المحاضرة:12

الموضوع: مشروع الماركسية عند حسين مروة(التطبيقات، النتائج والحدود)

الأهداف الإجرائية:

- أن يتعرف الطالب على أسس مشروع الماركسية عند حسين مروة
- أن يحدّد الطالب الأبعاد المعرفية والاجتماعية لتطبيقات حسن مروة للماركسية.
- أن يبيّن الحدود المعرفية والحضارية لتطبيقات الماركسية في قراءة التراث العربي الإسلامي.

وضعية انطلاق:

لقد كانت السمة الغالبة على معظم الدراسات الحديثة فضلًا عن القديمة في التراث الوطني والقومي، سمة الانغلاق المطبق بينه وبين مجريات التاريخ سواء تاريخ المجتمع العربي الإسلامي أو تاريخ المجتمع البشري الأكبر .ولكأنّ هذا التراث نبت ونما وتطور من دون أرض، أو من غير هواء وماء، ودون ناس من الأحياء يتعاطون معه أسباب النشوء والنماء والتطور ... تنظر إلى التراث كنصوص قائمة بذاتها، ثابتة ساكنة مفرغة من دلالاتها التي تصل هذه النصوص بحركة التاريخ العربي الإسلامي، وتاريخ الحضارة البشرية بعامة. حسن مروة

الإشكالية:

إذا كان الماركسية مشروعا فلسفيا نتاج فلسفة غربية محكومة بسياقها الاجتماعي والحضاري، فهل هناك امكانية لتطبيق هذا المشروع على التراث الحضاري العربي الإسلامي، ومنه الخروج برؤية معرفية ثورية قادرة على تحقيق النهوض والتقدم في مختلف مجالات الحياة؟

تمهيد:

قبل الدخول إلى المنهج وآلية اشتغال الدكتور حسين مروة، سنتوقف عند التراث وآلية التعامل معه، فكلّ عمل منهجي يقتضي قراءة نقدية للمشاريع السابقة، حتى يكتسب صاحب المشروع مشروعية في عمله، وهذا الأمر، سنجده عند مروة، حيث قدم مجموعة من الملاحظات على ما قُدِم في المشاريع السابقة قبل الدخول في تقديم وجهة نظره الخاصة، وفي هذا المجال، رأى حسين مروة أنّ جميع المعالجات السابقة لم تستطع أن تقدم مقاربة موضوعية للتراث، حيث بقيت حبيسة اللاتاريخية" :كانت السمة الغالبة على معظم الدراسات الحديثة فضلًا عن القديمة في التراث الوطني والقومي، سمة الانغلاق المطبق بينه وبين مجريات التاريخ سواء تاريخ المجتمع العربي الإسلامي أو تاريخ المجتمع البشري الأكبر .ولكأنّ هذا التراث نبت ونما وتطور من دون أرض، أو من غير هواء وماء، ودون ناس من الأحياء يتعاطون معه أسباب النشوء والنماء والتطور ... تنظر إلى التراث كنصوص قائمة بذاتها، ثابتة ساكنة مفرغة من دلالاتها التي تصل هذه النصوص بحركة التاريخ العربي الإسلامي، وتاريخ الحضارة البشرية بعامة"[1]وقبل

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

تناول موقفه من التراث وعلاقته بمشروع النهوض والتقدم، والتأسيس للإبداع،يجدر بنا التطرق إلى موقفه النقدي من مختلف المشاريع الفكرية السابقة له،حيث قام بعملية تصنيفية لتلك المشاريع. حيث يقسمها إلى صنفين متداخلين ومتمايزين، الأول منهجي، والثاني توضيحي" :أما التصنيف الأول المنهجي، فيشمل جميع الفرقاء الداخلين في التصنيف الثاني التوضيحي .لأنّ هؤلاء جميعًا لا يخرج أحد منهم عن أن يكون منتهجًا أحد الأساليب الفكرية الأربعة الآتية"[2].

1- **التصنيف المنهجي :**اعتمد فيه على تحليل المناهج التي اعتمدها أصحاب تلك المشاريع في النظر والحكم على التراث والمناهج التي تم اقتراحها لقراءة التراث. حيث قسم تلك المناهج الى:

1-1. **الأسلوب الشخصيّ المثاليّ:** ويعتبر مروة أنّ أصحاب هذه الأساليب يتعاملون مع الأفكار انطلاقًا من كونها تعبيرات شخصية، فيضخمون أثر العامل الفرديّ والشخصيّ على حساب الشروط الموضوعية التي تنامى في خضمها فكر الفيلسوف" :أي دون النظر إلى صلة العملية الفكرية بعملية التفاعل بينها وبين مجموعة من العلاقات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والتاريخية"[3]فهو يرفض فصل التراث عن السياق الزماني والمكاني الذي تشّكل فيه،لأن المفكر او العالم هو ابن عصره، سواء من جانب المواضيع الاستشكالية التي تناولها او الطريقة التي تم اعتمادها في طرق تلك الإشكاليات، فالأفراد لا يعيشون" :علاقات مجردة تجري مباشرة عبر هذه" العوالم "بذاتها وباستقلالها وانعزالها عن علاقات الواقع الاجتماعي ...ومن الواضح أنّ أسلوب النظر هذا هو ضرب من التفكير المثالي"[4]. وهو تيار أحادي النظرة كتلك النظرة التي ترد التمايز الفكري والمنهجي واللغوي للجاحظ، إلى ما يشاع عنه انه كان جاحظ العينين وبشع الوجه، او الرؤية التي تجعل من عمى ابي العلاء المعري سببا في فلسفته.[5]

1-2. **ألأسلوب الميكانيكي :**تتبنى هذه المنهجية نظرة ميكانيكية صرفة وتبسيطية في النظر إلى علاقة التبادل بين ثقافات الشعوب بعضها مع بعض؛ إذ يرى أنه بمجرد أن ننقل ثقافة شعب إلى شعب آخر بطريقة ما حتى تصطبغ الثقافة المستقبلية بالثقافة الدخيلة، وتتصف بصفاتها، وتأخذ كافة أبعادها وتصبح صدى وانعكاس لها، ومجرد نسخة من نسخها .فيكون التأثر من جانب واحد فقط، فهناك ثقافة خارجية وافدة تمثل المثير لتكتفي الثقافة المستقبلة بالاستجابة أو التأثر، مع العلم" :إنّ قضية العلاقة بين فكرين أو فلسفتين ينتميان إلى مجتمعين مختلفين قضية معقدة، لأنّها تخضع لعلمية معقدة ترفض مثل هذا النظر التبسيطيّ الميكانيكيّ .إنّها قضية العلاقة بين الداخليّ والخارجيّ من أشكال الوعيّ الاجتماعيّ، وهي علاقة تفاعل له قوانينه وديالكتيكه الحركيّ .إنّ السمة العامة الأساسية

---

[2]حسين مروة، النزعات المادية في الفلسفة العربية – الإسلامية،)بيروت، دار الفارابي، 2008)، ص 55.

[3]المصدر نفسه، ص 55

[4]حسين مروة، **ال**نزعات المادية في الفلسفة العربية – الإسلامية، مصدر سابق، ص 56.

[5]حسين مروة، **تراثنا**- كيف نعرفه؟ مصدر سابق، ص 11.

لقوانين هذه العلاقة هي أولًا كونها موضوعية وليست ذاتية إرادية، وهي ثانيًا كون الفكر الخارجيّ لا يمكن أن يكون فاعلًا ومؤثرًا في الفكر الداخليّ إلا عبر العلاقات الداخلية لهذا الأخير."[6]فلا يمكن لأي وافد خارجي ان يحدث اي تأثير إلاّ إذا كان العقل المستقبل له الامكانات المعرفية والمنهجية والعلمية لاستقبال هذا الوافد والتعامل معه بالترجمة والفهم والتحليل ثم الانتقاء المنهجي الذي توجهه المنفعة والحاجة او ظروف اجتماعية وثقافية، لها علاقة بمشاريع ثقافية او علمية او سياسية. ومنه من غير المعقول أن نعتبر عملية انتقال وحضور الثقافات الوافدة على المجتمع العربي والإسلامي، عملية آلية جامدة، تأثيرها أحادي الجانب. وحسين مروة يرى أن هذا التوجه المنهجي يقوم على رؤية فكرية تنفي امكانية وجود علاقة تفاعل فعّال بين السياق الفكري والثقافي الداخلي و الوافد الخارجي. هذه العلاقة التي سمحت بدورها للفكر اليوناني الاندماج بالحضارة الإسلامية نتيجة ظروف موضوعية، مرّت بها المجتمعات العربية -الإسلامية.

هذا الأسلوب الميكانيكي التبسيطي، هو الذي حرم أصحابه من الولوج إلى أعماق التراث العربيّ الإسلاميّ وتمثل كنوزه الدفينة، وتجاهلوا أن شخصية الفيلسوف بجملتها وبتفاعلها تأخذ من الحياة وتعطي، تتأثر بالمجتمع وتؤثر فيه، تستنير به ثم تكّون من أنواره الهادية"[7]. هذا الأسلوب بالنسبة بمثابة نتيجة للنزعة الاستعمارية، التي تعمل على إبعاد الشعوب عن تراثها لمنعها من الوصول إلى كنوزها.

2- **الأسلوب العرقيّ** :وهذا الأسلوب هو الأسوأ في معالجة قضايا الفكر البشريّ، لا من حيث كونه ضربًا من التفكير المثالي وحسب، بل لكونه" :ينطلق من أيديولوجية استعمارية فاشية تصنّف الشعوب تصنيفًا هرميًا، تحكمه نظرية الجنس التي قذف بها العلم إلى قرار سحيق منذ زمن"[8] وهي نزعة تبرز في بعض الدراسات الاستشراقية التي طمست روح الإبداع في التراث العربي الإسلامي.

