

# زكي نجيب محمود قضايا ومواقف

د/ شكار ميلود

أستاذ محاضر بكلية العلوم الإنسانية والاجتماعية

قسم الفلسفة - جامعة الجزائر- 2

## ملخص:

يهدف هذا العمل إلى التعريف بشخصية فكرية تميّزت بفكرها الخصب طوال مراحل حياتها، أين حاولت مدّ الفكر العربي ببدائل معرفية تعمل على تطويره، متمثلة الوضعية المنطقية والتحليلية اللغوية كمنهج لدراسة التراث والحكم عليه، إلا أنّ زكي نجيب محمود وبالرغم من توجّهه العلمي ومحاولته بناء الثقافة العربية المعاصرة من جديد إلا أنّه لم يتنازل في نظرنا عن فلسفته الوصفية، كما أنّه لم يتحوّل إلى التوفيقية كما يشاع عنه، ولم يحسم موقفه بالكامل إذ ظلّ موزّعاً بين مثالية الغرب، وإشفاقه على العرب، وهذا ما نلمسه في كتابه تجديد الفكر العربي الذي يعتبر عند بعض الدارسين تحوّلاً إلى الثنائية (التراث والحداثة)، لكن التراجع هو الذي ميّز مواقفه في هذا الكتاب، وحتى تبريراته كونه كان يجهل التراث بحكم عدم اطلاعه عليه وتشبّعه بالثقافة الغربية، لم ينف صفة عدم ثبات مواقفه إزاء التراث والحداثة، وهذا ما سنحاول الوقوف عليه من خلال دراستنا لبعض مواقفه الفلسفية قصد إبراز مدى تطبيقه للكشف العلمي (الوضعية المنطقية) على بيئة الفكر العربي.

## فكره:

لم تنحصر الوضعية المنطقية في حدود العالم العربي وحده، بل أثارت اهتمام الباحثين المنشغلين بالفلسفة في العالم الثالث برمته، ووجدت لها أنصارا في الوطن العربي، ومن بينهم زكي نجيب محمود، الذي يعتبر من أبرز ممثلي هذه المدرسة الفلسفية في الفكر العربي المعاصر، من خلال إيمانه بمبادئها النظرية ومحاولة تطبيق هذه الفلسفة على الواقع العربي.

قبل التطرق إلى العوامل التي ساعدت على تبني هذه النزعة الفلسفية في الوطن العربي نتطرق إلى نشأة هذه المدرسة، حيث يرى "ماهر عبد القادر محمد" أن «نشأة دائرة فيينا في بدايتها كبحث فلسفي، أو سمنار، تكون في عام 1922 يتصدره الأستاذ (مورتس شليك) أستاذ كرسي العلوم الاستقرائية في جامعة فيينا، وبعد عام من إنشاء هذا السمنار بدأ الأساتذة والطلاب ينضمون إليه، بحيث أصبح يضم أقطاب وأعلام بارزون من المناطق والرياضيين والفيزيائيين، وغيرهم، وأهم هؤلاء جميعا (ويزمان) و(كارت جودل) و(هربرت فيجل) ثم انضم إليهم في وقت متأخر (رودلف كارناب) و(جولز آير) وقد تطورت دائرة فيينا فيما بعد إلى ما يسمى بالوضعية المنطقية التي لعبت دورا بارزا في تشكيل طبع التفكير العلمي والفلسفي، لكن نلاحظ أن اتجاهات كارناب وأير وهيمل الأخيرة تكشف بوضوح تحولهم عن الوضعية المنطقية في صورتها الأولى.<sup>(1)</sup>

أما زكي نجيب محمود، فيصفها بالاتجاه الفلسفي الذي ظهر في فيينا عاصمة النمسا، مما جعل هذا الاتجاه يأخذ اسم جماعة فيينا نسبة للعاصمة، وهذه الجماعة مكونة حسب من (أرنست ماخ Ernest Mach) و(اقباريوس) و(مورتس شليك)، حيث تكون حول هذا الأخير جماعة من المنشغلين بالعلوم الطبيعية والرياضية والتهمين بالدراسات الفلسفية، منهم (ويزمان Waisman) و(نوراث Neurath) و(فايجل Feugel)، كانت ميزتهم التحليل.<sup>(2)</sup>

ارتكزت الوضعية المنطقية في بناء موقفها الفلسفي في نظر «ماهر عبد القادر محمد» على أساس أننا نتحقق من الفروض عن طريق الخبرة أو التجربة، فهناك من يرجع الاختبار إلى الخبرة مقابل من يعتمد على طريقة قياس قضية بأخرى للتحقق، وفي نظر ماهر عبد القادر محمد يعتبر «شليك» أول من قام بصياغة هذا المبدأ في دائرة فيينا بعد المناقشة التي دارت بينه وبين «فتجنشتين» الذي يدعو حسبته إلى قبول مبدأ التحقق، وبذلك أصبح الموقف السائد لدى الوضعية المنطقية التحقق منها في الواقع، وهو ما سبق أن نادى به (هيوم) في تصنيفه لقضايا الميتافيزيقا فليست بذات معنى أو دلالة لأنها لا تندرج تحت هذين النوعين.<sup>(3)</sup>

إن جماعة فيينا في نظر «زكي نجيب محمود» تشبه بالعلماء في إثبات صدق أقوالهم باستنادهم إلى الملاحظة الحية، هذا التيار بدأ بصورة جادة منذ «كانط» وخاصة قضية فصل الذات عن الموضوع والإفصاح عن عجز العقل عن إدراك كنه الأشياء، هذا العجز في نظر كانط يعتبر سيكولوجيا، إلا أن زكي نجيب محمود يرجعه إلى اللغة التي تحمل الحقائق، وبالتالي استحالة المعرفة تكون منطقيا وهنا يأتي دور الفلسفة لتحليل هذه اللغة.<sup>(4)</sup>

ويستطرد زكي نجيب محمود حديثه عن التيار الوضعي المنطقي مشيرا إلى أصحاب المدرسة التحليلية المعاصرة وعلى رأسهم «مور» و«راسل» وجماعة المذهب الوضعي المنطقي الذين يقفون موقف بيبكون المتمثل حسب زكي نجيب محمود في أن الناس يعتقدون أن عقولهم تتحكم في «الألفاظ التي يستعملونها ناسين أن الألفاظ إلى جانب ذلك - تعود فتتحكم بدورها في عقولهم- وإن ذلك هو نفسه الذي أصاب الفلسفة والعلوم بالسفسطة والجمود.<sup>(5)</sup>

إن زكي نجيب محمود من خلال استشهاد هذا أراد أن يبرر موقفه الرفض للألفاظ التي تحوي المفاهيم الميتافيزيقية المميزة لعقليتنا الراهنة، وبالتالي فهي دعوة ولو ضمنية إلى رفض المعرفة المسبقة.

إن الوضعية المنطقية في نظر «إبراهيم بدران» في كتابه «الفلسفة في الوطن العربي» اتجاه تفرع عن الوضعية المحدثه، التي حاول أنصارها قصر الفلسفة على اللغة من جهة والمنهج المستخدم في التحليل من جهة أخرى، وذلك بالاعتماد على المنطق الرياضي، الوضعية المنطقية تمثل «الاتجاه الأول للوضعية المحدثه، ارتبط ظهورها ب «دائرة فيينا» مستهل العشرينيات - أواسط الثلاثينيات - أما الاتجاه الثاني من اتجاهات الوضعية المحدثه في نظر «التجريبية العلمية» التي ظهرت بعد اختفاء «دائرة فيينا» في حين ظهر في وقت لاحق التحليل اللغوي في إنجلترا، والفلسفة التحليلية في الولايات المتحدة الأمريكية.<sup>(6)</sup>

إن من بين الأمور التي تستند إليها الوضعية المنطقية، الواقع الحسي المباشر الذي يعكس مدى صحة الاختبارات، ولهذا يرى « زكي نجيب محمود» أن لا وجود موضوعي للكلبي والعام، بحيث «إذا لم يكن للفظه المفيدة «رصيد» بين كائنات الدنيا الخارجية التي نراها بالعين ونلمسها بالأصابع، وجب تعليقها على سبيل العبارة المجهولة الدلالة فهي مركب ناقص لم يكتمل له كيان «الفكرة» التي يجوز قبولها أو رفضها، فالقبول والرفض مرهونان باكتمال الفكرة أولاً، - حسب زكي نجيب محمود - لأنهما مرهونان بأن نضمن وجود أفراد فعلية مما يشير إليه الاسم المعبر.<sup>(7)</sup>

بعد هذا العرض، وإن كان غير شامل لهذا التيار الذي لقي أثره عند مفكرنا زكي نجيب محمود باعتباره صرح بهذا علنا بقوله: «ولما كان المذهب الوضعي بصفة عامة، والوضعي المنطقي الجديد بصفة خاصة، هو أقرب المذاهب الفكرية مسaire للروح العلمي كما يفهمه العلماء الذين يخلقون أسباب الحضارة في معاملهم، فقد أخذت به أخذ الواصل بصدق دعواه، وطفقت أظهرت بمناظره إلى شتى الدراسات فأحوى منها لنفسى - مما تقتضي مبادئ المذهب، أن أحوه وكاهرة التي أكلت بنيتها، جعلت الميتافيزيقيا أول صيدي - جعلتها أول ما انظر إليه بمنظار الوضعية المنطقية لأجدها كلاما فارغا لا يرتفع إلا أن يكون كذبا، لأن ما يوصف

بالكذب كلام يتصوره العقل ولكن تدحضه التجربة، أما هذه فكلاهما كله من قبل قولنا: «إن المراحل مرتها خمالة أشكار- رموز سوداء تملأ الصفحات بغير مدلول- وإنما يحتاج الأمر إلى تحليل منطقي ليكشف عن هذه الحقيقة فيها».<sup>(8)</sup>

انطلاقاً من هذا الاعتقاد أخذ زكي نجيب محمود ينادي بضرورة تبني هذه الأداة على ما كان يسود الحياة العقلية من يقينيات خرافية مطلقة.<sup>(9)</sup>

إن هذه الثورة في نظره تتمثل في التخلص من سلطان الماضي على الحاضر لأنه بمثابة سيطرة الموتى على الأحياء داعياً إلى الاكتفاء بكتاب الطبيعة المفتوح كما فعلت أوروبا في بداية نهضتها، بل لقد ذهبت هذه الدعوى بصاحبها في مرحلة من مراحل حياته إلى حد الاعتقاد بأن لا أمل في حياة فكرية معاصرة إلا إذا بترنا التراث بتراً وعشنا مع من يعيشون في عصرنا علماً وحضارة ووجهة نظر إلى الإنسان والعالم.<sup>(10)</sup>

بهذا الموقف الصريح من الوضعية المنطقية يكون مفكرنا قد أخذ بأفكار مسبقة، دون مراعاة التربة التي نشأت فيها، وبالتالي يقع في التقليد الذي أراد أن يتخلص منه، حيث يرى «إبراهيم بدران» أن زكي نجيب محمود يحصر الفلسفة كلها في نطاق التحليل المنطقي، ذلك لأن الوضعية المنطقية بهذا الفهم لمهمة الفلسفة، تساهم في نظره في القضاء على خصوبة الفكر الفلسفي البشري، وتنتهي في خاتمة المطاف إلى قتل الفلسفة نفسها.<sup>(11)</sup>

بعد التعرض إلى مفهوم الوضعية المنطقية عند زكي نجيب محمود وبعض المفكرين، نخلص إلى كون ( ) أصحاب هذا التيار كانوا منقسمين، لعدم وصولهم لمبدأ مشترك تسند إليه عملية التحقق من القضايا، فمنهم من يرى أن أساس صدق أو كذب القضية يرجع للخبرة مقابل التجربة والألفاظ أو التحليل اللغوي كما جاء من خلال زكي نجيب محمود نفسه، لكن إذا تبيننا هذه النزعة ربما تساهم في تجاهل الإنتاج الفكري للحضارات السابقة، التي لم تشهد هذه النزعة في نظر زكي نجيب محمود، كما أن هناك حقائق لا يوجد ما يقابلها في الواقع، أنقول إنها وراء

وخالية من أي معنى ودلالة؟ إن عجز هذا التيار يكمن في أننا لا نستطيع مثلاً تطبيقه على الأخلاق والقيم الروحية من ثقافة وتقاليد، لأن هذه الأخيرة تعبر عن العوامل النفسية والاجتماعية لأصحابها، فكيف يجرؤ زكي نجيب محمود على نقل هذا التيار متجاهلاً الظروف المخبرية أو العملية على حد تعبيره التي أوجدته في الغرب، وشروط تطورها الراهن، ومتجاهلاً الشخصية العربية الإسلامية ومقوماتها المتأصلة في الإنسان العربي.

