الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة ابن خلدون – تيارت
كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية

قسم: العلوم الاجتماعية

تخصص: فكر عربي إسلامي

مذكـرة مقدمـة لنيـل شهـادة ماستـر فـي الفلسفـة

موسومـــة بـ:

التـراث وسـؤال المنهـج عنـد زكـي نجيـب محمـــود

إعداد الطالبتين:
حميد كريـــمة
حمزي صليحة

إشراف الأستاذ:
بوعمود أحمد

أعضـــاء لجنـــة المناقشة

	أ. راتيـة حـاج ..... رئيســـا	
	أ. بوعمود أحمد ..... مشرفا مقررا	
	أ. حفصة طاهر ..... مناقشـــا	

السنة الجامعية:

2018/2017م الموافق لـ: 1439/1438هـ

بسم الله الرحمن الرحيم

شكر وتقدير

الشكر الأول و الأفضل للمولى عز وجل فالحمد لله حمدا طيبا والصلاة والسلام على رسول أكرم الخلق وهادي الأمة اللهم لك الحمد كله والشكر كله لقوله تعالى"لئن شكرتم لأزيدنكم" سورة إبراهيم، فلولاه لما تم أي شيء والشكر كله لما أنعمت علينا بفضلك وهديتنا وعلمتنا وأثرت بصيرتنا ويسرت مسيرتنا حتى تمكنا من إتمتمها بفضل منك وقوتك والشكر الجزيل إلى عائلتينا على دعمهما المادي والمعنوي كما نتوجه بشكرنا الجزيل وتقديرنا الجميل وعرفاننا الموصل للأستاذ المشرف "بوعمود أحمد" وما قدمه لنا من نصح وتوجيه وإرشاد ودعمه لنا.

إلى جميع أساتذة الفلسفة أخص بالذكر الأستاذ "راتيا الحاج" "حفصة طاهر" "بلخير خديجة" "بورويبة محمد" هم منا كل التقدير والاحترام الشكر والعرفان إلى كاتب المذكرة الأخ رشيد الأخت إكرام كما نتقدم بشكرنا و تقديرنا إلى اللجنة المناقشة لهذه المذكرة التي تكرمت بقبول مناقشتها.

الإهداء

إلى التي حملتني وهنا على وهن وفصالي في عامين إلى التي سهرت الليالي لراحتي لبسمة الحياة والوجود إلى من كان دعائها سر نجاحي وحنانها بلسم جراحي إلى التي عزفت أناملها دقات قلبي إلى منبع الحب والحنان أمي الحبيبة أطال الله في عمرها.

إلى من كلله الله بالهيبة والوقار...

إلى من علمني العطاء بدون انتظار... إلى من أحمل أسمه بكل افتخار... أرجو من الله أن يمد عمرك لترى ثمارا قد حان قطافها بعد طول انتظار وستبقى كلماتك نجوما أهتدي بها اليوم وفي الغد وإلى الأبد إلى صدر الأمان أبي الحبيب أطال الله في عمرك.

إلى فلذات كبدي ومن أضاءوا أنوار حياتي إلى شموع كان نورهم بنور القمر إليهم الحب وكل الحب إخوتي وأخواتي "شيماء" "خيرة" "نعيمة" "فتيحة" "مليكة" "يوسف" "محمد" وأختي التي لم تلدها أمي "سليمة" إلى البراعم الصغار "فاطمة" "سلسبيل" "نوفل" "سيف الإسلام" إلى كل العائلة و الأقارب خاصة جدتي وخالتي إلى من قاسمتني أتعاب هذه المذكرة صليحة وعائلتها الكريمة إلى التي جعلها الله لي أجمل هدية إلى قرة عيني ونور دربي "جليلة" وعائلتها الكريمة إلى من تحلو بالإخاء والوفاء أعز الصديقات "صارة" "فضيلة" "ماريا" "جويدة" "نوال" "ربيعة" "بشرى" "عقيلة" "رانيا" "سوسن" "مريم" "يسرى" "صبرين" "بسمة" "سكينة" "مليكة" "صباح" "هدى" "خيرة" "جهاد" إلى كل من خانتني الذاكرة لذكراهم.

كريمة

الإهداء

إلى من كلت أنامله ليقدم لنا لحظة سعادة إلى من حصد الأشواك عن دربي ليمهد لي طريق العلم إلى القلب الكبير والدي العزيز أطال الله في عمره.

إلى حكمتي وعلمي إلى أدبي وينبوع الصبر والتفاؤل والأمل إلى كل من في الوجود بعد الله ورسوله أمي الغالية أطال الله في عمرها.

إلى القلوب الطاهرة الرقيقة والنفوس البريئة إلى رياحين حياتي إخوتي وأخواتي "نورهان" "فايزة" "فتيحة" "عبد الحليم" "الهواري" "زهيرة" "دليلة". إلى من أرى التفاؤل بعينيه والسعادة في ضحكته إلى شعلة النور زوجي العزيز "يوسف" إلى من غمرتني بمساعدتها وعونها في أقصى الساعات وكانت عونا لي على اجتياز بعض الصعوبات أختي الكريمة إلى البراعم الصغار "ماريا" "عبد الرزاق" "أمينة" "محمد" "رحاب" "وسام" إلى أعز الصديقات "أمينة" "سكينة" إلى من أحمله في أحشائي إلى ذلك الصغير الذي لا يراني ولا يسمعني ولكن يكفيني أنه يشعر بإحساسي ويسمع نبضات قلبي إلى ذلك الصغير الذي لم يكتمل بعد ولم يخرج لهذه الحياة ولدي.

صليحة

مقدمـــــة

الفلسفة ظاهرة طبيعية في الإنسان وملازمة للطبيعة البشرية أي أنها قديمة قدم الإنسان ذاته فضلا عن أنها ظاهرة بشرية مشاعة فلقد خلق الله الإنسان وميزه بالعقل عن سائر الكائنات الأخرى فلابد من أن يستخدم عقله في تأمل ذاته وكل ما يدور حوله ومحاولة فهم ظواهر الكون ولقد تنوع الفكر الفلسفي وتطور بتطور مشكلات الإنسان فلا طالما كانت الفلسفة انعكاسا لاهتمامات لأسوء الواقعية والميتافيزيقية بداية من الفلسفة اليونانية التي كانت فلسفة طبيعية ثم إنسانية مع سقراط، مرورا بالفلسفة الوسيطية التي كانت معظمها فلسفة دينية ميتافيزيقية موصولا إلى الفلسفة الحديثة، فالمعاصرة التي غلب عليها الطابع العلمي الذي تجلى في بعض التوجهات الفلسفة من أهمها الوضعية المنطقية وهي حركة فلسفية انبثقت من حلقة فيينا التي أنشأها شليك عام 1924 وقد تأثرت بثلاث تيارات هي:

المنهج العلمي والمنطق الرمزي والتحليل اللغوي ولقد تبنى زكي نجيب محمود منهج الوضعية المنطقية نتيجة تأثره بالفكر الغربي أثناء إقامته بإنجلترا وتمثل الغرب مثالا ونموذجا للتطور والحضارة فترأى له أن يطبق هذه الفلسفة وهذا المنهج لمعالجته للقضايا العربية والإسلامية وكان يعتقد أن سبب التخلف العربي هو في تمسكنا بالموروث المثقل بالبدع والخرافات.

فنذر نفسه لنقد هذا التراث والرقي به بمستوى العلمية والموضوعية فكان مشروعه منصرفا لهذه المهمة ويعد بحثنا هذا تسليط النور على بعض الأفكار لزكي نجيب محمود حيث من خلال هذا التمهيد يمكن تحديد إشكالية البحث فيما يلي:

تعد مسألة التراث من أهم المسائل التي شغلت الطبقة المثقفة في الوطن العربي لقد كان التراث ولا يزال يأخذ حيزا كبيرا من تفكير هؤلاء فهو محط اهتمام المفكرين العرب.

الاشكالية :

كيف عالج زكي نجيب محمود إشكالية التراث؟

وقد تفرعت تحت هذه الإشكالية العامة بعض المشكلات الجزئية المتمثلة فيما يلي:

ما هو موقف زكي نجيب محمود من التراث العربي الإسلامي؟

وما هي آليات المنهج المتبع في تحليل إشكالية التراث؟

أسباب اختيار الموضوع:

أما عن أسباب اختيار الموضوع فهو حاجتنا الخاصة في البلاد العربية إلى مثل هذه الدراسات التي تبتعد عن الدوغمائية الدينية التي تتمسك بالموروث الديني كما هو إضافة إلى حاجتنا لنقد التراث الإسلامي من منظور علمي موضوعي، وتطهيره مما اتسق به من بدع وخرافات أو غلتنا في الجهل والتخلف، وما دفعنا لدراسة هذا الموضوع عند زكي نجيب محمود هو ما اتصف به هذا الأخير من ازدواجية بين التفكير الغربي والعربي خاصة في ظل حاجة العالم العربي لإعادة فهم وصياغة التراث بشكل صحيح وموضوعي أما عن السبب الذاتي وهو رغبتنا في الموروث الإسلامي بالاعتماد على المنهج العلمي النقدي.

منهج الدراسة :

إن معالجة أي قضية فلسفية تستوجب الصيغة المنهجية التي تفرضها طبيعة الموضوع وخاصة وأن مناهج البحث متنوعة ومتعددة بتعدد القضايا والإشكاليات الفلسفية وفقا لطبيعة الموضوع المطروح في هذه المذكرة.

فإن المنهج المستخدم هوالمنهج التحليلي حيث حللنا معظم المفاهيم التي تناولناها في البحث وحللنا فلسفة زكي نجيب محمود سواء في فهمه للتراث أو المنهج ،متخذين أيضا منهج المقارن كوسيلة لتبيان أوجه التشابه والاختلاف بين زكي نجيب محمود وعابد الجابري ،كما اعتمدنا أيضا في دراستنا النقدية للفلسفة الوضعية على المنهج النقدي لإبراز مواطن القوة وقيمة الأفكار الفلسفية ومدى تأثيرها على الإنسان في علاقته بالمجتمع والواقع المنهج التاريخي.

محتوى البحث:

وقد انبثق عن هذا كله خطة التنفيذ البحث وتتألف من المقدمة التي تعطي للقارئ فكرة عامة وموجزة عن الموضوع وقد قسمنا بحثنا هذا إلى ثلاثة فصول: كل فصل إلى ثلاث مباحث حيث تناولنا

الفصل الأول المرجعية الفكرية ل لزكي نجيب محمود معرجين في هذا إلى ثلاث مباحث فتعرضنا في المبحث الأول إلى بطاقة فنية عن زكي نجيب محمود أما المبحث الثاني فتناولنا فيه الوضعية المنطقية عند زكي نجيب محمود والمبحث الثالث الجابري وموقفه من التراث والفصل الثاني كان جوهر موضوعنا المنهج وتأصيل مشكلة التراث، رفض التراث، العودة إلى التراث، موقف زكي نجيب محمود من التراث.

أما المبحث الثاني طرحنا فيه إشكالية المنهج ومسألة اللغة أما المبحث الثالث بمشكلة الجبر والاختيار وحرية الإرادة في حين الفصل الثالث ناقشنا فيه تطبيق المنهج في دراسة إشكالية الأصالة والمعاصرة حيث تناولنا في مبحثه الأول دراسة نقدية لزكي نجيب محمود والمبحث الثاني التراث سياقه ومعناه في مشروع الأصالة والمعاصرة عند حسن حنفي أما المبحث الثالث فكان بالتوفيق بين الأصالة والمعاصرة عند زكي نجيب محمود ثم النقد والتقييم.

وفي الأخير وصلنا إلى خاتمة أو جملة من النتائج حاولنا من خلالها الإجابة على الإشكال المطروح.

صعوبات البحث:

من جملة هذه الصعوبات ،صعوبة العامل مع موروث التراث سواء من الناحية المعرفية أو من الناحية المنهجية، وحتى على مستوى اللغة لأنه يعبر عن مرحلة ازدهار حضاري، وعن حالة ابداع، علاوة على ثراء البحث وتفرع مجالاته مما يستوجب التنقيح والبحث والفرز المستمر.

الدراسات السابقة:

من بين الدراسات التي تناولت هذا الموضوع ما يلي:

– كتاب المفارقات المنهجية في فكر زكي نجيب محمود من تأليف أسامة علي حسن الموسى التي تناول فيه الفلسفة الوضعية التي لم يهمشها زكي نجيب محمود بسبب وفائه للمنهج الوضعي واهتمامه بالتراث العربي الإسلامي في نفس الوقت.

– فلسفة اللغة عند زكي نجيب محمود لقروج بولفعة وهي مذكرة لنيل شهادة الماجستير في الفلسفة حيث تحدث فيها عن اهتمامات زكي نجيب محمود للغة.

أهداف البحث:

تتمثل أهداف البحث في إبراز شخصية عربية تميزت بفكرها المعتدل حيث حاول أن يجمع بين الأصالة والمعاصرة كما تميزت هذه الشخصية باهتمامها بمشكلة العصر إذ حاولت من خلالها نقل التفكير الإنسان من علاقة الله للإنسان إلى علاقة الإنسان بالإنسان والكشف عن إسهامات زكي نجيب محمود في مجال التراث.

الفصل الأول

المرجعية الفكرية زكي نجيب محمود

مدخل مفاهيمي:

يعد التراث والحداثة من أهم المفاهيم التي اشتغل بها الفكر العربي الحديث والمعاصر، منذ أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، وما يزال النقاش حول التراث مستمرا إلى يسومنا هذا حيث اختلفت النظريات والآراء لدى المفكرين والباحثين حول طريقة معالجتهم وفهمهم لهذه القضية، نظراً لأهمية الموضوع في بناء الثقافة العربية الحديثة والمعاصرة معرفيا وفكريا وتصوريا.

التراث: Heritage

لغة: لفظة التراث في اللغة العربية من مادة (ورث) ويعني الإرث والميراث وهي تدل على التقاليد والأمجاد القومية والشواهد الحضارية والثقافية الموروثة عن الأجداد فنقول مثلا تراث بلد أو تراث شعب.[1]

وقد وردت كلمة التراث في القرآن الكريم مرة في قوله تعالى: "وَتَأْكُلُونَ التُّرَاثَ أَكْلا لَمًّا"[2]

والتفاسير في هذه الآية أن التراث هو نفسه الميراث وتأكلون التراث بمعنى تجمعون الميراث وتستولون عليه.[3]

اصطلاحا: فإن التراث هو كل ما يتناقل بالقول أو الكتابة أو بالعمل في الجماعة ومعناه اتباع الإنسان غيره فيما يقول أو يفعل من غير نظر إلى الدليل كأن هذا المنتج جعل قول الغير أو فعله قلادة في عنقه.[4]

يتبين لنا من خلال هذا التعريف لمراد وهبة أن التراث هو حاصل الممكنات التي تحققت سواء كانت أقوال شفهية أو كتابات مدونة في عصر من العصور ويعتبر "وهبة" أن التراث يرتبط بتقليد الإنسان اليوم التي تمظهرت الماضي الغابر سواء بالقول أو الفعل وهكذا يديق معنى التراث ويحصره في طائفة المقلدين.

---

[1] نعمة أنطوان وآخرون، المنجد في اللغة العربية المعاصرة، دار المشرق، بيروت، لبنان، ط2، 2001، ص98.

[2] رة الفجر الآية 19.

[3] التويجري عبد العزيز بن عثمان، التراث والهوية، منشورات المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة "ايسيسكو"، الرباط، المغرب، (د.ط)، 2011، ص12.

[4] وهبة مراد، المعجم الفلسفي، دار قباء الحديثة للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ط5، 2007، ص179.

أصبح مفهوم التراث ذا حمولة فلسفية يقصد بها الموروث الثقافي والفكري والديني والأدبي والفني، وهو المضمون الذي تحمله هذه الكلمة داخل خطابنا العربي المعاصر، ملفوفا في بطانه وجدانية إيديولوجية، وتجدر الإشارة هنا أن صاحب مشروع "نقد العقل العربي" يستعمل لفظ التراث استعمالا نهضويا، مادام يعبر عن المفاهيم الموظفة داخل الخطاب النهضوي العربي المعاصر[1].

ومن خلال هذا ندرك أن استعمال مفهوم التراث في الساحة الفكرية العربية كان استعمالا ايديولوجيا، بحيث أصبح يستدعي هذا المفهوم في إطار الحاجة إلى النهضة ويكيف حسب التوجهات والرؤى الإيديولوجية والانتماءات المذهبية الغير بريئة.

وفي هذا الإطار يمكن أن نقول أن التراث أصبح يقصد به التركة الفكرية بدلا من الاستعمال والتوظيف القديم لهذا المفهوم عند القدامى الذي تم حصره في التركة المالية، فهذا يعني أن مفهوم التراث كما نتناوله اليوم إنما يجد إطاره المرجعي داخل الفكر العربي المعاصر ومفاهيمه الخاصة وليس خارجها[2].

فالتراث إذن أحد المفاهيم النهضوية الموظفة في خطابات الفكر العربي الحديث والمعاصر وهكذا يفهم التراث على أنه من صنع الإنسان ونتائج نشاطه الواعي، فالتراث بهذا يمثل التراكم الثقافي والحضاري من جهة والتعاطي المعرفي معه من جهة أخرى.

المنهج: Methodologie

علم المنهج هو العلم الذي يدرس المناهج البحثية في كل فرع من الفروع المختلفة لذلك يعتبر فرعا من فروع الاستمولوجيا، والمنهج ينحدر من كلمة إغريقية الأصل تعني الطريقة التي ينهجها الفرد حتى يصل إلى هدف معين[3].

والمنهج على العموم هو الطريق الواضح في التعبير عن شيء أو في عمل شيء، أو في تعليم شيء طبقا لمبادئ معينة وبنظام معين بغية الوصول إلى غاية معينة[4].

---

[1] الجابري محمّد عابد، "التراث والحداثة"، دراسات ومناقشات، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط1، 1991، ص23.

[2] المرجع نفسه، ص24.

[3] مصطفى حسيبة، المعجم الفلسفي، دار أسامة للنشر والتوزيع، الأردن، عمان، ط1، 2009، ص337.

[4] مراد وهبة، المعجم الفلسفي، المرجع السابق، ص340.

ظهرت في القرن السابع عشر كتب تتناول مسألة المنهج الأرغانون الجديد، يقول ديكارت: المنهج عبارة عن قواعد مؤكدة بسيطة إذا رعاها الإنسان مراعاة دقيقة، كأن في مأمن من أن يحسب صوابا ما هو خطأ.

والمنهج في اللغة: الطريق الواضح وفي الاصطلاح: الطريقة التي يتبعها الباحث في أي موضوع للكشف عن حقيقة مجهولة أو لدعم حقيقة معلومة.

وبهذا المعنى نكاد نستعمل دوما كلمتا منهجي، منهجيا وتتضمنان تصورا فكريا مسبقا للخطة الواجب اتباعها بنحو خاص: طريقة يقينية للحساب أو التجريب[1].

وهذا يعني أن المنهج هو السلوك النظري أو العملي الذي ينبغي أن نتوخاه من أجل بلوغ غاية محددة وعندما نتحدث عن المنهج الخاص بعلم من العلوم فإن ما نعنيه هو إما الطريقة المتوخاة في هذا العلم والتي يمكن استجلاؤها بالنظر فيه ودراسته، أو جملة المبادئ العامة المحددة لخصوصية البراهين والاستدلالات والتجارب المستعملة في أي علم كان، أو أيضا هو الطرق أو السبل التي يمكن توخيها إذا أردنا الحصول على معلومات إضافية.

ولقد كان لفظ المنهج يشير في القديم، ولا سيما عند أفلاطون إلى البحث وإلى الطريقة المتبعة في أثناء المعرفة، وكان أفلاطون يستعمل هذا اللفظ كمرادف للفظ "مذهب" ثم ربط الرواقيون مفهوم المنهج بمفهوم تكين (Tekhné) كما ربطه فلاسفة القرون الوسطى بمفهوم آرس (Ars)[2] جاعلين من المنهج جملة الطرق الصالحة في مجال ما للحصول على عناصر وأشياء جديدة وشيئا فشيئا أصبح هذا اللفظ يستخدم عندما يقع تأمل البنية الصورية للعلوم.

أما ديكارت فقد كان يعني بالمنهج جملة من القواعد الثابتة والسهلة، والتي تسمح لكل الذين يعملون على احترامها بأن لا يسيئوا تقدير الخطأ والصواب فيصلون بدون جهد وعناء ولكن بتطوير

[1] مصطفى حسيبة، المرجع السابق، ص421.

[2] جلال الدين سعيد، معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، دار الجنوب للنشر، (دط)، تونس، 2004، ص224.

معارفهم تدريجيا إلى المعرفة الصحيحة لما يمكنهم بلوغه[1]، وهذا يعني أن المنهج ينحصر كله في تنظيم الأمور التي ينبغي التوجه نحوها بصدرنا العقلي لاكتشاف حقائق ما.

والبحث عن المنهج هو البحث عن نظام من الإجراءات الخارجية يكون قادرا على تحقيق عمل الفكر أحسن من الفكر نفسه، وينحصر المنهج كله في أنه نقيض العادة ويتمثل الخطأ المعرفي للمذهب الصوري في السهل إلى جعل المنهج منهجا آليا، وإن المطلوب من الوعي المنهجي هو أن يبقى يقظا[2].

وهذا يعني أن كل فلسفة تحمل جهرا أو حمسا خطابا في المنهج.

الأصالة:

في الفرنسية: Authenticité, originalité

للأصالة معنيان أساسيان:

الأول هو الصدق: (Authenticité) ويقال على وثيقة أو عمل صادر حقا عن صاحبه ويقابله المنحول تقول النسخة الأصلية أو الأصيلة وهي النسخة التي كتبها المؤلف بيده، إلا أن كون الخبر آتيا من مصدره الأول ويدل على صدقه دائما[3]أي أن الصالة تطلق على صدق الوثيقة التي كتبها قاض أو كاتب بالعدل أو موظف رسمي مختص أو تطلق على صدق مضمون الوثيقة ومطابقته للواقع.

والأصالة في علم ما بعد الطبيعة هي المطابقة التامة بين ظاهر الوجود وحقيقته وفي علم الأخلاق هي الصدق والإخلاص والأصالة عند هيدغر هي الأفكار والعواصف الصادرة حقا عن صاحبها[4]، وهذا يعني في كل من كان تفكيره صدى للطبيعة أو للرأي العام، وكلامه غير صادر عن ذاته وغير متصل بالواقع لم يكن إنسانا أصيلا.

---

[1] جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة (الفلاسفة- المناطقة- المتكلمون- اللاهبتيون- المتصرفون)، دار الطليعة بيروت، ط3، (دت)، ص376.

[2] جلال الدين سعيد، المرجع السابق، ص234.

[3] جميل صليبا، المعجم الفلسفي (بالألفاظ العربية والفرنسية والانجليزية واللاتينية)، ج1، 1972، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، ص95.

[4] مراد وهبة، المعجم الفلسفي، المرجع السابق، ص 347.

والثاني: هو الجدة والابتداع (originalité): هو امتياز الشيء أو الشخص على غيره بصفات جديدة صادرة عنه، فالأصالة فالإنسان أبداعه وفي الرأي جودته وفي الأسلوب ابتكاره، وفي النسب عراقته[1]، وعليه فالأصالة بهذا المعنى ضد السخف والابتذال وهي أن يأتي المرء بشيء جديد مبتكر لم يسبقه إليه غيره، فإذا قلد غيره أو أتى بشيء مبتذل لم يكن أصلا قال باسكال: كلما كان الإنسان أدق تفكير كان الأصلاء في نظره أكثر عددا.

تعريف المعاصرة:

لغة: من العصر، وهو الدهر والحين، قال ابن فارس: العين والصاد، والراء أصول ثلاثة صحيحة، والعصر هو الدهر.

قال الله تعالى: "وَالْعَصْرِ إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ".

ومن معانيه: الزمن الذي ينسب إلى ملك أو دولة، أو تطورات طبيعية أو اجتماعية، يقال: عصر الدولة العباسية، عصر الذرة، العصر القديم، والعصر المتوسط والعصر الحديث، وهكذا[2].

"والمعاصرة" مفاعلة من العصر وتعني: اجتماع شيئين في عصر واحد ومن وصف الشخص بأنه معاصر أي أدرك أهل هذا العصر واجتمع معهم.

أما المعاصرة – بكسر الصاد- فالمقصود بها الكائنة في هذا العصر الذي نعيش فيه، [3]فالنوازل هي التي حصلت في هذا العصر، عصر الثورة.

اصطلاحا: من خلال تتبعي لم أجد تعريفا محددا لكلمة "معاصرة" إلا أن الاستخدام الاصطلاحي لكلمة معاصرة ليس بعيدا عن المعنى اللغوي، فالمسائل المعاصرة هي المنسوبة لذلك العصر الذي تضاف إليه ويقصد بها المسائل التي حدثت في العصر الحاضر، فكل من يتحدث عن المعاصرة تكون مضافة للزمن الذي يعيشه.

---

[1] جميل صليبا، المعجم الفلسفي، المرجع السابق، ص 98.

[2] ابن فارس، أبو الحسين أحمد، مقاييس اللغة، ج4، ص340.

[3] مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، (القاهرة، مكتبة الشروق، الطبعة الرابعة، 1425هـ-2004م)، ص604.

مفهوم الحداثة Modernité:

لغة: كلمة الحداثة في اللغة مشتقة من الجذر (ح. د. ت) وحده الشيء يحدث حدوثا، حدث فهو محدث وحديث وحدث الأمر أي وقع وحصل، وأحدث الشيء أوجده والمحدث هو الجديد من الأشياء[1].

وعليه فالحداثة في اللغة ترادف الجدة والتجديد، أما في اللغة الفرنسية فإن الصفة حديث Moderne أقدم تاريخيا من اللفظ حداثة **Modernité**.

وكلمة حديث **Moderne** تقابلها في اللاتينية[2] **Modernus** والتي تظهر في أواخر القرن الخامس بعد الميلاد وتأتي كلمة **Modo** التي تعني الآنا أو الآخر أو حالا، وقد استعملت بهدف التمييز بين الماضي الروماني والحاضر المسيحي الذي لم يكن قد مضى زمن طويل على الأعراف به رسميا وقد ازداد استعمال لفظ حديث منذ القرن 10م.

اصطلاحا: من الصعوبة الوصول إلى المفهوم الدقيق للحداثة بأن ليس هناك اتفاق بين المفكرين حول طبيعة ومكونات الحداثة لذلك سوف نحاول أن نلمس الملامح العامة للحداثة من خلال بعض النماذج.

يعتقد جون بودريار أن الحداثة: ليس الحداثة مفهوما سيوسيولوجيا أو سياسيا أو تاريخيا يحصر المعنى وإنما هي صبغة مميزة للحضارة تعارض صبغة التقليد أي أنها تعارض جميع الثقافات السابقة والتقليدية[3].

إن هذا المفهوم وإن لم يحدد لنا الحداثة فإنه يحدد لنا الملامح والسمات العامة لها فهي أولا تتسم بالشمولية إذ ليس هناك وجه واحد:

أولا الحداثة[4]: وهي ليست محصورة في جانب حياتي أو فكري واحد "الحداثة" مفهوم حضاري شمولي يطال كافة المستويات الوجود الإنساني.

---

[1] ابن منظور، لسان العرب، إعداد وتصنيف: يوسف الخياط، دراسات العرب، (دط)، بيروت، د س، مج 3، ص 907.

[2] لالاند أندرية، موسوعة لالاند الفلسفية، تر: خليل أحمد خليل، منشورات عديدات، بيروت، باريس، ط2، 2001، مج2، ص822.

[3] برادة محمد، اعتبارات نظرية لتحديد مفهوم الحداثة، ص12.

[4] فيتروك بوردن، حداثة واحدة أو حداثات عدة؟، تر: محمد يونس، الثقافة العالمية، عدد 104، يناير فبراير 2001، المجلس الوطني للثقافة والآداب والفنون، الكويت، ص98.

ثانيا: الحداثة تقابل التقليد: يقول هابرماس إن الحداثة تعبر دائما عن وعي عصر ما يحدد نفسه ... ويفهم ذاته كنتيجة انتقال من القديم إلى الحديث لأن الحداثة في انفصال والقطيعة مع الماضي، فهي في جوهرها عملية انتقالية تشمل التحول من نمط معرفي إلى نمط معرفي آخر يختلف عنه جذريا وهي انقطاع عن الطرق التقليدية لفهم الواقع وانحلال أنماط فكرية جديدة.

ثالثا: تمتاز الحداثة من خلال التعريف السابق بأنها مرتبطة بالتاريخ الأوربي في نشأتها وتطورها، ذلك ما ذهب إليه هشام الشرابي في توضيحه لمبررات الحداثة معتبرا إياها ظاهرة تتميز بأوربيتها ...وهي محصلة عملية تاريخية بدأت في أوربا منذ النهضة والإصلاح[1] إذ استغرق تشكل الحداثة وعموما بكافة أنحاء أوربا أزيد من ثلاثة قرون وهذا ما تبين لنا أن الحداثة هي نمط حضاري الذي بلغته المجتمعات الغربية كبداية من منتصف القرن 19م، والذي كان نتيجة لتطورات عديدة وشاملة لجميع المستويات الفكرية السياسية الاقتصادية الدينية والاجتماعية.

– الوضعية المنطقية:

تطلق بالمعنى الواسع على المذاهب المتعلقة بعقيدة أوغست كونت كما هي معروفة في محاضراته (الفلسفة الوضعية) لخطاب حول العقل الوضعي)، (البيان الوضعي)، (نظام السياسة الوضعي).

وتطلق أيضا حتى على المذاهب المشابهة لها ولو بكيفية بعيدة جدا، والتي تجعلها أطروحة تقول أن معرفة الواقع هي المثمرة وحدها.

وإن العلوم الاختيارية هي التي تمدنا بنموذج اليقين وإن العقل البشري الإيجابي في الفلسفة كما في العلم اللفظية أو الظلال إلا بشرط الاتصال الدائم بالاختبار والإقلاع عن كل ما هو قبلي، وإن الفكرة لا يمكنها سوى بلوغ العلاقات والقوانين[2]. وبذلك يكون كونت قد مثل ميراث الهيومي والكانطي وأراد من فلسفته الوضعية أن تحقق هدفا فلسفيا هو تقييم تصوراتنا العملية وهدفا سياسيا هو تقيين فن الحياة الاجتماعية.

[1] شرابي هشام، النظام لابوي وإشكالية تخلف المجتمع العربي، تر: محمود شربح، دار نلسن السويد، ط4، 2000، ص39.

[2] لالاند أندريه، ج2، مادة وضعانية أو المذهب الوضعي، ص ص 101-102.

