

تصدير عام

(١) من العقل إلى التجديد :

منهجى الذى أوّمن به وأدافع عنه فى مجال الفلسفة العربية هو المنهج العقلى التجديدى، وأكاد أقطع بأننا لو سرنا فى طريق التقليد مئات السنوات وأنحرفنا 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 تاريخاً ممتداً وليس تاريخاً انقطع بموت الفيلسوف العربى ابن رشد .

إننا لو حاولنا إسكات صوت العقل ، فهنى هذا أننا نقول للفلسفة وداعاً ، معنى هذا التسليم بأن فلسفتنا العربية وقفت عند ابن رشد فيلسوف المغرب العربى . إذ أننى من جانبي 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 الفكر أو ذاك يرتفع إلى مستوى الفيلسوف صاحب النسق الفلسفى المذهبي ، 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 بعد طريقاً متفرعاً عن فلسفة هذا الفيلسوف أو ذاك ، ولا يعد طريقاً رئيسياً أو اتجاهها أساسياً فى الفلسفة .

أقول هذا وأنا أعلم محاولات أشباه الدارسين للفلسفة وخاصة هؤلاء الذين يعملون فى أشباه أقسام للفلسفة^(١) ، لحشر مجموعة من المفكرين داخل إطار تاريخ فلسفتنا العربية ، ولكن

(١) نقصد بأشياء الأقسام ، تلك التى ليس القصد منها دراسة الفلسفة كما ينبغى أن تكون الدراسة المتخصصة ، بل الاتصاف على إعطاء مجموعة من المعلومات المسطحة عن الفلسفة وجددير 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 يضمنون 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 مهوشة 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 ، فلا بد أن يقدموا لنا الدليل على أن ما يزعمون له أنه فيلسوف ، إنما كانت أقواله شاهدة حقاً على التزامه بخصائص الفكر الفلسفي ، أما لو أصروا على محاولاتهم ولجأوا إلى التشويش والمجور كما هو شأنهم دائماً ، فإنه لا يسعني إلا أن أقول : اللهم قني من تراحم أفواج البلاء ، تلك الأفواج التي لم تفلح إلا في حنظ أشعار المهجاء وترديده .

وإذا كنت أؤمن بهذا الاتجاه وأدافع عنه ، فليس معنى ذلك أنني أطرح جانباً أو أتغافل عن اتجاهات أخرى يؤمن بها ويدافع عنها باحثون آخرون في مجال الفلسفة العربية . ولكن كل ما أدعوا إليه هو أننا يجب أن نفرق تفرقة جلية وحاسمة بين اتجاه ينبع من صميم التصلف ويمتزم بخصائص الموقف الفلسفي ؛ وبين اتجاه أو اتجاهات أخرى تضرب بالفلسفة عرض الحائط ، وتتغافل تغافلاً جزئياً أو كلياً عن الشروط التي يجب أن يتسلك بها الباحث الذي أراد لنفسه الفلسفة طريقاً . وإن المتأمل في تاريخ العرب الفلسفي ليصاب بالدهشة الكبيرة حين يجد في تاريخ فلسفتنا العربية مفكرين بلغوا قمة فكرية كبرى من أمثال الفيلسوف ابن رشد ، ولا يجد في عصرنا الحاضر مفكراً نستطيع أن نطلق عليه لفظه « الفيلسوف » .

نقول هذا ونحن نعلم علماء يقارب حد اليقين ، أن في تاريخنا الفكري المعاصر فريقاً من المفكرين بلغوا درجة كبرى من عمق الفكرة ونخصب الاتجاه . ولكن من الظلم لم القول بأن الغاية الرئيسية التي قصدوا إليها كانت وضع مذهب فلسفي ، إذ أنهم بما فعلوه في مجال النظر أو في مجال العمل ، لم يكونوا مقبشرين على تلك الغاية ، بل كانوا داعين إلى الإصلاح الاجتماعي والفكري بصورة أو بأخرى من صور هذا الإصلاح اجتماعياً كان أو فكرياً .

ولا يعني هذا أننا نقيّد دور العقل ، بحيث لا يتعدى مجالاً واحداً فقط لأننا نعلم أن التفكير العقلاني يكون في الفلسفة كما يكون في مجالات أخرى . ولكن ما نقصده هو أننا لو أخذنا مجالاً معيناً محدداً ، وليكن مجال الفلسفة ، فإننا لا نجد في عصرنا الحاضر فيلسوفاً صاحب نسق فلسفي عقلي محكم وذلك في مجال فكرنا الفلسفي العربي .

السنوات ، دارس وأحد يمكن أن نعتبره حقاً دارساً للفلسفة . وهذا لا يعيب هذه الأشياء من الأقسام من زاوية ما ، بل يعد شيئاً طبعياً لأنهم لم يدرسوا من الفلسفة إلا بعض المعلومات الموجزة في خلال خطابة البلاغة أو بلاغة الخطابة ، بل لم يدرسوا عسوراً بأقلها من عصور الفاسفة كالفلسفة اليونانية مثلاً ولم يسموا عن مجالات أخرى فلسفية كالفلسفة الجمال والقيم وغير ذلك . ويقين أن مستقبها لن يكون مجال من الأحوال أفضل من ماضيها أو حاضرها ، فهذا هو حالها إن عاجلاً أو آجلاً ومن المؤسف له أن كثيراً من المشتغلين بها إن لم يكن كلهم ، يحيطون أنفسهم بنوع من الدعاية التي يحاولون عن طريقها إقناعنا بأنهم من الدارسين للفلسفة ولكن دون جنوى لأنهم لم يورثوا حياً فلسفياً ومن هنا كانت دعايتهم كالطبل الأجويف إنهم لا يسمعون إلا وراء المال ومن عنا كانوا تجاراً لا دارسين لفلسفة أنهم لم يورثوا إلا طول لسان ورصيماً كبيراً جداً من ألقاظ السباب والشتم .

