حسين مروة رائداً مؤسساً في البحث الذاتي العربي

الدكتور طيب تيزيني

- ١ -

كتب المفكر الشهيد حسين مروة عام ألف وتسعمائة وخمسة وخمسين في مقالة له بعنوان « الفكر العربي في عاصفة التاريخ »، معلّقاً على القولة التالية التي خاطب بها آخرُ خلفاء بني أمية مروانُ الأديبَ عبد الحميد الكاتب أثناء فرارهما من وجه السلطة الجديدة، العباسية: « انجُ بنفسك يا عبد الحميد، فإنهم إن قتلوني خسرني أهلي وحدهم، وإن قتلوك خسرك العرب جميعاً! »، كتب مروة معلناً: « هذا كلام يستوقف النظر قليلاً ويدعو إلى بحث قضية الفكر العربي، في تلك العصور، من أحد جوانبه الكبرى، فقد كان مروان لأيام خلت، قبل أن يصدر عنه هذا القول، يمثل تفكير الدولة العربية، وتفكير السلطة العليا فيها، وليس يجوز أن ينطق بشيء من هذا القبيل، بعد أيام قليلة من زوال سلطانه، إلا كان ما ينطق به مَظْهراً يكشف عن حقيقة تفكيره حين كان صاحب الحول والطول والسلطان... وإنما تنبسط حدوده وتمتد حتى تكون في سعة مجتمعة كله، وحتى يكون وجود فكره وجوداً لقومه أنفسهم »[1].

إن ما أطلقه من كان رأساً للسلطة الأموية، في حينه، يمثل اعترافاً عميقاً من سلطة طبقية خارج حقلها السلطوي بموقع المفكر في هذا الحقل وإبان سيادته. فكأن الأمر كان بحاجة إلى انتزاع السلطة من رموزها، لكي تنكشف تلك المقولة من وجهة نظر هذه الرموز؛ مع العلم بأن المقولة المعنية أثبتت مصداقيتها على صعيد الواقع المشخص في معظم الأنساق الاجتماعية الطبقية التي شهدتها البشرية حتى الآن، بما في ذلك النسق العربي المعاصر عموماً، واللبناني من ضمنه على نحو خاص. ههنا، يصح القول بأن مصرع حسين مروة ومهدي عامل يماثل، في الصيغة العامة الإجمالية ـ واقع الحال الذي واجهناه في حالة عبد الحميد الكاتب والخليفة مروان.

وإذا كان البناء السلطوي الطبقي قد أفصح عن نفسه تجاه الفكر والمفكرين من موقع احتمالين اثنين، هما احتمال الاعتراف بهؤلاء ضمناً وبالمعنى الوظيفي حين يكون ذلك البناء قائماً متماسكاً، واحتمال الوعي الشمولي والعميق كثيراً أو قليلاً بدورهم وأهميتهم حين يكون البناء المعني قد خرج من أيدي رموز له ودخل في حقل رموز جديدة، فإن هنالك احتمالاً آخر ثالثاً لعملية الإفصاح تلك؛ ذلك هو مواجهة **الفكر والمفكرين** من موقع السلب بالمعنى المنطقي والسياسي. أما كيفية تشخص ذلك فتكمن في تسليط الحراب ضدهم حيثما كانوا ومن أي منحدر اجتماعي وأيديولوجي أتوا. في هذه الحال، نكون وجهاً لوجه أمام النمط الظلامي من الرموز السلطوية سواء كانت سائدة أم مسودة. وبالضبط في مثل تلك الحال، نلاحظ أن مصرع حسين مروة ومهدي عامل يجسد حصيلة المواجهة الظلامية المذكورة. ويبقى القول صحيحاً، أيضاً على هذا الصعيد، بأن اعترافاً كبيراً بأهمية الفكر والمفكرين نقرأ لدى رموز ذلك النمط الظلامي. أما هذا الاعتراف فيتجلى في تكويناتهم ذات البعد القهري الغاشم وفي رعبهم من الفكر والمفكرين، وههنا، على المستوى النظري، نواجه تقاطباً صراعياً بين العقل من حيث هو حركة ذهنية مستنيرة وسئالة عموماً تجاه الرأي الآخر من طرف، وبين نمط من النقل مغلق حيال حد ما من الاستنارة

(١) حسين مروه: تراثنا.. كيف نعرفه ـ مؤسسة الأبحاث العربية، ط ٢ بيروت ١٩٨٦، ص ٢٣.

والتثاقف الديموقراطي، أي حيال تعددية النسقية الفكرية من طرف آخر. وعلى المستوى السياسي الاجتماعي، نواجه صراعاً بين صيغة من ممارسة غاشمة (أي ظلامية) تشهر كل الأسلحة في وجه الخصوم الفكريين، بما في ذلك سلاح الإبادة الجسدية، وبين صيغة أخرى من الممارسة تضع ـ على صعيد علائقها بخصومها ـ صراعها التاريخي الاجتماعي والسياسي الأيديولوجي والنظري المعرفي في اعتبارها الأول. وهذا، بدوره، يشير إلى أننا، على كلا المستويين المذكورين، أمام نسقين ذهنيين متناقضين ومتضادين بالاعتبارين الرئيسيين، البنيوي والوظيفي؛ مما يقود ـ من موقع النسق الأول ـ إلى الجسم الأيديولوجي والاجتماعي التالي: إمّا هذا وإما ذاك، وبالضبط عبر وسائط قمعية تتواتر ما بين زندقة الخصم بإعلانه مستجلباً من خارج، أي بانتزاع هويته الوطنية والقومية والاجتماعية التاريخية منه، وإبادته جسدياً بمثابته عنصراً شائهاً مشوّهاً وزائفاً.

ونحن، في تحليلنا الموقف ههنا، لسنا إلا في معرض الإثارة الأولية لبعض المسائل التي سيكون على علميْ الاجتماع السياسي والاجتماع الثقافي في الوضعية العربية الراهنة ان يمنحها أهمية متصاعدة تصاعد الحدث المشخص الذي يمثل ـ في هذا السياق ـ مادة بحثهما.

★ ★

حقاً! لقد «خسركما العرب جميعاً» أيها المفكران الشهيدان حسين مروة ومهدي عامل. وإننا إذ نعلن ذلك، فإننا لا نعلنه من موقع الخليفة السلطوي المخلوع مروان فحسب، وإنما كذلك ـ بل بالدرجة الأولى ـ من موقع القوى الوطنية والقومية الديموقراطية العربية الطامحة إلى تكوين سلطتها الشعبية، تلك القوى التي قدم المفكران الشهيدان حياتهما الغالية الزاخرة من أجلها والتي تجسد البديل التاريخي المشروع أيديولوجياً ومعرفياً في هذا الوطن الذي يراد له أن يهشم. ومن هنا، كان تكريم ذكرى استشهادكما واستشهاد جموع من المفكرين والكتاب والفنانين العرب التقدميين المستنيرين هو بمثابة تكريم للفكر العربي المعاصر المنافح عن حرية هذا الوطن واستقلاله وتقدمه.

ـ ٢ ـ

في سبيل تكوين لوحة أولية عن الإرث الفكري الذي خلفه حسين مروة وغدا أمانة صارمة في أيدي المفكرين والباحثين العرب، يبدو ضرورياً أن نلاحقه ونتقصاه عمقاً وسطحاً في السياق الذي نشأ فيه وتبلور وتكامل، أعني بذلك سياقه التاريخي. وإذا كان هذا الأمر يمثل أحد مطالب البحث العلمي، فإنه يغدو ذا أهمية خاصة حين نتبين أنه كان من المواقف المنهجية نفسها التي كان مروة يمارسها في بحثه ضمناً وعلى نحو مفصح عنه. ففي دراسة له حول «النزعة الصوفية والتصوّف في المجتمع» يعلن «أن الشرط الأول لبحث كهذا أن يكون تاريخياً، أي أن يتعامل مع موضوعه مشروطاً بتاريخيته، التي هي إطار حركته على خط التحول والصيرورة. ذلك لأن أي كلام يتناول هذا الموضوع خارج هذه (التاريخية) لا قيمة له، ما دام الموضوع لا يمكن أن يقع خارج التاريخ، وما دام هو لا يتحرك إلا بحركة الواقع التاريخي المحدد زماناً ومكاناً»(١). وعلى هذا، فإنه من الالتزام بمبادئ البحث العلمي، أي المبادئ التي كونت مدماكاً رئيساً لعمل مروة الفكري نفسه، يغدو من مقتضيات الموقف أن نبحث في هذا العمل ذاته في ضوء المبدأ التاريخي الذي يكتسب صيغته العلمية المتماسكة الناجعة ـ باستنارة وتواضع ـ في شخص المنهج المادي الجدلي التاريخي. ولَمّا كان هذا البحث الذي بين أيدينا غير مهيأ لأن يغطي ذلك البعد الفكري المُروّي على نحو شمولي، فإنه يطمح إلى الكشف عنه في عموميته وإجماليته، وذلك بغية الوقوف ملياً عند الحقبة الأخيرة من إنجاز مفكرنا.

ـ ٣ ـ

بدأ حسين مروة نشاطه الفكري في مرحلة مبكرة من عمره، وذلك في سياق عملية تأصيل تراثي عربي إسلامي انطلق بها في أحد معاهد النجف الدينية، وجدير بالاهتمام أن عملية التأصيل هذه اختُرقت، منذ بواكيرها، بخيوط متصاعدة من التحديث، وذلك على نحو أسهم في ضبط شخصية مروة الفكرية آنذاك ولاحقاً، على الصعيد المنهجية والمعرفية النظرية والأيديولوجية، ولعله ذو دلالة خاصة ما يعلنه المفكر نفسه في معرض حديثه عن التجارب التي رافقت دراسته في المعهد الديني النجفي (وقد استمرت أربعة عشر عاماً، منذ ١٩٢٤ حتى ١٩٣٨). فهو يعلن: لقد واجهت هناك «عالماً آخر مختلفاً وأشد قساوة مما عرفت في جبل عامل، وكان النظام الدراسي قاسياً لا يسمح للطالب بأن يدرس إلا في الكتاب المقرر. وكنت أنا اول من كسر هذا النظام، إذ اشتريت يوماً من مزاد لكتب كان يقام هناك كتاب شعر للشاعر ابراهيم الطبطبائي... بعد مرور سنة على وجودي في النجف أحسست بحاجة لتوسيع قراءاتي، كنت

(١) المصدر السابق نفسه ـ ص ٣٥١.

أرغب في قراءة كل شيء، خصوصاً المؤلفات الحديثة»[1]. وتتشخص هذه الوضعية الفكرية لدى مروة بمزيد من الدقة عبر مجموعة من التحولات التي طرأت على شخصه وهو ما زال بعد تلميذاً نجفياً. من ذلك بروز اهتمامه بقراءة الجرائد التي «كانت محرمة تقريباً»[2]، ثم بعد ذلك اشتراكه في الكتابة فيها على نحو مباشر.

