قراءة في مقاربات حسين مروة

متصل من أجل منفصل

د. محمد المصباحي

الغرض من هذا العرض تقديم قراءة داخلية تهدف إلى إبراز الطابع الإشكالي من ممارسة حسين مروة النظرية إزاء التراث، والذي يتميز أساساً بالتعدد والمفارقة.

ويبدو أن ما يقف وراء إشكالية المقاربات المروية هي الدلالة الملتبسة التي كان ينظر حسين مروة من خلالها إلى التراث، فقد كان يستعمل التراث بدلالتين: أولاهما يصير التراث بمقتضاها **مادة علمية**، ودلالة أخرى يتخذ التراث من خلالها مظهر **الذات التاريخية** للكائن العربي. وتقتضي كل واحدة من هاتين الدلالتين مقاربتين؛ فالنظر إلى التراث كمادة علمية يقتضي مقاربة للتفسير وآخر للتحليل، في حين أن النظر اليه من زاوية الذات الكلية للعرب تستدعي مقاربتي التأويل والتغيير. إن هذه المقاربات الأربع هي التي سنعمل على عرضها بإيجاز.

أ ـ التراث كمادة علمية للذات الباحثة أو التراث كموضوع

١ ـ التفسير من أجل الفهم:

إن التراث الفلسفي كما نعلم صورة من صور امتلاك الانسان للعالم الذي يتم عن طريق المفاهيم النظرية، وهذا ما يفسر ارتباطها بصيرورة تاريخية معينة بما تحمله من علاقات أيديولوجية واجتماعية وسياسية واقتصادية. ولذلك كانت **حقيقة التراث ودلالته التاريخية ليست محايثة للتراث ذاته من حيث هو نصوص وآراء ونظريات، بل هي نتيجة علاقات متبادلة نصوصية واجتماعية ومادية**، مما يستدعي مقاربات متعددة للإحاطة بدلالاته المتنوعة.

وبالفعل فإن النظر إلى هذا التراث **كمادة علمية** تجعله يبدو **موضوعاً** مستقلاً في مقابل **ذات** تسعى **لفهمه واستيعابه**، أي تسعى **لفهم** دينامية إنتاج التراث في علاقته **بالتاريخ العام** للانسان الذي أبدعه، كما تسعى **لاستيعابه** من ذاته أي باعتباره صادراً عن دينامية مفهومية للإنتاج النصي.

إن مهمة الفهم توفرها **مقاربة التفسير** التي تنشد تقديم الفروض النظرية لتفسير عملية نشوء التراث وترعرعه وتوقفه، أي ربطه بحتميات معينة، ومن ثم يتجاوز التفسير مجرد الإخبار بالأفكار والمذاهب، لأنه يعمل على كشف القوانين والبنيات، أي يسعى لاكتشاف منطق للميلاد والتطور المتراوح بين المجتمع والفكر. وبهذا يتبين أن جوهر التفسير قائم على فكرة الوحدة العضوية بين عناصر التراث في علاقتها بمحددات المجتمع الداخلية والخارجية الخاصة والعامة. إنه بفضل هذه المقاربة التفسيرية تبدو للتصورات والاشكالات الفلسفية أصول من الحياة وانعكاسات عليها، أو أنها تبدو كفعل تاريخي أو نتيجة فعل تاريخي معين وليست فقط نتيجة للقوة الداخلية والمنطقية للمفاهيم. وبهذا المسعى يحقق التفسير جملة من المكاسب العلمية.

فمن ناحية أولى تحقق المقاربة **التفسيرية الوعي بالاختلاف** سواء على مستوى **اختلاف التراث عن غيره** تبعاً لاختلاف نمط إنتاجه التابع لنمط إنتاج الحياة الواقعية للانسان؛ او على مستوى **اختلاف التراث من ذاته** المجتمعية المنتمية لحضارة معينة؛ أو أخيراً على مستوى **اختلافنا معه نتيجة** لموقعنا في الزمن الحاضر. ومن شأن هذه المقاربة ان تقدم لنا تراثاً خصباً وحياً ومندمجاً من معترك

الحياة بمختلف مظاهرها وألوانها المذهبية والاجتماعية والسياسية، أي أن هذه المقاربة تعرض عليها صورة متضادة للتراث بعيدة غاية البعد عن صورته المتجانسة مع ذاته أو مع غيره أو معنا كما يقدمها بعض الباحثين.

