جامعة وهران 2

كلية العلوم الاجتماعية

قسم الفلسفة

أطروحة مقدمة لـــنيـــل شهادة دكتوراه: ل.م .د

تخصص فلسفة إسلامية وحضارة معاصرة

المقاربة التاريخية للتراث في الفكر العربي المعاصر– حسين مروة أنمودجا

إعداد الطالب: **بوحسي عبد الهادي** إشراف: **أ.د. درقام نادية**

أعضاء لجنة المناقشة:

اسم و لقب الاستاذ	الرتبة	الصفة	مؤسسة الانتماء
بلحمام نجاة	**أ محاضر**	**رئيسا**	**جامعة وهؤان 2**
درغام نادية	أ محاضر	**مشرفا**	جامعة وهران 2
يموتن علجية	أ محاضر	**مناقشا**	جامعة وهران 2
عبد العزيز خيرة	أ . محاضر	مناقشا	**جامعة الشلف**
بلحنفي جوهر	أ . محاضر	مناقشا	**جامعة معسكر**

الموسم الجامعي 2025/2024

الإهداء :

...اهدي هدا العمل لكل شخص محب للفلسفة ....

...لكل إنسان يؤمن بالفكر الحر...لكل إنسان يؤمن بالآخر المختلف عنه ...لكل صاحب عقل منفتح

اهدي هدا العمل لزوجتي الكريمة أم أولادي .... لابنتي الجميلة ... بيان .... وابني العزيز ... يزن

.... لكل أفراد عائلتي الكبيرة "**بوحسي** "......

.... للوالدين الكريمين ولكل إخوتي الأعزاء وأخواتي الفضليات

لكل الأصدقاء الأعزاء .... أصدقاء الدرب والمحنة ...خير الدين بوضياف ومماليك مازري

..... لكل من يعرفني من قريب أو من بعيد .... لكل الأصدقاء والأحباب ...

شكر وعرفان

من باب التقدير والاحترام وكل عبارات الصدق والوفاء أتقدم بالشكر الجزيل للأستاذة المشرفة على هدا العمل أ. درقام نادية على طول صبرها معنا في إنجاز هدا العمل رغم بساطته وقلته ..والشكر موصول بقوة للأستاذ ...عبد القادر بوعرفة رئيس مخبر الأبعاد القيمية والتحولات السياسية بالجزائر جامعة وهران 2 ...الشكر موصول لجميع أساتذة قسم الفلسفة بجامعة وهران 2 وعلى رأسهم الأستاذ الكريم :رزقي بن عومر ...الشكل

موصول لكل الزملاء والزميلات الدين تقاسمنا معهم مشوار الدراسة في قسم الفلسفة بجامعة وهران 2 ...الشكر العميق للزوجة الكريمة على طول صبرها معنا طيلة إنجاز هدا العمل البسيط وتحملها كل المشاق والمسؤولية المترتبة عن دلك ....شكرا للجميع دون استثناء ....شكرا لكم جميعا لوجودكم في حياتي ....بيان ويزن قرتا عيني الحبيبين .....

لكل الأصدقاء على مدهم يد المساعدة والنصح والتوجيه لي بكل حب وإخلاص .....

مقدمة

مقدمة:

إن المجتمع العربي الإسلامي بتاريخه العريض تلك الصراعات المتمرسة بقوة داخل نسيجه و بكل تشكلاته وتماثلاته المعرفية والثقافية التي تراكمت بسبب عوامل تاريخية وفكرية تمتد للعصر الوسيط وما قبله في العصر الجاهلي، الأمر الذي جعل الباحثين والمفكرين العرب والمسلمين يخوض ضمار التحقيق والبحث في تاريخنا العربي الإسلامي الغابر ، في ظل الاحداث التي وقعت في الزمن الماضي والتحولات السياسية والاجتماعية التي تكونت بعد مرحلة الاستعمار التقليدي لمعظم الأقطار العربية والإسلامية تحت مسمى نقل الحضارة الغربية لهده البلدان المتخلفة ، ومن المعلوم أن العالم العربي شهدت نهضة عربية بعد التحرر الوطني كان لها ثمار مهمة في التحول الفكري والثقافي لدى النخبة المثقفة العربية وفي عموم المجتمع ، الأمر الذي افرز تيارات فكرية وفلسفية مختلفة المشارب والنزعات ، الامر الذي أحدث صراعات حول تبني مفهوم التراث العربي – الإسلامي واستغلاله خدمة لمشاريع هؤلاء وجعله لبنة قوية للنهوض بالفكر نحو التقدم والتحديث والديمقراطية ، لكن التصورات الفكرية لم تكن واحدة بين ما هو وطني وقمي متثبت باللإشتراكية والماركسية وبين تنويري حداثي ليبرالي وبين ما هو إسلامي وأصالي في ظل نتائج الفكر المعاصر الذي افرز تيارات دات نزعة إنسانية مشدودة للعودة لتاريخ التراث الإنساني والبعد الإيماني ، فنجد من اهم الشخصيات الفلسفية والفكرية في العالم العربي شخصية الفيلسوف اليساري والماركسي "حسين مروة " الدي تبنى مشروع ثوري تقدمي مستهدفا التراث كفضاء خصب لبلورة المادية التاريخية وتطبيقها عليه للوقوف عل حقيقة تاريخنا العربي الإسلامي،فكان لابد من الثورة لإصلاح ذلك في صبح الصراع

على حاضريستعيرالماضي سلاحا من أسلحته، وبما أن هذا الصراع سياسي واجتماعي فهوصراع ايديولوجي.

– إشكالية البحث:

الدراسة تتعلق بمقاربة تاريخية لمسالة الصراع حول التراث العربي الإسلامي برؤية مادية تاريخية تهدف لالوقوف على حيثيات وظروف نشاة هذا التراث من خلال طبيعة تكوين بنية المجتمع العربي الإسلامي بداية من العصر الجاهلي وصولا للعصر الوسيط الذي شكل لحظات حاسمة في تاريخيته .

ويمكن طرح التساؤلات التالية :

هل يمكن للمادية التاريخية كمنهج بحث ان تفي طبيعة البحث في التراث العربي الإسلامي للوصول لنتائج ملموسة حول بناء العقل العربي المعاصر؟

كيف يمكن فهم الصراعات الفكرية حول مسالة التراث العربي الإسلامي من خلال تنوع المرجعيات الفكرية حول تحيلالته المعرفية ؟

هل يمكن تبني نموذج اخر يكون وسطي بين المنهج المادي التاريخي وبين التيار التنويري لفهم مشكلة التراث العربي الإسلامي من خلال النزعة الربانية والإيمانية ؟

هل يمكن اعتبار الفكر المعاصر مجال مهم لحل مشكلة الحداثة المادية في بناء العقل العربي المعاصر من خلال العودة للتراث الروحاني لبناء الذات روحانيا ؟

– عناصر الدراسة ومنهجية البحث:

الفصل الأول: كان بعنوان المفهوم والتأصيل التراث والتاريخية والمادية حيث بالنسبة للفصل الأول هو تأصيلي للمفاهيم حيث سأقوم بدراسة المفاهيم الرئيسية في الأطروحة المتعلقة بالتراث – التاريخية

وقسمته إلى ثلاث مباحث متساوية في الحجم تقريبا شمل المبحث الأول مطلبين هما

– البحث اللغوي والإشتقاقي وهو ارجاع المصطلح لأصله اللغوي أي الاشتقاقي لمفهومي التراث والتاريخية، والاصطلاح اللغوي والفلسفي

– تطور المفهوم : المتعلق بتاريخ تطور المفهومين من خلال الفكر العربي المعاصر، وقد وظفت المنهج الوصفي والمقارنة بين مفهوم التراث والتاريخية من حيث العلاقة تماشيا مع طبيعة المعطيات في المبحث الأول ، أما المبحث الثاني فقمت بتخصيصه لدراسة بدايات نشأة التراث العربي– الإسلامي من خلال تصور للمفكر العربي المعاصر "عبد الإله بلقزيز" حيث قدم جملة من المعطيات التي تخدم البحث والشخصية الرئيسية في الدراسةمن خلال اهم القضايا المرافقة لموضوع التراث من خلال عدة مطالب وعناصر وقد وظفت فيه المنهج التحليلي لتناسبه مع طبيعة العناصر المقدمة في هدا المبحث ، أما المبحث الثالث فخصصته لدراسة تحليلية حول الأصول التاريخية لمفهوم المادية التاريخية باعتباره موضوع الدراسة من خلال التطرق لمفهوم المادة والمادية عند هراقليطس ووصولا للفكر الغربي الحديث من خلال "كارل ماركس " وفريدريك إنجلز" ودلك بتقسيمه لعدة عناصر جوهرية ومهمة في الدراسة وكان المنهج التحليلي هو المناسب في هدا المبحث الفصل الثاني : كان بعنوان التصورات المادية وتطبيقاتها على التراث العربي الإسلامي وبنية العقل المادي، حيث قسمته لثلاث مباحث متساوية

في الحجم ، فكان المبحث الأول حول الخلفية الفكرية والدينية والثقافية للشخصية الرئيسية في الدراسة المتمثلة في "حسين مروة "من خلال النشأة والتعليم والتكوين وأخيرا تمركس حسين مروة موظفا في دلك المنهج الوصفي والتاريخي من خلال عرض أهم المحطات التاريخية والثقافية لحياة حسين مروة ، اما المبحث الثاني فكان حول دلالات الرؤية المادية الحداثية عند حسين مروة وبنية العقل المادي في إنتاج الفكر العربي الإسلامي من خلال الواقعية الاجتماعية التي عبر عنها بالمنهج الواقعي في رصد الخلفيات الثورية لمشروعه حول تعرية التراث العربي الإسلامي وقد قمت بتوظيف المنهج التحليلي والنقدي لأجل تبيان اهم المشاكل والقضايا المتعلقة بالتراث وتفكيك بنيته وإيديولوجيته ، والمبحث الثالث كان مخصص لأهم نقطة في موضوع الدراسة وهي تطبيقات حسين مروة المادية التاريخية على التراث العربي الإسلامي من خلال رصد اهم مظاهره المادية عبر حقبه المعروفة وما تعلق بالفكر الفلسفي ، وتم توظيف المنهج التحليلي والنقدي الدي يتناسب مع منهجية حسين مروة في تتبعه لبنية التراث والكشف عن عوره ومظاهر المادية التي تم إخفاؤها عن العلن .

الفصل الثالث : بعنوان تجاوزية ماركسية حسين مروة نحو مفهوم الروحانية والعودة إلى التراث الإنساني ، وقسمته لثلاث مباحث متساوية تتعلق بالمبحث الأول حول تحليل نقدي للمادية التاريخية وتأثيراتها على العقل العربي من خلال ما سبق دراسته في الفصلين الأول والثاني من خلال عرض جملة من الأفكار النقدية التي حاولنا من خلالها تفنيد تصور حسين مروة حول مادية التراث العربي الإسلامي وطبعا كان المنهج النقدي هو المناسب تماشيا مع طبيعة العناصر المقدمة هنا ، أما المبحث الثاني فكان تجاوزي من خلال الإيمانية أو الربانية الدي يعبر عن تصور المفكر العربي "عبد الوهاب المسيري

" الدي حاول من خلاله نقد المادية الماركسية بجملة من المعطيات حاولنا الوقوف عليها بشيء من التفصيل وقمت بتوظيف المنهج التحليلي والنقدي معا لأجل الوقوف على أهم منتقدات المادية وتبيان الجديد الدي قمته نظرية الإيمانية ، أما المبحث الثالث فلقد قدمته فيه رؤية ما بعد ماركسية حسين مروة ونقد الطبيعة المادية للتراث من خلال الروحاني لطبيعة التراث عند الفيلسوف الألماني "جورج هانز غدا مير " الدي حاول العودة للجانب الروحي في الفكر الإنساني من خلال التراث الروحي اليوناني لعلاج مشكلة المادية التي طغت على الذات الإنسانية ، وكان المنهج المناسب هنا هو المنهج التحليلي المقارن لأجل الوقوف على أهم الفروق بين الطبيعة المادية والطبيعة الروحانية للتراث الإنساني .

– فرضيات البحث:

– المقاربة التاريخية للتراث العربي الإسلامي تعبر عن نظرة حفرية في المكونات المادية التي شكلته عبر الرتاكمات التارخية .

– يمكن فهم بنية المجتمع العربي الإسلامي الوسيط من خلال ربط تشكلاته الثقافية والإقتصادية التي رسمت المعطى السياسي والديني الذي تشكل من خلاله العقل العربي الإسلامي .

– إن طبيعة التركيبة البشرية التي تتكون من المادة والروح تشكل منعطفا حاسما في بنية الفكر والنزوع نحو النظرة الإيمانية والربانية التي تعبر عن جوهر الإنسان ويمكن لنا ربطها بقوة في رسم معالم تراثنا العربي الإسلامي .

– الفلسفة المعاصرة عبرت عن تشكل وعي فكري بضرورة العودة للتراث اللامادي لخدمة العقل والذات التي اسهمت الحداثة الغربية في ماديته وبذلك يمكن تجاوز مادية التراث العربي الإسلامي التي روج لها "حسين مروة" .

– أسباب اختيار الموضوع:

– طبيعة الموضوع في حد ذاتية الملهمة لكل باحث يسعى نحو الفهم الواقعي للتراث والفكر العربي الإسلامي.

– اعتبار موضوع الدراسة راهني يتعلق بواقع العقل العربي في ظل التحديات الفكرية المعاصرة التي تحتم علينا بناء منظومة قيمية في مواجهة متطلبات العصر التقنية والعلمية.

– موضوع الدراسة مجال واسع للتحرر الفكري والخروج من قوقعة المثالية والتبجيل وبالتالي السعي نحو الموضوعية النقدية للتراث دون قيود واهية صنعها المجتمع والدين الاجتماعي.

– أهداف واهمية البحث:

– رد الاعتبار للمعرفة التراثية ونبش التراب على ما تم طمسه من تاريخنا العربي الإسلامي بما يخدم العقل العربي المعاصر.

– رد الاعتبار لدور شخصية حسين مروة الفلسفية ومشروعه الضخم حول النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية لأجل الخروج بمشروع جديد يخدم المجتمع والدولة والأمة والعالم ككل .

– تبيان دور التركيبة الفيزيولوجية وجه العلاقة بين مادية الإنسان وروحانيته

– محاولة تبيان افق المعرفة الإنسانية من خلال التماهي الإنساني من خلال العودة لروحانيته

– معوقات الدراسة:

– الجانب النفسي: بسبب طبيعة الموضوع التي تحرك في النفس صراعات متنوعة تجعل مسألة الحسم تحدي قوي للمضي في تحقيق قناعات

– الجانب المعرفي: صعوبة عملية جرد المعلومات في ما تعلق بمؤلفات الشخصية الرئيسية في الدراسة بسبب التكرار والكم المعرفي

– الدراسات السابقة:

01– نادية حساين ، إشكالية التراث في الفكر العربي الحديث والمعاصر – قراءة تحليلية نقدية للمشاريع النظرية التراثية، إشراف السعدي بن ازواو، أطروحة لنيل شهادة الدكتورا، جامعة الجزائر 2 ، كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية ، الجزائر ، الموسم الجامعي 2014–20215 .، في هذه الرسالة حاولت الباحثة تبيان طبيعة المشاريع العربية حول مسالة التراث العربي الإسلامي من خلال خطة البحث التي كانت مقسمة بشكل مهم ولم تركز على نموذج معين في البحث .

02 – جباري بولعراس، قراءة التراث عند حسين مروة ، الخطاب الصوفي أنمودجا ، إشراف مصطفى هواري ، جامعة مصطفى إسطمبولي ، معسكر ، تخصص فلسفة الدين والتصوف الموسم الجامعي 2021– 2022 ، حيث تهدف هذه الدراسة لبحث حول المشاريع العربية في نقد التراث من خلال خطة بحث تتعلق بفصل اول مفاهيمي كما هو معمول به ثم الفصل الثاني كان حول القراءات المادية للتراث مثل "الطيب التزيني " وعبد الله العروي " ، بالنسبة للفصل الثالث خصصه الباحث لرؤية "حسين مروة" المادية وطرح رؤيته الماركسية ، أما الفصل الرابع فكان حول أبعاد القراءات التراثية واهتم الباحث بالتراث الصوفي ، بينما في الفصل الاخير فكان استشرافي للموضوع من خلال بحث أفاق دراسة الترث ونتائجه والملاحظ ان الباحث لم يلتزم بنموذج معين بل تناول عدة نماذج مرتبطة بالموضوع ، وللعلم فلقد وجدنا الكثير من الدراسات حول التراث لكن كانت دراسات متعلق بالجانب اللغوي والادبي والفني في مجملها فكانت هاتين الرسالتين الأقرب لمضمون بحثنا حول المقاربة التاريخية للتراث العربي الإسلامي يتبين لنا ان الزملاء قاموا بعمل متعلق بالنظرة للتراث من خلال عنوان عام يضم عذة مشاريع بحثية مختلفة، لكن ما سنقوم به هو عملية اختيار نموذجية وحصرية تتعلق بالمادية التاريخية لدراسة التراث العربي الإسلامي ممثلة في شخصية "حسين مروة"وطبعا لابد من التأصيل للمسالة من خلال الفصل الاول الذي خصصناه للمفاهيم حول التراث والتاريخية ثم سنتناول جذور المادية التاريخية من خلال هيراقلطس وكارل ماركس وكعمل بديل لابلد من تجاوز تبني المادية التاريخية في الفصل الثالث من خلال نموذج اخر .

الفصل الأول

المفهوم والتأصيل للتراث والتاريخية والمادية

المبحث الأول: البحث الأثمولوجي والبحث الجينيالوحي

المبحث الثاني: دراسات حول بدايات نشأة التراث العربي وقضاياه

المبحث الثالث: الجدور التاريخية للمادية الديالكتيكية والمادية التاريخية

المبحث الأول: مفهوم للتراث والتاريخية وجذور المادية الديالكتيكية والتاريخية

المبحث الأول: مفهوم التراث والتاريخية

01- مفهوم التراث

أ. في اللغة: هو تعبير عن الموروث بمعنى ما يتركه الآباء للأبناء وفي القاموس أصلها من ورث حيث يقول "ابن منظور" في "لسان العرب التراث ما ورثه الآباء من مال و مجد،يقول الله تعالى إخبارا عن النبي زكرياء" يَرِثُنِى وَيَرِثُ مِنْ ءَالِ يَعْقُوبَ وَٱجْعَلْهُ رَبِّ رَضِيًّا"[1]،بمعنى انه التركة والمال ، أي يبقى بعدي فيصير له ميراثي ويقال:" أوورثه الشيء أبوه أورثه بعض من بعض قدما أو أورثه (كابرا عن كابر)"[2]،وفي المعجم الوسيط المعاصر تعني التراث الورث ، ترك تراثا هائلا :إرثا ورث فعل متعد أورثت أورث مصدر إيراث، أورثه ما كان يملك جعله يرث أملاكه =أورث ابنه المتبني جعله من ورثته –أورث جميع أولاده أملاكا و أموالا ترك لهم ميراثا – لم يورثه شيئا أورثه مرضا معديا :نقله إليه[3]، فالمعنى هنا مادي في العموم .

أ.في الإصطلاح : فالتراث ليس هناك تعريف محددا له ،بل توجد عدة تعاريف علمية لعلماء الأثار و التراث منها تعريف قيلبس (عالم في الأثار)أن التراث عبارة استمرارية ثقافية على نطاق واسع في مجالي الزمان و المكان تتحدد على أساس التشكلات المستمرة في الثقافة الكلية، و تراث الأمة هو ما له قيمة من عادات و تقاليد آداب و علوم و فنون ينتقل من جيل لآخر أي التراث بصبغة إنسانية –التراث الإسلامي –التراث

---

[1] سورة مريم ، الأية 06

[2] ابن منظور جمال الدين، لسان العرب، دار المعارف، القاهرة،ج6،ص 132-136

[3] مصطفى حسيبة ، المعجم الوسيط للغة العربية المعاصر ،د. ط، دس، ص 20

الثقافيكل ما تركه السلف من آثار علمية و فنية سواء مادية كالكتب و الآثار أو معنوية كالأفكار و الأنماط و السلوكيات الحضارية المنتقلة من عصر لآخر مما يعتبر نفسيا بالنسبة لتقاليد العصر الحاضر و روحه، التراث بالمعنى الخاص الإسلامي- وبالمعنى العام الإنساني أو الشعبي، و لتحديد مفهوم التراث في الاصطلاح و اللغة بشكل دقيق ومن خلال عملية البحث لم نجد أفضل من تحديداته عند المفكر العربي المعاصر **محمدعابد الجابري** من خلال مؤلفه "التراث و الحداثة" حيث يعتقد "**الجابر**ي" أن كلمة "تراث" في اللغة العربية لم يعرف في أي عصر من عصور التاريخ العربي من الازدهار ما عرفه في هذا كما يقول "**الجابر**ي" لم تكن تحملها في أي وقت مضى هذا من جهة،ومن ناحية ثانية يمكن أن نلاحظ أن الإشباع المكفول "للتراث" اليوم غير قابل للنقل بشحناته التي تحمل الإيديولوجيا و الوجدانية إلى أي لغة أخرى معاصرة[1] ، ما يهمنا في هذه المرحلة هو تحديد معنى التراث في اللغة العربية و اللغات الأخرى و الاصطلاح فحسب "**الجابر**ي"[2] لفظ التراث في اللغة العربية من مادة (و-ر-ث) وتجعله المعاجم القديمة مرادفا ل-الإرث و الورث- و الميراث أيضا وهي مصادر تدل عندما تطلق اسما على ما يرثه الإنسان من والديه من مال وحسب وقد فرق اللغويين القدامى بين الورث و الميراث على أساس أنهما يتعلقان بالمال و بين الإرث على أساس أنه خاص بالحسب،و يعتقد الجابري أن لفظ "التراث" هو أقل هذه المصادر من حيث الاستعمال و التداول عند

[1] محمد عابد الجابري، التراث و الحداثة، مركز دراسات الوحدة العربية، دراسات و مناقشات ،ط 1 1991،ص 21

[2] محمّد عابد الجابري (1935 – 2010) ولد محمد عابد الجابري في المغرب العربي عام 1935 في قرية فجيج (وجدة) وشب سياسياً نشطاً كشاهد فاعل على أحداث المغرب السياسية منذ خمسينيات القرن العشرين، من مؤلفاته : فكر ابن خلدون: العصبية والدولة (1971).
- نحن والتراث: أنظر الموسوعة الفلسفية المختصرة ، ص 550

العرب اللذين جمعت منهم اللغة[1]،فهو مطصطلح حديث بامتياز بينما يلتمس اللغويين تفسير حرف التاء في لفظ "تراث" فيقولون إن أصله "واو" و على هذا يكون اللفظ في أصله "وارث" ثم قلبت تاءا لنقل الضمة على الواو كما جرى النحاة على القول ...[2]، وفي القرآن الكريم وردت كلمة تراث مرة واحدة في قوله تعالى: كَلَّا بَلَّاتُكرِمُونَ ٱليَتِيمَ وَلَا تَحَٰٓضُّونَ عَلَىٰ طَعَامِ ٱلمِسكِينِ وَتَأكُلُونَ ٱلتُّرَاثَ أَكلا لَّمّا وَتُحِبُّونَ ٱلمَالَ حُبّا جَمّا [3]، ولقد فسر "**الزمخشر**ي" عبارة (أكلا لما) أنهم كانوا يجمعون في أكلهم بين نصيبهم من الميراث و نصيب غيرهم،والتراث هنا هو المال الذي تركه المالك وراءه أما كلمة ميراث فقد وردت في القرآن الكريم مرتين في عبارة "ولله ميراث السموات و الأرض"[4] بمعنى أنه يرث كل شيء بينهما لا يبقى منه باق لأحد من مال أو غيره ووردت أيضا في سورة الحديد (الآية 10)،بالنسبة للفقه الإسلامي حسب **الجابر**ي اهتم الفقهاء بطريقة توزيع تركة الميت على ورثته حسب ما قرره القرآن الكريم (باب الفرائض) فالكلمة المتداولة لدى جميع الفقهاء هي كلمة ميراث بالإضافة طبعا إلى ورث–توريث الوارث...، أما لفظ تراث فلا نكاد نعتزله على أثر في خطابهم –نفس الأمر– بالنسبة للحقول المعرفية العربية و الإسلامية (علم الكلام–الأدب–الفلسفة–التصوف) لذلك فكلمة تراث أو أي من مشتقاتها من مادة(و–ر–ث) لم تستعمل قديما في معنى الموروث الثقافي و الفكري و في معنى كلمة تراث في خطابنا المعاصر فاقتصر الأمر في الخطاب القديم على المال والكسب بشكل أقل وكذلك بالنسبة للحقل الفلسفي القديم مثل "**ابن رشد**" و "**الكندي**" قد استعملوا

[1]محمد عابد الجابري، التراث و الحداثة، مركز دراسات الوحدة العربية، دراسات و مناقشات، مرجع سابق ، ص ن

[2]المرجع نفسه ، ص 23

[3] سورة الفجر-الآية (17-20)

[4] سورة آل عمران، الآية 18،سورة الحديد-الآية 10

لفظا آخر غير كلمة تراث للدلالة على ما تركه السالفون (السابقون) فنجد في فصل المقال يقول **ابن رشد** "فيبين أنه يجب علينا أن نستعين على ما نحن بسبيله بما قاله من تقدمنا في ذلك ..."بالنسبة للغات الأخرى الأجنبية المعاصرة التي حسب **الجابر**ي نستورد منها منذ بدء يقظتنا الحديثة تلك المصطلحات الجديدة خصوصا اللغة الفرنسية و الإنجليزية فإن كلمة **Heritage** و **Patrimoine** لا تحملان المضامين نفسها التي تحمل اليوم كلمة تراث في اللغة العربية فمعناهما لا يتعدى المعنى القديم العربي الذي يعني التركة – المال المتعلقة بالأبناء رغم استعمال كلمة **Heritage**في الفرنسية للدلالة على المعتقدات و العادات بحضارة ما (التراث الروحي)، لكن في هذه الحالة يظل معنى الكلمة فقيرا جدا بالقياس إلى المعنى الذي تحمله كلمة تراث في الخطاب العربي المعاصر، فالتراث بمعنى الموروث الثقافي و الديني و الأدبي وهو الملفوف في بطانة وجدانية و إيديولوجية لم يكن حاضرا إلا في خطابنا القديم ولا في حقل تفكيرهم ولا في أي لغة أجنبية[1]،إذن الآن يمكن القول أن مفهوم التراث في الفلسفة له معنى جديد و مختلف يرتكز عليه الخطاب العربي المعاصر.

يمكن أن نقول أنه معنى مناقض حسب "**الجابر**ي" لمعنى مرادفه الميراث في الاصطلاح القديم ذلك أنه بينما يفيد لفظ الميراث للتركة التي توزع على الورثة أو نصيب كل منهم فيها،و أصبح اليوم في الخطاب الفلسفي و الفكري المعاصر حسب "**الجابر**ي" يشير "التراث"إلى ماهو مشترك بين العرب أي التركة الفكرية و الروحية التي تجمع بينهم لتجعل منهم جميعا خلفا لسلف وهكذا فإن كان الإرث أو الميراث هو عنوان اختفاء الأب

[1] محمد عابد الجابري، التراث و الحداثة، مركز دراسات الوحدة العربية، دراسات و مناقشات ،مرجع سابق، ص 23

وحلول الابن محله فإن التراث قد أصبح بالنسبة للوعي العربي المعاصر عنوان لحضور الأب في الابن حضور السلف في الخلف حضور الماضي في الحاضر ...ذلك هو المضمون الحي في ذوات الحاضر العربي و الوعي وبالتالي فالتراث ليس بقايا ماضي بل على أنه تمام هذه الثقافة و كليتها حسب **الجابر**ي "إنه العقيدة و الشريعة و اللغة و الأدب و العقل و النهضة و التطلعات المعرفية للإيديولوجية و أساسها العقلي و بطانتها الوجدانية في الثقافة العربية الإسلامية[1] وعلى أساس ذلك يعتقد **الجابر**ي أن مفهوم التراث في الوعي العربي المعاصر لا يعني فقط حاصل الممكنات التي تحققت بل يعني كذلك حاصل الممكنات التي لم تتحقق و كان يمكن أن تحصل إنه لا يعني "ما كان" وحسب بل أيضا ولربما لدرجة أكبر ما كان ينبغي أن يكون ومن هنا اندماج المعرفي و الإيديولوجي و الوجداني في مفهوم التراث كما يوصف في الخطاب العربي المعاصر من خلال المشاريع العربية المختلفة القراءات ومنها قراءة الجابري طبعا كما سنلاحظ في العنصر المتعلق بالتطور التاريخي لمفهوم التراث.

ب.التاريخية

في اللغة: التاريخية في المعنى من تأريخ (اسم) و مصدرها تأريخ مصدر أرخ و تاريخي اسم منسوب إلى تاريخ واقعة تاريخية و جمعية تاريخية :جمعية تعنى بدراسة التاريخ و دراسة تاريخية :دراسة أساسها و محورها التاريخ مهم أو ذو أثر كبير كان له دوره التاريخي و خطاب تاريخي: يستحق التدوين ليحفظ في ذاكرة الناس، و علم اللغة

[1] المرجع نفسه، ص 24

التاريخي :(العلوم اللغوية) فرع في علم اللغة يتناول تطورها من الناحية التاريخية[1]،فالتاريخية ذو معنى تاريخي منسوب للتاريخ .

في المعجم الوسيط اللغة العربية المعاصر (قاموس عربي- عربي) نجد التكلفة التاريخية:التكلفة المحاسبية لبند أو أصل المقيدة في دفاتر الشركة وتعني بالإنجليزية **Historicalcost**من المرادفات أرخ- تأريخا أرخ الكاتب: حدد تاريخه أرخ الحادث أو نحوه: فصل تاريخه و حدد وقته ونجد في المعجم المعاصر تاريخانية اسم مؤنث منسوب إلى التاريخ بالألف و النون على غير قياس بمعنى أعلن رأيه من زاوية أو نظرة تاريخانية قومية بحث أو مذهب مبني على اعتبارات تاريخية – تاريخانية ماركسية – واللاتاريخانية : علم المطابقة لواقع التاريخ : لا تاريخانية التوراة وبالعودة للمعجم الوسيط أرخ فعل رباعي لازم متعد أرخت،أؤرخ أرخ،مصدر تأريخ، أرخ حوادث عصره عرفت بأحداثها ووقتها سجلها وأرخ الكتاب حدد تاريخه وأرخ الحادث و نحوه فصل تاريخه[2]،ومن دلك علم التاريخ .

في الاصطلاح : مفهوم التاريخية هي أن الأشياء الحاضرة ناشئة من التطور التاريخي" ويطلق هذا اللفظ (التاريخية) أيضا على المذهب القائل أن اللغة و الحق و الأخلاق ناشئة عن إبداع جماعي لاشعوري و لاإرادي وهذه الأمور قد بلغت الآن نهايتها وأنك لا تستطيع أن تبدل نتائجها بالقصد ولا أن تفهمها على حقيقتها إلا بدراسة تاريخها ولا نستطيع الحكم على الأفكار و الحوادث إلا بالنسبة للوسط التاريخي الذي ظهرت فيه لا بالنسبة إلى قيمتها الذاتية لا تتغير الأشياء إذا نظرنا إليه من الناحية الذاتية فقط ربما

[1] ماريو باي ، علم أسس اللغة ، ترجمة أحمد مختار عمر ، عالم الكتب ، القاهرة ، مصر ، ط8 1419 ه ، 1998 م، ص 137

[2] المرجع نفسه ، ص ن

وجدناها خاطئة أو منظرة، ولكننا إذا نسبناها إلى الوسط التاريخي الذي ظهرت فيه وجدناها طبيعية و ضرورية و فلسفة التاريخ **Philosophie de histoire** تبحث في العوامل المؤثرة في سير الوقائع التاريخية و تدرس القوانين العامة المسيطرة على الجماعات البشرية و تطورها على مر الزمن"[1]،فللتاريخ فلسفة كما له علم يهتم بكل ما له علاقة بالتاريخ كمفهوم زمني .

مصطلح فلسفة التاريخ جديد وضع في القرن 18 ومن العلماء من بعد "**فيكو**" عام 1668-1744 صاحب كتاب العلم الجديد **Scienca noova** مؤسس هذا العلم إلا أن مباحث فلسفة التاريخ ترجع إلى أقدم العصور من كتاب (مدينة الله) للقديس **أوغسطين** و مقدمة **ابن خلدون** و كذلك كتاب "الأمير" **لمكيافيلي** 1532 و كتاب الجمهورية 1577 **لجان بودن** و خطبة في التاريخ عام 1681 "**لبوسويه**"،و الحكومة المدنية (1690) **لجون لوك** ، ومن الذين بحثوا في فلسفة التاريخ بعد "فيكو" نجد " **مونتسكيو**"و"**تورغو**"،**وفولتير**،و**غيزو**،و**لسنغ**،و**هودر** و **هيجل** الذي استنبط قوانين تطور الإنسانية من مذهبه الفلسفي العام حتى جاء فلاسفة التطور فصححوا ماجاء في آراء(**هيجل**) من أحكام جدلية و منطقية،و جعلوا تطور الحياة الإنسانية قسما من تطور الحياة للكائنات الحية عامة[2]،فكلمة تاريخ ترتبط بكل شيء له معنى تطوري عبر مراحل الحياة في مختلف المجالات كالسياسة والثقافة والتراث والدين وغيرها.

في الفلسفة وتتمة لما سبق في الاصطلاح نجد "أن مفهوم لفظ التاريخية مركب في التمييز بين مذهب الفلسفة الاجتماعية يشير إلى المفهوم المتعلق بإدراك أن الظواهر

---

[1] ماريو باي ، علم أسس اللغة، مرجع سابق ، ص 139

[2] جميل صليبا، المعجم الفلسفي الشامل، ج 1،دار الكتاب العالمي الدار الإفريقية العربية ،دار التوفيق ،بيروت ،لبنان ، د. ط ،1994 ، ص 229

التاريخية تعبر عن المشاعر و الإنسان و طبيعة أي ظاهرة لايمكن فهمها إلا من خلال السياق التاريخي التطوري التي ترتبط بما نصطلح عليه الظواهر الاجتماعية ،فنجد أن التاريخية المادية التي ترتبط "**بكارل ماركس**" و "**فرديرك إنجلز**" وفق المفهوم المادي فالشيء الأساسي في التاريخي البشري هو القوى الإنتاجية في المجتمع و نزوعها شطر النمو"[1]، فهي كفلسفة ونزعة فكرية تهتم بالجذور التاريخية لتطور فكر الإنسان وربطه بالعمل والإنتاج البشري.

إن قضية العمل كانتاج بشري يكمن في ممارسته تلك القوى و القوى المادية البشرية تفضل علاقات إنتاج مادية ملموسة تعبر عن التعاون البشري أو تقسيم العمل و بالمقابل تفضل علاقات إنتاج اجتماعية مادية بعينها لتسهيل التحكم في عملية الإنتاج و تحويل ملكيتها فيما يتعلق بالثمار وهو ما سماه "**ماركس**" بالبنية الاقتصادية للمجتمع التي تشكل القاعدة الأساسية والحقيقة للحياة الاقتصادية في النظرية المادية فالدولة تكيف البنى الفوقية تبعا للتفسير المادي الماركسي حول التغيير التاريخي استلهمه من منظور النظام الرأسمالي[2]، إن النظرية الماركسية في الاقتصاد ترتبط بالمادة أو المادة التاريخية ارتباطا بالمبدأ الذي يقر أن الطبقة البرجوازية الحاكمة لا تتسق مع نمو قوى الإنتاج المتزايد،

لابد من الإطاحة بالرأسمالية على يد البروليتارية (طبقة العمال)الثورية ومن المعلوم أن "**كارلماركس**" الذي أخذ منه لينين الماركسية التي بقيت وقتا طويلا في أوروبا الشرقية بسبب أن نظام الحكم كان ملائما على أساس أن الاقتصاد مبنى على الصناعة التقليدية[3]

---

[1]جميل صليبا، المعجم الفلسفي الشامل، ج 1،مرجع سابق، ص 139

[2]تدهوندرتش، دليل اكسفورد للفلسفة،ج1-من أ-ط ،ترجمة نجيب الحصادي ،تحرير الترجمة منصور محمد البابور، مراجعة اللغة عبد القادر الطلجي، ص 273

[3]المرجع نفسه ،ص 274

ولابد أن نعرج على لفظ تاريخ **Histoire** من اليونانية **Lotopia**بحث استعلام ومن ثم معرفة ماهو تاريخ المباحث الخاصة و النظرية تحتفظ تاريخيا بشيء من هذا المعنى خصوصا من الناحية المنطقية كنظريتان تتداعيان على الرغم من عدم تعلق إحداهما بالأخرى تاريخيا، و التاريخ هو معرفة مختلف الأحوال المتحققة ...بالتالي أي بالتلاحق في الماضي بفضل أي موضوع معرفي[1]، بالنسبة للفكر الإسلامي العربي نجد أن "**ابن خلدون**" يعرف التاريخ أنه خبر عن الإجماع الإنساني الذي هو عمران العالم و ما يعرض لطبيعة ذلك العمران من الأحوال مثل التوحش والتآنس و العصبيات وأصناف التقلبات للبشر بعضهم على بعض وما ينشأ عن ذلك من الملك و الدول و مراتبها وما ينتحله البشر بأعمالهم و مساعيهم من الكسب و المعاش و العلوم و الصنائع و سائر ما يحدث في ذلك العمران بطبيعته من الأحوال[2]،إن نظرة ابن خلدون لمفهوم التاريخ تعبر عن الطابع الزمني و المكاني له ذلك أنه ذكر مسألة العمران البشري المتعلق بالبناء و التشييد للأمم السابقة ، وذكر كذلك الجانب المتعلق بطبائع البشر ونمط تفكيرهم بين البداوة و الحضر فتحدث عن سلوكياتهم بين التوحش أي البدائية أو بالمفهوم العربي البداوة وبين التآنس و التعاون أي الحضر أو بالمفهوم الحديث التمدن هذا يعني أن التاريخ هو خبر عن الحياة و التفكير للأمم السالفة بحيث يفاد منه لكن بعض المؤرخين يؤكدون أن التاريخ ذكر الأخبار و الوقائع من دون ذكر أسبابها ، على اعتبار أن ابن خلدون انتهج المنهج التاريخي لدراسة الأحداث و الوقائع التاريخية للتحقق من صحتها عبر البحث في الأسباب و طبائع البشر و التي تختلف من زمن لآخر، كما أن تنوع

[1] اندري لالاند، الموسوعة الفلسفية الشاملة ،منشورات عويدات،بيروت،لبنان،باريس،ط1 1996، مج 2،H-G، تعريب خليل أحمد خليل ،ص 250

[2] عبد الرحمان بدوي ، كتاب المقدمة، د.ط ، م.س، ص 24

شعوب العالم لتنوع الثقافات جعل من نمط حضارات الأمم السابقة كالهندية و الفارسية و المصرية الفرعونية، و حضارة البربر و الحضارة الإغريقية و وريثتها الرومانية كل ذلك جعل التاريخ متشعب.

في الفكر الغربي : فنجد أن مفهوم التاريخ ارتبط بالعلم الجزئي للأمور الحياتية حيث أنه عند **باكون** يعرفه بأنه العلم بالأمور الجزئية لا بالأمور العامة و القوة النفسية اللازمة تكمن في الذاكرة و ضد الشعر لأن موضوعه وهمي و موضوع التاريخ واقعي عكس الفلسفة و هو ضدها لأن الفلسفة لها موضوع كلي (الكليات وصولا للجزئيات)، أما التاريخ فله موضوع جزئي و القوة النفسية اللازمة للشعر هي المتخيلة أما القوة اللازمة للفلسفة هي العقل و يقسم"فرانسيس بيكون" التاريخ إلى التاريخ الطبيعي و التاريخ المدني المتعلق بالمجتمع و المدن ، أما التاريخ الطبيعي فكعلم تاريخ الأرض[1]، من خلال هذا التعريف للتاريخ نستخلص أن"فرانسيس بيكون" يرى أن التاريخ هو معرفة المفرد و أداته الأساسية هي الذاكرة على أساس الاختلاف المنهجي لا الموضوعي مع الفلسفة أو العلم وهو ما يخالف تصور **ابن خلدون** حول مفهوم التاريخ حيث يعتبره البحث في الأمور العامة و الجزئية لحياة و طبائع البشر و ربطه بالعمران البشري ، لكن عند "**بيكون**" ارتبط بالذاكرة الإنسانية .

هناك مفهوم آخر وهو التاريخي مرتبط بالتاريخ بل مشتق منه حيث أن كلمة تاريخي **Historictté** تتعلق بالتاريخ (واقعة تاريخية) بنحو أخص ما حدث فعلا وما ليس هو بخيالأوأساطيروخرافات[2] ، بحيث أنه يكون قابل للنكر و التصديق وما يستحق أن يحفظه

[1] تدموند رتش، دليل اكسفورد للفلسفة ج 1 من أ ، ط 1،ترجمة نجيب الحصادي ،تحرير الترجمة منصور البابور ،مرجع سابق ،ص 275

[2] أندري لالاند، الموسوعة الفلسفية الشاملة، مرجع سابق، ص 254

التاريخ بهذا المعنى يقال يوم تاريخي كالفاتح من شهر نوفمبر 1954(اندلاع الثورة التحريرية الجزائرية) فهو حدث وقع فعلا، لكن من المهم القول أن هذا التصور لمفهوم التاريخ لم يعد قائما ، حيث أن كل حدث ماضي هو جزء من التاريخ بغض النظر عن طبيعته وواقعيته من عدمها في الفكر و الفلسفة الإغريقية و الرومانية و الإسلامية مثلا ارتبط تاريخها بكثير من الأساطير المعروفة التي أنتجت فلسفة و نزعات متنوعة في الفكر .

إن علاقة التاريخ بمفهوم التاريخية تقوم على أساس التطور ذلك أن تاريخية **Historisme** تعبر عن وجهة نظر تقوم على اعتبار موضوع معرفي بصفته نتيجة حالية لتطور يمكن تتبعه في التاريخ ، بالمعنى معرفة مختلف الأحوال المتحققة بالتالي في الماضي بواسطة أي موضوع معرفي ، بنحو خاص يقال هذا اللفظ على المذهب الذي يرى أن الحقوق شيمة اللغات و العادات هي نتاج إبداعي جماعي غير واع و غير إرادي إبداعي يتناهى في لحظة انصباب الفكر عليه ولا يمكن لاحقا تبديله صراحة ولا فهمه ، وتأويله بطريقة أخرى غير طريقة دراسته التاريخية ، و بالتالي فإن التاريخية يجب تخصيصها فقط بوصف الدراسة التوليدية للعيني ففي هذا المجال وحده يمكنها أن تعادل تفسيرا إذا لم يهمل أي شيء [1]، إذن فبعد هذا التعريف نلاحظ أن تاريخية تعبر عن معنى لا يخرج عن مفهوم التاريخ في التعريف السابق فهي تعني دراسة معرفية تعبر بالضرورة عن وجهة أو نزعة معينة مثل النزعة المادية التاريخية عند "**كارل ماركس**"، ولابد من الإشارة إلى أن لفظ تاريخية ملتبس فأحيانا يطلق على الفلسفة الهيجيلية أيضا بوصفها

[1] أندري لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، منشورات عويدات، بيروت، باريس،ط 1،مج 2 H-G،تعريب خليل أحمد خليل مرجع سابق ، ،ص 260-261

مذهبا متعارضا مع المذهب الطبيعاني [1]، لذلك لابد من تجنب مثل هذه الألفاظ دون سياقها المحدد لأنها تؤدي بسهولة إلى مناقشات لفظية ربما حادة جدا.

إن التاريخية دراسة تتعلق بالشعوب و تاريخها اللغوي و الفني الذي يعبر عن ذاكرتها اللاواعية و التي تتحول إلى الجانب الواعي عندما نعمل فيها العقل الذي ينظمها بحيث تصبح منظرة و قابلة للمعاينة و التعديل وعلى اساس ذلك يمكن القول ان مفهوم التراث مرتبط بالتاريخية من خلال التاريخ باعتباره يمثل حقبة معينة من الزمن تعبر عن افكار محددة لانه يخص ماضي شعب ما من حيث اللغة والثقافة والفكر والمجتمع وغيرها .

ج:التطور التاريخي لمفهوم التراث في الفكر العربي المعاصر

إن مسالة البحث في التراث قديمة جدا ، حيث يؤكد المفكر العربي المغربي **عبد الإله ابن لقزيز**[2] "أن أحكام الواقع التاريخي وسوابقه تفيد أن المجتمعات الإنسانية كافة و المجتمعات التاريخية منها على نحو خاص لم تعدم أشكالا وصورا مختلفة من الاهتمام بتراثها الثقافي و الديني ومن التفكير فيه و الإنتاج العلمي حوله"[3] ذلك أن التساؤل حول التراث في ثقافة ما هو سؤال حول الرابط بين حاضر هذه الثقافة و ماضيها على اعتبار أن المجتمعات التي تعاني في الحاضر دائما تعود إلى ماضيها و تعيد التفكير فيه و هو

---

[1] المرجع نفسه ،ص ن

[2] عبد الإله بلقزيز: مفكر عربي معاصر متخصص في الفكر السياسي والفلسفي والعربي، أستأد الفلسفة في كلية الآداب والعلوم الإنسانية –جامعة الحسن الثاني الدار البيضاء.
من اعماله:
الإسلام والسياسة دور الحركة الإسلامية في صوغ المجال السياسي ط2 2008
نقد الخطاب القومي 2010 – أنظر كتاب نقد التراث ، ص55

[3] عبد الإله بلقزيز ،نقد التراث ،العرب والحداثة 3، مركز دارسات الوحدة العربية ، بيروت ، لبنان ، ط1 2014، ص 09

واقع المجتمعات العربية بشكل محدد و إذا كانت الثقافة الغربية اليوم بوصفها تخلو من سؤال التراث أو متحررة منه إلى حد كبير .

يتعلق الامر مع السؤال التراثي لم يكن كذلك قبل أربعمئة عام حسب **بلقزيز** فمن المعلوم أن الفكر الأوروبي الحديث انطلق من إعادة قراءة التراث الديني المسيحي (النص المقدس) الذي سيطرت عليه الكنيسة لقرون و احتكرت فهمه حيث أن المجتمعات الأوربية كانت تعاني الصراع بين التيارات الكلاسيكية و الحديثة بين القوى المحافظة (الكنيسة و الملكيات المطلقة) و القوى البرجوازية الجديدة الصاعدة ذات الطابع الثقافي التنويري و العقلاني [1]، هذا الطابع الثقافي الذي أحدث قطيعة حقيقية فيما بعد مع التيار القديم المهيمن على الفكر الأوروبي و هو ما يصطلح عليه **بالفكر التنويري الحديث** الذي تبناه أهم رواد الفلسفة الحديثة المؤسسين "**إيمانويل كانط**" و "**ديفيد هيوم**" و قبلهم "**روني ديكارت**" و "**سان سايمون**" أستاذ **ديفيد هيوم** و غيرهم من الفلاسفة التنويريين الذين أعادوا قراءة التراث من جديدذلك أن المفكرين العرب خصوصا الذين كان لهم إطلاع مباشر مع التراث الغربي أثاروا الكثير من المفاهيم و الإشكالات التراثية التي نفضت الغبار على خفايا التراث العربي الإسلامي.

في سياق متصل نجد ان المفكر العربي "**هاشم صالح**" الذي كان له تأثر واضح بأعمال الفيلسوف العربي "**محمد أركون**" الذي بدوره تأثر بمنجزات الحضارة الغربية(الحداثة) و العلوم و المناهج الغربية في نقد الفكر المسيحي ، حيث حاول نقلها للتراث العربي الإسلامي (مشروع الإسلاميات التطبيقية) ، يقول **هاشم صالح** في مؤلفه

[1] أندري لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية ، ترجمة خليل أحمد خليل ن مرجع سابق ، ص ن

مدخل إلى التنوير الأوروبي "...وكان من مصادفات الأقدار مصادفة لا يجود بها الزمان إلا قليلا أني حظيت بمنحة دراسية إلى فرنسا قبل حوالي ثلاثين سنة فتعرفت على لغتها و ثقافتها و حرياتها و أدرت ظهري كليا للشرق العتيق و أتاح لي ذلك أن أتنفس الصعداء...أن أعلن العصيان على كل ما أسسني منذ نعومة أظافري ، وبالتالي أنا مثقف و منشق ولكن ليس على الإيديولوجيا الشيوعية ...وإنما على الإيديولوجيا الأصولية التي تتحكم برقابنا ...."[1]، في إشارة واضحة إلى موقفه النقدي للتراث العربي الإسلامي بشكل كلي موجه نحو ما ساهم رجال الدين و حراس السؤال هذه العبارة التي أخذها عن **محمد أركون** حيث يعتقد أن اطلاعه إلى الفكر الحداثي الغربي عن قرب يمكنه من إزالة الدوغمائية الأصولية عن عاتقه و النظر إلى كل ما هو راقي في التراث الغربي وهو ما عبر عنه "**هاشم صالح**" بقوله " وكان من حسن حظي أن وطأت قدماي هذه الأرض الطيبة، هذه الأرض المحررة من اللاهوت الطائفي و المذهبي الذي يعشعش الآن في المشرق و يكتسحه كليا "[2]، فهنا التراث ينظر له كمشكلة فكرية متعثرة بالدين ورؤية الفقهاء.

إن هذا الوصف واضح للتراث العربي يعبر عنه بالانطلاق ذلك الانطلاق الفكري على حقبة تاريخية لابد لها من أن تصبح من سمات الماضي لأن الواقع لم يعد يسعفها وهو ما أكد عليه **هاشم صالح** من خلال إشارته إلى أن من أهم سمات البرامج التربوية و التعليمية الحديثة في الغرب و أوروبا اليوم بشكل عام لا تخصص للعصور الوسطى إلا

[1] هاشم صالح مدخل إلى التنوير الأوروبي ،الطليعة للنشرو التوزيع ، بيروت ،لبنان 1،سبتمبر ، 2005،ص 7
[2] المرجع نفسه، ص 8

مكانة محدودة و خجولة جدا [1]، بمعنى أن التحديث لابد له من قفزة نوعية و نسيان الماضي وهو ما يشير غلى ضرورة قيام عملية تجاوزية للتراث عندنا لنحقق التحديث ، بدلا من التغني بالماضي الذي يحاول البعض إرجاعه في حاضرنا بالقوة مع العلم أن الصورة السائدة في هذا الماضي أو العصور هي أنها عبارة عن زمن ضائع بالنسبة للمعرفة حسب "**هاشم صالح**"على اعتبار أن هذه العصور لم تكن تعبر عن المستوى العلمي في ممارسة الفكر بقدر ما كانت ترتبط بالخرافة و الأسطورة حتى عند العرب و المسلمين حيث وصفت تلك العصور بالبهائمية حتى بالنسبة لنظرة المفكرين في القرن السابع عشر و الثامن عشر[2] ، لقد كانت تلك الحقبة (العصور الوسطى) لكنها بالنسبة لهم كانت ظلامية وتحرير العقل الغربي بدأ مع فلسفة الأنوار التي جاءت كثورة فكرية و معرفية عقبت الثورة العنيفة (المادية) في فرنسا و الثورة العلمية (الصناعية) تزامنا مع العودة إلى ما يطلق عليه كنوز المعرفة و الأدب للعصور اليونانية و الرومانية (الفلسفات الأولى)[3]،لكن أعتقد أن الأمر متعلق بنظرة انتقائية للتراث السابق لنا ، فالغرب طلق العصور المظلمة لفكره لكنه اتخذ من فلسفة و حضارة اليونان ووريثتها الإمبراطورية الرومانية مبدأ لفكره الحضاري و انطلاقة له ، وبالتالي فإن تحليلات "**هاشم صالح**" هنا مرتبطة بإديولوجيته العلمانية التي تهتم بكل ما هو عقلاني ليس له علاقة بالمعتقد و الدين بشكل متوغل فيه جدا.

إن الأمر متعلق بالوعي في العالم الإسلامي الذي دخل أزمة حادة جدا مع ذاته أي مع التراث العربي الإسلامي الذي أصبح ينظر له على أنه مشكلة أمام التنوير و

[1] المرجع نفسه ،ص 20
[2] هاشم صالح مدخل إلى التنوير الأوروبي مرجع سابق ،ص 22
[3] المرجع نفسه، ص 11

التحديث، يقول "**هاشم صالح**" حول ذلك كنت أعرف أن الوعي الإسلامي دخل في أزمة حادة مع ذاته ، أزمة رهيبة لم يشهد لها مثيلا من قبل ، ولكن في البداية ما كنت أعرف أنها ستصبح بحجم العالم ...كما وقع بعد تفجيرات 11 أيلول (سبتمبر) 2001 و 11 آذار (مارس) 2004م في مدريد..... من خلال هذا التصريح له يمكننا القول أنه يتماشا في خط واحد مع "**محمد أركون**" الذي اعتبر أن أزمة الوعي الإسلامي هي أزمة داخلية بالدرجة الأولى ، نفسها نفس أزمة الوعي الأوروبي المسيحي الذي تجاوزها من خلال التنوير الأوروبي ، (عقلنة التراث الأوروبي المسيحي) من خلال قيام جرائد برلين عام 1784 بطرح سؤال **:ما هو التنوير؟ وماهي الأنوار؟** ولقد ورد على الاستفتاء العديد من مثقفي ألمانيا حينذاك ومن بينهم فيلسوفان مهمان : الأول هو **موسى منديلسن** ، و الثاني هو **إيمانويل كانط** ، وقد ركز الأول على فعل التنوير نفسه و أعاد صوغ السؤال على التالي: ما معنى تنوير العقول أو تنوير الناس ؟ وقال إن ذلك يعني نشر المعرفة العلمية أو العقلانية إلى أقصى حد ممكن ضمن حدود الإطار الاجتماعي[1]، ونحن بحاجة في عالمنا العربي لطرح مثل هذه التساؤلات حسب **هاشم صالح** وحل التنوير بين العرب من خلال كسر الطابوهات و المقدس الذي يمنع المناقشة فيهو هذا التوجه هو توجه راديكالي **لكانط** من خلال رده على سؤال الجريدة الألمانية لأنه أعطى فسحة مطلقة للعقل البشري في الذهاب بعيدا في تصوراته دون قيد أي الانتقال من مرحلة القصور العقلي إلى مرحلة سن الرشد [2] ، بمعنى أن العقل حينها يكون في مرحلة النمو و التطور بحكم ممارسته للفكر بكل حرية ذلك أن الإنسان مقيد بأصفاد الطائفة و التراث الديني ولا يجرؤ على

[1] هاشم صالح، الانسداد التاريخي لماذا فشل مشروع التنوير في العالم العربي؟،دار الساقي، بيروت، لبنان،2007-2011، ص 173

[2] المرجع نفسه، ص ن

استخدام عقله بشكل شخصي حر لذلك يقول **كانط** "تجاسر على استخدام عقلك أيها الإنسان" [1]، و التجاسر هو ما يفسر التحرر من كل قيد اجتماعي و إيديولوجي أو ديني (الطابوهات) لذلك نقول أن التنوير أمر ليس هينا فهو يقوم على مرحلتين حسب "**هاشم صالح**" الأولى سلبية تدميرية و الثانية إيجابية تعميرية ، حيث عليك أن تتخلى عن كل ما تربيت عليه في طفولتك أو جزء كبير منه والأمر الثاني ينبغي لك أن تنشئ محلها تقنيات جديدة قائمة على العقل و المنطق فقط ، إنه يعني موتك وولادتك من جديد[2] ، و هذا ما يفسر النقد الشديد للتراث بالنسبة للمفكرين العرب المعاصرين بشكل ملفت للنظر لدرجة أننا نعتقد أنهم دمروهم تماما.

لقد بقيت تلك المناقشات في الغرب محل اهتمام كبير و عريض لدى فلاسفة التنوير في العالم غير الأوروبي الذي يبدو أنه بعيد عن ذلك بشكل واضح ، فمازالت الطابوهات مصدر و قيد للفكر فيه خصوصا أن المفكرين في الغرب يشيدون دائما بعصر التنوير عندهم ، ويعتبرونه ثورة فكرية لن تتكرر ولم يشهد لها مثيل عبر التاريخ ذلك أن الغرب يعيش في ظل ما حققته من تحرير و تحرر للفكر و للفرد الأوروبي من كل القيود الاجتماعية و الدينية (العلمانية) على اعتبار أن المجتمعات المأزومة كما يعلمنا التاريخ هي أكثر المجتمعات عناية و اهتمام بماضيها ، وذلك من خلال إعادة الانتباه إليه و إعادة التفكير فيه و قراءته للبحث فيه و الوقوف على خبرته التاريخية لأجل الحصول على جواب أو كما سماه **عبد الإله بلقزيز** خامات قابلة لتصنع أجوبة كحل لمشكلاتها

[1] المرجع نفسه، ص ن
[2] المرجع نفسه ،ص 174

الحضارية [1] ، الأمر الذي قد يخلق انقسام ثقافي واجتماعي داخلي حول تصور المستقبل بين القوى المهيمنة التي تفرض هيمنتها باسم الماضي المقدس (التراث) ، الأمر نفسه على مستوى القوى الجديدة (التنوير) فهي الأخرى تحاول أن تعيد قراءة ذلك الماضي .

1- السياقات التاريخية لميلاد إشكالية التراث :

ظهر الاهتمام بالتراث في النصف الأول من القرن التاسع عشر في صيغ مبكرة منه تلبستها هواجس المقارنة بين حاضر العرب و المسلمين وبين ماضيهم ، وكان يبدو ساعتئذ في غاية السوء و ماضيهم الذي رفعته المقارنة إلى سدة النموذج و المعيار الذي تقاس عليه الأوضاع و الأزمنة ، و تخلل المقارنة بين الزمنين الإسلاميين بعض المضاهاة بين أحوال المسلمين في حاضرهم و أحوال غيرهم في محيطهم [2] ، إنها مفارقة كبيرة بين ماضي المسلمين المرجعي و حاضر الأوروبيين الجذاب فنظر إلى هذا وكأنه يستأنف ذلك من دون أن يكون المستأنف هذه المرة مسلما حسب "**بلقزيز**" على ما لاحظ **محمد عبده** خلال زيارته إلى بريطانيا من مطارحات في المقابلة بين إسلام من دون مسلمين هناك و مسلمين من دون إسلام هنا ، نحن أمة الماضي دون منازع عندما يوجه لنا سؤال ما نحن صانعون بحاضرنا نرد على السائل بما صنعه أسلافنا .

إنه وهن التاريخ في وعينا الحاضر وهو ما جعل عملية البحث تتعثر في بداية و منتصف القرن التاسع عشر على أسس علمية حقيقية – على أن الأمر بدا ممكنا بعد ذلك إلى حد– في نهاية القرن التاسع عشر و بداية القرن العشرين مع **فرح أنطوان** و

[1] عبد اللإله بلقز ، نقد التراث ، مرجع سابق ،ص 20
[2] المرجع نفسه، ص 24

جرجي زيدان بشكل خاص[1]، على الرغم من أن هناك محاولات لبحث التراث على أساس اللغة و الأدب كانت منتصف القرن التاسع عشر تزامنا مع موجة الاستشراق والتي دخلت على الخط ، لكن تلك البحوث لم تكن نقدية بقدر ما كانت تبجيلية للتراث العربي، فكتابات الإصلاحيين جاءت في محض الدفاع عن الإسلام **(محمد عبده** و **جمال الدين الأفغاني)** حيث اعتبروا كتابات **(هانوتو** ، **رينان)** هي من حطمت قدر الإسلام و حضارته و ثقافته و مشاعر المسلمين المستهدفة ، فالأمر متعلق بمعضلة الفكر في حد ذاته بين أن يكون له دور نسج أفكار مثمرة للمجتمع و الآخر الغربي وبين أن يكون مجرد تكرار للماضي ، لذلك يرى "**مالك بن نبي**" في مؤلفه "مشكلة الثقافة" أننا نجد أن أهمية الأفكار في حياة مجتمع معين تتجلى في صورتين ، فهي إما أن تؤثر بوصفها عوامل نهوض بالحياة الاجتماعية ، وإما أن تؤثر على عكس ذلك بوصفها عوامل ممرضة تجعل النمو الاجتماعي صعبا أو مستحيلا[2]،ونرى أن ذلك حاصل في مجتمعاتنا العربية التي تعاني المرض الفكري فهي مشدودة إما نحو العواطف و التعصب الفكري أو مشدودة نحو اللاقيم و المضي نحو بذخ الحرية و الممارسة السلوكية الأجنبية على ثقافتنا.

إننا نعيش اليوم القرن الواحد والعشرين على مسمع و مرأى من الداعشية التي أرجعتنا لقرون قبل الإسلام (الجاهلية) و توظف النصوص الدينية على هواها و فهمها المتحجر ، وفي المقابل نعيش على وقع انفتاحيه و علمانية مفرطة في اللاقيم و تناظر من أجل الإباحية في الفكر و الممارسة الحياتية دون مراعاة لخصوصية المجتمع العربي

[1] المرجع نفسه ، ص ن

[2] مالك بن نبي، مشكلة الثقافة، دار الفكر دمشق، سوريا، ط4 1984 ،ص 13

الإسلامي، لذلك كان سؤال التراث صدمة في العالم العربي الإسلامي فحسب **بلقزيز** فالانشغال بسؤال التراث في الوعي العربي النهضوي لذلك العهد جاء بسياقان متضافران سياسي – تاريخي و ثقافي معرفي أطلقها ما بات يعرف بالاصطدام الكبير بين المدنية الأوربية الصاعدة و الزاحفة خارج حدودها الجغرافية و المدنية العربية الإسلامية المتقهقرة بل الآيلة للانهيار الكامل[1]، فالحداثة عندنا حسب **محمد عابد الجابري** هي النهضة و الأنوار و تجاوزهما معا و التي بالضرورة تؤخذ في سياق الكلام عن التراث ، لكن المهم حسب **الجابري** أن تنتظم هذه العملية في جميع مظاهرها في سياق العقلانية و الديمقراطية ، و العقلانية و الديمقراطية ليستا بضاعة تستورد بل هما ممارسة حسب قواعد[2]، و الحال عندنا أننا استوردنا ثقافة و فكر الغرب كما استوردنا الملابس و السيارات دون عملية تنقيح ، وأعتقد أنه السبب يكمن في هويتنا المتردية و النطيحة فحتى المجتمع الياباني استورد التقنية و الثقافة الغربية بعد انهيار الدولة اليابانية عند الهزيمة1945 لكنهم أغلقوا حدودهم مدة عشرين عاما استطاعوا بعدها إنتاج حداثة يابانية تجمع بين الأصالة و المعاصرة و أضافوا بعدها صبغتهم العلمية و العقلانية على العالم ككل بما فيه العالم الغربي فالإمبراطور الياباني مقدس و سليل الآلهة في الثقافة الشعبية لكنه لا يمارس التسلط و القمع على فكر شعبه بل إن الدولة تمارس المسؤولية الأخلاقية بتفويض ديمقراطي من الشعب الياباني ، لكن الحال عندنا على العكس من ذلك فنحن لم نختر من يحكمنا ولم نختر من نصبوا أنفسهم حراس على التراث و فهمه و تلك هي المشكلة لذلك يرى **الجابري** أنه ما لم نمارس العقلانية في تراثنا و ما لم نفضح

[1] عبد الإله بلقزيز، نقد التراث مرجع سابق، ص 25
[2] محمد عابد الجابري التراث و الحداثة، مرجع سابق ، ص 17

أصول الاستبداد و مظاهره في هذا التراث فإننا لن ننجح في تأسيس حداثة خاصة بنا حداثة ننخرط بها ومن خلالها في الحداثة المعاصرة "العالمية" كفاعلين و ليس مجرد منفعلين[1]،فالتراث لابد له من آلية حداثية معاصرة لعصرنته بدلا من تركه في المتحف أو بيد كهنة المعبد (رجال الدين الدوغمائيين).

02-ميلاد إشكالية التراث في الفكر العربي المعاصر (الصراع على التراث):

إن بداية التفكير في التراث هي المعنى الحقيقي لميلاد هذه الإشكالية الكبيرة والمهمة في الفكر العربي المعاصر برمته من خلال النظر إلى تراث الإسلام الثقافي ، حيث كان ذاك في النصف الثاني من القرن التاسع عشر وأصبح التراث يحتل مساحة واسعة ومعتبرة من هواجس الوعي العربي المعاصر ومن جغرافية الكتابة والتأليف وأغراضهما ، لكن من المهم القول أن إشكالية التراث لم تكن قد ولدت بعد في الوعي العربي حيث كان النهضويون الأوائل كالطهطاوي رفاعة ' والتونسي خير الدين 'يوشحون مقالاتهم بأفكار تنويرية من العهد الإسلامي الكلاسيكي كشأن 'خير الدين' وابن الطياف' مع كتابات' إبن خلدون' وافكاره حين كان محمد عبده يستعيد الجداليات الكلامية الإسلامية عن التوحيد ويستعيد قواعد المقاصد عند الشاطبي كتجديد الفقه ويحرره من قيود القياس[2] ،

إن إشكالية التراث لم تكن قد ولدت بعد حين كتب 'فرح أنطوان' كتابه عن ابن رشد '، وإن كان هذا أول نص فكري عربي حديث في دراسة التراث (النظري) العربي –الإسلامي

[1] المرجع السابق نفسه ، ص ن
[2] محمد عابد الجابري التراث و الحداثة، مرجع سابق ، ص 36

أو حين كتب 'جرجي زيدان' سفره الموسوعي عن تاريخ التمدن في الإسلام [1]،طبعا كل هذه الكتابات جاءت كبداية لعصر جديد وأساس للحقبة التي تعنى بالحفر عميقا داخل العقل العربي الثقافي وحتى الديني نحو أفق أخر يتعلق بإدخال منجزات الحضارة الغربية وما حملته من مناهج في البحث ودراسة التراث والنسيج العربي لذلك نجد" أن الجيل الليبرالي جيل 'حسن طه' 'ومحمد هيكل 'و'أحمد أمين 'يكتب في الموضوع في حقبة مابين الحربين –مثل كل ذلك اللحظة التأسيسية في صلة الوعي العربي بالقضية وهي عينها اللحظة التي فتحت أفقا وإمكانا أمام ولادة إشكالية التراث في الفكر العربي المعاصر" [2]، على اعتبار أن إشكالية التراث داخل الفضاء العربي المعاصر تعتبر التراث أحد أهم عوامل نشأتها باعتباره المادة الأولية والدسمة لتحريك الفكر من خلال الدراسة والبحث والنقد والتحليل ومحاولات المفكرين العرب المعاصرين تطبيق وإنزال ترسانتهم من المناهج العلمية الغربية الحديثة والمعاصرة التي اثبتت نجاحها في المجتمع والفكر الغربي .

إن إشكالية التراث ولدت بشكل واضح" في ستينيات القرن العشرين الماضي وإن سبق ميلادها قبل الإلحاح على موضوع التراث في التأليف العربي لدى جمهرة كبيرة من الباحثين العرب وتنصرف الملاحظة هذه إلى التنبيه إلى الفارق بين ظاهرة الاهتمام بالتراث وهي بدأت مبكرة وبين ميلاد إشكالية التراث وهي أتت متأخرة –نسبيا عن بدء الانشغال به "[3]، فكل عملية جديدة في الفكر والمجتمع لابد لها من مقدمات وخلفيات ظرفية وتاريخية واجتماعية تمهد لها ففترة الستينيات كانت حافلة بالأحداث السياسية

[1] المرجع نفسه، ص 37
[2] المرجع االسابق نفسه، ص ن
[3] محمد عابد الجابري، التراث والحداثة ، مرجع سابق ، ص ن

داخل العالم العربي الذي كان يرزح تحت وطأة الاستعمار الغربي التقليدي ن وبدايات حركة التحرر العربية وذلك بغية استرجاع السيادة الوطنية وبعث الهوية الوطنية وتحقيق الذات المسلوبة لسنوات خلت،" وتجدر الإشارة إلى أنه ليس لإهتمام بقضية فكرية ما أن يؤسس إشكالية وإن بلغ من الكم والكثافة مبلغا والحق أن عناية باحثين عرب كثر بقضية التراث طيلة النصف الأول من القرن العشرين لم ينجم منها كم من التأليف وخير مثال على ذلك حالات فكرية قليلة (عبد الرحمان بدوي –علي سامي النشار –شوقي طيف ...) وهو كم لا يمكن قياسه بوفرة ما ظهر منه منذ النصف الثاني من الستينيات حيث بدأت الإشكالية في التبلور "[1]، العملية تكمن في البحث في التراث ما قبل الستينيات على أساس المنهج العلمي الذي يفضي إلى نتائج موثوقة ويقينية بعيدا عن العواطف ولغة الخشب .

يؤكد 'عبد الإله بلقزيز'" على أن الفارق كبير بين الاهتمام بالتراث وميلاد إشكالية التراث بين ما هو ثقافي وبين سؤال استراتيجي في المعرفة والفكر" [2]، فالاهتمام بالتراث لا يعني دراسته عمليا بقدر ما يعني عملية إعادة تدوينه لذلك الذين انهموا معرفيا بدراسة التاريخ الثقافي والفكري الكلاسيكي قبل عقد الستينيات من القرن الماضي كانوا يفكرون داخل نطاق اختصاص فرض نفسه كسؤال سياسي معرفي مثلما صار عليه وضضعه في الستينيات ويمكن للدقة أن نقول إنه كان سؤالا ولم يتحول بعد للإشكالية كان سؤالا مداره على العلاقة بين الانا والتراث الحضاري والثقافي وما كان سؤالا عن علاقة الأنا الراهنة بالأنا التاريخية ، ثم بالآخر من منظور حاجات الراهن ولا كان الهدف منه منازعة

[1] المرجع نفسه ، ص ن
[2] المرجع نفسه، ص ن

لرواية عن ذلك التاريخ الثقافي مثلما كان عليه وضعه حين تحول إلى إشكالية [1]، فالأمر اصبح بعد تحول الإشكالية نحو التشكيك في التاريخ الثقافي لدرجة مطالبات بإقصائه وتجاوزه نحو الحاضر .

2.1 بلورة إشكالية ميلاد التراث : حسب المفكر العربي ' عبد الإله بلقزيز' من السهل التمييز بين لحظتين من الاهتمام بالتراث الفكري الإسلامي في الفكر العربي المعاصر لأن الثانية منها تبدو للقارئ وكأنها امتداد للأولى وتطوير في الموضوعات كما في الرؤية والمنهج غير أن قليلا من الوقوف على بعض ظواهر الموجة الثانية من الاهتمام بالتراث وبعض أسئلتها الصريحة والضمنية ناهيك بالانتباه إلى شدة الإقبال على ميدان الدراسات التراثية وتاريخ الفكر يطلعنا على حقيقة اننا أمام إشكالية جديدة أما طفرة نوعية في علاقة الوعي العربي بالموروث الثقافي [2] ، وموضوع الصراع المعرفي والاجتماعي هو مهم في رسم مستقبل الفكر العربي بين تأثير الماضي أو الماضوية وبين جذب الحاضر ومنجزات الأخرالغربي التي تثير عقول العرب خصوصا ما وصل له الغرب من تقدم تكنولوجي وحضاري راقي .

إن الأمر متعلق بنظرة جديدة منذ الستينيات من القرن العشرين بما هو موضوع راهن لا تقبل راهنيته تجاهلا وبما هو موطن صراع ونزاع داخل المجتمع وساحة الفكر والثقافة بين قوى متعددة المشارب والخيارات والمصالح لا سبيل إلا إلى الانخراط فيه وخوضه من قبل من كانوا مستهينين شأنه من مثقفي الحداثة وأقلامها[3]، على اعتبار أن النظرة السابقة

[1] المرجع السابق نفسه، ص ن
[2] محمد عابد الجابري، التراث والحداثة ، مرجع سابق ، ص ن
[3] المرجع نفسه، ص 39

كانت تعبر عن الفكر الرجعي البائس ونظرة علموية ووضعانية إلى التراث بوصفه جزءا من ماض طواه التاريخ والتطور ، فمن المؤكد أن هذه النظرة الجديدة تصحيحية حسب 'بلقزيز' لمغالطات كبرى وقع فيها اليسار والتقدميون ودعاة الحداثة وأولها تلك اليقينية الحاكمة للفكر عندهم والتي قوامها أن التطور متصاعد متقدم بل متعرج ولولبي وأن التقدم قانون موضوعي يعرض فكره المجتمع والفكر وليس من سبيل إلى إعادة التاريخ إلى الوراء[1]، والوراء هو الماضي العربي الذي يعتبره هؤلاء سبب التخلف والتقهقر العربي لأنه يعبر عن حقب أكل الدهر عليها وشرب حتى الثمالة ولا يمثل الواقع أو الحاضرفالقضية تتعلق هنا بمراجعة حاسمة في المنطلقات على الأقل لرؤية داروينية إلى التاريخ والثقافة وقع اليساريون والحداثيون في شراكها لفترة من الزمن على هول نتائجها في الفكر كما في المجتمع على السواء حسب 'بلقزيز' وأول ما كذبها أن التطور إياه حمل مفاجأة عودة التقليد وثقافته وقيمه إلى النظام الاجتماعي والفكري ، وأن العودة تلك بدأت أعلى من أي توقع حين تجسدت في صعود خطابات الهوية والأصالة بعد انكفاءه مديدة كانت سادرة فيها [2]، هذا يعني أن الدراسات العربية حول التراث في الستينيات حسب 'بلقزيز' جاءت كقراءة واقعية للتراث ورد الاعتبار له باعتباره كنوزا معرفية على حد تعبير المفكر العربي الراحل 'حسين مروة' والذي هو موضوع بحثنا الأساسي .

إن الحداثيين وقعوا في مفارقة كبيرة تكمن في انهم "هم أيضا انتبهوا متأخرين إلى أنهم فرطوُ في رأسمال ثقافي رمزي هو التراث في غمرة اندفاعية وعيهم نحو الأخذ بأفكار وضعية متطرفة وان هذا التفريط لم يحرمهم من استثمار ذلك الرأسمال الرمزي فقط وغنما

---

[1] المرجع السابق نفسه ، ص ن

[2] محمد عابد الجابري التراث و الحداثة، مرجع سابق ، ص ن

سمح لغيرهم باستملاكه "[1]، على أنه لم تكن عودتهم نحو الاهتمام بالتراث دون ثمن ذلك أن الأفكار لا تؤمن بالفراغ فالمشكلة في ذلك الانتباه المتأخر أنه بدا حادا في مواجهة حقيقتين متلازمتين أولاهما أن خصومهم ملأوا الفراغ الثقافي الذي خلفه غيابهم الطوعي وفرضوا من الرؤى والروايات كما تعسر تبديده وثانيهما أن أسلافهم النهضويين كانوا أكثر إدراكا منهم بأهمية ذلك الرأسمال على حد وصف 'بلقزيز' ذلك حين انصرفوا في حقبة ما بين الحربين إلى الاشتغال عليه وبالتالي فقد عجزوا أن يستأنفوا مغامرتهم الفكرية التجديدية من حيث انتهوا منساقين وراء الوهم بأن ليبراليتهم كانت ناقصة متذبذبة وغير حاسمة في انحيازاها الحداثية [2]، ذلك أن النهضويين كان لهم هدف يتعلق بضرورة النهوض بالتراث العربي والإرث الثقافي في المجتمع العربي من خلال قضاياه الراهنة كالديمقراطية وحرية المرأة والعمل السياسي '(التداول على السلطة) بخلفية إسلامية عبر مفهوم النهضة العربية الإسلامية ، فكان الطلب على أفكار الحداثة الغربية ملح بشكل كبير بما يوافق طبيعة المجتمعات الثقافية العربية وما دمنا نعيش في نمطية هذا التفكير الذي يضع سقفا محددا مسبقا لحدود التفكير ، فليس هناك إبداع بل هناك إتباع و تقليد فما لم يحدد في السنة و الكتاب فليس من الأمر المحمود حسب الشافعي حيث يقول "....حرم الشيء منصوصا أو أحله لمعنى فإذا وجدنا ما في مثل ذلك المعنى فيما لم ينص فيه بعينه كتاب ولا سنة أحللناه أو حرمناه لأنه في معنى الحلال أو الحرام "[3]، فالسؤال خارج الكتاب و السنة محرم.

---

[1] المرجع نفسه ،ص ن

[2] المرجع نفسه ، ص ن

[3] محمد عابد الجابري التراث والحداثة،مرجع سابق ، ص 16

إن تصور "الإمام الشافعي " حول التحريمي لما هو ليس من الدين "يستند الشافعي في تحريم الاشتغال بما لم تقره السنة بأن الله فرض في كتابه إتباع سنة نبيه فيقول : وضع الله رسوله من بينه و فرضه و كتابه الموضع الذي أبان جل ثناؤه أنه جعله علما لديه ، بما افترض من طاعته ، و حرم من معصيته و أبان من فضيلته بما قرن من الإيمان برسوله مع الإيمان به" فللسنة حسبه إما أنها تطبيق أي لا تعني كتاب اتبعه رسول الله كما أنزله الله ، و إما إنها تفسير و تبيان أي جملة بين رسول الله معناها كما أراد الله ، .....وجعل الشافعي القياس حلا لما لم يرد فيه نص صريح "[1]، هذا يعني حسب أدونيس ان الصحيح عند الشافعي هو ما وافق الشرسعة والسنة بحيث "أن الرأي يجب أن ينبثق بالضرورة من أصل ديني القرآن أو السنة أو الإجماع وما لم يشمل على واحد من هذه الأصول فلا يجوز النطق به"[2] ، هذا الموقف النفعي للشافعي يعبر عن الشدة و قطع الطريق على كل من يروج رأيا شاذا عن رأي الجماعة أو الإجماع بالسنة للقياس فحتى الاستحسان رفضه الشافعي فهو يقرن أهل العقول بالعلم الشرعي حيث يقول: "لا يجوز لأحد أن يقول بالاستحسان ولو جاز تعدي القياس و تعطيله إلى الاستحسان ، جاز لأهل العقول من غير أهل العلم أن يقولوا فيما ليس فيه خبر....و الإحسان تلذذ...ومن استحسن فقد شرع "[3] ، نفهم من ذلك أن الشافعي ربط الاستحسان كما ربط القياس بالنص الأصلي (القرآن الكريم) أو (السنة) لقبوله ولقد ذهب بعيدا في ذلك حيث رفض الاستصلاح فهو لا يرى أن المصالح المرسلة أصل شرعي ، و يرفض مبدأ الأخذ بها فالشافعية لا يأخذون إلا بالنصوص أو بما يحمل على النصوص من

[1] المرجع نفسه، ص
[2] المرجع نفسه، ص 17
[3] المرجع نفسه ص 18

طريق القياس و ينذر أن يأخذوا بمصلحة ما لم يشهد لها نص خاص باعتبارها[1] ، فالعقل الفقهي مقرون و متبع للنص و العقل.

إن موقف الشافعي فيما يتعلق بطرح أدونيس[2] حول الإتباع الذي يقف جدارا صلبا في وجه الإبداع (الإخوان) هو أن مصدر التشريع حسب الشافعي هو النص (الكتاب و السنة) و حتى باب الاجتهاد المتعلق بالقياس ، لا يكون إلا إذا توافق مع النص الأصلي ، وينفي اتباع رأي من يقوم بالقياس، فالاجتهاد وسيلة للكشف لما أراده الشرع القديم في الحادثة الجديدة، وليس الكشف عن ما يريده الإنسان الذي يواجه هذه الحادثة حيث يقول:"الكتاب و السنة هما الأصلان اللذان افترض الله و هما عينان ...إذا اجتهد المجتهد فالاجتهاد ليس بمعنى قائمة إنما هو شيء يحدثه من قبل نفسه فإذا كان هذا هكذا فكتاب الله و السنة و الإجماع + ولمن رأى نفسه، ومن قال:الإجتهاد أولى خالف الكتاب و السنة برأيه... "[3]، هذا يعني أن الشافعي يرفض كل منظومة النقد و التحليل الموجهة نحو التراث (الكتاب و السنة) الذي تمرس لها المفكرون العرب لكشف خبايا التراث و محاولة عقلنته بأدوات و مناهج العلم الحديث أو إخضاعه لهذه المناهج و تقييمه على أساسها و كل ذلك يدخل في إطار البدعة التي هي كل عمل ليس من الدين حسبه ، خصوصا خصوصا إذا ما اقترن ذلك بمسألة الاجتهاد التي يربطها الشافعي بالعلم الشرعي و بقواعد اللغة العربية ، ومن الواضح أن جل المفكرين العرب ليسوا بالذين

---

[1] المرجع السابق نفسه، ص ن

[2] أدونيس : ولدعلي أحمد سعيد أسبر عام 1930 في قرية "قصّابين" قرب بلدة "جبلة" في شمال سورية، ثم نزل إلى دمشق وانخرط في الحزب السوري القومي الاجتماعي (1945–1958) حيث نشر ديوانه الشعري الأول "قالت الأرض"، وكان ذلك في عام 1954. واتخذ اسم "أدونيس" لقباً له. وهو اسم إله البعث والخصب والتجدد عند الفينيقيّين، أنظر كتاب أيوب أبودية ، موسوعة الفكر العربي الحديث والمعاصر ، ط1 2018 ط2 2012 ، ص 52

[3] محمد عابد الجابري ، التراث والحداثة ، مرجع سابق، ص 19

يلتزمون بذلك في كتاباتهم النقدية للتراث حيث يخضعونه للظواهر التاريخية أو الاجتماعية وغيرها من الرؤى الحداثية كالفينومينولوجيا و الأنطولوجيا والتي أخضع الغرب نصوصه الدينية لها و تجاوزها .

02- **بنية التراث العربي: الإيديولوجيا** : دائما مع نقد بنية التراث العربي الإسلامي وهذه المرة في السياق الإيديولوجي "حسين مروة "حيث بدأت أولى استعمالات المنهج المادي التاريخي (الماركسي) في الفكر العربي في سنوات الستينات من القرن العشرين ، في الدراسات الاقتصادية و الاجتماعية و السياسية و التاريخية في ظل ازدهار الفكر الماركسي في الغرب الأوروبي عقب نهاية الحرب العالمية الثانية و تمكنه من الولوج إلى الجامعات حديثة النشأة في الوطن العربي (الحركة الطلابية المتأثرة بالفكر و الثورة الاجتماعية و حركات التحرر الوطني في العلم الثالث) حيث أن الأخذ بالمنهج المادي التاريخي في الامتداد و الشمول مجالات مختلفة كالنقد الأدبي (محمود أمين العالم ... وعلم الاجتماع أنور عبد الملك و الاقتصاد سمير أمين ...و الفكر السياسي أنور عبد الملك و صادق جلال العظم....و الفلسفة إلياس مرقص...) فلم تكن مفاهيم المادية التاريخية قد دخلت بعد مجالات التراث و الإسلاميات في زمن الستينيات من القرن الماضي[1] ، على اعتبار أن التوجه الماركسي المادي لم يكن مألوفا في العالم العربي ذلك أن طبيعة المجتمعات العربية مجتمعات مثالية تؤمن بالروحانيات و التبجيل بعيدا عن الواقع كونها كما ذكرنا سابقا تتعلق بالماضي كثيرا على مستوى الوعي و السلوك و ما حرك هذه التوجهات الدخيلة ربما على المجتمع العربي إلا مشروع القومية العربية الذي

[1] عبد الإله بلقزيز ، نقد التراث، مرجع سابق، ص 137

انتكس بعد هزيمة 1967 الأمر الذي حرك و لفت انتباه المثقفين اليساريين إلى مسألة التراث .

الحداثة العربية عانت من تراكمات تاريخية كبيرة حالت دون حدوث تغيير حقيقي بحيث أنه حسب "بلقزيز":" تلك النكسة كشفت حسب "بلقزيز" عن فشل الحداثة في تخطي مواريث الماضي في الاجتماع و الثقافة[1]، فكان لابد من إعادة أفكار الأصالة من جديد (الصراع على التراث) وفقا لرؤية مادية تاريخية ترتبط بالواقع و طبيعة المجتمع العربي. وعلى الرغم من أن موقف اليساريين العرب من إسهامات الليبيراليين في دراسة التراث و مزاحمة التقليديين فيه كان إيجابيا من خلال رموز الليبيرالية العربية (فرح أنطوان ، جرجي زيدان ، طه حسين ...) لكنهم انتقدوا تلك المساهمة التي وصفوها بالمتواضعة في الأهداف المرسومة لعملها الفكري في التراث و ترددها في إعمال مناهج البحث المناسبة ، فما كان منهم إلا إثبات شرعية الأفكار الثورية و المادية الحديثة بردها إلى أصولها في الثقافة العربية الكلاسيكية و ذلك لقطع الطريق أمام إتهام الأصاليين للحداثيين أنهم حاولوا تغريب التراث و فصله عن جدوره و الغربة عن تاريخ الإسلام ، كما أن المنهج المادي الذي أخضع اليساريون التراث له جعلهم في موقف الاتهام بالإلحاد و نشر أفكار إتجاه نظرة الإسلام للطبيعة و الوجود فما كان منهم إلا الحفر عميقا في التراث للوقوف عن إرهاصات مادية كما سماها **طيب تيزيني**[2]، ذلك الحفر بمقتضى الرؤية المادية والجدلية التي استهدفت بنية المجتمع الإقتصادي والسياسي.

[1] المرجع نفسه، ص 138
[2] المرجع السابق نفسه، ص ن

إن التوجه الماركسي العربي الماركسي العربي بمثابة ثورة على البنية الاجتماعية الإسلامية برمتها وهذا جعل مهمته صعبة و تصطدم بما هو سلطوي و سياسي ناهيك عن الكثير من المسلمات التراثية على اعتبار أن قراءة الماركسيين العرب أخذت برؤية مادية لظواهر الفكر ورؤية تاريخية لظواهر الاجتماع في الإسلاميات و التراث ، فمفاهيمهم مست النظام الطبقي و الصراع حوله و علاقات الإنتاج الرأسمالية و البرجوازية و المادية في تحليل التاريخ و الفكر العربيين في العهد الوسيط فذلك حسب بلقزيز انحرف عن قواعد البحث العلمي و ربما إسقاط عبر مشروع و حكت على المقاربة المادية التاريخية من ثمة بالعقم و الضحالة [1]، لكن ذلك لم يثني اليساريين عن قناعاتهم فأخذوا بالمضي قدما نحو الكشف عن مفهوم عميق حكم التراث و حتى تاريخ الفكر العربي الإسلامي لقرون متعلق بالإيديولوجيا السياسية و الاجتماعية التي حكمت العلاقة بين مكونات المجتمع العربي – الإسلامي أفرزت كيانات متمثلة في الدول التي تأسست بعد عصر الصحابة (صدر الإسلام) تقوم على الولاء للقبيلة و حتى العرق بصبغة إسلامية لا تختلف عن تلك الصبغة في العصر الجاهلي قبل الإسلام.

2.1الإديولوجيات بين التراث و الثورة :

لقد صدرت كتب عدة في سنوات السبعينيات و الثمانينيات اقترن عنوانها بالثورة و التراث عبرت عن أن العلاقة بالتراث لم تنقطع رغم الحداثة الاجتماعية و الثقافية منذ القرن التاسع عشر ، المثقفين اليساريين يؤمنون بالحداثة أيضا من خلال توظيف التراث لخدمة أغراض التقدم لا الرجعية كما فعل ذلك للتقليديين ، فالصراع الطبقي عند الماركسيين لا

[1]عبد الإله بلقزيز ، نقد التراث ،مرجع سابق، ص 139

يجري بين طبقات اجتماعية فقط بل بين إيديولوجيات طبقية و سياسية[1] ، وعندما نحفر عميقا في المجتمع العربي نرى حقا تلك الصراعات متمرسة بقوة فكان لابد من الثورة لإصلاح ذلك فيصبح الصراع على حاضر يستعير الماضي سلاحا من أسلحته ، وبما أن هذا الصراع سياسي و اجتماعي فهو صراع إيديولوجي ، فحين كان **حسين مروة**[2] يستعرض الأعمال الفكرية المتناولة موضوع التراث من زاوية فكرية و إيديولوجية بديل لم يجد غير ... **مهدي كامل** (حسن محمدان)[3] يستشهد بهما في هذا المضمار[4]، نظرا لقلة المفكرين المشتغلين على الحفر الطبقي الاجتماعي في بنية المجتمع العربي الإسلامي ، فكل باحث يبحث عن معرفة التراث إلا وهو يحاول أن ينتج معرفة عن التراث (تتكيف) مع نظام بنائه الفكري أو منطلقاته الإيديولوجية ، التراث هو التراث نفسه لا يتكرر ولا يتعدد لكن معرفته هي المتعددة بقدر ما تتعدد البنى الفكرية التي بها يقرأ التراث[5] ، الهدف من أعمال "**مروة**" هو الرجوع إلى الإرث الثقافي العربي في مختلف عصوره للكشف عن كنوزه ، ذلك أن العديد من الكنوز تم طمسها بشكل عمدي و عن قصد في بعض أدوار التاريخ ، و عن جهل و سذاجة في أدوار أخرى ، فحركة التطور للفكر العربي إنما تتم

---

[1] المرجع نفسه ص 140

[2] حسين مروة : مفكر لبناني معاصر ينتمي للطائفية الشيعية وباحث ماركسي معروف ، من اهم مؤلفاته النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية

[3] مهدي عامل (1936 – 1987) هو حسن عبد الله حمدان، من "حاروف" جنوبي لبنان، حصل على دكتوراه في الفلسفة من جامعة ليون ، فرنسا، درس في "قسنطينة" الجزائر ثم في لبنان انتسب إلى الحزب الشيوعي اللبناني عام 1960، وأصبح عضواً في اللجنة المركزية، اغتيل في شارع الجزائر ببيروت بتاريخ 1987/5/18 بأيد ظلامية،أهم أعماله: مقدّمات نظرية لدراسة أثر الفكر الاشتراكي في حركة التحرر الوطنية (1972)، أنظر أنظر كتاب أيوب أبودية ، موسوعة الفكر العربي الحديث والمعاصر

[4] عبد الإله بلقزيز، نقد التراث ، مرجع سابق، ص ن

[5] حسين مروة، تراثنا كيف نعرفه، مؤسسة الأبحاث العربية ش م م، بيروت ، لبنان، ط1 1985، ط 2 1986، ص 7

من خلال كنوز الفكر العربي في مراحل شتى من تاريخنا ، كان تعبيرا عن الأفكار الجديدة في الحياة العقلية أو الاجتماعية أو السياسية بهدف مصارعة الأفكار السائدة القديمة المحافظة المستنفذة أغراضها التي تعبر عن مصالح فئات المجتمع تكون هي الفئات القابضة على زمام المنافع و المغانم و السلطان في أواخر كل مرحلة من التاريخ ، متشبتة بها في أصرار محموم حتى تلفظ أنفاسها[1] ، فلكل بيئة اجتماعية تأثيراتها على الأفراد و الأفكار خصوصا عندما نعود إلى العصر الوسيط الإسلامي الذي اتسم بالطبقية السياسية و الدينية .