3- **الأسلوب التاريخيّ** :وهو الذي ينظر إلى التراث مشروطًا بتاريخيته، أي النظر إليه برؤية تضعه في صورته الموضوعية كما تحقق تاريخيًّا أي ضمن بيئتها التاريخية وزمنها التاريخي، أي أنّها" :رؤية العلاقة بين النتاج الفكريّ التراثيّ والظروف التاريخية التي أُنجز في إطارها هذا النتاج. ويأتي التفاوت بين هؤلاء من اختلافهم في فهم هذه العلاقة، ومدى تناولها من أبعاد جوهرية أو ثانوية أو شكلية".[9] وهو المنهج الذي تبناه حسين مروة في تعامله مع التراث.

التراث كائن حي حيوي في صيرورة دائمة

---

[6] حسين مروة، النزعات المادية في الفلسفة العربية – الإسلامية، مصدر سابق، ص 57.

[7] حسين مروة، تراثنا- كيف نعرفه؟ مصدر سابق، ص 11.

[8] حسين مروة، النزعات المادية في الفلسفة العربية – الإسلامية، مصدر سابق، ص 59.

[9] حسين مروة، النزعات المادية في الفلسفة العربية – الإسلامية، مصدر سابق، ص59

يرى حسين مروة أنّ هذه المنهجيات أو الأساليب الأربعة، كانت الأساس في التعامل مع التراث الإسلاميّ بشكل عام، ثلاث منها تتقاطع في نقطة مركزية، حيث إنّها" :تنطلق من منهج فكري واحد، رغم اختلافها أسلوبيًّا[10]"، فهي تتبع المنهج" :اللاتاريخي[11]. "الساكن الذي لا حركة له، أي لا صيرورة فيه، محرومًا من قابلية الوصول إلى الحاضر الذي يصبح بدوره، محرومًا من تاريخه، فعليه إذن أن يرتجل نفسه ويستجدي ثقافته من عابري الطريق أو من مستعبديه وناهبي خيراته ..وعلى العكس من ذلك رأى أن التراث في ضوء :"التصور العلميّ، فالأمر على العكس كليَّةً، فهنا التراث ليس تراثًا فحسب، ليس ماضيًا وحسب، وإنّما هو كائن حيّ متحرك بصيرورة دائمة، هي صيرورة الحياة الواقعية التي ينبثق منها ويحيا فيها ومعها، وهي يدورها تحيا فيه ومعه ولكن بشكل آخر"[12]، وهذا ما يجعل التاريخ حيويًا، يقوم على وحدة متماسكة بين الماضي والحاضر والمستقبل" :وهذه العلاقة الجدلية بين ماضي التراث وحاضره لم يستطع رؤيتها أو فهمها أولئك المبشرون بنظرية العودة إلى الأصل أي إلى الماضي مع رفض الحاضر إطلاقًا معتبرين ذلك نظرية ثورية؛حركة الإخوان المسلمون مثلًا[13]" فعلى أساس هذه العلاقة الجدلية " يقوم تاريخ التراث الثقافي وتتوالد حيويته ويتعاظم شأنه .وعلى هذا الأساس ينهض، كذلك بناء وحدته المتماسكة بين الماضي والحاضر والمستقبل"[14]. هذا الطرح الذي يسعى من خلله حسين مروة الى ضرورة مراجعة نظرتنا الى التراث، نظرة تخلو من التقديس والتعصب له عموما واعتباره المخلّص الوحيد للمجتمعات العربية المسلمة من وضعها المأزوم، بحجة الدور الحضاري الذي حققه في الماضي، او لكونه خلاصة نظر وبصيرة مرجعيتها الدين، كما يرفض مروة التعصب لمذهب معين، ورفض المذاهب المخالفة، كون التراث وليد حركية فكرية تفاعلية مع السياق التاريخي(مشكلاته و علومه و مناهجه) وعليه تفقد تلك الرؤى المقدسة للتراث او القابعة عنده بريقها و مبرراتها. كما يلزم من القول بتاريخانية التراث ضرورة تجاوز مختلف الرؤى الفكرية التي ترفض وتحتقر التراث، بحجة انه يرمز الى الماضي الذي تجاوزه العصر، من ناحية الاستشكالات او المناهج.

4- **التصنيف التوضيحي:** بعد أن أنهى تصنيفه المنهجي، ينتقل مروة إلى تصنيف توضيحي من أجل وضع :"كلّ موقف في حدوده الخاصة تاريخيًّا وفكريًّا وأيديولوجيًّا"[15]، وعلى أساسه وضع ثلاثة أقسام من المؤرخين والباحثين، هم القدماء والمحدثون والمستشرقون.

---

[10]المصدر نفسه، ص 60.

[11]المصدر نفسه، ص 61.

[12]حسين مروة، دراسات في الإسلام، مصدر سابق، ص43.

[13]المصدر نفسه،ص43.

[14]المصدر نفسه، ص 47.

[15]حسين مروة، النزعات المادية في الفلسفة العربية – الإسلامية، مصدر سابق، ص 60.

4-1 القدماء:لقد رجع حسين مروة إلى أبعد الأزمنة، حيث لم يكن التراث قد أصبح تراثًا" :أي الزمن الذي كان لا يزال يولد فيه هذا التراث ويتوالد، وينمو ويتطور، يختصم فيه الناس ويختصم معهم، يثير فيهم المشكلات ويثيرون هم له المشكلات[16]". وبدأ باستقصاء مواقف القدماء من العرب والشرقيين في المهد وفي أزمان تحولاته وانتقاله من الأشكال اللاهوتية الإسلامية، إلى الأشكال اللاهوتية العقلانية بظهور علم الكلام وحركة الاعتزال إلى البدايات الأولى للفلسفة عند الكندي، وصولًا إلى أشكاله الفلسفية الناضجة عند الفارابي، هذا التفكير العقلاني الذي يرجع إلى تفاعل المجتمع مع ما ظهر من إنجازات علمية في الفيزياء والكيمياء والفلك والرياضيات.

وهو يرى ان ذلك التوجه العقلاني المؤسس على المتغير الفكري والعلمي والمنهجي، كان يوسع من أفق العقل ويتفتح له فرص اقتحام مختلف المواضيع التي قد تزعج بعض الأوساط بما فيها السلطة الحاكمة، كونه توجها فكريا ومعرفيا يكرّس الثقة في العقل ويؤكد على قدرت الفرد على الفهم والتفكير والنظر، لأن العقل هو اعدل قسمة بين الناس. وهو يقول: ((ولنا أن نتساءل الآن: لماذا كان هذا العداء اللدود للمعتزلة، ولماذا كانت هذه المأساة المزدوجة؟المسألة واضحة، فان الطابع العقلي التحرري الذي يغلب على تفكيرهم محتوى وأسلوبا، وهو طابع متقدم جداً بالقياس إلى ظروف عصرهم ومجتمعهم، هو الذي جمع بين مختلف الفرق والمذاهب والفئات الاجتماعية المحافظة لا سيما الفئات ذات الموقع الاجتماعي الأكثر ارتباطاً بمواقع أهل النظام الثيوقراطي لدولة الخلافة))[17].
الأمر الذي أثار السلطة العقائدية، فعملت على تطويقه، ومنع استنساخ كتب الفلسفة، يقول:"وبما كان لهذا التفاعل الجدليّ من آثار وجدت تجلياتها في ما نسميه بالنزعات المادية. فقد أصبح الاتجاه الغالب لتلك المواقف هو اتجاه الغزالي نفسه، وهو الذي سلط سيف الإرهاب الفكري الديني على الفلسفة والفلاسفة، وهو الذي حدد – إلى مدى بعيد – أشكال النظر الوحيد الجانب إلى هذا التراث في مباحث المتكلمين الأشعريين المتأخرين وغيرهم، وفي مؤلفات المؤرخين منهم .وقد نستثني من هذا الحكم اثنين من كبار مفكري الأشاعرة؛ الشهرستاني مؤرخ الفلسفة الأشهر، وابن خلدون .فإنّ الأول كان نموذج المؤرخ الأمين للحقيقة التاريخية لذاتها رغم احتفاظه بمذهبيته الأشعرية فيما يتصل بالرأي لا في ما يتصل بالتحقيق التاريخي .وأما ابن خلدون فهو يتميز بالنظرة ذات التوجه العلمي في فهم التاريخ[18]"فبالنسبة له،" بعد أن أصبحت المعارف الفلسفية جزءًا عضويًا في البنية الفكرية العامة منذ القرن(الثالث الهجري /التاسع الميلادي)، أصبحت مواقف العداء للفلسفة تصدر عن إدراك صريح ووضوح معرفيّ يحدّدان أبعاد الخطر على الأيديولوجية المسيطرة من الاتجاهات الفلسفية الجديدة أساسًا لفهم العالم[19]"، ويتوسع

---

[16]المصدر نفسه، ص 66.

[17]حسين مروة ، لنزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية – الجزء الأول– دار الفارابي – بيروت – الطبعة الأولى 1978. الجزء الأول – ص829.

[18]حسين مروة،النزعات المادية في الفلسفة العربية – الإسلامية، مصدر سابق، ص68.

[19]المصدر نفسه، ص 67

في تحليله للتيارات التي عملت على تكميم الفلسفة من أشاعرة وسلفية بدءًا من ابن تيمية، وصولًا إلى ابن الصلاح، ليختم :"إنّ الطابع العام لمواقف القدماء من التراث الفكري الفلسفيّ، بعد ابن تيمية في زمن متأخر يتجاوز القرن السادس الميلادي، وهو طابع هذين التيارين {السلفي والأشعري} لكن التيار الأشعري ظل يحتفظ بمواقعه المسيطرة – بالأغلب – على النشاط الفكري في هذا المجال، فإنّ كثرة شرّاح الكتب الكلامية والفلسفية البارزين ومؤرخي الفلسفة في المراحل المتأخرة، هي كثرة أشعرية، من ابن خلدون إلى طاش كبري زادة(936 هـ/1550م) "[20]هذه المرحلة يصفها حسين مروة بالظلامية يمتزج خلالها الأوهام بالحقائق، حتى تصبح الأوهام هي الحقائق في الجيل اللاحق لابن النديم، وقد أساءت هذه النظرة للتراث وساهمت في تشويه صورته وطمس معالمه ودفن كنوزه بدلًا من الكشف عنها. ومنه إذا أردنا أن نفهم مكونات التراث الفكري والعلمي في مختلف العلوم وطبيعة مختلف الرؤى الفقهية والكلامية ثم الفلسفية، علينا ان نمسك بدواليب المتغير الاجتماعي والسياسي والظروف المادية التي كانت تطبع اي مرحلة من مراحل العصر التي نتج فيها التراث. إننا لا نستطيع أن نمارس تعرية للتراث من تلك الظروف او من المطامح المادية، التي كانت تنشدها مختلف الحركات الفكرية التي تسعى الى تكريس وممارسة حرية الرأي والفكر. ((إن هذا الواقع من أمر المعتزلة يؤدي شهادة جديدة للتأثير العميق الذي أحدثه تفكيرهم في توجيه الحركة الفكرية في عصرهم نحو النظر العقلي، ثم الفلسفي بالخصوص ، وكان هذا التأثير من الحيوية والرسوخ بحيث لم تستطع موجات العداء للعقل والمعرفة العقلية ان تقضي عليه))[21].

