

نظرةٌ مختلفةٌ إلى الفلسفة العربية

د. خليل أحمد خليل

للمجتمع والتاريخ الخاص للفلسفة؛ الجديد النقدي في كتاب النزعات المادية.

أولاً: مسألة المنهج؛ مسألة الخيار السياسي

ليس الخيار المنهجي عند المفكر أو المثقف العربي المعاصر امراً مجرداً. اعتباراً. منفصلاً عن الصلة الملموسة بين الكاتب ومجتمعه. فالكتابة العربية المعاصرة مها بلغت فيها الامانة العلمية من النزوع الى التجرد المبحثي. فانها بمعنى ما كتابة نضالية. يسارا او يمينا. وهي في كل حال كتابة سياسية. وهذا يعني ان مسألة المنهج التي يواجهها الباحث العربي المعاصر هي بالدرجة الأولى مسألة الخيار السياسي. والسؤال الذي يطرح نفسه في ثلاث اتجاهات. يتعلق اولاً باتصال العلمي والايديولوجي في منهج البحث الفلسفي، وثانياً بما هو قومي كموروث فلسفي وما هو ماركسي كمنهج مادي يراد تطبيقه على هذا الموروث. وثالثاً اتصال القومي العربي والاسلامي..

١) الاعتقادي والعلمي:

ان الوجه الاول لمسألة الخيار السياسي يتبدى في سؤال افتراضي: هل يمكن بواسطة الاعتقادي (الايديولوجي) اكتشاف وفهم وتقييم ما هو فلسفي (الفلسفة القديمة كعلم شامل)؟ وتحديد اوضح هل يمكن التأريخ المادي لهذا

بعد سنوات من البحث والتدقيق العلمي الملتزم، يأتي العمل الموسوعي للاستاذ حسين مروة^(١) تويحاً لمباحث فلسفية تناولت الاساسيات من الموروث الثقافي العربي، ذلك ان الفكر العربي المعاصر وهو يتصدى. من اعماق الصراع. لمسائل التحرر والتوحد والتقدم اجتماعاً واقتصاداً وسياسة، لا يمكنه الا ان يؤرخ. في آن. لما هو متصل ومنفصل في الثقافة العربية الشاملة. ولما هو متقوم ومتعين منها في ازمة التحول التطوري الحاضر. واذا كانت المرحلة الراهنة من الصراع العربي قد درست على مرموزين كبيرين. اولها المرموز القومي للتحرر والتوحيد (فلسطين) وثانيهما المرموز الاقتصادي للتحول الاجتماعي (النفط). فان الانسان العربي برموز العقل. سيقى دونما شك القوة الفاعلة التاريخية والصانعة للتاريخ بكل واقعيته وماديته الى ارقى مثاليته الفكرية. وقد يكون من المفاجيء هذا التليث الرمزي (فلسطين. النفط. العقل) في مبحث متعلق بنقد تحليلي لكتاب «النزعات المادية في الفلسفة العربية الاسلامية». لكن بعض المفاجأة سيزول اذا ما علمنا ان في هذا الكتاب اطلالة جديدة على اكتناه اشكال ومضامين الصراع في الفكر العربي. من زاوية معاصرة تماماً. وعليه فان بحثنا النقدي سيتناول ما يلي:

مسألة المنهج ومسألة الخيار السياسي. التأريخ العام

(١) «النزعات المادية في الفلسفة العربية الاسلامية». الجزء الأول. ص (١٠٢٤). منشورات دار الفارابي. بيروت حزيران - يونيو (١٩٧٨).

الموروث الفلسفي والمعرفي العربي الذي هو علم العرب منذ الجاهلية حتى العصر الحديث؟

في مقارنة ما بين الاعتقادي والعلمي، يوضح د. حسين مروة: «أما حزبية تاريخ الفلسفة فتعكس، أكثر الاحيان، في كون المثاليين لا يضعون في حسابهم الصراع المكشوف مع الماديين. انهم يحملون الماديين، أو يحاولون تشويه فلسفتهم المادية. وفي هذا المجرى ذاته كان تشويه المحتويات المادية للفلسفة العربية- الاسلامية، وللفلسفتين الهندية والصينية القديمتين. كانت المثالية تحاول رفض ادخال المادية في الفلسفة محتجة للمعادلة الاتية:

المادية عدو للدين، والفلسفة والدين واحد. فالمادية اذن ليست من الفلسفة، وليست من موضوعات الفلسفة. هذا الموقف ليس سوى شكل من اشكال حزبية الفلسفة المثالية...» (ص ٢٢).

