obeikandl.com

المحور السابع

تحليلات نقدية لبعض مؤلفات زكى نجيب محمود

بذور وجذور(*)

د . عاطف العراقى

يحتل رائدنا وأستاذنا الكبير الدكتور زكى نجيب محمود مكانة كبرى فى تاريخ الفكر العربى المعاصر . إنه يعد علامة وضاءة مشرقة فى تاريخنا المعاصر ، ولا يمكن لأى دارس لهذا الفكر العربى المعاصر أن يتغافل عن الدور الرائد الدور الحيوى البناء الذى قام به مفكرنا العملاق ورائدنا الشامخ . لقد دخل تاريخ فكرنا المعاصر من أوسع الأبواب وأرحبها ومن واجبنا أن نهتم كل الاهتمام بدراسة أفكاره وآرائه ؛ لأنها أفكار بناءة ، وآراء شامخة ناضجة من النادر أن نجد لها مثيلاً فى عالمنا العربى المعاصر من مشرقه إلى مغربه ، من محيطه إلى خليجه .

لقد اهتم مفكرنا العظيم زكى نجيب محمود بالفكر العربى على امتداد عصوره ، وأخلص إخلاصاً لا حد له لقضيته الكبرى ، قضية الأصالة والمعاصرة . واهتم اهتماماً بالغاً بالإسهام فى تنشيط حركة الترجمة لاعتقاده بأنه لا تنوير دون دراسة آراء الآخرين . لا تنوير إذا أغلقنا النوافذ والأبواب ، بل لابد من فتح النوافذ حتى نجد الهواء المتجدد ، نجد الفكر الحر الطليق، نجد الحركة لا السكون ، نجد النور لا الظلام .

ولم يكن غريباً أن تهتم أكثر دول العالم العربى بدراسة آرائه واتجاهاته الفلسفية والأدبية الكبرى . فكم من الرسائل تم إعدادها لدراسة أفكاره ، وكم من الكتب تم تأليفها للتعرف على أفكاره ، وما أعظمها من أفكار . وقد أسهم إسهاماً كبيراً فى تنشيط الحركة النقدية ، وأثار العديد من المعارك الفكرية ، وآمن بأن دور المثقف لابد وأن يكون دوراً إيجابيًّا لا سلبيًّا . ويكفى أن نتأمل فى أفكاره الكبرى التى نجدها فى كل كتبه ومن بينها على سبيل المثال لا الحصر : الشرق الفنان ، وهذا العصر وثقافته ، وتجديد الفكر العربى ، والمعقول واللامعقول فى تراثنا الفكرى ، وشروق من الغرب ، وقصة عقل ، وقصة نفس ، ومجتمع جديد أو الكارثة ، وثقافتنا فى مواجهة العصر ، وقشور ولباب وغيرها من كتب تمثل خير تمثيل عمق مفكرنا الرائد ودقة حسه النقدى وإسهاماته فى مجال التنوير الذى بدأ إلى حد كبير برفاعة الطهطاوى فى مصر ووجدناه عند أعلام

(*) يمكن الرجوع إلى ملف عن زكى نجيب محمود بمجلة «المنتدى» - الإمارات العربية المتحدة - مايو ١٩٩١م .

من مفكرى عصرنا من بينهم أحمد لطفى السيد وطه حسين .

والكتاب الذى نحاول فى دراستنا هذه بيان أهميته فى فكرنا المعاصر ، وتحديد مكانته فى ثقافتنا المعاصرة ، هو كتاب «بذور وجذور» . هذا الكتاب الذى له أهمية كبرى فى سلسلة الكتب التى قام أستاذنا العملاق بتأليفها والتى تكشف عن ذكاء بالغ وحس نقدى ممتاز، وغزارة اطلاع . وسيدرك القارئ أهمية هذا الكتاب بين الكتب التى ألفها الدكتور زكى نجيب محمود وصلة هذا الكتاب بالعديد من الكتب التى تكشف عن اهتمام رائدنا الكبير بالثقافة العربية فى أكثر مشكلاتها وقضاياها .

لقد اختار أستاذنا زكى نجيب محمود عنواناً دقيقاً لكتابه ينطبق تمام الانطباق على الموضوعات البالغة الأهمية والتى تضمنها هذا الكتاب . استمع إليه أيها القارئ العزيز وهو يقول فى أول سطور كتابه ، فى المقدمة التى كتبها (ص٥) :

«أردت فى فصول هذا الكتاب أن أتعمق حياتنا لأصل إلى جذورها التى منها انبثق جذع تلك الحياة ، ثم من الجذع تفرعت الفروع وأورقت وأثمرت ثمارها ، ثم لم أقف عند الجذور ، بل مضيت فى الحفر لأصل إلى البذور الأولى التى فعلت فعلها فى خفاء التربة ، حتى أخرجت الجذور» .

كما يحدد كاتبنا العملاق حقيقة أفكاره .. إنها أفكار عاشها الكاتب وعاناها وكلها تدور حول تحليل حياتنا تحليلاً يردها إلى بذورها وجذورها ، لتنشأ فرصة أمام أبصار المبصرين كى ترى أين تكمن القوة وأين يكمن الضعف ، كما يشير إلى أنواع البذور وذلك باختصار فى مقدمة كتابه (من ص ٦ إلى ص ١٣) . إنها على النحو التالى : البذرة الأولى هى حقيقة «المصرى» ما هى؟ من أى العناصر تركبت هويته على امتداد التاريخ ، وكيف نرى حياته الآن ؟

ويبين لنا زكى نجيب أن جوهر المصرى هو أن يحيا حياته الدنيا بكل أفراحها وأحزانها على أن ينظر إليها من خلال منظور دينى يبين له أين الخطأ وأين الصواب . وإذا كانت العقائد الدينية قد تغيرت عليه ، إلا أن التدين قد بقى ملازماً له . إن لب التدين هو أن ينظر إلى الحياة الدنيا كمقدمة لحياة الخلود . إن حضارته -إذن- تعد حضارة أخلاقية فى أعماقها .. ومن هنا تلتقى مصر مع سائر أجزاء الوطن العربى الكبير .

أما عن حياتنا اليوم ، فإننا نجد صورة العلاقات قد تغيرت فى صميمها . يقول مفكرنا الشامخ ومن خلال نظرته النقدية الحادة الذكاء : لقد كاد الأمر يتحول من كون الأمة أمة

واحدة ، إلى كونها تجمعاً من أفراد ، كل فرد فيه يسعى إلى الحصول على أكبر نصيب ممكن من الغنائم بأقل قدر ممكن من العمل . ومن هنا كان السابقون فى هذا المضمار هم أبرع الناس حيلةً ودهاءً ، وليس أرفعهم ذكاءً وعلماً وعطاء ، وما يقال عن أفراد الشعب الواحد من شعوب الوطن العربى ، يقال عن الشعوب العربية بعضها إزاء بعض ، فلم تعد الأمة العربية أمة بينها أواصر الأمة الواحدة ، بقدر ما أصبحت عدداً من الشعوب يمكر شعب منها بشعب آخر ليظفر دونه بالغنيمة ، ولولا بقية جوهرية بقيت ، هى أن هذا التفكك أكثر ظهوراً على صعيد السياسة منه على صعيد الثقافة ، لقلنا إن الرحمن قد أوشك بنا على الفناء.

هذه الكلمة الرائعة من الدكتور زكى نجيب محمود تدلنا على اهتمامه الكبير بالجانب السياسى. إنه يحدد الداء ويصف الدواء ، فهل يعلم ذلك أشباه الدارسين ذوو النظرة السطحية ومن يتصفون بالتخلف العقلى والذين قالوا إن زكى نجيب محمود لم يهتم بالجانب السياسى فى فكره . إنهم يظنون أن الفكر السياسى ما هو إلا مجموعة من الخطب الرنانة والكلمات المتقاطعة، تماماً كالكلام الأجوف الذى يصدر عنهم .

البذرة الثانية : لماذا فقد الفرد الواحد من المواطنين فى الشعب الواحد إحساسه بالآخرين؟ ما الذى غرس فى صدورنا ذلك الضلال الذى شوَّه الرؤية عند الفرد حتى غلبت عليه الأنانية؟ لقد تم افتقاد الفكرة الموحِّدة بيننا فابتعدنا عن حقيقة الإنسان ..

إن الإنسان يعد كائناً اجتماعيًّا بطبعه ولا يتحقق له وجود إلا إذا نظر إلى نفسه من حيث هو عضو فى جسم كبير دون أن تقلل هذه العضوية من حقيقته كفرد مسئول . مثال ذلك الكائن الحى : فالقلب يؤدى وظيفته الكاملة ، ولكن هذه الوظيفة لا تكون لها فائدة إلا إذا قام بمد سائر الأعضاء بزاد من الدم لكى تحيا . وهذا يقال عن سائر أعضاء جسم الإنسان كالرئتين والكبد والمعدة ... إلخ . لقد انتشرت بيننا الأنانية حتى ظن الفرد الواحد أنه يستطيع أن يُسقط من حسابه سائر الأفراد ، وظن الشعب الواحد من الشعوب العربية أنه يستطيع أن يسقط من حسابه سائر الشعوب .

وهذه البذرة الثانية والتى يكشف عنها زكى نجيب محمود ، تعد شيئاً رئيسيًّا إذ نلاحظ فعلاً كيف انتشرت الأنانية بين أفراد الأمة الواحدة من جهة ، وبين كل شعب والشعب الآخر من جهة أخرى . إن أكثر الدول العربية تتقاتل الآن فيما بينها ، ومن النادر أن نجد أمة عربية فى منطقة ما من مناطق المعمورة ، إلا وتشن الحرب أو العداء على أمة أخرى عربية ، وهذا كله

يعد معبراً عن الأنانية بين الدول العربية ، تماماً كتعبيره عن الأنانية بين أفراد الأمة الواحدة ، أو الشعب الواحد أو الدولة الواحدة .

وكم أكد فلاسفة العالم شرقه وغربه على أهمية أن يكون الإنسان كائناً اجتماعيًا . نجد هذا عند أرسطو فى بلاد اليونان حين ذهب إلى أن الإنسان يعد مدنيًا بطبعه ، أى : كائناً اجتماعيًا . الإنسان الأنانى - إذن - يعد فرداً شاذًا ، فرداً معبراً عن اللامعقول ، إذ لا حياة له إلا بأن يتعاون مع المجموع ، وحتى ينتقل من صفته الفردية إلى صفته الجماعية .. ينتقل من مفهوم الفرد إلى مفهوم الإنسان .. ويتخطى الجزئى إلى الكلّى ، وبحيث يصعد إلى أن يكون معبراً عن الإنسان كما ينبغى أن يكون الإنسان . ومن يتمسك بأنانيته فإنه سيكون كالفرد الذى يعمل على موجة ، والآخرون على موجة أخرى . أما من يتخطى الأنانية إلى الغيرية ، إلى الإنسانية ؛ فإنه يكون بذلك معبراً عن التناغم والاتساق والانسجام .

أما البذرة الثالثة : فيرى زكى نجيب محمود ، مفكرنا الرائد العملاق ، أنها تعد خاصة بالثقافة والمثقفين فى حياتنا القائمة . ويعرض علينا مجموعة من المعانى التى تدور حول تعريف المثقف . فمن قائل يقول إنه ذلك الإنسان الذى يتميز بحب الكشف عن سر الحياة فى شتى صورها وفى صورتها الإنسانية بصفة خاصة . إنه لا يكتفى بالوقوف عند أسطح الكائنات وظواهرها ، بل يريد أن ينفذ إلى الباطن والجوهر . نجد هذا عند الشاعر والروائى والمسرحى والفنان التشكيلى والموسيقى . بل نجد هذا عند المتلقى ، فهو وإن لم يكن قد أبدعها بالدرجة الأولى ، فإنه يحاول أن يعيد إبداعها فى نفسه حيث يتلقاها بالدرجة الثانية . (ص ٩، ١٠) .

ومن الناس من يراد بالثقافة عنده التنوير ، ويراد بالتنوير أن تزداد معارف الناس عن دنياهم بصفة عامة ، وأن ترسخ عندهم النظرة العقلية لأمور حياتهم بصفة خاصة . (ص١٠) .

أما البذرة الرابعة : التى يكشف عنها مفكرنا زكى نجيب محمود ، فإنها تعد خاصة بالتراث وما نثيره حوله من ضجة تصمُّ الآذان فلا نصغى ولا نسمع . إن مشكلات أسلافنا وإن اختلفت عن مشكلاتنا اليوم من حيث الموضوع ، فهناك جانب مشترك يربطنا بهم . يقول زكى نجيب محمود : «لقد طبق كاتب هذه السطور التجربة على نفسه ، وعاد ليعيش لحظة مع أصحاب الفكر الفلسفى فى مشكلة عرضوها واختلفوا فى أمرها ، فوجد نفسه منسجماً معهم فى جوهر الموقف ، لأن المشكلة التى كانت عندهم هى هذه : أيأخذون عن فلاسفة اليونان منطقهم ؟ أم أن الأمر فى المنطق مرتبط باللغة ، وبالتالى لا يكون المنطق اليونانى صالحاً للغة

العربية ؟ فلم يجد هذا الكاتب عندئذ فرقاً جوهريًا بين سؤالهم وسؤالنا، فما زال السؤال وارداً يحتمل اختلاف الرأى ، إذ نسأل اليوم : أنأخذ عن فلاسفة الغرب ؟ أم أن هؤلاء الفلاسفة يفلسفون حياة ليست هى حياتنا ؟ (ص١١) .

ويشير زكى نجيب فى دراسته لهذه البذرة الرابعة إلى مشكلة الأصالة والمعاصرة ، المشكلة التى أخلص لدراستها والبحث فيها ما يقرب من نصف قرن من الزمان وبدرجة لا نجدها عند أى مفكر فى عالمنا العربى المعاصر . لقد ارتبط اسم زكى نجيب محمود بتلك المشكلة ، مشكلة الأصالة والمعاصرة ، بل ارتبطت هذه المشكلة باسم زكى نجيب ، وبقلمه . ومن يحاول أن ينكر ذلك فوقته ضائع عبثاً . إن مؤلفاته فى هذا المجال -مجال الأصالة والمعاصرة- لا يستغنى عنها أى مهتم بدراسة هذه المشكلة من قريب أو من بعيد . وأكثر المحاولات التى نجدها عند أناس يزعمون أنهم يحللون جوانب تلك المشكلة ، إنما تعد محاولات سطحية زائفة ، ولم لا ؟ وهم من أشباه الدارسين أو أشباه المثقفين ، والثقافة منهم براء ، تحسبهم من المفكرين ، وما هم بمفكرين ، ولكنها الشهرة العمياء ، والطبل الأجوف ، بل إنهم صعدوا فوق أكتاف زكى نجيب محمود ، ولكنهم أساءوا إليه بعد ذلك ، ولم يفهموا أفكاره الحقيقية . لقد تقدم زكى نجيب محمود فى دراسته لهذه المشكلة الكبرى ، مشكلة الأصالة والمعاصرة ، بخطوات رائعة ثابتة وواثقة . استمع أيها القارئ العزيز إليه وهو يقول :

«إن الدرس المهم الذى خرج به هذا الكاتب من تلك التجربة ، هو أننا لو عقلنا ألفينا أن أسلافنا وهم يعالجون تلك المشكلة ، التى هى نفسها المشكلة التى نتحدث عنها اليوم على أنها مشكلة التراث ، والحفاظ عليه، نراهم يحصرون المشكلة فيما يمس جوانب ثقافية قائمة بالفعل عندهم ، ولم يجاوزوا ذلك ليجعلوها مشكلة تشمل كذلك الجوانب التى لم يكن فى حياتهم مثيل لها . . . ولك أن تراجع كتاب «الأخلاق» لمسكويه فتراه يأخذ عن التصور اليونانى لعلم الأخلاق أصولاً كثيرة ، فلم يقلقه هذا الأخذ ولا أقلق سواه مع أن الموضوع خاص بالأخلاق وتنظيرها ، مما كان يمكن للمعترض على متابعة اليونان فيه أن يجد الكثير الذى يعترض به ، إذ الأخلاق تمس صورة الحياة الإنسانية فى الصميم . فإذا كان هذا هو موقف القدماء فى مشكلة التراث أيامهم .. أليس الأجدر أن يكون هو موقفنا اليوم إزاء المشكلة ذاتها؟» (ص١١ ، ١٢).

وتثير هذه العبارة مجموعة من الأسئلة التى تتعلق بالعديد من القضايا البالغة الأهمية

والتى تدور حول ما الذى نأخذه من التراث ، وما الذى نرفضه ، وما هو معيار القبول ومعيار الرفض ، وما حقيقة ما يثيره ضعاف العقول فى هذه الأيام حول الغزو الفكرى ، وأن الظلام من الغرب ، إلى آخر تلك القضايا المهمة ، والتى نجد مفكرنا زكى نجيب محمود حريصاً على دراستها والإشارة إليها فى هذا الكتاب ، كتاب «بذور وجذور» وليس هذا الكتاب فحسب ، بل نراه حريصاً على دراستها وتحليلها وسبر أغوارها فى عشرات الكتب الخالدة التى قدمها لمكتبتنا العربية منها : «الشرق الفنان» ، و«تجديد الفكر العربى» ، و«المعقول واللامعقول» ، و«ثقافتنا فى مواجهة العصر» ، وذلك على النحو الذى أشرنا إليه منذ قليل.

وينتقل بنا مفكرنا الشامخ إلى الحديث عن البذرة الخامسة من بذور الشجرة الثقافية كما هى قائمة بيننا ، وهى التى تتعلق باللغة . ويذكر لنا مفكرنا عدة جوانب تتعلق باللغة ويبين لنا أن هنالك ضربين من استعمال اللغة ، فهى إما تشير إلى واقعة من وقائع العالم من حولنا ، وعندئذ يستطيع المتلقى أن يراجع صدقها على الواقعة المشار إليها ، وإما تشير إلى حالة خاصة عند المتكلم ، كأن يقول إنه يشعر بالظمأ ، وعندئذ ليس فى وسع أحد أن يراجع قوله تصديقاً أو تكذيباً . وهذا الجانب الشعورى ينقسم بدوره إلى قسمين : أولهما أن يجىء الكلام من النوع الذى يتبادل الناس به أحاديثهم بغير قيد ولا شرط ، والثانى هو أن يُصبَّ الكلام فى صورة تجعله أدباً ، فيكون قصيدة من الشعر أو رواية أو مسرحية ، وعندئذ تكون له ضوابط يمكن على أساسها أن يُناقَش من الآخرين قبولاً ورفضاً . (ص ١٢ ، ١٣) .

ويبين لنا زكى نجيب محمود أننا نقع فى الكثير من الأخطاء والخلط بغير حدود وذلك حين لا نتبين الفرق بين المجالين . ويقول موضحاً ذلك : ووجه الخلط الذى نغرق فيه حتى أذقاننا ونتعرض - بالتالى - لما ليس له حدود من التخبط الفكرى، هو أن المتكلم أو الكاتب قد يعبِّر عما يشعر به هو شعوراً خاصًا ، ثم يلزم الآخرين بأن يتقبلوا قوله دون أن يكون لهم حق المعارضة بأن ما قاله بضاعة خاصة به ، هو حر فى قولها ، والآخرون بدورهم أحرار فيما يشعرون به أو لا يشعرون . إن اللغة التى من شأنها - إذا أحسن استخدامها - أن تنير الطريق إلى معرفة صحيحة بالعالم ، قد أصبحت فى حالات كثيرة وسيلة إظلام يلفنا بضبابه ونحن على وهم بأننا فى مسقط النور . (ص ١٢ ، ١٣) .

إن هذا القول من جانب زكى نجيب محمود يعد دستوراً لنا فى حياتنا الفكرية وذلك إذا درسناه وفهمناه حق الفهم . والواقع أن رائدنا الكبير قد أخلص إخلاصاً بلا حدود لدراسة

اللغة وفلسفتها ودراسة العلم وفلسفته . وهذه الدراسة المتأنية من جانبه ترتبط ارتباطاً رئيسيًّا بمحاولته الكبرى فى مجال تجديد الفكر العربى . لقد أعانه التعمق فى اللغة وفلسفتها على التمييز بين المعقول واللامعقول ، التمييز بين الصواب الخطأ . فهل يعلم ذلك من يقولون بأن محاولته فى مجال تجديد الفكر العربى تتعارض مع دراساته العلمية والمنطقية ؟ يوجد من أشباه المثقفين من يقول بذلك ، وكنت حين أطلع على أقوالهم أقول : فلتذهب هذه الأقوال الساذجة إلى الجحيم لأنها تعد جهلاً على جهل ومكانها الحقيقى هو سلة المهملات.

هذه هى البذور الخمس التى يتحدث عنها رائدنا العملاق زكى نجيب محمود حديثاً آية فى الدقة والعمق ، بل إنه يلخصها فى آخر إشارته إليها وذلك حين يقول : «لقد جعلنا البذرة الأولى هوية تحطمت عناصرها حتى لقد فقد الفرد انتماءه . وجعلنا البذرة الثانية فهماً مخطئاً للإنسان ، بحيث أخرجناه من مدار العقل لنضعه على أفلاك اللامعقول ، فتقطعت وسائل التفاهم بين الناس . وكانت البذرة الثالثة ثقافة بلا غاية يتغيَّاها المبدعون كل بوسيطه الخاص بميدانه ، فانعكس هذا التيه على المستقبلين . وكانت البذرة الرابعة عن التراث ، فقد جعلناه همًّا لنا بالليل ومشغلة لنا بالنهار ، لأننا أخطأنا تحديد البؤرة التى يجب أن يتجه إليها البصر. وأما البذرة الخامسة فهى طريقة استخدامنا للغة فى حياتنا الفكرية ، إذ تحولت على أيدينا إلى أداة لا تؤدى ، وكان الأساس فيها أن تكون أداة توصيل من متكلم إلى سامع ، أو من كاتب إلى قارئ» . (ص١٣ ، ١٤) .

ويحدثنا زكى نجيب محمود عن الجذور ، كما تحدث عن البذور . لقد تفرعت مجموعة من الجذور عن تلك البذور .. ومن بين تلك الجذور أن العملية الفكرية فى أى ميدان من ميادينها لم تجد الغذاء الصحى الذى يغذيها فتنمو وتنتج . وإذا كانت مقومات الحياة الثقافية أربعة أساسية: دين وفكر وأدب وفن ، فإن الفكر فى حياتنا هو أضعف الأربعة بلا نزاع (ص١٤) .

وإذا كان الجذر الأول يتعلق بالمنهج بوجه عام ، فإن الجذر الثانى من جذور الضعف فى حياتنا هو ما يتعلق بالتعليم .

ويواصل مفكرنا الشامخ زكى نجيب محمود حديثه عن الجذور من خلال نظرة نقدية واعية شاملة قل أن نجد لها نظيراً بين مفكرينا العرب المعاصرين ، ومن هم من أهل التنوير ابتداء من رفاعة الطهطاوى . إننا نجد مفكرنا يتحدث عن حقوق المواطن وغيرها من حقوق خاصة بالفرد من جهة والمجتمع من جهة أخرى . لقد وضع زكى نجيب يده على موضع الداء وقدَّم

لنا الدواء . ليتنا نستمع إلى كلماته الدقيقة الرائعة التى تكشف لنا عن عقلية شامخة ورائدة . إنه يتحدث كالحكيم العميق الحكمة .. الحكيم الذى يملأ بقاع الأرض علماً . إنه يعلن فى صراحة ووضوح وأثناء دراسته لآخر الجذور التى حدد عددها بخمسة ، أنه لا طريق لنا إلا بالتمسك بالتنوير . استمع إليه وهو يقول فى آخر سطور مقدمته لكتابه الخالد «بذور وجذور» :

«لما كان التغير الدائب مؤدِّياً بالضرورة إلى التفكير فى «المصير» ، كان مما يلفت النظر ما نلحظه من ميل سائد فى مجتمعنا نحو العودة إلى الماضى نحتكم إليه فى أمور حاضرنا فيضيع منا المصير ، كمن يلوى عنقه لينظر وراءه ، فلا يرى فجوة شقت الأرض أمامه إلا بعد أن يقع فيها . ولا أمل لنا فى القضاء على هذه النظرة الورائية إلا بحركة قوية نحو التنوير ، وما التنوير سوى السير نحو النور ، والطريق إلى التنوير هو تربية وتثقيف وإعلام تتآزر كلها على الإعلاء من شأن العقل كلما أردنا أن نرسم لأنفسنا سبيلاً يحقق لنا هدفاً» . (ص١٢) .

والحديث عن البذور والجذور بالصورة التى أشرنا إليها نجده شائعاً فى دراسة رائدنا زكى نجيب محمود لكل الموضوعات التى اختارها والتى يضمها كتابه «بذور وجذور» ، ذلك الكتاب الذى زادت صفحاته على أربعمائة صفحة . وقد كانت موضوعات كتابه على النحو التالى :

- نافخ النار .
- تلك المعزوفة الكبرى .
- كان حلماً وما زال حلماً .
- موطن الداء .
- تلك أم المشكلات .
- حاطب الليل .
- حقائق الأشياء وظلالها .
- لولا اخترقنا هذا الجدار .
- من ذا يزيح هذا الضباب ؟
- وقفة عملية هادئة .
- فطرة الإنسان تهديه .

- طريق القدماء طريقنا . . ولكن .
- ضمائر العلماء .
- لجاج واختصام .
- صورة مصغرة .
- وللحرية شيطانها .
- رواية وراويها .
- على سبيل الفكاهة .
- اختلط الحابل بالنابل .
- غمار الناس والصفوة .
- الإمام الغزالى تحاوره حواسه .
- الشجرة المباركة .
- عن العقل ونضجه .

ونلاحظ أن النظرة التجديدية العقلية العلمية تسود دراسة زكى نجيب محمود فى كل الموضوعات التى اختارها مجالاً لدراسته تحت هذه العناوين التى ذكرناها الآن .

نعم إن النزعة التنويرية هى النزعة التى يتمسك بها د. زكى طوال حياته ، وعلى سبيل المثال نجده فى مقالته عن الشجرة المباركة يبين لنا الصلة بين العلم والنور فهو يقول : الصلة بين «العلم» و«النور» شيء معروف مألوف حتى لنسمع عبارة «العلم نور» شائعة على الألسنة بين عامة الناس فضلاً عن خاصتهم ، وإنه لقول صادق إلى آخر حدود الصدق برغم ما فيه من مجاز ؛ فالنور يقشع الظلام عن الأشياء فتراها الأبصار بعد أن لم تكن رأتها وهى ملتفة بظلامها ، وكذلك يفعل «العلم» بشيء ما لأنه يتيح لصاحبه أن يرى من تفصيلات ذلك الشيء ومن حقائق طبيعته ما يتيح له أن يستخدمه وهو آمن ، فلا فرق - إذن - بين «نور» يبين معالم الطريق ، و«علم» يبين معالم الأشياء فنطوعها كيف شئنا . (ص٣٨٣) .

ومن هذا المنطلق يحلل رائدنا زكى نجيب الآية القرآنية : ﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۚ مَثَلُ نُورِهِۦ كَمِشْكَوٰةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ ۖ ٱلْمِصْبَاحُ فِى زُجَاجَةٍ ۖ ٱلزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّىٌّ يُوقَدُ مِن شَجَرَةٍ مُّبَٰرَكَةٍ

﴿ زَيْتُونَةٍ لَّا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُّورٌ عَلَىٰ نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَن يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴾ [سورة النور : ٣٥].

لقد حلل د. زكى هذه الآية تحليلاً غاية فى الدقة والروعة (ص ٣٨٣ - ٣٩٤) ، وكان ذلك بعد قراءته لكتاب «مشكاة الأنوار» للغزالى منذ ما يقرب من ثلاثين عاماً . ويربط بين أول الآية ﴿ اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ﴾ وآخر الآية ﴿ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴾ ، كما يربط بين حركة التنوير عند العرب ، وحركة التنوير فى التاريخ الأوروبى الحديث . إن هذا الربط لا يستطيع أن يقوم به إلا كاتب جبار مثل زكى نجيب محمود ، كاتب ملأ بقاع الأرض علماً ومعرفة . إنه يربط بين التنويروالعلم ، ويربط بين التنوير والعقل ، فهو يقول : «فلما جاء القرن العاشر وامتداده فى الحادى عشر ، بلغ التنوير ذروته ، فكانت رسائل «إخوان الصفا» بمثابة دائرة المعارف التى هى عادة رمز يشير إلى التنوير من ناحية جمع المعلومات ، وكانت الفلسفة قد بلغت ذروتها عند الفارابى وابن سينا مما يشير إلى سلطان العقل» (ص٣٩٣) .

إن النزعة التنويرية وإقامتها على أساس العقل والعلم ، والربط بين التنوير عند أجدادنا القدامى من أمثال إخوان الصفا والفارابى وابن سينا ، والتنوير فى الفكر الأوروبى عند أمثال فولتير و «كانْت» الفيلسوف الألمانى ، لا نجده فى مقالته عن الشجرة المباركة فحسب، بل نجده فى العديد من مقالاته ومن بينها على سبيل المثال لا الحصر : طريق القدماء طريقنا ولكن ، ومقالته عن العقل ونضجه ... إلخ .

وإذا كنا قد أشرنا إلى البذور والجذور التى كشف عنها زكى نجيب محمود فى الصفحات الأولى من كتابه ، فإننا نجد تطبيقات عديدة لإشاراته الذكية الرائعة والعميقة فى العديد من صفحات كتابه ، ومن بينها مقالة بعنوان «من ذا يزيح هذا الضباب؟» (ص ١٤١ - ١٥٥) ومقالة بعنوان «وقفة عملية هادئة» (ص ١٥٧ - ١٧٢) وأيضاً مقالة بعنوان نافخ النار (ص ٢٣ - ٣٦) .

ولا يخفى هرمنا الفكرى الشامخ زكى نجيب محمود قلقه على ما صارت إليه أحوالنا الثقافية . إنه يقول فى مقالته عن«حقائق الأشياء وظلالها» : «والذى أزعمه عن حياتنا الثقافية اليوم ، هو أن هذا الجانب الفكرى منها الذى لا هو إبداع أدبى أو فنى ، ولا هو من زمرة

العلوم ، قد ضعفت فى نفوسنا نبرته وفترت فى سلوكنا دفعته المحركة الموجهة ، وربما نتج ذلك بسبب ضحالة من ننعتهم «بالمفكرين» ضحالة نشأت عن أكثر من سبب واحد فهنالك الظروف الاجتماعية والسياسية التى مالت بالناس نحو رفض عصرهم ، هروباً إلى الماضى ليختاروا منه ركناً آمناً هادئاً لا يتعرضون فيه لعواصف الأقوياء الذين هم أعداؤهم ومستعمروهم ، والقابضون على رقابهم بقوة العلم أولاً ، وقوة المال التى ترتبت على نتائج العلم ثانياً ، وقوة السلاح التى نتجت عنهما معاً» (ص١٢١ ، ١٢٢) .

وهكذا ينتقل د. زكى من سبب إلى آخر ، من المقدمات إلى النتائج ، بكل صدق وموضوعية. وكم أشار إلى العديد من القضايا الفكرية والاجتماعية والسياسية التى تهم أبناء أمتنا العربية من الخليج إلى المحيط ، وقدم لنا آراء غاية فى الجرأة والدقة ليتنا نستفيد منها ونضعها موضع اعتبارنا وذلك إذا أردنا لأمتنا سبيل التقدم والرقى .

إن إحاطة رائدنا ومعلمنا الكبير زكى نجيب محمود بكل موضوع تصدى لدراسته بين صفحات كتابه«بذور وجذور» إحاطة شاملة وغاية فى الدقة ، وتكشف عن اطلاع غزير على الثقافتين العربية والغربية وتدلنا على إحاطته الشاملة بالثقافة العربية فى قديمها وجديدها .

إن الدكتور زكى نجيب محمود من خلال صفحات هذا الكتاب ، وبقية كتبه الأخرى ، يعبر عن شموخ فكرى صادر عن إيمان بالعقل ، إيمان بالتنوير ، إيمان بالعلم . وستظل كتاباته خالدة أبد الدهر ، لأنها تعد معبرة عن سمو فكرى جعله يقف على قمة عصرنا . إنه الرائد والمعلم والعملاق والهرم الفكرى الشامخ فى حياتنا العربية المعاصرة . ومن حقنا أن نفخر بكتاباته ومن واجبنا دراستها وتلقّى ما فيها من دروس ، وما أعظمها وما أروعها من دروس .

حصاد السنين

د .عاطف العراقى

أعتقد اعتقاداً لا يخالجنى فيه أدنى شك ، بأن كتاب الرائد والمعلِّم والمفكر العملاق زكى نجيب محمود «حصاد السنين» يعد أهم كتاب أصدرته مطابعنا العربية فى السنوات الأخيرة . إن هذا الكتاب لا يمكن أن يستغنى عنه أى مهتم بفكرنا العربى الحديث من قريب أو من بعيد . وأى مهتم بالسيرة الذاتية للدكتور زكى نجيب محمود ، وهو مَنْ هو فى ريادته الفكرية الشامخة على امتداد عالمنا العربى المعاصر من مشرقه إلى مغربه .

نعم إن هذا الكتاب يعد فخراً لنا جميعاً كعرب . إنه يعد معبراً عن فكر ثاقب ، ونظرة فلسفية متميزة ، بذل فيه صاحبه جهداً ، وجهداً منقطع النظير . يدرك ذلك المحلل لهذا الكتاب ومنذ أول صفحة من صفحاته حتى آخر سطور الكتاب ، وبحيث أقول بلا تردد ، بأننى لا أتصور أى مهتم بقضايا الفكر والثقافة ، إلا إذا وقف عند كل صفحة من صفحات هذا الكتاب الخالد على مر الزمان . لقد أضاف به الدكتور زكى نجيب محمود إلى أمجاده الفكرية ، أمجاداً أخرى ما أعظمها وما أروعها ، وبحيث نقول إن زكى نجيب محمود يعد هرمنا الفكرى ، يعد أستاذاً لجيل بل أجيال من الباحثين والدارسين .

يقع الكتاب فى ٤٢٥ صفحة ، ويتضمن مقدمة ومجموعة من الفصول ، من بينها :

- تغريدة البجع .
- نار ونور .
- منهج جديد .
- فرار إلى مدينة الأحلام .
- سنوات التحول .
- الصورة من بعيد .
- رؤية واضحة .

- مطالع النور .
- المطبوعة الزرقاء .
- إرادة التغيير .
- فى سبيل الوضوح .
- خيوط تلاقت .
- رؤية موحدة .
- نهاية الطريق .

ويعد هذا الكتاب آخر كتاب قام بتأليفه زكى نجيب محمود . لقد قام بتأليف هذا الكتاب بعد صدور كتب كثيرة له ، من بينها على سبيل المثال : شروق من الغرب ، وتجديد الفكر العربى، وموقف من الميتافيزيقا ، وقصة نفس ، وقصة عقل ، وهموم المثقفين ، وعربى بين ثقافتين ، والمعقول واللامعقول فى تراثنا الفكرى ، وهذا العصر وثقافته ، والشرق الفنان.

إن الكتاب الذى نحن بصدد الحديث عنه - كتاب «حصاد السنين» - لا يمكن فهمه حق الفهم ، إلا إذا قرأنا كل التراث الذى تركه لنا مفكرنا العملاق زكى نجيب محمود .. لا يمكن إدراك ما فيه من أفكار إلا إذا وضعنا فى اعتبارنا الدور الحيوى والرائد الذى قام به زكى نجيب محمود ، والذى يقف على قمة عصر التنوير فى مصر وعالمنا العربى .

يقول زكى نجيب محمود فى السطور الأولى من مقدمة كتابه (ص٥) : «أحس الكاتب أنه وقد بلغ الخامسة والثمانين من عمره وانتابته عوامل الضعف والمرض أنه قد اقتربت سيرته الثقافية من ختامها مما أوحى له بأن يكتب هذا الكتاب ليقدم به إلى قارئه صورة للحياة الثقافية كما عاشها أخذاً وعطاء وهى حياة طال أمدها حتى بلغ - عند كتابة هذه السطور - ما يزيد قليلاً على ستين عاماً ، بدأت قبيل سنة ١٩٣٠م ، وطالت حتى أوشك الزمن على الدخول فى سنة ١٩٩١م . ولقد حرص الكاتب أشد الحرص على أن يصور حياته العلمية والأدبية خلال هذه الفترة الطويلة ، فى نزاهة يتجرد بها عن الهوى ، ما كان ذلك فى مستطاع البشر» .

هذه العبارة تكشف عن الدور الحيوى والرائد الذى قام به عملاق الفكر وهرم الثقافة العربية فى عصرنا الحديث . وإذا كنا نتحدث فى هذه الأيام عن التنوير وقضاياه ، فإننى أعتقد اعتقاداً راسخاً بأن كل سطر كتبه زكى نجيب محمود ، وفى أى كتاب من كتبه ، إنما يعد إسهاماً

قويًّا فى رحلة التنوير ، والبعد عن الظلام واللامعقول . لقد دافع زكى نجيب عن حياة النور ، وأخلص إخلاصاً بغير حدود لقضيته الكبرى «الأصالة والمعاصرة» . وحدد لنا أبعاد الصيغة الثقافية التى تلزمنا كعرب فى عصرنا الحديث . إنه يقول فى مقدمة كتابه (ص١٨) : «منذ عامه السبعين ، أخذ الكاتب يصدر كتاباً إثر كتاب ، ومقالاً بعد مقال ، ليشرح ما يراه من الصيغة الثقافية المطلوبة ، التى نضفر فيها خيطين معاً: أولهما الجانب الذى استبقيناه من ثقافة أصيلة زُرعت فى أرضنا العربية وأثمرت ، وثانيهما جانب متصل بالعلوم فى صورتها الجديدة ، والمنهج التقنى المميز لهذا العصر وغير ذلك مما هو حيوى لإقامة الحضارة على الصورة التى منها يتألف عصرنا فى المقام الأول . فهذا كله يجب استزراعه فى أرضنا من شتلات نستوردها من مراكز الحضارة الجديدة فى الغرب . ومن الجانبين : ما هو أصيل أنتجناه نحن على امتداد تاريخنا ، وما هو مجلوب من بناة الحضارة الجديدة ؛ تتألف الصيغة الثقافية الجديدة للوطن العربى» .

إن القارئ لكتب زكى نجيب ، ومن بينها كتابه الأخير «حصاد السنين» يستطيع القول بكل يقين ، إن الرؤية عند مفكرنا تعد واضحة . لقد حدد لنا الطريق . كشف عن الأدوات التى يجب أن نلجأ إليها إذا أردنا لأنفسنا طريق التقدم والبعث الجديد . ولكن ماذا نفعل ونحن نرى مجموعة من المتخلفين عقليًّا والذين يزعمون لأنفسهم أنهم أساتذة وما هم بأساتذة ، بل أشباه أساتذة ، يقومون بالهجوم على أفكار رائدنا زكى نجيب وذلك عن طريق اللجوء من جانبهم إلى استخدام عبارات هلامية عرجاء تذكرنا بالكائنات المشوهة .. ثم يزعمون أنهم أصحاب مشروعات فكرية ، وهى مشروعات زائفة تحسبها داخلة فى إطار الفكر ، والفكر منها براء . ولم لا ؟ والفرق بينها وبين الفكر - كما ينبغى أن يكون - أكبر من الفرق بين الإنس والجن ، بين القطب الشمالى والقطب الجنوبى .

وفى نغمة لا تخلو من الحزن والأسى ، يكتب رائدنا مقالته الأولى فى كتابه «حصاد السنين» تحت عنوان «تغريدة البجع» : «يقال عن البجعة أنها إذا ما دنت من ختام حياتها سُمعت لها أنَّات منغومة تطرب آذان البشر ، ولا يمنع طربها أن تكون تلك الأنات صادرة - على الأرجح - من ألم يكويها ، ومن هذه التغريدة الجميلة قبيل موتها جاء التشبيه عند أدباء الغرب الذى يصفون به عملاً جيداً أنجزه صاحبه ليختم به حياته ، إذ يقولون عنه إنه تغريدة البجعة ، وقد أراد هذا الكاتب أن يقولها عن نفسه ، لأنه لا يتوقع أن يقولها عنه سواه» (ص٢٠) .

ويحلل لنا الدكتور زكى نجيب محمود جوانب كثيرة من حياته الفكرية تحليلاً يعد غاية فى

الصدق والأمانة والموضوعية . ونقول إن حياة هذا الرائد العملاق تصلح أن تكون دليلاً هادياً لكل شبابنا وفى هذا العصر الذى نعيشه على وجه الخصوص . إن فى حياته الفكرية مجموعة من الدروس التى تصلح أن تكون دستوراً لنا . إنه بذكائه الحاد يجاوز مرحلة التحصيل والحفظ، إلى مرحلة النقد ، وذلك منذ السنوات الأولى من حياته الفكرية. ولعل مما يدلنا على ذلك تمام الدلالة ، قوله : «وصاحبنا منذ أوائل شبابه كان على يقظة كافية تحثه أن يرى ويسمع ويقرأ ، فكان له بهذا كله أن تجمعت لديه أفكار من هنا وهناك ، تتفق أحياناً وتتعارض أحياناً ، وقد كان يمكن أن يقف عند هذا الحد من التحصيل الذى يجمع ولا يعرف كيف ينتقى ويختار ، وما أكثرما تصادف بين الدارسين والقارئين من وقف عند عملية الجمع والتحصيل والحفظ، لكن صاحبنا بتوفيق الله قد وجد فى تكوينه دوافع داخلية تدفعه إلى مجاوزة تلك المرحلة إلى ما بعدها ، وأعنى مراجعة المحصَّل مراجعة نقدية تقبل هذا وترفض ذاك وتعدِّل من ذلك ، حتى يحس بنفسه وقد اطمأنت لوجهة من النظر تستريح لها ، فتشعر وكأنما جاءت تلك الرؤية ثمرة طبيعية من إبداعها ، وليست شيئاً غريباً أُقحم عليها» (ص٢٢) .

هذه العبارة تكشف لنا عن الفرق ، والفرق الدقيق بين المقلِّد والمجدِّد . فالمقلد يردد عادة مجرد ترديد الأفكار التى يقوم بحفظها وتحصيلها من بين ثنايا الكتب التى يقوم بقراءتها ، أو الأقوال التى يسمعها تتردد على أفواه الناس . أما المجدد فإنه يجاوز تلك المرحلة بحثاً عن الأفضل ، بحيث لا يكون عالة على أفكار الآخرين . إن المقلد ينظر إلى أسفل ، أما المجدد وهو الذى يقوم بعملية إعادة البناء ، فإنه ينظر إلى أعلى .

ويبين لنا مفكرنا كيف عاش حياته الواعية فى عالم الأفكار أكثرمما عاشها مع الناس . وحتى لا يساء فهم هذا الجانب نرى الدكتور زكى يقوم بتحليله وشرحه ، وذلك من عدة جوانب من بينها أن دنيا الأفكار لا تقتضى العزلة الكاملة عن الحياة اليومية ، والدليل على ذلك اهتمام زكى نجيب بأداء الواجبات الاجتماعية وحرصه على إقامة الروابط بينه وبين الآخرين (ص٢٤) .

ومن بينها أن الدكتور زكى لا يملك منع نفسه فى محاولة «التعليل» لأى شىء يلفت نظره فى ظواهر الحياة . إنه يبحث لكل ظاهرة سلوكية عما يفسرها ، وهو بحث يتم أكثره فى صمت ويخرج أقله إلى العلانية (ص٢٥) . ومن بينها ، الرغبة الشديدة فى أن يعتصم بجدران بيته ، وأن يوغل فينكفئ على دخيلة نفسه يجترُّ من مكنوناتها ما عساه يطفوعلى سطح الوعى من ذلك المكنون (ص٢٦) .

والواقع أن الدكتور زكى نجيب محمود لم يَسْعَ يوماً إلى الشهرة ولم يسع إلى بريق المناصب . لقد أخلص للفكر إخلاصاً بغير حدود . وإذا كان قد عاش فى عالم الأفكار أكثر مما عاش مع الناس إلا أن أفكاره كانت وستظل هادية للناس طوال أجيال وأجيال . لم تكن عزلة سلبية ، بل كانت عزلة إيجابية . عزلة ينبغى أن يتمسك بها كل من يتمسك بدولة الفكر. ومن يقف عند الصفحات التى حلل فيها رائدنا زكى نجيب ما يقصده بعالم الأفكار وعالم الناس، فإنه سيتعرف على الفرق ، والفرق الشاسع بين المفكر كما ينبغى أن يكون ، وبين أناس لا يتكلمون إلا بحكم مناصبهم ، أناس لا يذكرهم الآخرون إلا بتأثير الدعاية والطبل الأجوف .

إن حياة الدكتور زكى نجيب لا تعنى الغربة عن الآخرين . استمع إليه أيها القارئ العزيز وهو يقول (ص٢٧) : «إن الوحدة العددية لمن يعتكف ، وأعنى حين يكون الإنسان فى هدوء عزلة ليست بالضرورة غربة يغترب فيها عن الناس وما يحيون به ويفكرون فيه ، بل إنها كثيراً ما تكون هى الفرصة الذهبية للاتصال بخيرة الناس يستمع إليهم فيما يقولونه شرحاً لأفكارهم وتعبيراً عن وجدانهم . وإنها لأفكار ، وإنه لوجدان استصفاه واستقاه هؤلاء المؤلفون من صميم الحياة التى يحيونها فى دنيا الفعل والتفاعل» .

ويذكر د. زكى مجموعة من الأعلام ، مبيناً قيمة الأدوار التى قاموا بها وذلك فى النصف الأول من القرن العشرين . لقد كان هؤلاء الأعلام - فيما يقول - يجسدون بأشخاصهم وبأعمالهم روح هذا العصر الجديد ، كل منهم فى جانب من جوانب تلك الروح . وإذا كان د.زكى يذكر هؤلاء الأعلام ، فإنه يعطينا بذلك درساً فى الوفاء وبياناً بأن المفكر لا يبدأ من فراغ . ويقينى أننا إذا أخذنا ذلك فى الاعتبار فإنه سيتبين لنا تماماً أبعاد تلك المشروعات الوهمية التى ينسبها أناس إلى أنفسهم ويزعمون أنهم بدأوا من فراغ ، بل إن هؤلاء الأشباه ، أصحاب تلك المشروعات الزائفة يقومون بالهجوم على أعلام كبار دون أن يضعوا فى اعتبارهم أن هؤلاء الأعلام يمثلون الأصول ، يمثلون الريادة الحقيقية ، سواء اتفقنا معهم أم اختلفنا .

