

إشكالية التراث من منظور الفكر العربي

-دراسة مقارنة بين مصطفى عبد الرزاق وحسين مروة-

The Problematic of Heritage from the Arab Thought Perspective:
An Approach Study of Mustafa Abd al-Raziq and Hussein Marwa

بن حواس إلهام

جامعة وهران 2 محمد بن أحمد-

ilhem_lkbi@hotmail.com

أ.د: بهادي منير

bahadim2002@yahoo.fr

تاريخ القبول: 2021/04/11

تاريخ الاستلام: 2021 /02/08

ملخص:

مثل التراث داخل الحركات الإصلاحية في العالم العربي الاسلامي نمط الحياة في الفلسفة والدين، فهو وسيلة لتفسير الواقع باعتباره طاقة نفسية واجتماعية مشحونة داخل الوجدان الفردي والوعي الاجتماعي، ودافعا الى حركة نهضوية فكرية وعلمية واقتصادية وسياسية تبي حضارة وتحرك التاريخ. فالهدف وراء تناول إشكالية التراث والتاريخ هو تأصيل لفلسفة عربية إسلامية وفق اتجاه عقلي متحرر، في مقابل رؤية الفكر الإستشراقي الذي رأى فيها مجرد تقليد للفلسفة اليونانية، وحفظا لها من الزوال. وانطلاقا من هذا التصور: كيف تعاملت الخطابات العربية المعاصرة مع الماضي (التراث) والحاضر (الغرب المتقدم)؟ وهل استطاعت هذه الخطابات أن تحقق الاستقلالية عن الخطاب الإستشراقي؟ وما الطرح الذي قدمته النماذج النهضوية لقضايا التراث في الفكر العربي؟

فهذه التساؤلات والمسائل هي موضوع هذه الورقة التي تحاول البحث في مسألة التعاطي مع التراث العربي الاسلامي وفق رؤيتين في الزمن المعاصر تبدوان متخلفتين الى حد التناقض، بين أطروحة مصطفى عبد الرزاق الاسلامية التجديدية ومقاربة حسين مروة المادية الديالكتيكية، ومن هذا الوقع المتشعب فقد شككت مسألة التراث والتاريخ مرحلة تأسيس ونضج، لأنها فتحت أفاقا للدراسات النقدية لدى العديد من المفكرين العرب أمثال: الجابري، حسن حنفي، محمد أركون، وأنها تعيد إنتاج معرفتنا بنواتنا عن طريق الانخراط في مشروع ثقافي حضاري بطريقة جديدة. الكلمات المفتاحية: التراث، التاريخ، الإصلاح، الفكر العربي، النهضة، علي عبد الرزاق، الفلسفة الإسلامية، الدين، التجديد، الحداثة، المنهج، حسين مروة، المادية التاريخية.

Abstract:

Heritage within the reform movements in the Arab Islamic world represented the way of life in philosophy and religion, as it is a means of interpreting reality as a psychological and social energy charged within the individual conscience and social consciousness, and it pushed for an intellectual, scientific, economic and political renaissance movement that builds a civilization and moves history. The goal behind dealing with the problem of heritage and history is the rooting of an Arab and Islamic philosophy according to a liberal mental trend, in contrast to the vision of Orientalist thought, which saw in it a mere imitation of Greek philosophy, preserving it from disappearing. And based on this perception: How did contemporary Arab discourses deal with the past (heritage) and the present (the advanced West)? And were these discourses able to achieve independence from the Orientalist discourse? What is the rationale behind the renaissance models of heritage issues in Arab thought?

These questions are the subject of this paper, which tries to research the issue of dealing with the Arab and Islamic heritage according to two contemporary visions that seem backward to the point of contradiction, between Mustafa Abd al-Rizq (1885-1947), Islamic renewal thesis and Husayn Muruwwa's (1908-1987). dialectical materialistic approach, and from this manifold impact, the issue of heritage and history formed a stage of founding And maturity, because it opened the horizons for critical studies of many Arab thinkers such as: Al-Jabri, Hassan Hanafi, Muhammad Arkoun, and they reproduce our knowledge of ourselves by engaging in a cultural and civilized project in a new way.

Keywords: Heritage, history, reform, Arab thought, renaissance, Mustafa Abd al-Raziq, Islamic philosophy, religion, legacy Islamic, Husayn Muruwwa, dialectical materialistic.

المقدمة:

إن البحث في موضوع التراث وإشكالياته المتنوعة يتضمن بالضرورة تسليط الضوء على تيارات التجديد في الفكر الديني الإسلامي المعاصر، أبتلك المحاولات التي شرعت في إعادة النظر في عمق مسائل النص الديني وتفسيراته، وبقي التراث وكيفية قراءته من منظور تاريخي ومعرفي جديد. فالتراث أو الموروث أو الماضي أو التاريخ في المجتمعات البشرية يُشكل عنصرا حيا تقوم عليه الحياة في الحاضر والمستقبل، هذا أن موضوعه يتخطى حدود الماضي ومشكلاته إلى قضايا الحاضر وأزماته، بمعنى أوضح: دراسة تلك العلاقة بين التراث والتاريخ، وهو ما عبر عنه حسين مروة في قوله أن: "النظرة إلى التراث تحمل بمحتواها دائما نظرة مشتقة من اعتبارات الحاضر أيًا كان زمن الحاضر - نحو الماضي، أي أنها من نتاج الحاضر لا من نتاج الماضي، الذي هو زمن التراث، هذا المعنى ينطبق على كل نظرة في التراث مهما يكن نوع الصيغة الأيديولوجية لهذه النظرة (المعرفة)"¹.

يمثل التراث في المجتمع نمط الحياة في الفلسفة والدين والفن ومختلف الأعمال اليومية، فهو بمثابة طاقة نفسية واجتماعية مشحونة داخل الوجدان الفردي والوعي الاجتماعي إلى حركة نهضوية فكرية وعلمية واقتصادية وسياسية تبني حضارة وتحرك التاريخ، وعليه يعتبر التراث وسيلة لتفسير الواقع، فهو "نظرية للعمل وموجه للسلوك وذخيرة قومية يمكن اكتشافها واستغلالها واستثمارها من أجل إعادة بناء الإنسان وعلاقته بالأرض، وهما حجرا العثرة اللتان تتحطم عليهما كل جهود البلاد النامية في التطور والتنمية"². وعليه كيف تعامل النموذج النهضوي وفق رؤيتين تبدوان متخلفتين إلى حد التناقض، بين أطروحة مصطفى عبد الرازق الإسلامية التجديدية ومقاربة حسين مروة المادية الديالكتيكية في الخطابات العربية مع الماضي (التراث المتخلف) والحاضر (العرب المتقدم)؟ وهل استطاعت هذه الخطابات أن تحقق الاستقلالية عن الاستشراق في الفكر العربي؟

