مكانة العقل عند
زكى نجيب محمـــود

دكتور
علم حنفى محمود
قسم الفلسفة
كلية الآداب ... جامعة طنطـــا

اط :

معظم الفلسفات المعاصرة تركز اهتمامها على التحليل Analysis ويؤكد هذا الاتجاه أن أحد مؤرخى الفلسفه المعاصره أطلق على القرن العشرين اسم " عصر التحليل The Age of Analysis (١) ويعد المفكر العربى زكى نجيب محمود أحد رواد المنهج التحليلى فى ثقافتنا العربيه .. المعاصرة ، فمن ضرورات هذا العصر الاهتمام بدور العقل فى بناء المعرفه العلمية التى تساعد الانسان على استعادة ذاتيته وهويته .(٢)

واذا كان العقل أداة صالحة للتحليل والتعليل ، فما يزال الانسان أغزر من أن تحيط أحكام العقل وتحليلاته بكل ما فى أعماقه وأغواره ، حيث ينحصر مجال العقل فى استخراج نتيجة من مقدمات عقلية سليمة ، كأن يتنبأ بأن الحادثه (أ) ستقع اذا توافرت الحادثُ (ب) ، فالعلاقة بين الحادثتين اذن علاقة علة بمعلول (٣) .

لامراء فى أن اعداد بحث من مكانة العقل عند مفكرنا الراحل زكى نجيب محمود ، يمثل فرصة طيبة ، ومناسبة قيمة ، يتطلع اليها كل باحث جاد فى مجال ثقافتنا العربية المعاصرة ، لما للأستاذ الراحل من منزلة مرموقة فى شتى جوانب الفكر .

لقد أثرى نابغة الفكر العربى المعاصر حياتنا الأدبيه والفكرية على مدى نصف قرن ، بكم هائل من المؤلفات والمقالات ، التى تحمل عصارة فكره ، وخلاصة تجاربه ، وتتميز بعمق النظرة وعذوبة الأسلوب وجمال التناول ،وبساطة الصياغة ، فهى توجه البناء الانسانى نحو حياة أفضل : لأنها تمثل الواقع خير تمثيل ، وتسعى جاهدة لتطويره بصورة مثلى ، وترسم أبعاد المستقبل وتثبت نوازع الانسان الى غد مشرق فى مختلف ميادين الحياة .

فمحاولة البحث عن مكانة العقل فى فكر رائدنا الراحل والأديب النابه ، ، والمفكر العبقرى زكى نجيب محمود ، لهو عمل تكتنفه صعوبات كثيرة ، ويتطلب امعان النظر واعمال العقل فى سائر انتاجه الفكرى ، الذى يؤهله عن جدارة و استحقاق أن يحتل قمة الفكر العربى المعاصر مشرقه ومغربه .

لقد كان رائد الفكر المعاصر عملاقا فى كلماته .. وفيلسوفا فذا انصهرت فى بوتقته الثقافة العربيه .. والغربية وأعطى من عصارة قريحته الكثير لوطنه ، وأعاد صياغة الثقافة العربية بروح غيورة على شخصيتنا فى اطار من الحكمة والعبقرية .

واذا كان مفكرنا زكى نجيب محمود قد غادرنا بجسده ، فهو لا يزال حيا نابضا بتراثه الأدبى والفكرى النابع من طبيعة العقل الخالص ، ذلك العقل الذى أفرد له كتاب " قصة عقل " والعقل عنده هو المنطقى المحدود فى مجال الأفكار ، وليس هو " العقل " بالمعنى العام الذى يحتوى الادراكات بشتى صورها . وهذا العقل المنطقى المسمى " بالأفكار " - رغم صعوبة تحديد ماهية " الفكرة " وماذا .. يكون ؟ فهو ليس مجرد تصورات فحسب ، بل وظيفته الأساسية أن يؤلف من التصورات مجموعة من القضايا والأحكام ...(٤) .

لقد كان - زكى نجيب محمود - عقلا يبحث لنفسه عن طريق ، وظل يبحث خلال أعوام الثلاثينات ، لم يكف يوما عن الكتابة ، بل كان حائرا فمرة يستريح لفكرة معينه ، ومرة يستريح لنقيضها ، فمرة رأيناه متعلقا بالصوفيه ، وبالعلم فى صرامة منهجة مرة أخرى ، ولكنه - من خلال ذلك كله - كان يحس - فى طوية نفسه احساسا فيه قوة وغموض فى آن معا - بأفكار واتجاهات أحب الى نفسه من أفكار أخرى واتجاهات أخرى ، وكأنما كان ذلك فى صورة سؤال يتردد وينتظر الجواب : أليس من سبيل يجمع عدة أطراف فى رقعة واحدة ؟ يجمع العلم والدين والتصوف والحرية ؟ أليس ثمة من سبيل يجمع المادة الى الروح ، ويجمع العقل الى الغريزة ؟(٥) .

أما محاولة " التعقيل " فقد كان لها وجهان الأول اغتراف من الثقافة الغربية ، والثانى مجهود جبار نحو احياء التراث العربى الأصيل ، مقترنا بدفاع عقلى يحاول أن يجد مكانا من ثقافة العصر الحاضر وفكره . يقول رائد العقلانية المعاصرة : " .. فوسيلتى فى الكتابة هى حرية التعبير وعقلانية الرؤية ، وهدفى مما أكتبه هو أن أكون حرا وأن أكون عاقلا ، وأن أجعل الآخرين أحرارا وعقلاء ." (٦)

وهذا البحث الذى بين أيدينا يسعى الى التعرف على " مكانة العقل عند زكى نجيب محمود ، وقد عالجت تفصيلات هذا الموضوع فى ضوء منهج تحليلى مقارن ، أما فرضيات البحث فيمكن صياغتها على هيئة التساؤلات التالية :

١) ما مفهوم العقل ؟ وما مكانته فى نظر زكى نجيب محمود ؟
٢) هل نجح زكى نجيب محمود فى المواءمة بين الأصالة والمعاصرة من منظور العلم والعقل ؟
٣) كيف يمكن للفكر العربى المعاصر أن يحافظ على هويته واستقلاله ، وفى نفس الوقت يكون معاصرا ؟

أولا : منهجية زكى نجيب محمود
بين الأدب والفلسفة

لقد استطاع زكى نجيب محمود أن يتبنى تيارا فكريا ، ومدرسة فلسفيه يثابر على أثرائها وتدعيمها منذ سنوات فى اخلاص ودأب وأناة (٧) ، بفضل منهجه العلمى المحدد المتميز ، ومنطقيته العلمية الصارمه الواضحه ، ورصانة مذهبه الذى بنى عليه مرفأة ، وتحصن به عقله ، فمضى على هديه ، منذ منتصف القرن العشرين ، الأمر الذى نلمسه ، فى مختلف دراساته الأدبيه والفنيه والنقدية والفلسفيه معا ، ونراه ماثلا وواضحا فى كل سطر يكتبه بدقه ، ومع كل كلمة يصوغها باحكام ، ومع كل حكم يحكم به بوضوح (٨) .

ويؤكد ذلك ، حرص مفكرنا على أن ينتهج فيما يكتبه ، ذلك الأسلوب الذى يتردد فى معظم كتبه خلال خمسة عقود ، أو ما يزيد قليلا ، وهو الأسلوب الذى تمتزج فيه ذات الكاتب وخبراته وتطلعاته وآماله وآلامه مع الأفكار التى يرى عرضها على الناس ، ومثل هذا المزج هو احدى سمات المقالة " الأدبيه " (٩) .

ومن هنا جاءت مقالاته تحمل نغمة من نفس كاتبها ، فهى موضوعية ذاتيه معا ، تجىء فيها الفكرة مبطنه بانفعال صاحبها ، أو قل آن هذا الانفعال هو الذى يجىء مظهرا فكرته .

ولكن يتبادر الى الذهن السؤال عما تعنيه كلمة " تفكير " ؟ لاشك أن معناها الدقيق يتمثل فى مناقشة الانسان لنفسه ، أو هو حوار الذات مع نفسها ، يلقى على نفسه سؤالا ثم يحاول عنه الجواب ، فاذا قلت " أنى أفكر " كان معنى ذلك على وجه الدقه أنى سألت نفسى سؤالا أو أسئلة تبحث عن جواب ، ولايكون ذلك الا اذا خلوت لنفسك وساد حولك الصمت (١٠)

الواقع أن الفكر أو التفكير ليس ترفا يلهو به أصحابه كما يلهو بالكلمات المتقاطعه رجل أراد أن يقتل وقت فراغه ، بل أن الفكر مرتبط بالمشكلات التى يحياها الناس حياة يكتنفها العناء والمشقة ، فيريدون لها حلا حتى تصفو لهم المشارب ، وبمقدار ما نجد الفكرة على صلة عضوية وثيقة باحدى تلك المشكلات ، يحق لنا أن ننعتها بأنها فكرة بالمعنى الصحيح للكلمة (١١) .

يقول مفكرنا : " أن فكر الانسان يشكل مجرى شعوره المتدفق المتصل ويأخذ بزمامه ،

ذلك الفكر الذى - ان هو فى حقيقة الأمر صورة - يمثل كل ما مضى بنا من مشاعر . وكما أن الانسان اذا أمعن الفكر فيما يربط تلك الصورة الذهنيه العامه بعضها ببعض من صلات ، تبين له من العلم ما يهمه فى حياته " (١٢)

والواضح الذى لاشك فيه ، أن زكى نجيب محمود صاحب العقل الفلسفى ، ملتزم تمام الالتزام بما يؤمن به منطقيا وعقليا وفلسفيا ، بمعنى أن نظرته الفلسفيه الثاقبة تتحكم فى كل صغيرة وكبيرة ، بل وفى كل ذرات الفكر والفن والأدب فى كافة المجالات الفكرية والثقافيه والحضارية ، فهو يرى أن سر التقدم والازدهار لأى حضارة ، ولأى أمة ، ولأى جيل ، ولأى فرد أن تستوفى كل دائرة من دائرتى العقل والوجدان حقها ، فلا نخلط أبدا بينهما ، بحيث نبحث عبثا فى دائرة العقل ، عما تختلج به القلوب والوجدانات ، أو نبحث عبثا أيضا ، فى دائرة الوجدان والعواطف ، والمشاعر ، عن منطق يستدل ويقيم البرهان .

