينبغى له أن يكون ، حتى لا يفرق بين الأشخاص إلا على أساس «الحقوق» فى المجال الأول ، وإلا على أساس «الجدارة» فى المجال الثانى ، فإنه لابد للعدل فى المجال الثالث أن يكون مبصراً ليرى فى وضوح من الذى يؤخذ منه ومن الذى يُعْطَى ويُعان[٣٨].

ثانيا : الحرية :

إن الحرية إذا كانت قضيتنا الأولى وقضيتنا الكبرى ، فإن المتعقب لمسار هذه القضية فى حياتنا، لا يتعذر عليه أن يرى كيف أخذت فكرة «الحرية» تزداد مع الأيام اتساعاً وعمقاً ، فبدأت بأن يكون للمصريين حق الشورى فى أمور بلدهم ، ثم جاء المحتل البريطانى ، فأصبحت الحرية السياسية -بمعنى التحرُّر من المستعمر الأجنبى- هى الشغل الشاغل لأصحاب الرأى وحملة

القلم ، إلى أن عُبِّئت بها النفوس فتفجرت بثورة ١٩١٩م ، ثم لم نلبث أن أخذنا نسمع دعوة فى إثر دعوة لضروب أخرى من الحرية ، غير مجرد التحرُّر من المستعمر ، كحرية الاقتصاد الوطنى، وحرية المرأة ، وحرية الفنان والأديب . وهكذا أخذ تيار الحريات يتصاعد قوة وتنوعاً إلى أن جاءت ثورة ١٩٥٢م ففتحت أبواباً واسعة لحريات أخرى اجتماعية ، تحرر الفلاح من تسلُّط صاحب الأرض ، وتحرر العامل من تحكُّم صاحب العمل [٣٩].

لكن نظرة فاحصة مدققة فى تلك الحريات بكل فروعها ، كفيلة بأن تكشف عن حقيقة لها خطرها نبهنا لها زكى نجيب ، وهى أن أهدافنا من تلك الحريات كادت تنحصر فى الجانب السلبى وحده ، بمعنى أن تكون المطالبة بالحرية مقصورة على «التحرُّر» من قيود تكبلنا فى هذا الميدان أو ذاك ، كالتحرر من الاحتلال البريطانى ، وتحرر المرأة من طغيان الرجل، وتحرر العامل الزراعى من استبداد مالك الأرض ، وتحرر العامل الصناعى من تحكم صاحب رأس المال ... وهكذا . بعبارة أخرى : أوشكت كل جهودنا المبذولة طلباً للحرية أن تنحصر فى فك الأغلال وتحطيم القيود ، وهو أمر واجب ومطلوب . لكن الأغلال إذا فُكَّتْ والقيود جميعها إذا حطمت ، يبقى بعد ذلك أهم جانب من جوانب الحرية ، وهو الجانب الإيجابى ، الذى يتصل بقدرة الإنسان على أداء عمل معين ، إذ ترتبط تلك القدرة ارتباطاً وثيقاً بمقدار ما عند العامل من «معرفة» بما يريد أن يؤديه [٤٠].

ويرى زكى نجيب أن التحرر من الأغلال والقيود ، لايستطيع وحده أن يذهب بالمتحرر منها شوطاً بعيداً ، لأنه فى حقيقته لا يزيد على أن يفتح باب السجن لينطلق السجين حرًّا بالمعنى السلبى للحرية ، أى أنه لم يعد مغلول الحركة مقيد الخطى ، ولكن ماذا بعد ذلك ؟ ماذا يصنع ليحيا؟ هنا تبدأ الحرية بمعناها الإيجابى الذى لابد فيه من «قدرة» الإنسان على أداء عمل ما ، ولا قدرة فى أى ميدان إلا لمن عرف حقيقة ذلك الميدان وما يتعلق به . ويستشهد زكى نجيب بالآية الكريمة ﴿هَلْ يَسْتَوِي ٱلَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ ؟ [سورة الزمر : ٩] . والجواب الذى تمليه البديهة أنهما لا يستويان ، على أن من أراد أن يفصل القول فى الفوارق بين الجماعتين ينبغى له أن يذكر بين تلك الفوارق ، أن حق الحرية بمعناها الإيجابى المنتج ، مقصور على أولئك الذين يعلمون، أو هكذا تقضى الحكمة بأن يكون [٤١].

إذن : يستفاد من هذا أن زكى نجيب محمود يربط بين الحرية -التى هى بالأساس دعامة أخلاقية من الدعائم التى يجب أن تقوم عليها الدولة- ، وبين العلم ، وهذا ما تؤكده النصوص،

يقول : «إنك إذا نفذت ببصرك - عن طريق التحليل العلمى - خلال تلك التفصيلات الكثيرة التى يعيشها الناس فى حياتهم اليومية العملية ، رأيت إرادة رابضة وراءها تحركها فى اتجاه يحقق لها آخر الشوط هدفاً ما . فإذا كانت تلك الإرادة هى إرادتى وإرادتك وإرادة الكثرة الغالبة من المواطنين ، بقى علينا أن نسأل عن الهدف الذى فى سبيله نتحرك فإذا وجدنا هدفاً يحقق لنا فى نهاية المطاف أن نكون أكثر علماً وأيقظ وعياً بالعالم الذى نعيش فيه ، كانت حياتنا حرة بمقدار ما استطعنا أن نحقق من الهدف المنشود ، وأما إذا وجدنا الإرادة الرابضة خلف نشاطنا الحركى فى شتى مجالاته مفروضة علينا من سوانا وليست منبثقة من عزائمنا الباطنية ، كنا غير أحرار حتى لو كانت الأهداف التى نحققها بذلك النشاط مما يمكن أن يكون أهدافاً لنا» [٤٢].

إن الحرية - كما يؤمن بها زكى نجيب - اسم لا نطلقه على شىء واحد معين ، بل الحرية اسم يطلق على محصلة عدد يتعذر حصره من جزئيات سلوكية يؤديها الفرد أو الأفراد ، المرتبطة بما يشعرون به من وجود العزيمة الداخلية التى تريد لنفسها ذلك السلوك ، وما دام الأمر كذلك فالحرية مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالأهداف والوسائل الموصلة لتلك الأهداف، وذلك يعنى أن تكون حرية الفرد الحر أو الشعب الحر مرتبطة أشد ارتباط بمدى علم ذلك الفرد أو ذلك الشعب بطبائع الأشياء التى لابد له أن يلجأ إلى استخدامها ، وسائل كانت أم أهدافاً ، فالجاهل بحقيقة شىء معين محال عليه أن يتخذه هدفاً ، أو أن يتخذه وسيلة لهدف ، لأن الجهل بشىء معناه غياب ذلك الشىء عن دائرة الوعى .

ويؤكد زكى نجيب ما قاله من قبل بأن التحرر من قيد ما أمر ممكن لأى إنسان قادر على تحطيم ذلك القيد ، فليس الأمر كذلك بالنسبة للحرية التى تأتى مرحلة ثانية بعد التحرر من القيود ، لأن هذا التحرر معناه إزالة العقبات التى تحول دون العمل والبناء ، وأما الحرية التى تأتى بعد ذلك فهى الجانب الإيجابى فى إقامة البناء أو فى إنجاز العمل ، ولا نتصور كيف يمكن لبناء أن يقام أو لعمل أن ينجز دون أن يكون هنالك علم بما نبنيه أو بما نؤديه ؟ وهذا العلم -بالطبع- درجات بين الناس ، وبالتالى كانت قدرات الناس متفاوتة فى دقة العمل وكفاءته ، ومع هذه الدقة والكفاءة تكون الحرية بمعناها الإيجابى المبدع [٤٣].

