

**مفهوم العقل وبعض تطبيقاته التربوية
(من الفكر الوضعي إلى الفكر الإسلامي)**

دراسة تحليلية في بعض كتابات زكي نجيب محمود

د/ حنان أحمد رضوان

كلية التربية - بنها

مقدمة :

لقد بدأت حركة الفكر العربى تستعيد فاعليتها منذ -منتصف القرن التاسع عشر- وذلك بعد إغلاقها مايزبو على ثمانية قرون على يد الامام الغزالي ؛ إذ استهدفت هذه الحركة التمكين للنظرة العقلية فى إطار من الحرية ؛ وذلك من خلال العديد من المفكرين أمثال جمال الدين الأفغانى فى رده على الدهريين بأسلوب عقلانى قائم على النقد والتمحيص ؛ ومحمد عبده فى شرحه لمفاهيم العقيدة الإسلامية على أساس المنطق العقلى ، وأحمد لطفى السيد فى قيادته لحركة التنوير والتحرر الفكرى من قيود التقاليد والتعصب ؛ وطه حسين فى إدخاله المنهج العقلى فى الدراسات الأدبية ، وذلك بإقامة البرهان على خطأ اعتقاد كان يظنه الناس بديهية لا تحتمل الشك أو الجدل ، وعباس العقاد فى دعوته لمسئولية الفرد أمام عقله فى فكره وعقيدته وفى تناوله لأصول العقيدة الإسلامية تناولا يبين استنادها لمنطق العقل (١) . وزكى نجيب محمود فى دفاعه عن ضرورة التزام الإنسان فى حياته العملية بمنطق العقل بتبنيه الاتجاه التجريبي العلمى ذى الفلسفة المعاصرة . بل وفى دفاعه عن العقل العربى إزاء هجمات بعض المستشرقين الذين يزعمون أن العقل العربى عاجز عن الإبداع الفلسفى أو أسلوب التفكير المركب مثل العقل الأرى ؛ إذ أثبت بأدلة مقنعة وحجة قاطعة من خلال تتبعه للمراحل الثقافية التى اجتازها الفكر العربى إبان قوته ونمائه ؛ أن حضارتنا الإسلامية نمطا فريدا من العقلانية يختلف عن الحضارة اليونانية وصورتها الحديثة التى تجسدها الحضارة الغربية ؛ لأنها تحتكم إلى الدين وإلى الوحي إلى جانب براهين العقل ؛ على عكس الحضارة اليونانية التى كانت العقلانية فيها ثمرة لبيئة لم تعرف الدين ولا الوحي ولا النقل ولا المأثور الدينى ولا العلوم الشرعية . ولذا بينما اتجهت النظرة العقلية فى إطار الحضارة اليونانية نحو الأفكار المجردة تنظّمها وتنسقها فى ترتيب هرمى يضم الأعم منها فوق الأخص ، نجدها قد إتجهت فى إطار الحضارة الإسلامية نحو تحليل ما نزل به الوحي من التشريع (٢) .

والمتعقب للمراحل الفكرية التي مر بها مفكرنا ، يلاحظ أنه يضمها خط فكري واحد يدور حول مفهوم العقل العربي ، وكيف يستجيب لما حوله من وقائع وأحداث ؛ بل وكيف يتعامل مع مشكلات الواقع بحيث يرتفع بفكره إلى مستوى الفكر الأصيل .

ومن هذا المنطلق قامت الدراسة الحالية بإجراء تحليل أو استقصاء لمفهوم العقل في فكر زكي نجيب محمود لتحديد أسلوب معالجته لهذا المفهوم حتى نستند إلى أسس ومنطلقات فكرية واضحة في تطبيقاتنا العملية أو مجالات البحوث التي نقوم بإجرائها .

افتراضات الدراسة :

- في ضوء ما سبق يمكن صياغة مجموعة من الإفتراضات العقلية :
- هناك بعض الكتابات في الفكر العربي المعاصر تناولت مفهوم العقل وحلته تحليلا عمليا دقيقا .
- يمكن من خلال هذه الكتابات إشتقاق مجموعة من المبادئ والأسس ، يمكن أن نستند إليها في بناء العقل العربي . (*)

أهداف الدراسة :

تستهدف الدراسة الحالية :

- ١- إجراء تحليل أو إستقصاء لمفهوم العقل في فكر زكي نجيب محمود لتحديد أسلوب معالجته لهذا المفهوم في كتاباته .
- ٢- تعقب المراحل الفكرية التي مر بها مفكرنا ، ودورها في تحديده لمفهوم العقل .
- ٣- التعرف على الجوانب التي يجب توافرها في الموقف ذي النزعة العقلية ؛ مع تحديد الأسباب التي أدت بمفكرنا إلى الأخذ بهذا الاتجاه وتعقبه في الثقافة العربية .

(*) لم تحدد الباحثة مفهوم العقل كمصطلح تحديدا مسبقا حتى لا ينتفى الغرض الذي قامت من أجله الدراسة .

٤- إبراز أهم قضايا الفكر العربى المعاصر ومدى إرتباطها بالواقع وموقف مفكرنا إزاءها .

٥- تحديد المراحل الفكرية التى إجتازها الفكر العربى إبان قوته ونمائه ؛ مع إبراز أوجه التشابه بين بنية الحركة الفكرية فى العامل العربى إبان القرنين الحادى عشر والثانى عشر وبنيتها إبان القرنين التاسع عشر والعشرين .

٦- إستقصاء مجموعة من المبادئ والأسس ، يمكن أن نستند إليها فى بناء العقل العربى .

حدود الدراسة :

اقتصرت العينة التى تم تحليلها على حوالى ثلاثة وعشرين كتابا من مؤلفات زكى نجيب محمود ، التى تركز غرضها الأساسى على موضوع الدراسة .

منهج الدراسة :

استعانت الدراسة بالمنهج الفلسفى التحليلى بإعتباره المنهج الأكثر ملاءمة لأغراض الدراسة .

الإطار النظرى للدراسة :

المراحل الفكرية التى مر بها زكى نجيب محمود وإنعكاسها على مفهوم العقل :

لا شك أن تحليل مفهوم العقل فى فكر زكى نجيب محمود يستلزم منا التطرق للمراحل الفكرية التى مر بها ومدى تأثيرها فى تحديده لمفهوم العقل وما يرتبط به من أبعاد .

فإذا بدأنا بالعقد الأول (١٩٣٠-١٩٤٠) أى منذ أن بدأ مفكرنا نشاطه العقلى الفعلى . نجد أنها مرحلة تتسم بتضارب الميول والاتجاهات العقلية ، إذ

لم يكن على لون ثقافى واحد ، وإن تكن الفلسفة أبرزها ، فقد كان عقلا يبحث لنفسه عن طريق ، وظل يبحث خلال أعوام الثلاثينيات ، لكنه كان حائرا ، إذ يستريح للفكرة المعينة مرة ولنقيضها مرة أخرى وهذا ما يستشعره الباحث من خلال قراءته كتاب قصة عقل (٣) .

وتلت هذه المرحلة مرحلة جديدة ، بدأت فى طليعة الأربعينيات (١٩٤٠-١٩٥٠) ، ويؤكد مفكرنا بأن ذلك العقد من السنين هو الذى قضى جزأه الأوسط دراسا فى نجلترا ، ومحصلا للدكتوراه فى جامعة لندن ، ومبلورا لنفسه وقفة فلسفية لازمته فى حياته ، والتي تأتى فى إطار النزعة انحسية التجريبية التى تجعل الأولوية للحواس فى تحصيل المعرفة ولذا يعتبر العقل فى إطار هذا الاتجاه حصيلة إنطباعات حسية ، وعلى أساس هذه الإنطباعات تقام الفكرة أو السلوك (٤) .

إلا أن تجريبية مفكرنا كانت تجريبية ذات طابع خاص ؛ إذ تجعل اللغة وتحليلها لا الأشياء مدار نظرها ويعرف هذا الاتجاه "بالوضعية المنطقية" (٥) . إذ ظهر هذا الاتجاه فى فينا خلال العشرينيات من هذا القرن ، وقد سميت بالوضعية المنطقية لأنها تشترط أن كل عبارة تدعى الإشارة إلى دنيا الأشياء أن يقوم صوابها على تصويرها لتجربة الحواس . وهذا هو الجانب الوضعى من الموقف ، كما أنها تكتفى بتحليل لغة العبارة نفسها ، وهذا التحليل كفيل بإرشادنا إن كانت العبارة مقبولة من ناحيتها المنطقية أم لا ، على أن يكون الحكم قائما على منطق اللغة ومنطق الفكر (٦) .

ويحرص هذا الاتجاه على التزام الدقة البالغة فى تحليل الرموز الرياضية والعبارات اللغوية وغيرها من التى يستخدمها العلماء فى صباغة علومهم فيحللونها تحليلا يخرج مضمراتها من الكون إلى العن الصريح ، مع ردها إلى جذورها الأولى (٧) . أما مفكرنا فقد حرص فى هذه المرحلة على صب الفاعلية الفلسفية لهذا المنهج على مشكلات صورية ؛ لأنه كان أميل إلى التجريد فى فكره . ولعل تلك الصورية البادية فى نهجه الفكرى قد جاءت من حرصه على منطقية الفكر حتى يصبح وكأنه معادلات رياضية من ناحية ، بالإضافة إلى بعده عن واقع المجتمع ومشكلاته من ناحية أخرى (٨) .

والواقع أن المؤثرات والدراسات التي مارسها مفكرنا وتأثر بها أثناء إقامته في إنجلترا ، أثرت في فكره في المراحل اللاحقة ؛ إذ غيرت من مضمون بعض المفاهيم الفكرية السائدة في فكره مثل فكرة الحرية التي تجاوزت التحرر من القيود إلى الحرية المحكومة بالروابط السببية ، وفي هذا الإطار يصبح الإنسان حرا حرية إيجابية تبدو في أفعال منتجة ، وفي أقوال يقام البرهان العقلي على صوابها (١) .

ومن جوانب هذا التأثير أيضا ، أنه استطاع أن يحدد الأداة التي يعبر بها ما بقى أمامه من هذه المرحل الإنتقالية إلى المرحلة التي تليها ، والتي استقر عليها الفكر عشرين عاما (١٩٥٠-١٩٧٠) ؛ والتي دعا خلالها إلى هدفين : الأخذ بروح ثقافية العصر ، وأن تكون التجريبية العلمية ضابطا للفكر في مجالاته العلمية . ولذا تعتبر هذه المرحلة ثورة على حياتنا العلمية السائدة مضمونا ومنهجاً (١٠) .

فقد كانت حياتنا العلمية في الأربعينيات منقسمة قسمين : أحدهما يحاول أن يتشبه بالحياة العلمية الحديثة ؛ لكنه يكتفى من ذلك بالشكل الخارجي دون الجوهر - الذي هو منهج النظر والفكر . والقسم الثاني من حياتنا العقلية عندئذ وقفة رافضة للتحديث مضمونا ومنهجاً (١١) .

ومن ناحية أخرى ، لم تكن حياتنا العلمية أو الثقافية بصفة عامة تتصدى لمشكلات الحياة الحية ؛ بل يشد إهتمامها مسائل إفتراضية تؤخذ من بطون الكتب . كما كان المنهج الفكري الغالب على مفكرنا المنهج الإستنباطي لا المنهج الإستقرائي . ويقصد بالأول منهجا يقيم الإستدلال على قضايا يفترض فيها الصواب ؛ وكثيرا ما تستقى تلك القضايا مما قاله الأقدمون (١٢) . ولا شك أن النتائج التي تبنى على مقدمات ظنية تكون بدورها نتائج ظنية ؛ بعكس المنهج الإستقرائي الذي يستقرئ وقاع التجربة كما تشاهدها الحواس ؛ وبالرغم من كونها نتائج احتمالية الصدق لا تبلغ حد اليقين الرياضي ، إلا أنها تجئ نتائج مستفأة من الواقع ومنصبة على الواقع .

وبناء على ذلك ، فإن الدعوة إلى أن يصب الفكر الفلسفي فاعليته على المشكلات التي أفرزتها حياتنا الواقعية ، ولا سيما المشكلات التي يؤدي إختلاف الرأي فيها إلى حالة من الصراع الفكري تعتبر أبرز خيط فكري في

حملة خيوط شغل مفكرنا بغزلها خلال الخمسينيات ليجدها آخر العقد قد تالقت بين يديه فى نسيج واحد (١٣). وأما الخيط الفكرى الثانى فهو ذلك الحرص الشديد عند مفكرنا على أن يتبين الفواصل الفارقة بين أنواع القول المختلفة يقينا منه بأن الخلط بين تلك الأنواع مؤد حتما إلى الإضطراب الفكرى (١٤). ولذا لم يكن أمامه بد من تبيين العلاقة التى تربط بين "الفكرة" من ناحية و "الواقع من ناحية أخرى متأثرا فى ذلك بالبرجماتية باعتبارها فرع من الوضعية المنطقية ومنبثقة منها. وبناء على هذا يرى مفكرنا أن حقيقة الفكرة تكمن فى كونها ذات نتائج عملية تترتب على تنفيذها بل إن الفكر لا يكون فكرا بالمعنى الصحيح؛ إلا إذا كانت له نتائج فعالة فى تغيير واقعنا. أما العقل فى إطار هذا الإتجاه الفكرى فلم يعد مجرد إدراكات حسية ترسم فى ذهن صاحبها عن الأشياء بل تعداه ليصبح عبارة عن رؤية لهدف؛ إذ يبدأ بذكره عما يراد تحقيقه، إلى أن يصل لتحقيق تلك الفكرة بحيث تصبح كيانا مجسدا (١٥).