ولاشك أن هذا الاصرار من جانب مفكرنا زكى نجيب محمود ، يؤكد اتساقه مع نفسه ، والتزامه التام بمنهجة الفكرى الذى يحكم كل شىء فى نظرة .(١٣) يقول زكى نجيب : " اذا كان لابد من خطة سير أرسم بها طريقى ، أعنى أنه لابد لى من " منهج " ينظم لى الخطوات المتعاقبه فى رحلتى ، فكان السؤال الذى طرحته على نفسى يدور حول : مالهدف الذى أتوخاه ؟ أما الاجابه فكانت : أريد أن أتعقب طريق " العقل " العربى فى مساره ، عندما كان العربى فى ذروة عنفوانه ، ولماذا " العقل " وطريقه ، دون سائر الجوانب التى منها ما هو خطير وهام . لقد اخترت طريق " العقل " فى مساره اطارا يجمع لى الاشتات التى أعرفها والتى لم أكن قد عرفتها بعد من الثاقفة العربية ، ولعدة أسباب أدركتها فور اختيارى : فالاتجاه العقلى - أولا - أبرز ما يميزنى ازاء مواقف الحياة ، وثانيا - لأن طريق العقل هو وحده الذى تأتى فيه الخطوات المتعاقبة مكملة بعضها البعض .

ولكن ماذا أردت " بالعقل " عنما اخترت فى تلك اللحظه أن يكون طريق العقل فى الثقافة العربية منهجى فى البحث والاختيار ؟

أردت به شيئين ، يكفى أن يتوافر أحدهما فى موقف ما لأصف ذلك الموقف بأنه عقلانى فى نزعته ، أحدهما أن تكون حركة الفكر حيال المشكلة المعروضة ، سائرة بصورة صريحة على منهج المنطق الذى يقدم المقدمات ثم ينتزع منها النتائج كما يتجلى ذلك فى الفكر الرياضى ، أو فى طريقة التناول التى نراها بين الفلاسفة . وأما ثانيهما فهو أن يعالج الانسان مشكلة عرضت له معالجة لاتردها الى " مقدماتها " بل تسير بها الى ما يحلها ويزيل عنها موضع الاشكال " (١٤)

١) منهجه فى الأدب :

يؤكد لنا مفكرنا الكبير زكى نجيب محمود على أنه قد تعلم من خبرته الطويله أن من أخطر مزالق الفكر ، أن يقيد المرء نفسه فى حدود اطار مذهبى ، ذلك لأن الخبرة علمته بأن تيار الحياة أغزر جدا من أن يحيط به مذهب واحد محدد بعدد قليل من المبادىء والقواعد ، ولذلك كان من التطور الطبيعى فى حياته الفكرية ، أن نجده قد تبنى لنفسه من اتجاهات الفلسفة المعاصرة ، اتجاها هو فى حقيقته " منهج " للتفكير ، لا " مذهبا " يورط نفسه فى مضمون فكرى بذاته ، فكان كمن وضع فى يده ميزانا يزن به ما شاء ، دون أن يملا يديه بمادة معينة لابد أن تكون هى وحها موضع الوزن والتقدير (١٥) .

ولعل ما يميز منهجه فى الأدب يتلخص فى أن الكتاب لاينتج أدبا بمعناه الواضح الصحيح الا اذا استطاع أن يعبر عن ذات نفسه أولا ، والا اذا جاء هذا التعبير - ثانيا - بحيث تتكامل أجزاؤه فى بناء يكون بمثابة الكائن الفرد ، الذى ينفرد بوجوده بحيث لايشاركه فى فرديته هذه كائن آخر من كائنات الوجود ، فيمثل هذا التفرد هو من أخص خصائص الكائنات الحيه ، وكذلك ينبغى أن يكون من أخص خصائص الأثر الأدبى ، لو أردنا حقا أن يجىء الأدب صورة من الحياة ، فلا تكون العبارة عبثا ولهوا .

فالشاعر يكون شاعرا حين يلتفت الى احدى خبراته الوجدانية ، ثم يخرج هذه الخبرة فى بناء من اللفظ تتعاون أجزاؤه على اثارة مثل هذه الخبرة الوجدانية نفسها لدى القارىء .

أما اذا صاغ لنا الشاعر طائفة من القواعد العامة فى سلوك البشر ، وهو ما يسمونه " بالحكمة " حين يقولون عن شاعر أنه حكيم فى شعره ، وأما اذا استهدف الأديب أو الكاتب مذهبا فكريا أو حقيقة عقلية يريد أن ينشرها فى الناس لأنه يعتقد فى صوابها ، فذلك قد يكون كلاما مفيدا له قيمته الكبرى فى الارتقاء بالانسان الى ما شاء له الكاتب أن يرقى ، لكنه لايكون أدبا بالمعنى الخاص للأدب .(١٦)

يقول زكى نجيب محمود :"أننى أفرق بين لغة العقل ولغة الشعور ، فمن لايريد أن يتحدث عما يقع فى حسه ، مما يتاح للآخرين أن يراجعوه فيه بحواسهم ، فهو لايريد أن يتحدث بلغة العقل ، وليس فى ذلك رفع ولاخفض للغة الشاعر ، بل الأمر أمر تفرقة بين نوعين مختلفين من الكلام ، فاذا كان المجال مجال علم فلايجوز للشعور أن يتسلل الى سياق الحديث بألفاظه الدالة على وجدان " (١٧)

ولاتقتصر صورة التعارض بين العاطفة والعقل على أصحاب الفن والأدب ، ولا على عامة الناس فى حياتهم اليومية ، بل أنها لتظهر كذلك على مستوى الفكر الفلسفى ، فنرى كلا من الطرفين المتنازعين يكبح جماح الآخر اذا ما طغى وجاوز حدوده ، فقد يبالغ الناس ذات عصر فى تحكيم العقل حتى ليذهبوا الى حد تقديسه وعبادته وانكار كل ماعداه ، فعندئذ يظهر الفلاسفة الداعون الى أولوية العاطفة والوجدان ، كما حدث حين ظهر جان جاك روسو ابان القرن الثامن عشر ليقاوم عباد العقل من أقطاب حركة التنوير فى فرنسا ؟ والعكس صحيح كذلك ، فقد يبالغ الناس فى التنكر للعقل حتى تجدهم لايحتكمون الا لما جاء من غير مصدره من عاطفة أو عرف وتقليد ، فعند ئذ ينهض الفلاسفة الداعون الى الحد من هذه الدفعة اللاعقلية بضوابط العقل ومناهجه ، كما حدث حين ظهر ديكارت فى فرنسا (١٨) .

وها هنا يكون الفرق شاسعا بين من يركن الى عقله ومن يركن الى وجدانه : فأولهما يعلم أن أحكامه معرضة للخطأ ، ولذلك تراه لايكف عن مراجعتها ، أما ثانيهما فلأنه واهم فى ظنه بأن ادراكه الوجدانى منزه عن الخطأ ، تجده يقدم اقدام الواثق ويصم أذنيه عن نقد الناقدين ، وعندئذ قد تدهمه الداهيه من حيث لايحسب حسابها . (١٩)

ب) اما عن منهجه فى الفلسفة :

فاذا انتقلنا الآن للتعرف على منهجه فى الفلسفة ، فهو منهج مترابط فى وحدة متناسقة متكاملة ، لم يجاوز فى كثير اطار العقل الذى اختاره وسعى للاعلاء من شأنه طيلة حياته ، فقد تبدى فى النتائج التى ترتبت على عقلانية مذهبه فى الفلسفة بوجه عام ، وفى الفلسفة العلمية المنطقية بوجه خاص .(٢٠)

وعلى هذا الأساس فقد أقام مفكرنا منهجه فى الفلسفه مرتكزا على المنهج النقدى الذى يعتمد على العقل والايمان بأهميته ، حيث ينتمى لأصحاب المدرسة التحليلية بصفة عامة ، والشعبة التجريبية العلمية المعاصرة منها بصفة خاصة ، فيرى أن عمل الفيلسوف يقتصر على قيامه بتحليل الفكر الانسانى كما يتبدى فى العبارات اللغوية التى يقولها الناس فى حياتهم العلمية أو فى حياتهم اليومية على السواء ، فليست مهمة الفيلسوف أن تكون له " آراء " فى هذا أو ذاك ، لان الرأى هو من شأن العلماء وحدهم ، لان لديهم أدوات البحث من مناظير ومعامل وخلافه ، بل تنصب وظيفة الفيلسوف على تحليل ما يقوله هؤلاء العلماء وتوضيحه ، وهو يختار مما يقوله العلماء عبارات أو ألفاظ محورية أساسية ليلقى عليها الضوء الكاشف لتشريحها الى عناصرها الأولية (٢١) . يقول زكى نجيب : " ...ان الفلسفة

هى بمثابة محاولات لتوضيح المفاهيم التى يتداولها الناس وهم على قدر من العلم بها ، فلا هم يجهلونها كل الجهل ولاهم يعلمونها كل العلم ، فتتناولها الفلسفة بالتحليل والتوضيح لعلها تبلغ من معانيها مبلغ التحديد الدقيق الحاسم ، فهذه المفاهيم التى تقع عند الناس وسطا بين الغموض والوضوح ... وهكذا يكون عمل الفلسفة أن تدنو بنا من تلك التفصيلات والدقائق ما لم نتوقعه ولم يخطر لنا ببال ، وعندئذ قد يحدث ما أخذته الدهشه أن يثور فى وجه من أخذ بيده وأطلعه على دقائق ما كان يتصوره فى غموض وابهام " (٢٢).