وكان كونت يرى أن البشرية تمر بمراحل أولها المرحلة البدائية أو الإيجابية أو اللاهوتية يكون الإيمان فيها بالقوة السحرية، ويعتقد الإنسان أن تغيير مجرى الحوادث لا يكون إلا بالتأثير على آلهة الأرواح، ثم تأتي المرحلة الميتافيزيقية وتصبح فيها الأرواح والآلهة شخصية ويبدو العالم محكوما بقوة حيوية وهذه المرحلة تؤدي بدورها إلى المرحلة الوضعية فالقوى التي طردت الأرواح تطرد بدورها، ولن يبقى في العالم إلا الأحداث وواجب العالم أن يكتشف القوانين التي تتفق مع الحوادث[1].

إلا أن المعنى الأكثر دقة للوضعية المنطقية هو أنها الحركة الفلسفية التي انبثقت عن حلقة فيينا التي أنشأها شليك عام 1924، وانحصر دورها كونه عام 1936 من بين أعضائها (كارناب) و(فيجل) و(جوديل) و(نيوراتت) و(قسيمان) وقد تأثرت الوضعية المنطقية بثلاث تيارات، في التجربة التقليدية والوضعية وبالذات (هيوم) وبالمنهج العلمي التجريبي كما طرحه (ماخ) و(أنشتاين) والمنطق الرمزي والتحليل للغة عند خريجيه، يطلق عليها الآن التجريبية المنطقية ومن ملامحها منطقيا التركيز على المنهج العلمي واللغة وحدة العلم، وتجريبيا القول بأن المعرفة الواقعية تجريبية بالضرورة وصدقها يعتمد على مبدأ التحقيق فهي إذا موقف فلسفي يقوم بانبثاق المعرفة من التجربة الحسية.

ولهذا يرفض التأمل الميتافيزيقي والإدراك الذاتي أو الحدس لأنها وسائل تقع خارج نطاق المعرفة الواقعية، وتنظر إلى مناهج العلوم الطبيعية بوصفها الوسائل الوحيدة الملائمة للحصول على المعرفة[2].

ولقد ظهرت الوضعية المنطقية عام 1922 كنتيجة الأحداث والتغيرات التي شملت كافة أوجه الحياة في القرن العشرين، عندما شكلت مجموعة من العلماء والرياضيين جماعة عرفت بجماعة فيينا واستمرت هذه الجماعة في نشاطها وبلغ ذروته في الفترة من 1926 إلى 1936، واستطاعت أن تجبر العالم إلى مناقشات ما تزال أصدائها باقية رغم احضار الحركة وفي 1929 أطلقت الجماعة على نفسها اسم حلقة فيينا وأصدرت منشورا بعنوان وجهة النظر علمية إلى العالم تحدد فيه موقفها من المشكلات الفلسفية، كما أوردت فيه أسماء الفلاسفة والمناطقة والعلماء الذين تعتبرهم رواد في الوضعية أمثال هيوم

[1] جيمسي حينز، الفيزياء والفلسفة، ترجمة جعفر رجب، دار المعارف (د.ط)، القاهرة، 1981، ص ص 16-17.

[2] ماهر عبد القادر، فلسفة العلوم، دار المعرفة الجامعية، الأزاريطية، (د.ط)، (د.ت)، ص5..

وكانت ومل وماخ من الفلاسفة وركان وبونكاريه وأنشتاين من العلماء وخريجيه وراسل من المناطقة ونبتام وماركس من علماء الاجتماع[1].

وتدعى أحيانا بالوضعية الجديدة وأحيانا أخرى بالتجريبية العلمية كما اشتهر بعض فروعها بالوضعية المنطقية أما الاسم الذي يضم كل فروعها فهو التجريبية المنطقية.[2]

وستحدث تعبير الوضعية المنطقية للإشارة إلى نزعة اعتنقها طائفة من العلماء والفلاسفة في مطلع القرن الثاني وقد شكلت كردة فعل لبعض التيارات الفلسفية التي سادت أوروبا في القرن التاسع عشر، خصوصا المثالية الألمانية وهي التيارات لم يعلن أربابها بتحديد دلالات دقيقة للمفاهيم الفلسفية التي وظفت في الإفصاح عن روادهم فينتج عن ذلك أن اختلطت التصورات حتى أصبح كل فيلسوف يتحدث لغة خاصة لا يكاد أن يفهمها إلا من يريده.

لذلك فهي امتداد لعداء المذهب التجريبي للنزاعات المثالية وهي نموذجا متطورا لمذهب التجريبي، وقد اختار الوضعيون المناطقة مصطلح منطقي لكي يوضحوا أنهم معنيون أساسا بالتحليل المنطقي أكثر من إعلانهم عن أطروحات تدون حول الحقيقة النهائية أو المطلقة أو إعطاء اختبارات سيكولوجية لأصول أفكارنا وقوانين ترابطها أما مصطلح وضعية فهو ينسب هذه الحركة إلى المذهب التجريبي التقليدي أي التأكيد على أن القضايا الهامة إنما تعتمد نظريا على الإدراك الحسي الذي يعتبر معيارا للوضوح النظري[3]، أي أنه لا توجد أفكار قبلية أو بداهة عقلية وكان الهدف من ذلك توحيد العلوم الجزئية وتوحيد معارف الإنسان، أما استخدام التحليل المنطقي فقد تم بصورتين صورة سلبية حيث من أدق أهدافها استبعاد القضايا الميتافيزيقية من العلوم الطبيعية والرياضية والمعرفة الإنسانية بوجه عام وصورة إيجابية لتوضيح تصورات ومناهج العلوم وبيان كيف أن المعرفة الإنسانية ككل صدرت عن معطيات الخبرة.

رودولف كارناب، الأسس الفلسفية للفيزياء، ترجمة السيد نقادي، دار التنوير للطباعة والنشر، ط1، بيروت 1993، مقدمة المترجم ص ص 5-6.[1]

[2] نجيب الحصادي، الريبة في قدسية العلم، ط1، منشورات جامعة قاريونس، بنغازي، ط1، 1998، ص 49.

[3] محمد عابد الجابري، المرجع السابق، ص08.

ولا يختلف حال الوضعية عن حال أي تيار فكري غربي إذ يظهر ويتصدر ساحة النقاش الفكري ثم ما يلبث أن تختفي ليتصدر تيار فكري آخر واجهة الأحداث، فقد فقدت الحركة دفعها الذاتي عام 1936 فمن الناحية الفلسفية فقدت الحركة سيطرتها على ساحة الأحداث، ومن الناحية العالمية فقدت أعضاء بارزين بمقتل مؤسسها شليك ووفاة هانزهان[1].

وعلى الرغم من أعضاء حلقة باستثناء (نيوارث) لم يكونوا معنيين بالسياسة وإلا أنهم كان لموقفهم جانب سياسي، فقد كان في النمسا صراع بين الاشتراكيين والحزب اليمني الكنيسي وكانت معارضة الميتافيزيقا سلوكا سياسيا فأدى ذلك إلى أن النظم الفاشية لم تكن تطبق نشاطات الجماعة فكانت تلاحق أعضائها وتراقب تحركاتهم مما أدى إلى رحيل معظم أفرادها إلى الولايات المتحدة وبريطانيا فيحدد زكي نجيب محمود الوضعية المنطقية على أنها ليست مذهبا وإنما هي منهجا في البحث العلمي، كما أنه ركز على أن الوضعية المنطقية والتجريبية العلمية هما وجهان لعملة واحدة.

وتقوم الوضعية المنطقية على فكرة أن يقف الإنسان بفكره عند الحدود التي يستطيع عندها أن يقيم علمه على تجاربه وخبرته، وأن يثبت صدق أقواله إثباتا يستند إلى الملاحظة الحسية.

والملاحظة التي نلاحظها أن المفهوم اللغوي والاصطلاحي هما شيء لتبيان الوضعية المنطقية فهي عند الباحثين مجرد نتيجة تاريخية ومذاهب سابقة فنحن نجد أن ابراهيم مذكور في معجمه الفلسفي لا يبتعد كثيرا عن ما قاله زكي نجيب محمود حيث يعرف الوضعية المنطقية بأنها: اتجاه فلسفي معاصر يقوم أساسا على التجربة تحقيقا للدقة والتحليل المنطقي للغة العلماء ولغة الحديث ويعدها المصدر الوحيد للمعرفة، وليس للعقل من عمل إلا مجرد تنسيق معطياتها وتنظيماتها[2].

[1] رودولف كارناب، مرجع سابق، ص09.

[2] معجم اللغة العربية، المعجم الفلسفي، الهيئة العامة للشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، (دط)، 1983، ص214.

المبحث الأول: بطاقة فنية عن حياة زكي نجيب محمود

1- نشأته وتعليمه: ولد" زكي نجيب محمود" في (01 فيفري 1905) بقرية ميت الخولي عبد الله بمحافظة دمياط في مصر، وفي نحو الخامسة من عمره انتقل مع الأسرة إلى القاهرة حيث تلقى تعليمه بالمرحلة الأولية بمدرسة السلطان مصطفى بالقاهرة.

وفي التاسعة انتقل مع الأسرة إلى الخرطوم بالسودان إذ كان والده موظفا بحكومة السودان، وهناك التحق بكلية غوردون حيث أمضى مرحلة التعليم الابتدائي والثانوي، وبعدها عاد إلى مصر لينال شهادة الدراسة الثانوية، والتحق فيما بمدرسة المعلمين العليا قسم الآداب، ونال منها شهادة الليسانس في الآداب والتربية في سنة 1930[1].

نال جائزة التفوق الأدبي من وزارة المعارف (التربية والتعليم الآن) سنة 1939 واشتغل بالتدريس في التعليم العام حتى سنة 1943، قضى العام الدراسي 1939-1944 في إدارة الثقافة العامة بوزارة التربية والتعليم، وفي سنة 1944 أرسل في بعثة إلى إنجلترا لينال الدكتورة.

الفلسفة وهناك تحصل في سنة 1945 على البكالوريوس الشرفية من الطبقة الأولى في الفلسفة من جامعة لندن، وهي درجة تعني صاحبها من درجة الماجستير، فقدم موضوعه للدكتوراه، وسجل في كلية الملك Kings collage بجامعة لندن، وحصل على الدكتوراه سنة 1947 وكان موضوع البحث Self de Termination (الجبر الذاتي) وقد طبعت الرسالة ثم قام بترجمتها إلى العربية فيما بعد الدكتور إمام عبد الفتاح إمام، ثم عاد إلى مصر ومنذ عودته سنة 1947 التحق بهيئة التدريس في قسم الفلسفة بكلية الآداب جامعة القاهرة، وبعد تقاعده عين في الجامعة نفسها أستاذ غير متفرغ منذ تخرجه سنة 1930 أخذ يشارك في الحياة الثقافية مشاركة متصلة بما يصدره من مقالات وكتب في سنة 1934 انضم عضو في لجنة التأليف والترجمة والنشر، واشترك مع المرحوم الأستاذ أحمد أمين في سلسلة من كتب الفلسفة وسلسلة في تاريخ الآداب، وقد كانت له مقالات متتابعة في مجلة الرسالة والثقافة

[1] زكي نجيب محمود، من خزانة أوراقي، دار الهداية للطباعة والنشر، (دب)، ط1، 1996، ص11.

خلال الثلاثينيات والأربعينيات، وقد أشرف على تحرير "الثقافة" من سنة 1949 إلى 1952 بحيث اختير عضوا في لجنتي الفلسفة والشعر بالمجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية منذ انشاءه (1956) كما اختير عضوا في لجان ثقافية آخر منذ ذلك التاريخ- مثل لجنة التفرع للمشتغلين بالآداب والفن ولجنة اختيار المقنيات الفنية للدولة وفي سنة 1966 نال جائزة الدولة التشجيعية للفلسفة وكان ذلك عن كتابه "نحو فلسفة علمية"[1].

2- أهم الأعمال العلمية والأدبية للدكتور زكي نجيب محمود:

نظرا للتشابه الموجود بين المؤلفات الفكرية والفلسفية لزكي نجيب محمود كان من الصعب تحديد كل واحد منها على حدا، وعليه كان تصنيفنا لمؤلفاته حسب التسلسل الزمني وقد استعنا بكتاب زكي نجيب محمود "من خزانة أوراقي".

وكان كالتالي:

أ- المؤلفات الفلسفية والفكرية:

1- أرض الأحلام: وقد نال عنه جائزة التفوق الأدبي من وزارة المعارف (التربية والتعليم الآن) سنة 1939 وطبعته دار الهلال في سلسلة كتب للمجتمع.

2- جنة العبيط: سنة 1947 دار الشروق.

3- قصاصات من زجاج: دار الشروق سنة 1947 وهم يضمون مقالات من شروق من المغرب جنة العبيط، الكوميديا الأرضية.

4- شروق من المغرب: ط1 سنة 1950، دار الشروق، طبعة 2، سنة 1983.

5- المنطق الوضعي: جزءان الأول في المنطق الصوري سنة 1951 والثاني في فلسفة العلم 1952، مكتبة الأنجلو المصرية.

6- خرافة الميتافيزيقا: مكتبة النهضة المصرية، ط1، 1953.

[1] زكي نجيب محمود، من خزانة أوراقي، المصدر السابق، ص ص12 ،11.

7- الثورة على الأبواب: دار الشروق، ط1، 1955، وهو نفس الكتاب الذي عنونه في الطبعة الثانية الكوميديا الأرضية 1983.

8- أيام في أمريكا: الأنجلو مصرية 1955.

9- حياة الفكر في العالم الجديد: مكتبة الأنجلو مصرية، ط1، سنة 1956، دار الشروق، ط2، 1962.

10- نظرية المعرفة: مكتبة الأنجلو مصرية، سنة 1956.

11- دافيدهيوم: دار المعارف، مصر سنة 1957.

12- نحو فلسفة علمية: مكتبة الأنجلو مصرية سنة 1959، وقد نال هذا الكتاب جائزة الدولة التشجيعية في سنة 1960. [1]

13- الشرف الفنان: الهيئة العامة للكتاب سنة 1960.

14- برتراند راسل: سلسلة نوابغ الفكر العربي، دار المعارف، القاهرة، سنة 1961.

15- جابر بن حيان: المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر 1961.

16- قصة نفس: دار المعارف، بيروت، ط1، سنة 1965، ط2، دار الشروق سنة 1983.

17- تجديد الفكر العربي: دار الشروق، ط1، سنة 1970، ط2، 1973.

18- المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري: دار الشروق، ط1، سنة 1975.

19- ثقافتنا في مواجهة العصر: دار الشروق سنة 1976.

20- في فلسفة النقد: دار الشروق سنة 1979.

21- في حياتنا العقلية: دار الشروق سنة 1979.

22- مجتمع جديد أو كارثة: دار الشروق، ط3، سنة 1983.

23- قصة عقل: دار الشروق، سنة 1984.

24- في مفترق الطرق: دار الشروق، سنة 1985.

[1] زكي نجيب محمود، من خزانة أوراقي، المصدر السابق، ص 12.

25- عن الحرية أتحدث: دار الشروق، ط1، سنة 1986.

26- رؤية إسلامية: دار الشروق، ط1، سنة 1987.

27- في تحديث الثقافة العربية: دار الشروق، سنة 1988.

28- عربي بين ثقافيين: دار الشروق، ط1، سنة 1990.

29- بذور وجذور: دار الشروق، ط1، سنة 1990.

30- حصاد السنين: دار الشروق، ط1، سنة 1991. (وهو آخر مؤلفات الدكتور زكي نجيب محمود).

31- نافذة على فلسفة العصر: (مقالات عن الفلاسفة، نشرت بمجلة العربي، كتاب العربي، سنة 1996).

ب-كتابات باللغة الإنجليزية:

1- مقالة عن أبي العلاء المعري منشورة في مجلة المركز الثقافي البريطاني بمصر سنة 1944 يونيه ج1.[1]

2- Self de Termination رسالة الدكتوراه بعنوان الجبر الذاتي من كلية الملك جامعة لندن سنة 1947.

3- The Landen People of ègypt كتاب عن أرض مصر وشعبها نشر في أمريكا سنة 1956.

مترجمات ومعربات:

أ- في الفلسفة:

1- محاورات أفلاطون: (أربع محاورات هي الدفاع أو طيفرون- أقريطون- فبدون) القاهرة لجنة التأليف والترجمة والنشر سنة 1936.

2- تاريخ الفلسفة الغربية: برتراند رسل لجنة التأليف والترجمة والنشر.

[1] زكي نجيب محمود، من خزانة أوراقي، المصدر السابق، ص 13.

– الكتاب الأول: في الفلسفة القديمة سنة 1954.

– الكتاب الثاني: في الفلسفة الكاثوليكية سنة 1955.

3– المنطق نظرية البحث: جون ديوي، مؤسسته فرانكلن، القاهرة، سنة 1959.

4– الفلسفة بنظرة علمية: برتراند رسل، عنوان الكتاب الأصلي (الفلسفة) الأنجلو سنة 1958.

ب– في التاريخ الثقافي والنقد الأدبي:

1– فنون الأدب: عن، هـ، ت، تشارلتن لجنة التأليف والترجمة والنشر سنة 1944.

2– أثرت الحرية: لفكتور كدافنشنكو، لجنة التأليف والترجمة والنشر سنة 1949.

3– قصة الحضارة: ويل ديورانت، وهي ثلاث كتب مأخوذة عن مجلة الأول، لجنة التأليف. [1]

النشر:

أ– نشأة الحضارة سنة 1950.

ب– الهند وجيرانها، سنة 1951.

ج– اليابان سنة 1951

4– تراث العصور الوسطى: (مجموعة أبحاث أشرف على تحريرها كراب وجاكوب بالاشتراك) مؤسسته سجل العرب، القاهرة، سنة 1967.

د–كتب بالاشتراك مع المرحوم الأستاذ أحمد أمين:

1– قصة الفلسفة اليونانية: لجنة التأليف والترجمة والنشر، سنة 1935.

2– قصة الفلسفة الحديثة: جزءان لجنة التأليف والترجمة والنشر سنة 1936.

3– قصة الآداب في العالم: لجنة التأليف والترجمة والنشر نشر من ثلاث كتب: الأدب القديم والأدب:

أ– الكتاب الأول: في العصور الوسطى سنة 1943.

ب– الكتاب الثاني: في الأدب الحديث من القرن السابع عشر.

[1] زكي نجيب محمود، من خزانة أوراقي، المصدر السابق، ص 14.

الجزء الثاني: في الأدب الغربي في القرن الثامن عشر والأدب الشرقي من سقوط بغداد إلى مبدأ القرن التاسع عشر.

ج– الكتاب الثالث: في الأدب الغربي والشرقي في القرن التاسع عشر، ط ،سنة 1948.

هـ– المقالات:

– مجموعة مقالات نشرها في جريدة الأهرام المصرية.

– مجموعة مقالات نشرها في مجلة الكتاب المصري.

– مجموعة مقالات نشرها في مجلة الفكر المعاصر المصرية.

– مجموعة مقالات نشرها في مجالات متفرقة مثل: المعرفة السورية، الفيصل السعودية، كلية الآداب القاهرة الدوحة.[1]

– وموسوعات ومعاجم:

– معجم المصطلحات الفلسفية (بالاشتراك)، إخراج المجلس الأعلى لرعاية الفنون والأدب والعلوم الاجتماعية –القاهرة سنة 1967.

– الموسوعة العربية المسيرة (مشاركة في الإشراف والمراجعة وكتابة المداخلات الفلسفية (مؤسسته فرانكلن سنة 1964.

– الموسوعة الفلسفية المختصرة (مراجعة الترجمة وإضافة مواد خاصة بالفلسفة الإسلامية)، مكتبة الأنجلو المصرية سنة 1963.

3– الخلفية الفكرية لزكي نجيب محمود:

تتجلى الخلفية الفكرية لزكي نجيب محمود ومن خلال التخلف الديني الذي كان بمثابة المنظوم الأول لكل منظوم فكري أو عملي سواء في ناحية إعمال العقل وفق ما تقتضيه الشريعة أو من ناحية إدراج هذه الأعمال العقلية في سياق تطبيقي يرتوي بإرادة الإيمان بالحقائق الدينية، وقد تمثلت الأوضاع

[1] زكي نجيب محمود، من خزانة أوراقي، المصدر السابق، ص 15.

الدينية التي عاش فيها زكي نجيب محمود في الوطن العربي في أن العقل العربي لا يكتفي بالظاهر بل يكلمه بالخفي وذلك من خلال أنه لا يمكن أن يرتوي من منبع ظاهر العبادات في سياقيها النظري فحسب، وإنما يكملها بالخفي من العبادات وذلك بتصريف المفهوم المعرفي في ميدان العقيدة والإيمان لمسار الحياة الإنسانية وفق ما تقتضيه الشريعة الاسلامية والطبيعة البشرية بوجه عام، أما إيمان الإنسان العربي بالسحر والتنجيم حسب زكي نجيب محمود ينجم عنه ضعف في العقيدة، كما يبين الدكتور زكي نجيب محمود أنه إذا قللنا من شأن المضمون الحقيقي للعبادة نعني بذلك عدم الإيمان بالمطلق وبالقدر، ولذلك فالدين حسب زكي نجيب محمود هو تربية الضمير حتى يكون حرصا داخليا على نمط السلوك.[1]
أما الإنسان الجاهل للإسلام في رأي زكي نجيب محمود هو الذي يحاول الإلصاق بالإسلام بأنه يؤدي إلى التطرف، لذلك يعتقد زكي نجيب محمود بأن كل شيء متطرف فالإسلام هو الديانة الوحيدة التي نادت بإعمال العقل، كما يوضح أيضا زكي نجيب محمود من خلال هذا أنه هو أن يركز الإنسان إلى عقله والتالي لا تطرف، وعليه ماذا يضع الإسلام أكثر من أن يجعل الفرد مسؤولا عن نفسه فيما يقرره؟ وماذا يضع الإسلام أكثر من أن يجعل الحاكم يقول:" إذا أخطأت فقومني"، وعلى هذا الأساس فرحم الوطن العربي حسب زكي نجيب محمود يعيش أزمة مسلمين وليس أزمة إسلام، وأزمة عقل وليس أزمة قوة وأزمة محكومين وليس أزمة حاكم[2].

إذا ما أردنا الوقوف على أهم النماذج الفكرية التي نمت فيها أفكار زكي نجيب محمود رأينا بأنها أخذت اتجاهين اثنين:

الاتجاه الأول: الاتجاه أو النزعة الصوفية التي طبعت تفكيره والتي عايشها في الوطن العربي.
الاتجاه الثاني: الاتجاه الغربي الحديث الذي عاشه في الوطن العربي إثناء إقامته بإنجلترا واحتكاكه الكبير بجل المباني الغربية التي انطبعت على فكره وتجسدت في الكثير من الأعمال نذكر منها:

[1] زكي نجيب محمود، من خزانة أوراقي، المصدر السابق، ص ص 148-149.
[2] المصدر نفسه، ص 151.

1- النزعة الصوفية:

اتجه زكي نجيب محمود في أول مراحله الروحية نحو التصوف وكثيرا ما ابتعد عن دنيا الناس ليحيا في "عالم الأفكار" لأن الله حسبه "أراد للإنسان أن تكون له نظرتان معا"، فبالنظرة العلمية للأشياء ننتفع والنظرة الفنية ينعم[1].

لذلك تعتبر هذه المرحلة من أهم المراحل التي مر بها والتي لا يمكن أن يغفل عنها وهذا ما نلتمسه في فكره "جانب لا يجوز إغفاله إذا أردنا للصورة أن تكتمل..."[2]

ولم تنحصر المشاعر الدينية عند زكي نجيب محمود في عزلة عن دنيا الناس أو الحياة، وإنما مال به الأمر نحو التصوف، ويتضح هذا في كتابه قصة عقل في أن مرحلة الثلاثينيات كانت من المراحل التي تفرد فيه تفكيره وفي مرحلة لم يشهد مثلها في حياته لا من قبل ولا من بعد، بالرغم من تضارب الميول والاتجاهات العقلية عنده، إلا أنه لم يبقى على لون ثقافي واحد طوال تلك المرحلة، وإلى جانب هذا كان صوفيا على الطريقة الهندية، بحيث تتأرجح مشاعره متحمسا للعلم مرة، ومرة تشككا في حضارة عصرنا العلمية وكثيرا ما قيل عن هذا التصوف أنه يقترب من وحدة الوجود التي ترى في الوجود كله وحدة لا تعدد فيها، ولا تمايز بين أجزاءها اللهم إلا في المظهر الخارجي الخادع وهو المظهر الذي تدركه الحواس بصرا أو سمعا أو لمسا، ومعنى هذا أن كل الموجودات متكاملة وتعتمد على بعضها البعض ويضرب في هذا الصدد مثالا واضحا على أنه كان يسير وحده بين الحقول في الريف، ومن خلال هذه الرؤية كتب زكي نجيب محمود مقالا مستفيضا بعنوان "وحدة الوجود"[3].

لكن هذه الأخيرة كانت تعاوده من حين إلى آخر طوال حياته وبعدها كتب مقال بعنوان: درس في التصوف والتي اعتبرت من أجمل ما كتبه بحيث عبرت عن فكرة وحدة الوجود[4].

---

[1] زكي نجيب محمود، الشرق الفنان، دار القلم القاهرة، (دس) ، ص13.

[2] زكي نجيب محمود، حصاد السنين، دار الشروق، القاهرة، ط1، 1991، ص25.

[3] وحدة الوجود: وهي كل شيء ي إلى الله فهو الموجود الحق ولا موجود سواه وكل ما عداه أعراض ومظاهر لوجوده أو مجرد وفرضيات مستمدة منه (ابراهيم مدكور، المعجم الفلسفي، الهيئة العامة للشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، 1983، ص212.

[4] زكي نجيب محمود، قصة عقل، المصدر السابق، ص ص 17-18.

وعلى الرغم من أن زكي نجيب محمود مر بعدة مراحل أو اتجاهات في تطويره الروحي إلى أن ميزة التدين كانت تلازمه طوال حياته وابتعد عنها نوعا ما فيها بعد، عندما أصبحت مشاعر الوجدان والمشاعر الدينية تسيطر على العالم العربي إلا أنه لم يتخلى عنها قط، وإن كانت قد تراجعت في لحظة من لحظات حياته حيث رأى عندئذ حاجة المجتمع العربي إلى ضرورة الاهتمام بمنطق العقل الذي اعتبره صانع الحضارة والذي اختفى من ثقافتنا بسبب سيادة الوجدان والمشاعر الدينية، وعلى هذا الأساس الدكتور زكي نجيب محمود لم يتخلى عن هذه الجوانب أبدا بل كانت في مرحلة كمون تنتظر الفرصة السافحة للظهور، وفي نفس الاتجاه كتب زكي نجيب محمود أيضا مقالة عن هجرة الروح وقد كتبها مزامنة لذكرى "الهجرة النبوية" قدم فيها معنى جديد للهجرة[1]، حاول زكي نجيب محمود في هذا المقال أن يبرهن على خلود الروح حيث اعتمد أساسا في رغبة الإنسان في الخلود وآماله أيضا في الطعام ويستحيل أن يكون لدى الإنسان الرغبة في الخلود ما لم يجد في فطرته وجبليته ما يوحي إليه أنه خالد[2].

ومن هجرة الروح انتقل زكي نجيب محمود إلى هبوط الروح على نحو تحليله في شرحه لعينة "ابن سينا"[3] الشهيرة بحيث كانت أول لفتاته الفكرية في الأعوام الأولى وكتب هذا المقال في صدر شبابه حيث شرح فيها هبوط الروح إلى البدن[4].

2- الاتجاه الغربي:

استطاع زكي نجيب محمود أن يتخطى الاتجاه الديني عابر إلى اتجاه آخر وهو الاتجاه الغربي الذي حلل به الواقع الاجتماعي الذي كان يعيشه مستبعدا العواطف والمشاعر معتمدا على نور العقل وحده حتى بدا قاسيا في نقده وتحليله لكنها قسوة المواطن يحب وطنه ويثيره أن يراها قد ينكب جادة الطريق[5].

---

[1] إمام عبد الفتاح إمام، رحلة في فكر زكي نجيب محمود، المرجع السابق، ص24.

[2] زكي نجيب محمود، من خزانة أوراقي، المصدر السابق، ص35.

[3] عينة ابن سينا: قصيدة شعرية لابن سينا وسميت العينية لأن قافيتها العين وتكلم فيها عن الروح.

[4] ابن سينا: أبو علي الحسين ابن عبد الله، ابن الحسن علي ابن سينا (980-1037)، فيلسوف وعالم تجريبي ومحلل النفس الإكلينيكي.

[5] إمام عبد الفتاح إمام، رحلة في فكر زكي نجيب محمود، المرجع السابق، ص41.

ويعتبر الاتجاه الثاني عند زكي نجيب محمود الذي جعله اتجاه يخرج من جوفه حيث يضعها في كتابه قصة عقل بأنها: مرحلة استيقظ فيها الوعي عندي حادا قويا في عدة اتجاهات وهي لم تنشأ من عدم بل هي اتجاهات أحسست بها قبل ذلك بأعوام ولكنها كانت على شيء من الفتور والتردد...[1]، وقد دارت هذه المرحلة حول مجالين أساسيين وهما: مجال الحياة الاجتماعية ومجال النظرة العلمية.

أما **المجال الأول**: قام زكي نجيب محمود فيه بنقد الحياة الاجتماعية بحيث كان يعيش تخلف اجتماعي ومال إلى كتابه "حصاد السنين"، وفي هذا الاتجاه سافر زكي نجيب محمود إلى إنجلترا أين أدرك كرامة الفرد هناك معاناته مهما كان مستواه الاجتماعي عكس ما نجده في العالم العربي حيث تغنوا فقط بكلمات الحرية والمساواة وما إليها، ويدرسون في أنفسهم أخلاق النظم التي تقسم الناس إلى سادة وعبيد، وهذا ما جعل زكي نجيب محمود يثور على هذه القيم التي تجعل من المستبد استبداديا أكثر وتذل المذل أكثر.

المجال الثاني: المتعلق بالنظرة العلمية دعا فيه زكي نجيب محمود إلى استخدام العقل في شتى مجالات الحياة الاجتماعية وكثيرا ما افتقدت المجتمعات العربية النظرة العلمية، حيث يقول عن هذا الاتجاه أني سرت على خطيين متوازيين أحدهما الدعوة إلى الثقافة العصر، والآخر الدعوة إلى المنهج التجريبية العلمية في صياغة الأفكار[2]، فالمشكلة الرئيسية تكمن في ميل الأمة العربية هي إلى المشاعر والوجدان وتتناسي الجانب العقلي.

