المحور الثالث

الفكر العربى المعاصر والمعارك الفكرية

زكى نجيب وإشكالية الأصالة والمعاصرة

د . أحمد محمود صبحى

أفاض الكُتَّاب عقب انتقال روح أستاذنا إلى الملأ الأعلى فى ذكر مآثره الفكرية وما أكثرها، اسمحوا لى قبل أن أتناول موضوع إشكالية الأصالة والمعاصرة أن أذكر انطباعين فى نفسى عن أستاذنا الجليل :

الأول : أنه أزال عن الفلسفة تلك السمعة السيئة التى لحقتها فجعلتها مرادفة للغموض والتعقيد ، وربما كان الفارابى وابن سينا مسئولين عن ذلك عن عمد أو غير عمد ، فظلت هذه السمعة السيئة تلاحق الفلسفة على مدى أكثر من عشرة قرون حتى شاعت بين الناس عبارة: «بلاش فلسفة» فيما لا شأن للفلسفة به ، إلى أن جاء أستاذنا فمحا عن الفلسفة تلك الوصمة، وعرفنا أن أعقد موضوع يمكن أن يُعرض بأوضح أسلوب ، وأن الغموض إنما يرجع إلى أن الفكرة مشوشة غير واضحة فى ذهن صاحبها -ولا شأن لذلك بعمق الفكرة أو صعوبة الموضوع - وربما أعان أستاذنا على ذلك أنه كان أديباً بقدر ما كان متفلسفاً حتى لقَّبه العَقَّاد بأديب الفلاسفة أو فيلسوف الأدباء ، وهو لقب سبق أن أُطلق على أبى حيَّان التوحيدى الذى كان بدوره يعرض أعمق الأفكار الفلسفية فى أسلوب جزل رصين خالٍ من أى تعقيد .

الثانى : ما أثاره د. زكى نجيب من نشاط فكرى منذ أن تولى التدريس بالجامعة، وقد أشار د.فؤاد زكريا فى مقدمته للكتاب التذكارى إلى ذلك ، ولكن الأمر لا يتعلق فحسب بمن أسعدهم الحظ بالاستماع إلى محاضراته الجامعية ، وإنما بلغنا ذلك الصدى عن ذلك الأستاذ الذى أثار حواراً فلسفيًّا لم يكن من قبل ، فما من أستاذ فلسفة ألَّف كتاباً فى الفلسفة العامة أو فى المنطق إلا وكان عليه أن يشير إلى آراء زكى نجيب محمود فى الوضعية المنطقية مشايعاً أو ناقداً فى أغلب الأحيان ، وما كان ذلك قائماً فى الدوائر الفلسفية فى الجامعات العربية من قبل .

نأتى بعد ذلك إلى موضوع إشكالية الأصالة والمعاصرة فى فكر زكى نجيب ، ونظراً لكثرة مؤلفاته فى هذا الموضوع على مدى يزيد على ثلاثين عاماً بما لا يمكن أن تحصره محاضرة أو مقالة، فإنى أكتفى بالاستناد إلى كتابه «المعقول واللامعقول فى تراثنا» .

يطرح أستاذنا فى مقدمة الكتاب السؤال : كيف السبيل إلى ثقافة نعيشها اليوم بحيث تجتمع فيها ثقافتنا الموروثة مع ثقافة هذا العصر الذى نحياه ، شريطة ألا يأتى هذا الاجتماع بين الثقافتين تجاوراً بين متنافرين بل يأتى تضافراً تنسج فيه خيوط الموروث مع خيوط العصر ؟

يلاحظ أنه قسَّم موضوعات كتابه إلى قسمين : قسم عرض فيه لبعض مظاهر المعقول من تراثنا الفكرى ، وقسم ثانٍ عرض فيه لجوانب من اللامعقول من هذا التراث ، ولقد أتى اختياره لبعض مظاهر المعقول متنوعاً بين علم الكلام والأدب والفلسفة واللغة والبلاغة ، فمن العلَّاف والنَّظَّام فى علم الكلام ، إلى الجاحظ فى الأدب ، ومن إخوان الصفا وأبى حيَّان التوحيدى فى الفلسفة ، إلى ابن جِنِّى والجرجانى فى اللغة والبلاغة ، ومن إعجاز القرآن عند الأخير ، إلى ما نُسب إلى ابن الراوندى من إلحاد ، ومن المعرى ، إلى ابن سينا؛ ثم يقف وقفة طويلة عند أبى حامد الغزالى .

يلاحظ أنه كعادته كان دقيقاً فى تعبيراته فحدَّد ما يعنيه من تعبير «المعقول» بعد أن عرض لمعناه لدى كل من المثاليين والتجريبيين ، فالمعقول كما يعنيه هو ما ترتبط فيه الأسباب بالمسببات أو هو استدلال كانتقال من جزئىّ إلى كلىّ أو من متعيِّن إلى مجرَّد أو من كيفىّ إلى كَمِّىّ ، أما اللامعقول فإنه نقيض ذلك ويستند إلى الانفعالات والعواطف والرغبات ، وأوضح أمثلة له فى تراثنا الفكرى : التصوف والسحر والتنجيم . وقد أفاض فى ذلك بذكر نماذج من اللامعقول لدى بعض الصوفية .

ثم ينتهى إلى حكم عام بأن المعقول وحده هو الصالح لربط الحاضر بالماضى - أما اللامعقول ففيه تعطيل لقواعد الفكر وقوانين الطبيعة ، وأن لا شىء فى التصوف إلا أن يتحلى العلماء فى عصرنا بما كان يتحلى به الأولياء من مُثل أخلاقية عليا .

اسمحوا لى أن أقتصر فى الحديث بين هذه العلوم المتعددة على ما يتعلق بتخصصى ، فأتخير من مجال المعقول حديثه عن علم الكلام ، ومن مجال اللامعقول حديثه عن التصوف، ثم تعليق عام على إشكالية الأصالة والمعاصرة كما عالجها الدكتور زكى نجيب .

يلاحظ أنه حين عرض لقطبى المعتزلة : العلَّاف والنَّظَّام أنه اختار موضوعات تتعلق بالإلهيات دون الطبيعيات ، ثم ارتأى -وهو فى ذلك محق- أنهما لم يتأثرا بعلوم اليونان أو فلسفتهم ، إذ ما أثر الفلسفة اليونانية فى مسائل تتعلق بالصفات أو الإرادة أو حرية الإرادة وصلتها بالعدل الإلهى أو إعجاز القرآن ؟!

بصدد ما يصلح من هذه الموضوعات لعصرنا انتهى إلى الحكم بأنها -أى : العلَّاف والنَّظَّام- لم يقدما لعصرنا شيئاً ، وإنما يمكن فقط محاكاتهما فى الوقفة العقلانية فى المسائل المعروضة أى: فى المنهج دون الموضوع ، وقد كان هذا يقتضى منه أن يشير إلى رأى العلَّاف فى رفضه الإيمان تقليداً وحكمه عليه بأنه إيمان ظنِّى غير يقينى ، فأرسى بذلك فى الوجدان الإسلامى التعبير «ربنا عرفوه بالعقل» كما لم يشر كذلك إلى حديث النَّظَّام عن الشك وأنه لا يقين إلا ولابد أن يسبقه شك .

وأما بصدد الموضوع فإن المسائل التى ذكرها أستاذنا للعلَّاف والنَّظَّام -كما سبق أن أشرت- متعلقة بالإلهيات ، وفى هذا الصدد إما أن ينزع الإنسان فى أى دين نزعة عقلانية، وإما أن ينزع نزعة سلفية تقليدية وإما أن يحاول التوسط بينهما ، وكانت النزعة العقلانية التى تبناها أستاذنا والتى اعتبرها الأثر الخالد من تراثنا تقتضيه ألا يستبعد كل ما يدعو إليه، أو أن يحكم بالنفى على كل تراث المعتزلة وربما علم الكلام بأكمله ، إلا إن كان قد تحاشى لسبب أو لآخر كل ما يمت بسبب ما إلى العقيدة أو الدين .

ننتقل بعد ذلك إلى حديثه عن الغزالى الذى رآه قد جمع بين المعقول واللامعقول .

يصف أستاذنا الغزالى بأنه قد طالت قامته حتى رآه المسافر من بعيد كالنخلة الفارعة ، وأنه ألقى بظله على العصور التالية له حتى لنحسَّ وجوده معنا إلى يومنا هذا ، نهابه ونخشع لسطوته ، وإن الناقد له ليتردد مائة مرة قبل أن يقدم على نقده ، وأنه لم يكتب ما كتبه ليملأ الصحف بزخرف اللفظ ولا ليلهى قارئه بقدرة يتظاهر بها أمامه ليتعالم فى كذب ، بل كتب ما كتب مخلصاً صادقاً .

ومع ذلك فإنه قد لاحظ أن الغزالى قد ظهر ليكون قوة رجعية قابضة تمسك الناس دون الانبثاقة الحرة المغامرة ، وأنه من أقوى العوامل التى أثرت فى مجرى تاريخنا الفكرى ، فجمَّدته وانتهت به إلى الركود الذى ساد حياتنا العقلية قروناً طويلة ، وما ظنك برجل كتب مؤلَّفه الضخم العظيم «إحياء علوم الدين» فى أربعة مجلدات مديدة الطول ليرسم للمسلم حياته بالمسطرة والفرجار ، فيحدد له كل لفظة يفوه بها وكل خطوة يتحركها لكى يضمن إسلامه ، ويحدد له كيف يأكل وكيف ينام وكيف يسافر ، وكيف يعاشر زوجته وأولاده وأصدقاءه ؛ يحدد له كل صغيرة وكبيرة من حياته كيف ينبغى أن تكون لكى يكون مسلماً صحيح العقيدة والسلوك ، فماذا بقى -إذن- للإنسان ليتصرف فيه بالتلقائية الحرة ليكون مسئولاً بما يقرره لنفسه؟!

إن الغزالى على قدر عظمته كان هو الرجل الذى أغلق باب الفكر الفلسفى أمام المسلمين، فلم يُفتح بعد ذلك إلا بعد أن مرت ثمانية قرون فُتحت للمسلمين بعدها أبواب حضارة جديدة هى حضارة أوروبا الحديثة ، إنه الرجل الذى صاغ للمسلمين أنموذجاً نظريًّا لطريقة العيش أصبح لهم كالقيد الذى يغل اليدين والقدمين واللسان معاً (ص ٣٤٦) ، إنه وضع لحياة المسلم قالباً من حديد لم يعد بعده قادراً على أن يتحرك بتلقائية الإنسان المفكر .

لست بصدد الدفاع عن الغزالى ، على العكس ، فإنى أوافق الدكتور زكى نجيب فى كثير مما قال ، ولكنى فقط أتساءل : من المسئول عن ذلك؟ ومن الذى يستحق أن يُوجَّه إليه النقد؟ : الغزالى أم الذين شايعوه فلم يحيدوا عن شىء مما قال ، إلى حد أن قال أحدهم : (كاد الإحياء أن يكون قرآناً) .

ولا يتعلق الأمر بالغزالى وحده فقد وُجِّهَ مثل هذ النقد إلى أرسطو بصدد منطقه الذى ساد فكر البشرية ما يقرب من عشرين قرناً : هل أرسطو هو المسئول أم شُرَّاحُهُ الذين ران نهجهم على عقول الناس طوال هذه القرون؟ ، وقل مثل ذلك عن سان أوجستين وكتابه «مدينة الله» الذى كان الدستور الروحى والسياسى لأوروبا طوال العصور الوسطى . لمن ينبغى أن يُوجَّه النقد : للأتباع أم للمتبوع؟

وبعد هذا النقد من زكى نجيب ينبهنا إلى حقيقة مهمة ، وهى خطورة الخلط بين النسبىّ والمطلق ، فإذا صح أن يكون للأكل أو للسفر مثلاً آداب بعينها تصدق على ظروف محددة بزمانها ومكانها ، فلا يصح أن تُنقل هذه الصورة النسبية المحدودة بالزمان والمكان المعينين لنجعلها صورة مطلقة تصدق على كل زمان ومكان ، وبالتالى نلتزمها فى ظروفنا الراهنة على بُعد الخلاف بين الحالتين ، ثم يشير إلى أسلوب تناول الطعام قديماً وأسلوبه الآن .

بصدد هذه الحقيقة : هل الأمر كله نسبى يتغير تماماً من زمان إلى زمان ؟ كيف يتم -إذن- التواصل الحضارى بين الأجيال حتى يحتفظ أهل كل حضارة بخصوصية تميزهم عن سائر الحضارات كى لا يجرفهم التيار فلا تبقى لهم مقومات ؟ فإن تناول المسلم طعامه بالشوكة والسكين مقتدياً بالأوروبى مقلعاً عن تناوله بأصابعه كما كان يفعل أجداده ، فعليه أن يحتفظ بتناوله بيده اليمنى دون اليسرى ، فيوفق بذلك فى أبسط أمور حياته بين قديم موروث وبين حديث صحى مرغوب .

ننتقل بعد ذلك إلى الشق الثانى من التراث ، يقرر الدكتور زكى نجيب أنه لا يحمِّل كلمة

«اللامعقول» مثقال ذرة من معنى الزراية ، وإنما مجرد التمييز بين صنفين مختلفين : صنف ميسوم بميسم التفكير العقلى وصنف يخلو من سمة التفكير العقلى وإنما يستند إلى الوجدان والعاطفة، ثم ينتهى بعد ذلك إلى تقرير حقيقة ثم إلى حكم ، أما الحقيقة فهى أن تراث أسلافنا مزيج من معقول ولا معقول (ص٣٦٨) ، أما الحكم فهو أن الجانب العقلى وحده هو الذى يصلح للاستمرار بين ماضٍ وحاضر لأن حالات الوجدان لا يجوز نقلها من جيل إلى آخر .

أما عن الحقيقة التى قررها فلا تختص بذلك ثقافتنا ، فإن جميع الثقافات بلا استثناء مزيج من معقول ولا معقول ، ولقد أشار الدكتور زكى نفسه إلى النزعة الرومانسية فى الأدب التى تستند إلى الوجدان والعاطفة ، كما أشار إلى اللا شعور لدى علماء التحليل النفسى ويمكن أن نضيف إلى ذلك النزعة السريالية فى الفن . هذا بصدد الحضارة الأوروبية الحديثة ، ولا يتسنَّى فهم هذه الحضارة على أنها علم وفلسفة وطرح جانب اللامعقول فيها ، والحضارة الإغريقية هى بدورها مزيج من «الإلياذة» و «الأوديسة» إلى جانب منطق أرسطو وهندسة إقليدس .

بصدد تراثنا يركز أستاذنا بصدد اللامعقول على التصوف ، ثم يقرر حكماً عامًّا : ليس علينا من حرج إذا وقفنا موقف الرفض تجاه ما زعمه المتصوفة فى طريقة وصولهم إلى الحق، ثم يقول: إن كل ما ذهب إليه الصوفية إنما يندرج تحت اللامعقول من تراثنا الذى ينبغى الإعراض عنه.

لقد سبقت الإشارة إلى أن للامعقول خلوداً فى تراث الحضارات الأخرى فلا يندثر لمجرد كونه «لا معقول» . هذا وقد سوَّى أستاذنا بين جميع مجالات اللامعقول ، بينما يحضرنى فى ذلك تمييز برجسون بين دين سكونى مغلق يدعو إلى الخرافة ويشيع فى الإنسان الخوف من قوى الطبيعة ، ومن ثم فهو دون مستوى العقل ، وبين دين حركى متفتح يزود الإنسان بوثبة حيوية أو بطاقة روحية ويشيع فى الإنسان السكينة والطمأنينة ويبث الحب فى جنبات النفس البشرية ، وأنه لا يمكن أن تكون طبيعة الدين واحدة فى الحالتين .

ومن ناحية أخرى فقد ألزم أستاذنا نفسه فى كتابه بتمييز بين معقول يُقبل ويؤخذ به منهجاً أو موضوعاً ، ثم بين لا معقول يُنبذ ويُرفض لمجرد كونه لا معقول ، والواقع أنه قد أدهشنى هذا الحكم من مفكر يجمع بين الفلسفة والأدب .

إن الأمر فى نظرى ليس تفرقة بين معقول ولا معقول ، وإنما بين زمانين : زمن تزدهر فيه الحضارة فترتقى فيه النظرة إلى اللامعقول حتى يغدو معقولاً وبين زمن تنحط فيه الحضارة إلى درك يهبط فيه اللامعقول إلى مستوى الخرافات . اسمحوا لى أن أذكر فى ذلك مثالين أحدهما

قد ذكره أستاذنا فى كتابه فى استفاضة وهو «كرامات الأولياء» فيأخذ على القشيرى قوله إن الكرامات لا تناقض العقل ، كما يأخذ عليه خلطه بين عبارة دينية وهو قوله : «إنها تتم بمشيئة الله» وبين مصطلح منطقى هو قوله : إن الكرامة ممكنة أو جائزة .

اسمحوا لى أن أقول إنى لا أعنى إطلاقاً الدفاع عن الأولياء ولا عن كراماتهم؛ وإنما مجرد تحديد مفاهيم الألفاظ كما علَّمنا أستاذنا . القضية هى أن القشيرى يدرج الكرامات من حيث الجهة فى المنطق تحت الإمكان أو الجواز ، بينما يرى أستاذنا أنها تناقض العقل ومن ثم يدرجها تحت الاستحالة ، ويذكر لذلك مثالاً يستنتجه هو : وهو أن صاحب الكرامة يمكن أن يُظهر للجائعين خبزاً دون أن يكون هناك دقيق ولا أن يكون هناك القمح الذى يسبق الدقيق ولا التربة التى تنمو فيها شجرة القمح ، ثم يتساءل : كيف يتم له ذلك وكيف لا يتناقض ذلك مع العقل؟

لندعْ جانباً ما شاع عن الكرامات فى العصور المتأخرة من التصوف والتى جعلت الولى قادراً على خرق نواميس الكون فيستطيع المشى على الماء أو قطع المسافات الشاسعة فى خطوات أو أن يضع أمامنا خبزاً دون دقيق ولا قمح ، ولنعدْ إلى المعنى الدقيق للكرامة إبان ازدهار الحضارة الإسلامية ، فلم يكن معناها أن الصوفى أو الولى يريد شيئاً وأن الله يحقق له كل ما يريد حتى لو كان مناقضاً لنواميس الكون ، لم يكن هذا المعنى وارداً إطلاقاً فى العصور الأولى، ذلك أن الصوفى فاقد الإرادة تماماً وإرادة الله سابقة بل مقيِّدة لإرادته فى كل ما يقول وما يفعل . يقول الإمام جعفر الصادق فى تفسير قوله تعالى : ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾ [سورة الإنسان : ٣٠] إن الله قد جعل قلوب أوليائه متعلقة بمشيئته فإذا شاء شيئاً شاءوه ، «فالله هو الذى يشاء أولاً ومشيئة الولى لاحقة ومترتبة على مشيئة الله ، وتأملوا معى دعوة يوسف على نفسه بالسجن: ﴿رَبِّ ٱلسِّجْنُ أَحَبُّ إِلَىَّ مِمَّا يَدْعُونَنِىٓ إِلَيْهِ﴾ [سورة يوسف : ٣٣] أما كان أولى بيوسف بعد أن كادت له امرأة العزيز وافتتنت به نسوة المدينة أن يقول : «يا رب خلِّصنى من كيد النساء» ، ولكن جرى حكم القضاء الإلهى على يوسف بالسجن ؛ فكان أن دعا على نفسه به .

ويُنسب إلى الإمام جعفر نفسه أنه حين قُتل عمُّه زيد أنشد أحد ولاة بنى أمية قائلاً :

صَلَبنا لكم زيداً على جذع نخلةٍ ولم نَرَ مهديًّا على الجذع يُصْلَبُ

فكان أن رفع الإمام جعفر يديه إلى السماء قائلاً : «اللهم سَلِّطْ عليه كلباً من كلابك ينهشه» فلم يمضِ وقت حتى كانت الذئاب قد افترست الوالى فى طريقه من الشام إلى الكوفة . هى فى الظاهر دعوة مستجابة ولكنها فى حقيقتها أن الله قد أجرى على لسانه ما قُدِّرَ على هذا الوالى

(الحكم بن العباس الكلبى) منذ ولادته فى أن يلقى حتفه صريع الذئاب ، وإلا فَلِمَ لم تكن دعوة جعفر الصادق على مَنْ قتل عمه؟ أو على الخليفة هشام بن عبد الملك الذى أمر بالقتل؟. إن الصوفية الأوائل قد اشترطوا فى الكرامة ألا يدَّعيها الولى ولا حتى أن يلحظها، لأن ذلك يخرجه من إرادة الله إلى إرادته هو ويخرج الكرامة عن أن تكون فعلاً خالصاً لله .

إن هذا هو ما يعنيه القشيرى من أن الكرامة جائزة أو ممكنة وليست مناقضة لحكم العقل، إذ لا يزيد الأمر عما يصدر عن أطفالنا أحياناً ويعبر عنه بالمثل الشائع : «خدوا فالكم من عيالكم»، وإن كان هذا التشبيه بين كرامات الأولياء وفأل العيال غير مقنع فتأملوا جيداً هذه العبارة لأحدهم : الصوفية أطفال فى حِجْر الحق .

بهذا التفسير يغدو اللامعقول معقولاً والمستحيل ممكناً أو جائزاً .

لنأتِ إلى المثال الثانى الذى يغوص فى أعماق اللامعقول حتى ينكره كل أصحاب النزعة العقلية بلا استثناء ، وأعنى بذلك «الحسد» ، واسمحوا لى أن ألخص لكم ما قاله عن الحارث المحاسبى (ت٢٤٣هـ) حتى سما به إلى مستوى لا يتعارض مع العقل . يعرِّف الحارث الحسد بأنه تمنِّى الحاسد زوال النعمة عن المحسود ، ويعدُّه من أشد الشرور نكراً، لأنه لايكون عادة بين الأغراب أو الأعداء وإنما بين الأقارب أو الأصدقاء أو أصحاب الحرفة الواحدة، وإن أول شر وقع على الأرض كان حيث قتل قابيل أخاه هابيل حسداً .

ثم نأتِ إلى جوهر الموضوع : هل يستطيع الحاسد بمجرد النظر أو العين أن يُلحق الضرر بالمحسود ؟ يجيب الحارث المحاسبى فى عبارة قاطعة رائعة : (لو كانت المقادير تجرى وفق هوى الحاسدين لما بقيت على أحد نعمة) . هذا هو ما أعنيه من أن الأمر ليس فصلاً بين صنفين من الموضوعات : صنف يندرج تحت معقول يُقبل وآخر يندرج تحت لا معقول يُهجر ، وإنما هى تفرقة بين زمانين : زمن تزدهر فيه الحضارة فيسمو فيه الفكر إلى تحليل عقلانى وزمن تنحط فيه الحضارة فيهبط الفكر إلى مستوى لاعقلانى خرافى ، وإن ذلك لأَمْرٌ تستوى فيه كل الحضارات أو الثقافات .

اسمحوا لى أن أذكر واقعة شخصية بينى وبين أستاذى بصدد اللامعقول ، ففى لقاء معه سعدت به قلت له : هناك من اللامعقول ما لا سبيل إلى إنكار الاعتقاد فيه ، ثم ذكرت له الحديث النبوى : «داووا مرضاكم بالصدقة» . حقيقةً لا علاقة سببية بين الدواء والصدقة أو بين الشفاء والإحسان ، ولكن هناك أمراً خفيًّا يدفعنى إلى الاعتقاد بذلك ، اسمحوا لى أن

أعترف لكم أنى كنت خبيثاً فى طرح هذا السؤال ، لأنى كنت أعرف تماماً كرم أستاذنا -عليه رحمة الله- وإنفاقه على الكثيرين من تلاميذه المتفوقين أو المحتاجين ، وربما لا يفوقه فى ذلك أحد من أساتذتنا سواء فى قسم الفلسفة أو فى كليات الآداب فى جامعات مصر ، ومن ثم فإنه ما أن سمع السؤال حتى انفرجت أساريره عن ابتسامة عريضة تنم عن الرضا، ولكنه فسر الأمر بعقلانية فى ضوء المذهب البراجماتى وهو أن حديث الرسول ﷺ يدفع المعتقد به إلى الصدقة والإحسان وبذلك يكون قد تحقق هدف عملى نبيل .

اسمحوا لى أن أقول إنى لم أقتنع تماماً ، ولكن ذلك لا يعنى أن هناك سببية ضرورية بين الإحسان والشفاء حتى لا تنالنى السخرية اللاذعة التى وجَّهها فولتير إلى أصحاب العناية الإلهية حين قال : إن زلزال لشبونة لم يميز بين دور العبادة ودور الدعارة . ولكن هناك رابطة خفية ربما يحكمها الدعاء : «اللهم لا أسألك رد القضاء ، ولكن أسألك اللطف فيه» ، وللرسول ﷺ حديث آخر مماثل : «صنائع المعروف تقى مصارع السوء» .

اسمحوا لى أخيراً أن أطرح التساؤل : هل استطاع الدكتور زكى نجيب حل إشكالية الأصالة والمعاصرة التى كرَّس لها جهده وأعمل فيها فكره على مدى يزيد على ثلاثين عاماً فى صبر وأناة وموضوعية وحياد وأمانة وإخلاص؟ هل استطاع أن ينسج خيوط الموروث مع خيوط العصر على نحو يمكن القول إن إشكالية الأصالة والمعاصرة قد تم حلها على نحو أزال قلق النفوس وحيرة العقول؟ وإن لم يكن الأمر كذلك فهل ذلك راجع إلى قصور فيما كتب أم إلى ظروف خارجة عن إرادته ؟

اسمحوا لى أن أذكر أنه منذ عشرين سنة تقريباً وجَّهت إلىَّ جهة علمية أجنبية بعض أسئلة كان من بينها سؤالان يتعلقان بموضوعنا : الأول : ما تفسيرك أن مصر فى الثلاثينات والأربعينات قد أنجبت طه حسين والعقاد ، ولم تنجب مثلهما فى الخمسينات والستينات مع أنها قد استقلَّت ؟

كنت آنذاك مشغولاً بالقراءة عن الحضارة الإغريقية ومن ثم قلت على الفور : لقد خطر على بالى الآن أثينا وإسبرطة . فلما سئلت عما أعنيه قلت : ولِمَ أنجبت أثينا سقراط وأفلاطون وعاش فى كنفها أرسطو بينما عقمت الديكتاتورية العسكرية فى إسبرطة أن تنجب حتى سوفسطائيًا ؟! هل كان أستاذنا سيِّئ الحظ أن عاش معظم حياته الفكرية فى الزمن الأغبر من حكم العسكر؟! لن أشير إلى ناحية من النواحى العسكرية أو السياسية أو الاقتصادية أو الاجتماعية أو حتى

الخلقية ، ولكن أكتفى بما يدعو إليه زكى نجيب دوماً من تحديد دقيق لمعانى الألفاظ : كيف يمكن أن تتحقق هذه الدعوة ، وقد زُيِّفت معانى الألفاظ كما زُيِّفت إرادة الأمة ؟ ليس فحسب ألفاظاً مثل الديمقراطية والاشتراكية والعدالة الاجتماعية ، بل حتى معانى الحرية والعزة والكرامة ، إن الأمر كما يقول الشاعر :

ولن يبلغَ البنيانُ يوماً تَمامَهُ ما دمتَ تبنيهِ وغَيْرُكَ يَهْدِمُ

ولكن قد يرد السؤال : أما كان على المفكر الكبير أن يقوِّم الاعوجاج ويقاوم الانحراف؟ أحياناً يرد علىَّ هذا الخاطر ، وأقول : لقد كتب توفيق الحكيم كتابه «غياب الوعى» بعد هزيمة ١٩٦٧م .. فماذا كتب زكى نجيب محمود ؟ .. وأحياناً أعتذر له بما اعتذر طه حسين عن نفسه إلى عبد الرحمن الشرقاوى قائلاً : العسكريون حمقى ومن الحماقة أن تتحامق على الحمقى !

أما السؤال الثانى فكان يتعلق بتصور لسمات الشخص الذى يجدد الفكر العربى ، فأجبت: أن يكون أزهريًّا حاصلاً على الماجستير والدكتوراه من إحدى الجامعات الأوروبية وأن تتلاقى وتتلاقح فيه الثقافتان العربية الإسلامية والأوروبية الغربية .

لقد كان فى ذهنى آنذاك رفاعة رافع الطهطاوى فى القرن التاسع عشر ثم محمد إقبال فى القرن العشرين ، والأخير تلقى تعليمه الدينى فى لاهور ثم الماجستير من انجلترا والدكتوراه من ألمانيا ، وقد تمكن من أن يجدد الفكر الدينى على نحو جمع حوله مسلمى الهند .

إن فى كل حضارة ناهضة محوراً مركزيًّا عنه تنبثق مختلف مظاهر الثقافة ، وإن الدين هو المحور المركزى للحضارة العربية الإسلامية ، أمكنه أن يؤثر فى كل مظهر يبدو بعيداً كل البعد عن الدين ، كالفن كما لاحظ ذلك شبنجلر فجاء التعبير الفنى فى الحضارة الإسلامية ممثلاً فى الزخرفة : خطوط مجردة لأن إله المسلمين مفارق منزَّه عن التشبيه والتجسيم ، ونفر المزاج الإسلامى من النحت لا لقرب عهد المسلمين الأوائل بعبادة الأوثان -كما يقال- وإنما لما فى النحت من تعبير عن تجسيد لا يلائم المزاج الإسلامى .

وإذا كان من الواضح أن العلوم الدينية واللغوية قد انبثقت بسبب من الدين ، فلنا أن نتساءل : ولم تَجلَّت عبقرية الحضارة العربية الإسلامية فى اكتشاف علم الكيمياء؟ مرة أخرى: بسبب من الدين . . يشار عادة إلى أن الإمام جعفر الصادق قد وجَّه تلميذه جابر بن حيَّان إلى الكيمياء ، فأنَّى لإمام دين أن يرشد إلى علم مدنى بحت كالكيمياء؟ لقد كان الاعتقاد السائد قديماً بتأثير من أرسطو أن لا تغيُّر فى الجوهر وإنما فى الأعراض فقط ، وهو اعتقاد تعذَّر معه إمكان قيام

علم الكيمياء فى الحضارة الإغريقية ، أما فى الحضارة الإسلامية فقد ساد مبدآن: الأول : انبثاق الضد عن الضد ﴿ يُخْرِجُ ٱلْحَىَّ مِنَ ٱلْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ ٱلْمَيِّتَ مِنَ ٱلْحَىِّ ﴾ [سورة الروم : ١٩] ، ﴿ مِنۢ بَيْنِ فَرْثٍ وَدَمٍ لَّبَنًا خَالِصًا سَآئِغًا لِّلشَّـٰرِبِينَ ﴾ [سورة النحل : ٦٦] . . أى : من بين شوائب وقاذورات المعدة والتى تعافها النفس يخرج اللبن الحليب الخالص الصافى . وفى مجال الفقه تُستخرج الخمر المسكرة الحرام من العنب غير المسكر الحلال ، ومن روث البهائم تُستخلص الأسمدة ، والمسك الطاهر زكىّ الرائحة إنما هو بعض دم الغزال . أما المبدأ الثانى المترتب على الأول وهو أساس علم الكيمياء وبه قال جابر بن حيَّان : إن الاختلاف بين المركَّبات ليس اختلافاً كيفيًّا وإنما هو اختلاف كَمِّىّ راجع إلى اختلاف النسب والمقادير ، إذ لو كان كيفيًّا لما أمكن لضد أن ينبثق عن ضد .

أود أن أخلص من ذلك إلى أن الدين هو لب الثقافة العربية الإسلامية ومحورها المركزى، ولكن الدكتور زكى نجيب لم يشر إلى أدنى دور له مع أنه جوهر الأصالة ، فكيف يمكن -إذن- أن تُنسج خيوط الماضى فى الحاضر كما أرادها ؟!

لقد أصاب أستاذنا نصف الحقيقة حين بيَّن دور العلم ، ولكن فاته النصف الآخر حين أغفل دور العقيدة فى حل إشكالية الأصالة والمعاصرة ، على أنه ما من شك فى أنه أخلص لدعوته كل الإخلاص ، فجزاه الله عما قدَّم لأمته العربية جزاء المخلصين الصادقين .

منهج زكى نجيب محمود
فى نقد اللامعقول من التراث

د . زينب عفيفى

١ - الدكتور زكى نجيب محمود ذاتاً ناقدة :

يمثل الدكتور زكى نجيب محمود علامة بارزة فى تاريخنا الفكرى المعاصر ، وهو نموذج فريد من العطاء ، تحدى الواقع الثقافى القبيح بكتاباته فأنجز علامات وضَّاءة تنير الفكر الهائم المتردد فى طريقه ، وتحدى الواقع الحياتى الردىء بترفُّعه فاستغنى ماديًّا ومعنويًّا ، ولهذا عاش لا يخالط الناس إلا قليلاً ، واكتفى بنفسه وفكره وعقله وكتبه . لم يحط نفسه بهالة من الشهرة ، ولم يحاول طرق أبوابها ، بل إن الشهرة سعت إليه سعياً ، والفرق جِدُّ بعيد بين من يؤهله علمه للشهرة وبين من يسعى إليها مستخدماً أرخص الأساليب .

أعطى أستاذنا الكبير وما زال يعطى للثقافة والفكر غزير علمه ، وعصارة خبرته فى مجالات الفكر ، واللغة ، والأدب ، وفلسفة العلم ، والفن والسياسة . . . إلخ ، وتوَّج ذلك كله بنظرية نقدية كان لها أثرها الكبير فى مجال الأدب والفكر ، ولا أبالغ فى القول إذا قلت بأن أستاذنا العظيم يعد من أوائل المفكرين الذين اهتموا بهذا الجانب النقدى حيث أقامه على أسس منهجية علمية مؤكداً وجوب النقد ووسائله ، موضحاً أصول التذوق النقدى واتجاهاته ، والمقومات الخاصة للأثر المنقود ، والمبادئ التى يلتزم بها الناقد فى تحليله لهذا الأثر ... إلخ .

وإذا كان أستاذنا العملاق قد أجاب عن تساؤل الأستاذ يوسف السباعى عن «ماهية الناقد وحقيقته» - بقوله : «إنه رجل زوَّدته تجاربه الفنية بمبدأ يسرى على روائع الأدب فى الماضى ، ويريد له أن يسرى على نتاج الأدب فى الحاضر»[1] - وكان يخص بذلك مجال الأدب والفن ، فالحقيقة أن مجال النقد عند أستاذنا قد تجاوز مجال الأدب والفن إلى مجال الفكر عامة ، حين شعر أستاذنا أن نقد الفكر هو النقد الغائب عن حياتنا الثقافية بصفة عامة، أما المحاولات النقدية التى ظهرت فى تاريخ الفكر العربى فلم تتناول سوى ما يطفو على سطح الفكر من مفهومات، أما أعماقه فلم يتجاوزها النقاد ، ولذلك اتسمت الحياة الثقافية بالغموض والاضطراب وضاعت أصالة الفكر وكدنا أن نضيع معها .

أخذ أستاذنا على عاتقه أن يكتب ثم يكتب ويحاضر ثم يحاضر فى وجوب النقد ووسائله كيلا يطول بحياتنا الفكرية ركودها . وكانت أولى الركائز التى رأى أنه لا محيص لنا عن قبولها إذا أردنا أن نشرئب إلى روح العصر هى أن نزيل عن الماضى كل ما نتوهمه له من عصمة وكمال[٢]. ومنذ أوائل السبعينات أخذ أستاذنا فى مراجعة متأنية لعيون التراث العربى مفرّقاً بين تراث معقول يكون عوناً لنا فى حاضرنا ، وتراث لا معقول خضع لشطحات الوجدان واللاعقل فلا فائدة منه لحياتنا التى يجب أن نتجاوزها إلى مستقبل زاهر . كانت لديه القدرة والحرية فى نقد التراث بما فيه الجانب الدينى ولكنه لم يرفضه ولم ير فيه سبب تأخرنا وتخلفنا فكانت رؤيته للمستقبل قائمة على أساس من الواقع القائم وبغير أن ينخلع من ذلك التراث الذى كان يعرف مدى ارتباط الأمة به .

٢ - مكونات ذاته الناقدة وأثر ذلك فى حياته الثقافية :

لا شك أن إيمانه العميق بالعقل ، والتزامه بالمنهج الوضعى والفلسفة التحليلية إلى جانب ما حباه الله به من ذكاء بالغ ، وغزارة اطلاع ، وميول فطرية نحو البحث العميق والغوص وراء المعانى . . كل ذلك كان له أثره الواضح فى ظهور نزعته النقدية التى لازمته طوال سنوات حياته العقلية منذ عام ١٩٤٠م وحتى عام ١٩٨٠م حيث ركز طاقته فى نقد الحياة المصرية ، وصب اهتمامه على طائفة من الأفكار التى كانت شائعة فى حياتنا الثقافية ، ورغم ما يكتنفها من غموض شديد فقد تناولها بالتحليل والتعليل مبيناً حقيقتها لنكون على وعى بمضمونها قبل أن نجعلها موضع قبول أو رفض .

ولا شك أن النقد بهذا المعنى الذى هو تحليل الفكر السائد تحليلاً يُظهر للناس خفاياه يكاد يكون مرادفاً لعملية التنوير التى تتطلب إلى جانب زيادة المعلومات التى تساق إلى أفراد الشعب التحليلات النقدية التى توضح حقيقة ما يدور بينهم من أفكار فإذا لمسوا فيها أوجه قصور عالجوها بما يقوّمها ، فالنقد والتحليل هو آخر الأمر أساس للرؤية المستنيرة التى يعول عليها فى إصلاح حياتنا ، وكلما ازداد مجال النقد فى المجتمع ازداد مجال التنوير فيه [٣].

كذلك كان لهذا التكوين الذاتى انعكاسه الخطير فى تصوير الحياة الثقافية -مصرية وعربية- كما رآها مفكراً وناقداً ، وكما عاشها أخذاً وعطاءً ما يقرب من ستين عاماً ، نشر خلالها نحو خمسين كتاباً ضمت من الصفحات ما يقرب من عشرين ألف صفحة تنوعت ما بين العلم الأكاديمى الذى اقتضته الحياة الجامعية ، والأدب الخالص الذى مالت إليه طبيعته ، ثم أفكاره

التحليلية العلمية التى تمس حياة الناس فى الصميم والتى عبرت عن مشاكلهم وهمومهم تعبيراً صادقاً فاستحق أن يلقَّب بعملاق الفكر العربى ورائده .

جاء النقد -إذن- نتيجة طبيعية لميل معين فى فطرته ، واتجاهاً علميًّا اتجهه بناءً على ذلك الميل الفطرى فى حياته الثقافية ، وربما كان هذا الدافع الخفى -كما يعتقد أستاذنا ذلك- هو الذى جذبه جذباً فى ميدان الفلسفة إلى التجريبية العلمية (الوضعية المنطقية) حتى إنه يعتبر أن عقلانية مذهبه فى الفلسفة ساعدته على أن يكون ناقداً موفقاً فى الأدب والفن [٤]. وإذا كان موقفه الخاص فى نظرية النقد يقوم على الأثر الذى يريد نقده وتحليله تحليلاً دقيقاً دون الرجوع إلى شىء سواه ، حيث يحتوى ذلك الأثر على كل العناصر المكونة له ، فلا شك أن هذا الاتجاه لم يكن منفصلاً عن منهجه الفلسفى القائم على التجريبية العلمية ، خاصة وأن العلم عنده لم يكن علماً بموضوعه أيًّا كان الموضوع المبحوث ، وإنما هو علم بمنهجه ، فقد نصبُّ المنهج على شعر ، أو نصبه على ضرب من المعارف ، أو على لوحة تشكيلية ، وقد نصبه أيضاً على تراث وفكر شامل نحاول أن نعرف منه ما هو إيجابى ، وما هو سلبى ، فالعلم ليس علماً بموضوعه فقد تتعدد موضوعاته وتتنوع ، ولكنه علم بمنهجه . كما لم يكن منهجه النقدى هذا بعيداً عن تعمقه فى اللغة وفلسفتها مؤكداً أن للفلسفة مجالاً واحداً ليس لها سواه وهو تحليل الألفاظ والعبارات تحليلاً منطقيًّا لنميز ما يمكن قبوله من أصناف القول وما لا يمكن [٥] . وقد وضح ذلك من خلال اتساق منهجه الفلسفى بمنهجه النقدى ، اتساق النتيجة بمقدمتها فكأنهما صفحتان فى كتاب واحد . الفلسفة ، والأدب ، والفن ، منسوجة كلها فى مخيلته ، مترابطة ترابطاً منهجيًّا فقد يبدأ بالفكرة الفلسفية ثم تنعكس تلك الفكرة فى طريقة فهمه للأدب وتذوقه للفنون . صحيح أنه يميز بين خيط وخيط منها ولكنه لا يمكن فهم اتجاه منها منزوعاً عن الآخر فى ثقافة العصر المعين . فالفكرة الفلسفية المعينة ما كان لها أن تظهر فى عصرها إلا مقرونة بلون خاص من الشعر والرواية وضرب خاص من التصوير والنحت والعمارة [٦].

ذلك كان منهجه فى النظر إلى الحياة الثقافية ، فإذا لم يجد بين الفروع وحدة تضمها فى روح واحدة رجح أن يكون هناك نقص يُعاب ، وهنا يبدأ عمل الناقد .

٣ - موقف أستاذنا من التراث :

ماذا يعنى التراث عند أستاذنا؟ ما هى حقيقة موقفه منه؟ هل رفضه جملة وتفصيلاً كما اتهمه البعض بذلك؟ أم كانت له منه وقفة إيجابية هادفة؟؟

يرى أستاذنا أن التراث عالم فسيح الجنبات ، كثير الأبعاد ، عميق الأغوار ، فيه أصول الديـن ، وفيه مذاهب الفقهاء ، وفيه الشعر ، وفيه النثر الأدبى ، وفيه الفلسفة ، وفيه كتب المتصوفة ، وفيه علوم اللغة ، وفيه العلوم بكل أنواعها ، وفيه وفيه الكثير . . ثم إن هذا التراث قد وجد فى كتب ، والكتب كتبها أصحابها فى عصور مضت ، فهى على أحسن الفروض إذا كانت صادقة فصدقها مرهون بما قد كان واقعاً فى زمانها ، وهى بعد ذلك إما أن يكون صدقها ممتدًّا ليشمل وقائع حياتنا الحاضرة ، وإما أن يكون صدقها قد اقتصر على زمانها ، وليس موقف عصرنا من هذه الفروع الكثيرة متساوياً بالنسبة إليها جميعاً ، بل إن فيها ما يظل ماضيه هو حاضره وقديمه هو جديده ، وفيها كذلك ما كان ماضيه مرفوضاً كله أو بعضه عند الإنسان الجديد بعلومه العصرية وبحياته التى تغيرت ظروفها [٧].

لكن هذ التراث الذى يمثل الماضى له أثره العميق على الحاضر ، وهو بمثابة السيطرة التى يفرضها الموتى على الأحياء ، ورغم أن هذا الماضى يتمثل فى صحفات مرقومة صامتة إلا أن له تأثيره العميق والخطير على الحياة الحاضرة . ويوضح أستاذنا كيف أن «فرنسيس بيكون» حين أراد أن يعين ضروب الوهم التى تضلل الإنسان عن الفكر الصحيح ، جعل أوهام المسرح من تلك الضروب ، إذ يشعر النظار فى المسرح وحين يبدأ الممثلون فى تقمص الشخصيات أنهم يعيشون فى تلك الأحداث وكأنها أحداث حقيقية ، وينسون تماماً أنهم فى مسرح وأن ما شاهدوه ليس هو الحقيقة .

وهكذا الأمر حين يجد الإنسان نفسه حيال فكرة أو عبارة قالها رجل منذ زمن ، لكنه ترك وراءه شهرة وسمعة تملأ النفوس بالرهبة ، عندئذ يجد أن من المتعذر عليه النجاة من سحر هذه الرهبة ، وأن أيسر السبل هو أن يتقبل كل ما تركه سلفه . وقلما نجد من الناس من تبلغ به الجرأة أن يتعرض بالنقد لأطلال الماضى ، وما ذلك إلا لأن هذا الماضى يستأثر بنفسه ويجد فى الوقوف عنده والإعجاب به إشباعاً لرغبة رومانسية فى نفسه سرعان ما تتحول إلى تقديس له يوهمه بأن ذلك القديم معصوم من الخطأ ، وعندئذ يقف هذا الماضى كعقبة تحول دون التقدم نحو ما نريد [٨] .

ولذلك نرى أستاذنا يدعو حُفَّاظَ التراث أن يُثبتوا أن ما قد حفظوه من الكتب يمتد بصدقه ليشمل حالة عصرنا ، لأن الخطورة على أية أمة من الأمم أن تلف عقولها فى أغشية من مخطوطات يعيد الناس بها كلمات وعبارات تركها السلف ، فيحيون حياتهم فى قيل وقال، وموضع الخطورة

هو أنهم سرعان ما يجدون أنفسهم وقد انفصلوا عن عالم الأشياء والوقائع[٩] . كما نراه يحذرنا من خطر القول بأننا يجب أن نحيى تراث الأسلاف ، فما كل تراث ينبغى إحياؤه ، لأن التراث منطوٍ على أضداد ومتناقضات ، وليس إصدار أحكام لتأييد جانب أو معارضة جانب ، وعلى الداعين إلى وجوب العودة إلى التراث أن يحددوا أىَّ هذه الأضداد والمتناقضات يريدون؟ أم يريدون أن ندخل فى الصورة كما هى لنتخبط كما تخبطوا بالأمس؟ [١٠].

إن الجانب العقلى وحده من التراث هو الذى يصلح للاستمرار بين ماضٍ وحاضر ، وأما حالات الوجدان أو ما يدور فى فلكها فلا يجوز نقلها من فرد إلى فرد أو من جيل إلى جيل إلا إذا كان التعبير عن تلك الحالات قد استطاع به صاحبه أن يتجاوز مرحلة القروية إلى حقيقة الإنسان أينما كان ، كما يحدث فى حالة الشعر العظيم والفن الراقى الذى يتجاوز الذات إلى الإنسانية فى العالم ، لا فرق بين تراث عربى أو غير عربى [١١].

وهكذا فلم يكن أستاذنا رافضاً للتراث لأنه كان يشعر بأنه يجرى فى كيانه مجرى الدماء فى العروق ، ولم يكن عبداً مطيعاً له ولا سيداً متعالياً عليه ، ولم يقف منه موقف المراوغ الذى يقصر نفسه على الفترة التى يدرسها دون أن يحكم عليها ويقوِّمها بموازين عصره ، وإنما قرأ كل ما قرأ ليكون حكمه قائماً على معايير عصره هو من حيث انتفاع الناس به أو عدم انتفاعهم .

رأى أستاذنا أن التراث الذى ورثناه لا ينبغى أن يكون فى حياتنا كالحبائل التى يقع فيها الصيد فلا يستطيع لنفسه فكاكاً حتى يمسك به صياده ، بل ينبغى أن نجعل منه أول الطريق نستثمره على النحو الذى نراه نافعاً لنا ولنأخذ العلم مثلاً فإذا وجدنا أنه كان يدعو إلى العلم المنصبِّ على الجانب اللغوى من الفكر وحسب ؛ وجب علينا أن نتخطاه إلى علم يناسب عصرنا وهو العلم الكونى .

إن إحساسه بعروبته وقوميته لم يجعلاه ينساق وراء تيار التحديث والافتتان بالغرب ، بل إن موضوعيته وحكمه المنطقى يتضح من خلال نظرته إلى التراث وإبراز ما فيه من جوانب إيجابية بناءة وجوانب أخرى سلبية هدامة ، وهو يعلق على ذلك بقوله : قل ما شئت فى تراثنا العربى من قوة وغزارة وإبداع . . فذلك كله صحيح ، لكننا نغمض أعيننا عن الحق إذا نحن أغمضناها عن عوامل أخرى تعمل فينا كأبشع ما يستطيع فعل كل ما فى الدنيا من أغلال وأصفاد ، وإنه لمن العبث أن يرجو العرب المعاصرون لأنفسهم نهوضاً قبل أن يفكوا عن عقولهم القيود لتنطلق نشيطة حرة نحو ما هى ساعية إلى بلوغه [١٢].

ولا شك أن وقفته الطويلة أمام التراث المعقول مؤكداً كبر حجم هذا الجانب عن الجانب اللامعقول لَتدلُّ دلالة واضحة على أن أسلافنا قد وزنوا الحياة بميزان العقل ، وإن كان هناك جزء تركوه لشطحات الوجدان واللاعقل فهذا أقل كثيراً من هذا الجانب[١٣] .

كانت رؤية الغرب للعرب - وما وصموهم به من صفات التخلف والجهل والفقر و الغدر والنفاق والرومانسية التى تُؤْثر العيش فى أوهام الخيال على العيش فى انضباط العقل - ؛ مما أثار حفيظة مفكرنا العملاق فأوقف حياته الفكرية فى سبيل كشف تلك المزاعم والفرايا مستنداً فى ذلك إلى معرفته الواسعة بالتاريخ العربى الإسلامى ، وإلى قدرته على التحليل العقلى والغوص فى أعماق الأحداث وكشف غوامضها حيث تبين له أن العربى كما عاش أحداث حياته ووقائعها وكما شهد تاريخه لا يدرج فى الشرق بهذه المعانى ، لأن ثقافته قد بنيت على رؤية دينية لم تصرفه عن النظرة العلمية ، ولذلك جاءت شخصيته ملتقى هذين الرافدين مما جعله نموذجاً فريداً إذا قيس بأهل الشرق الأقصى أصحاب النظرة الحدسية الصوفية ، وإلى أهل أوروبا ومن قبلهم اليونان أصحاب النظرة المنطقية العلمية إلى حقائق الأشياء [١٤].

ولقد أخطأ كثيرون فى حقه حين تناول تراثنا بهذا المنهج الموضوعى فوصموه بأنه يريد أن ينال من الدين ، ولو عرفوا أن أستاذنا قد فرَّق تفرقة واضحة بين الدين ، وعلم الدين ، والمتدينين ؛ لما وصموه بذلك الهراء ، ولكن نظرتهم القاصرة جعلتهم يظنون أن ما يريد تطبيقه على الجانب العلمى وحده من قيود وضوابط قد أراد به كذلك أن ينطبق على المعتقد الدينى وعلى كل ما تمتلئ به حياة الإنسانية من عاطفة ووجدان . مع أن آراءه تلك كانت تخص موضوعاً فلسفيًّا - وليس الدين فلسفة ، ولا الفلسفة ديناً - ، إلى جانب أنهم لم يفرقوا بين حقيقة إيمانية ، وحقيقة علمية ؛ فبينما الأولى يتقبلها الإنسان دون أن يطلب البرهان على صحتها ، نجد الثانية تتطلب إقامة البرهان سواء بمطابقة الواقع أو تفاعل الإنسان مع ما يراه وما يسمعه [١٥] ؛ فظلموا بذلك أنفسهم قبل أن يظلموا مفكرنا العظيم .

٤ - أسس نقد اللامعقول من التراث :

إذا كان النقد ينصبُّ أساساً على عمل معين يجذب انتباه الناقد ويتعرض لفاعليته ، فقد كان التراث هو ذلك الجانب الذى استرعى انتباه أستاذنا . التراث بكل ما فيه من إيجابيات وسلبيات ، من معقول ولا معقول ، ولا شك أنه فى نقده هذا إنما كان يهتدى بمبادئ وأسس موضوعية ساعدته كثيراً فى تقييم هذا الجانب من التراث :

(أ) إنه يفرق بادئ ذى بدء بين تناول الأديب لأثر معين ، وتناول المفكر له ، ورغم أن الأدب تجسيد لما يجرده الفكر ، والفكر تجريد لما يجسده الأدب ، غير أن الأدب يعالج مشاكله بطريقة رمزية خفية ، بينما يعالجها المفكر بالتحليل والتعليل . من هنا كانت أهمية رجل الفكر فى المجتمع إذ يستطيع أن يتناول المشكلات العامة والتى تنصبُّ على علاقات الناس بعضهم ببعض مباشرة بوضوح ودون رهبة أو خوف ، بل إنه يطوف بتاريخ الفكر ليرى كيف كانت وقفات المفكرين إزاء مشكلات حياتهم لعلها تكون هادية له فى الوقفة الصحيحة التى ينشدها . وهكذا يحدد منذ البداية وقفته المنهجية من هذا التراث[١٦] .

(ب) وهو ثانياً يحدد طبيعة الفكر وماهيته ، فليس الفكر عنده ووفقاً لمنهجه الوضعى سوى اللغة التى يظهر بها ، وعلى قدر تركيبها قد يتضح المعنى ، وقد يغمض . ولكن متى يكون للكلام معنى ، ومتى لا يكون ؟ فإن هذا يتوقف على المجالات المختلفة لضروب القول ، كما يبدو فى الدلالات المختلفة لصفة الصدق والوضوح فى كل مجال على حدة .. فالمعنى فى كل قول يجب أن يشير إلى عالم الواقع فى أى جزء من أجزائه فيتطابق القول مع الواقع مطابقة فعلية أو على سبيل إمكان الحدوث (وسنرى كيف طبق أستاذنا هذا المبدأ على ما تركه السلف من آثار فى مجال التصوف والتنجيم) وفى ذلك يقول : إن التعبير عن حالة باطنية خاصة لا يعرفها على سبيل اليقين إلا صاحبها - بحيث تعبر عن حقيقة باطنية شعورية عنده - يجب أن يخرج ذلك النوع من أقوال الناس من مجال الفكر الموضوعى الذى يجب أن يخضع لشروط الوضوح العلمى [١٧].

(جـ) ثم إنه يؤكد أن العقل هو الأساس الفطرى الذى نتميز به دون سائر الكائنات وعلينا أن نعتمد عليه فى التثبت من صدق ما كنا حفظناه فنجعل منه قواعد نحتكم إليها فى التفرقة بين الصواب والخطأ[١٨] ، وفى ذلك يقول : لا أمل لنا فى القضاء على هذه النظرة الورائية (أى : النظرة التى تعود إلى الماضى تحتكم إليه فى أمور حاضرنا فيضيع منا المصير) إلا بحركة قوية نحو التنوير ، وما التنوير سوى السير نحو النور ، والطريق إلى التنوير هو تربية وتثقيف وإعلام تتآزر كلها على الإعلاء من شأن العقل كلما أردنا أن نرسم لأنفسنا سبيلاً يحقق لنا هدفاً [١٩].