وهكذا تتجلى المهمة الأساسية للفلسفة - فى رأى مفكرنا - فى تناول أمثال الأفكار التى نستعملها كل يوم فى الحياة الجارية وفى العلوم . فتتصدى لها بالتحليل والتفسير الذى يحدد معاينيها تحديدا دقيقا ، وأنها لمهمة خطيرة حقا ، لأن المعرفة الواضحة الدقيقة بأى شىء كائنا ما كان هى ولاشك خطوة الى الأمام فى سير الانسان نحو العلم بما يريد العلم به ، وليس هنالك من العلوم الأخرى ما يضطلع بهذه المهمة ، فالكيمياء تستخدم فكرة " العنصر " والهندسة تستخدم فكرة " المكان " والميكانيكا تستخدم فكرة " الحركة " وهكذا الحال فى سائر العلوم . لكن لا هذه ولاتلك - باعتبارها علوم طبيعية - من شأنها تحديد معانى هذه الأفكار ، فهى تتخذها نقطة انطلاق أو ابتداء ، فالمكان فى الهندسة - مثلا - مفروض وجوده ، وبقى أن نقسمه الى مثلثات - ومربعات ودوائر ، لنعرف خصائص كل شكل من هذه الأشكال .

اذن فالفلسفة يناط بها تحليل الألفاظ والقضايا التى يستخدمها العلماء والتى يقولها الناس فى حياتهم اليوميه ، فليس من شأن الفيلسوف أن يقول للناس خبرا جديدا عن العالم ، ليس من مهمته أن يحكم على الأشياء ، لان هذا الحكم يقول به فريق آخر هم العلماء . بل تنحصر مهمة الفيلسوف فى أن يحلل ويوضح المعانى والأفكار .(٢٣)

على أن أهم الملاحظات قاطبة هو البحث عن " وضوح الأفكار " عبر أداة واحدة هـى أداة (العقل الخالص) ، ذلك أن العقل يظل الأداة الوحيدة التى يمارس من خلالها التحليل العلمى ، الذى وان تلمس فيه الفروق بين مناهج هذا العلم أو ذاك ، فان ما يجب ألا يغيب عن الوعى قط هو أن مناهج العلوم جميعا تتفق فى كونها مؤسسة على منطق " العقل " وتحديد هذا الوعى يكون بأن العملية الذهنية تكون عقلا اذا كانت حركة استدلالية ينتقل فيها الذهن من مقدمات موضوعية بين أيدينا ، الى نتائج تترتب عليها (٢٤) .

ج) جذور الفلسفة التحليلية عنده :

مما لاشك فيه أن الفلسفه التحليلية - التى يتزعمها مفكرنا الراحل زكى نجيب محمود فى

عالمنا العربى المعاصر - ليست وليدة اليوم ولا الأمس القريب ، بل نستطيع أن نلمس أصولها الأولى عند فيلسوف قديم هو فى الحق نموذج الفلسفة الصحيح الكامل ، وأعنى به " سقراط " الذى انصرف بمجهوده الفلسفى كله الى غاية واحدة ، هى تحليل بعض الالفاظ المتداولة فى عصره - وبخاصة فى مجال الأخلاق - وتحديد معانيها (٢٥).

لقد شهدت الفلسفه اليونانيه أعلاما من رجالها برعوا فى التحليل ، وكانوا يتجهون ببصائرهم الى كنه الحقيقه الكونيه فينعتونها بمثل ما ينعتها به علم الطبيعة الحديث ، لولا أنهم كانوا يتحدثون بلغة الكيف ، بينما يتحدث العلم الحديث بلغة الكم .

ومن هنا يتراءى لنا كيف أن فلاسفة الماضى وعلماء الحاضر قد يعالجون موضوعا بذاته ويتفقون على فكرة بعينها ، لكن موضع الاختلاف بينهم ، يتمثل فى أن فلاسفة الماضى كانوا يتكلمون بلغة الكيف فجاء علماء الحاضر وأخذوا يلتمسون طريقهم الى لغة أخرى ، هى لغة الكم .(٢٦)

لقد مضى عهد " الشوامخ "- على حد قول مفكرنا - فى عالم الفكر كما مضى عهد الأباطرة المستبدين ، وجاء عهد التعاون والتآزر الفكرى مع الديمقراطية فى نظام الحكم ، فلم يكن الفرق بعيدا بين حاكم فاتح كالاسكندر الاكبر يريد أن يسيطر على العالم كله بكلمة منه ، وبين الفيلسوف التأملى كأفلاطون أو أرسطو يريد أن يخضع الكون كله لمبدأ واحـــــد عنه (٢٧).

ومع ذلك لم تسلم الفلسفه أو الفلاسفة من الهجوم ، حيث يوجه بعض الناس انتقاداتهم واتهاماتهم الى " الفيلسوف " لزعمهم أنه قد تخلى عن رسالته ، تركا الحياة العملية فى تفاعلاتها ومناشطها ، غير مكترث بمشاكلها ، كأنما هذا الفيلسوف قد لجأ الى عزلته لينسج ثوبا من هواء ، وكأنما هو لم يعتزل وفى جعبته خيوط الحياة الواقعية ، ليحاول أن يستخلص منها هى نفسها " الفكر " المبثوث فيها ، فالذين يحسبون " الفلسفه " بعدا عن الحياة العملية وتقاعسا عن تحمل المسئولية ، انما يبترون ما بينها وبين الواقع . لكن الحقيقة خلاف ذلك ، لأن الفيلسوف الذى اعتزل دنيا الواقع حينا لعله يجد لنا الفكرة الكامنه فى وقائع الحياة ، بحيث يمكن القول أن الفيلسوف تركنا ليعود الينا ، تركنا ومعه واقع بغير نظرية وسيعود الينا بنظرية يجريها على الواقع (٢٨) .

وفى مجال المفاضلة بين العلم والفلسفة ، نجد من يسخر من الفلاسفه ويحطون من قد عملهم ، ويقولون : أن الفلسفة هى مجموعة من التأملات المجردة التى لاأهمية لها فى الحياة

وأنه ينبغى بالأحرى الاتجاه الى دراسة العلوم التطبيقية لأنها هى التى تحدد طرائق عمل كل (من عمل المهندس الى عمل الحربى) ، من مثل علم الاجتماع وعلم الاقتصاد وعلم السياسة . والأساس الذى يقف وراء ذلك هو أنه : " فلنعش أولا ولنتفلسف بعد ذلك " ، كما يقول المثل اللاتينى ، والتفلسف لايغنى من فقر ولايسمن من جوع " .

أجد لقد فقدت الفلسفه ثقة الكثيرين اليوم ، انهم يريدون أن ينصرفوا الى العلوم ، فهى أجدى لهم وانفع ... وحسنا فعلوا ، فنحن لانريد لهم غير ذلك - لكن ما معنى العلم بلافلسفه ؟ وفى حوزة من نشأت العلوم ؟ أو لم تكن جنينا فى أحشاء الفلسفه ، ثم ترعرعت ونمت فى كنفها حتى اذا استقلت عنها أخذت تتوقف فى وصفها للأشياء عند عللها البعيدة والمبادىء القصوى ؟ الا يفتقر العلم الى أساس فلسفى يقوم عليه ؟ ألم ..تكن تقدم الفلسفه من أهم بواعث التقدم العلمى ؟ أو ليس أفضل العلماء من استطاع التفلسف فى علمه ؟ (٢٩) .

يقول مفكرنا زكى نجيب محمود : " ..ان بين العلوم الطبيعية والفلسفه من وشائج الصله ، وأوجه الشبه شيئا كثيرا ... أظهره هو أن كليهما ، يبدأ غالبا ، من المعارف الشائعة فى الحياة الجارية ، ثم يسير بها نحو التحديد والدقة ، والأمثله كثيرة فكلنا يعلم منذ صغره ، أن الماء يغلى اذا وضع اناؤه على النار لكننا جميعا نترك لعالم الطبيعية المتخصص أن يضبط لنفسه : عندكم درجة من الحرارة يغلى هذا الماء ؟ وكم يكون ضغط الهواء عند تلك الدرجة ؟ وكم يكون الارتفاع عن سطح البحر ؟

وعالم الطبيعة حين يتناول معارف الناس الشائعة فى الحياة الجارية ليبلغ بها أقصى ما يستطيعه من التحديد والدقه ، قد يبعد به الشوط بعدا تنقطع معه الصله بينه وبين أى انسان من سواد الناس .

فهل نقول اذن - (مع بعض السذج) - أنه مادامت الشقه قد بعدت كل هذا البعد بين عالم الطبيعة فى فهمه ، وبين الرجل من سواد الناس ، فهذا العالم قد شطح وأصابه الخرف وبات جديرا منابا لسخرية المرة ؟

أما الفلسفة فهى - كما يري زكى نجيب - لا تصنع الا شيئا هكذا ، فهي تبدأ سيرها دائما من معارف الناس الشائعة فى الحياة الجارية ثم تسير بها نحو التحديد والدقة (٣٠) وكذلك الشأن دائما من معارف الناس الشائعة فيما يتعلق بالتعابير العلمية وأن الفلسفة - من وجهة نظر مفكرنا - لا تنافس العلوم الطبيعية - مثلا - فى المسائل التى تبحثها هذه العلوم ، وأنما هى تنصرف الى تحليل ما تقوله العلوم فحسب .