[1] زكي نجيب محمود، قصة عقل، المصدر السابق، ص68.

[2] زكي نجيب محمود، حصاد السنين، المصدر السابق، ص7.

المبحث الثاني: الوضعية المنطقية عند زكي نجيب محمود

مر زكي نجيب محمود بمراحل مختلفة أثناء تطوره الفكري عند إقامته بإنجلترا خلال الخمسينيات امتاز بفكره الغربي حيث دعا إلى الأخذ بثقافة الغرب وجعل من هذا الأخير هو "العصر" وصانع حضارة العصر الحديث[1]، وقد رأى زكي نجيب محمود أنه إذا ما أرادت الثقافة العربية، وقد كان زكي نجيب محمود شديد التطرف في دعوته إلى الوقفة الفلسفية العلمية في كل ما كتبه سواء كان ينظر إليها بمنظار الوضعية المنطقية بكل دقة في الصياغة اللفظية بكل ما تتطلبه الوقفة الفلسفية اتجاه اللغة وقراءة[2] باعتبار أن طابع العصر الفكري الذي يعيش فيه زكي نجيب محمود هو العلم التجريبي الذي نشأت منه الفلسفة الوضعية باتخاذها للعلم التجريبي مناهج للبحث والنظر وجعل من الحواس أصل للصدق[3].

لم تنحصر الوضعية المنطقية نبراسا ماديا محاولا في هذا إعطاء الصياغة اللفظية لها من خلال تبيان معنى إلى اللفظتين وهي الكلمة الوضعية فقد كانت قبل ذلك وحدها اسما على مذهب فلسفي بلغ قيمة ازدهارها في فرنسا وفي أواسط القرن التاسع عشر فيلسوفهم أوغست كونت وخلاصة دعوته هي أن النظرة العلمية الحديثة تقتضي أن تنحصر رؤية الباحث العلمي في حدودها ما هو واقع أي في حدود ما هو ظاهر الأعضاء الحس وأدوات التجربة حيث اعتبر أوغست كونت حسب زكي نجيب محمود أن الظواهر الطبيعية هي وحدها النظر العلمي باعتبار أن العوامل التي تعلل بها حدوث تلك الظواهر المأخوذة من التجربة البشرية أي داخل حدود ما هو واقع[4].

هذا فيما يخص معنى الوضعية، أما اللفظية المنطقية يقصد بها زكي نجيب محمود أنه إذا ما وجدنا نظرة غامضة في الظواهر الطبيعية، هذا وحده يكفي لمعرفة الصواب أو الخطأ فيما يقال على تلك الظواهر استناد للبناء اللفظي والاحتكام وأيضا إلى منطق اللغة ودلالتها الذي من خلالهما يمكن الحكم

[1] زكي نجيب محمود، قصة عقل، دار الشروق، القاهرة، ط1، 1988، ص62.
[2] المصدر نفسه، ص ص 92-93.
[3] زكي نجيب محمود، قشور لباب، دار الشروق، القاهرة، دط، 1981، ص 119.
[4] زكي نجيب محمود، قصة عقل، المصدر السابق، ص93.

على العبارة أنها مقبولة لكونها ذات معنى يتحقق البحث أو العبارة التي لا معنى لها، فهي عبارة مرفوضة وبالتالي فهي ليست جديرة بمراجعتها على الطبيعة، وعلى الأساس يتبين أن الوضعية المنطقية ليست مذهبا بقدر ما هي منهج يرسم للباحث خطواته التي تضمن له السير السليم[1]، ما يصيب في مجال التفكير العلمي وقد جعل زكي نجيب محمود العقل والمنطق أداة للعلم باتباع المنهج

العلمي والمنطقي السليم من أجل فهم الظواهر الطبيعية والاقتصادية والاجتماعية من خلال محاولته لنشر هذا الفكر والتأكيد على أهميته[2]، فقد أصبح العلم له السيادة في العصر الحديث وشملت النظرة العلمية للحياة الإنسانية في شتى جوانبها بعدما كانت الفلسفة قد لبثت خلال عصور طويلة خادمة للدين ولم يقتصر الأمر في الاعتماد على النتائج العلمية التي كان ينتهي إليها العلماء وما أدت إليه تلك النتائج من تغير في أوضاع الحياة، وإنما أصبح كل عامة الناس يعتمدون على العلم والعلماء من أجل إيجاد الحلول لمشاكلهم المختلفة وولوج الناس إلى الدراسة العلمية، وقد كان هذا التحول ناتج عن تحول وجه الحياة ككل وذلك إثر الانقلاب الصناعي ولواحقه.

المواضيع التي تهتم بالوضعية المنطقية أو تحاول التركيز عليها حسب زكي نجيب محمود هو الواقع الحسي المباشر الذي يمثل مدى صحة الاختبارات ولهذا يرى زكي نجيب محمود أنه لا وجود موضوعي للكلي والعام بحيث إذا لم يكن للفظة مفيدة رصيد بين كائنات الدنيا الخارجية التي نراها بالعين ونلمسها بالأصابع ويجب تغليفها على سبيل

لقد كانت العبارة مجهولة الدلالة، فهي مركب ناقص لم يكتمل له كيان الفكرة التي يجوز قبولها أو رفضها فالقبول والرفض معا للأمر مرهونان باكتمال الفكرة أولا حسب زكي نجيب محمود أن القبول والرفض معا مرهونان بأن تضمن وجود أفراد فعلية مما تشير إليه.[3]

[1] زكي نجيب محمود، قصة عقل، المصدر السابق، ص92.

[2] زكي نجيب محمود، نافذة من فلسفة العصر، مقالات عن الفلاسفة، نشرت بمجلة العربي، كتاب العربي، 1996، ص ص 6-7.

[3] المصدر نفسه، ص ص 236-237.

فبعدما كان الناس يعتمدون على الزراعة في الأرياف، وانتقلوا على المدن فأصبحوا صناعا، وزاد الاهتمام بالمواد الطبيعية وطرائق استغلالها واستخدامها، فكان لابد تغيير أساسي شامل الأنظار الناس مما انعكس تغيير في مذاهب الفلسفة ومناهجها.[1]

لقد اهتم زكي نجيب محمود بهذا التيار عندما صرح في قوله: ولما مكان المذهب الوضعي هو أقرب المذاهب الفكرية للروح العلمي كما يفهمه العلماء الذين يخلقون لنا أسباب الحضارة في معالمهم، فقد أخذت به أخذ الواثق بصدق دعواه، وطفقت أنظر بمنظاره إلى شتى الدراسات فأمحو منها ما يقتضي مبادئ المذهب أن أمحوه كالهرة التي أكلت بنيها جعلت الميتافيزيقا أول صيدي، جعلتها أول ما أنظر إليه بمنظار الوضعية المنطقية لأجدها كلاما فارغا لا يرتفع إلا أن يكون كذبا لأن ما يصف بالكذب كلام يتصوره العقل ولكن تدحض التجربة، أما هذه فكلاهما كله هو من قبيل قولنا الصفحات يغير مدلول وإنما يحتاج الأمر إلى تحليل منطقي ليكشف عن الحقيقة فيها.[2]

كي نجيب محمود وخدمة الوضعية المنطقية في توضيح المفاهيم التي تقع عند الناس بين الجهل التام والعلم التام، بمعنى أنها مفاهيم يتداولها الناس وهم على بعض العلم بها فلاهم يجهلونها كل الجهل ولاهم يعلمونها كل العلم، فتتناولها الفلسفة بالتحليل والتوضيح لعلها تبلغ من معانيها مبلغ التحديد الدقيق الحاسم ... وها هنا يكون عمل الفلسفة أن تدنو بنا من تلك المفاهيم لنراها في تفصيلاتها ودقائقها.[3]

لقد اتضح لنا من خلال هذا أنه لابد من تحليل المفاهيم التي يستعملها الناس سواء على علم بها أو يجهلونها وذلك باستخدام تقنيات لغوية ومنطقية وبذلك اكتشاف المفاهيم الدقيقة والمفاهيم التي تعد مجرد أخلاط من رموز لا تدل على شتى البتة فإذا استوجب منا شيئا فهو حذفها من قائمة الكلام المقبول.[4]

---

[1] زكي نجيب محمود، حياة الفكر العربي في العالم الجديد، مطابع الشروق، بيروت، ط1، 1956، ص112.

[2] زكي نجيب محمود، المصدر السابق، ص ص 161-162.

[3] زكي نجيب محمود، في حياتنا العقلية، دار الشروق، ط1، 1999، ص65.

[4] زكي نجيب محمود، موقف من الميتافيزيقا، دار الشروق، (دب)، ط4، 1993، ص3.

قد قامت الفلسفة الوضعية عند زكي نجيب محمود على أساس المنطق الوضعي وكانت هذه الأفكار امتداد للوضعية المنطقية الغربية.[1]

لقد كان زكي نجيب محمود يرفض كل ما هو ميتافيزيقي بما رأى فيها من كلام فارغ لا معنى له معتمدا في ذلك على الوضعية المنطقية وكل ما هو مرتبط بالعلم والتحليل للوصول إلى الحقيقة كما ذهب زكي نجيب محمود في مرحلة من مراحل تطوره الفكري إلى ضرورة بتر التراث بترا من أجل استرجاع الأمل في عيش حياة فكرية معاصرة ومعاصرون لروح العلم.[2]

وعلى هذا الأساس تبين موقف زكي نجيب محمود من الميتافيزيقا فعندها كانت لديه نظرة ميتافيزيقية في شبابه عندما تحدث عن النفس في رسالة الجبر الذاتي إلا أن نظرية تغيرت عند تنبيه للفلسفة الوضعية والتي كانت امتداد للوضعية المنطقية الغربية، وهذا ما كانت تلتمسه في كتابه موقف من الميتافيزيقا لقد رفض زكي نجيب محمود جميع موضوعات الميتافيزيقا لأن قضاياها ليست ذات معنى لعدم وجود ما يقابلها في الخارج، فقد رأى أسامة علي حسن موسى في كتابه المفارقات المنهجية في فكر زكي نجيب محمود بأن الوضعية المنطقية بشكل عام ترى أن المعرفة تقتصر على ما تم إدراكه إدراكا حسيا مباشرا، أي ما يتعلق بالمعرفة العلمية بالمفهوم الوضعية المنطقية[3] ولكي يميز العبارات تستخدم في مجال العلم أو المعرفة الضرورية العامة سواء كانت طبيعية أو تركيبة تقوم أو يمكن أن تقوم على التحقق من صداقتها بالتجربة أو رياضية ومنطقية تحليلية تعتمد على صحة الاستنباط من المقدمات وفق قواعد محكمة متفق عليها، وعبارات أخرى تتعلق بالوجدان من الإثارة إلى مدلول حسي، ومن ثم فليست صادقة ولا كاذبة، كالعبارات المستخدمة في مجال الأخلاق والدين والميتافيزيقا والأدب[4].

---

[1] أسامة علي حسن موسى، المفارقات المنهجية في فكر زكي نجيب محمود، لجنة التأليف والتعريب والنشر، الكويت، ط1، 1997، ص91.

[2] زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي، المصدر السابق، ص 13.

[3] أسامة علي حسن موسى، المرجع السابق، ص92.

[4] عبد الغفار المكاوي، في الذكرى الثالثة لرحيل زكي نجيب محمود، مجلة نزوى العدد 8، مؤسسة عمان للصحافة والنشر والإعلان، جوان 2009، ص125.

حسب زكي نجيب محمود أن المشكلات الفلسفية المزعومة جاءت عن طريق استعمال الغير الصحيح للألفاظ والعبارات من الفلاسفة والتي أدت إلى ظهور عبارات ليست لها معنى ومفهوم، فالميتافيزيقا المرفوضة هي مجموعة العبارات التي تتحدث عن كائنات لا تقع تحت الحس.[1]

من هنا تبين لنا وفق ما قاله زكي نجيب محمود بأنه نتخلى عن كل ما لا يقع تحت الحس من عبارات التي ليست لها معنى ولا مفهوم فهي بذلك تبني ضمن الميتافيزيقا المرفوضة، باعتبار أن هذه الأخيرة هي مجموعة العبارات التي تتكلم عن كائنات لا تنطوي تحت ميدان الحس، وعليه فإن المقصد الرئيسي لهذا المضمون هو التخلي عن كل ما يقع تحت الحس، بحيث رأى زكي نجيب محمود أن الميتافيزيقا مستحيلة لأن فيها اجتماع نقيضين أحدهما أنني قبلت هذه الخبرية على أساس وأنها يمكن أن توصف بالصدق أو الكذب لأن ذلك تعريف القضية والنقيض الآخر هو أن هذه الجملة يمكن أن نجد وسيلة لتصديقها أو تكذيبها.

وإذا ما أرادنا تبسيط العبارة نقول بأن زكي نجيب محمود يسلم باستحالة المنطقية للميتافيزيقا من منظور أنها تحتوي على نقيضين ويوضح ذلك في أن قبول الجملة الخبرية يكون على أساس التصديق أو التكذيب، أما في ما يخص النقيض الآخر الذي رآه زكي نجيب محمود في مبنى استحالة الميتافيزيقا هو أن الجملة لا يمكن أن نجد وسيلة لتصديقها أو تكذيبها[2]، ولم يكتفي زكي نجيب محمود بجعل الميتافيزيقا ليست لها فقط وإنما كان حذفه الأساسي هو حذفها للميتافيزيقا وحدد هذا في قوله: معنى العبارة هو نفسه طريقة تحقيقها فإذا لم نجد لتحقيقها طريقة كانت عبارة بغير معنى، فهذا التناقض مبدئيا الذي نحذف على أساسه العبارات الميتافيزيقية كلها لأننا نلتمس طريقة لتحقيق هذه العبارات[3].

[1] زكي نجيب محمود، موقف الميتافيزيقا، المصدر السابق، ص 3.

[2] المصدر نفسه، ص ص91-92.

[3] زكي نجيب محمود، نحو فلسفة علمية، مكتبة أنجلو المصرية، مصر ط2، 1980، ص274.

ويضيف قائلا والميتافيزيقا على أساس هذه الأنظمة الفكرية التي قوامها عبئ ودهم، والاتي مصيرها إلى زوال محتوم إذا ما أمكن للوضعية المنطقية من الذيوع[1].

ولأن الكلام الميتافيزيقي فارغ لا يحمل معنى فتعرف الجملة الميتافيزيقية هو أنها عبارة يردها أن تعتبر عن قضية حقيقية لكنها في حقيقة أمرها لا هي بمعبرة عن تحصيل حاصل، ولا عن فرض لحقيقة التجربة ولما كانت التحصيلات الحاصل والفروض التجريبية بتنفيذ كافة القضايا ذات المعنى، كان لنا ما يبرز التأكيد بأن ما تقول الميتافيزيقا خال من المعنى[2]، فالميتافيزيقا هي مجرد كلام فارغ لا يبين صورة ولا يعطي معنى، وبالتالي لا يجوز فيها البحث واختلاف الرأي، وقد رأى زكي نجيب محمود أنه إذا ما أردنا البحث عن الميتافيزيقا.

بل ويجب الابتعاد عن كل تفكير متعلق بها وإبقاء في سائر العلم سوى العلوم الطبيعية والرياضية.[3]

[1] زكي نجيب محمود، نحو فلسفة علمية، المصدر السابق، ص160.

[2] المصدر نفسه، ص 160.

[3] المصدر نفسه، ص3.

المبحث الثالث: منهجية عابد الجابري في التعامل مع التراث:

يرى مُحَمَّد عابد الجابري بأن التراث العربي الإسلامي يتمظهر بشكل جلي في اللغة والشريعة والأدب وعلم الكلام والفلسفة والتصوف...ويمتد من القرن الأول حتى قبل عصر الانحطاط، يقول الجابري: "هو اتفاق الجميع على أن التراث هو من إنتاج فترة زمنية تقع في الماضي وتفصلها عن الحاضر مسافة زمنية ما"، تشكلت خلالها قوة حضارية فحلتنا، ومازالت تفصلنا عن الحضارة المعاصرة الحضارية الغربية الحديثة، ومن هنا ينظر إلى التراث على أنه شيء يقع هناك فعلا. ما يميز التراث العربي الإسلامي في نظرنا هو أنه مجموعة عقائد ومعارف وتشريعات ورؤى، بالإضافة إلى اللغة التي تحملها وتؤطرها، تجد إطارها المرجعي التاريخي[1].

وبما أننا نعيش هذه الحضارة على الأقل منفعلين إن لم تكن مبتليين ونحلم بانخراط الوعي والفاعل فيها فإنه لابد منا أن نشعر وهذا ما هو حاصل فعلا أننا نزداد بعدا عن تراثنا بازدياد ارتباطنا مع هذه الحضارة وإن المسافة بين هناك وهناك تزداد اتساعا وعمقا.[2]

وهذا الشعور يغذي في فريق منا الحنين الرومنسي إليه وفي الوقت نفسه ينمي في فريق آخر منا الرغبة في القطيعة معه والانفصال التام عنه، زد على ذلك يرى مُحَمَّد عابد الجابري أنه من المستحيل تحقيق نهضة عربية إسلامية معاصرة، بدون أن ننطلق من تراثنا العربي الإسلامي أو ننتظر داخل تراث غير نابل علينا أننقر أتراثنا بأدوات جديدة بعقلية معاصرة تنطلق من تصورات بنيوية داخلية واستقراء لحيثيات الموروث مرجعيا وتاريخيا قصد استقراء أبعاده الإيديولوجية لمحاربة التخلف ومواجهة الطغيان الاستعماري وتفويض النزعة المركزية الأوروبية فضحا وتعرية وتفكيكا وكل هذا من أجل تشيد ثقافة عربية معاصرة مستقبلية تكون أرضية ممهدة لانطلاقنا حيال المستقبل.

[1] مُحَمَّد عابد الجابري، التراث ومشكل المنهج، المنهجية في الأدب والعلوم الإنسانية، دار نوبقال للنشر، الدار البيضاء، ط1، سنة 1986، ص ص 72-73.

[2] المصدر نفسه، ص75.

وعلى وجه العموم يرى مُحَّد عابد الجابري بأن تعامل المفكر العربي مع التراث يطرح مشكلين متلازمين وهما:

1) مشكل الموضوعية: أي: كيف يمكن فصل الذات عن الموضوع في التعامل مع تراثنا العربي الإسلامي، وكيف يمكن تحقيق العلمية الحقيقية في التعامل مع الظاهرة التراثية دون أن تكون الذات حاضرة في التعامل معها تعاطفا وتأزرا ودفاعا.

2) مشكل الاستمرارية: بمعنى أن التراث مازال مستمدا وممتدا في ثقافتنا المعاصرة ومازال يحتاج إلى التجديد وقراءات مغايرة لفهمه وتفسيره، ويمثل ايجابياته ومواقفه الإيديولوجية الهادفة والبناءة وفي هذا الإطار يقول الجابري: ولكن لماذا الاستمرارية؟[1]

أولا: لأن الأمر يتعلق بالتراث هو تراثنا نحن فهو جزء منا أخرجناه من ذواتنا لا لنلتقي به هناك بعيدا عنا، لا لنتفرج عليه تفرج الأنتروبولوجي في منشأته الحضارية والبنوية، ولا لنتأمله تأمل الفيلسوف لصروحه الفكرية المجردة، بل فصلناه عنا من أجل أن نعيده إلينا في صورة جديدة وبعلاقات جديدة من أجل أن نجعله معاصرا لنا على صعيد الفهم والمعقولية وأيضا على صعيد التوظيف الفكري والإيديولوجي ولما لا إذا كان هذا التوظيف سيتم بروح نقدية ومن منظور عقلاني.

فقراءة عابد الجابري للتراث قراءة ثلاثية الأبعاد منهجيا ويعني هذا أن قراءة الجابري لها صورة تكوينية تستند إلى ثلاث خطوات منهجية أساسية وهي الطرح البنيوي الداخلي، والطرح التاريخي والطرح الإيديولوجي.

ثانيا: من المنهجية في التعامل مع التراث فتستند إلى قراءة فكر صاحب النص قراءة تاريخية تتكأ على استقراء الظروف التاريخية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية في فهم أطروحاته وتفسيرها وهنا يقول الجابري: ضروري من ناحيتين: ضروري لفهم تاريخية الفكر المدروس وجنيالوجيان وضروري لاختبار صحة النموذج.

[1] مُحَّد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، لبنان، 1982، ص37.

ثالثا: من خطوات منهجية الجابري فهي خطوة الطرح الإيديولوجي بمعنى البحث عن الوظيفة أو الوظائف الإيديولوجية التي يؤديها الفكر المعني داخل سياقه الدلالي والتاريخي والمرجعي، أو داخل المنظومة المعرفية التي يشتغل فيها صاحب النص فالكشف عن المضمون الإيديولوجي للنص التراثي هو الوسيلة الوحيدة لجعله معاصرا لنفسه لإعادة التاريخية إليه ويلاحظ أن هذه الخطوات متتابعة ومتعاقبة مرحلة التحليل البنيوي الداخلي ومرحلة التحليل التاريخي الخارجي ومرحلة التأويل الإيديولوجي[1].

ويعد كتاب "نحن والتراث" لمحمد عابد الجابري نموذجا لهذه المنهجية ذات البعد الثلاثي قراءة بنيوية داخلية وقراءة تاريخية وقراءة إيديولوجية بغية تقديم قراءة معاصرة للفلسفة الإسلامية مشرقا ومغربا.

قراءة التراث والإيديولوجيا:

يرى الجابري أنه إذا ما أردنا أن نعيد كتابة تراثنا بصورة عقلانية وبروح نقدية فلا سبيل إلى ذلك سوى استعمال المناهج والمفاهيم العلمية المعاصرة وتوضيحها معنى ذلك أنه يستحيل علينا فهم ذاتيتنا وتراثنا ما لم نستعمل "نظارة" غيرنا، لذلك فالقراءة التي يريد إعادة تأسيسها إنما هي انتصار للروح العلمية، وتأسيس لأخلاقيات الحوار وفي ذاتها القراءة التي أكدها في تحليله لرسالة " تدبير المتوحد" لأبي بكر مُحَمَّد بن باجة حينما سماها "القراءة المطابقة" التي همها البحث عن الأساس الايستمولوجي للمقروء استمولوجيا وليس ايديولوجيا، ويعد ابن رشد طفرة من الطفرات الاستمولوجية في تاريخ الفلسفة الإسلامية ولحظة من لحظاتها الأساسية،

إن هذه العقلانية التي أسسها ابن رشد كانت المعبر الحقيقي عن انبثاق عقلي مبدع لمناهجه وموضوعاته نتيجة مجاهدة مع التاريخ في أشكاله كلها، فالمنهج العقلي هو ما قاد ابن رشد إلى الاهتمام التجديدي بأرسطو في تأسيس نظرية المعرفة، كما جعل الجابري قراءته المطابقة، وهو يرسم الأسس للمنهج الإستمولوجي للتعامل مع الموروث أداة منهجية هما البحث عن الأساس الإستمولوجي للمقروء وليس البحث عن وظيفة الإيديولوجية، ومن ثم فإن الهدف من هذه القراءة هو توظيف المقروء

[1] مُحَمَّد عابد الجابري، نحن والتراث، المصدر السابق، ص 227.

إستمولوجيا وليس ايديولوجيا، فالقراءة المطابقة ليست قراءة دون هوس معرفي معين، وإلا كانت غير ذات معنى[1].

القراءة الاستمولوجية للتراث عند مُحَّد عابد الجابري:

إن تأثر زكي نجيب محمود بالوضعية وبالدراسات الابستيمولوجية جعلته يقرأ التراث قراءة ابستمولوجية تستوجب الحفر فيه، قصد إعادة بناءه وتشكيله، والتواصل معه ولذلك قام الخطاب الايستمولوجي عند الجابري على ما حصل لديه من قناعة راسخة ولذلك فإن فكر مُحَّد عابد الجابري من حيث المنهجية الايستمولوجية ومن حيث مفهوم الإطار التاريخي للحداثة وما بعد الحداثة ومنهج التعامل معهما جاء متأثر بمنطلقات المنهجية الأوروبية.

منهجية الجابري في قراءة التراث:

إن قراءة التراث تقتضي منهجية لفحصه والوقوف على مقوماته حيث يتساءل الجابري في كتابه: "نحن والتراث" كيف نتحرر من سلطة التراث علينا؟ كيف نمارس نحن سلطتنا عليه؟ تلك هي مهمة المنهج الذي نقترحه إنه منهج تحليلي أي تحليل البنية عبر كشف الغطاء عن العلاقات القائمة بينها بوصفها منظومة من العلاقات الثابتة في إطار بعض التحولات وتحليل البنية القضاء عليها بتحويل ثوابتها إلى تحولات ليس غير ومن ثم التحرر من سلطتها وفتح المجال لممارسة سلطتها عليها.[2]

وباعتماد هذه المنهجية الخاصة به، جعلته يقدم تحليلا لفلسفة ابن رشد (1126-1198م)، ضمن أفق الإشكالية المغربية وتعارضها مع الإشكالية المشرقية وذلك من خلال إشرافه على سلسلة التراث الفلسفي العربي في كتابين مهمين لابن رشد قبل تحليل كتاب " تهافت التهافت" ونشره ابن رشد.

ولكنه كتاب في المنهج يحدد منهجين مختلفين لكل من الفلسفة والشريعة وإن كان هدفها واحدا أما في معالجته لمناهج الأدلة التي عناه بكتاب في "نقد علم الكلام دفاعا عن العلم وحرية الإرادة فقد عمد

[1] مُحَّد عابد الجابري، نحن والتراث، المصدر السابق، ص214.

[2] مُحَّد خالد الشياب، القراءة الايستمولوجية للتراث عند مُحَّد عابد الجابري، مجلة جامعة دمشق، سوريا، العدد 3 و4، السنة 2012، الصفحة 411.

إلى عرض تاريخي تكويني لتطور علم الكلام ولقضاياه إلى زمن ابن رشد، لم تخرج المنهجية التي توخاها الجابري في تحليل "فصل المقال" ومناهج الأدلة "على المسلك التاريخي في عرض بعض ردود المعتزلة وبعض الأشعرية على الفلسفة والفلاسفة إلى زمن أبي حامد الغزالي لذلك اعتمدت منهجية هنا على النصوص وعلى المقارنة فيما بينهما محاولا ربطها وإحالتها إلى أصولها الأقدم،

يعد المنهج الايستمولوجي الذي يعتمد على استلهام الطريقة التي اتبعها ما بعد الحداثيون في أوروبا، وخاصة منهم "ميشال فوكو" عالج مُحَّد عابد الجابري كتاب "تعافت الفلاسفة" وكفر أصحابها، إلا أن تحليلات الجابري تفضح هذا الذي شاع وذاع بين الناس.

لم يقف الجابري في معالجته للتاريخ الثقافي العربي عند المنهج التاريخي وحده بل أيضا بإعادة كتابته "بصورة عقلانية نقدية لأن "التعامل الثقافي العقلاني النقدي مع تراثنا يتوقف على مدى ما نوظفه بنجاح من المفاهيم والمناهج العلمية المعاصرة (الجابري 1989) فإذا لم نمارس العقلانية في تراثنا وما لم نفضح أصول الاستبداد ومظاهره في هذا التراث فإننا بحسب الجابري لن ننجح في تأسيس حداثة خاصة بنا ومن خلالها في الحداثة المعاصرة "العالمية" كفاعلين وليس كمنفعلين لذلك نجد الجابري يضع أطروحة عمادها القول بأن الصواب الموروث قضية كاذبة وهذا يلزم عنه أن القول بتكفير الفلاسفة ومهاجمي الفلسفة والقضاء عليها ما قبل الغزالي هو قول ليس له مقابل في واقع تاريخ الفكر الفلسفي عموما[1].

ولعل ما ينبغي الإشارة إليه في توكيد وتوطيد المنهج العقلي البرهاني عند مُحَّد عابد الجابري وتمكينه تمكينا قويا عند فلاسفة المغرب تعود إلى ما يحمله من نقد لاذع لصانعي ثقافة القرنين الخامس والسادس الهجريين ابن سينا فخر الدين الرازي، وأبي حامد الغزالي وحتى نعيد الدين الطوسي حتى ينعتهم كلهم أنهم مشارقة وبأنهم من مثقفي البلاط أي أنهم يكرسون الإيديولوجيا الضاغطة لأنها الحاكمة ومن ثم هي العائمة للوعي، لذلك يرى الجابري في ابن سينا طموحا سياسيا حتى سياسة داخل العلم بصورة واعية من هذا المنطق يقرأ الجابري في كتابه "نحن والتراث" فلسفة ابن رشد ضمن أفق الإشكالية المغربية وتعارض

[1] مُحَّد خالد الشياب، القراءة الابستمولوجية للتراث عند مُحَّد عابد الجابري، المصدر السابق، ص 414.

مع الإشكالية المشرقية وهذا التمييز بنظر الجابري يعود إلى الفتوحات الإسلامية الأولى ويعكس واقعا تاريخيا وسياسيا وثقافيا أكثر مما يعكس واقعا جغرافيا محضا وهكذا فإن المدرستين المشرقية والمغربية هما مظهران أساسيان ومتميزان، بل متناقضان في الاتجاه العقلانية الرشدية الواقعية والعقلانية السنوية الصوفية، يلح مُحَّد عابد الجابري على القول بتهافت الفلسفة في مزاعم تكذبها إشراقية شهاب الدين السهر وردي ويدحضها تصوف الشيخ الأكبر محي الدين ابن عربي، بل إن الفلسفة السنيوية التي أراد أبو حامد الغزالي أن تتهافت بقيت تواصل حضورها في الفكر الأشعري ذاته وفي صميم الإسماعلية والفكر الشيعي.[1]

[1] مُحَّد خالد الشياب، القراءة الايستمولوجية للتراث عند مُحَّد عابد الجابري، المصدر السابق، ص 416.

الفصل الثاني

المنهج وتأصيل مشكلة التراث

المبحث الأول: التراث في منظور زكي نجيب محمود

بعد عودة زكي نجيب محمود من أوروبا تبادر في ذهنه فكرة واحدة وهي أن الأمة العربية لن يقوم لها مقام إلا باتباع خطوتين أساسيتين، ورأى أنه الكفيل بتحقيق هذه المهمة، كما كان يفعل كبار الفلاسفة عبر التاريخ وأولى هاتين الخطوتين هي الهدم ثم تأتي بعد ذلك مرحلة البناء أو إعادة بناء ما تم هدمه، فيكون على سبيل المثال أنه أقام فلسفته على هذه الطريقة، وهكذا رأى زكي نجيب محمود أنه لابد من خطوة أولى يقوم بها تكون بهدم وتحطيم كل ما هو بمثابة الأصنام في حياتنا الفكرية والثقافية.

