الجمهوريـة الجزائريـة الديمقراطيـة الشعبيـة
République Algérienne Démocratique et Populaire
وزارة التعليـم العـالي و البحث العلمـي
Ministère de l'Enseignement Supérieur et de la Recherche Scientifique

جامعة مصطفى اسطمبولي
معسكر

Université Mustapha Stambouli
Mascara

كلية: العلوم الإنسانية والاجتماعية
قسم: الفلسفة
مخبر: حوار الحضارات، التنوع الثقافي وفلسفة السلم (مستغانم)

أطروحة لنيل شهادة دكتوراه الطور الثالث
تخصص : فلسفة الدين والتصوف
فرع: علوم اجتماعية
العنوان:

قراءة التراث عند حسين مروة:
الخطاب الصوفي أنموذجا

تقديم الطالب: جباري بولعراس

لجنة المناقشة:

الرئيس	عقون مليكة	أستاذة التعليم العالي	جامعة مصطفى اسطمبولي معسكر
المناقش	الزاوش يمينة	أستاذة محاضرة "أ"	جامعة مصطفى اسطمبولي معسكر
المناقش	سباعي لخضر	أستاذ التعليم العالي	جامعة عبد الحميد بن باديس مستغانم
المناقش	بن سليمان أعمر	أستاذ التعليم العالي	جامعة ابن خلدون تيارت
المقرر	حمادي هواري	أستاذ التعليم العالي	جامعة مصطفى اسطمبولي معسكر
مقرر مساعد	جفال عبد الإله	أستاذ محاضر "أ"	جامعة ابو بكر بلقايد تلمسان

السنة الجامعية: 2022/2021

﴿ فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ وَكُلًّا آتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا وَسَخَّرْنَا مَعَ دَاوُودَ الْجِبَالَ يُسَبِّحْنَ وَالطَّيْرَ وَكُنَّا فَاعِلِينَ ﴾.

الأنبياء، 79.

إهداء

إلى من سقتني الحقيقة وكشفت لي عن سر الأسرار فخرت روحي ساجدة له. أماه هنا

كان الفراق هو اللقاء.

.....إلى العالمين.... الكل حسب مقامه.

شكرا وعرفانا

إلى من تحمل مشقة البحث فكان خير موجها ومرشدا...

الأستاذ الدكتور هواري حمادي....

مقدمة

مقدمة:

يعد الانشغال بالتراث موضوع سؤال واهتمام في الحقل الأبستمولوجيا ومناهج العلوم ويكتسي التراث العربي الإسلامي خصوصية في الخطابات المعاصرة الحداثية وإشكاليات قراءته وآليات فهمه.

ولقد أصاب المفكرين العرب نوبة فكرية في الاهتمام بالماضي والتراث عسى أن يجدوا فيه مأوى يشفي التساؤلات الكبرى في زمن الحداثة والعولمة، ولهذا أصبح التعامل مع التراث إحراج فكريا بين نزعة أصولية منغلقة ونزعة تدعوا إلى الانفتاح مستنجدة بالمناهج التي أنتجتها العلوم الحديثة في التعامل مع التراث في إطار الدعوة إلى قراءة التراث عقل متحرر وناقد.

بالأحرى إنها دعوة إلى التجديد في قراءة التراث بمناهج معاصرة يجد فيها الإنسان العربي المعاصر حلول في زمن العولمة.

يطرح البحث إشكالية مفهوم التراث وآليات قراءته، وذلك لتعدد المناهج المعاصرة في التراث من حيث هو مادة تاريخية وخطاب في نفس الوقت، ولأن الخطاب الصوفي يتميز بقدرته على جمع شتات الروح الموزعة على كافة البشر فالإنسان هو روح ومادة وهذه الثنائية تشكل مصدر معرفة الإنسان.

إن الخطاب الصوفي يحمل قدرة على التأثير والتوليد، أي القدرة على التحول والانبعاث من جديد، وذلك لارتباطه بالوجدان الحي وتستعمل المعرفة العرفانية التي مصدرها الحس الوجداني (القلب) أي ما فوق العقل البشري وبالتالي يساهم التصوف كمصدر للمعرفة في تزويد الخطاب البشري والديني والصوفي بنظام اصطلاحي جديد فريد من نوعه ومن هنا يظهر لنا التميز في هذا النوع من الخطابات من حيث هي لغة ومن حيث هي معرفة تفوق العقل والحس.

إن الخطاب الصوفي كونه نظرية معرفية أساسها تزكية الطاقة الروحية مستندة إلى عبق الدين كمصدر لهذه الطاقة، ولن يتأثر ذلك إلا بالزهد والإرتقاء بمجاهدة النفس حتى تتحد بأصلها الأول، ومن هنا كانت المعرفة في الخطاب الصوفي تسعى إلى روحنة مادة الوجود ومحسوساته، وتزيل وهم الثنائية

فالكل واحد في واحد إنها بالأحرى معرفة عرفانية يستنير بها العقل بنور الروح فيرتقي العقل عن مطالب الهوى، وهذا هو العقل المسدود المؤيد في مقابل العقل المجرد، فإن كان العقل المسدد بنور الروح ينتج معرفة تحمل خطابا متعاليا في مقابل العقل المجرد الذي يستند في معرفته الأولية لمعطيات الحس، هذا الاختلاف بين المعرفتين يترجم لنا جدلية السيطرة بين الخطاب العقلي واللاعقلي التي كانت حاضرة منذ القديم قدم الحضارات بجدلية السيطرة بين الأدنى والأعلى ، فإذا كان الخطاب الصوفي هو أكثر الخطابات التي فاض فيها المداد للأجل تبيان غموض الخطابات العرفانية المتعالية لتوضيح العلاقة السالفة الذكر، ولهذا فإن الباحثون في التصوف شرحوا الخطابات الصوفية كموضوعات لها علاقة وثيقة بالشريعة الإسلامية باعتبار أن الخطاب الصوفي موجه كمنهج لتربية والأخلاق والارتقاء في سلم المقامات بالعودة إلى أخلاق محمد صلى الله عليه وسلم.

إن المتأمل في التراث الصوفي يلاحظ بأنه أنتج معرفة قائمة على الكشف ومنطلقها مجاهدة النفس والذكر والمحاسبة لتتحول إلى التأمل في الوجود والموجود، وفي آيات الله ومن خلق فرأوا ما لم يراه غيرهم، فأنتجوا بذلك فلسفة تميزت خطاباتها بالبعد عن جهل الفقهاء واستنكارهم لهذه المعرفة وقربتهم أكثر من شهود المعبود الخالق الحق، هذه الحقيقة يجهلها الكثير من الفقهاء، بل تصدوا لها بالرفض والإنكار والنقد.

.لقد شحن الفلاسفة أقلامهم في فهم التراث، سواء كان هذا التراث فلسفة أو أدبا أو علما أو شعرا متسلحين بمناهج النقد المعاصرة في تحليل وقراءة التراث بعين جديدة حداثية، ولعل المفكر والباحث حسين مروة من بين الذين سلطوا الأضواء على هذه المسألة أي قراءة التراث بمنهج نقدي مادي مستنجدا بالمنهج الماركسي في تحليل التراث العربي متعالي على الحس والمنهج المستخدم مادي واقعي فكيف نهذب هذا التناقض بين المنهج والموضوع بالأحرى إذا كان الخطاب الصوفي موضوع روحاني فكيف نخضعه لمنهج واقعي مادي ؟

الفرضيات :

من خلال هذه الإشكالية نسعى إلى الدفاع على ثلاث فرضيات جوهرية :

- المناهج المادية التاريخية في قراءة التراث العربي الإسلامي والتصوف تحديدا ترى أنه صدى وانعكاس لواقع سياسي واجتماعي وثقافي.
- تطبيق المنهج المادي في قراءة الخطاب الصوفي الذي هو مركز الإشكالية من حيث أن الخطاب الصوفي موضوعاته ما ورائية مفارقة في مقابل المنهج المادي الواقعي.
- الربط بين التراث والمنهج المادي التاريخي الواقعي باعتباره إحدى آليات الفهم المعاصرة بما في ذلك التأويل، وتجاوز الرؤية الكلاسيكية في التعامل مع التراث، ولهذا نلمس دعوة إلى التجديد في قراءة التراث عند حسين مروة، وأركون، والجابري، وهذا يعزز الفهم وقراءة التراث قراءة متحررة من جمود الفكر السلفي بعيدا عن القداسة حتى يصبح التراث العربي الإسلامي محل دراسة وننتقل به من الاعتقاد إلى الانتقاد، باعتبار النقد إحدى الآليات التي تكشف وتنقب عن فهم التراث وهذه هي القراءة المتجددة التي تتماشى مع روح العصر.

تصميم البحث:

تتكون الأطروحة من مقدمة ومدخل تمهيديا ومنهجيا مرتبط بالتراث بصفة عامة والخطاب الصوفي بصفة خاصة وستة فصول لكل فصل مباحثه الخاصة حيث تطرقنا في الفصل الأول إلى الأرضية المفاهيمية والتاريخية للتراث والخطاب الصوفي وجذوره ومنطلقاته مقسما إلى ثلاثة مباحث: كان المبحث الأول بعنوان: المدلول اللغوي والاصطلاحي للتراث، والمبحث الثاني بعنوان: التأصيل المفاهيمي للخطاب، أما المبحث الثالث جاء بعنوان: مفهوم التصوف في حين الفصل الثاني كان معنونا بـ: (القراءة الماركسية للتراث)، قراءة التراث عند الطيب التيزيني وعبد الله العروي، باعتبارهما نموذجين للفكر العربي الماركسي المعاصر، أما الفصل الثالث بعنوان : قراءة حسين مروة للتراث أو قراءته بمنهج مادي تاريخي. في حين

الفصل الرابع خصص لاكتشاف الأبعاد المادية في التراث بصفة عامة والتراث الصوفي خصوصا ثم عرجنا إلى بعض القرارات المعززة في التعامل مع التراث وكان هذا الفصل بمثابة النقد والتجاوز، أو رؤية نقدية، فكان اختيارنا لمشروع منهج التأويل في قراءة التراث الذي يعد منعرجا نقديا للمنهج المادي. في حين كان الفصل الأخير رؤية إستشرافية وميدان تطبيقي في مساهمة الخطاب الصوفي في القضايا المعاصرة.

المناهج المتبعة:

اعتمدنا منهج يجمع بين المنهج التاريخي والتحليلي والمقارن.

الدراسات السابقة:

يعد موضوعنا تعزيزا لمشاريع البحث المتعلقة بالدعوة إلى التجديد في قراءة التراث واستثمار آليات الفهم المعاصرة بالاعتماد على المناهج التي أنتجتها الدراسات الحديثة مثل قراءة مالك بن بني لتراث ومحمد أركون والجابري وطه عبد الرحمن وحسين مروة الذي هو موضوع بحثنا، ولعل تعدد القراءات في التعامل مع التراث يترجم لنا فكرا متحررا شاملا في فهم التراث بما يتلاءم مع روح العصر لكي يكمل مسيرة الدراسات الأكاديمية.

الصعوبات:

واجهتنا صعوبات شتى أهمها: طبيعة الموضوع، وبالأحرى الخطاب الصوفي، باعتباره خطابا رمزيا ما زال يحير الأذهان إلى حد اليوم، أما الصعوبة الثانية تمثلت في شساعة الموضوع وكثرة المراجع التي تناولته من زوايا عدة، فكان الإلمام بقراءتها جميعا أمرا شاقا، أما الصعوبة الأخرى هو إخضاع خطاب روحي إلى آليات المنهج المادي، كذلك كثرة الآليات والمناهج المعاصرة في تحليل وقراءة الخطاب الصوفي مثل المنهج التأويلي والماركسي والتاريخي وصولا إلى إخضاع التراث إلى المنهج الألسني.

مستجدات وآفاق البحث:

من خلال بحثنا المتعلق بقراءة التراث عند حسين مروة ، والخطاب الصوفي بصفة خاصة فإننا نصبوا ونسعى إلى قراءة معاصرة متحررة تعزز لنا فهم التراث في آليات ومناهج أنتجتها الحقول المعرفية التي ظهرت حديثا مما يجعل موضوعنا ثريا ومثيرا يزيد مشاريع البحث الحديثة خصابة والله ولي التوفيق وولي القصد.

الفصل الأول:

أرضية مفاهيمية للتراث، الخطاب، التصوف

خطة الفصل الاول

توطئة

الفصل الأول: أرضية مفاهيمية للتراث، الخطاب، التصوف.

المبحث الأول: التأصيل المفاهيمي للتراث

أ) التأصيل اللغوي

ب) اصطلاحا

المبحث الثاني: المدلول اللغوي والاصطلاحي للخطاب

أ- المدلول اللغوي للخطاب

ب- اصطلاحا:

المبحث الثالث: التأصيل المفاهيمي للتصوف

1) مفهوم التصوف

أ- المدلول اللغوي للتصوف

ب- المدلول الاصطلاحي

2- نشأة التصوف الإسلامي

أ- مرحلة الزهد

ب- مرحلة الوعاظ والمتشبهين بالزهاد

ج- مرحلة الصدع والتحرر

3- التصوف الإسلامي والمؤثرات الخارجية

أ-التأثير المسيحي

ب-تأثير الثقافة الهندية

ج-التأثير اليوناني

الخلاصة

الفصل الأول: أرضية مفاهيمية للتراث، الخطاب، التصوف

توطئة:

إن التصوف حركة دينية وتيار روحي، عقل خطابي فلسفي انتشر عبر العصور مقرون بروح الدين متأثر ومؤثرا في الحياة السياسية والاجتماعية، إنه فعل يراد منه إخراج البشرية من طور الانغماس في الشهوات إلى الارتقاء بالروح عبر المجاهدة إلى معرفة المطلق. إن هذا المعراج الوجداني الذي يصل المعبود بالعبد إلى حد يضيق معه النطق، حيث عبر عنه أبي يزيد البسطامي بالفناء والحلاج بالحلول، وأما أصحاب الطرق الحديثة والعارفين بالله اعتبروه وصول إلى الحضرة الإلهية، وفي هذا المبحث نعرج إلى استقصاء مفهوم التصوف والخطاب و التراث، وبالأحرى التراث أو الخطاب الصوفي عبر مشاربه التاريخية.

لقد ظهر التصوف منذ محاولة الإنسان الأولى في معرفة حقيقته الكوثرية، وإذا كانت الروح سر من أسرار الملأ الأعلى فإن على المتعبد أن يسلك طريق التزكية والرياضة الروحية، حتى ينعم بمشاهدة الحقيقة، هنا يتحرر من الاستفهام الأكبر الذي يؤثر فيه.

إن التأثر بهذا المنهج في التربية والتزكية نجد آثاره في الثقافات الشرقية القديمة مثل البوذية والكنفوشيوسية والفارسية، ثم الحضارة اليونانية والإسلامية، دون تناسي القواسم المشتركة والتأثير والتباين بين هذه الثقافات، وقد يكون هذا ما يعنيه محمد الجابري في قوله "إن التصوف ظاهرة عرفانية ارتبطت بالديانات المسيحية واليهودية والإسلامية بل والديانات الوثنية، إذ ليس هناك مذهب عرفاني واحد بل متعدد"، إن هذا الطرح يلفت الانتباه إلى أن التصوف حركة عرفانية ارتبطت بالروح الدين

والمخلوق الأول، كما تثبت الدراسات الأنثربولوجية أن الإنسان الأول أراد التحرر من الخوف حيث سلك طريق العرفان، فوجد فيه الملاذ حيث اطمئن إليه حين بلوغ مقصده.[1]

وقد يتساءل المرء عن المقصد إنه "السلام والنعيم والخير والخلاص المسيحي بعد الموت"[2]، وإذا كان هذا النداء في الفكر المسيحي يراهن على أن التصوف اقترن بالسلام الأبدي والبحث عن الخلاص، فإن المفكر حسين مروة في كتابه النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، يرى "بأن التصوف احتضنته ظروف سياسية وتاريخية حيث لم يبق التصوف سلوك للخلاص الأسمى، بل ظهر مع ثلة اعتكفوا على العبادة في منازلهم اتقاء للفتنة بعد مقتل عثمان ﷺ"[3].

ولعل هذه العزلة في الامتناع عن إبداء الرأي هي حركة تحمل في بذورها تيار سياسي له موقفه الخاص من الشريعة والحكم والإمامة، إن هذه العزلة لثلة من الصحابة جعلهم يزهدون في الحياة السياسية بعد أن سكن اليقين قلوبهم اتقاء الفتنة الكبرى حتى يلقوا الله عز وجل، فلا هم قاتلوا مع علي كرم الله وجهه ولا هم انحازوا إلى عثمان ﷺ، (فكان الزهد والعزوف عن مطامع الحكم والسياسة أول البذور التي انبعث منها التصوف، وكان التصوف حركة زهديه، تنظر إلى الحياة والوجود والكون والنصوص الدينية نظرة مغايرة للمألوف).

إن المتأمل في مقولات حسين مروة يشهد البذور التاريخية للحركة الصوفية حيث أن الزهد هو نواتها الأساسية، ولم يبتعد المؤرخ عبد الرحمان بن خلدون عن هذا الطرح، حيث يرى بأن الزهد سمة

[1]- محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، مركز الدراسات، الوحدة العربية، بيروت، ط5، 1996، ص253.

[2]- ولترسس، الدين والعقل الحديث، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام دار التنوير، بيروت، ط3، 2009، ص314.

[3]- حسين مروة، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، دار الفرابي، بيروت، ج2، ط3، ص ص198 -150.

لتصوف يقول: "ولم يزل التصوف عند سلف الأمة والصحابة والتابعين وأصله العكوف والعبادة والانقطاع إلى الله تعالى، والزهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذة ومال وجاه وطمع سياسي"[1].

[1]- عبد الرحمان بن خلدون، المقدمة، دار القلم، بيروت، ط6، 1986، ص517.

المبحث الأول: التأصيل المفاهيمي للتراث

أ) التأصيل اللغوي:

وردت كلمة التراث في النص القرآني بمعنى الميراث، وقد يتبادر إلى الأذهان لأول وهلة هو المال وكل ما له قيمة مادية. يقول الحق سبحانه وتعالى في سورة الفجر {وَتَأْكُلُونَ التُّرَاثَ أَكْلًا لَمًّا}. إن التراث هنا بمعنى الميراث الذي يتكالب الناس عليه بغير وجه حق، وهذا الانحراف هو سببا في النزاعات داخل الأسر ونتيجة لأكل حقوق الأقارب والتصدع الأسري.

نقول في اللغة: أورث الرجل مالا لولده ونقول ورث ميراث وتوارث، والتراث مشتق من الميراث الذي هو التركة والمال، وقد يتعد ذلك إلى الميراث المعنوي مثل العلم فكما ينتقل المال من وراث إلى وارث فإن العلم في شقه أللدني الذي هو ميراث النبوة، ينتقل ويتوارث عبر الأجيال، ولكل نصيبه من ميراث النبوة على قدر حضه يأخذ وبقدر صفائه . والتصوف على قدر الاهتداء يأخذ الاقتداء (الميراث النبوي).

يقول الحق سبحانه وتعالى {ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ بِإِذْنِ اللَّهِ ذَلِكَ هُوَ الْفَضْلُ الْكَبِيرُ}[1] .

وذكر صاحب لسان العرب في مادة ورث "بأنه التراث ما يخلفه المرء لورثته، والتراث من ورث"[2] وفعل المضارع يرث يقول الحق سبحانه وتعالى: {يَرِثُنِي وَيَرِثُ مِنْ آلِ يَعْقُوبَ وَاجْعَلْهُ رَبِّ رَضِيًّا}[3].

ب) اصطلاحا:

لكل إنسان تراث، كما أن لكل أمة تراث يعبر عن حقيقتها الحضارية، وقد يشمل التراث اللحظات الحضارية المادية والمعنوي، يعنى كل ما يعبر عن إرث ثقافي وتاريخي لأمة من الأمم في قضية زمنية معينة

[1] - سورة فاطر الآية 32.

[2] - ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، لبنان، ط3، 2004، ص189.

[3] - سورة مريم الآية 06.

يقول سعيد سلام "التراث هو مجموعة من المخلفات المادية والمعنوية لأمة عبر التاريخ، أو هو جماع التاريخ المادي والمعنوي ويشمل الماضي وحاضر الأمة"[1].

إن التراث لا يرتبط بالماضي فقط. بل هو منتج غير متقطع يشمل العصور القديمة وماضي الأمة ومنجزاتها الفكرية الراهنة، إنه بعبارة أدق ما يحمله العقل الإنساني في حياته الماضية والحاضرة وتحدياته المستقبلية. إن التراث يتجاوز الماضي ونجده أحيانا ماثلا أمامنا في تفكيرنا الحر، ومن الصعوبة أن نجد تراث غير متنوع، لأن الشعوب عبر الأزمان امتزجت فكريا ودمويا ومن باب الاستئناس، وحتى نبين المفهوم أكثر، ذكر سعيد سلامة بأن "التراث العربي الإسلامي هو الذي كتب بالعربية وأنتجه العرب بخلفيات إسلامية وكان موجه للإنسانية قاطبة"[2].

وفي الفكر العربي المعاصر أصبح [التراث يعبر عن الإرث الحضاري العربي الذي أخذته الأجيال عن السلف][3].

في حين نجد التراث يحمل صفة المطلق. إنه يتجاوز حدود البيئة والأمة وصفة المحلي والعربي والمؤدلج، إنه تركة ربانية للبشرية جمعاء. يقول محمد أركون "التراث الإسلامي حاول أن يرسخ نفسه داخل بيئة مكية ومدنية معادية ومضادة. إنه يعبر عن الحقيقة الأبدية المطلقة، ولا يمكن للبشر أن يغيروا فيه شيئا"[4].

وإذا كان التراث الإسلامي يخضع للكوني ويتعدى حدود المحلي ليتميز بالمطلق، وبهذا لا يعبر عن صناعة بشرية فحسب، بل هو تجلي للحقيقة الأبدية المضمرة في بيئات أخرى.

