الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية
جامعة محمد بوضياف المسيلة
قسم الفلسفة

العنوان:

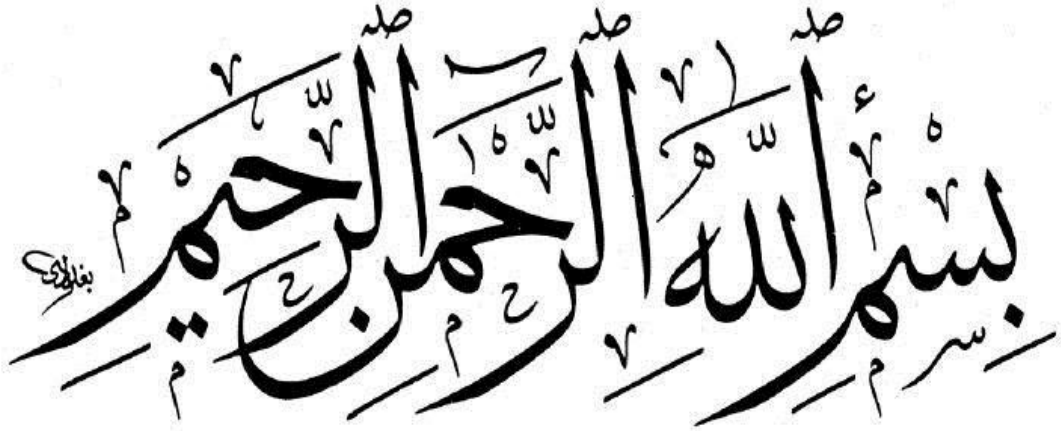
إشكالية قراءة التراث عند زكي نجيب محمود

مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماستر في الفلسفة

إعداد الطالب:
ـ زكراوي بشير

إشراف الأستاذ:
ـ لصقع الربيع

الموسم الجامعي: 2016/ 2017


بسم الله الرحمن الرحيم

شكر وثناء

قال الله تعالى ''ولئن شكرتم لأزيدنكم''

وما توفيقي إلا بالله...الحمد لله الذي وفقني

لإكمال هذا البحث، وككل هدف منشود فلابد

للقافلة من قائد ولا بد للسفينة من ربان...فأقف

وقفة إجلال وتقدير للأستاذ المشرف ''لصقع الربيع''

الذي كان لي العون والسند ولم يبخل عني بنصائحه،

وفقه الله لما يحبه ويرضاه...

كما أتوجه بأسمى عبارات الشكر والتقدير

والامتنان لكل أساتذة قسم الفلسفة

والزملاء والأصدقاء الذين لم يبخلوا علينا بتقديم

يد المساعدة ولو بكلمة تحفيزية.

إهـــداء

إلى الوالدة الكريمة التي هي عون أعمالي بالأدعية الصالحة....إلى الأب العظيم الذي علمني معنى الصبر ومواجهة الصعاب والعمل النزيه.....إلى إخوتي الذين اقتسموا معي أعباء الحياة، فمثلوا النور الذي يشرق في القلب....إلى من قاسموا معي لحظات الفرح والحزن وتقاسمت معهم سهرات الدراسة....أصدقائي كل باسمه وكل بمقامه.

وشكرا

مـــقدمـــة

مقدمة:

قد تصاب أمة في لحظة من تاريخها، بالكبوة فتنتكس فيها حركة الإبداع والتقدم ويختفي منها روح الإبداع، وتسقط حركتها في الاجترار والتقليد بعد أن كانت في قلب صناع الحضارة والمدنية والتاريخ، وهو ما حصل للأمة الإسلامية عامة والعربية خاصة، فقد استفاق العرب استفاقة متأخرة على حقيقة مؤلمة، أن ما يفصلهم عن المدنية الحديثة فرق شاسع ليس من السهل بلوغه، وعلى حقيقة ما انتهت إليه أوضاعهم من تدهور وانحطاط وتخلف كبير، وكان هذا التأخر عن أمرين مهمين: تأخر عن الحضارة الحديثة وتأخر عن الحضارة الإسلامية القديمة، وما بلغته في عصرها من رقي اجتماعي وتطور.

وللخروج من هذا المأزق، تعددت الجهود الفكرية في الواقع العربي والإسلامي الحديث والمعاصر، والتي بدأت رحلة البحث عن مخرج للإصلاح والتغيير لواقعنا الحضاري المزري لإخراجه من وطأة الهزيمة الحضارية والتخلف الخانق، ولذلك فقد وجد المفكر العربي نفسه في مواجهة واقع عالمي تسارعت وتيرته في التغيير والتقدم المذهلين في ظل ما يعرف الآن بالعولمة، ومحاولة ضبط العالم كله للسير في نظام واحد.

ثم كان على المفكر العربي أن يتماشى وفق اختيار اتجاه بين عدة اتجاهات لطلب اللحاق بركب الحضارة والمدنية، اتجاه وقف عند حدود الاستلاب الثقافي الغربي ومحاولة تكريس فكرة الاقتناع بالبديل الغربي واعتباره الأسلوب الأمثل للنهضة والتقدم، واتجاه آثر التمسك بهويته التاريخية والحضارية العربية الإسلامية، كتعبير عن الخصوصية الثقافية، واتجاه حاول جاهدا أن يكرس فكره لتبيان انصهار الحداثة والأصالة معا في قالب واحد، كل هذه المشاريع الفكرية والتوجهات كانت تصب في واد واحد هو محاولة النهوض بالأمة العربية، ورغم اتفاقهم في الهدف، إلا أن نقطة الخلاف كانت في مسألة التراث والذي عالجته الطوائف الثلاث، معالجة خاصة كونه المركز الذي دارت حوله الدراسات، بين التخلي عنه في سبيل النهضة أو التمسك به لبقاء الهوية الإسلامية دائما.

فاختلفت الحركات الفكرية العربية الثلاث بين مؤيد ورافض للتراث، الفئة الأولى رأت في الحضارة الغربية نموذجا يحتذى به، وارتأت ضرورة التخلي الكلي عن التراث وإحداث قطيعة فاصلة بينه وبين الحياة المعاصرة، بحجة أن لكل عصر مشاكله، وما عاصروه هم غير ما نعاصره نحن، أما الفئة

الثانية وهي الفئة المتشددة في الرأي دائما، والتي ترى في التراث الإسلامي الحل الأمثل والهوية الصالحة لكل زمان ومكان، وذلك بقطع الطريق أمام أي محاولة لإدخال الغريب والدخيل عن الحضارة الإسلامية لها، وهي بذلك تعلن تمسكها الصريح بالتراث دون اللجوء إلى غيره في سبيل النهضة، أما الفئة الثالثة وهي التي تمسكت بالوسطية لإيجاد الحل من خلال التمسك بالتراث الإسلامي وفي نفس الوقت السير مع حضارة العصر، وقد حاولت جاهدة للربط بين ما هو صالح في تراثنا، وبين مقتضيات العصر المعاصر من تكنولوجيا وعلم.

ومن بين أبرز المفكرين العرب المعاصرين نجد المفكر المصري زكي نجيب محمود الذي كان له باع طويل في هذا المجال، حيث تجلى اتجاهه في محاولة المزاوجة بين التراث الإسلامي والحضارة الغربية عن طريق ما عرف في هذه الفترة بالأصالة والمعاصرة.

وعلى ضوء هذا الطرح جاءت الإشكالية على النحو التالي: إذا كانت اختلافات القراءات للتراث تتماشى مع التوجه الفكري العام للمفكر، بين رافض كلي له، وبين متلقف قابع في ثقافة الماضي، **ما القراءة التي قدمها زكي نجيب محمود للتراث؟**، ويندرج تحتها مجموعة من الأسئلة الفرعية التي تتماشى والخطة المرسومة:

ما موقف زكي نجيب محمود من التراث؟ وكيف السبيل للتعامل معه؟

وقد اعتمدنا في معالجة هذه الإشكالية بالاعتماد على منهجين رئيسين في التعامل معها المنهج التاريخي من خلال سرد حياة المفكر وأهم لحظات تطور فكره، والمنهج التحليلي، حيث وجدنا أنفسنا مثل المفكر تماما منقبين عن خبايا التراث معتمدين التحليل والتجزيء في دراسة مفكرنا للتراث.

وللتماشي مع الإشكالية كانت الخطة على شكل ثلاثة فصول، الفصل الأول والمعنون بمراحل تطور فكر زكي نجيب محمود اندرج تحته ثلاثة مباحث في كل مبحث عنصرين، حاولنا فيه رصد أهم المحطات الثقافية الفكرية التي مر بها مفكرنا على اعتبار أن حياته الفكرية تغيرت من مرحلة إلى أخرى بداية بالتدين الخالص، ثم التحول الجذري وتبنيه لفكر الوضعية المنطقية، وصولا إلى مرحلة ختم بها حياته مرحلة العودة إلى التراث، أما الفصل الثاني جاء بعنوان زكي نجيب محمود في قراءة للتراث الإسلامي وقد مثل لب موضوعنا، احتوى على أربعة مباحث تحت كل مبحث عنصرين بينا من خلاله قراءة وموقف زكي من التراث، وأبرزنا فيه أيضا مميزات التراث التي رآها مفكرنا مجدية في سبيل النهضة

أمـا الفصـل الثالـث عنونـاه بتجديـد الـتراث ووظفنـا فيـه ثلاثـة مباحـث المبحثـين الأولـين انـدرج تحـت كـل واحـد منهمـا عنصـرين تناولنـا فيهمـا أهـم ميـزتين للـتراث وجـب علـى العـربي المعاصـر تجديـدهما، اللغـة والمـنهج التجـريبي، أمـا المبحـث الثالـث فكـان علـى شـكل مآخـذ وتقييمـات بعـض المفكـرين لقـراءة زكـي نجيب محمود للتراث، ثم خاتمة جمعنا فيها أبرز النقاط الرئيسية التي وردت في البحث.

وقـد تعـددت الأسـباب في اختيارنـا لهـذا الموضـوع منهـا مـا هـو ذاتي، ومنهـا مـا هـو موضـوعي فمـن ناحيـة الذاتيـة فيرجـع إلى إعجـابي الشـديد بـالفكر العـربي الإسـلامي، وخاصـة المعاصـر منـه، وحـب التعـرف علـى آراء مفكرنـا لأنـه كـان مجهـولا عنـدنا، والاهتمـام بالازدواجيـة الفكريـة الـتي يتمتـع بهـا زكـي نجيـب محمـود في كلتـا الثقـافتين العربيـة والغربيـة، أمـا مـن الناحيـة الموضـوعية فلمـا للموضـوع مـن مكانـة هامـة في سبيل النهضة العربية، والتعرف على خبايا التراث الإسلامي من ثقافة وعلم.

واعتمـدنا علـى مؤلفـات مهمـة نـذكر منهـا للمفكـر تجديـد الفكـر العـربي وقصـة عقـل، وهمـا أهـم مـؤلفين في هـذا البحـث وغيرهمـا ككتـاب قـيم مـن الـتراث وحصـاد السـنين، أمـا المراجـع الأخـرى فاسـتخدمنا مراجـع في الفكـر العـربي المعاصـر سـواء لطـه عبـد الـرحمن أو مالـك بـن نـبي والجـابري وغـيرهم، باعتبـار أن أفكـار هـؤلاء تصـب في قالـب واحـد تقريبـا، كمـا اسـتعملنا كتـب مهمـة في الـتراث الفكـري الإسـلامي لابـن تيمية وابن رشد والغزالي...

ولعـل أهـم الصـعوبات الـتي واجهتنـا في طريـق انجـاز هـذا البحـث، نقـص الخـبرة في معالجـة هـذا النـوع مـن المواضـيع، وغـزارة التـأليف عنـد المفكـر ممـا أدى إلى صـعوبة الـتحكم فيهـا، وافتقادنـا لـبعض المصـادر المهمـة للمفكـر، والـتي تمـس الموضـوع بصـفة مباشـرة، وذلـك لنـدرتها في المكتبـات وحـتى في المواقـع الالكترونية.

وفي الأخـير نتمـنى أن نكـون قـد وفقنـا ولـو بدرجـة قليلـة في توضـيح قـراءة مفكرنـا للـتراث، وفي التعريف بهذا المفكر، وأن نكون قد أسهمنا ولو بقطرة في بحر العلم الوفير.

الفصل الأول :

تطور فكر زكي نجيب محمود

المباحث :

- مرحلة التدين البسيط.
- مرحلة الوضعية المنطقية
- مرحلة العودة إلى التراث

الفصل الأول: تطور فكر زكي نجيب محمود*

تمهيد:

لا شك أن الخوض في فكر أي مفكر أو فيلسوف دائما ما يرجعنا إلى الوراء لتقصي خلفياته الفكرية، ونظرياته الفلسفية التي استقى منها فكره وآراءه التي بنى عليها مشاريعه، فالإقرار بالعودة إلى الوراء في حياة المفكر تجعلنا نوازي الحديث عن تطور نظرته الفكرية، فهذا التطور لا يعنى بدراسة الحالة الفكرية من الأسوأ إلى الأحسن، وإنما يتجاوز المفهوم المعطى لهذه الكلمة إلى أنه مجرد تحول من حالة إلى حالة أخرى، لذا فإنا نرى أن النظرة الفكرية طالما كانت هي مشعل ووقود نار الإبداع لدى الفلاسفة والمفكرين، والموجه لهم في أغلب الأحيان، فإما أنهم يقبلون الفكر السابق عنهم، وبالتالي يضيفون إليه الجديد، أو يرفضونه فيولد لديهم نظرة نقدية تستدعي بديلا يبدعون من خلاله أفكار ومشاريع فلسفية تساهم بطريقة أو بأخرى في تطور الفكر في المجتمع.

ولعل زكي نجيب محمود واحد من هؤلاء المفكرين الذين امتازت حياتهم الفكرية بالإثارة، من التحولات العديدة والمحطات المختلفة التي مر بها طوال حياته الفكرية، قبل أن يستقر على مشروع ختم به حياته الزاخرة بالكم الهائل من الكتب، وتجدر الإشارة هنا إلى أنني اعتمدت تقسيم الدكتور إمام عبد الفتاح إمام لحياة زكي نجيب محمود لتوسطه الآراء في ذلك ولأنها الأقرب من وجهة نظري أيضا للصحة، فتغاضيت عن تقسيمات عدة منها تقسيم الدكتور حسن حنفي(1940) الذي اعتبر أننا يمكن أن نقسم حياة زكي إلى مرحلتين فقط هما مرحلة الوضعية المنطقية ومرحلة العودة إلى التراث[1]، ولكنه أغفل المجهود الأول لزكي نجيب محمود في كتاباته إبان فترة الشباب، فما هي هذه المراحل والمحطات التي مر بها زكي نجيب محمود في حياته الفكرية؟

---

*مفكر مصري معاصر، درس الفلسفة في انكلترا، ودرس الفلسفة في الجامعات المصرية والكويتية، من أبرز كتبه، تجديد الفكر العربي، والمعقول واللامعقول في تراثنا الفكري، وموقف من الميتافيزيقا، يعتبر أول من أدخل الفلسفة الوضعية المنطقية إلى الساحة الفكرية العربية، وهو من روادها المتحمسين لها والداعين لها، وهو من رواد التنوير العقلاني في الفكر العربي الحديث والمعاصر، ومن أبرز الداعين إلى العلم التجريبي، وهو صاحب مشروع نهضة عربية خاص به، وفق من خلاله بين الأصالة والمعاصرة، بين التراث والعلم المعاصر (السيد ولد أباه، أعلام الفكر العربي المعاصر: مدخل إلى خارطة الفكر العربي الراهنة، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2010، ص 53).

[1]حسن حنفي، حوار الأجيال، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، د ط، 1998، ص 229.

المبحث الأول: مرحلة التدين البسيط.

دائما ما تبدأ مراهقة الإنسان بمحاولة دائمة لفهم الأحداث الخارجة عنه خصوصا الأحداث السياسية والدينية، حيث تمثل أداته التي تثير عصبيته، سواء لانحيازه لدينه أو لبلده، لذلك كثيرا ما تأتي هذه المواقف عشوائية، لاختلاف المصادر التي يأخذ عنها أو لمحاولة أخذه كل المعارف الممكنة التي يتحصل عليها بغية تأسيس وجهة نظر خاصة به، وهذا ما تولد عند الدكتور زكي نجيب محمود في بداية شبابه، الشاب النهم والمتشوق للمعرفة والعلم.

أولا: بداية الطريق

كما أشرنا فإن هذه المرحلة تقدم صورا من التضاربات الفكرية، التي كان زكي نجيب محمود يعيشها، شأنه في ذلك شأن كل شاب مقبل على المعرفة وشغوف للحصول عليها حيث يقول: "فقدمت الذاكرة بعدئذ صورا من مرحلة المراهقة، فرأيت غلاما تسري في أوصاله المشاعر الدينية إلى حد الخشوع الذي يتصدع له"[1].

حيث يعبر هذا الخشوع وهذه المشاعر التأثر الذي يتجلى في الشباب، بفعل الخطابات الدينية الرنانة والتعصب الديني الكبير، ثم يواصل الدكتور قوله "فقلت للذاكرة مرة أخرى ولا هذا هو ما أنشده لأنك ما تزالين تقدمين لي حالات وجدانية لا أفكار ذهنية تربط التصورات العقلية بعضها مع بعض"[2].

فالخشوع الديني لا يدوم طويلا في مرحلة المراهقة للتأثر السريع الذي يصيب القارئ لكل ما يقرأه أو يراه، حيث يتأثر بمفكر هنا، و بمفكر آخر هناك، ثم يعيد لملمة أفكاره جراء قراءة كتاب آخر فيغير رأيه تارة، ولكن هذا الأمر لا يدل على أنه صفة سيئة وسلبية وإنما يدل على الانغماس في المطالعة ومتابعة الأخبار يوما بيوم، للحصول على كل ما هو جديد "فكان له بهذا كله أن تجمعت لديه أفكار من هنا وهناك، تتفق أحيانا وتتعارض أحيانا"[3].

---

[1] زكي نجيب محمود، قصة عقل، دار الشروق، القاهرة، ط2، 1988، ص 12.

[2] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[3] زكي نجيب محمود، حصاد السنين، دار الشروق، القاهرة، ط3، 2005، ص 21.

فهذه المرحلة تعتبر مرحلة استطلاع واستكشاف لما سيأتي بعدها، فالإيجابي فيها التنقل بين المدارس الفكرية المتنوعة والأخذ منها كلها.

ونظرا للمجتمع الذي كان الدكتور زكي نجيب محمود يعيش فيه، فإن النظرة الدينية كانت على الدوام هي الأقرب إلى قلبه موازاة مع الوقفة الفلسفية، على الرغم من التضاربات في الأفكار والحيرة التي كانت دائما تعتريه فقد "كانت الثلاثينيات وما بعدها بقليل مرحلة لم يشهد الشاب مثلها في حياته لا من قبل و لا من بعد من حيث تضارب الميول و الاتجاهات العقلية"[1].

إن هذه التضاربات و التعدد في التوجهات، هو ما ولد لديه النظرة الفاحصة فيما بعد، فقد أتاحت له الحيرة التي بدأت معه في شبابه إلى الأخذ من المدارس الفكرية المختلفة، الدينية والفلسفية وحتى العلمية، فهو يصف نفسه مرة صوفيا على الطريقة الهندية، ومتحمسا للعلم مرة، و باحثا في المشاكل الاجتماعية مرة أخرى، وهو ما أجبره على المطالعة الشديدة الكثيرة، متنقلا بين أمهات الكتب وباحثا دون كلل أو تعب[2].

لقد أتاحت هذه التضاربات الفكرية للدكتور زكي نجيب محمود الفرصة للدخول في مجال التأليف، و هو ما شجعه على الكتابة، بداية من مقالات عديدة اشتهرت باسمه ونشرت في العديد من المجلات، هي التي ميزت توجهه الديني في بداية حياته الفكرية.

المرحلة الأولى كانت مجرد اكتشاف لثقافات ونظريات مختلفة وعديدة، ساهمت في حصر له على كم هائل من المعارف والمعلومات، والتي خرج منها بموقف خاص به، وهو ما تطلب عنده كتابة ونشر هذه المقالات.

ثانيا: كتابة المقالات

عبرت هذه المرحلة عن فكرة جوهرية في بداية فكر زكي نجيب محمود، هي نزعته الدينية الواضحة، والتي صاغها في عدة مقالات كتبها، حيث عبرت عن ميله الواضح نحو التدين في كتاباته

[1] زكي نجيب محمود، قصة عقل، مصدر سابق، ص 19.

[2] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

الأولى، وهو يصور نفسه أنه دائما ما يبتعد عن دنيا الناس و يعيش العزلة، ليكون في عالم الأفكار لأن الله "أراد للإنسان أن تكون له النظرتان معا، فبالنظرة العلمية إلى الأشياء ينتفع وبالنظرة الفنية ينعم"[1].

إن النظرة العلمية دائما ما تفيد في الحياة العملية اليومية، والنظرة الفنية تساعد في عالم الأفكار و التأملات العقلية التي تنظر إلى الكون نظرة المتصوف المتدين، فانتقل بعد ذلك إلى كتابة مقالاته التي صور من خلالها تدينه الخالص ونزوعه الصوفية والتفكر الدائم حول حقيقة الروح وأسرارها، فقد جاء تصوره للعزلة عن الناس في مقالة كتبها بأسلوب رائع تحت عنوان "يونس في جوف الحوت".

إن الخيال في نظره يسر له أن يتصور الراهب في اعتزاله عن الدنيا داخل صومعته، وعلى رجل العلم أن يلفته علمه عن الدنيا وشؤونها، وعلى الفنان وقد ارتضى العزلة في مكان ما أن يهتم بشؤون فنه، أما الصومعة التي آوى إليها يونس عليه السلام، فهي في نظره ذات أمر عجيب[2].

لقد عبرت عزلة يونس عليه السلام أرقى مراتب التفكر والتأمل، خصوصا وأنها كانت في مكان خاص غريب عن المألوف، والتي اعتبرها زكي نجيب محمود عجيبة كونها في جوف الحوت، وقد عبرت هذه المرحلة عن نقلة نوعية في فكره فقد كسب بعض الشعبية في أوساط المثقفين في مصر وبذلك كانت كتاباته "قد اشتملت على شيء يستوقف أنظار أئمة الرواد فضلا عن جماعات المثقفين لأنه تلقى دعوة لينضم عضوا في لجنة التأليف والترجمة والنشر"[3].

لقد كانت هذه الدعوة نتيجة للمقالات التي كتبها، وكانت أول مقالة نشرها كانت عن الصحابي الجليل أبو بكر الصديق رضي الله عنه، و تلتها مقاله هجرة الروح، والتي اعتبرها زكي نجيب محمود كبداية حقيقية له في مجال التأليف، وغيرها الكثير من المقالات الرائعة التي صورت وعبرت عن آراءه الدينية وتأثره بالمبادئ الإسلامية الحنيفة[4].

---

1 زكي نجيب محمود، الشرق الفنان، دار القلم للنشر، القاهرة، د ط، ص 13.

2 إمام عبد الفتاح إمام، رحلة في فكر زكي نجيب محمود، المجلس الأعلى للثقافة، د ط، 2001، ص 21.

[3] زكي نجيب محمود، حصاد السنين، مصدر سابق، ص 32.

[4] زكي نجيب محمود، من خزانة أوراقي، دار الهداية للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 1996، ص 23.

ولذلك ارتأيت أن أعرج عن أبرز هذه المقالات مع القليل من الشرح، فمن خلالها فكر زكي نجيب محمود أنه أخذ على عاتقه الدفاع عن الدين و الذود عنه ضد الخصوم و المشككين فيه.

مقالة أبو بكر الصديق

هي عبارة عن دراسة مطولة تمس جميع جوانب حياة هذا الصحابي الجليل، عالج فيها أمورا كثيرة تخصه في شخصه، وتخص فترة حكمه، وأبرز صفاته، حيث نشرت هذه المقالة في "مجلة المعلمين العليا" وقد اعتبر فيها أن أبو بكر الصديق رضي الله عنه كان رجل نهضة رائد في العالم الإسلامي فاستطاع بحكمته وحنكته في مجال الحكم وتسيير الدولة أن يحافظ على أمانة رسول الله "صلى الله عليه وسلم" في بقاء الدولة قوية مستميتة[1].

في ذلك يقول زكي نجيب محمود: "لقد استوقفني أبو بكر الصديق كرجل نهضة نهض بالإسلام نهوضا وضعه في المرتبة التالية للنبي عليه الصلاة والسلام وناهيك بامرئ جاء ذكره في القرآن الكريم مشكورا، ثم استوقفني كرجل مفكر ذي عقل كبير، أوجدته الطبيعة ليكون منارا للإنسانية بأسرها"[2].

ولعل ما شهدته فترة حكم أبو بكر الصديق يبرر ذلك، وحتى قبلها، فشهد له بالحكمة ورجاحة العقل والإيمان وحسن التسيير وتحكمه في زمام الأمور، خصوصا وأن فترة حكمه عرفت بفترة حروب الردة، والتي خاض المسلمون خلالها حروبا طاحنة ضد الكفر، ثم يختم زكي نجيب محمود مقالته بالقول "ومهما يكن من الأمر فإن أبي بكر ممن نهضوا بالإنسانية إلى أرقى ما تطمح إليه من المبادئ السامية فضلا عن تدعيمه بناء المسلمين، فمجده العالم وخلده التاريخ، وله الحق في التمجيد والخلود"[3].

[1] إمام عبد الفتاح إمام، رحلة في فكر زكي نجيب محمود، مرجع سابق، ص 23.

[2] زكي نجيب محمود، من خزانة أوراقي، مصدر سابق، ص 25.

[3] المصدر نفسه، ص 32.

مقالة هجرة الروح

جاءت هذه المقالة على شكل حوار مع صديق له متشكك في الدين وأمور خلود النفس فعالج فيها وبدراسة ممتعة يوم هجرة النبي "صلى الله عليه وسلم" وأراد أن يعطي لها معنى جديدا، وهو يحاول في هذا المقال أن يبرهن على خلود الروح مستدلا في ذلك على أساس رغبة الإنسان في الخلود بعد الموت[1].

يتساءل زكي نجيب محمود "أليس أمل الإنسان في خلوده بعد الموت دليلا على خلوده؟ ...فالزهرة والنملة فانيتان وهما لا ينشدان خلودا، أما الإنسان فراغب فيه ساع إليه، ويستحيل أن يكون له ذلك ما لم يجد في فطرته وجبلته ما يوحي إليه أنه خالد"[2].

إن رغبة الإنسان في خلوده صفة خاصة به لا يطلبها ولا يتمناها غيره، وهذا دليل على أنها مجبولة فيه منذ الولادة في رأي زكي نجيب محمود، وهو ما وضحه القرآن الكريم في أغلب آياته عن الحياة الأخرى بعد الموت، حياة الخلود سواء في الجنة أم في النار، وفي آخر المقالة وبعد التوضيح المطول لصديقه يختم زكي نجيب محمود بنصيحته "هاجر يا صديقي كما هاجر الرسول "صلى الله عليه وسلم" ولئن هاجر النبي في عالم المادة، فهاجر أنت في عالم الروح"[3].

أراد زكي نجيب محمود من خلال مقالة هجرة الروح أن يعطي معنى جديدا لهجرة النبي "صلى الله عليه وسلم"، فقد كانت الهجرة النبوية هروبا بالدين من بطش قومه، وما التفكر في الروح ومنابعها سوى هروب بها من عالم المادة الفاني إلى عالم التأمل والتفكر في ملكوت السماوات والأرض، إنه هروب من الشك إلى اليقين الذي لا تشوبه شائبة.

---

[1] إمام عبد الفتاح إمام، رحلة في فكر زكي نجيب محمود، مرجع سابق، ص 24.

[2] زكي نجيب محمود، من خزانة أوراقي، مصدر سابق، ص 35.

[3] المصدر نفسه، ص 37.