حسب **حسين مروة** كان من طبائع الأمور أن يحاط بالعناية و الرعاية من آثار المفكرين و الأدباء كل ما يعبر عن أفكار هذه الفئات نفسها مادامت قائمة لأنه يؤيد مصالحها و امتيازاتها و تفوقها في المجتمع (الدولة الأموية أنموذجا) لتفوق العنصر العربي بالقوة و انتصار القبيلة (بني أمية) و تلك الآثار الفكرية المعبرة عن الجديدة الحرية النامية في الحياة نفسها فهي معبرة عن طاقات الحركة الراجعة إلى التجديد و التطور والتي تهمنا نحن الباحثين عن الحقيقة و الواقعية، **و حسين مروة** يقر بأن هذه الكنوز المعرفية من تراث الشعب جديرة أن تتكشف للأجيال الحاضرة على حقيقتها لتكون شاهد على عدل القيم الصحيحة الرفيعة لهذا التراث من جهة [2]،طبعا تلك الكنوز المعرفية التي راهن عليها "حسين مروة" لها طابع مادي حسبه ، ثم لكي تضيف إلى ثروة الفكر الإنساني غنى و خصبا مجهولين فتصبح بذلك جزءا عضويا في وحدة البناء

[1] المصدر نفسه ، ص 9

[2] حسين مروة، تراثنا كيف نعرفه ، مصدر سابق، ص 10

الثقافي العالمي المتنامي على الدوام جيلا بعد جيل[1]، لتدرك الأجيال القادمة حقيقة تراثها المغيب بكل ما يحمله من سلبيات و إيجابيات ، فمن تاريخنا المغلوط أن ثلاث شخصيات صلبها التاريخ على حد تعبير **حسين مروة** هذه الشخصيات تسير بها الأمثال و تستفيض الألسنة بذكرها جيلا بعد جيل حتى يومنا هذا ، حيث قرن بها التاريخ العربي ثلاث رذائل ، فذلك أسلوب يعرض الفضيلة بوجهها السلبي حيث يعرض وجه الرذيلة و يؤدي الخبر على صورة من صور الشر. هذه الشخصيات الثلاث هي :**أبي رغال** ، و**عرقوب** ، و **الملك الغادر بسنمار الرومي** فالتاريخ العربي حاول من خلال هذه الشخصيات نفي و إنكار الخيانة عنه و خلف الوعد و الظلم ، حيث يتساءل مروة كيف يكون هذا علما من الأعلام تسير باسمه الأمثال في مرئى التاريخ[2] ، فتاريخنا مليئ بالمثل العليا في الحياة المجتمعية لكن الواقع يقول عكس ذلك .

إن تلك الشخصيات التاريخية مثلت موقفا متشددا لدى العرب و مغالاة في العقاب لأمور اعتبرها العرب مقدسة كالدين (الوفاء بالعهد – ونبذ الوشاية) **فأبو رغال** (رجل في اليمن) قد خان قومه حسبما قاله تاريخنا الكلام **لحسينمروة** وهو منا كأنه يشكك في صحة هذه الرواية ، فما كان من قومه بعد جلاء العدو إلا أن صلبوه على خشبة جزاء الخيانة ، معتبرين أن هذا الفرد إنما مثل صفة ليست في العرب مطلقا و هي الخيانة فكان العقاب قاسيا، يبدو أن مروة يريد أن يلفت انتباهنا إلى حقيقة المجتمع العربي التي تحتقر الفرد وتؤيد الجماعة ، و أن لغة العقاب و العنف كانت هي مصدر كل فرد مخالف ، فحتى **عرقوب** الشخصية الثانية التاريخية التي يصفه مروة بالمسكين الذي صلب هو الآخر

[1] المصدر نفسه، ص 10

[2] المصدر نفسه ،ص 17

بسبب وعد لأخاه بالحجاز (وعده أن يهديه ثمرا من نخلة في المدينة) فماطل عامين لكن العرب لم يمهلوه عاما ثالثا و عجلوه بالعقوبة على أساس أن وعد الحر دين ، فكان هذين المثلين تاريخ يشهد على إنكار العرب للخيانة أو مخالفة الوعد ، أما **سنمار** فلقد صلبه العرب كمال للإحسان الذي قبل بالإساءة من طلب ملك الحيرة الذي انتدبه ليشيد له قصرا فخما فسولته نفسه قتله (برميه من أعلى القصر) حتى لا يصنع لغيرة مثله فأنكر العرب فعلة الملك فلا يقابل الإبداع بالشر ، فكان سنمار مثلا إلى ذروة الأمثال يسير في الآفاق و الأزمان[1] فما قدم لنا **حسين مروة** حول هذه الشخصيات التراثية عبر عن وجهان للتاريخ العربي الوجه الأول متعلق بتغليظ العقوبة بسبب الخيانة و عدم الوفاء مع العلم أنه من الممكن أن تكون ثمة أسباب أخرى لصلب **أبي رغال** و **عرقوب** أما الشخصية الثالثة لسنمار فيقول "مروة"....ولولا أن للظلم و الطغيان هذا المعنى البغيض الرهيب في نفوس العرب لظل دم سنمار في التاريخ و ظل الجرح الإنساني في هذه المأساة ينزف دما في أغوار النسيان ....فهذه الشخصية عبرت عن كنز ثمين و قيمة أخلاقية في تاريخ العرب وجب كشفها كما وجب كشف الجانب المطموس (السلبي) في تاريخ العرب ، ولعل ما سيقدمه **مروة** حول الكشف عن المادية التاريخية في بنية المجتمع العربي الوسيط فيه تعبير واضح عن ذلك .

إن ثورة **حسين مروة** على ذهنية العقل العربي إنما تشمل من كون أننا نعيش اللاوعي و المصداقية في التعامل مع الفرد فهذه الشخصيات الثلاثة عبرت عن تاريخ العرب المبجل بالفضيلة الأصيلة وكراهتهم رذائل الخيانة و المخادعة و الطغيان ، بينما واقعنا اليوم يقول أننا اليوم نقيم للخيانة أعراسا و نرفع للظلم و الطغيان أمجادا لذلك ذكر حسين

[1] حسين مروة، تراثنا كيف نعرفه ، مصدر سابق ، ص 20

مروة ...وإني لأحس أرواح هؤلاء الثلاثة تنادينا اليوم من على خشبة التاريخ بملئ حناجرها وتقول:"من تراه يستحق اليوم هذا الصلب أيها القوم؟ نحن و ما نحن سوى أفراد ثلاثة في أمة ضخمة أم هؤلاء العديد من رجالكم في كل شعب عربي ..." فنحن نعيش كاريزما و فوبيا التقديس لتاريخنا المليء بالكنوز و النكوص أيضا بينما نمارس في واقعنا الطغيان و ننحت سجايا الشياطين الأشرار مثيري الحروب، و نافخي أجواق الخراب و الدمار أصناما يعبدونها ويريدون أن يقدموا شعوبهم قرابين في هياكلها النخرة[1]، **فحسين مروة** يريد الوقوف على حقبة التناقض في التراث العربي بين الواقع و المثالية ولاشك أن الكثير من مواقف التاريخ إنما حركتها الإيديولوجيا والمادية التاريخية ، وليس القيم و الأخلاق (المنفعة)، ففي النهاية السياسة إنما تحركها المصالح بما في ذلك تعاملها مع التراث ، وهذه العقلية العربية متجذرة في المجتمع و حتى اليوم ونحن في زمن ما بعد الحداثة نجد أن المملكة العربية السعودية تتخلى عن قرون من ارتكازها على الوهابية كتشريع و تراث و تلتجئ إلى اعتماد منظومة فقهية منفتحة تماشيا مع مصالحها السياسية و الاقتصادية مع الغرب خصوصا الولايات المتحدة الأمريكية .

إن الإيديولوجيات التي تحكم تراثنا المتعلقة بالمادية التاريخية من حيث التعامل و التأثير الاجتماعي على مستوى الفكر هي التي جعلت كل من **حسين مروة** و **طيب تيزيني** يكتبان عن التراث حتى قبل أن يقرأ كتابات الفيلسوف الفرنسي الماركسي "لوي ألتوسير" و خاصة عن التزام موقع إيديولوجي معين في النظر إليه ، أو هما على الأقل لم يقرأ نقده الحاد للإيديولوجيا و وضعوا العلم في مقابلها بوصفه قطيعة معرفية حاسمة معها ذلك أنهما استعادا معناها اللينيني و وظفا في ما كتباه عن التراث العربي الإسلامي

[1]المصدر نفسه، ص 21

أو عن الوقوف التقدمي منه[1] وإن كان دافعهما هو ليس قطيعة مع التراث تماما بل مع ماهو مبجل ومثالي فيه و الوقوع على الواقعية في سيرورة أحداثه بين المادية التاريخية **لمروة** و المادية الجدلية **لتيزيني** ، لكن الأمر (مواطن) مروة أو تلميذه إذا صحى لنا قول ذلك الماركسي اللبناني "**مهدي كامل**"[2] "رغم أنه كان ألتوسيري نسبة "للوي ألتوسير" بل أكثر المثقفين الماركسيين العرب ألتوسيرية طوى تماما المفهوم الألتوسيري للإيديولوجيا مستدعيا تعريف **لينين** لها كرؤية إلى المجتمع و العالم تحملها طبقة اجتماعية بدافع من مصالحها ، وهكذا اجتمع رأي الثلاثة على أن الإيديولوجيا ليست نظاما معرفيا و ليست واحدة و إنما هي إيديولوجيات أو على الأقل إيديولوجيتان متقابلتان وأن إيديولوجيا الثورة هي التي تتمتع بالصحة و التاريخية و لابد للنظر للتراث من هذا الموقع لفتح أفق جديدة في التفكير و الممارسة"[3]، هذا بكلام **عبد الإله بلقزيز** فلطالما كانت الثورة هي محرك الفكر بمفهومها التاريخي و الاجتماعي ،" فالمجتمع العربي تحكمه الطائفية المأدلجة"[4]، حسب **مهدي كامل** الذي اتخذ من نموذج المجتمع اللبناني مثالا لطرح رؤيته حيث يقول :ما قرأت نصا حديثا في الطائفية إلا وكانت الحرب الأهلية حاضرة فيه ، حاكمة منطقه

---

[1] المرجع السابق نفسه، ص 142

[2] مهدي عامل (1936 – 1987) هو حسن عبد الله حمدان، من "حاروف" جنوبي لبنان، حصل على دكتوراه في الفلسفة من جامعة ليون ، فرنسا، درس في "قسنطينة" الجزائر ثم في لبنان انتسب إلى الحزب الشيوعي اللبناني عام 1960، وأصبح عضواً في اللجنة المركزية، اغتيل في شارع الجزائر ببيروت بتاريخ 1987/5/18 بأيد ظلامية.

أهم أعماله:

مقدّمات نظرية لدراسة أثر الفكر الاشتراكي في حركة التحرر الوطنية (1972)

- في علمية الفكر الخلدوني (1985).

-هل القلب للشرق والعقل للغرب ؟ (1985).

- في الدولة الطائفية (1986

[3] عبدالإله بلقزيز،نقد التراث ، مرجع سابق، ص ن

[4] ،المرجع نفسه، ص ن

، وللنص عمر الحرب ، يختلف باختلاف مراحلها ، وللنص موقع في الحرب يختلف باختلافه و الطائفية في مفهومها النظري تختلف باختلاف هذا الموقع للنص في الحرب تحدده و يحددها كأن الواحد مرآة الآخر"[1] ، فالنصوص التي تحكم السياسة و المجتمع إنما ترتبط بموقعها الخطابي ومن يستخدمه أي ترتبط بالإيديولوجيا سيما وأن المجتمع العربي اللبناني تحكمه أيديولوجيا سنية و شيعية أو حتى إيديولوجيا مسيحية ، لذلك لابد من عملية نقد كبيرة لهذا التراث المتمثل في النص و أول فعل للنقد حسب **مهدي كامل** هو إسقاط الحصانة عنه فليس من نص مقدس ولتكن اللعبة مكشوفة ، لكن النص يراوغ والنقد يراوغ حتى يصنع النقد النص موقعه[2] ، أي لابد للنص من عملية توجيهية بعيدا عن الإيديولوجيا الطائفية من خلال النقد البناء على أساس فلسفي لا ديني طائفي ، ذلك أن المجتمع يخضع للطبقية و الصراع الطبقي إنما هو موقع ممارسة إيديولوجيا و سياسية محددة في مرحلة تاريخية محددة لهذا النقد حيث يقول مهدي كامل فكل تفسيرلنص أوتراث إنما يخضع للعملية التاريخيةالتراثية[3]" ، لذلك سمى طيب تيزيني نظريته في التراث بجدلية تاريخية تراثية التي تجد في الماركسية قاعها الأصلي و مصدرها المنهجي الخصب لدراسة (التاريخ) و (التراث) العالمي عموما و العربي خصوصا"[4] ، فالفكر يرتبط بالواقع الاجتماعي ارتباطا وجوديا (أنطولوجيا) ما يعني أنه لابد لنا من البحث في الأسباب الاجتماعية و الأصول البعيدة في الواقع.

---

[1] مهدي عامل، في الدولة الطائفية، دار الفارابي ،بيروت، لبنان، ط 1986/1،ط 2003/2، ص 13

[2] المرجع نفسه، ص ن

[3] المرجع نفسه، ص ن

[4] توفيق سلوم بوعيلي ، بوعيلي ياسين ،نايف بلوز ،رضوان السيد ،فرج الله ، ديب صالح ، علي حرب ،نبيل سليمان ، الماركسية و التراث العربي الإسلامي ، مناقشة الأعمال حسين مروة و الطيب تيزيني ، دار الحداثة للطباعة و النشر ، بيروت ، لبنان ، ط 1 ، 1980 ،ص 7

2.2التراث في العصر الوسيط الإسلامي: يقول حسين مروة في محنة عبد الحميد الكاتب (أحد مثقفي السلطة على أيام الأمويين) أنه حين فر مع مروان بن الحكم آ خر خلفاء بني أمية قال له مروان "انج بنفسك يا عبد الحميد، فإنهم إن قتلوني خسرني أهلي وحدهم وإن قتلوك خسرك العرب جميعا "[1] إن هذا الكلام عبر عن موقف إيديولوجي لبنية المجتمع العربي إبان الدولة الأموية ، عبر عن التحسر على ضياع إرث أموي وفكر دام لقرن تقريبا في مقابل موجة الثورة الشعبية التي قادها بني العباس مند زمن بني أمية مستغلين استبداد بني أمية بالسلطة و ثروات البلاد في إطار الانتصار للعرق العربي ، فمروان وصف قتل عبد الحميد أنه حدث بالخسارة للعرب ولم يقل للإسلام أو الأمة جمعاء فعقلية القبيلة ما زالت مسيطرة ، ولعل ذلك أحد الأسباب التي عجلت بسقوط دولة بني أمية ، فالنظام الأموي كان يحرص على تقريب الفقهاء و الشعراء منه و حثهم على إقناع الشعب بأحقيتهم في السلطة ، لذلك لم تكن لحظة زوال ملكهم كافية لتفسير الذهنية في ظل موجة الثورة الاجتماعية المؤيدة بخلفية دينية و تاريخية اعتمدها بني العباس واستغلوا نسبهم الشريف لجمع الناس حولهم وحول دعوتهم ضد بني أمية الذين بطشوا بهم بعنف و قوة و أبادوهم فحسب مروة "لقد كان مروان بأيام خلت قبل أن يصدر عنه هذا القول يمثل تفكير الدولة العربية و تفكير السلطة العليا فيها و لا يجوز أن ينطق بشيء عن هذا القبيل فتفكيره قبل زوال الملك كان التسلط لأن هذا الزمن القصير عسير أن يكون المجتمع بعقله عقلا جديدا و بقيمه الفكرية القبلية قيما جديدة مستحدثة"[2] ،ونحن

[1] حسين مروة، تراثنا كيف نعرفه، مصدر سابق، ص 23
[2] المصدر السابق نفسه، ص ن

ندرك مدى وجع الامة العربية اليوم بسبب التسلط وعدم حرية التعبير في مختلف الأقطار العربية.

إن تلك الرؤية الحداثية إن صح التعبير و التحسر على هذا الفكر بعد زوال الملك لم تكن ممارسة قبل ذلك و يؤكد حسين **مروة** ذلك بقوله "أن الفكر العربي على هذا الأساس كان ذا خطر ضخم في رأي السلطان في الدولة العربية أيام مجد الدولة العربية و قد يزيدنا يقينا بهذه الحقيقة ما صار إليه **عبد الحميد** الكاتب بنفسه ، بعدما قاله **مروان** له إذا راحت السلطة الجديدة العباسية تبعت عنه وما إن ظفرت به حتى قتلته شر قتلة"[1]، بسبب موقفه المؤيد لمروان الخليفة الأموي ، ولم تأبه لما يحمله من فكر يمكن الإفادة منه و لخطورته على مشروعهم الجديدة إذ لما أخذنا بعين الاعتبار" أن فكره كان بمعية الدولة الأموية ووفقا لأيديولوجيتها فذوي السلطان سواء الأمويين أو العباسيين لم يكونوا ينظرون إلى المفكر العربي بشكل سطحي رغم أن **عبد الحميد** الكاتب نفسه لم يكن سوي كاتب في ديوان الخليفة الصريع" **مروان بن الحكم**".

إن القضية تحمل التناقض في رؤية السلطة للمفكر العربي فمن جهة نجد التقدير له ومن جهة أخرى نجد الاضطهاد و الذي لقيه المفكرون في مختلف أدوار النهضة، العقلية التي بنيت على أساسها تلك الحضارة الواسعة الأثر في سلسلة الحضارة الإنسانية"[2] ، إن الأمر يتعلق بالموقف السياسي لكل مفكر عربي فإن كان مؤيدا للسلطة و مواهبها قوبل بالتقدير وإن كان معارضا قوبل بالعنف و الاضطهاد ، فلا ننسى أن محنة المعتزلة التي يمكن أن نعتبرها مثال للحداثة في تاريخ تراثنا العربي كانت في زمن بني أمية منهم

[1] حسين مروة، تراثنا كيف نعرفه ،مصدرسابق ، ص 24
[2] حسين مروة، تراثنا كيف نعرفه ،مصدرسابق ، ص ن

غيلان الدمشقي المصلوب ، و **جهم ابن صفوان** ، فما وصلنا من تراثنا الفكري ضئيلا وهو لا يقاس بالعصور العربية الزاهية التي جمعت المفكرين و الأدباء و العلماء ، وذوي المواهب الضخمة حسب "**حسين مروة**"، و هذه القطيعة التي تعبر عن ما هو مغيب من تراثنا بفعل سلطوي أو فقهي تقصد حسب حسين مروة للتهوين من شأن تاريخنا الفكري لغرض معلوم هو قطع جيلنا الحاضر عن تاريخه و نزع ما في نفوسنا من اعتزاز ، وبالتالي تنتقي عن الوطنية ولا نجد عندها قوة و أصالة و عتاد لحماية الوطن من الدخلاء المستعمرين[1] ، وكأن مروة هنا يرجع سبب التخلف و الرجعية العربية لممارسات الغرب القدماء و اللاحقين تلك الممارسات التي ألجمت كنوز تراثنا و مفكريه و جعلتهم تبعا للسلطة ، تهدر دمهم السلطة التي تعقبها، فساهم ذلك في هشاشة المنظومة القيمية العربية فكان من السهل على الأفكار الدخيلة الولوج لأعماق فكرنا و تحويره فلذلك يردف حسين مروة أن هناك ثقافات أجنبية ذات أهداف استعمارية تحاول أن تلقي بأذهان المثقفين العرب الناشئين في الأجيال المتأخرة ، أو هي تلقي بالفعل في أذهانهم أن يرتابوا بحقيقة الفكر العربي ، و قدرته و طاقته و أصالته و مدى أثره في تطوير الفكر الإنساني[2] ، فنحن بحاجة ماسة للنظر في ظروف المجتمع العربي وتاريخه الذي يخفي كثيرا من الحقائق التي عمل اسلافنا على كتمها .

هذا الأمر مدعاة لتشكيك أصلا في تاريخنا حضاريا و إرثا تراثيا أمام الأمم و الشعوب لذلك يقول مروة "لو أننا نسمع من هذا الارتياب (التشكيك في الفكر العربي) أصداء تتردد هنا و هناك على بعض الأقلام و في بعض الصحف العربية ....." ومن

---

[1] المصدر نفسه، ص 25

[2] حسين مروة تراثنا كيف نعرفه،مصدرسابق ، ص ن

يقول لو أنه كان للفكر العربي طاقة غنية ثرية ، وكانت له أصالة واسعة وعميقة لنتج منه للحضارة العربية العقلية نتاج أضخم و أعمق وواسع من هذا الذي تحتفظ به خزانة التاريخ للأجيال الحاضرة[1] ، فالأمر متعلق ببنية المجتمع و كيف تنظر لتراثها و ثقتها به من عدمها.

يرى **حسين مروة** أن الذين يرتابون بتراثنا الفكري على هذا النحو أو الذين يوحون بهذا الارتياب ينسون أو يتناسون مسألة ذات شأن كبير يجب أن يعنى بها الباحثون في الكشف عن نواحيها جميعا ، وأن لا يقفوا مع المرتابين موقفا سلبيا لا يتجاوز حدود النقد أو اللوم أو التجريح[2] ، على هذا يمكن القول أن آلية البحث و الكشف لدى هؤلاء ليست موضوعية لحد يبين لنا ما هو حقيقة و ما هو وهم حول تراثنا الفكري ، فما وصلنا من تراثنا الفكري أو ما وقع بين أيدي المفكرين أو المثقفين العرب ليس إلا جزء من التراث ككل، ذلك التراث الضخم الذي أنتجه الفكر العربي في مختلف عصوره الذهبية ، على الرغم من أن الدولة العربية في أدوار مختلفة قد حالت بين الفكر العربي هذا و بين أن تتهيأ له أسباب الإنتاج كلها من حرية و تسامح و رعاية و حماية ، وهو ما يفسر أن ذوي السلطان في الدولة العربية كانوا يدركون قدر الفكر و دوره العظيم في المجتمع[3] ، فتقديرهم له إنما يرتبط بشؤون الحكم و استقرار ملكهم ، لذلك نجد أن تاريخ تراثنا مليء بسير تتعلق بالقمع و الاضطهاد لأهل الفكر متى كان فكرهم مستقل أو يسبح في فلك لا يتماشى مع هوى ذوي السلطان ، معتبرين ذلك إنما مدعاة لتأليب العامة عليهم من طرف المفكرين العرب مهملين بذلك حركة التطور و الحداثة إذا صح التعبير، التي قد تنجم عن

[1] حسين مروة، تراثنا كيف نعرفه ،مصدرسابق ،ص ن
[2] المصد ، نفسه ، ص ن
[3] حسين مروة،تراثنا كيف نعرفه ، مصدر سابق ، ص 26

الفكر الحر ولنا في المعتزلة أكبر مثال على ذلك فمن المعلوم أن بني أمية استبدوابالسلطان دون غيرهم من المسلمين و ما كان لفكر الحرية و إرادة الإنسان الذي دعت له فرقة المعتزلة أن يتاح له المجال لينمو و يكبر بين العامة فذلك خطر على ملك الأمويين.

يطرح **حسين مروة** سؤالا مهما هو: ألم يكن في الفكر العربي آنذاك نماذج من العمالقة لا تمنعهم القوة ولا يحول الإرهاب و الاضطهاد دون أن يبدعوا كبار الأعمال الفكرية كما حدث في مراحل كثيرة من تاريخ الفكر البشري[1] ، فتاريخ الفكر العربي الإسلامي مليء بالمواقف والأمثال عن رجال صمدوا في وجه السلطة و عبروا عن الحق و آراءها دون خوف من العقاب حتى بالنسبة للفقهاء كذلك ، **فأبو خليفة النعمان** قضى في السجن نحبه بعد رفضه تولي القضاء بطلب من الخليفة العباسي **أبو جعفر المنصور** على سبيل المثال و يجيب مروة على تساؤله قائلا أن أولئك المفكرون العرب الذين كانوا في كل عصر من عصور العرب و كان لهم ألوان من الإبداع العقلي رغم الاضطهاد في بعض تلك العصور فالسلطة كانت تحول دونهم و دون الناس في حالة عدم قدرتها على منعهم فلقد طمست أسماء أعلام كبار و طمست آثار آخرين فلم يطلع عليها إلا قلة من الناس في زمنهم[2]، فلا ننسى محنة الفيلسوف الأندلسي **ابن رشد** الذي أحرقت كتبه في معظمها لأنها كانت تخالف مذهب السلطة ، و يضيف على ذلك حسين مروة أن ما صنعته موجات الطغاة الأجانب الذين اجتاحوا أرض الحضارة العربية كالتتار و المغول و جيوش الأتراك و الصليبيين على مراحل متعاقبة من التاريخ ، فيمكن أن ندرك حسب

[1] المصدر نفسه،ص 27

[2] حسين مروة ، تراثنا كيف نعرفه ، مصدر سابق ، ص ن

مروة أن الفكر العربي لو لم يكن بالقوة الكافية و الخصبة و الإنتاج بحيث أبدع في العصور المواتية القليلة تراثا ضخما لما كان النهي البناء منه هذا القدر الذي تحفل به خزائن الفلسفة و العلم و الأدب في العالم و التي نحن اليوم ننهل منها سواءا بالسلب أو الإيجاب خاصة إذا ما أخذنا في الاعتبار أن موجة التتار التي اجتاحت بغداد ذات يوم في التاريخ كافية وحدها أن تلتهم كل ما أنجبه الفكر العربي في جهود الدولة العباسية و التي يظهر لنا أنها كانت دولة منفتحة (العصر الذهبي) حتى وإن اختلفنا في طريقة قيامها و ممارساتها القمعية و مدى شرعيتها من عدمها.

من المهم الإشارة حسب مروة أنه رغم تلك الخسارة الفكرية الكبيرة لكن بقي لنا من تراث هذا الفكر ما نعرف جميعا و تعرف المدنية الأوروبية نفسها أنها مهدت للحضارة البشرية فضل الاستمرار في سبيل التقدم من غير انقطاع رغم أن هذه الحضارة كانت مهددة بالانقطاع فعلا[1]، ذلك أن ما فقدته المكتبة العربية ببغداد ليس بالأمر اليسير بالنسبة لكنوز الحضارة البشرية عموما و الحضارة العربية الإسلامية خصوصا ، فالأمر متعلق دائما بالجانب المادي التاريخي الذي مثلته فعلة التتار كوصمة سوداء في تاريخ الأمة العربية الإسلامية ولاشك أن فعلة التتار إنما جاءت من خلال الثغرات داخل كيان الأمة العربية الإسلامية التي ركنت للترف ولم تحصن نفسها و تراثها من الضياع على يد التتار و المغول الذي اجتاحوا العالم الإسلامي كله تقريبا و عاشوا فيه خرابا دون خوف ، ناهيك عن قتلهم الرغبة لدى المسلمين في الدفاع عن أنفسهم و الاستسلام للموت دون مقاومة ، فهذه المأساة التاريخية تثار لدى التراثيين للكشف عن أسبابها و الإقرار بالترهل في جسدها .

[1] المصدر نفسه، ص ن

يؤكد مروة أن محنة الفكر العربي لم تكن متعلقة بالاضطهاد و الإرهاب أو في معاناة المفكرين من الغزاة البرابرة على اختلافهم بل هناك وجه آخر من المحنة ينبغي أن يكشف عنه الباحثون اليوم وذلك أن الفكر العربي إذا كان قد لقي في جهود بعض الخلفاء مجالا من الحرية و التسامح و الرعاية يمكن القول مع ذلك أنه لقي حتى في تلك العهود نفسها ، إلى جانب الحرية و التسامح و الرعاية محنة أعمق شأنا من الإرهاب و الاضطهاد لأنه بلغ من تفاقم هذه المحنة أنها كانت بالمرصاد للفكر العربي ومنعته من الانفتاح و الإبداع إلى وجهة غريبة عن أصالة الفكر الإنساني[1] ، ربما كان اتجاهه هو الدوغمائية و الانغلاق المطلق على نفسه خوفا من الثقافة الأجنبية باعتبارها تستهدف كيانه ككل عن طريق الحملات العسكرية و تغريب الشعوب العربية، و ربما ذلك ما يفسر لنا أن ذوو السلطان كانوا يرهبون الفكر و يخافونه بقدر ما كانوا يكبرونه و يقدرون شأنه ، لذلك رأينا و الكلام لمروة أشدهم عداءا للفكر أرسخهم معرفة بأمره و أقربهم صلة به[2]، فعلى سبيل المثال الخليفة **عبد الملك بن مروان** الأموي كان رجل فقه و دين لكنه مال للسياسة و مكرها فكان يمارس الترغيب بالمال و يمارس الترهيب بالعنف لتقوية ملكه ضد المخالفين سواء كانوا طالبي سلطة أو طالبي فكر و عقلانية.

يؤكد لنا التاريخ أنه كثيرا ما كان معظم أهل العلم و الفن و الشعر عن رؤية مساوئ السلطان في المجتمع من خلال إغراقهم بالنعم فتكون أعمالهم وفقا لهوى الحاكم ، لكن كل ذلك الترغيب و الترهيب لم يمنع من وجود مفكرون كثيرون تمردوا في تاريخنا الفكري على دواعي الإغراء هذه و قاموا بالثورة على الواقع ، و ما كان من السلطة إلا إخفائهم و

[1] المصدر السابق نفسه، ص 28
[2] حسين مروة، تراثنا كيف نعرفه، مصدر سابق ،ص ن

إبعادهم من الساحة مثال ذلك يذكر حسين مروة في صيغة التعجب فكر الجاحظ حيث تساءل كيف استطاع الإفلات من المحنة في بعض ميادينه و بقي سليما و معافى، رغم أنه من المفكرين الذين نظروا إلى القواعد و الأعماق باعتباره كان من دعاة العقلانية و إعمال العقل و نقد المجتمع من خلال أعماله الفنية و الأدبية و نذكر أيضا "**أبو العلاء المعري**" لكن" مروة "تأسف لحال " لأبي الطيب المتنبي " الذي كافح لكنه لم يفلت من المحنة و ترك لنا أبيات و قصائد عبرت عن معاناته و غيرهم[1] ، إنها معاناة الفكر العربي و المفكرين العرب عبر التاريخ بسبب المنظومة المادية و الاجتماعية التي كانت تحكم الدولة العربية و لازالت ليومنا هذا رغم تبدل الظروف و اتساع رقعة الحريات الفردية و انتشار وسائل الإعلام ، لكن تبقى السلطة هي المعضلة في كل ذلك ،" فلقد قرر حسين مروة عن أشكال مختلفة للمادية (الفلسفية) و أن هناك موقفا مشتركا تجاه ظواهر العالم بين مختلف هذه الأشكال و هو الموقف الذي ينظر إلى العالم المادي أنه محدد للوعي وجودا و إنه الواقع الموضوعي الأزلي المستقل بوجوده عن كل قوة أخرى خارجة عنه"[2] ، الوجود يسبق الوعي و يقرره على هذا الأساس فوعي المجتمعات العربية يتقرر وفقا لتركيب المجتمع و علاقاته الاقتصادية و الاجتماعية و السياسية و حتى الثقافية.

2.3 المادية التاريخية عند حسين مروة التصور والبنية

يرى مروة أنها تتعلق بأربع لحظات معرفية أو أربع أشكال منها (حسب تسمياته لها) المادية الساذجة و المادية الميتافيزيقية ...، ومادية الديمقراطيين الثوريين، و المادية

[1] حسين مروة ، تراثنا كيف نعرفه ، مصدر سابق ، ص 29
[2] عبد الإله بلقزيز ،نقد التراث ،مرجع سابق، ص 133

الديالكتيكية إذا تركنا بعض التهجين الاصطلاحي النافر في هذا التصنيف ، كما يتضح به مفهوم المادية الميتافيزيقية مثلا نجد أن القاعدة الأولى في التصنيف هي الأصل الفلسفي فيما الأخريات تتفرعان منها و تستطردان شرحا و تعيينا لمعنى المادية المتحول بتأثير المجتمع و العلم من دون أن يغير التحول ذلك من المفهوم الأصل ، و إذا كانت أسبقية المادة للوعي هي التغيير الفلسفي عن القاعدة فإن ترجمتها في التاريخ و الثقافة و المجتمع هي أسبقية الواقع على الفكر[1] ، إن الهدف من تحديد هذه الحقب الأربعة للفلسفة المادية هي الوقوف على طبيعة و بنية العقل المادي العربي من خلال تأكيد مروة على اسبقية المادة للوعي كما ذكرنا سابقا و الواقع للفكر تعني في جملة ما تعنيه أن الوعي : الفكر ليس مستقل عن شروط محددة له ، الطبيعة ، المجتمع ، التاريخ ، فثمة وعاء يحويه و أطر موضوعية ينتظم فيها ولا سبيل إلى إدراكه أو فهمه إلا برده إليها فالوعي الاجتماعي يرتبط بالواقع الاجتماعي ارتباطا وثيقا حسب طيب تيزيني[2] ، وهو ما يجعلنا نبحث عميقا في طبيعة المجتمعات العربية للكشف عن ذلك من خلال مادية مروة على اعتبار أن المادة (الواقع) تسبق الوعي و توجهه وفقا لخلفيات تاريخية .

إن المادية التاريخية التي توسع نطاق مبادئ المادية الديالكتيكية أو الجدلية حتى تشمل دراسة الحياة الاجتماعية و تطبق هذه المبادئ على حوادث الحياة الاجتماعية أي على درس المجتمع و على درس تاريخ المجتمع و عندما يعرف"**كارل ماركس**"[3] و **انجلز**

[1] حسين مروة، تراثنا كيف نعرفه، مصدر سابق، ص ن
[2] المصدر نفسه، ص ن

طريقتهما الديالكتيكية يرجعان عادة إلى "**هيغل**"[1] باعتباره الفيلسوف الذي أبان الخطوط الأساسية للديالكتيك غير أن ذلك لا يعني أن ديالكتيك **ماركس** و "**انجلز** "[2]هو عين ديالكتيك هيغل لأن ماركس و انجلز لم يقتبسا من ديالكتيك هيغل سوى النظرة العقلية و طرحاهاللنقاش، ثم وسعاه و أنمياه و أعطياه طابعا علميا حديثا و ألبساه المادية [3] ، وذلك يفرض تأسيس منظومة جديدة تعبر عن أفكار ماركس و انجلز التي ترتبط بالواقع و المجتمع بما فيه العمليات الإنتاجية الاقتصادية و الاجتماعية بعيدا عن مثالية هيغل ونظرته الدينية ، يقول ماركس: " إن طريقتي الديالكتيكية لا تختلف عن الطريقة الهيغيلية من حيث الأساس فحسب بل هي ضدها تماما ، فحركة الفكر هذا الذي يشخصه هيغل و يطلق عليه إسم الفكرة هي في نظره تمثل الواقع و صانعه ..... أي الفكر يسبق الواقع .... أما في نظري فعلى العكس ليست حركة الفكر سوى انعكاس للحركة الواقعية منقولة

[1]هيجل : هو جيمس وليان فردريك هيجل ولد بشت تجرت في 27 أغسطس 1770 وتعلم بمدارسها اتم هيجل امتحان الفلسفة عام 1790 / ثم امتحان اللاهوت عام 1793 وبدلك لقب بحامل الاهلية اللاهوتية كان له اهتمامات بالسياسة حيت كتب شرحا على الترجمة الألمانية لكتاب الاقتصاد السياسي لستيوارت ميل والف كتابا حول مفاسد النظام الأوتوقراطي والبيروقراطي وكتب رسالة عن الدستور ،لخص هيجل مذهبه في موسوعة العلوم الفلسفية ثم قدم مدخلا لمذهبه في كتاب ظاهريات الروح ولم يتوسع في جوانب فلسفته إلا في كتاب المنطق الدي استوفى فيسه مذهبه الفلسفي ثم كتاب فلسفة القانون الدي استوفى فيه مذهبه السياسي وفي محاضراته التي لم ينشرها هو كانت حول التاريخ وتاريخ الفلسفة ... مذهبه يتألف من ثلاثة عناصر : الفكرة –الطبيعة- الروح، أنظر ،الموسوعة الفلسفية المختصرة ، ص 550

[2]كارل ماركس :1818-1883 ولد بمدينة تريير الألمانية وتوفي بمدينة لندن لم يكن فيلسوفا في البداية ارتكزت شهرته على جهده الهائل في الكشف عن القوانين التي تتحكم في سلوك الناس في المجتمع وصياغتها ، كان عالم في الاجتماع والاقتصاد ولقد دخلت الفلسفة في نظريته العامة عن الإنسان باعتبار دراسته مستقلة بل بوصفها عنصرا من عناصر تلك النظرية الفلسفة الماركسية المعروفة في يومنا هدا مزيج مركب من المخططات المنشورة وغير المنشورة التي كتبها ماركس نفسه ومن مؤلفات شريكه أنجلز الميتافيزيقية ، وانجلز هو من تحدث عن الديالكتيك المادي ، والمادية الجدلية التي تعرف بها الأن نظريات الفلسفية التي ينادي بها الشيوعيون الأساسيون فقد ابتكرها الاشتراكي الروسي جورجي بيخانوف، أنظر : الموسوعة الفلسفية المختصرة ، ص 388

[3]جوزيف ستالين، المادية الديالكتيكية و المادية التاريخية، المكتبة الاشتراكية دار دمشق للطباعة و النشر،د ط ،د س ، ص 17 /ص 18

إلى دماغ الإنسان و مستقرة فيه[1] ، فالديالكتيك عند ماركس هو خلاف للميتافيزيقا المرتبطة بالدين و الأمور الغيبية ، فهو لا يعتبر الطبيعة تراكما عرضيا للأشياء أو حوادث بعضها منفصل عن بعض ، أو أحدها منعزل مستقل عن الآخر بل يعتبر الطبيعة كلا واحدا و تماسكا ترتبط فيه الأشياء و الحوادث مع بعضها البعض بشكل عضوي ، فلا يمكن فهم أي حادث من حوادث الطبيعة بمعزل عن الحوادث الأخرى[2]، إن الديالكتيك لا يعتبر الطبيعة حالة سكون و جمود ، حالة ركود و استقرار بل هي حالة حركة و تغير دائم و تطور لا ينقطع .

لقد اعتبر ماركس[3] أن الوجود المادي هو ملهم للفكر و مجدد له دائما دون انقطاع، وفي ذلك يقول **فريديريك انجلس** " إن الطبيعة بأجمعها من اصغر الأجزاء إلى أكبر الأجسام من حبة التراب إلى الشمس ، من البروتيست (وهي نواة الدرة الابتدائية ملاحظة من يوسف ستالين إلى الإنسان هي في حركة دائمة من النشوء و الاضمحلال الدي ينقطع في حركة و تغير مستمرين أبديين (كارل ماركس و فريديريك إنجلس:المؤلفات الكاملة ضد دوهرينغ + ديالكتيك الطبيعة ص 491 – موسكو الطبعة الألمانية 1935[4]، إن الهدف من هذا التقديم لآراء ماركس و إنجلس هو المادية الجدلية إنما لفهم مفهومها

---

[1] عبد الإله بلقزيز، نقد التراث، مرجع سابق ، ص 19

[2] المرجع نفسه، ص 25، ص 26

[3] كارل ماركس :1818-1883 ولد بمدينة تريز الألمانية وتوفي بمدينة لندن لم يكن فيلسوفا في البداية ارتكزت شهرته على جهده الهائل في الكشف عن القوانين التي تتحكم في سلوك الناس في المجتمع وصياغتها ، كان عالم في الاجتماع والاقتصاد ولقد دخلت الفلسفة في نظريته العامة عن الإنسان باعتبار دراسته مستقلة بل بوصفها عنصرا من عناصر تلك النظرية الفلسفة الماركسية المعروفة في يومنا هدا مزيج مركب من المخططات المنشورة وغير المنشورة التي كتبها ماركس نفسه ومن مؤلفات شريكه أنجلز الميتافيزيقية ، وانجلز هو من تحدث عن الديالكتيك المادي ، والمادية الجدلية التي تعرف بها الأن نظريات الفلسفية التي ينادي بها الشيوعيون الأساسيون فقد ابتكرها الاشتراكي الروسي جورجي بيخانوف

[4] عبد الإله بلقزيز، نقد التراث، مرجع سابق ، ص 25 ، ص 26

الموسع وهو المادية التاريخية التي تحدد مسار الفكر،و تعريف المادية عند ماركس و إنجلز يرجع إلى"**لودفيغ فيورباخ** "ذلك أن الفيلسوف الذي أعاد للمادية حقوقها ، غير أن ذلك لا يعني أن مادية ماركس و إنجلز هي عين مادية فورباخ فإن ماركس و إنجلز لم يقتبسا من مادية فورباخ سوى نواتها المركزية ثم وسعها و جعل منها نظرية فلسفية علمية للمادية بحثة بمعزل عن القشور المثالية و الأخلاقية و الدينية[1]، كما فعلا ذلك مع الديالكتيك الهيغلي القائم على فكرة المطلق ، ففيورباخ رغم كونه مادي من حيث الأساس احتج على نعته بالمادية حتى قال انجلز مرارا عن فيورباخ "رغم أساسه المادي ظل سجين القيود المثالية التقليدية ، و إن مثالية فيورباخ الحقيقية تظهر حال وصولنا إلى فلسفته في الدين و إلى فلسفته في الأخلاق"[2] ،قبل ذلك لابد من التعريج على مفهوم الديالكتيك فهو كلمة مأخوذة من الكلمة اليونانية (دياليغو) و معناها المحادثة و المجادلة و كان يعني الديالكتيك في عهد الأولين فن الوصول إلى الحقية من خلال فضح التناقضات التي يتضمنها استدلال الخصم و بالتغلب عليها ، وطبق هذا الأسلوب فيما بعد على حوادث الطبيعة و أصبح الطريقة الديالكتيكية لمعرفة الطبيعة فحوادثها هي متحركة متغيرة دائما و تطور الطبيعة ناتج عن تطور تناقضات الطبيعة من خلال الفعل المتبادل بين القوى المضادة في الطبيعة[3]، فالمادية الجدلية حاولت تطبيق ذلك على الطبيعة البشرية و العلاقات الاجتماعية و الاقتصادية كمحرك للفكر و منتج له .

يرى عبد الإله بلقزيز أن معنى المادية المتحول بتأثير المجتمع و العلم دون أن يغير التحول ذلك من المفهوم الأصل فالماركسية حاولت أن تأسس نظريتها المادية التي

[1] عبدالإله بلقزيز،نقدالتراث، مرجع سابق ، ص 20
[2] المرجع نفسه ، ص 21
[3] المرجع نفسه ، ص 22

استلهمتها من هيغل (الديالكتيك) ومن فورباخ (المادية) و بنتها على أساس العلم (الطبيعة) بمعزل عن القيم أو الدين ، و الجديد هو أن المادية كفلسفة أرست لمفهوم مهم وهو أن المادة تسبق الوعي (الفكر) وترجمتها في التاريخ و الثقافة و المجتمع هي أسبقية الواقع عن الفكر[1]، وهذا ما نحن بصدد تبيانه في موضوعنا المتعلق بالتراث و طبيعة المادية الاجتماعية على رؤى "مروة" و "تيزيني" ، ولتتمة مسألة أسبقية الواقع على الفكر لابد من نقض خلفية الواقع الاجتماعي بشكل عام و غير مباشر في الواقع الاجتماعي نفسه حسب بلقزيز فمشكلة دارسي التراث أنهم لا يأخذون بهذه القاعدة في التحليل و في النظر إلى تاريخ الفكر العربي الإسلامي فينتهون إلى إسقاط تاريخية التراث و السقوط في نظره مثالية و ميتافيزيقية[2] ، فالمطلوب حسب مروة هو دراسة التراث في إطار العوامل المادية التاريخية التي بني عليها ذلك أن وحدها المادية التاريخية في نظر حسين مروة (=المادية الجدلية في نظر طيب تيزيني) تقدم المنهج العلمي المناسب لدراسة التراث على اعتبار أنها وحدها التي تقرأه في ظروفه التاريخية التي أنتجته ، بحيث لا تنظر للأفكار بوصفها كائنات تتناسل من بعضها في سياق نظري خالص و مطلق ، و إنما هي من حيث تعبير عن شروط موضوعية و أوضاع اجتماعية طبقية و تطلعات إيديولوجية ، وهذه قاعدة عامة لابد منها لدراسة التراث عند الماركسيين بما في ذلك دراسة النص الديني نفسه[3]، فكل ذلك إنما حدث في ظروف اجتماعية و اقتصادية و سياسية معينة رسمت معالمه ووجهته نحو التطور و التغير المولد للأفكار إذا ما أخذنا في الاعتبار طبيعة المجتمع العربي في العصر الوسيط الذي كان يقوم على الطبقية و تأثير الاقتصاد

---

[1] المرجع نفسه،ص 147

[2] عبدالإله بلقزيز،نقدالتراث، مرجع سابق ، ص ن

[3] عبدالإله بلقزيز،نقدالتراث، مرجع سابق ، ص 147، ص 148

و تقسيم الثروة و المال بما في ذلك تقسيم السلطة التي استندت للمكون المتفوق في المجتمع أو الطاغي (الدولة الأموية العربية كمثال عرقي وإثني) و المكون الذي يستند على خلفية النسب الشريف (الدولة العباسية مثال طائفي) وما عدا ذلك فكان موقفه إما تابع أو معارض ناهيك عن الموالي و العبيد و طبقة رجال الدين التي كانت ذا حظوة عند الخلفاء و السلاطين .

المبحث الثالث: الجذور التاريخية للمادية الديالكتيكية والمادية التاريخية

01 _ الفلسفة اليونانية: المادية الديالكتيكية عند هيراقليطس وتأثيراتها على المادية التاريخية الماركسية:

لقد كانت المفاهيم الجديدة للعالم وللعلم والفن والفلسفة اليونانية قد رأت النور في المجتمعات الصناعية والتجارية التي كانت ترتبط بعلاقات اقتصادية وثقافية مع العالم غير الإغريقي ،مثل مالطا وافسوس وقولونون وغيرها من المدن ففي هذه المدن من القرن السابع ق.م نشأت أولى المدارس الفلسفية التي كانت منذ ذلك الوقت تفهم العالم على أنه ساحة صراع دائم وهذا المفهوم رفعه هيراقليطس الفيلسوف اليوناني الأيوني الأفيزي إلى مصاف المبدأ الفلسفي الشامل لحياة الكون كصراع دائم وصيرورة مستمرة ، كما أن إطلاع اليونانيين ومعرفتهم بالشعوب المجاورة وعلى عاداتها وتقاليدها ومعتقداتها الأمر الذي أدى لانكبابهم على مقارنات استخلصوا منها عبرا ، حيث أن أكسينوفان راوي القصائد الملحمية والجوال أحد أوائل المفكرين اليونانيين الذي لاحظ أن الأحباش يصورون ألهتهم بوجه أسود وأنف أفطس حيث أن كل شعب يصور ألهته على صورته ، لكن هناك تصورات شاملة ناجمة عن التأمل في طبيعة الكون والعالم عبر عنها أحد معاصري أكسنيوفان وهو هراقليطس تلك الشخصية التي نحن بصدد البحث حولها ، بحيث أنه أكد على الطابع النسبي لصفات الأشياء وتصورات أثارها[1] ،فهيراقليطس[2] كانت

[1]ثيوكاريس كيسيديس ، جذور المادية الديالكتيكية ، هيراقليطس ، ترجمة حاتم سلمان ، دار الفارابي ، بيروت ، لبنان ،ط1 1987 ، ص106

[2]هيراقليطس: من افليوس وهي مدينة يونانية في اسيا الصغرى ازدهر حوالي 500 ق م ، وهيراقليطس من أسرة أرستقراطية وقد انسحب من المجتمع وهاجم أهل المدينة والناس عامة بغبائهم هجوما توسل له بعبارات اشتهرت بغموضها فقد اخفق الناس في غدراك اللوغوس العقل ....ومقومات الكون عند هيراقليطس هي ثلاث النار والأرض والماء والتغير أو الصراع لأجل التوحيد المستمر بين الأضداد ، انظر الموسوعة الفلسفية المختصرة ، نقلها من الإنجليزية فؤاد عامل وجلال العشري وعبد الرشيد الصاد، ص 560

له توجهات فكرية تتوافق مع مواطنه إكسينوفان حيث أعتبر هذا الأخير أن تصور الناس للآلهة الميثولوجية على صورتهم أمر مناقض لمبدأ الوحدة ، هذا التصور هو نقد عقلاني حاول من خلاله الوصول لفكرة الإله الواحد لكنه أخلط ذلك بالطبيعة أي جعل من الإله شيء مادي ملموس جاعلا من الطبيعة إلها .

إن ملامح فلسفة إكسينوفان حول الكون وطبيعة الوجود ترتبط بفكرة الإله الواحد على أنه ضمن مذهب وحدة الوجود ، وهذا المذهب يضم كذلك هراقليطس الذي سنحاول توضيح فلسفته المادية من خلال عرض بعض جوانب فكره الفلسفي حول الوجود المادي من خلال مايلي :

ـ **يرى** هراقليطس أن الكون ليس ثابتا مطلقا وأكد على وحدة العالم كما أنه نفى الثنائية المتعلقة ب**الروح والجسم** على أساس التصور المادي للوجود عكس ما ذهب إليه إكسينوفان المتعلق بالميتافيزيقا ذلك أن طبيعة الوجود حسب " هيراقليطس هي التغير المستمر مما يولد ديالكتيك من خلال التصور الذي سماه بالديالكتيكي المتعلق بوحدة الأضداد ، فهناك الحار والبارد واليابس والرطب والنور والظلمة ن ومن المعلوم عن هيراقليطس ميله للأصوات التي تحمل معنى حسي ملموس فبالنسبة له فالأضداد لابد لطرف منها ان يسيطر لمدة معينة ثم يصل لقمته فيبدأ بالانحدار ليترك نقيضه أن يسيطر بدوره مؤقتا ،هذه العملية الدورانية هي الطبيعة المادية للكون وبالتالي يسري قانونها على جميع الموجودات بما فيها الأفكار ، فهذه الرؤية الفنية والجمالية للعالم المحكومة بمذهب التجسيم المادي الطبيعي عند الفلاسفة اليونانيين في العصر القديم كان هيراقليطس لأول من صاغها بوضوح حين قال "كل شيء موجود وغير موجود لأن كل

شيء متحول وكل شيء متغير باستمرار وينشأ ويزول "[1]،وهذا ما يفسر كون إسم هيراقليطس ظل من الأسماء الأكثر شعبية في تاريخ الفكر الفلسفي منذ العصور القديمة للفكر البشري وربما بقيت حتى أيامنا هذه فلقد أثر في أفلاطون الذي بنى على أساس فكره فلسفته المثالية ولأرسطو والرواقيين واللاهوتيين وفي الفلسفة الحديثة نجد أن هيجل أعجب به حتى أن الوجودين المعاصرين اعتبروه سلفهم البعيد ونصبه المتدينون أبا لمذهب اللوغوس وللكلمة الإلهية على اعتباره ،أول لاهوتي ومفكر ديني ذلك لما في أسلوبه من الغموض والإشارات والتلميحات غير المفهومة ، حيث قدم نظرية الأصل الطبيعي للغة التي يوحي بها هيراقليطس عرضا أو بالأحرى دون أن يحاول صياغتها فالكلمات وأسماء الأشياء ليست إشارات عبثية أو موضوعة وفق إرادة الناس بل هي تولد بالارتباط مع الأشياء وتعبر عن طبيعتها لذلك فاللغة والكلمات وما يعبر عن هذه وتلك مرتبطة دائما بشكل وثيق فيما بينها برّأي هيراقليطس هي شكل للفكر ، فالكلمة تتطابق مع المحتوى الموضوعي للفكر وما يعنيه هذا الفكر[2]، أي موضوعه ولهذا من المبرر اعتبار هيراقليطس أبا لنظرية التماهي بين اللغة والفكر أي أن كلمات الأشياء بصفتها مادية تواد معانها الفكري

أ_ مفاهيم هيراقليطس الفلسفية : **اللوغوس الشامل**

يعتقد هيراقليطس أن للكلام كوسيلة للتعبير عن الحياة يكمن في الأفكار وجعلها شيئية مع احتفاظه بالغموض في أسلوبه على حساب ووضوح الفكرة وذلك يرجع لطبيعة شخصيته المنعزلة عن الناس لذلك وصفه البعض بالمتصوف فهو كان يحتقر وينفر من

[1]ثيوكاريس كيسيديس ، جذور المادية الديالكتيكية ، هيراقليطس ، ترجمة حاتم سلمان، مرجع سابق ، ص 107
[2]ثيوكاريسكيسيديس،جذورالمادية الديالكتيكية،هيراقليطس، مرجع سابق ، ن ص

معتقدات العامة ولطالما انتقد أشعار هوميروس وغيره واعتبرها خرافية وأسطورية فقط لا نفع فيها للفكر والواقع فنحن ربما لن نفهم كلامه عندما يقول " إن الحمير تفضل القش كثيرا على الذهب "[1]، ربما يقصد العوام الذين لديهم تفكير ساذج وبسيط يرضون بالقشور بدلا من اللب والجوهر فغرض هيراقليطس هو جعل الكلمات ولادة للمعاني المتعددة التي تخلق بدورها الديناميكية في الوجود وهو ما نلاحظه في أشعاره التي تحمل معاني ملموسة وحسية وحتى في انتقائه للأمثال فهو يختار كلمات حسية كالنهر مثلا أو المعركة التي تعبر عن الحرب أو السلم حسب الغلبة لكل منهما فهذه الكلمات ديناميكية تعبر عن التغيير والديالكتيك ، والهدف من جعل الأضداد تتصارع لتوليد الفكر عند هيراقليطس هو خلق وحدة مشتركة أو المشترك الواحد في نفس الوقت في وحدتها الجدلية إنه اللوغوس الشامل[2] ،وهذا هو جوهر فلسفة هيراقليطس واللوغوس الشامل هو الطابع المتحرك المتغير.

لقد وظف "هراقليطس" الخيال بدلا من المنطق العقلاني على أساس أن هناك وجود وليس هناك وجود ويؤكد على المعنى الحرفي للكلمات فكلمة نهر ليس المقصود منها استعارة ورمز بل هي نفسها ذلك أن الوجود والأشياء يمثلان كل واحدا [3]، فالعالم منسجم وهو وحدة الأضداد رغم عدم تطابق الكل والجزء واللوغوس الوحيد يحكم كل شيء ويهيمن على كل الظواهر بلا استثناء .

ب_ هيراقليطس ومفهوم الدين الطبيعي (المادية) :

[1] المرجع نفسه ، 119
[2] المرجع نفسه ، ص ن
[3] المرجع نفسه ، ص 149

يعتقد هيراقليطس "أن كل ماهو ميثولوجي ليس له قيمة معرفية أو دينية باعتباره مبني على مجموعة من الأساطير والخرافات التي رسمت الفكر الديني اليوناني ليس لها صلة بالواقع الذي يعيشه الفرد اليوناني في مجتمعه الطبقي والاقتصادي الذي بني على التمييز والتفريق بين مكونات المجتمع على أساس دعوة ميتافيزيقية تعتبر أن الطبيعة وضعت حدودا لكل عرق ووظيفة أبدية له "[1]،فالمجتمع البشري منذ القدم مارس الدين كمطية لتمرير الكثير من الكار لل السيطرة على العامة وترسيخ الطبقية في المجتمع.

إن "هيراقليطس " لا يرى في الطقوس الدينية فائدة ملموسة أو حسية ذلك أنها مجرد أشعار وخيال حول مولد الآلهة وطبيعتها فنجد أنه انتقد عبادة الإله ديونيزوس وكان معاديا لكل الشعائر الدينية في المجتمع التي سادت في عصره على الرغم من أنه ظل طوال حياته أرستقراطيا ومعتدا بنفسه فلم يكن يختلط بالعامة مطلقا كما أنه كان ينتقد كل من هوميروس وهوزيود لما كانا ينشرانه من الخرافات والسخافات الدينية حسب هيراقليطس ، حيث كان يجمع تلك السخافات ويستخرج منها حكمها السياسي الشاهد على جهلها وعبثها فيسميها بشكل تهكمي تارة بالأطفال وأخرى بالكلاب وثالثة بالحمير"[2] ،طبعا رؤية "هيراقليطس " تعبر عن تلك النظرة الدونية التي كانت تمارس في المجتمعات القديمة التي كان العقلاء هم في القمة وما دونهم كانوا محتقرين ، حتى أنه كان يزدري العلم الجزئي الذي لا يثقف العقل وكان ينعي على فيثاغورس وإكسانوفان إنشغالهما به على الرغم من أنه لم يكن يحسب ولم يكن يمارس التجريب لكنه كان يعتبر العلم الجدير به التفكير العميق في المعاني الكلية يخلع عليها أسلوبا مبهما كثير الرمز والتشبيه ،

[1] يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة اليونانية ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة ، بيروت ، لبنان ، د.ط، م.س، ص 18

[2] المرجع نفسه ، ص ن

بحيث قال هيراقليطس أن أسلوبه إنه لا يفصح عن الفكر ولا يخفيه ولكن يشير إليه"[1] ، في ظل إنتشار الوثنيسة وتعدد الألهة الامر الذي ساهم في تنوع وتعدد الاراء في المجتمع واختلافها باسم المعتقد ما شكل بالنسبة لنا اليوم تراثا يوانينا غزيرا الكل ياخذ منه ويبني عليه فكرته ،"ونجد أن الشدرات المائة والثلاثين التي بقيت من كتابه لتدل على ذلك دلالة كافية حتى أنه كان يؤمن بالحس وما لاحظه بالعين المجردة لذلك وصف فكره بالسطحي والساذج هذه المقدمات تحيلنا للبحث حول طبيعة إله هيراقليطس الذي تصوره ولامسه على حد تعبيره ذلك أنه لم يكن ملحدا ولا مؤمنا بالمعنى الحديث للكلمات فلم يكن يعترف بوجود إلهة ولم يكن مؤمنا لأن الإيمان التوحيدي لم يكن معروفا في عصره أو بالأحرى التوحيد الذي هو الإيمان بإله كلي له القدرة والمعرفة موجود خارج الكون ومهيمن عليه بسلطانه ، فهو لم يكن يؤمن بوجود إله واحد على الرغم من أن اللوغوس من حيث هو قوة منظمة يحكم الكون وارتباطه بالنار"[2]، تلك النار التي يؤمن بها هيراقليطس باعتبارها المبدأ الأول الذي تصدر عنه الأشياء وترجع إليه ولولا التغيير لم يكن شيء ، فالاستقرار موت وفناء والتغيير صراع بين الأضداد يحل بعضها محل بعض وهو ما ذكرناه سابقا عن مفهوم الأضداد التي ترسم فلسفة هراقليطس الديالكتيكية ،" فلولا المرض لما إشتهينا الصحة ولولا العمل لما شبعنا الراحة ولولا الحظ لما كانت الشجاعة ، يتساءل هيراقليطس أليست النار تحي موت الهواء والهواء يحي موت النار والماء يحي موت التراب والتراب يحي موت الماء والحيوان يحي موت النبات والإنسان يحي موت الإثنان .

[1] المرجع نفسه، ص 19

[2] ثيوكاريس كيسيديس ، جذور المادية الديالكتيكية ، هيراقليطس ، مرجع سابق ، ص 172

إن الوجود موت يتلاشى والموت وجود يزول كذلك الخير والشر يتلاشى والشر خير يزول ، فالخير والشر والكون والفساد أمور تتلازم وتندرج في النظام العام"[1]، يبدو أن هيراقليطس يريد الوصول بقوة لتأليه المادة من خلال عناصر الطبيعة المتصارعة وهو ما نلاحظه بأعيننا بشكل مستمر ودوري دون توقف ، "الأمر الذي جعل هيراقليطس يؤكد أن هذا الصراع والتضاد في الطبيعة يؤدي لامتناع تعيين خصائص ثابتة للأشياء فنفس المادة الطبيعية خير وفي نفس الوقت هي شر فماء البحر أنقى وأكدر يشربه السمك ولا يستسيغه الإنسان في نفس الوقت وقد يغرق بسببه ويموت ، فهو نافع للأول وضار بالثاني تلك هي إرادة الطبيعة المتأهلة "[2]، وهو ما يفسر لنا مقولة هيراقليطس : " ننزل للنهر ولا ننزل من حيث أن مياهه تتجدد بلا انقطاع ونحن موجودون وغير موجودين من حيث الفناء يدب فينا في كل لحظة فكل شيء هو كذا وليس كذا موجود وغير موجود[3]، يبدو لنا أن إله هراقليطس له طبيعة عبثية لا يؤمن بالنظام ولا الاستقرار فهو إله متغير باستمرار كأنه كائن متوحش لا يركن ولا يأنس لمن حوله إن النار التي يؤمن بها هيراقليطس "هي نار إلهية مقدسة لطيفة وليست نار عادية تحرق بل تتولد منها الحياة ذلك أنه يعتريها وهن فتصير نارا محسوسة وبتكاثف بعض النار فيصير بحرا ويتكاثف بعض البحر فيصير أرضا وترتفع من الأرض والبحر أبخرة رطبة تتراكم سحبا فتلتهب وتنفتح منها البروق وتعودا نارا أو تنطفئ .... يجري في طريقين متعارضين طريق إلى أسفل وطريق إلى أعلى مع بقاء كمية المادة الأولى أو النار واحدة زمن تقابل هذين التيارين يتولد النبات والحيوان وعلى وجع الأرض مع الوقت لا يبقى شيء سوى النار

[1] يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة اليونانية ، مرجع سابق ،ص 21

[2] المرجع نفسه، ص ن

[3] المرجع نفسه ، ص 20

وهذا هو الجدر التام أو السنة الكبرى تتكرر إلى غاية نهاية بموجب قانون ذاتي ضروري يسميه كما ذكرنا سالفا هيراقليطس باللوغوس الشامل الذي يحكم الوجود "[1]، هذا يعني أن الله بالنسبة له هو الطبيعة ذاتها لأنه يحمل جوهرا مادي محض فهو لا يكون خارج الوجود بل جزء منه ويتحكم في الوجود في نفس الوقت ، لكنه ليس إلها ميثولوجيا كما يعتقد الناس وبقية الفلاسفة اليونانيين حسب هيراقليطس ، "وهناك تشابه بين النار العاقلة المتحكمة في الكون وبين العقل الإنساني أو الفكرة الميثولوجية التي يكونها الناس عن الله أو الإلهيات هو تشابه نسبي واصطلاحي جدا"[2] ، إن هذا التصور لهيراقليطس هو تصور مادي للكون والقوة المتحكمة فيه بحيث أنه شرع للعقل المادي لتفسير الوجود وتوليد الفكرز

إن الوجود عنده هو القوة المادية الطبيعية التي تعبر عن الحس فإله هيراقليطس لا علاقة له بإله المسحيين وإله الديانات التوحيدية الأخرى[3]،إذن فهو يحكم كل شيء بواسطة كل شيء هذا يعني أن الكون لم يخلقه الإله الهيراقلطيسي الذي هو النار العاقلة مادام هو جزء منه ويتكون منه وله صفة مادية حيث يقول هيراقليطس "عن طبيعة الكون أنه " كان أبدا وهو كائن وسيكون نارا حية تستعر بمقدار وتنطفئ بمقدار هذه النار هي الله والله هو نهار وليل شتاء ووصيف حار وسلم وفرة وقلة ، والنفس الإنسانية هي قبس من النار الإلهية تدبر الجسم تعمل به فلا تتشبت بالجسم ومطالبه بل تصنع ذاتها في التيار العام وتسمع الشهوة لأن الشهوة توكيد للشخصية والشخصية انتفاض على القانون الطبيعي ومعارضة للتغيير والدين الحق مطابقة الفكر الفردي للقانون الكلي أي

[1] المرجع السابق نفسه، ص 21
[2] يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة اليونانية ، مرجع سابق، ص 22
[3] ثيوكاريس كيسيديس ، جذور المادية الديالكتيكية ، هيراقليطس ، مرجع سابق ، ص 172

اللوغوس الشامل والفناء في النار العالمية "[1]، فالطبيعة هي الله والله هو الطبيعة يتجلى في كل مكوناتها وظواهرها اليومية والسنوية فهو النهار والليل والشمس والقمر ، فالفرق بين إله هيراقليطس ومعتقدات العامة أنها تؤمن بألهة متعددة وكل ما هو متفوق على الإنسان هو الله بالنسبة لهم بينما إله هيراقليطس هو الطبيعة التي تحكم الكون فالكون بالنسبة له صيرورة فلاشيء باق في مكانه ، لكن إذا سلمنا بكلام هيراقليطس فهذا يعني أن الله يمكن أن يكون في صورة حيوان أو نبات ، في اعتقادي أن هيراقليطس تأثر بالفلسفة الشرقية الفارسية والهندية خصوصا فيما تعلق بالنار العاقلة التي هي الله بالنسبة له فالفرس كانوا يقدسونها ويعبدونها ، كما أن القانون الطبيعي الكلي الذي يرفض الجزئي على اعتبار هيراقليطس أن الشخصية تعبر عن الجانب النفسي والروحي للفرد الذي يحمل ما هو مضاد للقانون العام من ميولات وشهوات لا تنسجم مع الطبيعة ، هذا يعني أن هيراقليطس لا يؤمن بالجانب الروحي ولا يقر بوجوده فكل شيء بالنسبة له مادي طبيعي حتى الله نفسه ، هذا يعني أن الفكر يقوم على الديالكتيك الناتج عن الصراع بين قوى الطبيعة بما فيها الإنسان فهو جزء منها.

02_ في الفلسفة الغربية : من المادية الديالكتيكية إلى المادية التاريخية – كارل ماركس وفرديرك إنجلز

إن المادية الجدلية تعنى بالنظرة العلمية التي تدرس قوانين الكون وهي القوانين التي تشترك فيها جميع جوانب الواقع من طبيعة فيزيائية وفكرة مارة بالطبيعة الحية وبالمجتمع ، بحيث أن ماركس كارل" وانجلز استفادا من تقدم العلم لبناء القوانين التي تشترك فيها

[1] يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة اليونانية ، مرجع سابق ، ص 22

جميع العلوم وصياغتها وهي القوانين التي تعرضها الفلسفة الماركسية ، لها بعد علمي كوني يتماشى مع مفرزات الفلسفة الحديثة المرتبطة بالعلم ، فالكون بالنسبة للفلسفة الماركسية هو حقيقة مادية صرفة لا علاقة لها بالميتافيزيقا والمثالية ، والإنسان ليس غريبا عن هذه الحقيقة ويمكن معرفتها وبالتالي تغيرها [1]، هذا يعني أن المادية الماركسية ليست مجرد نزعة فلسفية أو نظرية في الفلسفة بل تذهب لأبعد من ذلك فهي ، فهي ليست مماثلة للعلوم لأنها لا تستهدف جانبا معينا من جوانب الواقع كما تفعل العلوم كعلم النفس مثلا يهتف بالحياة العاطفية والوجدانية والشعور بالنسبة للإنسان ، لكنها كما يذكر ذلك "فردريك إنجلز" تعني النظرة المادية للعالم تلك النظرة إلى الطبيعة كما هي بدون أي إضافات خارجية "[2]،فهي فلسفة توسعية وكونية تشمل كل ميادين الحياة وتحاول تفسير كل الظواهر تفسيرا ماديا وهو ما أكده أحد زعماء الاتحاد السوفيتي ومنظري الشيوعية الماركسية "جوزيف ستالين " من خلال قوله " الماركسية هي العلم الذي يقوم بدراسة قوانين تطور الطبيعة والمجتمع وهي العلم الدي يهتم بثورة الطبقات المضطهدة المستقلة كما أنها العلم الذي يصف لنا انتصار الاشتراكية في جميع البلدان وأخيرا هي العلم الذي يعلمنا بناء المجتمع الشيوعي [3]، فهي منظومة شاملة تضم عدة نظريات في السياسة والاجتماع والاقتصاد ونظم الحكم تعبر عن النظرة الشيوعية للكون بكل تجلياته في الحياة على أساس علمي يهتم بكل ما يتعلق بالجانب المادي الإنتاجي الذي يخدم الإنسان في إطار المصلحة العامة، و حياة المجتمع وفقا للرؤية المادية الماركسية لها شروط تحيط

---

[1] جورج بوليتزر وجي بيس موريس كافين ،جدور الماركسية ، تعريب شعبان بركات ، الجزء 02 ، منشورات المكتبة المصرية ، صيدا ، بيروت ، لبنان ، ص 13

[2] المرجع نفسه،ص ن

[3] المرجع السابق نفسه ، ص 14

بها من وسائل الحياة المتعلقة بالنقل والبيئة الجغرافية ومصادر الطاقة والمناخ تؤثر في سلوكيات المجتمع ، لكن لا يمكن اعتبارها عاملا محددا لطبيعة المجتمع الثقافية والفكرية ، فالمجتمع متغير دائما مع مرور الزمن ذلك أن المجتمعات البشرية عرفت عدة أنظمة مختلفة فالمجتمعات الغربية مثلا عرفت نظام الكومون البدائي البسيط ونظام الرق المشاعي والنظام الإقطاعي والرأسمالي ، والنظام الاشتراكي التقدمي الجماعي وعلى الرغم من ذلك لم تتغير ظروف أوروبا الجغرافية هذا يعني أن النظم الاجتماعية هي التي تتحكم وتحدد الجغرافية (البيئة) ، حيث لأن نظام الرق مثلا في قديم الزمن استنفذ أرض حوض البحر المتوسط ودفع إلى غزو الجول وتسوية أرضها على سبيل المثال طلبا لمزيد من الأرض الخصبة للفلاحة والمأوى[1]، من هنا جاءت فكرة النظام الاشتراكي الجماعي وذلك لتوزيع الثروة بشكل عادل والقضاء على استغلال الإنسان لأخيه الإنسان.

يقول الثوري الكلومبي "تشي غفارا" " ليس هناك من تعريف للاشتراكية أكثر من أنها منع استغلال الإنسان لأخيه الإنسان "، فالمجتمع البشري بحاجة ماسة لمتطلبات العيش من الغذاء والدواء والثياب ....الخ[2]، الأمر الذي يحتم عليه خلق قوى الإنتاج المتمثلة في وسائل الحياة كالآلات التي تنتج وسائل الاستهلاك ، الأمر الذي يحتم على الإنسان تطوير قوى الإنتاج تلك تماشيا مع مرحلة العلم والتقنية ، هذه الأمور كلها تدخل ضمن العلاقات الإنتاجية التي تعتبر المحرك الأساسي لبنية الفكر المادي التاريخي والتي تعبر عن نضال الإنسان ضد الطبيعة والمقصود بالطبيعة هو الوضع المزري الذي يعيشه الإنسان تحت وطأة النظام الرأسمالي ، لكن حسب الماركسية لابد لقوى الإنتاج أن تناضل

[1] جورج بوليتزر وجي بيس موريس كافين ،جدور الماركسية،مرجع سابق ، ص 15

[2] المرجع نفسه ، ص ن

جماعة وليس بشكل منفرد للحيلولة ضد سيطرة ملاك المال ، كل ذلك يحكمه قانون التطور، فالنسبة للماركسية فالثورات التي تقوم بها الفئات المضطهدة هي حادث طبيعي تماشيا مع صيرورة التاريخ حسب "جوزيف ستالين" ، نفهم من كل ذلكّ أن البنية الاجتماعية تشكل ركيزة أساسية في المادية الماركسية التي تعتبر النضال الطبقي وانتصار الفئات المتوسطة هو انتصار للمادية الديالكتيكية على المثالية لأنها أخذت بواقع المجتمع وتقدمت نحو التغيير الإيجابي لاستمرارية الحياة وفقا للرؤية المادية التاريخية.

1.2_ مثالية فيورباخ في ميزان نقد المادية التاريخية (كارل ماركس وإنجلز):

يرى كارل ماركس أن المشكلة في المادية القائمة قبله بما فيها مادية" فيورباخ" وهو احد فلاسفة المادية المثالية الدينية أنها أوغلت في الجانب التأملي والتجريد، فحسب "كارل ماركس" أن الشيء و الواقع المحسوس لا تدرك إلا على شكل موضوع أو تأمل وليس على أساس أنها فعالية بشرية حسية ، فالمثالية طورت الجانب الفعال على أساس تجريدي بعيد عن الواقع بشكل يناقض المادية فهي لا تؤمن بالفعالية المحسوسة ، وفي مؤلفه " جوهر المسيحية " يرى" فيورباخ" أن الموقف النظري على أنه الموقف الإنساني الحقيقي بينما الممارسة الواقعية معدومة في تصوره لحد كبير[1] ، هذا يعني أن المادية الماركسية ترفض مادية" فيورباخ" لإغفالها الجانب الثوري الواقعي في النظر للمعرفة وعلاقة الإنسان بالوجود، وبالتالي فإن مسألة معرفة الحقيقية الموضوعية بالنسبة للفكر البشري ليست متعلقة بالنظر بل هي مسألة عملية مادية من خلال الممارسة على مستوى

[1] كارل ماركس –ا نجلز – لنين، المادية التاريخية ، دار الفارابي بيروت ، لبنان ، مكتبة الزهراء الحديثة ، دمشق، سوريا ، د.ط، 1995 ، ص 04

واقع الإنسان وقوته وشموليته والنزاع حول واقعية الفكر أو عدم واقعيته في معزل عن الممارسة ، فالمذهب القائل أن الناس هم نتاج الظروف والتنشئة نسي أن هؤلاء الناس أنفسهم هم من يقومون بتغيير الظروف فحتى المربي بحاجة للتربية يقول "كارل ماركس" [1] ، نفهم من ذلك أن تطابق الظروف المتغيرة والفعالية البشرية لا ينظر إليها ولا يمكن فهمها فهما عقليا إلا عن طريق الممارسة الثورية، التي تؤمن بالتغيير من خلال رده للواقع وربطه بالظروف المادية الاجتماعية ، بعيدا عن الفكر التأملي المثالي ،" فحسب كارل ماركس يعتقد "فيورباخ" أن العالم منشطر لعالم ديني خيالي مفارق وعالم واقعي ويقوم عمله بتذويب العالم الديني في أساسه الدنيوي وكأنه يريد أن يقول أن الحقيقة موجودة في السماء فقط وهي مملكة الحقيقة وعلى الرغم من أنه لا يقر بالفكر المجرد المحض ويلجأ للتأمل الحسي لكنه لا يفهم المحسوس من أنه فعالية إنسانية حسية عملية"[2] ، فهو يعتقد أن الجوهر الديني يحل في الجوهر الإنساني دون أن يكون هذا الأخير مستقلا في الإدراك فهو مرتبط بالجوهر الديني دائما وبالتالي سيظل مشدودا نحو التأمل بينما يتجاهل حقيقته التي هي مجموع العلاقات الاجتماعية ، هذا يعني أن التصور الديني عند" فيورباخ" هو نتاج فردي ينتمي صاحبه لجزء خاص من المجتمع ، فالحياة الاجتماعية في جوهرها حياة عملية حسب كارل ماركس والأسرار التي تضلل النظرية وتوجهها إلى الصوفية تجد حلها العقلي في الممارسة البشرية وفهم هذه الممارسة ، إذن فالمادية التأملية التي ينتمي إليها "فيورباخ" حسب كارل ماركس وصلت للتأمل

[1] المرجع نفسه ، ص ن

[2] ماركس –إنجلز – لنين،المادية التاريخية، مرجع سابق ، ص ن

الفردي للأشخاص في المجتمع المتمدن ولكن من دون فعالية جماعية واجتماعية"[1] ، وهذا ما تراهن عليه المادية التاريخية الشمولية من خلال نقد مادية فيور باخ التي تمثل المادية القديمة التي تمثل المجتمع المتمدن الفردي من اجل بناء وإرساء المادية الجديدة التي تعني بالمجتمع الإنساني أو الإنسانية ذات الطابع الاشتراكي والكلام لكارل ماركس .

3.2_ نقد الإيديولوجية الهيغلية:

ينتقل كارل ماركس لتحليل الإيديولوجية في الفلسفة بشكل عام وفي الفلسفة الألمانية وتحديدا حول فلسفة "هيجل" وذكر أن النقاد المحدثين لم يقوموا بنقد فلسفة هيجل في مستوى يتجاوز المفاهيم الدينية"" لهيجل" خصوصا في الفكر الألماني من شتراوس وحتى شتيرنر من خلال الدين الحقيقي واللاهوت ومفهوم الوعي الديني والمفهوم ، حيث أنهم ألحقوا المفاهيم الميتافيزيقية والسياسية والحقوقية والأخلاقية السائدة بأنواع المفاهيم الدينية أو اللاهوتية ، يقصد" كارل ماركس" أن جل جهود النقاد كانت حول أن الوعي السياسي والأخلاقي هو وعي ديني أو لاهوتي والقضية النقدية لا تخرج عن نطاق الدين والالتزام به باعتباره سيد الموقف وهو ما يرفضه ماركس ، وأكد على أن الهيجليون الشيوخ والهيجليون الشباب اتفقوا على أن الدين ومفاهيمه مسيطرة والفرق بينهم أن بعضهم يرى أن تلك السيطرة مشروعة بينما زعم البعض الأخر أنها اغتصاب[2] ، وكل هذه المعطيات دفعت كارل ماركس للتساؤل حول طبيعة هذه العملية النقدية من خلال قوله لماذا لم يخطر ببال أي فيلسوف من هؤلاء الفلاسفة مسألة التحري عن العلاقة بين الفلسفة

[1] المرجع السابق نفسه، ص 13

[2] المرجع نفسه ، ص 17

الألمانية والواقع الألماني وعن علاقة نقدهم بظروفهم المادية الخاصة ؟ ، هنا يحاول كارل ماركس الإشارة بشكل واضح إلى سلبية النقد الذي وجهه هؤلاء الفلاسفة لهيجل بحيث لم يكن واقعيا وبقي حبيس المثالية والدين وأغفل عن الجانب الاجتماعي المادي الذي يؤثر في الفكر والفهم بالنسبة لعلاقة الفرد والمجتمع مع الدين،فهو يراهن على ضعف جدلية هيجل في معالجة الأزمة ويطرح مادية بوصفها واقعية كبديل لها على اعتبار زعمه أنها تلامس الظروفالاجتماعية

5.2_المفهوم المادي للتاريخ ونقد الفكر الديني المسيحي :

من المهم الإشارة إلى أن مبادئ المادية التاريخية لا تنطلق من المعتقدات الدينية والميتافيزيقا بل تعتبر الواقع الذي لا يستقى منه التجريد إلا في المخيلة فقط هو الرهان على انطلاقاتها الفكرية فهي تستهدف الأفراد وفعاليتهم وبالأخص ظرروفهم المادية التي يعيشونها تلك الظروف الجاهزة التي أوجدوها أو من خلال فعاليتهم هكذا يقول كارل ماركس[1] ، هذا يعني لنا أن المادية التاريخية فلسفة شمولية لا تؤمن بجزء من الحياة بل تنظر لها نظرة كونية شاملة ، ولذلك هناك شروط ماركسية لتحقيق المفهوم المادي للتاريخ تتعلق بمايلي :

_ كل تاريخ إنساني لا بد له من وجود الأفراد من البشر الأحياء وهكذا فإن العمل الذي يفترض أن يكون هو التنظيم الفيزيائي لتلك الأفراد وعلاقتهم التابعة لباقي الطبيعة ، فكل هذه العناصر المتعلقة بالطبيعة الحقيقية الفيزيائية للإنسان أو الظروف الطبيعية له من شروط جيولوجية وغيرها ، وطقسية دينية ترتبط ببعضها البعض .

[1] المرجع السابق نفسه ، ص ن

_ كتابة كل تاريخ لابد حسب ماركس أن تنطلق من الأسس الطبيعية وإضافات الإنسان وعمله عبر التاريخ فالبشر يملكون الوعي الكافي للقيام بذلك [1]، بالإضافة للدين والمعتقد والأمور التي يمارسها الإنسان باعتباره حيوان عاقل ومفكر متصل بالطبيعة تعبر عن تميزه الفيزيائي داخل المنظومة الطبيعية ككل وتلك الوسائل المنتجة من طرف البشر هي تعبير صارخ عن حياتهم المادية الحقيقية ، هذا يعني أن الوجود المادي بالنسبة للماركسية يكمن في تحقيق هذا الوجود لخلق الوجود الحقيقي في الواقع بدلا من التعلق بعالم الميتافيزيقا والتفسيرات الماروائية للطبيعة والوجود التي لا طائل منها فهي ليست منتجة ولا تنفع استمرارية الوجود البشري ، "على أنها ليست مجرد تكرار للوجود الفيزيائي للأفراد فقط بل هي نمط محدد لنشاط هؤلاء الأفراد نمط ما ينتجون والطريقة التي ينتجون بها فطبيعة الأفراد تعتمد على الظروف المادية التي تحدد إنتاجهم من خلال تزايد عدد السكان الذي بدوره يكون منظومة تداخل اجتماعية بمزيج من العلاقات الإنتاجية التي تحدد شكل الإنتاج المادي"[2]، لذلك كان من أولويات المادية التاريخية نقد الظروف الاجتماعية والسياسية لتعرية الصلات المعقدة بالظروف الاجتماعية والأفكار الدينية لعصر معين فلقد وصف كارل ماركس نقد فيورباخ للدين بالمثالي والتجريدي كما ذكرنا ذلك سابقا وهو ما يفسر قول كارل ماركس حول الدين بأنه لا يعيش في السماء بل على الأرض والدين ليس ثمرة وحي فوق الطبيعة ولا حصيلة خديعة كهنوتية لذلك لا ينبغي الهبوط من السماء إلى الأرض بل ينبغي فهم السماء انطلاقا من الأرض[3] ، فالمطلوب

---

[1] ماركس –إنجلز – لنين،المادةالتاريخية، مرجع سابق ، ص 18

[2] كارل ماركس _ فريدريك إنجلز ، حول الدين ، ترجمة ياسين الحافظ ، دار الطليعة بيروت ، لبنان ، ط1 1974 ، ط2 1981،ص 04

[3] المرجع نفسه، ص 05

هو خلق دين يدين للإنسان ويحترم واقعيته ةدوليس مجموعة من التعاليم الصماء التي تحد من حركته ورغباته الإجتماعية .

كارل ماركس يدعو لاعتناق دين يقوم على الواقع والحس يؤمن بالإنسان ككائن اجتماعي يخلق ظروف عيشه وإنتاجه البشري ، فرجال الدين يحتكرون فهم الدين كما يحلو لهم ، وبصرف النظر عن الفلسفات في الماضي بلا استثناء قد اتهمت الواحدة بعد الأخرى من قبل علماء اللاهوت بأنها خارجة على المسيحية فحتى "فلسفة التقي "مالبرانش" والملهم "جاكوب بوهم" على أن لايبنيتس أتهم بالكفر من قبل فلاحي برونشفيك وأنه ملحد من قبل الإنكليزي "كلارك" وأنصار نيوتن الآخرين ، إذن المشكلة تكمن في فهم الناس خصوصا المتدينين لطبيعة الأفكار الفلسفية المخالفة لهم فمن السهل تكفير أصحابها والتحريض ضدهم في المجتمع ،حتى الفئة الأشهر من علماء البروتوستانت أكد على أنه لا يمكن أن يكون ثمة توافق بين المسيحية والعقل لأن العقل الزمني والعقل الروحي يتعارضان وهو ما عبر عنه "ترتيليان" بالصيغة الكلاسيكية التالية " هذا صحيح لأنه لا معقول بصرف النظر عن كل هذا نثبت التوافق بين البحث العلمي والدين إلا بإرغام البحث العلمي أن يذوب في الدين تاركا إياه يواصل مسيرته الخاصة [1]، يبدوا أن وجهة نظر رجال الدين لا تخلو من الطوباوية في الفهم فبالنسبة لهم كل علم أو فلسفة مقبولة بشرط أن توافق الدين مرغمة على ذلك وإلا فلاحاجة لها ، لذلك يرد كارل مركس على كلام ترتيليان فيقول "آه بالطبع منذ البداية لا تعترف بشيء بوصفه بحثا علميا إلا طريقتك في الرؤية فيسهل عليك التنبؤ ، لكن كيف يمكن أن يكون تأكيدك أصح من تأكيد البرهماني الذي يريد أن يبرهن على قدسية الفيداس* محتفظا لنفسه فقط

[1] المرجع نفسه ، ص 20

بحق قراءتها [1] ، هذا يعني أن المسيحية لا تتصور أي بحث علمي خارج أطرها الفكرية الدينية ، حيث قال كارل ماركس على لسان (هرمس) بوضوح بحث علمي " لكن كل بحث يناقض المسيحية يتوقف في منتصف الطريق أو يضل الطريق ،" فمن المفترض أن البحث العلمي شرط أن يفصح بنفسه محتوى اكتشافاته لن يدخل البتة في نزاع مع الحقائق المسيحية ... لا ينبغي للعلم أن يتوجه إلى إدراك الكتلة الأعظم من الناس أي لا ينبغي له البتة أن يوضح نفسه وأن يصير شعبيا "[2]، نفهم من ذلك أن المسيحية ليست مجرد مؤسسة دينية توفر للناس فهم الدين بل لها صلاحيات الرقابة على كل ما يفكرون فيه خصوصا الفلاسفة لذلك تسخر مؤسساتها الإعلامية لذلك لدرجة أنها حسب ماركس تصف فكرهم بالانحطاط.

إن رؤية ماركس حول الدين ليس رؤية نقد له بل هو يرى أن الدين يسوق في قالب غير مناسب قالب لا يتيح الحرية في التعبير ولا يتسع للجميع وفقا للرؤية المادية الكونية ،فهناك مجموعة معتقدات متفرقة فأيها أصح ؟ ، لذلك يقول ماركس " إذا كان قبليا كل ما يناقض إيمانك ضلالا وينبغي معاملته بصفته كذلك فما الذي يميز إدعائك عن إدعاء المسلم ؟عن إدعاء كل الأديان الأخرى أينبغي على الفلسفة حسب المثل القائل "لكل بلد عاداته" أن تقبل بالنسبة إلى كل بلد مبادئ أساسية أخرى لكي لا تدخل في نزاع مع الحقائق الأساسية للمعتقد الديني ، أينبغي أن تعتقد في بلد ما أن 3 ضرب 1=1 في بلد أخر أن ليس للنساء أرواح وفي ثالث أنهم يشربون البيرة في الجنة ؟ [3] ، هي أسئلة تتعلق

---

[1] كارل ماركس ، فردريك إنجلز، حول الدين، مرجع سابق ،ص ن

*الفيداس هو كتاب مقدس للديانة الهندوسية يقع في 800 مجلد تقريبا تمت كتابته منذ 100 سنة وهو عبارة عن مجموعة من العقائد والتقاليد المحددة

[2] المرجع نفسه ، ص 20

[3] المرجع نفسه ، ص 21

بالجدوى من كل هذه المعتقدات التي تمثل الدين لكنها مختلفة ومتفرقة وبالتالي هناك ريب في صدقها ومصدرها ،" لذلك يتساءل ماركس ألا توجد طبيعة إنسانية كونية كما توجد طبيعة كونية للنبات والكواكب ؟ فالفلسفة تتساءل عن ما هو حقيقي وليس عما هو مقبول عن ما هو حقيقي لكل البشر لما ما هو حقيقي لبضعة أفراد"[1] ، هي دعوة ماركسية لتبني دين واقعي وإنساني ينبع من الأسس الطبيعية للمجتمع وليس من هرطقات الكهنوت فليس كل الناس يصدقون كل ما يقال حول الدين خصوصا كما يشير ماركس الفلاسفة فهم "يبحثون عن الحقيقة التي يقبلها العقل والواقع الملموس ، فالوجود الطويل للمسيحية هو برهانه الوحيد لصالح المسيحية هكذا يقول كارل ماركس على لسان "هرمس" ، لكن إذا كان هذا المعيار لصدقها فماذا عن فلسفة طالس أليست موجودة حتى اليوم وفي رأي"هرمس" أليس لها مزاعم ورأي أكبر منها في أي وقت مضى ؟ يقول ماركس أنظر كيف برهن" هرمس" على أن الدولة هي دولة مسيحية ، يقصد أن استمرار المسيحية كدين كان بمعية الدولة التي تحميها وليس لكونها على حق"[2]، الأمر الذي يعول عليه ماركس هو تحرير الفلسفة من قبضة الدين والدولة لتحرر بدورها الفكر من الخرافات الكهنوتية .

حسب ماركس فإن "الفلسفة خصوصا الألمانية تنزع للتوحد إلى العزلة المنهجية إلى تأمل الذات البارد بمعنى أن الفلسفة كانت بعيدة عن الواقع وأوغلت في مواضيع التجريد والمثالية خصوصا فلسفة فيورباخ وهيجل هذا الأمر الذي يجعلها منذ البدء في قبالة الصحف وفي غربة عنها فهي لم تخط البتة الخطوة الأولى لكي تبادل الرداء التقشفي

[1] المرجع نفسه، ص 23

[2] كارل ماركس ، فردريك إنجلز، حول الدين، مرجع سابق ،ص ن

للكاهن بالطقم الخفيف المألوف ، بيد أن الفلاسفة لا ينبتون كالفطر فهم ثمار عصرهم وشعوبهم التي تسري أثمن وأرهف أمزجتها وأقلها ظهورا في الأفكار الفلسفية"[1] ، نفهم من ذلك أن مشكلة الفلسفة وأزمتها مع الدين تكمن في كونها لم تأخذ بالواقعية في طرح مواضيعها الفلسفية والدينية فتركت المجال لغيرها ليكون في الصدارة وبالنسبة لماركس فإن الفلاسفة هم مرآة عاكسة لما هو عليه الواقع فازدهارها من ازدهار المجتمع وانفتاحه على التغيير ، فتحرير الفكر لم يكن في زمن الكنيسة بل كان في زمن فلسفة الأنوار تلك الحقبة التي تحرر فيها العقل الغربي من الرجعية الدينية ،فالفلسفة الحقيقية هي تلك التي تنتج علما وعملا كما تفعل العلوم ، "يقول مركس" إن الفكر الذي يقيم المنظومات الفلسفية في دماغ الفلاسفة هو نفسه الذي يبني السكك الحديدية بأيدي العمال[2] ، هي رغبة ملحة عند كارل مارس لتكون الفلسفة علم عملي يمارس في المجتمع المادي البشري وليس في السماء ولا في أروقة الكنيسة حيث قال الفلسفة ليست خارج العالم كما أن الدماغ ليس خارج عن الإنسان وإن لم يكن في معدته ومن المؤكد أن الفلسفة حققت الاحتكاك بالعالم بواسطة الدماغ قبل أن تلمس الأرض برجليها في حين أن العديد من المجالات الإنسانية الأخرى انغرست أرجله في الأرض منذ أمد بعيد وتقطف بأيديها ثمار العالم ، قبل أن تدرك أن الرأس أيضا هو جزء من هذا العالم وأن هذا العالم هو عالم الرأس [3]، عندما يتكلم ماركس عن الدماغ كونه كان سببا في احتكاك الفلسفة بالعالم فهو يقصد أن طبيعة الفكر هي مادية لأن قالب العقل هو الدماغ وهو أسبق منه .

---

[1] المرجع نفسه ، ص ن

[2] المرجع نفسه ، ص 24 ، ص 25

[3] كارل ماركس، فرديرك انجلز ، حول الدين ، مرجع سابق ، ص 25 ، ص 26

إن المطلوب من الفلسفة ليس الاحتكاك داخليا بواسطة محتواها فحسب بل لابد من الاحتكاك الخارجي أيضا بواسطة تظاهراتها بالعالم الواقعي لعصرها وتقيم معه تبادلات متقابلة عندئذ" تكف الفلسفة عن أن تكون منظومة محددة إزاء المنظومات الأخرى المحددة بل تصير الفلسفة بصورة عامة إزاء العالم ، ستصير فلسفة العالم [1]، يعتقد كارل ماركس أن ممارسة التفلسف خارج الأطر الفلسفية والنظرية الضيقة وطرحها في الواقع والوجود المادي هو السبيل لتحريرها من القيود والمعتقدات البالية وبالتالي تصبح فكرا كونيا غير محدد الأطر المعرفية ومفتوح على المجالات حتى تصير هي والعالم في وحدة وتماثل ، ومن المهم القول أن منهج الفلسفة هو الشك وتطمين الناس للحقيقة غير أن رجال الدين يرعبونهم ، فالفلسفة في الحقيقة تعرف العالم بما يكفي لكي تعرف أن نتائجها لا تتملق البحث عن اللذة والإنسانية لا في السماء ولا في الأرض ، لكن الجمهور المتعشق للحقيقة والمعرفة لذاتها سينطبع على الأرجح أن يقارن حكمها وأخلاقيتها بحكم وأخلاقية المخربشين الجهلة الأذلاء ، هكذا يصفهم "كارل ماركس" ، حيث يراهن على منهج الفلسفة الموضوعي الذي يترك للقارئ فسحة من الحرية الكاملة في القبول أو الرفض دون أن يمارس عليه دور السماء وروحانيتها ويضيف ماركس "حول وصف هؤلاء المعادين للفلسفة بقوله :المتناقضين والمأجورين يقينا أنه قد يحدث لهذا القارئ أو ذاك بسبب ضعف في الفكر والمشاعر أن يفسر الفلسفة بشكل مغلوط ، لكن أيها البروتستانت ألا تعتقدون أن الكاثوليك يفسرون المسيحية تفسيرا مغلوطا ألا تأخذون على الدين المسيحي ما في القرنين الثامن والتاسع من فترات مخزية ومذبحة لسانت بارتيلمي

[1] المرجع نفسه ، ص 27

ومحاكم التفتيش" [1]، يصف ماركس ممارسات الكنيسة باسم الدين والعنف غير المبرر لفرض أرائها ضد المخالفين ،" وكيف أن الدين المسيحي نفسه ليست على رأي واحد فهناك الكاثوليك الذين يخالفون البروتستانت في المذهب ألا يعني ذلك نقدا وتشكيكا في حقيقة الدين المسيحي ككل ؟ فالقوي هو من تحميه الدولة ويتبنى مشروعها التسلطي فقط لاغير ، يقول مركس إن معظم البغض الذي يكنه اللاهوت البروتستانتي للفلاسفة ناتج عن التسامح الذي تبديه الفلسفة إزاء العقيدة الخاصة بها كذلك ثمة براهين دامغة على هذا الواقع ، لقد لاموا كثيرا فويرباخ وشتراوس لأنهما اعتبرا المعتقدات الكاثوليكية معتقدات مسيحية أكثر مما لاموها لإعلانهما أن معتقدات المسيحية ليست معتقدات العقل"[2] ، إن وجهة اعتراض المسيحية البروتوستانتية على الفلسفة والمذهب الكاثوليكي هو بسبب الرؤية العقلانية لكل منهما للدين والمعتقدات المسيحية وهنا ماركس يحرض الفلسفة والفلاسفة على أن يمارسوا نوعا من اللاتسامح مع تجاوزات المسيحية ضد الفلسفة والعقل،" بمعنى أن يكون طرحهم واقعيا في الميدان ليكون لهم صدى واسعا بين رجال الدين والصحافة وحتى السلطة ، فإذا كان يعني الأفراد لا يهضمون الفلسفة الحديثة ويموتون من عسر الهضم فذلك لايشكل برهانا ضد الفلسفة تماما كما أن انفجار المرجل البخاري بين وقت وآخر وقذفه بعض المسافرين في الهواء ليس برهانا ضد الميكانيك "[3]، هذا يعني أن مشكلة الفلسفة تعنفي بمن يتعامل معها بمنطق سلبي وهي التي خطت خطوات مهمة من خلال فلسفة الأنوار نحو تحرير ذاتها من سلطة الدين .

