

التراث بوصفه تاريخاً جدلياً: قراءة نقدية في مشروع حسين مروة

Heritage as Dialectical History: A Critical Reading of Hussein Merowe's Project

نوال عباسي

Abbassi Naoual

جامعة عمار ثلجي - الأغواط (الجزائر)، n.abassi@lagh-univ.dz

فرقة بحث: الفلسفة والتراث/ مخبر الفلسفة والمجتمع

تاريخ النشر: 2026/05/31

تاريخ القبول: 2026/05/04

تاريخ الاستلام: 2026/04/04

الملخص: يتناول هذا البحث إشكالية قراءة التراث في الفكر العربي المعاصر من خلال تحليل مشروع حسين مروة، الذي قدم مقارنة تاريخية-جدلية للتراث العربي-الإسلامي تتجاوز ثنائية التقديس والقطيعة. وتتعلق الدراسة من اعتبار التراث ليس رصيذاً نصياً ثابتاً، بل مجالاً ديناميكياً للصراع الفكري والاجتماعي المرتبط بشروطه التاريخية. ويهدف البحث إلى تحليل مفهوم التراث عند مروة، وبيان أسس منهجه التاريخي-المادي، وتقويم إسهاماته وحدوده في إعادة وصل الفكر بسياقه الاجتماعي، عبر مقارنته ببعض القراءات الغربية الحديثة. واعتمدت الدراسة المنهج التحليلي-النقدي والمقاربة السياقية المقارنة، لتُظهر أن قراءة مروة أعادت تعريف التراث بوصفه مجالاً حياً للتفاعل والصراع، وكشفت عن توظيفاته الأيديولوجية، وأبرزت في الوقت نفسه إمكانات المنهج التاريخي-الجدلي وحدوده المفاهيمية في مقارنة قضايا الحاضر.

كلمات مفتاحية: حسين مروة، التراث العربي-الإسلامي، التاريخ الجدلي، المنهج التاريخي-المادي، الفكر والمجتمع.

Abstract

This study explores the problem of reading heritage in contemporary Arab thought through an analysis of Hussein Merowe's project, which approaches Arab-Islamic heritage from a historical-dialectical perspective that moves beyond sanctification and rupture. It proceeds from the view that heritage is not a fixed textual legacy, but a dynamic field of intellectual and social struggle shaped by its historical conditions. The study examines Merowe's concept of heritage, outlines the foundations of his historical-materialist method, and critically assesses its contributions and limitations in reconnecting thought with its social context, in dialogue with selected modern Western approaches. Employing an analytical-critical and contextual comparative approach, the study demonstrates that Merowe's reading redefined heritage as a living arena of interaction and conflict, exposed its ideological instrumentalizations, and highlighted both the analytical potential and the conceptual limits of the historical-dialectical method in addressing contemporary concerns.

Keywords: Hussein Merowe; Arab-Islamic Heritage; Dialectical History; Historical Materialism; Thought and Society.

1. مقدمة:

لم يعد التراث في الفكر العربي المعاصر مجرد مادة للدرس أو موضوعاً للتأريخ، بل أصبح مجالاً حياً تتقاطع فيه أسئلة الهوية والمعرفة والسلطة، وتتعكس داخله توترات الحاضر بقدر ما تستعاد فيه صور الماضي. فكل مقارنة للتراث، مهما ادّعت الحياد، تتطوي على موقف ضمني من الواقع، وعلى تصور معين لمسار التاريخ وحدود الفهم. ومن ثمّ، لم يعد السؤال عن التراث سؤالاً عن "ما كان"، بل عن "كيف يُفهم ما كان" داخل شروط الحاضر، وعن الكيفية التي يُعاد بها تشكيله في الوعي المعاصر.

في هذا الأفق، يبرز مشروع حسين مروّة بوصفه إحدى المحاولات الجريئة لإعادة بناء العلاقة مع التراث العربي-الإسلامي، حيث لم يتعامل معه بوصفه كياناً ثابتاً أو مرجعية مكتملة، بل باعتباره بنية تاريخية متحركة، تشكّلت داخل سياقات اجتماعية محددة، وتحمل في داخلها آثار التعدد والصراع. وقد مكّنه اعتماده للمنهج التاريخي-الجدلي من الانتقال بالتراث من دائرة التقديس أو التوظيف المباشر، إلى مجال التحليل الذي يربط بين الفكر وشروط إنتاجه.

غير أنّ أهمية هذا المشروع لا تكمن فقط في نتائجه، بل في الإشكالات التي يفتحها، خاصة ما يتعلق بطبيعة المنهج وحدوده. فاستعمال أدوات تحليل نشأت في سياق تاريخي مغاير يطرح سؤال الملاءمة: هل يمكن لهذه الأدوات أن تستوعب خصوصية النصوص التراثية؟ أم أنها تميل، في بعض الأحيان، إلى إعادة صياغتها وفق منطقها الخاص؟ وهنا تبرز الحاجة إلى نوع من القراءة التي لا تكتفي بتتبع الشروط الخارجية للنصوص، بل تحاول أيضاً النفاذ إلى بنيتها المفاهيمية الداخلية، في محاولة لفهمها ضمن توازن دقيق بين ما هو تاريخي وما هو دلالي. وقد عرف الفكر العربي المعاصر محاولات متعددة في هذا الاتجاه، كما يظهر في أعمال محمد عابد الجابري وجورج طرابيشي، حيث لم يعد التعامل مع التراث قائماً على تفسيره فقط، بل على مساءلة طرق قراءته ذاتها، وإعادة النظر في أدوات التحليل التي توجه هذا الفهم.

