تصدير عام

(١) من العقل إلى التجديد :

منهجي الذى أؤمن به وأدافع عنه فى مجال الفلسفة العربية هو المنهج العقلى التجديدى، وأكاد أقطع بأننا لو سرنا فى طريق التقليد مئات السنوات وانحرفنا عن نهر العقل ، فلن نستطيع التقدم خطوة واحدة فى سبيل إرساء دعائم فلسفتنا العربية وكشف ما فيها من مواطن القوة والضعف ، بحيث نستطيع وصل ما انقطع ، أى حتى يكون تاريخ الفلسفة العربية تاريخا ممتداً وليس تاريخاً انقطع بموت الفيلسوف العربى ابن رشد .

إننا لو حاولنا إسكات صوت العقل ، فمعنى هذا أننا نقول للفلسفة وداعاً ، معنى هذا التسليم بأن فلسفتنا العربية وقفت عند ابن رشد فيلسوف المغرب العربى . إذ أننى من جانبى لا أصدق بأننا واجدون حتى الآن فيلسوفاً عربياً صاحب اتجاه عقلى بارز ، عاش بعد ابن رشد .

صحيح أننا نجد مجموعة من المفكرين فى هذه البلدة أو تلك من أرجاء الوطن العربى ، ولكن من الإسراف فى القول ، بل من التعسف أن نقول بأن هذا المفكر أو ذاك يرتفع إلى مستوى الفيلسوف صاحب النسق الفلسفى المذهبى ، والذى يقيم آراءه داخل هذا النسق اعتماداً على منهج محدد يلتزم التزاماً تاماً بخصائص الفكر الفلسفى وما ينبغى أن يكون عليه الموقف الفلسفى .

وجد إذن بعد وفاة ابن رشد نفر من المفكرين أقرب إلى الشراح أو السائرين فى طريق يعد طريقاً متفرعاً عن فلسفة هذا الفيلسوف أو ذاك ، ولا يعد طريقاً رئيسياً أو اتجاهاً أساسياً فى الفلسفة .

أقول هذا وأنا أعلم محاولات أشباه الدارسين للفلسفة وخاصة هؤلاء الذين يعملون فى أشباه أقسام للفلسفة [1] ، لحشر مجموعة من المفكرين داخل إطار تاريخ فلسفتنا العربية ، ولكن

---

(١) نقصد بأشباه الأقسام ، تلك التى ليس القصد منها دراسة الفلسفة كما ينبغى أن تكون الدراسة المتخصصة ، بل الاقتصار على إعطاء مجموعة من المعلومات المسطحة عن الفلسفة وجدير بالذكر أن أكثر الذين يعملون فى أشباه الأقسام هذه ، قد حشروا أنفسهم حشراً ضمن المشتغلين بالفلسفة والفلسفة منهم براء ، لأنهم لا يلتزمون بالمنهج الفلسفى كما ينبغى أن يكون المنهج، ولا يضمون نصب أعينهم خصائص الموقف الفلسفى، ومن هنا هذا تكون الأقسام الحقيقية فعلا هى الأقسام التى تدرس موضوعات الفلسفة وتاريخها ومناهجها ، كما ينبغى أن تكون الدراسة وبصورة متكاملة لا بصورة مهوشة مشوهة ولا أدل على رأينا هذا من أن أشباه الأقسام هذه لم يتخرج منها حتى الآن وبرغم مرور عشرات من =

لو أرادوا البرهنة على محاولاتهم هذه ، فلابد أن يقدموا لنا الدليل على أن ما يزعمون له أنه فيلسوف ، إنما كانت أقواله شاهدة حقًّا على التزامه بخصائص الفكر الفلسفى ، أما لو أصروا على محاولاتهم ولجأوا إلى التشويش والهجوم كما هو شأنهم دائماً ، فإنه لا يسعنى إلا أن أقول : اللهم قنى من تراحم أفواج البلاء ، تلك الأفواج التى لم تفلح إلا فى حفظ أشعار الهجاء وترديده .

وإذا كنت أؤمن بهذا الاتجاه وأدافع عنه ، فليس معنى ذلك أننى أطرح جانبا أو أتغافل عن اتجاهات أخرى يؤمن بها ويدافع عنها باحثون آخرون فى مجال الفلسفة العربية . ولكن كل ماأدعو إليه هو أننا يجب أن نفرق تفرقة جذرية وحاسمة بين اتجاه ينبع من صميم التفلسف ويحترم خصائص الموقف الفلسفى ، وبين اتجاه أو اتجاهات أخرى تضرب بالفلسفة عرض الحائط ، وتتغافل تغافلا جزئيًّا أو كليًّا عن الشروط التى يجب أن يتمسك بها الباحث الذى أراد لنفسه الفلسفة طريقاً .

وإن المتأمل فى تاريخ العرب الفلسفى ليصاب بالدهشة الكبيرة حين يجد فى تاريخ فلسفتنا العربية مفكرين بلغوا قمة فكرية كبرى من أمثال الفيلسوف ابن رشد ، ولا يجد فى عصرنا الحاضر مفكراً نستطيع أن نطلق عليه لفظة « الفيلسوف » .

نقول هذا ونحن نعلم علماً يقارب حد اليقين ، أن فى تاريخنا الفكرى المعاصر فريقاً من المفكرين بلغوا درجة كبرى من عمق الفكرة وخصب الاتجاه . ولكن من الظلم لهم القول بأن الغاية الرئيسية التى قصدوا إليها كانت وضع مذهب فلسفى ، إذ أنهم بما فعلوه فى مجال النظر أو فى مجال العمل ، لم يكونوا مقتصرين على تلك الغاية ، بل كانوا داعين إلى الإصلاح الاجتماعى والفكرى بصورة أو بأخرى من صور هذا الإصلاح اجتماعيًّا كان أو فكريًّا .

ولا يعنى هذا أننا نقيد دور العقل ، بحيث لا يتعدى مجالا واحداً فقط لأننا نعلم أن التفكير العقلانى يكون فى الفلسفة كما يكون فى مجالات أخرى . ولكن ما نقصده هو أننا لو أخذنا مجالا معيناً محدداً ، وليكن مجال الفلسفة ، فإننا لا نجد فى عصرنا الحاضر فيلسوفاً صاحب نسق فلسفى عقلى محكم وذلك فى مجال فكرنا الفلسفى العربى .

الندوات ، دارس واحد يمكن أن نعتبره حقاً دارساً للفلسفة . وهذا لا يعيب هذه الأشياء من الأقسام من زاوية ما ، بل يعد شيئاً طبيعياً لأنهم لم يدرسوا من الفلسفة إلا بعض المعلومات الموجزة فى خلال خطابة البلاغة أو بلاغة الخطابة ، بل لم يدرسوا عصوراً بأكملها من عصور الفلسفة كالفلسفة اليونانية مثلا ولم يسمعوا عن مجالات أخرى فلسفية كفلسفة الجمال والقيم وغير ذلك . ويقينى أن مستقبلها لن يكون بحال من الأحوال أفضل من ماضيها أو حاضرها ، فهذا هو حالها إن عاجلا أو آجلا ومن المؤسف له أن كثيراً من المشتغلين بها إن لم يكن كلهم ، يحيطون أنفسهم بنوع من الدعاية التى يحاولون عن طريقها إقناعنا بأنهم من الدارسين للفلسفة ولكن دون جدوى لأنهم لم يوهبوا حسا فلسفيا ومن هنا كانت دعاياتهم كالطبل الأجوف إنهم لا يسعون إلا وراء المال ومن هنا كانوا تجاراً لا دارسين للفلسفة أنهم لم يوهبوا إلا طول لسان ورصيداً كبيراً جداً من ألفاظ السباب والشتائم .

المتأمل إذن فى تاريخ الفلسفة عند العرب ، سيجد فلاسفة من طراز ممتاز سواء فى مشرقنا العربى كالفارابى أو فى مغربنا العربى كابن باجه وابن رشد ، ولكنه لو أراد أن يمد هذا التاريخ إلى مابعد ابن رشد ، فسيكون من الصعب عليه جداً ، بل من المستحيل أن يجد مفكرين بلغوا قمة فكرية فلسفية كبرى مثل هؤلاء الفلاسفة . سيجد مفكرين فى مجالات شتى تقترب تارة من الفلسفة وتبتعد عنها تارة ، سيجد مفكرين عبروا عن اتجاهات أخرى غير عقلية ، ولكن أن يجد مفكراً عقلانياً تنطبق عليه كل مدلولات لفظة « الفيلسوف » بحيث نقول عنه إنه فيلسوف من فلاسفة العقل ، فهذا فيما نرى يعد أمراً مستبعداً تماماً .

وإذا كنا نقول بأن التجديد يرتبط ارتباطاً وثيقاً بإبداع المذاهب الفلسفية فى مجال الفلسفة العربية مستقبلا ، وذلك على العكس من التقليد ، فإن سبب ذلك واضح جداً وهو أن أى إبداع فى مجال العلوم الإنسانية ، سواء كان فى مجال الفلسفة أو الأدب وغيرهما من مجالات لابد أن يقوم على الذاتية ، والتفكير الحر المستقل . وهذا على النقيض تماماً مما نجده عند الشخص المقلد الذى لا يستطيع أن يشعر بذاتيته العاقلة الخلاقة ، لأنه تنازل عنها بحيث تلاشت فى خضم فكر الآخرين والمصيبة الكبرى أن هؤلاء الآخرين قد يكونون بدورهم مقلدين .