---

[1] - رفعت سلام، التناص التراثي الرواية الجزائرية أنموذجا، عالم الكتب الحديث، الأردن، ط1، 2009، ص15.

[2] - رفعت سلام، المرجع السابق، ص15.

[3] - محمد الرافعي، التراث والحداثة في المشروع الفكر محمد عابد الجزائري، دار التوحيد، الرباط، المغرب، د ط، 2012، ص116.

[4] - علي أبطاش، مفهوم التراث في الخطاب العربي المعاصر محمد أركون أنموذجا، الرباط، المغرب، د ط، 2015، ص04.

إن القراءة التي تبناها الجابري للتراث من حيث المفهوم، أخذت منحى آخر، فالعقل العربي مثلا يحمل في ذهنيته رواسب عقدية ولغوية وأدبية وتطلعات واستشراف، وبناء على هذا يرى الجابري "بأن التراث يشمل العقيدة والشريعة واللغة والأدب والتطلعات الموجودة في العقل"[1]، وجاء في معجم العربية اللغة والأدب مفهوم مقارب لما ذكره الجابري تقول مجدي وهيبة "التراث كل ما خلفته الأجيال من معارف وقيم وأنماط تفكير وسلوك"[2]، إن المعارف والقيم كما هي موزعة عبر الأجيال فهي موزعة في الأذهان كذلك. فإذا كان الجابري جعل جل تركيزه على الأذهان وبنية العقل، فإن مجدي وهيبة منحت التراث مشروعية الأجيال لا الأذهان، فالأول حاضر معنا في حين نجد التراث غائب عنا نتيجة التباعد الزمني بين الأجيال.

وبهذا فإن التراث مصطلح يتسع لكل ما أنتجته الحضارة والمجتمعات المنتمية لها من معارف متنوعة خلفها العلماء عبر العصور في مؤلفات شتى اللغات.

[1]- محمد عابد الجابري، التراث والحداثة دراسات ومناقشات، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، ط1، 1991، ص24.

[2] - مجدي وهيبة، معجم مصطلحات العربية في اللغة والأدب، مكتبة لبنان، ط2، 1984، ص19.

المبحث الثاني: المدلول اللغوي والاصطلاحي للخطاب

يقود تحديد التطور للمفاهيم إلى تأسيس أرضية ينطلق منها الباحث كإجراء معرفي مفاهيمي تحقق له النتائج المراد بلوغها، وفي كنف هذا المفهوم نجد مصطلحات متداخلة مع الخطاب مثل الكلام والنص... والكلام القصدي والمفيد يدل على الخطاب، يقول مالك في منظومته "كلامنا لفظ مفيد"[1]، ولكن الخطاب يراد به معنى أعمق وأجل ولعل اتساع اللغة العربية في المجال النحوي والتراجم المختلفة للمصطلحات الغربية، جعل الخطاب يختلط بالكلام ، يقول الغزالي في هذا الصدد "إن اختلاط المفاهيم واضطرابها وتعويض بعضها ببعض يجعل المصطلحات العربية بعيدة عن معناها"[2].

إن المرادفات المتعددة في اللغة، وعدم توخي الحذر في تحديد المصطلحات يجعل الباحث يبتعد عن سياق الموضوعية، يقول الحمزاوي محمد رشاد في كتابه العربية والحداثة "إن الفوضى المعجمية في المصطلحات دون مراعاة الدقة والضبط المنهجي يبعدنا عن الموضوعية التي هي سمة التفكير العلمي"[3].

إن الخطاب يتميز عن غيره من الكلام أو النصوص فهو رسالة من المخاطب تحمل في طياتها معاني متعددة، وإذا اقترن الأمر بتعدد المتلقين للخطاب، وحتى يكون الخطاب أكثر دقة يشترط أن يكون المتلقي سامعا لحظة إنتاج الخطاب. (إن الخطاب المتميز بالشفوية وعدم تجاوز سامعه إلى غيره يكون أكثر وضوحا من الخطابات المتواترة عبر تعدد السامعين)[4].

ولعل هذا ما قصده الباحث محمد عزام بأن الخطاب الواضح والبعيد عن الغموض يشترط فيه الراهنية المتبادلة بين الملقي والمتلقي من حيث الحضور، وبهذا فإن الخطاب يتميز عن النص الذي تغيب

[1]- ابن مالك أبو عبد الله، ألفية ابن مالك في النحو والصرف، دار الإمام مالك للكتاب، الجزائر، 2009، ص06.
[2]- غزال الأخضر احمد، المنهجية العامة للتقريب المواكب، معهد الدراسات والأبحاث للتقريب، الرباط، المغرب، 1977، ص24.
[3]- الحمزاوي محمد رشاد، العربية والحداثة، منشورات المعهد القومي لعلوم التربية، تونس، 1982، ص86.
[4]- غرام محمد، النص الغائب، منشورات اتحاد العرب، دمشق، 2001، ص49.

فيه خاصية الحضور، إن النص يرتحل عبر الأزمان والأجيال حيث يكون موجه للأجيال التي لم تبعث بعد، كما أن خاصية القراءة للنصوص تجعله متعدد المعاني خلاف الخطاب.

أ- المدلول اللغوي للخطاب:

الخطاب مشتق من خَطَبَ، يقال ما خطبك؟ المراد به تساؤل عن الشأن سواء كان يسيرا أو جللا، والخطاب مراجعة الكلام، (والخطبة هو الكلام الذي يتكلم به الخطيب)[1]، وهي أيضا (بمعنى الرسالة أي الخطبة)[2]، وكل خطيب يخطب خطبة على المنبر فهو يتكلم (إن الكلام يفيد الخطاب)[3]، إذن الخطاب يراد به الكلام المفيد، وهذا ما افتتح به ابن مالك ألفيته في النحو لأن الكلام الغير مفيد يعتبر لغو لا خطابا.

ب- اصطلاحا:

الخطاب يتعدد بتعدد الحقول المعرفية التي ينشأ فيها مثل الخطاب السياسي والخطاب النقدي والخطاب الصوفي، (والخطاب الصوفي مأخوذ من أصل لاتيني DISCURSUS ومشتق من DISCURRERE الذي يعني المحادثة الحرة وإرسال الكلام بعفوية)[4]، وعفوية الكلام ارتبطت بالجريان والحركة العشوائية.

ومفهوم الخطاب في علم اللسانيات (يراد به الاهتمام بالجمل من حيث هي متتالية)[5]، والخطاب هو العلاقة الحوارية القائمة على أساس الكلمات، يقول مخائيل باختين Mikhail Bakhti (الخطاب هو لغة

[1]- الفيروز آبادي، القاموس المحيط، تحقيق مجدي فتحي السيد، المكتبة التوفيقية، القاهرة، ج1، ص83.

[2]- إبراهيم مصطفى وأحمد حسن الزيات، المعجم الوسيط، المكتبة الإسلامية للطباعة والنشر والتوزيع، إسطنبول، تركيا، ط2، 1972، ص243.

[3]- ابن منظور، لسان العرب، تحقيق ياسر سليمان ومجدي فتحي السيد، المكتبة التوفيقية، القاهرة، ج14، ص154.

[4]- عصفور جابر، أفاق العصر، مهرجان القراءة للجميع، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1997، ص64.

[5]- يقطين سعيد، تحليل الخطاب الروائي، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1989، ص17.

مجسدة بكلمات منطوقة وبحوار كامل وشامل)[1]، إن كل كلام يتصف بالشمولية مترجم في لغة حوارية تفيد خطابا.

والكلام هو المتلفظ به الخطيب ليوصله إلى غيره من السامعين، يقول إميل بنفنيست Benveniste Emille (الخطاب كل ملفوظ يتواصل به الناس)[2].

والكلام المتبادل بين شخصين متكلما ومستمعا بغية التأثير يحتمل أن يكون خطابا، يقول إميل بنفنيست (الخطاب كلام يؤثر به المتكلم على السامع)[3].

إن خلاف في تحديد مفهوم الخطاب أكتنفه الالتباس مع تأثير الترجمة فكان بمفهوم الكلام واللغة والنص، وليس كل كلام خطاب، إن الخطاب جزء من الكلام والنص جزء من الخطاب، إن الكلام المفيد لحظة سماعه يفيد الخطاب، وإذا دون الخطاب أخضع لمقروئية التاريخ، فأصبح نص من الماضي والخطاب لدى ميشيل فوكو Michel Foucau هو (شبكة معقدة من العلاقات الاجتماعية والسياسية والثقافية تبرز في المجموع العام لمجموع المنطقات وهي عبارات تنطوي على الهيمنة)[4]، إن الخطاب يحمل في طياته المخاطرة والهيمنة في آن واحد، إنه كلام يتسلط فيه الخطيب ويؤثر به على السامع، إن الخطاب السياسي غالب الأحيان يكون سلطوي، وقد يكون هذا مضمرا مختفيا في الألفاظ أو الكتابة، يقول هيربيرت بول غرايس Herbert Paul Grice 1975م (إن للكلام دلالات غير ملفوظة يدركها المتلقي دون علامة معلقة)[5]، والكلام الذي يحمل دلالات وأفكار يعبر عن الخطاب، في حين نجد بعض الكلمات جوفاء خالية من المعنى عكس الخطاب العلمي الذي يتوخى واقعية العبارة أو اللفظ، يقول رولاند بارت Roland Barthes

[1]- باختين مخائيل، شعرية دستويفسكي، ترجمة جميل نصف التكريتي، دار بوتقال، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1986، ص267.

[2]- يقطين سعيد، تحليل الخطاب الروائي، مرجع سابق، ص18.

[3]- يقطين سعيد، المرجع السابق، ص26.

[4]- ميجان الرويلي وسعد البازكي، دليل الناقد الأدبي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 2000، ص89.

[5]- ميجان الرويلي وسعد البازكي، مرجع سابق، ص89.

(علاقة الخطاب بالكلام علاقة جزء بالكلام فمنطوق الكلام أوسع من دائرة الخطاب)[1] وبهذا المعنى فإن الخطاب مرتبط بالكلام لا بعلم اللسانيات فحسب، بل يرتبط بمجالات عدة، ويرى رولاند بارت Roland Barthes (أن الخطاب والكلام بينها علاقة احتواء فالخطاب جزء من الكلام)[2].

وإذا كان الخطاب يحمل معنى باطنيا فإن النص لا يحتمل التأويل، إن النص ظاهر والخطاب ظاهرا وباطنا من حيث المعنى، يقول الشافعي (الخطاب إذا عُلم المراد منه دون اجتهاد فهو نص)[3]، كأن الفرق بين الخطاب والنص الأول تكون الإحاطة بالمؤلف واجبة لفهمه في حين النص يعلن فيه موت المؤلف وإقصائه كما كان يصنع فاليري "حيث يضع المؤلف موضع سخرية ويعتبر الدخول في ذاتيته خرافة لا علاقة لها بفهم النص إنما يكون التركيز على عمل المؤلف والبنية اللغوية"[4].

إن القبض على معنى الخطاب يتوجب فيه الإحاطة بالمؤلف في حين النص حسب القراءة أو التحليل البنيوي نكتفي باللغة من حيث هو بناء، يقول هادي المطوي في مقال فن التعالي النصي التي متنها في المجلة العربية للثقافة "إن الإشكالية الروسية هي التي مهدت للبنيوية حيث ركزت على البنية اللغوية وأقصت المؤلف وهذا مع مطلع القرن 20"[5]، وإذا كان النص حدث متجدد وإنتاج يتميز بالديمومة مع كل قراءة فهو حدث مرهونة معانيه بالمؤلف الجديد (القارئ). في حين نجد الخطاب يشترط فيه السماع المباشر من الخطيب حتى نتبين ما يحتويه الكلام من إخفاء وإظهار على غرار النص (الذي هو دائم الإنتاج يحلله المتلقي دون مؤلف أحيانا)[6].

---

[1]- السد نورالدين، الأسلوبية وتحليل الخطاب، دار هومة للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، ج2، 1997، ص17.

[2]- بارت رولاند، نظرية النص، ترجمة محمد خير البقاعي، العرب والفكر العالمي، العدد3، بيروت، لبنان، 1988، ص91.

[3]- الشافعي بن إدريس، الرسالة، المكتبة العلمية، القاهرة، ط1، د ت، ص01.

[4]- بارت رولاند، موت المؤلف، ترجمة عبد السلام العالي، مجلة المهد، العدد السابع، عمان، 1985، ص10.

[5]- هادي المطوي، فن التعالي النصي، المجلة العربية للثقافة، تونس، العدد 32، 1997، ص187.

[6]- منذر عياشي، النص ممارساته وتحليلاته، مجلة الفكر العربي المعاصر، بيروت، لبنان، العدد 96، 1992، ص53.

إن الفرق بين الخطاب والنص أصبح جلي رغم التداخل الذي يكون أحيانا في الدراسات والأبحاث المتعلقة بالتراث ويصبح النص حتمية بدل الخطاب نتيجة التباعد الزمني بين الخطيب والمتلقي، وبهذا يعمل الباحث في التراث على إحياء النص متمثلا ذاته المؤلف بحلة جديدة حتى يصيره خطابا.

المبحث الثالث: التأصيل المفاهيمي والتاريخي للتصوف

مفهوم التصوف:

اقترن التصوف بروح الدين وجوهر الأخلاق، والعلاقة بين الأخلاق والدين والتصوف متلازمة، فمن زاد عليك في الخلق زاد عليك في الدين الذي روحه التصوف، هذا الأخير مبحثا هاما اعتنت به الدراسات الدينية والفلسفية، إنه فكر قوامه الكتابة الرمزية والمجاهدة الروحية، وبالأحرى خطابا متصدع بالرمز تعجز اللغة عن الإحاطة به، وهذا بسبب الإخفاء والسر الذي حضي به الأولياء والزهاد فكانت كتاباتهم فتحا وخطابهم سرا.

وفي هذا المبحث الذي قوامه سبر أغوار المصطلح وتتبع مساره التاريخي حتى ننطلق من أرضية متينة، ولما كان مفهوم مصطلح التصوف يكتنفه الغموض، فإن استقراء المفهوم تاريخيا يبين فحواه.

فما مفهوم التصوف؟ وكيف نشأ؟

أ- المدلول اللغوي للتصوف:

إن فكرة بلوغ المطلق ومعانقة الملأ الأعلى لم تكن حكرا على الثقافة الإسلامية، حيث نجد هذا المفهوم متجذر في التراث الشرقي القديم إنه قديم قدم حيرة الإنسان الأول الذي حاول أن يجد جوابا يروي ظمأه ويخرجه من ظلمة الإشكاليات الكبرى حول الذات- الوجود – الإله.

وما إن بزغ له نور الحقيقة حتى بدأ في الإحاطة بها، أو الوصول إليه حتى تستكين روحه المتعطشة، وكان لا بد من الزهد وإذلال الجسد حتى تنعتق الروح لتنعم بالمشاهدة والكشف، أين تلغى الواسطة بين

العبد والإله وتكون الحقيقة متجلية في كل شيء، إنه العود الأبدي أو النعيم بعد الموت، إن رحلة بوذا الصوفية التي تحتمل المعاناة الجسدية والزهد في كل ما تشتهيه النفس، والحرمان من الملذات انتهت به إلى الاستنارة، حيث أصبح اللامرئي مرئي، هذه الحقيقة التي تكبد من أجلها الحلاج كل المعاناة، وفي سبيلها آثر الموت عن الحياة.

وإذا كان الزهد والعرفان قواما التصوف، فإن العرفان تاريخيا أقره الدين حيث نجد هذه الظاهرة في الإسلام والمسيحية واليهودية وحتى المانوية والبوذية والكنفوشيوسية "أصبح العرفان يمثل باطن الدين على غرار الشريعة التي تمثل ظاهره"[1]، والعرفان لم يقتصر على الدين السماوي، بل نجده حتى في العقائد الوثنية مثل "المندائية التي ظهرت قديما في بابل فلا زالت آثاره إلى هذا اليوم في جنوب العراق"[2]، وإذا كانت الدراسات الميتولوجية تربط التصوف بالعرفان والزهد، فإن المعاجم العربية القديمة أشارت إلى بعض المصطلحات القريبة من التصوف، "وربما كانت الصفة والصفاء والصف هي المصادر المحتملة التي اشتق منها التصوف"[3]، وتبدوا هذه الاشتقاقات أحيانا غريبة ولكن هذا ما أكده الطوسي حين قال: "التصوف والصوفية نسبة إلى الصوف وهو الزي الذي كانت تلبسه طائفة خاصة"[4].

ونظرا لشح المعاجم القديمة أو لغياب هذا المصطلح التصوف كما هو، حيث لا نجد في اللسان العربي القديم إلا بعض الاقتباسات المماثلة للتصوف مثل صوف وصفي والصف وغيرها، يقول صاحب الرسالة القشيرية (التصوف لقب، والصوفي هو الرجل والصوفية هي الجماعة والمتصوف هو من وصل

[1]- محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، مرجع سابق، ص254.

[2]- حسن جمعة، موسوعة متولوجيا وأساطير الشعوب القديمة، دار الفكر اللبناني، بيروت، 1994، ص64.

[3]- ابن منظور، لسان العرب، مرجع سابق، ص ص 353-432.

[4]- أبو نصر السراج الطوسي، اللامع في تاريخ التصوف الإسلامي، مراجعة كمال مصطفى الهنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 2001، ص23.

إليهم، في حين نجد الاشتقاق بعيد عن صفة مسجد رسول الله ﷺ. وكذلك بعيدة عن الاشتقاق اللغوي الصفا، لصفاء قلوبهم، والصف الأول فمن حيث المحاضرة من الله تعالى وقربهم"[1].

وإذا كان الاشتقاقات اللغوية لم تسعف وتروي الظمأ فإن تتبع مفهوم التصوف في بعض جوانبه، قد تنير الدرب، خاصة إذا تعلق الأمر بتصفح المسائل الذوقية والإلهامية التي حضي بها بعض الخواص والتابعين والأولياء.

إن الوقوف على الضبط اللغوي للتصوف من خلال ما كتب عن سير الخواص ، وخاصة الخاصة، ينير دروب المعرفة، والإحاطة بهذا المصطلح. "إن التصوف ظاهرة روحية لا تقرأ. إنه الثمار للرسالة المحمدية، وجهدا مستمرا وتربية لنفس و تزكيتها من طرف السالك، ليعيش الوحي القرآني عيشا شخصيا، فجميع المتصوفة حاولوا بلوغ المعراج النبوي الذي هو النموذج الأول"[2]، وإذا كان التصوف هو تمثلا للحقيقة المحمدية عن طريق المجاهدة وتزكية النفس من الرياء والتحلي بالصفات الإلهية حتى تبلغ الكمال والصفاء، هنا تشهد التجلي والحقيقة العليا. ولم يكن التصوف إلا كنية أطلقت من طرف بعض الناس على السالكين طريق، والمتتبعين الأثر المحمدي إقتداء وعملا. ولكن لقب التصوف أطلقه عليهم غيرهم.

"وذكر محمد إبراهيم الجيوشي أن أول من لقب بهذا الاسم أبو هاشم الكوفي حيث لقب بالصوفي"[3].

[1]- عبد الكريم بن جوزان القشيري، الرسالة القشيرية في علم التصوف، شرح زكريا الأنصاري، دار الكتاب العربي، بيروت، 1957، ص126.

[2]- هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة نصيرة مروة وحسن قبيسي وقد له الإمام موسى الصدر، منشورات عويدات، بيروت، لبنان، ط3، 1983، ص283.

[3]- إبراهيم الجيوشي، بين التصوف والأدب، مكتبة الأنجلو مصرية، القاهرة، د ط، ص12.

وقد تضاربت الآراء في التسمية حيث انتشر في بعض كتابات المستشرقين "أن أول من لقب بالصوفي هو جابر بن حيان (ت 208هـ) عرف بالزهد في أوساط الكوفة"[1]، ونسب هذا اللقب إلى الحسن البصري (ت 110هـ) وكان يقول "كان عيسى يلبس الصوف ويأكل من الشجر"[2].

في حين نجد الزمخشري (نسب التصوف إلى أهل الصفة)[3].

ويذكر الوصيفي أبو عبد الرحمان علي في كتابه موازين الصوفية في ضوء الكتاب والسنة، بأن المتصوفة هم "أصحاب الصف الأول وقيل بأنهم أهل الصفة وهناك من أرجعها إلى كلمة سوفيا اليونانية أي أصحاب الحكمة، وهذا كله بعيد عن المعنى، ولكن المقصود هو لبس الصوف على وجه الخصوص"[4].

وهناك من نسبه إلى صوفة، وهو لقب أطلقته "أم الغوث بنت مرة حين وهبت ولدها لبيت الله وكان هذا نذرها"[5]، وهناك من يرى أن التصوف عرف في الجاهلية، يقول زكي مبارك "عرف التصوف في الجاهلية مثل الأدب الذي كان معروفا في الجاهلية ثم رجع التصوف إلى الإسلام".

وهناك من الأقوال التي ترجع التصوف إلى أنه مشتق من الصوفانة، يقول أبو العلا عفيفي "التصوف نسبة إلى صوفانة وهو شجر ينبت في الصحراء كان يأكل منه قوما زهدا"[6].

إن المتأمل في هذا القول يشهد بأن البوادر الأولى للتصوف كان أساسه الابتعاد عن ملذات الأكل وشهوة البطن فكان التصوف منبعه الزهد، وكان السلف الصالح يستعينون بالصوم والزهد في الأكل

---

[1]- ماسينيونلوبيس، التصوف الإسلامي، ترجمة إبراهيم خورشيد وآخرون، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، ط1، 1984، ص26.

[2]- الكلاباذي، التصوف لمذهب أهل التصوف، تحقيق أمين النواوي، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، 1992، ص29.

[3]- الزمخشري، أساس البلاغة، تحقيق عبد الرحيم محمود، دار المعرفة، بيروت، لبنان، د ط، ص262.