إن العبارة التى سنوردها بعد قليل من كتاب «حصاد السنين» تكشف لنا عن حدة ذكاء زكى نجيب واطلاعه الواسع ورؤيته النقدية الفلسفية . لقد استطاع الكشف عن أخص خصائص فكر كل واحد من هؤلاء الأعلام . يقول د. زكى (ص ٣١ ، ٣٢) : «لقد كان هؤلاء الأعلام يجسدون روح هذا العصر الجديد ، كل منهم فى جانب من جوانب تلك الروح : أحمد لطفى السيد بما نادى به من وجوب الحرية الفردية المسئولة ، رجلاً كان ذلك الفرد أو امرأة . وطه

حسين بما عمل على إشاعته فى النفوس من إزاحة التقديس عن حقائق التاريخ . وعباس محمود العقاد بمجموعة دواوينه الشعرية ، إنما قدم للناس تطبيقاً مجسداً للفردية المستقلة الحرة التى اضطلع لطفى السيد بالدعوة إليها فى مجال السياسة . ويمكن القول كذلك بأن أمير الشعراء أحمد شوقى قدم إلى الأمة العربية شعراً يرسِّخ فى قلوبهم روح الانتماء القومى . . ولئن كان شعر العقاد تعبيراً عن الفردية فى وجودها السياسى ، فإن جماعة «أبوللو» التى تكونت فى أوائل الثلاثينات ، حرصت على أن تمثل بشعر شعرائها روح الفردية من جانبها الوجدانى الخاص . وهكذا نستطيع أن نجد فى روادنا من أعلام الجيل الماضى مرايا تعكس صورة العصر من شتى جوانبه» .

ويبين لنا د. زكى كيف كان الحوار فى تلك الفترة بين روادنا وبين بعض رواد الغرب ، وذلك حتى تكتمل الصورة ، فهو يقول (ص٣٢) :

«لم تكن الروح التى طالبت بأن تهدم الصورة الحضارية التى تعفنت بحلول هذا القرن ، تقتصر علينا ، بل العكس ربما كان أقرب إلى الصواب . إنها كانت قبل ذلك مشتعلة عند أعلام أوروبا من رجال الفكر والأدب، وجاءتنا نحن ومضات من ضيائهم ، بما كان قد توطد من صلات بين رواد حياتنا الثقافية ورواد حياتهم هناك فى الغرب ، إلا أن انعكاس الضوء على مرآتنا قد جاوز حدود الأصل ليثور على ذلك الأصل الوافد نفسه ، كلما تعارض مع ركائز ثقافتنا . ومن هنا رأينا بين روادنا من شغل نفسه بالرد الرافض لما يُكتب عبر البحر أو يقال ، على غرار ما فعل الأفغانى فى «الرد على الدهريين» ، والشيخ محمد عبده فى الرد على «هانوتو» و«رينان» ، والعقاد فى الرد على كثير مما قاله مستشرقون كتبوا عن الإسلام والمسلمين . وإلى جانب هؤلاء الذين تأثروا بما كتب أو قيل فى الغرب وتولوا الرد عليه ، كانت هنالك جماعة تتخذ أسلوباً آخر فى إيجاد التوازن الثقافى الذى يصون الهوية العربية الإسلامية حتى لا تنجرف مع تيار الفكر المنقول ، وتتمثل تلك الجماعة فى أفراد عرفوا كيف يكتبون بأقلام عربية قوية رصينة ، مادة عربية وإسلامية أصيلة ، كالذى نراه عند مصطفى صادق الرافعى ، وأحمد حسن الزيات ، والشيخ عبد العزيز البشرى وغيرهم» .. لقد ذكر زكى نجيب محمود هذه النماذج لكى يبين لنا كيف وقف فى شبابه الطَّموح وسط إعصار من رياح التجديد والتغيير .

وينتقل مفكرنا ورائدنا زكى نجيب فى الفصل الذى جعل عنوانه «نار ونور» إلى الحديث عن معالم ثقافية أخرى ، لم يكن إزاءها متأثراً فحسب ، بل كان مؤثراً أيضاً ، بل كان له

دوره الحيوى والفعال بالنسبة لها . فهل يمكن أن ننسى نشاطه الكبير فى لجنة التأليف والترجمة والنشر ، وهى من أعظم لجان التأليف والنشر فى القرن العشرين فى عالمنا العربى . لقد سعت إلى تحقيق الأهداف التى قال بها رفاعة الطهطاوى فى ثلاثينات القرن التاسع عشر .

ويشرح د. زكى فى (ص ٣٥) هذه الأهداف الثلاثة وطريقة تحقيقها عن طريق وجود قناتين تنتهيان إلى ثالثة تغذيانها بما تحملانه من رحيق . والقناتان هما إحياء الماضى الذى يستحق الإحياء ، ونقل من ثقافة الغرب لما يستحق أن يُنقل ؛ فيكون الأمل المرجو بعد ذلك هو أن يتلاقى الغذاء آتياً من نفائس آبائنا من قناة الإحياء ، وآتياً من نتاج الغرب قديمه وحديثه على السواء ، من قناة الترجمة . فإذا صادف ذلك المركَّب الغذائى موهبة أبدعت جديداً ، بوحى مما استقبله من هنا ومن هناك .

فأين نحن الآن من هذه اللجنة الثقافية ؟ . . لقد تحولت أكثر دور النشر فى عالمنا العربى إلى أدوات تجارية . تحولت إلى أدوات لنشر الفكر المظلم تحت تأثير الدولار ، وسحر الدولار. أين نحن الآن من الجهد الكبير الذى بذله أعضاء لجنة التأليف والترجمة والنشر ، وهم أناس آمنوا بوطنهم ، أناس أدركوا أهمية الفكر الجاد ولم يكونوا كهؤلاء الذين انتشروا الآن فى عالمنا العربى ويقومون بالصراخ والضجيج ويقولون عن أنفسهم أنهم من الشعراء ؟!

يقول زكى نجيب محمود (ص ٣٥) : «وهكذا أراد مؤسسو لجنة التأليف والترجمة والنشر : أن تنقل بالترجمة عن الغرب ما تختاره من نتاجه ، وأن تقوم على نشر ما ترى نشره من التراث وذلك بعد تحقيقه ، ثم تترك للمواهب المبدعة أن تؤلف من لدنها ما تثمره تلك المواهب ، وكان أحمد أمين هو المهندس الأول الذى يضع «المطبوعة الزرقاء» لما ينبغى أن تسير عليه خطوات البناء ، فهو بحق طهطاوى القرن العشرين فى مصر» .

إن الفصل الذى كتبه د. زكى تحت عنوان «نار ونور» يصلح تماماً أن يكون سجلًّا للحياة الثقافية فى مصر والعالم العربى فى فترة من الزمان . إنه يعد سجلًّا فكريًّا من النادر أن نجد له مثيلاً فى الكتب التى اهتمت بتحليل الحياة الفكرية فى عالمنا العربى ، ومصر على وجه الخصوص . فالصفحات (من ٣٤ حتى ٤٦) تعد وثيقة مهمة تكشف عن الأوضاع الثقافية فى مصر وصلتها بما يحدث فى أرجاء العالم ومدى تأثيرها فى أفكار رائدنا العملاق زكى نجيب محمود . إنه ينظر إلى الأوضاع الثقافية من خلال رؤية نقدية ، ويقارن بين تلك الأوضاع ، وما يحدث الآن .

وينتقل الدكتور زكى نجيب فى فصل من فصول الكتاب بعنوان «منهج جديد» إلى بيان

التفرقة بين فكر وفكر ، بين منهج ومنهج . يحلل تحليلاً دقيقاً العديد من الألفاظ ويقول فى عبارة غاية فى الدقة والروعة (ص ٥٩) : «والسعى وراء مزيد من المعرفة بطبائع الأشياء وحقائق المعانى ، هو بمثابة الجوهر فى حركات التنوير . فكلما زدنا أبناء الأمة إدراكاً للمعارف الصحيحة عن دنياهم ؛ زدناهم بالتالى «نوراً» . وعكس ذلك هو الظلمة والظلام والظلم . نعم ، إن «الظلم» صنو «الظلام» لغة ومعنى . فإذا رأيت الظلم قد باض وأفرخ فى هذا الركن أو ذاك من أركان الوطن العربى ، فاعلم أن علة ذلك هى أن عتامة قد حجبت «النور» عن الأفئدة لقلة ما يعرفونه ، ومع القلة جاءت كذلك أغشية من ضباب الخلط والغموض ، ومن أجل هذا قامت فى الناس حركات «التنوير» كلما دعت دواعيها ، ولب «التنوير» هو مزيد من معرفة صحيحة واضحة» .

ويقينى أن من يتحدثون عن التنوير الآن يجب أن يضعوا فى اعتبارهم هذه العبارة الرائعة الدقيقة .. ولو كانوا قد وضعوا ذلك فى اعتبارهم لما قالوا بعباراتهم الخطابية الإنشائية الفارغة من المضمون والتى لا صلة بينها وبين التنوير من قريب أو من بعيد .

ويواصل د. زكى حديثه عن رحلته الفكرية ويقف عند الكثير من المحطات الفكرية المهمة ويكشف عن مدى تأثره بها ، وتأثيره فيها . والواقع أن حديثه عن رحلته الفكرية فى كتاب «حصاد السنين» يعد جزءاً لا يتجزأ مما وجدناه فى كتابيه العظيمين : قصة نفس ، وقصة عقل . ومن هنا يكون من الضرورى لفهم أبعاد شخصية رائدنا ومعلِّمنا زكى نجيب محمود الرجوع إلى كتابه «حصاد السنين» بحيث يقوم المرء بدراسته مع كتابى : قصة نفس ، وقصة عقل .

إن كتاب «حصاد السنين» يعد تاجاً بالنسبة لبقية كتب د. زكى ؛ إذ يوضح لنا العديد من الأمور التى لابد من معرفتها حتى ندرك الأهداف السامية والنبيلة والتى سعى إلى تحقيقها من خلال إقدامه على ترجمة ما ترجمه ، وتأليف ما ألفه . لا نجد هذا واضحاً فقط فى الفصول التى تحدثنا عنها ووقفنا عندها ، بل نجده أيضاً فى بقية فصول الكتاب ، وليرجع القارئ إلى حديثه الدقيق تحت عنوان «رؤية واضحة» (ص ١٢٩ - ١٦٧) . وتحليله الدقيق لتيار الفكر تحت عنوان «مطالع النور» (ص ١٦٨ - ٢٠٨) ، وأيضاً تصوره الدقيق لما ينبغى أن تكون عليه حياتنا الفكرية إذا أردنا لأنفسنا طريق التقدم ، وذلك من خلال العديد من الصفحات التى كتبها تحت عنوان «المطبوعة الزرقاء» (ص ٢٠٩ - ٢٤٧) ، وتحت عنوان «إرادة التغيير» (ص٢٤٨ - ٢٨٨)، والعناصر المكونة للثقافة ، وكيف ينبغى أن تكون الثقافة ، تحت عنوان

«فى سبيل الوضوح» (ص ٢٨٩ - ٣١٦) ، وتحت عنوان : «خيوط تلاقت» (ص ٣١٧ - ٣٤٣)، وأيضاً تحت عنوان : «رؤية موحدة» (ص ٣٤٤ - ٣٨٥) . وهذه الخصائص نجدها أيضاً فى نهاية الكتاب تحت عنوان «نهاية الطريق» (ص ٣٨٦ - ٤٢٥) .

وأقول إن من الضرورى دراسة هذه الفصول دراسة واعية فاحصة ودقيقة . ويقينى أننا إذا حللنا هذه الفصول ، فإننا سنعرف تماماً مقدار البعد بين ما زعموه من ثقافة فى الوطن العربى ، والثقافة الرائدة فى العالم الأوروبى . سندرك تمام الإدراك أن أكثر من يطلقون على أنفسهم ويطلق عليهم الناس لفظ «المثقف» لا يعبرون فى كتاباتهم إلا عن الجهل والتخلف ، ولكن ماذا نفعل أمام أصحاب الدعاية والشهرة الزائفة ؟!

إن د. زكى من خلال صفحات كتابه ، يعطينا الحلول لأكثر مشكلاتنا الفكرية والاجتماعية والسياسية ، وإن كان أكثرهم لا يعلمون . يدلنا على الرأى الصائب الذى نهتدى من خلاله إلى تحديد أوجه العلاج والكشف عن أوجه القصور . يخوض فى العديد من القضايا بقلمه الجبار وصوته الهادئ . ومن بين هذه القضايا قضية الغزو الثقافى وقضية التقدم العلمى والأخلاق ، وغيرهما من قضايا نجد حولها الكثير من الجدل حتى أيامنا هذه . يفرق بين المعرفة فى المجتمعات الديمقراطية ، والمعرفة فى المجتمعات الديكتاتورية ، بين معرفة النور وجهل الظلام .

يقول زكى نجيب محمود (ص٤٢٤ ، ٤٢٥) : «ولا يقتصر فساد الموازين نتيجة لافتقار الجمهور إلى معلومات يستنير بها ، على مجال الحكم والسياسة ، بل إن الضرر ليتسع حتى يكاد يشمل الحياة العلمية والثقافية بأسرها ؛ فعندنا وعند أمثالنا ممن ضحلت معلوماتهم الصحيحة فقلَّ وعيهم بنفس المقدار ، تكثر عملقة الأقزام ، إذ ليس على القزم الطموح برغم جهله وقصوره إلا أن يستخدم وسائل الإعلام لصالحه فما أسرع ما يتحول فى خيال الجماهير وفى وهم الحاكمين إلى عملاق حتى يستطيع أن يكون عالماً بغير علم ، أديباً بلا أدب ، أىَّ شىءٍ بغير شىء . وتتصل بعملقة الأقزام عملية أخرى قد تستوجبها الظروف فيلجأ إليها القزم الطموح ، وهى عملية يجوز تسميتها كما أسماها صاحبنا ذات يوم فيما كتب «قرصنة فى بحر الثقافة» فالقراصنة يخطفون أموال ضحاياهم وبضائعهم لتصبح ملكاً لهم ، وكذلك يفعل قراصنة الثقافة فى حياتنا . فليس المهم عند أحدهم أن يقوم هو بالعمل ، بل المهم هو أن يضع عليه اسمه اغتصاباً ، ولو كان فى حياتنا وعى نقدى لأتاحوا للرأى العام أن يميز الطيب من الخبيث . همومنا الحضارية والثقافية كثيرة وكذلك منجزاتنا وأمجادنا كثيرة ، فكيف السبيل إلى

جمع عناصر القوة فى كياننا ورؤانا ، مع التخلص من عوامل الضعف فى ذلك الكيان وهذه الرؤى ؛ لينشأ لنا العربىّ العصرىّ الجديد ؟ .. هذا هو السؤال الذى حاول صاحبنا بكل حياته الفكرية أن يجد له الجواب» .

هكذا يختم مفكرنا العملاق كتابة الرئد «حصاد السنين» ولا يخالجنى أدنى شك فى أن هذه العبارة الأخيرة التى ختم بها كتابه العظيم تضع النقاط على الحروف ، تكشف لنا عن أسباب انتشار أشباه المثقفين فى مجتمعنا العربى . ولكن ماذا نفعل حين نجد لدينا محاكم للغش التجارى، ولا نجد محاكم للتزوير أو الغش الفكرى ؟! إن غياب الحركة النقدية الدقيقة قد ساعد على انتشار هؤلاء الأشباه .

أقول وأكرر القول إن هذا الكتاب «حصاد السنين» يصلح أن يكون دستوراً لنا فى حياتنا الفكرية . يعد مثالاً للسيرة الذاتية الفكرية وما ينبغى أن تكون عليه تلك السيرة . يعد قمة فى سمو الأسلوب ، يعرض لنا من خلاله حياته الفكرية وما أعظمها وما أروعها . إنه لم يستند إلى شهرة منصب أو بريق إعلامى ، بل إنه فعل ما أدى به إلى أن يكون زكى نجيب محمود . إنه الرائد والمعلِّم وعملاق ثقافتنا العربية المعاصرة . لقد دخل تاريخ فكرنا من أوسع الأبواب وأرحبها . ومن حقنا أن نفخر بأننا عشنا فى عصر د. زكى ، ومن واجبنا أن ندرس أفكاره والمُثل والقيم النبيلة التى دعانا إليها طوال حياته . ويقينى أن قراء كتبه ومن بينها «حصاد السنين» سيستفيدون غاية الفائدة من أفكاره . وهذا كله يبين لنا أبعاد الرؤية العقلية التنويرية المستقبلية عند مفكرنا العظيم زكى نجيب محمود .

زكى نجيب محمود
عربىٌ بين ثقافتين

د .عاطف العراقى

يحتل مفكرنا الدكتور زكى نجيب محمود فى تاريخنا الأدبى والفلسفى مكانة كبيرة . لقد وضع بصماته البارزة على مسار فكرنا المعاصر فى عالمنا العربى من مشرقه إلى مغربه . إنه يعد هرماً فكريًا بارزاً وشامخاً وخاصة من خلال كتبه الرائدة والتى تعد علامات على الطريق، تعد فتحاً جديداً فى حركة التنوير فى أمتنا العربية .

ولا يمكن بأى حال من الأحوال أن نغفل أو نتغافل عن كتب قام بتأليفها ووضع فيها عصارة جهده وخاصة تلك الكتب التى تسعى إلى تجديد فكرنا الثقافى والفلسفى ، ومن بينها على سبيل المثال لا الحصر : تجديد الفكر العربى، والمعقول واللامعقول ، وعربى بين ثقافتين ، وهو الكتاب الذى خصَّصنا له مقالتنا هذه .

وسنشير فى البداية إلى الخطوط العريضة من حياة مفكرنا والتى تعد ثرية غاية الثراء وعميقة غاية العمق ، وذلك فى سطور قليلة وفى حدود النطاق المرسوم للمقالة ، ثم نعرض لأبرز الأفكار التى نجدها بين صفحات كتابه الممتاز «عربى بين ثقافتين» .

ولد زكى نجيب محمود بقرية «ميت الخولى عبد الله» وهى تابعة الآن لمحافظة دمياط - إحدى محافظات جمهورية مصر العربية - فى اليوم الأول من شهر فبراير عام ١٩٠٥م، وقضى مرحلة التعليم الابتدائى والثانوى بكلية غوردون بالخرطوم ، أما الدراسة الجامعية فكانت بمصر، وقد تخرَّج عام ١٩٣٠م . وسافر إلى انجلترا حيث حصل على درجة الدكتوراه وموضوعها «الجبر الذاتى» . وعاد إلى مصر عام ١٩٤٧ م واشتغل بالتدريس بكلية الآداب - جامعة القاهرة .

والدكتور زكى نجيب يعد شعلة نشاط .. إنه لا يكل ولا يمل .. وقد حاضر فى العديد من الجامعات العربية وغير العربية . حاضر بجامعة الكويت وجامعة الإمارات العربية المتحدة وغيرهما ، كما حاضر فى العديد من الجامعات الأمريكية ، وعمل مستشاراً ثقافيًا بواشنطن . وحصل على جائزة الدولة التشجيعية عام ١٩٦٠م عن كتابه «نحو فلسفة علمية» كما حصل على جائزة الدولة التقديرية عام ١٩٧٥م وحصل أيضاً على جائزة المنظمة العربية للتربية

والثقافة والعلوم وهو أول مصرى يحصل على هذه الجائزة ، وحصل على الدكتوراه الفخرية من الجامعة الأمريكية بالقاهرة .

ومجهودات أستاذنا زكى نجيب محمود فى مجال الترجمة والتأليف لا حصر لها ، ومن بين كتبه المترجمة على سبيل المثال لا الحصر : الجزء الأول والجزء الثانى من «تاريخ الفلسفة الغربية» للفيلسوف الإنجليزى برتراند راسل ، و «المنطق» للفيلسوف الأمريكى جون ديوى ، وعدة أجزاء من «قصة الحضارة» للمؤرخ الأمريكى ول ديورانت . وترجماته آية فى الأمانة والدقة. إنه أفضل عربى معاصر يستطيع النقل من اللغة الإنجليزية إلى اللغة العربية . أذكر أن نفراً من الحاضرين لندوة عباس محمود العقاد سأله عن أفضل من يقوم بترجمة مسرحيات شكسبير من اللغة الإنجليزية إلى العربية ، فأجاب العقاد دون تردد : إنه زكى نجيب محمود. وصدق عباس العقاد فى هذا القول .

وقد اهتم رائدنا زكى نجيب محمود بمجال التأليف فى مجال الأدب والفلسفة . ومن منا لا يذكر : قصة الأدب فى العالم ، وقصة الفلسفة اليونانية ، وقصة الفلسفة الحديثة ، وديفيد هيوم ، وبرتراند راسل ، ونحو فلسفة علمية ، وحياة الفكر فى العالم الجديد ، وموقف من الميتافيزيقا ، والمنطق الوضعى ، وشروق من الغرب ، وجنة العبيط ، والثورة على الأبواب ، وبذور وجذور ، وثقافتنا فى مواجهة العصر ، وقشور ولباب ، والشرق الفنان ، وتجديد الفكر العربى ، والمعقول واللامعقول ، وقصة نفس ، وقصة عقل ، وفى حياتنا العقلية ، ومجتمع جديد أو الكارثة ، وقيم من التراث ، وهذا العصر وثقافته ، وعربى بين ثقافتين ... وغيرها من الكتب التى لا يستغنى عنها مثقف عربى . إنها كتب رائدة خاض من خلالها الكثير من المعارك الفكرية ، وكلها تدعو إلى التنوير ، تدعو إلى ثقافة النور والعلم والعقل ، تبدد الظلام من أمامنا ، ويصلح كل فصل من فصولها لأن يكون دستوراً لنا فى حياتنا الفكرية حاضرها ومستقبلها .

من أجل هذا كله كنت سعيداً حين تتلمذت على يديه منذ السنوات الأولى بكلية الآداب – جامعة القاهرة .. وحين اشتركت معه فى العديد من الندوات الفكرية المهمة وحين أهديت له كتاباً من كتبى وهو «ثورة العقل فى الفلسفة العربية» وحين أتشرف باستقباله لى فى منزله بين الحين والآخر .

وإذا كان الدكتور زكى يفرق بين المتخصص فى مجال من مجالات العلوم الإنسانية أو العلوم الطبيعية والكيميائية ، وبين المثقف . وإذا كان يدرك عن اقتناع دور المثقف فى المجتمع ، فإنه

قد طبق ذلك على نفسه . لقد خاض رائدنا العديد من المعارك الفكرية - كما قلنا - ومن بينها معركة العلمانية ، ومعركة الحجاب ، ومعركة أخلاق القرية ، ومعركة خرافة الميتافيزيقا، والأصالة والمعاصرة ، والتطرف الدينى ، والمناقشات البيزنطية ، وحقيقة تدريس الفلسفة فى مدارسنا وجامعاتنا ... إلى آخر المعارك الفكرية والتى تكشف لنا عن عقلية رائدة ، عقلية مستنيرة ، قل أن نجد لها نظيراً على امتداد تاريخنا الفكرى العربى المعاصر.

وكم دعانا مفكرنا العملاق إلى أن ننظر بعقولنا ، وأن ننظر بعين العصر فى دراسة تراث الأقدمين . لقد ذهب فى كتابه «المعقول واللامعقول» إلى أننا نعد أحراراً إذا اخترنا من التراث العربى المعقول وحده ، لأن المعقول وليس اللامعقول هو الذى يجاوز حدود زمانه ومكانه، فما قبله العقل يوماً فإنه يقبله كل يوم ، وأما ما أرضى اللاعقل فينا يوماً فقد لا يرضيه حين تتغير الظروف .

إن وصل الحاضر بالماضى - فيما يرى مفكرنا - لا يتحقق إلا عن طريق الجانب العاقل . وإذا كنا نجد نوعين للكتابة فى الماضى : إحداهما أن ينظر المؤرخ للعصر الذى يؤرخ له بأعين أبنائه ومن خلال ظروفه ، والأخرى أن ينظر إليه بعين عصره ، فقد اختار أستاذنا - فيما يقول باستمرار - الطريقة الثانية فى النظر إلى تراث الأقدمين .

ويدعونا الدكتور زكى إلى فتح النوافذ على الفكر الغربى بحيث نمزج بينه وبين فكرنا العربى ، وعلى وجه التحديد : المعقول منه ؛ لأن عدم فتح النوافذ يؤدى إلى جمود الفكر، يؤدى إلى الظلام وبئس المصير . لقد خاض عدة معارك حول ما يطلق عليه «الغزو الفكرى» وبين لنا أنه لا يوجد ما يسمى بالغزو الفكرى ، بل إن الفرد منا إذا هاجم الحضارة الغربية، فإن سلوكه يفضح أقواله ؛ فليس بالإمكان أن نستغنى عن منجزات الحضارة الغربية ، وهل يصح أن أهاجم الحضارة من خلال ميكروفون ، والميكروفون من ثمار الحضارة؟ وهل يصح أن أهاجم الحضارة من خلال صفحات كتاب مطبوع ، والمطبعة ثمرة من ثمرات الحضارة؟

وهكذا إلى آخر الأمثلة التى تبين لنا انفتاح الدكتور زكى على طريق العلم ، طريق الحضارة ، طريق التنوير . وكم قارن بين حركة الترجمة فى العصر العباسى وبين ما فعله رفاعة الطهطاوى فى مجال الترجمة والاهتمام بها .

واهتمام رائدنا د. زكى بالفكر العربى يعد اهتماماً لا حد له . أقول هذا وأؤكد على القول به ردًّا من جانبى على أناس من أشباه الدارسين ، الذين يزعمون أن اهتمامه بذلك جاء عارضاً

ولم يكن أصيلاً .. لقد كتب د. زكى عن جابر بن حيان منذ ما يقرب من ربع قرن من الزمان .. وكتب عن الشرق الفنان .. وكتب عشرات الكتب فى مجال فكرنا العربى ، الأدبى منه والفلسفى ، وذلك خلال أكثر من ثلاثين عاماً . فهل نقول بعد ذلك أن اهتمامه جاء عارضاً ؟ كلاَّ ثم كلاَّ. وأقول باستمرار : إننا إذا كنا نجد أناساً من أشباه المثقفين ومن ذوى الثقافة السطحية والتى يلتقطونها التقاطاً من أفواه الناس بطريقة متسرعة ، يحلو لهم الهجوم على بعض أفكار رائد فكرنا العربى زكى نجيب محمود وبحيث يسيئون فهم أفكاره .. فإننى أقول لهم : لكم دينكم ولنا دين.

قلنا إن زكى نجيب محمود قد جعل قضيته الكبرى - وكما أشار توفيق الحكيم بحق - هى قضية الأصالة والمعاصرة ، والدعوة إلى المعقول وتحديد أسباب رفض اللامعقول .

ونجد تأكيداً على هذه المعانى كلها فى كتابه «عربى بين ثقافتين» . إن هذا الكتاب يثير العديد من القضايا البالغة الأهمية والتى لا يمكن الفصل بينها وبين القضايا الحيوية التى أثارها فى العديد من كتبه وخاصة : «تجديد الفكر العربى» ، و «المعقول واللامعقول» ، و«ثقافتنا فى مواجهة العصر» .

ومن القضايا التى يثيرها كتابه «عربى بين ثقافتين» : «أين نضع المبادئ؟» ، و«العروبة موقف» ، و«هذا هو عصرنا» ، و«العربى بين ماضيه وحاضره» ، و«من إشعاعات التوحيد»، و«معنى جمود الفكر» و«صورة الإنسان» ، و«الثقافة العربية إلى أين؟» ... إلى آخر القضايا والمشكلات الحيوية التى يثيرها هذا الكتاب النفيس الذى تزيد صفحاته على أربعمائة صفحة.

يقول المؤلف فى الصفحات الأولى من كتابه : «إن هذا الكتاب الذى أقدمه بين يدى القارئ قد احتوى على جهد مكثف فى مجال إيجاد صيغة ثقافية للمواطن العربى الجديد، يصطبغ بلون خاص إذا قورن بغيره من الجهود السابقة ، إذ اختار المؤلف مجموعة من الزوايا التى تصلح للإطلال منها على مواضع اختلاف جذرية بين الثقافة العربية والثقافة الغربية أدت إلى مذاقين مختلفين لحياة الإنسان . وذلك تمهيداً للنظر من جديد نظرة فاحصة ، فربما تبين أن ما حسبناه اختلافاً يضرب إلى الجذور ويستحيل على المصالحة والتوفيق ، إنما هو فى حقيقته أكثر مرونة مما حسبنا ، بحيث يصبح فى حدود المستطاع أن نقترح صيغة تجمع الطرفين دون تضحية بما هو أساسى وجوهرى فى كل من الطرفين» .

ويبين لنا رائدنا الكبير فى الفصل الأول من كتابه أن ثقافة الفرد أو ثقافة الشعب فى مجموعه

لم تخلق للزينة والزخرف والمباهاة والتفاخر ، وإنما لكى تكون أداة فعل حقيقى على أرض الواقع وتحت سمائه . إنه الفعل الذى يمهد السبيل نحو الصحة والقوة والعلم والإبداع . فليس المهم فى الحياة الثقافية أن نقول : هذه ثقافتنا وتلك ثقافة الغرباء ، وإنما المهم هو أن نقول : هذا عنصر ضعيف فى بنائنا الثقافى لا يؤدى بنا إلى عزة فلنستبدل به ذلك العنصر لأنه أفعل أثراً .

ومن الواضح أن د. زكى ينادى بالربط بين العلم والعمل ، بين النظر والسلوك . وهذا يعد شيئاً متوقعاً إذ أنه يضع يده على أسباب ضعف الأمة العربية ، كما أنه أيضاً يعد متأثراً بالثقافة الإنجليزية والثقافة الأمريكية البراجماتية .

ويحلل مفكرنا الكبير فكرة «المبادئ» تحليلاً دقيقاً . وهذا أيضاً يعد شيئاً متوقعاً وخاصة أنه قد كتب آلاف الصفحات عن التحليل المنطق والفلسفى . إنه يضرب مثالاً بلفظ «الجمال» وكيف يستخدمه الناس فى حياتهم ، ويحكى لنا عن قراءته لكتاب «الجمال والجلال» لابن عربى . ويبين لنا أنه إذا كان مفهوماً لنا أن نصف بالجمال غادة حسناء وزهرة وبستاناً ، فإن الذى يوصف بالجلال من حيث هو مصطلح فلسفى فى هذا المجال : البحر والصحراء والجبل والمبنى الضخم ذو الأعمدة الشامخة ، فبينما تثير موضوعات «الجمال» مشاعر الرقة والتناسق ، فإن ما تثيره موضوعات «الجلال» هو الشعور بالعظمة والقوة واللانهاية .

ويأخذ مفكرنا الكبير فى تحليل فكرة ابن عربى وتمييزه بين الجمال والجلال وكيف تجىء آيات الجمال وآيات الجلال فى القرآن الكريم متعاقبتين فواحدة من هذه تتبعها واحدة من تلك ، ويبين لنا كيف تتفاوت درجة الدقة فى تحديد المعنى بين قيمة الحق فى مجال المعرفة والعلم ، وقيمة الجمال فى مجال الجانب الوجدانى من حياة الإنسان ، فبينما نجد معايير الصدق العلمى على درجة من الدقة مكّنت المشتغلين بالعلوم من الاتفاق على ما هو صحيح مقبول وما هو خطأ مرفوض ، نرى تعذُّر ذلك فى المجال الوجدانى ، فما تستريح له النفس عند زيد يكون هو نفسه مصدر القلق عند خالد .. وهكذا إلى آخر الأمثلة التى تبين دقة كاتبنا فى مجال التحليلات اللغوية والفلسفية وحرصه على الرجوع إلى كتب تراثنا فى العديد من المجالات الفكرية والأدبية .

ويعطينا كاتبنا العملاق أكثر من فرق بين «المدأ» فى مجال العلوم و «المبدأ» فى مجال الأخلاق. فالمبدأ فى الحالة الأولى ليس مطلوباً لذاته بقدر ما هو مطلوب للنتائج التى تتولد عنه أى أنه وسيلة توصلنا إلى غاية وليس هو نفسه الغاية التى نريد الوصول إليها كالطبيب الذى يقوم

بالتشخيص لأجل العلاج . أما المبدأ فى عالم الأخلاق فإنه يعد نقطة بدء وأيضاً يشير إلى الغاية المراد الوصول إليها ، فإذا كان المبدأ هو التمسك بالحق والصبر فهو أيضاً المنتهى لأن غاية الغايات هى أن ينشأ مجتمع قائم على حق لا يشوبه باطل .

يضاف إلى ذلك الفرق ، فرق آخر ، وهو أن معظم المبادئ الخُلقية جاءت إلى الناس وحياً من رسالات السماء وليست من صنع البشر ، بالإضافة إلى أننا نجد طائفة أخرى من مبادئ الأخلاق قد انبثقت للإنسان من واقع حياته العملية ، كأن نقول مثلاً إننا نأخذ بمبدأ مجانية التعليم لجميع المواطنين إعمالاً لفكرة المساواة . فيكون أمامنا مجموعتان من المبادئ الخلقية : مجموعة نزلت وحياً ومجموعة أخرى نشأت من واقع الحياة الإنسانية . وإذا كان يباح للباحث العلمى أن يغير فروضه إذا ثبت له أنها فروض لا تؤدى إلى النتائج المطلوبة ، فإنه فى مجال الأخلاق من حق الإنسان أن يغير المبادئ الخلقية التى نشأت من واقع الحياة الإنسانية وذلك إذا تغيرت صورة حياته العملية .

ويحلل كاتبنا الرائد - فى فصل آخر من فصول كتابه - موضوع العروبة ، ويكشف عن خصائصها ويعطينا الكثير من الحقائق حول حقيقة العروبة . فالعروبة فى جوهرها «موقف» من الكون ومن الحياة يتميز عما عداه من مواقف تقفها الثقافات الأخرى ، فليست العروبة دالة على عِرْق معين بل هى اسم يشار به إلى مركَّب ثقافى معين من شأنه أن يهيِّئ لمن يتشربه ويعيش تحت مظلته «موقفاً» يستلهمه عند ردود الفعل كلما صادفه على طريق الحياة العملية حدث مثير.

ويشير د. زكى إلى حقيقة لغوية تلفت النظر عند من يمعن النظر فى اللغة العربية : إنه يجد فى الأسماء الدالة على علاقات اجتماعية بعداً خلقيًّا كامناً فى صميم معناها مما يدل على عمق النظرة الخلقية عند العربى فكلمة «صديق» تقيم فى صلب حروفها صفة الصدق . وكلمة «جار» تحمل فى صلب مبناها أن يجير الجار جاره إذا استجار . وكلمة «صهر» تحمل فى معناها صفة الانصهار . وكلمة «مرء» تقضى بحكم حروفها أن تكون المروءة صفة للإنسان . وكلمة «أمة» تشارك بحروفها كلمة «أم» مما يقضى أن تكون الروابط بين أبناء الأمة الواحدة هى نفسها روابط الرحم .

إن للعربى وقفته الأخلاقية والتى هى مستوحاة فى المقام الأول من روح الصحراء فى لا نهائياتها البادية وفى ثباتها النسبى . ومدار الإبداع الفنى عند العربى صورة مجردة لتأثره

بالصحراء وذلك قبل أن تنصبَّ العناية على تحليل الأفراد ، ومن هنا جاء الأدب العربى القديم أبعد ما يكون الأدب عن فن الرواية أو فن المسرحية كما عرفها الغرب . وهذا ينطبق على فن الشعر العربى . إن الشاعر العربى يصف ما يراه المثل الأعلى ، ولا يصف أساساً الكائن المفرد المعين .

يقول زكى نجيب محمود : إن الشاعر العربى فى عمق أعماقه متعلق بالمثال المجرد لا بالمثل الجزئى مما يُرى على الأرض .. وذلك استلهاماً لديمومة الحقيقة الصحراوية التى تحيط به ؛ فهو مؤمن فى حياته الفنية كما هو مؤمن فى حياته الدينية بأن ﴿ كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ ۝٢٦ وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو ٱلْجَلَٰلِ وَٱلْإِكْرَامِ ﴾ [سورة الرحمن : ٢٦ ، ٢٧] . إنه يتكئ على هذه الواقعة الجزئية أو تلك لينفذ منها إلى ما هو أقرب إلى المثال الأفلاطونى فى الموضوع الذى يعالجه .

ويعطينا الكاتب الرائد العديد من الأمثلة والتى إن دلتنا على شىء فإنما تدلنا على عمق لا حد له وثراء ثقافى بغير حدود . إنه يشعر بمسئوليته الكبرى كرائد عملاق ومفكر منقطع النظير . إنه يعقد العديد من المقارنات بين فكرنا العربى وفكر الغرب ، ويبين لنا أنه من العلوم الجديدة وتطبيقاتها نشأت حرية أوسع أفقاً وأعمق غوراً ، حين تحرر الإنسان بفضلها من عوائق الطبيعة ، لكن المصدر نفسه قد أدى إلى قيود من نوع جديد فُرضت على الإنسان ، كادت تفقده هويته وذاتيته لولا فنون جديدة وآداب جديدة وبعض النظم الجديدة عملت كلها على إعادة التوازن . وهذا هو عصرنا بخيره وشره . ولست أطالب العربى بأن يسبح فى بحره عن صمم وعمى ، بل أطالبه بأن يشارك بنصيب فى الإمساك بعجلة القيادة ليحمل مع غيره تبعات عصر هو يعيش فيه .

إنها كلمات غاية فى الروعة لا تصدر إلا عن مفكر حكيم . كلمات يقولها زكى نجيب محمود فى آخر سطور الفصل الذى كتبه عن «العروبة موقف» وذلك فى كتابه «عربى بين ثقافتين» وأعتقد أن هذه السطور تحل الكثير من الإشكالات التى تتعلق بقضايا الغزو الفكرى ، والتقدم العلمى والأخلاق وغيرها من قضايا . إنه يمزج دواماً بين القديم والجديد ، بين الأصالة والمعاصرة. إنه يعطينا أمثلة عديدة من تاريخنا الفكرى المعاصر ويذكر أمثال طه حسين ومصطفى عبدالرازق وعباس العقاد وأحمد شوقى وتوفيق الحكيم ، ويرى أنه قد انقدحت لهم شرارة الموهبة عندما مسَّت مواهبهم كنوز الأقدمين ، وهكذا يكون العربى الموهوب بين حاضره وماضيه . يقول مفكرنا ورائدنا : إن الذى نريده هو أن يتلقى العربى الجديد أعمال

سلفه بالحب والنقد معاً لينشأ فى نفسه ما يشبه الحوار ، وبمثل هذا الحوار الحى تنقدح شرارة الإحياء الذى يتلوه إبداع ، فيكون فى هذه الحالة إبداعاً يحمل فى شرايينه دم الماضى ، فيتلاحم ماضٍ بحاضر فى نفس واحدة .

وينتقل بنا أستاذنا د. زكى إلى الحديث عن الجسور التى عبرناها ويكتب فى هذا الموضوع عشرات الصفحات ويعطينا مئات الأمثلة التى تكشف عن سعة اطلاعه وإحاطته بالموضوع إحاطة تامة وكاملة . إنه يتحدث عن الصحوة الثقافية فى الأمة العربية والتى بدأتها فى أواخر الثلث الأول من القرن التاسع عشر ، ثم رأينا أعلام حياتنا الثقافية فى النصف الأول من القرن العشرين ، يمزجون فى وقفتهم بين موروث وغربى ، أو بين غربى وموروث . إنهم كلهم تقريباً على علم واسع بالموروث ، وأيضاً على معرفة بتيارات الفكر الأوروبى والأدب الأوروبى. لكن ماذا نجد بعد ذلك للأسف الشديد ؟ نجد جيلاً جديداً ملأ الساحة وقد فقد القدرة اللغوية بشعبتيها العربية والأجنبية ، فلا هو يستطيع قراءة الأصول العربية فى عيونها ولا هو يستطيع أن يكون على صلة بما تنتج ثقافة الغرب . وهذا يعد انهياراً فكريًّا إذا قارنا بينه وبين ما كان يحدث فى الماضى .

ويبين لنا زكى نجيب محمود أن الأمة العربية قد أقامت جسرين لم ينقطع العبور عليهما بينها وبين فكر الغرب منذ الثلث الأول للقرن التاسع عشر وإلى يومنا هذا : أحدهما النقل عن طريق الترجمة أو العرض والتلخيص ، والآخر هو الصلة المباشرة بين عرب يعبرون إلى بلاد الغرب للدراسة أو للتجارة أو للسياسة أو غير ذلك من أهداف ، وغربيين يعبرون من الغرب إلينا لتلك الأسباب المختلفة ، ومن اللقاء الحى يحدث التفاعل بين الثقافتين أخذاً وعطاء .

من الصحيح – إذن – أن نقول إن أستاذنا يدعو إلى ثقافة النور والتنوير وينبهنا إلى خطورة أن نغلق علينا الأبواب والنوافذ . ولك أن تراجع – فيما يقول زكى نجيب – ألمع الأسماء التى سطعت فى سماء الفكر العربى لترى كم منها قد استمد النور من هذا اللقاء الفكرى ، وليس بالضرورة أن يكون النور صادراً عن أخذ أفكار الفريق الآخر كما هى ، بل قد يصدر النور من النقد والمعارضة .

ومن المنطقى أن يبين لنا د. زكى أسباب تأخرنا الفكرى الحالى ، وهذا ما فعله حين خصص عشرات الصفحات تحت عنوان «من مواطن الضعف» وقد تحدث فيها عن المعوقات فى مسيرتنا الفكرية آملاً من ذلك أن نغير من حياتنا ما نجده معوقاً لسيرنا الحضارى . لقد بذل فى

هذه الصفحات ما يجعلك تدرك تمام الإدراك أنك أمام أستاذ بكل ما تحمله كلمة الأستاذ من معانٍ ومدلولات . أمام حكيم لا ينطق إلا بعد دراسة وتدبر . لقد عرض علينا مواطن الداء وبين لنا طرق العلاج . إننا بناة حضارات وثقافات ولم يحدث لنا أن تخلفنا عن مواقع الريادة إلا فى هذا العصر وحضارته .

ويعطينا د. زكى أمثلة عديدة وتفصيلات لا حصر لها يكشف من خلالها أوجه تقصيرنا ليس فى المجالات العلمية فقط ، بل فى المجالات الإنسانية أيضاً ، ويقول عن حياتنا الفكرية إنها أضعف الجوانب جميعاً . إن الجانب الفكرى من الفقر بحيث إذا أردت أن تتعقب ما يصح تسميته بالفكر العربى فى عصرنا هذا فربما عدت من رحلتك خالى الوفاض . . إننا لا نجد إلا مجموعة من التعليقات على فكرة سلفية ، أو تعليقات على فكرة غربية . ومن الواضح أن التعليقات الأولى لا تُحسب لصاحبها ، وهذا هو الحال أيضاً بالنسبة إلى النوع الثانى من التعليقات .

ألم أقل لكم أيها القراء الأعزاء ، إن أستاذنا زكى نجيب استطاع عن طريق دراساته ورؤيته الإبداعية أن يملك القدرة على المقارنة بين أحوال النصف الأول من القرن الماضى ، وبين ما يسود حياتنا الآن من فوضى فكرية . بل إن أستاذنا د. زكى لا يكتفى بالمقارنة بين حالتين تقعان فى قرنين من الزمان ، بل إنه خلال صفحات عديدة يعرض علينا تاريخ الفكر العربى من خلال المقارنة بين معقول ولا معقول ، بين حرية الفكر وجمود الفكر ، بين النور والتنوير والظلام والجهل .. إنه يضرب أمثلة عديدة فى مجالات الأدب والفكر والفن . إنها أمثلة تكشف - كما قلنا - عن تعمقه وتحليلاته الدقيقة .. إنه يفعل ليس كالمؤرخ ، بل يفعل ما يفعله فيلسوف التاريخ . وفرق كبير بين المؤرخ وفيلسوف التاريخ .

ويربط أستاذنا دوماً بين الفكر النظرى للمفكر وبين مدى تأثيره فى المجتمع الذى يعيش فيه. إنه يتحدث عن خصائص الثقافة وخصائص المثقف وكيف أن الثقافة لها دورها الاجتماعى البارز ، أو هكذا ما ينبغى أن تكون عليه . نجد هذا واضحاً فى الفصل الذى عنوانه «فكر على فكر» من كتاب «عربى بين ثقافتين» ، بل نجده فى العديد من فصول الكتاب الأخرى ، وذلك حين يتحدث عن قضايا التراث وعن الأصالة والمعاصرة وعن موقفنا من الغرب وعن الفرق بين الثقافة العربية القديمة والثقافة العربية الحديثة ، بين ما يقول عنه : فكر على فكر ، وفكر على مشكلات حية . إن الفكر الأول يعد أقرب إلى شروح على فكر غيرنا ، أما الفكر الثانى فهو

الفكر الذى ينبض بالحياة ، أى : فكر على مشكلات حية .

والواقع أن كتاب «عربى بين ثقافتين» يثير العديد من القضايا الحيوية والجوهرية والتى ترتبط ارتباطاً مباشراً بأمتنا العربية فى ماضيها وحاضرها ومستقبلها . إنه يتحدث عن طبيعة الفكر وعن الفكر الأصيل وكيف يكون . إنه المفكر الذى يوجه فكره نحو الشىء أى : نحو الموضوع قبل أن يوجهه نحو فكر جاءه من سواه فيصبح فكراً على فكر . يتحدث عن النهضة وكيف أنها هى الصحوة التى تؤدى بنا إلى القوة بعد ضعف أصابنا . يميز تمييزاً دقيقاً بين الإبداع الفنى والأدبى - والذى يقوم فيه الخيال بدور كبير ، وهو مضمون ذاتى يختص بصاحبه ، شاركه فيه الآخرون أم لم يشاركوه - وبين المعرفة العلمية التى يتعلق مضمونها بالأشياء الخارجية كما هى واقعة تراها أبصار المشاهدين .

