محاولة ابستمولوجية

في نقد قراءة حسين مروة والطيب تيزيني للتراث الفلسفي الاسلامي

د. كمال عبد اللطيف

- ١ -

١ ـ إذا انطلقنا من التسليم بأنه آن الأوان للتفكير في صياغة منظومات التأويل[١] وإنتاج المعنى المنجز في مجال البحث التاريخي بمعناه الواسع، فان هذه المسألة تزداد إلحاحاً نظراً للتداخل الكبير الذي ما فتئ يحصل بين مجالات البحث التاريخي، والبحث في مختلف العلوم الانسانية على وجه العموم.

واذا كان من الثابت اليوم أن تداخل عناصر المناهج وأدواتها المفهومية والمصطلحية، وقوانينها في مجالات المعرفة المختلفة مسألة إيجابية ومخصبة[٢]، فان الاستمرار في انجاز عمليات النقل المفاهيمي تقتضي أن نتوقف بين الحين والآخر لمساءلة طريقة وكيفية الاستعارة المفاهمية من أجل ابراز أنماط القيم المعرفية والابستمولوجية التي تتولد عن عمليات النقل والاستعارة.

تزداد أهمية هذه المسألة ـ التقصي الابستمولوجي ـ عندما نعرف أنه بدأت ترتفع في السنوات الأخيرة، وفي مجال العلوم الاجتماعية بالذات مسألة حدود المناهج، وحدود القوانين والمفاهيم في بناء الظواهر المدروسة، من منظور تطغى عليه الحماسة الايديولوجية الداعية إلى خصوصية أصيلة[٣]، مما يجعل البحث الابستمولوجي مطلباً تقتضيه ضرورة معاينة أساليب وطرق البحث والتفكير، وذلك من أجل المساهمة في ابتكار القوالب المنهجية والنماذج النظرية الملائمة والمطابقة للظواهر موضوع البحث، وهو ما يعني أساساً مباشرة حوار ثقافي خلاق، حوار يسلم بأن منطق الجغرافية والتفرد العرقي لا يقدم البحث العلمي، شريطة ألا نكتفي بالنقل الناسخ بدون حساب، ونساهم في الابداع والانشاء والتأصيل النظري. ولا شك أن هذه الممارسة الابستمولوجية شاقة ومعقدة، الا أن المشاركة فيها بواسطة انجاز أبحاث جزئية متعددة تكفل لنا التغلب على كثير من العوائق النظرية في سبيل وضوح ملامح وحدود المفاهيم، ومن أجل نجاعة الطرق والمناهج التي نستعين بها في فهم الظواهر والأحداث والأفكار.

ضمن هذا الاطار نريد أن نقدم مساهمة في باب تأمل صعوبات وعوائق توسيع دائرة تداول المفاهيم والمناهج في مجال قراءة التراث العربي الاسلامي، عسى أن نتمكن من تدارك التكرار اللامجدي، والنسخ الأعمى، ونساهم في نهاية التحليل في الدفاع عن مبدأ المثاقفة المنهجية داخل دائرة الأبحاث العلمية. من أجل مزيد من توليد المعاني لرموز في أفق بلا حدود.

٢ ـ سينصب اهتمامنا في هذا البحث على جانب من جوانب حضور الفلسفة الماركسية ومفاهيمها في مجال دراسة التراث الاسلامي، واذا كان الأستاذ عبد الله العروى قد أبرز في مقالته الهامة «الماركسية تجاه الايديولوجية الاسلامية»[٤] أهمية تعريب المفاهيم الماركسية بترجمتها الفعلية في دراسات عينية حول جوانب متعددة من تاريخنا وواقعنا، فإن الدراسات التي سنهتم بمساءلة طريقة استعارتها لمفاهيم المادية التاريخية تندرج في هذا الاطار، اطار ترسيخ مفاهيم الفلسفة الماركسية في الفكر العربي المعاصر.

يرمي بحثنا إلى الاجابة على سؤالين أساسيين هما:

ما هي حصيلة قراءة كل من الطيب تيزيني وحسين مروّة

للفلسفة الاسلامية؟ ثم ما هي طريقة تعامل هذين المفكرين مع الأدوات المنهجية التي استعانا أثناء اعادة ترتيبها لمحاور وقضايا تاريخ الفلسفة الاسلامية؟

نريد اذن في ضوء محاولة الاجابة على السؤالين السابقين، أن نفكر في مسألة أبستمولوجية هامة تتعلق بنمط الاستعارة المفاهيمية المُنْتِجَة، ونقصد بذلك التفكير في عملية توظيف المفاهيم، ونتائج هذا التوظيف المعرفية الخاصة والابستمولوجية العامة.

يتعلق الأمر اذن ببحث يتوخى غاية أبستمولوجية، وفي سبيل هذه الغاية يقارب نصوصاً ومفاهيم محددة، وذلك من أجل مراكمة أبحاث حيوية متعددة تتيح لنا تعميق التفكير في صعوبات نقل واستعارة المفاهيم، لنتمكن في مجال التأريخ للفكر الاسلامي من مراجعة طرق استخدامنا للمناهج وأدواتها المفهومية ونعمق مجال الدرس وأساليب الدراسة.

ولا بد من الاشارة في نهاية هذا التقديم الى أن المسألة التي نرومها ليست سهلة تماماً، وذلك لأن متابعة عملية التأريخ في بعدها المنهجي مسألة في غاية التعقيد، خاصة وأنها تفترض وعياً مركباً، وعياً بمادة التأريخ، (المدارس والاتجاهات الفلسفية الاسلامية)، ووعياً بأصول وأوليات المفاهيم المنهجية الموظفة بغاية استعادة التراث، (أهم المفاهيم التي تشكل نسيج المادية التاريخية).

- ٢ -

لقد أصدر كل من الأستاذ الطيب تيزيني والأستاذ حسين مروّة مؤلفاتها حول تاريخ الفلسفة الاسلامية في السبعينات، ودشنا عن طريق هذا الصدور بداية جديدة في التأريخ للفلسفة الاسلامية الوسيطية، وقد حاولا معاً ليس فقط كتابة تاريخ جديد لجانب من تراثنا بل مارسا أيضاً تصفية حساباتها بصورة جذرية مع الكتابات السابقة عليها ابتداء من الكتابات الوسيطية المتمثلة في مصنفات المذاهب والفرق والطبقات إلى كتب المحدثين، وعلى رأسها كتابات مصطفى عبد الرازق وابراهيم مذكور، وعلي سامي النشار، وكذلك كتابات بعض المستشرقين.

مقابل ذلك امتازت كتابتها بالدفاع عن منهجية جديدة في قراءة التراث الفلسفي الاسلامي، بالاضافة إلى تحديدهما لمنطلقات سياسية جديدة في التعامل مع هذا التراث.

نحن معهما نتابع بشجاعة وحماسة كبيرة ما بدأه مصطفى عبد الرازق[٥] من ضرورة اتخاذ موقف من التراث ومن الماضي، لمواجهة معضلات الحاضر، ومعها أيضاً نتابع درجات تطور الوعي المنهجي في مقاربة الفلسفة الاسلامية.

