

إشكالية الأصالة والمعاصرة بين زكي نجيب محمود وفؤاد زكريا

The Problem of Authenticity and Modernity in Zaki Nageeb Mahmoud and Fouad Zakaria

م.م عقيل عبد الله عزيز

أ. د علي عبد الهادي المرهج

Aqeel Abdullah Azeez

Prof. Dr. Ali Abdul Hadi Al-Merhj

الجامعة المستنصرية / كلية الآداب

الجامعة المستنصرية / كلية الآداب / قسم الفلسفة

Work place: Journal of College of Arts / Al-Mustansiriyah University

phone number/07714308586 Akeelsad1991@uomustansiriyah.edu.iq

المخلص: - نتحدث في هذا البحث عن إشكالية مهمة في الفكر العربي المعاصر وهي إشكالية (التراث والحداثة) عند كل من زكي نجيب محمود وفؤاد زكريا وعلى هذا الأساس وضحنا لكلا المفكرين، فضلاً عن أهم مواقف المفكرين العرب الذين طرحوا هذه الإشكالية من عدة أوجه فذهب البعض منهم إلى التراث بوصفه ركيزة أساسية لفهم الحاضر، وذهب البعض الآخر منهم إلى نقل الموقف السلفي من التراث وحاول البعض الآخر منهم إلى التوفيق بين التراث والحداثة لحل هذه المسألة.

Abstract:

This research is about an important issue in contemporary Arab ideology, i.e. the problem of heritage and modernity according to both Zaki Nageeb Mahmoud and Fouad Zakaria. On this basis, we clarified both thinkers' ideas and the most important positions of the Arab thinkers who tackled this problem in terms of several aspects. Some of them resorted to heritage, as a basic pillar for understanding the present. Others conveyed the Salafist position in heritage, yet others tried to reconcile heritage and modernity to solve this problem.

كلمات مفتاحية: التراث، الحداثة، الإبداع العلمي، الاستقلال الثقافي، الآخر.

Keywords: heritage, modernity, Scientific creativity, Cultural independence, The other.

مقدمة

لعلّ القارئ للفكر العربي المعاصر يدرك أهميّة هذه الإشكالية (التراث والحداثة) بصورة عامة، وعند زكي نجيب محمود وفؤاد زكريا بصورة خاصة، فهي من المشكلات المعقدة في الفكر العربي الحديث والمعاصر إذ كثر فيها الحوار والجدل بين المفكرين والمتقنين، وهي مشكلة بين الماضي والحاضر، الأصالة والمعاصرة، القديم والجديد، الوافد والموروث، الأنا والآخر، العربي والغربي، إذ تعد محوراً رئيسياً في الفكر العربي المعاصر، وقد تعددت مواقف المفكرين في هذه المشكلة، فذهب بعضهم إلى الأصالة بوصفها نقطة انطلاق لفهم الحاضر، وذهب بعضهم الآخر إلى ترك الأصالة ودعا بالمعاصرة، وذهب البعض الآخر إلى التوفيق بين الأصالة والمعاصرة، وذهب آخرون للجانب الإبداعي للتخلص من هذه الإشكالية.

ومن خلال ذلك سنبين موقف كلاً من: زكي نجيب محمود وفؤاد زكريا من هذه الإشكالية، إذ نجد موقف زكي نجيب واضحاً باعتباره من دعاة التوفيق بين الأصالة والمعاصرة وعد ذلك هو الحل، أما فؤاد زكريا فنقض ما ذهب إليه المفكرون السابقون من خلال فكرة حاز فيها قصب السبق، إذ دعا إلى التوجه صوب التفكير العلمي والإبداعي كي نتماشى مع المجتمعات المتطورة صناعياً وتكنولوجياً ... ألخ، لأن هذه الإشكالية (الأصالة والمعاصرة) أصبحت لا فائدة منها اليوم.

تتعلق مشكلة البحث باستكشاف العلاقة بين التراث والحداثة ويتضمن ذلك محاولة الإجابة على تساؤلات عدة، أهمها: كيف نتخلص من هذه الإشكالية (التراث والحداثة)؟ والسؤال الأهم من خلال الموضوع هو لماذا تقدم الآخر وتأخرنا؟ وسؤال آخر: أين نحن اليوم من هذه الإشكالية؟

الهدف من البحث: يهدف البحث إلى استكشاف طريقة أو آلية جديدة لحل هذه الإشكالية المعقدة (التراث والحداثة).

حدود البحث ومنهجه: يتعلق هذا البحث حصراً بالفكر العربي المعاصر ولاسيما رأي كل من زكي نجيب محمود وفؤاد زكريا وقد اعتمدنا المنهج التحليلي والنقدي وذلك لأنّ المنهجين مرتبطان أحدهما بالآخر.

تقسيم البحث: قسم البحث إلى مقدمة وخاتمة ومطلبين رئيسيين: المطلب الأول: التراث والحداثة عند زكي نجيب. والمطلب الثاني: التراث والحداثة عند فؤاد زكريا.

المطلب الأول: التراث والحداثة عند زكي نجيب

أولاً: التراث*

قبل البدء في موضوع الأصالة لا بد أن نعرف ماذا نعني بالأصالة وكيف وقف المفكرون من هذا الموضوع، فقد وضع حسن حنفي هذا الشيء بنحو مميز، فالأصالة دون المعاصرة وقوع في التقليد، والاعتزاز بالقديم على هذا النحو مظهر من مظاهر انعزال ونسيان الواقع، فالأصالة والمعاصرة عنده مترابطان، لأنهما تعبران عن صلة الفكر بالواقع، فالأصالة هي الفكر على مستوى التأريخ، بينما المعاصرة هي الواقع على مستوى السلوك. وأن هذا الترابط بين الأصالة والمعاصرة المساومة على أحدهما أو كليهما أو مسك العصا من الوسط بين دعاة القديم وأنصار التجديد، أو التوفيق بين التراث والحداثة، وهذا في الغالب يكون أقرب إلى التلفيق منه إلى التوفيق، ذاك أنّ هذه المحاولات تنتهي إلى ضياع كليهما معاً، لأنها لا تتم عن وعي، بل عن خوف أو عجز أو نفاق (حنفي، ١٩٨١، صفحة ٥٣، ٥٢، ٤٩).

نادى التراثيون الجدد بفكرة مفادها أن تحديث العقل العربي يبدأ من تأويل التراث بما يتفق مع الفكر العربي أو العصري، بينما يعتقد المحدثون أن سبب تخلف العقل العربي كامن في التراث وفي الارتباط المستمر لهذا العقل بمنبعه الأصلي (غليون، ١٩٨٧، صفحة ٣١٧).

ويذهب غالي شكري إلى القول: "كان السلفيون من أدبائنا ومفكرينا يرون في التراث ملجأ لهم من الرياح القادمة من وراء البحار، وكان المجددون يرون فيها قوة دافعة للشرع المطوية الساكنة منذ قرون وقرون. وكان المعتدلون يكتفون بالقول إن قدما هنا وقدما هناك تكفل لنا البقاء فوق أرضنا وأن نتنسم الهواء الجديد في وقت واحد" (شكري،

* للتراث عدة تعريفات منها: انتقال السمات الحضارية أو الثقافية لمجتمع معين من جيل إلى جيل عن طريق التعلم والتعليم. ويعرف حسن حنفي التراث بأنه: كل ما وصل إلينا من الماضي داخل الحضارة السائدة، فهو إذن قضية موروث وفي نفس الوقت قضية معطى حاضر على عديد من المستويات. ينظر: الحيدري، إبراهيم: الموسوعة الفلسفية العربية، تحرير معن زيادة، المجلد الأول، معهد الإنماء العربي، ط١، ١٩٨٦، ص٢٤٥. ويقارن: حنفي، حسن: التراث والتجديد (موقفنا من التراث القديم)، مؤسسة هنداوي، د.ط، ٢٠١٩، ص١٥.

١٩٧٩، صفحة ٢٧). وبهذا يعبر صاحب النهضة والسقوط أن حالنا اليوم ليس في حالة السقوط فقط، بل في حالة الانقراض، وبأننا نائمون كنومة أصحاب الكهف.

قبل الخوض في موضوع التراث وتقسيماته وأهم إشكالياته علينا أن نتعرف عن أهم مصادر التراث عند زكي نجيب، فهو يحدد مصادر التراث في أربعة عناصر هي: الدين والفن والأدب والقيم الأخلاقية التي منشأها الدين، فيقول: "إن ينباع الرئيسية للثقافة ... هي: الدين والفن والأدب، ثم الأفكار العقلية حين تؤخذ من جانبها الذي يعمل مع تلك ينباع الثلاثة، على إيجاد موقف أو اتجاه أو رؤية عند من يحصلها" (محمود، ٢٠١٩، الصفحات ١٤٤ - ١٤٥).

يضع زكي نجيب الدين كأول ينباع الثقافة ويُرجع إليه جانب الأخلاق، وفي موقف آخر يُرجع الثقافة بأكملها بما فيها من أدب وفن إلى الدين، فيبدو عنده التردد في تقسيم هذه الفروع وفي إرجاع بعضها إلى بعض، ويبدو أحياناً فيها التداخل، إذ يقول: "سائر المرايا الثقافية من فن وأدب مدارها آخر الأمر هو الجانب الوجداني من الإنسان ... والجانب الوجداني في حياتنا قد أغناه الدين بما يكفيه ليكون قوة دافعة" (محمود، ١٩٩٠، صفحة ٢٨٩).

وفي موضع ثالث يُرجع الأخلاق إلى الدين فيقول: "إن الأفكار الأساسية الموجهة لحياة الإنسان، شيئاً يختلف عن الإبداع الأدبي والفني من ناحية ... ففي الثقافات أجمع، على اختلاف أقطارها واختلاف عصورها، مجموعة أفكار يغلب عليها أن تكون حاملة للقيم في مضامينها، كفكرة الحرية أو العدالة أو التعاون ... كما يغلب عليها كذلك أن تكون قد جاءت إلى الإنسان مع الرسالات الدينية" (محمود، ١٩٩٠، صفحة ١٢١).

يرى زكي نجيب أن حضارة العصر قد أصابت الإنسانية بالتحلل والفساد. بمقدار ما بعدت في أسسها الأولية عن نهج الدين ومبادئ الأخلاق، فإذا كانت هذه الحضارة تعبر عن المعاصرة، فهي مرفوضة عنده، لا يبقى بين أيدينا إلا ما هو أصيل من إرث وراثته من أسلافنا، بذلك لزم أن يكون التقدم الحقيقي هو الرجوع إلى الماضي لنحيا فيه جنباً إلى جنب مع هؤلاء الأسلاف (محمود، ١٩٩٠، صفحة ١٣٣).

عاد زكي نجيب إلى التراث عندما ربط الحضارة بالتراث، فمقومات الحضارة عنده هي: الدين والعلم والفن، فالدين هو الجوانب الإيمانية، يستتبع صوراً معينة من الأخلاق والسلوك، والعلم يتبعه الصناعة والزراعة وال عمران، والفن بفروعه كلها يضيف إلى تلك الضرورات التي تفرض نفسها على الناس فرضاً إضافات يبدعها الفنان له وللناس (محمود، ١٩٩٠، صفحة ١٣٤).