الحرية قوة وقدرة وإنجاز ، وليست مقصورة على مجرد فك القيود ، فالإنسان حر بمقدار ما قد أصبح فى قدرته أن يصنعه ، وبالطبع لم تشهد الدنيا يومًا واحدًا خلا من الإنسان الحر القادر بتجربته أن ينجز ما استطاع إنجازه إذا أراد ذلك ، ويؤرخ زكى نجيب لقصة الإنسان مع الحرية

ويقول : إن الحرية القادرة هذه لم تكن دائماً من حق الإنسان كل إنسان، بل بدأت أول أمرها مجمعة فى قبضة رجل واحد ، هو الذى يحكم سائر الأفراد من أبناء جماعته ، ثم يأذن لمن أراده من هؤلاء بقدر من الحرية يحدده كما شاء ، ثم اتسعت الدائرة مع مر الزمن فأصبح الأحرار فئة بعينها من الشعب دون سواها ، فانقسم المجتمع بذلك -كل المجتمعات القديمة- إلى أحرار وعبيد ، ثم اتسعت الدائرة مرة أخرى مع الزمن ، حتى أصبحت الحرية -من الوجهة النظرية- حقًّا للأفراد جميعاً كائنة ما كانت مكانتهم فى المجتمع أو أنسابهم أو أجناسهم أو ألوانهم أو نوع العمل الذى يؤدونه . إن هذا قد أصبح حقًّا شاملاً لا يستثنى منه فرد من الناس ، لكن ذلك من الوجهة النظرية وحدها ، وأما من الوجهة العملية فليس فى وسع قوى الأرض جميعًا أن تجعل فرداً من الناس حرًّا بالنسبة إلى عالم يجهل ما فيه . إن حرية الإنسان إنما تكون فى شىء يعرفه وبمقدار ما يعرف عنه ، وإلا فماذا ينفع إذا ما تركونى وحدى فى مكان القيادة من طائرة وهى تسبح فى الفضاء الأعلى ، ماذا ينفع عندئذ أن أصيح بملء فمى قائلاً : إننى إنسان حر ؟! إذ أين تكون حريتى وأنا أمام أجهزة أجهل عنها كل شىء وأظل أجهلها إلى أن تصطدم الطائرة فيها لابد أن يكون قضاءنا المحتوم؟! .. إن الإنسان الحر يعرف ما هو حر فيه ، ولا حرية لجاهل[٤٤].

ويتساءل زكى نجيب : هل يصبح لكلمة «الحرية» أى معنى إذا قيل لشعب : إنك أيها الشعب حر ، فى حين يكون أفراد ذلك الشعب على درجة من العجز إزاء أرضهم وبحرهم وسمائهم، بحيث لا يملكون صنع شىء لأنفسهم حتى يجىء دخيل خارجى فينتج لهم ما عجزوا عن إنتاجه؟ أليست الحرية الحقيقية عندئذ هى حرية ذلك الدخيل ، وأما الشعب الذى قيل له إنك حر إذ أعمته الجهالة فعجز ، فلن تكون حريته تلك إلا كلمة يضيع الصوت الذى يهتف بها مع عصف الريح ؟![٤٥] .

ويثور هنا سؤال مهم : هل كان هذا المعنى الذى يربط الحرية بالعلم - كما نجده عند زكى نجيب - جزءاً مما قصد إليه الشيخ محمد عبده ، حين أعلن خطته فى النهضة الوطنية بأن يكون تعلُّم الشعب هو الخطوة الأولى فى جهاده لينال حريته ، ومن ثم فقد عمل على إنشاء مدارس الجمعية الخيرية الإسلامية لينقل فكرته من مجال الفكر النظرى إلى مجال التطبيق؟. أعتقد أن الإجابة هنا ستكون بالنفى ، لأن زكى نجيب حين ربط بين الحرية والعلم لم يقصد أن يكون ذلك العلم أىَّ معرفة نلقنها للمتعلم كما اتفق ، إذ يرى أنه لا تتم الرابطة بين الحرية والعلم إلا

إذا جاء ذلك العلم متصلاً بالميدان الذى يريد المتعلم أن يكون حرًّا فيه ، ومن مجموعة الأحرار بهذا المعنى تتكون حرية الشعب . إذن : يكون الشعب حرًّا بمقدار ما لأبنائه من قدرات علمية على التعامل مع مجالاتهم ، كل منهم فى المجال الذى تعلَّم أن يكون حرًّا فيه وبمقدار ما تعلَّم .

إن أهم ما يميز عصرنا - أى : الفترة التى بدأت بنهاية الحرب العالمية الأولى (١٩١٨م) وامتدت إلى يومنا الراهن - صفتان حددهما زكى نجيب : إحداهما تحرر الشعوب التى كانت محكومة بغيرها ، والأخرى هى الكم الهائل من المعرفة التى استطاع الإنسان بأجهزته الحديثة أن يجمعها عن هذا العالم وكائناته . وقد أسلف زكى نجيب القول فى أن التحرر من القيود وحده لا يعنى الحرية ، كالذى تفك عنه أغلاله فيتحرر منها لكنه لا يصبح حرًّا بعد ذلك إلا بما يجيد العلم به ، فيمهر فى إنجاز ما يصنعه فى المجال الذى أجاد معرفته . وهنا نجد السؤال يطرح نفسه : كم من الشعوب التى تحررت قد اكتسبت من خضم المعلومات العلمية وغير العلمية التى قدَّمها عصرنا ما يكسبها قوة وقدرة على الصنع والبناء لتصبح حرة بعد أن تحررت؟

يجيب زكى نجيب : كان الغرب بصفة أساسية هو الذى استعمر الشعوب التى قلنا عنها أنها تحررت من قبضته خلال القرن العشرين ، وبعد الحرب العالمية الثانية بصفة خاصة ، أى : بعد سنة ١٩٤٥م ، وكان ذلك الغرب هو نفسه الذى استطاع بعلمه وأجهزته الجبارة أن يجمع ذلك الخضم من المعرفة بهذا الكون وكائناته ، وهى معرفة تعرض نفسها علانية لمن يريد أن يأخذ ، فكم من الشعوب المتحررة قد أخذ ، وكم أخذ؟ جواب ذلك يأتى فى صورة أوضح إذا قلبنا السؤال فجعلناه : إلى أى حد تجد تلك الشعوب المتحررة نفسها مضطرة إلى الاستعانة بالغرب فى صنع ما تصنعه؟ فإذا جاءنا الجواب بأن الجزء الأعظم من حاجات الشعوب المتحررة لا يستغنى عن صناعات الغرب أو عن مساعدات الغرب بأى وجه من الوجوه ، مع أن ما يصنعه الغرب وما يساعد به ، مأخوذ كله من علمه ومن معرفته التى جمعها عن طبائع الأشياء من حوله ، وهو علم وهى معرفة معروضان علانية لمن يريد أن يأخذ . إنه إذا كان هذا هو الجواب عن سؤالنا ، كانت النتيجة التى تفرض نفسها هى أن الشعوب التى تحررت ، لم تستطع بعد أن تصبح حرة، ولقد كان التحرر نتيجة صراع مع المستعمر الأجنبى ، وأما الحرية فلن تكتسب إلا نتيجة صراع تلك الشعوب مع نفسها [٤٦].

ونرى مع زكى نجيب أن عصرنا هو العصر الذى عرف الحرية بمعناها الإيجابى المنشئ المبدع ، وهو العصر الذى جمع لتلك الحرية وسائلها من علم ومعرفة يسيطر بها على عالم

الأشياء ، وهو العصر الذى عرض تلك الوسائل أمام الناس جميعاً ، فمن أراد الحرية فليأخذ وسائلها لينعم فى رحابها ، وأما من وجد فى مجرد التحرر من القيد شبعاً وريًّا تاركاً للأحرار أن يعمروا له دنياه فليرضَ بنصيبه ، وما نصيبه إلا أن يقف مواقف الأتباع الأذلاء حتى بعد أن تحررت من قبضة سيِّدها .