قام زكي نجيب محمود بعدة خطوات من أجل بنائه الفكري الجديد هي الانصراف عن الماضي بعلومه وأفكاره ليستبدل التراث وعلومه بعلوم الحاضر وهي العلوم الطبيعية وذلك لأن مشكلات الأمس ليست هي مشكلاتنا اليوم، وإذا كانت هذه هي الخطوة الأولى التي رآها زكي نجيب محمود الواجبة التنفيذ فإن الخطوة الثانية هي نظره التي يجب اتباعها لتحقيق التقدم، هي تغيير المنهج وذلك بالاعتماد منهج آخر يناسب العصر الذي نعيش فيه، وهذا المنهج هو منهج العلوم الطبيعية، وهو الذي كان سببا في تقدم الغرب.

وهكذا أقام زكي نجيب محمود حملته من أجل مواجهة كل ما كان سائدا في الحياة العقلية العربية، رأى أنها مستمدة من القرون الوسطى، والتي كان منافيها الفكري سببا أو عائقا في أن يبلغ العرب التقدم الذي بلغه غيرهم، وراح يدعو إلى ضرورة الأخذ بالمذهب الوضعي المنطقي من أجل إرساء قواعد العلم[1].

مسألة التراث:

لقد كان التراث ولا يزال يأخذ حيزا كبيرا من تفكير هؤلاء، فهو التراث محط اهتمام جل المفكرين العرب، سواء الداعين إلى العودة إلى هذا التراث والأخذ منه أو الداعين إلى رفضه وتجاوزه واستبداله بعلوم أخرى هي علوم الغرب.

[1] زكي نجيب محمود، حياة الفكر العربي في العالم الجديد، مطابع الشروق، بيروت، ط1، 1958، ص112.

بالأجنبية فهو يقول: الواقع أن اقتراح الخط اللاتيني هو ونبة إلى المستقبل لو أننا عملنا به لاستطعنا أن ننقل مصر إلى مقام تركيا التي أغلقت هذا الخط أبواب ماضيها وفتح لها أبواب مستقبلها[1].

كما رأى أصحاب هذا الاتجاه أن التراث والذي يمثل إنتاج الماضي يجب القفز عليه حتى يمكننا أن نقفز على التخلف الذي يعانيه المجتمع العربي.

وبين هذا وذاك كان لزكي نجيب محمود موقف من التراث، ولكن موقفه من التراث العربي الإسلامي كان بين مد وجزر إن صح التعبير فهو في مرحلة معينة، وهي مرحلة الوضعية المنطقية رأى أن هذا التراث قد فقد مكانته ولم يعد ذا أهمية في حياتنا اليومية الفكرية وذهب إلى رفضه كما قدم عدة مبررات وأسباب رفضه لهذا التراث.

- زكي نجيب محمود ورفض التراث:

إن التراث العربي الإسلامي الذي ورثناه عن الأسلاف قد فقد مكانته بالنسبة إلى عصرنا هذا لأنه يدور على محور العلاقة بين الإنسان والله على حين أن نلتمسه اليوم في لهفة مؤرقة هو محور تدور عليه العلاقة بين الإنسان والإنسان.[2]

يؤكد زكي نجيب محمود على ضرورة ترك التراث وشأنه فهو يقول: إن دراستنا للتراث دراسة واعية تنتهي بنا هي نفسها إلى ترك مادة التراث من حين هي مضمون فكري بذاته وخصائصه[3].

إن هذا الموروث الثقافي في نظر زكي نجيب محمود فقد قيمته لأنه مجرد شروح وتعاليق باستثناء أصول قليلة جدا فيها أصالة وابتكار، هناك هذه الألوف من المجلدات التي لا تضيف حرفا واحدا جديدا فهي شروح وشروح الشروح، وتعليق على تعليق.[4]

[1] سلامة موسى، البلاغة العصرية واللغة العربية، دار النشر، مصر، ط 1945، ص137-138.
[2] زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي، ط4، دار الشروق، بيروت، 1978، ص110.
[3] زكي نجيب محمود، المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري، ط2، بيروت، دار الشروق، 1974، ص234.
[4] زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي، دار الشروق، بيروت، 197، ص55-56.

ولهذا رأى زكي نجيب محمود أن اكتفاء المفكرين العرب باستمداد فكرهم من كتب التراث قد يجعل البعض منا يعتقد أن العودة إلى الماضي هي سبيل التقدم، لكن هذا غير صحيح والواقع يثبت ذلك فإذا نظرنا إلى ما حولنا نجد أن الغرب يتقدم يوما بعد يوم، وذلك لاهتمامه بما هو حوله أي اهتمامه بالحاضر والمستقبل، أما المجتمع العربي فإنه يتخلف يوما بعد يوم وذلك لأنه منصرف عن ما هو حاضر ومنهمك في إعادة تكرار ما وصل إليه الأقدمون من علم ومعرفة.

ويقوم زكي نجيب محمود بمحاولة الإجابة عن سبب تخلفنا الثقافي ويخلص في النهاية إلى جواب الآتي: "ذهبت قدرتنا على خلق الفكر الجديد واكتفينا بتبعية تقتضي أثر الأقدمين في محاكاة بليدة عاجزة[1].

لقد بلغت أوروبا ما بلغته من تقدم لأنها اتجهت إلى دراسة الواقع المحسوس وملاحظة الطبيعة بينما في مجتمعاتنا العربية فإن مفكريها ذهبوا إلى قراءة ما كتبه الأولون، وما توصل إليه الأقدمون من أسلافنا هذا ما يراه زكي نجيب محمود، ولهذا فهو يقول: لماذا تقدمت أوروبا بعد تخلف وتخلفنا بعد تقدم؟...لقد حاولت أوربا منذ نهضتها أن تقف الوقفة العلمية التي تبتكر بها كل يوم حقيقة جديدة، بينما اتجهنا نحن خلال الفترة نفسها نحو الماضي نبدي في نصوصه المكتوبة ونعيد[2].

إن تعلقنا الكبير بتراثنا وإعادتنا إليه وانصرافنا عن العلم الحقيقي هم ما جعلنا نتخلف بهذا القدر الذي نحن فيه، هكذا إذن كانت نظرة زكي نجيب محمود التي لا تخلو من ذلك التأثر العميق بعلوم الغرب وانتاجاته حتى أنه تمنى يوما من الأيام كما أورد ذلك في كتابه شروق من الغرب أن نبتر التراث ونقطع الصلة به نهائيا وأنه لا يكون لنا خلاص من ذلك التخلف الثقافي إلا إذا كتبنا من اليسار إلى اليمين وأكلنا كما يأكلون[3].

ولما كان هم كل مفكر عربي هو تشخيص الداء الذي تعاني منه الأمة العربية في مجالها الفكري والثقافي حتى يتمكن فيما بعد من وصف العلاج المناسب راح كل واحد من هؤلاء المفكرين يشخص الحالة ويبرز الصعوبات التي حالت دون اللحاق بالركب الحضاري، وإذا أخذنا مثلا "مالك بن نبي" فإن هذا الأخير

[1] زكي نجيب محمود، هذا العصر وثقافته، ط2، القاهرة، دار الشروق، 1982، ص56.

[2] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[3] زكي نجيب محمود، شروق من الغرب، ص20.

كان له رأيه الخاص في هذه المسألة فهوى يرى أن هناك صعوبات حالت دون بلوغنا التقدم، ومن بين هذه الصعوبات نجد الخلل في عالم الأفكار، فهذا الخلل ينشأ عادة من الخطأ في تحديد المفاهيم، أو في عدم ربط الأفكار بالطرق الصحيحة، وهذا ما نجده بكثرة في الأمة العربية[1].

وبعد تشخيص الداء يذهب مالك بن نبي إلى وصف العلاج الذي رآه مناسبا، وإذا كان زكي نجيب محمود رأى أن العلاج يكون بالاتجاه إلى علوم الغرب وقطع الصلة نهائيا بالتراث، فإن مالك بن نبي يرى أن أول شيء يجب القيام به ليس رفض كل المركب الثقافي لأمتنا بل تصفية هذا المركب من الأشياء التي لم تعد ذات فائدة فهو يقول: ومن أول واجباتنا تصفية عاداتنا وتقاليدنا وإطارنا الخلقي والاجتماعي مما فيه من عوامل قتالة ورميم لا فائدة منها حتى يصفوا الجو للعوامل الحية الداعية إلى الحياة[2].

إن أوربا حين نهضت من عصورها الوسطى كان سر نهوضها هو أن خرجت من بطون الكتب إلى عالم الأشياء إلى دنيا الواقع، تقرأ كتاب الكون لتضيف علما جديدا إلى علم قديم، وهنا وقف العالم العربي مكانه من الورق وما كتب عليه، ترك أوربا لتنفرد لوحدها بكتاب الطبيعة، فكان لها من الوثبات في الكشف عن أسرار العالم، ثم كان للأمة العربية من وقوفها تعيد ما كانت قد بدأته وفرغت منه، ثم تعيده كرة ثانية وثالثة.[3]

ولما كان زكي نجيب محمود من المفكرين الداعين إلى قطع الصلة نهائيا بالتراث، والاتجاه نحو العيش مع من يعيشون في عصر العلم والحضارة ذهب إلى حد التشبيه من يأخذ بالقديم ويعيد تكرار تراثنا الثقافي، وهو يعتقد أن هذا الموروث الثقافي هو طريقنا للحضارة بشخصية "دون كينونته" التي تكلم عنها "سيرفاتيس" فهو يقول: عندما صور سيرفاتيس هذه الشخصية شخصية دون كينونته كان بمثابة من يقدم للناس صورة رجل يجسد عهدا مضى، فمن أراد أن يعيده كما كان... كان بذلك أعجوبة تدعوا للضحك.[4]

---

[1] مالك بن نبي، تأملات (مشكلات الحضارة)، ط5، دمشق، سوريا: دار الفكر، 1991، ص23.

[2] مالك بن نبي، مشكلة الثقافة، تر: عبد الصبور شاهين، ط4، دمشق، دار الفكر، ص71.

[3] المصدر نفسه، ص69.

[4] زكي نجيب محمود، قصة عقل، المصدر السابق، ص82.

إن حياتنا الثقافية في هذا العصر الذي هو عصر العلم لا زالت تركن إلى سلطة الماضي الذي هو التراث هذا ما جعلها تبتعد عن العلم والذي أزعمه عن حياتنا الثقافية اليوم هو أن هذا الجانب الفكري منها الذي لا هو إبداع أدبي ولا فني، ولا هو من زمرة العلوم، وقد ضعفت في نفوسنا خبرته... وقد مال الناس نحو رفض عصرهم هروبا إلى الماضي ليختاروا منه ركنا آمنا هادئا.[1]

هكذا إذن اعتبر زكي نجيب محمود التراث إن صح القول قد فقد صلاحية في عصرنا هذا، واعتبر كذلك أن شعوبنا دراويش فهو يقول: إن جماهيرنا دراويش بالوراثة، فإذا عقل بعضهم كان ذلك قبسا دخيلا على طبع أصيل، ولا عجب أن تروج فيهم الخرافات والكرامات والخوارق بأسرع من رؤية البرق إذا لمع.[2]

وذهب المفكر زكي نجيب محمود إلى تعداد الأسباب التي جعلته يرفض التراث، فكانت كالتالي:

أسباب رفض زكي نجيب محمود للتراث:

يعلل زكي نجيب محمود موقفه الرافض للتراث بجملة من الأسباب التي تجعلنا نعتبر التراث العربي الإسلامي لم يعد صالحا لاتخاذه كأداة لمعالجة المشاكل التي يعرفها الإنسان العربي المعاصر، كما لا يمكن لهذا التراث أن يكون الطريق الموصل إلى الحضارة، وأول هذه الأسباب التي جعلت التراث يرفض ويعتبر عديم الفائدة في نظر زكي نجيب محمود هو:

أولا: إن العديد من المشاكل والمعضلات قد تغيرت كما أن المشكلات الفكرية التي شغلت الأسلاف لم تعد تهمنا في يومنا هذا وفي عصرنا هذا تلك المشاكل التي أخذت من وقت الأسلاف الكثير وحيزا كبيرا من تفكيرهم وهذا راجع كما أسلفنا الذكر إلى طبيعة العلاقة التي دارت عليها حياتهم والتي تدور عليها حياتنا اليوم، هذا هو السبب الأول الذي جعل زكي نجيب محمود يرفض التراث.

[1] زكي نجيب محمود، ثقافتنا في مواجهة العصر، دار الشروق، القاهرة، ط3، 1983، ص98.
[2] المصدر نفسه، ص99.

ثانيا: التراث العربي الإسلامي يحتوي على بعض المسائل التي كانت تطرح بأهمية بالغة ولم تعد تعرف تلك الأهمية، ومن بين هذه المسائل "مسألة خلق القرآن" و"صفات الله" وغيرها من المسائل التي كانت تشكل محور اهتمام الفرق الكلامية، ولذلك يدعو زكي نجيب محمود إلى ترك مضمون مشكلات الأسلاف لأن ذلك المضمون لن يفيدنا في شيء، وهو يقول في كتابه تجديد الفكر العربي ما يلي:

لننظر إلى حياتنا اليوم وما تواجهنا به من مشكلات أساسية، لم يعد يصلح لها ما قد ورثناه من قيم مبثوثة في تراثنا، السبب بسيط هو أيضا لم تكن هي نفسها المشكلات التي صادفت أسلافنا.[1]

ثالثا: يتضمن تراثنا الفكري الكثير من أقوال وأفكار المتصوفة هؤلاء الذين يرون أن العلم يكون عن طريق اللاوعي وهذا ما يرفضه زكي نجيب محمود وهذا بالتحديد ما يجعله يرفض هذا الجانب من التراث.

نجد المتصوفة قد اهتموا كثيرا بمسألة الأولياء والكرامات إلى جانب اهتمامهم بفكرة الموازنة بين الأولياء والأنبياء غير أن مثل هذه الأفكار لم نعد بحاجة إليها في يومنا هذا، واضح لي أن هذا الجهد الفكري كله من أوله إلى آخره مهما تكن أهميته وخطورته بالنسبة لأسلافنا، فلم نعد بنا حاجة إليه اليوم إلا في حدود المتشوقين إلى دراسة التواريخ.[2]

كما يقول أيضا: إن من حق من شاء أن يستمتع بقراءة هذا الصنف من الكلام، وهو في تراثنا كثير، لكن ليعلم أن الدنيا لن تتقدم به قيدا أصبح واحدة.[3]

إذن هذا سبب آخر جعل زكي نجيب محمود يرفض التراث، بأقوال المتصوفة لا تدعوا إلى العلم بالمعنى التجريبي له، بل تدعو إلى العلم بمعنى المكاشفة ولهذا وجب علينا أن نتجاوز هذا الجانب من التراث على حد قول زكي نجيب محمود لأنه لن يكون طريقا لتقدم بقدر ما يكون عامل على بقائنا

[1] زكي نجيب محمود، عن الحرية أتحدث، دار الشروق، القاهرة، ط1، 1986، ص233.
[2] إمام عبد الفتاح، رحلة في فكر زكي نجيب محمود، المرجع السابق، ص 63.
[3] زكي نجيب محمود، قصة عقل، المصدر السابق، ص 49.

متخلفين، وعقيدتي هي أن تراثنا العربي...فيه عوامل أخرى تعمل فينا كأبشع ما يستطيع فعله كل ما في الدنيا من أغلال وأصفاد وأنه لمن لعبت أن يرجوا العرب المعاصرين لأنفسهم نهوضا أو ما يشبه النهوض قبل أن يفكوا عن عقولهم تلك القيود لتنطلق نشيطة نحو ماهي ساعية إلى بلوغه.[1]

رابعا: التراث العربي يحمل في طياته الكثير من السحر، هكذا يرى زكي نجيب محمود إذ يقول: ولقد نجد في تراثنا أحاديث عن السحر والتعزيم الرقي والتمائم...ألوف الصفحات مبعثرة هنا وهناك في أنفس ما خلفه الآباء من ميراث ثقافي.[2]

ويقدم زكي نجيب محمود عدة أمثلة حتى يتبين لنا كيف أن التراث الفكري العربي احتوى على العديد من الأفكار اللامعقولة كما يسميها، ويعطي لنا "إخوان الصفا" كنموذج لذلك فهم وعلى الرغم من أنهم يمثلون النخبة المثقفة آنذاك إلا أن كتبهم حملت في طياتها مثل هذه الأفكار- أفكار عن السحر، فإذا وجدنا صفوة الصفوة هؤلاء، برغم نزوعهم القوي نحو التفكير العلمي يكتبون رسائلهم برسالة يخصصونها لماهية السحر والعزائم والعين لا ليحيطوا الموضوع مما يثير الريبة، بل ليحبطوه بما يؤيد كل ما يقال عنه من قوة وتأثير، أقول إذا وجدنا تلك الصفوة الممتازة من المثقفين تقف هذه الوقفة من موضوع السحر وفروعه، علما أن المسألة لم تكن عند القوم موضوعا للسؤال، وهذا هو مصدر خوفنا من هذا الجانب من التراث المأثور عن أسلافنا[3].

الأفكار التي احتواها تراثنا قد ساعدت على انتشار الأفكار الخرافية في نظر زكي نجيب محمود، ولهذا كان علينا رفض التراث برمته، وربما كان هذا سببا كافيا لقطع الصلة نهائيا مع التراث وما يحمله من أفكار بعيدة عما يقبله العقل والعلم.

[1] إمام عبد الفتاح، المرجع السابق، ص 74.

[2] زكي نجيب محمود، قيم من التراث، دار الشروق، القاهرة، 2000، (دط)، ص167.

[3] المصدر نفسه، ص 169.

خامسا: يقول زكي نجيب محمود الوضعي المنطقي أنه علينا بالتحول من تلك الثقافة المبنية على تقديس اللغة، وأي لغة إنها اللغة التي لا يربطها بالواقع المحسوس شيء لأن العصر الذي نعيش فيه هو عصر العلم والصناعة وعلى المجتمع العربي التخلي عن تلك اللغة التي تربط كلام بكلام آخر والاتجاه إلى اللغة العلمية.

وهو يرى أنه لن يقوم مقام للأمة العربية الإسلامية، إلا إذا قامت بمراجعة هاته الأداة التي نستعملها للتعبير بها عن أفكارنا وانشغالاتنا هذا إلى جانب مسائل تساعد على نهوض هذه الأمة ولذلك فهو يقول: لست أتصور الأمة من الأمم ثورة فكرية كاسحة الرواسب إلا أن تكون بدايتها نظرة عميقة عريضة تراجع بها اللغة وطرائق استخدامها لأن اللغة هي الفكر ومحال أن يتغير هذا بغير تلك[1].

يرى زكي نجيب محمود أن الحياة الفكرية في الأمة العربية الإسلامية تعاني من فقر شديد في الإبداع الثقافي والفكري، وهذا الفقر راجع إلى سوء استخدامنا للغة، وهذا القصور في استخدام اللغة لا يقتصر على عامة الناس فقط، بل تجاوزهم حتى إلى النخبة المثقفة من رجال العلم والفكر والثقافة، فهم كذلك لا يحسنون استخدام اللغة من وجهة نظره وأول شيء يركز ويؤكد عليه زكي نجيب محمود، في هذا السبب الذي جعله يرفض التراث هو ضرورة أن يكون الفكر واضح، فهو يقول في هذا الصدد: فالفرق بين الفكرة الواضحة والفكرة حين بلغها الغموض هو أشبه بالفرق بين رحالة في حوزته خريطة واضحة التفاصيل...يستطيع من خلالها الوصول إلى غايته ورحالة أخرى كل ما في حوزته ورقة، خطت عليها مجموعة مختلطة من الخطوط فيضل طريقه[2].

– مرحلة قبول التراث:

تمثل هذه المرحلة تغير جديد طرأ على مواقف زكي نجيب محمود الفكرية والإيديولوجية تذبذبا في المواقف وكان في كل مرة صادقا مع نفسه دون أن يعبأ بنقد الناقدين لا يسخط الحاسدين، فإن قال بأن

[1] زكي نجيب محمود، هذا العصر وثقافته، دار الشروق، القاهرة، ط1، 1980، ص8.
[2] المصدر نفسه، ص10.

التراث لا يصلح فإنه بالفعل يعتقد ذلك لأنه يحمل على عاتقه مسؤولية التنوير والبناء وهذا ما نلمسه في التغير المفاجئ من رجل يرى التراث مصدرا للتخلف إلى رجل يرى العكس تماما، ولكن هذا التحول في الرأي سبقته حالة من الاضطراب فبعدما استنطق التاريخ والأحداث واستحضر التجارب والخبرات وجد أن الإنسان لا يمكنه أن يعيش بعقله دون وجدانه حينها فقط أدرك أنه لم يكن على صواب وحينها قال: إنني حين دعوت إلى الأخذ بثقافة الغرب...والغرب هو العصر لأنه صانع حضارة عصرنا كنت في تلك الدعوة على كثير من التطرف لأنني عندئذ نظرت إلى الأمر من جانب واحد هو جانب العصرية التي لابد فيها الإنسان اليوم لكنني أهملت الجانب الآخر فجأة نظرت إلى ثقافة المنشودة نظرة مبتورة تثبت جانبا وتثبت جانب آخر.[1]

من هنا كانت بداية عهد جديد حيث بدأ السير في الطريق من جديد، نعم كانت تلك الصدفة بداية عهد جديد أكون فيها نفسي لا نفس غيري، وحتى إذا أخذت من الآخرين فكرا فلا يكون ذلك إلا على اقتناع.[2]

الاقتناع يبدأ بتجديد الفكر العربي وطبعه بطابع المعقول ونزع عنه طابع اللامعقول وهنا تكمن القيمة الحقيقية للدكتور زكي نجيب محمود أنه يستعمل معيار العقل ليحقق ذلك الهدف ليحقق تركيب الأصالة والمعاصرة في قالب واحد.

هذا الموقف يبعث التراث من جديد لا يهمه ولا يتجاوزه، يتم فيه الأخذ بالتراث بأدوات العصر وبأفكار العصر وبحلول لمشكلات العصر كما يقول: إنني لأحب لو كان المقصود بإحياء التراث الفكري هو أن نفتح له المنافذ لسيري في كياننا العضوي سريانا يكون لنا وجهة النظر التي نهتدي بها في الحياة العملية بما يحفرها من صعاب ومشكلات.[3]

[1] زكي نجيب محمود، قصة عقل، المصدر السابق، ص62.

[2] المصدر نفسه، ص 30.

[3] زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي، المصدر السابق، ص85.

ويصل زكي نجيب محمود إلى التأكيد أن الأصالة والمعاصرة لا تنفصلان ومن خلال تعامله مع التراث يزيد المحافظة على المعاصرة ومن مدخل نقد التراث ويعبر عن ذلك إنني لا أدعي أن مشكلة التوفيق هنا هي من الهينات... وإنني لأرجح أن يكون الحل في أن نعيش في غالب عالمين يتكاملان ولا يتعارضان بشرط أن لا نسمح لأحدهما أن يتدخل في مجال الآخر: في أحدهما نعيش حياتنا العلمية بكل ما تقتضيه ولكننا بدل أن نقول إن هذه الحياة العلمية حسبنا في دنيانا يجب أن نقول أن إلى جانب حياتنا العلمية حياة أخرى فيها الألماني وفيها المثل العليا، وفيها المرفأ والملاذ فإذا كنت في الساحات العلمية في حياتي أحصر النظر في الظواهر وحدها لأستخرج قوانينها برغم تغير تلك الظواهر أما في الساحات الوجدانية من حياتي فإني أخلع عن نفسي عبادة العلم وأسلم نفسي للتمني والرجاء[1].

عودة زكي نجيب محمود إلى التراث:

العلم التجريبي هو الحل الأوحد حسب زكي نجيب محمود والأخذ بهذا العلم والفلسفة التي تلازمه وتشكل عماد رؤيته للوجود، أي الفلسفة التي اعتبرها اتجاه حياة لا مجرد نظرية استمولوجية، بحيث كان يرى زكي نجيب محمود ضرورة الأخذ بالحضارة الغربية لمسايرة الحاضر في نشاطه الفكري[2].

فقد كان طابع العصر الفكري هو أن: العلم التجريبي وما يشبهه من مناهج البحث والنظر والفلسفة التي نشأت من ذلك الاتجاه العلمي هي الفلسفة التي جرى الاصطلاح أن يسميها الفلسفة الوضعية [3]التي اعتبرت ميزة فكر زكي نجيب محمود والتي ركزت على تحليل القضايا وفلسفة العلوم، وفي الوقت نفسه يستند بالفلسفة التحليلية المعاصرة، ونراه يتراجع في هذا الموقف في كتابه تجديد الفكر العربي معتبرا انشغال أبناء الأمة العربية بالفلسفة مستغنين في ذلك على التيارات الأوربية والأمريكية، فبعدما كان زكي

[1] زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي، المصدر السابق، ص 24.

[2] زكي نجيب محمود، قصة عقل، المصدر السابق، ص75.

[3] السيد ولد أباه، أعلام الفكر العربي، المرجع السابق، ص54.

نجيب محمود يدعو إلى بتر التراث بترا أصبح ينادي بضرورة دراسة الفلسفة والفكر العربي والإسلامي من أجل تحقيق فلسفة ذات طابع عربي متميز الأصل مختلف عن الفكر العربي[1].

زكي نجيب محمود من الفكر الغربي إلى الثقافة العربية:

زكي نجيب محمود جعل الفلسفة الوضعية من خلال نشره لفلاسفة الوضعية المنطقية في مواضيع متعددة من كتاباته بحيث أراد بذلك الوصول إلى فلسفة علمية*، إلا أن هذه الأخيرة لم تجد رواجا عند الكثير من المفكرين الذين لا يتأثرون سريعا بالأفكار الجديدة إلا بعد تحليلها وتمحيصها جيدا، وقد أثر هذا الأمر في زكي نجيب محمود فاستشعر بنوع من الضيق والضجر مما دفع به الأمر إلى تدوين فلسفة علمية والدعوة إلى الوضعية المنطقية والفلسفة العلمية لكنه لم يدعم من طرف الآخرين، فقد كان في الميدان تقريبا وحيدا يتكلم بغير سامح ويكتب لغير قارئ، وهكذا قام زكي نجيب محمود بتغير أفكاره التي أخذها من الغرب أثناء إقامته في لندن وبعدما أراد لها الانتشار في العالم العربي[2]، حين كان منصبا على الفكر الوضعي المنطقي البحت نلاحظ حدوث تطور وتحول في فكر زكي نجيب محمود فانتقل على الاهتمام بالثقافة العربية بعدما استشعر بإهمال الوضعية المنطقية لبعض جوانب الفكر الإنساني، فتغير فكره اتجاه هذه الأخيرة بعدما حذف كل مالا يخضع لمعيار التفكير العلمي التجريبي عند استخدامه لهذا المنهج فقد ذكر بأنه يريد تطبيقه في المجال العلمي فقط[3].

أبعده عن المجال الديني بل ورأى استحالة تطبيقه في هذا المجال.

لقد رأى فؤاد زكريا أنه من العوامل الأساسية في تحول فكر زكي نجيب محمود هي الأزمة التي من العقل العربي بعد نكسته 1967 فراح يبحث عن طريق يسلكه بين تراث الأجداد العريق والحضارة

[1] دار أسامة علي حسنة موسى، المفارقات المنهجية في فكر زكي نجيب محمود، المرجع السابق، ص 268.

* الفلسفة العلمية: أراد زكي نجيب محمود من خلالها تطبيق المعيار الوضوح لجعل الفلسفة تحليلا لقضايا العلم. أنظر المرجع .....

[2] ماهر عبد القادر مُحَمَّد علي، خرافة الوضعية المنطقية، دار المعارف الجامعية، الاسكندرية، 1994، ص 47.

[3] أسامة حسن موسى، المفارقات المنهجية في فكر زكي نجيب محمود، المرجع السابق، ص 150.

الغربية المعاصرة، كما قدم الدكتور حسن حنفي 1935 ثلاثة افتراضات تفسر هذا التحول في أوائل السبعينيات.

الأول: انتقال من جامعة القاهرة إلى جامعة الكويت في سبتمبر 1968 أين وجد في هذه الأخيرة مكتبة ذات وزن ثقيل بالمؤلفات التراثية مما جعله يعيش وسط تراث جديد بنسبة له، لم يكن ليكتشفه من قبل ولم يتعود مع التعامل معه مما حفزه على قراءته ودراسته.

الثاني: أن هذا الانتقال إلى المرحلة الثالثة قد حدث لكثير من المفكرين بعد هزيمة 1967.

الثالث: هو أن زكي نجيب محمود بعدما كان له اطلاع واسع على الغربي عامة والعلمي خاصة، شعر وكأنه معلق في الهواء بحاجة لمكمل لفكره وهو الفكر العربي والتراث الوطني (المصري)[1].

ولكن بحكم ما ذكرناه سابقا أن زكي نجيب محمود كانت لديه معرفة تراثية لا يستهان بها لذلك نجد أن حسن حنفي في هذا الصدد يعتمد على خلفية الإديولوجية في نقده لزكي نجيب محمود بدليل أن هذا الأخير قبل رحلته إلى انجلترا واطلاعه على الوضعية المنطقية قام بشرح رائع لعينة ابن سينا كما تكلم أيضا عن المعتزلة.

أما الأسباب الأخرى التي دعت زكي نجيب محمود إلى تغيير موقفه بعدما كان يدعوا إلى ترك التراث وهي تأثره بالحركة القومية، وهذا ما قد صرح به في قوله: تغيرت وقفتي مع تطور الحركة القومية فمدام عدونا الألد هو نفسه صاحب الحضارة التي توصف بأنها معاصرة فلا مناص عن نبذه ونبذها معا، وأخذت أنظر نظرة التعاطف مع الداعين إلى طابع ثقافي عربي خالص.[2]

2- زكي نجيب محمود واكتشافه للتراث:

لقد اختلفت الرؤى حول مفهوم التراث قد يكون عبارة عن حياة ماضية لمجتمع بما تحتويه هذه الحياة من عناصر ثقافية واجتماعية وسياسية واقتصادية، ويعرف أيضا (التراث): بأنه عبارة عن مجموعة

[1] زكي نجيب محمود، المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري، دار الشروق، ط2، بيروت، 1974، ص236.

[2] زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي، المصدر السابق، ص 13.