---

[1] المرجع نفسه ، ص 28

[2] كارل ماركس ، فردريك إنجلز، حول الدين، مرجع سابق ،ص ن

[3] المرجع نفسه ، ص ن

إن معالجة بعض المشكلات الفلسفية والدينية على مستوى الصحف محلولة لكونها فارغة بالذات، فالقضية تتعلق في أن أمثال هذه المسائل تهم الجمهور بصفتها قضايا تعالج في الصحف فذلك لكونها مسائل راهنة ، عندئذ لا تنطرح مسألة فيما إذا كان من اللازم مناقشتها إنما تغدو المسألة التي تنطرح هي أن نعرف أين وكيف ينبغي مناقشتها[1]، وهنا يطرح ماركس جملة من التساؤلات المهمة والكاشفة لأزمة الفلسفة ، حيث يقول : ألا ينبغي معالجتها في محيط الأسر والفنادق ، المدارس والكنيسة لا في الصحف ، هل ينبغي أن يعالجها أعداء الفلسفة لا الفلاسفة ؟ هل ينبغي معالجتها باللغة المبهمة للرأي الخاص لا بلغة العقل العام الذي ينير المشكلات ؟ و معضلة الفلسفة مع الدين ورجال الدين تكمن أيضا في الوسط الذي تعالج فيه نظرياتها على أساس توفر مناخ مناسب للنقاش وعدم التضييق عليها ، في هذه الحالة تطرح المسألة عما إذا كان ما يتعين في الواقع هو من شأن الصحافة وفي هذه الحالة لا تعد مسألة محتوى خاص للصحافة بل إن المسألة العامة هي المطروحة "[2]

يطرح كار ل ماركس مسألة أخرى تتعلق بالسياسة والفلسفة حيث يتساءل حول دور السياسة في الأمر هل ينبغي للسياسة أن تعالج فلسفيا من قبل صحف الدولة المسماة مسيحية ؟ هذا التناول طرح على أساس أنه إذا كان للدين صفة سياسية موضوعا للسياسة فليست هناك ضرورة لملاحظة أن للصحف الحق فحسب بل عليها أيضا واجب مناقشة المواضيع السياسية ، يبدو قبليا أن حكمة هذا العالم ، الفلسفة لها الحق في أن تعنى بملكوت تنطرح عندئذ هي ، إلا أن نعرف كيف ينبغي أن نتفلسف حول الدولة بطريقة

[1] المرجع نفسه ،ص ن

[2] المرجع نفسه ، ص 28

فلسفية أم بطريقة معادية للفلسفة ... بعقلانية 100 بالمئة أم بنصفها فقط إنك إذا حولت الدين لنظرية في الحقوق العامة ستجعل الدين نفسه ضربا من الفلسفة[1] ، بمعنى أن مشكلة الفلسفة مع الممارسة السياسية هي كونها جعلت نظرية فصارت محددة في قالب معين لذلك أصبحت جزءا من موضوع الدين وبحوثه ، فالمسيحية هي نفسها التي فصلت الدين عن الدولة يتضح ذلك من خلال مدينة الله عند القديس أوغسطين وأضف إلى ذلك كتاب أباء الكنيسة وفكر المسيحية ، أليست المسيحية بالأخص هي من فصلت الدين عن الدولة ؟ يتساءل ماركس ، فالدولة لطالما كانت دينية بالمعنى الإيديولوجي لا الاعتقادي فهي حقا الدولة التيوقراطية التي تتحالف مع الدين الكهنوتي وليس الدين الذي مصدره السماء [2]، لذلك حتى في تاريخ العالم الإسلامي نجد الدولة مؤسسة على إيديولوجية معينة سواء كانت مذهبية أم عرقية كالأموية والعباسية والعثمانية فكانت بين مذهب الاعتزال أو الأشعري بينما الدين السماوي يقول أن المسلمين هم أهل السنة والجماعة الفيصل بينهم كتاب الله وسنة نبيه الكريم .

إن هؤلاء الحكام أرادوها دولا عضدا أي وراثية فقط ، فالملك في هذا النوع إما أن يكون كما هو الحال في الدولة اليهودية إله الدين يهوه أو يكون كما هي الحال في التيبت (إقليم في الصين يتمتع بحكم ذاتي سكانها يعتقدون بالديانة البوذية) مثل الإله الدالاي لاما ، وأخيرا إما أن يكون كما يطلب بحق من الدول المسيحية غوريس في مؤلفه الأخير ** [3]، فالجميع في النهاية خاضعة للسلطة الدينية تحديدا الكنيسة إذا كنا نتحدث عن

---

[1] كارل ماركس–فردريك أنجلز، حول الدين، مرجع سابق ، ص ن

** المقصود هو كتاب جوزيف غوريس ، الكنيسة والدولة في نهاية ضلال كولومبيا، 1842

[2] المرجع نفسه ، ص 29

[3] المرجع نفسه، ص 29

الغرب المسيحي وهي معصومة وذلك لأنه حين لا يوجد رئيس أعلى كما هي الحال في البروتستانتية فإن سيطرة الدين لا تكون شيئا أخر سوى دين السيطرة أي عبادة إرادة الحكومة [1]، ورغم اختلاف دساتير الدول المسيحية لكنها تخضع للسلطة المنبثقة من الله ، طبعا ليس انطلاقا من المسيحية بل من الطبيعة الخاصة من جوهر الدولة ، فالدولة البيزنطية كانت دولة دينية ليس لأنها كانت مؤمنة لكن لكونها كانت تدير شؤون معتقدات الناس وتوجهها وفقا لإرادتها والتاريخ يشهد أنها كانت دولة سيئة للغاية ، طبعا الأمر ينطبق على معظم الدولة الدينية عبر التاريخ وذلك لأن السلطة كانت تستغل الدين خدمة لها ولإيديولوجيتها بالتحالف مع رجال الدين دائما ، ومن المفترض أن مهمة الدولة حسب ماركس تكمن في توفير حرية العقل وذلك لتحقيق وجود السمة العقلانية في العلاقات البشرية وهذا ما تعنى به الفلسفة وتسعى له.

[1] كارل ماركس–فردريك أنجلز، حول الدين، مرجع سابق ،ص ن

خلاصة :

أعتقد أن مسألة التراث تعتبر من المشاكل العويصة التي خاضها الفكر العربي المعاصر على اعتبار أنه يعبر بالضرورة عن الأنا العربي – الإسلامي في مقابل الآخر الغربي ، في ظل تلك التحولات السياسية و الثقافية و القيمية التي جرت في العالم العربي و قد سبق و أشرنا إليها ، فالماضي العربي هو رهان الحاضر و الكثير من الأحداث و التناقضات إنما عبرت عن ولوج ذلك الماضي في حاضرنا كما أن هذا الاستقطاب نحو التراث عبر عن انقسامات اتجاهات الباحثين العرب في تراثنا اتسمت بطابع إيديولوجي و سياسي واضح ربما كانت من أهم مفرزاته صعود التيار القومي العربي الذي عاش صراعا مع التيار الإصلاحي الإسلامي ، هذا الصراع كان مادة خصبة للتيار العلماني و الحداثي

لطرح و تمرير قناعاته في الساحة الفكرية و الفلسفية العربية على الرغم من اصطدامه بالأصوليين وحراس السؤال (رجال الدين) الذين كانوا حجر عثر في إثارة سؤال الحداثة و إعادة الاعتبار للقيم الفردية في المجتمع العربي المتعلقة بالحرية و قيم الديمقراطية و حرية الرأي و المعتقد ، وعلى رأي **عبد الإله بلقزيز** فلا سبيل إلى تحرير الفكر العربي في التراث من هذا الاستقطاب الإيديولوجي إلا بتأسيسه على قواعد البحث العلمي على النحو الذي يجعل البحث في التراث بحثا علميا و موضوعيا غرضه المعرفة و ليس التوظيف السياسي و الإيديولوجي ، على أنه قد شرع الكثير من المفكرين العرب في إتباع هذا الخط الفكري ، كذلك يمكن القول أن هذه هي المقدمات الثلاث التي يسوقها الدارسون العرب والآخذون بالمنهج المادي التاريخي في ميدان الفكر، حيث يرونها أصولا للتفكير العلمي في الموضوع ، على أساس أن المهمة التي أوكلوا أنفسهم بها تكمن في تبيان ما اعتبروه خصوصا حسين مروة وطيب تزيني تعبيرات مادية في الفكر العربي الإسلامي ، على اعتبارهما ينتميان لمدرسة مادية ترى في الاتجاهات المادية في تاريخ الفكر الإنساني الاتجاهات الأوثق معرفة والأدنى من الحقيقة والأكثر ثورية في التاريخ ، وسنرى من خلال الفصل الثاني مدى التزام حسين مروة بماديته التاريخية في تحليلاته ودراساته التطبيقية على التراث العربي الإسلامي ككل ونقول أن جدورالمادية التاريخية في الثقافة الغربية وبالعودة للعصراليوناني نقول أن هيراقليطس رفض التصور المثالي للطبيعة واعتبر أن اللوغوس الشامل هو أصل الكون من خلال مادية الكون نفسه ، كما أن الحياة لابد أن تقوم على المادة فقط ونبذ الدين والعادات والتقاليد التي نجسها المجتمع ولقد تبنت الماركسية تصورهراقليطس هذا وقامت بتطويره واعطائه دفعا علميا وعمليا نحو بناء مجتمع مادي علمي وعملي يقوم على نقد المجتمع وظروفه السائدة من خلال الثورة

، فالفكر يحدده الواقع ويوجهه وليس العقل كما عند هيجل في تصوره للوجود . كذلك يمكن القول أن المادية التاريخية تنطلق من الطبيعة المتغيرة للحياة وتعتبرها أساس الفكر والتغيير وينبغي على الإنسان باعتباره مركز الكون أن يعيش ويعقل وفقا لظروفه المادية والاجتماعية بمعزل عن التصورات المثالية والمعرفة الذهنية المسبقة وبذلك يكون ضمان المعرفة الموضوعية التي يستطيع الإنسان الوصول لها دون واسطة مفارقة ، وتحرر الفكر يكون بتحرر الفلسفة من التصور الماروائي المثالي وإنزالها للواقع المادي .

الفصل الثاني

التصورات المادية التاريخية وتطبيقاتها على التراث العربي الإسلامي

المبحث الأول: الخلفية الثقافية والفكرية لشخصية حسين مروة

المبحث الثاني: دلالات الرؤية المادية الحداثية عند حسين مروة وبنية العقل العربي الإسلامي

من خلال الواقعية الاجتماعية

المبحث الثالث: تطبيقات المادية التاريخية على التراث العربي الإسلامي

المبحث 01 :المرجعية الفكرية والدينية والثقافية لشخصية حسين مروة

المطلب رقم 01 : المرجعية الفكرية والدينية لشخصية حسين مروة :

إن شخصية حسين مروة مشبعة بالجانب الواقعي و الاجتماعي في جل تحليلاته للوضع العربي والتراث العربي – الإسلامي، ففي لقاء بمنزله وقبل أيام من وفاه مغدورا ببيروت كان لقاء له مع الصحفي "احمد بيضون" من مجلة الكفاح العربي يوم الإثنين 1987/03/09 العدد 451 – السنة 14، حيث كان للمجلة اتصال بمروة قبل عقد اللقاء فشكل صوته الخفيض المتهدج هده المرة وأوحى بأن خلالا قد أصاب جسمه الناحل الرقيق ... الكلام لصحفي المجلة قلت له مستدركا على الهاتف سلامتك دكتور حسين ... خيرا ؟... أجابني لقد كبرنا يا أستاذ أحمد إنه الزمن بوطأته الثقيلة وقانونه الصارم ..."شو بدنا نبقى شباب على طول؟ البركة فيكم انتم دورنا أنتهى..."[1]، من الواضح أن طاقة حسين مروة الجسدية صارت في اخر ايامها وحسب الصحفي فإن الرجل قد بلغ من العمر عتيا ولم يعد بوسعه الكلام أو الكتابة باسترسال على الرغم من أن عقله لا يزال ينضح بالكثير وهو ما عبر عنه "مروة " في تتمة اتصاله مع الصحفي أحمد " صحيح ولكن علينا أن نتسلح بالأمل والضوء ... ثمة ضوء أراه في أخر النفق ... وما عليكم أنتم الشباب سوى سبقنا إليه ... "[2]، يتضح من ذلك أن "حسين مروة" ظل متمسكا بأفكاره حتى في أيامه الأخيرة وقد تنبأ بموته في القريب العاجل:

في سن الشيخوخة ليزال يشغل باله طموحه ومشروعه الفلسفي ... قتلوا حسين مروة وهو في دروة العطاء الفذ فخسر بذلك الفكر العربي الحديث أحد اساتذته الكبار ...

[1]أحمد بيضون ، جريدة الكفاح العربي ، العدد 451 ، الإثنين 09-03-1987 ، بيروت ، لبنان ، ص 39
[2]المرجع نفسه، ص 40

والشيء الوحيد الذي يشفع لنا هنا هو أن التاريخ لن يرحم هؤلاء القتلة ... سيبقى يرذلهم على مر الأجيال [1]، ما يهمنا من كل ذلك هو طبيعة الرسالة التي يقدمها لنا حسين مروة من خلال هذا الحوار مع الصحفي الذي مهد له عبر اتصال هاتفي مفاده أن الكلمة باقية وخالدة حتى بعد موت صاحبها والفكر الحر كفيل بها وبصاحبها ، أما الموت فهو طبيعة الوجود فلكل بداية نهاية ، ومن باب تبسيط الأمور هنا يصف لنا "حسين مروة " التيارات الفكرية والسياسية التقدمية العربية بالانحسار فالواقع العربي الراهن معقد لدرجة بالغة بحيث لا يمكن للمراقب أن يحكم على الظاهرة بوضعها السطحي ، فلابد إذن من أن نرجع إلى هذا الواقع لأجل الإحاطة ببعض أوضاعه الراهنة بغية رصد افقها القريبة والبعيدة [2]،يبدو أن مروة مطلع بشكل كبير بواقع العالم العربي المتردي سياسيا وثقافيا وحتى حضاريا سيما المجتمعات التي تعنى بالمكونات العرقية والدينية المختلفة ،" على اعتبار أن واقعنا العربي يقف في مفترق طرق حسب "حسين مروة" الأمر الذي يجعل الصراع يشتد طبعا هذا الصراع لا يخرج عن الدائرة الثقافية والسياسية بصبغة اجتماعية واقتصادية ، فالخلفية تتعلق بالطبقية والانقسام الحزبي والاجتماعي فالظاهر أن هناك صراع وتنافر بين التيارات القومية والتيارات الرجعية المحافظة والعدمية [3]، طبعا هذا الصراع الكبير الذي تلعبه القوى المسيطرة في العالم المتعلقة بالإمبريالية ، وحسب مروة كل هذه التيارات المتناقضة للتقدم والعلمانية والديمقراطية والقومية هي واقعة في أزمة الان ، فالفكر الرجعي يرى الطريق امامه مسدود لأنه لا يستطيع تقدين حلولا مقنعة لجماهيرنا

---

[1] المرجع نفسه، ص ن

[2] أحمد عباس بيضون،جريدةالكفاح العربي،العدد 451 ،الإثنين 09-03-1987 ،بيروت،لبنان،مرجع سابق، ص 40

[3] المر جع نفسه ، ص 41

العربية أو المثقفين العرب ولا حلولا لمشكلاتها الاجتماعية والاقتصادية والثقافية [1]، إن هذا التصور لدى حسين مروة يوضح لنا بشكل مهم الجانب الفكري له وشخصيته التقدمية الديمقراطية الواقعية في إطار ماركسي مخالف للإمبريالية مع التأكيد على مناهضة الفكر الرجعي والتعصب الطائفي الموسوم بالدين الذي استشرى في العالم العربي خصوصا في المجتمعات العرقية والطائفية .

لتحليل المسالة ينطلق حسين مروة من مقولته المشهورة "ولدت شيخا واموت طفلا "في لقاء أجراه معه عباس بيضون يقول "قد لا تصح تسمية رواد من جبل عامل على حسين مروة ،فالرجل خرج من جبل عامل إلى فضاء الدنيا الواسع وله اسم محافل ثقافية وادبية على مدى ثلاث قارات وذلك من خلال جائزتي اللوتيس هدية قارتين وبيروت هدية العرب "والسبعون التي يحملها الشيخ والثمانون التي تنتظره على المفرق سنون قطاف وحصاد فالاعتراف تلو الاعتراف والوسام تلو الوسام ....تلك شيخوخة راضية مرضية أنجبت وأخصبت ...[2]، طبعا مسيرة حسين مروة الفكرية الثقافية التي كونت شخصيته كانت محفوفة بالشوك باعتباره ولد ونشأ في بيئة دينية محافظة ومتشددة وفي مجتمع اثني وعرقي عربي الامر الذي كان له بالمرصاد من حيث القبول بأفكاره المخالفة لثقافة المجتمع هذا الأمر دفع "عباس بيضون" لعد تصنيف حسين مروة ضمن رواد جبل عامل ووصف الأمر بانه نجاة لحسين مروة منها ... فلقد وصل وكان أول الواصلين ، حيث خرج من ريادة المنفى إلى لا عودة ، فخلع الجبة والعمامة "لباس ديني خاص بالشيعة "[3]،

---

[1] المرجع نفسه، ص ن

[2] حسين مروة، ولدت شيخا واموت طفلا ، سيرة ذاتية في حديث اجراه عباس بيضون ، د.ط ، م .س ، ص 06

[3] حسين مروة، ولدت شيخا واموت طفلا ، سيرة ذاتية في حديث اجراه عباس بيضون ، مصدر سابق، ص 10

نفهم من ذلك أن ثقافة "حسين مروة" الصارمة منذ الصغر التي مورست عليه لم تكن لتمنع ما هو ايل إليه من فكر فلسفي مفارق تماما لما نشأ عنه بحيث تأثر بالماركسية حتى وهو في معقل الفكر الديني المخالفة للماركسية شكلا ومضمونا وللفلسفة عموما ، فهو كما قيل كان شابا في السبعين من عمره وكان قد تعمم في طفولته التي أهدرت تحت وقر العمامة ، فلقد خرج مروة من جبل عامل أي مسقط رأسه إلى النجف العراقية أين فتحت له أبواب الفكر والفلسفة ، فلقد كان يساريا كبيرا في المحفل العربي على الأقل .

أ- نشأة حسين مروة :

حسين مروة مفكر عربي لبناني والده علي مروة كان رجل دين وكان مقدما بين الناس تلقى حسين مروة علومه الأولى في النجف كغيره من أبناء الطائفة الشيعية بلبنان المنتمون لجبل عامل ، ويقول حسين مروة حول تكوينه الصارم الذي انعكس على حياته بشكل كبير "لأنني كنت موضع امال والدي ولأنه يعدني لأكون خليفته في عمله الديني ، فقد أخضعني لتربية صارمة النظام والطريقة ، الأمر الذي طبع حياتي كلها ومن جملة ما أصابني من هذه التربية حرماني الكلي من طفولتي فقد انتزعت منها وانا في الثامنة ، وفرض علي من يومها زي رجال الدين "العمامة والجبة "الامر الذي جعلني مضحكا في عيون أقراني لذا اجتنبتهم وقصرت صحبتي على والدي وعشرائه وزواره[1]، لم يكن حسين مروة مرتاحا في بيئته وللطريقة التي تربى عليها وخضع لها رغبة من والده رجل الدين الصارم الذي يبدو لنا أنه كان مبالغا في تنشئة ولده مروة لدرجة ان ذلك جعل من الولد خجولا جدا من اقرانه حتى في سن متقدمة من عمره ، رغم أن والده غرس فيه خصالا حميدة وقيما مهمة طبعت شخصيته فيما بعد واستفاد منها في معترك الحياة والفكر كعزة

[1]المصدر نفسه،ص 21، ص 22

النفس والترفع هن الدنايا والنزوع الخلقي [1]، طبعا نحن هنا بصدد تبيان البدايات الأولى لتكوين شخصية المفكر العربي " حسين مروة " والتي ستصنع مفارقة كبيرة في حياته الفكرية بعد ذلك ، بحيث قلبت الامر راسا على عقب .

نعود للمفارقة السابقة لحسين مروة "ولدت شيخا واموت طفلا" فالمقصود منها أنه ولد لأسرة جنوبية شديدة التدين وهذا ما يفسر كونه ولد شيخا فلقد لبس بدلة العلم منذ صغره على أنه يصبح عالم دين ،" وأما كونه يموت طفلا فهي تعبيرا عن تلك الأسئلة الملحة التي ولجت لعقله في وقت مبكر ولزمته طوال حياته حول البحث عن الحقيقة وإعادة النظر في كل شيء من خلال الواقع المريب حوله حيث مشى أبو نزار والعمر في فجره طريقا سلكه أبوه إلى النجف من قبله فكانت تلك هجرته المبكرة إلى الداخل ، وأما عن موته طفلا فإنه يدل على خيار تراجعه الصاعد ...أو تقدمه العائد بالشيخ وأسئلته الفلسفية القلقة من جامعة النجف إلى العلمانية التي رأى الشيخ فيها شباب العالم الهرم"[2]، بمعنى أن حسين مروة لم يختر نشأته الفكرية وحتى الدينية بل فرضت عليه أسريا استنادا للموروث الثقافي العربي ، لكن بعد أن خرج من جبة المجتمع والاسرة اختار مصيره وترك عمامته فكانت هجرته الثانية ثقافية –سياسية ، حيث خرج من داخل الذات نحو العالم الخارجي الفسيح والمثير في الأمر أن "حسين مروة "لم يفارق طفولته في هجرته الثانية فالذين عرفوه بعد التزامه الحزبي طالعوا فيه طفولته تأصلت فيه وتأصل فيها عاهدته وعاهدها وأبت أن تفارقه أو يفارقها بعد أن افتقده في شيخوخة طفولته .

---

[1] المصدر نفسه ، ص 23

[2] مجموعة مؤلفين ، مسيرته النضالية فكرا وممارسة ، المجلس الثقافي بلبنان الجنوبي ، دار الفارابي - بيروت ، لبنان ، ط1 1997 ، ص 19

لقد كانت طفولته تتبدى لا في عفويته وحياته وأناسته وإطلالته وحسب وإنما في الفضول العلمي الذي يلج في معرفة الأشياء واستقصاء غامضها وهو فضول يكون أقوى ما يكون عند الأطفال قبل أن تفقده الغالبية العظمى من البشر [1]، في اعتقادي أن نزعة الطفولة لدى مروة الشيخ اليساري والثوري كانت بادية للعلن كرد فعل ورغبة ملحة في العودة لسنوات الطفولة المسلوبة التي حرم فيها ككل الأطفال من ممارسة براءته في الحياة ، لكن حسين مروة كان أصيلا رغم كل ذلك ولم يكن يؤمن بثقافة التمييز و الطائفية حتى عندما انتقل للعيش بالعراق مع عائلته وأولاده ، فلقد كان اهل الحي الذي يسكن به بالعراق يستغربون من أن لا أحد من ولد حسين مروة كانت تجري على لسانه شتائم لبعض الصحابة مما كان دارجا على ألسنة أترابهم الشيعة في ذلك الحين وقد ساقهم هذا إلى الظن بأننا من أهل السنة ... الكلام لحسين مروة [2]، نفهم من هذا الموقف طبيعة العقيدة وفهم الدين بالنسبة لحسين مروة حيث أنه رغم انتمائه للمذهب الشيعي بما فيه من سجال وخلاف مع المذهب السني حول أمور محددة لا يتسع المجال لذكرها هنا ، رغم كل ذلك لم يكن مروة رجلا منحازا لطائفته ضد الاخر بل كان يعتقد بأنه معتدل كغيره من المعتدلين بين المذهبين الشيعي والسني ، فهو كان معتادا من طفولته على خدمة الضيوف الذي كان يؤمون منزله فقد كان الوحيد المكلف بخدمتهم ومارس الرعي وسقاية الماشية وإطعام الفرس وسقيها ، كل ذلك غرس فيه التواضع والتعايش مع الغير دون تمييز.

[1] المصدر السابق نفسه ، ص 20 ، ص 21

[2] حسين مروة ، ولدت شيخا اموت طفلا ، مصدر سابق ، ص 23

لعل تلك المميزات السابقة الذكر هي المناسبة لشخصية مروة الفلسفية والديناميكية الواقعية ،يقول "حسين مروّة " في احد الأيام درست الفرس محصولنا من القمح والشعير عليها وحدّ ذلك شذوذا ، فالعرف ان النخيل لا تصلح للدراسة بل لا كرم من تلك الأعمال [1]، وهنا يشير مروّة لقيم الرجل العرب الأصيل حول الخيل ومكانتها المرموقة في فصيلة البهائم المسخرة لخدمة البشر ، "فهو عاش في مجتمع قاسي بداية من حزم الوالد الذي كان يركب الفرس بينما ابنه حسين كان يمشي راجلا خلفه على قدميه في أسفارهما بين القرى وهو ما جعله يتعود أن يمشي راجلا نحو القرى بعد وفاة والده لأجل حلقات الدرس "[2]، فلقد تعود الرجل على مسالك الكبار وهو صغير وحديث السن ، حيث يقول كان عنوان مسيرته التي عزم على كتابتها "ولدت شيخا واموت طفلا " بحيث عكس حياته الواقعية والاجتماعية الصهبة في الحياة التي عاشها وتعود عليها في جل مراحل طفولته حتى صار شيخا ، فكان المجتمع القاسي الذي ترعرع فيه ملهما له ولأفكارها الاجتماعية وسرع من وتيرة اعتناقه للفكر الماركسي بقوة .

ب – حسين مروة ومشوار الدراسة :

من البديهي ككل الأولاد في زمن حسين مروة أن يلتحقوا بالمدارس التعليمية لتحصيل العلم والادب ولنهل القراءة والكتابة وتعلم القران الكريم وعلومه حيث تلقى دروسه الأولى في المدرسة الرسمية في حداثا وكان معلمها السيد "علي الحسن نور الدين " من جويا على أنه لم يبقى فيها حسين مروة سوى عام واحد ولم يدخل الكتّاب وما علق في ذهنه هو خط السيد فقد وصفه بأنه كان جميلا وكان يتأثر به في ذلك لدرجة أنه كان شغوفا

[1] حسين مروة، ولدت شيخا واموت طفلا ، سيرة ذاتية في حديث اجراه عباس بيضون ، مصدر سابق، ص 24

[2] المصدر نفسه ، ص ن

بالخط الجميل [1]، على أن "حسين مروّة لم يدرس على يد والده كونه شيخ بشكل مباشر ، بحيث بل كان ينصت للاحاديث التي تجري بين الوالد وزواره وجلساته مع رجال الدين و فلاحين وسياسيين من زعماء تقليديين ككامل الأسعد الجد وافندية أل براي وكان ملازما لأبيه في شتى الاحاديث المتنوعة حتى في مسائل الدين المعقدة [2]، نلحظ من خلال كل ذلك أن حسين مروة اكتسب إطلاع واسع على الثقافة والدين والسياسة وطبيعة المجتمع واصناف الناس منذ صغره وحتى الجانب الاقتصادي في تك الفترة ونحن نعلم أنها كانت فترة الانتداب الفرنسي على لبنان والملفت في الامر أن "مروّة" لم يكن يتأثر لكلام الدين ونقاشاته رغم كثرتها حوله حسب وجهة نظري فالجانب الديني كان بالنسبة له امر مفروغا منه وطبيعي جدا فقد تعود عليه .

ما كان يؤثر فيه هو الشعر حيث يقول "لم يكن النقاش الديني يستهويني في ذلك العمر أو يقيم في نفسي بمقدار ما كان يفعل حديث الشعر "[3]، يبدو لنا أن حسين مروة ينطبق عليه المثل العربي الذي يقول "الولد سر أبيه ، من شابه اباه فما ظلم " فلقد كان أبوه شاعرا الامر الذي جعل حسين يركن إلى الشعر والادب بشكل كبير وملفت جدا ،ربما كان ذلك بمثابة البوابة التي منها يلج إلى الحرية والبحث عن ذاته المسلوبة اجتماعيا وثقافيا وبيئيا بعيدا عن جو النقاشات الدينية وما فيها من شحناء ربما ، فمساره الدراسي كان مليئا بالشيوخ المعممين من رجال الدين كالسيد محمود الامين والشيخ إبراهيم يحي وعبد المحسن الصوري وهم من علماء الشيعة المعتدلين في نظره ، لكن ذلك لم يستهويه نحو التعلق بهم ، وهو ما يفسر رغبة مروة في اختيار وجهة يختارها هو لا

[1] حسين مروة،ولدت شيخا اموت طفلا،مصدرسابق، ص 25
[2] المصدر السابق نفشه ، ص ن
[3] حسين مروة، ولدت شيخا اموت طفلا،مصدرسابق ، ص 26

والده أو والدته التي كان وحيدها من ابيه وكانت تشاطر والده طريقته في التربية والنشأة [1]، فالعائلة كانت وسط صارم بالنسبة لحسين مروة في كل شيء ارتبط به وحوله .

ج – حسين مروة بعد وفاة الوالد:

لقد عمل حسين مروة على تتمة رغبة أبيه المتوفي الذي كان يعدّه فكريا ودينيا لخلافته في منصبه الديني من باب البر به فقط وليس عن قناعة فهواه كان يميل عكس رجل الدين ، لذلك بدأ يأم حلقات الدرس وكان عمره اثنا عشر سنة ، وأعانه على ذلك ابن عمه الشيخ أحمد مروة الذي رعاه بعد وفاة والده وظل معه حتى سفره إلى النجف وعودته منه ، وكان الشيخ أحمد مروّة ملما بالفقه والنحو والشعر [2]، بحيث كان حسين مروة يستشير عمه فيمن يدرس على يدهم من المشايخ ذلك أن العلم الديني كان يتلقى من شيوخ منفردين ولم تكن هناك مدارس للدين حيث ، يقول حسين مروة "في بنت جبيل وحدها مدرسة الشيخ علي شرارة منى ومن محمد شرارة والسيد عبد الرؤوف فضل الله و لاشك أن مروة كان شديد الصلة مع هؤلاء الأساتذة لما فيهم من خصال تربى عليها وكونهم على درجة من العلم والشعر استهوت حسين مروة نهيك عن كون الشيخ يوسف الفقيه الذي درس على يده الفية ابن مالك [3]، طبعا نفهم من كل ذلك أن التعليم الديني لدى حسين مروة كان متنوع في المشايخ لكن يبقى المنهاج التعليمي واحد بينهم وليس هناك اختلاف كبير ملفت للنظر فكانت علومهم بين الفقه والاصول في الإطار المذهبي التابع له بالإضافة إلى الشعر فقط فلم يكن من مشايخه من لقنه مبادئ في الفكر والفلسفة.

---

[1] المصدر نفسه، ص 30 ، ص 31

[2] المصدر نفسه ، ص 35

[3] حسين مروة، ولدت شيخا اموت طفلا،مصدرسابق ، ص 36

د- التعليم من المشايخ إلى المدارس الزراية الرسمية:

بعد سلسلة من المشايخ الذين تعلم على يدهم "حسين مروة" الفقه والشعر كان لابد من ارتياد المدارس الرسمية لتتمة مشواره التعليمي ، حيث التحق بمدرسة الزرارية الرسمية وكان معلمها أحمد حجازي من البادية الشاعر حيث حببه في الحساب حتى بات يتقنه كان هذا المعلم صاحب علم بالكمياء وبالتاريخ والادب ... وله مقالات في حقول شتى منها الكمياء وفي العرفان [1]، يبدو أن لعنة عدم الاستقرار التعليمي لزالت تلاحق حسين مروة ، حيث أمضى عاما فقط في هذه المدرسة رغم علومها الجديدة على مروة واختلافها عن ما تلقاه عند المشايخ ، فانتقل لمدرسة أخرى مدرسة النبطية حيث كانت مدرسة تزاوج بين التعليم الديني والتعليم الحديث –كانت للسيد حسين يوسف مكي وهو مؤسسها وما لبث يوسف بك الزين أن جددها بعد أن كانت مهجورة واوكلها إلى الشيخ محمد رضا الزين [2]، ومن الواضح أن هذه المدرسة كانت تهتم بالتعليم المعاصر والحديث بالتزامن مع التعليم الديني والتقليدي لذلك نجد أن الفرع المتعلق بالعلم المعاصر كان يديره شخص يسمى حسين شمس والمتعلق بالدين كان يديره الشيخ محمد رضا الزين ، حيث زاول حسين مروة بين الفرعين الديني والعصري وكان بيت الشيخ رضا الزين ملتقى لكبار نازلي النبطية من علماء وغيرهم ...[3]، في اعتقادي أن مشوار الالتحاق بالمدارس فتح الطريق أمام حسين مروة لأجل المتعة في التعلم بسبب تنوع العلوم الملقاة وبداية احتكاك بالعلوم غير الدينية التي تعنى بالتفكير واعمال العقل كالمنطق .

---

[1] المصدر نفسه ، ص ن

[2] المصدر نفسه،ص ن

[3] المصدر نفسه، ص 37

في إحدى الزيارات للشيخ محسن الأمين أراد امتحان حسين مروة في إعراب اية قرآنية بينها "إنما يخشى الله من عباده العلماء " وكانت إجابته صحيحة كان وقتها عمره ستة عشر سنة ، يبدو أن هذه المدرسة كانت منهلا لباس به للعلم حيث أتم فيها حسين مروة ألفية بن مالك ... وبدا بدارسة المنطق ومبادئ الفرنسية والحساب في المدرسة العصرية [1]، الطريق صار مفتوحا امام حسين مروة للولوج لعالم المطالعة وقراءة الكتب الضخمة التي قد يجد فيها متنفسا وفسحة لتحرير عقله الموجه من قبل ، فقد حان السفر نحو النجف رغم حداثة سنه إلا أنه قرا الكتب الكبيرة في الإمامة والسياسة ، وقد قرأ أعدادا من مجلة العرفان لكنها لم ترق له كما هو الحال مع كتب السياسة والفكر والفلسفة ، كما انه بدأ يمارس نوعا من التعبير عن أرائه السياسية فقد أيد العصابات المقاومة ضد الانتداب الفرنسي على لبنان بلده على أساس النزعة المعادية للسيطرة الأجنبية ، رغم أن بعض من هؤلاء العصابات مارست تجاوزات لكن حسين مروة كان مؤيدا لهم من حيث المبدئ المتعلق برفض المحتل .

و- السفر إلى النجف ورحلة التغيير الجذري:

الملاحظ أن مرتا دوا المدارس التعليمية الدينية في لبنان في زمن حسين مروة وتحديدا في مسقط رأسه لم يكونوا يتناولون اللغة العربية من حيث الادب والشعر بقدر ما كانوا يتعلمون الدين والعلم فقط ، وكان رجال الدين مقدسون بين الناس والطلبة فهم اهل العلم لا الدين وحده وما رغبة حسين مروة في السفر للنجف حينها سوى لتحقيق امنية والده كما أشرنا لذلك مسبقا في خلافته في المشيخة بقريته ، لكن الامر كان شيئا اخر لم يكن في الحسبان ، فلقد كانت تلك هي المرة الأولى التي يسافر فيها حسين مروة إلى بيروت في

[1] المصدر السابق نفسه ، ص 38

طريقه إلى النجف . حيث صحبه السيد عبد الحسين ، المرحوم السيد محمد جواد شرف الدين مفتي صور ...[1]، طبعا كانت هذه الرحلة متنفس مهم لحسين مروة ومخرجا له من الجو الصارم الذي نشأ فيه وتعلم في خضمه بشكل محدد ومحصور، فما هو مقدم عليه عالم جديد فلدى وصول حسين مروة لبغداد بالعراق نزل في الكاظمية أو الكاظمين في دار السيد حسن الصدر القرآنية الذي كان يلقبونه بحجة الإسلام ، طبعا نحن لا تهمنا الألقاب هنا ، حيث أمضى مروة أسبوعا هناك بعدها انتقل إلى النجف الأشرف عند الشيعة ، بصحبة رفيقيه ونزلوا جميعا في منزل محمد علي شرف الدين ابن الإمام شرف الدين الذي كان قد سبقهم جميعا في الوصول لبغداد[2]، يبدو ان النجف هي موطن بداية التحرر الفكري والعقلي لدى حسين مروة فلقد افتح فيها على علوم هي اقرب للفلسفة من خلال برنامج الدراسة الذي كان مسطرا له أن تكون بدايته بالمنطق بعد أن أتم النحو وبشكل تخصصي بجبل عامل مسقط رأسه ، ولقد لقت انتباهه أستاذ المنطق بينما كان يتردد على حلقات الدرس كاسمه علي الزين حيث صار بعدها استاذه وفي النجف ليس هناك قاعات للدراسة فهي تعني حجرات إيواء الطلبة أما العلم فيتم بالمساجد أو في حرم الإمام علي والطريف في الامر أنه كانت هناك خصومة بين الشيخ علي الزين وبين أل شرف الدين [3]، يبدو أن حسين مروة أصبح يتدرج في رحلة الانفتاح على العالم الخارجي وبيئته الضيقة كلما تعرف على أستاذ جديد حيث انتقل إلى منزل لطلبة جبل عامل كان بينهم محمد شرارة والسيد محمد باقر إبراهيم ، أين درس حسين مروة على يد أستاذ

[1] حسين مروة ، ولدت شيخا أموت طفلا ، مصدر سابق ، ص 47
[2] المصدر السابق نفسه ،ص 48
[3] حسين مروة ، ولدت شيخا أموت طفلا ، مصدر سابق ، ص 50

للمنطق تركي الأصل هو محمد الكنجي ، حيث كان رجل دين مستنير غير متزمت [1]، قد يكون لع الفضل فيما حصل من تغيير في حياة حسين الفكرية وتحقيق ذاته التي لطالما بحث عنها خارج السرب العامري .

بعد مرور عام على تواجد "حسين مروة" بالنجف حدث له وأن استفاق من صدمة الحلم والفرحة العارمة وربما كانت الصدمة تكمن في الامر عندما دخل إلى مزاد للكتب الأسبوعي وهو سوق لبيع الكتب بالمزاد حيث اشترى ديوان شعر لإبراهيم الطبطبائي ، حيث كان وجود كتاب الشعر عند محل شبهة قراءة الشعر فلقد شاهده بعض رفاقه الذين لاموه واعتبروا الشعر ملهاة عن الدين والدرس [2]، وعلى العكس من رفاق مروة فلقد راق له الامر واعتبره مطية لما يريده هو في داخله الذي لم يفصح عنه لغيره فلم يحن الوقت بعد ، وهو ما يفسر أقباله على ديوان اخر لشعر محمد سعيد الحبوبي رغم النقد الذي طاله والاعتراض الذي زاد عليه واشتد ، إن الامر يتعلق ببداية مهمة لحسين مروة للتمكن من الكتابة والمطالعة الشعرية المفتوحة على كل الأفق نحو الاحتكاك بالتراث العربي كله وليس ما يفرض عليه داخل أروقة المدارس وتوجيهات المشايخ الضيقة جدا ، على الأقل هذه فرصة للاطلاع على خفايا اللغة العربية وادبها ، ولقد زاد من تعلق حسين مروة بالأدب خصوص بعد أن انتقل لدراسة البلاغة على يد الشيخ مهدي الحجار [3]، من الواضح أن حسين مروة شغوف جدا بكل ما اله علاقة بالأدب والشعر ، فهنا يصدق عليه القول بأن كل ممنوع مرغوب ولكن بشكل إجابي .

---

[1] المصدر نفسه ، ص ن

[2] المصدر نفسه، ص 52

[3] المصدر السابق نفسه، ص 53

بالنسبة "لحسين مروة" كان الادب كان صندوقا مغلقا في بيئته وجب فتحه الامر الذي يجعل مروة يقع في صدام مع الواقع النجفي بالعراق خصوصا وأن العراق كنتاج لكل لكل ما يصدر من كتب حديثة في سوريا ولبنان ومصر وحتى الكتب القديمة كانت متوفرة ،" الامر الذي زاد من إطلاع حسين مروة على كل شيء حتى المجلات التي كانت تصدر بالبلاد العربية كلها والمقتطف والرسالة والثقافة مع احترامه لمواظبة على الدروس والتوفيق فيها خصوصا أن المجال كان مفتوحا في مدرسة النجف للنقاش والأخذ والرد على الرغم من أن تناول حسين مروة للأدب والشعر كان امرا غير مرغوب فيه بين الطلبة والمشايخ وكان يجلب له الخصومة معهم حيث أصبح يشعر بالوحدة والنبذ الذي جعله بفكر بترك النجف" [1]، في اعتقادي الموقف الحاصل هذا لحسين مروة يرجع لتكوينه الديني في جبل عامل الذي لم يكن فيه مجال أخر للتعلم الامر الذي جعل اقرانه يرون في انفتاحه على الادب والشعر امر مذموما وغير مناسب لدرجة أن يقوموا بنبذه وجعله وحيدا ، وحسين مروة كان طالبا للحقيقة وله أفق متسع للنظر لذلك كان لابد من ترك النجف والجو المشحون ، طبعا مدارس النجف كان فيها متسع من الحرية للطلبة التي تجعلهم يبحثون خارج الكتب من خلال المعالجة الاستنباطية الاجتهادية بذكر الدليل والشواهد والمرجحات ويقوم الطلبة بالمناقشة بجدية وحدية والدراسة لا تقتصر على صف معين أو أستاذ معين فكل واحد في اختياره [2]، طبعا هذه الطريقة مناسبة لجعل الطالب حرا في تفكيره وبحثه وتمكنه من الغوص عميقا في الكتب والتأويل بما يناسب تطلعاته المعرفية خصوصا وأن حسين مروة تعلم المنطق وبعضا من الفلسفة ، طبع كل ذلك جعل الانقسام الحزبي بين الأساتذة موجودا وقد يتحول لما هو سياسي حيث جرى خلاف بين أبي الحسن والميرزا

[1] حسين مروة ولدت شيخا أموت طفلا ، مصدر سابق ، ص 55
[2] المصدر نفسه ، ص 57 ، ص 58

حسين النائيني حيث كان الأول منفتحا والثاني كان متزمتا جدا ، طبعا لكل مجال علم لابد من حدوث صراعات فيه بسبب تأثير عوامل خارجية تتعلق بالممارسات الدينية والطائفية والسياسية فالنجف كانت غير بعيدة عن تلك التجاذبات الطائفية وما تعلق بالمد الشيعي في المنطقة بفضل العوامل العرقية التي كانت قوية بالنسبة للجانب الإيراني مقارنة بالمجتهدين العرب الذين كانوا قلة بالنجف .

هـ- العودة للنجف وبداية صراع الأفكار:

من هنا تكون بداية التكوين الثقافي والسياسي ومستوى جديد م التفكير كان قيد الظهور للعلن لدى حسين مروة لم يسبق أن وصل إليه وربما يستهدف كل ما تعلمه في المدارس النجفية ويخرج عليها حيث يقول حسين مروة "هو صراع افكار فقد بدأت تتكون عندي مبادئ جديدة تخالف المجرى الفكري السائد هناك ، لم يعد الخلاف وقفا على مسائل التدريس ولكن تعداها إلى قضايا الطبيعة والكون باتت أسئلتي باعثة على التشكيك في ديني ولم يعدم المشككون سندا لذلك في أفكاري غير المألوفة وسلوكي [1]، هذا يعني أن حسين مروة قد تكونت لديه ثقافة الرفض للواقع المعاش ونزوع نحو ثقافة أخرى مخالفة تتعلق بالوعي السياسي والثقافي والفلسفي تجاوز بها الرصيد المعرفي الديني والمذهبي الذي لقن إياه منذ سنوات في جبل عامل والنجف ، كما أن الدراسة في النجف لعشرين عاما أتاحت له إمكانية التأصيل في فهم التراث العربي أولا ثم لينفتح بعدها على الثقافة الغربية والعالمية [2]، فالأمر متعلق بضرورة الأخذ بالانفتاح على الأخر في ظل الأصالة والموروث الثقافي لدى حسين مروة .

[1] المصدر السابق نفسه ، ص 63

[2] حسين مروة ولدت شيخا أموت طفلا ، مصدر سابق ، ص 21

لم يعد مروة يمارس سلوك رجل الدين المعمم بل صار رجل متشعب الأفكار وامامه العمل السياسي وجملة من الأفكار حول الاتجاه الوطني ورفضه للكهنوت في الدين باعتباره طارئا عليه فلا حاجة إلى طبقة يتلقى منها الناس دينهم ويعتبر أفرادها أنفسهم أوصياء قيمين على أفكار الناس وسلوكهم ...[1]، إن هذا الكلام يعد جريئا بالنسبة لرجل دين سابق وفي ظل بيئة متزمتة بشكل كبير ومن خلال مقارنة حسين مروة بين ما تعلمه في المدارس وبين ما اطلع عليه في الكتب تبين له مدى تفشي ما سماه بالكهنوت الديني الذي يعبر عن التعصب والتطرف الديني في المجتمع وأروقة العلم ، الأمر الذي حرك القلوب نحو العنف والقتل والتعصب الدو غمائي ، فلقد أدرك مروة أن رجال الدين بالنجف ما هم إلا متطرفين يختفون خلف ستار الدين ويتاجرون به مستغلين هيبتهم بين الطلاب وعمائمهم للترويج له ونشره نهيك أن حسين مروة كان له إطلاع على الآراء السياسية الجريئة من خلال المجلات والإعلام ما مكنه من بناء أفكاره وللاقتناع بها ومن ثمة المجاهرة بها من خلال مطالعة أفكار "شبلي الشميل "وإسماعيل مظهر "ذوي الاتجاه المادي ومجاهرته بهذه القراءة وطرحه انطلاقا منها أسئلة تتناول مجمل الفكر الديني وتعدى الامر لسلوكه فلقد كان ظاهرا في احتذائه مداسا أبيض في الصف والعادة أن يكون افر اللون وفي عنايته بقماش القنباز ونظافته ، كان ذلك موضع أستهجان [2]، فالأمر صار حقيقة بالنسبة لحسين مروة ولم يعد مجرد خواطر تخفيها جمجمته فالرجل تعلم في صباه عدم الخوف والصمود والثبات على الموقف مادام يراه صوبا .

[1] المصدر نفسه ، ص 64

[2] حسين مروة ، ولدت شيخا أموت طفلا ، مصدر سابق ، ص ن

لقد تأثر "حسين مروة" بجماعة بالنجف ربط بينها الانشغال بالأدب والشعر والتأثر بالأفكار الجديدة بمعنى الفكر التحرري الوطني المعادي للاستعمار والانظمة التابعة له ، هذه الجماعة كانت في الاتجاه الوطني بالعراق مثلها "جعفر أبو التمن وضمت عامليين نسبة لجبل عامل ونجفيين ومن العامليين الشيخ علي الزين والشيخ محسن شرارة والشيخ محمد شرارة والسيد هاشم الامين وبالإضافة لحسين مروة نفسه والنجفيون كان منم صالح جعفري والشاعر محمد صالح بحر العلم ... أطلقوا على هذه الجماعة اسم "الشبيبة العاملية النجفية[1] ، إن التحاق حسين مروة بهذه الجماعة شكل منعطفا مهما في النشاط السياسي له على اعتبار أنه اشتغال بالعمل السياسي اليساري ضد الإمبريالية وهو الذي ظل دائما أصيلا في مناهضة الاستعمار ، ومن جهة أخرى وعلى الرغم من أنه كان ليزال يزاول دراسته بالنجف سيما بعد أن وصل إلى الحلقة الأخيرة من الدرس وهي فقه الأصول على يد الشيخ "عبد الكريم مغنية "، وكان يعاني الصراع الداخلي بين يساريته وبين كونه رجل دين ، لكن رغم ذلك فلقد تفهمه الشيخ الذي اختاره لحملة ضد عملية التبشير للبروتستانت بعمارة كان يقيم بها الشيخ "حبيب المهاجر" من خلال إنشاء مكتبة ومدرسة ومجلة [2]، طبعا تعد هذه المهمة بالنسبة لحسين مروة فرصة كبيرة لتقديم خبراته المعرفية والثقافية مع طلبة العلم على الرغم من أن ظاهرها هو مهمة دينية لحصر المد التبشيري ، طبعا كان ليزال مروة معمما وهو ما جعل الطلبة يقبلون عليه لانفتاحه وبدأت مكتبة البروتستانت تقفر من روادها ، وذلك كون مروة كان يلقي محاضرات أسبوعية على رواد المكتبة بعد أن وافق الشيخ حبيب المهاجر على إلقائها [3]، لكن مع الوقت تبين للشيخ

[1] المصدر نفسه ، ص ن ، ص 65
[2] المصدر نفسه ،ص 66
[3] المصدر نفسه ص 67

هدف :حسين مروة" من إلقاء تلك المحاضرات التي كانت تهدف لأغراض غير تلك التي كلف بها ، وهو ما ترجمه الشيخ من خلال استدعاء "حسين مروة" بعد شهر من هذه التجربة إلى داخل المسجد وألقى عليه قرار الهيئة الإدارية للمكتبة بفصله من عمله بها وكانت التهمة هي نشر الزندقة والإلحاد بين الطلاب وقد علم شبان مقربين لمروة بالأمر فالتفوا حوله ونقلوه لغرفة بالفندق حماية له وطلبوا منه إنشاء مؤسسة أخرى بمدينتهم [1]، من هنا بدأ الصدام الحقيقي بين حسين مروة وبين مشايخ الدين فالتهمة كبيرة جدا عبرت عن الرفض الديني لكل فكر جديد وللفلسفة وسرعان ما تبرى هؤلاء المشايخ من فكر حسين مروة رغم معرفتهم به لسنوات فقرار الفصل جاء بسبب العقلية المتبعة لدى رجال الدين بالمكتبة "حبيب المهاجر " اتجاه كل فكرو مفكر يغرد خارج السرب والذهنية المتبعة حول التراث والدين .

تلك النظرة اللإقصائية ليست جديدة بل هي وليدة تراث قديم من خلال لغة التبرير بأقوال السابقين حول الاشتغال بالفلسفة " عبد الحق ابن صلاح "بأنها كفر وزندقة لم يمارسها السلف الصالح وجيل الصحابة الكرام ، لكن حسين مروة لم يتراجع عن فكره بل سعى للبحث عن مكان اخر وقد تسلم شيكا بمبلغ مالي لإعانته على تتمة دراسته ، لكنه قرر قطع الدراسة والعمل كمدرس بإحدى المدارس الابتدائية على أن تكون مأوى له ، ومن باب الأمانة أعاد مروة الشيك لصاحبه لأنه قطع الدراسة ، لكن قريبه رفض رد الشيك وذكر له أنه يحق له إنفاق الشيك كما يريد فاختار مروة الانتساب لمدرسة في الشام تؤهله بعد عام دراسي للدخول للجامعة والبلغ يكفيه [2]، يبدو أن حسين مروة كان

[1]المصدر السابق نفسه،ص ن، ص 68

[2]حسين مروة، ولدت شيخا اموت طفلا،مصدرسابق ، ص 69

رجل موافق قوية وثابتة رغم العراقيل والاضطهاد الذي مورس ضده بسبب مواقفه تلك ، كما أنه عمل على كسب ثقة الاخرين وتسخير المال لخدمة قضيته وليس لأجل الترف ومتعة الحياة كما ان حسين مروة لم يفوت فرصة الالتحاق بالعمل بالمدرسة العاملية في بيروت فغادر الشام ، حيث أمضى عاما كاملا بالمدرسة العاملية وكان الامر بين المد والجزر حيث كان له خلافات وصدام دائمين مع مدير المؤسسة الامر الذي دفعه للبحث عن عمل بالشام .

لقد تواصلت سلسلة البحث عن الاستقرارفي ظل الإضطهاد "لحسين مروة" فاشتغل بجريدة الشعب بعدها بأسبوع طلب إذنا للسفر لجبل عامل بلبنان للزواج لكنه بعد الزواج وعودته وجد منصبه قد طار وحل محله غيره [1]، يبدو أن الواقع المر لدى حسين مروة قد طبع شخصيته فكان ماركسيا حتى قبل أن يعلن عن ذلك فظروفه الاجتماعية كانت تحدد فكره وتوجهه مع الوقت فقلة الهمل المستقر صارت تؤرقه خصوصا وقد صار رب أسرة ، وانعدام السكن كذلك فقاد كان يقيم في منزل للشيخ محسن الأمين أحد مشايخه في جبل عامل ، قد اشرنا له سابق ، وكان رجلا معتدلا حتى أن أبنه ضحى بمستقبله الدراسي وقام بتغطية نفقات ولادة طفل "حسين مروة" ، واستمر الوضع المادي يطبق عليه وكذلك الجانب الفكري والنفسي وقد تحسر الشيخ حسن محمود الأمير على ترك مروة للنجف وإهدار إمكانية لبلوغ مرتبة عالية في العلم [2]، لكن يبدو أن حسين مروة كان في هذا الوقت قد قرر عدم مواصلة الدراسة بسبب مواقف المشايخ غير المشجعة له بسبب التضييق عليه في وقت صار فيه يتوق لما هو اكبر من مجرد رجل دين .

[1] حسين مروة،ولد تشيخا اموت طفلا،مصدرسابق، ص 70
[2] المصدر نفسه، ص 71

على الرغم من عودته للدراسة على مستوى الشيخ سلمان مروة الذي تكفل به ماديا ، لكن نجد أن مروة عمق من قراءته للكتب الفقهية لغاية كبيرة جدا ، وقد شجعه على ذلك الشيخ المجدد هاشم معروف الحسيني فكان رفيقا له في الدرس أو المذاكرة ... [1]، طبعا مروة كانت له ثقافة أخرى رغم تواجده في حلقات العلم فهو رجل يساري ومثقف منفتح له طموحات تتجاوز دروس الحوزة العلمية ، وهو ما ترجمه في هذه المرحلة من خلال الكتابة فلقد خطر بباله وهو في نزهة بين مقابر دار السلام ... ورأى فجأة أن يأخذ قلما وورقة كانا معه وباشر فورا كتابة بعض الخواطر دون سابق تهيؤ أو استعداد ورجع بعد ذلك إلى الغرفة وكان يوم الخميس وبعده الجمعة وهو يوم عطلة ... حيث زاره زملاؤه العامليين ، وبينما كان يعد الشاي بادره أحدهم ما هذا الشيء الجميل الذي أقرأه لك ؟، ولم أفطن يقول حسين مروة لما يقصده بادئ بدء فاستفهمته وعلمت أنه يقصد الورقة التي دونت فيها خواطري [2]، في هذه الحادثة تحرر لسان حسين مروة من خلال القلم لفضل الكتابة وحدث التحول من تدويل العلم بالقلم إلى تحرير وتدويل الأفكار بالقلم حتى أن القطعة التي كتبها مروة وصلت إلى جريدة النجف بغرض ربما التشويه والإساءة له بين أساتذته ، لكن الذي نشر تلك القطعة جعل مروة كاتبا من حيث لم ينوي فنشرت القطعة بعنوان "أنا ونجمة الليل " وبتوقيع "ساهر" أما القطعة الثانية فكانت بعنوان "وقفة على ضفاف الليطاني" وكانت بتوقيع ناظر نشرت في العرفان وكتب عنها الشيخ "حسين الأمين "مقالا[3]، لقد كانت تجربة لمزيد من الاطلاع على قراءة الوان من الكتب لطلب الحقيقة وحدها بالنسبة لحسين مروة حتى تلك الأفكار غير الدينية.

---

[1] المصدر السابق نفسه ، ص 72

[2] المصدر نفسه ، ص 76

[3] المصدرالسابق نفسه، ص 77

إن حسين مروة أصلا كان يعاني مع محيطه الديني من خلال ممارسات رجال الدين ونظام التدريس الديني كان صراعا دائما فاختار التحرر من سجن الدوغمائية الدينية والقمع المذهبي والإيديولوجي الممنهج ضده ،" لقد كان كل من طه حسين وإسماعيل مظهر وشبلي الشميل بالدرجة الأولى وخصوصا في تقديم للداروينية محل اهتمام حسين مروة بشكل ملفت ولا ننسى إعجابه بالديوان الشعري ونقد طه حسين لشعر شوقي محمد وازداد شغفه بالميل نحو المازيني وطه حسين والعقاد الذي لمس فيه تعمقا في موضوعات فكرية يشكل سهل ممتنع ، لكنه لم ينخرط ضمن أي طرف فلقد كان يقرأ للجميع ...كما أنه أعجب بأحمد امين الذي كتب التاريخ بتعميق للبحث دون تعصب "[1]، لكن ذلك لم يطبع ولم يسقل فكر وثقافة وشخصية حسين مروة إلا من باب المعرفة الثقافية ومن الوجه الادبي كفن وإبداع ، فماديته كانت طاغية حتى قبل أن يشتغل بالفلسفة الماركسية كنظرية ، فطبيعة حياة حسين مروة كانت مليئة بالمظاهر المادية من حيث تأثير الظروف على فكره فتركه للدراسة ثم الالتحاق بجبل عامل والنجف والتعرض للاضطهاد الفكري والديني .

لقد لمس منه تواضعا كونه من عائلة محافظة وأصيلة عاشت بين الناس بمختلف مكوناتهم الاجتماعية ، فهو لم يمارس فكرا معاديا للذين مارسوا ضده الاضطهاد الديني ، فلقد عاش بين الناس وهو ابن المجتمع طبعا ، "والمهم ان حسين مروة لم يكن ماركسيا منذ تواجده بالنجف إلا ما وصل إليه من كتب ، حيث يقول "واتصالي بالماركسية لم يكن من النجف إلا ما تناهى إلي من كتبها التي تندرج في الفكر المادي ، فالفكر المادي في أصل كينونته الثقافية المادية ، وكان أول كتاب حول الماركسية أطلع عليه هو "البيان

[1] حسين مروة، ولدت شيخا اموت طفلا،مصدرسابق ، ص 91

الشيوعي ، الذي قراته بغداد بعد أن أعاره لي الشهيد "حسين محمد الشبيبي" أحد مؤسسي الحزب الشيوعي الذي أعدم عام 1948 مع فهد " ، بعد البيان الشيوعي كان لمروة إطلاع على كتاب لينين "الدولة والثورة "[1]، إن حسين مروة حسب المقربين منه في الوسط الجامعي كان يملك إقامة التفاعل الجدلي بين التراثين المحلي والعالمي بفضل اطلاعه على الجانب المحلي في خضم مشواره نحو المشيخة قبل أن ينفتح على التراث العالمي وهو شابا ، بمعنى أن ثقافة مروة تكمن في أصالته ثم انفتاحه على الأخر [2]، بحيث أنه كن يملك كاريزما ومبادئ ثقافية أصيلة تعبر عن الرجل العربي الواقعي الذي يجمع بين التمسك بقيمه التي نشأ عليها وتخدمه وبين الانفتاح على الثقافة الغربية المعرفية التي تعزز معارفه حول تفعيل دور التراث العربي الإسلامي ، وذلك لاستيعاب خصوصية الشعوب العربية وواقعها الاجتماعي والثقافي .

لقد كان "حسين مروة" يدرك خصوصية المجتمع العربي الإسلامي و نرى ذلك جليا من خلال مؤلفه الضخم "النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية " ، وقد بلغ من العمر عتيا ، حيث كان هذا العمل نتيجة لمجهوداته في الستينيات وكان قبله في الثلاثينيات في ريعان الشباب بالنجف ، وقد كان هذا المؤلف الضخم عملية مسح واسعة للتراث العربي الإسلامي شملت أربع قرون تبدأ بالجاهلية وتنتهي في القرن الرابع الهجري ، وهو عصر العلماء والفلاسفة الكبار وقد فعل المنهج المادي التاريخي في ذلك حيث يقول " من تقيا حجارة البناء جحر حجرا من حقل النزعات المادية والأفكار الديمقراطية والمفاهيم الإنسانية التي تعتني الإرادة الحرة والإنسان الحر[3]، طبعا كان الهدف من ذلك

[1] مجموعة مؤلفين ، حسين مروة ، في مسيرته النضالية فكرا وممارسة ، مصدر سابق ، ص ن
[2] المرجع السابق نفسه، ص 21
[3] مجموعة مؤلفين ، حسين مروة ، في مسيرته النضالية فكرا وممارسة ، مرجع سابق ، ص 22

هو إعادة الاعتبار للثقافة العربية الإسلامية في جانبها غير الروحاني والكشف من الكنوز المعرفية التي صنعت الكثير من الأفكار وحولت مسار بعض الأحداث لم يكشف التاريخ وكتابه عنها بشكل متعمد تحت مسميات إيديولوجية وطائفية وطبقية مورست باسم الدين وتأكيد لكلام "حسين مروة" ، يقول "حامد خليل " إستاد بجامعة دمشق السورية "لم يحدث أن أرهق تراث أمة مثلما حدث للأمة العربية وأزعم أن ذلك يرجع إلى فداحة التضليل الذي مورس في قراءة الماضي وهو التفسير الإقطاعي الذي ترتب عليه تكوين وعي تراثي زائف أصبح يشكل عقبة أداء في طريق التقدم والفكر فانصار التفسير المذكور للتراث الموجود في تبديل الفقه السير اختزلوه بعامل واحد من عوامله تكوينه وهو الدين [1]، فالعقلية المتعلقة باختزال العوامل الاقتصادية والاجتماعية والسياسية المحددة والمؤثرة في تراثنا اختزلتها في عامل واحد هو أن كل ذلك نتيجة للوعي الديني فقط بمعزل عن الوعي الواقعي وهو المهم ، فعبرت عن تلك العقول أو أشباه العقول المتحجرة وهي عقول فقهية جوفاء غير ملموسة في الواقع الذي يراهن عليه "حسين مروة" .

لابد من القول أن التمسك بالأصول لا يعني مطلقا عدم الاجتهاد والبحث في الدين وفقا لأليات معاصرة خارج الدين نفسه ، فنحن لسنا مضطرين للعيش على أفكار ابن حجر العسقلاني ، وعقل الشافعي مثلا ، فرجال التسلط يحاولون دعم سلطتهم عن طريق النصوص الدينية و أي نصوص أخرى تراثية تقوم على أساسها الدولة كقوله تعالى "والله يؤتي ملكه من يشاء "، فذلك تحوير للفهم وللتراث لزلنا نعيش سلبيته إلى اليوم [2]، فبالنسبة لهؤلاء الدين أو الوعي الديني ثابت وواحد منذ ظهوره الأول لا تؤثر فيه التبدلات

[1] المرجع نفسه، ص 25

[2] توفيق سلوم وأخرون، الماركسية والتراث العربي الإسلامي، مناقشة لأعمال حسين مروة وطيب تزيني ، مرجع سابق ، ص 34

التاريخية ولا تطاله التحولات الاجتماعية والثقافية مطلقا ، هذا الامر يعني طمس كل دور للعوامل الأخرى في صنع المسار التاريخي كالعامل الاقتصادي والصراع على السلطة وتسلط البورجوازية وتصدير الازمات السياسية ... وطمس أي محاولة شبابية للتجديد على مستوى البعد الجماهيري في حركة التشكل المجتمعي التاريخي العربي وتشويه كل الصيغ الاجتماعية والسياسية المعبرة عنه ، ونعتها بأبشع النعوت كالزنادقة والحشاشين والمرتدين [1]، ولقد راينا كيف أن "حسين مروة" بمجرد انخراطه في العمل النقدي الواقعي وتبنيه لفكر مخالف لما هو سائد في المجتمع وما رسمه الكهنوت الديني كيف أنه اتهم بالكفر وتم التحريض عليه ، واعتقد أن مثل هؤلاء لا يمكن الحوار معهم فهم كائنات ظلامية لا تستطيع العيش في النور والعلن مطلقا لأنها لا تملك ثقافة الحوار والرأي والرأي الاخر أنه التعصب والتزمت الديني والفكري الضيق الذي لا يخدم الخطاب العربي الإسلامي ،" فذلك صراع نظر أو تم النظر للتشكل الفئوي الاجتماعي في ذلك التاريخ على هذا الأساس المغالط فيه فلقد طمس أي معلم للدلالة المادية والاجتماعية الطبقية لذلك الصراع وأضفيت القداسة على الأشخاص والأتباع والسلطات والفقهاء [2]، الفقهاء الأحياء منهم والاموات وتعدى ذلك إلى العادات والتقاليد الامر الذي جعل أن قراءة علمية تنويرية النصوص أو الوقائع والاحداث محرمة حرمة أبدية .

القضية تتعلق بصدق البحث فكيف نريد إذن النهوض بتاريخنا التراثي والخروج من قوقعة التراث ؟، إذا لم نحفر بصدق داخله وأن تربطه بالأسباب الموضوعية الاجتماعية والاقتصادية الحقيقية والإيديولوجية التي وقفت خلف تلك الاحداث ونحن نعلم تاريخ الدول

[1] مجموعة مؤلفين، حسين مروة، في مسيرته النضالية فكرا وممارسة، مصدر سابق ، ص 26
[2] المرجع نفسه، ص ن

الإسلامية وكيف تأسست كلها ، كانت على أنقاد سابقتها ووفقا لإيديولوجية طبقية وقبلية واضحة وسمت نفسها نسبة لتلك الإيديولوجية ، فالدولة الاموية عبرت عن الانتصار للقبيلة لا عن الإسلام والمسلمين "بني أمية " ، فالقارئ للتراث العربي الإسلامي يلمس لغة التبجيل والتعليل والخطب الطنانة الجوفاء التي لا عقل فيها ، الأمر الذي ولد لدينا وعي تراثي زائف لا تاريخي ولا واقعي علمي ، بل طائفي غير نقدي وغير عقلاني الامر الذي انعكس على قراءة الحاضر بمعطى ماضوي أو العقل الماضوي كل ذلك تسبب في صراعات عرقية وطائفية بين السنة والشيعة وبين الرأسمالية والاشتراكية وبين الإسلام والمسيحية [1]، فصار الإسلام متهما بالإرهاب وتصدير الفكر المتطرف للعالم الغربي ، فالإرهاب اصبح يساوي الإسلام والعرب نحن لا نعفي طبعا الغرب من المسؤولية الفكرية عن ذلك لكن لابد من وضع النقاط على الحروب وإحقاق الحقائق فنحن من حاربنا الفكر والفلسفة والفلاسفة باسم الدين والأصالة ، يقول حسين مروة "في نهاية الجزء الثاني من ملحمته "وبعد قرن من زمن ابن سينا استأنفت هذه الفلسفة في بلاد المغرب العربي كفاحها المجيد بوجه الإرهاب الفكري الرجعي الذي حمل الغزالي رايته بضعة أجيال ، وقد تمثل هذا الكفاح بفلسفة ابن رشد والتيار الرشدي التقدمي [2]، إذن فالحل يكمن في وضع الأمور في نصابها بشكل واقعي وعقلاني واضح يهتم برصد الظروف الاجتماعية والاقتصادية والثقافية لأجل الخروج بالتراث والفكر العربي العربي الإسلامي من التخلف والرجعية نحو أفق ديمقراطي واقعي مناسب .

المطلب رقم 02: تأثر حسين مروة بالماركسية

[1] مجموعة مؤلفين،حسين مروة،في مسيرته النضالية فكراوممارسة،مرجع سابق، ص 28

[2] المرجع نفسه، ص 36

يرى حسين مروة أنها كبرى المفارقات في حياته على اعتبار أن الحلم الذي رحل معه إلى بغداد نحو النجف كان كبير حلم أن يصبح شيخا كما سبق واشرنا اذاك سابقا، ففي النهاية كان حلم العائلة لا حلم "حسين مروة" في هجرته إلى دار الهجرة عند الشيعة النجف الأشرف وفي العام الأول لهجرة النجف ما كاد ينقضي حتى رأيت يقول "حسين مروة" خاطرا قاهرا صارما يعترضني يريد أن يحملني على الاختيار الحاسم في مسألة دقيقة للغاية ، وهي مسالة تحديد وجهة المصير :مصير حياتي كليا [1]، فكان لابد لحسين مروة من الاختيار بين رغبته الشخصية وقناعاته الفكرية اليسارية وبين قرار العودة إلى الارتباط النهائي بذلك الحلم الذي حمله إلى دار الهجرة النجف وهو مسار المهنة المتعلقة بان يصبح معمما بمعنى شيخ أو رجل دين ، في النهاية قرر مروة التخلي هن حلم صورة الشيخ المهيب المرموق ودفعه ذلك نحو المجهول على اعتبار أن الطريق الأخر لم يكن قد اتضح بعد "التمركس"[2]، مع الوقت صار المجهول بالنسبة لحسين مروة معلوما وأصبح إصراره على البقاء في النجف للدراسة فقط لأجل المعرفة ، ومزيدا من اكتساب للعلم وليس لتحقيق حلم المهنة ، "حيث ظل مدة أربعة عشر عاما رغم الاختراقات القصيرة والعابرة لهذا القرار أو الاختيار الثاني الذي أحدث في حياته تغيرا دخل في عمقها الأعمق "[3]، إن الحرية هي ما كان يصبوا إليه حسين مروة حيث بات يمتلك حقه في اتخاذ القرار وما بقاؤه واستمراره في النجف سوى بمحض اختياره بعدا ما كان مسلوب الحرية في اتخاذ ما يرغب به من قرارات مصيرية ، فالمرحلة المقبلة تعبر عن لغة التمرد والثورة في شخصية "حسين مروة" والخروج عن ثقافة مجتمعه ومن ثمة التحول نحو خط فاصل

[1] المرجع نفسه ، ص 92
[2] مجموعة مؤلفين،حسين مروة في مسيرته النضالية فكرا وممارسة،مرجع سابق، ص 93
[3] المرجع نفسه ، ص 95

حيث وصفه " خط فاصل ... فاصل يحرم قراءة أو معرفة أو علما في جانب ويحلل وقراءة أو معرفة أو علما في جانب أخر ... هذه المرحلة مرحلة جديدة لتحولاتي الداخلية لكنها مرحلة تعرضت يقول مروة عندها – لحظة ما لحالة من فقدان التوازن ... حالة خطرة كانت لولا أنني تداركت الامر سريعا :كاد اقتلاع الفاصل [1]، بمعنى أن الخط الفاصل في تحول مروة هو أولوية القراءات الحرة عن القراءات النظامية الضيقة مع أنه التزم بالتوازن بين الدرس والقراءة .

إن هذه المرحلة المهمة في تاريخ الثقافة هند حسين مروة التي انهمك فيها على القراءة لمختلف الكتب والصحف والمجلات فتحت له الطريق نحو "ماركس" فلقد كانت كلمة الاشتراكية تترد كثيرا في قراءات هذه المرحلة لاسيما "منها القراءات النهضوية من كتابات "نقولا حداد " صاحب مجلة السيدات والرجال بالإضافة لروايات فرح أنطوان" ذات النزعة الاجتماعية وكتابات إسماعيل مظهر وبحوثه التي تصدرت في مجلته العصور "المصرية المعروفة باتجاهاتها المادية... في القمة كان "شبلي شميل " الذي قدم إلى الفكر العربي والثقافة العربية أول مرة نظرية التطور الداروينية [2]، وقد أشرنا لذلك سابقا حتى لا نكرر الكلام ، المهم أن الأساس في تحول "حسين مروة" هو اطلاعه على الثقافة المادية الماركسية من خلال إسماعيل مظهر وشبلي شميل اللذان ألهماه كثيرا ، فالقراءة المستمرة والتثقيف المتواصل ساعد حسين مروة على المضي قدما نحو تحقيق الحلم خصوصا ما بين عامي 1925-1927 نهيك عن سلامة موس من خلال كتاباته الفكرية الاجتماعية [3]، الملاحظ أن حسين مروة تستهويه الكتابات ذات الطابع الاجتماعي الواقعي

[1] المرجع نفسه ، ص 96
[2] المرجع نفسه ، ص 99
[3] المرجع السابق نفسه، ص 100

ولا تستهويه المواضيع الرومانسية والأدبية ذات الطابع الخيالي والمثالي ، فالمدلولات الفكرية والعلمية والفلسفية خاصة كلمة " اشتراكية "كانت تشكل عنده طلسم في السنوات الأولى حتى تحولت تلك الطلسمات إلى قناديل أضاءت حياته لأجل الوصول للمدلول العلمي للاشتراكية ، على اعتبار أن مروة تأثر بالماركسية في شقها الاشتراكي العلمي ، فالاشتراكية العلمية كخيار من جملة الاشتراكيات الأخرى[1] ، فلابد من تحديد الاتجاه الفلسفي والعلمي بمايخدمرؤيتهالديمقراطيةالتقدمية في ظل التدفق الكبير للمعرفة والعلم من حوله ، وحتى على المستوى السياسي فلقد تعرف "حسين مروة" في بغداد إلى قيادة الحزب الشيوعي في جملة من تعرف إليهم "فهد" الذي سبق وذكرنا أنه أعدم حيث كان حسين مروة معروفا ببغداد فلم يجد صعوبة في تكوين علاقات بالوسط الثقافي والسياسي العراقيين [2]، فهي محاولة لجس نبض السياسة ورجالاتها وما تؤول إليه بالعراق ليترسخ في ذهن مروة ما يمكن أن يشكل قناعته بشكل تام على الأقل عندما يعود لبلده لبنان، فالرجل أمضى العام الأول من إقامته ببغداد في خط الفكر القومي "حزب الاستقلال" المعادي للشيوعيين.

إن كل تلك الاحداث لم تمنع مروة من إقامة صداقات مع الشيوعيين فالرجل رجل مخالطات وعقله الاجتماعي يسع الجميع فهو كان رجل دين في صورته الخارجية التي فرضتها عليه القيم والأخلاق المجتمعية ، بينما في جوهره كان رجل ثقافة وتحرر وبحث عن المعرفة الحقيقية في الواقع الملموس المادي حتى وإن كانت خارج قيم القبيلة والدين الكهنوتي ، لقد بدا تحول "حسين مروة" نحو الماركسية بشكل جذري بعد قراءته للبيان

[1] مجموعة مؤلفين ، حسين مروة ، في مسيرته النضالية فكرا وممارسة ، مصدر سابق ، ص ن
[2] حسين مروة ، ولدت شيخا واموت طفلا ، مصدر سابق ، ص 96

الشيوعي والدولة والثورة كما اسلفنا الذكر وذلك من خلال العلاقة السرية بينه وبين الشبيبي [1]، فالواقع العربي في هذه الفترة إنما هو صراع قومي يساري واخر إمبريالي ليبرالي لتحديد موضع القيادة والغلبة لمن تكون له الشعبية والسلطة ، يقول المفكر الاشتراكي الراحل "مهدي عامل "وهو مواطن "حسين مروة" القضية المركزية التي يجري حولها الفكر الماركسي في هذا الحقل ثمة تشكيك قبلي في قدرة هذا الفكر على مقاربة واقعنا الاجتماعي التاريخي المتميز وعلى تملكه المعرفي ويستند هذا التشكيك... إلى حجج عديدة متنوعة يحكمها منطق واحد من الفكر هو منطق الفصل المطلق بين الشرق وبين الغرب [2]، بمعنى أن نظرة الإمبريالية للشرق تقوم على اعتبار أن رفض الفكر الماركسي يتعلق بطبيعة الاختلاف الجذري مع الإمبريالية واعتبار ان الماركسية شأنها شان الإسلام فهي تعبر عن فكر رافض للفكر الغربي وبالتالي فالمقاربة واحدة بينهما .

هناك تقارب بين الماركسية وبين الإسلام من حيث المبدئ المناهض للفكر الإمبريالي الغربي ، وهو الامر الذي جعل حسين مروة يميل للماركسية بدلا من الميل للإمبريالية مع أنه كان رجل ثقافة واسعة ومنفتح على الاخر ، يقول "حسين مروة" أن أول لقاء مع اسم "ماركس" حصل عام 1926 حيث كان يقرأ رواية "الدين والعلم والمال" لفرح أنطوان وكانت الرواية هذه أقرب إلى البحث الفلسفي الاجتماعي كما أقر بذبك فرح أنطوان نفسه ، عالج فيها العلاقة الطبقية التناقضية بين العمال وأرباب العمل وقدم حلا وهو باشراك العمال في ربح العمل إضافة إلى تشريعات الضمان الاجتماعي على نحو ما هو متبع في الدول الرأسمالية المتطورة أي أن الحل المقترح لا يمس الملكية الخاصة لوسائل

---

[1] المصدر نفسه ، ص 97

[2] مهدي عامل ، نقد الفكر اليومي ، مكتبة الشهيد مهدي عامل من كتابه الأخير الذي لم يكتمل ، دار الفارابي ، بيروت ، لبنان ، ط1 1988 ، ط2 1989 ، ص 98

الإنتاج ورغم ذلك تحجج الممثل العمالي وقال هل تريدون من فلاسفة ؟فاسمعوا رأي الفيلسوف "كارل ماركس"... يجيبه ممثل أرباب العمل ما شاء الله تستشهدون بأشد أنصاركم غلوا... فيقول العمالي :لابل نستشهد بفيلسوف من الفلاسفة رأيه يناقض رأيكم في الملكية[1] ، هذا الحوار بين الممثل العمالي وبين ممثل أرباب العمل لم يزح الستار عن طبيعة ماركس الذي التقاه حسين مروة عند فرح أنطوان ، بحيث لم يكن الذي سيخرجه من البلبلة الفكرية المتعلقة بالمفاهيم المختلفة للاشتراكية ، فماركس هذا هو واحد من العمال الذين يبسترون اعتباطا حسب الحل الذي قدمه وهو أيضا من أشد أنصار العمال غلوا ... وله رأي في الملكية يخالف رأي أرباب العمال ، فكيف تجتمع كل هذه التناقضات في شخص واحد[2]، باعتبار أن حسين مروة رجل أصيل ومعتدل على الأقل كما يزعم هو لم يكن متعصبا في الرأي وهو ما جعله يجد في هذه الحادثة ريبة وتناقضات فهو يبحث عن الاشتراكية الماركسية العلمية وليس عن الغلو ، لكن يبقى إلحاح حسين مروة في طلب المعرفة الحقيقية بمركس متواصلا وقويا رغم هذه الهواجس المقلقة ، ووقع في نفسه أن "ماركس" هذا لابد له من شأن عظيم في القضية التي يتحدثون عنها كثيرا باسم "الاشتراكية "... لكن كيف سأصل إلى صاحب هذا الشأن العظيم بصورته الحقيقية دون الصورة المضطربة هذه ؟ الحوار بين الممثل العمالي وبين ممثل أرباب العمل [3]، إذن فهي إشارة قوية من حسين مروة لاستعداده الكامل للدخول في حوار فكري مع ماركس، ومن هنا يقول بدأ ماركس يدخل حياتي وما أزوال في النجف

[1]مجموعة مؤلفين ، حسين مروة ، في مسيرته النضالية فكرا وممارسة ، مصدر سابق ، ص 102-ص 103

[2]المرجع نفسه ، ص ن

[3]المرجع السابق نفسه ، ص 104

...سيما وأن موقع الفكر الماركسي في حقل الصراع الإيديولوجي المحتدم في الفكر العربي المعاصر .

إن ذلك الصراع هو موقع محوري فيه حسب "مهدي عامل "، حيث موقع الفكر الذي لم يعد بإمكان سائر التيارات الفكرية الأخرى إلا أن تحدد موقفها منه سلبا أم إيجابا ... فالماركسية هي المحدد لوجهة هذا الصراع وللأرض التي يجري فيها في الخط نفسه الذي نسير فيه حركة التاريخ المعاصر [1]، وهو الأمر الذي يسير باتجاهه مروة في تحديد موقفه النهائي من ماركس والماركسية ، على اعتبار أن ماركس الماركسي تأخر عن الوصول إليه بضع سنين بعد اللقاء الأول عند فرح أنطوان "ماركس غير الماركسي " وكان الامر مع صلة انعقدت له بشكل خفي مع الشيخ حسين محمد الشبيبي مع الشهيد الرفيق فهد اللذين تم إعدامهما في بغداد عام 1947[2]، لقد كان التأثر واضحا في أواخر الثلاثينيات بدا حسين مروة يدخل المرحلة الأخيرة من مشواره الدراسي بالنجف العراقية وقد تمرس في الكتابة حيث كان يكتب أسبوعيا لمجلة "الهاتف" النجفية لصاحبها جعفر الخليلي وذلك لتوسيع افقه الأدبي والفكري ، ولأبعد من ذلك على اعتبار أن مجلة الهاتف كانت وقتها مجلة معظم المثقفين العراقيين وقد توقفت علاقته بالشيخ الشيوعي "حسين محمد الشبيبي"[3]، طبعا حسين مروة كان يسعى للبحث عن الفكر الماركسي وماركس نفسه لا عن نماذج تحاكيه فقط ، فقد تعلم من خلال در استه البحث في مصدر الأمور مباشرة لا القشور ، حيث كان يوطد الصلة مع أي شخص يمت له بصلة فلقد كان لقاءه مع الشبيبي في النجف واحيانا في بغداد خفية في مكانه السري قرب جامع الحيدر خانة

[1] مهدي عامل ، نقد الفكر اليومي ، مرجع سابق ، ص 98
[2] مجموعة مؤلفين ، حسين مروة ن مسيرته النضالية فكرا وممارسة ، مصدر سابق ،ص 104
[3] المرجع نفسه ، ص ن ، ص 105

الشهير [1]، ذلك أن الموقف حساس في ظل النظام السياسي بالعراق وقتها المعادي للفكر الشيوعي ومناضليه حيث دفع الشبيبي حياته ثمنا لذلك هو ورفيقه فهد ،" في مرة سأل حسين مروة الشبيبي حول رأيه في قضية وطنية كانت قضية الساعة في الأوساط السياسية العراقية وقتئذ ، فأخذ يبسط له رايه باستفاضة حيث استشهد بنصوص لينينية ، فسألة مروة لماذا لا يستشهد بالماركسية؟ طبعا هنا مروة كان يريد أن يشبع رغبته الملحة حول هوية "كارل ماركس "فكان جواب الشبيبي أن اللينينية هي الماركسية في شكل تطبيقي على الواقع الملموس بشكل مبدع حسب الشبيبي جعل "لينين متميزافي عصرالثورة الاشتراكية العلمية المتحققةعلى الأرض بالفعل[2]، ولقد تطرقنا في الفصل الأول ل"فلاديمير لينين" ومفهومه للمادية التاريخية وماركس .

إن "حسين مروة" قد صار على بعد خطوة من الوصل لماركس الماركسي أخيرا بشكل قوي وهو ما عبر عنه بقوله "منذ انعقاد هذه الصلة دخلت في صميم العلاقة الصحيحة أي العلمية مع ماركس الماركسي "وأخذت اقرا العلم الماركسي دفعة دفعة ... ذات مرة دفع لي الرفيق الشبيبي بنسخة من البيان الشيوعي على سبيل الإهداء شرط أن أقرأها أكثر مرة... ولكي استحق شرف هذا الإهداء عشت مع البيان الشيوعي في هذه النسخة العزيزة يومين كاملين متتاليين[3]، يبدو أن حسين مروة أخيرا قد وجد ضالته النزعاوية والفكرية العلمية بما يخدم فكره التقدمي اليساري المتحرر من قيود الكهنوت الديني الذي أثقل كاهله ولقد عبر عن ذلك بقوله" ثم رجعت إليه منشرح الصدر مفعما بفرح المعرفة بأضوائها الجديدة الكاشفة ... بقيت محتفظا بهذه النسخة من "البيان الشيوعي "بحرص

---

[1] المرجع السابق نفسه، ص ن

[2] مجموعةمؤلفين،حسين مروة في مسيرته النضالية فكرا وممارسة،مرجع سابق ، ص ن

[3] المرجع نفسه، ص ن

شديد وباعتزاز عميق حتى فوجئت يوما باختفائها فحزنت كثيرا وبقي حزني يتجدد كلما تجددت ذكرى هذا الاختفاء[1]، وقد تكللت معرفة حسين مروة بماركس من خلال الانضمام إلى الحزب الشيوعي وكان ذلك أيام الوثبة الوطنية المعروفة سنة 1948 التي قتل فيها جعفر الجواهري حيث شارك مروة في الوثبة وشهد فصول الانتفاضة الشعبية يوما بيوم ، حيث سار في التظاهرات وكتب مقالا يوميا في جريدة "الرأي العام "للجواهري، وكان حريصا على إنجاح الانتفاضة سياسيا حتى لا تغرق في الفوضى والصراعات الجانبية [2]، لقد كان مروة يحرص على الجانب النضالي السلمي بشكل كبير تماشيا مع طبيعة قناعاته التي لا تؤمن بالعنف بل بالثورة الهادئة للتغيير والتقدم.

لقد فكان حسين مروة يحرص على الإحاطة ومحاصرة أي سلوك عنيف وتخريبي خلال العمل النضالي من خلال إشعار القيادة بذلك إذا وقع في وقته وذكر مروة أنه سمع في يوم هتافا ضد الشيوعيين فوجد نفسه قد وثب إلى صاحبه وضربه ، وما إن ثبت إلى نفسي يقول مروة حتى كنت أول المدهوشين مما فعلت لكنني كنت مدفوعا إلى ذلك لخشيتي من فشل التظاهرة وسقوط الانتفاضة [3] ،إن حسين مروة لم يكن مجرد مناضل مدفوع نحو تيار معين بشكل عاطفي بل كان صاحب نظرة موضوعية وكان له موقف أخلاقي وسياسي كبير حيث يقول أنه جعل نصب عينه ملاحظة ممارسات شتى أحزاب الانتفاضة ومتابعة تحركاتها بشكل متوازن بين الممارسات والتصريحات حيث توصل في نهاية المطاف إلى أن الشيوعيين كانوا أحرص الناس على نجاح الانتفاضة وسلميتها وصيانتها من الفوضى والتخريب والاعتداء بل كانوا بحق صمام أمان الانتفاضة من

[1] المرجع نفسه، ص 106
[2] حسين مروة ـ ولدت شيخا أموت طفلا، مصدر سابق ، ص 97
[3] المصدر نفسه، ص 97 ، ص 98

خلال حرص عناصرهم على التظاهرات من الجانبين لمنعها من الخروج عن خطها السلمي والانزلاق [1]، طبعا هذا الكلام لحسين مروة عبر عن قناعاته النضالية وتوجهاته السياسية والفكرية وأعتقد أن الشيوعيين مارسوا السلمية بحكم أنهم كانوا في وضع ضعيف سياسيا واجتماعيا فكانت الأنظار متجهة لهم وحدهم بغية اقتناصهم ، وهو ما تكلل بالنجاح بالنسبة للانتفاضة وليس للشيوعيين فبعد استمرار الانتفاضة لأربعين يوما تشكلت وزارة وطنية شارك فيها حزب قومي التف حول القضية وبات همه الوصول للسلطة وعدم الالتفات لمن كانوا معه في النضال قبل ذلك خصوصا الشيوعين الذين دفعوا الثمن من خلال إهدام قيادات الحزب الشيوعي كما ذكرنا ذلك سابقا مثل الشبيبي قبل عام من الانتفاضة[2] ،من الواضح أن حسين مروة أصيب بالإحباط بعد الذي وقع للشيوعين حيث تبين أنهم كانوا كبش فداء ووقود الثورة السلمية بغية وصول اطراف أخرى للسلطة على حسابهم بل على حساب وجودهم الفعلي وهو ما يفسر ردة فعل حسين مروة بعد هذه النتائج المجحفة بحق المناضلين الشيوعيين .

لقد زادت قناعات حسين مروة بالحزب الشيوعي من خلال سلوكهم السلمي ومواقفهم التي تحلوا بها وتحملوا بها عبء صيانة الإنجاز الأساسي للانتفاضة ، حيث تكون عنده ميل قوي لهؤلاء يتقاطع مع نظرته المادية الأصيلة وميله الوطني ، الامر الذي عجل من تحوله الحاسم إلى الشيوعية ، على الرغم من عدم انتمائه الحزبي للشيوعيين بعد [3]، لم يكن أمام حسين مروة من طريق سوى التعبير عن مواقفه السياسية اتجاه الامروهو ما يفسر لنا مواصلته الكتابة في الصحف بالنجف وبقوة بلغت واستهدفت الدائرة السياسية

---

[1] المصدر نفسه، ص ن

[2] المصدر نفسه، ص ن

[3] المصدرالسابق نفسه، ص 99

الأولى من خلال مقال بعنوان "العقل والعاطفة "عند نوري السعيد "ودا على دعوة نوري السعيد الناس للتعقل بعد ذلك اتفق أن وصل نوري السعيد للحكم كرئيس للعراق ، لكن ملف ذلك مروة غاليا حيث أخرج بعد أسبوع من نشر المقال قسرا من العراق [1]، يبدوا لنا أن "حسين مروة " كان منخرطا بشكل جذري في الاحداث السياسية بالعراق على الرغم من النتائج المجحفة بحقه ونضاله السياسي ، فالغلبة دائما تكون لأقوى وأصحاب السلطة ونحن نعلم أن فترة 1948 المصاحبة لقيام الكيان الإسرائيلي بفلسطين بتواطئي عالمي ودولي واضح تزامنت مع تصاعد المد القومي العربي وهو ما أوصل نوري السعيد للحكم بالعراق وإلغاء الملكيةباسم البعث وهذا ما يفسر استغلال القوميين العرب القضايا العربية الكبرى بغية الوصول للسلطة من خلال لغة الخطاب الجماهيري واستقطاب العواطف لدى العامة ومن ثمة التنكر لخصومهم الشيوعيون والبطش بهم ، وهو ما نعكس على وضع حسين مروة فكانت مرحلة صعبة على مستوى الكدح لأجل الحياة ولقمة العيش بعد غلق كللا المنافذ الممكنة سياسيا في وجهه " ...أي أنها كانت مرحلة الرؤية إلى الأشياء وطبائع الأشياء من داخلها أو عن قرب منها لا الرؤية الأخرى الباحثة كانت في صفاء الأشياء المجردات من خارج الأشياء وطبائع الأشياء بعيدا عنها صار الكدح اليومي لكسب العيش بمثابة السلك الموصل به إلى الرؤية من الداخل لأنه التعامل الحي مع ألية الحياة العلمية –الاجتماعية أو الاندماج بالفعل في دينامية الحركة التي تنتج ظاهرات الحياة العلمية الاجتماعية [2]، فالحياة تعبر عن واقع الممارسة بمحدداتها المادية الاجتماعية بشكل جليوترسم معالم التوجهات الفردية وحتى الجماعية .

