الجمهوريـــة الجزائريـــة الديمقراطيـــة الشعبيـــة

وزارة التعليم العالي و البحث العلمي

جامعة منتوري قسنطينـــــة

كليـــــة العلوم الإنسانية و العلوم الإجتماعية

قسم الفلسفة

رقم التسجيل :.....

الرقم التسلسلي : .....

موضوع البحث

قراءة في التراث العربي الإسلامي
حسين مروّة نموذجا

مذكرة مكملة لنيل شهادة الماجستير في الفلسفة

إعـــــداد الطالب

عبد الحليم بلواهم

إشراف الأستاذ الدكتور

إسماعيل زروخي

أعضاء لجنة المناقشة

تاريخ المناقشة:.....

د. جمال مفـــــرج	أستـــاذ محـــــاضر	جامعة منتوري قسنطينة	رئـيـســـــا.
أ.د. إسماعيل زروخي	أستاذ التعليم العالي	جامعة منتوري قسنطينة	مشرفا ومقررا
د. علـــي بـــوقليع	أستـــاذ محـــــاضر	جامعة منتوري قسنطينة	عضوا مناقشا
د. رشيد دحـــدوح.	أستـــاذ محـــــاضر	جامعة منتوري قسنطينة	عضوا مناقشا

السنة الجامعية: 1427-1428/ 2006-2007

بسم الله الرحمن الرحيم

شكر و تقدير

أتقدم بالشكر الجزيل إلى:
أستاذي الفاضل الدكتور: إسماعيل زروخي،
الذي أقدر فيه صبره و رحابة صدره
و الذي لم يتأخر في تشجيعي و مدي بالمساعدة والعون.
فقد كان لي مرشدا و موجها طوال مدة إنجاز هذا البحث.
كما أشكر كذلك كل من ساعدني
من قريب أو من بعيد
ماديا أو معنويا.

عبد الحليم

الإهداء

أهدي هذا الجهد المتواضع إلى:

روح أبي الطاهرة، إلى أمي وجميع إخواني وأخواتي.

كما أهديه إلى زوجتي: زميلة التي احتملت معي مشاق الطريق.

وإلى زهور حياتي: زياد، فادي، وقتيبة.

عبد الحليم

المقدمة:

لقد اكتسب مصطلح التراث في الخطاب العربي الحديث و المعاصر معنى مختلفا كما هو عليه مرادفه في الاصطلاح القديم "الميراث" إذ أصبح يعني اليوم ما هو مشترك بين العرب أو التركة الفكرية و الروحية التي تجمع بينهم لتجعل منهم خلفا سلف.

وهنا يتجلى التباس العلاقة بين التراث و التاريخ وهي مسألة يوليها "حسين مروة"[1] أهمية منهجية في قراءة التراث حيث يقول:"يجب الخروج بقضية التراث من كونها قضية الماضي لذاته، أو كونها إسقاط الماضي على الحاضر، إلى كونها قضية الحاضر نفسه، وذلك من خلال رؤية الحاضر في صيرورة تتفاعل في داخلها منجزات الماضي و ممكنات المستقبل تفاعلا ديناميا تطوريا معا رغم التقطع الحادث في مجرى حركة الصيرورة هذه."[2]

وتجدر الإشارة إلى أن العمل الذي قام به حسين مروة في هذا المجال ليس إلا جزءا من مشروع هام و مركزي في الفكر العربي الحديث و المعاصر، و المتمثل في ضرورة إعادة النظر في طريقة التعامل مع التراث العربي الإسلامي و بأدوات نظرية جديدة من نشأنها أن تسهم في نهضة الفكر العربي و هي فكرة خامرت الكثير من المفكرين أمثال محمد باقر الصدر، وطيب تيزيني و أحمد بدوي و محمد عابد الجابري...

---

[1] ولد حسن مروة عام 1908 في قرية داثا فضاء بنت جبيل لبنان، تلقى دروسه الأولى من المدرسة الرمية في حداثا، هاجر إلى العراق عام 1924 لدراسة مبادئ الشريعة الإسلامية في جامعة التحف امتثالا لرغبة أبيه الذي أراده أن خلفه و هو العالم الديني ذو المكانة و الشأن في منطقة جبل عامل (تراجم أعضاء اتحاد كتاب العرب في سوريا و الوطن العربي في فترة جامعة النجف كان حسين مروة يتردد على لبنان و شارك في النهضة الأدبية الجديدة في جبل عامل، إلى أن استقر به المقام أخيرا في العراق، مواصلا تجسيد طموح أبيه في الخلافة الدينية.

في سنة 1938 يعود حسين مروة إلى لبنان منهيا دراسته الجامعية و مستكملا شروطها العلمية. هذه الفترة بتحولاتها كانت مناخا مناسبا لتبلور شخصية هذا المفكر الموسوعي الذي جمع بين علوم الشريعة و الفلسفة و الكتابة و النقد الأدبيان، و يرحل من خلالها متحدثا نفسه و الكل مكسرا قيود الجاهز و المبتذل، حيث اجتمعت فيه الأضداد، وانسجمت في باطنه المتناقضات، فخاض غمار أسئلة القلق و قلق الأسئلة التي جعلت من الشيخ الشيعي "ثائرا شيوعيا". انتسب إلى الحزب الشيوعي وانتخب كعضو في لجنته المركزية إلى غاية استشهاده يوم 1987/02/17، خلال الحرب الأهلية اللبنانية.

[2] حسين مروة، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، ج1، دار الفارابي، بيروت، ط6، 1988، ص 29.

و ما دفعنا إلى اختيار حسين مروة نموذجا هو انعدام الدراسات حوله بالرغم من رؤيته الخاصة والمميزة العميقة للتراث، إذ لم يحظ الجهد النظري الذي بذله هذا المفكر، بما يستحق من دراسات مستقلة تقف عن هذا الإنجاز النظري الثمين. و قد أشار الدكتور فهمي جدعان إلى افتقار جهود حسين مروة الفكرية لاسيما في قراءته للتراث – إلى الدراسة العلمية الرصينة حيث يقول:"رغم ما حضي به اسمه من انتشار و اهتمام في أوساط المثقفين على وجه الخصوص، و عند الملتزمين بالفكر و الممارسة السياسيين على وجه أخص، و قد تقدم نضاله و رحيله الفاجع على أي أمر آخر".

و الإشكالية التي سنعكف على معالجتها لا تقوم في تصورنا في معرفة التراث بقدر ما تقوم في كيفية هذه المعرفة أي المرجعية و الانتماء الذي ننطلق منه في التعامل مع التراث و هنا تتحدد لنا محطات و ملامح مرحلة هامة جدا بل أساسية في فكر حسين مروة، مرحلة التأسيس و المزدوج في تفكيره، تأسيس الثقافة التراثية و تأسيس الثقافة التقدمية، وحصول تفاعل بين منبعين أساسيين في فكره التراث العربي و الفكر الماركسي.

إذ ينطلق حسين مروة من التصريح في البداية بتبني المنهج المادي الذي يعد في تصوره السبيل الوحيد لكشف سر العلاقة الصحيحة بين التراث والحداثة بين تاريخية التراث والأداة المعرفية المعاصرة لاستيعابه، و ذلك ما يميز في نظرنا إنجاز حسين مروة و مجمل نتاجه الفكري.

إلا أن ما قام به حسين مروة هو لبنة في صرح مشروع محاولة قراءة جديدة للتراث أو جزء من نظرية شاملة يمكن إطلاق عليها نظرية التراث. والتي سنحاول استعراضها من خلال ما سيلي لرسم صورة توضح المعالم الأساسية لهذا المشروع الذي اعتكف الكثير من المفكرين على تحقيقه، انطلاقا من بداية القرن الماضي[1] إلى يومنا هذا.

يرى حسين مروة بأن مشروع إعادة النظر في كيفيات قراءة التراث العربي و الإسلامي هو بحث لا يزال في المهد لدى المفكرين والباحثين العرب المعاصرين؛ و بالرغم من ذلك فقد عرف انتعاشا متزايدا ووعيا متصاعدا تجلى من خلال بعض المحاولات النظرية قام بها محمود أمين العالم من خلال كتابه "معارك

[1] إشارة إلى بداية التحول في مجال التعامل مع التراث العربي الإسلامي، انطلاقا من أبحاث المفكر الفلسطيني بندلي جوزي، ثم حسين مروة، و طيب تزيزني إلى محمد عابد الجابري، و محمد أركون، وحسن حنفي...إلخ.

فكرية" و مهدي عامل في كتابه "أزمة الحضارة العربية أم أزمة البرجوازيات العربية" و محاولة طيب تيزيني التي يعتبرها مروة؛ الأكثر قيمة لأنها جهد تطبيقي "وضع فلسفة التراث في إطارها الكلي"[1].

و ميزة هذه الدراسات هي تناول مسألة التراث الفكري المعاصر انطلاقا من كونها مشكلة الفكر العربي الحاضر لا مشكلة الفكر الماضي، وهي محاولات منهجية علمية غايتها الكشف عن العلاقة بين المفكرين في البنية الاجتماعية العربية الحاضرة والفكر السابق عليه في البنية الاجتماعية السابقة[2].

و إن تزامن هذه المحاولات مع مجهودات حسين مروة في البحث عن نزعات مادية في التراث العربي الإسلامي و تطابقها مع أهدافه ليس من قبيل الصدفة في رأي حسين مروة و لا نتاج مبادرات شخصية، بل تم ذلك بحكم ضرورة تاريخية اقتضاها الواقع العربي الراهن في إطار ثورته التحررية ومشروعه النهضوي؛ إذ عرفت هذه الحقبة وعيا متناميا بجدلية العلاقة بين حاضر الفكر العربي و ماضيه التراثي، و ضرورة تطوير النظر إلى العلاقة بينهما[3].

و إن طبيعة الموضوع قد اقتضت منا أن نتبع في هذه الدراسة المنهج التحليلي النقدي مع مقارنة مواقف حسين مروة بمقاربات أخرى مماثلة و مخالفة لها. و قد أنجزنا هذا العمل وفق الخطة التالية حيث قسم إلى ثلاثة فصول. كان الفصل الأول تحت عنوان التراث في الفكر العربي المعاصر تضمن إشكالية قراءة التراث في الفكر العربي المعاصر، ممثلا في مقاربات الجابري وحسن حنفي و هشام جعيط، وخلفيات قراءة حسين مروة للتراث. أما الفصل الثاني فكان تحت عنوان: موقف حسين مروة من التراث تضمن رؤية حسين مروة للقراءات المختلفة للتراث، و المنهج الذي اتبعه في التعامل مع التراث. أما الفصل الثالث فكان تحت عنوان: التراث العربي الإسلامي في ضوء المنهج المادي (الواقعي)، تضمن أسس تحديد النزعات المادية عند حسين مروة ثم تطبيق حسين مروة للمنهج الماركسي على التراث الفكري العربي الإسلامي، لنخلص إلى قيمة أعمال حسين مروة و مكانته في الفكر العربي المعاصر. و أملنا من وراء هذه الدراسة أن نعرف بالمجهود النظري الذي بدله هذا المفكر و مدى نجاحه في إخضاع الظاهرة التراثية للمنهج الواقعي، و في قدرته على الجمع بين الثقافة التراثية(الماضي) و الثقافة التقدمية (المنهج الواقعي).

---

[1] حسين مروة، النزعات المادية، ج1، ص 6.

[2] المصدر نفسه، ص 6.

[3] المصدر نفسه، ص 7.

شكل موضوع التراث مبحثا هاما في الفكر العربي المعاصر باعتباره موضوعا يتخطى حدود الماضي ومشكلاته إلى قضايا الحاضر والمستقبل، لذلك آثرنا أن نتناوله في البداية من حيث مفهومه، ومن حيث الرؤى المختلفة له.

أولا/مفهوم التراث:

أ . *في اللغة*: كلمة تراث في اللغة تعني الإرث أو الميراث وهي تدل على التقاليد والأمجاد القومية والشواهد الحضارية والثقافية الموروثة عن الأجداد. فنقول مثلا: تراث بلد أو تراث شعب[1].

ب . *في الاصطلاح*: يمكننا أن نعرف التراث بصورة عامة بأنه جملة ما خلفه السلف للخلف من أمور مادية ومعنوية[2].

ويدخل في هذا الإطار كل ما ورثته الأمة وتركته من منتوجات فكرية وحضارية، ويمكن الإشارة هنا إلى أن لفظ "التراث" لم يرد في الخطاب العربي القديم كما بين ذلك الجابري، إنما هو لفظ ظهر حضوره بعد اليقظة العربية الحديثة التي عرفتها الأقطار العربية[3]، ولهذا يتخذ مفهوم التراث عنده معنى "الموروث الثقافي والفكري والديني والفني"[4] مما يعني في رأيه تجاوز هذا المصطلح التراث الذي نجده في الخطاب الديني، والذي يدل على الميراث، أي التركة التي توزع على الورثة.

---

[1] أنطوان نعمة وآخرون، المنجد في اللغة العربة المعاصرة، دار المشرق، بيروت، لبنان، ط2، سنة 2001.

[2] حسين محمد سليمان، التراث العربي الإسلامي، دراسة تاريخية ومقارنة، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1988، (بلا رغم ط)، ص 13.

[3] محمد عابد الجابري، التراث والحداثة- دراسات ومناقشات، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط1، سنة 1991، ص23.

[4] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

وتجدر الإشارة هنا أن (الجابري) يستعمل لفظ (التراث) استعمالا نهضويا مـــا دام يعتبر من المفاهيم الموظفة في الخطاب العربي النهضوي سواء منه الحـــديث أو المعاصـــر. ولذلك فهو في اعتقادي يقترب من المفهوم الذي نجده عند غيره من المفكرين.

فهذا حسن حنفي يعتبر التراث "كما ما وصل إلينا من الماضي داخل الحضـــارية السائدة، فهو إذن قضية موروث وفي نفس الوقت قضية معطى حاضر على عديـــد مـــن المستويات"[1]. ويعني ذلك عنده بأن كل ما خلقه السلف من أشياء مادية أو أمور معنويـــة روحية تدخل ضمن هذا المصطلح، بل الأكثر من ذلـــك أن هـــذه العناصـــر حاضـــرة باستمرار على مستوى الوعي الفردي الجماعي. وما دام الأمر كذلك فهو يـــرى بـــأن التراث أساس التجديد، لأن التجديد ما هو إلا "إعادة تفسير التـــراث طبقـــا لحاجـــات العصر"[2]، وهنا يتجاوز (حسن حنفي) النظرة السكونية للتراث باعتباره مجـــرد مســـتودع للأفكار والمعارف إلى النظرة النفعية باعتباره نظرية للعمل، أي وسيلة لغاية أسمـــى هـــي التجديد وتفسير الواقع.

و بدوره يرى (طه عبد الرحمن) بأن التراث ليس مجرد تركة، إنه يلازمنـــا تاريخـــا وواقعا. إي ليس ماضيا وفقط، بل ماضي يعيش في الحاضر، ولـــذلك في رأيـــه كثـــرت الأعمال المشتغلة بالتراث دراسة وتقويما[3].

---

[1] حسن حنفي، التراث والتجديد (موقفنا من التراث القديم)، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنـــان، ط5، 2005، ص 13.

[2] المرجع نفسه، الصفحة نفسه.

[3] طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، لبيـــوت، لبنـــان، ط2، (دون سنة)، ص 19.

ويتقاطع في هذه الفكرة (طه عبد الرحمن) مع (الطيب تزيني) الذي شيد بـــالإرث الحضاري العملاق الذي تركه لنا الأسلاف، وعلينا في رأيه أن لا ترجع إليـــه رجوعـــا ميكانيكيا، إذا أردنا تحقيق الدقة العلمية[1].

مما يعني أن الحاضر مفعم دوما بالماضي، ونحن لا نستطيع أن نصف الحالة الآنيـــة لأي مجتمع دون أن نأخذ تاريخه وتراثه بعين الاعتبار لأنه حاضر في كل أفعالنـــا الفرديـــة منها والجماعية، ولذلك فالتعامل الميكانيكي معه عديم الفائدة.

و بناء على ذلك فلا يمكن الحديث عن انفصال بين ماضـــي أمـــة مـــن الأمـــم وحاضرها، لأنه الماضي مستبطن في تكوينها الداخلي، ولا يمكنها القفز عليه، وإلا فقدت هويتها وشخصيتها.

من هنا قد ينظر إلى التراث على أنه الماضي وما يحمله، بل وكثيرا ما يتحـــول إلى التاريخ الفكري والمعرفي والقيمي الذي يعيش فينا ويوجه سلوكنا. لذلك عندما يـــتكلم المفكرون والباحثون عن التراث فهم يعنون به ذلك الجانب الأصيل والمتحرك فينـــا. إنـــه يعبر عن شخصية الأمة التي تنفرد بها عن غيرها. لأنه حصيلة ضخمة من تجارب الســـلف وممارساتهم على المستوى الفكري والديني والدنيوي، وبه تستنير عقول الخلـــف وتنفـــتح أذهانهم لابتكار أشياء جديدة[2].

و لعل انطلاقا من هذا أولت الأمم على اختلافها اهتماما كبيرا لتراثها وأقامـــت المؤسسات التي تسهر على حمايته.

---

[1] الطيب تزيني، مشروع رؤية جديد للفكر العربي في العصر الوسيط، دار دمشق للطباعة والنشر، دمشق، سوريا، (دون رقم ط والسنة)، ص 134.

[2] حسين محمد سليمان، التراث العربي الإسلامي، دراسة تاريخية مقارنة، ص 59.

لأنه أرضية الأمة التي يتغذى منها الأفراد، ولا يمكن لأمـــة أن تضـــع نفســـها في مصاف الأمم الأخرى إلا إذا كانت تستند للماضي والتاريخ. فالحضارة الأوربية الحديثـــة مثلا تستند إلى ميراث ثقافي كبير يبدأ من اليونان إلى الرومان إلى عصر الآباء والكنيســـة. كما أن للمسلمين أيضا تراثهم الذي يتجاوز عمره الأربعة عشر قرنا.

إذن فالشعوب على اختلافها تمتلك خصوصية معينـــة يحـــددها تراثهـــا، إلا أن السؤال المطروح: هل هذه الخصوصية تقتضي الانطواء على الموروث الثقافي والحضاري، كما لو أن هذا الموروث معطى يتعالى على التاريخ؟ أم أن الخصوصية هي امـــتلاك لقـــيم حضارية قابلة للتطور ولتغير باستمرار؟

إن هذه الأسئلة هي التي يمكن مناقشتها في إشكالية قراءة التراث.

ثانيا/ إشكالية قراءة التراث في الفكر المعاصر:

اهتم المفكرون المعاصرون بمشكلة التراث للأهمية التي يكتسبها في الحفـــاظ علـــى ذاتية الأمة وهويتها. إلا أن قراءتهم له تختلف باختلاف زواياهم التي يتموقعون بها. ولهـــذا ارتأينا هنا أن نتناول بعض هذه القراءات.

1. قراءة التراث عند الجابري:

ينطلق الجابري في قراءته للتراث من التساؤل التالي:"لماذا التراث"؟

إذ يرى بأنه ما دام هو حاضر فينا أو معنا فإن الانشغال به ما هـــو إلا انشـــغال الإنسان بذاته[1]. فالتراث عنده ضروري لفهم الحاضر وما دام كذلك فـــلا بـــد مـــن أن

[1] محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، ص 46.

يكون التعامل معه تعاملا علميا. ويقصد بالتعامل العلمي أن يلتزم الباحث "بأكبر قدر من الموضوعية وأكبر قدر من المعقولية"[1]. وهمما شرطان في رأيه أساسان في كل بحث علمي، علما أن الشرط الأول يقود إلى تحقق الثاني، وما يعنيه (الجابري) بالموضوعية هو جعل التراث معاصرا لنفسه وذلك بفصله عنا، أما ما يعنيه بالمعقولية فهو جعل التراث معاصرا لنا وإعادة وصله بنا[2].

من هنا فالتعامل مع التراث بموضوعية يتطلب النظر إليه في سياقه المعرفي، الاجتماعي والتاريخي، أما التعامل معه بصورة عقلانية فيقتضي النظر إليه نظرة عصرية، وذلك بإخضاعه لآليات العصر وشروطه. ويعتمد (الجابري) في تعامله هذا على منهج تحليلي "ينطلق من النظر إلى موضوعاته لا بوصفها مجرد مركبات بل بوصفها بنى"[3]

بمعنى أنه يقترح منهج يتجاوز التحليل البسيط الذي يحلل المركب إلى البسيط إلى التعامل مع المركب في حد ذاته على أساس أنه بنية قابلة للتفكيك.

أي تفكيك العلاقات الثابتة في كل بنية، ليتحول ما هو ثابت إلى متغير وما هو مطلق إلى نسبي وهكذا، ودون أن يعني التفكيك في رأيه نفي الموضوع والاعتداء عليه بقدر ما يعني التحرر من سلطته الخطابية، وهي سلطة ترجع في الغالب إلى الطابع البنيوي للغة الكلام[4].

---

[1] محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، ص 46.

[2] المرجع نفسه، ، ص ، 47.

[3] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[4] المرجع نفسه، ص 50.

إنه القراءة المعاصرة للتراث كما يراها الجابري إذن تجعل المقروء، أو النص التراثي معاصر لنفسه أي في إطاره الابستيمولوجي، والسوسيولوجي والتاريخي. من جهة، وفي نفس الوقت ربطه بنا على صعيد الفهم والمعقولية. وفي هذه الحالة حسبه نتجاوز القراءة التراثية للتراث وفي آن واحد القراءة المعاصرة له والتي تنظر إليه من فوق، بل وتتجاوز قراءة العصر بأدوات الماضي.

من هنا فهو يرى بأن الأصالة والمعاصرة لا تنفصلان، فالأخذ بالأصالة وحدها يعد تقليدا وبالتالي جمود وتكرار لتجارب الأولين، وكذلك الأخذ بالمعاصرة وحدها يعد اتباعا، ومن ثمة انسلاخا، وفقدانا للذاتية، والشرط الوحيد عنده لتجاوز هذا هو "كسر قيود التقليد وقطع خيوط التبعية"[1].

و لبيان كيفية الجمع بينهما، يعطينا الجابري أمثلة على ذلك، منها مثلا أن النصوص القرآنية ينبغي أن تفهم في سياق نزولها مع اعتبار قصد الشارع، "و إذا نحن فعلنا ذلك يتبين لنا بأن الآيات التي تفيد الجبر هي إما أنها تتعلق بالماضي... وإما أنها نزلت في معرض الحث على الصبر والتضحية في الصراع الذي كان يخوضه المسلمون الأوائل في مكة ضد قريش"[2]. ويصل لجابري إلى التأكيد بأن الجبر ليس من عقيدة الإسلام، بقدر ما هو تنظيف للمقدس لأغراض سياسية، أو لما هو مدنس. فهنا في رأيه ربطنا النص بعصره وربطناه بنا لأننا فهمناه بروح نقدية.

إن الجابري من خلال تعامله مع التراث بموضوعية وعقلانية ير يد في اعتقادي الموافقة بين التراث والحداثة، التعامل مع النصوص التراثية بآليات حداثية، ومن ثمة الدفاع

---

[1] محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، ص 50.

[2] المرجع نفسه، ص 59.

عن الحداثة من مدخل نقد التراث، وهو مشروع متطلع لتمثل أسس المعاصرة دون اتباعية أو تقليد. وفي رأيي هنا يقترب من (محمد أركون) الذي يطبق نفسه الآليات على التراث أو بتعبير (كمال عبد اللطيف) "استعمالها معا لمفهوم الأبستمي Epistémie"[1]. الذي يساهم في تجدي الفكر العربي ويبعده عن الانكفاء على ذاته. ويبدو هذا التقارب على مستوى المشروع الذي يحمله كلاهما، فالمشروع الجابري قائم على نقد العقل العربي، بينما قام المشروع الأركوني على نقد العقل الإسلامي.

2. قراءة التراث عند حسن حنفي:

يبدأ حسن حنفي في قراءته للتراث من تحديد مستويات هذا التراث أولا. إذ في اعتقاده أنه يتشكل على مستوى مادي لأنه يوحد "في المكتبات والمخازن والمساجد والدور الخاصة... فهو تراث مكتوب، محطوط أو مطبوع، له وجود مادي على مستوى أولي، مستوى الأشياء"[2].

كما يشكل أيضا على مستوى صوري لأنه "مخزون نفسي عند الجماهير"[3].

ولما كان بهذين المستويين، فإن الماضي والحاضر في رأيه متصلان على مستوى شعور الأفراد، ولا يمكن فهم الحاضر إلا من خلال الماضي. بل وكل "تحليل للتراث هو في نفس الوقت تحليل لعقليتنا المعاصرة وبيان أساس معوقاتها، وتحليل عقليتنا المعاصرة هو

---

[1] كمال عبد اللطيف، الفكر الفلسفي في المغرب، قراءات في أعمال العروي والجابري، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، سنة 2001، ص 79.

[2] حسن حنفي، التراث والتجديد، ص 14.

[3] المرجع نفسه، ص 15.

في نفس الوقت تحليل للتراث"[1]. وهذا الترابط بين القديم والجديد، الأصالة والمعاصرة ليس ترابطا ميكانيكيا بقدر ما هو ترابط وظيفي، تشابك وتداخل في مكوناتهما وتمفصلاتهما، الأول أساس الثاني، والثاني لا يفهم إلا بفهمنا للأول، من دون أن يعني ذلك في رأيه أية محاولة توفيقية، لأن التوفيق قد يخضع لمزاج شخصي وبالتالي يتحول إلى عمل غير علمي.

إن حسن حنفي لا يضع التراث على طرف والتجديد على طرف آخر، ثم يحاول أن يوفق بينهما، بأن يأخذ من هذا شيئا ومن ذاك شيئا آخر، ويترك هذا، كما يترك من ذاتك. ليست العلاقة علاقة أفقية، إنما علاقة عمودية لأن التراث هو الأساس. هو الذخيرة التي نستثمرها لإعادة بناء الإنسان، فأي تنمية سواء صناعية أو زراعية، لا يمكنها أن تتم "إلا بعد ثورة إنسانية سابقة عليها وشرط لها"[2]. وهذه الثورة الإنسانية لا يمكنها أن تكون إلا عند طريق استيعاب التراث. لذلك فالتراث عنده "ليس قيمة في ذاته إلا بقدر ما يعطي من نظرية علمية في تفسير الواقع والعمل على تطويره"[3]. أي أننا لا نفسهم الواقع الموضوعي إلا بناء على فهمنا للماضي، وهو الذي يحدد بعد ذلك علاقتنا بهو من ثمة العمل والمساهمة على تطوير وتغيير واقعنا. لذلك يقول حسن حنفي "فالتراث إن ليس له وجود مستقل عن واقع حي يتغير ويتبدل يعبر عن روح العصر وتكوين الجيل، ومرحلة التطور التاريخي"[4]. ولما كان الواقع في رأيه متغيرا فإن التراث بدوره يخضع لهذا المبدأ ، لأننا سنفهم معانيه وقيمه انطلاقا من واقعنا، ومن هنا يصل حسن

---

[1] حسن حنفي، التراث والتجديد، ص 19.

[2] المرجع نفسه، ص 13.

[3] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[4] المرجع نفسه، ص 50.

حنفي إلى معنى أدق للتراث حيث يقول من جديد:"التراث إذن هو مجموعة التفاسير التي يعطيها كل جيل بناء على متطلباته"[1].

ونفسهم من ذلك أن التراث عنده لا يتخذ معنى ثابتا، بل معانيه متغيرة بتغير الواقع، لأن الواقع هو أساسها الذي تكونت عليه. ولذلك فكل جيل يكون له تعامله الخاص مع موروثه الثقافي، ويكون له فهمه الخاص كذلك، انطلاقا من واقعه.

ويعبر حسن حنفي عن ذلك بقوله:ليس التراث مجموعة من العقائد النظرية الثابتة والحقائق الدائمة التي لا تتغير، بل هو مجموع تحققات هذه النظرية في ظرف معين، وفي موقف تاريخي محدد، وعند جماعة خاصة تضع رؤيتها وتكون تصوراتها للعالم"[2].

إذن فالأجيال المتعاقبة هي التي تحدد رؤيتها وتضع تفسيرها للتراث بناء على تلك اللحظة التاريخية أو الإطار الزماني لتلك الجماعة.

و انطلاقا من هذا فهو لا يسعى إلى التوفيق بين التراث والتجديد عن طريق المقابلة بين طرفين، بقدر ما يسعى إلى إعادة فهم التراث انطلاقا من واقع معاش له شروطه المستجدة، وله أدواته وآلياته الخاصة. وبهذه الكيفية فقط نكتشف الماضي والتاريخ الذي يعيش في وجداننا، كما نكتشف هويتنا. إن "التراث والتجديد يمثلان عملية حضارية هي اكتشاف التاريخ، وهو حاجة ملحة ومطلب ثوري في وجداننا

---

[1] حسن حنفي، التراث والتجديد، ص 50.

[2] المرجع نفسه، ص 15.

المعاصر، كما يكتشفان عن قضية البحث عن الهوية، عن طريق الغوص في الحاضر إجابة على سؤال: من نحن؟ واكتشاف أن الحاضر ما هو إلا تراكمات للماضي.."[1].

و تجديد التراث في رأي حسن حنفي لا يمكنه أن يكون إلا من خلال "تحليل الموروث القديم وظروف نشأته معرفة مساره في الشعور الحضاري. ثم "تحليل الأبنية النفسية للجماهير وإلى أي حد هي ناتجة عن الموروث القديم أو من الأوضاع الاجتماعية الحالية.

ثم تحليل أبنية الواقع وإلى أي حد هي ناشئة من الواقع ذاته.."[2].

و هذه في رأيه هي المهمة التي تضطلع بها الأمة بكاملها وليس فردا بعينه، فالتراث قضية تعني الجميع، لأنه مخونهم النفسي المترجم في كل سلوكاتهم. إن تجديد التراث هو تحويل التراث في النهاية إلى طاقة عملية توجه الأفراد والجماعات، بل ويتحول من مخزون نفسي إلى تحليل مباشر للواقع، إلى "إيديولوجيا الجماهير وروحها المعنوية وطاقاتها النضالية"[3].

و من هنا يتجاوز حسن حنفي الطرح التوفيقي بين التراث والتجديد، وهو عادة الموقف الوسطي الذي يتخذه البعض بين دعاة الاحتماء بالماضي والتراث ودعاة العصرنة، لأن القضية في رأيه هي قضية فهم لعناصر التراث انطلاقا من واقع معين، وبذلك تتغير معاني التراث عنده انطلاقا من تغير شروط الواقع، وهذا هو الذي يقود إلى التجديد في كل مرة. إلا أن السؤال المطروح أيهما حقا يتحكم في الآخر؟ هل الواقع

---

[1] حسن حنفي، التراث والتجديد، ص 20.

[2] المرجع نفسه، ص 26.

[3] المرجع نفسه، ص 27.

المادي هو الذي يتحكم في منظومتنا الفكرية والقيمية والإيديولوجية؟ أم العكس هذه المنظومة الفكرية هي التي توجه الواقع وتتحكم فيه؟

وإذا كان حسن حنفي هنا يغلب الواقع على الفكر، فإننا قد نستنتج معه ضرورة تغير الأحكام الشرعية بتغير هذا الواقع، فبما أن تغير الواقع حتمي، والتطور لا نهاية له فإن أحكام الشريعة هي الأخرى لا بد أن تتغير، بل وقد تلغى نهائيا. ولذلك وحتى لا نكون مبالغين في تقديس طرف على آخر، الواقع على الفكر أو أفكر على الواقع ينبغي التعامل مع النص التراثي بمنطق جامع، يقوم بصهر العقل والواقع في بوتقة واحدة.

3. قراءة التراث عند هشام جعيط:

يعد المفكر والمؤرخ التونسي هشام جعيط من المفكرين المعاصرين الذي اهتموا بمسألة التراث والحداثة، وتركوا في ذلك بصماتهم المتميزة.

فأين موقعه في ذلك؟

يتخذ هشام جعيط من البداية بينه وبين الماضي حاجزا ويحاول أن ينحاز إلى الحداثة، هذه الكلمة التي بدأ الحديث عنها منذ منصف القرن التاسع عشر تحت اسم المدنية، والحداثة عنده ما هي إلا قطع للصلة مع الماضي بأفكاره وقيمه ومعتقداته، لذلك فطريق الحداثة قطيعة مع كل دين، وليس استبدال دين بدين آخر[1]. وفي اعتقاده لأن الأمة العربية لم يكتب عليها أن تبقى سجينة الماضي، و لم يفرض عليها أن تظل شاخصة بأبصارها إلى الوراء، وأقدامها تأخذها إلى الأمام. بل والأخطر في رأيه أن سجن الإنسان نفسه في زمن مضى، ويعطي للأموات سلطة على حياته وواقعه ومعالم مستقبله. فقد

[1] هشام جعيط، أزمة الثقافة الإسلامية، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط1، 2000، ص 194.