ومن أعجب الأمور أن الطبيعة تقدم لنا آلاف الأمثلة على هذا التفرد ، ولكننا للأسف الشديد حين نفكر فى مجال الفلسفة قد يسارع البعض ممن ارتضى الكسل لنفسه طريقاً أو حشر نفسه فى إطار المشتغلين بالفلسفة ظالماً نفسه وللفلسفة ، نقول قد يسارع البعض إلى تجنب هذا التفرد وتلك الذاتية بحيث يكون متبعاً وملازماً لطريق التقليد ومبتعداً ابتعاداً عن طريق الذاتية ، طريق التجديد .

نعم تقدم لنا الطبيعة آلاف الأمثلة ولكننا لانتخذ من ذلك عبرة حين نفكر . فلن تجد ورقة من أوراق الشجر تطابق تماماً ورقة أخرى حتى لو طفت العالم كله من مشرقه إلى مغربه . لن تجد أيضاً بصمة من بصمات الأصابع تماثل تمام التماثل بصمة أخرى فى كرتنا الأرضية من قطبها الشمالى إلى قطبها الجنوبى .

وقد يقال إن هذا التفرد وتلك الذاتية من الصعوبة بمكان فى مجال الفكر البشرى ، إذ كل مفكر يعتمد على كثير من أفكار السابقين عليه ، بحيث يكون من المبالغة استبعاد ذلك التأثر فى مجال فكرنا الإنسانى .

هذا الاعتراض يعد اعتراضاً صحيحاً بصورة ما من الصور ، وخاصة أننا نعلم أن الأصالة الكاملة من جميع زواياها وأبعادها لا وجود لها .

ولكن ليس معنى ذلك أن نسير فى طريق التقليد . علينا أن نحاول السير فى طريق الذاتية

ما استطعنا إلى ذلك سبيلا وبأقصى قدراتنا الفكرية . ولكن أن نقلد ونقلد دون أن نتقدم خطوة نحو التجديد ، فهذا لعمرى يعد أكبر لطمة للعقل .

هذه اللطمة للعقل وتلك الإساءة إليه ، يقوم بهما أشباه الدارسين فى مجال الفلسفة العربية . ومنهم للأسف الشديد أناس تحسبهم أساتذة وما هم بأساتذة . ولكنها أضواء الشهرة التى جعلت من الأشباه حقائق ومن الظلال أصولا . ولو تأملت فى إنتاجهم الفكرى ، فإنك لابد أن تقول : أيتها الفلسفة العربية كم من المصائب والكوارث ترتكب باسمك الآن .

ويقينى أننا لو عدنا إلى عمود الفلسفة وقلنا لأشباه الدارسين كفاكم أيها القوم حشراً لموضوعات داخل إطار الفلسفة ، هى فى نظرنا بعيدة عن الفلسفة بعد الثقلين . لو سرنا قدما نحو التجديد وبعدنا بعداً تاماً عن التقليد ، لو تقدمنا خطوة نحو رفع صوت العقل وإسكات صوت اللا معقول . لو تمسكنا بالمعقول وتركنا من أجله اللامعقول . لو تحركنا شوقاً نحو عالم العقل وانحسرنا عن عالم اللامعقول ، لو فعلنا ذلك فسنجد أننا سائرون قدماً فى سبيل إبداع المذاهب الفلسفية التى أفتقدناها منذ عدة قرون . سنجد حتما أن أفكار هذا الأستاذ تختلف عن ذلك الأستاذ من أساتذة الفلسفة والمشتغلين بها . اسيختلف منهج الأول عن منهج الثانى .

نقول هذا لأننا نعلم أن ذلك سيؤدى إلى إحياء التراث بدلا من الاقتصار على طبع التراث أو تحقيق التراث .

ولا نريد أن نقف عند هذا الموضوع طويلا . فقد سبق أن عرضنا له فى مجال آخر [١] ونكتفى بالقول بأننا إذا لم نتجاوز « الطبع والتحقيق » إلى « الإحياء » بناء على أسس عقلية ، إذا لم نتغافل عن القول بأن الإحياء سيحيل أرض الفكر خراباً بلقعاً ، فإن ذلك سيجعل موقف الفريق الذى يبث العقل من خلال ماينشر من العلوم المنقولة عن الغرب هو الموقف الأقوى [٢]

---

(١) راجع تصديرنا لكتاب «مذاهب فلاسفة المشرق» وتصديرنا لكتاب « تجديد فى المذاهب الفلسفية والكلامية » .

(٢) يقول الدكتور زكى نجيب محمود : فلئن كان فكرنا العربى الحديث يتسم بطابع العقل الذى يحاول كبح جماح العاطفة فى شتى ألوانها ، إلا أن هذا الطابع نفسه يتفرع فرعين ففرع منهما يبث فى نهضتنا الفكرية « عقلا » خلال ما ينشره من العلوم المنقولة من الغرب ، وفرع آخر يفعل الفعل نفسه بوسيلة أخرى هى عرض البضاعة القديمة فى ضوء جديد معقول . ومن ثم كان هذا الصراع الفكرى العجيب عندنا . إنه صراع بين الجديد والقديم ، لكنى أراه يختلف عن كل صراع من نوعه ، لأن الفريقين لا يختلفان على المعيار الذى نقاس به الأمور ، فكلاهما يحتكمان إلى منطق العقل ، وكلاهما يحاول أن يبين أنه إلى ذلك المنطق أدنى إلى خصومه ، ولو سمحت لنفسى بإبداء رأى شخصى هنا ، لقلت إن الفريق الأولى يصدر عن منطق أسلم وأصدق . فموقفهم يخلو من التناقض الذى يعيب موقف الآخرين . وموضوع التناقض عند هؤلاء الآخرين هو أنهم يأخذون بالأساس نظريا — أعنى أساس العقل فى الحكم على الأشياء — ثم يجفلون مما يترتب على ذلك من نتائج (يقالة : الفكر العربى المعاصر — اتجاهه وخصائصه ص ١٤٥ من كتابه : « قشور ولباب ») .

أما إذا تجاوزنا الطبع والتحقيق إلى الإحياء ، وتم الإحياء بناء على النفوذ إلى أعمق أعماق العقل ، فسوف لا نعدم مستقبلا وجود تيارات فلسفية غاية فى الدقة والعمق .

وإذا كان الإحياء لايعنى مجرد عرض القديم فى صورة جديدة ، بل له أسسه وخصائصه التى تقوم فيما نرى على العقل أساساً ، فإن ذلك التجديد يجب ألا يدفعنا إلى أنواع من التعسف والإسراف فى التأويل بلا مبرر عن طريق عقد مشابهات لا تنتهى بين فلاسفة عرب وفلاسفة من الغرب .

نقول هذا ونؤكد على القول به لأننا نجد فريقاً من الباحثين كل همهم هو الجرى وراء عقد مقارنات بين فيلسوف قديم وفيلسوف محدث دون أن يعتمد أكثر هؤلاء الباحثين على أسس دقيقة للمقارنة . إنهم إذا وجدوا كلمة أو فكرة عند فيلسوف (ا) وفيلسوف آخر جاء بعده (ب) ، سارعوا إلى القول بأن (ب) أخذ عن (ا) وأن الفكرة هى الفكرة وأن (ب) عالة على (ا) وهكذا .

مثلا عندما نجد الشك عند كل من الغزالى وديكارت ، ونجد فكرة « العادة » عند الغزالى وهيوم ، ونجد « النقد » عند الغزالى وكانت Kant ، يسارع هذا الفريق من الباحثين أو أشباه الدارسين للفلسفة ، إلى عقد مقارنات عديدة لا أساس لها من التفكير الفلسفى السليم ويأتون فى هذه المقارنات بالعجب العجاب . إنهم يدرسون الغزالى ، هذا صحيح . ولكننى أقطع بعدم دراستهم وفهمهم لديكارت وهيوم وكانت كما ينبغى أن تكون الدراسة وكما يجب أن يكون الفهم . إنك لو سألتهم مصطنعاً الجهل ومن هو يا ترى هيوم هذا ؟ ربما أجابوك بأنه كان شيخاً ورعاً تقياً دون أن يدور بخلدهم أنه كان شيطاناً ماكراً أيقظ كانت Kant من سباته العميق وإذا ألححت فى بيان فرق بين هيوم والغزالى ربما أجابوك أن الفرق بينهما أن الغزالى لم ينشأ فى بلاد الفرنجه أما هيوم فكان فيلسوفاً إنجليزيًّا والعياذ بالله !!!

لا نجد مبرراً يمنع المقارنة ولكن بشرط أن نملك أدوات المقارنة ويكون تحت أيدينا الأدلة القوية التى على أساسها نقارن وعلى أساسها نقول بفكرة التأثير والتأثر . ولعمرى أن هذه المقارنات التى لا أساس لها ضررها أكثر من فائدتها إن كان لها فائدة ، لأنها تعنى مثلا حين نقارن بين الغزالى وهيوم ، أن نبوغ الغزالى مرتبط ومعلق بهيوم وهكذا .

نخلص من ذلك إلى أن التجديد يرتبط ارتباطاً رئيسيًّا بالعقل . نقول هذا لأننا لا نرى مبرراً واحداً للوقوف أمام العقل ، وبحيث نضفى هالات الإعجاب على من وقفوا ضد مسار العقل .

= وهذا القول برغم صحته إلى حد كبير ، إلا أننا نرى أننا لو أقمنا إحياء التراث على أسس عقلية والتزمنا بهذه الأسس بحيث ننفذ إلى قاع العقل الخصيب واحترمنا خصائص الفكر الفلسفى ، فسوف نجد مستقبلا أن الإحياء سيؤدى إلى اتجاهات غاية فى الدقة والعمق وخالية من التناقض .

(١) راجع نقدنا لهذا الجانب فى تصديرنا لكتاب « مذهب فلاسفة المشرق » الطبعة الخامسة .