من العناصر الثقافية والفكرية فقط، وقد ينظر إليه بوصفه عقيدة لا غير[1]، كما يرى زكي نجيب محمود أن التراث بوصفه مرة فكرة وثقافة ومرة يصفه عقيدة فقط، وهو في هذا يراه قائما على أساس النظرة الثنائية للوجود، حيث يقول في كتابه ثقافتنا في مواجهة العصر: ونعود إلى الهيكل الصوري الذي أشرنا إليه في أول هذا المقال زاعمين أنه بين قوائم الثقافة العربية الأصيلة، فقد كان أهم ما ذكرته عندئذ مقابلة بين مطلق وعالم الحوادث ومالم تكن وقفة المثقف العربي مهما يكن ميدانه- وقفة تجمع بين هذين الطرفين لا من حيث يكون المطلق استخلاص في عالم الحوادث الجزئية بل من حيث هو موجود واجب الوجود يفرض نفسه على مجرى الأحداث فمثل ذلك المثقف لا يثير بينه وبين الأصالة بالمعنى الذي يرد الأصالة إلى الأصول الأولى، ومن خلال هذا يتبين أن زكي نجيب محمود اعتبر أن العقيدة من أهم دعائم الثقافة العربية أو التراث العربي من منظور أنها ترتكز على مفهوم المطلق الواجب الوجود المفروض إيمانا بوجود عالم غيب وراء عالم الشهادة على حد التعبير زكي نجيب محمود وعلى هذا الأساس فالعقيدة تعتبر صلب تراثنا الإسلامي كما يرى أيضا أن منهج التفكير المنطقي والعلمي جزءا من التراث الإسلامي[2].

لقد انصرف زكي نجيب محمود إلى القول بأن ما يميز تراثنا هو مجموعة القيم القادرة على حياة المثلى، يكون فيها العمل والأمل، وهي منظومة من القيم لم تعرف بها أمة كما عرفنا ومن ثم فهي التي يمكن أن تمدنا بالطابع الفردي الذي يحقق لنا الأصالة[3].

فمن أهم ما يميز تراثنا الإسلامي هو مجموعة القيم المنبثقة فيه خصوصا القيم الأخلاقية المطلقة، لذلك فهو يرى أن خاصية الحضارة الإسلامية هي تمحورها حول الأخلاق، فبناء الحضارة الإسلامية ركيزتها الأخلاق[4]، ويضيف إلى ذلك بقوله: كانت الأخلاق هي أعمق الأسس التي بنيت عليها حضارة الإسلام، وعلى هذا الضوء نفهم من قول الرسول ﷺ أنه بعث ليتمم مكارم الأخلاق[5].

---

[1] زكي نجيب محمود، ثقافتنا في مواجهة العصر، دار الشروق: القاهرة، ط3، 1983، ص 89.

[2] أسامة حسن موسى، المفارقات المنهجية في فكر زكي نجيب محمود، المرجع السابق، ص 155.

[3] زكي نجيب محمود، عن الحرية أتحدث، دار الشروق، القاهرة، ط1، 1986، ص233.

[4] المصدر نفسه، ص235.

[5] المصدر نفسه، ص232.

بدا أن زكي نجيب محمود وإن كان قد اطلع اطلاعا واسعا على الثقافة الغربية وبدا معجب بمقوماتها إلا أنه أثناء تطوره الفكري اكتشف ميزة أخرى بحضارة إسلامية من سائر الحضارات، هي أنها أدارت ريحها حول "الأخلاق"، فإذا كانت حضارات أخرى قد أرست قواعدها في المقام الأول على الفن أو على العلم أو غير ذلك من أسس كالزراعة والتجارة والصناعة، فإن الحضارة الإسلامية قد اختارت الأخلاق أساسا لها[1].

لذا يرى أيضا زكي نجيب محمود أن هذه القيم هي ما يمتاز به تراثنا الإسلامي ومن التي ما إذا ما تمسكنا بها ستنتشلنا من وضعنا الراهن بعد إضافة تغييرات ومفاهيم معاصرة عليها، ومن بين هذه القيم التواصل وخصوصا بين رجال الفكر، ولقد كان يلفت النظر في الحياة الفكرية لأباءنا العرب الأقدمين تواصل قوي ووثيق بين رجالها حتى تحبسهم في كل شريحة زمنية أسرة واحدة واجتمعت تحت سقف واحد فهاهنا كتاب يصدر في موضوع معين فلا يلبث أن يرد عليه ناقد هناك لكتاب بل كان هؤلاء الرجال بالفعل ينتقلون ليلتقي أحدهم بأحدهم لقاء حي، فيتبادلون الرأي وكان جميعهم أساتذة يعملون في جامعة واحدة[2]، وعليه فنجد زكي نجيب محمود أنه اصطنع منهجا جديدا في دراسته مخالفا لمنهج الوضعية المنطقية، وهذا المنهج قائم على الموروث، فهو يقول: ومتى تكون جملة الكلمات سلطان على الناس؟ أجبتك بقولي: أنظر إليها كم تحرك بها الناس نحو أن يغيروا ما بأنفسهم ليغير لهم الله ظروف معاشهم، فإذا وجدت الجملة وقعت بكلمات على صميم فقل عنها إنه قد كانت لأمر ما كهباء يسقط على الأجساد فلا تحسه الأجساد، فالكلمات نتائجها" [3].

فكأن الإيمان لا يكون إيمانا كاملا إلا إذا اقترنا بالعمل الصالح وصلاحية العمل إنما تكون إلى الهدف المنشود إلى النوع الموقف الذي نواجهه ومعنى هذا ان العمل الصالح حسب زكي نجيب محمود يكون

[1] زكي نجيب محمود، عن الحرية أتحدث، المصدر السابق، ص 233.

[2] زكي نجيب محمود، ثقافتنا في مواجهة العصر، المصدر السابق، ص 133.

[3] زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي، المصدر السابق، ص 198.

آية ذكرت في عدة سور من بينها: سورة العصر الآية 3، سورة البينة الآية 7، سورة التين الآية 6.

مرسى الإيمان الكامل، لأن صلاحية العمل تقتضي الهدف الذي نسعى للوصول إليه وإلى مقياس الموقف الذي نصادفه، كما يرى ز ي نجيب محمود أن مجموعة القيم من خلالها يمكننا رسم حياة مثلى يكون فيها العمل والأمل بمثابة الخطين المتوازيين الذين يسيران على جنب لأنها تمدنا بالطابع الفريد الذي يحقق لنا الأصالة[1].

وجد زكي نجيب محمود في التراث العربي ميزة أخرى وهي ميزة العقل حين رأى بأن العربي القديم كان في نظرته للعالم وما فيه يستند إلى العقل وحتى فقهاء اللغة العربية يسحو إلى إيجاد مباني تعتمد على العقل في تفسير أوضاع اللغة وقواعدها حتى ولو يوفقوا في الوصول إلى النتائج والأهداف المرجوة وإنما الأهم من ذلك يكمن في استعمال العربي للعقل، كما أن المشكلات القديمة التي كانت تواجه العرب مثل مسألة الكبائر التي كانوا يرتكبونها لإيجاد حل لتفسير معطى هذه الكبائر وإن كانت كفرا في تمدهم لارتكابها أو يضلون على إيمانهم بالرغم ما اقترفوا وقد احتكموا في هذا إلى استعمال العقل، وهذا ما نجده حسب زكي نجيب محمود في بعض الفرق الإسلامية التي استندت إلى العقل مثل المعتزلة* وعلى رأسها واصل ابن عطاء الذي وقف موقف عقلي اتجاه هذه المسألة، كما وقف أيضا موقف وسط في حكمه على مرتكب الذنب واصفا إياه بأنه ليس كافرا كفرا مطلقا ولا مؤمنا إيمانا كليا.

[1] أسامة علي حسن الموسى، المفارقات المنهجية، المرجع السابق، ص161.

* المعتزلة: فرقة كلامية ظهرت في القرن الأول للهجرة وبداية القرن الثاني على يد واصل ابن عطاء.

المبحث الثاني: سؤال المنهج ومسألة اللغة:

إن أهم شيء ركز عليه زكي نجيب محمود في ثورته الفكرية التي أقامها ضد كل ما تحتويه الحياة الثقافية، والفكرية العربية هي ضرورة تغير منهج البحث المتبع في الدراسات العربية، ولعل هذه المسألة هي التي بقي ينادي بها ويصر عليها طوال حياته الفكرية، رغم أنه قد عدل من بعض مواقفه فيما بعد وخاصة تلك المتعلقة بمسألة التراث، وذلك في أواخر حياته، إلا أن مسألة المنهج هي المسألة الوحيدة التي أبقى عليها.

ولقد رأى زكي نجيب محمود أن سر تقدم الغرب وبلوغه المدنية والتحضر هو نفسه الذي نستطيع أن نتخذه وسيلة لكي نتقدم نحن أيضا، وذلك إذا نحن عرفناه واستخدمناه.

لا يختلف اثنان على أن الأمة العربية تعيش ركودا حضاريا، كما لا يختلف اثنان على أنه في مقابل هذا هناك أمم تعيش تطورا مذهلا، هذا التطور والتحضر الذي تعيشه هذه الأمم، يعود حسب زكي نجيب محمود بالدرجة الأولى إلى اعتماد هؤلاء على المنهج التجريبي في العلوم وغير العلوم[1].

إن أهم شيء يفتقر إليه الباحث والمثقف العربي هو المنهج، كما أن حياتنا الفكرية هي الأخرى تفتقر إلى المنهج السليم، الذي من خلاله يمكننا أن نلحق بالركب الحضاري، ولكن أي منهج الواجب إحلاله، والواجب اتباعه، إنه المنهج التجريبي هكذا رأى زكي نجيب محمود.

الاعتماد على المنهج التجريبي:

إن أهم شيء تفتقر إليه الأمة العربية هو المنهج الصحيح، هذا هو الرأي الذي استقر عليه زكي نجيب محمود فبعد ما بين الصعوبات التي حالت دون بلوغنا الحضارة، رأى أنه على الأمة العربية سلوك طريق واحد ووحيد لبلوغ التقدم، وهذا الطريق يكون بالاعتماد على المنهج التجريبي.

[1] زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي، المصدر السابق، ص26.

وإذا أرادت الأمة العربية أن تصل إلى ما وصلت إليه الأمم المتقدمة ما عليها إلا أن تأخذ بهذا المنهج، وهذا ما كان يدعوا إليه زكي نجيب محمود، في أغلب مؤلفاته إذ يقول وهو بصدد عرض تحليلي لمشكلة تخلف الأمة العربية وسبل الخروج من هذا التخلف ما يلي: وكانت مشكلة حياتنا هي أننا تخلفنا عن الركب الحضاري في عصرنا، ومن الطبيعي أن نسأل أنفسنا كيف السبيل للحاق لمواقع الريادة؟ وكانت الإجابة هو أن ما قد أفلح به رواد الحضارة وما نعودها في أوروبا وأمريكا هو نفسه ما نفلح به نحن[1].

كانت أوروبا تعيش في العصور الوسطى مرحلة من الظلام الفكري، ولكن حين نهضت من خلال نهضتها المعروفة أول ما رأته ضروريا لنهضتها تلك هو أن تكون هناك ثورة في النهج الذي كان متبعا في الدراسات.

لقد كان المنطق الأرسطي هو المنهج الوحيد في الدراسة آنذاك، فرأى رواد عصر النهضة، والعصر الحديث أنه كان يستقيم الفكر، وتكون هناك نهضة فكرية بأتم معنى الكلمة، لابد من رفض المنهج واستحداث منهج جديد يناسب الحياة الجديدة فأخذ الفلاسفة والمفكرون في هذا العصر يتناولون البناء العقلي الذي كان سائدا وأحلوا منطقا مغايرا للمنطق الذي كان سائدا، وهو المنطق يقوم على الخبرة الحسية، وركزوا على هذه النقطة وكانت هي نقطة الانطلاق، وذهبوا إلى ضرورة التأكيد على أن لا تكون نقطة الابتداء هي أقوال الفلاسفة والمفكرين الذين سبقوهم ولقد عاد "هيم" في القرن الثامن عشر إلى ضرورة تطبيق المنهج التجريبي على العلوم الانسانية وذلك حتى تصبح هذه العلوم كالعلوم الطبيعية.

وإذا كانت أوروبا قد فعلت كل هذا من أجل بلوغ ما بلغته من تقدم في العلوم والمعرفة رأى زكي نجيب محمود أنه لا يقوم للأمة العربية مقام إلا إذا استحدثت منهجا و نمطا يختلف عما هو قائم في حياتنا الفكرية، ورأى سبب التخلف الذي ترزح فيه حياتنا الثقافية هو اعتمادنا على منهج قديم لذا فهو يدعوا إلى ضرورة اتباع المنهج التجريبي، بل ذهب إلى حد القول أن الثورة الفكرية التي يرجوها أي مفكر أو مثقف عربي لا تكون إلا بتغيير الأساس الذي يقوم عليه التفكير فهو يقول في هذا الصدد ما يلي: إن

[1] زكي نجيب محمود، حصاد السنين، المصدر السابق، ص 131.

طريق الثورة في كل ميادين الحياة إحلال نمط جديد محل قديم فإذا كان النمط الفكري القديم هو في جوهرة الرجوع إلى المحفوظ لنلتمس الحلول لمشاكلنا فلن تكون لنا ثورة فكرية إلا إذا أحللنا نمطا جديدا محل النمط القديم[1].

وكان المنهج التجريبي هو الوسيلة الوحيدة في نظر زكي نجيب محمود التي يمكن من خلالها بلوغ التقدم والتطور، بعدما رأينا كيف أن التراث لم يعد باستطاعته أن يقوم بهذا الدور، وكيف أن زكي نجيب محمود دعا إلى قطع الصلة نهائيا بالتراث حتى أنه في بعض الأحيان كان يرى أن هذا التراث لم يعد يصلح إلا للتسلية في أوقات الفراغ.

وهكذا إذن راح مفكرنا يدعوا إلى ثورة فكرية تقوم على استبدال المنوال القديم والأخذ بمنهج العلم في كل تفكير، ومنهج العلم هو المنهج التجريبي الذي أخذت به أوروبا فتقدمت بعدما استبدلت المنهج الذي كان متبعا، ولذلك يرى زكي نجيب محمود أن سر النهضة العلمية التي نشأت في أوروبا إبان القرن السادس عشر فتولد عنها العلم الحديث والحضارة الحديثة بأسرها هو نفسه السر العظيم الذي لم ينكشف لنا حتى اليوم انكشافا تاما، وما ذلك السر العظيم إلا منهج جديد يحل محل منهج قديم[2].

وإذا أردنا نحن أن نقوم من سباتنا الثقافي والحضاري والفكري على حد زعم زكي نجيب محمود علينا أن نأخذ بهذا المنهج في البحث، ولقد شبه الثورة الفكرية التي دعا إليها في كتابه مجتمع جديد أو كارثة بالثورة التي تحدث في عالم النسيج، فإن زيادة الإنتاج لا تحدث بزيادة القماش أو تنويع الزخارف وإنما تحدث بتغير الأنوال نفسها فهو يقول: هكذا الحال كما أراها في حياتنا الفكرية فلقد زادت حصيلة الفكر... لكن أنوال التفكير باقية على حالها فلقد تحدث تغيرات كثيرة على السطح ولكنها تغيرات لن تبلغ ثورة فكرية لأن الثورة هي في أن تتغير الأنوال[3].

[1] زكي نجيب محمود، مجتمع جديد أو كارثة، المصدر السابق، ص58.
[2] زكي نجيب محمود، قصة عقل، المصدر السابق، ص46.
[3] زكي نجيب محمود، مجتمع جديد أو كارثة، المصدر السابق، ص18.

ويعتبر زكي نجيب محمود هذه الثورة الفكرية التي حدثت في أوروبا والتي يرجوها أن تحدث عندنا نحن أيضا لم تحدث رغم أننا شهدنا بعض التغييرات على المستوى الثقافي ويرجع سبب عدم حدوث هذه الثورة والنهضة من بعدها إذا أبقينا على المنهج كما كان موجودا عند الأسلاف وذلك لأن النمط الفكري القديم بات كما كان دائما[1].

إن الحياة الفكرية في الوطن العربي منهارة وهذا مالا شك فيه ولا يمكن لأحد أن ينكره ولكن زكي نجيب محمود باعتباره واحد من المفكرين العرب الذين يبحثون عن الحل لهذا الانهيار بكتاباتهم يعتقد أن سبب هذا الانهيار هو أن أساس العملية الفكرية غير موجود، وهذا الأساس هو المنهج الصالح والكفيل بتحقيق التقدم والازدهار وهذا المنهج الذي يمكن له أن يقوم بهذا الدور هو المنهج العلمي وبالتحديد المنهج التجريبي.

ويصر زكي نجيب محمود على أن المسألة تكمن في تغيير منهج التفكير، فهو يقول: أن أطالب بتغيير المنظار الذي تعودنا وضعه على وجوهنا...لنضع مكانه منظارا آخر لا يخدم أهوائنا وإنما يكشف بالحق أمامنا كما هو قائم بالفعل ذلك هو طريق التقدم إذا أردناه[2].

هكذا إذن فلن تكون لنا حضارة ورقي ومدنية مالم تكن خطوتنا الأولى هي إحداث انقلاب في منهج البحث والنظر، كما كان يبدو للمفكر زكي نجيب محمود ، فالمنهج المناسب نستطيع أن نطور فكرنا الذي مازال ومنذ قرون خلت يراوح مكانه وهذا المنهج وهو المنهج التجريبي، الثورة الفكرية هي أن يتغير النمط أو المنوال تغيرا يتبعه بالطبع أن يتغير المحصول الناتج...والذي أزعمه هنا هو أن منوالنا الفكري لم يتغير وأن النمط الذي نشاطنا الفكري القديم في إطاره مازال كما كان منذ قرون المنوال الفكري القديم الذي أعنيه قوامه عناصر كثيرة لعل أهمها جميعا للركوب إلى سلطة فكرية تستمد منها الإنسانية[3].

[1] زكي نجيب محمود، هذا العصر وثقافته، المصدر السابق، ص12.

[2] المصدر نفسه، ص ص 95-96.

[3] زكي نجيب محمود، تجديد الفكر وثقافته، المصدر السابق، ص49.

ما نفهمه من هذا الرأي اتجاه اللغة والتراث في آن واحد هو أن زكي نجيب محمود تجديد موقفه من التراث يتحدد موقفه من اللغة ومن ثم يرتبط هذا كله بتجديد البديل للتراث بغية الدخول في الحضارة وتحقيق التقدم الفكري والعلمي، ومن ثم تحقيق التقدم في جميع مجالات الحياة وبعد دراستنا لموقف زكي نجيب محمود من التراث واللغة في الوقت نفسه نستنتج ما يلي:

أولا: أن التراث العربي الإسلامي لا يمكن قبوله في وقتنا الحالي أو بالأحرى لا يمكن أن يؤدي غرضا في عصر العلم وفقط، وذلك لأن التراث قائم على مجموعة هائلة من الألفاظ التي هي حسب وجهة نظر زكي نجيب محمود لا ترتبط بالواقع الحسي أو هي عبارة عن تراكيب لفظية لا تمت بأي صلة للواقع.

ثانيا: إن ما يصبو إليه المجتمع العربي الإسلامي هو كيفية الدخول إلى هذا العصر الذي هو بعيد عنا كل البعد، وذلك لأننا جعلنا من التراث ملاذا لنا وذلك نتيجة عجزنا عن مواكبة العصر وتطوراته[1].

ثالثا: إذا أردنا الدخول في عصرنا علينا بالتخلي عن كل ما هو موروث ثقافي وإن صح القول قطع الصلة نهائيا مع التراث وهذا ما كان زكي نجيب محمود يدعوا إليه في مرحلته الوضعية المنطقية، والاتجاه إلى علوم الغرب لأنه في المرحلة المتأخرة من حياته الفكرية، قد غير عن مواقفه وخاصة تلك التي كان يدعوا فيها إلى قطع علاقتنا بالموروث الثقافي والاتجاه نحو الغرب نستقي من علومه وحضارته حتى نستطيع أن نكون ونحيا في ظل الحضارة والمدنية وهو يقول: لقد تعرضت للسؤال منذ أمد بعيد...فبدأت بتعصب شديد لإجابة نقول أنه لا أمل في حياة فكرية معاصرة إلا إذا بترنا التراث بترا، وعشنا مع من يعيشون في عصر علما وحضارة، بل إني تمنيت عندئذ أن نأكل كما يأكلون ونجد كما يجدون، ونلعب كما يلعبون ونكتب من اليسار إلى اليمين كما يكتبون... ثم تغيرت وقفتي مع تطور الحركة القومية... وأخذت أنظر نظرة التعاطف مع الداعين إلى الطابع الثقافي العربي خالص يحفظ لنا سماتنا[2].

[1] زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي، المصدر السابق، ص50.

[2] المصدر نفسه، ص ص 12-13.

رابعا: إن الحل الوحيد لمعضلة هذا التخلف الفكري الذي نحت فيه منذ قرون هو الأخذ بمنهج العلم، لأن الحل في نظر زكي نجيب محمود يكمن في الأخذ بالمنهج الذي من خلاله بلغ الغرب التقدم والازدهار أي ضرورة استبدال المنهج القديم المعتمد عندنا منذ قرون منهج كفيل بتحقيق النهضة المنشودة، والمنهج الكفيل بهذا الدور الكبير هو منهج العلوم الطبيعية الذي بدوره هو المنهج التجريبي.

خصائص المنهج عند زكي نجيب محمود:

إن زكي نجيب محمود قد قام منهجا مطابقا لمنهج الوضعية المنطقية التي هي في الأساس تعتمد على خطوات المنهج الاستقراطي عند فرنسيس بيكون ويلخصها زكي نجيب محمود في كتابه المنطق الوضعي وهذه الخطوات هي:

الدقة: زكي نجيب محمود يرفض المنهج الاستنباطي الذي نتيجته متضمنة في مقدماته وبالتالي هو كيفي والبديل عنه ما هو كمي لأن الدقة لا تكون إلا بتحويل ما هو كيفي في مجال الإدراك القطري إلى ما هو كمي مؤلف من وحدات متجانسة[1].

إذن المنهج يكون علميا إذا كان كميا لأنه عندما يكون كميا يصبح دقيقا فالفرق بين الحكم والكيف هو أن الكيف ما ينطبع في حواسنا من أشياء انطباعا مباشرا فعندما نتحدث عن الشيء من ناحية الكيفية فنحن نتحدث عن وقعه على حواسنا أما من ناحية الكمية فإننا نتحدث عن أرقام وحسابات واستبيانات فما أبعد الفرق بين أن أنظر بعيني إلى الطيف الشمسي وأرى ألوانه من الأحمر في طرف البنفسجي في طرف آخر وبين أن أنظر إلى قائمة متدرجة من أرقام في الأرقام الدالة على أطوال الموجات الضوئية في الألوان المختلفة[2].

[1] زكي نجيب محمود، المنطق الوضعي، المصدر السابق،ج2، ص12.

[2] زكي نجيب محمود، نحو فلسفة علمية، المصدر السابق، ص 310.

التعميم: عند زكي نجيب محمود هو من علامات التفكير العلمي فهو إدراك للصور التي تطرد عليها الظاهرات والأحداث فالحالات الجزئية التي يسقط فيها المطر مختلفة في قليل أو كثير من تفاصيلها ولكنها تتشابه في صورة ما وإدراك هذه الصورة هو إدراك لقانون سقوط المطر[1].

إذن فالجزئيات التي تدرك لها صورة تربطها مع غيرها لن يكون لها أي معنى علمي لأنها مفصولة وشاذة وستظل قائمة وحدها منزوعة عن سواها وغير منتفع منها في الحياة العادية في حين إذا كان للجزئية صورة ما فإنها تسهل عملية التفكير لأن لديها صورة أن نعمم عليها إمكان اختبار الصدق نباته.

يقول زكي نجيب محمود فلا بعد من العلم حالات الوجد وحالات الوحي... ولا بعد من العلم ومضات البصيرة عند عباقرة العلوم أنفسهم لأنه على فرض أن العالم قد اهتدى إلى فرضه العلمي بومضته من بصيرته فلا يجوز أن يكون عماده أمام المراجعين المحققين من زملائه هو أن الحق قد جاءه بومضة من البصيرة لأن الركون إلى المثل هذا السند لا يؤيد الحقيقة العلمية.[2]

إذن يشترط زكي نجيب محمود أن تكون وسائل التحقيق مشتركة بين مجموعة العلماء المشتغلين بالعلم المراد تحقيق شيء فيه، فلابد أن تكون الحواس المشتركة بين العلماء المشتغلين بالعلم المراد تحقيق شيء فيه، فلابد أن تكون الحواس المشتركة بين العلماء من بصر وسمع وغيرها هي المرجع النهائي في التحقيق من صدق قضية علمية شاق في مجال العلوم الطبيعية[3].

لكنه لا يكفي أن تكون القضية العلمية محققة الصدق وإنما يجب أن يثبت صدقها في الواقع لأنه هناك فرق بين المفهومين كإمكان اختبار الصدق ربما يدرس عموما وهنا يتدخل إثبات الصدق أي هو الذي يعمم صدق تلك الحالة.

[1] زكي نجيب محمود، المنطق الوضعي، ج2، المصدر السابق، ص17.
[2] المصدر نفسه، ص18.
[3] زكي نجيب محمود، نحو فلسفة علمية، المصدر السابق، ص19.

البناء التنسيقي:

فحقائق العلم ليست مفككة ولا مبعوثة وليست قضاياها لا شأن لإحداها بالأخرى بل لأنها تلتئم معا في منظومة واحدة نسقية البناء[1].

فالعلم الواحد لا يمكنه أن يكون علما إلا إذا كان أجزاءه أو وحداته ذات صلة ببعضها البعض وأن يكون للعلم مراحل بحث مشتقة ويحددها في أربع مراحل: مرحلة جمع المعلومات الأولية وتنسيقها وتصنيفها حسب أهميتها للموضوع، ومرحلة طرح الفروض وذلك قصد البيانات المتجمعة ثم التجربة والقانون العام.

الموضوعية: يقول زكي نجيب محمود: لابد للحقيقة العلمية أن تجيء مستقلة بقدر المستطاع عن قائلها فلا يمازجها شيء من ميوله وأهوائه ونزعاته وقيمة التي تقوم بها الأشياء من حيث خيرها أو شرها أو جمالها أو قبحها[2]، فعلى العلم أن ينحصر نفسه فيها هو موضوعي عام وليس له أدنى شيء بما هو ذاتي فالموضوعي هو مجموعة المشاهدات للعديد من الأفراد لظاهرة ما أما الذاتي فهو مشاهدة واحدة لفرد واحد لظاهرة ما فالأول يغلب عليه طابع المطابقة للواقع المشاهد والثاني ذو منظور قاصر وذاتي وبالتالي لا يمكن اعتماده في البحث العلمي.

التحليل: إن كل الظواهر الطبيعية والإنسانية هي ظواهر مركبة من عدة وحدات ولكي يفهمها الباحث يجب عليه أن يبسطها يقول زكي نجيب محمود: لكي تفهم شيئا من هذه المركبات فلابد لنا من تحليله إلى عناصره البسيطة[3].

لأن كل مركب يحمل فقط مشكلة بل مشكلات عديدة مندمجة في بعضها البعض ولكي نفهم هذا المركب علينا أن نعزل أجزاءه وذلك قصد تحديد العلاقة السببية بين هذه الأجزاء تحديدا إباضيا.

[1] زكي نجيب محمود، نحو فلسفة علمية، المصدر السابق، ص21.
[2] زكي نجيب محمود، المنطق الوضعي، ج2، المصدر السابق، ص32.
[3] زكي نجيب محمود، نحو فلسفة علمية، المصدر السابق، ص35.

اتصال البحث العلمي: يقول زكي نجيب محمود أن العلم ليس وليد اللحظة وإنما هو في سير دائم منذ القدم وهو ماض إلى المستقبل فالنتائج التي توصل إليها في السابق هي مقدمات لبحث لاحق وهكذا دواليك لأن العلم يتقدم بتقدم أجهزة العصر كان لابد من تطوير هذه الأخيرة فيكفينا أن نعود إلى تاريخ اختراع جهاز ما حتى ندرك ما قدمه للعلم، فالمناظر المقربة، العدسات، الحاسبات، وغيرها من الأجهزة قد طورت وقوة مدى حواسنا لتسير بها أعماق المشكلات العلمية وذلك قصد حلها لذلك فإن العلم يبقى احتماليا لا يصل إلى درجة اليقين فهو على البحث يزداد احتمالية ويبتعد عن اليقين.

مسألة اللغة عند زكي نجيب محمود:

– تبدأ ثورة التجديد من اللغة:

إن موقف زكي نجيب محمود من مسألة اللغة قد حدده بناءا على الأسس أو المقومات التي استمدها من المذهب الوضعي المنطقي، لذلك فهو يرى أنه يجيب التمييز بين مستويين من الألفاظ:

المستوى الأول: يربط الكلام بالواقع الخارجي وذلك كقولنا: إن الكويت واقعة على الخليج العربي[1].

المستوى الثاني: فهو يربط الكلام بكلام آخر، وذلك كقولنا: إن ركوب الشجر أمتع من ركوب الطائرة، ولما كانت الطائرة أسرع من السفينة كانت المتعة غير متوقفة على السرعة[2].

ولذلك فإن المستوى الأول من اللغة هو الذي يهمنا، كما أن اللغة التي كتب لها التراث العربي الإسلامي، والتي مازالت مستخدمة إلى يومنا هذا في رأي زكي نجيب محمود هي من المستوى الثاني فهي عبارة عن ارتباط ألفاظ بألفاظ أخرى، ولا يوجد ما يربطها بالواقع الخارجي، ولذلك فهو زكي نجيب محمود يرفض هذا المستوى من اللغة، والتي حسب رأيه هي التي سيطرت على تفكيرنا وعلى تراثنا، وهي على حد تعبيره، لا نطعم جائعا ولا نروي ظمآنا ولا نكسو عاريا[3].

[1] زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي، المصدر السابق، ص212.

[2] زكي نجيب محمود، المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[3] المصدر نفسه، ص222.

ويدعو زكي نجيب محمود إلى إحداث في تغيير الأسلوب اللغوي الذي يستخدم في حياتنا الفكرية، لأنه يرى أنه من المستحيل أن يتغير للناس فكر من غير أن يغيروا طريقة استخدام اللغة، كما يحاول زكي نجيب محمود تبيان أنه لم يعد باستطاعة الأسلوب اللغوي القديم الذي استخدمه الأسلاف أن يكون أداة في عصرنا تصل كاتب وقارئ فيما يراد عمله بالنسبة إلى أوضاع الحياة اليومية الجارية[1].

ويرجع زكي نجيب محمود بسبب تخلفنا الثقافي إلى جانب السبب الأول وهو إعادة اختبار التراث إن صح القول هناك سبب آخر وهو اللغة المستخدمة عندنا إذ يقول: إن موضع الضعف في ثقافتنا العربية يعود إلى ذلك الغبار اللفظي الكثيف الذي نلتف به فيحتوينا في جوفه احتواء يسد علينا مصادر الضوء[2].

