

تراث أمة: مناقشة لثلاثة آراء

حمودى ولد حمادي
قسم الفلسفة وعلم الاجتماع
كلية الآداب والعلوم الانسانية
جامعة انواكشوط

التراث هو تلك المنجزات المادية والفكرية والثقافية والروحية التي تحققت في الماضي وأصبحت موجودة قائمة في نص، في فكري آداب شعبية في خبرة إلي غير ذلك. وقد تناوله المفكرون العرب المعاصرون فأولوه وفسروه، فمنهم من تجاهله، ومنهم من كرره حرفياً، ومنهم من فسرّه واستلهمه، ومنهم من هول من شأنه أو هون منه. ولن يتاح لنا في هذا المقال أن تعرض لمختلف آراء المفكرين العرب المعاصرين التي عرضوها في مؤلفاتهم الكثيرة حول تراثنا العربي الإسلامي، لذلك فسنتكفي بعرض ثلاثة آراء لمفكرين كان لهم الدور البارز في قراءة تراثنا العربي الإسلامي قراءة علمية وموضوعية. يتعلق الأمر بالدكتور محمد عابد الجابري في كتابه "نحن والتراث" والدكتور حسن حنفي في كتابه "التراث والتجديد" و الدكتور حسين مروة في كتابه النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية.

أما بالنسبة للأول فقد قدم في كتابه مجموعة من الدراسات سبق أن أسهم بها في ندوات حول الفلسفة العربية الإسلامية، ثم جمعها في هذا الكتاب مع مقدمة

تحدد الأسس المنهجية لهذه الدراسات وبعض النتائج العامة لها. وفي الكتاب مشروع لقراءة جديدة لفلسفة الفارابي السياسية والدينية، ومشروع لقراءة فلسفة ابن سينا المشرقية، ومشروع قراءة لفلسفة ابن رشد ثم دراستان عن ابن خلدون إحداهما عن إبستمولوجية المعقول واللامعقول في مقدمة ابن خلدون والثانية حول ما تبقى من الخلدونية أو مشروع قراءة نقدية لفكر ابن خلدون. والكتاب في الحقيقة يقدم أفكاراً جديدة في تفسير الفكر العربي الإسلامي.

وهو في مجمل دراسته يسعى - كما يقول هو نفسه - إلى أن يجعل التراث حاضراً لنفسه ومعاصراً لنا وهو بهذا يحاول الإجابة على الأسئلة التالية:

كيف نعيد مجد حضارتنا، وكيف نحیی تراثنا¹ ثم كيف نعيش عصرنا وكيف نتعامل مع تراثنا ثم كيف نحقق ثورتنا وكيف نعيد بناء تراثنا؟

القضية عنده إذن ليست دراسة أكاديمية للتراث بل هي دراسة نضالية إن صح هذا التعبير. تجعل من دراسة التراث جزءاً من مهام إنجاز الثورة العربية أو النهضة العربية، وهذا ما نجده في الحقيقة في كل الدراسات الخاصة بالتراث مهما اختلفت مناهجها ورؤيتها لطبيعة التغيير أو الثورة المنشودة.

وينتقد الجابري الدراسات التراثية سواء اليمينية منها أو اليسارية. وذلك في دراستها للتراث مستندة إلى معيار سابق جاهز "الفكر العربي الحديث والمعاصر هو في مجمله فكر لا تاريخي يفتقد إلى الحد الأدنى من الموضوعية، ولذلك كانت قراءته للتراث قراءة سلفية تنزه الماضي وتقده وتستمد منه "الحلول" الجاهزة لمشاكل الحاضر والمستقبل، وإذا كان هذا ينطبق بوضوح كامل على التيار الديني

1- د. محمد عابد الجابري، نحن والتراث، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الخامسة 1986، ص 12.

فهو ينطبق أيضا على التيارات الأخرى باعتبار أن لكل منها سلفا يتكئ عليه ويستجد به¹.

ونكاد نستشعر في نقده لليسار أنه يقصد كتاب طيب تيزيني "مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط" وإن لم يشر إلى هذا صراحة. على أن الجابري ينتقد الفكر العربي عامة على أساس أنه يفتقد الموضوعية والتاريخية، فضلا عن سيادة نزعة سلفية مؤسسة ابستمولوجيا على طريقة في التفكير هي قياس الغائب على الشاهد، والغائب هو المستقبل والشاهد هو الماضي، أي أنه يتهم الفكر العربي بتبني منهج قياس آلي جامد، أصبح يمارس لاشعوريا داخل بنية العقل العربي.