ولإيضاح الدلالة الهامة لتوجهه إلى الصحافة اليومية، نلاحظ أن أستاذه آنذاك ـ وهو عبد الكريم فقيه من عامل ـ حين علم بذلك التوجه، وبخه قائلاً: «سلّمنا بقراءة الجريدة، لكن ان تكتب فيها، فهذا يعني أنْ لا رجاء منك»[3]. إن دلالة ذلك تكمن في اقتحام روح العصر حياته النجفية الفتية على نحو مباشر ومفصح عنه، فهو قد تحدى التقليد النجفي وخرج عليه على نحو لا عودة فيه إليه. والحق، أن هذا الأمر يهم الباحث المؤرخ بصورة أولية، خصوصاً، حالما يكتسب صيغة التساؤل التالي: هل الانتقال من التأصيل إلى التحديث يمثل عملية ذات مرحلتين اثنتين وذات شقين اثنين؟ وإذا خصصنا هذا التساؤل فإنه يغدو أمامنا على النحو المركب التالي: هل مرّ حسين مروة في حياته الفكرية بمرحلة التأصيل أولاً ليعقبها بمرحلة التحديث ثانياً، ومن ثم، هل كانت المرحلة النجفية قد مثلت في حياته مرحلة بذاتها لتنتهي حالما تعلن المرحلة الثانية عن نفسها، أي المرحلة الديموقراطية والماركسية؟ وبصيغة أخرى، يجوز لنا ان نتساءل: هل جبّتْ المرحلةُ الديموقراطية والماركسية المرحلة الأولى النجفية في السياق المروي، أم أن هنالك احتمالاً آخر للعلاقة بين هاتين المرحلتين؟

إن المنهج المادي التاريخي الجدلي الذي، توصل اليه مروة، يميز في دراسته للتاريخ الثقافي بين بعدين أساسيين له، هما بُعد التواصل التاريخي وبعد التفاصل التاريخي. ففي البعد الأول يلح على أن اللاحق يمثل امتداداً ووريثاً شرعياً للسابق. وهنا، بغض النظر عما يمكن ان يظهر من نقاط تمايز كبرى أو صغرى بين هذين الزمنين التاريخيين (السابق واللاحق). أما في البعد الآخر (التفاصل التاريخي) فإن، خط التمايز بين هذين الأخيرين هو الذي يبرز ويُملي نفسه على الموقف. ففي هذه الحال، يغدو مسوغاً وضرورياً أن يكون الحديث متمحوراً حول التمايز والتخالف والتفاصل النوعي بين السابق واللاحق، ويهمنا، هنا في السياق الذي نحن فيه، ان نتبين في ضوء بعد التواصل فيما إذا كان ما أنجزه حسين مروة ـ في مرحلته الفكرية الماركسية ـ قد تم تحت تأثير عوامل تتحدر من مرحلته النجفية وما بعدها من ذيول عقلانية ديموقراطية.

إن ما أعلنته الماركسية يوماً من أنها أتت لتجيب عن المسائل والأسئلة المعلقة التي طرحتها البشرية حتى حينه، ولتعيد النظر أو تدقق ـ في سياق ذلك ـ في صياغة مسائل وأسئلة أخرى قدمتها البشرية تلك، ولتقدم هي نفسُها مسائل وأسئلة جديدة، إن هذا يضيء عملية التحول الجدلي من المرحلة النجفية إلى المرحلة العقلانية الديموقراطية فالمرحلة الماركسية لدى مروة. ولكنه، أيضاً، يتضمن رفضاً للظن بأن مرحلة فكرية ما ـ مهما كانت حاسمة وعميقة ـ تمثل قطيعة كلية مع ما سبقها من مراحل فكرية، إن هذه المقولة التي تعلن عنها الماركسية بمثابتها تجسيداً لنشوئها التاريخي هي نفسها أولاً. وبمثابتها خطّاً منهجياً ناظماً في البحث الفكري التاريخي، تجد نفسها في تعارض عمقي مع مفهوم «القطيعة الابستيمولوجية» الباشلاري والذي ينطلق منه، راهناً، رهط من الباحثين العرب، منهم محمد اركون ومحمد عابد الجابري. فمن موقع عملية التواصل التاريخي التي تستوجب النظر التحليلي الدقيق في بنيتيْ «السابق واللاحق» بغية تحديد ما تحدر من الأول في الثاني سلباً أو ايجاباً، يغدو لغواً صرفاً ان يتحدث المرء عن «قطيعة ابستيمولوجية تامة» بين سابق ولاحق؛ ناهيك عن خطل مثل هذا الحديث عن «قطيعة أيديولوجية تامة» بين هذين الأخيرين.

نريد، بذلك، القول بأن مروة لم يقطع في مرحلته الفكرية الماركسية بصورة تامة مع المرحلتين السابقتين من حياته الفكرية، النجفية والعقلانية الديموقراطية، فعبر الاهتمام المتصاعد بـ «المؤلفات الحديثة» المتوازية مع ظواهر حياتية حديثة والمخترقة منها، أي عبر الاهتمام بالصحافة الثقافية والسياسية (مثل مجلة «العرفان» العاملية ومجلة «الهاتف» ومجلتي «المقتطف» و «الهلال») وقراءة «كتب شبلي الشميل ونقولا حداد وفرح انطون والشاعر الشبيبي والشاعر الشرقي وغيرهم (وكان) على صلة ببعضهم»[1] إضافة إلى مشاركة نشطة في أحداث وطنية وقومية، كان الرجل يقترب حثيثاً من الماركسية نظرية ومنهجاً، ويمتلك ـ في سياق ذلك ـ آفاقاً متصاعدة في العمق باتجاه البحث في الفكر العربي سابقاً وراهناً. وإذا كان الأمر كذلك، فإن حديثاً عن تطور

(١) حسين مروة والمنهجية الجدلية في الدراسات العربية الاسلامية ـ تقديم وحوار: وائل الحلو (ضمن مجلة: الوحدة) باريس، شباط ١٩٨٥، ص ١٢٨.

(٢) المصدر السابق نفسه.

(٣) المصدر السابق نفسه.

(١) المصدر السابق نفسه، ص ١٢٨ ـ ١٢٩.

الشخصية الفكرية المروية لم يعد ينهض على تتابع نسقي تراتبي لمراحل ثلاث فحسب، بقدر ما غدا يعني أيضاً، تساوقاً جدلياً فيما بين هذه المراحل وتواشجاً، بحيث تشير الواحدة إلى الأخرى دلالياً تاريخياً.

إن النظر إلى المسألة على ذلك النحو، قد يحفزنا على الإعلان ـ وفق علاقة التمايز النسبي بين مهمة المفكر ومهمة الناقد الفكري ـ بأن من شأن هذا الأخير أن يحيط بآلية النمو الفكري الداخلي للمفكر، وذلك بآفاق ومنهجية قد لا يتبينها المفكر نفسه؛ ونعني بهذا، هنا، أن المفكر حسين مروة قد أفلت جزئياً من يدي **الناقد** الفكري حسين مروة. فنحن نقرأ في لقاء معه ما يلي: «إن الأداة المفهومية أو المعرفية التي انظر بها إلى التراث هي أداة معاصرة وبالتحديد هي المنهج المادي التاريخي.. إذن لا أعود إلى التراث لاستخدام أفكار التراث نفسها في النظرة إليه. بل أفكر بمنهجية عصرنا شرط ان يبقى هو في حركته التاريخية القديمة»[1]. فحسين مروة الناقد المنهّج يرى، بحسب، ذلك، أن المنهج المادي التاريخي هو ابن مرحلته الماركسية المعاصرة، من حيث الأساس، وأن «التراث» هو ابن حركته التاريخية القديمة. وفي لقاء آخر، يأتي حسين مروة على هذه المسألة بمزيد من التحديد، حيث يعلن: «الرؤية المادية التاريخية أو المعرفة المادية التاريخية للتراث، ربما كانت الوحيدة التي تتناقض، بطبيعة منطقها المادي التاريخي، مع فكرة الإسقاط.. غير أن هذا لا يعني أن أداة معرفة التراث داخلة في حدود ذلك المكان التاريخي... بل العكس هو الصحيح، فإن الرؤية المادية التاريخية هذه آتية من فكر عصرنا الحاضر، ومن أناس يعيشون حياة هذا العصر وفكره، فلا يمكن اذن ان تكون أداة الرؤية عند هؤلاء الناس، الذين يعرفون بها التراث، إلا أداة معاصرة»[2].

إن ما يمكن أن يُتحفظ عليه، هنا، هو التأكيد الجازم على القطيعة المنهجية بين المنهجية المادية التاريخية من طرف وبين ما سبقها من نظرائها بين طرف آخر. وإذا كان مثل هذا التأكيد وارداً في سياق التفاصل التاريخي بين السابق واللاحق، فإنه غير ممكن على صعيد التواصل التاريخي بينهما؛ وإلا فكيف نفسر المقولة المادية الجدلية التالية، وهي أن الماركسية تمثل الوريث الشرعي للفكر التقدمي العالمي عموماً؟ وعلى هذا، ندرك الأهمية الفائقة لما نطلق عليه جدلية السابق واللاحق باتجاه التركيز على نحو معين من العلاقة بينهما، هو النحو التضايقي أولاً، وباتجاه الإشارة إلى أن «اللاحق» يظل رغم ذلك، بالمعنى المنهجي، حائزاً على الأولولية في تحديد شخصية المنهج المتبع في دراسة «السابق». ها هنا بالاعتبار الثاني، تصدق مقولة كون المنهج الماركسي قادراً على وضع قضية التراث العربي في إطارها الصحيح وعلى الإجابة عن المسائل والاشكاليات التي تثيرها هذه القضية منهجياً وتطبيقياً بصورة صحيحة ممكنة. وهناك بالاعتبار الأول، تصدق مقولة كون التراث العربي إذ يفصح عن نفسه في سياقه التاريخي، فإنه في السياق نفسه يفصح عن بعده النظري وعن تماهيه المنهجي؛ مما يضع أيدينا على الواقعة التالية، وهي أن هذا التراث ـ وأي تراث آخر ـ يُنتج تماهيه المنهجي ذاك الذي ينطوي على لحظة من عمومية منهجية سائرة باتجاه مزيد من التعميم. واتجاه التصاعد في هذا التعميم ينطلق بجناحين كبيرين، جناح الخاص في التراث القومي المعني وجناح الخواص في التراثات العالمية الأخرى. ومن ثم، فالعام الكلي اللاحق يمثل ناتجاً شرعياً لعملية الانتاج في مجموع التراثات البشرية، إن عمومية المنهج المادي الجدلي هي، بهذا الاعتبار، ناتج لا يفهم بعيداً عن مقدماته «البعيدة»، وإن كانت مقدماته «المباشرة» المعاصرة له هي التي تحسم الموقف، حيث تعمل على صهر تلك المقدمات في الوضعية الجديدة الحاسمة بنيةً ووظيفة. وبطبيعة الحال، فإن هذه الرؤية للمسألة تتضمن الاعلان عن أن التماهي المنهجي لحدث نظري (تراثي) يكتسب، في اتجاهه المتصاعد نحو مزيد من العمومية وضمن أحد الاحتمالات حداً من **الاستقلالية النسبية** إزاء هذا الأخير، بحيث يغدو ـ في مرحلة لاحقة متقدمة ـ وكأنه انفصل عنه (أي عن الحدث النظري). وسوف ندرك هذا المعطى الدال من موقع المنهج المادي الجدلي التاريخي، حالما نواجه السؤال التالي ونعمل على الإجابة عنه: هل من شأن **المنهج** المادي الجدلي التاريخي هذا أن يفقد مصداقيته النظرية العلمية حين تسقط بواعثه الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والعلمية المباشرة من القرن التاسع عشر؟

لقد أسهبنا في تدقيق هذه المسألة لكونها ذات مساس بالإرث الفكري الكبير الذي خلفه حسين مروة أولاً، ولأنها ما تزال ـ حقاً ـ مشكلة في أوساط جموع من المفكرين والباحثين والمثقفين والكتاب العرب المعاصرين ثانياً، وبسبب من أنها، أخيراً، تقدم ـ في نظر البعض من هؤلاء ـ مسوغاً لرفض المنهج المادي الجدلي التاريخي في بحث التراث العربي

(١) في لقاء مع الدكتور الناقد حسين مروة: أجراه علي حسين خلف ـ مجلة «الحرية»، بيروت كانون الثاني ١٩٧٨.