الطغيان [٤٧] وعلاقته بقضية الحرية :

يرى زكى نجيب أن الطغيان قد ضرب بجذوره فى ربوع الشرق[٤٨] منذ آماد بعيدة سحيقة، حتى أصبحت لفظتا الشرق والطغيان مترادفتين أو كالمترادفتين ، يقول : لا تقل إن لنا دستوراً يجعل الناس سواسية ويحرِّم الطغيان ، فالطغيان فى دمائنا : الحاكم الشرقى طاغية ، والرئيس الشرقى طاغية ، والوالد الشرقى طاغية ، والزوج الشرقى طاغية ، والموسر الشرقى طاغية ، طغاة هؤلاء جميعاً ، لأن فى نفوسهم هزالاً يعوضونه بمظاهر الاستبداد بسواهم . العظمة فى الشرق معناها الطغيان ، والطغيان من معانيه كسر القوانين ، فيستحيل أن يكون العظيم عظيماً عندنا إن أطاع القانون ، حتى لو كان هذا القانون من وضعه هو ، لأن العبث بالقيود هو عندنا الحد الفاصل بين السيِّد والمسود ، فقل لى : إلى أى حد تستطيع فى الشرق أن تعبث بالقانون والنظام ، أقل لك فى أى مرتبة أنت من مراتب المجتمع ، فأعلاها منزلة أكثرها عبثاً ، وأدناها أقلها [٤٩].

كتب هيجل فى القرن التاسع عشر فى حديثه عن تطور الحرية : «إن أهل الشرق لا يعرفون حتى اليوم أن الإنسان حر لمجرد كونه إنساناً عاقلاً ، إنهم لا يعرفون إلا أن تكون الحرية لرجل واحد ، ثم لا تكون حرية هذا الرجل إلا اندفاعه وراء نزواته» . ويعلق زكى نجيب على هذه العبارة بالقول : «لقد مضى على هذا الذى كتبه هيجل قرن أو يزيد ، وتبدلت أحوال الشعوب الشرقية فى كثير جدًّا من الجوانب والأوضاع ، فصدرت لها الدساتير ، وقامت فيها المجالس النيابية وما إليها من مظاهر الحكم الديمقراطى الذى يعترف للإنسان العاقل بحريته ، ولا يقصر الحرية على رجل واحد يندفع وراء نزواته - كما يقول هيجل - لكننى رغم ذلك كله ما كدت أقرأ لهيجل هذه العبارة وأدير فيها الفكر ، أو أديرها فى الفكر بتعبير أصح ، حتى تبينت صدقها إلى اليوم (١٩٥٠م)» [٥٠] .

وإذا كان الطغيان فى الشرق بهذه الصورة التى صوره بها زكى نجيب ، وتحدث عنه فلاسفة كثيرون ، لنا أن نسأل : كيف يظهر الطاغية؟

يرى زكى نجيب محمود أن الاعتداء وحب السيطرة فطرة فطر عليها الإنسان ، وهذه الفطرة لا يلجمها إلا أن يصادفها من يضع لها الشكائم فتقف أمام المعتدى ، أما إذا لم يجد لاعتدائه رادعاً فسيمضى فى طريقه آمناً مطمئنًّا ، وإن اللحظة التى يدرك فيها أن ليس لعدوانه رادع ، لهى اللحظة التى يتحرك فى أحشائه الطاغية الكامن فى فطرته .

وإذا سألنا زكى نجيب محمود : هل هناك من الناس من يترك حقه نهبًا لغيره وهو عامد؟ يجيب : هم يعدون بالملايين ولولا هؤلاء لما شهد التاريخ طغيانًا ولا طغاة . فالقاعدة التى يريد زكى نجيب أن يضعها بين أيدينا هى أنه حينما يفرِّط إنسان فى حقه ، يظهر لذلك الحق طاغية يستبد به . وقد فسر زكى نجيب خضوع الشرقيين للطغيان بالقول : إن الأمر ليسهل إدراكه إذا علمت أن الحرية حملها ثقيل على عواتق الناس ، نعم إنك لترى الإنسان دءوباً فى المطالبة بحريته فى الفكر والعمل ، حتى إذا ما ظفر بها استسهل أن يدع الفكر والعمل لسواه، فأيسر عليه أن يأخذ الفكرة عن غيره جاهزة ، وأن يترك غيره ليضع له خطة العمل[٥١].

وقد تأثر زكى نجيب فى رأيه الخاص بظهور الطاغية بين الناس برأى أفلاطون فى كتابه «الجمهورية» ، ذلك الكتاب الذى أوضح فيه على وجه اليقين كيف ومتى يولد فى الناس مستبد، فأفلاطون يقدم تحليلاً بلغ الغاية فى الدقة والوضوح يبين به الخطوات المتدرجة التى تؤدى إلى ظهور المستبد فى دنيا السياسة ، ففى المجتمع الواحد قلة قليلة تختار السياسة عملاً لها ، وهذه القلة بدورها تشبه ذكور النحل فى الخلية ، بعضها يلدغ والآخر لا قبل له بأن يفعل ذلك فيتجمع العسل كله للادغين وتبقى أكثرية الشعب لا تدرى فى أمر السياسة أين الرأس وأين الذنب ؟ لكنها تصفق كلما خطف أبصارها بطل ، فها هنا يكون منبت الاستبداد والمستبد، لأنه يتقدم لحماية تلك الأكثرية الغافلة ، يلقى عليها من البسمات ما تلين له القلوب ، فتقدم له الطاعة اختياراً . وفى هذا الموضع من مراحل التطور تتحقق أسطورة قديمة كانت شائعة معروفة عند اليونان ، وهى أسطورة من يأكل من اللحم الآدمى ممزوجاً بمختلف القرابين يتحول إلى ذئب يستمرئ شرب الدم[٥٢].

يصف زكى نجيب نفوس الطغاة ، يقول : «فقيرة هى النفس التى تنظر إلى باطنها فتجده خواء ، فتمتد إلى خارجها لتقتنى ما يسد لها ذلك الخواء ، وماذا تقتنى؟ تتصيد أناساً آخرين ذوى نفوس أخرى لتخضعهم لسلطانها! إنها علامة لا تخطئ فى تمييز أصحاب النفوس الفقيرة ممن سواهم ، فحيثما وجدت طاغية -صغيراً كان أو كبيراً- فاعلم أن مصدر طغيانه هو فقر

نفسه . إن المكتفى بنفسه لا يطغى . إن من يشعر فى نفسه بثقة واطمئنان ليس فى حاجة إلى دعامة من سواه . . إذن : فماذا أقول؟ أأقول إن الطغيان قد امتد بجذوره فى ربوع الشرق لجدب نفوس أهله؟ (٥٣).

ويقول فى موضع آخر : الطاغية فى صميم طبيعته عبد يذل للقوة حيث يراها ، كما يبطش بالضعف أينما رآه . الضعف عند الإنسان القوى القادر يستثير العطف والإشفاق ، أما الضعف عند الذى صاغه الله طاغية بطبعه ، فيغرى بالاعتداء ، وكلما ازدادت الفريسة ضعفاً ، ازداد الطاغية بطشاً وعسفاً وطغياناً ، والعبودية والطغيان وجهان لشىء واحد . إننا عبيد لأننا طغاة، وطغاة لأننا عبيد ، وأما الإنسان الحر القادر المكتفى بنفسه فى عزة وكبرياء فلا هو يطغى ولا هو يعنو بوجهه ذلًّا لطاغية .