إلا أننا نقف في الأخير للإدلاء بالتطور الذي حصل في المنحى الفكري لزكي نجيب محمود، لأن تحيزه للثقافة الغربية «في نظره» لم يسعفه على تلمس الحلول اللازمة لمشاكل الواقع العربي، وهذا نظراً لظهور الوعي القومي، وبالتالي فالمطلوب هو كيفية الاحتفاظ بشخصيتنا العربية الإسلامية ونحن ننتمي إلى عالم معاصر وليس نأخذ وما نأخذ من الغرب.<sup>(12)</sup> أي كيفية التوفيق بين التراث والحضارة المعاصرة التي هي إنتاج الإنسانية، وليس حكراً على الغرب كما يرى البعض، إن عدم ثبات موقف زكي نجيب محمود يعود إلى فقدان اللحمة المنطقية وتجانس موقفه الفكري، ليس جوهر العلة في هذه المواقف القلقة الانتقائية التلفيقية تجاه التراث العربي والعصر، ليست في نظرنا إلا الثمرة المرة لأدوات معرفية ليست هي بدورها إلا نتيجة منطقية وتاريخية لواقع إجماعي طبقي قاصر، إصلاحياً هجيناً.

إن أداة المعرفة (الوضعية المنطقية) المستعملة تعكس مفهوماً إيديولوجياً لوظيفة هذه الفلسفة في طمس الحقائق التاريخية وإفقادها معناها التاريخي الحي.<sup>(13)</sup> الأمر الذي تحول في نظرنا بين الكاتب وبين فهم الماضي والحاضر وحقيقة مشكلاتهما على السواء. أما الواقع الاجتماعي الطبقي الكامن وراء ذلك، فمن السهولة بمكان القول إنه الواقع البورجوازي العربي المعاصر العاجز في أعماقه وفي آفاهه عن اتخاذ موقف حازم من الماضي والحاضر مع أيضاً، والسبب في ذلك يعود إلى أنها لم تكن - البورجوازية العربية - في يوم من الأيام حصيلة نموها الداخلي

فحسب، بل كان كذلك لعنصر (الإمبريالية دور هام في تكوينها)، بعد أن حكم عليها بالكساح، وهذا يقال بمعنى أن ذلك العنصر الخارجي اكتسب صبغة الفاعل الحاسم الداخلي، حيث أدخل في التكوين البرجوازي ذاك وضعية ذات سمة محددة تتمثل بتدخل قاده إلى أن ذلك التكوين لم يعد يتحرك بفعل داخلي بقدر ما أرغم على تبني مواقف عملاء عليه من خارج.<sup>(14)</sup>

يقدم العالم الإنجليزي «جون ديرنال» في كتابه «موجز العلم في التاريخ» مسحا دقيقا لتلك الفلسفة، نستطيع أن نلمس منه الفرق بين دورها الإيديولوجي في موطنها الأصلي، وبين الدور الذي يحاول زكي نجيب محمود أن يجعلها تلعبه في مصر وبقية الوطن العربي، فنحن أمام فيلسوف يستهدف التنوير متخذا فلسفة تعمية سلاحا له.

إن المحور الذي تدور حوله الوضعية المنطقية هو الزعم بأن القضايا التي ليست تجريبية تقبل التحقيق بالانطباعات الحسية أو ليست تحصيل حاصل مثل الرياضة هي قضايا خالية من المعنى، فتلك الفلسفة تذكر المعنى على معظم ما يعتبره الناس فلسفة وأخلاقا وجماليات، فهل استهدف الوضعيون إعلان إفلاس تلك الأنظمة الفلسفية، والأخلاقية والجمالية؟ إنهم لم يستهدفوا ذلك، بل كان هدفهم أن يكون المعنى مقصورا على الخبرة البسيطة والمنطق... وأن يترك الباقي كله نهيا للانفعالات العشوائية والهوى الفردي والإيمان دون سند والحدس الصوفي ما دام الوضعيون قد وقع في وهمهم أنهم أثبتوا أن الفعل لا سلطان له على تلك المجالات. وقد أعطى فنجنشتين، وهو من مؤسسي الفلسفة التحليلية مثالا للقسم الأخير من رسالته المنطقية الفلسفية التي قبل الوضعيون الكثير من أفكارها، عنوان المتصوف، وذلك الجانب الصوفي كما يقول وهو ما لا يمكن التعبير عنه بوجود وهو يظهر نفسه، ونجد فنجنشتين يقول قبل تلك القضية: ... والشعور بالعالم ككل محدد هو الشعور الصوفي. وينهي رسالته بالقول إن ما لا يستطيع الإنسان أن يتحدث عنه ينبغي أن يصمت عنه. الوضعية المنطقية لا تتنكر على أحد أن يؤمن

بجبل أوليمب ما هو لا هو من الآلهة، وبكل أنواع العفاريت الحمر والزرق، وبالفيلان، فكل ذلك لا علاقة له بالعقل والمنطق. ولا مفاضلة عندها بين إيمان وإيمان ولا بين قيم خلقية معينة وقيم خلقية مناقضة لها، ويصدق ذلك على الجمال أيضا.<sup>(15)</sup>

لقد جاءت البشارة من فيينا، بتقديم «فلسفة» يمكن قبولها عقليا ولا تغامر بالدخول في صراع مع قوى الرأسمالية التي أصبحت لا عقلانية. فلسفة تحافظ على امتيازات الصفوة المثقفة، ممثلة العقل والمنطق والعلم بشكل سافر وتدافع بشكل مضمهر عن النظام الاجتماعي الذي يحقق لتلك الصفوة الامتياز، وكانت فيينا "حتى الحرب العالمية الأولى عاصمة الإمبراطورية النمساوية التي تضم المراكز العقلية في بودابست وبراغ، وهي مراكز ذات ثقافة مشتركة، وعلى الرغم من أن فيينا كانت ألمانية الثقافة إلا أنها تحررت مما ميز برلين العاصمة الأخرى للثقافة الألمانية من رضا عدواني عن نفسها ومنجزاتها، فقد كانت الإمبراطورية النمساوية تسير في طريق الاضمحلال، وكانت برلين عاصمة مرتقبة لتوسع الرأسمالية الألمانية وعدوانها، أي أن فيينا كانت ملاذا لحلقات ضيقة من المثقفين خائبي الرجاء يتمنون إلى قوميات مختلفة وقد تعاونوا مع جمعية برلين للفلسفة العلمية التي كانت غريبة على الاتجاه العام لثقافة برلين، وكانوا على الأغلب يعتمدون أول الأمر بطريق مباشر أو غير مباشر على البلاط الإمبراطوري، وكانت فيينا عاصمة التشاؤم العقلي. وقد أنتجت الوضعية المنطقية، والمدرسة النمساوية عن النظرية الحدية في علم الاقتصاد على يدي «منجر» التي «برهنت» على الاستحالة المنطقية للاشتراكية (وكانت قوة تهدد النظام في النمسا)، والتحليل النفسي حينما كانت نغمته السائدة سيطرة القوى اللاشعورية واللاعقلانية على نفس الإنسان وضآلة دور الوعي، على الرغم من أن الوضعية المنطقية ظهرت أولا في مجال الفيزياء إلا أن لها نتائج شاملة. فكانت تعني بالنسبة إلى المثقفين انسحابا عاما من المشكلات الغيبية إلى المجردة ومن منهج يناول الواقع إلى منهج ضروري فالوضعية الجديدة تقول بنوعين مختلفين كل الاختلاف من المعرفة،

الحسية والمنطقية، كل منهما يقدم «حقيقة» نوعية تختلف أساسا عن «الحقيقة» التي يقدمها الآخر، وعلاقة هاتين الحقيقتين بالعالم الخارجي هي موضع شك وارتباب.

إن موضوع الفلسفة هو التوضيح المنطقي للأفكار، ليست الفلسفة نظرية من النظريات، بل هي فاعلية، لذا يتكون العمل الفلسفي أساسا من توضيحات، ولا تكون نتيجة الفلسفة عددا من القضايا الفلسفية لأنها مجرد توضيح لقضايا. يجب أن تعمل الفلسفة على توضيح وتحديد الأفكار بكل دقة، وإلا ظلت تلك الأفكار معتمة ومبهمّة إذا جاز لنا هذا الوصف.<sup>(16)</sup>

إن منهج الفلسفة في تصورهما الجديد هو التحليل، ووظيفتها توضيح الأفكار عن طريق فحص وتشريح ألفاظ وعبارات العلوم لتقرير ما إذا كانت سليمة وإلى أي حد تساير الاستعمالات الجارية للغة، ولهذا المنهج أهميته الكبرى بالنسبة للعلم والفلسفة ذاتها، فبالتحليل اللغوي نتمكن من توضيح الكثير من المشاكل الفلسفية ونبين أنها مشكلات زائفة أو ليست مشكلات على الإطلاق، إن التحليل اللغوي أداة لإشفاء الفلسفة من داءها الميتافيزيقي ووسيلة تحول دون تسرب الإشكالات والقضايا من المعنى «إن معظم القضايا والأسئلة التي كتبت عن أمور فلسفية، ليست كاذبة، بل هي خالية من المعنى».<sup>(17)</sup>

إن الدارس لفكر زكي نجيب محمود، لا يسعه إلا أن يلاحظ عدم تاريخية الطرح عنده، نتيجة تنبيه النتائج المتوصل إليها من طرف المدرسة الوضعية المنطقية (1925) محاولا بذلك تطبيقها على الموروث، مما جعله يتجه إلى الحلول الجاهزة، أي الأخذ بأدوات معرفية ربما تتماشى وخصوصية المجتمع العربي الحالية وهذا ما نفق عليه كذلك عند كل من عبد الله العروبي ومحمد عابد الجابري.