إن العلم هو العنصر الوحيد من تلك العناصر الثلاثة الذي يتقدم بمعنى أن يأتي حاضره أصح من ماضيه، لأنه العنصر الوحيد الذي يتراكم وينمو، أما غير العلم من سائر المقومات الحضارية والثقافية فليس في أي منها ما يمنع أن يكون السابق أسمى منزلة من اللاحق (محمود، ١٩٩٠، صفحة ١٣٤).

يركز زكي نجيب محمود في قراءته للتراث على تقسيم وضعه لذلك التراث ينسجم مع توجهه العلمي التجريبي العلماني، هذا التقسيم يجعل التراث قسمين: **التراث العقلاني والتراث اللاعقلاني**، وطبقا لهذا التقسيم فنحن بالضرورة ملزمون إذا أردنا أن نحقق نهضتنا المرجوة باتخاذ الطريق العقلاني الذي رسم ملامحه لنا الغرب، والعودة للتراث والبحث فيه عن المعقول (المرهج، ٢٠١٢، صفحة ٤٦٧).

وفيما يخص أخذ المعقول من التراث دعا زكي نجيب محمود إلى النظر بعقولنا لتراث الأقدمين، وقد ذهب إلى أننا نعدّ أحرارا إذا اخترنا من التراث العربي المعقول وحده؛ لأنّ المعقول هو الذي يجاوز حدود زمانه ومكانه، فما قبله العقل يوما، يقبله كل يوم، ودعا إلى فتح النوافذ على الفكر الغربي لنمزج بينه وبين الفكر العربي، وعلى وجه التجديد المعقول منه، فعدم فتح النوافذ يؤدي إلى جمود الفكر (العراقي، ٢٠٠٧، الصفحات ٩٢ - ٩٣).

وفي أثناء رحلته في تنقيب التراث، يقف على شخصية الإمام علي (عليه السلام)، فيقول: "ماذا تقول في موقف امتزج فيه أدب وفلسفة وفروسية وسياسة" (العراقي، ٢٠٠٧، صفحة ٢٩) ؟ ويقصد أنّ هذه الصفات امتزجت في شخصية الإمام عليّ (عليه السلام) امتزاجاً تاماً، فالسياسي أديب، والأديب فيلسوف، والفيلسوف ينتزع الحكمة بالبديهة والسيوف في يده وعنان جواده في قبضته (علي، د.ت، صفحة ٦٩٤). فالإمام عليّ (عليه السلام) حسب قوله: "هو الأديب الذي جادت عبارته إن شئت، وهو الفيلسوف الذي نفذت بصيرته إن شئت، وهو الفارس الباسل المقدام المدرب على القتال إن شئت، ثم هو السياسي البارح بحيلته في حل ما تعقّد من الأمر إن شئت؛ لأنه كل هذه الأشياء معا وفي آن" (محمود، د. ت، الصفحات ٢٩ - ٣٠). وفي قيمة التراث يستشهد بالخليل بن أحمد الفراهيدي، فهو أول رجل وضع معجم للغة العربية، إذ يرى أنّ الخليل يعد عبقرية فذة؛ فإذا ما وضعت في بلاد اليونان فهو أفلاطون وأرسطو وهو نيوتن أوروبا (علي، د.ت، صفحة ٦٩٨).

ويستشهد بعد ذلك بالفارابي إذ يقول: "ولئن نعت أرسطو بأنه المعلم الأول لمنطقه، فقد نعت بأنه المعلم الثاني لتقديمه ذلك المنطق إلى العرب" (محمود، ١٩٧٣، صفحة ٣١٣). فالهند لم تستجب للمنطق الأرسطي كما استجاب العرب، والسبب في ذلك أنّ وقفة العرب من الأمور طابعها العقل، ولو لم يسبقها أرسطو بمنطق يسد خطاها، لحتم على العرب أن يستخلصوا لأنفسهم تلك الخطى (محمود، ١٩٧٣، صفحة ٣١٣).

أما فيما يخص نقد اللامعقول من التراث، ويقصد محمود باللامعقول بالنتبؤات الغيبية والشطحات الصوفية والسحر والتنجيم وغيرها من الأمور التي تخالف العقل (محمود، د. ت، صفحة ٤٣٨). أي بمعنى نقيض العقل.

ويؤكد زكي نجيب محمود أن تجديد التراث والفكر العربي يمرّ بمشكلات عديدة تجعله غير صالح لزماننا الذي هو ليس زمن العرب بل زمن الغرب (المرهج، ٢٠١٢، صفحة ٤٧٣). وقد اكتفى محمود بثلاثة عوامل معوّقة ومقيّدة للأصالة هي:

١. احتكار الحاكم لحرية الرأي: فهو يقول: "أسّ البلاء في مجال الفكر هو أن يجتمع السيف والرأي الذي لا رأي غيره في يد واحدة" (محمود، ١٩٧٣، صفحة ٣٣). قد يكون للوزير أو الأمير رأي في جزء من تراثنا الذي ندعو إلى طمسه ليموت، فيكون الويل عندئذ لمن خالف، فيجلس الأمير أو الوزير، ورأيه في رأسه، والسياف إلى جواره، ويمثل المخالف بين يديه، وفي مثوله يكون الختام (محمود، ١٩٧٣، صفحة ٣٤). وللمثال على ذلك يذكر لنا زكي نجيب محمود محنة بن حنبل، حيث كان هناك رأيان عن القرآن، من حيث الحداثة والقدم، فمنهم من يذهب إلى الرأي الأول ومنهم من يذهب للرأي الثاني، وممن أخذ بالرأي الثاني الإمام أحمد بن حنبل، وبالمصادفة فإنّ الخليفة المأمون ممن أخذ بالرأي الأول (محمود، ١٩٧٣، صفحة ٣٧ - ٤٥)؛ (ألجباري، ٢٠١٤، الصفحات ٧٥ - ٨٢). حينئذٍ ليست هنالك معارضة ولا حتى تأييد، بل لا يصبح هناك فكر لأن الفعل السلطوي قد حل مكانه (شكري، ١٩٧٩، صفحة ٨٣).

٢. سلطان الماضي على الحاضر: يقول زكي نجيب محمود: "هو بمثابة السيطرة يفرضها الموتى على الأحياء، وقد يبدو غريباً أن يكون للموتى مثل هذه السيطرة، مع أنه لم يبق لنا منهم إلا صفحات مرقومة صامته، لا تمسك بيدها صارماً تجلوه في وجوهنا فيفزعنا كما قد يفعل الأحياء ذوي السلطان" (محمود، ١٩٧٣، صفحة ٥١). فالعامل الأول للنهضة الأوروبية هو تحول الناس من الاكتفاء بما كتب الأقدمون، إلى كتاب الطبيعة المفتوح لكل من أراد منهم أن يقرأ علماً جديداً، ولا يمكن القول إن هذا الخضوع ميل طبيعي في العقل البشري (محمود، ١٩٧٣، صفحة ٥٤)؛ (زكريا، ١٩٨٨، صفحة ٨٥).

٣. تعطيل القوانين الطبيعية بالكرامات: هناك ميل شديد نحسه في نفوسنا نحو أن تكون قوانين الطبيعة لعبة في أيدي نفر من أصحاب القلوب الورعة الطيبة، "فالإنسان منذ خُلِق يمقت العقل ويتمنى أن تكون للقلب الغلبة والسيادة، لكن الأمر يجاوز هؤلاء إلى العلماء أنفسهم" (محمود، ١٩٧٣، الصفحات ٥٧ - ٥٨). ومن خلال هذا النص يتضح مدى تأثير زكي نجيب بكتابات ديفيد هيوم.

ويرى زكي نجيب محمود أنه "ليس باختيارنا أن نأخذ ماضيها أو نتركه؛ لأنّ هذا الماضي إنما هو ماضٍ لحاضرٍ، ولو بترنا العلاقة بينهما لما جاز لنا بعد ذلك أن نسمّي الماضي ماضياً، بل يصبح مجموعة من أحداث عائمة

على تيار الزمن دون أن تربطها الروابط بهذه الأمة أو بتلك، لكن ماضينا هو ماضينا نحن، موصول الحلقات بالحاضر الذي نعيشه نحن، ولكلّ شعبٍ آخر ماضيه وحاضره" (مُحمود، ١٩٨٨، صفحة ٢٢٠). من خلال هذا النص بين لنا محمود اهتمامه بالتراث بوصفه نقطة تحول في ثقافتنا. ومن هنا بدأت المواقف الاختلافية لدى زكي نجيب بعدما كان يشن هجوماً على التراث في بداية مسيرته العلمية.

ويؤكد ذلك زكي نجيب في كتابه "نافذة على فلسفة العصر" إذ يرى أننا في موقفنا من التراث ينبغي علينا أن نتبين الخيط الأسود من الخيط الأبيض، فندرسهما معاً، ولكن ندرس الأبيض ليحيا في سلوكنا، وندرس الأسود ليموت في ظلمته (مُحمود، ٢٠١٤، صفحة ٢٢١). من خلال هذا النص حاول زكي نجيب التخلص من النزعة التقديسية التي أعطيت للتراث.

ثانياً: الحداثة

يضع زكي نجيب المعاصرة في مواجهة الإصالة، فإذا كانت الأصالة قد دارت على الوجدان فإن المعاصرة تدور على العقل، وإذا كان أول ينباع الثقافة وأهمها هو الدين، فالمعاصرة لا ارتباط لها مع الدين، فهي لا تتقرر ولا تنفي الدين (أبوزيد، ١٩٩٣، صفحة ٤٧). فلذلك يرى زكي نجيب أنه يجب أن نؤمن بهذا الصانع وبما يتصف به، هذا الإيمان شيء والعلوم الطبيعية والرياضية وميادينها وقوانينها شيء آخر، إن شرط المعرفة صانع العالم وصفاته، ضرورة حين يكون معنى العلم التفقه في الدين وأحكام الشريعة، أما عندما يكون معناه الكشف عن قوانين الضوء والصوت والكهرباء، فعندئذ لا شأن للإيمان الديني به. والمعاصرة لا تتنافى و لا تتأيد بالإيمان الديني كائناً ما كان في شكله ومضمونه، بل المعاصرة هي فيما له علاقة بمشكلات اليوم، المعاصرة هي في متابعة العلوم وتقنياتها وتطبيقاتها وفي متابعة الفنون وفي متابعة أنظمة الحكم والتعليم والاقتصاد وغيرها من وسائل العيش وفق الحضارة التي نحيّاها (مُحمود، ١٩٧٣، الصفحات ١٣٣-١٣٤).

والحضارة كما يراها زكي نجيب ليس هي الحال التي نحيّاها في الشرق، وإنما هي في مجارة الغرب، فالحضارة هي الحياة كما هي معاشة عند أصحابها في الغرب، والمعاصرة لا تكفي أن نستوردها فقط، لهذا يقول زكي نجيب: "فلا يكفي أن نتعلم هذه العلوم كما هي عندهم، بل لا بد أن نضيف المشاركة الفعلية في صنعها" (مُحمود، ١٩٩٠، صفحة ١٣٢). من هنا كانت عناصر المعاصرة تختلف مع عناصر الأصالة، سواء في المنهج أو الوسيلة أو المصدر.