مضى على هذه الأمة أي العربية بضفة قرون لم تكون فيها فاعلة بل منفعلة متأثرة بما يفعله الفاعل والغالب. فهل يكون لها مكانا في الآتي؟ إنه لكي يكون لها ذلك ينبغي تجاوز خطاب الماضي المحكوم بثنائيات عقائدية وقيمية كالخير والشر، الإيمان والكفر، والمكرس لعقيدة الجبر والفرقة الناجية كما قال حسن حنفي" إن المسلمين لم يفهموا أن المظهر الخارجي للقوة والحضارة الأوربية كان قطيعة مع ركنها الديني... ونقد مزدوج للدين وللسلطة"[1]. وهذا يعني عنده أن التقدم الذي حققه الغرب هو في الحقيقة قطيعة مع الماضي وخاصة مع الدين. وحتى لا يقال أن هذه حداثة غربية لا تتلاءم معنا كمسلمين يقول جعيط:"ليست هناك حداثة غربية وحداثة إسلامية وأخرى صينية وأخرى هندية أو إفريقية فهي واحدة في جميع أبعادها، أن يجري الكلام على الخصوصيات فهذا نفاق كبير وتضليل عظيم..."[2].

إذن فالحداثة واحدة عنده لكي تتحقق ينبغي عدم الالتفات إلى التراث وإلى الماضي، لأن الماضي هو سبب أزمتنا، بل وسبب الشرخ الكبير الموجود بيننا وبين الغرب. لقد أحدث الانكفاء على التراث مسافة طويلة بين واقع الأمة العربية والغرب، ومن الصعب اجتيازها، لذلك يرى بأننا كعرب غير مطالبين بالشيء الكثير، ولا يرى في تراثنا أي قدرة على التجديد، بل هو يرى فقط حداثة غربة حلت محل الدين، يجب استدعاؤها لتحل محل تراثنا وثقافتنا السلفية المشوبة بأوهام الماضي.

من هنا يمكننا أن نضع هشام جعيط فيصف الحداثيين، دعاة العصرنة على الطريقة الغربية والذين ينبذون الاحتكام إلى الماضي، والالتفات إلى الموروث الثقافي، لأن أزمة

---

[1] هشام جعيط، أزمة الثقافة الإسلامية، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط1، 2000، ص 138.

[2] المرجع نفسه، ص 31.

الثقافة الإسلامية في تمسكنها باجتهادات السلف، دون أن تحاول تجديد نفسها، في اعتقاده، إن الزمن الحضاري لأمة ما يتوقف لحظة سقوط حضارتها، حين تتحجر مفاهيمها وتتجمد أفكار بنيها في قوالب محددة جاهزة، وتدخل في ملحمة الاجترار وبناء الأسوار الوهمية حول الذات والآخر.

إن العصرانيين ومعهم جعيط يريدون في اعتقادي تجريد هذه الأمة من آخر ما تبقى لها، تجريدها من عقيدتها وقيمتها وتاريخها وربطها بالحضارة الغربية، فهل يمكن لأمة أن تعيش بلا تاريخ وهوية؟ وهل الحداثة تقتضي حتما القفز على الماضي، كل الماضي؟

إن هشام جعيط وهو يرسم هذه الصورة التي أراها قاتمة للواقع العربي يعكس بحق رؤية نخبوية متعالية من صناعة الغرب نفسه، فإن الحداثة من ضع النخبة المشبعة بأفكار الغرب. أما العامة فبمعزل عن ذلك، علما أن هذه العامة، هي الحامل الحي للتراث والقادرة على تحويل رموزه إلى قوة ثورية يتحول فيها ما هو قديم إلى محدث للجديد وصناع له.

ثالث/ خلفيات القراءة عند حسين مروة:

إن الدارسة التي حاولنا القيام بها في فكر حسين مروة تهدف أساسا إلى إبراز الكيفية التي تعامل بها هذا المفكر مع التراث العربي الإسلامي والكشف عن نتائجها ومكانتها في الفكر العربي المعاصر وإن ذلك-في تصورنا- أمر لا يمكن تحقيقه إلا بالرجوع إلى الأسس والمنطلقات التي غذت تلك القراءة امتثالا لشروط المعرفة العلمية التي تنطلق من مبدأ أن أي منتوج فكري هو نتيجة لعناصره السابقة المعينة فتبين لنا أن في

فكر حسين مروة ثلاث محطات لا يمكن إغفالها في فهم فكر حسين مـــروة والتوغـــل إلى كنهه وهي على التوالي المرجعية الدينية والثقافة الوطنية والاتجاه المادي الماركسي.

1. **الخلفية الدينية:**

حسين مروة ابن جبل عامل،ولد ونشأ في عائلة متدينة راوده منذ طفولته حلمـــا بأن يخلف والده هذا الأخير كان عالما دينيا حضي بمنزلة مرموقة في منطقة جبـــل عامـــل فلبس العمامة في سن الثامنة وأهدر تحت وقارها طفولته وسلك طريق أبيه إلى النجف[1]

تلك الطريق كانت حج العاملين وفريضتهم فهي السبيل لعلم السلف وذكرياتهم [2] في النجف دأب حسين مروة على دراسته المنطق والبلاغة وعلوم أصول الفقه ثم الفقـــه الإسلامي بمعناه الموسوعي بعد أن أتم دراسة النحو في صـــورته التخصصـــية في جبـــل عامل،وعلى غرار أبناء جبل عامل فإن بلوغ النجف كان له طعما خاصا ووقعا متميـــزا في نفس حسين مروة:

"كانت فرحتي هائلة بوصولي إلى النجف وانبهاري كان عظيما بمشـــهد حـــرم الإمام علي"[3] .

بالرغم من تردده على لبنان خلال المرحلة النجفية للمشاركة في النهضة الأدبيـــة في مسقط رأسه،إلا أنه اختار في آخر المطاف البقاء في العراق جريا وراء تحقيـــق حلـــم الطفولة ورغبة أبيه في الخلافة الدينية فقد كانت التربية الصارمة والقاسية الـــتي تلقاهـــا

---

[1] أحمد الأمين التراث الفلسفي العربي في رؤية حسين مروة.مجلة الطريق عدد 2000.5

[2] حسين مروة، ولدت شيخا وأموت طفلا: حوار أجراه معه عباس بيضون، ط1، دار الفارابي، بيروت، لبنـــان، 1990، ص 10.

[3] المصدر نفسه، ص 30.

"الشيخ الطفل" عبئا ثقيلا عجز حسين مروة عن التخلص منه رغم أن شيئا مـــا داخـــل نفسه كان يحدثه بذلك:

"هذه الطفولة الصعبة علمتني الصبر على المشاق...[1] تعلمت مند طفولتي مكابـــدة الحرمان،وتكلفت مند حداثتي مسلك الكبار".

فكأن مصير هذا الطفل الذي لم يعرف الطفولة كان محددا سلفا ومشروع رسمت معالمه من قبل:"كان علي أن أصير شيخا مهيبا مرموقا كوالدي حيث كان ذلك حلمـــي الأول الذي سبق كل أحلامي،سبق حتى أحلام طفولتي،هذا الحلم لبسني قبل أن أجتـــاز سن الثامنة،ولبستني معه العمامة والجبة قبل أوانهما الطبيعي...العمامة والجبة كرمز للحلم ذاته أولا، وكأداة إلزام لي بموجبات الحلم ثانيا"[2].

وبالرغم من التحولات التي جعلت الرجـــل ينقلـــب مـــن شـــيخ "شـــيعي" إلى ثائر"شيوعي"إلا انه يكن لثقافته الدينية الإجلال والاحتـــرام إذ لا تلاحـــظ في أي مـــن مؤلفاته انتقادا لنمط التعليم الذي تلقاه بل إن الأربعة عشر عاما التي قضاها في الدراســـة الدينية في النجف جعلته يدرك منذ البداية أهمية التـــراث ومكانتـــه في الثقافـــة العربيـــة الإسلامية وان فهم التراث واستيعابه هو السبيل إلى النجاح في امتلاك الحاضر وتكوينـــه وبناء المستقبل.

تجلت هذه المرجعية في كتابه النزعات المادية حيث أظهرت دراســـته أن الإســـلام نهض بدور عظيم في دفع العرب للخروج من واقعهم المتخلف إلى عـــالم مـــا وراء شـــبه

---

[1] حسين مروة، ولدت شيخا وأموت طفلا، حوار أجراه معه عباس بيضون، ص ص 16، 17.

[2] حسين مروة، من النجف دخل حياتي ماركس مجلة الطريق عدد 312/ 1984

الجزيرة العربية والاحتكاك بآسيا وإفريقيا وأوربا واستيعاب ما تملك من ثقافات وحضارات.

وفي ذلك نقرا افتخار الرجل بتراث الإسلام ذلك الشعور الذي دفعه إلى إعادة النظر في مخزونه متجاوزا التعصب المذهبي أو التطرف الديني اللذان لم يكن لهما اثر في فكره وإنتاجه الأدبي والفلسفي "أورثتني تربية الوالد خصالا حميدة منها عزة النفس ...وتهذيب النفس واللسان ...وقد انتقل هذا مني لأولادي.اذكر في هذا الباب أننا أقمنا في حي سني في العراق فكان أهله يستغربون من أن أيا من أولادي لا يجري على لسانه شتائم لبعض الصحابة مما كان دارجا على السنة أترابهم الشيعة في ذلك الحين...وقد ساقهم ذلك إلى الظن بأننا من أهل السنة"[1].

وهو ما كان باعثا على تكوين الروح الوطنية المناهضة لكافة أشكال العنصرية والتعصب الطائفي الانقسامي والمغلق.

2. الثقافة الوطنية :

إن خوض حسين مروة في مجال التراث العربي الإسلامي لينبع أساسا من دوافع وطنية تمثلت في شعوره بالمسؤولية تجاه تراث الأمة والشعب الذي يعبر عن الحياة بكل ما جد فيها ويعكس بصدق ما يكمن في قلب الحياة والمجتمع من طاقات الحركة الدافعة إلى التجدد والنمو والتطور[2] فيكون الكشف عن كنوز الماضي من تراث الأمة أحد المهمات الرئيسية التي يضعها حسين مروة نصب عيناه لتتعرف الأجيال الحاضرة عليها وتكون

---

[1] حسين مروة، ولدت شيخا وأموت طفلا، حوار أجراه معه عباس بيضون، ص 16 .

[2] حسين مروة، تراثنا كيف نعرفه، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، ط2، 1986، ص ص 09، 10.

شاهد عدل على القيم الصحيحة الرفيعة لهذا التراث والتي تضاف إلى الفكـــر الإنســـاني وتسهم في إثراءه.

إن معرفة التراث في تصور حسين مروة لعامل فعال في بعث الشـــعور بالانتمـــاء وإنماء الروح الوطنية وتقوية روابط التواصل بين الشعب وتاريخه وفي إعادة بعث الوطنيـــة في نفوس من يعتريهم الشك في انتمائهم أو الشعور بالنقص تجاه ماضـــيهم، لأن الـــروح القومية معرضة للانحلال طالما أن الجماهير جاهلة بآثارها الفكرية أو غير مقدرة لتراثهـــا الذي طمس جزء كبيرا منه عن قصد وهو الأمر الغالب أو عن جهل وسذاجة.

لذا كان من الطبيعي أن يخص هذا التراث الكتر الدفين بالرعاية والعنايـــة لـــيس للفسحة الفكرية، أو للوقوف على الأطلال وإنما للمشاركة في بناء صرح الأمة والحفـــاظ على مقوماتها الأساسية في الحاضر ومعرفة هذا الماضي للانطلاق منه في معركة النـــهوض في المستقبل.

وبذلك يقف "مروة" متصديا لكل مشروع يهدف إلى تزويـــر التطـــور الثقـــافي الطبيعي للمجتمع العربي أو هو مسعى مطابق حسب (منح الصلح)[1] لما قصد إليه المفكـــر الجزائري الشيخ عبد الحميد بن باديس الذي قال "إن المرأة الجاهلة التي تلد للجزائر أبنـــاء يعرفونها كأمهاتنا عليهن الرحمة، خير من المرأة العالمة التي تلد للجزائر أبناء لا يعرفوها"[2].

فيكون دور كل مفكر عربي هو ضمان التواصـــل بـــين الأجيـــال الصـــاعدة وتراثها،وهو أمر منحه حسين مروة الأولوية،يقول حسين مروة : "على هـــذا الأســـاس

---

[1] مفكر لبناني معاصر، يترأس حاليا مجلس إدارة دار الندوة.

[2] منح الصلح، مقال ضمن كتاب:الثقافة الوطنية اللبنانية في خط المواجهة، ص 19.

الفكري الوطني معا، بنينا إحدى مهماتنا الأولى، وهي الرجوع إلى تراثنا الثقافي العربي نفتح منافذ النور على كنوزه المطموسة، لنجلوا قيمتها الصحيحة على قدر ما تستطيع من هذه المهمة "[1].

وبحثا عن الأسباب التي أحدثت القطيعة بين الأمة العربية وتراثها يفند حسين مروة الفرضية القائلة بأن الجيل الصاعد يعزل نفسه بنفسه عن ميراث الفكر العربي أو أن الناشئة قد أدارت ظهرها لتراث الأمة ورغبت عنه، بل الأصح في اعتقاده هو أن الهوة مفتعلة والقطيعة مصطنعة، ترجع إلى أسباب خارجة عن نطاق الناشئة تتمثل في وسائل البحث الرجعية من جهة وفي المناهج التعليمية من جهة أخرى إذ من هذه المناهج التي تشرف على تثقيف الأجيال الصاعدة من تقصد إلى إقامة سدود بين مثقفينا وبين "الكنوز الخالدة في ارثهم الثقافي"[2] فتخرج الأجيال في ظل تلك البرامج الجامدة والمجردة جاهلة بميراثها الفكري ولا يحتفظون في أدهانهم سوى بقوالب غامضة وصور جامدة لا حركة ولا حياة فيها أو توجهها إيديولوجيات ضيقة محددة سلفا.

إن مثل هذه الظواهر الخطيرة جعلت حسين مروة يشعر بثقل المسؤولية وجسامتها بالنسبة لكل باحث في مجال التراث لأن الأمر لا يمكن معالجته مستقل عن واقع الأمة ومشروعها إذ أن أي خطأ أو انحراف من شأنه أن يخلق تبعات خطيرة[3].

في هذا السياق يقول "... إن ازددنا إيمانا بعظم المهمة التي جعلناها منذ البدء، أولى مهماتنا الأساسية، ثم ازددنا تقديرا لخطر التبعية التي تحتويها هذه المهمة، فصرنا

---

[1] حسين مروة، تراثنا كيف نعرفه، ص 10.

[2] المصدر نفسه، ص 12.

[3] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

نحسب لكل خطوة في سبيلنا، حساب الخطأ أو الانحراف أو التورط فيما لا ينبغي لنـــا أن نتورط فيه بقدر ما نحسب ، كذلك حساب الخير الفكري والوطني الذي ينبغـــي لنـــا أن نقصد إليه"[1].

ويسجل حسن مروة بمرارة ابتعاد الأجيال الناشئة عن ماضيها الزاخـــر أو تغيبـــها عنه بسبب الطرق الشائعة والعقيمة التي تتعامل مع التراث دون أن تنجح في التوغـــل إلى باطنه وتتمثل أبعاده بل تنقله جثه هامدة لا حياة فيها فلا يجد من يطلع عليها مـــا يتعلـــق به."الطرق التقليدية لم تصل قط إلى أعماق التراث وليس يمكنها أن تصل لـــذلك أقـــول دائما بأسف جارح إن مثل هذه الطريق كم أضاعت على أجيالنا الحديثة والمعاصرة مـــن كنوز هذا التراث وكم أحدثت من قطيعة بين هذه الأجيـــال وبـــين تراثهـــا الـــوطني والقومي"[2].

فلقد عني حسين مروة منذ البدء بالبحث عن خلـــق انســـجام بـــين الفلســـفة والسياسة، وتوظيف التراث لدفع الحركة الاجتماعية العربية المكافحة من أجـــل التحـــرر والوحدة وتجاوز حدود الخضوع والتبعية، و لم يكن من الذين يرفعون الشعارات الجوفـــاء بل كان يفلسف الحياة ويحيا فلسفته وكان نضاله تجسيدا للروح القومية بمفهومها الواسع الأمر الذي جعل أحمد الأمين يقول فيه : «... باحث في التراث مناضل سياســـي عـــاش

---

[1] حسين مروة، تراثنا كيف نعرفه، ص 13.

[2] حسين مروة ، مقال بعنوان:"الثقافة الوطنية"، ضمن كتاب: الثقافة الوطنية اللبنانية على خـــط المواجهـــة، دار الطليعـــة، بيروت، لبنان، ط1، 1979، ص 08.

حصار بيروت، لبناني، عراقي وسوري في آن معا... عـــربي بـــالمعنى الـــدقيق والواســـع للكلمة....[1].

فبالإضافة إلى مشاركته في النهضة الأدبية الجديدة في سوريا ولبنان ســـاهم أدبيـــا وعمليا وإعلاميا في أحداث الوثبة الوطنية العراقية* عام 1948 وأبعد من العـــراق عـــام 1949 بعد عودة نوري السعيد إلى الحكم مواصلا نضاله في لبنان.

وهكذا راح حسين مروة يوظف نظرية التراث من أجل ربط الأجيـــال بماضـــيها وتراثها الزاخر وتحطيم الموانع والسدود المصطنعة التي لطالما حجبت عن الناشئة تراثهـــا. إذ سعى إلى ربط الإيديولوجية بالواقع، وتوظيف نتائجها لمنح حركة التحرر العربيـــة في لحظتها الراهنة سلاحا فكريا إيديولوجيا وسياسيا تواجه به أســـلحة الحـــرب النفســـية الرجعية[2].

فالثقافة الوطنية في تصور حسين مروة عامة رغم خصوصيتها فهي لا تنغلق علـــى نفسها ولا تتقيد بالحدود الجغرافية والديموغرافية وإنما يجب النظـــر إليهـــا في مضـــمونها العالمي وفي الإطار التاريخي الاجتماعي الذي تشكلت في خضمه[3].

وهو بذلك يرد صراحة على كل من يتبنى تصورا ضيقا إنعزاليا رجعيا عن مفهوم الثقافة ويقر بضرورة أن لا يتحول الانقسام إلى انفصال عن وحدة النشاط البشري العـــام وأن لا تكون الحدود الفاصلة بين المجتمعات المتعددة حدودا فاصلة بين الســـمات العامـــة

---

[1] أحمد الأمين، مجلة الطريق عدد 05، سنة 2000 ص 104.

[*] الوثبة الوطنية العراقية أسقطت معاهدة «بورتسموت، » البريطانية الإستعمارية مع الحكومة الملكية الرجعيـــة الـــتي كـــان تتزعمها نوري السعيد، والذي أعيد إلى الحكم عندما حدثت الردة وفشلت الحركة سنة1949

2 مجلة الطريق، عدد 1، 1979، ندوة بعنوان: مرحلة جديدة في دراسة التراث العربي.

[3] حسين مروة، الثقافة الوطنية، ص 8.

لهذا النشاط المشترك ... فتاريخ البشرية لم يعرف قط مجتمعا انغلقت عليه كليا أو نهائيا أبواب التواصل بين (خصوصيته) التاريخية و(عمومية) العلاقة الموضوعية التي توحد كل الخصوصيات المتعددة والمتنوعة[1].

3. الخلفية السياسية (الماركسية من الاتصال إلى الانتساب):

إن مسألة الثقافة الوطنية لم تكن بأي وجه من الوجوه مجرد مسألة أخلاقية تحركها النوايا والمقاصد و لم تكن مجرد شعارات جوفاء ذات قيمة مثالية، بل أنها ارتبطت عند حسين مروة بالجانب العملي أي الأخذ بالمنهجية العلمية في التعامل والاعتماد على الأدوات المعرفية ذات الطابع العلمي، بهدف الكشف عن المحتويات الديمقراطية والتقدمية في الثقافة الوطنية وربطها بحركية القوى البشرية في عالمنا المعاصر[2] فمن هذا المنطلق الإيديولوجي النضالي تقاطع فكر حسين مروة مع الفكر الماركسي، ومن هنا كان الاختيار...

يتجلى هذا التقاطع في تكريس كتابات حسين مروة وتوجيهها كإسهام في معركة إيديولوجية وكسلاح معرفي في معركة فكرية سياسية طبقية راهنة، والعمل على توعية الجماهير العربية بالقضايا المطروحة وطنيا وسياسيا على المستويين العملي والثقافي.

وهنا أخذت بوادر تحرر حسين مروة من(القدر المحتوم) تأخذ في الظهور ليتخلص من حتمية أن يتفرغ في النجف لدراسة علوم الشريعة لكي يصير شيخا وإماما مهيبا. فثار على الجاهز والمبتذل ورأى ضرورة أن يبيح لنفسه المحظورات فقرأ الأدب

---

[1] حسين مروة، الثقافة الوطنية، ص ص 15، 16.

[2] مجموعة من الكتاب والمفكرين العربي، حوار مع فكر حسين مروة، دار الفارابي، بيروت، لبنان، ط1، 1990. ص18.

الرومانسي والفكر العلمي وأعجب بفكر طه حسين وإسماعيل مظهـــر، فـــرح أنطـــون، ونقولا حداد، وشبلي الشميل...

وكانت بالفعل بداية التحول "وذاكرتي تحتفظ بأسماء أعلام وكتب ومجـــلات لا تزال لها وهجها الخاص عندي، رغم مسافة ما بيني وبينها الآن ذلك الوهج النفاذ الـــذي علمني كثيرا ومهد لي الطريق إلى ماركس، ثم وصل بي إلى ماركس "[1]...

"من النجف دخل ماركس حياتي " هكذا عنون حسين مروة مقالا كتبه في مجلـــة الطريق اللبنانية ليعبر عن الروح النقدية التي كانت إحدى معالم شخصية حســـين مـــروة الرافضة للقوالب الجاهزة والمقولات الساكنة وروح التحدي لديه في التعامل مع القـــديم، وهو أمر يقارب تشبع ماركس بالعقلانية الهيغلية ثم الثورة عليهـــا وتصـــحيح مســـارها وجعلها"تسير على رجليها"، فقد رفض ماركس القشور المثالية في فلسفة هيغل واحـــتفظ بالجدلية إذ يقول في مطلع الجزء الأول من كتاب رأس المال، "لا يختلف منهجي الجـــدلي في الأساس عن منهج هيغل فقط، بل هو نقيضه تماما، إذ يعتقد هيغل أن حركـــة الفكـــر التي يجسدها باسم الفكرة هي مبدعة الواقع الذي ليس هو ســـوى الصـــورة الظاهريـــة للفكرة. أما أنا، فأعتقد على العكس أن حركة الفكر ليست سوى انعكاس حركة الواقع وقد انتقلت إلى ذهن الإنسان"[2].

فالفلسفة الماركسية التي كانت أحد أهم خيارات حسين مـــروة تهـــدف أولا إلى إعطاء تفسير للعالم على ضوئه تتكشف المعايير الموضـــوعية لتطـــور المجتمـــع البشـــري، والاستعانة بهذا التفسير على تغيير العالم ودفع عجلة التاريخ فالمادية الجدلية تمثـــل فلســـفة

---

[1] مجموعة من الكتاب والمفكرين العرب: مع فكر حسين مروة، دار الفارابي، بيروت، لبنان، ط1، 1990.

[1]- بوليتز، جورج، أصول الفلسفة الماركسية، ج1، ج2، منشورات المكتبة العصرية، بيروت، (د. ط، د.سنة)، ص 45.

القوانين العامة لحركة الطبيعة والمجتمع والفكر البشري ولتطورهما فهي بذلك نظرية علمية وتقدمية عن الحياة[1].

لم يكن في الحقيقة في البداية لحسين مروة أي اطلاع على أفكار ماركس بل كان يطالع بعض الكتب التي تندرج في إطار الفكر المادي وفي بغداد اطلع على البيان الشيوعي الذي يعد أول الكتب الماركسية التي قرأها إذا استعاره من حسين محمد الشبيبي أحد مؤسسي الحزب الشيوعي في العراق ثم اطلع على كتاب لينين" الدولة والثورة"[2].

فالفكر الماركسي اليساري كان بالنسبة لحسين مروة الأرض الخصبة لمزاولة النشاط النضالي في شقيه العملي والثقافي إذ شارك الشعب العراقي في نضالاته وانتفاضاته وتقدم صفوف الوثبة العراقية المناهضة للاستعمار الإنجليزي والحكم الرجعي التابع له وتواجد في قلب المظاهرات والتجمعات السياسية بل وفي ساحات القتال كأنه كان يبحث عن ضالته عن حزب وتيار يحمل أفكاره وتطلعاته ويضع حدا لأسئلة القلق وقلق الأسئلة إلى أن ارتبط بشعارات الشيوعيين العراقيين وأعجب بحسهم الوطني وكفاحيتهم[3].

" كنت أوازن بين الممارسات والتصريحات والمواقف، فوجدت بجلاء أن الشيوعيين كانوا أحرص الجميع على نجاح الانتفاضة وسلميتها ... ومن هنا تكون

---

[1] إلياس فرح، تطور الفكر الماركسي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط4، 1970، ص 32.

2 حسين مروة، ولدت شيخا وأموت طفلا، حوار أجراه معه عباس بيضون، ص 56.

[3] مجموعة من الكتاب والمفكرين العرب: حوار مع فكر حسين مروة، ص ص 20، 21.

عندي ميل للشيوعيين يتقاطع مع نظرتى في المادية وموقفي الوطني ومن هنا بـــدأ تحـــولي الحاسم إلى الشيوعية...[1]

بعد ابعاده من العراق واستقراره أخيرا في لبنان توغل حســـين مـــروة أكثـــر في النظرية الماركسية وارتبط نهائيا بالحزب الشيوعي اللبناني مواصلا نضاله الدؤوب حـــاملا على عاتقه هموم الوطن العربي وشارك في جميع المعارك الوطنية التحرريـــة ســـواء ضـــد الطغيان الرجعي أو الأنظمة العميلة أو ضد الأحلاف العســـكرية الاســـتعمارية وضـــد إسرائيل عاش حصار بيروت وشارك في معارك تحريرها بالقلم وبالسلاح فلم يكن يفصل بين الإنتاج الإبداعي المعرفي وبين النشاط العملي في الحركة الكفاحية[2]

في هذا الجو كانت إسهامات حسن مروة الفكرية والثقافية تبعث فيه الطمأنينـــة التي يفقد لكن قلق البحث والمعرفة والشك بصفته طريق اليقين بقي ضـــالته المنشـــودة " أتراني خلقت لغاية واحدة هي أن أصحب النقيضين القلق والطمأنينة في وقت معا[3].

ومن هذه الزاوية ، من اليسار تموقع حسين مروة يحارب كـــل أنـــواع القـــوى الرجعية في الداخل متصديا لأي هجمة خارجية أو من أي خطـــر داخلـــي لاســـيما داء التوقع والانغلاق والتعصب وإن ذلك لينبع في قلب الكفاح العربي ويعـــبر عـــن جـــوهر تطلعات الشعوب العربية المناهضة للاستعمار وذيوله الرجعية رأى الأستاذ مـــنح الصـــلح ارتباط بين توجه "مروة" والنزعة التحررية لدى المفكر الجزائري الشيخ عبد الحميـــد بـــن باديس الذي عرف بفكره التقدمي المناهض للتواجد الاستعماري في الجزائـــر وفي ســـائر

---

[1] حسين مروة، ولدت شيخا وأموت طفلا، حوار أجراه معه عباس بيضون، ص 57.

[2] مجموعة من الكتاب والمفكرين العرب: حوار مع فكر حسين مروة، ص 21.

[3] مجلة الطريق، عدد 5، 2000، ص ص 105، 106.

الدول العربية والذي اعترف بقيمة الفكر اليساري كفكر تقدمي تحرري حيث قال:"اللهم اجعلنا في الآخرة من أهل اليمين وفي الدنيا من أهل اليسار"[1]. ورغم أن "منح الصلح" لم يشر في مقاله إلى المرجع الذي ورد فيه هذا القول لابن باديس، إلا أننا نعتقد بأن فكر هذا الأخير يتقاطع بوضوح مع الموقف اليساري الماركسي لاسيما في مسألة مناهضة الاستعمار وأجهزته الرجعية، وفي العمل على الحفاظ على التراث، وربط الأجيال به. في معارك النهوض والتحرر.

وإننا نستخلص من ذلك أن الماركسية حتى في نظر بعض رجال الدين استطاعت أن تكون أكثر واقعية في التعامل مع الأزمة العربية وفي اقتراح مشروع يعبر عن تصور موضوعي لطريقة الخروج من الأزمة العربية وفي اقتراح مشروع يعبر عن تصور موضوعي لطريقة الخروج من الأزمة والمضي قدما نحو تحقيق المشروع النهضوي، فكان رجال اليسار بذلك اقرب من حبل الوريد إلى تطلعات الشعوب المناهضة لكل أنواع الرجعية والظلامية لاسيما بدعوتهم إلى حركة ثورية ذات نظرية ثورية أو مشروع حضاري[2].

هذا بالطبع مقابل بعض الدعوات المثالية ذات المعالم غير المحددة والأحكام العامة التي كانت تطلقها بعض التيارات المثالية أو السلفية كالقول أن العالم كله فضلا عن الوطن العربي يمر بأزمة حضارية مردها إلى ابتعاد الناس عن تطبيق الدين، وهم بذلك يتمسكون بالبعد الإيديولوجي في مقاربة الأزمة[3].

---

[1]- اتحاد الكتاب اللبنانيين، الثقافة الوطنية اللبنانية على خط المواجهة، ص 19

[2] حوارات: مفكرون عرب يناقشون كريم مروة ص 66.

[3] المرجع نفسه، ص 67

وعلى هدا الأساس تبلورت وجهة نظرهم حول التراث إذ نظروا إليه خارج دائرة التاريخ واكتفوا بالإصرار على ضرورة إحياء التراث وإعادة بعثه أو الرجوع إليه " الرجوع إلي سيرة السلف الصالح وهو أمر غير ممكن، فالسبيل إلى ذلك يبقى غامض حتى بالنسبة للداعين إليه.

لأن التراث في تصور حسين مروة لا يمثل قضية الماضي لذاته ، ولا مجرد إسقاط للماضي على الحاضر فهو بذلك يعارض عزل الأفكار عن محيطها الاجتماعي والزمني ففي العزل تقسيم للتاريخ إلى مستويين الفكر وحركيتة المستقلة والزمن وتحولاته الدائمة في حين أن هناك صلة بين الفكر والزمن لا يمكن فصلهما فكل حدث اجتماعي حين يدخل في مجرى الزمن يكتسب سياقا تاريخيا يجعل منه صيروة فيتحول كل حدث اجتماعي إلى حدث تاريخي ينفرد بخصائصه النوعية .

فالتراث اذا ليس هو الماضي المفترض الرجوع إليه بل إنه تجسيد للإستمرارية من الماضي إلى الحاضر فالتراث ليس "بقايا" ثقافة الماضي بل هو تمام هده الثقافة وكليتها منظور إليها في إطارها الإجتماعي وصيرورتها التاريخية : أنه المعرفي والإيديولوجي العقلي والوجداني في ثقافتنا العربية الإسلامية[1].

من خلال عرضنا لمرجعيات القراءة عند حسين مروة نلاحظ أن مسيرته تفرض نفسها نظر لما لها من مضمون فكري وسياسي لا ينفصل عن مضمون فلسفته ونتاجه الفكري والأدبي، بل أنها أساس انجازه لاسيما في تعامله مع التراث العربي الإسلامي.

[1] أحمد الأمين، مجلة الطريق العدد 05، 2000 ص ص 104،105.

فكما جمع حسين مروة في مسيرته بين النقيضين " القلق والاطمئنان- قلق الأسئلة واطمئنان الاختيار- جمع أيضا في مخزونه الفكري بين النقيضين القـــديم والجديـــد إذا امتزجت في مخزونه الثقافة التراثية بالثقافة الحديثة وتداخلت ثقافة الفكر الديني المثالي مـــع ثقافة الفكر العلمي المادي فهو الأمر الذي أسس لتنامي المستوى المتميز والشمولي لتعامل حسين مروة مع مسألة التراث العربي الإسلامي.

الفـــــصل الثـــاني: موقف حسين مروة من القراءات المختلفة للتراث.

- حسين مروة والتراث من المفهوم إلى المنهج.
- غائية البحث التراثي عند حسين مروة.