[4]- الوصيفي أبو عبد الرحمان علي: موازين الصوفية في ضوء الكتاب والسنة، دار الإيمان للطبع والنشر والتوزيع، الإسكندرية، 2001، ص36.

[5]- الحافظ الأصفهاني، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1988، ص18.

[6]- مبارك زكي، التصوف في الأدب والأخلاق، دار الجيل للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ج1، د ط، ص52.

بغية تلقي النفحات الربانية، والتصوف مأخوذ من الصوف وقد لبسه رسول الله ﷺ إنها البردة التي أهديت إليه، وقد نسجتها امرأة و"كان من أهل الصفة صهيب وعمار وخباب وغيرهم من الفقراء المسلمين، وكانوا يلبسون الصوف"[1]، هكذا كان يلبس الخشن (الصوف) دلالة على الزهد الذي هو أساس التصوف.

ب- المدلول الاصطلاحي:

إن الوقوف على الضبط الدقيق لمعنى التصوف صعب المنال، فقد اختلف الباحثون في سبر معانيه واشتقاقاته، وقد يكون هذا التعدد في المفهوم يزيد المصطلح تبيانا، وإذا سرنا متتبعين بعض القراءات الاصطلاحية قد تبين بأن المصطلح يزداد تشعبا بتعدد الآراء، ومن خلال التمعن في ما كتبه المستشرقين والنظر في مؤلفات الفكر العربي نستقرأ المفهوم.

"وقد أورد أحمد زروق الفاسي صاحب كتاب قواعد التصوف، ألفين تعريف للتصوف"[2] وقد يرجع هذا التعدد في المفهوم، إلى أن التصوف ظاهرة ما زال الغموض إلى حد اليوم يكتنفها، وهذه الكلمة تحمل في الأذهان معاني متعددة، (والاختلاف في المفهوم يدل على الإحاطة بمعناه يبدوا معقدا)[3].

وهي ظاهرة روحية ولما كانت كذلك فإن الجوانب الروحية وفحواها يقل ما لم يجاهد الإنسان نفسه بالتعبد والذكر والتحلي بالأخلاق الكوثرية، يقول الجنيد (والتصوف ركائزه: السخا والرضا والصبر والإشارة والغيرة لله ولبس الصوف والسياحة والفقر وهي ثمانية خصال)[4]، وهذه الخصال نص على شرف

[1]- الزمخشري، الكشف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، ضبط مصطفى حسين أحمد، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ج2، د ط، ص717.

[2]- أحمد زروق الفاسي، قواعد التصوف، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 2005، ص04.

[3]- الكناني نور الهدى، الأدب الصوفي في المغرب والأندلس في عهد الموحدين، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 2008م، ص08.

[4]- شرف محمد جلال، دراسات في التصوف الإسلامي، دار النهضة العربية، بيروت، 1984، ص214.

التمسك بها الحديث النبوي، حيث نجد بعض النصوص تحث على البذاذ، وهو الزهد في اللباس وكذلك في الأكل. فحسب المرء لقيمات. كما أثنى الله عز وجل على الصابرين وأصحاب الكرم والسخاء بعلو منازلهم وقدرهم.

إن خصال التصوف منبجسة من القرآن الكريم والحديث النبوي، والمراد من هذا بأن التصوف لم يكن عقيدة وثنية بقدر ما هو نابع من روح الدين، في مقابل الشريعة الظاهرة.

وخصال التصوف نال شرفها جميع الأولياء.

ويرى عبد الرحمان بن خلدون "بأن تعدد الثقافات في البيئة الإسلامية ودخول طوائف متعددة في الدين الإسلامي، أدى إلى انتشار أفكار ومعان جديدة، جعلت الإسلام غريبا وكذلك الحال بالنسبة للتصوف"[1].

وقد عرفت الأخلاق والخصال الحميدة في المجتمعات الغريبة عن البيئة الإسلامية، كما عرفها المجتمع الوثني وكذا التصوف، ومن هذا المنطلق "ربط ابن القيم الجوزية التصوف بالخلق"[2]، ومن زاد عليك بالخلق زاد عليك في التصوف، ولما كانت أخلاق الأنبياء عليهم السلام هي النموذج الأول الأكمل حيث أصبح التصوف هو التحلي بأخلاقهم، يقول حسن الشافعي "عرف محمد ﷺ بالفقر والزهد، وعرف موسى عليه السلام بلبس الصوف وعيسى عليه السلام بأنه صاحب إناء ومشط فقط"[3].

وبهذا كانت التجربة الصوفية هي إحياء لمعراج الأنبياء. سلكها المتصوفة الواحد بعد الآخر.

[1]- عبد الرحمان بن خلدون، شفاء السائل لتهذيب المسائل، تحقيق محمد مطيع الحافظ، دار الفكر المعاصر، بيروت، ط1، 1996، ص45.

[2]- عبد الحميد فتاح، نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها، دار الجيل، بيروت، ط1، 1993، ص136.

[3]- حسن الشافعي، في التصوف الإسلامي، دار السلام للطباعة والنشر، ط1، 2007، ص26.

قال النوري "الصوفي هو الذي يؤثر عند الوجود ويسكن عند العدم وهو صاحب القلب الطيب والكف الفارغ"[1].

وعلم الصوفي ليس مكتسب بالقراءة أو التعلم. إنه علم لدني "، وهو ثمرة العلم والحال والأسرار وليس علم كسبي"[2].

إن العلم اللدني هو ميزة أخرى للتصوف، إضافة إلى الزهد والفقر والخصال الحميدة فلا يمكن حصر التصوف في الزهد فقط، يقول السهروردي (632 ه) "التعريف اسم جامع لمعاني الفقر والزهد مع أوصاف أخرى لا يكون الرجل صوفيا دونها"[3]، ومن بين هذه الأوصاف نجد دوام التعبد والتأمل والإنصات لصوت الحق المنبعث في كل مكان، والاشتغال به عن ما سواه، يقول صاحب كتاب اللامع في تاريخ التصوف "الصوفي من صوفي الذي صفاه الحق من كدر البشرية، لأنه تحقق بالعبودية"[4]، ويشهد من خلال هذه التعريف أن أغلب تعريفات التصوف هذه نابعة من الثقافة الإسلامية، وقد كان هذا المغزى من دراسة التراث الإسلامي دون سواه لأن التصوف كما هو معروف انتشر في معظم الثقافات القديمة السابقة عن الإسلام، والتصوف يتحقق وفق معراج يبدأ بالمجاهدة والذكر والزهد حتى يصل بصاحبه إلى الصحو أو ما يعرف بوحدة الشهود أي الاستغناء بالله عما سواه، والذي التبس على البعض بوحدة الوجود.

[1] - القشيري، الرسالة القشيرية، مرجع سابق، ص313.

[2] - فريد الدين النيسابوري، تذكرة الأولياء، تقديم منال اليمين، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط1، القاهرة، 2000، ج1، ص187.

[3] - السهروردي، عوارف المعارف، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، د ط، ص54.

[4] - أبو نصر السراج الطوسي، اللامع في تاريخ التصوف الإسلامي، مرجع السابق، ص32.

2- نشأة التصوف الإسلامي:

إن التصوف كما جاء في الطرح السابق ليس وليد بيئة محددة، فقد امتزج بألوان شتى من الثقافات الشرقية والفلسفات اليونانية والإسلامية، ولما كان الخوض في التصوف متشبع بهذه الثقافات فإن هذا المبحث خصص للتصوف الإسلامي باعتباره جزء هام من التراث الذي هو مغزى الدراسة وقد مر التصوف الإسلامي بمراحل عدة أهمها:

أ- مرحلة الزهد:

وهي مرحلة الصحابة الأبرار خلال القرنين الأول والثاني هجري، وهي مرحلة كان القرآن يتنزل على أسماع الصحابة مباشرة مثل قول الله عز وجل {وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعُ الْغُرُورِ}[1]، كما كان الصحابة يسمعون حديث رسول الله ﷺ مباشرة، [كن في الدنيا كأنك غريب أو عابر سبيل][2] وإلى جانب هذه الآيات التي نصت عن ترك الملذات وعدم الاستسلام والركون إلى الشهوات، فإن القرآن يأمر بإعطاء كل من الجسد والأهل حقه حتى يعيش الإنسان مبدأ التوازن حيث يقول الحق عز وجل {وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَلَا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا} الآية، كما حث الحديث النبوي على مبدأ التوازن بين الروح والجسد، حيث يأمرنا بالزهد وعدم إتباع الشهوات. فهو يدعونا إلى الاعتناء بالجسد، هذه الوسطية التي فقدت في أوساط التصوف لدى البعض منهم، يقول الرسول ﷺ [صم وأفطر وقم ونم فإن لجسدك عليك حقا وإن لعينك عليك حقا وإن لزوجك عليك حقا][3] الحديث...

كما أمر رسول الله ﷺ يفك الحبل الذي تستعين به زينب على الصيام حيث قال ﷺ "إذا فتر أحدكم فليقعد"، وإذا كانت الرحمة النبوية تحث على الاعتناء بالجسد من خلال إعطاء نصيب الراحة

[1]- الآية. سورة القصص الاية 77

[2]- الحديث.ينظر كتاب رياض الصالحين

[3]- رواه مسلم في كتاب صلاة المسافرين، رقم الحديث 784 ر.ح، ص541.

لأجل الاستمرار في العبودية حتى ينال الإنسان نعيم الدارين، وإذا كان التفاضل في النعم مرغوب. فإن الزهد في الدنيا مقابل النعيم الأخروي مطلوب "وبهذا ظهر التصوف في المرحلة الأولى مقترن بالزهد في الدنيا في مقابل اختيار النعيم المقيم"[1]، ومن هذا المنطلق فإن المرحلة الأولى في نشوء التصوف يطلق عليه مرحلة الزهد.

ب- مرحلة الوعاظ والمتشبهين بالزهاد:

إنها مرحلة التابعين الذين اقتدوا بالصحابة والرسول الأكرم، وذكر عن الحسن البصري (ت 110هـ) بأنه كثير الخوف حتى أن من يراه يعجب للأخلاق الأنبياء التي نزلت وحلت به، وإذا كان الخوف الشديد هي ميزة يحصل بها الوجد لدى المتصوف "فإن البصري خاف خوفا من خلقت النار لأجله"[2].

هذا الخوف الشديد لم يكن إلا وليد الخلوة والعبادة "واشتهر البصري بالخلوة والعبادة كاشتهاره بالعلم والفقه"[3].

وإلى جانب البصري نجد رابعة العدوية التي تغنت بالحب الإلهي، وزهدت في كل ما سواء الله، حتى أنها زهدت في الجنة والنار ولم تشرك في طلب الله شيء ما، سواه الله.

يقول الحق سبحانه {فَمَنْ كَانَ يَرْجُو لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا} سورة الكهف، إن هذا الاستئناس بآخر آية من سورة الكهف جعل رابعة تطلب الله في حد ذاته لا طمعا في الجنة ولا خوفا من النار، هذه هي العبارة التي كانت ترددها "رب إن كنت أعبدك خوفا من النار فأحرقني بها، وإن كنت أعبدك طمعا في الجنة فحرمني منها، وإنما أعبدك حبك فيك" "وكان أقصى أمانيها أن

[1]- محمد قاسم، المذاهب الصوفية ومدارسها، مكتبة مدبولي، د ط، 1999، ص18.

[2]-عبد الوهاب الشعراني، الطبقات الكبرى، تحقيق خليل منصور، دار الكتب العلمية، ج1، ط1، 1997، ص29.

[3]- محمد بن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أنباء الزمان، تحقيق إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، لبنان، ج1، 1968، ص249.

يكشف الله لها الحجب فترى وجهه الكريم"[1]، لقد عرفت هذه المرحلة بالزهد في كل شيء وصارت المحبة الإلهية محور الحياة الصوفية، وقد عرف الفضل بن عياض (ت 187ه) بالابتعاد عن الملذات، وعرف أيضا بمداومة العمل الصالح والخوف الشديد من الحق "، وبهذا أصبح قطع العلائق كلها والإقبال على الله تعالى المتكفل بتنوير القلب والمظهر والمصفى طريق الصوفية"[2].

إن التأدب بالأخلاق الصوفية والتحلي بصفات الحق سبحانه وتعالى طريق يوصل العبد إلى التصفية التي يكون من بعدها المشاهدة.

ج- مرحلة الصدع والتحرر:

وتبدأ بظهور المغيث وهو لقب أطلقه الهنود على الحسن بن منصور الحلاج (ت 309ه) "ولقب بحلاج الأسرار"[3]، والمتأمل في بعض أبياته يشهد شيء من الحلول والاتحاد الظاهر، وقد يكون الباطن يحمل معنى مختلف:

يقول في بعض أبياته:

"فإذا منك شيء مسني*** فإذا أنت أنا في كل حال"[4]

وقد كان هذا البيت يحمل معنى الحلول والاتحاد، وهي فكرة يراها البعض غريبة عن الدين الإسلامي مستمدة من الفكر المسيحي الذي يدعوا إلى الخلاص والتحرر من الجسد لتنضم الروح بالاتحاد مع مصدرها بعد زوال الحجب. فإن البعض يرى بأن الحلاج أخذا عن المسيحية، يقول عبد القادر محمود:

---

[1]- أبو العلاء عفيفي، التصوف: الثورة الروحية في الإسلام، مرجع سابق، ص1998.

[2]- أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، القاهرة، ج1، د ط، 1334ه، ص16.

[3]- إبراهيم محمد تركي، التصوف الإسلامي، أصوله وتطوراته، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، ط1،2007، ص185.

[4]- ابن الزنجي، ديوان الحلاج، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 2007، ص160.

"وقد كان الحلاج متأثر بمذهب الخلاص المسيحي الذي يرى بأن السعادة تكمن في خلاص الروح من حجاب الجسد"[1]، وإذا كان التأثر بالخلاص المسيحي بارزا في تصوف الحلاج فإن مرد ذلك إلى العوامل المشتركة بين الدين المسيحي والإسلامي، فكلاهما يؤمن باليوم الآخر والخلاص والمحبة. إلا أن الخلاف قد يكون في غالب الأحيان مخفيا ضمن اللغة أو العقائد أو الطقوس، فالدين واحد والعقائد والطقوس متعددة، إنها روح التسامح التي تميز بها الحلاج لم تكن أقل درجة من خلق التسامح المسيحي، يذكر الأستاذ عبد السلام في مشهد رهيب للحلاج القول الأتي: "... في فضل واستشهاد الحلاج وهو على خشبة الموت يقول اللهم ارحم من كان سببا في قتلي" إن هذا القول يذكر بالخلق المحمدي حين أتاه ملك الجبال قائلا له إذا أردت أطبق الأخشبين على الكفار لفعلت، ولكن محمد ﷺ أبي قائلا: "عسى الله أن يخرج من أصلابهم من يوحد الله" فكان منهم الصحابة رضي الله عنهم، وكذلك قوله عند الفتح اذهبوا فأنتهم الطلقاء.

إن مواقف التسامح لا يحدها هذا القول فهي أكثر مما يتسع له هذا المجال، والمغزى من هذا القول، أن التسامح الصوفي منبعه الأخلاق النبوية سوى تعلق الأمر بالمسيح عليه السلام، أو محمد عليه أفضل الصلاة والسلام، فالدين واحد والإله واحد والأخلاق واحدة.

3- التصوف الإسلامي والمؤثرات الخارجية:

أ- التأثير المسيحي:

بعض العنصريين مثل أرنست رينا يزعم "بأن التصوف الإسلامي جذوره مسيحية ولم يستمد روحه من القرآن والسنة"[2] نلمس في هذا الخطاب مركزية معادية للسامية، إن منطق الاستعلاء لدى بعض المحللين للتاريخ التصوف الإسلامي بعيدا عن المنطق الفلسفي الذي يقترب إلى حقائق الأمور، لأنه منطق

[1]- عبد القادر محمود، الفلسفة الصوفية في الإسلام، دار الفكر العربي، بيروت، ط1، 1976، ص355.

[2]- محمد زياني، فلسفة اللامعقول في الخطاب الصوفي (بن عربي نموذجا)، اصدارات إي كتب، لندن، ط1، 2017، ص30.

كوني وعالمي وإنساني ويذكر الدكتور محمد زياني نفي القول السابق، وبأن التصوف الإسلامي حيكت حوله أقوالا غريبة يراد منها إفراغ الدين عن محتواه "وقد سار البعض من الباحثين العرب ضمن هذا السياق دون أن يتحققوا من خلفيات أصحابها الهادفة إلى إلغاء روحية الإسلام، وبنفس المنهج حكموا على الفلسفة الإسلامية، وقد وجدت تلك المزاعم أذان صاغية"[1] ومن مظاهر التشابه بين التصوف الإسلامي والمسيحي** لباس الصوف والسبحة تقليدا للرهبان ومن بين المصطلحات في الحقل اللغوي نجد ما هو مشترك مثل محاسبة النفس والانقطاع عن الملذات، وأيضا بعض الكلمات مثل "جبروت – رحموت – ناسوت – رباني"[2].

وسر هذا التأثر هو الاختلاط الإسلامي الحضاري وخاصة في الكوفة، إن التأثر الصوفي الإسلامي بالمسيحي قد يكون عل مستوى ظاهر اللفظ بالاحتكاك بين المسلمين والمسيحيين حيث تنتقل الألفاظ والكلمات من خلال التبادل التجاربي والمصاهرة و غيرهما كثير، وهكذا حدث ما يعرف بالارتحال ثقافي والتعايش، وهذا بحكم البيئة الواحدة التي كانت تجمعهم أحيانا، ومع هذا يبقى روح التصوف الإسلامي مستمد من روح الدين ومن الاقتداء النبوي، ومن بين الأمثلة الحلاج الذي ذكر فيما سبق، وكيف سلك الطريق النبوي ليعيش الحقيقة المحمدية بتجربته الخاصة.

ب- تأثير الفلسفة الهندية:

إن بعض الدراسات المقارنة بين الأديان تذكر بعض وجه الشبه بين التصوف الإسلامي والهندي، إنه يكمن في الزهد والاتحاد وما يعرف بمصطلح "الفيدانتا" لدى الهنود، كما عرف الاتحاد لدى أبي يزيد البسطامي، يقول البيروني في كتابه: تحقيق ما للهند من مقولة في العقل: "سئل أبي يزيد البسطامي بما

[1]-محمد زياني، مرجع سابق، ص31.

* ينظر كتاب (مقاربات وبحوث في التصوف المقارن).

*محمد الكحلاوي، ظهور الأثر المسيحي واليهودي واليوناني والفارسي والبوذي في التصوف الإسلامي، دار الطليعة، بيروت، 2016.

[2]- محمد زياني، مرجع سابق، ص31.

نلت ذلك؟، قال انسلخت من نفسي كما تنسلخ الحية من جلدها، ثم نظرت إلى ذاتي فإذا أنا هو، وكذلك تأويل الحلاج قوله تعالى: {فَقُلْنَا اضْرِبُوهُ ببعضها كَذَلِكَ يُحْيِ اللَّهُ الْمَوْتَى} أي القلب لا يحيا بأنوار المعرفة الربانية إلا بإهانة البدن بالمجاهدة والتعبد[1].

إن هذا التأويل القرآني فيه صريح القول بأن التصوف الإسلامي منبعه التأويل النصي ولا أدري إن كان الحلاج يعلم الفيدانتا الهندية.

ج- التأثير اليوناني:

إن التأثر بنظرية الفيض والواحد قد يبدو جليا عند السهر وردي (1153-1191م) وابن عربي من خلال كتاب أفلوطين عند العرب "وذكر عبد الرحمان بدوي ذلك، وذكر محمد عبد الجابري الهرمس اليوناني بأن له أثر بالغ في الفلسفة الإسلامية والتصوف الإسلامي"[2].

وإذا كان هرمس في أسطورته يدعو إلى تطهير النفس، فإن القرآن يذكر صريحا الآية {قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا} هذا الخطاب القرآني يؤكد أن العقل العربي وإن كان متأثر بالثقافات السابقة عليه، فإن التصوف الإسلامي خطابا مستمدا من القرآن الكريم، بدل الأساطير اليونانية. وإن وقع ما هو مشترك فإن ذلك من سمات الثقافة الإنسانية.

الخلاصة:

بعدما طرقت مفهوم الخطاب والتصوف والتراث وتتبعت نشأة الخطاب الصوفي ومراحله، وكيفية تأثر التصوف الإسلامي بالثقافات الشرقية والفلسفات المسيحية واليهودية واليونانية. فإن التحليل السابق يقود إلى النتائج الآتية:

[1]- البيروني، تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة، عالم الكتب.

[2]- محمد زياني، مرجع سابق، ص34.

- التصوف من الناحية التاريخية كانت بذور انطلاقاته الزهد.

- التصوف كإجراء تزكية للنفس، ومجاهدة تعبدية، وبدرجة أولى نابع من ورح الدين.

- لم يكن التصوف خاص بأمة دون غيرها، ولم تكن له بيئة محددة بل عرفه الإنسان عبر التاريخ والحضارات فكان طابع الكونية والعالمية والإنسانية سمة لتصوف على غرار النظرة المحلية أو الأيديولوجية التي تحصره في نطاق وبيئة ضيقة.

- الحديث عن التصوف الإسلامي هو ما يجعل الدراسة ممكنة باعتباره نموذج موضوعي يتوفر على الشروط الملائمة للبحث العلمي.

- الخطاب لفظ متشعب ويتشابك مع الكلام، وهو رسالة تحمل معاني متعددة من المخاطب.

- المزامنة المتبادلة بين الخطيب والمخاطب لحظة إنتاج الخطاب سمة تميزه عن النص.

- الخطاب كلام مفيد له خاصية الشمولية والحوار.

- ليس كل خطاب خطابا، فإذا تجاوز لحظة الإنتاج يصبح نصا...

- التعامل مع الخطاب من حيث هو موضوع دراسة، يبدوا متعذرا أحيانا والباحث غي غلب الأحيان يجد ذاته أمام نصوص لا خطابات، وهذا لتعذر السماع والتلقي المباشر.