وكما يتحدث هرمنا الفكرى الشامخ زكى نجيب محمود عن طبيعة الفكر وعن التمييز بين الإبداع الفنى والأدبى ، وبين المعرفة العلمية وطبيعتها ، ونصيب الأمة العربية من كل نوع من النوعين سواء فى حياتها الماضية البعيدة أو حياتها الماضية القريبة أو حاضرها ، فإنه يحدثنا حديثاً رائعاً عما نريده من المفكرين أن يؤدوه حتى تنطلق النهضة العربية وثباً وثباً بعد ركود وقعود . إنه يتحدث حديثاً لا يصدر إلا عن مفكر حكيم ، مفكر عملاق يضع هموم وطنه فى المقام الأول من اهتماماته . إنه على المفكرين - فيما يقول - أن يرسموا الأهداف ليهتدى بها السائرون . إن عليهم رصد مشكلاتنا القائمة على أرضنا بالفعل ليعالجوها بقدراتهم العقلية ابتغاء الوصول إلى حلول .

ويلخص لنا أستاذنا الرائد فى الصفحات الأخيرة من كتابه القيِّم أبرز القضايا والمشكلات التى تجمعها الإجابة عن سؤال هو : كيف يمكن للعربى أن يحيا عربيًّا معاصراً لزمنه ، أو قل : مشاركاً فى بناء عصره ؟ ماذا يصنع العربى بميراث عزيز عليه إزاء عصر جديد ؟

ويبين لنا مفكرنا الكبير أننا إذا استعرضنا حياتنا الثقافية - كما هى قائمة - وجدنا جانب الفكر أضعف جوانبها .. إننا فى عالم الأفكار تحت خط الفقر ، أى : الفقر الفكرى . ويحلل مفكرنا الكبير كل نوع من أنواع الإنتاج الأدبى والعلمى والفكرى لمفكرينا العرب -قدامى ومحدثين- ويضع يديه على مواطن الداء ويحدد لنا طرق العلاج .

والواقع أن كتاب «عربى بين ثقافتين» يعد معبراً عن شموخ فكرى لرائدنا الكبير زكى نجيب محمود . إننا نجد فيه ثمرة فكر رائدنا وخلاصة تجاربه الفكرية ، ويعد معبراً عن اهتمامه

البالغ بقضية الأصالة والمعاصرة .. تلك القضية التى أخلص لها منذ أكثر من ثلاثين عاماً . فإذا تحدثنا عن هذه القضية فإنه من الضرورى ومن الواجب أن نضع فى اعتبارنا أن زكى نجيب محمود يعد على رأس المهتمين بهذه القضية الكبرى فى فكرنا العربى المعاصر . إن الحلول التى يضعها لهذه القضية أو المشكلة لا يمكن لفرد أن يتخطاها . لقد وضع مفكرنا عليها بصماته البارزة . ومن يحاول إهمال آرائه أو تجاوزها فإن وقته يعد ضائعاً عبثاً . فلم يكتب زكى نجيب ما كتب إلا لكى نضع كتاباته فى سجل الفخر والخلود . ومن حقنا أن نفخر ونتفاخر بأننا من أبناء الجيل الذى يقف زكى نجيب على قمته دون جدل . ومن واجبنا دراسة آرائه وتقديرها حق قدرها . إنها آراء باقية خالدة وليست آراء زائلة فانية . إنها آراء لا تصدر إلا عن إنسان أُوتى حظًّا كبيراً جدًّا من حدة الذكاء وعمق التحليل . إنسان دخل تاريخنا الفلسفى والأدبى والفكرى من أوسع الأبواب وأرحبها . إنسان يمتلك زمام الثقافة العربية والثقافة الغربية . إنه واثق الخطوة فى كل ما يكتب . إنه هرم ثقافتنا العربية المعاصرة . لقد شق طريقه وسط الصخور والأشواك حتى وقف على قمة عصرنا العربى الحديث فكراً وفلسفة وأدباً . إنه الأستاذ . إنه زكى نجيب محمود .

قيم من التراث

د . زينب رضوان

هذا الكتاب من إصدارات دار الشروق ، الطبعة الثانية ١٩٨٩ م ، ويقع فى ٣٩٤ صفحة من القطع المتوسط ، ويضم مجموعة من المقالات تبلغ سبعاً وثلاثين مقالة .

وقد تناول المؤلف (د. زكى نجيب محمود) فى هذا الكتاب عدداً من الأفكار المحورية خصص لكل فكرة أكثر من مقالة لمعالجتها من جوانب متعددة . أما بقية المقالات فقد عالج فى كل واحدة منها فكرة خاصة بها غير مكررة .

ويمكن أن نجمل الأفكار المحورية تلك فى خمس أفكار تدور حول ما يلى :

الفكرة الأولى : يرى فيها المؤلف أننا نقف أمام حضارتين ، حضارة آبائنا وحضارة العصر. وعلينا أن نلتمس طريقاً نجمع فيه بين الموروث والمعاصر حتى نلحق بركب الحضارة .

الفكرة الثانية : يتناول فيها العقل ودوره الحتمى فى حياتنا إذا أردنا أن يكون لنا مكان على طريق الحضارة والتقدم .

الفكرة الثالثة : تتعلق بدور المثقفين فى المجتمع المصرى وعلاقتهم بالعامة من الجمهور.

الفكرة الرابعة : يتكلم فيها عن الحرية وأنها حق لمن يعرف كيف يستخدمها ليفيد منها.

الفكرة الخامسة : ضمَّنها بعض الملامح الخاصة بشخصية الإنسان المصرى .

أما بقية المقالات فكان لكل مقالة موضوعها الخاص الذى عالج من خلاله فكرة واحدة - كما سبق أن ذكرنا - وسوف نعرض لهذه المقالات بعد الانتهاء من عرض مجموعة الأفكار المحورية السابق الإشارة إليها :

*** الفكرة الأولى : تدور حول المزاوجة بين الموروث والوافد :**

ويرى فيها د . زكى أننا أمام حضارتين لا مناص لنا من قبولهما معاً - حضارة آبائنا من جهة وحضارة هذا العصر من جهة أخرى - . ولكن هاتين الحضارتين على خلاف هو أوسع

ما يكون الخلاف بين موقفين . فإحداهما تدور أساساً حول أخلاقيات السلوك الذى يرضى عنه الله سبحانه وتعالى ؛ وبالتالى فهو السلوك الذى يرضى عنه الناس . وأما الحضارة الأخرى فتدور أساساً حول العلوم وما يترتب عليها من ضروب العمل .

فالحضارة الأولى مدارها الكلمة ، والثانية مدارها الآلة . الأولى تنتج بشراً سويًّا ، والثانية تنتج مصانع وصواريخ تغزو الفضاء .

ومنذ أول التاريخ كانت اليد العليا فكراً وحضارة وروحاً من نصيب الشرق إلى أن نهضت أوروبا فى القرن السادس عشر . وحدث التحول واتجه ميزان الحضارة نحو الغرب . وكان سبب ذلك أن الشرق جمد فى حياته العقلية على منهج كان صالحاً فى ظروف الحياة القديمة. ولم يعد صالحاً فيما استحدثه الزمان بعد ذلك من ظروف أخرى .

أما الغرب فقد أخذ يبدل منهجاً بمنهج كلما اقتضته العصور المتجددة أن يبدل وأن يضيف إلى القديم جديداً . وبعد أن كانت العجلة الفكرية تدور حول نصوص تُستخرج من نصوص اشتدت الرغبة فى أن تضاف إلى ذلك قراءة الظواهر الطبيعية بطريقة مباشرة . وكان لابد لهذه القراءة من منهج جديد يجد له من يقننه كما قنَّن أرسطو منهج القدماء وأصبح للعقل الأوروبى منهجان يُستخدم أحدهما إذا كان بصدد عملية توليدية كما هى الحال فى الرياضة وفى كثير من ضروب استدلال النتائج التى تتولد من شىء مكتوب . ومنهج آخر يستخدم إذا كان المقروء ظاهرة طبيعية .

أما الشرق فقد وقف بمنهجه التوليدى يستولد جملة من جملة ونتيجة من مقدمة . ومضار هذا المنهج الذى نلجأ إليه أن العقل فيه يبدأ بمقدمات مفروض فيها الصواب فيصبح كالسجين الذى ضُربت حوله الأسوار ولا يجوز له أن يجاوزها . ثم هو منهج يفتح المجال لصاحبه أن يختار مقدماته اختياراً يساعده على الوصول إلى النتائج التى كان يشتهى مقدماً أن يصل إليها فيوهم نفسه بعد ذلك بأنه أقام البرهان على صحة موقفه . وإن صاحب هذا المنهج يستطيع أن يحيا عمره ويموت وهو لم يعلم من الدنيا حوله شيئاً .

إن فى تراثنا الفكرى والفنى قيمة سارية هى النزوع نحو الاهتداء بمبادئ أولية قبل الخوض فيما نهمُّ بالخوض فيه . ونحن نقول إنها قيمة تستحق منا أن نبقى عليها فى ميادين الحياة الخلقية والفنية إلا أن علينا أن نستثنى منها ميدان العلوم لأنه ميدان لا حيلة للإنسان فيه إلا أن يلتزم منهج التفكير العلمى .

إلا أنه يجدر الإشارة إلى أن القيمة الموروثة فى جوانب الحياة اللاعلمية ، وإن تكن جديرة بالبقاء لما تحمله فى طيها من ملامح مميزة إلا أنه لا مندوحة لنا عن تعديلها هنا وهناك آناً بعد آنٍ كلما جاءتنا الدنيا بمشكلات يستعصى حلها بذلك الجانب الموروث .

وإن ما نلاحظه فى واقعنا أننا إلى يومنا هذا لم ندخل بعدُ حضارة القرن العشرين وثقافته مع أنه لم يبقَ منه سوى سنوات قليلة وأنه على الرغم من أننا بدأنا النهضة الحديثة منذ أكثر من مائة وثمانين عاماً - نلحظ فى حياتنا الفكرية بصفة عامة والجانب العلمى منها بصفة خاصة أننا لم نتجاوز مجال الكم أما الكيف فباقٍ على حاله لم يتغير عما كانت عليه الحال فى القرن الثامن عشر ، أى : الحال التى كنا عليها عندما طرقت أوروبا ودخلت ربوعنا .

ويرجع السبب فى هذا إلى أننا وقفنا عند نمط ثقافى حضارى لا نريد له أن يتغير مع الزمن وقد ظللنا نمسى معه ونصبح حتى أشبعناه تكراراً وقتلناه محاكاة .

وليس أقتل للإنسان فى موقفه الثقافى والحضارى من أن يحاكى مرحلة تاريخية سبقت المرحلة التى يعيش فيها محاكاة تفصيلية حرفاً بحرف وفعلاً بفعل . بل ليس أقتل للنموذج السلفى نفسه من أن يظل الخَلَف يعيدونه ويكررونه بمثل هذه المحاكاة التفصيلية ؛ فلب الحياة وصميمها إنما هو فى إبداعها للجديد الذى تتكيف به مع المواقف الجديدة ، وسر الحياة وسحرها وإعجازها هو فى إبداعها .

وسبب آخر لتخلفنا يرجع إلى أننا مهما حصَّلنا من العلوم فنحن حُفَّاظ علم لا علماء ، نحفظ علوماً أنتجها غيرنا ولا نبلغ أن نكون علماء نضيف مع هؤلاء الآخرين جديداً يبيح لرجالنا أن يسيروا معهم كتفاً إلى كتف فى موكب واحد . فنحن نقف موقف النمل فى الجمع والتخزين وينقصنا دور النحل فى التمثيل والتحويل ليخرج إلى الوجود كل ما هو جديد ويعيش الإنسان فى الحياة دورة جديدة تأخذه إلى الأمام ليشكل بإبداعه إضافة فى سلم الحضارة . وإن كان هذا الأمر قد تحقق لنا فى كثير من الإبداع الأدبى وفى قليل من الفن إلا أنه لم يتحقق فى الفكر بشتى جوانبه لا كثيراً ولا قليلاً .. اللهم إلا قطرات لا تطفئ ظمأ العصفور .

لذلك كان لزاماً علينا أن نتشرب تراثنا تشرُّباً يحوله فى قلوبنا ونفوسنا وعقولنا إلى ضمير نقيمه على أنفسنا من الداخل رقيباً وموجِّهاً لسلوكنا لا بمحاكاتنا لما قد كان محاكاة حرفية بل بإبداعنا للجديد الذى يتناسب مع عصرنا كما كان الأسلاف يبدعون ما كان متناسباً مع عصرهم .

كذلك لابد من أن نحيى فى نفوس الدارسين علمية المنهج فهذا وحده يكفل لدارسينا أن يتلقوا علوم العصر بروح أخرى غير الروح التى لا تعرف فيما تتلقاه إلا الحفظ والتسميع.

ثم يتناول فى مقالة تحت عنوان «ذلك دور المسلمين» موضوعاً مكملاً لما سبق يرد فيه على رسالة أحد القراء يطلب فيها رأيه فيما قاله روجيه جارودى من أن حضارة الغرب فى عصرنا هذا إنما هى حضارة بلا أهداف وأن الإسلام يمثل الحياة الكاملة التى تعرف أهدافها . ويرد د.زكى نجيب على ذلك بقوله إن الناس الذين أخذهم الإعجاب بقولة جارودى هذه قد نسوا أنهم فى حياتهم الفعلية الآن ومنذ أربعة قرون على الأقل أصبحت أمامهم أهداف الإسلام دون أن يعيشوا وسائلها . فإذا كانت حضارة الغرب قد بدت لجارودى وسائل بغير أهداف فحياتنا هنا أهداف بلا وسائل . وقد كان الأمل أننا إذا قويت أعوادنا علماً وصناعة ازددنا اقتراباً من حياة القوة عند المسلمين الأوائل فتتكامل لنا الحياة كما تكاملت لهم وسيلة وهدفاً . وفى إضافة هذا الجانب إلى حياة العصر يكون دور المسلمين المعاصرين . إننا لا نرفض العصر بل نضيف إليه ما ينقصه وفى هذه الإضافة نفسها يتحقق بالإسلام ما أسلم روجيه جارودى من أجل تحقيقه لنفسه وهو أن يكون للحياة الدنيا هدفها . لكن تلك الحياة لابد أن نجعلها مليئة بكل ما أنتجه العقل البشرى من علوم وأجهزة وآلات وبكل ما أنتجه الوجدان البشرى من فنون وآداب .

ويرد على من يقول : أليس إسلامنا يكفينا ويغنينا عن الغرب بكل ما فيه ؟ فيقول : نعم إسلامنا يكفينا إذا نحن عشنا به حياة المسلمين وهى حياة لا ترفض شيئاً من دعائم الحضارة الراهنة بل هى تضيف تلك الدعائم إلى ما عندها موروثاً عن السابقين .

*** الفكرة الثانية : تدور حول أهمية العقل ودوره فى حياتنا :**

وقد تناول د . زكى هذه الفكرة من خلال عدة مقالات أيضاً ، ويذكر أنه جعل من أهدافه فى الحياة أن يدق طبول الحياة العلمية المرتكزة على العقل وحده وأن يبذل كل جهد فى سبيل الدعوة إلى حياة العقل وما يتبعه من نظر علمى وتطبيق .

وهو يرى أن الناس تعيش فى خضم من المعانى الغامضة والمتداخلة وهم فى شبه غيبوبة عقلية ويرى أن أنسب ما يقدمه فى عالم الفكر لأمته هو توضيح تلك المعانى الغامضة لأنه إذا كان الغموض والخلط بين المعانى هو أحد الأمراض العقلية التى أصابت أمتنا فإن تلك الطريقة من طرق التفكير هى من أنجع وسائل العلاج .

واختار أن يجلى الغموض ويوضح التداخل بالنسبة لمجموعة من المفاهيم وتقديمها كنموذج وكان من هذه المفاهيم توضيح الفرق بين الفلسفة والدين . والفرق بين الدين والتدين وعلم الدين . ودور العقل والوجدان فى حياة الإنسان . ومعنى الثقافة ومحدداتها.

وبالنسبة للمفهوم الأول المتعلق بالفرق بين الفلسفة والدين يرى أن الفروق بينهما واسعة وعميقة ، بحيث يستحيل أن يخطئها بصر . والاختلاف بينهما متعدد الجوانب ، فهو اختلاف فى المصدر . فالدين مصدره وحى يُوحَى إلى نبى أو رسول . وأما الفلسفة فهى قائمة على رؤى يحدسها إنسان من البشر . وإما جاءت تلك الرؤى صادقة ونافعة ، وإما جاءت باطلة لا تنفع أحداً .

وهو كذلك اختلاف بينهما فى الطريقة التى يتلقى بها المتلقى ما يقدم إليه . ففى الدين إما أن يصدق المتلقى كل ما يقال له وإما أن يرتاب . أعنى أنه إما أن يؤمن بالرسالة أو لا يؤمن بها . أما فى الفلسفة فالقبول أو الرفض أو التعديل مرهون بمراجعة الاستدلالات المنطقية التى ينتقل بها الفيلسوف من جزء إلى جزء آخر ثم هو مرهون كذلك بقدرة ما يقدمه الفيلسوف على تفسير ما نراه فى الكون وكائناته . وهو فوق هذا وذاك اختلاف بينهما فى الوظيفة التى يؤديها كل منهما . فالدين منظومة من العقائد والشرائع والعبادات يتكون منها خطة حياة هنا فى هذه الدنيا وتمهد للحياة الآخرة يوم الحساب وتلك المنظومة الدينية إذا ما أرست قواعدها فى حياة الناس فهى إنما تصبح أهم ركيزة إيجابية فتضاف إلى ما عند الناس من علوم وفنون وآداب وأعراف وغير ذلك من مقومات المجتمع .

أما الفلسفة فمختلفة عن ذلك لأنها تبدأ فعلها بعد أن يكون المجتمع قد أقام مقوماته تلك ليحيا فى إطارها إذ يأخذ صاحب الفكر الفلسفى فى تعقب أى مقوِّم من تلك المقوِّمات إلى أصوله المضمرة المستورة أو قد يكون الفيلسوف واسع الأفق فيتناول جميع ما حوله فى قضية واحدة ليردها جميعاً إلى أصل واحد مشترك . وبعبارة أخرى نقول إن الفلسفة التى تصب فاعليتها على ظاهرة معينة لتكشف عن طبيعتها أولاً وعن علاقاتها ببقية الظواهر ثانياً لابد بالضرورة أن تجىء بعد قيام الظاهرة ذاتها . فلسفة العلم مثلاً لابد أن يسبقها وجود العلم، وفلسفة الإسلام لابد أن تجىء بعد ظهور الإسلام . وعلى ضوء هذا التفسير كيف يتأتى أن نقول لصاحب فكر فلسفى إذا ما استعرض أقوالاً لفلاسفة بالتحليل ليكشف فيها عن جوانب الصواب والخطأ من وجهة نظره . نقول : كيف يمكن أن يتعرض لمن يتهم وجهة نظره بأنها

منافية للدين بأى وجه من الوجوه . إن هذا نتاج للخلط الفكرى الذى رُزئنا به فى حياتنا الثقافية حتى أصبحنا وكأننا فى تلك الحياة نخوض فى عماء فوقه سحاب أدكن ويكتنفه ضباب قاتم كثيف .

الدين والتدين وعلم الدين :

يفرق الدكتور زكى نجيب فى هذه المقالة بين الدين ، وعلم الدين ، والإنسان المتدين بذلك الدين . ويذكر أن الدين قائم فى نصوصه المحددة المعينة . ثم يأتى الطرفان الآخران : طرف منهما متمثل فيمن يؤمن بذلك الدين وهم من يصفونهم بالتدين . وأما الطرف الثانى فهو (علم الدين) أو علومه التى تقام على تلك النصوص ، وهى واقع الدين ، فنستخرج منها ما نستخرجه من مبادئ وأحكام . فلو قال لنا قائل : الدين علم . رددنا عليه بقولنا : بل الدين يقام عليه العلم . وكان يمكن أن يقوم الدين والمؤمنون به دون أن يتولاه نفر من العلماء بالبحث العلمى . دليل ذلك ورود الآية الكريمة ﴿ ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِى وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا ﴾ [سورة المائدة : ٣] ، وكان قد كمل دين الإسلام عند نزول هذه الآية ودخل الناس فى دين الله أفواجاً . ولم يكن قد كُتب بعد سطر واحد فى أى علم من علوم الدين مما يقطع بأن الدين نفسه شىء والمتدينين به شىء ثانٍ والعلوم التى تقام عليه شىء ثالث .

ولهذا كان من الممكن أن يتولى غير المؤمنين بدين معين نصوص ذلك الدين بالتحليل والاستدلال وذلك لأن العلم المقام على نص معين لا يشترط له أن يكون الباحث العلمى مؤمناً بمضمون ذلك النص .

دور العقل والوجدان فى حياة الإنسان :

يذكر الدكتور زكى نجيب أن مجال الأول (العقل) علم قائم على برهان . والثانى (الوجدان) إيمان لا تقام عليه البراهين . والأول مجال مشترك بين الناس جميعاً فكل إنسان أمام الحقيقة العلمية سواء لأن الأداة هى منطق العقل ، ومنطق العقل مشترك بين الناس أجمعين . والحقيقة من المجال الأول موضوعية ، ومن المجال الثانى ذاتية . وفى المجال الأول يوصف قائل القول بأنه قد أصاب أو أنه قد أخطأ وإلا كانت لفظاً بغير معنى .

وإن الضرر كل الضرر يلحق بالناس من جرَّاء الخلط بين المجالين ، وذلك بأن يقال عما هو قائم على منطق العقل إنه مستمد من مصدر من مصادر المجال الثانى . أو ما هى حالة شعورية فى المجال الثانى يقال عنها إنها مستندة إلى براهين العقل . ويرى أن من حق كل إنسان أن يختار الأولوية فى هذين المجالين ، بمعنى أن يكون فى حياته أكثر اهتماماً بحقائق العلم أو أن يكون أكثر اهتماماً بحياته الوجدانية فى أى جانب من جوانبها . ولكن الذى ليس من حق أحد هو أن يمحو أحد المجالين إعزازاً منه للمجال الآخر أو أن يطالب أحد المجالين بالإذعان لما يتطلبه المجال الآخر .. فالمجالان مختلفان موضوعاً ومنهجاً ولكنهما ضروريان معاً فى حياة الإنسان المتكاملة .

وإننا أبناء مصر وأبناء الوطن العربى منذ الأربعينات ارتكزنا فى حياتنا الثقافية على المجال الوجدانى أكثر جدًّا مما ينبغى وجاءت عنايتنا بالمجال العقلى أقل جدًّا مما هو ضرورى للحياة الإنسانية السليمة بل الحياة كما تريدها حضارة هذا العصر وثقافته بل إن هناك ما هو أسوأ حيث تُبذل جهود فى تيار لا ينقطع وحماسة لا تنطفئ نحو إخضاع العقل وعلومه لسلطان الوجد وفنونه .

معنى الثقافة ومحدّداتها :

يرى المؤلف أن الثقافة تتحقق عن طريق :

أولاً : جمع معلومات عن أنفسنا وعن الدنيا التى نعيش فيها .

ثانياً : إنتاج العلوم المختلفة عن شتى الظواهرالطبيعية والبشرية على السواء وكلتا المرحلتين فى حد ذاتهما ليستا ثقافة . إذ الثقافة هى الروح التى تسرى لتدفع ذلك البناء المعرفى (المعلومات والعلوم) نحو غايات معينة يريد الإنسان تحقيقها . وبالطبع لا تسرى تلك الروح التى هى الثقافة آتية من عدم بل إن لها مصادر تنبع منها . وقد ذكرنا أن أهم تلك المصادر ثلاثة : الدين والفن والأدب . وبمقدار ما يملأ الإنسان وعاءه من تلك المصادر تكون غزارة ثقافته وقوة دفعها .

ونجد أن اهتمام الأستاذ الدكتور زكى نجيب بدور العقل فى حياتنا لا يقتصر فقط على هذا الجانب وليس أيضاً مقصوراً على البحث فى أمور الطبيعة - باعتبارها المجال الأول والأساسى له - وإنما يرى أن للعقل دوراً مهمًّا فى كل ما له علاقة بحياتنا باعتبار أن الإنسان كائن مفكر

ولابد له من استخدام العقل فى جميع ما يمس أمور حياته ، بما فيها المجال الدينى ، الذى قد يظن البعض أنه ليس للعقل دور مؤثر فى هذا الجانب .

وأكد أن أهمية استخدام العقل فى المجال الدينى تتأتى من ضرورة أن يتفهم الإنسان حقيقة مطالب هذا الدين لكى يحسن أداءها على النحو الذى يحقق الهدف المرجو من وراء تشريعاته. إلا أصبحت تلك التشريعات قوالب مفرغة من المحتوى ويفقد الإنسان الانتفاع بالقيمة المتضمنة فى حقيقة التكليف . ويعطى أمثلة لذلك فى مقالة بعنوان «من وحى الكعبة» يذكر فيه حواراً دار مع أحد رفاقه حول الجائز وغير الجائز من الصلاة داخل الكعبة . وقد ذكر الرفيق أن ما هو فرض فى الصلاة لا يجوز أداؤه داخل الكعبة . وأما ما هو سُنَّة فيجوز ، ولم يقدِّم لذلك تعليلاً .

وقد حاول د. زكى أن يعلل هذا الأمر - باجتهاد منه - فقرر أن الحظر والإباحة هنا ترجع إلى أنه إذا سُمح لأفراد من المسلمين أن يؤدوا الصلاة داخل الكعبة أمكن لهؤلاء الأفراد أن يتجهوا فى صلاتهم جهات مختلفة ، لأن كل اتجاه فى هذه الحالة هو اتجاه نحو الكعبة وبذلك يؤدون صلاتهم وإن ظَهْراً لظَهْر ولا تشخص أعينهم فى اتجاه واحد ولا تلتقى قلوبهم فى هدف واحد . ومن هنا وجب أن تؤدى فروض الصلاة من مواقع خارج بناء الكعبة لتلتقى أفئدتهم جميعاً عند غاية مشتركة . وأما السُّنَّة التى قد يؤديها المصلِّى وقد لا يؤديها فهى تمثل جانب الاختيار الذى يحقق لكل فرد استقلاله . وهكذا تكون التفرقة التى ذكرها الرفيق مفهومة المعنى . ولهذا الأمر جانب أعمق له دلالاته فوحدانية الذات فى الأمة الإسلامية هى ما أقيمت الكعبة المشرفة لتؤديه فالتقاء خطوط النظر من الأمة الإسلامية جميعاً من مشارق الأرض ومغاربها عند الكعبة لابد من تأويله ليكون التقاء فى هدف واحد من حيث هى أمة واحدة . ولما كانت رسالة الإسلام الأولى هى التوحيد - توحيد الذات الإلهية - تبع ذلك بالضرورة وجوب أن يكون التوحيد هو هدفنا فى ذاتٍ تعنينا : ذات الفرد ونحن نتولى تربيته ، وذات الشعب ونحن نرسم سياسته ، وذات العروبة ونحن نعمل على تدعيم أركانها ، وذات الأمة الإسلامية فى المجال الذى يقتضى أن يكون المسلمون فيه فكراً واحداً وسلوكاً واحداً . والرمز المشير إلى هذا كله هو الكعبة التى نتجه إليها فى الصلاة .

ويعطى نموذجاً آخر يتمثل فى الشعائر الدينية التى نؤديها ، وهو يرى أن للشعائر دوراً أساسيًّا فى تكوين الضمير الدينى . وهذا الدور لا يتأتى إلا من خلال الفهم الصحيح لدور

هذه الشعائر فى الحياة ، وذلك بأن يتحول المعنى الدينى الملقن للمتعلم من معنى حرفى يردده إلى ضمير وسلوك هادٍ له فى الحياة من خلال معلميه وآبائه بواسطة منهج واعٍ بحقيقة المعنى المتضمنة فى القيمة الدينية التى تقدَّم للمتعلم . وإلا كيف تحقق الصلاة الهدف منها باعتبارها تنهى عن الفحشاء والمنكر بدون هذا الفهم الواعى ؟ فآليات الصلاة ذاتها من حركات وكلمات لا تؤدى إلى الترفع عن رجس الفحشاء والمنكر والبغى وإنما الذى يؤدى إلى ذلك هو فهم المصلِّى لأسرار ما يقوله وما يعلمه ؛ لأن الفهم هو الذى يجعل من الصلاة إحدى الوسائل الفعالة فى تربية الضمير الدينى . وما يصدق على الصلاة ينطبق على غيرها من الشعائر ، وما تتضمن من تربية للحس الخلقى يجد انعكاسه فى السلوك الواقعى وفى الممارسة اليومية للشخص المتعبد . وبغير هذا تتحول الشعائر إلى قوالب مفرغة من محتواها .. ومن هنا تبرز أهمية العقل فى فهم مطلوبات الدين بصورة صحيحة .

*** الفكرة الثالثة : عن المثقفين ودورهم فى المجتمع :**

يذكر الدكتور زكى نجيب أن مصر قبل أن تواجه الحضارة الأوروبية كانت متجانسة فى مناخها الثقافى فالمصريون شعب متدين عميق التدين بحكم تاريخه . لكن الغرب واجهه بحضارة جديدة وتسلل إلى ثقافته بخيوط من عنده أدخلها فى نسيج ثقافته ، وهنا حدث للمصريين تشتت ودبَّ فيهم تباين فأصبح بين المصرى والمصرى من الفوارق الثقافية ما يكاد يجعلهما أمتين مختلفتين ومن عصرين متباعدين . فهناك من المصريين من أتيحت له فرص السفر إلى الغرب حيث عاش وتعلَّم وربما تزوَّج أيضاً فعاد إلى مصر وكأنه من غير أهلها . وهنالك أيضاً من لم يغادر الكَفْر أو القرية التى يعيش فيها فلبث على حياة أسلافه لم يغير منها شيئاً ، وبين الطرفين درجات كألوان الطيف .

وجماعة المثقفين تختلف فى اتجاهات أفرادها اختلافات بعيدة المدى حتى لتجد منهم من يعيش بكل ثقافته فى الماضى ومن يعيش بكل ثقافته فى العصر الجديد فنحن نعيش أضداداً متزاحمة يغار كل فريق من الفريق الآخر خشية أن يكون له السبق فى خطف الأضواء .

وجماعة المثقفين بعد هذا فى علاقتها بالجمهور من العامة تماثل بقعة زيت على محيط هادئ فطبيعتا الزيت والماء لا تأتلفان على ما بينهما من اتصال فى المكان وانفصال فى الطبع ، فالمثقفون بكل ما يمتلكونه من علم لم يستطيعوا أن يؤثروا فى الجمهور العريض من الشعب ، اللهم إلا فى

حالات استثنائية قليلة أهمها ما كان خاصًا بإثارة الوعى السياسى عندما أفلح المثقفون فى تنمية ذلك الوعى إلى الحد الذى دفع الشعب إلى ثورات كبرى ثلاث : ثورة عرابى وثورة ١٩١٩م وثورة ١٩٥٢م . أما ما عدا ذلك مما ينادى به المثقفون فلا يكاد يستمع إليه إلا المثقفون أنفسهم كأنما هم فى نادٍ خاص بهم يتحدثون فيه لبعضهم البعض وأما المحيط الشعبى الفسيح العميق فباقٍ على هدوئه وسكونه .

ومعنى ذلك هو أن حاجزاً كثيفاً يفصل فئة المثقفين وجمهرة الشعب ، هذا إلى جانب أن المتعلمين لم يضيفوا ثقافة إلى علمهم . ثم جاءت السنوات العشرون الأخيرة فحدث خلالها تغير رهيب إذ بينما لبثت جماعة المثقفين فى عزلة وحدها دون سائر الشعب المتعلمين منهم وغير المتعلمين ، انتقل محور الجذب فبعد أن كانت جماعة المثقفين هى التى تحاول جذب الجمهور إلى أعلى ، أعنى جذبه إلى أن تكون نظرته متجهة إلى المستقبل ، أصبح جمهور الشعب هو الذى يحاول شد المثقفين أصحاب الفكر الجديد إلى أسفل بحيث تتجه أنظارهم إلى الوراء. وواضح أن هذا الجمهور قد أفلح - إلى حد كبير - فى تحقيق ما أراد ، وبات الصوت الأعلى لأصحاب الدعوة إلى أن يوكل الرأى فى كثير من أمور الحياة إلى القلوب الطيبة ، وتقلصت بقعة الزيت التى لا تزال بقيتها سابحة على سطح محيط هادئ لا يريد لأحد أن يفسد عليه سكونه .

* الفكرة الرابعة : عن الحرية ، وأنها من حق من يعلم كيف يستخدمها ليستطيع أن يفيد منها :

يرى د. زكى أن الحرية لا تكون فى مجرد التحرر من القيد ، ودليل ذلك أن مطالبتنا بالحرية كانت مقصورة على التحرر من قيود تكبلنا فى هذا الميدان أو ذاك كالتحرر من الاحتلال البريطانى وتحرر المرأة من طغيان الرجل وتحرر العامل الزراعى من استبداد مالك الأرض وتحرر العامل الصناعى من تحكم صاحب رأس المال وهكذا ، فالمطالبة هنا بالحرية تكاد تنحصر فى تحطيم القيود والأغلال وهو أمر واجب ومطلوب .

لكن الأغلال كلها إذا فُكَّت والقيود جميعها إذا تحطمت يبقى بعد ذلك أهم جانب من جوانب الحرية وهو الجانب الإيجابى الذى يتصل بقدرة الإنسان على أداء عمل ما ، ولا قدرة فى أى ميدان إلا لمن عرف حقيقة ذلك الميدان وما يتعلق به . إن حق الحرية بمعناها الإيجابى المنتج مقصور على أولئك الذين يعلمون ، أو هكذا تقضى الحكمة بأن يكون .

ولذلك قبل البدء بالدعوة إلى قيم الحرية والعدالة وما إليهما مما نطالب به من حقوق للإنسان لابد أولاً أن نعدَّ نفوس الناس إعداداً يهيئهم لكيفية ممارسة أن يكونوا أحراراً ومنصفين ، فما جدوى أن نبدأ بالدعوة إلى الحرية والعدالة إذا لم تكن نفوسنا قد تهيأت حقًّا لأن تجعل من الحرية والعدالة دستوراً لحياتنا العملية كما نحياها .

لذلك قبل أن نبدأ بالدعوة إلى الحرية والعدالة علينا أن نعمل على إيقاظ إرادة الحرية وإرادة العدالة وإرادة غيرها من القيم الرفيعة التى نستهدف إقامتها فى حياتنا وإذا لم نستطع تحقيق ذلك فى جيلنا الراهن فلنمد الأمل إلى جيل أبنائنا .

*** الفكرة الخامسة : عن تحديد بعض ملامح الشخصية المصرية :**

يحدِّد د . زكى بعض ملامح الشخصية المصرية كما يراها فى جانبيها الإيجابى والسلبى ، ويقرر فى هذا الشأن أن فكرة التعاون بين المصرى والمصرى فكرة أصيلة فى ثقافتنا التى نشأنا عليها ودامت معنا قروناً حتى تبلغ أحياناً إلى حد الإسراف فتنطمس معالم الفرد المستقل بشخصيته المتميزة مما قد يعاب علينا . بل وقد نعيبه نحن على أنفسنا حين نراه قد جاوز الحدود فأُخفى غير العامل فى زحمة العاملين .

ولقد كان التعاون والتواصل فى صميم جوهر المصرى منذ أول التاريخ تشهد بذلك منجزات الحضارة المصرية التى تؤكد جسامتها أنه يستحيل على فرد أو مجموعة أفراد أن يؤدوها وأنه لابد لها من جماعات كبيرة تتعاون على إنجازها كالأهرامات والمسلاَّت وأعمدة الهياكل وإقامة الجسور أيام الفيضان وغير ذلك .

وهو يرى أن أبرز ما يميز الشخصية المصرية قدرتها على الجمع بين دينها ودنياها . فالمصرى فى معظم مراحل تاريخه تجده هو الصانع والزارع والخبير والمعمارى القدير ، وهذا كله خبرة وعلم بشئون الدنيا ومادتها ولكن من الناحية الأخرى يتجه بخبرته وعلمه نحو تحقيق أهداف كبرى تتصل بما بعد الموت .

ويرى أن المحور الرئيسى الذى تدور حوله القدرة الصانعة فى طبيعة المصرى وتستهدفه هو محور متصل بالحياة الآخرة أى أنه متصل بالروح . ويوضح د. زكى معنى الروحانية فيقول إن علامتها تعليل الظواهر والوقائع والحوادث - تعليلاً كليًّا أو جزئيًّا - بقوة غيبية لا قبل للإنسان حيالها إلا أن يؤمن بها لأنها ليست مما يدخل فى ميدان العلوم ومناهجها .

أما المادية فهى تلك العناصر التى تصر على تعليل الواقع الفعلى بواقع فعلى آخر ثم تستخرج من المتلازمات قوانينها التى تقنن ذلك التلازم بينها تقنيناً رياضيًا كلما أمكن ذلك . ويرى أن حضارة الإنسان المصرى تميزت بمثل هذا الجمع فى وحدة عضوية متسقة ومتماسكة إلا فى فترات ضعفه عندما يفقد قدرته على الإبداع الحضارى فلا يبقى له بين يديه إلا جناح واحد يرفرف به ولكنه لا يطير .

ويرى أنه لو كانت أخلاق المصرى تستقطب هذه المزاوجة بين الدين والدنيا استقطاباً حيًا صادقاً لوجدناه دائماً طائراً بجناحين : جناح العبادة وجناح العلم والعمل ، ولشاهدنا مئذنة المسجد ومدخنة المصنع متجاورتين فى حياته كلٌ له واجبه ثم لوجدنا المصرى عزيز النفس بإيمانه وبإنتاجه معاً مستغنياً بذلك الإيمان وبهذا الإنتاج عن أى موقف يأتيه بالإذلال الذى يمليه عليه الاحتياج أما الاستغناء فهو القوة التى تجعل الإنسان دائماً فى موقف النظير .

ثم يذكر د . زكى سمة أخرى للشعب المصرى يتعجب منها ولا يجد لها تفسيراً ملائماً وهى ظاهرة سكوت الشعب المصرى على الخطأ يراه إلى أن يزول المخطئ عن الدنيا فيمتنع عندئذ سؤاله عما فعل . ويتساءل : إذا كنا جميعاً - شيوخاً وشباناً - على رأى واحد ، فى وجوب المصارحة بالرأى الحر المخلص الشجاع فيما يتعلق بالوطن وقضاياه فلماذا نظل على ما نحن عليه من كتمان ولا نغير من أنفسنا شيئاً . أهو احتجاج منا على أننا أحياء ؟ وإذا كانت هذه السمة إحدى سلبيات الشخصية المصرية - إذا جاز لنا هذا القول - فإنه يرى فى الأفق الآن ملامح سلبية أخرى غريبة على الطابع المصرى الأصيل ، وهى صفة الأنانية التى استبدت بالبعض ، أنانية لا تبالى أن تطأ بأقدامها رؤوس الآخرين وصولاً إلى منافعها .. وذلك خلافاً لما سبق أن أكده من أن التعاون والتواصل من صميم جوهر الإنسان المصرى منذ أول التاريخ .

ويرى أن هذه الصفة العارضة لابد أن يكون مصيرها الزوال باعتبارها عارضاً عابراً طرأ على الشخصية المصرية من فئة انحرفت عن جادة الطريق ومصيرها فى النهاية عودة أكيدة إلى حقيقتها استمراراً لتاريخها . ويعطى نموذجاً لهذه الأنانية غير المبالية بما يطلبه المهنى والحرفى من أجر لا يتناسب قط مع المستوى العام الذى يعيش عليه أغلب المواطنين . ولقد أورد تفسيراً لأرنولد توينبى فى موقف مشابه لذلك عندما تحدث عن العنت الذى يتعنته الحرفى أو المهنى البريطانى فى تقدير أجره معتمداً على أن الضحية لن يسعها إلا الرضوخ ويرى أن ما تحدَّث عنه توينبى يصدق الآن على العامل المصرى بصفة خاصة . وكان تفسير توينبى لتعنُّت الحرفى

البريطانى أنه جاء كرد فعل للمرارة التى غصت بها حلوق الكادحين عندما استبدَّ بهم أصحاب رؤوس الأموال . ويرى أن ذلك الرد العنيف وإن يكن له ما يبرره فيما مضى فهل يوجد ما يبرر له أن ينتحر وينحر الشعب كله معه الآن؟

ثم هو بعد ذلك يحذر العمال البريطانيين بأنهم سوف يدمرون الوطن بأسره فى سبيل أطماع تنبعث فى نفوسهم من مرارة الماضى ويشبِّه هذا الأمر بواقف عند شاطئ النهر على بعد أمتار قليلة من «شلالات نياجرا» وقد مرت أمامه سفينة متجهة نحو تلك الشلالات الجبارة لكن ربانها لا علم له بها ؛ فهلاكه وشيك إذا مضى بسفينته حيث يمضى .

إذن : فواجب تويتبى أن يصيح به : قف هنا على الشاطئ لأنك من التهلكة على مقربة . وهذه الصيحة يرى د . زكى تبنِّيها وإطلاقها فى وجه من قست قلوبهم فيذبحون مواطنيهم ذبحاً عندما يتقاضون أجوراً تهلكهم وتهلك دافعيها معاً . ويتحول بها مجتمعنا إلى مجموعة أفراد كل منهم يضمر الغدر بأخيه .

* * *

وبخلاف الموضوعات المحورية السابق ذكرها فقد ضم الكتاب مجموعة أخرى من المقالات ذات موضوعات منفردة نذكرها على النحو التالى :

١ - **مقال عن ابن رشد فى تيار الفكر العربى** : يقدم الدكتور زكى نجيب محمود من خلال هذا المقال عرضاً تقييميًّا لمكانة ابن رشد فى تيار الفكر العربى من خلال كتبه الثلاثة :

(أ) فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال .

(ب) الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة .

(جـ) تهافت التهافت .

والكتب الثلاثة تلك هى التى عرض فيها ابن رشد آراءه الخاصة فى مشكلات كانت قد لبثت فترة طويلة من الزمن مداراً للنظر عند رجال الفكر من المسلمين .

ولقد انتهى د . زكى إلى عدة نتائج من النظر فى هذه المؤلفات :

أولها : أن ابن رشد كانت غايته أن يبين أن ما جاء فى الشريعة وحياً فيما له صلة بحقيقة الكون هو نفسه ما يستخلصه العقل من دراسته للكون دراسة مباشرة . فكأنما نحن أمام كتاب

واحد كُتب بلغتين : كتاب الإسلام ، وكتاب الكون .

ثانيها : أن ابن رشد كان أقل إقناعاً من خصومه أمام الفكر الإسلامى وبالتالى لم يترك بعده أثراً فى دنيا المسلمين يتكافأ مع الأثر الذى تركه هؤلاء الخصوم والغزالى منهم بصفة خاصة .

وكان مدار الضعف عند ابن رشد فى موقفه من تيار الفكر العربى الإسلامى يرجع -كما يذكر د . زكى - إلى :

(أ) أنه كان أكثر اهتماماً بقواعد المنهج منه بالتطبيق على فحوى المشكلات نفسها .

(ب) أنه فى بعض المواضع - خصوصاً عند إقامته لدليل العناية والاختراع - قد صادر على المطلوب إذ أيد الشريعة بالشريعة .

(جـ) أنه فى نقده للمتكلمين بأنهم استخدموا الأدلة الجدلية وكان ينبغى لهم أن يستخدموا الأدلة البرهانية كان فى نقده هذا نفسه أقرب إلى الجدل منه إلى البرهان .

ثالثها : أن هناك تشابهاً فى بنية الحركة الفكرية فى العالم العربى إبَّان القرنين الحادى عشر والثانى عشر، وبنيتها إبَّان القرنين التاسع عشر والعشرين من حيث إن كليهما متفق على أن شريعة الإسلام هى بمثابة الأساس فى بنيان الفكر العربى ، ثم وفد إلى ذلك الفكر من خارج الحدود فكر آخر مؤسس على العقل (وهو فلسفة اليونان فى الحالة الأولى ، وهو علوم عصرنا الحاضر فى الحالة الثانية) وفى كلتا الحالتين رأى فريق من رجال الفكر أن فى ذلك الوافد خطراً يتهدد الفكر الأصيل بينما وجد فريق آخر ألاَّ خطر هناك لما بين الوافد والأصيل من اتفاق فى الغاية وإن اختلفا فى طرق الوصول . وكان ابن رشد فى الحالة الأولى أبرز مَنْ حمل هذه الدعوى.

هكذا كان موقع ابن رشد من تيار الفكر العربى الإسلامى فى عصره فأراد له أن يظل على صلته الإيجابية بفلسفة اليونان وكانت دعوته إلى ذلك هى آخر صوت يرتفع دفاعاً عن الفلسفة وضرورة دخولها مع الشريعة فى نسيج واحد . ولم يكن الوجدان العربى الإسلامى مهيَّأ لقبول الدعوة فانسدل عليها ستار لم يأخذ فى الارتفاع إلا بعد عصره بأكثر من سبعة قرون .

٢ - **مقال آخر له موضوع منفرد عنوانه «النفخة الكذّابة»** ، وقد أوضح معناها ومن يتصف بها ، فذكر أن هناك من الناس من يولد وفى ظنه أنه خير من سواه ويتصرف على هذا الأساس حتى تعلِّمه الضربات التى يتلقاها من خارج نفسه أنه ليس فى حقيقة الواقع خيراً

من سواه كما توهم . وهنا يأتى دور العقل الذى من شأنه أن يحد من غرور صاحبه استدلالاً من حقائق الدنيا المحيطة به .