2-4.المحدثين: وقد تميزت هذه المرحلة بالعودة إلى التراث من أجل إحيائه، ولكنّها تميّزت بطابعها الرومانسي، الذي يميل إلى العودة للأصول بدافع الحب والمجد والشوق وتمجيد الماضي، وهي لم تسع إلى إحياء التراث بقدر الاستلاب إلى ما تبقى فيه من حياة، وهذا الرجوع، امتاز :"بصفتين متناقضتين :برجعية مضمونها، وتقدمية دوافعها .فهي رجعية من حيث تمجيدها الماضي بوجه مطلق، وهي تقدمية من حيث كونها حافزًا للمشاعر القومية في سبيل انبعاث "الشخصية" العربية لمواجهة التحدي المزدوج : الطوراني العنصري التركي، والغربي الإمبريالي"[22].

كما عرف المجتمع العربي في مصر وسوريا ولبنان شكلًا جديدًا لهذا الإحياء تمثل في نشر المؤلفات التراثية، بواسطة الطباعة الآلية، ورغم النقائص التي ميّزت هذه الحركة لانعدام التحقيق والمقارنة العلمية لما ينشر، تخلل هذه المرحلة ظهور مدرسة جمال الدين الأفغاني وتلميذه الشيخ محمد عبده، التي توجهت إلى التراث بموقف نقدي" :يتخطى الموقف شبه الرومانسي الذي ساد تلك المرحلة .فقد توجهت مدرسة الأفغاني و محمد عبده إلى التراث من موقف نقدي نسبيًّا .إذ رأى رائد هذه المدرسة حاجة بلدان الشرق في

---

[20]المصدر نفسه، ص 67.

[21]حسين مروة – لنزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية – الجزء الأول– دار الفارابي – بيروت – الطبعة الأولى 1978. الجزء الأول –ص ص ،834- 835..

[22]المصدر نفسه، الصفحة 90.

مرحلته تلك إلى التصدي للمطامع الغربية الاستعمارية بسلاح الفكر المتحرر من أسر النظر "التقديسي" الجامد إلى الماضي وتراثه، لرؤية ما يتطلبه الحاضر من فهم جديد لأفكار التراث يساعد على المجتمعات الشرقية المهددة بخطر تفاقم السيطرة الاستعمارية على مواجهة هذا الخطر . من هذا المنطلق اندفع الأفغاني بدعوة هذه المجتمعات إلى نبذ ما تأخذ من أفكار وتقاليد متوارثة أخذًا جامدًا يحقنها بجراثيم الاسترخاء وروح الجبرية المطلقة الآتية إليها باسم القضاء والقدر[23] . لقد عوّل الأفغاني كثيرًا على الشعب في مقاومة الغزو الأوروبي، ولم تكن معركته ضد الاستعمار الأوروبي مقتصرة على وطن، بل اتسعت لتشمل كل أوطان الشرق، وعني كثيرًا بمفهوم الأمة الإسلامية، التي وقف في وجهها حكامها المستبدين، ودعا جميع الشعوب الإسلامية من الهند إلى الجزائر للاتحاد والوقوف صفًا واحدًا في وجه الاستعمار الغربي، وأتباعه من العملاء.

ومن بعد الأفغاني، جاء محمد عبده ممثل الجناح العربي المصري لهذه المدرسة، ودعا إلى مقاربة التراث مقاربة اجتماعية، وإلى فهم تراث الإسلام :"فهمًا مستمدًا من واقع العصر المتغير جدًّا عن واقع العصر الوسيط .بروح هذه الدعوة أوضح بأنّ : من سلك طريق الاجتهاد ولم يعول على التقليد في الاعتقاد ولم تجب عصمته فهو معرّض للخطأ، ولكن خطأه عند الله واقع موقع القبول، حيث كانت غايته من سيره ومقصده من تمحيص نظره، أن يصل إلى الحقّ ويدرك مستقر اليقين"[24]إنّ محمد عبده ومن خلال مناقشاته للمصادر الكبرى في التشريع الإسلاميّ كالسنة والإجماع، جعل من العقل العالمي المصدر الرئيسي بعد القرآن .فقد اعتبر أن السياسة هي من اختصاص العقل وأن السلطة مدنية الطبع، وهي في كل الأحوال نتاج اجتماعي، فلقد سعى الإمام، هذا المفكر بحسب مروة، إلى تطهير الإسلام من التأثيرات والعادات الفاسدة، وإصلاح التعليم العالي الإسلامي، وإعادة وضع أسس العقيدة الإسلامية على ضوء الفكر الحديث والدفاع عن الإسلام ضد المؤثرات الأوربية :على أنّ مدرسة الأفغاني – عبده، رغم أهيمتها في تصديع جدار التقديس المطلق للتراث، لم تضع منهجًا لدراسة التراث يغير من المناهج التقليدية الشائعة تغييرًا عميقًا .ذلك لارتباطها بالأسس الأيديولوجية نفسها التي قامت عليها تلك المناهج[25].

وبتطور عوامل الصراع الطبقي والأيديولوجي في داخل حركة التحرر الوطني العربية، انقضت المرحلة الأولى لحركة العودة إلى التراث، بحيث أصبح النظر إلى التراث يكتسب مضمونًا نقديًّا من وجه، ويدخل معركة الصراع الأيديولوجي من وجه آخر،حيث ساعد في تشّكل معالمه وأسسه التطور المعرفي والعلمي لدى الباحثين العرب واطلاعهم على مناهج البحث الأكاديمية المستخدمة في الجامعات الغربية، وعلى أبحاث المستشرقين. وعلى المذاهب الفكرية والفلسفية الشائعة في المجتمعات الغربية .

---

[23]حسين مروة، النزعات المادية في الفلسفة العربية – الإسلامية، مصدر سابق، ص 92.

[24]المصدر نفسه، ص 93

[25]المصدر نفسه،ص93..

وعليه يتضح لنا أن فهم وتحديد المواقف التي تبناها الباحثين العرب من تراثنا الفكري يقتضي الرجوع إلى التصنيف المنهجي السابق لأساليب النظر في التراث والمتمثلة في:

-أسلوب النظر إلى تاريخ تطور الفكر على أساس أنّه تاريخ أفكار شخصية.
-أسلوب النظر الميكانيكي إلى علاقات التبادل بين ثقافات الشعوب.
-أسلوب النظر في تمايز الثقافات البشرية على أساس عرقي.
- الأسلوب التاريخي[26]

4-3. الاستشراق: لقد عني حسين مروة بموضوع الاستشراق عناية خاصة، وذلك للدور الإيجابي الذي أداه في بعض المراحل من خلال :"حفظ الكثير من أصول تراثنا الثقافي ووقايته من الاندثار والضياع خلال عصور العزلة المظلمة ...نشر الأصول التراثية بوسائل الطباعة الحديثة، وأحيانًا ترجمة بعضها إلى كثير من لغات الغرب الأوروبي...دراسة التراث"[27]، لكنه يقوم باستثناء تحليلي نقدي في موقفه من الاستشراق، حيث يرى أن دور الاستشراق عموما في مسألة دراسة التراث لم تكون ايجابية في كل الحالات، وهو ما دفعه عند تحليل هذه النقطة يقوم بتقسيمها إلى أربعة أقسام:

4-3-1. الاتجاه الأول: يقوم عل أساس عرقي يميّز بين الشرق والغرب، فتكون ثقافة الغرب ثقافة عقلية، يختص بها الجنس الآري المتفوق بطبعه، في حين تكون ثقافة الشرق ثقافة روحية غيبية: الأساس النظري لهذا الاتجاه، بمختلف افتراضاته، يمثل الوجه الأيديولوجي الأكثر عداء لتطور الشعوب، والأشد تحديًا لمطامحها القومية التحررية بمحاولة وضعها- فكريًّا – أمام جدار قدري حبري مغلق لا منفذ فيه لتغيير واقعها المتخلف إلى واقع متقدم، موحيًا إليها بأنّ هذا الجدار القدري تجسيد لطبيعتها العاجزة عجزًا تكوينيًا[28]، ومن منظري هذا الاتجاه هنريش، بيكر، هيجل، رينان.

4-3-2. الاتجاه الثاني: يقوم على نظرية مركزية الفلسفة في الغرب، وهذا الاتجاه لا يختلف عن التصنيف الجنسي السابق؛ إذ يقوم على خلفيات اجتماعية وسياسية فقد كانت الرأسمالية في مرحلة تطورها إلى إمبريالية فاحتاجت إلى تبرير لسيطرتها في آسيا وأفريقيا ليكون مسوغًا فكريًّا وأيديولوجيًّا لسيطرتها السياسية على شعوب مستعمراتها. فتكون فكرة مركزية العقل والفلسفة في أوروبا قد منحت للأوروبي العقلاني "الحق الشرعي" في السيادة على الشرق الروحاني، مثلما للإنسان العاقل الحق في السيطرة على الحيوان، يقول هيغل معبرًا عن هذا التيار :"إنّ ما نطلق عليه اسم الفلسفة الشرقية يشكل بالأساس الطريقة الدينية للتصورات، والآراء الدينية، لدى الشعوب الشرقية، وهي

---

[26] حسين مروة، النزعات المادية في الفلسفة العربية – الإسلامية، مصدر سابق، ص 94

[27] المصدر نفسه، ص 135.