من هذا المنطلق، لا يسعى هذا البحث إلى عرض مشروع حسين مروّة أو الدفاع عنه، بل إلى مساءلته من الداخل، والكشف عن إسهاماته وحدوده في آن واحد. كما ينطلق من فرضية مفادها أن هذا المشروع، على الرغم من أهميته، يظل مفتوحاً على إمكانات تطوير تتطلب مقارنة أكثر تركيبيّاً، تجمع بين تحليل السياق التاريخي للنصوص، واستكشاف بنيتها المفاهيمية، بما يسمح بإعادة التفكير في التراث لا بوصفه معطى جاهزاً، بل كأفق قابل لإعادة البناء.

ويهدف البحث إلى تحليل الكيفية التي أعاد بها مروة تعريف التراث العربي-الإسلامي، والكشف عن الأسس المنهجية التي اعتمدها، مع تقويمها نقديًا من خلال إبراز قدرتها التفسيرية من جهة، وحدودها من جهة أخرى، خاصة فيما يتعلق بالتوتر القائم بين الانتماء الأيديولوجي ومتطلبات التحليل الفلسفي.

وقد اعتمد البحث منهجًا تحليليًا-نقديًا يقوم على قراءة نصوص مروة قراءة دقيقة، وربطها بسياقها التاريخي والفكري، مع الانفتاح على أفق نقدي يسعى إلى تجاوز الاكتفاء بالتفسير، نحو بناء فهم أعمق يربط بين بنية المفهوم وشروط تشكّله.

وانطلاقًا من ذلك، يطرح البحث الإشكالية المركزية الآتية:

إلى أي مدى نجح حسين مروة في تقديم قراءة نقدية للتراث العربي الإسلامي بوصفه تاريخًا جدليًا؟ وما حدود هذه القراءة في ضوء توظيفه للمنهج المادي التاريخي، وإمكان تطويرها في السياق الفكري المعاصر؟ وتتفرّع عن هذه الإشكالية الأسئلة الآتية:

- ما طبيعة مفهوم التراث عند حسين مروة؟
- ما حدود توظيف المنهج المادي التاريخي في قراءة الفكر العربي الوسيط؟
- إلى أي مدى يمكن بناء قراءة أكثر تركيبيًا للتراث، تتجاوز التفسير التاريخي دون الوقوع في الاختزال أو التقديس؟

2. حسين مروة... النشأة والتكوين ومساره العلمي والفلسفي

إن فهم مشروع مروة في قراءة التراث يقتضي الوقوف عند مساره التكويني وتحولاته الفكرية الأولى.

2.1. من التكوين الديني إلى مساعلة المعرفة

لا يمكن مقارنة مشروع حسين مروة في تعامله مع التراث العربي-الإسلامي دون التوقف عند مسار تشكّل وعيه الفكري، لا بوصفه سردًا بيوغرافيًا، بل باعتباره شرطًا أستمولوجيًا لفهم طبيعة الأسئلة التي طرحها والمنهج الذي اعتمده، فالسيرة في حالة مروة، ليست خلفية محايدة للفكر، بل جزء من بنيته الداخلية، إذ تكشف عن انتقال تدريجي من الوعي الديني التقليدي إلى الوعي التاريخي النقدي.

نشأ حسين مروة في بيئة دينية محافظة، وتلقّى تكوينه العلمي في الحوزة العلمية في النجف، حيث درس الفقه وأصوله والفلسفة الإسلامية، واطّلع على نصوص مركزية في التراث الكلامي والفلسفي، وقد أتاح له هذا التكوين معرفة التراث من داخله، لا من موقع خارجي استشراقي أو عدائي، وهو ما سيشكّل لاحقًا أحد أهم عناصر القوة في مشروعه النقدي (مروة، 1986، الصفحات 5-9).

غير أنَّ هذا التكوين لم يؤدِّ إلى تثبيت وعي تقليدي سكوني، بل أسهم في توليد السؤال النقدي، فمروة نفسها يقرُّ بأنَّ العلاقة بالتراث لا تكون معرفية إلاَّ إذا انتُزِعَ من طابعه الميثافيزيقي وأُعيد إدراجه في شروطه التاريخية والاجتماعية (مروة، 1986، الصفحات 12-14)، ومن هنا، فإنَّ تحوُّله اللاحق إلى الماركسية لا يمكن فهمه بوصفه طبيعة مع التراث، بل باعتباره انتقالاً منهجياً في طريقة فهمه.

2.2. العراق والوثبة: الوعي التاريخي في مواجهة الواقع

تمثِّل الإقامة الطويلة في العراق، خاصة خلال أربعينيات القرن العشرين، لحظة مفصلية في تشكُّل وعي حسين مروة التاريخي، فقد شكَّل الواقع العراقي، بما كان يخترنه من تناقضات اجتماعية وصراع وطني ضد الهيمنة البريطانية، فضاءً كاشفاً للعلاقة العضوية بين الفكر والواقع الاجتماعي.

شارك مروة في أحداث " الوثبة " سنة 1948، التي مثَّلت نقطة انعطاف حاسمة في مسيرته الفكرية والسياسية، ففي هذه اللحظة، تبلورت لديه قناعة راسخة بأنَّ الأفكار لا تُنتج خارج شروطها الاجتماعية، وأنَّ المفاهيم السياسية والفكرية لا تُفهم إلاَّ داخل سياق الصراع الطبقي والتاريخي (دكروب و مروة، 1997، الصفحات 45-52)، وقد تعرَّف في هذه المرحلة على الفكر الماركسي، وقرأ البيان الشيوعي، لا بوصفه نصّاً أيديولوجياً جاهزاً، بل بوصفه مفتاحاً منهجياً لفهم التاريخ كحركة صيرورة وصراع.

وقد أشار مروة لاحقاً إلى أنَّ هذه التجربة كانت حاسمة في انتقاله من الاهتمام الأدبي العام إلى الانشغال الفلسفي المنهجي بأسئلة التاريخ، والمنهج، والوعي (مروة، 1988، الصفحات 21-24).