و«**النفخة الكذّابة**» هى الغرور الواهم الذى لم يجد من سلطان العقل ما يعيده ويرده إلى الصواب . فلا يبقى أمامنا إلا أن تنشط حركة النقد البصير الواعى الذى هو بمثابة العقل الرادع لينكشف أمام الناس أيهم إذا ازدهى بنفسه فعن امتلاء ومن حقه أن يزدهى وأن نزدهى به وأيهم إذا ازدهى بنفسه فعن خواء وبذلك يكون مغروراً يستحق الردع حتى لا ننخدع فنسلِّم له زمامنا وهو به غير جدير .

٣ - **مقال آخر جاء تحت عنوان «ويبقى الود ما بقى العتاب»** : يوجه من خلاله كلمات عتاب للشيخ محمد متولى الشعراوى على نقده له ولآرائه نقداً على غير بينة ولا علم حقيقى.

٤ - **مقال بعنوان «مفلسون فى ثياب الأغنياء»** : يتحدث فيه عن الذين يملكون ولا ينتجون والذين ينتجون ولا يملكون . فكأنما المفلسون هم الذين يرفلون فى ثياب الأغنياء وأما الأغنياء حقًّا بما ينتجون فنصيبهم أسمال المفلسين .

٥ - **عدة مقالات معنونة بـ«حوار على الورق»** : خصصها للرد على أسئلة بعض القراء له وهى أسئلة جاءت فى مواضيع شتى منها : ماذا يقرأ د . زكى ؟ ولمن يقرأ؟ ولماذا توجد هوة عميقة بين القول والعمل فى الدول النامية ؟ كذلك تساءل البعض منهم عن الفلسفة ودورها فى الحياة وأنها لم يعد لها اليوم مكان وأنها ليست إلا اللغو الفارغ .

٦ - **وأخيراً ختم الكتاب بمقال عنوانه «لك أنت الولاء يا مصر»** : ذكر فيه أن الولاء ضرورة حيوية لكل ما من شأنه أن يجعل وجودنا أغزر معنى وأوسع نطاقاً وأدوم بقاء، فالولاء لله سبحانه ، لأنه مالك يوم الدين . والولاء يكون للوطن الذى بغيره تنعدم أهم أركان الهوية فى هذه الدنيا . والولاء يكون لأى مجموعة تمثل فكرة لها دوام وأنتمى إليها عضواً فيها وعاملاً مع غيرى على تحقيق تلك الفكرة . ولكن قلَّما يكون للولاء معنى إذا تعلَّق بفرد آخر . لذلك فالولاء والتضحية بالدماء والأرواح لا تكون لمصرى وإنما تكون لمصر فقط .

المعقول واللا معقول

د . رجاء أحمد على

تمهيد :

عندما نبحث فى قضية الأصالة والمعاصرة فإننا نجد أنفسنا أمام هرم شامخ وعلامة بارزة فى تاريخ الفكر العالمى بوجه عام والعربى بوجه خاص ؛ فهذه القضية شغلت فيلسوفنا الدكتور زكى نجيب محمود ، وبدأت معه منذ عام ١٩٦٠ م فى كتابه (الشرق الفنان) الذى رسم فيه الخطوط الأولى لبحث مشكلة الأصالة والمعاصرة ، ونجدها فى (تجديد الفكر العربى) وأيضاً فى (هموم المثقفين) حيث يوضح لنا أهمية الموروث من جهة وفكر المعاصرين من جهة أخرى.

وموضوعنا هو كتاب (المعقول واللامعقول) ، هذا المؤلف الذى يتناول أستاذنا فيه الجانب المعقول وأيضاً اللامعقول من تراثنا ، ويستهل المقدمة بذكر كتابه (تجديد الفكر العربى) ويذكرنا بالسؤال الذى طرحه فيه وهو كيف السبيل إلى ثقافة نعيشها اليوم ؟ ثقافة تجمع بين الثقافة الموروثة وثقافة العصر الذى نحياه ، أما (المعقول واللامعقول) فيقف فيه موقفاً من التراث فيقسِّمه قسمين أحدهما أكبر من الآخر ، فالقسم الأول يدخل فيه كل ما هو عقلى وهو الجزء الأكبر من الكتاب ، وهذا دليل على أن المعقول من التراث جزء كبير أما القسم الآخر فيدخل فيه ما كان مجافياً للعقل .

ويتميز أسلوب أستاذنا د. زكى بتبسيط الأفكار الفلسفية والتعبير عنها بأسلوب أدبى غاية فى الإتقان .. وهذا التبسيط لا يكون على حساب الفكرة الفلسفية . ويصف لنا رحلته مع التراث من خلال تأويل الغزالى لآية النور (مشكاة ومصباح وزجاجة وزيتونة) كل مرحلة تمثل درجة من الوعى تتصاعد وتزداد كشفاً وفى كل مرحلة يضع تساؤلاً محوريًا كان للناس مدار التفكير، هذا هو القسم الأكبر .

أما اللامعقول فهو يمثل الوجه الآخر الذى لابد من رؤيته والوقوف عليه لأنه نوع من الفكر ينبع من الفطرة الإنسانية .

ولنتحدث الآن عن محتويات الكتاب الذى يتضمن عشرة فصول :

الفصل الأول (خطة السير) :

من العنوان يتضح المضمون ، ففيه يحدد لنا خطة السير فى رحلته مع التراث ، ويبين ضرورة وضع خطة يسير عليها لأن الخطة تسهل مهام كثيرة ، ولابد من وضع إطار عام لجمع الأشتات لأنه بدون ذلك تتمزق الصورة فمثلها مثل من فرَّق الكتاب وبعثر قصاصاته، فرغم أن الكتاب لم ينقص حرفاً إلا أنه ينقص كل شىء ، ومن هنا تأتى ضرورة النسق الواحد .

ويرى د . زكى أن التراث العربى واسع ، وهناك طرق عديدة للبحث فيه لكنه آثر طريق العقل فهو يفرِّق بين نوعين من الوقفات ، إحداهما عقلية يلتزم صاحبها بالروابط التى تجعل من العناصر المتباينة حلقات تؤدى فى النهاية إلى نتيجة معينة ، أما الوقفة الأخرى فهى عاطفية أو لا عقلية يؤثر صاحبها الطريق المحبب إلى النفس بغضِّ النظر عن تحقيق النتائج .

ويذهب د. زكى إلى أنه من النادر أن نجد إنساناً يسيِّره العقل وحده اللهم إلا فى استثناء مثل سقراط الذى اتحد فيه العقل والعاطفة ، فما يراه عقله تميل إليه العاطفة ، وهذا شىء نادر . ويحدد د. زكى أن طريقته فى (المعقول واللامعقول) هى التماس الجانب العقلى من التراث ، أما الجانب اللاعقلى فموضوعاته لا حاجة لنا بها فهى خاصة ببيئة ونص معينين . وطريق العقل ليس هو الأشكال المنطقية بل تلك المواقف التى عولجت بالإدراك السليم سواء كان هذا الإدراك قد أتى عفويًّا أو بالبصيرة ، ففرق بين رجلين أحدهما يستند على الخرافة والآخر يلتمس طريق العقل . هذان الصنفان من الرجال موجودان فى تراثنا العربى .

يأخذ د. زكى من تأويل الغزالى لآية النور طريقاً له ، لأن هذا التأويل هو بمثابة توضيح للدرجات التى يتدرج بها الفرد فى نموه العقلى ، أيضاً تمثل تدرج الثقافة ، فنجد الغزالى يفسر (النور) بأنه قوة الإدراك فالله يدرك كل دقائق خلقه ما ظهر منها وما بطن ، أما الإدراك عند الناس فأولى درجاته هى إدراك المحسوسات وهو ما ترمز إليه الآية (بالمشكاة) ، ثم تأتى الدرجة الثانية وهى إدراك المعانى المجردة ويقوم به العقل والذى يرمز له (بالمصباح) ، فهو يقوم بإدراك ما وراء المحسوسات ، ثم هذا العقل يسنده الخيال وهو (الزجاجة) تلك الزجاجة التى تحيط بالمصباح ، وقوة الخيال هى (كالكوكب الدرى) لمعاناً وتستمد قوتها من (الشجرة المباركة) ، هذه الشجرة هى الروح الفكرى الذى يجمع شتات المتفرق ، فهى التى تؤلف بين العلوم العقلية . وقوة الشجرة المباركة ذاتية لا تُستمد من شىء آخر فزيتها يكاد يضىء من تلقاء نفسه . هذا الإدراك هو أقرب ما يكون إلى «الحدس» فهو وحى من الله . وعلى هذا النحو يتم

الإدراك : حس فعقل يصونه الخيال ، فبصيرة تهتدى إلى الحق بالفطرة .

لكن هل هذه المراحل هى نفسها مراحل إدراك الفرد ، وهل يمكن أن تكون مراحل التطور الفكرى فى ثقافة بأسرها ؟ فالعصور الثقافية تبدأ أسطورية ثم تتبعها عصور ثقافتها عقلية (اليونان) فعصور ثقافتها وحى من الله (ديانات الشرق) ، هذا على مستوى الثقافة بوجه عام ، فهل يمكن أن ينطبق ذلك على الثقافة العربية ؟

يذهب د. زكى إلى أنه إذا صح ذلك التمسنا طريق العقل فى خواطر البداهة أولاً ومحاجات المنطق ثانياً وفى حدس الصوفية ثالثاً ، الأولى وفرة فى الحصاد ، والثانية تنظيم لذلك الحصاد ، والثالثة تأمل فيما يجاوزه ويعلوه . بيد أن د. زكى يقدم لنا مراحل النمو العقلى كما قدمها (وايتهد) ثم بعد ذلك يبين وجه الشبه بين تلك المراحل وتلك التى قدمها الغزالى ، فيرى أن كليهما يبدأ الإدراك عنده عفويًا بالبديهة ، ثم ينتقل منها إلى تنظيم القواعد ، ثم إلى إدراك المبادئ الأعم . لكن الغزالى يزيد عليه مرحلة مؤيدة بقوة الإلهام .

ولقد اختار د. زكى هذه المراحل خطوات لسيره فى هذا الكتاب :

فالمرحلة الأولى : وتشمل (القرن السابع الميلادى / الأول الهجرى) هذه المرحلة بمثابة ومضات عفوية خلاقة .

المرحلة الثانية : وتشمل (القرنين الثامن والتاسع الميلاديين) ففيهما تنظيم وتأصيل للقواعد.

المرحلة الثالثة : وتشمل (القرن العاشر) وجاءت هذه المرحلة لتعلو من القواعد إلى المبادئ .

أما المرحلة الأخيرة - والتى يمثلها (القرن الحادى عشر) - : فهى تلتمس الحق فى حدس المتصوفة.

الفصل الثانى (مشكاة البديهة) :

بدأ د. زكى هذا الفصل بأن أوضح أن وقفته هذه مع التراث ليست وقفة عالم يحلل بل أديب ينطبع بما يحس ، فوقفته أقرب إلى طريقة «هوسرل» منها إلى طريقة «ديكارت» أو «هيوم»، فوقفته وقفة رحَّالة ، وللكتابة عن الماضى طريقتان : الأولى أن ينظر المؤرخ للعصر الذى يؤرخ له بعين أبنائه ويقيِّم الأشياء بمعاييرهم ، أما الطريقة الثانية فهى أن ينظر إليه بعين عصره هو ليرى ماذا يصلح للبقاء وماذا فقد صلاحيته ، فهو يريد أن ينتفع فى عصره القائم بما يجده خيراً عند الأسلاف .

ويشير د . زكى إلى أنه لا يفاضل بين الطريقتين لأن لكل منهما وجهة نظر ، ولكنه يختار الطريقة الثانية فى رحلته فليست غايته تقييم التراث ، وهنا تتضح عظمة أستاذنا وفيلسوفنا زكى نجيب محمود حين يقول : «ومن أكون حتى أجيز لنفسى مثل هذا التقييم لتراث كان بالفعل أساساً لحضارة شهد لها التاريخ» . ثم يوضح مقصده وهو أنه يريد أن يربط الحاضر بذلك الجزء من الماضى الذى يصلح للدخول فى النسيج الحى لعصرنا .

وفى أثناء الرحلة نقف معه عند المعركة التى نشبت على الخلافة بين علىٍّ بن أبى طالب ومعاوية بن أبى سفيان وأهم ما يميز الموقف أنه نوع من الإدراك الفطرى المباشر يمتزج فيه الأدب والفلسفة والفروسية والسياسة امتزاجاً كاملاً ، فالسياسى أديب ، والأديب فيلسوف، والفيلسوف ينتزع الحكمة بالبديهة والسيف فى يده وعنان جواده فى قبضته . والإمام علىٌّ كان شاهداً على هذه الروح ، فقد اجتمعت فيه كل هذه العناصر وأقواله شاهدة على ذلك ، فيذكر الشريف الرضىُّ فى (نهج البلاغة) أقوالاً للإمام علىٍّ تبين لنا أن مادتها لا تختلف عن مادة الفلسفة لكنها تصاغ فى قالب أدبى ، وهناك فرق بين الحكمة والفلسفة ، فالحكمة هى القول النافذ إلى صميم الحق لكنه صادر عن تجربة شخصية ، وعلىٌّ يدخل تحت هذا الضرب، أما الفلسفة فهى نوع من التجريد الرياضى لا تجد شخص قائلها .

فنهج البلاغة يتمتع بأسلوب فنى غاية فى الرصانة والقوة ، فكاتبه كما قال د . زكى مثله مثل النحات كلاهما أراد عملاً أقوى من الدهر فاهتم بالبنيان ورصانته فكان الهدف عندهم وفى ثقافتهم صياغة اللفظ فهى الهدف والوسيلة ، أما اليوم فالهدف صياغة رياضية محكمة لقانون علمى يمكن استخدامه ، ومن هنا نقول إن هذا الجانب من تراثنا لم يعد مطلباً لحياتنا.

إن «نهج البلاغة» يمثل المرحلة الأولى من مراحل العقل على طريق تراثنا الفكرى ، فأول صراع حول الخلافة هو مشهد اجتمعت فيه فصاحة العرب إلى شجاعتهم وبُثَّت فيه بذور أولى لأفكار سياسية ومذهبية ومن خلال الصراع وتأييدنا لفكرة ورفضنا لأخرى هو دليل على أن بعض التراث يصلح لحياتنا وبعضه الآخر لا يصلح .

ثم يبدأ د. زكى بعد ذلك الحديث عن بيعة علىٍّ والتى تمت فى المدينة بعد مقتل عثمان ورفض العثمانية تأييد البيعة وطالب أهل الشام وعلى رأسهم معاوية الأخذ بالثأر ، وعندما أرسل علىٌّ رسولاً إلى الشام ردوه وألزم معاوية عليًّا بدم عثمان فكان لا مفر من القتال ، وكان عمرو بن العاص السياسى الداهية مستشاراً لمعاوية . فعلىٌّ ومعاوية وعمرو

كل منهم جزء من التراث ، وبدأ القتال ، وجاء شهر المحرم ؛ وتبادلوا فيه الرسائل ، وكانت رسائلهم مزيجاً من الأدب والسياسة ، وبعد انقضاء هذا الشهر خرج معاوية وعمرو يعبثان الناس ، كذلك فعل علىٌّ ، لكن عليًّا أوصى جنوده بأن يلتزموا بالأخلاق ، وبعد فترة من القتال لاحت لمعاوية وصحبه الدلائل بأن هزيمتهم لاحقة فعدلا عن القراع إلى الخداع ، فأشار عمرو لمعاوية باللجوء إلى الخديعة، وكانت قصة التحكيم والرجوع إلى القرآن حكماً فيما بينهم ، فهذا الأمر (تحكيم الكتاب) إذا قبله علىٌّ وأصحابه كان فيه اختلاف فيما بينهم ، وإذا ردوه اختلفوا أيضاً ، وبالفعل دب الخلاف فى صفوف علىٍّ فى أمر التحكيم فطائفة تريد القتال وأخرى تريد التحكيم .

أخذ بعض الرجال يدعون إلى الموادعة فخطب فيهم علىٌّ ليردهم إلى الصواب ويبين لهم أنها الخديعة لكن دون فائدة . وبعد أن اتفق الجميع على مبدأ التحكيم اختار معسكر معاوية «ابن العاص» مندوباً عنهم واختار معسكر علىٍّ «أبا موسى الأشعرى» مندوباً عنهم وأخذوا فى كتابة الوثيقة التى تكون عليها الموادعة بين الفريقين ، وبدأ دهاء ابن العاص وطلب من أبى موسى أن يبدأ بخلع علىٍّ بحجة أنه يكبره سنًّا ، وما أن تقدَّم الأشعرى بخلع علىٍّ حتى رفض ابن العاص خلع معاوية بل ثبَّته فى الخلافة .

فمن خدعة التحكيم انبثقت الدولة الأموية ، كذلك تفجَّرت فلسفة سياسية بدت بوادرها فى جماعة «الخوارج» .

ومن هنا يتبين لنا أن هناك مسألة فكرية تعرض للعقل فى كل زمان ومكان ، وهى : لمن يكون الحكم ؟

«الخوارج» هم أول من طرح هذا السؤال وانتهوا إلى وضع أصول فى سياسة الحكم لكنها ذهبت أدراج الرياح ، لكن الخوارج أمرهم محيِّر فقد حثوا على قبول التحكيم ثم أنكروا نتائجه . هذا التناقض الذى يوشك أن يبلغ حد الفصام يستدعى إلى أذهاننا موقفاً من علىٍّ أظهر فيه الاعتصام بأحكام العقل مما يجعله الرائد الذى نأتم به ونحيى تراثه فى حياتنا الراهنة، إذ روى عنه أنه لما همَّ بالخروج لمقاتلة الخوارج اعترضه منجِّم وطلب منه ألا يخرج فى هذه الساعة، فرفض علىٌّ وخطب فى الناس وقال : «إياكم والتعلُّم للنجوم إلا ما يُهتدى به فى ظلمات البر والبحر» . وخرج علىٌّ وانتصر .

بعد هذا العرض ينظر د. زكى إلى ما حدث بعين القرن العشرين ويرى أنه لا فرق بين

أقدمين ومحدثين فالإنسان هو الإنسان فى تفكيره وتدبيره ودهائه ، فكلما اختصم رجلان على الحكم جنَّد كل منهما أتباعاً ثم تلاقيا فى ساحة القتال ، أو لجأ أحدهما إلى وسائل المكر والدهاء وهو ما يسمى فى قاموس السلوك البشرى بكلمة (سياسة) فلا فرق - إذن - ، لكن الطابع البارز هو اجتماع العناصر الكثيرة فى رجل واحد فهو السياسى والفارس والأديب وصاحب الحكمة فعلىٌ مرآة عصره حيث كان الإدراك يعتمد على الفطرة السليمة .

الفصل الثالث (مصباح العقل فى مشكاة التجربة) :

فى هذه المرحلة من مراحل التفكير العقلى يبدأ تقعيد القواعد ، ورد التجارب الجزئية إلى أحكام عامة . هذا التعميم هو فى صميم المنهج العلمى ، فالعلم يكون بمنهجه لا بموضوعه ، فإذا كانت المرحلة الإدراكية الأولى هى إدراك الفطرة والتجربة ، والمرحلة الثانية هى الإدراك العلمى فى أولى درجاته ، فالمرحلة الأولى تقابل المشكاة من مصادر النور ، وفى القرن الثامن الميلادى بدأوا مرحلة أخرى تقابل المصباح فى المشكاة .

إن المشكلات الفكرية تجىء نابضة بالحياة حين تنبت فى تربة الحياة العملية نفسها ، أما نحن الآن فنجدها أبعد ما تكون عن ذلك لأن مشكلاتنا الفكرية اليوم مصطنعة لأنها منقولة عن مفكرين نشأوا فى بيئة لها مشكلاتها التى تختلف عنا ، وبالتالى فإن جمهور الناس اليوم لا يجدون فى مفكرينا من يحل لهم مشكلاتهم فيلجأون إلى الخرافات عند أسلافنا . ومشكلات الفكر عندهم تنبت من دوافع حياتهم فمن واقعتى «الجمل» و «صفين» نشأت لهم مشكلة نظرية هى مشكلة مرتكب الكبيرة ، ماذا يكون الحكم عليه ؟

ففى الواقعتين سُفكت دماء المسلمين ولابد أن يكون أحد الفريقين على خطأ ، وهذا المخطئ هو المسئول عن سفك الدماء ، فماذا يكون الحكم عليه ؟ ولم تقف المسألة عند حدودها الفقهية ، بل انتقلت إلى مشكلة تفرعت عن السابقة وهى : من أحق بالخلافة ؟ وما هو حكم العقل فى كل ذلك ؟

المشكلات - إذن - تنبع من الواقع ، وما يهمنا هو معرفة الموقف العقلى من تلك الصورة ومن الأسئلة المترتبة عليها .

والوقفة الثانية فى المرحلة نقفها فى مدينة البصرة فى أوائل القرن الثامن الميلادى وقد سادتها حالة من التوتر : تحت أية راية ينضوون ؟ إلى علىٍّ أم عائشة ؟ أهل البصرة أصبحوا منشقين إلى

ثلاثة فرق : فريق يساند عليًا وهؤلاء نشأت منهم «الشيعة» . وفريق مؤيد لعائشة ومنهم تألَّف حزب «العثمانية» . والآخر محايد ومنهم نشأ الزاهدون المتطرفون الذين هم «الخوارج» .

«معركة الجمل» هى نقطة البدء لكل تطور سياسى ودينى ظهر بعد ذلك ، ومن واقعة الجمل نشأ السؤال العقلى : ماذا يكون الحكم بالنسبة للفريق المخطئ ؟ .. لقد ظهرت ثلاثة حلول كل منها أصبح مذهباً فكريًا :

١ - الخوارج ، وهم المتطرفون ، يكفِّرون عليًا ومَنْ قاتله .

٢ - المعتزلة ، وهم المعتدلون ، وفى رأيهم أن الذى يخطئ هو فى منزلة وسطى فهو مؤمن عاصٍ.

٣ - أهل السُّنة والجماعة ، وهم المتطرفون اليمينيون ، وقالوا بصحة إسلام الفريقين معاً .

فالمشكلة العقلية الأولى التى عرضت للأولين هى (مرتكب الكبيرة) كانت مزيجاً من دين وسياسة ، فذهب الخوارج إلى أنها خروج عن أصول العقيدة ، فلقد كانت دعوة الخوارج هى الخروج على الحاكم إذا أخطأ أو خان . إن موقفاً كهذا هو الذى ثبَّت الحقوق السياسية للأفراد فى انجلترا الحديثة حين خرج الفيلسوفان لوك وهوبز ، واحد منهم (هوبز) يدافع عن الملك ويرى أن من حق الملك أن يحكم كيف شاء ، والآخر (لوك) يدافع عن حق الشعب فى أن يراقب الملك ويعزله . فهذا تماماً يماثل موقف الخوارج ، وهذا الموقف نفسه فجَّر أكبر ثورتين هما الأمريكية والفرنسية ، لكن الخوارج أساءوا إلى هذا المبدأ بما أحاطوه من تزمُّت دينى وضيق أفق .

هذه الصراعات التى كانت بين الخوارج والشيعة والمعتزلة وأهل السُّنة معظمها لم يعد مطروحاً أمامنا نحن المعاصرين لأن الحوادث التى ولَّدتها لم تعد شبيهة بحوادث حياتنا ، لكن من هذه المسائل التى طرحت آنذاك يمكن أن نجد مسألة ذات صلة بحياتنا الراهنة وهى الخاصة بحرية الإرادة الإنسانية ، فالإنسان خالق أفعاله ولقد أقدره الله على ذلك ؛ ومن هنا سموا المعتزلة (بالقدرية) ، ولقد تصدى للرد على (واصل) جهم بن صفوان الذى نفى الفعل عن العبد وأضافه إلى الله تعالى ، فالإنسان ليست لديه استطاعة فى أن يفعل فهو مجبور على أفعاله .

كذلك من المسائل المهمة التى ترتب عليها خلاف : مسألة فلسفية وأعنى بها (مسألة

الصفات الإلهية) فأيضاً يمكن القول بأن الحركة الفكرية لم تقتصر على ما تقدم بل ظهر رجال يهتمون باللغة والنحو ؛ وهؤلاء لم يكونوا مبتورى العلاقة بحياة الناس الفعلية كما هم اليوم، فلقد اتجهوا إلى الكتاب الكريم ابتغاء الهداية فيما عرض لهم من مشكلات ووقفوا عند مادة النصوص القرآنية يحللونها ويتناولون اللغة من جذورها الأولى يتعقبونها تحليلاً ومقارنة لوضع القواعد .

ومن مفكرى هذا المجال الخليل بن أحمد وتلميذه سيبويه .. لقد وضع الخليل أول معجم للغة ، ولأول مرة يضع للشعر العربى بحوره ، وقد رتب الحروف فى معجمه بحسب مخارجها عند النطق ، وقد قسَّم الحروف تقسيماً منطقيًّا رياضيًّا لما يمكن أن تجىء عليه الألفاظ من حيث طريقة بنائها ، كذلك اهتم الخليل بجمع (شواهد عدة) لمعرفة معنى اللفظة الواحدة ، وهذا يتفق وتيارات فلسفية معاصرة وبخاصة فى انجلترا ، فلقد ذهبت هذه التيارات إلى أنه لكى تفهم لابد أن تقف عند بنية اللغة العلمية بدلاً من البحث فى مسائل ميتافيزيقية ليس لها حلول.

إن الخليل -فيما يرى د . زكى- يعد عبقرية فذة إذا وضعت فى بلاد اليونان فهو أرسطو اليونان وهو نيوتن أوروبا . وأيضاً رجال اللغة فى البصرة أرادوا أن يخضعوا اللغة للقواعد واعتبروا كل ما لا يقع تحت قاعدة فهو شاذ ينبغى البحث له عن مبرر ، هكذا كانت البصرة موطن العقل ولذلك كانت سباقة إلى صب الفكر فى قوالب المنطق وكان إمامهم سيبويه الذى وضع كتابه (الكتاب) . إن سيبويه فى كتابه يحيل الدارس على أسلاف له فى مواضع كثيرة لكن ذلك لا ينفى الكمال المفاجئ فى تنسيق البناء ، فهو رجل تجسدت فيه العبقرية التى تتقمص العبقرى فتوجهه الوجهة التى يريدها العصر ، وكانت الوجهة التى أرادها عصر سيبويه هى دراسة اللغة والنحو ليقوم فهم الناس على أساس متين .

إن عقلانية البصرة وصرامة منطقها فى دراسة اللغة اقتضى أن تنشأ فى الكوفة مدرسة معارضة، فالكسائى فى الكوفة يناظر سيبويه فى البصرة ، والاختلاف بين الكوفة والبصرة يعد صورة لاختلافهما السياسى ، فأهل البصرة لم يكونوا من أهل الجزيرة العربية فكان همهم ألا يجعلوا الأسلاف العرب مقياساً ، بل منطق العقل الإنسانى هو المقياس ، والأمر يختلف بالنسبة لأهل الكوفة ذوى الأصول العربية فقد حاولوا الإعلاء من شأن السلف فى اللغة والنحو . فاللغة -كما يقول د . زكى- ليست الكلمات المفردات بل تحمل فى جوفها القيم الأخلاقية.

الفصل الرابع (مصباح العقل يشتد توهجه) :

فى القرن التاسع الميلادى نقف وقفة فى بغداد حيث الخلافة قد خرجت من أيدى علىٍّ وبنيه واستقرت فى يد الأسرة الأموية وفى ظلها كان هناك البعض الذى يتمنى أن تنتقل الخلافة لأحفاد علىٍّ ولكنهم اختلفوا فيما بينهم : أىٌّ من هؤلاء الأحفاد يكون أحق بالخلافة ؟ فنجد فريقاً يرى أن تكون الخلافة فى بنى هاشم دون التقيد بأبناء علىٍّ فقد تكون لأبناء العباس ، وتركزت الدعوة لذلك سرًّا فى الكوفة وخراسان ، لأن الكوفة ولاؤها لآل البيت ، أما خراسان فكان الموالى ناقمين على الأمويين الذين كانوا عرباً خُلَّصاً أرادوا للعرب السيادة على غيرهم ، ومن هنا تحالفت السياسة مع الثقافة فى الهدف .

فإذا كان الخلاف السياسى بين من أراد الخلافة للعرب من غير بنى أمية ومن أرادها مقصورة على آل البيت ، فكذلك كان الخلاف الثقافى بين من أراد التعصب للتراث العربى وحده ومن اعتز بالثقافات الأخرى كالفارسية . الأولون هم حزب بنى أمية والآخرون هم الموالى المؤيدون لأن تكون الخلافة فى آل البيت . ومن هنا التقت شيعة علىٍّ مع الساخطين من الموالى ، ونجح بنو العباس فى تولى الخلافة . هكذا نجد تحالفاً بين بنى العباس وأهل خراسان وسيظل قائماً ما دامت هناك مصلحة مشتركة فإذا انقضت انفض هذا التحالف ، وهذا ما كان فقد فتك الخليفة العباسى بأبى مسلم الخراسانى .

هذه الأحداث السياسية كان لها نتائجها الثقافية بعضها يقع فى المعقول والآخر فى اللامعقول. فمن اللامعقول ارتداد الفرس إلى عالم الوهم والخرافة فى ردتهم إلى ثقافتهم القديمة ليقاوموا بها ثقافة العرب ، كذلك تأليه الفرس لأبى مسلم الخراسانى ، كذلك رجعوا إلى عقائدهم القديمة التى لا تتسق مع منطق العقل ، لكن من هذا (اللامعقول) نبتت حركات عقلية تمثلت فى فكر «المعتزلة» .

لما ثارت الراوندية على الخليفة العباسى فكر الخليفة فى الإقامة فى الكوفة وخرج يبحث عن موضع يسكنه هو وجنده ، هذا المكان هو ما يسمى ببغداد وكان ذلك عام ٧٦٥م . وقد أرسل الخليفة المأمون إلى ملك الروم يستأذنه فى مجموعة مختارة من العلوم القديمة فأجابه ملك الروم بعد امتناع ، وكان بيت الحكمة الذى يعد مركزاً لنقل علوم الأوائل . ومن داخل هذه الدار نجد ثلاثة رجال من أسرة واحدة هم حنين بن إسحق وابنه إسحق وابن أخيه ، فكانوا يترجمون الكتب العلمية من اليونانية إلى العربية .

كان لحنين بن إسحق مكانة عظيمة ، ولو أردنا شبيهاً له فى ثقافتنا الحديثة من حيث الدور الذى أداه لقلنا إنه رفاعة الطهطاوى فكلٌّ منهما تسلَّح بلغة وكان له الدور العظيم فى الدار التى اشتغل فيها أحدهما فى بيت الحكمة والآخر فى مدرسة الألسن ، فكانت ترجمات بيت الحكمة بمثابة نقطة تحول من ثقافة عربية خالصة إلى ثقافة مُزجت بها ألوان يونانية ، كذلك كانت ترجمات مدرسة الألسن نقطة تحول من حالة فكرية راكدة إلى حياة فكرية دبَّ فيها النشاط .

ويتبادر هنا تساؤل مهم وهو : هل تسربت الثقافة اليونانية المنقولة إلى شرايين الثقافة العربية إلى الجمهور أم اقتصرت على صفوة المثقفين ؟ الحق أن هذه الثقافة لم تمس جماهير الناس ، بل أكثر من ذلك أن من يتنصل من العلم اليونانى يظفر بطيب السمعة عند جمهور الناس .

على الرغم من أن الثقافة اليونانية نُقلت إلى أوروبا عن طريق العرب ، إلا أن تأثيرها على كل من العرب وأوروبا مختلف تماماً وذلك لأنها حين جاءت إلى أوروبا لم تجد فكراً يعارضها فكأنها انتقلت إلى أسرة أخرى وشيجة الروابط بالأسرة اليونانية ، أما فى حالة النقل إلى العرب فهى نقلة من حضارة ذات طابع معين إلى حضارة مختلفة فى طابعها أعمق اختلاف .

إذا كانت حركة الترجمة تدل على نزعة عقلانية فماذا أحدثت المادة العلمية المنقولة من أثر فى حياة الناس الفعلية ؟ الحق أن الأثر ضئيل وفى ميادين قليلة ، نحن الآن نترجم عن أوروبا وننقل عنها بالمشاهدة والتدريب مما تغيرت له بعض وجوه حياتنا العملية ، لكن الأقدمين عندما ترجموا عن اليونان لم يتغير من حياتهم العملية إلا القليل . إن أكثر الناس تأثراً بالثقافة المنقولة هم شيوخ المعتزلة وعلى رأسهم «أبو الهذيل العلاَّف» ، فذكر الشهرستانى عنه عشر قواعد توضح ذلك أى : توضح أن تأثره كان قليلاً فالقاعدة العاشرة على سبيل المثال تهدم البنيان العقلى الذى حاول هو نفسه إقامته فهى قاعدة منهجية تنص على أنه لا تُقبل حجة إلا إذا استندت إلى وحى من الله ينزل على ولى معصوم .

وبعد أن ينتهى د. زكى من عرض مسائل العلَّاف يذهب إلى القول بأن الموروث عن العلَّاف لا يعد ذا بال ينفع من أحاطت به مشكلات عصرنا - اللهم إلا إذا اجتزأنا نتفاً من هنا ومن هناك ، وأهمها القول بحرية الإنسان - .

وهناك معتزلى آخر هو النَّظَّام تلميذ العلاَّف ، وقد تفوق التلميذ على أستاذه وقال عنه ابن المرتضى : «كان الأوائل يقولون فى كل ألف سنة رجل لا نظير له فإن كان ذلك صحيحاً فهو النَّظَّام» . وعلى الرغم من تمسُّك النَّظَّام بالجانب العقلى إلا أن موقفه فى بعض الأحيان لا يخلو

من تناقض كأستاذه ، فعلى سبيل المثال نجده قد جعل للإعجاز مصدرين كل منهما يناقض الآخر : المصدر الأول يتمثل فى أن القرآن ينبئ عن أخبار الماضى وعن الآتى ، أما المصدر الثانى فهو أن الله تعالى قد صرف الناس عن معارضته ومحاكاته لأنه لو لم يصرفهم عنها لكانوا قادرين على أن يأتوا بسورة مثله . فالتعليل الثانى هنا لا ينفى قدرة البشر على أن يأتوا بمثل القرآن لولا أن الله صرفهم عن هذه المحاولة ، على حين أن التعليل الأول يتضمن نفى هذه القدرة عن البشر سواء صرفهم الله عنها أو لم يصرفهم عن ذلك . هذه مسألة من المسائل التى تبيِّن تناقض النَّظَّام وغيرها كثير ، لكن هذا لا ينفى تمسُّكه بالعقل ووضوح ذلك فى كثير من أقواله .

وهنا يأتى تساؤل يلح كثيراً : هل يقدم كلٌّ من العلاَّف والنَّظَّام لعصرنا شيئاً ؟وهل كانا متأثرين بما نُقل عن اليونان ؟

الجواب بالنفى فى الحالتين ، وهذا لا يقلل من شأنهما ، ولكن لا ننكر الجانب العقلى فى تفكيرهما والذى من خلاله نستطيع محاكاتهما فى تلك الوقفة العقلية .

ولنقف مع عملاق من عمالقة بغداد ؛ إنه «الجاحظ» الذى استطاع أن يمتص ثقافة عصره ونقدها وحوَّرها . إنه كفولتيرفى سخريته النافذة وعقلانيته الصارمة . إنه نقطة تحول فى الثقافة العربية من الوجدان إلى العقل ، فنجد فى رسالته (المعاش والمعاد) توجيه فى الأخلاق المحمودة، والمنفعة عنده أساس الفضيلة ، وبهذا المبدأ الذى وضعه الجاحظ تزول عن تراثنا تلك القدسية التى يضعها البعض فنأخذ منه فقط ما ينفعنا ، ويتناول الجاحظ فكرة التوانى والتوكل ويفرق بينهما ، ثم يرسم طريق السير العاقل والذى يبدأ بتحديد الهدف يليه تنظيم الخطوات الموصلة إليه ، ويربط بين ذلك والشجاعة ، فالتخطيط المرسوم لا يحتاج إلا إلى شجاعة فى تنفيذه .

ثم يتناول د. زكى العديد من رسائل الجاحظ ، منها (كتمان السر وحفظ اللسان) ، ثم رسالة (فى الجد والهزل) ، وفى هذه الرسالة يبين أحوال النفس الإنسانية ، ثم ينتقل د. زكى إلى كتاب آخر للجاحظ هو (الحيوان) وفيه يتبين موقف الجاحظ من حركة الترجمة ؛ إذ نجده يقلل من قيمتها لأنه يرى استحالة أن تنقل لنا ما فى الأصل بلا نقص أو زيادة .

وهذه النظرة للترجمة من قبل الجاحظ هى نفسها التى نقولها اليوم من أن الترجمة مهما أجادت فهى تخون الأصل . ولقد وضع الجاحظ للمترجم شروطاً حتى يؤتمن فى نقل الثقافات من أمة إلى أمة . هذا الموقف من الجاحظ تجاه الترجمة وهو يعيش فى عصرها يجعلنا نتساءل عن الدافع الحقيقى إليها أهو دافع سياسى لإحداث البلبلة فى قيمة الثقافة العربية الأصيلة حين يوضع إلى

جوارها فكر يونانى غزير المادة ؟ . ويترك الجاحظ الحديث عن الترجمة ويوضح قيمة الكتب فى حد ذاتها ويتحدث عن الأسلوب الجيد . ثم يتناول الحديث عن الحيوان وفيه يتناول من ضمن ما يتناول مناظرة بين الكلب والديك ، ويقال إنه قصد بهما رجلين من رجال عصره . ومن خلال كتاب (الحيوان) يتبين لنا ما كان لهذا الرجل من اطلاع واسع وتنوع فى الاهتمام ، وهذا الكتاب دليل على سيطرته على الثقافتين العربية والأجنبية المنقولة بالترجمة وإن كان يفضِّل الثقافة العربية الأصيلة .

الفصل الخامس (زجاجة المصباح) :

نصل هنا إلى زجاجة المصباح التى يمثلها القرن العاشر الميلادى ، حيث يعلو التفكير العقلى ويرتفع من مستوى العلوم إلى مستوى الفلسفة .. و «الفلسفة» لا نأخذها بمعناها الاصطلاحى المعروف عند الفارابى وابن سينا ، بل كما هو عند إخوان الصفا والتوحيدى والجرجانى وابن جِنِّى .

فرسائل «إخوان الصفا» تلخيص شامل للنظرة العلمية الفلسفية فى عصرهم وكان هدفهم من رسائلهم هو أن يبينوا أنه لا تعارض بين الشريعة الإسلامية والفلسفة اليونانية ، بل نجدهم قد وضعوا الفلسفة فى منزلة أعلى من منزلة الشريعة ، ونظروا إلى الأديان على أنها واحدة ، وكان المدار فى الأحكام عند إخوان الصفا هو البراهين العقلية والتمسك بالنظرة العقلية الحسية التى أدخلتهم فى تيار المدارس الفلسفية المعاصرة .

والنظرة العامة عند إخوان الصفا هى النظرة التجريبية ، فقد ردوا اختلاف الناس فى مذاهبهم إلى اختلاف درجات حواسهم فى الإدراك ، لذلك فقد ركزوا على البدن بما فيه من أعضاء للحس فهذه وحدها أدوات المعرفة فالإخوان تجريبيون حسيون ماديون فى تصورهم لعملية المعرفة فعندما نقرأ لهم فكأننا نقرأ لـ (ديفيد هيوم) وإلى جانب نزعتهم التجريبية نجد لهم نزعة عقلية لكنهم لم يوحدوا بين النزعتين .

أما الجانب البيولوجى عندهم فنجدهم قد رتبوا الوجود فى مراتب أعلاها الله أو الواحد الذى خرج منه العقل الفعَّال ثم صدر عنه النفس أو العقل المنفعل ومنها صدرت المادة أو الهيولى ، ثم نصل إلى المرتبة الأخيرة التى صيغت فيها الهيولى فى مقادير فصارت جسماً مطلقاً ، وإذا كان هذا هو العالم الكبير فإن الإنسان يمثل ما يسميه إخوان الصفا بالعالم الصغير فالإنسان كالكون وحدة عضوية يستحيل أن نحللها إلى أجزاء .

ويمكن القول بأن للإخوان نظرية فى التطور فالموجودات مرتبة بعضها تحت بعض متصل أواخرها بأوائلها ولقد عبر الإخوان عن أفكارهم بالرمز يتضح ذلك فى محاكمة صاغوها بين الإنسان وأنواع الحيوان ، ويرى د. زكى أن هذه المحاكمة التى صاغوها ذات طابع فنى إلا أن الفكرة عقلية موغلة فى عقلانيتها ويرى أنها شبيهة بما قدَّمه (جورج أورويل) فى كتابه (مزرعة الحيوانات) فى الأدب الإنجليزى الحديث .

إن إخوان الصفا يمثلون النزعة التقدمية فى وجه من أرادوا الرجوع بالحياة إلى الوراء ، وعلى الرغم من عقلانية الإخوان فإننا نجد لهم لحظات لا عقلية يتضح ذلك فى موقفهم من السحر والطلسمات .

ولنقف الآن مع أبى حيان التوحيدى فى كتابه (الإمتاع والمؤانسة) الذى يصور فيه الحياة الثقافية العربية فى القرن العاشر الميلادى ، فكان بمثابة تسجيل لما دار من أحاديث فى دار الوزير أبى عبد الله العارض . تلك الأحاديث التى استمرت تسعاً وثلاثين ليلة ، وكان لكل ليلة موضوع رئيسى يحدده الوزير بسؤال يلقيه . ومن أمثلة الموضوعات التى أثيرت : متعة الحديث وخصائص الحديث الجيد كذلك تعليق على أبرز أعلام الثقافة المعاصرين لأبى حيان كأبى سليمان المنطقى وابن زرعة وغيرهم ، كذلك حقيقة النفس ومقارنة بين العلوم الرياضية وعلوم البلاغة ، كذلك موازنة بين المنطق اليونانى والنحو العربى ، أيضاً عن الممكن والواجب والممتنع ، وغيرها من الموضوعات ، فكتاب (الإمتاع والمؤانسة) يرسم صورة عن أحاديث العقلاء فى جلسات السمر على أى شىء تدور وبأى درجة من العمق ونتبين منها أيضاً تأثر العلية المثقفة بالمنقول عن اليونان موضوعاً ومنهجاً .

ننتقل إلى شخصية أخرى هى (عثمان بن جِنِّى) فيلسوف اللغة من خلال كتابه (الخصائص) وهو يتكون من ثلاثة أجزاء ، يبدأ بالتفرقة بين (الكلام) و(القول) ، ويحلل كلًّا من اللفظتين وبعد ذلك يطرح سؤالاً قديماً جديداً وهو عن اللغة : أهى إلهام أم اصطلاح؟ ثم هل هى كلامية أم فقهية ؟

انتهى ابن جِنِّى إلى أن اللغة اصطلاحية وأن قواعدها النحوية عللها عقلية ، بل إنه علَّق ما لا يمكن تعليله من اللغة حتى تُعرف العلة . ويتناول ابن جِنِّى الإيجاز عند العرب ، فالعرب قد عُرفوا بميلهم إلى الإيجاز وهذا إن دل على شىء فإنما يدل على ميل العربى إلى التجريد وإطلاق القول دون الوقوف عند الأفراد .

وأود أن أشير إلى أن ابن جِنِّى قد تناول العديد من القضايا المهمة فى اللغة فمنها : متى يكون الإجماع حجة ؟ ويجيب عن هذا السؤال بأنه إذا أجمع العالم على أمر لا يجعله حجة عليك إلا إذا سلَّم الخصمان بحقيقة معينة وهذا يتطلب تحليل النص فكل مفكر أمام نفسه إذا هو أحسن النظر والاستدلال .. وهذا المبدأ فيه رد على معاصرينا الذين يأتمون بالأقدمين . كذلك عرض ابن جِنِّى لمسألة الشكل والمضمون وأيهما أولى بالعناية . وأيضاً تناول موضوعاً له أهميته فى فلسفة اللغة ألا وهو : أنواع الكلمة وأيهما أسبق ؟ ويرى أن اللغة نشأت بهيكلها كاملاً دفعة واحدة ثم أخذ الهيكل يزداد مع الزمن .

ويقف د . زكى معلِّقاً على ابن جِنِّى فيقول إنه خلط بين ما هو (منطق) وما هو (نحو) خلطاً أدى به إلى خطأ النتائج التى انتهى إليها ، وعلى أية حال فإن (الخصائص) دليل على عبقرية اللغة العربية .

ويتجه د. زكى ونحن معه إلى «جرجان» حيث نلتقى بعبد القاهر الجرجانى ، وسرعان ما نجد د. زكى يعقد مقارنة بين الجرجانى وراسل حيث يقول إن كليهما (الجرجانى، راسل) يرى أن المعنى كائن فى طريقة ترتيب المفردات لا فى المفردات من حيث هى كذلك ، لكن الفرق بين الرجلين هو أن راسل ينظر من زاوية المنطق ، والجرجانى ينظر من زاوية اللغة والنحو ، وهذا الفارق بينهما يعد من أهم الفواصل المميزة بين طريقة التفكير قديماً وحديثاً .

والآن سوف ننظر فى بعض القضايا التى عرض لها الجرجانى وما زالت نابضة بالحياة إلى يومنا ، ففى (أسرار البلاغة) يرى أن ترتيب اللفظ يؤدى ما يؤديه لالتزامه ترتيب المعانى فى ذهن المتكلم ، والمعانى تُرتَّب وفق ما يقتضيه العقل . ويعلِّق أستاذنا على الجرجانى بأننا لسنا على ثقة بما يزعمه من أن هذا الترتيب من حكم العقل لأنه لو كان كذلك لتساوت فيه كل لغات الأرض .

ونمضى مع الجرجانى إلى قضية أخرى وفيها يتساءل : ما الذى يخلع الجمال على العبارة الأدبية؟ ويجيب هو نفسه بأن ترتيب المفردات هو الذى يؤدى إلى ذلك ، وهنا يتساءل أستاذنا: هل يريد الجرجانى أن ما يوفر للجملة معناها هو نفسه الذى يوفر لها جمالها ؟ فإذا كان كذلك فقد سلكناه فى زمرة فلاسفة الجمال الناظرين إلى الحقيقة نظرة عقلانية .