من هنا تأتي الصفة الثانية التي تفرزها المقاربة التفسيرية، وهي فكرة **نسبية** التراث. ذلك أن إثبات اختلاف التراث معناه أن التراث يختلف باختلاف **الانسان**، لا من حيث هو فرد فقط ولكن أيضاً وبالأولى من حيث هو علاقات، من حيث هو كل. فلكل زمن، فئة من الناس، مجتمع، حضارة رؤيتها للكون، بل ان لكل عنصر من هذه العناصر في فترة معينة من حياتها رؤية للوجود تنعكس على التفكير الفلسفي.. بهذا يتلاشى الطابع المطلق للتراث وتنزاح عند قدسيته الضالة التي لا يناله التاريخ ليغدو مجرد إبداع بشري، له علاقة بالأيديولوجيات والسلطات والطبقات.

هذا وإن **خروجنا من التراث إلى التاريخ** سيجعله يتسم **بالقابلية للتجاوز** أي بالقابلية لأن يكون غيره، ما دامت صيغة من صيغه أو موقف من مواقفه قابلاً لأن يتحمل الصدق والكذب، والخطأ والصواب، وقابلاً لأن يكون تعبيراً عن مصالح أيديولوجية وتاريخية واعية أو غير واعية.

هكذا تكون مقاربة التفسير منطوية على **مفارقة الإحياء/الإيقاف**؛ فلأنها مسعى نحو إدراك التراث في حياته فقد جعلت التراث يرتبط بالزمن. إلا أن هدف إحيائه من هذه اللحظة كان من أجل إيقاف تأثيره، وإبراز زمنيته لغاية إثبات عدم صلاحيته لزمننا. وبهذا المعنى يكون الإحياء تأريخياً فقط لا تاريخياً. فلكل زمنٍ تراثُه ولكل تراث رجاله. ولذلك فإذا كانت وراء الاختلاف **إرادة الاختلاف** ـ مهما كانت بواعث هذه الإرادة ـ فإن مقاربة هذا التراث كاختلاف لا بد أن تكون وراءه إرادة الاختلاف معه.

★ ★ ★

إن أهمية المقاربة التفسيرية للتراث الفلسفي تعود في نهاية الأمر الى كونها **مقاربة تكوينية**، من حيث أن التكوين يكون نتيجة علاقة بين المفاهيم والنظريات الفلسفية من جهة، ومختلف الأنشطة الواقعية للانسان من جهة ثانية، وهذا هو ما يكون في أصل باقي ميزات هذه المقاربة من اختلاف ـ نسبية وإنسية. إن التراث من هذا الأفق يبدو حبيس زمنه الخاص ولا يستطيع اختراقه نحو زَمَن المستند (ولكن هل هذا صحيح فعلاً؟)

٢ ـ التحليل من أجل الاستيعاب:

أما المهمة الثانية التي تقتضيها النظرة الى التراث الفلسفي باعتباره مادة علمية وهي **الاستيعاب** فتضمنها مقاربة أخرى هي مقاربة التحليل. إن التراث الفلسفي هو أساساً **جملة من النصوص** تنتمي بمفاهيمها ودلالاتها وإشكالياتها إلى إنسان وتاريخ قديمين. وأول عملية علمية لاستيعاب هذه النصوص هو فهمها في عين المكان والزمان. لكن إذا كانت مهمة **التفسير** ان ينظر الى حياة الفكر من **لزومه لواقع** وعادات وفكر تاريخي معين، فإن مسعى التحليل هو النظر الى النص من نصيفه والنصوص **اللواحق له**. كما أنه إذا كانت مهمة **التفسير** ان يبحث عن **الدلالة التاريخية** للأفكار والإشكاليات، فإن غرض التحليل أن ينقب عن **الدقة** في معنى المفهوم **وبناء** الاشكالية، فيكون التحليل بذلك هو المعالجة العلمية والتقنية للمفاهيم من ذاتها ومن حيث أنها تساهم في بناء معمار فلسفي مفهومي مستقل. حقاً إن أية مقاربة لا تستطيع ان تنفلت من التاريخ إلا أن التاريخ الذي يُحيل اليه التحليل هو تاريخ المفهوم، تاريخ الاشكالية الخاصة، تاريخ الفكر العام، تاريخ الفلسفة الخ..