التأمل إذن في تاريخ الفلسفة عند العرب ، سيجد فلاسفة من طراز ممتاز سواء في مشرقنا العربي كالفارابي أو في مغربنا العربي كأبن باجه وابن رشد ، ولكنه لو أراد أن يجد هذا التاريخ إلى ما بعد ابن رشد ، فيسكون من الصعب عليه جداً ، بل من المستحيل أن يجد مفكرين بلغوا قمة فكرية فلسفية كبرى مثل هؤلاء الفلاسفة . سيجد مفكرين في مجالات شتى تقرب تارة من الفلسفة ويتعد عنها تارة ، سيجد مفكرين عبروا عن اتجاهات أخرى غير عقلية ، ولكن أن يجد مفكراً عقلياً، 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 في مجال الفلسفة العربية مستقبلاً ، وذلك على العكس من التقليد ، فإن سبب ذلك واضح جداً وهو أن أي إبداع في مجال العلوم الإنسانية ، سواء كان في مجال الفلسفة أو الأدب وغيرهما من مجالات لا يبد أن يقوم على الذاتية ، والتفكير الحر المستقل . وهذا على النقيض تماماً مما نجده عند الشخص المقلد الذي لا يستطيع أن يشعر بذاتيه العاقلة الخلاقة ، لأنه تنازل عنها بحيث تلاشت في 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 في مجال الفلسفة قد يسارع البعض بمن ارتضى الكسل لنفسه طريقاً أو حشر نفسه في إطار المشتغلين بالفلسفة ظالماً نفسه وللفلسفة ، تقول 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 نجد ورقة من أوراق الشجر تطابق تماماً ورقة أخرى حتى لو طقت العالم كله من مشرقه إلى مغربه . لن نجد أيضاً بصمة من بصمات الأصابع تماثل تمام التماثل بصمة أخرى في كرتنا الأرضية من قطبها الشمالي إلى قطبها الجنوبي .

وقد يقال إن هذا التفرد وتلك الذاتية من الصعوبة بمكان في مجال الفكر البشري ، إذ كل مفكر يعتمد على كثير من أفكار السابقين عليه ، بحيث يكون من المبالغة استبعاد ذلك التأثير في مجال فكرنا الإنساني .

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 في طريق التقليد . علينا أن نحاول السير في طريق اللاتية

ما استطعنا إلى ذلك سبيلا وبأقصى قدراتنا الفكرية . ولكن أن تقلد وتقلد دون أن نتقدم خطوة نحو التجديد ، فهذا لعمري يعد أكبر لطمة للعقل .

هذه اللطمة للعقل وتلك الإساءة إليه ، يقوم بهما أشباه الدارسين في مجال الفلسفة العربية . ومنهم للأسف الشديد أناس تحسبهم أساتذة وما هم بأساتذة ، ولكنها أضواء الشهرة التي جعلت من الأشباه حقائق ومن الظلال أصولا . ولوثأملت في إنتاجهم الفكري ، فإنك لا بد أن تقول : أيتها الفلسفة العربية كم من المصائب والكوارث ترتكب باسمك الآن .

ويقيني أننا لو عدنا إلى عمود الفلسفة وقلنا لأشباه الدارسين كفلكم أيها القوم حشراً لموضوعات داخل إطار الفلسفة ، هي في نظرنا بعيدة عن الفلسفة بعد الثقلين . لو سرنا قديما نحو التجديد وبعدنا بعداً تاماً عن التقليد ؛ لو تقلدنا خطوة نحو رفع صوت العقل وإسكات صوت اللامعقول . لو تمسكنا بالمعقول وتركنا من أجله اللامعقول . لو تحركنا شوقاً نحو عالم العقل وانحصرنا عن عالم اللامعقول . لو فعلنا ذلك فسجد أننا سائرون قديماً في سبيل إبداع المذاهب الفلسفية التي أفتقدناها منذ عدة قرون . سجد حتماً أن أفكار هذا الأستاذ تختلف عن ذلك الأستاذ من أساتذة الفلسفة والمشتغلين بها . سيختلف منهج الأول عن منهج الثاني .

نقول هذا لأننا نعلم أن ذلك سيؤدي 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 في مجال آخر (١) ونكتفي بالقول بأننا إذا لم نتجاوز « الطبع والتحقيق » إلى « الإحياء » بناء على أسس عقلية ، إذا لم نتغافل عن القول بأن الإحياء سيحيل أرض الفكر خراباً بلقماً ، فإن ذلك سيجعل موقف الفريق الذي يبث العقل من خلال ما ينشر من العلوم المنقولة عن الغرب هو الموقف الأقوى (٢)

(١) راجع تصديرونا لكتاب «مذاهب فلاسفة المشرق» وتصديرونا لكتاب «تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية» .

(٢) يقول الدكتور زكي نجيب محمود: فلئن كان فكرنا العربي الحديث يتم بطابع العقل الذي يحاول كبح جماح العاطفة في شئ ألوانها، إلا أن هذا الطابع نفسه يضرع فرعين ففرع منهما يبت في نهضتنا الفكرية «عقلا» خلال ما ينشره من العلوم المنقولة من الغرب، وفرع آخر يفعل الفعل نفسه بوسيلة أخرى هي عرض البضاعة القديمة في ضوء جديد معقول . ومن ثم كان هذا الصراع الفكري المصعب علينا . إنه صراع بين الجديد والقديم ، لكنني أراه يختلف عن كل صراع من نوعه ، لأن الفريقين لا يختلفان على المعيار الذي تقاس به الأمور ، فكلاهما يحتكمان إلى منطق العقل ، وكلاهما يحاول أن يبين أنه إلى ذلك المنطق أدنى إلى خصومه ، ولو سمحت لنفسى بإبداء رأي شخصي هنا ، لقلت إن الفريق الأول يصدر عن منطق أسلم وأصدق . فوقفهم يخلو من التناقض الذي يعيب موقف الآخرين . وموضوع التناقض عند هؤلاء الآخرين هو أنهم يأخذون بالأساس نظريا - أعني أساس العقل في الحكم على الأشياء - ثم يجفلون مما يترتب على ذلك من نتائج . (مقالة : الفكر العربي 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 مستقبلاً وجود تيارات فلسفية غاية في الدقة والعمق .