مقالة عينية ابن سينا

بعد كتابته عن هجرة الروح وصعودها انتقل إلى هبوط الروح، وذلك بعد تحليله لعينة ابن سينا الشهيرة، والتي شرح فيها هبوط الروح إلى البدن فيبدأها ابن سينا (890-1037) بقوله:

هبطت إليك من المحل الأرفع...ورقاء ذات تعزز وتمنع[1]

يرى زكي نجيب محمود أنها قصة غاية في الروعة تحكي مكنونات الروح وأسرارها العجيبة، التي تثير في الإنسان التعجب من قدرة الله سبحانه وتعالى، حينما يتفكر فيها، فيحلل فيها زكي نجيب محمود مفهوم الروح ومكونات الإنسان "فأما المادة فهي اللحم والعظم، وأما الروح فهي تلك الفكر الرائع والخيال البارع، وتلك الحركة المتوثبة الدافعة"[2].

فالإنسان كما هو معروف مزيج بين الروح والجسد، الروح تمثل الجانب الداخلي للإنسان والجسد يمثل الجانب الخارجي منه، فأما الروح حسبه فهي ذلك السر الخفي الفكري الخيالي، الغامض والمعقد، أما الجسد فما هو إلا جانب ظاهري بسيط متكون من اللحم والعظم فقط.

مقالة: بين المعجزة والعلم

كتب زكي نجيب محمود هذه المقالة خلال الثلاثينيات، وهي على شكل حوار مع نفسه محتواها جاء كرد على ما زعمه بعض المفكرين، أن هناك تعارض بين المعجزات الإلهية وقوانين الطبيعة حيث أنهم اعتبروا أن المعجزات التي ذكرت في القرآن الكريم ما هي إلا خرافات وأساطير ليس لها جانب من الصحة، كانشقاق البحر بعصا موسى عليه السلام، وقدرة السيد المسيح على إبراء الأكمه والأبرص بلمسة منه بإذن الله، فهي تعارض قوانين الطبيعة والعلم، لذلك تولى زكي نجيب محمود الرد على هؤلاء.

إن العلم والمعجزة الإلهية لا يتعارضان ولا يتناقضان، فإذا افترضنا أن المادة لا تبديل لها عن قانونها الأعلى، فمن الذي يزعم أن المعجزة كسر للقانون الطبيعي، فالمعجزة لا تبطل القانون الطبيعي

[1] السيد نعمة الله الجزائري، شرح عينية ابن سينا، تح: علي حسين محفوظ، مطبعة الحيدرى، طهران، د ط، 1954، ص 13.

[2] زكي نجيب محمود، قشور ولباب، دار الشروق، القاهرة، د ط، 1988، ص 197.

كما أن هذا المقال جاء كرد أيضا على الماديين الذين زعموا أنه لا يوجد في الكون ظاهر يصعب على العلم تفسيرها، فيرجعون ذلك إلى الوعد بأن العلم سيتمكن من تغيير الظواهر وتفسيرها في المستقبل[1].

في هذه المرحلة من فكر زكي نجيب محمود عرجنا عن البداية الأولى له في التأليف، التي تميزت بالحماسة الدينية مع التفكير الفلسفي العميق، الذي عبرت عنه مجموعة المقالات المطولة التي كتبها والتي عبرت عن نزوعه الدينية العميقة، فحاول من خلالها إبراز ما في نفسه من تحس للدين وحبه للدفاع عنه، وما كتابة المقالات إلا بداية لرحلة حافلة بالمشاريع الفكرية والكتب المميزة، التي بلورة أسلوب تفكيره الحافل بالمحطات المتنوعة.

[1] إمام عبد الفتاح إمام، رحلة في فكر زكي نجيب محمود، مرجع سابق، ص ص 28- 29.

المبحث الثاني: مرحلة الوضعية المنطقية

اعتبرت هذه المرحلة من حياته أهم مرحلة في تاريخ تطور فكره، والتي عرفت تحولا مفصليا ومفاجئا في منهجية تفكيره وتأثره بعوامل أخرى غير العوامل التي كانت سائدة في مرحلته الأولى الفكرية، وابتعاده عن النزعة الدينية الأولى التي كان يدعو لها، وقد كان هذا التحول والتطور في بداية الأربعينيات، خصوصا بعد سفره إلى لندن وعاش هناك مدة من الزمن، حيث انتقل من التدين الخالص إلى الدعوة إلى العقل الخالص، داعيا إلى مواكبة العصر والتطلع نحو الأمام والأخذ بكل ما هو غربي وافد إلينا، فاستبعد العواطف والميولات الدينية التصوفية واستبدلها بنور العقل وحده، وقد تميزت هذه المرحلة بمشكلتين أراد زكي نجيب محمود معالجتهما، وأن لا سبيل للتطور والتقدم بدون المرور عليهما نقده اللاذع للحياة الاجتماعية المصرية أو العربية ككل، ثم الدعوة إلى الدخول التام في عصر العلم والمنهج التجريبي.

أولا: نقد التخلف الاجتماعي

بعد التطلع والبحث الكبير في أحوال المجتمع، أدرك زكي نجيب محمود عدة مفارقات بين المجتمع الغربي والمجتمع العربي الإسلامي عامة، والمصري خاصة، فالاختلاف كان من الناحية الفكرية ومن ناحية طريقة العيش.

تجلت الحياة المصرية الاجتماعية كحياة سادها التخلف الفكري والقهر السياسي، فأصبح همه الوحيد تغيير الأوضاع المزرية التي عرفها المجتمع المصري والعربي، داعيا إلى التقدم بدءا بنقد الأفكار السائدة في مجتمعه كالتقوقع حول النفس، وعدم الانفتاح على العلوم والتكنولوجيا الوافدة إلينا، والتي هي السبيل إلى التطور، فمن هنا "تكون فكرة التقدم محتوية على وجوب التغير مع متغيرات الحضارات المتعاقبة والتطور الذي ينقل صور الحياة نحو ما هو أعلى"[1].

إن بلوغ هدف التقدم لا يقضي حتما الرجوع إلى الوراء، أي إعادة الماضي واعتباره كمقياس للحضارة، فالتقدم هو التوجه نحو الأمام دون إعادة نظر أو تفكير، ففي فترة مقامه في إنكلترا أدرك زكي نجيب محمود أن هناك قيما لا يمكن للإنسان أن يتقدم بدونها.

[1] زكي نجيب محمود، حصاد السنين، مصدر سابق، ص 7.

تعتبر الحرية على رأس القيم التي نحتاجها، ثم العدالة والمساواة وغيرها ما تميزت به المجتمعات الغربية وغابت في مجتمعاتنا العربية الإسلامية، حيث يرى زكي نجيب محمود أن كرامة الإنسان مصونة هناك مهضومة عندنا، الناس سواسية هناك والطبقية عندنا، الحرية عندهم والدكتاتورية عندنا[1].

هذه النتائج التي توصل إليها زكي نجيب محمود جعلته يدعو إلى تغيير العقلية العربية، نحو ما هو أفضل، نحو الاقتداء بالغرب واعتباره نموذجا للمجتمع المتكامل والمثالي، فقد أذهلته "فروق شاسعة بين ما رأيتهم عليه وما عهدته في قومي، فالفرق شاسع شاسع، كما رأيته يوما بين فكرتهم عن المساواة وعن فكرتنا عنه، بين فكرتهم عن حرية الإنسان وفكرتنا عنها، بين فكرتنا عن العلم وفكرتنا عنه"[2].

من خلال نظرة زكي نجيب محمود إلى هذه القيم يتبين لنا أن المساواة عندهم أن لا فرق بين رئيس وبين شعبه، أن لكل ذي حق حقه، في حين انعدمت هذه الأفكار عندنا في كل المجتمعات العربية، والحرية هي إبداء الرأي دون خوف أو قيد، هذا عندهم أما عندنا فالعكس.

إن المجتمعات العربية والإسلامية تعاني من هذه الأمراض والقيم القاتلة، والتي إذا أردنا للمجتمع أن يتطور ويزدهر أن نقضي عليها، وبذلك فإذا جاءت الأفكار كرها من السلطة فإن الشعب هو من سيخلق تبعيته ويتقيد بها من تلقاء نفسه، وهذا ما يمثله زكي نجيب محمود بقصة حدثت له في إنكلترا، تروي موقف وزير إنجليزي كان يمثل حكومته في جمعية الأمم المتحدة، فكان هذا الوزير إذا آن أوان الشاي في العصر "ينزل إلى طابق البناء الأسفل ليقف في صف كان بين أفراده صغار الكتبة والخدم! وقف هناك ينتظر دوره....وما فكر هو ولا فكر من وقفوا أمامه أن تكون أسبقية له بحكم منصبه فسألت نفسي: هل يمكن أن يحدث ذلك في مصر؟"[3].

فاستنتج زكي نجيب محمود أن المساواة عندهم والتواضع صفة دائمة فيهم، فلا فرق بين وزير وعامة الناس، لكل وظيفته ولكن في الحياة العامة كلهم سواسية، وما وقوف الوزير في طابور الانتظار إلا دليل على وجود هذه القيم عندهم.

---

[1] إمام عبد الفتاح إمام، رحلة في فكر زكي نجيب محمود، مرجع سابق، ص 42.

[2] زكي نجيب محمود، قصة عقل، مصدر سابق، ص 36.

[3] زكي نجيب محمود، جنة العبيط، دار الشروق، القاهرة، ط2، 1982، ص 191.

ثم يسترسل زكي نجيب محمود ليجيب عن السؤال الذي طرحه على نفسه حول إمكانية حدوث هذا الأمر في مصر، فوصفه بالاستحالة لسببين هما "أن الوزير المصري لا يرضى لنفسه أن يكون في جمهرة من الناس، تضم بين أفرادها عددا من صغار الكتبة والخدم....والثاني هو أنه لو فرضنا حدوث المستحيل وفرضنا أن الله قد وهب لنا الوزير الذي يجد في نفسه رفعة لا تحتاج إلى ترفع....لأبى الناس على الوزير أن يكون مثلهم وأن يقف معهم على قدم المساواة"[1].

فإن تخلى أصحاب السلطة عن الترفع في وطننا العربي، فإن الشعب لا يرضى بذلك، لأنها أفكار رسخت في أذهان الناس من احتقار للنفس والتبعية العمياء، وهي كما عبر عنها زكي نجيب محمود بأخلاق العبيد، أو ما اصطلح عليها مالك بن نبي* بالقابلية للاستعمار، وهو الذي يخلق في نفوسهم رهبة ووهما ويستلهم عن مواجهة هذا الضعف[2].

لقد تصدى زكي نجيب محمود لمثل هذه القيم والأخلاقيات السائدة في وقته، حيث مارس مهمته في النقد الاجتماعي الذي يهدف إلى تغيير وتعديل المجتمع والتوجيه فيه، ثم محاولة تحسين أحوال الناس وأوضاعهم فشمل هذا النقد جميع جوانب الحياة، سواء كانت الفكرية أو الثقافية، تغيير نحو الأفضل، نحو تبديل طريقة العيش وطريقة التفكير[3]، ولم يتوانى في سبيل هذا ولو لحظة واحدة، فقد كان "من أشد الناقدين نقدا للقيم كما هي سائدة اليوم في مصر، ومن شاء فليقرأ كتبي جنة العبيط وشرق من الغرب والكوميديا الأرضية وغيرها، لكنه نقد صاحب البيت الذي يعرف للسجادة النفيسة نفاستها، فيثور بالغضب إذا ما رآها قد تعفرت لغفلة حراسها"[4].

---

[1] المصدر السابق، ص 192.

*مفكر جزائري معاصر(1905_1973)كان بحق أبرز مفكر عربي عني بالحضارة منذ ابن خلدون معتبرا إياه أستاذه وملهمه الأول له العديد من الكتب في الحضارة أبرزها، ميلاد مجتمع، شروط النهضة، وغيرها (صلاح زكي أحمد، أعلام النهضة العربية الإسلامية في العصر الحديث، مركز الحضارة العربية، القاهرة، ط1، 2001، ص 198).

[2] مالك بن نبي، شروط النهضة، تر: عبد الصبور شاهين، دار الفكر، دمشق، د ط، 1986، ص 151.

[3] سعيد مراد، زكي نجيب محمود آراء و أفكار، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، د ط، 1997، ص 37.

[4] زكي نجيب محمود، قيم من التراث، دار الشروق، القاهرة، د ط، 2000، ص ص 382- 383.

إن المتتبع لأغلب كتابات زكي نجيب محمود الأولى يجد أنه يعالج هذه المشاكل مباشرة خصوصا بعد رحلته الفكرية إلى لندن، وخصوصا في كتاب جنة العبيط، الذي يصف فيه وبطريقة ساخرة جدا أحوال المجتمع المصري والمجتمعات العربية ككل، وبمجموعة من المقالات المشهورة كمقالة بيضة الفيل، ومقالة أخلاق العبيد، وغيرها الكثير.

إن جميع هذه الكتابات الرائدة والمقالات المتنوعة ما هي إلا انعكاس للواقع الذي كان يتخبط فيه المجتمع المصري في تلك الفترة، وظهور كتب أخرى له فيما بعد مثل كتاب شروق من الغرب وكتاب الكوميديا الأرضية.

ثانيا: الدعوة إلى التجريبية العلمية

بدأت هذه الدعوة بعد عودته إلى مصر، وبعد قضاءه فترة في إنكلترا، حيث استمر تحليله العقلي للحياة الاجتماعية في مصر وفي الوطن العربي، فدعا إلى الأخذ بالمنهج العلمي من ناحية وثقافة العصر من ناحية أخرى، أي ثقافة الغرب لأنها صانعة الحضارة والمدنية في نظره، وهي التي حققت جميع جوانب الرقي والتطور بكل ما تعنيه الكلمة من وصف، فقد نادى في هذه المرحلة من حياته إلى استخدام العقل في شتى المجالات الاجتماعية، لأن الأمة العربية كثيرا ما افتقدت النظرة العقلية العلمية الفاحصة، والتحليل العقلي المقنع في أموره الحياتية، وبالتالي فهو يدعو إلى أن مواكبة الأمة العربية وتطورها يكون بمزاولة وتطبيق المنهج العلمي التجريبي، والتخلص من الركود والخمول الذي طغى على الأمة الإسلامية في ذلك الوقت.

ظهرت هذه الدعوة الملحة من طرف زكي نجيب محمود في الوقت الذي ازدهرت فيه المناهج العلمية وتطورت تطورا ملحوظا، وانتشرت في كل بقاع العالم بشكل كبير.

تجلى موقف زكي نجيب محمود في هذه الفترة من خلال الاهتمام بجانبين هما، المنهج التجريبي والنظر العلمي، فالنظرة العلمية التي ينشدها زكي نجيب محمود هي النظرة التي ترد الظواهر إلى أسبابها

الطبيعية، فلا يعلل المطر إلا بظروف المناخ، كما أن السحر هو الضد المباشر للنظرة العلمية، وهي تنظر إلى الواقع كما هو، وبهذا يركز على منهج التفكير فقط[1].

لقد تجلت النظرة العلمية في فكر زكي نجيب محمود في ظل تأثره بالفلسفة الوضعية خلال الخمسينات فألف أهم مؤلفاته في تلك الفترة ككتاب المنطق الوضعي، وكتاب خرافة الميتافيزيقا، ونحو فلسفة علمية، فأصبح من أنصار الوضعية المنطقية، ومن دعاتها في الوطن العربي، فكان أول من روج لها من بين المفكرين العرب في الوطن العربي، وهي ما أطلق عليها زكي نجيب محمود نفسه بالتجريبية العلمية "فما إن تلقيت الفكرة الأساسية في هذا الاتجاه، حتى أحسست بقوة أنني خلقت لهذه الوجهة من النظر"[2].

لقد مثلت الوضعية المنطقية ميزته الرئيسية في الفكر العربي والإسلامي، من خلال اعتباره أنه الوحيد في تلك الفترة الذي دعا إلى تبني أفكارها في الفكر العربي، وأنه ألف العديد من الكتب لخدمة تفكير هذه المدرسة والترويج لها، لذلك يجب أن نعرج على هذه المدرسة ونذكر لمحة بسيطة عنها.

الوضعية المنطقية

يعرفها جميل صليبا في معجمه بأنها "هي التي تتضمن القول أن المعرفة الصحيحة هي المعرفة المبنية على الواقع والتجربة، وأن العلوم التجريبية هي التي تحقق المثل الأعلى لليقين"[3].

هي اتجاه فلسفي معاصر يقوم أساسا على التجربة، تحقيقا للدقة والتحليل المنطقي للغة العلماء ولغة الحديث، ويعدها المصدر الوحيد للمعرفة، ثم تحولت إلى دراسة تحليلية منطقية للغة العلم لتحقيق وحدة مشتركة بين فروع العلم المختلفة[4].

---

[1] إمام عبد الفتاح إمام، رحلة في فكر زكي نجيب محمود، مرجع سابق، ص 49.

[2] زكي نجيب محمود، قصة عقل، مصدر سابق، ص 57.

[3] جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج 2، دار الكتاب اللبناني، بيروت، د ط، 1982، ص 579.

[4] إبراهيم مدكور، المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، د ط، 1983، ص 214.

ظهرت حركة الوضعية المنطقية من حلقة بحث، كانت تدعى باسم حلقة فيينا يقودها العديد من الفلاسفة الكبار فقد "كانت هذه الجماعة من المشتغلين بالعلم الطبيعي وبالرياضة من جانبها الفلسفي، تجتمع آنا بعد آن لتدير بينها النقاش في تحليل هذه اللفظة أو هذه العبارة، مما يرد في علوم الطبيعة والرياضة، وتكون له أهمية خاصة في تلك العلوم، وكان النقاش بينهم إنما يدور بين زملاء أوشكوا جميعا أن تتساوى أقدارهم في المنزلة العلمية"[1].

التفت حلقة فيينا حول فيلسوف العلم مورتز شليك (M.schlick(1882_1936الذي كان هو الأستاذ المسير لها في البداية، وتولت عقد العديد من المؤتمرات في مختلف الدول الأوربية وبذلك ضمت العديد من الفلاسفة والمناطقة الكبار، مثل كارناب R.carnap(1891_1970) ولودفيج فتجنشتين L.wittgenstein (1889_1951)، وغيرهم الكثير من الفلاسفة المشاهير فتميزت مواقفهم كلهم بالعقلانية والتحليل المنطقي[2]، فاقتصر دور الفلسفة عند الوضعيين بمجرد التوضيح والتحليل لنتائج العلم، فهي لا تستطيع أن تحل أي مشكلة أو تكشف عن أية حقيقة، لأنها تتعدى الحواس إلى ما وراءها، فأصبحت بذلك فلسفة للتحليل فقط تهتم بترجمة كلمة بكلمة أخرى مساوية لها في المعنى، تماما مثل المعاجم اللغوية[3].

يعود التحليل في حد ذاته أساسا إلى أبرز فيلسوفين في الفترة المعاصرة للفلسفة هما لودفيج فتجنشتين وبرتراند راسل B.russel(**1872_1970**)، فالأساس عندهم يكمن في استخدام اللغة، وأن استخدام المنطق الرياضي يجعل التعبيرات التجريبية ذات كلام له مغزى، أن ما عداه مجرد لغو لا أكثر وهذا ما ذهب إليه أصحاب الوضعية المنطقية بعدهما في تحليلاتهم لنتائج العلم، فالفلسفة عندهم على رأي راشنباخ (H.reichenbach(**1891_1951** "لم تعد قصة أناس حاولوا عبثا

---

[1] الحاج دواق، المشروع الفلسفي لمحمد أبو القاسم حاج حمد وتطبيقاته النقدية، رسالة مقدمة لنيل درجة دكتوراه العلوم في الفلسفة قسنطينة، 2009_2010، ص 57.

[2] إ. م. بوشنسكي، الفلسفة المعاصرة في أوربا، تر: عزت قرني، المجلس الوطني للثقافة والفنون والأدب، الكويت، د ط، 1978، ص 83.

[3] محمد جواد مغنية، مذاهب فلسفية، دار ومكتبة الهلال، بيروت، د ط، 2005، ص 133.

أن يقولوا ما لا يمكن أن يقال بصور مجازية أو تراكيب لفظية لها صورة منطقية وهمية، بل إن الفلسفة هي التحليل المنطقي لجميع أشكال الفكر البشري"[1].

فقد حولوا مهمة الفلسفة من معالجتها الأولى في الأمور الميتافيزيقية الغيبية إلى دراسة الواقع العلمي المشاهد، والاهتمام بما ينتجه العلم فقط فمثل هذا الأمر الأساس لفلسفتهم العامة.

إن أول من أدخل أفكار الوضعية المنطقية إلى الساحة الفلسفية العربية هو الدكتور زكي نجيب محمود محاولا نشرها والترويج لها في بقاع الوطن العربي قدر الإمكان، عبر تأليفه للعديد من الكتب سبق وأن ذكرناها، حيث أن تأثره بهذه الفلسفة جاء بحكم أنها تدعو إلى العلم، وتستبعد الجانب الميتافيزيقي، فالفيلسوف في نظر زكي نجيب محمود "الذي ينفض يديه من تيارات عصره إنما هو متمرد لا يفيد أحدا بعصيانه وتيار العصر بغير شك تيار العلوم الطبيعية التجريبية"[2].

المعاصرة التي يطلبها زكي نجيب محمود هي التي تدعوا إلى تقبل أن العلوم الطبيعية التجريبية هي مخلص الأمة من التخلف والسبيل إلى التقدم وكسب التكنولوجيا، لذلك كانت دعوته إلى هذا الاتجاه هي المطلب الأول له في سبيل التحضر والرقي، وهي نفس الدعوة التي دعا إليها مؤسسو هذا الاتجاه، سواء المناطقة الوضعيين أو زعماء التحليلية الذين تأثر بهم زكي نجيب محمود خاصة رسل مصرحا بذلك في قوله "مهما يكن من أمر الاختلاف بين رسل وجماعة الوضعية المنطقية التي أنتمي إليها فلهذا الفيلسوف من الجوانب الرئيسية في عمله وفي شخصه ما يقربه من عقلي ومن قلبي معا"[3].

تأثره هذا جعله يؤلف كتابا خاصا "براسل "وفكره ككل، ثم إن مناصرته لهذا الاتجاه جاء نتيجة لكونه يمثل اتجاه التكنولوجيا والعلم على حساب الفلسفة، التي كانت تعرف تمجيدا وتقديسا أكبر فالمذهب الذي تبناه زكي نجيب محمود "يقصر الفلسفة على العمليات التحليلية وحدها، ويأبى عليها التعرض لوصف الأشياء، لأن هذه الأشياء إن كانت مما لا يقع تحت حاسة من الحواس وهو موضوع الميتافيزيقا فالقول فيها فارغ لأنه قول في غير موضوع"[4].

---

[1] هانز راشنباخ، نشأة الفلسفة العلمية، تر: فؤاد زكريا، منتدى ليبيا للجميع، د ط، ص 266.

[2] زكي نجيب محمود، قشور ولباب، مصدر سابق، ص 154.

[3] زكي نجيب محمود، برتراند رسل، دار المعارف، مصر، ط 2، ص 8.

[4] زكي نجيب محمود، قشور ولباب، مصدر سابق، ص 164.

إن مهمة الفلسفة عنده هي تحليل اللغة فقط وكل ما يخرج عن مجال الواقع المحسوس، فلا وجود له لأنه لا موضوع له، وهو المبدأ الذي سارت عليه الفلسفة الوضعية المنطقية، فالفلسفة تبحث وتتناول قضايا العلم فقط، وتوضيح وتجلية ما يقوله العلماء التجريبيون[1].

أراد زكي نجيب محمود أن تكون الفلسفة علمية المنهج، مع استخدام أداة لها هي المنطق الرياضي، فلئن "كانت الفلسفة قد لبثت خلال عصور طويلة خادمة للدين كما قيل عنها، فقد آن لها أن تخدم سيدا آخر هو العلم الذي كتب له السيادة في عصرنا الحديث"[2].

إن ما نشهده هو ما يقوله زكي نجيب محمود بالسيطرة التامة للتكنولوجيا العلمية، والتغييب لدور الفلسفة في المجتمع، وبذلك تطور العلم ويتطور بصفة مستمرة دون توقف، في حين بقيت الفلسفة جامدة حبيسة النظريات المثالية القديمة، ولذلك فمن البديهي أن يطالب هؤلاء من أمثال زعماء الوضعية المنطقية ومن بينهم زكي نجيب محمود أن تكون الفلسفة مجرد خادمة للعلم، والاكتفاء بتحليل نتائجه الباهرة، حتى أنهم يحاولون دائما علمنة الفلسفة.

يحاول أصحاب هذه المدرسة العلمية البحتة أن يجعلوا الفلسفة ذات توجه علمي أكثر منها ميتافيزيقي، وبذلك تصبح الفلسفة "علمية في مناهجها، فهي تجمع النتائج التي تقبل البرهان والتي يقبلها أولئك الذين اكتسبوا خبرة كافية في المنطق والعلم"[3]، فمنهجها التحليل باستخدام المنطق الرياضي، الذي يعبر عن الجانب العلمي أكثر منه في الجانب الفلسفي، فتبقى في إطار دورها الثانوي تابعة للعلم فقط.

لعبت فلسفة الوضعية المنطقية دورا بارزا في فكر زكي نجيب محمود، حيث مثلت أبرز مرحلة في مشواره الفكري والعلمي، فظل يدعوا إلى انتهاج طريقها حتى آخر حياته، من خلال دعوته الملحة إلى استعمال المنهج التجريبي والاتجاه نحو العقلانية، والتي اعتبرها زكي نجيب محمود هي المعبر الوحيد للتطور والتقدم نحو التحضر.

---

[1] أسامة حسن الموسى، المفارقات المنهجية في فكر زكي نجيب محمود، مطبوعات جامعة الكويت، ط 1، 1997، ص 111.

[2] زكي نجيب محمود، حياة الفكر في العالم الجديد، دار الشروق، القاهرة، ط2، 1982، ص 112.

[3] هانز راشنباخ، نشأة الفلسفة العلمية، مرجع سابق، ص 268.

المبحث الثالث: مرحلة العودة إلى التراث

بعد ما كانت الثقافة الغربية محل إعجاب وتقدير من طرف زكي نجيب محمود أغلبية حياته الفكرية، والتي أخذت دعوته نحو التجريبية العلمية أكثر عدد ممكن من مؤلفاته ودراساته، حيث دعا من خلالها إلى بتر التراث بترا لا يبقي شيئا منه في حياتنا اليومية، واستبداله بالوضعية المنطقية العلمية، إلا أنه في أواخر سنوات حياته تفطن إلى تراثنا الإسلامي بعدما كان "أسماء الأعلام والمذاهب في التراث العربي لا تجيئه إلا أصداء مفككة متناثرة، كالأشباح الغامضة يلمحها وهي طافية على أسطر الكاتبين"[1].

لذلك فقد أصبح ينادي بضرورة دراسة الفكر العربي القديم والفكر الإسلامي عموما من أجل تحقيق فلسفة ذات طابع عربي متميز الأصل مختلف عن الفكر الغربي، لذا حاول بناء أساس متين لإقامة ثقافة عربية تحافظ على الأصالة من جهة وتساير العصر التكنولوجي من جهة أخرى، وهذا ما ولد لديه مؤلفات مهمة تركت أثرا بالغا واحتوت على كم هائل من العلوم والثقافة التي انتفع بها المفكرون بعده، وقد تجلت في كتب شهيرة أبرزها" تجديد الفكر العربي" والذي يعتبر أهم كتاب في مرحلته هذه، هذا الأخير الذي يمثل مشروعه التجديدي ككل، ثم كتاب" المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري" ،وكتاب" ثقافتنا في مواجهة العصر"[2].

أولا: بداية الاطلاع على التراث

لقد كانت بداية إطلاع زكي نجيب محمود على التراث بعد إرسال دعوة جامعة الكويت هي المنفذ الأول الذي يستطيع بواسطته الوصول إلى هدف ما كان ينقصه في التراث، لما تحتويه مكتبتها من مراجع رفيعة المستوى خاصة بالتراث الإسلامي، وهناك أخذ يجمع النصوص التي يجدها دالة على روح الثقافة العربية الإسلامية أثناء ازدهار العقل العربي وإبداعاته[3].

---

[1] زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي، دار الشروق، القاهرة، ط9، 1993، ص 5.

[2] إمام عبد الفتاح إمام، رحلة في فكر زكي نجيب محمود، مرجع سابق، ص 65.

[3] زكي نجيب محمود، قصة عقل، مصدر سابق، ص 200.