وإذا كان **التفسير** مقاربة اختلافية على مستوى **الماكروتاريخي**، فإن **التحليل** هو الآخر مقاربة اختلافية ولكن على مستوى **الميكرومفهومي**؛ ومن ثم إذا كان من نتائج المقاربة الأولى تقديم مشهد التنوع والتضاد والصراع بين المذاهب والرشى بناءً على حيثياتها التاريخية، فإن من نتائج مقاربة **الشرح** أن تغنينا من النظرة التماثيلية للمفاهيم بتقديمها مشهداً دلالياً اختلافياً لها. وهكذا لن تكون للفظة الواحدة دلالات مختلفة عند مفكرين متبايني المشارب ومتعارضي الرؤى فحسب، بل وأيضاً دلالات مختلفة عند الفكر الواحد وربما في النص الواحد.

غير أن المقاربة التحليلية لا تريد ان تبقى حبيسة الاختلاف بل انها بالاولى تسعى لبناء **النظام بين المفاهيم** لتبين طبيعة الإشكالية أو خامته، أي يكون عبارة عن مفاهيم وآراء وأسئلة، فيحاول ان يصيغ هذه «المادة» الخام لتغدو مادة علمية منتظمة في إشكالات من بناء المحلل متجاوزاً بذلك مستوى الإخبار والتخليص. غير أن هذه اللحظة من عمل التراثي تقتضي هي الأخرى ان لا يفرض على التراث إشكالية أجنبية عنه، ولكن فقط صياغة الاشكالية القديمة بلغة جديدة لا تفقد المفاهيم دلالاتها الأصلية.

ولا شك أن من شأن مثل هذا العمل ان يقود المحلل الى استيعاب **دينامية النص**، بعد أن مكّن التفسير من فهم **دينامية الفكر** المنتج للنص، أي أن مقاربة التفسير تنشد

تشخيص حياة النص الداخلية بفضل تعقب اختلاف مفاهيمه وكيف تتحول شيئاً فشيئاً إلى **مغايرة** في نظام الأفكار؛ أو بعبارة اخرى يسعى المحلل الى متابعة كيف يتردى الاختلاف من **الدلالات** إلى ميلاد **إشكالات جديدة وعلاقات إنتاج جديدة** للنص، تنتهي في آخر المطاف الى ميلاد **إشكالية جديدة**.

هكذا يبدو التراث الفلسفي على ضوء مقاربة الشرح كائناً مادياً من نوع خاص، أي باعتباره مجموعة مفاهيم ودلالات وإشكالات وعلاقات وأنظمة لا تصوره ككائن متعال أنتجه الماضي على نحو غير مفهوم. فالفرد يبدع، إلا أنه يفعل ذلك في فضاء مادة علمية تتكون من أدوات وعلاقات وأنماط للابداع الفلسفي. إن هذا الفضاء هو الذي يجعلنا نفهم لماذا تظهر في أرجائه هذه النظرية أو تلك (مثل النظرية الذرية، نظرية الفيض، نظرية العقل، نظرية الكسب الخ) أو لماذا لم تظهر فيه هذه النظرية أو تلك (الكوجيتو، الانا المتعالي). فالناس يصنعون تراثهم لا لأنهم فقط أرادوا ذلك، ولكن لأن الشروط الفكرية لإنتاج عصر ما أملت عليهم ذلك فالمحال الخاص للتراث الفلسفي هو الذي يسهم لخلق تراث فلسفي متصل أو منفصل.