لن نفصل القول في الاستراتيجية السياسية الموجهة لتعاملها مع التراث فهذه قضية لا ترتبط بالضرورة مع منطلقات بحثنا، إننا سنهتم بالدرجة الأولى بأسلوب تعاملها مع الجهاز المفاهيمي الذي يسلمان بنجاعته النظرية والتاريخية في تناول موضوع دراستها، التراث الفلسفي الاسلامي، كما أننا لن نقدم محتوى أعمالها ولو في صورة مختزلة، لأننا نفترض بحكم انتشار أعمالها متابعة وإلمام القارئ بخلاصاتها، وهذا لا ينفي أن عملنا يتضمن بعض الاشارات المقتضبة الى نتائج أعمالها بناء على مقتضيات التحليل والمناقشة، وليس بغاية التلخيص والعرض الخالصين.

لا بد من الاشارة في هذا السياق إلى أننا لا نجادل في أهمية مؤلفات هذين المفكرين سواء بحكم ظرفيتها، (ملابسات التأليف التاريخية والسياسية)، أو بحكم توجهها العام (الاختبارات السياسية للمؤلفين)، فتلك قضايا لا علاقة لها بهذا البحث، ويمكن أن تشكل موضوع دراسات أخرى. إننا لا نقلل من قيمة الاعتبارات السابقة ولكن من داخل الايمان بأهم مبادئها ـ التي أصبحت ملكا معرفياً مشاعاً ـ نمارس قراءة تتوخى تصفية حسابها مع السبات اليقيني والقطعي الذي طغى على تعامل عدد كبير من الماركسيين مع المادية التاريخية في روحها ومفاصلها المنهجية.

نجد في كتاب الطيب تيزيني الرئيسي «مشروع رؤية جديد للفكر الاسلامي في العصر الوسيط»[٦] مقدمة تحت عنوان «على طريق الوضوح المنهجي»[٧] وهي مقدمة تصرح بوجهة الدراسة والمشروع، وتحدده في البحث في الفكر الفلسفي الاسلامي المادي، كما توضح منطلقات الباحث في التاريخ، حيث يسلم «بوحدة التاريخ الانساني»، ومبدأ «النمو الذاتي للتاريخ»[٨]، وأثناء عرض الباحث لموضوع بحثه ومنطلقاته في هذه المقدمة نكتشف طريقة غريبة في الكتابة، إنه يلوح بمفهوم «العلم» ومفهوم «المنطق اللاتاريخي»[٩] بدون أي حصر أو تدقيق منهجيين، وبدون أي احالة تشير إلى الاطار المرجعي الذي يفكر الباحث انطلاقاً منه أو بواسطته ومن خلاله.

أما ملاحظاته التقويمية للدراسات التراثية التي سبقت أعماله، فإنها تركز على نفي قيمة هذه المحاولات من أجل تبرير صلاحية منهجيته الجديدة في قراءة التراث[١٠]. وعندما نقرأ الجزء الأول المفصل من مشروعه الكبير «من التراث

الى الثورة »[١١] نعثر على ما يسميه « دليل عمل منهجي عام في البحث التراثي »[١٢]، وهو دليل يعتمد على المادية التاريخية باعتبارها حسب تعبيره « آلة علمية »[١٣].

أما في كتاب حسين مروّة « النزعات المادية في الفلسفة الاسلامية »[١٤] فإننا نجد نفس المشروع، وفي اطار مقدمة منهجية طويلة نعثر على موجهات التأريخ وأسسه، كما نعثر على موقف الباحث من المناهج ذات التوجيه السلفي، والمناهج الاستشراقية والمناهج التاريخية اللاجدلية، حيث ينتقد الباحث نماذج من المؤلفات السابقة، ويدعو إلى تبني تطبيق مفاهيم المنهج المادي التاريخي الذي يكفل وحده بالمفرد معرفة مراحل تاريخ الفلسفة ويساعدنا على كشف المحتوى المادي التقدمي للفلسفة الاسلامية[١٥].

تتجه المقدمات المنهجية ـ التي قدمناها بشكل مختزل في الفقرات السابقة ـ في الكتابين نحو التصريح بالمنهجية المتبعة في البحث، وإذا كنا نسلم بأن مقدمات الأبحاث تكتب بعد الانتهاء من هذه الأبحاث، رغم أن التقليد يضعها في البداية، في المقدمة، فإننا نشك في أن مقدمات أبحاث تيزيني ومروّة قد وضعت بعد الانتهاء من أبحاثها، وذلك لأنها لا تستثمر مجهود عمليات البحث، ولا تحيل إلى صعوباته، بقدر ما تقرر مجموعة من المقدمات والمسلمات، وبصورة قطعية وجازمة، من هنا فقرها الابستمولوجي[١٦]. واذا كان من المعروف أن المقدمات المنهجية للبحث العلمي في مجالات المعرفة المتنوعة تتيح للدارسين امكانية مساءلة المفاهيم والقواعد والمسلمات والمصطلحات وأنماط التحليل من أجل بنائها واعادة بنائها في ضوء اجراءات البحث وعملياته الداخلية، فنحن في هذه المقدمات أمام مواقف نقدية من مناهج سابقة، وأمام أوليات للبحث، لكننا أبعد ما نكون على طريق الوضوح المنهجي، أو التأصيل المنهجي، أو التفكير في المفاهيم، وفي سبل الاستعانة بها من أجل إنتاج دراسات تتيح لنا نقداً جذرياً للتراث، أو تتيح لنا لذة كاملة في الالتفات نحوه، في الالتفات اليه...

تقدم المحاولات التأريخية التي نحن بصدد التفكير فيها نموذجاً لمشروع يروم تأويل الحضور الفلسفي في الاسلام من منطلق مادي تاريخي، وبناء عليه فإن هذا النموذج التأويلي المنجز يسلم بأوليات الرؤية الفلسفية المادية للتاريخ، هذه الرؤية التي تدافع أولا وقبل كل شيْ على تاريخية الممارسة النظرية للانسان، كما تؤكد على التفاعل الجلي لهذه الممارسة مع آليات الصراع التاريخي المتعددة والمتنوعة.

وضمن منظور هذه الفلسفة تتم عملية استدعاء مجموعة من المفاهيم من أجل استنطاق البنية التاريخية الاسلامية بواسطتها بغية كتابة تاريخ جديد للفلسفة الاسلامية، ولعلنا فعلا ومن خلال أعمال الباحثين أمام طموح مشروع، شريطة أن يعي نسبيته، ويعي وحدته ضمن أفق التنوع المنهجي اللامحدود...

يمكن أن نصوغ النمط التحليلي الذي سنعتمده في مناقشتنا لبعض الجوانب المنهجية في هذه الأعمال في القضايا الآتية:

١ ـ التحليل ومرجعية التحليل.
٢ ـ التاريخ بين الحضور والغياب.
٣ ـ المفاهيم، استعارة أم تأصيل؟

لنحاول تقديم عناصر هذا التصميم التحليلي بصورة تجعلنا نقف أساساً على آلية الاستعارة المفاهيمية المنجزة في ابحاث تيزيني ومروّة حول تاريخ الفلسفة الاسلامية.