يقول زكي نجيب: "من الماضي تتكون الشخصية الفريدة التي تتميز بها أمة من سائر الأمم، ومن ثقافة الحاضر تستمد عناصر البقاء والدوام في معترك الدول، فالأمة العربية عربية بما قد ورثته عن الأسلاف من عوامل، أهمها

العقيدة واللغة وموضوعات العرف والتقاليد ... فإذا هي اقتصرت - من جهة - على فكر الماضي وطرائق عيشه ووجهة نظره، جرفها الحاضر في تياره ... وإذا هي اقتصرت - من جهة أخرى - من الحاضر على علمه وفنه وصناعاته وسائر معالمه، ضاعت ملامح شخصيتها، وانطمست فرديتها" (محمود، ١٩٨٩، صفحة ١٠٥). والحل في جمع بعض جوانب التراث إلى بعض جوانب المعاصرة لتحقيق التوافق في هذا المركب لصنع الحضارة وتحقيق التقدم.

يبدو هذا التناقض في موقف زكي نجيب تجاه التراث يختلف تبعاً لاختلاف كتبه بل وأحياناً تبعاً لاختلاف مقالات الكتاب الواحد، فقد يتراوح هذا التراث بين ترك التراث كله، وبين أخذ بعض منه وأحياناً ثلاثة يقبل التراث، إلا أن قبوله يكون مشروطاً باختيار البعض منها أو انتقاء بعض النماذج منها. وسبب ذلك - حسب رأي الباحث - يرجع إلى الكم الهائل من المؤلفات التي ألفها والتحولت التي مر بها.

تغيير موقف زكي نجيب من التراث بعد أن كان وفق رؤيته مهماً لا يصح أن نلتفت إليه، لأنه لن يساعدنا على التحضر، وعندما تغيرت وجهة نظره ومفهومه على الحضارة، تغير موقفه من التراث فبعد أن رفضه عاد إليه وقال إنه يمكن أن يكون نافعاً لنا في حياتنا العملية ولهذا يقول: "إذا استطاع حاضرننا أن يبتلع ماضينا، ابتلاعاً ينقل ذلك الماضي من حالة كونه تحفة نتفرج عليها، وعبارات نرددها، إلى حالة كونه غذاء للدماغ في شرايينها" (محمود، ٢٠٠٠، صفحة ١٧٢).

فالسؤال الذي يتبادر إلى الذهن لماذا ظهر هذا التحول في موقف زكي نجيب محمود من موقف يدين للعلم وحده بالولاء إلى موقف يرى أن العلم وحده لا يكفي؟ وأن الغرب ليس وحده هو الصورة الصالحة فالجواب على هذا السؤال يكون على عدة نقاط أهمها:

أولاً: يعلل زكي نجيب محمود ذلك بنفسه هذا التحول بقوله "كنت لا أجد بديلاً لصورة الحضارة الغربية كما هي في عصرنا... لكن عدت بعد ذلك المرحلة فرأيت أنها وإن تكن ضرورية الحتم، إلا أنها ليست وحدها كافية، إذ لا بد أن تضيف إليها كل أمة ما يميزها من سمات ثقافية هي التي حددت لها هويتها" (محمود، ٢٠٠٠، صفحة ١٦٧).

ثانياً: يرجع ذلك الباحث إلى نوعية الثقافة التي تزود بها في بدايات حياته فهو كان قارئاً جيداً للفكر الغربي وقد ترجم العديد من الكتب الغربية كقصص الفلسفة اليونانية، وقصة الفلسفة الحديثة فضلاً عن تعلمه ودراسته بإنكلترا وأمريكا.

ثالثاً: تطور الحركة القومية العربية مما غير من رؤية زكي نجيب فبعد أن كان يدعو إلى بتر التراث بترًا تامًا فقد تغير هذا الموقف بعد ظهور تيار القومية العربية، ورأى أن الغرب الذي يريد منا تقليده، هو نفسه العدو الذي يريد أن يقضي علينا (أبوزيد، ١٩٩٣، صفحة ٤٤).

يعتقد علي المرهج أن زكي نجيب محمود لم يكن مشغولاً بنقل الفلسفة الوضعية التي كان هو داعيتها في الوطن العربي لمجرد النقل؛ والسير معهم حذو النعل بالنعل كما يقال، بقدر ما كان يظن أنه سيشارك في تحرير العقل العربي من تبعيته للعقل الغيبي (المرهج، ٢٠٢٢، صفحة ٢١٠).

إن ما توصل إليه علي المرهج في كتابه الفلسفة والأيديولوجيا أن موقف زكي نجيب محمود في كتاباته الأولى، هو ذات الموقف في كتاباته المتأخرة فالتقسيم هو نفسه الذي أقام عليه رؤيته للتراث في مرحلة لاحقة حينما قسمه إلى معقول ولا معقول، فالمعقول هو ما يقابل معطيات العلم رياضياً كان أم تجريبيًا، واللامعقول هو ما يقابل الخاطرات الذاتية، وما تعتمل به النفس من مشاعر ووجدانيات تشمل الأدب والفن والدين، ومن هنا يتبين حسب وجهة نظر المرهج أن توجه محمود الفكري هو واحد رغم تنوع كتاباته (المرهج، ٢٠٢٢، صفحة ٢١٦). يتضح لنا أن مشكلتنا ليست أن نجد في التراث جوانبه العقلية، بل المشكلة أصبحت أن التراث منافسًا للحاضر بطريقة لا تأريخية، وهذا هو صلب المشكلة الرئيسية.

وللإجابة عن التساؤل الذي طرحناه في بداية الموضوع، يجيب زكي نجيب محمود: "إن يكون ذلك باتخاذ الوقفة نفسها التي وقفها سلفه، لينظر إلى الأمور بالعين نفسها، ألا وهي عين (العقل) ومنطقه دون الحاجة إلى إعادة المشكلات القديمة بذاتها ولا الاكتفاء بالتراث القديم لذاته" (محمود، ١٩٧٣، صفحة ٣٢٦). ولكي نحیی تراثنا يجب أن يأخذ العربي المعاصر من تراثنا القديم صورته لا مادته، فيأخذ مثل هذه الوقفة العاقلة المتزنة المتوسطة بين تطرفين؛ ليطبّقها على ما يعرض له من مشكلات عصره (محمود، ١٩٧٣، صفحة ٣٢٧).

الا ان جورج طرابيشي يرى ان الانتقائية هي الجواب الذي وجده في كتاب تجديد الفكر العربي للسؤال الذي طرحه زكي نجيب محمود: لماذا تقدم الغرب وتأخرنا؟ وبهذا أصبح مشروع زكي نجيب محمود لتجديد الفكر العربي ليس مشروعاً لإحياء التراث، بل هو في الحقيقة مشروعاً لقتله (طرابيشي، ٢٠١٢، الصفحات ٦٣ - ٧١).

ثالثاً: التوفيقية

التوفيقية أو التوافقية*، مصطلحات مترادفة استخدمت في الفكر العربي الحديث والمعاصر، للدلالة على التيار الذي يحاول التوفيق بين الحضارة الغربية الأوروبية والتراث الشرقي العربي الإسلامي، ويرى بعض المؤرخين للفكر العربي بأن التوفيقية هي الحل الفكري للكثير من المتناقضات، إذ يمكن للنقائض أن تعيش بدون أن يطغى أحدها على الآخر (منيمنة، ١٩٨٦، صفحة ٤١٣).

إنّ قضية الجمع بين أصالتنا وضرورة معاشتنا لعصرنا، ربما كانت أهم ما تعرّض له زكي نجيب محمود من اهتمام بالتفكير والكتابة، فقد أصبح على يقين من أنّ هذه المسألة هي من أهم المسائل الثقافية جميعاً (محمود، ١٩٨٨، صفحة ٢٢٢). فيقول: "من هذه الأزمة الكبرى، تفرعت أزمتان تدور حول محور الصدام بين قديم استقرت ركائزه، وجديد يوحي به العصر وظروفه" (محمود، ١٩٨٩، صفحة ١٥).

يرى زكي نجيب محمود أن قضية الجمع بين الأصالة والمعاصرة من أهم القضايا التي تعرضت لها تفكيراتنا وكتاباتنا، وهي من أهم المسائل الثقافية جميعاً، وهي بمثابة أن أكون أو لا أكون. ويعتقد محمود أن هذه المشكلة تتطلب التفكير الطويل والعميق، ويرجح أن يكون الحل في أن نعيش في عالمين يتكاملان ولا يتعارضان، بشرط ألا نسمح لأحدهما أن يتدخل في مجال الآخر، هذا من جانبه العلمي. أما من جانبه الوجداني، فقد خلع عن نفسه عباءة العلم وسلم نفسه للتمني والرجاء، وبغير هذا الفصل الحاد بين العالمين يستحيل التوفيق بين التراث والحداثة (محمود، ١٩٨٨، الصفحات ٢٢٢-٢٤٣-٢٤٤).

وفي كتابه (ثقافتنا في مواجهة العصر)، نجد أن زكي نجيب محمود يُعلي من ثقافة العصر، فقد وجدنا العصر متميزاً بالعلم التقني، وكذلك بالنظرة النسبية التي ترفض المطلقات حتى في مجال العلم نفسه، وهو جعل الإنسان ظاهرة كغيرها من ظواهر الطبيعة، يخضع للبحث العلمي كما تخضع لها الفيزياء وعلوم الحياة. أما في كتابه (تجديد الفكر العربي والمعقول واللامعقول) كان له موقف مغاير من ذلك (محمود، ٢٠١٧، صفحة ٢٨).

أما محمد عابد الجابري فقد كان من أبرز الناقدين لموضوع التوفيق حيث عبر عنه بأنه محاولة الجمع بين الحسنيين بين أحسن ما في النموذج العربي الإسلامي وأحسن ما في النموذج الأوروبي، ناسياً أو متناسياً أن

* هذه المصطلحات استخدمت بمعنى واحد في الفكر العربي للدلالة على التيار الذي يحاول التوفيق بين التراث والحداثة والأخذ بأحسن ما يتبناه النموذج التراثي وأحسن ما يتبناه النموذج الحداثي.

"أحسن" ما في النموذج الأول هو ما يتبناه السلفي وأن أحسن ما في النموذج الثاني هو ما يتبناه الليبرالي... وإذن فداعية التوفيق يسكت عما سكت عنه السلفي من جهة وعما سكت عنه الليبرالي من جهة ثانية، وبذلك يتبنى اللامعقول في موقف كل منهما، إنه يضع كشرط للنهضة غياب غرب الأمس وغرب اليوم معاً (الجابري، ١٩٩٤، الصفحات ٣٥ - ٣٦) .