2.3. من الوعي الإصلاحي إلى الوعي النقدي الجذري

ما يميِّز حسين مروة عن عدد كبير من مفكري عصره هو تجاوزه حدود الوعي الإصلاحي، الذي ظلَّ أسير فكرة " تصحيح " التراث أو " تحديثه " دون مساءلة شروط إنتاجه، فقد أدرك أنَّ أزمة الفكر العربي لا تكمن فقط في مضمون التراث، بل في الطريقة التي يُعرف بها هذا التراث.

من هنا، انتقل مروة من سؤال ماذا قال القدماء؟ إلى سؤال كيف ولماذا قالوا ما قالوه؟، وهو انتقال نوعي من مستوى التلقي إلى مستوى التحليل التاريخي، فالتراث، في نظره، ليس كياناً متجانساً، بل حقل صراع بين تيارات فكرية متناقضة، لكل منها جذورها الاجتماعية ومصالحها التاريخي (مروة، 1981، الصفحات 28-32).

ويفسِّر هذا التحوُّل موقفه النقدي الصارم من التيارات السلفية، وكذلك من النزعات التوفيقية التي حاولت التوفيق بين التراث والحداثة توفيقاً شكلياً. فهذه الاتجاهات، في رأيه، تشترك في خطأ منهجي واحد، هو إسقاط الحاضر على الماضي أو العكس، دون وعي تاريخي جذلي (مروة، 1981، الصفحات 35-38).

2.4. السيرة بوصفها مدخلًا لفهم الموقف من التراث

إنَّ قراءة سيرة حسين مروة بهذه الطريقة تكشف أن موقفه من التراث لم يكن اختياريًا أيديولوجيًا اعتباطيًا، بل نتيجة لمسار معرفي طويل تداخلت فيه المعرفة الدينية العميقة، والتجربة السياسية المباشرة، والتحليل الفلسفي النقدي، وقد أتاح له هذا التكوين المركَّب أن يطرح مشروعًا يتجاوز ثنائية التقديس والقطيعة، نحو قراءة تاريخية ترى في التراث مجالًا للتعدّد والصراع.

ويشكّل هذا المسار التأسيسي الخلفية النظرية التي سيتبلور عليها مشروعه اللاحق، خاصة في كتابه تراثنا: كيف نعرفه؟، ثم في عمله الموسوعي النزعات المادية في الفلسفة العربية-الإسلامية، حيث سيجعل من المنهج المادي التاريخي أداةً لإعادة كتابة تاريخ الفكر العربي-الإسلامي على أسس علمية (الصوراني، 2005، الصفحات 67-73).

3. مفهوم التراث عند حسين مروة: من الجوهر الثابت إلى الصيرورة التاريخية

يشكل مفهوم التراث عند حسين مروة نقطة مركزية في مشروعه النقدي، إذ يقوم على إعادة التفكير في التراث بوصفه بنية تاريخية متحركة بدل كونه جوهرًا ثابتًا.

3.1. نقد مفهوم التراث بوصفه معطًى ميتافيزيقيًا

ينطلق حسين مروة في مقارنته للتراث من نقد جذري للتصور الشائع الذي يتعامل معه بوصفه كيانًا متعالياً مكتملاً، صالحاً لكل زمان ومكان، فهذا التصور، في نظره، لا يعبر عن فهم علمي للتراث، بل عن موقف أيديولوجي يهدف إلى تجميده وتحويله إلى مرجعية مطلقة، ومن هنا يؤكد مروة أن المشكلة لا تكمن في التراث ذاته، بل في الوعي الذي يتعامل معه (مروة، 1986، الصفحات 7-10).

يرفض مروة النظر إلى التراث بوصفه "جوهرًا" ثابتًا أو "حقيقة خالدة"، ويرى أنّ هذا التصور الميتافيزيقي يعطل إمكان فهمه تاريخيًا، فالتراث، كما يلحّ ليس ببنية متجانسة، بل هو نتاج تاريخي تشكّل داخل شروط اجتماعية وسياسية وثقافية محددة، ولذلك فإنّ كل محاولة لفهمه خارج سياق إنتاجه التاريخي تُقضي بالضرورة إلى إسقاطات لا علمية (مروة، 1986، الصفحات 15-18).

وفي هذا السياق، يكتب مروة في تراثنا: كيف نعرفه؟

"إنّ التراث لا يُعرف بذاته، بل يُعرف من خلال علاقته بالشروط الاجتماعية التي أنتجته، ومن خلال الصراع الذي كان يجري في صلب هذه الشروط" (مروة، 1986، صفحة 21).

وهذا النص يشكّل أحد المفاتيح الأساسية لفهم موقفه المنهجي من التراث.

3.2. التراث بوصفه ساحة صراع فكري لا مخزوناً معرفياً محايداً

يقدم حسين مروة تصوّراً مغايراً جذرياً لمفهوم التراث، حين يؤكد أنه لا يمثل تراكماً معرفياً محايداً، بل ساحة صراع فكري تعكس تناقضات المجتمع الذي نشأ فيه، فالتيارات الفكرية التي يتضمنها التراث ليست متكافئة أو متجانسة، بل تعبّر عن مواقع اجتماعية ومصالح تاريخية متباينة (مروة، 1981، الصفحات 19-23).

ومن هنا، ينتقد مروة القراءات الانتقائية التي تعتمد إلى استخراج "عناصر عقلانية" من التراث بمعزل عن سياقها التاريخي، ثم توظيفها لتبرير مواقف معاصرة، فمثل هذا المسلك، في نظره، لا يقلّ لا علمية عن القراءة السلفية التي تقدّس التراث ككل، كلاهما يتعامل مع التراث خارج جدليته الداخلية (مروة، 1981، الصفحات 27-29).