وإذا كان الإحياء لا يعنى مجرد عرض القديم في صورة جديدة ، بل له أسسه وخصائصه التي تقوم فيما نرى على العقل أساساً ، فإن ذلك التجديد يجب ألا يدفعنا إلى أنواع من التعسف والإسراف في التأويل بلا مبرر عن طريق عقد مشابهاً لا تنتهي بين فلاسفة غرب وفلاسفة من الغرب .

نقول هذا ونؤكد على القول به لأننا نجد فريقاً من الباحثين كل همهم هو الجري 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 (أ) وفيلسوف آخر جاء بعده (ب) ، سارعوا إلى القول بأن (ب) أخذ عن (أ) وأن الفكرة هي الفكرة وأن (ب) عالة على (أ) وهكذا .

مثلاً عندما نجد الشك عند كل من الغزالي وديكارت ، ونجد فكرة « العادة » عند الغزالي وهيوم ، ونجد « النقد » عند الغزالي وكانت Kant ، يسارع هذا الفريق من الباحثين أو أشباه الدارسين للفلسفة ، إلى عقد مقارنات عديدة لا أساس لها من التفسير الفلسفي السليم ويأتون في هذه المقارنات بالعجب العجيب . إنهم يدرسون الغزالي ، هذا صحيح . ولكنني أقطع بعدم دراستهم وفهمهم لديكارت وهيوم وكانت كما ينبغي أن تكون الدراسة وكما يجب أن يكون الفهم . إنك لو سألتهم مصطعماً الجهل ومن هو يا ترى هيوم هذا ؟ ربما أجابوك بأنه كان شيخاً ورعاً تقياً دون أن يدور بخلدكم أنه كان شيطانياً ما كرراً أيقظ كانت Kant من سباته العميق وإذا ألححت في بيان فرق بين هيوم والغزالي ربما أجابوك أن الفرق بينهما أن الغزالي لم ينشأ في بلاد الفرنجة أما هيوم فكان فيلسوفاً إنجليزياً والعياذ بالله !!!

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

نخلص من ذلك إلى أن التجديد يرتبط ارتباطاً رئيسياً بالعقل . نقول هذا لأننا لا نرى مبرراً واحداً للوقوف أمام العقل ، وبحيث نضفي 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 هذه الأسس بحيث ننفذ إلى قاع العقل الحصيب واحترمنا خصائص الفكر الفلسفي ، فسوف نجد مستقبلاً أن الإحياء سيؤدي إلى اتجاهات غاية في الدقة والعمق وغالية من التناقض .

(١) راجع نقدنا هذا الجانب في تصديرنا لكتاب « منعب فلاسفة المشرق » الطبعة الخامسة .

إن هذا العقل كفضيل بأن يبرز تقدماً نحو التجديد ، كفضيل بأن يجعلنا نتقدم خطوات وخطوات في سبيل إبداع المذاهب الفلسفية .

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

أنا مؤمن بأن الثورة في الفكر الفلسفي العربي لا بد أن تكون ثورة من الداخل ، معتقد بأن الثورة من الخارج والتي تقوم على أساس الهجوم والرفض ، تستند إلى مبررات لا نجد أكثرها إن لم يكن كلها مبررات علمية .

غير مجد في ملتي واعتقادي تلك الثورة من الخارج لأنني أعتقد أن تاريخ فكرنا الفلسفي العربي ملئٌ بالتيارات الفلسفية والاتجاهات الفكرية . واثق بأننا واجدون أفكاراً غاية في الدقة والعمق وواجبنا نحو هذا كله هو أن نأملها من خلال منظور ثوري عقلائي لا أن نستخف بها ونهملها . هذه الثورة من الخارج تتشكل بأشكال شتى ، وليس من الضروري أن تتخذ شكلاً واحداً .

فقد نجد شكلاً من أشكالها يتبلور حول نقد الفلسفة والتفلسف بصورة أو بأخرى والمهجوم على التفكير العقلائي بصورة جزئية أو صورة كلية ، ورفض الفلسفة اليونانية والمنطق الأرسطي . 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 التفاصيل الجزئية القرعية . من هؤلاء المفكرين ابن تيمية والصنعاني وابن قيم الجوزية والسيوطي وكذلك من اتجهوا اتجاهاً أشعرياً إلى حد كبير .

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

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

أما الثورة من الداخل ، فإننا نجد لها ممثلة من بعض زواياها عند رجال المعتزلة ، ولا أشك أنهم قاموا بدور كبير وخالق في هذا المجال ، لأنهم لم يتخلوا عن العقل وعن التفكير العقلائي إلى حد كبير جداً . ولكنني 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 الاعترالى ، أن هذا الاتجاه كان أساساً اتجاهًا كلامياً جديلاً لا يرق إلى مستوى البرهان . إن بضاعتهم التى يقلعونها 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 مظهرًا 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 ويتعد ابتعاداً تاماً عن الاتجاه الجدلى الكلامى ، خاصة ذلك الذى نجد 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 العقل المحدد قد انتهت بوفاة ابن رشد كما قلنا ، فإننا لكى نجعل التيار الفلسفى مستمراً حتى نجد مستقبلاً لمذاهب فلسفية ، حتى نصل ما انقطع ، فليس أمامنا إلا الرجوع إلى بعض الجذور التى نجدتها عند فريق من المفكرين والفلاسفة العرب .

لا مانع إذن — كما قلنا — من أخذ بعض جذور تلك الثورة العقلية ، من هذا التيار أو ذلك من التيارات الفلسفية العقلية التى نجدتها 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 ذلك فى قرون الزمان قد يختلف فى قليل أو فى كثير عن معناه فى أيامنا المعاصرة التى نعيشها ، برغم أن الاتجاه العقل 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 مفرّاً من ذلك حتى تكون ثورة العقل حية متجددة على الدوام، بشرط ألا نخرج عن الإطار العقل ذاته ، وإلا انتهى بنا المطاف إلى اللامعقول .