كانت هذه هي المبادرة الأولى لاطلاعه على أفكار المفكرين والفلاسفة المسلمين، وكذلك الإطلاع على أمهات الكتب الإسلامية، وهو يقول في وصفها "وجدت حولي مكتبة جامعة على درجة كبيرة من الفن بما احتوت عليه من أصول ومراجع، حتى رأيتني كمن وقف على شاطئ محيط متسع الآفاق عميق الأغوار، قائلا لنفسي: دونك المحيط فاسبح إلى حيث شئت من شطآنه النائية"[1].

من كلامه نلاحظ اندهاشه من البحر الواسع من الكتب والمؤلفات التي تميز بها تراثنا الإسلامي والذي كان جاهلا به، ووجد فيها مرتعا يلعب فيه يأخذ من حيث أراد في بحور العلم والفقه والفلسفة الإسلامية.

تحول إلى إلقاء العديد من المحاضرات التي حملت لواء تحوله من التشدد الذي كان يدين به إلى الوضعية المنطقية إلى قراءة ثانية للتراث، تجلت في دعوته إلى ثقافة عربية ومن أبرز عناوين هذه المحاضرات، محاضرة بعنوان طريقنا إلى فلسفة عربية، ومحاضرة بعنوان دور بعض الشخصيات العربية في زيادة الفكر الإسلامي وأخرى بعنوان التكنولوجيا كإحدى تحديات العصر، فهذه المحاضرات قد عرضت الكثير من أفكاره التي أراد تسويقها في سبيل بناء مشروعه الجديد[2].

ثانيا: المشروع الجديد

بعد إطلاع زكي نجيب محمود على ثنايا التراث ومكوناته، دفعته العلوم في الثقافة الإسلامية إلى العدول عن رأيه السابق في بتر التراث والتخلي عنه، فجاءت جميع مؤلفاته اللاحقة كلها أدوات في سبيل إيجاد الحل الذي استعصى عليه وعلى من قبله من المفكرين، فالمشكل تجلى في "كيف السبيل إلى ثقافة موحدة متسقة يعيشها مثقف حي في عصرنا هذا، بحيث يندمج فيها المنقول والأصل في نظرة واحدة"[3].

الحل يوجد في ثنايا هذا السؤال على حد قول زكي نجيب محمود، فكيف يعيش الإنسان المسلم حياته المعاصرة بعلمها وتكنولوجيتها دون ترك التراث؟ وكيف للإنسان المسلم أن يوفق بين ما

[1] المصدر السابق، الصفحة نفسها.

[2] إمام عبد الفتاح إمام، رحلة في فكر زكي نجيب محمود، مرجع سابق، ص 67-68.

[3] زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي، مصدر سابق، ص 6.

هو وافد إليه من حضارة التكنولوجيا والعلم والذي يحتاجه في حياته اليومية، وبين التراث الإسلامي الذي لا نستطيع التخلي عنه، كونه يمثل عاداتنا وتقاليدنا وأساليب تفكير مميزة حملت لواء الحضارة الإسلامية في القديم.

يرى الدكتور إمام عبد الفتاح إمام أن هذه المرحلة ما هي إلا نتاج للمرحلتين السابقتين في فكره، فهو لم يتحول من العقل إلى الإيمان، وإنما مشروعه تجلى في السبيل إلى التوفيق بينهما، وهي المحاولة التي ظهرت قبل النكسة بسبعة أعوام أي عام 1960، فهذه المرحلة كانت موجودة في بداية تطوره الروحي، يجمع العلم والدين ثم التصوف والحرية[1].

وبالتالي خلق تركيبة عضوية تجمع بين التراث والحضارة الغربية، أو مسألة الأصالة والمعاصرة، وهي الصيغة التي تجمع بين العقل والوجدان، فقد "انتهى به إلى رؤية عرف بها كيف نجري ماضينا بحاضرنا وبأي نسبة نجريه؟"[2].

بين زكي نجيب محمود في كتابه الشرق الفنان أن هناك طرفان يمثلان العالم الثقافي والفكري طرف يمثل الشرق الأقصى، وطرف آخر يمثل الغرب، الشرق تغلب عليه النزعة الوجدانية، والغرب تغلب عليه النزعة العقلية العلمية، فالنظرة الوجدانية يمثلها الفنان والنظرة العقلية يمثلها العالم التجريبي العقلاني، وهناك طرف ثالث هو الشرق الأوسط والذي يمثل الحضارة الإسلامية، الذي يزاوج فيها المثقف بين النظرة الوجدانية من جهة والنظرة العقلية من جهة أخرى، بين إيمان البصيرة ومشاهدة البصر وبين العلم والدين[3].

على الفرد في رأيه أن يتبنى نظرتين، نظرة علمية ونظرة صوفية، العلمية لمواجهة مشاكل العصر ومقتضياته، والصوفية للتأمل الداخلي وتهذيب النفس، وتجلى مشروعه كما ذكرنا سالفا في عديد من المؤلفات أبرزها تجديد الفكر العربي أن نظرته الأولى العقلية الخالصة كانت تحمل في طياتها نوعا من التطرف والتشدد للأخذ بكل ما هو غربي معاصر فيقول عن تلك الفترة "أنني حين دعوت

[1] إمام عبد الفتاح إمام، رحلة في فكر زكي نجيب محمود، مرجع سابق، ص 74.

[2] زكي نجيب محمود، حصاد السنين، مصدر سابق، ص 391.

[3] زكي نجيب محمود، الشرق الفنان، مصدر سابق، ص 89.

إلى الأخذ بثقافة الغرب والغرب هو العصر لأنه صانع حضارة عصرنا، كنت في تلك الدعوة على قدر كبير من التطرف، لأنني عندئذ نظرت إلى الأمر من جانب واحد"[1].

يضيف إلى هذا الجانب، جانب التراث الإسلامي وبالتالي فإن نظرته تجلت بطريقة توفيقية تكاملية بين ما هو معاصر وما هو أصيل، هذا هو المشروع الذي ختم به زكي نجيب محمود مشواره الفكري، جمع فيه معارفه السابقة والفلسفات التي تبناها داعيا إلى ضرورة المحافظة على التراث، وفي نفس الوقت السير في خط التقدم والعلم والتكنولوجيا.

إن ما عالجناه في هذا الفصل هو مجرد تتبع تاريخي لفكر زكي نجيب محمود عالجنا فيه مراحل تطوره الفكري، مراحل كانت تبدوا متناقضة في أساسياتها، الدين من جهة والعلم من جهة، نتيجة تأثير البيئة الخارجية في نفسية مفكرنا، والتي أدت إلى تقلبات في فكرهن خرج في الأخير منها بمشروع رآه كافيا لبناء حضارة عربية إسلامية، حضارة متطورة أصلية، حيث لم يتخلى عن أي فكرة طوال حياته، ثم نظرة التوفيق والجمع بينهما في المرحلة الثالثة، وهي المرحلة التي استقر عليها وظل يؤلف الكتب في سبيل بلورة هذا المشروع، حتى نهاية فترة تأليفه مع آخر كتاب له.

[1] زكي نجيب محمود، قصة عقل، مصدر سابق، ص 62.

الفصل الثاني :

زكي نجيب محمود في قراءة للتراث الإسلامي

المباحث:

- التراث وتعدد المفاهيم
- منهجية قراءة التراث
- العقل والنقل في التراث الإسلامي
- الأخلاق في التراث الإسلامي

الفصل الثاني: زكي نجيب محمود في قراءة للتراث الإسلامي

تمهيد:

لقد احتلت قضية التراث موقفا متقدما ورائدا في جل الدراسات الفكرية العربية المعاصرة وأصبحت هذه القضية هي العتبة الأولى لكل مفكر في محاولته لطرح مشروع في سبيل النهضة، فقد تعددت الآراء والمواقف حول التراث وصل إلى حد المباينة في كثير من الأحيان، حتى أننا أصبحنا نتكلم عن ما يسمى بإشكالية التراث، لما لها من مسائل وقضايا هامة في الحياة الفكرية، لذلك تعددت المعالجات والمقاربات في دراسة التراث، تعدد الاتجاهات والمذاهب الفكرية المتنوعة التي انتشرت في الفكر الإسلامي العربي الحديث والمعاصر على حد سواء، والذين تناولوا هذه الإشكالية بالدراسة والتحليل إلى تنوع انتماءاتهم، سواء كانت هذه الانتماءات فكرية أو ذات مرجعية دينية عقدية، هذا التعدد في القراءات ولد بدوره اختلافات كبيرة في المجال الذي ينبغي أن يوضع فيه التراث، وولد اختلاف في طريقة الاستفادة منه أيضا.

وهذا ما جعل الفكر العربي الإسلامي ينقسم إلى أقسام عدة،كانت لها آراء متباينة في مدى قدرة التراث على إعادة بعث النهضة العربية الإسلامية من جديد، وعلى مدى تمسكنا به، وبالتالي فالاتجاه التقليدي الأصولي يرى أنه من الضروري الدخول تحت كنف التراث الإسلامي القديم والاقتداء به والمضي على السبيل الذي مضى عليه السلف، لأنه مهد الحضارة قديما وهو الضامن لقيامها حديثا أما الاتجاه المعاكس لهذا التيار هو الاتجاه العلماني الذي يرى ضرورة في بتر التراث بترا يجعلنا نسير مع الحضارة الغربية جنبا إلى جنب دون الرجوع إلى الوراء وتتبع أثر القدماء، لأن زمنهم ولى وانقضى وهناك طرف ثالث تبنى فكرة الوسطية والأخذ من هذا وذاك، أي عدم قطع الصلة بالتراث وفي نفس الوقت السير في ركب الحضارة ومواكبة العصر من تطور.

ويعد مفكرنا زكي نجيب محمود من أبرز المفكرين الذين أولوا التراث أهمية ومكانة متقدمة في دراساتهم، وهو الذي خصص جل وقته في أواخر حياته لدراسة هذا الكم الهائل من العلم كما لاحظنا في الفصل الأول، حيث ينفرد بدراسة خاصة تقريبا للتراث، دراسة أعطته ميزة الاختلاف عن المفكرين المعاصرين له وهذا ما سنعالجه في هذا الفصل، فكيف نظر زكي نجيب محمود للتراث؟

المبحث الأول: التراث وتعدد المفاهيم

سبق وأن أشرنا إلى أن الاختلاف في معالجة إشكالية التراث ترجع بصفة مباشرة إلى تبني المفكرين مذاهب ومناهج متنوعة، وبالتالي فإنه من الصعب حصر مفهوم واحد للتراث نظرا لاختلاف التوجهات فكل يعالج الموضوع تماشيا مع فلسفته العامة.

أولا: مفهوم التراث في الفكر العربي المعاصر

يحاول الدكتور عبد الكريم بكار أن يعطي مفهوما شاملا للتراث بأنه "مجموعة عطاءات الآباء والأجداد على المستوى الروحي والمادي عبر تفاعلهم مع الدين، وضمن خضوعهم لقيود الزمان والمكان اللذين تم الإنجاز فيهما"[1]، لأنه جملة ما خلفه أسلافنا الآباء والأجداد في شتى المستويات سواء كانت معنوية أو مادية في إطارها الديني داخل نظام زمكاني معين ومحدد، فهو يربطه ربطا وثيقا بالدين، أو أن الدين هو المسبب أو المصدر الأول لهذه الإنجازات الموروثة.

ويرى المفكر المغربي عابد الجابري(1935-2010) أن التراث "بمعنى الموروث الثقافي والفكري والديني والأدبي والفني"[2]، أي جميع ما أنجزه الأولون وما خلفوه من آثار، عبرت عن آراءهم الفكرية وعن توجهاتهم الدينية، وهو ما ورثناه من ثقافتهم عامة، وبذلك فإن الجابري في تعريفه للتراث ركز على الجانب الموجود في تراثنا، ولكن معالجته له تختلف وتأخذ منحى آخر يتجلى في الاتجاه التنويري التغريبي فما قراءته للتراث سوى "محاولة لضخ العلمانية الغربية في مصطلحات تراثية تستهدف غسيل عقل القارئ السلفي"[3]، هذا لأنه يتبنى النظرة العلمانية التغريبية الداعية إلى الدخول في كنفها والانصهار معها كليا.

لهذا نجد المفكر المغربي الآخر طه عبد الرحمن(1944)، نجده يعيب عليه قراءته المتطرفة نوعا ما، فيعرف التراث بأنه "على الإجمال عبارة عن جملة المضامين والوسائل الخطابية والسلوكية التي تحدد

---

[1] عبد الكريم بكار، من أجل انطلاقة حضارية شاملة، دار القلم، دمشق، د ط، 2011، ص 30.

[2] محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1991، ص 16.

[3] إبراهيم بن عمر السكران، التأويل الحداثي للتراث، دار الحضارة للنشر والتوزيع، الرياض، ط1، 2014، ص 86.

الوجود الكسبي أو الإنتاجي للإنسان المسلم العربي على مستوى قيم مخصوصة، بقي بعضها على حال الاعتبار وصار بعضها على حال الإلغاء، إن طموحا إلى الترقي أو في التردي"[1].

وعلى هذا يصبح التراث محصورا في المضامين العلمية التي تركها لنا القدماء، ومجموعة السلوكيات التي تعطي للإنسان قيمته باعتباره مسلما وعربيا، فمنها ما بقي صالحا لهذا الزمان، ومنها ما اندثر، ومنها ما يصلح للرقي ليكون مناسبا في زماننا، أما بالنسبة لنقده للجابري فقد خصص له جانبا كبيرا في كتابه تجديد المنهج في تقويم التراث، والذي حاول من خلاله الرد على قراءات الجابري للتراث ودعواته العلمانية على أساس أن "التراث كان ولم يزل روحا لا حياة لفكر دونها، إلا أن يلقي بنفسه في أحضان تراث غيره فيسلبه استلابا"[2].

والجابري في رأي طه عبد الرحمن ممن ألقى بنفسه في حضارة الغرب، فسلبته عقله وتفكيره لدرجة نداءه في وقت ما من حياته الفكرية بالقطيعة مع التراث، ثم يواصل طه عتابه لأمثال الجابري بقوله: "لقد أنزل كثير من هؤلاء أنفسهم من التراث المنزلة التي لا يستحقونها فتكلموا فيه بما لا يعرفون وتطاولوا على البث فيه فيما لا يفقهون"[3].

هذا الاختلاف في تحديد مفهوم التراث أشار إليه الدكتور فهمي جدعان بحجة أن تحديد مفهوم جامع له وبيان عناصره أمر صعب، نظرا للبس الشديد في مفهومه واختلافه باختلاف النظريات الفكرية العربية المعاصرة، وبالتالي فإن مفهوم التراث من أكثر المفاهيم تجريدا وإيهاما، كما أنه لا يستخدم استخداما واحدا بالمعنى نفسه فهو "تارة الماضي بكل بساطة، وتارة العقيدة الدينية نفسها، وتارة الإسلام برمته عقيدته وحضارته، وتارة التاريخ بكل أبعاده ووجوهه"[4].

وبالتالي فإن التراث يمس جميع جوانب الحياة والمعاملات التي كان يمارسها السلف فالاختلاف في المفهوم لا ينفي أن التراث واحد لا يتغير، سواء تعددت القراءات والتأويلات أم لم تتعدد، فنجد أن

---

[1] طه عبد الرحمن، سؤال المنهج، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت، ط1، 2015، ص 43.

[2] طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط2، ص 9.

[3] المرجع نفسه، ص 10.

[4] فهمي جدعان، نظرية التراث، دار الشروق للنشر، عمان، ط1، 1985، ص ص 15_ 16.

طه عبد الرحمن يمثل الاتجاه الذي يرفض أي قطيعة مع التراث الذي يمثل أسلوب الحياة المثلى على عكس الجابري، ثم إن فهمي جدعان أشار أن التراث يمثل أسلوب عيش القدامى فهو يمثل الحضارة والتاريخ على حد تعبيره.

في حين وعلى النقيض تماما يذهب المفكر التونسي هشام جعيط إلى الرفض الكلي للتراث ويذهب إلى وضع حاجز بينه وبين الماضي، ومنه الانحياز الكلي إلى الحداثة وهي ما عبر عنها بالمدنية يهدف من خلال مشروعه العام إلى إقامة حداثة مستقلة، ولا يتم ذلك إلا بقطع الصلة بالماضي وأفكاره وقيمه، فالأمة العربية على حد تعبيره لم يكتب عليها أن تبقى حبيسة الماضي متراجعة إلى الوراء في كل مرة، وبذلك يرفض هشام جعيط فكرة تقديس القدامى وإعطاءهم السلطة على حياته وواقعه ومستقبله الذي يطمح إلى تحقيقه[1].

هذا ما دعا إليه أغلب المفكرين التنويريين المولعين بالحضارة الغربية بعلمها وتكنولوجيتها وتطورها الهائل، فقد سلبت عقولهم لدرجة تخليهم عن تراث الأجداد بكل ما فيه من علم ودين وثقافة، مع أنهم كانوا هم أصل التطور ومصدر العلم قديما، حيث يرى أنور الجندي في كتابه معالم الفكر العربي المعاصر أن "مستقبل العرب يتمثل في إحياء الماضي لأن المستقبل هو في كثير من الحالات، الماضي الحي أو الماضي الذي وقع إحياؤه وعيشه من جديد"[2]، فلا مناص لنا دائما بالرجوع إلى الماضي لكي نحافظ على أصالتنا من جهة، ونأخذ من العلم الوفير الذي خلفوه من جهة أخرى.

من خلال هذا كله فإن جميع القراءات المعاصرة للتراث تحاول دائما حشد التأييد لمشاريعها الفكرية الكبرى، فهي تارة تدافع عن التراث وتأخذ به كمسلمات وأسس لها، واتجاهات أخرى رافضة له جراء الاقتداء بالسيرة الغربية، واتجاهات تبنت الوسطية في الرأي فارتأت النفعية فقط سواء من جهة التراث الإسلامي العربي أو من جهة الحضارة الغربية[3].

---

[1] عبد الحليم بلواهم، قراءة في التراث العربي الإسلامي حسين مروة نموذجا، مذكرة مكملة لنيل شهادة الماجستير في الفلسفة، قسنطينة 2006- 2007، ص 18.

[2] أنور الجندي، معالم الفكر العربي المعاصر، مطبعة الرسالة، د ط، ص 179.

[3] عبد الولي بن عبد الواحد الشلفي، القراءات المعاصرة والفقه الإسلامي، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، ط1، 2013، ص 168.

ثانيا: مفهوم التراث عند زكي نجيب محمود

نظرا لغزارة التأليف عند زكي نجيب محمود، فإن مفهومه للتراث دائما ما يأخذ أبعادا متباينة في الصياغة، ولكنها مفاهيم كلها تصب في معنى واحد سطره من خلال دراسته للتراث بعمق، حيث يعتبر زكي نجيب محمود التراث أنه "عالم فسيح الجنبات كثير الأبعاد وعميق الأغوار، فيه أصول الدين وفيه مذاهب الفقهاء، وفيه الشعر وفيه النثر الأدبي وفيه الفلسفة وفيه كتب المتصوفة وفيه علوم اللغة وفيه العلوم بكل أنواعها"[1].

فهو التراث الذي امتزجت فيه جميع المعارف والعلوم ولم يقتصر على الفقه والدين فقط، وإنما حتى العلوم النظرية الأخرى كالفلسفة والشعر، والتراث كثير الأبعاد نظرا لتنوعه، لأنه "عالم ضخم، الله أعلم بمداه مئات الملايين من الصفحات المكتوبة مضافة إلى ما ليس في وسع أحد أن يحصيه، من الأفكار ومن العادات ومن المباني ومن المأثورات، مما يترتب عليه آخر الأمر مناخ ثقافي عام يعيشه كل فرد من أفراد الأمة المشاركة في ذلك التراث"[2].

إن جميع هذه التراكمات والمتكدسات الضخمة من الأفكار والمأثورات والكتب والمباني، هي في مجموعها تمثل المكون الأساسي للتراث الإسلامي، وعلى حسب تقدير زكي نجيب محمود فإن الثقافة هي المناخ الذي تجسد فيه هذا التراث، فالثقافة هي "التي تضرب بجذورها إلى المقومات الأولية التي جعلت من العربي عربيا على طول التاريخ العربي"[3]، فالمقومات الأولية والتي هي الأصل الثقافي الأول جعلت من العربي يتميز على مر التاريخ، هذا التميز الثقافي جعله في فترة من فترات التاريخ يحتل المرتبة الريادية في العالم، والسيادة عليه في كل المجالات.

كما أنه يعطي مفهوما آخر للتراث في موضع آخر من حيث أنه "شروح الدين ونظم الشعر وإرسال الحكمة والشجاعة في القتال وإكرام الضيف وما إلى هذه الجوانب من حياة أسلافنا"[4]، وهو

---

[1] زكي نجيب محمود، عن الحرية أتحدث، دار الشروق، القاهرة، ط3، 1989، ص 114.

[2] سعيد مراد، آراء وأفكار في فكر زكي نجيب محمود، مرجع سابق، ص 171.

[3] زكي نجيب محمود، قصة عقل، مصدر سابق، ص 222.

[4] زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي، مصدر سابق، ص 19.

مجموعة السلوكيات والصفات الخلقية الحميدة التي ينبغي على الإنسان أن يتميز بها، وهي ميزة أساسية في تراث الأجداد، كما أن التراث ليس كله ذو أصول إسلامية، فقد كان أجدادنا إذا ما وفدت إليهم صور من حضارة جديدة لم يلبثوا طويلا حتى أضافوا عليها بشخصيتهم المستقلة، ونقحوا فيها وهذا ما وضعهم في موقف القابل للحضارات الأخرى الوافدة، وسرعان ما تفوقوا فيها تفوقا وضعهم في مكان الريادة[1].

هذا ما نلاحظه في وفود الحضارة اليونانية بأفكارها على العالم الإسلامي من خلال حملة الترجمة التي سادت في العصر العباسي، فمدرسة بيت الحكمة التي أمر المأمون بإنشائها لترجمة علوم الأوائل من اليونانية والسريانية[2]، جعلت المفكرين والفلاسفة المسلمين يتوسعون في الفكر من خلال مزج الأفكار الخارجة عنهم من الحضارات المختلفة، مع الفكر الإسلامي الخالص، وضعهم على رأس علماء العالم فأنجبت الطبيب ابن سينا والفيلسوف ابن رشد وغيرهما...

وهذا ما رآه زكي نجيب محمود في تحليله للتراث في أننا "إذا ما حللنا عيون التراث العربي في شتى ميادينه وجدناه نسيجا متآلفا بين فكر عقلي منطقي ووجدان صوفي وشعري"[3]، فلا جدال إذا ما قلنا أن التراث العربي الإسلامي قد استفاد من النظرة العقلية المنطقية اليونانية، التي وضفتها في الفلسفة عند القدماء، ورجال الفكر عند المسلمين لم يلبثوا أن حاولوا مزجها بالعقائد الدينية، بحيث أقاموها على أسس عقلية وهذا ما ظهر جليا في ما أراد الفلاسفة المسلمين تطبيقه من خلال ظهور علم الكلام[4].

إن زكي نجيب محمود في محاولاته الجادة لتحليل التراث، كثيرا ما كان يحاول أن يضع يده على ما شكل جوهر التراث، والغوص في أغواره وفهمه فهما صحيحا لتشكيل رؤية شاملة وكلية، تجعله يستوعب الأفكار والمكنونات لهذا الموروث، هذه النظرة الجامعة والشاملة تلبي له رغبته في إدراك جوهر

[1] زكي نجيب محمود، عربي بين ثقافتين، دار الشروق، ط2، 1993، ص 192.

[2] عبد الرحمن بدوي، الفلسفة والفلاسفة في الحضارة العربية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، 1987، ص 8.

[3] زكي نجيب محمود، قصة عقل، مصدر سابق، ص 177.

[4] زكي نجيب محمود، الشرق الفنان، مصدر سابق، ص 5.

الثقافة العربية الإسلامية حيث تجلت في ثنائية الأرض والسماء، والعقل والإيمان، وما إلى ذلك من الثنائيات، التي كان يغلب فيها أحيانا الجانب الوجداني على الجانب العقلاني، وهي النظرة التي مهدت له فيما بعد لبناء مشروعه العام الذي دعا فيه إلى الأصالة والمعاصرة[1].

إن نظرة المفكرين المعاصرين للتراث كثيرا ما ساهمت في فهم أوسع له، على الرغم من اختلافها وتباينها في الآراء، إلا أن النظرة كانت واحدة تقريبا وهي أن التراث كم هائل من العلوم والمعارف، ولهذا فإن نظرة زكي نجيب محمود له على أساس أنه الجنة الفسيحة الأرجاء من الفكر والعلم والدين، والذي فيه ما فيه مما يمكن أن نستفيد منه، لأنه المحدد لعروبتنا وهو المساعد لنا في سبيل النهضة المنشودة، ولم يختلف زكي نجيب محمود في مفهومه للتراث عن المفكرين السابقين والمعاصرين له، من حيث أنه جملة ما تركه الأسلاف من فكر ودين وأدب وغيرها، إلا أنه اختلف قليلا معهم في كيفية الاستفادة منه وهذا ما سنبينه لاحقا.

[1] محمود أمين العالم، مواقف نقدية من التراث، دار قضايا فكرية للنشر والتوزيع، القاهرة، د ط، ص 168.

المبحث الثاني: منهجية قراءة التراث

إن المنهج بوجه عام هو "وسيلة محددة توصل إلى غاية معينة"[1] وهو الطريق الذي يسير على خطاه المفكر للوصول إلى ما يصبو إليه، فيعرفه ديكارت(1596-1650) بقوله: "أعني بالمنهج جملة من القواعد السهلة التطبيق، إذا ما راعاها الشخص بدقة تجعله لا يتخذ شيئا خاطئا على أنه صحيح ولا يضيع أي جهد عقلي بل يجعله ينمي معرفته خطوة خطوة"[2]، وبالتالي هو الطريق الواضح المسهل لدراسة شيء ما يختصر المجهود والوقت أيضا، وعلى هذا فإن زكي نجيب محمود اتخذ بدوره منهجا لفهم وقراءة التراث العربي الإسلامي، فكيف كان ذلك؟

أولا: تتبع تطور العقل العربي الإسلامي

اتبع زكي نجيب محمود منهج معين خاص به في فهم وقراءة التراث العربي، تتبع من خلاله تطور الفكر الإسلامي، وبدأ هذا التطور بالتدرج شيئا فشيئا، هذا التطور هو تطور العقل الإسلامي منذ عهد النبي "صلى الله عليه وسلم"، ثم بدأت تأخذ أشكالا أكثر تطورا من ناحية التفكير العقلي[3] والتي على حسبه مرت بمراحل قبل أن تبلغ ذروة عطاءها وتطورها.

على هذا المنوال نجد أن "طريق العقل هو وحده الذي تأتي فيه الخطوات المتعاقبة مكملة ببعضها البعض إما صعودا أو هبوطا فالخطوة اللاحقة تجيء لتكمل الخطوة السابقة"[4]، أي أنه يريد تعقب العقل العربي الإسلامي في مساره من البسيط إلى المركب، وطريق العقل في مساره هو إطار يجمع الأنساق التي نعرفها والتي لم نكن نعرفها في الثقافة الإسلامية، فالتغير يأتي من خلال المراحل التاريخية المتلاحقة في الحضارة الإسلامية، والتي شهدت تطورات عديدة سواء في السياسة أو في الفكر وحتى في الدين مع ظهور علم الكلام.

---

[1] إبراهيم مذكور، المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، د ط، 1983، ص 195.

[2] رينيه ديكارت، مقال عن المنهج، تر: محمود محمد الخضيري، الهيئة المصرية العامة للكتاب، د ط، 1985، ص 25.

[3] أسامة علي حسن الموسى، المفارقات المنهجية في فكر زكي نجيب محمود، مرجع سابق، ص 165.

[4] زكي نجيب محمود، قصة عقل، مصدر سابق، ص 201.

تطورات صاحبتها تغييرات كثيرة في طريقة التفكير، حيث يرى أن هذا المنهج الذي يريد تطبيقه في دراسة التراث، وفقا لمنهج استعاره من الإمام أبو حامد الغزالي(1059-1111)، وهي المراحل التي أشار إليها الغزالي عند تأويله لآية النور وتطبيقها بنفس الطريقة على دراسة التراث، لدراسة العقل بدرجات الإدراك في صعودها من البسيط إلى المركب[1].