لاشك أن التراث العربي الإسلامي موضوع كثر الكلام حوله، وألف حوله حشد من الكتب وتعددت حوله المواقف منذ نهايات القرون الوسطى حتى نهايات النصف الثاني من القرن العشرين، غير أن كل تلك المواقف على اختلافها وتنوع بيئاتها الاجتماعية ومنطقاتها المعرفية تدخل في تصور حسين مروة في نطاق الموقف الوحيد الجانب؛ فما حقيقة تلك المواقف وإلى أي نستطيع أن نعتبر أنها واحدة رغم اختلافها؟ وما موقف حسين مروة منها؟

أولا/ موقف حسين مروة من القراءات السابقة للتراث:

يميز حسين مروة في تصنيفه لمختلف المواقف والقراءات لتراث العربي الإسلامي بين نمطين متمايزين ومتداخلين في آن معا.

أ. التصنيف المنهجي:

و يقوم على أساس اختلاف مناهج الرؤية للتراث والأساليب الفكرية في معالجته يشمل هذا التصنيف مجموعة من من الفرقاء يتقاطعون جميعا في نقطة واحدة تتمثل في القراءة اللاتاريخية للتراث. يمثل هذا التيار:

1. أصحاب الأسلوب المثالي:

يكتفي أصحاب الأسلوب ممثلوا هذا الاتجاه بطريقة السرد في تناول التراث الفكري العربي الإسلامي، ولا تتجاوز دراستهم ذكر أسماء المفكرين والفلاسفة العرب الإسلاميين، وسرد أفكارهم كنتاج فكر شخصي. لا تتجاوز علاقته الأشخاص الذين أنتجوه؛ مع إهمال وتجاهل صلة هذه الأفكار بعملية التفاعل بينهما وبين مجموعة من العلاقات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والتاريخية. إن هؤلاء يفصلون حسب حسين

مروة بين الفيلسوف وبيئته بين التراث وتاريخيته، فيضخمون أثر العامل الفردي والشخصي على حساب الشروط الموضوعية التي تنامى في خضمها فكر الفيلسيوف وتكون. فلا نلحظ في قراءتهم للتراث أي علاقة بين الفلاسفة وأفكارهم وبين عصرهم ومجتمعهم[1]، وإن هذا التناول حسن مروة تغلب عليه النظرة الجزئية؛ إذ تغذيتها إيديولوجيا انعزالية ضيقة؛ فلا ترى في التراث الفكري إلا الجانب الواحد، وكأنه أمر قائم بذاته لا يعتمد إلا على نفسه ومنفصل عن سائر الجوانب الإنسانية والاجتماعية، كتوكيد أثر بشاعة الجاحظ مثلا في تكوين مزاجه وأسلوبه، وأثر عما أبي العلاء المعري في إبراز نزعة التشاؤم في فكرة وفلسفته[2]، وإن أسلوب النظر هذا حسب مروة هو ضرب من التفكير المثالي "يتناول شخصيات التراث وكأن كل شخصية عالم لا علاقة له بما يجري من حوله من شروط اقتصادية واجتماعية كنبات دون أرض أو مواطن دون موطن!

هذا الأسلوب المثالي ينظر إلى تاريخ تطور الفكر على أساس أنه تاريخ أفكار فقط.

2. أصحاب الأسلوب المكانيكي (التبسيطي):

وهو أسلوب يتبنى نظرة ميكانيكية صرفة وتبسيطية في النظر إلى علاقة التبادل بين ثقافات الشعوب بعضها مع بعض؛ إذ يرى أنه بمجرد أن ننقل ثقافة شعب إلى شعب آخر بطريقة ما حتى تصطبغ الثقافة المستقبلية بالثقافة الدخيلة وتتصف بصفاتها وتأخذ كافة أبعادها وتصبح صدى وانعكاس لها، ومجرد نسخة من نسخها. فيكون التأثر من

[1] حسين مروة، النزعات المادية، ج1، ص 44، 45.

[2] حسين مروة، تراثنا- كيف نعرفه؟ ص 11.

جانب واحد فقط، فهناك ثقافة خارجية وافدة تمثل المثير لتكتفي الثقافة المستقبلة بالاستجابة أو التأثر.

و مثل هذه الأساليب في البحث لما تناولت الفلسفة العربية الإسلامية أفضلت إلى نتيجة تزعم أن الفلسفة غير أصيلة لا عربية ولا إسلامية أي أنها مجرد نسخ وترجمة حرفية للفلسفة اليونانية بل هي فلسفة يونانية في نسخة عربية[1] عكست انبهار العرب الإسلاميون بتعاليم أفلاطون وأرسطو. يتزعم هذا الموقف بعض المستشرقين الأوربيين ويخص- حسين مروة - بالذكر كل من الفيلسوف الفرنسي أرنست رينان، الذي يمثل أصل هذا الزعم من خلال كتابه "التاريخ العام والمنهج المقارن للغات السامية"، إلى جانب المستشرق الألماني "شمويلدز" من خلال كتابه "بحث في المذاهب الفلسفية عند العرب"... وإن هذه القراءة لترمي أساسا إلى إثبات الطابع اليوناني الصافي لما أنتجه العرب الإسلاميون من فكر فلسفي وإنكار قدرة العقل العربي على الإبداع وتغييب للعقل في تراث العرب. وبالرغم من النزعة العدائية التي يحملها هذا التيار لكل ما هو عربي وإسلامي فإن بعض الباحثين العرب المحدثين قد انساقوا إليه بل كانوا أكثر تطرفا منه، إذ زعموا أن المفكرين العرب لم تكن لديهم أصلا روحا فلسفية تمكنهم من استيعاب ما أنتجته الحضارة اليونانية؛ من هؤلاء الذين ذكرهم حسين مروة، عبد الرحمن بدوي الذي قال أنه لم يكون عند واحد من المشتغلين بالفلسفة اليونانية من المسلمين

[1] حسين مروة، النزعات المادية، ص 45.

روح فلسفية بالمعنى الصحيح، وإلا لفهموا هذه الفلسفة وتمثلوها واندفعوا إلى الإنتاج الحقيقي وأوجدوا فلسفة جديدة[1].

و إن هذين الموقفين على اختلافهما يلقتيان في نقطة واحدة تتمثل في تصور علاقة فكر شعب بفكر شعب آخر تصورا تبسيطيا ميكيانيكيا فكانتا عاجزتين في تصور حسين مروة عن إدراك حقيقة الفكر الفلسفي العربي الإسلامي[2]، فقصر النظر الذي ميزهما حال دون وصولهما إلى باطن الكنوز الفكرية من التراث و لم تنكشف لهما قيمها الرفيعة وظلت قابعة خارج التراث ذاته، فالمستشرقون لم يذكروا في الفلسفة العربية الإسلامية سوى الشكل الخارجي للقضايا التي عالجتها هذه الفلسفة وأما المفكرون العرب الذي ساروا في فلكهم فقد جعلوا من فلسفة اليونان أنموذجا ومرجعا تقيس به كل إنتاج فكري مهما كان عصره ومهما اختلفت بيئاته، فبحثوا عن الروح الفلسفية في التراث العربي الإسلامي من خلال القضايا التي عالجتها الفلسفة اليونانية، فلما لم تكن مطابقة لها، وكانت غير هذا "المرجع" المزعوم نفوا عن الفكر العربي الإسلامي الطابع العقلي الفلسفي نفيا كليا[3].

إن هذا الأسلوب الميكانيكي التبسيطي هو الذي حرم أصحابه من الولوج إلى أعماق التراث العربي الإسلامي وتمثل كنوزه الدفينة، وتجاهلوا أن شخصية الفيلسوف بجملتها وبتفاعلها تأخذ من الحياة وتعطي تتأثر بالمجتمع وتؤثر فيه تستنير به ثم تكون من

---

[1] عبد الرحمن بدوي، التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، القاهرة، 1965، ج1، ص 45، (هامش).

[2] حسين مروة، النزعات المادية، ج1، ص ص 42، 45.

[3] المصدر نفسه، ص 46.

أنواره الهادية"[1]، فمن الخطأ المبالغة بتأثير العامل الذاتي المحض والتوكيد على أحادية التأثير بين ثقافات الشعوب فمثل هذه القوالب المائعة التي تقدمها دراسات الباحثين الاستشراقيين الاستعماريين والنقاد الرجعيين الذي انساقوا وراءهم تجعل من تراثنا كنوزا مطمورة وفتنكروا لقيمها الحقيقية والرفيعة وتقيم سياجا شائكا بين مثقفينا وبين الكنوز الخالدة في إرثهم الثقافي العربي[2].

فلقد رأى طيب تيزيني جلاء بطلان الزعم السابق لأن الحديث عن فلسفة عربية أو يونانية خالصة أمرا غير ممكن لأن هنالك فلسفة ومشكلات فلسفية واحدة إن افتقدت في نسق فلسفي لأمة أو شعب ما، كالعربي، لن يكون هناك مجال للحديث عنها إطلاقا. فالمشكلات الفلسفية الكبرى كنظرية المعرفة ونظرية الفعل، والعلاقة بين الذات والموضوع... تتجلى بأنساق متعددة بتعدد الأمم والشعوب تتداخل فيها عوامل تاريخية اجتماعية وطبقية واقتصادية وسياسية وثقافية وسيكولوجية[3]. وبالتالي لا يمكن أن تكون علاقة ثقافة شعب بشعب آخر أحادية الجانب أو تقوم على عامل محدد دون غيره، فالأمر أكثر تعقيدا مما يتصور أصحاب الأسلوب الآلي التبسيطي. الذين قال بشأنهم حسين مروة: "إن أولئك الباحثين في الفكر الفلسفي العربي الإسلامي، لا يأخذون بأسلوب النظر هذا في فهم ديالكتيك العلاقة بين الخارجي والداخلي من أشكال الفكر، لم يستطيعوا أن يذكروا منطق الديالكتيك الداخلي للفكر العربي بعامة والفلسفي منه بخاصة من حيث علاقته بالإسلام، كفكر وعقيدة نظام عام، أولا، وعلاقته ثانيا بقضايا المجتمع العربي

---

[1] حسين مروة، تراثنا- كيف نعرفه، ص ص 11، 12.

[2] المصدر نفسه، ص 13.

[3] طيب تيزيني، مقال ضمن كتاب: حوار مع فكر حسين مروة، دار الفارابي، بيروت، لبنان، ط1، 1990، ص 73.

الإسلامي، التي تميزت بكونها نسيجا تتداخل فيه، على نحو بالغ التعقد، جملة من القضـــايا الاجتماعية والسياسية مع جملة من القضايا الدينية الاعتقادية والتشريعية"[1].

ويرفض مهدي فضل الله بدوره ذلك التفكير التبسيطي الأحادي الاتجاه إذ يرى أن الفكر الفلسفي الغربي ذاته لم ينشأ من العدم، إذ لا يمكن فهمه والنظر إليه بصورة مجردة أو منفصلة عن تاريخ التفلسف الإنساني، وإنما يجب النظر إليه على أنه جزء من تاريخ الفكر العالمي؛ لأن التاريخ الصحيح هو التاريخ العالمي فمن الثابت أن فيتاغورس قد زار مصـــر وبابل، واستفاد منهم علماؤها خاصة في مجال الرياضيات؛ كما أشار أفلاطون مـــرارا في كتابيه الجمهورية والقوانين إلى مصر التي اتصل بكهنتها واستفاد من معـــارفهم الفلكيـــة والرياضية، فكل فكر إنما يدخل في جدلية العلاقة بين السابق واللاحق؛ إذ "يجب الاعتراف بأن تفكير الغرب لا يكتفي بنفسه، فتفسيره التاريخي يتطلب إعادة وضعه في وسط إنساني واسع النطاق، لأن التاريخ الصحيح هو وحده التاريخ العالمي"[2]. وعلى ضوء ذلك فـــإن التواصل بين الثقافة العربية الإسلامية والثقافات الأخرى السابقة عنها هو مـــن صـــميم الحتمية التاريخية ولا يمكن أن يتحول ذلك إلى ذريعة للتشكيك في أصالة الفكـــر العـــربي الإسلامي وخصوصية قضاياه.

و إن موقف حسين مروة المتصدي لمثل تلك المحاولات المعادية لتراثنا عن وعي أو عن جهل، وتأكيده على زيفها وبطلانها إنما يعطي نفسا جديدا للفكر العـــربي التقـــدمي

---

[1] حسين مروة، النزعات المادية، ج1، ص 46.

[2] مهدي فضل الله، آراء نقدية من مشكلات الدين والفلسفة والمنطـــق، ط1، 1981، دار الأنـــدلس، بـــيروت، لبنـــان، ص108.

المعاصر، ويسهم في تحرير الجمهور العربي الواسع من وطأة الاغتراب والظلامية، ومن عقد النقص التي طبعت شعورهم ولا شعورهم الجماعي.

3. الأسلوب العرقي العنصري:

ينطلق حسين مروة من اعتبار أن هذا الأسلوب هو أسوأ الأساليب في معالجة قضايا الفكر البشري، لا من حيث كونه ضربا من التفكير المثالي وحسب، بل لكونه أيضا ينطلق من إيديولوجية استعمارية فاشية تصنف الشعوب إلى مراتب ودرجات تصنيفا هرميا تغذيه نظرية الجنس التي أثبت العلم الحديث بما لا يدع مجالا للشك بطلانها وزيفها[1]، فحتى أرناست رينان ذاته أحد أقطاب المركزوية الأوربية الغربية نفى أن يكون في المجتمع البشري عرقا خالصا وقد كتب قائلا في أحد مؤلفاته بعنوان "ما هي الأمة":"في الحقيقة ليس هناك عرق خالص وإن بناء السياسة على التحليل الإثنوغرافي يعني بناءها على وهم، فالتاريخ الإنساني يختلف جوهريا عن علم الحيوان. والعرق لا يمثل كل شيء في التاريخ الإنساني في مثل ما هو الحال بالنسبة للقواضم والسنوريات...".

و حسب ما ذهب إليه حسين مروة فإن هذه النزعة العرقية التي لا يزال البعض من المستشرقين والعرب الشرقيين يشدو بها، في التعامل مع تراثنا الفكري لها امتدادات عميقة في التاريخ تعود إلى القاضي صاعد الأندلسي (463 هـ) الذي نفى الروح الفلسفية عن العرب عامة في كتابه "طبقات الأمم" حيث قال:"وأما علم الفلسفة فلم يمنحهم الله عز وجل شيئا منه، ولا هيأ طباعهم للعناية به، ولا أعلم أحدا من صمم

[1] حسين مروة، النزعات المادية، ج1، ص 47.

العرب شهر به إلا أبا يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي. وأبا محمد الحسن الهمذاني"[1]، وهو ذاته ما ذهب إليه الشهرستاني الذي نظر بدوره إلى التراث العربي الإسلامي نظرة غير علمية واعتبر أن المتأخرين من فلاسفة الإسلام قد سلكوا كلهم طريق أرسطو طاليس في جميع ما ذهب إليه، بالرغم من الدور الإيجابي الذي أداه الشهرستاني لتاريخ الفلسفة بوضعه لكتاب "الملل والنحل"[2].

فالاساليب الثلاثة السابقة رغم اختلاف طرق تناولها للتراث فإنها تنطلق من منهج فكري واحد وهو في تصنيف حسن مروة - المنهج اللاتاريخي الذي يخرج الظاهرة التراثية من سياقها التاريخي، ويطرحها طرحا مثاليا يخفي في الكثير من الأحيان ميول عنصرية وغايات رخيصة وأهداف سياسية عارضة. وهو بذلك يختلف جوهريا عن أسلوب النظر التاريخي.

4. أسلوب النظر التاريخي:

و هو الذي يتناول التراث مشروطا بتاريخيته، أي النظر إليه برؤية تضعه في صورته الموضوعية كما تحقق تاريخيا أي ضمن بيئتها التاريخية وزمنها التاريخي، هذه الرؤية تقوم على أساس المفهوم المادي التاريخي للعلاقة بين الوعي الاجتماعي بمختلف تجلياته. وبين الوجود الاجتماعي، فالتراث بهذه الرؤية، بنيان موحد متكامل من أشكال هذا الوعي تتجلى فيه الأفكار والمفاهيم والتطورات تجليا يطابق نمط الحياة في مجتمع معين والعلاقات الاجتماعية فيه. إذ يشترك جميع مستخدمي هذا المنهج في موقفهم الإيجابي من التراث الفكري العربي الإسلامي، رغم التفاوت في تطبيق هذا الأسلوب بين الطرح

---

[1] حسين مروة، النزعات المادية، ج1، ص 47.

[2] المصدر نفسه، ص ص 56، 57.

الشكلي السطحي، وبين الطرح العلمي الدقيق الذي ينطلق من أسس المنهج المادي التاريخي ومبادئه[1].

وقد تزعم حسين مروة الأخذ بالرؤية المادية التاريخية في تعامله مع التراث الفكري والفلسفي العربي. وذلك لأنه رأى أن التراث في التصور اللاتاريخي يصبح شيئا ساكنا لا حركة له ، أي لا صيرورة فيه، محروما من قابلية الوصول إلى الحاضر الذي يصبح بدوره، محروما من تاريخه، فعليه إذن أن يرتجل نفسه ويستجدي ثقافته من عابري الطريق أو من مستعبديه وناهبي خيراته.. وعلى العكس من ذلك رأى أن التراث في ضوء المنهج المادي... التاريخي، كائنا حيا متحركا بصيرورة دائمة، هي صيرورة الحياة الواقعية التي ينبثق منها ويحيا فيها ومعها، وهي دورها تحيا فيه ومعه ولكن بشكل آخر. يتم ذلك كله وفقا لقانون تلك العلاقة الجدلية الحية القائمة موضوعيا بين الوجود الاجتماعي في الماضي والوجود الاجتماعي في الحاضر... فعلى أساس هذه العلاقة الجدلية يقوم تاريخ التراث الثقافي وتتوالد حيويته ويتعاظم شأنه. وعلى هذا الأساس ينهض، كذلك بناء وحدته المتماسكة بين الماضي والحاضر والمستقبل[2].

ب. التصنيف التوضيحي:

هو تصنيف يقوم على وضع كل موقف في حدوده الخاصة تاريخيا وفكريا وإيديولوجيا، وإن الأقسام الثلاثة السابقة (المثالي والميكانيكي، والعرقي)، تدخل في إطار هذا التصنيف الذي يميز بين ثلاثة أصناف.

---

[1] حسين مروة، النزعات المادية، ج1، ص 47.

[2] حسين مروة، دراسات في الإسلام، ص ص ص 42، 43، 44.

1. القدماء:

في هذا الباب قام حسين مروة باستقصاء مواقف القدماء من العـــرب والشـــرقيين رجوعا إلى أبعد الأزمنة حتى الزمن الذي لم يكن التراث فيه قد أصبح تراثا، بل كـــان لا يزال حاضرا عصره[1] أي الزمن الذي كان التراث فيه في المهد يولد ويتوالد، وفي أزمـــان تحولاته وانتقاله من الأشكال اللاهوتية الإسلامية، إلى الأشكال اللاهوتية العقلانية بظهور علم الكلام وحركة الاعتزال إلى البدايات الأولى للفلسفة عنـــد الكنـــدي، وصـــولا إلى أشكاله الفلسفية الناضجة عند الفرابي.

لما كانت الفلسفة تمثل المظهر الأمثل لتراث الفكر العـــربي الإســـلامي لاقترانهـــا وتفاعلها الجدلي مع ما ظهر من إنجـــازات علميـــة في الفيزيـــاء والكيميـــاء والفلـــك والرياضيات.. أشهر سيف العداء للفكر الفلسفي عند بداياته الأولى لخطر هذه البدعة أو هذا النمط الفكري الدخيل على العقيدة الإيمانية أو على الإيديولوجية السلطوية[2].

ليتبلور هذا العداء في شكله الواعي لدى التيار الأشعري ولاسيما عنـــد الغـــزالي. أي أصحبت أشكال العداء تزداد تشددا في مكافحة الفكر الفلســـفي بممارســـة جميـــع أشكال الإرهاب الفكري حتى فرض على الوراقين أن يقسموا بأن لن يشتغلوا باستنساخ أي من كتب الفلسفة فكان من أثر ذلك هجر الوراقون مهنتهم[3].

فكانت أساليب القدماء على اختلافها تجتمع على نهج فكري مشترك يغلب عليـــه الطابع الغيبي والذاتي والميتافيزيقي. ومن أمثلة ذلك انتشار تفيسير ابن النديم لحركة النقـــل

---

[1] حسين مروة، النزعات المادية، ج1، ص 48.

[2] المصدر نفسه، ص 53.

[3] المصدر نفسه، ص 54.

والترجمة التي نشطت في عهد المأمون بأن هذا الأخير قد رأى في منامه أرسطوطاليس فسأله بعض الأسئلة، فلما استيقظ المأمون من منامه طلب ترجمة كتب أرسطو... ويكمن عقم وقصور مثل هذه التفاسير حسب حسين مروة في طمس معالم التراث؛ إذ كيف يمكن أن يفسر بهذه البساطة والسذاجة والتهاون حركة عظيمة الأثر في تطور الفكر العربي الإسلامي بل وفي تطور الفكر العالمي والحفاظ على تراث اليونان ذاته، فقد تبنى أغلب المؤرخين اللاحقين لابن النديم (385هـ) هذا التفسير دون فحص أو تدقيق وكأنه حقيقة لا ريب فيها[1]، مما يؤدي إلى حجب الشروط الموضوعية الحقيقية التي فرضت موضوعيا هذه الحركة فيكون المأمون قد استجاب لظروف مجتمعه وعصره الموضوعية "لا استجابة لحلم طارئ" "فإن ظروف حركة التاريخ وما خلقته من ضرورات اجتماعية وتفاعلات فكرية وحاجات حضارية هي التي عقدت تلك الصلة بصورة موضوعية"[2].

هذا العداء الظاهر للتراث الفكري العربي عموما والفلسفي خصوصا اتخذ لدى القدماء أسلوبا عرقيا تزعمه كما أشرنا في التصنيف السابق (المنهجي) القاضي صاعد الأندلسي، في إصداره حكما مطلقا ينطبق على العرب كجنس من البشر وفي كل عصور تاريخهم مفاده أنهم غير قادرين على تمثل الفكر الفلسفي إذ أن طباعهم غير مهيأة لذلك ولا يملكون أي استعداد لذلك.

---

[1] حسين مروة، النزعات المادية، ج1، ص 54.

[2] المصدر نفسه، ص 55.

وقد سار الشهرستاني بدوره في هذا الاتجاه في إقراره بـــأن فلاســـفة الإســـلام لم يبدعوا و لم يجددوا بل أنهم ساروا على خطى أرسطو طاليس علـــى وجـــه الخصـــوص وأفلاطون بدرجة أقل.

و إن هذا الطرح لا يستند حسب مروة إلى أي أساس علمي أو منـــهجي فهـــو معالجة للتاريخ خارج تاريخه "فليس من المعقول أن تكـــون طريقـــة الفلاســـفة العـــرب الإسلاميين في القرون الوسطى وفي مجتمع تسوده علاقات الإنتـــاج الإقطاعيـــة ونمطهـــا الخاص في ذلك المجتمع هي نفسها طريقة أرسطو وهو الذي يعكس في فلسفته وتفكـــيره خصائص التاريخ القديم والمجتمع العبودي الخالص"[1].

فتأثير الثقافة اليونانية في الثقافة الإسلامية لا يتحقـــق إلا مـــن خـــلال العوامـــل الداخلية للمجتمع الإسلامي، أي من خلال الظروف الخاصة والمتنوعـــة لهـــذا المجتمـــع كالظروف الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والفكرية.

و في سياق موقف القدماء يسجل حسين مروة موقفا آخر أساء في تصوره فهـــم التراث والمتمثل في التيار السلفي الذي تزعمه ابن الصلاح (643هـــ) الذي يعد من أشد الفقهاء تطرفا بين ممثلي التيار السلفي حيث لم يتردد في إصدار فتواه التي أعلن فيها تحـــريم الفلسفة والمنطق. ودعوة السلطان إلى إخماد نار هؤلاء المياشيم لعلـــهم المشـــائيم، كمـــا استهدف الغزالي المعروف بقوله أن "من لا يعمل بمنطق لا يوثق بعلمه".

ثم يأتي بعد ابن الصلاح ابن تيمية ليحمل راية السلفية وقـــد عـــرف بمحاربتـــه للأشعرية باعتبار أنه حنبلي الاتجاه، ولمناهج المتكلمين عامة، وقد قال بوجوب خضـــوع

---

[1] حسين مروة، النزعات المادية، ج1، ص 59.

العقل للنقل أي "ضرورة موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول"، على أن ابن القيم لم يقف عند حدود تحريم المنطق جملة وتفصيلا كما فعل ابن الصلاح بل انتقد الكيفيات التي تم بها تطبيق المنطق في مبحث المتكلمين وفي سياق الدفاع عن مواقفهم[1]. فنقده للمنطق الأرسطي كان بناء على تخوفه مما يؤدي إليه الأخذ بفكرة الحد القائمة على الماهيات الثابتة، من نتائج تتعلق بميتافيزيقا الإسلام. وبعد ابن تيمية برز تياران من السفليين، تيار أول وسطي يمثله ابن تيمية ومن سار في طريقه، وآخر متطرف أعاد أسلوب ابن الصلاح في تحريم الفلسفة والمنطق أمثال ابن القيم الجوزية (751هـ) والصنعاني (840هـ) والسيوطي (911ه) وتيار ثاني يتابع الخط الأشعري في محاربة الفلاسفة بسلاح الفلسفة ذاتها.

إن هذين التيارين يمثلان الطابع العام لمواقف القدماء من التراث الفكري بعد ابن تيمية إلى غاية القرن السادس عشر الميلادي[2].

هذه المرحلة يصفها حسين مروة بالظلامية يمتزج خلالها الأوهام بالحقائق، حتى تصبح الأوهام هي الحقائق في الجيل اللاحق لابن النديم وقد أساءت هذه النظرة للتراث وساهمت في تشويه صورته وطمس معالمه ودفن كنوزه بدلا من الكشف عنها.

2. مواقف المحدثين:

تميزت هذه المرحلة التي تمتد إلى بدايات القرن التاسع عشر، بحركة العودة إلى التراث من أجل إحيائه وكانت العودة إلى التراث أشبه بالنزعة الرومانسية، أي الحنين إلى

---

[1] حسين مروة، النزعات المادية، ج1، ص 62.

[2] المصدر نفسه، ص ص 64، 65.

الأمس والرجوع إليه في صورته الماضوية المطلقة مشحونا بالشوق والحب وتمجيد كل ما ينتمي إلى الماضي دون تمييز ولا تمحيص، وهذه الكيفية في الرجوع إلى التـــراث لم تكـــن حسب حسين مروة إحياء للتراث بقدر ما كانت استلابا لما تبقى فيه من حياة، واتخـــذت شكل التكرار الببغائي للغته وأساليبه وصوره ومعانيه دون وعي وتمثل. فكان التراث جثة هامدة مفصولة عن روحه المتمثل في شروطه وعناصر الحياة الـــتي اجتمعـــت في التـــراث نفسه[1]، تجلى خاصة لدى الأدباء والشعراء الذين ألزموا أنفســـهم بتقليـــد رواد الشـــعر العمودي القديم تقليدا آليا.

ثم عرف المجتمع العربي لاسيما في مصر وسوريا ولبنان شكلا جديدا لهذا الإحيـــاء تمثل في نشر المؤلفات التراثية، بواسطة الطباعة الآلية، ورغم النقائص التي ميـــزت هـــذه الحركة لانعدام التحقيق والمقارنة العلمية لما ينشر، ولفقدان الكـــثير مـــن المخطوطـــات التراثية في المكتبات العربية (لأسباب تاريخية) إلا أنها في تصور حسين مروة كانت أجدى وأقرب من سابقاتها لمعنى الإحياء[2].

هذه المرحلة الأولى لحركة العودة إلى التراث تخللتها في الثلث الأخير مـــن القـــرن التاسع عشر دعوة جديدة كان لها صدى واسعا في بلدان الشرق الإسلامية، نهضت بهـــا مدرسة جمال الدين الأفغاني وتلميذه الشيخ محمد عبده، تجاوزت الموقف الرومانسي مـــن التراث إذ توجهت إلى التراث من موقف نقدي نسبيا، فقد رفـــض الأفغـــاني الموقـــف السكوني التقديسي في رؤية الماضي وتراثه باعتبار أن ذلك أسهم في خدمة المطامع الغربية الاستعمارية، فالمجتمع العربي الإسلامي في حاجة إلى مجابهة الاستعمار بسلاح فكر متحرر

---

[1] حسين مروة، النزعات المادية، ج1، ص ص 72، 73.

[2] المصدر نفسه، ص ص 73، 74.

يفهم التراث فهما جديدا وفق مقتضيات الحاضر. ويتحرر من أفكار وتقاليد متوارثة تأخذ التراث أخذا جامدا انهزاميا خاضعا وتقبلها للواقع المفروض تقبلا جامدا تغذيه الروح الانهزامية المحكومة بفكرة القضاء والقدر دون محاولة تغيير مجريات الحياة أو السعي للتأثير في الواقع؛ فلقد تصدى الأفغاني للصوفية الذين يتخذون الإيمان بالقضاء والقدر سبيلا إلى القعود عن طلب الرزق وحارب التواكل بكل أشكاله موضحا أثره السلبي في حياة الأمة حيث قال: "إن هؤلاء الذين لا يفهمون من التوكل إلا معنى التواكل يستحب إزالتهم وتنقية الهيئة الاجتماعية من درنهم، لأن آراءهم ليست في وفاق مع الدين"[1].

لقد عول الأفغاني كثيرا على الشعب في مقاومة الغزو الأروبي، و لم تكن معركته ضد الاستعمار الأوربي مقتصرة على وطن، بل اتسعت لتشمل كل أوطان الشرق، وعني كثيرا بمفهوم الأمة الإسلامية، التي وقف في وجهها حكامها المستبدين ودعا جميع الشعوب الإسلامية من الهند إلى الجزائر للاتحاد والوقوف صفا واحدا في وجه الاستعمار الغربي، وأتباعه من عملاء[2]، وقد قدم أحمد أمين شهادة عندما وقف عند قبر الأفغاني صارت عنوانا لسيرة حياته قال فيها:"إنك محرر العقول ومحرك القلوب ومزلزل العروش، ومن كانت السلاطين تغار من عظمته، وتخشى من لسانه وسطوه، والدول ذات البنود تخاف من حركته، والممالك الواسعة الحرية تضيق نفسا بحريته."[3]

---

[1] محمد عمارة، الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغاني، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، 1968، ص297.

[2] صلاح زكي أحمد، أعلام النهضة العربية الإسلامية في العصر الحديث، مركز الحضارة العربية، ط1، القاهرة، 2001، ص40.

[3] المرجع نفسه، ص 35.

فلقد فضح الأفغاني الطرق الخبيثة التي استخدمها الاستعمار الإنجليزي للسيطرة على شعوب مستعمراته باستغلال مختلف وسائل الدعاية، كما هو الشأن بالنسبة لأمريكا وإسرائيل في عصرنا لترسيخ فرضية القوة التي لا تهزم-و التي تضعف من عزيمة المقاومين وتصور نفسها على أنها القوة الأسطورية التي لا يمكن أن تقهر أو تهزم، والمطلوب في هذه الحالة حسب الأفغاني هو الوعي والتفطن، لهذه الدسائس السياسية المتهافتة بالاتحاد وتنظيم الصفوف لتحقيق الانتصار عليها لتعود أدراجها من حيث أتت. "إن حكومة الإنجليز من أضعف الحكومات في القوة العسكرية البرية، وأحد سلاحها التهديد وأكبر قوتها التهويل ووضع الأمور الصغيرة تحت النظارات المعظمة، لترهب بذلك كل جاهل، وتخيف كل غبي، لهذا لا تتمكن بدسائسها من قطر إلا عند سكوت أهاليه، فإذا نبذ الأهالي طاعتها وعارضوها في أعمالها، سترت ضعفها بترك البلاد لأهلها. إن مقاومة الأهالي أشد بأضعاف مضاعفة من القوة العسكرية المجتمعة..."[1].

كما قد اقترب الموقف الاجتماعي للأفغاني من الموقف الماركسي الاشتراكي حين أقر بحتمية الاشتراكية حيث يرى أنه لابد منها ومن سيادتها في العالم. "وهكذا دعوى الاشتراكية...، وإن قل نصراؤها اليوم، فلابد أن تسود في العالم يوم يعم فيه العلم الصحيح، ويعرف الإنسان أنه وأخاه من طين واحد أو نسمة واحدة، وإن التفاضل إنما يكون بالأنفع من المسعى للمجموع"[2].

