التراث والمنهج التاريخي وحركة التحرّر الوطني

الدكتور حليم اليازجي

إن قراءة الدكتور حسين مروة في أي من الموضوعات الفكرية التي تناولها تضع قارئه أمام صورة الثقافة العميقة التي تميّزت بها أعماله سواءً كان الموضوع أدباً أم نقداً للأدب أو سيرة أو ما يشبه الترجمة والسيرة، ولا فرق في ذلك بين ما اتخذ شكل مقالة أو مؤلّف في قضايا التراث فلسفة واجتماعاً وتاريخاً أو شكل معالجات حية للأحداث المعاشة على امتداد الساحة العربية لا سيما لبنان الذي احتل بعيد الحرب العالمية الثانية مكان الصدارة في قدرته على تمثل قضايا العالم العربي والمشاركة في أحداثها فكراً وعملاً بهذا القدر أو ذاك وفقاً للظروف التاريخية المتاحة له في الفكر والعمل.

وإذا شئنا أن نحدد الحقبة التاريخية التي نما فيها وعي الدكتور مروة وتكاملت جوانبه الاجتماعية والسياسية، وجدناها تتطابق مع الحقبة التاريخية لمرحلة التحرر الوطني في العالم العربي، أي تلك المرحلة التاريخية التي عرفت احتدام الصراع بين القوى الطليعية الوطنية الناهضة للافلات من شبكة الرأسمالية العالمية والانحياز إلى قوى التقدم والاشتراكية، وبين قوى الرأسمالية العالمية في الخارج والداخل، وهي قوى كانت وما تزال تتصرف بمخزون لا يستهان به من القدرة على المواجهة المباشرة، والقدرة على المناورة، وإيجاد البدائل لما استنفدته من طاقات تسرّب إليها الهرم وباتت عاجزة عن ان تكون محوراً لاهتمام الجماهير الوطنية والشعبية منها على وجه الخصوص.

لقد كان لهذا الصراع التاريخي جبهه السياسي المباشر في تحديده للأبعاد التاريخية لمرحلة التحرر الوطني وأهدافها القريبة والبعيدة وبلورة الحوافز للنضال الجماهيري والأدوات الصالحة للغلبة ومواصلة السير في الخط الوطني الصاعد، ولكن متطلبات الحركة الوطنية التحررية كانت محتاجة الى أبعد من ذلك، كانت محتاجة الى بلورة الوعي التاريخي ليس فقط على مستوى الحاضر بل على مستوى ارتباط هذا الحاضر بماضية، وكانت الطليعة الوطنية واعية لدورها الإيجابي على هذا الصعيد، واعية للأبعاد التاريخية لطبيعة المرحلة ودورها كقوى ثورية مادية علمية وليس تقدمية فقط، واعية لدورها القيادي الفاعل سواء في نطاق الفلسفة والنظرية أم في نطاق العمل والتطبيق، وكانت معرفة القوانين لسنن التطور الاجتماعي بالنسبة لها ليست مقصودة لذاتها؛ أي ليست مطلوبة لأجل المعرفة المجردة، وإنما لأجل استخدام هذه المعرفة في عملية التغيير، فكانت فلسفة حركة التحرر الوطني لديها إنما هي الاشتراكية مأخوذة في ظروف تطور المجتمعات العربية والعالم الثالث لتحرير إنسانها من الاستعمار أي تحريره من التبعية الرأسمالية في الخارج كمقدمة لإلغاء استثمار الانسان للإنسان كلياً في الداخل، وبكلمة كانت فلسفة التحرر الوطني هي فلسفة عصر الانفصال عن شبكة الرأسمالية ليس فقط من الناحية الاقتصادية السياسية بل انفصالها في الوقت نفسه عن مجموعة الأوهام التي زرعتها هذه الرأسمالية إبان عهودها المتلاحقة من سيطرتها على هذه البلدان العربية والسير في الخط التاريخي في وضوحه المادي للوصول إلى الاشتراكية ونزعتها العقلانية وتخطيها للنظرات الغيبية المتآلفة.

والدكتور مروة في انصرافه الكلي المتفاني لمتطلبات النضال في هذه الحقبة التاريخية من مسيرة مجتمعاتنا العربية توفرت له الى جانب مخزونه الفكري المنوع والعميق ممارسة أحلته - بإجماع الطليعة الخيّرة من المناضلين الذين رافقوا

سيرته ـ مكان الصدارة في القيادة الفكرية. فهو الرجل العالم الزاهد في كل شيء ما عدا نشدان الحقيقة التي يتحرر لها الانسان من الجهل، وما يستتبع الجهل من نزوة الوهم العابث لجمع الثروات على حساب فقر أخيه الانسان، وهو ما دعت إليه الأديان في جوهر تعاليمها، والدكتور مروة عندما حوّل مساره من طالب للعلوم الدينية الى متعمّق بقوانين المادية فإنه في الواقع لم ينتقل من جوهر خلقي إنساني الى جوهر مغاير بل استبدل أداة بأداة يستقيم معها تحقيق جوهر ما نشدته الانسانية في جوهر طموحاتها عبر العصور. وأداة الدكتور مروة في فهم الحاضر والماضي هي المادية ومنهجها التاريخي الجدلي. فنقرأ له في مفتتح كتابه الرائد « النزعات المادية في الفلسفة العربية الاسلامية »: « هذا الكتاب يقدم طريقة في التعامل مع التراث الفكري العربي الاسلامي تعتمد منهجية علمية لا تزال تخطو خطواتها الأولى الى المكتبة العربية من قِبَل المؤلفين العرب. فمنذ العصر الوسيط الذي صدر عنه تراثنا الفكري بمختلف أشكاله، حتى الحقبة الراهنة من عصرنا ظلت دراسة هذا التراث رهن النظرات والمواقف المثالية والميتافيزيقية التي تتفق جميعها، بمختلف مذاهبها وتياراتها، على خط عام مشترك تحكمه رؤية أحادية الجانب للمنجزات الفكرية في العصر العربي الاسلامي الوسيط، أي رؤية هذه المنجزات في استقلالية مطلقة عن تاريخيتها. بمعنى أن هذه الرؤية ظلت قاصرة عن كشف العلاقة الواقعية الموضوعية، غير المباشرة، بين القوانين الداخلية لعملية الإنجاز الفكري وبين القوانين العامة لحركة الواقع الاجتماعي، ولذا بقي تاريخ الفكر العربي الاسلامي تاريخاً ذاتياً سكونياً أو « لا تاريخياً لقطع صلته بجذوره الاجتماعية أي بتاريخه الحقيقي الموضوعي »[1].