ولهذا يدعو الجابري إلى ضرورة القطيعة الإبستمولوجية مع الفهم السلفي للتراث، ولا سبيل إلى ذلك إلا بكسر بنية العقل العربي المنحدر من عصر الانحطاط وكسر ثابتة البنيوي أي هذا الشكل القياسي المسيطر، وهو يسعى لتحقيق ذلك بمنهج يقوم على معالجة التراث معالجة بنيوية وتاريخية وإيديولوجية. ويميز الجابري بين المحتوى المعرفي الإبستمولوجي والمضمون الإيديولوجي، ويقيم دراسته أساسا على المضمون أو الوظيفة الإيديولوجية للفكر الفلسفي. ذلك أن المنظومة الإيبستمولوجية في رأيه يمكن أن تحمل أكثر من أيديولوجية، وفرضا عن هذا فإن الفلسفة الإسلامية في رأيه ليست إلا قراءة لفلسفة أخرى هي أساسا الفلسفة اليونانية. ولقد وظفت الفلسفة الإسلامية نفس المادة المعرفية لأهداف إيديولوجية مختلفة متباينة² والخطأ في كثير من الدراسات الخاصة بالفلسفة الإسلامية في رأي الجابري يكمن في الخلط بين المحتوى المعرفي والمفاهيم الإيديولوجية ففي العصر

¹ - نفس المرجع، ص 19

² - د. محمد عابد الجابري، مرجع سبق ذكره، ص 31

الهيليني والقرون الوسطى المسيحية والإسلامية ظلت المادة المعرفية الموظفة في المنشآت الفلسفية هي هي. وأن الشيء الوحيد الذي كان يتغير هو الاستغلال الإيديولوجي لتلك المادة المعرفية¹. حقا إنه لا ينكر ما تحقق من تقدم في مجال البحث العلمي ولكنه - كما يقول - لم يخرج عن حدود الحقل المعرفي السائد الجديد في الفلسفة الإسلامية، ليس في المعارف وإنما في الوظيفة الإيديولوجية².

إن الفلسفة الإسلامية لم تكن إلا خطابا إيديولوجيا مناضلا. فالكندي يناضل دعما للتيار العقلاني الذي مثله المعتزلة، ضد التيار الغنوصي من ناحية وضد التزمت الديني من ناحية أخرى، والفارابي لم يكن كتابه الجمع بين رأي أفلاطون وأرسطو وكتاباته حول المدينة الفاضلة إلا محاولة لتوحيد المجتمع العربي الممزق في عصره والمنقسم إلى دويلات متناحرة بتأكيد وحدة الحقيقة الكونية في أساس عقلاني عليها تكون أساسا لوحدة سياسية، ولهذا يعتبره الجابري روسو العرب في العصور الوسطى، أما ابن سينا فقد كان كذلك مناضلا من أجل قضية وإن كانت قضيته هي الاتجاه الروحي الغنوصي.

على أنه في مواجهة هذه الفلسفة الشرقية التي يغلب عليها الطابع الروحي الغنوصي تقف الفلسفة في المغرب والأندلس رافضة الطريق الذي سلكه فلاسفة المشرق.

إن جوهر فلسفة المغرب والأندلس يتمثل أساسا في ابن رشد، ابن مجتمع الموحدين وفلسفة ابن تومرت. وإذا كانت فلسفة المشرق أقامت خطابها الفلسفي أساسا على قيام الغائب على الشاهد الذي انتهى بها إلى دمج الدين في الفلسفة والفلسفة في الدين، فإن الخطاب الفلسفي في المغرب والأندلس وخاصة عند ابن

¹ نفس المرجع، ص 32

² نفس المرجع، ص 33

رشد هو عدم دمج الدين في الفلسفة والفلسفة في الدين، فكل منهما منطقها الخاص ولكل منهما أهله وناسه، وإنما يتطور كل منهما من داخله على أساس من عقلانية نقدية، ولم يكن ابن رشد إلا تعبيراً عن تيار عام نجده في الفقه عند ابن حزم وفي النحو عند ابن مضاء وفي التوحيد عند ابن تومرت. كما نجده بعد ابن رشد في مقدمة ابن خلدون التي تحتفظ - على حد تعبير الجابري - بأريج عطر الرشدية، بل يضيف الجابري إلى هذا التيار المغربي الأندلسي العام ابن باجه وابن طفيل. والجابري يفسر هذا تفسيراً اجتماعياً تاريخياً. ففلسفة المشرق العربي حاولوا دمج الدين في الفلسفة والفلسفة في الدين طلباً للوحدة الفكرية التي يراد لها أن تصنع وحدة المجتمع والدولة، تلك الدولة التي تمزقت في المشرق العربي إلى دويلات ولم يبق للخليفة العباسي فيها إلا الاسم. أما في المغرب فلم تكن هذه المشكلة مطروحة بنفس الحدة ولهذا يقوم الفلاسفة وابن رشد خاصة بفصل الدين عن الفلسفة إنقاداً للدين والفلسفة على السواء¹ والمهم عند الجابري أن في الفلسفة الإسلامية عقليتين: عقلية شرقية وعقلية غربية، الأولى فارابية سنيوية صوفية والثانية رشيدية واقعية "إن المدرستين تمثلان مظهرين أساسيين، ومتمايزين، من مظاهر العقلانية في الإسلام بل يمكن اعتبارهما اتجاهين عقلانيين، ليس فقط متميزين، بل متناقضين الاتجاه، العقلانية الرشدية عقلانية واقعية، والعقلانية الفارابي السنيوية عقلانية صوفية"² ويعتقد الجابري أن سبب انحطاط الفكر العقلاني في الإسلام لا يعود إلى كتاب "تهافت الفلاسفة" للإمام الغزالي كما يعتقد الكثير من الناس وإنما السبب يعود

