

المحور الرابع

العقل والوجدان عند زكي نجيب محمود

حتمية تزواج العقلانية والوجدانية فى وضعية زكى نجيب محمود المنطقية (*)

د. كمال دسوقي

كان أول لقاء شخصى لى بالراحل العظيم الدكتور زكى نجيب محمود يوم الثانى والعشرين من فبراير سنة ١٩٥٨ م ، يوم مناقشة رسالتى فى دكتوراه الفلسفة فى علم النفس بمدرج ٧٨ بكلية الآداب جامعة القاهرة . وقبل ذلك اليوم المشهود لم يكن قد أتيح لى شرف التلمذ عليه إلا فى استظهار كتبه المبكرة (مع أستاذنا المرحوم أحمد أمين) فى «قصة الفلسفة اليونانية» و «قصة الفلسفة الحديثة» و «محاورات أفلاطون» التى صدرت عن لجنة التأليف والترجمة والنشر، ثم استيعاب كتبه العلمية ومؤلفاته الرائدة عن «المنطق الوضعى» و «خرافة الميتافيزيقا»، وترجمات «تاريخ الفلسفة الغربية لبرتراند راسل»، و «المنطق لجون ديوى»، و «قصة الحضارة» و «آثرت الحرية» . . . التى كانت ثورة فكرية فى الفلسفة والعلم والاجتماع والسياسة طوال عقد الخمسينات ؛ لأننى كنت قد تخرجت فى قسم الفلسفة قبل انضمامه هو لعضوية هيئة التدريس بالقسم قبل عام (١٩٤٧م) بعام واحد ؛ فضلاً عن استمتاعى بطبيعة الحال بكتاباته فيما بين الثلاثينات والخمسينات فى أدب المقال والرحلات، وقصص وفتون الأدب فى مصر والعالم، حيث كنت منذ أواخر الأربعينات أحرر فى رسالة الزيات شروح الكتب المقررة لمسابقة الفلسفة على طلاب السنة التوجيهية (بعد أن توقف شرح المرحوم الدكتور زكى مبارك للكتب المقررة على طلاب مسابقة الأدب العربى التى حصلت أنا على الجائزة الأولى بفضلها سنة ١٩٤٢م) - حتى آخر عدد هجرى صدر قبل إغلاقها ١٩٥٢ م .

ولتحديد تاريخ أول لقاء لنا بالثانى والعشرين من فبراير ١٩٥٨ م ، فى مناسبة مناقشة رسالتى للدكتوراه عن «علم النفس العقابى - أصوله وتطبيقاته» - التى كانت مسجلة باسم «سيكولوجية العقاب فى التربية والقانون - مع التطبيق على البيئة المصرية» ، ملخصة بالفرنسية لا الإنجليزية ، ومدعمة بالحصول على ليسانس الحقوق . . لهذا التاريخ أكثر من قصة تدل على مدى الروح العلمية والأستاذية الأصيلة لفقيدنا العظيم . لقد كان البحث فى سيكولوجية

(*) نشر الجزء الأول من هذا البحث بالأهرام الدولى فى ٣٠/٩/١٩٩٣ م .

العقاب مقسماً إلى ثلاثة أقسام : أولا عن «أيديولوجية العقاب في القانون والأنثروبولوجيا قديماً وحديثاً» ، والثاني عن تجربتين أجريتهما في المؤسسة الصناعية الملحق بدار تربية البنين (إصلاحية الأحداث) بالجيزة المجاورة للجامعة وقتئذ : الأولى عن ذهاب الشباب إلى ذويهم في إجازة آخر الأسبوع والعودة صباح السبت (مع عدم التخوف من هروبهم لأن الشرطة لا شك ستعيدهم إن لم يسلموا أنفسهم) ، والثانية عن قياس زيادة إنتاجية صبيان صناعة السجاد قبل مواعيد الإفراج عنهم في سن الثامنة عشرة مقارنة بما بعد الإفراج وإلحاقهم بمؤسسة صناعة سجاد «إسماعيل على» بالأزهر - لإثبات خصيصة العقاب التربوي والجنائي اللتين ينبغي تخليصهم منهما - وهما : أنه أولاً قيد على الحرية ، وثانياً هو غلٌ للنشاط . أما القسم الثالث عن سوسيولوجية العقاب فهو يبحث في بابين : «العقاب للعلاج» بنظم وقف التنفيذ أو المراقبة الإدارية ، والإفراج تحت شرط ، بالعقوبة غير محددة المدة ، والسجون المفتوحة - بإصلاح سلطات العقاب من بوليس وقضاء وسجون في مراحل القبض والتحرى والتحقيقات والمحاكمة والإيداع بالسجون والإصلاحات.. ثم «الوقاية خير من العلاج» بإصلاح المجتمع ذاته كمرسح للجريمة من ضبط للنسل ، ورعاية للأسرة ، وضمان حق العمل ، والتربية على الحرية ، ثم التثقيف والإرشاد ..

كانت اللجنة قد تشكلت من المشرف الأستاذ الدكتور يوسف مراد ، والأستاذ الدكتور عبد العزيز عزت ، واختير الأستاذ الدكتور زكى نجيب محمود للمنهج العلمى المتبع في التجريبتين . ومع أن تحوقى من عضويته بلجنة المناقشة كان لمعرفتى بصرامة تمسكه بالوضعية المنطقية وأخذه على علم النفس أنه يستخلص مبادئ وقوانين من دراسة حالات فردية (لكى يفيد من تشخيص الحالة في علاجها) . . فقد كان واسع الصدر فى تقبُّل دفاعى عن أننى قمت ببحث تجربتى فى علم النفس على عشرات الحالات من مجتمع النزلاء البالغ قدره أكثر من خمسمائة - سواء فى تجربة حرية الخروج والعودة أسبوعياً ، وإطلاق نشاط إنتاجية العمل لمضاعفة الأجر حيث عرضت النتائج فى جداول ورسوم بيانية للمتوسطات - ففى اختيار موضوعى التجربة وعينة البحث والتحليل الإحصائى البسيط للنتائج هكذا استجابة لدعوته للتجريبية فى علم قلماً يتاح له خضوع الإنسان فيه للتجارب العملية ، وهذا وحده يكفى لكى يكون راضياً عن عملية الدراسة التى قمت بها . ولاقتناعه رحمه الله لم يجرمنى صوته عند المداولة - كما أخبرنى الأستاذ المشرف - ، فحصلت على مرتبة الشرف الأولى بإجماع ثلاثة أعضاء اللجنة .

على أن الذى لا أنساه وأظل أتمثله وأضرب به المثل الحى لأخلاقيات أستاذ الجامعة الأصيل ، أنه حين تحدد موعد المناقشة مبكراً وسافر هو فى أول فبراير (يوم عيد ميلاده الثالث والخمسين) ضمن الوفود المرافقة للرئيس جمال عبد الناصر لاحتفالات أعياد الوحدة مع سوريا حيث كان هو على رأس لجنة التوحيد الثقافى بين البلدين إلى جانب لجان توحيد القوانين والتشريعات والنظم واللوائح المالية والاقتصادية والسياسية ... إلخ ، طالت الإقامة هناك بأكثر مما كان مقدراً لها ، وحين أعلن أخيراً عن عودة الرئيس من المطار إلى ميدان عابدين لإلقاء خطابه الجماهيرى فى الساعة السادسة - نفس موعد جلسة المناقشة، أعلنتنى الكلية بتأجيل موعد المناقشة ، ثم عادت ليلة الواحد والعشرين لتخطرنى بأن جلسة المناقشة ستعقد فى موعدها لأن الأستاذ الدكتور زكى نجيب محمود استبق الوصول واتصل بالكلية لتأكيد الموعد المحدد. فما أعظمه من أستاذ جامعى جليل ، وأين نحن اليوم من مثل هذه الأستاذية التى لا تشغلها أية مهام سياسية أو استشارية أو مهن حرة عن احترام مواعيد العمل بالجامعة ومراعاة مصالح الطلاب الذين ينظّبون بهم فى الدقة والانضباط بحرية واختيار .

إن ثقافة العشرينات التى تربى عليها الدكتور زكى نجيب محمود - كما يقول - حيث تتلمذ فى الملعب الثقافى الحر الذى كان أبطاله العقاد وطه حسين والمازنى وسلامة موسى وعلى عبدالرازق وأحمد شوقى وحافظ إبراهيم وأخيراً توفيق الحكيم ، وقبل ذلك تدريبه العلمى الصارم الدقة والانتظام فى الألعاب الرياضية والأشغال اليدوية والمطارحات الشعرية فترة سنوات المرحلتين الابتدائية والثانوية بكلية غوردون الجامعية بالخرطوم - حيث الدراسة بالإنجليزية على أيدي أساتذة إنجليز مقيمين معهم بداخلات الكلية بما لا يمكن معه تخرج مفكر أو عالم أو باحث وطنى بل مجرد كاتب أو باشكاتب فى الإدارة الاستعمارية لجنوب وادى النيل - هى التى أسهمت فى تركيبة شخصيته العلمية والأدبية والفكرية الفلسفية التى جعلته ينذر نفسه لإحياء الثقافة وتحديث الفكر وتصحيح مسار العقل العربى ، بدءاً بنفسه ، فى محاولة البحث عن ذاته وهجرة روحه من دائرة المحاكاة والتقليد إلى الإبداع والتجديد . فأين هو من عقلانية العلم فى عصر الصناعات والفنون - بما يشوب هذه العقلانية فيتلفها - من مشاعر الوطنية أو القومية أو الدينية أو التمييز العنصرى والتحيز الشخصى؟

وفى لندن بمنتصف الأربعينات - وهو منكبٌ على صناعة ذاته كى يصنع نفسه بنفسه - وجد ذاته فى «الوضعية المنطقية» التى لفت انتباهه إليها اتخاذها الفلسفة منهجاً للعلوم يحل

مادة الظواهر المنظورة التى يدرسها كل علم بالنيابة عنه ، ويكشف عن الجذور لتكتمل شجرة المعرفة - لا فى الرياضيات فحسب التى تفترض الحقيقة المجردة ولا شأن لها بالواقع فتقبل أرقامها ورموزها ما دامت تحمل فى طياتها برهان يقينها المنسق الخالى من التناقض ، وفى الطبيعيات أيضاً التى تكمن مصداقيتها فى إمكان تطبيقها بمنهج الملاحظة التى لا نكاد ندركها حتى تحفر الفلسفة بحثاً عن جذورها؛ بل فى الاجتماع والاقتصاد والسياسة - حيث توجد الظاهرة ونقيضها والعقل هو الذى يحفر فى أعماق نتائجها الثقافى واللغوى للكشف عن مبدأ وصورة عصرها الذى يختلف عما سبقه من عصور ، أما البنى غير الرياضية فى مادتها - أى: شبه الرياضية من حيث الشكل البنائى لها ؛ فبرهانها - عند الحكم عليها بالحرام والحلال مثلاً- إنما يكون بردها إلى أصولها لاستكشاف اتفاق الفرع مع الأصل (الذى هو النص الدينى أو الأخلاقى) فى الكتاب المنزل بالوحي أو السنة النبوية بالقول والفعل . فما ليس علماً أو رياضيات تخضع لشروطها الذاتية تطبق عليه المعايير الخاصة بالأدب والفن والدين .

ولا غرابة فى أن تؤدى بفيلسوف الوضعية المنطقية الصارم والتجريبية العلمية المتشدد إقامته فى أمريكا ثلاث سنوات (١٩٥٣ - ١٩٥٥م) أستاذاً محاضراً فى الفلسفة الإسلامية ثم مستشاراً ثقافياً بالسفارة المصرية . . إلى أن يضم إلى المعاصرة والتحديث فى بنائه الفكرى الأصالة التراثية والتزود بالتقاليد . فالمحافظة والمحلية والعنصرية فى ثقافات سكان الولايات الأمريكية التى زارها ، بل التدين والإيمان بالمقدسات حتى لدى علماء الطبيعيات الذين زاملهم ، فضلاً عن لاهوتية المتخصصين فى الفلسفة أنفسهم . . أظهرته على أن الثقافة الغربية ذاتها ليست كلها علماً تجريبياً أو وضعية منطقية ، وإنما يشوبها - على غير ما كان يتوقع - أيديولوجيات سياسية ووجدانيات عقائدية وعصبية عنصرية - الأمر الذى انتهى به إلى أن يرسم لنا الخط المستقيم الذى ينبغى للثقافة العربية أن تسير عليه فوق خريطة مثلثة الأضلاع : إحياء التراث كمصدر إلهام لا للمحاكاة والتقليد ، ومتابعة التيارات الفكرية والأدبية الغربية لاستلهاماً فيها هو عصرى جديد ، والإبداع المستلهم من كلا الاتجاهين . فالبناء الثقافى العربى الذى انتهى إليه لنفسه وللعرب جميعاً قوامه القدرة على العيش بالعقل والوجدان معاً ، أى : الجمع بين أصالة التراث ومعاصرة معارف الغرب وتقنياته من حيث هى علم تجريبى ووضعية منطقية .

وإن نظرة منصفة إلى ما طرأ على فكر الفيلسوف العظيم (الذى لا نحمل له جميعاً إلا التقدير والاحترام) من تحوُّل عن عقلانية العلم التجريبى والوضعية المنطقية إلى وجدانيات الانتفاء

القومى والعاطفية الدينية والأيدىولوجيات الاقتصادية والسياسية المتقلبة طوال عصور الحكم التى عايشها بفكره من العشرينات إلى مطلع التسعينات ؛ لتحتم علينا أن نفصل فى تطوره الفكرى بين مرحلتى التنظير والتطبيق (ثلاث سنوات ما قبل منتصف الخمسينات عقب عودته من أمريكا وتلقف الثورة له (حتى قبل عودته) ليكون رمزاً لطموحاتها الوطنية الوجودية فى الاشتراكية العربية - خصوصاً وقد صُنِّفت طبقات المجتمع المصرى إلى فئات مثقفين تنفصل عن العمال والفلاحين والجنود والرأسمالية الوطنية كقوى شعب عاملة ، وهُزمت مصر فى القناة أمام الغرب الإمبريالى المساند لإسرائيل حين انحازت للكتلة الشرقية وأُتْمَت القناة وقامت وانحلت وحدة مصر وسوريا . . إلى آخر ما نعرف جميعاً بما لا يمكن معه لبشر إلا أن يطرح علمه وعقله جانباً ، فلا صوت يعلو على صوت المعركة دفاعاً عن الأرض والعرض والقومية واللغة والدين . «وهل يمكن لأى مواطن أن يفلت من الانفعال بما يجرى على أرض الوطن» - كما قال - مهما قرر ألا ينشغل بالسياسة؟

إن روح ثورة ١٩١٩م التى قال لنا إنه تربى فى الملعب الثقافى الحر بربروعها ، وتعلمذ على الثقافة التى أبطلها العقاد وطه حسين والمازنى وسلامة موسى وعلى عبد الرازق وشوقى وحافظ وأخيراً توفيق الحكيم . . . بملء حريتهم فى التعبير والنقد والإبداع بمجالات الشعر والقصة والمقال فى الأدب والسياسة والفن . . . والتى هيأت له حرية اختيار مذهبه الفكرى الثائر على الموروث من أسباب تخلفنا العلمى والعقلى والحضارى ، الداعى إلى معاصرة التقدم التكنولوجى الغربى؛ وبالتالي إثبات وجودنا فى الوضعية المنطقية والتجريبية العلمية؛ لم يعد متاحاً له - وهو فى موقع المسئولية عن الثقافة وتحديث العقل - أن يعمل هو به فضلاً عن أن يدعو إليه الآخرين . فمنطق الثورة «من ليس منا فهو علينا» ولا ننسى «أزمة المثقفين» أو مؤتمرات الاتحاد الاشتراكى - التى كانت فخاخاً لاصطياد أصحاب رأى المعارض - . . إنه هنا ينهى دور العالم المنظر . وليحمد الله على حسن حظه هو فى التكوين العقلانى لتفكيره وفلسفته ، مهما يتجدد اليقين بصلاحيته للتطبيق إلا فى الظروف المواتية باختلاف الزمان والمكان وبانتظار تبدل الظروف والأحوال .

ومن الحق أيضاً أن نقرر أن رحلته إلى أمريكا ومحاضراته الأمريكين فى الفلسفة الإسلامية بطلبهم قد أظهرته على أن الموضوعية فى الفكر والعلم ليست خالصة من شوائب الوجدانيات والتعصبات القومية والعنصرية والدينية . . التى كان يأخذها على تفكيرنا العربى ويريد تحليله

منها - حيث العلماء مؤمنون والفلاسفة لاهوتيون والخاصة تقليديون رجعيون متعصبون - مما سخر منه في كتابيه «حياة الفكر في العالم الجديد» و «أيام في أمريكا» . وكما اهتز إيمانه بمطلق العقلانية عند الغربيين ومطلق الوجدانية في روحانية الشرق بحيث يلتقيان بنسبية غلبة هذه أو تلك هنا أو هناك ، ويظل الشرق يعطيهم الدّين وهم يعطونه العلم على قدر حاجة كل منهما إلى هذا أو ذاك - تنبّه أيضاً إيمانه (منذ عودته قبيل حرب فلسطين وحتى نكبة ١٩٥٦م) إلى عروبة ذاته «كهوية» ووطنه (كقومية) ولغته (العربية) ودينه (الإسلام) وكرامته (الشخصية) فكانت التوفيقية في أن لا يظل هو وقومه العرب عالة على العصر يعيشون في الماضي على تراثهم العربى الإسلامى أو يكتفون من المعاصرة بالعيش على علوم الغرب وفنونهم ؛ فينكروا هويتهم العربية الثقافية حيث لا غنى لهم عن الجمع بينهما .

ومن حيث تكامل العقلانية والوجدانية في شخصيته قبيل انتهاء مرحلة التنظير وبداية التطبيق - وقد تغير المناخ الثقافى وكان قدره أن يكون المسئول عن تحديث العقل العربى وإكماله فى سن النهوض بأداء الرسالة نحو نصف دينه بالزواج من دارسة علم نفس وفلسفة ودخوله دنيا الحب والعاطفة بعد أن ظل عزباً يترهب لواحدية الفكر الوضعى الآلية الموحشة . لقد استوفى حينئذ هذا القران جانبى حياته النفسى والاجتماعى اللذين هما ضلعاً مثلث الواقع المكوّن من الفرد والجماعة والثقافة سواء للشخص أو للمجموع ، فأضاف إلى فكره الفلسفى بُعدى النفس والاجتماع ممثلى الذات والموضوع فى تكون الثقافة ، كما استوفى اكتمال دنياه وآخرته التى يتأهب الناس للإعداد لها منذ الكهولة حيث لا بد من الإيمان بحياة آخرة - على نحو ما فعل سبينوزا وغيره من الفلاسفة الأوروبيين الذين يقال عن الواحد منهم إنه عاد بعد طول (تجديف) فى مذاهب الفلسفة (كاثوليكيّاً حسنت كثلكته) - كما كان يردد دائماً أستاذنا المرحوم عثمان أمين . ففى تزاوج العقلانية والوجدانية فى حياته الشخصية والاجتماعية يقول : كان الاتفاق بيننا فى الرؤية كبيراً - وهذا هو الأساس النظرى الذى يجمعنا . . إن لها رؤية اجتماعية هى رؤيتى ، ولها الصفات الأساسية ذاتها التى لى . كذلك كان هناك الاختلاف الطبيعى بين شخصيتين - إذ أن لكل شخصية ما تفرد به ، وهو اختلاف لا بأس به - بل لا بد من وجوده؛ فلو كان كلا الشخصين نسخة كربونية من الآخر لكان أحدهما لا ضرورة له .

إن رسالة التنوير التى نذر زكى نجيب محمود نفسه لها لم تكن لتنجح إلا لو استمرت ظروف التنظير التى أعدّها لنفسه لها على حالها - بافتراض أنه كان صاحب رسالة إلا فى مجال إصلاح

العقل العربى المفكر والباحث فى العلم والمعرفة وليس صاحب «مشروع» إصلاح اجتماعى سياسى تتبناه السلطة ويعتمده نظام الحكم فى مصر والبلاد العربية كلها ، بمعادلة التراث والمعاصرة - مع بقاء العوامل الوجدانية الأخرى ثابتة - كى يتقبل المجتمع المصرى فالعربى هذا التغيير . بيد أن الأوضاع السياسية والاقتصادية والاجتماعية فى مصر على الأقل هى التى ظلت تتغير من التحرير والتأميم إلى الانفتاح على الغرب فالسلام والتصالح العربى الذى مزقه شر ممزق غزو العراق للكويت . . مرة كل عشر سنوات على طول العهود التى كان عليه أن ينهض بالفكر العربى خلالها مع أن السلطة السياسية كانت هى التى نذبتة للقيام بهذا الدور، واستعان هو من جانبه بما لم يكن يقبله لنفسه من اشتغال بالسياسة (حتى بغير انتماء لحزب أو مذهب أو التفتات لليمين أو اليسار) أو كتابة بالصحافة (لمخاطبة الجماهير العريضة بمقالات ثقافية لم يقصد بها أن تجلب له شهرة بقدر ما أراد أن تعود على المجتمع العربى بفائدة الثقّف العقلى العلمى ، واللغوى ، كما لا تخرج به هو عن شمولية التأليف إلى جزئية التحرير لتفهمه العامة والخاصة . . وكان المردود يتوقف على جو بيئة الإرسال المهياً لجودة التلقّى والانطباع والاستيعاب .

وليست دعوة زكى نجيب الإصلاحية لاضطراب فكر قومه فى عصره (من حيث ما أصابت من نجاح وتحقّق) بدعاً من الأمر . ففلسفة أو جست كونت الوضعية فى منتصف القرن الماضى فى فرنسا لم تحرر الفكر الإنسانى حتى اليوم من شوائب الثيولوجية والميتافيزيقية . ووضعية المنطقة وفلاسفة العلم الغربيين فى النصف الثانى من هذا القرن قد أفسحت الكثير من المجال للشك فى موضوعية التفكير العلمى والبحث التجريبى ما لم يكمله الإيمان والخيال والوجدان .

حسب زكى نجيب محمود أنه كان دائماً - سواء فى التنظير أو فى التطبيق (الذى ليس بيده) صادقاً مع نفسه ورائداً لا يكذب أهله ، فعلى المرء أن يسعى إلى المجد جهده ثم لا عليه ألاّ تتحقق أمنياته - كما قال رب السيف والقلم محمود سامى البارودى (الذى كان يملك السيف أيضاً) - حسبه أن ظل حتى آخر يوم فى حياته متفائلاً بأننا «رغم كل شىء على أعتاب يقظة سوف تقذف بنا إلى غمار الحياة الجادة . وإن يقظتنا ستكون بسبب الشوكة التى عُرسَتْ فى قلب عالما العربى - إسرائيل - تلك التى على صخرتها منذ البداية تحطم أمله فى تحرير العقل العربى من تراخيه وتقااعسه وتشبّثه بالماضى أكثر من التطلع للمستقبل .