فاستخدمنا اللغة كما رأى زكي نجيب محمود لم يكن استخداما صحيحا وذلك منذ القديم اهتم أسلافنا بالزخرفة اللفظي دون إعطاء الأهمية إلى الدلالة التي تحملها الصيغ اللفظية، فهو يقول: إن الثقافة العربية في كثير جدا من الحالات لم يكن يعنيها أن تكون للصيغة الكلامية دلالة في دنيا الطبيعة، وعالم الكائنات، إن الصيغ اللغوية إنما تفعل فعلها كله مادامت حسنت التركيب جميلة الجرس [3].

وبما أن زكي نجيب محمود هو أحد أتباع المذهب الوضعي المنطقي فإنه كغيره من هؤلاء الفلاسفة يعطي أهمية بالغة لمسألة اللغة ووضوح الأفكار، فهو يرى أن اللغة بقدر ما تكون أداة تدل صاحبها وترشده إلى ما يريد فهي كذلك تضلل هذا الإنسان، وذلك إن كانت عبارة عن ألفاظ وعبارات وتراكيب لا تمت بصلة إلى الواقع المحسوس.

إن اللغة بقدر ما هي دالة ومادية إلى الصواب تكون كذلك مظللة وموجهة إلى الخطأ... ففي الحالة الأولى كلوح زجاجي شفاف كقولنا كانت نافذة مكتبي مفتوحة عندما هبت الريح القوية، فبعثرت

[1] زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي، المصدر السابق، ص220.
[2] زكي نجيب محمود، بذور وجذور، المصدر السابق، ص130.
[3] زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي، المصدر السابق، ص233.

أوراقي على الأرض، أما في الحالة الثانية فتكون كلوح زجاج معتم كقولنا أن روحانية الشرق هي سبيله إلى الخلاص من أدران المدنية الغربية وشرورها[1].

التوفيق بين التراث والمعاصرة:

تعد هذه المرحلة في فكر زكي نجيب محمود هي مرحلة انتقال وتزاوج بين الفكري العربي والغربي وليست مرحلة إنهاء وتخلي عن الفكر الغربي.

تعد هذه المرحلة من أهم المراحل التي مر بها فكر زكي نجيب محمود باعتبارها نقلة اكتشاف ومحطة وصول لأن مسألة الجمع بين الموروث الثقافي الأصيل الذي يعتبر من بين المقومات الأولية التي أعطت الهوية لتاريخ العربي بصفة عامة والشعب العربي بصفة خاصة، من منظور أن السير في هذا المقام يحتم على كل عربي تمجيد ماضيه الذي يجسد مبناه، وبين الوجه الآخر للحياة التي أعطت لنا الشملة المسايرة لزمننا من الناحية الفكرية والجسدية معا، نجد بأن النقلة الفكرية لزكي نجيب محمود في أواسط الستينيات لم تكن بنفس الطريقة التي أحدثها سابقا عندما كان منغمسا في الثقافة الغربية[2]، كما يظهر ذلك من خلال كتاب قصة عقل ومن أجل توضيح ذلك نقول أن تطور فكر زكي نجيب محمود نلاحظ تغيير في نظرته إلى الثقافة الغربية، وبالأحرى الفكر الغربي حينما قال: لم أكن في تلك الأعوام أفرق 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.[3]

وإذا ما أردنا توسط الحديث عن زكي نجيب محمود في هذا الصدد نجد أنه اعترف بصريح العبارة أن نظرته للتراث كانت سلبية أراد إقصائه إذ يقول في هذا الصدد: بدأت بتعصب شديد لإجابة نقول أنه لا أمل لحياة فكرية معاصرة، إلا إذا بترنا التراث بترا وعشنا مع من يعيشنا في عصرنا علما وحضارة

[1] زكي نجيب محمود، بذور وجذور، المصدر السابق، ص130.
[2] زكي نجيب محمود، قصة عقل، المصدر السابق، ص222.
[3] المصدر نفسه، ص 73.

ووجهة نظر إلى الإنسان والعالم[1]، وعلى هذا الأساس يتبين لنا أن زكي نجيب محمود اعترف بمبالغته بدعوته بالتخلي عن التراث من أجل معايشة العصر من منظور أن زكي نجيب محمود وازن النظر بين الأصيل المتجذر فينا وبين عصرنة واقعنا بحيث أعطى تشبيه في هذا الصدد بقوله:

"إنه قد تكون لدينا أنوال قديمة لنسيج القماش، فهل تحدث ثورة في صناعة النسيج، إذا نحن أبقينا على الأنوال القديمة كما هي ثم زدنا من كمية القماش المنسوج وغيرنا من ألوانه وزخارفه[2]" أي " خلق تركيبة عضوية تجمع بين التراث والحضارة العصرية"[3].

إن مسألة أو مشكلة الأصالة والمعاصرة عند زكي نجيب محمود هي الصيغة التي تجمع بين العقل والوجدان وإذا ما أحدثنا ثورة فكرية حسب زكي نجيب محمود لابد أن يتغير المحصول الناتج وأن تتغير الأوضاع والقوانين بما يتناسب مع الأساس الجديد فعندما كان يميل زكي نجيب محمود إلى التيار الغربي بحذافيره أدخل تصورا جديدا عدل فيه نظرته السابقة ولا يرى في تغيير موقفه عيبا في تغيير موقفه هذا عيبا إذ يقول: ليس في هذا التحول ما يعيب أحدا إلا من نشبت في رأيه حتى ولو ظهر بطلانه[4].

والعقل* والوجدان** من منظور أن الجانب الوجداني حسب زكي نجيب محمود من أهم الجوانب الموجودة في الفطرة الإنسانية وحياته، فلا يجوز بأي حال من الأحوال إنكاره[5]، فإذا قسمنا هذه الفكرة (العقل والوجدان) على معادلة التراث عند تحليله نجده بمثابة النسيج المتألف في الثقافة العربية التي تبدو ذات قابلية وسمة بارزة والتي يمكن لها أن تكون مصدرا متينا لإقامة ثقافة عربية جديدة تحافظ على أصالتها

[1] زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي، المصدر السابق، ص13.

[2] زكي نجيب محمود، قصة عقل، المصدر السابق، ص23.

[3] أسامة الحسن موسى، المنهجية في فكر زكي نجيب محمود ، المرجع السابق، ص 161.

[4] زكي نجيب محمود، قيم من التراث، دار الشروق، القاهرة، (دط)، 2000، ص 167.

*العقل بوجه عام هو ما يميز به، الحق من الباطل والصواب من الخطأ، (ابراهيم مذكور الهيئة العامة للشؤون والمطابع الأميرية، القاهرة، 1983، ص 120.

** الوجدان: هو النفس وقواها الباطنة من جهة ماهيته وسيلة الإدراك الحياة الداخلية، المعجم نفسه، ص557.

[5] زكي نجيب محمود، قصة عقل، المصدر السابق، ص175.

وتداعب عصرها في آن واحد[1]، كما يتضح ذلك جليا في كتاب " قصة عقل" الذي ظهر بعد سفره إلى الكويت، لذلك يمكن اعتبار حصول التوفيق عند زكي نجيب محمود في سبعينيات القرن الماضي.

فإذا تفحصنا دفتر التراث نجد بأنه اجتمع طرفان العقل والوجدان معا بحيث اجتمع تأمل المتصرف وتحليل العالم، وفي هذا الصدد يقول زكي نجيب محمود: إذا جاز لنا أن نضع عنوانا وصفيا يلخص اتجاه الثقافة العربية في كل عصورها المنتجة قلنا أنها عقل في خدمة الوجدان[2].

وما يعنيه زكي نجيب محمود هو الذي يطلب أن تقام البراهين على كل فكرة يتقدم بها صاحبها إلى الناس، وأما الوجدان فيقبل ما يقبله ويرفض ما يرفضه بلا برهان[3]، وإذا استرسلنا الحديث عن العقل والوجدان حسب ما يراه زكي نجيب محمود بأنه أراد أن يجعل من نفس العربي مزيج بينهما (العقل والوجدان) من منظور أن العربي صاحب علم وصاحب دين في آن واحد لأن العلم هو عقل ودين هو وجدان وهذا أمر بين بذاته لا يحتاج إلى برهان لأن اللقاء بين هذين الجانبين لا يشترط أن يتم في فرد واحد بل يجب أن يتحقق لدى عامة الناس منهم من يتفرد بالتفكير العقلي وغيرهم أصحاب الحالات الوجدانية، وعلى هذا الأساس إذا ما ازدوجت الرؤية بين العقل والوجدان في ثقافة واحدة يعني هذا ازدواج المستويات متعاقبين الذين لا يكون بينهما صدام ولا تنافر، فقد يأتي الإدراك الوجداني المباشر ثم يأتي بعد ذلك إعمال منطق العقل الذي بمقتضاه جملة من الأهداف للإدراك الوجدان، وهذا ما يتضح في الثقافة العربية إذ يسلم المؤمن أولا ثم لا عليه بعد ذلك أن يتناول بالتحليل العقلي ما أمن به[4].

بين زكي نجيب محمود في كتابه الشرق الفنان أن هناك طرفان طرف يتمثل في الشرق الأقصى وطرف آخر يتمثل في الغرب، بالنسبة إلى الأول يقوم على فكرة مؤداها أن ينظر الإنسان إلى الوجود نظرة حدسية (المعرفة المباشرة)، وهذه النظرة هي نظرة الفنان الخالص أما الثاني (الغرب) هو أن ينظر

[1] المصدر نفسه، ص123.

[2] زكي نجيب محمود، المصدر نفسه، ص182.

[3] زكي نجيب محمود، الشرق الفنان، المصدر السابق، ص154.

[4] زكي نجيب محمود، قصة عقل، المصدر السابق، ص ص 185-186.

الإنسان نظرة عقلية تحلل الظواهر وتقارن وتستدل وهذه نظرة العلم الخالص وقد وازن زكي نجيب محمود بين الطرفين واصفا بذلك وسط يجمع بينهما ويتمثل هذا الوسط في الشرق الأوسط الذي يبين تاريخ ثقافته على المزاوجة بين إيمان البصيرة ومشاهدة البصر أي بين الدين والعلم[1]،

يوضح زكي نجيب محمود في هذا الصدد أن علوم الطبيعة وإبداعات الفنون فلكل يجب أن يكون موقفنا إزاء هذا هو أن يتواصل مع العالم الحاضر في علومه وننفرد بما هو وجدان قومي خاص لأن داخل هذا الوجداني الخاص ميزات أساسية متمثلة في عقيدتنا الدينية وبعض تقاليدنا الأسرية[2].

فقد كانت نظرة زكي نجيب محمود للتراث العربي الإسلامي نظرة شمولية بحيث جمع بين الدين والفن والتقاليد السابقة، كما تأثر بالخطاب الراشدي عندما أوضح مؤكدا أنه استلهم تجربة ابن رشد (1126-1198) التوفيقية في جل كتاباته التي حاول فيها فصل النزاع بين النقل والعقل وتحديد الثوابت الثقافة العربية ومتغيراتها[3].

إذا الجمع بين التراث والمعاصرة عن زكي نجيب محمود لم ينشأ مرة واحدة في المرحلة الثالثة من تطوره الفكري بل إن ملامح التوفيق كانت موجودة في المرحلتين الأولى والثانية ولكنهما تتبلور بشكل قوي إلا في أواخر حياته.

[1] زكي نجيب محمود، الشرق الفنان، المصدر السابق، ص89.

[2] زكي نجيب محمود، قصة عقل، المصدر السابق، ص89.

[3] عصمة نصار، الخطاب الفلسفي عند ابن رشد وأثره في كتابات مُحَمَّد عبده وزكي نجيب محمود، دار العلم بالغيوم، ط2002، ص33.

المبحث الثالث: مشكلة الجبر والاختيار أو حرية الإرادة:

تعتبر مشكلة الجبر والاختيار من أقدم المشكلات التي اهتم بها الفلاسفة والناس بصفة عامة وقد تفرض هذه المشكلة نفسها عندما يدرك الإنسان أنه مسؤولا أخلاقيا، فكيف يمكن أن يكون حرا في اختيار هذا السلوك أو ذاك...؟ لكن كيف يمكن من ناحية أخرى أن يكون حرا وهناك قوى أعلى منه طبيعية وإلهية[1].

إن تحدث زكي نجيب محمود عن مشكلة اختيار الإنسان وجبره لم يكن بالشيء الجديد لأن هذه المشكلة كانت لها مرجعية تاريخية باعتبار أن الكثير من الباحثين رأوا بأن الأصل والحديث الميتافيزيقي أن القرآن تكلم عن اختيار الإنسان وجبره، لذلك كان عليهم أن يقيموا مذاهبهم في حرية الإرادة الإنسانية أو عدم حريتها[2].

على الرغم من قدم مشكلة الحرية إلا أن مجهودات الفلاسفة باءت بالفشل في حلها، بحيث أن هذا الأخير (الفشل) كان عاما حتى أصبح اختيارها موضوعا لدراسة جديدة، يبدوا عملا غير حكيم، ومن منظور أن مشكلة الحرية من بين المشاكل التي شغلت الدكتور " زكي نجيب محمود" في شبابه ما دامت الكلمة الأخيرة في هذا الموضوع لم يقلها أحد بعد، وطالما أن هذه المشكلة مازالت تلح على العقل البشري، فإن فشلنا في الماضي في الوصول إلى حل لها يعتبر حافز للقيم بمحاولة جديدة أكثر منه مبررا للإقلاع عن دراستها يائسين من حلها من خلال هذا الأمل، من أجل الوصول إلى حل جديد لهذه المشكلة القدمة بدأ " زكي نجيب محمود" بدراستها[3] على اعتبار أن مشكلة الحرية ظهرت في عدة صور متباينة خلال المراحل المختلفة التي مر بها التطور العقلي للإنسان، حيث كانت في البداية على شكل مشكلة لاهوتية هي كيف نوفق بين وجود إله قادر على كل شيء عالم بكل شيء من جهة، وبين حرية كالإنسان المسؤول[4].

[1] إمام عبد الفتاح إمام، رحلة في فكر زكي نجيب محمود، المرجع السابق، ص26.

[2] علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعارف، القاهرة، ج1، ط9، بدون سنة، ص ص 60-61.

[3] إمام عبد الفتاح إمام، مقال: الجبر الذاتي أو الوجه الميتافيزيقي لزكي نجيب محمود، المرجع السابق، ص26.

[4] إمام عبد الفتاح إمام، رحلة في فكر زكي نجيب محمود، المرجع السابق، ص267.

لقد سلم العلم بنظرية التطور في العصور الحديثة تسليما أكثر دقة وأكثر عمقا، حيث أصبحت مشكلة الحياة بحد ذاتها، وعليه فهل الحياة نتيجة لعدة عوامل من الممكن حسابها رياضيا والتنبؤ بها بدقة، أما أنها حدث جديد في مجرى تطور[1].

أثناء كتابة زكي نجيب محمود للجبر الذاتي مر بعدة مراحل الفكرية لا تخلو من المغزى، حيث بدأ بدراسة هذه المشكلة متجنبا للأحكام طارحا كل ما قيل حولها في الماضي، في هذا الصدد يقول "زكي نجيب محمود": وغمرني شعورا قوي بتأييد وجهة النظر التي تقول أن أفعال الإنسان كغيره الإنسان كغيره من الكائنات في هذا الكون ليس إلا حصيلة لعوامل معينة لو عرفها أحد الرياضيين من أتباع لابلاس[2] الأمكن له أن يتنبأ لسلوكه دقة تامة"[3].

حدد زكي نجيب محمود في هذا البحث تحديدا دقيقا لكلمتي "حد" و"إرادة"، "النفس" أو "الذات" وهذا ما سوف نبينه وفق النقاط التالية:

بدأ الدكتور "زكي نجيب محمود" أولا بتعريف "النفس" بحيث رأى ضرورة تعريف هذه الأخيرة (النفس) باعتبار أن الإنسان مجبر ذاتيا أو مجبر عن طريق نفسه ويؤكد زكي نجيب محمود من أجل الوصول إلى فكرة واضحة عن حقيقة هذه النفس لابد من استعراض نظريتين رئيسيتين هما:

1- النظريات المركزية: وهي النظريات التي تفترض موجودا جزئيا معينا ترد إليه وحدة العقل.

2- النظريات اللامركزية: وهي النظريات التي لا ترى وجودا تمثل هذا المركز، وهو يبدأ مناقشة المجموعة الأخيرة[4].

وأخذ زكي نجيب محمود "هيوم" و"واسطن" ممثلين مختلفين لهذه النظرية[5].

---

[1] إمام عبد الفتاح إمام، رحلة في فكر زكي نجيب محمود، المرجع السابق، ص268

[3] لابلاس (1749-1827): فلكي ورياضي فرنسي، اشتهر بنظريته حول أصل النظام الشمسي، ساهم بدراسات حول الرياضيات الفلكية (أحمد مهدي مُحَمَّد الشويخات، الموسوعة العربية العالمية، السعودية، 2004.

[3] إمام عبد الفتاح إمام، رحلة في فكر زكي نجيب محمود، المرجع السابق، ص269.

[4] إمام عبد الفتاح إمام، مقال: الجبر الذاتي أو الوجه الميتافيزيقي لزكي نجيب محمود، المرجع السابق، ص26.

[5] إمام عبد الفتاح إمام، رحلة في فكر زكي نجيب محمود، المرجع السابق، ص287.

وعليه يرى "هيوم" أن إدراكات العقل البشري بأسرها تدخل من تلقاء نفسها إلى نوعين متميز أحدهما من الآخر وهما: الانطباعات والأفكار وينحصر الفرق بين هذين النوعين من درجات القوة والحيوية اللتين يطبعان بهما العقل ويلتمسان بهما الطريق إلى فكرنا أو شعورنا، فأما الإدراكات التي ترد إلينا بأبلغ القوة والعنف يسميها بالانطباعات، حيث جمع تحت هذا الاسم كل الأحاسيس والعواطف والانفعالات عندما تظهر للمرة الأولى لنفس وأما لفظة الأفكار يعني بها ما يكون في التفكير والتدليل العقلي من صور خافتة للإحساسات والانفعالات والعواطف[1].

إن النظرية اللامركزية التي تكلم عنها هيوم عن النفس وهي تنتهي بإلغاء وجودها كمركز يجمع الإدراكات ويضفي عليها وحدتها، لكن الدكتور زكي نجيب محمود يثير مجموعة من الاعتراضات حول هذه النظرية.

أولا: لا يمكن أن تكون الانطباعات والأفكار وحدها وهي كل ما لدينا ويبرز هذا في المثال التالي، بحيث يقول زكي نجيب محمود " أنني رأيت مجموعة من الحصى مرتبة على نحو معين فكيف يمكن لي أن أدرك ترتيبها إذا كان الانطباع وحده هو كل ما غيري...والواقع إننا حين نقول إن حبات الحصى مرتبة على شكل مثلث فإننا في هذه الحالة لا تكون تصورا وإنما تصدر شكل مثلث فإننا في هذه الحالة لا تكون تصورا وإنما تصدر بحكم وإصدار الحكم فهل يحتاج بالضرورة إلى فاعل[2].

ثانيا: الحكم لا يكون مجرد القوة والحيوية للفكرة ما أو عدد من الأفكار.

ثالثا: رأى بأنه لا يمكن أن ننتبه إلى جميع الانطباعات التي ترد إلى الحواس في لحظة معينة لأن انتباهنا ينتقي منها انطباعا معينا ويترك غيره من الانطباعات.

رابعا: ليس الانطباع إلى إشارة أو رمز ولابد أن يكون هناك فاعل يفسر ما يرمز إليه.

خامسا: حيث استخدم هيوم الاستنباط منهجا للبحث استطاع من خلاله أن يدرك بعض الجزئيات بدلا من النفس ككل وقد رأى زكي نجيب محمود ليس باستطاعته أن يكشف لنا عن النفس ككل لذلك

[1] إمام عبد الفتاح إمام، مقال: الجبر الذاتي أو الوجه الميتافيزيقي لزكي نجيب محمود، المرجع السابق، ص ص 27-28.

[2] إمام عبد الفتاح إمام، رحلة في فكر زكي نجيب محمود، المرجع السابق، ص32.

اقترح عينا منهجيا بديلا هو المنهج الجدلي يعتمد على فحص ما يتضمنه موقف من المواقف بحيث ينتهي إلى أنه ليس باستطاعتنا إنكار هذا المضمون تغير الوقوع في هذا التناقض[1]، فلم يوافق زكي نجيب محمود هيوم عندما قال إن الذات لا وجود لها في استعانة بالاستبطان الذي حال دون ظهور الذات أو النفس عارية ذلك لأن الذات تدرك من خلال الحالات التي تخضع للاستبطان لا من حيث هي حالة بين 3 حالات أنك لا تستطيع أن تعزل الانتباه لكي تدركه بالاستيطان إذ لو فعلت ذلك لكنت تعزل الانتباه لكي تدركه بالاستبطان إذ لو فعلت ذلك لكنت تعزل الانتباه عن طرق الانتباه.

[1] إمام عبد الفتاح إمام، رحلة في فكر زكي نجيب محمود، المرجع السابق، ص33.

الفصل الثالث

تطبيـــــق المنهــج

في دراسة إشكالية الأصالة والمعاصرة

المبحث الأول: دراسة نقدية لزكي نجيب محمود

أسباب تبني الوضعية المنطقية في الفكر العربي:

تجدر الإشارة أن مصطلح الفلسفة العلمية عموما الذي تعتبر جوهر فكر الوضعية المنطقية، فمسألة الإشارة إلى الفلسفة العلمية في فكرنا العربي ترجع إلى فترة مبكرة من القرن العشرين فقد تحدث (أبو العلا العفيفي) في مقدمة ترجمته لكتاب (فلسفة المحدثين والمعاصرين) لمؤلفه (رودلف) عن الفلسفة العلمية، وقد كان أبو العلا العفيفي يميل إلى تدعيم هذا المصطلح ولا يفر بأي نفور من استخدامه[1].

هذا بالإضافة إلى الكثير من دعاة الفكر العلمي الذين روجوا البعض أفكار الوضعية إلى أنهم لم يعلنوا انتمائهم الصريح لها ولم يدخلوا في معركة الدفاع عنها والدعوة لها أو تشكل جوهر أفكارهم الفلسفية على غرار ما فعل زكي نجيب محمود، فهناك مثلا (فؤاد زكرياء) و(مُحَمَّد مرحبا) وهناك من تأثر بها ثم ثار عليها ومنهم (جلال أمين).

ولكن الوضعية المنطقية كتيار فكري متكامل قد تم دخوله إلى الفكر العربي عن طريق مؤلفات وترجمات زكي نجيب محمود الذي تبنى هذا التيار في كتاباته وقام بنشره والدفاع عنه، إلى الحد الذي يجعل الدارس لزكي نجيب محمود لا يكاد يجد مقالا واحد من كتاباته العديدة ليس فيه أثر للوضعية المنطقية، مما يتيح للدارس أن يخلص إلى أنه لا يمكن أن يذكر أحدهما أي زكي نجيب محمود بصورة واسعة لمصطلح الفلسفة العلمية في الثقافة العربية منذ أن أصدر مؤلفه (خرافة الميتافيزيقا) عام 1952 الذي عدل عنوانه فيما بعد ليصبح (موقف من الميتافيزيقا) وقد جاء زكي نجيب محمود ليكرس فيما بعد المصطلح بصورة قوية حيث أصدر الطبعة الأولى من كتابه (نحو فلسفة علمية) في عام 1958م[2].

[1] ماهر عبد القادر، فلسفة العلوم، المرجع السابق، ص 64.

[2] المرجع نفسه، ص 84.

إن معيار المعرفة عند الوضعية المنطقية هي الحواس واستبعدت العقل فواجهت أعنف الانتقادات التي وجهت لها، ولمن تبناها كزكي نجيب محمود وهنا يميز الوضعيون المناطق بين نوعين من القضايا:

1- قضايا تحليلية قطعية: لأن لها مبررا فلسفيا وهو الاتساق (أي اتساق الفكر مع نفسه الموجود في القضية) وهذا هو مبدأ عدم التناقض في المنطق. ففيه النقيضان لا يجتمعان معا ولا يرتفعان معا، فإذا سألوا عن الأساس لقبول هذا المبدأ؟ مع العلم أنه ليس تحليليا وليس تركيبيا فلن يجدوا الجواب وهنا يمكن التناقض.

2- قضايا تركيبية: ومعيار صدقها المطابقة (أي الرجوع إلى الواقع واختباره بالتجربة فمبدأ التحقيق الذي ينص أن كل قضية ما لم يمكن التحقق منها بالخارج فهي قضية لا معنى لها، وهذا القول لا يصمد أمام النقد لأنه ليس تحليلي ولا تركيبي"[1].

لأنه لا يمكن للتجربة أن تعمم كل ما في الخارج وهذا يؤدي إلى القصور وبالتالي لا يمكن اعتماد هذا القول إلا بعد التحقق من كل القضايا وهذا مستحيل على الأقل حاليا:

ومن هنا يمكننا القول ما قاله الناقدان في فكر زكي نجيب محمود الذي بدوره لم يسلم من الانتقادات التي تكمن في:

أولا: أن زكي نجيب محمود نقل الوضعية المنطقية إلى الوطن العربي رغم أن هذا الأخير مختلف تمام الاختلاف عن العالم الذي نشأت فيه الوضعية المنطقية أي أن العالم الغربي كان يشهد في تلك الفترة صراعا بين العلم والفلسفة نتيجة اكتساح مجال العلوم فصارت نموذجا للعلمية، كما أن الوضعية المنطقية كانت تهتم بالعلم التجريبي وهذه الصفة غير موجودة في العالم الإسلامي، إذ أنه يهتم بالإنسان وعلاقته مع الله كما أن الإسلام يهتم أكثر بالجانب الأخلاقي وهذا بطبيعة الحال لا يتطابق لدى الوضعيين المنطقيين الذين يهتمون أكثر بالتجربة الحسية.

[1] أسامة علي حسن الموسى، المفارقات المنهجية في فكر زكي نجيب محمود، مطبوعات جامعة الكويت، ط1، 1997، ص205.

ثانيا: انتقد زكي نجيب محمود لأنه قد طرح أفكارا تخدم توجهات سياسية واجتماعية ومثال ذلك التعرف على التراث من حياته الفكرية الأمر الذي يسمح له بتعيينه في مناصب عليا منها عضو في المجلس الأعلى والقومي للثقافة وبالتالي نجد أن بيئته قد واجهته بالرغم عنه جراء الضغوط التي فرضتها عليه الأجواء المحيطة.

ثالثا: "أن زكي نجيب محمود" استمد مفاهيمه من الوضعية المنطقية بالشكل الجاهز دون أن يخضعها للتعديل مما يجعلها تتناسب والتراث الإسلامي في الوقت الذي يطوع التراث الإسلامي لقبول هذه المناهج والمفاهيم أي أن زكي نجيب محمود لم يهيأ الظروف المناسبة لتقبل الوضعية المنطقية في العالم الإسلامي، فتلك المفاهيم لم تكن مقبولة في وسط الفكر العربي"[1].

أهم الانتقادات التي وجهت للوضعية المنطقية:

لابد من التنويه في البداية إلى أن هناك فارق بين الانتقادات التي وجهت للوضعية المنطقية في الغرب، أي بيئتها التي نشأت فيها وبين ما وجه لها من انتقادات في الفكر العربي، ولقد كان ذلك نتيجة سوء الفهم والتعميم غير أن ذلك لا يعني عدم وجود انتقادات متفق عليها. ولكن الجانب الأبرز في المعركة المتعلقة بالوضعية المنطقية في الفكر العربي قدرا كبيرا من الخلاف يرجع إلى التسرع في فهم الآراء أو تحميلها من المعاني فوق ما تحمل أو الانتقال بها من مجال إلى مجال آخر[2].

وكان أول وجوه ذلك الخلط أنه اعتبر البعض أنه قد سيطر على فلسفة العلم الافتنان بالنسق العلمي واعتبار تاريخه مسألة ثانوية التي كانت تجريبية متطرفة قصرت الفلسفة بأسرها على تحليلات منطقية للقضايا العلمية، مجردين الفلسفة من أفاقها الرحبة، وشنوا حملة على ربيبة الفلسفة المدللة وهي الميتافيزيقا ونزعت إلى نسق علمي هامات الأبنية الحضارية الأخرى[3].

---

[1] أسامة علي حسن الموسى، المفارقات المنهجية في فكر زكي نجيب محمود، المرجع السابق، ص 207.

[2] هابنزرشنباغ، نشأة الفلسفة العلمية، ترجمة فؤاد زكرياء، دار الكتاب العربي، القاهرة، (د.ط)، 1968، مقدمة المترجم، ص6.

[3] -ج-كراوتر- قصة العلم، يمنى طريف الخولي، بدوى عبد الفتاح، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، (د.ط)، 1999، ص 11.

الإشارة إلى بعض المناهج في قراءة التراث:

يعد التراث من أحد المفاهيم النهضوية الموظفة في خطابات الفكر العربي الحديث والمعاصر وهكذا يفهم التراث على أنه من صنع الإنسان ونتاج نشاطه الواعي في مراحل تاريخية متعاقبة، فالتراث بهذا المعنى يمثل التراكم الثقافي والحضاري من جهة والتعاطي المعرفي معه من جهة أخرى، ونستعرض الآن بعض النماذج التي تعرضت للتراث بالدراسة والبحث في عالمنا العربي المعاصر ونحاول أن نقف على مدلول هذا المفهوم عند كل مفكر ونظامه الفكري الذي أسسه على أنقاض هذا المفهوم.

فهذا "حسن الحنفي" يعتبر التراث كما وصل إلينا من الماضي داخل الكتلة الحضارية السائدة، ويعني ذلك عند حسن الحنفي بأن كل ما خلفه السلف من أشياء مادية أو أمور معنوية روحية تدخل ضمن هذا المصطلح، بل الأكثر من ذلك أن هذه العناصر حاضرة باستمرار على مستوى الوعي الفردي والجماعي وبما أن هذا التراث " الماضي" حاضر دائما فينا فهو يراه أساس التجديد "الحاضر" لأن التجديد ما هو إلا إعادة تفسير للتراث طبقا لمتطلبات العصر[1].

إذن فهو قضية موروث، وفي نفس الوقت قضية معطى حاضر على العديد من المستويات.

