موقف زكي نجيب محمود من التراث العربي الإسلامي

بديع الزمان حوري
كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية
جامعة حمّه لخضر – الوادي

ملخص

يتناول المقال موقف المفكر المصري زكي نجيب محمود من التراث العربي الإسلامي ضمن سياق مشكلة التراث والحداثة أو إشكالية الأصالة والمعاصرة، وهو موقف طرأ عليه الكثير من التحوّل والتغيّر، وقد قسّمنا محطّات هذا التحوّل إلى أربع مراحل رئيسية، آثرنا أن نرمز إلى المحطة الأولى بالمقبول والمردود من تراثنا، ويحكمها مبدأ المنفعة والصلاح. كما سمّينا المرحلة الثانية التوفيق بين الماضي والحاضر ومبدؤها الجمع والتوفيق. وعنونّا المرحلة الثالثة بالمعقول واللامعقول من تراثنا الفكري، وتميزت بالتأويل العقلي للتراث. وأمّا المحطّة الأخيرة فجاءت بعنوان العودة إلى الماضي وإحياء التراث، وفيها الاستغراق في التراث، كما كانت مناقشتنا حاضرة في كل مرحلة من هذه المراحل الأربع.

الكلمات المفاتيح: تراث، حداثة، زكي نجيب محمود.

La position de Zaki Naguib Mahmoud vis-à-vis du patrimoine arabo-islamique

Résumé

L'article expose la position du penseur égyptien Zaki Naguib Mahmoud vis-à-vis du patrimoine arabo-islamique dans un contexte où modernité et patrimoine posent la problématique des liens avec l'héritage. Cette position a connu beaucoup de changements. Nous l'avons répartie en quatre étapes principales: nous avons nommé la première, que gère initialement le principe d'intérêt, le patrimoine entre" rejet et acceptabilité"; la deuxième est nommée: la réconciliation du passé et du présent; vient ensuite la troisième que nous avons appelée: le raisonnable et l'absurde, nous terminons avec la quatrième étape: retour au passé et renaissance du patrimoine, dans laquelle nous procédons à une analyse approfondie du patrimoine, chaque étape a été analysée et discutée minutieusement.

Mots clés : Patrimoine, modernité, Zaki Naguib Mahmoud.

Zaki Naguib Mahmoud position with regard Arab-Islamic heritage

Abstract

The article sets out the position of the Egyptian thinker Zaki Najib Mahmud with regard the Arab-Islamic heritage in a context where modernity and heritage pose a problem related to heritage, this position has undergone many changes, we have analyzed them through four main stages, the first tackled the concept of interest between heritage "rejection and acceptance,"which is initially handled through the principle of interest, the second is named: the reconciliation of the past and present, then comes the third that we have called: the rational and the absurd, we ended with the fourth stage called : back to the past and revival of heritage, each step was analyzed and discussed thoroughly

Keywords: Heritage, modernity, Zaki Najib Mahmud, rejection, revival.

مـــقدمـــة:

لم يكن اهتمام المفكرين العرب المعاصرين بموضوع التراث مستقلا بذاته، بل كان في غالب الأحيان نتيجة لما يسمّى بالصدمة الحضارية التي عرفها العرب إثر اكتشافهم للآخر الغربي في القرن التاسع عشر كمحاولة لمعرفة الذات من جديد أو لتحديد الأسباب التي تمنع العربي اليوم من الدخول في الحضارة الإنسانية المعاصرة.

ويبدو أن المفكر المصري زكي نجيب محمود واحد من هؤلاء المفكرين العرب الذين اهتموا بدراسة التراث العربي والإسلامي، فكيف كان موقفه من هذا التراث؟ أكان معارضا أم مؤيدا له؟ هل يرى فيه سببا لتخلف العرب والمسلمين أو سببا لنهضتهم المنشودة؟ وما هي عناصر الضعف والقوة في هذا التراث ؟ هل كان موقفه من التراث موقفا واحدا ثابتا أو متغيّرا ومتطوّرا ؟

العرض

إذا كان التراث هو " كل نتاج المسيرة الحضارية للأمة من علوم ومعارف، ومؤسسات وفنون وقيم وفكر، وقد يعني الإنتاج الفكري أو بعضه كأن يشار الى الأدب أو الى الفقه أو التشريع في رأي بعضهم"[1]، فإن موقف زكي نجيب محمود [2] من التراث لم يكن موقفا واحدا، بل حدث تحوّل وتطور جوهري في موقفه ، فهو لم يبدأ حياته الفكرية بالرأي الذي تحوّل إليه منذ أواسط الستينيات، وكان الرأي عنده يميل إلى الثقافة الغربية كليّ، حتى لقد بلغ " فيه حدودا من التطرف الذي لم يعرف لنفسه حيطة وحذرا"[3].

وفي كتابه " قصة عقل " يقول عن تغيّر موقفه": لم أكن في تلك الأعوام أفرّق بين ما يجوز نقله عن الغرب وثقافته وما لا يجوز، فكل ما عندهم واجب النقل إلينا ... أن نأكل كما يأكلون، ونكتب من الشمال إلى اليمين كما يكتبون، وأن نرتدي من الثياب ما يرتدون "[4].

وبنبرة نلمس فيها اعترافا صريحا، يقول عن إشكالية التراث والحداثة: "بدأت بتعصّب شديد لإجابة تقول إنه لا أمل في حياة فكرية معاصرة، إلا إذا بترنا التراث بترا، وعشنا مع من يعيشون في عصرنا علمًا وحضارةً ووجهة نظر إلى الإنسان والعالم "[5].

على أن تحوّل موقف صاحب كتاب التجديد من الدعوى المطلقة لتقليد الغرب واتباعه في كل صغيرة وكبيرة إلى الاعتدال، ومحاولة التوفيق بين ثقافة الغرب وموروثنا الحضاري الذي ميزنا كعرب مسلمين، قلت إن هذا التحوّل لم يشمل اعتناقه لوجهة نظر مدرسة الوضعية المنطقية .

وهذه نقطة على درجة كبيرة من الأهمية، ذلك أن بعض الدارسين يخلطون في أمر التحوّل وتغيّر نظرة زكي نجيب محمود، فيذهب بعضهم إلى أنه تخلىّ في أخريات حياته عن الوضعية المنطقية، وأنه انقلب على كل الأفكار " التغريبية "، ورجع إلى "الحضيرة الإسلامية " ...إلخ

غير أن الحقيقة هي أنه برغم تطوّر موقفه باتجاه التراث إلا أن ذلك لم يمس من عقيدته النظرية (الوضعية المنطقية)، فهو يُصرّ في آخر كتاب صدر له وهو يمثل سيرته الذاتية على القول: " منذ تلك اللحظة من ربيع سنة 1946، وحتى هذه الساعة [1992] ظللت داعيا الى تلك الوقفة الفلسفية العلمية في كل ما كتبته "[6] والمقصود من الوقفة الفلسفية العلمية هي الوضعية المنطقية أو التجريبية العلمية، وهما عبارتان مترادفتان عنده.

وهذا يقودنا إلى أوّل استنتاجاتنا وهو أن اعتناقه للوضعية المنطقية شمل حصرا الجانب النظري العلمي للفكر دون الجانب العملي الأخلاقي

كالموقف من التراث وغيره، وكان لهذا التناقض الظاهري. على الأقل. مدعاة لتحرّك أقلام النقد ضدّه لكثير من الخصوم.