¹ - د. محمد عابد الجابري، مرجع سبق ذكره، ص 51

² - نفس المرجع، ص 50

إلى ابن سينا الذي يعد كما يقول الجابري "أكبر مكرس للفكر الغيبي الظلامي الخرافي في الإسلام"¹.

إن هذا العرض لأهم ما جاء في كتاب الجابري "نحن والتراث" يجعلنا نطرح بعض التساؤلات:

إلى أي حد يمكن الفصل بين الجانب المعرفي والجانب الإيديولوجي؟ قد يصح هذا من حيث المبدأ ومن حيث بعض الظواهر، على أن الإضافات العلمية المعرفية في الفكر العربي الإسلامي لم تكن مجرد امتداد للفكر اليوناني بل كانت نتيجة لأوضاع اجتماعية وتاريخية ومنجزات علمية جديدة، وبالتالي كانت ذات دلالة إيديولوجية، وذات فاعلية إيديولوجية، وتأثير في الفكر الفلسفي نفسه.

إلى أي حد يمكن القول بهذا الفصل الحاسم بين الفكر الإسلامي في المشرق والفكر الإسلامي في المغرب؟

حقاً هناك فروق وخصوصيات بين الفكر هنا والفكر هناك من ناحية الملبسات الجغرافية والاجتماعية والتاريخية عامة.

ولكن هل من الممكن تعميم الظواهر الفكرية بحيث نجعل لها شبه خصوصية جغرافية. ألا نجد اختلافاً - يقول به الجابري نفسه - بين مكونات الفكر خلال مرحلة المرابطين وبين مكوناته خلال مرحلة الموحدين؟ ألا نجد بعض التيارات المغربية شبيهة بالتيارات في المشرق؟ ألا نجد التيار الأشعري سائداً في بعض الفترات التاريخية في المشرق والمغرب على السواء إن لم يكن في أغلب

¹ - نفس المرجع، ص 39

الفترات¹ بل ألا نجد منهج قياس الغائب على الشاهد منهاجا شائدا عند بعض المفكرين في المغرب بل قد نجده عند ابن خلدون نفسه؟
ألا يمكن أن نقول أن ابن باجه امتداد للفارابي مع الاختلاف بالطبع الذي يتعلق بالظروف الاجتماعية والتاريخية.

وهل نستطيع ببساطة أن نضم ابن طفيل إلى المنظومة الرشدية؟ وننسى أن القصة التي ألفها ابن طفيل وهي قصة حي ابن يقظان² تكاد تكون نفس القصة التي ألفها ابن سينا تحت نفس العنوان "حي ابن يقظان" ألا نجد في هذا التقسيم المشرقي/المغربي الذي يقول به الجابري نوعا من اللاتاريخية في تحديد وتحليل الظواهر أو نوعا من التعميم التجريدي في تفسير الظواهر- بل ألا نجد فيها- لا محاولة للتفسير بالأوضاع الاجتماعية أو اختلاف الظروف التاريخية- بل محاولة للتفسير الإيديولوجي للإيديولوجية؟ فلسنا مثلا نستطيع أن نفسر الفكر في المشرق كما يذهب إلى ذلك الجابري بالرغبة في التوحيد الاجتماعي والسلطوي فحسب.

وفضلا عن هذا فمهما كان حضور الطابع الغنوصي في فلسفة ابن سينا، فلا نستطيع أن نقبل الحكم عليه بالعرقية الفارسية، بل اعتباره المسؤول عن انحطاط الفكر الفلسفي الإسلامي، إن كتابه "القانون" في الطب ليس مجرد كتاب في الطب بل هو جزء من منظومته الفكرية العامة.

ولعل دراسة حسين مروة لابن سينا في كتابه "النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية" أن تدفعنا على الأقل إلى إعادة النظر في هذه المسألة³.

1- سالم يفوت، الفكر الفلسفي في المغرب والأندلس، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء 1986، ص 98.