ولاشك أن الأخذ بهذا الإتجاه أثار ردود أفعال متباينة ما بين مؤد ومعارض، ويبرر مفكرنا ذلك بأنه قد اختلط الأمر على الناقد بين فلسفة ودين؛ واعتقدوا أن بعض ما وجه إلى فكر فلسفى من طراز معين من حيث توثيق العرى بين القول ودينيا الواقع الحسى ينطبق على عقائد الدين وحقائق الغيب؛ مع أنه يؤمن بأن مجال العقيدة الدينية مختلف عن مجال التفكير المقيد بمنطق العقل العلمى؛ لأن العقيدة تسليم بغير برهان؛ وأما منطق العقل فيستد للبرهان وسلامة الإستدلال (١٦).

ويعتقد مفكرنا أن كل هذا الإضطراب الفكرى يختفى إذا عرفت الفوارق الدقيقة بين جملة ترد فى الدين وجملة أخرى ترد فى العلم. إنهما نوعان من القول مختلفان من حيث القناة الإدراكية، ومن حيث الصياغة التى يصاغ بها المضمون، وأخيرا من حيث موقف المتلقى. إلا أنه كثيرا ما يحدث للموقف الفكرى الواحد جانب دينى إيمانى وجانب علمى منهجى فى أن واحد. ومع ذلك فلا يصعب علينا أن نرجع كلا من الجانبين إلى مجاله إذا أردنا ذلك. فإذا فرضنا مثلا أن عالم التفسير أو عالم الفقه الدينى قد نظر فى آية كريمة لتفسيرها أو لإستخراج ما تتضمنه من أحكام شرعية ففى هذه

الحالة تظل الآية الكريمة منتمية إلى دائرة الإيمان الدينى وتظل العملية التفسيرية أو العملية الفقهية منتمية إلى دائرة التفكير العلمى . فبينما تبقى الآية الكريمة موضع إيمان من كل مسلم لا اختلاف عليها ، يجوز أن يختلف المفسرون فى طريقة تفسيرها أو أن يختلف الفقهاء فيما يستخرج منها من مجال الأحكام الشرعية (١٧) .

أما الخيط الفكرى الثالث فيتمثل فى العلاقة بين عامل الفن بما فيه الأدبى ونقد الفن و الأدب . ومن خلال هذا التحليل ، نجد أن الحركة الفكرية كلها عند مفكرنا تستند إلى التمييز الحاد بين قدرتين مختلفتين على الإدراك عند الإنسان أولهما إدراك حدسى مباشر لا يتطلب وسيطا بين الشخص المدرك والشئ الذى يدركه . وثانيهما النمط المنطقى أو العقلى فى الإدراك ، وهى عملية تستدعى قيام وسيط بين الشخص المدرك من جهة ، والحقيقة التى يدركها من جهة أخرى . وذلك الوسيط هو حركة استدلالية تنصب على الطرف الأول لتخرج منه النتيجة التى هى بمثابة الطرف الثانى (١٨) . ومن ناحية أخرى ، نجد تعاوناً وثيقاً بين كل من جانبى العقل والوجدان ، مع إستقلالية كل منهما بطبيعته وطريقته فى الأداء (١٩) .

وننتقل بعد ذلك إلى خيط فكرى رابع هو موقف مفكرنا من الماضى وعلاقته بالحاضر ، وذلك فى مجال النشاط الثقافى إبداعاً وممارسة . وحقيقة الأمر ، هو أن مفكرنا كانت له وقفة أولى فيما قبل منتصف الخمسينيات ووقفة ثانية بعد ذلك (٢٠) . ففما قبل منتصف الخمسينيات أخذ عن عمد وإصرار ، يبرز وجوب الأخذ بالعقلانية كما هى ماثلة فى الحضارة الغربية ، تلك العقلانية التى اتجهت نحو ظاهر الطبيعة تستخرج قوانينها النظرية كما حدثت لأوروبا فى عصورها الحديثة ، أو اتجهت نحو تجسيد تلك القوانين العلمية فى أجهزة يديرها الإنسان أو تدير نفسها بنفسها كما يحدث فى عصرنا القائم (٢١) .

إلا أنه مع أوائل السبعينيات ، انتقل مفكرنا إلى مرحلة إنتاجية جديدة ، اضاف فيها بعداً وجدانياً إلى نظرتة العقلية الخالصة لأنه اعتبر نفسه فى تلك الدعوة على كثير من التطرف حيث نظر للأمر من جانب واحد . ولذلك أخذ اختياره يقع على موضوعات تتصل بطبيعة الذات المصرية والذات العربية ،

أو موضوعات تدور حول مواضع الالتقاء بين عقيدة الإسلام وشريعته من جهة ، وعلوم الغرب فى صورتها الراهنة من جهة أخرى . ولا شك أن اختيار هذه الموضوعات فى ذاتها تمثل نقطة التقاء بين "العقل" و "الوجدان" .

وبذلك نجد أن تلك المواقف التى تعاقبت مع تعاقب المراحل العمرية ، لم يتناقض سابقها مع لاحقها بقدر ما كانت تنمو وتتضج ؛ لأنها فى كل مرحلة لاحقة تضيف وتحذف وتعديل من مضمون الموقف فى المرحلة السابقة بما يودى إلى جلاء الرؤية ووضوح الغاية واقتراح الوسائل (٢٢) . وهكذا يكون الفرق بين كاتب الأربعين وكاتب الثمانين ، الفكرة قد تكون واحدة فى الحالتين ؛ إلا أن رجل الأربعين كان يطلقها بلا قيد ، وأما رجل الثمانين فقد تعلم مع طول الخبرة كيف يحدد المطلق ليبرز أوجه التباين بين جوانبه (٢٣) .

ومن هذا المنطلق ، يعتبر الأخذ بالاتجاه العقلى وتعقبه فى الثقافة العربية إحدى محاولات مفكرنا للبحث عن نقاط يلتقى فيها جوهر تراثنا بجوهر العصر ، لعلنا نجد الصيغة التى تجمع الطرفين فى وعاء توافى واحد . وقد إستطاع مفكرنا بالفعل أن يحقق هذه المعادلة الصعبة بمعالجته لمفهوم العقل فى علاقته بالإرادة من ناحية ، وبالعقيدة من ناحية أخرى مع رسده لمراحل نمو العقل وكيف أنه بلغ ذروة النضج بعد ظهور الإسلام بحيث تهيأ لقبول مبادئ لم يستطيع أن يتمثلها فى ظروف سابقة ثم تتبعه للمراحل الثقافية التى اجتازها الفكر العربى إبان قوته ونمائه . مع عقده موازنة بين الفكر العربى من ناحية ، والفكر الغربى من ناحية أخرى . وبذلك إستطاع أن يضع يده على أسلوب التفكير كما مارسه العقل العربى ، بل والدفاع عنه إزاء إتهامات المستشرقين .

وفى ما يلى محاولة لرصد مفهوم العقل فى علاقته بهذه الأبعاد :

أولاً : علاقة العقل بالإرادة :

يرى مفكرنا أن العقل والإرادة عبارة عن فكرة وتنفيذها فى عملية واحدة متصلة أولها رؤية للهدف قبل تحقيقه ، وآخرها وصول لذلك الهدف . لأن الإرادة فى حد ذاتها تمثل جانب السلوك أو الفعل الذى يحقق الهدف الذى أرته العقل (٢٤) . وربما تعكس هذه الرؤية مدى تأثر مفكرنا فى مرحلته

الإنتاجية الأخيرة بالفكر الإسلامى الذى يجعل من العقل والإرادة حقيقتين متآزرتين فى مركب واحد (٢٥) .

ومن هذا المنطلق ، تعتبر الحياة الإنسانية وحدة عضوية قوامها فعل وحركة ؛ لا فرق فى ذلك بين تفكير العقل وإرادته (٢٥) . وهذا بدوره يعكس الصلة الوثيقة بين الفكر والعمل .

ثانيا : علاقة العقل بالعقيدة والإرادة :

لقد أبرز لنا تحليل فكر زكى نجيب محمود علاقة العقل بكل من العقيدة والإرادة . لأن العقيدة تحدد الضوابط والمعايير ، أما العقل فيشرف على خطوات التنفيذ ، وبغير إرادة الإنسان تصبح مجموعة المعايير والمبادئ التى تفرضها العقيدة مجردة من معناها أو ليس لها دلالة ، لأن الإرادة هى التى تنقل هذه المعايير من دائرة القول إلى دائرة السلوك الفعلى (٢٦) . وإذا كان مفكرنا قد إستطاع أن يحدد علاقة العقل بالعديد من الأبعاد المرتبطة به ، فقد حاول أيضا تحديد التباين بين العقل كنمط إدراكى وبين أنماط الإدراك الأخرى كالإدراك بالحدس .

ثالثا : الفرق بين الإدراك بالعقل والإدراك بالحدس :

يعتبر مفكرنا أن الحدس يعتبر وسيلة لإدراك الحقيقة المطلقة التى تعلن عن نفسها فى الطبيعة و كائناتها ، كما أعتبر أن كل حالة من حالات الإدراك الحدسى قائمة بذاتها ؛ تستمد صوابها من نفسها ولا تعتمد على مقدمات تسبقها أو نتائج تلزم عنها كما فى حالة الإدراك العقلى ؛ فالإدراك الحدسى صوابه يقينى حتى إذا ناقض ما سبقه وما تلاه (٢٧) .

والواقع أن ما توصل إليه مفكرنا فى هذا الجانب لا يختلف عما ورثناه من تراثنا أو فكرنا الإسلامى ، إذ استشفت الباحثة من خلال تحليلها لفكر زكى نجيب محمود تأثره الواضح بالفكر الإسلامى فى مرحلته الإنتاجية

(*) أنظر على سبيل المثال : سعيد مراد ، العقل الفلسفى فى الإسلام ، القاهرة ، مكتبة الأنجلو

الأخيرة والذي تجسد بوضوح في رؤيته لمراحل نمو العقل ، وفي تعقبه للاتجاه العقلي في الثقافة العربية (*) .

رابعاً : مراحل نمو العقل :

لقد استشف مفكرنا مراحل نمو العقل من خلال تأويل الإمام الغزالي لآية النور ؛ إذا يؤولها في كتابه "مشكاة الأنوار" على نحو يجعلها مبينة لدرجات الإدراك السليم ؛ وهذه الدرجات في تعاقبها بمثابة مراحل ينمو بها العقل ويكتمل .

وتبدأ أولى درجات الإدراك بإحساس الحاسة من بصر وسمع ولمس بما ينطبع عليها ويؤثر فيها ، وهي الدرجة التي تمثلها الآية بالمشكاة ؛ ثم تأتي الدرجة التالية ويمثلها المصباح داخل المشكاة ، والمصباح هنا يرمز إلى العقل الذي يتلقى المؤثرات الخارجية فيحولها إلى معان ؛ والذي يعينه على فاعليته هذه الزجاجاة التي تحيط به ، والزجاجاة هنا ترمز إلى الخيال في عمليات الإدراك إذ تعمل عمل القالب الذي تنصب فيه مادة لم تتشكل فتتخرط في شكل يرسم حدودها ، ويستمد الخيال قوته من "شجرة مباركة" والتي ترمز بدورها إلى الوحي والإلهام ، وهنا ينتهي التسلسل لأن قوة الإلهام لا يسأل عن مصدرها إذ هي كالزيتونة تضئ بزيتها وليست بحاجة إلى مصدر خارج ذاتها (٢٨) .

وبناء على هذا ، إذا رتبنا درجات الإدراك نجد أنها تبدأ بانطباعات تتلقاها الحواس فيتناول العقل تلك المادة الحسية ليستخرج منها معانيها ؛ ثم يؤدي الخيال دوره في صقل تلك المعاني والدقة في تحديدها ؛ ومصدر هذه القوة آخر الأمر مبادئ أولية يدركها الإنسان بلمعات من بصيرته . وعلى هذا النحو تتدرج صور الإدراك حساً فعقلاً يصونه خيال ؛ فبصيرة يوحى إليها فتتهدى إلى الحق بالفطرة الملهمة (٢٩) .

وبعد أن تتبعنا مراحل نمو العقل كما استشفها زكي نجيب محمود ، سنتطرق إلى مراحل نمو الفكر العربي خلال تاريخنا الفكري . ولكن قبل

(*) راجع السابق وبما فيه الفصل الثالث والرابع .

تتبعنا لهذه المراحل ؛ لابد من تحديد الأسباب التي دعت مفكرنا إلى الأخذ بالإتجاه العقلي وتتبعه في الثقافة العربية مع تحديد الجوانب التي يجب توافرها في الموقف ذي النزعة العقلية كمعيار أساسي يتم في ضوئه هذا التتبع .

خامسا : الأسباب التي دعت مفكرنا إلى الأخذ بالاتجاه العقلي وتعبه في الثقافة العربية :

يرى مفكرنا أن الأخذ بهذا الاتجاه يرجع إلى عدة أسباب منها :

- ١- أن الإتجاه العقلي أبرز ما يميزه إزاء مواقف الحياة .
- ٢- أن طريق العقل هو وحده الذي تأتي فيه الخطوات المتعاقبة مكملة بعضها لبعض إما صعودا أو هبوطا ، فالخطوة اللاحقة تأتي لتكمل الخطوة السابقة في اتجاهها وفي سرعتها وتعتبر من أهم مقوماتها .
- ٣- أننا -إذا أردنا اليوم- أن نتلمس رباطا يصل حاضرنا بماضيها ، فيحسن أن نلمسه في دنيا المعقولات (٢٠) .