و على هذا الأساس بنى الشيخ محمد عبده دعوته الإصلاحية وموقفه التجديدي في فهم تراث الإسلام وعقيدته وشريعة وفلسفة فهما جديدا مستمد من روح العصر

---

[1] جمال الدين الأفغاني، العروة الوثقى، دار الكتاب العربي، ط3، بيروت، لبنان، 1983، ص 395.

[2] محمد عمارة، الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغاني، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، لبنان، 1968، ص 89.

المتغير والمختلف جذريا عن واقع العصر الوسيط؛ فتميز بذلك منهج محمد عبده عن مذهب السلفية في معاداة المنهج العقلاني منهج المعتزلة أو في تكفير الفلاسفة، كما لم يتبنى التصوف إلا بوصفه رياضة خلقية على هدى الرياضة العقلية" كما عرف بأفكاره التقدمية في القول بجواز النحت والتصوير[1]، وبضرورة تعليم المرأة وحتمية الإصلاح الأسري والعائلي. وهي أفكار اتسمت بالجرأة والواقعية والثورية وتمثل أبرز المواقف الإصلاحية التي شهدها عصره، فقد انطلق من الواقع المأساوي الذي كانت تعيشه المرأة العربية المسلمة التائهة في غياهب الجهل وظلماته، حيث يقول:"إن النساء قد ضرب بينهن وبين العلم بما يجب عليهن في دينهن ودنياهن بستار لا ندري متى يرفع ولا يخطر بالبال أن يعلمن عقيدة أو يؤدين فريضة سوى الصوم...، فأصبح حشو أذهانهن الخرافات وملاك أحاديثهن الترهات، اللهم إلا قليلا منهن لا يستغرق الدقيقة عدهن..."[2]، وكان لهذه الدعوة أثرا بالغا في فكر قاسم أمين الذي جاء بكتاب (تحرير المرأة)، يحث فيه على ضرورة تعليم المرأة باعتبار دورها الريادي في تكوين الأسرة والأمة.

إن محمد عبده ومن خلال مناقشاته للمصادر الكبرى في التشريع الإسلامي كالسنة والإجماع يجعل من العقل العالمي المصدر الرئيسي بعد القرآن. فقد اعتبر أن السياسة هي من اختصاص العقل وأن السلطة مدنية الطبع، وهي في كل الأحوال نتاج اجتماعي، وأكد أنه لا دين دون دولة؛ إذ المحافظ على الدولة العلية العثمانية، ثالثة

---

[1] حسين مروة، النزعات المادية، ج1 ص ص 74، 75.

[2] محمد عمارة، الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1968، ص ص172،171.

العقائد بعد الإيمان بالله ورسوله باعتبارها "وحدها الحافظ لسلطان الدين، والكافلة لبقاء حوزته، وليس للدين سلطان في سواها"[1].

فلقد سعى الإمام محمد عبده إلى تطهير الإسلام من التأثيرات والعادات الفاسدة، وإصلاح التعليم العالي الإسلامي، وإعادة وضع أسس العقيدة الإسلامية على ضوء الفكر الحديث والدفاع عن الإسلام ضد المؤثرات الأوربية والتحديات المسيحية[2].

لا شك أن حركة الإصلاح الأفغاني وعبده قدمت إنجازات كبرى في العمل الإصلاحي الديني والاجتماعي، فقد بصرت الرأي العام بالمشكلات الأساسية وحررت المسلم من الحدود الضيقة للإسلام التقليدي لكنها حسب حسين مروة لم تقدم إطارا فكريا مقنعا يمكنها من النجاح؛ إذ لم تتجاوز مستوى تقديم القليل من الهداية إلى السبيل الذي يجب أن يسلكه المسلم، فإذا كان محمد عبده قد استطاع إلى حد ما اختراق حاجز التقليد فإنه عجز عن تأسيس فلسفة اجتماعية وسياسية مستقلة، مؤسسة عقليا ومتحررة من سطة النص، فقد تضاربت النزعات في فكره وتأرجحت بين صوفية الشيخ درويش وعقلانية الأفغاني وسلفية رشيد رضا. فقد عجز المشروع الإصلاحي عن وضع منهج لدراسة التراث يغير من المناهج التقليدية الشائعة تغييرا عميقا لأن مشروع الأفغاني وعبده يشترك مع المناهج السابقة في الارتباط بنفس الأسس الإيديولوجية[3]، وهو عين الموقف الذي ذهب إليه زكي بدوي حي اعتبر أن حركة محمد عبده آلت إلى الفشل على

---

[1] محمد عمارة، الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1968، ص ص 72،70.

[2] هاربرت أ. ر. جيب. الاتجاهات الحديثة في الإسلام، ترجمة هاشم الحسيني، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، لبنان، ص 60.

[3] حسين مروة، النزعات المادية، ج1، ص ص 74، 75.

الصعيد الاجتماعي؛ إذ افترق أصدقاؤه إلى اتجاه تطرف إلى التغرب فيما أصبح الجناح المسلم أكثر تشددا[1].

من أشهر تلامتذته الذين تطرفوا الذي رفض حدود التقليد المعترف به في نطاق مؤسسي المذاهب الأربعة والاقتصار في هذا التقليد على رأي من يطلق عليهم "السلف الأكبر" من فقهاء القديم؛ إذ تعرض هو وأتباعه للمفاهيم الحنبلية المتزمتة وتجلى تأثير ابن تيمية فيهم، فأدى غلوهم إلى إعادة بعث النقاش القديم حول الوحدانية الاستشرافية والصوفية... وأدى ذلك إلى حصول خلاف عنيف بين علماء الأزهر أنفسهم[2]. يقول محمد رشيد رضا:"و إنما تروج البدع في سوق التقليد الذي يتبع أهله كل ناعق، لا في سوق الاستقلال والأخذ بالدلائل، ومن باب التقليد دخل أكثر الخرافات على المسلمين لانتساب جميع الدجالين من أهل الطرائق وغيرهم إلى أئمة المذاهب المجتهدين، وهم في دعوى اتباعهم من الكاذبين ونحن دعاة العلم الصحيح، والاهتداء بالكتاب والسنة أحق منهم باتباع الأئمة، وقد يوجد في السلف قبل تدوين المذاهب عوام وخواص، كلهم يهتدون بها"[3].

إن عودة الفكر العربي الحديث إلى تراثه القديم كانت في جوهرها تعبيرا عن المخاض الذي بشر بمطلع تلك الحركة التي عرفت بالنهضة العربية، والتي تجاوزت شكلها الأول السطحي وتحولت من مضمونها النهضوي الإصلاحي المرتبط بمطامع الزعمات العربية العليا ونزعات المساومة الفئوية مع المطامع الغربية الإمبريالية لتتخذ شكلا قوميا

---

[1] فؤاد ابراهيم، مجلة الكلمة، عدد 20، 1997، مقال بعنوان: محمد عبده ومشروعه الإصلاحي، ص 50.

[2] هاربت جيب، الاتجاهات الحديثة في الإسلام، ترجمة هاشم الحسيني، دار مكتبة الحياة، بيروت، 1966، ص ص 61، 62، 63.

[3] محمد رشيد رضا، الوحي المحمدي، دار الكتب، الجزائر، 1989، ص 255.

تحرريا وهو التحول ذاته الذي عرفته عودة الفكر العربي الحديث إلى تراثه القديم الذي كان رجوعا إلى الماضي بصفته الماضوية المطلقة مشحونا بالعاطفة حبا للماضي بذاته وتمجيدا لكل ما ينتمي إليه دون بحث ولا تدقيق. "إحياء التراث"، كان هذا الإسم تعبيرا واقعيا عن طبيعة التعامل مع التراث في تلك المرحلة والذي اقتصر على مجرد التقليد للغته وأساليبه وصوره ومضامينه تجلى ذلك في الأعمال الأدبية لبداية النهضة كفن المقال والشعر خاصة[1]. وإن مسألة عودة الفكر العربي الحديث إلى تراثه القديم تحمل حسب حسين مروة صفتين متناقضتين: الرجعية والتقدمية. فهي رجعية من حيث المضمون باعتبار أنها تمجد الماضي بوجه مطلق. وتقدمية من حيث قدرتها على تحفيز المشاعر القومية في اتجاه انبعاث الشخصية العربية وإحيائها لمواجهة التحدي المزدوج الطوراني العنصري التركي والغربي الإمبريالي المتلهف يومئذ لتقاسم تركة الرجل المريض[2].

ويخلص حسين مروة إلى أن مدرسة الأفغاني وعبده وبالرغم من أهميتها في تجاوز الطرح الرومانسي والتقديس المطلق للتراث، لم تتمكن من وضع منهج لدراسة التراث "يغير من المناهج التقليدية الشائعة تغييرا عميقا" لأنها تشترك مع المناهج السابقة في الارتباط بنفس الأسس الإيديولوجية.

وبتطور عوامل الصراع الطبقي والإيديولوجي في داخل حركة التحرر الوطني العربية، انقضت المرحلة الأولى لحركة العودة إلى التراث، بحيث أصبح النظر إلى التراث يكتسب مضمونا نقديا من وجه، ويدخل معركة الصراع الإيديولوجي من وجه آخر. ساعد في تبلوره تطور في مستوى المعارف العلمية لدى الباحثين العرب واطلاعهم على

---

[1] حسين مروة، النزعات المادية، ج1، ص ص 72-73.

[2] المصدر نفسه، الصفحات نفسها.

مناهج البحث الأكاديمية المستخدمة في الجامعات الغربية وعلى أبحاث المستشرقين. وعلى المذاهب الفكرية والفلسفية الشائعة في المجتمعات الغربية. ويشير حسين مروة إلى أن تحديد مواقف الباحثين العرب من تراثنا الفكري يقتضي الرجوع إلى التصنيف المنهجي السابق لأساليب النظر في التراث والمتمثلة في:

1. الأسلوب المثالي.
2. الأسلوب الميكانيكي التبسيطي.
3. الأسلوب العرقي العنصري.
4. الأسلوب التاريخي[1].

يميز حسين مروة بين أسلوبين متداخلين من أساليب النظر إلى الفكر التراثي، ينطلق بالأسلوب الأول من اعتبار التراث هو تاريخ أفكار فردية منعزلة عن تاريخ المجتمع الذي يعيش فيه أصحاب هذه الأفكار. كتفسير قيام فرقة القدرية، وقولها بأن العبد مخير في أفعاله على أساس شخصي تمثل في اتصال معبد بن خالد الجهني بنصراني من أهل العرق وأخذ الفكرة عنه لينقلها بدوره لتلميذه غيلان بن مروان الدمشقي الذي دافع عنها وكان من أشهر آراء الفرقة التي كونها والتي عرفت بالقدرية.

أما الأسلوب الثاني فيرى في التراث تاريخ فكر ديني لا صلة له بقضايا البشر على الأرض وهي طريقة شائعة في كتب الباحثين العرب المحدثين والمعاصرين أمثال مصطفى عبد الرازق وعلي سامي النشار، لاسيما في أبحاثهم عن نشأة علم الكلام، والفلسفة،

[1] حسين مروة، النزعات المادية، ج1، ص ص 75، 76.

والتصوف. وكلا الأسلوبين ينبع من منهج مثالي "لا تاريخي"[1]، في التصور الديني فإن التراث الفلسفي إسلامي لا بالمعنى التاريخي وإنما بالمعنى الديني أي لا بنسبته إلى المجتمع الذي ارتبط تاريخ في العصر الوسيط بتاريخ الإسلام، واتصل نظامه الاجتماعي بدولة الخلافة الإسلامية وإنما بوصفه عقيدة وشريعة ؛ وعلى هذا الأساس أقام المؤرخ والمفكر الفلسفي مصطفى عبد الرازق تحليله للتراث الفلسفي العربي الإسلامي. إذ لا يفصل بين علم الأصول، وعلم الكلام والفلسفة بل يعتقد أن مجمل مباحث علم الكلام ومباحث علم الأصول تشكل المقومات الأساسية للفلسفة الإسلامية، فلا يتردد في إطلاق صفة الفيلسوف على الإمام الشافعي باعتبار أنه وضع طريقة في استنباط الأحكام الفقهية بناء على العقل العلمي، كما يرى المفكر علي سامي النشار أن الشافعي هو "فيلسوف الإسلام الأكبر، ويحصر التراث الفلسفي في مباحث علماء الكلام وعلماء أصول الفقه ويرى بالمقابل أن فلسفة الكندي والفرابي وابن سيناء وابن رشد وغيرهم ليست فلسفة أصيلة بل أنها نسخة أمينة من الفلسفة اليونانية وتركيب فسيفسائي من الأرطوطاليسية الأفلاطونية المحدثة[2]. وإنه في تصوره (حسين مروة) لموقف عدمي مطلق؛ على عكس ما ذهب إليه مصطفى عبد الرازق الذي دافع عن أصالة فلسفة الإسلاميين وهو بذلك يتصدى لمزاعم الباحثين الغربيين أمثال كراديفو، ماسينيون، هيجل، رينان، هنريش بيكر الذين عالجوا تراثنا الفكري على أساس التفريق والمفاضلة بين العقل السامي والعقل الآري، بل إنه يتجاوز منهجه السفلي ذاته ويكاد يلتقي مع المنهج التاريخي في نقطتين: الأولى تتمثل في إطلاق صفة فلاسفة الإسلام على كل منتوج ارتبط زمانيا ومكانيا

[1] حسين مروة، النزعات المادية، ج1، ص 77.

[2] المصدر نفسه، ص 81.

بالإسلام كواقع اجتماعي تاريخي، والثانية في استناده حين يطلق صفة فلسفة إسلامية إلى أهل هذه أهل هذه الفلسفة ذاتهم كابن سينا والكندي والشهرستاني؛ فالفلسفة الإسلامية هي كل ما نشأ في بلاد الإسلام وبيئته وفي ظل دولته مهما كان دين أصحابه وجنسياتهم ولغتهم[1]، حيث يقول:"و من أجل ذلك كله نرى أن نسمي الفلسفة التي نحن بصددها كما سماها أهلها فلسفة إسلامية بمعنى أنها نشأت في بلاد الإسلام وفي ظل دولته من غير نظر لدين أصحابها ولا لغتهم[2]

غير أن تجاوز مصطفى عبد الرازق لمنهجه لم يرق إلى أصول المنهج التاريخي؛ وبقي في مرحلته الجنينية نظرا لربطه الفلسفة الإسلامية بالعقيدة والشريعة من جهة ولرؤيته الذاتية لنوع العلاقة بين الدين وتراث فلاسفة الإسلام من جهة أخرى واقتصر تاريخ فلسفة الإسلام على طابع التوفيق بين الدين والفلسفة فكلاهما حق ولكل منهما نفس الغاية.

إن مثل هذا التفسير للتراث في تصور حسين مروة يخفي إيديولوجية برجوازية تريد دعم سيطرة ومصالح طبقية معينة؛ إذ يقوم على إضفاء الطابع الديني المحض على التراث، إي إفراغه من محتواه التاريخي الاجتماعي، وتوجيه الصراع الإيديولوجي في عصرنا إلى وجهة دينية وتحويله عن وجهته الواقعية الاجتماعية وتكريس النزعة اليمينية المعادية للاتجاهات الإيديولوجية التقدمية التي كثيرا ما توصف بأنها دخيلة أو بدعة غريبة وافدة على الأمة.

---

[1] حسين مروة، النزعات المادية، ج1، ص 82.

[2] مصطفى عبد الرازق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، القاهرة، 1944، ص ص 19، 20.

إن هذا الموقف من التراث يتجاهل حسب حسين مـــروة الطـــابع الاجتمـــاعي للتراث، ليقف عند جوانبه الذاتية باعتباره إنجازا فرديا أبدعته مواهب النخبة بمعزل عـــن علاقاتها بالواقع الاجتماعي التاريخي وبالقوى البشرية المنتجة ودور هذه القوى في إنتـــاج الأساس المادي لمنجزات التراث. أما من حيث العلاقات الخارجية فكان هذا الموقـــف لا يحاول تجاهل الصلات المتبادلة بين التراث الثقافي القومي، والثقافات القوميـــة والعالميـــة الأخرى فقط، بل كان يتجه أيضا إلى إحلال نظريات عنصرية جديدة محـــل النظريـــات العنصرية الأوربية في تقويم التراث. "ويسلط الأضواء على الأشكال الغيبية وحدها مـــن التراث"[1].

3. حركة الاستشراق:

شكل الاستشراق موضوعا رئيسيا في دراسات حسين مروة، وقد عـــني خاصـــة بمسألة دراسة التراث في حركة الاستشراق، و لم يخف منذ البداية أن تلك الحركة تركـــت آثارا إيجابية على تراثنا العربي الإسلامي، تمثلت خاصة في حفظ الكثير من أصول تراثنـــا الثقافي ووقايته من الاندثار والضياع، خلال الحقب المظلمة التي سبقت عصر النهضـــة تم خلالها فصل الأمة عن تراثها؛ فالكثير من كنوز تراثنا تعرضت للتلف والإتـــلاف، فقـــد تعرضت الكثير من الكتب والمخطوطات إلى الحرق والإخفاء والتزييـــف فكـــان عمـــل الاستشراق قد ساعد ولو بطريقة غير مقصودة على جمع ما أمكن من مصادر التـــراث في مختلف المدن والعواصم والمكتبات والزوايا والمساجد والبيوت من مختلف بـــلاد العـــرب وبلدان الشرق الأخرى؛ ثم العمل على نشرها عن طريق وسائل الطباعة الحديثـــة بعـــد

[1] حسين مروة، النزعات المادية، ج1، ص 9.

مراجعتها وتحقيقها وفق مقتضيات المنهج العلمي، وترجمة جزء منها إلى أغلب لغات الغرب الأوربي... ساهمة تلك الإنجازات في انتشار الثقافة العربية في جل العواصم الأوربية التي أنشئت بها معاهد للدراسات الإسلامية، ونشطت جمعيات علمية عنيت بمشكلات الحضارة العربية، وعقدت مؤتمرات حول الشرق وقضاياه، كل ذلك كان بمثابة النافذة التي أطل من خلالها الآخر على ثقافة الأنا[1].

و كعادته فقد تعامل حسين مروة مع مسألة الاستشراق تعاملا علميا عقلانيا، بعيد عن الطرح العاطفي والأحكام الذاتية المتسرعة، وعمل على توضيح ما لهذه الحركة من ما عليها. إذ قسم موقف الاستشراق من التراث العربي الإسلامي إلى أربعة أصناف:

تنتمي الأصناف الثلاثة الأولى إلى موقف واحد معاد لتراثنا:

- الأول يقوم عل أساس عرقي يميز بين الشرق والغرب، فتكون ثقافة الغرب ثقافة عقلية، يختص بها الجنس الآري المتفوق بطبعه، في حين تكون ثقافة الشرق ثقافة روحية غيبية (فالعقل للغرب والقلب للشرق)[2]، وقد ميز أصحاب هذا الصنف بين العرق السامي مقابل العرق الآري ولكل منهما خصائصه الطبيعية التي تميزه فيكون التخلف الذي يتميز بعض الشعوب ليس مرحلة انتقالية أو ضرورة تاريخية بقدر ما هو حالة طبيعية، فالإنسان الآري هو وحده القادر على الإبداع، القادر على تكوين حضارة، أما السامي فعاجز طبيعيا عن التفكير العقلي[3]، (هنريش بيكر، هيجل، رينان). فلقد أثر الكتاب الفرنسي غوبينيو في منظري العنصرية

---

[1] حسين مروة، النزعات المادية، ج1، ص 108.

[2] المصدر نفسه، ص ص 114، 115.

[3] المصدر نفسه، ص 114.

الجرمانية بعد نشره لمقال فيها مساواة بين الأجناس البشرية ليصرح ألكسيس كاريل الطبيب الجراح الفرنسي والحائز على جائزة نوبل للأدب بأن "تقسيم سكان البلاد الحرة إلى طبقات مختلفة لا يرجع إلى المصادفة أو العرف الاجتماعي، وإنما هو مؤسس على قواعد بيولوجية صلبة وكذلك على صفات الأفراد الفيزيولوجية والعقلية"، ويضيف قائلا:"في الأصل ولد الرقيق والسادة، رقيقا وسادة حقا. واليوم يجب أن لا يبقى الضعفاء صناعيا في مركز الثروة والقوة."[1] وإن هذا الطرح في تصور حسين مروة قائم على أساس أمبريالي خالص توجهه نوايا استعمارية رخيصة تسلب شعوب المستعمرات تراثها الفكري ومساهمتها في بناء الحضارة العالمية، مثلما ما سبلت منها خيراتها وثرواتها المادية. وهو يمثل أبشع صور تزوير التاريخ العالمي وحصره في تاريخ أوربا. ومن الأمثلة على هذا الطرح العرقي يذكر حسين مروة المستشرق الفرنسي أرنست رينان. الذي وضع نظرية الجنس كأساس مباشر لأحكامه المعروفة على الفلسفة العربية، إذ يعد أول من أشاع الفكرة القائلة بأن من الخطأ أن يطلق على فلسفة اليونان المنقولة إلى العربية اسم: فلسفة عربية، إذ قد انتحلوا الثقافة اليونانية كما انتهت إليهم، والمستشرق الألماني هنريش بيكر الذي ينفي بأن يكون للعرب حضارة إذ اكتفوا بتلقي ما وجدوه في الأقطار التي فتحوها دون أن يقدروا على إضافة أي شيء إليها. أو ترك بصماتهم عليها، فالعرب لم يتمثلوا الروح اليونانية

[1] ألكسيس كاريل، الإنسان ذلك المجهول، ترجمة عادل شفيق، الدار القومية للطباعة والنشر، 1964، ص ص 227،228.

المتجسدة في الشعر الغنائي اليوناني والأدب الروائي فكل ما كان يونانيا بحتا ظلت أبوابه "موصدة أمام الشرق"[1].

- أما الصنف الثاني، فيقوم على نظرية مركزية الفلسفة في الغرب، وهو حسب حسين مروة لا يختلف عن التصنيف الجنسي السابق؛ إذ يقوم على خلفيات اجتماعية وسياسية فقد كانت الرأسمالية في مرحلة تطورها إلى أمبريالية فاحتاجت إلى تبرير لسيطرتها في آسيا وأفريقيا ليكون مسوغا فكريا وإديويوجيا لسيطرتها السياسية على شعوب مستعمراتها. فتكون فكرة مركزية العقل والفلسفة في أوربا قد منحت للأوربي العقلاني "الحق الشرعي" في السيادة على الشرق الروحاني، مثلما للإنسان العاقل الحق في السيطرة على الحيوان[2]. وقد امتدت هذه النزعة إلى الفلاسفة بل وتجلت في أعنف صورها العرقية عند أحد أشهر فلاسفة العصر الحديث، الألماني فريديريك هيجل الذي لم يتردد في إصدار حكمه المطلق بضرورة إخراج الفكر الشرقي من تاريخ الفلسفة باعتبار أن ما يبدو فلسفة في فكرهم (الشرقيين) لا يعدو أن يكون مجرد تصورات دينية[3]. وفي تصور حسين مروة فإن هذا الحكم الهيجلي خاضع للموضوعة الأوروومركزية القائلة بالتناقض بين طرق التفكير الشرقي والغربي، بين تفكير روحاني غيبي وتفكير عقلاني[4].

- وأما الاتجاه الثالث فهو الذي يقتصر في دراسته للتراث العربي الإسلامي على الجوانب الأكثر محافظة ورجعية وإغراقا في الغيبيات وفي عالم المطلق، مع إغفال

---

[1] حسين مروة، النزعات المادية، ج1، ص ص 115، 116.

[2] المصدر نفسه، ص 123.

[3] المصدر نفسه، ص 121.

[4] المصدر نفسه، ص 122.

مبيت للنزعات المادية في التراث العربي الإسلامي، وتغييب الأبعاد الاجتماعية التي تنطوي عليها تلك الأشكال المثالية الغيبية ذاتها. وقد انتبه حسين مروة إلى حقيقة أن هؤلاء قد عملوا على توجيه المنظومات الفلسفية لفلاسفة الإسلام كالفارابي وابن سيناء حتى تصبح مجرد معتقدات إشراقية أو صوفية لا تخرج عن نطاق التصورات الدينية[1].

هذا العداء الظاهر لتراثنا يصور فيلسوفا كابن سيناء كدرويش استنادا إلى كتاب مفترض "الفلسفة المشرقية" دون تمعن ولا تحقيق. من ممثلي هذا التيار ماسينيون الذي صنف الكندي والفارابي وابن سيناء في عداد المتصوفة، كارا دي فو الذي اعتبر أن فلسفة الفارابي لا تنطوي على مضامين فلسفية عقلانية[2].

إن المواقف الثلاثة السابقة من التراث التي يمثلها أغلب المستشرقين الغربيين ومن يواليهم من باحثين عرب محدثين مثل عبد الرحمان بدوي ينطلقون في تعاملهم مع تراثنا من مواقف مثالية لا تاريخية منهجيا، ومن مواقع إمبريالية برجوازية إيديولوجيا.

و لقد أدرك روجيه غارودي هذا التعسف في حق التراث العربي الإسلامي أو ما يطلق عليه اسم: "التراث الثالث" الذي عمل الغرب على تجاهله واستبعاده من التراث العالمي، ونفي فضائله على فكر الغرب وعلومه رغم أن جميع القرائن التاريخية والتي أسهب في ذكرها تدل بدلالة قاطعة على استحالة الفصل بين حضارة الشرق والغرب، وبين سذاجة أسطورة المعجزة اليونانية... "لقد آن لنا أن نعلم بأن هذا النمط الغربي

---

[1] حسين مروة، النزعات المادية، ج1، ص ص 130، 131.

[2] المصدر نفسه، ص 130.

الذي يقودنا إلى حيوات دون هدف، كما يقودنا إلى الموت، يحاول تبرير نفسه بنمـــوذج ثقافة ومذهب يحمل في ذاته بذور موته"[1].

و هو بذلك يؤكد البعد العالمي لترث الإسلام حيث يقول:"لم يعد الإسلام كـــافر الحروب الصليبية، أو إرهابي حرب التحرير الجزائرية، ولا قطعـــة متحـــف يتفحصـــها مستشرق بعين حشراتي حضارات بناء على رأي لاستثنائية الغربيـــة المســـبق ولا ذلـــك الانفجار العلمي المدهش الذي عبد الطريق لعلومنا الحديثة...، بل الإسلام هو رؤيـــا الله والعالم والإنسان التي تحدد للعلوم والفنون وكل رجل وكل مجتمع مشروع بنـــاء العـــالم إلاهي وإنساني يتضمن البعدين الأكبرين: التسامي والجماعة"[2]

- و يتميز عنها الصنف الرابع من الدراسات الاستشراقية وهو اتجاه إيجابي في تعامله مع التراث العربي الإسلامي في تصور حسين مـــروة، فقـــد قـــدمت دراســـات موضوعية غير متحيزة ولا متأثرة بالإيديولوجية الأمبرياليـــة، تناولـــت الظـــاهرة التراثية في سياقها التاريخي، مستندة في ذلك إلى منهجية علميـــة انطلاقـــا مـــن موضوعة الوحدة المتكاملة للتفكير البشري منها هؤلاء الفرنسي بـــول ماســـون أورسيل الذي رفض أن يكون الغرب هم أرباب الفلسفة دون سواهم[3].

وقد أشاد حسين مروة بقيمة دراسات المستشرقين الماركسيين الذين لا ينطلقـــون من صيغ جاهزة أو جامدة في حكمهم على فصول التاريخ المختلفة حيث يقـــول:"أمـــا المستشرقون الماركسيون فقد تفردوا بالتوجه إلى تراثنا الفكري من وجهة نظر ماركســـية

---

[1] روجي غارودي، وعود الإسلامي، الدار العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان، بيروت، ط1، 1984، ص 22.

[2] المرجع نفسه، ص 25.

[3] حسين مروة، النزعات المادية، ج1، ص ص 134، 135.

بالبداهة، أي على أساس مادي تاريخي من حيث المنهج، وعلى أساس الاشتراكية العلمية من حيث الإيديولوجيا؛ ذلك أننا لن نجد في دراساتهم لهذا التراث تلك الوجوه السلبية الجوهرية التي وجدناها لدى المستشرقين الغربيين أو لدى الباحثين العرب المحدثين الذين ينطلقون في دراساتهم من مواقف مثالية لا تاريخية منهجيا، ومن مواقع أمبريالية أو برجوازية إيديولوجيا"[1].

و تتلخص قيمة الدراسات الاستشراقية الماركسية في تعاملها مع التراث العربي الإسلامي – حسب مروة- في الأسس التي انطلقت منها والمتمثلة في الأممية مقابل العنصرية فيذكرون إنجازات الآخر دون عقد معينة؛ مركزية العالم مقابل مركزية أوربا، فالحضارة مشاركة بين شعوب العالم قاطبة؛ التمسك بالعقلاني مقابل الروحاني مع القدرة على التمييز بين العلمي واللاهوتي في مختلف الأنساق الفلسفية.

لا ينكر حسين مروة فضل إيجابية هذه الدراسات ذات المنطلقات المادية والدراسات ذات الاتجاهات التحررية في تصحيح المواقف غير العلمية من تراثنا الفكري والفلسفي، ولكنه بالمقابل لم يمنح هؤلاء تزكية مطلقة بل سجل عليهم بعض السلبيات، تمثلت في قصور يرجع في رأيه إلى عدم استيعاب ذلك الأفق العلمي البالغ الاتساع للمنهج الماركسي، كما أن التراث العربي الإسلامي لم يحظ بدراسة شاملة تعالجه في كليته وتتناوله بصورة شاملة في حركته التاريخية نشأة ونموا وتطورا مع ربطه في كل

[1] حسين مروة، النزعات المادية، ج1 ، ص 140.

مرحلة بسير تطور العلاقات الاقتصادية والاجتماعية وما يرافق ذلك من تطـــور في بنيـــة المجتمع العربي المادية والفكرية.[1]

من هذا الأساس ومن قلب القصور والتقصير المسجل في دراسة التـــراث العـــربي الإسلامي لدى حسين مروة تبلور وعي ناضج وشعور بالمسؤولية يستجيب لحتمية النـــداء فكان بحثه في تراثنا "شكل من أشكال الاستجابة لتلك الضرورة الراهنة، ضرورة دراســـة التراث بتاريخيته الشاملة وكتجربة موسعة لممارسة المنهج المادي التـــاريخي علـــى هـــذا الصعيد"[2].

وبعد هذا الاستقصاء الشامل للمقاربات المختلفة والمتباينة في قراءة التراث يخلـــص حسين مروة إلى اعتبارها مقاربات لا تاريخية كان لزاما إعادة النظر فيها بعـــد كشـــف دسائسها وخباياها. فكيف تجاوز حسين مروة هذه القراءات، وما هـــي الأســـس الـــتي تستند إليها منهجية البحث التي اختارها؟ وإلى أي حد تصل به إلى الغايات المعلن عنـــها ومدى قدرتها على الولوج إلى أعماق التراث الذي عجزت المناهج السابقة عن بلوغه؟

---

[1] حسين مروة، النزعات المادية، ج1، ص 157.

[2] المصدر نفسه، ص158.

الشكل

ثانيا/ حسين مروة والتراث (من المفهوم إلى المنهج):

هذا النسيج الفكري الذي يجمع بين الأضداد ويشكل نقطة التقاطع بين الثقافة التراثية والثقافة التقدمية اللذان تفاعلا في فكر حسين مروة، يمثلان مرحلة التأسيس المزدوج والنضج التصاعدي في تبلور تصور جديد عن مضمون التراث وكيفية التعامل معه و لم يكن ذلك قط للفسحة المعرفية، وإنما كان حسين مروة مدفوعا بهاجس الوطنية وهموم الوطن العربي وقضاياه، في إطار إيمانه الراسخ باستحالة الفصل بين النظري والتطبيقي بين الفكر والعمل "النضال" إذ كان القصد دوما هو استخدام نتائج البحث في عملية التغيير والتقدم.

ولقد شكلت مسألة التراث في عصره وفي محيطه محورا أساسيا تركزت حوله اهتمامات جل المثقفين العرب، نظر ا لكون التراث جزءا جوهريا من إشكالية النهضة العربية.

فقضية التراث قد فرضت نفسها على الواقع الثقافي العربي ومثلث محور كل المناقشات وموضوع جل الندوات والمؤتمرات " حتى كادت أن تكون الخبر اليومي للمثقفين العرب"[1].

لقد اقتنعوا بأن حل إشكالية التراث هو ذاته حل لإشكاليات الواقع العربي الراهن، فاتخذت هذه القضية هذا الوضع الخطير والحاسم في الكثير من الكتابات وباتت أمر يعني الجميع.