إن موقف "زكي نجيب محمود" من التراث يحده استشهاده بـ: "هربرت ريد" في قوله: «إنني على علم بأن هنالك شيئا اسمه التراث ولكن قيمته عندي في كونه مجموعة من وسائل تقنية يمكن أن نأخذها على السلف لنستخدمها اليوم ونحن آمنون بالنسبة إلى ما استحدثناه من طرائق جديدة؟» إن الحالة التي يعانيها العالم

اليوم هي في نظره كافية للدلالة على مدى ما تستطيعه الصور الفكرية التقليدية كنيسة كانت أو أكاديمية في حل مشكلاتنا، والصور التي يطالبوننا اليوم بأن نخطها بالتبجيل والتقدیس لأنها هي التراث.

إن التراث في نظره يقف حجرة عثرة في وجه الحركة الفكرية وتقدمها، باعتباره شكلا خاليا من المضامين، مجرد عادات وتقاليد وطرق نظر لا تمت بصلة إلى الواقع، مشيرا في ذلك إلى كون التراث يمثل الماضي الذي لا ينبض، مما يجعل الثورة ضد الماضي، لا يستطيع أحد القيام بها بالرغم من معرفتهم بأن الماضي ينقص قيمة هذا الشيء.

هذا، وإن رفض الماضي كلية يعتبر في نظرنا موقفا نفسيا ونكرانا للذات، لأن التراث يحمل الجوانب الإيجابية والسلبية، وعن طريق دراسته التي نطن أنها لم تقع لمفكرنا.

يحكم على التراث ويستمر في موقفه هذا، مستفسرا حول مدى المساهمة التي قدمها الجيل السابق ليهتدي بلونها الجيل الصاعد، ففي نظره لا يجد إلا ظلما، لأن المثل الأعلى التي دعا إليها المفكرون لا تعدو أن تصبح مثلا أعلى يقتدى به الجيل الصاعد، فالمثل الأعلى في نظره تجاوز حدود صاحبها للناس جميعا<sup>(18)</sup>. المثل الأعلى يختلف من عصر لآخر من اختلاف أهل ذلك العصر في رغباتهم التي يسعون إلى تحقيقها، فمثلا نقول إن عصرنا تميزه الحرية الفردية التي تعتبر من بين مثله العليا، لأن هناك من أبنائه من أرادوا لأنفسهم هذه الحرية الفردية ثم أرادوها للناس أجمعين، عكس ما كان سائدا حين كانت عضوية الفرد في جماعة<sup>(19)</sup>.

إن دراسة التراث استقطبت اهتمام بعض المفكرين المماثلين لموقف زكي نجيب محمود "سعيد بن سعيد" يصف محاولة زكي نجيب محمود بتصفية للفكر الإسلامي، جاعلا الحداثة في إلغاء الماضي، ساعيا نحو فلسفة عملية ترفض خرافة الميتافيزيقا، فهذا الموقف في نظره خطير وسلي فهو لا يقدر الدور الكبير الذي يلعبه الماضي في الحياة الروحية لمجتمع يتجذر فيه الدين إلى الأعماق، وبالتالي يسقط في أحضان النزعات اللاعلمية التي يعتبر نفسه قد تجرد لمحاربتها<sup>(20)</sup>.

إن العلم في نظرنا لا يمس حرمة العقيدة، مثلما ادعى سعيد بن سعيد لأن النهضة الأوروبية كانت ثورة ضد الوصاية، أي على رجال الدين وليس ضد نفسه، اعتقاداً منا بأن الدين شيء والفكر الديني شيء آخر.

إن موقف زكي نجيب محمود من التراث هو نفس موقف بعض المفكرين التغريبيين الذين سبقوه أمثال إسماعيل مظهر وغيرهم، نتيجة اطلاعهم على الثقافة الغربية ومفاهيمها عن الكون والإنسان والأخلاق والعلم، ربما الجمود الفكري آنذاك هو الذي دفعهم إلى هذا المنحنى الفكري (الاعتقاد).

إذا اعتبرنا أن التراث لا يحمل مشروعية الاستفادة منه في عصرنا الحالي، فهل هذا ينفي وجود قيم إيجابية في التراث؟ هذا ما تطرق إليه من خلال وقوف زكي نجيب محمود على القيم الإيجابية في التراث، والتي تساهم في نظره في بناء صرح الفكر العربي المعاصر، فبعد حكمه على التراث بأنه جثة ميتة وبالية، يعود في كتابه «في فلسفة النقد» ليتراجع عما تمسك به في الأول قائلاً: «ليس الماضي جثة ميتة موضوعة بل هو أقرب إلى الرافعة التي تخرج بها الأثقال الراسخة لتحرك، ولهذا فنحن إذ نضع ماضيها من بين المادة الخام القريرة التي خلفها لنا الآباء، فإننا لا نحسن هذا الصنع إلا إذا اخترنا الروافع التي تثبت الحياة في الحاضر وفي الإعداد للمستقبل على حد السواء، وإلا انقلب تاريخ الماضي بين أيدينا صخوراً جوامد تعرقل التيار دون الانسياب الدافق إلى الهدف.

كما نذهب إلى أن أهم ما تميز به «الشيخ محمد عبده وأتباعه فيما يسمى بمدرسة المنار هو أنهم فرقوا في الإسلام بين ما هو ثابت وما هو متغير، والثابت هو العقيدة وما يتبعها من شعائر العبادة، وكذلك القيم الأخلاقية التي يطالب المسلمون بمراعاتها في سلوكهم، وأما جوانب الحياة الأخرى من معاملات وعلاقات اجتماعية، فمتغيرات مع تغير الظروف، وهذا الجانب المتغير هو الذي يتيح لنا أن نقرأ تاريخنا قراءة تأخذ بعين الاعتبار راهن الأمة.

من خلال هذا العرض، نلاحظ التقدم الذي حصل في المنحى الفكري لزكي نجيب محمود، والمتمثل في الدعوة إلى الأخذ بالجوانب الإيجابية في التراث، مشبها هذه العملية بتلك التي قامت بها أوروبا في عصر النهضة، بأخذها من الماضي المرحلة الكلاسيكية التي تعني بالإنسان، وفي مجال الفن، باختيارها الفن الإفريقي، فالحاضر بالنسبة إلى زكي نجيب محمود هو المسيطر، أي أنه يوحى بالطريقة التي نضع بها الماضي ليصبح هذا الأخير حيوا، وبذلك تسهل علينا قراءته لنصنعه من جديد صنعا يتطلبه العصر، فلا نحن تمسكنا به في جهود ولا نحن أهملناه.

إن عملية التلفيق التي أنتجها زكي نجيب محمود في التعبير عن موقفه من التراث، تجعلنا نتساءل حول إمكانية الأخذ بالإيمان أولا ثم العلم أو العكس؟

إن البنية الفكرية التي ألفناها في نظره عميت أبصارنا عن مواضع النقص فيها، فهي بنية قوامها أصول محفوظة بحيث لا يجوز لرجل الفكر أن يجاوزها مطلقا برأسه إلى ما فوقها، بل ينبغي له أن يبقى تحت سقفها، وله بعد ذلك أن يتحرك في ظلها كيف يشاء، وعلى هذا الحال كانت بنية الفكر في أوروبا قبل النهضة، معتبرا أن السر في النهضة الأوروبية، يتمثل في انقلاب تلك البنية رأسا على عقب، أي الاعتماد على الفهم ثم الإيمان.

بعد تطرقنا إلى النتائج التي قد تنجم عن طريق الوضعية المنطقية على التراث، وإبطال الادعاءات التي ترجع الحداثة إلى كسر شوكة التراث، نصل إلى مرحلة تعتبر في نظرنا أخطر من الأولى، والتي يتم وفقها تحديد مصير الفكر العربي، المتمثلة في كيفية المواءمة بين التراث والمفاهيم الجديدة للحضارة الغربية.

هناك عوامل عديدة، سواء كانت ذاتية أم موضوعية تضافرت لكي تجعل عددا من المحاولات في إيجاد بديل، إما غير ممكنة التطبيق أو مضرة وغير مفيدة، ولعل من بين المحاولات التي قام بها زكي نجيب محمود لتجديد الفكر العربي استنادا إلى فكرة تلفيقية تعتمد الجمع ميكانيكيا بين الماضي والحاضر دون البحث في ميكانيكية تداخل وتلاؤم الحضارات وكيفيته، وهذا نتعرف عليه من خلال

الوسيلة التي يقترحها للانتقال من فكر قديم إلى فكر جديد، إن الناس في نظره متفقون على الأشياء بصورة تجريدية، لكنهم يختلفون في الجزئيات، فمثلا مفهوم الحرية كان في القديم يفهم بالقياس إلى العبد، أما اليوم أصبحت له دلالات متعددة، حيث أصبحت المطالبة بحرية الفكر والرأي، كما أن العدالة في القديم كانت تعني أن يقتصر المظلوم من ظالمه متى استطاع ذلك بشخصه، أما اليوم فالحكم يتم بواسطة القاضي.

إن الأداة المعرفية التي اعتمدها "زكي نجيب محمود" في عملية الحداثة، تتمثل في التحقق من القضايا التي تبقى صالحة «في نظرنا» في ميدان المعرفة الطبيعية، لأننا لا نستطيع أن نخضع الميثافيزيقا للتجربة، لأنها مفارقة للعقل، وهذا ما يعاب على أصحاب الاتحاد الوضعي المنطقي، حين وحدوا المعرفة وجعلوها خاضعة لمبدأ التحقق الواقعي، ولكن بما أن المطلوب عند زكي نجيب محمود هو العمل والتطبيق ما يعيش وما يستطيع سلكه في جسم الحياة، وبما أن الغاية مسيطرة العصر، فإنه يتحتم علينا البحث عن طرائق السلوك التي يمكن نقلها عن الأسلاف العرب بحيث لا تتعارض مع طرائق السلوك التي استلزمها العلم المعاصر، والمشكلات المعاصرة.<sup>(21)</sup>

هل يمكن اعتبار الدعوة إلى العقلانية نقطة تحول في النظر إلى عوامل التخلف لواقعنا العربي الإسلامي الراهن؟

إن الجانب الإيجابي في التراث في نظره يتمثل في قيمة العقل عند المعتزلة\*، إذ الألفاظ التي جاء بها المعتزلة لها صلة بما يجري في حياتنا، فنحن اليوم بحاجة إلى سند تراث يدعو إلى حرية الفكر والسلوك،<sup>(22)</sup> هذه النزعة العقلية كانت بدورها الأولى في نظره، إثر واقعة الجمل وصفين التي أفرزت ثلاثة مواقف متباينة، الحوار الذين رفضوا مقاتلة على وطلحة وعائشة والزبير والمعتدلون وهم المعتزلة، أما المتطرفون وهم أهل السنة والجماعة الذين قالوا بصحة إسلام الفريقين.

يرجع زكي نجيب محمود ظهور النزعة العقلية إلى الفترة التي توفي فيها الرسول ﷺ «والتي كان لها الأثر الأكبر في ظهور فكرة الإمامة وما نتج عنها من سفك الدماء، وكأي مشكلة تستدعي النظر، لجأ كبار الفقهاء إلى الركون إلى قوة العقل للفصل، وعن هذه المشكلة تفرعت مسائل جديدة تخص الجبر والحرية، والحياة الأخلاقية والعلمية للأمم، وتعود نشأة المذاهب العقلية في نظره إلى البصرة التي ظهر فيها الاعتزال على يد الحسن البصري من خلال الدراسات العقلية للنحو واللغة التي تمثل أروع الأسئلة في نظره، والتي تساق كبرهان على حدة النظر العقلية التحليلية في تراثنا الفكري، إن سيويو، والخليل بن أحمد يمثلان في نظره سلطان العقل في مرحلة مبكرة من تراثنا الفكري، لأن البصرة في ذلك العهد تشبه في نظره أثينا اليونان الأقدمين أو باريس الموسوعيين خلال القرن الثامن عشر.