أولا ـ التحليل ومرجعية التحليل

تحضر في كتابة تيزيني ومروّة جملة من نصوص ماركس وأنجلز، وهي تحضر باعتبارها شهادات قاطعة، وسيلة للحسم. وقد لا نختلف في هذا الأمر ما دامت القناعة الفلسفية مسألة اختيارية، لكن الأمر الذي يستوجب الخلاف هو حضور النصوص برسومها، وغياب محاورة محتواها، فلا يمكن أن نحدد في مسلمات الرؤية بدون أن يحصل أي تغيير يذكر في عمليات الاستدلال والتحليل، وصياغة الأبنية الفكرية والتاريخية. فماذا تعني استعادة النص الماركسي عند محاولة دراسة التراث الاسلامي في جانبه الفلسفي؟

نحن نعتقد أن المعنى الأساسي لهذه الاستعادة يتحدد في المسعى التأسيسي الرامي إلى إخصابه، وإخصاب مفاهيمه، ويحصل الاخصاب بالتوسيع أو التضييق أو النفي، وهو ما يدعم الاستدعاء الايجابي الذي لا يكتفي بالشهادة والقياس، والنفحة الاطلاقية المعلنة، بل يفعل في البنية المدروسة بالصورة التي تولد فعلا رؤية جديدة للتاريخ وللانتاج النظري عبر التاريخ.

لقد ظلت مرجعية التحليل في الابحاث التي نحن بصددها جملة استشهادات، ولم ينتج عن هذه الاستشهادات أي تحول نوعي في بنية الظاهرة المدروسة، فعدنا لنكتب من جديد تاريخاً يرسم الملامح العامة لمجتمع الجزيرة العربي الجاهلي، ثم لمرحلة ظهور الاسلام، ثم عرض نماذج من أعلام الفكر الفلسفي وبعض المذاهب الكلامية والمواقف الصوفية، بواسطة قراءة تخلت عن التاريخ، وظلت تذكرنا بكثير من الرتابة في القول في مقدمات الفصول وخلاصاتها، وفي فقرات الربط، وعدد الاستشهاد بالتارخ الجدلي المادي للفلسفة الاسلامية

باعتبارها حلقة ضمن صيرورة تطور الفلسفة المادية عبر التاريخ.

نقف في دراسة حسين مروّة على التصميم الآتي:

١ ـ دراسة الفلسفة العربية الاسلامية انطلاقاً من كونها نتاج عطية تاريخية.

٢ ـ كشف النزعات المادية التي أهملتها الدراسات السابقة داخل هذه الفلسفة.

٣ ـ دراسة التراث الفلسفي من خلال القضايا التراثية، لا من خلال الشخصيات.

٤ ـ تحديد مراحل الفكر العربي على أساسٌ تطوره نحو الفلسفة، وذلك من خلال مرحلة ما قبل النظر الفلسفي، ثم بذور النظر الفلسفي الكلامية، وحركة الفلسفة المستقلة [١٧].

يتضح من المخطط الدراسي السابق أن الأسس الفلسفية الموجهة للاختيار الفلسفي عند الباحث لم تولد أي تطوير لأساليب تحليل قارة الفلسفة العربية الاسلامية والتاريخ الذي واكبها وحدد شروط انتاجها الواقعية والمعرفية، بل أكثر من ذلك نلاحظ أثناء تحليل الموضوعات المذكورة أن الباحث لم يتجاوز الأسئلة التقليدية والأطروحات المتداولة، فظلت تحكم منطق تحليله لبعض متون الفلسفة الاسلامية قضايا من قبيل: يونانية الخطاب الفلسفي الاسلامي، الفلسفة كتتويج للجدل الكلامي... لم تخلص الفلسفة الجديدة المسلم بنجاعتها في الرؤية ومنهجها ومفاهيمها في التحليل من أسئلة القدماء، وأسئلة المحدثين المنتقدة بشدة كبيرة في المقدمات المنهجية، ولم تسمح الأرضية المرجعية المعتمدة على نصوص ماركسية مُسْتَلَّة من سياقها، أو على ملخصات «العلماء السوفيات» في تاريخ الفلسفة. ومصنفات الاقتصاد الماركسي المدرسية والقطعية [١٨]، على تغيير أساليب التحليل، انها لم تغير بنية مقاربة تاريخ الفلسفة الاسلامية رغم كل المفاهيم المرسومة على سطح الكتابة: الابحاث موضع الدرس.

نريد أن نوضح هنا أن قناعة المؤلفين بالمادية التاريخية لم تولد في أبحاثهم اطاراً جديداً مبتكراً في التحليل، بقدر ما كانت مبدئية في مقدمة الأبحاث وظلت كذلك في نهايتها، يعود السبب في ذلك في اعتقادنا إلى تغييب أسئلة **التأصيل النظري**، هذه الأسئلة التي تبيح وتتيح امكانية اختبار القناعة المنهجية في التحليل، ويكون ذلك بالتخلص من نصوص الاستشهاد واستحضار روحها المنهجية، ونقصد بذلك استبعاد النص الماركسي من مستوى الخطاب الجاهز واستحضار روح وآلية التفكير الماركسي في مستوى الممارسة عن طريق إعادة إنتاج خطابه بناء على معطيات تاريخية عينية، وهنا نصل إلى العنصر الثاني، حيث يمكن أن نتساءل عن طبيعة مادة التاريخ التي لحمت مصنفات تيزيني ومروة، ما دام التاريخ هو بؤرة القراءة ومركزها في هذه المصنفات.

٢ ـ التاريخ بين الحضور والغياب

عندما نسلم بأن استراتجية المادية التاريخية في مجال البحث العلمي عموماً تتجه نحو التاريخ باعتباره مجال استقطاب كل فاعليات الانسان في الوجود، فإن اعتماد هذه الاستراتيجية تقتضي المعاينة الدقيقة والجادة لمحتوى ومادة التاريخ في صيرورته وتفاعله، في تطوره وانكفائه، من أجل بناء تاريخي مطابق لتناقضات الوجود التاريخي الحي. ضمن هذه الأفق يوضح مؤرخ الفلسفة اليونانية الكبير جون بيير فرنان J.P.Vernant في معرض حديثه عن الاطار التاريخي للمجتمع اليوناني القديم [١٩]، أن مفهوم نمط الانتاج العبودي الذي تم ترسيمه في خطاطة أنماط الانتاج الخماسية في الأدبيات الماركسية الوثوقية [٢٠] لا تصلح لتفسير البنية الاقتصادية اليونانية في القرن الخامس قبل الميلاد، وأن مفاهيم أخرى مثل الصراع الطبقي، والتناقض الرئيسي والتناقض الثانوي، وأولوية الاقتصادي في التحول التاريخي الخ... لايمكن نقلها كما هي من سياق تحليل ماركس للمجتمع الرأسمالي من أجل معرفة بنية التاريخ اليوناني الكلاسيكي والقديم، وهو يدافع عن رأيه من خلال بحث تاريخي يستعين بأحداث الدراسات التي أنجزت حول التاريخ الاقتصادي والسياسي والفكري لبلاد اليونان.