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

التي تركها لنا أجدادنا من مفكرى وفلاسفة العرب ، سيكون بمقدورنا تقييم كثير من المواقف التي وقفها هؤلاء الفلاسفة إزاء المشكلات التي بحثوا فيها . إن في 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 :

بيناً حتى الآن كيف يؤدي العقل دوره في التجديد ، وكيف تنتقل من التجديد إلى الثورة العقلانية التي هي كما قلنا أكثر من مرة ثورة تعد إلى حد كبير جداً من داخل الفكر الفلسفي العربي ذاته ، وليست ثورة في الخارج .

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

نود 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 التي بحث فيها مفكروا وفلاسفة العرب ، حتى نصعد من ذلك إلى التعبير تعبيراً متكاملًا عن هذه الثورة العقلية .

ومن هنا فقد اخترنا نماذج محددة ، نرجوا أن نستكملها في أعوامنا القادمة لو قدر لعمرونا أن يكون له بقية . وهذه النماذج - كما سيرى القارئ - لم يتم اختيارها اختياراً تعسفياً ، بل كل موضوع منها كان المهدف من دراسته من خلال الثورة العقلية ، هدفاً محدداً عن طريق القصد . وهذا ما سنلتم به في اختيارنا لموضوعات أخرى ، بحيث لو تم لنا ذلك ، فسيرى الدارس للفكر الفلسفي العربي في كل مجالاته ، ما نعينه بالثورة العقلية في كل أبعادها .

تضمن كتابنا هذا إصلاً ثلاثة : فصل أول موضوعه البحث في مصادر المعرفة عند مفكرى وفلاسفة العرب . وفصل ثانٍ موضوعه دراسة جانب إلى من فلسفة الفارابي . وفصل ثالث يطور حول نقد موقف ابن سينا من التصوف تعبيراً عن ثورة العقل .

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

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

نقول هذا لأننا نعتقد أن الدارس للفلسفة حقاً ، ليست مهمته قراءة السطور فحسب ، بل إن مهمته الحقيقية قراءة ما بين السطور ، حتى ينفذ إلى أعماق الفكرة ويصل إلى قاعها الحصيب .

وفي تمهيدنا لهذا الفصل ، قلنا إن هدفنا من البحث في هذا المجال ، هو أنه سيؤدي بنا إلى الالتزام بالترفة بفرقة حاسمة بين فكر فلسفي له أسسه وخصائصه الدقيقة ويتصيد بمنهج معين ، وبين فكر ينتسب إلى الفلسفة من بعيد تارة ويتعد عنها ابتعاداً تاماً تارة أخرى . إنه سيوصلنا إلى التمييز الحاسم بين فكر فلسفي وبين أقوال حشرت حشراً في إطار الفلسفة العربية . نقول حشرت حشراً لأنها أقوال غير فلسفية وقد اتخذت من الوهم والظن طريقاً ولم ترتض العقل واليقين مسلماً ودليلاً .

ومن الأمور التي يجب أن نصعها في اعتبارنا ، أن العبرة أساساً بالتطبيق . بمعنى أننا إذا كنا نجد أكثر مفكرى العرب قد بحثوا في مجال المعرفة اليقينية والمعرفة غير اليقينية ، إلا أن العبرة هي بالالتزام بما توصلوا إليه . إذ من السهل على المفكر أن يقول إن مقدمات المعرفة اليقينية هي كذا وكذا ، ومقدمات المعرفة غير اليقينية تمثل في كذا وكذا . ولكن حينما ينتقل هذا الباحث من مجال القول إلى مجال العمل والتطبيق ، حينما ينتقل من المجال المنطقي إلى المجال الميتافيزيقي ، سرعان ما نجد ضرب عرض الحائط بما قاله .

فالفرازي مثلا مبرحاً في المجال المنطقي بين معرفة يقينية ومعرفة غير يقينية . ولكن حين انتقل إلى المجال الفلسفي ، لم يلتزم من قريب أو من بعيد بما يقول به . إنه يتحدث عن اليقين ولكنه لا يلتزم به ويزعم لنفسه أنه يرد على أهل اليقين . على الفلاسفة . وإذا كانت المعرفة اليقينية تعد داخلة في مجال البرهان ، الذي يعتمد بدور على أسس وجذور عقلية ، فإن هذا ما دفعنا إلى تحديد ما نقصده بالعقل^(١) ، حتى نصعد من ذلك إلى محاولة لتجديد فكرنا الفلسفي العربي .

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 التي لا تعد داخلة في مجال البرهان .

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

(١) يمكن الرجوع إلى تصديرتنا لكتاب « تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية ، لمعرفة معان أخرى

لقد خرج تفكير من المتكلمين على قواعد البرهان أو القياس في محاولاتهم معتقدين أنهم يستطيعون تأييد أقوالهم بمقدمات لا يبررها غير شهرتها ، وكان هذا سبباً في نقد فلاسفة العرب ، سواء فلاسفة المشرق العربي أو فلاسفة المغرب العربي لهؤلاء المتكلمين

وإذا كنا نجد فريقاً من المستشرقين وبعض المؤلفين في مجال الفكر الفلسفي العربي في مصرنا المعاصرة يذهبون إلى أن الفرق الإسلامية التي اتخذت من الجدل طريقاً ، هي التي يجب أن نلتبس عندها الحركة الفلسفية في الإسلام ، فإننا نقول لهم لكم دينكم ولنا دين . إننا من جانبنا نخالفهم في ذلك مخالفة تامة . نخالفهم في ذهابهم إلى ذلك قلباً وقالبا ، مؤكدين على القول بأن منهج المتكلمين ليس منهج الفيلسوف ، الذي يبحث من خلاله عن الحق في 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 الذي نعتبره أسمى صورة من صور اليقين ومعبراً عن ثورة العقل بصورة أوبأخرى .