حاول محمود إعطاء التبرير لموقفه من التوفيق في قضية التراث والحداثة من خلال نظرة تاريخية فإذا كان من الباحثين يرون أن زواج التراث والحداثة أو الصيغة المقترحة للجمع بين العقل والوجدان أمنية مستحيلة التحقيق أو هي فكرة بالتمني فحسب، فإنه يعتقد أنها قد تحققت بالفعل في تراثنا القديم ويعطي عدة أمثلة على ذلك، ولهذا يرى أنه لقد ألف الناس قبل ظهور الإسلام ضربين من الحضارة ومن الثقافة، اختلفا فيما بينهما إلى حد التنافر، بل إلى حد الدخول في حروب مستعرة، وهاتان الحضارتان هما حضارة الفرس وثقافتهم من جهة، وحضارة اليونان وثقافتهم من جهة أخرى، المحور الأول في الحالة الأولى هو الوجدان أو هو إملاء القلب أو الوحي أو الحدس يفرض على الإنسان طريقة فكره ونمط سلوكه... والمحور الثاني هو عقل الإنسان يقيم له الحجة على الباطل فيرفضه ويسوق له البرهان على الحق فيرتضيه... وبتصوري لا سبيل إلى اللقاء بين الشرق متمثلاً في فارس والغرب متمثلاً في اليونان، ثم جاء الإسلام في أوائل القرن السابع الميلادي ومع فتوحاته انهدمت الفواصل بين الثقافتين أو قل إنها اندمجت في خطوة أولى على طريق المواطن العالمي، فكان ذلك الدمج الباهر هو الذي أخرج إلى العالم تلك الصيغة الحضارية الثقافية الإسلامية الجديدة التي ألفت في مركب واحد: صوفية الفرس وعقلانية اليونان. وهذه الطبيعة الثالثة الجديدة قد جمعت بين إدراك الحدس الصوفي وإدراك العقل الاستدلالي (امام، د.ت، الصفحات ٨٢ - ٨٣). يتضح من خلال ذلك أن العقل ليس نقيضاً للوجدان، وإنما لكل مجاله الخاص، والمشكلة الأساسية عندنا تكمن في خلطنا بين المجالين أو عدم وعينا بالحدود الدقيقة لكل منهما (امام، د.ت، صفحة ٥٧).

ويذهب فؤاد زكريا إلى القول بأن هذا التيار يحاول التوفيق بين الماضي والحاضر، ولكن هذا التيار يحاول الانتقاء من التراث، والانتقاء من الغرب، والتوفيق بينهما، وهذا - من وجهة نظره - ليس موقفاً على الإطلاق من مشكلة الأصالة والمعاصرة، لأنه يأخذ من هذا ومن ذاك، ويحاول الجمع بينهما في حين أن هذه المعادلة تتضمن متضادات كثيرة. ثم يتفق فؤاد زكريا مع ما ذهب إليه محمود أمين العالم حين قال عن معادلة زكي نجيب محمود التوفيقية بأنها خير معبر عن هذا التيار، لأن هذا التوفيق كان تلفيقاً، ولم يكن قط إبداعاً وتركيباً، وكان حاصل جمع كمي ساكناً، وقشرياً وبرجماتياً. ولا شك أن رأي محمود أمين العالم ينطلق من السياق الماركسي الذي يرى ضرورة النظر إلى التراث في ضوء تأريخيته، وفي إطار الصراع الاجتماعي والسياسي الذي تبلور فيه (العالم، ١٩٨٦، الصفحات ٣١٢ - ٣١٣).

وفي هذا الصدد يذكر عبد الإله بلقزيز ذلك أيضًا بأن دعاة الأصالة والحداثة على حدّ سواء ابتلوا بالانتقائية، ولم يلتفتوا إلى التراث بوصفه كلا ثقافيًا غير قابل للقسمّة، وإنما انصرفوا إلى اقتطاع أجزاء منه بعينها والاشتغال عليها بما هي في زعمهم المادة التمثيلية لكلية ذلك التراث، وكان يقع الخطّ من لحظات ثقافية أخرى بوصفها لحظة برانيّة مدسوسة غير أصيلة أو رجعية ظلامية، فاشتغل الأصاليون بأفكار السلف وبالأشعرية في العقيدة، في حين اشتغل الحداثيون بأفكار المعتزلة في العدل وحرية الإنسان وجذور العقلانية، حينما درس الأصاليون الفقه والأصول والحديث وعلوم القرآن، توجه الحداثيون إلى الفلسفة والعلوم، وهكذا دواليك (بلقزيز، ٢٠١٤، صفحة ٤٨).

أما جورج طرابيشي، فيذهب إلى رأي مغاير نوعًا ما، فيرى أن علاقة التراث بالحداثة لو تم قبولها من علاقة ضدية إلى علاقة تضامنية لأصبح التراث مصدرًا كبيرًا للإبداع، وهذا بشرط واحد يتيم وهو أن نرى في التراث مهمازًا وليس كاجًا لإرادة الحداثة، لأن العرب أمة ذات تراث كبير وعريق، لكن الأمة ذات التراث قد تكون مؤهلة أكثر من غيرها للتعاطي مع الحداثة العالمية من موقع الإبداع لا من موقع الاتباع فقط (طرابيشي، ٢٠٠٦، صفحة ٩٧).

وينتقد برهان غليون فكرة التوفيق بين التراث والحداثة وهي الإشكالية السائدة اليوم لدى فئة من المفكرين، إذ يقول ما قيمة التراث إذا كان يقول ويبرر ويردد ما تقوله النظريات الحديثة؟ وما قيمة هذه النظريات إذا كانت تردد ما جاء في التراث؟ وبذلك يؤدي هذا التوفيق إلى مطابقة أوضاع قديمة وقياسها على أوضاع راهنة، ويخفي جده هذه الأوضاع وتعقيدها، وينتهي إلى استنتاجات وحلول خاطئة (غليون، ١٩٨٧، الصفحات ٣٤٦ - ٣٤٧). ويرفض غليون أطروحات الأصولية السلفية كما يرفض أطروحات الحداثة التغريبية، ويعانها انعكاسًا سيئًا للأزمة الحضارية العربية لا حلًا لها (غليون، ١٩٨٧، صفحة ٣٤٤). وبهذا الصدد يرى زكي نجيب محمود "أنّ المثقف يتميز بربطه بين الماضي والحاضر" (محمود، ١٩٨٣، صفحة ٣٢٤). وإني كباحث أجد أن المثقف غير مجبر بالضرورة في هذا الربط، فالمفكر قد يبدع ولا يربط.

المطلب الثاني: التراث والحداثة عند فؤاد زكريا

أولاً: التراث

يوجه فؤاد زكريا نقد لاذع إلى التراث* من خلال عدة مؤلفات منها: التفكير العلمي، وخطاب إلى العقل العربي، والحقيقة والوهم في الحركات الإسلامية، والصحة الإسلامية في ميزان العقل. فقد كان الحس النقدي بارزاً في دراسته لمشكلة الأصالة والمعاصرة، إذ يرى أن الاستمرار في طرح مشكلة الأصالة والمعاصرة هو في حد ذاته علامة من علامات الاعتلال لا الصحة العقلية (زكريا، ١٩٨٩، صفحة ٩٥). إذ يقول: "من المؤكد أن معظم الأذهان تربط بين مفهوم الأصالة وفكرة الرجوع إلى الجذور البعيدة في الماضي، حتى لو لم تكن توافق، على أن هذا الرجوع هو الصيغة المثلى لحل المشكلات الحضارية الراهنة للمجتمع. ومع ذلك يبدو لي أن الأمر يحتاج إلى وقفة متأنية نحلل فيها عملية العودة إلى الماضي، لكي يتبين لنا إن كانت تلك الأصالة خالصة، أم أن فيها قدراً - يزيد أو ينقص - من المحاكاة، وحينئذ من الافتقار إلى الأصالة" (زكريا، ١٩٨٩، صفحة ١٠٠). لقد كان موقف فؤاد زكريا واضحاً منذ بداية مسيرته العلمية ولم يتغير هذا الموقف حتى وفاته.

إن أنصار التمسك بالتراث يستندون في دعواهم إلى أساس متين هو ضرورة المحافظة على وحدة الأمة عن طريق التعلق بماضيها والاعتزاز به، وهو هدف لا يستطيع أحد أن يُنكر أهميته، حتى لمن كان له رأي مخالف في الوسائل المؤدية إليه. وأما أنصار مسايرة الحضارة الغربية الحديثة فهم يركزون على عظمة الحضارة الغربية في القرون الأخيرة وتفوقها الساحق في الميادين العلمية والفكرية والفنية والاجتماعية أجمع، وهذه بدورها حجة لا يستطيع أحد إنكارها، حينئذ فإن حجج الطرفين قوية ومقنعة، ومن الطبيعي أن يحتدم الخلاف بينهما (زكريا، د.ت، صفحة ٢٥).

ومن هذا المنطلق يؤكد فؤاد زكريا ضرورة تحليل موقف أصحاب الأصالة، أو العودة إلى التراث، فيقول: إن أنصار التراث* كما قلنا من قبل، الوجه الآخر من نفس العملة التي تجعل للتراث نطاقاً يفوق بكثير نطاقه

* نجد أن أغلب المفكرين العرب وبما فيهم زكي نجيب محمود وفؤاد زكريا لا ينتقدون التراث بما هو تراث، إنما ينتقدون القراءة السلفية للتراث (قراءة سيد قطب وحسن البنا وأبو الأعلى المودودي ومحمد الشعراوي).

* يرى فؤاد زكريا أن أشد الناس رغبة في التمسك في التراث لا بد أن يحول هذا التراث، عن وعي أو دون وعي، إلى قوة حية يستعين بها في مواجهة مشكلاته الخاصة، وهذا المطب الذي وقع فيه أغلب المفكرين العرب بقصد أو دون قصد. ينظر: أفلاطون: جمهورية، دراسة وترجمة، زكريا، فؤاد، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، دون الطبعة ٢٠٠٥، ص ١١.

الحقيقي، أي نطاقه التاريخي (زكريا، ١٩٨٩، صفحة ٣٠). وفي هذا الصدد يرى بلقزيز أن المجتمع العربي الإسلامي يعيش استمرارية تاريخية وعدم انقطاع؛ استمرارية دينية، استمرارية ثقافية، استمرارية لسانية للغة الأمة والوحي، واستمرارية في منظومة القيم الموروثة، أي أن الماضي أصبح هو الحاضر والمستقبل، وهذه المشكلة لا بد أن نضع لها حدًا حتى نخرج بنتائج مرضية (بلقزيز، ٢٠١٤، صفحة ٢٢).

لهذا نجد أصحاب التراث يقولون إن سبب التخلف هو عدم التزامنا بالتراث، أو هو ابتعاد الحاضر عنه، وأن طريق التقدم الحقيقي هو الرجوع إليه بصورة أو بأخرى، وصحيح أن الكثيرين يكتفون بالدعوة إلى استلهم روح التراث، والمبادئ المعنوية التي ألهمت رواده وأقطابه، بيد أن الفكر العربي في حاضره إنما يكون ببعث الماضي من جديد، حتى في جزئيات الحياة اليومية، كالملبس، أو أسلوب المعاملات الجارية، وسواء كان الأمر متعلقًا بهؤلاء أو أولئك، فإن مثل هذا الموقف الذي يدعو إلى استعادة مقومات الماضي في الحاضر يعدّ بين سائر الثقافات موقفًا تنفرد به الثقافة العربية (زكريا، ١٩٨٩، الصفحات ٣٠ - ٣١).

ويعتقد رائد السلفية (سيد قطب) بأننا في عصر الجاهلية إذ يقول: "نحن اليوم في جاهلية كالجاهلية التي عاصرها الإسلام أو أظلم. كل ما حولنا جاهلية، تصورات الناس وعقائدهم، عاداتهم وتقاليدهم، موارد ثقافتهم، فنونهم وآدابهم، شرائعهم وقوانينهم، حتى الكثير مما نحسبه ثقافة إسلامية، ومراجع إسلامية، وفلسفة إسلامية، وتفكيرًا إسلاميًا، هو كذلك من صنع هذه الجاهلية" (قطب، ١٩٧٩، الصفحات ١٧ - ١٨). ومن خلال ذلك يتضح بأنه لا خيار لنا سوى الرجوع إلى التراث.