نقف في هذا المثال على كثير من الجرأة والشجاعة في البحث، خاصة وأن الباحث جون بيير فرنان J.P.Vernant ينجز تحليله انطلاقاً من المسلمات الكبرى للمادية التاريخية، وأهمها في نظرنا المسلمة الكبرى والعامة المتعلقة **بتاريخية الممارسة النظرية للانسان**. إنه يبرز في البحث الذى أخذنا منه المثال السابق أن نصوص ماركس وانجلز المتعلقة بالتاريخ القديم، لا يمكن استعادتها كما هي، فقد كانت تقدم خطاطات سريعة حول المجتمعات القديمة، وغالباً ما كانت تلك الخطاطات تنتج وتنجز حسب مقتضيات التعميم في بعض لحظات الصراع السياسي والايديولوجي، ومن هنا فانه لا يصح أن تستعاد تلك النصوص، والمفاهيم التي تضمنتها كما هي، وبدون أي احتراس، ويبقى أمام الباحثين المقتنعين بنجاعة الرؤية المادية للتاريخ أن يحاولوا بناء التاريخ القديم في ضوء ملابسات وشروط الصراع التاريخي القديم، وليس انطلاقاً من معطيات التاريخ المعاصر المتعلقة بنمط الانتاج

الرأسمالي أو المتعلقة بخطاطة تاريخية عامة وسريعة بدون الالتفات إلى ظرفيتها وحدودها النظرية. انني أستعرض هذا المثال لأظهر أن بعض المؤرخين الماركسيين الغربيين الذي يتبنون **روح الماركسية، وليس نصوصها** يمارسون تحليل تاريخ أوروبا من أجل بناء أنماط انتاج مطابقة للتاريخ، رغم أننا نقول في العادة وتحت ضغط التعميم الايديولوجي الصرف إن التحليل الماركسي الذي يستوحي التاريخ الأوروبي قد صاغ قواعده بناء على استقصاء شمولي لهذا التاريخ، فماذا نقول عندما يتعلق الأمر بالتاريخ العربي الاسلامي الذي لم يكن وارداً في ذهن ماركس وإنجلز لحظة صياغة الفرضيات والمفاهيم؟ ماذا نقول عن المراحل التاريخية التي لم تكن واردة بصورة عينية لحظة تأسيس مفاهيم المادية التاريخية؟ [٢١].

ينتج عن السؤال أن مطلب كتابة تاريخ الاسلام مطلب حاسم بالنسبة للمؤرخ الذي يلتزم بأوليات ومفاهيم المادية التاريخية، وذلك من أجل أن نستعيد تاريخاً متخيلا ونسقطه بدون احتراس على تاريخنا الفعلي الذي يطويه النسيان والتناسي.

ومن الغريب حقاً أن خطاب الباحثين تيزيني ومروّة لا يحترس تماماً في اطلاق مفاهيم المادية التاريخية على الحقبة الاسلامية، ولا يشكك في نسبية هذه المفاهيم الفعلية من أجل المساهمة في **توسيعها وإعادة صياغتها**، مما أدى ويؤدي إلى استعادة خطاطة تاريخية عامة وتعميمها بدون مراعاة أصول البحث في الكتابة التاريخية.

إننا نعتقد أن التاريخ ليس مجرد **تحقيب جاهز وفارغ** ولعل التحقيب المعتمد على مفاهيم عامة من قبيل نمط الانتاج، التشكيلة الاجتماعية، صيرورة وحتمية التناقض، قابل **للتوسيع والتعديل** بناء على **مقتضيات التاريخ**، ومن هنا فان المفاهيم المذكورة سلفاً لا يمكن تعميمها بنسخها، ان التعميم المنتج هو التعميم الذي يكون بواسطة التأصيل النظري القادر على صياغة النماذج النظرية المعتدة من أجل اغناء وتوسيع الرؤية المادية للتاريخ حسب متطلبات الصراع التاريخي الفعلي القديم والمتواصل.

ولعل من بين النتائج التي تترتب عن التصور السابق أن مبدأ التاريخية لا يمكن أن يظل مجرد **تحقيب اقتصادي، زماني ضيق** [٢٢]. بقدر ما سيصبح أكثر اتساعاً وذلك في تجاوب تام مع بعض نصوص ماركس التي يتم في الغالب السكوت عنها والتي كانت تعبر عن تودده من مسألة تطابق الفكر مع الأنماط الاقتصادية وبصورة آلية [٢٣]، وهو ما يعني اتساع مجال التحقيب التاريخي وتنوع أسسه، أي عدم خضوعه الحتمي لنمط الانتاج الاقتصادي السائد. كانت الملاحظات السابقة تتعلق ببعض الأوليات المنهجية التي نعتقد بضرورة التفكير فيها **قبل واثناء وبعد** ممارسة البحث التاريخي في بنية القول الفلسفي في الاسلام، واذا ما أضفنا إليها ما نعرفه من آراء بعض الباحثين المعاصرين المختصين في الكتابة التاريخية حول واقع الكتابة التاريخية حول الاسلام وعصوره، حيث يظهر هؤلاء أن الدراسات التاريخية العلمية والجادة حول تاريخ الاسلام لا يتجاوز عددها أصابع اليدين [٢٤] أدركنا الصعوبات الجمة التي تعترض مؤرخ الفكر المقتنع بقواعد المادية التاريخية. لكن ما العمل في هذه الحالة؟

سنجيب عن هذا السؤال من خلال متابعة نماذج من التحليل التاريخي المتبع في الأبحاث التي نحن بصددها، وفي نفس الوقت سنحاول تقديم نماذج وأمثلة من المفاهيم الموظفة أثناء هذا التحليل من أجل معرفة **حدود ومحدودية** قراءة تيزيني ومروّة التاريخية لتاريخ الفلسفة الاسلامية.

٣ ـ المفاهيم: أستعارة أم تركيب؟

تطفو فوق سطح أبحاث الطيب تيزيني وحسين مروّة مفاهيم متعددة تحيل إلى بعض نصوص ماركس بتوسط شروح ومختصرات مدرسية، ومن النادر أن نجد في كتابتها متابعة معمقة لبعض المفاهيم أو الفرضيات أو القواعد. وفي الحالة التي يقدم فيها حسين مروّة مثلا بعض التحفظات حول بعض المسائل المنهجية الهامة، فانه سرعان ما يقفز على هذه التحفظات، ليؤكد نفس القضايا التي أثارت هذه التحفظات [٢٥].

من أهم المفاهيم المستعملة في المؤلفات المدروسة يمكن أن نذكر العينة الآتية:

١ ـ علاقات الانتاج الأبوية البدائية.
٢ ـ العبودية.
٣ ـ الارستقراطية التجارية.
٤ ـ الاقطاع.
٥ ـ الجماهير.
٦ ـ الديمقراطية.

وتحيل هذه المفاهيم الى البنيات الاقتصادية والسياسة والاجتماعية.

٧ ـ المثالية والمادية وهما مفهومان يحيلان إلى حقل المذاهب الفلسفية.

لا بد من الاشارة هنا إلى أن استعمال هذه المفاهيم في

سياق التحليل لا يعتمد أي توثيق يدعم التحليل أو يبرره، فما أكثر الصفحات التي يشير فيها الباحثان مشاكل وقضايا تاريخية ونظرية في منتهى الأهمية بدون اعتماد أي اطار مرجعي يذكر سوى سيولة الخطاب المتضمن لمجموعة من المفاهيم بدون أي حصر أو تحديد يعين ويدقق معاني وحدود المفاهيم والمصطلحات.

لنقرأ على سبيل المثال لا الحصر النماذج التحليلية الآتية:

يقول الطيب تيزاني: «ان المجتمع العربي في حقبة «الجاهلية» كان مجتمعاً قبلياً بطريركياً، ثم تطور في الحقبة العربية الاسلامية إلى الاقطاعية ليس عبر العبودية، وانما بشكل مباشر، أي دون أن يمر بالعبودية، من حيث هي نظام اجتماعي متكامل ومتطور وشامل، والعبودية وجدت كذلك في المجتمع القبلي ذلك، ولكن كظاهرة خاضعة للأطر الاجتماعية الاقتصادية العامة لهذا المجتمع»[٢٦].