ويؤكد مروة أنّ الفلسفة العربية-الإسلامية، على سبيل المثال، لم تكن نتاج عبقرية فردية معزولة، بل جاءت نتيجة صراع فكري واجتماعي بين اتجاهات عقلانية ومثالية، بين نزعات مادية وأخرى لاهوتية، وهذا ما سيحاول إثباته بشكل موسوعي في كتابه النزعات المادية في الفلسفة العربية-الإسلامية (مروة، 1981، الصفحات 31-35).

3.3. المنهج المادي التاريخي كأداة لقراءة التراث

يُعدّ اعتماد المنهج المادي-التاريخي حجر الزاوية في مشروع حسين مروة لقراءة التراث، غير أنّ هذا الاعتماد لا يأتي بوصفه استيراداً آلياً لمنهج غربي، بل باعتباره أداة تحليلية قادرة على كشف البنية الاجتماعية الكامنة خلف الإنتاج الفكري.

فالمادية التاريخية، كما يوظفها مروة، لا تختزل الفكر في العامل الاقتصادي اختزالاً ميكانيكياً، بل تنتظر إليه بوصفه تعبيراً معقّداً عن شبكة من العلاقات الاجتماعية والسياسية والثقافية (مروة، 1988، الصفحات 33-36)، ولذلك، فإنّ تحليل النصوص الفلسفية التراثية لا يتم عند مستوى المفاهيم فقط، بل يمتد إلى مساءلة الشروط التي سمحت بظهورها وانتشارها أو تهميشها.

وفي هذا السياق، يكتب مروة: "إنّ الفكر الفلسفي لا ينشأ في الفراغ، بل يتشكّل داخل واقع اجتماعي محدد، ويتخذ مواقفه من خلال هذا الواقع" (مروة، 1988، صفحة 40)، ويمثّل هذا التصور الأساس النظري الذي يتيح له إعادة قراءة تاريخ الفلسفة العربية-الإسلامية من زاوية الصراع الاجتماعي.

3.4. تجاوز ثنائية القطيعة والتقديس

ومن أبرز إسهامات حسين مروة في الفكر العربي المعاصر محاولته تجاوز الثنائية الحادة بين القطيعة مع التراث وتقديسه. فهو يرى أنّ كلا الموقفين يشتركان في خطأ منهجي جوهري، يتمثل في التعامل مع التراث خارج تاريخه.

فالقطيعة المطلقة، في نظره، تنفي إمكان الاستفادة النقدية من التراث، في حين أنّ التقديس المطلق يحوِّله إلى سلطة تعلو على العقل، أما البديل الذي يقترحه مروة فيقوم على قراءة جدلية ترى في التراث مجالاً للصراع والتعدّد، لا مخزوناً جاهزاً للأجوبة (مروة، 1986، الصفحات 44-47).

ويؤكد عدد من الدارسين أنّ هذا الموقف الوسيط هو ما يمنح مشروع مروة قيمته النظرية، إذ يجمع بين الصرامة المنهجية والوعي التاريخي، دون الوقوع في فخ التبرير الأيديولوجي أو القطيعة العدمية (دكروب و مروة، 1997، الصفحات 112-118).

3.5. التراث وإشكالية النهضة الفكرية

يرتبط مفهوم التراث عند حسين مروة ارتباطاً وثيقاً بسؤال النهضة الفكرية في العالم العربي، فقراءة التراث ليست، في نظره، مسألة أكاديمية محضة، بل شرطاً أساسياً لأي مشروع تحرري معاصر، إذ لا يمكن بناء وعي نهضوي دون تفكيك البنى الفكرية التي ما زالت تتحكم في الحاضر عبر الماضي (الصوراني، 2005، الصفحات 89-95).

ومن هنا، فإنّ إعادة قراءة التراث عند مروة تهدف إلى تحرير العقل العربي من هيمنة القراءة اللاتاريخية، وفتح أفق جديد للتعامل مع الماضي بوصفه تجربة إنسانية قابلة للفهم والنقد والتجاوز، وهذا ما يجعل مشروعه يتجاوز حدود البحث التراثي، ليدخل في صلب الإشكالية الحضارية العربية الحديثة.

4. النزعات المادية في التراث الفلسفي العربي-الإسلامي: قراءة تطبيقية في مشروع حسين مروة

يرتكز مشروع حسين مروة على إعادة قراءة التراث الفلسفي العربي الإسلامي من زاوية مادية تاريخية تسعى إلى الكشف عن البنى الفكرية الكامنة خلف النصوص.

4.1. من التنظير إلى التطبيق: منطق الاختيار عند مروة

لا يكتمل مشروع حسين مروة في قراءة التراث عند مستوى التنظير المنهجي، بل يجد اكتماله الحقيقي في الاشتغال التطبيقي على نصوص الفلاسفة والمتكلمين. فاختياره للكندي، والرازي، وابن سينا، لا يقوم على معيار الشهرة الفلسفية وحده، بل على ما تمثّله نصوصهم من لحظات توتّر بين التفكير العقلي وشروطه الاجتماعية.

ينطلق مروة من فرضية أساسية مفادها أن النزعات المادية في التراث لا تظهر دائماً في صورة مذهب متكامل، بل تتجلى في مواقف جزئية، أو تصوّرات معرفية، أو اختيارات منهجية تقاوم النزعة المثالية السائدة (مروة، 1981، الصفحات 11-15).

ومن هنا، فإن مهمته لا تتمثل في "إثبات" مادية هؤلاء الفلاسفة، بل في الكشف عن العناصر التي تعبّر عن وعي بالعالم الطبيعي، والعلية، والتجربة، في مواجهة التفسير الغيبي.