فقد كان يبشر بزوال الغرب، إذ يقول: "إن قيادة الرجل الغربي للبشرية قد أوشكت على الزوال، لا لأن الحضارة الغربية قد أفلست ماديًا أو ضعفت من ناحية القوة الاقتصادية والعسكرية، ولكن الآن النظام الغربي قد انتهى دوره لأنه لم يعد يملك رصيدًا من القيم يسمح له بالقيادة" (قطب، ١٩٧٩، صفحة ٤). وهذا كلام فارغ ولا صحة له اليوم، فهذه الحضارة الغربية هي المسيطرة بثقافتها وحضارتها وسياستها وإدارتها وتطورها التكنولوجي، ونحن الذين نعيش في حالة الزوال أو الانقراض. وهكذا يرى السيد قطب أن العالم يعيش اليوم كله في جاهلية من ناحية مقومات الحياة وأنظمتها، بينما الباحث عكس هذا الرأي، فعن أي جاهلية يتحدث؟ ألم ننظر إلى تطورهم الحضاري وتأخرنا عن العالم؟

يرى فؤاد زكريا أنه إذا ما أردنا أن نتجاوز هذه المرحلة، أي مرحلة التراث والتغني بأجداد الأجداد، فعلينا أن نحترم العلم في الحاضر مثلما احترمناه في الماضي، وأن نعترف بأن هذا الأسلوب في التفكير كان مصدرًا لاعتزازنا بأجدادنا في الماضي، فيجب أن يكون هدفًا من أهدافنا التي نحرص عليها في الحاضر بدوره (زكريا، ١٩٨٨،

صفحة ١٠). وفي هذا الصدد يذهب الجابري إلى القول بأن الثقافة العربية السائدة هي مجرد اجترار وتكرار وإعادة إنتاج بنحو رديء لنفس التاريخ الثقافي الذي كتبه أجدادنا تحت ضغط الصراعات التي عاشوا فيها ... فنحن اليوم ما زلنا سجناء المفاهيم والمناهج القديمة التي وجهتهم مما يجزّنا، دون أن نشعر، إلى الانخراط في صراعات الماضي ومشاكله، وهكذا يتحول حاضرنّا إلى معرض لمعطيات ماضينا، فنعيش ماضينا في حاضرنّا، بدون تغاير، بدون تاريخ (الجابري، ١٩٩٨، الصفحات ٤٦ - ٤٧). إذ إن الكثير من مفكرينا يعتقدون أن الوسيلة الوحيدة لإثراء تجربتنا هي اتخاذ التراث الماضي بديلاً عن المؤثرات الحضارية الدخيلة، ويرون أن هذه الوسيلة هي كفيلة للقضاء على الاغتراب الثقافي الناشئ عن اندماجنا في حضارة غريبة عنا (زكريا، د.ت، صفحة ٤١).

وتّم فريق آخر من أنصار التراث يرفضون هذه المحاولة ذاتها، لأسباب أخرى هي تهوينه من شأن العلم بوجه عام، ففي رأي هذا الفريق أن العقل البشري بأسره قاصر والعلم الذي يمكن أن يكتسبه الإنسان، مهما ارتفع إنما هو ضربٌ من الوهم والخداع، ولا بدّ أن يدرك الإنسان، إن ما يصل إليه من علم سيظلّ على الدوام محدوداً، وسيعود عليه في نهاية الأمر بأضرار وخيمة، فمثل هذا الموقف المعادي للعلم لن يقبل تفسير النصوص الدينية على أنها ذاتها وظيفة علمية تعليمية، أو على أنها تتضمن أهم ما توصل إليه الإنسان من الكشوفات والاختراعات، لسبب بسيط هو أن مجال العلم بأكمله ثانوي الأهمية في نظره (زكريا، ١٩٨٩، صفحة ٣١).

يتضح مما سبق، أن **محمد عابد الجابري** يتفق مع ما ذهب إليه فؤاد زكريا حين قال: إن بعض المفكرين العرب يفكر في حاضر الأمة العربية ومستقبلها بوساطة الماضي العربي الإسلامي، هؤلاء يعيشون المستقبل في التراث، هذا التراث الذي يكتشفون فيه كل يوم، كل علوم الغرب، وكل تقدمه، دون أن يكلّفوا أنفسهم مشقة تحديد مضمون هذا التراث، ولا حتى ربطه بالزمان والمكان (الجابري، ١٩٩١، صفحة ٢٥٢). ومن هنا يرى الجابري انه ما من شك أنّ هيمنة قوية للموروث القديم على فكرنا، الشيء الذي جعل أدوات انتاجنا الفكري تخضع إن قليلاً أو كثيراً لهذا الموروث بوصفه بنية عامة، سواء أردنا ان نمارس تفكيراً عقلانياً أو لا عقلانياً ... ومن ثم فان مهمة الفكر هي التحرر من هذه الهيمنة (الجابري، ١٩٩٨، صفحة ٤٦).

ويرى فؤاد زكريا في ضوء ما تقدم أن هذه النظرة إلى التراث - لدى الحركات الإسلامية - هي نظرة اللا تاريخية إلى التراث، ومحاولة قراءة التطورات لا في الفكر العربي فحسب، بل في الفكر الغربي أيضاً، من أوضح مظاهر التخلف الفكري في بلادنا، ذلك لأنها ترفض النظر إلى عصرنا من خلال منطقه الخاص، وتحاول أن تفكر فيه بمنطق عصر أصبح في ذمة التاريخ، مهما كان المجد الذي كان يتصف به عندئذ وهي في إنكارها للسياق التاريخي الذي ظهر فيه ذلك التراث، ترتكب أخطاء فادحة حتى في حق التراث ذاته، فمن المستحيل مثلاً أن

تكون نظريات الفيزياء الحديثة قد ظهرت في العصور الوسطى العربية، لأن ظهورها في العصر الحديث كان مرتبطاً بتطورات طوال لم يكن لها نظير في أي عصر سابق (زكريا، ١٩٨٩، صفحة ٣٣).

وفي هذا الصدد، يعدّ حسن حنفي* التراث نقطة البداية كمسؤولية ثقافية وقومية، إذ إن التراث عنده ليس قيمة في ذاته إلا بقدر ما يعطي من نظرية علمية في تفسير الواقع والعمل على تطويره، فهو ليس متحفاً للأفكار نفخر بها وننظر إليها بإعجاب ونقف أمامها في انبهار وندعو العالم معنا للمشاهدة والسياحة الفكرية، بل هو نظرية للعمل، وموجه للسلوك وذخيرة قومية يمكن اكتشافها واستغلالها واستثمارها من أجل إعادة بناء الإنسان وعلاقته بالأرض (حنفي، ٢٠١٩، صفحة ١٥).

يبدو لي أن حسن حنفي كان يعيش دائماً عقدة تجديد التراث، إذ يرى أن الماضي والحاضر معاشان في الشعور، ووصف الشعور هو في نفس الوقت وصف للمخزون النفسي المتراكم من الموروث في تقاعله مع الواقع الحاضر، إسقاطاً من الماضي أو رؤية للحاضر، فتحليل التراث هو في نفس الوقت تحليل لعقليتنا المعاصرة وبيان أسباب معوقاتنا (حنفي، ٢٠١٩، صفحة ٢١).

ويصل موقف فؤاد زكريا إلى حد السخرية في نقده للتراث، و يجب ألا نتصور التراث كما لو كان قوة حية قادرة على حل جميع مشكلات العصر الحاضر، بل إن المتحمسين يذهبون إلى حد القول، أن أية هزيمة تلحق بنا حتى في الميدان العسكري لابد أن تكون مرتبطة بصورة أو بأخرى بموقفنا من التراث، فالتجاهل المزعوم لجذورنا الدينية هو في رأي الكثيرين السبب في هزيمة ١٩٦٧، وموقفنا من الماضي هو الذي أدى إلى تلك الكارثة، على حين أن الأداء الأفضل الذي قمنا به في عام ١٩٧٣ إنما يرجع في نظر هؤلاء إلى أننا ازددنا اقتراباً من هذه الجذور، بعد أن تبين لنا فداحة الأضرار التي نجمت عن انفصالنا عنها، وهكذا يخرج التراث خروجاً تاماً عن مهمته الأصلية، وعن وظيفته المنطقية التي لا يصلح أن يتعدها حتى بالنسبة إلى أشد الناس تحمساً له، ويصبح الماضي هو القادر على تخليصنا من مشاكل الحاضر، وتصبح المواجهة المباشرة للحاضر أمراً مستحيل التحقيق في ظل هذه النظرة التراجعية (اللاتاريخية) (زكريا، ١٩٨٩، صفحة ٣٤).

وإذا ما عدنا إلى فؤاد زكريا نجده يختلف مع بعض أقطاب الفكر العلماني الذين يذهبون إلى أن التراث مليء بالكثير من العناصر الغيبية الأسطورية، وهي إحدى أسباب تخلفنا فيقول: "إن المشكلة الحقيقية التي جعلت من

* إن التجديد للتراث من وجهة نظر حسن حنفي يعطي لثقافتنا وحدتها الضائعة وتجانسها المفقود، وأن ما يراه الباحث أن هذه الوحدة والتجانس لا توجد حتى في بدايات التراث.

نظرتنا إلى التراث عاملاً رئيسياً في تخلفنا الفكري، ليست كون هذا التراث مليئاً بالعناصر الغيبية أو الخرافية أو اللاعقلية، بل في كون هذا التراث منافساً للحاضر بطريقة لا تأريخية والوضع الصحيح هو ألا تكون هناك أية منافسة بين الماضي والحاضر، لأن الحاضر يضم الماضي في داخله، ويتفوق عليه بنفس المعنى الذي تتفوق به الأجيال الجديدة على الأجيال القديمة دون منافسة بينهما" (زكريا، ١٩٨٩، صفحة ٤٢). إذن فالمفاضلة بين الماضي والحاضر أمر لا معنى له إذا كانت النظرة إلى التراث الفكري نظرة سليمة وصحيحة.

يرى فؤاد زكريا أنه من الضروري النظر إلى التراث نظرة تأريخية، تضع التراث في سياقه التأريخي، بحيث يندمج هذا التراث في الحاضر، وفي مثل هذه النظرة لا يكون الماضي قوة منافسة للحاضر، ولا تثار على الإطلاق مشكلة التوفيق بين الماضي والحاضر، **لأن الحاضر في طبيعته يحمل في داخله بذور الماضي***، وبذلك يتفق فؤاد زكريا مع العديد من المفكرين الذين ينادون بتأريخية النصوص، وعلى رأسهم محمد أراكون، ونصر حامد أبو زيد، إذ ذهب نصر أبو زيد إلى ضرورة دراسة التراث في ضوء سياقه الاجتماعي والتأريخي، ثم فقد وصف مسألة تطبيق الشريعة الإسلامية في حياتنا المعاصرة بأنه وثب على الواقع إذ يقول إن المطالبة بتطبيق أحكام الشريعة الإسلامية وعدّها مطلباً أولياً في الفكر الديني المعاصر مع التسليم بصحة منطلقاتها النظرية، وثب على الواقع وتجاهل له، ولاسيما إذا تم اختزاله في مسألة تطبيق أحكام (الحدود) كما هو الأمر عند كثير من الجماعات التي تطلق على نفسها (الإسلامية) (أبو زيد، ٢٠١٤، صفحة ١٤). وكذلك يؤيد غالي شكري هذا الرأي إذ يرى أن ما نحتاج إليه هو صياغة تراثنا الحضاري صياغة موضوعية أبعد ما تكون عن الأهواء والدعوات السياسية الموقوتة، صياغة توحد هذا التراث في سياقه التاريخي رغم تنوع هذا التراث، وتتاقضات هذا السياق. إذ إننا نحتاج إلى وضع تراثنا في مكانه من تاريخ الحضارة الإنسانية (شكري، ١٩٧٩، صفحة ٣١).