تجربة مصطفى عبد الرازق في التماهي مع التراث: ظهر مصطفى عبد الرازق (1885-1947) كمثقف ثائر ومصلح في مصر بعد أستاذه محمد عبده، وانطلاقاً من مواقفه كإمام للأزهر كان أول مؤرخ للفلسفة العربية الإسلامية في الخطاب النهضوي المعاصر، وحاملاً لرؤية الإصلاح، بعدما تمكن من استيعاب ثقافة الآخر الأوروبي ومناهجه العلمية في البحث أثناء سفره إلى فرنسا عام 1909 ودراسته في السوربون، رغم اضطرابه للعودة إلى مصر مع اندلاع الحرب العالمية الأولى سنة 1914، وتعتبر تجربة مصطفى عبد الرازق من بين أهم التجارب في تاريخ تطور الفكر الإسلامي، خاصة من خلال كتابه تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، الذي خصص فيه قسم لنقد مقالات الغربيين والإسلاميين في الفلسفة الإسلامية، وقسم للمناهج البديل وتطبيقاته على هذه الفلسفة، لذلك يعتبر مرجع مهم لمعظم الباحثين والدارسين الذين حاولوا دراسة تاريخ وتطور الفكر الإسلامي في العالم العربي، ذلك من خلال محاولته لنقد الغربيين المستشرقين المنشغلين بتاريخ الفلسفة، والإسلاميين الذين أرتخوا للفلسفة من جهة، وتقديم منهج تاريخي بديل عن منهج الغربيين والمسلمين الكلاسيكيين من جهة أخرى³.

إن الهدف الذي انطلق منه الشيخ مصطفى هو محاولة تجاوز رؤى المستشرقين الأجانب الذين فرضوا سيطرتهم على الدراسات الفلسفية الإسلامية منهجياً ومعرفياً، محاولاً بذلك إعطاء مناهج جديدة تحرر الفكر الإسلامي من التبعية التي فرضها عليه التيار الإستشراقي الغربي، هذا أنه جاء بمنهج جديد مبتكر في تدريس الفلسفة الإسلامية منهاجاً مختلفاً ومغايراً في جوهره وفي أدواته لمناهج أولئك الأجانب الذين سبقوه وكانوا

ضالعين في الفلسفة والدراسات الفلسفية، ويعتبرون هذا الحقل بالذات مجال امتيازهم وتفوقهم، ويعيدونه أصالة وتاريخاً من إشرافهم وإبداعاتهم وفتوحاتهم وبدون منازع.⁴، وانطلق مصطفى عبد الرزاق في مشروعه الاصلاحى عموماً وتجديد مناهج الاشتغال بالفلسفة خصوصاً من أن الدين هو أساس التصور وأساس السلوك ومن أجل إنجاح أي مشروع إصلاحي، فقبل طرح موضوع الفلسفة يجب تصحيح فكرة التعامل مع ظاهرة الدين ووضعها ضمن أطارها الطبيعي التطوري، داعياً بذلك إلى إبعاد الأشياء التي نسبت إليه من دون وجه حق. "فكل ما يتصل بالدين من الشؤون الاجتماعية يبطئ من متابعة الحركة السارية في أجزاء العمران، هذا أن هذه الأشياء التي اتصلت بالدين على أي وجه يكاد يجعلها مقدسة لا تقبل التغيير إلا بوجي منزل من السماء"⁵، فهذه دعوة إلى مقاومة ورفض ما دخل باسم الدين في سلوك المسلمين، فالشيخ كان ضد الفهم الشكلي للدين وما يثيره من جبل عقيم وخلاف بين العلماء نتيجة عدم التماسهم للمعنى والجوهر، مما جعل فكرهم يستمر بالسطحية والسذاجة، هذا أنهم ينسجون الأساطير والخرافات حول الدين ويجعلونها أصلاً من أصوله، مما يلحق ضرراً بالغاً بالحقائق الدينية وبالمجتمع ككل.

إنّ هذا الموقف الصريح يؤكد أن الشيخ مصطفى لا يعزل الدين عن التطور الاجتماعي، بل يرى أي محاولة لتنظيم حياة المجتمع ومسيرته على التقدم الذي لا تتعارض مع جوهر الدين بالضرورة، فالدين قد ترك للناس أمور تنظيم حياتهم بإرادتهم وأفكارهم وتحت مسؤولياتهم لكن وفقاً لتعاليمه الأساسية، كما ترك باب الاجتهاد مفتوح أمام أصحاب النظر والرأي. فالإسلام قد جمع بين الدين والتشريع، أما الدين فقد استوفاه الله كله في كتابه الكريم، ولم يكل الناس إلى عقولهم في شيء منه، وأما الشريعة فقد استوفى أصولها ثم ترك للنظر الاجتهادي تفاصيلها⁶، معناه أنها دعوة إلى إقامة التعليم الديني على أساس علمي متطور، وهو ما اتضح من خلال مسيرته الإصلاحية في الأزهر حين أدخل اللغات الأجنبية وإرسال البعثات الأزهرية إلى الخارج بغرض استقلال الرأي في البحث العلمي (حرية الفكر)، وفي التأريخ لنشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، اقتضى من الشيخ مصطفى مناقشة آراء المستشرقين في قولهم بأن الفلسفة الإسلامية ما هي إلا تقليد للفلسفة اليونانية، إذ عرض لنا خصوصاً كتابات تنمان⁷ وكوزان⁸ ورينان⁹ التي تنكرت لأصالة الفكر الفلسفي في الإسلام، وأنها مجرد شرح لفلسفة أرسطو وتطبيق لمذهبه على قواعد دينهم تطبيقاً أعني، لا بل كثيراً ما أضعفوا مذهبهم وشوهوه وبذلك نشأ بينهم فلسفة تشبه فلسفة الأمم المسيحية في القرون الوسطى، تعنى بالبراهين الجدلية المتعسفة وتقوم على أساس من النصوص الدينية.¹⁰