[28] المصدر نفسه، ص 142.

التصورات والآراء التي تفهم لأول وهلة أنّها فلسفة"[29]، وهذا الكلام لهذا الفيلسوف، يشير إلى عدم إمكانية بلوغ الشرق مرحلة تجلي الروح المطلق، لأنّ الأفكار الدينية أدنى من الأفكار الفلسفية، بالتالي فالمجتمعات الشرقية أدنى مستوى من المجتمعات الغربية.

4-3-3. الاتجاه الثالث :وهو تيار محافظ :يقصر عنايته على الجوانب الأكثر محافظة ورجعية وإغراقًا في الغيبيات وفي عالم المطلق، مع طمس الجوانب ذات النزعات المادية أو إخفاء الأبعاد الاجتماعية الكامنة حتى في الأشكال الغيبية كآثار التصوف الفلسفي عند أمثال الحلاج والسهروردي الشهيد .بل لقد حاول الكثير من هؤلاء المستشرقين توجيه المنظومات الفلسفية لأمثال الفارابي وابن سينا وابن رشد توجيهًا يصرفها عن أبعادها المادية، ويفرغها من هذه الأبعاد لتصبح منظومات صوفية أو إشراقية أو دينية محضًا[30].

4-4-4. الاتجاه الرابع :وهو الاتجاه الإيجابي مقابل الاتجاهات السلبية السابقة، حيث عملوا على إعطاء صورة مغايرة للمجتمعات الشرقية على أساس التحليل التاريخي، وفي هذا المجال أشاد حسين مروة بقيمة دراسات المستشرقين الماركسيين الذين لا ينطلقون من صيغ جاهزة أو جامدة في حكمهم على فصول التاريخ المختلفة حيث يقول :أما المستشرقون الماركسيون فقد تفردوا بالتوجه إلى تراثنا الفكري من وجهة نظر ماركسية بالبداهة، أي على أساس مادي تاريخي من حيث المنهج، وعلى أساس الاشتراكية العلمية من حيث الأيديولوجيا؛ ذلك أننا لن نجد في دراساتهم لهذا التراث تلك الوجوه السلبية الجوهرية التي وجدناها لدى المستشرقين الغربيين أو لدى الباحثين العرب المحدثين الذين ينطلقون في دراساتهم من مواقف مثالية لا تاريخية منهجيًّا، ومن مواقع إمبريالية أو برجوازية أيديولوجيًّا[31].

كما نلاحظ أنّ مروة في خياراته، يغلب الجانب الأيديولوجي في الحكم على المواقف، وهذا الأمر سيؤدي إلى تأويل الاتجاهات الفكرية وقولبتها بما يخدم الهدف، الذي يسعى إلى تأكيده،إثبات النزعة المادية في التراث ودورها الايجابي في تفعيل الحياة الثقافية والعلمية ثم الاجتماعية في عصره، وهذا قد يجعل رؤية حسين مروة في التراث فيها من الذاتية والإيديولوجية ما قد ينقص من القيمة العلمية والثقافية لمشروعه الفكري والاجتماعي.

5- **موقفه من التراث:** بعد هذا الاستغراق في استعراض المواقف، يبدأ حسين مروة في تقديم تصوره للتراث، فهو بالنسبة إليه تكون في بيئة اجتماعية :"وفقًا لفعل القوانين التي تنظم حركة صيرورتها[32]"، بالتالي فصورة التراث في ضوء الرؤية التي يتبناها حسين

---

[29] حسين مروة، النزعات المادية في الفلسفة العربية – الإسلامية، مصدر سابق، ص 142.

[30] المصدر نفسه، ص 145.

[31] المصدر نفسه، ص 175

[32] حسين مروة، تراثنا كيف نعرفه؟ مصدر سابق، ص 7.

مروة تتمثل في تلك الصورة النابضة بحركة التاريخ نفسه" :الذي أبدع للمجتمع العربي الإسلامي تراثه الفكري"[33]، ولا يستطيع الإنسان أن يصل إلى فهمه بمعزل عن العودة إلى الارتباط الجدلي بين الفكر والزمن، حيث لا يجوز فصلهما، ولا ربطهما ربطًا ثابتًا سكونيًا بلحظة زمنية واحدة محددة . ومعنى ذلك أن التاريخ هو الماضي في بعده التطوري والتراث هو التطور في بعده التطوري موصولًا بالحاضر ومتداخلًا فيه ومتشابكًا معه .فالتراث فيه تجسيد للاستمرارية من الماضي إلى الحاضر، فاجتماع الماضي والحاضر في إطار تطوري يشكّل التراث.[34]

فالتراث من خلال هذه الرؤية هو النتاج الفكري، الذي يعكس حركة الفكر في فترة زمنية محددة، وهو يؤكد على الدور الفعّال والمركزي للظروف الموضوعية المادية التي أدت إلى إنتاجه، بالإضافة إلى الفاعلين فيه، الذين يبرزون من خلال البعد ألصراعي، لذلك لا يمكن النظر إليه ككلّ، فهو" :يمتاز بتعدده، هذا التعدد الذي يعكس الصراع بين التيارات التي صنعت التاريخ[35]، وهو في حركية تجعل من متلقيه تجنب التعامل معه على انه ثابت وجامد، لأنّ التراث" :ليس مجرد عملية تكرار آلية لفكرهم وبخصوصية مشكلاتهم التي جعلوا منها موضع بحث، بل الواجب هو النظر في فكر وكتب الأقدمين" حيًّا بلحمه ودمه "بكافة أبعاده الإنسانية ومن حركته وتاريخه.[36]

بالتالي فما نحن أمامه والمسمى تراث، يُظهر هذه العلاقة المتداخلة والملتبسة بين الفكر والتاريخ، والتي أهملتها الدراسات النظرية السابقة، وأراد حسين مروة أن يوليها أهمية منهجية كبرى في قراءته للتراث، بدعوته إلى ضرورة الخروج من الطابع السكوني (الجامد)والعقيم الذي لا يرى في التراث سوى قضية الماضي لذاته، أو إسقاط للماضي على الحاضر إلى اعتبار التراث مسألة الحاضر الذي يتفاعل مع خبرات الماضي وممكنات المستقبل، أي قراءة التراث في سياقه التاريخي وفي جدلية علاقته بالواقع الراهن[37].

ومنه يعتبر حسين مروة أن المعركة الأساسية تكمن في السعي الى إبراز هذا التراث في الجانب الثوري العقلاني، وهذا ما يجعل منه جزءًا من الراهن لحياة القوى الثورية : "لتخطي الطرق السابقة لا سيما السلفية الرجعية"[38]، فمروة نظر للتراث انطلاقًا من موقعه الأيديولوجي، وعمل على تثمير محتواه أو جزء من هذا المحتوى في خدمة القوى الثورية" :أي القوى التي لها علاقة تاريخية موضوعية بالأساس الاجتماعي لإنتاج

---

[33]حسين مروة، النزعات المادية في الفلسفة العربية – الإسلامية،)بيروت، دار الفارابي،1981)، ص 30

[34]حسين مروة، دراسات نقدية في ضوء المنهج الواقعي، مصدر سابق، ص 394.

[35]حسين مروة، النزعات المادية، (1981)، مصدر سابق، الجزء 1، ص 24.

[36]المصدر نفسه، الجزء1 ، ص.28

[37]المصدر نفسه، الجزء1 ، ص29.

[38]حسين مروة، دراسات نقدية في ضوء المنهج الواقعي، مصدر سابق، ص 395.

التراث الفكريّ في الماضي، نعني بها القوى الاجتماعية السابقة المنتجة للأسس المادية التي انعكست في أشكال الوعيّ الاجتماعي) الفلسفة، والعلم، والأدب، والفن (المكونة لهذا التراث"[39]، خاصة أنّ الدراسات السابقة عجزت عن التوغل في أعماق التراث لتحليل ما فيه من كنوز يمكن الاستفادة منها في المعركة الثورية والتحررية، ولذلك سجل بكل مرارة أن تلك الدراسات المثالية والغيبية التي كانت تبالغ في تصوير تأثير العامل الذاتي المحض في فكر العالم والفيلسوف غافلة عن أثر العوامل الاجتماعية التي كانت تطبع بيئة ذلك العالم أو الفيلسوف قد كانت سببًا في طمس التراث وحجب كنوزه عن الأجيال الحديثة وإحداث القطيعة بين هذه الأجيال وبين تراثها الزاخر. ومنه يمكن فهم التراث واستثماره في صناعة الحاضر المجيد[40]، فالفكر مرتبط أساسا بالظروف المادية، وعليه المجتمعات التي تنشد التقدم عليها ان تشتغل على الظروف المادية، التي بدورها ستساهم في توجيه الوعي الفردي والجمعي للتغيير والسير نحو التقدم في مختلف المجالات. ويبدو لنا ان حسين مروة يسعى الى إقحام توجهه الأيديولوجي الماركسي في المعترك الثقافي والسياسي والاجتماعي، كمشروع للتغيير والنهوض. ومنه تكريس مبدأ المادة هي الحياة، وهي المحرك المركزي للتقدم. أما الروحانيات فإن كان لها دور فإن ذلك الدور يبقى مقترنا بالظروف التاريخية والمادية. ومنه المجتمع الذي يروم التقدم عليه ان يستثمر في العوامل الموضوعية المادية.