ان ادخال الاعتقادي في صلب الخيار الفلسفي يبدو واضحا بالنسبة الى الاستاذ مروة. لكن الى اي حد يمكن المضي في هذا الطريق؟ ان الاعتقادي افتراضي بطبعه وحدوده، والعلمي برهاني في النهاية. والحقيقة اذا كان التفاعل بين الاعتقادي والعلمي، الافتراضي واليقيني البرهاني، من المقومات الاساسية للمعرفة العربية عموما والفلسفة خصوصا، فان التعامل المعاصر مع هذه المعرفة من منظور ايدولوجي (صراعية المثالية والمادية) لا يخلو من مغامرة. اذ كيف يمكن ان تصنف العلمي على اساس ما هو اعتقادي، ايدولوجي وبالتالي سياسي؟ وكيف يمكن في المقابل ان تقوم السياسة هذه تقوياً علمياً؟ واخيراً هل يتحمل الموروث المعرفي العربي منهجية البحث الحديث؟

يقول الاستاذ مروة: .. ان التراث ليس واحداً. ان التراث يتعدد ونحن نعني هنا- بالطبع- تعدد المنظور الايدولوجي- الطبقي للتراث، رغم ان التراث، كواقع تاريخي واحد- «ويتساءل»: اذن القوى الثورية في حركة التحرر العربية لها «حاضرها» المستقبلية المتميز ايضا عن «تراث» هذه القوى الاخرى. فما سمات هذا «التراث» للقوى الثورية، اي ما سمات «المعرفة» التي تستوعب بها تراث الفكر العربي- الاسلامي للعصر الوسيط؟ كيف يختلف هذا «التراث» في

منظور القوى الثورية عنه في منظور القوى المتخلفة. (ص. ٢٤). بعبارة اخرى يكون السؤال: هل يمكن النظر في الموروث المعرفي العربي نظراً مجرداً عن اي خيار سياسي، اكان يمينياً، وسطياً ام يسارياً؟ اي ليس هناك سبيل مستقلة الى النظر في المعرفة الفلسفية عند العرب؟

من الواضح ان خيار الاستاذ مروة الاعتقادي هو خيار تقدمي وتحرري، ومنهجه تحليلي جدلي، ولكن هذا الخيار وهذا المنهج يواجهان عقبات في التعامل مع المقومات والمكونات التاريخية للمعرفة العربية، ذلك ان عدة عوامل مؤثرة سيعزى لها، تارة محتمة وتارة منفردة، الاسهام في سيورة وصرورة هذه المعرفة العربية. فهنا يتقدم كل عامل (الديني- الاجتماعي، القومي، الانساني الخ..) ليفرض نفسه في الموروث الثقافي وكأنه العامل المكون. ونفترض ان لا يذهب الاستاذ مروة هذا المذهب المنفرد في منهجه المبحثي. ولو فعل، لكان عليه ان يدافع عن خياره السياسي الخاص بمنهجية طبقية محدودة.

يرى البعض ان العلم هو العلم، ولا يصح عليه التصنيف السياسي، وانما يصح عليه القول انه يستخدم لاغراض سياسية. وبالتالي تكون ترجمة هذا الموقف منهجياً في الخيار المبحثي المستقل. وعليه اذا كان يصح التمييز بين علم الثورة والثورة المضادة. فلا يصح سحب ذلك على العلم ذاته فيقال «علم ثوري» و «علم رجعي».

ولكن هذا لا يتعاكس مع المنهج المبحثي حتى المستقل، الرامي الى توير المعرفة، والنظر الى المعرفة التاريخية من منظور تطوري، تغيري، ثوري.

ينتقد الاستاذ مروة ما يسميه «وهم التلازم بين عصرية المعرفة و (عصرية) التراث» مؤكداً على «ان هذا التلازم باطل». وحدها السلفية الحديثة تأخذ بهذا التلازم عملياً، حين هي تستدرج مفاهيم الماضي الى الحاضر على اساس الزعم بأن معارف عصرنا كلها موجودة هي ذاتها في الماضي، ومنقولة عنه بلغة الحاضر، وان ليس شيء منها لم يوجد في التراث (ص ٢٦). ان المنهج العلمي يلزم الباحث بالنظر الى التراث كما هو، ليس كما «يجب» ان يكون بمنظور عصرنا. كما يلزمه بأن يحلل ويفسر لا ان ينتقي ما يشاء ويبرر مواقف مسبقة. فيلاحظ

كون مفهوم الحاضر ليس سوى الوحدة الجدلية بين الأصالة والمعاصرة» (ص ٤٢).