وهو بذلك يعتمد على طريقة التأويل التي اعتمدها الغزالي في تفسير آية النور، قال الله تعالى { الله نور السماوات والأرض مثل نوره كمشكاة فيها مصباح المصباح في زجاجة الزجاجة كأنها كوكب دري يوقد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار نور على نور يهدي الله لنوره من يشاء ويضرب الله الأمثال للناس والله بكل شيء عليم}[2].

الغزالي في تأويله للنور يرده على أنه "قوة الإدراك تتدرج من مجرد الحس بما هو موجود صعودا إلى الذروة الإدراكية المتمثلة في رؤية الحق إدراكا مباشرا"[3]، حيث تعبر عن منهج تطوري يصعد من الفكرة البسيطة إلى الذروة الإدراكية عند المتصوفة، وهي إدراك الحق سبحانه وتعالى مباشرة، أو ما عرف عند بعضهم بالحلول.

وبذلك فقد فسر الغزالي آية النور عن طريق تقسيم مراتب الأرواح البشرية النورانية، فالروح الحساس تورده الحواس فقط وهو خاص بالحيوان، ويمثله بالمشكاة، ثم الروح الخيالي لتثبيت ما أوردته الحواس ويعرفه على الروح العقلي، الذي يمثل الزجاجة، أما الروح العقلي الذي ندرك به المعاني الخارجة عن الحس والخيال ويمثله المصباح، بعدها تتدرج إلى الروح الفكري ويأخذ من العقلي ويستنتج منها معارف شريفة ممثلا الشجرة، وأخيرا الروح القدسي النبوي ويعتبر من خواص الأنبياء وبعض الأولياء الصالحين الذي يكاد زيته يضيء ولو لم تمسسه نار[4].

---

[1] أسامة علي حسن الموسى، المفارقات المنهجية في فكر زكي نجب محمود، مرجع سابق، ص 166.

[2] القرآن الكريم، سورة النور، الآية 35.

[3] زكي نجيب محمود، قصة عقل، مصدر سابق، ص 203.

[4] أبو حامد الغزالي، مشكاة الأنوار، تح: عبد العزيز عز الدين السيروان، عالم الكتب، بيروت، ط1، 1986، ص 165_171.

تتبع زكي نجيب محمود درجات الإدراك عند الغزالي وافترض أنها نفس الخطوات التي تدرج فيها العقل، وبالتالي نفس المراحل الثقافية التي تتدرج بها أي أمة إبان صعودها الحضاري، وبذلك قسم المراحل إلى أربع مرت بها الثقافة الإسلامية في تطورها العقلي الفكري:

أ_ مرحلة الإدراك الفطري

وهي التي تمثل مرحلة البداية في القرن الأول الهجري حيث كان الموقف الثقافي مزيجا من الأدب والسياسة والشعر وغيرها، "ولقد اخترت الإمام علي نموذجا لتلك المرحلة، فهو العناصر التي ذكرناها ...بل هو بديهة قوية ترى بلمع البصيرة ولمحها"[1]، فقد كان علي ابن أبي طالب من كبار علماء الصحابة، والتحري في قبول العلم والتحصيل الجدي له، والسؤال في طلبه دائما حيث تعهد بجمع القرآن وفهمه وأسباب نزول الآيات، وكان فارسا شاعرا أيضا[2].

كانت تلك المرحلة تعتمد على الصلة الوثيقة بين الفكر والواقع أيضا، فأفكارهم كانت نتيجة الحوادث الجارية في الواقع، والتي تتطلب حلا ولعل أبرز سبب أو عامل ساهم في ذلك المعارك التي نشبت بسبب الخلافة وما حصل في معركتي الجمل وصفين، ونتيجتها ظهور فرقة الخوارج والمعتزلة وغيرها.

ومنه فإننا "لو تحدثنا عنها هنا بمفاهيم عصرنا هذا، لقلنا إن إجابة منها جاءت من يسار متطرف وهم الخوارج تقول إنهم بذنبهم ذلك يكونون كفارا، وإجابة ثانية جاءت من يمين متطرف تقول...بل إنهم جميعا يظلون مسلمين كما هم، وإجابة ثالثة جاءت من وسط معتدل تقول...بل هم في منزلة وسطى بين المنزلتين"[3].

فظهور هذا الانقسام وظهور الفرق الإسلامية نتيجة واقعة عاشها هؤلاء والاختلاف كان في أصل القتال بين المسلمين وفكرة الفرقة الظالمة أو الطائفة الباغية، فالخوارج فرقة نشأة نتيجة الصراعات

---

[1] زكي نجيب محمود، قصة عقل، مصدر سابق، ص 205.

[2] علي محمد محمد الصلابي، أسمى المطالب في سيرة أمير المؤمنين علي بن أبي طالب، ج1، مكتبة الصحابة، الإمارات، د ط، 2004 ص 264.

[3] زكي نجيب محمود، قصة عقل، المصدر نفسه، ص 206.

والانقسامات التي طرأت على حياة الجماعة الإسلامية، فكان انشقاقهم في عهد خلافة علي بن أبي طالب، فأضفوا على الصراعات السياسية صراعات دينية، وذلك عندما زعموا أنهم هم المؤمنون ومن عداهم كفار ومارقين عن الدين[1]، حيث رفضت هذه الفرقة خلافة علي رضي الله عنه، مما أدى إلى ظهور الشيعة وهم الذين شايعوا عليا وقالوا بإمامته ونادوا بأن الخلافة لا تخرج عن أولاده فنادت هذه الفرقة بتكفير الخوارج وضرورة قتالهم[2].

إن التفكير الذي كان سائدا في المرحلة الأولى، كان تفكيرا فطريا في بدايته يعتمد على القرآن والسنة النبوية فقط، وفي هذا يقول زكي نجيب محمود: "إن القرن الأول الهجري ساده إيمان مطلق بغير وقوف عند مقومات ذلك الإيمان لتحليلها تحليلا منطقيا"[3].

ب_ مرحلة العقل

بعد الخروج من مرحلة الفطرة يدخل المنظور التفكيري عند المسلمين مرحلة جديدة تهدف إلى الفهم الصحيح للقرآن الكريم، ضمت هذه المرحلة فقهاء ولغويين كبار أمثال سبويه والخليل بن أحمد حيث يرى زكي نجيب محمود أن هذه المرحلة ساد فيها التفكير العقلي للخروج من مأزق سوء الفهم والإتقان الجيد للغة، فإذا به يستقر على مدرستين مثلتا هذه المرحلة إحداهما في البصرة والأخرى في الكوفة، تختلفان في الأساس الذي تبنى عليه الدراسة اللغوية، الأولى يتزعمها الخليل بن أحمد وسبويه ترى أنه بالإمكان استخراج ألفاظ مشتقة من أخرى ويجب اعتبارها صحيحة حتى ولو لم يكن القدماء قد استعملوها، أما المدرسة الثانية ترى أن ما لم يستعمل عند القدماء أو العرب الأولون فهو غير صحيح ولا يجوز استعماله، هذا الخلاف يستعمل فيه العقل في الدراسات اللغوية، وهذا ما يعني تطور المنهج العقلي وأسلوب التفكير لدى المسلمين[4].

---

[1] محمد عمارة، تيارات الفكر الإسلامي، دار الشروق الثانية، د ط، 1997، ص 9.

[2] عبد المنعم الحفني، موسوعة الفرق والجماعات والمذاهب الإسلامية، دار الرشاد، ط1، 1993، ص 265.

[3] زكي نجيب محمود، عن الحرية أتحدث، مصدر سابق، ص 130.

[4] زكي نجيب محمود، قصة عقل، مصدر سابق، ص 208.

في نفس الفترة ظهر اختلاف آخر، وهذه المرة بين فرقة المعتزلة والسنة، يعد هذا الاختلاف حول فكرة جوهرية بينهم هي فكرة الصفات، فأهل السنة يرون أن "الله واحد في ذاته لا قسيم له وواحد في فاته الأزلية لا نظير له، وواحد في أفعاله لا شريك له....يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد فالعدل وضع الشيء موضعه وهو التصرف في الملك على مقتضى المشيئة والعلم....فلا يتصور منه جور في الحكم وظلم في التصرف"[1].

هذا ما يراه أهل السنة في مشكلة الصفات، فالسنة وأئمتها يقولون بأن يوصف الله بما وصف به نفسه وبما وصفه به رسوله "من غير تحريف ولا تعطيل، ومن غير تكييف ولا تمثيل يثبتون لله ما أثبته من الصفات، وينفون عنه مماثلة المخلوقات"[2].

أما المعتزلة فرأوا أن الله تعالى قديم ونفوا الصفات القديمة لأنه عالم بذاته قادر بذاته، وحي بذاته لأنه لو شاركته الصفات في القدم والذي هو أخص وصف لشاركته في الإلهية وأن كلامه محدث مخلوق وأن العبد قادر خالق لأفعاله خيرها وشرها.[3]

يؤكد زكي نجيب محمود أن هذه المرحلة عرفت تطورا في النظرة العقلية وأسلوب معالجة المشاكل ففي هذه الفترة أطلق العنان للعقل وظهرت العديد من الفرق، لعلنا لم نفصل فيها كلها تجنبا لعدم الخروج عن الموضوع، لأن ما يريد زكي نجيب محمود أن يثبته هو أن أسلوب الحياة تغير وبالتالي تغيرت النظرة العقلية وتطورت من البداهة والفطرة إلى النظر العقلي الفاحص.

ج_ مرحلة الإدراك العقلي

يرى زكي نجيب محمود أن المرحلة الثالثة من مراحل تطور العقل الإسلامي هي المرحلة التي كانت في العصر العباسي، والتي غلبت عليها الرغبة في الإطلاع على ما قاله أصحاب الثقافات الأخرى، زيادة عن ما يعرفونه عن الإسلام، وهي مرحلة الترجمة والرحلات الثقافية[4].

---

[1] الشهرستاني، الملل والنحل، ج1، تح: أمير علي مهنا وعلي حسن فاعور، دار المعرفة، بيروت، ط3، 1993، ص 55.

[2] ابن تيمية، منهاج السنة النبوية، ج2، تح: محمد رشاد سالم، ط1، 1986، ص 111.

[3] عبد الرحمن بدوي، مذاهب الإسلاميين، دار العلم للملايين، بيروت، د ط، 1997، ص 47_48.

[4] زكي نجيب محمود، عن الحرية أتحدث، مصدر سابق، ص 131.

بعد تدوين القرآن الكريم والبحث في أصول الفقه ومباحث السنة النبوية في بدايات التفكير العقلاني الإسلامي بعد الخلفاء الراشدين، عرفت الحركة الفكرية الإسلامية تطورا كبيرا الاضافات الجديد إليها، زد على ذلك موروث آخر دخيل عما كان يتداول في تلك الفترة وتحديدا في العصر العباسي، حيث كان أمير المؤمنين آنذاك المأمون، والذي اعتبر أعظم راع للفلسفة والعلم في تاريخ الإسلام، الذي أمر بالترجمة لكل كتب اليونان وأباح المناقشات الفلسفية والكلامية، كما أنشأ بيت الحكمة وجعل منها مؤسسة رسمية ومكتبة للترجمة والبحث، رغم أنه كان متحيزا لنظام فكري خاص هو المعتزلة الذين شغلوا فكره وحببوا إليه الفكر اليوناني، تبعا لتوجههم العقلاني المحض[1].

يرى زكي نجيب محمود أن الخلفاء العباسيون من خلال حملتهم في الترجمة "أرادوا الحضارة بكل ازدهارها، فأرادوا أن تضاف إلى علوم العرب من لغة وشعر، علوم الأولين من هنود وفرس ويونان وخصوصا اليونان"[2]، فأضافوا إلى الإبداع إبداعا آخر إلى جمال الشعر وفصاحة اللغة تأمل العقل وأضافوا إلى الشريعة الحكمة، فنرى أن الخلفاء العباسيون قد أخذهم المنطق الأرسطي والتفكير الفلسفي لسقراط وأفلاطون، وأبهرهم الأسلوب العذب للفلسفة لذا رأوا أنه لابد من الاستدلال بهذا العلم الزاخر والعميق الأغوار.

في المرحلة الثالثة امتزج الفكر العربي الإسلامي مع الفكر الوافد إليه من الخارج وخصوصا الفكر اليوناني، مما برز على إثر هذا فلاسفة كبار في الساحة الفكرية الإسلامية، خلفوا لنا نظريات فلسفية بقيت حية إلى يومنا هذا، حيث ظهر ابن رشد(1126-1198) بنزعته العقلانية، وظهر الفارابي(870-950) بفلسفة مستمدة من فلسفة أرسطو، فقد ساعدت هذه الحرية المطبقة في الأخذ عن اليونان في إبداء هؤلاء الفلاسفة لآرائهم ونظرياتهم دون خوف وأصبحوا شراحا وأتباعا للفلسفة اليونانية "ولئن نعت أرسطو بأنه المعلم الأول لمنطقه فقد نعت الفارابي بأنه المعلم الثاني لتقديمه ذلك المنطق إلى العرب"[3].

---

[1] ماجد فخري، تاريخ الفلسفة الإسلامية، دار المشرق، بيروت، ط2، 2000،ص 41_43.

[2] زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي، مصدر سابق، ص 163.

[3] زكي نجيب محمود، نافذة على فلسفة العصر، سلسلة فصلية تصدرها مجلة العربي، الكويت، د ط، 1990، ص 161.

إن ترجمة النصوص العلمية والفلسفة الإغريقية في هذه الفترة غدت حركة فاعلة بين ما يعيشه من أنشطة هائلة وسرعة هضم موادها في الثقافة الإسلامية، وبحكم أن المجادلة بين المسلمين والمسيحيين كثيرا ما قامت على الفلسفة الإغريقية، فكان من الضروري أن يتعلم المسلمون ذلك الحجاج ويكتشفوا فرضيات المنطق، ليعينهم في الرد على خصومهم، كما كانت ولازالت ذا صلة بالطب والطبيعة والتي كان المسلمون يطلبونها[1]، وقد ساعدت الفلسفة اليونانية في مجالات عديدة غير الفلسفة، وما بروز أعلام كبار في هذه المجالات سوى دليل على تأثرهم بالفكر الإغريقي، فابن رشد والفارابي في مجال الفلسفة وابن سينا في مجال الطب، وغيرهم كثير من الفلاسفة المتأثرين باليونان، وكان لهم تأثير فيمن جاء بعدهم، فزكي نجيب محمود يعتقد أن مرحلة كهذه لا يجب إغفالها في تطور العقل الإسلامي، إنه العقل المتفتح على الحضارات السابقة له والحضارات المحيطة به، إنه عقل العلم والفلسفة.

د_ مرحلة الإدراك عن طريق الرؤية الباطنية

تمثل هذه المرحلة ختام التطور في العقل الإسلامي في تراثنا الفكري، حيث أن العلم هذه المرة لا يأتي من الخارج بل تجيء إلى صاحبه برؤية باطنية مباشرة، فهذه المعرفة تنبع من خلجات النفس لا شك في يقينها، لأنه أحسها بوجدانه، لأنها الرجوع إلى رؤية الباطن رؤية مباشرة لشهود الحق "وكان صاحب هذه الدعوة الذي اخترناه ليكون الناطق بها والمفصح عن فحواها، هو الإمام الغزالي"[2].

هذه الطريقة في المعرفة عرفت عند الصوفية، وتأتي عن طريق التأمل والعزلة والتعبد الكبير، وفي ذلك يقول الإمام الغزالي "أن يكثر الذكر بقلبه ولسانه بقوة حتى يسري الذكر في أعضائه وعروقه وينتقل الذكر إلى قلبه، فحينئذ يسكت لسانه ويبقى قلبه ذاكرا (الله، الله) باطنا مع عدم رؤيته لذكره يسكن قلبه ويبقى ملاحظا لمطلوبه مستغرقا به معكوفا عليه مشغوفا إليه مشاهدا له....فيتجلى الحق

[1] إسماعيل راجي الفاروقي ولويس لمياء الفاروقي، أطلس الحضارة الإسلامية، تر: عبد الواحد لؤلؤة، مكتبة العبيكان المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، 1998، ص 439.

[2] زكي نجيب محمود، قصة عقل، مصدر سابق، ص 214_215.

على قلبه"[1]، فالتصوف عندهم هو الطريق الموصل إلى السعادة، وهي المعرفة والتوحيد، والمعرفة هي معرفة حضرة الربوبية المحيطة بكل الموجودات، وهم يؤثرون العلوم الإلهامية ويعدونها المعرفة الحقيقية والمشاهدة اليقينية التي يستحيل معها إمكان الخطأ[2].

إن ما يهمنا من خلال تحليل ومعرفة الفكر الصوفي باختصار هو أن زكي نجيب محمود أراد أن يبين أن الفكر الإسلامي تطور من النظرة الفطرية والبديهية مرورا بالتحليل النظري العلمي، وصولا إلى الرؤية الباطنية، وهو الذي يمثل المرحلة الأخيرة، لهذا يقول زكي نجيب محمود "جاء كتاب "تهافت الفلاسفة" ليبين كيف تتناقض تلك الفلسفة مع نفسها، فكان كتابه ذاك بمثابة إغلاق الباب الذي تسللت منه أضواء الثقافة الجديدة....إغلاقا لبث فعله يؤثر في مجرى الفكر العربي نحو ثمانية قرون كاملة"[3].

من خلال تفسير الغزالي لآية النور تتبع زكي نجيب محمود تطور العقل العربي الإسلامي في مراحله الأربع من القرن السابع ميلادي إلى بداية القرن الثاني عشر، فالسابع رأى الأمور رؤية المشكاة والثامن قد رآها رؤية المصباح والتاسع رؤية الزجاجة، التي كانت كالكوكب الدري، ثم رآها الحادي عشر رؤية الشجرة المباركة التي تضيء بذاتها[4]، وبذلك يكون زكي نجيب محمود قد أسقط تطور الفكر الإسلامي على آية النور، ليصل إلى تأريخ عام للفكر الإسلامي العربي من خلال القرون الخمسة الأولى وتتابعها.

ثانيا: معيار المنفعة اتجاه التراث

بعد دراسة زكي نجيب محمود لتطور العقل على طول مراحله في الحضارة الإسلامية، ينتهج منهجا للاستفادة من التراث منهجا يساعدنا على النهضة العربية المنشودة، والذي من خلاله نحافظ

[1] أبو حامد الغزالي، روضة الطالبين وعمدة السالكين، دار النهضة الحديثة، بيروت، د ط، ص 25_26.

[2] ماسنيون ومصطفى عبد الرزاق، التصوف، دار الكتاب اللبناني، مكتبة المدرسة للنشر، ط1، 1984، ص 69.

[3] زكي نجيب محمود، قصة عقل، مصدر سابق، ص 215.

[4] أسامة حسن الموسى، المفارقات المنهجية في فكر زكي نجيب محمود، مرجع سابق، ص 165.

على تراثنا من جهة ونسير في ركب الحضارة المعاصرة من جهة أخرى، ولذلك يطرح زكي نجيب محمود سؤالا فحواه "ما الذي نأخذه وما الذي نتركه من القيم التي انبثت فيما خلف لنا الأقدمون؟"[1] وبالتالي فإن زكي نجيب محمود يرى أن في تراثنا ما هو صالح لنا وما هو غير ذلك، وعليه فعلينا المفاضلة في الأمور التي تركها لنا السلف.

لقد اتخذ زكي نجيب محمود من التراث موقفا انتقائيا نفعيا عمليا وبذلك فنحن "بإزاء الماضي أمام أكوام مركومة من مواد البناء، فنتقدم منها ونأخذ منها ما يحلو لنا أن نأخذه، ثم نقيمه في البناء الذي يحلو لنا أن نقيمه لأنفسنا"[2]، لذا لنا حرية التصرف فيما نأخذه وما نتركه من التراث، وبذلك فإننا "نأخذ من تراث الأقدمين ما نستطيع تطبيقه تطبيقا عمليا، فيضاف إلى الطرائق الجديدة المستحدثة"[3].

نأخذ ما ينفعنا ونترك ما دون ذلك ونأخذ ما هو صالح في زماننا فقط ولا حاجة لنا للإضافات الأخرى، فقد تجلى هذا الموقف الانتقائي في تحليله للتراث، وبنى على أساسه أن التراث في واقعنا العملي الراهن، أما ما لا نفع فيه فيكفي أن يكون وسيلة للترفيه والتسلية لا أكثر[4].

لم يقف زكي نجيب محمود من التراث وقفة الرافض والداعي للقطيعة والرافض الكلي للتراث وإنما موقفه كان على أساس الانتخاب والاختيار مما يصلح للعصر الذي نعيش فيه وما يدفعنا للتطور والتحديث، ويؤكد ملحا على ضرورة التعامل مع التراث انتقائيا بلا عبودية له أو استعلاء عليه[5]، وبهذا نجده يقول: "موقفي من التراث يشبه موقفي من صيدلية آخذ منها الدواء اللازم للمرض الذي أعانيه"[6].

---

[1] زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي، مصدر سابق، ص 14.

[2] زكي نجيب محمود، مجتمع جديد أو الكارثة، دار الشروق، القاهرة، ط3، 1983، ص 70.

[3] زكي نجيبي محمود، تجديد الفكر العربي، مصدر سابق، ص 18.

[4] محمود أمين العالم، مواقف نقدية من التراث، مرجع سابق، ص 161.

[5] سعيد مراد، زكي نجيب محمود آراء وأفكار، مرجع سابق، ص 171_174.

[6] زكي نجيب محمود، من خزانة أوراقي، مصدر سابق، ص 147.

على تقدير زكي نجيب محمود أن التراث كم زاخر بالعلوم، ولكن ليس كل العلوم تصلح في حياتنا المعاصرة، لذا توجب علينا ترك جزء من التراث ومعالجته كأحداث تاريخية فقط، واختزاله وتصفيته، لأننا نعيش من أجل بناء مستقبل أفضل وليس الرجوع إلى الوراء، فقد اختار المنهج النفعي من أجل المفاضلة ومن أجل الوقوف من التراث وقفة النقاد لا وقفة المتعاطفين أو المتعصبين له.

يقول زكي نجيب محمود: "ذلك الموروث المتنوع والفني والذي يمثل فهم السلف للبلاغ القرآني ولبيانه النبوي والذي أبدعه أسلافنا في علوم الحضارة ثقافة ومدنية فإنه بالنسبة لنا _كنز مرشد_ علينا أن نتعامل معه بعقل معاصر ونظرة ناقدة، وفكر مستنير، نسترشد ونهتدي بما فيه من علم نافع مازال صالح العطاء"[1].

لذا لا وجود لتعارض إطلاقا بين الاتجاه إلى المستقبل والمحافظة على التراث، فالتركيز على التراث يعتبر كقاعدة انطلاق، ولكن التركيز على ما هو صالح لحياتنا المعاصرة يتطلب أن ننطلق انطلاقتهم عندما بنوا الحضارة وننتهج أسلوبهم في معالجة المشكلات بالنظر العقلي النقدي وما إلى ذلك.

إن النزعة النفعية البراغماتية تبدو واضحة وجلية في فكر زكي نجيب محمود من خلال تطرقه لها في العديد من مؤلفاته، فترجم كتابا لجون ديوي(1859-1952) وتحدث عنها بإسهاب كبير في العديد من مؤلفاته سواء في كتاب من زاوية فلسفية أو نافذة على فلسفة العصر، وكذلك كتاب حياة الفكر في العالم الجديد، كما أن المنفعة العملية ذات أصل من الفلسفة الوضعية، كل هذه المبررات تدل على أن زكي نجيب محمود إلى جانب استعماله التحليل لقراءة التراث، فإنه استفاد من الوضعية المنطقية في قراءته باستخدام المنهج النفعي، كما جاءت قراءته متأنية ونقدية بعيدة عن التحيز والذاتية وهذا ما دل عليه الدكتور عاطف العراقي في حديثة عنه "إنه لا يقرأ التراث كقراءة الأشباه وأنصاف المثقفين الذين يتاجرون بالتراث وينشرون الظلام في أرجاء الدنيا، بل يقرأ التراث قراءة نقدية"[2].

---

[1] محمد عمارة، أزمة الفكر الإسلامي المعاصر، دار الشرق الأوسط للنشر، د ط، ص 22.

[2] عاطف العراقي، رائد التنوير زكي نجيب محمود، دار الهاني للطباعة والنشر، القاهرة، ط1، 2007، ص 47.

المبحث الثالث: العقل والنقل في التراث الإسلامي

إن الناظر الفاحص لتراثنا الإسلامي لا يمكن أن تغيب عليه أساسيات في الفكر القديم، والتي اعتبرت مقومات قامت على أنقاضها علوم كبرى شكلت كم هائل من المعارف، يعد زكي نجيب محمود واحد من هؤلاء المنهمكين والمنقبين عن خبايا التراث الإسلامي بكل ما فيه من فوائد، ولعل أبرز ما تواجهه في هذه الدراسة للتراث مشكلة العقل والنقل، التي شكلت جوهر المشكلات الفكرية في ذلك الوقت، خلقت من خلالها نظريات عدة وتفسيرات مختلفة تعالج المشكلة بطرق عدة، وبذلك فإن زكي نجيب محمود يرى أن التراث الفكري كانت له أساسيات كبرى من بينها العقل والنقل وهي من مميزات تراثنا الثري.

أولا: قيمة العقل .

لقد مثل العقل قديما في الفلسفة اليونانية أساس جميع المعارف وهو الموصل الوحيد للمعرفة لذلك فهم يمجدونه كل التمجيد، حيث أعطيت له الحرية في التفكير، ويعرفه ابن منظور:" هو الذي يعقل صاحبه من التورط في المهالك ... كما أنه التمييز الذي يمز الإنسان عن سائر الحيوان"[1]، كما يعرفه الجرجاني أنه "جوهر مجرد عن المادة يتعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف"[2].

وعلى رأي أغلب المفكرين والفلاسفة فإن العقل هو العاصم من الوقوع في الزلل والأخطاء وهو أداة التفكير الذي بواسطته يستطيع الإنسان التمييز بين الخير والشر، بين الصواب والخطأ، إضافة إلى أنه الميزة التي حبى الله بها عباده، وميزه بواسطته عن سائر المخلوقات، لذا فجل التعاريف وإن اختلفت في صياغاتها إلا أنها تتفق في الغرض من العقل وأساليب استخدامه.

يرى زكي نجيب محمود من خلا ل دراسته المعمقة للتراث أن أهم ميزة ميزت السلف هو استخدامهم للعقل لحل مختلف المشكلات التي واجهتهم، فهو بداية يعرفه بقوله: "هو الحركة التي أنتقل

[1] ابن منظور، لسان العرب، مج11، دار صادر، بيروت، د ط، ص 449.

[2] الجرجاني، معجم التعريفات، دار الفضيلة للنشر والتوزيع، القاهرة، د ط، ص 128.

بها من شاهد إلى مشهود عليه، ومن دليل إلى مدلول عليه، من مقدمة إلى نتيجة تترتب عليها، من وسيلة إلى غاية تؤدي إليها تلك الوسيلة"[1].

إن العقل هو المحرك للمعرفة والطريق الموصل إلى بلوغ العلم، حيث اعتبره زكي نجيب محمود نشاط فكري يوصل من مقدمة نطرحها وصولا إلى نتيجة مترتبة عليها، من حيث القوانين التي نتوصل إليها في الأخير.

لقد اعتبر زكي نجيب محمود نصير العقلانية ومؤيدها، بل ويعد أبرز مفكر عربي معاصر يدعو إليها، حيث يعبر عن ذلك صراحة "عرف عني صديقي أنني نصير العقل، حيثما كان للإنسان موقف جاد من علم أو عمل، ولم أجادل صديقي فيما عرف، لأنه صحيح"[2]، حيث رأى زكي أن العقل هو السبيل إلى نهضة عربية موفقة، كون العقل هو أساس الحضارة الإسلامية القديمة، وبذلك فهو القيمة التي ينبغي أن نأخذها من تراثنا، وهي أن "يكون ذلك باتخاذ الوقفة نفسها التي وقفها سلفه، لينظر إلى الأمور بالعين نفسها ألا وهي عين العقل"[3].