ولا مجال للحديث هنا إن كان هذا الخطاب موجهاً للماضي دون الحاضر، وإن كان ماضينا بما لفّه من تقطع وغموض يحتاج الى تضافر جهود جماعية لسدّ ثغراته وتقديمه على نحو جديد من وضوح الرؤية واستقصاء البحث والقدرة على الوصل والتركيز، فكتاب النزعات المادية لم يكن مشروعاً دون غاية ولم يكن مشروعاً ذاتياً، لا بل إنه لم يكن من فعل المصادفة أيضاً أن هذا الكتاب جاء في سياق مجموعة من الأبحاث والدراسات ذات المنهج التاريخي الصادرة في أقطار متباعدة من عالمنا العربي « معارك فكرية » لمحمود أمين العالم في مصر و « نظرية الحركة الجوهرية عند الشيرازي » لهادي العلوي في العراق، ومشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط للطيب تيزيني في سورية، « وأزمة الحضارة أم أزمة البرجوازيات العربية » لمهدي عامل في لبنان، فهذه المحاولات كما يقول الدكتور مروة لم تكن « مظهر مبادرات أو رغبات ذاتية تحمل طابع الالتقاء الفردي على قضية واحدة. بل إن ذلك كان من فعل ضرورة تاريخية ارتبطت بحاجة قومية موضوعية الى مثل هذه الممارسات في حقل التعامل المنهجي العلمي مع التراث الفكري للشعوب العربية في المرحلة الحاضرة من ثورتها التحررية. فقد نضجت الظروف في هذه المرحلة لحل مشكلة العلاقة بين حاضر الفكر العربي وماضيه التراثي على أساس جديد يتناسق مع التوجهات الثورية لمحتوى حركة التحرر الوطني في لحظتها الحاضرة ».

والدكتور مروة في تصديه لقضية الربط بين الحاضر والماضي ـ وهي القضية التي طرحت أعقد الإشكاليات في تاريخ فكرنا المعاصر راوحت بين الدعوة للتخلي كلياً عن هذا الماضي وبين إسقاط هذا الماضي على الحاضر ـ يتقيد بقوانين ثابتة في منهجه التاريخي قانون التطور من أدنى إلى أعلى، وقانون النفي في نظرية التطور هذه لا تعني الفناء التام لكل المحتوى القديم، ففي الطبيعة كما في المجتمع تأخذ الأجيال اللاحقة الصفات المفيدة التي كرّستها السلف في عملية التطور التدريجي، وفي تاريخ المجتمع لا ينشأ النظام الاجتماعي الجديد في الفراغ بل يقوم على استيعاب الثروات المادية والروحية التي أوجدتها الحقبة السابقة. والحركة التحررية في كفاحها وطموحها إلى إرساء الجديد العلمي والأدبي عن حقها بل من واجبها[1] المحافظة على تقاليد حضارة الماضي التقدمية الديمقراطية وتطويرها والمضي بها قدماً إلى أمام، والنفي لا يعني انعدام الصلة والاستمرار المترابط في التطور فالظاهرة التي تنشأ نتيجة النفي تحافظ على كل ما كان في المرحلة السابقة من ثمين وفي الوقت نفسه تبرز كشيء جديد أغنى من حيث المحتوى، والتخلي عن الماضي شأنه شأن إسقاط الماضي على الحاضر مخالف لموضوعية العلم منافياً لحقيقة المنهج التاريخي. ولذا فإن النهضات ومنها « نهضتنا العربية » في ظروف تخلخل البنى التقليدية حملت التطلعات الأولى لهذا التراث فكانت في الواقع الشكل الجنيني لما أصبح في أيامنا حركة التحرر الوطني وقد ارتبط بعملية التخلخل في البنى الاجتماعية ومحاولات التخلص من النير الاقطاعي التي قادتها أو أسهمت في قيادتها البورجوازية العربية آنذاك عامل آخر

(١) حسين مروة، النزعات المادية في الفلسفة العربية الاسلامية دار الفارابي ـ بيروت ١٩٧٨ ج ١ ص (٥ ـ ٦).

(١) النزعات المادية ج ص ٧.

هو احتكاك مفكري النهضة ومثقفيها بالحركات الاجتماعية والسياسية والفكرية في الغرب الأوروبي خلال القرن التاسع عشر، وكان الاعتزاز القومي بالماضي مظهراً من مظاهر التحدي للاستعمار العثماني والذي نما في ظروف تحدي العربية للامبريالية العربية.

والدكتور مروة، **وهو يحكم على هذه النهضة** باتجاهها التقدمي كان ينظر إلى ممارساتها العملية بمنظار مختلف إذ أن هذه المواقف اتخذت الوجه البورجوازي في نظرتها إلى قضية التراث «أي أنها اتخذت الطابع القومي الشوفيني المعادي لديموقراطية الثقافة من حيث علاقاتها الداخلية وعلاقاتها الخارجية معاً. فمن حيث العلاقات الأولى كان الموقف البورجوازي من التراث يتجاهل طابعه الاجتماعي ليؤكد جوانبه الذاتية، وكونه إنجازاً فردياً أبدعته مواهب «النخبة» بمعزل عن علاقاتها بالواقع الاجتماعي التاريخي وبالقوى البشرية المنتجة ودور هذه القوى في إنتاج الأساس المادي لمنجزات التراث، كما كان الموقف البورجوازي هذا يسلط الأضواء، حصراً، على الأشكال الغيبية وحدها من التراث. وأما من حيث العلاقات الخارجية فكان هذا الموقف لا يحاول تجاهل الصلات المتبادلة بين التراث الثقافي القومي والثقافات العالمية الأخرى فقط، بل كان يتجه أيضاً إلى إحلال نظريات عنصرية جديدة محل النظريات العنصرية الأوروبية في تقويم التراث القومي للشعوب الآسيوية والافريقية»[1] وهذه النظرية العنصرية لم تكتف بالتمييز بين الشعوب على أساس عرقي بيولوجي وحسب، بل ارتبط بهذا التمايز تمايز ثقافي مؤداه أن هناك طريقتين للتفكير بطريقة الشرق وطريقة الغرب الطريقة الغريزية والتركيبية عند الشرقي والطريقة المنطقية التحليلية في الغرب.