أو بعبارة أخرى يقتصر عمل الفلسفة أو الفيلسوف المعاصر ، علي توضيح العبارات العلمية وتفسيرها بمنطق التحليل الرياضى (٣١).

والأمر الذى لا شك فيه أنه اذا اختلف الفلاسفة - وهم يختلفون - فليس الاختلاف منصبا على ادراكهم للواقع بل هو منصب على تأويله ، أى أنه ينصب على " الفكرة " التى استخرجوها من ذلك الواقع المحسوس :

فالفيلسوف ذو بصر وسمع ولمس وشم وذوق ، أنه كسائر البشر ، أنه يجوع ويظمأ ، يعيش ويعانى ويفرح ويحزن ، واذا نظر فيلسوفان (من مذهبين مختلفين) الى شيء معين من هذا كله ، فيسيتفقان - كما يتفق أى شخصين آخرين - على ما يريانه - فالاختلاف هنا لايتناول الاحساس ، ليس اختلاف الفلاسفة على الوقائع الحسية ، بل يقع الاختلاف فى طريقة التحليل وفى نوعية الفكرة التى ينتهى بهم التحليل اليها .

يقول زكى نجيب :ان الفلاسفة اذ يختلفون فى مذاهبهم ، فاختلافهم ليس على الواقع كما يقع ، بل هو على الفكرة التى يستخلصونها منه لينقدوها نقدا قد يفضى الى وضع فكرة جديدة مكان فكرة قديمة ، وان اختلافهم ليرتد آخر الأمر الى ما يأتي : هل الواقع يسبق فكرته ؟ أو الفكرة تسبق واقعها ؟ أو أن الواقع والفكرة كليهما كائن واحد ذو وجهين تنظر اليه من هذا الوجه فاذا هو ما نسميه واقعا . وتنظر اليه من ذلك الوجه فاذا هو ما نسميه فكرة ؟ (٣٢) .

ونحن نعلم أن الفكر الفلسفى فى كل عصر هو الذى يبرز الجذور العميقة الدفينة فى الجو الثقافى السائد ، اذ ماذا تكون الفاعليه الفلسفية اذا لم تكن محاولة استخراج المبادىء المتضمنة في أوجه النشاط السلوكى الظاهر ؟ .

لقد شهد العالم - ومازال يشهد - سيطرة للعلم تزداد قبضتها على الخناق ، واذا قلنا العلم ، فقد قلنا العقل ، مما أخذ يغرينا أن نسلم الزمام للبحوث العلمية وما تنتهى اليه من نتائج ، مهما يكن أمر تلك النتائج (٣٣) .

وعلى أية حال ففى عصرنا هذا يسود علم ، ولكن فيه أيضا أصوات تنبعث من هنا وهناك متمردة تعلن عصيانها ، وتود لو تخفف الناس فى حياتهم من آثار العلم هذه التى تخشى أن تطمس فردية الانسان ، وتتجاهل وجوده ، وتعبث بارادته ، واذا كان هذا هكذا ، فلابد أن نتوقع قيام أكثر من مبدأ واحد فى أغوار النفوس ، ويترتب على ذلك قيام أكثر من اتجـــاه

فلسفى واحد ، فاتجاه تصل فاعليته الى الكشف عن المبدأ الأول للنشاط العلمى ، واتجاه آخر تصل فيه الفاعلية الى الكشف عن مبدأ آخر يصدر عنه الانسان المعاصر فى تمرده وعصيانه لينجو بشخصيته من الطوفان .

وهنا يتساءل مفكرنا : عما تكون الفلسفة التى تكرس اهتمامها على النشاط العلمى لترده الى جذوره الأولى ؟

ويعطينا مفكرنا الكبير اجابته على هذا التساؤل ، حيث يرى أنها هى الفلسفة - بفروعها الكثيرة - التى اتخذت من " المعرفة العلمية " موضوعا لدراستها ، بمعنى أنها هى الفلسفة التى تحاول أن ترد هذه " المعرفة " الى أصولها ومقوماتها ، وأهم الاتجاهات المعاصرة فى هذا السبيل : الواقعية الجديدة ، والبراجماتية ، والوضعية المنطقية ، وكلها تتفق على ضرورة أن تكون الصلة وثيقة بين " الفكرة " من جهة وتطبيقها على أرض الواقع من جهة أخرى ، كأنما الفكرة وهى فى رأس صاحبها ، وتطبيقها الفعلى أو الممكن على الدنيا الخارجية بأشياءها ووقائعها ، طرفا عصا لا يتصور فيهما قيام أحد الطرفين دون الآخر (٣٤)

الواقع أن التفكير الفلسفى - أينما كان - يمثل مفتاحا هاما لفهم طبيعة المجتمع الذى ظهر فيه ذلك التفكير ، فليس من المصادفات العارضة أن نرى الفلسفة الفرنسية عقلية ، والفلسفة الانجليزية تجريبية ، والفلسفة الالمانية مثالية ، والفلسفة الامريكية براجماتية (٣٥) ، ذلك لأن الفكر الفلسفى بكافة صوره ومذاهبه وثيق العرى بالحياة الفعلية ، التى يعيش الناس فى رحابه وثناياها ، ومثلما يجىء الفن والأدب فيصوران تلك الحياة ، تجىء الفلسفة فتقول فكرا (٣٦).

ومن هنا يتضح لنا موقف زكى نجيب محمود ، فى توكيده لمنهجه فى التفكير ، والفكر الفلسفى ، خضوعا للنظرة العلمية ، القائمة على النظرة التحليلية النقدية ، التى تنتهى بالذات الى نهج الوضعية المنطقية المعاصرة .

ثانيا : زكى نجيب محمود والفكر الغربى

يرجع ارتباط وتعلق مفكرنا الراحل زكى نجيب محمود بالفكر الغربى الى سنوات الدراسة منذ أن كان طالبا يحضّر لرسالة الدكتوراة بجامعة لندن فى أوائل هذا القرن ، فقد أشاد واعترف بمدى حبه واعجابه الشديد بنشاط وحيوية أساتذته من الانجليز ، كما أنبهر بسعة أفقهم ، ومهاراتهم ودقة نظامهم فى المحاضرات . يقول زكى نجيب محمود : " ألقى برتراند رسل علينا سلسلة محاضرات عن المعرفة وتحليلها وردها الى أصولها وجذورها ، لم أكن أتخيل هذا الرجل بمثل هذه السرعة النشيطة فى حركات بدنه وفى لفتات عقله ، والعجيب أنه كان يلقى محاضراته فى مدرج صغير ، مع أن مئات من غير الطلاب يجيئون ليستمعوا اليه ، لهذا كنت ترانى أبادر قبل البدء بمدة طويلة لأجد مكانا قريبا من المحاضر حتى لاتفوتني كلمة منه " (٣٧) .

وهكذا يتبين لنا مدى اهتمامه وحرصه وشغفه لمتابعة محاضرات استاذه " رسل " الأمر الذى يحفزه للحضور مبكرا عن موعد المحاضرات ، حتى يظفر بمكان يسمح له بمتابعة المحاضرة .

نجد من ناحية أخرى كيف تأثر مفكرنا بالوضعية المنطقية تأثرا قويا ، حيث يعلن صراحة " أنه فى الفلسفة نصير الوضعية المنطقية التى مافتىء أصحابها حتى اليوم يجاهدون فى تبليغ دعواها ، وأن دعواها لتتطلب جهادا شاقا طويلا لتستقر فى عقول الناس ، ذلك لأنها حديثة العهد من جهة ، لم يكد عمرها يجاوز ثلث القرن الأخير ، فلم يمتد بها الزمن بعد امتدادا يتيح لمبادئها وأصولها أن تنتشر فى المجلات والكتب وقاعات الدرس ، ولأنها من جهة أخرى اذا ما استقر بها المقام وطاب لها المثوى ، فهى قمينة أن تقوض أنظمة فكرية بناها أصحابها على دعائم من الباطل .. والميتافيزيقا على رأس هذه الأنظمة الفكرية التى قوامها عبث ووهم ، والتى مصيرها الى زوال محتوم اذا ما مكّن للوضعية المنطقية من الذيوع والانتشار .

يقول مفكرنا الكبير : " وأنا أناصر المذهب الوضعى المنطقى لأننى مؤمن بالعلم " ولما كان هذا المذهب : هو أقرب المذاهب الفكرية مسايرة للروح العلمية كما يفهمه العلماء الذين يخلقون لنا أسباب الحضارة فى معاملهم ، فقد أخذت به الواثق بصدق دعواه ، وطفقت أنظر بمنظاره الى شتى الدراسات ، فأمحو منها ما تقتضى مبادىء المذهب أن أمحوه ... وكالهرة التى أكلت بنيها . جعلت الميتافيزيقا أول صيدى - جعلتها أول ما أنظر اليه بمنظار الوضعية

المنطقية ، لا جدها كلاما فارغا لايرتفع الى أن يكون كذبا ، لان مايوصف بالكذب كلام يتصوره العقل ، ولكن تدحضه التجربة ، أما هذه فكلامها كله هو من قبيل - رموز سوداء تملأ الصفحات بغير مدلول - وانما يحتاج الأمر الى تحليل منطقى ليكشف عن هذه الحقيقة فيها " (٣٨) .

ومما يلفت النظر حقا أن مفكرنا أراد أن يجعل من وضعيته المنطقية سلاحا تنويريا فى شروط اجتماعية داخل مصر والعالم العربى تختلف كثيرا عن الشروط الاجتماعية التى سادت الموطن الأصلى للوضعية المنطقية (٣٩) .