ولكن السؤال المنطقي ما هي الأسباب والدواعي التي جعلت زكي نجيب محمود يتراجع عن رأيه الأول ويغير موقفه من الماضي والتراث، فبعد أن كان يدعو الى بتر التراث بترا، أصبح ينادي بضرورة إبقاء بعضه على الأقل.

يمكن حصر إجابتين لهذا السؤال، إجابة صريحة لزكي نجيب محمود نفسه وأخرى ضمنية، وأما الإجابة الصريحة فهي تأثره بالحركة القومية الداعية إلى بعث الثقافة العربية الخالصة، إذ يقول: "تغيّرت وقفتي مع تطور الحركة القومية، فما دام عدوّنا الألد هو نفسه صاحب الحضارة التي توصف بأنها معاصرة، فلا مناص من نبذه ونبذها معا، وأخذت أنظر نظرة التعاطف مع الداعين إلى طابع ثقافي عربي خالص"[7].

وأما الأسباب الأخرى التي دعته إلى تغيير موقفه. وهي الإجابة الضمنية. فهي خشيته من أن يفقد "العربي" خصائصه كعربي حينما يتخلى عن مقوماته وأصوله.

ومهما يكن من أمر تحوّل موقفه من التراث فإننا رصدنا أربع محطات ومراحل مختلفة بدءاً من وقفته الأولى إلى موقفه المتأخر من التراث.

أولا: المرحلة الأولى: المقبول والمردود من تراثنا

لقد حدّد زكي نجيب محمود مقياسا عاما لقبول أو رفض التراث، وهذا المقياس يتمثل في مدى إمكانية تطبيق هذا التراث في الحياة المعاصرة، وبمقدار ما يقدم من فائدة عملية.

وعلى هذا الأساس يمكن، بل لابد من ترك طرائق العمل القديمة إذا جاءت طرائق أخرى جديدة أنجع منها، ويفصّل زكي نجيب محمود في ذلك بإعطاء عدة أمثلة: منها أننا إذا ألفينا عند السلف طريقة تنفعنا اليوم في بناء المنازل، أو في رصف الطرق، أو في إقامة الحياة الاقتصادية من زراعة وصناعة وتجارة، أو في طرائق التعبير باللفظ عما يريد الناس أن يعبروا عنه مما تعتمل به نفوسهم اليوم، كان ذلك هو التراث الذي نحييه، أما ما يبقى فهو جدير بأن يظل راقدا في أجداثه، ليطّلع عليه لمن شاء من المؤرخين[8].

ويُعمّم هذا الحكم ليشمل الجانب المعنوي من التراث كـ "شرع الدين وإرسال الحكمة والشجاعة في القتال وإكرام الضيف، وما إلى هذه الجوانب من حياة أسلافنا"[9].

إن صاحب كتاب التجديد لا يفرّق بين أن يكون الذي نتعلّمه من السابقين هو " طريقة حرث الأرض أو طريقة نظم الشعر أو طريقة توزيع المواريث على مستحقيها أو طريقة التعاقد على زواج ، أو الاحتفال بمولود جديد أو إقامة الشعائر الملائمة للجنازات ودفن الموتى ، كلها وسائل نعيش بها ونسلك على أساسها"[10].

فإذا نحن فعلنا هذه الأفعال وهذه الطرق القديمة كنّا كمن "أدخل تراث الماضين في صلب حياته الحاضرة، وإذا رفضنا كنا رافضين لهذا التراث أن يكون جزءا من هذه الحياة "[11].

إن عقيدة زكي نجيب محمود هي أنه في تراثنا، إلى جانب عوامل القوة، عوامل أخرى تعمل فينا كأبشع ما يستطيع فعله كل ما في الدنيا من أغلال وأصفاد، وإنه "لمن العبث أن يرجو العرب المعاصرون لأنفسهم نهوضا أو ما يشبه النهوض قبل أن يفكّوا عن عقولهم تلك القيود "[12].

ويحصر زكي نجيب محمود هذه القيود والمعوّقات في ثلاثة مواقف تمثل الجانب المردود من تراثنا:

الأول : أن يكون صاحب السلطان السياسي هو في الوقت نفسه. وبسبب سلطانه السياسي. صاحب الرأي، لا أن يكون صاحب رأي.

الثاني: أن يكون للسلف كل هذا الضغط الفكري علينا فنميل الى الدوران فيما قالوه وما أعادوه ألف ألف مرة.

الثالث: الإيمان بقدرة الإنسان . لا كل إنسان بل المقربين منهم . على تعطيل قوانين الطبيعة عن العمل كما شاءوا[13].

وتفصيل ذلك: أنّ الحاكم في تاريخنا وتراثنا الماضي محتكر لحرية الرأي، فبدل أن يكون رأي الحاكم مجرد رأي من بين آراء كثيرة يمكن أن يتسرّب إليه الخطأ والفساد ومن ثمّ عليه أن يستنير بآراء رعيته، نجد حاكمنا في واقعنا يَعتبر رأيه هو الرأي الوحيد الصحيح وكمثال على ذلك ما حصل لأحمد بن حنبل في محنته مع المأمون ثم مع المعتصم بسبب مسألة "خلق القرآن"، حيث رُوِيَ أنه ضُرب " ثمانية وثلاثين سوطا "[14].

وهذا ما جعل زكي نجيب محمود يصدر حكمه هذا " لم يكن في ساحة الفكر عند الأسلاف (حوارٌ) حر إلا في القليل النادر "[15].

بل ورد في التراث أنه من الكائنات ما لا يصلح إلا بأمر يؤمر عليه وتلك هي: الناس والفأر والنحل والحشرات ... إلخ[16]. أو نجد من يتمنى بأن يكون آمرا ناهيا، لما في لذة الأمر والنهي تفوق لذة الطعام والشراب أو أن السعيد من قابل الأخبار بالتصديق والتسليم والأوامر بالانقياد والنواهي بالتعظيم [17].

وأما مرمى حديثه في مسألة سلطان الماضي عن الحاضر فهو السيطرة التي يفرضها الموتى عن الأحياء، حينما يتحوّل الأمر عند الإنسان من إعجاب بالقديم إلى تقديس له، يُوهمه بأن ذلك القديم معصوم من الخطأ، وعندئذ تنسدل الحجب الكثيفة بين الإنسان وبين ما قد جاءت به الأيام من تطورات في العلم والمعرفة[18].

ونتيجة ذلك. حسب زكي نجيب محمود . ارتفاع نسبة الكتب التي تروي نقلا عن الآخرين في تراثنا، فتارة تختار، وتارة تؤرخ، وطورا تصنّف " فهذا كتاب في طبقات الشعراء، وهذا في طبقات النحاة ، وهذا في طبقات الأدباء، وهذا في طبقات الأطباء ... وأترك تصنيف الطبقات لأنظر إلى ركن آخر ، فإذا بالعين تقع على الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، والضوء اللامع لأهل القرن التاسع... وحلية البشر في تاريخ القرن الثالث عشر "[19].

وأما عن القيد الثالث الذي يعوق نهضتنا، فهو تعطيل القوانين بالكرامات، أي " ذلك الميل الشديد الذي نحسّه في نفوسنا نحو أن تكون قوانين الطبيعة لعبة في أيدي نفر من أصحاب القلوب الورعة الطيبة"[20]. ومقصوده هنا، هم غلاة المتصوفة الذين يؤمنون بالكرامات والأمور الخارقة " كأن الله تعالى يُرضيه أن تكون سُنّته في كونه لهوًا ولعبًا!!"[21].