---

[1] سلامة، رفعت، بحثا عن التراث العربي- نظرة نقدية منهجية، دار الفارابي، بيروت، ط1، 1989، ص .15

ففتح الباب على مصارعيه في هذا المجال لظهور أطروحات ومقاربات يمكن تقسيمها إلى اتجاهين رئيسين:

- دعاة الثورة الثقافية وهم من نظروا إلى فكرة التحديث الإيديولوجي في الفكر العربي المعاصر، حيث اعتبروا أن تنوير الفكر شرط ضروري، يسبق تغيير الواقع الإجتماعي في العالم العربي، فيكون التراث بذلك سببا لحالة

الإخفاق النهضوي التاريخي التي يعيشها العالم العربي، أمثال: الأفغاني وعبده ومصطفى عبد الرازق وقاسم أمين.

- أصحاب المنهج المادي التاريخي الذين رأوا أن التراث نتيجة لا سببا لبقاء الواقع الاجتماعي للعالم العربي المعاصر رهن سيطرة علاقات إنتاج مادية سياسية اجتماعية معينة[1]، أمثال: حسين مروة، الطيب تيزيني، وشبلي الشميل الذي قال في حقه جمال الدين الأفغاني:"هذا الذي رأيت ما يؤاخذ به الحكيم شبلي الشميل، وقد خالف إمامه وأستاذه داروين، وفيما عدا ذلك فإني أقدر الشميل قدره في دقة بحثه وتحقيقه وجرأته على بث ما يعتقده من الحكة وعدم تهيبه من سخط المجموع لما يجعله من حقائق العلم."[2]

---

[1] رياض زهر الدين، مجلة الطريق، مقال بعنوان التراث ومشكلة المنهج، العدد 01 (جانفي/ فيفري)، 1995. ص ص 187-188.

[2] جمال الدين الأفغاني، الآثار الكاملة، ج6، (خاطرة الأفغاني آراء وأفكار)، تقرير محمد باشا المخزومي، إعداد وتقديم سيد هادي خسروشاهي، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، مصر، ط1، 2002م، ص ص 156،157.

والفرق الأساس بين الاتجاهين هو الفرق بين الموقف الإصلاحي وموقف التغـــيير الجذري داخل حركة التحرر الوطني في المجتمع العربي ويعد الشهيد حسين مـــروة أحـــد أقطاب الاتجاه الثاني أي المادي التاريخي حيث أسهم بفعالية في إغناء هذا الحوار.

وبالنظر إلى خلفيات قراءة حسين مروة للتراث العربي الإسلامي، التي تعرضنا لهـــا في المبحث السابق فإن على ضوء ذلك تبلورت وجهة نظره حول الأداة والمنـــهج الـــذي من شأنه أن يكشف سر العلاقة الصحيحة بين التراث والحداثة، بين تاريخيـــة التـــراث " القديم" والأداة " الحديثة" القادرة على استيعابه.

انطلق حسين مروة في دراسته للتراث العربي الإسلامي مـــن المراجعـــة النقديـــة المنهجية للأعمال السابقة التي تصدت لبحث التراث العربي باعتبارها اتجاهـــات فكريـــة نظرية في بحث التراث،والتي كانت مجرد دعوات واهية لإحياء التراث أو الرجـــوع إليـــه وهي بذلك تخرج التراث من تاريخه وتفصله عن الواقع الراهن فهي نظرة عـــاجزة عـــن كشف جدل التراث والواقع " كانت السمة الغالبة على معظم الدراسات الحديثة فضـــلا عن القديمة في التراث الوطني والقومي، سمة الانغلاق المطبق بينه وبين مجريـــات التـــاريخ سواء تاريخ المجتمع العربي الإسلامي أو تاريخ المجتمع البشري الأكـــبر.. ولكـــأن هـــذا التراث نبت ونما وتطور من دون أرض، أو من غير هواء وماء، ودون ناس من الأحيـــاء يتعاطون معه أسباب النشوء والنماء والتطور ... تنظر إلى التـــراث كنصـــوص قائمـــة " بذاتها ، ثابتة ساكنة مفرغة من دلالاتها التي تصل هذه النصوص بحركة التـــاريخ العـــربي الإسلامي، وتاريخ الحضارة البشرية بعامة.."[1].

[1] حسين مروة، عناوين جديدة لوجوه قديمة، الدار العالمية، بيروت، 1985، ص 6.

ولقد أدرك محمد عزيز لحبابي تاريخية التراث وعلاقته بالحاضر، فلقد كان حاضرا في زمنه ولقد نجح أسلافنا في أيامهم فعرفوا كيف يستمثرون التراث ويكيفونه مع مقتضيات عصرهم دون الإخلال بانتمائه الإنساني العالمي، والأصالة بهذا المفهوم لا تندثر ولا تتناقض مع الواقع والتجديد. فالأصالة في آخر المطاف هي بمثابة شجرة تتغذى وتغذي؛ إنها تتغذى عن طريق جذورها العميقة الصلبة من تربتها الجيدة والمتجددة وتغذي عن طريق أغصانها فتمنح أجود الثمار لمن يريد ذلك. فعمر كل تراث مرهون بكيفية استيعاب الماضي وكيفية التعامل مع الحاضر وقدرته على الانفتاح على الآخر، حيث يقول:"إن الثقافة الوطنية كلما استيقظت للشعور بأصالتها أحست إحساسا بالغا بالحاجة إلى الانفتاح على الثقافات الأخرى التي ليست أقل أصالة منها، وحينئذ ندرك بأنها تعيش تكاملية أساسية تربطها بالثقافات الأخرى منذ الماضي البعيد"[1].

هذه العلاقة المتداخلة والملتبسة بين التراث والتاريخ والتي اهملتها الدراسات النظرية السابقة،يوليها حسين مروة أهمية منهجية كبرى في قراءته للتراث ، بدعوته إلى ضرورة الخروج من الطابع السكوني والعقيم الذي لا يرى في التراث سوى قضية الماضي لذاته، أو إسقاط للماضي على الحاضر إلى اعتبار التراث مسألة الحاضر الذي يتفاعل مع خبرات الماضي وممكنات المستقبل، أي قراءة التراث في سياقة التاريخي وفي جدلية علاقته بالواقع الراهن[2].

---

[1] Lahbabi Mohamed Aziz. Du clos a l'ouvert, Casablanca, Dar Elkitab, 2eme Edition, Alger, S.N.E.D, p p 23-24.

[2] حسين مروة، النزعات المادية، ج1، ص 29.

حيث يقول " إما صورة التراث في ضوء الرؤية العلمية فإنها الصورة النابضة بحركة التاريخ نفسه الذي أبدع للمجتمع العربي الإسلامي تراثه الفكري"[1]

فإذا كان التراث يعني التركة الفكرية والروحية التي تجمع بين العرب لتجعل منهم جميعا خلفا لسلف. فإن اقتفاء أثر السلف والرجوع إليهم في نظر حسين مروة ليس مجرد عملية تكرار آلية لفكرهم وبخصوصية مشكلاتهم التي جعلوا منها موضع بحث، بل الواجب هو النظر في فكر وكتب الأقدمين "حيا بلحمه ودمه" بكافة أبعاده الإنسانية ومن حركته وتاريخيته[2].

وليس الرجوع إلى التراث يعني بأي شكل من الأشكال جعل الحلول التي توصل إليها القدامى في معالجة مشكلاتهم الماضية مرجعا للتعامل مع مشكلاتنا الحاضرة وإيجاد حلول لها أو بالأحرى استنباط الحلول من ذلك التراث الماضي، إن هذه النظرة بفعل "تفصل التراث عن صيرورته التاريخية وعن شروطه التي انتجته"[3].

وهكذا عارض حسين مروة صيغة عزل الأفكار عن محيطها الاجتماعي والزمني في دراسة التراث، وفي العزل هذا تقسيم للتاريخ إلى مستويين الفكر وحركته المستقلة، والزمن وتحولاته المتلاحقة والمستمرة وفي الحقيقة فإن هناك ارتباط جدلي بين الفكر والزمن ولا يجوز فصلهما، ولا ربطهما ربطا ثابتا سكونيا بلحظة زمنية واحدة محددة. ومعنى ذلك أن التاريخ هو الماضي في بعده التطوري والتراث هو التطور في بعده

---

[1] حسين مروة، النزعات المادية ج1، ص 30.

[2] المصدر نفسه، ص 28.

[3] المصدر نفسه، ص 29.

التطوري موصولا بالحاضر ومتداخلا فيه ومتشابكا معه. فالتراث فيه تجسيد للإستمرارية من الماضي إلى الحاضر فإجتماع الماضي والحاضر في إطار تطوري يشكل التراث[1].

هذه الوجهة من النظر بخصوص مفهوم التراث وكيفية التعامل معه تبناها "زكي نجيب محمود" حيث يتساءل كيف تقوم الحلقة الرابطة بين أسلافنا وبيننا في مجال الفكر والثقافة بحيث تجيء هذه الصلة طبيعي فيها تنبض الحياة، لا متكلفة ولا مصطنعة فنصون تراث الأسلاف من جهة ولا نطغى على شخصية الأحفاد من جهة أحرى.

إن المسألة في تصور زكي نجيب محمود ، لا تقف عند حدود إعادة طبع الكتب القديمة وصولا إلى الإطلاع عليها فتكون تلك غاية ومنتهى أولئك الذين يريدون " الحفاظ على تراث الأمة" بل أن هذا الإطلاع إن كان لابد منه فإنه لا يمثل إلا البداية، فالإطلاع على المخزون الفكري الماضي والإلمام به واستيعابه خطوة أولى ضرورية تمكن العربي المعاصر من متابعة أسلافه والسير معهم على خط فكري واحد وأن يكون خلفا لسلف[2].

إن تقليد الأسلاف والحذو حدوهم لا يعني الرجوع وا قتفاء آثارهم والسير عليها كآثار متمثلة لدينا في قوالب ثابتة وأنماط جاهزة ، لذلك يميز د زكي نجيب محمود بين التقليد النمطي السلبي والذي ليس بإمكانه تجاوز حدود الإعادة والتكرار ..._ وهو ما وقع فيه السلفيون حسب حسين مروة _ والتقليد الخصب والمفيد وهو النظر إلى الماضي في ظل أسبابه السابقة ونتائجه اللاحقة أي ضمن شروطه الاجتماعية ولحظته

---

[1] حسين مروة، دراسات نقدية في ضوء المنهج الواقعي، ط3، مؤسسة الأبحاث العربية، ص 394.

[2] زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي، دار الشروق، ط6، 1980، ص 304.

التاريخية لربطها ربطا تطوريا باللحظة الراهنة والاستفادة منها لإيجاد حلـــول لمشـــكلات الحاضر[1].

ويواصل د نجيب محفوظ تحليله لموقفه من التراث باستحضار مثال جـــون ديـــوى الذي فهم التراث فهما صحيحا،حين أراد التجديد في مجالي الفلســـفة والمنطـــق وفـــق مقتضيات العلم الحديث إذ رأى أن الاختلاف مع أرسطو ونقد منطقـــه لا يخـــرج عـــن نطاق التراث والتقليد. والتقليد هنا ليس إعادة ما ذكر أرسطو ليجعل فكـــره في المنطـــق مجرد نسخة مضافة إلى آلاف النسخات التي أخرجتها المطابع من مؤلفـــات الفيلســـوف اليوناني بل تقليده يعني أن تصنع لهذا العصر ما صنعه أرسطو لعصره وهكذا فإن التـــراث يأخذ مفهوما ديناميكيا فيكون طريق السير فيه موصولا في تاريخ واحد لأمة واحـــدة[2]، وهو ما أكده محمد عبد الرحمان مرحبا، الذي اعتبر أن الاهتمام بالتراث لا يعني تكـــراره تكرارا آليا؛ والافتخار بما أنجزه السلف والوقوف على بطولاتهم ومآثرهم، بل المطلـــوب هو التعرف عليه في إطاره وبيئته الطبيعية لوعيه وإدراك أبعاده؛ واستخدام ذلك الوعي في إنجاز تراث جديد "فالأجدر بنا نحن العرب أن نهتم بهذا التـــراث وبتاريخـــه وفلســـفته لا لاجتراره وتكرار أسماء رجاله ومآثرهم تكرارا ببغائيا، للتمث بـــه والاقتـــداء بأصـــحابه لنضع لنا تراثا جديدا يقوم على أنقاضه فدراسة الماضي تساعد كثيرا على معرفة الـــذات واكتناه خصائصها تمهيد لإبداع ذات جديدة لا ترفض القديم لقدمه ولا تقبـــل الجديـــد لجدته،÷ بل تخلف وتختار، في عملية مستمرة وحركة دائمة"[3]

---

[1] زكي نجيب محمود تجديد الفكر العربي ص ص 305، 306.

[2] المرجع نفسه، ص ص 306، 307.

[3] محمد عبد الرحمن مرحبا، انتفاضة العقل العربي، ص ص 121، 122.

هذه الوجهة من النظر والتي تتفق مع مقاربة حسين مروة – تجعلنا أمـــام مفهـــوم للتراث أكثر حداثة وحراكا تجعل الثقافة العربية الإسلامية من مقومات الـــذات العربيـــة فيختلف التراث الذي يمثل تمام الثقافة عن الميراث الذي يعني بقايا ثقافة الماضي ويتحـــرر التاريخ من معناه الآلي والسكوني، وهو الأمر الذي أقره زكي نجيب محمود الذي يقـــول: "إذا أردنا السير على هدى من تراثنا لنربط حاضرا بماض لزمت علينا الوقفة نفسها تجـــاه عالمنا، فلئن كانت مشكلاتهم غير مشكلاتنا، واهتماماتهم غير اهتماماتنا، فذلك لا ينفـــى أن نصطنع " النظرة " التي اصطنعوها فنتخذ معهم في "وجهـــة النظـــر" وإن لم نتشـــابه وإياهم فيما ينظر إليه من مشكلات ومسائل"[1].

لقد أخذ مفهوم التراث بعدا جديدا في فلسفة حسين مروة الـــذي أدرك بـــاكرا أهمية التراث ومكانته في الثقافة العربية الإسلامية وعلى عكس القراءات المثالية الســـطحية والقراءات الاستشراقية فإن قراءة حسين مروة كانت قراءة من الداخل بالنظر إلى خلفيـــة القراءة وهو من قضى أربعة عشر عاما من الدراسة الدينية في النجف – لكن كيف كـــان سبيله إلى ذلك.

ينطلق حسين مروة من تحديد المنهج الذي قرر على ضوءه دراسة التراث العـــربي الإسلامي وهو المنهج المادي التاريخي الذي يعد في تصوره المنهج الوحيد القـــادر علـــى استيعاب التراث بكامل أبعاده،" ورؤيته في حركيته التاريخية واستيعاب قيمـــة النســـبية،

[1] زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي، دار الشروق، ط6، 1980، ص 308.

وتحديد ما لا يزال تحتفظ منها بضرورة بنائه وحضوره في عصرنا كشاهد على أصالة العلاقة الموضوعية بين العناصر التقدمية والديمقراطية في ثقافتنا القومية الحاضرة"[1].

وهنا يمكن إدراك سمات الصرامة المنهجية التي تتميز فكر حسين مروة إذ تلمس من هذا الاختيار أن لم يمكن اعتباطيا ولا ارتجاليا قط، وإنما هو من جنس طبيعة الموضوع فالمنهج المادي التاريخي يتطابق مع المفهوم " الثوري" للتراث الذي يتداخل مع مفهوم التاريخ ولا يمكن دراسته إلا بالنظر للشروط المادية التي أنتجته وما يتمخض عنه من نتائج.

فالإشكالية تتعلق أساسا بالكيفية التي بها يعرف التراث وتتكشف الكيفية الواقعية التاريخية " التي تكونت عناصر التراث في بيئتها الاجتماعية وفقا لفعل القوانين التي تنظم حركة صيرورتها"[2].

فإذا كان حسين مروة مجدا في رؤيته لمفهوم التراث فالطريقة التي تعامل بها مع التراث تشكل انعطافا في فهم التراث ومعالجته ،وقاعدة لتخطي الطرق السابقة لاسيما السلفية الرجعية[3].

إن الدراسات السابقة للتراث عجزت في تصور حسين مروة- عن التوغل في أعماق التراث وسجل بكل مرارة أن تلك الدراسات المثالية والغيبية التي كانت تبالغ في تصوير تأثير العامل الذاتي المحض في فكر العالم والفيلسوف غافلة عن أثر العوامل الاجتماعية التي كانت تطبع بيئة ذلك العالم أو الفيلسوف قد كانت سببا في طمس

---

[1] حسين مروة، النزعات المادية، ج1، ص ص 5، 6.

[2] حسين مروة، تراثنا كيف نعرفه، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، ط2، 1986، ص 7.

[3] حسين مروة، دراسات نقدية في ضوء المنهج الواقعي، ص 395.

التراث وحجب كنوزه عن الأجيال الحديثة وأحدث القطيعة بين هذه الأجيال وبين تراثها الزاخر[1].

وبهذا يكون حسين مروة قد طرح جانبا الدعوات التي تعاملت مع الفكر العربي الإسلامي بموصفه إنتاجا خاصا لأعلامها، وانعطف إلى البحث عن الجذور التاريخية السياسية التي أنتجت الأفكار أي دراستها في سياقها التاريخي وفقا للمنهج العلمي الموضوعي بعيدا عن الأحكام المعيارية والتصورات المثالية السطحية هذه المنهجية كفيلة بأن تكشف عن النزعات المادية التي ينطوي عليها فكرنا العربي الإسلامي وذلك من شأنه أن يحقق وظائف سبق وأن حددها حسين مروة وهو يتعامل مع التراث تمثلت في :

- التدليل على الأبعاد التاريخية الموصولة لحركة التحرر العربية المعاصرة

- اكتشاف الأصالة التاريخية لحركة التحرر العربية التي تشير إلى الامتداد والرسوخ في أرض التاريخ ووفرة قوى الإبداع في الأمة.

- اكتشاف عناصر الوحدة التاريخية بين الوجود والماضي النابض للأمة، وبين استمرارية هذا الوجود نفسه عبر الحاضر.

- تأكيد أن دراسة التراث بأدوات المنهج العلمي من شأنها أن تمنح حركة التحرر العربية في لحظتها الراهنة سلاحا فكريا إيديولوجيا وسياسيا تواجه به أسلحة الحرب النفسية الرجعية من عدمية وانعزالية وعنصرية[2].

---

[1] حسين مروة، عناوين جديدة لوجوه قديمة، الدار العالمية، بيروت، 1985، ص 6.

[2] موسى برهومة، التراث العربي والعقل المادي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ص 36.

يتفق رفعت سلامة في كتابه بحثا عن التراث العربي،مع حسين مـــروة في التركيـــز على أهمية تحديد المنهج في التعامل مع التراث لأن العبرة ليســـت في كميـــة الأحـــداث والشواهد التي نسردها بالنسبة لهذه الفترة أو تلك بل الطريق التي من خلالهـــا تنســـجم عناصرها في كل مترابط لتشكل سياقا ما فيتم لم التبعثر في وحدة.

وبذلك تتحدد منهجية النظر إلى التراث العربي وتتحدد الظاهرة والتراثية وأصولها وفعاليتها، وتتحدد العلاقة بين التراث والتاريخ، " بين التراث والقوى الفاعلة في التاريخ، وكيفية الفعالية ومداها، ومدى فعالية التراث في التاريخ، وهو الأمر الذي يجلي – لـــيس الموقف من التراث كماضي فحسب بل يربطه بمقتضات الواقع الراهن وممكنات المســـتقبل فيكون التراث تجسيد للاستمرارية من الماضي إلى الحاضر"[1].

إلا أن د محمد عابد الجابري يرفض مبدأ تحديد المنـــهج ســـلفا في التعامـــل مـــع الظاهرة التراثية ، عند ما يطرح مشكلة تحديد المنهج الواجـــب اســـتخدامه في دراســـتنا للتراث العربي الإسلامي إذ يؤكد على أنه لا يتحزب لمنهج محدد وجاهز بصورة مســـبقة، أو مستورد بل يعمل على فتح المجال للموضوع للقيام بدله بتحديد ذلك المنـــهج، فهـــو بذلك يدعو إلى شيء قريب من المنهجية المفتوحة على جميع المنـــهجيات المعاصـــرة دون استثناء فالتراث عند الجابري هو " كل حاضر فينا أو معنا من الماضي ... بما أن التـــراث شيء من الماضي فهو يمثل ذاكرتنا الثقافية فهو عنوانا لحضـــور الأب في الإبـــن حضـــور السلف في الخلف"[2].

---

[1] رفعت سلامة، بحثا عن التراث العربي، دار الفارابي، بيروت، لبنان، ط1، 1989، ص ص 8، 9.

[2] محمد عابد الجابري، مجلة المستقبل العربي، تصدر عن مركز دراسات الوحدة العربية، عدد 83، ص 6.

فالتراث بذلك يمثل الماضي المسيطر على الحاضر، والمشكلة تقوم في إيجاد الطريقة التي بواسطتها يتم إنهاء سيطرة فكر الماضي على فكر الحاضر أي إنهاء سيطرة فكر الماضي على فكر الحاضر أي إنهاء سيطرة الموضوع على الذات أي الذات القارئة له والخاضعة له فالقراءة إذن يجب أن تتم من موقع الاختلاف عن المقروء، بل يجب الفصل التام بين الذات والموضوع لتحقيق الموضوعية في التعامل مع التراث. فالقراءة اليسارية للتراث تبقى ناقصة إذ تخضع الموضوع التراث إلى القسر المنهجي.

إن المنهج المادي الجدلي الذي طبقة القارئ اليساري للتراث قد شكل إشكالية جديدة للفكر العربي المعاصر، حسب محمد عابد الجابري إذ قام على مطالبة الثورة بإعادة بناء التراث ومطالبة التراث بالمساهمة في انجاز الثورة، فالفكر اليساري بذلك لا يتبنى المنهج الجدلي كمنهج للتطبيق بل يتبناه كمنهج مطبق، إذ يتم إرغام حلقات التراث على أن تسكن القوالب الجاهزة مما يفقدهما حيويتها ويبعدها عن سياقاتها التاريخية[1].

وهكذا تنتهي القراءة اليسارية العربية للتراث العربي الإسلامي إلى تعصب للماركسية وكأن جوهر الموضوع ليس هو التراث ومعرفته بل البرهنة على صلاحية المنهج المطبق، وليس تطبيق المنهج فيقع الباحث فريسة سلفية جديدة السلفية الماركسية[2]. ولكن الجابري يقف موقفا حرجا عندما يدعوا إلى ربط تاريخ الفكر بتاريخ المجتمع وإدخال الفكر في سياقه التاريخي، باعتبار أن فكر الفيلسوف انعكاس لبنية فكرة في

---

[1] محمد عابد الجابري، نحن والتراث، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، المركز الثقافي العربي، 1993، الدار البيضاء، المغرب، ص 11.

[2] المرجع نفسه، ص ص 11، 12.

مرحلة تاريخية معينة[1]. ومن الواضح أن المنهج المادي التاريخي الذي التزمه حسين مـــروة يدخل في سياق ما دعا إليه الجابري ولا يخالفه لأن ذلك أساس المنـــهج المـــادي (الـــذي يبحث الوظيفة) الإيديولوجية لفكر كل فيلسوف مادام البحث في تلك الوظيفة هـــي في تصور حسين مروة جزء من الفهم الموضوعي لأية فلسفة.

" إن المنهج المادي التاريخي وحده القادر على كشف تلك العلاقة ورؤية التـــراث في حركيته التاريخية[2]."

من جهة أخرى يرفض كل من جورج طرابيشي ومحمد أركون تحويل التراث إلى أسلحة من أسلحة إيديولوجيا الكفاح، فلقد أصبح في الفكر العربي المعاصر مـــن "أشـــد العراقيل المعرفية، وأخطر النتائج على مصيرنا[3].

فالإيديولوجيات المعاصرة تحجب الحقيقة وتضلل الفكر حسب أركون إذ يقـــول في مقدمة كتابة تاريخية الفكر الإسلامي:"أقصد بذلك أني أحرص على الالتـــزام بمبـــادئ المعرفة العلمية واحترام حقوقها مهما يكن الثمن الإيديولوجي الذي ينبغي دفعـــه للقيـــام بذلك باضها. كما أني أهدف إلى إدخال نوع من البحث الحي الـــذي يفكـــر ويتأمـــل بمشاكل الأمس واليوم، إما من أجل مواجهة الآثار المدمرة للإيديولوجية الرسمية.."[4]

---

[1] محمد واقدي، قراءة في الفلسفة العربية المعاصرة، ط1، دار توبقال، الدار البيضاء، 1989، ص 113.

[2] حسين مروة، النزعات المادية، ج1، ص 6.

[3] محمد أركون وآخرون، التراث وتحديات العصر في الوطن العربي، دار الساقي، ط3، 1997، ص 208.

[4] محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مركز الإنماء القومي، رأس المنارة، بيروت، د. س، ص 11.

فالمادية الديالكتيكية والتاريخية تتطرف في إبراز العامل التاريخي فتعمل بـــذلك أن تحدد الشروط المنهجية والإبستمولوجية المعرفة التي تتم للقيم الشـــقيقة للتـــراث العـــربي الإسلامي بالظهور والانبثاق[1].

وهو الأمر الذي حذر منه جرح طرابيشي باعتبار أن استخدام التراث كأســـلحة من أسلحة أيديولوجيا الكفاح والتوظيف النضالي للتراث قد يدخل في تعارض الوظيفـــة المعرفية بذاتها[2].

وفي اعتقادنا إن الملاحظات كل من (محمد أركون) و(جورج طرابيشي)لهـــا مـــا يبررهما إذ نلمس بدورنا أثر البعد الإيديولوجي في تعامل "مروة " مع التراث وجلائـــه في مختلف مراحله، فالبحث عن النزعات المادية في التراث العربي الإســـلامي كـــان مهمـــة "رسمية كلف بها حسين مروة من قبل الحزب الشيوعي اللبناني[3].

إننا لا نرى في مشروع حسين مروة هذا سوى جزء من المشروع اللينـــيني مـــن أجل الدفاع عن تراث الإنسانية الفلسفي وعن أفضل تقاليده ، إذ كانت مشكلة امـــتلاك تراث الإنسانية الفلسفي وتقويمه تقويما صحيحا وإعادة تشكليه بطريقة نقدية في طليعـــة اهتمام (لينين) وتلامذته، وأهم أمر منحتـــه الأحـــزاب الشـــيوعية في العـــالم صـــدارة اهتماماتها[4].

---

[1] محمد أركون، تاريخية الفكر الإسلامي، ص 11.

[2] جورج طرابيشي، مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة، ط1، دار الساقي، لندن، 1993، ص 14.

[3] حسين مروة، ولدت شيخا وأموت طفلا، حوار أجراه معه عباس بيضون، ص 71.

[4] لينين، المؤلفات الكاملة، مجلد 2، ص 542، نقلا عن توفيق سلوم.

حيث يقول لينين " الماركيسون هم الحافظون للتراث والأكثر أمانه له" وقد رأى لينين أن للطبقة العاملة ، مفكروها وأحزابها مهمتين متـــرابطتين جـــدليا تحطـــيم عـــالم الاستغلال، وفضح الأيديولوجية التي تبرره، وبناء نظام جديد وثقافة جديدة تســـتوعب قيم الثقافة الإنسانية[1].

فالثقافة الإنسانية في تصور لينين لا يمكن النظر إليه إلا في عالميتها وحركيتـــها، لا في حالة الجمود بل في حالة الحركة التي تنبثق قوانينها من الظروف الاقتصادية لمعيشة كل طبقة، والحركة بدورها لا ينظر إليها من وجهة نظر الماضي وحسب بل من وجهة نظـــر المستقبل أيضا؛ إذ يلح على ضرورة استخدام التراث في معارك الحاضر والمشاركة عمليـــا في دفع عجلة التاريخ وفي إحداث التغيرات الجذرية الضرورية – وهو أمر يختلـــف عـــن المنهج الإصلاحي الذي يدعو إلى التحضير السلمي والمساهمة شيئا فشيئا في عملية التوعية والتثقيف"؛ إذ لا تمثل هذه الخطوة النظرية إلا البداية التي يجب أن تعقبها مرحلة النضـــال الفعلي لا "مداعبة" الملوك والسلاطين وإصلاحهم "بالتي هي أحسن". في ذلـــك يقـــول لينين:"فقد كتب ماركس إلى أنجلز يقول:''في التطورات التاريخية الكبرى توازي عشرون سنة يوما واحدا مع أنه قد تأتي فيما بعد أيام تضم في أحشائها عشرين سنة'' ففي كـــل درجة من التطور وفي كل لحظة يجب على تكتيك البروليتاريا أن يأخذ بعين الاعتبار هذا الديالكتيك الحتمي موضوعيا، لتاريخ الإنسانية، وذلك من جهـــة باســـتخدام مراحـــل الركود السياسي، أي مراحل التطور الذي يتقدم بخطى السلحفاة أو ما يسمى بـــالتطور السلبي من أجل تطوير الوعي والقوى والقدرة النضالية لدى الطبقة المتقدمة، ومن جهـــة

[1] بوفتشوك، التقاليد الفلسفية المعاصرة، ترجمة: إبراهيم فتحي، دار الفارابي، بيروت، 1986، ص 41.

أخرى، بالقيام بكل هذا العمل باتجاه الهدف النهائي لحركة هذه الطبقة ويجعلها قادرة على أن تحل عمليا المهمات الكبرى في الأيام العظيمة التي تضم في أحشائها عشرين سنة."[1]

فالمنهج المادي الجدلي من شأنه أن يكشف عن التناقضات الواقعية الباطنية في تراث الماضي الفلسفي والفلسفة الحديثة والفكر الاجتماعي وكان لينين قد تبنى منهجا شاملا تاريخيا في تحليل الأسباب والشروط الاجتماعية المسؤولة عن المذاهب الفلسفية وتطورها، متصديا بذلك للإيديولوجيين المحافظين والرجعيين[2]. ومن الواضح أن مشروع حسين مروة في إعادة قراءة التراث لا تجانب هذا الغرض. ولا يمكن النظر إليه إلا بوصفه جزء من المشروع الماركسي الكبير الذي نظر له لينين ودعا إليه.

هذا المسعى دافع عنه هشام غصيب الذي اعتبر أن الماركسية واللينينة هي السبيل الوحيد لحل جميع التناقضات التي ينطوي عليها الواقع العربي الراهن، وفهم آليات الوضع المتأزم وكسب معركة النهوض والتقدم والوقوف في وجه جميع العوائق التي تجسدها التيارات الرجعية والبرجوازية، فالماركسية في تصوره بريئة من كل التجاوزات الناجمة عن التطبيق الخاطئ للاشتراكية؛ فقد تحولت في بعض الدول الاشتراكية الامتيازات البيروقراطية إلى امتيازات برجوازية تحت غطاء التفتح على اقتصاد السوق، وهو أمر لا يغني فشل الاشتراكية بقدر ما يعني أن الصراع لا يزال قائم وسينتهي بتحقيق الشيوعية[3]. ومنه فلا حل في تصوره إلا باتباع المنهج الماركسي اللينيني حيث يقول:"فالإصرار على

---

[1] لينين، حول الاشتراكية الطوباوية والاشتراكية العلمية، ترجمة إلياس شاهين، كوبتسيفا، الاتحاد السوفياتي، موسكو، ص ص 101،102.

[2] بوفتشوك، التقاليد الفلسفية المعاصرة، ص 43.

[3] هشام غصيب، تجديد العقل النهضوي، دار الفارابي، بيروت، لبنان، ط1، 2000، ص ص 189-190.

ضرورة الماركسية اللينينية في النضال ضد الرأسمالية والإمبريالية، ينبع من إدراك حقيقة كون الماركسية اللينينية الأساس الفكري لأي نظرة علمية في نقد الواقع الراهن، ولأي ممارسة تهدف إلى حل تناقضاته جدليا"[1].

إذا كانت الإيديولوجيا هاجس طبع دراسته حسب مروة للتراث وتحكم في إعماله على المنهج المادي التاريخي في البحث عن النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية،فإن ذلك يحسب على حسين مروة بل تحسب له حسب مهدي عامل لأن عمل حسين مروة وجه من وجوه الصراع الإيديولوجي الراهن بين فكر مادي صريح في منطلقاته، وفكر آخر يخجل منها، فيحاول إخفاءها وبطرق مختلفة مدعيا الدفاع عن صفاء الفكر المادي تارة، أو الدفاع عن خصوصية الفكر الإسلامي تارة أخرى ،فتطبيق المنهج المادي في تطوره أمر مشروع، إذ من السذاجة الاعتقاد بأن التراث لا يمكن التعامل معه إلا بفكر التراث وحده[2].