سادسا : الجوانب التي يجب توافرها في الموقف ذي النزعة العقلية :

يرى مفكرنا أنه يجب أن يتوافر أحد جانبيين في موقف ما ليوصف بأنه عقلاني في نزعته :

أولهما : أن تكون حركة الفكر حيال المشكلة المعروضة سائرة بصورة صريحة على منهج المنطق الذي يقدم المقدمات ، ثم ينتزع منها النتائج كما هو واضح -مثلا- في الفكر الرياضي أو في فكر الفقهاء المسلمين أو في طريقة التناول التي يراها بين الفلاسفة ومن يطلق عليهم في الفكر الإسلامي المتكلمين .

أما ثانيهما : فهو أن يعالج الإنسان مشكلة عرضت له في معالجة لا تردها إلى "مقدماتها" بل تسير بها إلى ما يحلها ويزيل عنها موضوع الإشكال (٢١) .

سابعا : المراحل الثقافية التي إجتازها الفكر العربي إبان قوته ونمائه :

لقد أثبت مفكرنا بالأدلة أن الدرجات الإدراكية التي يتدرج فيها العقل عند نمائه هي نفسها المراحل الثقافية التي تتدرج بها أمة إبان صعودها الحضاري .

فالمرحلة الأولى تبدأ بالإدراك الفطرى النقى السليم الذى يحكم على الأشياء وعلى المواقف بقوة البديهة وحدها ؛ ولكنها لم تمتد إلى التنظير الذى يبحث عن العلل والبراهين . تتلوها مرحلة تتسم بما تتسم به العملية العقلية ؛ ألا وهى تعيد القواعد للمادة المحصلة قبل ذلك بقوة الإدراك الفطرى كاللغة والفقه ؛ ثم مرحلة تواصل العملية العقلية مزيدا من دقة الإدراك العلمى والفلسفى وربط للقوانين العلمى بعضها ببعض . يليها المرحلة الرابعة والأخيرة وفيها إدراك للحق يعلو على عمليات العقل فى إستخراج القواعد وصياغة القوانين (٣٢) .

وقد ساق مفكرنا نماذج من القرون الخمسة الأولى موضحا فى كل قرن منها أهم ما أثير من مسائل فكرية ، وأهم ما قيل فى تلك المسائل من آراء ، وأبرز من ساهموا فيها من مفكرين . فإذا بها تجسد المراحل الإدراكية التى حددتها آية النور (٣٣) . وبإستعراض تاريخنا الفكرى ، نجد أن القرن السابع الميلادى (الأول الهجرى) قد شاهد مرحلة الومضات العفوية الخلاقة ، وأن القرنين الثامن والتاسع الميلاديين هما اللذان شهدا التنظيم والتقسيم وتأصيل القواعد والإستدلال منها ، أما القرن العاشر الميلادى ؛ فقد جاوز القواعد المجزأة المفارقة إلى المبادئ الفلسفية الشاملة ، ثم جاء القرن الحادى عشر الميلادى فلجأ إلى الحدس ليلتمس الحق فى لمحة التصرف . فبإستثناء بعض الحالات الأخرى كان نشاطنا الفكرى على الأعم الأغلب تدوينات وتجميعات لما كان بغير إضافة جديدة (٣٤) .

أما إذا تتبعنا المرحلة الأولى من مراحل الفكر العربى ، وهى القرن الأول الهجرى (السابع الميلادى) وكيف كان الموقف الفكرى السائد مزيجا من أدب وشعر وفروسية وسياسة ؛ فالسياسى أديب وفارس ، والفارس أديب وسياسى ، ولقد اختير الإمام على نموذجا لتلك المرحلة ؛ لأن مواقفه وأحكامه لا تحتاج منه إلى دراسة منهجية ؛ بل هو بديهية قوية ترى بلمع البصيرة ولمحها (٣٥) . على أن أهم ما يستوقف النظر فى تلك المرحلة الأولى هو الصلة الوثيقة بين الفكر والواقع فالمشكلات التى تطرح تحت أنظار المفكرين ، إنما هى نبت من أرض الحوادث الجارية وما تشيره من أسئلة تنتظر الحلول (٣٦) . ذلك أن واقعة الجمل ومن بعدها واقعة صفين أثارتا المشكلة

العقلية الأولى والتي تعتبر أول ما عرض على الفكر الإسلامى من قضايا السياسة ؛ ألا وهى مشكلة الخلافة ؛ ومن ذا يكون أحق بها ؟ وسرعان ما انتقل التفكير فى الأمر على أنه مشكلة جزئية ليصبح تفكيراً فى النظرية السياسية . فهل هناك ما يقتضى أن تنحصر الخلافة فى بيت الرسول ؟ أو أنه حق لكل مسلم تتبين صلاحيته للحكم ؟

ومن هنا تشعبت الآراء إلى مذاهب كان أهمها الرأى الذى جعل الحكم حقاً لعلى وبنيه من بعده ، وهؤلاء هم الشيعة -شعية على- وبجانبه رأى مضاد هو رأى الخوارج الذين خرجوا على تبعيتهم لإبن أبى طالب ، مستندين فى ذلك إلى أن الحكم إنما يكون لأصلح الناس من المسلمين عرباً أو عجماً على السواء ؛ ومن بيت الرسول أو من خارجه (٢٧) .

إذ أخذت المسائل الفكرية تنفرع فى موضوعاتها ، ويتفرع معها المفكرون مذاهب وتيارات ، ولكنها جميعاً تعكس واقع الحياة (٢٨) ؛ حيث نبتت أفكار عقلية فى مسائل سياسية كالتى رأيناها عند الخوارج ، ومسائل فلسفية كالتى رأيناها عند المعتزلة ، كما نبتت بحوث عقلية مستفيضة فى اللغة وقواعدها ، وفى الشعر وبحوره . إلا أن إدراك حقائق الأمور فى إطار هذه المرحلة يعتمد أساساً على السليقة وصدق البديهة بغير حاجة إلى تحليلات العقل وتعليقاته ، ولا إلى طريقة المناطقة فى جمع الشواهد وترتيب النتائج على المقدمات ؛ فالفكرة تأتى فور لحظتها لترد على موقف طارئ (٢٩) .

ويتجاوز مرحلة الفطرة والبداية إلى مرحلة العقل ومنطقه فى معالجة ما ينشأ من مشكلات ؛ إذ نجد قوامه فى تفجيد القواعد لما قد كان أشتاتاً متناثرة ، أو قل إن قوامه فى رد التجارب الجزئية والخبرات المفردة إلى أحكام عامة تضمنها معا فى شمل واحد (٤٠) . وتمثل هذه المرحلة مدينة البصرة إبان القرن الثانى الهجرى (الثامن الميلادى) حيث المناخ الفكرى مشحون بمسائل دينية بنيت حلولها على دراسات لغوية (٤١) . ومن هذه المسائل مسألة الذنوب الكبيرة ومقترفيها ؟ ومسألة الفعل الإنسانى وتبعاته ؟ ومسألة الصفات الإلهية هل هى أزلية أم أنها مستقلة عن الذات الموصوفة بها ؟ (٤٢)

وقد اقتضت ظروف الحياة العملية ومشكلاتها آنئذ من علماء اللغة ؛ تناول اللغة من جذورها الأولى ومصادرها الأولية ؛ وتعبها تحليلا وتمحيصا وجمعا وتبويبا ومقارنة وتأسيسا لقواعدها و أركانها ، ومن أبرز علماء اللغة فى هذا المجال الخليل بن أحمد وسيبويه .

ولكن بينما كان البصريون يعقلون المسائل بحدود المنطق ومنهاجه ، جاء الكوفيون بدعوة مضادة ، وهى أن يكون الحكم للسابقة لا للقاعدة أى الأخذ بالرواية عن الأسلاف بغير تعليل أو استدلال (٤٣) .

ومن هنا رأينا كيف نشأ أمام العقل العربى أولى مشكلاته التى حاول معالجتها بمنطق البرهان ، ويتجاوز مرحلة العقل إلى المرحلة الثالثة فى مدارك الإدراك العقلى عند إسلافنا وما تستند إليه من دقة فى الإدراك العلمى والفلسفى . إذ يعلو فيها التفكير العقلى من المقدمات المباشرة إلى مقدمات أعم وأشمل ؛ أو بمعنى آخر يعلو التفكير العقلى من مستوى العلوم إلى مستوى الفلسفة (٤٤) . وليس المقصود هنا الفلسفة بمعناها الضيق ، بل المقصود هو نوع التفكير الذى يتقصى المبادئ الشاملة ، وإن لم تكن موضوعات البحث هى مما يتناوله الفلاسفة المتخصصون كما لاحظنا عند إخوان الصفا والتوحيدى والجرحانى فى النقد الأدبى وإبن جنى فى مباحث اللغة (٤٥) . وتمثل هذه المرحلة مدينة بغداد فى القرن الثالث والرابع الهجرى (التاسع والعاشر الميلادى) بعد إنتقال الخلافة من الأمويين إلى العباسيين إذ شهدت هذه المرحلة تحالف السياسة مع الثقافة فى الهدف ، فكما كان الخلاف السياسى بين من أراد الخلافة للعرب من غير بنى أمية ؛ومن أرادها مقصورو على بيت الرسول فكذلك كان الخلاف الثقافى قائما بين من أراد التعصب للثقافة العربية وحدها ، ومن أراد إفساح المجال للثقافات الأخرى ، وفى مقدمتها ثقافة الفرس ، الأولون هم حزب بنى أمية ، والآخرون هم الموالى المؤيدون لأن تكون الخلافة فى آل البيت (٤٦) .

ومن ناحية أخرى ، أن ضيق الفرس (الموالى) بإستئثار العرب وحدهم بالخلافة دون سائر المسلمين من غير العرب أدى إلى ارتدادهم إلى ثقافتهم القديمة ليقاوموا بها ثقافة العرب .

ومن هنا شاعت موجة من أوهام الخرافة ، هي التي يطلقون عليها اسم "الزندقة" ، كما شاعت منافسات وطنية إقليمية ؛ كل فريق يعلى من شأن إقليمه وثقافته وتاريخه ، العرب من ناحية ، والفرس من ناحية أخرى ، وتلك الحركة هي التي يطلقون عليها اسم الشعوبية ^(٤٧) .

لا أنه من هذه الحركات اللاعقلية نشأت ردود عقلية فنشأة جماعات المعتزلة تناصر الإسلام بقوة العقل ^(٤٦) . ثم أنشأ المأمون "دار الحكمة" في بغداد لترجمة فلسفة وعلوم اليونان ، فكان ما كان من سريان فكر جديد في شرايين الثقافة العربية .

وفي وسط فرض هذا الاتجاه العقلاني فرض اتجاه لا عقلاني حيث فرض المأمون وأجبر الناس على الأخذ بموقف المعتزلة من خلق القرآن . ولذا وجدنا أنفسنا أمام بوتقة وضعت فيها مختلفة الثقافات القديمة مما جاء من اليونان ومن الهند ومن فارس ومن غيرها . ثم انصهرت جميعا في مزيج واحد أضيف إلى الثقافة العربية الأصيلة ، فأنتج تراثنا بفكر جديد وأسلوب جديد ^(٤٩) . فإذا تتبعنا إنتاج بعض أعلامنا مثل الجاحظ وأبا حيان التوحيدي و النظام والعلاف ، نرى كيف باتت الأفكار الإسلامية تعرض في تحليل منطقي بلغ من الدقة غاية قصوى .

ومن ناحية أخرى ، إذا ما تفحصنا نتاج القرن العاشر - رسال إخوان الصفا- أو بعض الفلاسفة مثل الفارابي وابن سينا أو شعراء ذلك العصر مثل المتنبى أو أبي العلاء المعري أو أعلام النقد الأدبي في القرنين التاسع والعاشر الميلاديين معا كابن سلام والقاضي الجرجاني وعبد القاهر الجرجاني إذ نجدنا أمام إنتاج فلسفي وشعري ، جاء نتيجة التزاوج بين ثقافة عربية تقليدية أراد المتعصبون من بنى أمية أن يقصروا أنفسهم عليها ، وثقافات أخرى مختلفة المنحنى والمذاق أرادت لها السياسة بادئ الأمر أن تسرى في العقل العربي ، فارتفعت الثقافة وارتفع الإنسان ^(٥٠) .

وقد ساق مفكرنا بعض النماذج من مفكرى هذه المرحلة ، وكيف تجسد الاتجاه العقلي في اعمالهم على اختلاف مجالاتهم . بادنا من إخوان الصفا في نظرتهم العقلية الحسية وردهم المعرفة من مجرد بديهيات أو مسلمات عقلية إلى انطباعات حسية تأثرت بها حواس الإنسان بمؤثرات جاءت إليها من

مصادر خارجية^(٥١) . كما أن نظرتهم إلى كثير من المسائل نظرة عقلية فيها نفاذ ودقة وتحليل .