إن الاستعلاء الاستعماري في وجهه الثقافي أدى إلى نشر نظرية مركزية الفلسفة في الغرب التي انساق في تيارها ـ بحكم ارتباط البورجوازية العربية بالبورجوازيات الأوروبية ـ عدد من المثقفين العرب، وعندما ظهرت معالم التحدي للاستعمار الأوروبي نقل الفكر القومي البورجوازي هذا التحدي في صورة عرقية مشابهة قوامها مركزية الفلسفة في الشرق الذي أسهمت ثقافاته القديمة في النهضة الأوروبية لا بل أدت هذه النزعة اللاتاريخية إلى المبالغة في تضخيم القيم النسبية لتراثنا العربي الثقافي والديني الاسلامي إلى حد اعتبار هذا التراث هو العامل الأبرز إن لم نقل الأوحد في نشوء الحركة الانسانية في النهضة الأوروبية، وبالتالي فإن هذا

(١) النزعات المادية ج ١ ص ٩.

الفكر العربي قادر بقواه الذاتية على بناء حضارته عن طريقة استعادة الماضي العربي الصافي في معزل عن الثقافات الأوروبية التي شوهته بما أدخلته إليه من عناصر مادية في النظرة وأسلوب التفكير، وهذا ما تجلى في التيارات السلفية الجديدة التي تصطبغ بصفة الحداثة، أي قسر أفكار الماضي على التطابق والتماثل مع الفكر الحاضر في عملية تجاهل يكاد يكون مطلقاً للمراحل الزمنية الفاصلة بين الماضي والحاضر وما حملته هذه المراحل من تعديلات جذرية في مجرياتها الاقتصادية والاجتماعية والعلمية.. وكان الحل الواقعي لهذه الاشكالية في نظر الدكتور مروة اللجوء الى قانون نفي النفي الذي وضعه هيجل وأخذ به المنهج التاريخي في ديالكتيك العلاقة بين الماضي والحاضر. فالحلول البورجوازية في نظرتها الى الحاضر والى التراث تعكس قصورها وتخبطها الأيديولوجي الذي أوقعتها فيه تحولات العصر العميقة وعجزها عن التصالح مع روح العلم المعاصر هذا التصالح الذي لا يتم إلا على أساس أيديولوجي «وإذا كان الفكر البورجوازي العربي يحاول، في جو التحولات النوعية الثورية داخل حركة التحرر الوطني العربية أن يحل المشكلة بمثل تلك الحلول التي أشرنا إليها وفقاً لمواقفه الأيديولوجية فقد حان الوقت إذن للفكر العربي الثوري ان يقدم الحلول لها أيضاً وفقاً لأيديولوجيته الثورية، أيديولوجية الطبقات والفئات الاجتماعية التي تقف في المعسكر المواجه لمعسكر البورجوازية اليمينية المناهضة لتطور لمحتوى حركة التحرر الوطني تطوراً اجتماعياً ديموقراطياً ثورياً»[1].

إن هذا الترابط الجوهري بين الوجه الثوري لهذا الحاضر وثورية الموقف من التراث يشكل واحداً من الثوابت المحورية في فكر الدكتور مروة، وثورية الحاضر لها أساس موضوعي مادي من مظاهره البارزة تعمق العداء لقوى الاستعمار والقوى الضالعة معها والتابعة أو المشاركة لها في الداخل وهو عداء للنظام الاجتماعي الذي تمثله هذه القوى أي نظام الاستثمار الرأسمالي، فالوعي الثوري هو في النهاية وعي طبقي يتبلور في ظروف التطور التاريخي وطبيعة النضال الجماهيري وهذا الوعي الطبقي له امتداداته وله تأثيراته المتبادلة والعميقة اجتماعياً وفكرياً وسياسياً على الصعيدين القومي والعالمي بما يسهم في تخليص الوعي الجماهيري من العفوية ويدخله في طريق التطور الثوري الواعي.

والثورية في وعي الدكتور مروة هي موقف شمولي ليست بالنسبة للحاضر وحسب بل بالنسبة للماضي أيضاً إذ من غير الطبيعي، إن لم نقل: من غير الممكن أن نكون ثوريين في

(١) النزعات المادية ج ١ ص ١٢.

موقفنا من قضايا الحاضر ـ ونكون ـ مع ذلك ـ غير ثوريين في موقفنا من تراث الماضي.. إن ثورية الموقف من قضايا الحاضر، تستلزم الانطلاق من هذا الموقف نفسه لرؤية التراث أي لمعرفته معرفة ثورية، أي لبناء هذه المعرفة على أساس من أيديولوجية القوى الثورية نفسها في الحاضر أي القوى التي لها علاقة تاريخية موضوعية بالأساس الاجتماعي لإنتاج التراث الفكري في الماضي نعني بها القوى الاجتماعية السابقة المنتجة للأسس المادية التي انعكست في أشكال الوعي الاجتماعي (الفلسفة، العلم الأدب، الفن) المكونة لهذا التراث»[1].