[1] حسين مروة ولدت شيخا واموت طفلا،مصدرسابق ، ص 100

[2] مجموعة مؤلفين ، حسين، مروة ، في مسيرته النضالية فكرا وممارسة ، مصدر سابق ، ص 107

إن للمفارقة الصعبة تكمن في الأختيار بين الموقف أو العمل فمروة الان بين نارين نار المواقف السياسية الشيوعية وبين ضرورة الحفاظ على مصدر الرزق لاستمرارية في العطاء الفكري ،على اعتبار أن القراءات صارت ضرورية عند حسين مروة أكثر من أي وقت مضى بشكل انتقائي ودقيق بعد أن وضعته أمام النشاط بالعراق وسط زحام العرض والطلب حول الكتاب في سوق السراي"، فكل ما يقرأه لابد له من أن يكون متصلا بالواقع القائم أي المجرى العام والخاص لمسار المعركة الدائرة أنداك وطنيا وقوميا وامميا ودوليا خلال سنوات الحرب هذه ...[1]، فلقد تحول فكره الماركسي إلى رغبة ملحة في تجسيده على أرض الواقع من خلال ما تعلمه على يد "الشبيبي" حول اللينينية التي هي الماركسية الملموسة حسب الشبيبي كما أسلفنا الذكر مسبقا ، "فكان لابد من ماركس صاحب أول ثورة اشتراكية علمية في تاريخ البشرية اطلاقا من أن تلمس الواقع النضالي لحسين مروة وموجة التغيير ، وبالنسبة لانتماء الفكري للشيوعية فلم يكن يحتاج عنده إلى إرادة مباشرة في زمن مباشر فهو جاءه بالإرادة البطيئة الخفية من خلال التراكمات المعرفية الهادئة والمليئة بالتحولات الكيانية السرية ، هذا يعني أن انتماءه الفكري كان يتكون بداخله مع تكوين أصوله أي الثوابت "الاتجاهات المادية الهلامية في تفكيره قبل التقاء نص ماركس أو إنجلزأو لينين "[2]، فمروة يقصد أنه كان ماديا ماركسيا في الأصل واما بحثه عن ماركس فلقد كان لأجل التأصيل العلمي والنظري لفلسفته المادية .

إن تحزب "حسين مروة" كان عن الانتماء العضوي الحزبي وهنا تكمن العقدة فلقد تأخر عني يقول "حسين مروة" هذا الانتماء أو تأخرت عنه ... رغم أن الناس كانوا يستعجلونه

[1] المصدر السابق نفسه ، ص 108

[2] حسين مروة ولدت شيخا واموت طفلا،مصدرسابق ، ص 111

إليه حيث كانوا يعتبرونه يوعيا قبل أن يكون شيوعيا "الانتماء السياسي " حيث سبقته تسميته شيوعيا إلى بيروت قبل عودته إليها الأخيرة في 09-06-1949 حث وجد نفسه شيوعيا خطرا ... فور عودته لبيروت بحيث كان وراء هذا الاستعجال بوصفه شيوعيا جماعة نوري السعيد القومي البعثي بلبنان الذي كان قد عاد للسلطة بعد سنتين من عزله عنها بفضل انتفاضة الشعب العراقي 1947[1]، لكن صدى الانتماء للحزب بقي قويا في عقل "حسين مروة" واخذ منه كل وقته وقد تعرض لمشاكل جمة بعد أن أبعد من العراق فلقد حرم من هويته العراقية وكان قد فق وثائق الهوية اللبنانية ، لكن لفضل "كاظم الصلح" وهو سفير لبنان بالعراق أمن له رخصة العبور ليتاح له أن يجتاز للبنان وفي بلده عاد لسجل العائلة وحصل على الهوية لكن كان بلا عمل وقد رفض له عمل كقاضي شرعي بحكم تعليمه الديني والحجة أنه شيوعي ، لكنه هو أيضا لم يرد هذه الوظيفة وأخيرا وجد له كامل مروة حلا بالعمل بجريدة "الحياة "[2]، فالمهم لدى حسين مروة هو مواصلة تعبئتي السياسية والفكرية في شتى النواحي وبشتى السبل وهو ما يفسر اشتغاله بهذه الجريدة رغم كونها جريدة يمينية غربية لكن ذلك لم يمنع حسين مروة بالعمل بها كونه شيوعي الفكر وكان حرا في ذلك فلم يحتاج لإذن من الحزب لأنه لم يكن عضوا به والامر الاخر لم يكن مروة ليتنازل عن أفكاره حتة ولو تحلى عن العمل بالجريدة وربما لحسن حظ مروة فالجريدة ، كان لها جانب من التناقض كان يعزى ذلك لحرية تعبير وديموقراطية وتنوع أراء قد لاحظ القراء التناقض بين الزاوية وهو جزء مخصص لحسين مروة بالجريدة وبين أتجاه الجريدة ككل ، لكنه غطى على الامر بقالب تقدمي فني جذاب

[1] مجموعة مؤلفين ، حسين، مروة ، في مسيرته النضالية فكرا وممارسة ، مصدر سابق ، ص 112
[2] حسين مروة ن ولدت شيخا واموت طفلا ، مصدر سابق ، ص 103

يستهوي القراء [1]، فهو صاحب ثقافة واسعة ومتنوعة ، لكن الامر لم يستمر طويلا بالجريدة ، فبعد مقتل نسيب المتني وجد "حسين مروة " أن موقفه من هذا الحدث فوق طاقة الجريدة فقد تركها في عام 1957 بعد سبع سنوات من العمل بها ، الملاحظ أن حسين مروة رجل مواقف وقيم ثابتة ويمارس الواقعية العملية فهو لم يبدل مواقفه لكنه لم يشأ توريط الجريدة في الامر فأصحابها لهم فضل عليه استمر لسنوات رغم نزعته المخالفة لتوجه الجريدة ، فلم يكن رحلا أنانيا أبدا ، رغم كونه قد فرط في مصدر رزقه والعمل المستقر ، فمروة جسد الماركسية بمعنى الواقعية في الطرح والممارسة وكأنه كان ماركسيا يمشي على وجه الأرضوسرعان ما انتقل "حسين مروة" للتدريس في مجال الادب العربي والفلسفة الإسلامية .

المطلب رقم 03 الاتصال الفعلي بين حسين مروة والحزب الشيوعي:

كان حسين مروة كاتبا معروفا في الساحة العربية بفضل شخصيته القوية التقدمية، بحيث كان يستهدف كل ما يجري في لبنان أو البلدان العربية وبصورة خاصة ثورة 23 يوليو المصرية حملت زاويته "الجزء الثاني المخصص له في الجريدة المذكورة سابقا" مواقف تؤيدها وتحي قائدها ف"حسين مروة" كان رجل ذو نزعة ثورية مستمرة مع نفسه ومع المحيط الخارجي كونه رجل مواقف ومبادئ أصيلة انعكست من خلال أفعاله وأقواله الميدانية، فكتاباته كانت ملفتة للنظر والاهتمام لدى الجميع ، فالشيوعيين كانوا يزعمون أنه يكتب لصالحهم وكذلك البعثيون فلقد اتصل ببعض تيارات الحزب الشيوعي مثل أنطوان ثابت وفنقولا الشاوي ففرج الله الحلو وحدث أن كتب مروة بمناسبة ذكرى "عمر فاخوري " مقالا قال فيه رأيه في عمر الفاخوري فكرا وفنا لكن مقاله هذا توافق مع موقف

[1] المصدر السابق نفسه، ص 105

الشيوعيين من عمر فاخوري فكان فاتحة التقاء مع الشيوعيين وارتباط معهم ، حيث طلبوا منه كتابة مقالا للطريق فكتب مروة مقالا بعنوان "ابن سينا ":فكرة تقدمية [1]، من الوضح أن حسين مروة كان امام سل من الفرص الكتابية للتعبير عن الزخم الفكري والسياسي بداخله فلقد كثر الطلب عليه بين المجلات بشكل مكثف خصوصا التيارات اليسارية الاشتراكية التي تتناسب مع توجهاته العامة على الأقلهذا العمل الكثيف مع الشيوعيين استمر كثيرا حتى تكلل بإنشاء مجلة عرفت باسم "الثقافة الوطنية "عام 1951 م وهو تاريخ عضوية "حسين مروة" بالحزب الشيوعي وانتظم في صفوف أنصار السلم عام 1954 وتنوع عمله بين الفكري والسياسي من خلال "الحياة " وحركة أنصار السلام و"الثقافة الوطنية "[2]، طبعا مجلة الثقافة الوطنية كانت لها اهتمامات فكرية ووطنية ثقافية تخدم الفكر الاشتراكي والثقافي عموما والخط السياسي كانت له تجليات ثقافية تتناول الموقف العام والواقعية الاشتراكية وكشف العناصر التقدمية في التراث ...الخ.

تجدر الإشارة إلى أن مروّة "كان عضو في اللجنة المركزية للحزب الشيوعي في لبنان عام 1965 لكنه لم يكن طرفا في الخلافات التنظيمية بحكم تواجده بالعراق ، على أنه كان له دور في الأزمة التنظيمية عام 1967 في جناح الشباب الذي كان يقود الحزب وعلى العموم فمروّة كان مكلفا بالجانب التثقيفي الحزبي وتوجهاته الثقافية لثقتهم فيه وفي كتاباته الجادة الواقعية . لذلك نجد أن مقالات حسين مروّة لن تتعرض للرقابة الحزبية قبل نشرها أو تلقت عدم موافقة عليها بعد نشره ، وكانت كتاباته متوفرة في الخمسينيات والستينيات بفضل التزامه الكلي وانضباطه واقتناعه الكامل حسب حسين مروة شخصيا

[1] حسين مروة ، ولدت شيخا واموت طفلا ن مصدر سابق ، ص 107
[2] المصدر نفسه ، ص 108

كما أنه لم يدخل في خلاف سياسي أو فكري مع الحزب على أساس أنه على قناعة تامة بالفكر الذي لتخذ منه مرشدا ودليلا وكان مستعدا للمعارضة مع أي رأي يناقض فكره وتفكيره أو نهجه في عمل الحزب[1]، طبعا كان ذلك المنهج الثابت لدى مروة في كتاباته النقدية والفكرية والسياسية وحتى الثقافية بشكل واضح ، ونلحظ ذلك من خلال إصدارات دراسات نقدية في ضوء المنهج الواقعي عام 1965 كمساهمة في الخط الواقعي النقدي إلى جانب مساهمات محمود أمين العالم و عبد العظيم أنيس وقد حافظ على رحابة وانفتاح اتجاه أكثر الأفكار اختلافا وبعدا فحين تناولت يقول "حسين مروّة كتابة عبد الله القصيمي "العالم ليس عقلا" وهو مبني على طرف نقيض احتفظت بهدوء المعالجة وموضوعية التعاطي مع هذا الفكر دون تجريح بشخص صاحبه أو بفكره[2]، يرجع ذلك إلى طبيعة شخصية مروة المنفتحة على كل الاتجاهات الفكرية والثقافية بحكم أن رؤيته تقدمية حداثية ذات خلفية اشتراكية ومادية تاريخية علمية وهو ما عبر عنه بقوله "قد يكون التسامح جعلني أكثر قدرة على فهم وقبول نزعات وتيارات مختلفة على الرغم من صرامتي وعدم مهادنتي حتى قيل في كتاباتي أنها كلها صراع لكنني في الصراع لا أتنازل عن صدق موقفي كما لا أنتقص من احترامي للمفكر والكاتب الذي أساجله [3]، وهذا ما جعل حسين مروة رجل المرحلة تلك بدون مبالغة طبعا ورجل الفلسفة والفكر التقدمي الحداثي فهو يعالج الأفكار لا الأشخاص .

يحتاج الفكر العربي المعاصر لبناء منظومة حداثية تنويرية معاصرة بغض النظر طبعا عن الخلفية أو النزعة الفلسفية والفكرية يمكن من خلالها الإفادة من التراث دون

[1]المصدر نفسه، ص 117 ، ص 118
[2]حسين مروة،ولدت شيخا واموت طفلا، مصدرسابق ، ص 119
[3]المصدر نفسه، ص ن

تحقيره أو توظيفه وفي نفس الوقت تنزع هنه تلك الهالة المبجلة من التقديس والكهنوت الديني لحد من الإيديولوجيا التي عان منها مروة نفسه في خضم مشواره التعليمي والوظيفي وحتى العمل السياسي ،" فمروة اصر على عدم الفصل بين الشكل والمضمون وعلى ضرورة تشكيل فني للنص الادبي أي ضرورة النظر إلى الجمالية الفنية ، فظروف الخمسينيات جعلت المعرفة إيديولوجية مما جعل الصراع موجه للمضمون [1]، وهو ما نلمسه من خلال عمله الضخم الذي سبق وتكلمنا عنه وهو "النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية "ذلك المؤلف الذي بدأ منذ باشر "حسين مروّة" كتابة مقالات عن شخصيات تراثية فكرية وادبية في الخمسينيات كانت نواة لمقالات ودراسات أخرى حول التراث ، وبعد الخمسينيات كانت يقول مروة" كانت صلتي بالتراث وتناولي له يتطوران على الرغم من أن أكثر ما كتبت في هذا السياق يدخل في إطار النقدي الأدبي نظريا وتطبيقيا على اعتبار أن أكثر الشخصيات التي تعرضت لها كانت أدبية [2]، لكن هذا النمط من الكتابات لدى مروة كان مرحلي في الخمسينيات تحول نحو نمط أخر وواسع حول الفكر الفلسفي كان السبب حول هذا التحول التراث العرفي وما فيه من كنوز على رأي حسين مروة ، وذلك من خلال التحول في الستينيات نحو الفكر والفلسفة بفضل التخصص في الفكر التراثي العربي الإسلامي وفي الفلسفة العربية الإسلامية بالذات كان الأمر بشكل تطوري ودخلت عناصر تاريخية لم يفصح عنها مروة جعلته امام مهمة تأليفية متخصصة [3]، وفي اعتقادي البسيط كان السبب وراء ذلك هو بداية الكتابات التنويرية التي استهدفت التراث العربي بشكل يمكن القول انه سلبي حسب رأي البعض

[1] المصدر نفسه، ص 120
[2] المصدر نفسه، ص 124
[3] حسين مروة، ولدت شيخا أموت طفلا ، مصدر سابق ، ص 125

على أساس القطيعة الفكرية معه وتجاوزه للوصول للحداثة في ظل ارتفاع المد الليبرالي وولوج الفلسفة الغربية بقوة بشتى مفرزاتها للعالم العربي ، ويردف حسين مروة أن الحزب الشيوعي أتاح له الفرصة للتفرغ الكامل لإنجاز هذا العمل الفكري حول التراث حيث استغرق عشر سنوات كاملة مع موضوع النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية .

الحزب الشيوعي كان مطية و من دون أن يؤثر على البحث أي مهمة أخرى وأعاد الفضل للحزب الشيوعي الفضل في إتاحة الفرصة والوقت للكتابة بعمق وشمولية في ذلك العمل ولقد أشاد حسين مروة بكتابات "طيب تزيني "حول التراث وماديته الجدلية وذكر أيضا الفيلسوف المغربي "محمد عابد الجابري" ومشروعه حول العقل العربي – والإسلامي موقف يقدس الماضي لذاته وحسب هؤلاء سماهم "محمد عابد الجابري" كائنات تراثية وموقف ثاني هو اتجاه نقدي وثوري يعارض النزعة التقديسية للماضي والتاريخ العربي الإسلامي ، وطبعا هذا الاتجاه يحمل عدة مواقف وتيارات مختلفة بين التيار الاستئصالي الليبرالي الملغي للتراث والثقافة العربية الإسلامية وبين التيار الحداثي التقدمي اليساري الذي يسعى لإعادة بلورة التراث وغربلته من الشوائب كما سماها "حسين مروة " فتعامل المادية التاريخية واليساريين عموما مع التراث هو تعامل نقدي داخلي وثوري للكشف عن حركة تكور التاريخ وألية العمل بالتراث وتأهيليه واقعيا بشكل غير متعصب للماضي بل يسعى للكشف عن المغالطات التاريخية للعقل الماضوي العربي الإسلامي التي كونها العقل الفقهي العربي الضيق الأفق وضرورة الوقوف على أسباب الصراع الديالكتيكي داخل التراث وتاريخه الغابر .

المبحث 02:المنهج المادي التاريخي والخلفية الثورية في نقد بنية المجتمع العربي الإسلامي

المطلب 01: المنهج المادي التاريخي

إن المنهج ضروري في أي عمل بحثي ودراسي في نختلف الميادين الأدبية والعلمية والفلسفية والفنية...الخ وذلك للوقوف على حيثيات العمل المدروس والتمكن من تحقيق الجانب الموضوعي وعزله عن الجانب الذاتي خصوصا ما تعلق بالمواضيع ذات الطابع الفني أو الادبي أو الديني والاجتماعي، فالإشكالية هنا تتعلق بطبيعة العمل النقدي كوجود في حياتنا الفكرية والأدبية... فغياب وجه النقد الادبي عنها حتى وقتنا هذا زمان حسين مروة، "فحسب مروة أنه ليس المقصود عدم وجود النقد في حركة النشاط الادبي عندنا أو أن وجوده لا يستوي ووجود سائر ظاهرات النشاط هذا... بل الذي يعنيه أن النقد الأصولي أو المنهجي في التفسير الحديث هو ما نفتقده في لبنان بشكل خاص "[1]، إن الأمر متعلق بعملية نقد ممنهجة في شكل علمي دقيق يمس العمق واستفادة من المناهج الغربية الحديثة.

مهة النقد تكمن في الكشف عن خفايا المادة المدروسة وما تحمله من قيم تنفع المجتمع ، حيث يقول مروة " والقصد بالنقد المنهجي ما يكون مؤسسا على نظرية نقدية

[1]حسين مروة، دراسات نقدية في ضوء المنهج الواقعي، مكتبة المعارف ، بيروت ، لبنان ، د.ط ، 1988 ، ص 05

تعتمد اصولا معينة في فهم الادب وفي اكتشاف القيم الجمالية والنفسية والفكرية والاجتماعية في العمل الادبي واعتماد هذه الأصول يقتضي من الناقد أن يتجهز كذلك بقدر من المعرفة تتصل بشؤون النفس الإنسانية وقوانين تطور المجتمع وطبيعة العلاقة بين هذه ونلك وفهم الشخصية الإنسانية في ضور هذه المعرفة بالإضافة إلى الإلمام بضرورة بأهم قضايا العصر التي تساعد معرفتها الناقد على تحديد موقف العمل الأدبي اتجاه هذه القضايا فكرية كانت أم اجتماعية أم سياسية أم منطقية [1]، هذه إشارة لضرورة النقد العلمي البناء القائم على قراءة فلسفية ثابتة تلمس جوانب الموضوع المعالج في قالب اجتماعي مادي وسياسي ونفسي واقعي حسب تصور مروة المادي التاريخي ، بالإضافة لضرورة الإلمام باللغة المستعملة في النقد من خلال الكلمة ومعناها والرموز أو بين العبارة ومضمونها [2]، فالمنهجية ضرورية حسب حسين مروة وذلك لأجل أن يكون العمل النقدي أكثر احترافية وواقعية يلمس المجتمع فهو لم يكن رجل ذو ذوق فني مثالي أو خيالي كما شاهدنا ذلك سابقا وذكرناه ، طبعا هو لم يفوت القول بان العمل نقدي الأدبي يؤدي لنوع من الميكانيكية في عمل النقاد ... أي لابد للناقد الملتزم منهجيا معينا أن يخضع كل عمل ادبي ينقده إلى مقاييس ثابتة جامدة يرسمها له المنهج الذي يلتزمه [3]، نفهم من ذلك ان المنهج الواقعي الذي يروج له حسين مروة يقوم على الديناميكية الواقعية كما هو الحال بالنسبة للديناميكية الطبيعية ، لكن بوجه بشري ينسجم مع طبيعته الحيوية .

[1] المصدر نفسه، ص ن

[2] المصد نفسه، ص 06

[3] حسين مروة،دراسات نقدية في ضوء المنهج الواقعي،مصدرسابق،ص ن

يؤكد مروة على ذلك من خلال قوله" أن هذه الصفة لا تتحقق إذا هي قامت على أساس ثابت ثبوت جمود وتحجر وإنما تتحقق صفة المنهجية حيث تكون الأسس هذه والمقاييس ثابتة من حيث الجوهر متحركة متطورة متنوعة من حيث التطبيق ومراعاة الخصائص الذاتية القائمة في كل خلق ادبي "[1]، هذا يعني أن المنهجية المقصودة لتكون ديناميكية غير ثابتة الالية لابد لها من الجانب الذاتي بمعنى طبيعة التغير في سياقاتها المعرفية دون إهمال الجوهر المتعلق بالطبيعة البشرية ، لذلك حسب مروة النقاد الادبي يحتاج لتوفر الحساسية الذاتية القادرة على اكتشاف القيم الخاصة في كل أثر ادبي بذاته وبخصوصيته،" أي المنهجية النقدية لا تقتصر على عدم إنكار القيم الخاصة في العمل الادبي بل هي ترى ضرورة وجود هذه القيم مادامت الشخصية الإنسانية ذاتها وبوجه عام متنوعة الخصائص متعددة الجوانب "[2]، بمعنى أن العمل النقدي لابد له أن يشمل طبيعة الإنسان غير الثابتة والمتغيرة بحسب الظروف الاجتماعية والنفسية التي ترتبط بالجانب المادي التاريخي حسب مروة تماشيا مع نظرته للجوانب الأدبية والمعرفية لأجل رسم معالم النقد الصحيح العلمي ، وحسب مروة "لابد للنقد من ان يكون تأثريا حيث أن وظيفة النقد تعني تثقيف القارئ بإعانته على تفهم الاعمال الأدبية وكشف المغلق من مضامينها وإدخاله إلى مواطن أسرارها الجمالية وإرهاف ذوقه وحسه الجمالي وإغناء وجدانه ووعيه بالقدرة على استنباط التجارب والأفكار و الدلالات الاجتماعية والمواقف الإنسانية التي يقفها الشاعر أو الكاتب من خلال العمل الفني اتجاه قضايا عصره ووطنه أو مجتمعه"[3]، الأمر متعلق بروح الوعي الموضوعية في العمل النقدي لذلك بفضل المستوى هنا نفسه

[1] المصدر نفسه، ص ن
[2] المصدر نفسه، ص 07
[3] المصدر نفسه، ص 08

يستطيع النقد الموضوعي المنهجي أن يؤدي" وظيفة تبصير الكاتب أو الشاعر ذاته بالقيم الحقيقية التي يعتريها عمله أو يفتقدها ليكون على بينة مما يصنع ويخلق أو ليكون اكثر وعيا لما في موهبته وادواته ومواقفه من ممكنات أو من نواقض أو من اتجاهات سديدة أو منحرفة ...ذلك كله يعني ان النقد الموضوعي المنهجي يقوم بوظيفته مزدوجة تؤدي هي بدورها إلى تطوير حركة النقد وحركة الادب وحركة الثقافة الوطنية جميعا"[1]، إن مهمة المنهجية النقدية هي العمل المعرفي والحقل الجمالي لبناء منظومة نقدية متماسكة وواقعية .

لقد حاول "حسين مروة" تأسيس منهج واقعي من خلال تجربته النقدية والادبية ، فجعل منه منهجا فلسفيا شاملا للفكر لأجل توظيفه في الحقل المعرفي في التراث العربي الإسلامي ن واكد مروة أنه استلهم هذا المنهج من خلال مقولة الفيلسوف الإيطالي "جوبو" عن الشعر حيث يقول " إنه لن يحتفظ الشعر بمكانته مالم يكن بحثا عن الحقيقة كما هو العلم ولكن بصورة اخرى " واضاف حسين مروة لهذه المقولة "وكما هو النقد" فكذلك النقد لن يحتفظ بمكانته مالم يكن بحثا عن الحقيقة ولكن بصورة اخرى" [2]، يقر حسين مروة بأن هذه المقدمة إنما هي محاولة متواضعة لرسم معالم العمل النقدي ببلاده ومن ثمة بالعالم العربي ككل على أسس علمية ومنطقية واقعية باعتباره يؤمن بالمادية العلمية التقدمية حيث توسم التوفيق في ذلك خدمة للبلاد حيث يقول " إنها محاولات متواضعة لتطبيق المنهج الواقعي في الدراسة النقدية وهو المنهج الذي أشعر بطمأنينة عقلية ووجدانية لأنني انتهجته ... ولي رجاء مخلص ومتواضع أيضا أن تنال هذه المحاولات

[1] حسين مروة، دراسات نقدية في ضوءالمنهج الواقعي، ص 09
[2] المصدر نفسه، ص ن

شرف كونها بحثا عن الحقيقة وشرف كونها لبنة صغيرة في بناء نهضة نقدية منهجية في بلادي[1]، ذلك أن حسين مروة يريد إرساء منهجه الواقعي الذي استقاه من الادب وظفه في المجال الفلسفي لأجل خلق توازن بين المادة والروح بحيث أن المادة أو الواقع يكون في المقام الأول لأنه يرتبط بالمجتمع ونجد نقد "حسين مروة" للأدب الاشتراكي "للويس عوض" "الذي تناول المدارس المادية واعتبرها نابعة من ينبوع واحد وأن هذا الينبوع الواحد هو الاشتراكية الماركسية في حين أن حسين مروة يؤكد على خلاف ذلك هذه المدارس وذلك للفوارق بينها من حيث أساسها المادي ما يبعد بعضها عن بعض أولا وما يبعد أكثرها عن ذلك الينبوع نفسه"[2]،فهو يعول على الإشتراكية كجزء تقدمي حداثي من النظرية الماركسية التي هي مفتوحة التأويلات ولا تخدم الجانب التنويري في كل فصولها.

إن فإن ما يسمى بمدرسة الاشتراكية الثورية مثلا أو ما يسمى بمدرسة الحتمية الاقتصادية أو الجبر التاريخي وأن كانت مادية النزعة في الأساس إنما هي تنزع إلى نوع من الميكانيكية التي ترفصها الاشتراكية رفضا قاطعا [3]، نفهم من ذلك أن المنهج الواقعي لدى حسين مروة يقوم على الفكر الاشتراكي الواقعي بصبغة مادية تماشيا مع نزعته بحيث أن الاشتراكية الواقعية ترفض الجبرية التاريخية ، ووجه الاعتراض لدى حسين مروة على اشتراكية "لويس عوض "هو وجهته الفردانية من خلال فلسفة الادب للحياة عوض فلسفة الادب للمجتمع معللا رأيه بان الحياة شيء اهم من المجتمع وشامل له فالحياة تشمل الفرد والمجتمع معا .."."[4]، إن القضية متعلقة بضرورة عدم التفريق بين

---

[1]المصدر نفسه ، ص ن

[2]حسين مروة،دراسا ت نقدية في ضوءالمنهج الواقعي، مصدر سابق، ص ن

[3] المصدرالسابق نفسه، ص 61، ص 62

[4]حسين مروة،دراسات نقدية في ضوءالمنهج الواقعي، مصدر سابق ، ص ن ، ص 63

الحياة و المجتمع على الرغم من أن الحياة مفهوم شامل واعم من المجتمع باعتباره جزء منها ، لكن حسين مروة عندما يقر بأن الأدب للمجتمع لا يعني ذلك طعنا في الفرد وذلك لأن التفكير بالمجتمع على نحو تجريدي ينتفي معه حساب الفرد إنما يرجع إلى طريقة التفكير المثالي ، كذلك يعترض مروة على أن المجتمع بكونه كيانا ماديا وعلاقات مادية وقيما مادية في حين ينفي هذه الكيانية المادية عن الحياة مع أن الحياة ليست ذات كينونة خارجة عن المادة وليست الروح بالذات كينونة منفصلة هن الجسد المادي الهيولي وكذلك الفكر ووظائف الأعضاء[1]، ذلك أن الروح بالنسبة للماركسية حسين مروة هي جزء من المادة أي الجسد على أساس أن الحياة لها طبيعة مادية فلا فكر دون دماغ أي العقل المادي وقد تطرقنا بإفاضة كبيرة لذلك في الفصل الأول ، وليست الحياة حسيب "حسين مروة "تسمى حياة دون وجود الجسد ن والقضية تتعلق بموازنة مادية بي الواقع والمجتمع على أساس رفض التصور المثالي للحياة الذي يرى أن المجتمع محدود بحدود الزمان والمكان على حين أن الحياة بغير حدود أي لا يحدها الزمان والمكان [2]، فهذا أيضا مرفوض ماديا بحسب مروة ويندرج ضمن التفكير المثالي فالحياة لها طبيعة كادية ولا تخرج عن إطار الزمان والمكان فحياتنا تبدأ من الولادة وتنتهي مع الموت وبالتالي فهي مرهونة بالزمان والمكان كذلك .

إن التصور الواقعي لدى الماركسية يقوم على ربط الفرد بالمجتمع والجماعة من منطلق إنساني شامل، لذلك رفض "حسين مروة" "مساواة المدارس المادية بالمدارس المثالية الذي أقره "لويس عوض "على اعتبار أن المدرسة الواقعية الاشتراكية تعارض بطبيعة مفهومها

[1] المصدر نفسه، ص 64

[2] المصدر نفسه، ص 65

الحقيقي عبادة الفرد وعبادة الجماعة معا بقدر ما تعارض جعل الأدب والفن والعلم مجرد أدوات لخدمة الحياة المادية وحدها... في حين أن الواقعية في الحقيقة تريد من الادب والفن والعلم أن يكون كل منهم في خدمة الإنسان أي في خدمة طاقته المادية والروحية جميعا "[1]، نفهم من ذلك أن المنهج الواقعي يتجاوز الفنون والادب في وظيفتهما بأن يكون العمل الفكري موجها للإنسان من خلال توظيف المادية خدمة له باعتبار مركز الكون وغايته بالنسبة للمادية الماركسية ، فالمهم حسب "حسين مروة "هو تحفيز الطاقات المادية والروحية معا في الإنسان لأبداع أقصى ما يمكنهما إبداعه من جماليات وخيرات لرؤية اعمق ما يمكنها رؤيته من كنوز الجمال في الحياة والكون ... كل ذلك من اجل انبل مطامح الفرد والجماعة كليهما أي من اجل أن يستمتع الإنسان بفرح العافية والحرية يفرح الوجود الانبل والاكمل أي من اجل ان يستمتع الإنسان بمتع الرخاء الروحي والمادي الحقيقيين الخالصين من شوائب القلق والخوف والضياع والعبودية [2]، إن الوجود الحقيقي المعبر عن الحياة هو الوجود المادي المنوط بالحرية والصحة البدنية حيث سماه حسين مروة بالوجود الانبل والاكمل تمتزج فيه الروح والمادة دون معاناة ذلك ما ينبغي أن تقام عليه فلسفة الحياة بعيدا عن المثالية والتجريد ، على اعتبار أن المطلوب هو الوصول إلى مفهوم شامل يعبر عن الواقعية الحقيقية في شتى المجالات والتي عبر عنها "حسين مروة" بقوله "...فهي لا ترى الإنسان كائنا ماديا ميكانيكيا بمعنى أنه ليس سوى جهاز الي مفرغ من الإرادات والأشواق والطاقات الروحية كما تقول المغالطة الشائعة المبتذلة ...[3]، وذلك ما لطالما دعى له "كارل ماركس " نفسه من خلال رد الاعتبار لقيمة الإنسان كروح

---

[1] المصدرالسابق نفسه، ص 66

[2] حسين مروة،دراسات نقدية في ضوءالمنهج الواقعي، مصدر سابق ص ن ، ص 67

[3] المصدر نفسه، ص ن

ومادة معا ودعواته لمحاربة الكهنوت الديني المسيحي الذي يستعبد الإنسان، طبعا الواقعية الحقيقية التي يدعوا لها "حسين مروّة" مستمدة من أصولها المتعلقة بالنظرة المادية الجدلية والمادية التاريخية .

هناك دائما مغالطات فكرية لابد من الوقوف عليها بحدة فحسب "حسين مروة" لا يحق" للويس عوض" وهو المثقف الكبيران يؤخذ بتلك المغالطة فينظم المذاهب والمدارس المادية كلها في قافلة واحدة ...ولابد هو يعلم أن المادية الجدلية التي هي الاساس النظري للمدرسة الواقعية هذه حيث تتحدث عن قوانين الحركة الكونية الجوهرية لا تساوي فعل هذه القوانين في الطبيعة بفعلها في المجتمع البشري بل هي ترى الحركة الاجتماعية ذات فاعلية إرادية تختلف عن حركة الطبيعة من حيث أن هذه ذات فاعلية الية غير إرادية" [1]، فالواقعية كمدرسة اميز بين طبيعة المجتمع البشري وبين المجتمع الطبيعي الفيزيائي "الإرادي أو العقل المادي " ، لذلك يدرج حسين مروة هنا موقفا توضيحيا حيث أن الاول متعلق بالحركة الكونية بوجه عام في حين أن المادية أن المادية التاريخية تعبر عن قوانين حركة التطور الاجتماعي البشري بوجه خاص ...وهذا يعني بوضوح التفريق علميا بين ألية الحركة الطبيعية وإرادية الحركة الاجتماعية [2]، وهناك فرق بين طبيعة المجتمع البشري الواعي وبين طبيعة المجتمع الفيزيائي للحيوان والنبات فهو لا إرادي وألي لا وعي فيه مطلقا لذلك يقول "حسين مروة" أن القصد بالإرادية هنا جملة الخصائص البشرية التي يتميز بها الإنسان فردا وجماعة عن سائر الكائنات من إرادة وإدراك وقوى خلاّقة واعية مادية وروحية وإن كان لنا أن نقول ثانية إنه لا انفصال واقعيا بين القوى

[1] المصدر السابق نفسه ، ص ن

[2] ا حسين مروة، دراسات نقدية في ضوء المنهج الواقعي، مصدر سابق ، ص ن

المادية والروحية هذه [1]، فالمادية التاريخية التي استقى منها مروة المنهج الواقعي ترتبط بالتطور البشري عبر صيرورة حركة التاريخ المتعلقة بالتفاعل أو العمل الإنساني بين الطبيعة وبين الإرادة لذلك لا يستقيم المفهوم العلمي من المادية التاريخية إلاّ بفهمها تعبير عن حركة هذه الحركة التطورية التاريخية .

إن الإنتاج العملي المكتسب من الخبرات ضمن الإطار التاريخي والاجتماعي والنفسي المرتبط بالبيئة والجماعة الخالصين ... لكن الخضوع الإنساني يكون بشكل عام في الحركة التاريخية الاجتماعية [2]، فحركة التطور التاريخي و الاجتماعي متعلقة بطبيعة المجتمع البشري الديناميكي محاكاة للطبيعة مع اختلاف يعود لطبيعة المجتمع البشري المتغيرة غير الجامدة ، لكن هي مسيرة دائما بنوعين من القوانين قوانين عامة تخضع لها مختلف المجتمعات البشرية وقوانين خاصة تكتسب وجودها وفاعليتها وقوة الصيرورة فيها من خائص مجتمع معين في بيئة معينة بعوامل غير متشابهة مع أمثالها في مجتمعات وبيئات أخرى ولا فرق أن تكون هذه الخصائص الوطنية او القومية مادية أو روحية [3]، طبعا دائما ما تكون تلك الخصائص ملازمة للجانب المادي على بما يخدم تصور "حسين مروة".

إن "حسين مروّة "يدافع هنا بقوة على نزعته الاشتراكية الواقعية من خلال نقده للأدب الاشتراكي المتحامل على التاريخية لذلك يقول "بهذا الفهم العلمي الواقعي لنظرية النادية التاريخية يمكن ان ننفي عنها تلك المستلزمات كلها التي يرفضها الدكتور عوض مثل أن تقوم على أساسها اشتراكية من الفكر وروح المثالية أو اشتراكية ذات محض رؤية روحية

[1] المصدر نفسه، ص ن
[2] حسين مروة،دراسات نقدية في ضوءالمنهج الواقعي، مصدر سابق ،ص 68
[3] المصدرالسابق نفسه ، ص ن

لا تجابه مقومات الحياة المادية [1]، على أنه تسلح بسلاح القومية والاشتراكية العلمية التي لها بعد انفتاحي غير راديكالي عكس الماركسية اللينينية المتشددة كما سبق وتكلمنا عليها في الفصل الأول من هذه الورقة البحثية ، كما ان "حسين مروّة "يدرج المادية و الروحية مع بعض مع إعطاء الأفضلية للمادية باعتبارها ترتبط بالمجتمع والتطور التاريخي والعلاقات الإنتاجية البشرية ، من خلال العمل سواء كان ادبيا ام فنيا أم فلسفيا ، المهم في الأمر البعد الواقعي للمسألة بالإضافة إلى البعد الوطني والقومي.

لابد لكل عمل نقدي أن يكون له توجه وطني يخدم قضاياه المشروعة ، فالمادية التاريخية مع ارتباطها بالمادية الجدلية حسب "حسين مروة" تنفي نفيا قاطعا تلك المستلزمات جميعا التي يقدمها "لويس عوض " بحيث أنها تنفي الصفة العالمية "الأممية "المنقطعة عن جذورها الوطنية والمنفصلة عن المقومات القومية إنها تنفي المنهج المادي الوسائل والغايات الخالية من الفكر وروح المثالية المثالية بمعنى النزوع إلى المثل الأهداف الإنسانية الرفيعة [2]، فمادية حسين مروة التاريخية ومنهجه الواقعي لا يؤمن بدور للمثالية لأنه يعتبرها مجرد فكر مجرد لا واقعية فيه لا يخدم المجتمع ولا الحياة في شيء ولا ينسجم مع طبيعة المجتمع البشري التطوري وبذاك فالأدب والفم عند المادية التاريخية والمنهج الواقعي هو مشروط بالارتباط بالواقع والمجتمع بحيث يعالج قضاياه في ميدانها لتكون أكثر علمية ومنهجية على اعتبار أن المادية التاريخية تؤمن بالفكر وتقدر دوره الفاعل الخلاق في حركة التطور ، ولأنها ذات رؤية واضحة إلى أهداف التطور الإنساني ومثله الرفيعة ... إنها تنفي مع ذلك الرؤية الروحية المحضة التي تأبي مجابهة مقومات

[1] حسين مروة،دراسات نقدية في ضوءالمنهج الواقعي، مصدر سابق ، ص ن
[2] المصدر نفسه، ص 69

الحياة المادية لأنها واقعية النزعة بالأساس لا تتفق مع الرؤية الروحية... إنها تنفي كون النظام الاجتماعي الشمولي حديديا لا يفكر إلا بالجماعة ويسحق شخصية الفرد [1]، هي نظرة توافقية بين الفرد والجماعة بين المادة والروح وقوام ذلك النزعة الواقعية المستندة للتطور التاريخي للمجتمع البشري وترفض النظر للحياة على أنها روح لان الحياة لا تبنى على امر معنوي غير ملموس وإلا كيف نعيش ونستشعر هذه الحياة إن لم تكن واقعا نلمسه بجوارحنا وأبداننا ، فالفرد يتفاعل بوعيه مع الجماعي ومشاعره لا تظهر إلا بالتفاعل مع الاخر ، فيفرح ويحزن ويتألم بشكل عضوي يلاحظ عليه ويؤثر في سلوكه وممارساته في المجتمع ، يقول "حسين مروة" لأنها بواقعيتها تلك ذاتها تدرك وجود الفرد وقيمته وحقه ودوره وانه أساس كينونة الجماعة ولكنها تدرك مع ذلك أن الفرد لا يمكن أن ينفصل بشيء عن الجماعة –إنها تنفي أخيرا إبقاء صورة النظام الاجتماعي حبرا على ورق ومجرد شعار أجوف ينذر للجماهير ثم يترك للفرد أن يعرب في كل مكان بلا قيود وبلا حدود [2]، الامر متعلق بمجموعة من القوانين والقيم المادية التي تحكم العلاقة بين الفرد والجماعة على أساس الاختيار والإرادة لضمان الفعالية الاجتماعية أي تحرير العقل من الخوف وإعماله في فهم الواقع بفضل العلاقات الاجتماعية والإنتاج العملي على اعتبار أنها نظرية للعمل وللتطور والتقدم وانضباط الفرد ضمن حدود القوانين العامة والخاصة لحركة التطور الاجتماعي مأن يقوم الأفراد بعملهم أو انضباطهم هكذا هم القوة البشرية الدافعة لحركة التطور هذه في النهاية ، لكن القول أن المادية التاريخية المرتبطة بالمادية الجدلية بما هي نظرية عدد من المجتمعات المعاصرة التي تؤلف بجملتها نظاما عالميا ثانيا في عصرنا قد خضعت للتجربة العملية والتطبيق ويكفي أن نرجع هنا لتلك

[1] حسين مروة،دراسات نقدية في ضوءالمنهج الواقعي، مصدر سابق ، ص ن

[2] المصدر نفسه، ، ص ن

الحقيقة العلمية التي ترشدنا إلى أن النظرية حين تدخل مجال التجربة العملية والتطبيق الفعلي لابد أن تتكشف عن كل ما فيها من جوهري وصحيح [1]، فالمادية التاريخية لها رؤية حداثية معاصرة تؤمن بالنظم الحديثة للحياة وعلاقة الفرد والمجتمع .

المجتمعات المعاصرة التي تستند في النظرية والتطبيق معا إلى المادية الجدلية و التاريخية قد تفردت بكونها حلت هذه القضية قضية القومية حلا علميا ناجحا بزعمها والتزامها بالمضمون العلمي الاممي وقد انبثق منها هذا الحل بأرفع مستوياته العلمية وأصلحها لخير القوميات حسب زعم "حسين مروة" من حيث رعايتها لمختلف الخصائص القومية الاجتماعية والتاريخية والثقافية واللغوية والدينية والميثولوجيا ثم أخصابها وإثراؤها وتطويرها خدمة للتقدم المادي والروحي [2]، فالبعد القومي مهم في إرساء دعائم المادية التاريخية وذلك لارتباط المسألة بالمجتمع ونظمه من اجل التقدم العلمي المبني على الواقع العلمي لأثراء الثقافة واللغة والدين ،لذلك حسب حسين مروة لابد للأدب الواقعي الذي ينتمي إلى مدرسة الواقعية الاشتراكية أن يكون مطابق الجغرافية بحيث تكون ذات نظام اشتراكي سياسيا واجتماعيا بحيث تكون ممارسة واقعية يمارسها الناس بشكل عملي لذلك أكد مروة على أنه ليس من الدقة العلمية أن نسمي الواقعية التي يأخذ بها الأدباء المنتمون لبلدان غير اشتراكية باسم الواقعية الاشتراكية لان الصفة الاشتراكية هذه تدخل في صلب المحتوى الأدبي من حيث كونها انعكاس وجدانيا عن حياة اشتراكية يمارسها الناس بالفعل ممارسة عملية ونحن نحتار أن تسمى الواقعية التي تنهج في الادب نهج التفكير المادي الجدلي والمادي التاريخي في البلدان غير الاشتراكية باسم الواقعية الجديدة

[1] المصدر نفسه،ص ن

[2] المصدر السابق نفسه، ص 70

[1]، بمعنى لابد للممارسة الاشتراكية أن تكون شكلا ومضمونا من خلال الأدب والفكر كذلك في الواقع المجتمعي البشري لان الاشتراكية هي فكرة عملية مادية في الواقع ليست فكر مثالي أو طمطمي ويمكن اعتبار الواقعية التي تظهر في الدول الرأسمالية وتؤمن بالديمقراطية بأنها اختراقا حداثيا لهذه الأنظمة الليبرالية [2]، و يمكن القول أن الأدب القائم على أساس هذه المدرسة الواقعية لا يختلف جوهريا في أن يكون ادبا للحياة أو للمجتمع استنادا لأسباب التي أوضحها "حسين مروّة "سابقا وقد تكلمنا عنها بإفاضة فخلاصة القول هي أنه لا يمكن التفريق بين أن يكون الادب للحياة أو للمجتمع لأن ذلك يقوم في أساسه على مفهوم تجريدي للحياة هو اقرب ما يكون من مفاهيم التفكير المثالي .

المطلب 02: الخلفية الثورية في قراءة التراث العربي الإسلامي

العصر الوسيط هو بذرة التراث العربي الإسلامي بشكل أساسي بالإضافة للعصر الجاهلي وقد تناولنا دلك مسبقا ، حيث صدر عنه كفكر بمختلف أشكاله حتى عصرنا الحالي ، وحسب "حسين مروة" ظلت دراسة التراث رهينة النظرات والمواقف المثالية والميتافيزيقية التي اتفقت جميعا بمختلف مذاهبها على خط عام مشترك يقوم على رؤية أحادية للمنجزات الفكرية في العصر العربي –الإسلامي الوسيط بحيث أن هده المنجزات مستقلة عن تاريخها أو تاريخيتها ، فالعلاقة بين الفكر وبين الحركة العامة للمجتمع كانت غير مباشرة [3]، الامر الدي جعل من تاريخنا العربي الإسلامي ذاتيا ساكنا وعاطفي فقط يقوم على الرؤية التبجيلية والتقديس ليس إلا ، فجل الكتابات حول تاريخنا اتسمت

---

[1] حسن مروة،دراسات في ضوءالمنهج الواقعي،مصدرسابق ، ص ن

[2]المصدر نفسه ، ص ن

[3]حسين مروة ، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية ، ج1 ، دار الفارابي ، بيروت ، لبنان ، د.ط ، 1978 ، ص 05

بالعواطف والتحيز دون نقد موضوعي يخدم التاريخ نفسه ، فحسين مروة يراهن على مدى قدرة المنهج المادي التاريخي على غربلة التراث حيث له القدرة على الكشف عن تلك العلاقة ورؤية التراث في حركيته التاريخية واستيعاب قيمه النسبية وتحديد ما لايزال يحتفظ منها بضرورة بقائه وحضوره في عصرنا كشاهد على أصالة العلاقة الموضوعية بين العناصر التقدمية والديمقراطية من تراثنا الثقافي وبين العناصر التقدمية والديمقراطية من ثقافتنا القومية في الحاضر ...[1]، فالأمر يتعلق بالجمع بين نمط الفكر ونمط الثقافة العربية –الإسلامية على أساس تاريخي بما يخدم العملية التقدمية والديمقراطية التي يدافع عنها حسين مروة من خلال بحثه في مظاهر المادية في التراث ، حيث يرى أن اللقاء بين المنهج التاريخي ودراسة التراث الوسيط حديث العهد جدا لدى مفكري الإسلام والعرب المعاصرين وتقتصر تلك الدراسات في معظمها على النظرة العامة في التفكير العلمي عند العرب التراثي ... سوى عمل واحد كانت له رؤية كلية لفلسفة التراث [2]، ويعتبر حسين مروة انه محاولته البحثية من خلال مؤلفه "النزعات المادية " محاولة جديدة في سلسلة المحاولات حول التراث ، وطبعا ليس من الصدفة أن الشروع في تلك المحاولات جاء في برهة زمنية واحدة تقريبا ولم تكن هده المحاولات مظهر مبادرات أو رغبات ذاتية تحمل طابع الالتقاء الفردي على قضية واحدة بل مثل هده الممارسات في حقل التعامل المنهجي العلمي مع التراث الفكري للشعوب العربية في المرحلة الحاضرة من ثورتها التحررية[3] ، يبدو أن حسين مروة يربط رؤيته التطبيقية بتاريخ التراث وبنيته التطورية التي وصفها بالثورية في مختلف حقب الفكر العربي الإسلامي الوسيط وصولا للعصر الحديث

[1] المصدر نفسه ، ص 06
[2] المصدر نفسه ، ص ن
[3] المصدر نفسه، ص 07

والمعاصر ، على أساس الظروف والظر فانية إدا صح التعبير ، حيث يؤكد على دلك حسين مروة فيقول " فقد نضجت الظروف في هده المرحلة لحل مشكلة العلاقة بين حاضر الفكر العربي وماضيه التراثي على أساس جديد يتناسق مع التوجهات الثورية المحتوى حركة التحرر العربية في لحظتها الحاضرة [1]، القضية مرتبطة بالتحرر الفكري كما هو الحال مع التحرر السياسي والجغرافي تماشيا مع مجريات الواقع الأرضي داخل الفضاء العربي الحديث على اعتبار أن مسألة إعادة النظر في التراث ليست جديدة أي أنها ليست وليدة هده الحقبة الأخيرة ،يقول حسين مروة " ليست تلك المحاولات التي أشرنا إليها قائمة في فراغ تاريخي وإنما هي وجه تحولي جديد لمسألة بدأت مند اكثر من قرن بداها فريق من المفكرين والمثقفين العرب برزوا كطلائع لتلك الحركة المسماه "النهضة العربية " الحديثة معبرين بعفوية في مجال الفكري عن بداية التخلخل موضوعيا في علاقة البنى الاجتماعية الإقطاعية العربية بسيطرة الإقطاعية العسكرية في دولة الخلافة العثمانية التركية حاليا [2] ، فالتغيير لابد له من ارتباط بالواقع الملموس سواء الاقتصادي أو الاجتماعي أو السياسي للمجتمع يتأثر ذلك بشكل إيجابي أو سلبي حسب وعي المجتمع أو ما يمكن ان نسميه الوعي الجماعي أو الجمعي والوعي التاريخي للشعوب والأمم .

إن الواقع السياسي تفاقم من خلال المسألة الشرقية ومجريات السياسة الدولية وعصر الانتقال الرأسمالي وصولا لعصر الإمبريالية الغربية التي سيطرت على بلدان الشرق التي كانت تؤلف الجزء الأكبر للإمبراطورية العثمانية وبدلك انتهت العلاقات الإقطاعية تاريخيا

[1] المصدر نفسه ، ص ن

[2] حسين مروة،النزعات المادية في الفلسف العربية الإسلامية،ج1 ،مصدرسابق، ص ن

...[1]، يبدو أن حسين مروة يحمل بشكل ضمني الإقطاعية العثمانية يحملها تدهور الوضع العربي المتردي ووقوع معظم الدول العربية في يد القور الغربية التقليدية ، بسبب التخلف العسكري والاقتصادي العثماني نهيك عن التخلف العلمي بما حال دون قدرتها على الدفاع عن أراضيها ضد الغرب ، وسبب إعادة النظر في التاريخ العربي الوسيط هو احتكاك المثقفين العرب بالثقافة الغربية خلال القرن التاسع عشر ، حيث أن حركة النهضة العربية أخدت تتنامى مع ارتفاع دروة حركة التحرر العربية ، ما يرموا إليه حسين هو التأكيد على أن اتجاه التعامل مع التراث إلى هده الوجهة الجديدة كان –بحد ذاته اتجاها تقدميا مقارنة بالممارسات لهدا الاتجاه التي كانت قبله تقترن بمواقف اتخذت الوجه البورجوازي في نظرتها إلى قضية التراث أي الطابع القومي الشوقيين المعادي للديمقراطية الثقافية من حيث علاقاتها الداخلية وعلاقاتها الخارجية [2]، وهدا ما يدعوا مروة بحيث تكون العملية بطابع قومي تقدمي ديمقراطي يسع الجميع تحت قالب إنساني شامل دون تمييز أو إقصاء لطبقة أو عنصر دون الأخر وفقا لرؤية المادية التاريخية التب تؤمن بتطور الفكر عبر التاريخ وديناميكيته البشرية، فمن حيث العلاقات الأولى كان الموقف البورجوازي من التراث يتجاهل طابعه الاجتماعي ليؤكد جوانبه الذاتية وكونه إنجازا فرديا من طرف النخبة بمعزل عن علاقاتها بالواقع الاجتماعي التاريخي وبالقوى البشرية المنتجة ودورها في انتاج الأساس المادي لمنجزات التراث ... وأما من حيث العلاقات الخارجية فكان هدا الموقف لا يحاول تجاهل الصلات المتبادلة بين التراث الثقافي القومي وللثقافات القومية والعالمية الأخرى [3]، خصوصا ما تعلق بالنظرة الغربية اتجاه

[1] المصدر نفسه ، ص ن
[2] المصدر نفسه، ص 08
[3] المصدر السابق نفسه ، ص 09

شعوب وأمم العالم الشرقي وغيره التي اتسمت بشبه عنصرية تقوم على ميزان التفوق العلمي والفكري الحضاري ، الأمر الذي كان سببا في ممارسات هي الأخرى عنصرية داخل السياق التراثي على مستوى الدراسات والقراءات ، وهدا ما أكده "حسين مروة" من خلال قوله "بل كان يتجه الموقف إلى أحلال نظريات عنصرية جديدة محل النظريات العنصرية الأوروبية في تقويم التراث القومي للشعوب الأسيوية والأفريقية .

إن النظرية التي صاغتها إيديولوجية و النظام الاستعماري عن العنصر الزنجي القائلة بان فيه نقصا بيولوجيا وابداعيا جعله دون تاريخ ودون تقاليد ثقافية خاصة به ...[1] طبعا مثل هكذا نظريات هي رؤى إيديولوجية براغماتية لتسويق الاستعمار باسم نشر المعرفة والثقافة والحضارة فقط ولا أساس علميا لها ، فالقضية تتعلق كما يقول حسين مروة باستغلال كون الظروف التاريخية والظروف الاستعمارية حالت بين الشعوب الأفريقية وبين تطور الشكل الفلسفي الاجتماعي ... لدرجة أنه حسب المؤرخ الإنجليزي "باليل دافيدس أن تأثير الإرادة الاستعمارية ظهر أنه كان طاغيا إلى حد أن كثيرا من الأفريقيين أصبحوا يصدقون الافتراء على منجزاتهم التاريخية الخاصة [2]، وهو واقع الحال في العالم العربي المعاصر فالكثير منا صدق واقتنع على عدم نضج العقل العربي وتخلفه ، وأن تاريخنا التراثي هو سبب تخلفنا وأنه لا يصلح لشيء من العلم والحضارة .

استنادا لما سبق يرى حسين مروة أن رد البورجوازية في الشرق على أمثال هده النظريات العنصرية حسبه في الغرب كان من نوع الفعل نفسه وعلى أساس رد الفعل هدا وغيره من العوامل القومية ظهرت مواقف من التراث تحمل طابع الفكر القومي البورجوازي

[1] حسين مروة،النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية،ج1 ،مصدرسابق ،ص ن
[2] المصدر نفسه ، ص ن

[1]، يتضح من دلك أن تكمن في عامل البورجوازية التي قسمت المجتمع لطبقات نهيك عن النزعة القومية الشفونية المتعصبة للعرق العربي دون سواه داخل نيخ الثقافة العربية الإسلامية ، فالمشكلة تكمن في تلك النقلة السلبية حب "حسين مروة" من نظرية المركزية الأوروبية للفلسفة إلى نظرية المركزية الشرقية أصبحت الثقافات والفلسفات العالمية والغربية على مثال ما ورد في تقرير الفيلسوف الإسلامي الباكتستاني "محمد شريف "قدمه للمؤتمر الفلسفي العالمي الثاني عشر من أن الفلسفة الإسلامية هي التي أعطت الحركة الإنسانية مبادئها الأولى وعرفت الغرب على العلوم التاريخية والأسلوب العلمي ووضعت أسس النهضة الإيطالية واثرت في الفكر الأوروبي المعاصر حتة "عما نويل كانط"[2] ،فهده الاحكام لا تختلف عن الاحكام التي أطلقها بعض مفكري الغرب ضد الفكر العربي الإسلامي ، فهي عنصرية وإقصائية ، على الرغم من ان حسين مروة يقر بأن لهده الاستنتاجات أساسا تاريخيا دون شك ، لكن الخطر وضعها بهده الصيغة الإطلاقية التي تتجاهل العوامل التاريخية الأخرى الأمر الدي جعلها عرضة للنقد العلمي وأضفى عليها طابع التعصب كبديل للتعصب الغربي المرفوض [3]، فحسين مروة تمسك بمبادئه التي تربى عليها ونشأ عليها ونهلها من المنبع الديني المعتدل ومن المدرسة الفلسفية الواقعية التي تقوم على النظرة الشاملة للإنسان وقدراته الإبداعية والمعرفية سواء كان شرقيا أم غربيا ،أم إفريقي ، فالعقل واحد وأعدل قسمة بين الناس على رأي الفيلسوف الفرنسي "روني ديكارت " .

---

[1]المصدر نفسه ، ص 10

[2]حسين مروة،النزعات المادية في الفلسفة العربيةالإسلامية،ج 1 ،مصدرسابق، ص ن

[3]المصدر نفسه، ص ن

يضيف "حسين مروة "على الموقف القومي البورجوازي من التراث قضية التيارات السلفية الجديدة التي تصطبغ بصبغة الحداثة ومنها ما جاء ببدعة تحديث التراث بمعنى قصر أفكار الماضي على التطابق والتماثل بينها وبين أفكار الحاضر وتجاوز مراحل التاريخ وما حدث خلال هده المراحل من تعديلات جدرية في أفكار التراث وظروف اقتصادية واجتماعية ومن فتوحات علمية خلقت في عالم الحاضر أفكار لم يكن من الممكن تاريخيا أن تنشأ خارج هده الظروف وهده الفتوحات [1]، هنا يربط حسين مروة كل هده العوامل بالتاريخ المادي المتمثل في الجانب الاقتصادي والاجتماعي كأساس مهم وبالدرجة الأولى في رسم تلك الاحداث والأفكار عبر تاريخ التراث ، وهو ما اثر على خطابات التحرر العربية فأنتج الفكر القومي والاشتراكي العربي ، حيث يقول "حسين مروة " فقد رأينا من أشكال هده البدعة تحديث التراث ما سمي حينا بالاشتراكية العربية ، وحينا بالاشتراكية الإسلامية ورأينا كدلك من يحاول أن يجد في الإسلام مبادئ للرأسمالية ورأينا كتبا تؤلف عن المادية في النصوص الإسلامية أو بحثا عن الشخصانية الإسلامية أو عن الإنسانية والوجودية في الفكر العربي[2] ، وكان المسالة تتعلق بمجرد التبرير ونسق قوالب علة منوال مفرزات الحداثة الغربية وإيجاد ما يماثلها داخل التراث العربي – الإسلامي ، الامر الدي أدخل العقل العربي في أزمة البحث عن الذات وتخبط الانا في مقابل الاخر المتحصن بترسانة من المناهج العلمية الت تتوافق الثقافة الغربية ، كما أن الجانب التاريخي غائب عن هده المماثلات ممن جعل المسألة غير جدية ، حيث يقول "حسين مروة " أن تحديث الأفكار والفلسفات التراثية القديمة أو الوسيطة بهده الطريقة يؤدي ... إلى الأخذ بفكرة التماثل بين أفكار الماضي وأفكار الحاضر أفكار القرن

[1] المصدر السابق نفسه ، ص 11

[2] حسين مروة،النزعات المادية في الفلسفة العربيةالإسلامية،ج 1 ،مصدرسابق ، ص ن

العشرين داته وهب فكرة ميتافيزيقية تنفي تاريخانية الفكر وحركيته وتحكم عليه بالوقوف والجمود فضلا عن كونها تنقل ظروف مثل الرأسمالية والاشتراكية والوجودية ... بمفاهيمها الحديثة منة مناخ علاقاها الاجتماعية وعوامل وجودها الموضوعية في عصرنا إلى مناخ تاريخي ما كان يمكن أن يكون لها فهي سبب للوجود بوجه مطلق إلى حد الابتدال [1]، فما قدم حول الحداثة الغربية ومناهجها العلمية كان تحصيلا حاصلا فقط ولم يكن بالجدية المطلوبة للوصول إلى بناء فكر حديث عربي –إسلامي على الرغم من أن معرفة ما هي إلا سلسلة حلقات بشرية ، يقول "حسين مروة "إنه لصحيح جدا القول بأنه ليس نت الفلسفة وجدت في فراغ أو من فراغ بل إن كل فلسفة جديدة ظهرت إنما كانت مستندة إلى كل التراث الفلسفي السابق لها واتخذت من هدا التراث جزءا من مكوناتها ، ولكن هدا الواقع الصحيح جدا شيء أخر يختلف عن تماثل الأفكار القديمة والحديثة أو بين كل فلسفة لاحقة وفلسفة سابقة إلى قانون نفي النفي ....[2] ، فالمعرفة كل متماسك ولهدا التراث بصبغته الإنسانية دون إقصاء ، إن عصر حركات التحرر أثر في انهيار الإمبريالية وتبع دلك اشتداد في الصراع الإيديولوجي الامر الدي عجل بإعادة النظر في الموقف من التراث القومي من الروحي ، تحت بند جديد يتجاوز الحل البورجوازي بحل ثوري تقدمي على أساس الإيديولوجية الثورية إيديولوجية الطبقات والفئات الاجتماعية التي تقف في المعسكر المواجه لمعسكر البورجوازية اليمينية الرجعية المناهضة لتطور محتوى حركة التحرر [3]، فالقضية تتعلق بصراع بين التحررية وبين

[1] المصدر السابق نفسه ، ص 12

[2] حسين مروة،النزعات المادية في الفلسفةالعربيةالإسلامية،ج1 ،مصدرسابق ، ص ن

[3] المصدر السابق نفسه ، ص ن

البورجوازية بين الفكر التقدمي المادي وبين الفكر التسلطي القمعي المنحصر في فئة دون أخرى ز

يدعوا "حسين مروة " لكشف تاريخية هدا الفكر التسلطي وتعريته في الواقع الاجتماعي والاقتصادي من خلال الإطلاق من لب المجتمع ودبدبته وهي فئة البروليتارية في وجه البورجوارزية المتسلطة على المجتمع وعلى الاقتصاد والسياسة على اعتبار أن البورجوازية لها فعل تخبطي عبر التاريخ والواقع فهي نظرية لركوب كل موجة تغيير لكسب مصالحها دون الغير بل وعلى حسابهم ، يقول "حسين مروة " ...بل تكشف كدلك عن القصور الدي تتسم به تلك من حيث عدم قدرتها على التصالح مع روح العلم المعاصر ، ربما كان هدا القصور نفسه انعكاسا على دلك التخبط الإيديولوجي الدي أوقفتها فيه تحولات العصر العميقة ...[1]، يبدو ان الحلول السابقة حول حل إشكالية فهم التراث عمليا لم تجدي نفعا على المستوى الواقعي له ، لدلك يرى "حسين مروة " أن التبصر العلمي الموضوعي في قضية تقويم التراث القومي الفكري واستيعابه بروح عصرنا حقا ، لابد يصل إلى الاعتراف بأنه لا يمكن حل هده القضية حلا صحيحا إلا على أساس الأسلوب الماركسي – اللينيني الدي يستلزم إبراز المحتوى الديمقراطي الاممي للثقافة المعاصرة الدي هو انعكاس حقيقي للمحتوى الديمقراطي الأممي لثورات التحرر الوطني المعاصرة وللثورة الاشتراكية التي أصبحت طابع عصرنا [2]، هدا العصر الدي تشبع بالفكر التحرري بمعنى الحرية الفردية والجماعية و الفكرية وحتى العقائدية وفقا لأسس العلم المعاصر ، لذلك فحسين مروة يرى أن حل هده الثنائية التصارعية لا يكون إلا في سياق العلم بين

[1] حسين مروة،النزعات المادية في الفلسفةالعربيةالإسلامية،ج1 ،مصدرسابق ، ص 13
[2] المصدر نفسه، ص ن

حاضرنا العربي بكل أبعاده الوطنية والاجتماعية والفكرية وبين تراث ماضينا الفكري من خلال الوضوح العلمي ودلك من خلال تبيان حقيقة المسألة إن الوضوح العلمي حسب مروة يتحقق من خلال حقيقتين :

-الحقيقة الأولى : تتعلق بالنظر المتعمق على اتجاهات المسار العام لحركة التحرر الوطني العربية خصوصا مند ما بعد الحرب العالمية الثانية حتى يومنا هدا، فالاتجاه الصاعد غالب على الاتجاه الهابط على أساس المنحى الثوري بفضل تصاعد الوعي التحرري الوطني والاجتماعي لدى الجماهير الوطنية [1]، يبدو أن حسين مروة يبني تصوراته حول أليات تطبيقاته حول التراث على أساس تحرري ثوري مضاد للإمبريالية ومؤيد للاشتراكية التقدمية الديمقراطية ، وذلك من خلال التعمق في العداء لقوى الاستعمار والإمبريالية وللقوى الضالعة معها أو التابعة لها أو المشاركة إياها في عملية اغتصاب الحقوق الوطنية للشعوب العالمية ويعطي مثالا حول فلسطين[2] ، فتصوره تقدمي ماركسي يساري يبحث عن العناصر المشتركة بين التاريخ والحاضر في بلورة فكره التحرري بما في ذلك التراث .

الحقيقة الثانية : لابد من الثورة على النظام الاجتماعي الدي تمثله قوى الإمبريالية أي النظام الرأسمالي والبورجوازية ، فالأمر يتعلق بتصاعد الوعي الطبقي المتبلور بتأثير العاملين السابقين وظروف الواقع الاجتماعي في معظم بلدان العالم العربي دون حدود فاصلة بين بلدانه ، فيتلاحم التحرر السياسي مع التحرر الاجتماعي في ثورة عارمة

[1] حسين مروة،النزعات المادية في الفلسفة العربيةالإسلامية،ج 1 ،مصدرسابق ، ص ن
[2]المصدرالسابق نفسه، ص ن

شاملة [1]، هي ثورة تشمل الثقافة والمجتمع والسياسية لأجل بناء فكر قوي قومي يقوم على العقل الواقعي الدي تمثله المادية التاريخية ، ويؤكد مروة عل ضرورة تفكك العلاقة القائمة بين الطرف الدي يضم قيادات عليا لبعض الأنظمة العربية وبين الطرف الدي ينظم جماهير العمال والفلاحين الفقراء والمثقفين الثوريين والجنود وفئات عريضة من البورجوازية الصغيرة والمتوسطة ....[2]، الأمر الذي يؤدي لانفراج اجتماعي وطبقي وسياسي للحيلولة دون استمرارية التسلط البورجوازي دون أنه وطبقي وسياسي للحيلولة دون استمرارية التسلط البورجوازي دون أن ننسى وعي القوى الأساسية لحركة التحرر الوطني العربية حتمية الترابط العضوي والمبدئي والمصيري بينهما وبين حركات التحرر الوطني الأخرى في العالم والحركة الثورية العالمية بكاملها مع طليعتها الصدامية منظومة البلدان الاشتراكية [3]، فالقضية تتعلق بغربلة حركة التحرر العربي من الأسباب المؤدية للصراع ونماء الإيديولوجيا الشيفونية التي تقوض دعائم التحرر ومواجهة الإمبريالية الغربية وبالتالي عرقلة أي فكر تقدمي اشتراكي يخدم الصالح العام العربي – الإسلامي فالموقف الثوريمن التراث يعبر عن طبيعة الرؤية الثورية.

إن التراث كبعد موضوعي يقوم على الواقعية وليس التقديس للتراث بكليته ، يقول حسين مروة "ليس بالرغبة الذاتية يكون الشيء حقيقة أو لا يكون ذلك بأن الحقيقة ليست ذاتية إنها موضوعية إلا فليست بحقيقة اطلاقا بل وهما أو تصورا أو رأيا أو رؤيا [4]، نفهم من دلك أن المعيار الأول للحكم على التراث هو الموضوعية في التعامل مع الوقائع

[1]حسين مروة،النزعات المادية في الفلسفة العربيةالإسلامية،ج 1 ،مصدرسابق ، ص 14
[2]المصدر نفسه ، ص ن
[3]المصدرنفسه ، ص 15
[4]المصدرالسابق نفسه ،ص 16

التاريخية وفهمها ضمن سياقها الاجتماعي والاقتصادي ومن ثمة بحث الترابط بين كل دلك ، على اعتبار أن المسألة هي الترابط الموضوعي ، أي هي الحقيقة بالفعل بمعنى أنه من غير الطبيعي أن لم نقل من غير الممكن أن نكون ثوريين في مواقفنا من قضايا الحاضر ونكون مع دلك غير ثوريين في موقفنا من تراث الماضي [1]، هي دعوة للثورة على الماضي فكرا وواقعا وممارسة وهو ما عبر عنه "حسين مروة " الثورية موقف شمولي كلي لا يتجزأ إن التجزؤ هنا هو هدم للموقف كله يكشف أن الثورية المدعاة طفيلية على الحقل المعرفي على أساس من أيديولوجية القوى الثورية نفسها في الحاضر [2]، فالمعرفة التي يمثلها التراث العربي – الإسلامي إنما نتجت وفقا لأيديولوجيات معينة فلابد من إنتاج إيديولوجية القوى ثورية مضادة لتفكيكها وإعادة بنائها يقول حسين مروة "أي القوى التي لها علاقة تاريخية موضوعية بالأساس الاجتماعي للإنتاج التراث الفكري في الماضي بمعنى القوى الاجتماعية السابقة المنتجة للأسس المادية التي انعكست في أشكال الوعي الاجتماعي الفلسفة ، العلم ، الأدب والفن المكونة لهدا التراث [3]، فالقضية تتعلق بمعالجة المشكل في بيئته المادية أي داخل النسق الإيديولوجي نفسه بشكل حتمي للوقوف على أهم تجلياته الفكرية والاجتماعية الممكنة لدلك يقول "حسين مروة " أن بناء معرفة التراث على هدا الأساس الإيديولوجي ليس امرا نفرضه نحن على الواقع قسرا أو نفترضه بالنظر التجريدي المحض وإنما هو من طبيعة الواقع نفسه ، فإدا نحن استقصينا كما سنفعل بعد خلال هده المقدمة اشكال معرفة تراثنا الفكري عند كل من حاول النظر

[1] حسين مروة،النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية،ج1 ،مصدرسابق، ص ن
[2] المصدر نفسه ، ص ن
[3] المصدر نفسه ، ص ن

فيه تاريخيا .... في مختلف العصور المتأخرة عن عصره [1]، الامر متعلق بعملية تحدي التراث كمادة جامدة وبين معرفة هدا التراث أي بحثه ودراسته بموضوعية.

إن التراث واقع تاريخي هو نصوص جامدة موروثة من جيل لآخر ، لدلك لابد أن الدين ينتجون هده الأشكال المعرفية عن التراث يختلفون بشيء ما بعضهم عن بعض ، ما هو هدا الشيء هل هو اختلاف شخصي في قابليات الفهم أي ما هو بعد من دلك واشمل ؟[2]، على أساس بحث سياق التراث التاريخي وتتبع الجانب الفردي أو تلك الكتابات الشخصانية التي ربما لا تخدم الجانب الموضوعي المعرفي ، لدلك يقول "حسين مروة "لو أن اختلاف أشكال هده المعرفة صادر عن عوامل فردية ذاتية لكان التشابه أو التماثل أحيانا إما نادرا جدا أو غير ممكن أطلاقا ، لأن التشابه نادر ما يحصل بين الذاتيات المحضة ولأن التماثل مستحيل في الخصوصيات الذاتية هده [3]، ويرى حسين مروة أن التشابه والتماثل يعبر عن حقيقة موضوعية لا ذاتية في تاريخ التراث على أساس أن نفس الظروف تؤدي أو تعيد نفس النتائج ، فتضيف أشكال معرفة للتراث الفكري في هدا العصر ودلك ، فيقدم لنا نماذج متخالفة متشابهة واحيانا نماذج تكاد تكون متماثلة بقدر ما يقدم لنا نماذج متخالفة أو متناقضة ، هدا الواقع يحملنا على استنتاج أن كلا من التشابه والتخالف و التناقض بين تلك الاشكال المعرفية إنما هو صادر عن منطلقات اجتماعية لا فردية وموضوعية لا ذاتية[4] ، فالجانب الاجتماعي في تاريخنا العربي الإسلامي اتسم بالطبقية وتقسيم المجتمع اثنيا وعرقيا وحتى دينيا بما يخدم الطبقات العليا

---

[1] المصدر نفسه، ص ن

[2] المصدر نفسه ،ص ن

[3] حسين مروة،النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية،ج1 ،مصدرسابق،، ص 17

[4] المصدر نفسه، ص ن

والنافدة فقط وقد وظفت لأجل دلك نصوص دينية أقرت النظام الطبقي باسم الرق والعبودية كأمر شرعي ، تماشيا مع حقيقة تاريخية جلبت هد المفهوم للمجتمع الإسلامي وهي الغزو والفتوحات الإسلامية التي وسعت من رقعة العالم الإسلامي وجعلته خليطا من الأعراق والملل والنحل ، نهيك عن جلب الأموال والموارد المادية .

حسب "حسين مروة" فإن جلب كل تلك المواد الاجنبية كان له دور الاستعانة باستقصاء الأشكال المعرفية التيا انتجت في عصور مختلفة حتى الان عن التراث الفكري العربي الإسلامي ، إن هدا الاستقصاء هو من المهمات الرئيسية لهده المقدمة ولكن مكانه منها لم نصل إليه بعد ولا يمنعنا دلك من استباق نتائجه الان لتوظيفها في سياق بحثنا هنا عن الحل العلمي لمشكلة العلاقة بين الحاضر العربي والتراث [1]، فالعالم هو المحك الفاصل في الموقف الثوري من التراث دلك أن التاريخ يكتبه المنتصر في الغالب فالجانب الموضوعي يكون محل اضطراب فيه وكثير ما يتم تهميش حقب تاريخية معينة بسبب نزعة طائفية أو طبقية أو عرقية ، فحسب حسين مروة فإن كل معرفة عن هدا التراث داته صدرت من مؤرخ أو مفسر أو دارس قديما وحديثا إنما يكمن وراءها موقف إيديولوجي وهو بالأساس موقف طبقي ويكون له حضور مستتر في القاعدة الفكرية التي ينطلق منها الشكل المعين لمعرفة التراث ، هدا بالطبع ليس أرا يختص بالتراث العربي – الإسلامي بل هو قانون أو – بحكم العام ...[2]،فالأمر متداول على الصعيد العام في غالب الأحوال تماشيا مع طبيعة الإنسان ورغباته الذاتية ، فحت على مستوى المؤلفات أو المؤلفين العرب في محاولتهم تكوين معرفة عن تراث الفكر الفلسفي اليوناني القديم حسب

[1] المصدر نفسه ، ص ن

[2] حسين مروة،النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية،ج1 ،مصدرسابق ، ص ن

حسين مروة نجد في هذه المحاولات شكلين رئيسيين مختلفين من المعرفة حيث تتعلق هده المعرفة بتحديد الاتجاه الفلسفي الأساسي لتعاليم فيلسوف يوناني مثل ارسطو بوجه خاص ...يجهد هدا الشكل كل الجهد لإبراز الجوانب المثالية من تلك التعاليم وطمس جوانبها المادية ...ونرى مقابل ذلك شكلا اخر على العكس يوجه اهتمامه المعرفي المركز نحو الميول المادية في الفلسفة الأرسطية دون أن يفعل التغيرات المثالية فيها ولا ان يتجاهل سمة عدم التماسك في المنظومة الفلسفية الارسطية من حيث طرحها المثالي قضية المادة والصورة إلى جانب طرحها المادي مبدا تقديم وجود الكائن على وجود الوعي [1]، الملاحظ أن حسين مروة رغم ميله الكبير للطرح المادي في فلسفة ارسطو الدي توافق مع مبدأ الواقعية إلا أنه يحاول أن يكون موضوعيا بين جانبه المادي وجانبه المثالي أو على الأقل أن يكون حياديا على أساس أن المادية الأرسطية جاءت كثمار للنزعة الشكية لدى ارسطو في مثالية أفلاطون الدقيقة التنظيم التي أقامها أفلاطون لمواجهة البدور الفلسفية المادية التي بدرها قبله أمثال "طاليس " فالأمر متعلق بالمنطلق الفكري الإيديولوجي .

حسب "حسين مروة" هناك وجود لنظرة العدمية التي تتجافى مع منطق العلم والتاريخ وروح العداء لبعض الجوانب المادية من فلسفة ارسطو ولا سيما ما يبدو من تفكير مادي واضح في نقد لراي أرسطو لنظرية المثل الافلاطونية وما في نظرية المعرفة عنده من أساس مادي واكثر وضوحا [2]، على اعتبار أن بذور المادية كما ذكرنا في الفصل الأول كانت في العصر اليوناني مع هيراقليطس ، حيث كان الصراع بين المثالية والمادية ممتدا حتى العصر اللاحق وفي أوروبا .

[1] المصدر نفسه ، ص 18
[2] المصدرنفسه ، ص ن

لقد اعتبر حسين مروة أن المثاليين متحاملين تاريخيا على الماديين ودلك من خلال قوله "أم حزبية تاريخ الفلسفة المثالي فتنعكس اكثر الأحيان في كون المثاليين لا يضعون في حسبانهم الصراع المكشوف مع الماديين انهم يهملون الماديين أو يحاولون تشويه فلسفتهم المادية وفي هدا المجرى داته تشويه لمحتويات المادية للفلسفة العربية الإسلامية وللفلسفتين الهندية والصينية حيث كانت المثالية تحتج بالمعادلة الاتية :المادية عدوة الفلسفة والدين واحد فالمادية إدن ليست من الفلسفة وليست من الدين ...[1]، فالمادية فهمت في سياق معادي للفلسفة والدين ، لكن المادية تؤكد موقفها بأنه لا يمكن رفض المثالية فهي بدبك تأخذ بالحسبان الضرورة التاريخية أي كون المثالية نشأت في ظروف تاريخية معينة كظاهرة ضرورية اقتضتها تلك الظروف ، أساس هدا الموقف يقع المبدأ المادي التاريخي الدي ينظر للدور الحاسم لأسلوب انتاج الخيرات المادية في نشأة الأفكار الاجتماعية وتطورها ومنها الأفكار الفلسفية وإلى الأثر الحتمي للصراع الطبقي على تطوير الأيديولوجية ومنها الفلسفة [2]، فالطبقية تتماشى بخطى ثابتة مع الإيديولوجية في صراع على البقاء والسيطرة في تطور حركة التاريخ البشري في سياقه الاجتماعي والاقتصادي الدي ينعكس على الفكر والفلسفة .

إن القاعدة الإيديولوجية لتشكيل المعرفة بالتراث تقوم على العوامل المادية حيث اعتبرها " حسين مروة" خاضعة للزمن الذي انتج فيه ولاعتبارات الموقع الاجتماعي لمنتجي هده المعرفة على أساس أن تلك الاعتبارات تشكل قاعدة إيديولوجية للصيغة التي خبرنا بها معرفة التراث ، ذلك يعني أن النظرة إلى التراث تحمل بمحتواها دائما نظرة مشتقة من

[1] حسين مروة،النزعات العربية في الفلسفةالعربية الإسلامية،ج1 ،مصدرسابق ، ص 22
[2] المصدر نفسه، ص ن

اعتبارات الحاضر أيا كان من الحاضر نحو الماضي أي أنها من نتاج الحاضر لا من انتاج الماضي الدي هو زمن التراث [1]، هذا يعني أن حاضر التراث إنما تشكل من خلال الوعي الماضي ووقائع الزمن الماضي بمعنى أن المعرفة بالتراث إنما هي نتاج الهالة المتشكلة حول زمن التراث على رأي حسين مروة ، على أعتبار أن معرفة التراث تنم عن توظيف الإيديولوجية في مسارها هدا التراث وكل نظرة مرتبطة به ، لذلك فإنه حسب حسين مروة حتى النظرة المنتعشة في حلبة الصراع الإيديولوجي على الصعيد العربي خلال الفترة الأخيرة حتى النظرة السلفية هده ليست خارجة عن منطق الطبقية فالسلفيين حيث يظهرون الإصرار على رؤية الحاضر من خلال الماضي دون العكس أي نقل أفكار الماضي ذات الأبعاد الجديدة وفهمها بمنجزات هده التطور في الحاضر [2]، ما يود قوله حسين مروة هو أن التراث إنما يعبر عن خلفية زمنية تاريخية تتعلق بتطور المجتمع العربي – الإسلامي عبر التاريخ ، فالتراث يحمل بعدا اجتماعيا في الثقافة وبالتالي فالجانب المثالي الدي يحاك حوله من تبجيل وتقديس لا محل به من الإعراب في حاضرنا المعاصر، تلك هي بنية المجتمع العربي – الإسلامي أي العقل المادي ، وهدا ما يفسر لنا تخبط السلفيين بين الحاضر والماضي بدعوتهم لأسقاط الحاضر على الحاضر وهدا يعبر عن عدم الوعي السياسي والطبقي عندهم ، فبذور هده الدعوة السلفية حول رؤيتهم للتراث إنما تعود الى الحاضر وتنغرس في تربته وهده صيغة من صيغ الإيديولوجية المعاصرة هو استنجاد الأفكار المحنطة في متحف الماضي لتثبيت موقع طبقي متزعزع في بنية اجتماعية تتصدع تحت مطرقة الحاضر[3]، فتلك هي المعضلة

---

[1] المصدر نفسه ، ص 23

[2] حسين مروة،النزعات العربية في الفلسفة العربيةالإسلامية،ج1 ،مصدرسابق ص ن

[3] المصدرالسابق نفسه، ص ن

الحقيقية لواقع الفكر العبي المعاصر رهين الرؤية السلفية المتشبعة بالماضي على حساب الحاضر .

حسب حسين مروة "ليس هناك علاقة واحدة بين الحاضر والتراث مادام الحاضر نفسه ليس واحد وما دام التراث كدلك في منظورات الحاضر ليس واحدا ففي التركيب الطبقي للبنى الاجتماعية العربية القائمة ، لأن على اختلاف أشكال هدا التركيب الطبقي ونوعيات الصراع المحتدم على مستوى المرحلة الراهنة داخل كل بنبة منها [1]، فالصراع متأزم ومشتد بين المواقف اتجاه القضايا الأساسية بإلحاح في هده المرحلة القضايا بعضها ببعض وكادت تزول الحدود بينها ... ازداد هدا التناقض حدة واشتداد وازداد التمايز بين المواقف سعة وعمقا [2]، فالأمر يرتبط بالتموضع في الواقع والتأثير في البني الاجتماعية ، فمعنى الحاضر في منظور كل طبقة وفئة اجتماعية على حدة يختلف عنه لدى غيرها ، وذلك لاختلاف مواقعها في حركة الصيرورة التي تهتز بها الان تلك البنى الاجتماعية القائمة ، ثم لاختلاف وعي كل منها كيف وإلى أين تتجه حركة الصيرورة هده ومدى التوافق أو التخالف بين وجهة الحركة ووجهة المطامح .. والمصائر الطبقية ... لكل واحدة منها [3]، فالجانب الطبقي هو المسيطر على واقع التراث تاريخيا على أساس اهتزاز الفئات الطبقية التي تستمد قوتها من الماضي البورجوازي ، وتتسلط على حاضر الفئة الطبقية الأخرى البروليتارية دلك ان الطبقات والفئات التي تهتز مواقعها وتترعرع هو نفسه حاضر الطبقات والفئات الأخرى التي تتوطد وتتجدر مواقعها يوما فيوما في المجرى الراهن لحركة التحرر العربية ، لكن لكل من تلك وهده حاضرها المتميز الأولى لها

[1] حسين مروة،النزعات المادية في الفلسفة العربيةالإسلامية،ج 1 ،مصدرسابق ،ص ن
[2] المصدر نفسه ، ص ن
[3] حسين مروة،النزعات العربية في الفلسفة العربيةالإسلامية،ج1 ،مصدرسابق ، ص 24

بالماضي علاقة الغريق بخشبة الإنقاذ والثانية لها به علاقة الزمن الاتي بوحدته التاريخية مع زمن المتحول في مجرى الحاضر [1]،إذن فالحاضر هو تحول الاحداث التاريخية من الماضي نحوه وتلك هي العلاقة بين الزمنيين الماضي والحاضر على قدر ما يختلف حاضر كل موقع طبقي عن حاضر الموقع الاخر وعلى قدر ما تختلف علاقة كل منهما بالماضي عن علاقة الأخر به يختلف التراث نفسه كدلك عند كل منهما وبالصورة نفسها التي يرتسم بها حاضر التراث أيضا في المنطق الإيديولوجي لكل منهما [2]، فالمسألة تتعلق بعاملين مهمين في حركة تطو تاريخ التراث عمل الطبقية وعامل الإيديولوجية .

إن التراث ليس واحدا بل هناك تراثيات فالتراث يتعدد لأنه منظرو إليه من الحاضر والحاضر – كما رأينا متعدد ونحن نعني هنا بالطبع تعدد المنظور الإيديولوجي – الطبقي – للتراث رغم أن التراث كواقع تاريخي واحد"[3]، هذا التفصيل حول ماهية مكونات التراث وتاريخه إنما يهدف إلى رسم حاضر واعي واقعي للقوى التحررية العربية التي لها حسب "حسين مروة "حاضرها المستقبلي المتميز عن الحاضر الماضوي للقوى المختلفة، وبالتالي لها تراثها المتميز أيضا عن تراث هده القوى الأخرى [4]، فالأمر يدعونا للتساؤل مع "حسين مروة" حول سمات هذا التراث من خلال القوى الثورية اتي تستوعب بها المعرفة التي تدرك معنى التراث الفكر العربي الإسلامي للعصر الوسيط على أساس المنهج المعرفي الثوري لاستيعاب التراث وصورة التراث من خلال المنهج المعرفي ولمناهج

---

[1] المصدر السابق نفسه ،ص ن

[2] حسين مروة،النزعات المادية في الفلسفة العربيةالإسلامية،ج 1 ،مصدرسابق ، ص ن

[3] المصدرنفسه، ص ن

[4] المصد ر نفسه ، ص ن

الأخرى ، وهدا منفد حسين مروة لتطبيق منهجه المادي التاريخي على التراث وبنيته ، لأجل إرساء مفهوم الثورة وتحديث التراث ماديا وتقدميا .

المبحث الثالث: تطبيقات حسين مروة على التراث العربي الإسلامي "العقل المادي "

المطلب 01: المجتمع العربي في العصر الجاهلي والتحول نحو الإسلام وأسباب الثورات الداخلية في ظل التجليات المادية التاريخية

1.1 العصر الجاهلي : من المهم الإشارة إلى ان طبيعة المجتمع العربي في العهد الجاهلي كانت مطية لما بعده على الأقل من وجهة نظر مادية ماركسية حيث اعتبر حسين مروة أن قدوم الإسلام هو نتيجة مادية محتومة لما سبق من أحداث في ما قبل الإسلام وفي قدوم الدعوة المحمدية أمر ثوري محتوم كضرورة حتمية لحوادث الطبيعة المجتمعية، حيث أن الحتمية تعبر عن التاريخية بمعنى انها ترتبط بزمن معين لجماعة من الناس تتلاقى في نقطة محددة تعبر عن التلاقي البشري ، حيث يقول "حسين مروة" : ذلك ان ثورية الحادث الكوني العظيم ،إنما تقاس بمدى ارتباط الحادث نفسه

موضوعيا بضروريات تاريخية لتحول مسيرة جماعة من البشر في هده النقطة من الأرض عند هده الفاصلة المحددة من الزمن تحولا يزعزع الأساس الدي تقوم عليه البنية الاجتماعية ككل لتلك الجماعة ...[1]، المعنى أن حادثة النبوة هي تطور للتاريخ البشري نحو الرقي الاجتماعي بفضل الظروف المختلفة التي ستتوفر في شبه الجزيرة العربية لأجل دلك للخروج من مشاكل العهد الجاهلي حيث أن دلك شكل ثورة تاريخية حسب حسين مروة بسيمائية ساطعة تبدأ من العرب وتتسع نحو العالم أجمع على أساس وجود خلل اجتماعي عربي كان لابد من إصلاحه كحتمية اجتماعية وثقافية ودينية قوامه التشتت والفرقة وهو ما جعل الدعوة المحمدية ضرورية لتأطير المجتمع الجاهلي العربي ، فكان التحول من نمط القبيلة لنمط أخر يمثل تحول مدني سياسي واقتصادي مهم للعرب والمسلمين ، حيث أنه حسب "حسين مروة" :تلك الظاهرة في حد ذاتها تبشر بالحدث الكبير المنتظر في هدا الجسد لضخ دم جديد خارج شبه الجزيرة العربية كحادث كوني ثوري [2]، الهدف من هدا الحدث الثوري الكوني هو إعادة ترتيب أسس المجتمع العربي القبلي البدائي من خلال الاستناد لكتب التاريخ العربية والأجنبية بالدرجة الأولى وللنص القرآني نفسه حول أسباب النبوة بالدرجة الثانية ودلك لتصحيح بعض القيم والعادات الاجتماعية التي مارسها العرب وتثمين قيم أخرى في المجتمع ، حيث يعتقد "حسين مروة" أن الإسلام جاء لإلغاء استغلال الإنسان واحتقاره في المجتمع بسبب الطبقية بما في دلك احتكار الثروة والدهب والمعاملات الربوية التي تبين طبيعة المنظومة الاجتماعية المادية التي حكمت المجتمع الجاهلي عبرت عن تفسخ المجتمع وانحلاله حسب "حسين مروة"، فكان من الضروري إلغاء تلك القيم غير الإنسانية في

[1] حسين مروة، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، ج1،مصدر سابق ص 25
[2] المصدر نفسه، ن ص

المجتمع وإرساء قيم أخرى سامية تعبر عن روح الإسلام في التعاملات المادية والاقتصادية باعتبار أن الدين معاملة بين الناس ودلك وجه مادي ملموس وواضح للعيان وحتى المعاملات النفسية لها تأثير على الجسد وشخصية الفرد في المجتمع ومكانته بين الناس .

كان لابد من توفر المجتمع على شخصية يجتمع عليها الناس ويكون لها دراية عميقة بالمجتمع الجاهلي وتولد من رحمه وتؤمن بالعمل الجامعي ، فكان "محمد ابن عبد الله "الشخصية المناسبة لتبني هده الوظيفة النبيلة فهو من قبيلة قريش من بني هاشم وما لهم من سمعة طيبة في المجتمع وامور السياسة والاقتصاد وكون "محمد ابن عبد الله " تعلم رعي الغنم ومن ثمة امتلك دراية كيف يسوس الناس وفي ظل كل دلك شكل الامر تناقضا اجتماعيا بسبب مكانته الاجتماعية والمادية في مكة وما يسمو له من تولي قيادة البلاد بعد دلك فمثل الامر ديالكتيكيا اجتماعيا بين الفكر والبيئة الاجتماعية وبالتالي كان المحدد لنمط التفكير ورسم طبيعة المجتمع الجديد في البيئة العربية الجاهلية[1] ، فطبيعة المجتمع العربي وقتها مثلت تناقضا بين مكونات المجتمع وقيمه بين الطبقية وبين الكرم والصدق الامر الدي شكل منعطفا حاسما فيما بعد، ومن جهة أخرى تاريخية تتعلق بالدين الحنفي الدي ينتمي له "محمد ابن عبد الله" قبل زمن الدعوة فكان عامل جديد للتناقض بين ايديولوجيتين حسب "حسين مروة " إيديولوجية دينية تؤمن بالعدالة والحقوق لكل الناس وبين أيديولوجية اجتماعية ينتمي له "محمد ابن عبد الله " تؤمن بالتوفق الطبقي والعرقي وتمارس الانقسام الاجتماعي بفضل تصادم المصالح والسياسيات بين مكونات المجتمع العربي الجاهلي باعتبار ان القضية تتعلق

[1]حسين مروة،النزعات العربية في الفلسفة العربيةالإسلامية،ج1 ،مصدرسابق ، ص ن

بفئتين الأولى تحمل لواء التغيير ينتمي لها الفقراء والحقيرين والفئة الثانية ينتمي لها أصحاب السلطة والنفود ومن هم ضد حركة التاريخ وبالتالي لابد من بحث مسببات التناقض الاجتماعي بين المكونين ودلك لا يكون بالشعارات والمثالية الخادعة بل بالعمل الثوري فالأيديلوجية الأولى كانت تتخذ شكل الوعي الديني المعادي للوثنية والمتجه نحو التجريد للألوهية ونحو فكرة التوحيد بينما الأيدولوجية الثانية اتخذت فكرة العي الديني الوثني البدائي والمحافظ على حساسية الرموز الدينية .