وفي ضوء نقد فؤاد زكريا لمفهوم الأصالة نجده يطرح معنيين آخرين لهذا المفهوم وهما: **أولاً مفهوم زمني** ويعني الأصيل أو العريق الذي تمتد جذوره إلى الماضي وتتأصل فيه، بهذا المعنى نتحدث عن أسرة أصيلة، أو عن

* الأصالة الحقيقية عند فؤاد زكريا تكمن في قلب المعاصرة، دون أن تنتكر للماضي، ومقياسها الحقيقي هو ان تعرف كيف تبكر حلولاً صادقة وملائمة لمشكلتك التي تعيشها في عصرك، مستعيناً بكل ما تحمله من خيارات ماضيك، دون أن تدخ نفسك أو تغالطها، أو تنقل عن الآخرين بغير وعي بالاختلاف بين ظروفك وظروفهم، ونجد أن هذه الفكرة مأخوذة من فكرة الموناد عند لايبنتز. للمزيد ينظر: زكريا، فؤاد: الصحو الإسلامية في ميزان العقل، ص ١٠٣. كذلك ينظر: جوتفريد فيلهلم ليبنتز: المونادولوجيا، ترجمة عبد الغفار مكاوي، در الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، ط ١، ١٩٧٨، ص ١٣٨.

فرس أصيل، فنقصد في الحالتين امتداد الجذور إلى أصول بعيدة يمكن تتبعها والزهو بها، ولكن هذا الذي تمتد جذوره في الماضي لا بد أن يكون موجوداً معنا اليوم، أي لا بد أن يكون معاصراً، فالفرس الأصيل هو السليل الذي نراه حولنا، ونستطيع أن نتتبع شجرة نسبه إلى أجداد مشهود لهم بعلو المكانة، وبعبارة أخرى فإن الأصالة في معناها الزمني تطلق على تلك الحالة التي يكون فيها المعاصر أو الموجود معنا اليوم ضارباً بجذوره في الماضي، وفي التاريخ، وفي هذا المعنى الزمني لا تكون الأصالة على الإطلاق نقيضاً أو مقابلاً للمعاصرة، بل إن كلاً منهما تشكل جزءاً من معنى الآخر، فالأصيل لا بد أن يكون معاصراً يتميز بعمق جذوره التاريخية. كما أن للأصالة معنى ثانياً وهو لا زمني وتعني: الصدق مع النفس والتعبير الحقيقي عن الذات، وفي هذا المعنى نتحدث عن (أصالة العاطفة) و (أصالة الشاعر) فلا نقصد العودة إلى الأصول التاريخية للشاعر، إنما نقصد أنه في فنه يعبر عن نفسه بلا تزييف، أو أن العاطفة تعبر بالفعل عن المشاعر الداخلية لصاحبها، وليس فيها زيف أو خداع (زكريا، ١٩٨٩، الصفحات ٩٧ - ٩٨).

وفي نقدنا للتراث لا بد أن نقف على مسألتين مهمتين: البكاء على الماضي، والتشنجات التي تكون في داخلنا. فالأولى تقف حاجزاً منيعاً بيننا وبين رؤية الحاضر والمستقبل، والثانية تركز على أوهام رجعية متخلفة تقوم على الحسب والنسب، وحينئذٍ فإن هاتين المسألتين هما أخطر الأمور التي يمكن أن تواجه أمتنا.

ثانياً: الحداثة

إذا ما أردنا الحديث عن الموقف النقدي نجد أن فؤاد زكريا ينتقد أصحاب الحداثة، ويرى أن هذا التيار يصل في محاكاته إلى حد الببغائية، إذ إن أنصار النموذج الغربي الرأسمالي* يقلدون أنماط الحياة الترفيهية الاستهلاكية

* الرأسمالية هو النظام الاجتماعي الذي يكون فيه العمال غير مالكين للثروات التي يستثمرونها، وعن طريق هذا النظام ظهر لدينا مفهوم الاستهلاك الذي أدى إلى تكوين نمط من البشر الذين يتصورون أن قيمة المرء إنما تقاس بما يملك، وبما يحيط به نفسه من مقتنيات، إذ يبدو أن مروجي السلع الاستهلاكية لا يهدفون إلا إلى نشر عبادة التملك، وذلك على حساب الكيان الحقيقي للإنسان، وأن هناك شعوباً ومجتمعات تقع كلها في هذه الأوهام باستثناء قلة من المفكرين الذين انتبهوا إلى هذا النظام (النظام الرأسمالي الاستهلاكي). ويستشهد فؤاد زكريا بقول جون روكفلر، مؤسس أسرة الرأسماليين الأمريكيين المشهور، الذي قال: أنه على استعداد لدفع مليون دولار كمرتب لأي موظف تتوفر فيه صفت معينة، أهمها إلا يكون لديه أي نوع من تأنيب الضمير، وأن يكون على استعداد لسحق ألوف الضحايا دون أن تطرف له عين. ينظر: صليبا، جميل: المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، د. ط، ١٩٨٦، ص ٦٠٢. وينظر: زكريا، فؤاد: التفكير العلمي، ص ٢٤٦-٢٤٧. وينظر: زكريا، فؤاد: آفاق الفلسفة، دار مصر للطباعة، د. ط، ص ٥٥-٥٦.

التي بلغت المجتمعات الغنية، بعد معاناة طويلة، مع ان مجتمعات هؤلاء المقلدين ما زالت تفتقر إلى أبسط ضرورات الحياة الآدمية في كثير من جوانب معيشتها، بل قد نجد منهم من يحاكي الغربيين في أسلوب تعاملهم وطريقة كلامهم وتفاصيل إشاراتهم وإيماءاتهم، وربما امتدت المحاكاة إلى أمور يعترف الغربيون أنفسهم إنها من عيوبهم الأساسية (زكريا، ١٩٨٩، صفحة ٩٩).

أما أنصار النموذج الاشتراكي فكثيراً ما يحصرون جهودهم في محاولة التطبيق الحرفي لنظريات ظهرت في مجتمعات ذات بناء وتأريخ مخالف دون أي اجتهاد في إعادة صياغة النظريات وفقاً لظروف المجتمعات المحلية، بل إن كفاحهم كثيراً ما ينحصر في ترديد عبارات وصيغ مكررة محفوظة لا تفهمها الجماهير، ولا تجد فيها تعبيراً عن واقعها، أو اقتراحاً من مشاكلها، وبذلك يعطي هؤلاء الفرصة لخصومهم كي يتهموهم بالعمالة (زكريا، ١٩٨٩، صفحة ٩٩). وبهذا الصدد يذكر سلامة موسى أننا لا نستطيع أن نتصور أي نهضة لأمة شرقية ما لم تقم على المبادئ الأوروبية للحرية والمساواة والدستور مع النظرة العلمية الموضوعية للكون (موسى، د. ت، صفحة ٨٧).

ومن هنا يتضح نقد فؤاد زكريا جلياً لأصحاب المعاصرة، وذلك لأنهم يحاكون الغرب لا في تقدمهم العلمي، ولكن في تقليد الكثير من الجوانب السلبية عندهم، وفي العادات السيئة عندهم، إلا أنه يتفق مع أصحاب المعاصرة في موقفهم من التراث فيقول: "التراث، مثلاً، يُتهم بأنه حافل بالعناصر اللاعقلية والخرافية، وبأنه يحتشد بالغيبيات والأفكار الأسطورية، وهذا اتهام يصدق بالفعل على التراث في جانب من جوانبه، ولكن النتيجة التي تُستخلص منه، وهي أن هذا التراث فاسد من أساسه، ليست بالنتيجة الصحيحة، ذلك لأن أمثال هذه العناصر اللاعقلية والخرافية لم تمنع الفكر الأوروبي من أن يصل إلى ما وصل إليه من الآن تقدم" (زكريا، ١٩٨٩، صفحة ٢٨). لذلك يتفق فؤاد زكريا مع أصحاب المعاصرة في مسألة ضرورة (النقل عن الحضارة المعاصرة)، ويرى أن الحضارة المتقدمة هي التي تسود دائماً ومن المحال أن تستطيع أي أمة أن توصل أبوابها في وجه التفوق الحضاري الذي يأتيها من مصدر خارجي، لأن هذا التفوق سيفرض نفسه سواء شاءت هذه الأمة أم أبت (زكريا، د. ت، الصفحات ٢٥ - ٢٦).

ويتابع مفكرنا (فؤاد زكريا) تأكيداً على أن الحضارة الغربية لم تفرض فنّها وأدبها علينا، وإنما نحن الذين اقتبسناها وتأثرنا بها، والفارق كبير بين إرغام الآخرين على قبول ثقافة ما ... وبين تقبل الآخرين لهذه الثقافة بمحض إرادتهم. ويبرر النقل عن الغرب في أننا ساهمنا في بناء الحضارة الغربية، وأننا نستطيع الاهتداء إلى عناصر شرقية يسهل تعرفها، على الرغم من أن هذه العناصر قد مرت بشتى أنواع التغيير والتحويل، وإذا كان المثقفون المنتمون إلى حضارات متعددة يجدون حرجاً في الأخذ عن الحضارة الغربية، فسينبغي أن يخفّ هذا الحرج إلى حد بعيد من المثقفين المنتمين إلى الحضارة العربية، وحضارة الشرق الأوسط بوجه عام، إذ إنهم حين يأخذون

اليوم عن الغرب، فهم يهتدون من جديد إلى الكثير من العناصر التي سبق لبلادهم أن قدمتها للغرب (زكريا، د.ت، الصفحات ٣١ - ٣٥).

ثالثاً: الإبداع العلمي

لقد انتقد فؤاد زكريا القائلين بالأصالة، وكذلك المعاصرة، وانتقد كذلك الذين يحاولون التوفيق بينهما، وذلك لأن القائلين بالأصالة يلغون التاريخ لحساب العودة إلى الماضي، والقائلين بالمعاصرة لم يحكموا دعوتهم جيداً، لأنهم يهتمون بالأمور الشكلية في النقل عن الحضارة الغربية، ولهذا فإنه يرى أنه من الواضح أن هذين البديلين - أي الأصالة والمعاصرة - يكشفان عن إشكاليات أساسية في علاقتنا مع الزمن، فالطريقة التي يصاغ بها البديلين توحي بأنه في استطاعة مجتمع ما أن يختار ألا يعيش عصره، بل هو يستمد مقومات حياته كلها أو أهمها من عصر ماض، أو محاولة التوفيق بينهما من الخارج (زكريا، ١٩٩٠، صفحة ٢٣). ومن هنا تبدو المشكلة بهذه الصيغة - من وجهة نظره - غير صالحة، ومن الضروري تأكيد محور أكثر أهمية، هو محور الانتقال من الاتباع إلى الإبداع*.