2- حي ابن يقظان قصة لابن طفيل ولابن سينا قصة قصيرة بنفس العنوان.

3- حسين مروة، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، دار الفارابي، الطبعة الأولى.

وأما الرأي الثاني فهو للدكتور حسن حنفي في كتابه " التراث والتجديد"¹ ويعد هذا الكتاب في غير مبالغة ثورة في الدراسات الإسلامية وهو مقسم إلى خمسة أقسام: يناقش القسم الأول معنى التراث والتجديد فالتراث عنده ليس التراث الماضي الموروث فحسب بل هو في نفس الوقت معطى حاضر على عديد من المستويات، إنه ليس مجموعة من العقائد النظرية الثابتة والحقائق الدائمة التي لا تتغير بل هو مجموعة تحقق هذه النظريات في ظرف معين وفي وقت تاريخي محدد وعند جماعة خاصة تصنع رؤيتها وتكون تصوراتها للعالم،² وعلى هذا فالتراث مخزون نفسي عند الجماهير وهو من الواقع الحاضر، إننا على حد قوله نعمل بالكندي كل يوم ونتنفس الفرابي كل لحظة ونرى ابن سينا في كل الطرقات. وبالتالي يكون تراثنا القديم حيا يرزق بوجه حياتنا اليومية.³

إن التراث جزء من مكونات الواقع، وعلى هذا فالتحليل هو في نفس الوقت تحليل للعقليات الحاضرة، وتجديد التراث هو إعادة تفسير التراث طبقا لحاجات العصر، على أن تجديد التراث ليس غاية في ذاته بل وسيلة للبحث عن روح الشعب وتطويرها كوسيلة لتطوير الواقع ذاته وحل مشاكله، ولن يتم هذا إلا بتحليل الموروث القديم وتحليل البنية النفسية للجماهير وتحليل بنية الواقع⁴ والدراسات وإشاعته ونشره بمختلف وسائل التعبير والاتصال والثقافة المعاصرة واستلهامه كذلك استلهاما نقديا في مختلف وسائلها التعبيرية الأدبية والفنية، إن الموقف من التراث ليس موقفا عمليا نفعيا يفيدنا في معاشنا الراهن، وإنما هو تعميق لإحساسنا

¹ - حسن حنفي، التراث والتجديد، المركز العربي للبحث والنشر، القاهرة 1980

² - نفس المرجع، ص 11

³ - نفس المرجع، ص 14

⁴ - حسن حنفي، مرجع سبق ذكره، ص 25

التاريخي بحقيقتنا ونأصيل لنواتنا لا بالتقليد الأعمى ولا بالترديد البليد ولا بالتقديس المطلق ولا بالانتقاء الجزئي وإنما بالإستعاب النقدي للتاريخي. قد أضغط وأشدد على مرحلة وعلى اتجاه يؤكد هذا الموقف النقدي ولكن دون أن أفق موفق الانتقاء الجزئي أو الموقف النفعي العلمي.

التراث كله تراثنا، فلنحسن إدراكه واستيعابه واستلهامه وكشف حقائقه بطريقة نقدية تاريخية خلقة.

هذا في تقديري هو الصحيح من التراث، ولعل الأستاذ عبد الله العروى في كتابه "الإيديولوجية العربية"¹ يتبنى هذا الموقف رغم نبراته الراضية وبعض عباراته التي قد تتضمن موقفا انتقائيا، على أنني أحب أن أقول في النهاية أن ما أقصده بالتراث ليس هو التراث المكتوب فحسب بل التراث بمعناه الحي الشامل المتحقق في مختلف أشكال التعبير الفكري الأدبي أو الفني أو السلوكي عامة، بل أضيف إليه كذلك التراث الشعبي. إن إحياء هذا التراث واستيعابه استيعابا نقديا تاريخيا واستلهامه استلهاما خلقة هو بعد من أبعاد ملامحنا القومية.

لعل هذا الموقف من التراث النقدي التاريخي هو نفسه الموقف المنهجي الصحيح من تجارب عصرنا وخبراته المختلفة، إنه الإستعاب والتفهم النقدي التاريخي لحقائق العصر. أكاد أقول أننا لن نحسن الموقف النقدي من تراثنا إذا لم نحسن الموقف من عصرنا. إن هذا الموقف النقدي من تراثنا هو نفسه الذي يجعلنا في قلب معركة التحديث بل لعلنا لن نستطيع فهم هذا الموقف النقدي من تراثنا إلا ونحن في قلب معركة التحديث كذلك.