دور الدين الجديد هو تقدمي لتغيير خارطة الواقع الاجتماعي والاقتصادي والسياسي للمجتمع بداية من المنطقة العربية وصلا للعالمية فهو قوة مادية حب "حسين مروة " لتغيير بنية المجتمع ما جعله يتصادم مع الزعامة القريشية العربية في كل الميادين لأجل الارتقاء بالفكر ، وحسب "حسين مروة" لم يكن دور الإسلام هو الجانب الروحاني ودلك من خلال دعوة الإسلام نحو نبد الوثنية وإعلان التوحيد شعارا له وفكرا في الواقع خدمة للوعي لكن أيضا كان وعيا اجتماعيا أساسا باعتبار ان هناك جانب ميتافيزيقي هو التوحيد وجانب اخر تاريخي اجتماعي لا يخلو من البعد المادي وهدا الأخير هو الفيصل بين ما يدعوا له الإسلام وما تفتقر له الزعامة القرشية[1]، وهو ما يفسر لنا رد الفعل العنيف من طرف قريش ضد الدين الجديد رغم ما يحمله من بعد اجتماعي مستقبلي لاعتبار ان الإسلام لم يكن موجها نحو العرب فقط بل كانت رسالته عالمية شمولية ، ولقد انعكس الدور الديني في الجاهلية من خلال توسيع دائرة المشاركة الاجتماعية الواسعة من خلال شخصية "محمد ابن عبد الله " الرجل المصلح وقتها وقد اقر له العيان من قومه بأمانته وصدقه ف في الحياة الاجتماعية والاقتصادية ، الامر

[1]المصدر السابق نفسه، ص 26

الدي ثبت من قيم الدين الجديد فيما بعد بعد انتشار الإسلام في العصر الوسيط ، ومن ثمة الاحتكاك بثقافات أخرى في البعد الاقتصادي من خلال اكتساب مزيدا من الأراضي عن طريق الغزو الإسلامي الامر الدي يشكل بنية مادية جديدة وموسعة لرقعة الدولة الإسلامية ،" فالاستلاب الديني يقوم من الاستلاب الاقتصادي "[1]، فالحياة تقوم على حماية المصالح والسعي لها خاصة الجانب الاجتماعي والاقتصادي وفقا لحركة التاريخ وتطوره من خلال الوعي لعملية تطور المجتمع البشري .

يمكن إدراج معلومات ثمينة قدمها "حسين مروة" حول الأحوال الاقتصادية والاجتماعية عشية ظهور الإسلام من خلال تسليط الضوء على ظاهرة التمايز الاجتماعي والاثرياء في مكة ونمو رأس المال التجاري الربوي ودور حركة التناقض الاجتماعي في تفسير مظاهر حياة الجاهلية وتطورها من خلال بحث الوعي الاجتماعي بالدرجة الأولى ، وهو ما أكده "حسين مروة" من خلال قوله أن جوهر الفكر العربي الوسيط ليس التوفيق بين العقل والدين بل هو حضور المسألة الاجتماعية في المرحلة الراهنة منة تطور العرب [2]، فحسين مروة اكد على الدور الاجتماعي الدي ساهم في تطور حركة التاريخ العربي من الجاهلية نحو الإسلام بما في دلك قضية التوحيد وإنهاء الوثنية حيث يقول "إن هدا المبدأ في الإسلام كان ارتقاء بالوعي الديني وبالوعي الاجتماعي ..ويجب أن نضيف الأن أنه كان ارتقاء أيضا للوعي المعرفي ..لأجل ضبط العلاقات الاجتماعية في سياقها التاريخي التطوري من القبلية إلى

[1]كامل محمد عويضة، كارل ماركس ..الماركسية والإسلام ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان ، ط1 1993 ، ص 08

[2]توفيق سلوم واخرون ، الماركسية والتراث العربي الإسلامي ، مناقشة لأعمال حسين مروة والطيب تزيني ، دار الحداثة للطباعة والنشر والتوزيع ، مرجع سابق ، ص 171

المدنية والتقدم حيث أن لهدا الجانب أهمية بالغة من حيث كونه المدخل لرؤية العلاقة العضوية بين مسارين متلازمين لعملية التطور التي جعلت الإسلام ينهض بدور عظيم في سبيل إنجازها خلال العصر الوسيط :مسار تطور المجتمع العربي – الإسلامي –مسار تطور الفكر العربي –الإسلامي [1] ، فالقضية تعلق بمسارين في الحياة هما تطور المجتمع وتطور الفكر العربي الإسلامي من خلال العلاقة التي تجمع بينهما وهي الجانب الموضوعي والعضوي بشكل نسبي ، ويرى "حسين مروة" أن مبدا التوحيد قد عنى بتقديم أنواع من المعارف عن الكون أي عن الطبيعة وعن الإنسان ومركزه ودوره ومسؤوليته التاريخية ... فالفكرة المركزية في الإسلام تكمن في التوحيد الإلهي من خلال ما سماه "حسين مروة" بالآدب القرآني حيث أن التوحيد اللألهي عندما نعكسه في الواقع فإنه يعني وحدة الكون بمعني أن العالم واحد فالإسلام يرى أن الإنسان واحد من خلال فكرة التوحيد الإلهي التي هي وحدة الكون وهدا المؤدى الواقعي يعني في أخر المطاف وضع الوحدة الكونية في مركز التصور البشري مركز الوعي او الوعي المعرفي[2]، فالمعرفة تقتضي الوعي الاجتماعي بها بالدرجة الأولى من خلال وحدة الكون التي تقتضي وحدة المعرفة البشرية فهي حلقة متصلة بين الحضارات والأمم رغم كون المعرفة هند المسلمين مزجت بالميتافيزيقا .

حسب "حسين مروة" فإن الادب القرآني هو قفزة نوعية رغم كونه لا يتجاوز الوعي الميتافيزيقي هو قفزة نوعية في مسار تطور الفكر العربي في حدود زمنه التاريخي المعين ، باعتبار أن المادية التاريخية عند حسين مروة تنظر للإسلام على أساس

[1] حسين مروة واخرون ، دراسات في الإسلام ، مصدر سابق ، ص 18
[2] المصدر نفسه، ص ن ، ص 19

النسق العام لتطور الفكر البشري الإنساني في سلسلة واحدة تمتد عبر التاريخ يتم تقييمه على أساس المدة الزمنية المعينة لتاريخه وهو ما دفه "حسين مروة " الماركسي بالتركيز على البدايات الأولى لنشأة الفكر الإسلامي، وفي سياق متصل نجد أن "حسين مروة" يركز في مجال النزعة الإنسانية في إطار الوحدة الكونية على أساس أن الإنسان هو أرقى المخلوقات ، ولقد أكد على دلك القران الكريم نفسه وقد دعم حسين مروة كلامه من خلال النص الديني نفسه من خلال الأية : وَإِذْقَال رَبُّك لِلْمَلائِكَةِ إِنّي خَالِق بَشَرًامِنْ صَلْصَال مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ[1] ، فالإضافة لكون الإنسان هو سيد المخلوقات أدرج حسين مروة هده الأية للتأكيد على واقعية ومادية الإنسان حيث دكر ان الأية الكريمة تبرز لنا نقطتان تثيران الوعي المعرفي أولهما كون الإنسان فوق الملائكة وثانيهما لكون الإنسان كائن وافعي مادي من صلصال فعلى الرغم من كون الإنسان مخلوق من طين وماديته النتنة وكونه هيولي لكنه يستحق أن تسجد له الملائكة رغم كونها مخلوقات نورانية أي روحانية خالصة ، لكن الملفت هنا أن حسين مروة أغفل روحانية الإنسان كمخلوق وركز على ماديته طبعا دلك كان ضروريا ليكون طرحه المادي منسجما مع سياق الاية الكريمة ورؤيته الكونية للإنسان من خلال العلاقة بين عالم الإسلام الميتافيزيقي وعالمه الواقعي وبرؤيته هده العلاقة داتها تصل بين التوحيد كمفهوم إيماني خالص والتوحيد كإطار اجتماعي لعالم الإنسان –الطين ثم رؤيتها علاقة تشد برباطها الخفي عالم الإنسان ...إلى وحدة العالم –الكلي [2]، فالمهم في الأمر أن النظرة الكونية لتطور المجتمع البشري الدي يعد المجتمع العربي جزءا منه حسب "حسين مروة" هي مطية للدور القراني الدي هو بدوره مطية للوحدة الكونية في مسار المعرفة الإنسانية بحيث

[1] ، سورة الحجر، الاية 28

[2]حسين مروة واخرون، دراسات في الإسلام ، مصدر سابق ، ص 21

كان تحول المجتمع العربي الجاهلي حتمية تاريخية لما بعده من تغيير يقوم على الثورة في المجتمع وقيمه المختلفة التي لابد من تجديدها في سياق حركة التاريخ الطبيعي لكل مجتمع يقوم على الإنتاج والعلاقات البشرية بما في دلك المجتمع العربي في الجاهلية .

1.2 من تأسيس المجتمع إلى الثورة والبناء في بنية المجتمع الإسلامي الأول:

تغيير الواقع السلبي يحتاج لقوة فاعلة تمكن صاحبها من دلك ونظرا إلى أن مجتمع مكة كان معارضا للمشروع الإسلامي الد جاء به النبي "محمد بن عبد الله " ، فكان لابد من إيجاد أرضية لرسم معالم المجتمع الجديد وفق تصور الأدب القرآني على اعتبار أن المجتمع الإسلامي الفتي لا يملك القوى المادية الكافية لمجابهة قوة قريش أو من سماهم "حسين مروة" بأعداء المشروع التاريخي الدي أعدته ظروف المرحلة تلك للإسلام نفسه حتى ينهض به في سبيل التحول النوعي لمجتمع القرن السابع الميلادي داخل وخارج جزيرة العرب [1]، فحسين مروة يعتبر مشروع الإسلام هو مشروع ظرفي أي أنه جاء نتيجة لمجموعة من الظروف الاجتماعية الاقتصادية وتراكمات تاريخية داخل المجتمع العربي الجاهلي قد سبق وأشرنا لها ، فالوعي الديني والوعي الاجتماعي متلازمان في صورة التطور التاريخي للمجتمع ، والواقع هو الدي يحرك الثورة والتحول النوعي في تاريخ العرب وتاريخ الشعوب الكثيرة التي شملها الفتح العربي الإسلامي على أساس أن المسألة تحولت من الانفعال الوحيد الجانب بعلاتهم بالعالم إلى رحاب فسيحة تبادلوا فيها الفعل والانفعال كليهما مع الشعوب دات التاريخ الحضاري العريق ...فكان من أثر هدا التبادل والتفاعل أن أضاف العرب حلقة جديدة ذهبية باسم

[1] المصدر السابق نفسه ، ص ن

الحضارة العربية الإسلامية [1] فالمجتمع العربي الإسلامي يقدم حسب "حسين مروة" مشروعا حضاريا من خلال الإضافات للإنسانية والمعرفة تمثلت في الفتوحات الإسلامية التي مكنت العرب من الإحتكاك بالأمو الأخرى ، طبعا العرب تمكنوا من بلدان غيرهم بالسيف : العنف المنظم في الغالب من خلال إخضاع قوى عالمية كبرى كانت مسيطرة كالفرس والروم ، حيث قاموا بعمل ثوري ضد تلك القوى لإرساء مشروعهم العالمي باللين وبالقوة ، ومن الواضح إشادة "حسين مروة" بقوة العرب وبالحضارة العربية الإسلامية ونلمس دلك من خلال خلفيته القومية الاشتراكية الماركسية والثورية التي بدت واضحة لنا في كتاباته حول الفكر العربي .

قراءة "حسين مروة" كانت مادية بحثة وهو ما يفسر لنا تصادمها مع التوجهات المثالية والتبجيلية داخل فضاء العقل العربي –الإسلامي ولقد أقر "حسين مروة" بما ذكرناها حول توظيف العنف المنظم أي الفتوحات في مسار شمولية الدعوة الإسلامية كعمل أو فعل ثوري اتجاه الأمم المخالفة بداية من شبع الجزيرة العربية فكل الأرض العربية المجاورة حتى وصلوا إلى حدود الصين فيرى "حسين مروة" هدا العنف المنظم مطية لفعل اجتماعي ومعرفي في نهاية المطاف حيث يقول : ...خرج عرب الجزيرة إلى العالم على صورة "فاتحين" ، لكن الصورة لم تبق صورة "الفتح" بمفهومه العنيف ادا اقترنت بفتوحات اجتماعية ومعرفية كان لها فعلها التاريخي الجديد في تغيير العالم القر ووسطي في انتقال العلاقات الاجتماعية إلى نمط جديد في مجال حركة التطور البشري خلال العصر الوسيط [2]، فهذه المرحلة جدرية في فهم بنية المجتمع العربي –الإسلامي

[1] حسين مروة واخرون ،دراسات في الإسلام،مصدرسابق، ن ص
[2] المصدرالسابق نفسه ، ص23 ، ص 24

الوسيط حسب حسين مروة فهي تمثل مجتمع العلاقات التجارية التي كانت تتنامى قاعدتها المادية وقت ظهور الإسلام بحيث كان لابد من ضرب الأطر والعصبيات القبلية وصهر المجموعات البشرية القائمة على طرق التجارة وفي المراكز لتتوحد كلها ضمن إطار اجتماعي واحد في مؤسسة واحدة أو قل في دولة واحدة[1] ، فبذلك تتأسس الدولة المدنية بمفهوم جماعي يقوم على العلاقات البينية بين أفراد المجتمع الاقتصادي المتمدن في صورة حضارية تعنى بالتحول من حيز القبلية الضيق إلى حيز الدولة الواسع وبالتالي اكتساح العالم وشمولية المهمة الإنسانية النبيلة في صورتها المادية ، ويرى "مهدي عامل " وهو مواطن "حسين مروة" ويمكن القول أنه تلميذ له فهو ذو نزعة ماركسية اشتراكية كذلك .

إن العودة للعصر الوسيط لفهم الفكر العربي المعاصر وبنيته أمر غير مفيد للعملية برمتها ويبدوا أنه كان متطرفا لحد كبير ضد تاريخ البنية العربية ومفرزاتها على واقع الفكر العربي المعاصر بدعوة القطيعة ، حيث يقول "مهدي عامل " : حاول أن يقرأه في الماضي بدلا من ان يقرأه في داته أي في علاقة القطع التي تربطه بالماضي ، إن الحاضر هو الدي يملأ مفتاح الماضي وليس العكس على حد تعبير "ماركس " ان حركة التاريخ ليست استمرارا أو تواصلا وتتابعا بل هي حركة تقطع تترابط فيها أنماط الإنتاج في قفزاتها البنيوية منة نمط إلى أخر بشكل يستحيل فيه قراءة نمط الإنتاج الرأسمالي مثلا في بنية نمط الإنتاج الإقطاعي [2]، في إشارة مهمة من "مهدي عامل " لضرورة معالجة القضية في ظروفه الواقعية وبيئتها من دون اسقاطات مغالطة ، فهي

[1] حسين مروة واخرون ،دراسات في الإسلام،مصدرسابق ، ص ن

[2] مهدي عامل ، ازدواجية الحضارة العربية ، أم ازدواجية البورجوازية ، دار الفارابي ، بيروت ، ابنان ، ط5 1987 ، ص 19

رؤية تقوم على القطيعة مع الماضي عكس رؤية "حسين مروة" التي تقوم على ربط الحاضر بالماضي من حيث الكشف عن كنوزه وفضح مغالطاته المخفية بإرادة السلطة الحاكمة أو الدولة ودلك مطية لفهم الأسس التي شكلت الماضي حسب "حسين مروة " وبدلك نفهم طبيعة التحول من عنصر التفرقة القبلية لعنصر التوحيد من خلال التشريع أو الشريعة كنظام مادي حيث اعتبر "حسين مروة " ان الإسلام كان مؤهلا وحده يومئذ لأن يكون هدا الإطار أو هده المؤسسة أو فلنقل هده الدولة [1]، فالنظام المشترك على أسس مادية مهم لإرساء الدولة ودعائمها في المجتمع والجماعة ويوجهها نحو الاستقرار الاجتماعي والاقتصادي لبناء المجتمع الجديد الإسلامي من خلال الفعالية المادية أي التحريض على الأتساع والانتشار الجغرافي وهو ما أكده "حسين مروة " من خلال قوله : لكن تلك المهمة التاريخية كانت تستلزم ...بالضرورة قاعدة تشريعية تقوم عليها منظومة متكاملة من التشريعات العامة يتصل بعضها بالواقع الفعلي الجاهز في وقتها ويتصل بعضها الأخر بالواقع المحتمل ...مهمة فاعلة لأن التشريعات المشار إليها تشكل حافزا ماديا لانخراط في عملية الفتح والانتشار[2]، هنا حسين مروة يبرر عملية الفتح أو الغزو بأنها فعالية اجتماعية بين العرب والأمم التي تم غزوها وهي ضرورة حتمية لتطوير عملية الوعي المعرفي لتغيير الواقع والإفادة من تجارب الأمم الأخرى.

إن انتشار العرب المسلمين في البلاد الأخرى كان عاملا مهما في إثراء المعرفة الإنسانية وبلورة العلم والمعرفة عبرالمفاهيم الإسلامية والخبرات العربية وتلك التي دخلت للعالم العربي الإسلامي من الأمم الأخرى في شكل حركة مادية متلاحمة بين العامل

[1] حسين مروة واخرون، دراسات في الإسلام، مصدر سابق، ص ن
[2] المصد نفسه، ص 25

الاجتماعي والعامل الاقتصادي ، فالفتح الإسلامي هو الوجه المادي العملي العربي – الإسلامي حيث يقول "حسين مروة" : إن هده التشريعات ذاتها كانت وجهة وظيفية ثالثة تتعلق بالوعي فإن ذاكرة الجاهلي الدي دخل عصر الإسلام تبقى ذاكرة جاهلية حتى تتأصل لديه ذاكرة إسلامية تنفي تلك ...ولن تنفيها حتى يمارس الإسلامي عصره ممارسة فعلية عملية تتحول إلى وعيه...[1]، فالوعي المعرفي العربي الإسلامي بالنسبة لحسين مروة هو وعي مادي يتم إدراكه في الواقع من خلال الإسلام العملي والفعلي ولابد للمسلمين من التفاعل معه ليس فقط بقلوبهم بل بأجسادهم من خلال الإيمان المادي الاجتماعي من خلال سياسة الفتح التي هي تطبيق واقعي للإسلام النظري فالوعي الإسلامي هو الممارسة الفعلية لنظرية التوحيد من خلال التالي :

–القتال من اجل المؤسسة الواحدة الجامعة بدلا من حروب التفتيت والإبادة القبلية .

–الأمر الثاني من خلال حرب الفتح فهي أداة لتنمية قدرات بشرية وتوسيع مجالات نشاطها العملي بدلا من استهلاك هده القدرات وهدر إمكاناتها في نزعات الثأر والانتقام الفردية والأسرية والعشائرية .

–الامر الاخر تغيير مفهوم الثأر من كونه انتقاما فرديا ...إلى كونه عقوبة اجتماعية للدفاع عن مصلحة المجتمع بإطاره العام المشترك

– الأمر الاخر هو تحويل التأثر من كونه حقا للفرد.. إلى كونه حقا للمجتمع وللمؤسسة الواحدة الجامعة

[1] حسين مروة واخرون، دراسات في الإسلام، مصدر سابق ، ص ن

– الأمر الأخير بناء على ما تقدم شرعت الحرب المنظمة كأداة إما لتوسيع المؤسسة الاجتماعية اجتماعيا وسياسيا وايديولوجيا وغما لحماية هده المؤسسة [1]، الواضح ان "حسين مروة " وضع نظرية التوحيد في قالب اجتماعي وجماعي تبنى عليه الدولة أو المؤسسة في صورة اشتراكية ينعدم فيها الفرد كاستقلالية ويكون العمل جماعي بامتياز والحقوق والواجبات ينظر لها في السياق الجماعي ، فالفتح الإسلامي هو ضرورة اجتماعية وسياسية واقتصادية لتوحيد الصف تحت راية المؤسسة الجامعة وبدلك ركز "حسين مروة " على الجانب الجماعي في تصوره لبناء الدولة الإسلامية التي انتقلت من الجاهلية القبلية إلى المدنية المؤسساتية ، بغية انشاء مجتمع جديد يقوم على المؤسسة ونبد الطائفية والقبلية فالتشريعات الإسلامية هي استجابة موضوعية لهدا التطور وبدلك يكون مفهوم الدولة مستند للتشريع والشرع في تصور مادي يقول "حسين مروة " :إن هده العلاقة بين الإسلام والفكر علاقة موضوعية فهي قائمة واقعيا بحكم موضوعتيها سواء اعترفنا بها أم لم نعترف ، لدا كان التلازم قائما واقعيا وموضوعيا أيضا بين التحولات الاجتماعية على صعيد الواقع والتحولات الاجتماعية على صعيد الفكر ...[2]، فالضرورة هي التي حتمت تطبيق الشريعة في الواقع الجديد العربي الإسلامي في إطار المنحنى التقدمي نحو السلطة الجماعية وفقا للقانون العام حيث أنه حسب "حسين مروة" انه في سياق التحولات التاريخية التي أخدت تظهر في مجالات العلاقات الاجتماعية خلال عصور الإسلام اللاحقة مند قامت تحت راية الإسلام دولة كدولة الامويين ...نقول في سياق هده التحولات نرى الفكر العربي الإسلامي يؤدي دوره التقدمي تعبيرا

[1] المصدر السابق نفسه ، ص ن

[2] حسين مروة وأخرون ، دراسات في الإسلام ، مصدر سابق ، ص 27

عن مختلف القوى الفاعلة في بناء المجتمع العربي الإسلامي حينذاك[1]، لكن رغم التشكل المعرفي والمادي للدولة الإسلامية في سياق مادية "حسين مروة" لا يعني دلك خلو الدولة الإسلامية من الإيديولوجيا عبر مراحل تطورها ، فبعد الخلافة الراشدة نجد ان الدولة الإسلامية تشكلت باسم القبيلة والنسب لبيت الرسول الكريم خاصة الدولة الاموية والدولة العباسية ، فلقد كان الحكم في طائفة معينة من الناس فقط وسخرت لأجل دلك ترسانة من الفقهاء ورجال الدين لترسيخ دولتهم بين الناس باسم الدين ودلك هو وجه الأيديولوجيا في تاريخنا العربي الإسلامي ، حيث يقول "حسين مروة " : وإدا كانت السلطات السياسية المتعاقبة التي استظلت راية الخلافة الإسلامية طوال عصور عدة قد وجدت السبيل لاختراق الفكر الإسلامي بأيديولوجيا سلطوية استخدمت الفكر كسلاح أيديولوجي لدعم سيطرتها الاستبدادية ولمحاربة قوى المعارضة لهده السلطة ...[2]، وهدا التوجه الإيديولوجي نحو الحكم الفردي والقبلي في تاريخ المسلمين جعل الحكم فرديا ووراثيا ما جعل القضية تتحول نحو تيار منافي للمجتمع والمصلحة العامة التي جاء بها الإسلام حول الجانب المادي في الدولة وعلاقتها بالشعب من خلال الحرص على العامة ومصلحتها حيث يقول "حسين مروة " : أن التوجه الاجتماعي يشكل أساس المبادئ التشريعية الإسلامية وان هدا التوجه يرمي إلى توفير القاعدة المادية لسيطرة حكم العدالة الاجتماعية فوق كل سيطرة واقعة أو محتملة ...[3]، فالدين الإسلامي لم يجعل السلطة في يد جماعة معينة من دون الناس بل وضع شروطا واقعية لابد من توفرها في الحاكم أو الخليفة ، لكما حدث كان مخالفا لدلك بحيث كان

[1] المصدر السابق نفسه ، ص 28
[2] حسين مروة وأخرون، دراسات في الإسلام،مصدرسابق،، ص ن
[3] المصدر نفسه ، ص ن

الحكم في يد عصبة من الناس وغلفوه باسم الدين وسموه الخلافة الإسلامية ، فالشريعة وجدت لأجل تنظيم شؤون الناس اجتماعيا واقتصاديا وسياسيا ، فالكر المنظم والمعبر عن التشريعات المنظمة للعلاقات الاجتماعية هو باتفاق الفقهاء –فكر اجتهادي ففحين هم متفقون على أن كل ما يتعلق بالعقائد الإيمانية ينحصر مصدره في الوحي يرون مقابل دلك –أن ما يتعلق بالتشريع بعد ان استكملت أصوله في عهد النبي الكريم يترك [1]، المقصود من دلك هو أن الإسلام ليس عقيدة منغلقة تماما بل ترك جانبا لأجل الاجتهاد حيث اكد على دلك "حسين مروة" من خلال قوله : فالفكر الإسلامي التشريعي منفتح إدن على الاجتهادات النظرية في مجال التفاصيل من حيث علاقته الحية بالتعامل مع الواقع الاجتماعي في مسارات حركته أي حركة صيرورته التاريخية "[2]، فالتوجه الاجتماعي قاعدة عريضة يرتكز عليها "حسين مروة" لتبرير موقفه المادي من الشريعة الإسلامية لأجل ترسيخ مبدا العدالة الاجتماعية لحماية الفرد ضمن الجماعة طبعا في ظل ما نعيشه اليوم نحن العرب من اغتراب سلبي بين الاستلاب الفردي وتسلط الجماعة ، بحيث إتاحة المجال للرأي المعارض يتيح ديناميكية في المجتمع حسب "حسين مروة " الذي اعتبر تمكين القوى المعارضة للإيديولوجيا الحاكمة هو الحل للمعضلة بحيث أنه يكون سلاح المعارضة مشهورا في وجه السلطة المستبدة بالحكم في إطار الصراع الاجتماعي الطبقي وفي إطار المحاولات الثورية لتغيير ماضي بنية العلاقات الاجتماعية السائدة [3]، فالمسالة هي صراع ديالكتيك بين قوى المعارضة الهشة وبين الطبقة الحاكمة في المجتمع العربي الإسلامي الوسيط الامر الدي لابد أن يقوض

[1] المصدر نفسه، ص ن
[2] حسين مروة وأخرون، دراسات في الإسلام،مصدرسابق ، ص 30
[3] المصدر نفسه ، ص 31

المنظومة السلطوية المستبدة برمتها مالم تتجه جهود المعارضة نحو الفئوية والإثنية داخل المجتمع في مقابل السلطة

1.3 مظاهر الثورة في المجتمع العربي الإسلامي الوسيط :

إن حركة التغيير عبر التاريخ لم تكن بالسلسة ولا بالبسيطة اتجاه الواقع السلبي في المجتمع بل كانت بفضل الثورة أو العنف المنظم أو التغيير السياسي الجدري من خلال حركات الفكر المتجذرة في السياسة والفكر وطبيعة المجتمع مستعينة بالجانب الفلسفي لتحقيق دلك وتمرير بعض النظريات والرؤى الثورية ودلك هو الفرق بينها وبين التغيير لأجل التغيير والثورة الدموية العنيفة دون وجهة نظر وأفق معين وواضح ، حيث يقول "حسين مروة " :تاريخ الحركات الفكرية حافل بأمثال هده المحاولات الثورية سواء على صعيد الفكر المستقل نسبيا عن الواقع المادي الملموس أم على صعيد التحرك الاجتماعي أم على صعيد الانتفاضات العنيفة الجماعية ...ويمكن تصنيف الفكر الفلسفي في عداد هده المحاولات ذاتها...[1]، فالثورة إنما تكون بسبب الفوارق الطبقية والاستبداد السياسي أو الديني في المجتمع وهو ما نصطلح عليه بالإيديولوجيا التي تسيطر على مقدرات الشعب ، حيث أن لغة الإيديولوجيا حسب "مهدي عامل "لغة البداهات تؤمن للفكرالمسيطرشكلا من الوجوده والذي فيه يختصرالطريق إلى الوعي العام بلاتوسط والوعي هنا يطمئن إليه راضيا ببداهته[2] ، فالسلطة الإيديولوجية تؤمن لنفسها منظومة فكرية تستهدف العامة ونخبة المجتمع من المثقفين والفقهاء كما كان حاصلا في الدولة الأموية التي استقطبت العنصر العربي من أدباء وفقهاء حولها ضد غيرهم

[1] المصدر نفسه ، ص 32

[2] مهدي عامل، في الدولة الطائفية، دار الفارابي، بيروت ، لبنان ، ط1 1986، ط3 2003 ، ص 34

من العامة من غير العرب ما أتاح لها قمع المعارضة وحصرها حتى يستتب لها الحكم وحدها من دون الناس.

لقد كانت تلك السياسة الأموية سببا واضحا للتعجيل بنهايتها على يد الشعوبية الدين استغلهم العباسيون واحتشدوا حولهم للوصول للسلطة والقضاء على دولة بني أمية بشكل نهائي ، فلقد استفاد المجتمع العربي الإسلامي في ظل الدولة العباسية من الانفتاح على التنوع العرقي والطبقي ، ما قلل من خطر التقسيم المجتمعي الذي رمت إليه الماركسية العربية فليس جديد على الفكر الماركسي أن يجابه الواقع الاجتماعي المتميز في حركة تطور التاريخ في تغيراته بل يمكن القول أنه ولد وتكون وتطور في هده المجابهة وما طابعه المادي الدي تأكد في نقد الفكر المثالي الهيغلي والاقتصادي البورجوازي ...سوى نتيجة هده الضرورة في أن يكون قادرا على تفسير العالم وتاريخه تفسيرا علميا واداة لتغييره في يد القوى الاجتماعية المؤهلة [1]، على اعتبار أن التغيير يكون في الواقع والواقع هو المجتمع والطبيعة من خلال فعالية قوى المجتمع في مقابل الإيديولوجيا التي أفرزت الصراع نفسه وبالتالي الثورة داخل الفضاء الإسلامي في العصر الوسيط التي ردها "حسين مروة " للطابع الشمولي للإسلام في نشأته المبنية على قوى التغيير الثوري في المجتمع ، والثورة هنا تعني الاجتهاد الفكري الفلسفي بالدرجة الأولى على المستوى النظري ودلك لمواجهة الفكر الإيديولوجي فشمولية النصوص القرآنية كان عاملا حاسما لفتح باب التأويل لغلق الطريق أمام الفكر الواحدي التسلطي ، فالأمر متعلق بأزمة إيديولوجية داخل المجتمع الطبقي الدي دخل في

[1]مهدي عامل، مقدمات نظرية لدراسة أثر الفكر الاشتراكي في حركة التحرر الوطني ، دار الفارابي، بيروت ، لبنان ، ط1 2013 ، ص100

صراع غير معلن مع السلطة البورجوازية حيث أن هده الازمة حسب "مهدي عامل " هي أزمة في تطور بنية الأيديولوجية العامة أي أزمة محددة في تطور الصراع الطبقي ، فالبنية الإيديولوجية العامة ميدان محدد من ميادين الصراع الطبقي ، وكل أزمة في تطورها تعكس بالضرورة ازمة في تطور الصراع الطبقي [1] ، فالأمر متعلق بالصراع بين البورجوازية ولبروليتاريا في المجتمع العربي الوسيط بين الطبقات المختلفة خاصة الطبقة الكادحة والنبلاء ،.

إن وجود الأيديولوجيا المسيطرة في أزمة داخل البنية الإيديولوجية العامة لا يقود بالضرورة وبشكل ألي لسيطرة الأييولوجية العامة وان كان وجودها في علاقاتها الصراعية مع بقية الإيدلوجيات الطبقية في هده البنية [2]، ومن المعلوم أن بنية المجتمع العربي الوسيط كانت تقوم على الفوارق الطبقية وسيطرة البورجوازية العربية على المال والسلطة بمعزل عن العنصر العجمي رغم كون دلك كان تختلف من دولة لأخرى خاصة عندما نقارن بين الدولة الاموية والدولة العباسية التي كان للعنصر العجمي شأن كبير ودور فعال في الحكم والحياة ثقافية والجانب العسكري ككل ، ولكن رغم دلك بقي الحكم الفعلي في يد العرب وحدهم في الدولة العباسية ، بل تفاقمت الأوضاع وعجلت بظهور الثورات بين الفينة والأخرى التي قام بها الفلاحين والعامة من القوميات المختلفة التي كانت منضوية تحت لواء الدولة ، وهو ما يفسر لنا ضغط تلك الثورات ضد الدولة حيث تراجعت سيطرة العرب المركزية وظهرت دويلات تحت ظل الخلافة تضم أقاليم وجغرافيا غير عربية كانت تابعة للخلافة المركزية شرفيا كدولة السلاجقة في أسيا مثلا

[1] المرجع نفسه ، ص 112
[2] المرجع السابق نفسه ، ص ن

، ومن المهم التنويه أن الاحتقان الاجتماعي داخل الدولة أجج الصراع بسبب الفوارق بين مكونات المجتمع أدت لانفجار الوضع وقيام ثورات داخل الدولة العباسية تمثلت في انتفاضات اجتماعية وفكرية جمعت بين الصراع الاجتماعي والفكري فوقعت ثورات في مصر والعراق وبعض مناطق شبه الجزيرة العربية وتلك الأقاليم البعيدة الأسيوية التابعة للسلطة المركزية في بغداد [1]، فتلك الصراعات كانت بمثابة حركة فكرية عبرت عن وجه معارض للسلطة ولم تكن مجرد زوبعة اجتماعية خفيفة كما حاول البعض من المؤرخين المتأخرين التقليل من قيمتها عل حد تعبير "حسين مروة " الدي وصفها بالحركة الفكرية لما حملته من دور في تغيير بعض الوقائع السلبية في المجتمع العربي الإسلامي الوسيط ما أتاح مزيدا من الانفتاح على حرية الممارسة السياسية في الأقاليم الإسلامية بما يتيح لسكانها الأصليين العمل السلطوي والحكم الذاتي لبلادهم ، فلابد من الكشف عن تلك المغالطات التي حاولت رسم وجه جميل لتاريخ المسلمين وممارساتهم السياسية في وقت ما دون تبيان الحقائق المهمة المتعلقة بالثورات والانتفاضات ضد البورجوازية العربية الحاكمة والمستبدة بالسلطة ، حيث يقول "حسين مروة" : ...لكن الخطأ تجاهل بعض هؤلاء الباحثين أو ان يجهلوا كون الجانب الفكري من هده الانتفاضات والثورات مرتبط أساسا وفي العمق بالجانب الاخر الأصل أعني جانبها الاجتماعي ، فان الفكر الثوري الدي يقترن تاريخيا بهده الانتفاضات إنما هو نتاج الواقع التناقضي التناحري على صعيد العلاقات الاجتماعية ذاتها [2]، فالأمر متعلق بضرورة الحفر عميقا داخل التراث العربي الإسلامي بمعزل عن القراءات التراثية التبجيلية التي لا تعبر عن الحقيقة بشكل كامل ، والحركات الثورية داخل الكيان

[1] حسين مروة واخرون ، دراسات في الإسلام ، مصدر سابق ، ص 33
[2] المصدر السابق نفسه ، ص ن

الإسلامي كانت السبب في فضح تلك الممارسات ، وما نعيه اليوم هو بسبب تلك النظرة السطحية لأحداث التاريخ التي اعتبرها شخصيا معضلة الفكر العربي المعاصر على المستوى البحثي الفقهي والأدبي التي لم تعبر عن حقيقة الموقف كما هو الحال مع البحث الفلسفي الماركسي وغيره بحيث وقفنا على حقيقة المسالة ولو بشكل جزئي ، فالطابع الشعبي للثورات التي وقعت في تاريخ المجتمع العربي الإسلامي الوسيط لم تكن معزولة ومجرد عمل فردي أو فئوي بل عبرت عن الظلم الممارس ضد مجتمع كامل من طرف سلطة بورجوازية مستبدة باسم العرق وباسم الدين والانتماء القبلي ، وعكست مدى وعي الطبقات الكادحة بضرورة التغيير الاجتماعي والسياسي يقول "حسين مروة " : عن الانتفاضات والثورات التي نشير إليها كانت جماهيرية الطابع والتركيب والتحرك تماما فقد شاركت فيها فئات اجتماعية واسعة من الكادحين والمستضعفين من الفلاحين خصوصا [1]، فالطبقية تلعب دور مهم في خلق الصراع والثورة فهذا الصراع هو الحركة الموحدة لتطوير البنية الاجتماعية على الرغم من كونها لا تتم بشكل متصل يجعلها خاضعة لمجرد عرادة الطبقات الاجتماعية المتصارعة بل هي تتم داخل الإطار البنيوي الدي يحدده التناقض الاقتصادي الأساسي في النية الاجتماعية.

لقد نتج عن ذلك الصراع بنية تحتية مختلفة ومتعددة جعلت الصراع أكثر قسوة وشمولية بسبب اختلاف الانتماءات العرقية للمجتمع –وكان الدافع الاجتماعي هو المحرك الغالب لمعظم الانتفاضات والثورات ، لكن دلك لا يعني أنها ثورات جياع فهناك فرق بين الثورات المؤطرة الأهداف وبين الثورات العارمة والعامة التي يحركها

[1]حسين مروة واخرون ،دراسات في الإسلام،مصدرسابق، مصدر سابق ، ص 34

الجوع [1]، فالثورات المنظمة لها نتائج إيجابية وملموسة في الأفق السياسي والاجتماعي والاقتصادي تتيح التغيير الجدري والهادف في المجتمع ، ومن المهم القول أن الثورات التي وقعت داخل العالم الإسلامي مثل القرامطة وثروة الزنج انها صاغت مطالبها وشعاراتها في صياغات فكرية كانت تعبيرا عن أيديولوجية الفئات الاجتماعية المشاركة في هده الثورات وهجا ما نلاحظه بوضوح في البرنامج الاقتصادي الاجتماعي التي تقدمت به **الثورة البابكية** مثلا حيث هو صياغة فكرية أيديولوجية تضمنت طموح فئات اجتماعية منتجة وكادحة إلى أحداث نوع من التغيير الثوري في أسس العلاقات الاجتماعية الإقطاعية السائدة مثل نزع الأراضي الواسعة من اربابها الدين اغتصبوها سابقا من الفلاحين أو الدولة ...بحيث ان الهدف لهده الثورة كان المساواة الاجتماعية والاقتصادية بين الفلاحين وملاك الأراضي أوعلى الأق لمنحها لهم بحكم عملهم بها باعتبارهم مواطنين في الدولة وليسوامجرد فلاحين مستغلين اوعبيد ،كمان**الثورةالقرمطية** كانت وبشكل واضح حسب "حسين مروة " تعبر عن فكرها وأيديولوجيتها ... حيث كان فكره ايكشف عن الجانب الثوري لحركة اجتماعية ذات طابع جماهير وحرفي[2]، ، رغم كون تلك الثورات لم تطالب بإلغاء المعضلة الحقيقة للطبقية والانقسام الاجتماعي وهو الرق والعبودية فتلك المسالة كانت متجذرة في العالم القديم الإسلامي وغيره من الأمم ، بحيث كانت تجارة البشر تدر ثروة مالية كبيرة جدا وكانت متاحة ومتعارف عليها جدا ولم يكن المجتمع وقتها يراها مسألة تمس الحرية ، فمعظم الثورات التي وقعت في العالم الإسلامي قام بها الفلاحين والفقراء اللهم من انضم لهم من العبيد الذين أتيحت لهم

[1] المصدر نفسه، ص ن

[2] أبو الفضل الدمشقي، الإشارة في محاسن التجارة – القاهرة 1318 ه ، ص 43 : يصف أهل الحرف وعامة الشعب الدين انضموا لدعوة القرامطة ... كانوا أكثر الأحرار فقرا

الفرصة والجدير بالدكر أن الظاهرة الثورية تتمحور حول نقطتين حيث دكرهما "حسين مروة " من خلال التالي "

-أولهما تزاوج الأبعاد الاجتماعية والأبعاد الفكرية لمل حركة من تلك الحركات الثورية

-ثانيهما تلك الحركات لن تخرج عن إطار هدا الفكر الإسلامي رغم التعارض القائم بين بعدها الإيديولوجي من جهة وأيديولوجية السلطة السياسية لدولة الخلافة الإسلامية من جهة ثانية [1]، فالفكر الثوري داخل العالم العربي الإسلامي الوسيط كان إصلاحيا حسب "حسين مروة " ولم يكن موجها ضد اركان الدولة أو الخلافة حيث كانت تمثل رمزية عميقة في نفوس المسلمين الدين يؤمنون بكونها نزعة شمولية رغم التناقض الفكري وحتى المذهبي بين السلطة الحاكمة والمعارضة وهدا طبعا أمر محمود وإيجابي يعبر عن عمق العلاقة بين الخلافة كمؤسسة جامعة وبين الشعب بمختلف أطيافه واعراقه ، يقول "حسين مروة" : ‘ن هده النقطة تستوقف نظر الباحث المنهجي فهنا أيديولوجيتان متعارضتان تلتقيان في إطار واحد وهو وحدة الفكر الإسلامي ...فإن طابع العمومية هو احدى المميزات الرئيسية لنصوص فكر الإسلام أو قل طابع الشمولية أو سمة الكلية التي تتعالى عن الجزئيات والتفاصيل ...[2]، من الواضح أن هده السمة في تاريخ الفكر الإسلامي التي مست كل عصوره تقريبا إنما طبعت الدهنية العامة لدى المسلمين حتى في وقتنا الحالي فالمسلمين لايزالون يكنون التقدير للإسلام الشامل والجامع وهو ما يعبر عنه بالأمة الإسلامية وإن كانت الخلافة قد ولت مند زمن بعيد وحتى بالنسبة لموجات التحرر العربية من الاستعمار التقليدي كان شعار الامة

[1] حسين مروة واخرون، دراسات في الإسلام، مصدر سابق ، ص 35
[2] المصدر السابق نفسه، ص 36

الإسلامية الشمولي حاضرا بقوة في مبادئها التي قامت عليها ، ويذكر لنا "حسين مروة " مثال حول دلك بثورة التحرير الوطنية الجزائرية التي اتسعت للتلاقي دون أدنى تعارض بين الدافع الديني والدافع الوطني التحرري الثوري بل يصح القول أن هدا التلاقي كان عاملا حاسما بشكل موجب في مسار الثورة الجزائرية التحررية حدث دلك دون اختراق لقوانين الحركة التاريخية المتميز بها عصرنا من حيث كونه عصر الانتقال من الرأسمالية إلى الاشتراكية [1]، طبعا "حسين مروة " نظرته لشمولية الإسلام كخلفية للعمل الثوري التحرري في الماضي والحاضر تتعلق بالرؤية المادية الماركسية التي تنطلق من النظرة الشمولية للإنسان التحرري بغض النظر عن جغرافيته وطبيعته الفكرية .

إن الإنتماء العربي الإسلامي لمكونات الشعب الجزائري كان سببا في الثورة ضد المستعمر الفرنسي نهيك عن الظروف الاجتماعية القاسية المتمثلة في القتل والسلب والظلم الاقتصادي الدي مارسته سلطات الاحتلال الفرنسي ضد الشعب الجزائري طيلة 132 سنة من الاحتلال ، فالوعي الديني والاجتماعي كان ممزوجا في وعي مشترك في المجتمع الجزائري من خلال الدور التحرري الثوري الاشتراكي ضد الأمبريالية الغربية التقليدية ، حيث يقول "حسين مروة " :وقبل الثورة الجزائرية والثورة الإيرانية كان التحول الثوري التحرري في البلدان الإسلامية التي تؤلف الشطر الأسيوي الكبير من اتحاد الجمهوريات الاشتراكية السوفياتية ...ففي هده الدول حدث دلك التحول التاريخي على أساس مبادئ الاشتراكية العلمية قاده ولايزال يقوده مناضلون طليعيون من صفوف شعوب هده البلدان الإسلامية وهو يتعايش ...مع الحضور الإسلامي الكامل اعتقادا

[1] حسين مروة واخرون، دراسات في الإسلام، مصدر سابق ، ص ن

وممارسة وفكرا ...[1]، بمعنى أن حسين مروة يعتقد أن الاشتراكية والفكر الماركسي الثوري هو نتاج القراءة الواقعية للمجتمع وتفسيره في إطار النظرة الشمولية للإنسان باعتباره واحد في العالم وهده النظرة تتوافق مع مشروع الإسلام الشمولي الدي يؤمن بعالمية الرسالة والدعوة الإسلامية للتحرر والثورة على الأوضاع المزرية في المجتمع فهي نظرة حول احترام حقوق الإنسان العالمي دون تمييز بين البشر بداية من التحرر الثوري الدي قاده "النبي محمد ابن عبد الله "في شبه الجزيرة العربية ضد البورجوازية العربية المتسلطة على رقاب الفقراء والعبيد ولنزال نعيش هده الطبقية في المجتمع العربي الإسلامي حتى يومنا هدا رغم مظاهر الحداثة والحضارة لكن طبعا بمسميات مختلفة تتماشى مع العصر الحديث بحكم ارتباط المجتمع العربي بالعالم والمنظمات الدولية المتعلقة بمعايير المواطنة وحقوق الإنسان .

1.4 بدايات التفكير الفلسفي وأشكال الاستقلال المادي التاريخي عن علم الكلام:

من خلال تتبع مسار الانطلاقة الأولى للفلسفة العربية –الإسلامية واستقلالها عن علم الكلام الدي يعتبر مطية لبداية التفكير المتحرر خاصة لدى المعتزلة في العلم الإسلامي الوسيط رغم طابعه الديني واللاهوتي ، حيث يؤكد "حسين مروة" على ظاهرتين مختلفتين ونوعيتين برزت فيهما التجليات الأولى للفلسفة العربية بشكل مستقل ودلك من خلال ما سماه بظاهرة "الكندي " الدي وصف تاريخيا بفيلسوف العرب الأول باعتباره ممثل لحركة فلسفية منطقية نسبيا عن حركة علم الكلام المعتزلي ، أما الظاهرة الثانية فهي ظاهرة التصوف كشكل اخر لهده الحركة تختلف عن المنهج العقلاني لعلم

[1] حسين مروة واخرون، دراسات في الإسلام، مصدر سابق ، ص 37

الكلام والمعتزلة [1]، من المهم الإشارة لمسالة مهمة هي ان "**حسين مروة**" عارضة بشدة فكرة أن "الكندي " هو مؤسس الفلسفة العربية بالمعنى الدقيق للكلمة على أساس ان بناء هده المنظومة المعرفية العربية الإسلامية كان مع المعتزلة الدين سبقوا الكندي كوجه من أوجه الحداثة في الفضاء العربي الإسلامي حيث كانت للمعتزلة نظرة مخالفة للسلطة الحاكمة والمجتمع تنطلق من فكرة الإرادة الحرة وحرية الاختياري وعدم جبرية الحكم في ظل النظام الحبري المتمثل في الخلافة الإسلامية التي كانت قائمة في زمنهم خاصة العصر العباسي واواخر الحكم الاموي ، لكن الرغم من إشادة "**حسين مروة**" بالكندي باعتباره كان ينشر تيارا جديدا ارتبط بظروف مرحلية اجتماعية تاريخية تواجد بها الكندي حيث كان يعبرعن اتجاه الفكر الفلسفي العربي في وقتها [2]، بمعنى انه كان يقود تيار العقلانية والانفصال عن المنظومة الفقهية والسياسية السائدة وقتها التي حكمت الفكر والسياسة باسم الدين بمفهومها الجبري ،على أساس ان "حسين مروة" اعتبر ان دلك التوجه للكندي كان في ظل ظروف اجتماعية وسياسة قاهرة كانت تقه خلفها المنظومة السياسية والفقهية كما أن تطور المجتمع كان له تأثير مهم في ذلك ومن الناحية النظرية فغن شكل فلسفة الكندي هو شكل مخالف للفلسفة اليونانية التي زعم بعض المستشرقين انها الفلسفة العربية هي فلسفة يونانية كتب بلسان عربي أمثال :أرنست رينان " .

من الواضح انه كان هناك حركة فكرية عربية إسلامية كان للكندي دور مهم فيها شكلت منعطفا فكريا وتاريخيا مهم خاصة وان السلطة الحاكمة المتمثلة في الخلافة

[1]حسين مروة، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية،الكندي،الفارابي،ابن سينا،المجلد الرابع، دارالفارابي، بيروت، لبنان،ط1 20002 ،ط2 2002 ،ص96

[2]المصدرالسابق نفسه ، ص 97

الإسلامية في زمن المأمون كان لها دور ريادي في تحرير الفكر والفلسفة من خلال إعطاء الضوء الأخضر لترجمة أمهات الكتب اليونانية للعربية كما تم التفاعل مع مختلف الثقافات الشرقية التي عربت عن الشعوب المجاورة للعالم العربي الإسلامي وتلك التي دخلت في تركيبة المجتمع الإسلامي بفعل الفتوحات الإسلامية ، فوجود شخصية الكندي في ظل تلك الظروف الاجتماعية والثقافية والسياسية وحتى الدينية شكلت انفراجا عميقا في العالم الإسلامي خاصة مع توسع الدولة العباسية التي كانت مثالا صارخا للزخم الثقافي والتنوع العرقي مقارنة بالدولة الاموية التي طغى عليها العنصر العربي فقط ، فهذه الظروف المهمة كانت مطية لاستقلال الفلسفة عن اللاهوت أو علم الكلام الدي كان له دور في الاستقلال النسبي للفلسفة حسب "حسين مروة" في ظل المؤثرات التي من ضمنها الفكر المعتزلي والعلوم الطبيعية والرياضية التي مارسها "الكندي "نظريا نظريا وتجريبيا وعلوم الفلسفة التي اطلع عليها في مختلف المصادر الخارجية خاصة اليونانية والإسكندرية نهيك عن أثر اللغة العربية والعقائد الدينية الإسلامية التي ارتبط بها "الكندي " أيديولوجيا وإيمانيا خاصة الارتباط الإيديولوجي بزعم "حسين مروة" الدي اتصل بوضعه الطبقي باعتبار أن "الكندي " كان من طبقة النبلاء وكان من الأغنياء ف بغداد كما كان والده اميرا[1] الامر الدي مكن له جانبا من الملكية للعقارات والثروة وكان دلك مطية طبعا ضمن الطبقة الأرستقراطية التي جعلته محافظا دينيا و، على الرغم من توجهه الفلسفي من حيث النزعة، فالوضع الاجتماعي والاقتصادي له جعله مستقرا في حياته المادية والاجتماعية ما مكنه من التفرغ للفكر والفلسفة ومحاولة البحث عن مخرج انفتاحي يفيد المجتمع والفكر والفرد

[1]حسين مروة،النزعات المادية في الفلسفةالعربية –الإسلامية،الكندي،الفارابي،اينسينا،المجلد الرابع،دارالفارابي،بيروت،لبنان،ط1 20002،ط2 20008، ص 99

على مستوى الحرية الفردية ، رغم توفر الطابع العام والاجتماعي لدى فكر الكندي حسب "حسين مروة" من خلال فلسفته التي عكست تداخل علم الكلام المعتزلي والفلسفة دات الشكل اللاهوتي كل دلك أعطى معنا تاريخيا لتطوير المجتمع بنفسه في ظل ازدهار الإقطاع الدي عكس سلطة الخلافة وأيديولوجياتها ومرحلة الحوار وضعف الدولة العباسية في هدا الوقت وتراجع ايديولوجيتها في ظل الكفاح الجماهيري الثوري[1]، فالأمر مرتبط بالوضع الاجتماعي والسياسي بين الانفراج في الفكر وبين التضييق على حرية البحث والمعرفة من وقت لأخر ودلك شان كل الدول التي تخشى من العقول المستنيرة على مكانتها وسلطتها ، ورغم بلورة فكر المعتزلة وفلسفة الكندي في العلاقة بين مفهوم الله والعلم التي كانت منطلقاتها دينية لاهوتية حيث يتبن لنا من خلال تحليل "حسين مروة" انها وجد حرجا في التأصيل الجانب المادي في فلسفة الكندي بسبب منطلقاته الدينية التب طغت على بحوثه لكن "حسين مروة" يؤكد لنا على أن الكندي لم يكن أسير تلك المنطلقات العقائدية فلقد أوجد صياغة علمية لفلسفته ومفهوم الله وعلاقته بالعالم[2] ، وهنا "حسين مروة" حاول تجريد "الكندي " من جانبه الروحاني ليضفي عليه الجانب المادي التاريخي المتعلق بربط بحوثه ونتائجها بالوضع السياسي والاجتماعي لدولة الخلاف خاصة أنه كان متواجدا في معقلها بغداد ، حيث يؤكد "مروة " على الجانب الفلسفي للكندي من خلال مقولات الفلسفة والمنطق وأعتبر "الكندي " أن الإنسان مخير غير مجبر وهدا في حد داته تحور في المنظومة السياسية الجبرية التي

---

[1] المصدر السابق نفسه ، ص ن

[2] حسين مروة،النزعات المادية في الفلسفةالعربية –الإسلامية،الكندي،الفارابي،اين سينا،المجلد الرابع ،مصدر سابق ، ص 108

كانت تحكم العالم الإسلامي الوسيط لقرون خلت[1] حيث كانت الفلسفة العربية مند استقلالها عن الأصول اللاهوتية متمسكة بالتراث المعتزلي في طريق التحرر حيث ربط الكندي النفس بأفعال الإنسان وسلوكه العملي حيث يؤكد "حسين مروة" ان هناك علاقة بين حركة النفس وأنواع النشاط البشري فلقد اهتم بالجانب الحسي المادي في فلسفة الكندي لتبرير موقفه الإيديوجي من بدايات الفلسفة العربية الإسلامية ودلك من خلال تأكيده على ان الكندي أحدث مفارقة في النظرية الإسلامية من خلال النزعة الحسية التي ابتعدت كليا عن مفهوم النفس في فلسفة الكندي وحلت محلها النظرة الفلسفية الخالصة والامر الثاني هو سيادة المثالية القائمة على الفصل بين النفس والجسم رغم وجود خلل هيكلي في نصوص الكندي حسب "حسين مروة" حول هده الثنائية حيث أخدت العلاقة بين النفس والجسد على صورة الهيولى متأثرا ب"أرسطو "[2]، وهنا يكمن مربط الفرس عند حسين مروة الدي وجد ضالته في توصل إلى نتيجة حول ثنائية النفس والجسم وكونها علاقة هيولية مادية وبالتالي نفي الجوهر الروحاني عن النفس واعتبارها جوهرا ماديا ملازما وارجع دلك أي "مروة" إلى الصراع لدى الكندي بين نزعته الفلسفية التي تميل للمادية الارسطية في نظرية المعرفة وبين نزعته الروحانية اللاهوتية التي دفعته لاستشراف علم الأفلاطونية وعلم الفيض وهنا نلاحظ ونلمس مدى تأثير الفكر اللاهوتي وعلم الكلام عند الكندي وقوته من خلال نزعته المثالية المستمدة من المجز بين الأفلاطونية والدين الإسلامي فالدين هو قيم روحانية بالدرجة الاولى وربما دلك ما يفسر لنا عدم تمكن "الكندي " من الوصول إلى الحد الادنى من تجاوز المواقف القديمة

[1] المصدر نفسه ، ص ن

[2] حسين مروة،النزعات المادية في الفلسفة العربية –الإسلامية،الكندي،الفارابي،ابن سينا ا،المجلدالرابع، ص 110

الفلسفية وبالطبع هدا الموقف يؤكده لنا " حسين مروة " الذي يخدم رؤيته المادية التاريخية .

من المعلوم ان المعتزلة كانت لهم محاولات كلامية تصب في خانة التفكير العقلاني القريب للفلسفة وحاولوا صياغة نظرية عربية –إسلامية في النفس لكن تلك المحاولة بقيت أولية لم تتكامل مقوماتها حسب "حسين مروة" وبقيت حائرة بين النزعة الروحانية وبين النزعة الحسية حتى جاء " الكندي " ليضع المسالة وضعا جديدا يسلك بها طريق العلم قدر ما كان يسمح به تطور العلم تاريخيا [1]، في إشارة إلى دور السلطة الحاكمة والطبقة البورجوازية المتسلطة من النبلاء والفقهاء التي تحكمت في الأوضاع الاجتماعية والسياسية التي كانت توجه العلم والفكر حسب رغباتها وأيديولوجياتها ، ويرى "حسين مروة" أن الكندي أضاف لمسألة العلاقات بين الوحدة والكثرة نتيجة العلاقة الديالكتيكية بين الوحدة والكثرة بحيث أثبت انه لا يمكن تصور وحدة في الأشياء أو في الأعداد من غيران تتضمن الكثرة وهنا نعود بالذاكرة إلى مفهوم الكثرة عند "هيراقليطس " كأساس وأصل للوجود على أساس مادي والكندي توصل إلى أن الوحدة مشاركة للكثرة في جميع المحسوسات وما يلحق المحسوسات وان ما فيه الكثرة منها ففيه الوحدة وبالعكس [2]، فالواضح ان "حسين مورة" ركزعلى الجوانب الحسية التي تقوده للمادية في التعامل مع منجزات الكندي وربطها بالظروف والواقع ، كما أن الكندي بحث في موضوع السببية وعلاقته بالمادة حيث اعتبر الوحدة والكثرة لهما علاقة سببية وليست صدفة تقوم على العلية الازلية مند بدء الخليقة ، هذا الامر يجعل وجود الأشياء

[1] المصدر نفسه،ص 115

[2] حسين مروة،النزعات المادية في الفلسفة العربية –الإسلامية،الكندي،الفارابي،ابن سينا،المجلدالرابع، ،مصدرسابق، ص ن

ونقيضها في وقت واحد ما يجعلنا نفهم من ذلك أن الكندي حاول التوفيق بين نظرته الدينية وبين الحقائق العلمية المادية للكون وعلاقاته السببية وذلك نتيجة لسيطرة اللاهوت الأمر الذي سبب عجز تاريخي للتراث العربي الإسلامي في بناء منظومة علمية مادية ورغم دلك كانت أعمال الكندي ومن بعده مطية وركيزة للعلم الغربي الذي بدأت نواته في القرون الوسطى في العالم الغربي .

1.5 تطور الفلسفة العربية الإسلامية والنزعة المادية عند الفارابي:

على الرغم من الفلسفة التوفيقية لدى الفيلسوف الإسلامي "الفارابي " التي طبعت كتبه باعتباره ينتمي للتيار الإسلامي والعربي ودلك من خلال أنه قدم محاولتين لتحقيق توافق بين الشريعة والحكمة أي بين الروحانيات والطبيعة او المادية من خلال وحدة المصدرلأن الشريعة أصلها هو الوحي وهو أمر غيبي،والفلسفة تعود للطبيعة وهي امر مادي حسي ...مع العلم ان الواسطة بينهما واحدة فالرسول والفيلسوف يستمدان العلم من الله حسب الفارابي من خلال الرسول بين الله والنبي بينما الفيلسوف يستقي علمه من العقل الفعال او الحس، فالفارابي يرى إذن توافقًا بينهما من حيث الموضوع.... "[1]، لكن من خلال تتبع سيرة الفيلسوف العربي الإسلامي "الفارابي بشكل عميق يتبين لنا مدى نزعته المثالية باعتباره من تلامذة "أفلاطون الدين نقلوا فكره للعالم الإسلامي من خلال مدينته الفاضلة ، لكن دلك لم يمنع من وجود جانب مادي من خلال تأثيرات الوضع الاجتماعي والسياسي داخل المجتمع السلامي الوسيط الدي عاصره الفارابي ودلك ما حاول من خلاله "حسين مروة" للوصول لتفسيرات مادية تاريخية لفلسفة الفارابي

[1]محمود كيشانة،الدعائم الفلسفية للتكوين الأخلاقي عند الفارابي،مجلة مؤمنون بلاحدود للدراسات والأبحاث،كلية الفلسفة والعلوم الإنسانية،القاهرة،مصر، 04-ديسمبر 2018

ودورها التاريخي في اكتمال استقلالية الفلسفة عن اللاهوت وعلم الكلام حيث أن موقف الفارابي المادي يتبين في صورته المثالية حسب "حسين مروة" من خلال نصوصه المتفرقة كما انه لا بد من مراعاة الجانب التاريخي لطريقة تفكير "الفارابي " من الوجهات الاجتماعية والسياسية والمعرفية ثم إدا أزحنا مه دلك الصيغ الكلاسيكية الفلسفية منها واللاهوتية أمكننا ان نصل إلى استنتاج جريء نخالف به الرأي السائد في معظم الدراسات الحديثة للفلسفة العربية القائلة ان اصالة الوجود أمر لم تعرفه هذه الفلسفة قبل الشيرازي أو الملا صدر 979-1050ه 1573-1640 حيث يؤكد "حسين مروة" على أصالة الوجود عند الفارابي دون الماهية او هو بالأقل لا يصرح بأصالة الماهية ، وحسب "حسين مروة" فإن الوجود تمت إحالته عند الفارابي لاعتبارات مادية بحثة حيث أن الموجودات الطبيعية أو العالم المادي لها وجودها الحقيقي لا الصوري خلافا لأفلاطون هدا يعني أم طبيعة الإنسان مادية بالدرجة الأولى وليست ماهوية او روحانية[1] ،فبالنسبة للجانب الاجتماعي عند الفارابي فإن مشروعه الفلسفي حول المدينة الفاضلة التي قدم لنا فيها وجهة نظره العقلانية والممزوجة بالمثالية الأفلاطونية قد بناها على مفهوم الحرية او حرية الاختيار ودور العقل في تحقيق الإرادة للمجتمع بحيث أن تلك الملكة تكون حسب نشاط الإنسان في المجتمع أي حسب الطبقة التي ينتمي لها بداية من هرم السلطة الممثلة في الحكماء وهنا نلمس وجهة مادية من خلال التقسيم الطبقي في المدينة الفاضلة رغم طابعها المثالي ، كما ان ملكة الاختيار تكون حسب عمل كل فرد في المجتمع المقترن بالاختيار وهنا المفارقة التي تخالف التفسير الإقطاعي الرسمي الدي كان يمثل إيديولوجية الدولة الحاكمة وقتها أي الخلافة العباسية ولقد عبر عن

[1]حسين مروة،النزعات المادية فيالفلسفةالعربية –الإسلامية،الكندي،الفارابي ابن سينا،المجلد الرابع، ،مصدرسابق، ص 171

الفئات الطبقية واهتم الفارابي بالفلاحين واعتبر القرية في خدمة المدينة وربط مقياس العمل بموضوع العمل وليس بعضوية المجتمع في التركيب الاجتماعي والمؤهلات الطبيعية وبدلم خالف أفلاطون حول التقسيم الطبقي المبني على رغبة الطبيعة في التمييز بين الناس ، فالفارابي يرى ان المؤهلات مشتركة بين الناس جميعا دون تمييز خاص بفئة دون أخرى لان هدف المجتمع هو تحقيق السعادة للجميع من خلال العمل كجهد عضلي مادي حسب "حسين مروة" [1]، فالنزعة المادية في فلسفة الفارابي تكمن في تركيزه على الجانب الاجتماعي من خلال ربط العمل بالمجتمع ودور الفرد والعمل له صفة مادية.

لقد حاول الفارابي أن يبتعد نوعا ما عن مثالية أفلاطون في تقسيمه الطبقي داخل المدينة الفاضلة فلقد وضع الفارابي العمل شرطا لتحقيق السعادة رغم ان السعادة لها صفة معنوية أو روحانية وهنا يكمن الجديد الدي قدمه الفارابي حسب قراءة "حسين مروة" في بناء منظومة الفلسفة العربية الإسلامية واستقلاليتها عن اللاهوت الإسلامي وطبعا لقد كان الجانب الاجتماعي لدى فكر الفارابي منفذا مهما ل"حسين مورة" لتبرير رؤيته المادية في دراسة الفلسفة العربية الإسلامية وبلورة الفكر وتطوره واستقلاليته كما أنه أكد على دور الفلاسفة ومنهم الفارابي في صياغة نظرية حرية الاختيار في سياق مختلف عن السياق الرسمي الدي تبنه الدولة او الخلافة الإسلامية .

1.6 النزعة المادية السنيوية وبلورة المشروع الفلسفي الإسلامي:

[1] المصدر نفسه، ص ن

إن فلسفة "ابن سينا " هي تتويج لما قبله من جهود فلسفية إسلامية خاصة "الفارابي " من خلال مراحل تاريخ الفكر الفلسفي العربي الإسلامي مند القرن الثامن حتى الثلث الأول من القرن الحادي عشر أي ثلاثة قرون وهو تاريخ قصير بالقياس إلى أعمار الفلسفات الشرقية والغربية اليونانية السابقة لعصر الفلسفة العربية ورغم دلك الزمن القصير تهيأ للفلسفة العربية من ظروف اجتماعية عربية إسلامية ما مكنها ان تؤدي دور مزدوج في تاريخ تطور الفلسفة العالمية ، فهي من ناحية أولى أعادت الحياة للفلسفة اليونانية بعد التغيير والانزواء لفلسفة أجيال ومن ناحية ثانية طبعت جانبا من جوانب الفلسفة الأوروبية خلال العصر الوسيط بطابع منجزات في معرفة الطبيعة [1]، ما يمكن فهمه من خلال هده المقدمة هو ان فلسفة "ابن سينا" كانت نتيجة حتمية لما قبله من تحولات كبيرة في بنية المجتمع العربي الإسلامي التي ساهمت في بلورة الفلسفة العربية واستقدام الفكر اليوناني والشرقي لداخل العالم الإسلامي لأجل تتمة حلقة التاريخ المعرفي الإنساني حيث حاول "حسين مروة" الوقوف على الجوانب المادية التاريخية التي تعكس دور المجتمع والسياسة في تحريك مسار المعرفة والعلم في العصر الإسلامي الوسيط .

إن ظروف المجتمع العربي الإسلامي الوسيط التي تقوم على الإقطاعية أو الإنتاج الإقطاعي بتداخل مع العلاقات التجارية حسب "حسين مروة" والخدمات المصرفي المتطورة نسبيا وعلاقات في البنية الاقتصادية والاجتماعية لهدا المجتمع أوجد دلك قواعد نوعية في التصنيف الطبقي ودلك أثر في القواعد البشرية للنشاط الثقافي فصار

[1]حسين مروة،النزعات المادية في الفلسفةالعربية –الإسلامية،الكندي،الفارابي،ابن سينا،المجلد الرابع، دارالفارابي،بيروت،لبنان،ط1 20002،ط202008، مصدرسابق، ص 337

العبيد والفلاحين لهم انخراط في بنية المجتمع الثقافية والاقتصادية[1] ، الأمر الدي يعكس تطور أفكار المجتمع الإسلامي من الدونية نحو الاندماج فهناك فرق بين النظرة للعبيد في الثقافات السابقة بحيث كانوا معزولين عن المجتمع ولهم دور اقتصادي فقط بينما داخل العالم الإسلامي الوسيط كان دورهم ثقافي وتربوي إضافة للدور الاقتصادي ما يعني تأثير الظروف الاجتماعية في تغيير الفكر والعلم الامر الذي عزز الاستقرار الاجتماعي والاقتصادي الدي ساهم في تحقيق منجزات علمية وتكنيكية في علوم الطبيعة والرياضيات كما ان نظرة "ابن خلدون " مؤسس علم الاجتماع التي كانت فيها نزعة اجتماعية واضحة او برؤية "ماركسية" نزعة مادية من خلال ربطه التطور الاجتماعي ومفهوم التاريخ بالعمران تؤكد لنا دلك حيث أنه " يعرف التاريخ أنه خبر عن الإجماع الإنساني الذي هو عمران العالم و ما يعرض لطبيعة ذلك العمران من الأحوال مثل التوحش والتآنس و العصبيات وأصناف التقلبات للبشر بعضهم على بعض وما ينشأ عن ذلك من الملك و الدول و مراتبها وما ينتحله البشر بأعمالهم و مساعيهم من الكسب و المعاش و العلوم و الصنائع و سائر ما يحدث في ذلك العمران بطبيعته من الأحوال[2]،والمهم ان ابن سينا لم يكن مجرد مفكر بل كان طبيبا ورجل علم ومعرفة يجوب الامصار ويبحث وينشر معرفته رغم كونه ينتمي للمذهب الشيعي لكن الانفتاح الثقافي مكنه من الوصول لمنزلة كبيرة في المجتمع وكان له تأثير في الغرب بشكل مادي من خلال توفر الأسباب المادية المتمثلة في واقع المجتمع الإسلامي المستقر الدي نقل مع المعرفة العربية للغرب وصار نموذجا حيا للبيئة المناسبة للعلم والمعرفة كان "ابن سينا " ممثلا لها بقوة كما انه سار على درب "الفارابي

[1] المصدر نفسه ، ص ن

[2] عبد الرحمان أبن خلدون، كتاب المقدمة ، مرجع سابق ، ص 24

" في توثيق وتأكيد الحقيقة المزدوجة للفكر والفلسفة بين الشريعة والحكمة حتى انه يعتبر أخر مثال للفلسفة العربية الإسلامية في المشرق والتي أحياها "ابن رشد الاندلسي" في المغرب العربي الإسلامي .

1.7الخلفية المادية للتصوف الإسلامي وأدواره الفكرية :

في الحديث عن مسألة التصوف وعلاقته بالفكر الإسلامي في صورة مادية تاريخية سنحاول تسليط الضوء على جزء من هده القضية ودلك من خلال ثلاث نقاط مهمة بشكل مختصر:

الفرع الأول –الزهد :

حيث أنه ظاهرة عند الصوفية كانت نتيجة حتمية للأثر العميق والقوي الدي نتج عن الصراع الاجتماعي وذلك حسب "حسين مروة" متعلق بالصراع المتفجر في المجتمع العربي الإسلامي وهو في بداية تكوينه على أساس الصراع الاجتماعي والتفاوت الطبقي الدي أبان عن تضخم ثراء الامويين الدين كانوا بطانة الخليفة الثالث "عثمان بن عفان" الأموي وولاته في الأقاليم ، بمعنى ان الزهد كان رد فعل اجتماعي لطائفة من الناس الدين وفضوا تسلط النبلاء واستئثارهم بالمال والسلطة في بداية نشأة الدولة الإسلامية[1] ، وذلك الامر نتج عنه بعدها صدامات مسلحة وتوسعت قاعدته الاجتماعية ليصبح تعبير على الصعيد الفكري الأمر الدي نتج عنه ظواهر اجتماعية وكان منها ظاهرة الزهد وحسب "حسين مروة" كانت تلك الصدامات بداية لكينونة التصوف من خلال الزهد سلوكيا عدميا ثم تطور إلى موقف فكري يتضمن معارضة دات وجهين ديني

[1]حسين مروة ، النزعات المادية في الفلسفة العربية –الإسلامية تبلور التصوف –إخوان الصفا ، مصدر سابق ، ص 64

تأويلي وسياسي هو استنكار الظلم الاجتماعي والاستبداد طبع اكانت للتصوف بعد دلك في سياقاته الخاصة المختلفة عن الفلسفة نفسها فمقولاته خاصة ومنطق حركته الخاص بحيث أنه دا التحول الأخيريرتبط من حيث مضمونه بتحول التصوف في مرحلته الأخيرة تلك إلى كونه تعبيراعن موقف إيديولوجي ...[1]، بمعنى ان الزهد كحركة اجتماعية كانت وليدة الظروف الاجتماعية الصعبة وضيق الأفق الاقتصادي لغالبية الناس بسبب سيطرة البورجوازية العربية بالسلطة والمال فلم يكن امام هؤلاء المعدمين سوى الزهد في الحياة للخروج من هده المشكلة الاجتماعية وتحول لموقف فكري صدامي مع السلطة من الجانب النظري طبعا وحسب "حسين مروة" فإن العلاقة بين الزهد والتصوف تظهر من خلال تطور مصطلح التصوف فهي علاقة تحول مثلها في مجال المصطلح والتسمية فحسب مصادر التاريخ فإن كلمة "الصوفي "اطلقت على كثير من الزهاد كما ان مصطلح التصوف أطلق على حركة الزهد قبل أن يتحول الزهد بمفهومه الأول إلى التصوف ومفهومه النظري الفلسفي ، حيث أن البداية كانت زهد في طريقة الحياة والعيش والتفكير لدى العامة فمعظم الصوفية ينتمون للطبقة الكادحة طبعا ، وبدلك كان التصوف زهدا ثم تحول المضمون إلى تصوف بمعنى ان هناك تواصل تاريخي بين كلمة "صوفي " وكلمة "زاهد"[2]، وفي هذه المسالة كلام كثير وواسع البحث ، لكن الهدف من دراسة علاقة التصوف بالزهد يكمن في دراسة التصوف من منطلق فلسفي بالدرجة الأولى تماشيا مع طبيعة الموضوع حول المادية التاريخية وحسب "حسين مروة" فأهمية التصوف فلسفيا أنه تراث صوفي من بحوث ذات أسس واصول

[1] المصدر نفسه ، ص 69

[2] المصدر نفسه ، ص ن

ومفاهيم فلسفية ومن اعتماد نظريات الفلسفة في بناء نظرية التصوف حول مسألتي الوجود والمعرفة.

لقد استقر الرأي عند "حسين مروة" ان الفكر الصوفي هو جزء من الفلسفة العربية الإسلامية في إطار البحث عن النزعات المادية رغم طابعه الخاص ونظريته الخاصة كما أن أهمية دراسة التصوف الإسلامي له أهمية إيديولوجية من خلال تطابق كلمة "إنجلز " تلك الكلمة الشهيرة التي تقول :وقد جرت المعارضة الثورية للإقطاعية عبر القرون الوسطى كلها فإنه وفقا لظروف الزمن كانت تظهر هده المعارضة إما في شكل تصوف أو في شكل هرطقات سافرة او في شكل انتفاضات مسلحة "[1]، لقد اختصر لنا "إنجلز" في هده الكلمة المقتضبة الظروف المادية التي تؤدي لظواهر اجتماعية سوآءا كانت فركية سلوكية كالتصوف او معتقدات مخالفة او ممارسات عنيفة تمثلها الثورات المسلحة فظواهر المجتمع كانت وليدة الظروف الاجتماعية والاقتصادية والطبقية في معظم حقب التاريخ القديم والمعاصر ، فالزهد كصورة للتصوف الجنيني كان سببه هو الوضع الاجتماعي المزرى الدي أدى بالإنسان للهروب نحو الزهد وترك الحياة بملادتها مكرها .

لقد جرت المعارضة الإقطاعية الثورية للإقطاعية عبر القرون الوسطى كلها ومنها معارضة الإقطاعية الإسلامية المتمثلة في الخلافة من خلال ممارسة الزهد او التصوف حسب تصور " حسين مروة" حيث ان التصوف لا يستند إلى أساس نظري من خارج الإسلام وهدا يقتصر على حركة الزهد التي ظهرت في العصر الإسلامي

[1]حسين مروة، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية –تبلور التصوف –إخوان الصفا، مصدر سابق ، ص 97

الأول متأثرا بالصراع السياسي الفوقي الدي يحدث بين زعماء الصحابة حسب وصف "حسين مروة" بشان منصب الخلافة بعد وفاة **النبي "محمد ابن عبد الله** "النبي باعتبارأن حركة الزهد هده كان تشكل من أشكال ردود الفعل لهدا الصراع وكان الزهد يمثل موقف امحددا اتجاه الأحزاب السياسية المتصارعة فقدرأى "حسين مروة" ان السمة المميزة لحركة الزهد ه يكونها تعبيراعن موقف سياسي[1]، وبدلك يمكن اعتبار الزهد ظاهرة اجتماعية ثورية صامتة نتيجة للظروف الحتمية ومسألة طبيعية لمتغيرات المجتمع السياسية التي وقعت في تاريخ المسلمين فمكان من البعض سوى اللجوء للزهد او التصوف كحل محايد للموقف وعدم الخوض في الصراعات والصدامات بينما اختار البعض الاخر حل عملي وهو الاقتتال لحسم المسألة ، وبذلك وصف "حسين مروة" الزهد بالتصوف السلوكي لأنه يرتبط بالجانب الفردي او الشخصي ولم يكن قرارا جماعيا .

الفرع الثاني–التصوف النظري الفلسفي :

إن التصوف الحقيقي هو دلك الدي مورس بمستوى نظري فكري منظم يعبر عن إيديولوجيا معينة حيث أعتبر "حسين مروة" أن بداية التصوف الحقيقية تكمن في مستواه النظري الفلسفي ذلك لأن الصوفية بنوا فكرهم على الأسس النظرية بالدرجة كتيار مستقل في المجتمع العربي الإسلامي أي أنها نظرة جديدة في مفهوم التوحيد الإسلامي برؤية فلسفية دلك ان الصوفية اعتبروا نظام الحكم استبدادي [2]، ومن هنا برزت نزعتهم الثورية التي من خلالها يمكن لنا ان نسوق لمادية التصوف استنادا لرؤية "حسين مروة"

[1]المصدر نفسه ، ص 226

[2]حسين مروة،النزعات المادية في الفلسفةالعربية الإسلامية –تبلورالتصوف –إخوان الصفا،مصدرسابق، ص 228

،ونجد ان الزهد كبداية للتصوف في العالم الإسلامي كان وليدة التغيير في الوضع الاجتماعي نحو ما سماه "حسين مروة" النمو الداخلي للمجتمع يتكون بشكل طبقي للخروج من بقايا البدائية وبقايا الاقتصاد الطبيعي إلى مجتمع اقطاعي خالص ثم اقطاعي تجاري أي أن الظاهرات الاجتماعية سواء الزهد او التصوف هي وليدة الظروف الاجتماعية وعامل الاقتصاد في تحولاته حسب الزمن والمجتمع من الإقطاعية الزراعية إلى الإقطاعية التجارية حتى الإقطاعية البورجوازية ووصولا للإقطاعية السلطوية .

لقد اعتبر "حسين مروة" هده الظاهرات الاجتماعية انها ليست سلبية او إيجابية بل هي تحول حتمي وديالكتيك في المجتمع نتيجة الصراعات وكدلك في سياق متصل كان الصوفية لهم موقف سلبي من الشريعة حيث يتحدد بناء على موقفهم من نظرية المعرفة حيث كانت نظرية المعرفة هي الواصل للعلاقة بين الله والإنسان مباشرة بطريق المشاهدة الباطنية أي ألغاء الوسائط كما هو الحال ويشتركون في هده الموقف مع إخوان الصفا فهم يرفضون الشريعة بسبب رؤيتهم ان الله والإنسان واحد ولا فاصل بينهما بينما إخوان الصفا يرفضون الشريعة بسبب موقفهم من السلطة الحاكمة التي تتبنى تلك الشريعة والصوفية في نظرتهم حول الشريعة يرفضون وساطة الوحي والنبوة حسب "حسين مروة" ما يعيني الخروج على فكرة التوحيد في سياق الإسلام الرسمي وبالتالي إلغاء فكرة أن انفصال المطلق بين الله والإنسان وبذلك خرجوا عن قواعد الشريعة الظاهرة باعتبارها الواسطة التي تحقق هدا الانفصال رغم أن خروج الصوفية هن الشريعة عموما لم يمنعهم من ممارسة التأويل للنص الديني الإسلامي أي ان هندهم اعتراف بظاهر الشريعة، طبعا نحن يهمنا مدى علاقة التصوف الفلسفي بالجانب

الاجتماعي والسياسي الدي يتضح من خلال مناهضتهم للسلطة الحاكمة بممارسة العزلة السياسية والاجتماعية ونقض مفهوم سياسي مهم لدى السلطة وهو الوساطة السلطوية بين الله وبين العامة ، فموقف الصوفية هو هدم الجدار بين الله والإنسان أي الشريعة وان يهدموا بالحقيقة الجدار الفاصل بين الإنسان والإنسان رأس النظام الاجتماعي والمجتمع بان الشريعة هي المستند الإيديولوجي لهدا النظام [1]، بمعنى ان النزعة المادية لدى الصوفية تكمن في هدم إيديولوجية السلطة والطبقة البورجوازية التي تدعيان هناك وساطة بين الإنسان وبين الله باسم الشريعة هم المكلفون بها والقائمين عليها لممارسة رغباتهم والاستمرار في تقسيمتهم الطبقية التي لا تخدم الإنسان وبدلك كان المشروع الفلسفي الصوفي يقوم على رؤية شمولية ترى ان الإنسان هو الإنسان دون تمييز اجتماعي وان علاقته بالله مباشرة دون حائل بشري أو طبيعي.

الفرع الثالث – قضية الإنسان ومنزلته:

إن الإنسان في تصور الصوفية هو راقي وكائن متعالي يرتقي لصفة فوق الملائكة حيث تحتل مسالة الإنسان مرتبة عليا في التصوف الفلسفي نهيك عن احتلالها مرتبة مهمة في الفكر العربي –الإسلامي مند عصر القدرية المعتزلة إلى عصر ابن عربي وتلامذته واتباع نظريته من المتأخرين مثل الشيرازي حيث ان "حسين مروة" يرى ان "ابن عربي " يضع القضية على صعيد أعلى من كل صعيد وضعت عليه في تلك الأشكال والصوفية رغم تجريدهم المطلق لا ينصرفون عن الإنسان الموجود البشري ولا ينكرون أن الإنسان

[1] المصدر السابق نفسه، ص 247

انسان بشرط وجوده البشري المادي ولا يقصدون المعنى الروحي المحض[1] ، بمعنى ان نظرة الصوفية لطبيعة الإنسان ترتبط بالوجود الدي يمثل حقيقة مادية بحثة بحيث ان الإنسان ليس إنسان خارج هدا الوجود وبدلك نلمس بعدا ماديا لدى الصوفية ، كما ان وه لدلك نجدهم يفضلونه على الملائكة الدين يعتبرونها كائنات روحانية لأنها لا توجد في الواقع ، وحسب "حسين مروة" فعن عناية الباحثين الإسلاميين المتحررين ومنهم اهل الكفر الصوفي الفلسفي بقضية الإنسان مرتبطة بفضية الإنسان الحقيقي الواقعية في مجتمعهم حيث ان النظام الاجتماعي الإسلامي كنظام حكم استبدادي مطلق وكنظام اقتصادي زراعي تجاري تحكمه علاقات الإنتاج الإقطاعي بخصائصه التاريخية المتميزة كان فيه الإنسان يعمل في الأرض وفي الظروف الصناعية والمستخدم في الزراعة والتجارة والمنازل والوظائف الحقيرة وفي فنون الغناء والرقص والموسيقى كتلهية وترفيه للخلفاء والحاشية وكبار مستثمري الأرض والتجار لقد كان محتقرا ومضطهدا[2]، عن الأمر يعبر عن النظرة الدونية للإنسان في المجتمع العربي الإسلامي الوسيط بسبب مركزه الاجتماعي والطبقي بحيث كان الكادحين والعبيد مجرد أدوات لتوفير اليد العاملة او وسيلة للتسلية والترفيه عن النبلاء وأصحاب الطبقات العليا فكانت قيمة ترتبط بالعمل الدوني المحتقر فكما قال "عنترة بن شداد " عندما طلب منه سيده " شداد " ان يدافع معهم عن ديارهم من الغزو الذي لحق بهم كان رده ان العبد لا يصرح سوى للحلب والرعي أي ليس له دور ريادي وقيادي في المجتمع بسبب عمله وحتى بسبب لونه ، كما أن الجانب الإيديولوجي للنظام اللاهوتي الغى إرادته إلى جانب الإرادة العليا إرادة

[1] حسين مروة، النزعات المادية في الفلسفة العربية- الإسلامية –تبلور التصوف –إخوان الصفا ، المجلد الثالث ، مصدر سابق ، ص 264

[2] المصدر السابق نفسه ، ص ن

الخليفة ورؤوس الدولة المتحررون على اختلاف أدوارهم في تاريخ هدا المجتمع [1]، فالمجتمع العربي الوسيط لم تكن له نظرة إنسانية لدوي الأعمال الجسدية والفلاحين والعبيد ما يعني ان نظرة الصوفية لارتقاء الإنسان كانت تهدف لرد الاعتبار له في عالم التجريد بدلا من احتقاره في عالم الواقع أي المجتمع وهوما عبر عنه "حسين مروة" من خلال قوله :لم يكن من الطبيعي أن يعكسوا هده القضية في مجال الفكر الثوري من هنا كانت صورة الإنسان في هدا الفكر تتخدد دلك الاتجاه الغيبي الدي يرفع بمكانته إلى مرتبة الإمامة او النبوة أو الألوهية تعويضا على حرمانه المادي في الواقع الاجتماعي من خلال المضمون الصوفي لحقيقة الإنسان [2]، فالصوفية باعتبارها نظرة استشرافية للإنسان وضرورة إعطائه مرتبة عليا دهب بعيدا في تجريداتها رغم انطلاقها من واقعه الاجتماعي المادي نحو الغيبيات ووصفه بصفات إلهية مختلفة جعلت منه إنسان مؤله ، وفي سياق متصل ومع التصوف الإسلامي بنظرة فلسفية نجد ان الصوفية لم تأخذ بمبدأ الجبرية بل اخدت بمبدأ الحرية او الاختيارية بالنسبة لطبيعة الإنسان كرد فعل على واقعه المزرى الاجتماعي حيث قالت بحتمية اتحاده مع الله سواء من خلال سلوك الزهد والمتصوفة الأوائل والدراويشز

يرى "حسين مروة" وجد ان الاتجاه العام لدى هده المذاهب يتجه نجو إحلال الإنسان في علاقته مع الله محلا ساميا بكسبة صفة إلهية أو بكسب الله صفة إنسانية حتى تتداخل الحدود بين الله وبين الإنسان نهيك عن شمول صفات الإنسان الكامل الإنسان

[1] حسين مروة، النزعات المادية في الفلسفة العربية- الإسلامية –تبلور التصوف –إخوان الصفا ، المجلد الثالث ، مصدر سابق ، ص ن

[2] المصد ر نفسه ، ص 265

الواقعي [1] ، يبدو أن الصوفية قد غالوا كثيرا في وصف الإنسان وتحقيق العدالة السامية له في محنته مع الواقع والظلم الاجتماعي بسبب طبيعة المجتمع العربي الوسيط الدي يرفض البسطاء من حيث المنزلة والقيمة العليا حسب التوجه المادي التاريخي إنه الهروب من الواقع المزرى نجو عالم خيالي مثالي لتحقيق نشوة الحرية ، وعلى الرغم من ان الصوفية يتفقون مع المعتزلة حول إرادة الإنسان بمنهج مختلف لكل منهما لكن عند الصوفية الإنسان مريد بصفاته الإلهية حيث ان إرادته حسب " حسين مرو" عند الصوفية تمنحه البناء الكوني ومصير العالم ويردف لنا مقولة مهمة لابن عربي مفادها : فلايزال العالم موجودا ما دام فيه هدا الإنسان "[2]، فالإنسان عند الصوفية ليس مجبرا بل مخير وله إرادة تمكنه من تجاوز الواقع المادي المزرى ليعيش حقيقته المثالية السامية لدرجة ان ربطوا الوجود بوجود الإنسان وهنا وصلوا لدرجة إلهية في وصف قدرة الإنسان الواقعي حسبهم فحقيقته هي موضوعية مستقلة عن وعي ينعكس فيه الواقع من خلال السلوك حسب "حسين مروة" فالولي أو القطب الصوفيين ليس كائنين روحانيين يعيشان في السماء وإنما هما كائنان بشريان يعيشان على الأرض يلحم ودم بشريين وبدلك الصوفية ليس مذهب فلسفي جبري [3]، من خلال هدا الوصف نلمح نزعة مادية لدى الصوفية تتعلق بطبيعة الوجود المرتبط بالإنسان ووعيه بحريته الاختيارية في صنع عالمه الواقعي دون جبرية سلطوية او فئوية حيث ربط "حسين مروة" رؤية الصوفية الواقعية بالخلفية الاجتماعية التي عايشها معظمهم خاصة الدراويش والحقيرين .

---

[1] حسين مروة،النزعات المادية فيالفلسفةالعربية- الإسلامية – تبلورالتصوف –إخوان الصفا،المجلد الثالث،مصدرسابق ، ص ن

[2] المصدر نفسه، ص ن

[3]المصدر نفسه ، ص 266

لقد كانت رؤيتهم الصوفية المهمشين مثالية بشكل كبير رغم ما فيها من نزعة مادية تخدم تصور "حسين مروة" حول الخلفية المادية للتصوف الإسلامي الفلسفي الأمر الدي جعل "حسين مروة يرى أن هناك تناقض لدى الصوفية في منهجهم حيث انه يتناقض مع المنهج العقلي رغم توظيفهم له فكل مذهب يبنونه يستندون إلى أسس نظرية من المبادئ العقلية داتها التي يستند إليها النظر العقلي في عصور الفلسفة الكلاسيكية ومن هده المبادي مثلا مبدا الواحد لا يصدر عنه إلا واحد الدي عالجوا به مشكلة التناقض بين وحدانية الله وكثرة الموجودات وتنوعها...[1]، على أساس أن الصوفية رؤيتهم مثالية وتجريدية ودلك لا يخدم مادية "حسين مروة" الدي حاول بكل جهد أسقاطها على النظرية الفلسفية الصوفية ، باعتبار ان الصوفية استخدموا نفس المسائل الفلسفية منة خلال معالجتها لأجل بناء رؤيتهم بمعزل عن التصور الإسلامي العام فمجال الفلسفة واسع حتى يتمكنوا من إيجاد تحليلات مناسبة لنظرياتهم ، حيث وظف الصوفية نظرية الواجب والممكن اللتين اعتمدها الفلاسفة الإسلاميون وقد تنبه" الغزالي أبو حامد" إلى هده المناقضة عند الباطنية فكشفها ولكنه وقع فيها نفسها حين أراد أم يبطل أحكام العقل بأدلة عقلية حسب "حسين مروة" ، فمن الواضح أنه انتقد توظيف الصوفية للعقل لتبرير نظريات معينة لديهم بينما منهجهم عرفاني كشفي تجريدي وادعوا انهم ينطلقون من الواقع الاجتماعي للإنسان الدي أرادوا تحقيق العدالة له في الحياة المادية .

يرى "حسين مروة" ان الصوفية يدعون تجاوز المنطق العقلاني وهدم المنهج العقلاني لكن في الواقع كأنهم حملوا إلى منهجهم كل ما يهدم هدا المنهج دون ان يهدموا

[1] حسين مروة،النزعات المادية فيالفلسفةالعربية- الإسلامية – تبلورالتصوف –إخوان الصفا،المجلد الثالث،مصدرسابق، ص ن

شيئا من مبادئ العقل فيحين لجا الصوفية إلى التوجه الغيبي أي الطبيعة المادية للفكر أو طبيعة العلاقة المادية بين الفكر والواقع فإن توظيفهم لمبادئ العقل هو نتاج العلاقة بين العقل والواقع وبدلك هي دات تاريخ وتاريخها هو نتاج تلك العلاقة او نتاج تاريخ الإنسان بالأساس في نشاطه الاجتماعي ، بمعنى أن الصوفية توجهاتهم العقلانية لم تخدم منهجهم بقدر ما عرضته للنقد والهدم بسبب تأثيراته على مصداقية فكرهم الدي يقولون اني مفارق للطبيعة وعرفاني وكان "حسين مروة" يعيب عليهم توظيف العقل بدلا من الحس أو المادية التي كانت ستخدم منهجهم بشكل فعال باعتبار أنهم ينطلقون من واقع الإنسان الاجتماعي ويدافعون عن وجوده وحقيقته العالمية التي تؤمن بإن الإنسان واحد وعالمي دون تمييز حيث أن توظيفهم للعقل بشكل مفرط رغم ادعائهم عكس دلك أفقد منهجهم بريقه الفكري ورسالته السامية دون ان ننسى مثاليتهم المغرضة التي وصلوا بها لتصور الإنسان إلهي وهو صورة عن الله.

يرى " حسين مروة" أن الصوفية لم يتجاوزوا الطابع المادي الاجتماعي ضمن المسائل التي عالجوها بمنهجهم الغيبي رغم كونه خليط مع المنهج العقلاني لان اختبار الإنسان حاصل ممارسته الحسية وتصوراته العقلانية في إطار تاريخ علاقاته ع الطبيعة أي ان دلك كله هو تحصيل للموضوعية الاجتماعية [1]، فالأمر متعلق بالجانب الاجتماعي في نظرية التصوف الفلسفي حيث ان "حسين مروة" يؤكد على محافظهم على الطابع الاجتماعي لرؤيتهم حول علاقة الإنسان بالوجود وعلاقته بأخيه الإنسان رغم مغالاتهم في تحصيل مرتبته العليا الفوقية فرغبتهم في ترقية الإنسان من محرج وسيلة للاستغلال

[1]حسين مروة،النزعات المادية في الفلسفةالعربية- الإسلامية – تبلورالتصوف –إخوان الصفا،المجلد الثالث،مصدرسابق، ص 267

المادي إلى كان راقي جعلهم يقعون في تصورات لا تليق سوى بالإله لكنهم وصفوا بها الإنسان فنجد مثال حي وقوي عن التصوف الفلسفي في سكراتهم وشطحاتهم المعروفة نجد ان " الحلاج المقتول " يقول " **سبحاني ما أعظمني** " فهده العبارة لها معنى ظاهري يصف نفسه فيه بصفات ألوهية بينهما لها معنى باطني لا يدركه العامة بل يدركه أصحاب هدا المذهب وهدا الاتجاه الفلسفي الدي دهب بعيدا في تصوراته المثالية التجريدية رغم كون "حسين مروة" حاول بجد تأويله والبحث عن مظاهر مادية تاريخية كانت تقف خلف ظهوره وتطوره فير قرون خلت بالتركيز على الجانب الاجتماعي والسياسي اللدين تزامنا مع ظهور التصوف الفلسفي.