يقول تينمان بعنوان "عرب": "يكاد يكون أرسطو مع شراحه من بين سائر الفلاسفة، هو الذي استدعى أنظار العرب، وقد تلقوا جملة ما ألفه أرسطو ولكم تلقوها على الحقيقة عن تراجم ناقصة جدا بواسطة خادعة هي وساطة المذهب الافلاطوني الجديد، وأضافوا إلى هذا دراسة العلوم الرياضية، والطب، ولكن عدة عقبات ثبّطت تقدمهم في الفلسفة، وهذه العقبات هي: أن كتابهم المقدس، الذي يعوق النظر العقلي الحر، وأن حزب أهل السنة، وهو حزب متمسك بالنصوص قد غلب على معظم علمائهم، وكذلك أنهم لم يلبثوا أن جعلوا لأرسطو سلطانا مستبدا على عقولهم، ذلك إلى ما يقوم دون حسن تفهمهم لمذهبه من الصعوبات كما يخلص هذا الباحث في تاريخ الفلسفة إلى أنطبيعتهم (العرب) القومية من ميل إلى التأثر بالأوهام".¹¹ من أجل ذلك لم يستطيعوا أكثر من شرحهم لمذهب أرسطو وتطبيقه على قواعد دينهم الذي يتطلب إيمانا أعشى، كثيرا ما أضعفوا مذهب أرسطو وشوهوه، وبذلك نشأت بينهم فلسفة تشبه فلسفة الامم المسيحية في القرون الوسطى تعق بالبراهين الجدلية المتعسفة، وتقوم على أساس من النصوص الدينية، ثم جاء التصوف فعرض لهذا العلم المؤلف من اصطلاحات خاوية وانضم إليه خصوصا عند فرقة القائلين بوحدة الوجود من أهل التصوف الذي وضعه قبل القرن الثاني أو في ثنياء ابو سعيد أبو الخير ولا تزال تلك الفرقة منتشرة في فارس والهند.¹² وفي ردّ الشيخ مصطفى على هذه الآراء بتبيان الأخطار العلمية والمنهجية فيها مستندا إلى التعصب الجنسي والديني، إذ يرد عليهم بمنطق الهدوء والعلم بتصريحه: "إذا ما نظرنا في ما بذل الغربيين من جهود في دراسة الفلسفة الإسلامية وتاريخها لا يسعه إلا الإعجاب بصبرهم ونشاطهم وسعة اطلاعهم وحسن طريقتهم، وإذا كنا ألعنا إلى نزوات من الضعف الإنساني تشوب أحيانا جهودهم في خدمة العلم فإننا نرجو أن يكون في تيقظ عواطف الخير في البشر وانسياقها إلى دعوة السلم العام والزاهة الخالصة والإنصاف والتسامح، مدعاة للتعاون بين الناس جميعا على خدمة العلم باعتباره نورا لا ينبغي أن يخالط صفاءه كدر".¹³

فالباحث الفرنسي الألماني الأصل مونك Munk (1867) الذي يرى أن: "الفلسفة لدى العرب لم تتقيد بمذهب المشائية الصنف بل تكون قد تقلبت في كل الاطوار التي مرت بها في العالم المسيحي، ففيها مذهب أهل السنة الواقفين عند النصوص، ومذهب الشك، ومذهب التولد، بل فيها مذاهب شبيهة بما قال اسبينوزا ومذهب وحدة الوجود الحديث" ففي مقال للباحث زكي الميلاد، يقول أنه استنادا إلى هذا الرأي يرى الشيخ عبد الرزاق أن مونك يدحض ويخالف قول تينمان في أن كتاب الإسلام المقدس يعوق النظر العقلي الحر، ويثبت أن الإسلام ليس دون المسيحية اتساعا لنمو الفلسفة وتطورها، وينفي دعوى انحطاط الجنس السامي عن الجنس الآري في البحث

الفلسفي".¹⁴، وهذا يعني في نظر الشيخ عبد الرزاق أن الرأي العلمي الذي كان عند الغربيين تجاه الفلسفة العربية في مستهل القرن التاسع عشر، اختلف وتغير في أواخر هذا القرن، فالأحكام التي أطلقها تيمان وكانت يومئذ من المسلمات لم تعد كذلك في نهاية القرن التاسع عشر، يتضح لنا من هذا أن الشيخ مصطفى حدا حدوا مغاير لمناهج السابقين سواء الغربيين أو الإسلاميين، فهو منهج يعتمد على النظر العقلي الإسلامي وتتبع مدارجه في ثنايا العصور والكشف عن تطوره، فمع ظهور الإسلام تطور النظر العقلي عند المسلمين والعرب وانتعش النظر العقلي في المجال العلمي، ومنه كانت الحاجة إلى استنباط أحكام متجددة لم تُحط بها النصوص الشرعية، فنشأ الاجتهاد بالرأي في الأحكام الشرعية وترعرع في رعاية القرآن ومنه نشأت المذاهب الفقهية وأنعى في ثناياه علم فلسفي هو علم أصول الفقه، ونبث في تربته التصوف وذلك قبل أن تلعب الفلسفة اليونانية دورها في توجيه النظر العقلي عند المسلمين.

إن محاولة الشيخ تتمثل فيوضع منهج تاريخي للتأريخ للفلسفة الإسلامية ودمجها ضمن التاريخ الفلسفي العام الذي بدأ مع الحقبة اليونانية ثم اللاتينية وصولاً إلى الحقبة الإسلامية في القرون الوسطى، وذلك بهدف الرد على المفكرين الغربيين الذين أنكروا أصالة الفلسفة الإسلامية، إذ يصرح إبراهيم مذكور في كتابه الفلسفة الإسلامية: "أن تعاليم الفكر الإسلامي تتنافى مع البحث الحر والنظر الطليق وأنها لا تأخذ بالعلم ولم تهض بالفلسفة، ولم تنتج إلا انحلالاً موعلاً واستبداداً ليس له مدى، في حين أن المسيحية كانت مهد الحرية ومنبت النظم النيابية، وقد صانت ذخائر الفنون والآداب وبعثت العلوم بعثاً قوياً، ومهدت للفلسفة الحديثة وغنّتها"¹⁵، وفي رد آخر يطرح الشيخ مصطفى عبد الرزاق مسألة أن الفلسفة الإسلامية ما هي إلا ترجمة وشروح للفلسفة الإغريقية لدى المستشرقين، ويعتبر أن تركيز الدراسات الغربية على المكون الأجنبي للفلسفة الإسلامية قد أدى إلى تعميم الحكم بذلك. "ليس من العدل إنكار ما لهذه البحوث من نفع علمي، برغم ما قد يلابسها من التسرع في الحكم على القيمة الذاتية لأصل التفكير الإسلامي وعلى مبلغ انفعال هذا التفكير بالعوامل الخارجية من غير اعتبار لما يمكن أن يكون له بعمل فيها... والعوامل الأجنبية المؤثرة في الفكر الإسلامي وتطوره، مهما يكن من شأنها، فهي طارئة عليه، صادفته شيئاً قائماً بنفسه، فاتصلت به، لم تخلقه من عدم، وكان بينهما تمازج وتدافع، ولكنها على كل حال لم تمحو جوهره محواً".¹⁶