ومن النماذج التي تجسد هذا التيار العقلي المعترلة حيث تشعبت وتوعدت قضاياهم الفكرية ، لكنهم عرفوا جميعا بطاب مميز ، هو عقلانية النظر واعتدال الأحكام ، وتصديهم للمشكلات الناشئة عن مواقف الحياة العملية بتحليلاتهم العقلية ، وهكذا نشأ تيار فكري من أقوى ما شهد المسلمون الأولون في دنيا الفكر النظري^(٥٢) . ثم تتبع مفكرنا هذه النظرة العقلية عند بعض أعلامنا ، فأبو حيان التوحيدى الفيلسوف الأديب المعبر عن ثقافة النصف الثانى من القرن الرابع الهجره (العاشر الميلادى) يرى أن من أهم خصائص الحديث الجيد أن يجرى على أحكام العقل . ومن النماذج التي جسدت النظرة العقلية إلى اللغة فى رأى مفكرنا فى هذه المرحلة أيضا "عثمان بن جنى" ، إذ استوقفنا لمتابعة دقة تحليلاته ، ودقة منهجيته ، وكيف رد القواعد النحوية إلى عللها العقلية^(٥٣) . إذ حدد بالفكر المنطقى المجرى كل فروع الاشتقاقات اللغوية الممكنة سواء ما استعمله العرب منها وما لم يستعملوه . كما تبدو هذه الوقفة العقلية من اللغة عند "ابن جنى" فى دفعه للتهمة الموجهة إلى العربية بأن معظم عنايتها منصرف إلى اللفظ لا إلى المعنى ؛ إذ أوضح كيف أن طرائق بناء الألفاظ نفسها تدل على أنها إنما صيغت على نحو يضمن للفظ وجود الحرف الذى هو ذو علاقة وثيقة بالمعنى^(٥٤) . ثم إنتقل بنا إلى وقفة عقلية أخرى لأحد الأعلام البارزين ألا وهو عبد القاهر الجرجانى ، ومعاييره فى تقييم الأدب والفن القائمة على أسس عقلية . إذ يؤكد أن مصدر جمال العبارة الأدبية ومعناها يكمن فى طريقة الترتيب التى تنتظم بها المفردات ، لا فى المفردات من حيث هى مفردات ؛ وأن هذا الترتيب يكون موازيا لترتيب المعانى فى الذهن^(٥٥) . أما تتابع الألفاظ فيجب أن يكون على نحو يصون للفكرة وحدتها وكيانها ؛ فالألفاظ أوعية المعانى^(٥٦) . كما يرى الجرجانى أن الوحدة الفنية فى مجال الأدب إنما تكون فى تكامل الصورة الذهنية . بل أن الإستعانة "بالصورة" فى البناء الأدبى موقف عقلى فى صميمه^(٥٧) . لأن إدراك العلاقة بين الوقائع

الذهنية التي توازيها ؛ عملية عقلية فى حد ذاتها ولذا فكلما كانت الصورة أخص فى تفصيلاتها كانت أجود من الناحية الفنية (٥٨) .

أما النقد الأدبى فى رأى الجرجانى يجب أن يكون قائما على أساس موضوعى ، بحيث تعرف فيه العلل المعقولة لكل حكم صدره (٥٩) .

وفى هذه المرحلة برز عمالقة العقل من الفلسفة مثل الكندى والفارابى وإبن سينا . فقد اشار إبن سينا إلى إستخدام العقل من خلال "علم المنطق" الذى من شأنه أن يتأمل الظاهر ليستخرج منه ما قد بطن وإستخفى ، بمعنى أنه قد ينظر إلى المقدمات ليخلص منها إلى النتائج المضمرة فيها .

وبعد أن إجتزنا من تراثنا الفكرى درجات تتابعت فيها خصائص الإدراك والوعى ، نأتى إلى المرحلة الأخيرة التى هى الشجرة المباركة التى تنمو بمدد من فطرتها دون سند خارجى ؛ رمزا لاستقاء العلم ، لا من الخارج بل من النبع الباطنى ، من طبيعة الذات الخارجية وهو درب من الإدراك يجئ إلى صاحبه برؤية باطنية مباشرة . فلا إستدلال لأفكار من أفكار سواها ؛ ولا إقامة برهان على فكرة بفكرة أخرى ، فهذه المعرفة اللدنية التى نستقيها من خلجات النفس ؛ لا شك من يقين صوابها (٦٠) .

أما صاحب الدعوة التى اختارها مفكرنا ليكون الناطق بها والمفصح عن فحواها هو الإمام الغزالى فى ختام القرن الحادى عشر الميلادى . ولكنها دعوة ذات وجهين ؛ لأنها إذ تدعو إلى رؤية الحق بالشهود المباشر ، فهى فى الوقت نفسه تدعو إلى نبذ أداة العقل كما تمثل فى فلسفة اليونان وفلسفة أرسطو فى صورتها السينوية (أى عند ابن سينا) بصفة خاصة . ومن هنا جاء كتابه "تهافت الفلاسفة" (٦١) ؛ ليبين كيف تتناقض تلك الفلسفة مع نفسها . إلا أنه يعتبر من أقوى العوامل التى أثرت فى مجرى تاريخنا الفكرى فجمدته، وانتهت به إلى الركود الذى ساد حياتنا العقلية قرونا متتالية ؛ لأنه قدم للناس نموذج الحياة الإسلامية ؛ فكفاهم عناء التفكير ولم يبق لهم إلا اقتفاء الأثر . فكان كأنما وضع لحياة المسلم قالباً من حديد ، لم يعد بعدها قادراً على أن يتحرك بتلقائية الإنسان المفكر (٦٢) . علاوة على أنه قدم لنا منهجا عقليا للبحث يجمع كل أطراف المنهج الرياضى عند ديكارت والمنهج التجريبي عند بيكون . يبدأ بالشك فى المعلومات التى سبق لنا أن حصلناها عن طريق

الحواس أو عن طريق العقل ؛ ثم البدء من مقدمات يقينية تستمد يقينها من إدراكنا لها إدراكا مباشرا ؛ ثم الإنتهاء من تلك الأوليات اليقينية إلى نتائج تلزم عنها فتكون في مثل يقينها .

وقد بلغت عملية النظر عند الإمام من خلال آرائه بأن نتائج العلم لا تتنافى مع أحكام الشرع ، ولكنه اعترف بأن للعقل حدوده التي يعجز بعدها عن النظر ، وذلك عندما يكون موضوع النظر هو معرفة الحق الذي هو الله سبحانه وتعالى ؛ فعندئذ تكون لنا وسيلة إدراكية أخرى هي الحدس الصوفى ، فالغيب يستعصى على البراهين العقلية .

إلا أن ابن رشد تصدى للغزالي بكتابه "تهافت التهافت" فكان نموذجا يحتذى للعقل العربي يحاور بعضه بعضا ؛ وحسبنا مثل كهذا للطريقة التي يتحاور بها إثنان من رجال الفكر ، الغزالي في المشرق ، وابن رشد في المغرب -لنقول أننا نستطيع أن نرث عن الآباء وقفاتهم العقلية إزاء المشكلات العارضة لنكون خلفا قد أخذ عن السلف وسار على نهجه^(٦٣) . إذ أخذت العقيدة الإسلامية تتخذ في هذه المرحلة صورتها الكاملة من الناحية العقلية الجدلية ، بفضل الحوار الذي تبادلته المعارضون والمؤيدون حيث كانوا يصطرون بالحجة ويعترون بالمنطق والدليل ، فرأينا المعتزلون في طرف والمتمسكون بحرفية النص ومعهم الروافض في طرف آخر . الأولون ينزعون نحو التجريد العقلي ، والآخرين يقفون عند النصوص بحروفها ، الأولى يبيحون التأويل إلى غير حد في فهم النص بما يتفق ومنطق العقل ؛ والآخرين لا يلقون بزمأمهم إلى العقل بل أساسهم هو الإيمان بما نزل ، ولا يجيزون التأويل في أقل درجة من درجاته^(٦٤) .

دليل هذا بفرض ازعامة الاستنتاج ، وهو أنه هذا الخلاف الذي وقع إنما كان نتيجة طبيعة لما كان يختلج به مجتمع المشرق ومجتمع المغرب من أحداث وتحولات سياسية واجتماعية وفكرية وبيولوجية .

وكان لابد للبدول الفكرى المأرجح بين الطرفين المتناقضين أن يلتمس نقطة وسطا . وذلك هو الموقف الذى وقفه أبو الحسن الأشعري . إذ حاول أن يوفق بين مذاهب السنة توفيقا يوحدتها جميعا فى نظرة واحدة لأنها مذاهب تتفق على الأصول ، ولا تختلف إلا فى الفروع^(٦٥) .

وبتعبير زكي نجيب محمود للمراحل الفكرية التي مر بها العقل العربي استطاع أن يعقد موازنة بين بنية الحركة الفكرية في العامل العربي إبان القرنين الحادى عشر والثانى عشر ، وبنيتها إبان القرنين التاسع عشر والعشرين علاوة على أنه استطاع أن يستشف أسلوب التفكير كما مارسه العقل العربي ، ومن ثم استطاع أن يتصدى للدفاع عن العقل العربى إزاء هجمات المستشرقين . ولاسيما بعد أن وضع يده على مواضع الاختلاف بين الفكر العربى والفكر الغربى .

وفيما يلى محاولة لرصد وتحليل كل بعد من هذه الأبعاد ، لما لها من دور هام فى تأصيل المفهوم .

أولاً : أوجه التشابه بين بنية الحركة الفكرية فى العالم العربى إبان القرنين الحادى عشر والثانى عشر ، وبنيتها إبان القرنين التاسع عشر والعشرين :

قام مفكرنا بعقد موازنة بين بنية الحركة الفكرية فى العامل العربى إبان القرنين الحادى عشر و الثانى عشر ، وبنيتها إبان القرنين التاسع عشر والعشرين ؛ من حيث أن كليهما متفق على أن شريعة الإسلام هى بمثابة الأساس فى بنیان الفكر العربى ؛ ثم وفد إلى ذلك الفكر من خارج الحدود فكر آخر ، مؤسس على العقل (هو فلسفة اليونان فى الحالة الأولى والعلوم الطبيعية فى عصرنا الحاضر فى الحالة الثانية) ، لكن جوهر المواجهة واحد فى الحالتين (٦٦) .

فى الماضى ، حاول أسلافنا إحداث التوافق بين نتاج العقل وإملاء والوحى ؛ فالغزالي حاول التوفيق بين نصوص الشرع ومقتضيات العقل . إذ لم يجمد عند النصوص جموداً يجعله فى تناقص مع منطق العقل ؛ كما أنه لم يذهب مع منطق العقل إلى حد الخروج على النصوص القاطعة .

كما رأى إبن رشد أنه يمكن الأخذ عن غيرنا ، سواء كان مشاركا لنا فى الملة أو غير مشارك فى الملة ؛ على أن يكون اخذنا عنهم مقترنا بالتمحيص النقدي (٦٧) . وأن الفلسفة واجبة بحكم الشريعة -وهو موقف- كما نرى يجعل للشريعة أسبقية منطقية على الفلسفة ؛ فكأنما أحكام الشريعة عنده هى بمثابة المسلمات الأولى .

أما إذا إنتهى النظر العقلى إلى معرفة تتعارض مع ما ورد فى الشريعة فلا سبيل أمامنا إلى تأويل ظاهرة النصر تأويلا معناه - كما يحدده ابن رشد - إخراج دلالة اللفظ عن الدلالة الحقيقة إلى الدلالة المجازية ، من غير أن يخل ذلك بعادة لسان العرب (٦٨) .

وبناء على ذلك . إذ كان أسلافنا من الفلاسفة العرب قد أداروا أعمالهم الفلسفية حول محاولة التوافق بين العقل والنقل ، فنحن - فى عصرنا الحالى - فى محاولة شبيهة بذلك تسعى إلى الجمع فى خط واحد بين التعميل والتحرير (٦٩) .

ثانيا : مواضع الاختلاف بين الفكر العربى والفكر الغربى :

يرى زكى نجيب محمود أن الفكر العربى يختلف عن الفكر الغربى اختلافا جذريا فى عدة جوانب منها : المبادئ ، والاتجاه النفسى تجاه الوقائع ، بل وفى أسلوب وطريقة التفكير .

فالمبادئ فى إطار الفكر العربى عبارة عن حقائق لا تقبل الجدل ؛ ولذا تأخذ صفة الدوام والثبات والاستقرار ، لأنها مبادئ تتصل بالعقيدة . بينما تعتبر المبادئ فى إطار الفكر الغربى عبارة عن فروض يعتمد بقاؤها على مدى صلاحية النتائج المتولدة عنها للتطبيق .

أى أن الفكر العربى يختلف عن الفكر الغربى من حيث المبدأ والأساس ، وإن إتفق معه فى النتيجة ، إذ يختلف عن نمط الفكر الذى يجعل المعول فى السلوك الإنسانى الصحيح على التجارب بافترضه لأسبقية المبدأ الأخلاقى على التجارب . كما يختلف عن النمط الذى يجعل القرار الإنسانى غير مسبوق بمعيار ؛ بافترضه أسبقية المعيار الذى يقاس به القرار فى صوابه وخطئه (٧٠) .

كما يختلف الفكر العربى عن الفكر الغربى فى رأى مفكرنا فى الموقف النفسى تجاه الوقائع ؛ لكنهما لا يختلفان فى الوقائع ذاتها ؛ لأن الوقائع تفرض نفسها على الأفراد فرضا (٧١) .

ذلك أننا إذا حللنا الحياة الإنسانية إلى أصغر وحداتها وجدنا تلك الوحدة الأولية طريقا مؤلفا من ثلاث حلقات ، أولها أن يتلقى الإنسان من العالم الذى

حوله "مؤثرات" تقع على حواسه المختلفة من البيئة المحيطة . وهنا لا بد أن تختلف مجموعة المؤثرات الطبيعية من بيئة لأخرى ، مما يؤدي إلى التباين الثقافي بين الشعوب . ومن ناحية أخرى ، نلاحظ اختلاف أفراد البيئة الواحدة ثقافياً إلى أبعد مدى برغم تجانس المؤثرات الطبيعية (٧٢) .