لكي ننشد نهضة عربية إسلامية طال انتظارها علينا أن نقتدي بأسلافنا وأن نقف مثلهم وقفة واحدة إزاء وجهة النظر التي اتخذوها، وعلينا أن نعيد للعقل فعاليته ونستدل به في حلنا لمشاكلنا التي تتراكم علينا مع مرور الزمن، هذا العقل هو الذي استدل به المسلمون قديما، وهو ما نص عليه القرآن الكريم في عدة آيات.

الإسلام أراد للعقل أن ينهض من عقاله وأن يفيق من سباته، وبذلك كانت الدعوة إلى النظر والتفكير، فكان من نتاج هذه الدعوة تحرر العقل في النظر والتأمل، وبرز مفكرون وعلماء يجتهدون في العقائد والفقه والفلسفة وسائر العلوم، وهو ما أنتج حضارة نفتخر بها ظلت سائدة في العالم لقرون عدة[4].

---

[1] زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي، مصدر سابق، ص 310.

[2] زكي نجيب محمود، مجتمع جديد أو الكارثة، مصدر سابق، ص 310.

[3] زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي، مصدر سابق، ص 328.

[4] السيد سابق، إسلامنا، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، ط2، 1982، ص 16.

بدراسة زكي نجيب محمود للتراث استنتج أن تراثنا الثقافي كان مزيجا تشابكت فيه شطحات اللاعقل مع الوقفات العقلية، وبذلك فعلينا غض البصر عن تلك الأفكار الميتة التي لا تنفع في شيء وأخذ النظرات العقلية التي وضعوها لتكون سبيلا للنهضة ولإحياء التراث فالحضارة عنده ما هي إلا عقل تجلت فعاليته في ميادين مختلفة، فالنماذج الحضارية المختلفة تجد بينها قاسم مشترك هو الاحتكام إلى العقل، وأن يكون الحكم لمنطق العقل وحده، لذلك حسب زكي نجيب محمود أنه إذا أردنا أن تأتي حياتنا الفكرية امتدادا لثقافة الأسلاف، يجب علينا أن نواصل المشوار على درب العقل وإتباع طريقه ومواصلة السيرة العقلية والاحتكام إليه في تسيير شؤون حياتنا[1].

فأسلافنا سلكوا طريق العقل والاستدلال به في حياتهم الشخصية والاجتماعية وحتى الدينية وهو ما جاء القرآن الكريم ليحث عليه، وجاءت آياته كثيرة تدعوا الإنسان إلى النظر في الكون والتفكر فيه، عن طريق العقل الذي هو الأساس الأول للحكم على الأشياء في تفكيره في الطبيعة، ولهذا فقد كان من ميزة الأسلاف الميل إلى استخدام العقل، مما جعلهم يحتلون موقع الريادة في القديم حسب زكي نجيب محمود، وهذه النظرة العقلية جاء بها المسلم قديما من حضارة اليونان.

إن ما ميز العربي القديم هو العقيدة الإسلامية، ثم أضاف إليها النظرة العقلية التي استوردها من خلال الترجمات اليونانية ممثلة في منطق التفكير العقلي عندهم[2]، فقد تم مزج هذه النظرة العقلية مع الروح الدينية الإسلامية، والمسلم قديما "قد رأى العالم كثرة كثيرة من كائنات لم يهدأ حتى التمس لها الرباط الموحد، وحين رأى اللغة تجري على قواعد أقلقته ألا يجد لهذه القواعد نفسها ما يعللها، ولما رأى أحكام الشرع قد تشعبت اجتهد في أن يقع لها على فقه يجعلها في أصول قليلة مشتركة"[3].

وبهذا جاءت الحاجة للعقل ولمنهجه لتفسير أمور الدين واللغة والتأمل في مخلوقات الله، ومن خلال المناهج العقلية توفر في تراثنا حسب زكي نجيب محمود علماء أفذاذ حيث جاء "إخوان الصفا

---

[1] محمد بلعزوقي، مفهوم العقل عند زكي نجيب محمود، مجلة دراسات فلسفية، معهد الفلسفة بجامعة الجزائر، العدد الأول، 1996، ص 167.

[2] أسامة حسن الموسى، المفارقات المنهجية في فكر زكي نجيب محمود، مرجع سابق، ص 158.

[3] زكي نجيب محمود، نافذة على فلسفة العصر، مصدر سابق، ص 160.

وأبو حيان التوحيدي وأبو العلاء المعري وأبو تمام وابن سينا والفارابي والناقد عبد القاهر الجرجاني، هؤلاء جميعا رفعوا لواء العقل، وكل هذه الظواهر العربية الإسلامية في العصر الذهبي تعلي من شأن العقل"[1].

ومنه فإن في تتبعنا لمسار التاريخ للحضارة الإسلامية نجد أن أغلب المفكرين والفلاسفة قد كونوا نظريات عقلية بحتة تستدل وتسترشد به في فكرهم وفلسفاتهم، حيث كانت الميزة التي ظهرت على نهجها الفلسفة الإسلامية وظهور فلاسفة مشهورين أمثال ابن رشد والفارابي وفلاسفة المعتزلة وقد مثلت هذه الأخيرة العقلانية المحضة في التراث الإسلامي بامتياز حين عظمت من قيمة العقل باعتباره مدركا للمعنى ومتصلا بواقع متجانس يؤسس لمعرفة واحدة[2].

يعطي المعتزلة للعقل الأولوية في كل شيء، ويعتبرون أن لا ثقة إلا في الاستدلال العقلي ومنطقه، فهم على رأي زكي نجيب محمود "أهم جماعة يمكن لعصرنا أن يرثها في وجهة نظرها بغض النظر عن الموضوعات التي كانت مطروحة لبحثها....هي جماعة المعتزلة التي جعلت العقل مبدأها الأساسي كلما أشكل أمر"[3]، بمعنى أن نأخذ منها وجهة النظر العقلية لديها دون الخوض في مجالات النقاش التي كانت دائرة في وقتهم، لأنها لا تنفعنا في شيء في عصرنا هذا، الوقفة العقلية لدى المعتزلة مثلت عند زكي نجيب محمود المثل الأعلى في الاقتداء من خلال المشاكل، ألا وهي استخدام العقل.

ثانيا: تزامل العقل مع النقل

كما رأينا سابقا فإن إشكالية العقل والنقل خلفت خلافات جوهرية في مختلف الأوساط الفكرية الإسلامية القديمة، فحاول العديد من الفلاسفة المتشبعين بالفلسفة اليونانية أمثال ابن رشد وفلاسفة المعتزلة وغيرهم، من ضرورة قيام فلسفة إسلامية توفق بين العقل والنقل، فصاغت ما يمي بعلم

[1] زكي نجيب محمود، طريقنا على الحرية، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، ط1، 1994، ص 22.

[2] حسني زينة، العقل عند المعتزلة تصور العقل عند القاضي عبد الجبار، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط1، 1978، ص 57.

[3] زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي، مصدر سابق، ص 118.

الكلام الإسلامي، وهو الفلسفة الإسلامية المؤسسة على الوحي، وفيها تزامل العقل والنقل وتآخت الحكمة والشريعة[1].

إن أهم ما ميز التراث الفكري عامة في رأي زكي نجيب محمود هو صياغة علم الكلام الذي امتزجت فيه الفلسفة اليونانية مع الوحي الإسلامي، ومن بين الفلاسفة الإسلاميين الأكثر تميزا في هذا المجال نجد ابن رشد، فكانت الغاية عنده هي "أن يبين أن ما جاء في الشريعة وحيا، فيما له صلة بحقيقة الكون، هو نفسه ما يستخلصه العقل في دراسته للكون دراسة مباشرة"[2]، فقد اعتبر ابن رشد من بين القامات الفكرية الكبرى التي مثلت الفكر والفلسفة الإسلامية، والذي أثر على الفكر الأوروبي الحديث ككل.

فالشرع يدعو على حسب ابن رشد إلى اعتبار الموجودات بالعقل وتطلب معرفتها به، فإن "الشرع قد أوجب النظر بالعقل في الموجودات واعتبارها، وكان الاعتبار ليس شيئا أكثر من استنباط المجهول من المعلوم واستخراجه منه، وهذا هو القياس، أو بالقياس فواجب أن نجعل نظرنا في الموجودات بالقياس العقلي"[3].

لقد أراد ابن رشد على طول فلسفته إثبات أن العقل والنقل ليسا بخصمين، فالنظر في الموجودات دليل على الصانع ومعرفته، لأن الشرع حث إلى اعتبار الموجودات والتأمل فيها واعتبارها وسيلة لفهم مقدرة الله عن طريق العقل، وبذلك فهو ينادي بضرورة التأويل العقلي لنصوص الشرع وليزيد الشرع وضوحا ويكشف عن معانيه الكامنة وراء النص[4].

يرى زكي نجيب محمود أن ميزة التراث المزج بين ما جاء به الشرع المتمثل في الدين الإسلامي والنظر العقلي الذي كان الأسلاف يسلكون مسلكه، هذه الميزة تبرز الاختلاف بين الحضارة

---

[1] محمد عمارة، الطريق إلى اليقظة الإسلامية، دار الشروق، ط1، 1990، ص 99.

[2] زكي نجيب محمود، قيم من التراث، مصدر سابق، ص 21.

[3] ابن رشد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، تح: محمد عمارة، دار المعارف ، القاهرة، ط3، ص 23.

[4] عصمت نصار، الخطاب الفلسفي عند ابن رشد وأثره في كتابات محمد عبده وزكي نجيب محمود، دار العلم بالغيوم، د ط، 2002، ص 48_49.

الإسلامية والحضارة الغربية، فعقيدة المسلم دائما هي "أن الإسلام دين لكل زمان ومكان ومن الحكمة أن نبين للناس ذلك الأساس الذي يؤيد صدق عقيدة المسلم في دينه والأساس هو استناد الإسلام إلى العقل ليكون هو أداة الإدراك كلما أريد للفكرة المدركة أن يكون لها ثبات وثبوت"[1].

إن الدين عقيدة صالحة لكل وقت، ضف إلى ذلك تحريره للعقل والدعوة إلى استعماله في مختلف المجالات الحياتية، على عكس الحضارة الغربية التي تنبذ الدين وتمجد العقل وتضعه في المركز الأول للحصول على المعرفة، حيث أنه "لا مرجع يصح الاحتكام إليه للبت في القضايا سوى العقل مادام الناس لا يشتركون بالسوية في شيء اشتراكهم فيه"[2]، وهذا ما عرف عند الفلاسفة الغربيين ككل ودعاة العلمانية سواء في الوطن العربي ممن يرجون الحداثة والدخول تحت لواءها أو مفكري الغرب الداعين إليها.

لقد استعمل أسلافنا العقل في فهم الشريعة الإسلامية عندما استعصت عليهم الحياة اليومية بتغيراتها المستمرة من وقت لآخر، ولعل الدارس لمختلف أطوار التراث الإسلامي قديما تجد أن الموافقة بين العقل والنقل هي الميزة الثابتة فيه، حيث يرى ابن تيمية رحمه الله أن "القرآن دل على الأدلة العقلية وبينها ونبه عليها، وإن كان من الأدلة العقلية ما يعلم بالعيان ولوازمه"[3].

فلم لم يقتصر أمر التوفيق بينها على المفكرين والفلاسفة فقط، بل تعدى إلى أئمة الفقه والحديث وعلماء الدين، وهذا ما أراد زكي نجيب محمود أن يبينه من خلال فكرة أن العقل لا يعارض الدين بدعوى أن علماء ومفكري السلف لم يدحضوه، وأن تفسيراتهم جاءت بحكم أن القرآن يحث على استخدام العقل.

وعلى هذا يرى زكي نجيب محمود أن الحضارة الإسلامية هي حضارة تقوم على ثنائية العقل والنقل وأن "المشكلات المعروضة للبحث هي مشكلات دينية، لكن طريق معالجتها طريقة عقلية

---

[1] زكي نجيب محمود، رؤية إسلامية، دار الشروق، القاهرة، ط3، 1993، ص 33.

[2] طه عبد الرحمن، سؤال العمل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 2012، ص 125.

[3] ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ج1، تح: محمد رشاد سالم، إدارة الثقافة والنشر بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية السعودية، ط2، 1991، ص 199.

منطقية، فلا فرق إطلاقا بين فلاسفة الشرق الإسلامي من جهة وفلاسفة الغرب المسيحي من جهة أخرى، لا في نوع المشكلات ولا في منهج البحث....لكن كل فريق من الفريقين يلتمس للعقيدة أساسا من العقل"[1]، فمشكلة التوفيق بين العقل والنقل كانت دائما الشغل الشاغل في الحضارة الإسلامية كما في الحضارة الغربية إبان العصور الوسطى، وهم كلهم استخدموا المناهج العقلية في تفسيراتهم وتأويلاتهم للنصوص الدينية.

فالقرآن دائما يحيلنا إلى حل المسائل التي يتناولها ماعدا الأوامر التعبدية المتعالية، يحيلنا إلى استخدام العقل وإلى محاكماته وإلى المنطق، بحيث يدعو إلى المحاكمة العقلية المنهجية، وإلى التعبير عن الفكر السليم القائم على الضبط العقلي المنظم[2].

وقف زكي نجيب محمود في هذا المقام على أهم مميزات التراث الإسلامي كونه تراث العقيدة الصالحة لكل زمان ومكان، والعقيدة المطلقة في قواعدها الثابتة وقوانينها، كما أن العقل يعتبر المنهج السليم في التفكير والموصل إلى المعرفة، وبذلك فقد أخذ به أسلافنا واعتبروه معيارا للحكم من خلال مزاوجته مع الشريعة الإسلامية، فزكي نجيب محمود من خلال هذه الوقفة يريد أن يبين أن العقل هو الطريقة الأنسب لحل المشاكل الراهنة بعدما كان الحل لمشاكلهم، لأن التراث قد تميز بعقيدة ثابتة قويمة ونظرة عقلية فاحصة، يصح استعمالها في حضارتنا الحالية لحل أزماتنا المتكررة وخيبات الأمل التي تتوالى على الأمة العربية، هذا ما ساعد زكي نجيب محمود من خلال تبيان قيمة العقل في تراثنا لخدمة منهجه العقلاني البحت.

[1] زكي نجيب محمود، الشرق الفنان، مصدر سابق، ص 24.

[2] محمد فتح الله غولن، ونحن نبني حضارتنا، تر: عوني عمر لطفي أوغلو، دار النيل للطباعة والنشر، ط2، 2011، ص 67.

المبحث الرابع: الأخلاق في التراث الإسلامي

يعتبر علم الأخلاق ركنا أساسيا من أركان مباحث الفلسفة منذ نشأة الفكر الفلسفي، وقد خصصت لها مكانة مميزة وهامة في جميع المذاهب الفكرية والفلسفية، وفي تاريخ الحضارات القديمة والأمم اللاحقة، وتعتبر الحضارة الإسلامية من أكثر الحضارات اعتمادا على الأخلاق ومن أبرز مقوماتها حتى وصفت بأنها حضارة أخلاقية بدون منازع، سواء تلك المستمدة من التراث الفلسفي اليوناني الذي حاول فلاسفة الإسلام تجديده، أو ما استخرج من القرآن الكريم، ويرى زكي نجيب محمود أنه لا يمكن الحديث عن تراثنا القديم بدون التطرق إلى مبحث هام فيها هو مبحث الأخلاق وهو الذي ميزها عن باقي الحضارات الأخرى.

أولا: مصدر القيم الأخلاقية في الإسلام

يرى زكي نجيب محمود من خلال تحليله لمميزات التراث الإسلامي وبحثه الدائم على ما يثير لدينا الانتباه للاستفادة منه في حضارتنا المعاصرة، حيث يرى أن "حضارة الإسلام حضارة أخلاق في أساسها"[1]، حيث أقام هذا القول وفق تفسيره لسورة الفجر في القرآن الكريم، فمثلت الأخلاق حجر الأساس في المجتمع والأصل المتكامل، وهي التي ترتفع بها النفوس إلى مراتب الكمال والإنسانية، فالفكر الإسلامي أولى أهمية بالغة لسؤال الأخلاق في الإسلام، ولا يخفى على أحد قول النبي "صلى الله عليه وسلم" على أنه بعث ليتمم مكارم الأخلاق، فكان هو القدوة والنموذج الصالح للتأسي به في مجال الأخلاق، فقد عرف في الحضارة الإسلامية علم الأخلاق على أنه أشرف العلوم وأجلها من بين العلوم التي عرفها التاريخ الفكري والثقافي الإسلامي[2].

وبذلك فقد كانت الحضارة الإسلامية منذ نشوئها تقوم على قواعد أخلاقية صارمة ومحددة يحرم تجاوزها مكنتها من اعتلاء صدارة الحضارات الأخرى، كونها استمدت قوانينها مباشرة من الدين الإسلامي والسنة النبوية الشريفة.

---

[1] زكي نجيب محمود، عن الحرية أتحدث، مصدر سابق، ص 232.

[2] مجموعة مؤلفين، المدارس الأخلاقية في الفكر الإسلامي، تع: عبد الحسن بهبهاني بور، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت ط1، 2012، ص 12.

فالأخلاق هي أعمق الأسس التي بنيت عليها الحضارة الإسلامية، حيث يعتبر زكي نجيب محمود أن الدين ما هو إلا "نظاما خلقيا يرسم للمتدين طرائق السلوك الصحيح، الذي يجعل منه إنسانا كما أراد الله جل وعلا للإنسان أن يكون"[1]، فقد كانت الأحاديث النبوية والآيات القرآنية تحث على حسن الخلق، وتبين للإنسان طريق الخير وتوجهه وفق منهاج معين تجعل من الإنسان كائنا أخلاقيا متميزا عن باقي الكائنات الأخرى.

إن ما ميز تراثنا في نظر زكي نجيب محمود هي القيم التي ساعدت على رسم وتوجيه حياة مثلى كان فيها العمل والأمل ميزة الأمة الإسلامية، وبذلك فإن تراثنا الإسلامي هو مجموعة القيم المنبثة فيه والقيم الأخلاقية المطلقة على وجه الخصوص، فهم تمحوروا حول الأخلاق لبناء حضارة إسلامية كانت ركيزتها الأساسية القيم المطلقة، قيم الخير والواجب، والتعاون والعمل[2].

إن "الأغلب أن الدين هو مصدر تلك المبادئ التي تفصل بين الحلال والحرام، وفي الحلال نفسه تفصل بين ما هو أولى بالاختيار مما عداه"[3]، فعبر نواهي الدين وشرائعه استمدت القواعد الأخلاقية المطلقة من تعاون وحب الخير، عبر الخطاب الديني القرآني الآمر للناس، أو عبر السنة النبوية والتي ظهرت حتى في صفات النبي "صلى الله عليه وسلم"، فاتصفت بالعاطفة الحية والخلق المتين وكان محسنا محبا للخير والتعاون، كما اعتبر في ذلك مثلا أعلى وقدوة حسنة اتبعته أمة بأكملها، وهذه الصفات هي التي جعلته مثالا أعلى بين صفوة خلق الله جميعا[4].

في بدايات قيام الحضارة الإسلامية استمد الناس كل الشرائع من القرآن الكريم والسنة النبوية وبذلك فقد كان النبي "صلى الله عليه وسلم" المرجع في نص القيم والقواعد الخلقية المطلقة، والتي ميزت العربي المسلم في ذلك الوقت.

---

[1] زكي نجيب محمود، قيم من التراث، مصدر سابق، ص 111.

[2] أسامة حسن الموسى، المفارقات المنهجية في فكر زكي نجيب محمود، مرجع سابق، ص 162.

[3] زكي نجيب محمود، المصدر نفسه، ص 12.

[4] عباس محمود العقاد، عبقرية محمد، دار نهضة مصر للطبع والنشر، القاهرة، د ط، ص 79.

لقد حدد الإسلام القيم الأخلاقية السليمة والفضائل النبيلة التي يجب على أي فرد أو جماعة أو مجتمع الالتزام بها، وما مصدر هذه القيم سوى القرآن الكريم أولا ثم السنة النبوية، فتخلق المرء هو مسارعة إلى مكارم الأخلاق وابتعاده عن الرذائل، فحسن الخلق يبلغ بالإنسان نهاية الكمال وهو دفع للشر وتخل عنه[1].

ومنه كانت دعوة القرآن والسنة إلى الفضيلة والخير باعتبارها من أسس السعادة، وقد اعتبر زكي نجيب محمود أن "التوحيد الإسلامي هو في أعماقه من ناحية حياة البشر تناسق في حياة الإنسان الأخلاقية، بمعنى أن تنتظم مجموعة القيم في ترتيب يبين أيها أولى إذا ما تعارضت في موقف معين، ولو أن تنسيقا كهذا ساد عالمنا المعاصر لتخلص من مصادر بؤسه وشقائه"[2].

فالتنسيق هو في تحديد الخير والشر، وفي ترتيب أمور المعاملات بين الناس والسير وفق نظام أخلاقي واحد ومحدد، هدفه التعايش السلمي والتعاون بين أفراد المجتمع، وهو ما نحن بحاجة إليه في وقتنا الراهن، وهو ما عبر عنه مالك بن نبي أنه "كلما حدث إخلال بالقانون الخلقي في مجتمع معين حدث تمزق في شبكة العلاقات الاجتماعية التي تتيح له أن يصنع تاريخه"[3].

ويذهب طه عبد الرحمان إلى أن عناية المسلمين بالأخلاق كانت دعوة إلى مكارم الأخلاق التي جاء بها الشرع الإسلامي، والتوجه العملي للمعرفة الإسلامية وبذلك فهم حاولوا استخراج المعاني والمبادئ التي جاء بها الشرع الإسلامي، والتي تنبني في مضمونها على الاستدلال المنهجي الصحيح[4].

إنه مما لا شك فيه أن العقيدة الإسلامية كانت مصدر الأوامر الأخلاقية وقوانينها من خلال إسدال شرائع سماوية مطلقة كونت نظاما أخلاقيا متينا مبني على آيات القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة.

---

[1] السيد سابق، إسلامنا، مرجع سابق، ص 156.

[2] زكي نجيب محمود، قيم من التراث، مصدر سابق، ص 103.

[3] مالك بن نبي، ميلاد مجتمع شبكة العلاقات الاجتماعية، تر: عبد الصبور شاهين، دار الفكر، دمشق، د ط، 1985، ص 49.

[4] طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، مرجع سابق، ص 387_388.

ثانيا: الفلسفة الأخلاقية في تراثنا

لقد تميزت الفلسفة الإسلامية منذ بروزها لأول مرة بطابع يوناني مع مزيج بالديانة الإسلامية فالفلاسفة الإسلاميين أغلبهم إذا لم نقل كلهم قد نهلوا من فكر اليونان فكان أثر فلسفة أفلاطون وأرسطو وغيرهما واضحا في المعالجات الفلسفية الإسلامية، ففي جانب علم الأخلاق أو الفكر الأخلاقي ككل، عالج الفلاسفة المسلمون هذا العلم على الطريقة اليونانية وإضافتها إلى قواعد الدين الإسلامي لتتماشى معه "فيجري ابن مسكويه*،وغيره من مفكري العرب أجمعين على نسق اليونان فيحلل النفس الإنسانية تحليلا يردها إلى قوى ثلاث"[1].

القوة الناطقة والتي تستعمل الدماغ، والقوة الشهوية وتستعمل الكبد وصفتها بهيمية، ثم القوة الغضبية والتي تستعمل القلب، وبذلك يوجب أن تكون عدد الفضائل بحسب أعداد هذه القوى، فمتى اعتدلت الناطقة حدثت عنها فضيلة العلم، ومتى اعتدلت البهيمية حدثت عنها فضيلة العفة، ومتى اعتدلت الغضبية حدثت معها فضيلة الحلم وفضيلة الشجاعة، وبذلك تحدث فضيلة العدالة، وهذه هي الفضائل التي أجمع الحكماء عليها، الحكمة والعفة والشجاعة والعدالة[2].

فالنفس عنده جوهر مختلف كل الاختلاف عن الجسد وهي قادرة على أن تستوعب الصور المضادة، فالناطقة هي وحدها القادرة على التمييز بين الحق والباطل، وفضيلة النفس عنده هي طلب المعرفة ووظيفتها الرئيسية[3]، على أن هذه التقسيمات هي نفسها التقسيمات التي اعتمدها أفلاطون في فلسفته سابقا.

---

*هو أحمد بن محمد بن يعقوب بن مسكويه توفي عام 321هـ \1030م، معاصر للبيروني وابن سينا، ترك نحو عشرين مؤلفا أهمها تهذيب الأخلاق وكتاب الحكمة الخالدة، ويعتبر من أهم الفلاسفة المسلمين من إيران (هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، تر: نصير مروة وحسن قبيسي، عويدات للنشر والطباعة، بيروت، لبنان، ط2، 1998، ص 265).

[1] زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي، مصدر سابق، ص 300.

[2] ابن مسكويه، تهذيب الأخلاق، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1985، ص 14.

[3] ماجد فخري، تاريخ الفلسفة الإسلامية، مرجع سابق، ص 300.

ثم نجد الغزالي وهو أحد أعلام الفكر الإسلامي، إذا أراد ذكر الفضائل جعلها أربع "الحكمة فضيلة القوة العقلية، والشجاعة فضيلة القوة الغضبية، والعفة فضيلة القوة الشهوانية، ومن توافر هذه الفضائل تنشأ الفضيلة الرابعة، وهي العدالة"[1]، فالخلق عنده هو عبارة عن هيئة النفس وصورتها الباطنة، فالطريق إلى تربية الخلق وفق الغزالي هو التخلق، وهو مل النفس على الأعمال التي يقتضيها الخلق المطلوب، ويهتم برياضة النفس التي من مكارم الأخلاق[2].

إن صلاح هذه القوى الثلاث وتهذيبها، أو العدل في استخدامها وتوظيفها، وهي حسن الخلق، وغايتها هي سعادة الآخرة، الذي يستقي الفعل الأخلاقي قيمته من الإيمان بالله، ثم يمر زكي نجيب محمود ويسوق لنا مثالا آخر في فلسفة الأخلاق في الحضارة الإسلامية، بذكر عملاق آخر من عمالقة التفكير الفلسفي قديما هو أبو بكر زكريا الرازي(864_925)، حيث يعتبر أن الإنسان "إذا لزم العدل والعفة، وأقل من مماحكة الناس ومجاذبتهم سلم منهم على الأمر الأكثر، وإذا ضم إلى ذلك الإفضال عليهم والنصح والرحمة لهم، أوتي منهم المحبة، وهاتان الخلتان ثمرتا السيرة الفاضلة"[3].

وهو بذلك صنف صفتا العدالة والعفة كأفضل القيم الخلقية عنده، وهي سمة الرجل الفاضل الحكيم، الذي من صفاته المحبة والرحمة، ونجد أن صفتا العدالة والحكمة هما الصفتان اللتان اشترطهما أفلاطون من قبل في أن يكون الرجل حكيما فاضلا وفيلسوفا، وهو ما يبرر لنا تأثر الكثير من فلاسفة الإسلام باليونانيين وخصوصا أفلاطون.

ثم نجد علما آخر من أعلامنا المسلمين والذي استدل به زكي نجيب محمود كثيرا في محطات عدة، نجد الجاحظ يتصور الإنسان كأمير، وتجلى ذلك في رسالة المعاش والمعاد التي وجهها إلى الوزير في وقته، حيث يقول: "العادة أملك بالأدب، فرض نفسك على كل أمر محمود العاقبة، ورضها بكل ما لا يلزم من الأخلاق يصير ذلك طباعا وينيب إليك منه أكثر مما أنت عليه"[4].

---

[1] زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي، مصدر سابق، ص 347.

[2] زكي مبارك، الأخلاق عند الغزالي، دار الجيل، بيروت، ط1، 1988، ص 154.

[3] أبو بكر الرازي، الطب الروحاني، تح: عبد اللطيف العيد، مكتبة النهضة المصرية للنشر، د ط، 1978، ص 119.

[4] الجاحظ، فلسفة الجد والهزل، تقديم: محمد علي الزعبي، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، د ط، ص 42.

وبذلك فقد أراد الجاحظ أن يقدم نصائح مهمة للوزير يتبعها لتكون سبيلا للرشاد والتخلق الحسن، ودعوته لالتزام العلم وتحكيم العقل والحكم بالعدل والفضيلة الحسنة، ونلاحظ هنا أن هذه الرسالة نقيضة تماما لما كتبه ميكيافيلي في كتابه الأمير من حيث النصائح الموجهة للحاكم، وهو ما يؤكد حضور الجانب الأخلاقي في التفكير الإسلامي الفلسفي.