ويبدو أن عامة الناس وحتى بعض المثقفين منهم، يقبلون ويصدّقون ما يحكى لهم أنه من ذوي النوايا الطيبة والقلوب المؤمنة من يطير في الهواء بلا أجنحة ومن يسير على الماء بلا حوامل أو حديثهم عن أشباح تصعد الى السماء وأخرى تهبط إلى الأرض وعن خوارق يُنجزها من أصابه عته أو بلاهة[22].

وبعد أن حدّد زكي نجيب محمود الخطوط الكبرى التي تعوق نهضة العربي، لم يفته وضع يده على كثير من الجزئيات في تراثنا محاولا غربلة سقيمه من قويمه، من ذلك مثلا أن مشكلة الحرية السياسية . وهي على رأس المشكلات المعاصرة. لن نجد في التراث حلولا لها، بل إنها نشأت أساسا بسبب الفجوة

العميقة بين أنظمة الحكم في العصر الحديث والصورة التي ورثناها عن الحكّام وما يحيط بهم من جاه وسلطان[23].

فعلى طول التاريخ العربي ندر أن زالت حكومة لأن الشعب المحكوم بها لم يعد يريدها، فهناك فوق أريكة الحكم خليفة أو أمير أخذ الحكم وراثة أو أخذه عنوة، و في كلتا الحالتين لا يزحزحه من أريكته إلا غدْر أو قتل أو سجن[24].

وفي هذا الحكم يوافق زكي نجيب محمود ما ذهب إليه من قبل ابن خلدون حينما حكم على العرب بأنهم "أبعد الأمم عن سياسة الملك، والسبب أنهم أغنى عن حاجات التلوّن لاعتيادهم شظف العيش، فاستغنوا عن غيرهم فصعب انقيادهم "[25]، ومع أن حديث ابن خلدون كان عن العرب ما قبل البعثة فإن آثار طبيعتهم لم يكن سهلا محوها كليا .

ويرفض صاحب كتاب التجديد أيضا أن ينظر إلى اللغة كما كان ينظر إليها أجدادنا في الماضي، حيث لم تكن اللغة في ثقافة العرب أداة للثقافة بل كانت هي الثقافة نفسها، فكان مقياس المثقف والعالم هو مدى إلمامه باللغة في مفرداتها ومترادفاتها ونحوها وصرفها وفي رواية نثرها، والتحوّل من ثقافة اللفظ الى ثقافة العلم حسبه ليس بالرجوع الى التراث القديم بل إن مصدره هو "أن نتّجه إلى أوروبا وأمريكا نستسقي من منابعهم ما تطوّعوا بالعطاء وما استطعنا من القبول وتمثّل ما قبلناه "[26].

لقد كانت اللغة العربية عنده كما نراها في تراثنا الأدبي، وكما لا تزال تستخدم عند كثيرين، توشك ألا تنتمي إلى دنيا الناس، فلا تكاد ترى علاقة بينها وبين مجرى الحياة العملية، وهذا ما يُفسّر وجود لغات عامية موازية للفصحى[27]. كما لم تكن الفصحى في تراثنا الأدبي أداة للاتصال بمشكلات العالم الأرضي، ولا وسيلة للثقافة المتصلة بحياة الناس وأزماتهم بل " كانت مجال للفن الذي يَهُوم في السماء "[28].

ويرفض زكي نجيب محمود أيضا من التراث، نظرتنا حول المرأة، حيث بعد أن كانت "جارية" أو "حريما" أصبحت طبيبة ومهندسة وأستاذة في الجامعات، عالمة في الفيزياء والكيمياء، ومحامية وممثلة للشعب "فهل يعقل أن يقال لها وهذا هو كيانها الجديد ما كان يقال لسالفتها من قوامة الرجال عليها بالمعنى القديم، ومن حق الرجل في أمثالها العاملات العالمات المثقفات القائدات مثنى منهن وثلاث ورباع"[29].

وأمّا عن الجانب الفكري من تراثنا، فقد نال نصيبه من النقد عنده فبعد أن تَتبّع أقوال الفرق الإسلامية من مرجئة وأهل سنة وجماعة، وشيعة وباطنية وقرامطة ... إلخ تعجّب قائلا " لست أدري كيف أنتفع بهذه العدة [وهي كلام الشيعة عن الرسالة والنبوة والولاية] بملحقاتها وملحقات ملحقاتها سلاحا أخوض به معمعان هذا العصر ؟"[30].

لذلك يَحكُم على هذا التراث كلّه (الفرق الإسلامية) بالنسبة لعصرنا بأنه فقد مكانته، لأنه يدور أساسا على محور العلاقة بين الإنسان وربّه، في حين أن ما نلتمسه اليوم في لهفة مؤرقة هو محور تدور حوله العلاقة بين الإنسان والإنسان.

ولعلّ السؤال البديهي الذي وَاجَهَ زكي نجيب محمود هو: ماذا نفعل بآدابنا وفنوننا ومعارفنا التقليدية كلها ؟ لا يتردّد صاحبنا بالإجابة: " إنها مادة للتسلية في ساعات الفراغ، ولم أعد أقول . كما قلت مرارًا مُقلدا هيوم وجاريا مجراه . لم أعدْ أقول إنها خليقة بأن يقذف بها في النار، وحسبي هذا القدر من الاعتدال، ابتغاء الوصل بين جديد وقديم!"[31]. ولست أدري . كتعقيب . كيف يمكن أن تكون دراسة الكتب القديمة والمجلدات الكبيرة مسلية

ومرفهة عن النفس ؟! فلا شيئا مُضنيا ومتعبا أكثر من نفض الغبار عن الكتب القديمة وقراءتها وتمعّن معانيها !!!

وإذا كانت هذه هي النماذج المردودة من التراث، فإن التراث المقبول عنده لم يكن ليبلغ المردود، فهناك أمثلة قليلة جدا يمكن أن تفيدنا في عصرنا الحالي، من ذلك مثلا: أنه استثنى فرقة المعتزلة من دون الفرق الأخرى من الانتقاد، بل ومدحها في كثير من مواقفه.

يعتقد زكي نجيب محمود أن أهم جماعة يمكن لعصرنا أن يرثها في وجهة نظرها . بغض النظر عن الموضوعات التي كانت مطروحة لبحثها، لأن لكل عصر موضوعاته التي تعنيه قبل سواها . هي جماعة المعتزلة التي جعلت العقل مبدؤها الأساسي كلما أشكل الأمر[32].

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن المعتزلة تؤمن بحرية الاختيار وذلك حينما اعتبر أنصارها "إرادة الإنسان حرة وقدرته تخلق ما يعمل، وفي استطاعته أن يفعل وألاّ يفعل، وهو يفعل ما يختار"[33]، وما أحوجنا الى سند من التراث يشدّنا في الدعوة الى حرية الفرد في فكره وسلوكه، وفي حمله التبعة عن نفسه دون أن يحمل عنه هذه التبعة وليّ أو حاكم[34].

ثم إن تصور المعتزلة المنزه للتوحيد، يجعل الرقابة الأخلاقية على الإنسان آتية من خارج، لا نابعة من داخل، ولو تصوّرنا الله تعالى في الصورة المجردة التي أرادها المعتزلة لكان شيئا أقرب الى الضمير ولأصبحت وحدته وحدة في القيم، بحيث يصعب على المؤمن . بهذا المعنى . بعد ذلك أن يتصرّف هنا على أساس وهناك على أساس آخر، فلا يشعر بالتناقض ولا بالتمزق في شخصه[35] .