أن حسين مروة يميز بين مسألة التراث، ومسألة معرفة التراث التي يمكن الاستعانة فيها بالأدوات المنهجية الجديدة هذه الوجهة من النظر يتبناها حسن حنفي بدوره، إذ يرى أن الإيديولوجيا ليست عائقا في قراءة التراث، فالالتزام بالقضية لا يخل بالموضوعية لأن الموضوعية لا تعني التخلي عن الحكم أو عن الانطلاق من قناعات معينة. فالباحث عالم ملتزم والنزاهة يعني ارتباطه بقضايا التغيير الاجتماعي، وذلك الالتزام هو أساس علمه[3].

---

[1] هشام غصيب، تجديد العقل النهضوي ، ص 190.

[2] مهدي عامل وآخرون، حسين مروة، شهادات في فكره ونضاله، ص ص 48، 49.

[3] حسن حنفي، التراث والتجديد، ص 25.

يقول حسن حنفي " الإيديولوجيا هي العلم والعلم هو الايـــديولوجيا، ولـــذلك تتكشف المشاكل القديمة في شعور الباحث ليس كمشاكل القديم بالفعل بـــل كمشـــكلة تتعلق بالثقافة الوطنية، فهو بذلك مصدر الثقافة باعتباره مخزونا نفسيا موجهـــا لســـلوك الجماهير ، وهو موجه نحو الواقع باعتباره أساسا لنظرية ممكنة للتغيير والتنمية[1].

ومن هنا تتحد الإيديولوجية والعلم ويكون الموقف الإيديولوجي جزء من البحث العلمي وأحد مسلماته وضروراته المنهجية.

ثالثا/ غائية البحث التراثي عند حسين مروة:

إن اشتغال حسين مروة بالتراث يضع في الحسبان الغاية المنشودة من وراء ذلـــك؛ وهو أمر طبيعي بالنظر إلى المنطلقات الفكرية للرجل. فقد كان مشروع حســـين مـــروة يتمثل في حل مشكلة الموقف من التراث في الاتجاه الذي يكفل تحقيق هدفين:

- كيفية استيعاب التراث بشكل جديد.

-كيفية توظيف هذا الاستيعاب الجديد في مجال تحرير الفكر العربي الحاضر مـــن سيطرة التبعية للفكر الاستعماري وللإيديولوجية البرجوازية يتداخلها التـــاريخ في البنيـــة الاجتماعية العربية المعاصرة. أما كيفية توظيف هذا الشكل فتمثل أساسا في وضع صورة التراث في إطارها التاريخي.. لنمتلك رؤية علمية للقوى الاجتماعية المتصارعة دخل بنيـــة المجتمع ذلك بكل خصائصها التاريخية وحسب، بل أيضـــا رؤيـــة الإشـــكال الفكريـــة والإيديولوجية للصراع بين تلك القوى... والوظيفة الأساسية لهـــذا الكشـــف.. هـــي انكشاف الأبعاد التاريخية للحكة الثورية العربية الحاضرة، بمعنى انكشاف عناصر الوحـــدة

[1] حسن حنفي، التراث والتجديد، ص 25.

بين أبعدها تلك في الماضي وأبعادها الجديدة في الحاضر؛ وإضفاء صفة الأصالة على صفقتها المعاصرة[1].

و بذلك يتضح لنا أن غائية البحث التراثي عند حسين مروة ترتكز على المعرفة فإذا ما تتبعنا كيفية توظيف استيعاب التراث من خلال إنتاجه (الموسوعي) "النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، أي فإنه يبين لنا أنهما كيفية معرفية تتحقق من خلال امتلاك رؤية علمية للوضعية التاريخية التي انبثق عنها التراث للكشف عن الأبعاد التاريخية للحركة الثورية العربية الحاضرة. فامتلاك الرؤية العلمية وامتلاك الأبعاد وانكشاف الأبعاد ينتهيان إلى المجال المعرفي الذي يتيح إمكانية استخدمهما عمليا.

و بهذا فإن الغائية المعرفية سابقة للغائية العملية وأساس لها. هذه الغائية نلمسها في أعمال "طيب تيزيني" الذي يحدد هدفين للبحث التراثي. أما الهدف الأول فيتمثل في إنجاز نظرية تراثية تعيد إلى الفكر العربي اعتباره وتطويرها عبر اكتشاف سياقه التاريخي والتراثي وضبطهما.

في حين أن الهداف الثاني فينهض لتوظيف نتائج ذلك الطرح العلمي على احتياجات المرحلة الراهنة من حياة الطبقات والفئات التقدمية في المجتمع العربي القائم ومقتضياتها وآفاقها[2].

و في دراسته للتراث العربي الإسلامي استند حسين مروة إلى:المادية التاريخية كأساس منهجي والاشتراكية العلمية كأساس إيديولوجي.

---

[1] حسين مروة، النزعات المادية، ج1، ص 28.

[2] طيب تيزيني، من التراث إلى الثورة، دار ابن خلدون، بيروت، لبنان، 1978، ص 731.

إلا أن المسألة لا تنحصر لدى حسين مروة في المنهج كنظرية ولا في الإيديولوجيا كأفكار مجردة، بل إنها تتمثل أساسا في التطبيق والممارسة.

و إن معايير قياس النجاح والفشل، هو مدى المسافة بين المنهج نفسه والإبداعية للمنهج، فكلما تقلصت المسافة أو انعدمت كان النجاح وحين تتسع يكون الفشل.

و الفشل في فهم التراث والعجز عن سبر أغواره والكشف عن كنوزه يعود حسب حسين مروة إلى سببين متناقضين.

و أما الأول فيتمثل في عدم قراءة التراث العربي الإسلامي قراءة موضوعية أي تناوله خارج إطار المنهج المادي التاريخي وبمنأى عن الإيديولوجية الاشتراكية أي في سياق القراءات الرجعية التضليلية؛ التي تفصل بين التراث وبين قاعدته المادية والاجتماعية، حين تعزل الظاهرة التراثية عن سياقها التاريخي والاجتماعي فتحكم عليها بالإعدام، وتحول بينها وين الأجيال المعاصرة، وتخفي خباياها على الباحثين[1].

أما السبب الثاني فيمكن في سوء تطبيق المنهج المادي ذاته وهو أمر يعود إلى جملة من الأسباب أهمها:

- الفهم الميكانيكي للعلاقة بين نظرية المنهج وواقعيته، أي الاعتقاد بالتجرد عن هذا التراث؛ وهنا يصبح المطلوب من "الأرجل أن توافق قوالبنا "على حد تعبير "رئيف خوري" وهو وضع مقلوب" الذي يرى أن فهم العالم أمر مستحيل غلا في أطار تاريخه والعوامل التي تتفاعل فيه في داخله؛ وكلما استجدت أمامنا مشكلة فلا بدلنا

[1] حسين مروة، النزعات المادية، ج1، ص ص 140، 141.

من دراستها دون تجاهل خصوصياتها؛ وليس تطبيق قواعد سبق وضعها والتسليم بمطلقيتها[1].

- الخلل الحاصل بين الانتماء الفكري والانتماء الإيديولوجي.

- الاجتهادات الشخصية في تطبيق المنهج، بفرض أحكام عامة وقواني محلية على ظواهر تراثية لها خصوصيتها؛ مما يوقع الباحث في التفسير الآلي والقسر المنهجي، ويصبح بذلك المنهج المادي منهجا مطبقا وليس منهجا للتطبيق.

- إلا أن السلبيات الناجمة عن سوء تطبيقي لمنهج المادي؛ هي سلبيات ثانوية في تصور حسين مروة، إنها أقل خطورة على التراث من تلك السلبيات الجوهرية التي تتضمنها القراءات اللاتاريخية للتراث[2] لتغرق في المثاليات بتضخيم العامل الفردي الذاتي مما يجعل التراث جثة هامدة لا حياة فيها؛ فتقترف بذلك "مذبحة التراث على حد تعبير جورج طرابيشي[3]، وهي تلك المذبحة التي ترفض المادية الجدلية المشاركة فيها بتمسكها بالرؤية الكلية والتكاملية للتراث.

وبهذا نخلص في هذا الفصل إلى أن الازدواجية في فكر حسين مروة والحوار الداخلي بين القديم والجديد بين الثقافة الدينية التي ربطت مفكرنا روحيا بالتراث واختيار للأداة الحديثة الكفيلة بالكشف عنه حيا "بلحمه ودمه".

فيكون قد فتح الطريق لرؤية جديدة للتراث وجوانبه المشرقة والتصدي لعمليات الذبح التي خضع لها، وتجاوز الطرق السطحية والرجعية التي تمثل أس تلك المذبحة ...

---

[1] رئيف خوري، المادية الآلية والمادية الديالكتيكية، مجلة الطريق، عدد 2، أفريل 1982، ص 86-87.

[2] حسين مروة، النزعات المادية، ج1، ص 141.

[3] جورج طرابيشي، مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة، ص ص 52، 53.

هكذا تفاعل الموضوع "القديم" مع الأداة الجديدة معلنا عن ميلاد نظـــرة جديـــدة ومختلفة للتراث العربي الإسلامي "بقيت المسيرة تحتفظ بالعلاقة الحميمية لتراثنـــا العـــربي الإسلامي علاقة الحب والرفض في أن معا...

الحب للتراث ذاته كفلذة نيرة في تاريخنا الحضاري والرفض لكتابة تاريخـــه، الـــتي تميزت بتغييب وجود الإنسان من مجريات هذا التاريخ، تغييب القوى البشرية الحية الـــتي أعطتنا هذا التراث وتاريخه".

لقد اتضح لنا مما سبق أن حسين مروة قد استند في قراءة التراث العربي الإسلامي إلى أساسين:

- أساس منهجي متمثل في دراسة التراث دراسة مادية جدلية تاريخية.
- أساس إيديولوجي متمثل في الاشتراكية العلمية.

و هنا يفرض سؤالا نفسه بإلحاح:

أليست هناك خطورة في اتباع منهج نقدي محدد؛ إلا يؤدي التـــزام المنهجيـــة في قراءة التراث إلى نوع من الميكانيكية في عمل حســـين مـــروة وإلى الوقـــوع في القســـر المنهجي؟ ومعنى لك أن الباحث الذي يلتزم نهجا معينا لا بد أن يخضع موضوع دراســـته إلى مقاييس جامدة يحددها له المنهج الذي يلتزمنه. بحيث يعمم القـــوانين العامـــة الـــتي تعرضها المنهجية على الظواهر الخاصة والجزئية.

وهو ما يناقض الموضوعية ويحول دون الدراسة العلمية!

الفصل الثالث: التراث العربي الإسلامي في ضوء المنهج المادي.

إذا كانت الدراسات السابقة للتراث العربي الإسلامي في نظر حسين مـــروة قـــد أهملت النزعات المادية التي ينطوي عليها التراث العربي الإســـلامي، فعلـــى أي أســـس حددها في الفكر العربي الإسلامي وما مدى نجاحه في تطبيق المنهج المادي التاريخي علـــى التراث الفكري العربي الإسلامي؟

أولا/ أسس تحديد النزعات المادية:

إن التطبيق الملموس للمادية التاريخية في دراسته التراث الفكري العربي الإســـلامي يرتبط بمشكلات، باعتبار أن في هذا العمل أي تطبيق الماركسية أعـــادة اكتشـــافها لأن الفكرة الأساسية القائلة بانقسام المذاهب الفلسفية إلى مادية ومثالية وبالصراع بينـــهما لا يمكن اعتبارها بديهية؛ وخاصة إذا تعلق الأمر بالفلسفة العربية الإســـلامية، وإنمـــا هـــي موضوعة مبنية على أساس الحضارة الأوربية؛ وهو أمر يقتضي تبرير كونها قابلة للتعمـــيم على الثقافات غير الأوربية.

و قد تساءل حسين مروة:"كيف نقيس هذه الأشكال بالـــذات لـــدى محاولـــة تحديدها: أمقياس الأشكال المادية اليونانية القديمة، أم بمقياس عصر الفارابي وابـــن ســـيناء والرازي وابن رشد، وما مقياس عصرهم هذا"[1].

فصعوبة الإجابة عن هذا السؤال لم تمنع حسين مروة من مقاربة تحديد أولي لهـــذه المسألة تقوم على الإقرار بأن النزعات المادية ليس لها وجود مستقبل بل قـــد نجـــدها في شبكة النسيج المثالي ذاته تماما كما وجدت المثالية في فلسفة الماديين السابقين لماركس.

---

[1] حسين مروة، النزعات المادية، ج1، ص 36.

"لهذا كله علينا أن نكشف في هذه الفلسفة – العربية الإسلامية مكامن النوعية حتى في صلب تجليات النزعة المثالية، وعلاقات الصراع بينهما"[1].

و بالنظر إلى ذلك التشابك المعقد فإن حسين مروة قد أدرك الصعوبات التي تعترضه في تحديد ما هو ذو نزعة مادية أو ما هو مثالي صرف.

ففي النسق الواحد لكل واحد من ممثلي الفلسفة الإسلامية تتراكم التناقضات ويتشابك المادي والمثالي وتتردد المواقف وترتبك. الأمر الذي منح للباحثين البرجوازيين والمستشرقين فرصة إصدار أحكام ملفقة على الفلسفة العربية الإسلامية كاعتبارها فلسفة توفيقية (توفق بين الدين والفلسفة)[2].

إذ شاع موقف يتحدث أنصاره عن روحانية الشرق، ويزعمون أنه لا مجال هنا للتحدث عن فلسفة مادية، كما يعترض البعض الآخر على إسقاط ثنائية "المادية المثالية" على الفلسفات القديمة؛ ويرى أنه لا مبرر لتعميم الصراع الدائر بينهما في العصر الراهن، وتطبيقه على العصور القديمة.

تتجلى هذه الثنائية التي يبرز نوعا من التعسف الإيديولوجي حين يتصدى حسين مروة لتحديد الموقع الطبقي لهذا المفكر أو ذاك الفيلسوف إذ نلاحظ أنه ينسب أنصاره العقل إلى إيديولوجية المحكومين، الذين ينتمون إلى فئات اجتماعية كادحة، في حين ينتمي أصحاب النزعة السلفية إلى إيديولوجية الحكم، فيجعل للعامل الطبقي دورا مؤثرا في تحديد نزعات الفيلسوف المادية أو المثالية.

---

[1] حسين مروة، النزعات المادية، ص 32.

[2] موسى برهومة، التراث العربي والعقل المادي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، 2004، ص 40.

فلقد اعترض على علي حرب على استخدام حسين مروة في دراسة التراث العربي الإسلامي لثنائية المادية والمثالية؛ إذ يكون الخطاب الماركسي قد انتمى إلى أحضان نزعة تبسيطية سهلة في قراءة الموروث العربي الإسلامي وتجلياته التاريخية؛ بحيث تقوم هذه النزعة على إحداث تضاد مزعوم بين التقليد والحداثة، الأصالة والمعاصرة، بين المقدس والدنيوي... وهي ثنائية مفرغة تفتقد للفحص والتدقيق.

"إن استخدام ثنائية المادية والمثالية أفضى إلى تبسيط تاريخ الفلسفة بل إلى فبركة تاريخ الفلسفة وفقا لمعطيات الصراع الإيديولوجي الراهن"[1]. ومعنى ذلك أن افتعال تلك الثنائية هو قسر منهجي يجبر تاريخ الفلسفة بل إلى فبركة على ارتداء لباس "المادية" والمثالية" الجاهز.

إلا أن توفيق سلوم لا يتفق مع هذا الاعتراض، لأن مراجعة وقائع تاريخ الفلسفة يتبين أن طرح "المسألة الفلسفية الأساسية" علاقة الفكر بالوجود وتقييم المذاهب إلى مادي ومثالي والصراع بينهما؛ ليس من ع الماركسية، فهي قديمة قدم الفكر الفلسفي ذاته، "والماركسية قد أخذت بها كتقاليد فلسفية عريقة".

يبدأ حسين مروة في تطبيق المنهج المادي في التراث الفكري العربي الإسلامي باحثا عن النزعات المادية الكامنة فيه بالنظر إلى مكان هذا التراث من اللحظة التاريخية في خط تطور المجتمع العربي الإسلامي خلال العصور الوسطى عن طريق القيام بعملية مسح معرفي لخطوات أساسية ونقلات تاريخية للعرب يتفاعل فيها التطور الاجتماعي الاقتصادي بالتطور الفكري الفلسفي والسياسي؛ منذ الجاهلية منذ الجاهلية حتى القرن

[1] علي حرب وآخرون، الماركسية ودراسة التراث العربي، دار الحداثة، بيروت، 1987، ص 145.

الرابع الهجري، أي منذ ما قبل نشوء النظر الفلسفي (في عصور الجاهلية الأولى) وبداية بزوغ ملامح التفكير الفلسفي عند الشيعة والخوارج، والصراع المعتزلي الأشعري مرورا بظهور علم الكلام والمنطق، والتصوف وصولا إلى إخوان الصفا واستقرار الفلسفة ونضجها عند أبي بكر الرازي والفارابي وابن سيناء*.

ثانيا/ نماذج من تطبيق حسين مروة للمنهج الواقعي على التراث الفكري العربي الإسلامي:

1. **الإسلام والبدايات الأولى:**

ينطلق حسين مروة من اعتبار أن ظهور الإسلام لا يمكن النظر إليه إلا كحتمية تاريخية "إنه يأتي في وقته المحتوم"[1]، فهو حادث ارتبط موضوعيا بضرورات اجتماعية تاريخية وبحكم التناقضات التي كان (المجتمع الجاهلي) ينطوي عليها؛ فأهل الجاهلية العرب كانوا في حاجة إلى تحول ينقلهم إلى رحاب حياة أوسع يتجاوز شبه الجزيرة العربية، والمفاجئة التي بهرت العالم بظهور الإسلام لم تكون مفاجأة على صعيد شبه الجزيرة العربية[2]، بل قد ظهرت حين ذاك بعض المعالم الرئيسية، في توجه العرب نحو التوحيد الاعتقادي متمثلة في:

- معلم تلاقي مجموعات قبائلية على عبادة صنم واحد.
- معلم قيام التنظيم العملي لإدارة مواسم الحج الوثنية في مكة.

---

* إشارة إلى عمله الموسوعي "النزعات المادية" الذي يحتوي بجزئيه على ما يقارب ألفي صفحة.

[1] حسين مروة وآخرون، دراسات في الإسلام، دار الفارابي، بيروت، ط3، 1985، ص 7.

[2] المصدر نفسه، ص ص 8، 9.

- معلم الاندماج بين القبائل العربية في مواسم الحج وتبلور صيرورة اندراجية جديد من خلال واقعتي الحج والسوق.
- معلم الحنيفية والدعوة لاقتلاع جذور الوثنية بما هي عوامل اشتراك وتعدد في الوعي الاجتماعي العربي.
- معلم الحضور التوحيدي "و قد جاء الإسلام ليكون هو هذا الحضور الفعلي على المستويين كليهما: مستوى القوة المادية كمؤسسة ومستوى الوعي الفكري أو مبدأ أو عقيدة، وهذا ما كان معنى التوحيد من حيث البعد الاجتماعي الكامن في مضمونه الديني المباشر، أي مضمونه الإسلامي الخاص- إنهم أمة واحدة من دون الناس"[1].

فيكون حسين مروة قد نظر إلى الدين الإسلامي في سياقه الاجتماعي وأبعاده المعرفية مما سمح له برسم صورة التفلسف العربي بصورة واضحة؛ منطلقا في ذلك من التسليم بأن "كل دين ظهر في التاريخ كانت له جذوره الاجتماعية في الجانب الذي ظهر فيه من الأرض، وكانت له بالقدر نفسه جذوره المعرفية المتصلة بالواقع البشري"[2]، فحياة الجاهلية قامت على إيديولوجيتين متناقضتين:

إيديولوجية الفئات الاجتماعية التي تحمل اتجاه التاريخ الجاهلي نحو التغيير والتطور وإيديولوجية الفئة الاجتماعية المسيطرة التي تحمل وجهة تجميد حركة التاريخ هذا عن نقطة مصالحها وامتيازاتها حفاظا على استمرارية هذه المصالح والامتيازات.

---

[1] حسين مروة، النزعات المادية، ج1،ص 316.

[2] المصدر نفسه، ج1، ص 304.

بحيث أن المجتمع الإسلامي كان محكوما ما قبيل الإسلام بعلاقات اجتماعية مستهلة تنطوي على أسباب الانحلال والزوال. "حتى شكلت ضرورات تاريخية حتمية تستدعي تغيرها كيفيا ونوعيا، وأن يولد من هذا الواقع نفسه واقع جديد... وكان الإسلام هو ذاك الواقع الجديد"[1].

و إننا نلمس من هذا صرامة ودقة من قبل حسين مروة في تطبيق المنهج المادي في قراءة تراث الإسلام؛ إذ ينطلق من موضوعه أن العلاقة بين الوجود الاجتماعي والوعي الاجتماعي علاقة موضوعية شمولية فهي لا تختلف في بعض الشعوب أو المجتمعات عنها في البضع الآخر. أي العلاقة التي تحتم انعكاس الوجود المادي بمختلف أشكاله ومظاهره، على وعي الإنسان: كل إنسان، في كل زمان ومكان.

إن الحتميات العامة في تاريخ الوجود الاجتماعي هي واحدة في كل مجتمع، كما هو شأن الحتميات العامة في تاريخ الوجود الطبيعي[2].

هذه الوجهة من النظر تتفق مع ما ذهب إليه طيب تيزيني حين اعتبر أن الإسلام نتاج فرضته ضرورة واقعية حددتها علاقة العرب فيما بينهم وعلاقتهم بالشعوب والديانات الأخرى فانعكس ذلك على فكرهم؛ إذ رأى أن تصور الإله المطلق في الإسلام ناشئ عن رفض الإله المسيحي المؤنس والإله اليهودي المحدود الأفق والفاعلية في العالم فيكون الإسلام بذلك لا يمثل دينا فقط وإنما رؤية دنيوية تطرح الأمور في الحياة الاجتماعية على نحو إيجابي:"وفي الحقيقة، إن الجوهر الديني القائم على سلخ المتدين من واقعه العياني بإلحاق هذا الواقع بقوى غيبية غير إنسانية، يجد نفسه باستمرار متعارضا مع

---

[1] حسين مروة وآخرون، دراسات في الإسلام، ص ص 11-12.

[2] حسين مروة، النزعات المادية، ج1، ص 241.

الفعل الإنساني الذي يقتضي بالضرورة أخذ ذلك الواقع العياني كما هو، دون أية إضافة خارجية"[1].

إن هذا التصور المادي الجدلي لدى حسين مروة و طيب تيزيني يطرح في اعتقادنا جملة من التساؤلات؛ إذ كيف لنا أن نبرر نشوء ثقافة قرآنية راقية، إذ وصل الفكر الإسلامي إلى مرحلة من النضج الفكري والعلمي والجمالي رغم سذاجة بساطة البنية "الاجتماعية العربية آنذاك. فالكلمة القرآنية تتحدى الإنسان زمانيا ومكانيا على الإتيان بمثلها؛ فلو كانت الظاهرة القرآنية فكر نتجه البشر في مرحلة تاريخية ما كانت لتجرؤ على التعبير عن نفسها برفع التحدي لكل عصر وزمان ومكان وإنسان! وهل بإمكان العصر الحديث بما أحرزه من تقدم وتطور وتكامل بناه الاجتماعية أن ينتج ثقافة في مستوى الرقي الفكري والعلمي والقانوني والاجتماعي للقرآن؟

إن التحاليل المادية السابقة عاجزة عن الإجابة عن هذه الأسئلة رغم أن حسين مروة يرجع ذلك في الكثير من المناسبات إلى العجز التاريخي وأن إجابة حسين مروة حسب خليل أحمد خليل تتحرك بدوافع الخيار الإيديولوجي. بمعنى أن الفلسفة بنظره هي إيديولوجيا ومداورة[2]؛ إذ برغم الحوادث التاريخية على أن تخضع للقوالب الجاهزة وأن تلبس لباس (المادية الجدلية فتكون الماركسية سلفية من نوع خاص.

بعد تناول حسين مروة مرحلة ما قبل النشوء الفلسفي في الجاهلية وظهور الإسلام الأول تعرض لبداية التفكير الفلسفي من خلال الشيعة والخوارج والمعتزلة والأشعرية علم الكلام والمنطق، وصولا إلى أهم مرحلة والتي تتناول فيها تبلور الفكر

---

[1] طيب تيزيني، من التراث إلى الثورة، ص 204.

[2] خليل أحمد خليل، مستقبل الفلسفة العربية، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط1، بيروت، ص 56.

الفلسفي واستقلاله والتجليات لأولى للفلسفة العربية ممثلة في أعمال الكندي، والصوفيين، وإخوان الصفا ثم الفارابي وابن سينا. وقد ركزنا في دراستنا على المرحلة الثالثة لأنها في اعتقادنا تمثل جوهر الفلسفة العربية الإسلامية اعتبارا من النماذج التالية:

2. **التصوف:**

حرص حسين مروة منذ البداية البدء في دراسته الظاهرة التصوف على عدم الخوض في دراسة فلسفة التصوف والتي خاض فيها الخائضون دون جدوى فلقد ضاعت في تصوره

مجهودات الصوفية في هذا المجال هباء منثورا.و عنى بالمقابل بتحقيق غرض واضح من الدراسة تمثلت أساسا في تحديد "طور التصوف في التغيير الإيديولوجي[1].

نظر جل الباحثين إلى التصوف على أنه ظاهرة روحية لا تقدر وأنها إثراء الرسالة النبي الروحانية واجتهاد فيعيش نمط الوحي القرآني عيشا شخصيا عن طريق الاستبطان. وقد شكل المعراج النبوي الذي تكشفت له بفضله أسرار الغيوب الإلهية، الغاية القصوى التي حاول الصوفية جميعهم بلوغها؛ فكان التصوف اعتراض على كل نزعة حاولت حصر الإسلام بالشريعة وظاهر النص. وتقوم عقيدة الصوفية على ثلاثية تمثلت في الشريعة والطريقة والحقيقة، أي النص الظاهر للوحي والسبيل الصوفي والحقيقة الروحانية كإنجاز شخصي[2].

---

[1] حسين مروة، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، ج2، دار الفارابي، بيروت، ط6، 1988، ص 204.

[2] هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، دار عويدات للنشر و الطباعة، بيروت، لبنان، 2004، 295.

و من ثمة كان التصوف طريقة تقابل الإسلام الرسمي فكان عليها أن تواجه الصعوبات الناجمة عن موقفها من ثنائية الحقيقة والشريعة وإثبات أنها شرط لازم وأساسي في الإسلام "الروحان" وليس مجرد بدعة خاصة بالطريقة نفسها.

فلقد قام منهج التصوف في تصور حسين مروة، على الأخذ بمفهوم خاص للمعرفة على أنها "اتصال بالله مباشرة دون وسائط، وقد خصهم الله – دون العوام- بهذا النوع من المعرفة باعتبارهم أولياء الله خاصة. وأن هذا الادعاء قد قادهم بحكم الضرورة المنطقية – إلى ادعاء آخر هو انفرادهم رؤيا صفات الوحدانية على نحو يعجز عنه الآخرون من فلاسفة ومتكلمين ومن فقهاء وأصوليين[1].

و هو أمر وضع المتصوفين في مواجهة واقع متناقض يجب حسمه وتبريره؛ إذ كيف لهم أن ينفردوا بالفهم والذوق والرؤيا لأمور تدخل في أسس النظام الإسلامي وفي مقولاته ومسلماته فالقرآن دين للعالمين ودستور للنظام الاجتماعي القائم في دولة الخلافة، وهي الدولة التي تستلهم نظامها من نصوص الشريعة فيكون نظاما له قداسة الشريعة التي تحتويها هذه النصوص؟[2].

و لحل هذا التناقض الشكلي الناجم عن قول الصوفية بثنائية الشريعة والحقيقة أخذوا بالظاهر والباطن، وبالتأويل في التعامل مع النص المقدس (القرآن والسنة) بدعوى أن تلك النصوص تحمل وجهين من المعاني؛ فهناك الوجه الظاهر والذي يتوجه إلى العامة من المسلمين والوجه الباطن الذي يتوجه إلى الخاصة. أي إليهم باعتبار أنهم "خاصة أهل الله الذين منحهم أسرار العلم الباطن المودع في القرآن والحديث".

---

[1] حسين مروة، النزعات المادية، ج2، ص ص 219-211.

[2] المصدر نفسه، ص 211.

و بهذا المخرج قد وجدوا متنفسا للانفلات من الواقع المتناقض الذي كان يحكمهم. فهم يأخذون بالنصوص الجاهزة كسائر المسلمين من جهة ومن جهة أخرى لهم أن يتصرفوا بها وفق طريقتهم بتأويل ظاهرها إلى "باطنهم" طالما أن لهم القدرة على ذلك.

"فالصوفية كانوا محكومين، موضوعيا، بواقع لا يمكنهم الانفلات منه، وهو كون الإسلام منطلقا وإطارا لتفكير ولسلوكهم معا، وهذا ما حملهم على اتخاذ التأويل وسيلة للتغبير عن رفض الشريعة عبر الاعتراف بها"[1].

و هنا يختلف تناول حسين مروة لظاهرة التصوف بخلاف الدراسات والتطورات السابقة على أنه فلسفة قوامها العقل والمنطق وليس الذوق والحس، كما هو شائع؛ ويتبين النزعة المادة للمتصوفة عبر قولهم بالظاهر والباطن والتأويل وهي دعوى لها ما يبررها وذات جذور فعلية "بل كان الأساس قائما على طريق الصيرورة في إار الفكر الإسلامي ذاته، وكان للتأويل سابقات نارها حتى في عهد صدر الإسلام... على أن مسألة الظاهر والباطن في مدلولات القرآن موجودة منذ فجر الإسلام"[2].

تلك الأسس العقلية تتجلى في مسألة الصلة بين الوعي الإيماني وبين الوعي الفلسفي في نطاق المعرفة الجديدة؛ ويمكن أن نلمس بداياته الأولى حسب خليل أحمد خليل في مثال نده عن الإمام علي بن أبي طالب حين افترض أن لكل آية قرآنية أربعة معان؛ فجاء الإمام جعفر الصادق في القرن الثامن بنظرة تفسيرية قوامها القول أن في

---

[1] حسين مروة، النزعات المادية، ج2، ص 218.

[2] المصدر نفسه، ص 212.

القرآن الكريم أربعة أمور العبارات للعوام (الظاهر) والإشـــارات للخـــواص (البـــاطن) واللطائف للأولياء (الحد)ن والحقائق للأنبياء (الكشف)[1].

أما ناجي التكريتي فقد اعتبر أن التصوف أعمق جذورا من ذلك- وهو موقـــف معرفي قبل أن يكون موقفا إيديولوجيا؛ إذ يعكس أثر أفلاطون عن كثير مـــن المتصـــوفة، فهو أول من وضع نظرية في الأخلاق تهدف إلى تطهير النفس، ويتضح أن جل تعـــاريف التصوف تصب في هذا الاتجاه. فهو عند أبو الحسن النوري (متـــوفي ســـنة 295هـــــ) "التصوف ليس رسوما ولا علويا ولكنه أخلاق" وعند الجنيد "هو تصوف القلوب حتى لا يعاودها ضعفها الذاتي، ومفارقة أخلاق الطبيعة". إذ أشار أفلاطون من خـــلال محـــاورة فيدون إلى فكرة الكشف ولكن الكشف عن صانع وأن هذا العالم يحتاج إلى بحث شـــيد وحتى إذا اكتشفنا عن حقيقته فمن المستحيل أن ننقل العلم به إلى الجميع"[2].

وقد استطاع حسين مروة من خلال تحليل دقيق لنصـــوص الفـــرق الصـــوفية أن يتلمس نزعات مادية وعناصر ثورية متداخلة من التحورات المثاليـــة والغيبيـــة في فكـــر الصوفية ومناقضة لها، ومنها ما ورد في مقالة للفرقة المعمرية بأن "الدنيا لا تفـــنى، ومـــا ترتب عنها من تصور مادي دنيوي للجنة والنار، وهي تصورات تعبر حســـب حســـين مروة عن أشكال من الانعكاس المشوه، وتطور للوي الناتج عن تطور الواقع الاجتمـــاعي ذاته[3].

---

[1] خليل أحمد خليل، مستقبل الفلسفة العربية، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشـــر والتوزيـــع، بـــيروت، 1981، ص ص 63،64.

[2] ناجي التكريتي، الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكري الإسلام، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيـــع، ط2، ص ص ص 453، 454، 455.

[3] حسين مروة، النزعات المادية، ج2، ص ص 216، 217.