ويربط زكى نجيب محمود بين الطغيان والجهل ؛ فيتساءل : هل نتصور مثلاً عالماً متبحراً فى علمه متملكاً نواصيه ، يعمل فى معمله بغية الوصول إلى نتائج فى العلم جديدة، هل نتصور مثل هذا العالم راغباً فى بسط نفوذه على الناس؟

يجيب زكى نجيب بالقول : لا أظن ذلك لأنه ليس بحاجة إلى مثل ذلك ، فهو يتجه بأمله ومجهوده نحو الطبيعة يريد أن يملك زمامها ، لا نحو عباد الله يبتغى إذلال رقابهم ، هو لا يريد بغياً ولا طغياناً ، لأنه قادر ماهر مكتفٍ بنفسه، والعكس صحيح : أى أن الإنسان إذا شعر بخواء نفسه وعجزها وهى وحدها ؛ التمس القوة عن طريق الآخرين ، فبطش وتعسَّف (٥٤).

نقد زكى نجيب لمصطلح «المستبدّ العادل» :

ظهر هذا المصطلح فى القرن التاسع عشر فى الفكر السياسى الأوروبى ، واستخدمه فى البداية المؤرخون الألمان للدلالة على نظام معين فى الحكم فى تاريخ أوروبا الحديث . والمفروض أنه عند مصطلح «الاستبداد العادل» بشكل عام تلتقى مفاهيم الملكية المطلقة التى كانت معروفة فى أوروبا ، ومفاهيم عصر التنوير ، الذى يعبر عنه فلسفيًّا بكلمات خمس هى : الفرد - العقل - الطبيعة - التقدم - السعادة . ومن هذا التحالف بين الفلسفة والسلطة المطلقة تخرج سعادة الشعوب . ومن أوروبا انتقلت إلى الشرق -فيما يبدو- عدوى «المستبد العادل» (٥٥).

وقد وجه زكى نجيب النقد لرأى الإمام محمد عبده عندما كتب مقاله المشهور «إنما ينهض بالشرق مستبد عادل» ، هذا المستبد يستطيع إكراه المتناكرين على التعارف ، وإرغام الأهل على

التراحم ، وأن يحمل الناس على الأخذ برأيه هو فيما يخص منافعهم لاجئاً فى ذلك إلى الرهبة إن لم تكن لديهم الرغبة فى إسعاد أنفسهم . وبعد هذه المقدمة المخيفة ، خفف الأستاذ الإمام وقعها بأن اشترط على هذا المستبد الذى يدعو إليه أن يكون «عادلاً» بمعنى أن تكون نظرته الأولى إلى شعبه الذى يحكمه ، وبعد ذلك تجىء النظرة الثانية لمصلحة نفسه إذا كانت له مصلحة خاصة.

ويعلق زكى نجيب على رأى الإمام محمد عبده قائلاً : كلاً وألف مرة كلاً يا فضيلة الإمام، سنواصل ما بدأته من حملة الإصلاح «بمداد القلم» محاولين أن يكون المداد جيداً وشافياً ، ولكننا لن نخطو معك خطوة واحدة فى الدعوة إلى حاكم مستبد حتى ولو كان ذلك المستبد عادلاً [٥٦].

ثالثاً : المساواة :

فى مقال له بعنوان «مجتمع جديد أو الكارثة» يؤكد زكى نجيب أن عالمنا كما هو قائم الآن يشقيه الفقر الفظيع فى ناحية ، ويفسده البذخ والإسراف فى ناحية أخرى ، هذا الموقف المأساوى يضاف إليه جانب من السخرية اللاذعة من أنفسنا حين نكتفى بأن نطلق على القسم الأول - وهو ثلثا سكان الأرض - البلاد النامية ، وعلى القسم الثانى - وهو ثلث السكان - البلاد التى نمت بالفعل . ويعجب زكى نجيب لهذا التقسيم ، مصدر هذه السخرية عنده هو فى الإيحاء بأن البلاد النامية فى طريقها إلى أن تلحق بالتى حققت نموها ، مع أن الفجوة تزداد مع الزمن ، لأن المتقدم يسرع فى تقدمه بنسبة أكبر جدًّا من سرعة المتخلف فى سيره إلى الأمام .

على أن المتقدم والمتخلف فى هذا التقسيم الحضارى لا تحدده الحدود الجغرافية تحديداً فاصلاً ، لأن القسمين يتداخلان ، بمعنى أن تجد داخل البلاد المتخلفة فئات من أهلها تعيش على المستوى العالى الذى يعيش عليه أهل البلاد المتقدمة ، بل قد يزيد ، فضلاً عن وجود بلاد وضعتها ثروات أراضيها فى مقدمة الأغنياء ، أما حضارتها فقد أمسكت بها مع الأسرة المتخلفة، وكذلك الشأن -من تقسيم عالمنا بين تقدم وتخلف - لاختلاف الأنظمة الاجتماعية السياسية ، وهى أنظمة قد تتنوع بدرجة كبيرة ، إلا أنها تدور حول محورين رئيسيين : هما محور الرأسمالية من ناحية ، ومحور النظم الاشتراكية من ناحية أخرى ، فمن الأولى ما هو غنى ومتقدم ، وما هو فقير متخلف ، وكذلك من الثانية بلاد تقدمت وأخرى تخلفت [٥٧].

ويعلل زكى نجيب هذا بأن التقدم الذى يصاحبه الغنى مرهون بالعلم التقنى (التكنولوجى)،

وليس فى هذا المجال فرق بين أن يكون البلد رأسماليًا أو اشتراكيًا ، ومعنى ذلك أنه إذا أراد العالم لنفسه نجاة من أزمته الراهنة ، فلابد له من تصور جديد لمجتمع جديد ، وذلك لأن العالم كله -المتقدم منه والمتخلف - كأنما يقف على شفا حفرة من نار ، فالمصير واحد بالنسبة للقسمين معاً ، ولا خلاص لهما من ذلك المصير إلا أن يتعاونا على إقامة مجتمع جديد لا يكتفى فيه بترميم البناء القديم ، بل هو مجتمع يقوم على أسس أخرى غير التى كانت ؛ لأنه لا بديل لمثل هذا المجتمع الجديد إلا كارثة تجتث أهل الأرض جميعاً .

بل إن الكارثة المرتقبة قد أحاقت فعلاً بثلثى البشر ، جوع وعرى وأمية وموت مبكر وإسكان لا يفى بالحد الأدنى من ضرورات الحياة . وتصحيح هذا الوضع البائس لهؤلاء الملايين يستحيل أن يتحقق والعالم المتقدم فى صمم وعمى ، لأن هذا العالم المتقدم جزء من علة الكارثة ، لأنه كلما اطرد به السير السريع فى التنمية والإنتاج ، ثم الإسراف المجنون فى البذخ والتبذير ، كانت النتيجة المحتومة هى أن يزداد الفقير فقراً والمتخلف تخلفاً ، فكما أنه فى داخل البلد الواحد لا يتم إصلاح حقيقى إلا إذا تحقق شىء من المساواة بين الأفراد، فكذلك الأمر على مستوى العالم ، لا أمل فى إصلاح ما لم تتحقق تلك المساواة نفسها ، أو شىء منها بين الأمم[٥٨].

إذن : الأساس الأول الذى اقترحه زكى نجيب للمجتمع الجديد أن يقوم عليه هو : «المساواة، مساواة على المستوى القومى ، ومساواة على مستوى العالم بأسره» ، فلكل إنسان على وجه الأرض - من حيث هو إنسان وكفى - حق نابع من فطرته البشرية نفسها فى أن يشبع حاجاته الطبيعية الأساسية من تغذية وإسكان ورعاية صحية وتعليم ، لأنه بغير أن تجد هذه الحاجات الأساسية ما يشبعها إلى الحد المعقول ، فإنه يتعذر على إنسان أن يشارك فى الحياة الحضارية مشاركة مقرونة بالكرامة الواجبة ، وليست المشاركة فى الحياة المتحضرة الكريمة مما يجوز أن يغنى فيه إنسان عن إنسان ، لأنه «فرض عين» كما نقول فى الفقه ، أى أنه فرض مفروض على كل إنسان باعتباره إنساناً .