إن هذا الموقف الذي اتخذه زكي نجيب محمود من التراث يمكن أن نستنتج منه ما يأتي:

- أن الجانب المردود من تراثنا مصيره ليس الحرق أو الإتلاف، بل تبقى له مكانة ،حيث يصبح موضوعا لدراسة المؤرخين لاستخلاص ما يمكن استخلاصه .
- أن التراث عنده يشمل الجانب العملي التطبيقي والجانب الروحي المعنوي في الحضارة .
- أن المقياس الذي نقبل به التراث ونرفضه هو مدى تقديمه للنفع والصلاح، بمعنى أننا نختار ونتبع الأصلح والأنفع من تراثنا وحاضرنا.

ولو أردنا أن نناقش زكي نجيب محمود فيما وصل إليه، من اعتبار المنفعة العملية مقياسا لقبول ورفض التراث، فإننا نقول: إن هذا المقياس يصلح في كل الأمور المعيشية، ولكن أمور الدين والشريعة لا تخضع للمصلحة الظاهرة والآنية، كعلة تحريم أكل لحم الخنزير، فالعلم اليوم . حسب علمنا . لم يثبت الأضرار الحقيقية والثابتة التي يُسبّبها أكل لحم الخنزير في جسم الإنسان، ومع ذلك يبقى أكل لحم الخنزير في الشرع الإسلامي محرما .وكذلك الأمر بالنسبة للربا.وقد يقال إن بعض الأبحاث العلمية تؤكد أضرار أكل لحم الخنزير فحتى لو صحّ ذلك فإن المسلمين الأوائل لم يكن لينتظروا قرونا أبحاثنا العلمية الراهنة كي ينتهوا منه.

وصحيح أيضا يوجد في التاريخ الإسلامي فقهاء ومجتهدون، جعلوا من المصالح المرسلة. أي المصالح التي سَكت عنها الشرع ولم يُوجبها . أصلا من أصول التشريع بعد الكتاب والسنة والإجماع، ولكنهم مع ذلك قيدوا هذه المصالح بشروط منها :

1- عدم معارضتها لأصل من أصول الدين.

2- أن تكون معقولة بذاتها بحيث لو عُرضت على العقول السليمة لتلقتها بالقبول .

3- أن يكون الأخذ بها لحفظ الضروري أو لرفع الحرج[36].

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن الأخذ بمبدأ المنفعة العملية قد لا يصلح في ميدان الفنون والذوق أو الجمال بصفة عامة، فحتى في الغرب اليوم لا توجد طريقة واحدة في المأكل والمشرب والملبس والمسكن يمكن تفضيلها عن الأخرى، وإنما هي مجرد أذواق، وهذا ما يفسّر عودة " موضة " قديمة في مجال الزينة بعد طول هجر وترك، فهل يعني ذلك أن "الموضة" القديمة نافعة وصالحة؟ لو كان ذلك صحيحا لما تُركت حتى تعود من جديد ولو كانت غير نافعة وغير صالحة فلمَ العودة إليها من جديد؟!

وهذا معناه، أن الأمر هنا يعود الى مسألة الذوق وما احتكم إليه المجتمع (مجتمع ما في ظروف ما)، وهذه الأمور (العادات والتقاليد وطرق العيش ...الخ) هي خارج إطار النفع والصلاح، لا فرق في ذلك بين مجتمع متحضّر ومجتمع بدائي، بل يوجد كثير من عادات الشعوب المختلفة ومن طرائق عيشها ما لا يمكن تبريره تبريرا عقليا، أو ليس مطلوبا منها ذلك !

وهذا ما نبّه إليه المفكر الجزائري مالك بن نبي من خطورة اقتباس حلولا أمريكية أو ماركسية " كَيْمَا نُطبّقه على أية مشكلة تواجهنا في العالم العربي والإسلامي، لأننا هنا أمام مجتمعات تختلف أعمارها أو تختلف اتجاهاتها وأهدافها"[37].

ثم إن المجتمعات الغربية . والتي نريد أن نجعلها قدوة ومثالا . هي ذاتها " تحتفل بأدنى شيء من مظاهر حضارتها وماضي فكرها ومجدها "[38]، على الرغم ما به من سلبيات وعيوب.

وأخيرا نخشى أن يكون زكي نجيب محمود قد وقع في مغالطة أيهما ينتج الآخر: الحضارة أم المنتجات؟! إن الرأي الأقرب الى العقول هو أن الحضارة هي التي تلد منتجاتها، وسيكون من السخف والسخرية حتما أن نعكس هذه القاعدة حين نريد أن نصنع حضارة من منتجاتها[39].

ثانيا : المرحلة الثانية : التوفيق بين الماضي والحاضر

إن شعور زكي نجيب محمود ببساطة الحل الذي اقترحه لإشكالية التراث والحداثة أو الأصالة والمعاصرة وعدم نجاعته، جعل موقفه يتطوّر أكثر فأكثر، فبعد أن نادى بضرورة الاستفادة من منهج الغرب العلمي والتجريبي، أصبح يعتبر " ذلك وحده . على ضرورته وحتميته . لا يكفي لأنه قد يتحقق لنا يوما ما فيكون الثمن الذي دفعناه في مقابل ذلك هو أنفسنا، فمن الضروري الحتمي كذلك أن أحافظ على هويتي العربية(وهويتي المصرية قبلها لتكون أساسا لها)"[40].واضح من خلال هذا النص أن زكي نجيب محمود بدأ يعطي أهمية لجانب الأصالة وما من شأنه أن يحافظ على الهوية العربية الإسلامية.

وهي المحاولة التي أطلق عليها مُفكّرنا اسم "**الثنائية المقترحة**" والمقصود بالثنائية أن طرفها الثقافة العربية من جهة والثقافة الغربية المعاصرة من جهة ثانية وأما "المقترحة" فلأن المشكلة من الصعوبة ما يجعل الحلول، مجرد اقتراحات وإمكانات واجتهادات تحتمل الصحة كما تحتمل الخطأ .

ومن شأن هذه الثنائية أن تفتح " أمامنا آفاقا مغلقة، فهي ثنائية تضع الإنسان على قدميه فوق الأرض، وترفع رأسه إلى السماء، أي أنها تُتيح له أن يعيش لهما معا، فعلى الأرض يسعى علما وعملا، بكل ما يتطلبه العلم من دقة، وما يتطلبه العمل من صبر ودأب، وفي السماء يهتدي بالمثل التي ترسم أمامه لتكون له على الطريق أهدافا وغايات "[41].

إن العلم والقيم كلاهما . في أوروبا وأمريكا . ينبت من الأرض، أمّا الثنائية التي يقترحها فتجعل العلم نباتا ينبثق من الأرض وظواهرها، وتجعل القيم غيثا ينزل من السماء ووحيا لا يتغير مع التقدم، والقيم مطلقة تشخص إليها الأبصار، فهي ثابتة من حيث الأسس وإن تغيّرت من حيث التطبيق بتغيّر الظروف[42].

ومن السهل أن نلمس الفرق والتغير الذي حصل لزكي نجيب محمود في هذا الموقف حيث أصبح يعترف بثبات القيم ومطلقتها حينما تنزل من السماء، إلا أن هذا الثبات للقيمة في إطارها المطلق لا ينفي تغيّر مضمونها بحسب تفصيلات العيش في عصر من العصور " فحرية الإنسان مثلا مبدأ مقطوع به، أو يجب أن يكون ، لكن مضمون الحرية يتغير لأنه يتسع مع نمو الإنسانية ونضجها "[43].