ويتزع الباحث بوجه عام الى تصنيف الفلسفة والفلاسفة في حزبين تقريبا؛ حزب الأشاعرة وحزب المعتزلة. ويبحث عندهما عما هو مثالي وعما هو مادي. الا ان كلام المعتزلة هو الذي شق الطريق امام بديلين: علم الكلام الأشعري والفلسفة ذاتها. ويدخل، مثلا في الحزبية الأشعرية - فضلا عن الأشاعرة أنفسهم - فلاسفة ومفكرون من طراز الغزالي، الشهرستاني، ابن خلدون، ويخلص الى التوكيد على كمون الايدولوجي وظهوره في مستوى المنهج. وهذا يوضح لنا الخيارات السياسية التي تتصل بمسألة الخيار المنهجي، لكن كيف يمكن النظر ماركسيا الى هذا الفكر المعرفي بمجمله عند العرب؟

٢) الماركسي والعربي والديني :

ان الباحث المعاصر حين يلتفت الى الموروث الفلسفي العربي الثقافة ناقدة يفاجأ بتشتت المنظورات الى وحدته. فهذا الموروث تقبل حتى الآن التصنيفات الاسمية التالية:

الفلسفة الإسلامية (هنري كوربان، ماجد فخري، ابراهيم مذكور الخ)

فلاسفة الاسلام (محمد لطفي جمعه)

الفلسفة العربية (جميل صليبا) (حنا فاخوري، خليل الجرجي)

الفكر العربي والاسلامي (طريف الخالدي)

التفكير الفلسفي الاسلامي (سليمان دنيا)

تاريخ الفلسفة في الاسلام (دي بور)

الفلسفة العربية والاسلامية (حسين مروة)

وحيث نظر في هذه التصنيفات نجد وراءها خيارات ايدولوجية تحتاج اولا الى ترميط، ثم تحتاج الى نقد وتحليل. ففي مستوى الترميط يبرز ما يلي:

١- تيار قائل بـ «فلسفة اسلامية»

٢- تيار قائل بـ «فلسفة في الاسلام»

٣- تيار قائل بـ «فلاسفة مسلمين»

التصنيف الديني

٤- تيار قائل بـ «فكر عربي واسلامي»

الاستاذ مروة ان ثمة نزعة سلفية معاصرة ترمي الى تبرير الموروث الثقافي ليس من زاوية تاريخية محضة وانما من زاوية «التحديث»: «ولكن الدعوة الى تحديث التراث، بمعنى تماثل مفاهيم الماضي مع مفاهيم الحاضر، هي - بصرف النظر عن ابعادها الطبقية وعما تتضمنه من ايهام البورجوازية بأبدية وجودها - متعارضة بل متناقضة من الناحية الفلسفية، مع الاتجاه المادي التاريخي، كمنهج، في فهم علاقة الحاضر بالماضي، ثم علاقته بالتراث». (ص ٢٧). ان مثل هذه النزعة السكونية تعني القول بتفاضل الماضي على الحاضر، وان كل شيء في الماضي، ولا شيء في الحاضر، اذن المستقبل هو ما مضى، ويصبح التقدم، مثلا، تراجعاً الى الوراء المفقود. لكن من المبالغة اتهام السلفية بهذه التهمة والزعم انها تقول بـ «تماثل الحاضر والماضي تماثلا كاملا» (ص ٢٧). وهنا لا بد للمستقبليين، في تقابلهم وحتى في تعاكسهم مع السلفيين، من ان يدركوا ان التراث ليس معطى مستقبليا محضاً، ولا ايضا بالمعنى الماضي المحض. وان جدلية القبل والآن والبعث، تفسح في المجال امام المستقبليين ليتعايشوا ويتساوقوا ويتصارعوا في أن مشترك هو الحاضر. ان الاحياء وحدهم الذين يتصارعون تارة بشأن ما مضى وتارة بشأن ما سيأتي، وغالبا ما يكون تعاطيهم مع موروثهم المشترك مندفعاً بدافع بحمهم عن مستقبل يستولدونه من حاضرهم.

ثم يرى الاستاذ مروة ان المثالية، شيمة المادية، مقيمة في التراث، وتوجه بالتالي الى تحديد موقفه بقوله: «فما دامت المثالية من الاشكال التاريخية للفكر، فلا بد لهذا المنهج ان ينظر اليها بقدر ما ينظر الى الاشكال المادية في تاريخ الفكر، فلسفيا كان ام غير فلسفي، لأن كلاً من هذه الاشكال وتلك هو واقع تاريخي، فأهماله اذن خطأ في ممارسة المنهج نفسه، والدراسة العلمية لا تكون علمية بالفعل مع اهمال اي جزء من موضوعها» (ص ٣٩). ويدين الدعوة الى تحديث التراث (التبعية للماضي). ويوضح: «كلتا الدعوتين اذن رغم تناقض مفهوميها، تلتقي الاخرى على صعيد مشترك وهو اقتلاع المجتمع العربي والفكر العربي من موقعها في الحاضر نفسه، لأن إحدى الدعوتين تقتلها من الأصالة. والاخرى تقتلها من المعاصرة. وكلا الأمرين «اغتراب» عن الحاضر. من حيث

التصنيف القومي والديني
٥- تيار قائل بـ «فلسفة عربية»

التصنيف القومي

٦- تيار قائل بـ «فلسفة عربية اسلامية»