ولتحقيق المساواة التى يطالب بها زكى نجيب ، فإنه يرى ألا يكون المجتمع الجديد المقترح مجتمعاً استهلاكيًا على الصورة التى نراها اليوم فى البلاد المتقدمة والغنية ، بل هو مجتمع إنتاج، والإنتاج فيه تحدده الحاجات الطبيعية الضرورية لكل إنسان ، لا الربح الذى يجىء أو لا يجىء ، فلا ينبغى للاستهلاك أن يكون غاية فى ذاته ، كما هى الحال الآن ، إذ ننتج

من السلع ما لا تقتضيه الحاجة .. ننتجه لا لشيء إلا ليلهو به أصحاب الثراء ، فى الوقت الذى نترك فيه ملايين الناس يعوزهم سد حاجاتهم الضرورية ، لكننا إذ نقول إن الإنتاج محدد بالحاجات الضرورية لا يفوتنا أن نشير إلى أن تلك الحاجات نفسها تختلف باختلاف العصور واختلاف الثقافات والحضارات ، فلابد من مسايرة التغيرات الطارئة بحكم العصر وثقافته وحضارته، فما لم يكن حاجة ضرورية فى ظل ثقافة ماضية ، قد يصبح الآن ضرورة لا غنى عنها.

ولذلك فلابد ألا يترك الأمر فى تعيين الحاجات الضرورية فى مجتمع ما لأفراد يقرُّونه كما شاء لهم هواهم ، بل لابد من مشاركة أفراد الشعب عن طريق القنوات المشروعة ، فى ذلك القرار ، وهو قرار له خطورته العظمى ، لأن عليه تدور رحى الإنتاج ، فننتج ما يكون معظم الشعب بحاجة إليه ، ونهمل ما ليسوا بحاجة إليه فى المرحلة المعينة من العصر المعين .. وتحديد الحاجات الفعلية كما يحسها جمهور الناس ، وترتيبها بحسب الأهمية التى يرونها لها ، يكون هو أساس الخطة فى عملية الإنتاج [٥٩].

يتضح من آراء زكى نجيب السابقة ، أن إقامة المجتمع الجديد لا تعتمد على جهود البلاد المتخلفة الفقيرة وحدها ، لأن ذلك لا يجدى ما لم تدخل البلاد المتقدمة الغنية معها فى عملية التغيير ، تغيير نفسها أولاً ، وتغيير الآخرين ثانياً ، إذ أنه من المفارقات العجيبة فى عصرنا، أن التقدم والتخلف كليهما كانت له آثاره التى اجتمعت معاً وكونت الأزمة التى يعانيها المجتمع، فلئن كان التخلف قد صحبه البؤس المادى من جوع وعرى ومرض وجهل ، فإن التقدم قد صحبه كذلك مرض خاص به ، نشأ له عن التفاوت بين الناس ، تفاوتاً فى المال أو تفاوتاً فى السلطة، مما أدى إلى نتيجة شبيهة جدًّا بالنتيجة التى أصابت المتخلفين ، لولا أنها هذه المرة ضرب من القلق يسمونه بـ «الاغتراب» ، فسواء كان الحاصل جوعاً وعرياً ، أو كان شعوراً عند الناس بأنهم من أوطانهم فى غربة ، فالنهاية واحدة ، وهى ضرورة التغيير ، ولا عجب أن نجد تشابهاً فى الضيق بين شباب المتقدمين وشباب المتخلفين على حد سواء ، وإن يكن لكل من الفريقين علته ، فلم يعد من مناص فى التفكير الجاد فى تغيير الأسس التى يقوم عليها المجتمع الإنسانى بأسره وأولها المساواة ، وإلا فالكارثة لاحقة بالجميع [٦٠].

ولتأكيد قيمة المساواة ، فقد ناقش زكى نجيب مشكلة التفرقة العنصرية القائمة على أساس اللون ، رافضاً بذلك سمو الأجناس البيضاء ، وقد أُعجب زكى نجيب بقول «وليم إدوارد

دى بوا» الكاتب الأمريكى الزنجى فى أوائل القرن العشرين : «إن مشكلة القرن العشرين هى مشكلة الفاصل اللونى» . وقد فسر زكى نجيب هذه العبارة بقوله : الذى عناه هذا الكاتب بعبارته تلك أن مشكلة هذا القرن هى نهضة الشعوب الملونة ، نهضة تهز قوائم العرش الذى تربَّع عليه أصحاب الجلد الأبيض زمناً ما .

كما أُعجب زكى نجيب بكلمة الرئيس «سوكارنو» حينما اجتمعت الدول الآسيوية والإفريقية فى مؤتمر «باندونج» عام ١٩٥٥م والتى قال فيها : «هذا أول مؤتمر دولى للشعوب الملونة فى تاريخ البشر . إن الروابط التى توحدنا أهم بكثير من الفوارق السطحية التى تفرق بيننا ، والذى يوحدنا هو اتفاقنا جميعاً على مقت التفرقة العنصرية» . ويعلق زكى نجيب بالقول: إذن : فالثورة الآسيوية الإفريقية المشتركة هى فى أعماقها ثورة على ما كان الغرب قد أراده لبنى الإنسان من عدم المساواة . لقد كان المجتمعون فى «باندونج» يمثلون شعوباً احتُقرت فى قلب بلادها ، وزُحزحت إلى الصفوف الخلفية من الجماعة البشرية ، وصُبَّ عليها الاستغلال ونزل بها الاضطهاد ، لا من الوجهة السياسية وحدها ، بل من الوجهة العنصرية كذلك . . وكان لهذا الاجتماع مغزاه السياسى العميق ، فقد كانت سياسة الدول الغربية على مدى سبعة قرون قد استقرت على أساس أن التفاوت العنصرى بين الغرب والشرق قد انحسمت فيه الكلمة إلى الأبد ، وأن تفوق الغربى لن يصبح موضعاً لنزاع، وعلى هذا الأساس حيكت خيوط العلاقات الدولية طوال هذا الأمد الطويل ، وها هى ذى الدول الآسيوية والإفريقية قد اجتمعت كلها معاً فى «باندونج» لتمحو من سجل السياسة الدولية آية وتثبت مكانها آية . وهذا يدل على أن الشخصية الآسيوية الإفريقية قد أخذت ملامحها تظهر واضحة ، وعلى أن هذه الشخصية الموحدة ستتولى توجيه العالم إلى المساواة وإلى العدل وإلى الحرية بمعناهم الصحيح [٦١].

ويعوِّل زكى نجيب على المستنيرين تدعيم قيمة المساواة داخل شعوبهم ، ويرى أنه أمام هؤلاء المستنيرين فى شعوبنا الآسيوية والإفريقية فجوتان من نوعين مختلفين : فالمسافة بعيدة داخل البلد الواحد بين العلية والجماهير ، والمسافة بعيدة كذلك بين البلد كله من ناحية والعالم العلمى الصناعى الغنى المتسلط من جهة أخرى ، فلا مندوحة لها عن قيادتين فى آنٍ واحد : إحداهما ترمى إلى التسوية بين المرتفع والمنخفض فى الداخل ، والأخرى نهوض عام ليلحق البلد كله بالبلاد التى سبقته فسيطرت عليه بسبقها .