ثم لنقرأ نموذجاً ثانياً لحسين مروّة حيث نعثر على استعمال الباحث لنفس المفاهيم المستعملة في الفقرة السابقة.

«كان النظام الاجتماعي هو النظام الاقطاعي الممتد من العهود الساسانية والبيزنطية، وقد أدخل الأمويون ـ وعلى رأسهم معاوية ـ عنصراً جديداً في توحيد سلطة الاقطاع، اذ أصبح هو وأسرته من كبار الملاكين العقاريين مستخدماً العبيد والأحرار في العمل الزراعي»[٢٧].

نحن لا نعتقد أن الفقرات المذكورة تتيح معرفة محددة. ولعل المفاهيم التي تتضمنها من قبيل **اقطاع، عبودية، مجتمع أبوي، عبيد** لا تعتمد أي سند تاريخي عن طريق الإحالة، كما أنها لم تضبط ولم تدقق في سياق التحليل التاريخي المنجز في الأبحاث المدروسة. ومعناه أننا أمام غياب أي احتراس منهجي في إطلاق المفاهيم.

ومن أجل نسخ ثنائية الصراع الطبقي الرأسمالية يتحدث مروّة عن صراع الارستقراطية التجارية مع الصعاليك[٢٨] في الجاهلية، ويتحدث تيزيني عن صراع تجار وسدنة الكعبة مع الارقاء[٢٩]، ويتم انطلاقاً من المفاهيم العائمة السابقة تصوير مجتمع الجاهلية داخل دائرة من الصراع الثنائي الحاد بدون أي تحليل عيني يذكر.

إننا نعتقد أن **العام العيني** وهو **مجال التاريخ**، أوسع بكثير من **المجرد العام** حسب **المنظور التاريخي النسبي**، أما الصبغة الاختزالية للصراع فانها لا تقدم الكتابة التاريخية وخاصة عندما تعتمد النسخ المباشر والمقايسة الصورية، ومن هنا فاننا نتصور أنه من الصعوبة بمكان انجاز ودراسات حول التاريخ الاسلامي بالاعتماد على مفاهيم المادية التاريخية ما دامت لم تتوفر الدراسات المونوغرافية المعمقة والدقيقة حول **وضع الارض** في تاريخ الاسلام، وضعها القانوني والاقتصادي، ثم **بنية المدن** والمناطق الحضارية الاسلامية في علاقتها بالأمصار البعيدة، وكذلك **بنية السلطة السياسية والمعرفية** والتي تكونت عبر سلسلة تاريخية طويلة، وكذلك معرفة **بنية أنماط الكتابة الرمزية والخيالية**... ولعل المساهمة في إنجاز أبحاث تاريخية جزئية حول هذه البنيات الأساسية **الأرض والمدينة والمعرفة والسلطة والخيال**[٣٠] تساعدنا عند توفرها على تحديد نمط الانتاج التاريخي النظري المتشكل في المجتمعات الاسلامية.

وفي غياب تحقق وفرة في الدراسات المذكورة يتم الحديث في مؤلفات تيزيني ومروّة عن أنماط القول الفلسفي الاسلامي بنفس أسلوب الحديث عن الأبنية التاريخية التي ولدت هذه الأنماط.

فلم تفكك الأبنية الفلسفية الاسلامية في الأبحاث المذكورة لا من حيث بنيتها الاستدلالية، ولا في نوعية الروابط التاريخية التي لحمت تشكلها النظري التاريخي، ومقابل ذلك تم تغليب آليات القراءة الايديولوجية الاسقاطية على آلية مساءلة النصوص نظرياً وتاريخياً من أجل كشف **بنية التوتر** التي حددت في نظرنا جانباً من معاني **تبلور وتفسخ** القول الفلسفي في الاسلام.

لنقرأ مرة أخرى نماذج تحليلية مما كتب هذان الباحثان عن تاريخ الفلسفة الاسلامية.

يقول حسين مروّة: «استعمل المنطق اليوناني سلاحاً طبقياً بيد كادحي البصرة كشغيلة الأرض والعبيد... والمعدمين والمستخدمين في الصناعات الحرفية»[٣١].

ثم يقول نفس المؤلف متحدثاً عن فلسفة الفارابي: «تعبير عن أيديولوجية الفئات النامية في المدينة والريف كفئات الصناعيين الحرفيين ومتوسطي التجار وشغيلة الخدمات الاجتماعية المستجدة في نظام المدينة المزدهرة خلال العصور العباسية»[٣٢].

لنتابع قراءة نفس البنية التحليلية في فقرة أخرى للطيب تيزاني: «إن قانونية التطور الفكري الاسلامي العربي تكمن في عملية تكون وتطور اتجاهين فكريين رئيسيين متعارضين قليلاً أو كثيراً، هما الارثوذكسي ويضم الفلسفة المثالية والايمانية الدينية الغيبية والمادى الذي يقيم مع العقلانية الهرطقية ومع الجدلية رباطات وثيقة»[٣٣].

لن نعلق بشكل مباشر على الفقرات التي قدمنا، ونكتفي بالقول بأن مسألة تصنيف تاريخ الفلسفة الاسلامية في المؤلفات موضوع الدرس لا يتم التميز فيها بين بعض جمل ماركس وانجلز ذات الصبغة السجالية المؤقتة والعارضة، وبين الموقف التأريخي الفعلي، وسيظل تاريخ الفلسفة العربية الاسلامية في حدوده الرحبة أكبر من خطاطة ثنائية تحزب الفلسفة عبر كل العصور وبشكل قسري، مفترض بصورة قبلية، وبدون أي دعم تاريخي.

فلا يعقل أن نقرأ مؤلفات الفارابي وابن سينا فقط من أجل البحث عن ماديتها وفي سبيل التمهيد للمادية الجدلية، فالمسألة من الناحية التاريخية والنظرية أعقد من ذلك بكثير، ولعل في أبحاث الأستاذ أحمد أركون والأستاذ محمد عابد الجابرى[٣٤] ما يؤكد ما نحن بصدد الاشارة إليه، فالنص الفلسفي الاسلامي نص عصي على الفهم، ولا يكفي المبضع الجاهز لاستنطاقه وفك مغلقاته النظرية والتاريخية، ولعل من بين أسباب اختناقه **الحصار اللاهوتي** الذي لحم ملامحه وصاغ له الحدود والآفاق. ومن هنا فإن النتيجة المتسرعة الآتية: « ان الفكر العربي الاسلامي الوسيط الفلسفي أو النظري بشكل عام لم يتقوقع في إطار المشكلات الوجودية (الأنطولوجية) الضيقة، بل طرح من خلال ذلك قضايا المجتمع والانسان، بما في ذلك مفاهيم الحرية والحتمية والتطور والديمقراطية والعمل والمعرفة »[٣٥] لا تعبر عن مضمون ومحتوى بنية القول الفلسفي في الاسلام[٣٦]

ولا بد من التأكيد هنا أن منظومة التأويل الفلسفي الاسلامي في حاجة الى كثير من الفحص والتأمل من أجل كشف آليتها بما يتيح معرفة أشكال **تشظي وتبعثر القول الفلسفي في الاسلام**، ومن هنا فان ثنائية النزعات المادية والمثالية في الفلسفة الاسلامية تشكل مشروعاً تبريرياً أكثر مما تشكل مشروعاً في البحث والتاريخ.