أما كتابه (دلائل الإعجاز) ففيه يؤكد ضرورة الالتزام بالموضوعية فى النقد وهذا المبدأ هو نفسه الذى نادى به د. زكى فى كتابه (قشور ولباب) ولكن تصدى له من تصدى قائلاً إن

علمية النقد تسلبه أخص خصائصه وهى (التذوق) . وقد شرح أستاذنا موقفه وبين أن للنص قراءتين : قراءة للتذوق وأخرى للتحليل والتعليل ، لكن سرعان ما نُسبت هذه الفكرة إلى من تصدى فى البداية لأستاذنا وهذه صورة لحياتنا الثقافية وما يدور فيها . أما فى كتاب (دلائل الإعجاز) فنجد الجرجانى يصل إلى أن إعجاز القرآن فى معانيه لا فى صياغته اللفظية .

الفصل السادس (الكوكب الدُرّىّ) :

كان القرنان التاسع والعاشر الميلاديان وما بعدهما بقليل هما الدرة الساطعة على طريق تراثنا الفكرى يتضح هذا فيما دار من مجادلة بين أصحاب الرأى . كان المعتزلة هم الطاقة المفكرة فقد تصدوا للمشكلات الناشئة من مواقف الحياة العملية بتحليلاتهم العقلية . لقد بلغ المعتزلة أوج عزهم فى أوائل الدولة العباسية فكان للمعتزلة الرأى الأوحد ثم بدأ يخبو نجمهم . ولقد كان محور الخلاف بين المعتزلة وأهل السُّنة فى مسألة صفات الله ، أما محور الخلاف بين المعتزلة والرافضة فهو فى قبول التجسيم لله تعالى أو إنكاره .

ولقد كان للمعتزلة أصول خمسة : أولها : أصل التوحيد الذى يلزم عنه القول بقدم الله بذاته أما صفاته فليست كذلك ، فالله واحد وحدانية مطلقة . فقوبل هذا التجريد بالرفض من المشبّهة وأهل السُّنة وغلاة الشيعة . أما الأصل الثانى : فهو القول بالعدل وعلى الرغم من أنه يبدو مقبولاً إلا أنه كان مرفوضاً بالمعنى الذى وضعه له المعتزلة إذ ربطوا هذا الأصل بحرية الإنسان . والأصل الثالث : هو الوعد والوعيد وهو مرتبط بالقول بالمنزلة بين المنزلتين . والأصل الرابع : هو القول بالمنزلة بين المنزلتين . أما الأصل الخامس فيدور حول الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر وفى هذا المبدأ يكمن الجهاد .

تلك هى صورة لما أراده المعتزلة للناس من مبادئ الفكر والعمل ، وقد نالوا تأييداً من السلطان فتحكموا فيمن يتولى مناصب القضاء وفيمن يُعزل عنها ثم زالت دولتهم فجاء أهل السُّنة والشيعة والرافضة ليأخذوا بثأرهم من المعتزلة بالنقد والهجوم ، فجاء الجاحظ ودافع عنهم فى كتابه (فضيلة المعتزلة) فخرج عليه ابن الراوندى بكتاب (فضيحة المعتزلة) . من هنا أصبح الأمر هدفاً لفاعلية فكرية امتدت أكثر من قرن من الزمان حاول خلالها كل من وجد فى نفسه القدرة على دفع ما زعمه ذلك الكافر ابن الراوندى . وابن الراوندى من المتكلمين وكان أول أمره حسن السيرة ثم انسلخ من ذلك لأسباب عرضت له ، ولقد اختلف الكاتبون عنه فى سبب إلحاده ، ومن خلال ما كُتب عن شخصيته يتضح أنه كان شخصية قلقة لما تستقر على رأى

أو مذهب ، وكان من نوع الكاتب المأجور ، فلقد صنَّف لليهود كتاب (البصيرة) ردًّا على الإسلام فى مقابل أربعمائة درهم ، ومن مؤلفاته كتاب (التاج) ويدور حول القول بقدم العالم ، وكتاب (الزمردة) يحتج فيه على الرسل ويبرهن على إبطال الرسالة ، وكتاب (الفريد) وفيه يطعن فى محمد ﷺ ، وكتاب (اللؤلؤة) ، وغير ذلك من كتب .

أما كتاب (الزمردة) وفيه يتكلم عن الرسالة ويرفضها من كل وجه لأننا لسنا بحاجة إليها، فإذا كانت متفقة مع العقل فعقلنا يكفينا وإذا كانت مباينة له فلسنا بحاجة إلى ما يخالف العقل ، فالعقل زمامنا . هكذا يحاول ابن الراوندى أن يشكك فى الدين بكل ما يحويه لكنه يجد فى نفس الوقت من يرد عليه ، والذى يهمنا من كل ما تقدم هو حدَّة الحوار فى ذلك العصر ففيه أخذت العقيدة الإسلامية صورتها الكاملة من الناحية العقلية الجدلية .

ونجد رأياً معارضاً لذلك هو رأى أبى القاسم الصقلى فينظر إلى مسار الفكر الإسلامى على أنه يهبط من الكمال إلى النقص . ويعلق د . ذكى على ذلك بأن أبا القاسم كان يحصر رؤيته فى حدود الإيمان الصادق فلم يستطع أن يرى إلا ضعفاً فيه يزداد مع الزمن ، أما نحن فرؤيتنا موجهة إلى جانب آخر هو التفكير العقلى فيما يعرض لأهل النظر من مشكلات وعندئذ لا نرى إلا صعوداً حتى آخر القرن العاشر .

وإذا كان هناك تناقض بين المعتزلة والروافض فكلٌّ منهما على طرفى نقيض .. فلنبحث عن موقف وسط بين هذا وذاك ، موقف لا يعطى للعقل وحده كل الحق فى القبول والرفض ، ولا يحرم العقل حرماناً تامًّا من أن يكون له حق النظر . ذلك الموقف هو موقف أبى الحسن الأشعرى فبدأ بذلك طريقاً للفكر الإسلامى ما زال ممتدًّا حتى اليوم فيرى أبو الحسن الأشعرى أن هناك أشياء كثيرة يستعصى على العقل البرهنة عليها أهمها (الغيب) .

ولقد واجه الأشعرى النقد العنيف من جانب المعرى إذ قال عنه إن ظاهره يخفى وراءه باطناً لو كُشف لاستحق لعنة الأرض والسماء . هذا القول من جانب المعرى يثير الدهشة، فلسنا نتصور أن يكون فى منهج الأشعرى ما يستحق ذلك ، كذلك معتقداته هى نفسها معتقدات أصحاب الحديث وأهل السُّنة حتى ولو خالفها لا تؤدى بصاحبها إلى اللعنة .

إن القرنين التاسع والعاشر هما عصر الفلسفة ، عصر كاد أن يتحول إلى عقل خالص . ويذكرنا د. زكى مرة أخرى أن هذا الكتاب لا يغوص فى موضوعات التخصص الدقيق بل

يكتفى بما يدل على روح العصر ؛ لذلك فلا يتناول الكندى والفارابى وابن سينا وابن رشد إلا بإشارات تحوم حول اهتماماتهم .

فالكندى - أو فيلسوف العرب - بدأ حياته متكلماً وشارك المعتزلة فى بحوثهم لكنه انصرف عنهم واتجه إلى التفلسف المجرد متأثراً بأرسطو وأفلوطين وحاول التوفيق بين الدين والفلسفة . ولقد اختار د. زكى شذرات من رسائل الكندى يعلل فيها الظواهر الطبيعية ، وهى وإن كانت مسائل عارضة لا تمس شيئاً من صميم الفلسفة إلا أنها تقدم لنا لمحة من الإطار العقلى الذى عاش فيه .

ولنقف مع الفارابى - أو المعلِّم الثانى - ، ومع الفارابى نكون مع رجل ذى أصالة فى الفكر الفلسفى وفى تحليل الفنون . لنقف معه فى كتابه (إحصاء العلوم) ولقد حدد الهدف من هذا الكتاب حين قال :«إن قصدنا من هذا الكتاب أن نحصى العلوم المشهورة علماً علماً» . وقسَّم العلوم إلى خمسة أقسام أربعة منها خاصة بالعلوم النظرية والخامس خاص بالتطبيق العملى . ولنقف مع لفظة نلتقطها من (إحصاء العلوم) نحللها ونكشف عن نفاذ البصيرة عند الفارابى من جهة وتفيدنا نحن اليوم فيما يمس موضوعها من جهة أخرى . واللفظة هى طبيعة الشعر ، فلقد وصف الفارابى طبيعة الشعر ومهمته التى يؤديها وصفاً يضع به الأساس لمذهب فى الفن الشعرى قريب الشبه ببعض مذاهب الشعر فى النقد الأدبى المعاصر .

وإذا كان الفارابى قد بلغ من دقة لتفكير العقلى غاية عظيمة فذلك لم ينقص من حاسته الذوقية التى كفلت له أن يكتب فى الموسيقى كتاب (الموسيقى الكبير) الذى يعد أول رسالة علمية شهدها التاريخ فى هذا الفن .

ولنترك الفارابى ونقف مع الشيخ الرئيس ابن سينا من خلال قصته (حىّ بن يقظان)(*) تلك القصة الرمزية التى صاغت فكرة الإعلاء من شأن العقل وقدرته على إدراك الكون وخالق الكون وخلاصتها : أن جماعة خرجوا يتنزهون فصادفهم فى الطريق شيخ وقور اسمه (حىّ بن يقظان) وهذا الشيخ فى القصة يرمز إلى (العقل) ، والجماعة ترمز (للشهوة والانفعالات) ، وقد دار حوار بين الجماعة (الانفعالات) وبين الشيخ (العقل) ، هذا الحوار هو نفسه الحوار المألوف فى حياة الإنسان حين تتنازعه أحكام العقل من جهة والوجدان من جهة أخرى .

(*) وهى غير «حىّ بن يقظان» لابن طفيل .

وبعد أن فرغ الشيخ من حديثه عن الشهوات وكيف أنها لا تُقتلع إلا بالموت ، وأن أقصى ما يستطيعه الإنسان حيالها هو أن يحكِّم العقل فيها لتستقيم ، انتقل بعد ذلك إلى حديث آخر يرشد به من أراد الجولان بعقله فى رحاب الكون ، كذلك يحدد العلاقة بين البشر وعالمى النبات والحيوان وبينهم وبين الأفلاك وعلة العلل . هكذا كانت قصة (حى بن يقظان) محاولة لإعلاء شأن العقل على كل ما سواه .

الفصل السابع (الشجرة المباركة) :

فى هذا الفصل نصل إلى الحلقة الأخيرة من القسم الأول من هذا الكتاب ففيه نصل إلى سدرة المنتهى فى الإدراك والوعى ، نصل إلى الشجرة المباركة فى تراثنا الفكرى . إن الإدراك هنا يستمد شعلته من نبع باطنى ذاتى يكفى صاحب الإدراك أن يخلص النظر إلى قلبه فإذا هو مهتدٍ إلى الحق .. إن المصدر هنا زيتونة يكاد زيتها يضىء ولو لم تمسسه نار .

سنقف فى هذه المرحلة مع أبى حامد الغزالى .. إن الغزالى قد ظهر ليكون قوة رجعية قابضة أثرت فى مجرى تاريخنا الفكرى فجمدته وأدت به إلى الركود ، فكتابه (إحياء علوم الدين) رسم فيه للمسلم حياته فحدد له كل لفظة وكل خطوة لكى يضمن سلامة إسلامه ، وكان على الإنسان فقط أن يتصرف وفقاً لما حدد فى هذا الكتاب أى : وفقاً للبرنامج الذى وضع له ، فلم يبقَ له منفذ للتصرف الحر أو أن يكون مسئولاً بما يقرره لنفسه ، فالغزالى هو (الشجرة المباركة) التى تنمو بقوة فطرتها دون سند خارجى . أما فى (المنقذ من الضلال) فنجده يحلل تيارات الفكر فى عصره والتى عدها بأربعة تيارات : هم المتكلمون ، والفلاسفة ، والقائلون بإمام معصوم يعلِّم الناس عن إلهام يوحى به إليه ، والمتصوفة . رفض الغزالى الثلاثة تيارات الأولى وقبل التيار الرابع «تيار المتصوفة» .

أما عن منهجه العلمى فيمكن القول بأسبقيته لديكارت وبيكون فى وضع شروط المنهج العلمى ، فلا توجد نقطة واحدة أشار إليها ديكارت أو بيكون إلا ونجد مثيلتها عند الغزالى، فنجده فى (المنقذ من الضلال) يرى أن العلم اليقينى لا تنقضه المعجزات ، كذلك النتائج المستدلة من مقدمات يقينية لا ينفيها خبر يُنقل عن نبىّ . أما فى (تهافت الفلاسفة) فذهب إلى أنه لا يجوز أن نحتج بالدين على العلم ، لأن فى ذلك تجنِّياً على الدين . وإذا كان ديكارت فى منهجه قد بدأ بالشك فنجد ذلك واضحاً عند الغزالى فأولى خطوات المنهج عنده الشك فى المعلومات التى سبق لنا أن حصَّلناها عن طريق الحواس أو العقل ثم البدء من أوليات يقينية

تستمد يقينها من إدراكنا المباشر لها ، ثم بعد أن شكك فى الحواس والعقل بدأ يبحث عن اليقين ليقيم بناء الفكر العلمى على أسس لا يطرأ عليها خلل فلم يجد سوى العلم الرياضى وبذلك يضمن اليقين من البداية إلى النهاية . هذا ما حاوله الغزالى فى العديد من كتبه : كمعيار العلم وميزان العمل والمنقذ من الضلال .

كذلك فى كتابه (محك النظر) يوضح كيف ينبغى للفكر أن يسير إلى النتائج المأمونة ، فكان يرى أن البداية الأولية الحدسية التى تضمن لنا أن نسير على الطريق السوى هى حقائق ، كل حقيقة منها تكون قضية كاملة وقد لا تكون واضحة بذاتها وجاء ديكارت وجعل البداية حدساً مباشراً ، وقد يكون هذا هو الفارق الذى يميز المنهج عند الغزالى عنه عند ديكارت .

وعلى الرغم من أن الغزالى خطط منهجاً عقليًا للبحث إلا أنه لم يلتزم به فى أى من كتبه، فلم يحرص على أن يقيم نتائجه على أفكار أولية بالمعنى المنطقى ، ونجده أيضاً قد رفض الفكر اليونانى ويظهر هذا واضحاً فى (تهافت الفلاسفة) ، والغزالى حين هاجم الفلسفة اليونانية فهو فى نفس اللحظة كان يهاجم العقل ولم يكن هذا هو منهجه العلمى الذى أوصى به ، ويظن د. زكى أن الموقف الرافض من الغزالى تجاه الفكر اليونانى كان من أهم العوامل التى أكسبته المنزلة الرفيعة فى أعين الأجيال حتى اليوم .

إذا تناولنا فكرة السببية عند الغزالى نجده قد ذكرها فى كتابه (تهافت الفلاسفة) ولابد أن نقول بأسبقية الغزالى فى هذا الموضوع على ديفيد هيوم ، فنجد تشابهاً بينهما إذ أن كلًّا منهما ذهب إلى القول بأن لكل حادثة استقلالها استقلالاً ذاتيًا عن الحادثة الأخرى ، وما الرابطة السببية إلا عادة تعودناها لا شأن لها بطبيعة الشىء مثل الشبع والأكل ، والاحتراق والنار وغيرها . لكن بالرغم من إمكانية التشابه بين الغزالى وهيوم ، إلا إننا لو أمعنا النظر فيما كتبه الغزالى لتبين أن هناك فارقاً عظيماً بين الفيلسوفين ؛ لقد قال الفيلسوفان فى تحليلهما لفكرة السببية أنها ترجع إلى أسس سيكولوجية فى تكوين الإنسان بحيث إذا شاهد شيئين وقد تلازما فى الوقوع سارع إلى ربطهما برباط السببية . إلى هنا وقف هيوم ، أما الغزالى فقد جاوزه وقال بأن وراء العادات الإدراكية عند الإنسان تقديراً من الله ، فقد لا يريد الله للأشياء مثل ذلك الاقتران فيبطل ما بينها من ضرورة التلازم ، فبهذه الإضافة زال التشابه الحقيقى بين الغزالى وهيوم ، فتحليل هيوم للسببية هو نفسه تحليل لحقيقة القانون العلمى ، أما تحليل الغزالى فيعد مبطلاً لفكرة القانون العلمى من جذورها .

لم يترك ابن رشد الغزالى يهاجم الفلسفة دون أن يرد عليه ، وقد خصَّص له كتابه (تهافت التهافت) ومن المسائل التى رد فيها على الغزالى مسألة السببية وبيَّن أن للأشياء قدرات ذاتية بحكم طبائعها على إحداث النتائج كذلك أوضح تناقض الغزالى حين جعل السببية (عادة) ثم يجعل الله فاعلاً لها .

رغم عقلانية الغزالى فقد رسم للمسلمين طريقة للحياة وكأنما صبَّهم فى قوالب جامدة، فأغلق بذلك باب الفكر الفلسفى فلم يُفتح ثانية إلا بعد ثمانية قرون . لقد أورد لنا أستاذنا الدكتور زكى نموذجاً من التحديد الذى قيد به الغزالى سلوك المسلم يتمثل فى (آداب الأكل) وإذا قرأنا هذا النص نجد أن الآداب التى تحدث عنها الغزالى قد انقضى زمانها وجاء زمان آخر يقتضى آداباً أخرى ليس فقط فى آداب الأكل بل فى أشياء أخرى كثيرة حددها الغزالى وقد عفا عليها الزمان وأتى بجديد .

وقبل أن ننهى هذا القسم من الكتاب فلننظر إلى أبى العلاء نظرة خاطفة لنرى إلى أى حد كان ما كتبه يدخل فى باب الأدب الخالص ، فلقد عُنى بالمضمون والشكل ، كذلك نجد سواء فى شعره أو نثره تعظيماً وتمجيداً للعقل كاد أن يبلغ به حد التأليه ، أما من جهة الشكل فهو يعطيك الشعور بأنك أمام مهندس يخطط أنماطه الزخرفية تخطيطاً هندسيًّا وذلك لا يكون إلا إذا كان ذهنه حاضراً معه فى كل ما خطه بالقلم . إننا نجد فى ثنايا كتبه ذكراً صريحاً للعقل وكيف ينبغى أن تكون له المنزلة الأولى بين سائر جوانب الإنسان .

الفصل الثامن (اللامعقول .. ما هو؟) :

يبدأ د. زكى هذا القسم من كتابه بالتعريف باللامعقول وماذا يقصد به ، ويرى أنه لكى نعرفه لابد أن نحدد أولاً معنى المعقول أو العقل ؛ ومن هنا يتبين لنا معنى اللاعقل إذ أنه نقيضه.

إن العقل عند المثاليين هو العلاقات الضرورية بين فكرة وفكرة أخرى تلزم عنها . هذه الروابط ليست من اختيار الإنسان ولا حصيلة التجربة ، بل هى مرهونة بالفطرة الأولية . بيد أن هذا التعريف ضيَّق حدود العقل ، فلا يطبق إلا على التفكير الرياضى ، فالعقل عندهم لا يتمثل إلا فى توليدنا للأفكار بعضها من بعض وإذا استخدم فى غير ذلك فقد استخدم فيما لا يجوز استخدامه فيه . أما التجريبيون ، فالعقل عندهم هو الانتقال من مقدمة إلى نتيجة سواء كان هذا الانتقال

فى دنيا الأفكار أو فى دنيا الظواهر الطبيعية ، والمثاليون والتجريبيون يتفقون على أن (العقل) هو الحركة الاستدلالية لكنهما يختلفان فى نقطة البداية ، فالمثاليون يرون أن الحركة نقطة ابتدائها صورة أولية ، أما التجريبيون فنقطة البدء عندهم من معلومات استمدها الإنسان عن طريق الحواس .

وإذا كان الطرفان يتفقان على أن العقل حركة استدلالية ينتقل من مقدمة إلى نتيجة فإن ما يتبقى من ضروب النشاط الحيوى عند الإنسان (حالات) وليس انتقالات وهو ما نسميه باللاعقل .

ومن أمثلة العقل أو المعقول : (العلم) ، فالعلم نشاطه عقلى خالص ومن أهم خصائصه الانتقال من الجزئىّ إلى الكلِّىّ أو من المتعيَّن إلى المجرَّد ، كذلك التحليل الذى من خلاله نستطيع أن نصل إلى بسائط لا تقبل تحليلاً إلى ما هو أبسط منها .

بيد أن الإنسان ليس عقلاً خالصاً بل تنتابه حالات (اللاعقل) من الانفعالات والعواطف، وهى حالات خاصة بأصحابها قد يشاركهم أو لا يشاركهم فيها الآخرون ، فليس المقصود عند التميز بين العقل واللاعقل أننا نذرى (اللاعقل) ، وعندما يصفون عصرنا بأنه يتسم باللامعقول ، فهم لا يبتغون الحط من شأنه بل القصد من ذلك أن العقل له مجاله الذى لايتجاوزه وهو مجال العلوم، فالعقل لا يستخدم فى سائر المجالات الثقافية على حين نجد فى عصور أخرى ثمة موقفاً آخر يعلى من شأن العاطفة ويجد فيها أصدق هداية للإنسان من إدراك العقل وهذا هوموقف النظرة الرومانسية التى شاعت فى أوروبا عقب الثورة الفرنسية .

إن جذور اللامعقول تنبت من تربة (علم النفس) ، فقد ذهبت مدارس علم النفس (مدرسة فرويد والمدرسة السلوكية) إلى أن السلوك الإنسانى فى مجمله لا ينبع من العقل ، فهناك موجِّهات (لا شعورية) تتحكم فى السلوك ، فالإنسان كائن (لا معقول) فى الجانب الأعظم من حياته إذ تحركه الغريزة ، كذلك نجد المدرسة السلوكية ترى أن سلوك الإنسان يتكون بحكم العادات ، فالإنسان نتاج البيئة ، فلا عقل إلا بالقدر المحدود عند أصحاب التحليل النفسى ، وما يسميه الناس (عقلاً) إن هو إلا خيوط لا عقلية من غرائز ومن أفعال منعكسة تشابكت معها وكأنها ذات كيان مستقل .

إن القائلين باللاعقل موجِّهاً للإنسان يرون أنه كائن أهدى سبيلاً ممن يقال عنه أنه مهتدٍ بعقله ، ويرى وولتر بادجوت فى كتابه (الفيزياء السياسية) أن الإنسان فى أولى مراحله من الحضارة تتحكم فيه شمولية اجتماعية صارمة ولابد أن ينصاع لها فلا يستطيع أن يتحكم فيها أو

يقضى عليها نهائيًا ،ذلك لأن وجودها شرط ضرورى لتماسك المجتمع ،فهكذا يظل (اللاعقل) ممسكاً بزمامنا حتى مع وجود العقل .

إن من ظواهر «اللاعقل» فى عصرنا الحاضر مجموعة الألفاظ التى تسيِّر الناس لا بما قد تدل عليه من وقائع ، بل بما ربطه لهم أولو الأمر فى أنفسهم من معانٍ لها ، وبهذا يكون اللفظ ومعناه حركتين تتلاحقان فى عادة بدنية واحدة لا شأن للعقل بأى معنى من معانيه بها ؛ هكذا يسيطر اللاعقل على عصرنا .

وتراثنا الفكرى هو مزيج من العقل واللاعقل ، ولكى نربط بين ثقافتنا العصرية وثقافتهم فلابد من العقل ؛ فالعقل وحده هو الذى يصلح للربط بين الماضى والحاضر ، أما الوجدان أو اللاعقل فهو مقصور على أصحابه لا يجوز نقله إلا إذا انتقلت من حالة خاصة إلى الحالة العامة كالشعر والفن .

لقد ميز راسل بين قطبين أساسيين فى حياة الإنسان الثقافية ، هما التصوف والمنطق . وما يقال فى التفرقة بينهما هو نفسه ما يقال فى التفرقة بين المعقول واللا معقول ، فنجده يذهب إلى أن الإنسان فى نظرته للعالم يكون مدفوعاً بدافعين مختلفين ، وقد يجتمع الدافعان فى إنسان واحد ، الدافع الأول : النظر إلى الوجود بنظرة متصوف ، أما الثانى : فهو نظرة العالم أى : النظرة العقلية . وقد تجتمع النظرتان وهنا يكون صاحبها من العباقرة كأفلاطون الذى اجتمعت فيه المعرفة العقلية والإدراك الصوفى ، فالعقل هو الشعلة التى تضىء مراحل الطريق ، أما الوجدان أو التصوف فهو الذى يغوص بك إلى الأعماق فترى السطح والأعماق معاً .

يضع راسل خصائص للتصوف منها وأهمها أن الحدس هو وسيلة الإدراك عند المتصوف، وهنا يبدو التمييز بين العقل واللاعقل ، فالإدراك العقلى هو طريق العلم والعلماء ، يبدأ من مقدمات لينتهى إلى نتائج ، أما الحدس فطريق المتصوفة لا يحتاج إلى مقدمات لأنه ومضة خاطفة . وعلى الرغم من ذلك فإننا قد نجد تعاوناً بين النوعين فبالحدس نلمح الفكرة التى قد تصلح مبدأ نبدأ منه السير بخطوات العقل لنصل إلى النتائج . إن الحدس والغريزة والوجدان مترادفات فى المعنى ، كلها أدوات للإدراك المباشر لا تحتاج إلى تعلُّم واكتساب .

فلا تعارض بين الإدراك بالحدس ومهمة العقل ، فرؤية الحدس قد تتناقض فى حالتين وهنا تأتى مهمة العقل ليحلل ويرفض ويستبقى ، فالحدس يكشف والعقل يحلل ويراجع . وللمتصوف الحق فى أن يقول أنه رأى كذا لكن ليس من حقه أن يدَّعى أن رؤيته الحدسية

يقينية ، فليست الغريزة معصومة عن الخطأ ، ومن ثم فواجبنا نحو اللامعقول من تراثنا أن نقبل ما يستطيع العقل قبوله .

وكما قال برجسون إن الحدس والعقل ظاهرتان انبثقتا عن طريق التطور وكليهما نافع للبقاء لكن العقل تجاوز ذلك وأنتج تطوراً وثقافة ، على حين بقيت الغريزة عند حدود حفظ البقاء . إن للإدراك الحدسى حسنة قد تنقلب إلى سيئة ، فهو حسنة إذا كان صادقاً ، أما إذا كان باطلاً فعندئذ يصعب تغيير صاحبه إلى الصواب .

إن من حقنا أن نكتفى من تراثنا الصوفى كله بالنظر إليه نظرة فنية ، وبذلك نزيح عن صدورنا عبء التبعة التى نحسها كلما رأينا نتاجاً عظيماً لمتصوف بارز .

الفصل التاسع (يقظة الحالمين) :

يذهب د. زكى إلى أن المتصوف رجل يحلم فى يقظته ، وهذه الأحلام لا تفيدنا فى دنيانا . وأقوالهم مهما بلغ سحرها فشديدة الشبه برؤى الحالمين ، وهناك نماذج عديدة يمكن من خلالها أن تتضح هذه الرؤية ، يقول الشيخ نجم الدين الكبرى (وهو من صوفية القرن الثالث عشر الميلادى) فى كتابه (فوائح الجمال وفواتح الجلال) : لكى نصل إلى الحق لابد أن نعتمد على البصيرة بشرط أن نقتل ثلاثة أعداء هم : أجسادنا وأنفسنا ثم الشيطان ، فالجسد نقضى عليه بالجوع ، ونقضى على النفس بطمس شهواتها وعواطفها ، أما العدو الثالث فهذا يُقضى عليه بالقضاء على الجسد والنفس معاً لأنه لا وجود له فى جسد ذَوَى ونفس جفَّت عصارتها .

ماذا تبقى من الإنسان إذا قضى على جسده ونفسه؟ .. إن إنسان كهذا لا جسد له ولا نفس لا تهوم فى رأسه إلا أطياف وأشباح هى التى قد يطلق عليها اسم الحق ، وهذا يذكرنا بتجربة وليم جيمس التى أجراها على بعض الأشخاص حين عرَّضهم لرائحة الغاز فتشبَّعوا بها إلى درجة عالية فطفقوا ينطقون بعبارات شديدة الشبه بما يقوله كثير من المتصوفة .

ولنمضِ مع الشيخ الكبرى حيث يصف لنا ملامح الأعداء الثلاثة ، فيرى أن العدو الأول (الجسد) فى بدايته ظلمة ثم يأخذ شكل الغيم الأسود ، وإذا ما حل الشيطان كان ذا لون أحمر ، فإذا ما أصلحته بالجوع صفا وابيضَّ . أما العدو الثانى (النفس) فلونها أزرق وإذا حل بها الشيطان تحولت ظلمة وناراً . والعدو الثالث هو نار فى حد ذاته .

ويفرق الشيخ بين ما ندركه بعقولنا وما نشاهده بالبصيرة ، ويذهب إلى أننا نستطيع أن

نشاهد عياناً ما علمناه عقلاً ، وذلك بأن نقتل من أنفسنا مقوماتها وهذه المقومات هى ضروب أربعة من الوجود : ترابى ومائى ونارى وهوائى . هذه المعوقات لا نتخلص منها إلا بالموت الكبير ، لكننا نستطيع أن نُفنى بعضها وعندئذ تتكشف لنا رؤى عجيبة ، ويرسم لنا الشيخ صوراً جميلة بيَّن فيها كيفية التخلص من هذه الضروب ومن هذه الصور قوله : (إذا أفنيت الجانب المائى فى طبيعتك رأيت نفسك وكأنك تعبر بحاراً صافية ، وإذا شاهدت مطراً ينزل فاعلم أنه مطر ينزل من محاضر الرحمة لإحياء أراضى القلوب الميتة) .

هذه الصور وغيرها من الصور التى قدمها الشيخ إن لم تكن أحلاماً رآها فى نعاسه فهى كالأحلام . إن مثل هذا اللامعقول لا يصح له بقاء فى عهد الصواريخ التى تشق السماء لتهتك أستارها . إن العقل سبيل القادرين على إمعان النظر فى ظواهر الطبيعة لمعرفة طرائقها وتسخيرها . أما العاجزون عن ذلك فإنهم يلجأون إلى ما يسمى بالكرامات..جاء فى الرسالة القشيرية أن الكرامات جائزة والدليل على ذلك أنها لا تناقض العقل ويعلل القشيرى ذلك بأن الله هو القادر على تغيير مجرى الطبيعة ثم له تعالى أن يهب هذه القدرة لمن يشاء .

إن صاحب الرسالة أطلق لنفسه العنان فى استخدامه لكلمة (عقل) ، فاعتبر أن الكرامة لا تناقض العقل ولم يعرف أن العقل فى أبسط معانيه هو أنه مشتق من عقال ، أى : قيد يحد من حرية الحركة فلا يجعلها سائبة . إن طريق العقل واحد ، أما اللاعقل فألف ألف طريق . إن صاحب الكرامة -كما قال القشيرى- له القدرة على أن يُظهر للجائعين خبزاً من غير دقيق أو قمح أو غير ذلك .

إن هذا اللامعقول لا يجوز أن نسمح له بالتسرب فى حياتنا الحاضرة . إن أصحاب اللامعقول وأتباعهم ينظرون إلى ظواهر الطبيعة نظرة الساحر لا نظرة العالم ، والسحر هو استحداث النتائج من غير أسبابها فالكلمات والحروف لها عندهم قدرات تفعل الأعاجيب وهناك أمثلة عديدة نجدها فى كتب المتصوفة ، فمثلاً نرى أن ابن عربى يقول : «إن أسنى الحروف وجوداً وأعظمها شهوداً (الميم) و(الواو) و(النون) فأول حروفها مكررة فى آخرها، فهى إشارات لما ليس له أول ولا آخر . ثم يربط بين الحروف والأعداد ، وعلى هذا - فيما يرى ابن عربى - نستطيع أن نفسر كائنات الطبيعة إما بالعدد أو بالحروف . ولكن هذه مغالطة من جانبه لأن الأعداد تلتمس فى الأشياء جانبها الرياضى أما الحروف فتلتمس النتائج من غير أسبابها .

لقد شغل أسلافنا أفكارهم بالأولياء والكرامات وفرقوا بين النبوة والولاية ، والمعجزة والكرامة ، وجعلوا للأولياء خاتماً كما أن للأنبياء خاتماً . هذا الجهد الذى بذلوه لسنا بحاجة إليه اليوم إلا فى حدود دراسة التاريخ فقط . ولنأخذ منهم كتاباً نقف عنده وهو كتاب (ختم الأولياء) للترمذى ، فهو فى هذا الكتاب وضع معيارين : معيار الصدق وفيه تجىء قوة الصوفى نتيجة مجاهداته وفيه يتقيد السالك بفروض الشرع ثم عليه أن يضبط خواطره الداخلية بحيث لا يتحلل بها مما حرَّمه الله عليه فى الظاهر ، فالقيد الظاهر عبادة أما الباطن فعبودية ، فالصادق فرد يخضع لظروف المكان والزمان .

المعيار الثانى هو (المِنَّة) وهو يجىء نتيجة منَّة من الله بغض النظر عما عمل . وصاحب المِنَّة لا يتقيد بزمان ومكان . إن المتصوف فى الحالة الأولى (صادق) ، وفى الحالة الثانية (صِدِّيق) . ومن هنا يمكن القول أن (الولاية) إلهية لا إنسانية ، فلا يجوز قياسها بمقاييس المنطق البشرى ، فالنبوة والولاية كلاهما إلهيان ، لكن الفرق بينهما أن النبوة للناس ، أما الولاية فلصاحبها، الأولى بحاجة إلى برهان ، والثانية هى برهان نفسها .

إن مثل هذا الموقف لابد أن يُرفض ، لكن فى الوقت نفسه لابد أن تكون بعض صفات الأولياء مُثلاً أخلاقية يتحلى بها العلماء (بالمعنى الذى نقصده اليوم من علماء) ، فالأولياء يكشفون قوانين الطبيعة لتعطيلها بقوة الكرامات ، أما العلماء فهم يكشفون حجب تلك القوانين لمنفعة الإنسان ورفعة شأنه ، ولابد أن يراقبوا ضمائرهم العلمية ، وهذه الغاية لكى يصلوا إليها فهم ليسوا بحاجة إلى اقتلاع الفطرة البشرية بل فى حاجة إلى يقظة علمية . فلننظر إلى نصوص هؤلاء المتصوفة ونقرأها قراءة عصرية بأن نُحِلَّ كلمة (علماء) محل كلمة (أولياء) ومن خلال ذلك يستقيم المعنى مع عصرنا .

إن المُثل الأخلاقية التى قيلت فى (أولياء) المعنى القديم لتقال فى (أولياء) المعنى الجديد، فالذى تغير بيننا وبينهم تلك الفئة التى كانوا يصفونها ، فإذا كانوا من قبل يصفون الأولياء فهذه الصفات نفسها نخلعها على العلماء .

ولنعدْ مرة أخرى مع ابن عربى فى كتابه (خاتم الأولياء) حيث نجده يرى أن ثمة تسلسلاً من الأولياء ينتهى بوليٍّ يكون خاتماً لهم ، ثم نجده يعقد مقارنة بين النبوة والولاية ، فيرى أن النبوة والرسالة تنقطعان أما الولاية فلا تنقطع ، كذلك يوازن بين رجلين أحدهما قد جهل ما أراد العلم به ، والآخر قد علم . أولهما على جهله قد يرى فى موقفه شيئاً من إدراك لأن علمه

بعجزه هو ضرب من الإدراك ، أما الثانى الذى بلغ مرتبة العلم فهو يسكت عن كل قول ، هذا العالم الصامت - فى رأى ابن عربى - : (أعلى عالمٍ بالله) .

إن هذه صورة من اللامعقول فالصمت فى حالة العلم هو قمة اللامعقول . إننا لا نأخذ شيئاً عن رجل صامت ، إن أقوال الصوفية هذه لا تعود علينا بأقل نفع ولا يجب أن ننظر إليها إلا على أنها عمل فنى ، فهى من البداية إلى النهاية وجدانيات كالتى تجيش بها صدور الشعراء . قد تلذ قراءتها ، أما أن نطرحها أمام العقل فلا . .

إننا نجد واحداً من أعلام القدماء يتصدى لما قاله ابن عربى وغيره وهذا كفيل لنا بجواز التفنيد على إطلاقه فلا يجب أن ننظر إليه على أنه شىء مقدَّس . إن للعقل فى أحكامه حدوداً أولها وأهمها أن يكون المحكوم بعقله فى حالة وعى كامل بما يؤديه ، فالعلم لا يكون إلا عن طريق الوعى ، فى حين نجد المتصوفة يريدونه عن طريق صنوف من اللاوعى .. إن هذا قمة التناقض .

لقد أعلن الغزالى أن طريق الوصول للحق لايكون عن طريق التعلُّم والدراسة بل بالزهد عن الدنيا فمن أراد أن يصل إلى الحق فعليه أن يقطع علائقه بالعالم .. لكن كيف يكون ذلك ؟ كيف للغزالى أن يكتب لنا تجربته وما فائدتها ؟ إننا لن نتقدم قيد إصبع واحدة بكل ما كتبوه بل سنتأخر . إن فى تراثنا ميلاً شديداً نحو تحقير الحياة الدنيا والانصراف عن كل أوجه نشاطها ؛ وهذا يتناقض تناقضاً صارخاً مع أسباب النجاح . فإذا أردنا معايشة عصرنا فى حيويته لابد أن نُسقط من حسابنا كل ما من شأنه توجيهنا إلى اللاعقل .

الفصل العاشر (سحر وتنجيم) :

إن قمة اللامعقول فى حياتنا تظهر فيما يسمى بالسحر . والسحر هو تعليل الأحداث بغير أسبابها الطبيعية . إن تراثنا القديم مملوء بالحديث عن السحر بمختلف أشكاله ، نجد هذا عند جهابذة الفكر ، لكن قد يكون لهم مبررهم فى ذلك نتيجة للحقبة التاريخية والحضارية التى عاشوا فيها ، لكن الخطر كل الخطر حين ننظر نحن المعاصرين إلى هذا السحر وكأنه شىء مسلَّم به نُدخله شئون حياتنا ونُدرجه تحت مقولة الإيمان .

ولنأخذ مثالاً من التراث لنبين أهمية السحر عندهم ، فها هم إخوان الصفا الذين يمثلون الصفوة الممتازة من المثقفين فى عصرهم ويميلون إلى النزعة العلمية العقلية . هؤلاء تناولوا السحر وفروعه .. وتناولهم هنا لم يكن من قبيل النقد والتشكيك ، بل من قبيل التأكيد ،

وخصصوا له الرسالة الثانية والخمسين ، أى : الرسالة الأخيرة التى لا تُعرض إلا لمن ارتقى بعقله ونفسه درجات الصعود إلى الكمال حتى وصل قمته .

لقد اعتبر إخوان الصفا السحر علماً من العلوم وأنه يدخل فى الأمور العلمية والعملية على حد سواء . والدليل على صدق السحر السمع وليس المشاهدة ، فهم سمعوها عن العلماء وعرفوها من الكتب ، فلم يجرِّبها أحد منهم .. ويميز إخوان الصفا بين العلماء والمتعالمين ، فالعلماء هم الذين يقبلون السحر على أنه حقيقة علمية ، أما المتعالمون فهم الذين ينكرونه ... ويستمر إخوان الصفا فى حديثهم الطويل عن هذا الموضوع .

إن إخوان الصفا مزيج من المعقول واللامعقول وكأن الضربين عندهم على درجة واحدة، بل أكثر من ذلك نجدهم وهم فى غمار موجة اللامعقول يدعون إلى الأخذ بالمنهج العلمى ثم يعودون مرة أخرى إلى السحر واللامعقول . إن الباحث فى مؤلفاتهم يجد الكثيرمن المواقف اللاعقلية التى أخذوا بها فهم يؤكدون على أن للسحر قوة قاهرة على كل شىء . ومن كل هذا يتبين لنا أن تراثنا قد اختلطت فيه العناصر المتباينة ولو نظرنا إليها بكل ما يحيط بنا اليوم من مناخ ثقافى ألفينا بعضها ما زال صالحاً لنا وبعضها الآخر ليس كذلك . وهنا يؤكد د. زكى ما قاله فى كتابه (تجديد الفكر العربى) من أن وسيلة ربط حاضرنا بماضينا هو فى أن نواصل النظر إلى الأمور نفسها بنفس المنظار الذى نظر به الأقدمون شريطة أن نقصر هذا المنظار على ميدان النظر وحده ، أما ميدان المشاعر الوجدانية فهو يقتصرعلى أصحابه ولا يمكن نقله كما هو من عصر إلى عصر .

يجب أن ينبتَّ الجانب الوجدانى من عناصر حياتنا فقد يتحتم للطبيعة البشرية دائماً أن تكون لها أوهامها ولا يجب أن نستبعد أوهام الأولين كما عاشوها بل لابد أن تكون لنا أيضاً أوهامنا المناسبة لعصرنا .

رأينا موقف «إخوان الصفا» - أصحاب المنهج العلمى - .. فكيف - إذن - يكون موقف من يرفض العلم أساساً والعقل معياراً ؟

ولنأخذ نموذجاً لهذا الطراز .. وليكن الغزالى الذى يناصر «اللاعقل» ويقر بعجز العقل عن إدراك المدركات . ويوضح د. زكى ما فى كلام الغزالى من تناقضات غاية فى الغرابة فحين يقر الغزالى بعجز العقل يقول : «إن القارئ أمام هذا الذى نقره إما أن يكون رافضاً وإما أن يكون

متفقاً معنا ، فإذا كان من الرافضين فقد أقمنا البرهان على إمكانه بل على وجوده» . ويا للعجب كيف يقيم برهاناً وهو يقر بعجز العقل !!

ولا ينكر أستاذنا على الغزالى ما ذهب إليه لأن هكذا كانت ثقافة عصره ، وإنما ينكر ذلك على أى قارئ معاصر لنا يساير الغزالى فى حديثه . إن الغزالى حرٌّ فى اختيار موقفه ونحن أيضاً أحرار إذا اخترنا أن لا نقبل من تراثنا إلا المعقول وحده ، فما قبله العقل يوماً فإنه يقبله كل يوم ، وأما ما أرضى «اللاعقل» فينا يوماً فقد لا يرضيه حين تتغير الظروف .. إننا فى حاجة إلى بعث فكر عربى متجدد له أصالته وذاتيته وطابعه المميز وقدرته على أن نجابه به تحديات العصر .

obeikandl.com

فى تجديد الفكر العربى عند زكى نجيب محمود "نظرية وتطبيقها"

د . مختار أحمد عبد الصالحين

١ - سؤال محورى :

نكون أو لا نكون ؟؟ هذا هو السؤال الذى يمكن أن ترتد إليه كل الأسئلة التى طرحها الدكتور زكى نجيب محمود فى موضوعات الكتب الرئيسية الثلاثة التى عالج بها موضوع تجديد الفكر العربى [١] . وهو سؤال كان بمثابة الاستجابة المعلنة لأنواع من التحديات والمخاطر التى أمسكت ببعضها مترتبة ومتراتبة على تلك الهجمة الصهيونية الداهمة على المنطقة العربية مدعومة بقوى أجنبية لا يبدو أنها ستضعف فى القريب ، ومؤسسة على أحلام توسعية وأسس عنصرية وآليات العنف والعلم الحديث . تلك التى جسَّدت مخاطر الهوة بين حاضرنا المتخلف وحاضر الآخر المتقدم وأعوانه من جهة أخرى [٢] .

ولئن تعددت الأسئلة التى طرحها د. زكى فى معالجاته - أو محاولاته - الثلاث أو كتبه حتى وصلت فى الأخير منها - كتاب : ثقافتنا فى مواجهة العصر- إلى أربعة أسئلة محورية اقترح لكل منها مخططاً للإجابة من واقع موضوعات الكتاب إلا أن ذلك السؤال المحورى: نكون أو لانكون ؟ هو ما يمكن أن تنتهى إليه جميع الأسئلة وكل المحاولات وتبدأ منه كل الجهود فى محاولة للإجابة عنها . إنه بؤرة الجهد الموجه فى كل الحالات الثلاث بل لعله كذلك فى جميع إنتاج د. زكى خلال عمره المديد بأكمله وبجميع أنواع مناشطه محاضراً أو مؤلفاً أو كاتباً أو متحدثاً . . إلخ.

كانت الثنائية بمعناها الأنطولوجى والأبستمولوجى هى نقطة الأصالة التى رآها ملمحاً مميزاً لنا كأمة كانت لنا فى أزهى عصورنا السابقة ويجب أن تكون هى أيضاً وسيلتنا إلى الوجود الحاضر متمتعين بكرامة تليق بنا بين أهله وأن نجمع فى وحدة واحدة بين عقلانية العلماء وهى سمة العصر وتقدمه العلمى وبين وجدان الفنان والأديب والمتصوف - العقل والوجدان - .. هذا ما يركز أخص الصفات اللازمة لكى نحافظ على أصالتنا ونعيش عصرنا مع رواده من رجال الغرب المتقدمين [٣] .

٢- الأنا والآخر :

كانت جدلية الأنا - ويقصد به العربى المعاصر بجذوره القديمة الأصيلة الممتدة عبر الزمان والمكان من العصور القديمة إلى اليوم ومن الخليج إلى المحيط وإن تركيزه على المشرق العربى ومصر أكثر وضوحاً من بقية المساحات الأخرى - والآخر - وهو ذلك الغير سواء كان صينيًّا أو هنديًّا أو يونانيًّا أو أوروبيًّا أو أمريكيًّا بما يميزه من الأخذ بالعلم والتطبيق العلمى - . أقول: كانت جدلية الأنا والآخر من أهم ما ضَفَرَ خيوط نظرية التجديد للفكر العربى عند د. زكى ، حيث لاحظ ذلك التميز للأنا العربى فى عصور قوته وضعفه ؛ إنه يجمع بين حدس المتصوف ومنهج العلماء وهى ميزة يفتقدها الآخر سواء فى أقصى الشرق (الصين والهند) الذين يتميزون بروح الفنان فقط أو حدس الصوفى ، أو فى أوروبا وأمريكا الذين يتميزون بروح العالم وعقله فقط[٤] . إن أهل الشرق الأوسط -وهم بالذات الذى نقصده- ينظرون إلى الوجود بالنظرتين معاً : النظرة الروحانية وهى نظرة الفنان ، والنظرة العقلية المنطقية وهى التى تميز وحدها بلاد الغرب . لكنه فى الأنا تكاملت النظرتان فى كيان واحد[٥] .