وبتطبيقه لهذه الثنائية التي تجمع بين الثقافتين، يصل إلى أنه إذا كانت الفلسفة السائدة في العالم الأنجلوساكسوني فلسفة تُحلّل العلم وقضاياه لترى ما تكون الصيغة العلمية المعينة صادقة ومتى لا تكون، لكنها لا تعبأ بالإنسان ، إذ تترك أمر الإنسان للأدب والفن، فلنا عندئذ أن نسايرهم في فلسفة العلم لكننا نُوجب أن تضاف إليها فلسفة للإنسان الحي، الذي ينبض في صدره قلب، ويطمح في حياته إلى أبعد الغايات[44].

وإذا كانت الفلسفة السائدة في أوروبا الغربية . فرنسا وألمانيا . هي فلسفة مَعنيّة بالإنسان بطريقة خاصة، إذ تكاد تجعل من الإنسان إلهًا على الأرض تتعارض حريته المطلقة مع وجود الله، فلنا عندئذ أن نسايرهم في اهتمامهم بالإنسان " لكننا بدل أن نجعل منه إلهًا كما [يفعلون] نجعله رسولا في أرض الله يشيع فيها ما قد شرعه له من قيم ومبادئ "[45].

والمقياس نفسه يتكرر بالنسبة لموقفنا من اللغة، فإذا " كانت روح تراثنا الثقافي، هي إيثار السكنى في عالم اللفظ إلى معالجة الأشياء، والفتنة باللّغة في ذاتها حتى لتصرفنا أو تكاد عن دنيا الكائنات والحادثات التي ما جاءت اللغة إلا لتكون رموزا مشيرة إليها، فإنه من الضروري أن نحتفظ بهذا الحس الجمالي نحو اللغة، ثم نضيف إليها حسا آخر، يُجاوز اللغة الى ما عداها، يُجاوزها إلى دنيا الطبيعة والحوادث، فلابد إذا للثقافة العربية المعاصرة، أن تضيف الى اللغة الجميلة لغة قبيحة هي لغة العلم"[46].

إن هذا الجمع الذي قدّمه زكي نجيب محمود بين الثقافة العربية القديمة والثقافة الغربية المعاصرة، هو . في رأينا . جمع تلفيقي أكثر منه توفيقي، ذلك أن اللغة لا يمكن فصلها أو تقسيمها إلى قسمين : قسم عربي خالص، والآخر غربي معاصر، فروح اللغة مصدرها واحد، وهذا دليل على حرص زكي نجيب محمود على إيجاد صيغة توفيقية بين الثقافتين مع ما للمشكلة من صعوبة .

ويُعلّق محمد عابد الجابري على هذه النتيجة التى انتهى إليها زكي نجيب محمود بقوله : إنها . بعكس ما تطمح إليه . تقرّر الثنائيات وتكرّسها كحل، في حين أن " التجديد الثقافي لا يتم بالأخذ من هنا ومن هناك، كما تؤخذ البضاعة التجارية، وإنما يتم من الداخل بتحريك عوامل التطور والتجديد فيه"[47]، وهو ما سيفعله زكي نجيب محمود في المرحلة الأخيرة من حياته، حيث يصبح الرجوع إلى التراث والارتكاز عليه قصد المشاركة في الحياة العصرية مشاركة فعالة مسألة ضرورية وحيوية .

ومن الصيغ التوفيقية التي تنزع نحو التراث كما لا تهمل مسايرة العصر، يمكن الحديث عن مثال "الترجمة"، ومضمونه كما أن الشاعر حينما يتصدى

لترجمة قصيدة من لغة إلى لغة، فترجمته هاته تختلف عن الترجمة العلمية التي يلتزم فيها المترجم كلمات النص الذي يُترجمه[48].

إن عملية الترجمة تُحوّل النص المترجم إلى صورة جديدة مع احتفاظها بالمضمون كاملا، كذلك قد تكون عملية التحوّل التي يريدها مفكّرنا، إذ أنه لدينا ما يشبه النص الذي نتشبث بأن يبقى لُبّه مَصُونا عن العبث ، لكننا في الوقت نفسه، يُراد له أن يتخذ صورة جديدة مقروءة لمن يعجز عن قراءته في صورته الأصلية [49].

وتوضيحا لهذا التشبيه=، فإن ترجمة الشعر من لغة إلى لغة أخرى يتطلب تغيير الألفاظ، والتصرف في بعضها حتى لا تتحول القصيدة الى نثر، مع الإبقاء على المضمون الكلي للقصيدة. إن مضمون القصيدة الثابت هنا هو تراثنا، وأما شكلها ولغتها فهو إدخال روح العصر فيها.

صحيح أن بعض النقاد يرون أن ترجمة الشعر مستحيلة، غير أن تاريخ الآداب العالمية قد شهد ترجمات للشعر، كأشعار شكسبير المكتوبة بالانجليزية والتي تُرجمت الى العربية والفرنسية، أو قصيدة عمر الخيام التي كُتبت بالفارسية ثم تُرجمت إلى العربية والانجليزية، " فهاهنا تكون الترجمة خلقا جديدا، لكنها في الوقت نفسه هي الأصل الذي ترجمته ، إنها أقرب إلى ما يصنعه النحل وهو يُحوّل الزهر إلى عسل ، منها إلى النمل الذي يدع طعامه مخزونا كما وجده "[50].

وتطبيقا لهذه الصيغة . صيغة الترجمة الحضارية. يأمل زكي نجيب محمود أن يكون الخليفة إلى جانب الفقيه بعد أن كانا يعملان على ضبط السلوك ضبطا ترضى عنه قواعد الإسلام، وهذا شيء كان ولابد أن يكون وأن يظل كائنا، لكن الذي يتغير في "الترجمة الحضارية" هو أن وظيفة الحكومة لم تعد محصورة في هذا الإطار، بل تمتد لتشمل كل نواحي النشاط البشري من اقتصاد إلى صحة وتعليم[51].

أما دور الشاعر في حياة الأسلاف فهو يلخص دور الفنون كلها بمعناها الحديث، كالشعر والموسيقى والتصوير والنحت والعمارة...إلخ، فلو ترجمنا الهيكل الحضاري القديم إلى حديث يقول زكي نجيب محمود لاستبدلنا مكان الخليفة والفقيه والشاعر، بالمشرّع والعالم والفنان، وبديهي أن العالم لن يكون عالما إلا بعلم عصره، وأن الفنان لن يكون فنانا إلا إذا امتص رحيقه من زهرات عصره[52].

على أن زكي نجيب محمود يستدرك ذلك بقوله: "إن هذا الثلاثي العصري الجديد سيكون له من تراثه الأصيل إطار عمله كله، وهو إطار قوامه اللغة العربية أداة للتعبير، وقواعد الدين وأصوله أساسا للتشريع"[53].

ثالثا: المرحلة الثالثة: المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري

لقد كانت هذه العبارة "المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري" هي عنوان مؤلفه الضخم، والمقصود بالمعقول هي العقائد والأفكار الموافقة للعقل والمنطق التي عرفها أسلافنا، وأما اللامعقول فهو ما خالف العقل والمنطق واتّبع الوجدان والهوى والخرافة والسحر.