وثانيهما حلقة قوامها ذلك المحتوى المعقد الذى يكمن فى باطن الإنسان، بعضه فطرى كالغرائز والإنفعالات ، وبعضه الآخر مكتسب كالمشاعر والعقائد والأفكار التى ترسخ مع الزمن فى نفس حاملها ؛ حتى ليحسها جزء لا يتجزأ من فطرته (٧٣) .

تليها الحلقة الثالثة ، وهى مرحلة السلوك ، فسلوك الإنسان هو محصلة تنشأ مما وقع عليه من مؤثرات خارجية بعد أن تتلقاها مخزونات الباطن فتوجه فعلها بحسب ما يتفق مع عناصرها (٧٤) . وتختلف المبادئ فى إطار الثقافة العربية عنها فى الثقافة الغربية فى موقعها من هذه الحلقات ؛ فبينما يرى مفكرو الغرب أنها تقع فى الحلقة المعرفية الإدراكية الأولى ؛ ولذا فإنها قابلة للتغيير كلما تغيرت المعرفة . يرى المفكرون العرب ؛ أن تلك المبادئ مجموعتان مجموعة منها جاءت مع الوحي الدينى فتكون بهذا جزءاً من العقيدة ؛ وبالتالي فموقعها هو الحلقة النفسية الثانية ، ومجموعة أخرى ولدتها خبرة الإنسان فى حياته العملية ؛ ولذا فمصدرها المعرفة البشرية . وبذلك يكون موقعها هو الحلقة المعرفية الأولى . وبذا يتسطيع العربى أن يجمع بين الثقافتين فى وقفة واحدة (٧٥) . فبينما يجعل العربى مبادئه جزءاً من ضميره يجعل إنسان الغرب مبادئه جزءاً من مداركاته للمثيرات التى يتلقاها من محيطه .

أما من حيث أسلوب وطريقة التفكير ، يرى مفكرنا أن أهم ما يميز العربى إستاده إلى حقيقة كبرى مجردة إلى أقصى درجات التجريد ثم يستولد منها النتائج . وهو موقف نراه متمثلاً عند العربى فى حياته العملية والدينية معا ، وربما اكتسبه من طبيعة بيئته الصحراوية من جهة ، ومن عقيدة التوحيد فى مجال الدين من جهة أخرى . بينما أسلوب وطريقة التفكير لدى العقل الغربى تستند فى عملية الإستدلال العقلى إلى معطيات الحواس على الرغم من تباين الشعوب الأوروبية فى هذا الإطار فى رؤية وساق مثلاً على

ذلك بكل من فرنسا وإنجلترا وألمانيا ومدى اختلافهم فى الروى الفلسفية ، ويرى أننا إذا اخذنا ديكارت ممثلاً لفرنسا ، وهيوم ممثلاً لبريطانيا وكانت ممثلاً لألمانيا ، لوجدنا العقل الرياضى فى دقة استنباطه للنتائج اليقينية من مقدماتها اليقينية طابع الفكر الفرنسى ، والركون إلى الحواس فى اكتساب المعرفة طابع الفكر البريطانى ، بينما يعتبر الجمع بين المعطيات الحسية ومبادئ العقل ومقولاته ثم الغوص فى تلك المبادئ والمقولات طابع الفكر الألمانى (٧٦) .

كما أن لإيجابية الإرادة أولوية منطقية على العقل فى الثقافة العربية الإسلامية (٧٧) ؛ ولذا فالطبيعة فى الثقافة العربية مسرح للحركة والنشاط والفاعلية ؛ أكثر منها موضوعاً للنظر المجرد ؛ وحتى المعرفة العقلية النظرية ينظر إليها على أنها فاعلة أرادت ، ولذا فالقرآن الكريم باعتباره مصدرنا للتشريع ، أى مصدر للقوانين والأوامر والنواهي ، تعتبر من قبيل الفعل لا من قبيل الفعل المجرد (٧٨) . بينما للعقل أولوية على الإرادة فى إطار الثقافة الغربية ، أى أن الإرادة فى مرتبة التابع ، فالعقل يدرك أين يكون الصواب ، وعلى الإرادة التنفيذ .

وبعد هذا التحليل ، نستطيع أن نضع تصوراً واضحاً لأسلوب التفكير كما مارسه العقل العربى كما حدده زكى نجيب محمود .

ثالثاً : أسلوب التفكير كما مارسه العقل العربى :

يرى مفكرى أن تمايز الأمم فى اتجاهاتها الفكرية ؛ لا يعنى إغفال التجانس بين أفراد البشر جميعاً فى فطرة العقل . فالعقل لا اختلاف فى طبيعته بين إنسان وإنسان ؛ لكن هذا التجانس إنما هو فى بنية العقل وفى إطار فاعليته ؛ ولا شأن بالمضمون الفكرى الذى يملأ تلك البنية وهذا الإطار ، ونقصد ببنية العقل وإطاره تلك القوانين النظرية التى يعمل العقل على أساسها (٧٩) .

وربما يرجع ذلك إلى أن فاعلية العقل لا تتحرك فى فراغ ، بل أنها محصلة التفاعل بين المكان وساكنيه (٨٠) . ولذا فالعربى يميل بحكم بينته إلى إلغاء "المكان" و "الزمان" من حسابه ، أى أنه بعبارة أخرى -لا يعول كثيراً

فى أحكامه على تباعد الأمكنة ، ولا على تفاوت الأزمنة بعضها عن بعض . فسكان الصحراء يجاوز ببصره وبصيرته معا حدود المفردات الجزئية ، ليصل من ورائها إلى "المطلق" الذى لا يحده مكان ولا زمان ، والذى لا يتحول ولا يتبدل^(٨١) .

ودليل هذا يلفت نظرنا إلى دور العامل الجغرافى فى تشكيل الفكر والرؤية ، وربما وصل إلى الحتمية الجغرافيا أو كأنها هى حتمية جغرافية . فالفكر العربى يتجاوز الواقع الجزئى المحدود إلى ما وراءه من صور ذهنية مجردة ، مما أدى إلى نزوع العربى نحو التجريد فى فكره وأدبه وفنه . أما الخاصية الأخرى للفكر العربى تتمثل فى صفة الثبات والدوام ، أى ثبات المبادئ التى على أساسها يحكم على سلوك الإنسان بالاستقامة أو الانحراف ، وهو ثبات مستمد من الحقيقة الكونية كما انطبع بها سكان الصحراء ، ثم جاءت الرسائل السماوية لتؤكد (أى من روح الصحراء فى لانهايتها البادية ، وفى ثباتها النسبى) .

ولذا فإن نقطة البدء عند العربى ، حقيقة شاملة ومطلقة ، ثم النزول منها إلى الحقائق المفردة أو الجزئية ، ولذلك برع العرب فى الفكر الرياضى، سواء كان ذلك فى علوم الرياضة ذاتها أو فى مجالات أخرى تختلف موضوعا ، لكنها تتفق منها مع ذلك الإطار كالفقه الإسلامى ، وعلوم اللغة ، وعلم الكلام^(٨٢) .

وربما تنعكست هذه النظرة فى تفكيره عن الكائنات على أنها ثوابت فى طبائعها ، أى أن لكل كائن جوهره الذى لا يتغير مع الزمن ، مع أن عصرنا قد استبدل بهذه الفكرة فكرة أخرى ، وهى أن الكائن المعين أو الموقف المعين ، إنما هو "تمط من العلاقات" أى أن وجه الثبات هو فى صورة البناء ، لا فى المضمون الذى يملأ تلك الصورة .

وبهذا التحليل الدقيق لأسلوب الفكر كما مارسه العقل العربى ، استطاع مفكرنا أن يضع يده على الأدلة والبراهين لدحض اتهامات المستشرقين إزاء العقل العربى .

رابعاً:- دور زكى نجيب محمود فى الدفاع عن العقل العربى إزاء اتهامات
المستشرقين :

لقد تصدى مفكرنا للدفاع عن العقل العربى إزاء اتهامات بعض
المستشرقين ، ومنها رده على "ليون جونيه" فى كتابه عن الفلسفة الإسلامية
"العقل السامى" -ويقصد العقل العربى- يترك الأشياء مفككة كمت يصادقها ،
وكل ما يفعله إزاءها هو أن يقفز قفزات مباغته من شئ إلى آخر بغير ربط
ينسقها معا . بما يراه فيها من تدرج ، على حين أن العقل الأرى - يقصد
العقل الأوروبى - يركب الأشياء المختلفة تركيبا يعتمد على روابط متدرجة ،
تجعلها وثيقة العرى بعضها مع بعض ، حتى ليصبح الانتقال من شئ إلى
آخر أو من جزئية إلى أخرى أمراً طبيعياً (٨٣) .

أما مفكرنا فيرى أن ذلك الانتقال المباغت من جزئية إلى جزئية هو
مما يميز النظرة الحدسية لو أخذناها من سطحها الظاهر ، ولذا فإن ما قاله
جوتيه فى رأيه إنما يصدق على الجانب السطحى وحده ، وهو أحد جانبيين
يؤلفان العقل العربى ، أما الجانب الآخر الذى أسقطه من حسابه ، كعادة
المستشرقين دائماً هو الجانب العملى المنطقى الذى عُرف به الشرق الأوسط
خلال تاريخه (٨٤) .

ولقد استدل زكى نجيب محمود على ذلك ، بأن ثقافة الشرق الأوسط قد
اجتمع فيها تأمل المتصوف وتحليل العالم وصناعة العامل ، حتى لقد قال
"وايتهد" -الفيلسوف المعاصر- إن حضارة الغرب الحاضرة ترتد كلها إلى
أصول ثلاثة ، هى : اليونان و فلسطين ومصر ، فمن اليونان فلسفة ، ومن
فلسطين دين ، ومن مصر علم وصناعة . فحين انتقل مركز الثقافة من أثينا
إلى الإسكندرية لم تكن النقلة فى المكان فقد ، بل كان تغييراً فى منهج
التفكير كذلك ، حتى جاز لمؤرخى الفكر أن يفرقوا بين مرحلتين أطلقوا
عليهما اسمين مختلفين هما "الهلينية" و "الهينسية" فالأول منهما اسم لفلسفة
اليونان وهى متركزة فى أثينا قبل إنتقالها إلى الإسكندرية القديمة ، والثانى
إسم لتلك الفلسفة نفسها ، حيث امتزجت فى الإسكندرية بالتراث الدينى
والتراث العلمى والتراث الصناعى العلمى (٨٥) .

لقد كانت الإسكندرية حامية المسيحية في قرونها الأولى ، ومنها بدأ اللاهوت المسيحي لأول مرة ينسق بين العقيدة من جهة ، والعقل الفلسفي من جهة أخرى مما رسم الطريق أمام أوروبا المسيحية بعد ذلك -طوال العصور الوسطى- وذلك دليل على اجتماع أمرين في العقل العربي ، وهما القلب والعقل معا ، أو قل الإيمان والعلم ، أي العيان المباشر ومعه عملية التحليل العقلي ^(٨٦) .

وقد أمتد دور زكي نجيب محمود كمفكر إلى رصد أهم قضايا الفكر العربي المعاصر مع نقدها وتحليلها وردها إلى جذورها الأولى .
ومن هذا المنطلق حاولت الباحثة تعقب أهم هذه القضايا في فكره ، ومدى ارتباطها بالواقع ومشكلاته ، مع إبراز موقفه إزاءها .

أهم قضايا الفكر العربي المعاصر التي برزت في فكر زكي نجيب محمود ، وموقفه إزاءها :

١- الجمود الفكري :

ويقصد به مفكرنا الوقوف عند الواقع الجزئي ؛ عجزا عن استخلاص ما يمكن استخلاصه من صور نظرية تصلح أن تنتقل للتطبيق على واقع جزئي آخر اختلف عن مادة سابقه ، واتفاق صورة . وهذا ما يقصده القائلون بأن إدراكنا لروح النص أهم من إدراكنا لحروفه ^(٨٧) .

٢- التطرف في الفكر والعقائد :

ويرى مفكرنا أن هذه القضية من أهم القضايا المطروحة على ساحة الفكر العربي ، ويكمن التطرف في اختيار الفرد مسلكا فكريا أو عقائديا مع لزام الآخرين بالانخراط معه تحت سقف فكري واحد . ويرى أننا لو تعلمنا عن فهم واضح ، أن النتيجة التي تبنى على مبدأ اختاره من اختاره ، لا تنقضي فكرة أخرى تقوم على مبدأ آخر اختاره لنفسه فرد آخر ؛ لرأينا أنهما لا تتناقضان ؛ لأنهما مستقلتان إحداهما عن الآخرين ... إذ أن التناقض يكون في البناء الفكري الواحد ؛ حين تأتي نتيجة لا تترتب على مبدأ أو فرضا مسبقا .

وعلى هذا الأساس فلا تناقض بين العقائد الدينية إذا اختلفت نتيجة لاختلاف نقطة البدء ؛ ولا تناقض بين المذاهب السياسية إذا اختلفت كل مذهب منها مبدأ يبدأ منه عملية تفكيره غير المبدأ أو المبادئ التي فرضها أصحاب المذاهب الأخرى (٨٨) .

٣- تبعية الفكر :

يعتبر زكي نجيب محمود أن الفكر العربي في العصر الحالي ؛ فكر تابع بمعنى أن يقف الفكر من مفكر آخر موقف الشارح أو المؤرخ أو المؤيد أو المعارض ، أي تنصب فاعلية العقل لدى المفكر على فكر قائم . وذلك على عكس الفكر العربي في القرون الخمسة الأولى الذي كان يتصدى للمشكلات التي تنشأ على أرض الواقع الفعلي في حرية تامة . ومن ثم يرتفع إلى مستوى الفكر الاصيل .