من هنا يأتي درس التجاوز، ولكن هذه المرة لن يكون على مستوى **الرهانات التاريخية** ولكن على مستوى **التجاوز الاشكالي ـ المعرفي**؛ ذلك أن ملاحقة سيرورة الانتاج الداخلي للنص توفر لنا أسباب إنتاج نص آخر أو تشجعنا على ذلك، فغرض التحليل لا يتحقق عند الاستيعاب العرفي للتراث، بل يرنو أيضاً إلى تجاوزه نحو إبداع فلسفي جديد. ولذلك إذا كان **درس التفسير** يعيد زرع التراث في تاريخه لفتح عيوننا على تاريخنا فإن **درس التحليل** هو إعادة زرع المفهوم أو الاشكال في بيئته الدلالية والاشكالية، لتمكيننا من استشراف ممارسة نظرية منتجة لنصوص جديدة هذا هو مأخذ ما كانت ترمي اليه ممارسة ح.م للتراث.

ب ـ التراث كمادة للذات التاريخية

يتبين مما سبق أن النظر إلى التراث كمادة علمية تمكن الباحث من ان يقيم معها أساساً علاقة انفصال لتبدو معه موضوعاً مستقلاً عن ذات الباحث، مادة محددة بالمكان والزمان وبالناس، وتقتضي إخراجاً للفعل في صور قد لا تنتهي. غير أن التراث الفلسفي كتجل معرفي وثقافي لأمة من الأمم ليست له تلك الصفة الموضوعية فقط، بل انه يشكل أيضاً الأساس أو القوام العام **للذات المفكرة لتلك الأمة**. فالتراث منظوراً اليه من أفق الدوام والاتصال هو بمثابة **المادة العامة** ـ من مقابل المادة الخاصة العلمية ـ التي تقوم على أساسها فعاليات الذات المفكرة والفاعلة. ومن ثم إذا كانت الذات «الباحثة» تقع في المستوى السابق ـ مستوى التراث كمادة علمية موضوعية ـ **خارج الموضوع**، وهو الشرط اللازم لفهمها واستيعابها كلياً، فإن الذات «الباحثة» تقع في المستوى السابق ـ مستوى التراث كمادة علمية أو أنها تشكل جزءاً من المادة أو القوام العام للوجود الفكري للأمة. هكذا يمكن القول مع حسين مروة أن للتراث جانبين؛ أولهما **معرفي** ونتخذ إزاءه موقفاً ابيستمولوجياً، والثاني **وجودي** نكون نحن نأخذ تجلياته اللانهائية ونتخذ حياله موقفاً تاريخياً. والذي يربط التجليات العرضية بالقوام الوجودي هو **الخلود**. نعم للنصوص الفلسفية كما سبق أن رددناه زمنها وأفقها الخاص، بيد أنه من هذه النصوص ما يتجاوز زمنه الخاص ليبقى دائماً، أي أن في الفلسفة شيئاً غير قابل للانقراض هو الذي يظل سارياً يلهم الأجيال اللاحقة. وبهذه الخاصية الزمنية يتصل التجلي المعرفي للتراث بوجوده.

يتميز التراث **كموضوع** عام للذات المفكرة اذن بكونه يقع **خارج الزمن والتاريخ** من حيث أنهما يدلان على لحظات معينة أو تجليات محددة، لذلك يتطلب باستمرار إخراجات جديدة للفعل أو صور تجلّي قوة الذات.. من ثم يبدو أن الموضوع العام للذات التراثية **غير قابل** للنفاذ مهما كثرت تجلياته التاريخية وتنوعت. فهو يستدعي دوماً **إرادة للتحديث** وفعلاً لإظهاره إلى الوجود بمظهر جديد. وبهذه الجهة **لا وجود لهدية ثابتة** يتعين التمسك بها أو الاحتفاظ عليها، أو فكر غير قابل للتجاوز أو جوهر للذات كامن في زاوية من زوايا التراث باعتباره موضوعاً عاماً للذات المفكرة. إنه لا يكفي أن تكون لنا **ملكة** مميزة لنا من حيث هي ذخيرة معينة وتكون حضارية وأسلوبية، لأن المهمّ إعطاؤها صوراً جديدة، أي أنه لا يكفي أن تكون لنا **هوية**، بل ينبغي ان يكون لنا بجانب ذلك **وجود** حي يغير من طبيعة الهوية باستمرار وإلا ضاعت الهوية ذاتها. ولذلك فالاحتفاظ على الهوية على حساب الوجود الفعلي أو التشبث بالوجود الفعلي اليومي دون مراعاة الهوية، كلاهما ينتهي إلى نفس النتيجة وهي تهافت الذات. من هنا تصدر الحاجة الى قراءة التراث من موقع الحاضر، أي قراءة النصوص للخروج منها الى الفعل.