إلا أن النزعة المادية الثورية التي جسدتها مختلف المواقف الصوفية كانت ثورة ميتة بسبب قصورها وعجزها عن التحول إلى ثورية فاعلة أي إلى قوة مادية تحقق رفضها الثوري وتجسد طموحها على أرض الواقع؛ لكن رغم ذلك فقد شكلت الصوفية نزعة ثورية تقدمية إذ تميزت عبر تاريخها المتنامي بمحاولة التصدي الجريء لاقتلاع الأساس النظري اللاهوتي الذي بنيت عليه إيديولوجية الحكم السائد، عن طريق إلغاء الواسطة النبوية التي أقامتها الشريعة بين الإنسان والله.

فدوافعه كانت دوما إيديولوجية قبل أن تكون دينية.

3. الكندي:

يعد الكندي عند (حسين مروة) ممثلا لأول حركة فلسفية منفصلة نسبيا عن حركة علم الكلام المعتزلي. لذلك اعتبر فيلسوف العرب الأول، وبروزه كظاهرة مميزة كان "نتاج حركة تطورات ذلك المجتمع بمضمونها الشامل"[1] من جهة، ومن جهة أخرى فالشكل النظرية الجديد المستقل للفلسفة العربية كما تجلى في فلسفة الكندي ليس هو الشكل اليوناني مترجما فقط كما يزعم المستشرقون خاصة منهم (أرنست رينان)، بل هو الشكل العربي الإسلامي الذي اقتضاه المجتمع العربي الجديد مع الاستفادة من ثقافات الشعوب الأخرى[2]. ويصل (حسين مروة) من خلال هذا إلى التأكيد على أن الفلسفة الإسلامية قد عرفت استقلالها عن "اللاهوت" على يد الكندي ويمكننا حسبه أن نعرف ذلك من خلال موقفه من بعض المشكلات، كمشكلة المعرفة، والعلاقة بين الدين والفلسفة.

---

[1] حسين مروة، النزعات المادية، ج2، ص 124.

[2] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

موقفه من مشكلة المعرفة:

لقد وضع الكندي حسب (حسين مروة) مشكلة المعرفة في إطار يتجاوز الإطـــار الديني، فاتحا بذلك آفاقا أوسع لعقل الإنساني حيث قسم المعرفة إلى ثلاث أقسام حســـية، عقلية، إلهية، أي التي يكون موضوعها الشرع أو الدين، وهذا يعني عنده أن العلم ينقسم إلى قسمين: علم إلهي، وعلم بشري. الأول يمثل المعرفة التي تصلنا عـــن طريـــق الأنبيـــاء والرسل، أما الثاني فيمثل المعرفة التي يحصل علها الإنسان بالوسائل التي زود بها. ولـــيس ثمة حدود يقف عندها العقل الإنساني في طلبه للمعرفة[1].

موقفه من مشكلة العلاقة بين الدين والفلسفة:

ينطلق (حسين مروة) هنا من مسلمة أن الصراع بين العقل والإيمان أو الفلســـفة والدين كان تعبيرا عن صراع إيديولوجي بدأ يحتدم في ذلك الحين[2]. من هنا فهـــو يـــرى بأن موقف الكندي في هذه المسألة لم يكن واضحا بقدر مـــا كـــان متذبـــذبا لـــذلك يقول:"فهو على رغم ما رأيناه من أصالة نزعته الفلسفية ومن دفاعه الجريء الصريح عـــن الفلسفة قبالة خصومها المحافظين، ظل محافظـــا علـــى ارتباطـــه الوجـــداني بالمســـلمات اللاهوتية"[3]. بمعنى أن هذه الثنائية التي تميز بها الكندي تعد في نظر (حسين مروة) تذبـــذبا، فهل ينتصر للعقل والفلسفة أم ينتصر لمسلمات الـــدين. وهـــي ازدواجيـــة لا تعـــود إلى المنطلقات الشخصية والفردية للكندي فقط بقدر ما عود أيضـــا إلى الوضـــع التـــاريخي

---

[1] حسين مروة، النزعات المادية، ج2، ص 126.

[2] المصدر نفسه، ص 128.

[3] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

الموضوعي، حيث أن هذه المرحلة عرفت هذه الازدواجية كما يتجلى ذاك في علم الكلام المعتزلي[1].

وهذا يعني أن مسألة التوفيق بين الفلسفة والدين التي عرفتها الفلسفة الإسلامية م تكن في نظر (حسين مروة) إلا حصيلة وضع تاريخي موضوعي، أي أنها وليدة ظروف موضوعية أكثر من كونها وليدة ظروف ذاتية، حيث جرت في سياق الصراع الإيديولوجي الذي أخذ يبرز في مختلف أقطار الدولة العباسية.

و من هنا يعتقد (حسين مروة) بأن العنصر الإيديولوجي هذا هو الذي يكشف لنا عن ارتباط الكندي بالعقائد الإسلامية ارتباطا إيمانيا علاوة على ارتباطه الإيديولوجي الذي يتصل بموقعه الاجتماعي، حيث كان كما يقول هذا العنصر:"كابحا لاتجاهه العلمي ونزعته العقلية كيي لا يبتعد به عن دائرة المؤامرات الإيمانية، أو عن مقتضيات موقعه الاجتماعي والإيديولوجي[2].

إن (حسين مروة) إذن ومن خلال تناوله لفلسفة الكندي يريد أن يطلعنا على الجوانب المادية التي كانت منطلقا له، وأساس أفكاره، إلا أن رغم ذلك تبقى هذه الأحكام في اعتقادي مجروحة لا تعكس الصورة الفعلية لفلسفة الكندي وميوله المادية إن كانت ثمة ميولا مادية أصلا. خاصة والمعروف أن الكثير من مؤلفات الكندي قد ضاعت و لم يبق منها إلا شذرات متفرقة، ومن ثمة فلا يمكن الحكم على كل فلسفته من خلال الجزء إلا من باب المصادرة.

---

[1] حسين مروة، النزعات المادية، ج2، ص 128.

[2] المصدر نفسه، ص 52.

4. إخوان الصفا "دائرة معارف":

مع إخوان الصفا تتبلور النزعات المادية التي اهتم حسين مروة بمتابعتها وافتكاكها من قلب التراث العربي الإسلامي؛ لقد خص حسين مروة أخوان الصفا بدراسة مطولة متفحصا رسائلهم بكثير ن التقصي والتحري للكشف- من خلالها عن المعاني الحقيقية للتراث العربي الإسلامي.

اعتبر حسين مروة أن ظاهرة إخوان الصفا هي بمثابة (دائرة معارف)؛ إذ تضمنت رسائلهم معارف علمية وفلسفية ذات طابع موسوعي شامل، وهي تعبير كامل عن الواقع الفكري والتطور المعرفي الذي وضعت فيه؛ وإحدى الصناعات التقديمة لإيديولوجيات الطبقات المضطهدة، وانعكاسا على الجبهة العلمية الفلسفية لتعاليم الفرق الإسماعيلية المعارضة لنظام الخلفاء العباسيين. فما أنتجه إخوان الصفا يدخل في سياق التقاطع والتفاعل بين الواقع الفكري المتحرك والواقع السياسي والاجتماعي كمجال للصراع العصبي القومي والطبقي، والعقائدي في المجتمع العربي الإسلامي[1].

وهنا يتميز إخوان الصفا عن الصوفية بابتعادهم عن التفسير الغيبي للعالم والاقتراب "نحو التفسير الذي يتفق مع إيديولوجية الفئات المستضعفة في المجتمع العربي الإسلامي للعصر الوسيط، وذلك مما يكشف مدى انعكاس الصراع الطبقي في مجتمع العصر نفسه"[2].

---

[1] حسين مروة، النزعات المادية، ج2، ص ص 434-435.

[2] المصدر نفسه، ص 435.

و يتضح ذلك حين يتعرضون للعباسيين بتعابير شفافة فيصفونهم بأنهم قتلوا الأولياء وأولاد الأنبياء، وفي تعريضهم وتنديدهم بمن ينصب خليفة الله في أرضه، ويملك رقاب الناس لينصف المظلومين من الظالم، فإذا به يصبح هو الظالم وهو المعتدي على الضعفاء والمساكين[1].

ثم أن العلاقة الوثيقة بين المعارف التي تحتويها رسائل الإخوان ومصالح الفئات الاجتماعية الجماهيرية تتجلى من خلال محاولة الإخوان نشر رسائلهم الموسوعية في الأوساط الاجتماعية الواسعة، بل أن كل مجهوداتهم توزعت بين التأليف والنشر فهي بذلك تنطلق من تطلعات الجماهير وتتوجه إليهم. "لأن الاتجاه العام لهذه المعارف يستجيب لمصالح الكثرة العريضة من فئات هذا المجتمع، وهو- لذلك- يعد تعبيرا إيديولوجيا أيضا عن هذه الفئات العريضة نفسها[2].

و من هذا المنطلق كانت ظاهرة الإخوان بالفعل حركة ثورية معرفيا وإيديولوجيا اتخذت من الفلسفة أداة لتغيير الواقع تعبيرا عن طموحات الجماهير (بصورة عقلانية من دون قهور وإتباع إستراتيجية ذكية مكنتهم من) وبالطريقة التي تجعلهم في منأى عن جور الحكام وبطشهم؛ وقد اعترف أبو حيان التوحيدي بقيمة ما أنجزه إخوان الصفا فهو شاهد عصرهم حيث قال في معرض حديثه عنهم "وذلك أنهم قالوا أن الشريعة قد دنست بالجهالات، واختلطت بالضلالات، ولا سبيل إلى غسلها وتطهيرها إلا بالفلسفة"[3].

---

[1] حسين مروة، النزعات المادية، ج2، ص 367.

[2] المصدر نفسه، ص 435.

[3] المصدر نفسه، ص 366 .

و تتبلور الحقائق أو النزعات المادية لدى الإخوان حسب ما ذهب إليه حسين مروة في قولهم بأن التغيرات الكمية أساس التغيرات الكيفية، وأن العلاقة السببية شرط أساسي للمعرفة العقلية؛ إذ يحتل العقل مكانة هامة في نظرية المعرفة التي صاغوها؛ إذ يرون أن الأحكام التي يستخزنها العقل الإنساني هي أسمى أنواع المعرفة. وعلى هذا الأساس العقلي قام نفيهم للمعجزات والخوارق والأساس الغيبي للوحي والإلهام؛ وألحوا على ضرورة إعمال العقل لا في مجال الطبيعة فحسب بل حتى في مجال العلوم الإلهية "أما مصدر المعرفة التي يعتمدها الإخوان فإن الأساس فيها هو ما يخضع لتيار النزعة العقلانية في الغالب. فإنهم حتى في مجال ما يسمونه بالعلوم الإلهية" لا يبتعدون عن هذا الأساس. بل لا نجد هذا الأساس غائبا حتى حين يجري الكلام عندهم على الأمور المتصلة بمعرفة "ما فوق الطبيعة"[1].

و تتكشف الأبعاد المادية في فكر الإخوان لدى حسين مروة في إدراكهم لحقيقة الترابط العضوي بين كل من عملية الحياة في أعضاء الجسم وعملية الإحساس وعملية التفكير ووعيهم أن النفس واحدة بالذات رغم العمليات التي هي ليست غير وجوه مختلفة لوحدة وظائف الجسم والعقل؛ لاسيما تفسيرهم لعملية التجريد الذهني التي هي حلقة الاتصال بين المعرفة الحسية والمعرفة العقلية، وإشارتهم بأن التفكير وظيفة بيولوجية لها مناطق خاصة في الدماغ يختص كل منها بتأدية وظيفة معينة من وظائف التفكير[2]، وهو حسب مروة موقفا ماديا في مسألة المعرفة. يرفض كون التفكير تأملا ذاتيا أو كشفا صوفيا أو إلهاما غيبيا يأتي من خارج وعي الإنسان. وإننا نوافق حسين مروة في أن أفكار

---

[1] حسين مروة، النزعات المادية، ج2، ص 393.

[2] المصدر نفسه، ص ص ص 399، 401،400.

إخوان الصفا تمثل خطوة متقدمة في عصرهم نحو تطور الفكر العلمي والعلم، "و تعدم محسوس في مجال الارتباط بين الفكر النظري والنزعة التجريبية في هذه العلوم"[1].

إلا أن المفكر الأردني موسى برهومة يعترض على وصف فلسفة الإخوان بالمادية لأن ذلك يتعارض مع الأسس الغيبية التي فسر بها إخوان الصفا الأشياء وحوادث العالم، وهي أسس اعتمدت على أحكام النجوم وغيرها، مما يتعارض مع الفهم المادي والتفسير الجدلي للعالم، ذلك يدخل في رأيه في سياق تناقض المنظومة الفلسفية لإخوان الصفا، وتأرجحها ما بين المادية والمثالية وهو ما يكاد يكون السمة الطاغية على أكثر الظواهر الفكرية والفلسفية العربية الإسلامية في العصر الوسيط[2].

إلا أن المتتبع لأعمال حسين مروة وأهداف أبحاثه يدرك بوضوح أنه يهدف إلى تجاوز الصورة التي رسمتها الكتابة التاريخية التقليدية والمثالية لهذا التراث عندما أشبعت العامل الفردي المثالي بحثا وتجاهلت بنفس القدر فعل القوى الإنسانية والظاهرات المجتمعية التي تشكل عوامل الحياة والتغيير والصيرورة المستمرة فيه، وهو ما جعل حسين مروة يحمل على عاتقه مهمة استنطاق المسكوت عنه واستحضار المغيب.

5. الفارابي: مؤسس فكرة وحدة الوجود:

انطلق حسين مروة في سياق بحثه في فكر الفارابي من اعتباره الممثل الأول والأبرز للفلسفة العربية؛ إذ أسهم بشكل كبير في تخليص الفلسفة العربية الإسلامية من الطابع

---

[1] حسين مروة، النزعات المادية، ج2، ص 414.

[2] موسى برهومة، التراث العربي والعقل المادي، ص 74، 75.

اللاهوتي الذي طغى على فكر العصر الوسيط فكانت الفلسفة في عصره وعلى يده في مرحلتها الأكثر نضجا معرفيا[1].

كانت فلسفة الفارابي في نظر حسين مروة رائدة في القول بوحدة الوجود، انطلاقا من إظهار التعارض بين الفلسفة والشريعة ولكن بغرض إخضاع الحقيقية الدينية للحقيقة الفلسفية أي إثبات وحدة الحقيقة الفلسفية لا غير.

كما يتجلى ذلك من خلال تفسير الفارابي كيفية صدور العالم عن الأول (الله) بطريق الفيض. وفي ذلك نفي لمسلمتين دينيتين: نفي فكرة أن العالم مخلوق من العدم مما يؤدي إلى القول بأزلية العالم أي نفي المسلمة الدينية الثانية بأن العالم حادث.

و إن هذا القول في نظر موسى برهومة ينطوي على تناقض واضح في المنظومة الفلسفية الفارابية ويتساءل كيف يستوي في آن واحد القول بأزلية العالم وحدوثه؛ وكيف يمكن أن نعترف بالعناية الإلهية في سياق، ونرفضها في سياق آخر؟[2].

أما حسين مروة فيرى أن هذه التناقضات ظاهرية ناتجة عن الإرهاب الفكري الإيديولوجي الذي كان يمارس ضد المفكرين الأحرار الذين استخدموا هذا (التاكتيك) لستروا أفكارهم بستار ديني شكلي[3].

كما يتجلى ذلك أيضا في نفيه للوحي بمفهومه اللاهوتي "أي نفي كونه غيبيا، منفصلا عن فاعليه قوانين حركة الوعي البشري في تحصيل المعرفة"[4].

---

[1] حسين مروة، النزعات المادية، ج2، ص 489.

[2] موسى برهومة، التراث العربي والعقل المادي، ص 77.

[3] حسين مروة، النزعات المادية، ج2، ص 535.

[4] المصدر نفسه، ص ص 494-495.

و من ذلك يستنتج حسين مروة بأن الفارابي هو أول عقل عربي وضع نظرية الفيض الأفلاطونية في سياق التطور التاريخي للفلسفة العربية من حيث هي علم وإيديولوجيا. وقاده تعريف الفارابي للفلسفة بأنها الحلم بالموجودات كما هي موجودة إلى القول بوحدة الحقيقة الفلسفية فالفارابي كان يثق (بقابلية العقل أن يكون إدراكه مطابقا لموضوع هذا الإدراك، أي للحقيقة الفلسفية. حقيقة الموجودات بما هي موجودة. هذه المطابقة التي يمكن التعبير عنها في لغتنا المعاصرة بـ: وحدة الذات والموضوع في باب المعرفة والموجودات هي الموضوع)[1].

مواصلا تحليلاته التي قادته إلى التأكيد بأن الوجود هو الأصل عند الفارابي، وبالتالي فإن الحقيقة الفلسفية هي الأصل أيضا لا وحدة العقل ووحدة الفلسفة، وصولا إلى القول بوحدة وجود مادية عند الفارابي، خاصة وأنه يقول بالطبيعة المشتركة لكل الأجرام (مادة مشتركة يتكون منها العالم الطبيعي).

لقد كان الفارابي في تصور حسين مروة من أبرز المنادين بأصالة الوجود في قضية المعرفة، فالوجود بالنسبة إلى الفارابي (حقيقة موضوعية سابقة للإدراك، أو هو أيضا موضوع للإدراك، وموضوع الشيء سابق له، وعلى الإدراك أن يطابق موضوعه وليس العكس[2].

فتتكشف هنا النزعات المادية في فلسفة الفارابي فكون الفيلسوف مادي أو مثالي أمر يتحدد حسب حسين مروة من خلال موقف ذلك الفيلسوف من مسألة العلاقة بين الوجود والماهية.

---

[1] حسين مروة، النزعات المادية، ج2، ص ص 490، 493.

[2] المصدر نفسه، ص 493.

إلا أن محمود أمين العالم يشك في صحة الاستنتاج المطلق بـــأن الفـــارابي يقـــول بأسبقية الوجود على الماهية استنادا إلى نصوص الفارابي ذاتها؛ "إذ ليس من السهل الحسم بأسبقية الوجود على الماهية بشكل عام في فلسفة الفارابي"[1]، كما يلاحظ حسين أتان أن الفارابي هو أول من طرح مسألة المغايرة بين الوجود والماهية ومسألة الأسبقية بالنسبة إلى كليهما، فمنهم من نسب إلى الفارابي قوله بأسبقية الوجود على الماهية ومنهم من نســـب إليه القول بأسبقية الماهية عن الوجود، فما الحقيقة؟ يقول حسين أتان"إن المغـــايرة بـــين الوجود والماهية ليست إلا في التصور الذهني فقط. أما في عالم الموجودات الـــذي هـــو خارج التصور الذهني يعني – في الأعيان- فإنه لا توجد مغايرة بينهما بتاتا، فإن الماهيـــة والوجود موجدان معا في شيء موجود واحد"[2].

باعتبار أن الفارابي يخالف قانون العناية الإلهية التي لا تتدخل في قـــواني التطـــور الطبيعي التطور وتبدل الصور وتعاقبها، فبقاء المادة وتجد وجودهـــا وتحولهـــا وامتـــدادها وتطورها ليس مرده إلى العناية الإلهية، بل إلى قانون جدلية العلاقة الداخلية بـــين المـــادة والصور التين هما قوام الأشياء الطبيعية عنده؛ إذ يتضـــح ذلـــك في قـــول الفـــارابي أن الموجودات تتبدى بهذا النقص "ثم تترقى شيئا فشيئا إلى أن يبلغ كل نوع منـــها أقصـــى كماله في جوهره وفي سائر أعراضه"[3].

و منه يستنتج حسين مروة بأن الفارابي وقف على هامش نظرية عدم فناء المـــادة بأسلوب مثالي. وهو حكم غير مؤسس حسب محمد الراشد الذي اعتبر أن حسين مـــروة

---

[1] موسى برهومة موسى، التراث العربي والعقل المادي، ص 76.

[2] حسين أتان، نظرية الخلق عند الفارابي، دار الحرية للطباعة، بغداد، 1975، ص ص 5، 6.

[3] حسين مروة، النزعات المادية، ج2، ص ص 501، 502.

يعزز موقفه من خلال هذا الحكم والحقيقة في تصوره أن الفارابي لم يقل بذلك فعـــلا، "و حتى لو قال الفارابي بعدم فناء المادة والطاقة معا، فهذا لا يعني بالضرورة إلباســـه لبـــوس وحدة وجود مادية، ذلك أن نظرية وحدة الوجود التي ترى أن الله في كل شيء، تقودنـــا بالضرورة إلى نظرية عدم فناء الطاقة والمادة معا، مهما كان منحى وحدة الوجـــود هـــذه ماديا أو روحيا أو عقليا"[1].

كذلك تبرز النزعات المادية في تصور حسين مروة في فلسفة الفارابي الاجتماعيـــة والتي يتضمنها كتابه (آراء أهل المدينة الفاضلة) في تعريفه للسعادة بأنها "سعادة الإنســـان على الأرض في هذا العالم المادي" وهو أمر ينسجم مع تصوراته عن النظام الكوني والـــتي ترفض فكرة العناية الإلهية بمفهومها الإيديولوجي الرسمي[2].

وينتهي حسين مروة في الأخير بأن الفارابي قد تزعم القول بأصالة الوجـــود دون الماهية كما كانت فلسفته:"نموذجا حيا للعلاقة المتبادلة بين مستوى تطور علوم الطبيعـــة في عصره وبين مستوى تطور النزعات المادية في الفلسفة العربية آنذاك"[3].

و ما نلمسه من الدراسات السابقة هو روح الاعتزاز القـــومي بـــالتراث العـــبي الإسلامي عند حسين مروة يتجلى في إظهار الفوارق الواضحة بـــين مواقـــف مفكـــري الإسلام ومواقف العديد من الفلاسفة اليونانيين؛ الأمر الذي يقود إلى التســـليم بأصـــالة واستقلالية الفلسفة العربية الإسلامية، فيكون التراث بهذا التصور متحرر من جميع العقـــد

---

[1] محمد الراشد، إشكالية وحدة الوجود في الفكر العربي الإسلامي، ط3، الأوائل للنشر والتوزيع، دمشق، سورية، 2005، ص 161.

[2] حسين مروة، النزعات المادية، ج2، ص ص 533، 534.

[3] المصدر نفسه، ص 536.

التي ألصقت به عنوة، وتمثله حيا "بلحمه ودمه"، والانطلاق منه في معالجة الأسئلة الـــتي يطرحها الحاضر، فيكتشف الحاضر بأن له تاريخا وأن له مجال حركته المســـتقلة للتطـــور والصيرورة من جديد نحو المستقبل.

6. **ابن سينا:**

يعد ابن سينا مفكرا موسوعيا من الدرجة العليا حيث ترك لنا ما يربو عن المـــئتي كتاب ورسالة في الفلسفة والمنطق والطب والعلوم واللغة والرياضيات والأدب والموسيقى والاجتماع وغيرها، مخلفا وراءه تراثا ضخما استفاد منه العلماء والمفكرون مـــن بعـــده، وذلك يعد فلسفته في نظر (حسين مروة) "تتويجا للمراحل التي اجتازها الفكر الفلســـفي العربي منذ القرن الثامن حتى الثلث الأول من القرن الحادي عشر"[1]، ويهتم حسين مـــروة بمبحث الوجود في فلسفة ابن سينا ذلك لأن الوجود قضية فلسفية تعـــد محـــور معظـــم القضايا التي يتناولها المفكرون لأنها تشمل العلاقة بين الوجود والماهيـــة، والعلاقـــة بـــين الوجود والحركة والمكان والزمان، وغيرها من المقولات التقليديـــة الخاصـــة بـــالوجود الميتافيزيقي والطبعي ومقولات الجوهر والعرض والوجود الموضوعي والذاتي وغيرها[2].

وانطلاقا من هذا فقضية الوجود من المباحث التي تتعلق بها فلســـفة ابـــن ســـينا بكاملها بل وتدور حولها.

فإذا نظرنا إلى نظرية المعرفة عنده كما يرى (حسين مروة) نجدها مرتبطة بمنهجـــه التجريبي الواقعي، وهناك علاقة ديالكتيكية بين العقل والواقع عنده لذلك يقـــول:"أمـــا

---

[1] حسين مروة، النزعات المادية، ج2، ص 705.

[2] المصدر نفسه، ص 615.

العقل العملي فيستعين بالعقل النظري في استنباط الصناعات وتدبير الحياة الخاصة والعامة"[1]. وليس هناك فيما يرى (حسين مروة) من فاصل بين المعرفة الحسية والمعرفة النظرية لأن الأولى هي مرحلة للثانية، بل ومصدر المعرفة النظرية ما هو إلا إدراكات حسية وتجريدات عقلية. لذلك يعترف (ابن سينا) بإمكان معرفة الحقيقة الموضوعية للعالم التي تشمل عليها المعرفة الإنسانية المستندة إلى الحواس والعقل. أي أن المعرفة الحقيقية للعالم لا تكون إلا عن طريق تكامل الحواس والعقل، وهذا ما يجعل (حسين مروة) يؤكد إلى الاتجاه المادي في نظرية المعرفة السينيوية رغم "ما يتخللها من ثغرات مثالية" كما قال[2].

أما فيما يتعلق بمسألة العلاقة بين الوجود والماهية فيرى حسين مروة بأن ابن سينا يقول بأصالة الوجود، ويستمد أحكامه بشأن المادة والصورة من القوانين الطبيعية، وقد أدت هذه الأحكام إلى إبراز العالم في صورة واحدة متصلة ماديا، حيث يقول:"توصلنا عبر دراسة النصوص تحليلا ومقارنة إلى استنتاج أن ابن سينا يأخذ بأصالة الوجود دون الماهية"[3]، مما يعني أن الأسبقية عنده للمادة وليس للصورة، أي أن ابن سينا في رأيه قد أحدث تعديلا أساسيا في نظرية أرسطو، بحيث جعل المادة والصورة يتبادلان التأثير إحداهما في الأخرى، وبذلك في رأيه فهو "يقضي على المضمون المثالي في نظرية أرسطو التي تجعل من الصورة علة مطلقة للمادة وتجعل من المادة قابلة ومنفعلة فقط"[4]، وانطلاقا من هذا يعتقد حسين مروة بأن ابن سينا يقر بأن حركة التغير والتحول ذاتية في الأشياء

---

[1] حسين مروة، النزعات المادية، ج2، ص 697.

[2] المصدر نفسه، ص 699.

[3] المصدر نفسه، ص 700.

[4] المصدر نفسه، ص 701.

ذاتها وأن الكثرة الوجودية ليست صادرة عن الله الواحد، بل صادرة عن ذاتها بذاتها وهذا ما يعتبره (مروة) "نقطة انعطاف في الفكر السينوي"[1].

و إذا كان ابن سينا يؤكد على أن "كل سلسلة تنتمي إلى واجب الوجود بذاته"[2]، فالكل منوط بالله باعتباره سبب الإيجاد أو منطلق الصدور لذا كما يضيف فإن "واجب الوجود واحد بحسب تعين ذاته، وإن واجب الوجود لا يقال على كثرة أصلا"[3].

فواجب الوجود عنده إي الله لا يشارك بقية الموجودات في ماهيتها، فهو لا ند له ولا ضد، ولا جنس له ولا فصل. إنه عاقل لذاته، معقول لذاته كما يضيف[4]. من هنا يذهب حسين مروة في تحليله لموقف ابن سينا من الإنسان والعالم إلى القول:"إن وجود العالم إذا كانت أزليته بمستوى أزلية علته، وكانت ماهية القدم والسرمدية تنطبق على كل منهما بنسبة واحدة، وإذا كان هذا التساوي أو التوازن بينهما يقتضي أن لا يسمى المعلول "المبدع" معقولا، وهذا يعني أن لا تسمى عليه "المبدعة" فاعلا. وأن لا يسمى الإبداع فعلا"[5].

و يصل حسين مروة في تحليله لهذه العلاقة إلى نفس ما وصل إليه الطيب تيزيني الذي أوضح بأن مفهوم المفارقة بين الله والعالم إنما ينحصر في إطار الأفضلية الذاتية، بل

---

[1] حسين مروة، النزعات المادية، ج2، ص 701.

[2] ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، تحقيق، سليمان دينا، ط، القاهرة، سنة 1958، ص 447.

[3] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[4] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[5] حسين مروة، النزعات المادية، ج2، ص 634.

حتى إن العلة والمعلوم يكادان أن يصلا إلى مستوى التجانس"[1]، وذلك يعني حسبه أن ابن سينا كان يميل إلى التفسير بالوحدة المطلقة بينهما أي بين العلة والمعلول، بين الله والعالم، وإن لم يعبر عن ذلك بصريح العبارة.

و عموما يحكم (حسين مروة) على الاتجاه العام في فلسفة ابن سينا بأنه مادي حيث يقول:"يمكن الحكم بأن الاتجاه العام عنده مادي وأن منطلقاته المركزية مادية"[2]. إلا أنه رغم ذلك ليس فيلسوفا ماديا خالصا في رأيه لأن هناك ثغرات مثالية تبدو في الكثير من أفكاره، وهذه الازدواجية عنده بين المادية والمثالية لم يستطع التخلص منها بسبب "القصور العلمي التاريخي في فهم جوهر العلاقة بين القوانين العامة في الطبيعة والمجتمع والتفكير وبين المفاهيم والمقولات المنطقية ذات الجهور التجريدي التي تنعكس فيها تلك القوانين"[3]، هذا من جهة أو يعود السبب إلى اتباع ابن سينا لأسلافه فيما درجوا عليه من القول بثنائية النفس والجسد[4]. وقد وصل حسين مروة في النهاية إلى الاعتقاد بأن المعرفة الإنسانية عند ابن سينا ليست ذاتية أي وليدة تأمل داخل، بل هي موضوعية، وأدوات هذه المعرفة هي الحواس، ثم العقل أي قوة التجريد، وعملية التجريد لا تتم دون معونة عامل خارجي، هو العقل الفعال المتجرد منت العلاقات المادية، وبفضل ذلك يكون الإنسان قادرا على معرفة جوهر الأشياء والعالم الخارجي.

---

[1] حسين مروة، النزعات المادية، ج2، ص 635.

[2] المصدر نفسه، ص 702.

[3] المصدر نفسه، ص ص 596، 597.

[4] المصدر نفسه، ص 595.

و انطلاقا من ذلك يكون لنظرية المعرفة عند ابن سينا أساسا ماديا تتخلله ثغـــرات مثالية ناجمة عن قصور علمي بسبب أوضاع تاريخية معينة[1].

إلا أنه في اعتقادي رغم وجود بعض الميول المادية في فلسفة ابن سينا إلا أن ذلـــك لا يجعلنا نسقط عليه طابعا ماديا محضا، ذلك أن الفلاسفة المسلمين عمومـــا كـــانوا إلى جانب تأثرهم بالفلسفة اليونانية إلا أنهـــم في آن واحـــد متـــأثرين بعقيـــدتهم وقـــيمهم الإسلامية. ولذلك فهم يتحركون وسط جو لا تقول عنه ماديا فحســـب بـــل كـــذلك مثاليا.

[1] حسين مروة، النزعات المادية، ج2، ص 607.

ثالثا/ قيمة أعمال حسين مروة:

إن قيمة أعمال حسين مروة في الفكر العربي المعاصر تتجلى من خلال بحثه عن التجربة جديدة لبعث التراث الفكري العربي الإسلامي، والكشف عن كوزه الدفينة أو المطموسة، وإدراكه المبكر لأهمية التراث ومكانته في الثقافة العربية الإسلامية، لاسيما وأنه تبنى مفهومات عن التراث أكثر حداثة وحراكا من كثير من معاصريه، واعتبر أن التراث هو أ؛د أهم مقومات الذات العربية وعنصرا حاسما من عناصر وحدتها؛ إذ ربط التراث بتاريخه أي في علاقته بالواقع الاجتماعي والاقتصادي والسياسي باعتبارها تعبيرا مباشرا عنه. فيرد على مزاعم "العدميين" القائلين بفصل ماضينا عن حاضرنا، ويرون في التراث عائقا حضاريا "فالماضي في نظرتنا وجود حي يتحرك أي متغير دائما أشبه بالينبوع يجرين يدفع من حركة التاريخ نحو الحاضر حاملا روافده كلها حتى يصير الحاضر نفسه واحدا من هذه الروافد إلى المستقبل"[1]، فهو بذلك يرد على أنصار المعاصرة الذين لا يتصورن تقدما خارج النموذج الغربي كما يتجاوز القراءات السلفية المدفوعة بهواجس تقديس التراث برفع شعار الأصالة، والدعوة إلى استعادة النموذج العربي الإسلامي كما كان.