¹ - عبد الله العروى، الإيديولوجية العربية المعاصرة، دار الطليعة، بيروت

على أن الموقف من العصر ليس سواء بسواء كالموقف من التراث إنه ليس مجرد موقف نقدي تاريخي، وليس مجرد إشاعة ونشر وتعميق لإحساسنا التاريخي بهذا العصر إنه موقف نقدي، ولكنه كذلك موقف نضالي عملي. لن ننتصر في معركة التحديث بالوعي النقدي التاريخي وحده، ولا بالإيديولوجية وحدها إنما بهذا الوعي النقدي وبهذه الإيديولوجية ممتزجة بقوة النضال من أجل تغيير واقع أمتنا العربية الممزقة المتخلفة.

ويقدم لنا حسن حنفي في الفصول الثاني والثالث والرابع رؤية جديدة وقراءة جديدة ملائمة للعصر فمثلاً "يغلب على الفقه القديم طابع العبادات ولا تأتي المعاملات إلا في الدرجة الثانية وتجديد الفقه القديم يحدث بإعطاء الأولوية للمعاملات على العبادات"¹ وهكذا ...

وفي الفصل الخامس والأخير يدرس حسن حنفي إمكانية إعادة بناء العلوم الإنسانية الأربعة: الكلام والفلسفة والتصوف والأصول. سعياً وراء إقامة علم واحد منها جميعاً يستمد من الوحي أصوله، ولكنه ينتقل من الوحي إلى العالم في أوضاعه الراهنة أي يحول الوحي إلى حضارة فالحضارة الإسلامية كلها إن هي إلا محاولة لفرض فكرى ومنهجي لهذا الوحي في مرحلة معينة ولبينة ثقافية معينة وتحت ظروف وملابسات محددة² البدء بالوحي ضمان واقعي وعلمي وحضاري في العثور على نقطة بداية لها يقين مطلق ونقطة ارتكاز للعلوم التي تتأسس في العقل وفي الواقع³.

¹ - حسن حنفي، مرجع سبق ذكره، نفس المعطيات السابقة، ص 152

² - نفس المرجع، ص 184

³ - نفس المرجع، ص 184

مهمة "التراث والتجديد" تحويل العلوم العقلية القديمة إنسانية معاصرة ويمكن بعد ذلك تحويلها إلى إيديولوجية تجيب مطالب العصر¹ فإذا كانت بداية العلوم العقلية التقليدية هي الوحي فإن نهايتها هي الإيديولوجية، والإيديولوجية عند حسن حنفي علم للمبادئ العامة التي يمكن بها تأسيس العلم ذاته وتأسيس العلوم الجزئية والتي يمكن أن تكون الأساس العقلي للإيديولوجية. تكون مهمة "التراث والتجديد" إذن تحويل الوحي إلى علم شامل يعطى المبادئ العامة التي هي في نفس الوقت قوانين التاريخ وحركة المجتمعات فالوحي هو منطق الوجود².

وينتهي الكاتب بعرض الخطة العامة الشاملة لمشروع "التراث والتجديد". والكتاب يصدر عن مفكر يتبنى بوضوح الفلسفة الظاهرية ويسعى لتطبيقها على مجال معين في الفكر الإسلامي وهو أصول الفقه، والكتاب يعد ثورة حقيقية في هذا المجال الفقهي، فهو لا يقف عند حدود التجديد كما فعل محمد عبده بمحاولة تطويع بعض المفاهيم الدينية لاحتياجات العصر.

بل هو يترفع إلى مستوى التغيير الجذري في بنية التفكير الفقهي نفسه. نحن في الحقيقة أمام فيلسوف إسلامي بحق ولسنا أمام مجرد مجدد أو مصلح ديني، وهو فيلسوف على جانب كبير من الشجاعة الفكرية والجدية.

إنه بغير شك يصدر عن نقطة أساسية هي الإيمان والوحي، ولكنه لا ينتقل منها إلى الوراء أو إلى اعلي. وإنما إلى هنا إلى واقع الناس من أجل مستقبل أفضل.

¹ - نفس المرجع، ص 203

² - نفس المرجع، ص 203

إنها اعتزالية جديدة لو صح التعبير وإن استبدلت بالعقلانية الاعتزالية
الشعورية والقصدية والفينومولوجية، وإن كنت أرى هذا في المظاهر الخارجية
للتحليل لا في جوهر العملية الفكرية نفسها.

إن جوهر هذه العملية في سياق الكتاب هو الالتحام بين القيم الجوهرية
للوحي و بين ضرورة تجديد الحياة إلى غير حد من منظور الواقع العيني وفي
ضوء مصلحة الناس وإيرادتهم المنظمة. لعلنا من الناحية النظرية للبحث نقول عنه
أنه مفكر مثالي مغالي في مثاليته، يجعل من الشعور نقطة انطلاقه.