لقد امتازت دراسة مصطفى عبد الرزاق بالتجديد المنهجي في دراسات العربية والإسلامية خاصة أن الوقت التي جاءت فيه هذه الدراسة لم تكن هناك تراكمات سابقة عليه، مما جعله يبتكر لنفسه منهجاً تطبيقياً

جديدا بعيد عن التبعية والتقليد لأحد لا من المتأخرين ولا من المتقدمين، ولذلك نجده يعتمد المنهج التاريخي الذي يقوم بإدماج الأجزاء المخفية أو المفقودة في التاريخ داخل الفكر الإنساني: "فالفلسفة الإسلامية... لم تدرس بعد الدرس اللائق بها، لأن ناحية تاريخها ولا نظريتها ولا رجالها، ولا تزال الحلقة مفقودة في تاريخ الفكر الإنساني، فنحن اليوم لم نعرف نشأتها بدقة، ولم يبين في وضوح كيفية تكوينها ولا العوامل التي ساعدت على ظهورها، ولا الأسباب التي أدت إلى انحطاطها والقضاء عليها"¹⁷ وبالتالي وجب العودة إلى الماضي من أجل وضع هذه الفلسفة في مكانها الطبيعي، فقد وجدت فلسفة إسلامية مستقلة لها بحوثها ومسائلها التي تعني بمشكلة الواحد والتعدد وتعالج العلاقة بين الله ومخلوقاته ومحاولة التوفيق بين الوحي والعقل، بين العقيدة والحكمة، بين الدين والفلسفة، إنما هي فلسفة إسلامية توضح للناس أن الوحي لا يناقض العقل وأن الدين في سلام وتأخي مع الفلسفة. وبالتالي تصبح هناك فلسفة دينية روحية نشأت فيها ظروف معينة، هذا أن ما يميز التفكير الفلسفي عند المسلمين هو علم الكلام والتصوف، لأنهما يختلفان عن ما جاءت به الفلسفة الأرسطية وتلامذتها من المشاءين العرب، مثال على ذلك فبعد أن كان علم الكلام عند سامي النشار أصبح علم الكلام والتصوف لدى إبراهيم مذكور يمثلان أصالة التفكير الفلسفي عند المسلمين، وهذا ليس ردا فحسب على الطاعنين في الفلسفة الإسلامية من الغرب، بل حق الباحثين العرب الذين سلموا بهذه الرؤية ومن بينهم عبد الرحمن بوي الذي يرى "أن المحاولة التي حاولتها روح الحضارة الإسلامية من أجل معرضة النتائج المميز لروح الحضارة اليونانية بنتاج من طبيعة هذا النتاج اليوناني قد انتهت بالإخفاق والفشل النريع"¹⁸، ومن هذا المنطلق كان على أي باحث في تاريخ الفلسفة الإسلامية أن يدرس أولا الاجتهاد بالرأي منذ نشأته الساذجة إلى أن صار نسقا من أساليب البحث العلمي له أصوله وقواعده، هذا أن هذه الناحية فقط هي أقل تأثرا من النواحي الأخرى في التفكير الفلسفي بالأفكار الأجنبية، فهي تمثل لنا هذا التفكير الخالص الذي يمكننا من تتبع أطواره في ثنايا التاريخ¹⁹. وهذا ما امتاز به فكر مصطفى عبد الرزاق الاستقلالية والتحرر من التقليد واعتبار الدين من موازين العقل من خلال دراسته العميقة والواعية للتراث الإسلامي في جوانبه الفقهية والفلسفية، إضافة إلى اطلاعه على الثقافة الأوروبية الحديثة، فما كان يحركه هو تأصيل الفلسفة العربية الإسلامية، باعتباره يمثل دعاة التوفيق بين النافع والجيد من تراثنا، واستخراج قيمته الأصيلة، وفقا لمقتضيات المجتمع الإسلامي ومعطيات الحضارة الحديثة، وهو بذلك يصب الإهتمام على إخضاع القديم والجديد للنقد والعقل، ومحاربة المحاولات في تشويه تراثنا العربي الإسلامي، إذ يقول إبراهيم مذكور متحدثا عن هذه الدراسة: "بأن مدرسة

مصطفى عبد الرازق معروفة برجالها وإنتاجها، وهم جميعاً أوفياء لشيخهم ورئيسهم، ولم تقف رسالتهم عند مصر وحدودها، بل امتدت إلى العالم العربي بأسره، فقادوا فيه حركة علمية نشيطة، وأسهموا في تأسيس الجامعات العربية الشابة²⁰، وعليه كان هم مصطفى عبد الرازق إثبات أن المسلمين غير عاجزين عن التفلسف. أما مسألة التبعية لليونان فقد أكدها بالاستناد إلى ابن خلدون الذي يؤكد أن التفكير الفلسفي عند المسلمين بدأ قبل انتقال الفلسفة اليونانية إلى العربية، والذي كان رائده محمد ابن إدريس الشافعي بصفته مؤسس علم أصول الفقه²¹. ومنه يمكن القول أن هدف الشيخ هو جعل الفلسفة العربية الإسلامية في مكانها اللائق، باعتبارها مرحلة من مراحل الفكر الإنساني كانت مفقودة في التاريخ، وما كان عليه هو أن يضع هذه الحلقة في مكانها لبيان أن الفلسفة الإسلامية في علاقتها بمراحل التفكير الإنساني إنما هي امتداد للفكر القديم وغذاء للفكر الفلسفي في القرون الوسطى والتاريخ الحديث.

مقاربة حسين مروة للتراث العربي الإسلامي: يمثل حسين مروة ذلك المفكر المتحرر من كل أشكال التدين التقليدي الذي ميّز الخطابات الفكرية للفتحات السابقة عنه بما في ذلك كتابات مصطفى عبد الرازق أنف الذكر، فإذا كان نشاط الشيخ مصطفى قد غطى النصف الأول من القرن العشرين حيث توفي سنة 1947م، فإن نشاط حسين مروة قد كان متأخراً زمنياً، وشمل النصف الثاني تقريباً من ذلك القرن، حيث توفي حسين سنة 1987م، وبذلك يكون القرن العشرين قد شهد تمفصلات عميقة على مستوى الفكر والتحليل في العالم العربي أتجاه المسائل الأكثر خطورة في المجتمعات الإسلامية وهي الدين والتراث.