1.8 إخوان الصفا وخلان الوفاء بين الثورة على السلطة إلى الانفتاح الديني والمعرفي

إن فرقة إخوان الصفا لم تكن مجرد طافة في المجتمع الإسلامي هامشية رغم ممارساتها السرية من حيث الفكر والترويج له وهدا ما جعل البعض ينسبها لفرق شيعية كالإسماعيلية فهناك اتفاق بنسبة فرقة أخوان الصفا للطائفية الإسماعيلية التي تنتمي للمذهب الشيعي حسب رأي "حسين مروة" على أساس من التشابه بينهما في التنظيم وبعض المبادئ العامة في حين أن إخوان الصفا لهم استقلالية فكرية وتنظيمية باعتبار أن مسار التاريخ لا يشير لكونهم تنظيميا إسماعيليا أو نشاطهم إسماعيلي[1] ، على اعتبار ان فرقة الإسماعيلية عرف عنها ممارسة العنف داخل الدولة العباسية ونسبت لهم عدة اغتيالات سياسية للمخلفين لهم في السياسة وحتى العقيدة بحيث كونوا ما يمكن

[1]حسين مروة،النزعات المادية في الفلسفة العربية –الإسلامية تبلور الفلسفة –التصوف إخوان الصفا،المجلد الثالث ،دار الفارابي،بيروت،لبنان،ط1 20002،ط2 2008 ،ص 366

تسميته دولة داخل البلاد الإسلامية التي كان موقعها قلعة "ألموند" المنيعة بحيث لم تتمكن السلطة العباسية من القضاء عليهم حتى مجيء التتار والقضاء عليهم ، كما أن إخوان الصفا مانت لهم استراتيجية معارضة صامتة للدولة العباسية ومناهضة للنظام الاجتماعي الدي تمثله هده الدولة ودلك ما دفعها لاتباع خطة تكتيكية في دعوتها حرصا على سرية العمل والنجاة من ملاحقة السلطة [1]، ما يعني ان فكر إخوان الصفا نشا في ظل ظروف اجتماعية وسياسية وحتى دينية قاهرة لا تؤمن بالانفتاح العقائدي والثقافي باعتبار ان جماعة إخوان الصفا كان لهم توجه مخال للدولة والمجتمع وللدين فعقيدتهم كانت تؤمن بالانفتاح على كل الأديان وقبولها وعلى كل العلوم والمعارف البشرية سواء كانت محلية او اجنبية فهي مفيدة ولابد من النهل منها ، الامر الدي يعني إخوان الصفا تبنوا إيديولوجية مخالفة للسلطة وتوافق الفئات المضطهدة والأقليات الاجتماعية فانفتاحهم على الأديان هو وجه معارضة للسلطة التي لم تكن لها نفس الرؤية .

حسب"حسين مروة" فهدا الوجه المعارض لنظم الحكم السياسي والاجتماعي لدى إخوان الصفا لم يكن توفيقيا أو انتقائيا وإنما هو نتيجة موضوعية أيضا للتحرك الاجتماعي والنضالات الاجتماعية والسياسية المتداخلة ضد النظام الاستبدادي المطلق [2]، مع العلم أن هدا الوجه المعارض للسلطة لم يكن يمارس العنف المادي ضدها أو ضد الشعب بسبب توجهاته الإيديولوجية المخالفة ، كما ان هدا التوجع المعارض للسلطة انعكس حسب "حسين مروة" على معارضة الشريعة التي هي الأساس النظري

[1] المصدر السابق نفسه، ص 367

[2] حسين مروة، النزعات المادية في الفلسفة العربية- الإسلامية –تبلور التصوف –إخوان الصفا ، المجلد الثالث ، مصدر سابق ، ص ن

والإيديولوجي للسلطة كمرتكز في توجهاتها بحيث ان العلاقة بين الفلسفة العربية وإخوان الصفا علاقة تحولية وتكيفية حسب واقع الحال الاجتماعي ومصلحة الفئات المضطهدة ويرى "حسين مروة" انه تكيف موضوعي وليس إراديا ذاتيا[1]، ما يعني أن إخوان الصفا كانت لهم رؤية مادية تاريخية لبنية المجتمع العربي الإسلامي قوامها الظروف الاجتماعية والسياسية التي مارسوا فيها فكرهم وعلاقتهم بالفئات المضطهدة في المجتمع حيث كانوا مطية لنشر فكرهم ومعتقداتهم .

إن الموقف متعلق برفض المنظومة الاجتماعية والسياسية التي كانت تحكم العالم الإسلامي وتوجه البورجوازية العربية الحاكمة بحيث أن الموقف الإيديولوجي لدى إخوان الصفا كان ضد إيديولوجية الدولة التي بنت موقفها على الشريعة كغطاء ديني من حيث كونها تحدد الوساطة بين الله والإنسان عن طريق الخليفة وحده كحاكم مطلق باسم الله ، كما كان الحال نفسه في أوروبا في القرون الوسطية عندما قال شارل السادس عشر انا الدولة والدولة هي انا وأنا ظل الله في الأرض والحاكم بأمره [2]، وهدا الموقف المناهض للحكم وطريقته متعلق برفض الحكم الجبري والدعوة لحرية الإنسان وخرية المعتقد والإنفتاح الاجتماعي على معتقدات الاخرين يبين لما مدى التقارب بين فكر إخوان الصفا وبين المتصوفة من حيث فكرة وحدة الأديان وان العلاقة بين الله والإنسان ليست عن طريق واحدة بل متعددة رغم كون الصوفية يمارسون الزهد وعدم الإقبال على المجتمع بينما إخوان الصفا هم في قلب المجتمع وينطلقون من الواقع الاجتماعية اهتموا بالمجتمع المضطهد ، حيث يعتبرون ان النشاط الاجتماعي هو أساس سعى

[1] المصدر نفسه ، ص ن
[2] المصدرالسابق نفسه، ص 368

الإنسان نحو السعادة ، بمعنى أن السعادة ترتبط بطبيعة الظروف الاجتماعية وعمل الإنسان فقط وليس بنسبه وعضويته في المجتمع ففي نظرهم الفئات الضعيفة التي تكد وتعمل هي افضل من النبلاء وأصحاب المال والتجارة الدين يمارسون التسلط والطبقية وهنا يكمن ربط هدا التصور عند إخوان الصفا وخلان الوفاء برؤية "الفارابي " الاجتماعية التي ربط فيها صلاح الإنسان في مدينته الفاضلة بالعمل لتحقيق السعادة ما يعني تأثرهم الكبير بالفارابي وفلسفته الاجتماعية النبي حاول من خلالها كما سبق ودكرنا الخروج من الرؤية المثالية للمجتمع ، كما أن أخوان الصفا بحكم مشاربهم المختلفة تأثروا بأراء المعتزلة حول رفض الجبرية والقول بحرية الاختيار والتداول على الحكم بمصطلح عصرنا الحالي ، فإخوان الصفا كانت لهم نظرة مادية تاريخية تمثلت في انطلاقاتهم الاجتماعية والسياسية من باب المعارضة والثورة السرية على الحكم المستبد للخلافة في زمنهم ، كما يظهر لنا تأثر إخوان الصفا الواضح بالمعتزلة من خلال العقل الدي اعتبروه قائدا لجماعتهم وانه معيار الفكر حيث يقولون على لسان "حسين مروة" :من لم يرض بشرائط العقل وموجبات قضاياه يتبرؤون منه ...ويقولون : الدين يعتمدون العقل رئيسا لهم لا يحتاجون إلى رئيس يرأسهم غيره [1]، وهدا الموقف أيضا يشكل جزءا من أيديولوجيتهم لأنه يعني انهم باعتمادهم رئاسة العقل يستغنون عن النقل الامر الدي يؤدي لرفضهم للشريعة التي ربطوها بممارسات السلطة ومن هنا يمكن القول انهم اخدوا بمبدأ مهم منة مبادئ المعتزلة وهو العقل الدي هو مقدم عندهم في الدرجة الأولى عن النقل او الشريعة التي رفضوها استنادا لكلام "حسين مروة" فإخوان الصفا كانت لهم معايير أخرى يعتمدونها كأصول إضافة للعقل مثل العلوم

[1] حسين مروة، النزعات المادية في الفلسفة العربية- الإسلامية –تبلور التصوف –إخوان الصفا ، المجلد الثالث ، مصدر سابق ، ص 370

الطبيعية والرياضية ما يعني تأثرهم بمدارس يونانية كالفيثاغورية وغيرها ما يعني أن إخوان الصفا لم تكن لهم رؤية تؤمن بالجانب الروحاني والغيبي بل كانوا يؤمنون بالجانب الحسي الظاهري فقط استنادا للغة العلم والمعرفة .

لقد كان العالم الخارجي لطائفة إخوان الصفا وفي إطار الرؤية المادية التاريخية لدى "حسين مروة" يرون انه مادي باعتبار ان العالم الخارجي هو موضوعي وبالتالي الوجود الحقيقي الموضوعي الخارجي هو العالم المادي هدا يعني أن عالم الماورائيات لا يعتبر حقيقة عند اخوان الصفا بما غي دلك الروحانيات وهو ما جعلهم يرفضون الخوارق والمعجزات لأنه ليس لها أساس علمي او عقلاني أو طبيعي يمكن البناء عليه كما أنهم ذهبوا ابعد من دلك بنفيهم الأساس الغيبي للوحي والإلهام حسب "حسين مروة" [1]، كما ان العالم الخارجي عندهم هو مادي لانهم يربطونه بالمعرفة الحسية التي تستقدم من البحث في الطبيعة والوجود في صورته الظاهرة وهو ما أكده "حسين مروة" حيث ان ماديتهم تقوم على موضوع المعرفة فهم لا يؤمنون بالخوارق للطبيعة والمعجزات باعتباره ليست حسية ملموسة ومن الواضح انهم يمارسون الفكر الموسوعي الذي يبحث في شتى العلوم النظرية والتطبيقية والمهم ارتباطها بالمعرفة الحسية ونلمس موسوعيتهم في رسائلهم حسب "حسين مروة" حول المعرفة البشرية قبل عصرهم ومن خلال عملية الديالكتيك بين الفلسفة والعلم الطبيعي ، ومنه يمكن القول أن أخوان الصفا يتبنون نزعة مادية تبتعد بعض الخطوات عن التفسير الغيبي أو الديني أو الروحاني [2]، طبعا كان ذلك نتيجة لانعكاس الصراع الاجتماعي الذي عاصروه ونقمتهم على السلطة الحاكمة

[1] حسين مروة،النزعات المادية في الفلسفة العربية –الإسلامية تبلور الفلسفة –التصوف إخوان الصفا،المجلدالثالث،دار الفارابي،بيروت،لبنان،ط1 20002،ط202 2008 ، ص 373

[2] المصدر نفسه، ص 374

التي كانت تمثل الدين الجبري وبقدر دلك حسب "حسين مروة" كان تعميم المعارف لدى إخوان الصفا هو مبدأ جدري نحو المعرفة الموضوعية عن الطبيعة والمجتمع حيث كانت وصيتهم لأنصارهم :"ان لا يعادا أي علم من العلوم ولتهجروا كتابا من الكتب ولا تتعصبوا لمذهب من المذاهب" ومن مظاهره أيضا كونهم شددوا على اثر الظروف المادية في تكوين أخلاق الناس ورفضهم كل علم انساني لا يستند للاستدلال أو العقل وإلى العدد والأسباب[1] ، حيث ان المعرفة الموضوعية لدى إخوان الصفا تقوم على مبدأ السببية والاستدلال بين الظواهر الطبيعية لبناء العارف البشرية الصحيحة بمعزل عن الغبيات للوصول للحقيقة .

المطلب 03: نتائج تطبيقات المادية التاريخية على التراث العربي الإسلامي

3.1 الثقافة العربية والتراث وعلاقتهما بموجة التحرر العربية –الإسلامية

يبدو أن حسين مروة كانت له إسهامات جمة في معترك بحوثه حول التراث العربي الإسلامي في ضوء ماديته التاريخية بحيث يقول " سعد الديب " رئي جامعة لبنان ان مؤلف حسين مروة في التراث كان بمثابة اللبنة التي أكملت بناء ا فكريا بدأ بإشادته في الستينيات وإن كان جهده الفكري في الحقل التراثي يعود للثلاثينيات وهو بعد الطالب النجفي كما سبق وتطرقنا له في المبحث الأول من هدا الفصل الثاني ، فمؤلف "حسين مروة" حول التراث كان الجهد الدي جهد عمره أجرى به عملية مسح واسعة للتراث العربي الإسلامي شملت أربعة قرون تبدأ من العهد الجاهلي وتنتهي في القرن الرابع الهجري وهو عصر العلماء و الفلاسفة الكبار[2]، بحيث انه من خلال مؤلفه الكبير

[1]المصدر السابق نفسه ، ص ن

[2]مجموعة مؤلفين، حسين مروة في مسيرته النضالية فكرا وممارسة، مصدر سابق، ص 22

النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية الدي أعاد من خلاله بناء ما نثر بأداة منهجه المادي التاريخي منتقيا حجارة البناء حجرا حجرا من حقل النزعات المادية والأفكار الديمقراطية التقدمية والمفاهيم الإنسانية التي تعنى بالإرادة الحرة والأنسان الحر وتضع هدا الإنسان في الرتبة الأعلى من الوجود بحيث أن الهدف من دلك هو إيجاد ركيزة تاريخية يمكن لحركة التحرر الوطنية العربية ان تستند إليه في صراعها الراهن والمستقبلي .

يراهن "حسين مروة" على قدرته من خلال الكتابة على الوقوف على حيثيات المشكلة التراثية حيث يقول في مؤلفه "النزعات المادية ": ليس لدى مؤلف هذا الكتاب أدنى وهم بأنه سيقدم الدراسة المطلوبة بشروطها الكاملة او بالاهم من شروطها، فإن دلك عسير المنال على جهد فردي حتى في حالة اكتمال العدة لمثل هدا الجهد فدلك يدل على القيمة العلمية الفلسفية والفكرية لمؤلفه "النزعات المادية " ومن المهم الإشارة لنقطة جوهرية أثارها "حامد خليل " وهو من المهتمين بالتراث وهي أنه لم يحدث أن أرهق تراث الامة كما حصل مع التراث العربي حيث أن الأمر يعود إلى فداحة التضليل الدي مورس في قراءة الماضي العربي الإسلامي ومخاصرة العقل العربي بتفسير يكاد يكون وحيد له [1]، وهدا ما جعل "حسين مروة" يخوض ضمار الحفر في تاريخ التراث العربي الإسلامي وإخراج ما فيه من تشوهات فكرية تتعلق بالإيديولوجيات الإقطاعية وممارسات البورجوازية العربية التي مارست طمس الحقيقة وقلب الاحداث على مدار سنين خلقت باسم الدين والقبيلة ، بينما التاريخ المكتوب يؤكد على دور العوامل الاقتصادية والاجتماعية في الصراعات التي وقعت في المجتمع العربي الإسلامي الأمر

[1] المصدر السابق نفسه، ص 23

الدي شكل تراكمات لاتزال تؤرقنا إلى يومنا هدا فنحن لم نمارس بعد الديمقراطية الحقيقية ولا الفكر الواقعي الاجتماعي بقدر ما نمارس بعض الأمور السطحية التي لا تعبر عن قيمة تاريخنا العربي الإسلامي في جوانبه الإيجابية الحقيقية التي غيبت بفعل فاعل ، الأمر الدي جعل "حسين مروة" يضع قاعدة الموقف من التراث الثقافي –الكل بداته ومعناه الاشمل هو اصل عملية البحث ودلك من خلال تصور واضح عن مفهوم التراث الثقافي ثم عن طبيعة العلاقة بين الواقع المعاصر والثقافة المعاصرة وبين هدا التراث من حيث هو إحدى ظاهرات النشاط الخاص لوعي الإنسان في واقع ماض من تاريخه[1] ،فالوعي يحتاج للتعمق في فهم التاريخ دون تقديسه بل ممارسة الموضوعية من خلال الواقع ابدي يمثل الحقيقة الأولى للفكر بعض الطرف عن التقاليد والموروث ،فالحاجة لهده الدراسة العميقة للتراث الثقافي تنطلق من خلفية تراكمية تتعلق بالمحافظة على التقاليد وصيانتها من العبث ...فإداما حاول احد الخروج عن دائرة تلك التقاليد بفعلظروف معينة موضوعية فإنه يتهم بالمروق والعصيان والكفر بتراث الأباء والاجدادعلى اعتبارانه لاخيرفي من يخرج عن سنة السلف الصالح[2]، فهناك هالة حول التراث الثقافي يحرصها أناس سمو انفسهم الفقهاء وحماة الدين والعقيدة ير فضون العقل والبحث في التراث فهم كهنة المعبد المترهل المعبد الدي بني على انقاض أفكار مخالفة لصحيح الدين فقط للحفاظ على الإرث القبلي الضيق الدي لا يعبر عن حقيقة تاريخ الإسلام فهم يرفضون الفكر الحر والعصرنة الامر الدي جعل "حسين مروة " ينبري لبحث معمق وجريء في التراث بشكل نقدي يقوم على التالي :

---

[1] حسين مروة واخرون ن دراسات في الإسلام، مصدر سابق ، ص 39

[2] ايريك هوبسبا و م و تيزنس رينجر، اختراع التراث ، دراسات عن التقاليد بين الأصالة والنقل والاختراع ، ترجمة شرين أبو النجا واخرون ، مركز البحوث والدراسات الاجتماعية ، جامعة القاهرة ، مصر ، ط 1 2004 ، ص 05

–تصور يراع تراكميا لأشكال من الوعي تتجلى في تصورات وأفكار كونها هي المخالفة للموضوع والقيم ، على اعتبار ان المجتمع العربي الإسلامي متثبت بالتراث بمجمل تاريخه ويعتبره مقدسا لا شية فيه فأصحاب هدا التصور يعيشون الحاضر في الماضي أي دواتهم مسلوبة فأناهم غائبة في الحاضر يقول "حسين مروة" فإن مؤدى هدا التصور ان يكون التراث مجموعة من الظاهرات ليس بينها بعضها مع بعض من وحدة بنيوية فهي منفصلة بقدر ما بين الذوات المتعددة التي انتجتها من انفصام لفقدانها الأرض المشتركة إذ ليس بينها وبين واقعها الاجتماعي والتاريخي من صلة عند أحاب هدا التصور الذاتي سوى التقاها معه في الزمن التاريخي [1]، فهو تعبير صارخ عن انفصال في الشخصية الثقافية العربية بحيث تعيش خارج الواقع باعتبار أن أحاسيسها مشدودة للماضي أي التراث بينما رغباتها تعيش في الحاضر على الرغم من ان "حسن مروة" يقر ان هؤلاء الذاتيون لا ينكرون تأثر الإنسان بالواقع الدي يعيشوه وانهم بدلك لا ينكرون العلاقة التاريخية بين الفكر والواقع [2]، لكن الواقع الذي يمارسه هؤلاء الذاتيون هو واقع داخلي وليس خارجي واقع ذاتي يحن للماضي ولا يتأسى بالحاضر المختلف حاضر الحداثة بتشكلاتها المختلفة سواء كانت متعلقة بالاشتراكية التقدمية او الإمبريالية الغربية ، يقول "حسين مروة" : ...ولكن أي واقع يعنون هنا ؟ إنما هم يحصرونه في الواقع الذاتي واقع الكائن –الشخص أي أن هده العلاقة وهدا التأثر اللدين يعترفون بهما ينحصران في العلاقة بين دات المفكر وذلك الأخر وفي تأثر هده الذات بتلك[3]، بمعنى ان أصحاب هدا التصور لا يعيرون الجانب الاجتماعي أهمية كبرى باعتباره احد

[1]حسن مروة واخرون ن دراسات في الإسلام ن مصدر سابق، ص 40
[2]المصدر نفسه، ص ن
[3]المصدر نفسه، ، ص ن

محددات الفكر إن لم نقل هو جوهره على راي الماركسية الواقع يحدد الفكر لدلك يقول "حسن مروة" معلقا على دلك : وهذا يعني اخر الامر نفي العلاقة بين الوعي الاجتماعي والوجود الذاتي ودبلك يؤدي لنفي التطور الموضوعي [1]، الامر الذي لا يمكن أن ينتج وعيا اجتماعيا أي الجانب الموضوعي يكون غائبا تماما بحيث أن أي فكر ينتج عند هؤلاء الذاتيين يكون موجها نحو الوعي الذاتي الدي يتجه نحو الذاكرة الماضوية بحيث يكون الواقع مفرغا من جوهره ولا يعكس واقع الامر فلطالما ترددت في مجامعنا كلمة : لقد كنا وكانا ونحن الدين ....، لكن كيف نحن اليوم ؟وماذا نصنع ؟الجواب لا شيء نحن امة مستهلكة لكل مفردات الغرب الامبريالي المتقدم الدي صنع حداثته من خلال القطيعة مع الماضوية أي تراثه الامر الدي جعل الفكر الغربي حيوي وحركي بينما الفكر العربي ساكن وميت لأنه تراثي وذاتوي بامتياز، حيث يقول "حسين مروة " :ولعل من الواضح أن هدا التصور الذاتي عن نتاج الفكر يحرم التراث الثقافي في حيزية الحركة حركة التطور والصيرورة حيث يحرمه الصلة بواقعه الاجتماعي والتاريخي الدي هو الشرط المحدد لحركة تطوره وصيرورته والنتيجة المنطقية لهدا الحرمان هي أن التراث الثقافي إذ ينقطع هكذا من جدوره في أرضه التاريخية ذاتها يصبح انقطاعه عن ثقافتنا الحاضرة وعن التفاعل مع أمر مفروغ منه بالبداهة [2]، إن "حسين مروة " يولي التراث كثقافة أهمية كبرى بحيث يؤكد على رابطه التاريخي ويعتبره منطلقا له وارضية له لكنه يلح على ضرورة واقعيته وليس تقديسه بشكل مجرد ومثالي ، وذلك من خلال قراءته في السياق الاجتماعي الواقعي لمفرزاته بحيث يحصل التقدم والتطور له ودلك من خلال تنبني التراث الواقعي الثقافي للامة .

---

[1] المصدر نفسه، ص ن

[2] حسين مروة واخرون ن دراسات في الإسلام، مصدر سابق، ص 41

–التصور الاخر للتراث يقوم على المفهوم المادي التاريخي للعلاقة بين الوعي الاجتماعي والوجود الاجتماعي وبناء على هدا المفهوم يرى "مروة " في التراث الثقافي أنه بنيان متكامل من اشكال متنوعة لهدا الوعي تتجلى في النظرات الجمالية والفلسفية والدينية والحقوقية والسياسية وغيرها لمجتمع معين [1]، اعتبارا ان التصور الواقعي المتعلق بالوعي الاجتماعي هو أهم رهانات الماركسية من خلال تفعيل مفهوم المادية التاريخية دلك ان ربط المجتمع مع نمط الحياة مهم بما يحمله من تناقضات بحيث يستمد التراث حركة صيرورة دائمة تمضي في رحلتها من الماضي إلى الحاضر فإلى المستقبل عبر طريق قد تعترضه تعرجات أو انقطاعات ظاهرية مؤقتة أو قد تتخلله انعطافات او قفزات ، فالأمر المهم بالنسبة للمادية التاريخية كنزعة لدى "حسين مروة" هو تبني الجانب الوطني والثقافي الأصيل فيها بحيث ان حسين مروة لا يرى قطع الصلة مع التراث وتاريخه لأنه يمثل ثقافتنا بشكل جدري بل يدعو لتنقيته وتبني الجانب التقدمي فيه لبناء الحاضر ومن ثمة صناعة المستقبل [2]، فالحاضر لابد له من رؤية مشرقة ومنقحة في صلته بالماضي، يقول "حسين مروة" : وهنا لابد ان نشير إلى ضرورة التفريق بين هده النظرية المادية التاريخية في علاقة ماضي الثقافية الوطنية للتراث بحاضرها ، وبين النظرة المبتذلة التي تقوم على نفي العلاقة بين الوعي الماضي والوعي الحاضر [3]، فالمطلوب هو ربط الوعي الماضوي بالوعي الحاضر من خلال الممارسة المجتمعية بشكل يعبر عن الواقع وليس تبجيل الماضي في جانبه السلبي حيث لابد من تجاوز تلك النظرة التي ترى ان الوعي الحاضر هو انعكاس للوجود

[1] المصدر نفسه، ص ن
[2] المصدر نفسه، ص ن
[3] حسين مروة واخرون،دراسات في الإسلام،مصدرسابق ، ص ن

الحاضر وحسب هو انعكاس مراوي نسبة للمرأة محضا ، فالمادية المبتذلة تبني على نظرتها هده رأيا في التراث خلاصته ان لا حاجة إليه في الحاضر ولا قيمة له ...وغنما الدي ينبغي ان يعنينا حاضرنا مثلا معرفة أسرار التكنيك الغربي وانتقائه دون حاجة بنا لمعرفة أراء السابقين ومعارفهم وفلسفاتهم ...[1]، فالأمر متعلق بالفكر الدوغمائي المتعصب للتراث فهو مرفوض لدى "حسين مروة" حتى ولو كان ماديا تاريخيا ، فهو مفكر تقدمي اشتراكي ديمقراطي يؤمن بالديمقراطية في إطار الاشتراكية الوطنية المتمسكة بالتراث واصالته دون تقديس شخصي بل تؤمن بالموضوعية من خلا الوعي الاجتماعي والطرح الواقعي لمجريات الأحداث في سياق التطور التاريخي .

إن القضية تتعلق بديالكتيك اجتماعي من خلال التناقض الجدلي الحي بين الوجود الاجتماعي في الماضي والوجود الاجتماعي في الحاضر حيث ترى العلاقة الجدلية نفسها بين نتاج الوعي الاجتماعي في الماضي أي التراث وبين نتاج هدا الوعي في الحاضر أي الثقافة الوطنية المعاصرة وبعبارة اكثر تحديدا تنطلق المادية التاريخية في نظرتها للتراث ودراسته وتلمس قيمه من خلال النزعة الوطنية التي يراهن عليها "حسين مروة" أي الوعي التراثي كأرضية خصبة لبناء الفكر العربي المعاصر بصورة حداثية تقدمية تكون في مواجهة الإمبريالية الغربية[2]، وتخلق بدلك ثورة معاصرة كما خلقت الظروف الاجتماعية والاقتصادية ثورة في الفكر العربي الإسلامي في العصر الوسيط من خلال النظرة الأدبية والفنية والدينية والفلسفية والسياسية انطلاقا من الواقع وليس من الخيال او المثالية بل منة خلال الخبرة المادية المنتجة وعلاقاتهم الاجتماعية العملية

[1] المصدر نفسه، ص 42
[2] المصدر نفسه ، ص ن

أي لابد للتراث أن يكون منتجا حركيا ومنظما للعلاقات الاجتماعية بفعالية تعني بقيمة الإنسان العربي المعاصر المنهك بالإغفال التراثي عن حقيقة الامر.

الحقيقة التي لابد من الوقف عليها التي لابد أن تنظر للإنسان ككائن منتج اجتماعيا وديناميكي من خلال الذات والوعي بها في الواقع المادي أي العقل المادي فتلك العلاقة ليست بسيطة بل مركبة ومعقدة جدا يتدخل فيها العنصر الذاتي تدخلا نشيطا وان لم يكن هو العنصر الحاسم [1]، والجانب الذاتي لابد له من العنصر الموضوعي بالنسية للبحث لان الموضوعية مشتقة من الواقع بما يخدم الذات نفسها ، حيث يقول "حسين مروة" : ومن هنا تعترف النظرة المادية التاريخية بالاستقلال النسبي الديني الدي تتمتع به الأعمال الفنية والعمال الفكرية ومنها الفكر الديني والفلسفي ، بل هي تؤكد هدا الاستقلال دون أن يفقد علاقته الموضوعية تلك ، فالموضوعية شرط ضروري في المعرفة دات الطبيعة المادية يقوم على ألية عدم الذاتية [2]، فالأمر متعلق بكشف اللثام عن النزعة المثالية المتجذرة في تاريخ التراث العربي الإسلامي من خلال هدين التصورين اللدين تناولنهما حسب حسين مروة فدلك عوار في تاريخنا المبجل جعل التراث ساكن غير متحرك لأنه لم يواكب الواقع من خلال تصور المثالي المسكن للتراث والتصور المادي المحرك له فالواقع يصبح بلا تاريخ فلابد من تحريك الواقع من خلال الماضي الدي هو صيرورة الحياة الواقعية التي ينبثق منها ويحيا فيها ومعها وهي بدورها تحيا فيه ومعه ، فهناك علاقة قائمة بالفعل لها جدليتها المتحركة بين الأشكال الثقافية التي يتكون منها التراث [3]، على اعتبار ان هده العلاقة الجدلية الحية تنشء

[1] حسين مرو ة واخرون،دراسا ت في الإسلام،مصدرسابق ،ص ن
[2] المصدر نفسه ، ص ن
[3] المصدر نفسه ، ص 44

للتراث تاريخيته وحيويته وتبني له من هدا التاريخ وهده الحيوية وحدة متماسكة بين الماضي والحاضر يسكن فيها المستقبل ، فلابد من بث الحياة في تاريخ التراث لجعله حاضرا في الواقع بشكل ديناميكي فيكون الحاضر قويا لا يحن للماضي بشكل مثالي ، يقول "حسين مروة " العلاقة الجدلية بين ماضي التراث وحاضره لم يستطع رؤيتها أو فهمها أولئك المبشرون بنظرية العودة إلى الأصل أي إلى الماضي مع رفض الحاضر إطلاقا معتبرين دلك نظرية ثورية الاخوان المسلمين انمو دجا وهي نظرية رجعية هدفا ومضمونا معا ...[1]، هدا يعني ان حسين مروة يدعو إلى فهم الماضي انطلاقا من مادية الحاضر أي الواقع والعلاقات الاجتماعية الفاعلة في ضوء هجدا الفارق الأساسي بين مفهومين متمايزين متغايرين للتراث .

وفقا للتمايز بين نظرتين رئيسيتين في فهم العالم والتاريخ ذاتيهما نستطيع أن نقترب من جوهر الموضوع أو نصل إليه بالفعل أي أن القضية في موضوعنا عن التراث هل هوشيء ساكن ام متحرك او هل منبعه الوعي مستقلا مطلقا عن الواقع الاجتماعي والتاريخي ام هو منبع الوعي بوصف أنه أي الوعي ليس شيئا مستقلا عن الكائن الواعي وإنما هو من نتاج كينونته او نتاج الصيرورة الحية التاريخية لهده الكينونة ؟ [2]، التراث في تصور المادية هو كائن حيوي يتحرك ويتنفس برئتين هما الوعي والكينونة اللتين تستمدان وجودهما من الديالكتيك المادي الجدلي باعتباره انعكاس للتاريخ ، فالتراث الثقافي أو الظاهرات الثقافية بوجه عام تجليات من نوع خاص لوعي الكائن فنصل للتغطية التي يمكن ان ينطلق منها الكلام على الموقف من التراث ككل فقد

[1] حسين مرو ة واخرون،دراسا ت في الإسلام،مصدرسابق ، ص ن
[2] المصدرالسابق نفسه، ص ن

صار واضحا بما تقدم ان الأخذ بأحد المفهومين السابقين هو الدي يقرر نوع المواقف ، فالأخذ بالمعن الديناميكي للتراث هو المناسب حسب حسين مروة تماشيا مع الهدف الأسمى من دراساته حول التراث والتي سماها **النزعات المادية في الفكر العربي الإسلامي** والمفهوم الديناميكي حسبه ليس بالمعنى الفيزيائي بل يعبر عن الفعالية الاجتماعية [1] ، فالمجتمع طبيعته حيوية ومتفاعل عكس الطبيعة دات الطبيعة الالية بين السبب والمسبب بشكل فيزيائي، فمادية الماركسية هي مادية فاعلة بالنسبة للعلاقات الاجتماعية بينما مادية داروين فيزيائية تعتبر المجتمع كالطبيعة يخضع للعوامل الفيزيائية فالمجتمع بتاريخه وثقافته ليس مجرد أفكار مثالية ، يقول حسين مروة : فإن من يتصور التراث الثقافي مجموعة تصورات وأفكار وتأملات ذاتية منقطعة عن واقعها الاجتماعي والتاريخي منفصلة بعضها عن بعض كدلك لا يمكنه أن يقف من هدا التراث غير موقف من العادات المتخفية الهامدة [2]، بمعنى أن الدي يتعامل مع التراث على أنه امر مقدس لا يرى فيه سوى امرا مبجلا يعبر عن الماضي المقدس ولا يجب النبش فيه بحال من الأحوال ودلك ما يعبر عن الفكر الطوباوي ، فالمعيار الحقيقي حسب حسين مروة في هده القضية التراثية الثقافية يقوم على مدى التجاوب بين الظاهرات الثقافية في مجتمع معين وبين الظروف الاجتماعية والتاريخية لهدا المجتمع وطبيعة العلاقات الاجتماعية المرتبطة بهده الظروف سواء كان ذلك التجاوب متوافقا كل التوافق أو بعض التوافق مع تلك الظروف وهده العلاقات ام كان تجاوبا نسبيا قائما على الرفض والتخطي وسواء جاء دلك التجاوب بصورة انعكاس مباشر أم صورة معقدة مركبة تصعب معها رؤيته بغير منظار منهجي قادر على الرؤية النقدية

[1] حسين مروة واخرون، دراسات في الإسلام،مصدرسابق ، ص 45
[2] المصدر نفسه، ص ن

التحليلية النفادة [1]، فالأمر متعلق بصلة قوية بين التاريخ والحاضر العربي من خلال الثقافة كمعطى مادي تاريخي باعتبار ان فتاريخ الثقافة العربي الإسلامية وتاريخ الفكر العربي على وجع التخصيص مرتبط بتاريخنا كله وهو نابع من القضايا نفسها التي وضعتها امام مجتمعنا مختلف الظروف الاجتماعية في هدا التاريخ الامر الدي يهني أن ثقافتنا ومنها نتاج الفكر العربي بمختلف اشكاله وظاهراته هي ثقافة دات اصالة [2]، فثقافتنا العربية هي تعبير عن الواقع المادي التاريخي الدي سجلته ظروف اجتماعية واقتصادية تعود للزمن الماضي وتشكلت في والوقت الحالي والامر مرتبط بالتاريخ الإنساني ككل في صورة متلاحقة ومتلاحمة باعتبار الثقافة العربية هي جزء من الفكر الإنساني العريق ولا مناص من تلاقحه مع بقية شعوب المعمورة كبعد انساني ، "فحسين مروة" يشدد بقوة على أصالة الثقافة العربية بهدا المعني ونتاجها الفكري بخاصة لا يتعارض أي تعارض مع الواقع التاريخي الدي لا يمكن ولا يجوز انكاره او تجاهله هو واقع أه هده الثقافة قد أفادت كثيرا جدا من ثقافات وشعوب وأقوام عدة شرقية وغربية أبان النهضة الكبرى للثقافة العربية في القرون الهجرية الأولى وتفاعلت عميقا مع تلك الثقافات [3]، فالتراث العربي الإسلامي بهذا المعني يقبل التداخل مع تراثيات الشعوب الأخرى برؤية مادية تاريخية تقودها الظروف الاجتماعية والاقتصادية بالتحديد باعتباره جزء من الثقافة الإنسانية رغم اصالته التي تعبر عن طبيعة المجتمع العربي الإسلامي في العصر الوسيط وغيره ،والثقافة العربية بوجه عام ومنتجاتها الفكرية بالأخص قد استمدت من ثقافات الشعوب الأخرى التي انفتحت لها وتفاعلت معها

---

[1] المصدر نفسه، ص46

[2] المصدر السابق نفسه ، ص 49

[3] حسين مروة واخرون، دراسات في الإسلام،مصدر سابق ، ص ن

بشكل داخلي ضخم زادها قدرة على الاستيعاب متطلبات الحركة التاريخية للمجتمع العربي بعد ظهور الإسلام أي في القضايا الأساسية التي اشغلت تاريخ هدا الواقع وارتبطت بحركته الداخلية ، والبعد الحضاري المنوط بالإنسان العالمي ككل مع ضرورة الاحتفاظ بخصوصية التراث العربي الإسلامي .

من الجدير بالدكر ان الدواعي الواقعية هي الدافع اليوم بإلحاح بشكل اشد ما كان في المراحل الأولى للنهضة العربية الحديثة إلى مرحلة استكشاف شامل لتراثنا الثقفي وإلى استيعاب واع لمختلف أشكاله ومحتوياته وقيمه[1]، والدوافع المتعلقة بالوعي الواقعي إنما هي الأرضية الخصبة التي تناسب التصور المادي التاريخي لدى "حسين مروة" لدراسة موجة التحرر الفكري العربي والنظرة المادية للتراث . بحيث كان التزام المادية فكريا عند ...مروة وغيرهما من الدارسين الماركسيين التزاما لموقع التغيير الثوري للواقع الاجتماعي والتزاما بمصالح طبقات المجتمع الكادحة وهكذا تأخذ النظرة المادية إلى الوجود الطبيعي والاجتماعي بعدا تقدميا يشكل الاستناد إليه حجر الزاوية في المعرفة العلمية على أساس المطابقة بين معنى المصلحة ومعنى الحقيقة [2] ، والمصلحة لاشك انها هدف أي دارس في مشوار البحث عن الحقيقة المعرفية بحيث ان هده المصلحة ليست شخصية دائما حيث يؤكد "حسين مروة" على ان الغاية من البحث في التراث وفقا للمادية التاريخية هي اكتشاف وإخراج ما فيه من كنوز معرفية أي ان المصلحة عامة للمجتمع والعالم العربي الإسلامي والفكر ككل لدلك يرى "حسين مروة" ان دراسة

[1] المصدر نفسه ، ص 48

[2] عبد الإله بلقزيز ، نقد التراث ، مرجع سابق ، ص 152

التراث في وقتنا الحاضر المتعلق بالعملية التحررية الشاملة يقوم على مبدأين أساسيين وهما كالتالي :

–المبدأ الأول: وعي الصلة العضوية الحية بين تراثنا الثقافي بوجه عام وتراثنا الفكري بوجه خاص وبين تاريخنا تاريخ مجتمعنا العربي في تطوره وصيرورته خلال أربعة عشر قرنا مضت [1]، بما تمثله هده الحقبة من تاريخ مهم للفكر العربي –الإسلامي تطوراته التاريخية على أساس المؤثرات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية ، يقول "حسين مروة" : بين حركة تطور هدا التراث وصيرورته وبين الشروط الاجتماعية والتاريخية التي تتجسد فيها حركة التطور والصيرورة للمجتمع العربي الإسلامي وعي موصول ...[2]، فالعلمية كلها مرتبطة بتاريخ فكرنا العربي من خلال مجموعة من الظروف المتعلقة ببيئة المجتمع العربي وثقاته المتراكمة التي صنعت ذهنياته ودلك نابع من القضايا نفسها التي وضعتها أمام مجتمعنا مختلف الظروف الاجتماعية فثقافتنا بما فيها التراث ثقافة ذات أصالة بمعنى ان ثقافتنا العربية ضمنيا تعبر عن واقعنا المادي التاريخي مند الجاهلية حتى العصر الإسلامي ويومنا هدا باعتباره جزء من الفكر الإنساني ولا مناصه من عملية التلاقح مع غيره من الشعوب والثقافات كبعد إنساني حيث يقول "حسين مروة": ...أصالة الثقافة العربية بهذا المعنى ونتاجها الفكري بخاصة لا يتعارض أي تعارض مع الواقع التاريخي الدي لا يمكن ولا يجوز انكاره او تجاهله هو واقع انه هده الثقافة قد أفادت كثيرا من ثقافات شعوب واقوام عدة شرقية وغربية ابان النهضة الكبرى للثقافة العربية في القرون الهجرية الأولى وتفاعلت عميقا مع تلك

[1] حسين مروة وأخرون ، دراسات في الإسلام ، مصدر سابق ، ص 49
[2] المصدر نفسه ، ص ن

الثقافات [1]، فدلك يدعونا للقول بأن التراث العربي –الإسلامي دو الطبيعة الاجتماعية التاريخية حسب "حسين مروة" هو تراث أصيل ومتنوع يقبل التداخل مع الثقافات الأخرى ، وتشبع الثقافة العربية بغيرها من الثقافات جعلها تكون قادرة على استيعاب الحركة التاريخية للمجتمع العربي –الإسلامي بعد ظهور الإسلام من خلال قضاياه الأساسية واثرت على الحركة الداخلية للمجتمع العربي ، وهو ما يفسر لنا عملية الديالكتيك بين الثقافات بشكل موضوعي ، وبدلك فالتراث والثقافة ترتبط بالمادية التاريخية والمادية الديالكتيكية في خضم الصراع والسجال المعرفي والثقافي ، وهوما يدحض مقولة بعض الباحثين ان الثقافة العربية هي ثقافة يونانية مشروحة باللغة العربية [2]، ما يبن لنا مدى أغفال هؤلاء عن التداخل الميتافيزيقي والمثالي من جهة وبين العوامل المادية التاريخية من جهة ثانية في الثقافة العربية والإسلامية حيث اكد على دلك "حسين مروة" من خلال قوله : ووجه الخطأ في مثل هده المزاعم أن القائلين بها لم يستطيعوا ان يدركوا منطق الديالكتيك للفكر العربي بعامة والفلسفة العربية بخاصة في علاقتهما بالإسلام من حيث هو فكر وعقيدة وشريعة معا ومن حيث ان فكره وعقيدته ليست منفصلة عن الواقع العربي الدي نشأ فيه[3]، فالواقع كفيل بالعادات والتقاليد والعقيدة دون نسيان تأثير العامل الخارجي من الثقافة اليونانية والشرقية مثل الفرس والهنود وكل تراث ثقافي اصيل هو متصل عضويا بتاريخ الشعب الميدع له حسب **حسين مروة** بشكل بديهي وموضوعي.

[1] حسين مروة وأخرون ، دراسات في الإسلام ، مصدر سابق ،، ص ن
[2] المصدر نفسه، ص 50
[3] المصدر نفسه، ص ن

إن القضية تتعلق باتصال الماضي بالحاضر وهو المبدأ الثاني في تناوله لمسالة التراث والثقافة العربية الإسلامية ، ومن الواضح ان هناك بعدا قوميا عربيا لدى "حسين مروة" باعتباره قومي عربي تقدمي اشتراكي ،وهو ما يفسر لنا وصفه لفترة الاستعمار الغربي التقليدي والغزو العثماني للعالم العربي بفترة انقطاع ثقافي عربي عن ماضيه الأصيل ودلك ما لا يمكن انكاره حسب "حسين مروة" ويبدوا لنا انه عربي حتى النخاع ودلك من خلال جمعه بين الاستعمار الغربي والغزو العثماني للعالم العربي في قالب واحد ودون تمييز بينهما كما انه يركز على البعد العربي بشكل رئيسي اكثر من البعد الإسلامي حول التراث والثقافة العربية ، كما انه حمل الاستعمار الغربي المسؤولية عن تراجع تطور الحركة الفكرية للمجتمع العربي ، حيث يقول : ولكن المسالة هنا هي ان الانقطاع النسبي جاء قسرا من الخارج ولم يكن انقطاعا من الداخل أي لم يكن من طبيعة الحركة الداخلية للمجتمع العربي والثقافة العربية وهي حركة التطور والصيرورة الملازمة موضوعيا لتاريخ ....ولتاريخ الإنسان بالأخص أعني تاريخ الإنساني الواقعي في سلوكه المادي وفي علاقته المادية مع الاخرين ومع الطبيعة [1]، فالأمر متعلق بأحداث شرج داخل النسيج الثقافي العربي بسبب الاستعمار الغربي وبالتالي هو ثغرة في مسار تاريخ التراث والثقافة العالمية رغم كون المجتمع العربي كان يتمتع بحركة داخلية لصيرورة التاريخ وهو ما دفعه للنهضة بعد الاستقلال وخلال تواجده حسب حسين مروة وقد اعتبر ان لدلك أسباب اجتماعية ومادية حركت الرغبة في الرجوع لمسار التاريخ من خلال النهضة العربية ، وهو ما دفع العرب للتحرر سياسيا والجانب الاجتماعي الثقافي كحتمية اجتماعية وواقعية.

[1]حسين مروة واخرون، دراسات في الاسلام، مصدر سابق ، ص 51

إن النهضة العربية الحديثة تعبر عن فكر اجتماعي منفجر اجتاح العالم العربي تزامنا مع موجة التحرر العربية من المحتل الغربي التقليدي بسبب عوامل خارجية هي مخلفات الاحتلال ، يقول "حسين مروة" : كانت انفجارا من الداخل استجوبته دلك الانقطاع نفسه الدي يتحدث عنه أصحاب نظرية الانقطاع بين التراث العربي والثقافة العربية الحاضرة ولم تكن تسميتها بالنهضة الا تعبيرا عن محتواها الواقعي كونها انفجارا من الداخل كونها احتاجا على دلك الانقطاع القسري الاتي من الخارج [1]، فالتحرر العربي كان موجة ثورة ثقافية كان لابد منها لتصحيح مسار التاريخ ولجم الشرخ فيه ، فالتراث يمثل الهوية والثقافة العربية واصالتها فارتباط الثقافة العربية بمنابعها التاريخية دليل صارخ على اصالتها حسب "حسين مروة" فمن خلال الحركة النهضوية الأولى مند العصر الوسيط كحداثة المعتزلة وثورتهم ضد الجبرية البورجوازية وبداية عصر الفلسفة العربية كمشروع واسع تبنته السلطة العباسية في زمن المأمون وغيرها من الأمثلة عن الفكر الحركي العربي الإسلامي كلها تعبر عن اصالة الثقافة العربية واتصالها بالعالم الخارجي ،فالحركة التقدمية البورجوازية الأولى كانت لها قيادة النهضة العربية واخرجتها من إطارها الإصلاحي إلى اطارها التحرري الاستقلالي [2]، دلك ان البورجوازية العربية أدركت فشل عملية الإصلاح الداخلي الموجه ضد البورجوازية الحاكمة المداهنة للمستعمر خاصة الدولة العثمانية التي داعت في أواخر عمرها بفعل الصراعات الطبقية حول الحكم والتداخلات الخارجية ، الامر الدي جعل الطبقة العربية الثائرة تحرك مشاعرها القومية العربية خاصة مع سياسة التتريك العثمانية فدلك يعبر عن ما سماه "حسين مروة" بالخط التاريخي والجدلي لتطور الماضي في الحاضر .

---

[1] المصدر نفسه ، ص 52

[2] حسين مروة وأخرون ، دراسات في الإسلام ، مصدر سابق ،، ص 54

بفضل حركة التاريخ التي ولدتها التناقضات المجتمعية القائمة على الديالكتيك انتج المجتمع نخبة ناشئة حملت راية الثورة والتغيير للمجتمع وحملت شعلة النهوض بالأمة العربية اجتماعيا وثقافيا وتحرريا بالدرجة الأولى ومه الوقت وفي ظل الصراع الديالكتيكي لم تقف النهضة العربية عند حدود مطامح البورجوازية التي قادتها في تلك المرحلة الأولى فقد نشأت قوى اجتماعية جديدة ومطامعها وبين القوى الاستعمارية الجديدة الأخرى الاتية هده المرة من الغرب [1]، فقوى الغرب المحتلة لم تكن مثل العثمانيين في الاستراتيجية الاستحواذية على العالم العربي باسم الدين والمشترك العقائدي والتراثي الإسلامي مع العرب بل كانت لها استراتيجية عسكرية تخريبية كبيرة تقوم على البراغماتية وسلب خيرات البلاد العربية لكن بشكل مبطن وطويل الأمد الثقافي ما جعل القوى البورجوازية تتحالف معها ضد العثمانيين حيث يقول "مروة" : في حين اخد يزول التعارض تدريجيا بين البورجوازية العربية الكبيرة وبين القوى الاستعمارية الجديدة حتى تحول لتلاحم بين هده وتلك[2]،الأمر الذي جعل الحقيقة تتضح بعدها لخطر التلاحم بين القوى البورجوازية والمحتل مع مرور الوقت وجعل المجتمع منقسم بين التيار الليبرالي المرحب بالمحتل باسم الديمقراطية وبين التيار المحافظ على قيم التراث العربي وبفضل الصراع الطبقي بين مكونات المجتمع ظهرت الثورة مرة أخرى ضد المحتل والليبراليين ، فالواضح ان حركة التحرر هنا تحولت نحو الالتفات لمصالح الطبقة الكادحة الفلاحين والعمال والفئات الثورية من البورجوازية الصغيرة وسائر الكادحين بحكم تغير الوضع الاجتماعي [3]، فالمعركة صارت داخلية وخارجية قومية

[1]المصدر نفسه، ص ن
[2]حسين مروة واخرون،دراسات في الإسلام،مصدرسابق، ص 55
[3]المصدرالسابق نفسه، ص ن

وطبقية معا حسب "حسين مروة" الامر الدي يبين لنا مدي صلة حركة التحرر العربية الوطنية بنظيرتها العالمية ضد الإمبريالية العالمية التي استهدفت العالم الثالث خاصة العالم العربي .

3.2 مستقبل حركة التحرر العربية والحداثة الغربية:

حركة التحرر الوطني في الوقت الراهن بعد عصر النهضة لقيت مقاومة شديدة ثقافية من الغرب ويعتبر "حسين مروة" دلك امرا طبيعيا في سياق حركة التاريخ ذلك ان اتجاه تطور المعركة الثقافية نحو التحرر الوطني والاجتماعي معا قد خلق لها عدوا جديدا إلى جانب أعدائها التقليدين من الإمبرياليين والصهيونيين ودولتهم المغصوبة في فلسطين المحتلة فهدا العدو الجديد عدو طبيعي مباشر هو البورجوازية العربية ومن يتبعها ويرتبط بها من سائر القوى الرجعية العربية ...[1]، الامر الذي استدعى استخدام أسلحة فكرية وإيديولوجية من طرف فصائل المقاومة ، ومثال عن الممارسات البورجوازية حسب "حسين مروة" ما يروج له بعض المثقفين العرب المبشرين بالإيديولوجية البورجوازية الرجعية وفي لبنان بالأخص من اسطورة الانقطاع والانفصام بين تراث ثقافي عربي مضى زمنه وبين ثقافتنا المعاصرة ذلك ليقيموا الحجة أمام تطلعات الجيل العربي الشاب [2]، فالمثقفين العرب المعاصرين يرفضون التراث العربي وحجتهم انه ماضوي لا يملك مقومات الحداثة التي ترتبط بالمجتمع الغربي المعاصر ، ومن المهم الإشارة إلى ان حسين مرة خلال تتبعه لمسار الفكر العربي مند الجاهلية وحتى العصر الحديث يستشعر أيديولوجيته الاشتراكية القومية بقوة خاصة نظرته

[1] حسين مروة واخرون، دراسات في الإسلام،مصدرسابق، ص 57
[2] المصدر نفسه ، ص ن

المتشددة ضد الحداثيين العرب الليبراليين في كل تحليلاته كما يرى انه سلك مسلك المؤرخ له في قطاعات عدة حسب "عبد الإله بلقزيز" [1]، فالمسالة خطيرة جدا فيما تعلق بإلغاء التراث الدي يدافع عنه "حسين مروة" واستبداله بالحداثة الغربية فرفض حسين مروة للبورجوازية الغربية هي بسبب المنطلق الامبريالي التي تتبناه وبداك تكون ضد القوى الاجتماعية والطبقة العامة من المجتمع في سياق عملية التحرر حيث يقول "مروة" : رغم ان هدا تعارض أيديولوجية القوى الاجتماعية الأساسية لحركة التحرر العربية معارضة حذرية بل تتناقض معها جوهريا ...في حين ان لا شيء من التعارض ولا التناقض بين القوى التحررية والتقدمية وبين التكنيك الغربي من حيث هو نتاج للتقدم العلمي [2]، فملتقى التحرر كفكر مع الفكر الغربي كبعد حضاري أنساني تقدمي بين الغرب والعرب في إطار وحدة الرؤية التقديمة رغم اختلاف الأيديولوجية التي تعيق تطبيع الحداثة الغربية بين الطرفين بسبب القيم العربية الأصيلة التي تختلف عن نظيرتها الغربية بالطبع .

في نظر"حسين مروة" فإن المثقفين العرب الدين ساهموا في انقطاع ما بين ثقافتنا العربية المعاصرة وبين تراثها الفكري هم يوجهون الجيل العربي نحو أيديولوجية بورجوازية غربية حين يصطنعون تلك المعادلة الفاقدة لكل أساس منطقي وواقعي ، باعتبار الامر ليس موجها نحو العلم والمعرفة الإنسانية كمشترك ثقافي في خضم الصراع مع الغرب المتقدم بل إن غرضهم هنا أي التنورين العرب هو ابعاد هدا الجيل العربي الجديد عن مشكلان بلاده دات السمات والاتجاهات التي تحددها ظروف معركة

[1] عبد الإله بلقزيز، نقد التراث ، مرجع سابق ، ص 155
[2] حسين مروة واخرون ، دراسات في الإسلام ، مصدر سابق ، ص 58

التحرر التقدمية القائمة الأن في بلاد العرب[1]، فالعالم العربي يواجه مشكلة وجودية هوياتية وارتباطه بالتراث والماضي وهو ما دفع "حسين مروة" لطرح سؤال مهم هو أي المثقفين نختار في النظر إلى تراثنا الثقافي ؟هل نختار هدا الموقف الدي يقطع صلة حاضرنا بماضينا ويرد توجيه ثقافتنا الوطنية إلى خارج تاريخنا وخارج معركتنا ، معركة التحرر والتقدم ...أم نختار الموقف الاخر الدي يرى حاضرنا شكلا حركيا تطوريا للماضي ويسعى إلى إقامة الأساس الوطني التاريخي لحركة تطوير الثقافة الوطنية العربية باتجاه يضعها في قلب مشكلاتنا الأساسية الحاضرة وهي المشكلات التي تواجه شعبنا العربي في صراعه العارم على طريق التحرر الوطني والاجتماعي والفكري؟[2] ، فهي نزعة تاريخية تبناها "حسين مروة" في طرحه لمشكلة التراث الدي اعتبره دو طبيعة ثقافية بحثة واعتبر ان العودة للتاريخ من خلال الحاضر هو الضمان الوحيد لكسب معركة التحرر الوطني من سيطرة الغرب وقيمه الإمبريالية في عالمنا العربي المعاصر فقطع الحاضر بالماضي هو امر عدمي ويجعل الهوية العربية بلا معنى ، وموقف "حسين مروة " هو موقف اشتراكي تقدمي محض في مواجهة الإمبريالية الغربية ودعاتها في العالم العربي رغم كونه يؤمن بالديمقراطية وحرية التعبير ويرفض القطيعة مع التراث ، لكن رؤيته الحداثية التقدمية ترتبط برؤيته الماركسية التي تتعلق بروح الواقعية المادية في ربط التراث بالحاضر مع رفض الفكر الرجعي التبجيلي للتراث .

[1] المصدر السابق نفسه ، ص ن

[2] حسين مروة واخرون،دراسات في الإسلام،مصدرسابق، ص 59

خلاصة:

من خلال ما سبق يمكن القول أن الدراسة المادية التاريخية للتراث العربي الإسلامي عند حسين مروة كانت دراسة موسعة جدا بحيث مست كل الجوانب الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والدينية كما مارس النقد اتجاه بنية المجتمع العربي الجاهلي والإسلامي بحثا عن الحقيقة المعرفية التي كانت تقف خلفها الظروف المادية التاريخية والصراع الديالكتيكي الطبقي ، كما ان "حسين مروة" نفسه في مسيرته التكوينية والعلمية والبيئية مورس عليه النقد والاضطهاد الديني والاجتماعي رغم كونه من عائلة عريقة بسبب مواقفه الاشتراكية والماركسية بل اتهم في دينه وتمت محاربته في لقمة عيشه حتى أخر عمره كما ان تحولاته المعرفية والإيديولوجية وتمركسه كان له ثمن باهض دفعه لأجل دلك ورغم دلك لم يغير قناعاته ونزعته الثورية تلك النزعة التي راح يبحث عنها في تاريخنا العربي من خلال نفض الغبار عن أسباب التكوينات الاجتماعية والطبقية وتاريخ تطور الفكر والمجتمع العربي حيث توصل لان الظروف الاجتماعية كانت هي السبب خلف مجيئ الإسلام وما لحقه من تشكلات سياسية مثلت دولة الخلافة التي وصفها بالإقطاعية والبورجوازية بداية من الدولة الاموية ، ورغم دلك اقر "حسين مروة " بالكنوز المعرفية التي عرفتها الحضارة العربية وتراثها عبر مراحل مختلفة كانت السبب في تطور العلم الغربي وكانت الظروف الاجتماعية والاقتصادية تقف خلفها دائما ، حيث كانت البنية المجتمعية العربية مبنية على الطبقية قبل الإسلام

لكن مع مجيء الإسلام والرسالة المحمدية وتطور المجتمع تحول التقسيم الطبقي لمكسب للدولة الإسلامية خاصة مع العصر العباسي فكانت الثورات الداخلية كاثورة الزنوج والبرامكة مطية لتغيير المجتمع وإحقاق حقوق الأقليات العرقية والثقافية في المجتمع حيث أصبح الموالي و العبيد لهم دور اقتصادي وفلاحي وخدماتي وثقافي وتربوي تعليمي بسبب الحاجة المجتمعية مع شكل انفراجا ثقافيا مهما سهل لما بعده من تطورات معرفية وفلسفية مهمة فلقد بحث في علم الكلام وأبعاده الإيديولوجية وكيف كان السبب في عرقلة الاستقلال الفلسفي العربي الإسلامي كما ان الاستقرار الاجتماعي ساهم بشكل كبير في الفلسفة العربية من حيث البحوث الجديدة كما هو الحال مع الكندي الدي بحث مسالة الحرية والفرد وقبله كان للمعتزلة دور ريادي في بلورة الفكر العقلاني ومواجهة السلطة الجبرية حيث نادوا بحرية الاختيار وان الحكم يكون بالتداول وليس بالجبرية والتوريث ما عزز الوضع الاجتماعي للفئات المضطهدة باسم السلطة والدين وكانت نتائجه تبني الدول العباسية في عصر المأمون للفكر المعتزلي وفتح المجال أمام ترجمة الكتب اليونانية التي شكلت لبنة مهمة لبناء المنظومة الفلسفية منع الكندي وبعد مع الفارابي الدي قدم تصور حول دور الفرد في المجتمع بمعزل عن عضويته ونسبه فأعلى من مرتبة العمل وربه بالسعادة وبدلك كانت نزعته مادية ولحقه في دلك ابن سينا الدي عايش وضعا اجتماعيا مستقرا مكنه من اعتلاء قمة الفلسفة المشرقية ، تلك الظروف الاجتماعية التي كانت مطية التحولات الثقافية والفلسفية في العالم الإسلامي الوسيط شكلت خلفية لمعظم الفرق التي ظهرت في تلك الفترة فعندما يتعلق الامر بفرقة إخوان الصفا وخلان الوفاء التي كانت تعتمد إيديولوجية مخالفة للدولة تقوم على الانفتاح على كل العلوم الثقافات والأديان واعتبار

الوجود الحقيقي هو العالم الخارجي المادي الدي ربطته بالمعرفة الحسية والطبيعية بعيدا عن الماورائيات والغيب الدي رفضت نتائجه بما في دلك الشريعة لأنها ارتبطت بإيدلوجية الدولة العباسية وشكلت ضرر للفئات البسيطة التي كانت تعاني القهر من طرف السلطة واستهدفتها فرقة إخوان الصفا لترويج فكرها السري غير العنيف فكانت تؤمن بوحدة الأديان كما هو الحال بالنسبة للتصوف الدي اعتبره حسين مروة قام على خلفية اجتماعية اقتصادية تعنى بالزهد والتقشف في المال في ظل المجتمع الثري خاصة النبلاء والتجار والزهد في الملذات التي كانت منتشرة في العالم الإسلامي وقتها فاتخذ هؤلاء المتصوفة هده الطريقة للتعبير عن رفضهم وثورتهم الروحانية على الواقع ، بينما إخوان الصفا اتخذوا من الواقع الاجتماعي منطلق لهم ولي رؤيتهم المادية حسب "حسين مروة" التي كانت نتيجة لمجموعة من المعتقدات والأفكار لمختلف الفرق التي سبقتهم وحتى الفلاسفة السابقين مثل الفارابي والفلسفة اليونانية .

إن التراث العربي الإسلامي كان حافلا بالثورات الفكرية والفلسفية التي شكلت واقعه اليوم حسب "حسين مروة " وبلورة الحداثة العربية بداية من عصر النهضة والانوار العربي الدي كان التحرر عنوانا له من المستعمر الليبرالي برؤية اشتراكية تقدمية تقوم على مناهضة الإمبريالية الغربية التي مارست التميز ضد العالم الثالث والعالم العربي حسب "حسين مروة" لقرون فكان لابد من العودة للتراث والنهل من كنوزه المعرفية الجمة والبحث عن أسباب التحرر والتقدم الحداثي برؤية وقيم محلية عربية تقوم على الواقع ومراعاة الظروف الاجتماعية والاقتصادية التي كانت تقف خلف متغيرات المجتمع العربي مند نشأته الجاهلية حتى العصر الحديث لبناء مستقبلنا العربي برؤية واقعية نقوم على عدم التبجيل للماضي وتقديس الأفراد دون ممارسة نقدية مادية تاريخية

حقيقية رغم ذلك نجد ان حسين مروة ركز على الجانب المادي من التراث واغفل جانبه الروحاني ومدى تجاوزات المادية في حق طبيعة الإنسان الروحانية والإيمانية هو ما سنحاول تحليله في النقاط اللاحقة التي يمكن من خلالها تجاوز المادية التاريخية نحو رؤية اكثر تحقيقية لمعضلة التراث العربي الإسلامي وربطه بمعطيات مختلفة شكلته .

الفصل الثالث

من المادية إلى الروحانية والعودة للتاريخ الإنساني

المبحث الأول: تحليل المادية التاريخية العربية وتأثيراتها على التراث العربي الإسلامي

المبحث الثاني: نحو رؤية تجاوزية للمادية الماركسية –مفهوم الإيمانية والربانية عند المسيري

المبحث الثالث: مفهوم الانسنة والعودة للروح والتاريخ الإنساني عند غدامير

المبحث 01: نقد المادية التاريخية العربية ورؤيتها حول التراث العربي الإسلامي

المطلب 01: العوامل المادية المؤثرة في التراث وتضادها مع الذات والفرد

إذا كان حسين مروة اهتم بالتراث العربي الإسلامي من باب إبراز كنوزه المعرفية والثقافية الكثيرة على امتداد دراساته وبحوثه حول تاريخ الفكر العربي الإسلامي من العصر الجاهلي ثم العصر الإسلامي الأول ثم الوسيط وصلا إلى واقع الفكر العربي المعاصر وإذا كان حسين مروة من خلال مؤلفه الضخم النزعات المادية الذي يعد التمثل الأهم لمنهجه في قراءة التراث الفكري العربي الإسلامي كونه عمل شمولي ومتسع النطاق في قراءة الفكر في ضوء المنهج الماد التاريخي بعد قيامه بإجراء مسح اولي للواقع الاقتصادي والاجتماعي للعرب فيث العصر الوسيط منذ البدايات الأولى للفلسفة العربية مند الوهلة الأولى حتى استقرت وبانت بقوة على يد أبي بكر الرازي والفارابي وابن سينا وغيرهم مرور بالتفكير الجنيني عند الشيعة والخوارج وغيرهم من القدرية والجهمية والصراع المعتزلي الأشعري وصولا لعلم الكلام وظهور إخوان الصفا وتبلور التصوف سياسيا ونظريا[1]، فإن كل تلك الإسهامات المعرفية والكرو لوجيا التاريخية اتسمت وغلب عليها طابع التأريخ والدراسة التاريخية في عملية البحث في الماضي العربي الإسلامي ، حيث يقول "عبد الإله بلقزيز" أن حسين مروة تكلم عن أشكال مختلفة للماهية الفلسفية بحيث انه قال بأن هناك موقفا مشاركا بين ظواهر العالم الازلي المستقل بوجوده عن كل قوة أخرى خارجة عنه[2]، على اعتبار أن واقع الفكر العربي

[1]موسى برهومة ، التراث العربي والعقل المادي ، قراءة في فكر حسين مروة ، دار التنوير للطباعة والنشر ، بيروت ، لبنان ، ط1 2017 ، ص 23

[2]عبد الإله بلقزيز ، نقد التراث ، مرجع سابق ، ص 148

الإسلامي في العصر الوسيط تم مسحه مسحا ماديا تاريخيا من قبل "حسين مروة" حاول من خلال هده العملية رد أسباب الحوادث والوقائع التاريخية والتحولات الفكرية في ذلك الوقت لعوامل اجتماعية وسياسية واقتصادية وإلى نواميس الكون المتعلقة بالطبيعة وهو ما أكده "حسين مروة" من خلال أن الوعي يتحدد بالمادة في الواقع ويتحدد الفكر بالواقع في العالم الاجتماعي وفي التاريخ على أساس أن الموضوع =الطبيعة = المجتمع وجودا مستقلا عن الذات سواء أدركته أم لم تدركه وأسبقية في الكينونة من حيث هي أسبقية أنطولوجية ومعرفية في الوقت عينه[1] ، هدا يعني أن "حسين مروة " يبني فلسفته المادية ورؤيته للتراث على أساس غير عقلاني يعبرعن الذات والفرد ودورها في بحث الحقيقة على اعتبار انه وضع شروطا غير عقلانية لأجل تحصيل الموضوعية بزعمه ، لكن دلك أدى به للوقوع في شرك المادية كشرط معرفي وهو ما يفيد أن الفكر لم يعد يحمل صفة معنوية وصورية ما يعكس وأن الجانب الصوري للدهن مغيب تماما عن العملية الفكرية وقواعد المنطق الصوري ، وهنا يمكن التأكيد على ان "حسين مروة " أهمل جانب مهم في التفكير وهو الشعور النفسي والعواطف التي لابد تتدخل في عملية البحث والدراسة ، سيما وانه ربط المجتمع البشري بالطبيعة الفيزيائية مع العلم أن العالمين مختلفين اختلاف بين الجانب المادي وبين الجانب الروحي ، بحيث أنه حسب "بلقزيز " أنه إدا كانت تعني في العالم الطبيعي جملة العوامل المادية الفيزيائية في العالم الاجتماعي العوامل التحتية التي تتحدد بها ظواهر المجتمع والفكر واظهرها العامل

[1] المرجع نفسه ، ص ن

الاقتصادي[1]،وهدا معناه أن الظروف المتعلقة بظواهر المجتمع تقابل الأسباب الفيزيائية المؤثرة في الظواهر الطبيعية .

إن الظروف هي التي تحرك المجتمع وتوجهه توجيها ماديا بحثا ، ما يعني ان المجتمع حسب "حسين مروة " لا عقل له وان حوادثه ترتبط بالظروف فقط وهدا من الناحية المنطقية لا يمكن قبوله فالمجتمع ليس جماد بل هو روح وعواطف ووجدان ، هدا يعني حسب "بلقزيز" أن **حسين مروة** ان الدور الاقتصادي كعامل مؤسس لفكرة المادية هو سابقة فاقعة لأن الظواهر التراثية الثقافية عنده ليست تتعلق بشروطها التاريخية فحسب وغنما بعلاقات الإنتاج ومستوى تطور قوى الإنتاج وكل فكرة لا تفهم خارج نطاق العوامل الاقتصادية وحسين مروة حسب "بلقزيز"ليس مختصا في العلوم الاقتصادية والاجتماعية بل مجاله تاريخ الفكر ، لكنه أمعن في تفعيل قاعدة لزوم معرفة البنية التحتية لمعرفة البنية الفوقية والإلحاح على التحليل الطبقي لفهم الإنتاج الفكري وصلاته بطبقات المجتمع ومصلحتها والنتيجة حسب "بلقزيز" ان ما قدمه إضاءة للبنى التحتية لم يزد عن عموميات تتاخم الغموض وتزيد المتلبس التباسا وان الفكر والثقافة موضوعها المفترض يغيب من البحث أو يكاد ودلك ما كان واضحا من خلال كتاب **مشروع رؤية جديدة** "لطيب التزيني" الدي لم يختلف عنه "حسين مروة " في إعمال القاعدة عينها أي المفاهيم المادية التاريخية في مجال تاريخ الفكر على الرغم من محاولته التخفيف من العامل الاقتصادي والطبقي لظواهر الفكر في تراث الإسلام ومحاولة النظر إلى المادة الفكرية المتناولة ويفسح مجال أعرض لعرضها [2]، فحسين

[1]عبد الإله بلقزيز، نقد التراث، مرجع سابق ، ص ن
[2]عبد الإله بقزيز،مرجع سابق ، ص 149

مروة يركز على الجانب التاريخي والاجتماعي في رؤيته المادية والتحقق في المشاكل الشائكة والتي كانت مبهمة قبله وهو ما نلمسه من خلال كونه ساهم في إثراء النظر إلى المراث الديني الإسلامي من خلال كونه ارتاد طيقا لم تألفه مسيرة هدا الفكر فقد ناظر في مشاكل خلافية وجدلية ومفاهيم التراث بأدوات منهجية معاصرة مثبتا مقدرة الفكر العربي المعاصر وحيويته في تناول التراث الفكري العربي الإسلامي بأدوات ظلت تنه بالمستوردة ولا تصلح للفكر العربي[1] ، ومع دلك نقول أن بحث "حسين مروة" هدا من خلال المنهج المادي التاريخي وفاعليته في تحليل الظاهرة الاجتماعية والاقتصادية للمجتمع العربي الإسلامي الوسيط وإظهار الكثير من الحقائق المتعلقة بالطبقية وتركيبة المجتمع الهرمية ودور السياسية والطبقة البورجوازية العربية الحاكمة والمتسلطة وقتها في توطيد كل تلك الممارسات باسم الدين والقبيلة ، لكن ذلك لم يكن مفيدا رغم وجود ناحية نقدية علمية حيث أكد "عبد الإله بلقزبز" ان التفسير الاقتصادي والطبقي لتيارات الفكر وظواهره في تاريخ الإسلام لم يكن مقنها في دراسات حسين مروة فلقد تبين معه فجوة في التحليل غير قابلة للسد بين مقدمات نظرية عامة عن العوامل الاقتصادية والبنى التحتية والطبقات وعلاقات الإنتاج ...وبين معطيات لم ينجح حسب "بلقزيز" في بيان صلتها بتلك المقدمات [2]، فربط حسين مروة العوامل الاقتصادية بالظواهر الاجتماعية التي حدثت في التاريخ الإسلامي كان اعتباطيا ولم يثبت العلم صحتها بشكل دقيق فعندما يزعم "حسين مروة " ان ظهور النبوة كان بسبب الظروف الاجتماعية المتمثلة في القهر والظلم والتسلط كما أسلفنا دكرها في ما مضي من هذه البحث وان الظروف الاقتصادية

[1]موسى برهومة ، التراث العربي والعقل المادي قراءة في فكر حسين مروة ، مرجع سابق ن ص 24
[2]عبد الإله بلقزيز ، نقد التراث ، مرجع سابق ، ص ن

في علاقة القبائل العربية وتجارتها مع دول الجيران كان كل دلك هو تهيئة كونية لمجيء لظهور الرسالة المحمدية في ارض الحجاز تحديدا .

إن نظرة حسين مروة الثورة لواقع التاريخ الإسلامي تقوم على التصور المادي لكل مباريات التاريخ الاسلامي ،على اعتبار أنه زعم ان مجيء الاسلام في دراته هو نتيجة مادته محتومة لها سبقه من أحداث في ما قبل الا سلام حيث اعتبر الرسالة المحددة حادث كوني تاريخ عظيموان ثورته الحادثة الاتية للعالم بمثل هذا لوزن يأتي في زمن يحتاج فيه ناس هذا الزمن الى حادث يعلن لهم انه جاءهم على قدر الحاجة اليه في وقت الحاجة اليه[1] ،بمعنى ان ظهور نبوة محمد بن عبد لله لم تكن جزا فاتر جاءت كضروه حتمة لحوادث الطبيعة أو المجتمع بشكل حتمي والحتمة اذن تاريخية اي مرتبطة بمسيرة الزمن التاريخ لجماعة معينة من البشر في نقطة معينة من نقاط التلاقي البشري على هذا الكوكب ذلك يعني ان ثورية الحادث الكوني العظيم انما تقاس مدى ارتباط الحادث نفسه موضوعيا بضرورات تاريخية تتحول ميسرة هذه الجماعة من البشر في هذه النقطة من الارض عند هذه الفاصلة المحددة من الزمن تحولا يزعزع الاساس الذي تقوم اللبنة الاجتماعية ككل لذلك الجماعة ،هذا يعنى حسب مروة حادثة النبوة ان ماهي نظور التاريخ البشري نحو الأرقي والأفضل على أساس أن مجموعة من الظروف الا اجتماعية والسياسة توفرت في نقطة معينة من الأرض وقف التراكمات تاريخية جعلت الأمر يتم ويحدث وقف المعادلة مادية بحته تكمن في حاجة المجتمع الجاهلي العربي الى الية جديدة للإعادة ترتيب المجتمع والسياسة ، وهوما عبر عنه مروة بقوله

[1]حسين مروة ، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية ، الجاهلية ونشأة وصدر الإسلام ، دار الفارابي ، بيروت ، لبنان ، ج 1، ط1 2002 ، ط2 2008 ، ص 08

الأعلى بمقدار النهج نحرك ونرى العمق الثوري الإسلامي وهو ينطلق انطلاقته الكونية منذ أربعة عشر قرنا معلنا بسيمائية الساطعة انهالاستجابة التاريخية الضرورية لحاجة أهل الجاهلية العرب في شبه الجزيز الى ذلك التحول ...وتتسع شيئا فشيئا حتى يصبح قياسها بقياس المعمورة في زمنها التاريخ السيف كله [1] ،وفي سياق متصل لابد من الإشارة لمسالة ضرورية لفتت انتباهنا من خلال عملية البحث في رؤية "حسين مروة" المادية أنه ربط الحداثة بالتطور الاقتصادي والاستقرار الاجتماعي والتنوير بالعمل البدني والعلاقات الإنتاجية مهملا بدلك الفرد وأسس حريته الشخصية فهو يربطه ربطا بالجماعة بحيث أن المجتمع المتعاون والنشط حسبه هو من يصنع التقدم والثورة والتغيير نحو الأفضل بعيدا عن لغة التبجيل والتقديس للأفراد خاصة الطبقة الأرستقراطية او البورجوازية العربية كما سماها التي يتهمها" حسين مروة" بتشويه تاريخ الإسلام من خلال ممارساتها الضيقة والتمييزية ومناهضة الفكر والتحرر وأي بوادر حداثية وقعت في تاريخنا العربي الإسلامي .

إذا كانت الماركسية العربية وتحديدا حسين مروة ترى أن هناك حملة ممنهجة ضد التراث لتشويهه وجعله بلا فائدة تدكر في عملية التحديثفإن المفكر السوري " هاشم صالح " يرى العكس من دلك فهو يرتكز على دعم التيار الحداثي لفهم الإسلام وإعادة تأويل النص الديني بما يتوافق مع روح الحداثة اليوم، وذلك لبحث طريق جديد للحوار مع التنوير الغربي على أساس منطلقات تتجاوز الحوار الديني الديني إلى الحوار العقلاني العلمي فهاشم صالح ضد كل التيارات العنيفة المعادية لروح العصر والحداثة الفكرية والفلسفية وضد الذين يدينون ابن رشد والفارابي وابن سينا في إشارة

[1] المصدر نفسه ، ص ن

للغزالي ويدعم ذلك قول محمد أركون أن الغزالي مثل منعطفا ضد التيار التنويري الإسلامي بفضل من الظروف الواقعة في عصره...[1] ،وفي سياق متصل أيضا نلحظ من خلال تصورات حسين مروة ونمط تفكيره و تحليلاته الحدث النبوي تاريخيا أنه ينتهج المنهج الواقعي الذي أسلفنا ذكره في المبحث السابق وذلك تماشيا مع أليه العقل الواقعي الذي حاول تطبيق أدواته على التاريخ والتراث العربي الإسلامي على أساس العقل المادي المحضر لذلك

يرى حسين مروة أن ظهور الإسلام لم يكن مفاجأة على صعيد شبه الجزيزالعربية بالمعنى الدقيق المفاجأة " فإن سيرة صاحب الدعوة الإسلامية محمد قبل زمن الدعوة وسيرة الحنفاء الذين كانوا احدى الظاهرات المؤذنة بانتهاء الجاهلية تقريبا وسيرة التخلخل العام في العلاقات الاجتماعية للمجتمع الجاهلي " وذلك كله كان يسجل البرز العلامات الملموسة التي تقول أن أهل شبه الجزيز قادمون "على أمر كبير ....وأن الأمر الكبير الذي ينتظرونه سيكون اقتحام واختراقا اساسياللنظام القبلي البدائي، فالطبقية تتعلق بنظام اجتماعي وسياسي في المجتمع العربي الجاهلي[2]،فكان لابد من أليه قويه يملكها انسان من نسيج هذا المجتمع معروف بين الناس ومشهود له بالأمانة و العدل حتى يتقبل منه ماجاء به من أفكار وعقل جديد ثوري يخالف النظام الاجتماع أندك في العصر الجاهلي لدي العرب خصوها قبائل نجد ومنطقة مكة (قريش) في بلاد العربفحتى وان سايرنا هدا التوجه لحسين مروة فلا يمكن بحال من الأحوال أن نحصر هده العوامل وحدها في الأسباب الحقيقية لظهور نبوة "محمد ابن عبد الله " فالمجتمع

[1] محمد أركون ، قضايا في نقد العقل الديني ، كيف نفهم الإسلام اليوم ؟ ، ترجمة ومراجعة هاشم صالح ، دار الطليعة بيروت ، لبنان ، ص 301

[2] حسين مروة،النزعات المادية في الفلسفة العربيةالإسلامية،الجاهلية ونشأة وصدرالإسلام، مصدر سابق، ص 09

العربي الجاهلي وقتها لم تكن تحركه العوامل المادية البحتة في علاقاته الإنتاجية والأخلاقية والمعرفية بل كان للجانب الروحي والمعنوي دور كبير جدا في حياة الإنسان العربي الجاهلي ومصداق دلك الرسول الكريم نفسه الدي أقر بوجود قيم واخلاق في المجتمع وما جاء إلا ليكملها فقط ، والقيم طبعا نحمل صفة غير مادية بل مثالية وسامية ، وبالتالي فالعوامل المادية كانت احد الأسباب ولم تكن كلها وبدلك انتهى العمل بقاعدة أولية العامل الاقتصادي كقاعدة نظرية منهجية حسب "بلقزيز" وبقي امام "حسين مروة" ترتيل عموميات فكرية لا تقدم للمعرفة بالموضوع المدروس أي مكانة معرفية جدية وذات قيمة إجرائية معتبرة والمشكل حسب "بلقزيز" أن "حسين مروة" سقط في ما حدر منه في مناسبات عديدة من عدم الانزلاق إلى تحليل مادي ميكانيكي لظواهر الفكر ومن وجوب الالتزام بقاعدة النظر إلى الفكر في علاقته الجدلية التفاعلية بالواقع [1]، فالمادية التاريخية تؤكد على التفاعل بين الفكر والواقع في إطار الصراع والجدل التاريخي الدي يحدد تطور المجتمع فكل العوامل التي ساعدت على وقوع حوادث التاريخ إنما كانت ضرورية وحتمية لاستمرارية التاريخ نفسه ، لكن ذلك يؤدي إلى إعطاء العملية التاريخية صفة الميكانيك أو خصائص الظاهرة الفيزيائية لأنه رغم ان الماركسيين شددوا على الطبيعة الجدلية لفكرهم المادي للنأي بالنفس عن تهمة السقوط في النزعة المادية الميكانيكية على اعتبار ان عامل الإرادة والفعالية في التاريخ ونفي القول أن الفكر مجرد انعكاس ألي للواقع الاجتماعي يتعارض مع أساسيات النظرية الماركسية خاصة في الميدان السياسي والاجتماعي[2] ،على أساس ان النظرية المادية أغفلت دلك لاعتبارات تخص طبيعة المجتمع البشري وهي التفاعل النفسي بخلفية مادية لكن ربط التغيير

[1] عبد الإله بلقزيز ، نقد التراث ، مرجع سابق ، ص ن
[2] المرجع السابق نفسه، ص 151

بالظروف وحدها يبدو غير كاف لتبرير التغيير ، حيث أنه بحسب "بلقزيز" كيف يمكن لثورة اجتماعية مثلا ان تكون وهي بشرت بها الماركسية فيما الناس والأفكار مجرد انعكاس لظروفهم ؟فالفكر هنا يؤثر في الواقع بمقدار ما يتاثر ويتحدد به والتأثير ذاك هو ما يجعل للفكر دورا في معرفة العالم وتفسيره ، أي تحول الأفكار إلى قوة مادية على قول شهير "لكارل ماركس"[1] ، هذا يعني ان الفكر بما انه يتاثر ويؤثر فهو يحمل جانبا من الاستقلالية عن الواقع ، فالكثير من الأفكار تغيرت في المجتمع البشري بفعل الزمن وتطور الحياة دون أن تتدخل الظروف المادية في دلك ، فالعبودية مثلا انتهت بعفل اكتشاف الألة البخارية التي عوضت الفلاحين الذين وفروا اليد العاملة كقوى إنتاجية مادية ورخيصة أو مجانية لدى ارباب العمل فتلاشت الحاجة لهم بل صاروا عبئ ثقيل على ملاك الأراضي رغم توفر ظروف تسمح باستغلالهم ومن دون اعتراض منهم بحكم ملكيتهم لأرباب العمل تاريخيا ، لكن العلم ساهم في تحررهم وتحول المجتمع نحو عقلية جديدة ومختلفة عن دلك الواقع .

المطلب 02: غياب الموضوعية في التحليل المادي

من المهم الإشارة إلى ان دراسات حسين مروة حول التراث لم تسلم من الجانب الإيديولوجي الدي يتبعه من خلال مشواره التحليلي دلك انه حسب "بلقزيز" أن حسين مروة من خلال نظرية المعيارية المادية والمثالية أو النظرة غير الوضعيانية وغير تاريخية إليها هي في هدا الوضع لا يسلك "حسين مروة" مسلك الباحث الموضوعي المتجرد القارئ في علاقات الصراع بين الاتجاهين المادي والمثالي بما هي ظاهرة تاريخية أو تنتمي إلى

[1] عبد الإله بلقزيز ، نقد التراث ، مرجع سابق ، ص ن

التاريخ الفكري بمقدار ما يسلكان على تفاوت مسلك الباحث المنحاز إلى لحظات بعينها في تاريخ الفكر النظري وكل ما هو مادي متقدم وعلمي في تاريخ الفكر والفلسفة وكل ماهو رجعي مثالي ومتخلف وغير مطابق للحقيقة[1]،فالمسالة ليست اختيار بين ماهو مادي وماهو مثالي كمعيار للتقدم أو التخلف دلك أن المجتمع الأنساني لا تحكمه تجربة معينة بل عدة تجارب وعوامل تشكل منظومته المعرفية والفكرية ولا يمكن لنا رهنه بظروف معينة تتعلق بالجانب المادي وحدها دون الأخذ بعين الاعتبار الجانب المثالي والنفسي الدي له دور فعال في حوادث التاريخ وسلوكيات المجتمع فلا يمكن لنا ان نختار من العوامل ما يناسبنا دون عوامل أخرى مهمة .

إن حسين مروة وقع في الانتقائية وإهمال الجانب المثالي في تتبعه لمجريات حوادث التراث العربي الإسلامي فراح يلبسه لباسا ماديا محضا في كل المجالات السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية التي لا تعب عن المادية بقد ما تعبر عن الحضارة في المجتمع العربي الإسلامي ، فهو أراد إبراز قيم وكنوزا معرفية والبسها رداءا غير مناسب لمقاسها فليس من المعقول أن نرى كل شيء بمنظور واحد مادي ونتجاهل بقية الرؤى ، يقول "بلقزيز" : أنه لا يمكن القول أن هذا النوع من الرؤية المعيارية القائمة على المفاضلة بين الأفكار والمدارس والنظريات لا يسنح بكتابة التاريخ الفكري ولا بقراءة نظامه المعرفي في كليته بمقدار ما يسمح بتاريخ جزئي وانتقائي وليس العيب في ان يكون التاريخ جزئي وفي ان تكون القراءة مبنية على نمودحية مسبقة فليس يسع الباحثين جميعا ان يأتوا مثل ذلك التأريخ الشامل ولما امكن الواحد منهم أن يفعل ذلك من دون أن يبلغ عمله مرتبة التأريخ الشامل إنما العيب في عدم العلان عن ان المراد إنما هو كتابة

[1]عبد الإله بلقزيز،نقد التراث، مرجع سابق ، ص 152

تاريخ جزئي للفكر[1]، فرد التاريخ لأحداثه المختلفة وثقافته المجتمعية لجزء من معايير التفكير من حيث الحكم وهي المادية يعبر عن فهم جزئي له وعدم تحقيق النظرة الشاملة التي تراهن علهيها المادية التاريخية والتي لطالما تكلم عنها "حسين مروة" من خلال توظيف المنهج المادي التاريخي بخلفية غير ظرفية مادية تتعلق بالجانب النفسي والمثالي للحياة البشرية .

يرى "بلقزيز" أن العيب الأعظم في التحزب للحظات بعينها من تاريخ الفكر وانتزاعها من سياقاتها الموضوعية التي هي أيضا سياقات اشتباكها مع غيرها المزامن لها وفي قراءة حسين مروة لتاريخ الفكر العربي الكلاسيكي إصرار على بيان تفوق المادية على المثالية ولكن بينهما يجري التعبير عن دلك من طريق عرض معطيات الفكر المادي العربي الإسلامي يقع الاعراض الكلي عن عرض معطيات الفكر المثالي المقابل وكان ثمة رغبة في محوه من الصورة بعدم استضافته في التحليل وإدا يجوز أن يعدر حسين مروة نسبيا لأنه اختار أن يكرس بحثه لإلقاء الضوء على ما هو مادي في دلك الفكر خصرا ...[2]، لكن الامر أنه جعل تلك القراءة لحقيقة تاريخ الفكر العربي –الإسلامي بكل معطياتها المعرفية وقام بتعميم ما توصل له من معطيات مادية على العموم متجاهلا العوامل غير المادية التب ساهمت وبجعل كبير في بناء تاريخ افكر العربي الإسلامي إلى يومنا هدا، مع العلم ان لحسين مروة دورا هاما من خلال كشف حسين مروة عن المنطق الفكري للمنهج البورجوازي الغربي في دراسته للتراث الفكري العربي الإسلامي وتحديد هدا المنطق بكونه ينكر اشتماله على القوانين العامة الموضوعية لحركة تطور المجتمع

[1] المرجع السابق نفسه ، ص ن
[2] عبدالإله بلقزيز،نقد التراث،مرجع سابق،ص 153

البشري أي كونه ينكر خضوع المجتمع العربي لتلك القوانين ويفتعل قوانين خاصة لهدا المجتمع الخاص تحكمه بمعزل عن القوانين العامة كتلك[1] ، ما يؤكد لنا قدرة حسين مروة أحداث فارق بحثي حول طبيعة الدراسات المتعلقة بالتراث العربي الإسلامي من منطلق يساري ماركسي وهوما يؤكده "عبد الإله بلقزيز "حيث قال أنه من باب الأمانة العلمية لابد ان نعترف بالدورالكبيرالدي نهض أربعين سنة في ميدان دراسات التراث فلقد أدخل إشكاليات جديدة إلى هدا الميدان وزوده بعدة منهجية غير مستخدمة في مجال الفكر ما جعله يضح حياة جديدة في دراساته التي كادت ان تتكلس ينابيعها وصالح الحداثيين واليساريين منهم خاصة مع تراثهم وشجاعتهم على الاحتفال به والاعتزاز بالمكتسبات التنويرية فيه حيث انه انتج قاعدة من قراء الفكر العربي الكلاسيكي من دوي الاهتمام به في المدارس والجامعات كما أنه تصدى للقراءات الاصالية والسلفية للتراث [2] ، فمن الواضح مدى قدرة حسين مروة والنتائج التي توصل إليها في الحقل الفكري الفلسفي العربي على خلق جو من النقاشات وإعادة النظر المستميتة بين الباحثين والمهتمين بالمحال المعرفي ويكفي أنه اثار حفيظة رجال الدين والفقهاء الدين لم يلبثوا ان انتقدوه على صراحة منهجه ، وعلى الرغم من النظرة التنويرية التي لمسنها لدى حسين مروة من خلال عمليته النقدية العميقة في التراث العربي الإسلامي على أسس ديمقراطية اشتراكية وماركسية بحثة التي لامست الجدال العميق بين الإمبريالية والاشتراكية طيلة مشواره الفكري الفلسفي وتمركسه لآخر عمره.

[1] موسى برهومة ، التراث العربي والعقل المادي ، قراءة في فكر حسين مروة ، مر جع سابق ، ص ن
[2] عبد الإله بلقزيز ، نقد التراث ، مرجع سابق ، ص 155

لابد من القول ان دلك كله لم يجعله يفلت من التحليل العام لظواهر المجتمع العربي الإسلامي وعدم العوص العميق في العوامل الحقيقية لحوادثه التاريخية من غير تلك المادية التي بالغ حسين مروة في وصفها لنا وتسويقها في كل كبيرة وصغيرة حول التراث العربي الإسلامي تلك المصوغات التي جعلت من الثورات في التاريخ العربي الإسلامي إنما قامت من أجل المادة فقط دون ان يكون لها سبب روحاني يعبر عن استرجاع الكرامة الإنسانية للمضطهدين داخل الفضاء العربي الإسلامي في العصر الوسيط من الفلاحين والعبيد فلقد اعتمد مروة على وضعيتهم المادية فقط لتبرير ثوراتهم دون ان يراعي مشاعرهم الجياشة والمحبة للحرية كمطلب وجداني روحاني مهم في حياة البشر ، وفي سياق متصل يرى "بلقزيز" أن حسين مروة أنتهج في دراسة التراث نهج منطوي على الكثير من المفارقات المعرفية وعتورها الكثير من القصور في تحري الدقة والعلمية ولم تكن أن تحيد عن العموميات الصورية ، حيث غلب على المقاربة التاريخية للتراث النزعة لإدخال المادة التراثية في قالب جاهز مادية مثالية ... من دون مراعاة اختلاف شروط الإنتاج الفكري في الماضي عن انتاجه في الحاضر من الناحية التاريخية ومن الناحية المعرفية [1]، فقضية الصراع بين المادية والمثالية يجعلنا نعتقد أن الوجود بني على هاتين المسألتين دون سواهما عندما نقرئ لحسين مروة وان الحياة كلها تخضع للعوامل المادية وليس هناك تأثير للمثالية .