ولا ينبغي أن ينصرف إلى الأذهان من كلمة "اللامعقول" ازدراء واحتقار، بل إن زكي نجيب محمود يقصد من " اللامعقول " هو " لون آخر ينبع عند الناس دائما من صميم فطرتهم الإنسانية "[54].

ولقد تعمّد أن يجيء القسم الأول أكبر القسمين لتكون النسبة بين الحجمين دالة بذاتها على النسبة التي يراها واقعة في حياتهم [55]، أي أن الثقافة العربية تعتمد على العقل أكثر من أي شيء آخر .

وبحساب عدد الصفحات نجد أن الجزء الأول المخصص للمعقول جاء في ثلاثمائة وخمس وثلاثين صفحة (335)، أما الجزء الثاني والمخصص للامعقول فقد استغرق مائة وعشر صفحة (110)، أي أنه إذا كانت لدينا دائرة وقسّمناها إلى قسمين، كان اللامعقول ثلثها والمعقول ثلاثة أرباعها .

وإذا كان كتاب "تجديد الفكر العربي" يمثل القطب السالب، فإن هذا الكتاب الأخير "المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري" يُمثّل القطب الموجب[56].

وقد أوصله تتبع مسيرة العقل في التاريخ العربي الإسلامي إلى نتيجة مفادها أن العقل العربي مرّ بمراحل، تختلف كل مرحلة عن الأخرى من حيث شدة الإدراك ووضوحه، ويُسقط مفكّرنا معنى آية النور على هذه المراحل التي نصّها " اللهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ والأَرْضِ، مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ، المِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ، الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ ، زَيْتُونَةٍ لاَ شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ، يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ، نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللهُ الأَمْثَالَ لِلنَّاسِ واللهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ "[57].

وواضح أن زكي نجيب محمود قد استفاد من تأويل الغزالي في كتابه " مشكاة الأنوار" لدلالة الآية على قوة الإدراك السليم ، ولمّا كان مثل هذا الإدراك إنما يتصاعد درجات ، جاء " النور " في الآية على درجات تزداد قوة ، درجة فوق درجة ، وهذه الدرجات في تعاقبها بمثابة مراحل ينمو بها العقل ويكتمل[58].

ينطلق زكي نجيب محمود في تحليله لتطوّر العقل العربي من فرضية أن هذه الدرجات الإدراكية نفسها الخطوات التي يتدرّج فيها العقل عند نمائه، وهي نفسها المراحل الثقافية التي تتدرّج بها أمّة إبّان صعودها الحضاري[59].

وخلاصة هذه الفرضية أن : المشكاة فالمصباح فالزجاجة، فكوكب دريٌّ، فشجرة مباركة هي: المشكاة لتأثر الحواس بما تتلقاه مما حولها من مؤثرات، والمصباح للعقل في تكوينه للمعاني بِناءً على ما استخلصه من إدراك الحواس ، والزّجاجة لانضباط تلك المعاني بما يُحدّدها ويزيدها جلاء، والكوكب الدريّ للدرجة القصوى من لمع العقل، ثم تأتي الدرجة الأخيرة التي هي الشجرة المباركة، وهو ضرب من الإدراك الباطني الصوفي[60].

وعلى هذا الأساس وجد مفكّرنا في المرحلة الأولى إدراكا بالأمور الفطرية الذكيّة وفي الثانية إدراكا علميا عقليا يستخلص القواعد والقوانين والمبادئ في مجالات المعرفة كاللغة والفكر، وفي الثالثة مزيدا من دقة الإدراك العلمي والفلسفي، وفي الرابعة إدراكا صوفيا للحق يعلو على عمليات العقل في استخراج القواعد وصياغة القوانين[61].

ثمّ اختار صاحبنا الإمام علي (رضي الله عنه) نموذجا للمرحلة الأولى، ومعركتي الجمل وصفين ومشكلة مرتكب الكبيرة (الخوارج، المرجئة، المعتزلة) ثم مشكلة من أحق بالخلافة ؟[62].

أما مرحلة العقل، فكانت في دراسة اللغة والنحو على أشدّها، وفي هذه المرحلة أيضا كان النقاش على أشدّه بين المتكلمين حول الذات الإلهية والصفات (المعتزلة . أهل السنة) وحول العدل الإلهي والحرية الإنسانية (بين المعتزلة والجبرية)[63].

أما المرحلة الثالثة فتمتد ما يقرب من قرنين كاملين: الثالث والرابع للهجرة، حينما كانت الخلافة لبني العباس وفي هذه المدة بلغ العرب أوَجّ قوتهم، فنجد فيها مفكرين متميزين كالجاحظ وأبي حيان التوحيدي في الأدب، والنظّام والعلاّف في علم

الكلام، وإخوان الصفا والفارابي وابن سينا في الفلسفة والمتنبي وأبي العلاء المعري في اللغة والشعر، وابن سلام الجُمحي والقاضي الجرجاني في النقد الأدبي(64).

ثم ظهرت المرحلة الرابعة، وهي فترة يرى أصحابها بوجوب العودة إلى الأصول العربية الخالصة وهذا ما فعله الغزالي(65).

وأما قسم اللامعقول فقد اكتفى زكي نجيب محمود بذكر التصوّف والسحر والتنجيم، حيث أشار الى كرامات المتصوفة كالشيخ نجم الدين الكبرى وجعفر الخالدي وأما السحر ففي حديثه عن اعتقادات إخوان الصفا بتأثير النجوم والكواكب في الجنين البشري(66).

ويمكن أن نسجّل بعض الملاحظات والاعتراضات، أوّلها إذا كان العقل العربي قد مرّ بأربع مراحل حسب درجة الوضوح واليقين، وكانت أيضا كل مرحلة تمثل درجة من النقاء والصفاء أقوى من سابقتها، فكيف نفسر إذا توقف النمو العقلي في المرحلة الرابعة؟ وبماذا نسمي المرحلة التي تلي المرحلة الرابعة؟ أهي امتداد لما سبقها أم رجوع إلى إحدى المراحل السابقة ؟

وقد حاول زكي نجيب محمود أن يستدرك ذلك بقوله: "من سوء حظ الثقافة العربية أن تأثير الغزالي استمر أكثر من ثمانية قرون ، لم تظهر حركة فتح مضادة تلغيها إلا في العصر الحديث "(67).

ولا نظن أن إجابة زكي نجيب محمود قد حلت إشكالا، ذلك أن القول بظهور حركة فتح مضادة يعني أن الحركة السابقة هي مرحلة جمود وانغلاق، وكيف يكون ذلك وهي أسمى درجات العقل (التصوف) كما قال بذلك من قبل؟

إن هذا الاضطراب المنهجي الذي وقع فيه زكي نجيب محمود هو . في رأينا . نتيجة حتمية لافتراض فروض عقلية مجردة، يحاول المرء بعد ذلك أن يجعل الأحداث التاريخية متوافقة ومتناغمة معها قسرا حتى ولو كان الثمن الحقيقة نفسها .

رابعا: المرحلة الرابعة: العودة إلى الماضي وإحياء التراث

لقد أضحى الإشكال، ماذا نأخذ من تراثنا وماذا نترك؟ سؤلا غير مطروح، إذ تحوّل التراث عند زكي نجيب محمود الى ماض غنيّ، وهو بمعزل عن الذم والانتقاد.