هنالك إذن موقف أيديولوجي، وهذا الموقف هو من طبيعة الواقع نفسه وليس مجرد افتراض قائم على النظر التجريدي المحض. والاستقصاء الثابت الذي هو بحكم القانون العام أنه يكمن وراء كل عودة إلى التراث موقف أيديولوجي هو بالأساس موقف طبقي.. والدارسون للتراث العربي الاسلامي قديماً وحديثاً لم يخرجوا عن حدود هذا القانون الذي ينطبق على تراث البشرية في مختلف عصورها الحضارية سواء بمثل هذا التراث في دراسة شخصية معينة أو التاريخ الفكري لحقبة أو حقب متتالية من التراث. والمثال الواضح البيِّن في هذا المجال قديماً وحديثاً حيال تراث أرسطو والمواقف المختلفة وأحياناً المتناقضة في دراسة فلسفته، وهذا الموقف الأيديولوجي يتمثل أيضاً في الطرق التي يلجأ إليها المؤرخون في دراستهم لتاريخ الفلسفة نفسها فتنقسم هذه الدراسة بين المؤرخين إلى تيارات وهكذا تظهر المواقف الأيديولوجية في تاريخ الفلسفة كما تظهر في الفلسفة نفسها.

إن النظرة الديالكتيكية لتطور الفكر التي التزم بها الدكتور مروة تتميز بأنها ذات صفة أممية بمعنى أن الأمم والشعوب في تعاقب حضاراتها تمر بمراحل متشابهة، ولكن كلاً منها يمر بهذه المراحل بطريقته الخاصة وهذه الحضارات لا تعرف الانغلاق المطلق على ماضيها أو على ما جاورها من الحضارات، وتأثير الظروف الخارجية إنما يظهر من خلال العوامل الداخلية منصهراً فيها وغير منفصل عنها وهذا ما كان يعنيه ويلح عليه من عامل الصلة المتبادلة بين الظروف الخاصة أو الداخلية، والظروف العامة أو الظروف الخارجية والعالمية. ويكمل هذا القانون عنده قانون التطور المستمر من أدنى الى أعلى ووراثة الأعلى لأفضل ما يستحق الحياة من الأدنى عن طريق الوحدة الجدلية بين الأصالة والمعاصرة أو وحدة العلاقة بين الحاضر والماضي والمستقبل وهذه العلاقة

(١) النزعات المادية ج ١ ص ١٦.

وإن بدت في ظاهرها النوعي جدلية فكرية تظهر على يد هذا المفكر أو ذاك فإن هذه الجدلية الفكرية تظل فوقه إذا نحن أهملنا علاقة هؤلاء الأشخاص الذين يتمثل فيهم الفكر بالواقع الاجتماعي والخصائص التاريخية التي دفعتهم الى إنتاج ما أنتجوه والنحو الذي تمت به طرقهم لإنتاج هذه المعارف. وإذا أهملنا حقيقة هذا الواقع التاريخي يصبح أسلوب النظر إلى علاقة التبادل بين ثقافات الشعوب أسلوباً ميكانيكاً صرفاً. وبهذا الأسلوب ثم النظر إلى ما أخذه العرب من اليونان وغيرهم في عصورهم القديمة دون تبين للخصائص الذاتية لأولئك العرب والتي بها تلقوا ما تلقوه من نتاج الأمم السابقة فبدت النظرة الفوقية وكأنها مجرد نقل فعل فعله السحري أو نقل تَمّ دونما أثر للتفاعل مع هذا الفكر الوافد. وهذا الجانب أولاه الدكتور مروة اهتماماً خاصاً في دراسته لتراثنا العربي لا سيما الفلسفي منه.

وإذا شئنا أن نتوقف عندما اتفق عليه المؤرخون من اعتبار الكندي هو المؤسس الأول للفلسفة العربية الاسلامية رأينا الدكتور مروة يرفض هذا الزعم الذي انعقد عليه إجماع أو ما يشبه الإجماع لأنه مخالف لحقائق الواقع وهذا الإجماع في رأي الدكتور مروة مرده الى التفكير المثالي الذاتي الذي يجيِّر الظاهرات العامة إلى أمزجة الأفراد في معزل عن العلاقات التي تربط الفلاسفة والمفكرين بمجتمعاتهم، ويعود الدكتور مروة إلى تصحيح هذه النظرة باعتبار الكندي ظاهرة تاريخية جديدة في المجتمع العباسي انعكست في فكره بشكل غير مباشر أبرز السمات المميزة لعصره ومجتمعه. ومن هذه السمات اشتداد الصراع الأيديولوجي بين أيديولوجية السلطة الدينية الممثلة بالخلافة العباسية وأيديولوجية معارضيها من أصحاب الثورات الاجتماعية التي تعاقبت على القرن الثالث الهجري وأحدثت تخلخلاً في البنية الاجتماعية والأيديولوجية الدينية الموجهة لهذه البنية وراعيتها. وهنا كان تفسير الانتقال من وحدانية الحقيقة الدينية الخالصة إلى وجدانية الحقيقة التي يصل إليها البحث العقلي في مسائل الوجود دون اعتماد المصادر الغيبية للمعرفة. والثورات التي عرفها القرن الثالث الهجري (ثورة الزنج وثورة القرامطة والثورة البابكية الخرمية) كانت ثورات الرابط النوعي بينها هي الظروف الاقتصادية الاجتماعية للمجتمع العربي ـ الاسلامي في ظل الدولة العباسية والثورة البابكية (٨١٧ ـ ٨٣٨) كان لها برنامجها الاقتصادي ـ الاجتماعي الذي يعكس أساسها الطبقي دون تمييز في العرق أو المذهب قوامها العرب والفرس والأكراد والأرمن والروم وكان في حلب برنامجها نزع