(٢) مع حسين مروه الباحث عن حيوية الجذور: مجلة «أوراق» عدد ٢ لندن، آب ١٩٨٣، ص ٢٩.

الإسلامي تحت تأثير الاعتقاد بأنه ليس سمة ولا مكوناً « من مكونات الشخصية العربية »[1]، كما جاء في أحد الأسئلة التي طرحت على حسين مروة. ومن هنا، فإن عملية تأصيل المنهج المذكور في الفكر العربي تاريخاً وراهناً ليس بوسعها أن تتجاوز الصعوبات المنهجية المأتي عليها ما لم تجب عن مسائل ثلاث، هي جدلية التواصل والتفاصل التاريخي، وجدلية الخاص والعام، وأخيراً جدلية الداخل والخارج، وتبقى الملاحظة الهامة التالية، وهي ان حسين مروة مفكراً وناقداً استطاع في المستوى البحثي التطبيقي، أن يحقق جدلية السابق واللاحق، أي جدلية التواصل والتفاصل التاريخي على نحو يدعو أحياناً إلى الدهشة بقدرته الفائقة على ذلك. ونكاد نعلن أنه إضافة إلى ذلك، فإن مروة في « النزعات المادية » - وخصوصاً في « المقدمة » منها، ينطلق منهجياً. من تلك الجدلية، حيث يأتي عليها مراراً بصيغ ضمنية وأخرى مفصح عنها[2].

- ٤ -

إن استعراضاً أولياً للموضوعات التي عالجها مروة حتى صدور موسوعته الضخمة « النزعات المادية » يشير إلى المنحى العام لتوجهه الحثيث نحو هذه الأخيرة. فبغض النظر عن الارهاصات الأولى التي تولدت عنده قبل النصف الثاني من هذا القرن (وقد ولد عام ١٩١٠)، فإن كتاباته في قضايا الفكر العربي، التي يمكن ضبطها بسمات « التنهيج » و « البعد الاستراتيجي »، و « الناظم العام »، أخذت تبرز مع بدايات النصف الثاني من القرن. فإذا ما استعرضنا عناوين موضوعات من هذه المرحلة، وجدناها تفصح عن ذلك بوضوح، مثل « ابن سينا: فكرة تقدمية » من عام ١٩٢٥، و « ثلاث شخصيات صلبها التاريخ » من عام ١٩٥٤، و « نحو تجربة جديدة... لبعث التراث العربي الفكري » من عام ١٩٥٥، ومن العام نفسه « الفكر العربي في عاصفة التاريخ »، و « القصة العربية خلال التاريخ، من عام ١٩٥٦، ومن العام نفسه « كليلة ودمنة - تراث عربي أصيل »، و « المتنبي » شاعر الجهاد العربي » من عام ١٩٥٧، ومن العام نفسه « أبو العلاء المعري في (سقط الزند)، و « نظرة في حركة (اخوان الصفا) ومغزى دعوتهم » من عام ١٩٥٨، ومن العام نفسه « الطبقات الكبرى لابن سعد »، و « أبو حيان التوحيدي » من عام ١٩٦١، ومن العام نفسه « أدب المقامات نشأ ظاهرة اجتماعية فنية، لا ظاهرة فنية »، و « ازدواجية أم (تقيّة) »؟ من عام ١٩٦٢، ومن العام نفسه « المنهج العلمي عند جابر بن حيان، امام العلوم الطبيعية »، ومن العام نفسه « الشعوبية في التاريخ العربي »، و « طوق الحمامة لابن حزم » من عام ١٩٦٤، و « السمات الثورية في التراث الأدبي العربي » من عام ١٩٧٥[1].

إن تلك العناوين (وغيرها كثير) تضمن هاجساً كبيراً ملك على مؤلفها حياته الفكرية والأدبية، ذلك هو هاجس الحفاظ على التراث العربي العظيم وتحويله إلى واحد من الروافد العظمى للفكر العربي المعاصر في آفاقه المستقبلية الناهضة، وهو، في هذا، لم ينظر إلى ذلك التراث في ذاته، بعيداً عن اللحظة المعاصرة. فالكنوز « الفكرية من تراث الشعب، جديرة ان تنكشف للأجيال الحاضرة على حقيقتها، لتكون شاهد عدل على القيم الصحيحة الرفيعة لهذا التراث، من جهة، ثم لكي تضيف إلى ثروة الفكر الانساني غنى وخصباً مجهولين، فتصبح بذلك، جزءاً عضوياً في وحدة البناء الثقافي العالمي المتنامي على الدوام، جيلاً بعد جيل، وفي هذا وذاك، ما يؤكد ثقة الشعب بحقيقة ذاته، وما يزيده اعتزازاً بالصلة بينه وبين تاريخه »[2].

ومما يميز مشروع مروة الفكري أنه يمتزج بعمق بمشروعه السياسي. فلقد استبان له أن الإجابة عن مسائل التخلف التاريخي والتمزق الوطني والقومي إضافة إلى مسائل الفكر العربي تاريخاً وراهناً لا يمكنها ان تكون ذات بعد واحد، هو البعد الفكري التنويري. بل من أجل منح هذا البعد فاعليته الكبرى، لا بد - وفق ذلك - من أن يقترنا بنشاط سياسي ذي أفق مستقبلي تقدمي. من هنا، كان انخراطه في عمق الأحداث السياسية منذ بداياته الثقافية وحتى مصرعه، ذلك المصرع الذي كان هو نفسه - وقد تم على أيدي قوى ظلامية - تعبيراً مأساوياً عن ذلك. وهذا ما يوضح لنا اهتمامه بالصحافة السياسية الفكرية والفكرية السياسية واشتراكه فيها على نحو كان، في مراحل متعددة، حاسماً.

---

(١) المصدر السابق نفسه.

(٢) في إجابة عن سؤال حول مفهوم « القطيعة المعرفية »، يعلن حسين مروة رفضه له « لأن العملية التاريخية لتطور المعرفة لا يمكن أن تحدث خلالها قطيعة بالمعنى الدقيق للكلمة ». (أفكار حول التراث والعصر وحول خصائص الحديث الفلسفي في المغرب والفلسفة العربية المعاصرة - حديث مع حسين مروه، مجلة الطريق، تشرين الأول ١٩٨٦، ص ١٢٠).

(١) أنظر هذه العناوين بترتيبها المذكور في: حسين مروة - تراثنا.. كيف نعرفه، المعطيات المقدمة سابقاً.

(٢) المصدر السابق نفسه - ص ١٠.

فلقد جعل من مجلة « الثقافة الجديدة »، التي صدرت ابتداء من آخر عام ١٩٥٢، منبراً شبه منظم لمناقشة قضايا الفكر والأدب العربيين وللدفاع عن الفكر العلماني الديموقراطي والعلمي وتعميمه في أوساط الجمهور العربي الواسع.

وقد تصح المقارنة التاريخية بين حسين مروة من طرف وفرح انطون وطه حسين من طرف آخر. ففرح انطون استطاع عبر مجلة « الجامعة » أن يسهم إسهاماً كبيراً في عملية التنوير عبر استعادة التراث الفلسفي العربي بروح معاصرة وإدخاله في سياق المشكلات الفكرية العربية في حينه. وطه حسين كان له، عبر بعض المجلات مثل « الكتاب » و « الكاتب »، دور واسع في تعميم المنهج العقلاني من خلال البحث في التراث الأدبي العربي، وهؤلاء المفكرون الثلاثة وضعوا نصب أعينهم، بدرجات مختلفة، مهمة التحويل في الوضع العربي كمسألة ذات شقين، واحد فكري وآخر سياسي. ولذلك كان العبء عليهم ثقيلاً، وإذا كان فرح انطون وطه حسين قد تركا بصمات على الفكر المروي، إلا أن بندلي جوزي استطاع ان يؤثر فيه بعمق. أما أحد أسباب ذلك، فقد تمثل بتجانس عام للمنهج الذي سلكه جوزي ومروة، وهو المنهج المادي التاريخي.

فبندلي جوزي هو، عند مروة، الرائد، أولاً، بدراساته في التراث العربي بالمنهج المادي التاريخي. أما عنصرا هذه الريادة الآخران فيتحددان، برأيه، في أن بندلي جوزي لا ينطلق، منهجياً، من وعي علمي لارتباط حركة تطور المجتمع العربي ـ الاسلامي بالقوانين العامة الموضوعية ذاتها التي ترتبط بها حركة تطور المجتمع البشري ككل، مع إدراكه أهمية الخصائص التاريخية التي تميز مصداقية تلك القوانين في المجتمع العربي ـ الاسلامي...، (وفي) سبْقه إيانا نحو نصف قرن إلى كشف المنطلق الفكري للمنهج البورجوازي العربي في دراسة تراثنا الفكري، وتحديده هذا المنطلق بكونه ينكر شمولية القوانين العامة الموضوعية لحركة تطور المجتمع البشري (وبكونه يصنف) شعوب البشرية.. لا بالخصائص التاريخية الواقعية، بل بالخصائص الفطرية الطبيعية...»[1].

وإذا حاولنا تحديد تأثير جوزي، بصيغة مكثفة على مروة، فينبغي علينا حالئذ أن نورد ما كتبه الثاني في الأول حين لخص نظرته إلى التراث، مع إضافة عنصر آخر الى ذلك التأثير كان مروة قد أقر به ضمناً. لقد كتب حسين مروة في هذا الاطار ما يلي: « إن نظرة بندلي جوزي للتراث، ذات الوجه **الشمولي** أولاً، وذات الوجه **النقدي** ثانياً، وذات الوجه **(الانحيازي)** ثالثاً، قد أسهمت في استحقاق بندلي جوزي صفة الرائد استحقاقاً لا منازع فيه حتى لدى ذوي الأفكار والآراء والمناهج الفكرية المخالفة لرأيه وفكره ومنهجه »[1]. أما العنصر الآخر فيتمثل في استكشاف الخصائص التاريخية للتراث العربي الاسلامي الفكري، بصيغها الأولية الاجمالية. وإذا كان مروة قد تأثر، حقاً، ببندلي جوزي من موقع تلك الأوجه، فإنه هو جسدها، في أعماله، بصيغ أكثر عمقاً ودقة وتخصيصاً، بل لعلنا نرى في هذا الموقف الأخير ما يميز الإنجاز الكبير الذي قدمه مروة عن إسهام جوزي وغيره من الباحثين العرب. نقول هذا بالرغم من أنه ترك مجموعة من المسائل مشكَلة أو معلقة (وسوف نعود إلى ذلك لاحقاً).

وكالخط العام الناظم، نلاحظ جهد حسين مروة وقد تمحور في اتجاه إزالة الركام الهائل الذي علق بالتراث العربي على امتداد قرون طويلة، مستخدماً في ذلك منهجاً علمياً صارماً مهيأ للقيام بقراءة جدلية تاريخية مركبة لهذا التراث، وذلك عبر تقصي النص في سياقيه التاريخي والاجتماعي وفي علائقه مع كلية الموقف التراثي الفكري. وإذا قلنا إن مروة انطلق في بحثه لهذا الأخير من عملية « حفر » في أعماقه وأخاديده وترعه وتياراته، فإننا لا نعني بذلك مماثلة هذا الفعل بما يعنيه فعل « الحفر » عند ميشيل فوكو البنيوي. ولكن حتى إذا صح القول بوجود هذه المماثلة، فإن ميشيل فوكو هذا سوف يكون، حالئذ، قد أعيد بناؤه جدلياً مادياً تاريخياً. ومروة في هذه العملية كان عليه ان يواجه عملية التشكيك بالبعد الحضاري التقدمي النافذ للتراث العربي الذي عناه، وهو العربي الاسلامي، دون الوقوع في نظرية « البعد الواحد » التي بموجبها يتحول هذا الأخير إما إلى وضعية تاريخية مُعيقة وكابحة للتقدم البشري وإما إلى حركة تاريخية دافقة بفعل تقدمي دافق. لقد فكك بنية ذلك التراث بعملية تحليلية معقدة، مسترشداً ـ في ذلك ـ بجدلية الموقف وماديته وتاريخيته، فوجد نفسه أمام بناء متعدد الأطراف والمنحنيات والآفاق. فأقر به، بعجره وبجره، بمثابته موضوع البحث التراثي العلمي، وجعل يُعمل فيه مبضعه النافذ، دون أن يدور في خلده أنه، في ذلك، يستنفده ويحيط به كلياً ويقدمه

(١) هكذا نقرأ بندلي جوزي ـ مقدمة بقلم الدكتور حسين مروة للطبعة الثانية لكتاب (بندلي جوزي: من تاريخ الحركات الفكرية في الاسلام، دار الجيل، دمشق، الطبعة الثالثة ١٩٨٢، ص ٥).