ولكن هل تنقلنا هذه الزاوية من النظر إلى التراث إلى جو المتصل بعد أن اشترطت مقاربة التراث كمادة علمية نظراً منفصلاً؟ نعم لو نظرنا إلى التراث **كمكان عام** ترتسم عليه وفيه الصور التراثية التاريخية، فإن العلاقة بين المكان العام والصور المتجلية من فضائه لن تكون سوى من طبيعة المتصل،

إذ المنتج للتراث أو الباحث فيه لا يفكران ولا يعملان إلا من حيز التراث. إلا أنه بمقدار ما لا يستطيع الانسان أن ينطلق من عدم لبناء فكر ما، فإن التراث يشكل من حيث هو توأم عام **قابلية لامتناهية من الامكانيات**، قابلية كلما تشكلت أنحاء قضائها في كيانات متباينة ظلت مستعدة لقبول مزيد منها، خصوصاً وأنها لا تتأثر بما يتحقق منها من كيانات فكرية ولا تلبس لبوساتها، فكل التجليات تحمل على هذا التوأم دون أن يتأثر بما يحمل عليه. لذلك يظل محتفظاً **بشفافيته**، مما يسمح دوماً بانطلاقات جديدة منه. والتراث بهذا المعنى يشكل شحنة للتطابق مع الحاضر لإعادة استملاكه بخلقه. وهكذا ننتهي الى نفس النتيجة وهي ضرورة الانفصال سواء انطلقنا من نظرة للتراث كمادة علمية تقتضي استقلال ذات الباحث عن الموضوع المبحوث أو من نظرة اليه كتوأم للذات المفكرة فيه والتي تقتضي الاستمرار معه، مع فارق وهو أن ضرورة الانفصال على مستوى التفسير والشرح نَبَعت من **هموم ابيستمولوجية**، بينما صدرت هذه الضرورة، عند النظر الى التراث كقوام عام، عن **هم وجودي**. إن الهم الوجودي، هم الإبداع لن يتحقق إلا بالانطلاق من الحاضر وحاجياته، وهذا ما يفسر ضرورة التأويل والتغيير.

١ ـ التأويل: تحديث الدلالة وبالاشكال:

هل من حقنا ان نضفي دلالة جديدة على ما نحلله (دلالة منفصلة) أم علينا ان نفكر داخل النسق الفكري الذي ندرسه (دلالة متصلة)؟ في الحالة الأولى يواجهنا خطر التشويه والتسوية المفهومية والاشكالية، ولكننا نتمكن من الاستشراف على الحداثة، بينما تؤول بنا الحالة الثانية إلى خطر السقم إلا أنها تجعلنا أوفياء علمياً.

في البداية نستطيع ان نقول إن لكل عصر حقّه من حاضره، لا بمعناه **التاريخي** فحسب، ولكن أيضاً بمعناه **الرؤيوي**. نعم، لكي تكون معرفتنا بالتراث علمية علينا ان نفهمه ونعرفه على نحو **محايث** لزمنه وإشكاليته الخاصة، أي من عتاقته، ولكن طالما أن التراث يحمل تاريخ ميلاده وإشكاليته وعالمه الذي ولّى، فإن فهم دلالته من الداخل لا تكفي، بل ينبغي الاستعانة بالحاضر من حيث هو عدة نظرية ومنهجية، ومن حيث هو فعل دافق للتفكير.