نحن نعتبر في اطار قناعتنا بتاريخية الفلسفة الاسلامية والإنتاج النظري الاسلامي في كليته أن الاستماع إلى الايقاع التاريخي للقول الفلسفي في الاسلام يتيح لنا المساهمة في الدفاع عن **تاريخية** قد لا تقر **بأولوية الاقتصادي** في التاريخ، وقد لا تقر **بثنائية الصراع الطبقي، وثنائية المادية والمثالية** قد تكشف لنا **توسط عوامل ومعطيات تاريخية** أخرى ساهمت بأدوار حاسمة في تطور الإنتاج النظري الاسلامي.

تستعار اذن في مؤلفات الطيب تيزيني وحسين مروّة مجموعة من مفاهيم المادية التاريخية، من أجل قراءة التراث الفلسفي الاسلامي، لكنها لا توظف في نظرنا بصورة إيجابية، ذلك أن نقل المفاهيم من مجال معرفي إلى مجال معرفي آخر يقتضي تجنب **الاستخدام اللفظي** لهذه المفاهيم من أجل **استخدامها المنتج**، حيث تزداد قوتها التعميمية وتمنح **صلاحيات نظرية ومنهجية أوسع**.

أن التوسير Althusser مثلا عندما استعار مفهوم **القطيعة الابستمولوجية**[٣٧] من الابستمولوجيا الباشلارية من أجل قراءة كتابات ماركس مارس على المفهوم المستعار والمنقول عملية **تعميم ايجابية**، لقد نقله من حقل تاريخ العلوم الذي تم ابتكاره من اطاره إلى حقل قراءة التاريخ الفكري لمفكر بعينه، فأعاد بهذه العملية إنتاج المفهوم وأصبح الأخير بواسطة هذه العملية أكثر **اتساعاً** فنتج عن ذلك تولد معرفي منهجي جديد. أما مفهوم **الاقطاع** في نصوص تيزيني ومروّة فإنه لم **يتسع**، ولم **يتقلص** عن طريق المجال التاريخي الجديد، بقدر ما تم استرجاعه في صورته الأولى، أو لنقل بتدقيق أكثر في **رسمه الحرفي** مما حوله في الكتابات المدروسة إلى مفهوم **متخشب ويابس**[٣٨].

ليس من السهل إذن أن نقوم بنقل المفاهيم كما هي تحت غطاء **كلية وكليانية مفترضة أو قسرية**، أو بدافع نزعة **يقينية مطلقة**، فحقب التاريخ ليست نسخاً متكررة ومتجانسة تماماً، وصيرورة الكل التاريخي أوسع مما يمكن تصوره، والاستماع إلى التاريخ عندما يتم فعلا **يوسع المفاهيم ويغنيها**، كما يقلص بعضها ويدفع إلى **إعادة صياغة** بعضها الآخر، وقد يدفعنا في بعض الحالات إلى الغاء بعض المفاهيم وابتكار بدائلها في قلب الممارسة المنتجة، ومن هنا فان النقل الذي يطغى عليه الطابع الايديولوجي لا يولد الفهم بقدر ما يؤدي إلى نتائج من قبيل: « ان تاريخ الفلسفة هو ماضي الصراع الايديولوجي الناشب في الحاضر، وأن المادية التاريخية هي مفتاح الحقيقة كاملة »[٣٩]. ففي هذا الكلام كثير من تغيب التاريخ، وهو حجر الزاوية الأول في المادية التاريخية.

لا نريد أن يفهم من سياق هذا التحليل أننا بصدد الدفاع عن **خصوصية عذراء أو أصالة متفردة** تعلو على ارادة فهم أو تفسير أو تعقل، إننا بالعكس من ذلك نسلم **بالقدرة التفسيرية للنماذج المنهجية العلمية المتعددة**، ونسلم بقدرة هذه النماذج في صياغة قواعد تيسير الفهم والعمل، **والتعقل والممارسة** ولكننا لا نريد باسم « العلم، أن تتحول قواعد البحث ومفاهيمه إلى نسخ جاهزة، صالحة لكل زمان ومكان، وبدون أي احتراس منهجي يجعلنا ننسى مطلب

اليقظة اللازمة لكل ممارسة معرفية، ونتيه في ممارسة **النقل** بدل **ممارسة التفكير** [٤٠].

إن النتائج المكلفة والباهظة الثمن التي نصل اليها من خلال مراجعتنا للكتب المذكورة تؤدي إلى تحويل التاريخ العربي الاسلامي إلى تاريخ صراع بين طبقتين هلاميتين، والفلسفة إلى فلسفتين متصارعتين مثالية ومادية، والمنهج إلى ثوري ومحافظ، جماهيري وبرجوازي، لينتهي البحث ما دام التاريخ واضحاً بالصورة التي عرضناها وهي صورة تغشي البصر والبصيرة...

- ٣ -

قدمنا في الصفحات السابقة مجموعة من الملاحظات حول مشروع الرؤية الجديدة لكل من الطيب تيزيني وحسين مروّة في التعامل مع التراث الفلسفي العربي الاسلامي. وقد حاولنا إبراز طريقة تعاملهما مع بعض مفاهيم ومبادئ المادية التاريخية، كما حاولنا ابراز صعوبات نقلها للمفاهيم كما هي وبدون حساب ابستمولوجي أو تاريخي يذكر، وهو أمر يوضح **سيادة الوثوقية** التي لا تعسف بالرؤية ولا تسمح بالانصات البارد والهادئ لايقاع التاريخ. فكيف نستطيع تجاوز هذه الصعوبات؟ وكيف يمكن الاستفادة من الجهاز المفاهيمي الذي ابتكرته المادية التاريخية في قراءتنا لتراثنا؟

نحن نتصور أنه لا يمكن لمفاهيم المادية التاريخية أن تستعيد حياتها في المستوى المنهجي، الا عندما يعاد ابتكارها بأشكال لا أحد يستطيع رسم ملامحها النهائية، وذلك في ضوء كل المنجزات الجديدة التي ما فتئت ترتب في حقولها المعرفية وحقبها التاريخية، والتي لم تكن قد وجدت في وقت تشكل الملامح الأولى لهذه الفلسفة في القرن التاسع عشر.

إن مفاهيم الصراع الطبقي الثنائي الحاد، وأولوية الاقتصادي في نمط الانتاج الرأسمالي، لا يمكن أن تسعف بمعرفة معمقة بتاريخ أي حقبة ماضية، ومنها المراحل التاريخية العربية الاسلامية، الا عندما تغتني بمنجزات أبحاث العلوم الانسانية الجديدة، الانتربولوجيا الدينية، ومناهج تحليل المعطيات الاقتصادية، ونتائج الأبحاث الانتربولوجية المتعلقة بموضوع القرابة، ومعطيات تحليل السلطة، والسلطة في علاقتها بالمعرفة، ثم نتائج الدرس اللساني ودرس السيمولوجيا... ولعل استثمار وتوظيف المفاهيم المتعددة المبتكرة داخل تلك النماذج المعرفية يساعدنا على صياغة أشكال جديدة لنسيج المفاهيم ،ويجعلنا نمارس فعلا مبدأ إعادة البناء، إعادة إنتاج المعاني عن طريق التوسيع والتضييق، والالغاء والابتكار، وهو ما يعني بالضبط **ممارسة فعل الابداع عن طريق المشاركة في انتاج المعرفة بواسطة استثمار النتائج العلمية الحالية، والأدوات المنهجية السائدة**، أينما وجدت، ومحاولة التفكير فيها بما يسمح باخصابها **والمشاركة في تجاوزها بإعادة بنائها**.