وهكذا تحوّل الغزالي من شخصية مثيرة للسُخط إلى شخصية مقبولة، وبعد أن اُعتبرت أفكاره صوفية لا عقلية، أصبحت أفكاره مفهومة ومبررة، "بل يمكن نقلها بحذافيرها إلى حياتنا اليوم، فإذا هي دستور صالح للعمل به مع كل ما في عصرنا من سمات"(68).

من ذلك مثلا، مفهوم الغزالي لأسماء الله الحسنى، من أنها في حقيقتها صفات تكون مطلقة بلا حدود بالنسبة إلى الله سبحانه وتعالى، وتكون هي نفسها منقوصة محدودة بالنسبة للإنسان، ولكنها صفات إذا اتخذ منها الإنسان هاديا يهديه سواء السبيل في مسالك حياته، تدرّجت به نحو الكمال(69).

وبعبارة أخرى، فإن أسماء الله الحسنى تمثّل منظومة من القيم ، لو وُضِعت مرتّبة في بناء هرمي من الأخص الى الأعم، تشكل ما يمكن تسميته بالخريطة الأخلاقية الإسلامية، فالعلم والإرادة، والإبداع والرحمة وغيرها هي أهداف للحياة كما يأمر بها الإسلام(70) .

وهنا يتساءل زكي نجيب محمود عن معنى "الحياة " حينما يُدعَى الإنسان إلى أخذ نصيبه من الحياة فيكون حيا ؟

ولا يلبث أن يجيب:" المقصود بالحياة هنا جانبان أساسيان، هما الإدراك والفعل "[71].

إن الإنسان قد يتنفس ويتغذى ويتناسل، ومع ذلك كله لا يعد حيا بهذا المعنى المقصود، بل أن يكون على وعي كامل بما يدور حوله وبما تختلج به نفسه، ثم لا يقف أمام إدراكه هذا ووعيه موقفا سلبيا، فلابد أن يكون فاعلا نشيطا نحو السمو والارتقاء، يقود و لا يقاد، متبوعا لا تابعا[72].

ومن السهل علينا من خلال عرض وجهة نظر زكي نجيب محمود من تراثنا الفكري أن نحدد اتجاهه، إنه اعتزاز بالماضي، وعدم تحميله مسؤولية الضعف الذي لحق بالأمة العربية في عصورها المتأخرة، وفي ذلك يقول:" كان العربي من الأولين حيا [بالمعنى الذي قدمه] لأنه ما انفكّ بانيا في كل مجال ... فإذا رأيت العربي من المتأخرين . وأعني العرب في حالتهم الراهنة. سطحيا تحت وطأة المستعمرين، ينقاد لإمامتهم و لا يقود، ويأخذ من حضارتهم و لا يعطي، فاعلم أنه فقد من نفسه قيمة عليا من قيمه، ولو استردّها لاستردّ عروبته بها"[73].

ويصل ميل مُفكّرنا نحو الثقافة العربية الإسلامية إلى أقصى مدى له، حينما اعتبر أن الثقافة العربية القديمة استطاعت أن تجمع بين ذاتية الشرق الأقصى القديم مع موضوعية الغرب اليوناني، فلم يكن غريبا " أن يقبل العربي فلسفة اليونان وعلمها إلى آخر المدى، وأن يقبل تصوّف الهندي والفارسي إلى آخر أعماقه "[74].

ودليل ذلك أن الفنان العربي يرسم في أطر رياضية هندسية التكوين، وفي الأدب يحرص الشاعر أو الناثر أن تصب العبارات في قوالب هندسية كذلك، ثم تضاف موسيقى النغم[75].

وهنا يبرز الإشكال، كيف يمكن أن يكون أسلافنا بهذه الحكمة، ونحن ما نحن عليه؟! ما الذي تغيّر حتى أصبحنا في آخر مراتب التطور ؟!!

إن موقف زكي نجيب محمود من هذه المشكلة لم يكن على قدر من الوضوح والإقناع، وكل ما يمكن استنتاجه من تحليله، أن القرن العشرين هو عصر يختلف جذريا عن باقي العصور وأن كثيرا من المفاهيم العلمية قد استبدلت بأخرى، وعليه كان لزاما على العربي أن يجدد في حياته وأن يتماشى مع التطوّر الذي حصل وذلك بالاستفادة من المناهج العلمية الجديدة، وفي مقابل ذلك يؤكد صاحبنا ألاّ عجز في طبيعة العربي عن الإبداع في العلم بالطبيعة، ولا أيضا في عقيدته الدينية ما يحول بينه وبين ذاك الإبداع[76].

ولقد كانت نتيجة تعاطفه مع التراث أن ضاق ذرعا ببعض نتائج الحضارة الغربية، مما جعله يُسجّل بعضا من العيوب والسلبيات، فما هي آفات الحضارة الغربية كما يراها؟

لقد فشل الغرب، وهو واضع العلم الحديث أن يقيم لنفسه لقاء بين طرفين، العلم والإنسان أي بين العقل والوجدان، فكان له العلم ولكنه فقد الإنسان[77].

إنه يكفي حسبه أن يتتبع المرء الأدب في أوروبا وأمريكا اليوم . والأدب هو المرآة المصورة للإنسان وما يختلج في نفسه . ليرى ما يحسّه الناس هناك في دخائل صدورهم من ملل وسأم وضيق وحيرة وضياع، فالإنسان هناك يساير العلم في مقتضياته، لكنه لا يجد الفراغ ليخلو إلى نفسه ويصغي إليها، لقد "أغراه الشيطان بأن يبيع نفسه من أجل علم يحصله أو مال يكسبه أو قوة يستبد بها أو يطغى"[78].

وبعد أن عرفنا موقف زكي نجيب محمود من الوجه الأخر للحضارة الغربية، وهو جانبها السلبي، نعود لنطرح السؤال: ما هي الصورة المستقبلية للثقافة العربية ؟ هل ستبقى على حالها وتخلفها أم ستعرف مخاضا جديدا و نهضة إن كان في المدى القريب أو البعيد ؟!

لقد كان تنبؤ زكي نجيب محمود للمستقبل العربي ليس أكثر من أمنية ورجاء، رؤية مستقبلية يرجو للعربي نهضة " ينجو بها من حياة التبعية والمحاكاة ليدخل عالم الإبداع "[79].

تُرى هل كانت حياة زكي نجيب محمود الفكرية بكل تقلّباتها لتنتهي هذه النهاية: التمني والرجاء؟!! ألم يكن بإمكانه أن يصل إلى هذه النتيجة منذ اللحظة الأولى دون قطع كل هذه المسافة الفكرية ؟!

إن هذه النتيجة المتواضعة التي وصل إليها . بعد أربعين سنة من المحاولات الجادة . لتؤكد أنه لم يصل إلى حل فاصل لإشكالية إيجاد الصيغة التوفيقية بين الماضي وبين الحياة العصرية، حلٌ يرتضيه ويطمئن إليه ويقول بعده : إني وصلت إلى القناعة كيت وكيت، ثم أنا أتوقّف عن البحث من جديد للمشكلة وأصولها ... لا، لم يحصل هذا !!

لنقارن بين هذه النتيجة التي انتهى إليها زكي نجيب محمود وبين ما وصل إليه مالك بن نبي، فبعد أن حدد شروط الحضارة في : إنسان + تراب+ زمن، مع الروح الدينية التي تمزج هذه العناصر، يُجيب عن التساؤل: هل يمكن تحقيق هذا الشرط في الحالة الراهنة للشعوب الإسلامية ؟ بالقول: " إن التردّد على هذا السؤال بالإيجاب لا يدل إلا على جهل بالإسلام، وبصفة عامة بتأثير الدين في الكون"[80].