إن **النظر الى النصوص مباشرة** لا ينتج تفكيراً حقاً، بل ينتج تحقيقاً أو تكراراً أو قراءة. المباشرة لا تنتج إلا العقم على مستوى الإبداع، ولذلك لا بد من النظر إلى التراث **عبر تفكير آخر** حتى يتسنى ان ننتج جديداً. وهذه هي منفعة دراسة التراث بأدوات **المادة التاريخية**، فهذه المقاربة تسمح بنظرة غير مباشرة للنصوص الفلسفية تلقي بضوء جديد على الإشكالات والمفاهيم القديمة ما تجعلنا أكثر كفاءة لفهمها. إن قراءة التراث بالتراث لحظة ضرورية، غير أنها لحظة تمهيدية فقط، ولا بد من قراءته ثانية عبر ثقافة معاصرة تمكننا من الانفتاح عليه وتحريره من مستغلقاته. وهذا معناه أن للتراث أهمية في ذاته، ولكن له أهمية أعظم متى كان في مستوى الاستجابة لحاجياتنا وإعانته للإجابة على مشاكلنا أو إلهامه لنا للتغلب على صعوباتنا النظرية والعملية.

إن **رهان** أي بحث من الفكر هو بجعله قادراً على الإخصاب النظري والواقعي. ولا يكون ذلك ممكناً إلا بشحنه **بطاقة اندفاع** جديدة تجعله يغزو مجالات جديدة بمناهج ومفاهيم مبتكرة. ولا يمكن ان توجد هذه الطاقة أساساً إلا من **واقعنا الحالي العملي فيه والنظري**، الخاص بأمتنا وبثقافات غيرنا، فلا يمكن ان نفكر تفكيراً جديداً ومتحدراً من التراث الفلسفي إلا إذا انطلقنا من الأجواء النظرية والعملية المعاصرة، بمفاهيمها وعلاقاتها وأشكالها. فكما أننا نحدث صناعات متقدمة بالركون إلى الاستعمال التقليدي للمواد الأولية وسد الباب أمام الاستفادة من استعمال الأساليب الحديثة، لذلك لا نستطيع بناء تفكير عربي حديث من غير استعمال للأدوات والأساليب الحديثة التي تمكننا من تفكيك النظريات القديمة ووضع عناصرها في أفق جديد حتى تبدو مفهومة بلغة عصرنا وإشكالياته.

لكن إذا كانت المناهج العلمية الحديثة قادرة على تحقيق المنفصل من موقع مقاربة التأويل، فإنها لا تستطيع ذلك إلا بالاعتماد في مادتها العلمية على التراث ذاته ـ والتي تمثل جانب المتصل. من هنا يظهر جانب من **الطابع الإشكالي** للمنهج الذي يريده حسين مروة، فهو في الوقت الذي لا يريد فيه ان يفرط في حداثة الانسان الدارس للتراث، لا يتطاول الى حد مس التراث من تراثيته، أو أنه في الموقف الذي ينشد فيه أن يؤسس معرفة حديثة بالتراث، يصر على ترك التجسدات الحسية للتراث قابعة في زمانها الخاص. ويمكن ان نفسر هذا الطابع الاشكالي أو نحله بالقول بأنه يؤمن **بالاستمرارية** مع التراث من حيث هو **مكان مشترك** باعث على إبداعات جديدة، إلا أنه ينفصل عن التراث **من حيث هو تجليات معرفية ملموسة وزمنية** وبذلك نشعر بهويتنا مع الماضي، لكن من زاوية الاختلاف معه، وباتصالنا به ولكن من منظور الانفصال عنه. وكلما تجاوزناه، وكانت لدينا إرادة الاختلاف معه كنا أبعد وفاء به وأصدق تعلقاً به، إنه كلما أبعدنا الماضي عنا كنا أقرب منه ومن ذاتنا في نفس الوقت.

إن مهمتنا هي بناء جيد للحاضر، والحاضر يؤسّس ولا يبعث.

لقد كان الربط بين **الدلالة الفلسفية والدلالة التاريخية** هو غاية الربط بين التفسير والتحليل، أما التأويل فهو محاولة لإضفاء دلالة جديدة من مناخ العصر دون ان يؤدي ذلك إلى تشويه التراث.