الا أن موقفه هذا من الوضعية المنطقية ، لم يسلم من النقد ، من جانب العديد من المفكرين العرب المعاصرين ، فقد تراءى لأحد الباحثين العرب * فى بحث له بعنوان : طبيعة الحضور الفلسفى الغربى فى الفكر العربى المعاصر - ان موقف زكى نجيب محمودهو صورة من صور التبعية في الفكر الفلسفى ، وهذا ما اشار اليه فى قوله : " تشكل الفلسفة الوضعية كما نقلها زكى نجيب محمود نموذجا للتيار الفلسفى التابع ، لقد نقل هذا الأخير مبادىء الفلسفة الوضعية فى صورتها المبسطة محاولا التبشير بقيم الفكر الوضعى فى مناخ فكرى تسود فيه الرؤية اللاهوتيه ، الا أنه لم يتساءل مطلقا عن الشروط التاريخية والنظرية المهيئةلتبلور الفكر الوضعى ، لقد كان وفيا لمبادىء الفلسفة الوضعية ، ولم يكن وفيا لمتطلبات مجتمعه .

كما يقول أيضا: " اذا كانت الفلسفة التى نقلها زكى نجيب محمود تستجيب لمنجزات العلم فانها قد تحددت فى سياق تاريخ الفلسفة فى زمن تبلورها كفلسفة ايجابية . وهى عندما تنتقل الى محيط الثقافة العربية من خلال عرض وتلخيص مبادئها وأسسها لاتنجز أى ممارسة ثقافية فعالة ..

أن الفلسفة الوضعية فى الوطن العربى لم تنجز مهمة تاريخية ، أنها لم تقدم حلا نظريا لمشاكل واضحة بقدر ماعبرت عن شغف فكرى بتراث الغرب " (٤٠) .

ولعل هذا مافطن اليه مفكرنا الكبير زكى نجيب ، فنراه يتراجع عن موقفه من مبادىء الفكر الوضعى ، حيث يقول : " لم تكن قد أتيحت لكاتب هذه الصفحات فى معظم أعوامه الماضية فرصة طويلة الأمد تمكنه من مطالعة صحائف تراثنا العربى على مهل ، فهو واحد من ألوف المثقفين العرب الذين فتحت عيونهم على فكر أوربى .

ولبثت هذه الحال مع كاتب هذه الصفحات أعواما بعد أعوام : الفكر الأوربى دراسته وهو

طالب والفكر الاوربى تدريسه وهو أستاذ .. ثم أخذته فى أعوامه الأخيرة صحوة قلقة ... استيقظ كاتب هذه الصفحات بعد أن قات الآوان أو أوشك ، فاذا هو يحس الحيرة تؤرقة ، فطفق فى بضعة الأعوام الأخيرة التى قد لاتزيد على السبعة أو الثمانية يزدرد تراث آبائه .. " (٤١) .

غير أننا لابد أن نلاحظ - فى هذا الصدد - أنه ليس كل مايكتب بالعربية فكرا عربيا ، فالفكر لا تتحدد قوميته باللغة التى كتب بها ، بل ينتسب الى قومية منتجه ، فلو نقلنا الى اللسان العربى شكسبير من انجليزيته ، فلا يصبح الأدب المنقول أدبا عربيا لمجرد ارتدائه العباءة العربية .

لقد نظم طاغور بعض شعره بالانجليزية ، لكن هذا الشعر يضاف الى الأدب الهندى رغم لغته ، على أنه يجوز أن نستثنى من ذلك ، الكاتب الذى ينشأ فى وطن غير وطنه فيصبح وكأنه من أبناء هذا الوطن الجديد ، ويندمج مع أهله فى أفكارهم ومشاعرهم (٤٢) .

ومع ذلك يمكننا القول مع مفكرنا الكبير ، أن المتتبع للشرق العربي فى مرحلته الوجدانية الراهنة ، قد يجد فى عصر النهضة الأوربية - عصر شكسبير - من قوة الايحاء مالا تجده فى أى عصر آخر ، قديم أو حديث .

ولا يخفي زكي نجيب اعجابه الشديد بشكسبير ، وشخصيته العقلانية الصارمة . وربما لهذا السبب ، نجده حين يتحدث عن عصرنا العربى الراهن ، يقرن بينه وبين عصر النهضة الأوربية . اذ أن القرن السادس عشر - قرن شكسبير - تسوده روح واحدة ، هى هذا التعارض بين القيم الجديدة والقيم الموروثة ، وغلبة العقل فى كثير من الأحيان (٤٣) .

لقد كان عصر النهضة الأوربية انطلاقة جارفة من أغلال كانت تكبل الفكر وتقيد السلوك ... فجاءت ثورة فكرية عارمة على أيدى جماعة تحدث ... العلم الأرسطى الذى كانت له السيادة تحديا صريحا ، ونادت بكل قوة تدعو الى علم جديد يقام على مشاهدات موثوق بها وتجارب مقننة ، فهؤلاء زمرة العلماء : جاليليو ، وكوبرنيق ، وكبلر ، نيوتن - على تفرقهم زمانا ومكانا - يجوبون السماء وآفاقها ، وهذان فرنس بيكون فى انجلترا وربنيه ديكارت فى فرنسا ، يتبعان طريق السير العقلي بمنهج جديد (٤٤) .

ولكن ما يهمنا الآن هو ما ترتب على هذه الثورة الفكرية من نتائج ، وهنا تجدر الاشارة الى انشاء جامعة القاهرة التى تعد بمثابة علامة من أبرز العلامات الدالة على نهوض الشعب بثورة عقلية تتمم الثورة السياسية ، ولم يكد يمضى عام على انشائها ، حتى أخرجت المطبعة

للدكتور طه حسين كتابه القيّم فى " الأدب الجاهلى " ، الذى ظهر وكأنه اعلان عن ميلاد منهج علمى جديد ، يترسم خطوات المنهج الديكارتى فى البحث ، فيفرض الخطأ فيما توارثناه من معرفة ، حتى يثبت صوابه بالبرهان العلمى ، صوابا لايرتكز على تحيّز سابق لفكرة معين .. ثم نمضى فى البحث على هذا الأساس الحر ، لتنتهى الى مايؤدى اليه السير المنهجى من نتائج .. وأنها لقفزة طويلة نحو البعث والاحياء الفكرى أن تدعو الناس الى ضرورة الشك فى صحة النصوص الموروثة ، قبل أن تعيد اليها الصواب عن طريق البحث العقلى المجرد (٤٥) .

وهكذا أراد مفكرنا الكبير الاستدلال على بداية النهضة عندنا أو الحركة العقلانية مع بداية ظهور كتاب الدكتور طه حسين " الأدب الجاهلى " الذى سار على غرار المنهج الديكتارتى الذى يتلخص فى عدم الالتزام بأية أفكار أو معارف سابقة ، مالم يتحرى الانسان صدقها عن طريق نور العقل أو شهادة العقل وحدة .

حقا إن فكرنا العربى الحديث يتسم بطابع " العقل " الذى يجتهد فى كبح جماح العاطفة فى كل صورها وألوانها ، الا أن هذا الطابع نفسه يتفرع فرعين : ففرع منهما يبث فى نهضتنا الفكرية " عقلا" خلال ما ينشره من العلوم المنقولة من الغرب ، و فرع آخر ..بفعل الفعل نفسه ولكن بوسيلة أخرى ، هى عرض البضاعة القديمة فى أسلوب جديد " معقول " .

ومن هنا كان الصراع الفكرى العجيب عندنا ، انه صراع بين الجديد والقديم ، لكن مفكرنا يراه يختلف عن كل صراع من نوعه ، لأن الفريقين لايختلفان على المعيار الذى تزن به الأمور ، فكلاهما يحتكم اى منطق العقل ، وكلاهما يحاول أن يبين أنه الى ذلك المنطق أدنى من خصومه ، الا أن الفريق الأول - فى رأى مفكرنا - يصدر عن منطق أسلم وأصدق ، فموقفهم يخلو من التناقض الذى يعيب موقف الآخرين ، وموضع التناقض عند هؤلاء الآخرين يكمن فى أنهم يأخذون بالأساس نظريا ثم يجفلون مما يترتب على ذلك من نتائج (٤٦) .

ونختتم حديثنا عن موقفه من الفكر الغربى بالسؤال الذى طرحه علينا زكى نجيب محمود : هل تكون الثقافة عربية خالصة أو نغذيها بروافد من كل أقطار الأرض لتصبح ثقافة عالمية للانسان من حيث هو أنسان ؟

مما لاشك فيه أنه لايمكن بأى حال أن يتقوقع الانسان داخل بيئته المحلية ، ويتعامى عما يجرى فى الأقطار والبيئات الأخرى ، وان جاز ذلك فى العصور الغابرة ، فانه يكون من المحال فى حياتنا المعاصرة .

ان ديننا الحنيف يدعونا الى البحث عن الحكمة والتقاطها تطبيقا لتوجيه رسولنا الكريم فى قوله " الحكمة ضالة المؤمن أنى وجدها فهو أحق الناس بها ، وهو توجيه سار عليه علماؤنا الأقدمون بناة الحضارة الاسلامية الزاهرة (٤٧) .

كما عرض مفكرنا الكبير زكى نجيب آراء مماثلة لما ذكرنا حيث يصرح : " ... اذا استعرضت حياتى الفكرية من أولها الى آخرها ، وجدت أنه ربما كانت قضية الجمع بين الأصالة الثقافية التى تضرب بجذورها الى المقومات الأولية التى جعلت من العربى عربيا على طول التاريخ العربى .. وبين المعاصرة التى تجعلنا جزءا من زماننا ، لا بمجرد وجودنا الجسدى بل بنشاطنا الفكرى كذلك ، أقول أن قضية الجمع بين أصالتها وضرورة معايشتنا لعصرنا ، ربما كانت أهم ما تعرضت له من اهتمامات بالتفكير و الكتابة (٤٨) .