وهكذا يجعل أستاذنا العقل هو المعيار فى الحكم على كل الأمور ، لأن للعقل فى أحكامه

حدوداً معلومة ، ولعل أوضح هذه الحدود أن يكون الحاكم بعقله فى حالة من الوعى الكامل بما يؤديه ، أما أن يقال عن رجل أنه عن طريق اللاوعى يستطيع أن يكشف عن الحق فيفعله ، فهذا قول ينقض بعضه بعضاً ، فليس العقل سوى النقلة من مقدمة مطروحة أمامه إلى نتيجة تلزم عنها ، أو يستدل منها إما لزوماً يقينيًا وإما استدلالاً ترجيحيًا ، فإذا كنا بالعقل ننتقل من حقيقة أمامنا إلى حقيقة تتولد منها أو ترتبط بها ارتباطاً مطَّرداً ، فإن العقل يرتبط بالعلم ارتباطاً وثيقاً لأن العلم بكل ضروبه نشاط عقلى خالص من خصائصه الانتقال من المطَّرد إلى العام ، ومن المتعين إلى المجرد ، كما يتميز بتحليل الشىء إلى عناصره البسيطة التى يتألف منها الشىء[٢٠].

(د) وهو يساير منهجاً نقديًا ينصب فيه تحليله على العمل نفسه ، فلا يسمح لأى عامل خارجى أن يتدخل فى حكمه عليه ، كما أنه يستخدم كل ما يستطيع استخدامه من علوم تتصل بعمله ومن نظريات علمية وفلسفية حديثة ، فيحلل الأثر المنقود تحليلاً شاملاً ليعرف كل ما يتصل به ، ويحلل الألفاظ الدالة على أفعال ومواقف وأفكار وعلاقات ، ويتناول أسماء الأعلام بالفحص والتحليل ، كما يبحث فى أسباب ودوافع الكاتب وسلوكه فى الكتابة والعناصر المحيطة به ، وهو هنا يعتبر عدسة مكبرة تكشف أعماق الفكرة وعناصرها ليبين ما فيها من تناقض أو غموض .

لقد أقام منهجه فى نقد اللامعقول على نظرة موضوعية معتدلة للذات يقف فيها مع الأسلاف فى نظراتهم العقلية وفى شطحاتهم اللاعقلية مطبقاً منهجه «التحليل الوضعى» يلتقط لقطات من حياتهم الثقافية ليرى من أى نوع كانت مشكلاتهم الفكرية ، وكيف التمسوا لها الحلول . لم يحاول أن يعيش عصرهم ويتقمص روحهم ليرى بعيونهم ويحس بقلوبهم ، لكنه آثر أن يحتفظ بعصره وثقافته ، ثم يستمع إليهم وينصت إلى ما يدور عندهم من نقاش ثم يدلى بعد ذلك فيه برأى يقبل به هذا ويرفض به ذاك [٢١] . إنه يبحث عن المبادئ التى يسبق الناس إلى افتراضها ليستخدموها فى براهينهم لا ليثبت وجودها أو يبرهن عليها، بل يتناولها بالتحليل راجعاً بها إلى مبادئها التى تستند إليها ليعرف الناس ما يكمن وراءها من مبادئ لعلهم لا يكونون على وعى بها [٢٢].

هذا الأسلوب التحليلى العلمى فى نقد اللامعقول هو الذى ارتضاه أستاذنا ويؤكد ذلك بقوله : ولقد اتخذت لنفسى موضعاً يجعل النقد مقصوراً على دراسة الأثر نفسه . . والناقد

الحقيقى هو الذى يلتزم بدراسة القطعة المختارة للدراسة لا يجاوزها إلى ما ليس منها إلا إذا كانت هذه العوامل الخارجية أدوات لفهمها هى ، ووسائل للإحاطة بدقائقها وتفصيلاتها[٢٣].

ولكن ما هو هذا اللامعقول ؟

وكيف حدده أستاذنا؟؟

٥ - ما هو اللامعقول من التراث؟؟

إنه يبدأ بتعريف اللامعقول محدداً ماهيته متبعاً فى ذلك منهجه التحليلى ، غير أنه قبل أن يشرع فى ذلك يوضح عدة أمور ، منها :

(أ) أن لفظ اللامعقول لا يعنى عنده معنى الزراية ، ولكنه يميز بين حصاد تراث يتسم بسمة التفكير العقلى ، وتراث آخر يخلو من تلك السمة .

(ب) أن الوقفة أمام الأشياء أو المواقف هى التى تتسم بسمة العقلانية أو اللاعقلانية ، فإذا تناولنا الشىء أو الموقف بالتحليل من أجل هدف معين كانت وقفتنا وقفة عقلية ، أما إذا اتسمت وقفتنا بأنها حالة نشعر فيها بالحب أو الكره أو الغضب أو الرضا ... إلى آخر تلك الحالات النفسية ، كان ذلك هو ما يتألف منه مجال اللامعقول ، وإذا كان الموقف الأول يتيح للجميع التحقق من صدقه ، فإن الموقف الآخر ملك لصاحبه لا سبيل أمام أحد لمناقشته وتحقيقه .

(جـ) أن المبادئ التى نضعها لكى نفرِّق من خلالها بين وقفة عقلية وأخرى غير عقلية هى مبادئ تتيح لنا الحكم على سبيل الترجيح والتغليب ، وليس على سبيل الحصر والقطع والتحديد ، فالوقفة العقلية تتقيد بالروابط السببية التى تجعل من العناصر المتباينة حلقات تؤدى فى النهاية إلى نتيجة معينة سواء كانت تلك الحلقات المؤدية محببة أو كريهة عند من أراد الوصول إلى تلك النتيجة ، بينما الوقفة العاطفية أو اللاعقلية هى التى يُؤْثر صاحبها اختيار الطريق المحبب إلى النفس بغض النظر عن تحقيق النتائج [٢٤].

وهكذا فإذا كان العقل يعنى الحركة الاستدلالية التى تشير إلى النقلة التى ننتقل بها من حقيقة أمامنا إلى حقيقة تتولد عنها أو ترتبط بها ارتباطاً مطرداً ، فإن اللاعقل يتمثل فى استبعادنا للحركة الاستدلالية التى ينتقل بها الذهن بفاعليته من مقدمة إلى نتيجة ، وإحلال حالات تمثل ضروباً مختلفة لألوان النشاط الحيوى عند الإنسان ، وهى حالات تعبر عن نفسها فى الفرح أو الحزن أو الحب أو الكراهية [٢٥].

فاللامعقول -إذن- حالة تسرى فى كيان صاحبها فيصبح بها محبًا أو كارهاً أو غاضبًا أو راضيًا ... إلى آخر هذه الحالات النفسية وتلك هو مايتألف منه مجال اللامعقول فى حياة الإنسان، والفرق بين الموقفين أن أولهما وهو الموقف العقلى يطرح أمام الجميع ليتحقق من صدقه كل من أراد ، أما الآخر فملك لصاحبه لا سبيل أمام أحد سواه إلى مناقشته وتحقيقه[٢٦].

ولكن لماذا يفرِّق أستاذنا بين هاتين الوقفتين ؟ وما هو هدفه من ذلك كله؟؟

إن لوقفته هذه هدفين اثنين :

أولهما : الرغبة فى رسم خطة للسير الواضح فى تمثُّل هذا التراث وفق منهجه التحليلى الذى آمن به واتخذه طريقاً له .

ثانيهما : إيمانه بأن الخلف إذا أراد أن يكون امتداداً للسلف فلن يكون ذلك إلا عن طريق الجانب العاقل من حياة السلف ، لأن الجانب اللاعاقل من حياتهم ربما تعلَّق بأشياء لم يعد لها شأن فى حياتنا المعاصرة ، وبالتالى فليس هناك داع للدفاع عنها والحفاظ عليها وفى ذلك يقول: لكنى جعلت غايتى شيئاً آخر ، أظنه من حقى إذاً أردته وهو البحث فى تراثنا الفكرى عما يجوز لعصرنا الحاضر أن يعيده إلى الحياة ليكون بين مقومات عيشه ومكونات وجهة نظره ، وبهذا يرتبط الحاضر بذلك الجزء من الماضى الذى يصلح للدخول فى النسيج الحى لعصرنا الذى يحتوينا راضين به أو مرغمين[٢٧] .

وإذا كان التراث مليئاً بمواقف متناقضة : موقف أناس لا يقيدون أنفسهم بالشواهد فى مواجهة مشكلاتهم ويقيدون أنفسهم بقصص وأوهام يتناقلونها مُؤْثرين أن يفكوا عن العالم الطبيعى قيود السببية العلمية الصارمة فيحصلون على ماء مثلاً بغير مصادره ، وثمار بغير نبات يزرعونه . . . إلخ ، وموقف أناس واجهوا تلك المشكلات بأسلوب عاقل يقبل الإدراك العلمى السليم سواء كانت تلك الأسس قائمة على لمح البصيرة ، أو على مشاهدات البصر ، أو على استدلالات العقل لنتائج يخرجها من مقدمات بين يديه ، فلا شك أن الموقف الأخير هو الأجدى بالنسبة للأجيال الحاضرة والقادمة وعليها أن تعمل على تتبعه واقتباسه [٢٨] .

٦ - نماذج من اللامعقول وموقف أستاذنا النقدى منها :

يحلل أستاذنا الحياة الفكرية فى قرونها الأولى بقوة واقتدار قل أن نجد مثلهما عند مفكرى عصرنا الحاضر ، فقد استطاع -برؤيته النافذة ودأبه المستمر على الغوص فى أعماق التراث -

الكشف عن أطراف ثلاثة زخرت بها الحياة الفكرية فى ذلك العهد : طرف منها لا عقلانى يعتمد على الغوص إلى الحقيقة الروحانية مهتدياً بإلهام أو حدس مباشر ، وطرف ثانٍ عقلانى يستخدم طرائق المنطق النظرى فى حجاجه متأثراً بثقافة وافدة عليه ، وطرف ثالث لا يتخذ موقفه فى مجال الفكر بقدر ما يتخذه فى مجال السلوك ، وهو سلوك يتفق مع شريعة الدين .

ولم يكن الطرف اللاعقلانى كما رآه أستاذنا بسيط التكوين موحد الطريق والهدف بل اختلطت فيه أغراض كثيرة ، وإن كانت نقطة الجمع بينها هى مقاومة السيادة العربية حتى ولو جاءت تلك المقاومة على حساب العقيدة الإسلامية . وعلى سبيل المثال : فبعد زوال دولة بنى أمية -الذين تعصَّبوا للعرب الخُلَّص دون غيرهم ممن انتموا إلى دين الإسلام - كثرت الدعوات الزنديقية أملاً فى التخلص من الإسلام ، وكان «أبو مسلم الخراسانى» أحد الموالى الذين أعانوا على قيام دولة بنى العباس أملاً فى مكانة ومجد يحققهما للفرس فى ظل تلك الدولة . وقد نُسجت حوله الكثير من القصص مبينة طبيعة ذلك الجو الوهمى الذى كان يتسم بالعيش فيه عدد كبير من الناس ، فاعتبروه إنساناً ربانيًّا أو الرب الإنسانى الذى تتعلق به أهواؤهم .

ويعرض أستاذنا نماذج من ذلك التراث اللامعقول ممثلاً فى حركات الزنادقة كالراوندية والباطنية ، ومأثورات الشعراء والكتَّاب من أمثال أبى نواس ، وبشار بن برد ، وابن المقفع، وشطحات أصحاب مذهب الحلول والاتحاد والتناسخ ... إلخ . وقد اتصلت على مر التاريخ العربى الإسلامى حركة الزنادقة بحركة الشعوبية التى اقتضت أن يباهى الفرس العرب ، والعرب الفرس ؛ فكانت المعركة - التى احتدمت بين الأمين وأشياعه من العرب ، والمأمون وأشياعه من الفرس - انعكاساً لذلك الجو المشحون بالعصبية والتوتر ، وكانت الزندقة من القوة وسعة الشمول حتى شغلت قادة الفكر فى ذلك الوقت كأبى العلاء المعرى ، والبغدادى، والغزالى ... إلخ [٢٩] .

ولقد ضربت تلك الحركات اللاعقلية بجذورها فى الأرض ، ونشرت فروعها فى الهواء ، وإذا كان من نتاجها أنها شطرت المسلمين عربًا وفرسًا ، فإن من أخطر نتائجها أنها شدت الناس إلى الغيب المجهول محاولين كشف أستاره ليشهدوه شهادة مباشرة .

استطاعت دعوات الزنادقة - كما رآها مفكرنا - أن تتسلل إلى قلوب الجماهير المفتونة بالغيب دون الشهادة وبالباطن دون الظاهر ؛ ولذلك اجتاحت تلك الجماهير موجات اللاعقلانية الهيمانية ، بل إن أستاذنا يؤكد أن هذه اللاعقلانية مغروزة فى طبائعهم منهم دراويش بالوراثة ،

وإذا عقل أحدهم كان ذلك قبساً دخيلاً على طبع أصيل ، ولا عجب أن تروج بينهم الخرافات والكرامات والخوارق بأسرع من رؤية البرق إذا لمع [٣٠] .

كانت هناك عوامل وأسباب ساعدت على تأصيل تلك الدعوات اللاعقلانية وحالت بين شيوع طرائق التفكير السليم . حددها أستاذنا فى ثلاثة أسباب :

(أ) اجتماع الرأى والسيف فى يد واحدة بحيث يكون صاحب السلطان السياسى فى الوقت نفسه هو صاحب الرأى فلا يكون لغيره من الناس آراؤهم .

(ب) الدوران فيما قاله السلف وإعادته بصورة واحدة تتكرر دون اختلاف .

(ج) الإيمان بقدرة البعض على تعطيل القوانين الطبيعية عن العمل مع الإيمان بالخوارق والكرامات [٣١] .

كانت تجارب الصوفية وشطحاتهم وفنون السحر والتنجيم وألوانه نماذج من اللامعقول التى اهتم مفكرنا الكبير بعرضها وتحليلها تمهيداً لنقدها ، وإننا لنتساءل :

لماذا أدخل أستاذنا تراث الصوفية بالذات فى جانب اللاعقل من حياتنا الفكرية؟

(أ) لأنه رأى أنهم دائماً يدَّعون لأنفسهم اليقين والصدق وأن ما عداهم فى وهم واضطراب، وإذا كان من حق الصوفى أن يقول إنه رأى كذا وكذا مما لا نستطيع رؤيته معه ، فإن الذى لا حق له فيه أن يدَّعى لرؤيته يقين الصدق لأنه هو نفسه قد يرى النقيض ، فلابد -إذن- من أداة أخرى نملكها جميعاً متصوفين وغير متصوفين وهى أداة العقل التى تراجع وتراقب وتستبقى من الحقائق ما يستحق الدوام .

(ب) أن نظرتهم إلى الكون على أنه وحدة واحدة لا تقبل الانقسام ولا التجزئة : نظرة تتجافى مع الواقع وتخالف طبيعة الناس وطبائعهم وطبيعة الكون والكائنات .

كما أنهم يقولون بتوحيد مارسوه من خلال لحظات استغراقهم فى محبوبهم ، ويريدون منا الإيمان بذلك ، ولكن هناك توحيداً آخر جاءت به الرسالة وحياً من الله ، وقد آمنا به تصديقاً بعد سماعنا له ، لا رؤيتنا كما يزعمون ، فأى توحيد يريدون منا الإيمان به؟؟ بل إنهم بعد أن يقولوا إنهم رأوا يحاولون التماس منطق يؤيدون به صدق رؤيتهم ، وقد نسوا أن دعوتهم جاءت إشراقاً على قلوبهم ولا تحتاج إلى منطق .

وفى محاولة منه لتقييم هذا التراث يتناول بعض آثارهم فى مجال التصوف ككتاب «ختم

الأولياء» للحكيم الترمذى ، و «حكمة الإشراق» للسهروردى ، و «كشف المحجوب» للهجويرى ، و «فصوص الحكم» لابن عربى . . . إلخ ، مستخدماً منهجه النقدى مستنداً فى تحليله وتعليله إلى آراء بعض المعاصرين لهم ، وإن كان منهج أستاذنا يختلف عن منهج هؤلاء المعاصرين فى أنه لم يعمد إلى تكفير أصحاب هذه الاتجاهات أو وصفها بالإلحاد والزندقة ، لكنه اكتفى بالقول بأن مثل هذه المشكلات والأفكار يندرج تحت اللاعقل ، أو أنها عبارة عن وجدانات كالتى تجيش بها صدور الشعراء [٣٢] .

عرض الترمذى فى كتابه «ختم الأولياء» صنفين من الذوق الصوفى ، ووضع لكل صنف معياراً ينتهى به ، فحين يكون النشاط الروحانى للإنسان قائماً على أساس عمل الإنسان وجهاده، فإن المعيار هو معيار «الصدق» ، وحين تجىء الفاعلية الروحية بحيث تجعل للتصوف كرامات يكون المعيار هو ما يجود به الله عليه كمنَّة وهبة ، ومن أراد بلوغ منزلة الولاية فعليه التزام الجادة المشروعة ظاهراً فينحصر داخل الحدود التى رسمتها الشريعة ، وعليه أن يروِّض أعضاءه على أحكام العبادة باطنًا حيث يضاف إلى هذا السلوك الظاهر رقابة باطنية شديدة تراقب النفس من الداخل وتراجع نزواتها لتصحح ما انحرف منها .

وإذا كان من الصعب على الإنسان أن يحقق هذا المثل الأعلى تحقيقًا كاملاً باعتراف الترمذى نفسه ، فإنه يجعل تحقيقه برحمة من الله ومنَّة منه . فالصادق هو الذى يجاهد نفسه وشهواته دائماً، أما الصِّدِّيق فهو صاحب النعمة الإلهية الذى ينعم عليه خالقه بجوده ورعايته فيحفظه من الزلل دائماً بغير جهد مبذول ، وعلى ذلك فهو لا يتقيد بحدود الزمان أو المكان أو الحوادث، وفى مقدوره الفكاك من قوانين الطبيعة المادية كلها والانطلاق إلى سماء المطلق بلا حدود . فالولاية -إذن- عند الترمذى إلهية لا إنسانية ، ولا تكتسب بعمل يؤديه الإنسان . والترمذى يفرق بين النبوة والولاية تفرقة يفهم منها اتصال النبوة بحياة الناس ؛ لذا لازمتها المعجزة لتكون برهاناً على صدقها ، بينما الولاية خاصة بصاحبها وتحمل صدقها فى ذاتها ، كذلك يفرق الترمذى بين الصادقين والصِّدِّيقين ويفيض فى شرح كل صنف وخصائصه وصفاته مستشهداً بأدلة من الكتاب الكريم تدعم دعوته توسيعاً لقاعدة الاعتقاد عند العامة .

وإن أستاذنا العظيم ليقف من مسألة الولاية والأولياء موقفاً نقديًّا موضوعيًّا فلم ينقد لمجرد النقد ، ولم يمسك بمعاول الهدم ليحطم هذا التراث بأكمله ، ولكنه وقف موقفاً إيجابيًّا محاولاً إعادة بناء هذا التراث بتغيير النظرة إليه وفهمه فهماً عصريًّا ، إذ رغم شعوره برفض

هذا الموقف الذى يتناقض مع منطق العقل تناقضاً شديداً إلا أنه يرى أننا يمكننا أن نعتبر بعض الصفات التى ميز بها الترمذى الأولياء بقسميهم نماذج مُثلى لمن أراد أن يعلو بنفسه عن مستوى النزوة والهوى . ولنستمع إليه وهو يؤكد هذه الدعوة بصدق فيقول : «فلكم يود كاتب هذه السطور أن تنتقل تلك الصفات العليا من أولياء بالمعنى الذى يجعلهم فئة تعطل قوانين الطبيعة بقوة الكرامات إلى أولياء بمعنى العلماء كما نفهم هذه الكلمة اليوم ؛ فهؤلاء على خلاف أولئك يكشفون الحجاب عن تلك القوانين لا ليعطلوها بقوتهم ، بل ليستخدموها فى منفعة الإنسان ورفعة شأنه . . فمن ذا الذى لا يتمنى لجماعة العلماء -ولنجعلهم هم الأولياء - أن يقيدوا سلوكهم - إذ هم فى ميادين البحث العلمى - تقييداً لا يحيد بهم عن جادة الصواب . . من ذا لا يتمنى لهم مثل هذه الحياة المتحررة من الضرورات المذلة للأعناق دون أن يكون بهم حاجة - من أجل تحقيق هذه الغاية الشريفة - إلى اقتلاع الفطرة البشرية من جذورها كما يريد الحكيم الترمذى وغيره من رجال التصوف» [٣٣] .

إنه يحاول أن يبدِّل معنى الولاية عند الصوفية من كونها انفكاكاً من قيود الطبيعة وقوانينها ليحركها الولى كيف يشاء ، إلى معنى جديد يحمل معنى خلافة الله تعالى فى الأرض ممثلة فى جماعة الباحثين الدارسين العلماء وهم يكشفون الستر عن حقيقة نواميسها ليملكوا فى أيديهم زمامها . يحاول قراءة ما كتب عن الأولياء قراءة عصرية فنفهم من كلمة الأولياء أنها تعنى اليوم علماء الطبيعة والرياضة والدراسات الإنسانية كما نفهمها الآن ، ومبرره فى ذلك أنه إذا كان أولياء الماضى وسيلة لمعرفة الله حتى عرفناه ، فوسائل معرفتنا اليوم هم العلماء ، وهى محاولة يقصد منها أستاذنا ألا ينفصل القديم عن الجديد ، بل ينساب فيه [٣٤] .

ويؤكد أستاذنا بصيغة لا تقبل الشك سلبية هذا النوع من التراث ، وآثاره الضارة على حياتنا اليوم إذ أننا نجد فيه ميلاً شديداً نحو تحقير الحياة الدنيا ، والتقليل من شأنها ، والفرار من الفاعلية والحيوية التى يقتضيها الإقبال على الدنيا ؛ زهداً فى الفانية وأملاً فى حياة باقية ؛ ولا شك أن هذا الميل يتناقض تناقضاً ظاهراً وصريحاً مع أسباب النجاح والقوة فى عصرنا . وإذا كان الإنسان كما وصفه التراث ضيفاً على الدنيا ومآله عارية ، فهذا صحيح إذا نظرنا إليه كفرد ولكن من حيث النوع تتعاقب أجياله أبد الدهر ، فالعمل المنتج الثابت واجب مفروض ، وليس صحيحاً أن المال مردود لأن المال يصنع المنشآت الضخمة والمشروعات الحضارية التى تستفيد منها الأجيال .

هذا إلى جانب أن الصوفية أنفسهم يعلمون أن حالاتهم الوجدانية هى أمور خاصة

بأشخاصهم وهى فى الغالب أشياء تحس ولا توصف ؛ فما فائدة ما كتبوه ، ولمن كتبوه؟؟ كما أنهم يجعلون الزهد فى الدنيا شرطاً من شروطهم والزاهدون بحكم تعريف الكلمة نفسها قد ينفعون أنفسهم لكنهم لا ينفعون حضارة الناس فى شىء ومن حق من شاء أن يستمتع بقراءة هذا الصنف من الكلام ، لكن ليعلم أن الدنيا لن تتقدم به ، والأرجح أنها ستتأخر بمقدار ما فيها من أفراد لا يعنون بشئونها ويستوى فى أعينهم وجود الأشياء وعدمها [٣٥] .

وهكذا فإن شئنا معايشة عصرنا فى حيويته وعقلانيته فعلينا أن ننبذ ما هو لا معقول من تراثنا ويتصل بهذا الجانب الصوفى الوجدانى ..

غير أن هذا الجانب الصوفى لم يكن هو وحده الذى استأثر باهتمامات أستاذنا النقدية ، وإنما أشار إلى أن قمة اللامعقول تتمثل حين يُدخل الإنسان فى حياته العلمية والعملية «السحر» كعامل من عوامل تحديد مسيره ومصيره . . يهتم أستاذنا اهتماماً بالغاً بهذا الجانب اللامعقول محدداً -كفيلسوف تحليلى- ماهيته ، وألوانه ، وعواقبه. فليس السحر سوى تعليل الأحداث بغير أسبابها الطبيعية ، وقد تكون له صور صارخة مكشوفة نراها عند كثير من الناس حيث يعتقدون أن علة الشفاء من مرض معين ليست قتل الجراثيم التى تحدثه والتى هى قادرة على حدوث المرض ، بل إنها عندهم ليست إلا عفريتاً أو شيطاناً سكن الجسد ، والشفاء منه يتم بواسطة الساحر الذى يخرج هذا العفريت بأقوال تقال وبخور يطهر المكان من الكائنات الشيطانية [٣٦] .

وهناك ضروب منه خافية كأن يحاول شعب أن يتغلب على عدوه فى ساحة القتال بدعوات يوجهها إلى السماء أو توسُّط أولياء ذوى كرامات مع أننا نعيش فى عصر لا يؤمن إلا بالروابط بين المعلول وعلته ، فلا يكون الانتصار إلا بطائرات ودبابات بحسن إدارتها وتوجيهها .

لقد وجد مفكرنا أن تراثنا يزخر بألوان من أدوات الجهل المتمثلة فى السحر والتنجيم والتعزيم والرقى والتمائم . ولو لم يكن هذا التراث الثقافى له خطره على العقول لما كانت هناك مشكلة ، ولكن المشكلة أنه يُعرض فى الكتب على نحو لا يقبل الجدل أو الشك ، كما أن كثيرين من عامة الجمهور ، بل ومن الأعلام المفكرين ، يتحدثون عن تلك الأمور ويدخلون بعضها فى شئون حياتنا العملية والعلمية بروح لا تدعو للشك أو التردد ، وتعظم المصيبة حين يدرجونها تحت مقولة «الإيمان» فيختلط الباطل بالحق ، والحق بالباطل .

إنه يتناول من تراثنا الزاخر بتلك الألوان من اللامعقول رسائل إخوان الصفا وهم ذروة المثقفين فى القرن العاشر الميلادى (الرابع الهجرى) وهو القرن الذى بلغ فيه الفكر العربى أوج

ازدهاره . ورغم نزوعهم العلمى نحو التفكير العلمى فى أغلب رسائلهم ، غير أنهم يختمون رسائلهم برسالة يخصصونها «لماهية السحر والعزائم والعين» . ولو أنهم تناولوا هذا الجزء بالشك والريبة لما كانت هناك مشكلة ، ولكن الخطورة أنهم عرضوه وأحاطوه بكل ما يؤيده بقوة وتأثير ؛ مما يثير خوفنا من هذا التراث المأثور عن أسلافنا .

وبيَّن أستاذنا بعد تحليله لتلك الرسائل موقفه النقدى فى عدة أصول ، منها :

(أ) أنهم يشيرون إلى السحر وتفريعاته على أنها علوم من جهة ، وحكم مستعملة من جهة أخرى، أى أنها تدخل فى الحياة العلمية والحياة العملية على حد سواء وهذا هو موطن الخطورة .

(ب) أن الشاهد على صدقها عندهم أنهم سمعوها من أخبار الأولين ، وما تعلَّموه عن أسفار الأقدمين وعرفوه من كتبهم ، أى أن أحداً منهم لم يجربها تجربة مباشرة .

(جـ) أنهم فى تحديدهم للمعنى المقصود من كلمة السحر قد أتوا بمعانٍ كثيرة لها وردت عند أصحاب اللغة وأصحاب التفسير ، وإذا كان لها كل هذه المعانى التى أوردوها فكيف يجوز لأى كاتب أن يحتج بآيات قرآنية أو مأثورات من أقوال الأقدمين قبل أن يعرف لأى معنى من هذه المعانى تكون الحجة؟

(د) أنه حين اتخذ إخوان الصفا كنموذج للنظر فى تراث الإسلام ، فإنه وجد عندهم مزيجاً من المعقول واللامعقول وكأن الضربين عندهم على درجة سواء ، إذ أنهم بعد أن أفاضوا فى الحديث عن قدر العارف بعلم النجوم على الكشف عن الغيب المخبوء يقولون فى فقرة أخرى إن قدرة الإنسان على معرفة الأحداث ماضيها وحاضرها ومستقبلها إنما تستند إلى معرفة الإنسان لمجموعة العلوم مضافاً إليها صفات خُلقية ومهارات عملية[٣٧] .

وهذه النظرة العلمية الصحيحة هى التى يريد أستاذنا استخلاصها من خرافة السحر أى أن تكون لدينا القدرة على التمييز فى التراث بين ما يمكن أن يتوافق مع منطق العقل نتقبله وما هو مخالف ومجافٍ له فلا نعتد به . أما أن تختلط فى حياتنا الأحداث فلا نميز بين أحداث مرهونة بأسبابها الطبيعية ، وأخرى تخضع للخرافة والسحر والتنجيم ، فلا شك أن ذلك سيكون من أكثر الأسباب التى ستؤدى إلى غيبتنا عن العصر وغيبوبتنا عن عقلنا .

وإنه لمما يثير الدهشة والعجب والاستعجاب أنه رغم مرور عدة قرون بين عصرنا وعصرهم إلا أننا ما زلنا فى حياتنا لا نربط بين الأحداث وأسبابها الطبيعية إلا إذا كنا فى مجال الدرس بالمدارس والجامعات ، فإذا ما انصرفنا عنها إلى حياتنا الخاصة أخضعنا عقولنا لكل خرافة على وجه الأرض .

ويتساءل أستاذنا : هل أقول إننا فى حياتنا الثقافية ما زلنا فى مرحلة السحر التى تعالج الأمور بغير أسبابها الطبيعية وأننا لو لا علم الغرب وعلماؤه لتعرَّت حياتنا الفكرية على حقيقتها فإذا هى حياة لا تختلف كثيراً عن حياة الإنسان البدائى فى بعض مراحلها الأولى؟؟[٣٨] .

٧ - تقييم محاولته فى نقد اللامعقول :

هل استطاعت جهود أستاذنا طوال تلك السنوات فى مجال نقد المعقول واللامعقول أن تؤتى ثمارها وتعمل على تغيير واقعنا الثقافى المترهل؟ هل نجحت دعوته التجديدية التوفيقية التى أقامها على دعائم من المنهجية العلمية والوعى الحقيقى بالتراث الإيجابى؟ أم أن هذا التراث كان بالنسبة له منطقة محرمة تتأبى على التحليل العلمى ؛ وعلى ذلك بقيت سلطة النص وشملت آثارها إضعاف صوت الدعوة التجديدية التنويرية؟ ..

قبل أن أجيب عن تلك التساؤلات أعرض لمقارنة أجراها مفكرنا ليوازن بين واقع الحياة قديماً وواقعها اليوم فيقول : إذا كان خلفاء بنى العباس قد نقلوا الحضارة اليونانية لتضاف إلى الفارسية والهندية إلى علوم العرب من لغة وشعر . . فما ذلك إلا لتكون أداة فعالة بعقلانيتها فى محاربة الحركات اللاعقلانية التى تشد المسلمين إلى ما قبل الإسلام من عقائد زرادشت ومانى ومزدك وغيرهم ، غير أن موقف المثقفين من ركونهم إلى العقل فى ذلك الحين قد تفاوت بين متطرف ومعتدل . وهذا هو نفس الموقف فى عصرنا الحاضر! فإذا أفرغنا هذا الموقف من مضمونه ومادته بقى لنا هيكله وصورته . . فما زال الصراع هو نفس الصراع ، كل ما هنالك أن موضوعات العقيدة والرأى مختلفة ، وأما صورة الموقف فواحدة لم تتغير عبر القرون : فهنالك دروشة تعجب الجماهير العريضة يقابلها عقل مستعار من ثقافة أخرى تستخدمه الصفوة القليلة لتقاوم به دروشة الكثرة الغالبة . . ليس الأمر مجرد تقابل بين رجعية وتقدمية ، أو بين أنصار قديم وأنصار جديد ، وإنما الأمر أكثر من ذلك لأنه فى حقيقته تعارض بين صوفية الدراويش وعقلية العلماء ، والأدهى أن صوفية الدراويش تلقى القبول عند عامة الناس بينما عقلية العلماء تجىء وافدة ؛ وتلك هى محنة حياتنا الثقافية اليوم [٣٩] .

وبعد . . هل أستطيع القول بأن هذه المقارنة التى أجراها أستاذنا بقدرة واقتدار قد أجابت عن تساؤلاتى؟ أم أننى أتجنَّى على واقع الحياة الثقافية المعاصرة .

* * *

الهوامش :

١ - د . زكى نجيب محمود : ثقافتنا فى مواجهة العصر ، ص ٩٦ ، دار الشروق ، ١٩٦٧م .

٢ - د . زكى نجيب محمود : فى فلسفة النقد ، ص ٢٢٦ ، دار الشروق ، ١٩٧٩م .

٣ - د . زكى نجيب محمود : حصاد السنين ، ص ٣١٥ ، ٣١٦ ، دار الشروق ، ١٩٩١م ، وفى فلسفة النقد ص ١١٥ .

٤ - د . زكى نجيب محمود : قصة عقل ، ص ١٥١ ، دار الشروق ، ط٢ ، ١٩٨٨م ، و د. عاطف العراقى: د. زكى نجيب محمود مفكراً ، ص ٣٩ ، كتاب تذكارى ، جامعة الكويت ، ١٩٨٧م .

٥ - د . زكى نجيب محمود : قشور ولباب ، ص ٢٢١ ، دار الشروق ، ط٢ ، ١٩٨٨م .

٦ - د . زكى نجيب محمود : قصة عقل ، ص ١٥١ - ١٦٠ ، وانظر أيضاً : مقال د . عاطف العراقى بمجلة الهلال بعنوان : د . زكى نجيب محمود وتيار العصر ، يونيو ١٩٨٥م ، ص ٣٠ - ٣٧ .

٧ - د . زكى نجيب محمود : عن الحرية أتحدث ، ص ١١٤ ، دار الشروق ، ط٣ ، ١٩٨٩م .

٨ - د . زكى نجيب محمود : تجديد الفكر العربى ص ٥١ - ٥٣ ، ط٨ ، ١٩٨٧م ، وانظر أيضاً: د . زكى نجيب محمود : فى تحديث الثقافة العربية ص ١١١ ، ١٤٦ ، ٢٩٦ ، وانظر أيضاً : د .محمد عزيز الحبابى : مفاهيم مبهمة فى الفكر العربى المعاصر ، ص ١٣٥ - ١٦١ ، دار المعارف ، ود . فؤاد زكريا : عن تجديد الفكر العربى ، ص ٩٩ ، كتاب تذكارى ، جامعة الكويت ، ١٩٨٧م .

٩ - د . زكى نجيب محمود : عن الحرية أتحدث ، ص ١١٠-١١٤ ، وتجديد الفكر العربى ، ص١٥٧ ، ١٥٨ ، والمعقول واللامعقول ، ص ٣٧٣ ، ٣٧٤ ، دار الشروق .

١٠ - د . زكى نجيب محمود : قصة عقل ، ص ٢١٦ .

١١ - د . زكى نجيب محمود : المعقول واللامعقول ص ٩ ، ١٠ ، و د . عبدالفتاح فؤاد : د . زكى نجيب محمود موقفه من السلفية والمتعربين ، ص ٢١١ ، كتاب تذكارى ، جامعة الكويت، ١٩٨٧م.

١٢ - د . زكى نجيب محمود : حصاد السنين ، ص ٣٤٨ ، ٣٤٩ ، والشرق الفنان ، ص ١٣٧ ، ١٣٨ .

١٣ - د . زكى نجيب محمود : حصاد السنين ، ص ٣٢٤ .

١٤ - د . زكى نجيب محمود : فى حياتنا العقلية ، ص ١٠٤ ، ١٠٥ ، والشرق الفنان ص٧٤- ٨٤.

١٥ - د . زكى نجيب محمود : حصاد السنين ، ص ٢٩٤ ، ٢٩٥ ، وانظر أيضاً : د . سعيد بنسعيد : التيارات الفلسفية فى الفكر العربى المعاصر والموقف من التراث ، ص ٩٣، ٩٤ ، من بحوث المؤتمر الفلسفى العربى الأول للجامعة الأردنية ، ١٩٨٥م ، مركز دراسات الوحدة العربية .

١٦ - د . زكى نجيب محمود : عن الحرية أتحدث ، ص ١١٠ ، وفى تحديث الثقافة العربية ، ص١٩٥ - ٢١٢.

١٧ - د. زكى نجيب محمود : بذور وجذور ، ص ٢١ ، دارالشروق ، والجبر الذاتى ، ترجمة د.إمام عبدالفتاح إمام ، ص ٧ - ٢٠ المقدمة ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٧٣م.

١٨ - د . زكى نجيب محمود : المعقول واللامعقول ، ص ٣٦٣ ، ٣٦٤ .

١٩ - المرجع السابق ص ٩٨ .

٢٠ - د . زكى نجيب محمود : موقف من الميتافيزيقا ، ص ٥٩ - ٦٢ .

٢١ - د . زكى نجيب محمود : فى فلسفة النقد ، ص ٢٢٠ - ٢٢٤ ، وفى تحديث الثقافة العربية ، ص ٢٠٥ - ٢١٠.

٢٢ - د . زكى نجيب محمود : المعقول واللامعقول ، ص ١٧ .

٢٣ - المرجع السابق ص ٣٦٢ .

٢٤ - المرجع السابق ص ٣٦٦ .

٢٥ - المرجع السابق ص ٢٨ ، ٢٩ .

٢٦ - المرجع السابق ص ٢٠ .

٢٧ - د . زكى نجيب محمود : تجديد الفكر العربى ، ص ١٤٤ ، ١٤٥ .

٢٨ - المرجع السابق ص ١٦٢ ، ١٦٣ .

٢٩ - المرجع السابق ص ٢٨ - ٣٠ ، وقصة عقل ، ص ٢١٦ .

٣٠ - تجديد الفكر العربى ، ص ٤٢٧ .

٣١ - المرجع السابق ص ٤٠٨ - ٤١٦ .

٣٢ - المرجع السابق ص ٤٢٣ .

٣٣ - المرجع السابق ص ٣٣٠ - ٣٣٥ .

٣٤ - المرجع السابق ص ٢٠ ، ٥٨ ، ٥٩ .

٣٥ - المعقول واللامعقول ، ص ٤٤٠ - ٤٥٠ .

٣٦ - تجديد الفكر العربى ، ص ٦١ .

٣٧ - المرجع السابق ص ١٦٣ - ١٦٦ .

دور اللغة فى تجديد الفكر العربى
عند زكى نجيب محمود

د . مرفت عزت بالى

تقديم :

ارتباط اللغة بالفكر حقيقة لا يمكن إغفالها ، وهى (أى : اللغة والفكر) عند د .زكى نجيب محمود وجهان لحقيقة واحدة ، فاللغة هى الفكر [١] ، وتغيير طرف منهما مرهون بتغيير الطرف الآخر . الرأى الشائع عن اللغة أنها أداة الإنسان فى التعبير ، ليس فقط التعبير عن أفكاره بل أيضاً التعبير عن تصوره للأشياء ومعاناته لآثارها فى نفسه [٢] .

نظراً لإيمان د . زكى نجيب محمود بأن اللغة هى الفكر ذاته [٣] ، ومن ثم إيمانه بعظم تأثيرها فى حياتنا الفكرية ، فقد أولاها عظيم اهتمامه فى جُلِّ مؤلفاته : فعرَّفها وبيَّن حقائقها وأسرارها، ووضَّح ماهيتها ، وفرَّق بين أنواعها ، وبيَّن طبيعتها وقيمتها بالنسبة للإنسان وأهميتها وخطرها فى الثقافة العربية ، وكشف عن النقص فى استخدامنا لطرائقها ، وطالب بضرورة البحث فيها لأنها فى رأيه الوسيلة الوحيدة لنشأة المعرفة الإنسانية وتكوينها وتطويرها .

والدكتور زكى نجيب وإن استخدم لفظ «اللغة» أو «الكلام» فى حديثه المستفيض عنها فى أكثر من مؤلف من مؤلفاته ، فمقصده منها ليس نحوها وصرفها ، وإنما منطقها وفلسفتها ، وهو يشير بها إلى «ما نراه مركَّباً» من كلمات رُكِّبت فى جمل يمكن أن تُعرض على العقل فيستدل منها على نتائج أو تعرض على الوجدان فيستجيب الإنسان بما يستجيب به من مشاعر وسلوك[٤].

واللغة عند د . زكى نجيب هى ملتقى الثقافتين العلمية والأدبية ، وهى بالجملة فكر الإنسان ووجدانه ، إنها كل حياته العاقلة ، هى شخصه ، هى حقيقته ، أو كما يقول : هى عقله وقد ظهر من مكمنه إلى العلانية ، وذلك إذا كان الموضوع من موضوعات العقل ، وكذلك هى وجدانه وقد تجسَّد فى موجات الصوت أو فى الكتابة المرقومة على ورق [٥].

اللغة فى تعريفها العام ظاهرة اجتماعية تنشأ من تفاعل الناس بعضهم مع بعض عندما يشتركون فى حياة واحدة . واللغة منها الفصحى والعامية . وإذا كانت العامية فى نظر البعض أجدى فى الحديث فى حياتنا اليومية؛ وهى أطوع من الفصحى فى صدق التعبير عن المشاعر

والأحاسيس التى يترجمها أصحابها فى بعض الصور الأدبية الشعبية كالشعر والزجل؛ فإن الفصحى هى لغة العلم - فى رأى د . زكى نجيب - ، وإن استعصى على الكاتبين بها أن يطوِّعوها لتساير الحياة الجارية ، فلها ميدانها الخاص وعليها أن تنهض نهضة كبيرة تساير بها عصرها .. فالفصحى هى اللغة المنضبطة بأحكامها والتى بها تكون الكتابة فى مجالات العلم والفكر والأدب الرفيع [٦].

اللغة العربية عند د . زكى ينبوع متدفق لا يجف ولا ينضب معينه مهما أخذنا منه ، شبَّهها بصندوق ملىء بوحدات من المكعبات مرسوم على جوانبها رسوم تقدم للأطفال ليقيموا من تلك المكعبات ما يحلو لهم من أشكال وصور . هذه الصور وإن اختلف بناؤها وتنوعت أشكالها فمصدرها واحد هو مكعبات هذا الصندوق .

وقد أراد د . زكى بهذا التشبيه أن يبين لنا أن اللغة شىء وصور استخدامها شىء آخر؛ فلا نقول مثلاً عن دواوين الشعر العربى أنها هى «اللغة العربية» ، وإنما هى صور منها استخدمها الشعراء كل شاعر بصورته ثم بقيت بعد ذلك «اللغة العربية» تعرض نفسها لمن يأخذ دون أن تنقص هى مما أُخذ منها [٧].

الشرط الأساسى فى رأى د . زكى لكى تكون اللغة ينبوعاً لغويًّا يأخذ منه من شاء وبقدر ما استطاع هو أن تكون المادة اللغوية فى ذلك الينبوع مقنَّنة [٨] ، منضبطة ، مفرداتها معلومة مرتَّبة ، لها قواعد وأصول يدرسها الدارسون ويتفقون عليها فتكون هى فيصل الصواب والخطأ . ولعل هذا الشرط هو الذى أبقاها على مر الدهور والأزمان ، ويسَّر لنا قراءة تراثنا الأدبى القديم ، وجعلنا موصولين بأسلافنا . وهذا الشرط هو نفسه مطلب العلوم جميعاً ، فلا ارتقاء لعلم إلا بضبط لغته وتقنينها .

وبالجملة : فاللغة كما صوَّرها د . زكى فى مؤلفاته هى عصب حياتنا الفكرية أو هى العمود الفقرى فى ثقافتنا ، إنها الفكر والعقل والوجدان . وعنها قال مفكرنا الكبير د . زكى : اللغة العربية هى اللغة التى تحمل ماضينا الثقافى ، وبها جاء القرآن الكريم ، وجاءت أحاديث الرسول ﷺ ، وجاء الشعر العربى ، وغير الشعر من أدب أبان عبقرية تلك اللغة فى الأداء [٩].

انطلاقاً من هذه الرؤية الواعية للغة وأهميتها فى حياتنا الثقافية والمبثوثة فى العديد من كتابات د . زكى ، فقد آثرت فى هذه الدراسة أن ألقى مزيداً من الضوء على اللغة ودورها فى تجديد الفكر العربى عند د . زكى ، راجية أن أوفق فى فهم أفكاره وتحليل عباراته، وأن أعبر تعبيراً

صادقاً عن رؤيته للغة ودورها الفعال فى حياتنا الفكرية ، وهو ما سوف أقدمه الآن من خلال حديثى عن المحاور الآتية :

أولاً : اللغة وثورة التجديد عند زكى نجيب محمود .

ثانياً : على من تقع تبعة التجديد فى الفكر العربى؟

ثالثاً : علاقة اللغة بالتجديد فى فكرنا العربى .

رابعاً : دور اللغة فى التجديد المقترح عند زكى نجيب محمود .

خامساً : الفكر العربى الجديد شكلاً وجوهراً .

وهدفنا فى النهاية من هذه الدراسة هو الكشف عن أهمية اللغة ودورها الحيوى فى حياتنا الفكرية واليومية ، ففى إصلاحها وتقويم عيوبها درء لكثير من الأخطار التى تهدد كياننا الثقافى والتى تعوق علومنا عن التقدم ومسايرة العصر . وفى إصلاحها وتغليب الفصحى على العامية فى حياتنا الجارية حماية للغة الضاد ، لغة القرآن ، لتظل دائماً وأبداً لغة العقل المستنير .

أولا : اللغة وثورة التجديد عند زكى نجيب محمود :

انطلاقاً من إيمان د . زكى نجيب محمود بضرورة تجديد الفكر العربى وضرورة إحداث ثورة فى حياتنا الفكرية ، وانطلاقاً من إيمانه بأن عصرنا هو عصر التحول من حضارة اللفظ إلى حضارة الأداء ، من ثقافة الكلمة إلى ثقافة العلم المؤدى إلى العمل [١٠] .

أقول - انطلاقاً من هذا المفهوم العميق لمعنى التغيير والتجديد - رأى مفكرنا الكبير أن السبيل لتحقيق هذه الغاية المرجوة هو اللغة لأنها هى الفكر ، ومحال أن يتغير فكر دون تغيير اللغة ، فمن اللغة تبدأ الثورة ويبدأ التجديد فى الفكر العربى .

قد يخيل للبعض أن اللغة المقصودة هى النحو والصرف واشتقاقاتها ، ولكن الذى يريده د . زكى من اللغة فلسفتها ومنطقها [١١] ، يريدها أداة توصيل من متكلم إلى سامع أو من كاتب إلى قارئ ، لأنه عندما نظر إلى اللغة وجد أن هنالك ضربين من استعمالها فهى : إما تشير إلى واقعة من الوقائع المادية وهذه يمكن للمتلقى مراجعة صدقها على الواقعة المشار إليها . وإما تشير إلى حالة خاصة عند المتكلم كأن يقول إنه يشعر بالجوع أو الظمأ أو القلق وهذه حالات يصعب مراجعتها أو التحقق من صدقها وكذبها . ووجه الخلط - فى رأى أستاذنا الكبير - الذى يؤدى بنا إلى التعرُّض لألوان مختلفة من التخبط الفكرى : هو أن المتكلم أو الكاتب قد

يعبر عما يشعر به هو شعوراً خاصًا ثم يلزم الآخرين أن يتقبلوا قوله دون أن يكون لهم حق المعارضة بأن ما قاله أمر خاص به له مطلق الحرية فى قوله ، والآخرون بدورهم أحرار فيما يشعرون به أو لا يشعرون[١٢] .

هذا الجانب الشعورى ينقسم أيضاً إلى قسمين : الأول هو أن يجىء الكلام عامًا تلقائيًا بلا قيد ولا شرط ، كذلك الذى يتبادله الناس فى حياتهم اليومية . والثانى يجىء الكلام فيه محكوماً بضوابط يمكن على أساسها مناقشته قبولاً ورفضاً ، ويظهر هذا الكلام فى صورة رواية أو مسرحية أو قصيدة من الشعر أو قصة أو ما إلى ذلك من ألوان الإبداع الأدبى .

مكمن الداء فى حياتنا الفكرية يتركز فى سقوط هذه الفوارق من حسابنا مما أدى إلى إصابة اللغة فى حياتنا الثقافية بعطب جسيم إذ انتهت إلى موقف قد يخلو فيه الكلام من أى معنى يتلقاه المتلقى ، والأهم من ذلك غفلة المتكلم والمتلقى عن إدراك هذه الأبعاد وبالتالى وقوعهم فى كثير من الأخطاء . والنتيجة كما يقول د . زكى أن «اللغة قد أصبحت فى حالات كثيرة وسيلة إظلام يلفنا بضبابه ونحن على وهم بأننا فى مسقط النور» [١٣] .

بحسه المرهف وتشخيصه الدقيق الصائب تمكَّن أستاذنا الكبير زكى نجيب محمود من تحديد موضع الداء فى جسم ثقافتنا بعامة وحياتنا الفكرية بخاصة ، وصرَّح بأن ضعفنا وجوانب القصور فينا مردوده إلى اللغة ، ولا سبيل إلى صحونا من ركودنا الفكرى ، وعودة الروح والنشاط فى حياتنا الثقافية إلا بإصلاح اللغة ، فبدأ وأطلق منها شرارة ثورة الإصلاح والتجديد فى فكرنا العربى ، مشيراً إلى أن المعوَّل فى هذه الثورة الفكرية هو على النمط العام فى طريقة التفكير لا على تفصيلات النتائج ودقائقها [١٤] .

وأنا أرى أنه لولا حرص أستاذنا الكبير على سلامة لغتنا وخوفه على مستقبل ثقافتنا العربية ما شرع فى ثورة التجديد لفكرنا العربى؛ فالثقافية فى رأيه محرِّك وموجِّه للسلوك ولنستمع إليه حين يقول : «ثقافة الفرد أو الشعب ليست ضرباً من ضروب الترف ، إما أن تبقى فتبقى صورة الحياة معها برَّاقة بوميضها مزدانة بحليها ، وإما أن تزول فيزول من الحياة بريقها وزينتها ولكنها مع ذلك تبقى حياة . كلَّا ، بل الثقافة هى نفسها محرِّكات وموجِّهات للسلوك» [١٥] .

قد نجد من يقول : ما الداعى لهذه الثورة؟ أليست لغتنا العربية جميلة نتداولها فيما بيننا ، نناقش بها مشكلاتنا سواء اتفقنا أو اختلفنا؟

وإنا نقول إن ثورة د . زكى نجيب محمود الفكرية ليست موجهة ضد اللغة وإنما هى ثورة

لأجل تجديدها وبعث القوة فيها .. وما كان ليقوم بهذه الثورة ما لم يكن قد وضع يده على عللها ومواطن الضعف فيها والتى بها ركودنا .

علة العلل فى ركودنا الفكرى فى رأى د . زكى نجيب محمود لا تكمن فى رأى نتفق عليه أو نختلف ، وإنما تكمن فى غموض معتم يلف حياتنا الفكرية بأسرها .

عيبنا يكمن فى غموضنا الفكرى ، وفى عدم تحديد المفهومات التى تدور حولها موجِّهات الحياة العملية : كمفهوم الديمقراطية والاشتراكية والرأسمالية وما إلى ذلك من المحاور فى حياة الفكر . والفرق الجوهرى بيننا فى ذلك وبين الشعوب المستنيرة بثقافاتها هو أنهم هناك إذ يختلفون بعضهم مع بعض ، فموضع اختلافهم ينصب على أصلح تعريف يحدد معنى هذا المفهوم أو ذاك ، وبذلك يصبح المختلفان على وعى بما ينبغى عليهما الاتفاق عليه بادئ ذى بدء، وهو التعريف . وفى حالة عدم تلاقيهما عند تعريف واحد يتفقان معاً عليه تتكون فى دنيا الفكر «تيارات» مختلفة يتغذى كل منها من رافده الخاص . وهذا الاختلاف فى رأى د . زكى يمكن أن يتحول إلى غنى تثرى به دنيا الثقافة وليس إلى فقر يفقر تلك الثقافة فتعجز عن دفع الحياة إلى ما يراد لها أن تندفع إليه .

ومن المؤسف حقًّا أن يكون اختلافنا وتنافرنا الفكرى ليس مردُّه عدم اتفاقنا على تعريف الفكرة المختلف عليها ، وإنما هو تنافر يخضع للعواطف والأهواء ولا يستند إلى شىء عقلى[١٦].

لهذه الأسباب وغيرها كثير -نجدها مبثوثة فى ثنايا مؤلفات أستاذنا العظيم د . زكى نجيب محمود - لا يتسع المقام لسردها كاملة - وجبت ثورة الفكر بدءاً من اللغة .

ولكن على من تقع تبعة هذه الثورة ؟ .. هذا ما سنحاول توضيحه الآن .

ثانيا : على من تقع تبعة التجديد فى الفكر العربى؟

لقد بات من الأمور المسلَّم بها أن تجديد فكرنا العربى ضرورة ملحة يحتمها علينا منطق التغيير الراغب فى الإصلاح ، خاصة وقد لاح لنا أن كل الأشياء والأفكار والأوضاع والنظم تريد أن تتغير وتتطور وتتجدد .. ولكن كيف يتم هذا التغيير وهذا التجديد؟ وعلى من تقع هذه المسئولية؟

أجاب د . زكى عن هذه التساؤلات فى العديد من مؤلفاته مشيراً إلى أن تبعة التغيير والتجديد

فى فكرنا العربى ملقاة على عاتق الإنسان بعامة والكاتب والمثقف الثورى بخاصة ، فالناس كلها متفقة على شىء واحد هو ضرورة تغيير الأوضاع الراهنة لأنها لا ترضى أحداً [١٧] .