٢ ـ التأويل من أصل التغيير:

إن عمل ح.م. كما هو معروف يندرج في إطار المهمة التي أعلنها ماركس لفلاسفة اليوم من الأطروحة ضد فيورباخ، والقائلة بضرورة تحمل الفلاسفة مسئولية تغيير العالم فهل الاكتفاء بتغيير التأويلات حوله. أي أن ح.م لم يلتمس تأويلاً مغايراً للتراث فحسب، بل كان يطمح في جعله أداة من أدوات تغيير العالم، أي أداة لتحويل التاريخ. هكذا انتقل ح.م من التأويل من أجل فهم أفضل الى التأويل من أجل فعل أنجح. نعم لا يمكننا في معالجتنا للتراث الفلسفي ان نتهرب من التأويل، لأننا أمام تراث يجب ان يقرأ، إلا أن قراءته لا تكون من أجل ذاته، فهذه مهمة مؤرخ الفلسفة أو الأفكار، أو للتطابق الأفضل مع ما يمكن ان يشكل حقيقة ذاته، بل أن **نقرأ التراث لنخرج به من ذاته ويصير** أداة لتغيير العالم. هكذا تكون هذه القراءة إخراجاً للقوة إلى الفعل ليصير شيئاً آخر، إن التراث لكي يؤثر في الواقع، أي لكي يصير واقعاً يجب ان يختلف عن ذاته. إلا أنه لا ينبغي ان يفهم من ذلك أن هذا الخروج من الذات تنكر لها بل تحقيق لها في مستوى مهام الحاضر.

ولا شك أن الانتقال من الفهم والمعرفة إلى التأويل لا يخلد من طابع **إشكالي**، إذ أن فهم شيء ومعرفته على نحو علمي هو معرفته كما هو دون سعي للنيل منه ومن انتمائه التاريخي بإشكالاته وحلوله؛ في حين يقوم مطلب التأويل من أجل التغيير على أساس إحداث تغيير في دلالته ليصبح قادراً على التعبئة على طرح إشكالات العصر وعلى المساهمة في حلها. **فمطلب إعادة تشكيل الدلالة** تمنعنا من معرفة التراث في ذاته، ومطلب المعرفة العلمية يحول بيننا وبين جعل التراث طاقة للاندفاع نحو الحاضر.

غير أننا نستطيع ان نخرج من هذا الإشكال بفضل مفهوم **تحرير التراث**. إذ أننا لو أعدنا فحص **التعارض** بين **المعرفة والممارسة** كما يراه ح.م. لوجدناه يتلاشى على ضوء العمل على الوحدة بينهما. فكما سبق أن قلنا لقد وضع ح.م. نظرية للتراث تضع حداً للتراث وذلك عن طريق توحيده بالممارسة. حقاً إن ح.م. لم ينتقد التأويل ليبدله بالتغيير، لأن ح.م. لم يكن أمام تأويل مباشر للعالم؛ لم يكن أمام فلسفة حية معاصرة له، بل لقد كان موضوع تفكيره هو التراث الفلسفي العربي القديم، الذي هو تأويل للماضي الذي لا يستطيع تغييره. إن الذي كان عليه أولاً ان يعيد **تأويل التأويل** الذي تم لعالم معين هو العالم العربي القديم من أجل تغيير العالم الحاضر. وإعادة التأويل تبدأ عند لحظة إعادة زرع التراث في جسد التاريخ الذي أنتجه، وربط نواة هذا التراث بالأفق والمهمة التاريخية الحالية، وبذلك نستطيع في ذات الوقت أن نعرف التراث **معرفة علمية محررين إياه مما كان يمنعنا من معرفته**، ومن طاقة الفعل التاريخي في واقعنا الحالي. إن تحرير التراث كما سبق أن بيناه يعني في ذات الوقت **تحريره من الطابع المطلق**، وتحريره من **استمرار تأثيره كما هو في الحاضر**، من الوقت الذي نكشف فيه عن طاقته. ولذلك **فتحريره هو تحرير لنا منه**، مما يجعلنا نتحرر من عقمنا النظري والعملي، نتحرر من التبعية والرفض معاً، لأننا نكون قد امتلكناه وقادرين على أن نفعل به أو ضده أو خارجاً عنه. إن الشعور بالمسافة الزمنية تجاه التراث بواسطة عملية تحريره تجعلنا نمتلكه بفعل امتلاكه لنا، الأمر الذي يجعلنا ننفتح على الحاضر أكثر، إذ أننا لا نستطيع ان ندخل الحاضر بدون ماض قوي. هكذا يكون **الاستملاك هنا سلباً** في الأساس، لأن هذا السلب يمكننا من فضاء داخلي أوسع للامتلاء بنسيم الحاضر، هذا الحاضر الذي يتطلب منا استملاكه أيضاً من جديد بالتحرر من هيمناته. اذن **سلب مزدوج أزاح الماضي والحاضر**، فإذن تفتح مزدوج. فنكون قد فكرنا بالمتصل والمنفصل إزاء التراث وإزاء الفكر البشري المحاصر في ذات الوقت، نعمل ونستطيع مع الفكر العربي القديم والفكر المعاصر معاً من أجل تحقيق حداثة لا تلغي الذات الحاضرة والمملكة التاريخية في ذات الوقت.