وإذا كنا نفضل البرهان على ماعدها ، فإن الباعث لنا على ذلك ، أنه يقوم على جنور عقلية ، ونحن لا نرتضي بالعقل بديلاً ، إن مقدماته تعرف بالعقل ، وهو الذي يدرك أجزاء القضية المعروفة بنفسها ، إذ أن النتيجة الضرورية لا تكون إلا عن مقدمات ضرورية .

إن البرهان يعلمنا أننا ندرك الشيء عن طريق اليقين ، ولا ندركه عن طريق الأمور الزائلة العارض . ومن هنا كانت مصادر المعرفة اليقينية متبلورة حول البرهان ، بعكس مصادر المعرفة غير اليقينية التي لا نستطيع إدخالها في المجال البرهاني .

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

هذا عن الفصل الأول بعناصره العديدة ، والذي يعد بمثابة القاعدة التي ننتقل منها للتعبير عن هذه الثورة ، ثورة العقل ، حسب فهم خاص من جانبنا لهذه الثورة ، سبق أن أشرنا إليه في بداية تصديرتنا لكتابنا هذا .

أما الفصل الثاني ، فموضوعه الإلهيات في فلسفة الفارابي . وقد اخترنا هذا الموضوع لعدة أسباب :

منها أنه يبين لنا المشكلات التي أحدثتها فلسفة أفلاطون في فكر بعض الفلاسفة العرب لأنها في رأينا تعد في بعض جوانبها نوعاً من الخروج عن التفكير العقلاني .

في هذه الأسباب أيضاً أن فكر الفارابي في هذا المجال ، يعبر إلى حد كبير عن جانب فلسفي يختلف عن الجانب الكلامي . أي أن معالجة الفارابي لهذا الموضوع ، موضوع الإلهيات ،

تختلف بصورة أو بأخرى عن طريقة معالجته عند علماء الكلام . إن دراستنا لهذا الموضوع تفيدنا في المقارنة بين الطريق الفلسفي والطريق الجليلي . إذ مما لا شك فيه أن الفلاسفة في معالجتهم لهذا الموضوع برغم ما وقعوا فيه في أخطاء ، كانوا على خلاف مع علماء الكلام .

بيننا في هذا الفصل كيف حاول الفارابي جهده ، التدليل على وجود الله والبحث في صفاته ، والكشف عن كيفية صدور الموجودات عنه تعالى .

وما لا شك فيه أن الفارابي كان فيلسوفاً بكل ما تحمله هذه الكلمة من معنى . ولكن دقة تفكير الفارابي ، يجب ألا تنسينا ما في بعض آرائه من تذبذب وتناقض ، كما يجب ألا تنسينا أيضاً ما وقع فيه من خطأ حين حاول التوفيق بطريقة تمسقية بين أفلاطون وأرسطو . إن هذه المحاولة تعد محاولة خاطئة ومقضية عليها بالفشل . إذ أنها أوقعتنا في تأويلات ظاهرها وباطنها التمسك الذي لاحد له .

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

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

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

لقد لاحظنا أن الفارابي قد جانبه الصواب في فهم فلسفة أفلاطون ، كما ينبغي أن يكون الفهم كما ابتعد عن الصواب إلى حد كبير حين أول فلسفة أرسطو وتأويلاً خارج به ، عن مذهب أرسطو الحقيقي .

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

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

هذا يعني أننا لو أردنا أن نقصد الفارابي من خلال منظور أو محور آخر ، قد نجد أوجهاً أخرى من النقد غير ما سنكشف عنه . ولكننا لو تمسكنا بهذا المنظور الذي يقوم على العقل ، ويتخذ منه دليلاً وهادياً ومرشداً ، لوجدنا أن فلسفة الفارابي تستحق أوجه نقد معينة .

من هذه الأوجه من النقد ، أن الفارابي برغم تمييزه بين الطريق الجدلي والطريق الفلسفي البرهاني العقلي ، قد وقع أحياناً فيما كان يخشاه ويحذر منه . إنه في 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 في هذا الموضع ، نظراً لأننا لا نوافق على إدخال هذه الجذور الكلامية ، إذا أردنا الصمود إلى البرهان ، إذ أردنا السير في طريق اليقين ، إذ أردنا التعبير عن ثورة العقل .

وفي هذه الأوجه أيضاً ، أن الفارابي حين أخذ في 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 نقصد الفارابي في هذا المجال ، لأن من خصائص الموقف الفلسفي عرض وجهتي النظر . وإذا عرفنا موقف كل فريق من الفريقين ، فقد عرفنا نقاط القوة والضعف في كل موقف منهما : عرفنا طريق الحق ، ميزنا بين هذا الطريق وطريق الظن والخطأ .

إن الفارابي يقيم تدليله على وحدانية الله اعتماداً على فكرة « التام » وإذا فتننا عن تحليل لهذه الفكرة ، لم نجد عند الفارابي أكثر من تعريف لها . وهذا التعريف وحده لا يحل المشكلة التي 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 الفارابي إلا تعريفاً لها . فقد استحق منا أن نوجه إليه هذا النقد ، وكان بإمكانه أن يدل على وحدانية الله بطرق عديدة أخرى .

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

هذا بالإضافة إلى أن الفارابي 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 أبحاث الوجود . إنها فكرة كيفية وليست تعبيراً كيباً . إنها فكرة أوقعت الفارابي وأكثر فلاسفة العرب في أخطاء عديدة ما كان أغناهم عنها . ولكن ماذا نقول حيال بريق الكيف وأصواته 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 من البحث عن اليقين دليلاً ومرشداً . هذا عن الفصل الثاني . الذي كان موضوعه كما ذكرنا الجانب الإلهي في فلسفة الفارابي ، من خلال منظور نقدي عقلائي .

وبانتهاينا من هذا الفصل ، يكون قد آن الأوان لأن نتقل 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 أعمق العقل وقاعه الحصيب . 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 تسمى هذا الفصل الذي ينترج تحته ثلاثة عناصر جزئية .