ولكننا في ضوء السياق العام للكتاب وفي ضوء مشروعه النظري والعلمي
الذي يستهدف تطوير العلم والحياة وتجديدهما وضمان مشاركة الناس في حياتهم
مشاركة ديمقراطية فعالة منظمة، قد نجد في مثاليته أكبر من مجرد مثالية
موضوعية ففي نسيج تفكيره التطبيقي - رغم تصريحاته المخالفة - نجد حسا جدليا،
وإدراكا موضوعيا، بل منهجا علميا عقليا، بل استبصارا ورؤية تاريخية فضلا عن
استهدافه التغيير الاجتماعي الجذري الثوري، المعادي للإقطاع والبورجوازية
والاستغلال والإمبريالية.

حقا هناك كثير من التناقضات في تفكيره فهو تارة يغلب القلب على العقل
وتارة يغلب العقل على القلب وهو يرفض الماركسية باعتبارها نظرية غريبة خارج
إطار تراثنا الخالص، وهو يدعو لتكوين حزب بروليتاري رغم أنه في حديثه عنه
يفتقد الرؤية الطبقيّة الواضحة وهو يجعل من الوحي مرتكزه ونقطة انطلاقه وإن
كنا نستشعر أنه عمليا يتحدث عن واقع موضوعي ملموس رغم تأكّيده على دلالاته
الشعورية فالتغيير الذي يدعو إليه تغيير موضوعي وإن كان تغييرا كذلك في البنية
الشعورية الذاتية للإنسان. وهنا يثار السؤال الأساسي كيف يتم التغيير؟ هل بالتغيير
الشعوري يتم التغيير الموضوعي؟ ولا شك أن حسن حنفي يغلب الجانب الذاتي

على الجانب الموضوعي (الذي يتضمن الجانب الذاتي) في تصويره وتفسيره لقوانين حركة الواقع وحركة الفكر، فهو يرى أن تصورات الناس للكون مصدرها الدين وحده. وهو يفهم العلم والأيولوجيا فهما مثاليا خاصا، وهو يتخذ موقفا تجريديا شوفونيا متعاليا من الفكر الغربي على إطلاقه ومن مفهوم الخصوصية القومية.

فضلا عن تفسيره للأفكار السائدة في الحياة العربية المعاصرة بأنها مجرد رواشب فكرية قديمة من الكندي والفرايى وابن سينا إلى غير ذلك، وهذا تفسير مثالي للأفكار المعاصرة، التي يمثلها فكر الأستاذ حسن حيفي في إطار الصراع الفكري الدائم في عالمنا العربي اليوم.

وأما الرأي الثالث فهو لحسين امروة في كتابه النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية¹ وهذا العمل هو ملحمة فكرية تاريخية في حياة الفكر العربي المعاصر، وهي ملحمة تاريخية لا بدراستها لمرحلة فكرية من مراحل تاريخنا الفكري ولا بمنهجها المادي التاريخي، وإنما كذلك لأنها حدث فكري تاريخي في تراثنا العربي، ولهذا فهي لا تمثل مجرد انعكاف على دراسة ماض تراثي، بقدر ما تمثل امتدادا خلاقا لهذا الماضي التراثي في حاضرننا عبر التناول النقدي الخلاق لهذا الماضي. وهذه الدراسة تقدم سلاحا بالغ الفعالية في معركتنا الثقافية بل والسياسية في هذه المرحلة من حياتنا العربية فهي إضاءة للماضي وتعميق للحاضر واستشراف للمستقبل في الوعي العربي المعاصر.

يبدأ هذا الكتاب مع البدايات والإرهاصات الأولى للفكر العربي المعاصر، فيتابع بالإستعاب النقدي والتحليل والتقييم الموضوعيين حركة الفكر العربي قبل

[1- حسين مروة، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، دار الفارابي، الطبعة الأولى

ظهور الإسلام في ارتباط حي متصارع مع واقعه الاجتماعي وملابسات عصره، ممهدا بهذا التفسير ظهور الدعوة الإسلامية ثم متابعا لحركتها وامتداداتها مع تطور الواقع الاجتماعي والتاريخي وامتداداته، ومع ما انبثق عنها عبر حركة الواقع وتطوره من تيارات واتجاهات ونزعات متصارعة معبرة عن حركة هذا الواقع وإيعاده وتناقضاته المختلفة، وهو يفسر تفسيراً اجتماعياً تاريخياً ظهور هذه التيارات والاتجاهات والنزعات ويتابع بدقة تاريخها الخاص أو تطورها الداخلي فضلاً عن تشابكاتها وتفاعلاتها الخارجية ووظيفتها الاجتماعية والتاريخية، حتى يقف بنا عند فلسفة ابن سينا في بداية القرن الرابع الهجري والحادي عشر الميلادي وبرغم هذا فهو في خاتمة كتابه يسعى للاقترب من عصرنا الراهن واشكالياتنا المعاصرة.