الإنسان الذى يعنيه أستاذنا الكبير زكى نجيب محمود يُعدُّ إنساناً فريداً فى صفاته ، قل أن نجده فى عصرنا ، لأنه بمنظار الناس فى زماننا هذا إنسان مثالى ، لا يصح أن يعيش فى عالم تحكمه المادية والنفعية وأنانية الفرد . الإنسان المطلوب فى مهمة تجديد فكرنا العربى هو الذى يمكنه أن يتجرد من ماديته ، ومن النظرة النفعية لكل ما حوله ، وهو الذى يعرف للإنسانية حقها بغض النظر عن نفعها ، ويرى فى كل فرد من الناس غاية مقصودة لذاتها ، لا وسيلة تخدم غاياته وأغراضه [١٨] .

الكاتب أيضاً مسئول عن تجديد الفكر العربى ، ومع تصريح د . زكى نجيب بعدم وجود علماء وفلاسفة بيننا ، وأن أعظم من يُعظَّمون من هؤلاء هم تلاميذ حفظوا كثيراً أو قليلاً مما كتبه العلماء والفلاسفة فى أوروبا ، فإنه يعلق الآمال العظام فى التغيير على الكتَّاب وإن آلمه انصراف كبار كتابنا عن الكتابة الجادة ، بيد أن حقيقة الأمر أن هؤلاء الكتَّاب وجدوا أن كتابتهم لا تغير من الأمر الواقع شيئاً ، وأن زمام الكتابة لم يعد فى أيديهم هم بل فى أيدى أصحاب رؤوس الأموال الذين يتاجرون بأموالهم فى الصحف والمجلات [١٩] .

من هنا تبدو المهمة شاقة على الكتَّاب ، ولكن ليس أى كاتب [٢٠] يضطلع بهذه المهمة، فمهمة التجديد لا يقوى عليها إلا الكاتب المصباح [٢١] ، كما يقول د . زكى نجيب محمود ، فهو فضلاً عن قدرته على النقد وكشف مواطن الضعف والقصور فى حياتنا الثقافية يعد أقوى الوسائل فى إعداد العقول والقلوب إعداداً جديداً [٢٢] ، كيف لا وهو يملك القدرة على التعبير؟ [٢٣] والكتَّاب بصفة عامة لديهم هذه القدرة لأنهم «هم الذين يشيعون الحساسية الجديدة فى كل جوانب الحياة ، ويأتى بعد ذلك من أُشبعوا بهذه الحساسية من أصحاب الإرادة الفاعلة ، فينتقلون بالأمر إلى مجال التنفيذ» [٢٤] .

الوقفة الصحيحة للكاتب الحق فى رأى د . زكى نجيب محمود هى أن يفصل فى ذهنه بين ما توحى به العاطفة من جهة ، وما يوجبه العقل من جهة أخرى ، مع الأخذ فى الاعتبار أن ما يوجبه العقل هو تكثيف جهود الكتَّاب لحمل جمهور الأمة العربية على التسلح بثقافة الغرب وأدواته الحضارية [٢٥] .

لا تقتصر مهمة التغيير والتجديد فى فكرنا العربى على الكتَّاب الخُلَّص وحسب ، وإنما

يشاركهم فى هذه المهمة نوع من المثقفين يسميهم د . زكى «المثقفين الثوريين» . وإلى المتسائل عن هوية هذا المثقف الثورى يجيبه د . زكى قائلاً : المثقف الثورى هو «من أدرك مُثلاً جديدة للحياة الإنسانية ثم لم يقف عند مجرد الإدراك ، بل حاول تغيير الحياة بما أدركه شريطة أن يجىء هذا التغيير فى الاتجاه الذى يسير فيه التاريخ من حيث توسيع الرقعة البشرية التى تتمتع بما كان مقصوراً على القلة من جوانب القوة والحرية والعلم وسائر أوجه الكمال كما ارتسمت فى تصور الإنسان منذ أقدم عصوره [٢٦].

إن المثقف الثورى - بما لديه من قدرات خاصة ، تفوق تلك الموجودة عند المثقف العادى- يملك إرادة التغيير [٢٧] ؛ لأنه - وإن اتفق مع المثقف العادى فى العلم ببواطن الأمور - فهو وحده الذى ينقل العلم إلى عمل وسلوك . وتاريخ فكرنا الإسلامى القديم والمعاصر حافل بهذا النموذج الفريد من المثقفين الذين استطاعوا أن يغيروا بأفكارهم حياتهم وحياة الناس من بعدهم ، نذكر منهم - على سبيل المثال - : الإمام الغزالى ، والسيد جمال الدين الأفغانى ، والإمام محمد عبده ، والعقاد ، وطه حسين ، وأمين الريحانى ، وميخائيل نعيمة ؛ فهؤلاء الأعلام كانت حياتهم جهاداً متصلاً من أجل إيجاد الصيغة التى تحمل طابعنا العربى المميز مقروناً بملامح العصر [٢٨] . وهم وإن تثقفوا وتعلموا لم يكفهم أن يعرفوا لأنفسهم ، بل أرادوا أن يعرف الناس ويستنيروا بمعرفتهم من أجل أن يغيروا أحوالهم ونظامهم وتفكيرهم .

هذا هو فضل الكتَّاب والمثقفين الثوريين على أمتهم ، وتميزهم مردود إلى أن علمهم من شأنه أن يصلح ويعالج مشكلات الناس فى حياتهم اليومية . إنهم يتخذون هذا العلم أداة عمل وفعل وتغيير وتطوير . ومهما تكن الأسباب المعوقة لتقدم مسيرتنا الثقافية ، فالآمال معقودة على هؤلاء الكتَّاب والمثقفين الثوريين لتغيير حياتنا الفكرية وبعث القوة فيها [٢٩] ، وعلى أقلامهم تقع التبعة الكبرى فى تهيئة النفوس لدخول عصر التحول الفكرى ، وطىّ صفحة من صحفات تاريخنا الثقافى الزاخر بأمثلة المجد والفخار العلمى . . هذه الصفحة نعيشها الآن ، وهى فى رأى د . زكى تكشف عن جانب ضخم من التخلف الفكرى مردود إلى خلط فاضح نخلط به بين المعانى [٣٠] . وواجب الكاتب المثقف الثورى إزاء هذه الأمراض التى حلَّت بثقافتنا المعاصرة أن يغذى الجهاز الفكرى العام بالمفاهيم الصحيحة للأفكار المتداولة بين الناس ، وأن يجعل الوضوح الفكرى الركيزة الأولى التى يرتكز عليها فى محاولته للإصلاح.

ثالثاً : علاقة اللغة بالتجديد فى فكرنا العربى :

الارتباط جد وثيق بين اللغة والتجديد فى فكرنا العربى عند د . زكى نجيب محمود ، والحق معه فى ذلك ، فاللغة هى الفكر ، وتغيير الفكر مرهون باللغة . واللغة هى أساس التواصل الحضارى ، وهى الرباط الذى يجعل من أفراد الشعب الواحد المتفرقين هنا وهناك بفعل عوامل الزمان والمكان شعباً واحداً [٣١] .

وهنا يحق لنا أن نتساءل مع بعض الباحثين فى اللغة ونقول معهم : إذا كنا نعيش فى عالم متعدد ومتغير ، فما عساها أن تكون كلمات الإنسان لكى نتحدث عنها؟ وماذا عساها أن تكون اللغة؟ [٣٢] .

الجواب يأتينا واضحاً ومحدداً من د . زكى حين يقول : اللغة التى اصطنعها الإنسان ليجعل منها وسيلة عبور ينقل بها أفكاره وخواطره إلى الآخرين هى التى جعلت منه إنساناً . هذه اللغة يجب أن تكون معبرة ، لأن اللغة المعبرة هى التى أجرت فى الإنسان الحياة مع غيره ، وهى أيضاً وسيلة تقرّب الناس بعضهم من بعض ، وتصل عصرنا بماضيه ، وتبث روحاً إنسانيًا فى الإنسان [٣٣] .

واللغة - بما لها من خصائص تجعلها وسيلة تخاطب وتعبير ، وأداة وصل وربط بين ماضٍ وحاضر - هى أيضاً أملنا المرتقب فى فكر جديد ؛ فلا تجديد فى فكرنا العربى ما لم يقترن بتغيير وتجديد فى منطق لغتنا وفلسفتها ، خاصة وأن منطق اللغة يعكس بوضوح حركاتنا ونشاطاتنا [٣٤] .

إذ كيف لنا أن نساير عصرنا وهو عصر العلم والتقنيات الحديثة بلغة عفا على منطقها الزمن؟!

إننا لو سايرنا العصر فى تقدمه ، وحاولنا إدخال التقنيات الحديثة فى علومنا ، وتعاملنا معها بفكر نحتذى فيه حذو أسلافنا ، فلن نجنى من هذه المحاولة إلا الخسران المبين .

إننا -إذا شئنا هذه المحاولة - فعلينا أن نغير طابعنا الفكرى العام . قد يعجب البعض لذلك، ولكن يزول عجبهم إذا علموا أن هذا الطابع الفكرى هو الذى تكون له السيادة فى توجيه الناس وهم بصدد الحكم على الأشياء والناس والمواقف . فالمعوَّل فى الثورة الفكرية فى رأى أستاذنا الكبير هو على النمط العام فى طريقة التفكير لا على تفصيلات النتائج ودقائقها[٣٥]، ولا سبيل للوصول إلى هذه الغاية إلا باللغة . هذا القول على إجماله قد يكون فى نظر البعض

ملفوفاً بالغموض ، ويتضح بجلاء إذا وقفوا على السُّلَّم المتدرج الذى بيَّن فيه د . زكى درجات الفهم الصحيح للمفاهيم اللفظية (العدالة - الحرية - الانتماء - الاشتراكية - الديمقراطية . . إلخ) فى حركة التغيير . «فى هذا السُّلَّم ثلاث درجات متصاعدة إزاء تلك المفاهيم اللفظية التى عادة ما تكون هى المحاور التى تقدم لأفراد الشعب على أن ينسجوا حولها نشاطهم الفكرى . الدرجة الدنيا من تلك الدرجات الثلاث - والتى هى أوسعها شيوعاً فى أفراد الشعب الذى أراد أن يغير من حياته - هى درجة الاكتفاء بمجرد اللفظة ينطقونها ويكررونها ويتحمسون لها، دون أن يكون لديهم من دلالاتها إلا أقل من القليل . تعلو على هذه الدرجة اللفظية الدنيا درجة يلم فيها حامل اللفظة خيوطاً من معناها وكأنها موحدة المعنى ومن هنا يضيق الأفق عنده إلى الحد الذى لا يتصور معه أن يكون عند غيره من الناس معنى آخر فينتج عن ذلك تعصُّب من أى لون (سياسى - اجتماعى) يضر ولا ينفع . أما ثالث الدرجات ارتفاعاً فى سُلَّم الفهم الصحيح لتلك المفاهيم اللفظية فى حركة التغيير ، فهى عند هؤلاء القادرين على مقارنة أطياف المعانى المختلفة للمفتاح اللفظى الواحد ، مقارنة تزيده وضوحاً من جهة ، وتزيد الناس قدرة على اختيار ما يختارونه من تلك البدائل» [٣٦] .

من هنا نرى أن الفهم الصحيح للمفاهيم اللفظية والمفردات اللغوية وإن كان مقصوراً على نخبة قليلة من أفراد الشعب : هو طريقنا إلى التجديد والتغيير . وقد أفاض د . زكى فى الحديث عن هذا الموضوع وما يتصل به من آراء تدور حول الثقافة حين سئل عن كيفية مواجهتنا للثقافة العصرية حين وفدت إلينا فيما وفد من عناصر الحضارة الغربية الجديدة؟ فى كتابه : ثقافتنا فى مواجهة العصر تحت عنوان «الأصالة والتجديد فى الثقافة العربية المعاصرة". وخلاصة رأيه الذى بثه فى العديد من مؤلفاته : أنه يجب تغيير أساليبنا فى التفكير، ويجب التفرقة فى ثقافتنا العربية بين الحقائق والفروض . فالحقائق فى بنائنا الثقافى ثابتة بما فيها من قوة الحق وصلابته. أما الفروض[٣٧] فهى قابلة للتغيير ، وليست ملزمة لنا بأى وجه من الوجوه إلا بمقدار ما نراه صالحاً منها للتطبيق فى دنيا الواقع . والفروض مرتبطة بظروفنا ، فإذا تغيرت حياتنا الثقافية بحيث فقدت تلك الفروض - التى افترضها السابقون استجابة لظروفهم - شيئاً من صلاحيتها ؛ وجب علينا تغييرها . ولنا الحق مثلهم فى نسج تعريفات حديثة للمعانى والمبادئ والقيم تتناسب وحياتنا الفكرية الجديدة [٣٨] .

يقدم د . زكى العديد من الأمثلة مدلِّلاً بها على صدق مقولته بأن المبادئ فروض تتغير إذا تغيرت الظروف . ما يهمنا منها هو هذا المثل الخاص بالتعليم . فقد كان المبدأ عند الأقدمين أن

يكون مداره إعادة الموروث وتحليله وشرحه ، وكان العالِم هو من ازداد إلماماً بالتراث وقدر على فهمه وشرحه وتحليله وإعرابه ، أى : كان مفهوم العمل قديماً هو الدراية بما ورد فى الكتب حتى وإن جهل العالِم كل شىء عن الطبيعة وظواهرها .

ويتساءل مفكرنا الكبير : هل نحن ملزمون بأن نبقى على هذا المبدأ نفسه فى عصرنا هذا الذى تغيرت ظروفه عن الظروف التى عاش فيها الأقدمون؟

ومع أن منطق الفكر الجديد يوجب علينا أن نرفض الإبقاء على المبدأ القديم فى عصر تغيرت ظروفه عن ذى قبل ، إلا أن واقعنا الثقافى فيما يرى د . زكى نجيب محمود يشير إلى أننا ما زلنا حتى فى كلياتنا العملية كالهندسة والطب والعلوم والزراعة نسير على المبدأ القديم نفسه القائم على التلقين والحفظ والذى ليس فيه مجال لإضافات جديدة تزيد التيار التعليمى نماءً وثراءً .

ويبقى تساؤلنا قائماً :

أين نحن من دنيا العلوم؟ ما هى إنجازاتنا فى هذا المضمار؟

يجيبنا د . زكى قائلاً : الحق لن يكون لنا إنجازات تُذكر ما لم نغير من طرائقنا فى التفكير، وأن نعى جيداً أن لكل عصر مبادئه وأفكاره التى تتلاءم وظروفه ، فإذا ما تغيرت هذه الظروف وجب أيضاً تغيير المبادئ التى نسير عليها ، فلا تحوُّل فى فكرنا إلا إذا صاحبه اقتلاع جذور المبادئ القديمة - التى لم تعد تتلاءم وظروفنا - وإحلالها مبادئ أخرى فنستبدل مُثلاً عليا جديدة بمُثل كانت عليا فى زمانها ولم تعد كذلك الآن [٣٩] .

وهنا قد نجد من يقول : إذا كنا قد بدأنا نستوعب الأشياء الجديدة الحقيقية التى يقولها اللغويون عن اللغة والسلوك بعامة أثناء العقود العشرة من العمل المكثف عن الشروط وأدوات التعليم التى اقترحها بصفة عامة علماء النفس والتى مفادها أن اللغة لا تتطلب دراسة مباشرة[٤٠] . وإذا كان الأمر كذلك ، فكيف يمكن للغة أن تُحدث التغيير المنشود فى حياتنا الفكرية؟

يرد د . زكى على هذا التساؤل قائلاً : مفتاح الحل للتغيير بيد اللغة ، وسبلها كثيرة ومتنوعة منها : تطوير مصطلحات ورموز العلوم ، والاهتمام بمعانى الألفاظ وجلاء مضامينها ، والعناية بالعقل وتثقيفه بما يتفق مع الحضارة الجديدة [٤١] ، وهذا لن يكون باقتصار علم المثقف على اللغة وملحقاتها والفقه الإسلامى ومذاهبه وحسب ، وإنما بإلمامه بتراث الحضارات الأخرى أيضاً ، والأخذ بالمنهج العلمى : كلها وسائل موصِّلة إلى الهدف المنشود .

رابعاً : دور اللغة فى التجديد المقترح عند د . زكى نجيب محمود :

إنه لدور جليل هذا الذى عهد به أستاذنا الكبير زكى نجيب محمود إلى اللغة لتجديد فكرنا العربى ، ولولا ثقته فى قدرتها على إحداث هذا التغيير لما جازف وحمَّلها هذه التبعة الكبرى ؛ فاللغة هى بلا شك من أكثر الوسائل العامة النافعة والمؤثرة التى اخترعها الإنسان أو عثر عليها، وهى الأوسع استخداماً فى كل الثقافات المعروفة لنا [٤٢] .

وقد أفاض د . زكى فى الحديث عن هذا الدور الذى تضطلع به اللغة فى كتابه «قصة عقل» وفى مقال له بعنوان «المثقف الجديد» [٤٣] ، واللغة العربية فى رأيه لكى تظل حية عليها أن تملأ أوعيتها من ثقافات العصر ، وبمقدار ما يجرى فيها من علوم العصر ومعارفه وتقنياته يكون لنا الحق فى الانتماء إليه مع سائر أبنائه [٤٤] .

ولن يكون للغة هذا الدور العظيم فى التجديد ما لم يغير الناطقون بها من مناهجهم وطرائقهم فى التفكير . وقد أكد هذا المعنى غير واحد من الباحثين الغربيين ومنهم من ذهب إلى القول : أن هناك علاقة جدلية بين التفكير والمجتمع ، وهذه العلاقة تمكِّن التفكير من أن يسهم بجهد مشترك للتغيير فى بعض الحالات [٤٥] . وتغيير طريقة التفكير تنعكس بدورها على أوجه نشاطاتنا المختلفة؛ ومن ثم فلا سبيل للتجديد والتغيير ما لم نغير من طرائقنا فى التفكير. والدليل على ذلك أن النهوض الذى شهدته أوروبا منذ القرن الخامس عشر وما بعده مردُّه استبدالهم المنهج القديم بآخر جديد . هذا المنهج هو المنهج العلمى الذى يستقرئ الطبيعة ويجعلها ميداناً لبحثه . وتبعاً لذلك تغير مفهوم العلم عند الغرب ، إذ لم يعد العلم عندهم هو المقروء المحفوظ من أمهات الكتب القديمة ، بل أصبح العلم فى رأيهم كشفاً عن أسرار الطبيعة وصياغة قوانينها [٤٦] .

ويمكن للغة أن تلعب هذا الدور خاصة إذا كانت مما يراجع صدقها على الواقع ، نلحظ ذلك فى الكلام الذى يتبادل به الأفراد أفكارهم حين تكون تلك الأفكار دائرة حول أمور الواقع الحِسِّىّ . وتبعاً لهذا الدور الذى تلعبه اللغة فى حياتنا يذهب د . زكى إلى القول بأن الشرط الضرورى لكى تكون الجملة اللغوية صادقة فى معناها لابد لها من وسيلة يراجعها بها المتلقى على واقع معين هو الواقع الذى جاءت تشير إليه [٤٧] .

وليس بالعسير علينا نحن أبناء العربية إذا أردنا النهوض بأمتنا والأخذ بأسباب المدنية الحديثة وملاحقة العلم فى تطوره السريع ، أن نغير من مناهجنا ، وألا نجعل الكتب القديمة

هى مرجعنا المقروء وحسب ، ولا سبيل إلى صحوة فكرية حقيقية ، وإلى معاصرة زماننا إلا بالعلم بمعناه الطبيعى ، خاصة وأن توقد حياة الإنسان الثقافية ويقظتها إنما تكون فى دراسة هذا العلم وتطبيقاته [٤٨] . فالعلم هو أحد ضروب الفكر [٤٩] ، وهو الجد والاجتهاد والثقافة.

ومع أن مرآة الفكر فى نظر د . زكى هى أضعف المرايا الثقافية تجلية لحياتنا العملية ، فلاسبيل لنا للتخلى عنها خاصة وأن ركيزة العقل لا تتجلى فى العلم فقط ، وإنما فى الفكر أيضاً.

والفكر فى رأى د . زكى وإن استند إلى منطق العقل مثله فى ذلك مثل العلم ، فيعوزهما الكثير من جوانب القوة الدافعة لهما على طريق التقدم والتطور . وهو يعيب علينا عدم مشاركتنا للغرب فى ابتكار العلم ، وافتقاد حياتنا الفكرية للفكر الذى نباهى به الآخرين [٥٠] ؛ فقد وقفنا فى مجال العلم والفكر عند حد النقل والمحاكاة لما أنتجه المبدعون من علماء الغرب . فالعالم عندنا وقف عند حد درس المكتوب الموروث ، والمفكر وجَّه فكره نحو فكر غيره سواء كان ذلك الغير من السالفين أم كان من المحدثين أو المعاصرين[٥١] . هذا فضلاً عن الطابع العام لأمتنا إذ يغلب الوجدان على رؤيتها ، ولا تفرِّق بين ما قد خُلق ليرضى عنه القلب والعاطفة ، وما خُلق للعقل وإرادة التغيير [٥٢].

كان هذا هو موضع الداء فى فكرنا العربى ، ولما كان لكل داء دواء ، فقد وجد أستاذنا الكبير أن علاج جمودنا الفكرى وركود ثقافتنا فى يد التربية والتعليم ، فهما يعملان على توجيه الناشئ نحو الشيء بالإضافة إلى توجيهه نحو الكتاب ، فبالاتجاه الأول يعتاد الكشف عن المعرفة كشفاً جديداً أصيلاً ، وبالاتجاه الثانى يحصل على نتائج كشف عنها الآخرون [٥٣] .

والمفكر الأصيل يشارك أيضاً فى مهمة التجديد والتطوير لفكرنا العربى ، إذا ما وجَّه فكره نحو الشيء أى : نحو الموضوع قبل أن يوجهه نحو فكر جاءه من غيره -سواء كان هذا الغير من السلف أو من المحدثين الغربيين - فيصبح فكراً على فكر [٥٤] .

والمفكر الأصيل لكى يقوم بمهمته على النحو المرجو يجب أن يكون مسلحاً بجهاز لغة على درجة عالية من الكفاءة والقوة . ومع ما تميز به العرب بين الأمم من اهتمام بتثقيف اللغة ، وتصاريف الكلام ، وبلاغة المنطق [٥٥] إلا أن ثقافة العرب بصفة عامة -كما يقول الجاحظ[٥٦]- هى ثقافة شعر ، يقول فى معرض موازنته بين الأمم فى خصائصها المميزة : «وفضيلة الشعر مقصورة على العرب ، وعلى من تكلم بلسان العرب» [٥٧] .

ومع ما للشعر من مكانة سامية فى الثقافة العربية ، إلا أن ثقافته لا تكفى وحدها فى إعداد

المفكر الأصيل ، إذ لابد له من ثقافة العقل ، وحاجة المفكر الحق إلى العقل ومنطقه تلزمه أن يُعمل هذا العقل فى النافع المفيد ، فلا يكرر المشكلات القديمة بذاتها ، ولا يعيد قراءة كتب الأولين ويفسر شروحهم ، بل عليه أن يجدد ، وأن يبتكر حلولاً جديدة لمشكلاتنا مثلما فعل المعتزلة فى «مسألة الكبائر» ومرتكبيها ، إذ وقف واصل بن عطاء من هذه المسألة ، كما يقول د.زكى ، موقف العقل المتروِّى ، فقال إن مرتكب الكبيرة هو فى منزلة بين منزلتين أى: بين الكفر والإيمان ، وحجته فى ذلك أن الإيمان مجموعة كبيرة من الصفات ، فإذا ارتكب المؤمن ذنباً فى إحداها ، وبقيت له سائرها ، فإنما يكون إيمانه قد نقص ولم يرتفع عنه ارتفاعاً كاملاً.

هذا الموقف المتميز فى حل إحدى المشكلات التى اعترضت المسلمين الأولين هو ما نحن بحاجة إليه الآن ، علينا أن نُعمل عقولنا بما يتناسب والعصر الذى نعيشه . ليتنا كما يقول د. زكى نأخذ من العربى القديم صورته لا مادته ، نأخذ منه هذه الوقفة العاقلة التى احتكم فيها إلى منطق العقل بصرف النظر عن إجماع الناس ، خاصة وأن الناس كما يقول «ابن جِنِّى» بالنسبة إلى اللغة «قد يجتمعون على خطأ» ، والعبرة بما يقوم على العقل . والعقل هنا يعنى القدرة على الانتقال من وسيلة إلى هدف [٥٨]. والحكيم -كما يقول الجاحظ- هو من يحسن الخطو إلى الهدف الذى يبتغيه . والحكماء يتبينون أسباب الأمور ، ويستشفُّون بعقولهم ما تجىء به العواقب ؛ فيعلمون عند استقبالها ما تؤول به الحالات فى استدبارها ، وبقدر تفاوتهم فى ذلك تستبين فضائلهم ، فأما معرفة الأمور عند تكشُّفها وما يظهر من خفيَّاتها فذاك أمر يعتدل فيه الفاضل والمفضول والعالمون والجاهلون [٥٩] .

خطؤنا المسبِّب لركود ثقافتنا هو فى رأى د . زكى مقاومتنا للعقل وأحكامه ، واستحساننا للوجدان وميوله [٦٠] ، وهو ما يتجلى فى رفض البعض قبول محاولات العلماء إحلال القلوب السليمة محل القلوب المريضة أو إنزال الإنسان على سطح القمر أو غيرها من المحاولات التى تضيف جديداً إلى العلم وتعد من الاكتشافات والابتكارات المتميزة . وأملنا أن يكون قبولنا لفكرة أو رفضها مبنيًّا على العقل وأحكامه ، وأن نتفاعل مع العصر ونعنى بمشكلاته ونجتهد فى حلها بما يتناسب ولغة هذا العصر ، خاصة ونحن أمة تميزت ثقافتها القديمة باختيارها لوسيلة العقل [٦١] .

واحتكامنا إلى العقل فى كل أمورنا سيغير الكثير من عاداتنا : ففيما يتعلق باللغة نجد أن روح تراثنا الثقافى فى رأى د . زكى هو إيثار السكن فى عالم اللفظ على معالجة الأشياء، والفتنة

باللغة فى ذاتها [٦٢] . واحتكامنا إلى العقل يوجب علينا أن نجعل من اللغة أداة لا غاية فى ذاتها فنضيف بذلك فكراً إلى أدب . ومع أننا خطونا هذه الخطوة فيما يختص بالأدب الحديث، إلا أننا فى مجال الفكر ما زلنا ندور فى فلك الألفاظ مأثورين ببريقها ، فطالت وقفتنا فى عالمها دون عالم الأشياء .

والفكر بمعناه الصحيح هو الذى يرسم الطريق المؤدى إلى التغيير وهى حقيقة التقت عندها كل مذاهب العصر . وغايتنا المرجوة أن يكون لفكرنا العربى إسهام بناء متميز فى الثقافة المعاصرة حتى تنطلق النهضة العربية وتلحق بركب العلم والفكر المعاصر إبداعاً واكتشافاً بعد ثبات وركود . «وهذا لن يكون إلا بإسهام جاد من المفكرين الخُلَّص [٦٣] ، فعليهم رسم الأهداف ليهتدى بها السائرون» كل منهم فى مجاله ، ومن مهامهم أيضاً رصد مشكلاتنا القائمة على أرضنا بالفعل ليعالجها الناس بقدراتهم العقلية بغية الوصول إلى حلولها .

فالمهم أن نضع أيدينا على المشكلة المزمنة التى تؤرقنا ، ونضع الحلول النافعة لها ، وهذه الحلول فى رأى أستاذنا الكبير بالنسبة إلى العملية الفكرية تأتى آخر الطريق وليس أوله . على عكس الحال بالنسبة لمن يحيا حياة العمل والتطبيق ، فهى الأساس الأول الذى يعتمد عليه فى رسم الطريق [٦٤] .

ما يهمنا هو العملية الفكرية ، وهى ذات وجهين : أحدهما خاص بفكرة التعليم ذاتها ، وهى تخضع للفكرة القائلة بوجوب طلب العلم من المهد إلى اللحد ، وهو ما يؤيده الفكر التربوى المعاصر . والوجه الآخر خاص بضرورة إعادة النظر فى نظم التعليم القائمة لإصلاحها بحيث تخرج للأمة مواطنين قادرين على دفع الوطن دفعة حضارية يلحق بها عصره وما يقتضيه من إبداعات واكتشافات .

تحقيق الوجه الأول من العملية التعليمية يلزمنا فى كل مرحلة من مراحل تعليمنا بالبحث عن المعلومات المطلوبة فى نظامها ، سواء بالرجوع إلى ما كتبه السابقون أو المحدثون . فطلب العلم مبدأ نسلِّم جميعاً بضرورته ، ويجب البحث عن حفظته أينما كانوا لنقف على ما عندهم ، بينما تحقيق الوجه الثانى من المعادلة الصعبة فى العملية التعليمية يتطلب إصلاح النظام التعليمى بحيث يخرج لنا شباباً من نوع جديد لا يقف عند المقروء المحفوظ من أمهات الكتب القديمة، ولا يحاول أن يحل مشكلاتنا بنفس النهج الذى نهجه أسلافنا ، وإنما يعدِّل ويحوِّر ويضيف ويبتكر ويقدم حلولاً جديدة لمشكلاتنا العديدة .

هذا التغيير الذى ينشده مفكرنا الكبير [٦٥] للعملية التعليمية ما هو إلا ثورة فكرية [٦٦] يريد بها أن نغير من طريقة تفكيرنا شريطة أن تتم هذه الثورة بتحولات تدريجية تنقل الناس شيئاً فشيئاً من نمط فكرى قديم إلى نمط آخر جديد . وهذا الانتقال الفكرى فى رأى د . زكى ليس فى المعانى المجردة ، وإنما فى تغير المضامين التى يقصد إليها المتحدثون والمتعاملون بتلك الألفاظ العامة والمعانى المجردة ، أى : هو تحول فى المضمون وليس فى الشكل[٦٧] .

هذا التحول لن يتم إلا إذا ظهرت وقائع جديدة فى حياة الناس يستحيل تعليلها بالمبادئ القديمة مما يدفعهم إلى اصطناع مبادئ جديدة تفسر لهم تلك الوقائع ..

ومما يؤسف له أنه بالرغم من كثرة التغيرات التى ظهرت على صورة حياتنا فى هذا القرن ، والتى كانت جديرة بلفت أنظارنا إلى ضرورة تغيير نمط تفكيرنا القديم بآخر يتلاءم والمتغيرات الجديدة ، إلا أن هذه التغيرات لم تُحدث فينا شيئاً من القلق أو التوتر ، فكان ما كان فى نظامنا التعليمى : الاعتماد كله على المقروء المكتوب والتلقين وسلبية الطالب وعدم مشاركته بإيجابية فى العملية التعليمية .

وإننى لأشارك د . زكى الرأى فى أن الأمل معقود على شبابنا الواعد ، إذ يمكنه تحقيق هذا الأمل لوطنه لو أحسنا إعداده علميًا وذلك بأن يتلقى الحقيقة العلمية المعينة مقرونة بطريقة اكتشافها ، وهذا يعنى أن يتخرج الدارس وقد أضاف إلى المادة العلمية طرائق الوصول إليها ، وهذا من شأنه أن يخرج الدارس ومعه منهج العلماء ، ليس فقط فيما قد تلقَّاه من حقائق العلم ، بل فيما عساه ينشأ من مواقف جديدة يستشكل علينا حلها [٦٨] .

إذن : الحل بأيدينا ميسور إذا ما عقدنا العزم على التغيير وإصلاح حياتنا الفكرية ، والبداية تأتى من التعليم ، وإصلاحه لن يكون إلا من خلال اللغة ؛ فبها يتغير منطق التفكير ، ومنهج العمل فى ميدان التطبيق .

خامساً : الفكر العربى الجديد شكلاً وجوهراً :

لم يكن بحث د . زكى نجيب محمود فى اللغة ، وبيانه ارتباطها بالفكر وأهميتها فى حياتنا الثقافية بحثاً من أجل البحث وحسب؛ وإنما كان من أجل غاية أسمى ، ألا وهى تحديد ملامح الفكر العربى المعاصر من خلال ما ترسمه عليه اللغة من خطوط وقسمات هى منه كالمرآة بالنسبة لصاحبها . وهو بعمله هذا يضرب لنا المثل الأعلى فى إعمال العقل ، لا من أجل النظر وحسب ، وإنما من أجل العمل والتطبيق أيضاً .

الصورة العامة التى يتسم بها الفكر العربى ، كما يراها د . زكى نجيب محمود ، يشترك فى تحديد ملامحها شكلاً ومضموناً قادة الفكر الذين أجمع الرأى على أنهم صفوة مفكرينا ممن تميز إنتاجهم الفكرى بالدعوة إلى الحرية بشتى ألوانها . وهم وإن كانوا فى هذا المضمار أئمة ورواد، فقد أخذ عليهم أستاذنا الكبير عدم إمساكهم بزمام الدعوة إلى الحرية السياسية ، واكتفاءهم بالسير فى موكب الأحزاب [٦٩] .

ومن اللافت للنظر فى رأى د . زكى فى إنتاج قادة فكرنا المعاصر : ميلهم نحو التعقيل ، أى: تحكيم العقل ، والاعتماد على منطقه فى إنتاجهم ، ولهذا التعقيل وجهان مختلفان :

الأول : يغترف من المدنية الأوروبية علومها ونظرياتها العلمية ومنهجها العلمى .

والثانى : يتجه بقوة نحو إعادة التراث العربى القديم مصحوباً بدفاع عقلى يحاول أن يبرر له مكاناً من ثقافة العصر الحاضر وفكره [٧٠] .

ومع أننا فى كلا الوجهين ناقلون لفكر الغير ، فقد أفادنا هذا النقل فى أكثر من مجال لعل أهمها : توجيه أنظارنا إلى النظر إلى الجوانب الإصلاحية فى مجتمعنا نظرة عقلية علمية ، وتطوير نظام التعليم فى الأزهر والمعاهد الدينية بإضافة المواد الحديثة إلى برامجها [٧١] .

تأثرت الحركة الفكرية المعاصرة بالصحافة ، هذا التأثير وإن كان إيجابيًا فى جانب - لمسناه فيما تميز به أسلوب الكتَّاب من سلاسة وسهولة وليونة مما يتماشى مع مقتضيات الحياة اليومية- فكان سلبيًا فى جانب آخر ، وقد انعكست آثار هذا التأثير السلبى للصحافة على بعض الكتابات المعاصرة فكانت سطحية تافهة وقليلة النضج .

عصرنا كما يقول د . زكى نجيب محمود ، هو عصر التحول ، هذا التحول فى ميدان اللغة هو تحول من حضارة اللفظ إلى حضارة الأداء [٧٢] ، إذ لم يعد الاهتمام الآن فى فكرنا المعاصر موجَّهاً إلى اللغة فى ذاتها ، وما يستتبعه من وقوف عند ألفاظها ومعانيها ، وإنما الاهتمام كله موجَّه إلى ثقافة العلم المؤدى إلى العمل . والعلم وتقنياته الحديثة يترك للآلة أن تسيِّر الآلة [٧٤] . هذا العلم هو طريقنا إلى التقدم والعصرية .

يضاف إلى ذلك أن طابع عصرنا الفكرى هو العلم التجريبى بما فيه من مناهج البحث والنظر [٧٤] . وعصر هذه مقوماته ، فاللحاق بركب مدنيته الحديثة ومسايرته فى تطوره لا يكون إلا بالتسلح بالعلم ، وبالعلم وحده تُبنى الأمم .

ليس معنى ذلك أن نأخذ نتاج العلم من الغرب وحده ، ففى هذا العمل فناؤنا الحقيقى، بل علينا أن نوازن بين ما نأخذه من سوانا - عرباً كانوا أم غربيين- وأن يكون حاضرنا موصولاً بالماضى فى شريان واحد ، شريطة ألا نقبل الماضى إلا بعد أن نزيل عنه كل ما نتوهمه له من عصمة وكمال فلكل عصر ظروفه الملائمة ، وأن يكون حاضرنا أغزر من الماضى بما يضيفه العقل العربى ويستحدثه ، ويعد خلقاً جديداً له فى شتى الميادين وألا يملى علينا أحد منا ما نضيفه وما لا نضيفه ، وأن يُهيَّأ لنا المناخ الفكرى الذى تتلاقى فيه العقول وإن باعد بينها المكان [٧٥] .

هذه الصورة التى يرجو د. زكى أن يكون عليها فكرنا العربى المعاصر ، لن تكون هى الطابع المميز لفكرنا ما لم نسارع بالإصلاح الفكرى فى حياتنا وذلك بدمج عَالَمى الألفاظ والأفكار وعالم الواقع فى عالم واحد ، فيكون عالم الكلام هو جانب التخطيط لعالم العمل والتطبيق [٧٦] .

فالتخطيط السليم فى حياتنا الفكرية هو الذى يحقق الأهداف ويحول الأفكار إلى وقائع.

ولغتنا العربية جميلة بحِسِّها وجَرْسها وعذوبة ألفاظها ، وجزالة معانيها ، ولكنها أبداً لن تكون سبيلنا لتجديد فكرنا العربى إذا نحن نظرنا إليها كغاية فى ذاتها ، بل لابد أن نجعل منها أداة لنقل أفكارنا والتعبير عنها بأوضح ما يكون التعبير ليحسن الفهم ويصح التفكير. فليس المهم أن يكون اللفظ جميلاً ، وإنما الأهم أن يكون دالًّا وإن اقتضى ذلك أن نضيف إلى اللغة الجميلة لغة قبيحة ، فيتحقق لنا المراد ، وننصرف عن دنيا الألفاظ إلى دنيا الوقائع [٧٧] .

واقع فكرنا العربى المعاصر يشير ، كما يقول د . زكى ، إلى أننا فى دنيا الفكر متخلفين -وإن تقدمنا فى مجال الأدب وفنونه من قصة ومسرحية وقصيدة - لأننا إما ناقلين لفكر الغرب ، أو ناشرين لفكر العرب [٧٨] . وكلتا الحالتين أى : النقل والنشر ، لا يدفع فكراً خطوة إلى الأمام ، وإنما الذى يعيننا على العبور من التخلف إلى العصرية هو أن يكون لنا فكر جديد يجمع بين الوقفة التأملية والنظرة الواقعية للأمور . هذا الفكر فى رأى د . زكى هو الفكر الفلسفى ، لأنه لا يعدله فكر آخر فى الكشف عن روح العصر الذى قد تعين لنا أن نعرفه على حقيقته [٧٩] .

حياتنا الفكرية الراهنة ، وإن عاب عليها د . زكى فقرها فى المعرفة ، وغياب النظرة العلمية فيها ، وخلوها من ناقد الفكر [٨٠] الذى يحث قومه على متابعة المنهج الذى هو أساس الحياة الفكرية ، فإصلاحها لن يكون إلا بإصلاح التعليم بعامة والجامعى منه بخاصة. وبمزيد مطرد من الحرية ، وثقة مستمرة بالعلم وتقنياته [٨٢] ، واهتمام بالعقل وتثقيفه [٨٣] ، وثقة به وبأحكامه ،

وتنبُّه تام للهيكل الأساسى لعمليات التفكير [٨٤]، وإلمام كامل للدارسين بالمادة العلمية، وتشربهم للمنهج العلمى، وتعويل على الإطار النظرى للفكر بصرف النظر عن المضمون الجزئى له [٨٥]، وبإقناع الناس بضرورة تحطيم الجمود فى حياتنا، ففى الثبات سكون وجمود وموات وفى الحركة تغيير وتجديد ونماء.

وختاماً أقول: يا لها من متعة حقة تلك التى يحصل عليها كل من يغوص فى بحر أفكار عملاق فكرنا العربى المعاصر د. زكى نجيب محمود، وليتها طالت الوقفة لنُنعم (لنُمعن) النظر بعمق فى هذا البحر الزاخر بكنوز العلوم والمعارف ونفائس الجوهر من الرؤى والأفكار، لنغترف من فيض علمه الغزير ونتعرف على الكثير من رؤاه لمشكلاتنا وكيفية علاجها.

ولكم يصعب على كاتبة هذه السطور أن تنهى الحديث عن رؤيته لدور اللغة فى تجديد الفكر العربى، ولكنها مضطرة آسفة بحكم الظروف، وإن تجاوزت الحدود المسموح بها لكل دراسة-أن تكتفى بهذا القدر الذى وقفت عليه من قراءتها المحدودة لمؤلفاته، آملة أن تكون قد أجادت القراءة والفهم والوصول إلى لب أفكاره، وأن تكون قد أحسنت العرض والتوضيح والتحليل فى هذا الموضوع الحيوى. ولعل أهم ما انتهت إليه فى هذه الدراسة التى جاءت تحت عنوان: «دور اللغة فى تجديد الفكر العربى عند زكى نجيب محمود» هو: أن التحليل اللغوى أدى إلى ثورة فى الفكر العربى، وهى ثورة جِدُّ خطيرة فيما تستتبعه من تغيير وتجديد فى أنماط تفكيرنا، كيف لا واللغة من بنائنا الثقافى بمثابة حجر الزاوية التى عليها يرتكز البناء؟.. وإنه لمن بعد النظر وثقابة الفكر أن اتخذ مفكرنا الكبير من اللغة منطلقاً لتجديد فكرنا العربى فأطلق منها أول شرارة فى ثورة الفكر. وقد تبين لنا من خلال هذه الدراسة أن اللغة هى العمدة فى تجديد الفكر العربى، فهى الفكر ذاته، وهى التى ميزت الإنسان عما عداه من الكائنات، وهى التى أجرت فيه الحياة النابضة الحية بالأفكار والمعانى.

وإن اللغة إن فُتِنَّا بمفرداتها من ألفاظ وجمل ووقفنا عندها فى ذاتها جمدنا وأصابنا الشلل فى حياتنا الفكرية. أما إذا اتخذنا من اللغة أداة لفهم واقعنا المعاش، وركزنا الاهتمام على المضمون والجوهر دون الشكل والمظهر؛ تقدمنا.

يحسن صنيعنا إذا ما استخدمنا المنهج العلمى فى التفكير، فالعلم هو طريقنا إلى التقدم ويجب الأخذ والبدء به، والمواءمة بينه وبين الموروث والمنقول عن الأقدمين والمحدثين؛ فالجمع بينهما يحفظ توازننا، ويميز كياننا الثقافى.

وإذا كان فى إحياء التراث ضرورة ملحة للوقوف على عظمة الأجداد ، فالأهم هو انتقاء أحسن ما فيه لنستفيد منه بما يتلاءم مع ظروفنا ، وألا نقف طويلاً عنده حتى لا ننصرف عن ملاحقة العصر فى تطوره .

وواجبنا أيضاً الوقوف على فكر الغرب ، وانتقاء أحسن ما فيه للاستفادة منه فى دفع حركة التفكير دوماً إلى الإمام .. وكلها محاولات لتجديد فكرنا العربى المعاصر وبعث القوة فيه .

* * *

الهوامش :

١ - د . زكى نجيب محمود : تجديد الفكر العربى ، ص ٢-٥ ، دار الشروق ، ط٩ ، ١٩٩٣م.

٢ - التهانوى : كشاف اصطلاحات الفنون ، حققه لطفى عبد البديع ، المقدمة (ص خ) المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر ، ١٩٦٣م .

٣ - د . زكى نجيب محمود : أفكار ومواقف ، ص ١٨٨ ، دار الشروق ، ط١ ، ١٩٨٣م .

٤ - د . زكى نجيب محمود : فى تحديث الثقافة العربية ، ص ٣٩٩ ، دار الشروق ، ط١ ، ١٩٨٧م .

٥ - المصدر السابق ، ص ٢٦١ .

٦ - د . زكى نجيب محمود : بذور وجذور ، ص ١٦٨ ، ١٦٩ ، دار الشروق ، ط١ ، ١٩٩٠م.

٧ - المصدر السابق ، ص ١٧٠ .

٨ - المصدر السابق ، ص ١٧١ .

٩ - المصدر السابق ، ص ١٦٧ ، ١٦٨ .

١٠ - العمل الذى يقصده د . زكى نجيب محمود هو عمل وثيق الصلة بدنيا الصناعة بمعناها الآلى الحديث وليس بصورتها اليدوية القديمة ، والصناعة هنا قائمة على علوم وتقنيات وليست قائمة على الخبرة البشرية . انظر : تجديد الفكر العربى ، ص ٢٣٤ .

١١ - بذور وجذور ، ص ١٢ - ١٤ .

١٢ - المصدر السابق ، ص ١٢ ، ١٣ .

١٣ - المصدر السابق ، ص ١٣ .

١٤ - د . زكى نجيب محمود : هذا العصر وثقافته ، ص ١١ ، دار الشروق ، ط١ ، ١٩٨٠م.

١٥ - د . زكى نجيب محمود : حصاد السنين ، ص ٢٨٢ ، دار الشروق ، ط١ ، ١٩٩٢م .

١٦ - المصدر السابق ، ص ٢٨٧ ، ٢٨٨ .

١٧ - د . زكى نجيب محمود : الكوميديا الأرضية ، ص ٧٥٠ ، دار الشروق ، ط٢ ، ١٩٨٣م.

١٨ - د . زكى نجيب محمود : قصاصات الزجاج ، ص ١٨١ - ١٨٤ ، دار الشروق ، ط١، ١٩٧٤م .

١٩ - الكوميديا الأرضية ، ص ٢٥٦ ، ٢٥٧ .

٢٠ - الكاتب عند د . زكى نجيب محمود يعنى ألواناً مختلفة من نتاج القلم مثل الأدب بكل فروعه من شعر وقصة ورواية ومسرحية ومقالة ، وإلى جانب الأدب الخالص هناك دراسات تقع فى نقطة وسطى بين الدراسات العلمية الخالصة من جهة والإبداع الأدبى من جهة أخرى . انظر : د . زكى نجيب محمود : رؤية إسلامية ، ص ١٩٠ ، دار الشروق، ط١ ، ١٩٨٧م .

٢١ - د . زكى نجيب محمود : فى فلسفة النقد ، ص ١٣٣ ، دار الشروق ، ط٢ ، ١٩٨٣م .

٢٢ - رؤية إسلامية ، ص ١٩٩ .

٢٣ - فى تحديث الثقافة العربية ، ص ٤١٧ .

٢٤ - فى فلسفة النقد ، ص ١٣٤ .

٢٥ - رؤية إسلامية ، ص ٢٠٢ .

٢٦ - د . زكى نجيب محمود : وجهة نظر ، ص ٢٠٢ ، مكتبة الأنجلو المصرية ، ١٩٦٧م .

٢٧ - عرض د . زكى نجيب محمود عدة تعريفات للمثقف لعل أهمها : أنه ذلك الإنسان الذى لا ينشر الفكر لمجرد أنه فكر وحسب ، بل ينشره لأنه فى نظره هو الفكر الذى ينتج حياة أفضل أو أجمل . والمثقف فى رأيه يتميز عن عامة الناس بأنه هو الذى يدرك الفوارق الدقيقة الكائنة بين ظلال الفكرة الواحدة . انظر: مجتمع جديد أو الكارثة ص٣٢٣ - ٣٢٦ .

٢٨ - د . زكى نجيب محمود : فى حياتنا العقلية ص ١٤٤ ، دار الشروق ، ط٣ ، ١٩٨٩م.

٢٩ - د . زكى نجيب محمود : من زاوية فلسفية ، ص ٩٣ ، دار الشروق ، ط٣ ، ١٩٨٢م.

٣٠ - حصاد السنين ، ص ٢٢٤ .

٣١ - فى تحديث الثقافة العربية ، ص ٤١١ .

32- Gibson (Walker) : The limits of language . New York .1962 ., P . 104 .

٣٣ - فى تحديث الثقافة العربية ، ص ٢٦٢ ، ٤١٣ .

34- Supek (Ivan) : The task of Philosophy today, in philosophy and phenomenological Research, vol XXIV, September, 1963, no l, P . 119 .

٣٥ - هذا العصر وثقافته ، ص ١٠ .

٣٦ - حصاد السنين ، ص ٢٥٩ ، ٢٦٠ .

٣٧ - ليس المقصود بالفروض هنا الفروض الدينية ، وإنما الفروض العلمية بمعناها المستخدم فى مناهج البحث العلمى ، انظر : فى تحديث الثقافة العربية ص ٢٩٤ .

٣٨ - المصدر السابق ، ص ٢٩٥ .

٣٩ - تجديد الفكر العربى ، ص ٢٠٤ .

40- Brown (Roger) : Words and things, the free press of Glenco, 1958, P . VIII .

٤١ - د . زكى نجيب محمود : قصة عقل ، ص ٨١ ، ٨٢ ، دار الشروق ، ١٩٨٣م . وانظر : مجتمع جديد أو الكارثة ، تحت عنوان «المثقف الجديد» ص ٢٩١ - ٢٩٤ ، دار الشروق ، ط٣ ، ١٩٨٣م .

42- Sinclair (Angus) : The Conditions of Knowing, London, 1937, P . 113 .

٤٣ - مجتمع جديد أو الكارثة ، ص ٢٩١ - ٢٩٤ .

٤٤ - قصة عقل ، ص ٨٢ .

45- Boullatta (Issa) : Trends and issues in Contemporary Arab thought By R . Zebiri, in Bulletins of the School of oriental and African Studies, university of London, vol IV, Part 1, 1991, P . 157 .

٤٦ - قصة عقل ، ص ٢٢٤ .

٤٧ - حصاد السنين ، ص ٢٠٥ .

٤٨ - د . زكى نجيب محمود : ثقافتنا فى مواجهة العصر ، ص ٨٧ ، دار الشروق ، ط١ ، ١٩٦٧م .

٤٩ - د . زكى نجيب محمود : عربى بين ثقافتين ، ص ٢٨٩ ، دار الشروق ، ط١ ، ١٩٩٠م .

٥٠ - العلم عند د . زكى نجيب محمود مشترك بين الشعوب جميعاً أما الفكر فتختلف طبيعته من بلد إلى آخر لاختلاف التربة الثقافية فيهما . انظر كتابه «عربى بين ثقافتين» ص ٢٨٩ - ٢٩٤ .

٥١ - المصدر السابق ، ص ٢٩١ - ٣٠٤ .

٥٢ - حصاد السنين ، ص ٢٠٨ .

٥٣ - عربى بين ثقافتين ، ص ٣٠٤ .

٥٤ - المصدر السابق ، ص ٣٠٧ .

٥٥ - انظر : الجاحظ : رسالة «فى مناقب الترك» .

٥٦ - هذا ما يقوله الجاحظ ، مع أنه فى نظر د . زكى نجيب محمود ، هو الذى نقل الثقافة العربية من شعر إلى نثر تعبيراً عن انتقالها من بداوة إلى حضارة . انظر د . زكى : نافذة على فلسفة العصر ، ص ١٦٤ ، كتاب العربى ، العدد السابع والعشرون ، أبريل ، ١٩٩٠م .

٥٧ - الجاحظ : الحيوان ، ج١ ، ص ٧٥ .

٥٨ - نافذة على فلسفة العصر ص ١٧٠ ، ١٧١ .

٥٩ - الجاحظ : رسالة المعاش والمعاد ، وانظر أيضاً : نافذة على فلسفة العصر ص ١٥٩ .

٦٠ - نافذة على فلسفة العصر ، ص ١٧١ .

٦١ - المصدر السابق ، ص ١٦٢ .

٦٢ - المصدر السابق ، ص ١٩٨ - ٢٠٥ .

٦٣ - هم المفكرون الجادون المبدعون ، وإليهم أشار د . زكى نجيب محمود فى حديثه عن المفكر الأصيل .

٦٤ - عربى بين ثقافتين ، ص ٣١٠ .

٦٥ - هذا العصر وثقافته ، ص ١٠ - ١٢ .

٦٦ - يعنى إحلال مجموعة من المبادئ النظرية محل مجموعة أخرى دفعة واحدة .

٦٧ - تجديد الفكر العربى ، ص ١٧٧ .

٦٨ - عربى بين ثقافتين ، ص ٣١٨ - ٣٢٣ .

٦٩ - د . زكى نجيب محمود : قشور ولباب ، ص ١٢٠ ، دار الشروق ، ط١ ، ١٩٨٨م

٧٠ - المصدر السابق ، ص ١٢١ .

٧١ - المصدر السابق ، ص ١٢٤ .

٧٢ - تجديد الفكر العربى ، ص ٢٣٤ - ٢٣٦ .

٧٣ - الآلة فى رأى د . زكى نجيب محمود هى الحضارة وهى الثقافة .

٧٤ - قصة عقل ، ص ٧٤ ، ٧٥ . وقشور ولباب ، تحت عنوان : وجهة الفكر المعاصر ، ص١٧١ - ١٨١ .

٧٥ - ثقافتنا فى مواجهة العصر ، ص ٦٦ ، ١٣١ ، ١٣٢ ، ١٣٨ .

٧٦ - نافذة على فلسفة العصر ، ص ١٩١ .

٧٧ - المصدر السابق ، ص ٢٠٣ ، ٢٠٤ .

٧٨ - المصدر السابق ، ص ٢٠٦ .

٧٩ - رؤية إسلامية ، ص ١٧٨ .

٨٠ - بذور وجذور ، ص ١٥ - ١٨ .

٨١ - مجتمع جديد أو الكارثة ، ص ٣٣٥ .

٨٢ - أفكار ومواقف ، ص ٦١ .

٨٣ - حدَّد د . زكى الوسائل الضرورية لتثقيف العقل بما يتفق مع الحضارة الجديدة ومن بين هذه الوسائل دراسة اللغة . لمزيد من التفصيل انظر كتاب «مجتمع جديد أو الكارثة» ص ٢٩١ - ٢٩٤ .

٨٤ - بذور وجذور ، ص ١٦ ، ١٧ .

٨٥ - عربى بين ثقافتين ، ص ٢٧٩ .

٨٦ - حصاد السنين ، تحت عنوان «تغريدة البجع» ص ٢٠ - ٣٣ .

* * *

ثبت المراجع

أولاً : المراجع العربية :

١ - د . زكى نجيب محمود : تجديد الفكر العربى ، دار الشروق ، ط٩ ، ١٩٩٣م .

٢ - د . زكى نجيب محمود : حصاد السنين ، دار الشروق ، ط١ ، ١٩٩٠م .

٣ - د . زكى نجيب محمود : بذور وجذور ، دار الشروق ، ط١ ، ١٩٩٠م .

٤ - د . زكى نجيب محمود : فى تحديث الثقافة العربية ، دار الشروق ، ط١ ، ١٩٨٧م .