إن المتتبع لحركية الفكر عند زكي نجيب محمود، لا يقف عند موقف ثابت إزاء التراث والحداثة، فبعدما دعا إلى رفض الموروث، يرجع للبرهنة على الروح العقلية التي ميزت الفكر الإسلامي، وخاصة مع المعتزلة الذين يمثلون في نظره إرثا نافعا خاصة الإيمان بقدرة الإنسان على الاختيار الحر، فهذه الخاصية نحن أحوج إليها اليوم، لأن إنسانية الإنسان في نظره مرهونة بإرادة الاختيار في خلقه الأفعال والأشياء خلقا يتصدى به الإنسان الحر لكل ما يترتب على ذلك من تبعات.

إن السائد هو أن النظرة العقلية التي شهدتها الأسلاف، كانت تخوض في المسائل الروحية المتعلقة بالدين، أي العمل في إطار النص، ما عدا النزعة الرشدية التي تجسد التفكير الحر أو الاتجاه العقلاني المادي في تفسير الوجود والطبيعة والموازاة بين العقل والإيمان كما حدث في الغرب، إلا أن هذه النزعة لم تجدد الاهتمام الذي كان ربما موجودا في الغرب، مما جعل المفكرين الليبراليين يحكمون على علاقة الإنسان بالغيبات التي تنتهي في غالب الأحيان إلى خدمة الاستعمار، كما يذهب إلى ذلك شوقي عبد الحكيم معتبرا العقل الغيبي عائقا في وجه التنمية، ولذا يجب عقلنة التراث بتطبيق العلم عليه<sup>(23)</sup>.

هذا، وإن أصحاب هذه المواقف عادة ما يذهبون إلى التجريح الذاتي، دون إبراز الكيفية التي تتم بها عقلنة التراث، مشكلتنا اليوم لا تكمن في مدى توفرنا على رصيد معرفي من التراث، أو العكس، نحن بحاجة إلى منهج يسند إليه التراث ليصبح فاعلا كما كان، أي كيفية الاستفادة من الموروث في الحضارة الإنسانية، وهذا لا يأتي في نظر «محمد أركون» إلا بالرجوع إلى القرآن لأنه نقطة البداية في عملية النقد، أي نعتمد على أدلته حول ماضي العرب والمسلمين الذي تمكن الفيلسوف العربي عملية تفسير الأحداث، مع ربطها بالشروط الجديدة للوجود الإنساني<sup>(24)</sup>.

إن الحكم على التراث من خلال القرآن ربما يعرض القيم التراثية التي كانت سائدة قبل ظهور الإسلام إلى النسيان والخط من قيمتها، عوضا من أن نأخذ بالجانب الإيجابي فيها.

نجد هذا الموقف عند «حسن حنفي» الذي يصف التراث بمصطلح القدم والقديم حسب، إذا كان يعني التفكير الإلهي الذي ساد القرون السبعة الأولى، ففي هذه الحالة علينا بإعادة بناء القديم وتصفيه ما علق بالعلوم من شوائب، لكن قد يعني بالقديم مواطن الأصالة كما هو موجود عند الأصوليين الذين وضعوا منطق الجزء، وهنا تكون الصدارة للقديم ويواصل حديثه بأنه لا ضير أن يكون الإنسان منطقيا ويؤمن بالكرامات والأولياء<sup>(25)</sup>.

إن المنطق الأصولي الجزئي متعلق في نظرنا بالأحكام الشرعية فقط، لذا فإنه لا يصح لبقية العلوم، ولهذا يمكن الاستفادة منه في الجوانب المتعلقة بتنظيم حياة المسلمين، وخاصة الجانب التشريعي.

بعد الإشارة إلى المواقف التي تدخل في المنحى الفكري لزكي نجيب محمود أو المعارضة له، وما جاء به من خلال الدعوة إلى تطبيق منهج الوضعية المنطقية، تلك النبتة الغريبة عن واقعنا العربي الراهن، التي أرادها مفكرنا أن تكون المبدأ الذي يمكن إخضاع التراث له، في محاولة لفصل الإنسان عن عالم الميتافيزيقيا، أي الابتعاد عن

الإيمانية، إن الحكم على التراث بأنه كل ما يتعلق بالسحر والكرامات والأعمال المفارقة للعقل، حكم اندفاعي يعكس انبهار صاحبة بالتاجز الغربي، الذي ظهر نتيجة تصفية تراث العصر الوسيط المسيحي، لكنه في الحقيقة رفض الوصاية وليس التراث، حيث أخذ بالقديم الذي يتميز بالنظرة العقلية عند اليونانيين.

إن موقف زكي نجيب محمود موقف مقلد وليس مبدعاً، لأن الظروف التي شهدتها الحضارة الغربية تختلف عن تلك التي شهدتها الحضارة العربية الإسلامية، وما يؤكد ويطل الادعاء المتمثل في كون التراث العربي مجرد أطلال ماضية أو جثث موتى، دوره في حياة المجتمع اليوم.

إن الذين يدعون إلى الحداثة هم أنفسهم لم يتخلصوا من تأثير التراث في مواقفهم وسلوكهم الحياتي، وهذا ما يعكس حضوره الدائم، وما المطالبة بالعودة إلى دراسته واستخلاص الجوانب الإيجابية فيه، إلا اعتراف بدوره الجارف في حياة أمتنا، لأن الحداثة لا تتم بكسر شوكة التراث والأخلاق كما يدعي البعض إزاء الحضارة الغربية، فهذه الأخيرة لم ترفض القيم والتقاليد والدين، وإنما رفضت الوصايا الفكرية، فمثلاً اليابان ما زال متشبثاً بتقاليده وعاداته، وهذا لم يمنعه من التقدم، في نظر «عثمان سعدي» في مقاله «كيف نخرج من المأزق الثقافي» موضحاً بأن اليابانيين عندما انفتحوا على الغرب اعتنوا بتطوير اللغة اليابانية وتطويرها للمصطلح العصري، وكذا إرسال البعثات الطلابية إلى الخارج، فهذا التفاعل لم يبعدها عن أصالتها، ومقوماتها الشخصية من فنون إلى طريقة الأكل والملبس إلى التنظيم الاجتماعي، ورغم تخلف لغتهم التي يبلغ عدد أحرفها 10 آلاف، إلا أنهم حافظوا عليها ولم ينادوا بتغييرها بالحروف اللاتينية، كما طلب ذلك بعض المفكرين الشرقيين<sup>(26)</sup>.

إن اليابان تنتمي إلى العالم الغربي تكنولوجيا وليس ثقافياً عكس الأمة العربية الإسلامية التي تريد تبني ثقافة الغرب والابتعاد عن اتخاذ أسباب التكنولوجيا، وهذا ما حدث لتركيا حين أقدم «أتاتورك» بعد الحرب العالمية الأولى، في نظر

«محمد أركون» في مقالة «الإسلام والعلمانية» على تطبيق العلمانية على تركيا التي خرجت منهزمة من الحرب العالمية الأولى أين ألغيت «السلطنة» التي كانت تمثل نوعا من الشريعة الإسلامية المستمدة من الخلافة، هذا القرار شكل في «نظره» ضربة قاسية للأمة العربية الإسلامية، كما أنه ألغى التقويم الهجري الإسلامي والحروف العربية وحل وزارة الشؤون الدينية، فهذه التجربة في نظر «أركون» لم تكن إلا كاريكاتيرا للعلمنة، وبدءا من سنة 1940، أدرك الشعب التركي انفصامه، وهذا يفسر عودته الدينية العنيفة<sup>(27)</sup>.

ربما لم يستخلص مفكرنا زكي نجيب محمود "العبر من هاتين التجريبتين؟ على المفكر العربي الحالي استخلاص هذا الحدث الحضاري من أجل إيجاد الصيغة الفضلى للحدث.

بعد استجلاء موقف زكي نجيب محمود من التراث والحدث، فلا حرج من ممارسة الاختيار بالنسبة إلى القيم التراثية والانطلاق نحو الذات بشكل يهيئنا لانطلاقة صحيحة، غير خجلة أو مستحيلة من ماضيها، نحو عالم جديد، وتوظيف القيم الإيجابية في التراث، في مجتمع يائس أمام حضارة غربية، تقنية تنظر إلى تاريخ وتراث الآخرين وكأنه مجموعة من السلع يجب أن نستفيد من المفيد مباشر لواقعها الحاضر، وذلك انطلاقا من براغماتية تتجاهل مفهوم وحدة التراث والثقافة الماضية التي شكلت شخصية الأمم، إن معرفتنا وتقييمنا لتراثنا تأتي عن طريق دراسة التراث دراسة شاملة للاستفادة من روحية بعض الجوانب المفيدة، لا سيما المعتزلة والأشاعرة، إلا أن الغموض الذي يبقى حاصلا في موقف زكي نجيب محمود، أي جزء من التراث الذي يريد المحافظة عليه، مواقفهم العقلية، أم في مضمونه - العقيدة - أي علاقة الإنسان بالله، فإذا كان ما يريده هو «شكل تراثهم» فإننا لا نرى بدا للمحافظة على مضمون تراثهم - علاقة الإنسان بالله، أما إذا كان ما يريده هو العقيدة كما سبق وأشرنا فإننا لا نرى مسوغا لتفرقة بين الشكل

والمضمون، طالما الشكل عقلاني والمضمون لا يعيق التقدم ولا يتنافى مع مشكلات العصر.

إن هذا التصنيف، جعله يعتبر الفكر العربي القديم مرتبطاً بمعرفة الله، والعمل على تطبيق شريعته، والانتقال إلى فكر جديد يكون بالإبقاء على الألفاظ القديمة (القشور) مع تغيير في المضامين.<sup>(28)</sup>

إن زكي نجيب محمود<sup>29</sup> ربما يقصد بفكرة تغيير المضامين استعارة حلول جاهزة من الغرب عن طريق التلفيق بين ماضينا وحاضر غيرنا، هذا المنهج الذي يشير إليه الطيب تزييني في كتابه «من التراث إلى الثورة» قائلاً: «النزعة التليفقية انعكاس للمجتمع الإقطاعي البورجوازي، فهناك الشرائح الوسطى البورجوازية التي كان لها الخط في الالتقاء بالحضارة الأوروبية من خلال دراستها في الخارج، ومن بين هؤلاء المفكرين الذين نادوا بهذه النزعة زكي نجيب محمود<sup>(29)</sup>.

أراد زكي نجيب محمود<sup>29</sup> من خلال هذا الاستشهاد إبراز درجة الاختلاف بين المفكرين العرب حول الكيفية التي يتم بها التجديد، فمحاولة في نظر «الطيب تيزيني» رجوع إلى التراث أكثر منه إلى الحضارة ربما الموقف نفسه نجده عند «أحمد موسى سالم» في كتابه «العقل العربي ومنهج التفكير الإسلامي» الذي يرى أنه من الطبيعي ونظراً لاشتداد وطأة التحديات العلمية وأهدافها على مستقبل العرب الذين لا يزالون في متاهة التخلف والاغتراب، مما عجل ببداءات تخليص العقل العربي من سلطة الدين وتاريخه، وجعله يتماشى والعصر، ربما أكثر هؤلاء الفلاسفة في نظره مثابة على هذا الاتجاه زكي نجيب محمود المتبني لأداة معرفية (الوضعية المنطقية)، مريداً إثبات أفكار ذات جذور وخصائص فلسفية أوروبية في تربة عربية.