وقد استدل مفكرنا على ذلك بنموذج من حياتنا الفكرية في البصرة - إبان القرن الثاني الهجري- وكيف تشعب الفكر الإسلامي أحزابا إزاء المشكلات الناشئة من مواقف الحياة العملية . ومنها مسألة الكبائر ومقترفيها ؟ ومسألة الفعل الإنساني وتبعاته ؟ ومسألة الصفات الإلهية هل هي أزلية أم أنها مستقلة عن الذات الموصوفة بها ؟

فرأينا المعتزلة تعلن عن رأيها في حرية الإرادة التي على أساسها يصبح الإنسان مسئولاً عما يفعل ، فتقاومها فرقة الجهمية (نسبة إلى زعيمها جهنم بن صفوان) ، وهي جماعة أنكرت على الإنسان تلك الحرية ؛ لأنه مجبر بإرادة الله في كل ما يفعل ، ولا اختيار له .

وإذ أخذت المسائل الفكرية تتفرع في موضوعاتها ، تفرع معها المفكرون مذاهب وتيارات ، لكنها جميعاً تعكس واقع الحياة (٨٩) .

ومن هذا المنطلق ، يرى مفكرنا ضرورة أن تنصب فاعليتنا العقلية على المشكلات التي تعترضنا ، مراعين ألا تأتي نتائجنا الفكرية متعارضة مع أصول العقيدة والشريعة .

٤- مدى إرتباط المشكلات الفكرية بالواقع ومشكلاته :

يناقش الكاتب قضية المفكر الذى يتناول موضوعات عقلية بالتحليل تناولا مجردا ويبعد بالتجريد والتعميم عن المشكلات الحية ؛ ويرى أن هناك أسلوبين مختلفين فى تناول المشكلات ، أسلوب الأديب وأسلوب المفكر ، فيزعم أن الأدب قد يجسد فكرا فى ثيابه ، وأن الفكر قد يصاغ فى عبارات لها جمال الأدب وخصائصه ؛ إلا أن لكل منهما طريقته الخاصة فى معالجة مشكلات الواقع (٩٠) .

فالأدب تجسيد لما يجرده الفكر ، والفكر تجريد لما يجسده الأدب ؛ فالأدب يعالج تلك المشكلات بطرائقه الرمزية الخفيفة . وأما الفكر فيعالجها بالتحليل والتعليل اللذين من شأنهما أن يرتفعا عن أرض الواقع المباشر إلى سماء التجريد (٩١) .

فالفكر والواقع وثيقا الصلة ببعضهما ، برغم اختلاف الصورة فى حالة الفكر عنها فى حالة الواقع بتفصيلاته ، وكثرة عناصره المتشابهة (٩٢) .

٥- حرية العقل :

فالعقل فى اللغة "قيد" ومنها استقت كلمة "اعتقال" أو "معتقل" وما يعينان من تقييد ، فالعقل عقل بما يفرضه على نفسه من قيود تضبط له حركة سيره ، لكن تلك القيود إنما تتبثق من طبيعته ولا تفرض عليه من سواه . بل أن تلك القيود التى يفرضها العقل على نفسه بحكم فطرته إذ هو يودى عملية التفكير إنما هى شرط لقيام الحرية العقلية . إذ أن للعقل طريقان فى فاعليته، بحسب الموضوع الذى يريد أن يفكر فيه ، أما أحدهما فهو الطريق الذى يجعل نقطة ابتدائه كلمات بعينها وأما الآخر فهو الطريق الذى يجعل نقطة ابتدائه معطيات تعطاها حواسنا الظاهرة أو حواسنا الباطنة .

فى الحالة الأولى حين يجد العقل أمامه عبارة مركبة من كلمات أو من رموز كرموز الرياضة ويريد أن يصب عليها عمله الفكرى ، فليس أمامه إلا أن يستخرج من تلك العبارة مضامينها التى تكمن فى مفهومات رموزها ؛ ولذا فإن العقل يكون مقيدا بالنص الذى يخضعه للتحليل وتوليد النتائج .

وفى الحالة الثانية حين يكون ما بين أيدينا لا مركبات من ألفاظ ورموز ، بل "معطيات" تلقنتها حواسنا من مصادرها هنا يكون دور العقل هو محاولة الكشف عن الروابط التى عساها أن تكون قائمة بين الأشياء التى أدركناها^(٩٣) ولذا فإن العقل فى هذه الحالة يكون مقيدا بمعطيات حواسه (ومعها الأجهزة المعينة على الإدراك الحسى) . ولكن أين إطار الحرية التى يتحرك فيها العقل ؟ أو بمعنى آخر متى يكون التفكير حرا ؟

يجيب زكى نجيب محمود بأن للعقل منهجه وفاعليته ؛ لكن المجال الذى يصب عليه هذه الفاعلية وذلك المنهج هو الذى يتغير^(٩٤) . فهناك المجال الذى تكون نقطة الإبتداء فيه مركبات لفظية أو رموز رياضية أو فروض عقلية ؛ ولكن للعقل الإنسانى حريته فى أن يستبدل فروضا بفروض أن يستبدل مبادئ ثبت عدم جدواها بمبادئ أخرى أجدى وأنفع ؛ وأحيانا استبدال مركب لفظى بمركب لفظى آخر استنفذ أغراضه تبعا لتبدل الظروف فى مراحل الزمن^(٩٥) .

أما المجال الآخر ؛ فهو الذى تكون نقطة الإبتداء فيه معطيات أولية جمعت من معطيات الحواس أو من تجارب المعامل^(٩٦) . أى أن العقل حرا فى اختيار نقطة الإبتداء ولكن مادام العقل قد حدد لنفسه نقطة الإبتداء ؛ فلم تعد له بعد ذلك حرية النتائج .

ومن هذا المنطلق ، يرى مفكرنا أن لكل موقف طرفين ، اما احدهما فهو الأمر الواقع ؛ وأما الآخر فهو تفسير ذلك الأمر الواقع واستدلال النتائج التى تترتب على وقوعه^(٩٧) ؛ ففى الطرف الأول لا مجال لحرية الفكر فالواقع واقع ، وفى الطرف الآخر يكون للمفكر كل الحرية فى استخدام قدراته ليفسر ذلك الأمر الواقع بما يقبله العقل " والتفسير معناه رد الشئ إلى ما يمكن أن يكون مصدرا لحدوثه " كما يكون المفكر حرا كذلك فى استدلال النتائج التى يرى انها يمكن صدورها عن ذلك الواقع^(٩٨) .

ولذا نجد اختلاف الفلاسفة فيما بينهم لا ينصب على إدراكهم للواقع كما يقع ، بل ينصب على تأويله ، أى أنه ينصب على "الفكرة" بعد فصلها عن واقعها المادى حتى يمكن نقدها أو تعديلها أو تبديلها .

وعلى الجانب الآخر ، ساق مفكرنا العديد من النماذج التي تجسد حرية العقل في ثقافتنا العربية ، من حيث القدرة على التعبير عن الرأى تعبيراً لا تقيده القيود ، ومنها حرية الشاعر فى تصوير ذاته المستقلة ؛ وكان ذلك فى رأية عند العقاد فى شعره ، وحرية المواطن فى اختيار أحكامه عند د. هيكلى وعلى عبد الرازق كل منهما بطريقته ، وحرية الناقد الأدبى فى النظر إلى النصوص القديمة عند طه حسين وحرية الموسيقى وتحرره من تقليد الغرب عند سيد درويش ، وحرية العقيدة بأوسع معانيها عند سلامة موسى (٩٩) .

أما الأسلوب أو المنهج الذى اتبعه مفكرنا فى معالجة هذه المشكلات هو (الوضعية المنطقية) ، كما يرى أنه لابد لنا من التفكير من اتباعه لمنهجية معينة عندما يتصدى لنقد فكرة ما . وهذا ما سنحاول التركيز عليه .

دور الفلسفة التحليلية (الوضعية المنطقية) فى حل الصراعات الفكرية :

إذ يرى زكى نجيب محمود أنه بإمكاننا استخدام هذا المنهج (الوضعية المنطقية) فى تحليل اختلاف الرأى حول مشكلة بعينها من حيث جوانبها وأبعادها . ووجد أن لمثل هذا الاختلاف فى الرأى صوراً أربعة ، واحدة منها فقط يمكن أن توصف بأنها صراع فكرة ، وأما الثلاثة الأخرى فتعتبر أقرب إلى التعاون والتكامل بين مختلف الأطراف منها أن تكون صراع ، وهذه الصور الأربعة هى :

- أن يكون الاختلاف على طريقة الحل .
- أن يكون الاختلاف فى الصياغة اللفظية وحدها لحل المشكلة . أى حول طريقة الصياغة اللفظية للحلول .
- أن يوجد حلان أحدهما يحل جانباً من المشكلة ، والآخر يحل من المشكلة جانباً آخر ، ولذا أولى لنا أن نجمع الحلين معا فى صيغة واحدة ؛ فالحلان لا يتعارضان بقدر ما يمكن لهما أن يتعاونوا معا على الحل الصحيح (١٠٠) .
- وأخيراً هناك حالات من اختلاف الرأى نرى فيها أن السؤال المطروح للجواب ، هو فى الحقيقة مشكلتان دمجتا معا فى سؤال واحد ، وهنا تأتى إلينا إجابتان من ناحيتين مختلفتين ، كل منهما تجيب على إحدى المشكلتين ، وهذا أيضا لا يعتبر صراعاً بل تكاملاً (١٠١) .

إلا أنه كان يراعى ألا تجئ الحلول حول هذه المشكلات متعارضة أو متناقضة مع العقيدة وشريعتها . (المصدر ب)

أسلوب الناقد وحرية في معالجة الفكر ونقده :

في رأى مفكرنا أن ناقد الفكر عندما يتصدى لنقد فكرة ما ، يجب أن يسأل نفسه أولاً ماذا تعنى؟ ، وإلى أى شئ تشير فى الواقع ؟ لكنه قبل أن يهيم بالبحث عن ذلك الشئ المشار إليه خارج الفكرة يجب عليه أن يحللها أولاً إلى عناصرها ومكوناتها ، ثم يحدد ما تشير إليه فى الواقع ، وهنا قد يصل به الأمر إلى واحد من حالات أربعة :

الحالة الأولى : أن يجد ما تشير إليه الفكرة شيئاً أو صورة من السلوك . وعندئذ تكون الفكرة ذات معنى وأنها فكرة صحيحة بوجود معناها فى دنيا الحقائق .

الحالة الثانية : أن يتأكد ناقد الفكرة من طبيعة ما تشير إليه ، لكنه ينظر إلى ما هو واقع بالفعل . أى تكون الفكرة مقبولة منطقاً واقعاً معاً ، أم مقبولة منطقاً ومرفوضة واقعاً ؛ وبالتالي يمكن تصحيحها بمراجعة ما هو واقع (١٠٢) .

الحالة الثالثة : أن يجد ناقد الفكرة أنها تتطوى على تناقض .

الحالة الرابعة : أن يحلل الناقد الفكرة ، فيجدها بحكم تكوينها اللفظى لا تحمل معنى على الإطلاق .

أى يجد استحالة منطقية فى أن تشير إلى أى موجود من الموجودات العقلية (١٠٣) .

التطبيقات التربوية لمفهوم العقل فى فكرة زكى نجيب محمود

بتحليل فكر زكى نجيب محمود ، استشفت الباحثة وجود خط فكري رابط فى فكرة يدور حول مفهوم العقل العربى ، وكيف يستجيب لما حوله من وقائع وأحداث ، بل وكيف يتعامل مع مشكلات الواقع بحيث يرتفع بفكرة إلى

مستوى الفكر الأصيل . ومن ثم استطاع أن يبلور لنا مجموعة من المبادئ والأسس والمنطلقات الفكرية التي يمكن أن نستند إليها في تطبيقاتنا العملية ، أو في مجالات البحوث التي نقوم بإجرائها .

فالعقل في إطار فكر زكي نجيب محمود يعتبر رؤية لهدف ؛ إذ يبدأ بفكرة عما يراد تحقيقه إلى أن يصل إلى تحقيق تلك الفكرة بحيث تتحول إلى واقع مائل محسوس . إلا أن الباحثة استطاعت اشتقاق مجموعة من المبادئ والأسس انبثقت من هذا المفهوم يمكن أن نستند إليها في تطبيقاتنا العملية والتربوية . وفيما يلي تصنيف لهذه المبادئ للعديد من الأبعاد طبقاً لإرتباطها بعناصر النظام التربوي والعوامل المؤثرة فيه :

أولاً : البيئة الثقافية والمناخ الفكرى المؤثر فى النظام التربوى :

ويرتبط بهذا البعد المبادئ التالية :

١- أن يصب العقل فاعليته على المشكلات التي أفرزتها حياتنا الواقعية ؛ ولاسيما المشكلات التي يؤدي اختلاف الرأي فيها إلى حالة من الصراع الفكرى ؛ مع مراعاة ألا تجئ الحلول حول هذه المشكلات متعارضة أو متناقضة مع العقيدة وشريعتها .

٢- أن نوطد العلاقة بين الفكر والعمل ، فأى فكر يجب أن يتجسد فى عمل ، كما أن كل عمل مسدد نحو هدف يجب أن يسير على فكرة محددة ، ولذا لابد من توافر الإرادة التي تساعد على تحقيق الهدف .