لهذا لا نؤيد ما ذهب إليه الدكتور غالى شكرى - فى إطار تحليله للعلاقة بين المثقفين

والسلطة في مصر - من أن الدكتور زكي نجيب محمود (مثل غيره كتوفيق الحكيم ونجيب محفوظ ولويس عوض وحسين فوزي) - ممن تكيفوا بدرجات متفاوتة مع الأمر الواقع - قد أهدر مشروعه العلمي الثقافي بما يسميه هو «العقل المراوغ» بمقابلته (وهو يحاول الجمع بين التراث والمعاصرة وينقلب فجأة قومياً عربياً في عام ١٩٥٦ م . . .) بالاشتراكية العلمية التي هي مشروع اليسار المصري (الذي بتفريعاته المختلفة كانت الحرب سجلاً بينه وبين الإسلام السياسي ، والثالية الألمانية والوجودية في مشروع عبد الرحمن بدوي ، والحزب الوطني الجديد..) وأن «الصفقة المسكوت عنها كانت أن يصمت هذا الجيل عن رؤياه الليبرالية مقابل السلطة الثقافية بدلاً من سلطة المثقفين . . ونفس المعنى عبّر عنه توفيق الحكيم بصدق في قوله بفقدان وعيه طوال الحكم الناصري - خصوصاً وأنه قد اختير بالذات (وليس بمحض الصدفة كما يقول) مستشاراً ثقافياً بواشنطن وعضواً بالمجلس الأعلى للثقافة فالمجلس القومي للثقافة بالمجالس القومية المتخصصة.. في وقت كانت سلطة يوليو قد قررت به تحويل الإبداع الجامعي للمثقف المستقل (الشامل ، صاحب المشروع) إلى ترويض من شأنه إخضاع الثقافي للسياسي ، وإخضاع السياسي لسلطة الدولة ، حيث كان مشروع الفلسفة الوضعية يحظى بالرعاية الجامعية فأكسبته الدولة شرعيتها السياسية الأقوى برئاسة تحريره لمجلة «الفكر المعاصر» واستقطابه للكتابة الصحفية بالأهرام . . وعموماً فإن سلطة الدولة التي لا تقبل بمراوغة العقل الوضعي هي التي انتهت به طوال عقدين من الزمان إلى تطويع وضعيته المنطقية إلى عروبة ثقافية شعارها العلم والإيمان لتجديد الفكر العربي بدول النفط العصرية وتحرير الصلح مع إسرائيل . . فجعلته كاتب السلطة العربية الأول، الذي يكبح جماح السلفية واليسارية كليهما - لتنهال عليه الجوائز العربية الكبرى من الدول النفطية والجامعة العربية ، وأصبح نجم وسائل الإعلام المسموعة والمرئية والمقروءة في كبريات الصحف كحكيم العلم والإيمان بالنفط والصلح!!!

إن خيبة أمل مؤلف «المثقفون والسلطة» في نجاح «مشروع» زكي نجيب العلمي والثقافي في تجديد الفكر العربي بالوضعية المنطقية والعلم التجريبي والليبرالية الغربية التي توافرت له أكثر من غيره من أصحاب «المشروعات» الذين قارنهم به باعتباره أستاذاً جامعياً له مدرسته العلمية قبل أن يتولى أية مناصب ثقافية . . تفترض أولاً أنه في ممارسة العلم الجامعي أستاذاً للمنطق الوضعي وفلسفة ومناهج العلوم كان له «مشروع» إصلاح اجتماعي سياسي قومي

أبعد من مجرد بث روح التفكير العلمى لدى الخاصة من الباحثين والدارسين ، كما لا تبرئه (رغم التسليم بصدق اعترافاته أنه لم يكن يرغب فى تعاطى السياسة وأن تركيبتها أبعد ما تكون عن السياسة) من وقائع ذات مغزى سياسى وردت فى شهادته عن تاريخ حياته (مولده فى بلدة ميت الخولى ، وترجمته كتاب جاسوس روسى عميل للمخابرات الأمريكية ، نقل تقرير خروشوف للمؤتمر العشرين للحزب الشيوعى السوفيتى عن ممارسات ستالين . . .) كدليل على أنها بتدبير منه منذ بداية (مشروعه) وليس مصادفة كما يؤكد ، وأنه بقصد منه كان قبوله بعثة وزارة المعارف لـانجلترا وندبه مستشاراً ثقافياً بأمريكا .. ثم قبوله المناصب الثقافية التى عُهد إليه بها لتوفير غطاء أيديولوجى لثقافة ثورة يوليو وسياسة القومية العربية . . . وربما اتهمه صراحة بقبوله استمالة السلطة له لكسب الشهرة فى العمل الثقافى الإعلامى أو لنيل جوائز مالية كبرى من دول النفط العربية التى رُوِّج بفلسفته فى تجديد الفكر العربى لسياساتها . هذه المبررات الخفية الأمل فى نجاح «مشروع» (تجديد الفكر العربى) تحافى طبيعة الأمور من حيث المتغيرات التى تشكل تفكير العالم الفيلسوف وتتطور به فى مختلف مراحل حياته - من ناحية ، ثم هى لا تنصف ما نعرفه جميعاً عن استقامة القصد وصرامة النهج الذى أخذ به نفسه قبل أن يدعو الغير إلى الاقتداء به - من ناحية أخرى .

فمن الإنصاف للرجل بناء على هذين الاعتبارين وقياساً على الكثيرين من أساتذة الجامعة الذين وقاهم الله شر ندهم للعمل خارج قاعات الدرس - وأنا منهم - أن نصدِّق تأكيدهم عدم استعداده بطبيعته للاشتغال بالسياسة أو الصحافة ، وخلو تفكيره وميوله من أن تكون له سلطة المثقف (فضلاً عن أن يصير مثقف السلطة) ابتغاء الشهرة أو نيل الجوائز، ومن ثم ليس له منذ البدء (وحتى تولَّيه مناصب قيادة الثقافة العربية الوطنية والقومية) مشروع ثقافى يؤيد به أو يعارض السلطات السياسية ، لنحكم عليه بالنجاح أو الفشل فى تحقيق هذا المشروع . إنه أولاً وأخيراً عالم أكاديمى صِرَف ، وفيلسوف منطقى يدعو لعقلانية التفكير وتجريبية البحث ابتغاء للحاق بركب التقدم العلمى والتكنولوجى فى الغرب ، لم يكن يشارك فى قضايا المجتمع أو ينتبه للأحداث السياسية المصرية أو القومية إلا بمقدار انفعاله بمعاصرتها أو ذهوله بمفاجأتها على غير توقع؛ فيعبّر عن خروجها على المألوف من الاستقراء والقياس أو انحرافها عن منطق الوقائع وتسلسل الأحداث . وهو إذا قورن بمن وصفهم الدكتور غالى شكرى بالمتنمى والملتزم، المعتزل أو الحارس أو المعارض ، المراوغ العقل أو المراوغ التاريخ . . ليس (المثقف)

الذى يمكن صبُّ كتاباته الصحفية أو الإعلامية (فى الأدب والتاريخ والاجتماع والسياسة والفن) فى قالب تثقيف جماهيرى أو تعبئة سياسية أو قومية فىكون صاحب مشروع ، لكنه منذ الأصل صاحب ثقافة علمية وفيلسوف منهج فكرى عقلانى يتخذ التجربة العلمية والوضعية المنطقية طريقاً للوصول إلى نهاية البحث عن الحقائق والكشف عن النظريات ، وتخصُّصه فى منطق الفكر ومناهج البحث العلمى يمنح به دائماً للجانب المعيارى لا الصوفى للموضوعات والمواقف الذى يصدر أحكام قيمة بما ينبغى له أن يكون ولا يملك إصدار أوامر تغيير ما هو كائن .

وللأسف فإن مزىة فيلسوفنا هذه التى تبرئه من أن يكون صاحب مشروع ثقافى قد فشل فى تحقيقه من موقع السلطة لا تلبث أن تتداعى هى الأخرى مؤدية به إلى حتمية الجمع فى فلسفته بين العقلانية والوجدانية . فالمنطق الوضعى من جهة والعلم التجريبي من جهة أخرى قد اهتزت الثقة بهما فى نظر فلاسفة العلم ومناطقه العصر ، واستنفذ المنطقتان الرياضى الاستدلالى والعلمى التجريبي بريقهما بعد طول تعبُ العلماء والمناطق لهما باعتبارهما استنباطاً واستقراء ، تحليلاً وتركيباً ، استنتاجاً للجزء من الكل فىكون تحصيل حاصل ولا جديد نتج فى المعرفة ، أو تعميماً لملاحظات تجريبية لا ترقى إلى قانون كلى ويعوزها اليقين المنطقى . . . وذلك منذ حمل هيوم (فى القرن الثامن عشر) على استقراء بىكون وقواعد جون ستورات مل قائلاً إن استنباط الكل من الأجزاء للخروج بقانون علمى عملية نفسية أكثر منها منطقية ، قوامها التعود والتكرار وخداع التماثل ووهم التعميم ، فهى ليست أكثر من علاقة تلازم بين فئتين من الوقائع أقصى ما تستطيع قوانين العلم بها أن تصل إليه الاحتمال لا اليقين . وجاء أخيراً كارل بوبر ليجعل من تلك المعرفة الذاتية معرفة موضوعية، ولكى يمنطق علم النفس على نحو ما فعل فريجة فى المنطق الرياضى - فلا يكتفى مثل هيوم بتعرية الاستقراء من المنطقية وكسوته ثوباً نفسياً وطرح بدلاً منه ما أسماه مبدأ التحول بمعنى «أن ما صَحَّ فى المنطق فهو صحيح فى المجال النفسى ، ودعا إلى تعريف المصطلحات النفسية الذاتية (كالانطباعات والتبريرات والاعتقادات . . .) بعبارات موضوعية على أنها قضايا ونظريات وتقارير ملاحظة واختبارات قياس . ففى إطار مشكلة الذات والموضوع الأزلية الأبدية فى العلم والفلسفة ، بينما حاول هيوم سكلجة المنطق قام بوبر بمنطقة علم النفس .

ولا يزال تغليب الذات على الموضوع يتفاعل لدى المناطق الوضعيين وأصحاب مناهج

وتاريخ العلوم . فالمنطق التقليدي ثنائي القيمة (الذى يحكم إما بالصدق أو الكذب) يحل محله ثلاثى القيمة يضيف لقيمتى نعم أو لا : الممكن أو المحتمل أو المحايد أو الوسط (دى بونو)؛ بل المنطق الأشعث (الغازى) - بتعبير علامة الطب ومنطيق الأطباء أبو شادى الروبى الذى يجعل بين طرفى الإيجاب أو النفى : الصدق أو الكذب - المطلقين - موصولاً مستمراً أو طيفاً متدرجاً من قيم الصدق تستعصى على دقة القياس ولا تحددها درجات الاحتمال . وكارل بوبر أيضاً هو (فى موضوع التقدم العلمى ونمو العلم عن طريق حل المشكلات - أى : بالمحاولة والخطأ واستبعاد الخطأ وتكرار المحاولة - بالإبداع والنقد وتقبل النقد ، باختبار النظريات ومحاولة تفنيدها) هو القائل فى كتابه المبكر بالألمانية ١٩٣٤م (المترجم للإنجليزية ١٩٥٩م بعنوان «منطق الكشف العلمى» : إن التعميمات الاستقرائية والقوانين العلمية ليس لها أساس ضرورى من وجهة النظر المنطقية، لأنها كلها مبنية على أساس سيكولوجى وهو اعتياد التلازم أو التعاقب فيما نلاحظه من وقائع ، وعلى افتراض أن الطبيعة منتظمة وأن المستقبل سيكون صورة من الماضى ، وأن منهج العلم لا يسير من الملاحظة إلى الفرض أو النظرية ؛ بل العكس ، وأن منهج العلم هو فى حقيقته منهج الحياة اليومية : المحاولة والخطأ واستبعاد الخطأ فمعاودة المحاولة . إنه مجرد تخمينات وتفنيدات لا حاجة بنا إليها فى الاستقراء ، إذ الملاحظات والوقائع والنظريات من الذات ، الإنسان : عقله المحلّق وبصيرته النافذة ، من تداعيات أفكاره وقدراته الخلاقية ، من خياله وحده ، أحلامه وإلهامه ، من صدفة سعيدة أو ضربة حظ موفقة . الكشف العلمى كالكشف الصوفى مغامرة روحية تحاول اختراق عالم الشهادة لتكشف الحجاب عن عالم الغيب . إن روح العلم يمكن تركيزها فى نقطتين : الإبداع والنقد ، التخمين والتفنيد ، لذا يظل العلم دائماً غير معصوم من الخطأ ، والزلزلية من سمات العلم ودواعى نموه المطرد .

وبظهور مجلة تاريخ العلوم السلوكية (١٩٦٤م) وإنشاء الجمعية الدولية لتاريخ العلوم السلوكية والاجتماعية (١٩٦٩م) بدأت ترجح كفة الاهتمام بالعوامل النفسية والاجتماعية فى تاريخ العلم على أهمية دور المنطق والعقل الناقد الذى شدّد عليه بوبر باعتبار أن تاريخ العلم فرع دراسة أكثر فائدة من فلسفة العلم - كما قال عالم الطبيعة بيرفردج . وأبرز مثل لهذا الاتجاه توماس كون (مدير برنامج تاريخ وفلسفة العلوم فى جامعة برنستون) الذى ظهر كتابه «بناء الثورات العلمية» سنة ١٩٦٢م وقال فيه بمفهوم (الباراديم) أى : النموذج المحتوى على مجموعة الصيغ الصرفية أو الاشتقاقية التى تفيد رجل العلم بالمشكلات التى تستحق الدراسة

وكيف ينبغي أن تدرس - بدءاً بطور العلم السوى العادى أو المأثور الذى يحتذى فيه النموذج السائد فى المجتمع العلمى وينجذب إليه الدارسون بشغف وتمجيد وتتضمنه الكتب الدراسية ويصبح جزءاً من المعرفة العلمية الصحيحة . . إلى أن تشيع وتتضح انحرافات الشذوذ عن القاعدة فى (الباراديم) التى كانت تلقى اللامبالاة على أنها أخطاء ملاحظة أو عيوب تجربة لا تؤثر فى الباراديم فيبدأ طور التأزم الذى فيه يحاول الباحثون المشتغلون بالنموذج العلمى الكفّ عن إنكار النتائج غير المرغوب فيها ومواصلة ترقيع النموذج القديم وربما البدء فى اقتراح باراديم بديل - وهذا هو طور العلم الثورى الذى تتجه إليه الأنظار ويبدأ العمل به على أنه علم سوى - حتى يجيء تأزّمه والثورة عليه وهكذا - إذ «النموذج الباراديجمى» : مجموع العقائد والقيم والتقنيات التى يشترك فيها أفراد جماعة ما - وهو لذلك يبرز أهمية الجوانب النفسية والاجتماعية فى تاريخ العلم من حيث نسبية النظريات العلمية تبعاً لاختلاف النماذج ، ويشكك فى جدوى تفنيد الفروض والنظريات الذى قال به بوبر على أساس اختلاف مواقف العلماء فى النظر إلى العالم ، وملاحظة الظواهر، وجمع البيانات وإقامة الفروض والنظريات بحياد وموضوعية .

هكذا - كما يقول الأستاذ الطبيب أبو شادى الروبى - يعج ميدان الفلسفة المعاصرة بالمعسكرات المتنافرة والمتنازعة : استقرائيين وتفنيديين ، أتباع بوبر أو كون ، واقعيين وتجريبيين ، نظريين ومناطقية ، بل فوضويين «ضد المنهج» - أمثال فايربند أستاذ كاليفورنيا الذى ينكر أية فائدة لفلسفة أو تاريخ العلوم لرجل العلم أو الممارس فى المساعدة على حل مشاكله - حتى لغرض تمييز العلم الصحيح من الزائف ، والعالم بحق عن المتعالم الدعى ، تمييز التفقّه عن التفيهق (التشديق أو التحذلق) .



الأسطورة عند زكى نجيب محمود

د . مجدى الجزيرى

لا شك أن طريقة تعاملنا مع الأسطورة تعكس إلى حد كبير نظرنا الفكرية إلى الحياة، والمتبع للكتابات المتنوعة والمتعددة في فكرنا العربى المعاصر يدرك للوهلة الأولى أنها لم تخلُ من التعرض لإشكالية الأسطورة وعلاقتها بالوعى العربى المعاصر، من منطلق أن العقل العربى إذا كان قد امتد بجذوره في واقع تاريخى متخيم بالأساطير، فإن حاضره ليس أحسن حالاً من ماضيه، فهو لا يزال يرزح تحت وطأتها يواجه ضرباتها بكل قوة وضراوة على جميع المستويات، وكم من الأفكار الأسطورية التى حفل بها تراثنا العربى الإسلامى من فكرة تأليه على بن أبى طالب عند فرقة السبئية - أتباع عبدالله بن سبأ - إلى فكرة تأليه المهدي المنتظر عند فرقة الإسماعيلية وادعاء الألوهية عند الحلاج . ناهيك عما تسرّب إلى تراثنا من الإسرائيليات وهى جملة أساطير وخرافات الشرق الأدنى القديم . ومن هنا يمكن تفهم تلك الدوافع الكامنة وراء الدعوة إلى التنوير رتكاتف الجهود جميعها بغية القضاء على سلطان الأسطورة . فالأسطورة في فكرنا العربى المعاصر تتحمل مسئولية مظاهر التخلف والجمود التى أصابت مسيرتنا العلمية والسياسية والثقافية ، وإذا كانت الفلسفة قد بدأت في اتجاه مناهض للأسطورة عندما دخل الفلاسفة الأوائل في صراع مع النظرة الأسطورية التقليدية إلى العالم واستعاضوا عن الأساطير والتنبؤات الكهنوتية بتفكير الإنسان ذاته في العالم والحياة الإنسانية مستقلاً عن أية سلطة^(١) .

إذا كانت الفلسفة في بدايتها الأولى قد نشأت مع بداية يقظة الوعى الإنسانى وتحرره من ربة الأسطورة ، فلنا أن نساءل : كيف أمكن أن تعاود الأسطورة سيرتها وممارسة سلطتها على العقل العربى مرة أخرى ، خصوصاً وأن الفكر الأسطورى له من الملامح والخصائص ما يصعب معها اتخاذه قاعدة راسخة نستند إليها في بناء واقعنا الراهن . وربما كان من أبرز ملامح الوعى الأسطورى تعامله مع الأفكار كلها ، وليست الأفكار الدينية وحدها ، على أنها تحمل طابع القداسة ، فالحقائق الأسطورية تستمد نفوذها من يقين الاعتقاد بواقعية بل وقدسية الموضوع الأسطورى^(٢) . ولعل هذا ما يفسر لنا ميل الفكر الأسطورى إلى القطعية

أو الدوجماطيقية ، إذ لما كانت الحقائق التى تتضمنها الأسطورة حقائق مقدسة فإنها من هذا المنطلق أصبحت تشكل مجموعة من المعتقدات الجازمة الصارمة التى لا تقبل الجدل أو النقاش^(٣) . والحق أن عالم الأسطورة هو أقرب ما يكون إلى عالم الحرمات والواجبات ، وليس أدل على ذلك من طغيان فكرة «التابو» فى العالم الأسطورى ، وبمقتضاها نجد العالم وقد اتخذ صورة كل عضوى موحد فلا يكون ثمة موضع لأى شذوذ فردى ، أو أى أصالة شخصية، بل تكون الكلمة الأولى للتقليد ، والرأى الحاسم للجماعة^(٤) . ونتيجة لقطعية الفكر الأسطورى وقديسته فإنه يصبح بعيداً عن روح الشك ، بل إن إثارة الشك حوله يكاد يعنى المروق من جملة المعتقدات التى يدين لها بالولاء . وهكذا يقف الفكر الأسطورى فى موقع التصادم مع الفكر العلمى والفلسفى . فالفلسفة الحق تبدأ عندما يبدأ الإنسان بتعلم الشك ، وخصوصاً الشك فى الأفكار والبدييات والحقائق المتعارف عليها . والتفكير العلمى الفعال - كما لاحظ بيكون - يبدأ من الشك لا من التسليم واليقين^(٥) ؛ وبذلك يبدو الفكر الأسطورى بعيداً عن التفكير العلمى التحليلى ، كما يبدو بعيداً عن التفكير الفلسفى بوصفه تحليلاً ينصرف إلى بحث مشكلة المعرفة ومناهجها . وهكذا يبدو الفكر الأسطورى وكأنه فكر سكونى ينحون نحو الثابت والجمود والاستقرار ، بعيداً عن الدينامية والحركية . ولا سبيل أمامه لفهم الشكل الحاضر من الحياة الإنسانية سوى رده إلى الماضى البعيد ، فما يمتد بجذوره فى الماضى الأسطورى ، ما كان هناك منذ البدء وما وجد منذ أزمنة موعلة فى القدم ، هو وحده الثابت المتأصل الذى لا تحوم حوله ريبة ، بل إن إثارة الشك حوله هو انتهاك للحرمة ، باعتبار أنه لا يوجد شىء أقدم من قداسة الماضى ، فالماضى وحده هو ما يمنح الأشياء جميعاً مادية كانت أو نظماً إنسانية قيمتها ورفعتها واستحقاقها العلمى والأخلاقي^(٦) . وإذا كان الفكر الأسطورى بطبيعته يميل إلى التشخيص وينأى عن التجريد وبالتالي لا يتعامل مع الأفكار كحقائق مجردة بقدر ما يتعامل معها كحقائق ملموسة فإننا نجد رؤيته وقد اصطبغت بصبغة عاطفية انفعالية، فالأسطورة وليدة العاطفة ، وهى لا تتناول الأشياء باعتبارها جامدة أو محايدة بل تتناولها من خلال دلالتها الوجدانية الشعورية ، وهكذا بقدر ما تبدو الأسطورة بعيدة عن العلم أو الفلسفة فإنها تبدو قريبة كل القرب من عالم الفن^(٧) .

ولعلنا الآن يمكننا أن نفهم ما يمكن أن تنطوى عليه دعوة زكى نجيب محمود إلى الفلسفة العلمية من رفض مطلق لعالم الأسطورة بكل مستوياتها باعتبارها تمثل النقيض المباشر لكل

معرفة علمية . والحق أن أقطاب الفلسفة العلمية التى يتنمى إليها مفكرنا العربى الكبير قد أكدوا منذ البداية رفضهم القاطع لكل تفسير أسطورى للعالم ، وعلى سبيل المثال نجد ريشنباخ يوحد بين نشأة العلم ونشأة الفلسفة باعتبار أن أساس المعرفة العلمية هو التعميم ، فالتقوانين العلمية تعميمات ، والتعميم هو قوام التفسير ذاته ، فتفسير واقعة يعنى إدراجها ضمن قانون عام . ومن هنا أدى التفسير الناجح لكثير من الظواهر الطبيعية إلى تكوين ميل إلى زيادة التعميم فى الذهن البشرى . لكن الأمر المؤسف كما لاحظ ريشنباخ هو وجود بعض الناس الذين يميلون إلى تقديم إجابات حتى عندما تعوزهم وسائل الاهتمام إلى إجابات صحيحة ، فالتفكير العلمى يتطلب ملاحظة واسعة النطاق وتفكيراً نقدياً فاحصاً . وكلما كان التعميم الذى نسعى إليه أعظم كانت كمية الملاحظة التى يحتاج إليها أكبر ، وكان التفكير النقدى الذى يقتضيه أدق . أما فى الحالات التى كان التفسير العلمى يحقق نظراً إلى قصور المعرفة المتوافرة فى ذلك الوقت عن تقديم التعميم الصحيح ، فقد كان الخيال يحل محله ويقدم نوعاً من التفسير يشيع النزوع إلى العمومية عن طريق إرضائه بمشابهات ساذجة وعندئذ كان يشيع الخلط بين التشبيهات السطحية - ولا سيما التشبيهات بالتجارب البشرية - وبين التعميمات ؛ وهكذا تأتى التفسيرات الوهمية . وتوضيحاً للمقصود بالتفسير الوهمى يقول ريشنباخ : «إن الرغبة فى فهم العالم قد أدت فى كل العصور إلى إثارة السؤال عن كيفية بدء العالم ، وفى أساطير الشعوب جميعاً تفسيرات بدائية عن أصل الكون ، وأشهر قصة للخلق والتى أنتجت الروح العبرانية متضمنة فى العهد القديم ، وهى ترجع إلى حوالى القرن التاسع (ق . م) وهى تفسير العالم على أنه من خَلَقَ (يا هو)» . وهذا التفسير من النوع الساذج الذى يرضى ذهنًا بدائيًا أو ذهنًا شبيهًا بأذهان الأطفال إذ يستعين بتشبيهات بشرية .. فكما يصنع البشر بيوتاً وأدوات وحوادث ، كذلك صنع (يا هو) العالم . وهكذا فإن السؤال عن منشأ العالم المادى وهو من أعم الأسئلة وأكثرها أهمية يحجب عليه عن طريق التشبيه من البيئة اليومية .