إن ما ذهب إليه «أحمد موسى سالم» يعتبر نقداً للمرحلة الأولى التي ميزت فكر زكي نجيب محمود، والذي تراجع عن هذا الموقف في كثير من كتاباته الأخيرة، كما أن الخط من قيمة العقل في نظرنا وسيلة لإيقاظ الوعي العربي بالخطر الحضاري الذي يداهم، وهذا ما عبر طوال عصور من الزمن، إنه بمجرد اتهام اللغة

الفصحى بأنها متعلقة بالأشياء المثالية هو نفى الفكرة أن اللغة العربية تصلح كوسيلة لتجديد الفكر العربي.

إن هناك شواهد في التاريخ وفي نداء القرآن بل في أقوال الخصوم المنصفين في نظر أحمد موسى سالم، هذا الوجود اللغوي الحي والمتجدد بالاصطفاء والنماء في حياة العرب، فالوجود اللغوي في نظره زاخر بالحياة الثقافية والرقى الفكري، إن صحوة التعبير وجلء الذات بالنسبة إلى الإنسان العربي المعاصر تتحقق له بوعيه وعقله لهذا الوجود اللغوي المزدهر باللغة العربية القرآنية التي تعبر عن الدين والعلم اليقيني، والاستخلاف الدنيوي في الأرض.

هذا، وإن «أحمد سالم موسى» لم يبين كيفية مسaire اللغة العربية للعلم، وبالتالي يقترب من زكي نجيب محمود في كونهما مقلدين الأول انطلاق من كونها لغة القرآن، والثاني ركز على اللغة العلمية، التي يشهدها القرآن، وبالتالي لم يقدم في نظرنا حلا نابعا من حاضرننا العربي، ومن المواقف الإيديولوجية التي تشبث باللغة العربية خدمة للأنجاه القومي ما ذهب إليه «زكي الأرسوزي» حسب ناصيف نصار: «إن لغتنا التي هي أبلغ مظهر لتجلي قضية أمتنا هي مستودع لثرائنا، فما لنا إلا أن نعود ونحياها عن وعي حتى نبلغ ما بلغه أجدادنا من سؤدد وعزة، مثل كل كلمات لغتنا كمثال البذرة من النبات، يظهر فيها المعنى ظهور الحياة في البذرة، فليس للذهن إلا أن يتمثلها حتى يصبح الخيال من استجلاته معناها بمثابة الموسم من استجلاته كوامن الحياة، ولما كان صرح ثقافتنا من فقه وآداب وفنون قد شيد على المعاني المنطوية في الكلمات، وكانت المعاني ذات جذور في صميم الحياة، مستقلة كل الاستقلال عن خطل العقل في اجتهاد المجتهدين، فقد أصبح البحث عندنا في العودة إلى ينبوع، إلى الحدس المتضمن في الكلمات.

إن «الأرسوزي» مفكر معروف بنزعه القومية، قد يضحى في نظرنا بالجانب الحضاري المتمثل في الأخذ بأسباب التقدم من أجل تحقيق مبدئه الإيديولوجي القومي، والموقف نفسه نجده عند جمال الدين الأفغاني حسب «فكتور سحاب» من

أن: «اللسان غير التأثير المادي تأثير معنوي...» ويكفي أنه من أكبر الجوامع التي تجمع الشتات، وتنزل من الأمة منزلة أكبر المفاقم، فكم رأينا دولاً اغتصب ملكها فحافظت على لسانها محكومة، وترقبت الفرص، ونهضت بعد دهر، فرد ملكها، وجمعت من ينطق بلسانها إليها، والعامل في ذلك إنما هو اللسان قبل سواه ولو فقدوا لسانهم لفقدوا تاريخهم وشوهم مجدهم وظلوا في الاستعباد إلى ما شاء الله<sup>(30)</sup>.

إن الأفغاني يدعو إلى تمثل اللغة العربية من منظور ديني وليس قومياً مثل ما ذهب إليه الأرسوزي حسب ناصيف نصار إلا أن «الأفغاني» لم يبين كيفية التمسك باللغة العربية التي بقيت عالقة إلى يومنا هذا وفي الوقت نفسه الذي نعاصر فيه مفاهيم حضارية جديدة، ربما هذا الشيء الذي لم يبينه زكي نجيب محمود الذي أراد التحقق من اللغة وقضاياها بالعودة إلى تحليلها استناداً إلى الواقع المحسوس، فهناك أشياء نضعها في قالب لغوي، لكنها لا تعبر عن شيء محسوس في الواقع، أنقول عنها إنها هراء، فأغلبية المفكرين التحديثيين يقترحون اللغة العقلية غير المتعلقة بالعالم المثالي، وكنموذج عن ذلك حسن حنفي الذي يقول «اللغة الحقة التي يكون لها ما يقابلها في الحس والملاحظة والتجربة».

إن تخلف الوطن العربي في نظرنا لا يكمن في عجز اللغة عن استيعاب (الواقع، وإنما في الفكر، نتيجة قصورنا الفكري، فمثلاً اليابان لها لغة قديمة عدد أحرفها 10 آلاف حرف، لكن بفضل الإنتاج الفكري الخصب، رفعت من مكانة لغتها، اللغة مجرد تعبير عن المضامين، فالمشكل يكمن في المضمون وليس في شكل رسم حروف اللغة العربية، أن القضية ذات أبعاد خطيرة وشاملة عملية، اقتصادية، حضارية، مسألة قوة وتكتيك، مما يجعلنا نعتبر أن زكي نجيب محمود لم يطرح كيفية تجديد اللغة، وإنما بقي في حدود التمنيات.

### الفلسفة التي يقترحها:

إن الفلسفة المقترحة من قبل زكي نجيب محمود، تهدف إلى الوقوف على حقيقة هذه الفلسفة وعلاقتها بالوضع الاجتماعي في الوطن العربي، فبعد ما كانت

الفلسفة عند اليونان خادمة للأخلاق والمعرفة وفي العصر الوسيط خادمة للدين، أصبحت اليوم مرتبطة بالعلوم الطبيعية، فدور الفلسفة في نظر "زكي نجيب محمود" يكون في الجلوس مع الناس في مائدة واحدة، والسكن معهم في بيت واحد، إن عمل الفيلسوف يتمثل في توضيح العبارات جماعيا أي الفلسفة التحليلية التي تهدف إلى بناء الأنسق الفلسفية، فأصبحت الفلسفة كالعلم عملا جماعيا، يتعاون على كل مشكلة جزئية جماعة متعاونة كالعلماء<sup>(31)</sup>. إن الفلسفة التي يدعو إليها ميزت الوضعية المنطقية، التي ركزت مهامها على تحليل القضايا وفلسفة العلوم، إلا أن هذه النزعة لم يبق لها أثر إلا في فكر زكي نجيب محمود، فكيف نعتمدها كمنهج لبناء فلسفة عربية معاصرة، الفلسفة لم تتخل في نظرنا عن دورها المتمثل في خدمة الحياة الروحية حتى في المجتمعات المتقدمة، إلا أن زكي نجيب محمود تراجع عن هذا الموقف في كتابه «تجديد الفكر العربي» معتبرا انشغال الفكر العربي اليوم بنقل الفلسفات الأوروبية لا يساعد في نظره على إنتاج فلسفي عربي أصيل وبالتالي يجب البحث عن فلسفة تفرض نفسها أمام مشكلات العصر.<sup>(32)</sup>

إنه لمن المتعذر كما أسلفنا في الفصل السابق، على الباحث العثور على موقف ثابت لدى زكي نجيب محمود نتيجة التناقض المنطقي وعدم الاستقرار وفقدان التماسك في منحاه الفكري.

إن الفلسفة التي تفرض نفسها أمام مشكلات العصر في نظره «هي المعبرة عن وجهة نظرنا المنبثقة عن جذور ثقافية غائرة في أعماق نفوسنا» أي «الفلسفة التي تضمن لنا الجمع بين العلم وكرامة الإنسان»، السؤال المطروح، هل كون انبثاق الفلسفة عن جذور ثقافية غائرة فينا، يمكن هذه الفلسفة من الجمع بين العلم وكرامة الإنسان؟ إذا كان هذا صحيحا، ما هو موقف زكي نجيب محمود من تلك العقبات التي ينبغي إزاحتها من التراث لتمثل العصر، وأهمها كما ذهب إلى ذلك، أن الحاكم لا يقبل سوى رأيه الخاص وأن القوانين الطبيعية تعطل في سبيل تأكيد حدوث الخوارق والكرامات<sup>(33)</sup>. كما أن تعطيل القوانين الطبيعية في نظرنا، يعني

تعطيل العلم، واستبداد الحاكم برأيه وتنكيله بصاحب الرأي الآخر معناه القضاء على كرامة الإنسان، إذن كيف نقول عن التراث الذي يعطل العلم ويقضي على كرامة الإنسان، إنه يوحى بفلسفة تجمع بين العلم وكرامة الإنسان.

من خلال موقف "زكي نجيب محمود" الفلسفي، نلاحظ نزعتة التليفقية بين التراث والحضارة المعاصرة ظنا منه أنه يتوصل إلى عقلنة التراث، إلا أن هذا الموقف يصفه الطيب تيزيني في كتابه «من التراث إلى الثروة» بعدم التماسك رغم حرصه على النزعة العقلية، وهذا ناتج عن عدم وصول النزعة التليفقية إلى فهم تاريخي علمي متماسك للماضي واللحظة المعاصرة، فهو يدعو إلى المواءمة بين العلم والإيمان، فهل حصل هذا في عهد المأمون والمتوكل، إن المتفحص للتاريخ يرى العكس، فمثلا ازدهار المعتزلة فكريا وسياسيا إبان حكم المأمون على حساب الأشعرية التي تأخذ بالنص والعكس صحيح، لأن ازدهار الأشعرية إبان حكم المتوكل على حساب النزعة العقلانية للمعتزلة، إذن أين المواءمة بين العقل والدين<sup>(34)</sup>. لهذا ينفي "تيزيني" قضية حدوث مواءمة بين العقل والإيمان عند السلف عكس ما ذهب إليه زكي نجيب محمود، إلا أن هذا لا يمنع من وجود محاولات كالتي قام بها «ابن رشد» من أجل المواءمة بين الوحي والعقل التي تعتبر اللبنة الأولى لظهور الفكر الفلسفي العربي، رغم أن الإبداع الفلسفي، كما ذهب إلى ذلك «عبد الله عبد الدائم»، كان أقل شأنًا من سائر أنماط الإبداع الثقافي، بل كان نقلا وتقليدا، حتى يظن المرء أن الفكر الفلسفي عربي، وبالتالي لا تكاد في نظره «إيجاد فكر فلسفي أصيل المحتوى، عربي اللسان، وهذا راجع إلى انقطاع التراث العربي الإسلامي في ميدان الفكر والفلسفة، وانقطاع الصلة بين هذا التراث في أوج ازدهاره بين ورثته المحدثين.