والإبداع يعني أن لكل مشكلة جديدة حلول جديدة. وأن الثقافة قادرة على تقديم هذه الحلول وأن هذه الحلول ليست موجودة مسبقاً لا في التراث ولا في الحداثة أو العصر. وإنما لابد من اختراعها (غليون، ١٩٨٧، صفحة ٣١٨).

وبهذا يرى فؤاد زكريا أنه لابد من وضع صيغة أخرى تخلصنا من كل هذه الالتباسات وتضعنا أمام بدائل تمثل التحدي الحقيقي الذي يواجه مجتمعنا، شأنه شأن سائر مجتمعات العالم الثالث هي صيغة (الاتباع أو الإبداع) أعني الإشكال الحضاري الذي نواجهه وهو، هل نظل إلى الأبد مقلدين محاكين، نساير الآخرين ونمسك بذيل تطور لم نصنعه؟ أم نصبح مبدعين نبتكر حلولنا الخاصة، ونقف ندًا للآخرين بأفكارنا؟ إن هذا التقابل بين الاتباع والإبداع الذي اقترحه بديلاً للتقابل المضلل بين الأصالة أو المعاصرة يمتاز على هذا الأخير بمزايا واضحة، فهو يتخلص من كل مظاهر التناقض بين المعنى الزمني، والمعنى التقويمي، لأنه يستبعد الإشارة إلى الزمني أو على

* الإبداع هنا ليس القصد منه الجانب الديني أو الروحي، لأن البعض يذهب إلى القول بأن الله وحده المبدع باعتبار الإبداع إيجاد الشيء من لا شيء، هذا في الحقل الديني والميتافيزيقي. أما في الحقول المعرفية الأخرى، كالفن والفلسفة والعلم، فالإبداع لا يعني الخلق من العدم، بل إنشاء شيء جديد انطلاقاً من التعامل نوعاً خاصاً من التعامل مع شيء أو أشياء قديمة، وقد يكون هذا التعامل عبارة عن إعادة تأسيس أو تركيب، وقد يكون نفياً وتجاوزاً. ينظر: الجابري، محمد عابد: إشكاليات الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، ط٧، ٢٠٠٦، ص ٥٣.

الأصح يتخطى حدوده، ذلك لأن اتباع نمط غريب، أو تقليد حضارة متفوقة بغير تمييز أو أعمال للفكر هو مظهر واضح من مظاهر التخلف، ولكن يجب أن ننبه إلى أن هذا النوع من الاتباع يمكن أن ينطبق على مساهمة الماضي مثلما ينطبق على محاكاة نماذج الحاضر، ويؤدي في كلتا الحالتين إلى نماذج سلبية (زكريا، ١٩٩٠، الصفحات ٢٤ - ٢٥).

وهنا يضرب فؤاد زكريا أمثلة على ذلك، فيرى أن الشاب الذي يحرص على متابعة أحدث الرقصات التي تظهر في الغرب، وآخر صيحات الملابس فيه، مقلد لا يُرجى منه إبداع، ولكن الشاب الذي يرتدي ملابس الأسلاف منذ قرون عديدة، ويفكر كما لو كانوا يفكرون، وينفصل عن عصره ليتوحد مع عصر قديم، هو أيضًا اتباعي لا أمل منه في إصلاح أو تقدم، وإحصائي التربية العربي الذي ينقل اقتراحاته لإصلاح التعليم من كتب أو تقارير أمريكية دون أن يعمل أي حساب لاختلاف البيئة والخلفية الاجتماعية، والخلقية، والاقتصادية، والسياسية في كلا المجتمعين وهو بغير شك مقلد مفتقر إلى الإبداع، ولكن الباحث الإسلامي الذي لا يجد في مشاكلنا الحاضرة حلولًا إلا في كتب السلف الصالح يسير بدوره على نهج الاتباع، ولا أمل منه في إبداع، وهكذا يمكن أن يكون هناك اتباع للأصالة (بمعنى الأصل الزمني) واتباع للمعاصرة (بمعنى الواقع الراهن) أيًا كانت قيمته، أي أن فكرة الاتباع تتخطى النطاق الزمني، ولا تتقيد به (زكريا، ١٩٩٠، صفحة ٢٥).

ومثل هذا الكلام عن الاتباع يمكن أن يقال عن الإبداع، ذلك لأن الإبداع قد يكون لابتكار جديد يتماشى مع أحداث ما توصل إليه العصر، وقد يكون لأساليب بسيطة عظيمة الفائدة، لا علاقة لها بالمخترعات أو الكشوف العصرية، وإذا كان النوع الأول أعني الإبداع الذي يقف في الصف الأول من الابتكارات العصرية معروفًا للجميع، فإن هناك نوعًا ثانيًا يمكن توضيحه، مثل اختراع المحاربين الوطنيين في فيتنام ابتكار مخابئ بسيطة من الخوص، زهيدة التكاليف ولكنها فعالة إلى أقصى حد، ... وفي حرب ١٩٧٣ استطاع مهندس مصري بارع أن يبتكر طريقة لهدم السد الترابي الذي أقامته إسرائيل، والذي كان أقوى العقبات في وجه عبور قناة السويس، مستخدمًا أبسط الوسائل، وأكثر الأدوات تداولًا (زكريا، ١٩٩٠، الصفحات ٢٥ - ٢٦). إذن مصير النهضة ليس معلقًا بإحياء التراث لوحده ولا باستيعاب الحضارة لوحدها. وإنما بالاحتفاظ بهذا التناقض الحي بينهما وهذا يعني أن القدرة على الإبداع والابتكار والنهضة، مرتبطة بالسماح لهذا التناقض أن يتعمق ويستمر^١.

^١ غليون، برهان: اغتيال العقل، ص ٢٤٣.

من هنا يرى فؤاد زكريا أننا لو تأملنا الوضع الحضاري الراهن على أنه سعي إلى حل إشكالية الاتباع والإبداع، لكان ذلك أجدى وأُنفع وأدق بكثير من تأمل هذا الوضع في ضوء تلك الإشكالية العقيمة الغامضة، المليئة بالمتناقضات ... إشكالية الأصالة والمعاصرة، فالتحدي الحقيقي الذي نواجهه ليس اختياراً بين الرجوع إلى الأصالة أو مسايرة العصر، وإنما هو إثبات استقلالنا* إزاء الآخرين، سواء كان هؤلاء الآخرون معاصرين أم قدماء، وابتداع حلول من صنعنا نحن، تعمل حساباً لتاريخنا وواقعنا، وتكفل لنا مكاناً في عالم لا يعترف إلا بالمبدعين، أي استقلال تاريخي تام للذات العربية، فهذا وحده، نتحرر من الانسياق وراء النموذجين: الليبرالي الغربي، والتراثي (زكريا، ١٩٩٠، الصفحات ٢٥ - ٢٦)؛ (عزام، ٢٠٠٤، صفحة ٦١). لأن في العصر الذهبي للحضارة الإسلامية، كانت بدايتنا قوية وناضجة بحيث سبقنا بها النهضة الأوروبية الحديثة بقرون، وما زلنا إلى اليوم نجادل حول أبسط مبادئ التفكير العلمي وبديهياته الأساسية، ولو كان خط التقدم بقي متصلًا إلى اليوم لكننا قد سبقنا العالم كله إلى حد يستحيل أن يلحق بنا الآخرون، ففي الوقت الذي يصعدون فيه إلى القمر، نجادل نحن عما إذا كانت للأشياء أسبابها المحددة، وللطبيعة قوانينها الثابتة أم العكس (زكريا، ١٩٨٨، صفحة ٨).

إذن الإبداع عند فؤاد زكريا يكمن في التفكير العلمي والتطور التكنولوجي إذ يقول عنها: "هو طريقة في النظر إلى الأمور التي تعتمد أساساً على العقل والبرهان المقتنع - بالتجربة أو بالدليل - وهي طريقة يمكن أن تتوافر لدى شخص لم يكتسب تدريباً خاصاً في أي فرع بعينه من فروع العلم، كما يمكن أن يفتقر إليها أشخاص توافر لهم من المعارف العلمية حظ كبير، واعترف بهم المجتمع بشهاداته الرسمية، فوضعهم في مصاف العلماء" (زكريا، ١٩٨٨، صفحة ١٣). فمن خلال التفكير العلمي عالج فؤاد زكريا موضوع الأصالة والحداثة، وهذا ما لم يشر إليه أحد سابقاً.

والحق يقال إنَّ أية محاولة لاعتراض طريقة التفكير العلمي، في عصرنا الحاضر، إنما هي معركة خاسرة. فلم يعد للسؤال: هل نتبع طريق العلم أم لا؟ فإن الدول التي تحتل اليوم موقع الصدارة بين بلاد العالم قد حسمت هذا السؤال منذ أربعة قرون على الأقل - ولم تعد هذه المشكلة مطروحة أمامها منذ ذلك الحين (زكريا، ١٩٨٨، الصفحات ١٠ - ١١). من هنا نستطيع القول: إننا لا خيار أمامنا سوى الأخذ بزمام العلم والتقدم التكنولوجي حتى نكون بمصاف الدول المتقدمة.

* يبدو أن مصطلح الاستقلال الثقافي ظهر في كتابات فؤاد زكريا، إذ إنه حاز فيها على قصب السبق، فهو أول من دعا إلى هذه الفكرة.

وقد زعم الجابري أن إشكالية الأصالة في الفكر العربي الحديث والمعاصر، إنها مشكل الاختيار بين النموذج الغربي في السياسة والاقتصاد والثقافة... ألخ وبين التراث بوصفه يقدم، أو بإمكانه أن يقدم نموذجاً بديلاً "وأصيلاً" يغطي جميع ميادين الحياة المعاصرة (الجابري، ٢٠٠٦، صفحة ١٥).

فالمشكلة التي تواجهنا ليست بأن نختار بين أحد النموذجين ولا المشكلة أن نوافق ما بينهما، بل المشكلة التي نعانيها هي الازدواجية التي تطبع كل مرافق حياتنا المادية والفكرية، ونحن حينئذٍ نقبل هذه الازدواجية على صعيد واقعنا الاقتصادي والاجتماعي والسياسي والتعليمي فنبنئ مخططاتنا التنموية على أساس تنمية هذا الواقع المزدوج: نصرف على القطاعات "العصرية" من أجل تدعيمها وتوسيعها باسم "التحديث"، كما نصرف على القطاعات "التقليدية" من أجل الإبقاء عليها وإحياء المندثر منها باسم الأصالة (الجابري، ٢٠١٦، صفحة ١٩). ويؤيد هذا الرأي غالي شكري، إذ يقول: "إننا لا نمانع غالباً في جلب المصانع من الخارج، ولكننا نرفض الفكر الصناعي وننشئ بعقليتنا الزراعية أو البدوية، بل نحن نتمادى في استخدام أدوات الثورة الصناعية الثانية كالعقل الإلكتروني، ونتمادى في نفس الوقت في اجترار أفكار العصور الوسطى" (شكري، ١٩٧٩، صفحة ٣٧). وهذه واحدة من أهم مشكلاتنا التي نعاني منها اليوم.