وبدوره يرى "مُحَمَّد أركون" مفهوم التراث نجده يتبع الدراسات الأنثربولوجية بمعنى أنه يرى هناك ثلاث طبقات من التراث ليست متراتبة فوق بعضها، وإنما هي مشكلة في حالة من التفاعل المتبادل داخل ما يدعى بشكل عام وعمومي "التراث الإسلامي" وهي في المستويات التالية:

أولا: طبقة المستوى العميق المتمثلة في القاعدة الثقافية والتقاليد العرفية السابقة بكثير عن الإسلام، ولكي ندرسها جيدا ينبغي أن نستخدم منهجية التعري الأنثربولوجية ومنهجية التفسير الأنثربولوجي.

ثانيا: طبقة المستوى الصريح المعروف بحسب اللغة الخاصة بالقانون الإسلامي ولكنه يحيلنا إلى المعاش الضمني المعقد جدا بسبب علاقاته الأصلية على مستوى الإثنولوجي الأول، فكل ما يخص مكانة المرأة مثلا: يبرهن لنا على وجود معاش ضمني غير معترف به في التصريح المعروف.

[1] حسن حنفي، التراث والتجديد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط5، 2005، ص13.

ثالثا: طبقة مستوى القوانين التشريعية الحديثة والتي تتعايش في الوقت وبحسب البلدان[1].

وهكذا يطرح مُحَمَّد أركون موقفه من التراث استنادا على المناهج الغربية المعاصرة للاهتمام بالتراث قراءة ومراجعة ونقدا.

فأركون إذن وبرؤيته الشمولية يحاول تجاوز مفهوم التراث الإسلامي المبتور الخاص بكل فئة منعزلة على نفسها ومنكفئة على حقيقتها التي تحذق ما عداها.

[1] أركون مُحَمَّد، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، تر: هاشم صالح، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، (د.ط)، 1993، ص104.

المبحث الثاني: التراث سياقه ومعناه في مشروع الأصالة والمعاصرة عند حسن حنفي:

يكثر الحديث عن التراث أو الموروث أو الماضي أو التاريخ في المجتمعات البشرية، لأن التراث يشكل فيها عنصرا حيا تقوم عليه حياتها في الحاضر ويستمر في المستقبل، دون أمل في التجرد منه أو تجاوزه في كل الظروف والأحوال، لأن ميزة المجتمع البشري عن غيره من المجتمعات الأخرى الجامدة والحية هي ارتباطه بالتراث يحتفظ به وبدونه فيتناقل من جيل لآخر.

المجتمع البشري الذي له ماضي وتاريخ وحضارة نمطه الأول بداني بحث وتراثي صرف، التراث في هذا المجتمع هو الماضي والحاضر والمستقبل هو نمط الحياة في الفلسفة والدين والفن وسائر الأعمال اليومية، فهو البديل عن كل شيء، وهو مجتمع يندر فيه التغير الاجتماعي إلى حالات عفوية بعيدة عن القصد ومرتبطة بوسائل وأدوات تفتقر إلى الطابع الفكري المنطقي والعلمي، أما النموذج الثاني فهو المجتمع المدني الغربي الحديث مجتمع قطع صلته بالتراث فهو لا تراثي، وقد كان التراث في هذا المجتمع قديما يشكل ماضيه وحاضره ومستقبله ولما حصل التعارض بين هذا التراث والعلم الحديث والحياة العصرية تخلى المجتمع الغربي عن التراث، أما النموذج الثالث يخص المجتمع النامي الذي تحرر من الاستعمار حديثا فهو في وضعية انتقال بين القديم والجديد، فهو يعيش قضية الأصالة والمعاصرة التقليد والتجديد الوافد والموروث، جدل الآنا والآخر فهو بين الانقطاع والتواصل[1].

وهي مجتمعاتنا لم تحسم فيها القضية بعد والتي تثار فيها قضية التراث والتغيير الاجتماعي فهي مجتمعات تراثية تشارف على العصر.

حيث يؤكد حسن حنفي على ضرورة إحداث النموذج الثالث، النموذج البنائي التجديدي الاحيائي الذي يحفظ شروط قيام هذا النموذج بعيدا عن النموذج التراثي والنموذج اللاتراثي، وهذه الشروط تنتقل بالإنسان وفكره من وضعيات انتقال من الأدنى إلى الأعلى.

[1] ابن منظور، لسان اللسان، تهذيب لسان العرب، المكتب الثقافي لتحقيق الكتب، الجزء الثاني، دار الكتب العلمية: بيروت، لبنان، ط1، سنة 1993، ص:728- 729.

أما صلة التراث بالعمل السياسي في المجتمعات النامية فتقوم على صلة الحاكم بالمحكوم، والتراث سلطة في نفوس الناس والعمل السياسي تطوير للمجتمع ونقله من حال إلى حال، وهو ذلك الذي يشمل التغيير في كافة قطاعات المجتمع.

إن صلة التراث بالمجتمع والسياسة في العالم العربي والإسلامي المعاصر وهو عالم تراثي تاريخي تضع الحياة أما ثنائية تتعدد أوجهها التراث والحداثة التراث والواقع، التراث والسياسة، التراث والسلطة التراث والفلسفة الغربية وهي ثنائية تعبر عن أزمة التراث في المجتمع العربي الإسلامي المعاصر وبعضها الآخر موضوعي يتعلق بالظروف التاريخية التي تحيط بهذا المجتمع سياسية واقتصادية وحضارية بشكل عام، والسبيل إلى تجاوز الأزمة هو إعادة بناء التراث القديم من جهة وإعادة قراءة الوافد من جهة ثانية وإيجاد نظرية صحيحة في تفسير الواقع، يتضح من خلالها الموقف الحضاري من الواقع[1].

مازال التراث يؤثر في حياتنا اليومية ويمثل قضية أثارت جدلا ونقاش حادا في أوساط المثقفين والمفكرين مع بداية التفكير في النهضة وفي مشروعها، ونقاشات طرحت جملة من الأسئلة في الفكر العربي الإسلامي المعاصر مثل قضية التراث ومعناه والحرية والعقلانية والتعامل مع الآخر.

والتراث في مشروع "حسن الحنفي" يمثل المستوى الأول إلى جانب التجديد وهو المستوى الثاني، والإزالة اللبس والغموض يحدد صاحب المشروع مفهوم التراث ومفهوم التجديد في مشروعه، حيث بدأ كتابه "التراث والتجديد" بسؤال: ماذا يعني التراث والتجديد كمشروع حضاري قومي؟، فالتراث عنده كل ما وصل إلينا من الماضي داخل الحضارة السائدة، فهو إذن قضية موروث وفي نفس الوقت قضية معطى حاضر على عديد من المستويات المسألة ليست تجديد التراث ما دام التراث نقطة انطلاق من خلال الوعي الكامل بالمسؤولية القومية والثقافية وما دامت الأصالة تؤسس للمعاصرة والغاية تتحقق بالوسيلة والجديد يأتي بعد القديم فالتراث ليس مطلوبا في ذاته بل هو وسيلة لتفسير الواقع وتطويره، فهو نظرية للعمل وموجه للسلوك وذا خيرة قومية يمكن اكتشافها واستغلالها واستثمارها من أجل إعادة بناء الإنسان وعلاقته بالأرض وهما حجرا العثرة اللتان تتحطم عليها كل جهود البلاد النامية في التطور

[1] حسن حنفي، قضايا معاصرة في فكرنا المعاصر، المرجع السابق، ص78.

والتنمية...فالنهضة سابقة على التنمية وشرط لها والإصلاح سابق على النهضة وشرط لها، والقفز إلى التنمية هو تحقيق لمظاهر التقدم دون مضمونه وشرطه "السندات والتجديد"، إذن يحاول تأسيس قضايا التغيير الاجتماعي على نحو الطبيعي وفي منظور تاريخي يبدأ بالأساس والشرط قبل المؤسس والمشروط[1].

فالتراث ليس هو مجرد مخزون مادي ولا مجرد كيان صوري نظري قائم بذاته فالتراث هنا بمستويين مادي وصوري وهو في حقيقته مخزون لدى الجماهير، فمازال التراث محددا لسلوك الناس في الحياة اليومية محاط بالمدح والتقديس أحيانا وبالانغماس فيه مربا من الواقع الصعب أحيانا أخرى[2].

"فالتراث والتجديد" انطلاقا من معنى التراث يدل على موقف طبيعي للغاية فالماضي والحاضر كلاهما معاشان في الشعور ووصف الشعور وهو في نفس الوقت وصف للمخزون التقني المتراكم من الموروث في تفاعله مع الواقع الحاضر إسقاطا من الماضي أو رؤية للحاضر، فتحليل التراث هو في نفس الوقت تحليل لعقليتنا المعاصرة وبيان أسباب معوقاتها، وتحليل عقليتنا المعاصرة هو في نفس الوقت تحليل للتراث، فالتراث والتجديد يؤسسان معا علما جديدا وهو وصف الحاضر وكأنه ماض يتحرك ووصف الماضي على أنه حاضر معاش... يمثلان عملية حضارية هي اكتشاف التاريخ وهو حاجة ملحة ومطلب ثوري في وجداننا المعاصر[3].

فالتراث في المشروع ليس هو معتقدات مقدسة مغلقة ولا هو بناء صوري شكلي ولا هو مجرد مخطوطات ومنشورات ومؤلفات أو دوائر معارف، فهو ليس بالتراث الصوري الفارغ الذي لا أثار له، ولا هو مجرد أشياء مادية محفوظة، فالتراث هو المخزون النفسي عند الجماهير هو تمركز الماضي في الحاضر، يتحول إلى سلطة في مقابل سلطة العقل أو الطبيعة تمد الإنسان بتصوراته للعالم وبقيمه في السلوك ويظهر التراث كقيمة في المجتمعات النامية وهي المجتمعات التراثية التي مازالت ترى في ماضيها العريق أحد مقومات وجودها وفي جذورها التاريخية شرط تنميتها وازدهارها.

[1] حسن حنفي، التراث والتجديد، موقف من التراث القديم، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ص17.
[2] المرجع نفسه، ص18.
[3] المرجع نفسه، ص26.

يرى الباحث المصري الدكتور "حسن الحنفي" أنه من الضروري العودة إلى الماضي لفهمه جيدا واستيعابه بشكل متأن وواع، وقراءته قراءة سياقية وظيفية وذلك لفهم حاضرنا المعاصر وتنويره بطريقة إيجابية بناءة وهادفة، قصد تحقيق أصالتنا من أجل السير به نحو التقدم والازدهار، وفي هذا النطاق يقول الدكتور حسن حنفي: "الحديث عن القديم يمكن من رؤية العصر فيه، وكلما أوغل الباحث في القديم وفك رموزه وحل طلاسمه، أمكن رؤية العصر، والقضاء على المعوقات في القديم إلى الأبد، وإبراز مواطن القوة والأصالة لتأسيس نهضتنا المعاصرة، ولما كان التراث يشير إلى الماضي والتجديد يشير إلى الحاضر، فإن قضية التراث والتجديد هي قضية التجانس في الزمان، وربط الماضي بالحاضر وإيجاد وحدة التاريخ"[1].

ويرى حسن حنفي أنه من الصعب الفصل بين ثنائية الأصالة والمعاصرة أثناء حديثنا عن التراث فبينهما اتصال بنيوي عضوي وجدلية مترابطة حاسمة: "إنما تعني الأصالة والمعاصرة وحدة باطنية عضوية بينهما بحيث تتحقق وحدة شخصية في حياة الفرد والمجتمعات"[2].

إن تجديد التراث حسب "حسن حنفي" هو عبارة عن حل للعقد والميهمات والغوامض في الثقافة الموروثة، وتحويلها من طلاسم إلى حقائق واضحة وإزالة كل ما يعيق التنمية والتطور، وتوفير كل ما ينهد لانطلاقة فعلية حقيقية لتغيير جذري للواقع "التراث والتجديد" سلوك حضاري يكشف التاريخ وينتج الثقافة ويبني الحضارة، وهو حاجة ملحة ومطلب ثوري في الوجدان العربي الإسلامي المعاصر، إن الاشتغال على التراث والتجديد في الساحة العربية والإسلامية المعاصرة هو وحده الكفيل بمحاصرة وتفويض الأزمة وتحقيق النهضة لأن اكتشاف الآن وتأصيلها يكون بتحريرها من الغزو الثقافي، من حيث العلوم والمناهج والتصورات والمذاهب والنظم الفكرية، وبمواجهة التحديات الحضارية التي نحن ضحية لها في عصرنا وبالانتقال من وضع التحصيل والنقل إلى وضع النقد والخلق والابتكار[3].

[1] حسن حنفي، من النقل والإبداع إلى الإبداع، المجلد الثالث، الجزء الثالث، ص 646.

[2] المصدر نفسه، ص647.

[3] مجلة منبر الحوار، العدد 29، سنة 1993، لبنان، بيروت، ص87.

المبحث الثالث: التوفيق بين الأصالة والمعاصرة عند زكي نجيب محمود:

من بين أهم المراحل التي مر بها زكي نجيب محمود هي مرحلة الانتقال والتزاوج بين الفكر العربي والغربي باعتبارها نقلة اكتشاف ومحطة وصول لأن مسألة الجمع بين الموروث الثقافي الأصيل الذي يعتبر من بين المقومات الأولية التي أعطت الهوية للتاريخ العربي بصفة عامة والشعب العربي بصفة خاصة، من منظور أن السير في هذا المقام يحتم على كل عربي تمجيد ماضيه الذي يجسد مبناه وبين الوجه الآخر للحياة التي أعطت لنا الشعلة لمسايرة زمننا من الناحية الفكرية والجسدية معا، نجد بأن النقلة الفكرية لزكي نجيب محمود في أواسط الستينيات لم تكن بنفس الطريقة التي أحدثها سابقا عندما كان منغمسا في الثقافة الغربية[1].

كما يظهر ذلك من خلال كتاب قصة عقل ومن أجل توضيح ذلك نقول أن تطور زكي نجيب محمود نلاحظه في تغير نظرته إلى الثقافة الغربية، وبالأحرى الفكر الغربي حينما قال: لم أكن في تلك الأعوام أفرق بين ما يجوز نقله عن الغرب وثقافته وما لا يجوز، فكل ما عندهم واجب النقل إلينا.

وإذا ما أردنا توسط الحديث عن "زكي نجيب محمود" في هذا الصدد نجد أنه اعترف بصريح العبارة أن نظرته للتراث كانت سلبية أراد إقصائه إذا يقول في هذا الصدد: "بدأت بتعصب شديد لإجابة تقول أنه لا أمل لحياة فكرية معاصرة، إلا أذا بترنا التراث بترا وعشنا مع من يعايشنا في عصرنا علما وحضارة وجهة نظر إلى الإنسان والعالم"[2]، وعلى هذا الأساس تبين لنا أن زكي نجيب محمود وازن النظر بين الأصيل المتجذر فينا وبين عصرنة واقعنا.

إن مسألة أو مشكلة الأصالة والمعاصرة عند زكي نجيب محمود هي الصيغة التي تجمع بين العقل والوجدان وإذا ما أحدثنا ثورة فكرية حسب زكي نجيب محمود لابد أن يتغير المحصول الناتج وأن تتغير الأوضاع والقوانين بما يتناسب مع الأساس الجديد، فعندما كان يميل زكي نجيب محمود إلى التيار الغربي

[1] زكي نجيب محمود، قصة عقل، المصدر السابق، ص 222.

[2] نفس المصدر، ص223.

بحذافيره أدخل تصورا جديدا عدل فيه نظرته السابقة، ولا يرى في تغيير موقفه هذا عيبا إذ يقول:" ليس في هذا التحول ما يعيب أحدا إلا من تشبث في رأيه حتى لو ظهر بطلانه"[1].

والعقل* والوجدان** من منظور أن الجانب الوجداني حسب زكي نجيب محمود من أهم الجوانب الموجودة في الفطرة الإنسانية وحياته، فلا يجوز بأي حال من الأحوال إنكاره، فإذا قسمنا هذه الفكرة (العقل والوجدان) على معادلة التراث عند تحليله نجده بمثابة النسيج المتألف في الثقافة العربية التي تبدو ذات قابلية وسمة بارزة والتي يمكن لها أن تكون مصدرا متينا لإقامة ثقافة عربية جديدة تحافظ على أصالتها وتواكب عصرها في آن واحد، كما يتضح ذلك جليا في كتاب " قصة عقل" الذي ظهر بعد سفره إلى الكويت لذلك يمكن اعتبار حصول التوفيق عند زكي نجيب محمود في سبعينيات القرن الماضي.

وإذا استرسلنا الحديث عن العقل والوجدان حسب ما يراه زكي نجيب محمود بأنه أراد أن يجعل من نفس العربي مزيجا بينهما (العقل والوجدان) من منظور أن العربي صاحب علم وصاحب دين في آن واحد لأن العلم هو "عقل" ودين هو "وجدان".

وهذا أمر بين بذاته أنه لا يحتاج إلى برهان لأن اللقاء بين هذين الجانبين لا يشترط أن يتم في فرد واحد بل يجب أن يتحقق لدى عامة الناس منهم من يتفرد بالتفكير العقلي وغيرهم أصحاب الحالات الوجدانية، وعلى هذا الأساس إذا ما ازدوجت الرؤية بين العقل والوجدان في ثقافة واحدة يعني هذا ازدواج المستويات متعاقبين الذين لا يكون بينهما صدام ولا تنافر، فقد يأتي الإدراك الوجداني المباشر ثم يأتي بعد ذلك إعمال منطق العقل الذي بمقتضاه جملة من الأهداف لإدراك الوجدان[2]، وهذا ما يتضح في الثقافة العربية إذ يسلم المؤمن أولا ثم لا عليه بعد ذلك أن يتناول بالتحليل العقلي ما أمن به.

---

[1] زكي نجيب محمود، قيم من التراث، دار الشروق، القاهرة، 2000، ص167.

* العقل: بوجه عام هو ما يميز به الحق من الباطل والصواب من الخطأ، (ابراهيم مدكور، الهيئة العامة للشؤون والمطابع الأميرية، القاهرة، 1983، ص120).

** الوجدان: هو النفس وقوها الباطنة من جهة ماهي وسيلة الإدراك الحياة الداخلية. المرجع نفسه، ص 121.

بين زكي نجيب محمود في كتابه الشرق الفنان أن هناك طرفان طرف يتمثل في الشرق الأقصى وطرف آخر يتمثل في الغرب، بالنسبة إلى الأول يقوم على فكرة مؤداها أن ينظر الإنسان إلى الوجود نظرة حدسية (المعرفة المباشرة) وهذه النظرة هي نظرة الفنان الخالص أما الثاني (الغرب) هو أن ينظر الإنسان نظرة عقلية تحلل الظواهر وتقارن وتستدل وهذه نظرة العلم الخالص، وقد وازن زكي نجيب محمود بين الطرفين واصفا بذلك وسط يجمع بينهما ويتمثل هذا الوسط في الشرق الأوسط الذي يبين تاريخ ثقافته على المزاوجة بين إيمان البصيرة ومشاهدة البصر أي بين الدين والعلم[1].

يوضح زكي نجيب محمود في هذا الصدد أن علوم الطبيعة وإبداعات الفنون تسيران معا في خطين متوازيين فالنظرة الأولى أي علوم الطبيعة "عقل يعمل" أما في إبداعات الفنون فالكل يجب أن يكون موفقنا إزاء هذا هو أن يتواصل مع العالم الحاضر في علومه وتنفرد بما هو وجدان قومي خاص، لأن داخل هذا الوجداني الخاص ميزات أساسية متمثلة في عقيدتنا الدينية وبعض تقاليدنا الأسرية.

فقد كانت نظرة " زكي نجيب محمود" للتراث العربي الإسلامي نظرة شمولية بحيث جمع بين الدين والفن والتقاليد السابقة، كما تأثر بالخطاب الراشدي عندما أوضح مؤكدا أنه استلهم تجربة ابن رشد التوفيقية في جل كتاباته التي حاول فيها فصل النزاع بين النقل والعقل وتحديد ثوابت الثقافة العربية ومتغيراتها.

كما يرى زكي نجيب محمود أن هناك عدة عناصر يجب أن نربطها مع بعضها البعض للتمكن من حضارة عربية معصرنة والتي تقوم على ترجمة كل الإنتاج الإنساني إلى اللغة العربية مع الاحتفاظ بقواعد السلوك لأن ما يميز العصر هو العلم وجل تقنياته، بحيث إن أنزلنا المضمون العلمي بمميزاته في ميدان من عندنا حصلنا على النتيجة التي نريد، أما الميدان الأول فهو اللغة الممزوجة بالفكر العصري كما هو، لكي نحصل على الناتج عربي القسمات والملامح أما فيما يخص الميدان الثاني فهو قواعد السلوك من حيث التشريح أي ما يتماشى مع القواعد والمقتضيات علوم العصر مع تشعبها[2].

[1] عصمة نصار، الخطاب الفلسفي عند ابن رشد وأثره في كتابات مُحَمَّد عبده وزكي نجيب محمود، دار العلم بالغيوم، (دب)، (دط)، 2002، ص33.

[2] زكي نجيب محمود، هذا العصر وثقافته، دار الشروق، القاهرة، ط1، 1980، ص8.

إذ بعد رؤية زكي نجيب محمود بضرورة الأخذ بالمنهج الغربي العلمي والتجريبي تغيرت نظرته لهذا فقد رآه أنه لا يكفي لأنه نتيجة التحقق منه غير يقينية قد يتحقق لنا يوما ما فيكون ضمن الذي دفعته في مقابل ذلك هو أنفسنا.[1]

كما أكد زكي نجيب محمود على حتمية المحافظة على الهوية العربية بصفة عامة وهويته المصرية بصفة خاصة.

يتضح من خلال هذا أن زكي نجيب محمود أصبح يبدي أهميته لجانب الأصالة ويحافظ على الهوية العربية الإسلامية، بحيث حاول إيجاد ثنائية يجمع فيها بين الثقافة العربية والثقافة الغربية ومن شأن هذه الثنائية أن نفتح كما يقول زكي نجيب محمود: تفتح أمامنا آفاق مغلقة فهي ثنائية تضع الإنسان على قدميه فوق الأرض أو ترفع رأسه إلى السماء أي أنها تتيح له الفرصة 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 أهداف وغايات[2].

إن العلم والقيم كلاهما في أوروبا وأمريكا تبين من الأرض وأما الثنائية المقترحة فتجعل العلم نباتا ينبثق من الأرض وظواهرها، وتجعل القيم غيثا ينزل منا ووحيا مطلقا لا تغير مع تغير الزمن فهي ثابتة من ناحية الأسس والعلم نسبي يتغير مع التغير والتطور[3].

وهذا ما أراد زكي نجيب محمود إيجاد سبيل من أجل دمج التراث العربي القديم في حياتنا المعاصرة، حتى تكون لنا حياة عربية ومعاصرة في آن واحد وذلك من خلال البحث عن طرائق السلوك التي يمكن نقلها عن الأسلاف العرب بحيث لا تتعارض مع طرائق السلوك التي استلزمها العلم المعاصر والمشكلات المعاصرة[4].

---

[1] زكي نجيب محمود، هذا العصر وثقافته، ص10.

[2] زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي، المصدر السابق، ص 284.

[3] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[4] زكي نجيب محمود، المصدر السابق، ص 20.

ويرى زكي نجيب محمود أنه لا سبيل لأن تكون عربيا ومعاصرا في آن واحد إلا أذا أخذنا من التراث صورته دون مضمونه، والأخذ في الفكر المعاصر مضمونه دون صورته، ثم ندمج الصورة التراثية مع المضمون المعاصر فنشكل بذلك عربيا ومعاصرا.

إذا ما نظرنا إلى تاريخ الفكر في الشرق نجد بأنه هو التاريخ الإدراك الصوفي حسب زكي نجيب محمود باعتبار أن الشرق نزعة روحانية تصوفية فنية على غرار الغرب الذين ينتهجون النزعة العقلية المنطقية العلمية، وإذا توسطنا الحديث عن هاتين النزعتين نجد أنهما متجاورتين في رحم الشرق الأوسط بحيث لا يمكن ترجيح القول بأن كلا من الشرق والغرب شيء واحد كما لا يمكن أن نسلم بالقول على أنهما نقيضان لا يلتقيان لأنهما اجتمعا في الشرق الأوسط، وكذلك هما مجتمعان في كرة أرضية واحدة، وعليه فسلامة القول أن يقال أنهما نزعتان متكاملتان في كل فرد وفي كل أمة بنسب تختلف من فرد لآخر ومن أمة إلى أخرى بحيث إذا ما أصرفت أمة في تأرجحها نحو العلم مثلا كان الأرجح أن يحثها من يذكرها بأنه لابد للإنسان من دفء العاطفة.[1]

إذا الجمع بين التراث والمعاصرة عند زكي نجيب محمود لم ينشأ مرة واحدة في المرحلة الثالثة من تطوره الفكري بل إن ملامح التوفيق كانت موجودة في المرحلتين الأولى والثانية ولكنها لم تتبلور بشكل قوي إلا في أواخر حياته.

شغلت قضية المزج بين الموروث الأصالة والمعاصرة طوائف المفكرين والأدباء في سائر الأقطار ذوات الحضارات القديمة كالهند والصين، فلم تكن مقصورة علينا كعرب فقط ومن ناحية أخرى فإن محاولة التوفيق بين تراث الماضي وثقافة الحاضر مشكلة بالنسبة إلى كل مجتمع في سبيله إلى التطور فقد شهدناها عند العرب الأقدمين في محاولتهم التوفيق بين العقل والنقل، والعقل هو رمز لفلسفة اليونان والنقل رمز لأحكام الشرع ويعتبر زكي نجيب محمود إشكالية الجمع بين تراث الماضي وثقافة الحاضر أم المشكلات في حياتنا الفكرية ولهذه العلاقة بين الموروث والوافد قد تمكننا من الإجابة عن بعض التساؤلات ومن هذه التساؤلات ما الذي نأخذه وما الذي نتركه من القيم التي انبثت فيما خلّفه لنا الأقدمون؟ وهل من سبيل إلى التقاء الطرفين في مركب واحد؟

[1] زكي نجيب محمود، من خزانة أوراقي، المصدر السابق، ص148.

واقع الثقافة العربية الآن في قضية الأصالة والمعاصرة:

يرى زكي نجيب محمود أنه هناك طرفان متطرفان، طرف منهما يجزع من الثقافة الغربية الحديثة أشد الجزع ويعدها ثقافة دخيلة تستهدف السيطرة والتسلط ويلوذ منها بمكمن من التراث العربي الإسلامي وأما الطرف المتطرف اللآخر فيفرح بالثقافة الغربية الجديدة فرحة الأطفال باللعب والهدايا يقبلونها ولا يحللونها ويلمسون أسطحها ولا تعمقونها إلى ما وراءها.[1]

أولا: اتجاهات المفكرين العرب في قضية الأصالة والمعاصرة:

سنركز من خلال هذا المحور على معرفة موقف الفكر العربي في مراحله المتعددة من الثقافة الوافدة وهنا يرصد زكي نجيب محمود نماذج من بنية الفكر العربي في عصره القديم وبنيته في العصر الحديث ويلحظ بين الحالتين تشابها شديدا ففي كلتا الحالتين فتحت النوافذ بغير تحفظ أمام ثقافة تجيء من الخارج، الأولى أيام المأمون والثانية أيام رفاعة الطهطاوي، وفي كلتا الحالتين العصر القديم و العصر الحديث تغلغل الفكر المنقول في شريان الحياة الثقافية فبات أثره واضحا فيما يكتب فيما يقال وفي كلتا الحالتين العصر القديم والعصر الحديث لم تكن المقاومة لتفلت دون أن يتصدى لها مؤيدون للثقافة الجديدة الوافدة وكان الاختلاف بين المؤيدين والمعارضين تعارضا بين وقفتين حضاريتين ونظرتين ثقافيتين والذي لاحظه زكي نجيب محمود في هذا التعاقب بين النقل عن الآخرين ثم معارضة المنقول هو أنه في جميع الحالات تقريبا كان البقاء على الأقدار على طول المدى هو الطابع الأصيل للفكر العربي عامة وللتشريع الإسلامي بصفة خاصة وكان الاختلاف بين المؤيدين والمعارضين تعارضا بين وقفتين حضاريتين ونظرتين ثقافيتين[2]. والذي لاحظه زكي نجيب محمود في هذا التعاقب بين النقل عن الآخرين ثم معارضة المنقول هو أنه في جميع الحالات تقريبا كان الأقدر على البقاء على طول المدى هو الطابع الأصيل التقليدي الموروث ولكنه يبقى بعد أن يكون قد امتلأت خلاياه بغذاء صحي مما استمده من الثقافات الأخرى[3].

[1] زكي نجيب محمود، الفكر القومي، دار الفتح للإعلام العربي، ط1، 1999، ص 161.

[2] المصدر نفسه، ص 162.

[3] المصدر نفسه، ص 165.

تربية النشء على الجمع بين الأصالة والمعاصرة:

يرى زكي نجيب محمود أن الطريق أمامنا واضح وهو طريق تربوي فما علينا إلا أن نربي ناشئينا على أن يحتفظوا بميراثهم في تدريب الإرادة الماضية وفي التطلع والمغامرة ويرى فيلسوفنا أن عصرنا هذا تميز ببسمة تبرزه سائر العصور التي سلفت وهنا يؤكد زكي نجيب محمود أن أولى الصعوبات التي تعترضنا في محاولة تربية النشء هو صعوبة التفرقة بين جانبين لابد منهما معا للإنسان في حياته سواء كانت حياة فردية أم حياة اجتماعية وهما جانب الاستمرار الذي يضمن للماضي أن يرتبط بالحاضر والمستقبل في هوية واحدة وجانب التغير الذي يتيح للإنسان أن يجدد في حياته بحسب ما تقتضيه الظروف المتطورة فهذان جانبان متناقضان حقا أن هذا التناقض الظاهر يبين أن نطلب استمرار الشخصية القومية من جهة وأن نطلب في الوقت نفسه بضرورة أن تتكيف للمواقف الجديدة إنما تخلق إشكالا عندما نحاول التخلص منه فالوالد المثقف الواعي الذي يريد تربية ولده بحيث يشب الولد على صيانة موروث أمته وطريقها في الحياة[1]، وفي هذا الصدد يرى زكي نجيب محمود أن زيادة عدد المدارس والجامعات لا يجدي في مسايرة عصرنا، فالمدارس والجامعات برغم قيمتها الكبرى في تخريج أصحاب المهن والحرف فهي دون المطلوب، والمطلوب هو أن تشارك في الابتكار في عملية البناء وإلا فهل يعقل أن نشتري سلاح الحرب ممن هو عدو لنا ولو كنا لنقاتل أحد لقتلناه؟ وهل يعقل أن أصيب مرضاي بطب من هو عدوي؟ إننا نخدع أنفسنا إلى الحد الذي يجعلنا نشتري من عدونا مصانع نقيمها على أرضنا ثم نقول إننا منافسوه ولو كنا ممن تسكع على طريق الحضارة الإنسانية دون أن نضيف لها شيئا لقلنا إن ذلك هو قدرنا في الحاضر كما كان قدرنا في الماضي ولكننا بناة حضارة كأمهر من بنوها وينبوع ثقافة كأغنى ما عرفت الثقافة الإنسانية من ينابيع، وهذا يعني أن البركة الأسنة التي نعيشها الآن لا تتطلب منا سوى أن نشق لها الأخاديد لتتدفق أنهارا هادرة والتي عشناها في معظم عصور التاريخ[2]. ليس من شك في أن الأمة العربية يتهددها في هذا العصر ما يتحدى وجودها نفسه ولا يعني زكي نجيب محمود بوجودها مجرد وجود لأفراد يأكلون ويتكاثرون بل يعني وجودا فيه العزة والبأس الشديد وهنا يرى زكي نجيب محمود أنه لابد أن

[1] زكي نجيب محمود، الفكر القومي، المصدر السابق، ص 170.