- النصوص الرمزية المفعمة بالعمق الفلسفي والمتشبعة بروح الدين هي خطابات صوفية.

- الصفة والصفاء والصوف والصف هي اشتقاقات محتملة لمعنى التصوف.

- التصوف ظاهرة روحية ما زال الاستفهام قائم حولها إلى حد اليوم.

- التصوف رحلة معراجية تبدأ بالمجاهدة والذكر حتى يصل بصاحبه إلى الصحو والشهود.

- التصوف رحلة قائمة إلى اليوم لعشاق التجربة النبوية التي هي النموذج الأول والأكمل.

- الزهد والتشبه به والصدع والتحرر هي المراحل التي مر بها التصوف الإسلامي حيث بدأ سريا وانتهى جهوريا مع الحلاج.

- التصوف الإسلامي وإن كان نابع من روح الوحي (القرآن والسنة)، إلا أن هناك من يرى بأنه تأثر بالثقافات الفارسية والهندية واليونانية والمعتقد البوذي والدين المسيحي واليهودي.

- التأثر والتأثير المتبادل بين التصوف الإسلامي والثقافات الأخرى شأنه شأن التبادل والتسامح والحوار المرتحل عبر الأجيال وبين الأمم والثقافات. إن هذا التلاقح يمليه أحيانا دخول الأعاجم والأجانب في دين الله الواحد.

- أصبح التصوف تراث إنساني وكوني لا يخضع لمنطق البيئة الضيقة أو الأيديولوجيا المجحفة.

- التراث الصوفي هو كل ما خلفه العلماء وبشتى اللغات وعبر مختلف الحضارات.

بعد عرض الجوانب المفاهيمية المتمثلة في التراث و الخطاب والتصوف نكون بذلك قد وضعنا أرضية يتأسس عليها البحث وقبل الشروع في غمار البحث نحاول أن نفتتح الفصل الثاني بالتعرف على أدوات المنهج المادي والجدلي، ثم ذكر بعض النماذج الموضحة للقراءة الماركسية وهذا يمكن القارئ من الإحاطة بآليات المنهج في قراءة التراث، وإليكم فحواه في الفصل الموالي:

الفصل الثاني:

القراءة الماركسية للتراث

خطة الفصل الثاني

الفصل الثاني: القراءة الماركسية للتراث

توطئة:

المبحث الأول: المنطلقات الماركسية

1- المنهج الجدلي

2- مبادئ الماركسية

3- آلياتها ومصادرها(المادية الجدلية/ التاريخية المادية)

المبحث الثاني: قراءة التراث عند الطيب تيزيني

1- المشروع النقدي

2- المشروع البنائي(المنهج المادي التاريخي)

المبحث الثالث: مشروع عبد الله العروي في قراءة التراث

1- القطيعة المطلقة والتراث

2- الانتقاء مشروع بديل للقطيعة(القطيعة والنقد).

الخلاصة

الفصل الثاني: القراءة الماركسية للتراث

توطئة:

من اجل فهم القراءة الماركسية للتراث عند حسين مروى، لابد أن ينطلق أولا من الطرح الماركسي للتراث وأقطابه في العالم العربي فإذا كان هذا الطرح عبر عن مشروع كبير انخرط فيه حسين مروة، فلاشك أن المنطلق الأول لبحثنا هو استقصاء الأرضية الكبرى التي يمتاز فيها، وارتبطت بها أفكار مروة في قراءة التراث ألا وهي الأرضية الماركسية، وتقوم الأرضية الماركسية في قراءة التراث على جملة من الآليات والأدوات التي ارتبطت بإقبال الفكر العربي على المنهج الماركسي في الفكر العربي المعاصر، والتي اعتمدت جملة من أدوات كالجدل، التاريخ، المادية التاريخية، وحاولت توظيفها في قراءة التراث.

إذن مشكلة هذا الفصل تدور حول نقطة محورية وإشكال مركزي، و يمكن طرحه بالصيغة التالية:

إذا كان المنهج الماركسي ماديا جدليا فلماذا طرحه في فكر عربي همه المركزي تراث روحي، كيف يقرأ وكيف نستفيد منه؟

من أجل تحليل هذه الإشكالية نتطرق إلى ما يلي:

إن الدراسات الإبستمولوجية التي عنيت بالتراث ساهمت في تحرير العقل العربي من الأصوليات الجامدة إلى القراءات العقلانية المتسلحة بآليات النقد، وبالتطويع المناهج التي أبدعها أصحاب الفكر الحر في تحليل التراث وتجاوزه لأجل النهوض بالعقل الإسلامي، أو نقد كل ما هو إرث حضاري وضعي.

من منطلق هذان المبدآن، لأجل هذه الدراسة الموضوعية وتحقيق مشروع حضاري وجب إخضاع كل المعارف لتيار النقد. وضمن هذا السياق تدافعت عدة مبادرات فكرية جديدة تحاول أن تشكل مشروع نقدي وعقلاني يتصف بالعمق الفلسفي. ومن أجل مسايرة الحدث الراهن، ويعتبر المفكر العربي المعاصر

الطيب التيزيني أحد أقطاب المشاريع النقدية التي أعادت قراءة التراث، واعتمدت منهج ذو بعد ماركسي، كما نجد من هذه المشاريع العربية المعاصرة التي حاولت أن تنظر إلى التراث نظرة مغارة مشروع عبد الله العروي.

وحتى يتسنى الوقوف على هذين العمادتين، يقودنا الطرح إلى الإشكال التالي: إلى أي مدى استطاعت القراءات الماركسية للتراث أن تحرر العقل العربي من الأصوليات الجامدة؟ هل بالفعل المناهج المادية والجدلية والمطبقة على التراث ساهمت في بناء عقل عربي نقدي منفتح؟

للإجابة عن هذا الإشكال نتطرق إلى ما يلي:

المبحث الأول: المنطلقات الماركسية (المنهج ، المبادئ، الآليات).

المبحث الثاني: قراءة التراث عند الطيب تيزيني.

المبحث الثالث: مشروع عبد الله العروي في قراءة التراث.

المبحث الأول: المنطلقات الماركسية

1- المنهج المادي الجدلي:

يرى انجلس بأن المادة في حركة وتغير وهذه الحركة ليست وليدة عوامل خارجية وإنما تبدأ من مكوناتها الداخلية من هذا المنطلق يخضع جميع الظواهر التاريخية و الاجتماعية للمبدأ نفسه، وهو الطريق الموصل للهدف، وقد كان للماركسية وسائل للبلوغ الحقيقة. فأعطوا للمنهج أهمية كبرى، وهو ضروري في عملية المعرفة وكذا عملية التغيير.

وإذا كان للمناهج أصناف فإن المنهج الجدلي العلمي هو الذي يتماشى مع الحقائق الموجودة في العالم[1]. إن المنهج الجدلي حسب النظرة الماركسية هو الذي يعطي للوجود وحقائق الأشياء والعالم تأويل علمي فكل شيء يؤول إلى مبدأ الصراع(القضية ونقيضها).

إن الأشياء والأفكار قائمة على مبدأ الجدل، من ولادة الفكرة ونموها وتلاشيها وكذلك الأشياء في علاقاتها المتبادلة وتأثيراتها[2] على بعضها البعض أساسه مبدأ الجدل.

إن حركة وسكون العالم بما يحوي من أشياء قائم على مبدأ التناقض والجدل. الذي أساسه النضال المستمر بين الأضداد[3].

والتاريخ نفسه والأنظمة خاضعة لمبدأ الجدل، ويرى شعبان بركات بأن الثورة الرأسمالية في فرنسا قضت على النظام الإقطاعي الذي هو نقيضها أو أن النظام الإقطاعي ظهر ما يناقضه عبر التاريخ. إنه النظام الرأسمالي، وما ينطبق على الأنظمة الاقتصادية وفق مبدأ الجدل. ينطبق على الأفكار والمعارف.

---

[1]- جورج بوليتزر، روجي بيسس موريس كافيين، أصول الفلسفة الماركسية، ت: شعبان بركات، بيروت، ج1، د ط، ص22. وموريس كونفورث، مدخل إلى المادية الجدلية، ت محمد مستجير،دار الفارابي، بيروت، ط5، 2015، ص63.

[2]- جورج بوليتزر، المرج السابق، ص26.

[3]- المرجع نفسه، ص28.

فالمعرفة الميتافيزيقية التي سيطرت على الأذهان مدة زمنية مطولة، ظهر ما يعوضها وينهيها ألا وهي المعرفة العلمية أو الموضوعية السامية. إن الجدل قائم عبر الأنظمة والمعارف أيضا. يقول إنجلز الجدلية التي دعا إليها هيجل تتجلى في الطبيعة والتاريخ وهي أزلية[1]. إن المنهج الجدلي يفسر حركة التاريخ الأزلية فكل ما ظهرت فكرة إلا وانكسرت بظهور ما يناقضها، وهذه الحركة في حقائق الأشياء والمعارف وغيرها.

2- مبادئ الماركسية:

إن المنهج الجدلي هو الذي يميز النظرية الماركسية. فإن مبادئ الماركسية أهم ركائزها ألا وهي(المادة توجه العالم وتفسير التاريخ، والصراع بين الطبقات أساسه اقتصادي، والمهم تفسير العالم لا فهمه)[2].

إن المتأمل في هذه المبادئ يشهد أن النظرية الماركسية تقوم على الصراع الطبقي. المادة والاقتصاد، التغير المستمر.

كما أولت الظواهر الاجتماعية إلى الاقتصاد وعلاقات الإنتاج وفسرت التاريخ بناءً على الملكية العامة، واعتبرت الدين محذر الشعوب وأن المادة والعوامل الاقتصادية هي المحركة الأول للأفراد والجماعات[3].

عن هذه المبادئ التي طبقت في المجال الاجتماعي والاقتصادي شهدت دراسات مطبقة في مجال الأدب والفن كذلك. إن الماركسية ومبادئها لم تقتصر على الاقتصاد بل شملت ميدان الأدب والفن من خلال عمل بعض الفلاسفة الماديين الماركسيين[4].

[1]- جورج بوليتزر ، مرجع سابق، ص29.
[2]- صلاح الدين شروخ، مدخل في علم الاجتماع، دار العلوم للنشر والتوزيع، مصر، 2008، ص62.
[3]- صلاح الدين شروخ، المرجع السابق، ص62.
[4]- صلاح الدين شروخ، المرجع السابق، ص142.

لقد أصبح العمل الأدبي والفني لا يفهم إلا في سياق التحليل المادي الاجتماعي، بل أن تطور الأدب مرتبط بالتطور الاجتماعي التاريخي. إن الاتجاه الماركسي في الأدب ارتبط بالتنشئة الاجتماعية. وقد تضمنت كتابات ماركس إشارات أدبية وأكد على أن الطبقة التي تسيطر على وسائل الإنتاج هي نفسها التي تسيطر على وسائل الإنتاج الفكري والأدبي[1].

وبهذا فإن العمل الأدبي أصبح يعبر عن المنظر البشع للرأسمالية. لقد وضع الاستبداد والطبقية في صورة فنية دقيقة بهدف التغيير، وهذا ما نشهده في الواقعية النقدية خلال القرن التاسع عشر.

ولهذا السبب كانت الواقعية الاشتراكية التي دعا إليها كارل ماركس وإنجلز تصور العالم بعيدا عن المثالية من خلال تحليل أطيافه الاجتماعية.

ولقد شملت الماركسية في روسيا ميدان علم الجمال، ولقد كان العمل الفني والأدبي ماركسيا بمعنى اشتمل على مبادئ الماركسية من حيث الإنتاج الفكري، وأصبح الفن والأدب يأخذ طابع الثورية الجديدة تماشيا مع مبادئ الماركسية، وبهذا أصبحت العلاقة بين الأدب والمجتمع جد وطيدة. ولقد ذكر صاحب كتاب المؤلفات الفلسفية بليخانوف ، بأن الفن لا يفهم بعيدا عن واقع الحياة الاجتماعية والطبيعة التي نشأ فيها حتى يكون موضوعيا[2].

ومن أجل أن يصبح الفن علم موضوعيا لابد أن يدرس داخل التنشئة الطبقية والاجتماعية، وبهذا يمكن إعطاء صورة بعيدة عن الذاتية. هكذا أصبح الفن يفهم داخل الصراع الجدلي الاجتماعي.

3- آلياتها ومصادرها (المادية الجدلية/ التاريخية المادية):

- يمكن اختزال مصادر النظرية الماركسية في ثلاثة فروع كبرى ألا هي:

[1]- كارل ماركس، الأدب والفن في الإشتراكية، ترجمة، عبد المنعم حنفي، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1977، ص67.

[2]- بليخانوف، المؤلفات الفلسفية،/ ت رياد الملاذ، دار دمشق، للطباعة، 1982، ص03.

المادة الجدلية: إن المادية تقوم على ما يناقضها ألا وهي المثالية، فإذا كانت المادية قوامها الجشع والاستيلاء، فإن المدخل للنظرية الماركسية وحجر الزاوية الأساسية هو العالم المادي. هذا الأخير هو الذي يخفي حقائق العالم ومكنونات الأشياء[1]. دون الحاجة إلى التفسير الميتافيزيقي، ولا يوجد سوى العالم المادي، وأن الفكر هو نتاج العالم المادي، ولا يمكن أن توجد أفكار بمعزل عن هذا العالم. إن الوجود الاجتماعي المادي هو الذي يحدد الوعي ويمنح حقيقة الأشياء في تمظهراتها الخارجية[2].

إن هذا الفكر أصبح مشبع بالمعاني والتصورات عن طريق التجريد، وبهذا انفصلت المعاني عن الوقائع المادية، ويشهد هذا الطرح مع أرسطو حين تحدث عن فكرة مقولات العقل. إن التصورات الذهنية ما هي إلا تجريد العقل للوقائع،[3] وهذا الفكر الذي أساسه مادي نشأ عنه المنطق الذي هو في الأساس تعبير عن الفكر المادي عن طريق التجريد.

والفكر الماركسي أساسه ومنطلقه مادي، وكلما تطورت الماديات يتطور أيضا الفكر معه[4]. إن صورة العالم هي صورة المادة وتحولاتها. إنه بالأحرى مادة مفكرة، فالعقل ما هو إلا نتاج للصورة العالم المادي إن هذه الوثوقية التي منحتها الماركسية للفكر المادي تنكرها المثالية[5].

وعليه فإن الماركسية تعتبر أن العالم وقوانينه قابل للعلم كليا بعد التجربة والتطبيق عن طريق فهم الجدل القائم بين الأشياء. فالقوانين العامة المحركة للطبيعة والمجتمع والتفكير قوامه الجدل، ونجد

[1]- روب سويل، ولآن ووردز، مدخل للماركسية، د ط، ص10.

[2]- عبد الرحمن بدوي، منطق أرسطو، مكتبة النهضة المصرية، د ط، 1952، ص85.

[3]- رويد سويل ولآن ووردز، مرجع سابق، ص10.

[4]- هادي المدرسي، نقد الذرية الماركسية، دار البيان، العربي بيروت، لبنان، ط02، 1988، ص15.

[5]- جوزيف ستالين، المادية الجدلية والمادية التاريخية، مكتبة طريق العلم، د ط، 2015، ص24.

أصول هذا الجدل أو التغير المستمر في فكرة هيرقليدس. إن كل شيء في تغير مستمر وأزلي فالموت يترك مكانه للحياة، وكل شيء موجود وغير موجود[1].

وبهذا أصبح الجدل برهان الوجود، ويمثل نظام وقانون الطبيعة، وفي العصر الحديث اعتبر كانط بأن الجدل هو قانون باطني يوجه المادة[2]، وإذا كان الجدل أو قانون الديالكتيك نجد له أصول في الفلسفة اليونانية فإن الفكر الحديث مع كانط وهيجل وداروين لم يخلو من مفاهيم الجدلية، وقد عمل كارل ماركس على بناء الجدل وفق قوانين أهمها. وحدة صراع الأضداد والتغير الكمي والكيفي وقانون النقيض.

عن قانون صراع الأضداد والتطور والضرورة فهي مفاهيم يتضمنها الديالكتيك[3].

و التغير سنة كونية فلا شيء يبقى على حاله، وما كان يعتقد أنه ثابت بعد مرور زمن ما أصبح متغير لقد زال مبدأ الثبات ليحكم ويحل مكانه مبدأ الجدل والتغير. والفلسفة الألمانية بزعامة كانط وهيغل مشبعة بفكرة الجدل فإن كانط جعل من الجدل قانون باطن الشيء[4].

المادية التاريخية: بعدما أصبح قانون الديالكتيك هو نظام الأشياء. عن هذا القانون تفهم الظواهر الأخرى مثل التاريخ والحياة الاجتماعية والاقتصادية. إن الرأسمالية لم تكن خالدة فلقد ظهر نقيضها بفضل عامل فائض القيمة أو تكدس رأس المال[5].

إن تكديس رأس المال في أيد الطبقة البرجوازية هو سر فنائها لأنه مؤشر على ثورة الشغيل الكادح الذي يكافح من أجل لقمة العيش. والذي هو في الوقت نفسه سبب في ثراء الطبقة البرجوازية وبهذا فإن الطبقة الرأسمالية التي لا تستطيع أن تستغني عن الثروة تحمل بذور فنائها في طياتها أي نقيضها، إن هذا

[1]- جوزيف ستالين، المرجع السابق، ص25.
[2]- عبد الرزاق مسلم الماجد، مذاهب ومفاهيم في فلفة الاجتماع، دار المكتبة المصرية، بيروت، د ط، ص51.
[3]- عبد الرزاق مسلم الماجد، المرجع السابق، ص59.
[4]- الإمام عبد الفتاح إمام، هيغل، تاريخ الفلسفة، مكتبة مدبولي، المجلد الأول، د ط، 1996، ص45.
[5]- جورج بوليتزر، وجي بييس موريس كافيين، مرجع سابق، ص267.

الطرح نلمسه في خطابات كارل ماركس حين دعا إلى تحرير البلورتاري ذاك العامل البائس والعبيد اليائس عن طريق الإضراب ليؤسس فيما بعد للشيوعية الشاملة، أو أن هذا مدخل إلى إنهاء النظام الرأسمالي. إن الشيوعية التي دعا إليها كارل ماركس تؤمن بحق الجميع في الإنتاج، وبهذا تحطم وسقط الاقتصاد الفردي.

ولقد عمل انجلز ولينيين على تكريس ثقافة الملكية الجماعية على الواقع بعدما كانت مجرد شعارات.

ومجمل القول في مبادئ الماركسية فإن الملكية الجماعية ونبذ الملكية الفردية وحرية الرأي وإخضاع الجميع للدولة التي هي سلطة تمثل وتسن قوانين تحكم الجماعة. هي أهم مبادئ الماركسية، والمادية الجدلية. التي ترتكز على مبادئ أهمها أن التراكم الكمي يؤدي إلى التغير الكيفي، وأن التناقض بين مكونات الأشياء هو أساس حركتها، وما من شيء في الطبيعة إلا ويحمل في طياته التناقض فهو سبب الصراع الذي يؤدي إلى نفي النفي وتطورا جديدا يفضي إلى مرحلة جديدة، ومن أهم مبادئ الماركسية أيضا المادية التاريخية، وهي نتاج تطبيق المنهج الجدلي على التطور التاريخي للمجتمع. حيث يرى الماركسيون أن البناء الفوقي للمجتمع هو نتاج البناء التحتي، وأخلاقه متأثرة بالعلاقات الاقتصادية، وما دامت علاقات الإنتاج في تطور مستمر فإن المجتمع من حيث البناء لا يعرف الاستقرار بل يشهد تطور مستمر.

حتى يصل إلى مرحلة الشيوعية الخالية من التناقض، وهذا بدءا بالمرحلة المشاعية إلى الإقطاعية ثم إلى الرأسمالية لتكتمل الحلقة في مظهر يخلو من الصراع ألا وهي حسب نظر الماركسيون المرحلة الشيوعية. هكذا فسر التاريخ حسب قوى الإنتاج المؤثرة على تطور المجتمعات.

ولقد تأسست مبادئ الرأسمالية في ظل المنهج المادي والتاريخي، وكانت تدافع عن الطبقة البرجوازية وحقوقها[1]. وبهذا فإن الماركسية هي منهج فسر الحياة الاجتماعية بناءا على قوى الإنتاج. إن ما يميز الماركسية هو المنهج الديالكتيكي والتاريخي فالمنهج هو أصالة النظرية الماركسية[2].

ومن خلال ما سبق نستنتج أن المنهج المادي والتاريخي ومبدأ الصراع والتناقض وقوى الإنتاج المؤثرة في العلاقات والطموح إلى الملكية العامة ونبذ الحرية الفردية، وإبعاد الدين الذي هو أفيون. أهم منطلقات الماركسية.

[1]- نرمين سعد الدين، الماركسية الاشتراكية، النشوء والتطور، المقتطف المصري، جوان 2009.

[2]- جون ميلون، ما هو التراث الماركسي، مركز الدراسات الاشتراكية، ط1، 1995، ص08.

المبحث الثاني: قراءة التراث عند الطيب تيزيني

1- المشروع النقدي:

لقد اختلف المفكرون حول التراث. فمنهم من تبنى موقف القطيعة، ومنهم من رأى فيه بعض الإصلاحات. فكان النقد موقفه، ولعل من أبرز القراءات الماركسية المعاصرة نجد قراءة الطيب التزيني حيث اعتبر التراث والتاريخ مادة واحدة. وفهم إحداهما يتوقف على الآخر[1].

وكل ما خلفه العرب من حدث مادي أو معنوي يندرج تحت اسم التراث، وإذا كان التراث يقرأ على أنه حدث ماضي، فإن الطيب التيزيني اعتبره ممتدا في الحاضر[2]. وهذه هي الميزة التي تفصله عن التاريخ. إن قراءة التراث بموضوعية تستلزم إبعاد ذاتية المؤرخ الباحث، والنظر في التراث كوحدة موضوعية مستقلة، وبهذا فإن التراث يشكل وحدة تاريخية أو مادة مستقلة عن ذاتية الباحث[3].