ورغم أن هذا الكتاب هو محاولة لإبراز ما حاول أغلب المؤرخين والباحثين طمسه في الفكر العربي الإسلامي وهي النزعات المادية في هذا الفكر، فإنه لا يقف عند هذه النزاعات المادية وحدها وإنما يبرزها في إطار الظواهر الفكرية العامة، وعبر حركتها التاريخية الشاملة ويسعى لتفسيرها¹.

والعملية التفسيرية عنده نستطيع أن نحدد سماتها الأساسية على النحو التالي:

تحديد العوامل الاجتماعية والتاريخية في نشوء الظاهرة الفكرية وتطورها، فالظاهرة الفكرية ليست معلقة في فراغ، وليست منزلة، وليست ثمرة عبقرية فردية خارج زمانها. فضلاً عن هذا فالظاهرة الفكرية ليست مجرد ظاهرة فكرية. فليس ثمرة ظواهر فكرية خالصة تماماً. بل هي من نشأتها إلى فاعلية وجودها تتشابك مع الظواهر الإنسانية الأخرى. حقا إن هذا كله لا يلغى ولا ينفى الطابع المستقل للفكر عامة والفكر الفلسفي خاصة ولقوانينه الخاصة الداخلية، ولا ينفى دور المفكر

¹ - نور الدين لهواري، مجلة اختلاف، العدد 14، الصخيرات، المغرب 1994، ص 43

المتميز، ولكن مراعاة هذا إنما تتم في إطار الرابطة الموضوعية، متشابكة مع العناصر الذاتية ويبرز الآلي مع التاريخي، الداخلي مع الخارجي، الثابت مع المتغير في نسق موحد ومتغاير في الوقت نفسه. إن العامل الحاسم في تخلق الظواهر الفكرية وبروزها هو العامل الداخلي، على أن هذا لا ينفي العوامل الخارجية التي يكون لها أحياناً أثر بالغ الفعالية، ولكن هذه العوامل الخارجية لا تظهر ولا تبرز إلا عبر العوامل الداخلية، ولهذا تتساقط حجج هؤلاء الذين يفسرون الفكر العربي الإسلامي أساساً بتأثير الفكر اليوناني أو الهندي أو الفارسي أو هؤلاء الذين يقطعون كل صلة بين الفكر العربي الإسلامي وهذه الأفكار، أو يعتبرون المفكرين العرب المسلمين الذين تأثروا بهذه الأفكار لا يمثلون الفكر العربي الإسلامي، وهذا أيضاً يسقط حجج هؤلاء الذين يقيمون تمايزات عرقية أو عنصرية بين الثقافات والفلسفات.

هذه هي العناصر الأساسية للمنهج الذي اتخذه حسين مروة واستطاع أن يقدم به إجابات وإضافات واجتهادات بالغة الأهمية في كثير من القضايا الإشكالية في الفكر العربي الإسلامي وخاصة في قضية العلاقة بين الوجود والماهية، والعلاقة بين الفكر العلمي والفكر الفلسفي وقضية النظرية الذرية الإسلامية وقضية التصوف. وبشكل عام في تفسيره بروز الأفكار وتحديد دورها الاجتماعي والتاريخي. ولأننا لا يمكن أن نتطرق في هذه الصفحات لكل تلك القضايا فسكتفي بالإشارة إلى قضية التصوف وهي قضية تناولها كثير من الباحثين كالدكتور عبد الرحمن بدوي في كتابه " تاريخ التصوف الإسلامي"¹ والدكتور زكي نجيب في كتابه << المعقول واللامعقول في الفكر العربي >>² وادوينيس في كتابه " الثابت

¹ - عبد الرحمن بدوي، تاريخ التصوف الإسلامي، وكالة المطبوعات، الكويت 1975

² - د. زكي نجيب محمود، المعقول واللامعقول في الفكر العربي، دار الشروق، القاهرة 1984

والمتحول¹ وغيرهم وتجنب آخرون الحديث عنها كالأستاذ طيب تزييني في كتابه << مشروع رؤية جديدة في الفكر العربي >>² أما حسين مروءة فرغم تركيزه على البحث عن النزعات المادية في الفكر العربي الإسلامي فهو يكرس جانبا كثيرا من دراسته للتصوف الذي هو بطبيعته - ليس مجرد نزعة - بل اتجاه مثالي خالص وهو يدرس التصوف الإسلامي من خلال دراسته الشاملة لحركة الفكر العربي الإسلامي من البداية حتى القرن الرابع الهجري ، ولكنه إذ يفرد للتصوف دراسة خاصة ، ففي ارتباط عميق متفاعل بهذه الحركة الفكرية الشاملة كاشفا دلالتها الموضوعية التاريخية منتبها إلى ما فيها كذلك من بعض نزعات مادية في إطار تلك المرحلة التاريخية.