إن هذا العقل كفيل بأن يحرز تقدماً نحو التجديد ، كفيل بأن يجعلنا نتقدم خطوات وخطوات فى سبيل إبداع المذاهب الفلسفية .

(٢) من التجديد إلى الثورة : (ثورة من الداخل وليست ثورة من الخارج)

أنا مؤمن بأن الثورة فى الفكر الفلسفى العربى لابد أن تكون ثورة من الداخل ، معتقد بأن الثورة من الخارج والتى تقوم على أساس الهجوم والرفض ، تستند إلى مبررات لا نجد أكثرها إن لم يكن كلها مبررات علمية .

غير مجد فى ملتى واعتقادى تلك الثورة من الخارج لأننى أعتقد أن تاريخ فكرنا الفلسفى العربى ملئ بالتيارات الفلسفية والاتجاهات الفكرية . واثق بأننا واجدون أفكاراً غاية فى الدقة والعمق وواجبنا نحو هذا كله هو أن نتأملها من خلال منظور ثورى عقلانى لا أن نستخف بها ونهملها .

هذه الثورة من الخارج تتشكل بأشكال شتى ، وليس من الضرورى أن تتخذ شكلا واحداً .

فقد نجد شكلا من أشكالها يتبلور حول نقد الفلسفة والتفلسف بصورة أو بأخرى والهجوم على التفكير العقلانى بصورة جزئية أو صورة كلية ، ورفض الفلسفة اليونانية والمنطق الأرسطى . وهذا الشكل نجده عند مجموعة من المفكرين اتفقوا على هذا كله من حيث الإطار العام ، وإن كنا نجد بعض الاختلافات بين بعضهم والبعض الآخر من حيث التفصيلات الجزئية الفرعية . من هؤلاء المفكرين ابن تيمية والصنعانى وابن قيم الجوزية والسيوطى وكذلك من اتجهوا اتجاهاً أشعرياً إلى حد كبير .

هذا الشكل يمد إلى حد كبير جداً رفضاً للتفكير العقلانى والداعون إليه لا يعتبرون من الفلاسفة من قريب أو من بعيد . ومع ذلك يحلو للبعض أن يكتب رسائل جامعية ومؤلفات عنهم ويزعمون أن رسائلهم ومؤلفاتهم هذه قد كتبت فى مجال الفلسفة . وهذا الفريق من الدارسين الباحثين — كما أقول دائماً — دخيل على الفلسفة لأنه أدخل فى إطار الفلاسفة من ليس منهم .

شكل آخر من الأشكال نسميه تجاوزاً بالثورة ، لأنه فى حقيقة أقرب إلى الهجوم ، وهو موقف نفر من المستشرقين ممن أقاموا دعوتهم على أساس تقسيم الشعوب إلى سامية وآرية . ولا فريد أن نقف طويلا عند هذه الدعوة التى قد تستند بعض جذورها إلى نوع من التعصب الدينى أو الجنسى .

أما الثورة من الداخل ، فإننا نجدها ممثلة من بعض زواياها عند رجال المعتزلة ، ولا أشك أنهم قاموا بدور كبير وخلاق فى هذا المجال ، لأنهم لم يتخلوا عن العقل وعن التفكير العقلانى إلى حد كبير جداً . ولكننى لا أقف عند حدود ثورتهم ، بل أريد أن أتجاوزها إلى نوع أسمى وأكثر دقة .

نقطة الخلاف الرئيسية من بين نقاط خلاف كثيرة بينى وبين الاتجاه الاعتزالى ، أن هذا الاتجاه كان أساساً اتجاهاً كلامياً جدلياً لايرقى إلى مستوى البرهان . إن بضاعتهم التى يقدمونها لنا برغم امتيازها ودقتها ، هى بضاعة الجدل . والجدل محكوم بوقته وظروفه إلى حد كبير . ومن هنا كان الخلاف الرئيسى بينى وبينهم هو الخلاف بين الطريق الفلسفى العقلى البرهانى والطريق الجدلى الكلامى .

نجد مظهراً آخر من مظاهر تلك الثورة الداخلية ، وبعد أكثر دقة وعمقاً ، هو موقف فلاسفة العرب إزاء كثير من الموضوعات التى بحثوا فيها والمشكلات التى حاولوا دراستها وتقديم حلول وآراء حولها . ولعل من أبرز هؤلاء الفلاسفة ، فيلسوفنا ابن رشد ، لأن اتجاهه كان من أبرز الاتجاهات العقلية فى فكرنا الفلسفى العربى . إنه يقوم على أساس البرهان واليقين ، يقوم على أساس الفلسفة ويبتعد ابتعاداً تاماً عن الاتجاه الجدلى الكلامى ، خاصة ذلك الذى نجده عند الأشاعرة . ومن هنا كان اتجاهه معيناً إلى حد كبير على إحداث الثورة العقلية .

معنى هذا أننا نجد فى فكرنا الفلسفى العربى بعض التيارات التى تعيننا اليوم على إحداث الثورة العقلية . وإذا كانت الفلسفة العربية بمعناها العقلى المحدد قد انتهت بوفاة ابن رشد كما قلنا ، فإننا لكى نجعل التيار الفلسفى مستمراً حتى نجد مستقبلا مذاهب فلسفية ، حتى نصل ما انقطع ، فليس أمامنا إلا الرجوع إلى بعض الجذور التى نجدها عند فريق من المفكرين والفلاسفة العرب .

لا مانع إذن — كما قلنا — من أخذ بعض جذور تلك الثورة العقلية ، من هذا التيار أو ذاك من التيارات الفلسفية العقلية التى نجدها عند مفكرى وفلاسفة العرب ، أو من سبقهم من الفلاسفة .

ولكن نود أن ننبه إلى أمر يبدو لنا غاية الأهمية ، هو أنه من الخطأ الكبير أن نقف عند هذه الجذور العقلية كما هى ، إذ أن معنى العقل فى هذا القرن أو ذاك فى قرون الزمان قد يختلف فى قليل أو فى كثير عن معناه فى أيامنا المعاصرة التى نحياها ، برغم أن الاتجاه العقلى يعد واحداً .

أقول لا مانع من الاستفادة من هذه الجذور ، ولكن من الخطأ فهمها كما هى بصورتها التى تركها لنا أصحابها ، وإلا أصبح التجديد تقليداً . لا بد من تطوير هذه الجذور إذا كنا لا نجد مفراً من ذلك حتى تكون ثورة العقل حية متجددة على الدوام ، بشرط ألا نخرج عن الإطار العقلى ذاته ، وإلا انتهى بنا المطاف إلى اللا معقول .

وأعتقد أننا لو التزمنا بتلك الثورة الداخلية ، فسيكون بإمكاننا أن نعيد الروح إلى الآراء

التى تركها لنا أجدادنا من مفكرى وفلاسفة العرب ، سيكون بمقدورنا تقييم كثير من المواقف التى وقفها هؤلاء الفلاسفة إزاء المشكلات التى بحثوا فيها . إن فى ذلك دعوة إلى عمود الفلسفة كما أراد لها أصحابها أن تكون ، لا كما يريد لها نفر من أشباه الدارسين الذين أعدتهم كلياتهم بل مدارسهم لأن يكونوا شعراء وخطباء لا مشتغلين بالفلسفة ومناهجها .

(٣) موضوعات هذا الكتاب من خلال ما نقصده بثورة العقل :

بينا حتى الآن كيف يؤدى العقل دوره فى التجديد ، وكيف ننتقل من التجديد إلى الثورة العقلانية التى هى كما قلنا أكثر من مرة ثورة تعد إلى حد كبير جداً من داخل الفكر الفلسفى العربى ذاته ، وليست ثورة فى الخارج .

ونريد الآن التعبير عن تلك الثورة عن طريق دراسة الموضوعات على ضوء الاتجاه الذى نتمسك به وندافع عنه ، ومن خلال تسميتنا لهذا الكتاب ، هذه التسمية التى تعد فيما نرى تعبيراً تجريدياً عن اتجاهنا ، وتطبيقاً لما نقصده فى هذا الاتجاه . وسيرى القارئ كيف يسرى هذا الاتجاه فى كل صفحات الكتاب من بدايته حتى نهايته .

ونود أن نشير إلى أن هذا التعبير لا يتم خلال عام أو بعضاً من عام ، لأننا لو أردنا أن نستكمل هذه الثورة ، ثورة العقل . فلا بد أن ندرس موضوعاً موضوعاً من مئات الموضوعات التى بحث فيها مفكروا وفلاسفة العرب ، حتى نصعد من ذلك إلى التعبير تعبيراً متكاملا عن هذه الثورة العقلية .

ومن هنا فقد اخترنا نماذج محددة ، نرجوا أن نستكملها فى أعوامنا القادمة لو قدر لعمرنا أن يكون له بقية . وهذه النماذج — كما سيرى القارئ — لم يتم اختيارها اختياراً تعسفياً ، بل كل موضوع منها كان الهدف من دراسته من خلال الثورة العقلية ، هدفا محدداً عن طريق القصد . وهذا ما سنلتزم به فى اختيارنا لموضوعات أخرى ، بحيث لو تم لنا ذلك ، فسيرى الدارس للفكر الفلسفى العربى فى كل مجالاته ، ما نعنيه بالثورة العقلية فى كل أبعادها .

تضمن كتابنا هذا فصولاً ثلاثة : فصل أول موضوعه البحث فى مصادر المعرفة عند مفكرى وفلاسفة العرب . وفصل ثان موضوعه دراسة جانب إلهى من فلسفة الفارابى . وفصل ثالث يدور حول نقد موقف ابن سينا من التصوف تعبيراً عن ثورة العقل .

فى الفصل الأول ، وهو ما أسميناه بطريق الحق وطريق الظاهر ، عرضنا لمصادر المعرفة اليقينية ولمصادر المعرفة غير اليقينية ، ثم بينا كيف كان البرهان معبراً عن ثورة العقل واليقين .