يقتضي تتبع أعمال حسين مروة وبخاصة كتابه "الزعاتللمادية في الفلسفة العربية الإسلامية الذي صدر في العام 1978، وأثار جدلاً كبيراً في حينه، الحديث عن مسار الخطاب الماركسي "الغربي"²² الذي يرى أن حركة الاستشراق نشطت في تثقيف أفاق الاستعمار الرأسمالي، وسعت إلى تكوين نخب أكثر اتصالاً بالمجتمع الغربي تكويناً أيديولوجياً يستند إلى المركزية الأوروبية، وذلك من أجل صيانة الفكر العربي الجديد لدى الشبيبة والطلبة والمتعلمين والأساتذة والكتاب والباحثين. بعد أن تمت الهيمنة السياسية والاقتصادية على المجتمع العربي وتكونت برجوازيات كولونيالية تولت حكم هذه المجتمعات بعد الاستعمار²³، وتعتبر مهمة الخطاب الماركسي الغربي إكمال مهمة الاستشراق الماركسي، وهذا يبرز القيم المادية في الفلسفة والتراث العربي الإسلامي استناداً إلى منهج واحد ورؤية أيديولوجية واحدة هي المادية التاريخية والاشتراكية العلمية، وهذا الصدد جاءت دراسة حسين مروة للاستشراق الروسي مركزة على القضايا الاجتماعية والسياسية والاقتصادية التي وجدها في تحديد طبيعة

علاقة الإنتاج في المجتمع العربي الإسلامي، ففي نظر مروة لحد الآن: لم تظهر بعد دراسة تعالج هذا التراث ككل بصورة شاملة تأخذه في حركته التاريخية نشأة ونمو وتطورا مع ربطه في كل مرحلة بسير تطور العلاقات الاقتصادية والاجتماعية، لذلك لم يكن ممكنا لتلك الدراسات استخلاص كل المحتويات التقدمية والزراعات المادية للتراث في سيره المتكامل²⁴، ولقد حاول حسين مروة طرح مشروع إعادة النظر في طريقة التعامل مع التراث العربي الإسلامي، بأدوات جديدة من شأنها تحرير الفكر العربي من السيطرة التي فرضها عليها الفكر الأيديولوجي البرجوازي، فهذه الطريقة "يتمكن الكشف عن جوهر علاقة التراث بوضعه التاريخي... فالوضعية الأساسية لهذا الكشف... هي انكشاف عناصر الوحدة بين أبعادها التي في الماضي وأبعادها الجديدة في الحاضر، وإضفاء صفة الأصالة على صفة المعاصرة" وهو ما طمح إليه حسين مروة في كتابه "الزعات المادية"، كما يتجلى خاصة في مقدمة الكتاب التي تتضمن أطروحات نظرية-منهجية في قضية التراث "أي نظريته التراثية إن جاز القول"²⁵، وهذا المسعى نفسه ما ذهب إليه العديد من المفكرين العرب أمثال: طيب تزي، محمد باقر الصير، محمد عبد الجباري.

إن التراث في تصور حسين مروة لا يمثل قضية الماضي لذاته، ولا هو ماضي يفترض الرجوع إليه، ولا مجرد إسقاطه على الحاضر، بل هو تجسيد للاستمرارية من الماضي إلى الحاضر، بمعنى أوضح أن قضية التراث قضية حاضر نفسه، فحق المواقف السلفية التي تحاول إسقاط الماضي على الحاضر والنظر إلى الثاني على أنه امتداد للأول، إنما تنطلق هي نفسها من منطق الحاضر "فقد نشأت كرد فعل "برجوازي" على نظريات غربية عنصرية فهي شأن المحاولة السلفية عبارة عن حلول برجوازية لقضية التراث وإن اختلفت الأشكال والنماذج فهي كونه تنفي تاريخية الفكر وحركيته، إنما تعتمد على تبسيط الأفكار الفلسفية المعاصرة إلى حد الابتذال"²⁶، ويعارض حسين مروة عزل الأفكار عن محيطها الاجتماعي والزمني، لأن هذا العزل يجعل من التاريخ قسمين أو مستويين، الفكر وحركيته المستقلة، والزمن وتحولاته الدائمة، في حين نجد أن هناك صلة بين الفكر والزمن لا يمكن فصلهما لأن كل حدث اجتماعي يكتسب سياقاً تاريخياً حين دخوله في مجرى الزمن، وبالتالي يتحول كل حدث اجتماعي إلى حدث تاريخي خاص به، فكل التاريخ هو الماضي في بعده التطوري، والتراث هو التطور في بعده التطوري متصلاً بالحاضر ومتداخلاً فيه، هذا أن اجتماع الماضي والحاضر في إطار تطوري هو الذي يشكل التراث، ولقد انطلق حسين مروة في بحثه للتراث العربي الإسلامي من نقد الدعوات التي تخرج التراث من تاريخيته وتفصله عن الواقع الحالي، هذا باعتبارها نظرة عاجزة عن كشف جدل التراث والواقع، هذا أن السمة الغالبة على معظم الدراسات الحديثة فضلاً عن القديمة في التراث الوطني والقومي، هي سمة الانغلاق المطبق بينه وبين مجريات التاريخ سواء تاريخ المجتمع العربي الإسلامي، أو

تاريخ المجتمع البشري الأكبر، "وكان 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 دلالتها التي تصل هذه النصوص بحركة التاريخ العربي الإسلامي، وتاريخ الحضارة البشرية عامة".²⁷ إذن إن إهمال العلاقة القائمة بين التراث والتاريخ في الدراسات السابقة حسب مروة هو ما شكل حالة الجمود والعقم في منهجية قراءة هذا التراث، هذا ما جعله يدعوا إلى قراءة التراث في سياقه التاريخي وفي جدلية علاقته بالواقع الراهن، فيقول: "أما صورة التراث في منظور المنهج المادي التاريخي... لا تستوعب التراث إلا في ضوء تاريخيته، أي في ضوء حركته ضمن الزمن التاريخي الذي ينتمي إليه، أو بعبارة أكثر تدقيقاً لا تستوعب إلا من وجهة علاقته بالبنية الاجتماعية السابقة التي أنتجته، وبالظروف التاريخية نفسها التي أنتجت بدورها تلك البنية الاجتماعية مع ما لها من خصائص العصر المعين والمجتمع المعين".²⁸