إن غياب التراث الفلسفي في نظر «زكي نجيب محمود» يعكسه استشاده بابن الصلاح الشهرزوري الذي يرى: «أن الفلسفة أس السفه والانحلال ومادة الحيرة والظلال ومثار الزيف والزندقة ومن تفلسف عمت بصيرته عن محاسن الشريعة

المطهرة المؤيدة بالحجج الظاهرة والبراهين الباهرة، ومن تلبس بها تعليماً وتعلماً قارنه الخذلان والحرمان واستحوذ عليه الشيطان... وأما المنطق فهو مدخل الفلسفة ومدخل الشر شر، وليس الانشغال بتعليمه، وتعلمه ما أباح الشارع ولا استباحة أحد من الصحابة والتابعين والأئمة والمجتهدين والسلف الصالح، وسائر من يقتدي به من أعلام الأئمة وسادتها... ولقد تمت الشريعة وعلومها في بحر الحقائق والدقائق علماؤها حيث لا منطق ولا فلسفة ولا فلاسفة... الواجب على السلطان أن يدفع عن المسلمين شر هؤلاء المياشيم ويخرجهم من المدارس ويبعدهم ويعاقب على الانشغال بفهمهم ويعرض من ظهر عنه اعتقاد عقائد الفلاسفة على السيف أو الإسلام»<sup>(35)</sup>.

من خلال هذا الاستشهاد، تبين ربما أن زكي نجيب محمود يمارس الاختيار بطريقة تسيء إلى التراث، هل «الشهرزوري» يمثل أهم الذين اشتغلوا في مجال العلم، وهل يقينا عن أقوال الرسول ﷺ «خذوا العلم بقوة» واطلبوا العلم ولو بالصين وقول علي «خذوا العلم ولو من أهل النفاق» فهذه الكيفية يبرر موقفه المتشائم إزاء التراث باختياره لشخصية لم يكن لها الأثر الأكبر في المجال المعرفي.

وككل التراثيين الذين عاجلوا قضية تجديد التراث، يقف ناصيف نصار في كتابه «الفلسفة في معركة الإيديولوجية» موقفاً مشابهاً لموقف زكي نجيب محمود في الحكم على التراث بأنه لم يشهد نظرة عقلية وفلسفية، لأن لفلسفة ترفضها السلطة الدينية، إلا أن ناصيف نصار عكس زكي نجيب محمود، لا يدعو إلى المواءمة بين العلم والإيمان، لأن الحدائث الفلسفية لا تعني التجديد أو التوفيق، وإنما الإبداع الذي هو نقيض التقليد<sup>(36)</sup>.

إن هذا الموقف يعكس نية كل واحد منهما في التنازل عن الموروث، وبالتالي بتر التواصل الثقافي بين الأجيال، وهذا يعد في نظرنا إهمالاً وتجاهلاً لتاريخية التراث، فكل منهما مشهور بتوجيه سلاحه نحو السلطات الدينية، وذلك لإثبات

أن هذه الأخيرة هي نفسها التراث، أو يتعمدان جعل التراث والسلطات الدينية شيئاً واحداً.

إن هذه المواقف الفلسفية الانتقائية تجاه التراث والحداثة ليست إلا الثمرة المرة لأدوات معرفية مختلفة ليست هي بدورها إلا نتيجة منطقية وتاريخية لواقع اجتماعي قاصر، إن هدف الوضعية المنطقية التي تبناها "زكي نجيب محمود" «إيديولوجي يتمثل في طمس الحقائق التاريخية والاجتماعية». الأمر الذي حال بين الفكر وبين فهم الماضي والحاضر، كما أن الواقع الاجتماعي المتمثل في البورجوازية العربية المعاصرة من اتخاذ موقف من الماضي والحاضر، والسبب في ذلك أنها لم تكن حصيلة غوها الداخلي فحسب بل كان ذلك لعنصر (الإمبريالية) دورها في تكوينها وهذا ما جعل مثقفينا يتبنون حلولاً جاهزة<sup>(37)</sup>.

إن الليبراليين العرب كانوا في الثلث الأول من هذا القرن على الأقل يعبرون عن طموحات اجتماعية عامة بالتسليم بالثقافة الحديثة، مما جعلهم يساهمون في ظهور التيار الثوري في الفكر العربي المعاصر، إلا أن هذا التيار بقي تراثاً ماضياً بالنسبة إلى العرب البورجوازي ذاته، لأن البورجوازية الغربية تحولت من طبقة تقدمية إلى طبقة رجعية منذ النصف الثاني من القرن 19، أي في عهد الإمبريالية. إلا أن انتشار المد الشيوعي كان له الأثر على التوجه التقدمي البورجوازي الذي بدأ يتراجع عن طموحاته.

إن الإمبريالية تركت مجالا ثانوياً، وهي تسهم في خلق الظروف الموضوعية لتكون بورجوازية حديثة، المتمثل في إبقائها تابعة لها، وبالتالي هذا ما وقع للبورجوازية الغربية الحديثة، التي عجزت عن تحقيق المشروع الليبرالي في المجتمعات الغربية، وأصبحت بذلك تتبنى مشروعاً إيديولوجياً يتصف بالتكليف والتلفيق، تستدعي ما يناسبها من التراث باسم الأصالة، وما يناسبها من فلسفات الغرب باسم الحداثة، لتبرير سيطرتها الطبقية وتوسيع تصورها وانسداد أفقها التاريخي، إنه من المستحيل في نظر «غالي شكري» انتقال فلسفة عربية في الحضارة

وإذ لم تتوفر لها بعد المعطيات الأكثر عمقا والأشمل وأبعادا، لأننا على أرض الواقع الاقتصادي والاجتماعي والسياسي، لم نتجاوز بعد مرحلة التخلف ولكتنا على هذه الأرض نفسها في مفترق الطرق بين الانسحاق خارج التاريخ أو الولادة الجديدة في «ثورة ثقافية» تصحح التاريخ بإشراكنا من جديد في العطاء الحضاري للعالم<sup>(38)</sup>.

إن المفكر العربي في نظر «العروي» لم يرفض العلوم الغربية بل تقبلها دون روح نقد، الذي رفضه هو الأدب الغربي لأنه كاف لسد مبتغاه اليوم، فنحن في نظره نرفض الوضعية المنطقية منهجا ونقبلها من ناحية النتائج، فهذا يدل على نقص في الروح النقدية<sup>(39)</sup>.

إن المنهج الذي يريد زكي نجيب محمود تطبيقه في مجال البحث الفلسفي يتمثل في الواقعية من ناحية رصد المشكلات المثالية في مرحلة تحديد اتجاه السير، وعمل تجريبي في مرحلة معالجة المشكلات.

يريد زكي نجيب محمود بهذا صياغة الواقع صياغة عقلية، والتوفيق بينه وبين القيم الموروثة عن طريق تحليل القضايا وإرجاعها إلى الظروف المتحركة فيها، لكن زكي نجيب محمود ينطلق من كون الموروث لا يعيش في الواقع، وخاصة في تلك المجالات التي تهتم بها الفلسفة والعلوم الإنسانية الأخرى، كما أنه تناسى أن الفلسفة الوضعية المنطقية التي يؤمن بها تنكر الإيديولوجية والتاريخية والروحانية متخذة بذلك الواقع المحسوس، وما عدا ذلك هراء، فمثلا كلمة الله، الوحي، النبوة لا يقابلها شيء في الواقع الحسي، هل نلغيها؟

إن الفلسفة التي يقترحها زكي نجيب محمود تتبنى العلاج الغربي الخارجي على الواقع العربي الإسلامي، رغم أن وسائله ليست نابعة من واقع الغير، ولذا يرجع تخلف العرب حسب أحمد موسى سالم إلى عدم قيام فلسفة عربية، لأن كل الاتجاهات الفلسفية منقولة عن الغرب الأوروبي، لكن في كثير من الحالات نضع أنفسنا في قلب المادة التي تعرضها فنأخذ لون شخصية الأستاذ.

إن زكي نجيب محمود يرى الحل تارة في الأخذ بالأدوات المعرفية وتارة أخرى يجعل تخلف العرب فكريا إلى انغماسهم في نقل هذه الاتجاهات (الأدوات المعرفية) هذا ما بين عدم تماسك مواقفه إزاء الحداثة، فهو في نظر «ناصيف نصار» يفهم الفلسفة من جهة علاقتها بالعلم والقضايا الدينية والأخلاقية مع الاعتراف بأنه يمكن إنشاء فلسفة تحليلية دينية وأخلاقية على غرار الفلسفة التحليلية العلمية، ففضل زكي نجيب محمود يكمن في كونه التزم فلسفيا محاولا الانتقال من مستوى التاريخ للفلسفة إلى مستوى المشاركة فيها، ولكن المشاركة فيها تقتضي الاستقلال والإبداع<sup>(40)</sup>.

إذا سلمنا جدلا بتطبيق نتائج الوضعية المنطقية على التراث العربي الإسلامي الذي يعتبره زكي نجيب محمود قضية روحية وأخلاقية وميتافيزيقية، فهل الإسلام وحضارته لا يحمل علاوة على ما ذكره رصيда علميا؟ لا أحد منا ينكر سيادة الدين والأخلاق المبنية على الروح الدينية التي لا تزال في روحية العالم العربي المعاصر، أقوى من سيادة العلم الذي يدعى أن التراث يفتقر إليه، لذلك يتعين على الفيلسوف التحليلي أن يطبق مبادئ الفلسفة على الحياة الدينية والأخلاقية أي أن يحلل قضايا الدين والأخلاق، إذا أراد أن تكون مساهمته الفلسفية متجاوبة مع واقع مجتمعه وعصره.

إن الفيلسوف الذي يؤمن بالوضعية يستطيع التأليف بين الأمانة لمبادئ مذهبه وحاجة الثقافة العربية المعاصرة بإيجاد فلسفة تحليلية في الدين والأخلاق والسياسة، لكن زكي نجيب محمود أراد الفصل بين الأمور العلمية والأخلاقية ظنا منه أن التراث الإسلامي قضية روحية، في حين أن الإسلام إضافة إلى كونه دينا، تضمن حضارة شاملة احتوت إضافة إلى الأخلاقيات على إنتاج علمي وتجريبي. إذن الوضعية المنطقية عبّرت بعدها الذرائعي النفعي عن طريق زكي نجيب محمود بتعبيرها عن مأزق البورجوازية الغربية ونزعتها الإيديولوجية التلقيفية، وهذا يتعرض لمشكلة التراث والحداثة بطريقة ميكانيكية براغماتية، معتبرا الحضارة المعاصرة المادة الخام التي يمكن

تشكيلها حسب الحاجة، فهذا الطرح يعبر في نظرنا عن غياب للفكر التاريخي، أي فهم التاريخ والتراث، وهذا عملا على طمس الحاضر ومشكلاته الواقعية خدمة للواقع الطبقي، ومن ثمة جاء نقله استعارته لمفاهيم كانت نتاج ظروف تختلف عن ظروفنا، ظنا منه أنها الطريقة المثلى لحدأة الفكر العربي، دون مراعاة الخصوصية الشخصية العربية الإسلامية وجذورها التاريخية.

إن قضية اللغة تقتضي إنتاج فكر أصيل لأن اللغة مجرد شكل وإنما المضامين هي التي تتغير فنحن بذلك في حاجة إلى فكر وليس إلى تجديد اللغة كما يقترح زكي نجيب محمود، كما يجب أن تكون المشكلات التي تعالجها الفلسفة موجودة فعلا في بلادنا، أي نعاني منها حقيقة، بدل الاعتماد على الخلط الميكانيكي بين ماضينا وحاضر غيرنا.