وانطلاقا من هذا الطرح فإن المفكر العربي الطيب التيزيني يشترط في فهم التراث تتبع الدراسة الموضوعية، والنظر في التراث دون اعتبار أو تدخل للذاتية الباحث في التراث. والإشارة إلى المادة التاريخية التي تشكل التراث فيها يعد ماركسيا حين اعتبر الوجود بما حوي من ظواهر مادة أيضا. ولعل موقف المفكر الطيب التيزيني يبدو جليا حين اعتبر الرؤية السلفية مصابة بعمى الزمن حين تلتمس الحلول في الأطاريح الميتافيزيقية والأصولية وبرهانهم هو أن الأسلاف لم يتركوا شيئا للأجيال القادمة إلا وأجابوا عليه[4]. إن هذه القداسة للمادة التاريخية التراثية ينكرها الطيب التيزيني، وبهذا فإن موقف الطيب التيزيني للنظرة السلفية حول التراث هو موقف رفض لأن هذه النظرة مشبعة بالطابع الإيديولوجي والطبقي والغيبي. ولا يختلف الموقف مع الحداثيين أو أصحاب النظرة المجددة حين اعتبرت التراث مادة وجب

[1]- طيب التيزيني، من التراث إلى الثورة، دار ابن خلدون، بيروت، لبنان، ج1، ط2، 1978، ص242.

[2]- طيب التيزيني، المصدر السابق، ص242.

[3]- المصدر نفسه، ص254.

[4]- الطيب التيزيني، من التراث إلى الثورة، مصدر سابق، ص26.

الحياد عنها، لأنها تنظر إلى التراث بنظرة عصروية، وهذا ادعاء للرفض الماضي في الحاضر. فأصحاب التيار المعاصر مثله مثل السلفية، فهي نزعة هجينة تكرس للايدولوجيا[1].

إن العودة إلى التراث وإحيائه بشكل أو بآخر نزعة أيدلوجية مرفوضة حسب المفكر الطيب التيزيني كما أنه انتقد النظرة التوفيقية حين رجعت إلى التراث باعتباره يمثل قيم ثابتة، وحاولت إدماجه مع القيم المتغيرة المستوردة والحديثة. وإذا كان نقد الطيب التيزيني للنظرة السلفوية والعصروية والتلفيقية يبدو واضحا فإن البديل الذي قدمه في قراءة التراث هو:

2- المشروع البنائي: (المنهج المادي التاريخي):

في ظل ازدهار الفكر الماركسي أقدم بعض مفكرو العرب على تبني المنهج الماركسي في تحليل الظواهر الاجتماعية والاقتصادية وبدأت عملية التأليف والبحث العلمي في توخي المنهج الماركسي وقراءة التراث بارزة مع ثلة من المفكرين أمثال حسين مروة والطيب التيزيني. فكانوا أكثر معرفة بالتراث في بعده التاريخي[2]. ويعد الطيب التيزيني صاحب رؤية متجددة في قراءة التراث حين استخدم آليات المنهج الماركسي في دراسة التراث نقدا للقراءات السابقة التي قرأت التراث في ظل الأيدلوجية السلفية أو الرجعية وحان الوقت حسب الباحثين العرب الماركسيين لأن يقرأ من منظور جدلي قائم على الفكرة ونقيضها ضمن شعارات عرف بها التيار الماركسي العربي مثل الثورة التقدمية التحررية، القومية، الاشتراكية، وضمن الظروف التي تدعو إلى التحرر. وتكرس الوطني والقومي والتحرري درس التراث من هذا المنظور أيضا حسب الظروف السائدة[3].

[1]- الطيب التيزيني، المصدر السابق، ص135.

[2]- عبد الاله بلقزيزم، نقد التراث مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط2، 2006، ص139.

[3]- عبد الاله بلقزيزم، المرجع السابق، ص143.

إن ظروف المد التحرري والثورة والدعوة إلى مواكبة التقدم والسير وفق الركب العلمي والموضوعي للأحداث أصبح ضرورة ملحة. إن الالتزام بالمنهج العلمي وقضايا التغير والتحرر وإخضاع التاريخ والفكر لمحك الدراسة الموضوعية والمنهج المادي التاريخي أصبح يفرض نفسه[1]. هذا النداء الذي نلمسه في كتابات حسين مروة ومستشهدا بأعمال الماركسيين هي نقطة الانطلاق في التغيير.

إن التنظير إلى مسالة التراث مع الطيب التيزيني لم تكن من قبيل الدراسة التاريخية والسياسية بقدر ما نظر لمسألة التراث على أنها استثمار اجتماعي[2]. وهكذا أصبح التراث يفتح أفقا جديدا في التفكير والممارسة السياسية والاجتماعية. إن الحدث الماضوي أو التراث من منظور المادة التاريخية ما هو إلا نتاج الأيديولوجيات الزائفة كما اصطلح عليها ماركس. فالأفكار البرجوازية المضللة حسب ماركس كان في مقابلها أيدلوجية تقدمية وثورية، وهذا الطرح تبناه بعض الباحثين الماركسيين أمثال الطيب التيزيني.

وبهذا أصبح التراث له قراءات متعددة باختلاف الآراء والمنطلقات الأيدلوجية وطرحت إشكالية التراث بوصفها إشكالية يطرحها الواقع الاجتماعي والسياسي الراهن، وليس تعلق بالماضي إنه إعادة لإنتاجه في الحاضر.

وهكذا أصبح التراث يحوي الماضي والحاضر. لقد تجاوز نظرة التاريخ المحدودة ليصبح حاضرا في جميع مواقفه. إنه أكثر شمولية من التاريخ، وضمن شعار الثورة والبديل يقترح الطيب التيزيني ربط التراث بالثورة التي هي الأفق بمجتمع يرغب أو له مؤهلات التغير، وله موروث ثقافي فكري[3].

[1]- حسين مروة، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، بيروت، لبنان، 2016، ص143.

[2]- عبد الاله بلقزيرم، نقد التراث، مرجع سابق، ص144.

[3]- الطيب التيزيني، من التراث إلى الثورة، مصدر سابق، ص14.

وجب أن نكون ثوريين على الحاضر والماضي معا حتى نؤسس لمجتمع تقدمي، وثورة تحمل تحرر من رواسب الماضي والحاضر البائس[1]. وبهذا يتأسس التراث على مؤهلات يمكن المجتمعات العربية من خلق ثورة تنويرية في مختلف القطاعات الثقافية والاقتصادية والسياسية. لقد نظر المفكر الطيب التيزيني إلى التراث باعتباره مادة تاريخية يمكن استثماره في الحاضر لبناء ثقافية تنويرية من خلال ثورة شاملة باعتبار التراث حدث تاريخي واجتماعي يفهم داخل الظروف الاجتماعية التي أفرزته، ومجمل القول" أن المفكر الطيب التيزيني في قراءاته المادية للتراث انطلق من النقد السلبي لاتجاهات لم تحسن قراءة التراث بسبب منطلقاتها الأيدلوجية كالإقطاعية، والبرجوازية وغيرها ويمكن حصرها في خمسة اتجاهات وهي السلفية، والنزعة الحداثية المعاصرة والنزعة التلفيقية والنزعة التحييدية والنزعة الأوربية المركزية، حيث أن النزعة الأولى قدست الماضي، في حين النزعة الثانية حاولت إحياءه. أما النزعة الثالثة حاولت الجمع بين إيجابيات الطرح السلفوي والمعاصر، وذهبت النزعة التحديدية إلى دراسة التراث بموضوعية مطلقة والنزعة الأوربية المركزية أعلنت مسايرة الجديد الغربي، باعتباره معيار التقدمي ورفضت كل قديم، متجاهلة بأن الشعوب العربية ترى في التراث مقومات هويتها وأصالتها، وهذه الاتجاهات الخمسة يراها الطيب التيزيني بأنها فشلت في قراءة التراث بسبب القراءة التاريخية، والبديل الذي قدمه هو البناء الإيجابي للتراث من خلال قراءته كمادة تاريخية، فالتراث يقرأ في سياقه التاريخي والاجتماعي وبصياغة أدق التراث هو الاجتماع التاريخي، وحاول الطيب التيزيني في قراءته المادية التاريخية للتراث أن يوحد بين التراث كمنتج فكري والواقع كحدث اجتماعي في جدلية واحدة، ويرى الطيب التيزيني أن تاريخ الفكر الإنساني بتنازعه طيران مازالا يسيران معا في وحدة جدلية ألا وهو المادي والمثالي"[2].

[1]- حسين مروة، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، مصدر سابق، ج1، ص20.

[2]- طيب التيزيني، مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط ، دار دمشق، سوريا، ط5، ص09.

وقصارى القول أن مشروع الطيب التيزيني في قراءة التراث يبنى على جدلية المادي والمثالي والسلبي والإيجابي والفكر والواقع.

المبحث الثالث: مشروع عبد الله العروي في قراءة التراث:

1- القطيعة المطلقة والتراث:

ينطلق عبد الله العروي في قراءة التراث من مشروعه النقدي للقراءات التي لم تنصف التراث، حيث انتقد بشدة القراءة السلفية للتراث، وهي سبب التخلف العربي في منظوره، ويبدو ذلك جليا في قوله" إن المنهج السلفي لا يعمل إلا لجذب العرب إلى الوراء. فهو فكر غير واعي، وسبب في التخلف"[1]. ومن هذا المنطلق يرفض عبد الله العروي كل قراءة رجعية، ويرى أن التراث في حد ذاته ناقص، فهو يخدم عصره حيث يفتقد التراث للتخصصات الحديثة مثل اللسانيات وعلم النفس التجريبي، والإحصاء وغيرها"[2].

إن عبد الله العروي حين رفض المنهج السلفي، واعتبره سببا في التخلف. لأنه منهج يعيش الانفصام فلا هو عاش واقعه، ولا هو عاش واقع السلف. إنه لا يعرف سوى المحاكاة والتقليد[3].

ونحن بحاجة إلى فهم الواقع المعاش واستثمار التراث في حل مشاكلنا.

إن القراءة السلفوية للتراث قراءة تفصل التاريخ عن الواقع، فهي عاجزة عن صنع حضارة ما دامت تركن إلى الماضي وتعيد اجتراره، والتراث غير قادر على استيعاب الأحداث الجديدة والحديثة، إن هذا النقد الذي قدمه العروي ليس الغرض منه تحطيم الأيدلوجية لبناء إيديولوجيا أخرى تقابلها، وإنما يرى في المنهج السلفي بأنه يفتقر للمقومات العلمية في قراءة التراث، ولهذا فإنه يرى أن الصيغة العلمية

[1]- عبد الله العروي، العربي والفكر التاريخي، المركز الثقافي العربي، بيروت، دار البيضاء، ط5، 2006، ص200.
[1]- عبد الله العروي، المصدر السابق ، ص52.
[3]- المصدر نفسه، ص50.

هي طريق القراءة الواعية للتراث[1]. يفهم من هذا القول بأن العقل العربي بحاجة إلى آليات القراءة الموضوعية ويجب أن يتسلح بمعطيات العلم والمناهج الحديثة. حتى يتسنى له استثمار المادة التاريخية ويحسن استغلال التراث أي يصبح فعلا ممتدا في الحاضر.

إن كتابات عبد لله العروي حول التراث تزامنت معه الأحدث الجديدة التي شغلت الساحة العربية منذ منتصف القرن العشرين. فمشروعه النقدي كان بمثابة أرضية لفكر يعادي التقليد والتبعية ومضامينها، والدراسة العلمية الموضوعية للتراث تستلزم ضرورة الانفصال عنه والقطع معه[2].

ويؤكد عبد الله العروي صاحب كتاب الايدولوجيا العربية المعاصرة، بأنه لا أحد يدعو إلى القطيعة بل الجميع يدعو إلى الإصلاح والإحياء والعودة إلى الماضي. متجاهلين الحقيقة التاريخية التي تدعو إلى القطيعة، وأن السماء تتباعد عن الأرض في كل صفحة من صفحات التراث الإسلامي منذ صدور الوحي إلى يومنا هذا"[3].

إن هذه القطيعة مع التراث والقطيعة مع تمجيد الماضي تفرضه طبيعة الظروف المعاصرة. فالتقنيات والتطور المؤسساتي يلفت انتباهنا بعدم العودة إلى الماضي من أجل الاستمرار والتقدم وبناء حضارة واعية قادرة على احتواء مشكلاتها، والقطيعة أمر حاصل ومكرسا يفرضه التقدم التاريخي"[4]. إننا في زمن التسارع والثورة التقنية المبهرة التي لم تترك للباحث درس خيار تقليب الماضي، بل أجبرته على القطع معه، ويرى علي أومليل بأن الجدل حول التراث باعتبار يشكل حقيقة عدم النهوض حيث يجب الانقطاع عن التراث في كل مستوياته حتى نواكب العصرنة"[5].

[1]- عبد الله العروي، المصدر السابق، ص 123.

[2]- إسماعيل الفلالي، مشكلة التراث والحداثة في الفكر العربي المعاصر، الحوار المقنن، ع5929، 2018.

[3]- عبد الله العروي، الايدلوجيا العربية المعاصرة، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط2، 1999، ص104.

[4]- عبد الله العروي، مفهوم العقل، المركز الثقافي العربي بيروت، الدار البيضاء، ط2، 1997، ص21.

[5]- علي أومليل، في التراث والتجاوز، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1990، ص20.

وإذا كانت هذه القطيعة مع التراث بصفة مطلقة قد تؤدي حسب التيار الأصولي إلى ضياع الهوية فإن ما طرحه بعض المفكرين المعاصرين أمثال الجابري إلى قطيعة مع فهم التراث للتراث وليس قطيعة مع التراث بصورة مطلقة، عن هذا النقد الذي يوجهه الجابري، هو التخلي عن التصور الفقهي في فهم التراث والدعوة إلى التحرر والفهم العلمي للتراث[1]. إن عبد الله العروي في طرح القطيعة المطلقة مع التراث يتقاطع مع الفكر الطي قدمه طه عبد الرحمن حيث يرى بأن خلاص الأمة الإسلامية في العودة إلى التراث مجملا ودون انتقاء. فهو رسالة كاملة غير متجزئة صالحة لكل زمان ومكان، وهذا حين دعا إلى مشروعية الحداثة المتخلقة"[2].

عن هذا التباين بين مشروع يؤمن بالقطيعة المطلقة التي تبناها المفكر عبد الله العروي ومشروع يرى سبيل النهضة في العودة إلى التراث برمته، حيث يعكس هذا التبيان وجهات النظر في الدراسات المستفيضة حول التراث وأزمة الحداثة والآليات والمناهج المطبقة في قرأه التراث .

2- الانتقاء مشروع بديل للقطيعة (القطيعة والنقد):

إن مسايرة روح العصر المتجدد تقتضي القطيعة مع التراث، هذه النظرة مثلها المفكر عبد الله العروي حيث يرى بان القطيعة مع التراث حل للازمات وانبعاث جديد للواقع العربي المنتكس"[3].

ويبرر القطيعة بعجز الفكر القديم عن استيعاب المفاهيم الجديدة التي لم تكن قد اكتملت في التراث أو الفكر الماضوي. إن القطيعة التي يدعو إليها عبد الله العروي نابعة عن عجز الفكر الماضوي عن مسايرة العصر، وليس انبهار بالحداثة الغربية"[4]، وإذ كان المفكر العربي قد ركز جل اهتمامه على القطيعة، فإن البديل الذي قدمه اصطلح عليه بالمتاح للبشرية جمعاء، وإذا كان العقل التراثي مغرق في

[1]- محمد عابد الجابري، نحن والتراث، مركز دراسات الوحدة العربية، ط6، 1995، ص21.

[2]- طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص423.

[3]- عبد الله العروي، مفهوم العقل، مصدر سابق، ص12.

[4]- عبد الله العروي، المصدر السابق، ص13.

الخطاب الميتافيزيقي، فإن العقل اليوم بحاجة إلى ما هو متاح للبشرية جمعاء. في هذا المقام يقول عبد الله العروي: العقل التراثي لا يقوي عن حل الأزمات المتسارعة والمتغيرة. إنه عقل ماضوي محصور بزمن معين لا يمكن أن يستوعب الراهن"[1].

ويرجع عبد الله العروي سبب الركود والتخلف إلى النزعة الماضوية التي استعادت التراث في قوالب جامدة دون تفكيك أو مراعاة عامل الزمن، فما هو صالح بالأمس قد يكون فاسد اليوم، إن تجاهل مبدأ التقلب والتغير من طرف الفكر المتأثر بالسلفية، هو ما أدى إلى الانتكاسة في الواقع العربي، ويرى صاحب كتاب الفكر الفلسفي في المغرب كمال عبد اللطيف، أن التأخر الذي يشهده العالم العربي هو في الأصل استحضار النص التراثي دون استفزاز العقل اتجاه النص لأجل انبعاثه من جديد، بل سبب الركود هو قبول المحنط من النص دون روح"[2].

وبهذا فإن النص التراثي وجب بعثه من جديد من خلال النقد المعاصر، ولكن هذه النظرة في تجديد أو نقد التراث يرفضه المنطق الذي يفكر به عبد الله العروي حيث يدعو إلى القطيعة حتى مع من يعجب بالفكر التراثي لأنه تعود على فكر مؤدلج[3]. وقد تكون القطيعة مع التراث أخذت منعرجا آخر، وهذا ما نلمسه في خطابات الحداثة ونقد العقل العربي عند محمد عابد الجابري.

إن تحليل الخطاب العربي المعاصر ومشروع النهضة، والثورة ما هو إلا نتاج العقل العربي الذي هو في حاجة إلى النقد، لأن تبني الجمع بين منطق الإسلام والغرب في مشاريع النهضة ما هو إلا خطاب وعي مستلب، هذه المحاولة التوفيقية بين المنطق الليبرالي والإسلامي لم تبنى على العقل بقدر ما هي خطابات نابعة من الوجدان، والهم العربي في النهضة والتغيير والاستنجاد بالفكر الأوربي المعاصر.

[1]- المصدر النفسة ، ص102.

[2]- كمال عبد اللطيف، الفكر الفلسفي في المغرب، افريقيا الشرق، 2003، ص52.

[3]- عبد الله العروي، الايدولوجيا العربية المعاصرة، المركز الثقافي العربي، ط2، 1999، ص91.

إننا لا نستطيع صناعة نهضة ما دمنا محكومين بفكر ثنائي متناقض سلفي وأوربي، هذا العقل العربي المحكوم بسلطة النموذج السلفي والأوربي عقل يقف في منتصف الطريق عاجز عن إصلاح الواقع الراهن، إن البديل الذي يقدمه محمد عابد الجاري هو تبني مفاهيم جديدة مستنبطة من قراءات متباينة ومناهج متعددة لإعادة صياغة العقل العربي"[1]. ورغم تبني الجابري لمفاهيم عصرية، فإنه ينحاز إلى العودة إلى فكر تراثي محصور في العقلانية النقدية التي أخذها عن ابن رشد وكذا تأثره بالشاطب وابن خلدون، حيث يرى في هذه العقلانية النقدية قيمة ثنائية فهو منطق يعتمد على العقل وقادر أن ينقل التراث إلى حاضرنا المعاصر.

إذا كان العقل العربي ازدحمت فيه مكونات معرفية نابعة من التراث اللغوي الأصيل والأفكار الفارسية والتأثر بالعقل اليوناني، وحسب رأي محمد عابد الجابري فإنه يرى بأن العقل العربي مزيج من التراث الأصيل والدخيل الفارسي والحكمة اليونانية"[2]. إن العقل العربي منقسم إلى ثلاث: معقول عرفاني ميتافيزيقي، مقولات برهانيه، ومقولات دينية"[3]. وعلى هذا النحو فإن العقل العربي يحوي العلم والعرفان والبرهان أن الجابري وفق دراسة حفرية يرى في التراث ما هو أصيل لغوي وديني وما هو تنجيمي دخيل وما هو رمزي أو واقعي.

إنه عقل يحوي أصناف الفكر البشري المتنوع، وعلى حد تعبير علي حر إنه عقل مبدع وعميق نتيجة الرواسب المزدحمة فيه[4]. والتراث في نظر الجابري ليس عطار ماضوي فحسب بل يدخل فيه العطاء الإنساني الأجمع والمشترك"[5]. إن الجابري مقارنة بعبد الله العروي يدعو إلى قطيعة إبستمولوجية،

[1]- محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، ط06، ،1994 ص31.
[2]- محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط6، 1994، ص7.
[3]- محمد عابد الجابري، نحن والتراث، مركز دراسات الوحدة العربية، ط6، 1995، ص16.
[4]- علي حرب، خطاب الهوية، دار الكنوز الأدبية، بيروت، لبنان، 1996، ص131.
[5]- محمد عابد الجابري، نحن والتراث، مرجع سابق، ص16.

لا قطيعة مطلقة فهو ينقب من التراث العربي ما يصلح الواقع، أنه تجاوز النظرة التي ألغت التراث من حقل المعاصرة وأمنت بالوثوقية المطلقة إتجاه المناهج العقلية المتحررة.

إن مسالة التراث ومشروعيته في الحاضر والمستقبل لا تكمل في رفضه أو نقده، أو تجديده بقدر ما يتعلق السؤال بإشكالية قراءته وبالمناهج المحللة للتراث.

إن النظرة للخطاب الماضوي بالسلب أو الإيجاب يجب أن نتجاوزها إلى إخضاع هذا الخطاب إلى آليات القراءة المعاصرة حتى نرتقي بهي إلى مستوى الفهم والاستيعاب، ولعل التسلح بمعطيات المناهج الألسنية في تفكيك أو قراءة التراث وكذلك المناهج المادية يساعدنا في عملية صياغة التراث واستدعائه في ثوب جديد يخدم الراهن.