4.2. الكندي: العقل والطبيعة في مواجهة الميتافيزيقا المغلقة

يتوقّف حسين مروة مطوّلاً عند الكندي بوصفه لحظة تأسيسية في الفلسفة العربية، ليس فقط لأنه " أول فيلسوف عربي"، بل لأنه مثّل بداية وعي عقلي بالطبيعة باعتبارها مجالاً للبحث والفهم، ففي رسائل الكندي وخاصة تلك المتعلقة بالطبيعيّات، يلاحظ مروة حضوراً واضحاً لمفهوم العلية الطبيعية، ومحاولة تفسير الظواهر بعيداً عن التدخلات الغيبية المباشرة (مروة، 1981، الصفحات 42-46).

يستشهد مروة بنصوص يؤكد فيها الكندي أن معرفة الأشياء لا تتحقق إلا بمعرفة عللها، وأن العقل هو الأداة الأساسية في هذا المسار، ففي رسالته في الفلسفة الأولى يربط الكندي بين المعرفة والعقل بوصفه مبدأً كلياً للفهم (الكندي، 1950، الصفحات 171-173)، ويرى مروة أن هذا الربط لا يمكن فصله عن سياق اجتماعي-ثقافي شهد انفتاحاً على التراث اليوناني، وتراجعاً نسبياً لسلطة التفسير اللاهوتي المغلق.

غير أن مروة لا يذهب إلى تمجيد الكندي، بل يبيّن حدود نزعاته العقلية، ملاحظاً أن هذا الوعي ظلّ محكوماً بإطار توفيق يهدف إلى عدم الصدام المباشر مع العقيدة السائدة (مروة، 1981، الصفحات 52-55)، ومع ذلك، فإنّ القيمة التاريخية للكندي تكمن، في نظره، في فتح أفق جديد للتفكير في الطبيعة والعقل.

4.3. الرازي: الطب والفلسفة بوصفهما معرفة مادية بالعالم

يمثّل أبو بكر الرازي، في قراءة حسين مروة، لحظة أكثر جرأة في التعبير عن النزعات المادية داخل التراث. فالرازي، الطبيب والفيلسوف، ينطلق من التجربة والملاحظة، ويمنح العقل سلطة شبه مطلقة في فهم العالم والإنسان. ويجد مروة في كتابات الرازي الطبية والفلسفية نموذجاً واضحاً لتقدّم المعرفة التجريبية على التأويل الميتافيزيقي (مروة، 1981، الصفحات 112-118).

يتوقّف مروة عند موقف الرازي من النبوة، خاصة في النصوص المنسوبة إليه مثل مخاريق الأنبياء، حيث يُظهر تشككاً صريحاً في الاحتكار الديني للحقيقة. ورغم الجدل حول صحة نسبة بعض هذه النصوص، إلا أن

مروة يتعامل معها بوصفها معبرة عن تيار فكري عقلاني كان حاضرًا في سياق القرن الثالث الهجري (الرازي، 1978، الصفحات 9-14).

ويرى مروة أن الرازي يجسّد انتقالًا نوعيًا من العقل النظري إلى العقل العملي المرتبط بحاجات الإنسان الجسدية والاجتماعية، وهو ما يجعل من نزعاته المادية تعبيرًا عن وعي اجتماعي مضمر، لا مجرد موقف فلسفي معزول (مروة، 1981، الصفحات 124-130).

4.4. ابن سينا: بين الميتافيزيقا والعقل العلمي

يحتمل ابن سينا موقفًا إشكاليًا في مشروع حسين مروة، نظرًا لتعقيد فلسفته وتشابك عناصرها الميتافيزيقية والعلمية. فمروة لا يتعامل مع ابن سينا بوصفه فيلسوفًا ماديًا، بل بوصفه نموذجًا للتناقض الداخلي في الفكر الفلسفي الوسيط.

يتوقف مروة عند مؤلفات ابن سينا في الطبيعيات، خاصة الشفاء والنجاة، حيث يظهر اهتمام واضح بالقوانين الطبيعية والعالية، واستقلال نسبي للطبيعة عن التفسير الغيبي المباشر (ابن سينا، 1983، الصفحات 63-70)، ويرى أن هذا البعد العلمي لا يمكن تجاهله لصالح التركيز الحصري على الميتافيزيقا.

غير أن مروة يبين أن هذا التقدم العلمي ظلّ محكومًا بإطار ميتافيزيقي مثالي، خاصة في نظريته في الوجود والواجب والممكن، ومن هنا فإنّ ابن سينا يمثل، في نظره لحظة تؤثر بين نزعة عقلية علمية متقدمة، وبنية فلسفية مثالية حدّت من إمكاناتها التاريخية (مروة، 1982، الصفحات 15-22).

4.5. دلالة النزعات المادية في التاريخ الفكري

لا يهدف حسين مروة من خلال هذا الاشتغال التطبيقي إلى إعادة تصنيف الفلاسفة، بل إلى الكشف عن إمكانات تاريخية مُهمّشة داخل التراث. فالنزعات المادية، كما يلحّ، ليست تيارًا مكتملاً، بل لحظات مقاومة داخل بنية فكرية مهيمنة.

وتكمن أهمية هذا الكشف في كونه يزعزع القراءة الأحادية للتراث، ويفتح المجال أمام فهمه بوصفه تاريخًا للصراع الفكري، لا تاريخًا للانسجام والتوافق. وبهذا المعنى، يصبح التراث مجالًا حيًا لإعادة التفكير، لا سلطة مغلقة تُستدعى لتبرير الحاضر (دكروب و مروة، 1997، الصفحات 145-152).

5. حدود القراءة المادية للتراث: إشكالات منهجية ونقد معاصر لمشروع مروة في ضوء الدراسات الغربية

يطرح هذا المستوى من التحليل سؤالًا منهجيًا يتعلق بإمكانية التوفيق بين خصوصية السياق التاريخي للنصوص التراثية وادعاء الكونية في الأدوات التحليلية الحديثة.