إنه يعرض للتصوف الإسلامي منذ بداية البداية ، كاشفا ومتابعا العوامل الموضوعية والذاتية المختلفة لنشأته، محددا دلالة هذه النشأة الأولى ثم متحركا مع هذه النشأة الأولى التي كانت تتسم بالطابع السلوكي إلى تطورها الصاعد الذي أخذ يتسم بالطابع النظري على تنوعه، وأخذ يبرز كذلك كموقف إيديولوجي متعارض مع الإيديولوجية الرسمية السائدة، وهو يعرض طوال هذا بالتفصيل وبالتحليل للمقولات والتيارات الصوفية المختلفة في محاولة للوصول إلى تفسير نقدي موضوعي لها في إطار الأوضاع الاجتماعية والتاريخية وبنون إغفال المنطلق الداخلي الخاص المستقل نسبيا للحركة الصوفية عامة ، والحق أن الفصل الثالث من الجزء الثاني من كتاب حسين مروءة وهو الخاص بالحركة الصوفية - يعد من أمتع فصول هذا الكتاب وأكثرها خصوبة وإضافة

¹ - أدونيس، الثابت والمتحول، دار العودة، الجزء الأول والجزء الثاني 1984

² - طيب تزييني، مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط، دار دمشق للطباعة والنشر، الطبعة الأولى بدون تاريخ

ما أكثرنا يمكن أن يقال عن الجوانب المضيئة في هذا الكتاب والتي أضافت جديدا إلى تراثنا وإلى فكرنا العربي وإذا كان لابد من ملاحظات فسأعرض اثنتان فقط:

أول هذه الملاحظات تدور حول نمط الإنتاج السائد في هذه المرحلة من تاريخ الفكر العربي الإسلامي وهو يحددها بشكل عام في كتابه بأنها >> أسلوب الإنتاج الإقطاعي المتداخل مع بقايا العبودية المنحلة والإقطاع التجاري المنتم إلى جانب نمو الصناعات الحرفية المتطورة نسبيا في المجتمع العربي الإسلامي خلال العصور العباسية¹<< والحقيقة أنه من الأسلم ألا نعمم الحكم بنمط إنتاج سائد واحد وهو نمط الإنتاج الإقطاعي على كل الرقعة الإسلامية لتتوزع الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية في مختلف البلدان العربية على مدى تلك المرحلة التاريخية، فبهذا قد نستطيع كذلك أن نفرس بدقة أكبر التنوعات و التمايزات والصراعات بين مختلف المدارس والتيارات والنزاعات الفكرية التي تزخر بها الحياة العربية الإسلامية

أما الملاحظة الثانية فتتعلق بفكرة جوهرية حاول حسين مروة أن يدحضها عبر كتابه كله، تلك الفكرة التي يكاد يجمع عليها أغلب مؤرخي الفلسفة عربا كانوا أو مستشرقين وهي تلك التي تقول بأن جوهر الفلسفة العربية الإسلامية هو التوفيق بين الشريعة والفلسفة بين النقل والعقل، إن حسين مروة يعتبرها أسطورة موهومة ويجعل من مهمة كتابه تبديد هذه الأسطورة² واعتقد جازما — رغم النتائج العميقة التي توصل إليها حسن مروة — أنه من التعسف إن ننفي نفيا باتا الاتجاهات التوفيقية في الفكر العربي الإسلامي

1- حسين مروة، مرجع سبق ذكره، ص 172

2- حسين مروة، مرجع سبق ذكره، ص 80 وما بعدها

لا شك أن جوهر الفلسفة العربية الإسلامية ليس هو التوفيق بين العقل والنقل، ولكن هذا لا ينفي الظواهر التوفيقية التي لا يمكن إنكارها.

المراجع

- 1- د. محمد عابد الجابري، نحن والتراث قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الخامسة 1986
- 2- د. حسين مروه، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، دار الفارابي، الطبعة الأولى
- 3- د. سالم يفوت، الفكر الفلسفي في المغرب والأندلس، المركز الثقافي المغربي، الدار البيضاء، 1986
- 4- عبد الله العروي، الإيديولوجية العربية المعاصرة، دار الطليعة، بيروت
- 5- د. حسن حنفي، التراث والتجديد، المركز العربي للبحث والنشر، القاهرة 1980
- 6- طيب تيزيني، مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط، دار دمشق للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، بدون تاريخ
- 7- نور الدين الهواري، مجلة اختلاف، العدد 14، الصخيرات، المغرب
- 8- عبد الرحمن بدوي، تاريخ التصوف الإسلامي، وكالة المطبوعات، الكويت 1975
- 9- د. زكي نجيب محمود، المعقول واللامعقول، في الفكر العربي، دار الشروق، القاهرة 1984
- 10- أدونيس، الثابت والمتحول، دار العودة، الجزء الأول والجزء الثاني 1984