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

وكشفنا في العنصر الثاني ، ومن خلال دراستنا للعديد من المصطلحات الصوفية ، إلى أن هذه المصطلحات تقوم على ركائز وجدانية وتعبّر عنها ، وكيف يؤدي ذلك إلى اختلاف المقصود من لفظة يستعملونها كلفظة « اليقين » أو حال اليقين عن قصد الفلاسفة من هذه الكلمة . بمعنى أن اليقين بمعناه الصوفي يختلف اختلافاً جذرياً عن اليقين بالمعنى الفلسفي .

إن اليقين عند الفلاسفة - كما بينا في الفصل الأول - إذا كان يقوم على البرهان بمعناه النظري 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 في جانب المتصوفة ، إن دلنا على شيء ، فإنما يدلنا على التعارض بين الطريق الحسي النظري والطريق القلبي الصوفي . وقد أشرنا إلى ذلك في دراستنا لمصادر المعرفة اليقينية وغير اليقينية في أول فصول هذا الكتاب . وقلنا إنه لا بد من الكشف عن ذلك ونحن نتحدث اليوم عن أسس معينة محددة نتخذ منها أساساً لثورة العقل في الفلسفة العربية .

فبعض المتصوفة والزهاد طالما كشفوا لنا عن عجز العقل ، حين ذهبوا مثلاً 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 .

تقول هذا وتؤكد على القول ، حتى لا ننخدع بمجرد اللفظة كما يحدث لنفر من الدارسين في أشباه أقسام الفلسفة ، بل يجب أن نبحث عن حقيقة هذه اللفظة أو تلك ، أي ما وراء هذه اللفظة ، وهذا ما يتمسك به حقاً للدارسون المتخصصون في فكرنا الفلسفي متجاوزين بذلك ما يفعله أشباه الدارسين الذي تعبّر أقوالهم عن السذاجة والبلاهة .

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

انتقلنا من هذا العنصر الثاني ، إلى عنصر ثالث وأخير . وقد أوضحنا فيه كيف أن مسلك الزهاد والصوفية يعد تعبيراً عن الجانب الوجداني لا العقلي . وقد اخترنا نموذجاً لبيان ذلك ، المفكر الصوفي الغزالي .

وإذا كنا لم ننفق إلا وقفة قصيرة عند الغزالي ، فإن سبب ذلك أن قصدنا كما ذكرنا

أكثر من مرة ليس دراسة التصوف دراسة شاملة ، بل كل ما قصدنا إليه في هذا المجال ، بيان الفرق الرئيسي بين نمط من الفكر الوجداني القلبي ، عبر عنه متصوفة ، ومنهم الغزالي ، وبين مسلك فلسفي عقل برهاني ، عبر عنه فلاسفة

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

ونظراً لأن قصدنا الرئيسي لم يكن الالتزام بالإطار التاريخي ، فإننا لم نجد ضيقاً في عرض مسلك الغزالي ، قبل دراسة موقف ابن سينا من التصوف ، إذ أن حديثنا عن الغزالي ، يعد داخلاً في الإطار الذي حددناه للقسم الأول من قسمي هذا الفصل ، وهو الإطار الذي نكشف من خلاله كيف كان التصوف عملياً وجدانياً ، لافلسفياً نظرياً . وهذا قد يختلف - كما سئري - في قليل أو في كثير عن الوجه الصوفي لفلسفة ابن سينا ، أو الوجه الفلسفي لتصوفه .

قلنا إننا جعلنا محور العنصر الثالث يدور حول مسلك الغزالي . وقبل بياننا لمسلكه أشرنا إلى أسباب هجومه على الفلاسفة (الطريق العقلي) ونقده للمتكلمين (الطريق الجلسي) مفضلًا بعد ذلك طريق الصوفية (الطريق القلبي) .

وقد كشفنا عن بعض الأخطاء والمغالطات التي نجدها عند الغزالي . إنه يعلن أن آراء الفلاسفة لا تعجبه - وإذا سألتناه 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 الغزالي ، لا بد أن يتوقف عنده متعجباً من الغزالي والذي يطالبنا بصب التفكير في قالب واحد ، ناسياً أو متناسياً ، أن الفلسفة لم توجد إلا لتكون بحثاً عن الحقيقة وخلافاً حول أدلة العقول .

لقد حدث هذا منذ وجد الفلاسفة قبل الميلاد ، وسيظل هذا حالها إلى أبد الأبد . ولا يصح إطلاقاً ونحن نتحدث الآن معبرين من جانبنا عن ثورة العقل ، لا يصح التغافل عن الآراء الخصبية العميقة والمتعددة ، والتي قال بها الفلاسفة في محاولة من جانبهم للبحث عن الحقيقة ، هدف التفكير الفلسفي وضالته المنشودة .

إننا لورجعنا إلى أقوال الفلاسفة في مشرق الدنيا ومغربها ، قبل الميلاد في الماضي السحيق

وبعد الميلاد حتى لحظاتها التي نعيشها ، لوجدنا كيف بحث الفلاسفة عن الحقيقة ودافعوا عنها وفي سبيل ذلك قالوا بأراء عديدة . وهذه الآراء إذا كان كل رأى منها يختلف في قليل أو في كثير عن الرأى الآخر ، إلا أن ما يشفع للفلاسفة ، أن الحقيقة لا يمكن الوصول إليها بل إننا في بحثنا ندنو منها وتقرب . وهذا يعد تعبيراً من جانبهم عن طبيعة التألف والفلسفة . والتي تقوم حول الخلاف والحوار دائماً .

وإذا كان الغزالي 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 متوقفاً منه بعد أن هاجم الفلسفة . كان ذلك منتظراً منه ، لأنه لم يهتم اهتماماً كبيراً بالفلسفة بمعناها الاصطلاحى ، على غير ما هو شائع في أقوال الباحثين في فكر الغزالي ، بل لم يكن لديه في بعض جوانب تفكيره حساً فلسفياً .