6- **الماركسية اللينينية منطلقا لنظريته الثورية:**النظرية الماركسية التي تتأسس على مسلمة- لا ثورة دون نظرية ثورية-، تحرك مروة ليعتبر ":إن المنهج الماديّ التاريخيّ وحده القادر على كشف تلك العلاقة ورؤية التراث في حركيته التاريخية[41]"،فالمنهج المادي في تصوره هو الوحيد القادر على استيعاب التراث بكامل أبعاده، ورؤيته في حركيته التاريخية واستيعاب قيمته النسبية، وتحديد الأمور، التي لا تزال تحتفظ بقيمتها، والتي ما زالت ضرورية في بنائه وحضوره في عصرنا، وهي تمثل كشاهد على أصالة العلاقة الموضوعية بين العناصر التقدمية والديمقراطية في ثقافتنا القومية الحاضرة.[42]

7- **حدود المشروع حسب حسن مروة:** بالنسبة لحسن مروة ان نجاح مشروعه الفكري والاجتماعي تواجهه جملة من العوائق، التي تحول دون تحقيق نتائجه العملية على ارض الواقع، هي عوائق مرتبطة ببنية المجتمع العربي الإسلامي. فيما تكمن أسس هذه النظرية الثورية،وكيف طبقها، وهل هناك حدود معرفية او حضارية تمنع من تطبيقاتها على الوضع الثقافي والاجتماعي العربي الإسلامي؟

يرى حسين مروة أن علاقات الإنتاج بالإقطاعية بدأن في دولة الإسلام في زمن معاوية ابن ابي سفيان، في بلاد الشام أولا ثم في العراق، وهي بداية خلقت الحيوية من جديد في

---

[39]حسين مروة، النزعات المادية،(1981)، مصدر سابق، الجزء 1، ص 24.

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

[41]سين مروة، النزعات المادية، (1981)، مصدر سابق، الجزء1 ص 6.

[42]المصدر نفسه، الجزء 1، ص ص 5و 6.

نموذج الإقطاعية الرومانية والفارسية، التي كانت قبل الإسلام تعاني مرحلة الأفول بسبب قيامها على قوة إنتاجية بشرية تتمثل في العبيد والأحرار معا. امّا في دولة الإسلام في العهد الأموي انخرط عاملا آخر، في التأسيس لإقطاعية فاعلة، ويتمثل هذا العامل في السلطة الحاكمة باعتبارها المالك الأكبر للأرض والمستثمر الأكبر[43] وهو بهذا يقصد أن تكوين وبنية المجتمع الإسلامي كانت تقوم على أساس إقطاعي، هذا الأخير الذي كان نتيجة لعوامل سياسية حدّدتها السلطة الحاكمة بشكل مباشر، وهو ما ساهم في تشكيل منظومة اجتماعية تتميز بالتفاوت وليس المساواة او العدالة الاجتماعية، هذه المنظومة التي يرى انها كانت سببا في عدم استقرار الدولة الأموية لأمد طويل. ومن جملة الأسباب يقول حسين مروة في محنة عبد الحميد الكاتب(وهو احد مثقفي السلطة ايام الأمويين) أنه حين فرّ مع مروان بن الحكم آخر خلفاء بني أمية قال له مروان"انج بنفسك يا عبد الحميد، فإنهم إن قتلوني خسرني أهلي وحدهم و إن قتلوك خسرك العرب جميعا"[44] وهنا يوضح مرة حرص الحاكم على استمرارية إيديولوجية معينة تمثلت في بني أمية رغم زوال دولتهم على يد العباسيين، ورغبة في الاحتفاظ بأداة إحيائها باسم القبيلة طبعا وفي اعتقاد حسين مروة ان النزعة القبلية و الولاء القبلي والعرقي وغن ساهم في نشوء الدولة الأموية، فانه لم يكن كافيا للحفاظ على بقائها استمراريتها، لأنه كانت دولة العرب وليست دولة المسلمين كافة، وهو وضع يعبر عن موقف إيديولوجي لبنية المجتمع العربي إبان الدولة الأموية، عبر عن التحسر على ضياع إرث أموي وفكر دام لقرن تقريبا في مقابل موجة الثورة الشعبية التي قادها العباس ضد حكم بني أمية جاعلا من استبدادها و انفرادها بالسلطة والثروة، لصالح العرق العربي وفقط، فمروان اعتبر موت عبد الحميد الكاتب خسارة للعرب وليس للمسلمين كافة، وهذا يعكس ذهنية القبلية التي سرّعت في زوال هذا الملك العضود. لكن بالنسبة لحسين مروة لم يكن هناك تغييرا جذريا في الذهنية التي تغلب عند الفئة الحاكمة، حيث سيطرة على سياستهم رفض من يخالفهم الرأي او ينتصر ويؤيد فكريا طرفا مخالفا للسلطة، هذا التوجه الذي كان سببا في قتل العباسيين ل عبد الحميد الكاتب وكذلك اللجوء الى محاربة التوجهات الفكرية التي لم تكن تشاطره الرأي ومحنة المعتزلة في زمن الأمويين شاهد على ذلك[45]. وحسين مروة من خلال الشواهد التاريخية التي يؤكد أن الظروف المادية المرتبطة بالثروة والإنتاج والملكية، كان لها دورا في قيام او زوال الدول. من هذه الزاوية، لا يمكن فهم حدود مشروع مروة إلا بوصفها حدود **القراءة الماركسية نفسها** حين تُطبّق على تراث ديني وفلسفي معقّد، لا يخضع بسهولة لمنطق الانعكاس المباشر بين البنية المادية والفكر. ومع ذلك، فإنّ هذا لا يقلّل من القيمة النقدية للمشروع، بل يبرز مساهمته الأساسية: تحويل الماركسية من أداة تفسير اقتصادي ضيق إلى **منهج نقد ثقافي تاريخي** قادر على مساءلة التراث، لا اختزاله. وبذلك، يصبح مشروع مروة مثالًا على إمكانات القراءة الماركسية وحدودها في آنٍ معًا، لا تطبيقًا دوغمائيًا لها.

---

[43] حسين مروة، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، ط2-2008،ص ص 12،11.

[44]حسين مروة،تراثنا كيف نعرفه،ط1 1985،ص23.

[45]حسين مروة،تراثنا كيف نعرفه،ط1 1985،ص25..

8- **الماركسية العربية والتراث** : لقد اعتمد الماركسيون بما فيهم حسين مروة ، في دراساتهم للتراث العربي الإسلامي على المادية التاريخية، فأعادوا للتراث ارتباطه بالقاعدة الاجتماعية التي شكلت الأساس المادي لإنتاجه.

تنطلق الماركسية في بحثها في التراث العربي الإسلامي من الحقيقة الموضوعية القائلة بالاتجاه العام لتطور المجتمعات البشرية في خط تصاعدي متعاقب متعرج متداخل ومتوالد تدرجت بناه الاقتصادية و الاجتماعية من المشاعية إلى العبودية فالإقطاعية ثم الرأسمالية، وستليها الاشتراكية والشيوعية.ولعل اتسام بعض البحوث الماركسية ببعض الوجوه السلبية، لا يعود لخطأ في المنهجية، وإنما لخطأ في تطبيقها، يتصل بتلك الحقيقة تحديداً، والتعامل معها بإطلاقية لا نسبية فيها، وإسقاط للعام فيها على الخاص المرتبط بخصائص التراث العربي الإسلامي، خلال البحث عن تحديد البنية الاقتصادية الاجتماعية المنتجة لذلك التراث، والبنية السابقة عليها. غير أن بعض السلبية تلك ظلت غير جوهرية، وإنما شكلية يمكن تجاوزها بمزيد من البحث البعيد عن الإطلاقية تلك، والذي اعتمد في معظمه على الشعر الجاهلي كأقدم (أثر للغة العربية) في عهد الجاهلية المتأخرة، وهو بالتالي (الوثيقة التاريخية- كراتشكوفسكي) عن تلك الحقبة وحوادثها وبنيتها الاجتماعية. وهنا يبرز موضوع توخي الدقة في الأطروحات الداعية إلى عدم انتساب ذلك الشعر إلى تلك الحقبة.

كما اعتمدت الماركسية على فرضية المناخ في تحديد البنية الاقتصادية الاجتماعية في المنطقة، إذ فرض امتداد الصحارى الشاسعة من إفريقيا وبلوغها عميقاً آسيا (عدم وجود ملكية خاصة للأراضي)، وشكَّل بالتالي (أساس كل التاريخ السياسي والديني للمنطقة- ماركس) التي تتصل فيها النجاة الفردية بالنجاة الجماعية، واعتماد الأشكال الحضّرية على نظام ري اصطناعي للزراعة، تكفي حرب واحدة لتدميره وإفراغ المدن من قاطنيها، كما في (تدمر والبتراء وفارس واليمن وكذلك الهند بعد استعمارها من الإنكليز..). وخرج أنجلز بنتيجة مفادها أن انهيار التجارة الذي أعقب خراب اليمن وتحطيم نظام ريّه خلال الحرب، كان أحد أهم العوامل في الثورة الإسلامية في الجزيرة العربية. وعليه فإن البنية الاجتماعية للمنطقة ترفض أشكال التملك الخاص في وعيها الجمعي.

وهو ما جعله يرى؛أن الظروف السابقة على ظهور الإسلام، هي ظروف انحلال المجتمع القبلي كنظام اقتصادي اجتماعي، مع بروز التمايز الطبقي الذي استند إليه زعماء القبيلة عوضاً عن العرف ورابطة الدم، وبدء تملك الماشية السابق على الزراعة، وظهور الأبجدية والتعامل بالنقد والتجارة وبعض الحرف، ونشوء النواة الأولى لمؤسسات الدولة (دار الندوة) في قريش، ومؤدَّى ذلك في تفكيك البنى الفكرية الملائمة للبنى المادية القبلية، وميل القبائل للتحالف، وما يمثله ذلك من رغبة بالوحدة، وظهور الحنيفية (ملة إبراهيم) كنزوع للتوحيد، وهي الظروف التي تجعل من الجزيرة العربية في الطور السابق على الحضارة أو (الهمجية،العليا-أنجلز)وهو ما أدى أخيراً إلى ظهور الإسلام كتنظيم اقتصادي اجتماعي، يناقض التنظيم القبلي السابق ويعلو عليه.ويشكل بالتالي الأساس الذي قامت عليه الدولة الإسلامية.