٥ - د . زكى نجيب محمود : هذا العصر وثقافته ، دار الشروق ، ط١ ، ١٩٨٠م .

٦ - د . زكى نجيب محمود : عربى بين ثقافتين ، دار الشروق ، ط١ ، ١٩٩٠م .

٧ - د . زكى نجيب محمود : فى حياتنا العقلية ، دار الشروق ، ط٣ ، ١٩٨٩م .

٨ - د . زكى نجيب محمود : ثقافتنا فى مواجهة العصر ، دار الشروق ، ط١ ، ١٩٦٧م .

٩ - د . زكى نجيب محمود : نافذة على فلسفة العصر ، كتاب العربى ، العدد ٢٧ ، أبريل ١٩٩٠م .

١٠ - د . زكى نجيب محمود : قصة عقل ، دار الشروق ، ط١ ، ١٩٨٣م .

١١ - د . زكى نجيب محمود : مجتمع جديد أو الكارثة ، دار الشروق ، ط٣ ، ١٩٨٣م .

١٢ - د . زكى نجيب محمود : قشور ولباب ، دار الشروق ، ط١ ، ١٩٨٨م .

١٣ - د . زكى نجيب محمود : وجهة نظر ، مكتبة الأنجلو المصرية ، ١٩٦٧م .

١٤ - د . زكى نجيب محمود : من زاوية فلسفية ، دار الشروق ، ط٣ ، ١٩٨٢م .

١٥ - د . زكى نجيب محمود : رؤية إسلامية ، دار الشروق ، ط٢ ، ١٩٨٣م.

١٦ - د . زكى نجيب محمود : فى فلسفة النقد ، دار الشروق ، ط١ ، ١٩٧٤م .

١٧ - د . زكى نجيب محمود : قصاصات الزجاج ، دار الشروق ، ط٢، ١٩٨٣م .

١٨ - د . زكى نجيب محمود : أفكار ومواقف ، دار الشروق ، ط١ ، ١٩٨٣م .

١٩ - د . زكى نجيب محمود : الكوميديا الأرضية ، دار الشروق ، ط٢ ، ١٩٨٣م .

٢٠ - التهانوى : كشاف اصطلاحات الفنون ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر ، ١٩٦٣م .

٢١ - الجاحظ : الحيوان ، ج١ .

٢٢ - الجاحظ : رسالة المعاش والمعاد .

ثانيا : المراجع الأجنبية :

23 - Boullatta (Issa) : Trends and issues in Contemporary Arab thought in Bulletin of the School of oriental and African Studies, university of london, vol IV, Parts, 1991 .

24 - Brouh (Roger) : Words and things, the free press of Glenco, 1958 .

25 - Gibon (Walker) : The limits of language, New york - co 1962 .

26 - Sinclair (Angus) : The Conditions of knowing, london, 1931 .

27 - Supek (Ivan) : The task of Philosophy Ttoday, in Philosophy and pheonomenological research, vol XXIV September no, 1963 .

الفكر العربى ومشكلة الأصالة والمعاصرة عند زكى نجيب محمود

د . أحمد محمود الجزار

تمهيد :

ليس ثمة شك فى أن المفكرين العظام هم أولئك الذين كرسّوا حياتهم الفكرية بطولها وعرضها رصداً وتحليلاً لواقع الحياة ومشكلاتها فى مجتمعاتهم بحثاً عن الحلول الملائمة لها. ولا نزاع فى أن أحداً لا يستطيع أن يقوم بهذه المهمة الثقيلة غير المفكر أو الفيلسوف ، فهما أقدر من غيرهما على رصد تيارات الفكر والثقافة التى تعمل عملها فى المجتمع . ومن هذه الاستطاعة تتعاظم مسئولية المفكر أو الفيلسوف تجاه مجتمعه فى حركة دافعة على مدارج الحضارة والتقدم.

بهذا المعيار وحده فى اعتقادى تتحدد قيمة المفكرين فى حياتهم بل وبعد مماتهم . فإن كانت أفكارهم مفصولة عن مشكلات عصرهم ، فوجودهم كعدمهم على حد سواء ، ما داموا لم يغيروا شيئاً من مناشط الحياة من حولهم . ومن ثم ففكرهم لا يغنى ولا يسمن من جوع ، ويحق حينئذ أن تموت أفكارهم حتى ولو كانوا أحياء يرزقون!! . . أما لو كانت أفكارهم من ذلك النوع الولود الذى يلتصق بالمشكلات التصاقاً من أجل سبر أغوارها وتوليد حلولها ، فحينئذ فالخلود لهم ولأفكارهم حتى ولو كانوا أمواتاً فى القبور!!

وبديهى أن هذا الوصف الأخير لا يستحقه المفكر أو الفيلسوف إلا إذا كان على وعى برسالته تجاه أمته وقضاياها ومشكلاتها المتجددة . ففى تلك الحالة يرتبط الفكر عنده بالواقع فى جدلية لا تعرف الثبات أو السكون . إذ ليس الفكر ترفاً يلهو به أصحابه كما يلهو بالكلمات المتقاطعة رجل أراد أن يقتل وقت فراغه بل إن الفكر يرتبط بالمشكلات التى يحياها الناس حياة يكتنفها العناء ،فيريدون لها حلًا ، حتى تصفو لهم المشارب [1] . .

ولا نزاع فى أن مفكرنا العملاق د. زكى نجيب محمود هو واحد من هؤلاء المفكرين العظام فى عالمنا المعاصر . وهو دون نزاع كذلك الرائد الأول للفكر الفلسفى فى عالمنا العربى، فهو أول من قدم الوضعية المنطقية بتطبيق عربى ، كما تجلى هذا فى كتابه «المنطق الوضعى» ١٩٥١م ، و«خرافة

الميتافيزيقا» ١٩٥٣م [٢] . وفضلاً عن هذا كله يعد د. زكى نجيب نموذجاً فريداً فى ارتباطه بواقع الحياة ومشكلاتها فى مجتمعه ، بل إنه فى هذا المضمار لا ينافسه أحد ، فقد نذر شطراً كبيراً من حياته من أجل تشخيص مواطن الداء وتحديد الدواء لما يجرى على أرض واقعه العربى من أزمات ، بغية أن تتبوأ أمته العربية موقع الريادة - كما كانت - على خريطة عالم الحضارة المعاصرة . وحين نقول هذا عن عملاق فكرنا العربى د. زكى نجيب فلأنه على قناعة برسالته ، فهو لا يريد أن يقف الفيلسوف من العالم من حوله عند حد التأمل فيدبر أمره فى دخيلة فؤاده ، ثم لا شىء بعد هذا ، فلو فعل هذا لكان وجوده بين الناس يساوى عدم وجوده ، لأن دنياهم لن تتغير بسبب ما قد يكون فى رأسه من فكرة أو مبدأ ولأجل هذا فهو لا يعترف بعلم لا يكون فيه قابلية التطبيق ، بل لا يدرى كيف يكون هذا العلم ؟ على حد قوله [٣] .

ويلح د. زكى نجيب محمود دوماً فى كل مؤلفاته على هذه الفكرة ، ونعنى بها ارتباط العلم بالعمل ، والفكرة بالتطبيق ، وهو لذلك كان كما يقول عن نفسه من أولئك الذين يحاولون أن يجاوزوا ميدان التخصص النظرى إلى مجال التطبيق العملى ، وإن يكن تجريبيًّا فى نظرته للمعرفة، لكنه لا يوصد بتلك النظرة التجريبية الأبواب ، بل يخرج بها إلى المشكلات العملية المطروحة على الملأ [٤] .

وإزاء عظمة جوانب الإبداع عند مفكرنا الشامخ د. زكى نجيب محمود ، والتى أضافها إلى حياتنا الفكرية والثقافية ، فلا يملك أى باحث إلا أن يختار جانباً من جوانب إبداعه، عساه أن ينجح فى تحليله . ومن ثم فقد آثرنا أن نختار جانباً بعينه وهو «الفكر العربى ومشكلة الأصالة والمعاصرة» فى محاولة منا للإبانة عن أبعادها كما كشف عنها مفكرنا الكبير فى مؤلفاته . فإن سأل سائل ولِمَ هذه النقطة بالذات دون غيرها؟؟ فالجواب نؤثر ألا يأتى منذ البداية حتى لا يكون مصادرة على المطلوب ، ولهذا يحق أن نرتب محاور بحثنا على النحو التالى:

أولاً : أهمية مشكلة الأصالة والمعاصرة عند د. زكى نجيب محمود .

ثانياً : الفكر العربى وتحديات الحضارة المعاصرة .

ثالثاً : مفهوم الأصالة والمعاصرة .

رابعاً : تجديد الفكر العربى كضرورة لتحقيق الأصالة والمعاصرة .

ولنفصِّل الكلام فى كل محور من هذه المحاور من أجل الكشف عن جوانب المشكلة وحلولها:

أولاً : أهمية مشكلة الأصالة والمعاصرة عند د. زكى نجيب محمود :

لعل أهمية هذه المشكلة بالذات عند د. زكى نجيب محمود ترتد إلى ما آلت إليه حياتنا الفكرية والثقافية . فاللافت للنظر أن واقعنا الفكرى والثقافى فى القرون الثلاثة الماضية ، والتى امتدت من القرن السادس عشر إلى القرن التاسع عشر تمثل عصراً مظلماً ، امتد ظلامه ليجعل كل أفراد الأمة العربية وكأنهم عجينة بشرية - كما يقول رائدنا العظيم زكى نجيب محمود - تجانست أجزاؤها جهلاً وخرافة[٥] . ولا شك فى أن مصدر الجهل والخرافة يرتد إلى طبيعة الفكر الذى ساد حياتنا فى تلك الفترة ، فقد كان أضعف أجزاء البنيان الثقافى عندنا ، ولا شك كذلك فى أن الوهن أو الضعف إذا كانت الفكرة موطنه ، فقد تحتم أن تسرى هذه العلة فى سائر الأجزاء المكونة لبنية كل مناشط الحياة الإنسانية ، وحينئذ يحدث التخلف والانحطاط[٦] .

ولما كان هذا هو حالنا الفكرى والثقافى ، فقد أصبح همًّا من الهموم التى هزت عقل وكيان مفكرنا العظيم د. زكى نجيب محمود ، فهو يحس إحساساً لا حد له بقضايا أمته ومشكلاتها. وهو يرى أن واقعها الحالى يمثل ردة - إن جاز هذا التعبير - لما كانت عليه فى الماضى . فإذا صح أن الأمة الناهضة ، هى التى تشعر بذاتها وتعبر عن ذاتها وتُشعر غيرها فى الوقت نفسه بذاتها ، فليس هناك أمة شهدها التاريخ -كما يقول مفكرنا العظيم- قد حققت هذه الجوانب الثلاثة بأوضح مما حققته الأمة الإسلامية فى ازدهارها الحضارى[٧] . ولقد كانت تلك الحقيقة التاريخية لحضارة أمته الغابرة ، هى الشرارة التى خطرت إليه فى لحظة من لحظات تأمله المتفرد فى أواخر الستينات ، فكانت أولى محاولاته التى أسماها : تجديد الفكر العربى[٨] . فقد هاله ما وقع لأمته ، ومن ثم كانت دعوته ، وهى دعوة يريد فيها للمواطن العربى أن يولد (ولادة جديدة) يتخطى بها تلك الفترة المنكودة إلى حيث أسلاف تركوا على درب الحياة مواقع أقدام لن تمحوها رياح ، ثم يجاوز هؤلاء الأسلاف أنفسهم بجديد يساير به ركب العصر الذى يعيش فيه . .[٩] .

وحين يصبح التخلف هو نصيبنا الآن بينما التقدم هو نصيب غيرنا ، فقد صار لزاماً أن يكون الجمع بين الأصالة والمعاصرة مشكلة فعلاً . بل لعلها لهذا السبب أعسر المشكلات الثقافية وأشدها تعقيداً للبلاد الناهضة ، ونحن منها ، لكنها مشكلة غير واردة بالقطع فى البلاد المتقدمة[١٠] . ومن ثم فإن دور المفكر الحقيقى الذى يلتزم بقضايا مجتمعه وتؤرقه همومه يحتم عليه أن يلتفت إلى هذه المشكلة ، ما دامت هى مشكلتنا نحن . وهذا يعنى أنها مشكلة حضارية

فى المقام الأول بالنسبة لنا . وليست كذلك للبلاد المتقدمة ، لأن الحضارة العلمية الجديدة وليدة تلك البلاد انبثقت عن عقول رجالها وقلوبهم ، ولهذا فقد جاءت حياتهم موصولة بماضيهم صلة طبيعية[١١] .. وبديهى - ما دام الأمر كذلك - أن تكون هى مشكلة المشكلات بالنسبة لفكرنا العربى .

وفضلاً عن هذا كله ، فإن طرح هذه المشكلة بالذات يمثل أمراً له دلالته بالنسبة للدكتور زكى نجيب محمود ، فلقد أتيحت له حياة ثقافية رفيعة المستوى امتدت -كما يذكر- من شبابه الباكر حتى منتصف العقد التاسع من عمره ولقد لبثت حياته طوال هذه السنين مفتوحة النوافذ على الثقافتين الغربية والعربية معاً ، وإن اختلف أسلوب التلقى لهاتين الثقافتين مرحلة بعد مرحلة من مراحل عمره[١٢] ..

ومثل هذه الثقافة الجامعة بين الثقافتين ، الغربية التى تمثَّلها وهضمها أحسن ما يكون الهضم ، والعربية التى حصَّلها ولا يزال يحصِّلها ، قد مكنته ولا شك من المقارنة الصحيحة ، وهى أيضاً التى جعلته يعكف منذ الستينات على الاهتمام بهذه المشكلة، نعنى مشكلة الأصالة والمعاصرة . ومنذ أن أصدر كتابه العظيم «تجديد الفكر العربى» عام ١٩٧٠م ، وهو يتابع المضى فى هذا الاتجاه ، ويكفى أن أخرجت له المطبعة أكثر من عشرين كتاباً ، تدور كلها -كما يقول- حول هذا الموضوع الواحد ، وهو البحث عن الرؤية الجديدة وكيف تُنسج[١٣] ، ولعل هذا أبلغ دليل على أهمية طرح هذه المشكلة عنده .

ثانياً : الفكر العربى الراهن وتحديات الحضارة المعاصرة :

هل يمكن القول إن الفكر العربى الراهن يعد فكراً عربيًّا معاصراً ؟؟ إن طرح هذا السؤال من الأهمية بمكان ، وسبب هذه الأهمية يكمن فى أن فكرنا العربى لو كان مسايراً لروح العصر وحضارته لكان حينئذ فكراً معاصراً ، ولما أصبح أمر معاصرته حينئذ هو المشكلة ، وإنما تكون المشكلة حينئذ هى ضرورة احتفاظه بأصالته . لكن واقع فكرنا العربى ليس كذلك ؛ ومن ثم صارت مشكلة الأصالة والمعاصرة هى مشكلة المشاكل بالنسبة لفكرنا العربى ؛ ولهذا يقتضى المقام أن نفصِّل القول فيما أوجزناه وصفاً لفكرنا العربى .

ويتعين علينا بادئ ذى بدء أن نؤكد أن كل ما يكتب بالعربية لا يُعدُّ فكراً عربيًّا ، من حيث إن الفكر لا تتحدد قوميته باللغة التى كتب بها ، بل الفكر يُنسب إلى قومية منتجه كائنةً ما كانت اللغة التى استخدمها ذلك المنتج فى التعبير عن فكره[١٤] .

وقد يبدو الأمر غريباً للوهلة الأولى ، لكن الغرابة سرعان ما تزول ، إذا ما تبينا أن طابع الفكر -أى فكر- هو ما يجعله معبراً عن الحضارة التى أنتجته ، بغض النظر عن اللغة المكتوب بها . وعلى هذا فالفكر العربى ليس عربيًا نسبة إلى لغته العربية ، وإلا لو كان كذلك لتعين علينا إذا ما نقلنا إلى اللسان العربى شكسبير من إنجليزيته أو راسين من فرنسيته ، أن يصبح الأدب المنقول إلينا حينئذ عربيًا ، بسبب الثوب العربى الذى ألبسناه إياه ، تماماً كما لا يصح للرجل من الإنجليز أو الفرنسيين أن يكون أعرابيًا إذا ما لبس العباءة العربية [١٥] . وعلى هذا يصح القول أيضاً أن الفكر العربى لن يكون عربيًا إلا بأن ننحّى منه كل ما هو منقول عن غير لغتنا العربية . هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى -وهى الأهم- فينبغى أيضاً أن ننحّى من فكرنا العربى كل قديم منشور لأنه ليس فكراً معاصراً بطبيعة الحال [١٦] . فإذا وضعنا هاتين النقطتين فى الاعتبار ، فحينئذ يصح أن ننظر فيما تبقى من فكرنا العربى لنرى ما فيه من طابع الأصالة من جهة وما فيه من طابع المشاركة لحضارة العصر وثقافته من جهة أخرى .

فإذا عدنا ثانية إلى سؤالنا الذى طرحناه ، فإن الجواب عنه يلزمنا أن نكشف النقاب عن روح العصر وحضارته بوصفنا ننتسب إليه زمانيًا وتاريخيًا ، ومن حيث إن هذه النسبة تحتم علينا حضاريًا أن نشارك فيه ، بما نبدعه من فكر وعلم وثقافة ..

إذن : فما الذى يفرق عصرنا هذا وحضارته عن العصور التى سبقته؟

يمكننا القول دون مبالغة أن أبرز ما يميز عصرنا الراهن بطابعه هو العلم التجريبى ، وما يتبعه من منهجية فى البحث ودقة فى النظر وتحديد الأهداف [١٧] . ومن هنا يمكن القول عن عصرنا هذا إنه عصر علمى من الرأس إلى أخمص القدم [١٨]. وكان لزاماً أن يجىء هذا العصر على هذه الصورة لأن العقل فيه قد أصبح حَكَماً فى كل شىء ، فعن طريقه أدرك الناس كيف تعمل الطبيعة ، وكيف لا يتأتى لهم عن غير طريقه معرفة القوانين الطبيعية التى انتهكوها بجهلهم أو بتغيُّب عقولهم [١٩] . وهذا صحيح ، من حيث إن العلم بكل ضروبه نشاط عقلى خالص [٢٠] .

ولقد كان من نتيجة العلم بوصفه إبداعاً ومن التكنولوجيا المصاحبة له بوصفها اختراعاً، أن أصبحت الحضارة المعاصرة حضارة قوامها العلم والتكنولوجيا معاً . وهو الأمر الذى جعل منها حضارة مادية فى أساسها . لكن هذا لا يعنى فى الوقت نفسه أنها لا تترك للإنسان المعاصر أن يرتفع بوجدانه ويكشف عما يعتمل فيه من أحاسيس ومشاعر فى صورة أخرى غير

العلم . ومن هنا فقولنا عن هذه الحضارة المعاصرة أنها علمية ، لا ينفى أيضاً أن الإنسان فيها يلجأ فى دنيا الأدب والفن إلى ضروب يتحلل فيها من روابط المنطق ، ليزيح عن ظهره صرامة العلم ومنطقه ولو لبضع ساعات ليستريح [٢١] .

ومن المهم التوكيد على هذه الناحية فى وصف حضارة عصرنا ، فقد استقر فى الأذهان أنها حضارة مادية محضة لا محل فيها للروح أو الوجدان وهذا افتراء على هذه الحضارة فهى حضارة نتيجة العقل ، ونتيجة الروح الذى يتصل بالعقل فيغذيه وينميه ويدفعه إلى التفكير [٢٢] . وعلى هذا فإن كان من الحق أن الحضارة الأوروبية عظيمة الحظ من المادية ، فكذلك من الكلام الفارغ والسخف الذى لا يقف عنده عاقل كما يقول عميد أدبنا العربى طه حسين أن يقال أنها قليلة الحظ من هذه المعانى التى تغذى الأرواح والقلوب [٢٣] .

وهنا يصبح السؤال الذى يطرح نفسه هو :

هل أخذت الأمة العربية بروح هذه الحضارة التى وسمت العصر كله بطابعها؟ .. وهل انعكست مشاركتها فى روح هذه الحضارة على ما أنتجته من فكر و علم وثقافة؟؟

الجواب عن هذا أن اللافت للنظر فى فكرنا العربى إزاء هذه الحضارة المعاصرة ، يكشف أننا لم نتبين بعد حقيقة هذه الحضارة على وجهها الصحيح ؛ ومن ثم تباينت وجهات نظرنا بإزائها. وقد يكون الأمر الحقيقى الذى يصور موقفنا منها هو التخبط الفكرى فى كل ما يُنسب إلى هذه الحضارة ؛ حيث يمكن القول إن الفجوة بين الوهم والحقيقة إنما تبلغ أوسع مجالاتها كلما تعرَّض متحدث أو كاتب لحضارة هذا العصر الذى كان ينبغى أن يكون عصرنا من الناحية الفكرية والثقافية ، كما هو عصرنا بالفعل من حيث موقعه وموقعنا منه [٢٤] .

لكن الإنصاف يقتضى القول أن موقف المعاصرين منا نحن العرب من حضارة العصر لم يكن هو عين موقف أسلافنا وهو أمر يثير الدهشة والعجب معاً . فإذا أمكن أن نرتد إلى تاريخنا الفكرى القديم لما وجدنا موقف العربى القديم من الحضارات التى تزامنت مع حضارته هو نفس موقفنا الآن من حضارة عصرنا . فلقد كنا فعلاً بناة حضارة وثقافة واستطاع أسلافنا العرب أن يبدعوا حضارة جديدة بما استعاروه من الفرس واليونان والرومان [٢٥] . الأمر الذى يعنى أن العربى القديم لم يفته أن يأخذ بكل أسباب الحضارة من غيره ، فى الوقت الذى يبنى هو فيه حضارته ، فلم يمتنع عن أن يأخذ من الفرس واليونان والرومان، مع أنهم لم يكونوا مسلمين ، ولكن أسلافنا لم يتحرجوا من ذلك الأمر ولم يرفضوه [٢٦] .

لكن هذا الموقف العربى القديم من حضارة الأمس ليس هو موقفنا اليوم ، إذ بينما كان العربى القديم كلما جاءته حضارة من خارج حدودنا لا يلبث أن يتشربها بشخصيته المستقلة ، بل إنه سرعان ما يتفوق فيها تفوقاً يضعه فى مكان الريادة ، فإن موقف العربى المعاصر ليس كذلك أمام هذه الحضارة المعاصرة الوافدة [٢٧] .

فأكثرنا اليوم قد وقع فى ظنه أن مشاركتنا فى حضارة العصر تقطعنا عن ماضينا ، وبالتالى تفقدنا أصالتنا . وذلك عين الضلال ، لأن مسألة الماضى وعلاقتنا به هى اليوم فى مقدمة المشكلات التى تتطلب منا النظر الجاد أكثر من أى وقت فى كل مراحل تاريخنا [٢٨] . وعلى هذا فما دامت حضارة عصرنا اليوم تقوم على دعائم جديدة نحن فى أمس الحاجة إليها فإن عزوفنا عن المشاركة فيها بات أمراً يحتاج إلى تعديل فورى إن أردنا التقدم واللحاق بالعصر . وليس فى الأمر غرابة لأن الحضارة التى نواجهها اليوم هى حضارة العصر ، وإذا أهملناها كنا - كما يقول رائد فكرنا العظيم د. زكى - كناطح صخرة ليوهنها . وإذا نحن انغمسنا فى غمارها بغير حساب كنا كمن ألقى بشخصه فى العباب ليهلك . والسؤال الملح علينا هو : ماذا نحن فاعلون؟.. [٢٩] .

إن الموقف الذى يفرض نفسه اليوم يحتم علينا أن نشارك فى هذه الحضارة بكل ما أوتينا من جهد وإبداع . ولابد فى الوقت نفسه من أن ينعكس هذا الموقف الجديد على فكرنا العربى الراهن فيما يتناوله من مشكلات فرضتها الحضارة المعاصرة بما فيها من علم وتكنولوجيا . ومن هنا فمشكلات أسلافنا القديمة لم تعد هى مشكلاتنا اليوم نحن الخلف ، فقد نشأت لنا صراعات فكرية جديدة تولدت عن ظروف العصر ومناخه ، ولعل أهم هذه الصراعات الفكرية التى عانيناها فى أوائل القرن الماضى ولا نزال نعانيها فى حدة حتى الآن هى طريقة اللقاء الذى نوائم فيه بين علوم حديثة شاءت تطورات التاريخ أن تظهر فى أوروبا وأمريكا من جهة وبين تراثنا الفكرى من جهة أخرى [٣٠] .

فإن أردنا أن نتبين حجم هذه الموائمة التى ينبغى أن تتم بين حضارة العصر وبين تراثنا الفكرى وجدنا أن الشوط لم يزل بعيداً ؛ فبالرغم من الجهود المخلصة التى بذلها رواد نهضتنا الحديثة كالطهطاوى ومحمد عبده وأحمد لطفى السيد وطه حسين ، إلا أن الولادة الجديدة التى ننشدها لفكرنا العربى لم تزل -كما يقول د. زكى نجيب - بعد قرن ونصف قرن فى حالة من العثار والفوضى تحجب عن الأعين الفاحصة وضوح الرؤية [٣١] .

والشطر الأخير من عبارة مفكرنا العظيم له دلالته ، فتخبطنا الفكرى يرتد إلى أننا لم نكن جميعاً على خط فكرى واحد ؛ إذ لو كنا كذلك لكانت رؤيتنا واحدة ولأمكن حينئذ أن يكون اتجاهنا موصوفاً بوضوح القصد والعمل ، لكن الواقع بخلاف ذلك «فقد اضطربت صفوفنا وانقسمنا مجموعات أشتاتاً ، كل منها ترى خطأ فيما تراه الأخرى صواباً ، وهى مجموعات ما تزال إلى يومنا هذا بعد قرن ونصف قرن مشتتة الفكر متفرقة الرأى تتباين وهى متجاورة تباين الألوان فى الطيف . .» [٣٢] .

فإذا مضينا نتحسس الطريق لنكشف ذلك التباين العجيب فى رؤيتنا المضطربة إلى حضارة العصر وجدنا أطرافاً ثلاثة : وأول طرف منها يمثل موقفاً متطرفاً إزاء هذه الحضارة الوافدة من أوروبا ، ولهذا فأصحابه يجزعون من تلك الثقافة أشد الجزع ، ويرونها ثقافة دخيلة على حضارتهم ، وغاية أصحابها التى لا غاية لهم سواها هى التسلُّط والسيطرة عليهم . وإزاء هذا الموقف لا يملكون إلا الاتجاه بذواتهم صوب التراث العربى ؛ حتى ليكتب الكاتب من هذه الجماعة وكأن عشرة قرون أو اثنى عشر قرناً لم تذهب من عمر الزمان ، وكأنما الأرض لم تعد هى الأرض ولا السماء هى السماء [٣٣] .

ولو أن هذا الموقف المتطرف من حضارة العصر وثقافته هو موقف المفكرين فى عالمنا العربى لهان الأمر ، وإنما المؤسف أنه قد امتد إلى الأمة الإسلامية بكل أقطارها ، وقد نجم عنه دعوة تسرى فى جماهيرها بأن توصد أبوابها وتصم آذانها عن حضارة العصر باعتبارها غزواً ثقافيًا . وهو موقف غريب ، لأننا فى الوقت الذى ننظر فيه إلى هذه الحضارة على هذا النحو ، نجد أنفسنا مرغمين إرغاماً بضرورة الحياة أن نأخذ من العصر علومه وما نتج من تلك العلوم ، لكنه أخذ المتسول لا أخذ المشارك بجهده [٣٤] .

لو وصل موقفنا العدائى ، المتسول لحضارة العصر ، عند هذا الحد لهان الخطب ، لكننا وللأسف وضعنا أنفسنا فى موقف متناقض فعلاً ، ففى الوقت الذى لا نشارك فى هذه الحضارة إلا مشاركة سلبية باستهلاكنا لمخترعاتها دون المساهمة والإبداع فى بنائها ، نعود فنسبُّ أهل هذه الحضارة بكل ما وسعته اللغة من صفات التحلل والتهتك والرجس والفسق والدنس ، وكأن الناس هناك - كما يقول عميد فكرنا العربى د. زكى نجيب - يعيشون فى مواخير الدعارة!!! [٣٥] .

وكان من الممكن أن يستحق الغرب كل هذه اللعنات منا لو رفضنا حضارتهم تماماً علماً وتطبيقاً . لكن الحاصل خلاف هذا تماماً ، الأمر الذى يعكس تناقضاً لا مراء فيه . وفضلاً

عن هذا -وهو الأهم - فإن موقفنا الرافض لهذه الحضارة يكشف عن فهم خاطئ للعلاقة الصحيحة بين الماضى والحاضر فى حياة كل أمة . فالوضع الطبيعى أن تكون هذه العلاقة علاقة اتصال وليست علاقة انفصال . لكننا لم نكن من أصحاب هذا الفهم الطبيعى للعلاقة بين الماضى والحاضر ، وتوهمنا أن مشاركتنا فى حضارة العصر تعنى التنصل من ماضى الأسلاف. والسبب أننا خلعنا عليهم قداسة ، وجعلنا لأفكارهم نفس القداسة كذلك . وكان من جرَّاء هذا الفهم الخاطئ أن جاء تصورنا للماضى مفصولاً عن الحاضر ، مع أن الماضى ليس جثة ميتة موضوعة فى تابوت ، وعلينا نحن أبناء الحاضر أن نحافظ على هذا التابوت فى المتحف، بل هو أقرب إلى الرافعة التى نزحزح بها الأثقال الراسخة لتتحرك[٣٦] .

هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى - وهى الأهم أيضاً - فإن موقفنا الرافض لحضارة العصر ، يتنافى كذلك مع الفهم الصحيح لمفهوم العلم فى ديننا الإسلامى . فإذا كانت حضارة العصر تستند فى المقام الأول إلى العلم ، بوصفه دعامتها ، فإن للعلم مكانة لا جدال فيها فى الإسلام ، بل إن ماضينا أيضاً يكشف عن دور لأسلافنا لا يمكن إنكاره فى هذا المجال . لكن الحاصل منا لم يكن كذلك فقد توهَّم أصحاب هذا الموقف منا والرافض لحضارة العصر أن ثمة تناقضاً بين أن يكون المرء مسلماً بعقيدته ، وأن يكون فى الوقت نفسه ساعياً إلى ما يسعى إليه أهل الغرب من إيجاد لعلم جديد ثم إقامة حضارة جديدة تستند إليه [٣٧] .

والواقع أن هذا التناقض يمثل تناقضاً مزعوماً فى حضارتنا العربية ، ذلك لأننا لو أخذنا فى الاعتبار أن الإسلام يمثل ركيزة من الركائز المكوِّنة لماهية هذه الحضارة ، وأنه لايعادى العلم بل ينصره تبينًا على الفور خطل هذا الزعم وتناقضه من أساسه ، لأن الإسلام لن يقف عثرة فى سبيل المدنية[٣٨] .

ومن هذه الحيثية لم يغفل أسلافنا أهمية الأخذ بالعلم ومنهجه ، حتى إنهم كلما توسعوا فى العلوم الدينية - كما يقول الإمام محمد عبده (ت ١٩٠٥م) - توسعوا فى العلوم الكونية، وضربوا الزمان بسوط العزة ، على حد قوله [٣٩] . ومن ثم فلن نعزَّ عزَّهم فعلاً كما يقول المفكر الجزائرى ابن باديس (ت ١٩٤٠م) إلا إذا فهمنا الدين فهمهم وخدمنا العلم خدمتهم[٤٠] .

لكننا للأسف أهملنا شأن العلم وارتضينا طريق الجهل والخرافة فتخلفنا فى الوقت الذى تقدم فيه غيرنا ، ومن هنا فلو أن الأمة الإسلامية اليوم على مثل قوتها الأولى ، لكانت حقيقة - كما يقول د. زكى نجيب - هى التى ملكت زمام عصرنا هذا بكل ما فيه من علوم وتقنيات[٤١].

فالمأزق الذى يعانيه الفكر العربى يرتد إلينا نحن ولا يرتد بأى حال من الأحوال إلى أسلافنا أو إلى أصول ديننا الحنيف . فلا نحن مضينا كما مضى الأسلاف ، ولا نحن فهمنا ما جاء فى الإسلام -فى شأن العلم خاصة- كما فهموه . والنتيجة أننا اليوم نقف من تلك الحضارة موقفاً عجيباً وغريباً ، هو موقف المتسول الذى يأكل ما لذ وطاب ، ثم لا يلبث بعد أكله أن يسب أهلها بكل اللعنات والأوصاف ؛ ومن ثم لم تعد لنا مشاركة إيجابية وفعالة فى كل مكونات الحضارة ، ما دمنا قد أهملنا أصلها الأصيل وهو العقل والعلم الذى يمثل ضرباً من ضروبه . ولهذا لم نخلق شيئاً واحداً جديداً فى الأدب أو العلم أو الفلسفة أو الفن[٤٢]. وتلك كلها ما هى إلا مكونات الحضارة ، والتى ينبغى أن نشارك فيها بنصيب يتساوى مع أصالتنا ومجدنا التليد فى مسيرة الحضارة الإنسانية .

وإذا كان هذا هو شأن الموقف العربى الأول ، والذى ناصب حضارة العصر العداء ، فكان بذلك موقفاً موصوفاً بالتطرف ، فإن الأمر ينسحب على الموقف الثانى أيضاً بوصفه موقفاً متطرفاً ، وإن جاء فى اتجاه مضاد . وتفصيل هذا الموقف ما تمخَّض عنه موقف البعض منا نحن العرب من حضارة العصر وثقافته . فقد تلقَّف البعض هذه الحضارة الغربية بلهفة وإعجاب بلغت حد الانحياز التام لها على حساب حضارتهم العربية ، وكانوا فى فرحتهم بهذه الحضارة الجديدة أشبه ما يكونون بموقف الأطفال فى فرحتهم باللعب والهدايا ، يقلِّبونها ولا يحللونها ، ويلمسونها من السطح ولا يتعمقونها . .[٤٣] .

فالموقف الثانى -إذن- موقف متطرف ، وعلة تطرفه ترتد إلى ذوبانه التام فى حضارة الغرب إلى حد الاندماج الذى لا يجعله على استعداد لأن يرتبط بماضيه العربى الأصيل ؛ ومن ثم لا يكون حينئذ معبراً عن الأصالة والمعاصرة على وجهها الصحيح ، لأن طرفاً من طرفيها صار معدماً وهو الأصالة . ولا يغير من الأمر وجود طرفها الثانى وهو المعاصرة ، وهو عين ما وقع فيه أصحاب الموقف الثانى فهم مع فرحتهم بالحضارة الجديدة وثقافتها يفزعهم أن يُذكر لهم شىء عن تراث عربى ينبغى أن يُبعث ليحيا بنا ولنحيا به . . .[٤٤] ؛ ومن ثم يحق القول فى شأن هؤلاء أن موقفهم الإيجابى من الحضارة محمود لكن تنصلهم من الماضى مذموم .

والواقع أن الموقفين معاً لم يصلا إلى الغاية التى ينشدها مفكرنا الكبير د. زكى نجيب محمود لفكرنا العربى ؛ ولهذا لم يسلم أصحاب الموقفين معاً من نقده ، بل إن موضوعيته وأمانته العلميتين جعلته من منطلق مسئوليته تجاه أمته لا يتردد فى الاعتراف بأنه فى حياته المبكرة قد

وقع أسيراً للموقف الثانى على الرغم من تطرفه ، فقد استقر فى ذهنه كما استقر فى ذهن المثقفين والمفكرين فى تلك الفترة فى الأربعينات أن أوروبا هى العالم كله من مبتدئه إلى منتهاه كما يقول، ومن ثم صار فكرها هو الفكر الإنسانى دون سواه [٤٥] . وما دام هذا هو شأن حضارة أوروبا وفكرها الذى لا يعادله فكر آخر ، فقد استقر فى ذهنه أنه لا طريق إلى حياة جديدة لأمته العربية إلا بأن تندمج فى الغرب اندماجاً شاملاً [٤٦] ؛ لأنه الحضارة التى تتيح لأصحابها السيادة على الطبيعة ، من حيث هى حضارة العلم والإبداع ، ولأجل ذلك كانت هى حضارة العصر وحده، وكان أَوْلَى بالتالى أن تكون حضارتنا [٤٧] .

لكن وجهة نظر عملاق فكرنا العربى د. زكى نجيب السابقة فى الفترة الأولى ، سرعان ما تعدلت فى مرحلته الثانية . وليس فى التعديل ما يدعو إلى الدهشة والإدانة ، بقدر ما يحمل على الإعجاب وحمد الأمانة ، وهو موقف المفكرين العظام حين يعدلون عن الرأى الذى اتخذوه إذا ما ظهر لهم ما يوجب عليهم أن يغيروه . وحينئذ فلا يكون فى التحوُّل ما يعيب أحداً إلا من يتشبث برأيه حتى لو ظهر له بطلانه [٤٨] . وهو الأمر الذى حدث بالفعل لمفكرنا الكبير د. زكى نجيب ، إذ لم يغير رأيه بين يوم وليلة بل بعد رحلة طويلة مع التراث بحثاً وتنقيباً - كما أسلفنا القول - بغية أن يحقق هذه المهمة التى تشكِّل همًّا من همومه، وهى أن تكون أمته موصولة بماضيها غير مقطوعة به عن حاضرها وموصولة بحاضرها بحيث يأتى فكرها موصوفاً بأنه عربى بحت من ناحية ومعاصر بحق من ناحية أخرى [٤٩] . ومن هنا جاءت محاولاته المتأنية والمتوالية بداية من الستينات ، انعكاساً صادقاً لتلك الدعوة التى يحملها بصدق وبشجاعة منقطعة النظير مع أبناء جيله العظام .

أما الموقف الأخير الذى وقفه من حضارة الغرب وثقافته ، فهو موقف يصح أن يكون موصوفاً بالوسطية فى مقابلة الموقفين السابقين ، لأن أصحابه يأخذون بطرف من هنا وبطرف من هناك بنسب متفاوتة ؛ ذلك لأن منهم من يقبل الغرب كله والتراث كله فى آنٍ واحد ، على اعتبار أن الجمع بينهما أمر ممكن على نحو ما صنع العقاد . والبعض الآخر يقبل الغرب كله وبعضاً من التراث دون بعض على نحو ما صنع طه حسين . ومنهم من يفعل العكس فيقبل التراث كله وبعضاً من الغرب دون بعض على نحو ما فعل الإمام محمد عبده. وهناك من غير هؤلاء من يجرى تعديلاً فى الجانبين معاً -التراث والغرب- كما فعل أحمد أمين وتوفيق الحكيم . وهناك غير هؤلاء جميعاً من يرفض الجانبين معاً [٥٠] .

ومن الجلىِّ أن هذه المواقف الثلاثة السابقة تمثل خليطاً عجيباً من الرؤى ، لا يحمل فى طياته تجانساً لما يجب أن يكون عليه موقف الإنسان العربى المعاصر بإزاء حضارة العصر ومشكلاته المتجددة. وهو موقف يحتم عليه أكثر من أى وقت مضى أن يعيد النظر فى فكره القديم بحيث يجعله متوافقاً مع حضارة عصره التى يعيش فيها وينعم بثمارها تارة وتؤرقه بعض مشكلاتها تارة أخرى .

بيد أن هذه العملية لا تعنى التنكر للماضى رغبة فى الاستئثار بالحاضر لأن مقصودها على وجه التحديد هو ضرورة تجديد الفكر العربى تجديداً يحفظ له أصالته بوصفه نتاجاً لحضارة ذات هوية متميزة عن غيرها من الحضارات . وفى الوقت نفسه يجعله معاصراً إذا ما أمكن لأصحابه الإسهام الإيجابى فى حضارة العصر . ومن هنا فالسؤال الذى يتعين الإجابة عنه أولاً هو : ما المراد أصلاً بالأصالة والمعاصرة ، ما دام الفكر العربى المعاصر فى حاجة ملحة إليهما أكثر من أى وقت مضى؟

ثالثاً : مفهوم الأصالة والمعاصرة :

ينبغى أن يكون واضحاً من البداية أن مفهوم الأصالة لا ينصرف فى معناه إلى الكلمة التى تلوكها بعض الألسنة اليوم ، وما أكثرها ، تحت اسم «إحياء التراث» سواء تعلَّق هذا الإحياء بطبعه أو تحقيقه . وسبب هذا فى اعتقادى أن التراث يتفرع عن مفهوم الثقافة ، وتلك بدورها لا تعنى الاستنارة واتساع جوانب المعرفة ، بل تعنى ذلك الكل المعقد المتشابك من الأنظمة التى تتضمن كل أساليب الحياة الإنسانية بجانبيها المادى والروحى، والتى ينتج عنها ذلك الرصيد الكلى للفاعلية الإنسانية فى مرحلة معينة من مراحل تطور أية أمة من الأمم . وإذا كان ذلك كذلك فيتعين علينا بالتالى أن نفهم أن فى التراث جانبين، أولهما قد يظل ثابتاً ولا عيب فى ذلك لأنه يشكل ثقافة هذه الأمة ، ويمثل خاصية من خصائص حضارتها ، وثانيهما قد يتعين على هذه الأمة أن تعدِّله أو تتجاوزه لأنه لم يعد ملائماً لها فى تلك الفترة .

وفى ضوء هذين الجانبين فإن الصلة قد تصبح موجودة بين إحياء التراث ومفهوم الأصالة، لكنها لا تعنى أيضاً أن الأخيرة هى عين الأولى ، اللهم إلا إذا جاءت بالمفهوم الذى أوردناه آنفاً . ففى هذه الحالة لن يكون إحياء التراث مرهوناً بطبع كتاب اصفرت أوراقه مع كتاب ابيضت منه تلك الأوراق ، ثم نتوقف عند هذا الحد ونتوهم أن هذا هو الإحياء ، وما هو فى الحقيقة بإحياء[٥١].

ولا يعنى هذا - بالطبع - معاداة لطبع كتب التراث أو تحقيقها ، وإنما يعنى ما سبق أمراً واحداً ، هو ألا يستقر فى الأذهان أن التراث بجملته وتفصيله هو بعينه مفهوم الأصالة ، بوصفه تلك العلاقة التى تربطنا بماضينا ، شريطة أن يجىء هذا الربط معيناً لنا فى الحاضر ، وإذا لم نفهم الأصالة بهذا المعنى بالذات فلن نفعل شيئاً ذا قيمة إذا ما تصدينا لعملية إحياء التراث على هذه الصورة ، اللهم إلا أننا قد نقلنا فقط من خزائنه الخشبية إلى جماجم رؤوسنا نصًّا بنص ، ومن ثم فلن تجدى هذه العملية جدواها فيما ننشده . لا ، هذه الرؤوس - كما يقول د. زكى - لم تُخلق لتنافس هذه الخزائن [٥٢] .

ولو حصل وتعاملنا مع التراث بهذه الكيفية لكان علينا أن نتحسر على أنفسنا فى تلك الحياة ما دمنا لم نضف جديداً إلى ما قاله الأسلاف ، وما كان أَوْلَى بنا فى هذه الحالة أن نخلع على من تركوا هذه الكتب والمخطوطات من الأسلاف آيات التقدير والإعجاب[٥٣] . والسبب أنهم تركوا زاداً يكشف عن إبداعهم فى ضوء مواقف عصرهم ، أما نحن فقد اكتفينا بالنقل دون الإبداع حتى لو لم يكن للنقل فائدة تُذكر فيما يجرى فى دنيانا من مشكلات وفى عصرنا من تحديات .

ومن المهم أن نعيد التأكيد على هذه المسألة -مسألة إحياء التراث- فكثيراً ما ظُلِمَ مفكرونا العظام الذين أكدوا على أن عملية الإحياء ينبغى أن تتجاوز الطبع أو التحقيق لما هو موجود فى كتب التراث . وقد امتد هذا الظلم بالقطع إلى عميد فكرنا العربى د. زكى نجيب[٥٤] . فقد استقر فى أذهان البعض أنه ومن يحملون نفس دعوته لا يروقهم التراث بكل ما يحمله عندهم من إرث الماضى وقداسته!! والواقع أن هذا محض افتراء وجهل بما هو موجود فى كتب د. زكى ، وما يعلنه فى كل مناسبة وحين . ففى رأيه أن عملية الإحياء هى البداية التى نلتفت فيها إلى ماضى الأسلاف ، لا لنجعل كتبهم مطبوعة أو محققة على رفوف المكتبات وإنما لتكون هى البداية التى نبدأ بها العمل الحقيقى الجاد كلما طالعنا هذه الكتب لنسأل أنفسنا سؤالاً - لا مفر من الإجابة عنه- :

كيف يتسنى للعربى المعاصر أن يتابع الأسلاف ليسير معهم على خط فكرى واحد ، ليصبح بقدر ما كانوا هم عرباً ويحق له القول حينئذ أنه هو الحفيد وأنهم الأسلاف؟[٥٥].

وعلى هذا فإن المهمة الملقاة على عاتق المفكرين العرب اليوم ، هى أن يجعلوا من عملية الإحياء تواصلاً حقيقيًّا بماضينا ولن يتأتى هذا بالطبع إلا بعملية انتقائية لما هو فى مخزون كتب

التراث ، حينئذ ينتفى الفاصل بين الماضى والحاضر بالنسبة للإنسان العربى المعاصر ، فلا يشعر بالاغتراب الفكرى بين ماضٍ يحن إليه ويتعلق به ، وحاضر ينبغى عليه أن يتشبث به .

وإذا كان ذلك كذلك ففى تلك الحالة يصبح الإنسان العربى بالفعل إنساناً واحداً مهما امتدت حياته مئات السنين أو آلافها ، إذ ستكون مترابطة لتكون فى النهاية تياراً واحداً متصل الحلقات[٥٦] .

فسعينا -إذن- لأن تتحقق المعاصرة فى فكرنا العربى لا يعنى على الإطلاق تخلِّياً منا عن الأصالة ونسياناً لجذورنا الماضية بوصفها وشيجة من الوشائج التى تربطنا بأسلافنا ، وتحفظ لنا فى الوقت ذاته هويتنا . فمن البديهى أننا لن نكون أمة ناهضة إذا نحن تخلينا عن مقوماتنا الذاتية التى تطبع حضارتنا بطابعها الأصيل . وعلى هذا فقد حق القول مع رائد فكرنا العربى د. زكى نجيب بأن الإنسان العربى الجديد ما هو إلا تشكيل عصرى لأصولنا الثابتة ، ومن ثم فالكشف عنها كما يقول هو خطوة أولى لابد منها [٥٧] .

وينبنى على هذا الموقف أن الأصالة والمعاصرة التى ننشدها لفكرنا العربى ، وإن كانت ترتبط من بعض الوجوه بعملية إحياء التراث ، إلا أنها لا تقبله من كل وجوهه ، أو كل مواقفه ؛ لأن فيه مواقف لا تستحق الإحياء ؛ إذن : فلابد من تخطيها إن لم يكن من الأَوْلَى إعدامها . وفى المقابل فإن ثمة مواقف يتعين علينا إحياؤها ، لأنها تمثل فى تلك الحالة إطاراً مرجعيًّا - إن صح التعبير - نتعامل من خلاله مع مشكلات حياتنا المعاصرة ، وقد تساعدنا بالتالى على إضافة ما نراه ضرورة فى ضوء مستجدات العصر وتحدياته . وفى هذه الحالة الأخيرة يصح القول فعلاً : «إن مبادئ السلف لا تحيا فى حياة الخلف إلا إذا مُلئ وعاؤها المجرد بمادة حياتية مأخوذة من صميم الواقع الجديد ومشكلاته» [٥٨] .

ومن هذه الحيثية يصبح مفهوم الإحياء وثيق الصلة تماماً بالأصالة ، ما دام قد تعلق مفهوم الإحياء ليس بإعادة المكتوب من الموروث ، بل باستيعاب ما فيه من مواقف بوصفها تمثل محطات للسير على طريق المعاصرة . وحينئذ يكون الإحياء منصبًّا كما يقول د. زكى نجيب على الالتزام بتقاليد التراث لا بتقليده [٥٩] .

ولعمرى إن الفارق جد كبير بين المفهومين ، فالمفهوم الأول يتضمن استبصاراً بكل مضامين التراث من (قيم ومواقف) من شأنها أن تكون دافعة لنا على السير فى مدارج التقدم، سيراً من شأنه أن يربطنا بحضارة العصر وعلومه . أما المفهوم الثانى فهو يباعد بيننا وبين ما نريده من

تلك المشاركة بل إنه بمثابة عراقيل تقف فعلاً حجر عثرة فى سبيل غايتنا من التقدم ، إن لم يكن وهو الأصح تلقى بنا إلى مواقف التخلف . وإذا كان الأمر على هذا النحو «فإن شر خيانة يخون بها المعاصرون منا أمانة السابقين ، هى أن نقلدهم تفصيلة بتفصيلة وموقفاً بموقف ، بينما تقتضى الأمانة منا أن نحافظ على المنظار الذى يساعدنا على رؤية كل ما هو دقيق وما هو بعيد ، ودون أن نتوقع بالطبع رؤية نفس المشاهد التى شهدها السابقون من أسلافنا بالمنظار نفسه» [٦٠] .

وفى ضوء هذا المفهوم ذاته ، تتحدد العلاقة الحقيقية للإنسان العربى المعاصر بتراثه بوصفه ماضياً ، لا يتعين عليه إحياؤه بطبعه فقط ، بل يتعين عليه إحياء ما يمكن أن يصبح منه حيًّا حقيقةً ، ولابد من ذلك فى ضوء اللحظة التاريخية الراهنة[٦١] . وعلى هذا يتعين علينا ألا نتجاهل قط هذه العلاقة بأى حال من الأحوال - الماضى والحاضر - وهى العلاقة التى من شأنها أن تجعلهما يتقابلان دوماً فى نقطة معينة تمثل تلك اللحظة التى تتوهج فيها طاقة الإنسان العربى الإبداعية ليسهم فى هذه الحضارة المعاصرة . وبديهى أن ذلك لن يتأتى لو ظللنا تابعين لما فى تراثنا من مواقف قد لا تكون هى بعينها على الإطلاق مواقفنا الحاضرة، وفى نفس الوقت نغمض العين عما تعج به الحياة من حولنا من وقائع ومشكلات[٦٢] .

وإذا تمكنَّا من أن نقف من تراثنا تلك الوقفة الجريئة التى نتعامى فيها عن كل المواقف الميتة فيه ، لأنها ليست مما يموج به العصر ، فحينئذ يمكن أن نتقدم خطوات لا يستهان بها على طريق تحديث الفكر العربى ، لأننا فى هذه الحالة سنتخطى مرحلة الحفظ والاسترجاع لما هو محفوظ من التراث ، لننتقل إلى مرحلة الفهم والاستبصار . وفى تلك الحالة فقط يصبح أمر اغترافنا من التراث - كما يقول د. زكى نجيب - ما هو إلا البداية التى تنقدح منها شرارة الإبداع[٦٣].

ولعل ما سبق يكفى لإيضاح مفهوم الأصالة عند د. زكى ، وهو عنده لا ينفك عن المعاصرة بأى حال من الأحوال . ومع ذلك فلابد أن نؤكد ثانية على ما سبق التأكيد عليه ، من أن المعاصرة لا تعنى عنده التنصل من ماضينا العريق ، بل إن العكس هو الصحيح ، إذ هى تعنى تواصل الماضى والحاضر تواصلاً يجعلهما شيئاً واحداً من ناحية «لأنه ليس للحاضر غنى عن ماضٍ يمده بالغذاء كما تمد الأم جنينها ، ومن ناحية أخرى لأن كل حاجز يهدم الجسور الواصلة بينه وبين ما كان لأصحابه من ماضٍ كائناً ما كانوا فلابد أن يفضى بهم حتماً إلى حالة من الضياع والتشتت» [٦٤] .

ولهذا السبب كان لزاماً أن تجىء العلاقة بين الأصالة والمعاصرة على هذا النحو بالذات ؛ إذ

لو لم تكن كذلك فلن تحقق الأمة العربية هويتها ولن تنهض فى الوقت نفسه من عثرتها . وهو الأمر الذى يرفضه بالقطع د. زكى نجيب ويرفضه معه كل مفكر جاد مهموم بقضايا أمته ؛ ومن أجل هذا اكتسبت مشكلة الأصالة والمعاصرة أهميتها . وإذا تحدد مفهوم الأصالة والمعاصرة على هذا النحو ، وتحددت الصلة بين المفهومين على هذه الصورة فإن العلاقة بين الأصالة والمعاصرة تصبح ذات إخصاب حى من شأنه أن يجعلنا نحرص -ولابد من ذلك- على الاعتداد بماضينا. فى الوقت الذى نتعلق ونتشبث فيه بحاضرنا ، ولكى يتحقق هذا الأمر فلابد من أن ينسكب ماضينا فى حاضرنا انسكاباً لا يعرقل سيرنا ، بل يجىء قوة محركة تزيد من عجلة السير[٦٥] .

ومن المهم أن نضيف ما لابد من إضافته ، وهو أن المعاصرة التى ننشدها لفكرنا العربى لن تتحقق حين نردد مقولات الفكر الأوروبى ونظريات أصحابه كائناً ما كان أصحابه ، كما تتردد فى هذه البقعة أو هذا الجزء من عالمنا المعاصر . وعلة ذلك أن تقولبنا فى أفكار الغير لن يحقق لنا المعاصرة ، ولكنها تتحقق فقط حين يشارك المفكر العربى زملاءه المفكرين فى مشكلات بعينها هى التى أنشأتها لهم - كما يقول د. زكى نجيب- ظروف العصر الواحد الذى ينتمون إليه ، وبحكم تلك اللحظة التاريخية التى يعيشون فيها[٦٦] .