وهذا المجال ، وإن كان يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالجانب المنطقى ، إلا أننا نكاد نقطع — كما دللنا على ذلك من خلال دراستنا — أنه ينفذ إلى صميم الميتافيزيقا .

نقول هذا لأننا نعتقد أن الدارس للفلسفة حقًّا ، ليست مهمته قراءة السطور فحسب ، بل إن مهمته الحقيقية قراءة مابين السطور ، حتى ينفذ إلى أعمق أعماق الفكرة ويصل إلى قاعها الخصيب .

وفى تمهيدنا لهذا الفصل ، قلنا إن هدفنا من البحث فى هذا المجال ، هو أنه سيؤدى بنا إلى الالتزام بالتفرقة تفرقة حاسمة بين فكر فلسفى له أسسه وخصائصه الدقيقة ويتقيد بمنهج معين ، وبين فكر ينتسب إلى الفلسفة من بعيد تارة ويبتعد عنها ابتعاداً تامًّا تارة أخرى . إنه سيوصلنا إلى التمييز الحاسم بين فكر فلسفى وبين أقوال حشرت حشراً فى إطار الفلسفة العربية . نقول حشرت حشراً لأنها أقوال غير فلسفية وقد اتخذت من الوهم والظن طريقاً ولم ترتض العقل واليقين مسلكاً ودليلا .

ومن الأمور التى يجب أن نضعها فى اعتبارنا ، أن العبرة أساساً بالتطبيق . بمعنى أننا إذا كنا نجد أكثر مفكرى العرب قد بحثوا فى مجال المعرفة اليقينية والمعرفة غير اليقينية ، إلا أن العبرة هى بالالتزام بما توصلوا إليه . إذ من السهل على المفكر أن يقول إن مقدمات المعرفة اليقينية هى كذا وكذا ، ومقدمات المعرفة غير اليقينية تتمثل فى كذا وكذا . ولكن حينما ينتقل هذا الباحث من مجال القول إلى مجال العمل والتطبيق ، حينما ينتقل من المجال المنطقى إلى المجال الميتافيزيقى ، سرعان ما نجده يضرب عرض الحائط بما قاله .

فالغزالى مثلا ميز حقًّا فى المجال المنطقى بين معرفة يقينية ومعرفة غير يقينية . ولكن حين انتقل إلى المجال الفلسفى ، لم يلتزم من قريب أو من بعيد بما يقول به . إنه يتحدث عن اليقين ولكنه لايلتزم به ويزعم لنفسه أنه يرد على أهل اليقين . على الفلاسفة .

وإذا كانت المعرفة اليقينية تعد داخلة فى مجال البرهان ، الذى يعتمد بدوره على أسس وجذور عقلية ، فإن هذا ما دفعنا إلى تحديد مانقصده بالعقل [1] ، حتى نصعد من ذلك إلى محاولة لتجديد فكرنا الفلسفى العربى .

بعد ذلك كشفنا عن مصادر المعرفة اليقينية بأنواعها العديدة ، وقد لاحظنا أن كل نوع منها يستند إلى جذور ثابتة محددة ، والملتزم بها يستطيع البرهنة والتدليل على أقواله . بعكس المقدمات غير اليقينية التى لا تعد داخلة فى مجال البرهان .

هذه المقدمات غير اليقينية إذا كانت لا ترتفع إلى مستوى البرهان ، فإن سبب ذلك اعتماد أكثرها على الجدل . لقد اتخذت منه أساساً وطريقاً ، ومن هنا كانت بعض الدراسات الداخلة فى إطار الدائرة الكلامية الجدلية ، كلاماً فى كلام .

---

(١) يمكن الرجوع إلى تصديرنا لكتاب « تجديد فى المذاهب الفلسفية والكلامية ، لمعرفة معان أخرى للعقل » .

لقد خرج نفر كبير من المتكلمين على قواعد البرهان أو القياس فى محاولاتهم معتقدين أنهم يستطيعون تأييد أقوالهم بمقدمات لامبرر لها غير شهرتها ، وكان هذا سبباً فى نقد فلاسفة العرب ، سواء فلاسفة المشرق العربى أو فلاسفة المغرب العربى لهؤلاء المتكلمين

وإذا كنا نجد فريقاً من المستشرقين وبعض المؤلفين فى مجال الفكر الفلسفى العربى فى مصرنا المعاصرة يذهبون إلى أن الفرق الإسلامية التى اتخذت من الجدل طريقاً : هى التى يجب أن نلتمس عندها الحركة الفلسفية فى الإسلام ، فإننا نقول لهم لكم دينكم ولنا دين . إننا من جانبنا نخالفهم فى ذلك مخالفة تامة . تخالفهم فى ذهابهم إلى ذلك قلبا وقالبا ، مؤكدين على القول بأن منهج المتكلمين ليس منهج الفيلسوف ، الذى يبحث من خلاله عن الحق فى ذاته ، الحق مجرداً غاية التجريد ، إن منهجهم يدور على محاور غير برهانية .

وبعد دراستنا لمصادر المعرفة اليقينية والمعرفة غير اليقينية ، وقفنا وقفة قصيرة عند البرهان الذى نعتبره أسمى صورة من صور اليقين ومعبراً عن ثورة العقل بصورة أو بأخرى .

وإذا كنا نفضل البرهان على ماعداه ، فإن الباعث لنا على ذلك ، أنه يقوم على جذور عقلية ، ونحن لا نرتضى بالعقل بديلا ، إن مقدماته تعرف بالعقل ، وهو الذى يدرك أجزاء القضية المعروفة بنفسها ، إذ أن النتيجة الضرورية لا تكون إلا عن مقدمات ضرورية .

إن البرهان يعلمنا أننا ندرك الشئ عن طريق اليقين ، ولا ندركه عن طريق الأمر الزائل العارض . ومن هنا كانت مصادر المعرفة اليقينية متبلورة حول البرهان ، بعكس مصادر المعرفة غير اليقينية التى لا نستطيع إدخالها فى المجال البرهانى .

ويقينى أننا لو فهمنا ذلك حق الفهم وسبرنا غوره ، لاستطعنا التمييز ، والتمييز الحاسم ، بين موقف فلسفى وموقف غير فلسفى . وإذا ميزنا بين موقف وموقف ، فقد صعدنا إلى التعبير عن ثورة العقل .

هذا عن الفصل الأول بعناصره العديدة ، والذى يعد بمثابة القاعدة التى ننطلق منها للتعبير عن هذه الثورة ، ثورة العقل ، حسب فهم خاص من جانبنا لهذه الثورة ، سبق أن أشرنا إليه فى بداية تصديرنا لكتابنا هذا .

أما الفصل الثانى ، فموضوعه الإلهيات فى فلسفة الفارابى . وقد اخترنا هذا الموضوع لعدة أسباب :

منها أنه يبين لنا المشكلات التى أحدثتها فلسفة أفلوطين فى فكر بعض الفلاسفة العرب إنها فى رأينا تعد فى بعض جوانبها نوعاً من الخروج عن التفكير العقلانى .

فى هذه الأسباب أيضاً أن فكر الفارابى فى هذا المجال ، يعبر إلى حد كبير عن جانب فلسفى يختلف عن الجانب الكلامى . أى أن معالجة الفارابى لهذا الموضوع ، موضوع الإلهيات ،

تختلف بصورة أو بأخرى عن طريقة معالجته عند علماء الكلام . إن دراستنا لهذا الموضوع تفيدنا فى المقارنة بين الطريق الفلسفى والطريق الجدلى . إذ مما لا شك فيه أن الفلاسفة فى معالجتهم لهذا الموضوع برغم ماوقعوا فيه فى أخطاء ، كانوا على خلاف مع علماء الكلام .

بينا فى هذا الفصل كيف حاول الفارابى جهده ، التدليل على وجود الله والبحث فى صفاته ، والكشف عن كيفية صدور الموجودات عنه تعالى .

ومما لا شك فيه أن الفارابى كان فيلسوفاً بكل ما تحمله هذه الكلمة من معنى . ولكن دقة تفكير الفارابى ، يجب ألا تنسينا ما فى بعض آرائه من تذبذب وتناقض ، كما يجب ألا تنسينا أيضاً ماوقع فيه من خطأ حين حاول التوفيق بطريقة تعسفية بين أفلاطون وأرسطو .

إن هذه المحاولة تعد محاولة خاطئة ومقضياً عليها بالفشل . إذ أنها أوقعته فى تأويلات ظاهرها وباطنها التعسف الذى لاحد له .

نقول هذا لأننا لا نجد مبرراً عقلياً للتوفيق بين آراء لأفلاطون وآراء لأرسطو . وما الهدف من الاعتقاد بأن الفلسفة القديمة عند ممثليها الكبيرين أفلاطون وأرسطو ، يجب أن تكون فلسفة واحدة .

قد نجد مبررات كثيرة دفعت الفارابى لهذا التوفيق ، وهذا ما كشفنا عنه فى تمهيدنا لهذا الفصل ولكن لو استعرضنا هذه المبررات واحداً بعد الآخر ، لن نجد من بينها مبرراً واحداً يعد مبرراً عقلانياً .