(١) المصدر السابق نفسه، ص ٧.

لوحةً ناجزة. لقد انطلق في نشاطه من موقع العالم الواثق دون وهم الكمال، والمتواضع بدون تفريط، فأدرك بهذا، على الأقل، خطل آراء بعض المستشرقين والباحثين العرب حول دور المفكرين العرب في عصر التراث العربي الكبير. فقد تعرض عام ١٩٦٢ لشكوك أولئك حول الدور المذكور على نحو ملفت للاهتمام - ويصح ان ندخل ضمن صفوف هؤلاء بعض الباحثين العرب المعاصرين النّاحين هذا المنحى بصيغ مستحدثة. كان ذلك في معرض الرد على دعوى المستشرق بول كراوس في التشكيك بشخصية جابر بن حيان التاريخية: « وظاهر أن هذه الحجة ناشئة عن ضعف الثقة عند أمثال هذا الباحث الغربي بقدرة المفكرين العرب على أداء دورهم الحضاري في عصر لم يبق شك لباحث منصف أنه كان عصر إبداع ثقافي كثير الخصب عظيم الأثر في تطور التاريخ الانساني الحضاري؛ إذ قام المفكرون العرب والمسلمون فيه بمهمات رائعة من النقل والترجمة والإضافة من إبداعهم إلى تراث الحضارة الفكري والعلمي إضافات تشهد بعظم طاقاتهم وجليل حرصهم على إغناء الفكر والثقافة الانسانيين، وقد أغنوها فعلاً بثروات لا تزال شاهدة خالدة »[1].

ولعلنا نكون الآن قد شارفنا على نتيجة ذات أهمية أيديولوجية ومعرفية كبرى ليس بالنسبة إلى إنتاج حسين مروة فحسب، وإنما كذلك بالنسبة إلى المنهج المادي الجدلي التاريخي الذي ينطلق منه الفقيد وينتهي به؛ تلك هي التالية: إن ما طرح على امتداد عقود في الوطن العربي بصيغة استحالة اللقاء بين التراث العربي والمنهج المذكور قد دلل على نفسه بمثابته وهماً وإيهاماً أيديولوجيين، أي بمثابته وعياً زائفاً، فلقد قدم ذلك الانتاج الفكري المروي، حتى موسوعة « النزاعات المادية »، من النماذج الدرسية الأولى ما أسهم في التشكيك المعرفي العميق بالمصداقية المعرفية العلمية لتلك الصيغة، وإن ظل الاعتراف قائماً بكونها كانت، وما تزال، تمتلك مشروعيتها الأيديولوجية تملّك مَنْ وراءها من قوى اجتماعية وسياسية مشروعية البقاء أو السيادة الاجتماعية والاقتصادية والأيديولوجية. لقد أخذت الصيغة المعنية في التهاوي، بشكل مدوٍّ وفاقع، ومعها ذيولها الأيديولوجية، التي يبرز منها على نحو خاص الزعم بكون الماركسية تمثل « نظرية دخيلة » على الوضعية الفكرية العربية الحديثة والمعاصرة، وسوف نلاحظ عملية التهاوي المعنية وقد أخذت في التعاظم عمقاً وسطحاً في الوضعية المذكورة مع بدايات السبعينات من هذا القرن، وذلك يداً بيد مع ظهور مجموعة من الأعمال في بحث التراث العربي من موقع الجدلية المادية التاريخية، تلك الأعمال التي يشغل العمل المروي « النزعات المادية في الفلسفة العربية - الاسلامية » مركزاً كبيراً فيها.

(١) حسين مروة: تراثنا.. كيف نعرفه - المعطيات السابقة نفسها، ص ٢٣٨.

- ٥ -

إن صدور « النزعات المادية في الفلسفة العربية - الاسلامية » عام ١٩٧٨ فتح مرحلة جديدة في المسيرة الفكرية لحسين مروة، وعلينا ان نسارع للتحذير من فهم جدّة هذه المرحلة على نحو يجعل منها نسقاً نوعياً يستقل في نوعيته الجديدة هذه عن المرحلة السابقة من المسيرة المذكورة. فنحن وإن كنا نلح على أن العمل الموسوعي « النزعات المادية » يرتقي بالفكر المروي إلى مستوى كبير على صعيد الدراسات التراثية الفلسفية العربية عموماً، فإننا نظل نرى ذلك في سياقه من الجهد الحثيث الذي أنجزه مروة في مرحلته السابقة، وتحديداً من عام ١٩٥٢ حتى صدور كتاب « النزعات ». بل لعلنا نقول، إن هذا الأخير هو من الصعوبة بمكان ان نتبين مداخله الرئيسية في شخصية مؤلفه الفكرية بعيداً عما أنجزه سابقاً ليس على الصعيد النظري الفلسفي فقط بل كذلك على صعيد الدراسات الأدبية التطبيقية النقدية. ونضيف إلى ذلك أن الدراسات الذي قدمها رهط من الباحثين العرب في التراث العربي الفكري منذ الستينات (مثل محمود أمين العالم وهادي العلوي وطيب تيزيني ومهدي عامل)[1] من موقع المادية الجدلية التاريخية، مثلت واحداً من المنطلقات النظرية المعرفية والتطبيقية ككتاب « النزعات ». ومروة نفسه يعلن ذلك، حيث يشير إلى أن هذا الأخير « يأتي حلقة جديدة في سلسلة المحاولات التطبيقية الأولى تلك. وليس من فعل **المصادفة** المحض أن الشروع بهذه المحاولات جاء في برهة زمنية واحدة تقريباً ».

إن ما نرغب التأكيد عليه، هنا، يكمن في أن كتاب « النزعات » - وهو التتويج الفكري النظري للمسيرة المروية - يأتي ضمن علاقة تقاطع وتشابك مع خطين اثنين، واحد ذاتي وآخر موضوعي.

الخط الذاتي تمثّل بالمقدمات المديدة التي سبقت ذلك الكتاب والتي أنجزها وبلورها مروة في مجموعة من كتاباته الفلسفية والأدبية النقدية وحتى السياسية. وقد كنا أثرنا، في

(١) حسين مروة النزعات المادية في الفلسفة العربية - الاسلامية، بيروت ١٩٧٨، الجزء الأول، ص ٧.

موضع سابق من هذا المبحث، إلى مجموعة من عناوين دراسات ومقالات قدمها مروة، ونجدها كما نجد غيرها في مؤلّفين جمعت فيهما، هما « تراثنا... كيف نعرفه » و « دراسات نقدية في ضوء المنهج الواقعي ».

لقد جعل مؤلف « النزعات » كتابه من ثلاثة أقسام تمحورت وتراتبت، وفق بنية موضوعه. في المقدمات السابقة عليها، وفي ارهاصاتها الأولى، وأخيراً في تبلورها وبروزها. فكانت، من ثم، أقساماً في ما قبل التفكير الفلسفي وفي بذور التفكير الفلسفي وفي التفكير الفلسفي نفسه. كما صدّر هذه الأقسام بمقدمة لو خرج الكتاب بدونها لكان مبتسراً. فهي، في حقيقة الأمر، مدخل الى الكتاب ومتن له وناتج عنه. إنها مدخل لأنها تطرح القاع المنهجي الذي ينْظم المشكلات المطروحة في الكتاب على نحو يجعل منها نسيجاً موحداً؛ وأنها متن لأنها تنجلي هي نفسها بالصيغ التي تكتسبها تلك المشكلات على يد المؤلف؛ وأنها، أخيراً، ناتج لأنها تقتضي من المشكلات إياها ان تنتهي إليها كتعبير عن بلوغها مصداقيتها المنهجية المنطقية. وإذا شخصنا هذا المقول في السياق المروي، وجدنا أمامنا المسائل التالية التي تندرج مجتمعةً في « منهجية في قضية التراث »: الوضع الأيديولوجي لمعرفة التراث، ومعركة التحرر العربية تقتضي الحسم في مشكلة التراث، وتراثنا الفلسفي؛ كيف قرأوه قديماً وحديثاً؟ والفكر العربي ـ الاسلامي في العصر الوسيط: خصائصه المميزة، دوره التاريخي.

والمؤلف يدرك، بوعي العالم المتواضع المستنير، أن كتابه لا يقوم على طريقة « سوية » من شأنها أن تجيب عن كل المشكلات التي ارتضاها موضوعاً لبحثه بصورة قطعية ناجزة، على النحو الذي يفعله الدوغمائيون حيث يعتقدون أن مثل هذه الطريقة تجسد بوصلة بلغت المئة في حصافتها مما يعني حصر البحث العلمي بتطبيقها عليه، والتحول ـ من ثم وبصورة دائمة ـ إلى موقف المطبّق ليس إلا. إن حسين مروة في بحثه وفي مقدمة بحثه يعمل مبضعه باتجاهين اثنين كلاهما يقود إلى آخر، هما التطبيق المنهجي والتنهيج التطبيقي بحيث نجد أنفسنا أمام مزيد من تعميق المنهج بشخص النتائج التطبيقية نفسها التي يصل إليها. ومن هنا، فإن كتابه، كما يعلن هو في المقدمة إيّاها « يقدم طريقة في التعامل مع التراث الفكري العربي ـ الاسلامي تعتمد منهجية علمية لا تزال تخطو خطواتها الأولى إلى المكتبة العربية من قبل المؤلفين العرب ».

★ ★

تستوقفنا، لدى حسين مروة، فكرة تكوّن طموحه المركزي في موسوعته حول « النزعات المادية في الفلسفة العربية ـ الاسلامية »؛ تلك هي العمل على ضبط وتحديد وتفسير نسق ذهني يمثل موضوع بحثه من موقع منهج يتقوّم، نظرياً، بمقومات تتناقض مع مقومات هذا النسق. وحين نقترب من هذه الفكرة، فإننا نجدها تفضح عن نفسها بالجهد المنهجي والنظري، الذي يبذله المؤلف للانطلاق إلى الميثولوجي والديني من موقع المادي الجدلي التاريخي. فلقد عمل مروة حثيثاً، في مؤلفه ومن الموقع المذكور، على البحث في « المعْلم الميثولوجي » وفي « اليهودية والمسيحية » ضمن ما يطلق عليه خطأ « العصر الجاهلي ». ثم تابع البحث في « الظاهرات الدينية في القرآن » و « التوحيد والقيامة » و « الحركة التشريعية للإسلام » و « نظرية المعرفة في القرآن »، مضيفاً إلى ذلك البحث في « الفرق والمدارس الاسلامية » وفي « علم الكلام الاسلامي » وفي الاتجاهات والميول الدينية لدى الفلاسفة العرب الإسلاميين، وفي غير ذلك من المسائل المنحدرة من المراحل التاريخية التي نخصص بها الكتاب المعني هنا. والتساؤل الذي يبرز هنا، يتحدد فيما إذا كان من الْخُلف المنهجي المنطقي أن نقوم بالبحث في المسائل المذكورة تواً باسترشاد من قواعد المنهج المادي الجدلي التاريخي.