[2] المصدر نفسه، ص 173.

يكون المواطن العربي الجديد ملتقى طبيعيا من جهة ولجوهر الحضارة العصرية من جهة أخرى على أن هذه الصورة الثقافية الجديدة لا تتحقق لنا لمجرد ذكرها في ما نقوله وما نكتبه، فالدواء لا يشفي المريض لمجرد أن يكون مريض قد كرر اسمه ملايين المرات إنما هو قد يشفيه إذا هو تجرعه ليسري في كيانه كذلك إذا استهدفنا للمواطن العربي صورة جديدة كان لابد من تنشئته على تلك الصورة بالتعليم الخاص والتعليم العام وهنا يعني زكي نجيب محمود بالتعليم العام هو تعليم وسائل الإعلام كلها وقنوات الثقافة كلها وإنما يتحقق لنا ذلك إلا بالتلقين المجرد بأن يقول المعلم أو المذيع أو الكاتب للمتلقي عليك بأن تكون في حياتك تجسيدا لثقافتين يلتقيان بل لابد في أمثال هذه الحالات التي يراد فيها للإنسان أن يغير اتجاهه العام من عملية التحليل والتأصيل التي نكشف بها عن الجذر المبدئي الذي تلتقي عنده الثقافتان المذكورتان لبثه ما نعلمه من مواد وما نكتبه أو نذيعه من فكر وأدب وفن، وأما ماذا يكون ذلك الجذر المبدئي الذي نجعله نقطة الالتقاء فيكون بالتالي هو الأساس النظري الذي نقيم عليه البناء فهو فيما يرى زكي نجيب محمود أن نبدل ماهو قائم في نفوسنا الآن من أن السكون لا الحركة هو الأصل أن نبدل ذلك بنقيضه وهو أن الحركة هي الأصل والسكون هو العرض الزائل فنحن الآن في وقفتنا الثقافية العامة كمن يرى أن الجمود على صورة الحياة السلفية لا يحتاج إلى تفسير إذ هو عندنا الوضع الطبيعي الذي لا يثير سؤالا ولذا يجب أن نربي جيلا جديدا يبني وجهة نظره على أساس التغير الدائم الذي لا ينقطع في كل أسس الحياة بحيث يستطيع هذا الجيل مواكبة عصره دائما وهذا هو الوضعي الطبيعي للأمور[1] .

[1] زكي نجيب محمود، الفكر القومي، المصدر السابق، ص 177.

النقد والتقييم:

إذا ما تتبعنا المراحل الفكرية التي مر بها زكي نجيب محمود نجد هناك عدة تطورات، حيث نرى بأنه لم يلبث على فكرة واحدة، وإنما اختلفت أفكاره، فبعدما كانت له نزعة صوفية في أول مراحله الروحية والتي لا يجب إنكارها أو تجاهلها وذلك عندما قام بشرح لعينة ابن سينا، ولكن تغيرت نظرته وفكره كليا عندما بدأ مهاجمته للميتافيزيقا والتخلي عنها وهذا ما يتجلى في كتابه "خرافة الميتافيزيقا"، وقد أنكر الميتافيزيقا التي تكون بمثابة مجموعة من العبارات التي تحتوي على كلمات لا ترمز إلى شيء مما تقع عليه حواس الإنسان فعلا أو إمكانا[1]، بحيث هنا نلاحظ تناقص في فكر زكي نجيب محمود فبعدما تحدث عن النفس في بحثه وشرحه لعينة "ابن سينا" هاته النفس التي لا يمكن أن تقع عليها الحواس، ولكن تغيرت وجهة نظره عند تبنيه للوضعية المنطقية التي كانت تنفي كل شيء لا يقع على الحواس حيث بدأ زكي نجيب محمود متحمسا لدعوته للفكر الوضعي المنطقي، وهنا ميز هذا الفكر بين أنواع العبارات التي كانت سائدة في حياة الثقافة الغربية حيث كان: يرفض هذه العبارات بعد تحليلها ووجد بأنها فارغة لا تعني شيئا ولا تدل على شيء، وعلى هذا الأساس أراد زكي نجيب محمود تبني الوضعية المنطقية الغربية وتطبقها في المجتمعات العربية[2].

باعتبار أن الفكر الغربي هو أسمى الأفكار الإنسانية حسب زكي نجيب محمود ولكن هذا للأمر لا يستطيع تطبيقه على المجتمعات العربية باعتبارها لا تزال تعتمد بنسبة كبيرة على العقيدة مبتعدة عن العلم[3].

لقد التزم "زكي نجيب محمود" بالوضعية المنطقية دون التفكير في معتقدات الشعوب التي نشأت فيها إلى درجة بلوغه مستوى مرتفع من التقليد عندما أراد تطبيقها على المجتمعات العربية (عندما تبنى زكي نجيب محمود في أول مراحله الفكرية، فلسفة الوضعية المنطقية كان منبهرا بها أكثر منه ناقدا لها فأخذها على ماهي عليه، دون الالتفات إلى واقعها الأوروبي الذي خرجت منه، وإلى مدى ملائمتها للوضع العربي)[4].

---

[1] زكي نجيب محمود، من مقدمة كتاب موقف من الميتافيزيقا، دار الشروق، (دب)، ط4، 1993، ص77.

[2] أسامة علي حسن الموسى، المفارقات المنهجية في فكر زكي نجيب محمود: لجنة التأليف والتعريب والنشر، الكويت، ط1، 1997، ص104.

[3] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[4] المرجع نفسه، ص203.

وحسب رأينا أن زكي نجيب محمود كان متطرفا نوعا ما لكل جديد عندما رأى بأن التطور في حياتنا الفكرية يكون عن طريق الأفكار الجديدة وهذا ما نلتمسه في قوله: يكفي أن تكون أفكار جديدة قد حلت محل أفكار قديمة"[1].

وعلى هذا الأساس حسب اعتقادنا حاول زكي نجيب محمود تبني الوضعية المنطقية باعتبارها شيء جديد في المجتمعات العربية لم تكن من قبل.

لقد رأى الكثيرون ومنهم علي حسن الموسى في كتابه "المفارقات المنهجية في فكر زكي نجيب محمود" أن تبني الوضعية المنطقية من طرف زكي نجيب محمود في تلك الحقبة من الزمن لم تحقق النتيجة المرجوة، لأنها لم تقبل من الأواسط الشعبية وحتى من الطبقة المثقفة، كما أن مبادئها لم تتوافق مع سلم القيم الاجتماعية والفكرية، بسبب تجاهلها أساسا لتفسير البناء الاجتماعي ومدى ارتباطه بالقيم الدينية والأخلاقية التي كانت سائدة آنذاك ولذلك لم يستطيع الفكر الوضعي المنطقي أن يحصد مكان في النظام الحضري، ومع تغاضي الوضعية المنطقية للقيم الدينية والأخلاقية لم يتجاوب معها الناس [2]ومع تباين الرؤى حول فكر زكي نجيب محمود وتبنيه الوضعية المنطقية نجد (إمام عبد الفتاح اختلفت نظرته عن نظرة أسامة علي حسن الموسى وقد رأى الإمام عبد الفتاح إمام بأن زكي نجيب محمود لم يعتنق الوضعية المنطقية مذهبا وإنما وظفها لصالح الفكر التنويري)[3].

أي أن هدف زكي نجيب محمود من اتباعه للوضعية المنطقية هو هدف تنويري لصالح الفكر العربي، وقد صرح بأن الوضعية المنطقية هي بمثابة المنهج يتبعه الباحث للوصول إلى مبتغاه في الوضعية المنطقية هي الطريقة المثلى التي اكتشفها من أجل تلبية حياة العرب الثقافية وخاصة في مجال الفكر[4].

لقد مر زكي نجيب محمود بمرحلة انتقالية أخرى في الستينيات من عمره عندما انكب على دراسة التراث في سفره للكويت حيث لا يجب إنكار هذه المرحلة المهمة في حياته والاكتفاء بدراسة الجانب

[1] زكي نجيب محمود، مجتمع جديد أو كارثة، دار الشروق، بيروت، ط3، 1983، ص14.
[2] أسامة علي حسن الموسى، المفارقات المنهجية في فكر زكي نجيب محمود، المرجع السابق، ص141.
[3] إمام عبد الفتاح إمام، رحلة في فكر زكي نجيب محمود، المجلس الأعلى للثقافة، بدون بلد، 2001، ص55.
[4] المرجع نفسه، ص52.

الوضعي المنطقي والذي يعتبر مرحلة واحدة فقط من مراحل تطوره الفكري فبعدما كانت له نظرة علمية تجريبية صارمة مفرقا في حياة الإنسان بين مجالان:

مجال التفكير العلمي بكل تفرعاته، ومجال الحياة الوجدانية بشتى جوانبها فما يصلح لذاك لا يصلح لهذا، فلكل منهما مواقف ولكل منهما معايير للرفض أو القبول)[1].

هنا تبين لنا بأن زكي نجيب محمود فصل بين العقل والوجدان إلا أن نظرته تغيرت فيما بعد فأصبحت متناقضة نوعا ما مع نظرته الأولى عندما جمع بين العقل والوجدان أو بالأحرى ما يسمى بالأصالة والمعاصرة.

فرأى بأنها المنبع الذي يخرج الفكر العربي من التأزم فقد أصبح يسعى إلى أن يضع يده على ما يشكل جوهر التراث وبالتالي جوهر الثقافة العربية الإسلامية، فيجد ذلك الجوهر في ثنائية الأرض والسماء، العقل والقلب، العلم والإيمان إلى غير ذلك من الثنائيات التي كان يغلب عليها أحيانا الجانب الوجداني العقلي، وهنا تبرز دعوته إلى التوفيق بين هويتنا العربية الإسلامية والطابع العلمي التقني الذي يتميز به العصر الحديث"[2].

وقد مثل زكي نجيب محمود الجانب الوجداني بالأخلاق وجعله بمثابة القواعد التي يستعملها الإنسان في حياته العلمية حيث قال: "فالإنسان في حياته العلمية لابد له من قواعد عامة يستعين بها على معرفة الطرق المأمونة السلوك المأمون من سوء العواقب هي ما يسمونها بمبادئ الأخلاق"[3]، ولكن أمام هذه الثنائية أصدر أسامة علي حسن الموسى حكما عن زكي نجيب محمود" واعتبر بأن قضية الأصالة والمعاصرة هي بمثابة (معادلة لا يتساوى طرفاها، إذ لكل منهما انتماءات مختلفة جذريا عن الأخرى)[4].

[1] زكي نجيب محمود، قصة عقل، المرجع السابق، ص75.

[2] محمود أمين العالم، مواقف نقدية من التراث، دار قضايا الفكرية للنشر والتوزيع، القاهرة، (دس)، ص ص 168-169.

[3] زكي نجيب محمود، عربي بين الثقافتين، دار الشروق القاهرة، ط1، 1990، ص46.

[4] أسامة علي حسن الموسى، المفارقات المنهجية في فكر زكي نجيب محمود، المرجع السابق، ص202.

على الرغم من هذا نجد رأي مغاير له، حيث يرى مُحَمَّد أمين العالم بأن قضية الأصالة والمعاصرة" هي بمثابة النزوع التركيبي التوحيدي اتخذها زكي نجيب محمود لتحديد العلاقة بين ما هو جوهري في هذا التراث، وبين حقائق عصرنا ليقيم بينهما ثنائية لا تطمس خصوصيتنا العربية النابعة من هذا التراث وبين حقائق عصرنا أو تجعلنا مجرد أتباع له[1]، فعندما كان زكي نجيب محمود منحازا في مرحلة من مراحله الفكرية إلى الغرب وما ينبثق منه من فكر وثقافة إلا أنه أدرك أن ذلك الموقف فيه الكثير من التطرف ومن ثمة فقد عدل من هذا الموقف وجمع بين ثقافة الغرب وتراثه الذي نبتت في أرضه[2].

ولكن إذا ما أردنا تبني هذه النظرة على أرض الواقع نلاحظ بأن الكثيرين اعتبرها محاولة غير ممكنة، فقد رأى أسامة علي حسن الموسى أن محاولة زكي نجيب محمود مزاوجة بين العقل والنقل (لم ينجح في كثير من المواقف لأنه لم ينظر لهذه المواقف نظرة تاريخية اجتماعية وتجاهل الصراع الدائم بينهما منذ القديم)[3].

إذ كان هناك تنافر بين العقل والإيمان في التراث الإسلامي وقد تجاهل هذا الأمر على الرغم من التحولات التي حدثت في فكر زكي نجيب محمود والتي تبدوا كأنها متناقضة، عندما كانت فكرته تتغير من وقت إلى آخر، فربما يعود هذا إلى تأثره بالواقع الذي كان يعيشه وهذا ليس بجانب سلبي عنده، وإنما ذكاء منه أن يتماشى والواقع المعاش، كما أن زكي نجيب محمود مخلصا لوطنه ولدينه وعقيدته لغير جمود أو تحجر أراد أن يسود الاجتهاد حياة الفكر وأن يتواصل البناء قديما وحديثا حفاظا على الهوية وفي ذات الوقت مشاركة فاعلة في صنع الجديد الذي لا تستقيم الحياة إلا به.

[1] محمود أمين العالم، مواقف نقدية من التراث، المرجع السابق، ص171.

[2] سعيد مراد، زكي نجيب محمود، آراء وأفكار عين الدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، (دب)، 1997، ص179.

[3] أسامة علي حسن الموسى، المفارقات المنهجية في فكر زكي نجيب محمود، المرجع السابق، ص200.

خاتمـــة

إن مشكلة التقلص والجمود الفكري والثقافي التي يعاني منها المجتمع العربي، من أبرز وأهم المشاكل ولهذا كان التفكير في إيجاد الحل من أجل الخروج من هذا المأزق والجمود، هو الشغل الشاغل لكل مفكر عربي، وزكي نجيب محمود من هؤلاء.

فلما أخذنا هذا الموضوع بغية البحث حاولنا بذلك احترام الخطة التي وضعناها من أجل الوصول إلى الهدف من هذا البحث واستخراج زبدته، وهو تبيان كيف أن زكي نجيب محمود اعتبر أن المشكلة هي مشكلة المنهج المتبع منذ القرون، أو طريقة المتبعة في الاعتماد على الموروث الثقافي.

غير أننا ونحن بصدد البحث كنا نستخلص بعض النتائج ونلاحظ بعض الملاحظات التي أثرت تركها إلى خاتمة هذا البحث ولم نشأ التطرق إليها في كل فصل فكانت هذه الملاحظات كالتالي:

- اعتبار الوضعية المنطقية أداة لحل المشاكل التي يعاني منها المجتمع العربي، هكذا إذن رأى زكي نجيب محمود أن الفلسفة الوضعية المنطقية، أو المنهج الوضعي المنطقي هو الأداة المثلى التي يمكن من خلالها حل جميع مشاكلنا.
- أن معظم فكر زكي نجيب محمود يعتمد اعتمادا كليا على الوضعية المنطقية فهي تتجلى دائما في فكره، فهما وجهان لعملة واحدة.
- اعتبر زكي نجيب محمود أن اللغة التي كتب بها التراث العربي الإسلامي إنما كان الهدف منها هو ملأ الفراغ.

وأن اللغة عند زكي نجيب محمود ليست أداة التعبير بل هي موضوع للتعبير، أي أن اللغة والفكر شيء واحد، حيث أعطى للغة بعدا ماديا فالصوت مثلا يتكون من ذرات وموجات.

- إن المتصفح لآراء زكي نجيب محمود فيما يتعلق بالتراث يجد نفسه في حيرة لأن مواقف هذا الأخير متناقضة من مؤلف إلى آخر، وفي بعض الحيان في الكتاب الواحد نجد عدة مواقف متناقضة فهو في بعض المواقف يعتبر هذا التراث قد فقد قيمته بالنسبة إلى عصرنا، وهذا وفاءا منه للمذهب الوضعي المنطقي ولكن سرعان ما نجده في مواقف أخرى يعطي قيمة عظيمة لهذا

التراث والهدف من دراسة التراث عنده هو حل الأزمة الحضارية التي يعاني منها مجتمعنا التي يرى زكي نجيب محمود أنها أزمة الأصالة والمعاصرة يجب فيها المحافظة على قيمنا الأخلاقية مع أخذ العلم من الغرب.

- إن زكي نجيب محمود يضع كل إنجازات الأسلاف في خانة الميتافيزيقا لا في خانة العلم، وهذا غير صحيح لأن الأسلاف عرفوا العلم كما عرفوا أيضا الميتافيزيقا.
- إن تعدد التيارات الفكرية في الفكر العربي هي حقيقة قائمة بذاتها في المجتمعات العربية حيث يهدف كل تيار إلى إيجاد الحلول من أجل تنظيم المجتمع لإخراج الأمة العربية من الأزمة التي تعيشها (اجتماعية، سياسية، اقتصادية، خاصة الفكرية منها)، إلا أن تعدد التيارات الفكرية أدت في بعض الحيان إلى تضارب الآراء والأفكار وقد أدى هذا التضارب بين التيارات إلى ظهور قضية "الأصالة والمعاصرة". وأصبحت القضبة الأولى والأساسية وهذا ما جعل الفكر العربي المعاصر يدور حول محور ظل دائما محوره "التراث".
- أن منهج زكي نجيب محمود هو منهج وضعي علمي تجريبي وهذا الأخير أي منهج حل مكان المنهج الاستنباطي الذي يرفضه زكي، ويرى بضرورة الاعتماد على المنهج الاستقرائي الذي أراد أن يطبقه في الفكر العربي، ولكن مجهوداته لم تثمر وذلك احتماليين الأول أن خطوات المنهج كان فيها خللا، والثاني أن الفكر العربي كان لا يحتمل هذا التطبيق لأنه وصل إلى أوجه في العصور الوسطى، وهذا الاحتمال الأرجح لأن زكي نجيب محمود وفي مرحلة التعرف على التراث تفطن إلى أن التراث الذي كان يهاجمه سابقا يختلف تماما على التراث الموجود على أرض الواقع.
- وهكذا يسعنا نحن القول بأن زكي نجيب محمود هو من أبرز وأوسع المفكرين العرب بكل جدارة وهذا من خلال تطلعنا على مواضيع مختلفة ومتباينة في تطوره الفكري وهكذا استطاع أن يتغلغل في ثنايا الفكر العربي وجعل له مكانة وسطى بين الفكر الغربي والفكر العربي إلى حين أن يبدع العقل العربي مذاهب فلسفية جديدة تكون محل اهتمام الفلاسفة والمفكرين.

- ويبقى في الأخير أن نشيد بجهود هذا المفكر العملاق الذي أسس نسقا معرفيا منفتحا على كل الممكنات مستفيدا في نفس الوقت من تطلعات بحفرياته ليستأنف النظر في كيان العقل العربي وآلياته لأن أعماله الفكرية قد كانت هذه الدراسات تسعى إلى كشف التراث والمنهج ومدى فعاليتها عند تسليطهما على أركان التراث العربي الإسلام.

قائمـــة

المصادر والمراجع

القرآن الكريم.

قائمة المصادر:

1. زكي نجيب محمود، الشرق الفنان، دار القلم القاهرة، (دس).
2. زكي نجيب محمود، الفكر القومي، دار الفتح للإعلام العربي، ط1، 1999.
3. زكي نجيب محمود، المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري، دار الشروق، ط2، بيروت، 1974.
4. زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي، ط4، دار الشروق، بيروت، 1978،.
5. زكي نجيب محمود، ثقافتنا في مواجهة العصر، دار الشروق، القاهرة، ط3، 1983.
6. زكي نجيب محمود، حصاد السنين، دار الشروق، القاهرة، ط1، 1991.
7. زكي نجيب محمود، حياة الفكر العربي في العالم الجديد، مطابع الشروق، بيروت، ط1، 1956.
8. زكي نجيب محمود، شروق من الغرب.
9. زكي نجيب محمود، عربي بين الثقافتين، دار الشروق القاهرة، ط1، 1990.
10. زكي نجيب محمود، في حياتنا العقلية، دار الشروق، ط1، 1999.
11. زكي نجيب محمود، قشور لباب، دار الشروق، القاهرة، دط، 1981.
12. زكي نجيب محمود، قصة عقل، دار الشروق، القاهرة، ط1، 1988.
13. زكي نجيب محمود، قيم من التراث، دار الشروق، القاهرة، (دط)، 2000.
14. زكي نجيب محمود، مجتمع جديد أو كارثة، دار الشروق، بيروت، ط3، 1983.
15. زكي نجيب محمود، من خزانة أوراقي، دار الهداية للطباعة والنشر، (دب)، ط1، 1996.
16. زكي نجيب محمود، من مقدمة كتاب موقف من الميتافيزيقا، دار الشروق، (دب)، ط4، 1993.
17. زكي نجيب محمود، موقف من الميتافيزيقا، دار الشروق، (دب)، ط4، 1993.
18. زكي نجيب محمود، نافذة من فلسفة العصر، مقالات عن الفلاسفة، نشرت بمجلة العربي، كتاب العربي، 1996.

19. زكي نجيب محمود، نحو فلسفة علمية، مكتبة أنجلو المصرية، مصر ط2، 1980.
20. زكي نجيب محمود، هذا العصر وثقافته، دار الشروق، القاهرة، ط1، 1980.
21. زكي نجيب محمود، هذا العصر وثقافته، ط2، القاهرة، دار الشروق، 1982.

قائمة المراجع:

1. ابن فارس، أبو الحسين أحمد، مقاييس اللغة، ج4.
2. ابن منظور، لسان العرب، إعداد وتصنيف: يوسف الخياط، دراسات العرب، (دط)، بيروت، د س، مج 3.
3. ابن منظور، لسان اللسان، تهذيب لسان العرب، المكتب الثقافي لتحقيق الكتب، الجزء الثاني، دار الكتب العلمية: بيروت، لبنان، ط1، سنة 1993.
4. أركون مُحَمَّد، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، تر: هاشم صالح، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، (د.ط)، 1993.
5. أسامة علي حسن موسى، المفارقات المنهجية في فكر زكي نجيب محمود، لجنة التأليف والتعريب والنشر، الكويت، ط1، 1997.
6. إمام عبد الفتاح إمام، رحلة في فكر زكي نجيب محمود، المجلس الأعلى للثقافة، بدون بلد، 2001.
7. برادة مُحَمَّد، اعتبارات نظرية لتحديد مفهوم الحداثة.
8. التويجري عبد العزيز بن عثمان، التراث والهوية، منشورات المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة "ايسيسكو"، الرباط، المغرب، (د.ط)، 2011.
9. الجابري مُحَمَّد عابد، "التراث والحداثة"، دراسات ومناقشات، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط1، 1991.
10. -ج-كراوتر- قصة العلم، يمنى طريف الخولي، بدوى عبد الفتاح، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، (د.ط)، 1999.

11. جيمسي حينز، الفيزياء والفلسفة، ترجمة جعفر رجب، دار المعارف (د.ط)، القاهرة، 1981.

12. حسن حنفي، التراث والتجديد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط5، 2005.

13. حسن حنفي، التراث والتجديد، موقف من التراث القديم، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، لبنان.

14. حسن حنفي، من النقل والإبداع إلى الإبداع، المجلد الثالث، الجزء الثالث.

15. رودولف كارناب، الأسس الفلسفية للفيزياء، ترجمة السيد نقادي، دار التنوير للطباعة والنشر، ط1، بيروت 1993.

16. سعيد مراد، زكي نجيب محمود، آراء وأفكار عين الدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، (دب)، 1997.

17. سلامة موسى، البلاغة العصرية واللغة العربية، دار النشر، مصر، ط 1945.

18. شرابي هشام، النظام لابوي وإشكالية تخلف المجتمع العربي، تر: محمود شربح، دار نلسن السويد، ط4، 2000.

19. عبد الغفار المكاوي، في الذكرى الثالثة لرحيل زكي نجيب محمود، مجلة نزوى العدد 8، مؤسسة عمان للصحافة والنشر والإعلان، جوان 2009.

20. عصمة نصار، الخطاب الفلسفي عند ابن رشد وأثره في كتابات مُحَّد عبده وزكي نجيب محمود، دار العلم بالغيوم، ط2002.

21. عصمة نصار، الخطاب الفلسفي عند ابن رشد وأثره في كتابات مُحَّد عبده وزكي نجيب محمود، دار العلم بالغيوم، (دب)، (دط)، 2002.

22. علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعارف، القاهرة، ج1، ط9، بدون سنة.

23. فيتروك بوردن، حداثة واحدة أو حداثات عدة؟، تر: مُحَمَّد يونس، الثقافة العالمية، عدد 104، يناير فبراير 2001، المجلس الوطني للثقافة والآداب والفنون، الكويت.

24. لالاند أندريه، ج2، مادة وضعانية أو المذهب الوضعي.

25. مالك بن نبي، تأملات (مشكلات الحضارة)، ط5، دمشق، سوريا: دار الفكر، 1991،

26. مالك بن نبي، مشكلة الثقافة، تر: عبد الصبور شاهين، ط4، دمشق، دار الفكر.

27. ماهر عبد القادر مُحَمَّد علي، خرافة الوضعية المنطقية، دار المعارف الجامعية، الاسكندرية، 1994.

28. ماهر عبد القادر، فلسفة العلوم، دار المعرفة الجامعية، الأزاريطية، (د.ط)، (د.ت).

29. مُحَمَّد عابد الجابري، التراث ومشكل المنهج، المنهجية في الأدب والعلوم الإنسانية، دار نوبقال للنشر، الدار البيضاء، ط1، سنة 1986.

30. مُحَمَّد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، لبنان، 1982.

31. محمود أمين العالم، مواقف نقدية من التراث، دار قضايا الفكرية للنشر والتوزيع، القاهرة، (دس).

32. نجيب الحصادي، الريبة في قدسية العلم، ط1، منشورات جامعة فاريونس، بنغازي، ط1، 1998.

33. نعمة أنطوان وآخرون، المنجد في اللغة العربية المعاصرة، دار المشرق، بيروت، لبنان، ط2، 2001.

34. هابنزرشنباغ، نشأة الفلسفة العلمية، ترجمة فؤاد زكرياء، دار الكتاب العربي، القاهرة، (د.ط)، 1968، مقدمة المترجم.

المجلات:

1. مجلة منبر الحوار، العدد 29، سنة 1993، لبنان، بيروت.

2. مُحَّد خالد الشياب، القراءة الايستمولوجية للتراث عند مُحَّد عابد الجابري، مجلة جامعة دمشق، سوريا، العدد 3 و4، السنة 2012.

المعاجم:

1. ابراهيم مدكور، المعجم الفلسفي، الهيئة العامة للشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، 1983،
2. جلال الدين سعيد، معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، دار الجنوب للنشر، (دط)، تونس، 2004.
3. جميل صليبا، المعجم الفلسفي (بالألفاظ العربية والفرنسية والانجليزية واللاتينية)، ج1، 1972، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان،
4. مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، (القاهرة، مكتبة الشروق، الطبعة الرابعة، 1425هـ-2004م).
5. مصطفى حسيبة، المعجم الفلسفي، دار أسامة للنشر والتوزيع، الأردن، عمان، ط1، 2009،
6. معجم اللغة العربية، المعجم الفلسفي، الهيئة العامة للشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، (دط)، 1983.
7. ورج طرابيشي، معجم الفلاسفة (الفلاسفة- المناطقة- المتكلمون- اللاهبتيون- المتصرفون)، دار الطليعة بيروت، ط3، (دت).
8. وهبة مراد، المعجم الفلسفي، دار قباء الحديثة للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ط5، 2007.

الموسوعات:

1. لالاند أندريه، موسوعة لالاند الفلسفية، تر: خليل أحمد خليل، منشورات عديدات، بيروت، باريس، ط2، 2001، مج2.

فهـــــرس

الموضـــــوعات

فهـــــــرس المـوضوعــات

شكر وتقديــر

إهـــــــــداء

مقدمـــــــــة أ

الفصـــل الأول: المرجعية الفكرية لزكي نجيب محمود

مدخل مفاهيمي 7

المبحث الأول: بطاقة فنية عن زكي نجيب محمود

أ. نشأته وتعليمه 17

ب.أهم الأعمال الفكرية والعلمية له 18

ج. الخلفية الفكرية لزكي نجيب محمود 22

المبحث الثاني: الوضعية المنطقية عند زكي نجيب محمود 27

المبحث الثالث: منهجية عابد الجابري في التعامل مع التراث 33

أ. منهجية الجابري في قراءة التراث 33

ب.قراءة التراث والإيديولوجيا 35

ج. القراءة الإبستيمولوجيا للتراث عند مُحَمَّد عابد الجابري 36

الفصل الثاني: التراث في منظور زكي نجيب محمود

المبحث الأول: مسألة التراث 40

أ. زكي نجيب محمود ورفض التراث 41

ب.مرحلة قبول زكي نجيب محمود للتراث 47

ج. أسباب انتقال زكي نجيب محمود من الفكر العربي إلى الثقافة الغربية 50

المبحث الثاني: سؤال المنهج ومسألة اللغة 55

المبحث الثالث: مشكلة الجبر والاختيار أو حركة الإرادة 69

الفصل الثالث: تطبيق المنهج في دراسة إشكالية الأصالة والمعاصرة

المبحث الأول: دراسة نقدية لزكي نجيب محمود 74

أ. إشارة إلى بعض المناهج في قراءة التراث العربي الإسلامي (مُحَمَّد أركون – حسن حنفي) 77

المبحث الثاني: التراث سياقه ومعناه في مشروع الأصالة والمعاصرة عند حسن الحنفي 79

المبحث الثالث: التوفيق بين الأصالة والمعاصرة عند زكي نجيب محمود 83

ب. النقد والتقديم 90

خـاتـمـــــــــــــة 90

قائمة المصادر المراجع 100