وفضلاً عن هذا وذاك ، فإن المعاصرة فى فكرنا العربى لن تكون هى المعاصرة الحقيقية إذا تصورناها مجرد دراسة لنتائج العلم ونظرياته كما أبدعه أصحابه . إن هذا التصور لا يتفق من أساسه وماهية العلم بوصفه منهجاً فى المقام الأول ولكن مطلوبنا يجب أن ينصب على أن نتشرب منهجه ، لا موضوعه ونظرياته ؛ لأن نتائج العلم تتغير ولكن ليس كذلك منهجه . وحين تتحقق هذه المنهجية العلمية فى حياتنا نكون قد قطعنا شوطاً لا يستهان به على طريق المعاصرة ؛ إذ سنجده - منهج العلم - يلف كل نسيج حياتنا ، ومن ثم سوف تتغير ظروفنا إلى الأفضل ، ووقتها يمكن القول إننا نشارك فى حضارة العصر[٦٧] .

وعلينا أن نثق فى سبيل تحقيق هذه الغاية -المعاصرة- ثقة لا حدود لها فى قدرة العقل العربى بأن يبلغ هذه الغاية من خلال تشرُّبه لمنهج العلم ؛ إذ ليس الأخير إلا واحدة من خصائص النزعة العقلية ، والتى تعطى للعقل مكانته ، وتجعله حكماً على كل شىء ..

وحين يدعو د. زكى نجيب إلى الثقة بالعقل العربى ، فلأنه قد مضى إلى غير رجعة هذا التصور الذى يجعل العقل مقصوراً على الغرب دون الشرق ، إذ العقل واحد فى كل زمان ومكان ، ومن ثم فلا شرق ولا غرب ولا شمال ولا جنوب ، فكل الناس سواسية فيه من حيث

الاستعداد والفطرة ولا عبرة بهذا التقسيم الخرافى ، فقد أخذ به البعض رغبة فى الاستعلاء والسيادة على غيرهم[٦٨]، مع أن العقل الإنسانى فى الحقيقة- كما يقول عميد الأدب العربى طه حسين - عقل واحد من حيث جوهره ، ليس فيه اختلاف ولا تفاوت[٦٩] . وهو ما يدعونا إلى الثقة فى قدرتنا على المضى فى هذا التيار - تيار العقل - وقدرته فى الوصول إلى الحقيقة بعد أن كان الأوربيون يقصرون هذا الكمال عليهم وحدهم دون سواهم[٧٠] .

رابعاً : تجديد الفكر العربى كضرورة لتحقيق الأصالة والمعاصرة :

إذا كان هذا مفهوم الأصالة والمعاصرة فإن السؤال الذى يفرض نفسه بعد ذلك هو : كيف يمكن -إذن- تحقيقهما معاً فى فكرنا العربى؟

وبعبارة أصح : كيف يمكن تجديد الفكر العربى تجديداً يحقق له الأصالة والمعاصرة فى آنٍ واحد؟

ويتعين علينا قبل أن نجيب عن هذين السؤالين ، أن نعترف -ولابد من ذلك الاعتراف- بأن الفكر العربى فى مأزق حضارى مقارنة بالفكر الأوروبى المعاصر وحضارته . ويتحمل الأحفاد منا وزر هذا المأزق الحضارى الذى وُضعنا فيه . فالمشكلة التى نعانيها اليوم إذن وتتطلب حلًّا : هى تلك الهوة القائمة فى فكرنا العربى بين ماضٍ زاهر للسلف وحاضر غابر أضاعه الخلف . ولن يتأتى لأمتنا العربية أن تنهض من كبوتها وتتخطى عثرتها إلا بأن تأخذ من ماضيها ما يمكن أن يكون ركيزة فقط لحاضرها المنتظر .. ولكن كيف السبيل إلى تحقيق هذه المهمة المزدوجة؟؟

الجواب عن هذا السؤال يقتضى أن نطبق منهج الحذف بالمفهوم البيكونى إن صح هذا التعبير ، فنضع أيدينا على مواطن الضعف فى حياتنا الفكرية والثقافية لنحذفها ، لأنها بمثابة عقبات على طريق التجديد ، ونستبقى فى الوقت نفسه ما فيها من مبادئ قد تسرع بنا فى الوصول إلى غايتنا من التجديد . وبديهى أن هذا الأمر لن يتأتى إلا من خلال التنقيب الجاد فى محصولنا التراثى القديم ، تنقيباً نكشف من خلاله عوامل الضعف قبل أن نكشف عن عوامل القوة فيه ، لأن الأولى تعمل عملها فينا كأبشع ما تستطيع فعله كل ما فى الدنيا من أغلال وأصفاد ؛ ولهذا فمن السخف أن نتصور طريقاً إلى تحقيق غايتنا ما لم نستأصل استئصالاً تامًّا كل هذه العوامل المعوقة لسيرنا من حياتنا وبكل ما أوتينا من قوة ، بل من العبث أن يرجو العرب المعاصرون لأنفسهم - كما يقول د. زكى نجيب - نهوضاً أو ما يشبه النهوض قبل أن يفكوا عن عقولهم تلك القيود[٧١] .

ومن الجلىِّ أن هذه العملية ، على الرغم من ضرورتها ليست أمراً هيِّناً ، بل هى أمر صعب لأنها ترمى إلى إحداث تغيير حقيقى فى بنية العقل العربى ذاته وبحيث يمكنه أن يولد التحول من بعده . فالمهمة - إذن - تتوقف على المواطن العربى نفسه ، أو لنقل بعبارة أصح أنها مرهونة بعقله فى المقام الأول . لكن هذا لا يتحقق إلا إذا تخلى المواطن العربى عن صفات وأضاف لنفسه فى الوقت ذاته صفات أخرى . بل ربما يكون تخلِّيه عن الصفات المعوقة أبلغ أثراً -كما يقول د. زكى- من إضافة الصفات المرغوب فيها لأنه إذا فعل هذا «لكان حاله كالعليل الذى يهمه أن يطرد من بدنه جراثيم المرض قبل أن يهمه نوع الطعام الصحى الذى ينبغى أن يقتات به ليسترد العافية» (٧٢) .

فإذا مضينا نستقرئ خطوات الطريق لنقف على كل عوامل الضعف والوهن فى فكرنا العربى ، لوجدناها ترتد إلى مبدأ أساسى يشكل روح الفكر العربى القديم ولا يزال يعمل فيه وفينا حتى وقتنا هذا ، ولهذا فالكشف عنه من الأهمية بمكان . وهذا المبدأ يكمن فى النظرة العربية القديمة إلى العلاقة بين السماء والأرض ، بين الخالق والمخلوق ، بين الواقع والمثال ، بين الدنيا والآخرة ، بين المنقول والمعقول ، فكل هذه الثنائيات التى تولدت عن هذا المبدأ هى فى الحقيقة ظلال لموقف واحد وحقيقة واحدة (٧٣) .

وخطورة هذا المبدأ أنه يتضمن ثنائية حادة بين الغيب والشهادة ، بين الروح والجسد ، بين الله والإنسان ، وهى ثنائية كان من الممكن ألا تشكل عثرة للفكر العربى ، لو جاءت العلاقة بين كل طرفين من هذه الأطراف أو غيرها على صورة تبادلية فى الأخذ والعطاء ولكنها لم تكن كذلك ، فالطرف الأول من هذه الأطراف دوماً له السيادة ومطلق الحكم والإرادة ، أما الثانى فمعدوم دوماً من الحول والقوة(٧٤) .

ومن هنا فليس غريباً أن تنعكس هذه الثنائية على كل مناشط الحياة الإنسانية من حولنا، فقد أصبحت الفاعلية عندنا لطرف واحد هو الذى له القوة ومطلق السلطان ولهذا فليس غريباً أيضاً كلما وقع حدث من الأحداث فى مجرى حياتنا أن يكون سؤالنا على الفور : مَنْ أحدثه؟ مع أن المنطقى فى هذه الحالة أن نسأل : كيف حدث؟ ولكن صنيعنا هذا طبيعى ، ما دام المدار الذى يلف كل حياتنا الفكرية هو المبدأ الذى ورثناه والذى يجعل الأولوية للإرادة على الفكر(٧٥) .

وكان من نتيجة سريان هذا المبدأ فى حياتنا الفكرية جملة من العوائق تسد الطريق علينا وتقطعه كلما حاولنا أن نتجاوز بعضاً من الماضى وصولاً إلى الحاضر . ولعل أول عائق لزم عن

هذا المبدأ أن الكلمة عندنا لصاحب السلطان السياسى ليس لأن رأيه هو الصواب ، ولكنه صواب فقط بسبب سلطانه ، وغيره هو الخطأ . وتلك عقبة تحد من انطلاقة العقل العربى فى التفكير والإبداع ، ما دام القول الفصل دوماً لمن بيده المشيئة والحكم . وهو وضع مغلوط ولا شك ؛ إذ ليس هناك ما يمنع من أن يكون للسلطان رأيه دون أن يمنع رأيه أن يكون لغيره من الناس آراؤهم[٧٦] . وقد لزم عن هذا الموقف أن أصبح معيار الصواب والخطأ مرهوناً بمن بيدهم القوة والنفوذ من ذوى السلطان والجاه ، وتلك مصيبة ولا شك تعمل عملها فى حياتنا قديماً وحتى وقتنا الراهن ، ما دامت الفكرة عندنا يتعلق أمر صحتها بشخص صاحبها وكرامته ، أرفضها لرفضه ، و أقبلها لقبوله لها ؛ فانطبق علينا بحق -كما قال د. زكى- المثل الإنجليزى : من أحبنى فقد أحب كلبى [٧٧] .

والشواهد على هذا عديدة فى تاريخنا الفكرى القديم ، ويكفى ما كان من أمر الخليفة المأمون بصدد المشكلة المعروفة بـ (خَلْق القرآن) إذ لم يطق أن يكون لغيره من الناس موقف مغاير لموقفه ، والقائل فيه بخَلْق القرآن كما قالت المعتزلة لما زعمت أن كلام الله مخلوق ، خلقه الله فى محل فصار به متكلماً ، وقبل خلقه كان متكلماً فى الأزل[٧٨] . بينما عقيدة أهل السنة والجماعة أن القرآن بوصفه كلام الله ليس بمخلوق وهذا القول لا يخالف قول الإمام ابن حنبل (ت ٢٤٠هـ) [٧٩] ، لكن مقالة أهل السنة التى تبناها الإمام ابن حنبل لم تجد قبولاً لدى المأمون ، فكان أن تعرَّض ابن حنبل بسببها للتنكيل والتعذيب . إذ كيف يخالف المحكوم موقف حاكمه ، فلما جاءت المخالفة من المحكومين للحاكم فى رأيه - المأمون- وصفهم بأنهم من حشو الرعية وسفلة العامة وأهل جهالة بالله [٨٠] .

وليس ابن حنبل وحده هو الذى تعرَّض للتعذيب والتنكيل لما خالف رأيه رأى السلطان أو الحاكم ، فإن الحلَّاج أيضاً (الصوفى المشهور المقتول ٣٠٩هـ) قد لاقى حتفه بسبب مقالته فى الحلول[٨١] . مع أن لديه أقوالاً تجعل هذه المسألة عنده من قبيل الأحوال العارضة التى لا تدوم. ومع ذلك لم يسلم من بطش الفقهاء ورجال السلطة تارة لمقالته فى الحلول والاتحاد وتارة أخرى لدوافع سياسية كما يقول المؤرخون[٨٢] . وقد انتهى أمره بأن أمر السلطان بضربه ألف سوط وبقطع يديه ثم بإحراقه بالنار[٨٣] .

وأما العائق الثانى الذى لزم عن المبدأ ذاته ووسم بطابعه فكرنا قديمه وحاضره ، فيتمثل فيما للسلف من قوة الضغط الفكرى علينا فى كل مناحى تفكيرنا ومنشط حياتنا .وكان من

جراء هذا الضغط أننا نميل إلى الدوران فى فلكهم فى كل ما قالوه وما أعادوه -وكأننا لابد أن نحذو حذوهم حذو النعل بالنعل- . ولو أن الخلف من المعاصرين قد أعادوا ما قاله الأقدمون من السلف بصورة مغايرة تتلاءم مع واقع الحياة من حولنا لهان الخطب ، ولكن المصيبة أنهم أعادوه بصورة واحدة تتكرر فى كل مؤلفاتهم فكلما مات مؤلف لبس ثوبه مؤلف آخر وأطلق على مؤلفاته اسماً جديداً ، وكأن الطعام الواحد - كما يقول د. زكى نجيب - يصبح أطعمة كثيرة إذا ما تعددت الأسماء[٨٤] .

ومن المؤسف أن فى تراثنا العربى كمًّا لا يستهان به من تلك المؤلفات . وكان من الممكن أن تجىء هذه الكتب على غير هذه الصورة التى جاءت عليها ، لو لم يقلد أصحابها ما قاله السابقون . الأمر الذى يعنى أن هناك سلطاناً للماضى فى فكرنا العربى القديم لا يزال يعمل عمله فينا حتى هذه اللحظة الراهنة ، رغم تغير الظروف وتبدل الأوضاع عما كانت عليه فى حياة أسلافنا . ومن ثم فنحن ندور معهم ونتوجه نفس وجهتهم أينما تولوا ، وكأنه لا فرق بين واقعهم الحياتى وظروف عصرهم ، وما نعيشه نحن من واقع جديد . وهو أمر يثير الدهشة والعجب معاً «إذ كيف تكون السيطرة بهذه الكيفية من الموتى على الأحياء مع أنه لم يبق لنا منهم إلا صفحات مرقومة ! لكن هذا هو الأمر الذى فى مستطاعنا -كما يقول د. زكى- أن نفسره، وليس فى مستطاعنا أن ننكره ..» [٨٥] .

لكن أشد العوائق خطراً على حياتنا وأكثرها تأثيراً فى شل حركة العقل العربى المعاصر فى تقدمه ، إنما تكمن فى هذا الإيمان والاعتقاد الراسخ فى نفوسنا بقدرة الإنسان ، وليس كل إنسان بالطبع - كما يقول د. زكى نجيب - بل المقربون منهم ، على تعطيل قوانين الطبيعة بمحض ما لديهم من كرامات ، وعلى غرار ما يستطيعه القادرون أن يعطلوا قوانين الدولة فى أى وقت أرادت لهم أهواؤهم أن يعطلوها[٨٦] . وهو عائق ورثناه عن المبدأ الذى يضع العلاقة بين السماء والأرض ، والمثال والواقع ، على صورة أحادية ، من شأنها بالتالى أن تجعل قوانين الطبيعة مرهونة بطرف دون اعتبار للطرف الآخر . وتبعاً لهذا التصور فقد أصبحت قوانين الطبيعة لعبة فى أيدى نفر من أصحاب القلوب الورعة الطيبة بدعوى قربهم أو صلاحهم ، مع أن المفروض أن يمتد صلاحهم فيما ينفع الناس فى شئون دنياهم بشق الترع وبناء الجسور ورصف الطرق وإقامة المصانع ، بدلاً من أن يكون صلاحهم -كما يقول د. زكى نجيب- موجهاً نحو تعطيل قوانين الطبيعة[٨٧] .

ولعمرى إنه لقول حق ، إذ لو ظل تعلقنا بالصالحين من الأولياء والمقربين على هذه الصورة الخاطئة ، لانشغلنا بكراماتهم التى يتوهمون بها قدرتهم على خرق قوانين الطبيعة. ومن ثم يكون للكرامات خطرها فى الممارسة السلوكية على مستوى العامة بل وربما الخاصة ؛ إذ سينصرف الجميع إلى هؤلاء الأولياء لتيسير حوائجهم مادامت الأمور طوع إرادتهم كما يتصورون[٨٨] .

ومن الغريب أننا نجد فى تراثنا شيئاً من هذا ، وإلا فكيف نفسر قول بعضهم : واللهِ لقد صحبت أقواماً يمر أحدهما على الشجرة اليابسة فيشير إليها فتثمر رماناً للوقت ، فمن صحب هؤلاء الرجال فماذا يصنع بالكيمياء ؟!! [٨٩] .

معنى هذا أن الاستغراق فى هذه المسألة من شأنه أن يقعد بنا عن العمل والأخذ بالأسباب الكونية ، والنتيجة المحتومة أننا لا نستطيع مواجهة وقائع الحياة ومشكلاتها ما دمنا مستغرقين مع هؤلاء الأولياء بكراماتهم . وحينئذ تصبح هذه المسألة كما يقول بعض الباحثين المدققين مدخلاً للغيبيات والخرافات[٩٠] . مع أن هذه المسألة ينبغى ألا تشغلنا لأنها تسىء إلى التصوف فى جوهره [٩١] . ومن الغريب أن هذه المسألة لم يسلم منها الفلاسفة ، فابن سينا رغم نزعته العقلانية يفسح لها مجالاً فى مؤلفاته ، وينبهنا إلى أنه إذا ما بلغنا عن العارفين أخبار تكاد تأتى بقلب العادة فعلينا ألا نبادر إلى التكذيب ، بل إنه يذكر من تلك الغرائب أموراً كثيرة لا يصح بحال من الأحوال أن يتحدث عنها - كما يقول أستاذنا د. عاطف العراقى - فيلسوف عقلانى[٩٢] .

لكن الإذعان لهذا المبدأ - على الرغم من خطورته - لا يقتصر على السواد الأعظم من الناس ولكنه فى اعتقادى يسرى أيضاً على خواص العلماء عندنا سريان الماء فى الصوفة . وليس أدل على ذلك من أننا نراه موجوداً فى حياة العلماء الذين يمارسون العلم تدريساً فى الجامعات والمعاهد ، فلئن كانت حياتهم العلمية تمضى فى البحث والتدريس بمنطق العلم، إلا أنهم فى شئون دنياهم يبتعدون تماماً عن حياة العلم الذى يمارسونه فكثيراً ما يفسح الواحد منهم - كما يقول د. زكى - صدره لكل خرافة على وجه الأرض[٩٣] .

لكن صنيع القدماء منا بل وصنيع المعاصرين سواء من كانوا من العلماء أو من غيرهم ليس بالأمر الغريب إذا ما ولّينا وجهنا شطر تراثنا القديم أيضاً ، ففيه مواقف عقلية لكن إلى جانبها فى نفس الوقت مواقف لا عقلانية على الإطلاق . ومن ثم يجتمع النقيضان معاً فى وقت واحد. بل إن هذا التناقض ربما يبلغ أشده عند المفكر الواحد فى تراثنا الفكرى القديم . وإطلالة على بعض ما قاله إخوان الصفا تكفى فى التدليل على تلك البنية ، ففى أقوالهم مزيج عجيب من

حقائق العلم وأخبار السحر ، وكأنهما طرفان يتعادلان ويتقاسمان الميدان بشرعية واحدة على -حد قول د. زكى نجيب[٩٤] . وهذا صحيح ، إذ الملاحظ أن مصدر المعرفة عند إخوان الصفا وإن كان يستند إلى الحس والتجربة من ناحية والعقل من ناحية أخرى[٩٥] ، لكنهم مع ذلك يجعلون التنجيم والسحر علمين من العلوم ، وليس أدل على ذلك من أنهم قد أفاضوا الحديث فى رسائلهم عن ماهية السحر تارة وكيفية عمل الطلسمات تارة أخرى بوصفهما من العلوم والمعارف التى ينبغى تعلُّمها[٩٦] . ومن الغريب أيضاً أن نجد لدى ابن سينا وهو الفيلسوف العقلانى مجالاً للاعتقاد بالسحر والطلسمات أيضاً ، فقد اعتبر السحر علماً شريفاً بذاته ، من حيث إن العلم عنده شريف بذاته من غير نظر إلى جهة المعلوم[٩٧] .

فليس غريباً -إذن - أن نجد هذا المزيج العجيب من العلم واللاعلم عند إخوان الصفا ، أو العقل واللاعقل عند ابن سينا . وإلا فكيف نفسر قبول كل منهما للسحر والطلسمات جنباً إلى جنب كلامهم عن العقل وما يقتضيه من الإيمان بالأسباب والمسببات إيماناً ضروريًّا بتلازمهما. وشبيه بهذا الموقف المضطرب ما نجده عند الغزالى - كما يقول د. زكى - ففى الوقت الذى يناصر فيه العقل مناصرة حارة نراه يعود فيعجب ممن يركنون إلى العقل بزعم ما يتعرض له من زلل[٩٨] . مع أن الغزالى فى مواضع كثيرة من مؤلفاته يحترم العقل إذ هو عنده يفوق الحواس فى قدرته على التغلغل فى بواطن الأشياء وصورها ، وبحيث يدرك -كما يقول- حقائقها وأرواحها ويستنبط أسبابها وعللها وحكمها[٩٩] .

وإذا كان هذا هو حال الأسلاف فليس لنا أن نعجب حينما نشاهد نفس الحال مع الأحفاد سواء أكانوا من العامة من الناس أو من خاصة العلماء . ويعرض د. زكى نجيب فى أسى وحسرة لنماذج مؤسفة لبعض أقطاب العلم فى مجتمعنا العربى الذين صدمهم أحد الكشوف العلمية الأخيرة فاستعاذوا منها وذلك لما سمعوا بنبأ صعود الإنسان إلى القمر، ولما وصل إليهم أيضاً نبأ زرع بعض الأعضاء السليمة فى الإنسان بدلاً من الأعضاء المريضة، فاعتبروا ذلك رجساً من عمل الشيطان . وهو أمر منطقى أن يكون هذا مسلكهم بفعل المبدأ القديم الذى ساد ثقافتنا ، فكان من جرائه أن تقدُّم العلوم يعوق مجرى الحياة تبعاً لهذا التصور المغلوط[١٠٠].

لكن هذا الخليط من المعقول واللامعقول أو العلم والسحر أمر ينبغى ألا يثير الدهشة إذا وجدناه فى حياتنا الحاضرة ، بل هو الأمر الحاصل بالفعل . فما الحاضر إلا امتداد للماضى ؛ ولذلك فليس بمستغرب أيضاً أن تتملك الحسرة مفكرنا الكبير زكى نجيب وهو يرى أمته تلتمس حلول

مشكلاتها فى غير العلم فتركن إلى الخرافة والسحر فى الوقت الذى هى أحوج ما تكون فيه أكثر من غيرها بل ومن أى وقت مضى إلى الأخذ بالعلم ومنهجه ولا شىء غيره . ولعل حسرته تتبدى فى قوله : «لو كان معنى السحر أن يلتمس الإنسان النتائج من غير أسبابها ، لكنا والحمد لله الذى لا يحمد على مكروه سواه ، نعيش فى بلد السحر والساحرين...»[١٠١] .

بيد أن هذه الجوانب المظلمة فى فكرنا العربى يمكن القضاء عليها إذا نحن أردنا الفكر العربى أن يكون عربيًا حقيقة ومعاصراً فى الوقت نفسه . فليس هذا الأمر بالمستحيل لكن شريطة أن نسرع الخطى فى هذه المهمة لكى نلحق بالعصر وحضارته ، وهو عصر يتقدم بسرعة رهيبة من حولنا بفضل منهج العلم والتكنولوجيا بوصفهما لُحمته وسداه .

وإذا كانت تلك الجوانب المظلمة هى بمثابة العوائق التى تقف حجر عثرة فى سبيل انطلاقة العقل العربى ، إلا أن المخرج منها لا يبدو مستحيلاً إذا تبينا المبادئ التى عملت عملها فى فكر الأسلاف ؛ فقد فرضت عليهم الطريقة التى يتناولون بها مشكلاتهم لكن الواقع الذى نعيشه اليوم قد أفرز لنا مشكلات جديدة ، الأمر الذى يحتم بل ويعجِّل بضرورة التجديد لفكرنا العربى . وبديهى أن هذا التجديد الذى نأمله ونرجوه لن يتم إذا نحن ظللنا متمسكين بتلك المبادئ دونما طرح أو حذف لبعضها أو تعديل للبعض الآخر إذ لا جدوى من إحياء الحاضر إذا بقيت تلك المبادئ ضاربة فى سلوك الناس[١٠٢] .

صحيح أن القيام بهذه المهمة هو من الصعوبة بمكان ، لأن هذه المبادئ قد صارت جزءاً من بنية العقل العربى أو بالأحرى تركيبته ، لكن هذا الأمر لا ينبغى أن يثنينا عن ضرورة التعديل، خاصة وأن ظواهر الحياة وأحداث العصر من حولنا تدلنا على أن التطور هو طابعه والذى لا طابع له سواه . وهذا التطور يستلزم منا التغيير ، كما يستلزمه من كل من يعيش فى هذا العصر، وهو التغيير الذى يجعل حتمية التوجُّه بأنظارنا إلى المستقبل ضرورة لابد منها[١٠٣]. وتأسيساً على ما سبق ، فإن تجديد الفكر العربى يمثل ضرورة يقتضيها منطق التطور ليتسنى لنا بذلك أن نكون متواصلين مع عصرنا دون أن نفقد أيضاً هويتنا أو أصالتنا. وهو الأمر الذى لا يتأتى حقيقة إلا إذا خلت التربة من هذه الشوائب ، وبذرنا بدلاً منها بذوراً أخرى تنبت نبتاً جديداً ، ففى تلك اللحظة يحق للمواطن العربى أن يولد من جديد[١٠٤] .

لكن السؤال الذى يطرح نفسه فى هذا المقام هو : هل يمكن اقتلاع تلك المبادئ أو تعديلها

ما دامت هى المسئولة عن كل تلك العوائق التى تسد الطريق على العقل العربى نحو اللحاق بتيار العصر؟؟ قد يبدو الجواب عن هذا السؤال صعباً للوهلة الأولى خاصة عند من يلوذون بالتراث ولا يتصورون طريقاً للأصالة إلا بالانكباب عليه ، وعليه وحده!! . وقد يزداد الأمر صعوبة إذا تبينا أن موقف هذا الفريق ممن يرفضون التغيير ، ويفزعون من حضارة العصر ، سيفزعون ولا شك من هذه المسألة لأن بعضاً من تلك المبادئ تستند إلى العقيدة الدينية . لكن شيئاً من هذا الفهم الخاطئ -بل وأقول : والمغلوط- ينبغى ألا يتبادر إلى الأذهان إذا تبينا حقيقةَ ما يعنيه عملاق فكرنا العربى زكى نجيب بصدد هذه المبادئ ، وحينئذ سيصبح أمر التغيير من أجل البناء ميسوراً عند من يفهمون مرامى أقواله على وجهها الصحيح . فالنظر الثاقب إلى كل المذاهب الفكرية والأنساق الفلسفية يُظهرنا على أن جُلَّها فى كل الثقافات وفى كل الحضارات ترتكز على عدد من المبادئ ، هى بمثابة الفروض التى يفرضها الإنسان حرًّا مختاراً من أجل إقامة هذه الأنساق ، ومن أجل أن تخدم أغراضه ، فكأنها بالتالى أشبه بنقاط ابتداء لابد منها لمسار الفكر[١٠٥] . وإذا كانت المبادئ فى كل البناءات الفكرية والفلسفية على هذه الصورة ، نعنى مجرد فروض لازمة لإقامة تلك البناءات أو المذاهب، فإن الأمر حينئذ يقتضى تغييرها بفروض جديدة تصبح ضرورة لتطوير الحياة من أجل مواصلة السير . وليس عيباً أن نفعل هذا ما دام المبدأ الذى نحذفه معوِّقاً للسير ، بل لنا أن نحذف ونعدِّل فى كل تلك المبادئ إذا اقتضت ظروف الحياة من حولنا مثل هذا «إذ لا فرق من حيث المهمة التى تؤديها المبادئ فى حياتنا ، بين موقفنا منها فى مجال العلوم وموقفنا منها فى الحياة العملية ، فهى فى الحالتين ضرورة للبدء ولتنظيم السير . .» [١٠٦] .

وتبدو ألمعية مفكرنا العظيم زكى نجيب فى تحليله لهذه الفكرة - المبادئ - ووظيفتها وماهيتها بالنسبة للعقل العربى مقارنة بالعقل الغربى . فالفارق فى الموقفين هو الذى يكشف عن حقيقة ما يحدث من تخلف لفكرنا العربى وتقدم للفكر الغربى . وليس أدل على هذا من أن المبادئ عند المواطن العربى مجموعة من الحقائق التى لابد من التسليم بها ، وهى عنده ثابتة لا تتطور . لكن الأمر ليس كذلك للعقل الأوروبى فالمبادئ عنده مرهون استمرارها بما تولده من نتائج[١٠٧] . بل إن الأمر لا يقتصر على هذا الفارق ، وإنما يتعداه حين تصبح هذه المبادئ بمثابة جزء من البناء الهيكلى للسلوك كله بالنسبة للعقل العربى ، مع أنها عند العقل الأوروبى مجرد جزء من مدركاته للمثيرات التى يتلقاها من محيطه الذى يعيش فيه[١٠٨] .

والسؤال الآن :

هل يمكن تعديل هذه المبادئ تعديلاً من شأنه أن يحفظ للفكر العربى أصالته ويحقق له فى الوقت نفسه طابع المعاصرة؟؟

نعتقد أن الجواب عن هذا السؤال لم يعد صعباً فى ضوء هذا التصور الدقيق والعميق الذى أبان عنه د. زكى لفكرة المبادئ من حيث إنها ضرورة لإقامة أى نسق فكرى ؛ ولذلك فتعديلها بالنسبة لفكرنا العربى هو البداية التى لابد منها لكى ينطلق العقل العربى فى خطوات محسوبة ومعقولة ليسهم فى العطاء الحضارى لهذا العصر . وليس لأحد أن ينزعج من هذه الفكرة -نعنى تعديل المبادئ- فهى بحكم طبيعتها ينبغى أن تكون دوماً قابلة للتعديل أو الحذف أحياناً إذا لم تحقق لنا ما ينفعنا فى شئون دنيانا المعاصرة ، بل ليس لأحد أن يعيب علينا هذا الصنيع ، فأسلافنا قد فعلوا هذا ، لما استبدلوا مبادئ بمبادئ وأفكاراً بأفكار ، ومُثلاً بمُثل ، ولا نريد -كما يقول د. زكى - سوى أن نكون خير خلف لخير سلف[١٠٩] .

ومعنى هذا أن تغيير هذه المبادئ لا يمثل مشكلة ، إن لم يكن بالأحرى هو حل للمشكلة أو مفتاح حلها إن تحرينا الدقة فى التعبير ، ونعنى بها أزمة الفكر العربى وتخلفه عن اللحاق بحضارة العصر وما تشمله من ثقافة وفكر وعلم . وإذا كان هذا هو واقع الفكر العربى الراهن ، وإذا كان أسلافنا قد غيروا وبدلوا فى تلك المبادئ ، فلابد أن نفعل ما فعلوه ، بل نحن أحوج إلى هذا أكثر من أى وقت مضى . إن بعضاً من هذه المبادئ لا تحقق لنا الثمرة المرجوة منها فى حياتنا المعاصرة ، وإذا لم نقم بهذه المهمة اليوم ، وخلعنا على تلك المبادئ قداسة يحرم بسببها تغييرها ، فسيكون ذلك اليوم هو نفسه الذى نحكم فيه على أنفسنا بالجمود الذى يؤدى بنا إلى الفناء والموت[١١٠] .

هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى - وهى الأهم - فإن من ينزعجون من فكرة تغيير المبادئ أو تعديلها بدعوى أنها تنال من التراث بما يشمله من موروث العقيدة ليس لهم أن ينزعجوا على الإطلاق ، ففى تحليل رائد الفكر العظيم زكى نجيب ما يكشف عن عمق نظره الثاقب فيما ينبغى حذفه وما ينبغى تعديله أو إضافته ليتحقق لفكرنا العربى الأصالة والمعاصرة معاً . فهو يفرِّق تفرقة دقيقة بين مبادئ تتصل بالعقيدة فتبقى ، بل ينبغى أن تبقى، ومبادئ أخرى هى من صنع الإنسان نفسه فتخضع للتغيير ، بل ينبغى أن تخضع للتغيير ما دام ازدهار الحياة وتطورها يقتضى هذا التغيير [١١١] .

وينبنى على هذه التفرقة الدقيقة أن تغيير المبادئ يصبح ضرورة لبناء فكرنا العربى ، خصوصاً إذا ما كان هذا التغيير فيها مرهوناً بواضعها وهو الإنسان العربى . إذن : فليس هناك ما يمنع من أن يجىء من بعده من يحق له تغييرها بلوغاً إلى ما يريده . أما إذا كانت هذه المبادئ خارجة عن الإنسان ذاته وترتد إلى عقيدته ، فتلك لا طاقة له على تغييرها ، بل هى لازمة له لكى يحتفظ بخصوصيته وأصالته . ولهذا فإن د. زكى نجيب يضغط على هذه التفرقة ضغطاً ، وله الحق فكثيراً ما فُهمت أقواله -وبالأحرى أفكاره- على غير وجهها الصحيح من أولئك المتسرعين أو أشباه الباحثين . بينما الحقيقة عنده غير ذلك ؛ فهو فى دعوته لتغيير المبادئ التى وسمت بطابعها فكرنا العربى وتسببت فى كل تلك العوائق ، يفرق بين المبادئ التى تتعلق بالعقيدة الدينية ، بما فيها من أمر ونهى ، ولأجل ذلك فمن الضرورى عنده أن تبقى من حيث هى جزء من الضمير ، لا يقبل التغيير ولا التبديل ؛ لأنها مما جاء به الوحى بحكم ماهية الدين. أما غيرها فهى التى يتناولها التغيير ولابد من ذلك ؛ لأنها لم تكن وحياً من الوحى -كما يقول- بل أنشأتها الحياة العملية فى عصر معين . وعندئذ يجوز لعصر آخر أن يزحزحها فى الحلقة الثانية على حد تعبيره [١١٢] .

فإذا عدنا إلى تطبيق فكرة د. زكى نجيب -المبادئ- وجدناه يرى أن ثمة ثنائية لدينا فى فكرنا العربى لابد من بقائها ولا ضير منها لأنها تشكل ملمحاً من خصوصيته . وثمة ثنائية أخرى جديدة ، لابد أن تنضاف حتى تتمهد الأرضية التى ينطلق منها العقل العربى ليبنى فكراً جديداً يلائم تيار العصر من ناحية ، ويحتفظ فى الوقت نفسه بأصالته من ناحية أخرى . فالنظر فى ثقافتنا العربية يجعل من الضرورى الإبقاء على ثنائية مهمة هى التى تفرِّق فيها تفرقة حاسمة بين الله وخلقه ، بين الفكرة المطلقة وعالم التحول والزوال ؛ فالأول جوهر لا يتبدل والثانى عرض يظهر ويختفى ؛ فهى ثنائية لا تجعل الوجودين على مستوى واحد [١١٣] . ومعنى هذا أنها ثنائية لا تسوى بين الشطرين ، لأنها تجعل للشطر الروحانى الأولوية على الشطر المادى فهو الذى أوجده ، وهو الذى يسيِّره ، وهو الذى يحدد له الأهداف[١١٤] .

ومن هذه الحيثية تكمن خصوصية الحضارة العربية بهذه الثنائية التى تفرقها عن غيرها ، لأن التفرقة الحادة بين هذين العالمين لا توجد فى أية حضارة أو ثقافة أخرى بمثل هذا الوضوح الناصع الذى يوجد فى فكرنا العربى . الأمر الذى يعنى أن الأرض عندنا هى الأرض والسماء هى السماء ، ولا اختلاط بينهما ولا خلط ، وكل ما بينهما من صلة أن السماء تهدى ، والأرض

تهتدى[١١٥] . ومن ثم فهذه الثنائية ينبغى أن تبقى ، لكن ينبغى فى الوقت نفسه أن تضاف إليها ثنائية أخرى . وعلة الأمر أن الأولى ليس هناك ما يمنع بقاءها لأنها تحدد علاقة الإنسان بربه لكن الثنائية الجديدة التى ينبغى إضافتها هى ثنائية العلم والحرية [١١٦] . والواقع أنه مع أهمية الثنائية الأولى إلا أن الثنائية الثانية -العلم والحرية- تمثل ضرورة لكى يتحقق للفكر العربى المشاركة فى تيار العصر وثقافته وحضارته من حيث إن طابعه هو العلم ، والعلم وحده ، والذى تمكَّن به الإنسان المعاصر من أن يكشف عن كثير من القوانين التى تحكم هذا الكون . وهو يمضى -العلم- فى تقدم مذهل لا يمكن لنا أن ننكره ، بل إن الواجب علينا أن نفسح له مكاناً فى حياتنا المعاصرة ، ومن ثم إذا شاء العربى أن يعاصر زمانه فلا مندوحة له -كما يقول د. زكى- عن العلم ، ثم العلم ، ثم لا ثم بعد العلم -على حد تعبيره-!! [١١٧].

ويلح د. زكى إلحاحاً على هذا الطريق -طريق العلم ومنهجه - بوصفه ضرورة للتقدم الذى ننشده وضرورة أيضاً لفكرنا العربى ليتحقق له صفة المعاصرة . إذ هو عنده الطريق الذى يمكِّننا فى الوقت نفسه من أن نغير حياتنا إلى الأفضل ، لأن العلم الذى يعنيه ليس هو العلم النظرى المجرد بل هو العلم التطبيقى ، من حيث إن العلم فى عالمنا المعاصر خطواته المحتومة هى علوم فتصنيع فتهذيب للتقنيات يترك للآلة أن تسيِّر الآلة [١١٨] . وهو علم بهذا المفهوم يمكننا أن نتخطى من خلاله ما هو موروث فى ثقافتنا يوم أن كان العلم شرحاً على النصوص ؛ ومن ثم ننتقل بالتالى من حضارة اللفظ إلى حضارة الفعل ، أو من ثقافة الكلمة إلى ثقافة العلم المؤدى إلى عمل ، أو لننتقل من معرفة قوامها الكلام إلى معرفة قوامها الآلة التى تصنع وبالتالى يمكن أن نسهم فى تطوير حياتنا إلى الأفضل[١١٩] .

وإيمان مفكرنا الكبير زكى نجيب محمود لا حدود له بدعوته هذه ، وهو أمر طبيعى لمفكر مهموم مثله بقضايا أمته بل إن أحداً لم يحمل بإخلاص نادر مثل ما حمله من إيمان بدعوته رغم ما سببته له من خصومات مع أبناء جيله . ومع هذا فهو يوقن أنه لا سبيل أمام فكرنا العربى لكى يلحق بتيار العصر إلا إذا أخذ أصحابه بما يمليه عليهم منهجه ، وما ذلك إلا بفضل العلم والتكنولوجيا. ولئن كان هذا العصر قد استطاع بفضل هذا العلم التطبيقى أن يخطو خطوات فسيحة فى حل كثير من المشكلات كالجوع والأوبئة وغيرهما فكيف لا نستمع إلى قراراته - كما يقول د. زكى- ؟! [١٢٠].

إن دهشة رائد فكرنا العربى تعبر عن رغبته الملحة فى ضرورة أن تعبر أمته من خلال هذا

الفكر الجديد مرحلة التخلف وصولاً إلى أولى الدرجات التى تمكِّنها من المضى فى مدارج التقدم. ولذلك لا يرى مانعاً على الإطلاق من أن دعوته لابد أن يفطن إليها المفكر المسلم المعاصر إذا كان على وعى بتعاليم عقيدته ، فحينئذ لابد أن يفعل كما يفعل هو -زكى نجيب- فيدعونا إلى السعى بقوة إلى العلم فى أحدث صوره ، فيسعى إليه من أبوابه ومن نوافذه ، ومن كل ثقب إبرة يوصله إلى تلك القوة ، وعندئذ يسود الدنيا كما يسودها آخرون [١٢١] . ولا نزاع فى أن دعوة د. زكى تنم عن انتماء لعقيدته التى تحثه على طلب العلم من كل أبوابه ولكن أكثر الجاهلين لا يعلمون!! وليتهم يعلمون وإلا لقالوا بنفس دعوته فقد أصبحت القوة فى هذا العصر لغير العالم الإسلامى بفعل هذه القوة الجديدة - العلم - .

ودعوة مفكرنا العظيم زكى نجيب لتلقِّى العلم والسعى إليه تذكرنا بنفس ما كان يدعونا إليه فيلسوف قرطبة العظيم ابن رشد (ت ٥٩٨ هـ) لما دعانا إلى طلب العلوم والمعارف أينما كانت ومن أى ملة جاءت [١٢٢] . وهى دعوة نحن أحوج إليها -كما يقول أستاذنا د. عاطف العراقى- إذ قد فهمنا العلم فهماً خاطئاً وكان من نتيجة ذلك أن عالمنا الإسلامى يتأخر إلى الوراء [١٢٣] . بل إن ما يدعونا إليه د. زكى هو بعينه ما نبهنا إليه الإمام محمد عبده (ت ١٩٠٥م) بوعى منه لما جاء فى تعاليم الإسلام ، ولهذا لم يتردد فى القول بأن المسلمين محفزون أشد الحفز إلى طلب العلم ، وتلمُّسه فى كل مكان ، وتلقِّيه من أية شفة ومن أى لسان... [١٢٤].

فلا ضير - إذن - ولا خوف إذا ارتضينا طريق العلم فهو وسيلة للتقدم ، ولا يتنافى هذا مع تعاليم الإسلام نفسه ، ومن ثم فلا معنى لتلك الدعوة التى يروجها البعض من نبذ العلم بدعوى أن الحياة الروحية هى الأَوْلَى ، أما عمليات الكشف العلمى فمتروكة لأولئك الماديين الملاعين [١٢٥] . وهو تصور مغلوط ولا شك ؛ ففى الإسلام كفاية ولكن بشرط أن نعيش به حياة المسلمين الحقيقيين ، وهى حياة لا ترفض شيئاً من دعائم الحضارة الراهنة ، بل هى تضيف كل تلك الدعائم إلى ما عندنا موروثاً من السابقين [١٢٦] . ومن المؤسف ألَّا يعلق هذا التصور بأذهان البعض ، بينما العقيدة الإسلامية كما يقول بطروشوفسكى تحقق للمسلم الأخذ بالحياة الدنيا والحياة الأخرى ، بل إن عنايتها بالمجال الروحى لا تقل عن المجالات المادية والعلمية بخلاف غيرها [١٢٧] . وليس أدل على هذا أيضاً من استقراء ما جاء فى القرآن بصدد دعوته إلى المواظبة على الاشتغال بالعلم وما تضمَّنه من تأملات عديدة بصدد الظواهر الطبيعية [١٢٨] .

ومن المفيد أن نتبين فى وضوح وجلاء كاملين قيمة الثنائية الجديدة - العلم والحرية-

ما دامت تمثل ضرورة لا غنى عنها فى تحقيق المعاصرة التى نريدها لفكرنا العربى . وهنا نلاحظ أنه وإن كان العلم يمثل قوة لا يستهان بها فى الكشف عن القوانين التى تلف كل ظواهر الكون الذى نعيش فيه ، لكن هذه الكشوفات التى يحصل بها الإنسان على المعرفة التى ينشدها لا تحقق له على وجه التمام حريته ؛ ولهذا كان من الضرورى أن يخضع الإنسان لواقع العالم كما يثبته العلم مع ضرورة أن تظل للذات حريتها من حيث إن العلم بالطبيعة الخارجية قيد ، بينما انطلاق الطبيعة الداخلية للإنسان على سجيتها حرية [١٢٩] .

وربما تظهر قيمة هذه الثنائية الجديدة بشكل أوضح إذا علمنا أن الأخذ بمنطق العلم هو الكفيل بإثبات أن الناس جميعاً يتشابهون على اختلاف توجهاتهم وتباين أجناسهم وألوانهم. ومع ذلك يظل تفرُّد الذات مطلباً يريده د. زكى نجيب ، وهذا التفرد هو ما تتكفل به الحرية بوصفها قيمة ضرورية لأنها الكفيلة بتحقيق انطلاقة الذات وراء طبيعتها ، وحينئذ يختلف الناس فرداً عن فرد وأمة عن أمة [١٣٠] .

لكن الأخذ بهذه الثنائية الجديدة لا ينبغى أن ينسينا - كما أسلفنا - أهمية الاحتفاظ بالثنائية الأصيلة التى تمثل خصيصة لفكرنا العربى ، ونعنى بها الثنائية التى تقيم التفرقة بين الخالق والمخلوق ، والمادة والروح ، والمطلق والنسبى . وهى ثنائية لا شك ترتد إلى جوهر العقيدة الدينية . ومن ثم يحق أن نتساءل : ماذا يمكن أن تحقق هذه الثنائية فى تلازمها مع ثنائية العلم والحرية؟ وبعبارة أدق : هل تكمل هذه الثنائية نقيصة يمكن أن تحدث لفكرنا العربى لو أخذنا بالعلم وحده؟؟

الجواب عن هذا السؤال هو من الأهمية بمكان ، ذلك لأن هذه الثنائية بالإضافة إلى أنها تمثل خصوصية لفكرنا العربى فى مواجهة الفكر الأوروبى إلا أنها - فى حقيقة الأمر - تتكفل بما قد لا يتكفل به العلم وحده . لكن هذا القول الموجز بحاجة إلى تفصيل ، فالواقع أن التقدم الرهيب الذى تحقق بفضل العلم فى هذا العصر ، وإن أمكننا من خلاله معرفة الكثير عن ظواهر الكون وأسراره ، إلا أن هذه القوة الجديدة -العلم- لم تفطن إلى ما وراء هذه الظواهر من قوة مهيمنة على كل هذه الظواهر ، ولا يمكن تجاهلها لأنها لا تقع فى محيط مجال عمل العلم بوصفه يتعامل مع المادة فقط . ومن ثم فقد استحق أن يوصف هذا العصر بما يوصف به كثيراً أنه لا يجاوز حدود واقعه المادى الذى نعيش فيه إلى خالق ذلك الواقع بكل ما فيه ومن فيه ، وهو سبحانه مالك يوم الدين حين تفنى الدنيا ومن فيها [١٣١] . وهذا الوصف الذى توصف به حضارة

العصر يعترف به الأوروبيون أنفسهم ، ذلك لأن الخاصية المروعة لهذه الحضارة -الأوروبية- كما يقول أشفتيسر - تكمن فى أن تقدمها المادى أكبر بكثير من تقدمها الروحى[١٣٢] . ولكن هذا العيب الذى توصف به هذه الحضارة ومنهجها لا ينبغى أن يمثل لنا ذريعة لنبذها فحيث قصَّرت فى هذا الجانب يبقى الواجب مرهوناً بما يتكفل به الفكر الإسلامى ، فإذا أدى هذه المهمة على الوجه الأتم كان هذا إضافة منه إلى ثقافة عصره وإلى حضارته [١٣٣] .

وصفوة القول أن الأخذ بهذه الثنائية الجديدة - العلم والحرية - بالإضافة إلى الثنائية الأولى الأصيلة من العقيدة الدينية ، من شأنه أن يحقق لفكرنا العربى طابع الأصالة والمعاصرة معاً . ذلك لأن الأخذ بالثنائيتين معاً من شأنه أن يفتح آفاقاً مغلقة أمام العقل العربى ؛ إذ سيتمكن من خلال جمعه للاثنتين معاً أن يسد الفجوة التى أقامها العلم الغربى أو الحضارة الغربية فالعلم والقيم فى أوروبا وأمريكا كلاهما ينبت من الأرض ، ومن حيث إنهما معاً يتجهان إلى القوة والمنفعة . وليس كذلك الحال بالنسبة إلى العقل العربى إذا أخذ بهذه الثنائية المقترحة ، لأنها -كما يقول د. زكى نجيب- ستجعل العلم ينبثق من الأرض وظواهرها ، وستجعل القيم غيثاً من السماء ووحيها . والعلم نسبىٌّ يتغير ، والقيم مطلقة وثابتة [١٣٤] .

ولئن كان ما سبق - الثنائية المقترحة - يمثل الركيزة الأولى التى تمثل نقطة ابتداء لابد منها لمسار فكرنا العربى من أجل تجديده ليكون عربيًّا من ناحية ومعاصراً من ناحية أخرى، فإن الركيزة الثانية هى الوقفة العقلية التى ينبغى أن تكون هى الوقفة التى لا وقفة سواها للمفكر العربى ليلحق بالعصر الذى يعيش فيه ، وحينئذ فلابد له أن ينظر إلى كل الأمور بالعين نفسها التى كان ينظر بها الأسلاف ، ألا وهى عين العقل ومنطقه . وينبغى ألا يفهم من هذا بطبيعة الحال أن نعيد نفس المشكلات التى كان يتناولها الأسلاف ، إذ لو فعلنا ذلك لما حققنا طابع المعاصرة . وإنما الذى يحقق لنا الجمع بين الأصالة والمعاصرة فى فكرنا العربى هو أن نتابع السير من خلال تلك الوقفة لأنها تمثل ضرورة يحتمها منطق السير الذى ينبغى أن نسير فيه[١٣٥] .

هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى - وهى الأهم - فلأن العقل كان يمثل أعظم قيمة عند أسلافنا ، ومن ثم ينبغى أن تظل هذه القيمة ركيزة ونحن بصدد البناء والتجديد فى فكرنا العربى . فإذا أمكن لنا استبقاء هذه القيمة واستثمارها فى حياتنا المعاصرة ، فإن الأمة العربية حينئذ يصح لها أن يكون تاريخها الفكرى موصولاً بين الأولين والأخيرين - على حد تعبير د. زكى نجيب - [١٣٦] .

والواقع أن الأخذ بهذه الوقفة العقلية يمثل ضرورة كذلك لإعادة مجد حضارتنا العربية التى أسسها أسلافنا ، ولن يتسنى لنا إعادة هذا المجد التليد حقيقة إلا إذا صنعنا صنيعهم، وحذونا حذوهم ، ولن يتأتى هذا إلا من العقل ، ولا تَمَّ إلا العقل وحده . ولعل هذا هو مراد رائدنا العظيم زكى نجيب لما قال : «إن الحضارة إذا بلغت درجة عليا من الكمال تأخذ فى الانحدار ، إذا ظللنا نحاكى هذا الكمال نفسه كما وقع ، ولكنها تطَّرد فى الصعود إذا نحن اصطنعنا طريقة السير التى سار بها السابقون . . . » (١٣٧) .

والحق أن الأخذ بهذه الوقفة العقلية ، أو بالأحرى : الاحتكام إلى منطق العقل فى كل مشكلاتنا من شأنه أن يجعلنا نضع الأمور فى نصابها الصحيح ، وحينئذ يمكن أن نكشف بفضل منطق العقل تلك العلل الكامنة فى كل ما يصادفنا من مشكلات لأن العقل -كما يقول الجاحظ- يبين أسباب الأمور ويمهد لعواقبها (١٣٨) . ولهذا كان للعقل فعلاً مكانته عند أسلافنا ، فإذا كانت العيون تخطئ والحواس تكذب ، فما الحكم القاطع -كما يقول الجاحظ- إلا للذهن ، وما الاستبانة الصحيحة إلا للعقل ، إذا كان زماماً على الأعضاء ، وعياراً على الحواس(١٣٩) . وإذا كان ذلك كذلك فمزية العقل -إذن- تمثل تكريماً اختص الله به الإنسان ، وحرى بالإنسان أن يستعمل هذه القوة ، فهو -كما يقول الإمام محمد عبده - من أفضل القوى الإنسانية ، بل هو -العقل- أفضلها على الحقيقة -على حد قوله- (١٤٠) .

والسؤال الآن :

ماذا يمكن أن يحققه العقل بوصفه ركيزة لتجديد الفكر العربى ليتحقق بطابعى الأصالة والمعاصرة؟؟

الجواب عن هذا يكمن فى أن النظرة العقلانية من شأنها أن تضع الأمور فى نصابها الصحيح ، لأنها تحرص على أن تكشف عن العلل أو الأسباب فى كل موضوع من الموضوعات أو مشكلة من المشكلات التى تزخر بها دنيانا المعاصرة ، ومن ثم فإن هذه النظرة العقلانية أو المبدأ العقلانى يمكن من خلاله حقيقة أن تتخذ الأشياء نسبها الصحيحة بعضها من بعض ، وحينئذ يمكن أن تترتب النتائج ترتيباً من شأنه أن يصل بنا إلى ما نريد (١٤١) .

هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى -وهى الأهم - فإن الأخذ بمنطق العقل والاحتكام إليه فى كل جوانب حياتنا الفكرية والعملية من شأنه أن يبدد كل ظلمات الخرافات التى سادت حياتنا سواء فى تاريخنا القديم أو فى حياتنا المعاصرة . وسبب هذا أن الوقفة العقلية تأبى

أن تركن إلى الغيبيات ، لأنها تتقيد بالروابط السببية التى تجعل العناصر المتباينة - كما يقول د.زكى- تؤدى فى النهاية إلى نتيجة معينة هى التى تؤدى إلى الهدف المقصود[١٤٢] . ومعنى هذا أن العقل هو وسيلتنا التى لا وسيلة سواها فى الوقوف على الأسباب التى تعمل عملها فى كل ما يتبدى من حولنا من ظاهرات ، ومن ثم فقد يحق القول مع ابن رشد فيلسوفنا العظيم أن العقل ليس شيئاً أكثر من إدراك الموجودات بأسبابها ؛ ولهذا فَمَنْ رفعَ الأسباب فقد رفعَ العقل -على حد قوله-[١٤٣] .

ولا يعنى اتخاذ الوقفة العقلية فى حياتنا المعاصرة أن يسبح العقل العربى فى التأملات النظرية التى تباعد بينه وبين واقع الحياة ومشكلاتها الحية . . فمثل هذه الوقفة العقلية ليست مطلوبنا، فضلاً عن أن العكس هو الصحيح ، لأن النظرة العقلانية هى التى تنظر إلى الواقع كما هو لتحوره إلى واقع جديد ، إذا أرادت ، دون أن تقيم بينها وبين الواقع حائلاً تنسجه الأوهام[١٤٤]. فإذا فهمنا النظرة العقلية من الجانب الأخير على وجه التحديد ، بالإضافة قطعاً إلى ما سبقه كان ذلك ركيزة ولا شك لتأسيس فكر عربى يحق فعلاً أن يكون موصوفاً بالأصالة والمعاصرة معاً .

وليس لأحد أن يتصور أن الاحتكام إلى العقل مما يتصادم مع حقائق الإيمان وما قد يستتبعه التسليم بالحقائق التى ينزل بها الوحى ، ذلك لأن الإيمان بالغيب وإن كان مبدأ أساسيًا فى الحياة الدينية ، لكنه يتجاوز حدود البراهين العقلية بالعقل وحده ، فللعقل ما يستطيعه من تحليل وتفسير ، وللإيمان مبادئ الدين وأصوله [١٤٥] .