نقول : قد يكون من حق الغزالي 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 لكي يهدم ويعترض . إن هذا القول لم يكن ليصح منه وهو الباحث في مجال الفلسفة . إن هذا القول الذى قال به الغزالي : أو هذا القصد من جانبه . يعد - فيما يرى ابن رشد - قصداً لا يلبق به ، بل بالذين في غاية الشر .

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

وقد انتهينا من دراستنا للمسلك الصوفى عند الغزالي ، إلى أن الغزالي 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 اختنى أو كاد وسط وصفه الأدبى الجميل لحالة هذا السالك في طريق التصوف .

كما أشرنا إلى أننا مع اعترافنا بخصب هذه المحاولة ، محاولة الغزالي ، إلا أنها ليست محاولة داخلية في 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 وجدور عقلية ، وقد بدأ نبهنا ابن رشد إلى ذلك كله .

قلنا هذا ونحن ندرس شريعة من فكر الغزالي . شريعة تعبر عن فكر وجداني قلبي : وبين موقف العقل منها . حتى نرتفع إلى التعبير عن ثورة العقل .

هذا عن القسم الأول من قسمي هذا الفصل الثالث والأخير . وقد آن لنا أن نستل وتحت مظلة العقل دوماً . إلى الإشارة إلى القسم الثاني من هذا الفصل والذي جعلنا موضوعاً له ، دراسة شريعة أخرى متعددة الألوان والظلال . هذه الشريعة هي موقف ابن سينا من التصوف ، ثم نقد هذا الموقف تعبيراً عن ثورة العقل .

وقد بينا في تمهيدنا لهذا القسم ، إلى أننا سنجمع في دراستنا لموقف ابن سينا بين الطابع الموضوعي والطابع الذاتي . فبعد عرض موقفه عرضاً تحليلياً من خلال أمهات كتبه في هذا المجال ، وخاصة كتابه الإشارات والتنبيهات ، وجهنا مجموعة من أوجه النقد العديدة لآرائه ، سواء من حيث الإطّار العام أو من حيث الآراء الجزئية الفرعية . وهذا النقد نحبه 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 كالتي نجدها في قصص ألف ليلة وليلة مثلاً .

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

والواقع – كما أشرنا في 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 ، والزام بطرق أخرى كطريق القلب والوجدان : من هذه المصاعب أيضاً . تلك الآراء التي قيلت حول تصوفه ، وكثير من هذه الآراء استند إلى أدلة قوية . فهل تصوفه له مقدمات فلسفية راسخة في مذهبه ؟ هل تصوفه لا يعدو أن يكون تاجاً للمذهب لا غير ؟ هل يمثل تصوفه خروجاً عن بقية جوانب فلسفته ؟ هل يعبر ما كتبه في مجال التصوف عن نوع من التوبة ، أو الرجوع من الفكر الفلسفي إلى الفكر الصوفي ؟ هل يعد القسم الصوفي من كتاب الإشارات والتنبيهات مجرد كتاب مؤلف في موضوع التصوف . وليس من الضروري أن يكون مؤلفه صوفياً ؟ هل يعنى تصوفه تدليلاً على إفلامس العقل ؟ هل نجد تناسباً بين عباراته في كتاب الإشارات والتي تشير إلى شفاية الروح وصفاء الوجدان . وبين حياته

التي كان يغشاها اللهو والطرب والتي عاشها بالعرض أكثر مما قضاهما بالطول ؟

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

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

بعد هذا التمهيد الذى قدمنا به لدراستنا لتصوف ابن سينا ، انتقلنا إلى دراسة بعض النماذج من رسائله العديدة التي 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 والتبسيهات » نظراً لأنه يعد أهم كتبه في هذا المجال .

قد وقفنا أيضاً وقفة نقدية عند أكثر الأفكار التي نجدها مبثوثة في تضاعيف كتبه ورسائله الصوفية ، راضين 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 التي سبقتها والأفكار التي جاءت بعدها ، وكأنها معلقة في الهواء ، كما يهوى ذلك نفر من المشتغلين بأشياء أقسام الفلسفة ، إن لم يكن كلهم .

وقفنا مثلاً عند فكرته عن الموت ، وكيف حاول دفع الخوف من الموت ، وقد تبين لنا أن فكرته هذه يغلب عليها الحس الصوفى الغائى . وقد لاحظنا في معرض نقد فيلسوفنا إلى أنه أخذ يندور 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 في ذلك ؟ اعتقد أنه لم ينجح ، إذ أنه حين يعرض علينا مخاوف الموت . نجده سرعان ما يتجاوزها إلى الاعتراض عليها بطريقة تبعد 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 في كثير من الأحيان بالوقوف عندها ومناقشتها مناقشة موضوعية . إنه كثيراً ما يستخدم عبارات خطاييه تارة وإقناعية تارة أخرى . وهذه العبارات الإقناعية الخطائية – كما بينا في الفصل الأول – لا ترقى إلى مستوى البرهان .

صحيح أن إيمانه بفكرته نابع من جنور فلسفية كموقفه في فلسفته من التنازل وتغليب الخير على الشر وغيرهما من أفكار . ولكن هذه الأفكار لم تسلم من النقد .

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

بعد دراستنا الموجزة لهذه الرسائل وما تضمنت في أفكار ، انتقلنا إلى دراسة الجوانب الرئيسية في تصوفه دراسة تفصيلية وذلك في خلال منظور نقدي ، يعتمد اعتماداً رئيسياً 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 الفلسفي والبعد الصوفي في هذا المجال . مستندين بصفة خاصة إلى رسائله النفسانية ، وغيرهما من رسائل ترتبط من قريب أو من بعيد بهذا المجال .

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

إن هذه الفكرة التي يعتمد عليها ابن سينا تقدم لنا تصوراً كيفياً لا تحديداً كميّاً ، وكان بإمكان ابن سينا الابتعاد عن هذه الفكرة التي قد لا تتيح مجالاً للالتقاء بين (نفس مثلاً) ، ب (جسد مثلاً) .