لو أمعنا النظر لرأينا فؤاد زكريا يذهب إلى رأي مخالف عن الجابري، إذ يعتقد أن العلاقة بين منطقة الشرق الأوسط وبين الغرب أعقد من أن تكون مجرد ازدواج حضاري، وإنما هي علاقة تداخل وتشابك وثيق، لا ينبغي معه أن يقوم بين المثقفين مثل هذا الخلاف الحاد حول الرجوع إلى التراث أو الاقتداء بالغرب (زكريا، د.ت، صفحة ٢٧).

الخاتمة ونتائجها:

١. إن زكي نجيب محمود قد وقع في مطبّ التوفيق بين التراث والحداثة، لذا وقع في تناقضات كبيرة جداً مما أدى إلى نقده من قبل الكثير من المفكرين والباحثين، وهو بذلك وقع في مشكلة جلد الذات، إذ نجده يعبر عن نفسه في كتابه تجديد الفكر العربي بالابن الضال. أما موقف فؤاد زكريا من مشكلة الأصالة والمعاصرة، وهو بحق يمثل رؤية نقدية لهذه المسميات، وأصحاب الاتجاهات التي ورائها، كما أنه يضيف محوراً جديداً لهذه القضية ألا وهو محور الاتباع أو الإبداع العلمي.
٢. يتفق الباحث مع ما ذهب إليه فؤاد زكريا بأن مشكلة الأصالة والمعاصرة أصبحت مستهلكة ولا تجدي اليوم نفعاً، فنحن بحاجة إلى جيل إبداعي صناعي يأخذ بيد المجتمع نحو التقدم والتطور التكنولوجي لا لرجوع المجتمع إلى الخلف، ونحن اليوم لدينا طاقات شبابية ذوات عقول تكنولوجية كبيرة، لكن مشكلتنا عدم وجود

أرضية تستقبل هذه العقول، وعدم النظر إلى الماضي على أنه تاريخ، وإنما نرى الماضي على أنه التاريخ والحاضر والمستقبل، هذه مشكلة معقدة لا بدّ من التخلص منها.

٣. يرى الباحث: إن تغيير رأس المال المعرفي يؤدي أحياناً إلى نتائج وخيمة وبسببه يُوجّه صوب المفكر نقدًا كبيراً، وذلك بسبب أن للبحث عن الحقيقة جانبين: الأول: هو الجانب الفكري، والذي بسببه ينتقل بها المفكر من مرحلة إلى مرحلة أخرى نتيجة التجدد في الأفكار ومواكبة التطور وهذا لا إشكال فيه. والجانب الثاني: ينتقل به المفكر نتيجة ظروف أخرى منها أنه قد يكون المال أو انتماءه إلى جهات حزبية أو عقائدية أخرى.

٤. قراءة فؤاد زكريا للتراث تعتمد على النزعة العلمية، على العكس من زكي نجيب الذي قراءته تمثل المرحلة الثانية لمشروعه الفكري وتعد ارتداداً عما بدء به في بدايات كتاباته الفلسفية.

٥. كان مشروع زكي نجيب محمود الفكري كثير التحولات والتناقضات، عكس مشروع فؤاد زكريا الفكري الذي بدأ بخط علماني وانتهى به، فلم يتبين في مشروعه تحولات وتناقضات.

٦. دعا زكي نجيب إلى التراث والتوفيق مع المعاصرة، أما فؤاد زكريا فقد دعا إلى الإبداع والاستقلال الثقافي.

قائمة المصادر والمراجع:

إبراهيم الحيدري. (١٩٨٦). الموسوعة الفلسفية العربية (المجلد ط١). (تحرير : معن زيادة، المجلد الأول، المحرر) د.م: معهد الانماء العربي.

إبراهيم غليون. (١٩٨٧). اغتيال العقل (محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية) (المجلد ط٢). القاهرة: دار التنوير للطباعة والنشر.

افلاطون. (٢٠٠٥). جمهورية دراسة (المجلد دون الطبعة). (ترجمة : زكريا، فؤاد، المحرر) دار الوفاء لندنيا الطباعة والنشر.

امام عبد الفتاح امام. (د.ت). رحلة في فكر زكي نجيب محمود (مع نص رسالته عن الجبر الذاتي). د.م: المشروع القومي للترجمة.

جميل صليبا. (١٩٨٦). المعجم الفلسفي (المجلد د. ط). بيروت: دار الكتاب اللبناني.

جميل منيمنة. (١٩٨٦). الموسوعة الفلسفية العربية (المجلد ط١ ، المجلد الثاني). (تحرير : معن زيادة، المحرر) مصر: معهد الانماء العربي.

جورج طرابيشي. (٢٠٠٦). *هرطقات، (عن الديمقراطية والعلمانية والحداثة والممانعة العربية)* (المجلد ط١). بيروت: دار الساقى بالاشتراك مع رابطة العقلانيين العرب.

جورج طرابيشي. (٢٠١٢). *مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة* (المجلد ط٣). بيروت: دار الساقى.

حسن حنفي. (١٩٨١). *قضايا معاصرة في فكرنا المعاصر* (المجلد ط١). دم: دار التنوير.

حسن حنفي. (٢٠١٩). *التراث والتجديد* (المجلد د.ط). دم: مؤسسة هنداوي.

رجاء احمد علي. (د.ت). *المعقول واللامعقول، ضمن كتاب زكي نجيب محمود مفكراً عربياً ورائداً للاتجاه العلمي التنويري، (تصدير وإشراف: عاطف العراقي، المحرر) دم: دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر.*

زكي نجيب محمود. (١٩٧٣). *تجديد الفكر العربي* (المجلد ط٢). مصر: دار الرشوق للنشر والتوزيع.

زكي نجيب محمود. (١٩٨٣). *مجتمع جديد او الكارثة* (المجلد ط٣). بيروت: دار الشروق للنشر والتوزيع.

زكي نجيب محمود. (١٩٨٨). *قصة عقل* (المجلد ط٢). القاهرة: دار الشروق للنشر والتوزيع.

زكي نجيب محمود. (١٩٨٩). *هموم المثقفين* (المجلد ط٢). بيروت: دار الشروق للنشر والتوزيع.

زكي نجيب محمود. (١٩٩٠). *بذور وجذور* (المجلد ط١). القاهرة: دار الشروق للنشر والتوزيع.

زكي نجيب محمود. (١٩٩٠). *حصاد السنين* (المجلد ط١). القاهرة: دار الشروق للنشر والتوزيع.

زكي نجيب محمود. (١٩٩٠). *عربي بين ثقافتين* (المجلد ط١). القاهرة: دار الشروق للنشر والتوزيع.

زكي نجيب محمود. (٢٠٠٠). *قيم من التراث*. القاهرة: دار الشروق للنشر والتوزيع.

زكي نجيب محمود. (٢٠١٤). *نافذة على فلسفة العصر* (المجلد ط١). الكويت: وزارة الاعلام مجلة العربي ، ج٢.

زكي نجيب محمود. (٢٠١٧). *ثقافتنا في مواجهة العصر*. القاهرة: مؤسسة هنداوي للنشر والتوزيع.

- زكي نجيب محمود. (٢٠١٩). *أفكار ومواقف*. القاهرة: مؤسسة هنداوي.
- زكي نجيب محمود. (د. ت). *المعقول واللامعقول* (المجلد د. ط). مصر: دار الشروق للنشر والتوزيع.
- سلامة موسى. (د. ت). *ما هي النهضة* (المجلد د. ط). القاهرة: مؤسسة سلامة موسى للنشر والتوزيع.
- سيد قطب. (١٩٧٩). *معالم في الطريق* (المجلد ط٦). مصر: دار الشروق للنشر والتوزيع.
- عاطف العراقي. (٢٠٠٧). *رائد التنوير زكي نجيب محمود* (المجلد ط١). القاهرة: دار الهاني للطباعة والنشر.
- عبد الاله بلقزيز. (٢٠١٤). *من الإصلاح الى النهضة* (المجلد ط٢). د.م: مركز دراسات الوحدة العربية.
- علي عبد الهادي المرهج. (٢٠١٢). *التراث والحداثة في فكر زكي نجيب محمود (دراسة تحليلية نقدية)*. بغداد : مجلة كلية الآداب، وهي مجلة علمية محكمة تصدر عن كلية الآداب جامعة بغداد ، ج١ ، اللسانيات، العدد ٩٩.
- علي عبد الهادي المرهج. (٢٠٢٢). *الفلسفة والايديولوجيا في الفكر العربي المعاصر* (المجلد ط١). العراق: دار دجلة الاكاديمية.
- غالي شكري. (١٩٧٩). *التراث والثورة* (المجلد ط٢). بيروت: دار الطليعة.
- فؤاد زكريا. (١٩٨٨). *التفكير العلمي* (المجلد ط٣). بيروت: عالم المعرفة.
- فؤاد زكريا. (١٩٨٩). *الصحو الإسلامية في ميزان العقل* (المجلد ط١). القاهرة: دار الفكر.
- فؤاد زكريا. (١٩٩٠). *خطاب الى العقل العربي*. القاهرة: مكتبة مصر.
- فؤاد زكريا. (د.ت). *آراء نقدية في مشكلات الفكر والثقافة* (المجلد د. ط). القاهرة: مؤسسة هنداوي.
- فؤاد زكريا. (د.ت). *آفاق الفلسفة* (المجلد د. ط). مصر: دار مصر للطباعة.
- فيلهلم لينتزر جوتفريد. (١٩٧٨). *المونادولوجيا* (المجلد ط١). (ترجمة : عبد الغفار مكاي، المحرر) القاهرة: دار الثقافة للطباعة والنشر.
- محمد عابد الجابري. (١٩٩١). *التراث والحداثة* (المجلد ط١). بيروت: المركز الثقافي العربي.

محمد عابد الجابري. (١٩٩٤). الخطاب العربي المعاصر دراسة تحليلية نقدية (المجلد ط٥). د.م: مركز دراسات الوحدة العربية.

محمد عابد الجابري. (١٩٩٨). تكوين العقل العربي (المجلد ط٧). بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.

محمد عابد الجابري. (٢٠٠٦). إشكاليات الفكر العربي المعاصر (المجلد ط٧). د.م: مركز دراسات الوحدة العربية.

محمد عابد الجابري. (٢٠١٤). المثقفون في الحضارة العربية محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد (المجلد ط٤). د.م: مركز دراسات الوحدة العربية.

محمد عابد الجابري. (٢٠١٦). إشكاليات الفكر العربي المعاصر (المجلد ط٧). بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.

محمد عزام. (٢٠٠٤). الاتجاهات الفكرية المعاصرة (من السلفية الى الحداثة) (المجلد ط١). سوريا: منشورات وزارة الثقافة السورية.

محمود امين العالم. (١٩٨٦). الوعي والوعي الزائف في الفكر العربي المعاصر (المجلد ط١). القاهرة: دار الثقافة الجديد.

منى احمد أبوزيد. (١٩٩٣). الفكر الديني عند زكي نجيب محمود، تصدير عاطف العراقي (المجلد ط١). دار الهداية.

نصر حامد أبوزيد. (٢٠١٤). مفهوم النص ... دراسة في علوم القرآن (المجلد ط١). المركز الثقافي العربي.