وهو حين يحاول ضَفْرَ خيوط نظرية فى ضوء جدلية الأنا والآخر يقوم بمنهج العالم الناقد لعوامل الضعف والقوة فى كل طرف من الطرفين ليزاوج عند الأنا بين عوامل قوته وقوة الآخر ويحذف منه تلك القيود التى أثقلت مسيرته وعطلت حركته . . ويلاحظ أن قوة الأنا فى مجموعة من الخصائص والسمات أهمها القيم الموجهة للسلوك واللغة الحافظة علَيه كيانه والرابطة القومية التى بغيرها يصبح شراذم ضعيفة هزيلة والعقيدة الدينية التى منحته تسامحاً وحثته على إعمال العقل والربط بين النية والعمل ، وحضَّته على تحقيق الكرامة اللائقة به كخليفة فى الأرض بينما هذه القوة مهددة منذ زمن بعوامل الضعف المتمثلة فى الإيمان بالخرافة والسحر والتنجيم وكلها مسميات أفراد تلك العائلة غير الكريمة التى تتصادم مع روح العلم ومنطقه ، والتى يرى ضرورة استئصالها حتى يمكن لنا البقاء والتقدم[٦] .

الأنا التى قُدِّرَ لها أن تجمع فى عصور قوتها بين مسيرة العقل إلى جانب حدس ووجدان. النفس هى التى يريد لها أن تسترد هذه الميزة اليوم جمعاً لعناصر قوتها الأصيلة مع عناصر قوة الآخر فى علمه وتطبيقاته العلمية وكانت تلك نظريته التى قدمها مؤمناً برسالته كطليعة من مثقفى أمته العربية تعنيه همومها ويشغله مصيرها . فلا نهضة إلا فى صمود العقل فى وجه الموجة العاتية من الخرافات . وعبقرية الإنسان هى فى مواجهة الحياة بالجديد المبتكر .. إنه

يريدها ثورة فكرية تشد أبصارنا إلى المستقبل [٧] ، مقرراً أن ما يميز الكاتب الأصيل هو أنه صاحب فكرة وصاحب رسالة لا يطيق حبس أفكاره فى رأسه ولا يستريح إلا إذا نشرها على الناس. يتحدث عن أمته أو ربما عن الإنسانية كلها فى الوقت نفسه الذى يتحدث فيه عن فكرته ويستمد قيمته لا من سعة جمهوره ولا من كسبه المادى بل من اتصال فكرته بنبض العصر الذى يعيشه والمستقبل الذى يريده ويمهد للتوصل لإقامة بنائه [٨] .

٣ - بين المنهاج والإنتاج :

عُرف الدكتور زكى نجيب محمود بأنه صاحب الوضعية المنطقية التى أرادها منهجاً يحلل معطيات العلوم وجعلها الوظيفة المقبولة للفلسفة إذا أريد أن يكون لها وجود . . وترتب عليها موقفه من الميتافيزيقا وغيرها من كل العبارات التى لا تشير إلى موجودات محسوسة فى عالم الواقع .. لكن الوقوف عند هذه المرحلة الوضعية من مراحل تطور د. زكى يوقعنى فى أخطاء منها إساءة فهمه وظلمه والغفلة عن الدور الذى قام به والعثور على تلك الجهود التى يستحق بها أن يوضع فى موضعه الصحيح من خارطة النهضة الثقافية العربية [٩] .

من هذا الفهم ليس صحيحاً أن د. زكى تسمَّر عند الوضعية المنطقية كنهج أو منهاج عالج به وعلى ضوئه معطيات أو عبارات العلوم الأخرى بل كان له من هذه المعالجات وإلى جانبها إنتاج فكرى أثرى به الساحة الثقافية العربية فى شتى مجالات الأدب والفن والفلسفة وكانت له همومه المتصلة بقضايا أمته ومشكلاتها . . كيف لا ونحن نجد هذا السيل من المؤلفات والدراسات والمقالات الأسبوعية المنتظمة فى الصحف السيَّارة والدوريات المتخصصة والأحاديث الإذاعية . . وكيف لا وهو يقول : «أراد لى توفيق الله منذ بدء حياتى أن أقع على طريق من طرق التفكير الفلسفى كأنه خُلِقَ لى وخُلقت له ورأيت أنه أنسب ما أقدمه فى عالم الفكر لأمتى . إذا كنا فى مجال العلم فلابد أن يجىء القول الذى تقوله مما يطابق الواقع عند التطبيق أما مجالات القول الأخرى فلكل مجال منها معياره الخاص» [١٠] . فهو منذ بدء حياته يطبق هذا المنهج ومنذ بدء حياته وله نتائج ترتبت على تطبيق هذا المنهج حينما يزعم عن المجالات الأخرى أنها لا تمثل فلسفة . لقد كانت رسالته (الجبر الذاتى) معبرة عن هذه الفلسفة . . وتلاه عشرات المؤلفات التى سنقف عند بعضها فى هذه الدراسة ؛ لنضع أيدينا على نظريته فى تجديد الفكر العربى وكيف قام هو بتطبيقها وما هى أهم النتائج التى خلص إليها؟..

٤ - نظرية وتطبيقها :

إنها منظومة من الفروض المقترحة لحل إشكاليات حضارتنا العربية الراهنة على أساس إمكانية التواصل بين قديم التراث وجديد العصر تواصلاً يحفظ هويتنا ويضعنا مع معاصرينا فى مستوى معيشتهم وطموحاتهم وآمالهم وكان كتاب «تجديد الفكر العربى» البلورة لإرهاصة «الشرق الفنان» فيه يمكن أن نعثر على الإطار النظرى لهذه النظرية . بينما يمكن أن نعتبر «المعقول واللامعقول» هو الجانب التطبيقى والعملى لهذه النظرية وأن نعتبر «ثقافتنا فى مواجهة العصر» هى ما يعبر عن النتائج المحصَّلة فى نظرية تجديد الفكر العربى.

وإن هذه النظرية فى جانبها أو إطارها الفرضى النظرى معروضة فى «تجديد الفكر العربى» وفى جانبها التطبيقى العملى معروضة فى «المعقول واللامعقول» وفى جانبها المبيِّن للنواتج المحصَّلة معروضة فى «ثقافتنا فى مواجهة العصر» . وقد قامت هذه النظرية على أساس من منهج التحليل والنقد لكشف الفرضيات ومعرفة السمات والوصول إلى ما يمكن تسميته بالنسقية فيما قدمت وفيما بحثت . وإن هذه الملفات الثلاثة رغم ما نذهب إليه من إمكانية اعتبار كل منها معبراً عن جانب من جوانب النظرية الثلاثة - فروضها وتحقيقها ونتائجها - فهى إمكانية قابلة للإضافة وللتداخل بين الجوانب الثلاثة شأنها شأن شريحة من نسيج حى فى كل منها أشباه ونظائر [١١].. لكن الغالب الأعم فيما هو واضح فيها وفيما ذهب إليه د. زكى من تحديد للروابط بين هذه المحاولات الثلاثة يجعلنى أذهب إلى ما ذهبت إليه . فماذا عن جانبها الأول أو إطارها النظرى ومنظومة الفروض التى طرحتها؟

(أ) النظرية :

وهى تؤسس على فرض يقول : هناك موقف حضارى مثَّل فلسفة الأمة العربية فى ماضيها ويمكن أن يمثل أيضاً حاضرها إذا هى عرفت عوامل قوتها ومواطن ضعفها وما يميزها عن غيرها . وهو فرض يتطلب معرفة جوانب القوة ومواطن الضعف من جهة ومعرفة خصائص التميز من جهة ثانية .

فأما جوانب القوة فقد تمثلت - من خلال عدة موضوعات تم طرحها فى «تجديد الفكر العربى» - . إن جميع أبواب المعرفة الحسية والحدسية كانت تخضع لعمل العقل يستنتج منها صوابها وخطأها [١٢] . وإن الإسلام الذى ختم الرسالات قدَّم مجموعة من القيم لا أحد يرفض

شيئاً منها كمُثل عليا [١٣] . كذلك كانت الثقافة العربية - وهى مجموعة من القيم التى توجه الإنسان وتسيِّر سلوكه وتقدم له معايير الضبط والتقييم . وإن تمسكنا بتراثنا العربى وقيمنا الدينية يمنعاننا من الهزيمة . . وكانت المواقف المعتزلية المواجهة لحركات الشعوبية والزندقة حافظة على الأمة فى ماضيها نقاوة دينها وعقيدتها . ولا خلاف بين العقل بمنهجه التجريدى والتجريبى وبين الإيمان بجانبه الحدسى الوجدانى أو بين الحكمة والشريعة ، لكل مجاله الذى أنتج فى تاريخنا جوًّا من التسامح والعدل والمساواة الحقيقيين . وللعقل قيمته الباقية فى تراثنا كما أن للعلماء مكانتهم التى ترتبت على ربط العلم بالعمل والفكر بالسلوك تحقيقاً لكمال الإنسان ، ذلك الخليفة ؛ لأنها ثقافة جعلت الإرادة هى محور الفعل فى الطبيعة . وكانت الأخلاق محور المواجهة بين الإنسان وما يحيط به والقائم على منظومتى القيم الدينية والتراثية يترتب عليه ضرورة وجود الآخر بجانبيه الفردى والاجتماعى وفى هدى التشريع والفقه وتحقيق المشاركة فى فعل موحد فعلاً يجاوز فيه كل فرد حدود نفسه ليحقق مفهوم الأمة بمعناها القومى [١٤] .

بينما جوانب الضعف التى مثلت وتمثل عقبات على الطريق فمنها تسلُّط الحاكم بسيفه وذهبه ليفرض رأيه ويقهر غيره . ومنها تعطيل القوانين الطبيعية باسم الكرامات وشطحات الصوفية والسحر . وأيضاً سيطرة الماضى على الحاضر أو النص على الرأى . فضلاً عما أصاب اللغة باعتبارها مرآة القوم والثقافة من شكليات العناية بالجرس لا بالمضمون وإغراقها فى الكليات الكلية الخالية من المعنى أو المدلول الحسى ، فضلاً عن الغموض الذى أفقدها أن تكون أداة تواصل واتصال . والتمزق القومى الذى نتج عن صراع العرب والموالى من جهة وصراع العرب والعرب من جهة ثانية . واستعار المعارك الكلامية والشعوبية . وشيوع بقايا من عقائد بعض الداخلين فى الإسلام من باطنية وشيعة وما تبعها من خرافات وحركات لا معقولة [١٥] .

هذه العناصر التى حفل بها كتاب «تجديد الفكر العربى» فى قسميه والتى مثلت وقوفاً عند كل منها فى ذلك المؤلف بشىء من التفصيل كانت محاولة جيدة فى تشخيص الأنا -العربى- قديمه وحديثه وتحليل تراثه وثقافته لمعرفة مواطن القوة للإفادة منها ومواطن الضعف للتخلص منها وبترها بتراً ما أمكن إلى ذلك سبيلاً ؛ حتى ليتسنى للعربى أن يكون فى عصره عصر العلم والتقنية كما كان فى سابقه فى عصور ازدهاره وحضارته - مضيفاً إليها ما يميزه من خصوصية قومية ينفرد بها دون غيره من الأجناس والحضارات - .

وقد وضع كاتبنا وأستاذنا العظيم يده على هذه الخصوصية الحضارية والثقافية فى تراث

العربى وحضارته قديمه وحديثه وهى أنه ذو نظرة ثنائية ، وهى فلسفة أو موقف فلسفى جمع بين العقل بتحليلاته وتعليلاته ومقدماته واستدلالاته من جهة وبين الوجدان أو الحدس الذى تتم فيه المعرفة بلا مقدمات من جهة ثانية . ثنائية تجاور فيها الوجودان المطلق والنسبى ، الغيب والشهادة ، السماء والأرض ، المحدود واللامحدود ، حققت للإنسانية نوعاً من الكرامة . ثنائية لها جانباها الأنطولوجى والأبستمولوجى ، أو الوجودى والمعرفى (١٦) .

وارتبط بهذه الثنائية المميزة للثقافة العربية وحضارتها مواقف تعى أن لايكون الإنسان ظاهرة كبقية الظواهر الطبيعية لأنه مخلوق مكرَّم ومن أهم عوامل كرامته أن يتمايز عن ظواهر الطبيعة . كما ترتب عليها أيضاً رفض قيام الأخلاق على المنفعة أو ما يحقق نفعاً بل لابد أن يكون الواجب والوازع الداخلى أساساً لقيام السلوك الفردى والجماعى . وهى أيضاً ثنائية بين الفن والطبيعة أساسها أن العلاقة بين السماء والأرض علاقة أعلى بأدنى فالقوانين تطَّرد كلما أراد الخالق لها ذلك . ولا بد من ثنائية أخرى هى ثنائية العلم والحرية ؛ لأن العلم والطبيعة قيد ، وانطلاق الطبيعة الداخلية على كيفها حرية ، والجمع بين هذين هو ما نريده للمواطن العربى . بالتقيُّد بحقائق العلم يتشابه الناس على اختلاف أجناسهم وقومياتهم ، وبالحرية فى انطلاق الذات وراء طبيعتها يختلف الناس فرداً عن فرد وأمة عن أمة. فالعلم واحد للجميع بينما الفن ينبوع للإبداع الذاتى للأفراد والأمم (١٧) .

وعنده أن الأمة تأخذ بنصيب يقل أو يكثر بمقدار ما تأخذ بنصيب من العلم ومنهجه وأن الحرية والمعرفة وجهان لعملة واحدة ويعتبر التحرر جانبها السلبى والعلم جانبها الإيجابى ولا تتحقق الحرية بمعناها الإيجابى إلا للذين يعرفون أى : ينتجون . وعلى أساس من فاعلية العقل التى تبدأ من بداية معينة تعنصر الرموز إذا كانت رياضة وتربط بين الوقائع إذا كانت ظواهر لتخرج ما تسميه بالقانون . ثنائية نقطة البداية فيها واضحة سواء فى علم الطبيعة أو فروض الرياضة أو مبادئ الديانات . . إنها كلها أنساق (١٨) . وأزمتنا هى أن نجعل صواب حكم معين لا يبدأ من منظومته هو لأن فى ذلك هدماً للثنائية يوقع فى الخطأ .

وعنده أيضاً أن العقل يتصف بعديد من الصفات كتحديد الأشياء بنسبها الصحيحة بعضها إلى بعض ، وإيثار الآجل على العاجل إذا كان أكثر فائدة ، ورد الظواهر إلى أسبابها لا إلى الخرافات ، والموضوعية والواقعية بلا أوهام أو تخيلات ، والسعى لمعرفة الحقائق والطبائع والعلل لا يصده تحريم ، ويخطط للمستقبل ويعين فى الوصول إليه برسم الخطط

وتدبير الوسائل. إنه مدار قياس درجة التحضر . وربما اتجهت النظرة العقلية إلى الأفكار المجردة تمنطقها وتنسقها فى ترتيب هرمى ، أو اتجهت نحو النصوص الموحى بها تحللها لاستخراج مبادئها ، أو اتجهت إلى تجسيد القوانين الطبيعية فى أجهزة وعدد وآلات ، أو نحو الطبيعة لتستخرج منها قوانينها النظرية . . إنها فاعلية نجدها فى كل الحضارات إلا عند البدائيين[١٩] .

وليست المشكلة فى قبول صيغة العقل والوجدان بل هى فى بيان مجاليهما وما يستتبعه الأخذ بهما فى دنيانا الواقعة . . فإن كانت العقلانية جزءاً من تراثنا الأصيل إلا أنها تستتبع فى عصرنا هذا عدة أمور منها : ألاَّ نلقى بالزمام إلى العاطفة أيًّا كان نوعها ، وأن يتولى العمل من يحسن أداءه بلا ميل وهوى ، وأن يكون الارتكاز كله على الواقع المادى الصارم ، وأن يكون لحياتنا نظرة علمية مركزها على الأرض قبل أن تكون فى عالم آخر ، وأن ندخل عادات جديدة وقيم جديدة نحلها محل ما هو قديم . فالأزمة التى نعانيها أننا نعيش ثقافتين متعارضتين فى وقت واحد: إحداهما خارج النفس - هى العلم والعقل - وثانيهما داخل النفس مدسوسة فى خباياها لا تتزحزح رابضة خلف الضلوع[٢٠] .

وليس العقل نقيضاً للوجدان ، إنما لكل مجاله الخاص وحدوده الدقيقة . وهذا الجمع بين العقل والوجدان تحقق فى تراثنا القديم وفكرنا الحديث . إنها صيغة ممكنة التحقيق ولابد لها أن تتحقق فى فكرنا المعاصر . ودليله على ما يذهب إليه موجود فى الإسلام والقرآن وفى علوم الدين ؛ حيث لاحظ أنه مع الفتوحات الإسلامية انهدمت الفواصل بين ثقافة فارس والهند من جهة واليونان من جهة أخرى وبين الإسلام ؛ وكان ذلك الربح الباهر هو الذى أخرج إلى العالم حضارة الثقافة الإسلامية الجديدة التى جمعت فى مركب واحد صوفية الشرق وعقلانية الغرب وظهر فيها أعظم الصوفية وأعظم المناطقة فى آنٍ معاً[٢١] .

وفى القرآن الكريم تلك الرسالة الموحاة من الله لمحة قلب أو نبضة وجدان أو حدس بمصطلح القوم لا يراد له برهان له صدق الإيمان ، لكنه على أساس هذا الدين الجديد قامت علوم عقلية . إنه حث الناس على أن يُعملوا عقولهم ليكشفوا قوانين الكون فدرسوا اللغة العربية ليجتمع لهم الفهم الصحيح لنصوص الدين . كان الرجل عالماً إذا شئت أو متديناً إذا شئت ، كلاهما فى ربح ، وحينما أراد العلم أراده لأجل الدين . هذا الوجود ذو الوجهين المتكاملين هو جمع للنمطين السابقين فى نمط واحد[٢٢] .

أما علوم الدين وهى بناء علمى أُقيم لخدمة الدين من فقه وكلام وتفسير وكذلك الفلسفة الإسلامية ، فقد بقى النص الدينى كما هو بينما تقدمت العلوم الدينية من فقه وشريعة ولغة لأنها نشاط عقلى ، ولا يكون التقدم إلا فيما هو خاص بالمعرفة العلمية أو العقلية أو «النسبى». أما ما هو خاص بالوجدان فلا تقدم فيه ؛ فالأم الثكلى العصرية لا تبكى فقيدها بشكل أفضل من أمهات الأمس [٢٣] .

(ب) دلالات الصدق :

هذه الثنائية الفلسفية بأنواعها المختلفة هل يمكن أن نجد لها فى تراثنا ما يقوم دليلاً على صدقها أو صحة فرضيتها؟ كانت إجابة هذا السؤال هى هذه المحاولة المجهدة التى قام بها د. زكى بدور السائح فى بحار الفكر العربى عبر عدة قرون مستخرجاً من أنفس خباياه وكنوزه ما دعم به وجهة نظره فى موقفه الفلسفى سالف الذكر ، مقرراً أن الرجوع إلى عصور الأمة فى ازدهار حضارتها وثقافتها قدَّم الدليل على تجاور مسيرتى العقل واللاعقل أو العقل والوجدان فى تراثنا الثقافى .

وكان كتاب «المعقول واللامعقول فى تراثنا العربى» ثمرة هذه المحاولة الجادة أراد به رحلة فى تراث الأجداد فطرتهم العقلية وشطحاتهم اللاعقلية ، وجعل رحلة العقل أكبر القسمين، واهتدى فى رحلته بدرجات الإدراك وصوَّرها من البسيط إلى المركَّب ، تلك التى أشار إليها أبو حامد الغزالى فى تأويل آية النور جاعلاً لكل عصر من عصور الحضارة الإسلامية سؤالاً ومرحلة من مراحل المشكاة والمصباح والزجاجة والشجرة الزيتونة حيث الومضات العفوية فى أولها والاستدلال من القواعد فى ثانيها والفلسفة بشمولها فى ثالثها ورابعها واللجوء إلى الحدس فى خامسها [٢٤] .

فى **المرحلة الأولى** (القرن الأول الهجرى) وقف عند «نهج البلاغة» للإمام علىٍّ بن أبى طالب -رضى الله عنه- .. وقف على موضوعات ثلاثة فى مدار بحوث الفلاسفة على مدار العصور .. إنها : الله والكون والإنسان .. واجداً فى علىٍّ فيلسوفاً يختلف عن فلاسفة المذاهب وأصحاب الأنساق لأنه ينثر القول نثراً يجمع بين الفروسية والسياسة والأدب وحكمة الفلاسفة كأحكام مركزة نافذة إلى صميم الحق . كان «نهج البلاغة» معبراً عن فكر على ، وسبب أفضليته عند د. زكى عن معاوية بن أبى سفيان وعمرو بن العاص -اللذين لم يوهبا قدرة الإفصاح عن النفس إفصاحاً يمكِّننا نحن الخَلَف من رؤية عقولهم فى عباراتهم - . . وفى «نهج البلاغة» حكم كثيرة يظهر منها أننا نطالع نفساً اجتمع لها ما يصور عصرها من حيث الركون إلى الإدراك على

سلامة السليقة وحضور البديهة وصدق البصيرة بغير حاجة إلى تحليلات أو تعليلات ولا إلى طرق المناطقة فى جمع الشواهد وترتيب النتائج [٢٥] .

وفى **المرحلة الثانية** (القرن الثانى الهجرى) وقد عنونه بـ «مصباح العقل فى مشكاة التجربة» لاحظ تقعيد القواعد لما يكون أشتاتاً متناثرة وردّ الخبرات الجزئية إلى قواعد عامة .. إنها انتقال بالإدراك الفطرى إلى أولى درجات التجريد العلمى سواء فى مجال الفقه والسياسة أو مجال اللغة . وقد وقف عند رجلين : الخليل بن أحمد الذى وضع للعربية نحوها وصرفها وللشعر أوزانه وبحوره بذكاء خارق ومنهج نظرى صحيح ، وما صنعه الخليل هو ما يتبناه تيار فلسفى معاصر يرى مهمة الفلسفة أن تقف عند بنية اللغة العلمية كيف تقام بدلاً من الشطح فى مسائل الميتافيزيقا[٢٦] . إن الخليل بن أحمد لا يقاس إلا بقمة مثل قمة أرسطو لأنه صنع شيئاً يشبه ما صنعه أرسطو حين وضع المنطق . وفى هذا العصر أيضاً سيبويه صاحب كتاب (الكتاب) الذى بلغ القامة السامقة بغير مقدمات سابقة ، فقدم بناءً متسقاً مليئاً بالتعليلات والاستدلالات ودقة الموازنات . كان عبقرية تجسَّدت متوجهة نحو الجهة التى يريدها العصر ، وكان الذى أراده عصر سيبويه هو دراسة اللغة والنحو ليقوم فهم الناس للقرآن على أساس متين . وإن كانت البصرة مكاناً ظهرت فيه عقلانية العلماء المشدِّدة على التزام القواعد وتطبيقها ، فقد استثارت جانباً آخر معارضاً فى الكوفة ؛ ليحدث التوازن بين البصرة الآخذة بأحكام العقل والكوفة الآخذة بأن يكون الحكم للسابقة والرواية لا القاعدة العقلية ؛ فكان الكسائى فى الكوفة هو ذلك المعادل القائل بالسابقة فى مقابل العقل [٢٧] .

أما **المرحلة الثالثة** فكانت عن «العقل يشتد توهجاً» حيث انتقل الحكم إلى بغداد وصارت الخلافة عباسية بفضل معاونة الفرس والشيعة والموالى أولئك الذين تحكى عنهم الكتب كثيراً من الخرافات والتجاوزات حتى إنهم ألَّـهوا أبا مسلم الخراسانى وأظهروا الإسلام وأبطنوا عقائدهم السابقة . وما قامت به فرقة المعتزلة دفاعاً عن الدين كرد فعل يحارب كل ضروب اللامعقول لدى الغاضبين لدياناتهم البائدة . ويسترعى انتباهنا حيث كانت الحكمة دليلاً ظاهراً على مسيرة العقل وعلى ما للعلم والعلماء من شأن رغم اختلاف العقائد والأوطان والمذاهب واللغات ؛ فالعلماء التقوا على هدف واحد هو نقل العلوم إلى العربية لتصبح بعد تهذيبها ثقافة عربية ، وصنع حنين بن إسحاق ما صنعه الطهطاوى فى عصرنا مع اختلاف فى الحكم على السبب وراء الترجمة [٢٨] .

ووقف الدكتور زكى نجيب محمود فى هذه المرحلة عند شيوخ المعتزلة الذين كانوا أحرى الناس بالتأثر بالثقافة اليونانية من حيث منطق السير على الأقل منبهاً إلى أنه لن يفيد العلّاف إلا نتفاً منها الإيمان بقدرة الإنسان على الاختيار الحر المسئول . بينما النَّظّام فى نظره رجل لا نظير له سبق بفكره «هيوم» فى تجريبيته و «ليبنتز» فى مثاليته .. وفى فكره ما هو موضع مؤخذة إذ جمع بين أمرين لا يجتمعان فى عقل رجل واحد (ظواهر الأشياء وحقائقها) . أما الجاحظ فيمثل نقطة التحول فى الثقافة العربية كلها من ثقافة محورها الشعر إلى ثقافة محورها النثر ومن فطرة وجدانية إلى أخرى عقلانية ، وأفكاره غنية ثرية ليست بحاجة إلى بريق لفظ ، ووضع منهجاً صالحاً لهداية كل عقل بحسن الارتياد لموضع البغية ، ويبين أسباب الأمور ويمهد لعواقبها لأنه ما حُمدت العلماء إلا بحسن التثبت . وفطرته النقدية ثاقبة يرى حضارة الفرس حضارة بنيان ، واليونان حضارة كتابة ، والعرب حضارة شعر ، ويعيب الشعر أنه لا يترجم لتتعرفه الشعوب الأخرى بينما الكتب المحتوية على فلسفة وفكر وعلم تترجم فيشيع نفعها . والترجمة مهما جُوِّدت فإنها تخون الأصل ومحال ترجمة القرآن أو شعر العرب إلى غيرهم حتى لو روعيت شروط معرفة اللغتين .. ويرى أن الكتاب أعز من الولد فى نسبه إلى صاحبه [٢٩] .

يقرر الدكتور زكى نجيب فى هذا الفصل أن إفراغ نظرة المعتزلة من مضمونها يبقى منها إطارها وهو النظر العقلى والاحتكام إلى الاستدلال المنطقى المجرد عن الهوى وهو أنفس إطار نعود به إلى المعاصرين من أبناء القرن العشرين .

أما **المرحلة الرابعة** وقد جعلها «زجاجة المصباح» ففيها الانتقال من مقدمات مباشرة إلى مقدمات أعم وأشمل من علوم إلى فلسفة يقف فيها عند إخوان الصفا والتوحيدى والجرجانى وابن جِنّى . فعند إخوان الصفا ومن رسائلهم الاثنتين والخمسين يمكن إدراجهم مع فلاسفة معاصرين يؤسسون المعرفة على الحواس ورغم تجريبيتهم فقد مالوا نحو نظرة عقلية الأساس لا تقوم على حس ولا تجربة ، بل تقف على كل مجال الموقف الذى يناسبه دون تكلُّف شطط التوحيد الشامل فى نظرة واحدة متسقة للأصول والفروع والكليات والجزئيات ذاهباً إلى أنهم فى التقويم الأخير لسان عبر عن عصرهم ولخص حياة العلم والعلماء ومثلوا طليعة تقدمية ولجأوا إلى رموز الصوفية وفى نظرتهم نفاذ بصيرة ودقة تحليل يشوبها أحياناً نظرات لا عقلية حيث جعلوا السحر والطلسمات علماً ؛ وذلك لأنهم مرآة عصرهم بضعفه وقوته [٣٠] .

أما التوحيدى فكتاباه (الإمتاع والمؤانسة) و (المقامات) يعبران عن ثقافة عصره وعنده أنه لابد للمنطقى من دراسة اللغة التى بها يكون التفكير ، فدراسة المنطق بغير دراسة العربية لا يجدى

نفعاً . فى حين كان كتاب (الخصائص) بأجزائه الثلاثة لابن جِنِّى لا نظير له فى عقلانية النظر إلى موضوع اللغة يفرق فيها بين الكلام وهو ما يفيد معنى وبين القول الذى هو حرف أو كلمة . وقال بفكرة سبق بها راسل هى أن طريقة ترتيب اللغة تنبئ عن اعتقادات ميتافيزيقية لأنها تكشف الطريقة التى رتَّبت بها العالم [٣١] . . . وليس للجملة فى ذاتها معنى إلا بالقياس إلى مرجع نرجع إليه فى الخارج غير أننا نختلف عنه فى أنه يُعنى باللفظة الواحدة شكلاً ومضموناً ونحن مشغولون بالذى نؤديه فى مقالة أو قصيدة أو كتاب . المعنى عنده إشارة إلى مسمى ، وأما عندنا فهو الفكرة المراد تحليلها [٣٢] .

وأيضاً الجرجانى قريب الصلة فى أفكاره بفكرة راسل أن المعنى كائن فى طريقة الترتيب التى تُنظم بها المفردات . وما يضيره فى علاقة التشابه من أنها مظهر من مظاهر الجمال فى اللغة ما هو إلا جانب عقلى منطقى أساسه علاقة واحد بواحد وإليها ينتهى تحليلنا للفكر البشرى بأسره فلا تعميم إلا من وجود معطيين حسيين قد وازى أحدهما الآخر . وما قاله فى الوحدة العضوية كنظرية استخرجها من جوف الأدب أجدى بالنسبة لنا من تلك التى ننقلها عن الآخرين بلا فهم . فضلاً عن موضوعية النقد الذى جعل الأدب كأحد العلوم الحسية ومنها أفاد د. زكى ما أسماه بنظرية القراءتين . وهذه الوقفات عند الجرجانى هى أنفس ما نعود به إلى عصرنا لنجعلها جزءاً من حياتنا الفكرية [٣٣] .

أما **المرحلة الخامسة** فهى «الكوكب الدرى» وقد اتسمت بغزارة الفكر والأخذ والرد وكانت علامة من علامات الحياة النابضة فى عروق الثقافة ، وشهدت صراع الفرق بين قائلين بالرأى أو آخذين بالنص أو متوسطين بين الطرفين كما فعل الأشعرى جمعاً للعقل والإيمان ولكل منهما مجاله الذى لا ينافسه فيه الآخر ، وينكر فكرة الجوهر الفرد تفسيراً للخلق وأنصابها الفيض والسببية . وكان الكندى صاحب إطار فكرى اتسم بدقة العبارة العلمية التى توشك أن تضبط اللفظ ضبطاً لا يزيد على المطلوب كلمة ولا ينقص كلمة [٣٤] . والفارابى الذى صنَّف علوم عصره فى خمسة أجزاء جعل الأربعة النظرية مفضية إلى خامسها العملى الهادف إلى التطبيق على الحياة ، ومن علوم الصورة إلى علوم المادة هابطاً من الأعم إلى الأخص ، بل قد أراد للشعر أن يكون راسماً لحركة سلوكية توجه السلوك إلى منحى مقصود . وكان ابن سينا فى قصة «حى بن يقظان» دليلاً على إعلاء قيمة العقل وقدرته على إدراك الكون وخالقه إذا استطاع التحكم فى الجوانب اللاعاقلة من الإنسان وهى شهواته .

عصر احتدم فيه الصراع الفكرى بين الفرق ، وظهر الأشاعرة بحل وسط ، والفلاسفة كالكندى والفارابى وابن سينا كل يحكى مسيرة العقل فى مواجهة المشكلات حيث كانت أصولاً خمسة لدى المعتزلة ، وتوسطاً عند الأشعرى ، ونظرة علمية عند الكندى ، وفلسفة للعلم عند الفارابى ، وسياحة للعقل عند ابن سينا فى شكل فنى جيد وجديد .

وفى **المرحلة السادسة** وهى «الشجرة المباركة أو الزيتونة التى يكاد زيتها يضىء» فقد لاحظ أن شعلتها تُستمد من فيض باطنى .. يكفى صاحب الإدراك فيه أن يخلص النظر إلى قلبه فإذا هو مهتدٍ إلى الحق ، وتلك هى نظرة الصوفية . وقد أوقفها على الغزالى الذى رآه كالنخلة الفارعة ، ألقى بظله على عصره وكل العصور التالية حتى لنلمس وجوده معنا إلى يومنا هذا . وقد أخلص النظر والقول ، وينظر للفكرة يشملها من كل الوجوه ولكنه رغم شموليته ومنهجيته كان كقوة رجعية قابضة تمسك الناس دون الانبثاقة الحرة فأثَّر فى تاريخنا الفكرى وجمد حياتنا العقلية عدة قرون ، ويعد كتاب «الإحياء» رسماً لطريق المسلم بالمسطرة والفرجار . ولكنه رغم هذا الأثر القيدى فهو الشجرة المباركة التى تنمو بقوة فطرتها دون أن تتكئ على معين خارجى . وقدم أفكاراً سبق بها هيوم وديكارت ، ورسم طريقاً للوصول إلى اليقين على أساس من الشك المنهجى . لكن ما يستوقف النظر أن ما يقوله لا نجده مطبقاً على ما أنتج وفى المجال الواحد كالسببية نراه لا يلتزم منطق العقل [٣٥] .

أما أبو العلاء فيلحظ عنده تأليهاً للعقل -كما فعل فلاسفة التنوير- وتخطيطاً لأنماطه وأشكاله الأدبية كالمهندس الحاضر الذهن فى كل خطة قلم يخطها . هذا ما نراه فى «اللزوميات» وأيضاً فى «رسالة الغفران» . . وإنا لواجدون عنده ذكراً صريحاً للعقل ومنزلته فليس سوى العقل مشيراً على المرء فى صبحه ومسائه ، والتزام العقل مطلب عسير إلا أن الناس كالمطايا أعوزتها العقول ؛ فكان لابد لها من عقال يقيدها من الجموح .. ولو أن المطايا لها عقول -وجدِّك- لم نشد بها عقالاً [٣٦] .

ولئن كانت هذه المراحل مثلت مسيرة العقل فى القسم الأول من المعقول حسب ما تصوره متفقاً وطبيعة الإدراك المتدرج من البسيط إلى المركب وحسب مراحل تأويل آية النور . . فإن القسم الثانى من الكتاب قد خصص لرصد مسيرة اللامعقول ذلك الجانب الآخر من خاصية الثنائية الفلسفية التى ميزت تراث العرب . أداره د. زكى حول اللامعقول .. ما هو؟ .. ثم عن يقظة الحالمين ، ثم عن سحر وتنجيم . وهو قسم صغير نسبيًّا مقيساً بالقسم الأول .. موضحاً

أن اللاعقل يعنى ما يبقى لنا من ضروب النشاط الحيوى بعد حذف الحركة الاستدلالية التى ينتقل بها الذهن من مقدمة إلى نتيجة . إنه ما يسرى فى كيان صاحبه من حالات نفسية لا سبيل لنا إلى مناقشتها وتحقيقها[٣٧] .

وقد ميز راسل فى كتابه «التصوف والمنطق» بين التصوف الذى هو إدراك مباشر ، والمنطق الذى هو إدراك على مراحل يعتمد بعضها على بعض .. مقرراً أن هناك أربعة خصائص تميز الرؤية الصوفية للوجود وتختلف عن الرؤية العلمية وهى : الحدس وسيلة للإدراك فى مقابل الاستدلال والتحليل . وتوحيد الكون كله فى كيان واحد لا يقبل الانقسام ولا التجزئة . وإنكار انقسام الزمن بل هو لمحة واحدة . وانتفاء التمييز بين الخير والشر إذ هناك الحق فى ذاته وكفى[٣٨] .

ولئن كان راسل لا يرى تعارضاً بين الرؤية بالغريزة أو الحدس وبين مهمة العقل التى بعد ذلك تحلل ما رأته الغريزة لتأييده أو رفضه ، كأنها وظيفة العقل هى دور المراقب والمراجع فإن وجهة النظر التى يريد د. زكى اصطناعها إزاء مأثورات الأقدمين هى أن نحاسبهم بأداة العقل ، فما ساير العقل من مأثورهم أخذناه وما لم يسايره جعلناه موضوعاً للذوق والتسلية . لكنه يرى إضافة إلى ذلك أن العقل قد جاوز حدود المنفعة وأنتج لنا تطوراً حضاريًّا على حين بقيت الغريزة عند حدود المنفعة فى حفظ البقاء إن لم تكن عامل تعويق للحضارة فليست عاملاً مساعداً[٣٩] . وليس علينا حرج فى أن نرفض ما زعمه الصوفية فى طريق وصولهم إلى الحق وما زعموه فى وحدة الوجود .. مؤيداً فى ذلك رأى ابن تيمية .

أما فى فصل «يقظة الحالمين» فقد جعله عن الشيخ نجم الدين الكبرى فى كتابه (فوائح الجمال وفواتح الجلال) ذلك الشيخ الذى يؤكد أن الصوفية يحلمون وهم أيقاظ ويطلب إلينا أن نغمض أعيننا لنرى الحق بالبصيرة ، وأن نقتل الأعداء الثلاثة : النفس والجسد والشيطان. وإذا كان الهجويرى يقول إنه ببركة الأولياء تمطر السماء وبنقاء حياتهم ينبت الزرع من الأرض ، فإننى أبدل المعنى فأقول إنه بعلم العلماء تمطر السماء حتى لو لم تكن الظروف الطبيعية مهيأة لنزول المطر . . ولو قرأنا عبارة الهجويرى واضعين فيها العلماء مكان الأولياء فسوف نجد أن الذى تغير بيننا وبين ما يدعيه هم أفراد الفئة التى نخصُّها بالحديث بينما إطار القيم التى نصفهم بها فباقٍ اليوم كما كان بالأمس . وبمثل هذا نتصور ارتباط الجديد بالقديم ، لكن لا أجد فى افتراض هذا مكاناً لما أسموه «خاتم الأولياء» لأن العلماء لن يكون لهم خاتم يسد الطريق

على سواه[٤٠] . وهو يرفض قولهم : «ليس من أحد إلا وهو ضيف على الدنيا وماله عارية إذ الضيف مرتحل والعارية مردودة» .. لأن الإنسان مستمر فى الوجود كجنس ولأن المال أصبح مؤسسات ومشاريع طويلة البقاء وأنهم لم يعرفوا من الحق إلا بعض جوانب النفس أما الدنيا والكون والمكونات فلا يعرفون منها إلا القليل . ويوضح أن معارضته لهذه المواقف الصوفية هى نوع من المغالبة الداخلية لأمور وضعها النظام لتعلُّم نماذج للهداية . ولو ربطنا هذا الفصل (يقظة الحالمين) بفصل آخر كتبه بعنوان (أحلام العلماء) وهو عن كتاب صغير لفرنسيس بيكون أسماه (أطلنطس الجديدة) لظهر الفرق واضحاً فى المواجهة بين الأنا الغارق فى البدائية والخرافة وبين الآخر الذى استطاع بالعلم كشف كثير من الأسرار واختراق الطباق حيث دفعت أحلام العلماء الإنسان إلى صنوف من المكتشفات والمخترعات وما زالت . لقد وضع بيكون بذور رؤاها فى كتابه (أطلنطس الجديدة) وأسراره فى بيت حكمة سليمان .. هذه الإشارة التى لها ما لها[٤١] .

أما «سحر وتنجيم» فقد كان عنوان الفصل الأخير من كتاب (المعقول واللامعقول) مقرراً أن قمة اللامعقول أن يصبح السحر عاملاً من عوامل المسير والمصير وأننا نجد فى تراثنا أحاديث عن السحر والتنجيم والتعزيم وسائر أسماء هذه الأسرة غير الكريمة مبعثرة هنا وهناك بل جعله «إخوان الصفا» - قمة المثقفين فى عصرهم- آخر رسائلهم وقمة علومهم. والغزالى الذى كاد المنطق أن يستوعب كل ما كتب خلا الفقه والتصوف فإنه يؤيد هذا النوع من السحر والتنجيم . لكن الغزالى حر فى اختيار موقفه ونحن بدورنا أحرار إذا اخترنا ألاَّ نقبل من تراثهم إلا المعقول وحده لأنه هو الذى يجاوز زمانه ومكانه فما قبله العقل يوماً فإنه يقبله كل يوم بينما ما أرضى اللاعقل حيناً لا يرضيه حين تتغير الظروف[٤٢] .

وهو يلخص فكرته فى تجديد الفكر العربى بأن نواصل النظر إلى الأمور بنفس المنظار الذى نظر به الأقدمون شريطة أن نقصر هذا المنظار على الميدان العقلى وحده أما المشاعر والوجدان فهى بحكم طبيعتها مقتصرة على أصحابها . لا نستعير أوهام السابقين كما عاشوها بل أن تكون لنا أوهامنا المناسبة لعصرنا وظروفنا[٤٣] .

وإذا كانت هذه السياحة فى بحار التراث بحثاً عن مواقف ونماذج لمسيرة العقل والوجدان.. مؤكدة صحة فرضية فلسفته الثنائية التى تميزت بها ثقافتنا العربية على اختلاف فى استمرارية جانبها العقلى ونسبية جانبها الوجدانى يختلف من عصر لعصر ومن جماعة لأخرى على نحو

ما ذهب آنفاً فى ألَّا نستعير أوهام السابقين كما عاشوها بل أن يكون لنا أوهامنا المناسبة لعصرنا وظروفنا .. فهل يمكن تطبيق هذه النظرية أو هذه الفلسفة فى حاضرنا المعاصر؟ وإن كان يمكن ، فكيف يكون ذلك؟ .. إنه ما تعالجه نقطتنا التالية :

(جـ) إمكانيات التطبيق :

لقد أعطانا د. زكى فى مؤلفه الثالث (ثقافتنا فى مواجهة العصر) الإجابة عن هذه النقطة فهو وإن كان له من الاتساع المعرفى ما غطى موضوعات كثيرة إلا أنه حلقة تشبه حلقة من نسيج متطور فيه تركيز لكل ما فات وإضافة جديدة . والجديد فيه هذه الأسئلة الإجرائية التى طرحها فى مقدمته وبلغت أربعة أسئلة واقترح لكل منها إجاباتها من موضوعات الكتاب والتى نأخذها مرشدة فى معالجة هذه النقطة فى الدراسة كخطة سير أشار بها صاحبها (٤٤).

كان **سؤالها الأول** عن أهم عناصر الثقافة المعاصرة . وأحال فى الإجابة عنه إلى موضوعين هما : لمسات من روح العصر ، ومنطق جديد لفكر جديد . وتتلخص عناصر هذين الموضوعين فى أن التقدم سمة من السمات الجوهرية لهذا العصر ولابد لإحداثه من إزالة كل ما نتوهمه عن الماضى من عصمة وكمال وقداسة للمبادئ وأن نستبدل بالمبادئ أهدافاً تعبر عن رؤية جماعية مشتركة . . كما أن التغير سمة عصرية فى مقابل الثبات الذى ميز الثقافات القديمة بسكونية جعلت الثابت أساس الدوام . والفرق بين الثقافتين كان فى فكرة كل منهما عن حقيقة الزمن .. القدماء يجعلونه كالخط الهندسى والجدد يرونه مخروطاً يتسع كلما استطال وأنه مدفوع متحرك من ذاته . كذلك الفردية وقد ميزت شخصاً عن شخص ووطناً عن وطن ، مستقلة قائمة برأسها شملت الأمة التى هى فرد ضخم متعدد الأعضاء لكنه متميز كل التميز عن سائر الأقوام والأمم . وتعدَّل هذا التصور بحيث لم يعد وجوداً للأنا بغير الأنت أو الآخر فعُدِّلت فكرة «هوسرل» القائلة : لا فكر إلا فى شىء من قولى كل من سقراط وديكارت . وتبعها استحالة تخلى الفرد عن انتمائه لجماعة أو لأمة قد تتسع لتشمل الإنسانية كلها فى جرعة واحدة . وتعد هيئة الأمم بداية متعثرة نحو هذه الغاية القصوى . وتشقق البناء الفكرى القديم مفسحاً المجال لبناء آخر جديد فبعد أن كانت فكرة الجوهر بمعناها الفلسفى محوراً للتفكير أصبحنا ندرك الأشياء على أنها مجموعة أحداث وانتقلت أهمية الكيانات المعينة إلى العلاقات التى تربط مجموعة من الأطراف . وتحول الدليل من الإدراك الكيفى للأنواع والأجناس إلى إقامته على أساس كمى رياضى ، بحيث صارت دقة الإدراك العلمى مقتضية عدم قبول الألفاظ عائمة

بل نحللها إلى ذراتها العنصرية البسيطة ونصوغها فى دلالة رياضية تضبط روابطها الداخلية التى بررت أن نعدها تصوراً ذهنياً واحداً . وقد انتهى فى هذا الفصل بقوله : إنْ تسايرْ زمانك بظواهر اللفظ وتعارضه بباطن الإيمان فذلك موقف أقل ما يقال فيه أنه غموض فى الرؤية أو هو نفاق ثقافى لا نرضاه [٤٥].