الواقع أن أنبغ العباقرة هو - على حد قول زكى نجيب - " أكثرهم دينا لغيره من الناس ... ان العبقرى لا يستيقظ ذات صباح مشرق جميل فيقول : أنا اليوم ملىء بالحياة ، سآخذ سمتى نحو البحر لأخلق من العدم قارة جديدة ، انى اليوم سأربع الدائرة ، وسأجد للانسان طعاما جديدا .. ، كلا ، بل أنه ليجد نفسه فى خضم يضطرب من حوله بالأفكار والحوادث ، فيندفع فى تياره مع سائر معاصريه ، إنه يقف ليشخص ببصره حيث تشخص أبصار الناس جميعا ، ويتجه الى حيث تشير أيديهم .. أنى لاكاد أجزم بأن أعظم مراتب النبوغ لاترتكز على الأصالة قطعا ، بل عظمة النبوغ فى أن يكون الانسان مستقبلا للآثار من حوله وحسب .. أن شكسبير فى حقيقة أمره مدين لغيره فى كل جوانب نبوغه "(٤٩) .

ويهمنا الآن بعد أن عرضنا فى ايجاز شديد لمنهج مفكرنا فى مجالى الأدب والفلسفة والمحنا مدي اقتناعة بالفلسفة التحليلية ، ثم دفاعه الحار عن الفلسفة من خلال ابراز منزلة الفلسفة فى المجتمع ، وبيان علاقتها الوثيقة بالعلم فى مواجهة خصوم الفكر الفلسفى الذين يوجهون سهام نقدهم للفلسفة والتفلسف ، كما تطرقنا لموقفه من الفكر الغربي ، ذلك الموقف الذى تبدي في حرصه على المواءمة بين الأصالة الثقافية وبين المعاصرة من منظور العلم والعقل ، بحيث يخلق نوعا من التفاعل دون المساس بهوية واستقلال الفكر العربى المعاصر .

نود فى خاتمة المطاف أن نشير الى مكانة العقل عند مفكرنا الكبير ، هذه المكانه التى تتضح بجلاء ، ولأول وهلة حين يطالع المرء مؤلفات زكى نجيب محمود .

ثالثا : مفهوم العقل وحدوده

عند زكى نجيب محمود

لاشك أن العقل عند مفكرنا يحتل مكانة سامية ، ويعد من أهم التصورات التى يحرص عليها ، بحيث نجده يهتم دائما بالتفرقة بين لغة العقل ولغة الشعور . يقول مفكرنا : " ... يتضمن الايمان قدرة العقل الانسانى على الاضطلاع بما خلقه الله من أجله . ومن ثم كانت دعوتى التى مافتئت أكررها ، بوجوب التفرقة الواضحة بين مجالين : مجال لايصلح له الا العقل بكل رصانته وبروده ، ومجال آخر من حق المشاعر أن تشتعل فيه ما شاءت لها حرارتها . نعم ، ملأتنى الفكرة بضرورة أن يكون " العقل " بمنطقة الصارم صاحب الكلمة الأخيرة فى كل مسألة لا تقع بطبيعتها فى مجال الحياة الشعورية الخاصة بالأفراد .. ، وماذا يكون " العقل " ومعه " العلم " - الا أن يكون طريقة خاصة فى السير من مشكلة يراد حلها الى الاجراء الخاص الذى يحلها ؟ (٥٠) .

لقد سعى مفكرنا الى التأكيد على قيمة (العقل) ، فضلا عن اهتمامه البالغ دائما على أن يُحسن التعامل مع العقل والاقتراب منه بأن نستخدمه " فى مجال يستحيل أن يغامر فيه مغامرة مجدية " فهو يرفض بشدة ، كأغلب العقلانيين ، هذه القضايا التى لا طائل من ورائها وهذا النوع من اللغو والسفسطة التى بغير معنى مثمر ، يقول زكى نجيب : " انك اذا زعمت للعقل الانسانى حدا لا يستطيع أن يجاوزه ثم زعمت فى الوقت نفسه بأن وراء ذلك الحد " أشياء " هى فوق ادراكه ، كنت تناقض نفسك بنفسك ، لان اعترافك بوجود تلك الأشياء وراء الحد المزعوم ، هو فى ذاته دليل على عبورك الى المنطقة المحرمة " (٥١) .

وربما كانت أكثر معارك مفكرنا عنفا وضراوة وغلوا فى قيمة العقل حين بدأ ناقدا فى افتتاحية مجلة (الثقافة) فى ١٥ أكتوبر ١٩٥١ (٥٢) .

ويجدر علينا الآن ن نحدد معنى كلمة " عقل " حيث أن مثل هذا التحديد يساعدنا فى دراستنا ، ذلك لأنه مهما اختلفت تعريفات الناس لكلمة " عقل " أرادوا استخدامها فى شىء من الدقة ، فأظنهم جميعا متفقين على أن " العقل " اسم يطلق على فعل من نمط ذى خصائص يمكن تحديدها وتمييزها ، والفعل ضرب من النشاط ، يعالج به الانسان الأشياء على وجه معين فاذا كنت أنفق مالي على أساس العقل ، فليس هنالك بالفعل الا طريقة تناول ، وأسلوب في التصرف والسلوك . فكأننا اذا نسأل ماذا نريد " بالعقل " - نسأل فى الحقيقة : بماذا يتميز التصرف وأوجه السلوك حين يوصف الموقف بأنه قائمة على " عقل " ؟.

لقد كانت الرسالة المحمدية مؤداها أن محمدا - عليه السلام - كان لابد أن يكون خاتم الأنبياء المرسلين ، وأن تكون رسالته خاتمة الرسالات ، لانه جاء ليدعو الي تحكيم " العقل " فيما يعرض للناس من مشكلات ، وما دمت قد ركنت الى العقل ، فلم تعد بحاجة الى هداية سوى مايمليه عليك من أحكام ، أليس العقل - كما يقول الجاحظ - هو وكيل الله عند الانسان ؟ وانما سمى العقل عقلا - كما يقول الجاحظ ايضا - لانه يزم اللسان ويخطمه .. عن أن يمضى فرطا فى سبيل الجهل والخطأ والمضرة ، كما يعقل البعير " (٥٣) .

ولكن على الرغم من أن معظم الفلاسفة يقررون أن الانسان كائن متميز بالعقل دون بقية الكائنات الحية ، الا أنهم اذ يميزون الانسان بهذه الصفة ، انما يقصدون - فى أغلب الحالات - بكلمة " عقل " تفصيلات خاصة يحددون بها مفهوم الكلمة فى استعمالهم . ولعل من أشهر العبارات التى قالها فيلسوف ليصف الانسان من هذه الناحية ، العبارة التى جاءت على لسان أرسطو : " الانسان حيوان ناطق " وهو يريد " بالنطق : هنا ذلك الجانب من الانسان الذى يسمى " عقلا " أى أن أرسطو يريد أن يقول بأن الانسان كائن حى يتيمز عن سائر الكائنات الحيّة بعقله .

وقد يتراءى للبعض أن تمييز الانسان بالعقل أمر هو من البداهة بمكان ، لكن أقل ما يقال فى هذا الصدد ، هو أن كلمة " عقل " فى ذاتها لا تهم ، انما المهم هو تحليلها فماذا تعنى ؟

وتأتى الاجابة على لسان كانط - عملاق الفسفة الحديثة ، كما كان أرسطو عملاق الفلسفة القديمة - الذى نهض ليرد الى العقل كيانه ووجوده من جديد على صورة تماثل ما كان عليه أمره عند أرسطو ، وهو يجعل قوامه مبادىء أولية ومقولات فطرية ،فاذا قلنا عن الانسان أنه كائن ذو عقل ، أردنا بذلك أن ادراكه للعلم من حوله لا يقتصر على مجرد انطباع حواسه بألوان وأصوات وما اليها ، بل هو ادراك لابد له من شىء آخر وراء هذه المحسوسات لينظمها ويرتبها ويصل بينها بحيث تصبح معرفة علمية معقولة (٥٤) .

ولو سألنا هيجل - فيلسوف المثالية المطلقة - عن تصوره للعقل لوجدناه مرتبطا بصميم مذهبه حيث يقول : " انه تلك الملكة التى يستطيع الانسان أن يقول أنها خاصة به والتى هى أعلى من الموت والفساد . يمكنها أن تتخذ قرارات بذاتها .. فهى تعلن عن نفسها بوصفها عقلا " (٥٥) .

لكن لنا أن نتساءل ، عما يعينه مفكرنا زكى نجيب من كلمة " عقل " ؟ الواقع أن التحديد الذى أراد أن يحدد به معنى " العقل " - حين يستخدم هذه الكلمة فى هذا السياق -

فهو الحركة التى ينتقل بها من شاهد الى مشهود عليه ، ومن دليل الى مدلول عليه ، من مقدمة الى نتيجة تترتب عليها ، وأهم كلمة فى هذا التحديد ، هى كلمة " حركة " فاذا لم يكن انتقال من خطوة الى خطوة تتبعها فلا عقل ، اذا أدركت شيئا دون أن " تنتقل " من هذه الحالة الاداراكية الى حالة تليها وتتوقف عليها ، فلا عقل .

واختصارا ، فان حد " العقل " هو أن ينتقل الانسان من معلوم الى مجهول ، من شاهد الى غائب (٥٦) .