ويميز ريشنباخ بين نوعين من التعميم الزائف : أحدهما لا يجلب ضرراً والآخر ضار . أما أخطاء النوع الأول التى نصادفها فى كثير من الأحيان لدى فلاسفة ذوى أذهان تجريبية ، فمن السهل تصحيحها وتقويمها فى ضوء المزيد من التجربة ، وأما أخطاء النوع الثانى ، والتى تتألف من تشبيهات وتفسيرات وهمية ، فتؤدى إلى المجادلات اللفظية الفارغة وإلى النزعة القطعية الخطيرة ، وهى النوع الذى يسود - فى رأى ريشنباخ - أعمال الفلاسفة التأملين .

ويعزو ريشنباخ النوع الثانى من التعميم الزائف إلى اللغة الفضافضة التى تخلق أفكاراً باطلة وتضلّل الفيلسوف فتجعله يقفز إلى نتائج لا يقرها المنطق . ومن ثم فإنّ الفيلسوف عندما يصادف أسئلة يعجز عن الإجابة عنها فإنه يشعر بإغراء لا يقاوم لكى يقدم لغة مجازية بدلاً من التفسير العلمى لها ^(٨) .

هكذا بدت المذاهب الفلسفية عائقاً في وجه كل فلسفة علمية ، أو بعبارة أخرى بدت أقرب إلى الأسطورة كما صرّح كارناب، فهى شأن الأسطورة والشعر وليدة الانفعال والعاطفة ^(٩) .

ويأتى مفكرنا العربى الكبير الدكتور زكى نجيب محمود مناصراً للفلسفة العلمية ومتبنياً لها ، وهى الفلسفة التى لخصها بقوله إننا نريد للفلسفة أن تكون شبيهة بالعلم لكننا لا نريد أن نقرن الفلسفة بالعلم بالمعنى الذى يجعل الفلاسفة يشاركون العلماء في موضوعات بحثهم فيبحثون مع علماء الفلك في موضوعات الفلك ، وفي الطبيعة مع علماء الطبيعة ، وفي تطور الأحياء مع علماء البيولوجيا ... وهكذا . بل إننا - على نقيض ذلك - نحزّم على الفيلسوف باعتباره فيلسوفاً أن يتصدى للحديث عن العالم حديثاً إخبارياً بأى وجه من الوجوه . إننا لا نريد أن نقرن الفلسفة بالعلم بالمعنى الذى يورط الفلاسفة فيما لا شأن لهم به من شئون العلم ولكننا نحب لها أن يقرنا بعدة معانٍ أخرى أوها التزام الدقة البالغة في استخدام الألفاظ والعبارات التزاماً يقرب الفيلسوف من العالم في دقة استخدامه للمصطلحات العلمية . فإذا كان العالم يحدد على وجه الدقة ما يريده حين يقول : «جاذبية» و «ضوء» و «صوت» فكذاك ينبغى للفيلسوف أن يكون بهذه الأمانة نفسها وبهذه الدقة نفسها في استخدامه لألفاظه الأساسية المهمة ^(١٠) .

لكن زكى نجيب محمود إذا كان قد تبنّى الفلسفة العلمية فليس معنى هذا أنه استوردها كما تستورد السلع والخدمات ، بل لقد أخضعها لوجدانه وفكره كفيلسوف ، بل يمكننا القول بأن تناقضات الواقع العربى هى التى دفعته إلى الفلسفة العلمية ، حتى وإن بدت كتاباته الأولى في تأصيلها أسبق زمنياً من كتاباته التى بدأت مع تجديد الفكر العربى ، وربما كان عليه أن يبدأ بتأصيل مفهوم الفلسفة العلمية قبل أن يوظفها منهجياً في تناوله لمهوم واقعنا العربى ، لكن يظل الواقع العربى الراهن نقطة البدء في تفكيره ، إن لم يكن من الناحية الزمنية ، فعلى الأقل من ناحية قوة الدفع المحركة لتبني الفلسفة العلمية . فمن النظرة العلمية للفلسفة ولعلاقة الفيلسوف باللغة يمضى بنا زكى نجيب محمود بأفكاره خطوة أخرى لها دلالتها في الكشف عن همومه الحضارية فيقول : إنها لنكبة ثقافية كبرى نصاب بها إذا سار قادة الرأى ، وهم عادة

أهل التفكير، على النهج الأرسطى لأنهم سيتمسكون بكل ما فى أوراقهم ودفاترهم ومجلداتهم من ألفاظ ثم يصبح مجهودهم الفكرى بعد ذلك أن يشرحوا هذه الألفاظ ثم يشرحون الشروح ثم يضعون هذه الشروح هوامش شارحة يعلقون عليها بمجلدات مع أن هذه الألفاظ الأولى التى بنوا عليها هذا البناء الهش كله قد تكون زائفة بغير معنى .

ومن الهموم الحضارية العامة إلى هموم التفكير فى واقعنا العربى ينتقل زكى نجيب محمود إلى مناقشة علاقة هذا الواقع بقضية اللغة ، فاللغة هى الفكر ومحال أن يتغير هذا بغير تلك ^(١١) ، ومن ثم فإن اللغة أصدق دلالة للتعبير عن روح العصر . فلا مجال للغة علمية فى عصر تسوده الخرافات والأساطير ، وإذا كان عصرنا هو عصر العلم ، فكيف نتعامل معه بلغة جامدة ثابتة تعجز عن مواكبة كل تقدم وتطور فى مجال المعرفة العلمية .

ومن هنا رأى زكى نجيب محمود أن اللغة العربية فى صورتها التراثية بعيدة كل البعد عن الواقع العربى المعاصر ، لا تتواصل معه أو تحركه أو تؤثر فى حياته العملية ، بل ثمة ما يشبه القطيعة بينهما ومن ثم تبدو الفجوة الرهيبة بين لغة الكتابة ولغة الواقع الحى المعاش ، ولعل هذا ما دفع بزكى نجيب محمود إلى القول : «اللغة عندنا نغم يطير بنا عن أرض الواقع ، يصعد بنا إلى النهائى المطلق ، وإن شئت فاختر لنفسك أى كتاب شئت من عيون تراثنا الأدبى ، واقرأ مقدمة المؤلف ، والأرجح جداً أن تجد نفسك فى أحبولة عجيبة من ألفاظ وتراكيب ، خيوطها سحرية تصرفك عما يراد بها من معنى ، لتعكف على النغم والجرس . إنك تقرأ سطرأ ، كما تقرأ عشرين سطرأ ، فأحساسك هو أنك مسمر القدمين فى مكان واحد ، لا تتقدم من فكرة إلى فكرة أخرى ، إنما هو دوران فى لا شئ ^(١٢) . وبالتالى فإن تطور اللغة يتطلب توافر شرطين عند زكى نجيب محمود : أولهما أن تحافظ على عبقريتها الأدبية ، وثانيهما أن تكون أداة للتوصيل لا مجرد وسيلة لترنم المترنمين . وبغير هذه الثورة فى استخدام اللغة فلا رجاء فى أن تحقق لنا الوسيلة الأولية التى ندخل بها عصر التفكير العلمى الذى يحل المشكلات ^(١٣) .

وكأن زكى نجيب محمود يرى أنه بغير ذلك يصبح علينا أن نعلن استسلامنا لعالم الأسطورة باعتبار أن الأسطورة ليست أكثر من مظهر من مظاهر اللغة ، وإن كانت تمثل مظاهرها السلبية ، لا الإيجابية ، فاللغة - كما سبق أن أشار فرنسيس بيكون - تشكل مصدراً مهماً من مصادر الأوهام والأباطيل باعتبار أنها تتألف من كلمات عامة ، والتعميمات بطبيعتها تدل على الغموض والإبهام .

واللغة عند ماكس مولر وثيقة الصلة بعالم الأسطورة ، بل إن الأسطورة كظاهرة مرضية ، من ناحية أصلها وجوهرها معاً مجرد مرض يبدأ في ميدان اللغة . إن تقدم اللغة ذاتها عند مولر باعتبارها من أعظم حقائق الحضارة الإنسانية قد أدى بالتبعية إلى نشأة ظاهرة الأساطير ، وهو ما يرجع إلى تسمية نفس الشيء باسمين مختلفين ، وبالتالي انبثاق شخصيتين مختلفتين من الاسمين^(١٤) .

لا غرو بعد هذا أن وجدنا زكى نجيب محمود ينادى بثورة جديدة في اللغة تنقلنا من عصر الأسطورة إلى عصر العلم ، ثورة تنتقل من حضارة اللفظ إلى حضارة الأداء ، فالثقافة العربية - كما رأى مفكرنا الكبير - هي بطبيعتها ثقافة لغوية ، فاللغة هي عز العرب ، وهي مجدهم ، وهي ثقافتهم ، وهي فنهم ، وهي علامة إعجازهم ، وخصوصاً إذا ارتفعت إلى مستوى الشعر . ومن هذا المنطلق نادى زكى نجيب محمود بضرورة الانتقال من ثقافة الكلمة إلى ثقافة العلم المؤدى إلى عمل ، وهذا العمل لا يمكن أن يُترك على إطلاقه بل لابد من تحديد خصائصه إذا ما أريد للأمة أن تكون معاصرة ، وبالتالي فإن العمل عند زكى نجيب محمود لابد أن يكون عملاً في دنيا الصناعة بمعناها الآلى الحديث ، لا بصورتها اليدوية القديمة^(١٥) .

وهكذا أراد مفكرنا العربى الكبير أن يدخلنا بكل قوة في العصر الذى نعيش فيه ، والعصر الذى نعيشه هو عصر العلم والتكنولوجيا ، وليس عصر الخرافة والأسطورة ، لكن ارتباطنا بالعصر الراهن لا يعنى عند زكى نجيب محمود تجاهلنا ورفضنا لتراثنا العربى الإسلامى ، وعلى حد قوله فإن لكل أمة ماضيها الذى يشكل جزءاً من حاضرها . ومثقفو اليوم بغير تراث ينظرون إليه ، هم حَبَّات مفردة يعوزها الخيط الذى يسلكها في عقد واحد ، وكذلك لو هبط علينا التراث بغير مثقفين يتناولونه تناولاً خَلْاقاً فيه مشاركة وإبداع يظل قشرة ولا لباب لها . وبالتالي فإذا كانت روح التراث العربى الإسلامى تُؤثر السكنى في عالم اللفظ ذاته بعيداً عن دنيا الكائنات والحادثات ، فإن تطوير الثقافة العربية يتطلب - إلى جانب الإبقاء على الحس الجمالى نحو اللغة - وجود حس آخر يجاوز اللغة إلى ما عداها ، أى : يجاوزها إلى دنيا الطبيعة والحوادث ، وهو ما يعنى ضرورة الانتقال من اللفظ إلى اللفظ الدال ، من جُزْء اللفظ إلى مدلوله ، من تركيب الجملة إلى بنية الواقع^(١٦) .

وكأن زكى نجيب محمود يريد بنا متى دخلنا منطقة العلم أن نتعامل معه بمنطق العلم وحده بعيداً عن كل نظرة أسطورية ، وهو ما يتطلب منا التعامل معه بلغة العلم وليس بلغة الفن أو الأسطورة . فالحس الجمالى أو الأسطورى للغة يعجز بطبيعته عن تقديم معرفة علمية .

والعلم لا يتحقق عن طريقه ، بل يتحقق عن طريق حس عقلى عملى يجاوز اللغة إلى دنيا الطبيعة والحوادث ، وبمقتضاه يتحقق الانتقال من اللفظ الجميل إلى اللفظ الدال .

وإذا كانت ثقافتنا العربية الإسلامية قد عانت الكثير من عبودية الخضوع لأسر اللفظ وجمالياته على حساب الانطلاق إلى دنيا الأشياء الواقعية ، فإن التراث العربى الإسلامى من ناحية أخرى لم يبخل علينا بنماذج فكرية أكدت علاقة اللغة بالواقع ، فلم يكن رجال البحث اللغوى خلال القرن الثامن الميلادى مبتورى الصلة عن مجرى الحياة العملية ومشكلاتها ، وتديلاً على هذه الحقيقة كان تقديره العميق لكل من الخليل بن أحمد لعقلانيته وعلمية نظريته للغة^(١٧) ، وابن جنى لنفيه عن اللغة العربية اهتمامها باللفظ دون المعنى ولتأكيد الطابع الاصطلاحي للغة^(١٨) ، وعبد القاهر الجرجانى الذى حقق فى اللغة ما حققه راسل فى الفكر المعاصر عندما رأى أن المعنى يكمن فى طريقة ترتيب المفردات لا فى المفردات من حيث هى كذلك^(١٩) .

لكن تراثنا العربى مع تضمنه العديد من المواقف العقلية العلمية فإنه يتضمن أيضاً حالات من اللامعقول أو الأسطورة لا ينبغى تجاهلها وإغماض البصر عنها ، وهنا بدت جهود زكى نجيب محمود فى توضيح البعد الأسطورى من تراثنا ، ويقدم زكى نجيب محمود «إخوان الصفا» كنموذج لمظاهر اللاعقلانية فى فكرنا العربى ، فعلى الرغم من نزوعهم القوى نحو التفكير العلمى ما وسعهم ذلك ، فإنهم ختموا رسائلهم بنزعة أسطورية خالصة^(٢٠) .

وهكذا يبدو لنا زكى نجيب محمود فى ضوء نزعة العلمية رافضاً لكل فكر أسطورى يراد به أن يكون أداة تفسير العالم بدلاً من العلم ولغته ، فالأسطورة كأداة رمزية للمعرفة تبدو لديه عاجزة وقاصرة كل القصور عن تقديم المعرفة العلمية ، كما أن الألفاظ الأسطورية بدورها إذا كانت تحرك عواطف وانفعالات البشر فإنها تعجز عن تحريك أفكارهم العلمية. وفى هذا الصدد قال زكى نجيب محمود : «إن هناك كثرة من أصحاب رأى فى عصرنا تسمُّ هذا العصر باللامعقولة ، برغم ما فيه من علوم أو ربما بسبب ما فيه من علوم أنتجت آلات خنقت الإنسان فأراد أن يتنفس بعض الهواء الطلق فى مجال اللاعقل واللاعلم ، وحسبنا من لا معقولة هذا العصر أن نرى كماً من الألفاظ الفخمة التى تحرك جماهير الناس إلى حد القتال وسفك الدماء ، إنها هى تسير الناس لا بما تدل عليه من وقائع الدنيا حولهم ، بل بما ربطه لهم أولو الأمر فى أنفسهم من معانٍ لها ، وبهذا يكون اللفظ ومعناه حركتين تتلاحقان فى عادة بدنية واحدة ، ولا شأن للعقل

بها بأى معنى من معانيه . . أمثال تلك الألفاظ الملقنة المحفوظة بما تتبعه من ردود الفعل ، هى فى الحقيقة شحنات وجدانية يشحن بها الأدمى دماغه ، فتصبح تحت جلود الناس كالقمام الأسطورية التى حُبست فيها المردة والجن^(٢١) .

ومتى بدت الأسطورة عند زكى نجيب محمود نطاقاً معرفياً زائفاً ، وبالتالى عائقاً بيننا وبين المعرفة العلمية ، فإنه من ناحية أخرى لم يسقط من حسابه الدلالات والأبعاد الاجتماعية والسياسية لها . ومن ثم جمع فى نظريته إلى الأسطورة بين البعدين : البعد العلمى المعرفى والبعد السياسى الاجتماعى . ولا شك أن الصلة بين البعدين لا تخطئها العين المجردة ، بل هى صلة عضوية إلى حد كبير باعتبار أن عجز الأسطورة عن تقديم معرفة يعتد بها فى المجال العلمى لا يقل خطورة عن التحامها بالواقع السياسى والاجتماعى . ذلك أن تأكيد قيمة العقل فى ميدان المعرفة العلمية يفيد أيضاً تأكيد قيمته فى الحقل السياسى والاجتماعى ، وتوضيحاً لذلك نجد زكى نجيب محمود يحدد لنا العوامل المعوقة لنهضتنا بثلاثة عوامل هى :

الأول : أن يكون صاحب السلطان السياسى هو فى الوقت نفسه - وبسبب سلطانه السياسى - صاحب رأى ، لا أن يكون صاحب رأى .

الثانى : أن يكون للسلف كل هذا الضغط الفكرى علينا ، فتميل إلى الدوران فيما قالوه وما أعادوه ألف ألف مرة .

الثالث : الإيكان بقدره الإنسان - لا كل إنسان ، بل المقربون منهم - على تعطيل قوانين الطبيعة عن العمل كلما شاءوا ، على غرار ما يستطيعه القادرون النافذون - على صعيد الدولة - أن يعطلوا قوانين الدولة فى أى وقت أرادت لهم أهواؤهم أن يعطلوها^(٢٢) .

ولا شك فى أن مثل هذه العوامل المعوقة لنهضتنا عند زكى نجيب محمود هى بطبيعتها عوامل أسطورية لها أبعادها السياسية والاجتماعية التى تتلاقى مع البعد المعرفى الأسطورى العاكس للبعد المعرفى العلمى من حياتنا ، وهكذا فإن تبنى زكى نجيب محمود للفلسفة الأولى يبدو وكأنه مجرد محاولة لاستثمارها منهجياً فى معالجة هموم واقعه العربى على المستوى المعرفى العلمى وعلى المستوى الاجتماعى والسياسى ، ولعل ذلك ما دفعه إلى تركيز جهوده على قهر سلطان الأسطورة علمياً واجتماعياً وسياسياً .



الهوامش :

- ١ - تيودور أوبزيرمان : تطور الفكر الفلسفي ، ترجمة سمير كرم ، دار الطليعة ، بيروت ، ط٣ ، ١٩٨٢م ، ص ١٤ .
- ٢ - د . محمد مجدى الجزيرى : الفلسفة بين الأسطورة والتكنولوجيا ، دار العاصمة ، القاهرة ، ١٩٨٥م ، ص ٢٧ .
- ٣ - المرجع السابق ، ص ٢٩ ، ٣٠ .
- ٤ - د . زكريا إبراهيم : مشكلة الفلسفة ، مكتبة مصر ، القاهرة ، ص ١٠٦ .
- ٥ - د . محمد مجدى الجزيرى : مرجع سابق ، ص ٣٢ .
- 6- Cassirer, E, An essay on man, Bentam books 1970 P . 91-92 .
- 7- ibid P . 91.
- ٨ - هانز ريشنباخ : نشأة الفلسفة العلمية ، ترجمة د . فؤاد زكريا ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ط٢ ، ١٩٧٩م ، ص ٢٨ .
- ٩ - د . زكريا إبراهيم : دراسات فى الفلسفة الحديثة والمعاصرة ، مكتبة مصر ، ط١ ، ١٩٦٨م ، ص ٢٥ .
- ١٠ - د . زكى نجيب محمود : نحو فلسفة علمية ، مكتبة الأنجلو المصرية ، ط٢ ، ١٩٨٠م ، ص ٨ ، ٩ .
- ١١ - المرجع السابق ، ص ٩ .
- ١٢ - د . زكى نجيب محمود : تجديد الفكر العربى ، دار الشروق ، ط١ ، ١٩٧١م ، ص ٢٢١ ، ٢٢٢ .
- ١٣ - المرجع السابق ، ص ٢٢٣ .
- ١٤ - د . محمد مجدى الجزيرى : مرجع سابق ، ص ٢٣٤ ، ٢٣٥ .
- ١٥ - د . زكى نجيب محمود : تجديد الفكر العربى ، ص ٢٣٤ .
- ١٦ - المرجع السابق ، ص ٢٥٠ .
- ١٧ - د . زكى نجيب محمود : المعقول واللامعقول فى تراثنا العربى ، دار الشروق ، ص ٨٤ .
- ١٨ - المرجع السابق ، ص ٨٤ ، ٨٥ .
- ١٩ - المرجع السابق ، ص ٢٤٧ - ٢٥٠ .
- ٢٠ - المرجع السابق ، ص ٢٤٩ .
- ٢١ - المرجع السابق ، ص ٣٧١ ، ٣٧٢ .
- ٢٢ - د . زكى نجيب محمود : تجديد الفكر العربى ، ص ٢٧ .



زكى نجيب محمود . . والموقف من التصوف

د . مجدى إبراهيم

يتحدّد الموقف من التصوف عند أستاذنا الدكتور زكى نجيب محمود فى جانبين أساسيين: أحدهما إيجابى بثه فى كتبه ومقالاته ، نلحظه ظاهراً بلا خفاء ، وإن كان مطوياً تحت سنان قلمه الثائر وفى سياج ثورته الباطنية من أجل إرادة التغير . والآخر سلبى يعبر عنه عن فلسفة اتجاه اعتقده وتبنّاه ، وهو الذى دفعه إلى نقد التصوف نقداً عنيفاً وبغير هوادة . ونحن إذ نبدأ عرضنا للجانب الإيجابى أولاً ، لا نريد إلا أن نقف فقط على ملامح هذا الجانب ونقاطه العامة - بغير دخول فى تفاصيل كثيرة - يغنيها فيها الإيجاز دون التطويل ، أما الجانب السلبى من الموقف فهو الذى سيحتاج منا وقفات طويلة ، ولنبدأ أولاً بعرض :

الجانب الإيجابى : ثورة روح ، ووجدان طليق^(١) :

لا يخالجنّا الشك أبداً إذا نحن قلنا إن كثيراً من كتابات الدكتور زكى نجيب فيها عنصر التصوف الرفيع . . .!! . . فالتصوف ليس دروشة ولا ضعفاً ، بل هو قوة وحياة ؛ القوة منه هى قوة القيمة ، والحياة فيه هى أفضل ما تكون الحيات نفعاً وصلاً حاً لبنى الإنسان .

١

فى ثلاثينات القرن الماضى كان «ماسينيون» يلقى محاضراته عن طبيعة العلاقة بين الحب العذرى والتصوف ، إذ كان قد وجد أن هناك رابطة خفية تصل شعراء الحب العذرى بجوهر التصوف فى معناه ومرماه . ولم يكن هؤلاء العذريون من الشعراء بعيدين عن فحوى المقصد الذى يقصدونه حين نسبهم إلى التصوف فى أجوائه العليا التى لا تجعله مقصوراً على الدروشة المقيتة والتسؤل البغيض . ولم يكن مقصدهم من الحب إلا ثورة باطنية عنيفة امتلأت بها جذوة الوجدان . ولقد كان هذا الوجدان موقوفاً على الحب فى ثورة ثائرة ، لا يكاد يفرغ من شحنة إلا ووراءها شحنة أكثر ثورة وأمضى من سابقتها . والهوى العذرى كما شاع على ألسنة واصفيه

هوى بعيد عن الجسد ونزعاته ، باقى ما بقيت الحياة يحياها المحب فى صوبة عارمة ، هو صلة روحية بين روحين . هذه الصلة كما أنها فى الهوى العذرى موجودة ، كذلك توجد فى أعمق معانى التصوف ، ومن هذه الجهة أمكن إيجاد رابطة قوية بين التصوف والحب العذرى؟ إذ يقف العذرى هواه كله وقفاً لا يتعداه على من يحب ، وليست حال المتصوف ببعيدة عن هذه الحال . المتصوف صاحب «وقفة» باطنية حية ، ينقطع لها ويحيا لأجلها لأنها حياته ، وهذه الوقفة بعينها هى التى استوحاها د . زكى نجيب حين نظر إلى ضروب الثقافة العربية ، فلم يجد سوى وقفة المتصوف لتكون أساساً لثقافة عربية جديدة ، ويظهر ذلك فى ختام الفصل السابع من كتابه «تجديد الفكر العربى» ، والذى عنوانه «ثورة فى اللغة» حين قال : «هذه الوقفة التى وقفها المتصوف العربى حين رأى فى فردية ذاته ومجسّد خبرته حقيقة الكون فى تجردها وشمولها ، وفى الفرد الواحد الإنسانية بأسرها . هذه الوقفة التى نراها فى تراثنا من عقيدة وآداب وفن وفكر هى التى ندعو إلى أن تكون وقفنا التى ننظر منها إلى قضايا الإنسان فى عصرنا الراهن ؛ فنتتج لنا ما يجوز بحق أن تسمى بالثقافة العربية المعاصرة » (٢) .