الأراضي الواسعة من أربابها الذين اغتصبوها سابقاً من الفلاحين أو الدولة وتوزيعها على المزارعين المحتاجين . وإن كانت ثورة الزنج (٨٦٩ - ٨٨٣) عجزت عن صياغة أيديولوجيتها أو أهداف ثورتها في برنامج محدد فإن هذه الثورة ذات الدافع الطبيعي الضمني الواضح هزت دولة الخلافة هزة عنيفة واستمرت خمسة عشر عاماً واجتاحت الكثير من المدن والقرى والأراضي العامرة في العراق وهزمت عدة جيوش لدولة الخلافة وعطلت فعالياتها الاقتصادية. أما ثورة القرامطة التي بدأت بذورها في سواد الكوفة منذ عام (٢٦٤ هـ-٨٧٧م) فإنها تختلف عن الثورتين السابقتين بكونها حركة ثورية ذات وجه أيديولوجي معارض لأيديولوجية الدولة ومن تمثلهم الدولة من الاقطاعيين ورجال الدين المحافظين. فأسباب هذه الثورات وصفتها الطبقية وابتعادها عن النزعة الدينية أو القومية هزت الأيديولوجية الدينية التي يقوم عليها النظام الخلافي. إما من الوجهة الثقافية فقد أصبح علم الكلام المعتزلي غير ملائم لطبيعة المرحلة، إذ كان قد استنفد مهمته. وهذه الظروف التاريخية كانت تشكل المقدمات المادية الحاسمة لاستقلال الفلسفة وانتزاعها من إطارها اللاهوتي (علم الكلام الذي احتضنها طوال أكثر من قرن). ولكن هذا الاستقلال لم يكن منتظراً له أن يعالج قضايا جديدة بل أن يعالج القضايا القديمة المطروحة بلغة جديدة وبآفاق فكرية جديدة.

وهذه الآفاق الفكرية تجلّت في ظاهرتين حركة فلسفية عبّر عنها الكندي وظاهرة مختلفة نوعياً عن منظومة الفكر الفلسفي عند الكندي هي ظاهرة التصوف وكلتا الظاهرتين كانت تعبيراً عن عملية تحول الفكر الفلسفي عن لاهوتيته. وكان الكندي في محاولته الخروج من علم الكلام في إطار الظروف الاجتماعية والتاريخية المحيطة به قد اتخذ في تعامله مع التراث اليوناني وجهة جديدة أو طوّر وجهاً من وجوه التعامل المعتزلي مع هذا الفكر، والدكتور مروة إن كان يعتبر الكندي ظاهرة تاريخية لا ينفي أو يهمل الصفات الشخصية المميزة لهذا الفيلسوف كفرد استطاع أن يعي بحكم مكانته الاجتماعية والفكرية والطبقية وطبيعة علاقاته بالأطر المتشابكة في عصره الضرورة التاريخية لاستقلال الفلسفة ذلك كما يقول مروة «أن قانون الضرورة وشكل المصادفة الذي تجلى به هذا القانون قد حملا الكندي مهمة شاقة بقدر كونها مهمة تاريخية عظيمة، فهي إذن كانت تحتاج إلى شخصية قادرة على حملها بجدارة فهل كان الرجل هذه الشخصية المطلوبة؟ يمكن الجواب بكثير من الاطمئنان العلمي، إنه كان كذلك بالفعل».

هنالك إذن مجموعة من العلاقات المتشابكة ودور الفرد العظيم هو أن يعي الحاجات الاجتماعية والفكرية بأوضح عن الآخرين ويعبّر عنها بأدق منهم. ولكن ذلك يكون من داخل نشاط الناس وإلاّ بولغ بدور الفرد ولفت أعمال الأفراد بستار من الغموض الصوفي، ونسبت إليهم المقدرة في صنع كل ما أنتجه التاريخ. وشخصية الكندي كانت شخصية منوعة الاختصاصات والمعارف الأدبية والعلوم التجريدية وفقاً لشهادات القفطي (أخبار الحكماء)، وابن النديم (الفهرست) وغيرهما من المؤرخين فهو الرياضي والفلكي والطبيب والكيميائي والفيزيائي والموسيقي إلى جانب كونه فيلسوفاً ومتكلّماً، وهذا ما أهّله بالفعل لأداء مهمته العظيمة بانتقال الفكر الفلسفي من مرحلة الارتباط بالفكر اللاهوتي الى مرحلة الاستقلال النسبي بقدر ما تتحمل طبيعة كل مرحلة انتقالية لتلك المرحلة التي كان يمر بها عصره. وقد أعانته في مهمته تلك أن شخصية الكندي العلمية تكوّنت وتبلورت في المرحلة التي كانت فيها الفلسفات الفارسية والهندية واليونانية على وجه الخصوص قد تحوّلت صلتها بالثقافة العربية الى صلة داخلية تعمل كجزء من مقومات هذه الثقافة ولم تعد مجرد صلة مؤثّرة من الخارج وباتت لها مدارسها ومناهجها وتقاليدها، وكان للكندي بحكم كونه واحداً من كبار مفكري المعتزلة مشاركة فعلية في حركة التطور هذه. ولكن الموقع الطبقي الذي أعانه على ان ينفذ إلى هذه الحركة في كثير من الانفتاح العلمي جعله من الناحية الأيديولوجية شديد الارتباط بأيديولوجية طبقته، وكان طبيعياً أن يشكل هذا العنصر كابحاً لاتجاهه العلمي ونزعته العقلية فلا يبتعد كثيراً عن دائرة المؤثرات الإيمانية أو عن مقتضى موقعه الاجتماعي والأيديولوجي فقد ارتبطت عنده تلك النزعة العقلية بالنزعة الإيمانية «وكان التعبير عن ذلك أسلوب الجمع أو ما سموه التوفيق الذي افتتح به الكندي عهد استقلال الفلسفة العربية (الجمع بين الدين والفلسفة بين الإيمان والعقل، بين المعرفة المستمدة من الوحي الإلهي والمعرفة العقلية والنظرية، بين أفلاطون وأرسطو الخ...)

فمن الناحية المعرفية كان الكندي أول مفكر عربي وضع قضية المعرفة في مجال أوسع مما كانت عليه من الانحصار في نطاق المنهج اللاهوتي البحت وربط المعارف جميعها حتى معرفة العالم الطبيعي بالله وحده. فالفلسفة في تحديد الكندي هي «علم الأشياء بحقائقها بقدر طاقة الإنسان[٢]» والشق الأول

(١) النزعات المادية ج ٢ ص ٣٥.