5.1. سؤال المنهج: بين الخصوصية التاريخية والكونية التحليلية

يُعدّ مشروع حسين مروة من أكثر المشاريع العربية طموحًا في إعادة قراءة التراث الفلسفي العربي-الإسلامي، غير أن هذا الطموح يطرح إشكالات منهجية حقيقية، خاصة عند مقارنته بالقراءات الغربية الحديثة للفلسفة الإسلامية. فاعتماد المنهج المادي التاريخي، رغم قوته التفسيرية، يثير سؤال مدى ملاءمته لبنية نصوص تشكّلت داخل سياقات معرفية تختلف جذريًا عن السياق الأوروبي الذي نشأت فيه المادية التاريخية.

يشير عدد من الباحثين الغربيين إلى أن الفلسفة الإسلامية لا يمكن ردها مباشرة إلى شروط اجتماعية-اقتصادية دون الانتباه إلى استقلالها النسبي كبنية مفهومية، ففي دراسته الكلاسيكية، يؤكد دي بور (De Boer) أن الفلسفة الإسلامية طوّرت جهازًا مفاهيميًا خاصًا بها، وإنّ كانت قد تفاعلت مع سياقاتها السياسية والاجتماعية (De Boer, 1903, pp. 15-19)، وهو ما يضع مشروع مروة أمام تحدّي الموازنة بين التحليل الاجتماعي واحترام الخصوصية المفهومية للنص.

5.2. إشكالية الإسقاط المنهجي في قراءة النزعات المادية

ومن أبرز الانتقادات الممكنة لمشروع حسين مروة ما أشار إليه باحثون معاصرون من خطر الإسقاط المنهجي، أي قراءة النصوص التراثية بأدوات مفهومية حديثة دون تفكيك الفوارق التاريخية. فبينما يسعى مروة إلى الكشف عن "نزعات مادية"، يرى باحثون مثل ديميتري غوتاس (Dimitri Gutas) أنّ كثيرًا من الفلاسفة المسلمين، وخاصة ابن سينا، كانوا يعملون داخل أفق ميتافيزيقي واضح، لا يمكن اختزاله في ثنائية مادية/مثالية بالمعنى الحديث (Gutas, 1988, pp. 3-7).

ويؤكد غوتاس أنّ الفلسفة العربية-الإسلامية، رغم انفتاحها على العقل والطبيعة، ظلّت مشروطة بسؤال الوجود والمعنى، وهو ما يجعل تصنيفها ضمن نزعات مادية أمرًا إشكاليًا إذا لم يتم التعامل معه بحذر شديد (Gutas, 1988, pp. 12-15)، وهذا النقد لا ينفي قيمة قراءة مروة، لكنه يضعها ضمن أفق تأويلي محدد، لا بوصفها قراءة نهائية.

5.3. العقل والتجربة: مقارنة مع القراءة التحليلية المعاصرة

تُبرز الدراسات الغربية الحديثة، خاصة تلك التي قدّمها بيتر آدمسون (Peter Adamson) أنّ الفلاسفة المسلمين اشتغلوا على قضايا العقل والطبيعة ضمن مشروع فلسفي متكامل، لا مجرد ردّ فعل اجتماعي أو أيديولوجي. ففي تحليله لابن سينا، يبيّن آدمسون أن الاهتمام بالطبيعيات والعالية لم يكن تعبيرًا عن نزعة مادية، بل جزءًا من نسق فلسفي يسعى إلى التوفيق بين العلم والميتافيزيقا (Adamson, 2016, pp. 72-78).

ومن هنا، يمكن القول إن قراءة مروة تُضيء جانبًا مهمًا من التراث، لكنها تميل أحيانًا إلى تضخيم البعد الاجتماعي على حساب البنية الفلسفية الداخلية. وهو ما يجعل المقارنة مع القراءة التحليلية الغربية ضرورية، لا لتفنيده مشروعه، بل لتحديد حدوده المنهجية بدقة.

5.4. التراث بين الصراع والتعدد: تقاطع مع الدراسات المقارنة

على الرغم من هذه الإشكالات، يلتقي مشروع حسين مروة مع عدد من الاتجاهات الغربية الحديثة في نقطة مركزية، هي رفض النظر إلى الفلسفة الإسلامية بوصفها مجرد تكرار للفلسفة اليونانية.

فقد أكد باحثون مثل ريتشارد والزر (Richard Walzer) وفرانك بيترز (Francis Peters) أنَّ الفكر الفلسفي في الحضارة الإسلامية شهد صراعات داخلية حقيقية، وأسهم في تطوير مفاهيم جديدة تتجاوز النقل والترجمة (Walzer, 1962, pp. 48–55).

وهنا، يلتقي مروة مع هذه الدراسات في التأكيد على الطابع الجدلي للتراث، وإن اختلف المنطلق المنهجي. فالتراث، في الحالتين، ليس ببنية متجانسة، بل مجالًا للتعدد والتوتر والصراع، وهو ما يمنح قراءة مروة قيمة تفسيرية حقيقية، حتى عندما تكون قابلة للنقد.

6. من التفسير التاريخي إلى مساءلة المنهج: إعادة قراءة مشروع حسين مروة في الفكر العربي المعاصر
من الصعب فهم مشروع حسين مروة خارج التحولات التي عرفها الفكر العربي المعاصر، ليس فقط لأنه جاء في سياق فكري مضطرب، بل لأن أسئلته نفسها كانت جزءًا من ذلك الاضطراب فقراءته للتراث، وهي تتخذ طابعًا تاريخيًا-جدليًا، لم تكن مجرد اختيار منهجي، بل كانت محاولة لإعادة ردِّ الفكر إلى شروطه الاجتماعية والتاريخية، كما يتضح في كتابه النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية (مروة، 1981، الصفحات 15-20)، ومع ذلك، فإنَّ هذا الاختيار رغم قوته التفسيرية، يفتح منذ البداية توترًا داخليًا: فهو من جهة يحرر النص من القراءات التمجيدية، لكنه من جهة أخرى يضعه تحت سلطة السياق، أحيانًا بشكل يجعل النص يبدو وكأنه نتيجة مباشرة لظرفه الاجتماعي أكثر مما هو إنتاج فكري له منطقه الخاص.