فإذا ارتضينا العقل -ولابد لنا أن نرتضيه وحده طريقاً لتجديد فكرنا العربى- فإن المهمة الملقاة على عاتقنا ينبغى أن تتركز فى اختيار المشكلات التى نعالجها من خلاله . وإذا كان أسلافنا قد اتخذوا العقل طريقاً فيما تناولوه من مشكلات عصرهم ، فليس بالضرورة من أجل تحقيق المعاصرة التى ننشدها لفكرنا العربى أن نعيد نفس المشكلات ، لأن لكل عصر موضوعاته التى تعنيه قبل سواها [١٤٦] .

وواقع الأمر أن الوقفة العقلية - وإن كانت ضرورة يحتمها منطق السير - فإن العبرة فى المقام الأول فى اختيارنا لما يمكن أن يكون مادة لهذا العقل . فإذا كانت هذه المشكلات بعيدة كل البعد عن حياتنا وأحداث عصرنا ، فلن يتأتى لنا فى هذه الحالة أن نحقق طابع المعاصرة، لأن العصر الذى نعيشه قد أفرز مشكلات جديدة كل الجدة عما كان لدى أسلافنا . ومن ثم فإن المهمة الملقاة علينا هى فى أن نختار من المشكلات الفكرية ما يكون منها نابضاً بالحياة،

ولن يحصل هذا الأمر إلا حين تنبت هذه المشكلات الفكرية فى تربة الحياة العملية نفسها كما نكابدها ونعانيها[١٤٧] .

وإذا كان بعض أسلافنا كالمعتزلة وابن رشد وغيرهما [١٤٨] قد اتخذوا من العقل طريقاً فيما عرضوه من مشكلات ، فإن واجبنا ينبغى ألا ينصرف إلى إعادة الموروث مما قالوه بدعوى المحافظة على الأصالة أو إرث الأسلاف ؛ لأن المحافظة على مبادئهم لا معنى لها بالنسبة للمعاصرين منا إلا إذا مُلئ وعاؤها المجرد بمادة حياتية جديدة مأخوذة من صميم الواقع الجديد ومشكلاته التى نحياها [١٤٩] . فلئن كان موضع الإشكال الفلسفى عند أسلافنا هو عملية التلاقى بين أحكام الشريعة ومنطق العقل ، أو الدين والفلسفة ، فإن طابع عصرنا يأبى أن نعيد هذه المشكلة بمادتها القديمة ، وفى هذه الحالة يصح أن يكون موضع الإشكال الذى ينبغى أن يُطرح فى فكرنا العربى ليكون معاصراً ، هو طريقة اللقاء بين العلم والإنسان[١٥٠] .

وحين يلح د. زكى نجيب على هذه المسألة -العلم والإنسان- فلأن الأول قد غيَّر كثيراً فى كل دنيانا ، وفى كل ما حولنا ، ثم هو -أى: العلم- قد خلق أيضاً للإنسان مشكلات لم تكن موجودة من قبل ، ومن ثم فلا مناص أمامنا إذا أردنا لفكرنا العربى أن يكون عربيًّا ومعاصراً حقيقةً ، إلا بأن ندرس المشكلات التى أفرزتها حضارة العصر ، من حيث إن المعاصرة لا تكون إلا فيما له علاقة بمشكلات اليوم وهى فى متابعة العلوم وتقنياتها وفى سبل العيش فى الحضارة التى نحياها [١٥١] . ولايتأتى هذا إلا بأن نسلط أضواء العقل على كل ما تعج به حياتنا المعاصرة فيما يمس حياة الإنسان ، وهذا هو التنوير الذى يقوم أو ينبغى أن يقوم به رجال الفكر فى عالمنا اليوم [١٥٢] .

وتلك هى المهمة الحقيقية التى ينبغى أن يضطلع بها رجالات الفكر العظام .. وهى المهمة التى نذر مفكرنا الكبير د. زكى نفسه لها فى إخلاص نادر .. وهى أيضاً ما جعلته -ولأكثر من ثلاثين سنة من العطاء- مهموماً بقضية فكرنا العربى وتجديده ليكون عربيًّا حقيقة ومعاصراً فى الوقت نفسه . ولقد قدم د. زكى باقتدار خلاصة فكره الخصب المتجدد بما يكفل لنا السير فى هذا الطريق بلوغاً إلى ما يريده ونريده . وإذا أدينا الآن هذا الدور الذى كان يؤديه رائد فكرنا الكبير زكى نجيب محمود فحينئذ يمكن فقط أن نكون خير خلف لخير سلف!!!

* * *

الهوامش :

١ - د. زكى نجيب محمود : مجتمع جديد أو الكارثة ، دار الشروق ، القاهرة ، ط٣ ، ١٩٨٣م، ص ٥ .

٢ - د. زكى نجيب محمود : فى حياتنا العقلية ، دار الشروق ، القاهرة ، ط٣ ، ١٩٨٩م ، ص٢٦. وينتمى د. زكى نجيب محمود بحكم تخصصه الفلسفى الدقيق إلى الفلسفة التحليلية والشعبة التجريبية العلمية منها بصفة خاصة ، انظر أيضاً كتابه : قشور ولباب ، دار الشروق ، القاهرة ، ١٩٨٨م ، ص ٨ - ١٦ .

٣ - د. زكى نجيب محمود : فى حياتنا العقلية ، ص ١٨٦ .

٤ - د. زكى نجيب محمود : مجتمع جديد أو الكارثة ، ص ١٧٥ ، ١٧٦ .

٥ - د. زكى نجيب محمود : تجديد الفكر العربى ، دار الشروق ، ط٩ ، ١٩٩٣م ، ص ٧٩ .

٦ - د. زكى نجيب محمود : عربى بين ثقافتين ، دار الشروق ، ط١ ، ١٩٩٠م ، ص ٢٠٦ ، ٢٠٧ .

٧ - د. زكى نجيب محمود : أفكار ومواقف ، دار الشروق ، ط١ ، ١٩٨٣م ، ص ٦٥ .

٨ - المصدر السابق ، ص٦٥ .

٩ - د. زكى نجيب محمود : تجديد الفكر العربى ، ص ٧٩ ، ٨٠ ، ٢٨٨ ، وانظر أيضاً كتابه : عربى بين ثقافتين، ص ٣٩١ .

١٠ - د. زكى نجيب محمود : هذا العصر وثقافته ، دار الشروق ، ١٩٨٠م، ص٥ وما بعدها.

١١ - المصدر السابق ، ص ٦ .

١٢ - د. زكى نجيب محمود : عربى بين ثقافتين ، ص ٦ .

١٣ - المصدر السابق ، ص ٣٩١ .

١٤ - د. زكى نجيب محمود : قشور ولباب ، ص١١٦.

١٥ - المصدر السابق ، ص ١١٦ .

١٦ - المصدر السابق ، ص ١١٦ ، ١١٧ .

١٧ - المصدر السابق ، ص ١٨٠ .

١٨ - د. زكى نجيب محمود : ثقافتنا فى مواجهة العصر ، دار الشروق ، ١٩٨٩م، ص ٨٦ .

١٩ - كرين برينتون : تشكيل العقل الحديث ، ترجمة شوقى جلال ، مراجعة صدقى خطاب، سلسلة عالم المعرفة ، الكويت ، العدد ٨٢ ، ١٩٨٤م ، ص ١٨٢ .

٢٠ - د. زكى نجيب محمود : المعقول واللامعقول ، دار الشروق ، ط١ ، ١٩٨٧م ، ص٣٦٢.

٢١ - د. زكى نجيب محمود : ثقافتنا فى مواجهة العصر ، ص ٨٦ ، ٨٧ .

٢٢ - د. طه حسين : مستقبل الثقافة فى مصر ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٩٣م ، ج١ ، ص ٥٧ .

٢٣ - المصدر السابق ، ص ٥٦ .

٢٤ - د. زكى نجيب محمود : فى تحديث الثقافة العربية ، دار الشروق ، ط١ ، ١٩٨٧م ، ص٥١٨ .

٢٥ - جوستاف لوبون : حضارة العرب ، ترجمة عادل زعيتر ، طبعة البابى الحلبى ، بدون تاريخ، ص ١٧٩ .

٢٦ - د. طه حسين : مستقبل الثقافة فى مصر ، ج١ ، ص ٤٩ .

٢٧ - د. زكى نجيب محمود : عربى بين ثقافتين ، ص ١٩٢ .

٢٨ - د. زكى نجيب محمود : تجديد الفكر العربى ، ص ٢٧ .

٢٩ - د. زكى نجيب محمود : عربى بين ثقافتين ، ص ٢٠٦ ، ٢٠٧ . وأيضاً : مجتمع جديد أو الكارثة ، ص٩١.

٣٠ - د. زكى نجيب محمود : تجديد الفكر العربى ، ص ٢٧ .

٣١ - المصدر السابق ، ص ٢٩٠ .

٣٢ - المصدر السابق ، ص ٢٩١ .

٣٣ - المصدر السابق ، ص ٢٩١ وما بعدها .

٣٤ - د. زكى نجيب محمود : رؤية إسلامية ، دار الشروق ، ط١ ، ١٩٨٧م ، ص ١١ .

٣٥ - د. زكى نجيب محمود : فى تحديث الثقافة العربية ، ص٥١٨ .

٣٦ - د. زكى نجيب محمود : مجتمع جديد أو الكارثة ، ص ٧٢ .

٣٧ - د. زكى نجيب محمود : رؤية إسلامية ، ص ٨ ، ١٠ ، ١١ .

٣٨ - الإمام محمد عبده : الإسلام دين العلم والمدنية ، تقديم ودراسة د. عاطف العراقى ، مكتبة ابن سينا ، القاهرة ١٩٨٧م ، ص ١٦٠ ، وانظر فى فضل العرب فى هذا الصدد ص١٣٦ - ١٣٩ .

٣٩ - المصدر السابق ، ص ٢٩ .

٤٠ - د. أحمد الجزار : الإمام المجدد ابن باديس والتصوف ، دار الوزان ، القاهرة ، ١٩٨٨م، ص ٥١ .

٤١ - د. زكى نجيب محمود : رؤية إسلامية ، ص ٧ .

٤٢ - د. زكى نجيب محمود : جنة العبيط ، دار الشروق ، ط١ ، ١٩٨٨م ، ص ١٧٧ ، ١٧٨ .

٤٣ - د. زكى نجيب محمود : تجديد الفكر العربى ، ص ٢٩١ .

٤٤ - المصدر السابق ، ص ٢٩١ وما بعدها .

٤٥ - د. زكى نجيب محمود : أفكار ومواقف ، دار الشروق ، ط١ ، ١٩٨٣م، ص ٦٦ .

٤٦ - د. زكى نجيب محمود : شروق من الغرب ، دار الشروق ، ١٩٨٢م، ص٢١٨ .

٤٧ - د. زكى نجيب محمود : قيم من التراث ، دار الشروق ، ط١ ، ١٩٨٣م، ص ١٦٧ .

٤٨ - المصدر السابق ، ص ١٦٧ ، ١٦٨ .

٤٩ - د. زكى نجيب محمود : تجديد الفكر العربى ، ص ٥ ، ٦ ، ١٠ ، وراجع أيضاً مقدمة كتابه: عربى بين ثقافتين ، ص ٥ - ٩ .

٥٠ - د. زكى نجيب محمود : تجديد الفكر العربى ، ص ٢٩٢ وما بعدها .

٥١ - د. زكى نجيب محمود : أفكار ومواقف ، ص ٢١٢ .

٥٢ - د. زكى نجيب محمود : رؤية إسلامية ، ص ٢١٥ .

٥٣ - د. عاطف العراقى : تجديد فى المذاهب الفلسفية والكلامية ، دار المعارف ، ط٣، ١٩٧٦م ، ص ١٧ .

٥٤ - د. زكى نجيب محمود : تجديد الفكر العربى ، ص ٣٠٤ .

٥٥ -المصدر السابق ، ص ٣٠٤ ، ٣٠٥ .

٥٦ - د. زكى نجيب محمود : هذا العصر وثقافته ، ص ٧٦ .

٥٧ - د. زكى نجيب محمود : فى تحديث الثقافة العربية ، ص ٦٩ .

٥٨ - د. زكى نجيب محمود : رؤية إسلامية ، ص ٢١٥ .

٥٩ - د. زكى نجيب محمود : هذا العصر وثقافته ، ص ٥٠ .

٦٠ - د. زكى نجيب محمود : رؤية إسلامية ، ص ٢٢٧ .

٦١ - د. زكى نجيب محمود : فى تحديث الثقافة العربية ، ص ٣٠٢ .

٦٢ - د. زكى نجيب محمود : رؤية إسلامية ، ص ٢٢٤ .

٦٣ - د. زكى نجيب محمود : ثقافتنا فى مواجهة العصر ، ص ١٥١ وما بعدها .

٦٤ - د. زكى نجيب محمود : تجديد الفكر العربى ، ص ٣٦١ .

٦٥ - المصدر السابق ، ص ٣٦٢ .

٦٦ - د. زكى نجيب محمود : رؤية إسلامية ، ص ١٩٨ .

٦٧ - د. زكى نجيب محمود : شروق من الغرب ، دار الشروق ، ط٢ ، ١٩٨٢م ، ص٢٨٢ .

٦٨ - د. طه حسين : مستقبل الثقافة فى مصر ، ج١ ، ص ٢٨ .

٦٩ - كرين برينتون : تشكيل العقل الحديث ، ص ١٦٩ .

٧٠ - د. زكى نجيب محمود : تجديد الفكر العربى ، ص ٢٦ وما بعدها .

٧١ - المصدر السابق ، ص ٢٩٣ .

٧٢ - المصدر السابق ، ص ٢٩٤ .

٧٣ - المصدر السابق ، ص ٢٩٥ - ٢٩٧ .

٧٤ - المصدر السابق ، ص ٢٧ وما بعدها .

٧٥ - المصدر السابق ، ص ٢٧ ، ٢٨ .

٧٦ - المصدر السابق ، ص ٤٩ .

٧٧ - النسفى : التمهيد فى أصول الدين ، تحقيق د. عبد الحى قابيل ، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة ، ١٩٨٧م ، ص ٢٤ - ٢٨ .

٧٨ - البيهقى : الاعتقاد على مذهب أهل السنة والجماعة ، مكتبة السلام العالمية ، القاهرة ، ١٩٨٤م ، ص ٤٩. وأيضاً انظر لابن خزيمة بخصوص أهل السنة : كتاب التوحيد وإثبات صفات الرب ، مراجعة محمد خليل هراس ، مكتبة أنس بن مالك ، القاهرة ، ١٤٠٠هـ ، ص ١٤٥ وما بعدها . وأيضاً انظر ما قاله الإسفرائينى فى كتابه : التبصير فى الدين ، تعليق محمد زاهد الكوثرى ، مطبعة الأنوار ١٩٤٠م ، ص ١٠١ وما بعدها.

٧٩ - د. زكى نجيب محمود : تجديد الفكر العربى ، ص ٣٨ - ٤٩ .

٨٠ - المصدر السابق ، ص ٣٥ .

٨١ - انظر ما أورده البغدادى فى تاريخه ، مطبعة السعادة ، القاهرة ١٩٣١م ، ج٨ ، ص ١١٢ . وأيضاً ما قاله ابن الأثير فى الكامل فى التاريخ ، طبعة بيروت ١٩٦٦م ، ج٨، ص٢٢٧ . وراجع فى هذا الصدد : مدخل إلى التصوف الإسلامى ، للدكتور أبو الوفا التفتازانى ، دار الثقافة للنشر والتوزيع ، القاهرة ، ١٩٧٦م ، ص ١٢٨ - ١٣٠ .

٨٢ - د. زكى نجيب محمود : تجديد الفكر العربى ، ص ٣٥ .

٨٣ - المصدر السابق ، ص ٢٧ وما بعدها .

٨٤ - المصدر السابق ، ص ٥١ .

٨٥ - المصدر السابق ، ص ٢٧ .

٨٦ - المصدر السابق ، ص ٥٨ .

٨٧ - د. أحمد الجزار : الولاية بين الجيلانى وابن تيمية ، دار الثقافة للنشر والتوزيع ، القاهرة ، ١٩٩٠م، ص ٤٥ . وراجع بحثنا - بخصوص نقد هذه المسألة - فى كتابنا : الإمام المجدد ابن باديس والتصوف، دار الوزان ، القاهرة ، ١٩٨٨م ، ص ١٠٩ - ١١٤.

٨٨ - ابن عطاء الله السكندرى : لطائف المنن ، تحقيق : د. عبد الحليم محمود ، طبعة القاهرة، بدون تاريخ ، ص ١٧٤ .

٨٩ - د. أحمد صبحى : التصوف ، إيجابياته وسلبياته ، سلسلة كتابك ، دار المعارف ، ص٦٤ .

٩٠ - انظر ما قاله د. أبو الوفا التفتازانى فى كتابه : ابن عطاء الله السكندرى وتصوفه، مكتبة الأنجلو المصرية ، ط٢ ، ١٩٦٩م ، ص ٦٩ - ٧٦ .

٩١ - د. عاطف العراقى : ثورة العقل فى الفلسفة العربية ، دار المعارف ، ط٣ ، ١٩٧٦م ، ص ٢٤٠.

٩٢ - د. زكى نجيب محمود : تجديد الفكر العربى ، ص ٥٨ - ٦٠ .

٩٣ - د. زكى نجيب محمود : المعقول واللامعقول ، دار الشروق ، ط٤، ١٩٨٧م ، ص٤٤٥ .

٩٤ - إخوان الصفا : الرسائل ، دار صادر ، بيروت ، ١٩٥٤م ، ج٣ ، ص ٤٠٣ وما بعدها.

٩٥ - المصدر السابق ، ج٤ ، ص ٢٨٤ وما بعدها . وانظر ما قاله ابن خلدون - بصدد علوم السحر والطلسمات - فى مقدمته ، دار الشعب ، ص ٤٦٧ ، ٤٦٨وما بعدها.

٩٦ - ابن سينا : رسالة فى العلم اللدنى ، ص ١٨٦ ، ضمَّنها د. حسن عاصى فى كتابه: التفسير الصوفى واللغة الصوفية فى فلسفة ابن سينا ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر ، بيروت ، ط١ ، ١٩٨٣م . وانظر تفرقة ابن سينا بين السحر والطلسمات والنيرنجات فى رسالته فى الكرامات والمعجزات والأعاجيب ، ص ٢٣٩ - ضمن الكتاب المشار إليه آنفاً .

٩٧ - د. زكى نجيب محمود : المعقول واللامعقول ، ص ٤٥٦ .

٩٨ - الغزالى : مشكاة الأنوار - ضمن رسائل للغزالى - ، مكتبة الجندى ، القاهرة ، ١٣٩٠هـ ، ج٢ ، ص ٩ - ١١ .

٩٩ - د. زكى نجيب محمود : ثقافتنا فى مواجهة العصر ، ص ٧٠ .

١٠٠ - د. زكى نجيب محمود : شروق من الغرب ، ص٢٤٥.

١٠١ - د. زكى نجيب محمود : فى تحديث الثقافة العربية ، ص ٦٦ .

١٠٢ - المصدر السابق ، ص ٢٧١ وما بعدها .

١٠٣ - د. زكى نجيب محمود : تجديد الفكر العربى ، ص ٢٩٩ .

١٠٤ - المصدر السابق ، ص ١٩٧ .

١٠٥ - د. زكى نجيب محمود : أفكار ومواقف ، ص ٢٠٧ .

١٠٦ - المصدر السابق ، ص ٧ .

١٠٧ - د. زكى نجيب محمود : عربى بين ثقافتين ، ص ٣٩٧ .

١٠٨ - د. زكى نجيب محمود : تجديد الفكر العربى ، ص ٢٠٤ .

١٠٩ - د. زكى نجيب محمود : أفكار ومواقف ، ص ٢٠٧ ، ٢٠٨ .

١١٠ - د. زكى نجيب محمود : عربى بين ثقافتين ، ص ٧ .

١١١ - المصدر السابق ، ص ٣٩٧ وما بعدها .

١١٢ - د. زكى نجيب محمود : ثقافتنا فى مواجهة العصر ، ص ٩ .

١١٣ - د. زكى نجيب محمود : تجديد الفكر العربى ، ص ٣٧٤ .

١١٤ - المصدر السابق ، ص ٢٨٠ .

١١٥ - المصدر السابق ، ص ٣٠١ .

١١٦ - د. زكى نجيب محمود : ثقافتنا فى مواجهة العصر ، ص ٨٧ .

١١٧ - د. زكى نجيب محمود : تجديد الفكر العربى ، ص ٢٣٥ - ٢٣٧ .

١١٨ - المصدر السابق ، ص ٢٣٧ - ٢٣٩ .

١١٩ - د. زكى نجيب محمود : مجتمع جديد أو الكارثة ص ١٦٣ .

١٢٠ - د. زكى نجيب محمود : عن الحرية أتحدث ، دار الشروق ، ١٩٨٦م، ص ٨٥ .

١٢١ - المصدر السابق ، ص ٨٥ .

١٢٢ - د. عاطف العراقى : النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد ، دار المعارف ، ١٩٦٨م، ص ٢٧٤ ، ٢٧٥ .

١٢٣ - د. عاطف العراقى : مقدمة كتاب «الإسلام دين العلم والمدنية» ، ص ٤٥ .

١٢٤ - الإمام محمد عبده : الإسلام دين العلم والمدنية ، ص ١٢٩ .

١٢٥ - د. زكى نجيب محمود : قيم من التراث ، ص ١٤٢ وما بعدها .

١٢٦ - المصدر السابق ، ص ١٤٢ وما بعدها .

١٢٧ - بطروشوفسكى : الإسلام فى إيران ، ترجمة د. السباعى محمد السباعى ، دار الثقافة للطباعة والنشر ، ١٩٨٢م ، ص ١٤١ .

١٢٨ - موريس بوكاى : القرآن الكريم والتوراة والإنجيل والعلم الحديث ، دراسة الكتب المقدسة فى ضوء المعارف الحديثة ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٨٢م ، ص ١٤٠ ، وأيضاً انظر : الإنسان والكون للدكتور أبو الوفا التفتازانى ، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة ، ١٩٧٥م ، ص ٣٥ .

١٢٩ - د. زكى نجيب محمود : تجديد الفكر العربى ، ص ٣٠١ .

١٣٠ - المصدر السابق ، ص ٣٠١ وما بعدها .

١٣١ - د. زكى نجيب محمود : رؤية إسلامية ، ص ١٨٨ .

١٣٢ - أشفتيسر : فلسفة الحضارة ، ترجمة د. عبد الرحمن بدوى ، مراجعة د. زكى نجيب محمود، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، ١٩٦٣م ، ص١٠٧ .

١٣٣ - د. زكى نجيب محمود : رؤية إسلامية ، ص ١٨٩ .

١٣٤ - د. زكى نجيب محمود : تجديد الفكر العربى ، ص ٣٢٦ .

١٣٥ - د. زكى نجيب محمود : المعقول واللامعقول ، ص ٣٠٨ .

١٣٦ - د. زكى نجيب محمود : تجديد الفكر العربى ، ص ٣٢٩ .

١٣٧ - د. زكى نجيب محمود : هذا العصر وثقافته ، ص ٥١ .

١٣٨ - د. زكى نجيب محمود : تجديد الفكر العربى ، ص ٣١١ .

١٣٩ - الجاحظ : مجموعة الرسائل ، رسالة التربيع والتدوير ، تحقيق عبد السلام هارون ، مكتبة الخانجى ، القاهرة ، ١٩٧٩م ، ج٣ ، ص ٥٨ .

١٤٠ - محمد عبده : الإسلام دين العلم والمدنية ، ص ١٣٠ .

١٤١ - د. زكى نجيب محمود : ثقافتنا فى مواجهة العصر ، ص ١٩٨ .

١٤٢ - د. زكى نجيب محمود : المعقول واللامعقول ، ص ١٧ .

١٤٣ - د. عاطف العراقى : ثورة العقل فى الفلسفة العربية ، دار المعارف، القاهرة ، ط٣ ، ١٩٧٦م ، ص ٣٩. وانظر فى معانى العقل والمذهب العقلى ما أورده د. العراقى فى المرجع نفسه ، ص ٤٢ ، ٤٣ .

١٤٤ - د. زكى نجيب محمود : ثقافتنا فى مواجهة العصر ، ص ١٩٨ .

١٤٥ - د. زكى نجيب محمود : تجديد الفكر العربى ، ص ١٣٦ .

١٤٦ - المصدر السابق ، ص ١١٨ .

١٤٧ - د. زكى نجيب محمود : المعقول واللامعقول ، ص ٦٢ .

١٤٨ - د. زكى نجيب محمود : تجديد الفكر العربى ، ص ١٢٣ - ١٣٦ . وانظر أيضاً : هذا العصر وثقافته ، ص ٩٦ .

١٤٩ - د. زكى نجيب محمود : فى تحديث الثقافة العربية ، ص ٦٧ .

١٥٠ - د. زكى نجيب محمود : تجديد الفكر العربى ، ص ٢٧١ .

١٥١ - المصدر السابق ، ص ١٣٥ .

١٥٢ - د. زكى نجيب محمود : أفكار ومواقف ، ص ٦٤ وما بعدها .

* * *

المصادر والمراجع :

أولاً : مؤلفات أ. د. زكى نجيب محمود :

- تجديد الفكر العربى ، دار الشروق ، القاهرة ، الطبعة التاسعة ، ١٩٩٣م .
- فى تحديث الثقافة العربية ، دار الشروق ، القاهرة ، الطبعة الأولى ، ١٩٨٧م .
- ثقافتنا فى مواجهة العصر ، دار الشروق ، القاهرة ، ١٩٨٩م .
- شروق من الغرب ، دار الشروق ، القاهرة ، الطبعة الثانية ، ١٩٨٢م .
- قيم من التراث ، دار الشروق ، القاهرة ، الطبعة الأولى ، ١٩٨٣م .
- عربى بين ثقافتين ، دار الشروق ، القاهرة ، الطبعة الأولى ، ١٩٩٠م .
- مجتمع جديد أو الكارثة ، دار الشروق ، القاهرة ، الطبعة الثالثة ، ١٩٨٣م .
- جنة العبيط ، دار الشروق ، القاهرة ، الطبعة الأولى ، ١٩٨٨م .
- عن الحرية أتحدث ، دار الشروق ، القاهرة ، ١٩٨٦م .
- قشور ولباب ، دار الشروق ، القاهرة ، ١٩٨٨م .
- أفكار ومواقف ، دار الشروق ، القاهرة ، الطبعة الأولى ، ١٩٨٣م .
- فى حياتنا العقلية ، دار الشروق ، القاهرة ، الطبعة الثالثة ، ١٩٨٩م .
- رؤية إسلامية ، دار الشروق ، القاهرة ، الطبعة الأولى ، ١٩٨٧م .
- المعقول واللامعقول ، دار الشروق ، القاهرة ، الطبعة الرابعة ، ١٩٨٧م .

ثانياً : أهم المصادر والمراجع :

- أشفتيسر (ألبرت) : فلسفة الحضارة ، ترجمة د. عبد الرحمن بدوى ، مراجعة د. زكى نجيب محمود ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، ١٩٦٣م.
- إخوان الصفا : الرسائل ، طبعة دار صادر ، بيروت ، ١٩٥٤م .
- برينتون (كرين) : تشكيل العقل الحديث ، ترجمة شوقى جلال ، مراجعة صدقى خطاب، الكويت ، سلسلة عالم المعرفة ، العدد (٨٢)، ١٩٨٤م .
- بطروشوفسكى : الإسلام فى إيران ، ترجمة د. السباعى محمد السباعى ، دار الثقافة للطباعة والنشر ، القاهرة ، ١٩٨٢م .
- بوكاى (موريس) : القرآن الكريم والتوراة والإنجيل والعلم الحديث ، دراسة الكتب المقدسة فى ضوء المعارف الحديثة ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٨٢م.

- الجاحظ : الرسائل ، رسالة التربيع والتدوير ، تحقيق عبد السلام هارون ، طبعة مكتبة الخانجى، القاهرة ، ١٩٧٩م .
- حسين (د. طه) : مستقبل الثقافة فى مصر ، طبعة الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٩٣م.
- ابن خلدون : المقدمة ، طبعة دار الشعب ، بدون تاريخ .
- ابن سينا : رسالة فى العلم اللدنى ، ضمن رسائل أخرى ، منشورة فى دراسة بعنوان : التفسير الصوفى واللغة الصوفية فى فلسفة ابن سينا ، المؤسسة الجامعية للنشر ، بيروت، ١٩٨٣م .
- ابن سينا : رسالة فى الكرامات والمعجزات والأعاجيب ، ضمن الكتاب المشار إليه آنفاً .
- عبده (الإمام محمد) : الإسلام دين العلم والمدنية ، مكتبة ابن سينا ، القاهرة ، ١٩٨٧م.
- العراقى (د. عاطف) : النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٦٨م.
- العراقى (د. عاطف) : تجديد فى المذاهب الفلسفية والكلامية ، دار المعارف ، القاهرة، الطبعة الثالثة ، ١٩٧٦م .
- الغزالى : مشكاة الأنوار ، ضمن رسائل للغزالى ، طبعة مكتبة الجندى ، القاهرة ، ١٣٩٠هـ.

الإطار العلمى لتجديد الفكر العربى عند زكى نجيب محمود

د . محمد محمود أبو قحف

هذا البحث يتناول بالتحليل والدراسة جانباً مهمًا من جوانب التفكير العلمى والفلسفى عند أستاذنا الكبير والمفكر القدير المعاصر الدكتور زكى نجيب محمود ، إذ وجدنا لديه جانباً من التفكير العلمى والنظرة الفلسفية النقدية لحاضرنا الثقافى العربى من الوضوح والأهمية، لذلك أردنا إبراز هذا الجانب من خلال الإطار العلمى لتجديد الفكر العربى عنده وهذه رؤية فلسفية ونظرة منهجية من جانبنا فى فكر هذا الفيلسوف والمفكر المعاصر وتضيف هذه الناحية إضافة جديدة إلى العديد من الرؤى الفلسفية والعلمية عند أستاذنا زكى نجيب محمود ؛ فلديه الكثير فى مجال الأدب والفن والجمال والمنطق والإبداع الفكرى والفلسفى فى المذاهب الفلسفية الإسلامية واليونانية والحديثة بالإضافة إلى نظريته الثقافية فى مناهج العلوم الإنسانية بصفة عامة . وقد استطعنا إنجاز هذا البحث مستخدمين المنهج التحليلى النقدى المقارن من خلال بعض الموضوعات الرئيسية التى تشكل حجر الزاوية فى فكر أستاذنا الدكتور زكى نجيب محمود على النحو التالى :

أولاً : الأساس المنهجى لتجديد الفكر العربى .

ثانياً : العقل العربى .

ثالثاً : الموضوعية فى التفكير والحكم على طبائع الأشياء .

رابعاً : العقل بين الوجدان والعاطفة .

خامساً : الإطار المنهجى لنظرية التوازن فى الثقافة العربية .

سادساً : نسق فكرى متكامل .

وبعد ، فإننى أتوجه بالشكر العميق إلى أستاذى د. عاطف العراقى الذى أتاح لى الفرصة للكتابة فى هذا الموضوع كما أننى سعيد جدًّا أن أكون أحد تلاميذه الأوفياء ، ويزيد من سعادتى أننى استطعت الغوص فى فكر أستاذنا الدكتور زكى نجيب محمود بهذا البحث .

ولنشرع فى دراسة موضوع بحثنا :

أولاً : الأساس المنهجى لتجديد الفكر العربى :

اتجهت أنظار العلماء والمفكرين العرب فى العصر الحديث إلى تناول التراث الفكرى والعلمى عند العرب تناولاً جديداً ، محاولين وضع الأسس المنهجية لتطوير هذا التراث من خلال رؤية فلسفية وعقلية جديدة مؤمنين إيماناً راسخاً بضرورة البحث فى هذا التراث من جديد رافضين كلّ خطوات التقليد انطلاقاً من اعتقادهم أن تراثنا العربى يحمل فى طياته كل عوامل التجديد والتقدم من خلال إدراك أجدادنا وأسلافنا لأهمية العقل وتحكيم البرهان العقلى فى قضايا عصورهم ؛ الأمر الذى دفع بهم إلى ساحة الانفتاح على ثقافات عصورهم ، ومكّنهم من هضم تراث القدماء من اليونان والشرقيين وإيجاد عملية التوازن الحضارى والجمع بين هذه الثقافات والإضافة إليها .

إذن : فقد تنبّه ألمع المفكرين المحدثين إلى هذه النقطة المهمة والركيزة الأساسية ، ونحن بسبيل انطلاقة فكرية وحضارية ، تتمثل فى فكر المفكر المصرى الدكتور زكى نجيب محمود . إذن: ونحن فى هذا المجال لابد أن نأخذ بمعطيات العقل وهذا ما نبه إليه ألمع المفكرين المحدثين إذ أننا لو سرنا فى طريق التقليد مئات السنين وانحرفنا عن منهج العقل فلن نستطيع التقدم فى سبيل إرساء دعائم فلسفتنا العربية ، وكشف مواطن القوة والضعف بحيث نستطيع وصل ما انقطع[1].

وهذا يشير إلى أن تراثنا العربى تكمن بداخله عوامل التجديد ، ولكنه بحاجة إلى رؤية جديدة لتحليل ما بداخله وتضيف إليه من معطيات عصرنا . ومما لا شك فيه أن هذا التجديد يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالعقل وهذا لم يقف أمامه أحد من فلاسفة العصر من العرب ، فنحن نجد فى فكرنا الفلسفى العربى بعض التيارات التى تعيننا اليوم على إحداث الثورة العقلية - نجدها عند الكندى والغزالى وابن سينا وابن رشد وابن خلدون ، بالإضافة إلى مفكرى المعتزلة العظام من أمثال أبى الهزيل العلّاف والنَّظَّام والجاحظ وغيرهم - ولو أن فكرنا العربى والفلسفى ظل على مبادئه العقلية وأسسه الفلسفية منذ هؤلاء حتى الآن لاستطعنا أن نقطع شوطاً كبيراً فى مجال التجديد الفكرى والتقدم الثقافى والحضارى فى العصر الحديث . وعلى ذلك فلا مانع من الرجوع إلى بعض الجذور التى نجدها عند فريق من المفكرين والفلاسفة العرب لإحداث الصحوة العقلية لكن من الخطأ أيضاً فهمها كما هى بصورتها كما تركها لنا أصحابها وإلا أصبح التجديد الذى ننشده تقليداً أيضاً[2].

إذن : لابد من تجديد وتطوير هذه الجذور بما يتلاءم مع عصرنا الحاضر ، وإذا كان ذلك

كذلك فلا عجب أن يرجع المحدثون إلى ماضيهم للاستمداد منه ، وأن يجعلوا صوره الحضارية والثقافية الماثلة فى أذهانهم عاملاً من عوامل نهضتهم وتقدمهم[٣] .

ومن الجدير بالذكر أن هناك بعض الجوانب السلبية التى حدثت بسبب بعض عوامل التخلف الفكرى والحضارى فى عصور الانحطاط المتأخرة ، والتى يجب أن ننظر إليها بعين الاعتبار ؛ حتى لا نكرر مأساتنا ونحن فى سبيل وجود مخرج لإحداث التجديد الفكرى . . ومن ذلك ضرورة تغيير النظرة التقليدية إزاء التفكير الفلسفى إذ كان يوصف المشتغلون بالفلسفة فى عصور الانحطاط الفكرى بأنهم مارقون عن الدين أو ملحدون ، وقد كانت هذه التهم يوصف بها كل من تعاطى الفلسفة علماً أو تعليماً . كذلك لابد من التقريب بين المصطلحات التجريدية الفلسفية وبين معطيات الحياة العملية بالإضافة إلى تبصير المجتمع بأهمية التفكير العلمى الفلسفى الذى يقوم على التحليل العقلى لمشكلاته المختلفة لإيجاد حلول معقولة ومنطقية لها وكذلك إيجاد التوازن القيمى والأخلاقى بين الواقع الاجتماعى ومتطلبات أفراده[٤] .

وربما كانت هذه الأمور من الأسس المهمة التى دفعت بجيل جديد فى نهضتنا الحديثة والمعاصرة لتبنّى الدعوة إلى تحكيم العقل فى إصلاح حياة الإنسان من أمثال الإمام محمد عبده (ت ١٩٠٥م) والذى اعتبر النظر العقلى أصلاً من أصول الدين ، وبيَّن أنه لا فرق بين الفلسفة الصحيحة والدين الكامل [٤] لأن الفلسفة الصحيحة هى النظر فى الغايات والأسباب والمسببات ولأن الدين الكامل علم وذوق ، عقل وقلب ، فكر ووجدان ، ويصعب أن يقوم بين الفلسفة والدين الكامل تعارض ما دام كل منهما يعتمد على العقل فى تحديد أغراضه[٥] .

ومما لا شك فيه أن هذه النزعة التحررية الجديدة تجاه العقل وتجاه الفلسفة وجدت صدًى كبيراً عند المفكرين المعاصرين فلم يكن محمد إقبال (ت١٩٣٨م) والشيخ مصطفى عبدالرازق وطه حسين وعباس محمود العقاد وغيرهم أقل تقديراً للفلسفة ولأهمية التفكير العقلى وتحكيم العقل فى مجال البحوث والدراسات الإسلامية والعربية . وظهر جيل معاصر من كبار المفكرين والعلماء على هذا الدرب أمثال أستاذنا الكبير الدكتور زكى نجيب محمود الذى أزكى جانب العقل ودفع بالتفكير الفلسفى دفعة جديدة مشيداً بأهمية النظرة المنهجية الجديدة فى سبيل بعث تراثى وحضارى جديد ، واقتفى أثره أستاذنا الكبير الدكتور عاطف العراقى فى مؤلفاته الكثيرة ، وهو بحق ما زال يحمل على أكتافه عبء الثقافة العربية والإسلامية فى سبيل بث روح التجديد والتطوير بعد سنوات طويلة من التخلف الفكرى والحضارى .

ثانياً : العقل العربى :

العقل العربى هو بداية الطريق الذى بدأه الدكتور زكى نجيب محمود وانتهى إليه ، إذ يتضح للباحث أن هذا المفكر الكبير كان معنيًّا عناية فائقة بترسيخ مفاهيم العقل واستخدامه ووسائله فى مختلف الأمور ، إذ أن العقل هو الوسيلة الوحيدة للوصول إلى الغاية المنشودة فى البحث ، ولم يتحدث أستاذنا الكبير عن العقل من فراغ ، بل استند فى تعريفاته ومفاهيمه ووسائله إلى منطقة الشرع الإسلامى . ومن هنا يقول الدكتور زكى نجيب محمود : القرآن الكريم هو كتاب الإسلام وقد ورد فى الكتاب أن محمداً ﷺ هو خاتم النبيين وبهذا كانت رسالة الإسلام هى آخر رسالة سماوية إلى الإنسان ، وتعليل ذلك أن الإنسان بناء على العقيدة الإسلامية نفسها قد أحيل إلى أحكام عقله كلما جدَّت له فى حياته مشكلات يريد لها حلًّا بعد أن كانت تلك المشكلات كلما تراكمت هبطت الهداية من السماء برسالة إلى نبى ليهدى قومه إلى سواء السبيل . وحقيقة الأمر هى أن الإنسان على طول المدى اعتاد أن يواجه أحداثاً طارئة غير مسبوقة بأشباه لها ، وغير منصوص عليها فى الكتاب الموحى به من السماء [٦] .

ولا شك أن هذا الرأى يشير إلى أن مشكلات الحياة التى تواجه الإنسان المسلم فى عصوره المختلفة لا يشترط أن يوجد لها حلول مباشرة فى النصوص الإلهية ؛ الأمر الذى يستدعى ضرورة تحكيم العقل ، واستخدام القياس بطرقه الكثيرة والمختلفة . ومن هنا كان لنشأة علم أصول الفقه واستنتاج الأحكام من الأدلة الشرعية دليلاً أكيداً على أهمية العقل والمنطق البرهانى فى حياة المسلم ، وركيزة مهمة من ركائز التفكير العقلى والفلسفى فى الإسلام .

ومن هنا يريد الإسلام من المسلم أن يحتكم إلى منطق العقل ، وكانت هذه هى المرة الأولى فى الرسالات الإلهية أن يحال الإنسان بحكم الرسالة نفسها إلى عقله كلما جدَّت مشكلة لم يرد لحلها نص فى كتابها[٧] .

ويتناول الأستاذ الدكتور زكى نجيب محمود العقل من زواياه المتعددة مبيِّناً مقصوده ونتائجه فى هذا السياق ، موضحاً أن المقصود به أمور ثلاثة على وجه التخصيص :

أولها : استخدام منهج الاستدلال الذى يتيح للباحث أن يستخرج من النص القائم محتواه، وذلك حين يكون ذلك المحتوى مُضمراً فى الألفاظ وتراكيبها ، حيث يحتاج ظهوره إلى تحليل ، والتحليل عملية عقلية .

ثانيها : قراءة الشواهد الحسية قراءة تؤدى إلى فهمها وتعليلها على نحو يكون من شأنه حل المشكلة الطارئة .

وثالثها : النظر إلى القيم -نظرة موضوعية مطلقة- أى:لا يجعلها أموراً ذاتية تتغير مع الأهواء ، كما لا يجعلها مرهونة بظروف الزمان والمكان ، وما دام أمرها كذلك فإن الفقيه الموهوب يصبح قادراً على أن يحكم على ما يعرض له من مواقف طارئة جديدة وغير منصوص عليها نصًا مباشراً صريحاً ، حكماً يميز منه بين ما هو حق وما هـو باطل . إذن : ركون المسلم إلى عقله فيما يُشكل عليه ، مما لم ترد فى شأنه نصوص هو الدعامة الأولى فى الوقفة العقلية فى الإسلام ، تلك الوقفة التى أقام عليها حضارته وثقافته على امتداد تاريخه ، خلال القرون التى شهدت قوته وقدرته على الإبداع[٨] .

ربما كانت هذه الوقفة العقلية الإسلامية من العوامل الأساسية فى سبيل التوحيد والدمج بين ثقافتين أو حضارتين كانتا متنافرتين قديماً وقامت بينهما حروب طويلة وساخنة هما حضارتا الفرس والروم . إذ أن العقلية الإسلامية استطاعت التوحيد والدمج بينهما فى ثقافة وحضارة واحدة ، تعبر عن الوحدة الإنسانية وهى الثقافة والحضارة الإسلامية والعربية . ومما لا شك فيه أن الإيمان الجديد - بظهور الإسلام واعتداد المسلم بديانته وعقيدته - أدت إلى هذا اللون الجديد من الحضارة الإسلامية فى عصورها الأولى وما كانت تنطوى عليه من قوة وقدرة على الإبداع والتطوير .

إذن : فللعقل دور كبير فيما ذهب إليه الدكتور زكى نجيب محمود فى الثقافة الإسلامية والقدرة على تطوير حضارة العرب قديماً وفى العصر الحديث ، فالقدرة على توليد الأفكار والابتكار والدمج بين الثقافات وتوحيد ذلك فى ثقافة غنية رائعة هو دور العقل . لذلك ذهب هذا المفكر الكبير من ناحية أخرى إلى أن القرآن الكريم حض على العملية العقلية التى هى العملية العلمية ، ولأن الدين ليس علماً من العلوم ، لأن العلوم ليست رسالته ، وإنما رسالة الدين رسالة أخلاقية ، رسالة تنظم السلوك الإنسانى ، وأعظم ما يفخر به الدين الإسلامى هو أنه يحث الناس على أن يُعملوا عقولهم ؛ فيكتشفوا قوانين الكون ، وليس هذا الكتاب هو الذى يقول للناس قوانين الكون[٩] .

لقد جاء القرآن الكريم لكى يزود المسلم بالحض والحفز والتشجيع على التفكير فى الكون، وهذا التفكير ليس كما يراه البعض فى أن يجلس المرء على المقعد فى بيته ويفكر فى الكون ، لكن التفكير هنا يعنى أن يبحث المرء بحثاً علميًا فى هذه الظاهرة أو تلك[١٠] ، وإن كان ليس المطلوب من كل مسلم هذا اللون من البحث وإنما من لديه القدرة على البحث واستعمال العمليات والتدابير العلمية ، ولذلك وجدنا لهذا التفكير العلمى - الذى منشأه العقل - العديد

من الاتجاهات والتجارب والاختيارات بل والنظريات العلمية فى العلوم الطبيعية من كيمياء وعلوم الطب والصيدلة والحيوان والنبات والفلك والعلوم الرياضية وغير ذلك .

ثالثاً : الموضوعية فى التفكير والحكم على طبائع الأشياء :

من أهم وسائل البحث العلمى التجرد والموضوعية فى تناول الظواهر الإنسانية والطبيعية والحكم عليها دون التأثر بطبيعة العصر وما يروج فيه من تيارات وأفكار سياسية واجتماعية وهذا ما أشار إليه مفكرنا الكبير الدكتور زكى نجيب محمود إذ يرى أن لمن يؤرخون للفلسفة أساليب شتى ، فمنهم -وهؤلاء هم الكثرة الغالبة- من يتجرد عن أفكار عصره ويُسقط من حسابه كل ما قد كسبته المعارف الإنسانية على تعاقب الزمن ليرتد إلى العصر الذى يؤرخه محايداً ، فيغمس نفسه غمساً فى الظروف التى أحاطت به ، حتى ينظر إلى كل شىء بأعين أهله فعندئذ يزن الفكرة بميزان زمانها ، وفى هذا عدل ، إذ ماذا يكون الإجحاف بمفكر إذا هو أراد أن يحاسبه بأفكار لم تكن تطرأ لأحد فى عصره على بال؟ ..

ومنهم من يقيس القديم على الجديد ، ليعرف مدى صلاحية الفكرة القديمة لو أنها انخرطت فى زمرة الأفكار القائمة . نعم إن فى ذلك إجحافاً بالمفكر القديم ، ولكنه كذلك نافع للدارسين وللناس أجمعين ، إذ ماذا تكون الأفكار إلا خططاً للعمل؟ ثم ماذا يجدى أن أدرس فكرة لم يعد فى وسعها أن تخطط عملاً؟ وهل من العدل أن أنصف المفكر القديم على حساب المفكر الجديد؟

إذن : فأصحاب هذه الطريقة الثانية فى كتابة تاريخ الفلسفة لا يتحرجون أن يُجلسوا رجال الفكر جميعاً -قديمهم وجديدهم- على مائدة واحدة يناقش بعضهم بعضاً ، كأنما السنون لم تفرق بين عهودهم ، وذلك كله ابتغاء الحق . فلئن كانت الطريقة الأولى تحقق العدالة فى تناول المفكرين ، فإن الطريقة الثانية تناصر الحق حيثما كان. لكن الطريقتين معاً موضوعتان فى المنهج ، لأن المؤرخ فى كلتيهما لا يدخل فى المعركة بشخصه، بل كل همه أن يجىء باللاعبين فى الملعب ثم يقذف بالكرة بينهم ليرى كيف يلعبون دون أن يأخذ هو نفسه نصيباً فى اللعب . إذن : فهناك أسلوب ثالث لكتابة تاريخ الفلسفة ، يتناول به صاحبه الأفكار من زاوية له خاصة ، فإنما هو يجعل من عقيدته الشخصية عدسة تمر خلالها الأشعة الآتية من خارج ، فتنكسر هنا وتستقيم هناك ، قبل أن يؤذن لها بالدخول، وبعد أن تدخل الأفكار لتجد نفسها قد انصبَّت فى قوالب أعدها لها المؤرخ ، وما يستحيل عليه الاستواء فى تلك القوالب حُذف من الحظيرة حذفاً [١١] .

وكلتا الطريقتين فى ميدان البحث العلمى فى تاريخ الفكر الفلسفى فى رأى مفكرنا الكبير تؤديان إلى هدف واحد ألا وهو الوصول إلى الغاية القصوى فى توضيح المفاهيم الإنسانية فى تطور الثقافات وأصول الحضارات منذ القديم حتى العصور الحديثة وربما يؤدى المنهج فى التفكير والبحث إلى فكرة مهمة ، هى الاتفاق المنهجى فى دراسة القيم والأخلاق .

وهذا ما تفيده بعض الدراسات التى قام بها أحد المفكرين فى تاريخ الحضارات الإنسانية، من أمثال هنرى توماس فى كتابه عن «أعلام الفلاسفة وكيف نفهمهم» فالفيلسوف رجل مؤمن بطائفة من القيم الإنسانية ، وهى نفسها القيم الموجودة فى الديانات العظمى . ونستخلص من ذلك أن أعلام الفلاسفة فى مختلف العصور ومن شتى المذاهب إنما يختلفون فى الأداء لكنهم يتفقون على المعانى الكبرى التى دعوا إليها ، وكلها معانٍ تلتقى فى الدعوة إلى كرامة الإنسان وحريته وإلى الإخاء والصفاء والمحبة بين البشر على اختلافهم لوناً وجنساً وموطناً وعقيدة ، وإنه لتيار واحد متصل ، تيار من الأخلاقية التى لم يختلف فيها نبى ولا فيلسوف ولا فنان ولا حكيم [١٢] . إن الحقيقة تكون واحدة ، منظور إليها من جوانب متعددة ، قد يكتبها بوذا بلغة ، ويكتبها كونفشيوس بلغة أخرى ، ويكتبها سقراط أو أفلاطون أو أرسطو بلغة ثالثة ، وبيتهوفن أو باخ بلغة رابعة ، ورافائيل ومايكل أنجلو بلغة خامسة ... وهكذا ، لكن هذه اللغات المختلفة ترجمات لأصل واحد [١٣] .

إذن : الموضوعية فى التفكير والبحث تعنى وتفيد أن الأصول تكاد تكون واحدة ، فهناك وحدة فى القيم والأخلاق ، وفى المعرفة ، بل فى الحقيقة الكبرى التى تتعمق بواطن الوجود والكون بأسره ، وإن اختلفت الوسائل الموصلة إلى هذه الحقيقة الواحدة . والوحدة المؤلفة بين معانى الأشياء هى ما يؤمن به مفكرنا الكبير زكى نجيب محمود ولذلك يرى أن القيم الإنسانية العليا قائمة منذ الأزل وإلى الأبد ، وجهد المفكر هو أن يراها ليصفها بالطريقة التى تلائمه، وتلائم قومه ، فكأنما الله يخاطب البشر جميعاً بلغة واحدة، هى هذا الكون العظيم ، وكأنما الناس جميعاً يستجيبون للدعوة بطريقة واحدة ، وإن تعددت طرائق التعبير عنها ، حتى لقد ذهب بعض الفلاسفة إلى حد القول إن الإنسانية كلها رجل واحد ، تعددت وظائفه ، لكن التوجيه واحد ، والهدف واحد ، والمقياس واحد [١٤] .

ومما لا شك فيه أن هذا الفهم من جانب مفكرنا الكبير زكى نجيب محمود للموضوعية فى البحث وتناول تاريخ الفلسفة وتجارب الشعوب والأمم الإنسانية هو فهم صائب وليس

مختلفاً كل الاختلاف مع سائر النظريات الفكرية والفلسفية عند المفكرين المعاصرين، وهذا أيضاً ما تشكّله النظرة الفلسفية عند المستنيرين المعاصرين إذ يرون أن التجارب البشرية مطردة وقوانين التاريخ وتطور المجتمعات واحدة ، لذلك يمكننا فهمها بصرف النظر عن اختلاف العصور والأجيال ، فنحن قادرون على تذوق الآداب القديمة وفهم الفلسفات الماضية وإدراك المواقف الإنسانية للعصور السالفة ؛ فالماهيات واحدة ، والمعانى قائمة ومستقلة عن حواملها التاريخية ويمكن إدراكها بالحدس ، ويكفى إعادة بناء الموقف ، وعيش التجربة ، واتحاد الذات بموضوعها ، ويتفق على حدس الماهيات سائر المفكرين ، دونما خلاف على النتائج وتلك هى الموضوعية التى تعنى العودة إلى الأشياء ذاتها وليس تطابق الحكم الصورى مع الواقع المادى ، لأن هذا لا يحدث إلا مع التجربة المعاشة ، طبقاً لظروف كل عصر من العصور وكل حضارة من الحضارات . فتمثل الموضوعية فى البحث ودراسة تاريخ الحضارات والثقافات البشرية والحكم على طبائع الأمور مطلب كل باحث وفيلسوف يقف على قمة التفكير الإنسانى كما يمثله هذا المفكر العربى الكبير الدكتور زكى نجيب محمود .

رابعاً : العقل بين الوجدان والعاطفة :

مرة ثانية . . ماذا عن العقل ومكانته فى حياتنا ، وبين مشاعرنا ووجداننا وعواطفنا؟

إن المشتغل بالتراث الفلسفى بصفة عامة والعربى بصفة خاصة لابد له من أن يقف وقفة تأمل قد تطول وقد تقصر ، ليراجع المنهج الذى يسير عليه ، وينظر من خلاله إلى هذه المشكلة أو تلك من المشكلات ، ونحن بحاجة إلى أن نقف لنناقش الجوانب التى نريد البحث فيها حتى يكون لدينا بعد ذلك المنهج الذى ندعو إليه [١٥] ، ألا وهو المنهج العقلى، وضرورة تمسكنا به قبل أن نخطو خطوة واحدة فى حياتنا المعاصرة على اختلاف زواياها وأبعاد تفكيرها [١٦] .

ومما لا شك فيه أن كبار المفكرين المعاصرين لم يألوا جهداً فى التنبيه إلى ضرورة الرجوع إلى العقل ، والتمييز بين أحكامه الموضوعية البرهانية وبين أحكام السعادة والعاطفة والوجدان . لقد كان الشيخ مصطفى عبدالرازق (ت ١٩٤٧م) من كبار المفكرين المحدثين الذين نبهوا إلى مشروعية العقل فى الدين والشريعة ودوره العميق فى مناقشة أحكامه ..

لقد كان هذا الرجل شديد الإيمان بالعقل ومكانته ، مما جعل فكره صافياً بعيداً عن الأوهام والخرافات والجهل [١٧] ؛ وعلى ذلك فقد عرف للعقل حدوده ودوره فى الدين والشريعة .