(٢) الكندي: «كتاب الكندي إلى المعتصم في الفلسفة الأولى» نشر =

هو تحديد جديد ينشد معرفة الأشياء كلها بذاته أما استدراكه بقدر طاقة الانسان فمرتبط بتقسيم الكندي العلوم الى حسية وعقلية وإلهية أو ربوبية هذه الأخيرة تعجز طاقة الانسان عن إدراكها او الوصول اليها، وتصل الينا بطريق الأنبياء والرسل فهنالك إذن علم إنساني وعلم روحاني. وهذا التقسيم لا يعني عنده إقامة فصل مطلق بين المعرفة الانسانية والتي هي معرفة فلسفية والمعرفة الدينية فهنالك حقيقة هي علة وجود العالم»، والتي هي الله والفلسفة لها طريقها إلى هذه المعرفة هي طريق الاستدلال المنطقي والطريق الفلسفي المحصن، وطريق الدين إلى هذه المعرفة. وعلة «الوجود أو علم الصلة أو «الفلسفة الأولى» وفقاً للتسمية الأرسطية هي عند الكندي أشرف الفلسفة وأعلاها مرتبة لأنها علم الحق الأول الذي هو علة كل حق لأن علم العلة أشرف من علم المعلول»[1].

فعلم «الأشياء بحقائقها» لا يتناول عند الكندي أشياء الطبيعة وحسب بل أشياء ما بعد الطبيعة أشياء «عالم الربوبية» أيضاً على أساس فلسفي لا على أساس كلامي ولكن العلة عنده تأخذ تدرجها الهابط عن أعلى إلى أدنى في سلسلة متلاحقة أعلاها العلة الأولى التي لا علة لها والأرقى يؤثر في ما هو أدنى منه والفاعلة هي علة لما بعدها ومنفعلة من حيث هي معلولة لما قبلها وهكذا لما هو شأن المحرك الأول الذي يحرك ولا يتحرك في نظام الفلسفة الارسطية. وفي هذه الجدلية الهابطة من تراتب العلل يخرج الوعي الفلسفي العربي من إطار الصيغ الدينية إلى اطار الصيغ الفلسفية وإن ظلت القاعدة التي انطلق منها الكندي مرتبطة على نحو ما بأوتاد من اللاهوتية السائدة.

فالحديث عن العلل إنما هو لجوء توضيح إلى تحكيم العقل، لا بل الاستعانة بالعقل لإدراك العلة الأولى الذي لا إدراك للعلة الأولى بدونه، وهذا العقل كان متهماً في زمن محنة المعتزلة وقبلها مشكلة خلق القرآن بمسؤولية نشر الهرطقة وفلسفة الأوائل هي المصدر الحقيقي لهذه الهرطقة وكان حامل لواء إدانة علوم الأوائل إلى حد الإرهاب باسم الدفاع عن عقائد الاسلام هم أصحاب الأيديولوجية المسيطرة باسم الدين. فهذا التراث في نظرهم كان تراباً دخيلاً غريباً عن الاسلام وتعاليمه فيما وقف الكندي يدافع عنه باعتباره نتاجاً عالمياً مشتركاً أسهمت في صنعه مئات العصور وآلاف العقول من مختلف القوميات والشعوب وفي ذلك قوله «...وينبغي لنا أن لا نستحي من استحسان الحق واقتناء الحق من أين أتى، وإن أتى من الأجناس القاصية عنا والأمم المباينة لنا، فإنه لا شيء أولى بطالب الحق من الحق وليس ينبغي بخس الحق، ولا تصغير بقائله ولا بالآتي به، ولا أحد يبخس بالحق، بل كل يشرفه الحق». وهو لا يكتفي بهذا القدر من الدفاع عن الفلسفة وأهلها بل يكشف القناع عن المنطلق الحقيقي للمعادين للفلسفة «ذباً عن كراسيهم المزورة التي نصبوها لأنفسهم من غير استحقاق.. فمن تجر بالدين لم يكن له دين، ويحق أن يتعرى من الدين من عاند قنية علم الأشياء بحقائقها... لأن في علم الأشياء بحقائقها علم الربوبية، وعلم الفضيلة وجملة علم نافع، والسبيل اليه، والبعد عن كل خيار، والاحتراس منه؟» وهذا الموقف للكندي هو الموقف المتحزب للفلسفة أو كما يقول مروة «كان موقفاً فلسفياً من حيث كونه أعان الفلسفة، وقتئذ على أن تثبت قديمها في أرضها الجديدة حيث تستقل بنفسها وبمنهجيتها أول مرة. ولقد أدى الكندي مهمته التاريخية هذه بحماسة مفعمة بحرارة الإخلاص».

إن ثنائية الحقيقة التي وضع أساسها الكندي لأول مرة في تاريخ الفكر الفلسفي العربي كانت بداية الرحلة الفلسفية. وسنرى الخطان متوازيين أول الأمر ثم متباعدين شيئاً فشيئاً لينتهيا إلى اللالقاء لا بل إلى التناقض، فالمرحلة التوفيقية كانت مرحلة تاريخية وحصيلة وضع تاريخي موضوعي اقتصر أثره على الكندي ولم ينتهجه الفلاسفة الاسلاميون بعده بالطريقة نفسها إذ كانت المواقف والنزعات المادية تخترق منظومة كل واحد منهم على انفراد، في أكثر من جهة وموقع لتحرر هذه المنظومات من أثقال الفكر اللاهوتي. وفي كل مرة كان يجري التعديل في موقف الفلاسفة المسلمين العرب من الفلسفة اليونانية افلاطون وارسطو والأفلاطونية المحدثة.