ولا يكتسي هذا التنويع مجرد **صيغة تقنية**، إنه يكتسي أساساً **صبغة فلسفية**، ذلك انه يقتضي اختباراً معرفياً، جديداً، طريقة جديدة في صياغة الاشكاليات، ومقابل ذلك يؤدي هذا الاختبار الجديد إلى رفض **الوثوقية والجزم والحقيقة المطلقة، والعلم الكلي، والخصوصية العمياء، والأصالة المتفردة... في سبيل تعدد منهجي** يقطع مع **كل ضلالات واحدية الرؤية المنهجية**.

ومما لا شك فيه أن القشرة الوضعية التي غلفت النواة المعرفية للماركسية، لم تعد قادرة على احتلال نفس الموقع المعرفي الذي كانت تحتله في القرن التاسع عشر - بناء على منطق التاريخ - ، ومعناه أن تطوير مفاهيمها مسألة ملحة، وأن هذا التطوير لا يتم الا بمتابعة الاجتهادات المعرفية التي يتم ابتكارها في حقول معرفية مختلفة، في مجال اللسنيات والاقتصاد والانتربولوجيا والتحليل النفسي وكتابة التاريخ، ولعل متابعة النماذج المنهجية والمعرفية التي تنتجها هذه الحقول المعرفية يمكننا من إنجاز مراجعة أكثر خصوبة لتاريخنا وفلسفتنا. وفي هذه الحالة بالذات تكون استعارتنا لمفاهيم المادية التاريخية أقل وثوقية وأكثر وفاء لروح **الموقف الماركسي التاريخي المنفتح والمفتوح**.

وربما كانت الملاحظات السابقة مجرد ملاحظات أولية، وغير كافية في نفس الوقت لابراز حدود وصعوبات الاستعمال المنهجي للمفاهيم في المجال الذي حصرنا بحثنا في إطاره، لكن المسألة الأساسية التي كانت تشكل هدفنا الرئيسي من هذا البحث هي رغبتنا في **الالحاح على ضرورة الحذر والاحتراس عند توسيع دائرة استعمال المفاهيم** ونقلها من مجالها التداولي الذي تشكلت في صلبه إلى مجال تداولي قديم أو هامشي، فالمفاهيم **ليست جواهر أزلية**، وقدرتها التفسيرية محدودة ونسبية. ولن نتمكن من التقدم في فهم تراثنا الفلسفي وتراثنا على وجه العموم إلا بالانفتاح المنهجي [٤١] والابتكار المنهجي الذي يتيح لنا أحد أمرين، يتيح لنا إما نقداً جذرياً للتراث أو متعة لا حدود لها عند

قراءته، وفي نظرنا فان كتابات تيزيني ومروّة لا تدخل لا في باب النقد ولا في باب اللذة والمتعة.

ها نحن نتقدم في المسألة ونتحدث عن النقد والمتعة، وهي مفاهيم أخرى تنقلنا من مستوى الحديث الابستمولوجي إلى مستوى الاستراتيجية، إستراتيجية النقد أم إستراتيجية المتعة لا شك أننا الآن أمام قضية أخرى، أمام إشكال جديد.

كمال عبد اللطيف
كلية الآداب بالرباط ـ المغرب.

الهوامش والمراجع

(١) راجع حول هذه المسألة دراسة ميشيل فوكو:
Nietzsche,Freud, Marx in: Nietzsche. Page 183 les éditions de minuit, Paris 1967

(٢) أنظر كيف يبرز ليفي ستروس أهمية النقل المفاهيمي في تطوير مجالات البحث وذلك في بحثه:
L'analyse structurale en linguistique et en anthropologie in: Anthropologie Structurale. Chapitre 11 page 37 -62 Ed: Plon. Paris 1974

(٣) راجع على سبيل المثال ندوة «إشكالية العلوم الاجتماعية في الوطن العربي» وخاصة دراسات كل من جلال أمين: بعض مظاهر التبعية الفكرية في الدراسات الاجتماعية في العالم الثالث ص ٢٣١، وكذلك دراسة عادل حسين: النظريات الاجتماعية قاصرة ومعادية ص ٢٤٣ وقد تضمنها معاً كتاب الندوة: إشكالية العلوم الاجتماعية في الوطن العربي، لسيد عويس ومجموعة من الباحثين. نشر دار التنوير، بيروت ـ لبنان، والمركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، القاهرة. ج. م. ع. ط ١٩٨٤.

(٤) نقرأ في هذه المقالة الفقرة الآتية: إن الماركسية العربية، أو بعبارة أدق الايديولوجيا القومية المعاصرة للأحوال العالمية، التي لا تختصر في مبادئها المبسطة بل تنحل في منطق أبحاث تاريخية واجتماعية كبرى، ستذيع في المجتمع العربي عن طريق هذه الأبحاث ذاتها، مفاهيم النفعية والليبرالية والتاريخيانية التي عاد الفكر المعاصر لا يدور إلا في فلكها. وستشارك بذلك بأوفر قسط في بعث منطق سياسي في بلادنا، ومن هنا ضرورة تعريب الماركسية، لغوياً وثقافياً، تعريباً يتخطى مجرد النقل، لأن النقل يحيل بالضرورة على مفاهيم لا توجد حالياً عندنا، وكيف يتحقق الفهم في هذه الأحوال؟ «نقلاً عن «العرب والفكر التاريخي» ص ١٤١ دار الحقيقة، بيروت، ١٩٧٣.

(٥) مصطفى عبد الرازق: تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية، الفصل الأول ٣ ـ ٣١. ومكتبة النهضة المصرية ط ٣، القاهرة ١٩٦٦.

(٦) الطيب تيزاني: مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط. ـ دار دمشق للطباعة والنشر، دمشق ١٩٧١.

(٧) نفس الكتاب، ص ٣ ـ ٤ ـ ٥.

(٨) نفس الكتاب ص ٥.

(٩) نفس الكتاب، ص ٤.

(١٠) راجع من ص ١٢٥ إلى ١٣٦، نفس الكتاب.

(١١) الطيب تيزيني: من التراث إلى الثورة، حول نظرية مقترحة في التراث العربي، ج ١ دار ابن خلدون، بيروت ١٩٧٦.

(١٢) المرجع السابق ص ١٧.

(١٣) المرجع السابق ص ١٨.

(١٤) حسين مروّة: النزعات المادية في الفلسفة الاسلامية، ج ١، ط ٢، دار الفارابي ـ بيروت، ١٩٧٨.

(١٥) المرجع السابق، ص ٢٨.

(١٦) بمقابل ما نعتناه بالفقر الابستمولوجي نلاحظ سيادة التقرير الجازم في صفحات المقدمة. ورغم أن الأمر لا يتعلق بكتابة بيان، بل كتابة تاريخ للفكر، وللفلسفة العربية الاسلامية بالذات فإن طغيان الوثوقية لا يترك للباحثين أي متنفس للتساؤل عن حدود استعارة المفاهيم، كما أنه لا يدفعها إلى متابعة المناقشات التي أثارتها المادية التاريخية في حقول معرفية أخرى وفي مراحل تاريخية لاحقة.