التصنيف القومي - الحضاري

ان الفلاسفة في العالم تنسب غالباً الى القوميات والشعوب. فيقال للفلسفة الالمانية . الفرنسية . الاميركية ، والروسية الخ . كما تنسب الى القارات فيقال «الفلسفة الأوروبية» ، وإلى العالم والانسانية . والحق ان فلسفة اوربوا مثلاً ذات اتصال بالمسيحية ، ولكن لا يقال عنها انها فلسفة ارثوذكسية ، والفرنسية فلسفة كاثوليكية . إذن لماذا هذا التشدد في نعت فلسفة الحضارة العربية بانها «فلسفة اسلامية» او «فلسفة في الاسلام» ، بينما يبرز تيار آخر يعزوها حصراً الى العرب (فلسفة عربية)؟ هنا للاستاذ حسين مروة قول من منظور الماركسي المعاصر: فقد اختار التوليف ما بين العربي وبين الاسلامي (ليس بوصفه دينياً بل بوصفه حضارياً) . فكيف يبرر هذا الخيار التوليفي؟ يلاحظ ان وراء ذلك الموقف المناهض لعروبة الفلسفة خياراً اعتقادياً معادياً للعرب . وبدأ بتنفيذ هذه المواقف: «ان القاضي صاعد الاندلسي يدعي ان العقل العربي لا يقبل المعرفة الفلسفية (واما علم الفلسفة فلم يمنحهم الله عزوجل شيئاً منه ، ولا هياً طباعهم للعناية به ، ولا اعلم احداً من صميم العرب شهر به الا ابا يوسف يعقوب بن اسحاق الكندي و ابا محمد الحسن الهمداني) (ص ٥٥) ويعلل الاستاذ مروة مقاصد الذين يصنفون الموروث الفلسفي على أساس اقوامي عند العرب ، يقول: «ان الفصل بين فلاسفة هذا التراث بناء على اختلاف الاصول القومية هو - عدا كونه يتضمن نظرة عرقية مرفوضة علمياً - يتضمن كذلك تفتيت وحدة التراث الفكري العربي الاسلامي . وهي وحدة غير قابلة للتفتيت والتجزئ على أساس عرقي اطلاقاً . ذلك أن هذه الوحدة قائمة على قاعدتين متلازمتين تلازماً جديلاً تاريخياً وموضوعياً هما : العربية والاسلامية . هذا التراث عربي كله مهما كانت الاصول القومية لمنتجيه . هو عربي لا من حيث لغته مجردة ، بل من حيث ان بناءه اللغوي هو في الوقت نفسه بناء فكري واجتماعي وسياسي معاً ، وهو أيضاً بناء

فيلولوجي واتنولوجي وسيكولوجي في آن واحد . أما إسلامية هذا التراث فهي مرتبطة بهذا البناء بكل علاقاته الداخلية هذه ارتباط كينونة وصيرورة . فلا إسلامية للتراث منفصلة عن عربيته» (ص ٥٦) .

ويلاحظ الاستاذ مروة الشهرستاني كان من اوائل الذين فصلوا «بين الدين والفلسفة» واعترف للفلسفة بكونها تعتمد مبادئ لا تنكرها ، يضاف الى ذلك ان الشهرستاني جاء بمبدأ تمييز الفلاسفة بعضها عن بعض على اساس التيارات ، لا على اساس الآراء والافكار الشخصية المحض» (ص ٥٧) . يرى الاستاذ مروة ان موقفين من الموروث الفلسفي العربي يستحقان النقد العلمي معا : موقف القائلين باسلامية الفلسفة هذه وقصدهم نفي وجود العقل العربي ، وموقف القائلين باسلاميتها بالمعنى الاعتقادي الديني (العقيدة والشريعة) وليس بالمعنى التاريخي «اي لا بمعنى نسبتها الى المجتمع الذي ارتبط تاريخه في العصر الوسيط بتاريخ الاسلام واتصل نظامه الاجتماعي - السياسي بنظام دولة الخلافة الاسلامية ..» (ص ٨١) ويؤكد مجدداً على ترابط العربي والاسلامي ترابطاً توحدياً من المنظور المادي التاريخي . والحال ، كيف ينظر الى تاريخية هذه الفلسفة؟

ثانياً : التاريخ العام للمجتمع /

التاريخ الخاص للفلسفة

ان الاجتماعي والفكري لا ينفكان ، ولكنها لا يتأثران . ولهذا لا بد من الامتناع عن الخلط بين التاريخ العام للمجتمع وبين التاريخ الخاص للفكر - وللأسف في هذا السياق . كما انه ينبغي التحفظ والتدقيق في المعنى الذي يمكن اعطاؤه للفلسفي بوصفه نتاجاً اجتماعياً رقيقاً . ان التاريخ الاجتماعي لا يميز لنا ان نسجل بكل بساطة وتسطيح ان الفكري هو النتاج المباشر لتاريخية هذا المجتمع ، وبذلك نعي انفسنا من البحث عن الخصوصية التاريخية للفكر المتروض . كما انه في المقابل لا يجوز الذهاب الى الغاء الاجتماعي وتاريخه ، مستعصين عنها اما بتاريخ المفكرين واما بتاريخ افكارهم . فالمقاربة بين التاريخية الاجتماعية العامة وبين التاريخية الفكرية الخاصة تفرض نفسها . فكيف يرى الاستاذ مروة الى هذه المسألة وهو يؤرخ عملياً