ويرى الشيخ مصطفى عبد الرازق أن الدين له جانبان : الأصول التى لا تتبدل ، والشرائع التى تتفاوت بين الأنبياء وهى هدى ما لم تُنتسخ . والإسلام جمع بين الدين والشريعة ، أما الدين فقد استوفاه الله كله فى كتابه الكريم ، ولم يكل الناس إلى عقولهم فى شىء منه ، وأما الشريعة فقد استوفى أصولها ثم ترك للنظر الاجتهادى تفاصيلها [١٨] ..

لقد أكد الدين دور العقل فى المسائل الشرعية العملية ، ودعا إليه ، وقد ورد فى الكتاب والسنة الثناء على الحكمة والحكيم والتنويه بفضلها ، فمهَّد بذلك لانتعاش النظر العقلى فى الشئون العملية [١٩] . وإن كان القرآن الكريم قد نهى المسلمين عن الجدل فى الأمور الاعتقادية فقد بيَّن للعقل دوراً فى الإيمان ، فالإيمان القائم على التصديق والتسليم لا يخلو من معرفة وعلم ، والعقل هو الطريق إلى معرفة الدين [٢٠] .

وإذا كان مفكرنا الكبير الدكتور زكى نجيب محمود والشيخ مصطفى عبد الرازق قد عظَّما دور العقل وأهميته فى الدين والشرع فلم يشذ أحد منهما عن هذا الدور وإذ سبق إلى ذلك كبار المفكرين والمصلحين المحدثين والمعاصرين من قبلهما من أمثال محمد إقبال ، ومحمد عبده ، وجمال الدين الأفغانى ، إذ أكد كل من هؤلاء دور العقل فى تطوير الفكر الإسلامى والتقريب بين معطيات العلم ومبادئ العقيدة فى الحث على البحث والإبداع والتطوير [٢١] وكأنهم ينطقون معاً فى عبارة صريحة : إن الذين يفكون العقول من أغلالها يمهدون لها السبيل إلى الحق ، والدين من أسمى الحقائق فى هذا الوجود [٢٢] . لكن لمفكرنا الكبير زكى نجيب محمود وقفة فلسفية عن دور العقل ومكانه بين أوساط الناس ، وبين الوجدان والعاطفة فى هذه الأوساط ، ناقداً محللاً معبراً عن خبايا النفوس والأوهام ؛ إذ يرى أن كثيراً من الناس على عداوة حادة مع العقل ، وبالتالى فهم على عداوة لكل ما يترتب على العقل من علوم ، ومن منهجية النظر ، ودقة التخطيط والتدبير . وعلى سبيل المثال إذا انطلق صاروخ يغزو الفضاء ويهبط على القمر ، تمنى الناس من أعماق أنفسهم لو أن هذه التجربة فشلت [٢٣] . . وهكذا فى سائر المسائل التى يكون للعقل وللاختراع الذى يشبه المعجزات دور كبير فيها ، وكأن مضجع العلم الجاد خشن تحت جلودنا.

وينتقد الدكتور زكى نجيب محمود هذا الاتجاه المعادى للعلم الذى هو ثمرة النظر العقلى وهو ما يؤدى إلى تخلفنا فيرى أن الرأى السائد فينا هو أن العلم يعوق مجرى الحياة ، فليست وسيلتنا إلى النجاح فى أى ميدان نشاء - ميدان العمل أو ميدان السياسة أو غيرها - إلا أن ندقق وندقق وإلا لما بلغنا من الطريق أدناه . إن الساعات التى يصرفها الدارس العلمى فى مشكلة

واحدة من المشكلات النظرية كفيلة أن يقفز بها العمليون إلى الذُّرَى مالاً وجاهاً وقوة ، أليس لكل شيء معيار يقاس به؟

إن المعيار السائد بيننا هو كم يعود هذا العمل المعين على صاحبه من نفوذ وسلطات وثراء؟ ولما كان الأغلب ألا يعود العلم على أصحابه من هذه الأشياء بمحصول وفير ، كان لهؤلاء المنزلة الثانية فى مجتمعنا ، وهذا على أحسن الفروض [٢٤] .

ويتناول المفكر الكبير زكى نجيب محمود علاقة العقل بالوجدان ، وهل هذه العلاقة علاقة تآلف وتكامل أم أنها علاقة تضاد وتنافر كما هو سائد بين الناس؟!

الرأى الشائع فينا هو أن العقل بعلومه عدو للوجدان ومشاعره ، ولما كان الكثير منا نصيراً للوجدان والمشاعر والعواطف ، فسحقاً للعقل ومناهجه ونتائجه . إنه ليس من المصادفة أن تجد بيننا ألف شاعر وقلما تجد عالماً واحداً . إنه لما كثرت علوم الغرب وامتلأت الدنيا بأجهزته وآلاته قلنا عنه أنه مادى لعين ، وأما نحن بما نسيح فيه من ملكوت الوجدان فروحانيون أتقياء وأصفياء ، كأنما العلم من وحى الشيطان ، وكأنما أجهزته وآلاته ركَّبتها الأبالسة ، وحذار أن تذكر أمام هؤلاء الناس أن العلم فى هذه الآلات هو عقل تجسَّد أو هو روح ظهرت فيها إبداعاته ليصبح مشهوداً بعد أن كان كامناً خفيًّا .

إن أغلب الناس من حولنا هم أقرب إلى الظن بأن الحقيقة ينطق بها البلهاء ، قبل أن ينطق بها العلماء . إن ذكاء العقل إذا توقَّد خشى الناس لعنته لأنه نافذ إلى الأعماق ، وهم يريدون أخذ الأمور بالبركة من أسطحها لا من أعماقها ، وهم يشككون فى أن يستقر العقل على عقيدة ، وهم يريدون عقيدة خلصت من شوائب الشك والبحث .

إن إعمال العقل عند الناس مجلبة للشقاء ، لأن الحياة عندهم تسلم زمامها إلى الذين يقبلونها كما ترد إليهم عن عمى وصمم . إن أكثر الناس يؤذيهم أن يكون الكون سائراً على قانون محكم، ويسعدهم أن يكون هذا القانون ألعوبة يلهو بها أرباب القلوب الطيبة [٢٥] .

بهذه النظرية التحليلية النقدية الفاحصة عن اتجاهات الناس فى مجتمعاتنا ، التى تبين أن مفكرنا الكبير زكى نجيب محمود قد استطاع تحليل جوانب النفس وبواطن الخلق من الناس إذ كثيراً ما يلجأ الناس إلى الركون إلى الوجدان والعاطفة والمشاعر أخذاً بمبدأ البركة ، حيث إن الحكم العقلى برهانى فى كل شيء وهو ثمرة من ثمرات التفكير الذى يثمر العلم الذى ينفذ إلى حقائق الأشياء لاكتشاف قوانينها التى تحكمها .

وهذا صعب المنال والفهم لدى الكثيرين من الناس فى مجتمعاتنا المعاصرة ، وإن لعب الوجدان والعاطفة أدواراً كثيرة فى حياتنا فإن للعقل دوراً كبيراً لأنه ملكة إلهية خَصَّ الله تعالى بها الإنسان دون سائر المخلوقات وأشار إليه الوحى الإلهى وحث على استخدامه فى أمور حياتنا وما ينتج عن استخدامه من ثمرات العلوم المختلفة وما فيها من إبداع واختراع بغض النظر عما إذا كانت هذه الاختراعات شرقية أو غربية ، فنحن مطالبون بالعقل وعليه التكاليف الشرعية لذلك ، وهذه هى دعوة مفكرنا الكبير فى هذا الصدد ، وبذلك يصبح هناك تآلف بين الوجدان والمشاعر والعاطفة وبين العقل . إن ما يقلل من قدرة العربى على التفكير والانطلاق فى حاضرنا المعاصر ، ما نغرق فيه من رومانسية معتقدين أنها تنطوى على نوع من الإبداع فى تفكيرنا أو انطلاقنا ، لذلك فإن مفكرنا الدكتور زكى نجيب محمود ينظر إلى الرومانسية العربية نظرة أخرى فيقول : «إنما أردت من معناها جانباً آخر هو الصورة عن العاطفة فى الاتجاه وفى السلوك ، لا عن العقل» [٢٦] .

ونحن فى حاضرنا الثقافى والعملى رومانسيون بمعنى الدفعة الغريزية والنفور من كل ما يحيط بالتفكير العقلى من ضوابط وحدود ، فالرومانسية فى جوهرها ضيق بالقواعد والقوانين ، حتى لو كانت هذه القواعد والقوانين قد وُضعت لضبط معايير الأخلاق ومعايير الفنون ، إذ وسيلة الرومانسى فى إدراك ما يدركه هى وجدانه ، لا منطق عقله ، فما ينبض به القلب هو الحق ، أما ما قد يمليه عليه منطق العقل فمرفوض إذا ما جاء مخالفاً لما قد مالت إليه العاطفة [٢٧] . هذه المعايشة الصادقة وهذا التعبير الدقيق عن حاضرنا الفكرى والثقافى إنما يدل على مدى ما وصلنا إليه من انصراف عن مقتضيات التفكير العلمى الذى هو ثمرة من ثمرات العقل ، ولو أننا حاولنا إيجاد نوع من التوازن بين العقل والعاطفة والوجدان لأمكننا أن نقول إننا رجعنا إلى ما كان عليه أسلافنا فى التفكير العقلى وإلى نظرياتهم الفلسفية وإبداعهم فى مجال العلم والأدب والفن ، فى مضمار الحضارة العربية والإسلامية .

من هنا كانت دعوة مفكرنا الكبير زكى نجيب فى محيط الإطار العلمى والفكر الفلسفى الذى وضعه إلى ضرورة إيجاد نوع من التوازن والملاءمة بين ما هو عقلى يتمثل فى القواعد والقوانين العقلية وبين ما هو وجدانى وعاطفى وغريزى متمثل فيما ينبض به القلب والشعور والعاطفة ، هذا إن كنا حقًّا فى سبيل بناء حضارة وإيجاد ثقافة عربية وإسلامية معاصرة .

خامساً : الإطار المنهجى لنظرية التوازن فى الثقافة العربية :

إذا كانت الحضارة هى التحديد المادى والمرئى الثقافى لأمة من الأمم [٢٨] ، فإن ذلك قد يسمح بقدر من الحوار والتوازن والاحتكاك بين العناصر الحضارية بعضها بالبعض الآخر بل قد يؤدى إلى إيجاد نوع من التباين ، بقدر ما يؤدى إلى نوع من المزج والتبادل فى الخبرات فى سائر المجالات ، وإذا كان هناك من خصائص ومميزات حضارية معينة متوافرة فى تراثنا العربى والإسلامى ، فإن هذا يستدعى ضرورة استخدام الأصول المنهجية الدقيقة والتى عرفنا ما لدى أسلافنا منها فى العلوم الطبيعية والإنسانية ، أو اكتشافها وإعادة توظيفها فى مجال البحث العلمى والتفكير العقلى أو النظر الفلسفى . لقد تنبه العلَّامة عبد الرحمن بن خلدون (ت ٨٠٨هـ) إلى هذا الإطار المنهجى العلمى حين استطاع إعادة توظيف الأصول المنهجية الإسلامية وتطبيق ذلك فى دراساته العميقة عن التاريخ وعلم العمران البشرى (علم الاجتماع) وذلك بتفريغ قواعد المنطق الأصولى والقياس الإسلامى من مضامينه الشرعية والدينية وتطبيقه على مجريات الأحداث الاجتماعية والتاريخية فى حياة الأمم والشعوب وتعليل قيام الدول وزوال الممالك ، وهو قياس الغائب بالشاهد أو الأمثال بالأمثال والأشباه بالنظائر [٢٩] .

وهذا المثال الموجز ربما يدفعنا إلى ضرورة إعادة هذا المجال فى حياتنا الفكرية والحضارية المعاصرة . فهذا الإطار المنهجى الجديد هو ما يجب أن نتمثله فى حياتنا الثقافية أو الحضارية الجديدة ، ففى الفلسفة اليونانية كان الفيلسوف اليونانى يقف من الطبيعة موقف المتأمل المندهش [٣٠] . أما فى الفلسفة الغربية الأوربية الحديثة فإن الفيلسوف قد تخلَّص سريعاً من الموقف التأملى نحو الطبيعة وأزال عنها كل طابع مقدَّس ، لكى يسيطر عليها ويسخرها لخدمة البشرية . وفى الحضارة الأوروبية أضحت الطبيعة آلة ضخمة مكتوبة بلغة رياضية ، لذلك يجب معرفة قوانينها حتى يتسنى السيطرة عليها وتسخيرها لخدمة الإنسان[٣١] . وإذا قابلنا بين هذه الحضارات الثلاث اليونانية والإسلامية العربية والحديثة الأوروبية ، فإننا ندرك أن المفكر العربى المسلم القديم قد نأى بنفسه وفكره عن موقف المتأمل المندهش ، كذلك لم ينظر إلى الطبيعة والكون نظرة تسخير أو عبادة ، لكنه أدرك أن هذا الكون وهذه الطبيعة من صنع الله تعالى ومن خلقه ، وأن الله تعالى حث على ضرورة النظر فيها واستغلالها لخدمة الإنسان ، قال تعالى : ﴿ قُلْ سِيرُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ فَٱنظُرُوا۟ كَيْفَ بَدَأَ ٱلْخَلْقَ ﴾ [سورة العنكبوت:٢٠] . كذلك ليزداد الإنسان إيماناً بقدرة الخالق ووحدانيته وقدرته فى خلقه . ولا شك أن هذا المفهوم الإسلامى القديم هو

ما ينادى به كبار مفكرينا المحدثين والمعاصرين من أمثال محمد عبده ، ومحمد إقبال ، ومصطفى عبدالرازق، وزكى نجيب محمود . ولا عجب أن يرجع العرب فى العصر الحديث إلى ماضيهم للاستمداد منه وأن يجعلوا صوره الحضارية الماثلة فى أذهانهم عاملاً من عوامل نهضتهم وتقدمهم [٣٢] ، والانفتاح على الحضارة الغربية الحديثة من أجل فهمها وهضمها والإضافة إليها والتوازن مع معطياتها المادية والفكرية . وإذا اتجهنا إلى مواقف كل من الإمام محمد عبده والدكتور زكى نجيب محمود فى إطار هذا التوازن المنهجى الجديد نجد أن هناك نوعاً من الاتفاق فى النظرة والموقف . ويشير تشارلز آدمز - فى كتابه عن «الإسلام والتجديد فى مصر» - إلى أن الإمام محمد عبده كمفكر مسلم بذل دوراً كبيراً من أجل توثيق العلاقة بين العقل والدين ، من خلال شرحه للتصور الإسلامى وللعقيدة الإسلامية والتى كان يسعى دائماً لتقريرها ، وهى أن هذه العقيدة خَصَّت نواحى التطور المختلفة وأعطت غذاءً روحيًا للمذاهب المختلفة ، كما أن هذه العقيدة إحدى علامات الرقى للعقل الإنسانى ، تلك التى تعمل على عدم التطرف وإنقاذ الإنسان من الأخطاء ، وهذه العقيدة بلا شك تساعد العقل بقدر ما تفيد فى تحقيق التعادل أو التوازن فى الفكر والعقل والاعتقاد الصحيح [٣٣] . ويوضح المفكر الكبير زكى نجيب محمود هذا النوع من الإطار التعادلى المتوازن فى الفكر والعقل والاعتقاد ، من خلال مستويات ثلاثة: الطبيعى ، والقيمى الأخلاقى ، والعملى ..

ففى المستوى الطبيعى ، تشكل مشكلة المواجهة بين الإنسان والطبيعة حجر الزاوية فى النظرة التعادلية المتوازنة ، فبالنسبة للفلاسفة الغربيين لم يستوقف أنظارهم شىء فى العلاقة بين الإنسان والطبيعة بمقدار ما استوقفتهم عملية المعرفة كيف تتم للفرد حين يكتسب عن بيئته علماً . أما المفكر العربى فعلى ضوء ثقافته التقليدية المعرفية يرى أن هذه العلاقة ليست علاقة العارف بموضوع معرفته ، بل هى علاقة الفاعل بما ينصب عليه فعله ، أو قل هى أولاً علاقة الإرادة بالفعل المراد [٣٤] . إذن : الطبيعة كمفهوم حضارى عند المفكر العربى المسلم هى مسرح للحركة الدائمة والنشاط والفاعلية أكثر منها موضوعاً للنظر كما كان عند اليونان . إذن : المعرفة العقلية النظرية فى ضوء الثقافة العربية - وهو ما يجب أن يكون فى حضارتنا الآن - فاعلية الإرادة لها فيها الأولوية المطلقة ، وهذا هو ما دعا إليه القرآن الكريم حيث إن القوانين والشرائع والأوامر والنواهى من قبيل الفعل ، لا من قبيل الفكر المجرد . إذن : المواجهة بين الفرد والطبيعة فى فكرنا العربى وفى المؤشر الحضارى العربى الإسلامى مواجهة فاعلة إرادية ،

مقصودة ، لتحقيق هدف وغاية مرادة . هذا بموجب التوجيه القرآنى الإيمانى العميق بالخالق تعالى والباعث على النظر والعمل [٣٥] . وهذا ما افتقدناه فى ثقافتنا العربية المعاصرة . إن التوازن الفكرى والحضارى يتضح عندما نكتشف أن أسلافنا من الفلاسفة والعلماء العرب الأقدمين استطاعوا دمج طرفى الفكر والعمل، أو النظر والإرادة الفاعلة ، فى كتاب ثقافى واحد [٣٦] .

ومما لا شك فيه أن القرآن الكريم - أعظم كتاب إلهى - حث على التفكير العقلى والعمل بموجب الإرادة الفاعلة فى الطبيعة والكون .

وبالنسبة للمستوى القيمى الأخلاقى نلاحظ مدى التمايز الواضح لهذا المستوى فى التراث الفكرى والحضارى الإسلامى ، وما من شك فى أن هذا بحاجة إلى إبراز معالمه الأساسية فى حاضرنا الثقافى والأخلاقى ، ففى العصر الذى اشتدت فيه عنصرية اللون والجنس والدين وازداد البطش واتسع الظلم نجد فى تراثنا الفكرى ما يضع بين أيدينا وقفة مُثُل ، فيها التسامح وفيها العدل والاعتدال وفيها المساواة ، وفيها تدرُّج القيم من أعلى لأدنى . ولو نسجنا من هذه الخيوط نسيجاً ثقافيًّا يتناول قضايا عصرنا لكان لنا بذلك ما يصح أن نوصف بسببه أننا أمة الاعتدال فى الفكر والعلم ، أمة تجمع بين العقل والدين ، بين الدنيا والآخرة ، بين الفرد والجماعة [٣٧] .

وهذا المستوى القيمى معيار متوازن يتماشى مع طبيعة المستوى الحضارى الذى تتمتع به كل أمة من الأمم ، كالأمة الإسلامية والعربية .

وعلى ذلك فإنه إذا كان محور المواجهة بين الإنسان وما يحيط به عند الأوروبيين المحدثين والمعاصرين هو العلم فإنه بالنسبة لنا بالإضافة إلى ذلك فإن محور المواجهة أيضاً هو الأخلاق ، أى : تبنِّى مبادئ السلوك الصحيح تجاه المواقف . ولعل أهم الإضافات التى أضافتها الثقافة العربية وهى صادرة عن العقيدة الإسلامية تنظيمها لأخلاقية الفعل ، بعد أن كانت قبل ذلك مقصورة على النية والضمير ، وإن كانت أخلاقية الفعل لا تنافى أخلاقية الضمير ، بل تضاف إليها لتزيد عليها ، ولا شك أن أخلاقية الفعل تخرج بالفرد من فرديته لتجعل منه مواطناً صالحاً، وعضواً فى جماعة صالحة [٣٨] يفعل ويتفاعل معها ، وبذلك يصبح هناك نوع من التلاؤم والتوافق والامتزاج بين الفرد والجماعة . وهذا ما يؤكده الإسلام فى نطاق التكافل والتعاون الاجتماعى ، وهذا مبدأ إسلامى معروف ، قال النبى ﷺ : «المؤمن للمؤمن كالبنيان المرصوص يشدُّ بعضُه بعضاً» [٣٩] .

وعلى هذا المستوى فإن مهمة الفيلسوف والمفكر العربى المسلم فى عصرنا الحاضر بدل أن يتناول أفكاراً عقلية ليرى كيف جاءت وعلى أى نحو تتسق فى بناء واحد أن يتناول قيماً ليرى كيف يتصل بعضها ببعض اتصال الأعم بالأخص ، لتكون فى النهاية مرشداً علميًا للسلوك الإنسانى فى محيطه الاجتماعى والطبيعى على حد سواء [٤٠] .

بهذا المستوى القيمى الأخلاقى ، فإن المؤشر الحضارى الإسلامى يتمثل فى المُثل العليا التى تنادى بها الجماعة وتنشدها العقول المفكرة ، ولقد حرَّم الإسلام الرق والاستعباد ، ودعا إلى الخير والعمل الصالح والإصلاح العام [٤١] ، وهذا أيضاً ما يجب أن يضعه المفكر العربى أمام عينيه وهو بسبيل بناء فكر حضارى جديد .

وعلى المستوى الثالث - العلم والعمل - فهذا ما يشير إليه المؤشر الحضارى العربى والإسلامى ، وعلم أصول الفقه هو العلم المنظم لجانبى العلم والعمل ، وعلى ذلك فالفقه -كعلم إسلامى- إطار منهجى عظيم يمكن من خلاله تطوير الجوانب السلوكية والمعاملات فى حياتنا المعاصرة ، بالاجتهاد والقياس وغير ذلك من الوسائل التى تنتجها الشريعة الإسلامية لذلك فهذا العلم (علم أصول الفقه) من أعظم ما أخرجته الحضارة الإسلامية من حيث هو علم مستقل ، بلغة علمية وعقلية دقيقة ، ويتضح فيه الإنسان الداخلى من حيث هو فعل وسلوك . وإذا كان الفقه يشكل إطاراً منهجيًا لجانبى العلم والعمل فى الأصول والفروع بالنسبة للنواحى الخارجية والداخلية ، فإن مفكرنا الكبير زكى نجيب محمود لم يغفل هذا الجانب المهم وهو يحاول تشكيل الإطار المنهجى والعلمى للحياة العربية والإسلامية المعاصرة ، فكلمة «العلم» تشير فى الثقافة الإسلامية العربية إلى ما تحته عمل ، كما أن كلمة «العمل» تعنى ما يسبقه العلم به ، هذا فى استخدامه الخارجى ، أما الاستخدام الداخلى فيشير إلى الذاتية الخاصة بالفرد ، وتعنى كما أشار الغزالى (ت ٥٠٥هـ) إلى تحقيق السعادة فى الآخرة [٤٢] . ويوضح المفكر الكبير زكى نجيب محمود الدلالات الجديدة لكلمتى «العلم» و«العمل» فى الفكر الحديث والمعاصر فيرى أن العلم والعمل مفيدان فى الدنيا والآخرة سواء تعلق ذلك بالعلوم الدينية أو الطبيعية، أو الاكتشافات التى تشبع حاجات الأفراد فى حياة كريمة وعلى ذلك يمكن استخدام دلالات الألفاظ (العلم والعمل) بمفهومات ومعانٍ جديدة تساير العصر الحاضر ، وذلك باستخدام الألفاظ التى استخدمها القدماء الأولون [٤٣] . ونحن بذلك يمكن أن نجمع بين الأصالة والمعاصرة ، وهذا يتطلب منا إتمام ما سبق عند القدماء وإنضاجه وإكمال جوانبه [٤٤] ، ثم

تطويره والإضافة إليه وهذا ما تدعو إليه الدعوة الإسلامية التى تعنى انتشار التقدم مع الحياة الحضارية الحديثة [٤٥] .

سادساً : نسق فكرى متكامل :

إذا اتجهنا إلى دراسة الأفكار الفلسفية والعلمية والدينية عند مفكرى العرب والمسلمين القدماء ، فإننا نلاحظ مدى التناسق المنهجى والمذهبى عند أصحاب الفرق والمذاهب الإسلامية ، فلاسفة وأصوليين وفقهاء ، وهذا ما أراد إبرازه مفكرنا الكبير الدكتور زكى نجيب محمود خلال بحثه العميق فى التراث الثقافى والحضارى العربى والإسلامى ؛ إذ نلاحظ أن المفكر الكبير يحاول تعميق هذه الفكرة -فكرة التناسق المنهجى والعلمى فى دراسة حاضرنا الثقافى والحضارى ، كما كان الوضع عند أسلافنا من المفكرين العظام - ؛ إذ يبدو هذا النسق الفكرى المتكامل من خلال التناسق الفكرى والترتيب المنهجى للأفكار والتعبيرات الخاصة بكل مذهب أو فرقة ، حتى لا يبدو أى تناقض فى قوالبها المنهجية فى نظر كل فرقة أو مذهب على الأقل ، فقد وضع المعتزلة خمسة أصول عقائدية شرحوا من خلالها أصول الشريعة وفروعها ، واجتهد كل فريق منهم فى التوفيق بين الدليل العقلى والنص الشرعى بناء على براهين وأدلة منطقية تعبر عن لون من ألوان التناسق المذهبى فى عقائدهم ، كذلك ذهب الأشعرية فى التوفيق بين الدليل الشرعى والدليل العقلى والإذعان للدليل الشرعى إذا ما تعارض معه دليل عقلى وفلسفى . وهذا النسق المذهبى والفكرى نجده كذلك عند الفلاسفة فى محاولتهم التوفيق بين الفلسفة والدين وتأويل النصوص الدينية بمصطلحات فلسفية أو شرح النصوص فى ضوء النظريات الفلسفية ، كذلك نجد هذا اللون من التناسق المذهبى عند سائر المذاهب الفكرية الأخرى ، وإذا حدثت خلافات وصراعات حادة بين هذه المذاهب بعضها والبعض الآخر ، فقد كان الخلاف بين هذه المذاهب يعبر عن اختلاف فى وسائل الاستدلال وما يتعلق ببعض المسائل الفرعية ، أما الأصول الاعتقادية فهذا ما وجب الحفاظ عليه دون شك ، فالفلاسفة والأصوليون والفقهاء والشيعة والخوارج والصوفية يكوِّنون عصراً فكريًّا واحداً لأن المسائل الرئيسية الموضوعة للبحث عندهم واحدة ، وبالمثل فإن نظرة إلى عصور الفكر المتعاقبة تجعلنا نجد عند اليونان سقراط وأفلاطون وأرسطو يكوِّنون عصراً فكريًّا واحداً لأن المسائل الرئيسية الموضوعة عندهم للبحث واحدة ، لا لأنهم اتفقوا فى الرأى حولها .

فعلماء الكلام يكوِّنون مدرسة واحدة ، لأنهم كانوا يعيشون عصراً فكريًا واحداً ولأن أمهات المسائل التى عرضوها للنظر واحدة عندهم جميعاً على وجه التقريب ، لا لأنهم أجابوا عنها بجواب واحد ، كذلك قل فى جماعة الفقهاء والفلاسفة ، كذلك قل فى تاريخ الفكر الأوروبى الحديث إلى عصر النهضة إلى يومنا هذا [٤٦] . فكان لكل قرن من الزمان مسائل رئيسية تنشأ فيختلفون حولها ، لكنهم يتفقون فى جعلها موضوع البحث والنظر فيكوِّنون بهذا بناء عصر فكرى واحد[٤٧] .

وقد كان هناك تواصل قوى ووثيق بين رجال المدارس الفكرية العربية الإسلامية حتى لتحسبهم فى كل شريحة زمنية أسرة واحدة اجتمعت تحت سقف واحد ، فها هنا كتاب يصدر فى موضوع أو مسألة معينة ، فلا يلبث أن يرد عليه ناقد هناك بكتاب آخر . وكأن الرجال يتنقلون بالفعل لمناظرة بعضهم البعض ، فيتبادلون الرأى . قد يتفقون وقد يختلفون وكأنهم فى جامعة واحدة[٤٨] ، وقد يتعدى النقاش بين رجال المذاهب حدود الزمان كما نجده بين ابن رشد فى «تهافت التهافت» والغزالى فى «تهافت الفلاسفة» . لقد أتاح هذا التنافس الفكرى العربى الفرصة لكى تلتقى الحضارات الإسلامية والعربية بسائر الحضارات والثقافات الأخرى الشرقية واليونانية ، لذلك نجد أن حضارتنا العربية جمعت ومزجت بين هذه الحضارات ، وقرَّبت بين جانبى العلم والعمل من ناحية وبين الاستدلال العقلى من ناحية أخرى ، وقد ظهر هذا التناسق الفكرى والحضارى عبر الأجيال المتعاقبة فى الحياة العربية والإسلامية .

ويشير المفكر الكبير زكى نجيب محمود إلى ناحية مهمة فى هذا المنطلق حيث إن هذا التنافس قد ظهر فى مسائل فرعية أخرى كثيرة ومنها عملية الدمج بين العملية الوجدانية والعملية العقلية فى كيان واحد ، والقدرة على هضم العلم وتوظيف النظر العقلى التوظيف الملائم لعقائدهم واتجاهاتهم المذهبية [٤٩] .

ومما لا شك فيه أن هذا الجانب الثقافى والعلمى فى التاريخ والحضارة العربية والإسلامية إنما ظهر خلال الاحتكاك الحضارى بين النهضة العربية فى عصورها الأولى وبين سائر الحضارات والثقافات السابقة والمعاصرة لها من يونانية أو شرقية أو هندية أو غير ذلك. وهذا ما نستطيع تحقيقه فى ثقافتنا الحاضرة إذ أنه عن طريق التناسق الفكرى الواحد نستطيع السير فى نطاق أنساق فكرية متكاملة واحدة ؛ وبالتالى نستطيع الاحتكاك بالثقافات والحضارات العالمية المعاصرة ؛ وبذلك نستطيع إحداث الثورة الفكرية فى نطاق التجديد أو الجمع بين الأصالة والتجديد .

* * *

الهوامش :

١ - د. عاطف العراقى : ثورة العقل فى الفلسفة العربية ، ص ١٣ ، دار المعارف ، مصر ، ١٩٧٦م .

٢ - المصدر السابق ، ص ١٩ .

٣ - د . شكرى نجار : النهضة الفلسفية فى العالم العربى الحديث ، مجلة الفكر العربى والفلسفة ، عدد ٤١ ص ١١٢ ، ١٩٨٦م .

٤ - المصدر السابق ، ص ١١٣ .

٥ - انظر فى ذلك : الإمام محمد عبده : رسالة التوحيد ، دار المعارف ، ١٩٨١م .

٦ - د . زكى نجيب محمود : طريق العقل فى التراث الإسلامى ، بحث منشور ضمن أبحاث المؤتمر الدولى الأول للفلسفة والحضارة ، ص ١ ، كلية التربية جامعة عين شمس ، ١٩٨٢م .

٧ - المصدر السابق ، ص ٢ .

٨ - المصدر السابق ، ص ٢ .

٩ - د . زكى نجيب محمود : العقل العربى والثقافة العربية ، بحث منشور بمجلة المستقبل العربى ، ص ١٢٣ ، العدد (١١٠) أبريل ١٩٨٨م .

١٠ - المصدر السابق ، ص ١٢٣ ، ١٢٤ .

١١ - د . زكى نجيب محمود : أعلام الفلاسفة وكيف نفهمهم ، تأليف هنرى توماس ، المقدمة، ص١ ، ٢ ، دار النهضة العربية ، القاهرة ، ١٩٦٢م .

١٢ - المصدر السابق ، ص ٣ .

١٣ - المصدر السابق ، ص ٣ .

١٤ - المصدر السابق ، ص ٤ .

١٥ - د . عاطف العراقى : مذاهب فلاسفة المشرق ، ص ١٥ ، دار المعارف ، ١٩٨٣م.

١٦ - د . عاطف العراقى : المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد ، ص ١٤ ، دار المعارف ١٩٨٠م.

١٧ - د . على عبد الفتاح المغربى : المفكر الإسلامى المعاصر (مصطفى عبد الرازق) ، ص ٢٨، دار المعارف ١٩٨٥م .

١٨ - مصطفى عبد الرازق : تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ، ص ١١٣ ، ١١٤ ، مكتبة النهضة المصرية ، ١٩٦٦م .

١٩ - المصدر السابق ، ص ١٢٢ .

٢٠ - د . على عبد الفتاح المغربى : المفكر الإسلامى المعاصر ، ص ٦١ .

٢١ - لمزيد من الدراسة راجع : محمد إقبال : تجديد التفكير الدينى فى الإسلام ، ترجمة عباس محمود ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، ١٩٦٨م ، وكذلك د . إيلزا ليكنستادتر : الإسلام والعصر الحديث، ترجمة عبد الحميد سليم ، ص ١٩٢ ، وما بعدها ، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨١م .

٢٢ - د . على عبدالفتاح المغربى : المفكر الإسلامى المعاصر ، ص ٦١ .

٢٣ - د . زكى نجيب محمود : نافذة على فلسفة العصر ، العدد ٢٧ من سلسلة كتاب العربى ، تصدر عن مجلة العربى بالكويت ، أبريل ١٩٩٠م ، ص ١٣٩ .

٢٤ - المصدر السابق ، ص ١٤٠ ، ١٤١ .

٢٥ - المصدر السابق ، ص ١٤١ ، ١٤٢ .

٢٦ - المصدر السابق ، ص ١٤٢ .

٢٧ - المصدر السابق ، ص ١٤٢ .

٢٨ - د . صلاح قنصوه : الغزو الثقافى وحوار الحضارات ، مجلة المنار ، عدد (٣١) ص ١٢١، ١٩٨٧م .

٢٩ - لمزيد من الدراسة انظر : ابن خلدون : المقدمة ، ص ٣٥ ، بيروت ، بدون تاريخ. وانظر : د . محمد محمود أبو فحف : المنهج النقدى عند ابن خلدون ، بحث منشور بمجلة كلية الآداب ، جامعة الزقازيق، العدد (٥) أبريل ١٩٩١م .

٣٠ - لمزيد من الدراسة انظر : يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ، ص ٢١٤ ، دار القلم ، بيروت .

٣١ - د . جورج زيناتى : الفلسفة الغربية كمؤشر حضارى ، مجلة الفكر العربى والفلسفة ، عدد ٤١ ، ص ٢٤٨، معهد الإنماء العربى ، بيروت ، ١٩٨٦م .

٣٢ - د . شكرى نجار : النهضة الفلسفية فى العالم العربى الحديث ، مجلة الفكر العربى والفلسفة ، عدد ٤١ ص١١٢ ، معهد الإنماء العربى ، بيروت ، ١٩٨٦م .

33- Charles. C. Adams: Islam and Modernism in Egypt, P127, Oxford unviersity, London 1933 .

٣٤ - د. زكى نجيب محمود : نافذة على فلسفة العصر ، ص ٥٥ ، ٥٦ .

٣٥- المصدر السابق ، ص ٥٦ .

٣٦- د. زكى نجيب محمود : حول العقل العربى والثقافة العربية ، مجلة المستقبل العربى ص١٢٣ ، ١٢٤ .

٣٧- د. زكى نجيب محمود : نافذة على فلسفة العصر ، ص ٢٠٥ .

٣٨- المصدر السابق ، ص ٥٧ .

٣٩- صحيح البخارى - رواه البخارى والترمذى ، وهو حديث حسن .

٤٠- د. زكى نجيب محمود : نافذة على فلسفة العصر ص٥١ . كذلك انظر د. زكريا إبراهيم : المشكلة الخلقية (أماكن متفرقة) - دار المعارف ١٩٨٠م.

٤١- د. أحمد سليم سعيدان : مقدمة لتاريخ الفكر العلمى ، سلسلة عالم المعرفة عدد (١٣١) ص٥٣ ، المجلس الوطنى للثقافة والآداب بالكويت ١٩٨٨م .

٤٢- لمزيد من الدراسة انظر د. زكى نجيب محمود : نافذة على فلسفة العصر ، ص ٢٢٨ وما بعدها.

٤٣- المصدر السابق ، ص ٢٢٩ .

٤٤- د. عاطف العراقى : الميتافيزيقا فى فلسفة ابن طفيل ، ص١٢ - دار المعارف ١٩٨٣م .

45- A bou Al Hasan Al Nadawe : Islam and the world P, 83.

٤٦- د. زكى نجيب محمود : نافذة على فلسفة العصر ، ص٤٤ .

٤٧- المصدر السابق ، ص ٤٤ .

٤٨- المصدر السابق ، ص٥١٦ .

٤٩- د. زكى نجيب محمود : العقل العربى والثقافة العربية ، ص١٢٧ .

* * *

المراجع :

١- ابن خلدون : المقدمة ، بيروت ، بدون تاريخ .

٢- أحمد سليم سعيدان (دكتور) : مقدمة لتاريخ الفكر العلمى (سلسلة عالم المعرفة) عدد ١٣١ - المجلس الوطنى للثقافة بالكويت ١٩٨٨م.

٣- إيلزا ليكنستادتر (دكتورة) : الإسلام والعصر الحديث -ترجمة عبد الحميد سليم- الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨١م .

٤- البخارى : صحيح البخارى ، دار الشعب ، بدون تاريخ .

٥- جورج زيناتى (دكتور) : الفلسفة الغربية كمؤشر حضارى (مجلة الفكر العربى والفلسفة) عدد ٤١ - معهد الإنماء العربى ، بيروت ، ١٩٨٦م .

٦- زكريا إبراهيم (دكتور) : المشكلة الخلقية ، دار المعارف ، ١٩٨٠م .

٧- زكى نجيب محمود (دكتور) : نافذة على فلسفة العصر ، سلسلة كتاب العربى ، تصدر عن مجلة العربى، الكويت ، العدد (٢٧) أبريل ١٩٩٠م .

٨- زكى نجيب محمود (دكتور) : العقل العربى والثقافة العربية (مجلة الفكر العربى والفلسفة) مركز الدراسات للوحدة العربية ، ١٩٨٨م .

٩- زكى نجيب محمود (دكتور) : أعلام الفلاسفة وكيف نفهمهم (المقدمة) لهنرى توماس ، دار النهضة العربية القاهرة ١٩٦٢م .

١٠- زكى نجيب محمود (دكتور) : طريق العقل فى التراث الإسلامى ، بحث منشور ضمن أبحاث المؤتمر الدولى الأول للفلسفة والحضارة - كلية التربية جامعة عين شمس ١٩٨٢م .

١١- شكرى نجار (دكتور) : النهضة الفلسفية فى العالم العربى الحديث (مجلة الفكر العربى والفلسفة) عدد(٤١) ، ١٩٨٦م .

١٢- عاطف العراقى (دكتور) : ثورة العقل فى الفلسفة العربية ، دار المعارف ١٩٧٦م .

١٣- عاطف العراقى (دكتور) : مذاهب فلاسفة المشرق ، دار المعارف ١٩٨٣م .

١٤- عاطف العراقى (دكتور) : المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد ، دار المعارف ١٩٨٠م .

١٥- عاطف العراقى (دكتور) : الميتافيزيقا فى فلسفة ابن طفيل ، دار المعارف ١٩٨٣م .

١٦- على عبد الفتاح المغربى (دكتور) : المفكر الإسلامى المعاصر (مصطفى عبد الرازق) ، دار المعارف ، ١٩٨٥م .

١٧- محمد إقبال (دكتور) : تجديد التفكير الدينى فى الإسلام ، ترجمة عباس محمود ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ١٩٦٨م .

١٨- محمد عبده (الإمام) : رسالة التوحيد ، دار المعارف ١٩٨١م .

١٩- محمد محمود أبو قحف (دكتور) : المنهج النقدى عند ابن خلدون بين الموضوعية والواقعية ، بحث منشور بمجلة كلية الآداب جامعة الزقازيق ، العدد الخامس ١٩٩١م .

٢٠- مصطفى عبد الرازق (الشيخ) : تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ، مكتبة النهضة العربية ١٩٦٦م .

٢١- يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ، دار القلم ، بيروت - بدون تاريخ .

22- A bou Al Hasan Al Nadawe : Islam and the world, Bor ar fahar. Pakistan 1966.

23- Charles . C. Adams: Islam and Modernism in Egypt, Oxford university, London, 1933.

الشخصية المصرية عند زكى نجيب محمود

د . علاء والى

إن الحديث عن شخصية الأمة ، أو معالم الشخصية القومية ، قد شغل معظم المفكرين والأدباء، وهو فى نفس الوقت لا يعد أمراً هيِّناً ، بالإضافة إلى أنه يواجه اعتراضات متعددة، وهنا نرى الدكتور زكى نجيب محمود ينتقد أكثر الكاتبين فى هذا الاتجاه ، وذلك لأنهم ليسوا معنيين بالبحث عن الأصول الثقافية العامة ، تلك الأصول التى يرى أننا لو عرفناها لأضاءت لنا ميدان البحث فهم -كما يقول- تراهم فى أغلب الحالات يتناولون تراثنا الفكرى والدينى فى متناثرات مفرقة مفكك بعضها عن بعض ، فهذا يشرح من العبارة المعنية لفظها ، وهذا يبسِّط مواضع البطولة فى موقف تاريخى يختاره من غمار التاريخ ، وثالث يتحدث عن إحدى فضائل السابقين [1].

إن مثل هذه الأمثلة المتعددة المتنوعة يراها زكى نجيب محمود أنها لا تكشف وحدها عما وراءها، فهى أمثلة للروح الإسلامية أو الروح العربية ، مع أن هذه الروح - وهى غاية ما نبحث عنه- تريد منا أن نفصح عن حقيقتها .

ومن هنا أراد زكى نجيب البحث عن هويتنا الفكرية ليصل إلى الأصول الثابتة التى ندمجها فى عصرنا ، وبالتالى فالبحث عن هويتنا أو شخصيتنا القومية هو ضد التغريب وأصحابه الذين أرادوا اقتلاع تلك الجذور التى تربطنا بماضينا ، وكذلك فإن تأكيده على أنه بجانب وجود ثوابت فى الثقافة القومية هناك متغيرات ، تتغير كلما تغيرت الظروف، هو رفض لاتجاه الجمود الذى يأبى إلا أن يتمسك بكل ما جاء إليه من أسلافه دون أن يدقق النظر فيه ، فهل هو يتماشى مع العصر الراهن أو فقد صلاحيته ويجب تغييره ، لذا كان حرص زكى نجيب على أن يبين الثوابت والأصول فى الشخصية القومية ، كما يبين المتغيرات والفروع منها ، الأولى أرادها أن تبقى ودعا إلى التمسك بها حتى لا نفقد هويتنا وذاتيتنا الفريدة ، والثانية تتبدل مع ظروف العصر حتى لا نفقد عصريتنا وقد عبر عن ذلك بقوله : «للثقافة القومية أصول ثابتة لا تتبدل مع الأيام إلا بالحد الأدنى الذى لا يعوق التقدم، كما أن لها فروعاً لا تنفكُّ متغيرة كلما تغيرت

الظروف من حولها ، الأصول الراسخة تدوم ، وهى التى تحدد معالم الشخصية القومية تميزاً لها عن سواها ، وأما الفروع فهى التى تساير حركة التاريخ دون أن تفقد صلتها الوثيقة بأصولها الرواسخ[٢] .

فالبحث فى حقيقة الشخصية القومية - سواء كانت مصرية أم عربية - أمرٌ يتعلق بالمشكلة التى شغلت فكر زكى نجيب طيلة حياته ، وبخاصة منذ بداية السبعينات . وليس الهدف من وراء هذا البحث هو التفاخر بالأصل والحسب ، أو مجرد الافتخار والاعتزاز بالماضى العريق ، كما أن الهدف ليس بث روح اليأس إن وُجدت سلبيات ونقائص فى تلك الذات ، بل إن التحليل الذى قام به زكى نجيب - والذى يعده الباحث ، من وجهة نظره ، من أفضل ما كُتب فى تحليل الشخصية المصرية - كان الهدف منه الوعى بتلك الشخصية القومية بكل ما فيها من إيجابيات أو سلبيات ، وبالتالى نكون على نور من طبيعتنا ، فجوهر التنوير عنده هو معرفة الذات ثم معرفة العالم بعد ذلك .

بالإضافة إلى ذلك فإن الكشف عن تلك الجذور ، أو تلك الهوية ، يساعد فى بناء الإنسان الجديد الذى يريده زكى نجيب والذى هو تشكيل عصرى لأصولنا الثابتة ، وفى الوقت نفسه هو محاسبة الذات لنفسها ، ومواجهة صريحة لعيوبنا ، ولا سيما المتأصلة منها فى نفوسنا خلال فترات تاريخية طويلة بدلاً من إسدال ستار الصمت عليها ، فالنقد هو أول خطوة للإصلاح، ويستشهد زكى نجيب بهذه الآية الكريمة : ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا۟ مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾ [سورة الرعد : ١١] ويرى أن هذه الآية الكريمة نتلوها مع ما نتلوه من كتاب الله لكن هل وقفنا عند الشرط المشروط علينا فيها إذا نحن أردنا أن يغيِّر الله ما بنا؟ وما بنا مما نحتاج له أن يتغير قد كثر ، لقد ضعفنا بعد قوة ، وذللنا بعد عزة ، وتخلفنا بعد أن كنا الطلائع التى يقتفيها من أراد أن يتقدم . والشرط المشروط علينا فى الآية الكريمة هو أن نغيِّر ما بأنفسنا ، مطلوب منا أن نغير الداخل ليتغير الخارج ، مطلوب منا أن نعيد النظر فى ترتيب جهازنا النفسى من باطن ، فتتبدل دنيانا[٣] .

هذه هى الأهداف التى يسعى إليها زكى نجيب من وراء البحث فى الشخصية القومية وتحديد معالمها ، فهو يريد تركيبة ناجحة بين تلك الثنائية «الأصالة والمعاصرة» ، والقضاء على السلبيات التى تعوق سير التقدم لدينا ، وبناء مستقبل أفضل .

وقبل التعرض للتحليل الذى قام به زكى نجيب محمود للشخصية المصرية يجب تحديد

بعض المفاهيم المرتبطة بهذا التحليل ، من بينها مفهوم الهوية ، والشخصية القومية ، فمثل هذا التحديد يعد مدخلاً مهمًّا لفهم فكر زكى نجيب محمود .

فأما عن مفهوم الهوية فنرى زكى نجيب يمسك بمبضع التحليل ويحاول تشريح تلك الكلمة ، رافضاً أن تكون الهوية متمثلة فى الظواهر بل يراها تقوم على «صفات وخصائص مما قد لا تراه الأبصار ، ولا ينكشف إلا للعقل بعد إمعان النظر» [٤] ، ويرى أن هناك شرطين أساسيين يجب أن يتوافرا للهوية لكى تثبت على وحدانيتها ، هما شرط الوحدة اللحظية ، وشرط الاستمرارية والصمود .

فبالنسبة للشرط الأول فإن الهوية يجب أن تتألف من كثرة عناصرها وحدةٌ ، تجعل منها كياناً عضويًّا موحداً فى كل لحظة ، أو فى كل فترة من تاريخها ، أما عن الشرط الثانى فالمقصود به استمرارية تلك الوحدة اللحظية على طول الزمن .

أما عن مفهوم الشخصية القومية فإن زكى نجيب يرى أنه مرتبط بالهوية ارتباطاً كبيراً وذلك حيث إن لكل مجتمع هوية وشخصية فريدة تميزه عن باقى المجتمعات ، أى أن لكل مجتمع مجموعة من السمات والخصائص التى ينفرد بها ، رغم تغير العصور إلا أنها تظل ثابتة. وهو يرى أن الشخصية القومية سواء كانت مصرية أم عربية ؛ ليس المقصود بها أى معنى سياسى ، بل هى نمط ثقافى . وهذا النمط يشمل الدين واللغة والقيم والأعراف ، كل ذلك يشكل المجتمع القومى أو الشخصية القومية ، وفى ذلك يقول : «ليست عروبة العربى قراراً سياسيًّا تصدره مؤتمرات القمم أو مؤتمرات السفوح والوديان . . بل هى مركَّب ثقافى يعيشه فى حياته اليومية ولا يستطيع العربى نفسه أن ينسلخ عنه إذا أراد ، وأن يعيده إليه إذا أراد» [٥].

أما عن المنهج الذى استخدمه زكى نجيب فى تحليله للشخصية المصرية فهو المنهج التحليلى البنيوى ليخرج بصورة مركَّبة عن حياة الإنسان المصرى أو العربى .

الشخصية المصرية :

إن البحث عن سمات الشخصية المصرية ، والقومية التى ننتمى إليها ، قد أصبح الشغل الشاغل للكثير من المفكرين ، وبخاصة بعد أن تعرَّض المجتمع المصرى لتلك الصدمة الحضارية، حين جاءت الحملة الفرنسية بعلم غير علمنا ، وأسلوب حياة يختلف كلية عن حياتنا ، هنا أخذ المثقفون والمفكرون بطرح أسئلة كثيرة ، كلها تدور حول سمات الشخصية

المصرية ، وإلى أى القوميات تنتمى؟

وقد تباينت الإجابات وتعددت ، لتعدد المقدمات والمناهج التى استخدمها الباحثون عن تلك الشخصية ، ابتداء من عبدالرحمن الجبرتى ، ومروراً بكل من العقاد ، وحسين مؤنس ، وشفيق غربال ، وحسين فوزى ، وجمال حمدان ، وأخيراً زكى نجيب محمود ، وإن كان هذا لا يعنى أنه ليس هناك مفكرون آخرون ، بل هناك الكثير الذين أدلوا بدلوهم فى أعماق تلك الشخصية محاولين تحديد قسماتها وملامحها التى لا تتغير بتغير الزمان .

ويعد زكى نجيب بحق رائداً فى مجال البحث عن سمات الشخصية المصرية بخاصة والعربية بعامة ، ولم يكن بحثه سوى محاولة تنويرية ، حيث معرفة النفس وخصائصها هو جوهر التنوير كما سبق .

أما عن خصائص وسمات الشخصية المصرية التى تميزها عن غيرها فتتمثل فيما يلى :

التديُّن :

يعدُّ التدين محوراً من المحاور الرئيسية فى تشكيل شخصية المصرى ، وقد أكد زكى نجيب ذلك فى الكثير من كتاباته ، فيقول : «بقى المصريون كما كانوا من أول الدهر مصريين، يربطون الرباط الوثيق بين الأرض والسماء ، بين الحياة وما بعد الحياة ، ورفعوا لذلك رمزاً ناطقاً فى مسلَّاتهم وأبراجهم ومآذنهم . مسلَّات الهياكل وأبراج الكنائس ومآذن المساجد ارتفعت كلها لتشير إلى السماء وكأنها السبابة من الأيدى انبسطت لتشهد أن لا إله إلا رب العالمين . وهل كانت مصادفة شاردة من مصادفات التاريخ أن قويت المسيحية فى كنف الإسكندرية قبل أن تعبر البحر إلى أوروبا ؟ وأن اجتمع تراث الإسلام فى حمى القاهرة بين جدران الأزهر الشريف؟.. إنها مصر ، بلد العقيدة الدينية نشأةً ورعايةً»[٦].

فروح التدين -إذن- قد تغلغلت فى أعماق هذه الأمة منذ أقدم القدم ، ونتيجة لعمق الشعور الدينى عند المصرى كان اتساع النطاق الذى يتعامل فيه مع الغيب ، إما بالإيمان الرشيد أحياناً ، وإما بتهاويم الخرافة أحياناً أخرى[٧] .

فالمصرى بطبعه متدين رغم اختلاف العقائد التى اعتنقها ، بل إنه نظر إلى الحياة الدنيا بكل ما فيها من زراعة ، وفن ، وحرب ، وأفراح ، وأحزان ، من خلال منظور دينى يعدُّ بمثابة البوصلة التى تهديه . «إذن : فهو ينظر إلى الحياة الدنيا من حيث هى مقدمة لحياة الخلود ، وهى

مقدمة ضرورية ، لأنها تهيِّئ للإنسان مسرح العمل الذى على أساسه يكون فى حياته الآخرة ثواب أو عقاب» [٨] .

ونتيجة لهذا الشعور الدينى العميق الذى يملأ النفوس ، نجد أن المصرى لا يفرق بين الناس بسبب اختلاف أعمالهم ؛ وذلك لأنه يرى أنه إذا كان الأفراد يتفاوتون فى اللحظة العابرة فهم بالنسبة إلى الأبدية سواء ، تلك الأبدية التى جعلت المصرى القديم يجعل التدين مقياساً لحياته كلها . ويعبر زكى نجيب عن ذلك بقوله : «إن القيمة العليا التى يقاس بها الناس ارتفاعاً وانخفاضاً ، ليست هى النجاح المادى فى الحياة العملية . فهذا النجاح الذى يقاس بالمال وبالمنصب ، إنما ابتكرته شعوب أخرى حديثة العهد فى تاريخها [٩] .

وهناك مظهر آخر فى شخصية المصرى نتج بدوره عن روح التدين القائم على فكرة الخلود، وهو أنه يجمع بين الفرد والمواطن فى نفسه ، فلم يحدث لديه انشطار أو ازدواج فى تلك النقطة، فالمصرى القديم لم يتقوقع حول ذاته - لا يشعر بالآخرين ، وكأنه فى هذه الدنيا بمفرده - ، وكذلك لم يكن فى خدمة الآخرين إلى درجة أنه ينسى نفسه ، بل جمع بين الفرد وحقوقه ، والمواطن وما له فى شخصية واحدة .

إذن : فالتدين يعدُّ ملمحاً مهمًّا فى تكوين الشخصية المصرية ، ولا يمكن التغافل عنه ، أو عن أثره فى حياة المصرى بغض النظر عن الديانة .

الرباط الأسرى :

يعد الاهتمام بالأسرة المحور الثانى الذى يقام عليه بناء الشخصية المصرية ، فالمصرى منذ قديم الأزل يعطى للرباط الأسرى مكانة كبرى فى حياته ، وعن انتماء المصرى للأسرة يقول زكى نجيب : «هو انتماء لا تقف معه عند حدود «الأسرة النواة» - كما يصفها كثيرون من كتَّاب الغرب اليوم - بمعنى الوالدين والإخوة - بل يوسع المصرى من حدود الأسرة التى يشتد به الانتماء إليها لتشمل كذلك أبناء العمومة والخؤولة ومن يتصل بهم ، ثم يتميز المصرى بحبه لأرضه ليس فقط من حيث هى أرض يزرعها بل من حيث هى كذلك أرض يتصل بها ولادة ونشأة وذوى قربى» [١٠] .