### الثقافة التي يقترحها:

إن الثقافة التي يقترحها زكي نجيب محمود تركز في الأساس إلى النتائج التي نستخلصها من دراسة الوضعية المنطقية، فالثقافة عنده ما تتجلى في إدراك الإنسان لأوضاع حياته، وهذا الإدراك يتم في نظره على ثلاث درجات متصاعدة كل واحدة تقام على التي سبقتها، وأولاهما، إلمام الإنسان بمحيطه الاجتماعي (وهذا في نظره لا يعد ثقافة) ثم تأتي الدرجة الثانية الخاصة بتلك التفصيلات في قالب علمي، وقوانين العلوم من هذا الصنف نفسه (هذه لا تعد ثقافة في نظره) فلا المعلومات ولا الخبرات المحصل عليها يوميا ولا العلوم التي تستخرج من تلك المعلومات هو ما يعده ثقافة لماذا؟ يرى أن شيئا آخر يجب إضافته للمعلومات المتمثل في مجموعة القيم السلوكية والخلقية والذوقية التي أساسها الدين، الفن، الأدب، فالدين يقدم لنا المبادئ الأساسية التي نهتدي بها، ومن ثمة يمكن اعتبار الثقافة حالة توجه الإنسان في سيره وردود أفعاله وليست محصورة في معارف ومعلومات بل هي الزهرة التي تنبت تلك المعارف والمعلومات، بعدما قال بالعلم أولا ثم الإيمان، يطالعنا بموقف مخالف، وهذا طبعا بعد دعوته في دراسة التراث

العربي، معتبرا الدين الموجه الحقيقي، لكن دائما في إطار نظرتة التليفية بين التراث والحداثة<sup>(41)</sup>.

إن أزمة العالم العربي الإسلامي كما يراها «مالك بن نبي»، من خلال كتابه «مشكلة الثقافة» لا تكمن في نقص الوسائل، وإنما في أزمة أفكار، وما لم يدرك هذا العالم تلك الحقيقة إدراكا واضحا، فسيضل داء الشبيبة العربية الإسلامية عضالا، بسب تخلفها عن ركب العالم المتقدم، فعلى القائمين بدور المربين تعليم الشباب كيفية اكتشاف طريق الحضارة، لا الدخول في مواكبة الغرب في طريقهم وبالتالي فالثقافة في نظره «تعبّر عن الطابع النفسي للأمة وكذلك الرقعة الجغرافية، فمثلا الرومان، اتجهوا نحو الإمبراطورية، أما الإغريق تفرغوا لتحقيق معجزاتهم في صورة حضارة، في نطاق ثقافة معينة، نزوع يتعارض مع اتجاهها الطبيعي، فإن اتجاهها يقصيه بوصفه عنصرا غربيا عن ذاتها، وقد رأينا ذلك في التاريخ كيف طردت أثينا أسبرطا حينما أرادت أن تجعل من نفسها عاصمة الإمبراطورية العسكرية، إذن لكل ثقافة رقعتها الجغرافية التي تتكون فيها مشكلاتها ووسائل حلها. الثقافة في نظر «مالك بن نبي» هي تلك المعبرة عن طموحاتنا وانشغالاتنا، والمنتمة إلى تربتنا، عكس ما ادعاه «سلامة موسى» في كتابه «ما هي النهضة» بأن: «الأمة التي لا تأخذ بالثقافة العلمية تعود من جديد إلى الحضارة الزراعية التي تنعكس إليها كل أمة عند تقهقرها»<sup>(42)</sup>.

إن الثقافة لا تكمن في الجانب العلمي فقط، وإنما هي كل ما يتعلق بسلوك ونمط الحياة لأمة من الأمم، فهل الأمة التي لم تشهد العلم، لا تملك ثقافة؟ وفي ضوء هذا الطرح، يرى برهان غليون أن الحداثة الفكرية في أوروبا ولدت على قاعدة القيم والمفاهيم والمطالب الروحية والاجتماعية التي حددتها في نظره من قبل الثقافة المسيحية والغربية عامة، وبالتالي الثقافة تاريخ لكل مجتمع، فمن غير الممكن حذف هذا التاريخ، والعقلانية في نظره مسألة ثقافية لا علم<sup>(43)</sup>.

إن الشيء الذي يعكس النكسة الثقافية في نظر زكي نجيب محمود يتمثل في كون المفكرين العرب ما زالوا بصدد التساؤل حول قضية التفتح أو الانغلاق على الذات، فهذه الأسئلة غير مشروعة اليوم، لأن السؤال المشروع الوحيد في «نظره» ليس: هل؟ بل كيف؟ أي ماذا ينبغي إضافته من التراث إلى الحياة المعاصرة؟

إن زكي نجيب محمود لا يخرج عن موقفه التلفي المتمثل في الدعوة إلى الجمع بين الموروث والثقافة المعاصرة بصورة ميكانيكية، رامية الثقافة المحلية بالجمود وعدم مسaire الثقافة العالمية مستندا في ذلك إلى كون أعمال كتابنا غير مقروءة في الخارج، مما يعكس محلية أدبنا.

إن الحكم على الإنتاج الفكري العربي بال محلية فيه نوع من الإجحاف، المشكل يكمن في أننا عرفنا نسبة كبيرة من تراثنا عن طريق المستشرقين، وهذا ما جعل الغرب يستغله لصالحه.

إن الشاهد على عدم تماسك موقف زكي نجيب محمود، وتشتته بين ثقافتين عربية وغربية، وعدم سلامة خطه الفكري، هو الانتقال من موقف إلى نقيضه، بعد اعترافه بدور العلم كموجة للثقافة تحول عن رأيه جاعلا من الدين الموجه الحقيقي، لأن عناصر الثقافة هي الاعتراف والإيمان بالخالق، وعن هذا الأصل تنفرع فروع في أن الإنسان كائن أخلاقي وبالتالي له المسؤولية الأخلاقية، فالواقعة التي تنظر إلى الأخلاق بنظرة الثبات تسبب لنا الجمود، والتمسك بالتغير يعرضنا في نظره للزوال، وبالتالي يجد الحل في التعامل مع الظواهر كما هي، لكن أثناء الراحة نتيج الفرصة للوجدان للتمني والرجاء. إن التلفي بين العلم والتراث في نظره لا يتأتى إلا بفضل التربية التي تبين للنشء ماضي أجدادهم وتزودهم بالنظرة العقلية والبحث النظري، ثم العناية باللغة العربية وترجمة علوم العصر إلى العربية<sup>(44)</sup>.

إن كون الثقافة لا تكون كذلك إلا إذا كانت مقترنة بالدين، فهذا من شأنه المساهمة في القضاء على مفهوم الثقافة المتعارف عليه، لأن الثقافة في نظرنا تحمل تقاليد المجتمع ونتاج الحضاري سواء كان لها علاقة بالدين أم لا، لأن الشعوب

السالفة كانت لها معارف قبل ظهور الديانات، فهل هذا ينفي إمكانية احتوائها على ثقافة، إلا أن زكي نجيب محمود يكون ربما معذورا إذا قصد الدين بالنسبة إلى مجتمعاتنا، ومجموعة القيم والأخلاق والسلوك بشكل عام لبقية الأمم. الملاحظ أنه بعدما تعرض للأساطير والكرامات، وجعلها مضرّة بمجتمعاتنا، يعود في موقع آخر للتدليل على حاجة الإنسان لهذا وقت الفراغ، وبالتالي لا تمثل ضيرا في نظره، وبعد أن حكم على الثقافة الغربية بأنها مجرد شروح وتعاليق لثقافة اليونان واتهام العرب بأنهم يفتقرون إلى النظرة العقلية، إلا أنه في موقفه السابق يدعو إلى ترجمة العلوم إلى العربية، ولهذا يبدو أنه سلفي أكثر منه تحديثي، لأنه في نظرنا يقف نفس موقف الأسلاف من ترجمة العلوم اليونانية وبالتالي يعتبر أكثر تقليديا.

الثقافة الغربية في نظر برهان غليون لم تقف عقبة أمام الحداثة كما تصور ذلك زكي نجيب محمود بل العكس، الحداثة هي التي لم تضمن الذاتية والاستقلالية والمعاصرة، وكان يعني تقليص دور الثقافة إلى التراث وماض ميت، وتخفيض المشاركة في الحضارة إلى مشابهة شكلية، فالثقافة الحقّة هي التي تتوصل إلى بناء شخصية مستقلة.

الحداثة في نظر برهان غليون لا يعبر عنها على شكل خطاب سياسي إيديولوجي، وإنما ممارسة تقوم بها البنيات الاجتماعية على شكل سلوك يعكس درجة الثقافة، عكس ما ذهب إليه زكي نجيب محمود، في كون الحداثة تقتصر على الجانب العلمي، لأن الثقافة التي تتمثل في الحكمة والسياسة في «نظره» ميتة لا تصلح لعصرنا الذي هو عصر الصياغة الرياضية لقانون علمي يمكن استخدامه في العلوم.

إن التحول الثقافي الذي يقترحه زكي نجيب محمود تقني بالدرجة الأولى، فمن الذي يقوم به؟ أيقوم به مجتمع لم يشهد هذا الجانب في حياته الواقعية، وبأي ذهنية، ربما كان الأجدر به أن يتعرض لقضية تكوين الإنسان الذي يحمل مشعل هذا التحول، وهذا لا يأتي في نظرنا إلا بالعودة إلى دراسة الثقافات السابقة بدقة

وموضوعية، قصد إحياء الجوانب المفيدة منها لتكون المنطلق في أعمالنا وتعاملنا مع الظواهر، وبهذا وقع في الموقف القائم على بتر التاريخ متناسيا الثقافات السابقة.

### خلاصة:

إن العمل الفكري الذي نحاول أن نطلع عليه القارئ العربي والأكاديمي يدخل في نطاق نفوذ الغبار عن أهم شخصية فكرية تميزت بفكرها الخصب عبر مراحل عديدة محاولة مد الفكر العربي ببدائل معرفية تعمل على تطويره سعيا منها لتأسيس قاعدة صلبة تمكن من تنقلنا إلى المشاركة في الحوار الحضاري بكل جدية وهذا لا يتأتى في نظره إلا بتفعيل العودة إلى الجوانب الإيجابية في التراث والتفتح على الآخر مصدر الحداثة والتقنية. من هذا المنطلق سعى زكي نجيب محمود إلى جعل الوضعية المنطقية سلاحا تنويريا في شروط داخلية داخل مصر والمجتمع العربي في نظرنا يختلف كثيرا عن الشروط الاجتماعية التي سادت الوطن الأصلي للوضعية المنطقية مما جعل هذه النزعة التلقيفية التي اعتمدها لاستيعاب الحداثة تعتمد الجمع ميكانيكيا على الماضي والحاضر دون البحث في ميكانيكية تداخل وتلاؤم الحضارات، وبالتالي نلاحظ عدم تاريخية الطرح عنده نتيجة تبنيه نتائج النزعة الوضعية المنطقية محاولا تطبيقها على الموروث، مما جعله يلجأ إلى الحلول الجاهزة، وخاصة الفلسفة التي يقترحها تتميز بالثنائية، لا تضرب بجذورها في تراثنا بقدر ما هي مشكلة كان يعانيها هو نفسه طوال حياته، فالحداثة لا تتحقق بوجود فلسفة عربية لأن معظم المذاهب الفلسفية منقولة عن الغرب، لكن في كثير من الأحيان نضع أنفسنا في قلب المادة التي تعرضها فنأخذ لون الأستاذ وهذا ربما الذي حصل مع مفكرنا.