هذا مادفعنا بعد عرض فلسفته فى هذا المجال ، المجال الإلهى ، إلى توجيه مجموعة من أوجه النقد إلى آراء الفارابى فى هذا المجال ، ونحن نعلم علم اليقين ، أننا قد نختلف مع باحث أو أكثر من الباحثين فى فلسفة الفارابى . ولكن هذا الاختلاف قد يعبر بصورة أو بأخرى عن الثراء الفلسفى . إذ أن الجزم والقطع الذى يلجأ إليه نفر من الدارسين فى أشباه أقسام الفلسفة ، لا يجعلنا نتقدم خطوة واحدة فى سبيل الحقيقة . إن هذا النقد من جانبنا قد يعد دليلا أو أكثر من دليل على اعترافنا بعمق فلسفة الفارابى ، إنها لو كانت فلسفة مسطحة ، فلسفة ليس لها جذورها القوية ، لما اهتممنا من جانبنا بتوجيه أكثر من نقد إليها ، وخاصة ونحن نكشف اليوم عن الثورة العقلية فى مجال الفلسفة العربية .

لقد لاحظنا أن الفارابى قد جانبه الصواب فى فهم فلسفة أفلاطون ، كما ينبغى أن يكون الفهم كما ابتعد عن الصواب إلى حد كبير حين أول فلسفة أرسطو تأويلا خرج به ، عن مذهب أرسطو الحقيقى .

هذا نقد عام ، فإذا انتقلنا من ذلك ودخلنا فى التفاصيل ، فإننا مع اعترافنا كما قلنا بخصب وعمق آراء الفارابى فى مجال الإلهيات ، إلا أننا من خلال منظور نتمسك به تعبيراً عن هذه الثورة

من الداخل ، لم نجد مفرًّا من توجيه أكثر من نقد إلى فلسفة الفارابى ، سواء ما تعلق منها بالتدليل على وجود الله ، أو ما تعلق منها بالبحث فى صفاته تعالى ، أو ما ارتبط بنظرية الفيض أو الصدور . وهذه الأوجه من النقد تتبلور حول محور واحد نتمسك به ، وهو المحور العقلانى .

هذا يعنى أننا لو أردنا أن ننقد الفارابى من خلال منظور أو محور آخر ، قد نجد أوجهاً أخرى من النقد غير ماسنكشف عنه . ولكننا لو تمسكنا بهذا المنظور الذى يقوم على العقل ، ويتخذ منه دليلا وهادياً ومرشداً ، لوجدنا أن فلسفة الفارابى تستحق أوجه نقد معينة .

من هذه الأوجه من النقد ، أن الفارابى برغم تمييزه بين الطريق الجدلى والطريق الفلسفى البرهانى العقلى ، قد وقع أحياناً فيما كان يخشاه ويحذر منه . إنه فى تدليله على وجود الله معتمداً على التمييز بين الممكن والواجب بغيره والواجب بذاته ، قد استند إلى بعض الجذور الكلامية . ولهذا استحق من جانبنا ما وجهناه إليه من نقد فى هذا الموضع ، نظراً لأننا لا نوافق على إدخال هذه الجذور الكلامية ، إذا أردنا الصعود إلى البرهان ، إذ أردنا السير فى طريق اليقين ، إذ أردنا التعبير عن ثورة العقل .

وفى هذه الأوجه أيضاً ، أن الفارابى حين أخذ فى إضفاء مجموعة من الصفات على واجب الوجود (الله تعالى) . ركز على وجهة نظره ، وتغافل نوعاً من التغافل عن وجهة نظر الفريق المخالف . صحيح أننا لا نوافق على رأى هذا الفريق المخالف ، فيما يتعلق بدراسة العلاقة بين الذات والصفات ، ولكننا ننقد الفارابى فى هذا المجال ، لأن من خصائص الموقف الفلسفى عرض وجهتى النظر . وإذا عرفنا موقف كل فريق من الفريقين ، فقد عرفنا نقاط القوة والضعف فى كل موقف منهما : عرفنا طريق الحق ، ميزنا بين هذا الطريق وطريق الظن والخطأ .

إن الفارابى يقيم تدليله على وحدانية الله اعتماداً على فكرة « التام » وإذا فتشنا عن تحليل لهذه الفكرة ، لم نجد عند الفارابى أكثر من تعريف لها . وهذا التعريف وحده لا يحل المشكلة التى يبحث فيها . فمتى كان التعريف وحده كافياً ؟ متى كان التعريف مغنياً لنا عن تحليل هذه الفكرة . فكرة التام ؟ وإذا كان تدليله على وحدانية الله قائماً كما ذكرنا على فكرة التام ، وهذه الفكرة لم يقدم لنا الفارابى إلا تعريفاً لها . فقد استحق منا أن نوجه إليه هذا النقد ، وكان بإمكانه أن يدلل على وحدانية الله بطرق عديدة أخرى .

أيضاً من هذه الأوجه من النقد ، ما قلناه بعد دراستنا للفيض أو الصدور عند الفارابى ، من أننا لا نجد مبرراً عقلانياً فى إصرار الفارابى على أن تسلسل الموجودات وترتيبها يقوم على أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد .

هذا بالإضافة إلى أن الفارابى قد أقام ترتيبه هذا معتمداً فيما يبدو لنا على فكرة الأفضل

والأشرف . وهذه الفكرة لا نجد لها جذوراً ومبررات عقلية واضحة . لا نجد لها أسساً راسخة تربطها بأعمق أعماق الوجود . إنها فكرة كيفية وليست تعبيراً كمياً . إنها فكرة أوقعت الفارابي وأكثر فلاسفة العرب في أخطاء عديدة ما كان أغناهم عنها . ولكن ماذا نفعل حيال بريق الكيف وأضوائه التي حجبت عنهم حقيقة الكم . إن الفارابي وغيره من الفلاسفة ، لو كانوا قد ابتعدوا ولو إلى حد كبير عن هذه الفكرة ، لكانوا قدموا لنا آراء أكثر جدة وطرافة ولكنهم لم يفعلوا ذلك في بعض من آرائهم . ومن هنا كان واجبنا النقد متخذين من العقل نبراساً ومن البحث عن اليقين دليلاً ومرشداً . هذا عن الفصل الثاني . الذي كان موضوعه كما ذكرنا الجانب الإلهي في فلسفة الفارابي ، من خلال منظور نقدي عقلاني .

وبانتهائنا من هذا الفصل ، يكون قد آن الأوان لأن ننتقل إلى فصل آخر . نكشف فيه عن جذور أخرى ، ولكنها لا تعد جذوراً كلامية ، بل جذوراً صوفية .

وهذه الجذور برغم اعترافنا بأن لها بعض المبررات ، وبرغم أن فيها ما يعتمد على أرض ثابتة من البحث عن الحقيقة ، إلا أننا تعبيراً من جانبنا عن تلك الثورة التي تواكب العقل ، والعقل يواكبها ، رأينا توجيه بعض أوجه النقد إلى قليل من هذه الجذور الصوفية .

هذا ما كشفنا عنه من خلال دراستنا لموضوع الفصل الثالث والأخير من كتابنا هذا ، وهذا الموضوع يتركز حول نقد موقف ابن سينا من التصوف .

وقد أشرنا في تقديمنا لهذا الفصل إلى مبررات نقد كل من الطريق الصوفي والطريق الجدلي الكلامي . أشرنا إلى أن ذلك يعد تعبيراً عن ثورة العقل في الفلسفة العربية . نقول هذا لأننا ندرك أن التقدم نحو إرساء دعائم الفلسفة العربية يرتبط ارتباطاً تاماً بالتقدم نحو أعماق العقل وقاعه الخصيب . إننا كلما تحركنا شوقاً وعن وعي نحو العقل ، تقدمنا خطوة أو أكثر من خطوة نحو تدعيم أسس البرهان واليقين . وإذا تم لنا إرساء هذه الدعائم . فقد استطعنا على الأقل التمييز بين مجال عقلي ومجال غير عقلي .

وإذا كان ابن سينا يشير إلى كثير من الجوانب التي بحثت قبله عند زهاد وعباد ومتصوفة ، فقد رأينا من المناسب الإشارة إشارة غاية في الإيجاز إلى بعض هذه الجوانب الصوفية . ولم يكن هدفنا من ذلك إلا المقابلة بين اتجاه صوفي قلبي ، واتجاه عقلي فلسفي برهاني .

هذا ما فعلناه في القسم الأول في قسمي هذا الفصل الذي يندرج تحته ثلاثة عناصر جزئية .

بينا في العنصر الأول ، كيف كان التصوف يمثل اعتماداً على الجانب العملي الزهد والعبادة ، وكيف أن هذا الاعتماد يقوم على دعائمه القلبية لا الفلسفية النظرية البرهانية .

وكشفنا فى العنصر الثانى ، ومن خلال دراستنا للعديد من المصطلحات الصوفية ، إلى أن هذه المصطلحات تقوم على ركائز وجدانية وتعبر عنها ، وكيف يؤدى ذلك إلى اختلاف المقصود من لفظة يستعملونها كلفظة « اليقين » أو حال اليقين عن قصد الفلاسفة من هذه الكلمة . بمعنى أن اليقين بمعناه الصوفى يختلف اختلافاً جذرياً عن اليقين بالمعنى الفلسفى .

إن اليقين عند الفلاسفة — كما بينا فى الفصل الأول — إذا كان يقوم على البرهان بمعناه النظرى أساساً ، فإن اليقين عند المتصوفة يعين المشاهدة . إنهم يرون أن كل ما تراه العيون ينسب إلى العلم ، أما ما تعلمه القلوب ، فإنه ينسب إلى اليقين .

وهذا القول فى جانب المتصوفة ، إن دلنا على شىء ، فإنما يدلنا على التعارض بين الطريق الحسى النظرى والطريق القلبى الصوفى . وقد أشرنا إلى ذلك فى دراستنا لمصادر المعرفة اليقينية وغير اليقينية فى أول فصول هذا الكتاب . وقلنا إنه لا بد من الكشف عن ذلك ونحن نتحدث اليوم عن أسس معينة محددة نتخذ منها أساساً لثورة العقل فى الفلسفة العربية .