إن المنهج الذي اعتمده وانطلق منه حسين مروة في دراسته للتراث العربي الإسلامي هو منهج مادي تاريخي الذي اعتبره أنه المنهج الوحيد القادر على استيعاب التراث بكامل أبعاده "ورؤية التراث في حركيته التاريخية، واستيعاب قيمه النسبية، وتحديد مالا يزال يحتفظ منها بضرورة بقائه وحضوره في عصرنا كشاهد على أصالة العلاقة الموضوعية بين العناصر التقدمية والديمقراطية من تراثنا الثقافي وبين العناصر التقدمية والديمقراطية من ثقافتنا القومية في الحاضر".²⁹ وعليه يكون المنهج المادي التاريخي كما وصفه مروة يتطابق مع المفهوم الثوري للتراث الذي يتداخل مع مفهوم التاريخ الذي لا يمكن دراسته إلا بالنظر للشروط المادية التي أنتجته، وينطلق حسين مروة من نقطة أساسية ألا وهي التأسيس لقراءة التراث بأسلوب جديد داخل الثقافة العربية وذلك بالتحرر من قيد القراءات السائدة، فهذا العقل يمثل جملة المفاهيم الذهنية التي تمتاز بالصرامة والقوة في رؤية الإنسان العربي إلى الأشياء وطريقة التعامل معها بعيداً عن المفاهيم الفارغة الميتافيزيقية، كما يرى حسين مروة في جدليته المادية التاريخية إلى أن التراث شيء ومعرفته شيء آخر، لأن مشكلة التراث ليست في إحيائه بل في العودة إليه وفي الحاليتين استحالة - "بل هي في إنتاج المعرفة العلمية هذا التراث الذي هو موضوع معرفة، وبالتالي يكون تطبيق المنهج الماركسي في فهم التراث يسمح للفكر المعلق في سماء تصورات وتجرباته بأن يعيد اكتشاف القاعدة المادية التي انطلق منها".³⁰ ، وينهب علي حرب إلى أن نظرة حسين مروة للتراث لم تتحرر من سلطان الميتافيزيقا، هذا أنها تحاول إعادة تكوين تاريخ الفلسفة العربية كأنه حاضر فلسفي بالقوة... "فهي تحاول أن تكشف في مقالات الماضين عن مقالها هي، وهي بذلك تقوم بأدلجة التراث وتسييسه بدلاً من أن تعقله".³¹ ، فقراءة التاريخ من منظور الاتصال والتدرج

يقوم على الكشف كل مرة عن الضرورة التاريخية أو العجز التاريخي الذي كان يمنع أي باحث أو دارس عربي من صياغة مفاهيم مقارنة للفكر الحديث.

أما محمد عابد الجابري فذهب إلى أن المنهج المادي الجبلي الذي طبقه حسين مروة قام على مطالبة الثورة بإعادة بناء التراث ومطالبة التراث بالمساهمة في إنجاز الثورة، إذ بذلك لا يتبقى الفكر اليساري المنهج الجبلي كمنهج للتطبيق وإنما كمنهج مطبق، إذ يتم من خلاله إرغام حلقات التراث على أن تسكن القوالب الجاهزة مما يفقدها حيويتها ويبعدها عن سياقاتها التاريخية.³² ، فعملية النقد عند الجابري مرتبطة أشد الارتباط بمفهوم التراث من خلال تجديد فهمه وقراءته حيث يصرح بقوله: الحق أن ثقافتنا القديمة، أعني تراثنا العربي الإسلامي ونحن نعتقد أن التحرر من التبعية للأخر لا يمكن أن تتم إلا من خلال العمل من أجل التحرر والتبعية للماضي، ماضينا نحن، وبعبارة أخرى إن التحرر من الأتباع بل الاستلاب لثقافة الغرب لا يمكن أن تتم إلا عبر ومع -التحرر من الهيمنة³³، معنى هذا أنه يجب أن نتعامل مع التراث من باب الروح النقدية لا من باب التهميش والانغلاق هذا في سبيل الولوج إلى الحداثة، وهذا يكون الجابري قد مهد الطريق مع التراث، فإذا لم تكن على معرفة عامة بالتراث لا يمكن أن نطرح إلى نشر الحداثة فيه.

رغم الانتقادات التي وجهت إلى فكر حسين مروة، هذا لا ينفي أنه كان جريئاً في طرحه معبراً عن رفضه للأساليب القديمة التي عجزت عن رؤية التراث واستيعابه سواء الاتجاه العدمي الذي يدعوا للتكرار للتراث العربي الإسلامي من واقعنا المعاصر بحجة أنه قد مضى وانتهى، أو الاتجاه السلفي الذي يدعوا للأخذ بالتراث بحذافيره والالتزام بكل ما فيه من قيم وعليه يمكن القول أن مجهودات حسين مروة جاءت من أجل فتح طريق جديد في البحث التراثي، هذا أن قراءة التراث على ضوء الماركسية هو في حد ذاته تعبير عن مرحلة جديدة في علاقة الماركسيين العرب بالتراث.

الخاتمة:

إن أهم نقاط المقارنة التي يمكن أن نلخصها بين كل من فكر مصطفى عبد الرزاق وحسين مروة فيما يلي:
- حاول كل من الشيخ مصطفى وحسين مروة بمشروعهما خدمة المجتمع العربي خاصة والإنساني عامة، إذ استطاعا ولو بجزء قليل أن يمسخ المعالم التي شوهت الفكر الإسلامي من خلال موقفها الصارم اتجاه بعض الاتجاهات المقلدة، مما ساعدهما على إنتاج طرح فلسفي جديد، وامتازت دراسة كل واحد منهما بالتنوع الفكري والمنهجي هذا أنهما حاولا قراءة التراث قراءة تحليلية نقدية بعيدة عن التأويلات الأيديولوجية والمنهجيات التقليدية عن طريق وضع منهجية علمية واقعية ومنطقية في التعامل

مع الفكر العربي الإسلامي، وهي ميزة تتطلب جهد كبير في ضبط المفاهيم واستخدام آليات معرفية ومنهجية حديثة ومعاصرة من أجل تكوين رؤية منطقية عالمية حول المجتمعات الإسلامية.