لم يكن اذن **العقل النظري** هو الموجه الوحيد لعمل حسين مروة، بل كان يوجهه ويدعمه ويرسم مهمته وحدوده ويعمل على إخراجه من مآزقه وكهوفه الأيديولوجي **العقل العملي**. لكن ليس معنى ذلك أن مهمة العقل النظري أضحت تابعة فقط للعقل العملي بل لقد استعمل ح.م. العقل النظري كذلك لإسناد العقل العملي علمياً ولإنارة مسالكه ومسيرته.

إن إعطاء الأسبقية للعقل العملي في هذا السياق معناه أن لامشروعية لتراث إلا ما كان يخدم الهدف التاريخي للطبقة العاملة لا القضية المضادة، وكان الهدف النهائي والتاريخي للطبقة العاملة هو إنجاز التراث وتحقيقه النهائي في أيديولوجية

الطبقة العاملة ووضع حد لذاته. فالتراث **بوحدته** بالممارسة الثورية النظرية والعملية يغدو **فعّالاً** في الوقت الذي يضع فيه حداً لوجوده المتميز في التاريخ القديم. كان ح.م اذن يدرس ليتعامل من التراث انطلاقاً من المعاصرة لتنتهي الى المعاصرة، أي أن مهمة النظر الى التراث تبدأ عندما تبدأ الممارسة سواء من أجل تأويله الواقع أو من أجل تغييره.

خاتمة

إننا نعتقد أن النظرية المساهمة للرؤية من الزاوية الاشكالية تقينا من الخلط النظري عندما نكون بصدد الحكم على هذه المساهمة، ذلك أن نظر ح.م. الى نفس المفهوم أو المذهب كان يتم عبر مقاربات متنوعة، ولذلك كانت تصدر عنه تقييمات متباينة. والخطأ الذي يقع فيه البعض عند الحكم على ح.م. هو أخذهم الدلالة التاريخية مكان الدلالة التاريخية أو عدم تبينهم الرهان التاريخي الذي كان يصوب ح.م نحوه سهامه. لقد كان ح.م يمارس التاريخ عندما كان يفكر في التراث.

محمد المصباحي
كلية الآداب بجامعة فاس ـ المغرب

دار الآداب تقدم

مجموعات شعرية

- كتاب الحصار — أدونيس
- بدر شاكر السياب — اختارها وقدم لها أدونيس
  مختارات من شعره
- علي محمود طه — اختارها وقدم لها صلاح
  مختارات من شعره — عبد الصبور
- ابراهيم ناجي — اختارها وقدم لها أحمد عبد
  مختارات من شعره — المعطي حجازي
- الوجود الدمية — قدم لها وترجمها أدونيس
- أوراق الجسد العائد — عبد العزيز المقالح
  من الموت
- فاحشة الحلم — حسن اللوزي
- الشوكة البنفسجية — محمد علي شمس الدين
- أناديك يا ملكي وحبيبي — محمد علي شمس الدين
- طيور إلى الشمس المرة — محمد علي شمس الدين
- عناوين سريعة لوطن مقتول — شوقي بزيع
- الرحيل إلى شمس يثرب — شوقي بزيع
- أغنيات حب على نهر الليطاني — شوقي بزيع
- اقصر عن حبك — جودت فخر الدين
- أوهام ريفية — جودت فخر الدين
- للرؤية وقت — جودت فخر الدين