إن أهمية الإجابة عن التساؤل المأتي عليه حاسمة ليس بالنسبة إلى إنتاج مروة فحسب، وإنما كذلك بالنسبة إلى معظم الباحثين ذوي المناهج المتعددة والمتباينة، بل بالنسبة إلى البحث العلمي ذاته، وإذا ما بقينا في حدود المنهج المادي الجدلي التاريخي، فإن المسألة تكتسب حيوية وراهنية وكذلك احتمالاً أكثر لنشوء اضطراب في المواقف. فنحن نواجه، ضمن أوساط من الباحثين العرب والأجانب، رفضاً قطعياً لإمكانية الإجابة على ذلك التساؤل على نحو إيجابي. ها هنا، لا يبرز الاعتراض التالي فقط، وهو أنه من المستحيل منهجياً منطقياً أن نوائم بين « موضوع بحث ديني » ومنهج مادي جدلي تاريخي لتباين النسقين تبايناً بنيوياً قطعياً، بل إننا نواجه اعتراضاً آخر يتصل بـ « البعد الحضاري » و « الخصوصية الحضارية »، وهو ذلك الذي يتحدد بالقول بكون المنهج المذكور « دخيلاً على التاريخ الحضاري العربي الاسلامي ومستجلباً » إليه من خارج.

إن تدقيقاً أوّلياً في المسألة يقود إلى تبين وجود قصور منهجي نظري و « خبث أيديولوجي ساذج » في كلا الاعتراضين وبآن واحد، فهذان الاعتراضان ينصّبان، بجر

أقلام بعض الباحثين العرب، خصوصاً ضد موسوعة مروة وأعمال أخرى، وذلك بغية وضع عصي في عجلات المشروع الفكري العربي الجديد الطامح إلى الإجابة عن مشكلات التقدم العربي الراهن. أما ما يتصل بالاعتراض الأول فيمكن القول بأن العلوم الاجتماعية والإنسانية تضع نصب عينيها مهمة ضبط الظاهرات البشرية الاجتماعية وتفسيرها وقنونتها، وذلك حيث تعمل على وضعها في سياقها الاجتماعي المشخص، بعد أن تكون قد انتزعت عنها الأوهام التي يصنعها الناس حولها في شروط تاريخية محددة. بل إنها تسير بأبحاثها باتجاه أكثر بعداً، وهو تفسير تلك الأوهام ذاتها بمثابتها منتجات بشرية اجتماعية وبصفتها بنيات ذهنية تولدت ضمن وظيفية أيديولوجية محددة إجمالاً وعموماً. وعلى هذا، فإن تطابقاً نسقياً ما بين موضوع البحث الاجتماعي الانساني وبين منهج البحث الاجتماعي الانساني لا بد أن يكون قائماً بين أدنى الظاهرات البشرية، كالأسطورة مثلاً، وبين أكثر المناهج الاجتماعية معاصرةً. ذلك لأن ما يجمع بينهما يكمن في «الاجتماعي البشري». وإذا كان الأمر كذلك، فإن «الديني» نفسه يندرج ضمن هذه العلاقة، التي تجعل منه ظاهرة قابلة للبحث بمناهج علمية معاصرة. نضيف إلى ذلك ـ وهذا أتينا عليه فيما سبق ـ أن استقلالية نسبية تتحقق ـ في هذا السياق ـ للمنهج حيال موضوع بحثه حتى حين يكون هذا الأخير قد انصرم تاريخياً. والمنهج **المادي الجدلي التاريخي** بماديته وجدليته وتاريخيته يمتلك القدرة **المنهجية** الأولية على وضع ما يُزعم أنه خارج البنية المادية الاجتماعية للمجتمع وما يزعم أنه ذو بعد سكوني تجزيئي وأنه متعال على التاريخ البشري المشخص، في حدوده العينية؛ كما يمتلك مثل تلك القدرة على النظر إلى موضوع بحثه المركب ذاك، من حيث هو ظاهرة اجتماعية بشرية قابلة للتقصي والبحث. إن أحد أوجه العمل الموسوعي الذي أنجزه مروة يكمن، بالضبط، في هذه اللحظة الدقيقة الحرجة من البحث الفكري.

أما الاعتراض الثاني المتمثل بإدانة المنهج الذي اختطه مروة بمثابته بناء دخيلاً مستجلباً، فيمكن الرد عليه بصيغتين، واحدة سلبية وأخرى إيجابية. الصيغة الأولى تفصح عن نفسها عبر التساؤل التالي: هل من يطرح هذا الاعتراض هو ذاته ذو نسيج منهجي بريء؟ أما ما يتعلق بدعاة المناهج الوضعية والبراغماتية والوجودية والوضعية المحدثة والبنيوية والوظيفية الخ... في الوطن العربي، فإن الأمر المتعلق بذلك الاعتراض أقل من ان يكون جديراً بالمناقشة. ذلك لأنهم يمارسون، في عملهم البحثي، ما مارسه حسين مروة في نشاطه عموماً وفي موسوعته على نحو خاص، وإن كانوا يفعلون ذلك، بحكم عجز مناهجهم المبدئي، دون إدراك لآلية الفعل البنيوي والوظيفي التي تحدث ضمن عملية التثاقف الجدلية بين وضعيتين فكريتين مختلفتين، أي دون تبصر بجدلية الداخل والخارج. ولكن إذا كان الأمر على هذا الوضوح على صعيد الآخذين بالمناهج المذكورة في الفكر العربي المعاصر، فإنه ليس كذلك على صعيد نسق فكري آخر له حضوره الكثيف في الفكر المشار إليه، أعني النسق السلفوي. فالسلفويون يعلنون أن اللجوء إلى استخدام منهجية **معاصرة عموماً** للبحث في التراث العربي الاسلامي يمثل عملية إسقاط تعسفية للحاضر على ماض له خصوصيته. ويخصصون هذا الحكم بمزيد من التعيين الأيديولوجي حين تكون المنهجية الجدلية المادية التاريخية هي المعنية. ههنا: يُتخذ موقف تسفيهي تشهيري قطعي من هذه الأخيرة، حيث تدان بصفتها ليس منهجاً. «دخيلاً مستجلباً» فقط، بل كذلك بمثابتها فكراً «محرَّماً».

ولعل واحدة من أهم صيغ الحوار مع السلفويين في هذه المسألة تقوم على طرح مخصص للتساؤل نفسه الذي أثبتناه فوق، وهو: هل ينطلق السلفويون هم أنفسهم من نهج ذي نسيج بريء؟ ولاستنباط إجابة دقيقة محتملة، ينبغي الإشارة إلى أننا نقصد بـ «النسيج البريء» هنا البنية الداخلية التي يقوم عليها «المنهج السلفوي»، بل بصيغة أكثر تكثيفاً وضبطاً، نطرح التساؤل الآخر التالي لإيضاح ذلك: هل ينظر **السلفويون**، حقاً، إلى الماضي **سلفوياً**؟ وهل توجد سلفوية محضة؟ ان تمعناً دقيقاً في المسألة يري أن ذلك غير ممكن، فالسلفوي إذ ينطلق من المشخص، فإن سلفويته تُخترق بنيةً ووظيفة من هذا الأخير، وذلك من موقعين، نظري معرفي وأيديولوجي، ومن ثم، فإن أية عودة إلى الماضي مشروطة بل محاصرة بالعصر المعين؛ مما يجعلنا نرى في مصطلح «السلفوية» نفسه بنية اصطلاحية أيديولوجية فاسدة بالاعتبارين المنطقي والاجتماعي اي بنيه وهمية إيهامية، وإذا وضعنا باعتبارنا، في خطوة أخرى، أن «العصر المشخص» الذي ينطلق منه السلفويون هو أيضاً بدوره مخترق منهجياً من قبل مجموعة من المناهج في الداخل ومن الخارج، وضح لنا، وهنا المفاجأة الطريفة ـ أن السلفوية المعاصرة ذاتها مخترقة من المنهج المادي الجدلي التاريخي نفسه، فهي تتعامل مع الماضي مخترقةً بمفهومات وتعبيرات ومقولات ودلالات متحدرة من ذلك المنهج ومن مناهج أخرى، وإن كانت هذه المفهومات الخ... تخضع، في تحولها إلى السياق السلفوي، لإعادة بناء تستجيب للنسقية الاصطلاحية الجديدة.

هكذا، نخلص إلى أن ما فعله حسين مروة في عمله الموسوعي، حين بحث في الديني من الموقع المادي الجدلي التاريخي، لم يستجب لشرائط البحث العلمي المنهجي عموماً فحسب، بل كان في ذلك متطابقاً مع الصيغة المنهجية المتمثلة ـ تحديداً في هذا السياق ـ بمنطق التجاوز والتخطي، وهي الجدلية المادية التاريخية. فلقد أدرك بعمق، وعلى امتداد جل عمله، كيف يوجه العلاقة بين المادي والديني، والعام والخاص، والخارجي والداخلي، وأخيراً بين المنهج المعاصر عموماً والتراث. فكتب ما يلي محدداً رؤيته: « إن قضية العلاقة بين فكرين أو فلسفتين ينتميان إلى مجتمعين مختلفين، قضية معقدة لأنها تخضع لعملية معقدة ترفض.. النظر التبسيطي الميكانيكي، إنها قضية العلاقة بين الداخلي والخارجي من أشكال الوعي الاجتماعي وهي علاقة تفاعل له قوانينه وديكالكتيه الحركي. إن السمة العامة الأساسية لقوانين هذه العلاقة هي أولاً كونها موضوعية وليست ذاتية إرادية، وهي ـ ثانياً ـ كون الفكر الخارجي لا يمكن ان يكون فاعلاً ومؤثراً في الفكر الداخلي إلا عبر العلاقات الداخلية لهذا الأخير، أي عبر القضايا التي يرتبط بها بنسيج من العلاقات الخاصة بمجتمعه المعين والمحددة بظروف هذا المجتمع وخصائص علاقاته الانتاجية المادية وتاريخيتها المميزة »[1]. ويتناول المسألة ذاتها من موقع « وحدة التفكير البشري »، فيسهم في إضاءة الخاص والعام في المنهج الواحد: « إن وحدة التفكير البشري »، يكتب موضحاً، « لا يعني أن طريقة التفكير واحدة **كلياً**، ومنسجمة انسجاماً كاملاً. بل ينبغي ان ننظر في مسألة طرق التفكير على نحو ما ننظر في مسألة وحدة الأضداد والتناقض بينها... وفي هذا المجال يتجلى **ديالكتيك العلاقة بين العام والخاص**. بمعنى أن كل طريقة للتفكير هي فريدة من نوعها (**خاصة**)، وهي في الوقت نفسه **عامة** »[2].