إن القيمة الفكرية لمشروع زكي نجيب محمود تتمثل في الجرأة والصبر الذين تحلى بهما أثناء ممارسة النقد على بنية الفكر العربي قصد الوقوف على الجوانب الإيجابية لاعتمادها في عملية التأسيس لحداثة عربية، كما أننا نقدر دوره في عملية

جمع النصوص وتمحيصها، العامل الذي جعله يغير من نظراته إلى التراث وخاصة في كتابه «تجديد الفكر العربي» الذي يعد المنعرج في عودته إلى الذات، إلى التراث.

### قائمة المصادر والمراجع:

#### قائمة المصادر:

- 1- زكي نجيب محمود، حياة الفكر في العالم الجديد، دار الشروق، بيروت، ط1، 1982.
- 2- زكي نجيب محمود: المنطق الوضعي، الجزء الثاني، مكتبة انجلو المصرية، القاهرة، ط4، 1966.
- 3- زكي نجيب محمود: ثقافتنا في مواجهة العصر، دار الشروق، ط3، 1982.
- 4 - زكي نجيب محمود: تجديد الفكر العربي، دار الشروق، بيروت، ط1، 1981م.
- 5- زكي نجيب محمود، قشور ولباب، دار الشروق، 1981.
- 6 زكي نجيب محمود، قيم من التراث، دار الشروق، بيروت، ط1، 1984م.
- 7 زكي نجيب محمود، ثقافتنا في مواجهة العصر، دار الشروق، بيروت، ط3، 1982م.
- 8- زكي نجيب محمود، هموم المثقفين، دار الشروق، بيروت، 1981م.

#### قائمة المراجع باللغة العربية:

- 1- ماهر عبد القادر محمد: المنطق ومناهج البحث، النهضة العربية، بيروت، دون ذكر الطبعة، 1985.
- 2- إبراهيم بدران وآخرون: الفلسفة في الوطن العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، سبتمبر 1981.
- 3- إبراهيم بدران وآخرون: الفلسفة في الوطن العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 1981م..

4- محمد عابد الجابري: أزمة الإبداع في الفكر العربي المعاصر، أزمة ثقافية أم أزمة عقل مجلة فصول، العدد الثالث، 1974.

5 - جون ديرنال: موجز العلم في التاريخ، دار الفارابي، ط1، إعداد سعد الفيشاوي، 1982، الفصل الثاني.

6 - فنجشتين: الرسالة المنطقية الفلسفية، ترجمة عزمي إسلام، القاهرة، القضية رقم 112، 4

7 - سعيد بن سعيد، الفلسفة في الوطن العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 1985م.

8- المعتزلة فرقة دينية رائدها واصل بن عطاء، نسبت إليه لاعتزال مجلس شيخه أبو الحسن البصري بسبب سؤال أحدهم للحسن ذات يوم في مسألة مرتكب الكبيرة، هل من أتى بكبيرة مؤمن أم كافر، وقبل أن يجيب الحسن البصري قام واصل ابن العطاء وهو أحد المترددين على مجلس الحسن وقال: « أني أقول من أتى بكبيرة الكبائر هو ليس بمؤمن ولا كافر بل هو في منزلة من المنزلتين، أي ما بين الإيمان والكفر، فقال الحسن أن واصل ابن عطاء اعتزل عنا، وهناك روايات تاريخية أخرى أطلقت على لفظة المعتزلة تصفها بالمحايدة، وعدم التحيز لأهل السنة.

9- ابن المرتضى (أحمد بن يحيى) طبقات المعتزلة، ط1، بيروت، 1961.

10- البلخي: مقالات الإسلاميين، تونس، 1984..

11- القاضي عبد الجبار: المقي في أبواب التوحيد والعدل، الجزء الأول. فصل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ط، تونس، 1974.

12- الشهرستاني: الملل والنحل، القاهرة، 1967-1968

13- شوقي عبد الحكيم، علمنة الدولة وعقلنة التراث العربي، دار العود- بيروت، ط1، 1979

14- حسن حنفي، في فكرنا المعاصر، دار التنوير للطباعة.

15-عثمان سعدي، كيف نخرج من المأزق الثقافي، مجلة العربي، الكويت، العدد

114. 1984

16-محمد أركون، الإسلام والعلمنة، مجلة دراسات عربية، العدد 5.

17- الطيب تيزيني، من التراث إلى الثورة، دار ابن خلدون، بيروت، ط2، 1978.

18- أحمد موسى سالم، العقل العربي ومنهج التفكير الإسلامي، دار الجيل، 1980.

19- ناصيف نصار، الفلسفة في معركة الايدولوجيا، بيروت، 1980م.

20- غالي شكري، سوسيولوجيا النقد العربي الحديث، بيروت، 1981.

21- مالك بن نبي، مشكلة الثقافة، دار الفكر، دمشق.

22- برهان غليون، اغتيال العقل، دار التنوير، بيروت، 1985.

### قائمة المراجع باللغة الأجنبية:

M.ARKOUN.La pensée arabe 1<sup>ere</sup>. Édition.puf

Maspero Paris 1977 A.L aroui. L'idéologie arabe contemporaine

### الهوامش:

(1) ماهر عبد القادر محمد: المنطق ومناهج البحث، ص 323-324.

(2) زكي نجيب محمود، حياة الفكر في العالم الجديد، درا الشروق، بيروت، ط1، 1982،

ص 236-237.

(3) ماهر عبد القادر محمد: المنطق ومناهج البحث، ص 323-324.

(4) زكي نجيب محمود: حياة الفكر في العالم الجديد، المصدر السابق، ص 234-235.

(5) زكي محمود نجيب: المنطق الوضعي، الجزء الثاني، مكتبة انجلو المصرية، القاهرة، ط4،

1966، ص 181.

(6) إبراهيم بدران وآخرون: الفلسفة في الوطن العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة

العربية، ط1، سبتمبر 1981، ص 171.

- (7) زكي محمود نجيب: المنطق الوضعي، ص 182.
- (8) زكي نجيب محمود، المنطق الوضعي، المصدر السابق، ص 19.
- (9) زكي نجيب محمود: ثقافتنا في مواجهة العصر، دار الشروق، ط 3، 1982، ص 45.
- (10) زكي نجيب محمود: تجديد الفكر العربي، المصدر السابق، ص 13.
- (11) إبراهيم بدران وآخرون: الفلسفة في الوطن العربي المعاصر، المرجع السابق، ص 196.
- (12) زكي نجيب محمود: تجديد الفكر العربي، المصدر السابق، ص 13.
- (13) محمد عابد الجابري: أزمة الإبداع في الفكر العربي المعاصر، أزمة ثقافية أم أزمة عقل  
مجلة فصول، العدد الثالث، 1974، ص 45.
- (14) جون ديرنال: موجز العلم في التاريخ، دار الفارابي، ط 1، أعداد سعد الفيشاوي،  
1982، الفصل الثاني.
- (15) جون ديريال: موجز العلم في التاريخ، المرجع السابق، الفصل الثاني.
- (16) فنجنشتين: الرسالة المنطقية الفلسفية، ترجمة عزمي اسلام، القاهرة، القضية رقم 112، 4.
- (17) المرجع نفسه، القضية 003، 4.
- (18) زكي نجيب محمود: تجديد الفكر العربي، المصدر السابق، ص 63-64.
- (19) المصدر نفسه، ص 65-66.
- (20) سعيد بن سعيد، الفلسفة في الوطن العربي المعاصر، ص 95-96.
- (21) زكي نجيب محمود: تجديد الفكر العربي، ص 20.
- \* المعتزلة فرقة دينية رائدها واصل بن عطاء، نسبت إليه لاعتزال مجلس شيوخه ابو الحسن  
البصري بسبب سؤال أحدهم للحسن ذات يوم في مسألة مرتكب الكبيرة، هل من أتى بكبيرة  
مؤمن أم كافر، وقبل أن يجيب الحسن البصري قام واصل ابن العطاء وهو أحد المترددين على  
مجلس الحسن وقال: «أني أقول من أتى بكبيرة الكبائر هو ليس بمؤمن ولا كافر بل هو في منزلة  
من المنزلتين، أي ما بين الإيمان والكفر، فقال الحسن أن واصل ابن عطاء اعتزل عنا، وهناك  
روايات تاريخية أخرى أطلقت على لفظة المعتزلة تصفها بالحايدة، وعدم التحيز لأهل السنة.
- انظر ابن المرتضى (أحمد بن يحيى) طبقات المعتزلة، ط 1، بيروت، 1961.
- البلخي: مقالات الإسلاميين، ط، تونس، 1984.
- القاضي عبد الجبار: المقتضى في أبواب التوحيد والعدل، الجزء الأول.
- فصل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ط، تونس، 1974.
- الشهرستاني: الملل والنحل، القاهرة، 1967-1968.

- (22) زكي نجيب محمود: تجديد الفكر العربي - المصدر السابق، ص 123.
- (23) شوقي عبد الحكيم، علمنة الدولة و عقلنة التراث العربي، دار العودق بيروت، ط 1 1979، ص 6
- (24) M.ARKOUN.La pensée arabe 1ere. édition 117
- (25) حسن حنفي، في فكرنا المعاصر، دار التنوير للطباعة، ص 45
- (26) عثمان سعدي، كيف نخرج من المأزق الثقافي، مجلة العربي، الكويت، العدد 1984، ص 114
- (27) محمد أركون، الإسلام و العلمنة، مجلة دراسات عربية، العدد 5، ص 117
- (28) زكي نجيب محمود: تجديد الفكر العربي، المصدر السابق، ص 117
- (29) الطيب تيزيني، من التراث إلى الثورة، ص 137-138
- (30) أحمد موسى سالم، العقل العربي و منهج التفكير الإسلامي، دار الجيل، 1980، ص 23،
- (31) زكي نجيب محمود، قشور و لباب، دار الشروق، 1981، ص 153
- (32) زكي نجيب محمود: تجديد الفكر العربي، المصدر السابق ص 268
- (33) المصدر نفسه، ص 274
- (34) الطيب تيزيني، من التراث إلى الثورة، ص 140، 141
- (35) زكي نجيب محمود: تجديد الفكر العربي، المصدر السابق ص 170
- (36) ناصيف نصار، الفلسفة في معركة الايدولوجيا، ص 139-140
- (37) المرجع نفسه، ص 423
- (38) غالي شكري، سوسيولوجيا النقد العربي الحديث، بيروت، 1981، ص 252
- (39) Laroui.A. L'idéologie arabe contemporaine MasperoParis 1977 P 66-67
- (40) ناصيف نصار، الفلسفة في معركة الايدولوجيا، بيروت، 1980، ص 23
- (41) زكي نجيب محمود، قيم من التراث، ص 20
- (42) مالك بن نبي، مشكلة الثقافة، دار الفكر، دمشق، ص 119-120
- (43) برهان غليون، اغتيال العقل، دار التنوير، بيروت، 1985، ص 226
- (44) زكي نجيب محمود، ثقافتنا في مواجهة العصر، ص 63-64