أمام مشكلات المجتمعات ما قبل الرأسمالية، وهو في كتاب حول نمط الانتاج الأسيوي، جان شينو (وآخرون) ترجمة جورج طرابيشي، ص ١٢١، دار الحقيقة، بيروت ١٩٧٢.

(١٧) النزعات المادية في الفلسفة العربية الاسلامية ج ١ ص ١٦٠.

(١٨) يحيل تيزيني في كتابه مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط إلى مراجع ثانوية متعددة من قبيل الكتاب التعليمي للاقتصاد السياسي، دار نشر دبتز، برلين ١٩٦٠، وذلك في الصفحات ٢٦، ٤٦، ٥٤.

(١٩) نقرأ لهذا المؤرخ الفقرة الآتية التي تبرز نمط الاحتراس الذي يبديه عنده أستعماله لمفاهيم المادية التاريخية في دراسته للمرحلة اليونانية: «أين يجب وضع التقابل بين العبيد وبين مالكيهم الأحرار داخل هذه الخطاطة العامة؟ [يتعلق الأمر في سياق النص بحديث المؤلف عن الصراعات الاقتصادية والاجتماعية داخل بنية المدن اليونانية] وما هو الطابع الذي اتخذه صراع العبيد؟ وما هو ثقله داخل سياق التطور الاجتماعي؟ هناك ملاحظة تفرض نفسها في مستوى الأحداث، بالنسبة لمؤرخ اليونان، وخاصة فيما يتعلق بالحقبة القديمة الكلاسيكية (...) إن التقابل بين العبيد ومالكيهم لا يظهر أبداً كتناقض أساسي (...) ولا يجب أن نستغرب ما دام صراع الطبقات يتشابك ويجري داخل إطار اجتماعي سياسي، يستثنى فيه العبيد مسبقاً».

نقلاً عن Jean - Pierre Vernant, Mythe et Sosiété en Grèce Ancienne .Page:27,Ed: Maspero. Paris 1974

(٢٠) إن الخطاطة التي ترسم ملامح نهائية لتاريخ التطور البشري تعود إلى مرحلة من تطور الفكر الماركسي، ويتعلق الأمر هنا بالمرحلة الستالينية، حيث نجد أن ستالين نشر مجموعة من الكتابات التي دافع فيها بوثوقية كبيرة على أنماط الانتاج الاقتصادية التي عرفها تاريخ الانسانية، ونحن نعتبر أن هذه الكتابات ساهمت في تفقير النظرية الماركسية ومنهجية التحليل التاريخي، أنظر على سبيل المثال كتيب ستالين الشهير المادية الديالكتيكية والمادية الجدلية، دار دمشق للطباعة والنشر، بدون تاريخ.

(٢١) يمكن الرجوع إلى كتاب هام حول هذه المسألة وهو مجموعة نصوص جمعها وكتب لها مقدمة الأستاذان ستيوارت شرام وهيلين كارير دنكوس، تحت عنوان: الماركسية اللينينية أمام مشاكل الثورة في العالم غير الأوروبي، ترجمة زهير الحكيم دار الحقيقة، بيروت ١٩٧٠.

(٢٢) نقصد هنا أنماط الانتاج الخمسة المعروفة في الأدبيات الوثوقية الماركسية، المشاعية، العبودية، الاقطاع، الرأسمالية الاشتراكية.

(٢٣) Marx: Contribution à la critique de l'économie polotique page 13. Editions Sciales Paris 1977

(٢٤) يبرز الأستاذ هشام جعيط ما بين ١٩٤٨ و ١٩٨١ لم تظهر من الدراسات التاريخية المختصة بالحقبة الاسلامية الأولى، القرون الأربعة الأولى للهجرة سوى دراسات معدودة، نقلاً عن دراسته: الانتاج الفكري العربي منذ عشرين سنة، وهو منشور في مجلة فكر وفن التي تصدر من ألمانيا الغربية باللغة ع ٤٢/ ١٩٨٥ صفحات ٤٧ - ٤٨.

(٢٥) راجع الأسئلة التي يطرحها حسين مروّة في مقدمة الجزء الأول من كتابه النزعات المادية في الفلسفة العربية الاسلامية ثم تابع كيف يمارس أثناء التحليل والإجابة عملية التخلي عن هذه الأسئلة، صفحات ٣٢ - ٣٣ وكذلك صفحات ٢٥ - ٢٦.

(٢٦) مشروع رؤية جديدة، ص ١٩١.

(٢٧) النزعات المادية... ج١ ص ٥٢٢.

(٢٨) النزعات المادية ... ص ١٤٣.

(٢٩) مشروع رؤية جديدة ص ١٤٤.

(٣٠) من قبيل الأبحاث ألتي ينجزها الأستاذ محمد أركون في دراساته المتعددة، أنظر على سبيل المثال المقالات الآتية:
- من أجل اسلاميات تطبيقية.
- الدين والمجتمع حسب النموذج الاسلامي.
- مفهوم العقل الاسلامي.
وذلك في كتابه: Pour une critique de la raison islamique Ed: Maisonneuve et Larose, Paris 1984

(٣١) النزعات المادية... ج ١ ص ٥٠١.

(٣٢) النزعات المادية ص ٨٩٧.

(٣٣) مشروع رؤية ... ص ٢٣٤.

(٣٤) راجع دراستنا حول الأعمال الأخيرة لكل من الأستاذ محمد عابد الجابري والأستاذ محمد أركون في مجلة «المستقبل العربي» وهي تحت عنوان: مشروع النقد في قراءة التراث، ع ٨٦/٤ - ١٩٨٦، ص ٢٥ - ٣٢.

(٣٥) مشروع رؤية جديدة، ص ٤٠٨.

(٣٦) نجد في كتاب الأستاذ عبد السلام بن عبد العالي: الفلسفة السياسية عند الفارابي تحليلاً قيماً لشكل المحاصرة التي عرفها العقل السياسي في الاسلام، الفلسفة السياسية عند الفارابي، ص ١٢٦ - ١٣٢ دار الطليعة، ط ١ بيروت ١٩٧٩.

(٣٧) Althusser, Lenine et la philosophie. page 20. Ed: Maspero. Paris 1972

(٣٨) أنظر مناقشات بو علي ياسين ورضوان السيد لكتابات تيزيني في كتاب الماركسية والتراث العربي الأسلامي، ٥ - ٦١ و ١٥٥ - ١٦٦، وهو من منشورات دار الحداثة، بيروت ١٩٨٠.

(٣٩) النزعات المادية... ص ٣١.

(٤٠) راجع الانتقادات القوية والصارمة التي يوجهها الأستاذ الجابري لأعمال الطيب تيزيني وحسين مروّة وذلك في مقدمة كتابه نحن والتراث، ص ١٠ - ١١ دار الطليعة، ط ١، بيروت ١٩٨٠ وكذلك الخطاب العربي المعاصر ص ١٥٠ - ١٥١ - ١٥٢ دار الطليعة، ط ١ بيروت ١٩٨٢.

(٤١) راجع تقديماً نموذجياً حول مسألة الانفتاح المنهجي في المقدمة الهامة التي كتبها الأستاذ محمد أركون لكتابه «نحو نقد للعقل الاسلامي» وهي تحت عنوان كيف نقرأ النقد الاسلامي؟ ص ٧ - ٤٠ «مرجع مذكور».