في ضوء ذلك الفهم الجدلي المادي التاريخي ومن موقعه، يلتف حسين مروة، بحركة نقدية شاملة، على مجموعة من التيارات الفكرية التي تناولت الفلسفة العربية الاسلامية على نحو تجزيئي أو لا تاريخي أو تسفيهي أو إنكاري. فهو، بهذا، يمهد لفصول شيقة غنية مكرسة للإرهاصات الأولى للفكر العربي ما قبل الفلسفي يعمل على تقصيها في « العصر الجاهلي ». ولعل هذا المصطلح يثير بعض التساؤلات التي تقود إلى التشكيك بمصداقيته المدنية والتاريخية. وقد بنى مروة موقفه ذاك على رفض التمايز المدني المزعوم بين « الجاهلية » وما بعدها[1]. وكان ذلك ضرورياً للتوجه، في دراسته، لثقافة مجتمع الجاهلية[2]. لقد كان ذلك صحيحاً في بناء البحث الذي قدمه مروة عموماً، وإن كان البعض ـ ومنهم كاتب هذه الدراسة ـ يرى احتمال توسيع دائرة البحث باتجاه مزيد في العمق التاريخي، بحيث يقود الأمر إلى المتكونات التاريخية الأولى نسبياً في منطقة ما بين النهرين وسوريا والمغرب العربي ووادي النيل، إضافة إلى شبه الجزيرة العربية.

وقد كان على المفكر الباحث حسين مروة أن يتعرض، على نحو خاص مركز، للتيار الاستشراقي في جانبه الذي يرى في الفلسفة العربية الاسلامية مسخاً عما سبقها من فلسفة يونانية. وهذا ما أفضى به إلى مجابهة « المركزوية الأوربية ـ الغربية » بمعظم مظاهرها وتجلياتها، وخصوصاً تلك التي عبّر عنها هيجل وأرنست رينان وهينرش بكر وغوتييه وكريستيان لاسن واميل برهيه. وقد أظهر حقاً إلى أي مدى عميق يستطيع الباحث الجدلي المادي التاريخي، تحديداً؛ ان يصون الفلاسفة العربية الإسلامية خصوصاً والحضارة العربية الاسلامية على نحو العموم من عبث النظريات المناهضة لها باسم أفكار ووجهات نظر عرقية وثقافية هيمنية تحدث دون مستوى الدحض والحوار العلميين، فهو كتب على هذا الصعيد، معلناً « أن تقسيم البشر على أساس (الجنس) والخصائص العنصرية، مسألة أصبح بطلانها من بدهيات العلم المعاصر »[3].

ويشير إلى أن المركزويين الأوربيين إذ انطلقوا من التمييز العرقي والثقافي بين الشرق والغرب، فإنهم « قالوا بأن طريقة تفكير الشعوب الشرقية تتميز بكونها غير عقلانية، تركيبية، استاطيقية (حسيّة)، وأن طريقة تفكير الشعوب الغربية عقلانية، تحليلية. ومن الطبيعي أن يميزوا ـ بهذا المقياس نفسه ـ النتاج الفكري لكل من الطريقتين بالنسبة لنتاج الأخرى، ومن الطبيعي أيضاً أن تنال الفلسفة نصيبها من هذا التمييز »[4] ويتابع، محدداً « مشكلة أنصار مركزية أوربة في الفلسفة (في) أنهم ـ أولاً ـ فرضوا صفة **التناقض** على مسألة الصلة بين طرق التفكير الشرقية وطرق التفكير الغربية. وثانياً، أهملوا طابع الوحدة في طرق التفكير البشري،

(١) حسين مروة: المصدر السابق نفسه ـ ص ٤٦.

(٢) حسين مروة: المصدر السابق نفسه ـ ص ١٢٦.

(١) المصدر السابق نفسه ـ ص ١٧٧.

(٢) المصدر السابق نفسه ص ٢٤١.

(٣) المصدر السابق نفسه ص ١٢٠.

(٤) المصدر السابق نفسه ص ١٢٢ ـ ١٢٣.

وأضفوا الطابع المطلق على الفوارق الكائنة بينها فعلاً »[1].

ويخلص إلى « أن الرد على نظرية المركزية الأوربية أو الغربية للفلسفة، التي روجت لها الحركة الاستشراقية الغربية، وعلى نقيضها (المركزية الشرقية، أو الاسيو ـ افريقية) هو أن البشرية، سواء أكانت في الشرق أم في الغرب، موحدة بوحدة وجودها الذي تفعل فيه القوانين الموضوعية الواحدة، وهذه الوحدة تظهر في وحدة ظروف صيرورة الانسان والمحافظة على وجوده. وقبل هذه وتلك: **وحدة الممهدات والظروف الأساسية لنشاط الانسان العملي**. إن وحدة **الوجود المادي** للبشرية، هي التي تحدد ـ بدورها ـ الوحدة المبدئية لوجودها **الفكري** أو الروحي، أو وحدة طرق التفكير ونتاجه. »[2] وحيث يأتي حسين مروة على الحديث عن « وحدة عامة لطريقة التفكير »، فإنه يرى « أن هذه الوحدة تتجلى في عدة مظاهر، منها مثلاً: أن التفكير البشري، شرقياً كان أم غربياً، هو عنصر من عناصر الوعي الذي هو عبارة عن النتاج التاريخي لتطور المادة. وأن التفكير ـ كذلك ـ شرقياً كان أم غربياً، هو انعكاس للوجود، وأنه ـ في الشرق كما في الغرب ـ ينتظم من عناصر متماثلة »[3].

ونلاحظ أن مروة يبلغ درجة عليا من العمق والدقة التنهيجية حين يميز، على صعيد الوحدة في طريقة التفكير، بين الحديث عن خصائص مميزة لطرق التفكير المتعددة والمنضوية، في آن، في وحدة تلك الطريقة من طرف، وبين الحديث عن **فوارق** بين تلك الطرق. إذ علينا أن نتحدث هنا عن الخصائص المميزة لكل طريقة من طرق التفكير، لا عن الفوارق نفسها. إن هذه الخصائص تظهر، قبل كل شيء، في خاصة العلاقة بين العناصر المتماثلة في تركيب التفكير. وفي هذا المجال يتجلى **ديالكتيك العلاقة بين العام والخاص** »[4]. ونستطيع أن نسير بعيداً في تحديد هذا الديالكتيك، على الصعيد الفلسفي، حيث نرى في القول بوجود فلسفة عربية أو يونانية خالصة أمراً غير ممكن، وذلك بسبب من أن هنالك فلسفة ومشكلات فلسفية واحدة إنْ افتقدت في نسق فلسفي لأمة أو شعب ما، كالعربي، فإن حديثاً عنها يغدو لاغياً. نعني بذلك أن المشكلات الفلسفية الكبرى ـ وهي عموماً مشكلات الوجود المادي والعقلي ونظرية المعرفة ونظرية الفعل أو العلاقة بين الذات والموضوع ـ تتجلى بأنساق متعددة تعدد الأمم والشعوب. وتدخل في عملية التجلي هذه شروط تاريخية واجتماعة وطبقية واقتصادية وسياسية وثقافية وسيكولوجية الخ.. ومن نافل القول بأن في تحقيق عملية التجلي المعنية لا تكمن غائية قبْلية تهدف إلى تحقيق وحدة كلية للفلسفة بمجموع أنساقها، ولا بد من القول بأن هذا يصح، كذلك، على حاضر المادية الجدلية التاريخية كما على مستقبلها، وليس في ذلك ما يدعو إلى الدهشة. فهذه الأخيرة ذاتها هي التي تقدم هذه الرؤية في الحين الذي تخضع هي نفسها لها.

(١) المصدر السابق نفسه ص ١٢٣.
(٢) المصدر السابق نفسه ص ١٢٥.
(٣) المصدر السابق نفسه.
(٤) المصدر السابق نفسه ص ١٢٦.

- ٦ -

إن « الجديد » الذي قدمه مروة على صعيد البحث التراثي العربي ذو أهمية ريادية تأسيسية. وأهميته هذه لا تكمن فحسب في الوصول إلى نتائج نظرية تتعلق بالتراث الفلسفي العربي الإسلامي، وإنما كذلك ـ وقد يكون هذا هو الأكثر أهمية ـ في الإسهام الكبير في عملية ضبط القواعد المنهجية للبحث المذكور. ولا يكفي القول هنا، على طريقة البعض، بأن المنهج المادي التاريخي الجدلي هي ـ في الآن نفسه ـ منهج البحث التراثي عموماً، بحيث يغدو النهوض بأعباء البحث المطلوب هو تطبيق هذا المنهج على قضية التراث، ليس إلا. ذلك لأن من مقتضيات التطبيق العلمي للمنهج المعني أن يكون هذا التطبيق وجهاً من أوجه التنظير نفسه؛ مما يخولنا بالقول بأن المنهج المادي الجدلي التاريخي يمثل عملية مفتوحة تعتني بما يأتيها من خارجها بعد أن تكون قد ظهرته في بوتقتها البنيوية والوظيفية. إن هذا الذي نعلنه هنا على صعيدي التنظير والتطبيق نواجهه سمةً مهيمنة حاسمة. في « النزعات ». ولما كان « الجديد » متجلياً في هذه الأخيرة، فإنه يكفيه ـ في المرحلة التي ولد فيها وفي الحقل الذي تجلت فيه ـ أن يكون مهيمناً وحاسماً. وهذا، بدوره، ينطوي مع الإقرار ـ باسم المنهج المعني هنا ـ باحتمال ظهور نقاط في العمل نفسه غير متبلورة أو غير مدققة بعد، إضافة إلى احتمال نشوء التباسات في مسألة أو أخرى، كما يظهر ذلك أخيراً في بروز بعض الصيغ التي تبقى مفتوحة لإنضاجها أو لمزيد من إنضاجها، وهذا من طبائع الأمور في البحث العلمي الدقيق في مسائل جديدة، أي غير القطعي وغير الجازم على نحو يجعل من الحقيقة ذا بعد واحد.

والحق، من أجل الكشف عن القيمة العلمية التي تحيط بإنجاز مروة، ينبغي وضع هذا الأخير في سياقه التاريخي، كما كنا أشرنا إلى ذلك. وحينذاك تتجلى هذه القيمة عبر الاحتمالات المذكورة آنفاً، والتي تتولد كوجه من أوجه النمو

في عملية البحث نفسها. ههنا، نواجه بعض المسائل التي تستحق التوقف عندها؛ وهي، أساساً، مسائل منهجية. فبعد الحديث عن العلاقة بين السابق واللاحق، تبرز - في ضوئه - العلاقة بين الماضي والعصر الراهن من موقع السلفوية، كما يحددها مروة. فهو يكتب حول ذلك ما يلي: إن صورة التراث، في منظور المنهج المادي التاريخي «تعتمد على موضوعتين: الأولى: كون معرفتنا بالتراث نتاج علم وأيديولوجية معاصرين. الثانية: كون هذه المعرفة، رغم انطلاقها من منظور الحاضر، علمياً وأيديولوجياً، لا تستوعب التراث إلا في ضوء (تاريخيته).. قد تبدو العلاقة بين هاتين الموضوعتين على شيء من التعارض بوهم أن معرفة تراث الماضي من منظور الحاضر تستلزم جر الماضي الى الحاضر. وهذا يتعارض - أخيراً - مع قولنا باستيعاب التراث في إطاره الماضوي فقط. إن فكرة التعارض آتية، اذن، من وهم التلازم بين عصرية المعرفة و (عصرنة) التراث. والواقع أن هذا التلازم باطل. وحدها السلفية الحديثة تأخذ بهذا التلازم، عملياً، حين هي تستدرج مفاهيم الماضي إلى الحاضر على أساس الزعم بأن معاني عصرنا كلها موجودة هي ذاتها في الماضي، ومنقولة عنه بلغة الحاضر، وأن ليس شيء منها لم يوجد في التراث[1]. وفي موضع تالٍ، يستخدم الباحث تعبير «تماثل» بدلاً من تعبير «تلازم» في حديثه عن السلفوية، بحيث إن هذه الأخيرة تدعو «إلى (تحديث) التراث، بمعنى تماثل مفاهيم الماضي مع مفاهيم الحاضر»[2].