جانب ثانٍ تحدثنا فيه عن مقامات العارفين وصفاتهم من خلال ما كتبه ابن سينا ، وخاصة في كتابه « الإشارات والتنبيهات مبيناً لنا اللذات التي تحدث للعارفين المنتزهين في حالة ذهابهم إلى عالم القدس والسعادة ، سواء كان ذهاباً كلياً (بعد الموت) أو ذهاباً غير كلي (قبل الموت) ، ومحدداً لنا مراتب الجواهر العقلية من خلال فكري العشق والشوق ، وربطاً ذلك بمحدثه عن أخلاق العارفين وصفاتهم .

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

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

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

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

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

صحيح أن علر ابن سينا أنه يتحدث عن مجال صوفي 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 ؛ ولعمري أن تلك اللغة الوجدانية تحمل في طياتها كثيراً من أوجه الخطأ والخطير وخاصة إذا استخلمت في مجال يتصل من قريب أو من بعيد بالفلسفة . إنه لم يلزم بمخصائص محددة معينة يلزمنا إياها الموقف الفلسفي .

وبعد فقدنا لهذا الجانب ، انتقلنا إلى الجانب الرابع ، وهو الذي يدور حول أخلاق العارفين وأحوالهم . وقد لاحظنا أن الصفات التي يخلعها ابن سينا على العارفين ، قلما تتوفر مجتمعة في فرد من الأفراد ، لأن في بعضها ما يعد بعيداً إلى حد كبير جداً عن الطبيعة البشرية . ويقيناً 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 أولاً وأخيراً يعد فرداً من أفراد البشر .

هذا عن الجانب الرابع ، أما الجانب الخامس والأخير ، فيدور حول غرائب الأفعال التي تصلح عن العارفين .

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

المعقول إلى مجالات أخرى ، نامياً أو متناسياً دراساته عن العلل وبجوهه في الجوانب العلمية ، والمجالات الطيبة ، تلك البحوث والدراسات التي تسودها التجربة العلمية لا السحر ، وتلتزم بمنطق العقل وقوانين الوجود لا أحوال الوجد .

اختلفنا إذن مع ابن سينا اختلافاً يكاد يكون جنوياً في أكثر ما يذكره ، وخاصة في المجالات التي يعتمد فيها عن المنطق والعلم ، ينشئ فيها العلاقات بين الأسباب ومسيباتها ، يعتمد فيها عن تقديم سبب عقلائي علمي 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 في الكلام ما شاءت له الإفاضة ، ولكن إذا كان من حق ابن سينا ذلك ، فإن من واجبنا أن نكشف له عن خطئه تبييراً من جانبنا عن ثورة العقل ، وخاصة أن ابن سينا قد ابتعد في بعض المجالات التي يبحث فيها عن هذه التضميرات العلمية والفلسفية المحددة ، ابتعاداً يكاد يكون تاماً .

ولعلنا نلاحظ أيضاً كيف كان ابن سينا متخلياً إلى حد كبير عن العقل . إننا سرعان ما نجد قائلاً بمقدمات مرتباً عليها نتائج ، لدرجة أن القارئ قد يظن أن أقواله هذه أقوالاً منطقية . ولكن لو أعملنا الفكر والعقل ، لوجدنا أن مقدماته هذه في كثير من المجالات التي 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 والفرقة بين هذه المقدمات والمقدمات الجدلية والمقدمات الخطائية . إننا نجد تلاقياً بين بعض أفكار ابن سينا في هذا المجال ، والأفكار الكلامية . وعلى القارئ أن يقارن أقواله عن الأفعال التي ينسبها للعارفين ، بدراسات المتكلمين عن موضوع السبية . 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 في مجال التصوف ، تلك الكتابات التي تملأ القلب سكية وطمأنينة . نقول من حقنا أن نقصد رأياً أو أكثر من رأي ، بل نقصد اتجاهه هذا ، وذلك إيماناً منا بالعقل ، وكيف أن هذا العقل يستطيع التعبير عن نفسه بثورة فكرية ، ثورة عقلية من الداخل كما قلنا في بداية تصديرتنا . ثورة تستمد جنورها من قاع العقل الحصيب ، متخلدة من هذا العقل هادياً لها ورشداً .

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

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

نقول ليس من المناسب إطلاقاً يا قوم أن نخلع حالات الإعجاب وأكالييل الغار على من وقفوا موقفاً ضد العقل . صحيح أن العقل الإنساني قد يكون بطيئاً في سيره ولكن هذا البطيء راجع إلى أنه يشق طريقه وسط الأشواك والصخور ، راجع إلى أنه دوماً يعود آتياً بعد أن إلى الوراء لكي يحكم خطاه نحو مستقبل ينتظره ومهمات غاية في التنوع مطلوب منه أن يقوم بها . لا تلوموا العقل أيها القوم ، بل انظروا إلى المهام التي أنجزها والمهام التي ما زالت أمامه ، والتي تتجدد يوماً بعد يوم . ويقتني أنه سيقوم بإنجازها ، إذ أن تاريخ الفكر الإنساني والفلسفي منه على وجه الخصوص ، يعد تاريخاً للعقل إلى حد كبير جداً .

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

هذا ما أعنيه حين أدعو وأنادي اليوم بثورة العقل في مجال الفلسفة العربية ، متأملاً في صمت ناطق وفي نطق صامت داخل صومعتي الفكرية متوحداً وفي غربة غريبة . فهل يا ترى ستجد هذه الدعوة التي أخط الآن سطورها في سكون الليل وقد بدا أمامي في الأفق ذلك الشعاع الغالق ليوم مضى بنور يوم جديد ، هل ستجد صداها في نفوس وعقول المهتمين بالفكر الفلسفي في أرجاء العالم من مشرقه إلى مغربه ؟

مدينة نصر في ١٥ نوفمبر عام ١٩٧٤ م

محمد عاطف العراقي