9- تطبيق القراءة الماركسية للمجتمع العربي و الإسلامي: ترى الماركسية أن البنية الاقتصادية الاجتماعية في العصور اللاحقة لظهور الإسلام في المنطقة،كان لها الطابع الإقطاعي مع تداخل بقايا العبودية وظهور التجارة والحرف ،إذ أن المناطق التي وحَّدها العرب المسلمون، فيما يطلق عليه (الفتح الإسلامي) في القرن السادس الميلادي، خضعت لبنيتين اقتصاديتين اجتماعيتين ارتبطتا بكل من بيزنطة وفارس. وكانت بلاد الشام تشهد منذ القرن الخامس اضمحلال نظام الرق لصالح نظام الإقطاع، في حين غلب على الشرق (فارس وآسيا الوسطى) الأشكال الأولى للإقطاعية. وهو ما يشير إلى أن المجتمع كان خليطاً غير منسجم من كل ما سبق مع احتفاظ العرب المسلمين بإرثهم القبلي الذي حال دون امتزاجهم بشعوب المناطق المغلوبة، وبلورة نظام اجتماعي منسجم حتى بداية عهد الأمويين واتجاههم إلى بناء دولتهم، حيث بدأ يتخذ شكله الإقطاعي، لينتهي في القرن التاسع مع عهد العباسيين إلى نضوج الإقطاعية كنظام اقتصادي اجتماعي، واضمحلال دور العبيد ضمن الظروف المحدَّدة تاريخياً بتلك الفترة.

وقد ارتكزت القراءة الماركسية للتراث على جانبه الحركي (المتغير)غير السكوني وغير المنعزل عن قاعدته الاجتماعية، وارتباطه العضوي بتطور العلاقات الاقتصادية الاجتماعية مع تشكل دولة الخلافة، وانعكاسات هذه التطورات على البنى الفكرية للمجتمع، وخصوصاً الفلسفة التي تمثّل الشكل الأعلى من أشكال الوعي الاجتماعي، والتي تُطوّر أدواتها تناسباً مع تطوُّر علوم الطبيعة في مجتمعها، وتعقد قضاياه، ومشاكله المطروحة حول العالم والمجتمع، في محاولتها الإجابة عنها وحلها ضمن إطار عام ديني. فقد جاء النتاج الفلسفي بلغة الفلاسفة العرب المسلمين ومفكريها وأبجدياتهم المعرفية وأدواتهم العلمية المتاحة في عصرهم في تلك الفترة التاريخية المعينة بالعصور الوسطى. وهكذا، فإن دراسة التراث العربي الإسلامي تكمن في القضايا المطروحة والمعالَجة فيه، وليس في شخوص الفلاسفة الذين شكلت معالجاتهم الفردية (إضافات أو قفزات كيفية) في المجرى العام لتطور الفلسفة العربية الإسلامية، تمهيداً للانقلابات الاجتماعية.كذلك، فإن الإنتاج الحضاري فيما يعرف بالتراث العربي الإسلامي استند أساساً إلى الصراع بين تيارين فكريين، أحدهما مادي عقلاني حركي، والآخر غيبي غير عقلاني سكوني. والمعرفة التي ارتبطت بكبار الفلاسفة والمفكرين في ذلك العصر، هي معرفة مادية عقلانية خاضت معركة الرفض للاتجاهات اللاعقلانية في الفكر، واعترفت بوجود العالم الموضوعي المنتظم، وقوانينه المستقلة المسببة لذلك الانتظام، و نتائجه المستقلة عن الإرادة والوعي. وعن هذه المعرفة خرج فكر ابن رشد وابن سينا والفارابي والمعتزلة والمتصوفة... وكان لا بد للمفكرين والفلاسفة من (تأطير ماديتهم في العصور الوسطى بإطار الدفاع عن الدِّين كشكلٍ من أشكال حماية فكرهم و ذواتهم).

و على هذا الأساس، اتخذت الفلسفة العربية الإسلامية طابعها الخاص المرتبط بتطور الفكر الدِّيني، ومآلاته من جهة، واستيعاب التراث الفلسفي اليوناني والتراث الفلسفي لشعوب الشرق المنضوية تحت راية دولة الخلافة من جهة أخرى، لضرورات النهوض الفكري في المجتمع. غير أن الإفادة من الفلسفات الأخرى، لم تكن أحادية الجانب، وإنما مزدوجَة، فقد أدى تفاعل الثقافات الأخرى إلى تحفيز أصولها، و(خلق تاريخ جديد لها) في ظروف تاريخية هي عصور الإقطاعية المتطورة عن ظروف نشأتها في عصور العبودية، إضافةً إلى

خروجها من دائرة العزلة التاريخية المفروضة عليها منذ قرون (الفلسفة اليونانية بشكل أساسي)، وتطلب ذلك تطويرها لتصبح قادرةً على حل قضايا ومشاكل مجتمع أعلى في تطور علومه وعلاقاته الاجتماعية، واكتشافه للقوانين الموضوعية، من مجتمعاتها القديمة. إلى جانب الانقسامات ضمن حدود دولة الخلافة، لم تكن ذات طابع قومي، فقد تداخلت وانصهرت الشعوب المختلفة قومياً وثقافياً واجتماعياً ضمن التشكيلة الاقتصادية الاجتماعية للدولة الشاسعة في تلك الفترة التاريخية. أضف إلى أن حدَّة التناقضات الاجتماعية بين حكام الأقاليم والخليفة من طرف، وعموم الفئات والطبقات المستغلَّة التي انصهر فيها العرب المسلمون المهاجرون بعد دخولهم عملية الإنتاج المادي فيها، اخفت بعيداً الاختلافات القومية. ولعل دخول القوميات المختلفة في ثورات الباكية والقرامطة دليلاً على ذلك.

ومنه يصبح الخلاف الناشئ عن وضع الفلسفة العربية الإسلامية في إطار الفلسفة العالمية، من عدمه، هو خلاف بين إيديولوجيتين مادية ماركسية ومثالية برجوازية. وعلى أساس الرؤية الماركسية يعتبر حسين مروة أن التراث هو تراث عربي إسلامي متجاوزٌ معاني العِرق والدِّين إلى معاني الانتماء الاجتماعي التاريخي والانتماء الفكري، ومحدِّد هذا الانتماء هو مضمون الفلسفة. و(أداتها التعبيرية عن هذا المضمون)، هي اللغة.

واللغة لن تظل بعيدةً عن مختلف التطورات، في الوعي الاجتماعي الذي يصحب تطور العلاقات الاجتماعية، ويفسِّر ذلك اختلافَ اللغة العربية في الجاهلية عنها في الإسلام. بمعنى أن اللغة العربية هي عنصر حركي وعضوي وداخلي بين العناصر الحركية الأخرى في الإنتاج الفكري والفلسفي، وهي أداة اتصال اجتماعي وفكري وديني مشتركة تُنتِج ثقافةً موحَّدة، وتتجذر من خلالها عملية التفاعل الحضاري الذي ساهمت من خلاله تلك الشعوب في صناعة هذا التراث متضمناً جانبه الفلسفي، على امتداد دولة الخلافة في إفريقيا وآسيا. وفيها تنصهر جميع الظواهر المادية الفكرية الناتجة عن طبيعة النظام الاجتماعي في زمن تاريخي محدد.كما لا تحمل الإشارة إلى إسلامية الدولة المعنى الدِّيني لها، وإنما الحضاري، من حيث أن الدِّين ومفاهيمه الفكرية حول العالم والمجتمع، قد ساهم في تشكيل النطاق الفكري العام الذي نظم المجتمع تحت السلطة المدنية السياسية للخليفة على امتداد مساحة الدولة، ونشأت ضمنه وداخله مختلف التيارات المتصارعة حول تلك المفاهيم تحديداً مع تطور العلاقات الاقتصادية الاجتماعية وتعقيدها، ومحاولات الخروج عن إيديولوجيا لم تعد تستوعب التطور الذي بلغه المجتمع في تلك الفترة التاريخية، والخروج بإيديولوجيات جديدة. (إنَّ ما نسميه الفكر العربي الإسلامي الفلسفي، كان هو الإطار لوحدة التناقضات في المجتمع العربي الإسلامي مسجَّلاً بهذه اللغة المشتركة-. وهو ما يدفعنا الى القول ان **حسين مروة :**سعى إلى قراءة التراث الإسلامي قراءة مادية تاريخية، معتبرًا أن الفكر الفلسفي العربي الإسلامي يحمل بذورًا لصراعات طبقية ومادية يمكن تحليلها بمنهج ماركسي. منهج يرجع المتغير الذي ساهم في تشكيل معالم التراث العربي والإسلامي إلى طبيعته المادية البحتة، التي تحضر بقوة وبفعالية في المكون الاجتماعي والاقتصادي والجغرافي ثم الديني كمقوم حضاري. ومنه لا مجال لإنكار هذا الطبيعة المادية والجدلية في تكوين التراث وفهمه، كسبيل لتحديد موقفنا منه وامتلاك الأسباب المادية في عصرنا التي يمكن ان نعول عليها في بناء الحاضر المشرق القائم على العدالة الاجتماعية والمساواة والحرية.

9- حدود هذه المقاربة:

9-1. حدود المقاربة الماركسية: وهو يُطرح سؤال عن هذه المقاربة، فهل من الممكن أن نطبق هذه الرؤية على الفكر الإسلامي، خاصة إذا كان المقصود وبالتالي يمكن القيام بمثل هذا الإجراء، وهو قد يكون عسيرًا عندما يتعلق الأمر بإسقاط النظرة المادية على الإسلام، من كلامه العلاقة بين هيغل وماركس، فعلى الرغم من اختلافهم في النتائج إلا أن الاشتراك في المرجعية المؤسسة واحدة، ومنه فهوي يرى بضرورة الرجوع للفلسفة العربية والإسلامية للكشف عن تجليات النزعة المادية، وعلاقة هذه النزعة بالنزعة الروحة المثالية. وعند الرجوع إلى مروة، يعتبرّ أن على الباحث العمل على استخراج العناصر المادية من المثالية: "لهذا الصراع بينهما[46] ."وهنا يُطرح سؤال كيف يمكن أن نبلغ هذه الغاية؟

حسب حسن مروة، أنّه لا يمكن بلوغ هذه الغاية إلا من خلال إخضاعها لـ "الوضع التاريخي"، فهو :المعين... في تحديد الأشكال التي اتخذتها النزعات المادية في التر اث العربي الإسلام ي الفلسفي[47] ."وهذا الوضع يتحكم فيه عاملان رئيسان :

-العامل الأول، طابع أسلوب الإنتاج الإقطاعي المتداخل مع بقاء العبودية المنحلة والقطاع التجاري المتنامي .إلى جانب نمو الصناعات الحرفية المتطورة نسبيًّا، في المجتمع العربي – الإسلامي خلال العصور العباسية .