وليس من شك فى أن هذه الوقفة التى وقفها د . زكى نجيب تشبه الوقفة التى استخلصها «ماسينيون» من الحب العذرى دلالة على التفرد والاستقلالية . وهكذا يكون التصوف فى جوهره وقفة حية وناضضة بالحياة إزاء الحياة الفكرية والثقافية وإزاء الحياة على وجه العموم ، لم يكن صاحبها متصوفاً على هذه الطريقة التى عُرف بها التصوف عند شيوخ الصوفية ومريديهم ، ولكنه تصوف بالروح ، وتصوف الروح أدل على التصوف فى جوهره من تصوف الأشكال والرسوم ، لأن جوهر التصوف يؤكد على هذا المعنى وينفى ضده ، فلا يجعل لأحد على أحد سلطة روحية . وقد يتصوف المتصوف وليس فى حوزته ما يدل على تصوف الروح لا من قريب ولا من بعيد ، لأن دلالة التصوف هى دلالة عملية فى أول وآخر مقام ، وكل ما يمكن أن يكون فى التصوف من جنس هذا المعنى الذى نريده معمول به عند كبار الروحانيين ، إذ تجد أرواحهم معلقة بالرياض العلوية وبالمعانى السامية التى تهدف فى حملتها إلى تصوف رفيع الدرجات فى مضمونه وفى مغزاه وفى فحواه ، لا فى ظواهره وأشكاله وعناوينه .. ولا عبرة بعد ذلك بالأشكال ولا بالمظاهر ولا بالعناوين .

ولطالما أكد كبار الصوفية على هذه النزعة التى تجعل من التصوف جوهرًا وباطنًا ، لا شكلاً ولا رسماً ، ولطالما أكدوا على هذه المكانة السامية التى توسّع من دائرة التصوف فى الروح

والضمير ، ولا تضيق من دائرته الواسعة بحيث تقصره على الأشكال والعناوين .

ومن هذه الزاوية المتسعة يدخل المفكرون والفنانون والأدباء وكبار الباحثين إلى رحاب التصوف من أوسع الأبواب ؛ لأن التصوف عندهم «قيمة علوية» تحاطب الروح وتفتح أمامهم منافذ الضمير ، ولا عبرة عندنا بالمظاهر والأشكال متى وضعنا في اعتبارنا هذا الموضع وذلك الاعتبار . وإنه إذا قصرنا معناه على اصطلاحه المعروف ، ولم نتوسع في ميدانه الفسيح بالدرجة التي ينبغي أن يكون فيها قوة روحانية لا مثيل لها في عالم المحسوس والتطور تسير كافة مرافق الحياة ، وإذا نحن لم نتوسع في معناه على هذا النحو من الاتساع والفسحة ، كما هو كذلك بالفعل ، لم نعد قادرين على جعله مسابيراً لحركة التنوير الأصيلة التي أكدت ثقافتنا وجودها إن في الفكر وإن في دعوة التهذيب ، فالقيمة التي تركها رجال التنوير هي قيمة روحية وعقلية ، ولم تكن قط قيمة مادية جوفاء ، وإنا لنذكرها فلا نذكر إلا الثورة الروحية والعقلية لدى هؤلاء الأكابر من المفكرين الأصلاء ، ونبحث في تراثهم الفكري والأدبي فلا نجد قيمة أعلى ولا أصلح من قيمة الروح في مدد الوجدان الدافع إلى أسنى الغايات وأقوم المنافع يُؤَجَّر بها الفرد المتميز عند ربه ، ويذكرها له وطنه ذكر الخلود الدائم والتقدير الأمين . ذلك هو التصوف الحق كما نعرفه في القيمة ، وفي التحقيق ، تحقيق القيمة على أرض الواقع ، حين تقودهم إلى إرادة التغيير ، وإلى التجديد والإصلاح والتقدم ، لا إلى الخمول والكسل ورجعية البلادة ، فليس هذا من التصوف في شيء ، لأن التصوف - كما تقدم - قوة قوية قادرة ، وليس هو بالخضوع والهزيمة وإنكار الذات : «إننا إذا درسنا أفكار المجددين في عالمنا العربي الإسلامي ، فإننا نجد من جانبهم رفضاً للتصوف الذي يجعل الفرد عالة على الآخرين ، نجد عندهم رفضاً للتصوف الذي لا يعترف بحرية الإرادة الإنسانية . وغير خاف علينا أن المجدد الذي يسعى إلى تغيير أحوال المجتمع لا بد وأن يبت في الأفراد الإيمان بحرية الإرادة . فالمجدد - إذن - يكون من أنصار القول بحرية الإرادة ويكون بالتالي كاشفاً للأخطاء والمغالطات التي يقول بها أنصار مذهب الجبر ، أو القضاء والقدر . . »^(٣) .

وفي كل مفكر يدعو إلى الإصلاح والتجديد روح تصوفية فريدة ، يثور بها على أخلاق العبيد ، أخلاق الضعف وإلغاء معالم الشخصية . ومن هذه الروح التصوفية يجيء التصوف نموذجاً صالحاً لبناء الحياة الإنسانية إذا نحن ركزنا على تلك الزاوية الإيجابية فيه ، فلم يكن قط عنواناً على الخمول والتسكع والتخلف والرجعية كلما فهمناه فهماً يرثه إلى القوة الروحية

عند كل إنسان وكفى ، ولم نقصره على الدروشة والتسؤل ، لأن التصوف روح أعلى وأرقى من تصوف المظاهر والأشكال ، بل ليس هناك من أحد يستطيع أن يكون في مقدوره تحليل آراء التصوف ورموزه وإشاراته وهو في منأى عن هذه الروح التصوفية ، لأنه ما لم يكن في معدنه سامى الروح راقى الأخلاق ، فلن يستطيع كشف شىء مما حوته علوم الصوفية .

ومن هذه القوة الروحية تتفرع فروع كثيرة قد تمتد من أصل الشجرة الأصل ، لتورق وتثمر ثمارها الطيبة ، فترى فرعاً هنالك للأدب ، وفرعاً ها هنا للفكر ، وفرعاً ثالثاً للعلم ، وفرعاً رابعاً للتبثُّل العميق لخدمة الكلمة . . وكل ذلك من أصل الشجرة المباركة نابت ، وأصلها قوة باطنية دافعة لتغيير الحياة .

٢

وأستاذنا د . زكى نجيب محمود قد جمع في إحكام أطراف هذه الفروع كلها ؛ لأن أصل الشجرة لديه قوى ومكين . . إننا إذا وصفناه بأنه مفكر ثورى بالطبع والسليقة ، وأن هذه الثورة قمينة بنسبته إلى روح ملأته بفكرة التغيير الجذرى ، يحدث من الأساس فتقتلع به منابت التخلف في الحياة على تعدد ضروبها ، وأن هذه الثورة لا تكون إلا إذا اشتعلت جذوة الوجدان ، واشتعال جذوة الوجدان على هذا النحو أو مثله إنما هو ضرب رفيع من ضروب التصوف الخفية يلحظها بغير شك مَنْ تعمَّق في أغوار الحياة الروحية لمفكرين كبار ..

إننا إذا وصفناه بأنه مفكر ثورى من طراز ممتاز ، لا نكون بهذا الوصف مخطئين ، فالذى يتتبع سير النوابع من العظماء في عصور الإنسانية على اختلاف عصورها ، سرعان ما يدرك أبعاد هذه الثورة الداخلية الدفينة في كل مفكر ثارت خفاياه بجذوة باطنية أول ما ثارت ، وتعلَّقت آماله بالقيم العلوية أول ما تعلَّقت . . روض متعته الأوحى في أن يدرك ، ومن مداركه الأولى فكرة ثورية من أجل إرادة التغيير .

قد يكتب الكاتب وليس فيها يكتبه جديد ، وكل ما فيه من فضل هو أنه يشاهد الواقع من حوله كما يقع ليصفه ، لا ليغيِّره ، ثم إنه إذا زاد على ذلك يصور الواقع تصويراً أميناً ، تبدو الحياة القائمة في كتاباته كما هى : وجه حاضر بكل ملامحه ومعالمه وقسماته ولمحاته ولا زيادة لمستزيد! . . إنها التبعة الملقاة على كاتبنا كانت تبعة «التغيير» ؛ فلا مهادنة للقارئ ولا نفاق،

ولكن أمانة الفكر تقتضى أن يكون المفكر مخلصاً لفكره وقلمه ، وصادقاً فيما ينوئ أن يعرضه على جمهور القراء ، لأنه يكتب ما ينبغي للقراء أن يعرفوه ، يرشد ويهذى حتى وإن أثار الغضب فى النفوس ، ويمسك بمصباح لينير الطريق أمام السائرين . . .^(٤) . أى طريق ؟ . . هو ذلك الطريق الجديد الذى لم يألفه الناس ، الفكرة المستقبلية التى تدعو إلى النهوض من كبوات ضخام^(٥) .

تبعه «التغيير» التى رفع لواءها د . زكى نجيب محمود ، وانفرد بين زعماء الإصلاح بها رفع ، وبها وجه ونقد وأرشد ، لا تستهدف هدفاً قط غير ذلك الهدف الذى لا يسرى عن الناس همومهم ، بل ربما زادهم هموماً وأحمالاً على همومهم وأحمالهم ، ليس للتملق ولا للهوى فيها مكان ، ولا للدروشة الفارغة من مضمون تنكئ عليه وجود فيما يكتب وفيما تجود به قريحة كاتب يدعو إلى العقل ويرفع العلم التجريبي فوق كل اعتبار ويؤمن بفضيلة التنوير . قال - طيب الله ثراه - : «إذا رأيت الشعب الذى أنا واحد منه ، بحاجة إلى تغيير مساره ، أعلنت ذلك تأدية لأمانة الفكر ، وإما أن أكون فيها أعرضه مخطئاً أو مصيباً ، فذلك ما لاحيلة لى فيه ؛ ما دمت أضع نفسى وفكرى على الورق صادقاً ومخلصاً . وإننى لأعلم أن أولئك الذين اعتادوا القراءة ، وهم على فراش النوم استجلاباً للنعاس إذا استعصى عليهم ، لن يلبثوا - إذا ما بدأوا قراءة مقالى - أن يتركوه إلى سواه ، لأنهم سيجدون موقظاً ومؤرقاً وهم ينشدون النعاس . إننى لا أسكب على الورق دردشة تتناثر كلماتها كما تتناثر رمال الشاطئ بين أيدي صغار يلهون فى إجازة الصيف ، بل أفترض فى قارئى جدية أفضل وأعلم وأقوى»^(٦) .

أنا شخصياً كلما قرأت لأستاذنا الدكتور زكى نجيب محمود ، شعرت شعوراً قوياً بأننى أمام رجل يقدس «الكلمة» وأن شعور «التبئل» العميق لخدمة الكلمة يضعه فى مصاف كبار الروحانيين ، الذين يضعون حياتهم فى كفة ، والهدف الذى يبتغون الوصول إليه فى كفة أخرى ، ولا غضاضة عليهم إذا هم ضحوا بحياتهم كلها فى سبيل خدمة الهدف الذى يريدون تحقيقه . كان مفكرنا يقدس الكلمة ، ولا عجب ، فالكلمة بذاتها هى «الفكرة» عنده ، فليعلم من لم يكن يعلم أن اللغة والفكر لا انفصال ، لأنها شىء واحد ، وليس هما بالشيئين قد يتصلان وقد انفصالان كما نشاء نحن لهما ونختار ، بل الذى هنا هو شىء واحد ، ألا وهو اللفظ ودلالته ، فهو كالمصباح وضوئه ، وكالزهرة وعطرها ، فإذا وجدت غموضاً فى قول قاله لك قائل ، فاعلم أن الغموض هو كذلك فى فكره ، والعكس صحيح كذلك ، أى أنه إذا كانت الفكرة مضطربة

في رأس صاحبها ، فلا بد أن تجيء عبارته عنها بالدرجة نفسها من الاضطراب^(٧) . وإنه ليظل على هذا التقديس الروحي العظيم للكلمة حين تكون ذات دلالة فكرية ، إلى الدرجة التي ترتفع به إلى عشق في تحليلها وتبيان لأصولها ، عشقاً كما لو كان «صوفيّاً» يتيه بعشق محبوبه على الوجه الذي يقوده العشق إلى كنه المعرفة وحقيقة المحبة . . ومن هذه الزاوية : زاوية التبتُّل العميق لخدمة الكلمة ، أضيفه أنا - وأنا حرٌّ فيمن أضيف - إلى رجال التصوف . وإن كان هو أكثر الناس نقداً للتصوف في كتابه «المعقول واللامعقول» ولنا حق الاختلاف معه في كثير مما ذهب إليه واستشهد به فعلق عليه ، ومع ذلك ، فهو القائل - بأبلغ لسان - : لستُ كثير القراءة لما كتبه المتصوفة المسلمون . لكن القليل الذي قرأته منه قد زودني بزاد «روحاني» هو خير الزاد^(٨) .

ما كان يمكننا عزل صفة «الثورية» حين نطلقها على مفكر نصفه بها ، عن وجدانه الطليق ، لأن الثورة داخلية باطنية في أول مقام ، هي إلى عمق الروح وغزارة الوجدان أقرب منها إلى أى شيء آخر يتصف المفكر به حين يثور ، ثم تلتصق به هذه الصفة لما يوجد ويبدع من أفكار ومواقف . ولم يكن مفكرنا الثائر ببعيد عن هذه الصفة الباطنية ، صفة الثورة في أصل عنصرها الرفيع ، بل هي منه بمثابة اللحم والدم والأعصاب ، وما يجيء بعدها من صفات إنها هو توابع ومبررات لهذه الثورة تماماً كما يكون «المبدأ» أولاً ، ثم يجيء تفصيله وتجزئته على مراحل وخطوات ، أو كما تكون الفكرة واضحة ومركزة في جوف صاحبها ، فإذا ما خطَّها على الورق ، أسهب ، وشرح ، ووضَّح ، واستشهد لها بتفاصيل وأجزاء هي عوامل بناء وليست هي أصل البناء ، فهذه العوامل المساعدة هي كل الدعوات التي نراها عند زكي نجيب محمود ، ولا معنى عندنا لهذه الدعوات ما لم يكن الأصل فيها ثورة ثورية ثائرة في وجدان فيّاض .

كانت هذه الثورة منذ البداية مركوزة في طبع الطابع المطبوع على البحث والنظر ، وعلى السليقة العلمية ، متى وُجد الباعث على إخراجها من باطن إلى ظاهر ، ومن داخل إلى خارج ، ومن مستور وخفى إلى مجلّو واضح لا ظلمة فيه ولا كثافة . فإذا نحن وجدنا الباعث على إخراج الكامن في أعماق الذات حين «تعى» جوانبها ، صار ما بالداخل قوة حرة بالاهتمام والاكتراث ، أكثر مما نأخذه من ظواهر الأمور وسفسافها .

يكمن الباعث - مما لا شك فيه - في ذلك الفتيل الأول لإشعال هذه «الثورة» ، في القوة الباطنية المستترة ، وهي قوة «الاستعداد» . وللاستعداد أيضاً جذوة روحية من معدن علوى ، ما تلبث هذه الجذوة أن تهيج في مراحل أعماق صاحبها حتى تأخذه - من فوره - إلى البحث

والتفتيش أخذاً يفرقه عن غيره من بنى جلده . وقوة الاستعداد من قوة الوجود الروحي ، تلك القوة الفكرية في بنى الإنسان ، يتفاوت الباذلون المجتهدون فيها كتفاوت الأنصباء بين الريح والخسران في موازين الحياة وتنقسم - وما هي بالقسمة الضيّرى - بينهم حسب الجهد المتوافر لخدمة ذلك الاستعداد الباعث للعلو والارتقاء .

واحد منهم يعليها ويرفعها ويحند نفسه لخدمتها ، والآخر يهبط بها إلى الدرجة التى تتلاشى معها فيسقط دونها ، فلا ارتفاع هنالك لها حيث يرتفع في موازينه وتقديراته كل شىء إلا هى ، ولا رقي لها ولا تجنيد لخدمتها ، حيث لم تعد هى مصدر اهتماماته ولا مبعث أفكاره ومواقفه وسلوكياته . . واحد راح يراها أقوى من كل قوة سواها ، وواحد لا يعبأ بها ، ولا ينظر - إن نظر - إليها ، لأنها لا تدرك بالنظر ولا تنال بمدارك المحسوس ، لكننا حظ داركها يتأتى من فعل الأثر فقط ، على الرغم من أنها توجد للجميع ! الغافل منهم والنبه ، واليقظ فيهم لمقوماتها والسهيان ، الطامع فى أن ينال منها حظاً رفيع المستوى ، والقنوع . تلك - إذن - ليست بالقسمة الضيّرى ، ولا هى بالجائرة على حقوق العباد والمخاليق !!..

الكل لا جرّم مدرّك منها بحسب استعداده ، وفورتها فيه من فورة استعداده ، فإذا انقسم الناس فيها إلى رجل يرفعها ورجل يخفضها ، فالاستعداد في طبيعة هذا الانقسام الذى يغلب فيه الإيمان على الكنود والإهمال ، الإيمان بها كقوة ناهضة للفرد إذا فهم هذه القوة وعمل لها بما يجعله أهلاً لتلقى مواردها وعطاياها ، وإذا هو عرف أن هذه القوة هى من فيض الروح ومن وازع الضمير يتحرك ما إن تحركت ، ويرتفع متى ارتفعت فيه قواه الصالحة للبقاء وللعلو ، وللمطالب الإنسانية السامية على وجه العموم .

ولا يشك أحد - قرأ كتاباً واحداً لأستاذنا د . زكى نجيب محمود - فى ذلك الأصل الأصل لهذه القوة الاستعدادية ذات الأغوار الروحية الدفينة لديه ، فهى قوة نبتت عنده منذ أن بدأ حياته العقلية الواعية ، ولم يكن يكفيه من وجودها أن يظل هكذا ينظر إليها متعبداً لها ، كما ينظر الناظر بعين العجب والزهو إلى كل فضيلة فيه ، بل أخرجها إلى حيث ميدان التطبيق الفعلى ، إلى حيث العمل للتغيير الجذرى لحياة الوطن على وجه الإجمال ، مستعيناً فى ذلك بأفكار غيره من المفكرين الثوريين أمثال : راسل ، والعقاد ، وأحمد حسن الزيات ، وطه حسين ، وسلامة موسى ، لا لينقل عنهم ثم يردد ما كان نقل ترديد البيغاء ، بل ليستضىء بغيره فيصدر فيما يكتب عن نفسه وعقله وضميره . قال فى مقال له بعنوان «مؤثرات فى العشرين» : «لست أمدح نفسى

ولا أذمتها حين أصفها وصفاً فأقول إن لديها استعداداً قوياً - لا بد أن يكون له جذوره البعيدة في طفولة لم تجد فرحتها في نمو حر طليق - استعداداً قوياً لتلقف كل فكرة تراها مؤدية إلى تقويض القديم إذا ما بطلت صلاحيته لتقيم مكانه جديداً مأمولاً . إننى لأتصيد الأفكار التى يثور بها أصحابها على عوائق التقدم، أتصيدا صيداً ، وأفرح كلما وقعت منها على شىء يغذى هذا الميل فى نفسى»^(٩) .

وهو يوضح لنا متابعته لهؤلاء المفكرين الثائرين أمثال طه حسين^(١٠) قائلاً : «إن أصحاب هذه الرغبة فى التجديد ومسيرة روح العصر ، هم دائماً بمثابة الفدائيين ، الذين يتسللون إلى حصون العدو ، فيمهدون بذلك إلى دكها وتخريبها ، كى يتاح لأنصار الجديد الأصلى أن يقيموا فى مكانها حصوناً جديدة أخرى . ومن هؤلاء كان طه حسين فيما كتب يومئذ ، ومن أجل هذا تابعته بقلبى الشاب وبعقلى الناشئ معاً»^(١١) . ومن هنا أخذ يحصر الأفكار الحية ذات الفاعلية النشطة فى تغيير واقع الحياة ، ويرجع القارئ إلى العديد من كتاباته ومنها على سبيل المثال : «الثورة على الأبواب» و «مجتمع جديد أو الكارثة» ، و «قشور ولباب» و «ثقافتنا فى مواجهة العصر» و «بذور وجذور» و «هذا العصر وثقافته» ليجد فى هذا كله وغيره خطأً فكرياً هادفاً نحو غاية مقصودة هى : «فقد قيم قائمة فى حياتنا ، لو ظللنا نسلك على هداها لتعذر علينا قبول حضارة عصرنا قبولاً يجعل تلك الحضارة ملكاً لنا ، ونستطيع أن ندمجها فيما بين أيدينا من إرث أسلافنا ، لتتكون لنا بهذا الدمج رؤية جديدة وحياة جديدة»^(١٢) . ويرجع القارئ كذلك إلى الكثير من المقالات التى تمزج الفكر بالحياة ولا تجعله معزولاً عن دنيا الناس ، وليقرأ : «أزمة القيم فى عصر الانطلاق»^(١٣) ، «إرادة التغيير»^(١٤) ، «وحدة التفكير»^(١٥) ، «رجل الفكر ومشكلات الحياة»^(١٦) ، «طراز من الفردية جديد»^(١٧) ، «الفرد ، والموطن ، والإنسان»^(١٨) ، «روح العصر من فلسفته»^(١٩) ، «ضوء على معنى الصراع الفكرى»^(٢٠) . . . هذه وأمثالها الكثير ، تحوّل الفرد من حياة إلى حياة وتدعم أكثر التدعيم فكرة التغيير يضطلع بها المثقف الثورى وحده دون سواه ، على أنه واجب محتوم على كافة المثقفين . .

٣

فمن أوجب واجبات المثقف عنده ، أن يكون على بصيرة بما يحصله من علوم ومعارف ، فإذا هى شاعت فى ضميره شيوع الهضم والاستيعاب ، بعد أن كان قد حصّله من هذه المعارف والعلوم

على بصيرة هادية ، جاءت ثقافته حياة تبلور المقروء في قيم جديدة تنشر في الناس . فالثقافة عنده وعند غيره من المثقفين الثوريين ليست ضرباً من التحصيل الأجوف الفارغ من الحياة ، ولكنها في صميمها رؤية جديدة تتمزج بصميم الحياة ، يتمثلها وجدان الإنسان ووعيه بأحداث الحياة . من شأنها إذا دام اعتقاده في صلاحها أن تتكشف المعوقات التي تعرقل مسيرة التقدم في حياة الجماعة البشرية ، إذ ليس التقدم ممنوعاً من العراقيل والمعوقات تشده إلى أسفل كلما وجدت هناك القوة الغشماء من أفراد وجماعات على حد سواء ، فما من حركة من حركات الإصلاح ، وما من فكرة من الأفكار التقدمية إلا وأمامها عراقيل تعوقها عن المضي في طريقها ، ولا عبرة - ها هنا - بنوع العرقل ما دامت وجدت في الأساس وعند مبتدأ المسيرة . ومهمة المثقف هي أن يدلّل مثل هذه الحوافز تذليلاً يقضى عليها تماماً ؛ فإن لم يكن ، فلا أقل من تنحيها جانباً ، ليحل مكانها كل قيمة جديدة أكدتها رؤيته الثقافية والتنويرية - حالة كونه يلاحظ مجرى أحداث الحياة من حوله ، ويرقب - من بعيد . !!^(٢١) - لا من قريب - امتداد هذه الأحداث ؛ فإذا بمثل هذه القيم الجديدة تواكب الحياة العصرية وتساند حركة التنوير والإصلاح ، وإذا بحاجة المجتمع إلى مثل هذه القيم ضرورة لا شك في وجودها ، ولا تكتمل هذه الضرورة الوجودية الفعّالة إلا حين يكون واجب المثقف واجباً يتولد عن الفلسفة التنويرية الواعية . قال - رحمه الله - : «ليست الثقافة الصحيحة هي التحصيل الأكاديمي للعلم ، مهما بلغ مداه ، بل لابد أن يضاف إلى ذلك التحصيل عملية هاضمة ، تبلور المقروء في قيم جديدة تنشر في الناس . إنه لا يكفي أن يُلمّ المثقف بعناصر الحياة من حوله ، إماماً بارداً لا حياة فيه ، بل لابد له إلى جانب ذلك ، أن ينفذ برؤيته الجديدة ، إلى حيث تكمن المعوقات في حياة الناس ، فيخرجها لهم ويلقى عليها الأضواء ، ليراها كل ذي بصر ، وذلك هو الالتزام الذي لا مناص للمثقفين من الاضطلاع به ، إنه التزام بالحق ، يرونه ثم يعلنونه»^(٢٢) .