٣- ألا نتناول فى عمليتنا الفكرية مجردات دون أن نكون على وعى بحالات تطبيقها على أرض الواقع ؛ فالنظرة التي تجرد الواقع من تفصيلاته مكثفية بحدوده الخارجية وملامحه البارزة للنظر العقلى تفوت علينا رؤية الأجزاء .

٤- التأكيد على العلاقة بين الدين أو العقيدة والعقل ، فالعقيدة تحدد الضوابط والمعايير ، والعقل يشرف على خطوات التنفيذ ، وبغير إرادة الإنسان تصبح مجموعة المعايير الخلقية التي يفرضها الدين مجردة من معناها أو ليس لها دلالة ، فالإرادة تنقل المعايير الخلقية إلى دائرة السلوك الفعلى ، وبذلك يتطابق القول مع العمل ، ذلك هو جانب الإرادة المتضمن فى

العقيدة . وأما جانب العلم الصحيح بحقائق الأمور فهو ما يؤدي إليه جانب العقل كمنط إدراكي ؛ فالشريعة السماوية التي نستمد منها المعايير تعتبر عقلا ظاهرا ، والعقل في توجيهه يعتبر شريعة باطنة .

٥- وجوب استخدامنا لعقولنا عند فهمنا لنصوص الشرع ؛ وذلك بأن نلتمس بين الطرفين طريقاً تصان فيه أحكام الشرع وأحكام العقل معاً فلا يصح من جهة أن نجمد النصوص جموداً يجعلنا في تناقض مع منطق العقل - كما لا يصح- من جهة أخرى أن نذهب مع منطق العقل إلى حد خروجنا على النصوص القاطعة .

٦- ألا ينحصر إبداعنا الفكري في القدرة على إيجاد السند من القول الموروث ؛ وأن تكون محاكاتنا للسلف في الاتجاه لا في خطوات السير ، محاكاة في الموقف لا في مادة المشكلات وأساليب حلها ، محاكاة في النظرة لا في التفاصيل ؛ محاكاة في القيم التي تنظم حياة أسلافنا فكراً وسلوكاً وأهمها الطريقة الإدراكية . فطريقتهم في التفكير تنطلق من مبدأ يفرض نفسه عليهم فرضاً ، ليستخرجوا منه ما يستخرجونه من قواعد للفكر والسلوك ؛ على أن مصادر ذلك الإلزام قد تعدد ، فربما تكون حياً أو تكون حدساً أو تقليداً أو عرفاناً راسخاً .

٧- للفكر دور في عملية الإصلاح والتغيير ؛ فالفكرة تتجسد في فرد يؤمن بها ؛ إلا أنها ذا وقفت عند هذا الحد يظل الطريق إلى الإصلاح والتغيير ناقصاً ، وإنما يكتمل الطريق بتلك الفكرة إذا اصر حاملها على أن ينشرها بين الناس لتصبح أساساً من الأسس التي تبنى عليها مناشط الحياة العملية ، وبذا تغير الفكرة من الواقع . ومن هنا خطورة أن يحتضن الناس أفكاراً يكتنفها الغموض ، أو أفكاراً لو أنها انتقلت إلى دنيا السلوك كان مؤداها أن تعود بالناس إلى الوراء ، أو أنها أفكار سلمت من هذا كله لكنها حُبست في صدور حامليها لا ينشرونها فلا يغيرن بها شيئاً .

٨- لا بد أن نفرق بين إطار ثابت ومضمون متغير فالإطار هو بمثابة المبدأ أو المبادئ الثابتة التي يتكون منها جوهر هويتنا ؛ وأما المضمون المتغير فهو ظروف التطبيق التي تتشكل بأشكال العصور المتعاقبة ، فليست

- صور الحياة العملية ثابتة على حال واحدة نظراً لتغير الحضارات .
 وخاصة إذا كانت هذه المبادئ على درجة عالية من التجريد كالذى نراه
 فى الحقائق الرياضية ؛ فالفكر لا يُنكر على التفصيلات وجودها أو يُنكر
 الإطار الوظيفى الواحد الذى يضم تلك التفصيلات فى وحدة واحدة .
- ٩- أن يكون أخذنا عن غيرنا ولاسيما من أساليب وفكر الحضارة الغربية
 مقترنا بالتمحيص النقدى . بحيث لا تقتصر على النتائج دون المنهج الذى
 أدى إليها والنظرة التى تضمنتها .
- ١٠- أن نرث عن آباءنا ووقفاتهم العقلية إزاء المشكلات العارضة أو أسلوب
 الحوار الذى يستند إلى الحجة والمنطق والدليل .
- ١١- ألا نطلق أية فكرة دون قيد ، أبى لا بد من تحديد الفكرة المطلقة لإبراز
 أوجه التباين بين جوانبها .

ثانيا : دور العلماء والمفكرين فى مجال التربية :

ويرتبط بهذا البعد العديد من التطبيقات منها :

- ١- أن يقوم الباحثون فى مجال التربية بإجراء تحليل أو استقصاء للعديد من
 المفاهيم التى تشكل جزءاً هاماً من بنية الفكر التربوى الحديث وذلك حتى
 نستند إلى أسس ومنطلقات فكرية واضحة فى تطبيقاتنا العملية أو
 مجالات البحوث التى نقوم بإجرائها . فبمقدار وضوح المفاهيم ودقتها
 يكون انضباط التطبيق ودقته .
- ٢- أن يحاول الباحثون فى التربية وعلم النفس رصد الظواهر السلوكية التى
 تستحدثها التغيرات الطارئة على المجتمع العربى ، والعمل على تفسيرها
 تفسيراً يرد به الواقعة الجزئية إلى قانونها العام ؛ ثم برد القانون العامل
 الذى فسرها به الواقعة الجزئية إلى المبدأ الأعم والأشمل .
- ٣- أن يقوم مفكرو التربية فى مجتمعنا برد الوقائع والأحداث والعوامل
 المؤثرة على النظام التربوى السائد إلى أصله الفكرى بعمليات من
 التحليل المنطقى ، كى يستخرجوا من جوف الأمور الواقعة ما هو
 مضمّن فيها من دلالات ، فكلما ازدادت القدرة على فهم هذه العوامل

وتأصيلها وتحليلها والكشف عن عناصرها ؛ ازدادت القدرة على نقد النظام التربوي القائم .

٤- رصد الأفكار المحورية التي تدور حولها اهتمامات عصرنا من قبل الباحثين مثل فكرة التغير المستمر ، والحرية والعلم الطبيعي في صورته التقنية الجديدة ... إلخ والوقوف منها وقفة مستوعبة هاضمة واعية ثم وقفة ناقدة باستخدام منهج التحليل ، إذ أن وضوح هذه الأفكار بين الناس يعتبر شرطاً أساسياً لتحقيق الوحدة الفكرية .

٥- ضرورة حرص الباحثين على تحرى الدقة والموضوعية في رصد الوقائع والعلاقات بين الأشياء ؛ أو في عمليات التحليل المنطقي بما يمكنهم من استخلاص ما تتطوى عليه هذه الوقائع والعلاقات من دلالات مضمرة .

٦- أن يقوم علماء ومفكرو التربية في مجتمعنا برصد التيارات الفكرية المؤدية إلى التغيير ، مع الاستفادة من كل التيارات والمذاهب الفكرية في تحديث النظام التربوي القائم .

ثالثاً : البعد المرتبط بالمتعلم :

ويتعلق بهذا البعد بعض التطبيقات التي يجب أن تؤخذ بعين الاعتبار :

١- تدريب الإدارة لدى ناشئنا ، إلى جانب تدريبهم على النظر العقلي والبحث النظري من خلال التربية ، ولاسيما أن فكرنا الإسلامي جعل من العقل والإرادة حقيقتين متآزرتين في مركب واحد . فالإنسان إنسان بقدر ما تحيا فيه وظيفتا العقل والإرادة معاً متتابعين في الأداء أو مدمجين .

٢- أن نستند في بناء الإنسان على منطلقين أساسيين هما حرية التعبير وعقلانية الرؤية التي تستند إلى منطق العقل في استدلال النتائج من مقدماتها ، ولاسيما في التخيرات التي تطرأ على ثقافة المجتمع على أن يتلازم مع جانب العقل ، جانب الوجدان المتمثل في عقيدتنا وتقاليدنا بدرجة متوازنة .

٣- إكساب المتعلم النزعة النقدية ، فلا يعتنق مذهبا فلسفيا معينا ، بل يسير على سنة انتخاب الآراء من كل شريعة فلسفية ، لأن العقل أوسع نطاقا من أن يحتويه اتجاه فلسفى واحد ، بل لا بد للعقل أن يسند العقيدة ببراهينه المنطقية ؛ وبذا لا يصبح إنجاز الآخر هو إطاره المرجعى الأوحد .

٤- يجب التفرقة الواضحة بين قناتين للإدراك عند المتعلم ، يتكاملان ولا يتناقضان وهما قناة المنطق العقلى ، وقناة الحدس المباشر وأما المنطق العقلى فأميز ما يتميز به أنه حركة أنتقالية تنقل صاحبها من مقدمات أو شواهد إلى نتيجة تقام على أساسها . وأما الحدس المباشر فهو تأثير فورى يحدث عند نقطة التلقى ، ولا تجد داعيا يدعوها إلى الانتقال منها إلى سواها . ولاشك أن الإبداع يعتمد أساسا على الحدس .

٥- إكساب المتعلم الوعى بترائثا وتاريخنا من ناحية ؛ علاوة على الوعى بالعصر وأحداثه ويعنى بالعصر فى هذا السياق هو الأفكار الأساسية التى يدور حولها النشاط المنتج المؤثر بشتى صورته من علم وفن وسياسة واقتصاد ونظم حكم وتعليم ... إلخ . وعدم حصر المتعلم فى الواقع ، أو غض نظره عما بعد هذا الواقع ؛ حتى لا يحدث ما حدث من علل أفقدت الإنسان المعاصر توازنه .

٦- إكساب المتعلم بمبدأ الحرية بمعناها الإيجابى الفعال القائم على أساس علم الفاعل بحقائق الميدان الذى سيجرى أفعاله فى نطاقه ؛ فالحرية بمعناها الإيجابى هى حرية الذين يعلمون ، فالإنسان يكون أكثر حرية فى قراراته وأفعاله إزاء ما يتعرضه من مشكلات بمقدار ما يبنى قراره وسلوكه على معلومات صحيحة . فالحرية مرتبطة أشد الارتباط بمقدار علم الفرد بطبائع الأشياء التى لا بد أن يلجأ إلى استخدامها من وسائل وغايات .

٧- الأخذ بمبدأ التفرد ، فلا يوجد إنسان بصفة عامة مطلقة مجردة ، بل نفسا قائمة بذاتها مسؤولة عن فكرها وسلوكها ، ولذا يجب أن يكون لدى المعلم القدرة على إدراك الخصائص التى تفرد الحالات والمواقف والأفراد .

٨- إكساب المتعلم العديد من القدرات العقلية التي ترتفع به إلى مستوى النضج العقلي ، ومن علاماته في رأى مفكرنا :

(أ) قدرة الإنسان على إدراك الواقع إدراكا يمكنه من إقامة أحكامه على أساسه .

(ب) القدرة على استخلاص المعانى المجردة من ذلك الواقع .

(ج) القدرة على تقدير النسب بين الأشياء من حيث كمياتها وقيمتها بالقياس إلى غيرها .

(د) القدرة على تحليل الأفكار المؤثرة والفعالة في حياة الإنسان .

(و) ألا يميل الإنسان إلى الحكم على موقف معين بأحد ضدين ، بل يتتبعه إلى الدرجات الوسطى بين الأضداد .

٩- صياغة عقل المتعلم منذ المرحلة الأولى في حياته التعليمية على نحو ألا يتقبل المفارقات و الأضداد والمتناقضات جنبا إلى جنب في موقف واحد.

١٠- تدريب المتعلم على مرونة التفكير ؛ أى القدرة على التخيير السريع للمواقف العقلية أو السلوكية وفقا للمقتضيات الجديدة المتغيرة .

١١- التدريب على النقاش المنهجي البناء الذى يعين على تداعى الأفكار وتحريك الطاقة الكامنة فى المتعلم بإثارة التساؤلات أو الإستدراج المنطقى .

١٢- احترام ذاتية المتعلم ، وتشجيعه على الاستقلال بفكره ، واستثارة استجابته الخاصة بتلقائية دون كبت أو إحباط . مع تهيئة البيئة التربوية الملائمة لذلك ، ومن أبرز سمات هذه البيئة ، الحرية والممارسة والتدريب على التفكير الحر والاختيار والتعبير الحر .

١٣- إكساب المتعلم القدرة المنطقية على تنفيذ الوقائع والأحداث من حونه ، وعلى استلهاهم هذه الاحداث استلهاماً يتمد على النقد والتمحيص العلميين اللذين هما من أوثق الوسائل التي تستند إلى الحجة المقنعة .

١٤- تدريب المتعلم على العديد من أنماط التفكير المرتبطة بالإبداع مثل التفكير العلمى والتفكير التأملى والتفكير الناقد والتفكير الحدسى والتفكير

الإستقرائى والتفكير الإستتباضى ... إلى غير ذلك من عمليات عمال العقل ، مع تحرير فكرة من عوامل الألفة والتقليد بحيث ينظر فى الأفكار الجديدة نظرة ، وفى الواقع نظرة أخرى ثم يقارن الفكر بالواقع ليخرج برؤية جديدة .

١٥- أن من أهم ما يجب تغييره فى نفوس أبنائنا ذلك " التطرف " فى العقيدة تطرفاً لايسمح لصاحبه برؤية ما قد يكون عند أصحاب الإتجاهات الأخرى من حق .