ولابد للمستنيرين لكى يحققوا أهدافهم ، من إشعال الروح القومية بشتى الوسائل ، ومن

هذه الوسائل تركيزهم على إحياء التراث القومى ، ليظهر لكل شعب مجده القديم فيستحثه على استرداد شخصيته وكرامته ، ليصل الحاضر بالماضى .

وحين يتحقق هذا ، يتحقق للإنسانية كلها أمل أخفق الغرب فى بلوغه ، ألا وهو العدالة والسلام ، لأن فوارق كثيرة مما تسبب الظلم والحروب ستزول ، فستزول العنصرية وفوارق الثروة بين قارات العالم ، وفوارق العلم ، وفوارق القوة بشتى ضروبها .

ويرى زكى نجيب أنه بين أبناء القارتين قادة يحسنون التعبير عن آمال شعوبهم ، ويحسنون القيادة نحو تحقيق الآمال . هؤلاء الهداة البناة العمالقة يشتركون فى بناء آسيا وإفريقيا بناء جديداً يعيد لها قيادة الحضارة ، وهذا فى رأى زكى نجيب ليس مستحيلاً ، فمن بين سبعين قرناً من قرون التاريخ الحضارى ، لبث زمام القيادة فى أيدى هاتين القارتين العظيمتين ما يقرب من خمسة وستين قرناً ، ولم يفلت منهما الزمام إلا مدى الخمسة قرون الأخيرة . ويتساءل زكى نجيب : أيكون حلماً بعيد التحقيق أن تعود القارتان من جديد ، وهما اللتان علَّمتا الإنسان أصول الحضارة وفروعها ، فتعلِّمانه مرة أخرى درساً نسيه فجلب عليه الكوارث بنسيانه ، وهو أن المساواة بين البشر أساس لابد من إقامته أولاً قبل أن يذوق العالم طعماً للسلام؟ (٦٢).

* * *

عرضنا للأسس الأخلاقية -ذات الطبيعة السياسية- التى يجب أن تقوم عليها الدولة عند زكى نجيب محمود ، ولكن لو تأملنا هذه القيم السياسية الثلاث لوجدنا بينها تضادًا واضحًا ، وهذا ما أكده زكى نجيب نفسه وعزاه إلى العصر الذى نعيشه الآن ، يقول : إن هذا العصر بحروبه وثوراته قد جاء إلى الناس بأضداد ، وفى مقدمة هذه الأضداد التى لم يستطيعوا حتى اليوم أن يوفقوا بينها لتستقيم بهم الحياة وتستقر : ما تطلَّبه العصر من حرية للإنسان الفرد ، وما تطلَّبه فى الوقت نفسه من سيطرة الجماعة على كل فرد من أفرادها . إن العصر نفسه الذى نادت بشائره بحرية الإنسان فرداً مسئولاً ، قد حمل فى أعطافه رسالة أخرى، فحواها أن يتكتل جمهور الناس فى الجماعة المعينة ليجعلوا الحياة مشاركة بين الجميع ، عاليهم مع سافلهم عند السفوح ، أو سافلهم مع عاليهم عند الذرى ، وكما كان محالاً - من الوجهة العملية - أن تتحقق هذه المشاركة المتساوية إلا إذا أمسك بالزمام زعيم قوى القبضة صارخ الصوت، فلتكن هذه سُنَّة الحياة الإنسانية ، و من هنا تولدت نظم سياسية فى كثير جدًّا من بلدان العالم الثالث ، التى ظفرت بحرياتها السياسية بعد الحرب العالمية الثانية ، ونتيجة لها

كفرت بحرية الفرد مستقلًا عن قوْمه ، إذن : فلا مجال لأحزاب تصطرع فى الرأى ، ولا موضع لجهود فردية يسير بها أصحابها ليحققوا نجاحاً لأنفسهم فى دنيا الاقتصاد ... إلى آخر ما نعرفه فى هذا السبيل .

ذلك هو عصرنا فى أضداده ، إذ أعطى الإنسان الفرد بيمينه حق الحرية المسئولة ، ثم أسرع فمحاها حين نادى بوجوب المشاركة المتساوية ، برغم ما قد فرَّق الله سبحانه وتعالى بين عباده فجعلهم درجات ، فى قوة العضل ، وفى قدرة العقل ، وفى الهدى ، وفى كل جانب من جوانب حياتهم [٦٣].

* * *

يتضح من الآراء التى عرضناها لزكى نجيب محمود حول قضية العلاقة المرجوة بين الأخلاق والسياسة ، والتى تتلخص فى ضرورة إقامة الدولة على أسس أخلاقية ، يتضح ما لهذا الفيلسوف من شأن عظيم فى مجال الفلسفة السياسية ، وإن كان قد أنكر على نفسه أى معرفة بالسياسة ، كما أوضحنا فى بداية البحث .

ولعل أفضل عبارة نختتم بها بحثنا عن هذا الجانب المهم من فكر وفلسفة زكى نجيب محمود ، والتى تعبر بحق عن مكانته ، ما قاله أستاذنا الدكتور عاطف العراقى بأن فيلسوفنا قد أخلص للفكر إخلاصاً بغير حدود ، وإذا كان قد عاش فى عالم الأفكار أكثر مما عاش مع الناس، إلا أن أفكاره كانت وستظل هادية للناس طوال أجيال وأجيال ، فلم تكن عزلته عزلة سلبية ، بل كانت عزلة إيجابية ، عزلة ينبغى أن يتمسك بها كل من يتمسك بدولة الفكر [٦٤].

* * *

الهوامش :

١ - زكى نجيب محمود : فى مفترق الطرق ، دار الشروق ، القاهرة وبيروت ، ط١ ، ١٩٨٥م، مقالة «جاهل بالسياسة يتحدث عنها» ص ٢٣١ .

٢ - المصدر السابق ، ص ٢٣٣ .

٣ - زكى نجيب محمود : حصاد السنين ، دار الشروق ، القاهرة وبيروت ، ط١ ، ١٩٩١م، مقالة «سنوات التحول» ص ٨٢ .

٤ - المصدر السابق ، ص ١٦٦ .

٥ - زكى نجيب محمود : فى مفترق الطرق ، مقالة «جاهل بالسياسة يتحدث عنها» ص٢٣٦.

٦ - زكى نجيب محمود : مجتمع جديد أو الكارثة ، دار الشروق ، القاهرة وبيروت ، ط٣ ، ١٩٨٣م ، مقالة «عبيد المذاهب» ص ٢٤٦ .

٧ - أبو حامد الغزالى : ميزان العمل ، تحقيق : سليمان دنيا ، دار المعارف ، القاهرة ، ط١ ، ١٩٦٤م ، ص٤٠٥ وما بعدها .

٨ - زكى نجيب محمود : مجتمع جديد أو الكارثة ، مقالة «عبيد المذاهب» ص ٢٤٧ ، ٢٤٨ .

٩ - المصدر السابق ، ص ٢٤٨ .

١٠ - المصدر السابق ، ص ٢٤٩ ، ٢٥٠ .

١١ - المصدر السابق ، ص ٢٥٠ ، ٢٥١ .

١٢ - المصدر السابق ، ص ٢٥١ .

١٣ - زكى نجيب محمود : شهادة زكى نجيب محمود ، ضمن كتاب : المثقفون والسلطة فى مصر ، غالى شكرى ، مؤسسة أخبار اليوم ، ط١ ، ١٩٩٠م .

١٤ - زكى نجيب محمود : مجتمع جديد أو الكارثة ، مقالة «السياسة بنظرة ساذجة» ص ٨١ وما بعدها .

١٥ - انظر فى هذا المعنى : أرسطو : علم الأخلاق إلى نيقوماخوس ، ترجمه من اليونانية إلى الفرنسية : بارتملى سانتهلير ، نقله إلى العربية : أحمد لطفى السيد ، مطبعة دار الكتب المصرية ، القاهرة ، ١٩٢٤م ، ص١٧١ وما بعدها .