للنزعات المادية في الفلسفة العربية - الاسلامية ؟ هل يضع امامنا تاريخ اجتماع عربي - اسلامي بدون خصوصية فكرية . ام انه يضع تاريخ خصوصية فكرية ضمن عمومية تاريخية للعرب والمسلمين ؟

لقد تكاثرت المشاريع الباحثة في التاريخ الاجتماعي والسياسي والاقتصادي والفلسفي لدى العرب . وازداد اتسام هذه المشاريع بالسمة التحليلية المعاصرة . لاسيما التحليل الطبقي (المتجزأ من التحليل الاجتماعي العام) . وتأتي هذه التوجهات الميخية افتراضية وطموحة اكثر منها برهانية ومتحقة . واذا كان السباق واضحاً بين النهج اليمني والنهج اليساري في ما يتعلق بتمثل التراث العربي ، فاننا لا نزال نفتقر الى مشروع أوفى قوامه وضع موسوعة فكرية عربية ، واخراج مباحث فلسفية متأخرة . وبكلام آخر ان تجريد الفلسفة العربية من تاريخها الاجتماعي والسياسي ، يجعل منها فرعاً اعتقادياً من فروع الانقياد الديني . ولكن هل تسييس الفلسفة العربية يوصلنا الى خصوصية التاريخ الفلسفي كما يطمح الاستاذ مروة في مبحثه الموسوعي ؟ ان المجلد الاول الذي ظهر من مشروع مروة لا يسمح لنا باصدار حكم متكامل ، ولكننا نستطيع تلمس الاجابة الاولية عن سؤالنا .

انه يواجه النهج الفكري الغيبي مواجهة مباشرة حين يحاول اقامة جسر تاريخي بين «نشأة علم الكلام» و«معركة الخلافة» ويعتبر ان الذين يفصلون بينها انما يحولون «تاريخية» العلاقة بينها الى ما يسميه «العدمية التاريخية» . طبعاً لا يوضح المؤلف مقصده ومفهومه للتسمية الاخيرة . الا انه يسترشد برأي احمد امين في هذا المجال . قائلاً : «فهو يقرر ان الصراع على الخلافة صراع سياسي اشبه بما يكون من صراع بين الاحزاب السياسية في عصرنا . واذا لم تتخذ الاحزاب يومئذ هذا الشكل السياسي المعاصر» . بل اصطبغت صبغة دينية قومية . وصار كل حزب سياسي فرقة دينية . صار الذين يقتتلون سياسياً يقتتلون دينياً . وبدل أن يسمى الحزب إسماً سياسياً يدل على المبدأ السياسي الذي يدعو إليه . تسمى إسماً يدل على المذهب الديني : كشيعة وخوارج ومرجئة ..» (ص ٧٩) . بهذا المثل يحاول الباحث أن يدل على الصلة ما بين المجتمع التاريخي وما بين

الفلسفة المعروفة بعلم الكلام . ثم انه يحاول في مستوى إبرازه الخصوصية التاريخية للفلسفة . أن يمرحل الفكر العربي «على أساس تطوره نحو الفلسفة» (ص ١٦٠) . ولكن لماذا لا يمرحله على أساس الصراعات والتحويلات السياسية ؟ وهل العصر الأموي عصر سياسي بذاته . وكذلك العصر العباسي . أم هناك معايير اخرى للتصنيف ؟

ان المشروع الموسوعي للاستاذ مروة يتردد في الحقيقة ما بين عمومية التاريخ السياسي للمجتمع العربي وما بين خصوصية التاريخ لفلسفة هذا المجتمع . وتبقى اقامة الوشائج بينها مطروحة في كل حين ، حاضراً ومستقبلاً . اذا تعذر ذلك بالنسبة الى الماضي . اما الموروث الفلسفي فمصنف تصنيفاً ثلاثياً : ١ - مرحلة ما قبل النظر الفلسفي : ما قبل الاسلام . بدء نشأة الاسلام - عصر الخلفاء .

٢ - مرحلة نشوء بذور التفكير الفلسفي في حركة القدرين والجبرين . وحركة الكلام المعتزلي : العصر الأموي + قسم من العصر العباسي .

٣ - مرحلة نشأة الفلسفة كحركة مستقلة عن (الفكر اللاهوتي الاسلامي) . العصر الوسيط .