لكن هذا الإجمال يحتاج إلى تفصيل ، فكيف يمكن للمثقف أن ينفذ برؤيته الجديدة وأمامه عراقيل غفيرة ؟ وكيف يمكنه ملاحظة أحداث الحياة ، وكثير غيره من الناس يلاحظون أحداثها كما لاحظ هو ؟! . . هذان سؤالان تتشابك إجابتهما ويتداخل أحدهما مع الآخر . لكننا إذا بدأنا بالسؤال الثاني ، كان للمثقف واجبه الضروري الذي لا مناص منه إزاء مجريات الحياة الفكرية بل واليومية . . كيف تمضي ، لتجىء ملاحظته عليها ملاحظة مثقف له رؤية تنويرية تختلف عن رؤية غيره ممن يلاحظون ولا يعلنون ؟! . . إنه إذا كانت أحداث الحياة كما تقع ، قد يراها

الجميع على حد سواء ، فإن الذى تتفاوت فيه الرؤية هو «امتدادات» تلك الأحداث. والمثقف وحده هو ذلك الذى يدرك على وجه الصواب مثل هذه الامتدادات .. فإلى أى شىء تؤدى تلك الوقائع التى تحيط بنا؟ وما هى صورة المستقبل الذى تتمخض عنه اللحظة الراهنة؟! .. هذه الأسئلة وما يجرى مجراها ، هى مما يجب عنه مثقف أرهفت الثقافة قدرته على الإدراك ، على حين تكون من الأسئلة العسيرة عند أولئك الذين لا يلاحظون أحداث الحياة ولا يقوى أحدهم على تحليلها وتحليلها ، فهناك فرق ، وفرق كبير ، بين رؤية لا إدراك فيها ، وبين رؤية أخرى تعرف الحق وتقوى على الإدراك ثم تعلن ما يمكن لها أن تدركه للناس ، فإذا هم يصلحون ويغيرون .. فى الحالة الأولى : تكون رؤية الجميع ، مثقفين وغير مثقفين ، اسماً على غير مسمى . وفى الحالة الثانية : تجد رؤية المثقف تفرض ذاتها على الواقع ، لأنها تغيّره وتبدّل من أحواله تبديلاً وتغيّراً مردّهما إلى قوة الإدراك لديه ، وليس هو من قبيل الإدراك بالغيب المجهول ، بل هو إدراك للغائب المستتر وراء الحاضر كما تراه العين وتسمعه الأذن . «ومثل هذا التنوير - كما قال طيّب الله ثراه - الذى يلقي الضوء على خفايا اللحظة الحاضرة ، وما عسى أن يتولّد عنها ، هو واجب محتوم على المثقفين ، وهذا الواجب هو الذى تصدّت له الفلسفة فى شتى عصورها» (٢٣) .

بيد أننا لا ننسى أن نقول : لئن كانت إدراكات المثقف لصور المستقبل الذى تتمخض عنه اللحظة الحاضرة ، وأن هذه الإدراكات ليست من قبيل الغيب المجهول ، لأنها إدراك الغائب المستتر وراء الحاضر كما هو محسوس ومنظور ، فإنه كذلك إدراك لا تنعدم فيه قوة إدراك من معدن الروح تنبعث ، ومن مصادر الثقة بقوة الغيب المجهول تستمد مدادها ، وإلا لما كان معنى للثورية ها هنا؟ ولا كان معنى للمثقف بغير هذه الصفة حين نصفه بها . نعم قد يكون المثقف مثقفاً وكفى ، لكنه لا يكون مثقفاً وثورياً معاً ما لم تكن فيه هذ القوة الروحية وتلك الثقة المدركة للغيب المجهول .

ولم يشأ د. زكى نجيب محمود - رغم تمسكه بالمنهج العلمى التجريبي ، حين اقترح تجديداً للفكر العربى - إلا أن يجعل للوجود الروحاني الأولوية على الوجود المادى ، فهو الذى أوجده، وهو الذى يسيّره ، وهو الذى يحدد له الأهداف (٢٤) . وإن النظر ليستوقفه عند قولين مختلفين ، لكنهما يلتقيان عند نقطة واحدة ، فيها من الخصوبة والثراء ما يوحى للفكر المتأمل بمعانٍ كثيرة غزيرة ، من بينها معنى قد يكون هو الفصل الحاسم عند تحديدنا - هكذا قال فى

مقالة بعنوان «من هو المثقف الثورى؟»^(٢٥) - المثقف الثورى من ذا يكون؟ فمتى يكون المثقف مثقفاً فقط؟ ومتى يكون مثقفاً وثورياً معاً؟ . وكان أحد القولين قد صادفه خلال قراءته لديوان ابن عربى «ترجمان الأشواق»^(٢٦) الذى تولى فيه ابن عربى نفسه شرح شعره ، لبيان مراميه فى الرموز التى لجأ إلى استخدامها فى ذلك الشعر ، وقد أورد فى غصون هذا الشرح حديثاً للنبي ﷺ يقول فيه: «ما ابتلى أحدٌ من الأنبياء بمثل ما ابتليتُ» . مشيراً بذلك - فيما يقول ابن عربى - إلى رجوعه من حالة الرؤية - رؤية الحق - إلى دنيا الناس ليخاطب فيهم مَنْ ضَلَّ ليهديه سواء السبيل ، أى أن رؤية الحق لم تكن عنده هى كل الشوق، وإنما يكملها أن يغيّر الحياة على هذه الأرض بما يجعلها تعلقو إلى الكمال الذى رأى^(٢٧) .

هذا هو القول الأول الذى صادفه د. زكى نجيب ، أما القول الثانى فقد وجدته عند الدكتور محمد إقبال ، حينما عاود قراءة كتابه «تجديد التفكير الدينى فى الإسلام» إذ وجدته يستهل الفصل الخامس من هذا الكتاب ، بعبارة قالها ولّى مسلم عظيم ، هو عبد القدوس الجنجوى ، تقول : «صعد محمد النبى العربى إلى السماوات العُلا ، ثم رجع إلى الأرض . قسماً برّبى لو بلغتُ هذا المقام لما عدتُ أبداً»^(٢٨) .

ويمضى د. زكى نجيب ، يشرح على طريقته التحليلية المقصود من عبارة إقبال ، مستوحياً تفسير إقبال نفسه حين قال إنه من العسير أن نجد فى الأدب الصوفى كله ما يفصح فى عبارة واحدة عن مثل هذا الإدراك العميق للفرق السيكلوجى بين نمطين مختلفين من أنماط الوعى : أما أحدهما فهو النمط الذى تتميز به حالة النبوة ، وأما الآخر فهو ذلك الذى تتميز به حالة التصوف^(٢٩) .

إن إدراك الحق عند الصوفى هو غاية يتوقف عندها ، ولا يتمنى أن يعود إلى دنيا الناس ، أما عند النبى فهو بمثابة يقظة تصحو بها كوامن نفسه ، حتى لتتحول تلك الكوامن بين جوانحه إلى قوى تهز أركان العالم هزاً ليستفيق من سباته ، فيبدل قياً بالية بقيم جديدة^(٣٠) . وفى هذا الصدد يكشف لنا نص يقوله المرحوم الدكتور إقبال ، نحسبه فى غاية الأهمية إذا نحن وظفناه توظيفاً ثورياً بمعنى كلمة «الثورة» حين نطلقها على مثقف ثائر .. وهو نص تجاهله تماماً د. زكى ، لما زعم أن المتصوف إذا ما بلغ شهود الحق ، تمنى ألا يعود - وهذا صحيح - . وحتى إذا هو عاد - كما لا بد له أن يعود - جاءت عودته غير ذات نفع كبير للناس ؛ لأنه سينحصر فى ذات نفسه ، منتشياً بما قد شهد ، ولا عليه بعد ذلك أن تتغير أوضاع الحياة من حوله أو لا تتغير^(٣١) .

ففى مثل هذا الزعم ، ما قد ينطبق على التصوف السلبى ، تصوف الدروشة والاستكانة والخمول ، لكنه لا ينطبق بحال على تصوف القوة والحركة والحياة ، وهو التصوف الذى يستلهم فيه الإنسان بواعث التغيير نوراً من أعماق الوجود . والغزالي فى تصوفه كان تعبيراً عن هذا التصوف الأخير . أما نص إقبال فهو قوله : « قد يقال فى تعريف النبوة : إنها ضرب من الوعى الصوفى ينزع ما حصّله النبى فى مقام الشهود إلى مجاوزة حدوده ، وتلمّس كل سائحة لتوجيه قوى الحياة الجمعية توجيهاً جديداً ، وتشكيلها فى صورة مستحدثة . فالمرکز المتناهى من شخصية النبى يغوص أغواراً لا نهائية ليطفو ثانية مفعماً بقوة جديدة تقضى على القديم وتكشف عن توجيهات للحياة الجديدة . وهذا الاتصال (أى : اتصال النبى بأصل وجوده ، أى : حالة كونه يغوص فى أغوار لا نهائيته متصلاً بأصل وجوده) هذا الاتصال بأصل وجوده ليس خاصاً بالإنسان بأى حال من الأحوال » (٣٢) .

إنما يريد «إقبال» أن يثبت تمييز اتصال الوعى النبوى فى كونه غير مخصوص بالإنسان فى كافة الأحوال ، عن اتصال الوعى الصوفى ، واختلاف نسبة الوعيين فى طريق العودة من مقام الشهود . رجعة الصوفى لا تعنى الشىء الكثير بالنسبة للبشر بصفة عامة ، لذلك تراه يقسم بربه أن لو بلغ ما بلغه محمد النبى العربى من شهوده لهذا المقام الجليل حينما صعد إلى السموات العلا ، ما رجع إلى الأرض كما رجع صلوات الله عليه !! . . ولكن أئنى ذلك؟! . . هيهات...!!

ولسنا ندرى - أحسن الحظ أم لسوءه - أن طبيعة الحالة الصوفية نفسها تتأبى هذا التحقيق ، فإن هذه الحالة الروحية عند المريد هى «لحظة» من الاتصال الوثيق بذات أخرى فريدة سامية محيطة تغنى فيها الشخصية الخاصة للصوفى فناءً موقوتاً . . ولا يمكن أن تعدّ هذه الحالة مجرد عزلة فى تيه الذات الخالصة (٣٣) . فإذا نحن قلنا إن الصوفى إذا هو عاد - ولا بد له أن يعود من شهوده - جاءت عودته غير ذات نفع كبير للناس ، لأنه سينحصر فى ذات نفسه ، متشياً بما قد شهد ، ولا عليه بعد ذلك أن تتغير أوضاع الحياة من حوله أو لا تتغير ، كان معنى قولنا هذا أننا استبدلنا «لحظة» الاتصال الموقوتة هذه ، بما يسمى بالفناء الكامل أو الفناء الخاطى ، وهذا ما لم يكن له أصل فى التصوف الإسلامى على وجه العموم .

أما فى حالة النبوة فالأمر على خلاف ما تقدم ، لكننا عودة النبى من حالة الشهود إلى حالة الفعل ، هى بمثابة مقياس يقيس شيئين فى وقت واحد : يقيس مدى ما تنطوى عليه المثل العليا

التي شوهدت في حالة الرؤية الروحية ، من قدرة على التطبيق والإصلاح ، ثم يقيس مدى ما
تستطيعه الإرادة القوية والعزيمة الماضية من مواجهة الصعاب حتى تزيل حياة فسدت لتقيم
مكانها حياة جديدة منشودة^(٣٤) .

٤

وقد يتبين بعد مراجعة مراد د. زكي نجيب من أقواله أنه يريد أن يقول - في صدد التفرقة
بين قولين صادفهما فيما قرأ : أحدهما لابن عربي ، والآخر للدكتور محمد إقبال - أنها يلتقيان
عند نقطة واحدة مشتركة ، هي التفرقة بين رجلين : رجل يرى الحق فتكفيه الرؤية وهذا هو
المتصوف ، الذي إذا ما توسَّعنا في التجوُّز حملناه على المثقف يكون مثقفاً وكفى . والرجل الآخر
يرى الحق فلا يستريح له جنب حتى يغيّر الحياة وفق ما رأى ، وحالة هذا الرجل كحالة النبي
من عودته ، حتى إذا ما توسَّعنا في التطبيق ، بحيث نجعلها تفرقة بين المثقف الذي لا ينعم
بثقافته إلا إذا استخدمها أداة لتغيير الحياة من حوله ، وفي هذه الحالة يكون المثقف مثقفاً واثراً
معاً^(٣٥) .

أما نحن فنقول : إن هذه التفرقة لا تكون صحيحة كاملة ، إذا نحن أخذنا التصوف مأخذ
القوة والحياة ، نفهم طبيعة الحالة الروحية على أنها عودة إلى الحياة وليس نشوة ينتشى فيها
الصوفي مدى الحياة . فلئن كان هناك فارق بين عودة النبي من شهوده وبين رجعة الصوفي
من هذا الشهود نفسه ، فليس معنى ذلك أنها مختلفان ؛ لأن الوعي الصوفي قبس من الوعي
النبوي ، والتصوف كله مدد من مشكاة النبوة . والتصوف الذي لا يكون وعيه من جنس
وعى النبوة ، في العمل والسلوك ، وفي إرادة التغيير ؛ هو عينه المتصوف الخامل المستكين ،
وليس هو بالسَّيَّار مسيرة الوعي في معراج النبوة ، وليس هو كذلك بالثائر - من ثم - ثورة
التغيير كما يراها في مسيرة الوعي . فإذا رمزنا للمثقف يكون مثقفاً ولا يزيد بالمتصوف في حالة
الوعي الصوفي ، ثم رمزنا للمثقف يكون مثقفاً واثراً معاً في حالة الوعي النبوي ، يأتي هذا
الرمز ناقصاً من حيث يظن به الكمال ، لأننا في هذه الحالة لم نضع في الاعتبار امتداد الوعي - في
التصوف والنبوة - على مستويات ، تماماً كما تتلقى الموجودات مستويات الوحي ، فهذا مستوى
للنبات ، وذلك مستوى للحيوان ، وآخر مستوى للإنسان ، وجميعها لحاجات مستقبل الوحي ،
ولحاجات نوعه الذي ينتمى إليه^(٣٦) .

لو كنت أنا في مكان د. زكى نجيب محمود ، لجعلت هذه التفرقة مقصورة على ميدان التصوف وحده ، فهناك تصوف يعبر عن الاستكانة والخمول ، وهذا هو المثقف الذى ينعم بثقافته لا يتجاوزها ، فیرتاح بها ينعم ، لأنه لا یغیر من مجرى الحياة شيئاً . وهناك تصوف يدعو إلى القوة والحياة ، وهذا هو المثقف الذى لا ينعم بثقافته إلا إذا استخدمها أداة لتغيير الحياة من حوله ، وفي هذه الحالة الثانية ، يكون المثقف مثقفاً وثائراً معاً . والغزالي في وعيه الصوفى ضرب أروع الأمثلة على ذلك ؛ لأنه تحوّل في التجربة الروحية إلى حياة يحياها الإنسان فتتغير به حياته من الضد إلى ضده . لم یفت د. زكى أن يعدّ الغزالي في مقدمة المفكرين الثوريين ، قال في نفس المقال : « وفي ظني أن الغزالي - في تاريخ الفكر الإسلامى - هو خير الأمثلة التى تضرب للمثقف الثورى ، لأنه غيّر بفكره حياته وحياة الناس من بعده لعدة قرون ، فليس الفرق بين «المثقف» و «المثقف الثورى» فرقاً في «الكم» ، بحيث يكون الثانى أغزر إنتاجاً من الأول ، أو أكثر فكراً منه ، بل هو فرق في «الكيف» ؛ لأن الأول والثانى معاً كليهما «يعلم» لكن الثانى وحده هو الذى ينقل العلم إلى عمل وسلوك . فانظر إلى الجاحظ وأبى حيان التوحيدي ، ترّ أنها يمثلان قمة ما وصل إليه «المثقف» العربى في العصور القديمة ، بمعنى الثقافة العام ، بغير تخصص في فلسفة أو لغة أو فقه بل شمول وسعة وإحاطة ، لكنهما لا الجاحظ ولا أبا حيان كان ثورياً في ثقافته ، لأنك تقرّأ لهما فتزداد «علماً» لكنك لا تدري كيف تغيّر من أوضاعك الحياتية وفق هذه الزيادة العلمية . وأما الغزالي فشأنه غير هذا ، لأنك تقرّأ له ، فإذا أخذت بوجهة نظره كان لابد لك من تغيير أسلوب الحياة والنظر ، فها هو ذا رجل يقول لك إن التجربة النفسية - لا المنهج العقلى - هى طريقك إلى رسم خطة الحياة ، وإن الحياة المثلّى هى الحياة الروحية العملية في آنٍ واحد ، فالروحانية بغير عمل خواء ، والعمل بغير روحانية جفاف ويأس ، وألّف الغزالي كتاب «الإحياء» ليبثّ به في «علوم الدين» حياة جديدة يتحقق بها ما قد أوصلته إليه تجربة نفسية مارسها وعانها» (٣٧) .

وهذا كان الغزالي مفكراً ثورياً ، لم يحبس وعيه ولم يقصره على ذاته ، وإنما أطلق له العنان من قيود التعطيل ، وضمنه فكرة ثورية تفرض على الحياة إرادة التغيير . وإن تعجب ، فلا أشد من عجبك حين ترى ذلك الموقف المتعارض الذى اتخذه د. زكى من الغزالي ، يكاد يهدم كل ما ذكره عنه في هذا النص الطويل وغيره ، فهو من جهة مفكر ثورى ، وهو من جهة متخلف رجعى ، وهو ذو قدرة عجيبة على توظيف المنهج العلمى ، وهو أقوى العوامل التى أثرت

في مجرى تاريخنا الفكرى فجمّدت حتى انتهت به إلى الركود الذى ساد حياتنا العقلية قروناً متتالية.. وهكذا فلا كأنه كان مفكراً ثورياً، ولا كان مجدداً من طراز ممتاز على ما وصف (٣٨).

بيد أنه يذهب في الجزئية الأخيرة من مقاله : «من هو المثقف الثورى؟» إلى أن التفرقة بين «المثقف» و «المثقف الثورى» هى نفسها التفرقة بين «العلم للعلم» و «العلم للمجتمع» ويقول: فما لم يكن العلم «قوة» أو «قدرة» على إخصاب الأرض، وإزالة المرض، وتنقية الماء والهواء، وتيسير الانتقال، وغير ذلك من إقامة جوانب الحياة؛ فماذا يكون؟» (٣٩).

ولو أردنا أن يكون الجواب واضحاً لا خلط فيه ولا تعويم، ولا نقص في جانب فيه على حساب الزيادة في جانب آخر تريده أنت ولا أريده أنا، لوجب أن نسأل في البداية : أهؤلاء الذين يقومون بتنقية الماء والهواء، وتيسير الانتقال، وإزالة المرض، والاقتدار على إخصاب الأرض.. هم أناس أم أنهم آلات صماء؟!.. هم أناس طبعاً، أناس من دماء ولحوم وأعصاب وشحوم، ومن قوى روحية ومعنوية بمعنى الخصائص الإنسانية، وبمعنى الوجود الحق الذى يُشترط لكل إنسان.. هؤلاء الأناسى وهم في طريقهم لأن يقوموا بهذه الأمور من تنقية للماء وإصلاح للأرض، وإزالة للمرض، لا بد وأن تتوافر لديهم «قيمة» الاعتقاد لصالح ما يعملون ويقيمون، والقيمة في ذاتها إنما هى قيمة روحية، من شأنها إذا دام اعتقادهم فيها أن تدفعهم إلى العمل الصالح والنافع، ولا معنى للعمل من أساسه إذا نحن أسقطنا عنه «قيّمته» الدافعة إلى إصلاح ما ينبغى أن يكون فيه الإصلاح في جميع أبواب الحياة، ولو أننا استبعدنا جزءاً بسيطاً من هذه القيمة المشروطة لإقامة العمل على الوجه الذى تكون فيه الأعمال موجهة نحو الإصلاح، إصلاح جوانب الحياة، استبعدنا بالتالى كل ما هو خالدها فيها، وكل ما هو باقٍ وسامٍ وجميل.

يُشترط للذى يعمل أن يتّسم بميسم الخلق والأمانة والصدق والإخلاص فيما يعمل - إن جاز لهذه كلها أن تكون ذات ميسم واحد - كائناً ما كان نوع العمل الذى يقوم به ويتبغى من ورائه خدمة النوع كله أو خدمة النفس على المستوى الفردى. يشترط للذى يعمل أن يتسم بسائر الفضائل الأخلاقية التى تجعل لعمله «قيمة»، بل تخلق لهذا العمل مجالات أخرى غير المجالات التى يقصد بها نفع النفس أو نفع الآخرين، ومن بين هذه المجالات أن تكون غاية العمل الشريف غاية علوية. وعليك أن تنظر لكلمة «شريف» هذه، وتفتش في مدخلاتها، هل تجد مدخلاً واحداً غير ذلك المدخل الممدود من أعلى، من القيمة «العلوية»، التى تمكنه

من أن يعمل ما يعمل في عالم الأرض ، وهو -من بعد- محفوف القيمة في عالم السماء؟! . فإن لم يكن الحال على هذا النحو ، فلا معنى للعمل بغير هذه القيمة ، ولا بقاء له إذا قصرنا قيمه على مجمل المنافع المادية . فإذا كنت تذهب -أستاذنا- مذهب الفلسفة النفعية ، وهى ضرب من ضروب الفلسفات المتعددة ، النفع فيها لأجل الشخص أو لأجل النوع وكفى ، بما يحقق المصلحة الشخصية أو المصلحة العامة ، وهو ما تذهب إليه في فلسفة المعرفة بصفة عامة ، فإننا نخالفك ، فنذهب في فلسفة المعرفة مذهب العمل مربوط بالقيمة الباقية في الدنيا ، وهو أكثر نفعاً في يوم لا يُجْزى فيه الإنسان إلا بمقدار ما قدّمه في دنياه من أعمال . من أجل ذلك قال الرسول ﷺ : «أحرص على ما ينفعك» . ولم يقلها هكذا حكمة ، كما تقال الكلمات الباليات خواء في هواء ، ولكنه قالها - وهو لا ينطق عن الهوى - وهو عالم بمدى النفع الأخرى الذى يعود على الإنسان حين يشرع في عمل يتنفع منه في الدنيا ، فيحرص على أن يديم نفعه في الآخرة ، لكانها الحرص على النفع هو حرص على العمل في الدنيا ، ثم هو حفظ للقيمة الباقية ونفع يتنفع به الإنسان في الآخرة .

ومع ذلك ، نجد الدكتور زكى نجيب يقول في مقال بعنوان : «ساعات الفراغ»^(٤٠) : «وأحب أن أضيف أن العمل برغم قداسته وضرورته ، ليس هو الذى يقدم للإنسان ما يبرر وجوده ، لأنه إذ يعمل من أجل غاية ، فهذه الغاية التى تكمن وراء العمل هى مبرر الوجود» . ونعود مرة أخرى إلى واجبات المثقفين ، لنراه يقرر أنه ليس هناك واجب على المثقف أدعى إلى العناية من واجبه الفعال إزاء الناس حين ترتجّ فيهم القيم وتنهم الرؤية ويختلف أمام الأعين طريق الصواب وطريق الخطأ في مرحلة التحول الاجتماعى التى تعبرها الأمة من وجه حضارى إلى وجه حضارى آخر . . فإذا يكون واجب المثقف إزاء مجتمعه غير أن يُشعل مصباحه الذى بين يديه ، لتتحول معرفته النظرية إلى هداية عملية؟^(٤١) ماذا تصنع أقلامنا إذا لم تجاهد حتى يعتدل على سنانها ترتيب القيم؟! . . ففى حياتنا قيمٌ - هذا صحيح - لكن أسفلها قدراً موضوعاً بأعلاها ، وأعلاها أنزلناه حتى بات أسفلها ، ألم نرفع من شأن النفوذ والجاه والسلطان حتى جعلنا لها قمة القمم ، ثم ألم نهبط بقيمة العلم حتى جعلناه أرضاً تدوس عليها الأقدام؟ ماذا تصنع الأقلام إذا هى لم تغَيّر عقولنا ونفوسنا ، فتتغيّر هذه الأوضاع!^(٤٢) .