كانت بداية الرحلة مع الكندي اثبات حدوث العالم من لا شيء، والكندي وإن كان يستخدم مصطلحات ارسطو الفلسفية كالمحرك الأول فإنه كان يعطي هذه المصطلحات مضموناً مختلفاً جذرياً؛ فالمحرك عند الكندي هو المبدع الأول أو الصلة الفاعلة والمبدعة لكل علة فيما هو عند ارسطو العلة الغائية التي يتسابق العالم إلى كمالها ويسعى الى تحقيق هذا

= أحمد فؤاد الأهواني، دار إحياء الكتب العربية القاهرة ١٩٤٨ ص ٧٧ نقلاً عن النزعات المادية ج ٢ هامش ص ٥٤.

(١) كتاب الكندي. ص ٤٧٨ - كتاب الكندي ص ٧٨ المصدر نفسه ص ٧٨.

(١) المصدر السابق ص ١٠٢ - ١٠٣ نقلاً عن النزعات المادية هامش ص ٥٩.

(٢) المصدر السابق ص ١٠٤.

(٣) النزعات المادية ج ٢ ص ٦٠.

الكمال ليصبح « أفضل سعيد وأجل مبتهج ». وبهذا الشوق الدائم يتحرك العالم نحو الله تحركاً متصلاً، رغبة في نيل السعادة والبهجة الشبيهتين بسعادة الله وبهجته وهذا النحو من الفكر الارسطي يتضمن القول بقدم العالم أي أزليته وإنكار القول بخلق العالم من العدم المطلق وذلك على خلاف مفهوم الكندي بحدوث العالم أوّلاً وبخلق العالم من العدم المطلق ثانياً. فالمادة الأولى عند أرسطو (الهيولى) الأزلية هي موجودة بالقوة دائماً أي أنها غير متعيّنة أي ليست عدماً مطلقاً كما أنها ليست وجوداً مطلقاً، فالقول بمبدأ العدم المطلق هو نفي لقابلية الوجود الفعلي والعدم لا يمكن ان ينتج وجوداً البتة. وعن طريق أزلية المادة وتوقها الى أن تتحقق في صورة كان في أصل أزلية الحركة.

أيها السادة ليست غايتنا من هذا العرض استعادة موضوعات الفلسفة الاسلامية عند الكندي ومن خلفه من المفكرين الفلاسفة في تراثنا العربي بل غايتنا أن نبرز هذه النزعة الثورة في دراسة الدكتور مروة لهذا التراث وكيف أن الفلاسفة المسلمين عندما تفاعلوا مع الفكر الفلسفي لم يتفاعلوا معه ككيان خارجي مستقل بل كتراث وإن بدا دخيلاً عن طريق الترجمة فإنه أصبح أصيلاً وفاعلاً بمقدار ما كانت الظروف التاريخية تهيئ لمثل هذا التداخل بين الفكر المحلي أو القومي أو الخاص والفكر الخارجي أو العام والتطلع إلى التراث اليوناني كانت تدعو إليه حاجة داخلية، وكان تخليص الفلسفة من اللاهوتية مطلباً تقدمياً ارتبطت به أيديولوجية الطبقات المعارضة لأيديولوجية الحكم التيوقراطي والتي كانت تتنامى أفقياً وعمودياً على الصعيد الاجتماعي والسياسي والفكري في وقت معاً.

واحتلت نظرية العقل مكانها البارز في هذا التراث، وكان الدكتور مروة وهو يلاصق هذه القضية دائب البحث في أسباب لجوء الكندي ومن سبقه إلى الحل المثالي في قضية طبيعة المعرفة أي تلك الحلقة التي يحدث بها التحول في حركة التفكير من مرحلة الإمكان إلى مرحلة الفعل المتحقق وانتهى إلى قرار أقرب ما يكون إلى الموضوعية « إن فقدان هذه الحلقة لديهم فقد نشأ أساساً من خطأ موضوعي وقعوا فيه، وليسوا مسؤولين عنه ذاتياً، لأنه مرتبط بوضع تاريخي لمستوى معارف عصرهم. هذا الخطأ هو الافتراض المثالي القائم في فلسفتهم على الفصل غير الواقعي بين قوانين التفكير وقوانين الواقع الخارجي المادي، أي على استقلالية كل من هذه وتلك بالنسبة للأخرى استقلالية تكاد تكون مطلقة. فهم إذ نظروا إلى عالم النفس نظرتهم إلى عالم قائم بذاته، منفصل ومنعزل عن الواقع الخارجي، وضعوا عملية المعرفة أمام طريق مسدود، وأقفلوا على أنفسهم باب الحل الصحيح لهذه المشكلة ولم يبق لهم من سبيل الى الحلقة التي يبحثون عنها في سلسلة ديالكتيك العملية غير أن يلجأوا إلى الحل المثالي.

إن قطع الصلة بين قوانين الفكر وقوانين الواقع بين أشكال التفكير ومحتواها الواقعي قد أعجز الفلاسفة المثاليين أن يفسروا تفسيراً صحيحاً مسار حركة التحولات الديالكتيكية لعملية المعرفة في تفكير الانسان، فاضطرهم ذلك إلى افتراض علة فاعلة تتدخل لإنجاز هذه العملية من خارج النفس وخارج الواقع معاً أي من خارج الذات والموضوع كليهما »[1].

إن هذا الخطأ الموضوعي كما تراءى للدكتور مروة هو خطأ قديم بدأ مع ارسطو وانساق فيه الفلاسفة المسلمون وهذا الخطأ هو تدخل العامل الغيبي في تحويل العقل بالقوة الى العقل بالفعل والمصدر الأساسي لثغرات هذا التناقض يتركز في العجز عن معرفة الجسد الذي يتحرك عليه ديالكتيك العلاقة بين المعرفة العقلانية والمعرفة الحسية أو بين العام والمنفرد « بل يجب القول إن هذا العجز يشمل الكثير من الاتجاهات الفلسفية القديمة والحديثة والفلسفة البورجوازية المعاصرة بوجه عام لا سيما منها فلسفة التجريبيين والوضعيين. وقد تميزت الماركسية وحدها بالخلاص من أسر هذا العجز، وأثبت تطور العلم في عصرنا، ولا يزال يثبت باستمرار قيمة ما حققته الماركسية اللينينية في هذا المجال بفضل اهتدائها إلى أثر الممارسة والتطبيق في حل مشكلة المعرفة جذرياً ».