لقد ذكرنا نماذج رآها زكي نجيب محمود تمثل بحق الدعوة إلى الأخلاق الحسنة "تلك صور الإنسان الأكمل صورها السالفون، فإن يكن عسيرا على الطبع أن يجر بها في معاملات الحياة الواقعة فلا أقل من أن نرفعها أمام الأبصار نموذجا"[1]، حيث صوروا صورة الإنسان النموذج الكامل في إتباع سبل الأخلاق المستمدة بعضها من الدين الإسلامي، وبعضها الآخر من الفلسفة اليونانية، فأساس الأخلاق هي الحقوق والواجبات، والتي تهدف إلى تحسين المعيشة الاجتماعية والاتصال الوثيق بين الأفراد[2].

من خلال تقديمنا للفصل الثاني والذي يمثل لب موضوعنا العام، قدمنا قراءة زكي نجيب محمود للتراث، وفق تحليله لأجزاء الثقافة الإسلامية القديمة، واستنتاجاته حول عدة أمور مهمة مثلت تاريخ ثقافة أمة سادت العالم في يوم ما، من خلال بروز مفكرين وفلاسفة كبار، واستخدام أساليب ناجعة لمعالجة مشكلات المجتمع، وفق طرقهم الخاصة، فما ميز العربي القديم في منظور زكي نجيب محمود هو ركونه للعقل في حل المعضلات التي واجهته، وهو ما نفتقده في وقتنا الحاضر، فنحن نميل إلى النقيض تماما، نميل إلى الخرافات والأساطير والبدع التي لا تسمن ولا تغني.

فاعتماد المسلم قديما على العقل والعقيدة الإسلامية القويمة، ثم ميله إلى تهذيب أخلاقه، واعتماد الأخلاق المطلقة ذات المصدر القرآني مرجعا خاصا به، ولدت لديه نظرة شاملة للعالم وللثقافة السائدة في وقته، وهي ما مكنته من سيادة العالم لقرون طويلة وساهمت في تطوره الفكري وانفتاحه على العالم والحضارات الأخرى، كالحضارة اليونانية والفارسية، وبروز فلسفة إسلامية أثمرت على بروز علم الكلام كمناصر للشريعة الإسلامية وبرهان على إثباتها في وجه المشككين، هذا هو التراث الإسلامي كما تصوره زكي نجيب محمود وما وصل إليه من خلال تحليله وتنقيبه عنه.

---

[1] زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي، مصدر سابق، ص 360.

[2] أحمد أمين، كتاب الأخلاق، دار الكتب المصرية، القاهرة، ط3، 1931، ص 76.

الفصل الثالث :

تجديـد التـراث

المباحث :

- من اللغة نبدأ التجديد
- في المنهج التجريبي
- مؤاخذات على قراءة زكي نجيب محمود

الفصل الثالث: تجديد التراث

تمهيد:

بعد الانتهاء من عملية التحليل والنقد التي يمارسها المفكر أو الفيلسوف للتراث، لابد من الخروج بنتيجة تكون أداته فيما بعد لبناء مشروع فكري، يتماشى مع ما استنتجه في تحليله للتراث حيث تجلى المشروع الفلسفي العام لزكي نجيب محمود في مشكلة الأصالة والمعاصرة، أي في مشكلة التوفيق بين ما جادت به عقول الأسلاف في الحضارة الإسلامية في القديم، وبين ما يقوم به الغرب في وقتنا الحاضر من تطور يذهل العالم أجمع.

ولسنا هنا بصدد عرض مشروع زكي نجيب محمود التجديدي ككل كون المقام لا يسمح، وإنما نريد أن نبين ما ركز عليه زكي نجيب محمود في عملية التجديد، تجديد التراث وتحيينه ليتماشى مع ما نعيشه في وقتنا الراهن، عصر التطور والتكنولوجيا والمدنية، لأن زكي نجيب محمود يريد المحافظة على التراث من خلال تجديده، وما يريد تجديده لم يعد صالحا في وقتنا كما كان في الماضي، لذلك يجب التعديل فيه لنستطيع التماشي مع الحضارة الغربية جنبا إلى جنب، وهو ما هدفت إلى تحقيقه أغلب المشاريع الفكرية العربية المعاصرة، بعد ما طرحناه في الفصل الثاني الذي بينا فيه دعوة زكي نجيب محمود إلى تبني النظرة العقلية والاعتماد عليها، كونه ميزة رئيسية في تراثنا، سنعالج في هذا الفصل محاولته تجديد عنصرين فاعلين في تطور الحضارة وتقدمها، إذا لم نقل إنه لا وجود لحضارة بدونها، لذلك ركز عليهما زكي نجيب محمود بحيث كانا الركائز في التراث الإسلامي، إلا أن الأمة العربية تخلت عنهما في وقتنا هذا ولم يجد مفرا من أن نحاول تجديدهما وتغيير ما يجب تغييره، هذان العنصران هما اللغة التي تعتبر العنصر المعبر عن كل أمة، والمنهج التجريبي الذي هو السبيل إلى التكنولوجيا التي يبدع فيها الغرب الآن.

كانت اللغة العربية ميزة خاصة في الحضارة الإسلامية بفصاحتها وندرة مصطلحاتها وجمال ألفاظها، ولكن هذا النغم اللغوي غير مفيد في عصر العلم والتكنولوجيا وينبغي تجديدها، أما المنهج التجريبي فإنه كان في وقت ما مركز التطور في الحضارة الإسلامية لكننا تخلينا عنه لصالح الغرب هم استفادوا منه وبقينا نحن أتباعا لا غير، ولا يخفى على أحد حاجتنا إلى المنهج التجريبي في الوقت الراهن، هذا ما سنعالجه في هذا الفصل وختاما بأبرز التقييمات والانتقادات لقراءة زكي نجيب محمود للتراث، فكيف عالج زكي نجيب محمود مسألة تجديد التراث؟ وما هي أبرز الانتقادات التي وجهت له؟

المبحث الأول: من اللغة نبدأ التجديد

من بين مقومات الحضارة وطرق التعريف بها، تعتبر اللغة هي العامل الأهم في تطور الثقافات والحضارات وهي التي تعبر عن مفهوم أمة ما أو شعب ما لمختلف المجالات العلمية أو غيرها، كما أنها الميزة الأولى بين الشعوب في أساليب التواصل والكلام، ولكن اللغة تختلف من القديم إلى الجديد حسب تطور الحضارات، حيث نجد أن الحضارة الإسلامية التي هي أصل دراستنا، وبذلك فإن زكي نجيب محمود يرى أن رحلة تجديد التراث الإسلامي العربي تبدأ من نقطة جوهرية يتميز بها العربي القديم وهي اللغة.

أولا: فلسفة اللغة عند زكي نجيب محمود

اللغة هي ما يعبر بها كل قوم عن أغراضهم، وهي أيضا على ما يجري لسان كل قوم، لأن اللسان هو الآلة التي يتم بها النطق، أو تطلق على الكلام المصطلح عليه[1].

شكلت اللغة بالنسبة للفلسفة حسب وجهة نظر الكثير من فلاسفة العصر إشكالا عويصا وهو الذي ولد اهتماما متزايدا بها، فأصبح مشهورا بما يعرف بفلسفة اللغة واعتبرت هي سمة الفلسفة المعاصرة وخاصة في فلسفة الوضعية المنطقية، التي تعتبر أهم حركة فلسفية في العصر الحديث والمعاصر اهتماما ومعالجة لمواضيع اللغة، وبما أن زكي نجيب محمود واحد من فلاسفة الوضعية المنطقية فإن له نظرة خاصة اتجاهها لتأثره بالمنهج التحليلي ذو الأصل الوضعي المنطقي.

أما فلسفة اللغة عامة فيعطيها الدكتور محمود فهمي زيدان تعريفا جامعا باعتبارها "مجموعة مترابطة من الدراسات يعكف عليها المناطقة والفلاسفة تنشأ عن ما يقلقهم من أسئلة ومشكلات تتعلق باللغة كما أن علماء اللغويات حين تطورت علومهم ذهبوا إلى الخوض فيها، وبحث مسائل منطقية أو فلسفية تنشأ عن أبحاثهم اللغوية"[2]، بمعنى أن فلسفة اللغة هي ما ينشأ من خلال وجود

[1] جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج2، مرجع سابق، ص 286.

[2] محمود فهمي زيدان، في فلسفة اللغة، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، د ط، 1985، ص 5.

قضايا تتقاطع فيها الدراسات المنطقية والفلسفية واللغوية وبذلك نضعها كمبحث بين المنطق والفلسفة وعلوم اللغة.

كما يعرفها الدكتور الزواوي بغورة بأنها "مبحث فلسفي جديد يهتم باللغة من منظور فلسفي، يعتمد على مناهج لغوية فلسفية أساسية كالتحليل المنطقي والألسني والتأويلي"[1]، هذه الفلسفة ظهرت كما ذكرنا مع الاتجاه التحليلي الذي أنشأه برتراند راسل وفتجنشتين وبعدهم فلاسفة الوضعية المنطقية.

لقد كانت مشكلة اللغة هي الشغل الشاغل لفكر زكي نجيب محمود طوال حياته الفكرية حيث يعبر عن ذلك بقوله: "فأحسب أني لو قلت شيئا عن نفسي بالنسبة إلى قضية شغلت بها خلال الشطر الأعظم من حياتي العلمية، ولا أضنني قد وفيت حقها في البحث عشر ما كانت تستحق لقلت: أموت وفي نفسي أشياء عن العلاقة بين الأشياء و الكلمات"[2].

يتضح من خلال هذا القول أهمية ودور اللغة في فلسفته عامة ووعيه بها، فلسفة هي التي مثلت فلسفته ككل ومثلت لب الفلسفة التي تبناها في أواسط الأربعينيات من بداية حياته الفكرية وهذا من جانب انتماءه إلى الوضعية المنطقية وتبنيه منهجها في التفكير.

اعتبر زعماء الوضعية المنطقية وزكي نجيب محمود طوال المشوار الفكري له بأن الفلسفة مجرد تحليل وأن مهمتها تتجلى في "توضيح المفاهيم التي تقع عند الناس بين الجهل التام والعلم التام، بمعنى أنها مفاهيم يتداولها الناس وهم على بعض العلم بها، فلا هم يجهلونها كل الجهل ولا هم يعلمونها كل العلم، فتتناولها الفلسفة بالتحليل والتوضيح، لعلها تبلغ من معانيها مبلغ التحديد الدقيق الحاسم"[3].

هذا هو المفهوم والعمل الذي أرادت الوضعية المنطقية أن تروجه للفلسفة باعتبارها أنها مجرد تحليل للمفاهيم التي لا يمكن التعامل معها، وبذلك تتحول القضايا الفلسفية إلى مسائل ذات طابع

---

[1] الزواوي بغورة، الفلسفة واللغة نقد المنعطف اللغوي في الفلسفة المعاصرة، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط1، 2005، ص 200.

[2] زكي نجيب محمود، رؤية إسلامية، مصدر سابق، ص 53.

[3] زكي نجيب محمود، في حياتنا العقلية، دار الشروق، القاهرة، ط3، 1989، ص 65.

لغوي "وهاهنا يكون عمل الفلسفة أن تدنو بنا من تلك المفاهيم لنراها في تفصيلاتها ودقائقها "[1] فالفلسفة توضح وتبين وتعمل على تجلية المفاهيم المغلوطة المستعصية علينا فهمها، كما أن التحليل هو إعطاء مفاهيم واضحة للغة.

لقد كان منطلق دعوة زكي نجيب محمود إلى تبني الوضعية المنطقية بحكم أن التفكير والتعبير السائدين في مصر خاليان من الدقة والضبط، حيث كانت الألسنة والأقلام في نظره ترسل القول إرسالا من دون وضوح أو دقة، وهو يشير هنا إلى اللغة وهي لا تحيلنا إلى الواقع، هذا ما ولد لدى الناس الالتباس الفكري وشيوع الميتافيزيقا والخرافة، لأنها هي الفلسفة التي تناهض الغموض الفكري واللغوي[2].

وعليه فإننا قبل أن نستطيع فهم اللغة المعبرة عن الأشياء أو عن المعاني، يجب أن نجردها من خصائصها الغامضة التي تعبر عن الخرافات، والتي علينا اختيارها في البداية كحادثات موجودة في العالم المحسوس، حتى أننا نستطيع ترجمة ما قيل بمدلولات الحس المشترك بالأشياء المادية، وترجمتها إلى أي لغة فلسفية نفضلها[3].

تعتبر اللغة عندهم هي التي تعبر عن الواقع المحسوس بعيدا عن الميتافيزيقا، ولذلك هم حصروها في مجال التحليل فقط وبالضبط في مجال العلم كون فلسفة اللغة تضبط "عمل الفيلسوف الذي لا عمل له سواه، هو تحليل العبارات التي يقولها هؤلاء العلماء تحليلا يوضحها ويضبطها"[4]، وهو بذلك يصف الفلسفة بأنها علمية، بأنها تصطنع منهج العلم وتستخدم المصطلحات والألفاظ والعبارات العلمية مستخدمة في ذلك أداة التحليل المنطقي.

وبذلك فإن ما أراد زكي نجيب محمود أن يبطله وينزعه من أذهان الناس هو "الاعتقاد الباطل بأن الفلسفة لها موضوعها الخاص الذي تبحث فيه، شأنها في ذلك شأن سائر العلوم، لا بل

---

[1] المصدر السابق، الصفحة نفسها.

[2] محمد سبيلا، مدارات الحداثة، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2009، ص 7.

[3] برتراند راسل، ما وراء المعنى والحقيقة، تر: محمد قدري عمارة، المجلس الأعلى للثقافة، ط 1، 2005، ص 23.

[4] زكي نجيب محمود، برتراند رسل، مصدر سابق، ص 7.

الفلسفة تحليل للعبارات مهما كان مصدرها، الفلسفة طريقة بغير موضوع، أنها تأخذ العبارة التي تحللها من هذا العلم أو من ذلك، بل قد تأخذها من أفواه الناس في حياتهم اليومية"[1].

إن الفلسفة كما أراد لها زكي نجيب محمود أن تبتعد عن التصنع اللفظي والميتافيزيقا، التي تخلف اللبس في المعنى كما عليها أن تكتفي بتحليل نتائج العلم وفق ما تعارف عليه الناس من مصطلحات وألفاظ سواء عامية كانت أو علمية.

عالج زكي نجيب محمود موضوع اللغة انطلاقا من معالجة سقراط لها في مواجهته المتعددة مع السفسطائيين المتلاعبين بالألفاظ، فهو الذي أجاد استخدام اللغة بكل أبعادها في عرض مذهبه الفلسفي، والذي يعتبر اللغة مرتبطة بالفكر وأن الرموز تشير إلى حقائق الأشياء التي هي في عالم المثل كما أنه أعجب بمعالجة الفلاسفة المسلمين بموضوع اللغة كالفارابي والجاحظ وأبو حيان التوحيدي وابن جني وغيرهم الكثير[2].

يستخدم زكي نجيب محمود ومن قبله الفلاسفة الوضعيين وفلاسفة التحليل، أمثال راسل وفتجنشتين منهج التحليل لفهم الظواهر باستخدام اللغة, لأن التحليل عندهم لا يتناول الأشياء أو وجود الشيء بل الأفكار وهذا باعتبار أن التحليل المنطقي المعاصر كشف عن معنى لفظة عدالة أو صداقة ما هي إلا جملة ضغطت في لفظ واحد والكشف عنه يكون في البحث عن المضمر الموجود في الوحدة اللغوية[3], ثم إن التحليل يتناول الكلمات ولا يتوقف عندها بل يتجاوزها إلى العبارات الأخرى.

وبذلك يتمثل التحليل المنطقي للغة عند زكي نجيب محمود في إبطال الأخطاء التي تنشأ من استعمال اللغة والتي من بينها والتي تقع فيها, أخطاء الألفاظ الكلية التي تفقد الكلام معناه إذا لم يكن هناك أفراد وحالات جزئية يرجع لها للتأكد منها، فئات فارغة يستوي فيها الصدق والكذب واللغة على رأيه ليست وسيطا شفافا بل هي حاجز يقف بين الإنسان والأشياء ولا سبيل إلى اختراقه ولابد

[1] زكي نجيب محمود، موقف من الميتافيزيقا، دار الشروق، القاهرة، ط4، 1993، ص 17.

[2] سعيد مراد, بحوث في الفلسفة والتنوير، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، ط1، 1995، ص143-144.

[3] زكي نجيب محمود، حصاد السنين, مصدر سابق، ص 41.

إذا من تحليل تلك اللغة تحليلا يميز فيها بين ما هو علم مما ليس علما, وهنا تبرز أهمية الفيلسوف فهو الخبير الذي يستطيع أن يميز بين ما هو صالح وما هو غير ذلك[1].

اعتبر زكي أن "الكثرة الغالبة من ألفاظ اللغة التي نستخدمها للتفاهم هي في الحقيقة رموز بغير مدلول ولا معنى, وإذا كان الأمر كذلك فنستطيع أن نتصور كل كلمة تقريبا مما ينطق الناس به علامة نصبت في عرض الصحراء وكتبت عليها إشارة تدل على ماء قريب, والحقيقة ليس هناك في القريب أو في البعيد إلا سراب"[2]، عندها تصبح الاستخدامات ضرورية عندما توحي لنا بشيء مفيد وتدل على الأشياء الموجودة في الواقع.

ثانيا: تجديد اللغة

لكي يجيد الناس التواصل فيما بينهم عليهم إجادة لغة مميزة تسهل هذه العملية لذلك على أبناء الأمة العربية إذا أرادوا بلوغ مستوى من النهضة والتقدم أن يجيدوا هذه الدلالات الكلامية لتحليل الإحساسات والأفكار التي تحملها، وفي ذلك يقول زكي نجيب محمود: "لست أتصور لأمة من الأمم ثورة فكرية كاسحة للرواسب إلا أن تكون بدايتها نظرة عميقة عريضة تراجع بها اللغة وطرائق استخدامها لأن اللغة هي الفكر, محال تغير هذا بغير تلك, فقد تسود العصر روح دينية صوفية تبحث عن الغيب وراء الشهادة ... فعندئذ ينعكس هذا كله على طريقة استخدام الناس للغة "[3].

على هذا فإن القصور الذي نعانيه في مجال الفكر كان نتيجة عجز اللغة وقصورها في نقل الفكر إلى السامع طالما أنها هي الوسيلة التي يبلغ بها المفكر أفكاره إلى الدارس أو القارئ لأنها في نظره "كائن عجيب فهي دائما في طيها سرا مكنونا ومن أغرب أسرارها أنها لا تؤدي لك وظيفتها إلا إذا

[1] قروج بولفعة، فلسفة اللغة عند زكي نجيب محمود دراسة تحليلية نقدية، مذكرة لنيل درجة الماجستير في الفلسفة, جامعة الجزائر 2008-2009، ص 63-64.

[2] زكي نجيب محمود، الكوميديا الأرضية, مصدر سابق، ص 30.

[3] زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي، مصدر سابق، ص 205-206.

جاوزتها إلى شيء خارج عنها "[1]، وخصوصا اللغة العربية التي عرفت منذ القديم بفصاحتها و جمال ألفاظها.

يرى زكي نجيب محمود أنه علينا أن نجدد اللغة العربية في سبيل التقدم و بلوغ أعلى مراتب الحضارة فاللغة هي الميزة الأولى التي كانت ولا زالت تميز الشعوب عن بعضها البعض، وبذلك فهو "يريد لها ذلك بعدة معان أخرى, أولها التزام الدقة البالغة في استخدام الألفاظ والعبارات "[2]، عندها ننتقل من فكرة التلاعب بالألفاظ وتنميقها والإكثار من المحسنات البديعية والمجاز, إلى استخدام ألفاظ دقيقة ومعبرة عن أشياء واضحة.

يبدأ زكي نجيب محمود في معالجة هذه المشكلة بنقد اللغة العربية قديما، باعتبار أن اللغة العربية كانت تعتمد على الخيال والألفاظ المجازية، وبذلك لم تكن "الفصحى في تراثنا الأدبي أداة للاتصال بمشكلات العالم الأرضي ولا وسيلة للثقافة المتصلة بحياة الناس و أزماتهم بل كانت مجالا للفن الذي يهوم في السماء أو ما يشبه السماء"[3]، وهو ما نشهده في كل قصائد الشعراء الجاهليين من التغني بالمثاليات والخرافات والبكاء على الأطلال.

إن تطور اللغة يجب أن يحقق أمورا تساعدها على أن تؤدي وظيفتها في سبيل نهضة الأمة، أن تحافظ على عبقريتها الأدبية وفصاحتها الحادة, وأن تكون في نفس الوقت أداة للتواصل وتوصيل الأفكار, لا مجرد وسيلة لترنيم المترنمين وهذه الثورة في اللغة تدخل بها الشعوب عصر التفكير العلمي لذا يجب أن ننقد اللغة في عصرها الأول والذي تميز بالاهتمام بجمال عباراتها بدل الاهتمام بالعمل الذي تؤديه هذه الألفاظ "وإن شئت فاختر لنفسك أي كتاب شئت من عيون تراثنا الأدبي واقرأ مقدمة المؤلف الأرجح أن تجد في أحبولة عجيبة من ألفاظ وتراكيب خيوطها سحرية تصرفك عما يراد بها من معنى"[4]، وعليه لتجديد الفكر العربي لابد من أن ننطلق من اللغة باعتبارها أداة التفكير الجاد

---

[1] زكي نجيب محمود، قيم من التراث، مصدر سابق، ص 144.

[2] زكي نجيب محمود، من زاوية فلسفية، دار الشروق، القاهرة، ط4، 1993، ص 30.

[3] زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي، مصدر سابق ص 217.

[4] المصدر نفسه، ص22.

ووسيلة للتواصل بين الشعوب, أي أن نتحول من ثقافة اللفظ إلى ثقافة العلم والتقنية وهما الأساس لقيام النهضة.

من هنا يميز زكي نجيب محمود بين نمطين من اللغة نمط مقبول وهو الذي يرتبط بالحس مباشرة وآخر مرفوض وهو عبارة عن ألفاظ لا معنى لها، وهي التي لا ترتبط بالواقع مباشرة, ويهتم بالعبارات التي لها معنى على حساب التي لا تحمل أي معنى، حتى وإن كانت قوية من حيث الزخرفة اللفظية حيث "أن الثقافة العربية في كثير من الحالات لم يكن يعنيها أن تكون للصيغة الكلامية دلالة في دنيا الطبيعة وعالم الكائنات, إن الصيغ اللغوية إنما تفعل فعلها كله ما دامت حسنة التركيب جميلة الجرس"[1].

كما يميز جانبان للغة, جانب سلبي وجانب إيجابي في آن واحد ويطلب توخي الحذر في التعامل مع مفرداتها لكي لا تقع في الخطأ، حتى أننا نجد أن اللغة بقدر ما هي دالة وهادية إلى الصواب تكون كذلك مضللة وموجهة إلى الخطأ وهو بذلك يرى أن اللغة تستخدم بطريقتين أساسيتين "أولاهما تجري مع منطق العقل وهي التي يجوز أن يقال في قضاياها أنها صادقة أو كاذبة استنادا إلى مقاييس موضوعية مشتركة بين الناس والأخرى، تجيء تعبيرا ذاتيا عما يخالج المتكلم من مشاعر, على اختلاف تلك المشاعر, وهاهنا لا منطق ولا قضايا تقاس بمقاييس موضوعية للتفرقة بين حق وباطل وإنما هو المتكلم وحده الذي يؤمن بصدق تعبيره عن شعوره"[2].

فالتي يتقبلها العقل وتنحوا منحى التصور العقلي المنطقي تعتبر قضايا صادقة أو كاذبة تابعة لمقياس موضوعي مشترك بين جميع الناس، متعارف عليه بينهم ومتداول في أوساط المجتمع، كونهم اتفقوا عليها في البداية أما النوع الأخر فهو أسلوب التعبير الذاتي والذي يعبر عن مشاعر الإنسان الفردية الذاتية وبطبيعة الحال فأحوال الناس الذاتية ومشاعرهم تختلف باختلاف الأوضاع وهي تبتعد عن الموضوعية وعن صفة الكذب أو الصدق لأنها مشاعر داخلية خاصة بكل فرد, ثم يقول في توضيح ذلك "لقد أدركت العربي بصفة عامة والمصري بصفة خاصة أشد ميلا بحكم ثقافته إلى العبارات المثيرة

[1] زكي نجيب محمود، موقف من الميتافيزيقا، مصدر سابق، ص 18-19.

[2] زكي نجيب محمود، قصة عقل، مصدر سابق، ص 175.

للوجـدان منـه إلى العبـارة المسـتندة إلى العقـل، وأدركـت فـوق هـذا وذاك أن في مقدمـة الإصـلاح أن نـربي الأجيـال الجديـدة علـى وقفـة يفـرق لنفسـه فيهـا بـين مـا هـو عـام فيحيلـه إلى العقـل وأدواتـه ومـا هـو خـاص فلا بأس إذا في الركود إلى لغة الشعور"[1].

هـذا مـا يميـز الشـعوب العربيـة في العصـر الحـديث والمعاصـر هـو الركـود والرجـوع إلى الماضـي والتغـني بـه وظهـور تيـارات تطالـب بإحيـاء الـتراث القـديم عـن طريـق إحيـاء اللغـة العربيـة القديمـة والاعتمـاد عليهـا متناسـين، أن لكـل عصـر خصائصـه فمـاذا تنفـع لغـة شـعراء الجاهليـة في عصـر العلـم والتقنيـة, وهـذا للابتعاد عن الأساطير والخرافات والسبح في جو المجاز والخيال.

يعلـل زكـي نجيـب محمـود ضـعف الفكـر العـربي تحليـلا وضـعيا، يصـدر فيـه الموقـف الفلسـفي الـذي يتبنـاه في بدايـة حياتـه الفكريـة, ويقـوم هـذا التحليـل علـى مفهـوم اللغـة في الفلسـفة الوضـعية, ويوضـح ذلـك حيـث يكشـف عـن أسـباب ضـعف الفكـر العـربي، ويـرى أن سـر ذلـك يعـود أساسـا إلى "أن الأفكـار الموجهـة مبهمـة غامضـة تتفـق علـى اسـم الفكـرة, ثم تتفـرق في تحديـد معناهـا فرقـا شـتى, ومـما يزيـد ضـعفنا الفكـري ضـعفا أمـران همـا: أولا: أن الأفكـار مـن شـأنها أن تنمـو مضـموناتها مـع خـبرة السـنين"[2]، فتصـبح اللغـة ذات اصـطلاحات مشـتركة ومعروفـة بـين النـاس كونهـا تمـس جانبـا عامـا هـو الجانـب العلمـي الـذي يمثل رمز التطور والتقدم.

لقـد حـاول زكـي نجيـب محمـود أن يجـد بـديلا لطريقـة الخطـاب اللغـوي في العـالم العـربي والإسـلامي، عـن طريـق اسـتبدال لغـة الشـعر والتصـنع اللفظـي والإطنـاب والإطالـة في الكـلام، بلغـة بسـيطة ودقيقـة تضـمن الفهـم السـريع وعـدم الخـوض في أمـور ميتافيزيقيـة لا تسـمن ولا تغـني مـن جـوع، وبـذلك تتوحد لغة الأمة و تصبح متعارفة في جميع المجالات.

[1] زكي نجيب محمود، قصة عقل، المصدر السابق، ص 178.

[2] زكي نجيب محمود، عربي بين ثقافتين، مصدر سابق، ص 203.

المبحث الثاني: في المنهج التجريبي

عرفت الحضارة اليونانية وقبلها الحضارات الشرقية الاعتماد على عدة مناهج في معالجة مشاغل الحياة اليومية، إلا أنها رغم الكم العلمي الكبير، لم تستطع الوصول إلى ما وصل علماء وفلاسفة الإسلام إليه، وخصوصا في الطب والكيمياء وغيرها، وقد جاء اعتماد المسلمين على المنهج التجريبي بصفة خاصة، فأصبح العامل الرئيسي في تطور العلم عندهم، وظهر علماء وأطباء أجلاء أثروا في الحضارة الغربية أيما التأثير، وكان لها الفضل الكبير في تطور حضارتهم، حين ابتعدنا نحن عن ما تركه لنا أسلافنا، وقد رأى زكي نجيب محمود أنه لكي نجدد الفكر العربي علينا بأخذ ما هو مفيد لنا من تراثنا ولابد لنا من تجديد المنهج ويخص بالذكر المنهج التجريبي العلمي.