خـــاتمـــة:

وفي ختام هذه الدراسة يمكن القول بأن موقف زكي نجيب محمود من تراثنا العربي الإسلامي تميز بالتغيّر والتطوّر لصالح تبني التراث ويمكن الوقوف عند أربع محطات لهذا التغيّر:

فأولا : لم يكن زكي نجيب محمود يميّز بين ما يجب أن يبقى وما لا يجب أن يبقى من تراثنا من جهة ، وبين ما يجب أخذه عن الغرب وما لا يجب من جهة أخرى ، وإنما مقياسه في ذلك هو المنفعة والفائدة المرجوة .

وثانيا : أن نُبقي على شكل التراث دون مضمونه أو العكس نبقي على مضمونه ونغيّر شكله، فنحتفظ بالمنهج العقلي . مثلا . عند المعتزلة وغيرها من القيم التي تبقى ما بقى الإنسان على الأرض، ونغير مضمون البحث لنجعله موضوعا جديدا فيما تواجهنا من مشكلات معاصرة .

وثالثا: إنّ كثيرا من التراث يمكن استحضاره حرفيا شكلا ومضمونا، وهو صالح لكل مكان وزمان، كما نجد عند الغزالي من أفكار و" درر" كتفسيره لأسماء الله الحسنى وتصنيفه لها.

ورابعا: إن التراث أي الحضارة الإسلامية، تُجسّد أعلى مراتب الحضارات باعتبارها وفقت بين الوجدان والعقل، فالحضارات الشرقية كان لها الوجدان وحده، أما اليونان فكان لهم العقل فقط، وأما الحضارة الإسلامية فكان لها العقل والوجدان معا، وفي هذه الحالة لا ينبغي النظر الى تراثنا نظرة ازدراء أو تحميله مسؤولية التخلف الذي أصابنا، بل إن مصدر التخلف هو حيدنا عن اتجاه أجدادنا.

الهوامش:

1- : حازم الببلاوي و آخرون، النهضة العربية الثانية: تحديات وآفاق، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2000، ص 111.

2- : مفكر مصري معاصر ،اعتنق المذهب الوضعي المنطقي، من أهم مؤلفاته : المنطق الوضعي ، تجديد الفكر العربي ، توفي سنة 1993.

3- : زكي نجيب محمود، قصة عقل، دار الشروق، القاهرة، ط 3، 1993، ص 222.

4- : المصدر نفسه ، ص 73.

5- : زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي، دار الشروق، القاهرة، دون تاريخ، ص 13.

6- : زكي نجيب محمود، حصاد السنين، ص414.

7- : زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي، ص 13.

8- : المصدر نفسه، ص 18.

9- : المصدر نفسه، ص 19.

10- : المصدر نفسه، ص 20.

11- : المصدر نفسه، ص 20.

12- : المصدر نفسه، ص 26.

13- : المصدر نفسه، ص 27.

14- : أحمد أمين، ضحى الإسلام، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط10، دون تاريخ، ج3، ص180.

15- : زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي، ص 47.

16- : المصدر نفسه، ص 47.

17- : المصدر نفسه، ص 48.

18- : المصدر نفسه، ص 51.

19- : المصدر نفسه، ص 55.

20- : المصدر نفسه، ص 58.

21- : زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي، ص 58.

22- : زكي نجيب محمود، مجتمع جديد أو الكارثة، دار الشروق، القاهرة، مصر، ط2، 1981، ص 153.

23- : زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي، ص71.

24- : المصدر نفسه، ص 75.

25- : عبد الرحمن بن خلدون ، المقدمة ، مطبعة مصطفى محمد، دون تاريخ، ص151.

26- : زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي، ص 82.

27- : المصدر نفسه، ص 217.

28- : المصدر نفسه، ص 217.

29- : المصدر نفسه، ص 79.

30- : المصدر نفسه، ص 115.

31- : المصدر نفسه، ص 241 .

32- : المصدر نفسه، ص 118.

33- : أحمد أمين، ضحى الإسلام، ج3، ص55.

34- : زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي، ص 123.

35- : المصدر نفسه، ص 126.

36- : عبد الكريم زيدان، الوجيز في أصول الفقه، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط7، 1998، ص236.

37- : مالك بن نبي، مشكلة الثقافة، ترجمة: عبد الصبور شاهين، دار الفكر، دمشق، سوريا، ط4، دون تاريخ، ص 37.

38- : مولود قاسم نايت بلقاسم، مجلة الأصالة، مجلة ثقافية تصدرها وزارة التعليم الأصلي والشؤون الدينية، الجزائر، العدد 44، أفريل 1977.

39- : مالك بن نبي، شروط النهضة،ترجمة:عمر كامل مسقاوي وعبد الصبور شاهين،دار الفكر، دمشق، سوريا، ط4، 1987، ص47.

40- : زكي نجيب محمود، قصة عقل، ص 225.

41- : زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي، ص 284.

42- : المصدر نفسه، ص 285.

43- : المصدر نفسه، ص 285.

44- : المصدر نفسه، ص 286.

45- : المصدر نفسه، ص 286.

46- : المصدر نفسه، ص 251.

47- : محمد عابد الجابري، المشروع النهضوي العربي: مراجعة نقدية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 1996، ص137.

48- : زكي نجيب محمود، هموم المثقفين، دار الشروق، القاهرة، ط1، 1981، ص 55.

49- : زكي نجيب محمود، قصة عقل، ص 192.

50- : المصدر نفسه، ص 194.

51- : زكي نجيب محمود، هموم المثقفين، ص 62.

52- : المصدر نفسه، ص 62.

53- : المصدر نفسه، ص 63.

54- : زكي نجيب محمود، المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري، دار الشروق، القاهرة،مصر ،دون تاريخ، ص10.

55- : المصدر نفسه، ص 10.

56- : جلال العشري، زكي نجيب محمود وثورة العقل المعاصر، المكتبة الأكاديمية، القاهرة، مصر، ط1، 1998، ص 23.

57- : سورة النور، الآية 35.

58- : زكي نجيب محمود، قصة عقل، ص 203.

59- : المصدر نفسه، ص 204.

60- : زكي نجيب محمود، المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري، ص 214.

61- : المصدر نفسه، ص 09.

62- : زكي نجيب محمود، قصة عقل، ص 206.

63- : المصدر نفسه، ص 209.

64- : المصدر نفسه، ص 210،211،212.

65- : المصدر نفسه، ص 214.

66- : زكي نجيب محمود، المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري، ص 449.

67- : زكي نجيب محمود، قصة عقل، ص 215.

68- : المصدر نفسه، ص 245.

69- : المصدر نفسه، ص 245.

70- : المصدر نفسه، ص 246.

71- : المصدر نفسه، ص 247.

72- : المصدر نفسه، ص 247.

73- : المصدر نفسه، ص 247.

74- : زكي نجيب محمود، عربي بين ثقافتين، ص 403.

75- : المصدر نفسه، ص 403.

76- : المصدر نفسه، ص 409.

77- : زكي نجيب محمود، قصة عقل، ص 188.

78- : المصدر نفسه، ص 189.

79- : زكي نجيب محمود، عربي بين ثقافتين، ص418.

80- : مالك بن نبي، شروط النهضة، ص65.