وعلينا أن نلاحظ أن هذا الوجود الدفاعى عن قيم العلم والبناء وتغيير أوضاع الحياة ، ومعالجة اهوة السحيفة بين الفكر والتطبيق ، أو بين الخطاب النظرى والممارسة العملية ، إنها هى

من الأصول الأصيلة للثقافة الثورية عند مفكرنا الدكتور زكي نجيب محمود ، فعنده أن الفرد المثقف الواحد في عزلته ، قد يدرك ذات نفسه ، لكننا إذا أردنا للأمة في مجموعها أن تدرك ذاتها ، وتشعر بحقيقة نفسها ، فلا يتحقق لنا ذلك إلا حين تنصب جهود المثقفين الأفراد لتتلاقى في نقطة مشتركة . فإذا عرفنا أن العالم الخارجى لا يشعر بالوجود الحضارى لأمة من الأمم إلا عن طريق ثقافتها القومية ، لا عن طريق الثقافات الفردية المتناثرة ، أدركنا لم هو ضرورى ومحتوم أن تنصهر الروافد المتفرقة لتجتمع كلها في تيار واحد ، ولا يجمع تلك الروافد المتفرقة في تيار قوى عميق ، إلا أن تجتمع معاً على مشكلات الحياة العامة ، تحللها ، وتعللها وترسم لها طريقة الحل^(٤٣) .

إن لكل أمة من الأمم جوانب ثلاثة تتلاقى جميعها لتدل على أنها أمة نابضة عروقتها بدم الحياة: جانب منها أن تشعر بذاتها أولاً ، والجانب الثانى أن تعبر عن ذاتها الشاعرة ، والجانب الثالث أن تشعر هذه الذات بغيرها . ففي الجانب الأول - جانب الشعور بالذات - تتمثل في الأمة مرحلة الإحساس المدرك لمقدار هذه الذات من حيث وجودها الحضارى ، وأن تتصور ذاتها أكمل وأجلى ما يكون لأفرادها الشاعرين بوجودها قدرة التعبير عن هذا الوجود الحضارى مجتمعين لا متفرقين . وفي الجانب الثالث - جانب شعور الذات بغيرها - لا مندوحة للأمة النابضة عروقتها بدم الحياة من أن تنقل شعورها بذاتها وبوجودها الحضارى بمقدار ما ينتقل تعبيرها عن هذه الذات وعن هذا الوجود إلى الآخرين ، بمعنى أنها تمتد آفاقها الوسيعة لتصل إلى حضارات الآخرين . . وقد حدث هذا في حضارة الإسلام .

فليس ثمة أمة من الأمم التى شهدتها التاريخ ، قد حققت هذه الجوانب الثلاثة بأوضح مما حققته الأمة الإسلامية إبان ازدهارها الحضارى ، فماذا يضيرنا نحن أمة الإسلام الحاضرة أن نصنع صنيع الأسلاف؟! . . في الشعور بالذات ، وفي التعبير عن الذات ، وفي مد الآفاق الموصولة بحضارة الآخرين لما نشعر بغيرنا ، وجوداً وفعلاً .
ذلك واجب محتوم على كل مثقف يريد لأمة الخير الكثير !!! .

٥

نختم هذا الجانب من الموقف ، بدراسة تطلعنا على شغف د . زكى بالأبعاد الإنسانية والروحية عند كثير من المفكرين والأدباء ، ففي دراسة بعنوان : «أمين الريحاني وفلسفته الإنسانية» يُعجب أشد الإعجاب بأمين الريحاني (١٨٧٦ - ١٩٤٠م) فهو للأمة العربية في

القرن العشرين ما كان إمرسن وما كان ثورو للولايات المتحدة الأمريكية في القرن التاسع عشر ، وهو للأمة العربية ما كان جون لوك لبلاده - إنجلترا - في القرن السابع عشر ، وكان الريحاني للأمة العربية ما كان روسو لفرنسا في القرن الثامن عشر ، وكان أمين الريحاني للأمة العربية ما كان طاغور لأبناء الهند ، رسولاً للمحبة الخالصة تنعقد أواصرها بين الإنسان والطبيعة ، وبين الإنسان والإنسان ، وبين الإنسان والله . كلهم صوفي يدرك بالبصيرة خلف البصر ، وينطق بالشعر ، سواء نظم القول أو نثر (٤٤) .

يقول الريحاني - كما نقل عنه الدكتور زكي - : «أريد لكم الحرية الروحية ، التي يملك بها الفرد زمام نفسه ، فيكون مطلقاً من القيود التي تكبل روحه وعقله ، ولا فرق عندى بين أن تحيى هذه القيود من أسرة أو مجتمع أو دين أو سياسة . الحرية الروحية هي أن تكون روح المرء طوع إرادته ، لا محجوزة ولا موقوفة ولا مبيعة ولا مرهونة . وطالب هذه الحرية يتدرج فيها من بيته إلى عمله إلى معبده وحكومته . فما الحرية السياسية إلا فرع من الحرية الروحية الأصيلة ونتيجة من نتائجها» (٤٥) .

ولو شئت أنا لقلت مع هذه النفس الشاعرة بوجوب التحرر الروحي من طغيان العلائق ، خارجية كانت هذه العلائق أو داخلية ، لو شئت أنا لقلت مع هذا العقل المتوهج الوضاء : إن الحرية الروحية هي ضرب أكيد من ضروب الطلاقة الروحية ، بل الحرية الروحية تنبعث من هذه الطلاقة التي لا تعرف قيوداً ولا حدوداً ، فيوم أن أكون حرّاً هو اليوم الذى أتحرك فيه من أهواء النفس في ملاطفة أهواء المجموع ، وأتخلص فيه من عقال السيطرة المعنوية ، هو اليوم الذى أجاهد فيه التقليد والمحاكاة ، فأضفى عليها - بهذه المجاهدة - ضرباً خالصاً مزيداً من التفرد والاستقلالية ، لم تكن لتراه رؤية سعة وشمول إلا في ذلك اليوم الذى حرّمت عليها نزق الصبوات ، وفتحت لها أبواب التطلع إلى ما هو أرقى وأسمى .

اليوم الذى أكون فيه حرّاً على الحقيقة ، هو اليوم الذى أنقل النفس فيه من حال إلى حال يضاده : من الجهالة إلى المعرفة ، ومن الرذيلة إلى الفضيلة ، ومن الكذب إلى الصدق ، من النظر الأجوف إلى العمل البناء ، من اللامعقول!! الضارب في عالم الخرافة والتضليل إلى المعقول الحر الموجه للسلوك النافع والفاعلية المتحررة . . هو بلا شك اليوم الذى أملك فيه زمام نفسى ، فأضبطها ضبطاً محكماً عن تقليد الجماعة في العقائد والآراء فضلاً عن العادات والتصرفات . الحرية - على هذا - هي الطلاقة الروحية التي تتعلّق بسمو القصد ووحدّة القصد والهدف ،

حين يكون المقصد فوق دنيا اهتمامات البشر ، فيما لا هو من دنياهم ولا هو من عوالمهم ، هو أرفع من الدنيا وأرقى من عالم الشهوات ، وحين تكون وحدة القصد والهدف هي اكتمال الأهداف جميعاً تتوحد في قصد مقصود لتتلاقى عندها فلا تختلف . . وحدة القصد عندى هي توطين الإرادة الإنسانية توطيناً يوصلها بالله في أسمى اتصال .

ولكن الحرية الروحية التى إذا ما شئت أنا أن أقول بها ، ليست هي الحرية الروحية التى يقول بها الريحاني ، إذ تتضمن دعائم الحرية عنده محاور ثلاثة : الطبيعة ، والفن ، والجد في العمل . وتلك المحاور الثلاثة فيها ضرب لا شك فيه من الحرية ، لكنه ضرب جزئى . أما الحرية الكلية فهي الحرية التى يكون فيها الطلاقة الروحية أشمل وأعم من كل تجزئة يجزئ الحرية ويقصرها على فرع واحد من فروعها . فلا الطبيعة وحدها مثال للحرية الروحية ، ولا الفن وحده مثال للحرية الروحية ، ولا الجد في العمل مثال للحرية الروحية ، ولا جميع هذه الدعائم أو ما يزيد عليها مثال للحرية الروحية ، ولكنها - كل على حدة - فروع متجزئة تنقسم فيها الحرية الروحية وتتجزأ . في الطبيعة لا شك حرية ، وفي الفن أيضاً حرية ، وفي العمل الجاد حرية ، وفي غير هذه ، وهذا ، وذاك . . حرية ، لكنها جميعاً فروع لأصل واحد هو الطلاقة الروحية يتم فيها الاتصال بالله اتصالاً يرفع التجزئة ويحل محلّه الكمال والوحدة ، لكانها تستمد من كل طلاقة في كل صفة من صفات الله مددها . ولربما كان هذا هو ما نعينه بـ «وحدة القصد» ؛ وإذا أنا قلت بحرية روحية ، فقد رفعت عن قولى التجزئة والانقسام ؛ لو كنت ممن يعتقدونها ؛ وأخذت في تلمس آثار الوحدة في الكون كله ، طبيعة ، وفن ، وعمل جاد ، لأن الشعور بالحرية الروحية إنما هو شعور تطبيقي فعّال ، هو حياة ، والحياة الروحية كالروح نفسها لا تقبل التجزئة ، لأنها كل واحد لا يمكن أن تضى عليها ضرباً واحداً من ضروب التصنيف والانقسام !!

هذا لو أنك نظرت إلى الحرية الروحية من ناحية الأصل والمصدر ، ولكنك لو نظرت إليها من ناحية التفصيل والتخصيص يطلبه الإنسان تدليلاً على قسطاس العقل فيه ، لالتصمت العذر لأمين الريحاني وغيره من الشعراء والفنانين . وعذره أن نظرت تدريجاً من أدنى إلى أعلى ، هي ارتقاء تدريجي من عالم المنظور إلى ما وراءه ، ومن عالم الحس إلى عالم الروح ، وهي تبدأ من الإنسان ، وتنتهى إلى الله تعالى ، تبدأ من المخلوقات وتنتهى بالخالق ، وهذه النظرة فيها من العقل أكثر مما فيها من الروح ، لأن إدراك الروح إدراك طفرة ، إدراك لحظة ، ومن طبيعة العقل أن يعجبه من صنع الله في خلقه ومخلوقاته ، وقد يعجبه ذلك فيقتصر عليه ولا يتجاوزه إلى ما بعده

إلا أن يكون عقلاً مأموراً بأوامر التحقيق النافذ بعد ردّ الأسباب لمسبباتها ، فإن هو اقتصر على تأمل المخلوقية ومشاهدة عجائب الصنع فيها وتوقف ، اتصف بالتعطيل ، وإن هو تجاوز ذلك إلى حيث ميدان الرياضة الروحية ، اتصف بالكمال الروحي من طريق التصفية ، لأن المدد الذى يتلقاه من هذا «التجاوز» لا يكون من عقل التأمل النظرى المجرد من القوة الفاعلة والعملية ، لا يكون أبداً ، بل هو من وعى الروح ، يسميه الصوفية «العقل البصرى»^(٤٦) . لكأنها الروح هى التى تمدّ العقل بمدد الروحانية حينما ينتقل من محسوس إلى معقول ، من المخلوقية إلى الخالقية ، من المجسّد فى الواقع إلى المجرد ، من دنيا الناس والأشياء إلى عالم السماء وما فوق السماء . وإنا لنعنى بالروح هذه الطلاقة الروحية فى اقتدارها على التوجيه فى حدس الإدراك أو حدس البديهة الواعية ، ولم يزل العقل فى قوته الفكرية قاصراً عن إدراك الحقيقة فى التعيين والتجزؤ ما لم يكن وراءه دفعة روحية^(٤٧) .

فللطبيعة سرٌّ علوى وروحانى ، هو أن الله خالقها . وللفن سرٌّ علوى وروحانى هو أن الإنسان صانعه . . ومن خلّق الإنسان؟ . . الله خلقه ، فإن لم يكن صنع الفنان للفن على غرار صنع الله للطبيعة يأتى على اكتمال معالم الروح فيه ، فلن يكون بحال متصفاً بالحرية التى هى روحانية فى المقام الأول والأخير . وها هنا نجد لزماً علينا أن نحيل القارئ إلى مقال لأستاذنا د . زكى نجيب بعنوان «فلسفة الشهادة» ، ليجد هذه المعانى كلها أو ما يقاربها مما لا يخلو منها قلم المفكر وعقل الفنان الأديب^(٤٨) .

تبقى معنا بعد ذلك : الدعامة الأخيرة من دعامات الحياة الروحية - كما أرادها أمين الريحانى - : دعامة «الجد فى العمل» . ويمكننا لو نظرنا بنفس النظرة التى كان ينظر بها أمين الريحانى ثم اختلفنا معه من حيث مفهوم الحرية ، يمكننا أن نقول فى هذه الدعامة ما قلناه فى الدعامتين السابقتين ، فأصول الكد والاجتهاد فى العمل هى أصول روحانية . . كيف؟!

كلُّنا يعمل ، ومتاً من يهلكه العمل فلا يريد إلا أن يعمل ، ولو كان فيما يعمل إتلاف روحه ، وإذا سألته عن السبب قد لا يعرف الإجابة . . والإجابة فى باطنه لا فيما هو ظاهر من أعمال يقذفها فى هذه «القيم» الباطنة التى تدفعه إلى العمل من طريق الكد والاجتهاد؛ ولو شئنا الدقة لقلنا : من طريق «الكدح» . ولهذه الكلمة (الكدح) فلسفة خاصة يعتمد عليها الوجود الروحي اعتماداً يخرّجها على مقتضاه ، فى قوله تعالى : ﴿يَتَأْتِيهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَى رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ﴾ [سورة الانشقاق : ٦] . وهنا يدخل معنا مفهوم «وحدة القصد» فى الاتصال وتحقق الرؤية : الرؤية

الروحية ثم تغيير الحياة بعد الرؤية عن طريق «الكدح» : إن هذا الشعور بالكدح الموجود في التجربة التي تتضمن الفعل القصدى ، وما ألقى من نجاح بتحقيق غاياتى هو الذى يقنعنى بكفايتى من حيث أنا علة شخصية . والصفة الضرورية للفعل القصدى هى تخيل موقف مستقبل يبدو أنه لا يحتمل أى تفسير يعتمد على أساس فسيولوجى ، لكنه يتجاوز ذلك إلى ما بعده ، إن فى البدء وإن فى المنتهى . وإنه إذا لم تكن فى العامل هذه القيم العاملة لانعدم الدافع الذى يدفعه إلى العمل بالطريقة التى يقوم بها ، وقد تسأل : وما مراد هذا؟! .. فنجيب : لأنك ما لم تربط عملك بمجموعة «قيم روحانية» لفعل قصدى فى موقف مستقبل -وليلحظ القارئ كلمة (فملاقية)- لن تجد لهذا العمل ثمرة نفسية ترتاح بها إليه وتعلقها على سبيل اللقيا ، وشرط القيم التى تربطها بالعمل أن تكون قيماً روحانية ومن ورائها فعل قصدى لتحقيقها ، فإن كانت قيماً مادية فالعمل فإن لا يبقى .. والقيم من ورائه فانية غير باقية .. فلا يخلو هذا من أن تكون قيمة العلم - إذا كتب له البقاء - قيمة روحية .

والنظرتان فى النهاية على التقاء ؛ فإنك إن نظرت إلى دعائم الحرية الروحية فيما هو أمامك ظاهراً غير خفى ولا مستور ، سخرت كافة الحواس الظاهرة فى رؤية الأشياء رؤية روح ، إذا أنت صعدت من أدنى إلى أرقى ، فى مراقى التصورات وتدرّجت بالعقل من شئ معك إلى عوالم أخرى خافية عنك ، وجزت التفصيل ثم أسلمك التفصيل إلى حيث عوالم الروح رؤية مباشرة عن طريق الطفرة الروحانية . ويشبه أن يكون أصحاب هذه النظرة من هم من أهل الاستعدادات الخاصة وملكات الروح الموهوبة .

* * *

ومن هذه الحرية الروحية - على ما تقدّم - نجد تصوفاً صالحاً للعمل والبناء ، وهو الذى تدعو إليه كل ثورة تجديدية ظاهرة كانت فيها روح التصوف الفعّال أو خفية ، ويمكن الرجوع إلى تحليل د . زكى نجيب محمود لرسالة منطق الطير ، لفريد الدين العطار ، فى مقال له بعنوان : «لا . . لن أكسر مغزلى»^(٤٩) ؛ ليجد مثل هذه الأفكار الثورية واضحة لديه لأنها من ثورة الروح تصدر ، وإنه لينغمس فى باطن الوجود الروحى وشعور التصوف العميق غير أنه يستفيق من غفوته ، فلا يجب لنفسه مثل هذا الشعور فى جانبه السلبى إلا كما يجزع المريض دواءه ليشفى . وهذا هو الفرق بين صوفى الروح والعقيدة والحياة ، وبين صوفى الدروشة والحروف والأشكال . الأول : تصوفه العمل لأجل إثراء الحياة وتزويدها بزاد من المعانى

للتطبيق هو خاضع في أول مقام ، فإذا انعزل وانكفأ على نفسه في وادي الاستغناء ، فهمه أن يتلقى من قوة الروح في باطنه ما يزيده قوة في عمله ومضاء ، فالانطواء والعزلة هما مراجعة حساب ، لا هروب من تبعات الحياة . أما النوع الثاني من التصوف فلا تجيء عزلته وانطواؤه على ذات نفسه إلا كما تجيء المتعة - إن كانت هنالك متعة - ذاتية خاصة .

وعموماً فلا يرقى إنسان بغير ارتقاء الروح في انطوائه . لماذا ؟ . . لأن في جسده حيواناً يشده إلى أسفل ، وتسرى فيه روح ملائكية تشده إلى أعلى . إنه إنسان ، لكنه يتأرق ليعلو على الإنسان . إن الخنزير خنزير ، ولا يطمع في أن يكون شيئاً غير خنزير ينسل - من بعد - الخنازير . وأما الإنسان ، فقدماه على الأرض ورأسه في السماء ، وطموحه يدفعه دفعاً فوق ذلك الواقع ، وإلا فكيف يتاح له ارتقاء ، إذا هو لم يجاوز حد واقعه ليعلو عليه ؟ . . إن السماء لم ترتفع فوق رأسه ، ولم يتسع الأفق أمام بصره ، إلا ليعلو بطموحه إلى غير نهاية ، ولكي يفسح أمامه الأمل بغير حدود ، فكلما علا رأسه إلى السماء وجد فوقه سماء ، وكلما قطع شوطاً إلى الأمام وجد أمامه شوطاً . وذلك هو الإنسان يختلف في أخلاقه وطموحاته عن أخلاق الخنازير وطموحاتهم - إن صح أن للخنازير أخلاقاً وطموحات - . .

الخنزير مقيد بمكانه وزمانه ، وأما الإنسان فذو خيال يحطم به حدود المكان والزمان ، فإذا كانت قدماء مشدودتين إلى موقعهما من الأرض ، فقوة خياله تطير به إلى أعلى السماء ، وإذا كان زمانه مرهوناً بلحظته ، فخياله قادر على أن يحمله فوق جناحيه إلى اللانهاية .. وهكذا ارتفعت فوقه السماء ، ليرتفع وليرقى في مراقى الصعود والتقدم ^(٥٠) .

فمن ذا الذي يقرأ هذا الكلام ولا يقول عنه إنه من صميم التصوف ؟ ! . . ومن ذا الذي يتأمل هذه الفقرات ولا يضيف صاحبها إلى ثورة الروح يتغذى بغذائها العلوى كلما فرغ من واجباته العملية ؟ ! . . لكن - أستاذنا - وإن كان يسبح في عالم الروح سَبَّحَ المدرَّب الواعي لا سَبَّحَ الغافل الجهول ، فلا يريد للإنسان أن ينجذب بكل قوته إلى عالم الروح تاركاً دنياه وواقعه ، إذ «العاجزون وحدهم هم الذين ينظرون إلى الإنسان ويقولون عنه إنه «إما . . وإما» ولا جمع بين الطرفين ، فهو إما مقيد بواقعه المحدود مكاناً وزماناً ، وإما روحاني لا يقيد واقع . العاجزون وحدهم هم الذين يقولون هذا ، وكأنما ليست لهم نفوس يستشفونها من الداخل ، ليعلموا أن الإنسان هو هذا وذاك معاً» ^(٥١) .

ومن هذه الوجهة من النظر ، جاء امتلاؤه إعجاباً بالغزالي ، لأن تحديد الغزالي للحياة المثل

يعيشها الأحياء ، هو نفس التحديد الذى رأيناه ؛ فالحياة المثلّى هى الحياة الروحية العملية فى آنٍ واحد ، فالروحانية بغير عمل خواء ، والعمل بغير روحانية جفاف ويأس وتعطيل ، وفى هذه العبارة الأخيرة تكمن أصول الثقافة الثورية إنّ عند الغزالي وإنّ عند د . زكى نجيب محمود ، أو عند غيرهما من المفكرين الثوريين .

على أن تكاملاً لا انفصام فيه بين أنشطة الإنسان العقلية والروحية ، العلمية والوجدانية ، ولكل نشاط من هذه الأنشطة ساعته ولحظته ، ولا ينبغى أن يجور نشاط منها على نشاط آخر ، وإلا لما حصلنا من الواقع ما يحصله الواقعيون والعلميون ، حالة كونهم يعكفون على واقعهم يصلحونه ويغيّرونه ويتقدمون بما يصلحون ويغيّرون . وما كُنّا لنستطيع أن نعلو على هذا الواقع حال كوننا قادرين على فتح الأبواب المغلقة من واقع يقيدنا بأغلاله وقبوده فإذا نحن نلتمس العزاء بما يمكننا فتحه من أبواب ننفذ منها إلى سلطان الروح والوجدان^(٥٢) .

وبعد ، فهذه هى خلاصة الجانب الإيجابى من موقف د . زكى نجيب محمود من التصوف ، فإننا لا نجد مفكراً عظيماً فى مثل مكانته الفكرية والأدبية إلا وقد ارتقى من التصوف جانبه المستنير ، فهو إذا كان نقدّه فى زاويته الضيقة فقد أقرّه فى أوسع زواياه ، إذا كان نقده بمنطق العقل ، فقد اعترف بعظمة رجاله فى منطق الوجدان ، ولا يمكننا أن نتخيّل - مجرد تخيّل - أديباً شائخاً يرتفع بفنه إلى أسمى ما يبلغه فنان ، وفى الوقت نفسه نتخيّل - مجرد تخيّل - أنه يهاجم التصوف كلية ويحط من أقداره جملة وتفصيلاً .