فبعض المتصوفة والزهاد طالما كشفوا لنا عن عجز العقل ، حين ذهبوا مثلا إلى أن الدليل على الله هو الله وحده ، أما العقل فنظراً لأنه محدث ، فإنه عاجز عن ذلك ، لأن المحدث لا يدل إلا على محدث مثله . أيضاً طالما قابلوا بين الحكمة الأرسطية والحكمة الذوقية ، رافضين الحكمة الأرسطية وما فيها من مقولات عقلية .

نقول هذا ونؤكد على القول ، حتى لا ننخدع بمجرد اللفظة كما يحدث لنفر من الدارسين فى أشباه أقسام الفلسفة ، بل يجب أن نبحث عن حقيقة هذه اللفظة أو تلك ؛ أى ما وراء هذه اللفظة ، وهذا ما يتمسك به حقاً الدارسون المتخصصون فى فكرنا الفلسفى متجاوزين بذلك ما يفعله أشباه الدارسين الذى تعبر أقوالهم عن السذاجة والبلاهة .

وما يقال عن لفظة اليقين ، يقال على ألفاظ كثيرة . منها مثلا لفظة « العلم » . الغزالى يستخدم هذه اللفظة ويدعونا إلى العلم . والفلاسفة والعلماء يستخدمون هذه اللفظة . ولكن هذه اللفظة تعنى عند الغزالى شيئاً يختلف اختلافاً كبيراً عما يعنيه الفلاسفة والعلماء بتلك اللفظة . وقس على ذلك أيها القارئ الكثير من الألفاظ التى تستعمل بمعان مختلفة .

انتقلنا من هذا العنصر الثانى ، إلى عنصر ثالث وأخير . وقد أوضحنا فيه كيف أن مسلك الزهاد والصوفية يعد تعبيراً عن الجانب الوجدانى لا العقلى . وقد اخترنا نموذجاً لبيان ذلك ، المفكر الصوفى الغزالى .

وإذا كنا لم نقف إلا وقفة قصيرة عند الغزالى ، فإن سبب ذلك أن قصدنا كما ذكرنا

أكثر من مرة ليس دراسة التصوف دراسة شاملة ، بل كل ما قصدنا إليه فى هذا المجال ، بيان الفرق الرئيسى بين نمط من الفكر الوجدانى القلبى ، عبر عنه متصوفة ، ومنهم الغزالى ، وبين مسلك فلسفى عقلى برهانى ، عبر عنه فلاسفة

ويبدو لنا أن هذه التفرقة تعد تعبيراً عن ثورة العقل ، وخاصة إذا وضعنا فى الاعتبار أنها أساساً تعد ثورة من الداخل، تنفذ إلى شرائح من الأفكار التى تركها لنا نفر من المفكرين ، متكلمين كانوا أو متصوفة أو فلاسفة ، وتشرع بعد تحليل هذه الأفكار فى تحديد اتجاه صاحبها وإذا وضعنا أيدينا على اتجاه صاحبها ، فقد عرفنا موقف العقل من هذا الاتجاه أو ذاك من الاتجاهات .

ونظراً لأن قصدنا الرئيسى لم يكن الالتزام بالإطار التاريخى ، فإننا لم نجد ضيراً فى عرض مسلك الغزالى ، قبل دراسة موقف ابن سينا من التصوف ، إذ أن حديثنا عن الغزالى ، يعد داخلا فى الإطار الذى حددناه للقسم الأول من قسمى هذا الفصل ، وهو الإطار الذى نكشف من خلاله كيف كان التصوف عمليًّا وجدانيًّا ، لا فلسفيًّا نظريًّا . وهذا قد يختلف — كما سنرى — فى قليل أو فى كثير عن الوجه الصوفى لفلسفة ابن سينا ، أو الوجه الفلسفى لتصوفه .

قلنا إننا جعلنا محور العنصر الثالث يدور حول مسلك الغزالى . وقبل بياننا لمسلكه أشرنا إلى أسباب هجومه على الفلاسفة (الطريق العقلى) ونقده للمتكلمين (الطريق الجدلى) مفضلا بعد ذلك طريق الصوفية (الطريق القلبى) .

وقد كشفنا عن بعض الأخطاء والمغالطات التى نجدها عند الغزالى . إنه يعلن أن آراء الفلاسفة لا تعجبه : وإذا سألناه لماذا أيها الشيخ ؟ أجابنا بأن آراءهم تتعارض مع بعضها البعض ، ولو كانت صحيحة لكانت كالحقائق الرياضية ليس عليها خلاف .

والمفكر حين يجد رأياً كهذا من جانب الغزالى ، لا بد أن يتوقف عنده متعجبًا من الغزالى والذى يطالبنا بصب التفكير فى قالب واحد ، ناسيًا أو متناسيًا ، أن الفلسفة لم توجد إلا لتكون بحثًا عن الحقيقة وخلافًا حول أدلة العقول .

لقد حدث هذا منذ وجد الفلاسفة قبل الميلاد ، وسيظل هذا حالها إلى أبد الآبدين . ولا يصح إطلاقًا ونحن نتحدث الآن معبرين من جانبنا عن ثورة العقل ، لا يصح التغافل عن الآراء الخصبة العميقة والمتعددة ، والتى قال بها الفلاسفة فى محاولة من جانبهم للبحث عن الحقيقة ، هدف التفكير الفلسفى وضالته المنشودة .

إننا لو رجعنا إلى أقوال الفلاسفة فى مشرق الدنيا ومغربها ، قبل الميلاد فى الماضى السحيق

وبعد الميلاد حتى لحظاتنا التى نعيشها ، لوجدنا كيف بحث الفلاسفة عن الحقيقة ودافعوا عنها وفى سبيل ذلك قالوا بآراء عديدة . وهذه الآراء إذا كان كل رأى منها يختلف فى قليل أو فى كثير عن الرأى الآخر ، إلا أن ما يشفع للفلاسفة ، أن الحقيقة لا يمكن الوصول إليها بل إننا فى بحثنا ندنو منها ونقترب . وهذا يعد تعبيراً من جانبهم عن طبيعة التفلسف والفلسفة ، والتى تقوم حول الخلاف والحوار دائماً .

وإذا كان الغزالى قد بين لنا سمو المعرفة الصوفية على المعرفة العادية والمعرفة الكلامية ، وأوضح لنا مراتب الإيمان ، فإنه لا لوم عليه . فهذا من حقه ، وقد كان ذلك متوقعاً منه بعد أن هاجم الفلسفة . كان ذلك منتظراً منه ، لأنه لم يهتم اهتماماً كبيراً بالفلسفة بمعناها الاصطلاحى ، على غير ما هو شائع فى أقوال الباحثين فى فكر الغزالى ، بل لم يكن لديه فى بعض جوانب تفكيره حساً فلسفياً .

نقول : قد يكون من حق الغزالى أن يتحدث ما شاء له التحدث عن سمو المعرفة الصوفية وأن يرفع مرتبة إيمان العارفين فوق مرتبة إيمان العوام وإيمان علماء الكلام . ولكن هل من حقه أن يقول : إنه ما كتب كتابه « الفلاسفة » إلا لكى يهدم ويعترض . إن هذا القول لم يكن ليصح منه وهو الباحث فى مجال الفلسفة . إن هذا القول الذى قال به الغزالى : أو هذا القصد من جانبه . يعد — فيما يرى ابن رشد — قصداً لا يليق به ، بل بالذين فى غاية الشر .

كشفنا بعد ذلك عن أصول السالك لهذا الطريق الصوفى فى رأى الغزالى ، وما يحدث له ، وكيف كان الغزالى معبراً عن ذلك فى عبارات أدبية وصفية جميلة حين يقول مثلا إن الله هو المتولى لقلب عبده ، والمتكفل بتنويره بأنوار العلم ، وإذا تولى الله أمر القلب . فاضت عليه الرحمة ، وأشرق النور فى القلب ، وانشرح الصدر ، وانكشف سر الملكوت ، وتلألأت فى القلب حقائق الأمور الإلهية .

وقد انتهينا من دراستنا للمسلك الصوفى عند الغزالى ، إلى أن الغزالى إذا كان يضيف إلى الطريق الوجدانى القلبى الذى رفعه إلى أعلى مرتبة ، بعداً نظرياً ، فإن هذا البعد كان لديه غير محدد المعالم ولا واضح الصورة ، لأنه اختفى أو كاد وسط وصفه الأدبى الجميل لحالة هذا السالك فى طريق التصوف .

كما أشرنا إلى أننا مع اعترافنا بخصب هذه المحاولة ، محاولة الغزالى ، إلا أنها ليست محاولة داخلة فى المجال الفلسفى العقلانى من قريب أو من بعيد . إذ من الصعب إن لم يكن من المستحيل أن يلتقى وصفه للمسلك الصوفى ، مع التحديد الدقيق لخصائص وشروط المعرفة اليقينية ، تلك المعرفة التى لا يصل إلى جذورها وأبعادها الدفينة إلا من كان فكره مشدوداً بعناصر وجذور عقلية ، وقديماً نبهنا ابن رشد إلى ذلك كله .

قلنا هذا ونحن ندرس شريحة من فكر الغزالى . شريحة تعبر عن فكر وجدانى قلبى : وتبين موقف العقل منها . حتى نرتفع إلى التعبير عن ثورة العقل .

هذا عن القسم الأول من قسمى هذا الفصل الثالث والأخير . وقد آن لنا أن ننتقل وتحت مظلة العقل دواماً . إلى الإشارة إلى القسم الثانى من هذا الفصل والذى جعلنا موضوعاً له ، دراسة شريحة أخرى متعددة الألوان والظلال . هذه الشريحة هى موقف ابن سينا من التصوف ، ثم نقد هذا الموقف تعبيراً عن ثورة العقل .