وهنا ينبغي ان نسارع الى التوضيح ان المجلد الأول يقف عند المرحلتين الأولى والثانية ، لذلك لا فائدة من طرح

مشكلات انتقادية متعلقة بالمرحلة الثالثة ، فإذا عن هوية هذا التراث الفلسفي ؟ وماذا عن ابعاد خصوصيته التاريخية ؟ هنا يعود الباحث بالمشكلة الى صلة القومي بالديني عند العرب ، مشدداً على تاريخية النظام الاجتماعي والتراث الفلسفي : «بل ينبغي النظر الى الامر الجوهري الذي يكمن اولاً في ان فلسفة التراث مكتوبة باللغة العربية دون غيرها ، ويكمن - ثانياً - في ان الذين يمثلون هذه الفلسفة يتمون الى اكثر من لغة واحدة لاكثر من شعب واحد من الشعوب التي انتظمتها خلال القرون الوسطى دولة - او دول مشتركة . فارتبطت بالاسلام لا من حيث هو دين فحسب . بل من حيث تاريخيته اساساً . اي من حيث اصبح عنواناً لنظام اجتماعي تاريخي» (ص ١٦٨) . ويعلل وحدة هاتين الظاهرتين جديلاً باعتبار أن اللغة العربية «أداة تعبيرية عن الوعي الاجتماعي في بيئة اجتماعية

يؤدي الى «ادلجة» جديدة لهذه الفلسفة. ومهما يكن الامر، فنحن امام مشروع جزئي، ولكنه مع ذلك يضعنا امام مبحث نقدي عن تقدمية الفلسفة او التقدمية في الفلسفة العربية. فما هو الجديد النقدي الذي يقدمه كتاب «التزعات المادية»؟ ليس بمستطاعنا تقديم رصد مضموني لما يزيد عن (٧٥٠) صفحة، لذلك سيسمح لنا بان نكتفي بتقديم عينات من هذا المبحث الموسوعي، ذات دلالة.

١- ما قبل الاسلام: يحدد الباحث معالم الثقافة العربية قبل الاسلام (اللغة، الشعر، الامثال، المواسم الادبية، الخطابة والكهانة، والميثولوجيا) ثم ينتقل الى تحديد ملامح «النظر العقلي»، ويفصل، في البحث الظاهرات الدينية عن معالم الثقافة وعن ملامح النظر العقلي. «ويركز الاستاذ مروءة على معلم «اللغة» مشددا على ان «العلاقة بين اللغة وبين اشياء الواقع ونشاط الانسان، علاقة مباشرة، بسيطة، محرومة ميزة الاستقلالية، حتى الاستقلالية النسبية. لذلك كله لا تحمل اللغة بذاتها، اي بنائها المعجمي ولا بنظامها الغراماطيقي. اية دلالة ايديولوجية لكل طبقة، بمستوى واحد في المجتمع الواحد» (ص ٢٤٥). ثم يقرر ان ثقافة المجتمع هي نتاج تاريخه اولا. وان لغته هي الاداة التعبيرية لهذا النتاج الثقافي ثانيا- وان الظاهرات الدينية هي نتاج اجتماعي ثقافي معا.

٢- عهد ظهور الاسلام: ان اهم ما قدمه الاسلام للعرب هو التوحيد في مستويين «مستوى القوة المادية كمؤسسة» ومستوى الوعي كفكرة او مبدأ أو عقيدة» (ص ٢٣٤) والنظر اليهم بوصفهم «امة واحدة» ثم يبحث في البعد المعرفي لهذا التوحيد لي طرح مسألة العلاقة بين المعرفة والاعتقاد (الإيمان- الانقياد)، فيلاحظ: ان كلمة الحكمة «تردد بكثرة في القرآن الكريم، وكان لها قبل الاسلام معنى يتصل بنوع من النظر العقلي البسيط المستفاد من المعرفة المباشرة للأشياء ومن استخلاص الاحكام العامة من التجارب الشخصية» (ص ٣٦٢)، فالى اية معاني يرشدنا القرآن الكريم؟ فسرهما الطبري انها «الوحي والسنة». وابن عبد البر، «الفقه في دين الله والعمل به» وابن عباس قال ان «الحكمة معرفة الاحكام من