رجل متذوق للفن الرفيع ، مبدع فيه أيّما إبداع . لغته وعباراته أصفى من الشهد المصفّى تراها العيون وتحسّها نوابض الوجدان . تراكيبه ، وأسلوبه ، وصوره الخيالية ومقالاته الرمزية تشهد بتفوق ملكات الإبداع وأصالة الابتكار فى ذلك الفنان العظيم ، فإذا شئنا أن نقرأ صورة واحدة من صورته الفنية التى رسمها بقلمه الحاضر (حضور الوعى) يلازمه حين يكتب ويجود ، فلا بد لنا من التسليم بأننا أمام فنان أديب شئنا أم لم نشأ ، فكيف يمر بالذهن خاطر فيه لمحة تقول إن هذا الفنان الذى هو أمامكم يهجم هجوم الأجلاف على التصوف بكل معانيه . إنه ، وإن كان قد نقدّ التصوف فى زاوية من زواياه ، واختار فى اللامعقول نماذج تعبر عن هذه الزاوية الضيقة ، فقد كان يؤمن بأكثر زواياه وجوداً فى هذه الحياة ، والدليل على ذلك شواهد بالتصوف وتمثله لوقفاته . غير أن هذه الزاوية التى كان الدكتور زكى قد نقدها هى أكثر زوايا التصوف عرضة للنقد من الصوفية أنفسهم أولاً ، لأنها أضيق زواياه فى الحياة وفى الوجود . مما دعا أغلب

المفكرين الذين نقدوا التصوف - في أدعيائه لا في ذاته - أن ينقدوه من هذه الزاوية ، زاوية الاصطلاح المغلق القاصر على الدروشة المقيتة ، والخمول والتسؤل الملعون . والحياة لا تحتل دروشة ولا خولاً ، والوجود الإنساني لا يعزّيه شيء قدر ما يعزّيه العمل ويقوّيه الكدح في شئون الحياة .

وليس بخافٍ على أحد ، ما كان تقدّم به زعماء الإصلاح في ثقافتنا العربية من أوجه النقد المختلفة للطرق الصوفية وآثارها السلبية ، ممثلة في محور عناصر التواكل والهروب من فاعلية الحياة الحية؛ ومن هؤلاء كان الأفغانى ، ومحمد عبده ، وعبد الحميد بن باديس ، وفيما وجدناه عند زكى نجيب محمود ، تماماً كما نجد هذا النقد عند القدماء من الصوفية أنفسهم - السراج الطوسى ، والقشيري ، والجنيدي ، والغزالي ، وأبى طالب المكي - مع فروق الاختلاف . ويضاف إلى هذه الزاوية الضيقة التى نقدها د . زكى نجيب ، زاوية أخرى تمثل اتجاهه الفلسفى ، وهو اتجاه الوضعية المنطقية أو «التجريبية العلمية» . وقد كان طبيعياً أن يتعرّز النقد حينها ترى أنه لا التقاء بين هذا الاتجاه والنزوع الصوفى لا في المنهج ولا في المضمون ولا في الغاية ، ولا في أى شيء سوى هذا كله ، وذلك ما سنجده في الجانب السلبي من الموقف : تعبير عن فلسفة اتجاه .

* * *

الهوامش :

- ١ - د . زكى نجيب محمود : تجديد الفكر العربى ، دار الشروق ، ط ١ ، ١٩٧١ م ، ص ٢٥٤ ، ٢٥٥ .
- ٢ - د . عاطف العراقى : العقل والتنوير فى الفكر العربى المعاصر ، دار قباء للطباعة والنشر ، القاهرة ١٩٩٨ م ، ص ٢٣٠ ، وراجع أيضاً فى هذا المعنى : د . زكى مبارك : التصوف فى الأدب والأخلاق ، من المقدمات التمهيديّة ، دار أبيل ، د/ ت ص ٢ - ٢٥ .
- ٣ - راجع مقالة لنا بعنوان : «زكى نجيب محمود .. أمانة الكلمة وأمانة الرأى والتفكير» - منشورة بالأهرام المسائى بتاريخ الأحد ١٠ / ٣ / ١٩٩٩ م .
- ٤ - راجع مقالة لأستاذنا د . عاطف العراقى بجريدة الأهرام ، ١٩ سبتمبر ١٩٩٩ م ، بعنوان : «زكى نجيب محمود .. الفكرة المستقبلية والدخول إلى قرن جديد» .
- ٥ - د . زكى نجيب محمود : قيم من التراث ، دار الشروق ، ط ١ ، القاهرة ، ص ٦٩ ، ٧٠ .
- ٦ - د . زكى نجيب محمود : أفكار ومواقف ، دار الشروق ، ط ١ ، القاهرة ، ١٤٠٣ هـ / ١٩٨٣ م ، راجع مقالة بعنوان : «الفكر العربى من لغته» ، ص ١٨٨ - ١٩١ .

- ٧ - د. زكى نجيب محمود : عن الحرية أتحدث ، دار الشروق ، ط ١ ، القاهرة ، ص ١١٢ .
- ٨ - أفكار ومواقف ، ص ١٦ - ٢٠ .
- ٩ - راجع دراسة للدكتور عاطف العراقي بعنوان «طه حسين رائد التنوير في عالمنا العربى المعاصر» ، ضمن كتابه: العقل والتنوير ، ص ٣٢٥ وما بعدها .
- ١٠ - أفكار ومواقف ، ص ١٨ .
- ١١ - قيم من التراث ، ص ٤٧ ، ٤٨ .
- ١٢ - راجع للدكتور زكى نجيب محمود : في حياتنا العقلية ، وأيضاً : وجهة نظر ، مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ١٩٦٧ م ، ص ٢٢٤ .
- ١٣ - وجهة نظر ، ص ١٢١ ، وأيضاً : حصاد السنين ، ص ٣٥٢ ، دار الشروق ، ط ١ ، ١٩٩٠ م .
- ١٤ - وجهة نظر ، ص ١٣٣ ، وراجع أيضاً : قصة عقل ، دار الشروق ، ط ١ ، القاهرة ، ١٤٠٣ هـ / ١٩٨٣ م ، ص ١٢٨ ، ١٢٩ .
- ١٥ - وجهة نظر ، ص ١٥٨ .
- ١٦ - المرجع السابق ، ص ١٦٩ .
- ١٧ - المرجع السابق ، ص ١٨٤ .
- ١٨ - المرجع السابق ، ص ٢٥٩ ، وراجع أيضاً : هذا العصر وثقافته ، دار الشروق ، القاهرة ، د/ت ص ٤٨ .
- ١٩ - وجهة نظر ، ص ٢١٠ .
- ٢٠ - قد نجد لكلمة «من بعيد» دستوراً تنويرياً قدّمه د . طه حسين في كتاب له بهذا العنوان ، وهى كلمة لها مدلولها التنويرى لمعرفة القضايا المختلفة حول طبيعة العلاقة بين العلم والدين ، والإيمان الراسخ بكل فكر تنويرى . ومهاجمة الفكر الرجعى هجوماً عنيفاً (راجع د . عاطف العراقي : العقل والتنوير ص ٣٤٧) . ولكن أديبنا الكبير «توفيق الحكيم» يفسرها تفسيراً آخر يتفق مع موقعها هنا ، من حيث امتدادات أحداث الرؤية لدى المثقف . فيقول تحت عنوان «أضواء من بعيد» : «لنرى حقائق الأشياء يجب علينا أحياناً أن ننظر إليها من بعيد . ابتعد عن الصورة قليلاً تجدّها فوق الجدار مجلّوة المعنى واضحة الخطوط . والبعد فى المكان أو فى الزمان سيّان ؛ لهذا يحسن البحث فى ملفات الأمس إذا عرّضت مشكلة من مشكلات اليوم ؛ فلا شئ يلقى ضوءاً على الحاضر مثل الأشعة التى تأتينا من أغوار الماضى » . (قلت ذات يوم ، مطبعة نهضة مصر ، د/ت ، ص ٢٨) .
- ٢١ - د . زكى نجيب محمود : أفكار ومواقف ، راجع مقال : واجب المثقفين ، ص ٦٣ .
- ٢٢ - أفكار ومواقف ، نفس المقال ، ص ٦٤ .
- ٢٣ - تجديد الفكر العربى ، ص ٢٧٥ .

٢٤ - قصة عقل ، ص ١٣١ - ١٣٣ ، وأيضاً : راجع هذا المقال في كتاب «حياتنا العقلية» ص ١٢٤ ، وأيضاً راجع : وجهة نظر ص ١٩٨ ، ١٩٩ .

٢٥ - ابن عربى : ترجمان الأشواق ، دار صادر ، بيروت ١٤١٢ هـ / ١٩٩٢ م ، ص ١١٠ ، وراجع أيضاً مقالة للدكتور زكى نجيب محمود بعنوان «طريقة الرمز عند ابن عربى في كتابه ترجمان الأشواق» ضمن كتاب «قيم من التراث» ص ٣٨ وما بعدها ، وراجع تحليله لرسالة ابن عربى في الجمال والجلال في «هذا العصر وثقافته» ص ١٢٢ وما بعدها ، وأيضاً قصة عقل ص ١٩٦ ، ١٩٧ . وللوقوف على المقالات الرمزية راجع مقالة بعنوان : «نملتان في الفلفل» و «شبكة الصياد» ضمن كتاب «شروق من الغرب» ، دار الشروق ، ط ٢ ، ١٤٠٣ هـ / ١٩٨٣ م ، المقالة الأولى ص ٢٥٨ ، والمقالة الثانية ص ٢٨ ، وراجع كتابه «جنة العبيط» وقد سمعته مرة في التلفزيون يقول عن هذا الكتاب : هو سلسلة مقالات أدبية وفنية رمزية هى خير ما أعتر به .

٢٦ - وجهة نظر ، ص ١٩٨ ، وأيضاً : قصة عقل ، ص ١٣١ .

٢٧ - د . محمد إقبال : تجديد التفكير الدينى في الإسلام ، ترجمة : عباس محمود ، ومراجعة : عبد العزيز المراغى ود . مهدي علّام ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، ط ٢ ، القاهرة ، ١٩٦٨ م ، ص ١٤٢ وما بعدها .

٢٨ - د . محمد إقبال : تجديد التفكير الدينى في الإسلام ، ص ١٤٢ .

٢٩ - د . زكى نجيب محمود : وجهة نظر ص ١٩٨ ، وأيضاً : قصة عقل ، ص ١٣٢ .

٣٠ - وجهة نظر ، ص ١٩٩ ، وأيضاً : قصة عقل ص ١٣٣ ، والمقالة بأكملها موجودة في كتابه «في حياتنا العقلية» .

٣١ - د . محمد إقبال : تجديد التفكير الدينى في الإسلام ، ص ١٤٣ .

٣٢ - د . محمد إقبال : المرجع السابق ، ص ٢٧ .

٣٣ - د . زكى نجيب محمود : المقال نفسه ص ١٩٩ من «وجهة نظر» .

٣٤ - وجهة نظر ، ص ١٩٩ ، ٢٠٠ ، وأيضاً : قصة عقل ، ص ١٣٣ .

٣٥ - د . محمد إقبال : تجديد التفكير الدينى في الإسلام ، ص ١٤٣ .

٣٦ - د . زكى نجيب محمود : وجهة نظر ، مقالة «من هو المثقف الثورى ؟» ص ٢٠٦ ، ٢٠٧ .

٣٧ - المعقول واللامعقول في تراثنا الفكرى ، دار الشروق ، ط ١ ، ١٩٧٥ م ، ص ٣١٨ .

٣٨ - وجهة نظر ، المقال نفسه ص ٢٠٨ ، ٢٠٩ .

٣٩ - أفكار ومواقف ، ص ٢٧٨ .

٤٠ - المرجع السابق ، ص ٦٤ ، ٦٥ .

٤١ - المرجع السابق ، مقالة بعنوان : «لا . لا . لن أكسر مغزلى» ص ١٦٠ .

٤٢ - المرجع السابق ، ص ٦٥ .

٤٣ - راجع كتابه «مع الشعراء» ، وأيضاً مقالة بعنوان «أمين الريحاني وفلسفته الإنسانية» منشور ضمن كتاب «وجهة نظر» ، ص ٣٢٤ - ٣٣٤ .

٤٤ - وجهة نظر ، ص ٣٣٠ .

٤٥ - راجع للحارث المحاسبي : العقل وفهم القرآن ، تحقيق د. حسين القوتلي ، دار الكندي للطباعة والنشر والتوزيع ، الطبعة الثالثة ، القاهرة ١٤٠٢هـ / ١٩٨٢م ، الجزء الخاص بماهية العقل ومعناه واختلاف الناس فيه ص ٢٠١ - ٢١٠ . وراجع للغزالي : معارج القدس ، تحقيق محمد مصطفى أبو العلا ، مكتبة الجندي ، القاهرة ١٣٨٨هـ / ١٩٦٨م ، ص ٣٥ - ٣٨ . وراجع لأبي المعالي صدر الدين القنوي : إعجاز البيان في تأويل أم القرآن ، تحقيق ودراسة عبد القادر أحمد عطا ، دار الكتب الحديثة ، القاهرة ١٩٦٩م ، الجزء الخاص بالقانون الفكري عند أهل النظر ومذهب المحققين ص ١١٨ - ١٢٠ .

ويحسن بنا التفرقة بين العقل البصري والعقل النظري ، لأنها تفرقة تساعدنا - كما سيأتي تفصيله - في فهم الموقف السلبي من التصوف عند أستاذنا د. زكي نجيب محمود ، فعقل الروح أو العقل البصري كما هو في التصوف ، هو ذلك العقل الذي سبق خلقه نفخة الروح في الخليفة الأدمي ، في مبدأ اللطف ، إذ اللطف أصل في المبدأ ، وهو : سبق الرحمة والعناية ، ولذلك صدر عن اللطف أول ما خلق الله وهو : العقل ، وهو أطف الأشياء وأشرفها معنى وصورة . وهو الذي من أجله خلق الله العالم كله ليكون كتاباً له ومجالاً لنظره وتدبره وحده دون عقل النفس ، فكأن هناك عقليْن : عقل الروح ، وعقل النفس . عقل الروح كامل في التحقيق ، وعقل النفس عاطل عن التحقيق . (راجع : إعجاز البيان في تأويل أم القرآن ، ص ١١) .

لكأنها النفس في الإنسان كانت ظلاً وضدّاً للروح ولعقل الروح ، تشد الإنسان إلى الوقوف عند تلك المظاهر ، بحيث لا تجول في رحابها صعوداً إلى مبدئها ، ونزولاً إلى عالمها في معارج دائمة لا تفتت . وفي هذا الفضاء بين اللطيف والكثيف كان الجهاد المطلوب من البشر في نفوسهم وفي خارج نفوسهم على صفحات كتاب الله في الآفاق وفي الأنفس حتى يتبين الحق لذى عينين بصيرتين . ولما كان كمال العلم كمالاً وراء كل كمال ، وكمالاً بعد كل كمال ، وهو المقصود بالذات من كل كمال ، لم يكن محله إلا ذات موصوفة بكل كمال ، أي : مستجمعة للكمالات كلها . .

وعلى هذه اللفظة الأخيرة ، نفهم قول «العقاد» رداً على د. زكي نجيب محمود : وهل يتحقق الكمال لله نفسه إلا في الأبد؟! . وذلك حين سأل في أول لقاء كان بينهما ، بجريدة البلاغ ، عن مقالة كتبها «العقاد» يقول فيها إن الكمال لا يتحقق له وجود إلا في الأذهان!! . فذهب إليه د. زكي نجيب قاصداً مكتبته المتواضع بجريدة البلاغ يومذاك قائلاً : قرأت مقالتك الأخيرة ، أف يكون معناها أن يئس الإنسان على مدى الدهر من بلوغ الكمال؟! . . فقال العقاد : وهل يتحقق الكمال لله نفسه إلا في الأبد ، حتى تريده أنت أن يتحقق للإنسان في مسار الزمن؟! . . ويحكى د. زكي نجيب محمود هذه الواقعة في صراحة

أَخَاذَةُ تَلْقَى الضَّوءَ عَلَى مَعْنَى «العقل البصيرى» من جهة ، وتكشف عن وعى العقول الواعية فى أصل عنصرها الرفيع من جهة ثانية، وذلك حين تعود هذه العقول من شكوكها إلى رحابة الإيمان عودة يقظة ووعى لا عودة جحود وكنود . وهى لا تعود مثل هذه العودة إلا بما تعتقده من عمل «العقل البصيرى» الذى يكفل لها الخلاص من إرهاق الشكوك وتوغى الكمال المطلوب فى صورة الإنسان الكامل .

يحكى د . زكى نجيب هذه الواقعة فيقول : فلم يكذب بلقى «العقاد» على سمعى هذه الطلقة النارية، التى لم يكن لى بأمثالها عهد ، حتى زاغ بصرى فى ذهول مما أسمع، فسألته فى تمتمة : كيف ذلك ؟ وهل يجوز...؟ فقاطعتنى بحدة الغاضب - التى لازمتها طوال السنين كلما أحس معارضة لا يرتضيها - قاطعتنى بحدة الغاضب ، قائلاً : ما هذا الذى هو عندك لا يجوز؟ إن الله لو تحقق له الكمال منذ الأزل لاكتفى بذاته واستقر وما خَلَقَ الخَلْقَ الذى خَلَقَ ، فكماله إنما يكون فى آخر الأبد لا فى أول الأزل ، فى نهاية الشوط لا فى بدايته . . . » .

ويتابع د . زكى حكايته هذه قائلاً : «فتولتني لحظة صمت ، صافحته بعدها ، وخرجت من عنده أشد يأساً منى حين دخلت ، لكن يأس الدخول كان صادراً عن سطحية وسذاجة ، أما يأس الخروج فكان حافزاً إياى على صحو ويقظة ، ولقد يعود الباحث الشاك آخر الأمر إلى الإيمان بما كان قد شك فيه بادئ ذى بدء ، لكنها عندئذ تكون عودة اليقظ الواعى ، وهذا هو نفسه ما حدث لإمامنا الغزالي ، وهو كذلك ما حدث لديكارت ، ثم هو ما حدث آخر الأمر للعقاد (راجع : مع الشعراء ، مقالة بعنوان «العقاد كما عرفته» ، وأيضاً : وجهة نظر ، ص ٢٩٤ ، ٢٩٥) .

ونحن لا نستغرب من العقاد قوله هذا ، إلا بمقدار ما نستغرب من مدارك العقل البصيرى ، فإذا انتفى هذا الاستغراب جاز أن نفهم من هذا القول معناه المعلق على تلك المدارك وحدها ، فالذات الموصوفة بكل كمال هى ذات مستجمعة للكمالات كلها، ولا يمكن ذلك ، ولا يتحقق ذلك ، إلا بعد استيفاء خلق الكمالات كلها ، بسائطها ومركباتها (فخلقتُ الخَلْقَ فبه عرفونى) أو (فخلقتُ الخَلْقَ فبى - أى : فيما خلقتُ - عرفونى) ؛ ليكون كالدرة النقية فى الصدفة الفريدة فى مقر عين الحياة وبحرها . فالبحر هو الكمال المطلق للوجود المحقق ، والصدفة هى صورة الإنسان الكامل ، والدرة هى العلم الموهوب الذى لا شىء أشرف منه ، لا العلم النظرى المكتسب بالنفس ، ذلك الذى لا أحسن منه إذا قيس بالعلم الموهوب ، فكان كل كمال يأتى من هذا الطريق الأخير ليس فيه من الكمال ما يؤهله لفهم الكمال بطريق التحقيق ، بل يفهم من الكمال وجوداً محققاً فى الأذهان . لقد استخدم الإنسان عقله على مدى العصور فى منافع الدنيوية إلى جانب معاريجه التعليمية الإلهية ، واتسعت متطلبات حياته كلما تقدم فى الكشف والاختراع ، حتى تبع ذلك التقدم فى المدنية نسيان للمعارج المقصودة من خلق الإنسان فى الكون ، ولذلك تعددت الرسل متدرجة فى التذكير والتعليم والتشريع حتى وصل العالم إلى ذروة النسيان ، فأرسل الله تعالى إليه أكمل البشر وأفضلهم على الإطلاق (محمداً ﷺ) بأكمل

التشريعات، وأكمل الكتب ، وأشملها للعالم زماناً ومكاناً ، فلا نبى بعده ، ولا رسول بعد رسالته ، ولا كامل بعده ، ولا عارف ولا معلّم للبشرية كلها دونه . كان كتابه «القرآن» هو الجمعية الكبرى للعلم الإلهي الأقدس ، وهو كلامه القديم الذي لا نعلم له كنهاً ولا صفة ولا كيفية . وكان لابد أن ينزل هذا الكلام القديم (القرآن) إلى الناس من أحديثه إلى تفرقه وتفصيله (إعجاز البيان في تأويل أم القرآن ، ص ١٢) فإذا قال العقاد : وهل يتحقق الكمال لله نفسه إلا في الأبد ، حملنا معنى قوله هذا على ما لا يمكن لنا معرفة شيء من كمالاته الحقيقية ؛ وما ينطبق على الخلق ينطبق على «القرآن» الجمعية الكبرى للعلم الإلهي الأقدس ، فكأننا نقول قياساً على قول «العقاد» : إن الله لو تحقق له الكمال منذ الأزل لاكتفى بذاته واستقر على جمعية أحديثه الكبرى ، ولم ينزل كلامه القديم (القرآن) إلى الناس من قداسة أحديثه إلى تفرقه وتفصيله ، وما كان مطلقاً فرقاناً تنزل على سيدنا محمد ﷺ . فكما أنه في أن يُعرف . ولا يُعرف إلا بجميعة الكبرى للعلم الإلهي الأقدس يعرج فيه العارجون إلى ما شاء الله لهم من كمال المعارج والمعارف .

٤٦ - د . محمد إقبال : تجديد التفكير الديني في الإسلام ، ص ٧ .

٤٧ - المرجع السابق ، ص ١٢٤ .

٤٨ - أفكار ومواقف ، ص ٢٥٦ - ٢٦٠ .

٤٩ - المرجع السابق ، ص ١٥٦ - ١٦١ .

٥٠ - أفكار ومواقف : مقال بعنوان «لماذا ارتفعت السماء؟» ص ١٠٣ وما بعدها .

٥١ - المرجع السابق ، ص ١٠٤ .

٥٢ - حصاد السنين : الفصل الخاص بـ «منهج جديد» ص ٦٨ وما بعدها ، وراجع تحليل هذا الكتاب للدكتور عاطف العراقي في كتابه : العقل والتنوير ، ص ٥٠٩ وما بعدها .



العقل والوجدان فى كتابات زكى نجيب محمود

د . مديحة رفعت فارس

يعد الدكتور زكى نجيب محمود واحداً من أهم المفكرين فى مصر والعالم العربى ، ولا تأتى هذه الأهمية من كونه قد أثرى الحياة الثقافية بالعديد من المؤلفات والترجمات -فحسب- بل أيضاً من إيمانه بكل ما نادى به من أفكار ومبادئ فى محاولة جادة للتغيير ، فخاض من أجل ذلك العديد من المعارك الفكرية على جبهات مختلفة حتى استطاع فى نهاية الأمر أن يترك ملامح واضحة ومميزة للشخصية العربية .

والراصد للمشوار الفكرى للدكتور زكى نجيب محمود يجد أنه قد اهتم بالعقل ورسالته التنويرية ، ولم يغفل دور الوجدان فى تحديد الأطر والمبادئ العامة التى تحدد ثقافات الشعوب .

بدأ الدكتور زكى أولى كتاباته بمجموعة من الأعمال كان أهمها «أرض الأحلام» وإبان عقد الثلاثينات شغل الدكتور زكى بالفكر الغربى فكان من أهم ما يميز كتاباته فى تلك الفترة مجموعة من «اليوتوبيات» .

وبعد سفره إلى انجلترا شاهد عدة تغيرات على الصعيد السياسى كتقسيم فلسطين وإنشاء دولة إسرائيل والحرب العالمية الثانية بما أحدثته من تحولات حضارية ، جعلته يتساءل عن إمكانية البحث لوضع أطر جديدة لحياتنا الثقافية تواجه تحديات العصر .

«ومن معالم الرؤية الواضحة التى عاد بها هذا الكاتب معزماً أن يجعلها برنامج عمل يهتدى به فى نشاطه الفكرى ، أن ما قد تقدم به الغرب يمكن أن نتقدم به نحن ، على مستوى الوطن المصرى ، وعلى مستوى الأمة العربية فى آن واحد»^(١) .

لقد أحس الدكتور زكى بالخلل الذى يسود حياتنا نتيجة لنقص الوعى ورأى أن النهج العقلى هو أنسب السبل لتكوين وعى علمى ، فعمل على إرساء منهج الوضعية المنطقية ، وتطبيقه على الفكر العربى ، ومن أعماله فى تلك الفترة «المنطق الوضعى» و«خرافة الميتافيزيقا» و«نحو فلسفة علمية» .