-إن فكر الشيخ مصطفى وحسين مروءة يصب في نفس الوعاء ألا وهو محاربة التقليد والانتقال إلى مرحلة الاجتهاد، من أجل إبراز أصالة تراثنا العربي الإسلامي، فلا تجديد بدون اجتهاد ولا يكون ذلك إلا وفق رؤى تحليلية نقدية داعية إلى الابتعاد عن التعصب الدوغمائية العقيمة، وبناء مقومات تؤهل إلى تأسيس حداثة عربية إسلامية قائمة على تأويلات جديدة ومنفتحة في الفكر الديني، فقد حاول مصطفى عبد الرزاق بتجربتها لاستفادة من حركات الإصلاح الديني التي ظهرت في الوطن العربي وتوظيفها لتحديث الفكر الإسلامي والتحرر من القراءات الكلاسيكية التي فوقعت الفكر وحبست العقل في انتاج كل ماهو جديد. وهو ما ذهب اليه حسين مروءة في محاولة إعطاء حل علمي للتراث، ويرى مصطفى عبد الرزاق أن تطورات المجتمع تؤدي إلى تحقيق استقلالية التراث، وهو بذلك يفتح باب الاجتهاد للعديد من الدراسات الإسلامية مستقبلا، فعزل الحياة الاجتماعية للإنسان هو نفي لقيمة كونه كائن حر مفكر. وهي نفس فكرة حسين مروءة في ربط التراث العربي الاسلامي بالتحولات الحضارية التي تمكننا بفهم الدين بشكل عصري، ولقد حملت تجربة الشيخ مصطفى انتقادات للقراءة الإستشرافية، في قولهم أن الفلسفة الإسلامية لم تأتي بالجديد وماهي إلا تقليد للفلسفة اليونانية، وهو بذلك يدافع عن الفكر الاسلامي ويشيد بالإنتاج العلمي الذي عرفه هذا الفكر خاصة نشأة الاجتهاد بالرأي في الأحكام التشريعية. وبالتالي تكون دعوته لتبني منهجيات متعددة تهدف الوصول إلى نتائج جديدة. وهو نفس مشروع حسين مروءة لضرورة إعادة النظر في طريقة التعامل مع التراث العربي الإسلامي بأدوات جديدة من شأنها تحرير الفكر العربي من السيطرة التي فرضها عليها الفكر الأيديولوجي البرجوازي.

-يمتاز الموقف الذي جاء به كل من الشيخ مصطفى وحسين مروءة بالعقلانية النقدية والروح العلمية المنفتحة على الثقافات الأخرى وهي رغبة في مد جسر التواصل مع إبداعات العقل البشري ورفض سجن الذات، وهو ما كان قد ظهر عند الفلاسفة في الساحة الإسلامية أمثال: الفارابي، وابن سينا وابن رشد وأبي حيان التوحيدي ومسكويه.

-إن منطلق مشروع حسين مروة هو إعادة اشتغال العقل من خلال معالجة الظروف الزمانية والمكانية التي بلورت هذا الفكر منذ نشأته حتى اليوم، أي دراسة مادية تاريخية في محاولة إيجاد علاقة بين الماضي والحاضر، وبالتالي نكون أمام مهمة طرح إعادة تشكيل المعنى والحقيقة عن طريق إحداث قطيعة إستمولوجية مع كل التفسيرات السابقة التي سجنّت العقل داخل الفضاء الإبستيمي الوسيط. وهو بهذا يتجه إلى نفس توجه الشيخ مصطفى في محاولة التأصيل لفلسفة عربية إسلامية تخضع كل ماهو قديم وجديد للنقد والعقل.

-يمثل مشروع التراث ككل محاولة لتجاوز العجز الذي تعانيه الأمة العربية من خلال قراءته ونقده للتراث العربي الإسلامي وذلك من أجل بناء القديم ليكون قادراً على مواجهة تحديات العصر اعتماداً على سلطة العقل واجتهاد المحدثين فلا يمكن أن نفهم الواقع الموضوعي إلا إذا انطلقنا من فهمنا للماضي الذي يساهم على تطوير وتغير الواقع، فإذا كان هذا الواقع متغير فإن التراث بالضرورة يخضع لنفس المبدأ، "ليس التراث موجوداً صورياً له استقلال عن الأول الذي هو جزء من مكوناته...فالتراث إذن ليس وجود مستقل عن واقع حي يتغير ويتبدل يعبر عن روح العصر وتكوين الجيل المنشود، ومرحلة التطور التاريخي".³⁴

-إن التراث جزء من مكونات الواقع فهو حقيقة مخزونة لدى الجماهير يحد سلوك الناس في الحياة اليومية، فالماضي والحاضر كلاهما معاشان في الشعور، وتحليل التراث هو نفس الوقت تحليل لعقليتنا المعاصرة وبيان أسباب معوقاتنا، وتحليل عقليتنا المعاصرة هو في نفس الوقت تحليل للتراث...فالتراث يستلزم التجديد الدائم. هذا أنهما يؤسسان معاً علماً جديداً وهو وصف للحاضر كأنه ماض يتحرك، ووصف الماضي على أنه حاضر معاش...ومادام التراث يشير إلى الماضي والتجديد إلى الحاضر فإن قضية التراث والتجديد هي قضية التجانس في الزمان وربط الماضي بالحاضر وإيجاد وحدة التاريخ وعليه فعند الحديث عن التراث يعنى هذا ربطه بالواقع ومستوياته الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والأخلاقية، وذلك بعد صياغته من أجل إنشاء تراث جديد في الواقع، وبناء علاقة صحيحة مع الآخر بإمكانها السير نحو الإبداع الذاتي.

-إن قضية التراث كفيلة بإظهار البعد التاريخي في وجدان الأمة المعاصر واكتشاف جنونا في القديم وعليه يكون تجديد التراث عن طريق تحليله وتحليل العقلية القومية المعاصرة وهذا من شأنه أن يسمح برؤية الحاضر داخل الماضي والماضي داخل الحاضر، ومن خلال طرح مسألة ارتباط التراث بالواقع يتضح لنا العلاقة الموجودة بين

العقل والواقع، وهذا ما أكدّه المفكر حسن حنفي على ضرورة ارتباط العقل بالواقع في كل تحقيق يقدمه في انجاز مشروعه المتجدد إذ لعبت الحياة السياسية والاجتماعية دورا كبيرا في إلقاء نظرة فاحصة على الجهد الفلسفي في صميمه، محاولة لخلق التوازن بين نوعين مختلفين من المعرفة، واحدة ترمي إلى تغيير وجودنا والأخرى ترمي إلى توسيع قدرتنا في السيطرة على الأشياء، ولقد عالج الفكر العربي الإسلامي العديد من الإشكاليات التي كان لها دور في إعادة بعث الجديد وما زالت تمثل حق الآن تحديات حقيقية، مثل قضايا الدين والدولة والتراث والتاريخ وتجديد العقل والتساهمت بدورها في بناء رؤية فكرية جديدة للفكر الإسلامي، ولتجديد مفهوم العقل السائد منذ تاريخ الفلسفة اليونانية، وذلك في محاولته لإنتاج عقل حديث قائم على إنتاج أفكار جديدة وبالتالي تخليصه من أن يبقى رهينة التقليد والتبعية للماضي الذي هيمن على الفكر والسلوك في المجتمع العربي الإسلامي، إذ شكلت حاجزا بيننا وبين إبداع حداثة عربية أصيلة، وهو ما نلمسه من خلال مشاريع فكرية معاصرة أمثال محمد عابد الجابري، محمد أركون، حسن حنفي، طه عبد الرحمن... الخ بهدف بناء مقومات تجديدية تمكن الفكر من التحرر من قيود التقليد. وعليه تعتبر مسألة التراث والتاريخ مرحلة نضج مهمة في تاريخ الفلسفة، كلها كانت مهمة تنطوي ضمن تجديد الفكر العربي، ومحاولة تحرير العقل العربي الإسلامي على يد العديد من المفكرين اجتماعوا تحت هدف مشترك وهو تحرير العقل العربي الإسلامي من تخلفه ليصل إلى مستوى راق من التطور والعلم، وهي دعوة إلى الانفتاح على العالم... وتبني مبادئ الحرية والمساواة والعدل من أجل إنتاج معرفتنا بنواتنا عن طريق الانخراط في مشروع ثقافي حضاري بطريقة جديدة.