إن المسألة التي تبرز هنا لا تقوم على عدم الإقرار بوهم «التلازم من عصرية المعرفة وعصرنة التراث» من الموقع السلفوي وكما يحدده حسين مروة أي بوهم التماثل بين الماضي والحاضر، بل إنها تتجدد في النظر إلى ذلك الوهم بمثابته احتمالاً آخر لمرفق السلفوية من العلاقة بين الماضي والحاضر. أما البعد الأساسي الذي بدونه يغدو موقف ومصطلح السلفوية مضطربين، فهو وهم «اللاتماثل» و«اللاتلازم» بين كلا الطرفين المذكورين. **فالسلفوية، أساساً،** تقوم على المبدأ **السلفوي** الأكبر، وهو: الاسلاف لم يتركوا شيئاً للأخلاف. ومن ثَم، فالتعارض بين هذين الفريقين يبرز محدِّداً للعلاقة بينهما، وذلك بالاعتبارين الوجودي والأخلاقي. وهذا يضعنا أمام وهم «الانحدار التاريخي» الذي يتحول بموجبه الحاضر إلى بعد منحرف عن الماضي والذي ينبغي - من ثم - تقويمه.

(١) المصدر السابق نفسه ٢٦.

(٢) المصدر السابق نفسه ص ٢٧.

وعلى هذا، فإذا كان القول بتماثل بين الماضي والحاضر يقود إلى الإقرار بوجود مستوى واحد يهيمن فيهما، فإن الأخذ بالتعارض يؤدي الى الأفضلية المطلقة للاول حيال الثاني، وبناء على ذلك، نستطيع أن نفهم المصادر المنهجية النظرية التي يتحدر منها أمثال مصطلح «الجاهلية الأولى» أو «جاهلية القرن العشرين»، حيث تجري سلفوياً مقابلة بين هذه الأخيرة «التي تبرز بمثابتها منتهى الانحدار من طرف وبين الاسلام الأول النقي» الذي يُنظر إليه على أنه قمة الموقف من طرف آخر.

اذن، يصح القول بوجود وهم التلازم بين الماضي والحاضر من موقع السلفوية، ولكنْ بعد أن يكون قد أُقر القول بكون التعارض بينهما أساس الموقف السلفوي وبؤرته الجذرية. ويتصل بتلك المسألة مشكل آخر، هو تحديد قضية التراث عموماً تحديداً منهجياً أولياً. فإذا ما انطلقنا من أن التراث يمثل الحركة التاريخية المنصرمة في امتدادها في الحاضر وتشابكها معه وفعلها فيه (ومثل هذا التحديد للتراث لا يأخذ به المؤلف وإن كان يشير إلى طرف منه، حيث يتحدث عن وجود ملامح من الحاضر في صورة التراث المكوّنة)[1]، فإن **قضية** التراث لم تعد تمثل قضية هذا الأخير بقدر ما غدت قضية الحاضر نفسه الذي يُنطلق منه في إدراك المسألة المعنية. ومن هنا، يصح أن نقول مع حسين مروة بضرورة «الخروج بقضية التراث من كونها قضية الماضي لذاته، أو كونها إسقاطاً للماضي على الحاضر، إلى كونها قضية الحاضر نفسه، وذلك من خلال رؤية الحاضر في حركة صيرورة تتفاعل في داخلها منجزات الماضي وممكنات المستقبل تفاعلاً دينامياً تطورياً صاعداً، رغم **التقطع** الحادث في مجرى حركة الصيرورة هذه..»[2].

ولكن، هل يستنفد ذلك الموقف قضية التراث، نعني هل هذه القضية تمثل بعداً واحداً، هو الحاضر، بحيث تتمحور بصفتها مفهوماً متضايفاً لا يدرك إلا بعلاقته مع الحاضر؟ إننا نرى أن إبقاء المسألة ضمن هذه الرؤية من شأنه أن يقتطعها من ذاتها، أي من سياقها الذي نشأت فيه وتبلورت وتعرضت، وبتعبير آخر نقول، إن قضية التراث هي أيضاً قضية هذا التراث نفسه، فإذا ما امتد نظر الباحث المعاصر الى التراث (وهذا الأخير مسهم على نحو ما بتكوين بنية ذلك النظر)، فإنه يجد نفسه مدعواً إلى تقصي دلالاته في حقله الزماني ذاته. لأن إهمال هذا الوجه من البحث قمين بأن يهشم

(١) انظر: المصدر السابق نفسه ص ٢٩، ٣٠.

(٢) المصدر السابق نفسه ص ٢٩.

أو يشوه حركة صيرورة ذلك التراث التي تقود الى الحاضر وتندغم فيه. وهذا الأمر لا يقتصر على الوجه الوثائقي من التراث، بل يمتد ليشمل بنيته وآفاقه. وإذن، من أجل تقصي وضبط وإدراك ما سماه مروة «رؤية الحاضر في حركة صيرورة تتفاعل في داخلها منجزات الماضي وممكنات المستقبل»، لا بد من ملاحقة هذا الحاضر في عملية تكونه التاريخية والتراثية، تلك العملية التي تمتلك استقلاليتها النسبية حيال آفاق توجهها المستقبلية التي تقود الى الحاضر.

إن ذلك من شأنه ان يقود إلى القول بأن قصر قضية التراث على كونها قضية الحاضر، يؤدي إلى التفريط بكونها أيضاً من شؤون التراث نفسه، تلك الشؤون التي تتركز في تلك الاستقلالية النسبية لهذا الأخير التي يحوز عليها إزاء لاحقه؛ كما من شأنه ان يجعل من تلك القضية ـ بأحد احتمالاتها على الأقل ـ قضية براغماتية تجد حلاً لها في توظيفها ضمن شؤون الحاضر.

ههنا، تبرز مسألة تسهم في تعقيد العلاقة بين الماضي والحاضر، ذلك التعقيد الذي أفلت أحد أوجهه من يد مروة. وجدير بالقول إن المسألة المعنية هنا ظهرت في سياق حديثنا عن العلاقة المنهجية بين السابق واللاحق. أما الوجه الذي نعنيه فهو «المعايير التي نحتكم إليها في إدراك تلك العلاقة. فالباحث مروة يأخذ على زكي نجيب محمود قوله بأنه من الممكن أن «نأخذ عن الأقدمين وجهات النظر بعد تجريدها من مشكلاتهم الخاصة التي جعلوها موضع البحث... وأن ننظر إلى الأمور بمثل ما نظروا. أو قل بعبارة أخرى: ان نحتكم في حلولنا لمشكلاتنا إلى المعايير نفسها التي كانوا قد احتكموا إليها»[1]. ويرد مروة على هذا القول برأي لمهدي عامل يتمثل بضرورة «فهم مشكلة الموقف من التراث بأنها مشكلة العلاقة بين الفكر في هذه البنية الاجتماعية الحاضرة والفكر السابق عليه؛ البنية الاجتماعية السابقة. أي أن موضوعتنا لا تهدف إلى أن نأخذ عن الأقدمين وجهات النظر بعد تجريدها من مشكلاتهم الخاصة»[2].

لا ريب أن ما يعلنه زكي نجيب محمود هو، بمجمله وفي السياق الذي يقدم فيه، لا يصمد للنقد العلمي التراثي. ذلك لأن الكاتب يعتبر «وجهات النظر والمعايير» مستقلة عن المشكلات التي صاغتها وعبرت عنها وتجلت فيها، بحيث أنه من الممكن فصلها عنها واستخدامها مجدداً في سياق مشكلات أخرى. وقد يصح التمثيل على ذلك، هنا، بالموقف الذي اتخذه جمع من علماء الكلام والفلاسفة العرب الاسلاميين المتشددين عقيدياً من المنطق الصوري الأرسطي، إذ اعتبروا أن «الأداة ـ الاورغانون» يمكن تجريدها من الشروط الاجتماعية والسياسية والذهنية التي نتجت ضمنها واستخدامها، بالتالي، لحل مشكلات علم الكلام وامتداداتها الفلسفية.

والحق، أن في الأمر وجهين لا يجوز إغفال أحدهما عن الآخر. الأول منهما يتمثل في أن «الآلة» أو «المعيار المنهجي» إذ ينشأ فإنه ينشأ من المشكلات النظرية ومعها، تلك المشكلات التي عبر عنها وتجلى هو فيها وضبطها، ولكنه حيث يدلل على جدارة منهجية ما ـ وهذا هو الوجه الثاني ـ فإنه ينفصل جزئياً عن منشأه، أي عن تلك المشكلات لينشابك مع مشكلات أخرى لاحقة، مسهماً بذلك في تسليط الضوء عليها. ولكن هذا يحدث حين يكون هنالك قناة ما (بالاعتبارين البنيوي والوظيفي) تربط بينه (المنهج) وتلك المشكلات. وحيث لا يكون ذلك، تدخل العلاقة بينهما بصيغة اضطراب وقلق تقود إلى تشويه المشكلات إياها والمنهج ذاته. والآن، حين يعلن مروة رفضه للمعايير (أي المناهج) التي استخدمها الأقدمون رفضاً قطعياً، فإنه يلتقي جزئياً مع زكي نجيب محمود الذي يريد تبني هذه المعايير هكذا على عواهنها في إطار مشكلاتنا المعاصرة. ولا بد ان يقود كل الموقفين، إذا قيدا إلى نتيجتيهما الحاسمتين، إلى التحفظ على كون الجدلية المادية التاريخية منهج التخطي والتجاوز، الذي لا يُتخطى ولا يُتجاوز عبر المعطيات العلمية المستجدة باطراد بقدر ما يغتني بها ويثري بنيته من حيث هو كذلك، أي بنهج التخطي والتجاوز. ولعلنا نواجه ما يقترب من هذا الموقف لدى مروة في بعض دراساته الأدبية النقدية. فهو يكتب ما يلي: «ليس هناك فن يتخطى تاريخيته»[1]. ها هنا، نلاحظ أن ما يعنيه مروة بـ «التاريخية» هو أن قيم الاستكشاف والرؤية لا تقاس إلا بعلاقتها مع أشكال العلاقات الاجتماعية الحاضرة عصرها ومجتمعها، ومع مستويات الوعي الاجتماعي والأشكال المعرفة لهذا الوعي»[2]. ولكن الباحث يدقق في مقولته تلك حول تاريخية الفن، إذ يعلن احتمال تخطيها، حيث يكون هذا الأخير «استثناء نادراً

(١) المصدر السابق نفسه ص ٢٧.
(٢) المصدر السابق نفسه

(١) حسين مروة: دراسات نقدية في ضوء المنهج الواقعي ـ الطبعة ٣ بيروت ١٩٨٦، ص ٣٣٨.
(٢) المصدر السابق نفسه ص ٣٣٩.

جداً. والاستثناء يؤكد. القاعدة ولا ينفيها، وثانياً، أن التخطي الاستثنائي هو نسبي أيضاً وليس مطلقاً »[1].

إن نفي إمكانية تخطي الفن تاريخيته، على نحو ما وبالمعنى الجدلي التاريخي، يضعنا أمام مجموعة من التساؤلات التي تظل مشكلة وغير قابلة للحل، من ذلك: كيف يؤثر فينا الفن البابلي أو المصري الفرعوني أو الاغريقي وقد انقضى عليه قرون من الزمن؟ فبغض النظر عما يحققه **المنهج** الفني (الواقعي) من استقلالية نسبية عن **النظرية** الفنية، مشتركاً في ذلك مع المنهج عموماً، فإن الإبداع الفني ذاته يحقق مثل تلك الاستقلالية حيال شروط نشوئه الاجتماعية والاقتصادية والسياسية المشخصة. وهذا ما يشير إليه المؤلف نفسه[2].