حسب "بلقزيز" فإن قانون الصراع بين المادية والمثالية يسري على الفكر والفلسفة العربيين يجعله يصطدم بالسؤال المشروع لمادا كانت هناك أصلا مادية ومثالية في دلك الفكر على نحو ماهي موجودة في تاريخ الفكر الغربي مند العهد الإغريقي حتى اليوم

[1] المرجع نفسه ، ص ن

وعما إدا كان يمكن للنظرة المادية للعالم ان تنشا في ثقافة محكومة بأنطولوجيا إسلامية تقرر فكرة الخلق من عدم محض او مطلق[1]، فحين مروة أدخل المنهج المادي التاريخي على التراث العربي الإسلامي بادواته الغربية الماركسية ولم يراعي خصوصية المجتمع العربي الإسلامي وثقافته المختلفة عن الثقافة الغربية ولا حتى ظروف وملابسات ظهور الماركسية في المجتمع الغربي ، فالثقافة العربية تعنى بنوع من التداخل العميق بين المادية والمثالية بحيث لا يمكن فصلهما في كل الاحوال والظروف التي شكلت المجتمع العربي الإسلامي في الجانب السياسي والاجتماعي والاقتصادي ليست نفسها ظروف المجتمع الغربي نهيك عن القيم المختلفة بين الطرفين وبالتالي لا يمكن سحب المادية التاريخية على كامل التاريخ الإنساني كما فعل مروة حيث اعتبر حوادث التاريخ العربي الإسلامي هي امتداد لما سبقه من الأمم وبنية تحتية لما لحقه منها ، ففي الثقافة العربية الإسلامية نجد مجتمع القبيلة وفي نفس الوقت مجتمع الفضيلة ومجتمع الجود والكرم وفي نفس الوقت مجتمع العبودية والجواري والفخر بالأنساب والتغني بالقيم الأخلاقية الروحانية التي تقوم على التضحية بالنفس والمال مقابل الكرامة والمال والنفس معطيين ماديين لكنها لا يحددان مصير شخص بقدر ما يفعل ذلك اعتداده بنفسه وعزتها عندما يتعلق الامر بالرجل العربي في العصر الوسيط وكثيرا ما قرأنا أمثالا عن دلك يمكن ان لا نجد لها نظير في المجتمع الغربي الدي استورد لنا منه "حسين مروة " ماديته التاريخية وحاول تطبيقها على العقل العربي الدي اعتبره عقلا ماديا بامتياز، لكن في الواقع العقل العربي شكله مجموعة من المعطيات غير المادية فهو متعلق بالجانب الديني رغم واقعه المخالف لتعاليم الدين ومتعلق بالروحانيات رغم انغماسه في الماديات .

[1] عبد الإله بلقزيز ، نقد التراث ،مرجع سابق ، ص ن

إن ميلاد الفلسفة والفكر في تاريخ الفكر العربي الوسيط تناول "حسين مروة " بدايات الفلسفة العربية الإسلامية من خلال الفارابي ونظرية الفيض بالإضافة لابن سينا باعتبارها منحى مادي مهم في الفكر العربي الإسلامي بفعل التجليات المادية التي حاول "حسين مروة" الوقوف عليها لدى فلسفة الفارابي وابن سينا ، لا يمكن تأويلها بشكل مادي استنادا للرجوع إلى أصلها وهو أفلاطون المثالي حيث يقول بلقزيز ان إدخال نظرية الفيض كفكرة مادية إلى الأنطولوجيا الإسلامية ليست لصالح المادية العربية الإسلامية لأن مصدرها هو أفلاطوني من اعلى مراتب التعبير الفكري عن النظرة المثالية إلى العالم اما العودة إلى الدارسين من علماء الكلام خاصة المعتزلي الشيخ النظام وإلى أرسطو طاليس عند الفلاسفة فه محاولة مستحيلة حسب "بلقزيز" للبحث حتى تأويل فلسفي للدين لا يمكن انتظار فلسفة مادية منه كما يحبها الماركسيون العرب[1]،فالقواعد التي بناها الماركسيون العرب وعلى رأسهم "حسين مروة" حول رؤيتهم المادية للتراث العربي كانت من منطلق افتراضي متعلق بقراءاتهم المادية للواقع لكن عندما نعرضها على الواقع نفسه نجد انها ليست واقعية يمكن تقبلها من حيث الصراع والجدل الإيديولوجي والوجودي فتاريخ العرب والمسلمين اختلف واقعه المتعلق بطل حادثة تاريخية فظروف نشأة الدولة الاموية ليست هي نفسها ظروف نشأة الدولة العباسية .

إن المادية التاريخية وقعت في التعميم والتحصيل الحاصل لحوادث التاريخ العربي الإسلامي وكانت قراءتها جزئية لواقع العرب والمسلمين فنحن نعلم وعلى وجه شبه واشح ان أسباب قيام دولة بني امية لم تكن اقتصادية بقدر ما كانت أسباب سياسية تتعلق بالقبيلة قبيلة قريش والتي ينتمي لها بني امية بينما الدولة العباسية اعتمدت على الظروف

[1]المرجع السابق نفسه ، ص 153

الاقتصادية المتردية للأقليات المضطهدة داخل دولة بني امية ووظفت القاعدة الشعبوية للأقليات لجمع الكلمة حوله وبدلك تمكنت من السلطة وكانت ثورتها على بني امية دموية جدا وقضت على كل قوادها تقريبا ماعدا "عبد الرحمان الداخل الدي فر للأندلس وأعاد إحياء مجد دولة بني امية هناك ، ويؤكد "بلقزيز" على عدم واقعية المادية التاريخية من خلال قوله "أن المقالة الماركسية حول التراث بماديته افتراضية كانت اكثر مما يتعلق بمادية واقعية وهي ما كان ينبغي اختراعها كي تستقيم شرعية التحليل المادي التاريخي للفكر العربي ويستقيم العمل بمقدماته النظرية واولها صراع المادية والمثالية بوصفه القانون الحاكم لتطور الفك ، ركما أن "حسين مروة" أكثر في الاحتفاء بشروط الفكر التاريخي للجدل الدي فيهإشكالات مطالعة لتلك الشروط للفكر الدي نشا في نطاقها وتطور[1] ، فالتاريخ المعرفي العربي الإسلامي بكل معطياته الفقهية والسياسية والاجتماعية والثقافية لابد من الإحاطة لملابساتها التكوينية بشكل ضروري لفهم سياقاتها ولابد من البحث بشكل مجمل وشامل من حيث العوامل المترتبة عنها بحيث لابد من الوقوف على الدهنية التي كانت تحكم منطقها من خلا العقل والحس والقناعات القلبية في وقتها التي كانت تمارس التأثير ومن الواضح ان تلك المعطيات كلها ليست مرتبطة بالمادية فقط فتركيبة المجتمع العربي كانت مشكلة من ما هو عقلاني وحسي وصوفي وكلها شكلت وكونت المجتمع العربي وبلورت منظومته المعرفية والثقافية ، لكن حسين مروة انزل ترسانة من المفاهيم المادية التاريخية حسب "بلقزيز "على موضوع لا يلائمها لأنه لا يقع ضمن تاريخها المعرفي مثل الطبقية والصراع والإقطاع والبواكير الرأسمالية البورجوازية والإيديولوجيا والحال أنها تنتمي لتاريخ لا للعهد الإسلامي الكلاسيكي ، إلى العهد الحديث

[1] عبد الله بلقزيز، نقد التراث ، مرجع سابق ،ص 157

عهد الثورة الصناعية في القرن 18 م تلاها واعقبها من ثورات فكرية وقد وظفتها الماركسية في مجال تحليل التاريخ والفكر في هده الحقبة بالذات[1] ، فالتاريخ العربي الإسلامي لم يكن مناسبا للمفاهيم المادية الماركسية حتى تطبق عليه .

إن ماركس نفسه عندما انتقد الرأسمالية الصناعية وانتج المنهج الاشتراكي اعتمد على طبيعة الأحداث التي وقعت في المجتمع الأوروبي ما بعد الثورة الصناعية والثورة الفرنسية في بداية حقبة العصر الحديث ولم يرجع لتاريخ أوروبا في القرون الوسطى لبناء منظومته المعرفية فكانت الظروف المادية التاريخية التي ساقها "كارل ماركس" عبرت عن التحول الأوروبي نحو الرأسمالية الإقطاعية ومفرزات الثورة الصناعية وتطور المجتمع الغربي نحو قيم الحداثة المغرضة التي شكلت عباء على الطبقات الكادحة التي استغلت من طرف المجتمع الرأسمالي ، وبالتالي هنا نجد أن "حسين مروة " ركب مفاهيمه الماركسية على حقبة من تاريخ المجتمع العربي الإسلامي لم تكن هي نفسها الحقبة الي ركب "كارل ماركس " مفاهيمه عليها وتوصل للمنهج المادي التاريخي ، فنحن نتكلم على ظروف مخالفة تماما تتعلق بالمجتمع العربي الإسلامي الدي كان في طور القبيلة ولم يصل بعد لطور المدنية وبالتالي المعطى الرأسمالي لم يكن حاضرا بعد ،ونحن نعلم ان العرب حتنفيزمن الجاهلية حركت مشاعرهم أمورليست متعلقة بالمادية اوالوضع الاجتماعي رغم كون المجتمع وقتها كان طبقي ففي التاريخ العربي انتفض "عنترة بن شداد " العبسي لأجل صرخة امرأة حرةكانت تريد أن تسقي شاتها قرب مورد الماءومنعها أصحاب الغنم من عبيد ابن الملك "زهيربن جذيمة " بالقوة فانتصرلها "عنترة " رغم كونه عبد وماكان ليقبل منه فعله دلك لكن وجد انه حميته دفعته لتلك الفعلة وكانت من بين الأسباب التي

[1] المرجع السابق نفسه ، ص ن

ساهمت في تحررهواعتراف أبيه بنسبه له فيما بعد،وبالتالي فرد الفكرالعربي اوالتراث لمجرد ظروفه المادية امرفيه مبالغة من قبل "حسين مروة" ،وفي التاريخ العربي التحرري بالجزائرضد المحتل الفرنسي لم تكن الظروف الاقتصادية والاجتماعية لدىالجزائريين هي المحرك الوحيد لثورتهم وتحررهم بل كانت العواطف والقيم الروحانية الدينية والوطنية هي العامل الحاسم في دلك رغم مرورأكثر من قرن على الاحتلال الفرنسي للبلاد واعتبارالجزائرمقاطعة فرنسية،فالمادية العربية رجحت كفة المجتمع ضد الفرد وقللت من قيمة الذات والعواطف الجياشة في صناعة التغيير التغيير الدي يبدا من الفرد قبل الجماعة باعتباره إنسان .

يؤكد المفكر العربي المعاصر "عبد القادر بوعرفة " من خلال قراءته للفيلسوف الراحل "مالك ابن نبي حول محددات الحضارة والنهضة العربية التي دكر منها العنصر البشري أو الإنسان بالدرجة الأولى فالمجتمع الياباني صان هويته من خلال احترام الفرد وأعلاء قيمته الاجتماعية والثقافية واحترام ذاته كإنسان ينفع المجتمع ...[1]، فالتراث العربي الإسلامي لم يكن مجرد تراكمات مادية تاريخية صنعت العقل العربي –الإسلامي أو الفكر الثوري الحديث وعندما نتكلم عن التحرر الوطني في البلاد العربية وكمثال حي الشعب الجزائري كانت فكرة التحرر الوطنية لديه قبل ان تكون ممارسة في الواقع أي لم تكن الظروف القاسية هي المحرك له في تمرده ضد المحتل الفرنسي وقتها بل كانت الرغبة والشهور بالانتماء لأمة غير الامة الفرنسية هو الذي حرك قلوب الجزائريين[2]،

[1] عبد القادر بوعرفة ، تأملات في فكر مالك ابن نبي ، مخبر الأبعاد القيمية والتحولات السياسية بالجزائر ، رياض العلوم ، الحراش ، الجزائر ،ط1 2006 ، 1427 ه، ص 70

[2] عبد الهادي بوحسي ، الامة والهوية الجزائرية بين الاستعمار والبعد القومي العربي –قراءة في فكر مصطفى الأشرف ، مجلة منيرفا ، تلمسان ، الجزائر ، العدد 1 – المجلد 5، ص 175

طبعا بالإضافة للظروف الاجتماعية والاقتصادية المتولدة عن الاستعمار الفرنسي والتي لم تكن مناسبة لثورة الجزائريين في نظر الجميع لكن القوة الكامنة في وجدان الشعب الجزائري كانت دائما حاضرة في نفوس أبنائه للتطلع نحو التحرر.

إن النظرية الماركسية لم يكن لها وجه في هدا الموقف ولم يكن المجتمع العربي الإسلامي مجتمعا ماديا حتى نطبق عليه المنهج المادي التاريخي ، فحسين مروة استنطق المجتمع العربي ماديا دون مراعاة ظروفه الأخرى غير المادية وانه كان مجتمع روحاني يقوم على التنوع العرقي والثقافي الامر الذي جهل قضية التأثير المادي قضة بعيدا جدا فمعظم العرب ف وقتها كانوا أصحاب أراض وفلاحة يعتمدون عليها في معيشتهم بما في ذلك العبيد الذين كانوا يخدمون الأرض ويعيشون من خيراتها وفقا لرغبات ملاكهم ، كما ان الثورات التي وقعت في تاريخ العرب والمسلمين كالقرامطة كانت بخلفية عقائدية ولم تكم بسبب الرق واستغلال الأقليات في العمل بالأراضي واضطهادهم كما يزعم "حسين مروة " ،على اعتبار أن مسألة الرق كانت امر عاديا في تلك الحقبة في كل العالم ارتبطت بالجانب الإقتصادي والمالي للدولة والتجار فكان مبرر الطائفية هو الاقرب لنشوب الثورات.

إن عملية الإسقاطات المادية على التراث بمفهوم ماركسي لم تكن مناسبة لحد بعيد بسبب طبيعة المجتمع العربي الإسلامي الوسيط واختلافه عن المجتمع الغربي من حيث البنية ومن حيث القيم حيث يقول "بلقزيز" إن إعمال إدخال المفاهيم الماركسية على الواقع العربي الكلاسيكي كأنه تمرين نزر على هذه المفاهيم في غير مكانه الطبيعي مما أفقد العمل رصانته العلمية وكشف عن كمية هائلة من الغلو في الادخال القسري للتاريخ

الفكري العربي في اطر أقنومية باسم العلم وباسم التاريخية مثلما طبع هده المقاربة بطابع إيديولوجي فاقع لم يستطيع أن يصمد لأكثر من فترة وجيزة في السبعينات قبل ان يتراجع امام الدراسات التراثية الاخدة بمناهج حديثة[1] ،هذا يعني ان الجانب الحداثي في رؤية حسين مروة كانت واشحة في مشواره نحو التمركس ومن خلال نضالاته الثورية السياسية في فترة تكويناته الحزبية والفكرية وميدان العمل كما سبق وفصلنا فيها في وقت سابق لكن دلك لم يكن محمودا في إسقاطاته التاريخية المادية على التراث العربي الإسلامي بحيث أن معطيات الحداثة لم تكن موجودة أوعلى الأقل لم تكن واضحة للعلن بحيث ان فهم وضه ما بخلفيات غير مركبة على ذلك الوضع يدخل صاحبها في متاهات معرفية كبيرة جدا ، ورغم ما قدمته المعتزلة مثلا من بواكير حداثية في المجتمع العربي الإسلام من خلال ندائها للثورة على الحكم الجبري وأن الإنسان حر وليس مجبر على افعاله، لكن حسين مروة اعطى ذلك صفة مادية تتعلق بظروف اضطهاد المخالفين في المجتمع الاموي ولم يعتم بالجانب الحداثي المتعلق بالطابع الفرداني الدي تكلمت عنه المعتزلة بل ركز على علاقة تلك المعطيات بالمجتمع والسياق الجماعي فقط ، الامر الدي اوقعه في عدم الحياد وهو ما أكده "بلقزيز" عندما قال أن الجانب الموضوعي الدي سعى "حسين مروة" لتحقيقه ف دراسته للتراث لم يلتزم به بحيث افتقر عمله للحد الأدنى من الحياد العلمي الدي يقتضه البحث بسبب عدم حفظ المسافة الضرورية بين الدارس وموضوع الدراسة والامعان في هدر استقلالية الذات عن الموضوع وفي ردم الفجوة بن ازمنة ومشكلات متباعدة ومتباينة الصبغة والجمع بينهما غير تاريخي[2] ،فالعمل البحثي في

[1] المرجع السابق نفسه ، ص 158

[2] عبدالهادي بوحسي،الامة والهوية الجزائرية بين الاستعماروالبعد القومي العربي – قراءة في فكرمصطفى الأشرف،مجلة منيرفا،تلمسان،الجزائر، مرجع سابق ، ص ن

تاريخ الفكر لابد له من معطيات واقعية تتجاوز صرامة المنهج المتبع في البحث تتعلق بالجانب الثقافي وحيثيات الدراسة من خلال العودة للبعد النفسي والثقافي اللامادي للمجتمع المراد دراسته وربط الممارسات الواقعية مع الموروث الشعبي العام في المجتمع وحتى بالنسبة لطبيعة المشكلات في وقتها تحتاج لربطها بعقلية المجتمع ورؤيته المفاهمية فكل مجتمع طبيعته ولا يمكن بحال من الأحوال ان نقوم بفهم سلوك الإنسان البدائي مثلا بمعايير وقتنا الحالي .

عندما نعود للتاريخ العربي الإسلامي وكغيره من تواريخ المجتمعات قتها نجد ان مسالة الرق والعبيد كانت تمثل جزء مهم من التجارة المنتشرة في كل مكان ولم يكن هناك مصدر معين له بل عدة مصادر مختلفة كالحروب والفقر والعمليات الخطف وكجزء من العقاب في المجتمع وغيرها ومع دلك كان المجتمع ينظر لمسالة الرق على أنها طبيعية جدا وغير مضرة بالمجتمع حتى مع مجيئ الإسلام الدي وضع لها قوانين وحدد مصادرها وضيق منابعها ومع ذلك استمرت في الوجود ولم تنتهي سوى مع تغير الإنسان وتحوله من القروسطية إلى الحداثة بفعل العلم والتطور في التقنية ووسائل العمل وتقدم مفهوم الحرية والدهنيات في المجتمع ، ويبدو أن منزع المماهاة بين الماضي والحاضر في التصرف مع مشكلات الأقدمين الفكرية والسياسية وكأنها مشكلات اليوم والانخراط فيها بحماسة والتموضع بالتالي في موقع تيار ضد أخر ولم يكن من شان هذا النمط من المقاربة الذي يخلط بين الأزمنة والمشكلات سوى أن يقود إلى ظاهرة التحزب الإيديولوجي في النظر إلى التراث وإلى اعتبار المعرفة اخر مطلب يمكن طلبه في ميدان دراسة التراث ومن المفارقة أن الماركسيين العرب الدين ما فتؤا يرجمون بعض دارسي التراث بالسلفيين أو التراثيين سقطوا في النزعة التراثية ذاتها وفي النزعة السلفية عينها ونكدا بدلا من أن

يكون سلفهم الصالح دينيا مثاليا كان ماديا من دون ان يتجرد من صفة التراثية[1]،ولطالما هاجم "حسين مروة: النظرة السلفية ووصفها بالرجعية حول التراث والتبجيل للماضي دون الكشف عن مكنوناته المعرفي التي حاول الفقهاء طمسها باعتباره العوامل الحقيقية التي أثرت على تاريخ الفكر العربي الإسلامي ، فعندما نتكلم عن واقع المجتمع العربي الإسلامي في ظل الدولة العباسية مثلا نجد ان التنوع الثقافي والعرقي كان سببا في استقرار المجتمع من الناحية الاجتماعية فكان هناك حوارات بين مختلف الأديان والثقافات يهودية ومسيحية وإسلامية واستقر الاقتصاد حتى سمي عصر الخلافة العباية بالعصر الذهبي ولا شك ان سبب ذلك لم يكن العامل المادي فقط بل حتى العامل المثالي وتطور الفكر والدهنيات وقتها التي رحبت وسمحت بالزخم الثقافي في المجتمع حتى على مستوى السلطة الحاكمة التي تبنت فكر المعتزلة في زمن الخليفة المأمون وكان له الفضل في فتح الطريق لنشأة الفلسفة والاطلاع على فلسفة الأمم السابقة من خلال حركة الترجمة لأمهات الكتب اليونانية والمنطق الارسطي كل ذلك عبرعن دور الثقافة باعتبادها معطى غير مادي في بلورة الفكر والفلسفة و استقرار المجتمع العربي الإسلامي الوسيط.

المبحث 02 :من المادية إلى الروحانية –النزعة الإيمانية في مقابل النزعة المادية

المطلب 01: طبيعة الإنسان وعلاقته بالطبيعة والله

إذا كانت المادية الماركسية تراهن على دور التاريخ البشري وتطوره في تشكيل العقل ومن ثمة بلورة الفكر على أساس المجتمع الطبيعي البشري ، فإن عبد الوهاب المسيري[2]

[1]عبد الإله بلقزيز، نقد التراث ، مرجع سابق ، ص ن

[2] عبد الوهاب المسيري(1938 – 2008) : مفكر إسلامي مصري متخصص في تاريخ الحركة الصهيونية متحصل على دكتورا في الأدب الإنجليزي ، من مؤلفاته : نهاية التاريخ:

وبعد تحوله من المادية وهيمنتها على واقعه إلى ما سماه في مؤلفه "رحلتي الفكرية في البدور والجدور والثمر تآكل النموذج المادي "وبعد مسيرة طويلة له مع التجربة الوجودية الفكرية المحورية التي كانت تهيمن عليها النزعة المادية الفلسفية لزمن معين ، فإنه أدرك بعد دلك من خلال دراسته وتجاربه أنه لا جدوى من دلك النموذج التحليلي المادي في الإحاطة بالظاهرة الإنسانية المركبة ، وإحساسه المتزايد بضرورة تبني نماذج تحليلية مركبة متعددة الأبعاد والمستويات [1]، هذا التصور لدى المسيري لطبيعة الإنسان يعبر عن رفضه للجانب المادي الهيولي في تركيبته والدي ترتكز عليه الفلسفة المادية في تصوراتها حول العقل المادي من خلال الدماغ ويبرر ذلك "المسيري " من خلال أنه ليست المادة وحدها هي التي تصنع واقع الإنسان باعتبار أن الإنسان كائن مركب من روح ومادة فهو حسبه أكرم المخلوقات في الكون مختلف بشكل جوهري عن بقية الكائنات حتى وإن شاركها بعض صفاتها باعتباره يعيش ضمن الطبيعة لكنه منفصل عنها ، كما انتقد" المسيري" الخطاب الغربي الدي كرس للصفات المادية في تركيبة الإنسان[2] ، من الواضح أن تصور المسيري حول المادية والمادة نابع من قناعاته العقائدية الإسلامية والتي مجزها بقالب مثالي وتجريدي من خلال اعتباره أن الإنسان هو ارقى المخلوقات وليس بكائن طبيعي كما صورته المادية ، على الرغم من محاولته لإضفاء الجانب الفلسفي على المسالة ، ويرى المسيري في وصفه للتصور الغربي المادي للطبيعة أنه كلما وردت كلمة طبيعة يجب ان يحل محلها كلمة مادة أو نكتبها الطبيعة المادة كما طورت مفهوم المسافة

مقدّمة لدراسة بنية الفكر الصهيوني (1972)، أنظر كتاب :موسوعة الفكر العربي المعاصر ، ايوب ابو دية

[1] عبد الوهاب المسيري، رحلتي الفكرية البذور والجذور والثمر، سيرة غير ذاتية ،غير موضوعية ، الهيئة العامة لقصور الثقافة ، القاهرة ، مصر ، ط1 2000 ، ص 136

[2] المرجع السابق نفسه، ص 137

التي تفصل بين الإنسان والطبيعة وبين الخالق والمخلوق وبين الجسد والروح ، مما يعني أن هناك ثنائية أساسية في الكون وان الكون متنوع متعدد غير متجانس فيه المطلب والنسبي فيه الثابت وفيه المتحول ...[1]، هدا يعني أن المسيري ينطلق في فلسفته لنقد حول التصور المادي الواحدي للكون ومن ثمة العقل والفكر من التصور المركب الثنائي لكل شيء، الدي يؤكد على أنه يقف على طرف نقيض من الواحدية المادية، حيث أنها حسب "المسيري " التي تذهب إلى أن العالم بأسره أي الإنسان والطبيعة جوهر واحد ... فالعالم أي الإنسان والطبيعة حسب "المسيري" يتسم بما سماه الثنائية الفضفاضة و الثنائية الفضفاضة مصطلح يقابل الواحدية ، والثنائية هي الإيمان بوجود اكثر من جوهر في العالم [2]، بطبيعة الحال فإن موقف المسيري هو موقف كلامي إدا صح التعبير حيث استفادة من دراساته الكلامية واقوال التكلمين في التاريخ الإسلامي من خلال رده للطبيعة التركيبية للبشر لإله مفارق للعالم ولم يهجره ولم يتركه وشأنه وينتج عن هذه الثنائية ظهور الحيز الإنساني الدي يتحرك فيه الإنسان بحرية ومسؤولية [3]، بمعنى أن مرد الفكر وطبيعة الإنسان هو إرادة مفارقة تتسم بالروحانية وليست المادة أو العقل المادي كما تزعم الماركسية ، فمن الواضح ان أساس المسيري هنا هو نظريته الإيمانية أو الروحانية المفرطة التي تقوم على مبادئ هي ان هناك ثنائية بين الإنسان والطبيعة والتي تفرض انفصال هدا الإنسان عن الطبيعة واسبقيته عليها واستحالة رده إليها باعتباره خليفة أو مستخلف في الأرض ، على الرغم من أن الإنسان ليس بمركز الكون وليس بملك الطبيعة

[1] عبد الوهاب المسيري، رحلتي الفكرية البذور والجذور والثمر، سيرة غير ذاتية ،غير موضوعية ، ص 138
[2] المرجع نفسه، ص ن
[3] المرجع ، ص ن

[1]، وبذلك فإن قول الماركسية بمركزية الإنسان يعد امرا غير مقبولا في نظر المسيري وفكرة الإنسان الواحد في العالم حسب "كارل ماركس " تعد منافية لطبيعة الطبيعة نفسها ، حيث وضع "المسيري " نظرية الإيمانية في مقابل المادية ، ونظريته الإيمانية كما هو واضح تعتمد أسس الدين والعقيدة واللاهوت الإسلامي إدا صح لنا التعبير حيث ربط الطبيعة بالإنسان الرباني بدلا من الإنسان الطبيعي المادي ، بمعنى أن الإنسان المادي والإنسان الرباني حسب المسيري هو الإنسان الس في السابق كائن لا يعلمه في كليته سوى الله لأنه ليس جزء لا يتجزأ من العالم الطبيعي وإنما هو جزء يتجزأ منه وحسب [2]، نفهم من ذلك أن تصور الإيمانية حول علاقة الإنسان بالطبيعة يقوم على مبدئ السمو بالنسبة للإنسان باعتباره كائن روحاني حسب المسيري وبالتالي فهو جزء سامي في الطبيعة دون أن يكون له قدرة على التحكم فيها أو تغيير نواميسها فطبيعة الإنسان تختلف عن طبيعة الطبيعة ككل فهي تحمل شقا غير ملموس روحاني وهو سامي وشق اخر مادي يشترك مع الطبيعة وهو غير سامي ولا يعبر عن حقيقة الإنسان الكامنة التي سماها "المسيري "بالسر " وسنأتي على تفصيلها لاحقا .

إن الإنسان هو مركز الكون من حيث الدرجة لا التأثير وهدا التصور ناتج عن ما تبناه "عبد الوهاب المسيري " من منظومة حداثية إنسانية مستمدة من الإسلام وهو ما عبر عنه بقوله "... أرى أنه يمكننا أن نستنبط نموذجا معرفيا إسلاميا من الفران الكريم ومن السنة المطهرة وهدا النموذج المعرفي يستخدم معيارا للحكم ليس فقط على المنظومة الفقهية وغنما على ما يواجه الإنسان في العالم الحديث من تحديات ولا معيارية نموذج

[1] المرجع نفسه، ص ن
[2] المرجع السابق نفسه، ص 139

يعلي قيمة الإنسان –خليفة الله على الأرض ويتخطاه والطبيعة في أن إلى ما أبعد منه إلى الخالف البارئ المصور ...[1]، يبدو أن وجهة نظر "المسيري " الشبعة بالثقافة الإسلامية أو الإلهيات تتعلق بموقفه من الغرب أصلا حيث رفض الإمبريالية والعلمانية الشاملة والمادية المطلقة وهدا ما نفهمه من قوله "نموذج يعيد الطمأنينة إلى الإنسان ولا يحد من اجتهاده ولا من سعيه لإعمار الأرض وليس لاستنزافها "[2]، فالمسيري يرى أن النموذج السر بالنسبة لطبيعة تركيبة الإنسان هو الحل الوسط بين المادة والروح لأجل تجاوز ثنائية الصراع بين الإنسان والطبيعة وبين الإنسان واخيه الإنسان وهو ما عبر عنه بالإنسانية المشتركة بدلا من الإنسانية الواحدة التي تدعو لها الفلسفة المادية الماركسية على اعتبار أن المسيري يرى أن النظرة المادية تنطلق من مفهوم علماني وليس لها أي منطلق أخلاقي قيمي كما أنه اعتبر رد الإنسان للمادة أمرا مأساويا يعبر عن الرؤية المتشيئة للإنسان التي لا تمثل جوهره الحقيقي وهو ما عبر عنه "المسيري " من خلال قوله "...ومن هنا وجود الإنسان المأساوي الملهاوي كائن يعيش داخل جسده المادي في الطبيعة المادية يتحرك جزءا منه حسب قوانين الجاذبية والدوافع البيولوجية والغريزية ولكنه في الوقت ذاته تتوق روحه إلى عالم المثل والثبات والروح كائن أقدامه مغروسة في الوحل وعيونه شاخصة للنجوم يسقط دائما ولكنه دائما قادر على النهوض ثم التجاوز ...[3]،مما يعني أن الإنسان لا يمكنه صنع قدره ولا تغيير واقعه بنفسه كما تقول المادية بحيث ترى ان تغيير الأفكار يكون بتغيير الواقع من خلال الأخذ بالأسباب الاجتماعية والاقتصادية

[1]عبد الوهاب المسيري، العلمانية والحداثة والعولمة، حوارات مع عبد الوهاب المسيري، تحرير سوزان حرفي ، أفاق معرفية جديدة ، ط1 1434 ه ، 2013 م ، ص 60

[2]المرجع نفسه، ص ن

[3]عبد الوهاب المسيري ، رحلتي الفكرية في البدور والجدور والثمر ، مرجع سابق ، ص ن

التي تحدد طبيعة الفكر وتوجهه، فهناك إرادة مفارقة للإنسان تتحكم به وحيز الحرية محدود داخل الكون بالنسبة لإرادة الإنسان .

يرى المسيري أن الله هو التركيب اللانهائي المفارق لحدود التجاوز من خلالها ومن ثمة بغيابه يتحول العالم إلى مادة طبيعية صماء خاضعة لقوانين الحركة والضرورة ...إلى كم مادي يمكن تفسيره في إطار مجموعة من المعادلات الرياضية الميتة ...[1]، مما يترتب عنه أن الإنسان المتمكن من الطبيعة حسب المسيري هو الإنسان الرباني السامي بجزئه الروحاني وبدلك فإنه يصبح خارج الطبيعة الجامدة على الرغم من أن المادية الماركسية ترى ان الإنسان ليس بجماد وطبيعة بينما هو كائن اجتماعي متطور لكنها أغفلت الجانب النفسي له أو اهملته بالدرجة الأولى وجعلته ملحقا للجانب المادي فالعقل بالنسبة للماركسية هو مادة ودلك ما يخالفه المسيري برؤيته الإيمانية بحيث أن العقل له طبيعة معنوية روحانية لأنه يترجم اغوار النفس والجزء الد سماه بالجانب السر أو الخفي في تركيبة الإنسان وهو مقدم على جانبه الهيولي على اعتبار أن الأمر متعلق بالنزعة الإنسانية في مقابل النزعة الربانية الإيمانية ، والحداثة في توجهها العلمي المعرفي ونظرتها للتراث ترى أن الإنسان مقياس كل شيء والدات الإنسانية هي المعيار مما شكل دوغمائية معرفية لدى الإنسان بينما المادية الماركسية أرادت أن يكون الإنسان مرهون بالطبيعة أي الواقع بمعنى المجتمع البشري والجماعة في إطار الإنسان الواحد دون تمييز طبقي أو عرقي ، لكن دلك أيضا جعل من هذه النظرة المادية للإنسان جعلت الإنسان خاضع لظروفه الاجتماعية التي تحدد فكره وتوجهه وبشكل مادي فقط وبالتالي هو سلوب الإرادة والعواطف والوجدان فيكون عقله ظرفي فقط لا روح فيه ، لكن النظرة المسيرية

[1] المرجع نفسه ، ص ن

حول الإيمانية الإنسانية دات التوجه الرباني تعتبر الإنسان كائن وسط بين الظروف وعقله بمعنى النفس تحكمه الفطرة والإرادة السوية فيفعل ما هو مادي بحكم الفطرة ويتجه تارة لما هو روحاني ونفسي بحكم الفطرة أيضا فيكون له مستوا كبيرا من الحرية والاختيار دون تدخل العوامل الطبيعية أو التقنية في تفكيره ، الأمر الذي جعله "عبد الوهاب المسيري "سبيلا نحو تجاوز المادية والتوجه نحو الإيمانية الربانية التي تسمو بالإنسان ،" فذلك هو التجاوز من الطبيعة والمادة وعالم المعطيات المادية والشيئية نزعة نحو انفصال الجزء عن الكل والفرد عن المجموع والإنسان عن الطبيعة والمخلوق عن الخالق ونحو قيام المسافة بين كل منهما هدا يعني أن العالم يتسم بقدر من الثنائية كما يعني أن الإنسان حيثما يحقق انفصاله عن التأمل وعن الطبيعة وعن الخالق يصبح كائنا حرا مسؤولا يقبل عبء الوعي وتأكيد الهوية الإنسانية"[1]، فالعقل البشري المعرفي لابد له من الرقي نحو الجانب الروحاني حتى يضن عداته الحقيقية وأن لا يخضع للجانب المادي لأنه جانب يتساوى فيه مع الحيوان والجماد باعتباره نودج كامن دلك الدي يعبر عن الوجدان والعواطف والحياة النفسية وهدا ما أهملته المادية الماركسية عندما نظرت للحياة بوصفها طبيعة ومادة فقط حتى عدت الإنسان كائن ألي فقط رغم انتصارها للإنسان كقيمة اجتماعية في علاقته مع الأخرين .

إن الواقع بالنسبة للفلسفة المادية هو الكفيل بتحريك الفرد والجماعة نحو الثورة أو التغيير فهناك من المعارف ما يحتاج لحزمة من العواطف والوجدان لتناولها كالأدب مثلا أو الشعر ، حيث يقول "المسيري "ومما ساعد على ترسيخ النموذج المرئي في وعي الباطن وفي وجداني دراستي الادب فالأدب يكاد يكون التخصص الوحيد الدي لا يزال

[1]عبد الوهاب المسيري، العلمانية والحداثة والعولمة ، مرجع سابق ، ص 63

يتعامل مع الإنسان كإنسان كل مركب لا يمكن رده إلى عنصر أو عنصرين في الواقع ولا يمكن تفسيره في ضوئهما على عكس الاقتصاد ...الذي يدرس الإنسان في اطار المعطيات الاقتصادية وحسب [1]، بحيث أن جوهر الماركسية هو الجانب الاقتصادي الدي بنت عليه رؤيتها حول الفكر والواقع البشري باعتباره محرك المجتمع لكنها عممته علة كل جوانب الحياة البشرية بما فيها الجانب الاجتماعي الكيفي وفقا لتطور حركة التاريخ وقد تناولنا دلك في معرض الفصل الأول حول المادية التاريخية ، فنظرة المادية نظرة شاملة وكونية وغير دينية عكس النظرة الهيومانية التي اقر "المسيري " بانها نظرة عامة للكون وإدن هي دينية على الرغم من كونها تنكر الماورائيات لكنها تنطلق من الإيمان بقيم مطلقة مثل مركزية الإنسان في الكون و الإنسان لا يمكن رده في كليته للمادة وأسبقية الإنسان عن المادة مع أن الإطار الفلسفي مادي للهيومانية لكنها ترى أن الإنسان مختلف عن الطبيعة [2]، طبعا الرؤية الهيومانية تتلاقى مع الرؤية المسيرية بشكل كبير على الرغم من الطابع الديني الإسلامي الوضح لرؤية "عبد الوهاب المسيري "عكس الطابع الفلسفي للهيومانية الدي يقوم على خلفية مادية طبيعية بشكل جزئي مقارنة بالرؤية المادية الماركسية الشمولية والهم في الامر أنهما تتوافقان على أن الإنسان يسبق المادة ومقدم عليها عكس المادية التي ترى العكس أن البداية تكون مادية على اعتبار أن المادية تتعلق بتأثير الداروينية في قضية الأصل الطبيعي لتطور الأنسان فحسبها قوانين التطور كامنة في الطبيعة والمادة وهي التي تحرك كل شيء ، الأمر الذي عكسته الماركسية على المجتمع البشري أو المجتمع الطبيعي بأنه يخضع للتطور ومرهون به .

[1] عبد الوهاب المسيري، رحلتي الفكرية في البدور والجدور الثمر ، مرجع سابق ، ص 139
[2] المرجع السابق نفسه ، ص 140

ليس هناك مسافة بين الإنسان والطبيعة حسب الداروينية[1] ، وهذا ما يرفضه "المسيري " الذي اعتبر الإنسان أرقى من الطبيعة وأسبق منها ولا يمكن رده بكل كيانه ووجدانه للطبيعة والمادة لأنه ليس شيء ولا يمكن كذلك اعتبار العالم قائم على الرؤية الحلولية باعتبار أن دراسة القوانين المادية الطبيعية التي تسري على العالم أي الطبيعة والإنسان كافية ولا داعي للسمو عليها أو الالتفات إلى ما هو متجاوز لها متعال عليها وهو الله[2]، فذلك يتوافق مع النظرة المادية الماركسية التي تعبر عن الواحدية الماركسية الصلبة ... إذ لا يوجد سوى قانون واحد سوي يسري على العالم لا يميز بين الإنسان والطبيعة فما يسري على أحدهما يسري على الأخر والإنسان في هدا الإطار لا يمكنه أن يتجاوز قوانين الطبيعة والمادة ...فهو قابع في دات الطبيعة المادية التي تقبع بدورها داخل حدود الطبيعة والمادة ومن ثمة يؤدي هدا إلى إزاحة الإنسان من مركز الكزن تماما وصبح بلا قيمة خاصة له [3]، فلا يمكن تصور الإنسان حسب المسيري كظاهرة فيزيائية تخضع لقوانين الكون دون فعالية عقلانية ترتبط بالروح أو الوجدان أو النفس المتعلقة بذات الإنسان ووعيه الروحي فهو يفكر ويغير من تأثير تلك الظواهر الفيزيائية بفضل العلم والمعرفة بما يخدم وجوده واستمراريته ككائن راقي غير مادي وبالتالي نحن امام عقل إيماني في مقابل العقل المادي الماركسي ، وحسب المسيري لا يمكن رد الإنسان للمادة أو الطبيعة او الفيزياء لأنه كائن روحاني بالدرجة رقم واحد فهو فاعل ومتفاعل مع الكون .

[1] عبد الوهاب المسيري، العلمانية والحداثة والعولمة ، مرجع سابق، ص 71
[2] المرجع السابق نفسه ، ص 74
[3] عبدالوهاب المسيري،رحلتي الفكرية في البذوروالجذوروالثمر،مرجع سابق، ص ن

يرى المسيري أن الإنسان كائن يبحث عن المعنى فهو يتطلع دائما إلى شيء غير مادي بينما الحيوان غير باحث عن المعنى ، الإنسان كائن ميتافيزيقي يبحث عن معنى الوجود معنى الموت معنى الحياة معنى الميلاد ...[1]، فهو متعلق بما هو خارج عن الطبيعة وهو الله فطبيعة الإنسان روحانية سامية تتطلع لإرادة تفوقه قوة ودراية بغية الوصول للكمال البشري من خلل صراع الإنسان مع جانبه الهيولي المادي فمتى تفوقت روحانيته كان كاملا والعكس بالعكس ، فهناك جدل بين النموذج المادي والنموذج الروحي على اعتبار أن حياة الكثير من البشر مليئة بالتناقضات بين الرؤية والممارسة ن ولكنهم مع هدا يمكنهم التعايش معها ...فعلى سبيل المثال في النموذج الحاكم ليكتشف داخله بعض العناصر الهامشية التي قد تفسر سلوكه وتزيل التناقض ، ولكن تثمر عملية الاكتشاف والتعديل بشكل تدريجي وربما تراكمي إلى أن يصبح من الحتمي تبني نموج جديد[2]، فالحياة تتسم بالتناقض والاختلاف ولا يمكن تفسير كل حوادثها بردها لجزء واحد هو المادة فالعواطف لا تستطيع المادة تأويلها وفهمها ، إلا إذا كانت المادية تتجاهل دلك وتعتبره تحصيلا حاصلا فقط ، حتى مركس نفسه وقع في الثنائية بين المادة والروح رغم عدم تصريحه المباشر بذلك ففي قضية الزواج عرفه بأنه علاقة اقتصادية مفعمة بالحب .

لقد تبنى "ماركس " تبنى مقياسين واحد مادي والأخر غير مادي وهما يختلفان كثيرا عن نموذجي الظاهر والكامن . يقول "المسيري " وقد وجدت أن قول ماركس هدا يريحني كثيرا ويجعل سلوكي غير العملي وغير المادي مقبولا ماركسيا فاستوعب قرار الزواج من

---

[1] المرجع السابق نفسه، ص 76

[2] عبد الوهاب المسيري، رحلتي الفكرية البذور والجذور والثمر، سيرة غير ذاتية ،غير موضوعية ، ص ن

.د، هدى داخل منظومتي المادية [1]، ال لا يمكن للعقل المادي الماركسي تفسيره او فهمه لأنه لا يرتبط بالمعطيات الفيزيائية أو الطبيعية وليس معادلة اقتصادية يمكن تحليلها رياضيا أو فيزيائيا إنها الحياة النفسية والحب اللدين يرتبطان بالسجية والفطرة واغوار النفس ، رغم اتفاقي مع كارل ماركس أن الزواج علاقة اقتصادية بشكل كبير لكن دلك لا يعني أنها خالية من الجوانب العاطفية والروحانية التي لا يمكن للعقل فهمها بل لابد من الرجوع فيها للطبيعة السيكولوجية للإنسان خاصة الجنس اللطيف لا يمكن التعامل معه بالعقل المادي أو المنطق بل بالقلب والبصيرة التي لها طبيعة روحانية تتعلق بالإيمانية كما يقول "عبد الوهاب المسيري "، فلا يمكنك ربط المعطيات المادية بالواقع بالنسبة لكائن يتقلب مزاجه كل ثلاثين ثانية وهو المرأة .

إن الفطرة هي التي قادت المسيري نحو التحول من المادية إلى الروحانية بفضل الإحساس الفطري المتجذر في تفاصيل الحياة الزوجية التي هي كيفية لا تخضع للكم ولا للفيزياء فعندما زرق المسيري بطفلة ولاحظ تعلقها بأمها الشديد بشكل غير فيزيائي حيث يقول "وتدريجيا تجاوزت هدا الإحساس وبدأت أتأمل في هدا الكائن الجديد الدي دخل حياتي هل يمكن أن يكون ك هذا نتيجة تفاعلات كيميائية وأنزيمات وغدد وعضلات ؟هل هذا الكل الإنساني هو جماع أعضائه المادية وثمرة الصدفة ؟أنم أن هناك شيئا ما يجاوز السطح المادي ؟...[2]، إن تعلق الطفلة بأمها من دون أبيها يتعلق بالجانب الخفي في كينونة الإنسان وهو العواطف والوجدان فعاطفة الامومة قوية عند الطفل بحيث ينجذب لأمه من دون ابيه بشكل كبير وتلك العاطفة تعبر عن الفطرة الربانية المفارقة للطبيعة

[1] المرجع نفسه، ص ن

[2] عبدالوهاب المسيري،رحلتي الفكرية في البذوروالجذوروالثمر،مرجع سابق، ص ن

الفيزيائية والفيزيولوجية حسب المسيري الذي استعان بالدين لتفسير المسالة ، فكيف يمكن للطفلة الصغيرة يقول "المسيري " أن تدرك عاطفة الأمومة بشكل قوي دون عاطفة الابوة فتكف عن البكاء في حضن أمها بينما لا تفعل دلك في حضن أبيها ؟هدا السلوك لا يمكن فهمه بالمعايير المادية لأنه دو طبيعة غير المادية فهو كم من العواطف والمشاعر الجياشة بين الطفل وامه وحتى على مستوى المعتقد فإن النموذج المادي الماركسي وقف عاجزا امام استيعاب مقولات المسيري المرجعية بعد أن تعلم في الدروس الماركسية التي كان يتعلمها أن الدين هو أفيون الشعوب جزء من بناء فوقي يمكن رده للبناء التحتي ومن هنا فإنه لا يصلح أساسا صلبا للتصنيف أو للإدراك ، فالأساس الحقيقي للتصنيف كما تعلمنا هو الأساس الاقتصادي ، لكن بعد مخالطة المسيري في أمريكا لليهود والكاثوليك الدين لهم خلفية دينية رغم انتماءاتهم العلمانية اتضح أن الدين كمقولة تحليلية وليس مجرد جزء غير حقيقي من بناء فوقي ليس له أي أهمية في حد ذاته...وان المكون الديني ليس مجرد قشرة وغنما هو جزء من الكيان والهوية [1]،فالدين هنا بالنسبة للمسيري يتعلق بالفطرة البشرية التي فطر الناس عليها وهي متعلقة بالله والإرادة العليا تتطلع لما هو راقي ودلك ما يتنافى مع التصور الماركسي الدي جعل من الدين مجرد تحصيل حاصل على اعتبار أنه دين كهنوتي لا يعبر عن الله وقد أشرنا لذلك في معرض الحديث عن الماركسية وماديتها في الفصل الأول بالتفصيل .

على الرغم أن كارل ماركس لم يكن ضد الدين بالمعنى الجوهري بقدر ما كان ضد الدين بالمعنى الاجتماعي باعتباره صنيعة مجتمعية من طرف الطبقة البورجوازية فقط للتسلط على طبقة العمال والكادحين باسم المقدس ، لكن يزيد الهوة بين عالم الروح وعالم المادة

[1]المرجع نفسه، ص 141

ويجعل مسألة الواقعية في تقهقر فالمادية تقف هنا في مفترق طرق حول تفسير دلك وهو ما عبر عنه المسيري من خلال قوله "...وهكذا اهتزت معادلة أن البناء الفوقي إن هو إلا تعبير عن البناء التحتي وزادت الثغرة التي تفصل الإنسان المركب عن الواقع المادي البسيط أتساعا وزادت فاعلية الأفكار أي علم الروح في تفسير ظاهرة الإنسان ...أي أن الدين أصبح تدريجيا في تصوري جزءا من الكيان الإنساني التاريخي ليس منفصلا عنه ...[1]، فالدين يفسر لنا الجانب العاطفي والوجداني في التفكير رغم كونه ظاهرة اجتماعية كما انه مطية لتفسير الظواهر الخارقة في الطبيعة تلك التي يعجز العقل المادي أو التجريبي والعلم عن تفسيرها فيزيائيا .

لا بد من التوكيد على أن الدين أو الفطرة أو القيم الروحانية لها فعالية في التوفيق بين الجانب الفردي والجانب الاجتماعي في الحياة ، فالإنسان المادي إنما يهمه الجماعة وأراءهم حوله وقد يعيش ويلبس حسب ملاحظاتهم ورايهم دون أن يعطي أهمية لدوقه هو فيهمل جابنه الروحي والفردي وإرادته النفسية وقد أكد على دلك المسيري من خلال تحليله لشخصية "مالكوم إكس " أو الحاج مالك الشباز[2]، كيف كانت حياته المادية المتمثلة في المخدرات والسجن وكيف أصبحت بعد اعتناقهللإسلام "جانب روحي ومثالي مستقر وقيمة للحياة " فدافع بقوة عن القيم الأخلاقية العادلة ورفض التمييز بين البيض والسود في أمريكا مستعينا بقيم الإسلام فأقام ثورة روحية ضد الواقع المزري لأجل التغيير نحو الأفضل أي نحو حياة القيم الروحانية بدلا من الضياع المادي ، فالحاضر هنا لم يكن الوضع الاقتصادي المادي لمالكوم اكس للقيام بالثورة وغنما كان الحاضر هو البحث عن

[1] عبدالوهاب المسيري،رحلتي الفكرية في البذوروالجذوروالثمر ، مرجع سابق، ص 143
[2] مالكوم إكس أو الحاج مالك الشباز : هو داعية إسلامي امريكي مناهض للعنصرية ضد السود في أمريكا تم اغتياله بسبب أرائه المناهضة للإمبريالية

الراحة النفسية والاقتناع الوجداني رغم أنه كان يعيش في مجتمع الدولارية كما يسميه هو بالرأسمالية لكنه اكتشف ان ثمة محرك اخر غير المال والمادة يشده نحو المستقبل وكان ثمن هده الثورة هو حياته نفسها كما قال "المسيري " "فحصدته الرصاصات الغادرة – كان عنوان المقال الدي كتبته الإسلام كأنشودة رعوي في سيرة ملكوم أكس الذاتية[1] ...إذن فهناك نموذج غير مادي وعالم خفي هو من يقودنا نحو الثورة والتغيير في الحياة لا يمكن للعقل المادي الماركسي أن يفهمه ويستوعبه لأنه دو طبيعة مفارقة له وسامية بحيث أن الفكر تحركه المشاعر والعواطف النفسية التي تبين للعقل قيمة الموقف بغض النظر عن الواقع والتراكمات التاريخية التي ترتكز عليها الماركسية في زعمها لتطور المجتمع البشري وبناء العلاقات البشرية ، وبالتالي يمكن القول أن الروحانية التي يسميها "المسيري "بالإيمانية تعبر عن قيمة الإنسان الحقيقية في معترك الواقع وتفوق الإنسان على هدا الواقع بحيث لا يكون إنسان ظرفي تحركه ظروفه فقط بل يحركه وجدانه وحرقته على قيمه السامية التي تمثل جوهر الإنسان فالجوع والعط عوامل بيولوجية وغريزية تحرك الحيوان نحو الامام وليس الإنسان الكائن السامي الدي يسمو بإنسانيته فوق كل ما هو مادي ودلك هو الفارق الجوهري بين الطبيعة الفيزيولوجية والطبيعة الروحانية للإنسان وسناتي على تحليلها في العنصر اللاحق .

المطلب 02: الطبيعة الفيزيولوجية للإنسان بين المادة والروح

إن دراسة الانسان من حيث مكوناته الفيزيولوجية هي مسالة ضرورية ذلك لفهم السلوك الغريزي و الفطري له، فمن المعلوم ان للإنسان جانبين يعبران عن تركيبته الفيزيولوجية

[1] عبدالوهاب المسيري،رحلتي الفكرية في البذوروالجذوروالثمر ، مرجع سابق، ص ن

المرتبطة بالطبيعة التي هو جزء منها ترتبط بمجموعة من الاشياء مثل الغريزة بالنسبة للسلوك و الفعل من طريقة العيش و التنقل ... كل ذلك يعبر عن وجوده الملموس ، يقول عبد الوهاب الميسري "ثنائية الخالق و المخلوق و المتجاوز و الحال الكلمات وهي ثنائية الجانب الطبيعي المادي في مقابل الجانب غير المادي اي الروحي فتلك الاحتياجات الطبيعية المادية ...فالإنسان هنا موجود مادي[1] ، فالإنسان بذلك هو مادة حية و طبيعية مثله مثل الحيوان فهما من الكائنات البيولوجيات تماما لكن هناك الجانب الروحي و الذي يتسم بالكفاء وهو ما سماه الميسري بنموذج للسربالعودة لجانب المادة فهو يمثل الطبيعة المركبة للإنسان و التي نعود لها لتفسير ظواهره ،فالقول بذلك أي أن الانسان ظاهرة طبيعية تسري عليها جميع الاليات والحتميات الطبيعية و التي هي في الاصل سابقة لوجوده بل هي وجدت لتحضنه وهوما نعبر عنه بالبيئة الطبيعية من عوامل المناخ والتضاريس من ماء وهواء وحر وبرد وغطاء نباتي وبالتالي فتلك الطبيعة وجدت لتسخير الإنسان لا للتحكم فيه فهو مفارق لها وبالتالي لا يمكن رد الفكر للطبيعة حسب زعم المادية ، وهو ما أكده عبد الوهاب الميسري من خلال قوله " "فالفلسفات المادية تؤمن بأسبقية الطبيعية على الانسان وترد كل جوانبه الى العنصر المادي فهناك ثنائية في الجانب المادي و في مقابل الجانب غير المادي الذي يعتبرالجانب الاخر للطبيعة البشرية الذي يمثل الميزة الخاصة بالإنسان والتي لا يشترك فيه مع الحيوان بل لا يمكن لقوانين الطبيعة ان تتحكم فيه او تؤثر عليه وهو تعبير خالص عن انسانية الانسان[2] ، يتجلى ذلك من خلال النشاط الفكري و العقلاني الذي تعكسه المظاهر الحضارية و العمران دون

[1]عبد الهادي بوحسي ، طبيعة القيم الأخلاقية بين التركيب الروحي والتركيب المادي وتأثير الحداثة عليها- قراءة في فكرة عبد الوهاب المسيري، مجلة أبعاد ، جامعة وهران 02 ، العدد 02-ديسمبر 2019، المجلد05، ص 267

[2]ممدوح الشيخ ، عبد الوهاب المسيري من المادية إلى الإنسانية الإسلامية ، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي ط1 2008 ، ص 125 ، ص ن

ان ننسي جانب الحس المرتبط بالخوف الخلقي و الذوق الجمالي و الجانب الديني او من الامور المختصة في الجانب الروحي للإنسان نجد انه كائن مفكر و متسائل عن العلة الأولى الوجود ولا يكتفي بالجانب الظاهري لإنشاء فقط مثل الحيوان ككائن غريزي ، "ولأجل ذلك سمي الإنسان بالحيوان الفيزيولوجي حسب "عبد الوهاب المسيري " الذي يمكن له تجاوز ذاته التي هو مدرك لها باعتبارها مادية ، ويمكن له إعادة صياغة وجوده وفق نظرته ،كما أن للإنسان إرادة حرة تمكنه من ألية الرفض والقبول لما تلقيه عليه الطبيعة من مظاهر ويمكن له أن يتكيف معها أو يقاومها كذلك بقدراته العقلية أو تلك الوسائل المادية التي يبتكرها لتعينه على العيش عبر مختلف مراحل الحياة التي تعبر عن التاريخ بمعناه الزمني، ويخلق منظومات تحكم عالمه الطبيعي أو الاجتماعي [1]، ذلك أن البشر لا يتمتعون بتركيبة واحدة يمكن صبها في قالب وحيد ولا يخضعون جميعا لنفس المعايير والقواعد التفسيرية للوجود .

ليس من المعقول ربط تاريخ الإنسان بعناصر مادية فقط تتجاهل الجانب الروحاني ، فلكل فرد طاقة كامنة بداخله تعبر عن قدراته وميوله والجانب النفسي الدي يتحكم في إحساساته ومشاعره، وبالتالي لا يمكن إخضاع الطبيعة البشرية لقوانين التطور وأن نحول المجتمع البشري لمجمع طبيعي يحاكي قوانين الطبيعة ، ويقترح 'عبد الوهاب المسيري ' نموذج وسط بين المادة والروح هو نموذج السر بحيث أن قيم الكرامة والهوية والعزةوهدا ما تجاهلته المادية التاريخية عندما أرجعت تطورات المجتمع للتاريخ والديالكتيك المادي الاجتماعي فقط متجاهلة العوامل النفسية للإنسان، فحسب الميسري المادية لم تضع في الحسبان مسألة الجوهر الروحي للإنسان وتلك الخفايا التي تعكس مسألة الأخلاق والقيم

[1] المرجع نفسه ، ص 126

المكتسبة مثل الخير والحق،من الواضح أن هناك تأثير واضح لمسألة السر بالنسبة لطبيعة الأنسان في مقابل النموذج المادة دلك أن سلوك البشر تحدده القيمة الأخلاقية له فهو يحمل عالما خفيا من الأسرار والمكبوتات، لذلك "فعبد الوهاب المسيري" يقترح نموذج آخر يكون حلا لتلك المشكلة المتعلقة بالتصادم بين الطبيعة المادية للإنسان وتلك الطبيعة غير المادية ،سماه بنموذج الجدل يتمتع بأعلى درجة تفسيرية من غيره من النماذج، لكن المسيري طبعا يؤكد على أهمية نموذج السر ويعتبره الأقرب للإنسان ، كما يمكن التأكيد على العوامل الاجتماعية والاقتصادية والسياسية ، وحتى الجانب الديني في تغيير الواقع الإنساني[1] ، ولقد وظف الميسري هده الفكرة في تفسيره وتبريره لمسألة الانتفاضة الفلسطينية ضد الكيان الصهيوني باعتبارها تمثل أهم جانب لمشكلة الأخلاق والقيم في الفكر المعاصر ،فأكد على البعد الروحي للأمر ولابد من تجاوز مسألة الغريزة ونفى أن تكون مصدر إلهام للانتفاضة بل هناك أسباب تتعلق بالقيم و مسألة الهوية العربية وطبيعتها ،فالنموذج الجدلي ليس مجرد رد فعل بيولوجي ماديبل هو اكتمال للعامل النفسي والروحي الدي يكون بمثابة الهرمون الدي يحفز الإنسان على التغيير والتقدم نحو المستقبل .

المطلب 03 : تفكيك المادية هو طريق نحو الروحانية الربانية

إذا افترضنا أن أسبقية المادة على كل الظواهر التي ترد بعد كل التركيب والتهويم إلى المبدأ المادي الواحد فإنه حسب "المسيري " المادية الديالكتيكية والتاريخية لا تختلف في جوهرها عن دلك باعتبار أن المادية الديالكتيكية تصدر عن الإيمان بمفهوم المادة التي

[1] المرجع السابق نفسه، ص 268

تعتبرها هي الواقع الموضوعي [1]، بمعنى أن لها خلفية مادية على أساس أن الواقع يسبق الفكر ونجد أن الوعي أيضا ترده المادية إلى كونه صفة المادة الرفيعة التنظيم من خلال ظهور المجتمع أي أن الوعي يعكس الواقع الموضوعي ويكون صورة ذاتية ...[2]، فالمادية الديالكتيكية ترى في الأشياء أي المادة انعكاس لصفاتها الموضوعية على أساس أن القوانين العامة تسري على المجالات بما غي دلك النشاط الإنساني ، وقد تناولنا دلك بالتفصيل في النقاط السابقة ، والمهم ان هدا التصور يؤدي لاعتبار أن الإنسان شيء في الطبيعة يعبر عن المكون الهيولي فقط وبداك هناك تجاهل لبنيته غير المادية وهو ما وقعت فيه المادية الماركسية بشكل واضح حيث سحبت الموضوعات الأساسية للمادية الديالكتيكية على الظواهر الاجتماعية في إطار التاريخية في تطور المجتمع البشري [3]، الامر الدي يعني لنا ان الإنسان بالنسبة المادية الماركسية في موضع مادي محض يعتبر مثل الجماد الدي لا حياة روحية فيه وهو ما دعل المادية الماركسية تتجاهل الحاجة البيولوجية للإنسان من مأكل وملبس ومسكن فتلك الأشياء لا توجد جاهزة له حسب "المسيري " الامر الدي يؤدي بنا إلى ضرورة تفعيل الجانب الأخر لتركيبة الإنسان وهو الجانب المعنوي الدي يمثل التفكير والعقل والثقافة حيث تنتج له عملية الإنتاج .

على الرغم كون المادية الماركسية تراهن على دور العلاقات الإنتاجية البشرية كمظهر للإنتاج وتعتبرها انعكاس للعملية المادية الديالكتيكية لكن كون تلك العلاقات الإنتاجية بين البشر تعبر عن لون من الحياة من خلال الممارسة اليومية حسب "المسيري " ودخولهم

---

[1] عبد الوهاب المسيري ، الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان ، دار الفكر ، دمشق ، سوريا العربية ، دار الفكر المعاصر ، بيروت لبنان ، ط1 2002 ، الإعادة الثانية 1428 ه ، 2007 م ، ص 18

[2] المرجع السابق نفسه ، ص ن

[3] عبد الوهاب المسيري ، الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان ،ص ن

في علاقات بيئية فإنه في مجرى إنتاج الخيرات المادية يتكون الإنسان ذاته بوعيه ونظراته وتطلعاته الامر الدي يشكل الإنتاج المادي الأساس او"اللوغوس "الذي يحدد في نهاية المطاف ... نمط حياة الناس [1]، وبذلك يمكن لنا القول أن الفلسفة المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية غفلت الجانب الروحاني في تركيبة الإنسان وركزت على هيوليته فقط وهو امر وصفه " المسيري "بالأمر المتطرف واعتبر كل الماديات بما فيها من عقل وجدلية واعتدال ماديات متطرفة حتى وان كانت متسقة مع نفسها ومع مقدماتها المعرفية أد يظل جوهر الأشياء ماديا محضا [2]، وهو ما يبين لنا أن الفلسفة المادية التاريخية أو الفلسفة الماركسية وغيرها من الفلسفات المادية حسب " المسيري "كانت ناجعة وموفقة بالنسبة للحياة المادية للإنسان خاصة في العصر الحديث عصر العولمة والتقنية لكن يبقى الجانب الروحاني المتمثل في القيم والأخلاق والجمال غير مجدي معها لأن العلم التقني لم يجد له تفسير يوصل لسعادة الإنسان وهو ما جعل " المسيري" يصفها بالهرطقة على أساس أن المادية الماركسية فسرت كل الواقع ماديا بما في دلك الوجود الإنساني ولدلك فيما بعد وكتقويم للماركسية قدم " جان بول سارتر " الطرح الإنساني للوجود على أساس الحرية الفردية ونقد التسلط الجماعي على العقل والمجتمع البشري، ولقد قدم المسيري مستويين معرفيين لتوضيح المسألة من حيث جاذبية الفلسفات المادية وهي كالتالي

01-المستوى المعرفي الأبستمولوجي

[1] المرجع نفسه ، ص 20
[2] المرجع نفسه، ص ن

إن الرابط المادي بين الظواهر امر يمكن رصده بشكل موضوعي محسوب وحركة المادة نتيجة مباشرة وتجربة الطفل مع جسده وهو اول شيء يدركه يشجع عن التفسيرات المادية والعاطفية اتجاه امه تأخذ في البداية اتجاها ماديا من خلال الرضاعة ... لكن مع تقدم العمر وتحول الإنسان إلى الادراك الروحاني المتعلق بالعقل والخيال وتلك الظواهر غير المادية مثل الحزن والفرح يتطلب فهمها عوامل غير مادية من خلال العقل ...[1]، فالمسالة هنا مفارقة للطبيعة بالتصور المادي التاريخي الماركسي فكيف يمكن تفسير تعلف الطفل بأمه بعد مرحلة الرضاعة غدا ما قلنا أن اتصالها بها يكون مادي من خلال الثدي الدي يمده بالحليب ورائحة امهه التي يتعرف من خلالها عليها لكن الطفل مع الوقت وتقدمه في العمر يدرك بعقله وعواطفه امه دون ان يتصل بها ماديا .

02- المستوى النفسي السيكولوجي ودلك أن المادية تذهب إلى العنصر الجماعي من خلال المجتمع باعتباره ميدان العلاقات الإنتاجية وهو ما يجعل الامر فيه إنكار للهوية الفردية حسب "المسيري " لأنه لا توجد استقلالية للجزاء تعن الكل وبالتالي المسؤولية الخلقية والاختيار الحر متقدمين وان الامتزاج الكامل بالطبيعة او المادة هو مظهر لفقدان الوعي والهوية والحدود أي انتصار الموضوع على الذات وهو ما سماه "المسيري "بالنزعة الرحمية ودلك أمر خطير حول مصير الإنسانية، ولقد وصف دلك "المسيري " بالهرطقات المعادية للإله والإنسان [2]، يبدو أن توجه المسيري هنا كان توجها دينيا ينم عن انطلاقاته الإيمانية حيث ربط الإنسان بالإرادة الإلهية واعتبر كل توجه يسلب الإنسان ما هو فطري فيه كالحرية والاستقلالية الفردية هو مخالف لنواميس الكون التي هي من صنه الإله

[1] المرجع السابق نفسه ، ص 21

[2] عبدالوهاب المسيري،الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، مرجع سابق ، ص ن

حسبه ، كدلك انطلق في تحليلاته حول الفلسفة المادية منطلقا روحانيا بامتياز بعد تخليه هن ماديته في السابق وهو ما جعله يقف على بعض المشاكل التي تواجه الماركسية أو الفلسفة المادية حيث أن هده الأخيرة تقول أنها ليست إيديولوجية بل علم طبيعي على فرض انها قد قامت بحصر كل المتغيرات المادية والموضوعية ورصدت علاقاتها المتشبعة وأثبتت صحة مقولاتها ، لكن دلك بزعم "المسيري " من الناحية العلمية فالواجب العلمي يعني بعد حصر كل المتغيرات والأسباب وعلاقاتها وإقرار كلية كل عنصر على العناصر الأخرى هو امر مستحيل دلك انها تقوم على الوعي المادي من خلال الكل المادي ، لكن ذلك أطروحة ميتافيزيقية حسب " المسيري "، فالثبات والتجاوز ليس من صفات المادة ومقدرات العقل على التعميم والتجاوز صعبة التغيير مادي [1]، فالعلم جزئي يقوم على بحث الجزئيات للوصول لكليات وإثبات الحتمية العلمية وتتبعها الميتافيزيقا التي تعني البحث عن الحقيقة ذاتها التي تستدعي الثبات والكلية أي عالم متجاوز لعالم المادة وغدا كانت السببية المادية الصلبة المطلقة تعير ظاهرة الإنسان في إطار عنصر مادي واحد من خلال "كارل ماركس " والعنصر الاقتصادي و"فرويد " والعنصر الجنسي فإن من يقوم بالتجريب والرصد في الإطار المادي لا يعيد اختبار مقولاته كل مرة ولقد ثبت أن الحقيقة العملية المادية تقريبية وليست تامة [2]، بمعنى ان اعتراض "المسيري " هنا على التصور المادي لطبيعة الإنسان من خلال ربطه بنواميس الطبيعة المتعلقة بالكل أو الكلية لا يتناسق مع العلم وحتميته الجزئية على اعتبار أن الماركسية تتدعي انها تربطه تصورها هدا بالعلم الطبيعي .

---

[1] المرجع السابق نفسه، ص 22

[2] عبدالوهاب المسيري،الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، مرجع سابق ، ص ن

–الامر الثاني هو ان العلم التجريبي لا يمكنه التعامل مع كل أنواع الخبرات وجوانبها ونتائجه تقريبية حسب "المسيري" فهي تتعلق في المتوسط على المجموعات الكبيرة وليس على كل مفردة بداتها [1]، باعتبار أن الفلسفة الماركسية تنظر للأمور نظرة جماعية بالنسبة للمجتمع البشري كما تفعل دلك بالنسبة للطبيعة بنظرة كلية وبالتالي فمسالة الفرد غير مهمة عندها كما هو الحال بالنسبة للجزئيات في الطبيعة وهو ما يجعل المسالة غير دقيقة بالنسبة لحقيقة التركيب البشري واحتوائه بكل جوانبه الظاهرة والباطنة .

– تنطلق المادية من عالم نيوتن المتسم بالحتمية الفيزيائية للدرة ومنه ظهرت الروية المادية التي أرى أنه لا يمكن الحديث عن تأملات خارج معامل البحث ونتائج التجريب ...فنظرية النسبية أدت إلى إضعاف قيمة الافتراضات المادية مثل السببية ...فقد ظهرت أن ثمة وجود لا ماديا للطاقة الدرية هو الوجود الموجب ...والعلم الحديث اسقط فكرة السببية الصلبة ولم يعد يسعى لمعرفة الكون معرفة كاملة ...[2]،ونحن نعلم ان الفلسفة المادية الماركسية تقوم على النظرة الشاملة للوجود بما في دلك الإنسان باعتبار أن الوجود وجود مادي محض .

– لقد أدعت الفلسفة المادية بداية أن المادي هو ما تدركه الحواس وان ما لا تدركه الحواس غبر موجود ولقد اشرنا لدلك في ما مضى من هدا البحث ، ولكن الدرات وجزئياتها لا تدرك الحواس فهي مجهرية ،هدا الأمر الدي جعل المادية تعيد تعريفها بانها كل شيء يوجد وجودا موضوعيا أي الدي لا يعتمد في وجوده على العقل او الوعي وهو

[1] المرجع نفسه، ص ن
[2] عبدالوهاب المسيري،الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان،مرجع سابق ، ص 23

ما جعل المادية تقع في ورطة مفاهمية كبيرة [1]، من خلال كيفية فهم العناصر غير المادية والكيفية التي لا وزن او لا كتلة لها في الطبيعة يمكن القول أن الفلسفة المادية غفلت جانبا مهما من تركيبة الوجود بما في دلك الإنسان وتركيبته الدقيقة التي لا يمكن فهمها من خلال قوانين الطبيعة الفيزيائية الأمر الذي يجعل الجانب المادي ضعيف في رهانات المادية حول ضرورة تأويل العالم تأويلا عقلانيا ماديا بحثا .

– الامر الاخر هو ازلية المادة حسب الفلسفة المادية بحيث أن المادة تتحول لطاقة والطاقة تتحول لمادة وقابليتها للتحول تعني أن بقائها في هيئتها المعينة أعتمد على طول خارجية عن ذاتها ... إذن فهي ليست معتمدة في وجودها على نفسها ، الأمر الذي يجعلها غير مسببة كما تزعم المادية وحسب "المسيري" فكون الأزلية مادة ذهنية ومقولة فلسفته محضة لاتعبر عن مقولات علمية يمكن للمادية ان تستند عليها [2]،هدا يعني أن المادة ليست اصل العالم باعتبارها ليست ازلية وبالتالي هناك اصل اخر للكون يعتبر سرمديا غير زائل وازلي ومن هنا يمكن القول ان حجة المادية غير كافية لتمرير موقفها .

– مقولة خلق العالم م الصدفة هو مجرد افتراض غير علمي حسب "المسيري " ذلك انه لمي نصدق نظرية الخلق بالصدفة ... كما ان المصادفة لوحدها لا تجدي في تفسير الخلق ذلك ان تكوين الكائنات من تلك الدرات الهائمة يعني انها كانت مصممة بحيث انها إدا اجتمعت بهذا الشكل تكون من دهب حسب "المسيري" وادا اجتمعت بتلك الطريقة يكون منها الماء ... أي أن التصميم يسبق الصدفة [3]، بمعنى ان طبيعة الخلق تقوم على

[1] المرجع السابق نفسه، ص 25
[2] عبدالوهاب المسيري،الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان،مرجع سابق ، ص ن
[3] المرجع نفسه، ص 26

درات مجهرية أولية تكونت ومن ثمة أصبحت مادة صلبة وهو ما ينفي ثبات وجهة نظر الفلسفة المادية باعتبار أن تلك الدرات هائمة لا تحكمها قوانين الفيزياء لان مردها متعلق بالكيفيات وهو ما جعل الفلسفة المادية التي ترى ان المادة من خلال الصدفة وحدها قد أدت لظهور عناصر متجاوزة للمادة مثل الإنسان والوعي ...فهم في نهاية الامر ينسبون للمادة مقدرات غير مادية الامر الدي جعلهم يخرجون من مقاصد الفلسفة المادية حسب " المسيري " الأمر متعلق بالجانب اللامادي الدي تقف المادية عاجزة ربما عن إدراكه بما يوافق مبادئها ومقولاتها الفيزيائية والتي سحبتها على الطبيعة البشرية والمجتمع الإنساني الدي يتسم بالكيفيات والكميات معا ، فالتحدي الأكبر للمادية حسب "المسيري " هو زاهرة الإنسان نفسها الدي تراهن عليه الفلسفة الماركسية المادية بكل ما فيه من اسرار وتركيبته التي لم يستطع العلم إدخالها في العلاقات السببية الصلبة ، "فالمسيري "يراهن على الكيف أو الجانب اللامادي في الإنسان ويعتبره جوهر المسألة لدلك إدا كان في إطار الطبيعة أو المادة ما يمكن تسميته بالإنسان الطبيعي وهو إنسان لا توجد مسافة تفصله عن الطبيعة فإنه جزء عضوي لا يتجزأ منها وهو خاضع لقوانينها ويفسر من مقولات طبيعية ووظائف بيولوجية كالهضم ...ودوافع غرائزية ... هنا يكون جوهره مادي وليس إنسانيا [1]، الامر الدي جعل " المسيري " يضع مقابل الإنسان الطبيعي أو الألة **الإنسان الروحاني** الدي يتسم بلامادية وهو ما سماه **بالإنسان الرباني** يحتوي بداخله عناصر ربانية تتجاوز قوانين الحركة التي تسري على الإنسان الحيوان والنظام الطبيعي الماديباعتبار انالإنسان الرباني يعبر عن التركيبة الخفية في الإنسان التي تتسم بأسمى صفة في الإنسان وهي أنسنته او إنسانيته التي تميزه عن الحيوان حيث فشلت المادية حسب المسيري في

[1] عبدالوهاب المسيري،الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان،مرجع سابق ، ص 28

الوصول لحقيقة الإنسان الحقيقية والتيتعبر عن قيمته، واعتبر "المسيري" أن حقيقة الإنسان هي الحقيقة الربانية او الروحانية التي تشكل جوهره باعتباره إنسان فريد او مخلوق مميز عن بقية المخلوقات مكرم بالعقل والعواطف والفكر ولا يمكن للمادية أن تبين دلك باعتبارها اعتبرت العقل مادي وهو الدماغ وحسب المسيري فإن حقيقة الإنسان الربانية الروحانية هي التي نحتاجها للخروج من معترك التقنية والتحول نحو الالة الصناعية التي يحاول العلم اليوم الترويج لها من خلال ما يسمى الدكاء الاصطناعي وتعويض الإنسان بالآلة وبالتالي جعل الحياة موضوع وليست ذات تلك الذات التي تعنى بالإنسانية **الربانية** .

المبحث 03 : العودة للتاريخ الإنساني– مفهوم الانسنة عند غيورغ هانس غادامير

المطلب 01: دور العلوم الإنسانية في تحرير الذات الإنسانية

التراث كمعطى بشري يرتبط بطبيعة الإنسان اللامادية عبر عنه الفيلسوف الالماني المعاصر "غادامير "[1] من خلال العلوم الإنسانية حيث رسم مشروعه حول رد الاعتبار

[1]جورج غيورغ غادامير :فيلسوف الماني شهير ولد في ماربورغ في 11 فبراير 1900 أي 250 سنة بعد وفاة ديكارت ... ، لم يكن غادا مير غزير الإنتاج في البداية ، فأول كتاب أصدره هو الحقيقة والمنهج " سنة 1960... وقبل دلك كتب رسالته الجامعية حول ماهية اللدة في حوارات أفلاطون "في عمر 22سنة تأثير هسرل وهيدغر على المسار الفكري لغادامير كان واضحا عندما درس على يديهما الفلسفة في فريبورغ ، واعجابه الكبير برائد الوجودية هيدغر الدي كانت فلسفته مفاتيح ومفاهيم هامة في فلسفته التأويلية سنة 1928 أصبح غادامير استنادا

للذات الإنسانية التي عانت في ظل سيطرة المادة أو التقنية على الحياة باستهدافها الإنسان وتحويله لموضوع دون التركيز على ما هيته التي تعبر عنها الذات ولأجل دلك سنقف على جانب من جوانب تصوراته الفلسفية من خلال الاهتمام بالتراث الإنساني بالعودة للتراث اللامادي، فمن خلال معرفة الواقع البشري تعبر عن قيمة الإنسان كدات مدركة لماهيته او موضوعه هي انعكاسات في مرأة وعي يدوي رد خطر السقوط في النسيان في الغفوة أو في الغياب النهائي للموت كما كان على البشرية أن تفنى في كل حداد [1]، هذه المقدمة مهمة للدخول في معترك الفلسفة التأويلية عند " غادامير "في محاولة لفهم الطبيعة الإنسانية من خلال التأويل في العلوم الإنسانية ولإشكالية التراث وتاريخا نيته على أساس ضرورة العودة للتاريخ الإنساني بمحتواه الروحاني للخروج من معترك الفلسفة المادية أو الماركسية التأويلية للتراث والتاريخ البشري الذي قام " حسين مروة بتأويله بخلفية مادية تاريخية وتحديدا التراث العربي الإسلامي .

نحن نسوق المسالة بالنسبة للتراث الإنساني ككل ونحاول الإفادة من تصور " غادامير " في محاولاته لرد الاعتبار للدات الإنسانية على حساب الموضوع ، فمن خلال الذات الفردية يمكن لوعي الذات ان يستغني عن حضور الموضوع خلافا لما تعتقده الفلسفة المادية من أسبقية الموضوع عن الذات أي الواقع عن الفكر [2]، فالمسالة تتعلق بفهم الفهم او إدراك ماهية الإنسان عبر الفلسفة التأويلية المعاصرة التي تستبعد الوجود وتكتفي بتفسير المعنى وتسعى إليه بلا نهاية وبدون التشكيك في الواقع لأجل هضم المعنى

للفلسفة في جامعة ماربورغ .... ، توفي غادامير في عام 2002 .أنظر كتاب التـأويلية الفلسفية المبادئ والاهداف ، جورج هانز غادامير

[1] هانس غيورغ غادامير ، فلسفة التأويل ، الأصول المبادئ والأهداف ، ترجمة محمد شوقي الزين ، الدار العربية للعلوم - منشورات الاختلاف ، الجزائر ، المركز الثقافي العربي ، ط2 2006 ، 1427 ه، ص 140

[2] المرجع السابق نفسه ، ص 141

الحقيقي لعلقة الإنسان بالطبيعة ، تلك العلاقة التي ترتكز عليها الماركسية في رسم مفهوم الإنسان وتبنيها في طبيعة المجتمع البشري الدي بناه " حسين مروة على الاقتصاد والعوامل المادية البحتة كما فعل ماركس ، حيث كانت الفلسفة المادية قد الحقت الإنسان بالطبيعة والفلسفة التأويلية ترى ان وجود الإنسان والطبيعة هو امر فعلي والإنسان يوجد في الطبعة التي تولد من رحمها ...[1]، بما يعني ان الفلسفة التأويلية تنطلق من الفكرة بغية فهمها بمعزل عن الموضوع أو الواقع استنادا لطبيعة المعرفة البشرية المسبقة هو ما عبر عنه "غادامير بالفهم الدي اعتبره أخد وتحصل لمعنى عالق بالمجال الذهني للذات فنجاح هده العملية مشروط بأن يكون الموضوع المعروف غير غريب عن الذات العارفة لا أن يكون مطابقا له تماما وغلا جعل اشتباه المعنى من المعرفة امر لا ينفع منه [2]، والفهم ضروري بالنسبة للعملية المعرفية وهو تأويل الواقع من خلال الذات العارفة حسب " غادامير " وبذاك هو يرجح قدرة العلوم الإنسانية على فهم الواقع بشكل قد يعجز عن العلم الطبيعي وهو ما قد لا يجد ترحيبا من الحقول المعرفية الأخرى ، حيث انه يصعب على الوظيفة النقدية التي أنجزتها العلوم الإنسانية أن تجد اعترافا لائقا بها من قبل الجمهور العريض على حد تعبير غادامير [3]، فالأمر هو انه بالأبستمولوجيا المعرفية من خلال الذات التي تمارس الفهم او التأويل لذلك يراهن " غادامير " على قدرة العلوم الإنسانية على ادراك الحقيقة باعتبارها تتخذ مواضيعها صورة بديهية.

يقدم لنا "غادامير " مثال حول مقدرة العلوم الإنسانية على التأويل وإضفاء روح جديدة على كل شيء حتى وان كان في طي النسيان والقدم ، حيث أنه بإمكان عالم الاقتصاد

---

[1] هانز غيورغ غاداميرر،فلسفة التأويل،الأصول المبادئ والأهداف، مرجع سابق،ص ن

[2] المرجع نفسه ، ص ن

[3] المرجع نفسه ، ص ن

ان يتكلم عن إسهام عمله في خلق السعادة المادية ومن المؤكد اننا نستند إلى فهم عام الامر نفسه يتعلق بمؤرخ الفن عندما يضعنا امام مشهد جميل حتى وإن تعلق الأمر بإخراج شيء قديم من طي النسيان لكن الأشياء تثير لفت الانتباه لأجل المصلحة العامة[1] ،فالمثال الأول له دلالة مادية تحقق السعادة من الناحية المالية فقط ولا تستهدف الذات الإنسانية والعواطف الخفية وهو ما حاولت الماركسية ان تبرزه من خلال رد فكر المجتمع لطبيعة واقعه المادي الاقتصادي فلقد زعم " حسين مروة " مثلا أن الظروف الاقتصادية والتجارة والعلاقات القبلية في المجتمع العربي الجاهلي في تطورها وقوتها كانت السبب في قدوم رجل صالح في المجتمع وقتها هو النبي " محمد ابن عبد الله " لإصلاح البيئة العربية والنهوض بها معرفيا واخلاقيا ،لكن بالعودة للمثال الثاني الدي قدمه لنا "غادامير " حول رسالة الفن يوضح لنا قدرته كمجال إنساني كيفي غير مادي على إعادة الحياة لما هو منسي ومن الماضي أي إثارة مشاعرنا نحو التاريخ فنحن في المجتمع الجزائري مثلا نستحضر ذكريات المضال الثوري الجزائري لنيل الحرية من المستعمر الفرنسي في 01 نوفمبر من كل عام دون ان نمل من تلك الصور والعروض الفنية المعبرة عن تلك الحقبة الأليمة في تاريخ المجتمع البشري ككل.

إن الجانب الفني الذي يلمس الروح هو جوهر العلوم الإنسانية فهي تثير العواطف والوجدان ، على الرغم من ان المفهوم الحديث للعلم هو حصيلة تطور علوم الطبيعة في القرن السابع عشر ...لكن يقول "غادامير " ننتظر من علوم الإنسان ومجتمع السيادة نفسها التي يتمتع بها العالم الإنساني والاجتماعي [2]، فهي دعوة للخروج عن سيطرة العلم

[1] المرجع نفسه، 156ص
[2] المرجع السابق نفسه ، ص 159

الطبيعي الدي تراهن عليه الفلسفة المادية وحاولت صقل الطبيعة البشرية وألحاقها به رغم كونه علم فيزيائي والذي لا يعبر عن حقيقة الإنسان غير المادية حيث يرى "هايدغر"لابد من قراءة العالم بدلامن رؤية العالم حيث أعاد هيدغر توجيه الفكرإلى أصالة الوجودومن العالم الذي يتحرك فيه فهو يرى أننا لمنجدبون لحد الآن من خلال كينونة الفكرالخاصة به بحيث نقيم فيها وبهذا المعنى فإننا لا نفكربعدعلى نحوخاص ... [1]، فنجن بحاجة لتغيير نمط التفكير العلمي على أساس مادي مرتبط بالطبيعة حيث ان مناهج علوم الطبيعة لا يمكن لها إدراك ما هو جدير بالمعرفة ولا حتى ما هو ثمين على أساس أن الغايات القصوى لكل هيمنة على اليات الطبيعة او الإنسان تأديتها ضرورية [2]، فنمط المعرفة المتعلقة بالعلوم الإنسانية هو نمط كيفي غير كمي وبالتالي لابد لها من منح مستوى أخر من المعارف والامر ينطبق أيضا على الفلسفة التي تتضمنها هذه العلوم ، ودلك من خلال استحضار خصوصية العلوم الإنسانية ولا يكون دلك إلا من خلال ضرورة العودة لتاريخ العلوم الإنسانية أي التراث ، فالحس التاريخي الدي تنميه العلوم الإنسانية إنما جاء ليعودنا على الكثرة المتنوعة لمعايير القياس التي تقود إلى لا يقينية استعمال معاييرنا الخاصة ، فنجد أن "نيتشه "من خلال مؤلفه "باعث غير راهني " استطاع معالجة ليس فقط فائدة التاريخ وإنما أيضا عائق التاريخ وضرره على الحياة [3]، فالفائدة من العودة للتراث هي إعادة تأويله أي إعادة غربلة تاريخنا الإنساني الدي له تأثير على حاضرنا في الحياة دلك ان التاريخانية الاي لا تجد حيثما كانت سوى التحديات التاريخية فإنها تنتهي بهدم المعنى البراغماتي للدراسات التاريخية ، على أساس أن الفلسفة المادية تؤسس

[1] عمارة ناصر،اللغة والتأويل – مقاربات في الهرمينوطيقا الغربية والتأويل العربي الإسلامي،منشورات الاختلاف،الجزائر،ط1 ،1428 للهجرة، 2007 م،ص19

[2] هانس غيورغدامير،فلسفة التأويل،الأصول المبادئ والأهداف،مرجع سابق، ص 161

[3] المرجع السابق نفسه ، ص 162

تصورها للعلم على التاريخانية أي دراسة التاريخ بالنسبة للوقائع والأحداث لكن اعتبار دلك مطية للحقيقة غير كاف بمعزل عن المعنى المرتبط بالذات بحيث لا نستقي الحقيقة من الموضوع فقط دلك ان فن الفهم الدي تمتلكه يضعف قدرة التقييم بصورة غير مشروطة والتي تؤسس الحقيقة الإتيقية الأخلاقية للحياة الاي تتواجد حدتها الابستمولوجية في النسبوية ونتائجها في العدمية [1]، المسألة تتعلق بالوعي في البحث عن المعرفة والوعي مرتبط بالذات العارفة حسب "غادامير "لافي الموضوع وهو ما يفسر لنا الوعي بمشروطية كل معرفة ، الوعي الدي تأخذ به القوى الاجتماعية والتاريخية المؤثرة في الحاضر.

إن الفلسفة المادية تدعي ان الوعي ينتج من خلال تلاحق القوى الاجتماعية والاقتصادية في المجتمع في علاقاته الإنتاجية والمعرفية بمعزل عن دور الذات أي الفرد ، لكن من الجلي القول أن الوعي يشك في معارفنا باعتباره هو الذات، ومعار فنا أي الأحوال التاريخية والسياسية والاجتماعية وهو مرد كون العلوم الإنسانية تجد نفسها في خدمة هده الاتجاهات عندما تقيم تبعا لقيمة القوة الممثلة لمعارفنا على أساس اجتماعي – سياسي وديني نهيك عن الاتجاهات التي تزيد الضغط الممارس من قبل السلطة على الفكر [2] ، فالتفكير الذاتي المنطقي الدي رافق تطور العلوم الإنسانية في القرن التاسع عشر كان محكوما بنموذج العلوم الطبيعية ، لكن العلوم الإنسانية هي علوم للروح وهدا هو بيت القصيد حيث تدرك ذاتها من خلال قياسها بالعلوم الطبيعية التي يضمحل فيها الأثر المثالي في مفهوم الروح ...[3]، دلك أن العلوم الطبيعية تقوم على التجريب وحتمية العلم

[1] هانس غيورغادامير،فلسفة التأويل،الأصول المبادئ والأهداف،مرجع سابق ، ص 163

[2] المرجع نفسه ، ص ن

[3] جورج هانس غادامير ، الحقيقة والمنهج ، الخطوط الأساسية لتأوليه فلسفية ، دار أويا للطباعة والنشر والتوزيع والتنمية الثقافية ، طرابلس ، الجماهيرية العظمى الليبية ، ط1 2007 ، ص 49

ولا يمكن لها دراسة الروحانيات باعتبارها غير مادية أو غير حسية ملموسة لا يمكن للعقل التجريبي إدراكها وهو ما عبر عنه "غادامير "بقوله "أن المشكلة المطروحة لدى العلوم الإنسانية تكمن في أنه لا يمكن إدراك طبيعتها إدا تم قياسها بمقاييس معرفية متقدمة على نحو منتظم ولا يمكن لتجربة العالم التاريخي الاجتماعي أن ترقى إلى مرتبة علم هن طريق الاجراء الاستقرائي للعلوم الطبيعية [1]، فالأمر متعلق بالكيف وليس الكم بالنسبة للعلوم الإنسانية حيث أن البحث التاريخي لا يسعى لفهم الظاهرة المحددة على انها مثال على قانون كلي ...على أساس أن المطلوب هو تخطي المعطى الفردي والتاريخي ومثال على دلك فإن الغاية ليست كيف تطور الرجال والشعوب بل الغاية كيف ال الإنسان وهدا الشعب ...أي ليست تم ذلك التطور ؟[2]، فالقضية تتعلق بالبعد الإنساني للبحث في العلوم الإنسانية وهو ما عمل "غادامير " على إثارته من خلال مبادئ نزعته الإنسانية التي روج لها من خلال بحث العلوم الإنسانية ، والمسألة تتعلق بتثقيف الإنسان كمصطلح تنويري جاء به "هردر " كنزعة كمالية بغية الإفادة من التاريخ الإنساني وبدلك هيأ الأرضية لنشوء العلوم الإنسانية في القرن التاسع عشر[3]، هي محاولة لرد الاعتبار للثقافة في بعدها الإنساني المعاصر للخروج من حدة التقنية التي سيطرن على العقل الغربي وحالت دون وعيه بداته الثقافية حيث اصبح التكوين الثقافي معم في هده المرحلة على اعتبار ان مفهوم التكوين الذاتي او التعليمي او التثقيف اعظم فكرة في القران الثامن عشر وبذلك ارتكزت العلوم الإنسانية عليه في القرن التاسع عشر [4]، تلك هي إرهصات مهمة في تاريخ الفكر البشري تعبر عن النزعة الإنسانوية باعتبارها نزعة تثقيف في القيم

[1] المرجع نفسه ، ص 51
[2] المرجع نفسه، ص ن
[3] المرجع نفسه،ص 56، ص 57
[4] المرجع نفسه، ص ن

والإنسان وتتفاعل به في المدى القريب للخروج من معترك الحداثة الغربية التقنية فالنزعة الانسانوية تقوم على هدة مبادئ حسب يمكن حصرها في التالي :

1-الثقافة : اذا كان الانسان يعيش حرب مع الواقع الدي يعبر عن الصراع بين الحاضر و المألوف الامر الدي يقتضي من الجانب الثقافي والعقلاني "وهو في هدا العالم ليس بطبيعته ما يجب ان يكون عليه أي لابد له من الثقافة وهو ما سماه "هيدغر" بالطبيعة الشكلية للثقافة على كليتها ومع مفهوم الارتقاء الكلي [1]،ان الثقافة في علاقتها بالكلي تقوم على الخاصة للأساس للعقلانية الإنسانية ككل لأجل خلق انسان مثقف ببعد انسانوي من خلال الطبيعة الالية للثقافة الإنسانية باعتبارها كائنا ثقافيا كليا غدامير فالأمر متعلق بارتقاء الانسان نحو الكمال من خلال اعلاء ذات المثقفة وهو ما يؤكده "غادامير "من خلال كون مهمة الثقافة في ارتقائها نحو الكلي تكون مهمة إنسانية من خلال التضحية بالوجود الجزئي المادي نحو الوجود الكلي الراقي أي ان الوجود الحقيقي المعبر عن الانسان هو الوجود الروحاني المعبر عن الكمال الانسانوي ، ويبدو ان المسالة متعلقة بالروح التاريخية التي وصفها "هيجل" من خلال الثقافة العملية وهي ان توفق بينها وبين ذاتها وان تميز لمرء نفسه في كينونة أخرى[2]، الامر هو ضرورة عدم الوقوف عند الموقف النظري باعتباره اغتراب مسبق على أساس اننا نتعامل مع امر غريب ينتسب إلى الذاكرة والفكر، وبدلك دعى "غادامير " إلى أيجاد وجهة نظر كلية يمكن ان يدرك عبرها الشيء الموضوعي في حريته من دون مصلحة انانية وبدلك ترقى الحقيقة مع الذات في كلية روحانية لأجل تعبيد طريق العودة إلى الذات من خلال الإلمام به واكتشاف الذات مرة

[1] المرجع السابق نفسه، ص 58

[2] جورج هانس غدامير ، الحقيقة والمنهج ، مرجع سابق ، ص 62

أخرى وهنا يكون الاكتشاف على أساس للماهية الكلية للروح [1]، فنحن نمارس الثقافة انطلاقا من الذات العارفة للوصول إلى حقيقة الذات نفسها في المعطى الكلي الروحاني من خلال ممارسة الاغتراب عن الذات في ارتقاء الثقافة نحو الكلي خلال عملية ارتقاء العقل التاريخي فهي رحلة للذات نحو التاريخ والكشف عن عوامله الثقافية المؤثرة وبذلك نصل لما وصفه "غادامير "بالإنسان المتعلم وبذلك تكون الثقافة عنصر من الروح طبعا ليست الروح المطلق عند "هيجل " ولا بتاريخانية الوعي عند هيجل [2]، فهي تحمل بعدا إنسانويا روحانيا يعبر عن الإنسان المثقف الواعي بتاريخانيته وإنسانويته من خلال الثقافة كروح .