فقد جاء حسين مروة بعمله الموسوعي "النزعات المادية لتملأ فراغا في الفكر الفلسفي العربي التقدمي تتعلق بالتعامل العلمي مع التراث أي وفق المنهج المادي التاريخي. وهي خطوة جريئة بادر بها حسين مروة معبرا عن رفضه للطرق السابقة التي

[1] حسين مروة، النزعات المادية، ج2، ص 202.

عجزت عن "رؤية التراث في حركيته التاريخية واستيعاب قيمه النسبية"[1]، فقراءة حسين مروة للتراث تشكل رفضا للاتجاهين.

- اتجاه عدمي يدعو للتنكر للتراث العربي الإسلامي من واقعنا المعاصر بحجة أنه قد مضى وانتهى والتشبث بقيمه القديمة المستهلكة هو سبب التخلف الذي تعيشه الأمة. والخلاص لا يكون إلا باقتباس قيم وأفكار وثقافة الغرب.
- اتجاه سلفي يدعو لأخذ التراث بحذافره والالتزام بكل ما فيه من أنماط وقيم؛ أي بوضعه السكوني وإلجامه، ونقله إلى الحاضر، وإسقاط الماضي على الحاضر وحضر مفهوم الحاضر بكونه امتدادا صرفا للماضي، حتى يصبح الحاضر نفسه عجزا عن الارتباط بروح المعاصرة مقفرا موحشا لا تسكنه حوافز التخطي وتطلعات المستقبل[2].

فتكون مجهودات حسين مروة قد جاءت لملء فراغ في الفكر الفلسفي العربي التقدمي تتعلق بالتعامل مع التراث أي وفق المنهج المادي التاريخي وهي خطوة جريئة انفرد بها حسين مروة معبرا عن موقفه الثوري ورفضه للطرق السابقة التي عجزت عن رؤية التراث في حركيته التاريخية واستيعاب قيمه النسبية[3].

لقد شق طريقه الجديد والخاص في البحث التراثي رفض الطرق المعبدة سلفا والمستهلكة والتي لا توصل إلى أعماق التراث. لأنها تقوم بعزل الأفكار عن محيطها

---

[1] حسين مروة، النزعات المادية، ج1، ص ص 5، 6.

[2] حسين مروة، دراسات نقدية في ضوء المنهج الواقعي، ص 256.

[3] حسين مروة، النزعات المادية، ج1، ص ص 5، 6.

الاجتماعي والزمني في دراسة التراث، فكان البحث عن الأداة الكفيلة باستيعاب التـــراث في سياقه التاريخي وفي ارتباطه ارتباطا تطوريا بالحاضر، فكانت المسيرة.

"المسيرة لم تكن سهلة، كانت صعبة شديدة الصعوبة وكانت الطريـــق خلالهـــا وعرة شديدة الوعورة، كانت هناك طرق ممهدة وجاهزة رفضت سلوكها، أما الطريـــق التي أردت سلوكها فلم تكن ممهدة، لم تكن حتى مشقوقة، وكانت مع ذلـــك مســـكونة بالمخاطر."[1]

هذا الاختيار الواعي والواعد شكل منعطفا نوعيا جديـــدا في عملـــه الفكـــري والفلسفي تجسدت في عمله الموسوعي "النزعات المادية" والذي كلفه عشر سنوات مـــن المجهودات المضنية.

فمن خلال هذا العمل الذي أصبح مرجعا ضروريا في كل بحـــث تراثـــي أبـــرز حسين مروة أن الإسلام قد نهض بدور عظيم في دفع العرب للخـــروج مـــن واقعهـــم المتخلف والتفتح على آسيا وإفريقيا وأوربا وعلى حضارتهما وبين أن المبادئ العامة الـــتي نهض عليها الإسلام قد ناهضت الاستبداد والظلم وكرست الحريات الجماعية والفرديـــة؛ كما أبرمز مكانة الإنسان المحورية في الفكر العربي خلال أبرز مراحل التـــاريخ الوســـيط للمجتمع العربي الإسلامي، واستطاع أن يكتشف أن أبرز الحركات الفكرية في المجتمـــع العربي الإسلامي على مدى العصور وعلى اختلافها، تشترك في قضية مكانة الإنسان.

لكن مشروع إعادة قراءة التراث التي يعتبر حسين مروة أحد الرواد المؤسسين لهـــا تدخل في تصور "جورج طرابيشي- في إطار عصاب جماعي عـــربي؛ متخـــذا التحليـــل

[1] حسين مروة، عناوين جديدة لوجوه قديمة، ص ص 5، 6.

النفسي منهجا في تفسير هذا العصاب. فهاجس الاشتغال بالتراث هو في الحقيقة انتقال من جرح الهزيمة (هزيمة 1967) إلى ضمادة التراث. فبعد انهيار الخلافة العثمانية وموت الأب الروحي للعرب؛ قبل أن تمحى أثار النكسة وقبل أن يغسل المجتمع من دنس الهزيمة وجد العربي نفسه لوحده فلا أب ولا حامي؛ فتشبث بحبل رزمي "أعرق تجدرا في التاريخ وأكثر قابلية للأمثلة، نعني به التراث"[1].

ففي هذا الجو من التشتت وانتشار فكرا الهزيمة، صار التراث مرجعا ومنهلا وسلاحا لا غنى عنه وصار التراث هو الوسيلة التي نواجه بها الآخر والسبيل الوحيد الذي به نتحدى الغرب. فكان مفهومه التحدي قاسم مشترك بين صناعي الخطاب العربي المعاصر حداثيين كانوا أو سلفيين، فصار التحدي عنوانا لأهم الندوات العديدة التي تعقد حول التراث نضمها مركز دراسات الوحدة العربية بالقاهرة سنة 1984 بعنوان: "التراث وتحديات العصر".

كما تركز الكلام عن التحدي عند الجابري، وحسن حنفي، وأنور عبد المالك، وهشام جعيط، وسعد الدين إبراهيم، ودوهان غليون، ومحمد عمارة[2].

فإذا كان الكحول حسب التحليل النفسي هو حليب الراشد، لأنه يحلي الواقع الخارجي ويزيد من الشعور بالثقة في النفس؛ فإن التراث حسب طرابيشي "هو كحول المثقف العربي" فيه ينسى هموم الواقع وجراح الهزيمة ويلقي بنفسه في أحضان الأدب

---

[1] جورج طرابيشي، المرض بالغرب، ط1، 2005، دار بتر للنشر والتوزيع، سوريا، دمشق، ص 48.

[2] المرجع نفسه، ص ص 49، 50.

المفقود؛ كل ذلك يفسر "الطبيعة الطفلية لآلية النكوص التي أسلم منتج الخطاب العربي المعاصر نفسه لها"[1].

فيأخذ النكوص شكل مقاطعة للنضج وإضراب عن النمو وانسحاب من سيرورة التطور والتقدم. فينعكس ذلك في شكل يأس حضاري يبرز من خلال تصريحات منتجي الفكر الغربي المعاصر أمثال عبد الله فهر النفيسي حين قال "إن الغرب يريد أن يجعلني دائما متعلما لديه، وأن يوهمني أني مهما حاولت اللحاق به، فمعدل إنتاجه أسرع بكثير من معدل لحاقي به، وبالتالي تتسع الفجوة بيني وبين الغرب، فأصاب بالصدمة الحضارية وأجري يائسا وراءه، حتى أموت. وبنفس النفسية المهزومة وبنفس العبارات يقول:"ما زلنا نستوعب ونتعلم ونتتلمذ. ولما أصبح معدم الإنتاج الغربي أسرع بكثير من معدل الاستيعاب فسنظل دائما لاهثين وراء الغرب، محاولين اللحاق به حتى نصاب بالصدمة الحضارية، فنتعب، ونيأس، ونموت"[2].

و أما هذا اليأس من القدرة على اللحاق بالآخر لجأ المثقف العربي إلى التوظيف الفالوسي للتراث، والاقتناع بأن "الإبداع لا ينطلق إلا من التراث، ... والتراث هو المنبع الوحيد الذي يمكن أن يمدنا ببدايات الإبداع ومن هنا وجب تقديس التراث طريقا للنهضة"[3].

بالرغم من الحكم العام الذي أطلقه جورج طرابيشي على "حمة" البحث في التراث بوصفه هروبا نكوص إلى كنف السلف حيث المخبأ والاطمئنان للتخفي وراء

---

[1] جورج طرابيشي، المرض بالغرب، ص ص 51، 52.

[2] المرجع نفسه، ص 55.

[3] المرجع نفسه، ص 49.

إنجازاته العظيمة وانتصاراته المباركة والبحث عن مكان فيه. إلا أنه يرى أن حسين مروة كباحث في التراث بريء من المذبحة النظرية للتراث العربي الإسلامي؛ إذ أنه وبالرغم من هيمنة الدافع الإيديولوجي الذي ينطلق منه حسين مروة ويجعل منه أحد أهم غائيات البحث- تناول "التراث في ضوء الرؤية الشاملة والتكاملية لهذا التراث"[1].

و هو اعتراف صريح بقيمة أعمال حسين مروة في مجال التراث باعتبار التناول الموضوعي للمسألة وتوظيف نتائجها في سبيل تجديد الفكر العربي المعاصر وتغذية حركات التحرر في الوطن العربي.

ثم أنه إذا كان رفض موقف طرابيشي مطلقا أمر غير ممكن لما فيه من بعد نظر وتحليل مؤسس لوضع معين؛ فإنه لا يمكن موافقته كلية لأن العودة إلى التراث ليست بدعة ولا حكرا على المفكرين العرب، فتطلع الأجيال إلى تراثهم والبحث عن الأخذ بأسباب القوة فيه لخوض معارك التحدي الراهنة هو تطلعا مشروعا.

أما الغبرة ففي الطريقة التي بها نتطلع إلى تراثنا ونعرفه، والمنهج العلمي الذي نسلكه لمعرفة ما صلح منه لحاضرنا؛ أي المنهج الذي يطلعنا على تراثنا في إطار واقعيته التاريخية موصولا بجذوره الاجتماعية ومجراه التحولي[2].

إن مسألة التراث في تصور ناصيف نصار تحتاج إلى مزيد من الوعي العلمي بأسبابها ووظائفها. ومن الوعي النقدي لبنيتها ومضامينها، حتى لا يكون التراث مجرد أداة تختزل في التوظيف الإيديولوجي الضيق "فإنه يخشى أن يستقر الأمر عند تشكيل

---

[1] جورج طرابيشي، مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة، ط1، دار الساقي، لندن، 1993، ص ص 52، 53.

[2] حسين مروة، تراثنا... كيف نعرفه، ص 7.

قطاع جديد في كل إيديولوجية من الإيديولوجيات العربية، يسمى قطاع التراث أو إيديولوجية التراث؛ ويبقى خطاب التراث خطابا إيديولوجيا صالحا لكل أنواع التفسير والاستغلال يمينا ويسارا. بينما الحاجة الحقيقية عند العرب ليست إلى خطاب إيديولوجي عن التراث، وإنما هي إلى إبداع تراث جديد"[1].

و من الملاحظ أن مشروع حسين مروة ونظريته حول التراث لا يجانب الغاية التي يطمح ناصيف نصار إلى تحقيقها، لأن التراث عند حسين مروة هو قضية الحاضر من وجهة كونه صيرورة تتفاعل تتفاعل فيها منجزات الماضي وممكنات المستقبل، والنظر بالتالي إليه نظرة معاصرة تمكننا من إعادة امتلاكه على أسس جديدة "كان من طبائع الأمور أن تحتوي هذه الآثار الفكرية المعبرة عن الجديد الحي النامي في الحياة... أنها أصدق دلالة على ما يكمن في قلب الحياة والمجتمع من طاقات الحركة الدافعة إلى التجدد والنمو والتطور"[2].

لا شك أن أعمال حسين مروة سجلت في حقها جملة من المآخذ مثل أنها (سلفية ماركسية)، أو ممارسة "للقسر المنهجي"، واسترداد "منهج مطلق، أو "تعسف إيديولوجي" برغم الظاهرة الفكرية على التقولب في إطار خدمة المنهج، والامتثال لقوانينه. فالمنهج المادي في تصور المفكر الجزائري بومدين بوزيد يقف عاجزا أمام تفسير بعض الحوادث التي لا يستقيم تفسيرها على أساس التناقض الطبقي؛ إذ يتساءل لماذا يغيب هذا الطرح في الحديث عن حرب على الخوارج فهل كان علي أرستقراطيا، ولماذا تحالف المأمون مع المعتزلة، وبماذا نفسر تصوف الخراسانيين الإنياء؟

---

[1] ناصيف نصار، التفكير والهجرة من التراث إلى النهضة العربية الثانية، دار الطليعة، بيروت، 2004، ص 74.

[2] حسين مروة، تراثنا... كيف نعرفه، ص 10.

و رغم ذلك فإنه لا يفقد من دقته وعلميته:"تحفظه في اختيار المصطلحات والألفاظ ونحته لبعضها ناتج أساس على مدى علمية المنهج فلم يسقط في التعبيرات الإسقاطية الفجة كنعت المثالي باليمينية والمادي باليسارية..."[1].

كما رأى المفكر الأردني موسى برهومة في كتابه التراث العربي والعقل المادي أن "التعسف الإيديولوجي والإخفاق المنهجي يتضافران حين يتصدى حسين مروة لتحديد الموقع الطبقي لهذا المفكر أو ذلك الفيلسوف، أو حين ينسب أصحاب العقل إلى إيديولوجية المحكومين المنحدرين من فئات اجتماعية الحكم، ويجعل للعامل الطبقي دور مؤثرا في تحديد نزعات الفيلسوف المادية أو المثالية، على الرغم من وجود شواهد عديدة تؤكد بطلان هذا الحكم"[2].

إلا أن حسين مروة لما اختار "النزعات المادية" عنوانا لكتابه الموسوعي في التراث العربي الإسلامي لا ينفي وجود نزعات مثالية؛ كل ما في الأمر أنه لم يقف عند هذه الأخيرة منطلقا من قناعته بأن الدراسات السابقة قد أسهبت في تضخيمها وإغفال – بالمقابل- الأبعاد المادية التي ظلت مغيبة ومسكوت عنها. وإن الدفاع عن المادة في تصور فؤاد زكريا لا يستبعد الجوانب الروحية بل يدافع عنها دفاعا حقيقيا؛ وبالمقابل فإن الدفاع عن المثل الروحية كثيرا ما ينطوي ويخفي أشد النزعات المادية عنفا وقسوة، ومن المؤكد أن لفظ "المادية" و"المثالية"، مسؤولان عن قدر كبير من المغالطات التي يعيش

---

[1] بومدين بوزيد، مقال ضمن كتاب: اتحاد الكتاب اللبنانيين، الثقافة الوطنية في لبنان على خط المواجهة، ص ص 125،126.

[2] موسى برهومة، التراث العربي والعقل المادي، ص 92.

الإنسان المعاصر ضحية لها"[1]. فنحن في حاجة إلى مراجعة جذرية لمفهومنا عن المادية حتى لا نقتصر على جانبها الشكلي؛ وندرك "معها" أن القيم الروحية ليست شكلا فارغا أو إطار من الشعائر والأقوال التي تتردد آليا على الألسن بل سلوك يتجلى بحكم انعكاس عوامل محددة[2].

إن قراءة حسين مروة للتراث على ضوء الماركسية هي تعبير عن مرحلة جديدة في علاقة الماركسيين العرب بالتراث، في محاولة لتبيئة الفكر الماركسي عربيا؛ وإن دقة المنهج "المروي" ورحابة التطبيق جعلت طيب تيزيني يعتبر حسين مروة "رائدا ومؤسسا في البحث التراثي العربي"، فما قام به حسين مروة في عمله الموسوعي "هو بحث في الديني من الموقع المادي الجدلي التاريخ، لم يستجب لشرائط البحث العلمي المنهجي فحسب، بل كان متطابقا مع الصيغة المنهجية المتمثل بمنطق التجاوز والتخطي... لفقد أدرك بعمق كيف يواجه العلاقة بين المادي والديني، والعام والخاص والخارجي والداخلي، وأخيرا بين المنهج المعاصر عموما والتراث"[3].

إن قيمة أعمال حسين مروة لتتجلى أكثر وضوحا إذا نظرنا إليها في سياقها التاريخي باعتبارها لا تنشد المعرفة لذاتها بل تحاول توظيف التراث في معركة النهضة العربية وفضح قوى الإمبريالية والأنظمة الفكرية التي تدعمها، فكان التوجه الماركسي هو ضالة كل فكر تقدمي رافض لقوى الرجعية وأسبابها "نحن الذين دخلنا في هذه المرحلة الجديدة حلبة التعامل مع التراث الفكري العربي، لم ندخلها هواة عمل أكاديمي

---

[1] فؤاد زكريا، آراء نقدية في مشكلات الفكر والثقافة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1975، القاهرة، ص ص 125،126.

[2] فؤاد زكريا، ص 126.

[3] طيب تيزيني، مقالة ضمن كتاب: مع فكر حسين مروة، دار الفارابي، بيروت، لبنان، ط1، 1990، ص 71.

أو هواة عمل تثقيفي معرفي، ... فنحن إنما ننطلق من هموم معاصرة بالفعل، هي هموم شعبنا الكبرى، أي قضاياه المحركة التي تدور عليها مطامح العليا التحررية، وطنيا وقوميا واجتماعيا"[1].

و لا يفوتنا في الأخير أن ننوه بالتواضع المعرفي الذي تميز به الشهيد (حسين مروة) الذي قضى 10 سنوات في إنجاز المرحلة الأولى من عمله الموسوعي:"النزعات المادية" الذي مثل إضافة فريدة ورائدة في تاريخ الفكر العربي المعاصر، يصفه قائلا:"إن هذا الكتاب لا يزيد عن كونه محاولة أشبه بالمغامرة، ومن الطبيعي أن تكون محاولة بهذا القدر من الأهمية على طريق لما تزل غير معبدة، لابد أن تتأثر بنواقصها وأخطائها أكثر مما تتعثر بمصاعب الطريق ذاته وبمتاهاته."[2]

[1] حسين مروة، النزعات المادية، ج1، ص 28.

[2] المصدر نفسه، ص 158.

فهرس الأعلام

ابن الصلاح.....41، 42
ابن القيم.....42
ابن النديم ..... 39، 40، 42
ابن رشد.....51، 85
ابن سينا .....51، 52، 57، 85، 88، 92، 107، 108، 109، 110، 111
أبو الحسن النوري.....95
أبو حيان التوحيدي 100
أخوان الصفا.....99
إخوان الصفا..... 88، 92، 99، 100، 102
أرسطو .....32، 37، 40، 41، 68، 108
إسماعيل مظهر.....23
أفلاطون ..... 32، 35، 41، 95
الإخوان .....100، 101، 102
الأشعري..... 39، 42، 88
الأفغاني ..... 43، 44، 45، 47، 49، 63
الإمام علي بن أبي طالب 94
الجابري..... 2، 3، 5، 6، 7، 8، 72، 73، 74
الجني.....95
الحسن الهمذاني.....37
الرازي.....85، 88
السيوطي 42
الشافعي 51
الشهرستاني .....37، 41
الصوفيين 92
الغزالي.....39، 41
الفارابي .....57، 85، 88، 92، 102، 103، 104، 105، 106
القاضي صاعد الأندلسي.....36، 40
الكندي.....37، 39، 51، 52، 57، 92، 96، 97، 98
الماركسية..... 22، 23، 24، 25، 26، 59، 73، 77، 78، 85، 87، 91

المأمون..... 40، 118
المعتزلي ..... 88، 96، 98
المعري..... 31
أنور عبد المالك 115
بن خالد الجهني 50
بول ماسون أورسيل..... 58
بومدين بوزيد..... 118
توفيق سلوم..... 87
جعفر الصادق..... 94
جلاء بطلان..... 34
جورج طرابيشي ..... 74، 75، 82، 114، 116
جون ديوى..... 68
حسب مروة ..... 31، 41، 59، 78، 101
حسن حنفي ..... 3، 8، 9، 10، 11، 12، 13، 78، 79، 115
حسن مروة ..... 20، 25، 31، 37
حسني مروة..... 99
حسين أتان 105
حسين مروة ...14، 15، 16، 17، 18، 19، 20، 21، 22، 23، 24، 25، 27، 28، 29، 30، 31، 32، 33، 34، 35، 36، 38، 39، 40، 41، 42، 43، 47، 49، 50، 51، 52، 53، 54، 55، 56، 57، 58، 59، 60، 62، 63، 64، 65، 66، 67، 69، 70، 71، 72، 74، 75، 77، 78، 79، 80، 81، 82، 83، 85، 86، 87، 88، 89، 90، 91، 92، 93، 94، 95، 96، 97، 98، 99، 101، 102، 103، 104، 105، 106، 107، 108، 109، 110، 112، 113، 114، 117، 118، 119، 120، 121، 125
خليل أحمد خليل..... 91، 94
دوهان غليون 115
رئيف خوري..... 81
رفعت سلامة 72
رينان ..... 32، 36، 51، 54، 55، 96
زكي نجيب محمود..... 67، 69
سعد الدين إبراهيم 115
شبلي الشميل 63

شمويلدز.....32
طه عبد الرحمن.....3، 4
طيب تيزيني.....34، 63، 80، 90، 91، 109، 120
عبد الحميد بن باديس.....18، 25
عبد الرحمن بدوي.....32
عبد الله فهر النفيسي.....116
علي حرب.....87
غيلان بن مروان.....50
فؤاد زكريا.....119
فرح أنطون.....23
فيتاغورس.....35
كارا دي فو.....57
كمال عبد اللطيف.....8
لينين.....75، 76، 77
ماسينيون.....51، 57
محمد أركون.....8، 74، 75
محمد عمارة.....115
محمود أمين العالم.....105
مصطفى عبد الرازق.....50، 51، 52، 63
منح الصلح.....18، 25، 26
مهدي عامل.....78
مهدي فضل الله.....35
موسى برهومة.....102، 103، 119
ناجي التكريتي.....95
ناصيف نصار.....117، 118
هشام جعيط.....12، 13، 14، 115
هنريش بيكر.....51، 54، 55
هيجل.....51، 54، 56

قائمة المصادر والمراجع

أ. **المصادر:**

1. حسين مروة، دراسات نقدية في ضوء المنهج الـــواقعي، ط3، مؤسســـة الأبحـــاث العربية، بيروت، 1986.

2. حسين مروة، النزعات الماديـــة في الفلســـفة العربيـــة الإســـلامية، ج1، ج2، دار الفارابي، بيروت، ط6، 1988.

3. حسين مروة، عناوين جديدة لوجوه قديمة، الدار العالمية، بيروت، 1985.

4. حسين مروة، تراثنا كيف نعرفه، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، ط2، 1986.

5. حسين مروة، دراسات في الفكر والأدب، دار الفارابي، بيروت، 1993.

6. حسين مروة وآخرون، دراسات في الإسلام، دار الفارابي، بـــيروت، ط1، 1980، ط2، 1981، ط3، 1985.

7. حسين مروة، ولدت شيخا وأموت طفلا، حديث أجراه معه: عباس بيضـــون، دار الفارابي، بيروت، لبنان، ط1، سنة 1990.

ب. **قائمة المراجع:**

8. أحمد أمين، زعماء الإصلاح، دار موفم للنشر، الرغاية، الجزائر، 1990.

9. الترابي، حسن تجيد الفكر الإسلامي، درا البعث.

10. التكريتي ناجي، الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكري الإسلام، دار الأندلس، بيروت.

11.الراشد، محمد إشكالية وحدة الوجود في الفكر العربي الإسلامي، الأوائل للنشر والتوزيع، سوريا، دمشق، ط1، 2003.

12.الكندي، محمد ثابت، مع الفيلسوف، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، 1980.

13.اليازجي، كمال، معالم الفكر العربي في العصر الوسيط، دار العلم للملايين، بيروت، ط6، 1989.

14.إلياس فرح، تطور الفكر الماركسي- عرض ونقد، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط4، 1970.

15.ألكسيس كاريل، الإنسان ذلك المجهول، ترجمة عادل شفيق، الدار القومية للطباعة والنشر، 1964.

16.برهومة، موسى، التراث العربي والعقل المادي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 2004.

17.بوليتز، جورج، أصول الفلسفة الماركسية، ج1، ج2، منشورات المكتبة العصرية، بيروت، (د. ط، د.سنة).

18.بوليتز، جورج، أصول الفلسفة الماركسية، منشروات المكتبة (بدون سنة)، العصرية، صيدا، بيروت، ج1.

19.توفيق الطويل، في تراثنا العربي الإسلامي، الكويت، 1985.

20.جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، العروة الوثقى، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط3، 1983.

21.جمال الدين الأفغاني، الآثار الكاملة، ج6، (خاطرات الأفغاني آراء وأفكار)، تقرير محمد باشا المخزومي، إعداد وتقديم سيد هادي خسروشاهي، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، مصر، ط1، سنة 2002.

22.جورج، طرابيشي، مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة، ط1، دار الساقي، لندن، 1993.

23.جورج، طرابيشي، وحدة العقل العربي الإسلامي، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط1، 2002.

24.جورج، طرابيشي، المرض بالغرب، التحليل النفسي لعصاب جماعي عربي، دار بترا للنشر، دمشق، سوريا، ط1، 2005.

25.حسن حنفي، التراث والتجديد (موقفنا من التراث القديم) المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط5، 2005.

26.خليل أحمد، مستقبل الفلسفة العربية، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط1، 1981.

27.دي بورت، ت.ج، تاريخ الفلسفة في الإسلام، دار النهضة العربية، بيروت، ط5، 1981.

28.رئيف خوري، المادية الآلية والمادية الديالكتيكية، مجلة الطريق، عدد 2، أفريل 1982.

29.رياض زهر الدين، مجلة الطريق، مقال بعنوان: التراث ومشكلة المنهج، العـــدد 1، جانفي-فيفري، 1995.

30.روجيه غارودي، وعود الإسلام، الدار العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، بـــيروت، لبنان، ط1، 1984.

31.صلاح زكي أحمد، أعلام النهضة العربية الإسلامية في العصـــر الحـــديث، مركـــز الحضارة العربية، القاهرة، مصر، ط1،2001.

32.سلامة، رفعت، بحثا عن التراث العربي- نظرة نقدية منهجية، دار الفارابي، بيروت، ط1، 1989.

33.طيب، تيزيني، مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوســـيط، دار دمشـــق للطباعة والنشر، 1971.

34.طيب تيزيني، من التراث إلى الثورة، دار ابن خلدون، بيروت، لبنان، 1978.

35.عبد الرحمن، طه، تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، دار دمشـــق للطباعة والنشر، 1971.

36.علي حرب وآخرون، الماركسية ودراسة التراث العـــربي، دار الحداثـــة، بـــيروت، 1981.

37.فرح، إلياس، تطور الفكر الماركسي، دار الطليعة بيروت، ط4، 1978.

38.فوكو، ميشال، L'archéologie du savoir, Gallimard, 1969، ترجمة ســـامل يفوت الدار البيضاء، 1986.

39. فؤاد زكريا، آراء نقدية في مشكلات الفكر والثقافة الهيئة المصرية العامة للكتاب.

40. لينين، حول الاشتراكية الطوباوية والاشتراكية العلمية، ترجمة إلياس شاهين، كوبتسيفا، موسكو، الاتحاد السوفياتي.

41. مجموعة من الكتاب والمفكرين العربي، حوار مع فكر حسين مروة، دار الفارابي، بيروت، لبنان، ط1، 1990.

42. محمد، عابد الجابري، التراث والحداثة، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1991.

43. محمد، عابد الجابري، المشروع النهضوي العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط2، 2000.

44. محمد رشيد رضا، الوحي المحمدي، دار الكتب، الجزائر، 1989.

45. محمد عمارة، الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، المؤسسة العربية لدراسات والنشر، مطبعة الحرية، بيروت، ط1، أغسطس، 1972.

46. محمد عمارة، الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغاني، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1968.

47. محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مركز الانتماء القومي، رأس-بيروت، المنارة (بدون طبعة).

48. محمد أركون، الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، دار الساقي، ط3، 1997.

49. مهدي فضل الله، آراء نقدية في مشكلات الدين والفلسفة والمنطق، ط1، دار الأندلس بيروت، لبنان، 1981.

50.محمود، نجيب زكي، تجديد الفكر العربي، دار الشروق، ط6، 1980.

51.مرحبا، محمد عبد الرحمن، انتفاضة العقل العربي، دار عويدات الدولية (بـــيروت-باريس)، ط1، 1994.

52.م. بوفتشوك –ترجمة إبراهيم فتحي، دار الفارابي، 1986.

53.محمد، وقيدي، قراءة نقدية في الفلسفة العربية المعاصرة، ط1، دار توبقـــال، الـــدار البيضاء، 1985.

54.مفكرون عرب يناقشون كريم مروة،حوارات: دار الفارابي، بيروت، لبنـــان، ط1، 1990.

55.محمد عابد الجابري، نحن والتراث، قراءات معاصرة في تراثنـــا الفلســـفي، المركـــز الثقافي العربي، ، الدار البيضاء، المغرب. 1993.

56.مصطفى عبد الرازق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، طبعة القاهرة، 1944.

57.ناصيف نصار، التفكير والهجرة، من التراث إلى النهضة العربية الثانية، دار الطليعـــة للطباعة والنشر، ط1، بيروت، 1997.

58.نصار، ناصيف، الإيديولوجيا على المحك، دار الطليعة،بيروت، ط1، 1994.

59.هاشم، جعيط، أوربا والإسلام- صدام الثقافة والحداثة، دار الطليعة، لبنـــان، ط2، 2001.

60.هشام عصيب، تجديد العقل النهضوي، دار الفارابي، بيروت، لبنان، ط1، 2000.

61.ه. أ. ر. جيب، الاتجاهات الحديثة في الإسلام، ترجمة هاشم الحسيني، منشـــورات دار مكتبة الحياة، بيروت، لبنان.

ج. المراجع بالأجنبية:

62. Lahbabi Mohamed Aziz, du Clos à L'ouvert, Casablanca, Darelkitab, 2eme Ed. Alger, S.N.E.D.

د. المجلات:

63.مجلة الطريق، مجلة فكرية سياسية، عدد 01، سنة 1979.

64.الطريق، مجلة فكرية سياسية، عدد 01، سنة 1995.

65.الطريق، مجلة فكرية سياسية، بيروت، العدد 5، 2000.

66.اتحاد الكتاب اللبنانيين، الثقافة الوطنية في لبنان على خط المواجهـــة، دار الطليعـــة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1979.

67.الكلمة، مجلة الكلمة: مجلة فكرية ثقافية إسلامية، العدد 20، سنة 1998، تصدر عن منتدى الكلمة للدراسات والأبحاث، بيروت، لبنان. العدد 20، صيف 1997.

الفهرس

المقدمة: 1

الفصل الأول: التراث في الفكر العربي المعاصر... **Erreur ! Signet non défini.**

أولا/مفهوم التراث: 4

ثانيا/ إشكالية قراءة التراث في الفكر المعاصر: 7

1. قراءة التراث عند الجابري: 7

2. قراءة التراث عند حسن حنفي: 10

3. قراءة التراث عند هشام جعيط: 14

ثالث/ خلفيات القراءة عند حسين مروة:.....16

1. **الخلفية الدينية:** 17

2. الثقافة الوطنية : 19

3. الخلفية السياسية (الماركسية من الاتصال إلى الانتساب): 24

الفـــــصل الثـــاني: موقف حسين مروة من القراءات المختلفة للتراث. 31

أولا/ موقف حسين مروة من القراءات السابقة للتراث: 32

أ. التصنيف المنهجي: 32

1. أصحاب الأسلوب المثالي: 32

2. أصحاب الأسلوب المكانيكي (التبسيطي): 33

3. الأسلوب العرقي العنصري: 38

4. أسلوب النظر التاريخي: 39

ب. التصنيف التوضيحي: 40

1. القدماء: 41

2. مواقف المحدثين: 44

3. حركة الاستشراق: 55

ثانيا/ حسين مروة والتراث (من المفهوم إلى المنهج):.....64

ثالثا/ غائية البحث التراثي عند حسين مروة: 81
الفصل الثالث: التراث العربي الإسلامي في ضوء المنهج المادي.....86
أولا/ أسس تحديد النزعات المادية: 87
ثانيا/ نماذج من تطبيق حسين مروة للمنهج الواقعي على التراث الفكري العربي الإسلامي: 90
1. **الإسلام والبدايات الأولى:** 90
2. **التصوف:** 94
3. **الكندي:** 98
4. **إخوان الصفا "دائرة معارف":**.....101
5. **الفارابي: مؤسس فكرة وحدة الوجود:**.....104
6. **ابن سينا:**.....109

فهرس الأعلام 130
قائمة المصادر والمراجع 128
الفهرس 142