١٦ - زكى نجيب محمود : مجتمع جديد أو الكارثة ، مقالة «السياسة بنظرة ساذجة» ص ٨٤، ٨٥ .

١٧ - المصدر السابق ، ص ٨٦ ، ٨٧ .

١٨ - زكى نجيب محمود : فى مفترق الطرق ، مقالة «جاهل بالسياسة يتحدث عنها» ص٢٣٦، ٢٣٧ .

١٩ - المصدر السابق ، ص ٢٣٧ ، ٢٣٨ .

٢٠ - المصدر السابق ، ص ٢٣٩ .

٢١ - المصدر السابق ، ص ٢٤٠ ، ٢٤١ .

٢٢ - المصدر السابق ، ص ٢٤١ ، ٢٤٢ .

٢٣ - المصدر السابق ، ص ٢٤٢ ، وفى هذا الصدد يلفت زكى نجيب نظرنا للفرق اللغوى بين الكلمة الإفرنجية -إنجليزية وفرنسية- التى تقابل الكلمة العربية «سياسة» . فذلك الاسم عندهم يبدأ بمقطع

معناه : المدينة ، ثم تمتد الإشارة طبعاً إلى من يسكنون المدينة، وهم الجمهور ، وبهذا يكون معنى اللفظة عندهم هو : ما يتصل بحياة الناس ، وأما الاسم العربى «سياسة» فيثير عند زكى نجيب أسئلة كثيرة، أولها : هل استعملت كلمة سياسة أو سياسى فى العصور العربية الأولى ، وإذا لم تكن قد استعملت فمتى دخلت باستعمالها المعروف الآن؟ . والسؤال الثانى وهو عند زكى نجيب أهم من الأول وهو: هل يراد بالسياسى أن يقوم بما يقوم به من يسوس الجياد ، وبهذا المعنى يكون المراد بالسياسى «ترويض» الشعب على سلوك معين؟ . يخشى زكى نجيب أن يكون هذا المعنى كامنًا فى نفوسنا عندما استخدمنا هذه اللفظة فيما نستخدمها لتؤديه ، لأنه لو كان الأمر كذلك لكان للسياسة عندنا عكس ما للسياسة عند شعوب أوروبا ، فبينما هى هناك تعنى النظر فيما يتصل بحياة الناس ، جعلناها نحن ترويضاً للناس على ما لا يرغبون فيه؟ وربما كان من أجل هذا المعنى للسياسة قال الشيخ محمد عبده فيما روى عنه : لعن الله السياسة وساس ويسوس وسائساً ومسوساً . انظر : فى مفترق الطرق ، مقالة «جاهل بالسياسة يتحدث عنها» ص ٢٤٢ ، ٢٤٣ .

٢٤ - زكى نجيب محمود : هذا العصر وثقافته ، دار الشروق ، القاهرة وبيروت ، ط١ ، ١٩٨٠م مقالة «سياسة بغير ساسة» ص ٧١ وما بعدها .

٢٥ - خالد محمد خالد : من هنا نبدأ ، القاهرة ، ١٩٥٠م ، مقدمة الكتاب .

٢٦ - زكى نجيب محمود : قيم من التراث ، دار الشروق ، القاهرة وبيروت ، ط١ ، ١٩٨٤م، مقالة «بل . . من هنا نبدأ» ص ٢٢٦ .

٢٧ - المصدر السابق ، ص ٢٢٧ ، ٢٢٨ .

٢٨ - المصدر السابق ، ص ٢٢٩ وما بعدها .

٢٩ - المصدر السابق ، ص ٢٣١ .

٣٠ - المصدر السابق ، ص ٢٣٢ .

٣١ - انظر فى هذا المعنى : أفلاطون : الجمهورية ، ترجمة : فؤاد زكريا ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٨٥م، أجزاء متفرقة من الكتاب الرابع ، وقد أشار زكى نجيب لرأى قيل فى محاورة الجمهورية لأفلاطون ص١٨٧ ، أدلى به «تراسيماكوس» عندما قال : إن العدالة ليست إلا ما يخدم الأقوى! ويدعونا زكى نجيب ألا نأخذ بظاهر هذا القول متسرعين لأننا سنرفضه فى هذه الحالة بلا تردد ، كما رفضه المتحاورون فى «الجمهورية»، ولكن لو تأملنا هذا الرأى لوجدناه جديراً بالعناية كما يقول زكى نجيب ، لأن ما يعد

عدلاً فى بلد قد لا يعد كذلك فى بلد آخر ، فمن العدل فى البلاد الرأسمالية -مثلاً- أن يكون لصاحب الثروة أن يتصرف فى ماله كما يشاء ، ولكن ذلك نفسه ليس عدلاً فى البلاد الاشتراكية ، فمن الذى يقرر هناك أنه عدل ، ومن الذى يقرر هنا أنه ليس كذلك؟ الذى يقرر ذلك هو «الأقوى» فى كلتا الحالتين، وقد يكون هذا الأقوى حاكماً فرداً وقد يكون مجلساً نيابيًا ، لكن ليكن ما يكون ، فهذا الأقوى هو صاحب القرار الذى يحدد ما يكون عدلاً وما لا يكون . انظر : زكى نجيب محمود : مجتمع جديد أو الكارثة - مقالة «العدل عندما يبصر» ص ٩٤ ، ٩٥ .

٣٢ - زكى نجيب محمود : مجتمع جديد أو الكارثة ، مقالة «العدل عندما يبصر» ص ٩٥.

٣٣ - الغزالى : ميزان العمل ، ص ٢٦٤ وما بعدها .

٣٤ - زكى نجيب محمود : مجتمع جديد أو الكارثة ، مقالة «العدل عندما يبصر» ص ٩٧، ٩٨.

٣٥ - المصدر السابق ، ص ٩٨ .

٣٦ - ينتقد زكى نجيب من يقومون بترويج مفهوم العدالة الاجتماعية فى مجال الثقافة الرفيعة، وذلك بعد ثورة يوليو ، حينما حاول المسئولون حينئذ أن يجعلوا من الثقافة الرفيعة مشاعاً للجميع من منطلق تحقيق العدالة الاجتماعية . انظر : حصاد السنين ، مقالة «إرادة التغيير» ص ٢٥٣ وما بعدها .

٣٧ - زكى نجيب محمود : مجتمع جديد أو الكارثة ، مقالة «العدل عندما يبصر» ص ٩٨، ٩٩.

٣٨ - المصدر السابق ، ص ١٠٠ .

٣٩ - تتبع تطور قضية الحرية وأهم دعاتها فى العصر الحديث فى : زكى نجيب محمود : عن الحرية أتحدث ، دار الشروق ، القاهرة وبيروت ، ١٩٨٦م ، أماكن متفرقة من الكتاب.

٤٠ - زكى نجيب محمود : قيم من التراث ، مقالة «حرية الذين يعلمون» ص ٢٢٢ .

٤١ - المصدر السابق ، ص ٢٢٣ ، ٢٢٤.

٤٢ - زكى نجيب محمود : رؤية إسلامية ، دار الشروق ، القاهرة وبيروت ، ط١ ، ١٩٨٧م، مقالة «عصر يبحث عن حرية الإنسان» ص ٦٨

٤٣ - المصدر السابق ، ص ٦٩ ، ٧٠ .

٤٤ - المصدر السابق ، ص ٧١ ، ٧٢ .

٤٥ - المصدر السابق ، ص ٧٣ .

٤٦ - المصدر السابق ، ص ٧٣ - ٧٦ .