لقد أسس من خلال هذه المؤلفات فلسفة علمية ، ورأى أن الفلسفة لا يجب أن تورط نفسها في البحث خارج إطار العلوم ، ولا تدعى لنفسها الحقيقة ، بل يجب أن تتحول إلى البحث فيما توصل إليه العلماء من مدركات ثم تقوم بتحليلها «ولا يجوز للفيلسوف أن يقول جملة واحدة يحاول بها أن يصف الكون أو أى جزء منه ، وكل مهمته أن يحلل العبارات التى يقولها العلماء في أبحاثهم العلمية والناس في حياتهم اليومية»^(٢) .

لقد عمل الدكتور زكى - من خلال هذا المنهج - على نقد الأحكام الخاطئة واعتبره أداة فعالة لتحرير العقول من الخرافات والشائعات غير المدروسة ، ورأى أنه من الضروري أن تأخذ فكرة التقدم مدلولاً جديداً ، عن طريق إرساء قواعد العلم الحديث وذلك «لأن العلوم الطبيعية ومناهجها هما اللذان استحدثا مع النهضة الأوروبية .. ولأسباب تاريخية وقف العربى حيث كان ولم يقدم على تلك الخطوة الجديدة»^(٣) .

ومع بداية الستينات واجهنا تحولاً آخر في الاهتمامات الفكرية للدكتور زكى حيث اتجه للبحث في قضية الأصالة والمعاصرة ، ورأى أن من أهم مكونات الشخصية العربية كونها قد جمعت بين العقل والوجدان أو العلم والثقافة ، وأخذ يتناول هذين الجانبين بالتحليل والنقد. وإذا كان الدكتور زكى قد رأى أن البعد الوجدانى يعد مكوناً رئيسياً من مكونات الثقافة داخل الحضارة العربية فلا يعنى ذلك أنه قد تخلّى عن منهجه العقلانى - كما ظن البعض - فقد ظل المنهج العقلانى أدواته في البحث - طوال رحلة حياته - مع اختلاف الموضوعات نظراً للتغيرات التى طرأت على المناخ الثقافى في ذلك الوقت .

ويلاحظ أن هذه التغيرات قد طرأت - بدورها - نتيجة للتحويلات السياسية والاجتماعية التى واجهتها الأمة العربية ، وقد استخدم المنهج العقلانى - كأداة للتحليل والنقد - في الكشف عن أسباب هذه التغيرات وأثرها في البيئة الثقافية للحضارة العربية . وعندما سئل عن الخط الفكرى الذى تتسم به كتاباته على اختلافها قال : «إنه الإيذان بأن الفرد الإنسانى مسئول عما يفعل ، وأن هذه المسئولية لا تعنى شيئاً إذا لم يكن العقل وحده هو مدار الحكم في كل المسائل التى نطلب فيها التفرقة بين الصواب والخطأ ، أما الموقف الذى تسوده عاطفة ، فلا خطأ فيه ولا صواب ، لأن المرجع فيه إلى القلب وما ينبض به»^(٤) .

والعبارة سالفة الذكر تكشف - بعمق - عن التوجهات الفكرية عند الدكتور زكى وعن اهتماماته بتحليل المكونات الثقافية للشخصية العربية . هذا ما طرحه في مؤلفه «الشرق الفنان»

وقد رأى أن الشخصية العربية تمتلك وسيلتين للإدراك هما : العقل والوجدان ، لكل منهما موضوعه ومنهجه .

ولقد خلط البعض بين هذين المفهومين مما أدى إلى سوء الفهم لاتجاه زكي نجيب محمود ، وهذا ما أشار إليه الدكتور عاطف العراقي بقوله : يقينى أن المهاجمين لفكر الدكتور زكي نجيب محمود واتجاهه إذا كانوا قد وضعوا في اعتبارهم هذه التفرقة عند مفكرنا لجنّبوا أنفسهم الهجوم عن جهل أو تجاهل وكم أساء الكثيرون إلى العديد من أفكار مفكرنا وخاصة تلك التي قال بها في كتابه «خرافة الميتافيزيقا» ولم يضعوا في اعتبارهم أنهم أخطأوا نتيجة لتسرّعهم في الهجوم دون مبررات معقولة يستندون إليها^(٥) .

لقد أثار مؤلفه «الشرق الفنان» عدة تساؤلات حول تصور الدكتور زكي للثقافة العربية وموقعها بالنسبة للحضارات الأخرى ، حيث حدد سمات هذه الحضارة وخصائصها التي تميزت بها نتيجة لموقعها الجغرافي من ناحية ، ولطابعها الروحاني -الذي ساهمت فيه عدة أديان ومعتقدات - من ناحية أخرى : «فلقد أوضحت في الشرق الفنان المعالم الرئيسية لثلاثة أنماط فكرية ظهرت في تاريخ الإنسان المتحضر ، وتلك الثلاثة أنماط بينها طرفان متضادان ووسط بينهما يجمع الضدين في صيغة واحدة . أحد الطرفين هو الشرق الأقصى الذي كانت السيادة في إبداعه الثقافي لحسد الصوفي ، وأما الطرف المضاد فقد شهدته اليونان القديمة (ومن بعدها الغرب كله) حيث كانت السيادة في المنجزات الفلسفية الكبرى للعقل ومنطقه في استدلال النتائج من مقدماتها استدلالاً له شروطه وضوابطه ، ثم جاءت الحياة الثقافية فيما نسميه بالشرق الأوسط ، وسطاً يجمع الضدين في كيان واحد ، ففيه حدس المتصوف وفيه منطق الفيلسوف»^(٦) .

إن المزاوجة بين العقل والوجدان والتي اتسمت بها الشعوب الشرق أوسطية كانت مجال بحث واهتمام في العديد من مؤلفات الدكتور زكي وقد دارت حولها الكثير من المناقشات والتساؤلات ..

ويرى الدكتور عبد الحميد إبراهيم أن هناك تقارباً بين تصور الدكتور زكي للثقافة العربية وفكرته التي قدمها في كتابه «الوسطية العربية .. مذهب وتطبيق» يقول : «أما الدكتور زكي نجيب محمود فقد اقترب من طبيعة الموضوع ، ولمس في كتابه «الشرق الفنان» فكرة الوسطية التي تميز الشرق الأوسط ، فنراه يجمع بين ثقافة الغرب من ناحية ، وثقافة الشرق الأقصى من

ناحية أخرى ، أى : يجمع بين العلم والدين ، وحقاً طبق فكرته على رقعة واسعة هي الشرق الأوسط كله ، مما أبعدته عن خصوصية الثقافة العربية»^(٧) .

يعترض الدكتور زكى على الفكرة التي طرحها الدكتور عبد الحميد إبراهيم على اعتبار أنه كان مهموماً في المقام الأول بالألفاظ والمصطلحات التي تحتويها قواميسنا العربية ، ومن ثم التخلص من المصطلحات الغربية «فالمسألة - إذن - عند صاحب الوسطة العربية - هي مسألة حرب بين الفريقين حول أسماء ، ثم يعود الفريق العربي فينقسم على نفسه مجموعتين : المؤلف من ناحية وجعبته مليئة بأسماء عربية وردت في مراجعنا ، وخصوم المؤلف من ناحية ثانية يأخذون الأسماء نقلاً عن الغرب بعد تعريبها ، وكأنه لا اختلاف قط في المضمون الثقافي ذاته بين ما هو سائد في عصرنا ، وما كان سائداً في عصور التراث العربي ، وكأنه كذلك لا تغيير ينمو به ذلك المضمون ، كلما تغيرت صور الحضارة وألوان نشاطها»^(٨) .

وإذا كان الدكتور زكى قد أشار إلى هذا الخلاف ، إلا أنني أرى أن هناك خلافاً آخر يتمثل في رؤية كل منهما للثقافة العربية ، فالدكتور زكى يرى أن من أهم مكونات الشخصية العربية كونها قد جمعت بين وسيلتي إدراك في وقت واحد ، فكان اهتمامه منصباً في المقام الأول على الكشف عن طبيعة المنهج عند الإنسان العربي ، بينما اهتم الدكتور عبد الحميد إبراهيم بالسلوك الفردي للمسلم وممارسته الحياتية ثم تأرجحه بين الحالات الشعورية المختلفة فالمرء «يظل مشدوداً يحس أبداً أنه بين إصبعين من أصابع الرحمن ، وأنه دائر بين التوفيق والخذلان ؛ ومن هنا كانت «رفائق العباد» أو الأدعية الماثورة تعكس هذا الموقف ، وتعبر عن القلق والخشية ، وفيها صدق شعورى ، لأنها صادرة عن تلك المواقف التي ذكرها القرآن الكريم : موقف التضرع والخفية أو موقف الخوف والطمع أو موقف الرغبة والرهبة ، وهي مواقف وسطية يظل فيها المرء مشدوداً ، لا يركن إلى الرهبة فيئأس ، ولا إلى الرغبة فيكسل ، بل يظل في الموقف الوسط : قلبه هنا وهناك ، في حركة مستمرة بين الواردات وكأنه قِدر يغلى أو ريشة في مهب الرياح أو عصفور يتقلب»^(٩) .

يرصد الدكتور عبد الحميد إبراهيم النواحي السلوكية التي يتسم بها العربي المسلم عن غيره حيث يتميز بنوع من الحركة تجعله في موقف الوسط بين حالات شعورية متباينة ، ويستند الدكتور عبد الحميد إلى صور مختلفة من التراث والحضارة الإسلامية ليدلل على صحة فكرته ويقدم من خلال هذا التصور مذهباً لا منهجاً :

«وذلك لأن الوسطية العربية - فيما يخيّل لي - ليست نظرية ، تقوم على العقل والاستنتاج وبناء المقدمات المنطقية ، بل هي مذهب يقوم على السلوك والعمل»^(١٠) .

يستند الدكتور عبد الحميد إلى القرآن الكريم والسنة النبوية في تدعيم مذهبه ، وتقديم تصور عن الحضارة العربية الإسلامية ، يميزها عن غيرها من الحضارات ، بينما اهتم الدكتور زكي بالمنهج - كما أشرت آنفاً - بل رأى أن الفلسفة في مجملها منهج وليست مذهباً ومن هنا كان فيلسوفنا مهموماً في كتاباته بالكشف عن آليات التفكير عند الإنسان العربي وبطريقته في النظر إلى الأشياء والعالم فهو يستطيع أن يتوصل إلى الحقائق العلمية من خلال منهج عقل ، ويستطيع أيضاً أن يدرك بواطن الأمور وخفاياها من خلال رؤية باطنية حدسية وهذا التصور هو ما دعاه - فيما بعد - إلى البحث في إشكالية الأصالة والمعاصرة ، ولقد أشار الدكتور عاطف العراقي إلى هذا الجانب بقوله : «إننا فيما يرى الدكتور زكي نجيب محمود نجد النمط الحدسي الصوفي في بلدان الشرق الأقصى ونجد النمط المنطقي في البلدان الأوروبية أما نمط المزج بين الاثنين فنجدّه في البلدان العربية ، إن لدينا القابلية الطبيعية للأصالة والمعاصرة»^(١١) .

بدأ الدكتور زكي رحلة البحث في إشكالية (التراث / المعاصرة) بمؤلفه «الشرق الفنان» ثم تابعت مؤلفاته بعد ذلك : «تجديد الفكر العربي» و «المعقول واللامعقول» و «قيم من التراث» حتى آخر أعماله «حصاد السنين» . وكان من أهم ما تميزت به هذه المرحلة هي إحياء التراث وإبراز مواطن القوة فيه ، وقد رأى أن التراث يحتوي بداخله على قيم إيجابية يجب استعادتها من خلال منظور تجديدي وهذه القيم والمفاهيم هي التي تشكّل الوجدان ، ولكنه - في نفس الوقت - عمل على إبراز أوجه الاختلاف بين العقل والوجدان .

فالوجدان كما عرّفه «مجموعة ضخمة ومعقدة ومتشابكة من عناصر تكمن في بواطننا ، منها الغرائز ، ومنها المشاعر ، ومنها ذكريات عما قد تعلمناه ونشأنا عليه ، ومنها «قيم» تثبت فينا منذ كنا رضعاً على حجور أمهاتنا وهي نفسها التي نحملها كلها في كائن موحد فنطلق عليه اسم «الضمير»^(١٢) .

لقد أعطى الدكتور زكي للوجدان مكانة مهمة ، ولكنه فرّق بين مقتضيات العقل ومقتضيات الوجدان ، فإذا كان العقل يدرك الأشياء من خلال منهجه الاستدلالي أو الاستقرائي فإن للوجدان أيضاً مدركاته : «وإنما يكون الإدراك فيه بلمحة شبيهة بلمعة الضوء الخاطفة ، فلا انتقال عندئذ من مقدمات إلى نتائج ، أو من شواهد وبيانات إلى حكم»^(١٣) .

فإذا كان العلماء يتجهون في أبحاثهم ، نحو الرؤية العقلية الاستدلالية أو الاستقرائية ، فهناك إدراك قائم على الحدس وهذا شأن المتصوفة ، ولا تكمن التفرقة بين العقل والوجدان عند الدكتور زكى في اختلافهما في المنهج فقط ، بل رأى أيضاً أن للعبارة العلمية لغة تختلف بدورها عن لغة الوجدان : «وبديهي أننا إذ نشترط شروطاً خاصة للعبارة العلمية كي تكون مقبولة على أسس منطقية تجعل لها معنى (قابلاً للتحقيق) بحيث يمكن الحكم عليه بالصواب أو بالخطأ لم نكن نريد أن نطبق تلك الشروط على قصيدة الشعر أو على قصة بناها الخيال؟ فلكل صنف من صنوف القول الأخرى - التى من غير صنف التفكير العلمى - معياره الخاص به فللشعر الجيد معياره ، ولأى جنس غير الشعر معياره ، وهى معايير تختلف كل الاختلاف عن معيار المنطق العقلى الذى تضبط به مناهج القول فى دنيا العلوم»^(١٤) .

إن اهتمام الدكتور زكى بالبعد الوجدانى نابع من قناعاته بأن تراثنا ما زال يشكّل محوراً مهماً فى حياتنا الثقافية ، والمعاصرة لا تعنى التخلّى عن الموروث بل تجديده بما يناسب لغة العصر ، فالإنسان العربى - كما يراه - قادر على استيعاب ألوان مختلفة من الثقافات والفنون والعلوم ، وهذا ما حدث بالفعل إبان الالتقاء الثقافى مع حضارتين : حضارة الشرق الأقصى وحضارة اليونان ، حيث استطاع الإنسان العربى أن يأخذ ويترجم هاتين الثقافتين ثم يعود ليعبر عن خصوصيته الثقافية والتى تميزه عن غيره من الشعوب . فالإنسان العربى - كما يقول - يفكر بوجدانه ويحس بعقله ، ومن هنا رأى أن من واجبه أن يحدد طبيعة ودور كل منهما . وإذا كان الدكتور زكى قد ارتضى لنفسه المنهج العقلى سبيلاً للكشف عن مكونات التراث العربى ، وطريقاً لمسيرة مقتضيات العصر ، فإنه رأى أن للعقل دوراً يختلف عن دور الوجدان ، فإذا كان العقل يختص بمجال التفكير العلمى ، فالوجدان يشمل مجموعة القيم الأخلاقية وهى بمثابة المبادئ العامة التى تحدد هويتنا . وهذه المبادئ والقيم لاتقل أهمية عن الدور الذى يقوم به العقل بمناهجه المختلفة ، لأنها تقوم بعملية توازن وتوجيه لما ينتج من أخطار عن هذه العلوم : «فللعقل أن يفكر وسع قدراته أن يفكر لكن الإنسان الكامل بما يكون مزوداً به من قيم خلقية يقف رقيباً قبل البدء فى مرحلة التنفيذ والتطبيق ليحدد مجال الفعل بحيث يضمن لنا أن ما قد ارتآه العقل بقوة ذكائه سيكون فى صالح الإنسانية إذا ما تحول إلى العمل»^(١٥) .

والعقل - كما يرى الدكتور زكى - بعلمه وتقنياته قد يخطط ويدبر لفناء البشرية ، والأمثلة من واقع الحياة كثيرة ، ولذلك يتدخل الوجدان بما يشمله من قيم لتوجيه وضبط السلوك

الإنساني: «فالإنسان في حياته العملية لابد له من قواعد عامة يستعين بها على معرفة الطرق المأمونة للسلوك لا فرق في ذلك بين إنسان العصر الحجري وإنسان الكمبيوتر والصعود إلى القمر، وتلك القواعد العامة الهادية إلى صور السلوك المأمونة من سوء العواقب هي ما يسمونها بمبادئ الأخلاق»^(١٦).

لقد أثرت هذه البنية الثقافية داخل الحضارة العربية بما تحمله من مقومات في فكر الدكتور زكي فراه على الرغم من دعوته المستمرة لإعمال العقل إلا أنه في المقابل يرى أن أصالة هذه الحضارة تكمن في روحانياتها بما تشمله من قيم دينية وأخلاقية ومشاعر إنسانية. فراه يجدد الفكر العربي ثم يطرح تصوراً لتحديث الثقافة العربية، حيث ينظر إلى التراث من خلال رؤية عقلية تستلهم عناصر القوة فيه ثم تنسجها في ثوب جديد. لقد رفض الرؤى التقليدية التي تنظر إلى التراث على اعتبار كونه من المسلّمات التي يجب أن نأخذ بها كما هي، دون أن تخضع للنقد والتحليل.

وإذا كان الدين يمثل جزءاً من الوجدان فقد استخدم الرؤية العقلية في قراءة النص الديني، حيث رأى ضرورة اتساع معناه ليشمل النظر والبحث حول أسرار الكون. ومن خلال هذا التصور أصبح العقل هو الأداة الفعّالة لاستخراج الدلالات والمفاهيم التي يشملها النص الديني. ونادى بضرورة أن يكون العقل هو الأداة المستخدمة للكشف عن بواطن النص وتأسيس رؤية مستقبلية تطور من الواقع: «وهذا العقل إنما هو بطبيعته يهdy ويهdy في آن واحد، فهو يهdy إلى النتائج الصحيحة التي تُستدل من الشواهد والمقدمات، ثم يعود فيهدy في جانب التطبيق في عالم الأشياء»^(١٧).

لقد وظّف الدكتور زكي النص الديني توظيفاً مغايراً للإطار التقليدي، وقَدّم رؤية عقلية تقيم التواصل البتاء بين أمور الدين وأمور الدنيا، وتعمل على تطوير الواقع من خلال التطبيق الفعلي لمبادئ هذا الدين «فقد كان عالم الرياضة أو عالم الطب أو عالم الكيمياء... إلخ، مسلماً عالمًا، لا مسلماً وعالمًا (بإضافة واو العطف بين الصفتين)، بمعنى أن اهتمامه بالفرع الذي يهتم به من فروع العلم الرياضي أو الطبيعي كان جزءاً من إسلامه. فقد استطاع المسلم إثبات عصور القوة أن يجمع بين العلم والدين فانطلق ليقيم التوازن الخلاق بين متطلبات دينية وبين اكتشاف ما يكتنف عالم الطبيعة من أسرار. وهذا كما يرى هو التحقق الفعلي لمبادئ الدين، وتبدو الرؤية العقلية واضحة عندما ينادى بضرورة الكشف عن المبادئ العامة وتحويلها إلى تطبيقات فعلية.

وذلك من خلال الإرادة الإنسانية والتي تعمل من أجل تغيير هذا الواقع من خلال رؤية علمية «الذى ينقصنا هو أن ننظر إلى السماء وإلى الأرض معاً، نظرنا إلى العقيدة من جهة والجهاد في سبيلها من جهة أخرى. ويكون هذا الدمج بين الطرفين هو المضمون الإنسانى الذى يتمثل في كل فرد من أبناء الشعب، شريطة أن يتسع بنا أفق النظر حين ننظر إلى الجهاد المطلوب بحيث يكون «العلم» بكل فروعه - بحثاً وتحصيلاً وتطبيقاً - فريضةً من العقيدة تتطلب الجهاد في سبيلها»^(١٨).

وإذا كان الدكتور زكى قد قرأ النص الدينى من خلال رؤية عقلية فإنه لم يتعامل مع كل مكونات الوجدان بنفس الأداة، حيث رأى أن هناك ألواناً أخرى يشملها الوجدان، كالفن والشعر والأدب، لها أدواتها الخاصة ومعاييرها الذاتية، لكنها في نهاية الأمر يمكن أن تعبر عن فلسفة شعب وحضارته؛ فالفلسفة تعكس صورة الفن، والفن يمكن أن يعبر عن فلسفة شعب وعن مفاهيمه. ومن خلال هذا التصور كشف الدكتور زكى عن مكونات الثقافة العربية إذ رأى أن من أهم مميزاتها كونها قد جمعت بين العقل والوجدان أو العلم والثقافة في نسيج واحد يصعب فصله أو تشطيره^(١٩).

وإذا كان الدكتور زكى قد وصف حضارته بأنها تمتلك نظرة العالم ونظرة الفنان في آن واحد، فإنه كان معبراً أصداق تعبير عنهما معاً، فهو يمتلك رؤية العالم الناقد الراصد بعمق لقضايا ومشاكل مجتمعه تارة، وتارة أخرى رؤية الأديب الفنان المتدفق الإحساس النابض الوجدان.

* * *

الهوامش :

- ١ - زكى نجيب محمود : حصاد السنين، دار الشروق، ط١، ١٩٩٢م، ص ١٢.
- ٢ - زكى نجيب محمود : موقف من الميتافيزيقا، دار الشروق، ط٤، ١٩٩٣م، المقدمة (ف).
- ٣ - زكى نجيب محمود : حصاد السنين، ص ١٢.
- ٤ - زكى نجيب محمود : مجتمع جديد أو الكارثة، دار الشروق، ط٥، ١٩٩٣م، ص ٢٦، ٢٧.
- ٥ - عاطف العراقي : ثورة النقد في عالم الأدب والفلسفة والسياسة، الجزء الأول، القسم الثانى، دار الوفاء، ط١، ١٩٩٩م، ص ٣٤٦.
- ٦ - زكى نجيب محمود : قصة عقل، دار الشروق، ط٣، ١٩٩٣م، ص ١٨٦.

- ٧ - عبد الحميد إبراهيم : الوسطية العربية .. مذهب وتطبيق ، دار المعارف ، ص ٧ .
- ٨ - زكى نجيب محمود : في تحديث الثقافة العربية ، دار الشروق ، ط ١ ، ١٩٨٧ م ، ص ٢٣٨ .
- ٩ - عبد الحميد إبراهيم : الوسطية العربية .. مذهب وتطبيق ، ص ١٧ .
- ١٠ - المرجع السابق ، ص ١٤ .
- ١١ - عاطف العراقي : العقل والتنوير في الفكر العربي المعاصر ، المؤسسة الجامعية ، ط ١ ، ١٩٩٥ م ، ص ٣٥٠ .
- ١٢ - زكى نجيب محمود : عربى بين ثقافتين ، دار الشروق ، ط ٢ ، ١٩٩٣ م ، ص ١٥ ، ١٦ .
- ١٣ - زكى نجيب محمود : المعقول واللامعقول في تراثنا الفكرى ، دار الشروق ، ط ٤ ، ١٩٨٧ م ، ص ٣٧٣ .
- ١٤ - زكى نجيب محمود : موقف من الميتافيزيقا ، المقدمة (م) .
- ١٥ - زكى نجيب محمود : عن الحرية أتحدث ، دار الشروق ، ط ١ ، ١٩٨٦ م ، ص ١٦٨ .
- ١٦ - زكى نجيب محمود : عربى بين ثقافتين ، ص ٤٦ .
- ١٧ - زكى نجيب محمود : رؤية إسلامية ، دار الشروق ، ط ٢ ، ١٩٩٣ م ، ص ٦ .
- ١٨ - المرجع السابق ، ص ٢٣ .
- ١٩ - زكى نجيب محمود : في تحديث الثقافة العربية ، ص ٨١ .