أما عن المنطق الجديد لفكر جديد الذى رآه موضوعاً ثانياً مكملاً للإجابة عن سؤاله الأول فقد دار حول فكرة الذرَّة قديماً كانت جوهراً وهى الآن تاريخ وبين هاتين الفكرتين يكمن الفرق العميق بين فكر قديم وآخر جديد حيث صارت حقيقة الشىء سلسلة من الأحداث المتصلة التى وقعت ومجموعة العلاقات الرابطة لتلك الأحداث . علماء العصر على اتفاق أن فهم الشىء ليس فى جوهر مزعوم له وإنما فى تسلسل الأحداث التى تصنع تاريخه مضافاً إليها الطريقة الفريدة المميزة التى ارتبطت بها تلك الأحداث من أطر وأنماط وبناء لأن ما يجيل الناس نوعاً واحداً ليس هو العقل كما قال القدماء بل هى البنية الواحدة أو التشريح الواحد أى : الطريقة التى تتصل بها الأعضاء . إنه منطق يلتمس حقائق الأشياء فى طريقة بنائها لا فى جوهر أنواعها . ويلتمس حقائقها فى العلاقات الرابطة بين أطرافها أكثر مما يلتمسه فى الأطراف نفسها والخطأ يقع فى التفكير حين نخلط بين ما هو فرد كالعقَّاد وما هو مجموعة كإنسان [٤٦].

وكان **السؤال الثانى** : كيف واجهنا تلك الثقافة العصرية حين وفدت إلينا؟ وقد اقترح لإجابته الإحالة إلى مواضيع الأصالة والتجديد فى الثقافة العربية وإلى مواقف العرب من المذاهب الفلسفية المعاصرة فى نموذجين هما سارتر وراسل وتعادلية توفيق الحكيم ، كمثال فى رأيه يعبر عن خصوصية ثقافتنا بين ثقافات العصر وأنها بحسب ما ذهب إليه من أننا لن نذكر فلسفة الأمة العربية بعد اليوم إلا وفى أذهاننا فكرة التعادلية التى بسطها أديبنا توفيق الحكيم فى كتاب له بهذا العنوان [٤٧].

وفكرة الأصالة والتجديد أساسها أن صميم الثقافة العربية تفرِّق بين الله وخلقه ، وبين الفكرة المطلقة وعالم التحول والزوال ، بين سكونية الدائم وديناميةالكائن . ولم يكن لهذا الثبات معنى لولا أنه يشتمل على القيم التى يناط بها توجيه السلوك والمفاضلة بين الأعمال وأن معابد الإنسان ليست من صنعه بل مفروضة عليه لأنها بمنزلة الحق الموضوعى الذى ليس بوسع الإنسان تغييره . وما تبعه من أن يكون للإرادة أولوية منطقية على العقل لأن الإرادة فعل باطنه قيمة وليس أمام العقل إلا أن يرسم الطريق المؤدى إلى تحقيق ما تقتضيه تلك النماذج العليا

المنصوبة أمامنا . إن مجال العقل منحصر فى دنيا التنفيذ وصولاً للغاية المطلوبة ويكون إدراك القيم بالحدس بينما خطوات الوصول إليها بالعقل . وعلى هاتين الدعامتين -الحدس والعقل- قامت الثقافة العربية الأصيلة . ولما وفدت إليها فلسفة اليونان اختلفت مواقف المثقفين بين آخذ كالمعتزلة والفلاسفة ، ورافض رأى فى ثقافتنا كفايته. فريق طوَّع الجديد وصاغه فى قوالب الثقافة الأصيلة منهم طه حسين والعقاد والحكيم. وآخر رفض ولاذ بالفرار إلى تراثه وثقافته . وثالث أخذ بكل الجديد وجرى معه حيث جرى فذابت هويتهم فى عالم غير عالمهم [٤٨].

والعصر من وجهة الثقافة العربية هو تلك الأفكار التى مسَّت حياتنا فأثارت اهتمامنا عن إخلاص لا تكلُّف فيه ، عمَّقها قفزة العلوم وما تبعها من سعار استعمار ومن خشية على الدين وما كتب الكاتبون حول الحرية دفاعاً عنها ودفعاً للمستعمرين ولبيان قوة الدين أمام غزوات العلم . فالمطالبة بالحرية والدفاع عن الدين عنصران فى مقومات العصر وما تفرع عنهما من قضايا أولها قضية العلم وما استتبعه من تقنية وصناعة بحيث يتغلغل إلى الداخل فيغير وجهات النظر . وكان موقف العرب الشجاع مقرراً أن العلم وحده لا يكفى وأن النظرة التى تريحنا هى أن نضيف إلى عالم الشهادة غيباً مستوراً وإن كانت الشهادة تحتاج إلى المشاهدة والتجربة لإدراكها فإن الغيب إدراكه ينبنى على إيمان وهذا الإيمان بالغيب ينفع الإنسان ولا ينقص من العلم شيئاً ولذا نجد طه حسين الذى كان عقلانيًا «فى الأدب الجاهلى» يصدر «على هامش السيرة» مقرراً فى المقدمة أن العقل ليس كل شىء وأن للناس ملكات أخرى ليست أقل حاجة إلى الغذاء والرضا من العقل . كما نجد توفيق الحكيم مؤمناً بقوة غيبية لا قبل للإنسان بردِّها وخاطب فى «عصفور من الشرق» الغرب المغرور بعقله وجميع مسرحياته دالة على أن للعقل أن يرتاد الكون ما استطاع ثم يُسلم الزمام بعد ذلك لإدراك الوجدان . وأيضاً فالعقاد فى شعره ونثره نجد عنده نفس العقيدة ففى الكون روح نلمسها بيد من مادة ، وأن العقل والحواس (أدوات العلم) لا يستطيعان وحدهما أن يدلانا على الحق ، وإنما وسيلتنا إلى إدراك الحق هو الوجدان[٤٩].

وفكرة الأمة أو القومية مما ميز عصرنا رغم أنها قديمة قدم التجمعات البشرية إلا أنها اكتسبت فى عصرنا أبعاداً جديدة حيث تلازمت مع فكرة الحرية السياسية التى تنقذنا من سيطرة المستعمر أو سلطان الأوروبيين بضم الصفوف تحت راية القومية ، وقد كنا فيها كالمحارب الذى يستمد سلاحه من الخصوم ليحاربهم به ، مستفيدين من كتابات الغربيين فيها . . لكن القومية ليست تجمعاً تحقق له اللغة الواحدة والعنصر والتاريخ والعادات والمطمح السياسى بل لابد أن يكون للعرب بعد هذا -على رأى كل علماء السياسة- حق جماعة . حق شعب . حق

أمة . وتفرَّع عن القومية بمعناها السياسى فرعان : لغة عربية فصيحة أو عامية . ولغة عربية بحروف لاتينية . ولابد أن نحافظ على اللغة العربية بخصائصها من الفصحى وحروفها لأنها أداة التواصل بل هى صالحة لنقل كل العلوم فى حركة ترجمة جديدة كتلك التى كانت أيام بيت الحكمة .. ومن الهراء الدعوى بغير ذلك [٥٠].

أما فكرة الحرية فهى أيضاً من أهم أفكار العصر وأضافت الفلسفة الوجودية إليها بعداً عالج عيوب البعد الواحد فحققت له التفرد بما يميزه والتجانس مع غيره بما لا يميزه . وقد سارعت الثقافة العربية المعاصرة لالتقاط خيوط المذهب الوجودى وقامت الفئة الممتازة التى تصنع لنا الثقافة العربية الحديثة تجمع بين الجديد والأصيل فوجدت أن توكيد حرية الأفراد قائم على أساس موضوعية القيم المعطاة له إلهاماً ووحياً . تذكر مسئولية الفرد عما يأخذ وعما يدع باختياره الحر وأن حريته حق وواجب عليه فى آنٍ معاً سواء فى مستواها الخاص أو الاجتماعى . وكانت عبقريات العقاد وتاريخ طه حسين للخلفاء وكتابات هيكل والحكيم بمثابة من صبَّ هذا فى إطار ذاك فكان لنا فى ذلك المركَّب ثقافة عربية حديثة رفضت من ثقافة العصر أن يكون العلم كافياً بالطبيعة وقوانينها ، بل تعالت بغيب إلى جانب الشهادة . ورفضت النسبية التى طبعت كل شىء مقررة أن القيم مطلقة تعم كل العصور وليست من صنعنا بل هى هناك نشخص إليها ببصرنا . ورفضت أن يكون الإنسان ظاهرة من ظواهر الطبيعة تُبحث بنفس مناهج البحث الطبيعى التى جزَّأته وردَّته إلى الحيوانية والأشياء . وتمسكت ثقافتنا بالتفرقة بين دنيا ودين ، وجسد وروح ، وحياة أولى وحياة آخرة. وهى إذ رفضت ما رفضت فإنها قبلت من العصر بعض الثمار ممثلة فى النتائج العلمية النظرية كالنسبية فى الفيزياء وما إليها والتطبيقات العلمية فى الأجهزة والآلات [٥١].

لكن مذاهب الفلسفة التى اتفقت فيما مضى على موضوع البحث ماذا يكون؟ قد أصبحت اليوم مختلفة فى منهج البحث كيف يكون؟ فلم يتفق عصرنا مثل سوابقه على المسائل المطروحة ، مختلفاً على حلولها ، بل تعددت فيه المسائل الرئيسية وانقسم المفكرون حيالها والعلِّية التى عُرفت عند أرسطو بصورها الأربع صارت بحثاً عن القانون العلمى وتعددت الإجابات بين مادية جدلية وبراجماتية وتحليلية وظاهراتية وهى فى إجابتها تحقق نوعاً من التكامل أكثر مما يبدو من صراع [٥٢]، لأن الفكر وعمليات التغير وجهان لشىء واحد وأن التجربة على الواقع المحسوس هى أساس التفكير العلمى ، وهو قاسم مشترك بين الفلسفات الأربع السالفة الذكر.. وأول

الإصلاح الفكرى فى حياتنا أن ندمج العالمين فى واحد - عالم الفكر وعالم الفعل - فيكون عالم الكلام هو التخطيط لعالم العمل أو التطبيق ؛ لأن ما توصلت إليه فلسفات العصر من أن تكون الفكرة أداة للعمل وهى نتيجة صحيحة تلزمنا نحن فى الأمة العربية وهى وحدها جواز المرور الذى لا يمكننا الدخول فى أجواء هذا العصر إلا به والقرآن الكريم جعل العمل كمالاً للإيمان ولن تجدى المبادئ إلا بانسكابها فى سلوك .

ويقودنا ذلك - الفكرة أداة العمل - إلى سارتر الذى جمع بين التفعيل والتحرير ، تفعيل تتحرر به من خرافة الجهل وغيبوبة الجهل وغيبوبة الدراويش وتحرير من أغلال المستعمر واستبداد الحاكم . وكان فى طليعة من وجَّه أنظارنا إليه الدكتور عبدالرحمن بدوى فى دعوته إلى الحرية العقلية وحرية الفعل والدكتور محمد غنيمى هلال فى فكرة الأدب الملتزم والدكتور خليل صابات حيث به اكتملت لنا الصورة بوجهيها : الذات وما تدعو إليه . وكان كتاب مجاهد عبدالمنعم مجاهد (سارتر عاصفة على العصر) تجميعاً لأهم ما كُتب عن سارتر ، وأنيس منصور فى كتابه (يسقط الحائط الرابع) . والجديد أن سارتر أعاد مع غيره من فلاسفة العصر ربط الوجود الإنسانى بالوعى بعدما كانت الموجة الفرويدية قد ربطته باللاوعى لأن عوامل النهوض أن نخرج الناس من حياة لا واعية إلى حياة واعية قوامها الاحتكام إلى العقل وأحكامه . وهذا الارتباط بالوعى هو ما يربط دعوتنا الثقافية مع دعوة ساتر والذى أعطانا فضلاً عن ذلك القاع الذى ترتكز عليه دعوة الحرية التى هى الموضوع الوحيد للكاتب - كما يقول سارتر - فالكاتب يكتب من موقف يتحدد فيه لماذا يكتب ولمن يكتب؟؟ . . فالموقف يحدد لا موضوع الكتابة فحسب بل أيضاً نوع القراء والأسلوب [٥٣].

أما راسل الذى لم ينقطع عن العمل الفلسفى طيلة ثمانين عاماً فقد تطور نظره - وهو أمر طبيعى - من قول بأن للمعانى الكلية وجوداً أوليًا فى العقل ، وهو ما يجعله فى زمرة المثاليين ، إلى ما يناقض ذلك مقرراً أن الأشياء موجودة فى دنيا الواقع وليست هى من خلق الذهن. وحاول هدم فكرة الواحدية التى هى أساس المذهب المثالى قائلاً بأن العلاقات خارجية لا باطنية مما يترتب عليه أن يكون العالم متكثراً متعدداً يحتاج فى معرفته إلى مشاهدات وتجارب وقال بمبادئ أخرى -خلاف التعدد والعلاقات الخارجية- منها صدق القضية الجزئية مكفول لها بغضِّ النظر عن بقية الحقائق الجزئية . ومبدأ التحليل . ومبدأ صدق القضايا بمطابقتها للواقع. ومبدأ وقائع العالم قائمة فيه سواء وجدت ذات تعيها أو لم توجد [٥٤]. وقد فرق القضية التى تتحدث

عن فرد واحد كاسم العلم (سقراط فانٍ) عن القضية التى تتحدث عن الرابطة مثل (الإغريق فانون) . وهو ما لم يتنبه له أرسطو الذى ساوى بين الصورتين منطقيًّا . كما قرر راسل أن الفئة ذات العضو الواحد ليست هى بذاتها ذلك العضو الواحد لأن القول (جرم سماوى يدور حول الأرض) يصف نوعاً بأسره يختلف عن القول (القمر يدور حول الأرض) الذى هو فرد معين كاسم العلم . وكانت فكرته فى تعريف العدد بالفئة فاتحة الطريق إلى ربط المنطق بالرياضة ربطاً جعلهما علماً واحداً انتهى فى تحليله للفئات والأنواع إلى جعلهما دوال قضايا . وفرق بين القضايا التى تشير إلى قضايا وبين تلك التى تشير إلى وقائع ذاهباً - خلافاً لآخرين - إلى أن مجموع الفئات أكبر من مجموع الأشياء الداخلة فى تكوينها . . وأنه لا يوجد اسم بغير مسمًّاه وإلا كان زائفاً . ويصل فى تحليله إلى أن العالم كله أحداث سواء فى ذلك المادة أو العقل .. إنهما معاً من هيولى محايدة - لا هى مادة ولا هى عقل - بل هى مجموعات أحداث تجمعت فى نقطة مكانية فكانت مادة أو تجمعت فى جهاز حساس واحد فكانت عقلاً . بل إن المسافة بين المادة والعقل قد انعدمت عنده عندما صارت المادة طاقة والطاقة مادة . وأخذ فى علم النفس بفكرة السلوكية المحللة للفعل إلى وحداته البسيطة . . وتنبه إلى الصلة بين عالمى اللغة والأشياء . وهو رجل يسهم فى رسالة للسعادة والعدالة والسلام (٥٥) .

أما توفيق الحكيم فقد جمع بين الأديب والناقد فى رجل واحد نستمع إليه كأنه فيلسوف يتكلم العربية ويرتدى ثياب أوروبا العصرية ناظراً إلى الكون وإلى الإنسان نفس نظرة فلاسفة اليونان . جمع الأضداد فى وحدة كما ذهب هيراقليطس أو أنباذقليس . ومثلت التعادلية الوسط الذهبى الذى يتوسط المتطرفات وفيها سياحة فى كل الميادين يدلل بموقفه فى كل منها وكيف تراه بالعين التى تجمع الضدين فى فعل واحد . . ومسألته الميتافيزيقية خالف فيها العصر الذى جعل من الإنسان إلهاً ومنحه كامل الحرية ومطلقها فى إطار مادى أدى إلى خلل التوازن الذى كان قائماً حتى مطلع القرن التاسع عشر بين قوتى العقل والقلب تبعه ذلك القلق كنتيجة طبيعية . يرى الحكيم خلاف ما رآه الغرب فيقرر أن الإنسان ليس وحيداً إذ إلى جانبه قوى غير منظورة من شأنها الحد من حريته لكنها فى نفس الوقت تحفزه إلى الكفاح نحو الأرقى ويكون إدراك القوى غير المنظورة بإيمان القلب وإدراك فكره الأرقى يكون بالعقل . فلا بد من عقل وقلب يعملان معاً فى تعادل . . والحرية ميزت الإنسان ومكَّنته من صنع حضارته بإرادته لكنها ليست مطلقة بل مشروطة شأنها شأن حرية الحركة فى فكرة رئيسية لا خلاف عليها بين عقل وإيمان .

كأنما إرادة الإنسان فى كفة تعادلها إرادة الله فى كفة أخرى . العقل فى كفة يعادله الإيمان . وبهذا التعادل يعيش الإنسان موازناً بين القوى . وهو مسئول عما يفعل . والضمير هو الشعور بالعدل وللفرد الواحد ضمير وللمجتمع كله ضمير يؤدى نفس المهمة . . والتعادل قانون الطبيعة والإنسان معاً حيث نجده فى المجتمع والسياسة والاقتصاد نراه فى حركتى الشهيق والزفير حركةٌ توازن حركةً لأن هذا هو شرط الحياة . . الطبيعة تستخدم الفعل ورد الفعل فى تطورها قدماً إلى الأمام . أجرام السماء تتحرك فى هذين الاتجاهين معاً حول نفسها وحول الشمس لكنها فى نفس الوقت تسير فى الفضاء إلى الأمام . . وفى علم الاجتماع صراع الحكام ورجال الدين والفكر لن يكون لهم قوة تعادل قوة السلطان إلا إذا تكاتفوا ورفضوا الاستدراج إلى حظيرة السياسة . وإذا حدث تعادل الشكل والمضمون فى الأدب ظفرنا بتعبير قوى ، وإن طغى أحدهما بشىء له شأن لا تتحقق رسالة الفن من المتعة والجمال [٥٦] ، [٥٧] .

وكان **السؤال الثالث** : هل من سبيل إلى التلاقى بين الثقافتين ؟ وقد أحال القارئ إلى موضوع التوفيق بين ثقافتين ، الذى امتدح فيه أولئك النفر القليل الذين حققوا هذا الجمع فبرزوا بروزاً لا تخطئه العين . وأن الموقف الحضارى يتمثل فى سؤالين : ما تعنيه من عناصر عند الحديث عن شخصية عربية ، وما تعنيه من عناصر عند الحديث عن ثقافة عصرية .. وقد وقف عند أربعة عناصر رئيسية مثلت مدارات هذا الموضوع : أولها العقيدة الراسخة بمستويين من الوجود يستحيل أن نخلط بينهما فى التصور . وذات إلهية خالقة . وعالم الكائنات المخلوقة . وما يتفرع على هذه من فروع أهمها كون الإنسان كائناً خُلقيًّا مسئولاً عما يفعل . وهى وقفة تختلف عن وقفات العصر الذاهبة إلى نسبية القيم والإنسان صانعاً لمبادئه بغير سبق من أحد سواه .. وأن فى قيمنا الموروثة من السعة ما يمكّننا من التعرف فى إطارها بدرجة من الحرية تكفى للحركة مع سرعة الانتفاع من عصرنا . وأننا فى أسماء الله الحسنى على نحو ما طرقه الغزالى فى (المقصد الأسنى) . وثانيها التسامى على دنيا الحوادث المتغيرة لياذاً بما هو ثابت ودائم سواء فى ذاتنا الباطنة المعبرة عن هويتنا أو فى مرفأ الحياة الآخرة قهراً للزمن بحياة ليست خاضعة لعوامل الزمن ، وهو أيضاً يخالف ما فى العصر الذى حلل كل شىء ورفض أى شىء ثابت ونرجح أن نعيش فى عالمين متكاملين شرط ألا نسمح لأحدهما بالتدخل فى مجال الآخر لأنه بغير هذا الفصل الحاد يستحيل علينا التوفيق بين علمية العصر وصوفية الموروث . إذا جاورنا بين معقول العلم والإيمان بالغيب فى حياة واحدة نعاصر زماننا بشق وفصل وشيجة القربى بيننا

وبين تراثنا بالشق الثانى . وثانيها الاهتمام بالكون وفيه نتفق مع الغرب لكن الخلاف أننا نريد الطبيعة مسرحاً للفعل ويريدها الغربيون مجالاً لفاعلية العقل تحليلاً وتركيباً . والتوفيق هو طريق تربوى من الأساس ، تدريب للإرادة وتطلع ومغامرة ثم يضيف تدريباً آخر على النظر العقلى والبحث العلمى والأجهزة والتقنية . . وثالثها أصالة العربى فى كلامه (لغة عربية) لابد من رعايتها على ألسنة أبنائها وأقلام كتَّابها لأنها بطاقة الهوية التى تجعل العربى عربيًّا . ولابد من ترجمة العلوم العصرية وكذلك أدب العصر وفلسفته إلى اللغة العربية . . ولا يسعه إلا أن يكرر القول بأنه على قدر ما يصل إلى الثوب العربى من نتاج العصر يكون نصيبنا من العصر . الأصالة هى اللغة العربية ، والمعاصرة هى أن نصبَّ عصرنا فى وعائها [٥٨] .

وقد قيَّم ما وصلته محاولاتنا فى هذه المجالات الأربعة : مجال الوقفة إزاء الألوهية والكون. والوقفة إزاء الطبيعة والواقع المادى . والوقفة فى التعامل مع الطبيعة . وأخيراً الوقفة الخاصة بلغتنا العربية . حيث لاحظ الانقسام فى أولاها بين جديد وقديم . وفى ثانيها ضياع الواقع وما وراءه دفعة واحدة بسعادة الخرافة . وفى ثالثها انطواء على أنفسنا نتيجة القهر والهزيمة فتركنا ما بين أيدينا وما فوق رؤوسنا للأجانب ، ويبقى الأمل فى جيل جديد . وفى رابعها أننا مضينا شوطاً لكن المسافة ما زالت بعيدة عن الهدف النهائى (اللغة العربية) التى يجب أن تنسكب فيها كل مقومات العلم والأدب والفلسفة السائدة فى دنيا العصر لنجد العصر كله قد نطق بلسان عربى مبين [٥٩] . وهو ما يعالجه فى «تجديد الفكر العربى» بشكل أكثر وضوحاً وتفصيلاً .

وكان **السؤال الرابع** : عن الثورة الفكرية اللازمة ؟ وقد أحالنا إلى مواضيع ثلاثة للإجابة هى أزمة العقل فى حياتنا ، والواقع وما وراء الواقع ، ونموذجان من ثورة الفكر . . حيث لاحظ عداوة الناس عندنا للعقل وكل ما يترتب عليه من علوم ؛ فالعقل إذا توهَّج خشى الناس الفتنة لأنه نافذ إلى الأعماق وهم يميلون إلى أخذ الأمور بالبركة ولأنه يتشكك حتى يستقر على عقيدة وهم يريدونها خالصة من كل شائبة . وهذه العداوة خاصية أوسط الناس والدولة أيضاً . والكثرة الغالبة يؤمنون بإمكانية اكتساب بعض المعرفة لا عن طريق العقل ولا عن طريق الحواس بل بالحدس كما زعم الصوفية . والفرق بعيد بين من يركن إلى عقله ومن يركن إلى وجدانه حيث ثانيهما واهمٌ فى ظنه وصامٌّ لأذنيه عن النقد ولا يتنبه لمواضع الخطأ وفى ذلك كل الخطر الذى يجعلنا أقل من الفئران التى تتعلم من تجاربها .

ولأمور ما زلنا نئن منها فررنا من الواقع لائذين بما وراءه فكانت النتيجة أن ضاع منا الجانبان معاً حيث كثر التواكل والتخاذل واتسعت الخرافة فضاع العلم والإيمان . وقد يبدو الضعف فى وقفة مع الواقع لا كوقفة العلماء بل كوقفة الخلعاء يكثرون من الطعام والشراب فالفرار أو الانغماس فيه فى كلتا الحالتين صورة شائعة للثقافة العربية إبَّان قوتها .. وباستطاعتنا أن نبنى منظومة من القيم فيها وحدة واتساق ودينامية محركة لها القدرة على رسم حياة مُثلى تجمع الأمل والعمل وفق القيم التى تمثلت فى أسماء الله الحسنى . تعالج عرج مدينة العصر وتضمن للإنسان ألاَّ يتمزق وبها يكون لنا دورنا فى بناء حضارة العصر يكون قوامها الحياة بما تعنيه من إدراك وفعل فى كل المجالات مستعيدين ما فقدناه تحت سطوة المستعمرين. وننصرف بالحياة وفعلها إلى هذه المرحلة الجديدة شريطة أن نخصص جزءاً منها لحفظ الجذور الأولى [٦٠].

ولأن ثورة الفكر ليست كثورة السياسة التى تجىء فيها قعقعة المصفحات والطائرات وهتاف الجماهير بل هى ثورة يغلب أن تجىء كقطرات الماء تنصب على الجلمود الأصم وتحسبها ذاهبة بلا أثر وإذا بالأيام تمضى والجلمود يتفسخ وأرهف السمع ليتلقى الرسالة .. وثورة الفكر بصوتها الخافق هى التى تحرك النفوس على مدى الزمن لتثور بذلك الهتاف فى دنيا السياسة والاجتماع . وفى تراثنا ثورات فكرية مكتومة نخشى أن يطول بها الصمت وعلى الكاتبين أن ينفضوا عنها الغبار لعلها تفعل فى الناس فعلها . أورثنا السابقون كنوزاً وشموعاً إن لم تكن هادية لنا بضوئها فهى كالعدم ، وهى كالقروض أقرضونا إياها متوقعين منا أن نردها مضافاً إليها زيادة الريع عرفاناً بالجميل . . وأول الثورتين الفكريتين ما وجده د. زكى عند إخوان الصفا فى الجزء الثانى من رسائلهم عن محاكمة بنى الإنسان وأنواع من الحيوان أمام ملك الجان «بيراست الحكيم» ودلالتها هى البدء مع الناس من مرحلة الصغر نصدمهم بما لا يتوقعون وهو أنهم وصنوف الحيوان سواسية .. صدمة تدهشهم وتيسِّر لنا بعد ذلك أن ننفعهم بما أردنا . . لقد صيغت فى رموز هى بالتأكيد دالة على شخصيات وجماعات بشرية تعكس الصراع بين العباسيين وأصناف من المقهورين .. وعلى المؤرخين أن يفكوا لنا مضامين هذه الرموز [٦١] .

أما النموذج الآخر من نماذج الثورة الفكرية فهو غربى من أوروبا بعد زمان إخوان الصفا بأربعة قرون . ولئن كانت الثورة الأولى هى تفاوت الناس فى الأقدار فموضع الثورة الثانية هنا

أفكار ينسجها الناس بأوهامهم ثم يقحمونها على الواقع وكأنها جزء منه . قطب هذه الثورة هو «وليم الأوكامى» الذى ظل يدافع عن الفرد وحريته فى أن يستقل برأيه وأن الفرد لا الجماعة محور الاهتمام لأنه مسئول أمام نفسه وأمام خالقه وأمام الناس . ومحور فكرته أن يحذف كل فكرة يثبت ألاَّ ضرورة لافتراضها فى تفسيرنا للعالم وظواهره وهى ما يعرف بقاعدة «الاقتصاد فى الفروض» تلك التى كان لها تطبيق خاص عند راسل . . وخلاصة الموقف الجديد هى أن الحواس وحدها - السمع والبصر واللمس ... إلخ - هى وسيلتنا الوحيدة للعلم بالعالم وإذا قبلنا بعض القضايا العامة المجردة فإننا نستطيع أن نردَّها بالتحليل خطوة خطوة إلى أصولها بين الأشياء المحسوسة وإلا حكمنا عليها بالبطلان . وكانت هذه الثورة التى بشَّر بها الأوكامى مؤذنة بقيام نهضة عقلية علمية فى أوروبا تعمها اليوم بثمارها . . وأرى أن ما كتبه بيكون قبل ذلك وما أشار إليه د. زكى فى فصل (عندما يحلم العلماء) - نشر ضمن فصول كتاب «ثقافتنا فى مواجهة العصر» أو فى موضع آخر- ربما كان أكثر تمثيلاً لنموذج الثورة الثانية من نموذج الأوكامى [٦٢] .

وينهى د. زكى رأيه متسائلاً عما أصاب العربى المعاصر من جوانب الضعف حتى صار إلى ما صار إليه من سلبية واسترخاء ويرى عللاً كثيرة وقف منها عند اثنتين ، الأولى : ما بين الناس من تفاوت فى ممارسة الحقوق والواجبات والذى تبعه إهدار كرامة الإنسان فغاض فى أنفسهم معين الإبداع والابتكار . والثانية : مجاوزة الناس للواقع إلى ما يخلقونه عن ذلك الواقع من أوهام بشكل هزَّ صورة العالم الطبيعى فى أعيننا فسدَّ المصادر الحقيقية التى تنبع منها العلوم . وقد استعار من تاريخ الفكر ثورتين : أولاهما من إخوان الصفا يعالج بها العلة الأولى . وثانيتهما من وليم الأوكامى يعالج بها العلة الثانية . وقصارى الكاتب أن يكتب وليس فى وسعه أن تُفتح له الأبصار والأسماع والقلوب [٦٣] .

ولنا أن نضيف إلى نموذجى ثورتيه السابقتين ما سبق أن أسماه (ثورة فى اللغة) ذلك الفصل السابع من «تجديد الفكر العربى» فهو يرى ضرورة أن نبدأ من اللغة ونراجع طرائق استخدامها - إذ عملية التفكير مستحيلة بغير اللغة - وأن نتغيَّا فيها الانتقال من حضارة تتحقق باللفظ وتهتم بالجَرْس إلى حضارة الأداء والعمل .. من معرفة قوامها الكلام إلى معرفة قوامها الآلة والتصنيع . ويرى ضرورة أن تحدث نقلة من اللفظ إلى معناه ومن الشكل إلى المضمون لتكون أداة تواصل وتوصيل [٦٤] .

(د) أدوات التحقق :

هذه النظرية الفلسفية لتجديد فكرنا العربى والتى انتهت إجابات أسئلتها الإجرائية بضرورة الثورة تستكملها بل تحققها ثورة أهم وأخطر هى ثورة فى التعليم وفى طرقه ووسائله تفتح للنشء ضروباً من التدريب والإبداع والابتكار بعيداً عن قهر الحفظ والتلقين . وبقهر الأمية بكل ضروبها ومجالاتها يتحقق لأمتنا جيل يجيد علوم العصر وقادر على نقل حضارته وصياغتها فى لغته الفصيحة وفى أشكال وأساليب حياته اليومية فى إطار من القيم الخالدة النابعة من الدين والأخلاق والتجربة الحية . ويقدرهم على التخطيط وحساب المستقبل وتسخير كل أدوات العلم فى رسم الخطط لبلوغ الأهداف فى دفعة من طموحات الحلم وتحسُّب المخاطر والآمال على نحو ما حلم بيكون فى (أطلنطس الجديدة) وعلماء أوروبا فى (مجتمع جديد أو الكارثة) . . تعليم يستطيع أن يغرس قيمة العمل الجماعى فى مؤسسات تصون العقل على نحو ما لمسه مفكرنا العظيم فى (دماغ عربى مشترك) وتخدم سلطات العقل ممثلة فيما دعا إليه فى موضوع السلطة الرابعة التى جعلها للعلماء ، إليها يرجع كل رجال الأمر والنهى ، والسلطة الخامسة التى جعلها لرابطة القلم أو الكتَّاب . إنه بغير هذه الثورة التعليمية لن يتحقق تجديد الفكر العربى . . وهذه الثورة نجد عنها كلاماً فى مؤلفاته وأحاديثه ومقالاته لكنها لم تأخذ عناية منفردة كمشروع حضارى إليه ترتد كل المشاريع وعليه تقوم كل مناشط الحياة . . فنحن ما زلنا بحاجة إلى ثراء عطائه ونبض فكره لإثراء هذا الموضوع المهم .

كلمة أخيرة :

بقى أن أقول إن هذه السياحة الظافرة لمفكرنا العظيم فى تراثنا العربى وفى تراث الآخر -الغرب المعاصر- حفلت بعديد من البذور والجذور والثمار فى حصاد جيد . ولا تزيد أفكار الآخرين من أعلام أمتنا شيئاً عما عاد به هذا الملَّاح الظافر .. بل لعلهم ما جاءوا بمثل ما جاء فيما كتبوا من محاولات فى هذا الموضوع [٦٥] .

ونكتفى بالقول الذى قاله د. محمد إبراهيم شريف بأن مهمة السعى لاكتشاف جوهر ذاتنا وجذورها لم يحمل عبئها الأمسيُّون الذين عاشوا بعقلية الماضى بل عصريُّون مجدِّدون ممن نهلوا من ثقافة الغرب مثل الطهطاوى ومحمد عبده [٦٦] .. وإنى واجد الدكتور زكى نجيب محمود واحداً من هؤلاء .

* * *

الهوامش :

١- تجديد الفكر العربى ، والمعقول واللامعقول فى تراثنا الفكرى ، وثقافتنا فى مواجهة العصر.

٢- تجديد الفكر العربى ، ص ٨٢ ، ٨٣ .

٣- الشرق الفنان ، محاولة أولى لهذه النظرة ، وتجديد الفكر العربى ص ١٥ ، ١٦ .

٤- الشرق الفنان ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٩٣ م ، ص ٢ .

٥- المرجع السابق ، ص ٥ ، ٣٨ - ٦٤ .

٦- المعقول و اللامعقول فى تراثنا الفكرى ، دار الشروق ، ط٣ ، ص ٤٣٧ - ٤٦٤ .

٧- مجتمع جديد أو الكارثة ، دار الشروق ، ص ١٤ - ٢١ .

٨- المرجع السابق ، ص ٣٠١ .

٩- د . إمام عبد الفتاح إمام : الفلسفة الثنائية عند زكى نجيب محمود ، مجلة «عالم الفكر» ، عدد مارس ١٩٩٠م، ص٦٨ - ٩٦ .

١٠- قيم من التراث ، دار الشروق ، ص ١١٧ ، ١١٨ .

١١- ثقافتنا فى مواجهة العصر ، يوضح العلاقة العضوية بين المحاولات الثلاث ، ص ٧ ، ٨ .

١٢- تجديد الفكر العربى ، ص ٢١ - ٦١ .

١٣- المرجع السابق ، ص ٦٨ .

١٤- نافذة على فلسفة العصر ص ٥٨ - ٦١ ، وتجديد الفكر العربى ، ص ٢٧٩ .

١٥- تجديد الفكر العربى ، ص ١٣٧ - ١٧١ .

١٦- المرجع السابق ص ٢٥٧ - ٣٠٢ ، وأيضاً : د . إمام عبد الفتاح إمام : الفلسفة الثنائية عند زكى نجيب محمود، مجلة «عالم الفكر» ، مارس ١٩٩٠م ، ص ٦٨ - ٩٦ .

١٧- تجديد الفكر العربى ، ص ٣٠١ .

١٨- ثقافتنا فى مواجهة العصر ، دار الشروق ، ط٢ ، ص ١٩٧ .

١٩- المرجع السابق ، ص ١٩٦ .

٢٠- المرجع السابق ، ص ٢٠٤ ، ٢٠٥ .

٢١- هموم المثقفين ، ص ٨٢ ، ٨٣ .

٢٢- المرجع السابق ، ص ٨٥ - ٩١ .

٢٣- ثقافتنا فى مواجهة العصر ، ص ٢٠١ .

٢٤- المعقول واللامعقول فى تراثنا الفكرى ، ص ١ - ٢٢ .

obeikandl.com

٢٥- المرجع السابق ، ص ٣٩ - ٥٧ .

٢٦- المرجع السابق ، ص ٨٩ ، ٩٠ .

٢٧- المرجع السابق ، ص ٩١ - ٩٥ .

٢٨- المرجع السابق ، ص ١١٤ - ١١٨ .

٢٩- المرجع السابق ، ص ١٤٦ - ١٦٥ .

٣٠- المرجع السابق ، ص ١٨١ - ٢٠٧ .

٣١- المرجع السابق ، ص ٢٢٥ ، ٢٢٦ .

٣٢- المرجع السابق ، ص ٢٣٧ ، ٢٣٨ .

٣٣- المرجع السابق ، ص ٢٦٧ .

٣٤- المرجع السابق ، ص ٢٩٦ ، ٢٩٧ .

٣٥- المرجع السابق ، ص ٣٤٤ - ٣٤٦ .

٣٦- المرجع السابق ، ص ٣٥٠ - ٣٥٣ .

٣٧- المرجع السابق ، ص ٣٦٦ .

٣٨- المرجع السابق ، ص ٣٧٧ - ٣٨٠ .

٣٩- المرجع السابق ، ص ٣٨٢ - ٣٨٦ .

٤٠- المرجع السابق ، ص ٤١٦ - ٤٢٣ .

٤١- نافذة على فلسفة العصر ، ص ١٢ - ٢٤ ، وثقافتنا فى مواجهة العصر ، ص ٢٤١ - ٢٤٩ .

٤٢- المعقول واللامعقول ، ص ٤٦٣ ، ٤٦٤ .

٤٣- المرجع السابق ، ص ٤٤٤ ، ٤٤٥ .

٤٤- ثقافتنا فى مواجهة العصر ، ص ٧ ، ٨ .

٤٥- المرجع السابق ، ص ٩٦ - ١١١ .

٤٦- المرجع السابق ، ص ١١٢ - ١٢٦ .

٤٧- المرجع السابق ، ص ٧ ، ٨ ، ٢٩٦ . وأيضاً : مجلة الهلال ، فبراير ١٩٦٨م .

٤٨- ثقافتنا فى مواجهة العصر ، ص ٩ - ١٦ .

٤٩- المرجع السابق ، ص ٢٢ - ٢٥ .

٥٠- المرجع السابق ، ص ٢٧ - ٣٠ ، وتجديد الفكر العربى ، ص ٢٢٣ .

٥١- ثقافتنا فى مواجهة العصر ، ص ٣٤ - ٣٦ .

obeikandl.com

٥٢- المرجع السابق ، ص ٣٧ - ٤٩ .

٥٣- المرجع السابق ، ص ٢٣٠ - ٢٤٠ .

٥٤- المرجع السابق ، ص ٢٥٧ .

٥٥- المرجع السابق ، ص ٢٥٠ - ٢٦٨ .

٥٦- المرجع السابق ، ص ٢٦٩ . وأيضاً : مجلة الهلال ، فبراير ١٩٦٨م .

٥٧- ثقافتنا فى مواجهة العصر ، ص٥٤ - ٦٧ .

٥٨- المرجع السابق ، ص ٦٥ ، وتجديد الفكر العربى ، ص ٢٠٥ - ٢٥٣

٥٩- ثقافتنا فى مواجهة العصر ، ص ٦٧ .

٦٠- المرجع السابق ، ص ٦٨ - ٩٣ .

٦١- المرجع السابق ، ص ١٧٨ - ١٨٥ .

٦٢- نافذة على فلسفة العصر ، ص ١٢ - ٢٤ ، وأيضاً : ثقافتنا فى مواجهة العصر، ص ٢٤١.

٦٣- ثقافتنا فى مواجهة العصر ، ص ١٨٦ - ١٩١ .

٦٤- تجديد الفكر العربى ، ص ٢٠٥ - ٢٥٧ .

٦٥- د . فؤاد زكريا : خطاب إلى العقل العربى ، سلسلة كتاب العربى ، العدد ١٧ . ود. عماد الدين خليل: حول إعادة تشكيل العقل المسلم ، كتاب الأمة ، العدد ٤ . ود. عمر حامد الأنصارى : تجديد النهضة باكتشاف الذات ونقدها ، المؤسسة العربية . ود. عبد العزيز كامل : الإسلام والعروبة فى عالم متغير ، كتاب العربى ، يناير ١٩٨٥م .

٦٦- د . محمد إبراهيم شريف : اتجاهات التجديد فى تفسير القرآن الكريم فى مصر ، ص٥٥.

ثقافتنا فى مواجهة العصر

د . نبيلة زكرى زكى

مقدمة :

هذا الكتاب يعتبر امتداداً لكتب أخرى سبقته قصد منها المؤلف د . زكى نجيب محمود طرح صيغة ثقافية تلتقى فيها أصولنا الموروثة مع ثقافة العصر الذى نعيش فيه ثم يتطرق إلى مواجهة تلك الثقافة العصرية الوافدة إلينا من الغرب والفارق بين مشكلاتنا ومشكلاتهم.

وقد تضمَّن الكتاب عدة موضوعات فكرية كما تضمَّن نموذجاً لاتجاهين رئيسيين فى الفكر الفلسفى المعاصر متمثلين فى «سارتر» و «راسل» ، كما شمل أيضاً جانباً فكريًّا من أحد أعلام الفكر عندنا هو «توفيق الحكيم» فى كتابه «التعادلية» ويتساءل المؤلف : هل هناك فرصة لتلاقى الثقافتين العربية والغربية ؟ وهل تكمن هذه الفرصة فى ثورة ما ؟ فكيف تكون هذه الثورة ؟

التحليل :

فى تحليل هذا الكتاب تظهر لنا محاولة د . زكى التى يدعو إليها دائماً وهى التوفيق بين القديم والحديث فى ثقافتنا العربية من ناحية ثم التوفيق بين القديم والمعاصر فى الثقافات الأجنبية من ناحية أخرى فنراه يذهب بداية إلى أن هذا القديم وهذا الحديث فى ثقافتنا يتفقان فعلاً على حقيقة واحدة هى التفرقة بين الفكرة المطلقة (الله) وعالم التحول والزوال (الخَلْق) فإذا نظرنا إلى الإنسان باعتباره عالماً صغيراً أو الكون باعتباره إنساناً كبيراً فإن المادة التى يشتركان فيها ليست إلا غلافاً خارجيًّا يخفى وراءه روحاً محركة لا تفنى .

وهذه التفرقة بين ظاهر الأمر وباطنه هى التى أنبتت قسمى الثقافة القديم والحديث وجعلت رجالها ينقسمون إلى قسمين : اليمين واليسار ، أو الرجعية والتقدمية ، وأنصار القديم يلوذون بالمبادئ الأصيلة ، أما أنصار الجديد فيودون لو يستأصلون الجذور فلا يعود الظاهر مردوداً إلى الباطن أو الحاضر مردوداً إلى الماضى لأن هذا يعنى عندهم أن الموتى يحكمون الأحياء .

ومن الواضح أن أداة الإنسان فى إدراكه للغايات التى ينبغى عليه بلوغها غير أداته فى

إدراك الخطوات التى تؤدى إلى تلك الغايات لأن الخطوات عبارة عن تخطيط عقلى تتتابع فيه المقدمات والنتائج ، أما الغايات فإدراكها يكون (بالحدس) أو البصيرة ؛ وعلى ذلك تكون الثقافة العربية الأصيلة قائمة على دعامتين (الإلهام والعقل) فبالأول ندرك ما ينبغى و بالثانى نحقق ما ينبغى .

وإذا حاولنا استعراض تاريخ الثقافة نجد أن المثقفين فى فترة من الزمان وجدوا أنفسهم أمام ثقافة وافدة من اليونان هى الثقافة الإغريقية أو منطق العقل فاستجابوا لها على طريقتين : الأولى فى محاولة الانتفاع بها لأغراضهم ، والثانية هى الرفض الصريح . والمحاولة الأولى تتمثل فى كل من المعتزلة والفلاسفة حيث استخدم المعتزلة العقل فى دفع الشبهات عن الدين وإبراز حرية الإنسان فى اختياراته ومسئوليته عما يختار . أما الفريق الثانى (الفلاسفة) فقد حاولوا التوفيق بين الثقافة الوافدة والثقافة العربية ليثبتوا أنه لا اختلاف على الحقائق وإن تعددت المناهج . واتفق الفريقان على أن الثقافة اليونانية لا تؤدى إلى تنازلهما عن أى شىء من مقومات الثقافة العربية الأصيلة بل قد تزيدها ثباتاً بما تضيفه إليها من براهين التأكيد .

ويجب ألا نغفل أن هناك فريقاً ثالثاً رفض الثقافة اليونانية ؛ بحجة أن «علوم الأوائل» لا تصلح لشىء فى علوم العرب حيث الأولى قوامها الطبيعيات والرياضيات والإلهيات فى حين أن الثانية عقيدة وشريعة ولغة عربية . وكان من رأى هذا الفريق أن الثقافة اليونانية هى عبارة عن «حكمة مشوبة بالكفر» وهو ما ذكره الإمام الغزالى الذى كان لوقفته ضد التيار الوافد أثر واسع المدى فى الثقافة الشعبية وخاصة عندما بيَّن فى كتابه «تهافت الفلاسفة» أن فلسفة أرسطو تنطوى على تناقضات فانتهج منهجاً هرب فيه من استخدام العقل وهو الحدس الصوفى .

وقد استطاع المؤلف أن يقسم المثقفين إلى ثلاثة أقسام : ففريق انتفع بالثقافة الجديدة فى حل مشكلاته مثل محمد عبده والعقاد وطه حسين وتوفيق الحكيم وغيرهم حيث صاغوا الثقافة الوافدة فى قوالب عربية . وفريق آخر استغنى عن هذه الثقافة الغربية محتفظاً بالأصول العربية والتراث وهو فريق (غير المثقفين) . وفريق ثالث ذهب وراء الثقافة الغربية تاركاً الأصالة والتراث . ومن هنا يمكن القول إن الفريقين الثانى والثالث لاذا بالفرار فأحدهما لاذ باليمين والآخر لاذ باليسار .

ويشدنا المؤلف بعد ذلك إلى تناوله لكلمة «العصر» من الوجهة الثقافية فيرى أنها تلك

الأفكار والأحداث التى لمست حياتنا فأثارت اهتمامنا خاصة تلك القفزة الهائلة التى حدثت للعلوم الطبيعية فى عصرنا وما تبعها من نتائج حيث جعلت الثقافة العربية تواجه أمرين وهما: المطالبة بالحرية السياسية ثم الحرية المطلقة فى شتى الميادين . كما برزت أيضاً عوامل أخرى تحرك ثقافة العصر وهى العلاقة بين الإنسان والعالم الذى يعيش فيه . كذلك تلك الفجوة الهائلة بين الغنى والفقير سواء على مستوى الأفراد أو على مستوى الأمم مما أسفر عنه موضوع خطير تحدى رجال الفكر والأدب يتمثل فى التساؤل عن كيفية تحقيق المساواة العادلة بين الناس ؟

ثم يتناول د . زكى مثلاً للأفكار التى ميزت عصرنا واستجابت لها الثقافة العربية الحديثة بعدة مواجهات عنيفة فكرة «القومية» التى بدأت مع أول تجمُّع بشرى على الأرض وتلازمت هذه الفكرة فى بلادنا بفكرة الحرية السياسية وكان ذلك أمراً طبيعيًّا بل وكانت هذه الفكرة نتيجة الصدام المستمر مع المستعمر حيث فجَّر فينا هذا الشعور الذى أحدث فيما بعد صلات ثقافية بيننا وبين مصادر الثقافة العصرية حتى إن المؤلفين الذين كتبوا فى موضوع القومية استمدوا ثقافتهم من معين الثقافة الغربية بل إن المفكر العربى كان يبنى فكره فى حق العرب فى القومية على مذاهب الغرب .