ذلك كه يسمح لنا بالاعلان عن أن « معايير القدماء » ـ وهي متعددة الأوجه والصيغ ـ نستطيع أن نتبنى منها ما يسمح ـ على نحو أو آخر. وضمن جدلية الداخل والخارج التي تظهر هنا بصفتها جدلية السابق واللاحق ـ بالتعبير عن بعض مشكلاتنا النظرية المعاصرة، وحيث يحدث هذا، فإنه يحدث بعد إعادة بناء تلك المعايير بالصورة التي تقتضيها معاييرنا المعاصرة. ولعلنا بهذا وبذاك نغدو مخولين بتعميم ما نطلق عليه « جدلية الاختيار التاريخي التراثي »، التي بمقتضاها تتكثف رؤيتنا التطبيقية للحدث التراثي بثلاث صيغ، هي الاستلهام التراثي والتبني التاريخي والغزل التاريخي، وفي ضوء هذه الجدلية تخضع، أيضاً، المعايير القديمة لعملية تفحص منطلقة من المرحلة المعاصرة نظرياً معرفياً وأيديولوجياً.

وقد نلاحظ أن حسين مروة في موسوعته حول « النزعات » كان يسير، في حالات متعددة، باتجاه استخدام مجموعة من المصطلحات والمفهومات التي تتحدر من التاريخ الثقافي العربي الاسلامي، موضوع بحثه، وذلك في سياق إعادة تبنيها وفق المنهج المادي الجدلي التاريخي. وليس في ذلك أي حرج. لأن ذلك الأخير يقوم، ضمن ما يقوم عليه، على أنه ـ أيضاً على الصعيد المفهومي المنهجي ـ وريث شرعي لما سبقه.

ولعله من الحق أن نرى في ما كتبه مهدي عامل معْلماً إجمالياً من معالم « النزعات المادية في الفلسفة العربية ـ الاسلامية »، وهو « أن التأكيد (في العمل المذكور) هو على وجود نزعات مادية أكثر منه على وجود الصراع بين هذه النزعات التي تسميها أحياناً، بلغة هيجلية، (جنينية)، وبين النزعات المثالية المهيمنة في الفكر الواحد. إن هذا النزوع المتجلي في الإطار العام للمؤلف المذكور يثير جملة من القضايا المتعلّقة بتاريخ الفلسفة عموماً. في طليعة تلك الأخيرة تبرز التالية: هل بمستطاع الباحث المؤرخ للفلسفة أن يمسك بالخط أو بالخطوط والتعرجات والتحولات والنزعات المادية في التاريخ الفلسفي العربي الإسلامي بمعزل عن تبين الأوجه الأخرى من هذا التاريخ؟ هل توجد مثل تلك النزعات بصيغة خط مستقيم ومستقل عن المظاهر الأخرى للفكر الفلسفي، الذي نبتت فيه هذه النزعات؟ ومن ثم، هل هنالك خطان أو أكثر في التاريخ الفلسفي يمتلكان من التميز والنقاء ما يفصلها عن بعضها ويجعل الباحث مهيأ لأخذ الواحد منها دون الآخر؟ إن هذه التساؤلات تضعنا أمام نمط من **إشكالية** البحث التاريخي الفلسفي تقوم على أن الواحد من تجليات هذا التاريخ مشروطة ولادته وتبلوره وتطوره بكل تجلياته الأخرى، وعلى أن تفحص الواحد منها مشروط باستكشاف اللوحة الكلية، ففي ضوء التعريفين المنطقيين، السلبي والإيجابي، يغدو فهم وقنونة واحد من اتجاهات ذلك التاريخ الفلسفي مشروطين بفهم وقنونة هذا التاريخ برمته في مرحلة أو أكثر من مراحله أولاً، وبفهم وقنونة البنية والوظيفة اللتين يتجسد فيهما أحد هذه الاتجاهات ومن هنا، كان التركيز المضخم (ربما) على النزعات المادية في الفلسفة العربية الاسلامية ليس لصالح هذه النزعات ذاتها، بقدر ما هو لصالح احتمال تغييب سياقها بدرجة أو بأخرى، وكذلك لصالح إنتاج علاقة مضطربة فيما بين هذه النزعات والنزعات والاتجاهات الأخرى في الفلسفة المذكورة. ولا يغيبنّ عن الذهن أن لحظة الصراع المفصح عنه بين تلك الأخيرة، مجتمعةً، تمثل واحداً من تجلياتها الهامة. ومن ثم، فاللحظات الأخرى التي قد تظهر بصيغ الاندغام أو التصالح أو التواطؤ أو الهيمنة لواحد من النزاعات والاتجاهات المغيبة الخ...، هي، بدورها، ذات أهمية بالنسبة إلى تحديد مساراتها ومنحنياتها وانعطافاتها. وعلى هذا، فكل إخلال في فهم الوضعية المركبة الكلية للتراث الفلسفي هو إخلال في فهم عناصرها المنفردة، ومنها المادي والجدلي والتاريخي والعقلي الخ..

واذن، البحث عن المادي وفيه هو، أيضاً، بحث عن المثالي وفيه بالاعتبارين السلبي والإيجابي وفي سياقيها التاريخيين والاجتماعيين، وقد يكون الانحياز الفلسفي التاريخي المشروع: أساساً، واحداً من المحفزات على اختراق ذينك السياقين،

(١) المصدر السابق نفسه ص ٣٣٨.

(٢) المصدر نفسه ص ٣٨٥.

بحيث يؤدي ذلك إلى الاعتقاد بأن الصراع الذي قد يظهر ذهنياً بين المادي والمثالي في مرحلة ما هو أيضاً صراع طبقي بين طبقتين اثنتين. إن مثل هذا الموقف، الذي قد نلاحظه في البناء العام لـ « النزعات المادية في الفلسفة العربية - الاسلامية »، لا يأخذ بعين الاعتبار الكافي أنه في حقل طبقي واحد قد تظهر النزعتان المادية والمثالية، مما يضعنا أمام مفهوم « الخصومة الفلسفية » بينهما، وأنه في بنية اجتماعية واحدة تقوم، أساساً، على الفلاحين واريستوقراطي الأرض يغيب الصراع الفكري، ليحل محله خصومة فكرية تنبني على خصومة اجتماعية طبقية. بين طبقة مالكة وأخرى حائزة (كما هو الحال في ما يطلق عليه المجتمع المشاعي القروي، أي ما سماه ماركس بنمط الانتاج الآسيوي).

هذه المسألة وغيرها مما أتينا عليه، في هذه الفقرة، قد تمثل مشكلات مفتوحة، تحتاج الى مزيد من البحث الدقيق المعمق، وذلك عبر خطين متشابكين، خط التنهيج وخط التطبيق؛ ومن ثم، فإن القول بأن الإجابة عن تلك المشكلات مرتهنة بمنهج الجدلية المادية التاريخية، أمر يستوجب مسؤولية أكبر مما اعتقد في مرحلة منصرمة بعض الباحثين الماركسيين. ويصح التنويه بأن البحث في **موضوع البحث** بنفسه قمين أن يقدم - في ضوء ذلك المنهج - كثيراً من النتائج التي قد تكون غير متوقعة ومدهشة.

وعلى ذلك، فإن الملاحظات التي أبرزناها هنا حيال بعض المسائل المندرجة في مؤلف « النزعات » هي نفسها بحاجة إلى تخصيص وتشخيص عبر البحث الميداني التاريخي التراثي. ولكنها في كلتا الحالتين ليست إلا مساءلة لذلك. المؤلف، منطلِقةً من المنهج نفسه الْمُختط منه (المؤلف). إن ما أنجزه حسين مروة في موسوعته الكبرى يقدم أدلة مرموقة على الإمكانات الضخمة التي ينطوي عليها المنهج الجدلي المادي التاريخي لوضع قضية التراث العربي، عموماً، في صيغته الأولية الصحيحة، من حيث الأساس. بل يمكن القول بأن مرحلة النضج في الدراسات العربية الراهنة في التراث العربي الفكري أخذت تعلن عن نفسها بقوة وعلى نحو متسم بالشمولية والعمق في الموسوعة المذكورة. إن هذا القول لا يجوز ان يجد إضعافاً له في بقاء هذه المسألة أو تلك من الموسوعة المعنية مشكلةً أو مجتزأة أو مضطربة أو مفتقدة للتدقيق أو التصحيح أو إعادة النظر. ذلك لأن العمل الريادي الكبير الذي أنجزه شهيد العقل والفكر الحر حسين مروة أكبر من أن يغيّب في ظلال مسائل تُركت للإجابة عنها. إن هذا الذي أنجزه مروة قمين ان يكون حصيلة جهد مجموعة عمل علمي. ومن هنا، فإن المشروع الفكري المروي هو بمثابة شرارة كبرى سيستمد منها الفكر العربي التقدمي المعاصر حوافز متصاعدة لإنجاز المهمات الكبرى لهذا الفكر في تحرير الجمهور العربي الواسع من وطأة الاغتراب، والظلامية، والخرافة، وفي تحقيق تقدمه العقلاني التاريخي الفاعل.

ولعله من الضروري أن نأتي هنا، إشارةً، على أن ما يطرحه الآن بعض الابستيمولوجيين من ضرورة التمييز القطعي بين الابستيمولوجيا والأيديولوجيا، يمثل - في حقيقة الأمر - موقفاً عاجزاً عن تقصي الدلالة الأيديولوجية في الابستيمولوجيا والدلالة الابستيمولوجية في الايديولوجيا. وهذا الذي يطرحه أولئك - ومنهم بعض الماركسيين - لن يكون قادراً على ملاحقة جدلية الابستيمولوجيا والأيديولوجيا. وينبغي ان نضيف أن محاولات إعادة النظر في المادية الجدلية التاريخية مع موقع المطالبة بإعادة النظر في مفاهيمها الرئيسة، يمثل رؤية منافية لهذا المنهج؛ لأنها لا تأتي من البنية الداخلية للجهاز المفهومي المادي الجدلي التاريخي، أي لا تأتي من موقع التجادل بين الداخل والخارج، الخارج الذي يمثل السياق الذي نما فيه وتعضى وتبلور ذلك الجهاز، والداخل الذي امتلك فيه هذا الأخير بنيته القائمة على كونها بنية التجاوز والتخطي. وحين يتحدث البعض عن ضرورة تجاوز مجموعة من المفاهيم المادية التاريخية الجدلية في البحث التراثي العربي، مثل التشكيلة الاقتصادية الاجتماعية والصراع الطبقي، فإنه، بذلك، يكون قد أعاد النظر في النسقية الجدلية المادية التاريخية القائمة عليها.

إن تلك المفاهيم لا تشكل، هنا، بنياناً نظرياً مفهومياً فحسب، وإنما هي تقدم، في شخوصها، أيضاً توجهاً وبعداً منهجيين، بحيث تغدو النظرية منهجاً والمنهج نظرية، ولا نحسب أن مثل هذا الاعتقاد يخرج عن الدعوة الراهنة بلسان بعض المفكرين العرب عن نبذ الأيديولوجيا لصالح الابستيمولوجيا. فهؤلاء وأولئك لا يدركون أن الأيديولوجيا، في نسقيتها المفهومية المنهجية، تمثل ابستيمولوجيا، أي معرفة علمية منتجة لمعرفة علمية.

إن أحد منجزات مروة، في إرثه الكبير، يكمن بالضبط في تحقيق ذلك التجادل العميق، بالرغم مما يكون قد نشأ عنده من بعض المسائل أو المواقف التي تستوجب مزيداً من التدقيق والتخصيص. ونحن جميعاً حين ننجز ذلك، نكون قد قمنا بعمل يستبقيه ويقتضيه الفكر المروي نفسه.

تحية كبيرة في ذكرى استشهاده الكبير!