أولا: المنهج التجريبي في التراث الإسلامي

نسعى في هذا العنصر إلى تقصي جانب من جوانب البنية المعرفية، التي كان يتمتع بها العالم في الحضارة الإسلامية، والتي كان لها أكبر الأثر من ناحية تعاطيه مع القضايا العلمية، وقد مثل هذا العديد من العلماء المسلمين المعروفين سواء في الحضارة الإسلامية أو الحضارة الغربية.

لقد كانت جهود العلماء المسلمين في شتى فروع العلم سواء كانت الرياضية أو الطبيعية وغيرها هي الذخيرة الحية والموجه الأول لقيام الحضارة، كما أنها نقطة انطلاق بالنسبة للحضارة الغربية المعاصرة والحديثة، لذلك يجب أن تقدر جهودهم ويجب إعطائهم مكانة تليق بإسهاماتهم الباهرة في مجال العلم والتقدم الإنساني برمته، فقد كان بيكون وديكارت وغيرهم تلاميذ لأمثال ابن الهيثم والبيروني وجابر بن حيان وآخرون كثير[1].

كان لعلماء المسلمين السبق في ترسية المنهج العلمي على أصوله التجريبية العلمية ووضعوا له ضوابط وقوانين احتكموا إليها، وقد ظهر ذلك جليا من خلال بحوثهم ومؤلفاتهم العلمية وبتجاربهم أيضا، أمثال ابن سينا والبيروني وابن النفيس وغيرهم الذين استعلموا المنهج التجريبي في جميع خطوات

[1] مصطفى حلمي، مناهج البحث في العلوم الإنسانية بين علماء الإسلام وفلاسفة الغرب، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2005 ص 9.

أبحاثهم العلمية في الفلك والطب والكيمياء وغيرها. وقد عرفت مرحلة العصر الوسيط تطورا مذهلا في العلوم المختلفة عند المسلمين، فقدموا أكبر انجاز في مجال البحث العلمي " بإتباعهم الطريقة العلمية القائمة على أسس صحيحة فمارسوا المنهج التجريبي الاستقرائي إضافة إلى مناهج علمية وإعطائه الصورة المتكاملة"[1].

فلم يكتف العلماء المسلمون بنقد النظريات السابقة في الحضارة اليونانية وغيرها، وإنما كانوا يفترضون الافتراضات الجديدة، ثم يختبرونها ويؤسسون نظريات علمية قابلة للتحقيق، ومن بين هؤلاء جابر بن حيان الذي كان له باع طويل في هذا المجال، حيث يعد أول من أدخل التجربة العلمية المخبرية في منهج البحث العلمي الذي وضع قواعده وقوانينه[2]، عندما كان يتبع خطوات المنهج العلمي في البحث وهي "خطوات تطابق ما يتفق عليه معظم العلماء المشتغلين بالمنهج العلمي اليوم وهي تتلخص في ثلاث خطوات رئيسية الأولى أن يستوحي العالم مشاهداته فرض يفرضه ليفسر الظاهرة المراد تفسيرها و الثانية أن يستنبط من هذا الفرض نتائج تترتب عليه من الوجهة النظرية الصرف والثالثة أن يعود بهذه النتائج إلى الطبيعة ليرى هل تصدق أو لا تصدق"[3].

وبذلك فإن جابر بن حيان وباقي العلماء الآخرون قد فضلوا السبق في وضع أسس المنهج العلمي على نحو تطبيقي يعتمد على الاستقراء والقياس والتمثيل، وهو بذلك يستخدم التجربة والملاحظة، ثم الوصول إلى القانون، وهذا ما هو متعارف عليه إلى يومنا هذا في القانون العلمي، كما أنهم درسوا علوم الأولين خاصة اليونان وترجموا كتبهم، ثم مارسوا عليها عملية النقد فعدلوا فيها وصححوها ثم أضافوا إليها إضافات جديدة لم يسبقهم إليها أحد.

وبذلك تفوقوا عليهم من خلال الإتيان بالمنهج التجريبي الذي كان الميزة الفارقة بين الحضارة اليونانية والحضارة الإسلامية في مجال العلم، وهذا ما أبعد الفلاسفة والعلماء المسلمين عن أساليب

[1] عبد الزهرة البندر، منهج الاستقراء في الفكر الإسلامي أصوله وتطوره، دار الحكمة للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 1992، ص 17.

[2] راغب السرجاني، ماذا قدم المسلمون للعالم، ج1، مؤسسة اقرأ للنشر والتوزيع، ط4، 2010، ص 178.

[3] زكي نجيب محمود، جابر بن حيان، مكتبة مصر، د ط، ص 58.

كانت تستخدم في القديم وفي الجاهلية كالشعوذة والسحر ثم استبدلوها بمنهج علمي له قواعد وقوانين ثابتة ساعدهم على فهم ظواهر الطبيعة[1].

كان هذا في مجال الطب، ولكنهم استخدموا المنهج التجريبي في جل العلوم التي عالجوها بواسطة المنهج التجريبي، استطاع العلماء المسلمون أن يحضروا الكثير من المواد الكيماوية التي تدخل الآن في الصناعات الحديثة.

ولعل الرازي يكون أول طبيب في العالم يستخدم المنهج التجريبي، حيث قام بإجراء تجارب على الحيوانات وخاصة القرود، قبل أن يجريها على الإنسان، وبذلك فهو يقر بأن الجميع قد ينبهر بآراء العلماء والمشاهير ويتوقف عند نظرياتهم، إلا أن التجربة كثيرة ما تعارض هذه النظريات، ويجب علينا قبول التجربة والواقع والبدء في تحليلها، واستعمل ابن الهيثم أيضا المنهج التجريبي بداية النقد نظريات إقليدس وبطليموس فأخذ في بحوثه الاعتماد على الاستقراء والقياس[2].

يبين الدكتور أحمد أمين أن ما نلاحظه، أن الأمة الإسلامية في هذا الوقت قد خطت خطوة عملاقة في الحياة العقلية نتيجة تغير حركتها العلمية، وبذلك فقد أرادوا أن يخضعوا مواد الطبيعة لهم فاكتشفوا قوانين الجاذبية وحركات الأجسام والضوء،كما رأدوا أن الأعضاء ووظائفهم خاضعة لقوانين الطبيعة كالنظر بالعين وانكسار الضوء، واعتمدوا في تسيير العلوم العقلية كالطبيعة والرياضة والطب على معقولية الحقائق وامتحانها عن طريق المنطق أو طريق التجربة وامتحانها عمليا، يراقبوا منها النتيجة فيحكموا عليها بالخطأ أو الصواب[3].

لقد كان استعمال المنهج التجريبي في أغلب العلوم السائدة في الحضارة الإسلامية بداية بالترجمة التي سادت العصر العباسي، فعرفوا العلم اليوناني ومارسوا عليها النقد، فأضافوا وبدلوا ما يجب تبديله، إلا أنهم وصلوا إلى نتيجة تأسيس قواعد وقوانين للمنهج التجريبي عن طريق تفكيرهم الخاص

[1] محمد حسين محاسنة، أضواء على تاريخ العلوم عند المسلمين، دار الكتاب الجامعي، العين، ط1، 2010، ص 209.

[2] راغب السرجاني، ماذا قدم المسلمون للعالم، ج1، مرجع سابق، ص 179.

[3] أحمد أمين، ضحى الإسلام، ج2، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، د ط، ص 16.

وتجاربهم الخاصة، فقد كانوا يتحرون بدقة في صياغة المفاهيم العلمية باعتبارها الأساس في بناء المعرفة العلمية السليمة لأي علم من العلوم[1].

لما كان تاريخ العلوم هو تنامي البنية المعرفية وحدودها ومسلماتها وآفاقها، وتاريخ تطور موقف الإنسان بإمكاناته العقلية من الكون والحياة، جاز أن يكون تاريخ الإنسانية أو تاريخ تقدمها إنما راجع إلى تاريخ تلك العلوم، والتي ساهمت بدرجة كبيرة في تطور وقيام حضارات عظيمة، فقد استعمل المسلمون التجارب المخبرية في بحوثهم في شتى المجالات العلمية، وأدركوا أن بعض الظواهر كالظواهر الجغرافية مثلا لا يمكن حصرها أو التدخل فيها، ولذلك فهم استخدموا الأجهزة العلمية لمراقبتها ومعرفة العوامل المؤثرة فيها، فقد تناولوا التجربة من حيث قيمتها ودورها في البحث العلمي، ثم أضفوا إليها شروطا وقواعد، يمكن تطبيقها منتهين إلى تقويم القضية التجريبية، واضعين بذلك منهجا تجريبيا علميا قائم على قواعد وقوانين تسيره، استفادوا منه في تجاربهم المخبرية[2].

لقد حارب الإسلام الخرافات بكل أنواعها، والتي ارتبطت بالطب بصفة خاصة وكبيرة، فنهى من الرجوع إلى العرافين والكهان والمشعوذين وأبطل بل وحرم المداواة عن طريق السحر وغيره، هذا ما سمح باستشارة الأطباء وضرورة الرجوع إليهم عند المرض، وهو ما فرض عليهم الإتيان بالمنهج التجريبي لإجراء التجارب وانتشرت بناءات المستشفيات في المدن الإسلامية وخصصت لها أطباء مختصين[3].

لقد استفاد العلماء والفلاسفة المسلمون بالترجمات اليونانية والفارسية، فأخذوا عنهم ما ينفع في دنياهم ثم أضافوا إلى ذلك الطابع الإسلامي البحت، واخترعوا منهجا علميا ساعدهم في اختراعاتهم العلمية المختلفة سواء التكنولوجية كالآلات وغيرها أو الطبيعية، والتي تميز في مجالها المسلمون تميزا كبيرا وظهور أطباء وعلماء أمثال ابن الهيثم وابن سينا وابن رشد وغيرهم، وبذلك فإن المنهج التجريبي قد ساهم وبصفة كبيرة في تطور الحضارة الإسلامية ورقيها.

---

[1] أحمد عروة وآخرون، قضايا المنهجية في العلوم الإسلامية والاجتماعية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة، ط1، 1996، ص 26.

[2] عبد الزهرة البندر، منهج الاستقراء في الفكر الإسلامي، مرجع سابق، ص 124.

[3] محمد حسين محاسنة، أضواء على تاريخ العلوم عند المسلمين، مرجع سابق، ص 208.

ثانيا: حتمية تجديد المنهج التجريبي

عاشت الحضارة الإسلامية في القديم أزهى عصورها من التطور والتقدم، ولكن مع مرور الزمن عاش المسلمون انحطاطا كبيرا مازلنا نعيشه حتى يومنا هذا، فعندما يبلغ مجتمع ما مرحلة معينة من الترف والتبذير تكون نهاية دورة حضارته المزدهرة على رأي مالك بن نبي، وبذلك يفقد العلم معناه كله ويتوقف إشعاع العقل ويذهب عن الإنسان تعطشه للفهم والعلم والمعرفة، وهو ما بلغ بعوامل التعارض الداخلية قمتها في الحضارة الإسلامية من تمزق وفتن، أدت إلى ظهور مجتمع جديد ذي خصائص ومعالم جديدة، مجتمع بلغ من الانحطاط ذروته، ابتعدوا عن العلم وعن الإيمان معا، وهو العصر الذي أطلق عليه مالك بن نبي بعصر الانحطاط الذي جاء بعد سقوط دولة الموحدين مباشرة[1].

دام هذا الانحطاط إلى يومنا هذا وسيطر على العالم العربي الإسلامي، لابتعاد الناس عن العلم وطلبه والإيمان الصحيح، فجاءت محاولة زكي نجيب محمود لتقديم حل يراه مناسبا لخروج الحضارة الإسلامية من تخلفها وانحطاطها الكبير، وانطلاقا من التراث الفكري الإسلامي يبدأ فكرة تجديده بحيث نعتمد على ما كان سببا في تطور المسلمين قديما، ولعل أبرز ما تميزوا به قديما هو المنهج الصحيح أي المنهج التجريبي كما ذكرنا سابقا، وبهذا ينطلق زكي نجيب محمود من تساؤل حيره ورأى فيه جزءا من الحل المنشود، يسأل جادا "هل في تراثنا الفكري ما يمنع العربي عن المشاركة في جهود العلم الجديد؟"[2].

بما أن لكل عصر خصائصه ونظرا للتطور الهائل في العلوم والتكنولوجيا، كان لابد للعربي المعاصر أن يساير هذا التطور لحاجته له في حياته اليومية، كما أن الدخول في منهج العلم واستعماله أصبح ضرورة حتمية لبناء الحضارة، وأن أهم شيء تفتقر إليه الأمة الإسلامية هو المنهج الصحيح وعلينا سلوك طريق واحد ووحيد لبلوغ التقدم وهذا الطريق لا يكون إلا باعتماد المنهج التجريبي سبيلا لذلك.

---

[1] مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، تر: عبد الصبور شاهين، دار الفكر، دمشق، ط1، 1986، ص 31.

[2] زكي نجيب محمود، عربي بين ثقافتين، مصدر سابق، ص 8.

إذا أرادت الأمة العربية أن تصل إلى ما وصل إليه الغربيون من تطور وتقدم فما عليها إلا أن تأخذ بهذا المنهج، هذا ما كان يدعو إليه زكي نجيب محمود طوال حياته الفكرية وعالجه في أغلب مؤلفاته فقد "كانت مشكلة حياتنا هي أننا تخلفنا عن الركب الحضاري في عصرنا، ومن الطبيعي أن نسأل أنفسنا كيف السبيل للحاق بمواقع الريادة؟ وكانت الإجابة هو أن ما قد أفلح به رواد الحضارة وصانعوها في أوربا وأمريكا هو نفسه ما نفلح به نحن"[1].

إن مواكبة العصر هو انتهاج ما انتهجه صناع الحضارة المعاصرة وبلوغ ما بلغوه من تطور في التقنية العلمية التكنولوجية أو الفكرية على حد سواء، ويعتبر المنهج التجريبي هو الوسيلة الوحيدة في نظر زكي نجيب محمود التي يمكن من خلالها بلوغ التقدم والتطور، وهو يصور حالة الإنسان وحاجته الدائمة إلى التكنولوجيا بقوله: "ألم يكن الإنسان إلى عهد قريب يحمل الأثقال على ظهره وكتفيه كأنه دابة من دواب الحيوان؟ بل إنه لا يزال كذلك في كثير من بلدان العالم المتخلف، فجاءت الآلة لتحمل عنه هذه الأثقال"[2].

وهذا رد صريح على من يروج لضرورة رفض التكنولوجيا كونها قادمة من الغرب والاكتفاء بما عندنا في الحضارة الإسلامية مانعين بذلك كل أساليب الاستفادة من العلم والتكنولوجيا، وهو ما رآه زكي نجيب محمود عين التخلف فإن "سر النهضة العلمية التي نشأت في أوربا 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"[3].

وعلى ذلك فإن ما أفلح فيه العلماء المسلمون في الحضارة الإسلامية وساهم في تطورهم ورقيهم هو نفسه ما انتقل إلى الحضارة الغربية، وحققوا بذلك قفزة كبيرة في مجال التطور والتكنولوجيا وأخذوا عنهم المنهج العلمي السديد وطوروا بذلك مجتمعاتهم وحضارتهم، في حين بقيت الدول الإسلامية في موقف المتفرج الذي لا يأخذ من هذا ولا من ذاك، ومنه "فإننا نقول عن عصرنا إنه

[1] زكي نجيب محمود، حصاد السنين، مصدر سابق، ص 131.

[2] زكي نجيب محمود، عربي بين ثقافتين، مصدر سابق، ص 93.

[3] زكي نجيب محمود، قصة عقل، مصدر سابق، ص 46.

عصر التكنيات (التكنولوجيا) وما الأجهزة التكنية هذه إلا الأفكار العلمية وقد برزت إلى دنيا العمل"[1].

إنه عصر الحاجة الماسة إلى الآلة التي حلت جميع مشاكل الإنسان المعاصر وأوصلته إلى ما يصبو إليه عن طريق المنهج التجريبي الذي استخدمه العلماء المسلمون من قبل ويستعمله صناع الحضارة الآن، وأقصد بهم الغرب، وعلى العرب في رأي زكي نجيب محمود أن "يضيفوا إلى قراءة الكتب الموروثة عن أسلافهم "وأقول أن يضيفوا ولا أقول أن يحلوا محلها" قراءة ظواهر الطبيعة قراءة مباشرة لعلهم يخرجون بما يخرجون به من قوانين العلم الطبيعي التي من شأنها أن تزيد من قدرة الإنسان على تسخير الطبيعة لخدمته"[2].

وهي الفكرة العامة التي استعملها زكي نجيب محمود لبناء مشروع الأصالة والمعاصرة، بالاعتماد على ما خلفه القدماء ودراسة كتبهم وتطبيقها مع ما يتماشى مع روح العصر من تطور علمي وتكنولوجي للسير وفق ما يطمح إليه الإنسان دائما، وهو السيطرة على الطبيعة وتسخيرها لخدمته، ولا يتحقق ذلك إلا باستخدام منهج علمي تجريبي يسهل بها هذه العملية.

إن الحياة الفكرية في الوطن العربي منهارة وهذا مما لا شك فيه ولا يستطيع أحد إنكاره، حيث يرى زكي نجيب محمود أن سبب هذا الانهيار هو في الأساس أن العملية الفكرية غير موجودة والأساس هو المنهج الصالح والذي يكفل التقدم والازدهار "على أننا إذ نقول عن الأمة العربية إنها لم تشارك في علم هذا العصر مشاركة إيجابية منتجة وكاشفة، وأنها بهذا المعنى تخلفت بالقياس إلى حركة التقدم التي نراها في بلاد الغرب، التي هي صانعة هذه الحضارة القائمة كما كنا نحن صانعيها في مراحل سابقة من التاريخ"[3]، إن تخلف الأمة العربية راجع إلى تخلفها عن ركب السير مع قافلة التطور والتقدم وتخليها عن منهج السلف في العلم، فقد تقدم الغرب بعلمنا وتأخرنا نحن بتخلينا عنه، وبذلك فإن سر تقدم الغرب

[1] زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي، مصدر سابق، ص 180.

[2] زكي نجيب محمود، عربي بين ثقافتين، مصدر سابق، ص 84.

[3] زكي نجيب محمود، حصاد السنين، مصدر سابق، ص 129.

الآن وبلوغه أرقى مراتب المدنية والتحضر، هو نفسه الذي نستطيع أن نتخذه وسيلة لكي نتقدم نحن والذي هو في المقابل ذو أصل عربي إسلامي من قبل.

لقد كانت دعوة زكي نجيب محمود دائما هي النزوع نحو التقدم والتطور، خروجا من دائرة التخلف الذي طال الأمة العربية في مجال الفكر والثقافة والحياة الاجتماعية وهي دعوة مسلحة بداية بالإيمان بالتطور من ناحية، وبالعلم من ناحية أخرى، فكانت دعوته ملحة على اتخاذ المنهج التجريبي وامتلاك التكنولوجيا، وأن إتباع العلم هو سبيلنا للحرية، وبذلك نلحق بالعصر ومكوناته الهامة في حياتنا اليومية[1].

وبذلك فإننا "نقول أول خطوات النهضة في أوربا ينبغي أن تكون هي أول خطوات النهضة عندنا، إذا أردنا أن نخرج مما نحن فيه، والخطوة الأولى هي أن أقرأ الظواهر، أن أستمد علمي من قراءة الكون، أما قراءة الموروث فهي أمر لابد منه لكي أعرف ماذا كان بالأمس"[2] وقد بدأت النهضة الأوربية بالثورة على الكنيسة المقيدة للعلماء والفلاسفة ثم اتخاذهم للمنهج العلمي العقلاني كطريق للخروج من التخلف الذي سادها قرون عديدة، وهو ما على الأمة الإسلامية أن تسير وفقه بالتخلي عن القيود المكبلة للعلم والدخول في عصر العلم والتقدم والمدنية على رأي زكي نجيب محمود.

كان من أبرز العوامل التي رآها زكي نجيب محمود مساعدة في تحقيق التطور والتقدم، عوامل تجديد اللغة والمنهج، وهما في نفس الوقت يصبان في قالب واحد في حال تجديدهما، وأعني بذلك العلم باتخاذ المنهج التجريبي الموصل إلى التكنولوجيا العلمية، ثم تجديد اللغة من لغة الشعر والتصنع اللفظي إلى لغة العلم والاختصار في الكلام، وأن التجديد يجب أن يطال هذان العاملان لكي نحقق النهضة العربية المنشودة، على هذه الطريقة نضمن التماشي وفق ما تقتضيه الحضارة العلمية أو حضارة التطور والتكنولوجيا وبالمقابل نجدد التراث الإسلامي بعدم التخلي عنه.

---

[1] محمود أمين العالم، مواقف نقدية من التراث، مرجع سابق، ص 169.

[2] زكي نجيب محمود، طريقنا إلى الحرية، مصدر سابق، ص 92.

المبحث الثالث: مؤاخذات على قراءة زكي نجيب محمود

كانت قراءة زكي نجيب محمود للتراث قراءة معمقة ونقدية وتحليلية مميزة، أبرزت إلمامه بمختلف أفكار المدارس الفكرية الإسلامية زيادة على تشبعه بالثقافة الغربية المتميزة، ونظرا لتبنيه فكر مدرسة غربية ثم لترجمته لعديد من الكتب الفلسفية الكبرى سواء لبرتراند رسل أو جون ديوي أو أفلاطون وهذا المزج في الثقافات جعله يقيم التراث على أساس عقلي موسوعي متفتح على الفكر الإسلامي من جهة، والفكر الغربي من جهة أخرى، ولكن هذا لا يدل على أن قراءته للتراث لا شائبة فيها، إذ لابد من بعض النقائص التي يغفل عنها المفكر تارة أو يغيرها لتتماشى مع اتجاهه الفلسفي العام تارة أخرى.

لعل غزارة التأليف عند زكي نجيب محمود ونظرا لما يحتله هذا المفكر من مكانة مرموقة في الفكر العربي المعاصر جعلت العديد من الكتاب والمفكرين يتناولون كتاباته بالنقد والتقييم، ويجرون قراءات معمقة في مجال قراءته للتراث وللحركة الفلسفية التي يتبناها، فقد انتقد بالإيجاب وبالسلب من طرف بعض المفكرين العرب في آرائه النهضوية التجديدية.

ومن هؤلاء المفكرين نجد المفكر المغربي المعاصر محمد عابد الجابري الذي انتقد زكي نجيب محمود حول خطابه التجديدي كمشروع للنهضة العربية الإسلامية، ونجد أن الجابري يتساءل عن طبيعة العقل الذي وظفه زكي نجيب محمود في قراءته للتراث، هل هو العقل الذي تتضمنه الوضعية المنطقية باعتباره يكتسي صبغة علمية منطقية خالصة؟ أو العقل كتجربة غربية أجنبية تبناها في قراءة التراث وتصنيفه وإظهار الجانب المعقول منه؟[1]، حيث لم يبين زكي محمود طبيعة العقل الذي عالج وقرأ به التراث سواء باستعمال طريقة المعالجة عند الوضعية المنطقية أي بطريقة علمية، أو إعمال العقل النفعي البراغماتي.

كما أن الجابري يحكم على زكي بالتناقض أحيانا حيث يقول: "هل نحكم على صاحب المنطق الوضعي بالتناقض الصريح؟ لنؤجل الحكم إن أمكن ذلك منطقيا إلى حين انتهاء الصحوة القلقة من النقد والتجريب، ذلك أن محاضر التجربة لا تخص الماضي وحده بل الحاضر أيضا، وحاضرنا

[1] محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط5، 1994، ص 46.

وبعبارة أدق عصر التحول الذي نعيش فيه ليس ذا وجه واحد بل ذو وجهين، فهو من جهة عصر آلة وعلم كفاءة، ومن جهة أخرى ذهبت فيه العصبيات أخطر مداها"[1]، فحين دعى زكي نجيب محمود إلى الأخذ بمنهج العلم التجريبي اعتبره هو روح العصر والطريق الموصل إلى التقدم والتطور متناسيا لما لهذا المنهج من سلبيات ولدت العصبيات والحروب في العالم، ثم يختم الجابري نقده بقوله: "لم يكن صاحب الوضعية يطلب جديدا بل كان يحمل معه جديده ويطوف به في محاضر تراثنا....فلقد ظل صاحبنا مترددا، بينما يأخذ من هذه ما ينسيه ما أخذه من الأخرى"[2].

ويقدم المفكر المصري حسن حنفي دراسة وافية لمشروع زكي نجيب محمود في كتابه حوار الأجيال وخصص له فصل خاص، حيث نقده في معالجاته عامة، ليلومه تارة على أسلوبه في طرح الأفكار بالشرح والإسهاب الممل للأفكار وكأنه يعتبر القارئ مبتدئ لا يعرف شيئا، كما أن نفس الأفكار مكررة منذ كتاب تجديد الفكر العربي حتى حصاد السنين.

ويرى حسن حنفي أن مشروع قراءة التراث عند زكي نجيب محمود لا يخلو من التناقضات والنقائص، حيث أن زكي يعيب على التراث كثرته وبهذا أفقدته الكثرة توازنه، ولكن حسن حنفي يرى أن هذه الكثرة ينتظمها نسق للعلوم وأنها أمر إيجابي وهي التي سماها الفارابي "إحصاء العلوم"، وابن سينا "أقسام العلوم العقلية"، وبذلك قسموا العلوم إما عقلية أو طبيعية أو إنسانية أو نقلية، فهم أبدعوا في كل المجالات لأن العلم كان موسوعيا عندهم ولا يمكن اعتبار كثرة التراث صفة سلبية فيه، كما أن بحث زكي نجيب محمود عن النقاء اللغوي من مقومات الأمة، لأن العرب لا ينفردون في ذلك وحدهم عن الألمان والأمريكيين والفرنسيين في الحرص على نقائها، لذلك اعتبر حسن حنفي أن اللغة ضمير الأمة ويعطي مثالا أن النهضة الأوربية بدأت بنشر التراث اليوناني قبل كل شيء[3].

كما انتقده أيضا في التقسيم الذي اعتمده في كتابه عربي بين ثقافتين للحضارات شرقية وغربية، وحضارة الشرق الأوسط، فزكي نجيب محمود قد وضع في حسبانه أن حضارتنا حضارة دين

---

[1] المرجع السابق، ص 47.

[2] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[3] حسن حنفي، حوار الأجيال، مرجع سابق، ص 229.

فقط، وحضارتهم حضارة علم فقط، ولكن في وقت ما حضارة الدين هي التي أنتجت العلم، أما حضارة العلم لم تمح منها الدين بل تحول إلى فلسفة أو فن[1]، هذا ما لاحظناه في تحليلنا للحضارة الإسلامية، حيث لم تقتصر على الدين فقط ولا حتى على الترجمات اليونانية وإنما كان لها إبداعها الخاص في كثير من العلوم والأفكار، وهذا ما تناساه زكي نجيب محمود كون الإنجاز الوحيد للحضارة الإسلامية هو احتوائها على الوحي فقط واعتمادها على الفلسفة اليونانية، كما يلومه حسن حنفي على إعجابه الشديد بالحضارة الغربية واعتبارها آخر ما وصلت إليه الإنسانية من تقدم ثم اعتبارها هي النموذج الذي تحتذيه كل الحضارات[2].

كما قدم الدكتور علي حسن الموسى دراسة شاملة للفيلسوف زكي نجيب محمود في كتابه المفارقات المنهجية في فكر زكي نجيب محمود من خلال طرح أفكاره وتبيان الناقص منها والخلل فيها فقد اعتبر علي حسن الموسى أن المنهج الذي اعتمده زكي في دراسته للتراث كان منهجا انتقائيا لأنه "عندما تكلم عن الواقع لم يحاول البحث عن الجذور الأساسية لأسباب تخلفنا التي شخصها في كثير من الأحيان، ولذلك كان دوره وصفيا أكثر منه تحليليا، لافتقار الوضعية المنطقية لهذا المنهج التاريخي الواضح"[3]، حيث كانت معالجته عرضية لا طائل منها، وهو لم يتغلغل في فهم التراث وفي فهم الأسباب الأولى لتخلف الأمة ذلك لوفائه الدائم لفلسفة الوضعية المنطقية التي تكتفي بالتحليل وافتقارها إلى منهج تاريخي صحيح يضمن لها البحث في جذور الماضي.