ويذهب المؤلف فى طرح قضاياه إلى أن أولى قضايا العصر هى قضية العلم وما يستتبعه من تقنية وصناعة حتى إننا فى السنوات الأخيرة استطعنا أن نحوِّل التعليم فى مدارسنا وجامعاتنا من تعليم أقله علماً وأكثره إنسانيات إلى تعليم أكثره علماً وأقله تلك الإنسانيات ؛ وعلى ذلك فإن المثقف العربى لا يجد بدًّا من مسايرة العصر فى علمه وتقنياته وتطبيقاته .

وقد تمثل الموقف العربى من الثقافة الغربية فى ثلاث جماعات فى عصرنا هذا تتقدم كل جماعة منها ببيان موقفها تجاه الفكر المعاصر فجماعة المادية الجدلية التى ترد كل الموجودات إلى المادة يعتقد أنصارها أن فلسفتهم هى الفلسفة العلمية لأنها تتناول واقع العالم تناولاً علميًّا سليماً والحقيقة أن المعرفة العلمية كلها مرهونة بما هو مادى وبما هو واقع فى التجربة الحسية فإن لم تكن قابلة لأن تُردَّ إلى ما هو واقع فى التجربة الحسية فقدت علميتها . أما الجماعة الثانية فهى البراجماتية أو كما يسميها الكاتب «فلسفة المستقبل» أى : الفلسفة التى تعيش الأمر الراهن بما يترتب عليه من نتائج عملية تستطيع الحكم عليه بالقبول أو بالرفض ، فهم يعتبرون الفكرة المجدية هى تلك الفكرة التى نجد عملاً تؤديه بناءً عليها فإن لم يوجد فهى ليست من الفكر على الإطلاق . ثم تأتى الجماعة الثالثة من أبناء هذا العصر وهى جماعة «التحليل الفلسفى» التى

تجعل «العبارات» التى نقولها أفكاراً بمعنى أن الكلمة والجملة تساوى فكرة لا يكون لها معنى إلا إذا وجدناها بعد تحليلها إلى عناصرها تتقابل مع واقعة من وقائع العالم التجريبى .

ثم يكتشف لنا المؤلف موقفاً رابعاً إزاء الثقافة الغربية وهو موقف علم الظواهر العقلية الذى يريد أصحابه تحليل الوعى الإنسانى بحيث نكشف حقيقته وحقيقة الأشياء التى يدركها فى آنٍ واحد . على أننا يجب أن نفهم هذا الوعى على أنه انتباه أو التفات ليس له كيان مستقل عن صاحبه وقد سمَّاه «هوسرل» بالقصدية أى أنه يقصد باتجاهه المعين ما يسقط عليه فندركه ولذلك فإن أى فكرة لها ما تشير إليه فى دنيا الواقع وأصبحت عملية الإدراك تتم بأمرين : لفتة من الوعى ثم شىء معين تقصده اللفتة . وفى هذا الجانب من الظاهراتية نجدها تلتقى مع المذاهب الثلاثة السابقة فى أنها جميعاً تربط الفكر بالأشياء لأنه من المحال أن تحدث عملية تفكير بدون تعلُّقها بقصد معين حتى يتم الموقف الإدراكى . وهذه الفكرة يمكن أن تكون بداية لإصلاح فكرى -كما يقول د . زكى- حيث باستطاعتنا إقامة هذا الإصلاح بأن ندمج عالمين فى عالم واحد ، فيكون عالم الكلام هو زاوية التخطيط لعالم العمل والتطبيق . ومعنى التخطيط هو أن نقوم بخطة لعمل نؤديه إزاء أية مشكلات قائمة . وهذا هو الدرس الذى نتعلمه من مذاهب الفلسفة المعاصرة ، فنحن لا تعوزنا المبادئ النظرية فى ثقافتنا الموروثة ولكن تعوزنا عادات معينة يعيش عليها الناس حتى يتسنى ربط القول بصلاحيته فى دنيا العمل . كما لابد أن نعى جيداً أن الفكر لا يستحق أن يكون فكراً إلا إذا رسم الطريق المؤدى إلى التغيير ، وهذه الحقيقة التقت عندها كل مذاهب العصر .

ويشير الكاتب إلى أنه من بين المواقف التى تقفها ثقافتنا العربية فى مواجهة العصر هذا الموقف الذى تُقبل فيه بعض النتائج والثمار من الثقافة الغربية وتُرفض المبادئ والجذور التى أنبتت تلك الثمار ، فمثلاً وجدنا العصر يجعل الإنسان ظاهرة من ظواهر الطبيعة تخضع للبحث العلمى كما تخضع الفيزياء أو علوم الحياة ولكننا رفضنا تلك النظرة التى تسوِّى بينه وبين سائر الكائنات ، وأيضاً قبلنا النسبية فى الفيزياء لكننا تشبثنا بالقيم الموضوعية التى تزعم أنها حقائق أزلية لا يختلف عليها اثنان .

ثم ينتقل المؤلف بعد ذلك إلى طرح محاولة للتوفيق بين الثقافتين (الثقافة العربية والثقافة العصرية) وهل يمكن أن يعيش الإنسان عربيًّا وعصريًّا فى ذات الوقت ؟ وحتى يفسر حقيقة الأصالة ثم يقابلها بالمعاصرة نجده يقدم أولاً خاصية العقيدة بمستويين من الوجود : فهناك

الخالق ثم المخلوقات ، ومن بين المخلوقات «الإنسان» الذى يتميز عن سائر الموجودات بأنه «خُلُقيٌّ» أى : مطلوب منه أن يحقق فى سلوكه قيماً أخلاقية .

ثم يذكر المؤلف أن قيمنا الأخلاقية الموروثة فيها من السعة ما يمكننا من التصرف فى إطارها بدرجة من الحرية تكفى للحركة مع سرعة الإيقاع فى عصرنا خاصة وأن النفع والضرر يتغيران بتغير الظروف ، الأمر الذى يجعلنا ننظر إلى مبادئ الأخلاق على أنها نسبية فنغير منها ما يجب تغييره حتى لا يكون عقبة فى طريق التقدم . ثم يذكر أيضاً أن هذه القيم الموروثة ماثلة فى أسماء الله الحسنى بصورة مطلقة ، وماثلة فى الإنسان بصورة نسبية . فالمطلوب -إذن- من الإنسان أن يكون عليماً بعلم العصر ، حكيماً بحكمة العصر ، قويًّا بقوة العصر ؛ فيكون عليماً بصيراً خبيراً... إلخ ، بحقائق العصر وما تتطلبه الحياة منه ؛ لأنه : ما الذى يمنع أن يكون الإنسان محققاً لهذه الصفات بطريقة العصر ؟

ويلى هذه المحاولة للتوفيق بين الثقافتين محاولة أخرى يقدمها المؤلف تتضمن النظر إلى الكون فيذهب إلى أن النظرة العربية للكون هى أنه زائل ووراءه خلود أو عالم الغيب أما النظرة العصرية أو نظرة المذاهب الفلسفية المعاصرة فتكاد تجمع على أنه مجموعة من الظواهر متصلة بعضها ببعض أو منفصلة وليس وراءها شىء ثم يتساءل : كيف يتسنى لنا أن نلتزم بالنظرة العلمية لنساير العصر وفى نفس الوقت نظل محتفظين بالنظرة أو الثقافة العربية؟ ونراه يقدم لنا حلًّا ينشد به التوفيق بين النظرتين وهذا الحل يتمثل فى أن نعيش فى عالمين يتكاملان ولا يتعارضان بشرط ألاَّ نسمح بتدخل أحدهما فى الآخر فنعيش حياتنا العلمية بكل ما تقتضيه ثم نعيش حياتنا الوجدانية الممتلئة بالأمنيات والمُثل العليا لأنه لا تعارض بين العقل والوجدان ثم يذكر أن الغرب نفسه أحس بهذه المشكلة فأقام فاصلاً بين العلم والفن لأن التقيد بالواقع يمنع الإبداع والتخيل حيث إن فى ذلك تحرُّراً من قيود الواقع فى بعض الأحيان .

ويضيف المؤلف إلى ذلك مشكلة أخرى يعيشها الإنسان العربى وهى ارتباطه بالمكان الأرضى حتى إنه يجعل الطبيعة من حوله مسرحاً للفعل والحركة . وهذا يختلف تماماً عن نظرة إنسان الحضارة الغربية الذى يضيف إلى ذلك أنه يحلل الطبيعة ويحاول اكتشاف نظرية للمعرفة (إبستمولوجيا) تحدد العلاقة بين الإنسان والموضوعات . وقدَّم أيضاً حلًّا لهذا لكى يوفق بين أصيل موروث وجديد معاصر وكان الحل فى اتباع الطريق التربوى الأساسى حيث يوجهنا إلى الأسلوب الأمثل لتنشئة الأجيال وكيفية الاحتفاظ بالإرادة الأصيلة مع التدريب على النظر

والبحث العقلى ؛ وذلك لأن عصرنا هذا يتميز بدخوله فى دنيا العقل ، وهذه الدنيا هى نفسها دنيا العلوم المختلفة لأن الحياة المثلى ليست فقط فعل وإرادة وحركة بل علم وأجهزة وعلاقات سببية .

أما المجال الأخير الذى يتناوله د . زكى فهو أهمية اللغة العربية ونراه يؤكد على أن أصالة العربى تبدأ من كونه يتكلم لغة عربية ولكن المشكلة هى : هل ستسمح لنا هذه اللغة بالدخول فى ثقافات العصر أو الحضارة المعاصرة ؟ وقد وجد أن الحل فى هذه المسألة يكمن فى أن نصبَّ كل ما فى العصر من ثقافات فى وعاء اللغة العربية بمعنى أن نقوم بترجمة العلوم العصرية كلها إلى اللغة العربية ، وبقدر ما ننقل من حضارة العصر إلى لغتنا العربية يكون نصيبنا من ثقافته وتقدمه . وهذا ما فعله الغرب حينما صبَّ كل بلد ثقافة غيره فى لغته فأصبح بذلك معاصراً لزمانه . ونحن عندما نفعل ذلك إنما نكون قد حققنا الإطار الأساسى العام وحققنا أيضاً المضمون الذى يملأ هذا الإطار ، وكلما تعاقبت علينا الحضارات والثقافات نجدد ذلك المضمون فنظل دائماً محتفظين بالأصالة وفى نفس الوقت نعيش المعاصرة .

والحقيقة أن كاتبنا د . زكى عندما قدَّم هذه الحلول للتوفيق بين الأصيل والمعاصر أراد أن يقارن بين الحل وما حدث بالفعل فى حياتنا الثقافية وقد وجد أن قادة الفكر انقسموا فريقين: أحدهما يتناول القديم ويؤيده ، والثانى يؤيد المعاصر ويدعو إليه . وهذه هى المشكلة حيث إننا لم نصل بعد إلى هذا التوفيق أو الشمول بل الأكثر من هذا أننا عندما أردنا تجاوز الواقع إلى ما وراءه كان فهمنا خاطئاً بحيث جعلنا التجاوز عبارة عن فرار وهروب من العلم إلى الخرافة فضاع الواقع وما وراءه فى ذات الوقت . وحتى علاقة العربى بالمكان انهارت لأنه بعد الهزائم التى لحقت به فى القرون الثلاثة الأخيرة انطوى على نفسه وترك المكان للأوروبى أو الأمريكى يفعل فيه ما يشاء . وربما يحاول الجيل الجديد أن ينهض بعض الشىء وربما أيضاً كان لغياب العقل فينا أثر بالغ فى تعاملنا مع الزمان والمكان والأفراد والأشياء لأنه السائق الذى يقود العاطفة والشهوة بحيث يحدث الاتزان فى حياة الإنسان . ورغم معرفة الناس بأهمية الاحتكام إلى العقل إلا أننا نراهم على عداوة حادة مع العقل ، وبالتالى فهم على عداوة تامة لكل ما يترتب على العقل من علوم ومن منهجية فى التفكير ودقة فى التخطيط .

ومن الأمثلة على ذلك كما يذكر المؤلف أن بعض الناس يتمنون أن تفشل تجربة غزو الفضاء أو أن تفشل تجارب زراعة القلوب فى الآدميين ويستعيذون بالله من هذا الشطط العقلى

الذى قد يدمر الكون ؛ لأن الرأى الشائع فينا أن العقل بعلومه عدو للوجدان الذى يعبر عن الروحانيات . ومن الغريب أن تأتى مثل هذه الأفكار من علمائنا فكيف الحال مع العامة ؟! كما أن الحقيقة المخجلة أن الأعمال الفكرية لا تعود على أصحابها بالثراء والنفوذ ولذلك جاء العلم فى المنزلة الثانية فى مجتمعنا . وليس هذا فحسب بل إن الرأى الشائع فينا أن العلم يعوق مجرى الحياة لأنه لا يعود على أصحابه بالنفع المادى ، أو كما يقال : بالمحصول الوفير الذى يحصدونه من أعمال خالية من العلم ؛ ولذلك فإن تقدُّم الغرب بأجهزته وآلاته لا يحرك لنا ساكناً بل نصفه فقط بأنه «مادىّ» وأما نحن بما نحمله من وجدان فروحانيون .. ومن الغريب أن أشدنا سخطاً على مادية الغرب ربما كانوا أكثرنا انتفاعاً بنتاجها .

وهناك فارق كبير بين من يركن إلى العقل ومن يستند إلى الوجدان فصاحب الرؤية العقلية يعلم ويقدِّر أن أحكامه معرضة للخطأ فلا يكف عن مراجعتها وفحصها ولا يغضب إذا نبهه أحد إلى مواطن الخطأ فى أحكامه أما صاحب النظرة الوجدانية فيظن أن إدراكه الوجدانى منزَّه عن الأخطاء فيصمُّ أذنه عن النقد أو النصح وعندئذ يقع فى كارثة لم يكن يحسب لها حساباً .

وإزاء العقل والوجدان ينقسم الناس إلى فريقين : فريق ينظر إلى الأشياء كما هى فى الواقع وكما ظهرت له ، وفريق لا يكتفى بما يراه أو يلمسه وإنما يبحث فيما وراء الظواهر من بواطن الأمور التى تشكل حقيقة الشىء . والطائفة الأولى هى طائفة العلماء أى : الفيزيائيين والكيميائيين الذين يتقصَّون ظواهر الطبيعة . أما الطائفة الثانية فهى أكثر من الأولى لأنها تمثل الغالبية العظمى من الناس ومن بينهم جماعة الصوفية الذين يتجاوزون الواقع إلى عالم الغيب عن طريق «الحدس» أو البصيرة ويعتمدون على هذا الطريق اعتماداً كليًّا للوصول إلى المعرفة دون وسائط بين الرائى والمرئىّ وليس لديهم أدلة شأنهم فى ذلك شأن فلاسفة الرؤية الحدسية أمثال برجسون وغيره الذين يرون أن الحدس فطرة لا تخطئ .

وقد يحدث أن يكون للشخص الواحد رؤيتان يستخدم كلًّا منهما فى مجالها فيكون واقعيًّا عند التعاملات المادية أو التجارية ثم يتحرر بعد ذلك من الواقعية عندما ينتهى هذا التعامل . وتعتبر الكثرة الغالبة من البشر من هذا الطراز ، وقلة قليلة تتجاوز الواقع ، وقلة قليلة أيضاً تجد نفسها بحدود الواقع . وعلى هذا النحو أيضاً تختلف الأمم فى مختلف العصور فمنهم من غلبت عليه النظرة الواقعية مثل عصرنا هذا ، ومنهم من غلبت عليه نظرة ما بعد الواقع باعتباره رمزاً لما وراءه كالعصور التى اشتدت فيها روح التدين .

والسؤال المطروح الآن هو : كيف نحدد لأنفسنا طريقاً بحيث نعاصره بفاعلية وفى نفس الوقت نحافظ على المقدمات الأساسية التى تجعلنا أمة عربية ؟

ويذهب د. زكى إزاء هذا التساؤل إلى أننا يجب أن نسعى لكى نحقق تكامل المجالين فى الحياة حتى تصبح حياة متزنة وسوية ويذكر حديثاً شريفاً يؤكد على هذا المعنى وهو أن يعمل الإنسان لدنياه كأنه يعيش أبداً ويعمل لآخرته كأنه يموت غداً ، حتى يتحقق التوازن المطلوب للحياة ويعتبر أن الواقع جزئية عابرة تشير إلى المطلق الأزلى .

ثم يدعو د . زكى الفرد العربى لأن يقف وقفة العلماء فى التعامل مع هذا الواقع حيث يحدد تحليله وتركيبه ومحاولة الابتكار فيه حتى يفرز لنا حضارة جديدة لأنه إذا شاء العربى أن يعاصر زمانه فلا بد له من العلم ثم العلم ، وليس العلم بمعناه الطبيعى أى : المردود إلى القديم فإنه بذلك يكون فقط مردداً لهذا القديم ولكن المطلوب أن يكون مشاركاً فى الحديث الذى يحوى الاختراعات والتطبيقات أى : مشاركة إيجابية فى الحركة العلمية العصرية ثم نميز لأنفسنا فى نفس الوقت نظرة خاصة بنا نغوص بها إلى باطن الأمور . ومعنى هذا أن نبنى وراء واقعنا المادى تلك القيم التى تميزنا بها حيث تتحقق لنا الأصالة التى إذا أضيفت للمعاصرة نكون بذلك عرباً ومعاصرين فى آنٍ واحد . خاصة وأن هذه القيم نحفظها عن ظهر قلب ونتفوق فى ترديدها فى أحاديثنا اليومية لكننا فى واقع الأمر لا نعيشها ولا نمارسها وهى المتمثلة فى أسماء الله الحسنى التى إن سلكنا مقاصدها استطعنا إقامة «بناء متسق» بحيث تترتب الفضائل على بعضها بصورة منطقية .

ويشير د . زكى إلى أن التمزق الذى يصيب الشباب أحياناً يأتى نتيجة عدم اتساق القيم فى حياتهم ففى الوقت الذى نجد إحدى القيم تغرى الناس بالالتزام العقلى كما فى دنيا العلوم ، نجد قيمة أخرى تحرِّض الناس على العصيان واتباع الغريزة كما فى دنيا الفنون . فلو استطعنا أن نقدم لهم مجموعة متسقة الأجزاء من القيم المرشدة لهم على طريق الحياة فإن ذلك يكون صرحاً فى الحضارة المعاصرة . ثم يقدم شرطين للذين يريدون صفة الحياة من حيث إنها «إدراك وعمل» فيذهب إلى أنها أى : هذه الصفة لا تتوافر إلا بشرط إدراك الإنسان لدنياه أولاً ثم فاعليته الشديدة فيما حوله ثانياً ؛ وعلى ذلك فإن أعداء الحياة الذين يدعوننا للعودة إلى الوراء وترك المراحل الجديدة التى تسير نحوها الحياة يظنون خطأ أن شرائح الزمن المتعاقبة يمكن أن يحل بعضها مكان البعض الآخر ويتغافلون عن أن سمة التعاقب أن تسير الحياة للأمام وليس للخلف .

وهذه النظرة الموضوعية من جانب د . زكى تمنحنا تصوراً دائماً لما ينبغى أن يكون عليه الإنسان الحى وليس الإنسان الموجود فقط لأن الحى يدرك فينفعل بهذا الإدراك الآتى إليه من أى اتجاه فنراه يقوم بفعل ما الذى هو «العمل» فيحقق وجوده بفاعليته هذه ولا غرابة بعد ذلك أن نجد هذا الإنسان يجمع بين الأصالة والمعاصرة لأنه ليس هناك من يرضى لنفسه أن يكون عدوًّا للتقدم الذى يأتى نتيجة التفاعل وهو أبرز ما يميز العصر الحديث والذى يعنى فى الحياتين (العقلية والمادية) الانتقال من حالة إلى حالة أخرى أفضل من الأولى ولذلك فمهما كان الماضى فى أمجاده أو صلاحيته الثقافية أو وسائله فإن هذه الوسائل تفقد صلاحيتها فى الحاضر لأنها لا تناسبه ولكنها كانت تلائم ظروف عصرها .

ومن بين لمسات العصر ومزاياه «الأهداف» وهى كلمة لها أبعادها العملية سواء للفرد أو للمجتمع . وأصحاب هذه الكلمة يريدون إحلالها محل «المبادئ» باعتبار أن المبادئ كانت فى الماضى مفروضة علينا أما الأهداف فنحن الذين نرسمها لأنفسنا ونضعها فى رؤوسنا ونظل نسعى من أجل تحقيقها . ثم هناك سمة أخرى يتميز بها العصر وهى سمة «التغيُّر» فى مقابل «الثبات» . والتغيُّر نسبىّ أما الثبات فمطلق ولهذا فقد قام تصور جديد فى العصر بحيث يوضع «التغيُّر» مكان الثبات ويجعل التطور أساساً وحيداً تفسر على ضوئه الأشياء.

وفى البحث عن أفضلية المبدأ أو أهمية الهدف يكون هناك تساؤل وهو : هل تقاس أفضلية الفعل على مبدأ موروث من جيل بعد جيل أو تقاس هذه الأفضلية على هدف يتحقق من هذا الفعل؟

ويجيب د. زكى عن هذا التساؤل بعبارة موجزة ودقيقة وهى : «إنه بغير الماضى لا تكون للحاضر هويته» . فالحاضر امتداد للماضى لكنه امتداد لا يكرر ذلك الماضى بل ينبثق منه كائناً جديداً يحمل من ماضيه بعض الملامح ويضيف إليها من حاضره ملامح أخرى ؛ ومن هنا فإن معيارنا لا يكون هو «المبدأ» ، بل «المنتهى» . ويجب ألاَّ نغفل أن الذين يدَّعون الانتماء للمعاصرة بفكرهم وثقافتهم هم فى حقيقة الأمر ينطوون على ما يناقض هذا الادعاء ولذلك فالدعوة قائمة أن يسلك الناس فى حياتهم الطرق الواضحة سواء فى الأقوال أو الأفعال فإما الاعتزاز بظاهرهم وإبرازه ليس فقط فى الكلام ولكن فى السلوك وإما أن يعتز الإنسان بباطنه ويخرجه إلى الظاهر لأن مواكبة العصر لا تكون باللسان فقط ولكن بفكر جديد معاصر يحكمه منطق جديد يناسب تماماً هذا العصر .

ونحن إذا تأملنا الماضى قليلاً وجدنا أن حقائق الأشياء كانت تُعرف بإدراكنا للجوهر الغيبى الذى كان يحكم الفكر فى ذلك الوقت ولكن الآن فمن وجهة النظر المعاصرة نجد أن كل حقيقة فى دنيا الواقع أو فى عالم الفكر ، إنما تحددها طريقة بنائها وأدائها لوظائفها وفق ذلك البناء. وهذا يعنى أننا نعثر على حقائق الأشياء ونكتشفها من خلال العلاقات الرابطة بين الأطراف أكثر مما نلمسه فى الأطراف نفسها المرتبطة بتلك العلاقات ، وهذا هو المنطق الجديد المقصود . إنه منطق للعلاقات لا للحقائق المتعلقة بالأشياء .. وتفسير ذلك أننا لا بد أن نحلل الكلام المجمل إلى ذراته (جزئياته) لنتمكن من مراجعة كل جزئية فكرية على الواقعة المفردة التى تصفها الجزئية ، أما أن نترك الكلام على إجماله ونتخيل أننا قادرون على الحكم بصوابه أو ببطلانه فذلك هو الضلال بعينه . وهذا الاتجاه فى التحليل يكشف لنا عن حقيقة مهمة وهى أن تفكير الإنسان فى حياته العادية يجرى أساساً على أسلوب الرياضة لأن أسس الرياضة يمكن تحليلها إلى مفهومات من النوع الذى يتناوله المنطق بالدراسة . وخلاصة القول هى أولاً : تحليل الأقوال . وثانياً : مراجعة هذه الأقوال على وقائع العالم وهنا يكمن الفكر الجديد ومنطقه الجديد .

وينتقل د. زكى بعد ذلك إلى تناول الحديث عن العقل العربى لأنه يرى أن حالة العقل العربى اليوم عبارة عن أفكار مفرقة مجزأة وغير مترابطة فى كيان عضوى واحد وفى هذه الحالة لا أمل لها إذا بقيت على هذا الحال فى أن تسعفها عوامل النمو والنضج والإثمار إلا إذا نشأ لها ما يقابل «الدماغ» فى الجهاز العضوى فى الفرد الواحد . وقصد د. زكى من كلمة «الدماغ» أن يعطى لنا انطباعاً عن وحدة معينة فى الجسد الإنسانى تتجمع وتتوحد فيها خيوط الإنسان كلها سواء العضوية أو العصبية أو النفسية . وهذا يعنى أن الدماغ يتولى التوجيه والتوحيد بين الأفكار والرؤى . فمسألة توحُّد الأفكار هذه التى تنشأ من الدماغ الواحد يستطيع كل إنسان أن يرى ويلمس بها قيمة التراث العربى ولكن هذا لا يعنى أن نقف عند هذا التراث فقط بل أن نتصرف فيه تصرف الأحرار . وهنا تكمن فائدة وحدة الدماغ أو كما يسميها المؤلف «دماغ عربى مشترك» لأن تضامن المنتجين فى كل ميدان بعضهم مع بعض من شأنه أن يصعد بالوعى إلى درجة أعلى من درجته وهو عند الفرد الواحد فالمشاركة تزيد فاعلية الأفراد ووحدانية الفكر الناتجة عن هذه المشاركة تجعل الكاتب عربيًّا بلا تحديد ولا يقال : هذا كاتب مغربى أو ذلك كاتب عراقى أو مصرى ... إلخ ، بل يحدث لقاء فكرى يجعل الحوار بينهم متفقاً . ونحن

لو أمعنا النظر فى الفكر الأوروبى خلال الفترة التى سبقت عصرنا وجدناه نابعاً من أساس مشترك هو العقل الأوروبى الذى تجمعت داخله مجموعة أفكار وانطباعات تبلورت فى فكر واحد . وليس بالضرورة أن يكون المكان الذى يجمع هذه الرؤوس المفكرة واحداً بل يكفى أن تصدر فكرة فى مكان ما فتجد صداها فى مكان آخر فمثلاً : الأفضل للكاتب أن يجد صدى لكتابه آتياً إليه من سائر أجزاء الوطن العربى ويسمع أنه طُرح للمناقشة فى ذلك البلد أو غيره من أن يصدر الكتاب فلا يلتفت إليه إلا نفر قليل محدود فى وطنه المحدود .

ويتصور د . زكى فى كتابه أن التواصل الفكرى فى الجيل الواحد قد يسهم فى التواصل الفكرى عند الأجيال المتعاقبة لأن الرصيد الفكرى المخزون عند جيل مضى يمكنه تغذية جيل لاحق حيث يمنحه تلك المبادئ الأصيلة التى ذكرناها سابقاً ولذلك فكل جيل ينتفع وينفع غيره دائماً عندما نتناول حركة التاريخ الحضارى لأن هذه الحركة تتعاقب مع الأجيال فى صراعها الذى لا ينتهى والذى نخلص منه إلى القول بأن الدعوة إلى الجديد تأتى دائماً من جيل الشباب وإن كانت تجد عادة معارضة من جيل الشيوخ . ويتجلى صراع الأجيال فى أوضح صوره حين تشتد قبضة التقاليد على الناس فلا تترك لهم خياراً فى حياتهم فيضيقوا بها ويحاولوا التملُّص منها وتبدأ الثورة عليها . وقد يتطرف بعض الناس فى غضبهم وثورتهم بحيث يمعنون فى تغيير أى شىء حولهم وعند ذلك تتبدل العلاقات الاجتماعية بين الأفراد تبدلاً جوهريًّا فتنقلب القيم القديمة رأساً على عقب . وربما يكون فى استخدام بعض الفكر لدى الشباب واستخدام بعض أساليب الكفاح بجانب الطموح بدلاً من استخدام العاطفة أو الانفعال أو الوساطات التى تقفز بهم إلى ارتفاع لا يستند إلى ركائز متينة .. أقول : ربما لو استخدم الشباب هذه الوسائل لما حدث الصراع بينهم وبين من سبقهم بل قد نجد تفاهماً واتفاقاً وميلاً للحوار .

والحقيقة أن تلك النظرة التى يقابل بها الناس واقعهم غالباً ما تكون خالية من المنهج العلمى الذى يتطلبه العصر والذى تحرص عليه البلاد الغربية ويستخدمونه فى أسلوب حياتهم حيث يفرقون بين نوعين من النظر إلى الواقع أو نوعين من خصائص الأشياء : فهناك نظرة موضوعية خالية من الهوى الشخصى ولذا فهى تأتى ناضجة وعلمية ولا تمزج بين الحدث وما يشعر به الإنسان نحوه . أما النظرة الثانية فتحكمها العاطفة الذاتية ولذلك فإن الحكم الآتى عنها غالباً ما يكون خاطئاً . فهناك -إذن- طريقان للنظر فى الأشياء ومعالجتها كما أن هناك طريقين أيضاً فى تناول مشكلات الحياة : طريق الأدب ، وطريق الفكر . فالأدب يعالج المشكلات بطرقه وأساليبه الرمزية الخفية أما الفكر فيعالج المشكلات بالتحليل والتعليل اللذين من شأنهما تجريد

المشكلة عن واقعها . وقد تكون المشكلة واحدة ولكن يتم تناولها من أكثر من زاوية حتى الفن يمكنه تناول المشكلة من زاوية بعيدة تماماً عن زاوية الأدب أو الفكر . ولكن فى النهاية فهؤلاء المثقفون جميعهم سواء الكُتَّاب أو المفكرين أو الفنانين لهم دستور يلتقون عنده وهو «الضمير» الذى تصدر عنه وسائلهم فى التعبير والذى يقتضى أن يكون كل منهم صادقاً مع نفسه أولاً ومع الناس ثانياً ، ويأتى هذا الصدق من أن يبدأ مع الناس من مرحلة الصفر لأن الذى يريد أن يرتفع بالفرد لابد أن يهبط إليه أولاً .

ويقدم د . زكى مثلاً لذلك بما ذكره إخوان الصفا فى رسائلهم حيث جعلوا الإنسان والحيوان سواسية ثم أقاموا نوعاً من المحاكمة بينهما أسفرت فى النهاية عن ظلم الإنسان للحيوان وقد ترجم د. زكى صنوف الحيوان التى ذكرها الإخوان فى رسائلهم إلى أنها طوائف من البشر أنفسهم وقع عليهم الظلم من قلة من ذويهم يتمتعون بالنفوذ والسلطان وفى هذه الحالة يكون سبب الثورة الفكرية تفاوت أقدار الناس وطبقاتهم . ومثال آخر لذلك : ما حدث فى أوروبا من ثورة للفكر وكان موضع هذه الثورة أفكار تنسجها أوهام الناس ثم يقحمونها على الواقع كأنها جزء من هذا الواقع فيضلون الطريق الأفضل للحياة ، فكان لا بد من حدوث ثورة فكرية على هذه الأوهام تحاول أن تكشف للناس العلاقة بين المحسوس والمعقول وهذا يأتى باستخدام التحليل فى رد القضايا العامة المجردة إلى أصولها بين الأشياء المحسوسة وإلا حكم عليها بالبطلان . وبعد طرح هذه الأمثلة التى تشير إلى التفاوت والتباعد بين طبقات الناس حاول د. زكى ربط هذه الأمثلة بما نعانيه نحن العرب من تفاوت الناس فى ممارسة الحقوق والواجبات وهذا أحد مواطن الضعف ، أما الثانى فيكمن فى تجاوز الواقع إلى الأوهام التى يخلقها الناس . وهذه الأمور تعد نقاط الضعف الواضحة التى ترتب عليها أولاً : أن أهدرت كرامة البشر من فرط التفاوت بينهم ففقدوا الحماس للابتكار والخلق . وثانياً : أن اهتزت صورة العالم الطبيعى فى أعيننا فسدَّت وأغلقت المصادر الحقيقية للعلم والمعرفة .

وهذا التأرجح بين التقدم والتأخر ، أو بين القوة والضعف فى حياة الإنسان العربى يجرنا إلى قضية «الحضارة» وصلتها بالتقدم والتأخر حيث يحاول د . زكى إلقاء الضوء على هذه الكلمة وكيفية قياسها بل وتعريفها فنجده يحتكم إلى العقل ومقاييسه لأن النظرة العقلانية ماثلة فى كل حضارة حيث هى تنظر إلى الواقع من حيث أسبابه دون تدخل الوهم فيه ؛ وعلى ذلك فإن سلطان العقل هو مدار القياس لدرجات الحضارة وهو الجانب الضرورى لتعريف أية حضارة. وهنا يمكن التساؤل : أين تقف الأمة العربية اليوم من المسيرة الحضارية؟ إننا نقف من ثقافة

العصر موقفاً يقبل أسماءها المجردة ويرفض مضموناتها ولذلك فنحن نعانى من الازدواجية الحضارية فالذى يبدو فى الظاهر أننا نعيش العصر ولكن الذى ينفذ إلى الباطن يجدنا ننطوى على أشياء مضت فنحن مثلاً نقتنى أجهزة وأدوات الحضارة ولكن لا نقبل عادات الحضارة ؛ وعلى ذلك فإن أردنا قياس التقدم أو التخلف فعلينا أن نقيس المسافة بين حياة الفرد العادى فى مجتمعاتنا بحياة الفرد العادى فى المجتمعات الغربية . ويحاول د. زكى أن يقدم لنا حلًّا لهذه الازدواجية يتمثل فى أن نحصر تفرُّدنا فى الجوانب التى تميز الشعوب وهى فى نفس الوقت ليست مقياساً للتقدم الحضارى كالعقيدة والفن وبعض التقاليد وهذه لا تتنافى مع الحركة العلمية بكل فروعها وهذا يتيح لنا أن نتحضر بحضارة العصر العلمية التقنية النفعية وفى ذات الوقت نحتفظ بما يميز هذه الحضارة عن غيرها بما نمنحه لها من أصالتنا .

ومن خلال هذه الفكرة يتناول د. زكى حياة الفرد فى مجتمعنا بين الأمس واليوم حيث كانت بالأمس بطيئة أولها ينبئ عن آخرها ثم أضحت اليوم سريعة قابلة للتغيير فى وقت قصير وأصبح هذا الفرد أكثر استجابة للتطور وأكثر رغبة للعلم وتجاوباً مع المعرفة بعد ما تأكد أن العلم وتطبيقاته على الحياة شرط أساسى لازدهار الحياة كما تأكد أن تقدم العلم وارتفاع مستوى المعيشة يكادان يكونان متلازمين وهذه هى الحياة التى يدعو إليها المذهب الإنسانى . وقد يخشى بعض الناس من طغيان العلم ، ويظنون أن ذلك يؤدى إلى جفاف العاطفة الإنسانية . والحقيقة أن لكل من العلم والعاطفة مهمة مختلفة والمهمتان متكاملتان وذلك لأن الإنسان يختار أهدافه بالعاطفة ثم يخطط لها بالعقل لتحقيق تلك الأهداف لأن العقل حركة انتقالية من المقدمات إلى النتائج أو هو سير منظم نحو هدف مقصود كما أن العلم سواء كان طبيعيًّا أو إنسانيًّا يحقق إنسانية الإنسان وذلك لأن العلوم الطبيعية من حيث هى دراسة لبيئة الإنسان فهى تحتويه كله برمته والعلوم الإنسانية لأنها تدرس طبيعة الإنسان ووضعه فى البيئة فهى أيضاً تنظر إليه فى فاعليته من حيث هو كائن متكامل ؛ ومن هنا تتحقق الوحدة بين الإنسان وبيئته ؛ ولذلك فعلينا أن نبرز دائماً إنسانية العلم فى كل ما نتناوله من قضايا مجتمعنا .

ثم ننتقل بعد ذلك إلى قضيتى (التعقيل والتحرُّر) اللتين قصد بهما د. زكى أولاً : التخلص من أوهام الخرافة وأغلاط الجهل . وثانياً : التحرر من قيود المستعمر الأجنبى واستبداد الحاكم الداخلى ثم يلقى الضوء على فكر الفيلسوف الفرنسى سارتر وكيف أن روح الفكر عنده وجد صدى فى نواحٍ رئيسية مع روح الفكر عندنا باستثناء فكرته عن الله .

ثم يتناول د. زكى أيضاً المقاصد الفكرية المطروحة فى كتب وتراجم بعض المفكرين المعاصرين الذين نقلوا عن سارتر أو ترجموا مثل د . عبد الرحمن بدوى ، والدكتور محمد غنيمى هلال ، والدكتور خليل صابات . . وغيرهم ممن تناولوا النصوص السارترية حيث وجد د.زكى أن فى حياتنا الفكرية ما يستوجب أن ندعمه بأمثال هذه النصوص لأن قيمة سارتر تكمن فى أنه ربط الوجود الإنسانى بالوعى ولذلك نجد المؤلف وقد كشف لنا سبب علاقتنا الفكرية بسارتر فذهب إلى أن عوامل نهضتنا الفكرية منذ جمال الدين الأفغانى ومحمد عبده وإلى يومنا هذا هى إخراج الناس من حياة لا واعية إلى حياة واعية قوامها الاحتكام إلى العقل . وهذا هو مضمون الدعوة السارترية التى تجعل الاحتكام إلى العقل ضرباً من التحرر من الجهل ومعوقاته ثم حرية فى البناء من جديد لأنه يرى الوجود وجودين : وجود لذاته (وهو الإنسان) ووجود فى ذاته (وهو الطبيعة) ، والأول حرية ، والثانى قابل لما تفعله تلك الحرية . ولا يقبل سارتر أن يكون الإنسان شيئاً تحدث فيه حرية غيره . ويتناول د. زكى نقطة أخرى هى نقطة الالتقاء بين حياتنا الفكرية اليوم وبين سارتر وهى «الأدب الملتزم» والذى يعنى طرح سؤالين هما : لماذا نكتب ؟ ولمن نكتب ؟ آخذاً فى الاعتبار أن تكون الكتابة أولاً ذات تأثير شديد يحدث على أثره فعل ما ، وثانياً أن تكون الكتابة لفئة من البشر تتحدث عنها هذه الكتابة حتى يحدث التأثير المطلوب . والمتأمل فى هذه النقاط يلاحظ أن «العلم قوة» وهى العبارة التى قالها فرنسيس بيكون بمعنى أنه أداة لتغيير البيئة المحيطة بنا على النحو الذى يحقق أغراضنا ؛ ولذلك فالذى يحصل على كلام فقط ويسميه علماً ثم يجهل طريقة استخدامه كأداة للتغيير والخَلْق فليعلم أنه لم يحصِّل من العلم شيئاً .

وفى موضع آخر من الكتاب يتناول د. زكى بعضاً من حياة الفيلسوف الانجليزى برتراند راسل وكيف بدأ فى دراسة الفلسفة فى سن مبكرة ذاكراً قول هذا الفيلسوف من أنه أخذ عهداً على نفسه أن يجعل العقل رائده فى كل الأمور ولا يلقى بالاً للموروثات ثم يذكر الكاتب كيف انغمس راسل فى دراسة الرياضيات واللاهوت ثم كانت ثورته العقلية على «كانْت» و«هيجل» لاعتقاده أن الأشياء موجودة فى دنيا الواقع وليست من خلق الذهن وكذلك إثبات أن العلاقات بين هذه الأشياء خارجية عنها وليست باطنية تكمن فيها كارتباط حادثة بحادثة أخرى من أن إحداهما وقعت «قبل» الثانية ، فمرجع العلاقة هنا زمنى والزمن ليس داخلاً فى الأشياء . وأهمية أن تكون العلاقات خارجية تأتى من أننا إذا أخذنا بهذا المبدأ انتهينا إلى نتيجة

هى أن العالم مكون من حقائق متعددة متكثرة يرتبط بعضها ببعض على أنحاء مختلفة تحتاج فى إدراكها إلى بحوث ومشاهدات خارج الأشياء نفسها . وعلى هذا فليس العالم واحداً كما ذهب المثاليون ولكنه عند راسل متعدد يحتاج إلى تجارب .

ولم تنحصر فلسفة راسل فى ذلك فقط بل امتدت إلى الأرقام والأعداد حيث خرج إلينا بمذهبه الجديد فى تعريف العدد بالفئة عندما كشف لنا عن أن كل عدد عبارة عن مجموعة فئات صغيرة تدل عليه وهذا يعنى تعريف مفهوم رياضى أساسى بمفهوم منطقى أساسى الأمر الذى يصل الرياضة بالمنطق وصلاً يجعلهما علماً واحداً . وتحليل العدد إلى فئات جعل راسل يتأمل الطبيعة الخارجية فيحللها ليعرف كيف تركبت فإذا به ينتهى إلى نظريته القائلة أن العالم كله «أحداث» سواء فى ذلك المادة أو العقل . ولهذا نراه يؤلف بينهما فى تعريف واحد يسميه «الهيولى المحايدة» لا هى المادة بمفهومها القديم ولا هى العقل بمفهومه القديم أيضاً ، وإنما هى مجموعات من أحداث تترتب على نحو ما فتصير مادة ، وتترتب على نحو آخر فتكون عقلاً . فالأحداث -إذن- هى المادة الخام التى تتكون منها المادة والعقل معاً ، والفرق بينهما فقط فى طريقة التجميع والترتيب . ويرجع كاتبنا فكرة راسل عن «الأحداث» التى يرد إليها كل شىء إلى أنها انعكاس لعلم الطبيعة الحديث الذى ينتفى فيه الفصل بين المادة والعقل .

ثم ينتقل د . زكى إلى الحديث عن رواد ثقافتنا المعاصرة الذين أثروا الحياة الفكرية فيتناول الأديب توفيق الحكيم حيث يعتبره من القلة النادرة الذين نقدوا أدبهم فجمع بذلك بين خَلْق الأديب وتحليل الناقد . ثم ألقى الضوء على أحد مؤلفاته وهو «التعادلية» والذى يبحث فيه معنى الاختلال فى التعادل بين العقل والوجدان ، الأمر الذى يؤدى إلى النتيجة الطبيعية وهى القلق . ثم يضع الحكيم علاجاً لذلك بما يذهب إليه من أن الإيمان والعقل لابد أن يعملا معاً فى تعادل ، ويستعرض مجالات كثيرة للتعادلية كالخير والشر والسياستين الداخلية والخارجية ثم فى الطبيعة حيث يتعادل الفعل ورد الفعل وأيضاً فى علم الاجتماع والفن وميدان الأدب ؛ ولذلك فإن فكرة «التعادلية» هذه ستظل فى الأذهان ولن تُذكر الفلسفة العربية بدونها.

ويتعرض د. زكى فى نهاية المطاف للصهيونية من خلال كاتب يهودى استطاع أن يقدم صورة لإسرائيل بالقياس إلى الوطن العربى ، وذكر د. زكى أن ما لفت نظره فى كتاب الكاتب اليهودى هو عنوانه «على من يعرف الحق أن يعلنه» حيث كان هذا العنوان معبراً عن أمانة وصدق كاتبه فيما كتبه حيث قدَّم بعض الملاحظات والمواقف الموضوعية فى شكل رسائل تمنح القارئ معلومات

مستفيضة عن الحركة الصهيونية وأنها حركة استعمارية نشأت مع بعثة الحركات الاستعمارية الأوروبية فى وقت واحد وإن اختلفت الدوافع والأهداف ، فإذا كان الاستعمار يريد ثراء وتجارة وسيطرة فإن الصهيونية تريد وطناً يتحول فيما بعد إلى دولة ؛ ولذلك يصفها د. زكى فى الكتاب بأنها «الأفعى» التى تسللت مقنَّعة بعنصر ودين وتحالفت مع بريطانيا ورشَّحتها بنفوذها وأموالها فى مؤتمر الصلح حتى تُعيَّن دولة منتدبة لحماية فلسطين وكان الثمن وعد بلفور سنة ١٩١٧ م الذى جعل فلسطين وطناً لليهود ، ولما تسلَّمت بريطانيا زمام الأمر كلَّفت مندوباً سامياً لها فى فلسطين وكان صهيونيًّا ، وبعد انتهاء الحرب العالمية الثانية أعلنت أمريكا أن إسرائيل دولة كسائر الدول رغم افتقارها لمقومات الدول السَّويَّة .

ويذكر د. زكى أن خصائص السياسة الصهيونية ثلاثة شُعب هى : العنصرية، والعنف، وشهوة التوسع . ويذهب إلى أن العنصرية علة كامنة فى صلب الصهيونية ، أما العنف فيستخدمونه مع المواطنين الفلسطينيين لطردهم من الأرض ، أما شهوة التوسع فهى فى أملهم الدائم أن يمتد ملكهم من النيل إلى الفرات .

والصهيونية الآن تتبنى الدعوة إلى القومية لأن اليهود ينتشرون فى كل بلاد العالم لكنهم يريدون التجمع فى وطن واحد ولذلك فهم يقرنون استعمارهم للأرض التى اختاروها بفكرة القومية التى يدعون إليها ولذا فهم يستخدمون كافة الوسائل التى تحقق لهم هذا الهدف المنشود.

وأخيراً فإن القارئ لكتاب «ثقافتنا فى مواجهة العصر» يجد أنه أحد المؤلفات الشاملة للعلم والفلسفة فقد قدَّم لنا د . زكى نجيب محمود العلم من وجهة النظر الفلسفية التى عُرف بها ، وقدَّم معالجة موضوعية لأزمة الثقافة فى مجتمعنا وكيف نحصل على ثقافة عصرية جديدة ونستخدم فكراً جديداً نواجه به تحديات العصر .