الخلاصة :

من خلال التحليل السابق نصل إلى ما يلي:

- منطلق القراءة الماركسية تظهر من خلال المنهج والمبادئ.
- المنهج الجدلي القائم على مبدأ الصراع بين القضية ونفيها، قانون تخضع له كل الظواهر التاريخية والاقتصادية والإنسانية وهو قانون أزلي.
- المادة هي التي توجه العالم وهي أساس الوجود، والتراث يفهم ضمن سياق المادة التاريخية
- الصراع الطبقي أساسه اقتصادي.
- قوى الإنتاج المادية والاقتصادية هي المفسرة للصراع الطبقي.
- مبادئ الماركسية لم تكن حكرا على المجال الاقتصادي والاجتماعي بل شمل الأدب والفن.
- المادية الجدلية هي الحجر الأساسي للماركسية.
- العالم المادي هو الوجود الحقيقي في مقابل الوجود المثالي الزائف.
- الواقع الاجتماعي المادي هو الذي يحدد الوعي وينتج الفكر.
- المادية التاريخية تؤكد بان البناء الفوقي للمجتمع هو نتاج البناء التحتي والمجتمع من حيث البناء لا يعرف الاستقرار ما دام علاقات الإنتاج في تطور مستمر.
- التراث هو مادة تاريخية حسب قراءة الماركسيين العرب وفي مقدمتهم المفكر الطيب التيزيني.
- التحلي بالموضوعية واستئصال ذاتية الباحث شرط في القراءة التراث.
- القراءة السلفية للتراث قراءة ناقصة لأن منطقها يكرس الذاتي والإيديولوجي.
- المشروع النقدي في قراءة الطيب التيزيني يقصي التيارات الآتية السلفية، العصرية، التلفيقية التجييدية، المركزية الأوربية.
- المشروع البديل لدى الطيب التيزيني هو المنهج المادي التاريخي.

- التراث مادة تاريخية أنتجه الصراع الزائف بين الطبقات عبر التاريخ.

- الثورة والنقد شعاران مهمان في القراءة لدى الطيب التيزيني. إنها بالأحرى ثورة على الرواسب الماضوية في سبيل صنع نهضة عربية.

- الطفرة في القراءة الماركسية التي تميز عبد الله العروي ضمن هذا السياق هي القطيعة المطلقة مع التراث.

- الماضي والأصولية الزائفة هي سبب تخلف العقل العربي حسب نظرة عبد الله العروي.

- مواكبة العصر وما يحمل من تقدم تقنى، والقطيعة مع التراث في جميع مستوياته سبيل لصنع النهضة العربية.

- القطيعة المطلقة مع التراث قد تكون محرضة ومثيرة للعقل العربي الذي ما زال يؤمن بأن هويته في تمسكه بالماضي والسلف.

- القطيعة الإبتسمولوجية والنقد والانتقاء في التعامل مع التراث مشروع بديل للقطيعة المطلقة التي تبناها المفكر محمد عابد الجابري .

- القراءات المادية للتراث وظهور البدائل النقدية ينبأ عن وعي بدأ يتشكل في الساحة الفكرية العربية.

- بعدما تعرفنا على آليات المنهج وذكر نماذج للقراءات المادية نعرج حاليا إلى لب البحث المتمثل في قراءة حسين مروة للتراث، ومحاولة خلع المنهج الماركسي وتوظيفه في تحليل الحدث التراثي عموما، والخطاب الصوفي خصوصا، وفي هذا المنوال كان الانتقال في لب البحث المتعلق بكيفية القراءة الماركسية عند حسين مروة من العام على الخاص.

الفصل الثالث:

حسين مروة من عقم الأساليب اللاتاريخية إلى تبني المنهج المادي التاريخي

خطة الفصل الثالث

المبحث الأول: نقد المناهج السائدة:

المبحث الثاني: المنهج التاريخي المادي.

المبحث الثالث: وحل الماركسية:

الفصل الثالث: حسين مروة: من عقم الأساليب اللاتاريخية إلى تبني المنهج المادي التاريخي.

المبحث الأول: نقد المناهج السائدة:

انتقد حسين مروة[1] القراءات السابقة للتراث باعتبارها قراءات خارج النسق التاريخي فهي عبارة عن أفكار ورؤى شخصية، لا تنظر إلى التراث في علاقته الشمولية بالأوضاع الاقتصادية والسياسية والتاريخية، وهذه الدراسات يراها حسين مروة قراءات لاتاريخية لأنها مبتورة عن الأوضاع المتنوعة التي من شأنها أن تصنع الحدث التاريخي والمادة التراثية.

(إن الفصل بين فكر الفيلسوف ومجتمعه والظروف البيئية التي من نشأ فيها والفصل بين الأفكار والمجتمع الذي تتنامى فيه، وتقديم العوامل الفردية وإهمال العوامل الموضوعية في قراءة التراث هي نظرة مثالية قاصرة عن إعطاء صورة موضوعية في قراءة التراث).[2] وعلى هذا الأساس انتقد حسين مروة أصحاب النظرة المثالية في قراءة التراث، لأن هؤلاء يدرسون أفكار خارج التاريخ والأطر السياسية والاقتصادية والاجتماعية التي من شأنها أن تشكل الفكر، إن أصحاب التوجه المثالي في قراءة التراث عمدوا إلى دراسة أفكار بدل التراث الذي يتشكل ضمن القوالب الاجتماعية والأطر التاريخية. وإذا كان حسين مروة قد انتقد أصحاب التيار المثالي لأنهم درسوا أفكار وغيبوا العوامل الموضوعية التي تتشكل ضمنها هذه الأفكار فإن القراءة المثالية تعتبر قراءة قاصرة للتراث الذي يشترط مراعاة المجرى الظرفي والتاريخي للأفكار، كما يذهب حسين مروة إلى رفض التيار التبسيطي في قراءة التراث والذي يرى بأن الثقافات تنتقل بين الشعوب وأن الشعوب الضعيفة تستقبل الوافد القوي، وتتطبع به، وهذا ما حصل مع بعض الباحثين أمثال عبد الرحمان بدوي حين يرى (بأن العرب عاجزون عن صناعة فلسفة في غياب عقل عربي قادر على التفلسف، وما أنتجوه من فلسفة ما هو إلا نتيجة تأثر بالفكر الأرسطي

[1] - حسين مروة من مواليد 1911 توفي 1987 في لبنان له عدة مؤلفات للإطلاع على سيرته ينظر كتاب حسين مروة ولدت شيخا وأموت طفلا.

[2] - حسن مروة، النزعات المادية، ج1، مصدر سابق، ص 14.

والأفلاطوني)[1] وهذا يقضي إلى القول بأن العرب ليس لهم تراث بالأحرى عمدوا إلى تبني الإرث اليوناني، إنّ هذا التعسف في حق العقل العربي وهو عقل غير منصف لأن العرب على قدر تأثرهم بالتراث اليوناني، على كثرة وقدر إنتاجهم وإبداعهم، والابداع يكمن في مدى كشف التضارب بين الحكمة اليونانية والشريعة الاسلامية كما فعل أبو نصر الفرابي، وبهذا فإن الوصول إلى وحدة الحق بين الطرح اليوناني والنقل الاسلامي يزيد في عدم استعلاء الثقافات على بعضها البعض، ويمرر مشروع الحقيقة الواحدة الموجودة منذ الأزل إلى يوم الدين، وإن أصحاب النظرية الاستشراقية يفضلون اقصاء الشعوب العربية في صناعة التراث ويعتبرون العقل العربي عقل عاجز عن التفلسف وهو مجرد مستقطب للإرث اليوناني إلا أنّ هذا الطرح يرفضه حسين مروة بإعتبار قراءة تبسيطية للتراث قائمة على التأثير والتأثر في نقل الثقافات بين الشعوب وهي نظرة تقصي الشعوب الضعيفة من مساهمتها في صناعة التراث وتولي مركزية غربية في صناعة التراث ومنطق استعلائي في التراث وهي نظرة تتجاهل مصداقية التراث العربي الاسلامي وكيف ساهمت أنواره في هداية البشرية).[2]

ومن الخطأ أن نؤمن بنظرية ارتحال الثقافات بين الشعوب ونهمل قدرات الشعوب في انتاج الثقافة، إنّ هذه الفكرة تكرس العدائية واقصاء الشعوب، ..... إن هذه النظرة الاستشراقية في قراءة التراث انجذب وراءها بعض الباحثين العرب فتنكروا لقيمة الكنز المطمور في التراث العربي عن قصد أو غير قصد). ومن هذه المبالغات التي وقعت في تهميش التراث العربي وجعله في سياج مغلق هي التي أدت إلى تكريس النظرة الدونية إلى الإرث الثقافي العربي بإعتباره مقلدا أو مستقطبا وعلى هذا الأساس يرفض حسين مروة علاقة تأثر الشعوب الضعيفة بثقافة الشعب القوي لأن أي علاقة قائمة على مبدأ التبادل - التأثير والتأثر وأي فكر فيها يرتحل إلى أمة ما تتلون بظروفها السياسية والعقائدية والتاريخية ويؤكد

[1] - عبد الرحمان بدوي، التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية، القاهرة، ج1، 1965، ص 45.

[2] - حسن مروة، تراثنا كيف نعرفه، مؤسسة الأبحاث العربية بيروت، لبنان، ط2، 1986، ص 12.

الطيب التنريني في هذه المسألة على (أن المسائل الكبرى المتعلقة بنظرية المعرفة أو المشكلات الكبرى الفلسفية إنما هي مسائل انسانية عامة لا تتحدد وتنحصر بالشعب من الشعوب، ولو كان الأمر كذلك لاندثرت بانقضاء وفناء الشعوب الغابرة، إذن الفكر الانساني عام وليس منحصر بمنطق ضيق أي الانتماء لشعب معين)،[1] وعلى هذا الأساس فإن التراث ما هو إلا مساهمة متكاملة بين الأمم ويتحدد أحيانا بالأوضاع السيكولوجية أو الدينية والتاريخية والعوامل التاريخية والظروف الطبقية والاقتصادية لمجتمع معين ومن هذا التحليل فإننا أمام تراث عالمي ونمطي في الوقت ذاته، أي أن التراث حينها يتعلق بطرق مسائل فلسفية كبرى مثل الوجود ونظرية المعرفة والعقل، هذه مسائل يشترك فيها الجميع لا تفاضل فيها بين شعب وآخر، وحينها يتعلق الأمر بنمط التحليل المتبع بالأوضاع الاقتصادية والتاريخية والاقتصادية للشعوب يصبح التراث ذو طابع خاص. إذن هناك علاقة جدلية تتمظهر بجانبين ديالتيك خارجي تتجلى في التأثير المتبادل في الأهم والشعوب في تشكل التراث وديالكتيك داخلي تمثل في اصباغ التراث بالمؤثرات الداخلية مثل الوضع الطبقي والاقتصادي والظروف التاريخية والعقائدية التي تميز أمة عن غيرها وشعب عن بقية الشعوب. هذا التحليل يقودنا إلى تهافت النظرة المثالية والميكانيكية والتبسيطية للتراث القائمة على منطق مثالي وأحادي وهو منطق استعلائي يقصي بعض الشعوب في المساهمة في صناعة التراث الانساني والمقصود هنا تهميش العقل العربي وأنواره الهادية وكنوزه الخالدة التي لم تزل لحد اليوم يذهلنا من حين إلى آخر من خلال ما تقدمه الدراسات المعاصرة حول التراث العربي ومنجزاته البطولية في تغيير مجرى التاريخ ومساهمته في صناعة الحدث الانساني الايجابي. إنّنا نريد القول بأنه لا وجود لتراث يوناني خالص أو تراث عربي بحت، وإنما هناك جدل قائم بوجهيه الداخلي والخارجي حول تراث انساني وعالمي مشترك. وأما الذين اقتصروا على تراث معين مع اهمال المساهمات التي طرأت عليها من طرف الشعوب الأخرى فإنهم بالأحرى عاجزين عن استيعاب المنطق الجدلي في بناء التراث.

[1]- طيب تيزيني، مقال ضمن كتاب حوار مع فكر حسن مروة، دار الفارابي، بيروت، لبنان، ط1، 1990، ص 73.

إن حسين مروة حين رفض القراءات التبسيطية والمثالية للتراث العربي، لأنه يرى بأن هذه القراءات تفتقد للدراسة الموضوعية وغير مستوعبة للظروف التاريخية والواقعية التي يتشكل ضمنها التراث، وبهذا تصدى للمحاولات اللاواعية في تحليل التراث بالنقد حين بين عيوب هذه الدراسات التي لم تتقيد بالمنهج العلمي الكافي في قراءة التراث العربي، وانساقت وراء الزيف الاستشراقي المشبع بالأيديولوجية والمركزية الغربية بدل الموضوعية والإنصاف في دراسة التراث العربي. (واعتبر حسين مروة بأن دراسة المستشرقين للتراث العربي تنطلق من أيديولوجية عرقية تحاول تكريس منطق الاستعلاء وطمس ثقافة الشعوب الضعيفة فهي بالأحرى تندرج ضمن الحركة الاستعمارية الثقافية وهي لاشك دراسات محل شك وزيف وبطلان تحاول التقليل من عبقرية العقل العربي، وتغذي فكرة الهرم الجنسي البشري).[1] وإنّ قراءة التراث بصفة الموضوعية، يجب أن تبعد عن الخلفيات العرقية والجنسية، وعن فكرة التطور التي ما فتئت تتسلل من الحقل الحيوان إلى المجال البشري قصد تبرير التفاضل الجنسي، وإن كانت هذه النظرية لا مبرر لها في دراسة التراث وتاريخ الشعوب إلا أنها استعملت لإقصاء العقل العربي من المساهمة في الإرث الانساني العالمي، وهي في الحقيقة نظرية عدائية تعكس مدى وحشية الاستعمار وتغلغله في جميع المجالات من أجل تزوير التاريخ وتكريس حقيقة الاقصاء والاستقطاب. وما يؤسف أن هذه النظرية العرقية والعدائية ما زال لحد اليوم من يدعمها ويؤمن بها من الباحثين العرب بقصد أو عن غير قصد، ويعتبر مروة أن النظريات السابقة في قراءة التراث العربي مثل النظرية المثالية التي تجاهلت الواقع والنظرية التبسيطية القائمة على فكرة الغلبة في الثقافة ونظرية العرق هي في الحقيقة أساليب زائفة غرضها الأول إقصاء النفس العربي من الإرث التاريخي الثقافي.

البديل: من النقد إلى المنهج المادي التاريخي:

[1]- حسن مروة، النزعات المادية، ج1، مصدر سابق، ص 47.

رفض حسين مروة القراءات التي لا تعتمد الموضوعية وبين بطلانها باعتبارها قائمة على الايدولوجيا والعرق والإقصاء. إذن لابد من بديل يقدمه حسين مروة في دراسة التراث العربي حتى ينصف هذا الإرث الذي ظل يعاني الاقصاء إلى حد اليوم، والمشاريع حول التراث العربي التي اتخذت من الموضوعية والمنهج التاريخي ظلت تعاني الاغتراب والتجاهل. وقد اعتمد حسين مروة المنهج المادي التاريخي في قراءة التراث. وإذا كنا قد بينا ركائز وآليات هذه المنهج فيما سبق من فصول فإن مروة، حاول أن يجعل من الواقع والظروف التاريخية والاقتصادية والسياسية السياج المتين الذي تحصن به منهجه في دراسة التراث مبررا ذلك بأن الفكرة لا تنشأ بعيدة عن الواقع المعاش وضمن الظروف التاريخية، وكذلك الحال بالنسبة للتراث العربي، لأن التراث في غياب التاريخ يصبح مجرد شيء ساكن لا معنى له، بل من المتعذر أن يصل إلى الحاضر حيث يصبح رهين الماضي، وعلى خلاف ذلك فإن التراث شيء حي متحرك يولد ضمن علاقة جدلية بين الواقع الاجتماعي وصيرورية المتحركة وبهذا يصبح تراث متنقلا بين الماضي والحاضر والمستقبل فيضمن التماسك الزمني والحيوية في آن واحد

- إن هذه العلاقة الجدلية بين الواقع والتاريخ في قراءة التراث التي اعتمدها حسين مروة جعلت للتراث روح ونفس جديد بحيث يقدر على الارتحال عبر الأجيال ويضمن الوصل بين الأزمنة الماضي والحاضر والمستقبل، كما يعرب عن التماسك بين الأجيال من خلال حلقة عظيمة وسطى، إنه التراث الحي، هكذا فهم حسين مروة التراث بعيدا عن النظريات التي تعاملت معه في ظل الفصل التام بينه وبين الحياة الواقعية والظروف التاريخية، حيث نقلت التراث قبل أن تنقل حقيقته فكانت أساليب .في تحليل التراث وإن كان حسين مروة يرى بأن هذه الأساليب لم تكن وليدة الدراسات الإستشراقية المعاصرة والتي تمثل الجانب العدائي للإقصاء العقل العربي من الإرث الثقافي الانساني حيث يرى مروة بأن التراث العربي تعرض للإقصاء من قبل القدامى أنفسهم أمثال أبو حامد الغزالي حين رفض الفلسفة بإعتبارها دخيل مظلل وبدع الفلاسفة في مسائل وكفرهم في مسائل، وإذا كان حسين مروة يرى بأن التراث العربي لم يصل

إلى مرحلة النضج إلا بالتدبر العقلي والفلسفي حتى ظهر الابداع في مجالات متعددة مثل الفيزياء وعلم الكلام وبقية العلوم وهذا الابداع يفرضه العصر وما يحمله من ضرورات وحاجات فكرية وحضرية

ولهذا السبب فإن عداء الفلسفة باعتبارها حركة عقلية دخيلة هو في حقيقة الأمر عداء للتراث والتحضر)[1] وعلى هذا الأساس يرى حسين مروة بأن التراث وفي مرحلة ولادته تعرض لظلم حين أقصيت الفلسفة باعتبارها أداة ووسط ملائم ينضج فيه التراث ويكتمل، إذن العداء للتراث العربي والفلسفي متجذر في التاريخ، وليس وليد الحركات الحداثية والاستشراقية الراهنة.

وذكر حسين مروة بأن عداء التراث العربي والفلسفي من خلال بعض الكتب في مقدمتها تهافت الفلاسفة و الأمر سيان لدى الشهر الستاني حين أقر بأن فلاسفة الإسلام ما هم إلا تبع ولم يحدثوا جديدا. إنهم بالأحرى أرسطو وأفلاطون بوجه عربي، وهذا الطرح وإن كان حسين مروة يرفضه باعتباره أيضا يقوم على نظرية عرقية وهي إقصاء الإرث اليوناني إلا أن الكندي والفارابي وابن سينا بقدر ما أخذوا من التراث اليوناني بقدر ما أبدعوا وأضافوا ونقبوا وبحثوا عن العوامل المشتركة التي تخدم الحق وتوحد الشعوب بدل النظر في التفاضل والجنس، (وليس من المعقول أن تكون الفلسفة العربية تراث يوناني خالص متجاهلين الظروف المختلفة التي نشأت فيها الفلسفة اليونانية والظرف التاريخي الاسلامي الذي ألفت انتباه العالم لحقائق تاريخية وسياسية واقتصادية لم تكن معروفة ولا مألوفة في العهد اليوناني، إذن هناك فلسفة وتراث عربي أصيل رغم تأثره بالإرث اليوناني)،[2] إنّ هذه الفكرة التي قدمها حسين مروة تكرس مصداقية المنهج المادي والتاريخي الذي اعتمده في قراءة التراث العربي الذي ترعرع ضمن ظروف تاريخية متميزة جذريا عن باحثي الحقب السابقة له. (كما تكرست هذه النظرة العدائية للتراث الفلسفي العربي فيما بعد عند التيار السلفي الذي تبناه ابن تيمية وابن صلاح (643 ه) وابن القيم الجوزية

[1]- حسن مروة، النزعات المادية، مصدر سابق، ج1، ص 54.

[2]- حسن مروة، النزعات المادية، مصدر سابق ج1، ص 59.

(751هـ) والسيوطي (911هـ) وهذا التيار حاول اقصاء الفلسفة والمنطق وهذا التيار حركة قديمة معادية للتراث الفلسفي العربي، وبقت متأصلة إلى حد اليوم)،[1] وإذا كان حسين مروة حاول أن يتبع النظريات اللاتاريخية التي عمدت إلى محاربة التراث وتكريس فكرة الاستقطاب بين الأمم إلا أننا نستغرب كيف أن حسين مروة وقع في التصنيف واعتبر الشخصيات السابقة معادية للفلسفة والمنطق وبالتالي معادية للتراث حيث كان في قمة نضجه، والمتصفح لبعض كتب ابن القيم الجوزية وابن تيمية وأبو حامد الغزالي، مثل المنقد من الضلال، وتفاسير وشرح الأحاديث لدى ابن القيم، وكذلك تحليل بعض المسائل المتعلقة بالغيبيات عند ابن تيمية نشاهد بأن هؤلاء يستخدمون التحليل المنطقي والفلسفي في تبيان بعض المسائل وشرح الأحاديث النبوية، وإن كان الأمر عداء للمنطق والفلسفة فإن الشخصيات التي عرضها حسين مروة وقعت في توظيف المنطق والفلسفة من حيث لا تدري، إن نريد القول بصفة أدق بأن المنطق والفلسفة ليست حكرا على اليونان بقدر ما هي أساليب مغروسة في العقل الباطني لدى الانسان وهي أدوات تصنف ضمن الحقل المشترك العام لا أسبقية ولا تفاضل بين الشعوب في اكتشافها. أو توظيفها حتى أن أبو حامد الغزالي حين رفض الفلسفة وقع في التفلسف حيث أنه سن الفلسفة من حيث يريد تهافت الفلاسفة ولعل هذه الروح الانتقادية بين المفكرين هي التي جعلت التراث العربي والفلسفي ينضج بسرعة وينتقل بين الأجيال، ولولا النقد لظل التراث العربي والفلسفي دفين الحقبة الزمنية التي ولد فيها، وإن كان حسين مروة يعتبر الشخصيات السابقة من خلال الأفكار التي نسجوها حول التراث العربي جعلت التراث يمتزج بالظلام والسكون والتحنيط.