معينة» أي بالتالي «أداة اجتماعية». ويقدم موقفاً تولىفياً: «ان ما نسميه الفكر العربي الاسلامي الفلسفي كان هو ذلك الاطار لوحدة التناقضات في المجتمع العربي- الاسلامي، مسجلاً بهذه اللغة المشتركة، بكل ما تحمله من حصيلة تاريخ التفاعلات التناقضية في ذلك المجتمع. ان العلاقات الداخلية لهذا الفكر نشأت في نطاق تطوراته لمفاهيم الاسلام الكونية والاجتماعية، وتطورت في نطاق استيعاب هذا الفكر لحركة الصراع بين هذه المفاهيم نفسها بوصفها المجرد وبصورتها كمبادئ مطلقة وثابتة، وبين الممارسات العملية في مجال العلاقات الاجتماعية- الاقتصادية المتحركة» (ص ١٦٩). ثم يرجع هذا الصراع الداخلي الى جذوره الاعتقادية (الايديولوجية)، جذور الصراع بين «القدرية» وأوساطها الشعبية من جهة وبين «حكم الامويين وايديولوجيتهم القائمة على الجبر» من جهة ثانية. ويختم موقفه من صلة العربي بالاسلامي، الاجتماعي بالفلسفي، قائلاً: «لسنا نجد، من الآن، تحديداً وصفيًا مكثفًا لهذا التاريخ المشترك أدق من وصفه بالتاريخ العربي- الاسلامي. فليست كلمة «العربي» فيه تعني الانتاء بالدم والنسب الخاصين، لأن هذا النوع من الانتاء أصبح في العالم شيئاً خارج التاريخ، بل تعني الخصائص التاريخية التي تنسب للأشكال الحضارية الناتجة عن مسيرة العرب تلك وتفاعلهم خلالها مع جملة من الشعوب شاركتهم صنع هذه الأشكال وصنع تاريخها الكامل. من هنا تكون كلمة «الاسلامي» في وصف هذا التاريخ تعبيراً عن هذه المشاركة ذاتها، وإشارة إلى هذه الشعوب ذاتها. ولذا يتحدد محتوى الكلمة (الاسلامي) بدلالاتها الحضارية، لا بدلالاتها الدينية، من حيث أن صناعة هذا التاريخ هي نتاج بنية اجتماعية مركبة متكاملة ارتبط وضعها السياسي والحقوق والتشريعي بنظام دولة الخلافة الاسلامية وبالأسس المادية الاقتصادية لهذا النظام» (ص ١٧٠).

ثالثاً: الجديد النقدي في كتاب «التزعات المادية»

ان الخيار السياسي للباحث يوصله، فعلا الى تسييس الفلسفة العربية، كما ان تبنيه الكامل لمفردات عصره ولغته الفلسفية والعلمية ونقل ذلك الى الموروث الفلسفي العربي ربما

الحلال والحرام» وبعد ذلك يتناول الباحث صلة الحكمة بالعقل ، وكيف نجد نواة نظرية معرفة في القرآن الكريم. ثم يشدّد على «انفجار الخلاف على الخلافة» بعد الرسول العربي وعلى «الظاهرة الاجتهادية» التي وضعت العقل العربي امام حقلي الوحي والوحي ، وعلى افتتاح ابواب التحزب السياسي والاعتقادي واسعة امام العرب والمسلمين في خلافة علي بن ابي طالب .

٣- بتطور التفكير الفلسفي في العهد الاموي :

برزت بوضوح مسألة الخلافة وهل هي حق الهي ام «حق للمسلمين يختارون له من يجدونه الأصلح للاضطلاع بمهامه الخطيرة» (٤٨١) ، ولقد توسل اصحاب نظرية «الحق الالهي» (شيعية علي بن ابي طالب) منهج المعقول والمنقول في تبرير الامامة حيث ان الامام تعبير عن «المفهوم الالهي للخليفة عند الشيعة» ، بينما يعبر «الخليفة» عن مفهوم سلطة الامة في مصطلح جمهور اهل السنة ، ولاسيما الأشاعرة» (ص ٤٩٦) - الهاشمي رقم (٤) . كما توسل الخوارج شعارات «الحكم حكم الله» ، «الحق حق الله» اساسا لنظريتهم اليمانية التي يتوحد فيها الاعتقاد الداخلي والعمل الخارجي . ويلاحظ الاستاذ مروة «ان انشغال الحركة الفكرية في ذلك الحين بمسألة مرتكب الكبيرة . ثم الايمان . كان مصدره بالاصل اختلاف المواقف السياسية في حلبة الصراع حول الخلافة لاسيما اختلاف المواقف تجاه علي ومعاوية . فالخوارج اصرروا على نظريتهم بان مرتكب الكبيرة كافر ، وان العمل جزء من الايمان . وان نتيجة كل ذلك توجب عليهم قتال كل من علي ومعاوية . لكي يبرروا موقفهم الذي اندفعوا اليه بعد حادث «التحكيم» في صفين . الشيعة ناضلوا بقوة في دحض نظرية الخوارج . وهم يعلمون ان وراء هذه النظرية طعنا بموقف الامام علي ، بل طعنا بصحة ايمانه . وعلماء السنة الذين وقفوا الموقف نفسه في معارضة نظرية الخوارج ، إنما كانوا يدافعون - في واقع الامر - عن كل من تناله هذه النظرية من خلفاء المسلمين بالاساءة والطعن (ص ٥١٨) . ثم يعرض لدرستي الرأي والحديث حيث تبلور صراع الفرضي والواقعي ، صراع العقلي والنقلي ، المعتزلي والاشعري . ويعاود البحث في