وهذه الرابطة التى بين المصرى وأخيه المصرى لا تقف عند حدود المصلحة ، بل تتجاوزها إلى ما هو أبعد من ذلك وأعمق ، وقد لا تظهر فى فترات الحياة العادية ، وإن كانت تظهر

بوضوح فى أوقات الأزمات ، وهنا يحذرنا زكى نجيب من الخلط بين تلك الرابطة الأخوية التى لا تكون إلا بين أبناء الأسرة الواحدة ، وبين تلاحم الأفراد الذين جمعتهم المصادفات ساعة الخطر كأن تشرف سفينة على الغرق فتظهر بين ركابها روابط لم تكن قبل وقوع الخطر ولن تكون بعد زواله.

ويرى زكى نجيب أن كلًّا من الأصل الدينى ، والأصل الأسرى ، تنبع منهما فروع أخرى : منها تحقيق التوازن بين شئون الحياة المتغيرة العابرة ، ودنيا القيم الثابتة التى لا تتبدل ولا تزول .

المحافظة على العرف :

من الأصول الثابتة فى شخصية المصرى هو احترامه للعُرف الاجتماعى ، ذلك العُرف الذى يسرى فى دمه فلا يستطيع أن يتخلص منه ، بل يتحكم فيه ، وبالتالى فليس من السهل على المصرى أن يخرج على هذا العُرف ، حتى وإن تمنى له أن يزول حين لا يجد فى قيمه حكمة ظاهرة ، بل إن المصرى منا قد يكتب ويكتب داعياً إلى تغيير عُرف من الأعراف الاجتماعية ، ولكنه لا يجرؤ هو نفسه على تغييره [١١] .

وإن كان زكى نجيب يرى أنه إذا كان هذا الأمر فى ظاهره جموداً فهو على الأقل يضمن للجماعة ألا تتسرع فى تغيير قيمها دون التأكد من توافق الأعراف الجديدة مع حياتها .

الوسطية :

تبين من قبل كيف أن المصرى لم يضحِّ بالأرض على حساب السماء ولا باع السماء بالأرض، ولكنه جمع بينهما فى وحدة عضوية متسقة ومتماسكة ، فاجتمع بداخله الدين والدنيا، فالمصرى معتدل المزاج ، لم يتطرف فى حياته الثقافية قط . وهذا المزاج المعتدل - كما يرى زكى نجيب محمود - ما هو إلا تفرقة واضحة عندنا بين ما يجب ثباته وما يجوز تبديله ، وبهذا المقياس نستطيع أن نميز فينا بين السوىّ والمنحرف ، إذ الانحراف بمقياسنا يكون فى الانحصار داخل الجانب الثابت وقفل الأبواب دون المتغير ، أو يكون فى الانحصار فى هامش المتغيرات ونبذ الثوابت فى كياننا التاريخى [١٢] .

وبتلك السمة الوجدانية بقيت الشخصية المصرية ، مع ارتقائها فى الوقت نفسه على سُلَّم التطور الحضارى كلما استبدلت الإنسانية حضارة بأخرى ، فعرفت كيف تصون الثوابت كالتدين وما ينبع منه من قيم ، ولغة ، وعُرف وعادات ، وفى الوقت نفسه كانت قادرة على تغيير

ما يجوز من عادات لا تمت إلى الثوابت . ومن هنا فزكى نجيب يؤكد على أن الشعب المصرى من أكثر شعوب الأرض تحقيقاً للشرطين اللذين يكفلان للهوية قيامها «فقد كان موحَّد الروح فى كل فترة من فترات تاريخه ثم كان على صمود فى وحدته تلك عبر العصور المتعاقبة» [١٣] .

ومن سمات المصرى قدرته على التمييز بين ما يستحق الاهتمام الجاد وما لا يستحقه ، وجاء ذلك نتيجة للتراكم الحضارى الذى مر به ، فالمصرى «أثقلته السنون بخبراتها فهو بطىء الانفعال أمام الحوادث ؛ فلا يستثيره منها إلا ما يمس صميم الحياة» [١٤] .

ويرى زكى نجيب أن نظرة واحدة فى الفن المصرى القديم ، تبرهن على أن مئات التماثيل التى نحتها الفنان المصرى تحمل ابتسامة أشد إلغازاً وأعمق غوراً من الابتسامة الغامضة التى طبعها ليوناردو دافنشى على شفتى «الموناليزا» ، وابتسامة أبى الهول مثلاً فى رأى زكى نجيب هى «ابتسامة مَنْ خبرَ الحياة وسرها ، فأخذ يسخر سخرية ممتزجة بالإشفاق ممن تهزهم صغائرها وعوابر أحداثها ، لكنه إذا جَدَّ من الأمر ما يعلم أنه جِدٌّ ، نفرت هِمَّتُهُ ونشطت جوارحه إلى أن تتحقق على يديه المعجزات ، وتلك هى صورته إلى يومنا هذا» [١٥] .

الصبر والتفاؤل :

المصرى لديه القدرة على الصبر أمام ما يتطلب الصبر ، ولديه القدرة على التغيير إذا دعت إلى ذلك الأمور ، ثم هو بحكمته يفرِّق بين ما يستحق أن يتغير وما لا يستحق .

والمصرى من سماته التفاؤل ، والعربى بصفة عامة يشترك معه فى ذلك الأمر ، فهو يعلم فى قرارة نفسه أنه مهما ضاقت عليه الأمور لابد أن يأتى بعد العسر يسر . والتفاؤل هنا كما يرى زكى نجيب ليس تفاؤلاً سطحيًا ، بل هو تفاؤل صاحب النظرة العميقة التى تعلم أن فى الكون تدبيراً يكفل أن يعتدل الميزان ، فلا يكون نقص هنا ولا إجحاف هناك إلا ابتغاء تكامل أسمى [١٦] .

وهناك من يرى أن الصبر الذى يتميز به المصرى سمة سلبية وليست إيجابية [١٧] ؛ وبالتالى تعد الشخصية المصرية شخصية تواكلية ، وإن كان جمال حمدان يقول : «وأصبح الصمت هو الفضيلة الأساسية التى يتطلبها الحاكم من المحكومين ، وهذا الصمت يمكن أن يترجم بالهدوء والسلبية والخضوع والمذلة والانكسار» [١٨] .

وبذلك تصبح صفة السلبية ما هى إلا نتيجة حتمية للظروف الاجتماعية والاقتصادية التى

نشأت فى ظلها هذه الشخصية وتشكلت ، ويؤكد جمال حمدان ذلك بقوله : «لا يعرف تاريخ مصر من ينكر أن الطغيان والبطش من جانب ، والاستكانة والزلفى من الجانب الآخر ، هو من أعمق وأسوأ خطوط الحياة المصرية عبر العصور فهى فى الحقيقة النغمة الحزينة فى دراما التاريخ المصرى ، ولا ينبغى لنا أن نخجل أو تأخذنا العزة فنهرب أو نكابر فى هذه الحقيقة»[١٩].

أما زكى نجيب الذى جعل الصبر سمة من سمات الشخصية المصرية ، فهو الذى انتقد الذلة والاستكانة عند المصرى الحديث ، أما طبيعة المصرى الحقيقية فبيَّنها حينما انتقد الكاتب البريطانى «أزايا برلين» - الذى أراد أن يسخر من الفلاح المصرى ، ومقدار الحرية عنده - بقوله: إن لهذا الفلاح حياة خاصة قوامها أسرته وعقيدته ، ولم يشهد التاريخ مرة واحدة اعتدى فيها المعتدون على تلك الحياة الخاصة دون أن يتصدى الفلاح المصرى لأولئك المعتدين ، وأما ما وراء ذلك من حياة عامة فيها حكومة وفيها قوانين ، فهو يضعه فى المرتبة الثانية من اعتباره واهتمامه ، لأن تاريخه الطويل قد علَّمه درساً نافعاً أن حياة الحكومات والحكام والقوانين الوضعية كلها أمور تجىء وتذهب [٢٠] .

ويوضح زكى نجيب سمة خاصة للشخصية المصرية من خلال موقفها من الحاكم الذى كان فى الغالب ليس من أبناء مصر ، بأن المصرى كان ينظر إلى حكامه نظرة الحذر والخوف، فيقول : «كان من الطبيعى أن ينظر الشعب إلى حكامه أولئك - مستخدمين العبارة الجميلة التى قالها فى هذا الصدد سعد زغلول - نظرة الطير للصائد ، لا نظرة الجند للقائد . ومن ثم كان الشعور الغالب على المصرى إزاء حاكمه هو شعور الحذر المشوب بالخوف ، ونتج عن ذلك الشعور انعدام المصارحة بين الطرفين ، فكل طرف منهما يحاور الآخر ويداوره ، وإذا لزم الأمر وجاءت الفرصة غدر به» [٢١] .

ولم يكتفِ زكى نجيب بمثل هذا التحليل لجوانب الشخصية المصرية ، إلا أنه يختار مجموعة من ملامح الحياة المصرية اختياراً عشوائيًا ويضعها على مائدة التشريح ممسكاً بمبضعه التحليلى، شاحذاً عقله كى يصل إلى قاسم مشترك بين تلك الملامح التى اختارها رغم تباينها الشديد ، وهى : القرية المصرية ، أبو الهول ، الأزهر ، أم كلثوم ، أحمد شوقى ، مولد السيد البدوى ، خان الخليلى . وقد تناول هذه الأشياء بالتحليل فرأى ما يلى [٢٢] :

إن القرية المصرية تتميز بتكتل وتلاحق مبانيها ، والناظر إليها من بعيد يراها كأنها كومة واحدة،

تنبثق من رأسها مئذنة ، طرقها تتعرج مع المبانى ، وبالتالى فهى غير مستقيمة وأغلب طرقها مغلق من أحد الطرفين . كل ذلك جعله يرى أن القرية فى حقيقتها الاجتماعية تعدُّ أسرة واحدة ، تجد الطمأنينة فى تعانق الكل فى جسم واحد ، وترى الدفء فى الجوار ، لذا فلتضيق الطرق وتنحنى ليقرب أعضاء الأسرة من بعضهم البعض ، والغريب الذى يحاول أن يدخل تلك القرية تنبذه إذا لم ينخرط فى كيانها وحياتها ، بل ترفض أن يقوم بأى تغيير ضمن الإطار الثابت والباقى .

أما أبو الهول فهو كسائر الآثار المصرية يقيم العقل على الفطرة ليكتب له البقاء والدوام ، فهو يشتمل على رأس إنسان بما يحتويه من بصيرة واعية ، ولكن رُكِّب على حقيقة فطرية عميقة الصلة بالطبيعة وهى جسد الأسد ، كل ذلك يدل فى رأيه على التمسك بالأساس الفطرى الثابت ، حتى ولو كان التغير الطارئ هو عقل بإدراكه الواعى .

ويأتى الأزهر برسالته التى لا ينكرها أحد ، حيث جمع أشتات التراث العربى ، وصانه من البعثرة والفناء الذى قد لحق به على أيدى التتار ، ولولا هذا الجمع لما كان هناك ما يسمى بالتراث العربى . كل ذلك يبرهن على صفة الدوام ومقاومة التفتت والفناء .

وأم كلثوم التى ترسل الغناء فهى فى نظره كأنها تقيم عمارة على أساس متين وقوى وثابت، وتعبر عن أرق العواطف فى جو من الوقار المهيب ، حتى يصعب التفرقة بين قصيدة فى مدح النبى ﷺ ، وبين قطعة غزلية مما يقوله العاشقون . كل ذلك يأخذ صورة تضمن له الدوام والبقاء . ونفس الأمر فى شعر أحمد شوقى الذى يعد عنده صفة لبقاء الكلمات ، أما الموضوع فهو يخاطب الزمن غير المقيد بأشخاص .

أما مولد السيد البدوى ، فهو كأى مولد آخر يقام فى مصر مع اختلاف الحجم ويظهر من خلاله أن الحياة المصرية ليست تعبُّداً كلها ، ولا هى مرح كلها ، ولا هى تجارة كلها ، بل هى كل ذلك فى كيان متسق ، وكل طقوسه تسير وتتكرر عاماً بعد عام ، دون أن يوضع لها القواعد أو القوانين ، لكن الفطرة هى التى تسيِّر كل ذلك .

وأخيراً خان الخليلى الذى هو فى مجمله رواسب لعصور تأبى أن تزول ، وتأتى مصنوعاته لتمتزج فيها الصناعة بالفن ، بل ويمتزج المصنوع بالصانع .

إذن : فالقاسم المشترك الذى كان يبحث عنه زكى نجيب وسط تلك الملامح هو فكرة الدوام التى تعلو على اللحظة العابرة . تلك الفكرة التى هى كامنة فى الشخصية المصرية ، قد

تكون واضحة أشد الوضوح ، وقد تكون خفية كل الخفاء . الدوام هو معيار المصرى فى التغيير الذى يقبله أو التغيير الذى لا يقبله ، فما جاء على الأسس الثابتة فلا مانع من قبوله ، أما ما جاء ليهدم تلك الأسس فهو مرفوض كل الرفض .

تلك كانت السمات البارزة فى الذات المصرية كما رآها زكى نجيب من خلال تاريخها القديم، إلا أنه سوف يوضح كيف انحرفت تلك الذات عن سماتها ، وأصبحت شكلاً آخر ، فكان عليه أن يوجه النقد إلى تلك الذات الجديدة التى تختلف كلية عما رآه فى حقيقة المصرى . هذا المصرى الذى لخص زكى نجيب مفتاح شخصيته فى عبارة بليغة هى : «المصرى صانع عابد» أى : عرف كيف يجمع بين صفتين مختلفتين : الأولى تربطه بعالم الواقع أشد الارتباط والثانية تأخذه إلى السماء لينسحب من عالم الأشياء . وبالتالى استطاع المصرى أن يجمع بين الواقعية والروحانية فى انسجام تام ، وتجسدت فيه تلك الرؤية التى طرحها زكى نجيب لتكون حلًّا لمشكلاتنا الثقافية المعاصرة وهى الجمع بين العقل والوجدان ويقول هنا : «المصرى صانع عابد ، يتعامل مع هذه الدنيا وكائناتها بحواسه وجوارحه ، ويتعامل مع الغيب بقلبه وإيمانه . هو واقعى فى الحالة الأولى ، صوفى فى الحالة الثانية . هو مادى فى أحد جانبيه ، روحانى فى الجانب الآخر . ولقد ساعده على الجمع بين الجانبين فى شخصية واحدة متكاملة أنه نموذج بشرى فريد ، يجمع فى صيغة حضارية واحدة خصائص فلاحة الأرض، وبداوة الصحراء ، ومجتمع المدينة» [٢٣] .

إذن : فهذا الثالوث هو الذى شكَّل الشخصية المصرية ، فلم ينحصر فى فلاحة الأرض أو بداوة الصحراء فى رؤيتها الرومانسية ، فى بساطتها وعاطفيتها ، وإنما جاءت حياة الحضر بنزعتها العقلانية وترفها .

نقد الشخصية المصرية :

بعد تحليل زكى نجيب لسمات الشخصية المصرية ، وإبرازه للجانب الإيجابى لها ، فإنه -كناقد- لا يكتفى بجانب التحليل ، بل يضع يده على مواطن الضعف فى تلك الشخصية، تلك المواطن التى يرى أنها لم تكن موجودة من قبل ، ويتضح ذلك من قوله : «إن مصر فى مرحلتها التاريخية الراهنة ، ليست هى مصر التى عرفها التاريخ فى معظم مراحله ، كلَّا ، ولا هى مصر التى سوف تكون - بإذن الله- بعد حين لن يطول . إذن : هى فى عصر يتوسط بها بين عصرين: مصر التى عهدناها ، ومصر التى سوف نحياها . وحديثى هنا ثقافى حضارى

قبل أى شىء آخر» [٢٤] .

إذن : فهناك خلل ما قد أصاب المصرى فى بناء شخصيته ، وهذا الخلل يرجعه زكى نجيب إلى أسباب تنطبق على باقى العالم ، وأسباب خاصة بالمجتمع المصرى : الأولى تتمثل فى أن العالم منذ ختام الحرب العالمية الثانية ، وهو يسير فى طريق مجهول ، فهو يتجه إلى حضارة لا يعرف عنها إلا مقدمات وبشائر ، أما تفاصيل تلك الحضارة فهى مجهولة له . أما عن الأسباب الخاصة بنا فهى تتمثل لديه فى تلك الردة الحضارية التى حمل لواءها بعض أبناء هذا الشعب ، بالإضافة إلى تغير الكثير من القيم فى نظر المصرى ، وهنا يقول زكى نجيب : «فى هذا الضباب الحضارى -ويلحق به ضباب ثقافى - تشارك مصر بقية العالم ، لكنها تعود فتنفرد وحدها بظروف جديدة خاصة بها ، لا أقول إنها ظروف تضيف إلى الضباب ضباباً أكثف ، بل هى ظروف فعلت بنا أكثر من ذلك ، لأنها مالت بنا نحو أن نترك المسيرة الحضارية بضبابها وصفائها لننكص على أعقابنا قافلين إلى مولد التاريخ» [٢٥] .

فالمصرى الراهن لم يكفر بتلك القيم التى آمن بها بالأمس ، بل كما يرى زكى نجيب أن التغير حدث فى الإطار الذى وثبت فيه تلك القيم ، فبعض القيم التى كانت لها مكانة عالية هبطت درجتها فى سُلَّم التقويم ، وبعضها كان له مكانة أقل ارتفع وصعد فى سُلَّم التقويم . وكان على زكى نجيب أن يرصد تلك القيم التى هبطت فى نظر المصرى ، عله ينجح فى إعادة بنائه ، وبذلك يقضى على الانحراف عن الذات المصرية الأصيلة ، ويتضح ذلك من قوله : «والذى حدث فى عصرنا الحاضر وأسميناه انحرافاً عن الذات المصرية الأصيلة ليس هو أن زالت تلك الخصائص أو زال بعضها وبقى بعضها الآخر ، بل هو أن تغير ترتيب الأولويات بينها فقلَّت أهمية ما كان له أهمية كبرى وزادت أهمية ما لم يكن له فى ترتيب الأهمية إلا قدر قليل وإذا نحن وُفِّقنا إلى تحليل صحيح لما قد حدث من ارتفاع وانخفاض فى سلم القيم الذى عشنا على أساسه دهراً طويلاً كانت لنا بذلك صورة دقيقة للانحراف الذى وقع» [٢٦] .

أما عن القيم أو الثوابت التى هبطت من وجهة نظر زكى نجيب فهى تتمثل فيما يلى :

حب المصرى لأرضه :

والأرض هنا تشمل كل شىء عند المصرى ، فبعد ما كانت العلاقة بين الفلاح وأرضه علاقة أشبه بالعشق الصوفى ، فكانت جزءاً من جسده ، أما الآن فقد زال هذا العشق الصوفى

وأصبح الأمر المألوف أن تجد الفلاح يجرِّف أرضه لتتحول تربتها إلى «طوب» للبناء ، أصبح يهملها . الأمر الذى ترتَّب عليه الكثير من القيم التى هبطت بدورها ، وفى مقدمة ذلك انتماؤه الأسرى . ويقول زكى نجيب : «وأما صفة الانتماء الأسرى فربما يكون ما أصابها هو شىء من ضيق مجالها حتى كادت تنحصر بصاحبها فى حدود الأسرة النواة» (٢٧) .

ضعف إيمان المصرى بقيمة العمل :

بعد أن كان العمل هو قيمة فى ذاته يقوم به المصرى لإشباع مزاجه الفنى لا للأجر الذى يترتب عليه ، أصبح العمل يعطى شعوراً بالملل والضيق ، بل أصبح العامل أثناء أدائه للعمل الذى يؤديه يحس بذلة مَنْ أُكره على عمل يمقته ، فى حين أنه قديماً كان يحس بالكبرياء الذى يأتى نتيجة سيطرته على المادة التى يخضعها لصنعته .

ولم يقف الأمر عند ذلك الحد بل يرى زكى نجيب أنه ظهر نموذج جديد للإنسان الناجح فى حياته ، والنجاح الذى يشير إليه هنا هو الحصول على منصب كبير أو مال كثير ، وبالتالى أصبح شعار هذا الإنسان الجديد هو «أكبر ناتج ممكن بأقل جهد ممكن» ، وبذلك فالعمل ليس هو الذى يؤدى إلى النجاح ، بل كما يرى زكى نجيب هناك وسيلة أخرى غاية فى البساطة وهى «الكلمة المناسبة ، تقولها فى اللحظة المناسبة ، للشخص المناسب ، فإذا وفقت فى ذلك وجدت نفسك بين غمضة عين وانتباهتها صاحب النفوذ الذى يهيمن ويسيطر ويكسب المال» (٢٨) .

وبذلك أصبح المصرى لا يبحث عن النجاح -السالف الذكر- عن طريق بذل الجهد ، والكد فى العمل ، بل بالبحث عن تلك المناسبات الثلاث التى ذكرها زكى نجيب وهى : «الكلمة المناسبة ، فى اللحظة المناسبة ، للشخص المناسب» .. وهذا السبيل لا شك قد أحدث الكثير من الخلل داخل المجتمع المصرى ، فاختلَّت العدالة حيث أصبحت السيادة لمن لا يستحق على من يستحق ، كذلك ضعف الإنتاج بكل أنواعه ، حيث من يمسك بزمام الأمور فئة غير قادرة ، لذا فهى لا تستطيع إدراك الطريق الصحيح ، بالإضافة إلى أنه يؤدى إلى يأس الكثيرين من جدوى وعائد العمل .

وهذا النمط من الشخصية هو ما أطلق عليه زكى نجيب «الشخصية الفهلوية» التى أصبحت موجودة فى كل القطاعات ، فيقول : «المأساة فى حياتنا العقلية كلها اليوم فى أنها قد انجرفت فى تيار (الفهلوة)!!» (٢٩) .

ومن القيم التى هبطت «إحساس المصرى بالآخرين» ، وكانت تلك القيمة من أهم ما يميزه منذ أقدم عصوره ، فلم يكن متقوقعاً حول نفسه ، بل كان يضع الآخرين نصب عينيه، أما الآن فهو يتصرف وكأنه وحده فى هذا البلد ، وأصبح هدفه الرئيسى هو أن يجمع بين يديه من السلطات أكثر مما يقتضيه وجوده ، وأن يبتلع من المال أكثر مما يسع جوفه أن يبتلع . وهذا ما يؤكده زكى نجيب بقوله : «فليس فينا من لا يلحظ تحوُّلًا فى وقفة المصرى من سائر مواطنيه وقفة فيها استغلال للآخرين ، وفيها استغفال للآخرين ، بل فيها ما يشبه الإنكار لوجود الآخرين» (٣٠) .

وسبب تلك الوقفة أو هذا الخلل الذى أصاب الشخصية المصرية : هو أن المصرى قد شطر نفسه شطرين : فرد ومواطن ، فمن حيث إنه فرد ما زال يتمتع بتلك الخصائص الإيجابية للشخصية المصرية ، أما من حيث إنه مواطن فقد افتقد تلك الصفات وبالتالى لم يعد المواطن الصالح الذى كان ، وهنا تتضح نقطة مهمة هى أن زكى نجيب حينما يوجه نقده إلى الشخصية المصرية الراهنة ، فإن نقده هذا يتجه نحو جانب المواطن من تلك الشخصية فيقول : «إن موضع الشكوى لا يشمل المصرى بكل وجوده بل يشمل المصرى بجزء من ذلك الوجود ، وهو الجزء الذى يواطن به الآخرين من أبناء الوطن الواحد» (٣١) .

فالمصريون فى حياتهم الخاصة بوصفهم أفراداً ، تجمعهم قيم الوفاء والصدق والود . أما فى مجال المعاملات فهم عكس ذلك ، فيتبدل الوفاء إلى الغدر ، والصدق إلى الكذب ، والود إلى الصراع .

تلك كانت بعض القيم التى هبطت عند المصرى ، وهناك قيم أخرى ارتفعت لكن ارتفاعها لم يكن مقياساً إيجابيًّا بقدر ما كان ملمحاً سلبيًّا ، فالارتفاع بقيم كانت هابطة هو انحراف عن السمات السوية التى كانت تميز الشخصية المصرية الأصيلة وعلى رأس تلك القيم هو الإيمان بالخرافة الناشئ عن زيادة الشعور الدينى وما يتبعه من إيمان بالغيب ، الذى قد يكون ركناً سويًّا من أركان الشخصية المصرية ، وقد يكون مظهراً من مظاهر الانحراف ، وهذا ما حدث بالفعل ، حيث إن الإيمان بالغيب جعل الكثير من الخرافات تتحكم فى مقاليد الأمور؛ فالتعامل مع الغيب يكون منحرفاً عندما «يجىء مشوباً بالخرافة فتُعلَّل الأمور بغير أسبابها وتُبثُّ قوة فيما ليس بذى قوة أو تُنزع القوة مما هو قوى الفعل والأثر ، ومثل هذه الوقفة الشعورية المنحرفة قد ارتفعت فى حياتنا عدة درجات لتأخذ لها مكاناً فى الصدارة» (٣٢) .

ويتضح ذلك الأمر فى مواقف كثيرة : منها عزوف المصرى عن مواجهة المشاكل التى تقابله مباشرة والاعتماد على قوى غيبية والاستعانة بوسائط غير إنسانية فى محاولة حل تلك المشاكل . ويتجسد هذا الأمر عند الفلاح المصرى بصفة خاصة حيث إن هناك الكثير من الظواهر التى تعد من المقومات الأساسية للريف المصرى مثل الأرواح ، والزار ، والنذور، وفى وقتنا الراهن امتدت هذه الظواهر لتشمل نطاقاً كبيراً من تركيبة المجتمع المصرى ، الذى يغرق فى الغيبيات فى أوقات الأزمات ، بدلاً من بذل الجهد والسعى إلى حلها .

أما عن موقف المصرى الراهن من السلطة فقد تبدَّل من علاقة الحذر -الذى يتحكم فيه الخوف ، والذى ينتج عنه الرياء والنفاق - إلى أن تكون السلطة مطمعاً للاستغلال فيقول زكى نجيب : «فقد زال كثير جدًّا من دواعى الحذر الخائف لا ليزول تبعاً لذلك الرياء والنفاق والمراوغة تجاه الحكومة ، بل بقيت هذه الصفات كلها مع تغير فى هدفها إذ أصبحت وسيلة ناجحة فى كسب المنافع بعد أن كانت فيما مضى وسيلة لدرء الخطر» [٣٣] .

تلك كانت أهم التغيرات التى أصابت ترتيب القيم فى نظر الشخصية المصرية ، ولكن: هل يكون العلاج من هذا الانحراف هو العودة بها إلى ما كانت عليه من قبل؟

يجيب زكى نجيب بالنفى ؛ فليس فى نظره من الحتمية أن يظل الفرد الواحد أو الأمة الواحدة على صفات بعينها رغم تغير الظروف ، فالأمر مرهون بضرورة بث روح جديدة داخل المصرى الراهن . وهذا لا يعنى القضاء على السمات الجوهرية للشخصية المصرية ، بل المقصود به هو إعادة النظر فى الكثير من المتغيرات التى تتبدل من وقت لآخر ، بل يمكن القول أن زكى نجيب محمود هنا يطرح قضيته الرئيسية وهى «الأصالة والمعاصرة» على صعيد الشخصية المصرية ، فهناك جوانب من الضرورى الحفاظ عليها حتى لا نفقد مصريتنا ، وهناك جوانب يجب أن تعاش ونضعها نصب أعيننا حتى لا نفقد عصريتنا . وكان تحديد ذلك كله يحتاج إلى ملكة مهمة ورئيسية تميَّز بها الدكتور زكى نجيب محمود ، هى ملكة النقد القائم على التحليل .

* * *

الهوامش :

١ - د . زكى نجيب محمود : هذا العصر وثقافته ، دار الشروق ، القاهرة ، ط٢ ، ١٩٨٠م ص٧٦.

٢- نفس المصدر ، ص ٧٥.

٣- د. زكى نجيب محمود : رؤية إسلامية ، دار الشروق ، القاهرة ، ط١ ، ١٩٨٧م ، ص٣٧١.

٤- د. زكى نجيب محمود : بذور وجذور ، دار الشروق ، القاهرة ، ط١ ، ١٩٩٠م ، ص٣٠.

٥- د. زكى نجيب محمود : هموم المثقفين ، دار الشروق ، القاهرة ، ط٢ ، ١٩٨٩م ، ص١٢٠.

٦- د. زكى نجيب محمود : هذا العصر وثقافته ، ص ١٣٧ .

٧- د. زكى نجيب محمود : فى مفترق الطرق ، دار الشروق ، القاهرة ، ط٢ ، ١٩٩٣م ، ص٣٧٤.

٨- د. زكى نجيب محمود : بذور وجذور ، ص ٦ .

٩- د. زكى نجيب محمود : هذا العصر وثقافته ، ص ١٣٣ .

١٠- د. زكى نجيب محمود : فى مفترق الطرق ، ص ٣٤٤.

١١- د. زكى نجيب محمود : هذا العصر وثقافته ، ص ١٣٥ .

١٢ - نفس المصدر ، ص ١٢٦ .

١٣ - د. زكى نجيب محمود : عربى بين ثقافتين ، دار الشروق ، القاهرة ، ط١ ، ١٩٩٠م ، ص٦٦.

١٤ - د. زكى نجيب محمود : هذا العصر وثقافته ، ص ١٢٦ .

١٥ - نفس المصدر ، ص ١٥١ .

١٦ - نفس المصدر ، ص ١٥١ .

١٧ - على حسن فهمى : شخصيتنا بين القدرية والتواكلية ، مجلة الفكر المعاصر ، عدد ٥٠ ، أبريل ١٩٦٩م ، ص ٨٠.

١٨ - د. جمال حمدان : شخصية مصر «دراسة فى عبقرية المكان» ، دار الهلال ، عدد ٥٠٩ ، ١٩٩٣م ، ص ٦٩.

١٩ - نفس المرجع ، ص ٥٧ .

٢٠ - د. زكى نجيب محمود : هذا العصر وثقافته ، ص ١٢٠ .

٢١ - د. زكى نجيب محمود : فى مفترق الطرق ، ص ٣٧٥ .

٢٢ - د. زكى نجيب محمود : هذا العصر وثقافته ، ص ١٤٣ ، ١٤٤ .

٢٣ - د. زكى نجيب محمود : فى مفترق الطرق ، ص ٣٨٦ .

٢٤ - نفس المصدر ، ص ٦٣.

٢٥ - نفس المصدر ، ص ٦٦ .

٢٦ - نفس المصدر ، ص ٣٧٦ .

٢٧ - نفس المصدر ، ص ٣٧٦ ، ٣٧٧ .

٢٨ - نفس المصدر ، ص ٦٧ .

٢٩ - د. زكى نجيب محمود : هموم المثقفين ، ص ١٩٢ .

٣٠ - د. زكى نجيب محمود : فى مفترق الطرق ، ص ٨٠ .

٣١ - نفس المصدر ، ص ٦٩ .

٣٢ - نفس المصدر ، ص ٣٧٧ .

٣٣ - نفس المصدر ، ص ٣٧٧.

خصائص الفكر العربى المعاصر
عند الدكتور زكى نجيب محمود

د . عزمى زكريا أبو العز

لا يستطيع أحد أن ينكر الدور العظيم الذى قام به مفكرنا الكبير الدكتور زكى نجيب محمود فى الثقافة العربية المعاصرة سواء كانت دراسة أو تحليلاً أو تأليفاً . ومن هنا تبدو أهمية أن نتعرف على خصائص الفكر العربى المعاصر من خلال هذا الرائد العظيم وخاصة أننا نتعرف عليها من خلال مفكر عاش قضايا هذا الفكر وقدم لنا رؤيته فى ذلك والتى لابد وأن نتوقف عندها بالدراسة والتحليل حتى نتعرف على حقيقة فكرنا وإلى أين نحن نسير؟ وكما يقول أستاذنا الدكتور عاطف العراقى : إن الدور الرائد والحيوى الذى قام به أستاذنا زكى نجيب محمود لا يقل بأى حال من الأحوال عن أى دور قام به أعظم المفكرين العمالقة فى أمتنا العربية قديمها وحديثها . وإن أى كلمة أو عبارة قالها زكى نجيب محمود ستظل محفورة فى عقل ووجدان شعوب العالم أجمعه شرقاً وغرباً فإذا نطق زكى نجيب محمود فقد نطق الحكيم ، وإذا كتب فإن كتاباته تعد تعبيراً عن منارة الفكر ، عن الشعلة الخالدة ، شعلة العقل الذى يعد أعظم الأشياء قسمة بين البشر [1] .

يحدد لنا زكى نجيب محمود فى البداية ما هو الفكر العربى المعاصر قائلاً : ليس كل ما يُكتب بالعربية فكراً عربيًّا ، فالفكر لا تتحدد قوميته باللغة التى كتب بها بل ينتسب إلى قومية منتجه، كائنة ما كانت اللغة التى استخدمها ذلك المنتج فى التعبير عن فكره . . فلا مندوحة لنا - إذ نتناول بالتحليل فكرنا العربى المعاصر - عن طرح ما نقلناه من اللغات الأجنبية على اختلافها لا فرق فى ذلك بين قديمها وحديثها ، ولا بين ترجمة كاملة وتلخيص ، لكى نحصر أنظارنا فيما هو فكر عربى خالص ، ثم لا يكون هذا الفكر العربى الخالص الذى نخلص إليه بعد تنحية الفكر المنقول فكراً معاصراً ، إلا إذا كان أصحابه الذين أنشأوه وأنتجوه من أبناء الجيلين أو الثلاثة أجيال الأخيرة - وهى الأجيال التى يمكن أن نتفق على أنها تحدد معنى المعاصرة - بحيث يجوز أن نطلق مصطلح «الفكر العربى المعاصر» على ما أنتجه أبناء الدول العربية فى الثلث الأخير من القرن التاسع عشر وفى النصف المنقضى من القرن العشرين ، ولا مندوحة

لنا مرة أخرى عن طرح الكتب التى نشرناها فى هذه الفترة من تراثنا القديم والتى ليس لنا من فضل إلا فضل بعثها وهو كفضل الذى يخرج من جوف الأرض آثار آبائه الأقدمين [٢] .

وبعد أن حدد لنا مفكرنا الكبير ما هو المقصود بالفكر العربى المعاصر ، وكذلك الفترة الزمنية التى تكوَّن فيها هذا الفكر وهى الفترة التى تشمل الثلث الأخير من القرن التاسع عشر وحتى منتصف القرن العشرين ، استطاع أن يستخلص لنا خاصيتين أساسيتين لفكرنا العربى المعاصر وهما خاصيتا الدعوة إلى الحرية وإلى التعقيل قائلاً عن الفكر الفلسفى فى مصر المعاصرة: وكان قوام الفكر الفلسفى هو الدعوة إلى الحرية وإلى التعقيل ، أما الحرية فلا تكون إلا من قيد ، والقيد الذى كان قائماً عندئذ ، بل القيد الذى أخذ يزداد صلابة على مر القرون التى سادها الحكم التركى بصفة خاصة ، هو قيد الجهل والخرافة فى فهم الناس للظواهر والأحداث وهو أيضاً قيد النص المنقول ، الذى يفرض نفسه على الدارسين فرضاً ، بحيث لا يكون أمام هؤلاء الدارسين من منافذ التفكير المستقل ، إلا أن يعلقوا على النص بشروح . . وأما التعقيل فهو أن نجعل احتكامنا إلى العقل دون النزوة والهوى ، وإذا قلنا العقل فقد قلنا أحد أمرين ، أو الأمرين معاً : فإما أن يستند الإنسان فى أحكامه إلى شواهد الحس والتجربة ، وذلك إذا كان موضوع البحث ظاهرة خارجية من ظواهر الطبيعة أو المجتمع ، أو أن يستند الإنسان فى أحكامه إلى سلامة الاستدلال فى استخراج تلك الأحكام من مقدماتها . . فإذا قلنا إن الفكر الفلسفى الحديث عندنا جاء متميزاً بالدعوة إلى الحرية وإلى التعقيل ، فقد قلنا بذلك إنه كفل أمامنا سواء السبيل بنصفيها السلبى والإيجابى معاً [٣] .

ويلفت مفكرنا الكبير النظر إلى أننا كنا مقتفين دروب مفكرينا الأوائل فى هذه الحركة الفكرية المعاصرة قائلاً : ولم نكن فى هذه الحركة الفلسفية الشاملة إلا مقتفين خطى أسلافنا ومنتهجين نهجهم فى فتح الأبواب والنوافذ جميعاً ليجىء الهواء من شرق أو من غرب ، من قديم أو من جديد ، من مؤمن أو من متشكك ، حتى التقت وجهات النظر المختلفة وانصهرت ، وكان منها ما جاز لنا أن نسميه بمذهبنا الفلسفى الخاص ، لكن إذا كان هذا المذهب الفلسفى الخاص عند المسلمين الأقدمين تلخصه عبارة واحدة هى (التوفيق بين النقل والعقل) فأحسب أن المذهب الفلسفى الخاص عندنا اليوم تلخصه عبارة واحدة هى (الجمع بين الحرية والعقل) [٤] .

ويوضح لنا مفكرنا الكبير أن هاتين الخاصيتين -الدعوة إلى الحرية والتعقيل- من أهم

الخصائص التى قام عليها الفكر الغربى فى بواكيره الأولى وفى بناء الحضارة الأوروبية الحديثة فيقول : «كثيرة هى تلك الخصائص التى رأيتها عند بناة الحضارة الجديدة فى الغرب وتمنيت لو رأيتها فى بلدى ، ولم أكن -بالطبع- أول من رأى وتمنَّى ، فها هم أولاء أعلامنا على امتداد القرن العشرين ، بل ماذا أقول؟ أقول : أعلامنا منذ رفاعة الطهطاوى فى الثلث الأول من القرن التاسع عشر، ها هم أولاء أعلامنا جميعاً قد رأوا كما رأيت وتمنوا كما تمنيت ! وإنك لتقرأ لهم ما كتبوا ، فتحس كأنما هم يشدون أذنيك شدًّا لتسمع جيداً بأى الصفات ينبغى لنا أن نتخلق فى عصرنا هذا لنكون من أبنائه. ولعلك واجد عندهم ما وجدته أنا ، من بروز صفتين أساسيتين يريدون لهما الرسوخ فى أنفسنا ، وهما الحرية والتعقيل (أعنى الاحتكام إلى العقل فى أمور حياتنا الموضوعية) وهما صفتان تلخصان أميز ما يميز شعوب الغرب المتقدمة» [٥] .

ويبدأ مفكرنا الكبير تحليل الخاصية الأولى وهى الدعوة إلى الحرية فيقول : «ها أنا ذا أضع أمامى طائفة من الأسماء التى لمعت فى مجالنا الفكرى إبان الفترة التى حددناها وأحاول أن أستخرج ما بينها أو ما بين أكثرها من عناصر مشتركة فأول ما يستوقف النظر فى إنتاجهم جهاد متصل فى سبيل الحرية لكنه جهاد تختلف ألوانه فيما بينهم ... واستنفد الجهاد السياسى شطراً كبيراً من جهدنا الفكرى فانطبع تفكيرنا -إلى حد ما- بالطابع الذى اقتضاه العراك الحزبى فى ميدان السياسة» [٦] .

ويدعو مفكرنا العظيم إلى أن تُفهم الحرية بالمعنى الصحيح فليست الحرية السياسية فقط بل حرية التعبير فى الأدب بمختلف ألوانه وأشكاله والفن والحياة بشكل عام ، قائلاً : لقد شغلتنا المطالبة بالحرية السياسية حتى أوشكنا أن نفهم الحرية بهذا المعنى وحده ، لولا جهود موفقة لقادة الفكر عندنا ، علَّمتنا أن الحرية تكون فى التعبير عن الرأى تعبيراً لا تقيده القيود، قل الرأى الذى تراه ، وقله مخلصاً صادقاً ، واحتمل فى سبيله صنوف الأذى التى ربما نزلت بك نتيجة إعلانك لرأيك ، تكن نصيراً للحرية أكبر نصير مهما يكن نوع ذلك الرأى . . ولا شك أن كثيرين من قادة الفكر العربى المعاصر قد وقفوا دون آرائهم وقفات عنيدة فكانوا بذلك دعاة للحرية بمعناها الصحيح [٧] .

ويخص الدكتور زكى نجيب محمود أحد مفكرينا الكبار فى القرن التاسع عشر وهو رفاعة الطهطاوى حيث كان أول من نادى بالحرية فى بواكير نهضتنا الفكرية فيقول : «كان رفاعة الطهطاوى هو باذر البذور فى المرحلة الأولى وهى البذور التى أخذت تنبت نباتها حتى

استنفدت طاقتها ، فجاء ختامها ثورة عرابية ، والبذور التى بذرها إنما هى فكرة الحرية فى صورتها الجنينية الأولى . وإن فكرة الحرية لهى المعيار ، أدق معيار لقياس درجات الصعود ، فكلما ازدادت الحرية عمقاً ازداد ارتفاعنا على طريق النهضة درجة بعد درجة» [٨] .

ويتوقف الدكتور زكى نجيب محمود أمام نقطة فى غاية الأهمية وهى العلاقة بين المفكر والسلطة فى تاريخنا الفكرى ، وللأسف كان الفكر تابعاً للسياسة أو على الأقل لم يكن المفكر هو المحرك للمجتمع من خلال أفكاره التنويرية بل ظل الفكر عندنا فى مجمله يدور فى رحاب فلك رجال السياسة مع أنه من المفروض أن يقود الفكر المجتمع ويتبعه فى ذلك الفكر السياسى مثلما حدث فى النهضة الأوروبية عندما قادت أفكار فولتير وروسو المجتمعات الأوروبية فى طريقها للنهضة وللحرية ، وكانت السياسة تابعة للفكر ولكن عندنا حدث العكس تماماً مما أثر سلبيًّا على مسيرتنا الفكرية وحتى الآن .

وعن هذه النقطة السابقة يقول الدكتور زكى نجيب محمود : «إننا قد عكسنا الترتيب الطبيعى بين الفكر السياسى من جهة وتطبيقه من جهة ثانية فالطبيعى أن يفكر المفكرون ثم يجىء رجال السياسة فيتشربون الحصيلة الفكرية ليجروها فى قنوات الحياة العملية، لكن الذى يحدث فى الأغلب فى حياتنا هو أن تسبق إرادة القائد السياسى فكر المفكر نفسه فيصبح ظلًّا لما أراده السياسى فتنتج نتيجتان كلتاهما مصدر للخطر : الأولى أن تتعدد الإرادات بتعدد القيادات ، فلا يتاح لروافد المفكرين العرب أن تجتمع فى نهر واحد عظيم . والثانية أن تجىء الأفكار خادمة لعواطف القيادات وشهواتها ، فتفقد أهم الضوابط العقلية التى تضمن لها قدراً من الصواب» [٩] .

ولعل هذا أكبر إنذار لنا إذا أردنا أن ننهض من جديد ونواصل ما انقطع فلابد أن يتحرر الفكر من الارتباط بفلك السياسة .

أما عن الخاصية الثانية التى تميز الفكر العربى المعاصر فهى خاصية الميل نحو التعقيل أو الدعوة إلى العقل وإعماله فى شتى مناحى الحياة ، قائلاً :

وأعود وأنظر إلى إنتاج هذه الصفوة الممتازة من مفكرينا خلال تلك الفترة التى حددناها فألحظ إلى جانب جهادهم فى سبيل الحرية بشتى ألوانها ميلاً قويًّا ظاهراً نحو التعقيل - أعنى أن يقيموا النهضة العربية الحديثة على أساس من منطق العقل ، بدل أن يركنوا إلى عاطفة القلب وحدها ، وذلك اتجاه يقود نحو ما هو خير وأفضل . وقد كان لهذا «التعقيل» وجهان : الأول

اغتراف من المدنية الأوروبية ، والثانى مجهود جبار نحو إعادة التراث العربى القديم مصحوباً بدفاع عقلى يحاول أن يبرر له مكاناً من ثقافة العصر الحاضر وفكره [١٠] .

وهذه الخاصية وهى الدعوة إلى التعقيل لم يختلف حولها المفكرون العرب ولكنهم انقسموا حيالها إلى فريقين : الأول يدعو إلى العقل مقتدياً بالغرب ، والفريق الثانى يدعو إلى العقل مقتدياً بالتراث الذى تركه لنا السلف فى فكرنا الإسلامى ، فيقول : «فلئن كان فكرنا العربى الحديث يتسم بطابع «العقل» الذى يحاول كبح جماح العاطفة فى شتى ألوانها إلا أن هذا الطابع نفسه يتفرع فرعين : فرع منهما يبث فى نهضتنا الفكرية «عقلاً» خلال ما ينشره من العلوم المنقولة من الغرب ، وفرع آخر يفعل الفعل نفسه بوسيلة أخرى ، هى عرض البضاعة القديمة فى ضوء «معقول» ومن ثم كان هذا الصراع الفكرى العجيب عندنا . إنه صراع بين الجديد والقديم ، لكنى أراه يختلف عن كل صراع من نوعه ، لأن الفريقين لا يختلفان على المعيار الذى تقاس به الأمور ، فكلاهما يحتكم إلى منطق العقل ، وكلاهما يحاول أن يبين أنه إلى ذلك المنطق أدنى من خصومه . ولو سمحت لنفسى بإبداء رأى شخصى هنا ، لقلت إن الفريق الأول يصدر عن منطق أسلم وأصدق فموقفهم يخلو من التناقض الذى يعيب موقف الآخرين ، وموضع التناقض عند هؤلاء الآخرين هو أنهم يأخذون بالأساس نظريًّا - أعنى أساس العقل فى الحكم على الأشياء - ثم يجفلون مما يترتب على ذلك من نتائج» [١١] .

وينبهنا أستاذنا زكى نجيب محمود إلى نقطة مهمة وهى أن خاصية العقل ليست حكراً على أمة دون أخرى بل هى خاصية مشتركة بين جميع الأمم والشعوب وهذا لا يمنع أيضاً من التمايز بين أمة وأخرى طبقاً لثقافتها وخصوصيتها ولكن يظل العقل هو الأساس والقاسم المشترك بين الجميع ، فيقول : «إذا تحدثنا عن الفكر العربى وخصائصه فينبغى أن يكون واضحاً منذ البداية أن تمايز الأمم فى اتجاهاتها الفكرية لا يتضمن إنكاراً للتجانس بين أفراد البشر جميعاً فى فطرة العقل ، فالعقل لا اختلاف فى طبيعته بين إنسان وإنسان لكن هذا التجانس إنما هو فى بنية العقل وإطار فاعليته ولا شأن له بالمضمون الفكرى الذى يملأ تلك البنية وهذا الإطار ونقصد ببنية العقل وإطاره : تلك القوانين الفطرية التى يعمل العقل على أسسها» [١٢] .

ومثلما كان رفاعة الطهطاوى هو الفارس الأول الذى حمل لواء الدعوة إلى الحرية عند زكى نجيب محمود ، كذلك نجد أنه يختار الإمام محمد عبده كنموذج لمفكرينا الذين قدسوا العقل ودعوا إلى التعقيل فى حياتنا الدينية والعملية فيقول : «أقول إن نهضتنا الحديثة كلها قد بدأت

عندما دعا الداعون إلى يقظة العقل ، لترتبط النتائج بأسبابها الصحيحة ، وكان من أبرز الداعين إلى حكم العقل هو إمامنا الشيخ محمد عبده ، فلقد أخذ بكل جهده يوضح العقائد الأساسية فى الإسلام توضيحاً يبين استنادها إلى منطق العقل فجعل الأصل الأول لهذا الدين هو النظر العقلى وعنده أن النظر العقلى هو وحده وسيلة الإيمان الصحيح» (١٣) .

ولكن : هل الدعوة إلى العقل فى فكرنا العربى المعاصر هى نفسها الدعوة إلى العقل فى الحضارة الأوروبية الحديثة؟ أم أن العقل عندنا له خصوصية خاصة فى علاقته بالإرادة؟ وهنا نجد أن مفكرنا الكبير يلحظ أن العقل عندنا خاضع للإرادة ، وهذا من أخص خصائص ثقافتنا العربية قائلاً : «ومن هنا كان من الأسس العميقة فى بناء الثقافة العربية الصحيحة أن تكون للإرادة أولوية منطقية على العقل فالإرادة فعل والفعل باطنه (قيمة) توجِّهه ، وما دامت مجموعة القيم قائمة أمامنا لم نصنعها ، بل نشخص إليها لنحذو حذوها فلم يبق للعقل -إذن- من مهمة يؤديها إلا أن يرسم الطريق المؤدية إلى تحقيق ما تقتضيه تلك النماذج العليا المنصوبة أمامنا ، ومعنى ذلك أن مجال العقل منحصر فى دنيا التنفيذ ، بحيث نلتمس به السبل المؤدية إلى الغاية المطلوبة» (١٤) .

ولعل الدعوة إلى العقل ما زال لها أنصار فى فكرنا العربى المعاصر فى النصف الثانى من القرن العشرين وهى الدعوة التى يحمل لواءها أستاذنا الدكتور عاطف العراقى الذى يقول : «إننا إذا أردنا أيديولوجية لفكرنا العربى ، فإن تلك الأيديولوجية لابد أن يكون شعارها تقديس العقل، لابد أن يكون محورها السعى إلى التنوير بكل قوة وجهد ، لابد أن تكون قضيتها الكبرى تغيير الواقع بحثاً عن الأفضل وليس مجرد التعبير عن الواقع أو تبريره . وإذا اقتصر الفرد منا على مجرد التعبير أو التبرير فإنه يكون مقلداً وليس مبدعاً أو مجدداً وسيكون فكره خالياً من الأيديولوجية ولا أساس له» (١٥) .

ونجد أيضاً عند مفكرنا الكبير زكى نجيب محمود صفة ارتبطت بفكرنا العربى المعاصر وإن كانت صفة فرعية إلا أنها فى غاية الأهمية وهى العلاقة بين الفكر والصحافة فيرى مفكرنا «أن الصحافة قد عادت على حركتنا الفكرية بالخير مرة وبالشر ألف مرة . أما الخير الذى أصابه الفكر من الصحافة فأهمه سهولة تدريب الكاتب على بلورة أفكاره ، ثم إنها عملت على ليونة الأسلوب وسهولته وانسيابه وسلاسته ليتماشى مع مقتضيات الحوادث اليومية . أما شر الصحافة على فكرنا المعاصر فهو شر مستطير جسيم لأنها طبعت الفكر العربى المعاصر

بالسطحية والتفاهة وقلة النضوج» [١٦] .

وبعد ، فهذه هى أهم خصائص الفكر العربى المعاصر عند مفكرنا زكى نجيب محمود ، ولكن : هل ما ذكره أستاذنا من خصائص كافياً لمعرفة الفكر العربى المعاصر؟

فهناك من الباحثين من يرى أن خصائص الفكر العربى المعاصر تزيد على ذلك مثل الدكتور عصمت نصار الذى يجمل خصائص الفكر المصرى الحديث فى الاقتداء بالغرب ، وقوة الوازع الدينى ، والنزعة العقلية ، والتوازن ، وحرية البوح ، والتسامح الفكرى ، والأصالة ، والتواصل ، والثنائية ، والثراء الفكرى [١٧] .

ولكن ليس من مقصودنا المقارنة فالهدف هو إبراز خصائص الفكر العربى المعاصر عند زكى نجيب محمود فقط ، أما أن هناك خصائص أخرى ينبغى ذكرها فهذا موضوع آخر ودراسة أخرى ، ولكن ينبغى علينا أن نقرأ مفكرنا الكبير بعناية ونفكر فى القضايا التى فجَّرها وما زالت أصداؤها تلحُّ على حياتنا الثقافية الآن وغداً .

* * *

الهوامش :

١ - عاطف العراقى : العقل والتنوير فى الفكر العربى المعاصر ، دار قباء للطباعة والنشر ، القاهرة ، ١٩٩٨م، ص ٤٩٣ .

٢ - زكى نجيب محمود : قشور ولباب (الفكر العربى المعاصر ، اتجاهه وخصائصه) دارالشروق، القاهرة ، ١٩٨٨م ، ص ١١٦ .

٣ - زكى نجيب محمود : من زاوية فلسفية (الفكر الفلسفى فى مصر المعاصرة) ، ط٤ ، دار الشروق ، القاهرة، ١٩٩٣م ، ص ٥ ، ٦.

٤ - المرجع السابق ، ص ٨ .

٥ - زكى نجيب محمود : قصة عقل (دعوة إلى ثقافة العصر) ، ط٣ ، دار الشروق ، القاهرة، ١٩٩٣م، ص٨٨.

٦ - زكى نجيب محمود : قشور ولباب ، ص ١١٨ .

٧ - المرجع السابق ، ص١٢٠ .

٨ - زكى نجيب محمود : مجتمع جديد أو الكارثة (الفكر والثورة فى مصر) ط٥ ، دار الشروق، القاهرة ، ١٩٩٣م ، ص ٦٣ .

٩ - زكى نجيب محمود : عربى بين ثقافتين (صورة مصغرة) ، ط٢ ، دار الشروق ، القاهرة، ص ٤١٧.

١٠ - زكى نجيب محمود : قشور ولباب ، ص ١٢١ .

١١ - المرجع السابق ، ص ١٢٤ .

١٢ - زكى نجيب محمود : فى مفترق الطرق (من خصائص الفكر العربى) ، ط٢ ، دار الشروق، القاهرة ، سنة ١٩٩٣م ، ص ٢٦٧.

١٣ - زكى نجيب محمود : مجتمع جديد أو الكارثة (سلطان العقل) ، ط٥ ، دار الشروق ، القاهرة ، سنة ١٩٩٣م ، ص ٩ .

١٤ - زكى نجيب محمود : ثقافتنا فى مواجهة العصر (الأصالة والتجديد فى الثقافة العربية المعاصرة) ، دار الشروق، القاهرة ، سنة ١٩٩٣م ، ص ١١.

١٥ - عاطف العراقى : العقل والتنوير فى الفكر العربى المعاصر ، ص ١٩ .

١٦ - زكى نجيب محمود : قشور ولباب ، ص ١٢٥ .

١٧ - عصمت نصار : الفكر المصرى الحديث بين النقض والنقد ، القاهرة ، ١٩٩٦م ، ص١٣٥ - ١٤٢ .