٤٧ - اختفت كلمة «الطاغية» أو «الطغيان» من قاموس المصطلحات السياسية الحديثة ، فلم تعد تستخدم إلا نادراً لاسيما إذا كان الحديث عن الأنظمة القديمة أو «الطغيان فى الشرق» . انظر : إمام عبدالفتاح إمام : الطاغية «دراسة فلسفية لصور من الاستبداد السياسى» ، سلسلة عالم المعرفة ، الكويت ، ١٩٩٤م .

٤٨ - حول الطغيان فى الشرق : انظر : المرجع السابق ، ص ٣٠٩ وما بعدها .

٤٩ - زكى نجيب محمود : الكوميديا الأرضية ، دار الشروق ، القاهرة وبيروت ، ط٢ ، ١٩٨٣م ، مقالة «نفوس فقيرة» ص ٨١ ، ٨٢ .

٥٠ - زكى نجيب محمود : قصاصات الزجاج ، دار الشروق ، القاهرة وبيروت ، ط١ ، ١٩٧٤م ، مقالة «الطاغية الصغير» ص ١٣٨ .

٥١ - زكى نجيب محمود : أفكار ومواقف ، دار الشروق ، القاهرة وبيروت ، ط١ ، ١٩٨٣م، مقالة «كيف يولد طاغية؟» ص ١٦٧ ، ١٦٨ .

٥٢ - زكى نجيب محمود : أفكار ومواقف ، مقالة «كيف يولد طاغية؟» ص ١٦٩ ، وانظر هذا الرأى لأفلاطون فى : الجمهورية ، الكتاب التاسع ، ص٤٩٦ وما بعدها . ويستشهد زكى نجيب بكتابين آخرين يرى أنهما يشرحان شرحاً مستفيضاً هذه الحقيقة فى طبائع الناس ، وهما : «شخصية مصر» للكاتب جمال حمدان ، عالم الكتب ، القاهرة ، ١٩٨١م، المجلد الثانى ، الفصل الثانى والعشرون وعنوانه «من الطغيان الفرعونى إلى الثورة الاشتراكية»، ص ٥٣٦ وما بعدها ، والكتاب الثانى هو «الخوف من الحرية» للمؤلف إريك فروم ، نيويورك ، ١٩٦٧م .

٥٣ - زكى نجيب محمود : الكوميديا الأرضية ، مقالة «نفوس فقيرة» ص ٨٢ .

٥٤ - زكى نجيب محمود : جنة العبيط ، دار الشروق ، القاهرة وبيروت ، ط٢ ، ١٩٨٢م ، مقالة «أخلاق العبيد» ص ١٩٥ .

٥٥ - إمام عبد الفتاح إمام : الطاغية ، ص ٧٢ وما بعدها .

٥٦ - زكى نجيب محمود : مجتمع جديد أو الكارثة ، مقالة «مداد مغشوش» ص ٧٨ - ٨٠.

٥٧ - المصدر السابق ، مقالة «مجتمع جديد أو الكارثة» ص٢٣٥.

٥٨ - المصدر السابق ، ص ٢٣٥ ، ٢٣٦ .

٥٩ - المصدر السابق ، ص ٢٣٦ - ٢٣٨ .

٦٠ - المصدر السابق ، ص ٢٣٨ ، ٢٣٩ .

٦١ - زكى نجيب محمود : من زاوية فلسفية ، دار الشروق ، القاهرة وبيروت ، ط٣ ، ١٩٨٢م مقالة «مقومات الشخصية الإفريقية والآسيوية» ص ٢٣٩ وما بعدها .

٦٢ - المصدر السابق ، ص ٢٤١ ، ٢٤٢ .

٦٣ - زكى نجيب محمود : عربى بين ثقافتين ، دار الشروق ، القاهرة وبيروت ، ط١ ، ١٩٩٠م مقالة «هذا هو عصرنا» ص ١١٣ وما بعدها .

٦٤ - عاطف العراقى : العقل والتنوير فى الفكر العربى المعاصر «قضايا ومذاهب وشخصيات»، دار قباء ، القاهرة ، ١٩٩٨م ، ص ٥١٣ .

* * *

المصادر والمراجع:

أولاً : مؤلفات زكى نجيب محمود :

١ - زكى نجيب محمود : فى مفترق الطرق ، دار الشروق ، القاهرة وبيروت ، ط١ ، ١٩٨٥م.

٢ - زكى نجيب محمود : حصاد السنين ، دار الشروق ، القاهرة وبيروت ، ط١ ، ١٩٩١م.

٣ - زكى نجيب محمود : مجتمع جديد أو "كارثة ، دار الشروق ، القاهرة وبيروت ، ط١ ، ١٩٨٣م .

٤ - زكى نجيب محمود : قيم من التراث ، دار الشروق ، القاهرة وبيروت ، ط١ ، ١٩٨٤م.

٥ - زكى نجيب محمود : هذا العصر وثقافته ، دار الشروق ، القاهرة وبيروت ، ط١ ، ١٩٨٦م.

٦ - زكى نجيب محمود : عن الحرية أتحدث ، دار الشروق ، القاهرة وبيروت ، ط١ ، ١٩٨٦م.

٧ - زكى نجيب محمود : رؤية إسلامية ، دار الشروق ، القاهرة وبيروت ، ط٢ ، ١٩٨٧م.

٨ - زكى نجيب محمود : الكوميديا الأرضية ، دار الشروق ، القاهرة وبيروت ، ط٢ ، ١٩٨٣م.

٩ - زكى نجيب محمود : قصاصات الزجاج ، دار الشروق ، القاهرة وبيروت ، ط١ ، ١٩٧٤م.

١٠ - زكى نجيب محمود : أفكار ومواقف ، دار الشروق ، القاهرة وبيروت ، ط٢ ، ١٩٨٢م.

١١ - زكى نجيب محمود : جنة العبيط ، دار الشروق ، القاهرة وبيروت ، ط٢ ، ١٩٨٢م.

١٢ - زكى نجيب محمود : من زاوية فلسفية ، دار الشروق ، القاهرة وبيروت ، ط٣ ، ١٩٨٢م.

١٣ - زكى نجيب محمود : عربى بين ثقافتين ، دار الشروق ، القاهرة وبيروت ، ط١ ، ١٩٩٠م.

١٤ - زكى نجيب محمود : فصل بعنوان «شهادة زكى نجيب محمود» ضمن كتاب : المثقفون والسلطة فى مصر لغالى شكرى ، مؤسسة أخبار اليوم ، ط١ ، ١٩٩٠م .

ثانياً : مصادر ومراجع أخرى :

١٥ - أبو حامد الغزالى : ميزان العمل ، تحقيق : سليمان دنيا ، دار المعارف ، القاهرة ، ط١ ، ١٩٦٤م .

١٦ - أرسطو : علم الأخلاق إلى نيقوماخوس ، ترجمه من اليونانية إلى الفرنسية بارتملى سانتهلير ، ونقله إلى العربية : أحمد لطفى السيد ، دار الكتب المصرية ، القاهرة ، ١٩٣٤م.

١٧ - إمام عبدالفتاح إمام : الطاغية «دراسة فلسفية لصور من الاستبداد السياسى» ، سلسلة عالم المعرفة ، الكويت ، ١٩٩٤م .

١٨ - أفلاطون : الجمهورية ، ترجمة : فؤاد زكريا ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٨٥م.

١٩ - جمال حمدان : شخصية مصر «دراسة فى عبقرية المكان» ، عالم الكتب ، القاهرة ، ١٩٨١م.

٢٠ - خالد محمد خالد : من هنا نبدأ ، القاهرة ، ١٩٥٠م .

٢١ - عاطف العراقى : العقل والتنوير فى الفكر العربى المعاصر ، دار قباء ، القاهرة ، ١٩٩٨م.

22- Erich Fromm : Escape from freedom - N .Y . - 1967 .