إذا انتقلنا إلى مشاريع لاحقة مثل محمد عابد الجابري أو جورج طرابيشي أو طيب تيزيني، فنحن لا نجد استمرارًا بسيطًا لمشروع مروة، بل نوعًا من التحول في زاوية النظر. الجابري مثلاً ينقل الاهتمام إلى بنية "العقل العربي" نفسه وكيف يشتغل داخليًا (الجابري، 1982، الصفحات 45-52)، بينما يذهب طرابيشي إلى قلب هذا المشروع بنقده من الداخل، وكأن السؤال لم يعد فقط: كيف نفهم التراث؟ بل كيف نفهم طريقة فهمنا له أصلًا (طرابيشي، 2012، الصفحات 110-118)، أما تيزيني فيحاول أن يبقي على مسافة وسطى، بين التاريخي

والبنوي، دون أن يختزل أحدهما في الآخر (تيزيني، د-س، الصفحات 67-73)، هذا التباين في الحقيقة يكشف أن الإشكال لم يعد يتعلق بالماضي وحده، بل بطريقة إنتاج المعنى داخل الفكر العربي نفسه.

ومع ذلك، لا يمكن إنكار أن مشروع مروة، رغم ما وُجّه إليه من نقد، كان لحظة تأسيسية في فتح هذا النوع من الأسئلة. بعض القراءات الحديثة تشير إلى أنّ القوة في مقارنته تكمن في كشف البعد الاجتماعي للفكر، لكنها في الوقت نفسه تلاحظ أن هذا الكشف قد يتحول أحياناً إلى اختزال إذا لم يُدعم بقراءة داخلية لبنية النصوص (لكحل، 2019، الصفحات 525-527)، ومن هنا جاءت محاولات لاحقة لإعادة التوازن بين السياق والمعنى، بحيث لا يُقرأ التراث بوصفه انعكاساً فقط، ولا بوصفه بنية مغلقة أيضاً، بل بوصفه مجالاً يتشكل فيه المعنى داخل التاريخ، لكن لا يُستنفد فيه بالكامل.

ربما لهذا السبب تحديداً لم يعد السؤال اليوم هو: من الأقرب إلى الصواب المنهجي؟ بل كيف يمكن أن نقرأ التراث بطريقة لا تفصل بين ما يقوله النص وبين الطريقة التي يقول بها ما يقوله. في هذا المستوى تحديداً، يصبح التراث ليس موضوعاً جاهزاً للتفسير، بل تجربة في التفكير نفسه، تعيد طرح أسئلتها كل مرة من داخلها، لا من خارجها.

6.1. نحو تقييم تركيبي لمشروع حسين مروة

يمكن القول إن مشروع حسين مروة يمثل لحظة تأسيسية في الفكر العربي الحديث، لأنه نقل سؤال التراث من مجال التبجيل أو الرفض إلى مجال التحليل التاريخي النقدي، غير أنّ المقارنة مع الدراسات الغربية المعاصرة تكشف أنّ هذا المشروع، على أهميته، يحتاج إلى قراءة تكاملية تأخذ بعين الاعتبار استقلال النص الفلسفي نسبياً عن شروطه الاجتماعية (Adamson, 2016, pp. 90-97).

وبذلك، لا يكون نقد مروة نقياً لمشروعه، بل استكمالاً له، عبر إدراجه ضمن أفق فلسفي مقارن، يربط بين التحليل الاجتماعي الصارم، والدراسة المفهومية الدقيقة، وهو الأفق الذي تتجه إليه اليوم دراسات الفلسفة الإسلامية في السياق العالمي.

إذا يمكن القول إن مشروع حسين مروة مثل منعطفاً مهماً في إعادة قراءة التراث العربي الإسلامي، من خلال الانتقال به من مستوى التقديس والسكون إلى مستوى التحليل التاريخي الجدلي، وهو ما أتاح الكشف عن البنى الاجتماعية والفكرية الكامنة خلف تشكّل النصوص في الفكر العربي الوسيط.

غير أنّ هذه القراءة، رغم أهميتها النقدية، تثير إشكالاً منهجياً يتعلق بحدود توظيف المنهج المادي التاريخي في سياقات معرفية مغايرة للسياق الأوروبي الذي نشأ فيه، إذ إن نقل هذا المنهج إلى مجال التراث الإسلامي يطرح سؤالاً حول مدى ملائمة أدواته التحليلية لطبيعة هذا التراث وخصوصيته المفهومية.

كما أن هذا المشروع، وإن كان قد ساهم في تفكيك بعض البنى التقليدية للقراءة التراثية، فإنه يظلّ قابلاً للنقاش من حيث درجة الانتقائية في اختيار النماذج المدروسة، وما إذا كان هذا الاختيار يعكس بنية التراث كله أم يقدّم قراءة جزئية له.

وعليه، يمكن اعتبار مشروع مروة مشروعاً نقدياً تأسيسياً من جهة، لكنه في الوقت نفسه يظل مفتوحاً على مراجعة إبستمولوجية تتعلق بحدود المنهج وإمكاناته في التعامل مع النصوص التراثية.

7. الخاتمة:

تخلص هذه الدراسة إلى أنّ مشروع حسين مروة ليس مجرد محاولة لقراءة التراث من زاوية مادية-تاريخية، بل هو في عمقه لحظة قلبت طريقة التعامل مع التراث داخل الفكر العربي المعاصر. فجأة لم يعد التراث شيئاً يُستعاد أو يُقدّس أو يُرفض، بل صار مجالاً يُفهم فيه الفكر وهو يتشكل داخل شروطه التاريخية والاجتماعية، بكل ما في ذلك من صراع وتوتر.