الهوامش:

- 1 حسين مروة، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، الجاهلية نشأة وصدر الإسلام، المجلد 1، دار الفارابي، بيروت، ط 1، 2002، ص ص 28-29
- 2 حسن حنفي، التراث والتجديد، موقفنا من التراث القديم، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ط 4، 1992، ص 13
- 3 منير بهادي، الفكر العربي، الاستشراق وأسئلة المنهج، دار الغرب للنشر والتوزيع، وهران الجزائر، 2018، ص 23
- 4 زكي الميلاد، مصطفى عبد الرزاق ومنهج دراسة تاريخ الفلسفة الإسلامية، ثقافتنا للدراسة والبحوث، العدد 24، 2010، ص 83
- 5 علي عبد الرزاق، من آثار مصطفى عبد الرزاق، صفحات من سفر الحياة ومذكرات مسافر، ومذكرات مقيم، وأثار أخرى في الأدب والإصلاح، تق: طه حسين، دار المعارف، مصر، 1957، ص 249
- 6 ينظر: مصطفى عبد الرزاق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، تق: محمد حليبي عبد الوهاب، دار الكتاب المصري، القاهرة مصر، 2011، ص 171
- 7 تينمان فيلهلم غوتليب: Wilhelm Gottlieb Tennemann (1761-1819): فيلسوف ومؤرخ للفلسفة في ألمانيا، له العديد من المؤلفات منها: تاريخ الفلسفة في 11 جزءا. Histoire /Système de la philosophie de Platon, Leipzig, 1792. in-fol. de la philosophie, Leipzig 1798-1819, 11 vol. in-8
- 8 كوزان فيكتور: Victor Cousin (1792-1867): فيلسوف روحاني فرنسي، قام بنشر أعمال روني ديكارت وترجم أفلاطون وبروكليس إلى الفرنسية، له الكثير من المؤلفات من أهمها: تاريخ فلسفة القرن الثامن عشر. Histoire de la philosophie au XVIIIe siècle, 2 vols, 1829.
- 9 رينان أرنست: Ernest Renan (1823-1892)، مؤرخ وكاتب فرنسي اشتهر بترجمته ليسوع التي دعا فيها إلى نقد المصادر الدينية نقداً تاريخياً علمياً وإلى التمييز بين العناصر التاريخية والعناصر الأسطورية الموجودة في الكتاب المقدس. ما أدنى إلى قيام الكنيسة الكاثوليكية بمعارضته. كان من أكثر المنتقدين للإسلام رغم إشاداته بأعمال ابن رشد، له عدة مؤلفات:

Averroës et l'averroïsme (1852).
 Examen de conscience philosophique (1889).
 Histoire générale et systèmes comparés des langues sémitiques (1855).
 Études d'histoire religieuse (1857).
 Essais de morale et de critique (1859)
 Qu'est-ce qu'une nation?
 Histoire des origines du christianisme – 7 volumes (1863-1883)
 Vie de Jésus (1863).

-
- 10 مصطفی عبد الرزاق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، المصدر السابق، ص 10
- 11 المصدر نفسه، ص 10
- 12 المصدر نفسه، ص 10-11
- 13 المصدر نفسه، ص 43
- 14 زكي الميلاد، مصطفی عبد الرزاق ومنهج دراسة تاريخ الفلسفة الإسلامية، ثقافتنا للدراسة والبحوث، العدد 24، 2010، ص 88
- 15 إبراهيم مذكور، في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، الجزء الأول، دار المعارف، مصر، ط3، 1983، ص 19
- 16 مصطفی عبد الرزاق، المصدر السابق، ص 150
- 17 المصدر نفسه، ص 31-32
- 18 منير بهادي، الفكر العربي، الاستشراق وأسئلة المنهج، مرجع سابق، ص 40-41
- 19 زكي الميلاد، مرجع سابق، ص 16
- 20 زكي الميلاد، المرجع السابق، ص 99
- 21 منير بهادي، الفكر العربي، الاستشراق وأسئلة المنهج، مرجع سابق، ص 27
- 22 على الرغم من ظهور الخطاب الماركسي في إحدى دول الغرب الرأسمالية وهي ألمانيا، فإن أصول صاحب هذا التيار كانت شرقية أي يهودية، وكان هذا التيار أكثر قبولا لدى الشعوب الشرقية أكثر من شعوب الغرب الرأسمالية حيث أنتشر في روسيا ثم الصين وجنوب شرق آسيا والشرق الأوسط.
- 23 منير بهادي، الفكر العربي، الاستشراق وأسئلة المنهج، المرجع السابق، ص 47
- 24 المرجع نفسه، ص 53
- 25 علي حرب، الماركسية ودراسة التراث العربي الإسلامي، مداخلات، مباحث نقدية حول أعمال محمد عابد الجابري، حسين مروءة، هشام جعيط، عبد السلام بنعبد العلي، سعيد بن سعيد، دار الحداثة، بيروت لبنان، ط1، 1985، ص 203
- 26 علي حرب، الماركسية ودراسة التراث العربي الإسلامي، مرجع سابق، ص 205
- 27 حسين مروءة، عناوين لوجود قديمة، الدار العالمية، بيروت، 1985، ص 60
- 28 حسين مروءة، النزعات المادية، ج1، مصدر سابق، ص 33
- 29 المصدر السابق، ص 8
- 30 موسى برهومة، التراث العربي والعقل المادي، قراءة في فكر حسين مروءة، دار التنوير، بيروت، 2017، ص 70
- 31 علي حرب، الماركسية ودراسة التراث العربي الإسلامي، مرجع سابق، ص 210

-
- 32 محمد عابد الجابري، نحن والتراث، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب 1993، ص 11
- 33 محمد عابد الجابري، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط2، 1990، ص 43
- 34 حسن حنفي، التراث والتجديد، موقفنا من التراث القديم، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت لبنان، ط4، 1992، ص 15.