2- الحس المشترك : إن أهمية التراث الإنسانوي تكمن في ضرورة الأخذ به لأجل التعلم وتثقيف الوعي الإنساني باعتباره يعبر عن الحس بالذات في تشكلها الروحاني من خلال اوفر نمط المعرفة الدي توفره العلوم الإنسانية وذلك من خلال النزعة الإنسانية التي اكد عليها "فيكو" من خلال مؤلفه "عن دراسة مناهج عصرنا " ومفاده حسب "غادامير "ان نموذج الحس المشترك يرتبط بنموذج فصاحة الإنسانوي الدي يعبر عن عناصر موجودة قبلا في التصور الكلاسيكي للحكمة [3]، "فغادامير " استمد نموذج الحس المشترك من "فيكو" متأثرا به لأجل توظيف اللغة كأداة معبرة عن الذات الانسانوية من خلال البلاغة الدي أعتبرها مطية للحقيقة المعرفية الإنسانية باعتبارها تعبر عن لغة الفصاحة التي تحرك العواطف والأفكار في قالب فني روحاني.

---

[1] المرجع نفسه، ص63

[2] المرجع نفسه ، ص 64

[3] جورج هانس غادامير،الحقيقة والمنهج،الخطوطالأساسية لتأوليه فلسفية،مرجع سابق، ، ص 70

يرى "غادامير " أن البلاغة كعلم نادى به معلموها كما فعل معلموا الفلسفة وبالتالي كان عناك صراع بينهما وهو ما جعل "فيكو" معلما للبلاغة حسب "غادامير " بحكم اخده من تراث إنسانوي ينتسب إلى العصور القديمة ومن الواضح أن هدا التراث مهم بالنسبة للفهم الذاتي للعلوم الإنسانية [1]، فغادامير يرتكز على التراث الإنسانوي الادبي والفلسفي من خلال الفلسفة اليونانية غير المادية في تعبئة مشروعه الإنسانوي حول أهمية التراث من خلال الفكر الادبي والفلسفي والفني اليوناني من غير الفلسفة الطبيعية المادية ، فلقد توسع في الحكمة النظرية لأفلاطون والحكمة العملية لسقراط في قالب فني بلاغي ساعد على تحديد صورة الإنسان الحكيم في العصر الهيليني خاصة بهد ذوبان النموذج الاغريقي للثقافة في الوعي الذاتي للطبقة السياسية الرومانية وتطور علم القانون الروماني بفضل فن ممارسة القانون الأداتي هما اقرب للنموذج العملي للحكمة العملية[2] ، أي أن إعطاء قالب عني بلاغي للمعرفة اكسبها بعد حسيا عمليا يعكس الواقع بمعنى ان الحياة تحتاج من للغة الفن والبلاغة لأدراكها من خلال إنعكاس دواتنا المعرفية على الواقع على أساس أن ربط الحس المشترك للمعرفة الإنسانوية من خلال اللغة بالسياق التراثي أي بلاغة القدماء هو الحل في ظل عالم المعرفة الدي ثمة خصوصية حوله حسب "غادامير "بين القدماء والمحدثين حيث انه حديث يضعه "فيكو" في الحسبان حيث انه لا يجد مزايا العلم النقدي الحديث وإنما بين حدوده [3]، وهنا يمكن المقارنة بين البعد الإنساني المادي لد ى الفيلسوف العربي " **حسين مروة** " من خلال عودته للتراث الادبي في سياقه الاشتراكي وربطه لتطور الأدب الاشتراكي ومدارسه بالعوامل المادية

[1] المرجع نفسه، ص 71
[2] المرجع نفسه، ص 72
[3] المرجع نفسه ، ص ن

الاجتماعية في المقابل نجد ان "غادامير " ربط الجانب الادبي ببعده الإنسانوي باللغة كحس فني راق يعبر عن الذات لا عن الموضوع او ظروف المجتمع ، فالحس الواقعي هو ما تعبر عنه الذات باغترابها عن قسوة الواقع من خلال استحضار التاريخ وما فيه من عبر وأفكار نبيلة بما يخدم الفكر الإنساني اللامادي ويتجاوز صرامة النص حيث يقول "هيدغر: هذا يعني أن البحث عن دوائر للفهم خارج النص أمر ضروري ، فمجال نظرية التأويل مفتوح وليس منغلق ...[1] ،والامر نفسه ما تدعو له الفلسفة التأويلية عند "غدامير" من خلال ضرورة العودة للتراث الفني اليوناني المثالي .

إن التراث الإنساني اليوناني ينم عن حكمة عملية نحتاجها حيث اعتبر أنه حتى مع العلم الجديد و مناهجه الرياضية نظل عاجزين من دون حكمة القدماء وعنايتهم بالفصاحة والحصافة مع ضرورة الإلمام بالحس المشترك[2]، وبالتالي "فغادامير "يجعل المجتمع البشري الإنسانوي مجتمع التثقيف لا مجتمع الظروف القاهرة ، مجتمع التثقيف المعرفي لبناء منظومة العلم والاعتداد بالقيم الروحانية التي تستهل من التراث الإنساني ، فالحس المشترك هو الحس بمقومات مشتركة للمجتمع وما يمنح الإرادة الإنسانية حسب " فيكو" كما يقول "غادامير " هو توجهها ليس نحو التجديد للعقل المثالي ولكن الكلية العينية الممثلة بمقومات مشتركة لجماعة الناس....فتطوير الحس المشترك له أهمية قصوى للحياة [3]، فالامر متعلق بالحس المشترك كبعد إنسانوي مبني على اللغة من خلال البلاغة وهو ما يجعل الحس العقلي بالنسبة لمثالية "إفلاطون " غير مجدي لأنه

[1]عادل مصطفى، فهم الفهم ، مدخل إلى الهيرميتوطيقا ، نظرية التأويل من أفلاطون إلى غادامير، دار الرؤية للنشر والتوزيع ، القاهرة ، مصر ط1 2007 ،ص13

[2]جورج هانس غادامير،الحقيقة والمنهج،الخطوط الأساسية لتأوليه فلسفية،مرجع سابق، ص ن

[3]المرجع نفسه، ص 81

مبني على الحجاج وصارم الامر الدي جعل سلوك طريق البحث النقدي أمر غير متاحا حسب "فيكو" يقول غادامير بلا لابد من الخيال و الذاكرة وهو ما عجزت عنه روح النقد الحديث في دراسة العلوم ما يعني ان نقد "فيكو" للنزعة العقلانية الديكارتية هو فن ابتداع المحاجاة لتطوير الحس بما هو مقنع [1]، لقد عمل " غادامير "على الاستفادة من بحث "فيكو" حول الحس المشترك أي العودة للقدماء أي أرسطو من خلال الحكمة العملية والمعرفة النظرية وتبيان ان المعرفة العملية تقع خارج التصور العقلاني للمعرفة ، ولقد اعتبر " غادامير " ان التصور الارسطي حول ما هو مناسب وما هو غير مناسب كموقف أخلاقي يعبر عن معرفة قبلية حيث ان المقارنة بين مفهوم الخير عند ارسطو وعند افلاطون يبين ان تصور الأول هو المناسب لأصول الحس المشترك فالمعرفة هي مستقاة من التاريخ الإنساني وليس من العقل النظري الافلاطوني وهو ما اقره " شيشرون " عندما سماه حياة الذاكرة باعتباره مستقل عن الأهواء البشرية لا يمكن لقواعد العقل الكلية ان تحكمه [2]، وهو ما يبحث عنه "غادامير "هنا حيث يؤكد على البعد الذاتوي للحس المشترك بعيدا عن صرامة العقل او المنهج ودلك ما جعله يتأثر بقوة بعدوة " فيكو" للتصور الروماني عن الحس المشترك ودفاعه عن البلاغة الإنسانوية ضد العلم الحديث .

3- ملكة الحكم : من خلال ما سبق حول الحس المشترك باعتباره أداة بلاغة للغة والفن الروحاني المستمد من التراث بعيدا عن الحجاج العقلاني وترسيخا لفكرة الذات الإنسانوية فإن مفهوم الحس المشترك من خلال تطوره بألمانيا حسب "غادامير " في القرن الثامن

[1] جورج هانس غادامير،الحقيقة والمنهج،الخطوط الأساسية لتأوليه فلسفية،مرجع سابق، ص 82
[2] المرجع السابق نفسه ، ص 83

عشر يبين سبب ارتباطه المهم بمفهوم ملكة الحكم على أساس أن ما يميز الحكم قطعا أي الحس السليم عدم القدرة على تطبيق ما يعرفه بشكل صحيح [1]، ما يعني أن ملكة الحكم هي القدرة على الفعل من منطلق الفهم وبالتالي تحقيق الحس المشترك ولقد استعملت ملكة الحكم في القرن الثامن عشر حتى تنقل مفهوم القضاء العقلاني ، لكن نجد فلاسفة الاخلاق اعتبروا الاحكام الأخلاقية والجمالية غير مرتبطة بالعقل بل لها خاصية دوقية وهوما ايده " ليبنتز " حول الحس المشترك حسب غادامير " باعتباره حكم بدون تفكير [2]، فالقضية تتعلق بمحاولة غادامير إيجاد مصوغ لا عقلاني بمعني الصرامة المنهجية لملكة الحكم التي قال بها " عمانويل كانط " من خلال علاقتها بالحس المشترك حيث أنه أساسيا في عملية تكوين احكام بصدد الصواب والخطأ المناسب وغير المناسب ، ولقد أشرنا لدلك في النقطة الماضية حول الحس المشترك ونجد انه من يملك حكما قويما لا يكون بدلك قادرا على ان يحكم على الجزئيات في ظل الكليات إنما هو يعي ما هو بحق [3]، فالامر متعلق بالقدرة على التمييز بين الخطأ والصواب في صورة ملكة حكم دوقية وجمالية ترتبط بالقيم الإنسانية.

يؤكد "غادامير " على ضرورة وجود ملكة الحكم عند الجميع موافقا في ذلك "عمانويل كانط" الذي يرى ان الكلية كتصور تعزى لملكة الحكم هي باي حال كلية مشتركة وملكة الحكم ليست قدرة بقدر ما هي مطلب ضروري ...واعتبر "غادامير " ان كل فرد لديه حس مشترك كاف [4]، أي أن ملكة الحكم هي نتيجة حتمية للحس المشترك وكونه مشترك

[1] جورج هانس غادامير،الحقيقة والمنهج، الخطوط الأساسية لتأوليه فلسفية، مرجع سابق ، ص 84
[2] المرجع نفسه، ص 85
[3] المرجع نفسه ، ص ن
[4] المر جع السابق نفسه ، ص ن

فهو متواجد لدى جماعة من الناس يتمتعون بالوعي الكافي للحكم كملكة دوقية إنسانوية وهو ما يولد الحس الجماعي والتضامن الأخلاقي الوطني الحقيقي الامر الدي يعني حكم الصواب والخطأ وهو ما يؤدي للعناية بالصالح العام [1]، وذلك نكون قد حققنا دواتنا المسؤولة أخلاقيا من خلال المحافظة على روح المجتمع بفضل الحس المشترك الجماعي ، وبالتالي يمكن تجاوز التصور الماركسي الدي يرى أن المحافظة على قيم المجتمع تكون من خلال بنية المجتمع المادية بدلا من بنيته الداتوية والدوقية بحيث لا يمكن إهمال الفرد من اجل الجماعة بل لابد من تحقيق حس مشترك بين الجميع فردا وجماعة ، فعندما يرى " حسين مروة " أن التركيبة المجتمعية تحدد نمط تفكيره ودوقه فدلك يعني ان الفرد لا قيمة له وبالتالي لا قيمة للدات في مقابل الجماعة وهو ما يعبر عن اغفال واضح للدوق الدي يؤثر في الحكم على الأمور بشكل جمالي يعبر عن الفن الإنساني من خلال الثقافة ولقد دفع دلك الامر المتعلق بالحس الجماعي يعتمد على التراث الإنساني في سبيل عدم عقلنة مفهوم الحس بالجماعة دلك المعنى الدي عشش في التراث الروماني وبقي اليوم خاصة لاتينية [2]، وبالتالي فالحقيقة تتعلق بالشوق نحو العودة لزمن الفن وروح الجماعة والحس الإنسانوي المشترك الدي يؤيد الفرد وذاته وقبول كل الأعراف كمواطنين وهو ما جعل الدولة الرومانية تستقر وتتعايش بعد إقرارها الحس المشترك ، وملكة الحكم جاءت نتيجة لدواعي الحس الجماعي لدى الرومان في بعده الإنسانوي الأخلاقي الدي يروج له " غادامير " في فلسفته المعاصرة كمحاولة لرد الاعتبار للقيم الجمالية التي يحتفي بها التراث الإنساني .

[1] جورج هانس غادامير،الحقيقة والمنهج،الخطوط الأساسية لتأوليه فلسفية، مرجع سابق ، ص ن
[2] المرجع نفسه، ص 86

إذا كان " حسين مروة " قد احتفى بالقيم الاجتماعية للتراث العربي الإسلامي واصفا إياه بالكنوز المعرفية وجب تعرية ملابساتها المادية السياسية والاقتصادية والاجتماعية كما سبق واسلفنا دكر دلك فإن "غادامير " يفعل دلك لكن بتصور قيمي روحاني للكنوز المعرفية لدى التراث الغربي الدي وصفه بالتراث الإنساني المتمثل في الإرث الإغريقي والروماني الدي اعتبره دو قيمة كبيرة في حقل العلوم الإنسانية والحقل المعرفي والثقافي الإنساني ودلك بغية إخراج الإنسان المعاصر من ازمته الإنسانوية وإعادته للمسار الصحيح وهو الثقافة والمعرفة الدوقية بدلالة معرفية إنسانوية لا تؤمن بصرامة المنهج بما يؤثر على الذات باعتبارها معطى إنساني تلك الذات التي تسعى نحو الحقيقة بدون تحكم الموضوع في الدات وتوجهها أي الظروف والمجتمع دو السلطة الجماعية ضد الفرد ، فالحس المشترك هو عنصر من عناصر الوجود الاجتماعيوالأخلاقي وحتى حين كان هدا المفهوم على صلة بالهجمة الجدلية على الميتافيزيقا فقد ظل محتفظا لوظيفته النقدية الاصلية رغم ان "عمانويل كانط " اقصى الحس المشترك م فلسفته الأخلاقية التي بناها على صرامة العقل [1]، ما يسعى له " غادامير " هو بناء القيم على منظومة دوقية غير صارمة عقلانيا من خلال الجمال كفكرة .

4- الذ وق : يرى "غادامير انه مفهوم الدوق بالعودة للتاريخ كان يعني فكرة أخلاقية اكثر منها جمالية باعتباره يصف مثالا على الإنسانية الاصلية ويتحصل على سمتها من بدل الجهد من اجل تبني موقف نقدي إيزاء دوغمائية المدرسة وبعد دلك اقتصر استعمال كلمة ذوق على الجانب الجمالي [2]، ان الأمر متعلق بالبحث عن تأصيل غير مادي لمفهوم

[1] المرجع السابق نفسه ، ص 87

[2] جورج هانس غادامير،الحقيقة والمنهج،الخطوط الأساسية لتأوليه فلسفية،مرجع سابق ص 89

الدوق بعيدا عن العقل وصارمته المعرفية من خلال العودة للتراث حيث أخد " غادامير " فكرة ان الدوق عند غراسيان " التي تعبر عن توازن بين الغريزة الحسية والحرية العقلية بحكم التمييز الحسي للدوق حيث أن حاسة الدوق تظل على مسافة ضرورية لاختيار ما يمثل حاجة ماسة للحياة والحكم عليه [1]،مفاد دلك ان الدوق له خلفية جمالية كيفية تتسم بعالم الروحانية وليست مجرد غريزة حيوانية دلك انه حسب "غادامير" واستنادا لموقف "غراسيان " فإن الدوق هو اصطفاء للروحانية على الحيوانية ويشير إلى أنه ليس ثمة تثقيف للعقل فقط وإنما للدوق أيضا أيضا وبطبيعة الحال يصدق هدا أيضا على الدوق الحسي من خلال ان هناك أناس لهم لسان ذواق ...[2]، الامر هو لابد من ضرورة مراعاة الجانب الاجتماعي في التأصيل لقضية الدوق بالنسبة لغادامير الدي اكد على الانطلاق من نقطة التثقيف الاجتماعي التي أخدها عن "غراسيان " حيث أن مثاله عن الإنسان المثقف فهو الدي يحقق بوصفه إنسان في أفضل احواله مسافة مناسبة عن جميع أشياء الحياة والمجتمع أي يكون قادرا على تكوين اختيارات بشكل واعي وعقلاني [3]، وهنا لابد من الإشارة إلى ان العملية الدوقية حسب "غادامير " المتعلقة بالإنسانوية تتحقق بربط ما هو اجتماعي أي المجتمع بما هو تثقيف أي المعرفة او العلم وبالتالي خلق مجتمع مثقف واعي بداته وبدلك يتشكل الفكر الإنسانوي ، بمعنى ان التصور الروحاني لدى "غادامير للمجتمع هو الوعي الذاتوي من خلال التثقيف للعقل والوعي بحقيقة الدوق كجمال وقيمة وليس وعي المجتمع من خلال التثقيف للظروف المادية التي تدعي المادية الماركسية انها تتحكم في مجرياتنا ومعارفنا ، دلك أن مفهوم الدوق يدل ضمنا على نمط معرفي

[1] المرجع نفسه ، ص ن
[2] المرجع نفسه ، ص 90
[3] المرجع نفسه، ص ن

وعلامة الدوق السليم هو ظان يكون قادر على البناء علىى معبدة منا ومن خياراتنا الشخصية حسب " غادامير " ، فالدوق في جوهره ليس شخص لكنه ظاهرة اجتماعية باعتباره يواجه الاهواء الفردية كحكمة تحكم باسم وضع كلي تريده [1]، فالدوق له وظيفة اجتماعية بالنسبة لوعي الفرد وما يقتضيه الدوق العام في الحياة هدا يعني ان علاقة الفرد بالجماعة تقوم على الدوق واختياراته وليس ما تصورته الماركسية ان تلك العلاقة تحكمها العلاقات الإنتاجية الجماعية التي تقهر رغبة الفرد وحريته الدوقية بما يتوافق مع ميولاته الطبيعية والفيصل في ذلك هو قوة الثقافة والمعرفة التي ترفع قيمة الذات بالنسبة للأخرين ، ويؤكد "غادامير على أهمية الذوق كمعيار للحقيقة من خلال كونه شبيه بحاسة تعمل دون أسباب ، فالذوق يسجل رد فعل سلبي بإزاء شيء ما من دون توضيح الأسباب لكنه يقيني وبالتالي فالفقه بالذوق واقعة [2]، فالذوق امر فطري في الإنسان يعيش معه ولا يحتاج لتبرير فهو منسجم مع الحياة المادية والروحانية .

حسب غادامير الامر متعلق بالدوق السليم السوي المعبر عن فطرة الإنسان السليمة لإنه إنسان ينشد إنسانيته وقيمه الجمالية الروحانية ومع دلك فإن الدوق ملكة فرادنية وليست جماعية ابدا رغم كونه فعل اجتماعي لكنه ملكة فكرية والفارق يكمن في الدوق السليم مقابل الدوق الموضة كما وصفه "غادامير " وعليه فإنه لايدرك الذوق جمال هدا الشيء اودلك بل إن له عينا على الكل التي لابد أن يندمج معه كل شيء جميل على أساس ان الذوق حس فردي لا جماعي بمعنى أنه يعتمد على الكلية على اجماع كامل من أحكام الأخرين فهو لا يزعم ان كل فرد يتفق مع حكمنا بل كل فرد عليه أن يتفق معه

[1]،المرجع السابق نفسه ، ص 91

[2]جورج هانس غادامير،الحقيقة والمنهج،الخطوط الأساسية لتأوليه فلسفية، مرجع سابق، ص ن

كما قال "عمانويل كانط" [1]، بمعنى أن الدوق يؤسس على التواضع بين الناس كما هو الحال مع القيم الأخلاقية العليا لأنه مستمد من قيمة الجمال ويعبر عن شخصية الفرد في مقابل الجماعة وبدلك تكون اللحمة الاجتماعية بين الناس في قالب راقي إنسانوي قيم تمتزج معه الروح مع الدوق فينتج لنا الجمال الإنسانوي .

المطلب 02: الذات من منظور نقد التراث الإنساني: التناهي الأنسانوي الذاتوي

إن البحث عن الحقيقة يكمن في البحث عن الفضائل الروحانية للمعرفة التي يحققها لنا العوص عميقا في التاريخ الإنساني الحافل بالأحداث والوقائع ولأجل دلك يرى "غدامير" أنه لا بد لنا من الإنصات للتراث كمعطى روحاني والانتماء إلى فضائله فدلك هو الوسيلة الحقيقية الاي لابد من البحث عنها في العلوم الإنسانية وكل نقد للتراث يمكننا كمؤرخين القيام به لا يمكنه سوى ربطنا بالتراث الحقيقي الدي ننتمي إليه بالفعل [2]، فالأمر متعلق بالدعوة للتراث الإنساني والاحتفاء به اعتباران التراث اليوناني قد شكل مطية مهمة جدا لدلك بالنسبة لغادامير دلك التراث المعبر عن الجمال والفن عن القيمة الحقيقية للحياة والمجتمع الإنساني والتي تعني بالروح وليس بالمادة ولابد لنا من الارتباط بالتراث ودلك لا يشكل عائقا بالنسبة للمعرفة التاريخية وإنما يعتبر لحظة الحقيقة نفسها حسب "غادامير "ولأجل دلك لابد من وجهة نظر علمية تلمح شبح الحقيقة المستقلة من وجهة نظر الشخص العارف ودلك هو التناهي الإنساني ، فحسب "غادامير "لابد من الوعي بذلك لتحقيق عدم الوهم أي الاعتقاد الساذج في موضوعية المنهج التاريخي [3]، في إشارة

[1] المرجع نفسه ، ص ن
[2] جورج هانس غادامير، الفلسفة التأويلية، مرجع سابق ، ص 165
[3] المرجع نفسه ، ص ن

واضحة لنقد المنهج التاريخي الدي تقوم عليه الفلسفة المادية باعتبارها تعنى برصد الموضوعية في تحري الحقيقة التاريخية كما زعم "حسين مروة" من خلال تعرية التراث وطرحه بكل ما فيه من سلبيات وإيجابيات بغية تحقيق الموضوعية وفصلها عن الذات في الحكم عليه .

من المهم القول أن المعرفة ترتبط بالذات حسب "غادامير" لا بالموضوع لأنها تقوم على القيمة الروحانية للدات العارفة ودلك جوهر المسألة على اعتبار أن ما نعرفه عبر التاريخ هو أنانا نحن ، فالمعرفة في العلوم الإنسانية ترتبط بمعرفة الذات بشكل أساسي وطبيعي من معرفة الذات منه من المعارف الأخرى ولكنها لا تعني معرفة الذات بالنسبة لكينونة الإنسان عندما تحقق نجاحا كبيرا [1]، على اعتبار ان العلوم الإنسانية تعنى بالجانب اللامادي كمشروع لتحقيق الأنسانوية وذلك مطية لتحقيق استقلالية الذات عن الموضوع بفض الاستفادة من التاريخ الإنساني عبر الثقافة والتثقيف وما ينبغي تعلمه حسب "غادامير " في العلوم الإنسانية من التراث التاريخي ليس فقط ما نحن عليه من معرفة دواتنا كما تجلت لنا وإنما شيء أخر والمتمثل خصوصا في الدوافع التي تحملنا خارج دواتنا [2]، دلك ان الهدف من كل دلك هو تحقيق استقلالية الذات عن الموضوع وهو ما يعد تجاوزا للمادية التاريخية ، فإذا كان حسين مروة يرى ان الظروف المادية هي المحدد لدواتنا وفكرنا ككل فغن النزعة الإنسانوية لدى غادمير التي تتسم بالروحانية تقوم على تحرير الذات من الموضوع والاتجاه نحو البعد الثقافي الإنسانوي من خلال التمسك بالتراث الذوقي والتحرر من ضغوط السلطة على الفكر التي تشكل خطر على العلوم

[1] المرجع نفسه، ص 166

[2] جورج هانز غادامير،فلسفة التأويل –الأصول والمبادئ،مرجع سابق ، ص 167

الإنسانية وبالتالي على الإنسانية برمتها وهو ما عبر عنه "غادامير "من خلال العلوم الإنسانية معرضة للخطر عندما تعتبر ما يناسب مصالح هده السلطات صادقا لان عنصر لا يقينيا ينضاف إلى هده العلوم موافقة أو استحضار الأخرين ...فهؤلاء الأخرين هم المتخصصون على افتراض انهم يمثلون السيادة فيما يعتمد نشاطهم العلمي على تجاوب ودي من طرف الجميع [1]،هدا يعني أن مشكلة الفكر تكمن في قطع الطريق أمام إملاءات السلطة ضد ما تبحث العلوم الإنسانية من خلال تفريغ الواقع من المحتوى المادي وتحويله إلى محتوى روحاني دوقي وثقافي عبر إذكاء العلم والمعرفة لدى الرأي العام حسب "غادامير "وصبح الاتفاق مع الرأي العام وكدا الصدى الدي يعده هدا الأخير لأبحاثهم في عداد القصد اللاشعوري للباحث ، وبذلك تحضر المصلحة القومية في كتابة التاريخ السياسي[2] ، فالقضية ترتبط بمنع الرهبنة لدى الباحثين من طرف الرقابة السلطوية وبالتالي تحرير العقل من المسببات السياسية و الاجتماعية لتدهوره ، فالمعرفة الذاتية للعلوم الإنسانية تمنحها زيادة في العلم ولقد تناقض الإنجاز المثالي لعصر الأنوار مع نفسه وهو ما يمنح العلوم الإنسانية مهمتها الخاصة والمتمثلة في النشاط العلمي في الوعي المستمر بتحديدها التاريخي وفي مقاومة التبجيل الذاتي لعصر الانوار [3]، فمشكلة النزعة الإنسانية التنويرية في الغرب الأوروبي أنها انطلقت من الذات باعتبارها معيار للحقيقة حصريا دون العودة للتاريخ الإنساني وتجاربه المعرفية وبدلك وقعت في الأنانية المعرفية التي تؤثر سلبا على الذات ومصداقيتها وبالتالي المعرفة والحقيقة والحل يكمن في الفضاء العام وإلقاء المعرفة والعلوم لدى الجماهير من خلال العائلة والمدرسة عبر

[1] المرجع نفسه، ص ن
[2] المرجع نفسه، ص 168
[3] المرجع نفسه ، ص ن

مشروع تثقيف المجتمع ودلك لممارسة التأثير المباشر على الأجيال القادمة المار الدي يحقق الحرية[1] ، فلغة الخطاب مهمة في تمرير المعرفة وخلق الحرية بين الناس وبالتالي إضفاء طابع إنسانوي على الحقيقة وهنا يعود "غادامير "لفكرة مهمة عند أفلاطون مفادها ان العلوم تركس نفسها لدراسة الخطابات أنها غداء النفس مثلما المأكولات والمشروبات بالنسبة للجسم دلك أن مسالة الحقيقة في العلوم الإنسانية يميزها عن غيرها هو ان معارفها المزعومة او الحقيقية تحدد مباشرة شؤون البشر بقدر ما تغير في حد ذاتها في ميادين التربية والتكوين البشري[2] ، فالعلوم الإنسانية تختص بموضوع الإنسان من حيث هو إنسان يحتاج لتحليل طبيعته بكل تشكلاتها الظاهرية والخفية وبالتالي لا يمكن ردها كلها لجانب واحد هو الطبيعة الصلبة كما تزعم الماركسية بحجة ان المجتمع البشري تؤثر فيه الظروف المادية وتحدد مسار فكره ومعارفة استنادا لتطور المجتمع البشري تاريخيا بزعم "حسين مروة ".

إن الحقيقة ليست واضحة وملموسة دائما حتى نبينها من خلال العلم الطبيعي ذلك انه لا توجد وسيلة تمكننا من التمييز بين ما هو حقيقي وما هو زائف في هده العلوم غير ما تتغير به وهو الخطابات في هده الوسيلة بالضبط يمكن ان تقيم التجربة العليا للحقيقة القادرة على إدراكات البشر لمشكلة هده العلوم هو تأسيس حقيقي لخصوصيتها وللتمييز بينها وبين غيرها من المعارف فهي خطابات وخطابات وفقط [3]، فالمسالة تتعلق بخصوصية العلوم الإنسانية بحكم ارتباطها بالفن والتاريخ الإنساني الدي يهتم به "غادامير "بشكل قوي جدا ويعتبره بديلا للعقل الحجاجي كما أسلفنا الدكر ومطية لتحقيق المعرفة

[1] جورج هانز غادامير،فلسفة التأويل –الأصول والمبادئ،مرجع سابق ، ص ن
[2] المرجع نفسه، ص 169
[3] المرجع نفسه، ص ن

الإنسانية التي لابد من ربطها بتناهيها مع الإنسان لتحقيق الإنسانوية التي تعبر بشكل صارخ عن الانسنة ولأجل تبيان حقيقة النظرة التأويلية الذاتوية لغادامير لابد من تقديم مبادئ نظريته التأويلية في الحقل العلمي الّإنساني بغية الإفادة من التجربة التراثية للإنسان لصناعة معارفنا والرقي بمجتمعنا الحاضر الدي هو مجتمع قائم على الحس السليم الجماعي الدي يقدر الفرد ، وهده جملة من المبادئ الفلسفية لنظرية التأويل في بعدها الإنسانوي

-تعتبر التجربة الجمالية امر مرتبطا بشخص المبدع الذي أنتج النص الأدبي للوجود، اعتباران غادمير يبني فكرته على الإنثروبولوجي للظاهرة الفنية .

-المعنى التاريخي : كما سبق ودكرنا فغادامير يعتبر من اهم المفكرين الدين عملوا على رد الاعتبار لتراث اليوناني الفني والجمالي باعتباره يمثل التراث الإنساني العالمي بحيث أن تلك الأعمال الأدبية تصلنا معزولة عن بيئتها الطبيعية والاصلية التي وجدت فيها وتم فهمها في إطارمعناها العام الامر الدي أفقدها ذلك أصالتها حينما تصل إلينا ، لذلك كان الادب في نصوصه جزء مهم من التراث الثقافي الإنساني ، والأديب غير ملزم بأن يأخذ من الوسط الذي ينتمي إليه لتعزيز عمليته التأويلية ، مما يتيح له أن ينهل من التاريخ دون أن يلتزم بالتصور الدقيق للتاريخ[1] ، فالغرض من عملية البحث في التاريخ الإنساني ليس معرفة ظروف وقائعه المادية ولكن معرفة حقيقيته الفنية المعبرة عن التماهي الإنساني واختزال الذوات في ذات واحدة كلية لإلغاء التماهي بين الفروقات البشرية ، عبر الحوار الهادف بين القارئ والمعطيات التاريخية التي يعبر عنها النص البشري أي استنطاقه ، فهي محاولة التخلص من النزعة المادية الماركسية التي رسمت

[1] مهيبل عمر، من النسق إلى الذات ، منشورات الاختلاف ، الجزائر ، ط1 2008 ، ص 160

الفكر الفلسفي الغربي من خلال أثار الحداثة التقنية التي مجدت العلم الوضعي فقط واعتبرت الذات الإنسانية تقوم على التحكم في التقنية متناسية بعده الروحاني الإنساني ، فلقد سلبت الإنسان وجعلته غريبا تغييب ، وللزمن علاقة بالتاريخ بتناوله من خلال القارئ مفهوم الدينامية الزمنية وتأثير الصيرورة التاريخية على الإنسان وكذلك وجود الأشياء وانتظامها في العالم والإحاطة بالقيم والافكار وفلسفة الحياة ، التي تبين لنا جوهر الكائن الإنساني وكينونته [1]، الامر الدي حرص هيدغر على الوصول إليه من خلال نقد النزعة الإنسانية ، فالتاريخ يمكن فهمه على انه ذات معقدة التركيب ونشاط التاريخ الذي يبرز في حركيته وفاعليته المؤثرة ، ففهم النص هو هو احتواء تلك اللحظات الزمنية، فعندما نفهم الفروق المسبقة حول فهم النص سيكون لنا مجال واسع للتعديل المهمين عبر فن الفهم ، فيحاول النص القديم إثارة معناه الأمر الدي يحتم على المؤول المتمكن من أصول التأويل وفن الحوار من أن يتعامل مع النص باعتباره لا يملك تلك الفروض حتى يخرج بفهممختلف عبر العودة إلى زمن النص الخاص ، ذلك الزمن المتعلق بضرورة فهم النص عبر أنسنة التاريخ ،أي لابد من أن نفهم التاريخ في سياقه الإنساني الأخلاقي الإنساني ، فتراث الادب والفن والنص المقدس كلها تراث كوني [2]، ويمكن فهم التراث أو مجموعة من التراثيات على ضوء رؤى ومفاهيم حداثية كوكبية تخالف البعد الفردي نحو أفق إنساني.

-اندماج الافق : الإنسان بحكم كونه مخلوق متناهي الوجود حتى يشارك في صنع التراث العالمي فالإنسان جزء من الوجود في سياقه الهرمينوطيقيولتحقيق المعنى لابد للقارئ من فهم فن التاريخ لأجل فهم حقائق ما مضى الذي يضرب عميقا في جذور

---

[1] هانز جورج غادامير ، فلسفة التأويل ، مصدر سابق ، ص 149

[2] علي حرب ،النص والحقيقة ، نقد النص ، المركز الثقافي العربي ، المغرب ط3 ، 2005 ، ص 39

التاريخ ، وعناصر الحاضر برؤية حديثة[1]، فالأفق هو مطية لتجديد فهمنا من خلال تاريخية الادب وموقف مغايرا من صياغة الأفكار والاحداث ، فالتأويل هو إعادة برمجة المشاعر الإنسانية بشكل جديد يبعث على اللمة الإنسانية التي يفتقدها أبناء الإنسان اليوم في ظل الصراعات من اجل الهيمنة التقنية بسبب تراكمات تاريخية للأسف هي مادية وغير مبررة .

-إقصاء الذات : طبعا ليس المعنى هنا هو نبد الذات الفاعلة بل ترك المقصد الدي أراده صاحب النص ، **فغدامير** اعتبر النص معزول عن صاحبة الأصلي فيصبح قائما بذاته فالإبداع هو خلق جو حر وفضاء دوقي جمالي قوامه الفن المبدع والفكر المنفتح كما أن القراء ة بعيدة عن المبدع والهدف من ذلك حسب **غادامير** هو تجنب الدوغمائية في الفكر التي تعصف بأخلاقياتنا اليومية في المجتمع المحلي والإنساني بسبب رغبة البعض أحتار الفهم بحجة الوصاية على الفكر بزعمهم خاصة بعض رجال الدين ممن يسمون فقهاء ، فالمطلوب حسب **غادامير** هوتجسيد ثقافة التحاور بين الناس من خلال انفتاح دواتهم الإنسانية دون حرج عبر اللغة فهي منبع للكينونة للسماح لنا بالتواصل ل بين الثقافات والحضارات التي تبدو متباينة ومتنافرة[2]، على اعتبار ان المسّالة تتعلق بالبحث عن مخرج مناسب لمشكلة المعرفة من خلال عملية التاويل للنص باعتباره فسحة كبيرة لجلب الكثير من المعاني المهمة التي تشكل في النهاية معنا واحدا متماسكا ، على أساس أن الإنسان هو محور دوران الكون والهدف هو تحرير قدرته من خلال ماسماه غادامير نقد

[1]ول دبورانت ، قصة الحضارة (نشأة الحضارة الشرق الادنى)، مج1 ، القسم 6 ، ترجمة نجيب محمود ، لجنة التأليف والترجمة ، القاهرة ، مصر ، ط5 1971 ، ص 377

[2]المرجع السابق نفسه، ص 378

وتأويلات ميتافيزيقة معينة للوجود[1]، فالغرض هو البحث عن سبل التعارف والتلاقي الإنساني المفعم بروح المسؤولية والحب والتراحم بين البشر الدين أعيتهم الحروب والخلافات والفروقات في دنيا تعج بالسفهاء من أصحاب الفكر الضيق الدين عكروا علينا صفو الحياة بحاجة لتجسيد أنسنة **غادامير** في الواقع من خلال تحرير الإنسان لبلوغ إنسانويته أي ثقافة التثقيف المجتمعي الدي يتحول مع الوقت للتثقيف العالمي .

[1]Heidegger ,lépoque des conception du monde,in hémines oui ne mentent nulle part ,paris Gallimard,1962 ,p 84

خلاصة:

نقول ان قراءة "حسين مروة" للتراث العربي الإسلامي غلب عليها الطابع التاريخي في دراسته

لعناصره المختلفة المتعلقة بمراحله المتعددة خاصة العصر الوسيط وربطه بالثقافة العربية والفكر التحرري الثوري العربي في قالب مادي تاريخي في اطار مناهضته للفكر الامبريالي باعتباره رجل تقدمي اشتراكي وحتى قومي عربي الامر الأمر الذي من الفكر العربي رهينة للظروف التاريخية وواقعه الامر الدي يترتب عليه إنتاج فكرعربي راهني وظرفاني إدا صح لنا التعبير.

كما ان حسين مروة غفل أو تغافل كما فعلت الماركسية برمتها عن الجانب العاطفي والوجداني للإنسان العربي الدي لطالما حرك إرادته نحو التغيير والثورة على واقعه السلبي.

لقد حصر "حسين مروة" العوامل المادية التاريخية التي نسجت بنية المجتمع العربي الإسلامي مند العصر الجاهلي حتى الإسلام ثم العصر الحديث باعتبارها المؤثر الكبير والأول في تركيبة العقل العربي.

إن التصور الروحاني لطبيعة الإنسان المركبة من مادة وروح كانت العامل الحاسم في كون " المسيري" يعتبر ان العقل والفكر لهما محددات أخرى غير مادية او العقل المادي، باعتبار أن هناكأسباب خفية تساهم هي الأخرى لجانب الظروف المادية في رسم الفكر والواقع والحياة والمجتمع البشري ودلك من خلال الجمع بين المادية والنظرة الربانية او الإيمانية التي تعني برقي الإنسان المخلوق المكرم إلهيا من بين كل المخلوقات وهو في

مرتبة اعلى من الجماد والحيوان لان العالم او الطبيعة والإنسان يقومان على مبدأ الوحدانية حسب "المسيري" المرتبطة بالربانية أما الثنائية هي الإيمان بوجود اكثر من جوهر في الكون ، وتمكن الإنسان من الطبيعة يكون بتسخيرها له وليس باعتباره جزء منها ويخضع لعواملها الفيزيائية او قياس الظروف الاجتماعية المؤثرة فيه على الطبيعة لان الإنسان خارج عن الطبيعة وهو روح ومادة بشكل راقي وطبيعة المجتمع البشري تقوم على النزعة الإنسانية التي يقيمها "المسيري" على النزعة الربانية او الإيمانية وان الرؤية الحداثية التي تعبر الإنسان مقياس كل شيء هي رؤية غير مجدية لكونها ربطته بالجانب العقلاني العلماني دون القيم ، وعن الحل لمشكلة الثنائية بين المادة والروح حسب "عبد الوهاب المسيري" تكمن في النموذج السر او الخفي وهو وسط بينهما يمكن من خلاله صناعة العقل في تركيبته المزدوجة بين المادة والروح دون الإخلال بدور كل منهما وبدلك يمكن تجسيد الإرادة الإنسانية التي تعبرعن طبيعة الإنسان الحقيقية وإرادته الحرة .

يعتقد "غدامير " ان العلوم الإنسانية عندما ترتبط بالثقافة والتاريخ البشري أي التراث الروحاني من خلال عملية الفهم أو إدراك ماهية الإنسان باعتباره كان مثقف مستقل عن المجتمع ومتمسك بداته ودلك من خلال الهرمونيطيقا أو التأويلية أي يكون الإنسان بمعزل عن الموضوع أو الواقع أي عزل الإنسان عن الظروف الطبيعية او المجتمعية على أساس أن الذات عارفة ومدركة الامر الدي يعزز دور العلوم الإنسانية في الواقع دون العلوم الطبيعية التي تقلل من قيمة الإنسان لأنها تتعامل معه كمادة وفيزياء وليس كروح وكيف ، وتحرير الإنسان يكون بالعودة للعلوم الإنسانية لأن نمط المعرفة بالنسبة للعلوم الإنسانية كيفي يوافق طبيعة الإنسان التي تعبر عن جوهره الروحاني وبدلك يتحقق تحرير الذات الإنسانية بفضل الكنوز المعرفية التي يمدنا بها التراث التاريخي الإنسانوي العالمي

والنزعة الإنسانوية حسب "غدامير" تقوم على الثقافة أي المعرفة الإنسانية الروحانية وتقوم على الحس المشترك الدي هو الوعي الإنساني المشترك كما ان ملكة الحكم التي لها علاقة بالحس المشترك مهمة في دعم الجانب الروحاني والذوقي من خلال الفن والبلاغة اللغوية التي اولاهاّ "غدامير"أهمية كبيرة ودلك بالعودة لتاريخ اللغة والادب الإنساني في العصر اليوناني بحيث هي القدرة على الفعل من منطلق الفهم أو التأويل أمر اخر هو الدوق الدي لابد أن يؤصل بشكل غير مادي بعبدا عن صرامة المنهج او العقل أي البحث في التراث من خلال التوازن بين الغريزة الحسية والحرية ، والشهور المجتمعي لدى "غدامير" هو الوعي الذاتي وليس الوعي الجماعي من خلال التثقيف للعقل والوعي بحقيقة الدوق كقيمة جمالية إنسانوية ، كما ان "غدامير" يدعوإلى الإنصات للتراث كبعد روحاني للإنسان والتمسك بفضائله المعرفية والأخلاقية لأن التراث هو تعبير عن الجمال والفن أي هو القيمة الحقيقية للحياة والمجتمع الإنساني وليس الطبيعة والمادة كما انه لا يشكل عائق أبستمولوجيا للمعرفة التاريخية فهو لحظة من لحظات الحقيقة الكامنة فيه .

خاتمة

يمكن التوفيق بين المادية الماركسية وبنية المجتمع العربي الإسلامي من خلال مفهوم التراث باستخدام المنهج المادي التاريخي استنادا لرؤية "حسين مروة " النقدية بهدف رد الاعتبار للتراث العربي الإسلامي بتبيان كنوزه المعرفية المادية وتعرية التشوهات التي رسمت تاريخه بغية تصحيحها بردها لظروفها المادية التاريخية.

على اعتبار أن الظروف التاريخية كانت عاملا حاسما في تهميش التراث العربي والرغبة في استثماره من خلال مفهوم العقل المادي والمادية التاريخية ودلك نظرا للعوامل المادية التي شكلت التراث وبنية المجتمع العربي الإسلامي الامر الدي شكل العقل المعرفي الطائفي الدي حكم منظومة السياسة والمجتمع العربي الإسلامي لقرون..

وفي المقابل يمكن الخروج من جدلية المادية والروح التي رسمت تاريخ الفكر العربي الإسلامي بسبب سيطرة المادة وبالتالي لابد من العودة للجانب الروحاني في الإنسان العربي تحديدا وهو النموذج السر أي تفعيل دور العواطف والوجدان في بناء منظومة العقل العربي المترهلة بدلا من ربط الحياة بالظروف المادية والسياسية التي حاول "حسين مروة " التأصيل لها ورد كل تاريخنا لماديته الماركسية .

إن تحقيق البعد الإنساني الروحاني من خلال رد العودة التراث في قابه الفني والجمالي الدي يعبر عن انسنة الإنسان ودلك من خلال تفعيل دور التأويل ومحاولة الفهم للواقع الحياتي والبناءات المعرفية بالعودة لسياقها التاريخي الدي تعبر عنه اللغة في قالبها البلاغي المستمد من الطابع الجمالي للتراث الإنساني الدي اعتبره غادمير تراث عالمي

من اجل الحد من سيطرة التقنية والمادية على العقل والفكر الإنساني الدي يتميز ببعده الذاتوي الإنساني الخاص .

النتائج النهائية المتوصل لها :

إن حسين مروة استعرض الأعمال الفكرية المتناولة موضوع التراث من زاوية فكرية وإيديولوجية مختلفة وجوهرية بزعمه بالإضافة لطيب تيزيني و مواطنه مهدي عامل (حسن محمدان) اللذان استشهد بهما في هذا المضمار ، نظرا لقلة المفكرين المشتغلين على الحفر الطبقي الاجتماعي في بنية المجتمع العربي الإسلامي هي المتعددة بقدر ما تتعدد البنى الفكرية التي بها يقرأ التراث

إن الهدف من أعمال "مروة" هو الرجوع إلى الإرث الثقافي العربي في مختلف عصوره للكشف عن كنوزه ، فحركة التطور للفكر العربي إنما تتم من خلال كنوز الفكر العربي في مراحل شتى من تاريخنا ، كان تعبيرا عن الأفكار الجديدة في الحياة العقلية أو الاجتماعية أو السياسية بهدف مصارعة الأفكار السائدة القديمة المحافظة المستنفذة أغراضها التي تعبر عن مصالح فئات المجتمع تكون هي الفئات القابضة على زمام المنافع و المغانم و السلطان في أواخر كل مرحلة من التاريخ ، متشبتة بها في أصرار محموم حتى تلفظ أنفاسها فلكل بيئة اجتماعية تأثيراتها على الأفراد و الأفكار خصوصا عندما نعود إلى العصر الوسيط الإسلامي الذي اتسم بالطبقية السياسية و الدينية ، ولقد استفاد حين مروة من التجربة الماركسية الثورية في الغرب الأوروبي منة خلال تناوله لأعمال "كارل ماركس" حول نقد الذات الأوروبية ومحاولاته حول تحرير العقل الغربي المثالي وبناء عقل مادي واقعي يخدم الفكر والفلسفة لأجل بناء منظومة اجتماعية

اشتراكية وسياسية قوية باستخدام المنهج المادي التاريخي الدي وظفه ماركس في نقد الدين المسيحي والتراث في أوروبا ن الامر الدي جعل من حسين مروة يقدم على خوض تجربته التقدمية مع التراث العربي الإسلامي لهدم بنية المجتمع وقتها التي طمست الكثير من معالم تاريخنا بفضل التسلط الفئوي على حساب المجتمع والتاريخ والدولة.

– التراث العربي الإسلامي هو المخزون الفكري والحضاري للمجتمع العربي الإسلامي الأصيل

فهو يمثل في الثقافة العربية الإسلامية المعتقد والدين والتاريخ والسلوك والتاريخ والتقاليد والعادات وكل ذلك مشترك بين العرب والمسلمين في كل مكان ، والامر الأخر هو أن مصطلح التراث مستحدث في الفكر العربي المعاصر .

– لم يكن متداولا في الفكر الإسلامي القديم والوسيط ولم يعرفه العرب والمسلمين قديما ، حيث أن الكلمة المتداولة قديما وهي الإرث أو الميراث كانت تعني التركة التي يتركه الأب لولده ، لكن مع تبعات الفكر العربي المعاصر موجة التحرر العربي من الاستعمار الأجنبي وضرورة العمل النهضوي عملت الباحثين العرب والمسلمين على عادة دراسة تاريخ العرب والمسلمين مستهلين الامر بالموروث الثقافي ومن هنا جاءت كلمة التراث الذي يشير لما هو ماضوي وجب البحث فيه قد تحديثه أو تجاوزه حسب تزجه المفكرين والفلاسفة العرب الذين تبنوا المناهج الغربية في العلم والفكر المعاصر ن لذلك كان مفهوم التاريخية هو التاريخ لوقائع حدث في التاريخ باعتبار أن الاحداث لا يمكن تناولها إلا من خلال الوسط التاريخي الذي وقعت فيه ، باعتبار ان العلاقة بين التراث والتاريخية تكمن في السياقات التي تم النظر من خلالها لمفهوم التراث ، فنحن بدرجة أولى نؤرخ للتراث

وندرسه دراسة نقدية فلسفية ، فالمجتمع الفكري في الغرب يرى أن التاريخ هو العلم بأجزاء الأمور لا عمومها ، فالتاريخية هي واقعة تاريخية لا علاقة لها بالأسطورة ن وّإن كان اليوم لم يعتبر كل حدث تاريخي تاريخية بغض النظر عن مدى واقعيته من عدمها .

– التصور المادي الماركسي في الفكر العربي المعاصر من خلال فلسفة " حسين مروة " يرى أن التراث العربي – الإسلامي يمثل كنوز معرفية قيمة لابد من إخراجها للعلن بكل تفاصيلها وما تحمله من حقائق ثابتة تاريخيا ن وأن ذلك وحده يخدم العقل العربي المعاصر من خلال معالجة الشوائب التي التصقت بالتراث وتنحيتها بشكل موضوعي وواقعي ومن ثمة إضافة هذا المخزون للتراث الإنساني العالمي فهو واحد ولا يتجزأ.

– إن العقل العربي مرهون باللاوعي ولا واقعية ن فتاريخ العرب يقول أنهم ذموا الخيانة وصلبوا لأجلها انسا بينما اليوم أصبح للخيانة عنوان اخر يقوم على التبرير والمغالطة واكتفينا بتبجيل وتقديس تاريخنا ولم نغنم منه سوى التباكي عليه ، فتاريخنا يحمل التناقض بين الواقع المخزي الذي نعيشه وبين الماضي المثالي بسبب الإيديولوجيا التي تمارس اليوم على العقل العربي و بسبب عوامل مادية تاريخية كانت تقف خلف احداث الماضي ولم تكن القيم هي المحرك لذلك

– نحن أمة تحتكم لنصوص مقدسة تحكم السياسة والمجتمع والاقتصاد بحسب الموقع الخطابي والجهة التي توظفه وتستعمله لأجل أغراض ليست لخدمة المجتمع وترقيته بقدر ما هي لترسيخ الأوضاع الراهنة والتي ورثناها عن اسلافنا ترسيخها في الواقع ، فنحن نعيش على أفكار الماضي نحن كائنات تراثية على راي المفكر العربي الراحل "محمد عابد الجابري."

– إن المطلوب هو إعادة قراءة النص الديني بمعزل عن التقديس المصطنع وتلك النظرة الفوقية للأخر بينما هو متفوق علينا ماديا وثقافيا ن حتى تكون النتائج أكثر موضوعية وواقعية وفق نظرة مادية والمنهج التاريخي ، فالمجتمع العربي اليوم هو مجتمع طائفي بامتياز يفسر الماضي على هواه وحسب ميولاته العقائدية والقبلية والإثنية الضيقة ، فالعقل العربي رهينة في يد الإيديولوجيا الدينية والسياسية الطبقية الامر الذي دفع بالماركسية العربية لضرورة قراءة تاريخنا قراءة مادية بحثة بعيدا عن المثالية لذلك تبنت مفهوم الثورة على الواقع.

– إن التاريخ الإسلامي كان تاريخ صراع سياسي وطبقي من اجل الظفر بالسلطة والحكم وتجميع الولاءات القبلية والطائفية ، فكان ذلك مطية لقهر الفكر الحداثي التنويري في العصر الوسيط ، حيث صلب " غيلان الدمشقي " فقط لأنه رفض السلطة الجبرية ودعى لحرية الإنسان والاختيار فكان شهيد الفكر الاعتزالي ووصمة عار في جبين تاريخنا المبجل.

– ما نعيشه اليوم هو قطيعة أبستمولوجيا مع التراث المغيب بفعل أوامر سلطوية وفقهية لا تريد دراسة التراث ونقده فلسيفيا لخدمة العقل العربي الإسلامي ن الامر الذي زعزع نظرتنا للتراث وما في نفوسنا من اعتزاز به الامر الذي سهل التبعية للاستعمار ثقافيا وحضاريا، لأن هويتنا مجهولة في مقابل الهوية الغربية..

– مشكلة التراث العربي تتعلق بحملة للتشكيك في نجاعته مردها الدراسات الاستشراقية التي تعتبر اليات بحثها غير موضوعية في مجملها على اعتبار أن ما وصل إلينا ليس كل التراث بل جزء بسيط منه وهذا ما يراهن عليه ط حسين مروة "، وهو ما يفسر

الصدمة العربية بعد صدامها مع منجزات الحضارة الغربية ، بعد استقلال معظم الأقطار العربية ونيلها الحرية السياسية ، حيث أصبحت مقولة لا يصلح حال الامة إلا بما صلح به امرها في الماضي لا قيمة لها معرفيا ، ورغم محاولات بعض المفكرين العرب التوفيق بين معطيات الحداثة الغربية وبين معطيات التراث العرب الإسلامي كالتوفيق بين الديموقراطية وبين الشورى ، لكن ذلك لم يجدي نفعا لإن السياقات مختلفة تماما بين الغرب والعرب ،فالأمر متعلق بضرورة النظر في انانا المتردية نحو الماضي فهي تعكس واقعنا المتخلف ماديا وروحانيا ، ونحن لم نتطرق لها سوى من خلال الآخر الغربي ،الذي أيقظ فينا سؤال الماهية حسب " عبد الإله بلقزيز" ، فلقد حقق لنا الاخر الغربي أسباب البحث في ماضينا الذي يمثل أنانا ن حيث أن المدنية والثقافة الغربية والحداثة لم تكن يوما من صنعنا ، لذلك نحن بحاجة للبحث في سبيل النهضة والتقدم لأجل عصرنة العقل العربي وتفعيله نحو التقدم والتمدن ن دون أغفال الجانب السياسي والاجتماعي بعيد الاستقلال في العالم العربي وتبني النظم الديمقراطية الغربية الامر الذي خلق صراعا بين التيار التنويري والتيار القومي الذي اعتبر نفسه وصيا على العقل وقيم الامة العربية متناسيا أن أيديولوجيته القومية ما هي إلا نسخة معدلة عن الشيوعية والاشتراكية الغربية اليسارية فذلك فتح الباب لانتشار الحركات الإسلامية في الربع الثاني من القرن العشرين مثل الإخوان المسلمين في مصر والذين تفرعوا في معظم العالم العربي الإسلامي ، فتحول الصراع بين القوميين والإسلاميين وضاع التراث بين هذا وذاك الامر الذي دفع الباحثين العرب لتجاوز مجالهم المعرفي كالأدب واتجهوا نحو كشف اغوار التراث مثل ادونيس الذي بحث في مفهوم الثابت والمتحول والإتباع والإبداع في نقده لبنية التراث وتبنى مفهوم التحول

المجتمعات العربية الإسلامية مجتمعات دينية لا يمكنها التفكير خارج المعتقد في كل المجالات فنجن أمة إتباع لا إبداع وتقليد لا ابتكار فنحن نتغنى بتاريخنا المتفوق عسكريا باسم الفتوحات والتفويض الإلهي على رأي " ادونيس"

– ما تدعوا له الماركسية العربية على لسان " حسين مروة " هو تحليل مادي تاريخي للتراث العربي الإسلامي من خلال العودة للأسباب التاريخية والاقتصادية والاجتماعية التي شكلت العقل العربي الوسيط من خلال الية نقدية واقعية موضوعية ،من خلال إيديلوجية الثورة التي ينبغي أن تصمد طويلا لأنها تعبر عن الرفض للتراث المدجج بالدين الطائفي حسب مهدي عامل "فالنصوص التاريخية هي نصوص مسيسة وجب تجاوزها ن فالمطلوب هو بناء موضوعي ومنظومة معرفية ماركسية جديدة حول التراث تؤمن بالانفتاح على الحداثة وفقا لنظرة واقعية ، من خلال تعرية الإيديولوجيات المحيطة بالتراث وتوجيهها توجيها اجتماعيا وسياسيا وحتى دينيا ، فالفكر الحداثي الذي ظهر في العصر الوسيط من تاريخنا قوبل بالقهر والعنف ووئد ن فطمس الماضي بشكل تعسفي لم يخدم الفكر العربي الإسلامي ، فكان ذلك مطية للبؤس الفكري العربي اليوم حسب " حسين مروة"

– إن القضية تتعلق بالبنية الاجتماعية الطبقية التي ساهم المحتل في ترسيخها في ذهن الفرد العربي حول عدم جدوى الاخذ بالتراث حسب رؤية " حسين مروة " المادية الماركسية باعتبار ان هذه الرؤية الإقصائية للتراث ترى ان أنه لم ينجز لنا حضارة ن فمروة يرى أنه لابد من هدم تلك البنية وإعادة تركيب المجتمع وفقا للمنهج المادي الماركسي التقدمي للوصول للحداثة بوجهها الواقعي الفلسفي العلمي العملي..

– البذخ والترف الذي مورس في تاريخنا العربي الإسلامي من طرف ذوي السلطة والجاه هو وجه سلبي وشكل للممارسات المادية غير الواقعية وغير العادلة بحق الجميع ن فذلك ولد مجتمعا مقسما وسرع الاضطهاد ضد الطبقة العاملة والعبيد ن الامر الذي سهل احتلال واجتياح العالم الإسلامي من طرف المغول حيث قاموا بنسب الكتب والتراث المادي الحقيقي الذي كان محفوظا في المكتبات فأهل السلطة لم يحفظوا للامة علمها وكنوزها بحق رغم إمكاناتهم العسكرية والمادية بل استغلوا التوسعات العسكرية التي تسمى بالفتوحات الإسلامية لجلب المال والعبيد والأراضي لممارسة الإقطاع والفساد

– مشكلة التراث العربي الإسلامي تكمن في عصور من الاضطهاد الفكري ضد الفكر التنويري داخل الكيان الإسلامي التي مورست من طرف السلطة الحاكمة تلك السلطة التي وظفت القبلية والمال واستأثرت بالسلطة دون وجه حق ضد بقية الشعب وخير نموذج على ذلك الدولة الأموية التي انتصرت للعرق العربي دون غيره، فالفقر والطبقية هي ما دفع العباسيين لتحريض الناس ضد الدولة الاموية للثورة عليها واقتلاعها من الجذور ن فكانت أسباب الثورة مادية بحتة تمثلت في الجانب الاجتماعي والاقتصادي المزرى للمجتمع العربي الإسلامي..

– ما تدعوا له المادية الماركسية العربية من خلال فلسفة حسين مروة هو دعوة موضوعية نحو الحفر عميقا في تاريخنا العربي –الإسلامي لأجل الوقوف على منشأ الممارسات السياسية والاجتماعية والدينية التي تقف حائلا حول التقدم والتحديث في الفكر العربي المعاصر فنحن مقيدون من طرف حراس السؤال والفكر سواء كانوا من الفقهاء او رجال السياسة الذين جعلوا الدين مطية لأغراضهم السلطوية واستعانوا بمنظومة فقهية متجذرة

في التاريخ لتبرير سلوكياتهم واخذ الشرعية لأفعالهم ن الامر الذي جعل التفكير العام لدى العرب والمسلمين يقوم على الخوف من البحث في الطبوهات والمحرمات التي لا يجوز الخوض فيها

– إن بناء العقل العربي في تصور الماركسية لابدّ أن يكون على أساس التصور المادي البحث من خلال توظيف اليات الماركسية في المجتمع العربي الإسلامي والعمل الاشتراكي لتفعيل دور الواقع في خدمة المجتمع الواحد غير المقسم والطبقي والبعد عن النظرة المثالية للتراث التي تقوم على التبجيل والتقديس لشخصيات تاريخنا العربي وعدم الخوض في حقيقة المواقف السياسية والاحداث التي وقعت سابقا ، فلاد من تحليلها تحليلا محايد بمعزل عن ما نعتقده حول الدين ورموز التاريخ العربي – الإسلامين فقراءات الفكر العربي حسب الماركسيين العرب لم تكن سوى روائية وسردية حول الاحداث التاريخية ، بحيث لم تمس عمق المشكلة الفكرية حول التراث المتعلقة بالجانب السياسي الاجتماعي الذي تسبب في أزمة الفكر العربي المعاصر ، فالأمر متعلق باستحضار الماضي نحو الحاضر وليس العكس في ضوء السياق المادي الماركسي لان العملية العكسية التي تقوم على العيش وفق الماضي هي نزعة رجعية دوغمائية اقصائية .

– التراث العربي الإسلامي في حقيقته المعرفية هو تراث يجمع بين الجانب المادي والجانب الروحاني مع طغيان العوامل المادية في بناءه المعرفي وتشكل العقل العربي الدي اعتبره "حسين مروة " عقل مادي لا نه وليد ظروف قاهرة كان لها التأثير العميق في

تركيبة المجتمع العربي الإسلامي الوسيط نفسه التي اتسمت بالطبقية والتقسيم وهو ما لزال موجود حتى في يومنا هدا وان كان بصورة مختلفة نظرا لعامل الحداثة والديمقراطية.

– إن التغيرات الاجتماعية التي في المجتمع العربي الإسلامي الوسيط بفعل الثورات الداخلية على السلطة واحتكار الحكم والثروة كانت سببا في تغيير مفهوم المجتمع والمواطنة ما عجل بالإنفتاح الطبقي والسياسي داخل الدولة الإسلامية وكانت نتيجته استقرار المجتمع وتحرير الفكر الفلسفي وإنتاج العلم والمعرفة في مختلف المجالات المعروفة .

– إن اللحظة الفلسفية الأولى في العالم العربي الإسلامي كانت مع تحرير العقل من الظروف الاجتماعية والسياسة التي عطلته لقرون طويلة ودلك من خلال بداية التفكير العقلاني عند الكندي الذي حاول نحريك الجانب العقلاني مستفيدا من تجربة المعتزلة الكلامية حول دور العقل وتحرير المجتمع من سلطة الحكم الجبري المتمثلة في الخلافة الإسلامية خاصة الدولة العباسية والذي أثر على المجتمع واستقراره وتبنت فكرهم بعد ذلك الدولة فالكندي قدم ثنائية بين الجانب العقائدي والجانب الفلسفي من خلال اهتمامه بالنفس ودوره الحسي واستفاد من الكتب اليونانية لبدء مرحلة استقلال الفلسفة عن اللاهوت مستفيدا من الانفراج الاجتماعي الذي ركز عليه "حسين مروة" في بحثه حول الإنتاج الفلسفي العربي الإسلامي ، كما ان رؤية الفارابي المادية من خلال مشروعه حول المدينة الفاضلة حسب "حسين مروة" من خلال بحث علاقة الفرد بالعمل كمحدد للسعادة عكس حاجة المجتمع للبحث في الظروف القهرية التي كان يعانيها البسطاء بحيث ربط السعادة بالنشاط العملي وليس بالنسب والتفوق الطبقي وأكد على حاجة المدينة للقرية

ودورها في بناء المجتمع والفرد في قالب جماعي عبر عن نزعته المادية الاجتماعية التي هدف من خلالها للتحلل من مثالية أفلاطون وسلبيات التقسيم الطبقي للمجتمع حيث كان لابن سينا فائدة كبيرة من أعمال الفارابي حول المجتمع وتحقيق السعادة التي عكسه في أعماله العملية والطبية والنفسية من اجل تحقيق الاستقرار للمجتمع وتحسين ظروفه الثقافية باعتباره رائدا للفلسفة المشرقية في العالم الإسلامي.

– إن فرقة إخوان الصفا كانت جماعة داخل العالم الإسلامي تؤمن بالتنوع العرقي والديني والثقافي في المجتمع وكانت تدين بعقيدة منفتحة على الأديان واستفادت من الظروف الاجتماعية القاهرة للفئات الهشة التي عانت من التمييز من قبل النبلاء فروجت منهجها المناهض للسلطة ايديولوجيتها المستمدة من الدين حيث أن إخوان الصفا بنوا رؤيتهم على العقل كفيصل للمعرفة العلمية ورفضوا الماورائيات لان العالم الخارجي مادي مرتبط بالطبيعة وليس الغيبيات بحيث أن المجتمع لابد ان يقوم على الحرية وليس الجبرية التي مارستها الدولة فكانت رؤيتهم احتوائية وشمولية لكل العلوم المعارف الإنسانية فكانت نظرتهم إنسانية تشبه رؤية المتصوفة والفرق بينهم كان أنهم انطلقوا منة المجتمع واعتبروه مطية لفكرهم عكس المتصوفة الدين نبذوا المجتمع وانتهلو الزهد والتقشف فكان إخوان الصفا ماديو النزعة من خلال ربط المعرفة بالحس والواقع ورفض الروحانيات والشريعة حسب حسين مروة الدي اكد على دورهم المعرفي من خلال مناصرة البسطاء ولو بشكل سري باعتبار ان رؤيتهم كانت ثورية داخل العالم الإسلامي.

– إن التصوف الإسلامي كانت له عوامل مادية شكلت فكره الاجتماعي المناهض للسلطة الحاكمة وبدلك تحرر من عوامل ركوده الامر الدي ساهم في استمراريته لقرون

خل رغم الاضطهاد الممارس ضده بسبب رفضهم لمظاهر الترف والثراء وممارسات السلطة ضد المخالفين فكان موقفهم العزلة عن المجتمع والسياسة وتبني التقشف والزهد في الدنيا باعتبار ان معظمهم كان من الفقراء والكادحين فكانت خلفيتهم مادية اجتماعية ساهمت فيها الظروف البائسة لقيامهم بممارسة التصوف.

-- التصوف الإسلامي في حقيقته كان مع تبنيه المنهج الفلسفي من خلال نظرياته التي وظفها لتبرير رؤيته العرفانية حيث كان مجيزا من المنهج الصوفي والمنهج العقلاني الامر الدي أدى بهم للوصول لنتائج كان فيها جانب كبير من المغالاة خاصة عندما وصفوا الإنسان بصفات ألهية بغية تخليصه من واقعه المزرى الاجتماعي بسبب الظلم الاجتماعي الدي مورس ضد الطبقة الكادحة من طرف السلطة وإرادة الفقهاء التابعين لها

- إن النزعة المادية في التصوف الإسلامي الفلسفي بانت في منطلقهم الواقعي حول تحقيق العدالة للإنسان الواحد العالمي الدي عان من التقسيم الاجتماعي الطبقي وكان لهم موقف رافض للشريعة باعتبارها لا تخدم أفقهم المعرفي الكشفي وابدلوها بالتأويل الباطني للنص الديني لتكيفه مع معتقداتهم التي تبنى على حقيقة الإنسان من خلال الوجود الخارجي الدي ربطوه بالإنسان فلا وجود من دون وجود الإنسان.

- إن غاية البحث المادي التاريخي في تاريخ الفكر الفلسفي العربي الإسلامي يكمن في ممارسة النقد الإيجابي الدي يبرز الكنوز المعرفية الغابرة التي شوهت بفعل الحملات الاستشرافية حول التراث العربي في بعض منها كما كان السبب هو البورجوازية العربية الحاكمة التي مارست العنف ضد المفكرين والمخالفين لأيديولوجيتها الدينية والسياسية التي عمرت لقرون خلت بحيث ان هدف "حسين مروة" كان ثوريا ضد الثقافة السائدة

المجحفة في حق التراث العربي واعتباره معرقل للحداثة والعصرنة بينما ينم عن معرفة وعلوم وثقافة كانت مطية لنهضة الأمم والشعوب في سياق الحلقة المعرفية الإنسانية التي روج لها "مروة" من خلال نزعته الإنسانية الشمولية التي ربطها بالمجتمع لا الفرد فدور الفرد يكمن في خدمة المجتمع وبناء الفكر في صورة تقديمة ثورية تحررية تستطيع النهوض بالقيم العربية الإسلامية التي تؤمن بالواقع لا الخيال تلك التي نبني على حقيقة الواقع وليس التصورات المثالية والنظرة التبجيلية التي لطالما كانت هي المعرقل الحقيقي لنهضة العرب والمسلمين عبر مختلف مراحل حياتهم..

– للإنسان طبيعة مركبة من مادة وروح وطبيعته الفيزيولوجية والسيكولوجية تؤثر في سلوكه ونشاطه النفسي والاجتماعي على أساس الارتباط بالغريزة المتعلقة بالعيش والتنقل والتناسل من اجل البقاء، فذلك تعبير عن الوجود الملموس عبر عنه "عبد الوهاب المسيري " بثنائية الخالق أي الجانب الروحي اللامادي في البشر وجانب المخلوق أي المادة المركبة له باعتباره جزء من الطبيعة تعتبر مصدر تفسير لظواهر الإنسان الفيزيولوجية والتي هي سابقة عنه ويخضع لها وفقا لحتمية القوانين الطبيعية حسب الفلسفات المادية.

– لا يمكن حسب عبد الوهاب المسيري لتلك الحتميات والقوانين أن تفسر الطبيعة البشرية الخفية والتي تعبر عن فطرته وسجيته فتلك ميزة خاصة بالبشر لا يملكها غيره من الكائنات وحتى الحيوان فله طبيعة غرائزية تحكم سلوكه على الرغم من مظاهر الإبداع والذكاء لديه وحتى بعض من معاني القوة والتضحية والإيثار التي يتمتع بها الحيوان ، لكن الإنسان له نشاط عقلاني وفكري لا يملكه الحيوان والتمدن والعمران والحضارة

البشرية تعبر عن ذلك وبقوة وهذا ما خلص إليه ابن خلدون في علم العمران البشري الذي بناه على الإنتاج البشري..

– إن المفكر "عبد الوهاب المسيري" يرجح نموذج السر أو الجانب الخفي من الإنسان على نموذج المادة في تحديد حقيقة الإنسان وطبيعته من خلال التأكيد على مظاهر الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية والدينية عكس الحيوان الذي لا يخرج عن النطاق البيولوجي ، ونموذج السر هو المحرك حسب "المسيري "لإرادة التغيير عند الإنسان المتعلقة بالأهداف السامية التي تتجاوز حاجياته الغريزية ولقد استدل بذلك في تحليله للانتفاضة الفلسطينية باعتبارها تحمل بعدا قيما في سلوك الإنسان والبعد الروحي وتجاوزها لمجرد المادية المتعلقة بالوضع الاجتماعي والاقتصادي للإنسان الفلسطيني بل هي تعبر عن الهوية والقيم الروحانية المتعلقة بالحرية والكرامة والعزة ، وليست انتفاضة الجوع والفقر وبالتالي لابد من ربط طبيعة التراث بطبيعة الإنسان الروحانية وليس بطبيعته المادية .

– إن التركيبة المزدوجة لطبيعة الإنسان حسب المسيري تعبر عن التناغم الفيزيولوجي في الطبيعة التي تستمد وجودها من الإرادة القاهرة والتي تتحكم في الطبيعة وهي الله.

– مشروع "المسيري " حول النظرية الإيمانية هو طريق نحو الخروج من المادية المفرطة التي تطرفت في رسم معالم المعرفة والفكر الإنساني واهملت بعده الروحاني المهم في الحياة.

– لا يمكن فهم طبيعة الإنسان من خلال العوامل المادية فقط فالإنسان يعتبر كائن رباني بحكم كونه جزء من النظام الطبيعي مع قدرته على الاختيار بين البدائل وتلك فطرة الله التي فطره عليها وترقيته فوق كل المخلوقات لا نه كائن يفكر ويميز وينتج ويصنع ويحب ويكره ويغدربشكل مقنع من تفسير تغيراته الداخلية التي تعبر عن مزاجه وعواطفه الجياشة التي تساهم بشكل كبير في تكوين العقل الإنساني وتحديد مهمته وتوجهاته المعرفية والعلمية.

– تفكيك الإنسان يعبر عن اللحظة الحاسمة في رسم حقيقته الروحانية التي لطالما حاول الهرب منها بسبب نزوعه للجانب المادي من تركيبته على حساب عالمه الداخلي الدي فيه الكثير من العوامل التي تساعده على الرقي بإنسانيته التي تسببت المادة والتقنية في تراجعها لحد خطير جدا على مستقبل البشرية جمعاء لا يمكن فهم الإنسان من دون الغوص عميقا في داخله الخفي حسب المسيري الدي يتسم بالحقيقة الجوهرية للإنسان الرباني .

الإنسان الرباني هو الإنسان الدي يرتقي نحو كماله الروحاني من خلال تعلقه بالكمال الإلهي –

هناك من المفكرين العرب من بحث حول المادية ودورها في تكوين الهوية العربية وتحديث التراث فارتئ نحو الانتقال من المادية إلى الروحانية ودلك من خلال تصور المفكر الإسلامي "عبد الوهاب المسيري " وبحثه حول طبيعة التركيبة البشرية وتأثير العامل الفيزيولوجي والعامل النفسي في التفكير والقيم الأخلاقية التي تؤثر في المجتمع والتراث ، في ظل تشبع المجتمع بالفكر الحداثي الغربي الدي اوغل في تشيئ الإنسان

واستعباده الأمر الدي أعطى دفعا قويا للفلسفة الغربية المعاصرة لإعادة الاعتبار للإنسان من خلال نقد الماركسية نفسها والتقنية من خلال العودة للراث الغربي الروحي وكان دلك مع "جورج هانز غادامير."

– إدا كانت الفلسفة المادية تعنى بالموضوع وتجاوز الذات أي الفرد في بناء المنظومة المعرفية التاريخية المتمثلة في التراث او تلك الكنوز المعرفية على قول "حسين مروة" التي تتحكم فيها الظروف الاجتماعية والاقتصادية لتطوير المجتمع المتسم بلغة الجماعة ، فإن النزعة الإنسانوية لدى جورج هانز غادامير التي تعنى بالذات باعتبارها تناهي للإنسانية فإن الإنسان يقوم على الجانب الروحاني المتسم بالطابع الكيفي القيمي المتمثل في الجمال الروحي في بناء منظومته المعرفية من خلال الاحتفاء بالتاريخ الإنساني أي التراث واستخلاص العبر بمعزل عن الظروف المادية.

– إن بناء منظومة الذات الإنسانية لتحقيق المفهوم الإنسانوي يكون بتأويل الواقع بفضل اللغة الخطابية التي تعنى بالبلاغة اللغوية التي تكسب الإنسان كما من الثقافة والتثقيف الاجتماعي للخروج من سلطة المجتمع والظروف الاجتماعية التي تقهر الفرد وتكبح حريته المقدسة.

يقوم مفهوم الأنسنة عند غادامير على الاستفادة من تجربة العلوم الإنسانية باعتبارها علوم الروح وتحرير العقل من كهنوت المادية والصرامة المنهجية التي لا يمكن لها ان تكون في الحقل الكيفي للعلم.

– إن المعرفة الإنسانية تحتاج للعودة للتراث الإنساني القيم لاستفادة من الخبر الجمالية لدى القدماء الدين مارسوا الفن بدوقيته في الحياة ودلك لتحقيق ملكة الحكم على الخطأ

والصواب من دون العقل الحجاجي الأفلاطوني بل لابد من بناء منظومة العقل الفني الذوقي للإنسان الحر كفرد وليس كجماعة في اطار المجتمع البشري.

– إن المعرفة الإنسانية حسب غادامير تعنى بتحقيق استقلالية للعلوم الإنسانية وبنائها على معايير غير حتمية كما هو الحال مع العلوم الطبيعية الكمية ولابد من تحصيل ملكة الحكم والحس المشترك والدوق لتحقيق القيم المعارفية الإنسانية في تناهيها الإنسانوي ..

توصيات وافاق الدراسة :

من خلال ما تم دراسته في هذه الورقة يمكن القول ان مسالة التراث العربي الإسلامي من خلال الازمة الفكرية التي خلقها وجوده في خضم سجالات النهضة العربية التي عملت على تحقيق إحتراق فكري للعقل العربي الحديث من خلال ذلك التنوع الفكري الذي احتلفت وجهة نظره وتعامله مع التراث على اساس النزعات التي وردت للعالم العربي بين تنويرية وعلمانية وماركسية مادية لإضافة للتيار الاصالي العربي الإسلامي الذي حاول بكل قوة احتواء تلك النزعات الددخيلة على المجتمع رغم ان النزعة المادية التارخية كانت تقوم على رؤية وطنية قومية تؤمن باصالة التراث العربي الإسلامي في مواجهة الغمبريالية الغربية التي اتهمتها بتخلف الوطن العربي وقصور عقله لذلك يمكن تقديم جملة من التوصيات المهمة خدمة للبحث من خلال التالي :

– إن التراث كأزمة فكرية في العالم العربي لابد لها من جو مناسب يقوم على التوفيق بين مكونات المجتمع المادية والروحانية والثقافية والدينية بحيث تكون رؤية الدارسين ملمة بكل تلك المعطيات .

– المادية الماركسية خلقت من الإنسان كائنا ظرفيا مسلوب الإرادة ويخضع للعوامل الطبيعية للمجتمع ما يعني ان رد التراث لمجرد ظروف مادية امر فيه تشكيك في العقل العربي والجوانب العاطفية ووجدانه التي اعتقد انها لها دور فعال فيب تحريك مشاعرنا وفكرنا نحو التغيير والإفادة من التراث والتاريخ بما يخدم الحاضر والمستقبل .

– أعتقد ان الظروف الإقتصادية والإجتماعية التي تراهن عليها المادية في تحريك العقل العربي هي نفسها موضع قلق في العالم العربي من حيث كونها تجعل عقولنا مخضرة ومرهونة بالماديات فقط بينما المهم هو تحريك كل المكونات الفكرية لتصحيح المسار من خلال ما يمكن وصفه بديناميكية العقل بحيث يكون الصواب هو تفعيل الحرية الثقافية كما قال "غادامير " ومنع محاكم التفتيش عن المعتقد لانه امر شخصي والتركيز على الافكار الجديدة وما تخلقه من انفتاح نحو التغيير إستنادا لقيمنا طبعا .

– يمكن الإفادة من تاريخ التراث العربي الإسلامي من خلال تبني إستراتيجية موضوعية تقوم على الجمع بين الأسباب المادية والروحانية معا التي اثرت في احداثه ونقدها بما يوافقها في الوقت الحالي من احداث في المجتمع العربي الإسلامي بحيث نكون اصاليين وليس رجعيين فكل امة لا تحفظ قيمها لا قيمة لها بين الامم فالغرب احتفظ بماضيه القيمي رغم تركه للمعتقدات والتقاليد الاوروبية القروسطية وكثير ما يستحضر التاريخ في مختلف الاحداث والمواقف اتجاه العالم العربي والإسلامي فنجد مثلات في الولايات

المتحدة الامريكية ان الرئيس "ترمب" دعى لرد الأعتبار للدين والإهتمام بالتعاليم المسيحية في مواجهة المد الإسلامي في امريكا .

قائمة المصادر والمراجع

قائمة المصادر والمراجع

القران الكريم

أ: المصادر :

01- مروة حسين ،النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية ، ج1 ،دار الفارابي ، بيروت ، لبنان ، د.ط ، 1978 .

02- مروة حسين ، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية ،الجاهلية ونشأة صدر الإسلام ج1، دار الفارابي بيروت ، لبنان ، ط1 2002 ، ط2 2008

03-مروة حسين ، تراثنا كيف نعرفه ، مؤسسة الأبحاث العربية ت.م.م، بيروت ، لبنان ، ط1 1985 .

04- مروة حسين ، دراسات في ضوء المنهج الواقعي، مكتبة المعارف ، بيروت ، لبنان ، د.ط، 1988 .

05- مروة حسين ، ولدت شيخا واموت طفلا ، سيرة داتية في حديث اجراه عباس بيضون ،د.ط، د.س .

06- مروة حسين،النزعات الماديةفي الفلسفة العربية –الإسلامية،الكندي ،الفارابي،اينسينا، المجلد الرابع، دارالفارابي،بيروت ،لبنان ،ط1 20002،ط2 20008.

07- مروةحسين،النزعات المادية في الفلسفة العربية –الإسلامية تبلورالفلسفة –التصوف إخوان الصفا،المجلد الثالث، دارالفارابي،بيروت،لبنان،ط1 2002،ط 2008 .

ب: المراجع

08- جيبيسي موريس كافينوجورجبوليتزر،أصول الفلسفة الماركسية،الجزء 02 ،ترجمة شعبان بركات،منشورات المكتبة المصرية، صيدا بيروت،لبنان،د.ط،د.س.

09-جوزيف ستالين،المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية، المكتبة الإشتراكية، داردمشق للطباعة والنشر،سوريا ،د.ط،د.س.

-10

عاملمهدي،ازدواجيةالحضارةالعربية،أمازدواجيةالبورجوازية،دارالفارابي،بيروت،ابنان،ط5 1987 .

11-عامل مهدي،في الدولة الطائفية، دارالفارابي،بيروت،لبنان ط1 1986 ،ط2 2003

12-عامل مهدي،نقد الفكراليومي،مكتبة مهدي عامل من كتابه الأخيرالذي يلم يكتمل،دارالفارابي، بيروت، لبنان،ط1 1988 .

13- ماركس انجلز،لينين، المادية التاريخية ، دار الفارابي ، بيروت ، لبنان ، مكتبة الزهراء الحديثة ،دمشق ، د.ط ، 1995 .

14-كارل مركس فردريك إنجلز، حول الدين ، ترجمة ياسين الحافظ، دار الطليعة ،بيروت ، لبنان ،ط1 1974، ط2 1981 .

15- برهومة موسى ، التراث العربي والعقل المادي –قراءة في فكر حسين مروة ، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت ، لبنان ، ط1 2017 .

16- بلقزيز عبد الإله ، نقد التراث، العرب والحداثة 3 ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، لبنان ، ط1 2014 .

17- سلوم توفيق واخرون ، الماركسية والتراث العربي الإسلامي –مناقشة أعمال حسين مروة والطيب تزيني ، دار الحداثة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان ، ط1 1980 .

18- كيسيديس ثيوكاريس ، جدور المادية الديالكتيكة ، هراقليطس ، ترجمة حاتم سلمان ، دار الفارابي ، بيروت ، لبنان ، ط1 1987 .

19-الجابري محمد عابد ، التراث والحداثة، مركز دراسات الوحدة العربية ، دراسات ومناقشات ، ط1 1991 .

20-ابن نبي مالك، مشكلة الثقافة ، دار الفكر دمشق ، سوريا، ط1 1984 .

21-الدمشقي أبو الفضل ، الإشارة في محاسن التجارة ، القاهرة ،مصر،د.ط،1318 .

22-أركون محمد،قضايا في نقد العقل الديني،كيف نفهم الإسلام اليوم؟،ترجمة ومراجعة هاشم صالح،دارالطليعة بيروت،لبنان،د.ط،م.س

23- المسيري عبدالوهاب،العلمانية والحداثة والعولمة،حوارمع عبدالوهاب المسيري، تحريرسوزان حرفي،افاق معرفية جديدة،ط1 1434 هـ، 2013 م .

24-المسري عبدالوهاب، الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان،دارالفكر، دمشق، سوريا العربية، دارالفكرالمعاصر ،بيروت،لبنان،ط1 2002 ،الإعادة الثانية 2007 .

25-المسيري عبد الوهاب،رحلتي الفكرية الجذوروالبذورالثمر ،سيرةغيرذاتية وغيرموضوعية،الهيئة العامة لقصورالثقافة،القاهرة،مصر ،ط1 2000 .

26- بدوي عبد الرحمان، المقدمة ، لا توجد معلوما أخرى .

27- عويضة كامل محمد محمد،كارل ماركس.. الماركسية والإسلام،دارالكتب العلمية،بيروت،لبنان،ط1 1993 .

28- صالح هاشم ، الانسداد التاريخي ، لمادا فشل مشروع التنوير في العالم العربي ؟، دار الساقي ، بيروت ، لبنان، د.ط، 2007-2011 .

29-صالح هاشم ، مدخل إلى التنوير الأوروبي ، الطليعة للنشر والتوزيع ، بيروت ، لبنان ،د.ط، 2005.

30- حرب علي ، النص والحقيقة ، نقد النص ، المركز الثقافي العربي ، المغرب ، ط3 2005 .

31-دبورانت ول ، قصة الحضارة نشأة الحضارة الرق الأردنية ، مج 1 ، القسم 6 ، ترجمة نجيب محمود ، لجنة التأليف والترجمة ، القاهرة ، مصر ، ط3 1971 .

32- عمر مهيبل ، من النسق إلى الذات ، منشورات الاختلاف ، الجزائر ، ط1 2008 .

33- غادامير جورج هانز، الحقيقة والمنهج ، الخطوات الأساسية لتأويلية فلسفية ، دار أويا للطباعة والنشر والتوزيع والتنمية الثقافية ،الجماهيرية الليبية ، ليبيا ، ط1 2005 .

34- غادامير غيورغ هانز ، فلسفة التأويل الأصول والمبادئ، والأهداف ، ترجمة محمد شوقي الزين ، دار العرب للعلوم ، منشورات الاختلاف ، الجزائر المركز الثقافي العربي، ط2 2008 م ، 1427 هـ.

35- كرم يوسف، الفلسفة اليونانية ، مصلحة التأليف والترجمة، بيروت ، لبنان ، د.ط ، د.س .

36- مصطفى عادل،فهم الفهم،مدخل إلى الهيرميتوطيقا،نظرية التأويل من أفلاطون إلى غادامير ،دارالرؤية للنشروالتوزيع،القاهرة،مصرط1 2007 .

37- ناصرعمارة،اللغة والتأويل مقاربات في الهرمينوطيقا الغربية والتأويل العربي الإسلامي،منشوراتالاختلاف،الجزائر ،ط1 / 1428 للهجرة، 2007 م .

ج -المجلات والجرائد :

38-باي ماريو ،علم أسس اللغة ، ترجمة احم مختار عمر ، عالم الكتب ،القاهرة ، مصر العربية ، ط 8 1419 هـ ، 1998 م

39-عبد الهادي بوحسي ، الهوية والأمة الجزائرية بين الاستعمار والبعد القومي العربي ، قراءة في فكر مصطفى الاشرف ، مجلة منيرفا – تلمسان ، الجزائر ، العدد 1 ، المجلد 5 .

40- عبد الهادي بوحسي، طبيعة القيم الأخلاقية بين التركيب الروحي والتركيب المادي وتأثير الحداثة الغربية عليها ، مجلة أبعاد ، جامعة وهران 2 ، العدد 02 ديسمبر 2015 ، المجلد 05 .

41- أحمد ، جريدة الكفاح العربي ،العدد 451 ، 09-03-1987 ، بيروت ، لبنان .

د- المعاجم :

42-المعجم للمعاني الجامع ، معجم عربي –عربي

43- صليبا جميل، المعجم الفلسفي الشامل ، ج1 ، دار الكتاب العالمي ، الدار الافريقية العربية ، دارالتوفيق . بيروت ، لبنان ، د.ط ، 1994 .

و- الموسوعات

44- ابوديبة أيوب ، موسوعة الفكر العربي الحديث والمعاصر ، ط3 2018 ، معدلة ومنقحة / ط1 2008 ،ط2 2012 ، المملكة الهاشمية الأردنية .د.ط .

45- جمال الدين ابن منظور، لسان العرب ، دار المعارف . القاهرة ، مصر ج6 ،د.ط ، د.س .

46- الموسوعة الفلسفية المختصرة، نقلها من الإنجليزية فؤاد عامرواخرون ، دار العلم ، بيروت ، لبنان ،د.ط ، م.س.

47- تدهوندرنش ،دليل أكسفورد ،ج1 ، من أ-ط ، ترجمة نجيب الحصادي ، تحرير الترجمة منصور محمد البابور، مراجعة اللغة عبد القادر الطلجي ،د.ط ، م .س .

48- صليبا جميل ، المعجم الفلسفي الشامل ، ج1 ، دار الكتاب العالمي ، الدار الأفريقية العربية ، دار التوفيق، بيروت ، لبنان د.ط، 1994.

49- لالاند أندري ، الموسوعة الفلسفة الشاملة ، منشورات عويدات ، بيروت ، لبنان ، باريس ، ط1 1995 ، مج2 ، g-h،تعريب خليل احمد خليلّ ، د.ط ، م .س .

50-لالاند اندري، الموسوعة الفلسفية الشاملة ، مشورات عويدات ، بيروت ، لبنان ، مج1 ، ط1 2001 .

ي- المراجع باللغة الأجنبية :

51- Heidegger ,lépoque des conception du monde,in hémines oui ne mentent nulle part ,paris Gallimard,1962 ,p 84

ملحق المصطلحات

-**المثالية idealisme** في الميتافيزيقا كمعنى عام يقصد بها النزعة الفلسفية التي تقوم على كل وجود إلى الفكر بالمعنى الأوسع لكلمة فكر ... هكذا تتعارض المثالية مع الواقعية الكينونية .... التي تسلم بوجود مستقل للفكر فهدا اللفظ يدل في الغالب على أتجاه يستعمل للنقد والسجال ولابد من التمييز بين شكلين للمثالية في علاقتها بالفكر -- لفكر الفردي يسمى أحيانا بالذاتية ، أما الشكل الدي ينزع إلى حصر الوجود في الفكر عموما ليس له اسم خاص --المعنى الخاص للمثالية هو عندما ظهرت في القرن السابع عشر ميلادي كنقيض للمادي عند ليبنتز ...[1]

-**المادية** : بمعناها الفلسفي النزعة القائلة بأن كل ما هو موجود مادي أو يعتمد كلية على المادة وهدا الرأي يشمل القضية الميتافيزيقية العامة التي مؤداها أنه لا وجود لغير نوع واحد أساسي من الواقع وهدا النوع مادي ، القضية الأكثر تخصيصا ألا وهي أن الكائنات الإنسانية والمخلوقات الحية الأخرى ليست كائنات ثنائية مركبة من جسم مادي وروح لا مادية وغنما هي أساسا جسمية في طبيعتها [2]

- مثالية ساذجة:réalisme naïl

اعتقاد العامة التي تسلم بلا نقد بوجود عالم أغراض مادته وذوات واعية تكون معها المعرفة على علاقة ملتبسة ، تعتبر إما بوصفها الإلمام المباشر بأشياء أو بكائنات

[1]اندري لالاند ، موسوعة لالاند الفلسفية ، المجلد الأول ، تعريب خليل أحمد خليل ، منشورات عويدات ، بيروت ، باريس ، ط2 2001 ، ص 585

[2]الموسوعة الفلسفية المختصرة ، نقلها من الإنجليزية فؤاد عامل وجلال العشري وعبد الرشيد الصادق ، دار القلم ، بيروت ، لبنن ، د.ط ، م.س، ص 384

مختلفة عن الذات وإما بوصفها علاقة متماثلة لعلاقة صورة بنموذجها تقابلها الواقعية النظرية أو الفلسفية [1]

– **واقع "حقيقة** " أ.حتمية ما هو واقع واقعي حقيقي بأي معنى من معاني هده الكلمة

ب. ما يكون واقعا سواء اعتبرناه في واحد من عناصره ام اعتبرناه في مجمعه أي الواقع عندما يمكن التسليم بأن واقع طبيعيات الظاهرة التي تجعلنا نعطي أسماء ليس بينها شيء داخلي مشترك فإن تعريفاتنا قد لا يمكنها الترسخ في الأجناس الحقيقية لأن الظواهر عينها هي وقائع وحقائق [2]

[1] لالاند ، موسوعة لالاند الفلسفية مرجع سابق ، ص 1178

[2] المرجع السابق نفسه ، ص ن

فهرس الموضوعات

فهرس الموضوعات

مقدمة

.....

.....

الفصل الأول :المفهوم والتأصيل التراث والتاريخية

والمادية.....

المبحث 01- البحث الإثمو لوجي والبحث الجينيالوجي

.....

المبحث 02 دراسات حول بدايات نشأة التراث العربي وقضايا

ه.....

المبحث 03 الجذور التاريخية للمادية الديالكتيكية والمادية التاريخية

.....

الفصل الثاني : التصورات المادية وتطبيقاتها على التراث العربي الإسلامي

.....

المبحث 01: الخلفية الفكرية والدينية والثقافية لشخصية حسين مروة

.....

المبحث 02 دلالات الرؤية المادية الحداثية عند حسين مروة وبنية العقل المادي في إنتاج الفكر العربي الإسلامي من خلال الواقعية الاجتماعية.....

المبحث 03 تطبيقات حسين مروة على التراث العربي الإسلامي (العقل المادي) :.....

الفصل الثالث من المادية إلى الروحانية والعودة والعودة للتاريخ الإنساني

.....

المبحث01: نقد وتحليل المادية التاريخية وتأثيراتها على التراث العربي الاسلامي.....

المبحث 02: نحو رؤية تجاوزيه المادية المركسية : مفهوم الإيمانية من المادية إلى الروحانية النظرية الإيمانية والربانية عند المسيري .....

المبحث 03: مفهوم الأنسنة والعودة للروح والتاريخ الإنساني عند غادامير

.....

خاتمة:

.....

.....

قائمة المصادر والمراجع:

.....

ملحق المصطلحات:

.....

ملحق الأعلام:

.....

....

فهرس الموضوعات:

.....

.....