لكن، حين نقرب أكثر من هذا المشروع، تبدأ بعض الأسئلة في الظهور من الداخل، لا من الخارج. هل يكفي أن نفسّر الفكر من خلال سياقه الاجتماعي فقط؟ هل المعنى يُختزل فعلاً في شروط إنتاجه؟ أم أن في النصوص شيئاً يبقى أكبر من سياقها؟ هذه الأسئلة لا يجيب عنها مروة بشكل نهائي، وربما لم يكن هدفه ذلك أصلاً، لكنه فتحها على مصراعيها.

ما أراه مهماً في هذا المشروع أنه لا يقدم حلاً بقدر ما يضعنا أمام طريقة معينة في النظر. طريقة قوية، لكنها ليست مغلقة. فهي تساعدنا على فهم كيف يتشكل الفكر، لكنها في الوقت نفسه تدفعنا للتساؤل عما إذا كان هذا التشكل وحده كافياً لفهم المعنى.

وعندما نضع مروة بجانب الجابري وطرابيشي وطيب تيزيني، لا نشعر أننا أمام مسار واحد يتطور بشكل خطي، الأمر أقرب إلى حوار طويل، كل واحد منهم يدخل من زاوية مختلفة، والجابري ينظر إلى البنية الداخلية للعقل، طرابيشي يزعم هذه البنية من داخلها، وتيزيني يحاول أن يبقي المسافة بين التاريخي والمعرفي مفتوحة، أما مروة، فكان أقرب إلى لحظة البداية، لحظة فتح السؤال أكثر مما هي لحظة الإجابة عليه.

لهذا السبب بالذات، لا يمكن التعامل مع مشروعه كمنهج جاهز، ولا حتى كنموذج مكتمل. هو أقرب إلى نقطة انطلاق، إلى لحظة إرباك خصبة أكثر من كونه بناءً نظريًا نهائيًا. وهذا ما يجعله مهمًا إلى اليوم، ليس لأنه أجاب، بل لأنه أجبرنا على أن نسأل بطريقة مختلفة.

وأنا أميل إلى أن القيمة الحقيقية لهذا المشروع ليست فيما يثبت، بل فيما يتركه مفتوحًا. في المسافة التي يخلقها بين النص وسياقه، بين الفكر وشروطه، بين التفسير وحدوده. وهذه المسافة تحديدًا هي التي لا تزال تحتاج إلى تفكير إضافي، وربما إلى أدوات أخرى لا تكتفي بالسياق وحده ولا تفصل عنه بالكامل.

في النهاية، ما يبدو لي أنّ الإشكال لم يعد في التراث نفسه، بل في الطريقة التي تقترب بها منه. كل قراءة تحمل داخلها حدودها قبل أن تبدأ، وكل منهج يحدد مسبقًا ما يمكن أن يراه وما لا يمكن أن يراه.

وهنا فقط يصبح السؤال أكثر إلحاحًا: هل نحن نقرأ التراث... أم نعيد إنتاج أنفسنا من خلاله دون أن

ننتبه؟

8. قائمة المصادر:

أولاً: الكتب باللغة العربية:

قائمة المصادر:

1. حسين مروة (1981)، "النزعات المادية في الفلسفة العربية - الإسلامية"، ج 1، دار الفارابي للنشر، بيروت - لبنان.
2. حسين مروة (1982)، "النزعات المادية في الفلسفة العربية-الإسلامية"، ج 2، دار الفارابي للنشر، بيروت - لبنان.
3. حسين مروة (1986)، "تراثنا"، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت - لبنان.
4. حسين مروة (1988)، "دراسات نقدية في ضوء المنهج الواقعي"، مكتبة المعارف للنشر، بيروت - لبنان.

قائمة المراجع:

5. الرازي أبو بكر (1978)، " الطب الروحاني"، تحقيق: بدوي طبانة، منشورات مكتبة النهضة المصرية، القاهرة - مصر.
6. ابن سينا (1983)، " الشفاء - الطبيعيات"، منشورات الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة - مصر.
7. جورج طرابيشي (2012)، " نقد - نقد العقل العربي - إشكاليات العقل العربي"، دار الساقي للنشر، بيروت - لبنان.

8. طيب تيزيني (د-س)، "من التراث إلى الثورة - حول نظرية مقترحة في التراث العربي الإسلامي"، دار
الينابيع للنشر، دمشق - سورية.

9. غازي الصوراني (2005)، "حسين مروة - المفكر الشهيد"، منشورات مركز المشرق، غزة - فلسطين.

10. محمد دكروب، حسين مروة (1997)، "سيرة فكر"، دار الفارابي للنشر، بيروت - لبنان.

11. محمد عابد الجابري (1982)، "تكوين العقل العربي"، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت - لبنان.

12. محمد عبد الهادي الكندي (1950)، "رسائل الكندي الفلسفية"، تحقيق: محمد أبو ريدة، دار الفكر

العربي. القاهرة - مصر.

ثانيا قائمة المجالات العلمية:

13. فيصل لكحل (2019)، "النزعة المادية في قراءة الفلسفة العربية الإسلامية - دراسة تحليلية نقدية في فكر

حسين مروة"، مجلة العبر للدراسات التاريخية والأثرية في شمال إفريقيا، المجلد 02، العدد 01،

الصفحات 527-525

ثالثا: المراجع باللغة الأجنبية:

14. Dimitri Gutas. (1988). Avicenna and the Aristotelian Tradition. Leiden: Brill: Brill.

15. Peter Adamson. (2016). Philosophy in the Islamic World. Oxford: University Press.

16. Peters Francis. (1968). Aristotle and the Arabs. New York: University Press.

17. T. J. De Boer. (1903). The History of Philosophy in Islam. London: Luzac & Co.

18. Walzer Richard. (1962). Greek into Arabic. Oxford: Bruno Cassirer.