وبعد أن شهد التراث سكونا بسبب المناهج اللاتاريخية، فإن إحياءه من جديد كان خلال العودة إليه مع بدايات القرن 19 حينما تأزمت الحياة وأصبحت البشرية تعاني من وحل الماديات فكان البحث في التراث مبررا لإيجاد حلول ومخرج من مأزق الحياة المعاصرة التي غلبت فيها الجوانب المادية عن الحياة الروحية

[1]- حسن مروة، النزعات المادية، مصدر سابق، ص 62.

هكذا أخذ بعض الباحثين الحنين إلى التراث بإعتباره يشكل منبعا صافيا تتزود به البشرية في أخذ العبرة منه وتوظيفها في حل الأزمات المعاصرة، ولكن هذه العودة إلى التراث تسلحت بمناهج مختلفة ومتنوعة مما أدى إلى قراءات أحيانا متناحرة في فهم التراث، ومن جانب آخر تترجم مدى الاثراء المفاهيمي المتنوع في قراءة التراث، حيث برزت عدّة مدارس عنيت بالتراث، نذكر منها المدرسة الأصولية المقلدة حيث أخذت التراث بقوالبه الجاهزة دون أدنى مراعاة للاختلاف البيئي والزمني والظروف الواقعية والتاريخية (فكانوا أشبه بمن يستعين بجسد محنط غابت عنه الحياة، وهكذا بدل أن يجدوا حلول لأزمات العصر الحاضر ومقتضياته (فكان ابعاد الفهم الصوفي واستئصاله من الهيئة الاجتماعية ديدن الحركات الاصلاحية تحت مبرر التحرر والتجديد ومراعاة العصر ولأن الفهم التقليدي بما فيه ذلك التصوف ساعد الاستعمار في الغزو مستغلين روح التواكل لدى الصوفية الجدد المستسلمين للقضاء والقدر فكانت الحركة الصوفية تتعارض مع فهم الدين ضمن شروط الاصلاح والتجديد والتحرر)[1] إن هذا التحليل الذي قدمه الباحث محمد عمارة وعلى لسان الأفغاني قد يكون الالتباس فيه ظاهرا إذا حاولنا فصل الوضع السياسي والاقتصادي عن المغزى التعبدي فالحركة الصوفية في جوهرها ممارسة تعبدية تهدف إلى تهذيب النفس وتطهيرها من أدران الحسد والتباغض وحب الشهوات والركون إلى الدنيا والتجافي عن دار القرار، ومن منظور آخر لا علاقة لها بإصلاح الوضع السياسي والاقتصادي والنهضة وبناء الحضارة وغيرها مما حاول بعض الباحثين في مسائل التراث إلصاق تخلف الأمة بالعودة إلى التصوف الذي هو في الأساس استقامة الأخلاق وسلوك معراج نبوي للارتقاء إلى مقامات المشاهدة والإحسان، ولعل صلاح الأخلاق يكون مدخلا لصناعة شعوب متحضرة ومتحررة، إذن محاربة التصوف عن محاول وقع فيها أصحاب الحركة الإصلاحية وأصحاب المدارس الفقهية الجديدة عن قصد أو عن غير قصد ولعل هذا العداء للتصوف وبالأحرى التراث النبوي ليس جديدا بل هو متجذر في التاريخ من قتل الأنبياء إلى تكفير المتصوفة وتضليل

[1]- محمد عمارة، الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغاني، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، 1968، ص 227.

بن عربي، واستشهاد الحلاج إنها الأزمة نفسها تولد في أثواب فكر اصلاحي جديد وتحت غطاء التغيير، وما أحوج الأمة اليوم أن تتزاحم وتقدر نعمة الاختلاف في فهم التراث حيث ستدفع قدما إلى الأمام بدل ثقافة الإقصاء والتبديع والتكفير ومنطق الاستعلاء والكبر الذي هو السبب الحقيقي في تخلف الأمة والعيش في غيابات الظلمات، (وإذا كان جمال الدين الأفغاني وكما فهمه الباحث محمد عمارة، فإن تحرير الشعوب يبدأ بالإصلاح وهذا البند الأساسي يكون بالاحتكام إلى العقل والتعليم وتنوير المرأة وتحريرها وإعطاء حقها في التعليم لأنها لبنة أساسية في بناء الأسرة وتربية الأجيال وهذه الأفكار ثورية وتحررية وضرورة عصرية).[1]

إن هذا الحماس الذي يتبناه أصحاب من استحوذوا على فهم الدين، وأقصوا أي معارض بدعوة أن مناهجهم دخيلة وغير صالحة لفهم التراث، زاد الوضع تأزما، وهو ما نشهده لحد اليوم من انتكاسة إلى أخرى، فإذا كانت العصور الوسطى هي ظلام الشعوب الأوروبية بسبب سيطرة الكنيسة وإقصاء أي فكر مخالف فإن العقل العربي المعاصر يجب أن يتحرر من الفكر الكنائسي الذي سيطر وارتحل إليه ولأن العقل العربي المعاصر أصبح بيئة ملائمة لاستحواذ رجال الدين للتراث، وأي محاولة للعلماء من مجالات أخرى أصبحت تعد جريمة ودخول أرض وميراث لا حق لهم فيه، ويبدوا أنه لا سبيل للنهضة وتحرير العقل العربي إلا بنبذ الحماس المفرط والغيرة عن التراث لأنه ميراث لجميع البشرية دون أي تفرقة بين لون بشري أو عرق جنسي أو ادعاء معرفي، ولو تزاحم الباحثون في التراث وقدروا نعمة الاختلاف لصنعوا نهضة لا مثيل لها، ومن خلال هذا التحليل فإننا نريد القول بأن كل من لا يقبل بالاختلاف فإنه يمارس الارهاب الفكري ويتعصب لبرغماتية العمى الذات ويقع في براديغم الفكر الأحادي إننّا نبدع حين نختلف ونتعظ حين نتقوقع ضمن القراءة التي تتحدد بمنهج واحد وتقصي المناهج الأخرى، وهذا ما يقع للتراث ومعركة المناهج في أحقية الاستحواذ على فهم التراث.

[1]- محمد عمارة، مرجع سابق، ص 172.

ولعل الفهم السابق والمتمثل في تجديد الحركات الاصلاحية للتراث يرفضه حسين مروة (بدعوة أن الافغاني ومحمد عبده وقعوا في فخ الايديولوجية فالمشروع الاصلاحي ليس بعيدا عن المناهج التي وصفت بالمثالية والتبسيطية حسب نظرة حسين مروة وما يؤكد ذلك أن الحركة الاصلاحية وقعت فيها بعد التطرف والتشدد وهذا يتعارض مع فهم التراث وروح الدين).[1]

البديل الذي قدمه حسين مروة بعد نقده للقراءات السابقة باعتبارها لم تراعي المعطى التاريخي ولا الظروف الواقعية التي يتشكل ضمنها التراث، والأساليب السابقة التي تمثلت في الأساليب أو بالأحرى القراءات المثالية والتبسيطية والقراءات المفعمة بالأيديولوجية والتبعية، هي كلها مناهج لم تراعي النسق التاريخي، ولا المعطى المادي، بل ذهب بعض المعاصرين أمثال (مصطفى عبد الرزاق وعلي السامي النشار إلى قراءة التراث ضمن الشريعة الإلهية مفصولة عن الواقع البشري والاجتماعي، حيث أصبح التراث يعالج خارج المجرى التاريخي الذي يجرى على الوقائع البشرية).[2]

إن قراءة التراث الاسلامي بعيون مصطفى عبد الرزاق هي قراءة لازمنية حيث أن التراث باعتباره مورد شرعي مأخوذ من الوحي فإنه بهذا المستوى لا يخضع للمنهج التاريخي وقد حصرا التراث في أصول الفقه ولعم الكلام ومن هذا المنطلق أصبح الإمام الشافعي فيلسوف الاسلام بامتياز(وحسب نظرة مصطفى عبد الرزاق للتراث العربي الاسلامي الذي لا يخرج عن نطاق المسائل المرتبطة بالشريعة فإن الشافعي استعمل العقل العلمي في استنباط الأحكام الفقهية)[3] إذا المنهج المستخدم لدى الإمام الشافعي ليس مستعار وعلى غرار الفرابي والكندي وابن سينا فإنهم حاولوا تقليد ونقل الفلسفة اليونانية، فكانت كتاباتهم لا تعرب عن فلسفة عربية اسلامية بقدر ماهي (تركيب وإعادة بناء لفلسفة أرسطوطاليس)،[4]

[1]- فؤاد إبراهيم، مقال بعنوان محمد عبده ومشروعه الإصلاحي، مجلة الكلمة، عدد 20، 1997، ص 50.

[2]- حسن مروة، النزعات المادية، مصدر سابق، ج1، ص 77.

[3]- حسن مروة، النزعات المادية، مصدر سابق، ص 81.

[4]- المصدر نفسه، ص 81.

وعلى هذا الأساس فإن مصطفى عبد الرزاق وعلي سامي النشار حسب قراءة حسين مروة اعتبرا التاريخ عنصر غير ضروري في لتراث العربي الاسلامي بحجة أنه ينتمي إلى مشكاة الوحي الإلهي، وليس صناعة بشرية، ومن ثمة لا مبرر للمنهج التاريخي في قراءة التراث الذي يتضمن أصول الفقه وعلم الكلام وهما مبحثين هامين في الحقل الديني، وما يؤكد هذا الطرح أن مصطفى عبد الرزاق (اعتبر الفلسفة الاسلامية التي هي محتوى التراث العربي الاسلامي هي الأفكار التي اقتبست من النقل ضمن البيئة الاسلامية وبالأحرى زمن الدولة الاسلامية).[1]

هذه النظرة للتراث الاسلامي تبدوا مشحنة بالايديولوجية ولتوضيح الأمر أكثر، فإذا اعتبرنا التراث أو الفلسفة العربية الاسلامية تجلت في أصول الفقه وعلم الكلام وما عدى ذلك فإنه دخيل عن التراث ومجرد تقليد، بهذا الطرح فإننا نقصي اسهامات كثيرة قام بها مجتهدين أمثال الفرابي وابن سينا وغيرهما، اننا نقع في التصنيف وتغذية نزعة مشينة وهي اقصاء مجهودات جبارة من التراث لا تقل وزنا عن مجهودات علماء الفقه وعلماء علم الكلام إنّ هذا التحيز عند مصطفى عبد الرزاق يغذي ايديولوجية متطرفة تقصي كل التيارات اليسارية التقدمية التي نظرت إلى التراث بعيون المناهج العصرية والأكثر تحررا وبهذا الطرح فإن التراث أو الفلسفة العربية الاسلامية تصبح حكرا لأصحاب القراءات اليمينية المتشددة.

في حقيقة الأمر التراث ميراث للجميع، وليس نزاع كما هو حاصل اليوم بين من له حقيقة انتزاع خلافة التراث. إنه هبة للجميع دون استثناء ومن هذه الزاوية فإن حسين مروة يرى بأن القراءات اليمينية للتراث لم ترقى إلى مستوى المنهج التاريخي فهي تشكل في حقيقة الأمر قراءة التراث في مراحله الأولى، وهي محاولات أولية بقيت في مرحلتها الجنينية والسبب في ذلك أن هذه القراءة لم تختلف عن القراءات السابقة للتراث باعتبارها مشحونة بالايديولوجية وتعبر عن المنهج العلمي والموضوعي المطلوب.

[1]- مصطفى عبد الرزاق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، القاهرة، 1944، ص 19.

- إن كل الأساليب السابقة لم ترقى إلى مستوى المنهج التاريخي الذي يراه حسين مروة منهج يتسم بالموضوعية والعلمية والواقعية، وهو منهج شمولي يقرأ التراث في ظل البيئة الاجتماعية والظروف التاريخية التي تشكل فيها التراث. إن الأفكار لا يمكن أن تتشكل ضمن الوهم والخداع إنها ضرورة املاء واقع اجتماعي معين محاط بظرف تاريخي ومكاني، أما عن القراءات الاستشراقية للتراث فإن حسين مروة لا ينأ عن اعتبارها قراءات مشحونة بالعنصرية وثقافة الاستعلاء والتفوق الجنسي، وغير بعيد عن هذا الطرح فإن روجي قارودي نبه عن ذلك بقوله (إن النمط الغربي الذي ينظر إلى التراث العربي الاسلامي نظرة احتقار وإقصاء يحمل بذور فناءه لأنه نموذج يبرر المركزية الغربية والتفوق الجنسي كما أنه يعتبر أن العقل الفلسفي ملك غربي لا حق ولا قدرة عن الأمم الأخرى في الوصول إليه).[1]

وإذا كانت النظرة الاستشراقية شأنها شأن الأساليب السابقة لأنها تغذت بالأيديولوجيا والعنصرية والمركزية وماهي إلا سلب امبريالي لأحقية المسلمين في المساهمة في التراث العالمي الإنساني وإن كان حسين مروة ينصف القراءة الماركسية الغربية باعتبارها تعاملت مع التراث باعتباره منهج تاريخي بشري مشترك دون مراعاة التميز العرقي إلا أن القراءة الماركسية بعيون غربية لم تكن شاملة، وهذا ما دفع حسين مروة إلى قراءة التراث العربي الاسلامي والفلسفي من منظور كلي وتتبع تاريخي أكثر دقة وإحاطة من القراءات الماركسية نفسها.

[1]- روجي قارودي، وعود الإسلامي، الدار العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان، بيروت، ط1، 1984، ص 22.

المبحث الثاني: المنهج التاريخي المادي.

- إنّ حسين مروة استند إلى فكرة الهدم ثم البناء، فعندما قوّض وبيّن بطلان الأساليب اللاتاريخية في قراءة التراث، حيث أفسح المجال للمنهج المادي التاريخي، بإعتبار الأساليب المثالية والتبسيطية والاستشراقية لم تراعي الظروف الواقعية والمادية التي من شأنها أن تدخل في تشكيل التراث، وما دامت القراءات السابقة لم ترقى إلى مستوى المنهج المادي التاريخي فهي مجرد محاولات جنينية وأساليب أولية قراءات التراث مبتورا عن تربته التي تشكل فيها، وعلى هذا الأساس فإن البديل الذي قدمه حسين مروة هو تأسيس منهج ناضج يقوم على مراعاة الواقع والظرف التاريخي. هذه الازدواجية في المنهج من شأنها أن تعيد حقل التاريخ في قوالب المادية التاريخية، وتضمن نتائج موضوعية في البحث التراثي.

- إن القراءة المستحلة بالمنهج المادي التاريخي يراها حسين مروة قراءة ناضجة، ترقى إلى مصب العلمية، ومن شأنها أن تعيد التراث من جديد ويساهم في بناء نهضة عربية شاملة. إن ما نريد قوله بأن قراءة التراث وصناعة النهضة أمران لا ينفصلان فكل واحد منهما ضرورة حتمية للآخر، وهذه الجدلية بين التراث والنهضة كانت ديدن معظم الباحثين العرب الذين جندوا أقلامهم في إعادة كتابة التراث، ويعد الباحث حسين مروة على رأس الباحثين والمجددين في قراءة التراث وفق منهج يراعي شروط المادية التاريخية التي سبق في ذكرنا أن بينا آليات المنهج المادي التاريخي وأدواته، (وإذا كان الواقع العربي مرتبط في تطوره بالظروف السياسية والواقعية فإنّ استدعاء التراث وفق رؤية تاريخية تراعي مميزات الزمن الماضي، والحاضر من شأنه أن نجد فيه علاج لمشكلات العالم العربي المعاصر).[1] ومن هذا القول فإن الشهيد حسين مروة حاول أن يبلور نظرية جديدة قائمة في قراءة التراث بأدوات وآليات معاصرة، من شأنها أن تبث روح جديدة في التراث وتجعله يستوعب أزمات العصر التي يتخبط فيها العالم العربي المعاصر، هذه العلاقة التي أقامها مروة بين التراث والحداثة كان عقالها الأساسي المنهج المادي التاريخي القادر على

[1]- رياض زهر الدين، التراث ومشكلة المنهج، مجلة الطريق عدد1، جانفي1995، ص 187.

استدعاء التراث في الحاضر بعيون تراعي الوقائع والظروف والمتغيرات (ويعتقد مروة بأن كل محاولة تفرغ التراث من محتواه الواقعي ولا ترعي الشرط التاريخي هي مجرد قراءة لنص تراثي لا روح فيه).[1] إنّ هذا القول لدى حسين مروة يتضمن بأن فهم التراث داخل الأطر الواقعية والصيرورة التاريخية وهما الركيزتان المشكلتان للمنتج التراثي، إن المادة التراثية المرتبطة في بنائها بالشروط التاريخية يمكن أن تستنبط منها الحلول التي من شأنها أن تعالج الأزمة التي يتخبط فيها العالم العربي والأجدر بنا أن نستدعي المادة التراثية ضمن الصيرورة التاريخية، ولا يمكن أن تقرأ الأفكار بمعزل عن المحيط الاجتماعي والزمني، إذن أولى حسين مروة أهمية للعلاقة الجدلية بين الفكر والزمن، وهذه العلاقة هي التي يتطور ضمنها التراث (فالأفكار ما هي إلا وليدة الصيرورة التاريخية)، ومن هذا المنطلق في قراءة التراث يكون الزمن موصول، أي الماضي يصبح ممتدا في الحاضر، ولا غرابة بهذا المنطق أن يصبح الأحفاد يحمل شخصية الأسلاف ولكن ضمن شروط التبدل ومراعاة ظروف العصر، (ولعل هذه النظرة التي تربط الماضي بالحاضر بحيث يصبح فيه التراث يرتدي حلة جديدة وليس مجرد مخزون جامد) [2] بهذا التصور تتكون العلاقة المتينة بين الأجيال المتدافعة ويحيا التراث في كل طور بنفس جديد يراعي التبدل المادي والواقعي في كل لحظة، إذن التراث يبعث من جديد ضمن الصيرورة التاريخية، وليس ما هو شائع اليوم، على أنّ التراث أفكار في نقش على الكتب وتجاوزها الزمن. إن الفكرة تحيا متى وجدت من يستوعبها ويحتضنها بآليات عصره)، وبالأحرى نحن مدعوون إلى استقراء العقل والتسلح بمناهج حديثة تحمل روح العصر لأجل إحياء التراث لعلنا نجد فيه السلم الكافي والدواء الشافي للأزمات المعاصرة والتقليد يوقعنا في التخلف بحيث يصبح الجيل الجديد يحاكي الأسلاف، وهذا غير ممكن لأنه ليس بإمكان أن يرتحل في الزمن فيعود إلى الوراء ويحيا نفس الظروف فيضيع بذلك جهده فلا هو عاش الماضي ولا استمتع بحاضره (إن ربط الأحفاد بالأسلاف لا

[1]- حسن مروة، عناوين جديدة لوجوه قديمة، الدار العالمية، بيروت، 1985، ص 6.

[2]- حسن مروة، النزعات المادية، مصدر سابق، ج1، ص 28.

يكون بالتقليد والتكرار الذي يوقع صاحبه في التكرار والسكون)[1] إن مراعاة الراهن والتطور التاريخي هو الذي يجعل الأجيال ترتبط بالأسلاف وضمن حركة تطورية تستوعب التراث بحيث يصبح قادر على ايجاد حلول لمشكلات الحاضر.

ولا غرابة فإن حسين مروة يحذو مع من حملوا راية التجديد بحيث أعطوا للتراث بعدا جديدا تجاوز القراءة السطحية التي ترى التراث مجرد إرث وهو بالأحرى ثقافة يتنور بها الأجيال، وهذا الاستنارة التي تحرر الشعوب العربية لا تتم إلا في ضوء المنهج المادي التاريخي الذي يكفل قراءة التراث بكل أبعاده، ومن ثمة يصبح إيجاد الحلول لأزمتنا ممكن، (دون أن نحدث قطيعة بين الماضي والحاضر، فالتراث زاخر بالحلول متى التزمنا مراعاة التطور الزمني والظروف التاريخية التي شكلته، هكذا يتم كشف الحجاب عن كنز التراث)[2].

- إنّ التحرر مرهون بمدى استيعاب الصيرورة التاريخية والوحدة التاريخية بين الماضي والحاضر يجعل الأمة تستمر بحيث تصبح قادرة على الإبداع، مبدأها في ذلك العودة إلى التراث من منظور المنهج العلمي الجديد، وبهذا الطرح يتم دفع التراث إلى الواقع الراهن ويستمر.

- إنّ النظر إلى كمية الأحداث والشواهد لا تجدي نفعا بقدر ما يكمن الأمر في طريق سير الأحداث وترابط الشواهد، إننا بالأحرى نولي أهمية للمنهج عن التراث فما يميز عالم التراث والقارئ الجيد والمحكم ليس جمع أكبر عدد من الشواهد والمادة التراثية وإنما الشيء الذي يميزه عن غيره من الباحثين هو المنهج (وهو الأمر الذي يجعل التراث يسري في التاريخ ويصل الماضي بالحاضر، إذن المنهج له من الأهمية ما يجعل التراث مستمر)،[3] إن أهمية المنهج في قراءة التراث يؤكد عليها حسين مروة، فالمادة التراثية والأفكار

[1]- زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي، دار الشروق، ط6، 1980، ص 304.

[2]- حسن مروة، عناوين جديدة لوجوه قديمة، الدار العالمية، مصدر سابق، ص 6.

[3]- رفعت سلامة، بحثا عن التراث العربي، دار الفرابي، بيروت، لبنان، ط1، 1989، ص 8.

القديمة نجدها عند العالم وغيره، ولكن ما يميز الباحث إيجاد الحلول هو المنهج، إن جمع أكبر قدر من الأفكار لا تبني بحثا جاد في علم التراث، كما أن كومة من الحجارة لا تعني بيتا، إنما تنتظم قراءة التراث وتبنى وفق منهج.