العامل الثاني، طابع الازدهار الذي حظيت به العلوم الطبيعية في هذه العصور (القرن الر ابع الهجري العاشر الميلادي، بالأخص)[48]وهو يذهب الى حد القول أنه شرطا منهجيا ضروريا لاكتشاف ما يكمن فيه من عناصر التفكير البشري ذات الطابع المشترك بين مختلف أجيال البشرية في مختلف واعتبر أن هذه الوسيلة المنهجية، هي التي تسمح بمعرفة التراث انطلاقًا من الماركسية، لكن ليس لذاته كتراث، شعوبها، ولرؤية هذه العناصر في حركة صيرورتها الدائمة، أي تحولاتها النوعية خلال "عملية" مزدوجة من: التحولاتً الاجتماعية أولا، وما يستتبع هذه بالضرورة من تحولات الوعي البشري اثنيًا .

وهكذا يكون مروة، قد بلغ غايته المنهجية والمتمثلة إخضاع التراث العربي الإسلامّيّ للمنهج المادي التاريخي، وجعل البنى الفكرية هي نتاج الواقع الاقتصادي، وقد نظر البعض إلى هذا العمل باعتباره إنجازا على مستوى التاريخي، لم يستجيب لشرائطً البحث العلمي المنهجي عمومًا فحسب، بل كان متطابقا مع الصيغة المنهجية المتمثّلة في العمل البحثيّ، وهذا ما عبر عنه طيب تيزيني حين اعتبرّ أن حسين مروة: "حين بحث في الديني من الموقع المادي الجدلي بمنطق التجاوز والتخطّي، وهي الجدلية المادية التاريخية،ّفلقد أدرك بعمق كيف يوجه العلاقة بين الماديّ والديني والعام والخاص والخارجي والداخلي، وأخيراً بين المنهج

---

[46]حسين مروة ، **النزعات المادية**، مصدر سابق، الجزء 1، ص 36

[47]المصدر نفسه، ص 37

[48]المصدر نفسه، ص 38

المعاصر عموما والتراث[49]في حين أن بعض الباحثين اعترض على منهجية حسين مروة في دراسة التراث العربي، واعتبرها نظرة تبسيطية، تعمل على لي عنق التراث من أجل غايات إيديولوجية وهي أحدثت تضاد بين التقليد والحداثة، والأصالة والمعاصرة، بين المقدس والدنيوي... وهي ثنائية مفرغة تفتقد للفحص والتدقيق، وفي هذا الصدد يقول علي حرب:" إن استخدام الثنائية بين المادية والمثالية أفضى إلى تبسيط تاريخ الفلسفة بل إلى فبركة تاريخ الفلسفة وفقاً لمعطيات الصراع الإيديولوجي الراهن"[50] ومعنى ذلك أن مروة عندما لجأ إلى توظيف المنهج الماركسي معتمدا على ثنائية المادي والمثالي، قد مارس قسرا منهجياً يجبر تاريخ الفلسفة، بل الى وضع عناصر غير موجودة فيها أصلاً، بالتالي فهذا الأمر يقتضي اصطناع تاريخ جديد لا يتطابق مع التاريخ نفسه.

وهنا، تظهر أهمية المنهج في تسيير الموضوعات باتجاهات محددة، فما قام به الدكتور مروة هو ممارسة منهجية، طبق من خلاله منهجه على الوقائع إشكالية هامة في تاريخ الفكر الإنساني، هل بالإمكان تطبيق منهجيات علوم إنسانية نشأت نتيجة ظروف موضوعية، تخص مجتمعات محددة على مجتمعات أو تراثيات تختلف عنها؟ وهذا الأمر كما لاحظنا يؤدي إلى نتائج متضاربة، فكلما تغيّر المنهج المستخدم، نصل الى نتيجة مختلفة، وهذا ما سينطبق على الماركسية.

2-9. المنهج الماركسي في التطبيق :يبدأ حسين مروة في تطبيق المنهج المادي على التراث العربي الإسلامي بحثًا عن النزعات المادية الكامنة فيه عن طريق القيام بعملية مسح معرفي لخطوات أساسية ونقلات تاريخية للعرب، يتفاعل فيها التطور الاجتماعي الاقتصادي بالتطور الفكري الفلسفي والسياسي؛ منذ الجاهلية حتى القرن الرابع الهجري، ويظهر مجموعة من الأمور، سنستعرض بعضها حتى لا نتوسع فيها :

- الإسلام والبدايات الأولى: "ينطلق حسين مروة من اعتبار أن ظهور الإسلام حتمية تاريخية "إنه يأتي في وقته المحتوم[51]"،"وهو يرتبط بالتحولات التي كانت تمر هبا الحياة العربية في الجاهلية، والتي تستدعي ظهور قوة توحيدية تنجز هذا الأمر، حيث: "وضعًا جديدًا قد أخذ يفرض قيمًا جديدة، كنتيجة لتطور تجاريّ واجتماعي جعل الوضع المالي والتجاري في المقام الأول من الاعتبار، فكان أن أصبح ب نو عبد مناف وبنو عبد الدار في مقدمة "قريش البطاح"، لأنهم أصبحوا أوفر مالا و أ عظم تجارة. ثم جرت المعايير هكذا بحيث احتلت أمية في قريش الجاهلية مكان الصدارة مذ أصبح فيها أعظم التجار ثراءً، وبسطت نفوذها المالي على كثير من قبائل الحجاز خارج مكة[52]"، وهذا الأمر اقتضى مجموعة من التنظيمات الداخلية والخارجية، على الصعيد الداخلي تمثل في تنظيم الأسواق والحركة التجارية فيها وتنظيم المكس وعلى الصعيد الخارجي الاتفاقيات التجارية مع الدولة البيزنطية والدولة الفارسية .

---

[49]مجلة الآداب، ملف خاص حول حسين مروة، عدد1988 ،2- 1، ص 32.

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

[51]حسين مروة وآخرون، دراسات في الإسلام، مصدر سابق، ص 57 .

[52]حسين مروة، النزعات المادية، مصدر سابق، الجزء 1، ص 222.

فزيادة ثروة قريش كانت تستدعي تغير البنية الفكرية الحاكمة والانتقال إلى مرحلة جديدة، تقضي على التشظي القبلي، وهذا ما أدى إلى التوحيد، يقول مروة: "هنا لا ّبد من العودة ثانية إلى البعد المعرفي لقضية التوحيد . ّإن تعمق النظر في قضية التوحيد. بمفهومها الإسلامي، من مختلف جهاتها و أبعادها التاريخية، يضعنا أمام ضرورة النظر في أساس العلاقة بين عقيدة الإسلام وشريعته، أي في الأساس الاجتماعي لهذه العلاقة. فالتوحيد بوجهه الإيماني لا ينفصل عن التوحيد بوجهه الاجتماعي، لأن تطابقهما شرط وجودهما. الذي كان لا ّبد أ ن يخرج آنذاك، من إطاره التجزيئي القبلي.في هذه النظرة يكون ربط المعرفة بالمصدر الإلهي على نحو الحصر، كان هو البعد المعرفي لقضية التوحيد[53]"

وهنا يكون مروة قد نظر إلى الدين الإسلامًي في سياقه الاجتماعي وأبعاده المعرفية المادية، بحيث يصبح الدين نتاجًا تطورياً في المجتمعات الإنسانّية: "كل دين ظهر في التاريخ كانت له جذوره الاجتماعية في الجانب الذي ظهر فيه من الأرض، وكانت له بالقدر نفسه جذوره المعرفية المتصلة بالواقع البشري[54]14"، وهذا ما سيعود إلى تفسيرّه، عندما تكلم عن أن المجتمع العربي ًكان محكوما ما قبل الإسلام بعلاقات اجتماعية تنطوي على أسباب الانحلال والزوال: "حتى شكلت ضرورات تاريخية حتمية تستدعي تغيرها كيفيًا ونوعيًا، وأن يولد من هذا الواقع نفسه واقع جديد... وكان الإسلام هو ذاك الواقع الجديد[55] . "

دون شك، نلاحظ الصرامة والدقة المنهجية عند حسين مروة في تطبيق الماركسية على الإسلام؛ إذ ينطلق من نظرة تعتبر أن العلاقة بين الوجود الاجتماعي والوعي الاجتماعي علاقة موضوعية شمولية فهي لا تختلف في بعض الشعوب أو المجتمعات عنها في البعض الآخر. أي العلاقة التي تحتم انعكاس الوجود المادي بمختلف أشكاله ومظاهره، على وعي الإنسان: كل إنسان، في كل زمان ومكان. إن الحتميات العامة في تاريخ الوجود الاجتماعي هي واحدة في كل مجتمع، كما هو شأن الحتميات العامة في تاريخ الوجود الطبيعي .

ولكن هذه الالتزام المنهجي، هل من الممكن أن يُطبق على الحضارة الإسلامية؟ كون التصور الذي يقدمه، يقوم على ضرب البعد الروحانيّ، وجعل الاجتماع هو الأصل في بناء رؤية الإنسان للعالم، بمعنى آخر هل تستطيع الماركسية كنظرة تاريخية أن تتواءم مع مقاربة نصية؟ ّدون شك أن الاستعارة المنهجية التي قام هبا حسين مروة، قد كانت مفيدة ضمن السياق التي ُولدت فيها، وهي حاولت أن تفسر العالم، ولكن لو أخذت مقاربة منهجية مختلفة فستكون النتائج أيضا مختلفة، مما يعني أنّنا لن نستطيع من خلال ما قُدم إلا الوصول إلى نتائج جزئية لا يمكن تعميمها وأخذها كمسلمات؛ يُبنى عليها تصور لا يرتقي إليه الشك. وهذا التصور من المفترض أن يبنى على معلومات وليس على فرضيات، وكل ما لدينا باستثناء النص المعصوم هي أمور افتراضية، لا يمكن الركون إليها بشكل كامل، فإذا كان التدوين الذي لجأ إليه ليثبت من خلاله وجهة نظره. فنحن أمام ما قُدم نجد أنفسنا أمام سردية جديدة، نصبت نفسها كحاكمة قد ترافق مع نشوء السلطة، فهذا يعني أن نقطة الانطلاق ستكون

---

[53]المصدر نفسه، الجزء 1، ص 363.