١٦- أن نستند فى أساليبنا التعليمية إلى مبدأ أساسى مؤداه أن لكل درجة من درجات القدرات العقلية وسيلتها إلى قبول الفكرة الجديدة ؛ واختلاف الوسائل مقابل تفاوت الأفراد فى درجاتهم الثقافية ؛ فعامّة الأفراد لا يستوعبون " البرهان العقلى " ويحسن أن تساق إليهم تلك الأمثلة فى أدب خطابى يثير انفعالهم وتلك الموعظة . وأما الحكمة حين تساق فى معرض الدعوة الجديدة ؛ إنما هى تبدأ مع المتلقى منذ " الصغر " وهنا يسير عارض الفكرة مع المتلقى خطوة خطوة ، ولا ينتقل من خطوة إلى التى تليها إلى ذا أقام على الفكرة الأولى برهان صدقها ، وهذا الأسلوب يناسب الصفوة التى ظفرت بتدريب عقلى اكسبها القدرة على إقامة البراهين ؛ وأخيراً تأتى طريقة المجادلة بأن نبدأ مع الفرد بنص معين أو بفكرة معينة نعلم أنه على إستعداد لقبوله بلا نقاش ثم نستخرج له من تلك المقدمة المسلم بها نتائجها التى تلزم عنها لزوماً منطقياً .

١٧- إكساب المتعلم القدرة على التفرقة بين الأحكام الذاتية والموضوعية .

رابعاً : أهداف النظام التربوى :

ويستند هذا البعد إلى مبدأ أساسى يقوم على :

١- أنه لا بد من النقاء النظم التربوية فى المجتمعات العربية على هدف فكرى واحد ، ليكون الاختلاف بينهما بعد ذلك مقصوراً على الوسائل المقترحة ليتحقق ذلك الهدف .

خامسا : المعارف والعلوم التي تكون محور المقررات الدراسية :

ويرتبط بهذا البعد بعض المبادئ وما تتطوى عليه من تطبيقات عملية

منها :

١- النقد التحليلي لما يستجد من فروع المعرفة ولأى فكر جديد .

٢- توحيد العلوم المختلفة بالوقفة العامة التي ترتب بها العلوم الجزئية في وحدة تضمها على نحو ما نتوقع من الإنسان المسلم الحق أن يوحد بين عناصره الداخلية في ذات موحدة متسقة ومتفقة في الهدف . أى توحيد العلوم المختلفة التي تبحث ظواهر الكون توحيدا يعود بها إلى مبدأ واحد . باعتبار أن المبدأ هو الحقيقة التي تتخطى جزئية السلوك الفردي في مكانه المعين وزمانه المعين ليشمل كل سلوك لأى فرد في أى زمان ومكان .

٣- أن أداة الإدراك في مجال العلوم إيجادا وتطبيقا . هي العقل بأجهزته القادرة على التحليل والاستدلال ، وهذا العقل إنما هو بطبيعته يهدى ويهتدى في آن واحد ، فهو يهدى إلى النتائج الصحيحة التي تستدل من الشواهد والمقدمات ؛ ثم هو يعود فيهدى في جانب التطبيق على عالم الأشياء .

ومن الخير للإنسان أن يدور بعقله هذه الدورة كاملة ؛ لأنه ذا وقف عند "المقدمات" و "الشواهد" في صيغها اللفظية دون أن ينتقل منها إلى عمليات التحليل والاستدلال والتطبيق ؛ وجد نفسه حافظا لنصوص مع عجزه عن نقل تلك النصوص نفسها إلى دنيا العمل .

المراجع

- ١- زكى نجيب محمود : من زاوية فلسفية ط٣ (القاهرة : دار الشروق ، ١٩٨٢) ص ص ٦-٩ .
- ٢- _____ : ثقافتنا فى مواجهة العصر ط٣ (القاهرة:دار الشروق،١٩٨٣) ص "د"
- ٣- _____ : قصة عقل (القاهرة : دار الشروق ، ١٩٩٣) ص ١٧ .
- ٤- _____ : رؤية إسلامية ط٣ (القاهرة : دار الشروق ، ١٩٩٣) ص ص ٧١ ، ٧٢ .
- ٥- _____ : قصة عقل ، مرجع سابق ، ص ١٥٥ .
- ٦- _____ : نفس المرجع ، ص ص ٩٣ ، ٩٤ .
- ٧- _____ : من زاوية فلسفية ، مرجع سابق ، ص ٢٩ .
- ٨- _____ : قصة نفس ط٣ (القاهرة : دار الشروق ، ١٩٩٣) ص ٢٢٨ .
- ٩- _____ : قصة عقل ، مرجع سابق ، ص ٤٨ .
- ١٠- _____ : المرجع السابق ، ص ٦٠ .
- ١١- _____ : نفس المرجع ، ص ٤١ .
- ١٢- _____ : نفس المرجع ، ص ٤٥ .
- ١٣- زكى نجيب محمود : حصاد السنين (القاهرة : دار الشروق ، ١٩٩٢) ص ٣٢٥ .
- ١٤- _____ : المرجع السابق ، ص ٣٢٦ .

- ١٥- زكى نجيب محمود : فى حياتنا العقلية ط٢ (القاهرة : دار الشروق ، ١٩٨١) ص ٦٩ .
- ١٦- _____ : قصة عقل ، مرجع سابق ص ١١١ .
- ١٧- _____ : حصاد السنين ، مرجع سابق ، ص ٣٢٦ ، ٣٢٩ .
- ١٨- _____ : المرجع السابق : ص ص ٣٣٤ ، ٣٣٥ .
- ١٩- ، ٢٠- نفس المرجع : ص ٣٤٠ .
- ٢١- زكى نجيب محمود : تقافتنا فى مواجهة العصر ط٢ (القاهرة ، دار الشروق ، ١٩٨٢) ص ١٩٦ .
- ٢٢- _____ : حصاد السنين ، مرجع سابق ، ص ٤١٣ .
- ٢٣- _____ : عربى بين ثقافتين ط٢ (القاهرة : دار الشروق ، ١٩٩٠) ص ١٢٦ .
- ٢٤- _____ : فى حياتنا العقلية ، مرجع سابق ، ص ٦٨ .
- ٢٥- _____ : نفس المرجع ، ص ٦٩ .
- ٢٦- زكى نجيب محمود : عربى بين ثقافتين ، مرجع سابق ، ص ٣٣٦ .
- ٢٧- _____ : حياة الفكر فى العامل الجديد ط٢ (القاهرة : دار الشروق ، ١٩٨٧) ص ٥٧ .
- ٢٨- _____ : المعقول واللامعقول فى تراثنا (القاهرة : دار الشروق ، د.ت) ص ٢٢ .
- ٢٩- _____ : المرجع السابق ، ص ٢٣ .
- ٣٠- زكى نجيب محمود : قصة عقل ، مرجع سابق ، ص ٢٠١ .
- ٣١- _____ : فى حياتنا العقلية ، مرجع سابق ، ص ٢٠٢ .

- ٣٢-٣٣- _____ : المرجع الأسبق ، ص ٢٠٤ .
- ٣٤- زكى نجيب محمود : المعقول واللامعقول فى تراثنا ، مرجع سابق ،
ص ٢٦ .
- ٣٥-٣٦- _____ : قصة عقل ، مرجع سابق ، ص ٢٠٥ .
- ٣٧-٣٨- _____ : المرجع السابق ، ص ٢٠٧ .
- ٣٩- زكى نجيب محمود : المعقول واللامعقول فى تراثنا ، مرجع سابق ،
ص ص ٥٧-٦٠ .
- ٤٠- _____ : المرجع السابق ، ص ٦٠ .
- ٤١- زكى نجيب محمود : قصة عقل ، مرجع سابق ، ص ٢١٠ .
- ٤٢- _____ : المرجع الأسبق ، ص ٦ .
- ٤٣- _____ : نفس المرجع ، ص ٦٩ .
- ٤٤- _____ : نفس المرجع ، ص ١٧٥ .
- ٤٥- _____ : نفس المرجع ، ص ١٨١ .
- ٤٦- _____ : نفس المرجع ، ص ٤٧٦ .
- ٤٧- زكى نجيب محمود : قصة عقل ، مرجع سابق ، ص ٢١١ .
- ٤٨- _____ : المعقول واللامعقول فى تراثنا ، مرجع سابق
ص ٤٧٧ .
- ٤٩- _____ : نفس المرجع ، ص ٢٠٧ .
- ٥٠- _____ : المرجع الأسبق ، ص ٢٠٧ .
- ٥١- _____ : المعقول واللامعقول فى تراثنا ، مرجع سابق ،
ص ١٨٧ .

- ٥٢- _____ : المرجع الأسبق : ص ٢٠٧ .
- ٥٣- زكى نجيب محمود : المعقول واللاز عقول فى تراثنا ، مرجع سابق ، ص ص ٢٢١ ، ٢٢٧ .
- ٥٤- _____ : المرجع السابق ، ص ٢٣٧ .
- ٥٥- _____ : نفس المرجع ، ص ٢٣٧ .
- ٥٦- _____ : نفس المرجع ، ص ٢٦٠ .
- ٥٧-، ٥٨- _____ : نفس المرجع ، ص ص ٢٥٣ ، ٢٥٨ .
- ٥٩- _____ : نفس المرجع ، ص ٢٥٩ .
- ٦٠- زكى نجيب محمود : قصة عقل ، مرجع سابق ، ص ٢١٤ .
- ٦١- _____ : نفس المرجع ، ص ٢١٥ .
- ٦٢- زكى نجيب محمود : المعقول واللامعقول فى تراثنا ، مرجع سابق ، ص ٣٤٥ .
- ٦٣- _____ : تقاقتنا فى مواجهة العصر ، مرجع سابق ، ص ٣٥٠ .
- ٦٤- _____ : المرجع الأسبق ، ص ٢٨٨ .
- ٦٥- _____ : نفس المرجع ، ص ٢٨٩ .
- ٦٦- زكى نجيب محمود : قيم من التراث ط (القاهرة : دار الشروق ، ١٩٨٩) ص ٢٩ .
- ٦٧- _____ : تجديد الفكر العربى ط (القاهرة : دار الشروق ، ١٩٨٢) ، ص ٢٦ .
- ٦٨- _____ : المرجع السابق ، ص ٢٨ .

- ٦٩- زكى نجيب محمود : عربى بين ثقافتين ، مرجع سابق ، ص ٢٧٩ .
- ٧٠- _____ : ثقافتنا فى مواجهة العصر ، مرجع سابق ، ص ٥٩ .
- ٧١- _____ : المرجع الأسبق ، ص ١٤ .
- ٧٢- _____ : نفس المرجع ، ص ١٥ .
- ٧٣- _____ : نفس المرجع ، ص ٢٥ .
- ٧٤- _____ : نفس المرجع ، ص ٢١ .
- ٧٥- _____ : نفس المرجع ، ص ٣٩ .
- ٧٦- زكى نجيب محمود : رؤية إسلامية ، مرجع سابق ، ص ٥٠٣ .
- ٧٧- _____ : المرجع السابق ، ص ٢٦٩ .
- ٧٨- زكى نجيب محمود : تجديد الفكر العربى ، مرجع سابق ، ص ٣٧٩ .
- ٧٩- _____ : فى مفترق الطرق ، مرجع سابق ، ص ٢٦٧ .
- ٨٠- _____ : المرجع السابق ، ص ٢٦٩ .
- ٨١- زكى نجيب محمود : أفكار ومواقف (القاهرة : دار الشروق ، ١٩٨٣) ، ص ١٩٣ .
- ٨٢- _____ : المرجع الاسبق ، ص ٢٧٣ .
- ٨٣-، ٨٤- _____ : المرجع الاسبق ، ص ٥١ .
- ٨٥- _____ : نفس المرجع ، ص ٤٨ .
- ٨٦- _____ : نفس المرجع ، ص ٤٩ .
- ٨٧- زكى نجيب محمود : عربى بين ثقافتين ، مرجع سابق ، ص ٢٧٩ .
- ٨٨- _____ : رؤية إسلامية ، مرجع سابق ، ص ٢٧٩ .

- ٨٩- _____ : قصة عقل ، مرجع سابق ، ص ٥٤ .
- ٩٠- _____ : فى حياتنا العقلية ، مرجع سابق ، ص ١٠٤ .
- ٩١- _____ : المرجع السابق ، ص ١٠٥ .
- ٩٢- _____ : نفس المرجع ، ص ١٠٤ .
- ٩٣- زكى نجيب محمود : فى مفترق الطرق (القاهرة ، دار الشروق ، ١٩٩٣) .
- ٩٤،-٩٥- _____ : نفس المرجع ، ص ٣٢٧ .
- ٩٦- زكى نجيب محمود : عن الحرية أتحدث ط٣ (القاهرة ، دار الشروق ، ١٩٨٩) ، ص ٩٦ .
- ٩٧- _____ : المرجع السابق ، ص ٢٠ .
- ٩٨- _____ : نفس المرجع ، ص ٥٣ .
- ٩٩- زكى نجيب محمود : أفكار ومواقف ، مرجع سابق ، ص ٦٠ .
- ١٠٠- _____ : المرجع السابق ، ص ٥٥ .
- ١٠١- _____ : نفس المرجع ، ص ٥٦ .
- ١٠٢- زكى نجيب محمود : فى تحديث الثقافة العربية ط٣ (القاهرة ، دار الشروق ، ١٩٩٣) ، ص ٢٠٨ .
- ١٠٣- _____ : المرجع السابق ، ص ٢٠٩ .