أما فيما تعلق بالتراث الفلسفي العربي فقد أدّى في ظروف المجتمع العربي ما بين القرن الثامن حتى الثلث الأول من القرن الحادي عشر دوراً مزدوجاً في تاريخ تطور الفلسفة العالمية. أولاً أنه أعاد الحياة من جديد الى الفلسفة اليونانية، وأنه أولى شؤون الطبيعة جانباً كبيراً من اهتماماته التي توجتها أعمال ابن سينا وتغلغلت في أوساط فلاسفة القرون الوسطى في أوروبا. إن الفلسفة العربية حركت الفلسفة اليونانية لتتلاءم مع ظروف المجتمع العربي وعلاقاته الاقطاعية التجاري التي كانت تختلف في معظم جوانبها عن علاقات المجتمع العبودي اليوناني وكان على الفلسفة العربية الحاملة لمضامن جديدة ان تنتج معرفة متوافقة لهذه المضامين لا سيما وأن الفلسفة اليونانية لم تكن المصدر الوحيد للفلسفة العربية. ولقد كان الدكتور مروة في دراسته لهذا التراث

---

(١) النزعات المادية ج ٢ ص ١٠٠.

الفلسفي حريصاً على إبراز العلاقة الجذورية بين هذا التراث وتاريخ تطور المجتمع العربي والكشف عن الميول والمواقف المادية التي احتوتها الفلسفة العربية الاسلامية عبرها صراعها مع الميول والمواقف المثالية لا سيما مثالية الفلسفة اليونانية وكان الاتجاه الصاعد في الفكر الاسلامي يعنى بالانسان والطبيعة من حيث المضمون وباتجاه الله من حيث الشكل وكان الصراع بين القدرية والجبرية على صعيد الفكر الفلسفي يعكس الصراع الطبقي بين الفئات المعارضة والسلطة الاستبدادية التيوقراطية الحاكمة باسم الإرادة الإلهية كقدر محتوم على الناس واستخدامها الطابع اللاهوتي في هذا الصراع، وكان انتقال العلوم الطبيعية العربية إلى أوروبا وعلاقتها بالأفكار الفلسفية المادية الشديدة العناية بتحرير الانسان إسهاماً حقيقياً في دعم النهضة الأوربية التي كانت طبقاتها الوسطى تعمل على التخلص من ثيوقراطية الاقطاع والكنيسة وعامل عداء من قبل السلطة اللاهوتية للعرب من ذوي النزعات المادية وفي طليعتها رفض فكرة الخلق من العدم (الفارابي ابن سينا وغيرهم) التي كانت تقول بها الفلسفة المدرسية للعصور الوسطى في أوروبا قبل أن يغزوها التأثر بالنزعات الفلسفية المادية عند العرب. وبذلك « دخلت الفلسفة العربية خوض هذا الصراع حتى حين انفصلت عن بيئتها التاريخية (البلدان العربية ـ الاسلامية) أي حين دخلت أوروبا القرون الوسطى. ذلك أنها في حالتها تلك قد ساعدت القوى التقدمية النامية داخل الفلسفة الأوروبية القروسطية والحديثة أيضاً في التوجهات المادية التي كان محوراً للصراع الأيديولوجي في أوروبا بين اللاهوتية المسيحية والعلم ».

أيها السيدات والسادة.

إن الدكتور مروة صاحب المنهج التاريخي في دراسته التراث كان فيلسوفاً حقاً بمقدار ما كان مؤرخاً للفلسفة، وهو إذ انطلق في تثويره لتراثنا القديم من مقدمات ثورية معاصرة قوامها فلسفة حركة التحرر الوطني حافظ على موضوعيته التاريخية في ملاحقته للفكر العربي في مراحل ازدهاره ظل ملتزماً بالثوابت ثوابت النضال الطبقي وثوابت اتصال هذا النضال تاريخياً بسلاحي المادية سلاح الطبقات المعارضة أو الدنيا وسلاح المثالية اللاهوتية لفئة الحكام. وأثبت أن هذا النضال له صفته الأممية وأن هذا النضال لا يصدَّر قسراً، وأن أيديولوجيته لا تفعل فعلها إلا وفقاً لقوانين خاصة بطبيعة كل مجتمع وهي ليست واحدة ومن هنا تعدد إشكال النضال داخل القانون العام هكذا كان الأمر عندما تعامل الفكر العربي مع التراث اليوناني القديم وعندما تعامل الفكر الأوروبي مع الفكر العربي فهكذا نتعامل نحن الآن في عصرنا مع الأفكار، ويكثر في عصرنا الكلام على الفكر الدخيل والإلحاد وما شابه وغيرها من المصطلحات التي ليست جديدة على تاريخ النضال القديم وإن اتخذت أشكالاً جديدة.

إن الدكتور مروة كمناضل مفكر أغنى تراثنا عندما ثوره على ضوء منهجه التاريخي منطلقاً من الحاضر، ولا مبالغة في القول إنه أغنى الحاضر بما قدمه من استنارات حادة وعرضه المستفيض والعميق لجوانب الماضي. وكان بحق الشخص والظاهرة الذي حمل بأمانة متطلبات حركة التحرر الوطني وكان كتابه النزعات المادية « إسهاماً جدياً في توطيد المفاهيم التراثية التي تضيء الروح الكفاحية لشعبنا في سبيل التحرر الوطني الاجتماعي في مختلف أقطاره وكسلاح فكري بوجه العملية الرجعية التي تجري منذ زمن بعيد في حقل التراث الفكري العربي لطمس الوجه التاريخي الصحيح لهذا التراث قصد العمل لاستمرارية الارتباط بين حاضرنا والفكر المتخلف من ماضينا البعيد ... »[1].

(١) النزعات المادية ج ٢ ص ٧١٥.