[54]المصدر نفسه، الجزء 1، ص 314.

[55]حسين مروة وآخرون، دراسات في الإسلام، مصدر سابق، ص 611 .

سلطوية دون شك، وهذا يعيدنا مرة ثانية إلى الآليات التي عمل عليها، ّوالوسائل التي استخدمها في عملية النقد التاريخي، وهي أكثر أهمية في هذا الموضع ّمن السرد التاريخي،

-موقفه من التصوف: اعتبر مروة أن التصوف أخذ موقع المعارضة للسلطة السياسية، لذلك كان لغة احتجاج على السائد ومحاولة إيجاد لغة بديلة تقاوم التوجهات السلطوية، على هذا الأساس بدأ بناء المنهج عبر بناء رؤية جديدة خاصة للمعرفة، تقوم على: "اتصال بالله مباشرة دون وسائط، وقد خصهم الله – دون العوام هبدا النوع من المعرفة باعتبارهم أولياء الله خاصة. وأن هذا الادعاء قد قادهم بحكم الضرورة المنطقية – إلى ادعاء آخر هو انفرادهم برؤيا صفات الوحدانية على نحو يعجز عنه الآخرون من فلاسفة ومتكلمين ومن فقهاء وأصوليين[56] إلا أن الصوفية كانت محكومة بانتمائها الإسلامّي، فكيف يمكن إزاء هذا الواقع أن يُظهروا تفردهم "بالفهم" و"الذوق" و"الرؤيا " لأمور تدخل في أسس النظام الإسلامي السائد ؟ بالتالي هم ملزمون بتحديد موقفهم من القرآن الكريم بوصفه وحيًا إلهيًا أنزل على النبي ليكون وسيطًا بين الله والعالم، يتضمن نصوصا مقدسة تسجل "وثائق" الشريعة أو "الدستور"، لإيجاد حل لهذه المسائل ذهبوا إلى القول بالظاهر والباطن: "استخدم الصوفية مفهومي: الظاهر، والباطن، في التعامل مع نصوص الإسلام ذات الصفة المقدسة عند المسلمين (**القرآن والسنة**)، لإخضاع هذه النصوص للمضمون المتناقض مع نظرية المعرفة الإسلامية، وذلك بدعوى أن هذه النصوص تحمل وجهين من المعاني: فهناك الوجه الظاهر، وهو يتوجه إلى العامة من المسلمين، والوجه الباطن .. وهو يتوجه إلى الخاصة منهم. و"الخاصة" هنا، في نظر الصوفية، هم الصوفية أنفسهم، أفليسوا هم في دعواهم- "خاصة أهل الله الذين منحهم أسرار العلم الباطن المودع في القرآن[57]". وبهذا وجدوا متنفسا للانفلات من الواقع المتناقض الذي كان يحكمهم. فهم يأخذون بالنصوص الجاهزة كسائر المسلمين من جهة، ومن جهة يتصرفون وفق طريقتهم بتأويل الظاهر، والذهاب به إلى الباطن طالما أن لهم القدرة على ذلك.

لقد تابع مروة في الكشف عن البعد المادي في التصوف الإسلامي، فقام بتحليل معنى الظاهر والباطن، وأعطى الأخير معان جديدة: "فالصوفية – بناء على ذلك- حين أخذوا بنظرية معرفة الله دون وساطة على الطريقة "العرفانية)معرفة الله مباشرة دون وساطة **(Gnosis)**المعرفة، كان ذلك هو الوجه الفلسفي لمحاولتهم هدم الجدار الفاصل بين الله و الإنسان . ولكن هذا لم يكن هدفًا لذاته، و إنما الهدف الأبعد، أو الدافع الكامن في أساس المحاولة، هو هدم الجدار الفاصل بين الإنسان و الإنسان، أي بين إرادة الحاكم المطلق (الخليفة)، و إرادة الناس المحكومين. وهذا الجدار هو النظام الاجتماعي المتمثل بالشريعة. فهذا هو الذي منح الحاكم إرادته المطلقة، و أحاطه بحصانة إلهية تمتنع امتناعًاً مطلقا على إرادة المحكومين ومداركهم[58]".

---

[56] أنظر: حسين مروة، النزعات المادية، مصدر سابق، الجزء 1، ص ص 219 -211 .

[57] حسين مروة، النزعات المادية، مصدر سابق ، الجزء 1، ص 211.

[58] المصدر نفسه، الجزء 1، ص 217 .

و بذلك تابع مروة الكلام بتحليل موقفهم ليظهر الأبعاد المادية في التصوف الإسلامّي، ليصل في نهاية الأمر إلى أن التصوف: **"تطور للوعي الناتج عن تطور الواقع الاجتماعي**[59]"فبالنسبة إليه، التصوف حمل مضمون أيديولوجي معارض للسلطة، وهو عمل على كبح جماحها، وهذا ما دفع جماهير "العامة" تتوجه "بالحدس" الطبقي تجاه سلطة النظام الاجتماعي الذي كان يمعن في قهرها و إفقارها دون حدود. ولعله بدافع من هذا "الحدس" الطبقي استطاعت هذه الجماهير أن تدرك إلى أين تنحاز في جبهة الصراع بين السلطة والصوفية، وإن ظل انحيازها ضعيف الأثر، لأنّه كائن محدود الحجم: "أما لماذا كان انحياز هذه الجماهير ضعيفا هكذا، فمرجع ذلك إلى عاملين: الوضع المتخلف الذي كانتً عليه "عامة" الشعب اقتصاديا واجتماعيًا وثقافيًا، من جهة، وعجز الفكر الصوفي نفسه – من جهة ثانية - عن أن يصوغ مضمونه الأيديولوجي صياغة واقعية تجعله ممكن التحقق، ليصبح بذلك - معبرًا عن أيديولوجية تلك الجماهير في حدود الوضع التاريخي آنذاك[60]"سنتوقف عند هذين المثالين، الّذين يعبران عن آليات تحليل حسين مروة للتراث العربي الإسلامي، وهو ما سيتكرر في كل مقاربة يقوم هبا، وهذا يوضح أنّه كانً وضع تصورا منهجيًا، وقامّ بتطبيقه بشكل روتينيّ ونمطي، ليصل من خلاله إلى نتائجه، وهذا ما يضعنا أمام جملة من النتائج :

-1. كان مروة أيديولوجيًّا في تحليله للتراث الإسلامّي، فهو عمل على قولبته وتأويله انطلاقًا من نظرته، فهو لم ير فيه إلا مادة تثبت صوابية الاتجاه الذي ينتمي، ويبرر من خلاله انتمائه الفكري .

-2. عمل على إعادة قراءة تأويلية لهذا التراث، فمارس عليه القهر والقسر ليصل إلى النتائج التي يرغب بالوصول إليها، وهذا ما أفقده الموضوعية والعلمية .

1- . كان مروة يرى أن تاريخ البشرية واحد، وما ينطبق على حضارة يمكن تطبيقه على الحضارات الأخرى، وهذا تعميم لا يمكن الركون إليه، إذا ذهبنا بشكل عميق في تحليل الحضارات وكيفية إعمال منظوماتها، سنلاحظ أن المنظومات الفكرية الكبرى تتحرك انطلاقًا من رؤيتها الخاصة للحياة، وهي تتأسس على أفكار كلية تنعكس في الجزئيات، وتجعلها قادرة على أن تفسر ما يحصل فيها، بالتالي لن يستطيع منهج أنتج في سياق حضاري إنتاجً رؤية كلية مختلفة وانعكس في الجزئيات أن يكون مفسرّا لكل النماذج، بالتالي الحري بالباحث عند تطبيق المنهج أن يجعله مناسبًا للمنظومة التي يعمل عليها، حتى يستطيع أن يفسرها من داخلها، وليس من خلال أمر عارض عليها، وهذه المشكلة التي نثيرها في هذا الموضع تنطبق على جميع المناهج التي قرأت الإسلام، فهي أتت لتحاكم الإسلام ومنظومته الفكرية من خارجها وعبر علوم قد نشأت نتيجة ظروف موضوعية مختلفة. وهذا ما يجعل نتائجها أشبه بالمحاكمة الفكرية على ضوء المركزية الأوروبية، وما طبق على الإسلام في هذا الموضع، يمكن تطبيقه على الحضارة الغربية عبر تحكيم المناهج الإسلامية فيها، وتفسير تلك الحضارة على ضوء حركة الذات وكيفية تفسيرها للعالم. كل هذا يؤد أن تطبيق

---

[59]المصدر نفسه ، الجزء 2، ص ص217-216 .

[60]المصدر نفسه، الجزء 2، ص 314.

المنهج الجدلي الماركسي المادي من طرف حسين مروة له من الأهمية بما كان في التأكيد أن وراء أي ثورة فكرية أو سياسية أو اجتماعية إيديولوجية ما توجهها، هذه الأخيرة التي تساهم الظروف المادية الاجتماعية والاقتصادية في تشكيلها. ومنه لا يمكن فهم التراث وقراءته قراءة فاعلة في الحاضر إلا بأخذ هذا الأمي بعين الاعتبار هذه الشروط المنهجية التي تمليها الفلسفة الماركسية. ولا يمكن تخطيء حسين مروة في هذا المنطلق، لكن تعميم التفسير ورد التراث العربي الإسلامي في كل حيثياته الى البعد المادي واعتبار لانتماء الديني العقدي ثم الروحي، مجرد عوامل ثانوية تعكس بدورها فاعلية التوجيه الاجتماعي الثوري، فيه من الإجحاف في حق ودور هذه الأسس الفاعلة في بناء معالم وأسس التراث العربي الإسلامي.