كما أن اهتمامه الزائد بالعلم وبمنهجيته التجزيئية التي نظر بها للواقع كمجموعة من المسلمات دون تحليل للواقع الاجتماعي تحليلا يعتمد على الظروف الموضوعية المكونة له، جعلته ينتقي من التراث انتقاء يتلاءم شكليا مع ما هو موجود حاليا، فهو لم يفهم التراث فهما شاملا بحيث يرى التراث كحياة متطورة لمجتمع كامل[4].

---

[1] المرجع السابق، ص 276.

[2] المرجع نفسه، ص 278.

[3] علي حسن الموسى، المفارقات المنهجية في فكر زكي نجيب محمود، مرجع سابق، ص 154.

[4] المرجع نفسه، ص 158.

كما اعتبر زكي نجيب محمود أيضا أن المنهج الذي اتبعه زكي في دراسة التراث، منهج لا علمي واضح المعالم لأنه لا يعتمد على الواقع وملابساته، وإنما يربطها بتطور العقل وكأنه خطة مرسومة مسبقا وليس علينا إلا إتباعها، أما في مجال اللغة فيعيب عليه حسن الموسى، يعيب عليه أنه لم يعط أي مجال للتفسير والتأويل حيث حصرها في التحليل ثم حصرها في لغة علمية بحتة[1].

اعتبر زكي نجيب محمود أن العقيدة الإسلامية أو الوحي أي القرآن والسنة من مكونات التراث وهذا ما ذكره في العديد من تعريفاته للتراث، والتي ذكرناها في الفصل السابق وبالتحديد في تحديد مفهوم التراث عنده، وبذلك نتساءل هل يمكن أن نعتبر العقيدة والوحي من مكونات التراث بحيث نتناولها بالتحليل والنقد، أو أن نقرنها بعلوم أخرى كعلوم الطبيعة وغيرها، ونضعها في قالب واحد معها؟ هذا ما كان الدكتور فهمي جدعان يعيبه على الكثير من مفكري العالم العربي المعاصر، من أن الوحي جزء من التراث، فنجد يقول: "نجد أن العلاقة بين التراث وبين المقدس هي علاقة مصطنعة عنها كامنة في قولهم الاعتقاد بأن النص الديني أي الوحي هو عنصر من العناصر المكونة للتراث، لكن الأمر ليس كذلك إذ الحقيقة هي أن التراث ليس إلا إنجازا إنسانيا نسبيا له شروطه الابستيمولوجية الاجتماعية، الثقافية، التاريخية"[2]، وبذلك لا يمكن إدخال الوحي في قائمة التراث إذ أن الوحي والسنة النبوية يدخلان ضمن دائرة المطلق والمقدس.

كما يقدم الدكتور كمال عبد اللطيف نقدا للاتجاه الوضعي عند زكي نجيب محمود في كتابه في الفلسفة العربية المعاصرة باعتبار أن الفلسفة الوضعية المنطقية في الوطن العربي لم تنجز مهمة تاريخية وأنها لم تقدم حلا نظريا لمشاكل واضحة، كما أنها تعبر عن شغف كبير بالفكر الغربي، كونها لم تقدم الجديد في مجال التقدم والتطور الحضاري المنشود[3].

وبما أن زكي نجيب محمود من أنصار الوضعية المنطقية في الوطن العربي، يعتبر محمد سبيلا أن معالجات هذه الفلسفة في مجال اللغة كانت منقوصة من عدة جوانب، في أن الميتافيزيقا التي يشنون

---

[1] المرجع السابق، ص 166- 176.

[2] فهمي جدعان، تحرير الإسلام ورسائل زمن التحولات، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2014، ص 61.

[3] كمال عبد اللطيف، في الفلسفة العربية المعاصرة، مركز ابن خلدون للدراسات الإنمائية، بيروت، ط1، 1992، ص 41.

عليها حربهم تتسرب عبر اللغة فهي ليست مجرد تعبير أو لغة "بل هي مسألة إيديولوجية ومسألة تصور معين للعالم، فاللغة تحمل الفكر الميتافيزيقي أكثر مما تخلقه وتنقله أكثر مما تنشئه بل إن الوضعيين أنفسهم في سعيهم إلى اصطناع لغة دقيقة واضحة تقيهم من الميتافيزيقا لم يفلتوا من الوقوع في أكثرها رداءة"[1].

أما ناصيف نصار فينتقد زكي نجيب محمود بحكم أنه حصر الفلسفة في تحليل قضايا العلم فقط منطلقا من واقع سيادة العلم والتكنولوجيا على الغرب وإسقاطها على المجتمعات العربية الإسلامية، ويرى أنه كان من الواجب عليه أن يحلل قضايا الدين والأخلاق بقدر ما يهتم بقضايا العلم، وأنه إذا أراد أن تكون مساهمته إيجابية وفعالة في واقعه ومجتمعه العربي وعصره وأن يتحرر من الموقف التبعي، كما أنه يضيف إلى أن زكي لم يتنبه لهذا الأمر الأساسي فبقي بعيدا عن قلب المشكلة[2].

[1] محمد سبيلا، مدارات الحداثة، مرجع سابق، ص 73.

[2] علي لبن، الغزو الفكري في المناهج الدراسية، دار الوفاء للطباعة والنشر، د ط، ص 21.

خـــاتمـــة

خاتمة

مـن خـلال مـا قـدمناه في هـذا البحـث وبإيجـاز نخلـص إلى أن القـراءة الـتي قـدمها زكـي نجيـب محمـود قـد سـاهمت إلى حـد بعيـد، في ترسـيخ رؤيـة واضـحة عـن تراثنـا الإسـلامي وكيـف يمكـن الاسـتفادة منـه، وبـذلك يمكـن ضـم مشـروعه إلى مختلـف المشـاريع الأخـرى الـتي عملـت علـى معالجـة هـذه الإشـكالية ومنـه فـإن في دراسـتنا هـذه، ومـن خـلال كـل مـا مررنـا بـه مـن محطـات مـع مفكرنـا اسـتنتجنا عـدة نتـائج كونـا بها حوصلة وعصارة بحثنا هذا تتمثل هذه النتائج في:

لعبـت التحـولات الفكريـة في حيـاة زكـي نجيـب محمـود دورا كبـيرا في بلـورة مشـروعه النهضـوية، مـن خـلال الرؤيـة الدينيـة في حياتـه وهـو شـاب وتحمسـه الكبـير لـه، هـذا الـتحمس جاءنـا بمقـالات غايـة في الأهميـة تمـس جوانـب كثـيرة مـن الحيـاة الاجتماعيـة، والـتي كانـت موجهـة بالدرجـة الأولى للمجتمـع المصـري خاصة والمجتمعات العربية عامة لتعالج أفكار كانت سائدة إبان تلك الفترة.

كونـت مرحلـة تدريسـه في لنـدن المرحلـة الأهـم في حياتـه الفكريـة، لتبنيـه مـن خلالهـا فكـر الوضـعية المنطقيـة، والـتي تعتـبر أبـرز مميـز لفلسـفته عامـة وتـأثره الشـديد بمريـديها كالفيلسـوف آيـر وزعمـاء التحليليـة مثـل برتراند راسـل وفتجنشـتين، كمـا أقـام فلسـفته كلهـا علـى مـنهج هـذه الحركـة، واعتـبر زعـيم الوضـعية المنطقية في الوطن العربي بدون منازع.

كانـت عودتـه للإطـلاع علـى الـتراث الإسـلامي متـأخرة نوعـا مـا، وذلـك عنـد انتقالـه للتـدريس في الكويـت، فوجـد نفسـه أمـام علـم لا يعـرف عنـه سـوى أنـه كـان مجـرد تسـلية في وقـت مـن أوقـات حياتـه فـانبهر بمـا كـان يجهـل، ورسـخ جهـده بعـد هـذا إلى دراسـة الـتراث دراسـة معمقـة جعلتـه يغـير رأيـه حـول هـذا الكنز الثمين الذي غفل عنه طوال جزء كبير من حياته.

بعـد قضـاء كـل جهـده المتبقـي في أواخـر حياتـه في قـراءة الـتراث الإسـلامي، قـدم لنـا مشـروعا ثقافيـا، وقـراءة للـتراث الـذي مـا فتـئ يشـغل بـال الكثـير مـن المفكـرين، حـول طريقـة الاسـتفادة منـه، ورأى أن الـتراث الإسـلامي يحتـوي علـى مـا هـو معقـول يمكـن الاسـتفادة منـه ومـا هـو غـير معقـول، والـذي يجـب القضـاء عليـه، فمـن خـلال تبيـان مـا هـو معقـول نسـتنتج مباشـرة مـا هـو غـير ذلـك، ويعتـبر الـتراث عامـة عنـده هـو ذلـك المـوروث الثقـافي الـذي تركـه أسـلافنا، ويتمثـل في نظـره أيضـا كـل مـا يحتـوي علـى عقيـدة

وشعر وأدب وفلسفة، وكل العلوم والطقوس والتقاليد التي كان يمارسها المسلم القديم، وكأنه يريد أن يقول هو كل ما فعله الأقدمون وكتبوه وعالجوه، ثم بقي حتى وقتنا هذا، وهذا المفهوم يختلف باختلاف المفكرين ومناهجهم في التفكير.

أن زكي نجيب محمود استعمل منهجية خاصة به في دراسة التراث، بأمرين هما: الأول هو منهجية إتباع تطور العقل العربي في القديم، استنادا إلى تفسير الغزالي لآية النور، من خلال التدرج الذي صعده العقل العربي في القديم في التطور من التفكير الفطري وصولا إلى طريقة الصوفية في الحصول على المعرفة الباطنية وهي أرقى مستويات المعرفة عنده، هذا التطور جاء على طول فترة زمنية محددة وهي من عهد الرسول "صلى الله عليه وسلم" إلى القرن الحادي عشر ميلادي، القرن الذي عاش فيه ابن رشد والإمام الغزالي، أي التطور العقلي الفلسفي في التفكير، أما الأمر الثاني فهو استخدامه لمنهجية المنفعة البراغماتية في تعامله مع التراث، حين ينادي بأخذ كل ما ينفعنا وترك ما دون ذلك.

أهم قيمة يمكن الاستفادة منها في التراث هي قيمة العقل، والذي كان الميزة الأساسية عندهم ووقوفهم في معالجتهم لمشاكلهم وقفة عقلية، هذه الوقفة في رأيه جاء بها المسلم القديم من عند الفلاسفة اليونان، ثم زاوجوها مع العقيدة وأنتجت علم الكلام، أو ما يعرف بالفلسفة الإسلامية، ولهذا اعتبر زكي نجيب محمود أبرز من ينادي بالعقلانية في الفكر العربي المعاصر، لتأثره بفلسفة ابن رشد، ثم هو يؤكد على ذلك من خلال اختيار المعالجات العقلية في التراث كأسمى ما كان في القديم ويتجلى ذلك في تمجيده لطريقة تفكير المعتزلة في كثير من المواقف.

أنه يعتبر أن الأخلاق قيمة عليا في التراث الإسلامي استمدت أول الأمر من العقيدة الإسلامية، العقيدة المطلقة والصالحة لكل زمان ومكان، وكان القدوة في ذلك النبي "صلى الله عليه وسلم"، ثم ومع توسع نطاق الترجمة في العالم الإسلامي وبالتحديد في العصر العباسي، تأثر الفلاسفة المسلمون بالفلاسفة اليونان، كالرازي والجاحظ وابن رشد.....وغيرهم ممن استلهموا فلسفاتهم الأخلاقية من فلسفة أفلاطون وسقراط وأرسطو، ثم أدخلوها على العقيدة الإسلامية مثلما فعلوا مع قضية العقل والنقل.

أن هنـاك عـاملين أساسـين مـثلا دورا كبـيرا في الـتراث الإسـلامي، يجـب تجديـدهما ليتماشـى مـع روح العصـر والحضـارة، اللغـة مثلـت عامـل التميـز والتفـوق في العـالم العـربي قـديما بفصـاحتها ومـا عـرف عـن الشـعر الجـاهلي، لـذلك يجـب تغيـير اللغـة في وقتنـا هـذا مـن لغـة الشـعر والإطنـاب إلى لغـة العلـم والمصـطلحات الدالـة عليـه مباشـرة، ثم تجديـد المـنهج باعتمـاد المـنهج التجـريبي الـذي نحتاجـه في وقتنـا كحاجتنا للغذاء، لأنه وسيلة التطور والتقدم ووسيلة النهضة العلمية والتكنولوجية.

ومـن خـلال كـل مـا عرضـناه نـرى أن زكـي نجيـب محمـود قـد حـاول محاولـة جـادة في سـبيل قـراءة الـتراث لتقـديم الحـل الأمثـل لقيـام النهضـة العربيـة، ومثلمـا رأينـا فهـو لم يكـن مـن الرافضـين للـتراث ولا مـن المتعصـبين لـه، إنمـا الحـل الـذي اقترحـه، هـو الحـل الأوسـط الأخـذ بكـل مـا هـو نـافع لنـا في حياتنـا اليـوم وتـرك الخرافـات وغيرهـا ممـا لا نفـع فيـه، ثم تطبيـق نفـس المـنهج علـى الحضـارة الغربيـة في طريقـة الاسـتفادة منهـا بأخـذ المفيـد منهـا وتـرك الضـار، وتبقـى قـراءة زكـي نجيـب محمـود واحـدة مـن القـراءات العربيـة المعاصـرة للـتراث الـتي تباينـت في وجهـات النظـر، والـتي تحتـاج إلى إضـافات لتـدارك النقـائص فيهـا بغيـة إقامـة نهضـة عربية معاصرة، كما أن هذا التباين له صفة إيجابية إذ في الاختلاف رحمة.

أ

المصادر والمراجع

قائمة المصادر والمراجع

- **القرآن الكريم، رواية ورش عن نافع**

أ/ المصادر

1. زكي نجيب محمود، من زاوية فلسفية، دار الشروق، القاهرة، ط4، 1993.
2. زكي نجيب محمود، الشرق الفنان، دار القلم للنشر، القاهرة، د ط.
3. زكي نجيب محمود، برتراند رسل، دار المعارف، مصر، ط 2.
4. زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي، دار الشروق، القاهرة، ط9، 1993.
5. زكي نجيب محمود، جابر بن حيان، مكتبة مصر، د بلد، د ط.
6. زكي نجيب محمود، جنة العبيط، دار الشروق، القاهرة، ط 2، 1982.
7. زكي نجيب محمود، حصاد السنين، دار الشروق، القاهرة، ط3، 2005.
8. زكي نجيب محمود، حياة الفكر في العالم الجديد، دار الشروق، القاهرة، ط 2، 1982.
9. زكي نجيب محمود، رؤية إسلامية، دار الشروق، القاهرة، ط3، 1993.
10. زكي نجيب محمود، طريقنا على الحرية، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، ط1، 1994.
11. زكي نجيب محمود، عربي بين ثقافتين، دار الشروق، ط2، 1993.
12. زكي نجيب محمود، عن الحرية أتحدث، دار الشروق، القاهرة، ط3، 19989.
13. زكي نجيب محمود، في حياتنا العقلية، دار الشروق، القاهرة، ط3، 1989.
14. زكي نجيب محمود، قشور ولباب، دار الشروق، القاهرة، د ط، 1988.
15. زكي نجيب محمود، قصة عقل، دار الشروق، القاهرة، ط2 1988.
16. زكي نجيب محمود، قيم من التراث، دار الشروق، القاهرة، د ط، 2000.

17. زكي نجيب محمود، مجتمع جديد أو الكارثة، دار الشروق، القاهرة، ط3، 1983.

18. زكي نجيب محمود، من خزانة أوراقي، دار الهداية للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 1996.

19. زكي نجيب محمود، موقف من الميتافيزيقا، دار الشروق، القاهرة، ط4، 1993.

20. زكي نجيب محمود، نافذة على فلسفة العصر، سلسلة تصدرها مجلة العربي، الكويت، 1990 د ط.

ب/ المراجع

1. إ.م. بوشنسكي، الفلسفة المعاصرة في أوربا، ترجمة، عزت قرني، المجلس الوطني للثقافة والفنون والأدب، الكويت، د ط، 1978.

2. إبراهيم بن عمر السكران، التأويل الحداثي للتراث، دار الحضارة للنشر والتوزيع، الرياض، ط1، 2014.

3. ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ج1، تحقيق محمد رشاد سالم، إدارة الثقافة والنشر بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، السعودية، ط2، 1991.

4. ابن تيمية، منهاج السنة النبوية، ج2، تحقيق، محمد رشاد سالم، د بلد، ط1، 1986.

5. ابن رشد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، تحقيق محمد عمارة، دار المعارف ، القاهرة، ط3.

6. ابن مسكويه، تهذيب الأخلاق، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1985.

7. أبو بكر الرازي، الطب الروحاني، تحقيق: عبد اللطيف العيد، مكتبة النهضة المصرية للنشر، د ط، 1978.

8. أبو حامد الغزالي، روضة الطالبين وعمدة السالكين، دار النهضة الحديثة، بيروت، لبنان، د ط.

9. أبو حامد الغزالي، مشكاة الأنوار، تحقيق، عبد العزيز عز الدين السيروان، عالم الكتب، بيروت، ط1، 1986.

10. أحمد أمين، ضحى الإسلام- ج2، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، د ط.

11. أحمد أمين، كتاب الأخلاق، دار الكتب المصرية، القاهرة، ط3.

12. أحمد عروة وآخرون، قضايا المنهجية في العلوم الإسلامية والاجتماعية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة، ط1، 1996.

13. أسامة حسن الموسى، المفارقات المنهجية في فكر زكي نجيب محمود،مطبوعات جامعة الكويت، ط 1، 1997.

14. إسماعيل راجي الفاروقي، لويس لمياء الفاروقي، أطلس الحضارة الإسلامية، ترجمة، عبد الواحد لؤلؤة، مكتبة العبيكان، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، 1998.

15. إمام عبد الفتاح إمام، رحلة في فكر زكي نجيب محمود، المجلس الأعلى للثقافة، د ط، 2001.

16. أنور الجندي، معالم الفكر العربي المعاصر، مطبعة الرسالة، د بلد، د ط.

17. برتراند راسل، ما وراء المعنى والحقيقة، تر، محمد قدري عمارة، المجلس الأعلى للثقافة، ط 1، 2005.

18. الجاحظ، فلسفة الجد والهزل، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، د ط.

19. حسن حنفي، حوار الأجيال، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1998.

20. حسني زينة، العقل عند المعتزلة: تصور العقل عند القاضي عبد الجبار، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط1، 1978.

21. راغب السرجاني، ماذا قدم المسلمون للعالم-ج1، مؤسسة اقرأ للنشر والتوزيع، ط4، 2010.

22. رينيه ديكارت، مقال عن المنهج، ترجمة: محمود محمد الخضيري، الهيئة المصرية العامة للكتاب، د ط، 1985.

23. زكي مبارك، الأخلاق عند الغزالي، دار الجيل، بيروت، ط1، 1988.

24. الزواوي بغورة، الفلسفة واللغة، نقد المنعطف اللغوي في الفلسفة المعاصرة، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط 1، 2005.

25. سعيد مراد,بحوث في الفلسفة والتنوير، عين للدراسات و البحوث الإنسانية و الاجتماعية ط1،1995.

26. سعيد مراد، زكي نجيب محمود آراء و أفكار، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، د ط، 1997.

27. السيد سابق، إسلامنا، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط2، 1982.

28. السيد نعمة الله الجزائري، شرح عينية ابن سينا، تحقيق، علي حسين محفوظ، مطبعة الحيدرى، طهران، د ط، 1954.

29. السيد ولد أباه، أعلام الفكر العربي المعاصر: مدخل إلى خارطة الفكر العربي الراهنة، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2010.

30. الشهرستاني، الملل والنحل، تحقيق، أمير علي مهنا، علي حسن فاعور، ج1، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ط3، 1993.

31. صلاح زكي أحمد، أعلام النهضة العربية الإسلامية في العصر الحديث، مركز الحضارة العربية، القاهرة، ط 1، 2001.

32. طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط2.

33. طه عبد الرحمن، سؤال العمل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2012.

34. طه عبد الرحمن، سؤال المنهج، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، لبنان، بيروت، ط1، 2015.

35. عاطف العراقي، رائد التنوير زكي نجيب محمود، دار الهاني للطباعة والنشر، القاهرة، ط1، 2007.

36. عباس محمود العقاد، عبقرية محمد، دار نهضة مصر للطبع والنشر، القاهرة، د ط.

37. عبد الرحمن بدوي، الفلسفة والفلاسفة في الحضارة العربية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، 1987.

38. عبد الرحمن بدوي، مذاهب الإسلاميين، دار العلم للملايين، بيروت، د ط، 1997.

39. عبد الزهرة البندر، منهج الاستقراء في الفكر الإسلامي: أصوله وتطوره، دار الحكمة للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 1992.

40. عبد الكريم بكار، من أجل انطلاقة حضارية شاملة، دار القلم، دمشق، د ط، 2011.

41. عبد المنعم الحفني، موسوعة الفرق والجماعات والمذاهب الإسلامية، دار الرشاد، د بلد، ط1، 1993.

42. عبد الولي بن عبد الواحد الشلفي، القراءات المعاصرة والفقه الإسلامي، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، ط1، 2013.

43. عصمت نصار، الخطاب الفلسفي عند ابن رشد وأثره في كتابات محمد عبده وزكي نجيب محمود، دار العلم بالغيوم، د ط، 2002.

44. علي لبن، الغزو الفكري في المناهج الدراسية، دار الوفاء للطباعة والنشر، د ط.

45. علي محمد محمد الصلابي، أسمى المطالب في سيرة أمير المؤمنين علي بن أبي طالب، ج1، مكتبة الصحابة، الإمارات، د ط، 2004.

46. فهمي جدعان، تحرير الإسلام ورسائل زمن التحولات، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2014.

47. فهمي جدعان، نظرية التراث، دار الشروق للنشر، عمان، الأردن، ط1، 1985.

48. كمال عبد اللطيف، في الفلسفة العربية المعاصرة، مركز ابن خلدون للدراسات الإنمائية، بيروت، ط1، 1992.

49. ماجد فخري، تاريخ الفلسفة الإسلامية، دار المشرق، بيروت، ط2، 2000.

50. ماسنيون، مصطفى عبد الرزاق، التصوف، دار الكتاب اللبناني، مكتبة المدرسة للنشر، ط1، 1984.

51. مالك بن نبي، شروط النهضة، ترجمة عبد الصبور شاهين، دار الفكر، دمشق، د ط، 1986.

52. مالك بن نبي، ميلاد مجتمع: شبكة لعلاقات الاجتماعية، تر: عبد الصبور شاهين، دار الفكر، دمشق، د ط، 1985.

53. مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، تر: عبد الصبور شاهين، دار الفكر، دمشق، سوريا، ط1، 1986.

54. مجموعة مؤلفين، المدارس الأخلاقية في الفكر الإسلامي، تعريب: عبد الحسن بهبهاني بور، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ط1 2012.

55. محمد جواد مغنية، مذاهب فلسفية، دار ومكتبة الهلال، بيروت، لبنان، د ط، 2005.

56. محمد حسين محاسنة، أضواء على تاريخ العلوم عند المسلمين، دار الكتاب الجامعي، العين، ط1، 2010.

57. محمد سبيلا، مدارات الحداثة، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط 1، 2009.

58. محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1991.

59. محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط5، 1994.

60. محمد عمارة، أزمة الفكر الإسلامي المعاصر، دار الشرق الأوسط للنشر، د ط.

61. محمد عمارة، الطريق إلى اليقظة الإسلامية، دار الشروق، ط1، 1990.

62. محمد عمارة، تيارات الفكر الإسلامي، دار الشروق الثانية، د ط، 1997.

63. محمد فتح الله غولن، ونحن نبني حضارتنا، تر: عوني عمر لطفي أوغلو، دار النيل للطباعة والنشر، ط2، 2011.

64. محمود أمين العالم، مواقف نقدية من التراث، دار قضايا فكرية للنشر والتوزيع، القاهرة، د ط.

65. محمود فهمي زيدان، في فلسفة اللغة، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، د ط، 1985.

66. مصطفى حلمي، مناهج البحث في العلوم الإنسانية بين علماء الإسلام وفلاسفة الغرب، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1.

67. هانز راشنباخ، نشأة الفلسفة العلمية، تر، فؤاد زكريا، منتدى ليبيا للجميع، د ط.

68. هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، تر: نصير مروة وحسن قبيسي، عويدات للنشر والطباعة، بيروت، لبنان، ط2، 1998.

ج/ الموسوعات والمعاجم

1. إبراهيم مدكور، المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، د ط، 1983

2. ابن منظور، لسان العرب، المجلد11، دار صادر، بيروت، د ط

3. الجرجاني، معجم التعريفات، دار الفضيلة للنشر والتوزيع، القاهرة، د ط

4. جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج 2، دار الكتاب اللبناني، بيروت، د ط، 1982

د/ المذكرات

1. الحاج دواق، المشروع الفلسفي لمحمد أبو القاسم حاج حمد وتطبيقاته النقدية، رسالة مقدمة لنيل درجة دكتوراه العلوم في الفلسفة قسنطينة، 2009_2010

2. عبد الحليم بلواهم، قراءة في التراث العربي الإسلامي، حسين مروة نموذجا، مذكرة مكملة لنيل شهادة الماجستير في الفلسفة، قسنطينة 2006 2007

3. قروج بولفعة، فلسفة اللغة عند زكي نجيب محمود :دراسة تحليلية نقدية، مذكرة لنيل درجة الماجستير في الفلسفة , جامعة الجزائر 2008،2009

هـ/ المجلات

1. مجلة دراسات فلسفية، معهد الفلسفة بجامعة الجزائر، العدد الأول، 1996

فهرس الموضوعات

المحتويات **الصفحة**

شكر وتقدير

إهداء

مقدمة

الفصل الأول: تطور فكر زكي نجيب محمود.....8

تمهيد:.....9

المبحث الأول: مرحلة التدين البسيط.....10

أولا: بداية الطريق.....10

ثانيا: كتابة المقالات.....11

المبحث الثاني: مرحلة الوضعية المنطقية.....17

أولا: نقد الحياة الاجتماعية.....17

ثانيا: الدعوة إلى التجريبية العلمية.....20

المبحث الثالث: مرحلة العودة للتراث.....25

أولا: بداية الاطلاع على التراث.....25

ثانيا: المشروع الجديد.....26

الفصل الثاني: زكي نجيب محمود في قراءة للتراث الإسلامي.....29

تمهيد:.....30

المبحث الأول: التراث وتعدد المفاهيم.....31

أولا: مفهوم التراث في الفكر العربي المعاصر.....31
ثانيا: مفهوم التراث عند زكي نجيب محمود.....34
المبحث الثاني: منهجية قراءة التراث.....37
أولا: تتبع تطور العقل العربي الإسلامي.....37
ثانيا: معيار المنفعة اتجاه التراث.....44
المبحث الثالث: العقل والنقل في التراث الإسلامي.....47
أولا: قيمة العقل.....47
ثانيا: تزامل العقل والنقل.....50
المبحث الرابع: الأخلاق في التراث الإسلامي.....54
أولا: مصدر القيم الأخلاقية في التراث الإسلامي.....54
ثانيا: الفلسفة الأخلاقية في تراثنا.....57
الفصل الثالث: تجديد التراث.....60
تمهيد:.....61
المبحث الأول: من اللغة نبدأ التجديد.....62
أولا: فلسفة اللغة عند زكي نجيب محمود.....62
ثانيا: تجديد اللغة.....66
المبحث الثاني: في المنهج التجريبي.....70
أولا: المنهج التجريبي في التراث الإسلامي.....70
ثانيا: حتمية تجديد المنهج التجريبي.....74

المبحث الثالث: مؤاخذات على قراءة زكي نجيب محمود.....78

خاتمة

قائمة المصادر والمراجع.....**88**

فهرس المحتويات.....**95**