وقد بينا فى تمهيدنا لهذا القسم ، إلى أننا سنجمع فى دراستنا لموقف ابن سينا بين الطابع الموضوعى والطابع الذاتى . فبعد عرض موقفه عرضاً تحليلياً من خلال أمهات كتبه فى هذا المجال ، وخاصة كتابه الإشارات والتنبيهات ، وجهنا مجموعة من أوجه النقد العديدة لآرائه ، سواء من حيث الإطار العام أو من حيث الآراء الجزئية الفرعية . وهذا النقد نحسبه شيئاً ضرورياً حتى لا تتحول الدراسة الفلسفية إلى نوع من الرواية والحكاية عن السابقين كما هو الحال عند قوم أرادوا للفلسفة أن تتحول إلى مجموعة من الروايات والحكايات كالتى نجدها فى قصص ألف ليلة وليلة مثلا .

كما أشرنا إلى أن القارئ سيدرك تماماً كيف كان النقد معبراً عن ثورة العقل ، سيرى كيف أن النقد كان مرتكزاً على التمسك بالعقل وإعلاء كلمته فوق كل كلمة ، حتى يكون هذا العقل معبراً عن عظمة الفكر التى لاتدنو منها ولا تقترب عظمة أخرى .

والواقع — كما أشرنا فى تمهيدنا لهذا القسم — أن دراسة موقف ابن سينا من التصوف ، تكتنفها الكثير من المصاعب . وخاصة إذا أردنا دراسة موقفه من خلال منظور أو اتجاه معين بحيث نتجاوز مجرد العرض والشرح .

من هذه المصاعب ، أنه لا بد من المقارنة بين اتجاه واتجاه ، المقارنة بين موقف وموقف ، المقارنة بين التزام بطريق العقل والبرهان ، والتزام بطرق أخرى كطريق القلب والوجدان :

من هذه المصاعب أيضاً . تلك الآراء التى قيلت حول تصوفه ، وكثير من هذه الآراء استند إلى أدلة قوية . فهل تصوفه له مقدمات فلسفية راسخة فى مذهبه ؟ هل تصوفه لا يعدو أن يكون تاجاً للمذهب لا غير ؟ هل يمثل تصوفه خروجاً عن بقية جوانب فلسفته ؟ هل يعبر ما كتبه فى مجال التصوف عن نوع من التوبة . أو الرجوع من الفكر الفلسفى إلى الفكر الصوفى ؟ هل يعد القسم الصوفى من كتاب الإشارات والتنبيهات مجرد كتاب مؤلف فى موضوع التصوف . وليس من الضرورى أن يكون مؤلفه صوفياً ؟ هل يعنى تصوفه تدليلا على إفلاس العقل ؟ هل نجد تناسباً بين عباراته فى كتاب الإشارات والتى تشير إلى شفافية الروح وصفاء الوجدان . وبين حياته

التى كان يغشاها اللهو والطرب والتى عاشها بالعرض أكثر مما قضاها بالطول ؟

هذه تساؤلات عديدة . ولكننا إذا كنا نعبر اليوم عن ثورة العقل ، فإننا وجدنا من واجبنا الالتزام بطريق آخر فى البحث عن تصوف ابن سينا . وهذا الطريق يقوم على أساس هو : متى كان ابن سينا معبراً فى هذه الفكرة أو تلك عن العقل ، ومتى كان معبراً فى فكرة أو أخرى عن إطار آخر غير الإطار العقلى ؟

ومهما يكن من أمر ، فإننا إذا كنا قد اختلفنا مع فريق من الباحثين حول رأى أو أكثر من الآراء التى قيلت حول تصوفه ، فإن هذا يعد شيئاً طبيعيًّا ، إذ أن الخلاف فى الرأى من طبيعة الفلسفة والتفلسف .

بعد هذا التمهيد الذى قدمنا به لدراستنا لتصوف ابن سينا ، انتقلنا إلى دراسة بعض النماذج من رسائله العديدة التى نجد فيها بعض الأفكار الصوفية ، سواء كانت أفكاراً بارزة غاية البروز ، أو كانت مجرد أفكار عابرة لا تدلنا دلالة قاطعة على هذا المحتوى الصوفى .

وقد وقفنا وقفة أطول عند كتابه « الإشارات والتنبيهات » نظراً لأنه يعد أهم كتبه فى هذا المجال .

قد وقفنا أيضاً وقفة نقدية عند أكثر الأفكار التى نجدها مبثوثة فى تضاعيف كتبه ورسائله الصوفية ، رابطين كل فكرة وبين جذورها الفلسفية إن وجدت ، ومشيرين إلى مدى استفادته من المفكرين الذين سبقوه ومدى تأثيره فيمن جاءوا بعده ، حتى لا تكون دراسة أفكاره منقطعة الصلة بالأفكار التى سبقتها والأفكار التى جاءت بعدها ، وكأنها معلقة فى الهواء ، كما يهوى ذلك نفر من المشتغلين بأشباه أقسام الفلسفة ، إن لم يكن كلهم .

وقفنا مثلا عند فكرته عن الموت ، وكيف حاول دفع الخوف من الموت ، وقد تبين لنا أن فكرته هذه يغلب عليها الحس الصوفى الغائى . وقد لاحظنا فى معرض نقد فيلسوفنا إلى أنه أخذ يدور حول مشكلة الموت ، دون أن ينفذ إلى صميم فلسفة الموت . . إنه يعرض علينا أسباب مخاوف الموت ، ثم يرد على سبب سبب منها ، ولكن هل نجح فى ذلك ؟ اعتقد أنه لم ينجح ، إذ أنه حين يعرض علينا مخاوف الموت . نجده سرعان ما يتجاوزها إلى الاعتراض عليها بطريقة تبتعد إلى حد كبير عما ينبغى أن يلتزم به الفيلسوف . إنه يعتقد بفكرة مسبقة ، وهى أنه لا مبرر للخوف من الموت . فإذا صادف أفكاراً تتعارض وهذه الفكرة المسبقة ، سرعان ما يرد عليها دون أن يهتم فى كثير من الأحيان بالوقوف عندها ومناقشتها مناقشة موضوعية . إنه كثيراً مايستخدم عبارات خطابيه تارة وإقناعية تارة أخرى . وهذه العبارات الإقناعية الخطابية — كما بينا فى الفصل الأول — لا ترقى إلى مستوى البرهان .

صحيح أن إيمانه بفكرته نابع من جذور فلسفية كموقفه فى فلسفته من التفاؤل وتغليب الخير على الشر وغيرهما من أفكار . ولكن هذه الأفكار لم تسلم من النقد .

صحيح أيضاً أنه بذل جهداً فى رسالته « فى دفع الغم من الموت »، ولكنه لم يتقدم خطوة لها أهميتها الفلسفية نحو تبديد هذه المخاوف . فرغم ما بذله ، ما زالت مشكلة الموت من المشكلات التى يبحث فيها الإنسان ، تماماً كما نبحث فى مشكلة الحياة .

بعد دراستنا الموجزة لهذه الرسائل وما تضمنت فى أفكار ، انتقلنا إلى دراسة الجوانب الرئيسية فى تصوفه دراسة تفصيلية وذلك فى خلال منظور نقدى ، يعتمد اعتماداً رئيسيًّا على ما نقصده بثورة العقل .

جانب أول جعلنا موضوعه « اللذة الباطنة واللذة الحسية ». وقد بينا كيف حاول ابن سينا جهده رفع اللذات الباطنة واللذات العقلية فوق اللذات الحسية ، كما كشفنا عن الارتباط بين البعد الفلسفى والبعد الصوفى فى هذا المجال ، مستندين بصفة خاصة إلى رسائله النفسانية ، وغيرهما من رسائل ترتبط من قريب أو من بعيد بهذا المجال .

وقد لاحظنا فى مجال نقدنا لابن سينا ، أن هذا الجانب كان معتمداً فيه على فكرة الأفضل والأشرف ، تلك الفكرة التى سبق أن أشرنا إليها ونحن ندرس مجالا من مجالات الفلسفة الفارابية .

إن هذه الفكرة التى يعتمد عليها ابن سينا تقدم لنا تصوراً كيفيًّا لا تحديداً كميًّا ، وكان بإمكان ابن سينا الابتعاد عن هذه الفكرة التى قد لا تتيح مجالا للالتقاء بين ا (نفس مثلا) ، ب (جسد مثلا) .

جانب ثان تحدثنا فيه عن مقامات العارفين وصفاتهم من خلال ما كتبه ابن سينا ، وخاصة فى كتابه « الإشارات والتنبيهات مبيناً لنا اللذات التى تحدث للعارفين المتنزهين فى حالة ذهابهم إلى عالم القدس والسعادة ، سواء كان ذهاباً كلياً (بعد الموت) أو ذهاباً غير كلى (قبل الموت) ، ومحدداً لنا مراتب الجواهر العقلية من خلال فكرتى العشق والشوق ، ورابطاً ذلك بحديثه عن أخلاق العارفين وصفاتهم .

وقد وقفنا عند هذا الجانب الثانى وقفة نقدية ، ولاحظنا أن أفكار ابن سينا فى هذا المجال ، وخاصة فكرته عن العشق والشوق ، تعد أقرب إلى أفكار الأديب الفنان ، منها إلى أفكار الفيلسوف الذى ينظر إلى الكون نظرة دقيقة محددة الإطار لا مهوشة المعالم .

صحيح أن لفكرة العشق والشوق دلالتها الفلسفية ، إذا أخذنا فى الاعتبار العلاقة بين المادة والصورة ، وكيف أن المادة تعشق الصورة ، أو تتحرك شوقاً إليها ، أو إذا أخذنا فى الاعتبار

أيضاً قول أرسطو ، إن العالم يتحرك شوقاً نحو الله الكامل . ولكن هذه الدلالات غير محددة المعالم كما ذكرنا أكثر من مرة .