نشأة العلوم العربية ويسأل: هل هي عربية ام اسلامية؟ وكان يجدر السؤال : ليس العرب متحجي الحياة الاسلامية؟ واذا كانوا كذلك فسوف تزول التباسات كثيرة . الا ان الاستاذ مروة يقرر ان العلوم هذه عربية (اللغة - الشرائع الخ) ، والفلسفة «عربية - اسلامية» ويتوغل في الصراع القدري - الجبري : صراع التمشؤ والتشيؤ في الفكر العربي الفلسفي . فيكشف لنا الخطأ الكامن في تسمية القدرية ، ومضمون التعارض بين القائلين بحرية الانسان (تمشيؤه) وبين القائلين بحرية سلوكه (تشيؤه) ، ومغزى ظهور المرجحة ودورهم السياسي في الصراع بين الامويين ومعارضهم . وي طرح السؤال الخطير التالي: «لماذا كانت التربة الاجتماعية التي اخصبت فيها القدرية هي التربة العربية المتصلة اتصالا مباشرا او قريبا من ذلك ، بحركة الصراع السياسي آنذاك بين حزب الامويين وبين سائر الاحزاب السياسية بمختلف اشكالها الدينية ، ولم تكن التربة التي تمت فيها التجربة اول نموها في هذه البيئة ذاتها ، بل في بيئة فارسية الاصل؟» (ص ٥٦٩) . وفي نطاق بحثه عن التربة الاجتماعية لمشكلة القدر يقول (هنا تلفت النظر ظاهرة قرآنية جديدة بالوقوف عندها قليلا وهي ان الملحوظ في غالب الآيات ذات الدلالة على حرية ارادة الانسان في افعاله ، هي من الآيات المكينة ، في حين ان غالب الآيات ذات الدلالة الجبرية هي من الآيات المدنية) (ص ٥٨٩) .

ويرصد الاستاذ حسين مروة مكانة هامة للصراع المعتزلي الاشعري . فالاعتزال هو «مذهب هذه الجماعة بما تفرد به من اراء في جملة من الاصول الاعتقادية الاسلامية ، وبما تفرد به كذلك من منهج عقلي في معالجة هذه الآراء» (ص ٦٣١) . ولكن هل ثمة تواصل بين «معتزلة» المصدر الأول للإسلام وبين معتزلة العهد الاموي الاخير؟ ان المعتزلة هم وسط بين الخوارج والمرجئة ، وان اصل المعتزلة هو اصل سياسي (العدل . التوحيد . الصفات - المعاني ، خلق القرآن الخ) وكذلك اصل الاشاعرة . ويفرد فضلا هاما لعلم الكلام المعتزلي والاشعري . ويحتم بفضل عن المنطق «الاداة المنظمة لاستخدام السلاح الايديولوجي ، أي السلاح المتمثل بالفكر الفلسفية الجديدة التي دخلت المجتمع الاموي بفضل علاقة التفاعل الاجتماعي والثقافي الواسع والعميق التأثير في هذا

وتأتي الفصول مألئى بالمطولات والاستطرادات التي يمكن الاستغناء عنها . كما يمكن الاستغناء عن ملخصات الفصول - حتى ولو كان الكتاب موضوعا للتلاميذ وللطلاب . ونكتني في هذا المجال بايراد مثال الفصل الأول في الجاهلية (ص ١٧٥-٣٢٥) فنلاحظ ان (١٥٠) صفحة لا يخصص منها سوى (١٠) صفحات لموضوع «النظر العقلي عن الجاهلين» بينما يخصص (١٤٠) صفحة للاطار التاريخي وللظواهر الثقافية والدينية . انا لسنا ضد الموسوعات . لكن الموسوعة غير المطولة التي يرغب واضعها في ان تمتليء بكل ما يعرف او بكل ما يعتقد ان له صلة بموضوعه .

المجتمع الكثير التنوع البشري» (ص ١٩٧) .
اخيرا . اذا كان من السابق لأوانه الحكم على المشروع الموسوعي للاستاذ حسين مروة . ومقابلة منهجه بتحليله واستنتاجاته بشكل نهائي . فيمكننا مع ذلك ملاحظة ما يلي :
- يبدو المجلد الأول كأنه يتضمن عدة كتب في كتاب واحد . كبير . وان التاريخ الاجتماعي والسياسي لا يبدو متصلا بوضوح بالتاريخ الخاص للفلسفة . ولا تبدو مسألة تصنيف الفلسفة قاطعة (العربي - الاسلامي) كما لا تبدو موضوعية وتاريخية الصلة بين الاسطورة والدين والفلسفة .
- ان مقدمة «الترعات المادية» تقع في (١٧٥) صفحة .