وفى ضوء هذا التعريف الذى يحدد " العقل " نقول - مع مفكرنا الكبير - أن العربى القديم قد تميز به كلما تأمل أو نظر ، انه - وقد رأى العالم كثرة من الكائنات - لم يهدأ حتى التمس لها الرباط الموحد .

لقد رسم أرسطو طريق العقل فى سيره المحكم ، حيث صنف رسائله المنطقية ، وابتكر مايسمى بالاورجانون Organon فقد كان أرسطو حين يحلل مراحل الفكر المسدد لقومه اليونان ، كأنما يوجه تحليلاته تلك الى المفكر العربى من بعده ، ليجعلها من أهم علامات المثقف فى عصره ، حيث لاثقافة لمثقف الا اذا أتقن طرائق الاستدلال المنطقى السليم .

وهنا قد يبدو التساؤل :أليس" العقل " بخطواته الاستدلالية تلك التى رسم أرسطو بعضها ، وبقى على المحدثين أن يرسموا بعضها الآخر ، أليس هذا " العقل " طابع الانسان من حيث هو انسان ؟ (٥٧) . وتجىء الاجابة على لسان مفكرنا النابه حيث يقول : " اثبتنا فى كتاب "العقل والوجود " أن للانسان قوة داركة متمايزة عن الحواس ، تدعى بالعقل ، شأنها أن تدرك معانى المحسوسات مجردة عن مادتها ، ومعانى أخرى مجردة بذاتها ، وأن تؤلف هذه المعانى فى قضايا وأقيسة واستقراءات فتنفذ فى ادراك الأشياء ما وراء المحسوس ، محاولة استكناه ماهيته وتعيين علاقاته مع سائر الموجودات ، ولما كانت موضوعات العقل مجردة كانت أفعاله التى ذكرناها مجردة كذلك ..

وبعد اثبات وجود العقل بوجود موضوعاته وأفعاله ، عرضنا لقيمة الادراك العقلى ، فأدحضنا مذهب الشك المنكر لجميع الحقائق حتى الحسّية منها والهادم للعلم من أساسه ، وأدحضنا المذهب التصورى الذى - وان آمن أصحابه بوجود العقل وبمدركات عقلية - فهم يقصرون هذا الوجود على داخل العقل ، ويعتبرون هذه المدركات تصورات وحسب ، فينكرون على الانسان حق الخروج من التصور الوجود " (٥٨) .

ولكن ما هو الحال بالنسبة لموقف أمتنا ازاء العقل ، مادمنا نعطى الصدارة لعواطفنا ، في أحكامنا وسلوكنا ، ونفاخر الناس بأننا كذلك (٥٩) .

لاشك أن شيئا فى تركيبنا الثقافى - كما يقول مفكرنا الكبير - يوسوس لنا دائما بأن العقل وحده لايكفى سندا للانسان فى حياته ، وأن ظواهر كثيرة تحدث متحدية للعقل أن يفسر حدوثها بمنطق العلم فلا يسع العقل ازاءها الا أن يقف عاجزا ، ومثل هذا الشعور بعجز العقل وقصور العلم ، يتملكنا بدرجة لا نجد لها نظيرا فى شعوب أخرى ، فطالما أحسست بواجبى فى الاعلاء من شأن العقل - والعقل يتبعه قيام العلم ومنهاجه - حتى لو ذهبت فى ذلك الاعلاء الى حد المبالغة لأحدث نوعا من التوازن فى حياتنا بين عقل ووجدان ، اذ التوازن بينهما مفقود .

الأمر الذى دعاه ليخصص كتابا بعنوان " سلطان العقل " يؤكد فيه أن الظواهر التى يقال عنها أنها تتحدى العقل ، وأن العلم يقف حيالها عاجزا عن القليل . " لم تكن أبدا ، ولن تكون ، من الدعائم التى تبنى عليها الحضارات (٦٠) . يقول مفكرنا الكبير . " أزمة العقل فى حياتنا " موضوع ما فتىء يشغلنى ، فقد رأيته ركنا أساسيا لمن أراد أن يغير من حياتنا الثقافية يجعلها أقرب ملاءمة مع عصرنا .

لننظر الى أوساط الناس من حولنا ، فماذا نرى " ؟ نراهم على عداوة حادة مع العقل وبالتالى فهم على عداوة لكل ما يترتب على العقل من علوم ومن منهجية النظر ، ودقة التخطيط والتدبير " (٦١) .

ومن ناحية نأخري يكشف مفكرنا زكى نجيب ، عن أمر بالغ الاهمية ، وهو وثيق الصلة بتراثنا الموروث الذى لم نحسن الافادة منه حتي الان ، ورغم أن فى تراثنا الأصيل خير الدلائل والأمثلة التى تشهد بأصالتنا العقلية .

ويستشهد مفكرنا الكبير ، في هذا الصدد بأمثلة كثيرة تؤكد بجلاء أن العربي القديم قد تشبث بالعقل حكما بصيرا أكثر منا فى كل نظراته ، وخطراته " وحسبنا أن نذكر على سبيل المثال حجة الاسلام الامام الغزالى " فى كتابة : المنقذ ..من الضلال " وقد انبهمت معالم الطريق أمامه " فى تجربته أو أزمته النفسية والعقلية ، يحكى حكايته " وكأنما هو فى حوار حىّ ، مع تلك الأدوات الادراكية ، تناقشه ويناقشها فأقبلت و بجد بليغ ، أتأمل فى المحسوسات والضروريات وانظر : هل يمكننى أن أشكك نفسى فيها ؟ " فقلت : قد بطلت الثقة بالمحسوسات ، فلعله لاثقة بالعقليات كثقتك بالمحسوسات ، وقد كنت واثقابى، فجاء حاكم العقل فكذبنى ، ولولا حاكم العقل لكنت تستمر على صديقى ، فلعل وراء ادراك العقل

حاكما آخر ، اذا تجلى ، كذب العقل فى حكمه ، لعل تلك الحالة ما يدعيه الصوفية أنها حالتهم (٦٢) .

وصفوة القول اذا شاء العربى المعاصر أن تجىء عصريته ، عصرية وعربية معا فعليه أن يترسم خطى أسلافه ويتابع السير على ضرب العربى القديم ، ويتمثل ذلك - كما يرى أستاذنا الجليل زكى نجيب - فى أن يتخذ الوقفة نفسها التى وقفها سلفه ، لينظر الى الأمور بمنظار العين نفسها الا وهى عين (العقل) ومنطقه ، دون ما حاجة الى اعادة المشكلات القديمة بذاتها ، ولا الى الاكتفاء بالتراث القديم لذاته (٦٣) . حتى يكون جديراً بعروبته .

رابعا : الخاتمة

تعقيب و مناقشة

تناولنا في هذا البحث معالجة موضوع مكانة العقل عند زكى نجيب محمود باستعراض أبعاد حياته الثقافيه والفكرية التى تصور اتجاهه العقلى الواضح سواء فى المجال الأدبى أو الفلسفى .

وقد قمنا بتحليل مجمل الأفكار والاتجاهات التى أقام عليها منهجه النقدى ، من حيث ابراز دور الثقافة الغربية ممثلة فى المدرسة التحليلية والفلسفية والتجريبية العلمية المعاصرة وأثرهما فى موقفه الفكرى العقلانى .

اختار زكى نجيب محمود العقل منهجا من بين المناهج الأخرى ، لأن المنهج العقلي يبرز ما يميزه فى مواجهة مواقف الحياة من ناحية ، ولأن طريق العقل يسير وفق نسق استباطى من ناحية أخرى ، كما في التفكير الرياضى .

وكذلك حرص زكي نجيب على التفرقة بين لغة العقل ولغة الشعور والوجدان ، فاذا كان المجال مجال علم فلا يجوز للشعور أن يتسلل الى سياق الحديث بألفاظة الدالة على الوجدان . أما من لايريد أن يتحدث عما يقع فى حسه ، مما يتاح للآخرين أن يراجعوه فيه بحواسهم ، فهو يتحدث بلغة المشاعر والوجدان ، ومن هنا يكون الفرق شاسعا بين من يركن الى عقله ومن يركن الى وجدانه : فأولهما يعلم أن أحكامه معرضة للخطأ ، ولذلك تراه لا يكف عن مراجعتها ، وأما ثانيهما فلأنه واهم فى ظنه بأن ادراكه الوجدانى منزه عن الخطأ ، نجده يقدم اقدام الواثق ويصم أذنيه عن نقد الناقدين ، وعندئذ قد تدهمه الداهية من حيث لايتوقع ، ومع ذلك يجب الا نبالغ فى تحكيم العقل ، كما لا نبالغ فى الاحتكام الي العاطفة والوجدان ، بل نبغى أن نوازن بينهما .

وقد حاول زكي نجيب أن يعرّف كلا من الفلسفة والعلم ، من حيث ابراز دور كل منهما ، وأكد على أن الفلسفة تقتصر على تحليل الألفاظ والقضايا التى يستخدمها العلماء وبالتالى ليست من مهمة الفلسفة أن تكون لها " آراء " لان الرأى هو من صميم عمل العلماء وحدهم بما لديهم من أدوات البحث من مناظير ومعامل وخلافه .

لقد طرأ تحول علي موقف زكى نجيب من مبادىء الوضعية المنطقية ، نتيجة اطلاعه على

التراث العربى الأصيل ، فمن المؤكد أنه قد تخلى نهائيا عن رأيه السابق فى أن الوضعية المنطقية كفيلة بتقويض الميتافيزيقا .