نقول هذا ولا مفر من القول ، ونحن نتحدث اليوم عن ثورة العقل فى الفلسفة العربية . لأننا نعلم أننا إذا لم نميز بين إطار وإطار ، بين ثوب كمى وثوب كيفى ، فسوف لا ننفذ إلى صميم التجديد .

هذا عن الجانب الأول والجانب الثانى . وقد انتقلنا منهما إلى الجانب الثالث ، وهو ما يعبر عنه ابن سيناء بدرجات حركات العارفين . وقد بينا أن حديث ابن سيناء عن هذا الجانب كله ، عن هذه الدرجات كلها ، ابتداء من أولها (الإرادة) إلى آخرها . (الإقبال بالكلية على الله تعالى) ، كان حديثاً معبراً عن الوجد لا عن العقل .

صحيح أن عذر ابن سينا أنه يتحدث عن مجال صوفى لا يخضع للعقل ومقولاته ، ولكن كان لزاماً عليه أن يعرض للموقف الآخر . وهذا الموقف الآخر أو الوجه الآخر ، هو بيان موقف العقل من هذه الدرجات ، وهل من الممكن الوصول إليها حقيقة أم لا ، بدلا من تركيز حديثه على وجه واحد فقط ، وكأن هذه الدرجات كالحقائق الموضوعية المقررة .

كان لزاماً عليه ذلك ، ولكنه للأسف الشديد انساق انسياقاً وراء اللغة الوجدانية وابتعد ابتعاداً تاماً عن لغة العقل ؛ ولعمرى أن تلك اللغة الوجدانية تحمل فى طياتها كثيراً من أوجه الخطأ والخطر وخاصة إذا استخدمت فى مجال يتصل من قريب أو من بعيد بالفلسفة . إنه لم يلتزم بخصائص محددة معينة يلزمنا إياها الموقف الفلسفى .

وبعد نقدنا لهذا الجانب ، انتقلنا إلى الجانب الرابع ، وهو الذى يدور حول أخلاق العارفين وأحوالهم . وقد لاحظنا أن الصفات التى يخلعها ابن سيناء على العارفين ؛ قلما تتوفر مجتمعة فى فرد من الأفراد ، لأن فى بعضها ما يعد بعيداً إلى حد كبير جداً عن الطبيعة البشرية . ويقينى أن ابن سينا لو كان قد درس طبائع البشر على اختلاف الأزمنة والأمكنة ، ولو كان صريحاً ومنطقياً مع نفسه ، لما وصف العارف بهذه الصفات والأحوال ، لأن العارف أولا وأخيراً يعد فرداً من أفراد البشر .

هذا عن الجانب الرابع ، أما الجانب الخامس والأخير ، فيدور حول غرائب الأفعال التى تصدر عن العارفين .

وقد لاحظنا بعد دراستنا لأقوال ابن سينا عن هذه الأفعال ، ونسبته أشياء عجيبة وغريبة إلى العارفين ودفاعه عن أشياء لا يصح أن يتكلم عنها الفيلسوف العقلانى كلمة واحدة ، نقول لاحظنا أن ابن سينا يبتعد رويداً رويداً ، بل يبتعد أحياناً على سبيل القفزة والطفرة عن مجال

المعقول إلى مجالات أخرى ، ناسياً أو متناسياً دراساته عن العلل وبحوثه فى الجوانب العلمية ، والمجالات الطبية ، تلك البحوث والدراسات التى تسودها التجربة العلمية لا السحر ، وتلتزم بمنطق العقل وقوانين الوجود لا أحوال الوجد .

اختلفنا إذن مع ابن سينا اختلافاً يكاد يكون جذرياً فى أكثر ما يذكره ، وخاصة فى المجالات التى يبتعد فيها عن المنطق والعلم ، ينفى فيها العلاقات بين الأسباب ومسبباتها ، يبتعد فيها عن تقديم سبب عقلانى علمى لكل ظاهرة من ظواهر الوجود وكل حادثة من حوادث الكون .

نقول هذا ونحن نعلم أن من حق ابن سينا أن يتحدث ماشاء له الحديث ، وأن يفيض فى الكلام ما شاءت له الإفاضة ، ولكن إذا كان من حق ابن سينا ذلك ، فإن من واجبنا أن نكشف له عن خطئه تعبيراً من جانبنا عن ثورة العقل ، وخاصة أن ابن سينا قد ابتعد فى بعض المجالات التى يبحث فيها عن هذه التفسيرات العلمية والفلسفية المحددة ، ابتعاداً يكاد يكون تاماً .

ولعلنا نلاحظ أيضاً كيف كان ابن سينا متخلياً إلى حد كبير عن العقل . إننا سرعان ما نجده قائلا بمقدمات مرتباً عليها نتائج ، لدرجة أن القارئ قد يظن أن أقواله هذه أقوالا منطقية . ولكن لو أعملنا الفكر والعقل ، لوجدنا أن مقدماته هذه فى كثير من المجالات التى بحث فيها تعد مقدمات غير صادقة ، وإذا كانت المقدمات هذه حالها ، فلا بد أن تكون النتائج المترتبة عليها نتائج خاطئة .

إنه لم يلتزم بما سبق أن قرره عن مقدمات البرهان والتفرقة بين هذه المقدمات والمقدمات الجدلية والمقدمات الخطابية . إننا نجد تلاقياً بين بعض أفكار ابن سينا فى هذا المجال ، والأفكار الكلامية . وعلى القارئ أن يقارن أقواله عن الأفعال التى ينسبها للعارفين ، بدراسات المتكلمين عن موضوع السببية . إنه سيجد نوعاً من أنواع التشابه .

وأخيراً نقول إن ابن سينا إذا كان من حقه الدفاع عن أقواله وتبريرها ، فإن من حقنا مع الاعتراف بعمق كتاباته فى مجال التصوف ، تلك الكتابات التى تملأ القلب سكينة وطمأنينة . نقول من حقنا أن ننقد رأياً أو أكثر من رأى ، بل ننقد اتجاهه هذا ، وذلك إيماناً منا بالعقل ، وكيف أن هذا العقل يستطيع التعبير عن نفسه بثورة فكرية ، ثورة عقلية من الداخل كما قلنا فى بداية تصديرنا . ثورة تستمد جذورها من قاع العقل الخصيب ، متخذة من هذا العقل هادياً لها ومرشداً .

نرجو بعد هذا كله أن نكون قد تقدمنا خطوة نحو إرساء دعائم منهج نؤمن به ونكرس حياتنا

للدفاع عنه . ولعل فى دفاعنا عن هذه الثورة العقلية ، مساهمة من جانبنا فى الابتعاد عن التواء نهر العقل والانحراف عنه ، لأننا لا نريد أن ننحرف عن المسار العقلى مرة أخرى . وإذا كنا نجد كثيراً من الانتقادات توجه إلى العقل . فإن العقل هو الذى يصحح بنفسه بتمرده على نفسه . نعم العقل يصحح العقل ، إذ لا يقوم اللامعقول بتصحيح المعقول . إن هذا العقل يتميز باتساع النطاق والتنوع والخصب والعمق وهذه الميزات تسمح تماماً للعقل بتعديل مساره ، إذ أحس أنه انحرف عما ينبغى أن يكون عليه التفكير العقلى .

نقول ليس من المناسب إطلاقا ياقوم أن نخلع هالات الإعجاب وأكاليل الغار على من وقفوا موقفاً ضد العقل . صحيح أن العقل الإنسانى قد يكون بطيئاً فى سيره ولكن هذا البطىء راجع إلى أنه يشق طريقه وسط الأشواك والصخور ؛ راجع إلى أنه دواماً يعود آناً بعد آن إلى الوراء لكى يحكم خطاه نحو مستقبل ينتظره ومهمات غاية فى التنوع مطلوب منه أن يقوم بها .

لا تلوموا العقل أيها القوم ، بل انظروا إلى المهام التى أنجزها والمهام التى ما زالت أمامه ، والتى تتجدد يوماً بعد يوم . ويقينى أنه سيقوم بإنجازها ، إذ أن تاريخ الفكر الإنسانى والفلسفى منه على وجه الخصوص ، يعد تاريخاً للعقل إلى حد كبير جداً .

إنه لواجب مقدس علينا أن نستلهم ما فى تراثنا من أنماط فكرية ، ونكشف ما فيها من من جذور عقلية ، حتى يكون ذلك معيناً لنا على أن نواكب تيار الحضارة وعلى دفع أمتنا إلى الأمام . فنحن بين أمرين اثنين لا ثالث لهما : إما أن نرتضى السير قدماً نحو الحضارة ، وهذا سبيله التمسك بالعقل ، وهنا تكون الحياة ، وإما أن لا نرتضى التقدم بتخلينا عن العقل ، وفى ذلك الجمود والموت .

هذا ما أعنيه حين أدعو وأنادى اليوم بثورة العقل فى مجال الفلسفة العربية ، متأملا فى صمت ناطق وفى نطق صامت داخل صومعتى الفكرية متوحداً وفى غربة غريبة . فهل يا ترى ستجد هذه الدعوة التى أخط الآن سطورها فى سكون الليل وقد بدا أمامى فى الأفق ذلك الشعاع الفالق ليوم مضى بنور يوم جديد ، هل ستجد صداها فى نفوس وعقول المهتمين بالفكر الفلسفى فى أرجاء العالم من مشرقه إلى مغربه ؟

مدينة نصر فى ١٥ نوفمبر عام ١٩٧٤ م

محمد عاطف العراقى