وعلي أية حال فان زكى نجيب محمود يعد بحق علامة بارزة من علامات الفكر العربي المعاصر ، فلا أحد يستطيبيع أن ينكر دوره فى اثراء حياتنا الثقافية ، وفي تصحيح النظر الي العقل ، كما أن أحدا لايستطيبيع أن ينكر جهوده البناءة في تجديد الفكر العربى ومحاولة تطوير العقل العربى .

وقد ذكرنا فى مقدمة بحثا ثلاثة تساؤلات وقد حان الآن الرد عليها . فكان السؤال الأول حول مفهوم العقل ومكانته في نظر زكى نجيب محمود ، وقد اتضح لنا كيف نظر زكي نجيب الى العقل على أنه الحركة التى تنتقل من حالة ادراكية الى حالة تليها وتتوقف عليها ، فالعقل يقوم بدور التحليل والتفسير وتوضيح المعانى والأفكار ، كما هو الذى يؤسس مناهج العلوم جميعا .

أما السؤال الثانى فكان حول ما اذا كان زكى نجيب قد نجح فى المواءمة بين الاصالة والمعاصرة من منظور العلم والعقل ، ولعل هذا مانتهى اليه زكى نجيب حين ذهب الى أنه يجب أن نركن الى العقل وما يترتب عليه من علوم ومنهجية النظر ، ودقة التخطيط والتدبير ، بحيث يمكننا أن نغير من حياتنا الثافية ونجعلها أقرب ملاءمة مع عصرنا .

وأما التساؤل الثالث والأخير فكان حول امكانية محافظة الفكر العربى المعاصر على هويته واستقلاله ، مع بقائه معاصرا . ومن ثم رأيناه يحتكم الى العقل فى اتباع خطى أسلافنا ، وفى متابعة السير فى الطريق العربى القديم ، مع ما تقتضيه ضرورات العصر من اضافات يفتقر اليها التراث القديم ، دون حاجة الى اجترار نفس المشكلات القديمة بذاتها ، وبحيث ننظر الى الامور بعين (العقل) ومنطقة ، وهذا يعنى المواءمة بين الأصالة والمعاصرة من منظور العلم والعقل ، وبالتالى نخلق نوعا من التفاعل بين القديم والحديث دون المساس بهوية واستقلال شخصيتنا العربية المعاصرة .

الهوامش و المراجع

١) عزمى اسلام : اتجاهات فى الفلسفة المعاصرة ، وكالة المطبوعات بالكويت عام ١٩٨٠ ، ص ١٧ .

٢) زكى نجيب محمود : قصة عقل ، دار الشروق ، القاهرة عام ١٩٨٣ ، ص ١٤٠ .

٣) زكى نجيب محمود : من زاوية فلسفيه ، دار الشروق ، القاهرة عام ١٩٧٩ ، ص ٨٠ .

٤) زكى نجيب محمود : قصة عقل ، ص ١١ .

٥) المرجع السابق ، ص ٢٩ .

٦) نفس المرجع ، ص ٨٩ .

٧) محمود أمين العالم : معارك فكرية ، مؤسسة دار الهلال ، القاهرة عام ١٩٧٠ ،ص١٤.

٨) عبد القادر محمود : زكى نجيب محمود - فيلسوف الأدباء ، وأديب الفلاسفه ، دار المعارف ، القاهرة عام ١٩٩٣ ، ص ٨٣ .

٩) زكى نجيب محمود : بذور وجذور ، دار الشروق ، القاهرة عام ١٩٩٠م ، ص ٥ .

١٠) زكى نجيب محمود : قصاصات الزجاج ، دار الشروق القاهرة عام١٩٧٤ ، ص ٧٥ .

١١) زكى نجيب محمود : مجتمع جديد أو الكارثة ، دار الشروق ، القاهرة عام١٩٨٣، ص٥

١٢) زكى نجيب محمود : قشور ولباب ، دار الشروق ، القاهرة عام ١٩٨٨ ، ص ١٨ .

١٣) عبد القادر محمود : زكى نجيب محمود - فيلسوف الأدباء وأديب الفلاسفة ، ص١٠٠.

١٤) زكى نجيب محمود : قصة عقل ، ص ٢٠١ .

١٥) زكى نجيب محمود : مجتمع جديد أو الكارثة ، ص ٢٤٦ .

١٦) زكى نجيب محمود : قشور ولباب ، ص ص ٥ - ٨ .

١٧) زكى نجيب محمود : قصة نفس ، دار المعارف ، بيروت ،بدون ، ص ٢١٧ .

١٨) زكى نجيب محمود: نافذة علي فلسفة العصر ، الكتاب السابع والعشرون ، مجلة العربى الكويت عام ١٩٩٠ ، ص ص١٤٤ -١٤٥ .

١٩) زكى نجيب محمود : المرجع السابق ، ص ١٥١ .

٢٠) عبد القادر محمود : زكى نجيب محمود ، فيلسوف الأدباء وأديب الفلاسفة ، ص ص١٣ - ٢١

٢١) زكى نجيب محمود : قشور ولباب ، ص ٨ .

٢٢) زكى نجيب محمود : فى حياتنا العقلية ، دار الشروق ، القاهرة عام ١٩٨٩، ص ص ٦٥-٦٦

٢٣) زكى نجيب محمود :موقف من الميتافيزيقيا ، دار الشروق، القاهرة عام ١٩٨٣، ص ص ١٨ - ١٩

٢٤) مصطفى عبد الغنى : زكى نجيب محمود ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة عام ١٩٩٢ ، ص ٥١ .
٢٥) زكى نجيب محمود : موقف من الميتافيزيقيا ، ص ٣١ .
٢٦) زكى نجيب محمود: نحو فلسفة علمية ، مكتبة الانجلو المصرية ، القاهرة عام ١٩٨٠ ص٣٣٩
٢٧) المرجع السابق ، ص ١٠ .
٢٨) زكى نجيب محمود : فى حياتنا العقلية ، ص ١٨٠ .
٢٩) على حنفى محمود : تمهيد للفلسفة ،دارالتركى للطباعة بطنطا ، عام١٩٩٣، ص ص٣٠- ٣١
٣٠) عبد القادر محمود : زكى نجيب محمود ، فيلسوف الأدباء وأديب الفلاسفة ص ص٨٥ - ٨٦
٣١) المرجع السابق ، ص ٩١ .
٣٢) زكى نجيب محمود : فى حياتنا العقلية ، ص ١٨٣ .
٣٣) زكى نجيب محمود : من زاوية فلسفية ، ص ٨٠ .
٣٤) زكى نجيب محمود : فى حياتنا العقلية ، ص ص ٢٠٤ - ٢٠٥ .
٣٥) زكى نجيب محمود : قصة عقل ، ص ١٨١ .
٣٦) عبد القادر محمود : زكى نجيب محمود ، فيلسوف الأدباء وأديب الفلاسفة ، ص١١١.
٣٧) زكى نجيب محمود : قصة نفس ، ص ٢١٨ .
٣٨) زكى نجيب محمود : قشور ولباب ، ص ١٦٠ .
٣٩) أحمد ماضى : بحث عنوان : الوضعية المحدثة والتحليل المنطقى فى الفكر الفلسفى العربى المعاصر ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت عام ١٩٨٥ ، ص ١٨٦ .
٤٠) كمال عبد اللطيف : بحث عنوان : طبيعة الحضور الفلسفى الغربى فى الفكر العربى المعاصر ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت عام ١٩٨٥ ، ص ٢١٠
٤١) زكى نجيب محمود :تجديد الفكر العربى، دار الشروق ،القاهرة عام ١٩٧١، ص ص٥-٦
٤٢) زكى نجيب محمود : : قشور ولباب ، ص ١١٦ .
٤٣) مصطفى عبد الغنى : زكى نجيب محمود ، ص٧٤ .
٤٤) زكى نجيب محمود : مع الشعراء ، دار الشروق ، القاهرة عام ١٩٨٨ ، ص ١١٤.
٤٥) زكى نجيب محمود : فى حياتنا العقلية ، ص ١١ .
٤٦) زكى نجيب محمود : قشور ولباب ، ١٢٤ .
٤٧) على عبد المعطى وآخرون : تطور الفكر الغربى ، مكتبة الفلاح بالكويت عام ١٩٨٧، ص١٦.
٤٨) زكى نجيب محمود : قصة عقل ، ص ٢٢٢.

٤٩) زكى نجيب محمود : جنة العبيط ، دار الشروق ، القاهرة عام١٩٨٨ . ص ١٦٢.

٥٠) زكى نجيب محمود : قصة عقل ، ٢٢٢ .

٥١) مصطفى عبد الغنى : زكى نجيب محمود ، ص٤١ .

٥٢) المرجع السابق : ص ١٠٠ .

٥٣) زكى نجيب محمود : نافذة على فلسفة العصر ، ص ص١٥٧- ١٥٨ .

٥٤) زكى نجيب محمود : من زاوية فلسفية ، ص ص٩٦ - ٩٧ .

٥٥) على حنفى محمود : جدل العقل والوجود ، دار المعرفة الجامعية ، الأسكندرية عام١٩٩١، ص ١١٧ .

٥٦) زكى نجيب محمود : نافذة على فلسفة العصر ، ص ١٥٩ .

٥٧) المرجع السابق ، ص ص ١٦٠ - ١٦١ .

٥٨) زكى نجيب محمود : من زاوية فلسفية ، ص ٧١ .

٥٩) زكى نجيب محمود : نافذة على فلسفة العصر ، ص ١٥١ .

٦٠) زكى نجيب محمود : قصة عقل ، ص ١٢٢ .

٦١) المرجع السابق ، ص ١٣٩ .

٦٢) عبد القادر محمود : زكى نجيب محمود : فيلسوف الأدباء وأديب الفلاسفة ، ص١٠٥.

٦٣) المرجع السابق ، ص ١١٠ .