ولعل هذا ما جعل حسين مروة يتميز عن غيره في الابداع والقراءة الشمولية للتراث من خلال تبني المنهج المادي التاريخي الذي يراه مناسبا على قراءة التراث وفق نسق علمي وموضوعي، وهذه الدراسة هي التي تجعل من التراث حاضرا بقوة في ايجاد الحلول لأمات الفكر العربي المعاصر.

وإذا كان المنهج الجدلي حسب تصور حسين مروة مناسبا في إحياء التراث وجعل الماضي ممتدا في الحاضر لأن هذا المنج محصن بالواقع والتاريخ معا، هذه الحصانة هي التي تجعل من التراث بناء متماسك ومستمر على غرار الأساليب السابقة التي قرأت التراث قراءة مبتورة عن الوقائع فكانت محاولات لا ترقى إلى مصب العلمية، وإذا كان حسين مروة يرى بأن المنهج المادي يجعلنا نعرف التراث ونحصر مسائل الماضي في حل أزمات الحاضر إلا أن هذه الوثوقية في المنهج جعلت حسين مروة يقع في ايديولوجية تبني المنهج الماركسي أكثر من شأن بحث التراث (وعلى حد تعبير محمد عابد الجابري فإن حسين مروة نقد الأساليب اللاتاريخية في قراءة التراث باعتبارها مشبعة بالإيديولوجيات المثالية والاستشراقية ليقع بدوره في ايديولوجية جديدة إنها السلفية الماركسية)،[1] ومن نقد الايديولوجيات إلى الوقوع فيها فإن حسين مروة عملة أشبه بصب التراث كمادة جاهزة في قوالب المادية التاريخية، فما من فكرة إلا ووجد لها مبررا مادي سوى تعلق الأمر بالقضايا الدينية مثل علم الكلام والغيبيات والتصوف أو ارتبط الأمر بتحليل الصراع السياسي والتاريخي، إنها قراءة مبررة للمنهج الماركسي في كل حدث تراثي فما من فكرة إلا ولها بذورها المادية، هذا ما جعل بعض المنتقدين أمثال حسن حنفي ومحمد أركون والجابري يعيبون عن حسين مروة

[1]- محمد عابد الجابري، نحن والتراث، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 1993، ص 12.

بالتعصب للمنهج بدل التراث، وهكذا تم نقد الأيديولوجيات إلى فخ الوقوع فيها تحت غطاء وهمي جديد، إنه المنهج الماركسي بالأحرى منهج يؤول التراث إلى قراءة مادية بحتة، متجاهل الأبعاد الروحية التي تشكل ضمنها التراث ولا صلة للخطابات الغيبية والتي هي جزء هام من التراث بالأبعاد المادية أو الظروف التاريخية، والمقصود بهذا القول الخطاب الصوفي الموغل بالروحانيات. هل أصبح هو أيضا تراثا مكبل بالظروف المادية التي ضيعته إن حسين مروة بالغ حينما حاول إيجاد مبررا للمادية التاريخية في قراءة التراث العربي والإسلامي دون تصنيف التراث وتميز ما هو مادي وروحي.

ورغم القناعات التي انطلق منها حسين مروة إلا أن الجديد الذي قدمه هو فتح المجال لإعادة قراءة التراث بمناهج أكثر تحررا، وبعيون حداثية جعلت من الباحثين في قضايا التراث والمعاصرة ينفتحون على الماضي بأدوات المناهج المعاصرة، وبهذا الأسلوب فإن حسين مروة حاول تحرير التراث من قبضة السلفية والفقهاء ليجعل منه مشروع وبحثا لكل من تحصن بالمنهج والموضوعية، وهذا الأمر يدخل ضمن العودة إلى الاهتمام بالتحرر الفكري والثوري وإصلاح الفكر العربي وصناعة النهضة، وعلى هذا الأساس فإن التراث من منظور حسين مروة أصبح له غايتين المعرفة والتوظيف، حيث لا تتم معرفته إلا بالتحصن بالمنهج المادي التاريخي، ومن ثمة توظيفه في استيعاب قضايا العصر الراهن. وإذا كنا في التحليل السابق قد بينا كيفية انتقال مروة من نقد الأساليب السائدة في قراءة التراث، باعتبارها غارقة في وحل الايديولوجيات سوى تعلق الأمر بالاحتكام إلى العقل وتجاهل الواقع، أو تعلق الأمر بالنظر الاستعالي واحتقار التراث العربي باعتباره تقليدا وهذا ا نلمسه في القراءات الحداثية والاستشراقية وإن كان البعض منها منصف إلا أن المهم في هذا أن نبين بأن الايديولوجيا كانت لا تفارق حسن.

الباحثين في التراث، وإن كان حسين مروة نقد هذه الاساليب بحجة الايديولوجيا إلا أنه في حقيقة الأمر نسي بأنه وقع في ايديولوجيا الفكر الماركسي المغرق بالمادية، ومحالة منا أردت تتبع الأثر المادي في المسائل التراثية والتنقيب عنها حسب قراءة حسين مروة سوى ارتبط الأمر بالتراث عامة أو

الخطاب الصوفي خاصة، وكيف سحبت المادية التاريخية على جميع المسائل التراثية وحتى القضايا الغيبية، والاجتهادات الفقهية وغيرها من الأحداث التي ما انفكت وإلا ونجد لها تبرير سياسي أو صراع تاريخي، ولعل تخصيص فصل يتضمن الابعاد المادية في قراءة التراث والتصوف من منظور حسين مروة يجعل الأمر أكثر وضوحا ويقينا.

المبحث الثالث: وحل الماركسية:

إن الغرض من هذا المبحث هو بيان المؤخذات التي وقع فيها الماديون، ورغم محاولاتهم التي ترمي إلى إنقاذ التراث من الأساليب اللاتاريخية والمشحونة بالأيديولوجيا، إلا أنه وقع في ايديولوجيا جديدة سماها محمد الجابري بالسلفية الماركسية، إن هذا الطرح يثير في أذهاننا بأن السلفية قسمان، حيث نجد القراءة التراثية للتراث والقراء الماركسية، ويكمن الاختلاف في أدوات القراءة بين النمط التقليدي الجاهز الذي لا يكلف نفسه عناء استفزاز العقل ومراعاة الظروف المتغيرة، وبين نمط حداثي يستخدم أساليب وأدوات جديدة تضفي على التراث طابع العصرنة، إن هذا التعارض في قراءة التراث بين القراءة التقليدية الجاهزة، والقراء المعاصرة كلاهما وقع في الأيديولوجيا بين سلفية تراثية وسلفية ماركسية. أي كلاهم وقع في التبعية – الأخذ بالمناهج المعاصرة- أو العودة إلى الماضي مع نزعة حنينية رومانسية، ولعل الجابري لا يجد حرجا في نعت هذه القراءات بالسلفية من خلال نقد العقل العربي (إننا بالأحرى أمام قراءات سلفية جدالية بين نزعة تؤمن بالتجديد، وأخرى بالأصالة).[1]

وهذه القراءات يعتريها النقص باعتبارها قراءات محبوسة في الماضي أو المستقبل، أنها قراءة خارج الظروف التي نعيشها وبالتالي هي قراءات اتسمت بأنها قراءة لاتاريخية ولم تنتج إلا فهم سلفي للتراث – إن رفض القراءة الدينية المتقوقعة أو القراءة الحداثية المجددة كانا ضمن تبرير غياب الواقع المعاش حيث أن احداهما تمسك بالأطلال والأخرى بالمدنية الغربية الفاضلة في نظره.

- إن هذه الجاهزية في القراءات اللاتاريخية ما هي إلا محاولة لعب التراث في قوالب المادية التاريخية الجاهزة وهذا ما قام به حسين مروة وغيره، حيث سيق التراث وفسر حتى لخطابات الصوفية والدينية والغيبية ضمن أطر المادية التاريخية والصراع الطبقي والسياسي والتحول الاجتماعي والفكري والتغيير الذي شهده الفكر العربي والإسلامي، ومن هذا المنطلق أصبح كل حدث في التراث العربي ما هو إلا انعكاس

[1]- محمد عابد الجابري، نحن والتراث، مرجع سابق، 1993، ص 7.

لوضع جديد وظرف مناقض لما هو سائد، وإذا كان التغيير هو سنة كونية، ليل ونهار، نهضة وركود، حركة وسكون، وضع وبديل، فما أيسر الأمر أن نجد التراث إلى هذا الوضع الجدلي والتاريخي ويقرأ بعيون ماركسية ساذجة، إننا نريد القول بأن التراث ليس صناعة للأوضاع تاريخية وواقعية متضاربة بقدر ما هو نابع عن ذوات تشعر بهم الرسالة وحب الإنسانية وبالأحرى التراث ليس مرتبط بالقراءة الموضوعية فحسب بل منشأه انفعال الذات ومعاناتها. وخلاصة النقد لدى الجابري بأن هذه القراءات اللاتاريخية والسلفية ما هي إلا وصف للتراث بين وضع ايماني ديني والآخر عقلي فلسفي، ونقصد في ذلك تيار المعتزلة وابن رشد وتيار الأشاعرة والغزالي هذا الصراع بين قوة تقدمية تحررية وأخرى رجعية متمسكة بالنص هو الذي أنتج تراث اتسم بالجدال، ولكن المؤخذات على هذه القراءة التي يقدمها أصحاب المنهج الماركسي أنها قراءة اكتفت بالوصف والتحليل وانساقت إلى التمسك بالأيديولوجيا الماركسية التي تفسر وتصف أي حدث على أساس القضية ونقيضها وبدل أن تراعي المنهج العلمي والموضوعي وبدل أن تراعي كل العوامل المشكلة للتراث، اكتفت برد كل شيء إلى الصراع بين الفكر المادي والمثالي في التراث.

وسعى محمد الجابري إلى وضع أسس منهج جديد بعد نقده للمادية التاريخية، وحتى لا يقع في القوالب الجاهزة حاول الجابري أن يبشر بالقطيعة الابستيمولوجية النسبية (أي الدعوة إلى قراءة تجعلنا كائنات لها تراث بدل من أن تجعلنا كائنات تراثية بمعنى اقامة قطيعة مع التراث).[1]

- إن القصد من هذا القول أن نتسلح بمنهج نقدي ومعرفي يمكننا من قراءة التراث كمادة معرفية وفي الوقت ذاته بحث في الايديولوجيا والوضع التاريخي المشكلان لهذه المادة التراثية، ومن هنا فإن مراعاة الجانب الايديولوجي والتاريخي والمعرفي في التراث هو الذي يجعلنا نحرر التراث من نظرة سكونية جاهزة إلى تحول حيوي يصبح فيه التراث يعاصر قضايانا (ولعل أكبر خطأ وقع فيه أصحاب المناهج المادية التاريخية أو القراءات السلفية بشقيها القراءة السلفية الماركسية أو القراءة التراثية أنها احتمت بالمادة

[1]- محمد عابد الجابري، نحن والتراث، مرجع سابق، ص 19.

المعرفية دون أن تراعي الجانب البنيوي للفكر من الناحية الايديولوجية والتاريخية).[1] إذن غياب المنظور الحي البنيوي للتراث الذي يراعي الفكر من حيث أنه مادة معرفية، وكذا مراعاة التحولات التي يتحرك فيها صاحب النص وربط صاحب النص بمجاله التاريخي والسياسي والإيديولوجي والاجتماعي كل هذه الجوانب التاريخية والبنيوية والإيديولوجية هي ركائز لفكرة القطيعة الابستيمولوجية النسبية التي تحررنا من النظر الضيق للتراث باعتباره مادة خام إلى مس الجوانب الأكثر أهمية المتعلقة بالمنتج المادة التراثية، وهذه النظرة المزدوجة إلى التراث ومنتجه تجعلنا نخرج عن الطابع السكوني للنص التراثي.

- إن قصارى القول في هذا التحليل النقدي للمنهج المادي التاريخي واستبداله بالمنهج البنيوي الذي يراعي القطيعة الابستيمولوجية، ودون أن ننسى بأن المادية التاريخية لدى حسين مروة قامت على أنقاض ونقد الأساليب اللاتاريخية، كل هذا يجعلنا أمام ثورة ابستيمولوجية للمناهج في قراءة التراث، فكل ما ظهر منهج إلا وظهر منهج بديل يبين نقائصه، وهذا ما يضفي على المناهج طابع البناء التطوري العلمي. إن توضيح المسالة في كيفية قراءة التراث بعيون ماركسية عند حسين مروة تبدوا جلية أكثر حين أخضع الخطاب الصوفي لتشريح المادي أيضا رغم أن التراث الصوفي ذو صبغة روحية، وهذا ما سنعمل على توضيحه في الفصل الآتي، مفتتحين بمقتبسات سريعة عن حياته، وإذا كان هذا الأمر يتوجب علينا ذكره فيما مضى من البحث إلا أن ضرورة البحث الفلسفي بصيرورة الأفكار كانت تفرض علينا تجاوز حياة الرجل .

[1]- محمد عابد الجابري، مرجع سابق ، ص 35.

الفصل الرابع:

التراث الإسلامي والخطاب الصوفي من منظور حسين مروة.

خطة الفصل الرابع

الفصل الرابع: التراث الإسلامي والخطاب الصوفي من منظور حسين مروة.

المبحث الأول: حسين مروة تاريخ سيرة ومنهج فكر

1- نبذة عن حياته

2- حسين مروة والمرجعية الدينية والثقافية

المبحث الثاني: الجدلية التاريخية منهج في قراءة التراث الإسلامي

1_ زمن النبوة وعصر الخلافة

2- في بعض المسائل الكلامية

المبحث الثالث: التراث الصوفي وأصوله المادية

1 _ التصوف بين الوعي الاجتماعي والواقع

2_ القراءة المادية للخطاب الصوفي

المبحث الرابع: التصوف والخلفية التاريخية والواقعية

1_ الزهد والتصوف من منظور حسين مروة

2_ ميلاد المعرفة في الخطاب الصوفي

3_ نظرية المعرفة في الخطاب الصوفي.

4_ رؤية نقدية للقراءة المادية للتراث الإسلامي(محمد عمارة أنموذجا)

الخلاصة.

الفصل الرابع: التراث الإسلامي والخطاب الصوفي من منظور حسين مروة.

المبحث الأول: حسين مروة تاريخ سيرة ومنهج فكر

1- نبذة عن حياته:

«ولد في 1911، و في 17 شباط 1987 أراد حسين مروة كتابة سيرته ولكن رصاصة الحقد في اليوم ذاته قتلته»... بعد أن دخل عليه المجرم الجبان ليطلق رصاصته الحاقدة عليه أمام زوجته، وليوقف البدء بتنفيذ هذا القرار). وأصيب حفيده أيضا، فقام أبناءه من بعده بكتابة سيرته بعمل جاد جمعت فيه مدوناته التي كتبها في المجلات النجفية مثل مجلة الحضارة، ومجلة الهاتف ومجلات أخرى مثل مجلة الطريق ومجلة النداء وأخرج كتابه الذي يتحدث عن سيرته عام 2018. وهو المصدر الذي اقتبسنا منه بعض معالم سيرته «تزوج حسين مروة من أم نزار عام 1936 وفي 1952 بدأ يسافر إلى خارج لبنان مشاركا وملبيا لدعوات وحضور مؤتمرات أدبية وغيرها».

- من مؤلفاته أي حسين مروة: ولدت شيخا وأموت طفلا وهو حوار مع عباس بيضون نشر في جريدة السفير 1985 ثم صدر في كتاب عن دار الفارابي[1] عام 1990 ثم الطبعة الثانية عام 2012.

- كتاب: كلمات حية لحسين مروة جمعها قاسم بركات صدرت عن دار الفرابي عام 2012.

- حسين مروة: كتاب شهادات في فكره ونضاله: 1981.

- كتاب: ذكريات عن مسيرته 1981.

[1]-ينظر كتاب حسين مروة ولدت شيخا وأموت طفلا.

- كتاب حسين مروة في مسيرته النضالية فكرا وممارسة (مجموعة من المسؤولين منهم محمد علي معلم، أسعد دياب، محمود خليل، الطبيب .....صدر بعد مرور عشر أعوام من استشهاده.

كتب حسين مروة أيضا...)

من النجف دخل ماركس حياتي

كتاب للمستشرق يواف دي كابو: عن حسين مروة بعنوان التزام العودة إلى التراث: حسين مروة في التنقيب المتكامل عن الأصالة).

كما كتب مجموعة من الحوارات صدرت في مجلات وجرائد منها (فن المقالة اليومية، في مسيرته الكفاحية في دراسة التراث العربي

- كتاب الدرب والرفاق: وصدور السنديانة الحمراء من الإيمان إلى حرية الفكر، حركة الاصلاح الشيعي وهذه مجموعة من الكتب تروي سيرة حسين مروة قدمها مجموعة من رفاقه).

(حسين مروة وهو ابن الشيخ علي بن محمد بن علي الحداثي، وكان أبوه عالما من شيوخ الدين ..... حسين مروة جبل عامل وتأثر في نشأته بأباه حيث نهل من علوم الدين التي كان يدرسها أباه في جبل عامل والقرى المجاورة مثل حداثا وزرارية)

- وتعد دراسة حسين مروة في النجف بمثابة البدايات الأولى للانفتاح المعرفي، والتعرف عن الأديان والطوائف والمذاهب بعدما كانت العزلة الجغرافية في البلد الأولى الذي سقط فيه مصير كل من لم يخرج من هذه البلدة (القرية)

(ويرى حسين مروة بأن التعصب ساهم فيه العامل الجغرافي، بأن الريف كان ذا نمط واحد في الثقافة يدرس على أيد متعصبين تشبعوا بنمط الثقافة الواحدة)، ص92، المصدر نفسه، أي أن البراديغم

الأحادي هو الذي كان يسيطر في تدريس القرى المنعزلة أيام طفولة حسين مروة مما ساهم في التعصب وكما أن العزلة الجغرافية سبب آخر في عدم انفتاح جيل حسين مروة على الدين بقراءته المتعددة، فكان سفره نحو النجف يعد تحررا ثقافيا ومعرفيا وجغرافيا. وبهذا أصبحت مداركه تتطلع نحو أفق المجد وهو الحلم الذي سافر من أجله حسين مروة.

في عام 1908 كان انبعاث المفكر حسين مروة إلى الحياة مجددا وكانت لبنان(جبيل) مسقط رأسه حيث تلقى تعليمه الأول، وفي عام 1924 تلقى دروس الشريعة بجامعة النجف بالعراق تلبيه، ملبيا رغبة أبيه حيث استقر بالعراق معلما دينيا كما انه شارك في النهضة الأدبية وكان عضوا باتحاد كتاب العرب بسوريا انتسب إلى الحزب الشيوعي متأثر بمبادئه فكان مجددا ناقدا التراث[1].

إن التراث بهذا المعنى لا ينجر على الماضي فحسب بل هو الحاضر المتفاعل مع الماضي والمستقبل فهو تراثا خالدا بالأحرى.

إن هذه الرؤية الجديدة للتراث التي أحدثها حين مروة ما هي إلا تكمله البناء الذي قام بهدمه أصحاب التعصب الأصولي والفقهي إنه تجديد التراث، من خلال قراءة تأخذ بآليات الحاضر وهذا النقر طالما كان هاجس ثلة من المجددين أمثال الطيب التزيني، وعبد الله العروي وغيرهما ممن تبنوا التجديد تحت رؤية مغايرة امثال طه عبد الرحمن والجابري الذي كان النقد رايته.

إن التركيب الذي استحدثه حسين مروة في تكملة المشروع الجديد في قراءة التراث العربي يتجلى في تبني المنهج المادي الذي يراه أداة معرفية صالحة لتمحيص التراث متمما بذلك البناء الذي بدأه الطيب التزيني[2]، وبهذا فإن المفكر حسين مروة نلمس فيه تأثرا بالغا بمن سبقوه في مشروعه قراءة التراث وهذا

[1]- ينظر كتاب حسين مروة ولدت شيخا وأموت طفلا.

[2]- حسين مروة، النزعات المادية، مصدر سابق، ج1، ص6.

منطلق موضوعي لابد ان يتبناه الباحث حتى يرتحل العلم او المعرفة عبر الأجيال مخالفا بذلك السكون والركود.

إذا النقد الذي تبناه حسين مروة يثور على الجاهز أو فهم التراث في قوالب جامدة، وفي هذا نطق الجابري بنقد العقل العربي وأركون بنقد العقل الفقهي والإسلامي، وكما أطلق عليه صاحب كتاب الفكر الفلسفي في المغرب المساهمة في تجديد الفكر والتراث العربي من خلال عملية النقد[1].

إن هذه الإطالة على التراث المتمثلة بأدوات النقد نجدها كذلك تجمع بين الماضي والحاضر فقد عبر حسين حنفي بانزياح الماضي إلى الحاضر وفق تقسيم التراث إلى مادي ومعنوي مخزن في شعور الأفراد. فالماضي تجلى في الكتب والأشياء والحاضر هو المخزون الجماهيري)[2]. ومن هذا المنطلق يعلن حسين مروة شأنه شأن من سبقوه او عاصروه بان التراث ليس الماضي والتاريخ فحسب بل متجليا فينا وحفي حاضرنا.

إن هذا التحليل للتراث يربط بين القديم والجديد، وبهذا فإن تحليل حسن حنفي جمع بين الأصالة والمعاصرة وبناء الإنسان يشترط فيه الأخذ من الماضي والحاضر معا.

إن التراث شرط ضروري في بناء الحاضر وتفسيره (والتراث قيمته تكمن في ما يقوي عليه من تحليل وتفسير وتطوير الواقع).[3]

إن المساهمة في التنمية وتغير الواقع يتدخل فيه التراث، هذا الأخير ليس له وجود مستقل بقدر ما هو يعبر عن روح العصر وتكون الأجيال إن التراث يساير الواقع المتغير فهو ليس ثابت، ولكل جيل موروثه الخاص فهو يختلف حسب نمط المجتمع والبيئة.

---

[1]- كمال عبد اللطيف، الفكر الفلسفي في المغرب، قراءات في أعمال العروي والجابري، افريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، 2001، ص79.

[2]- حسن حنفي، التراث والتجديد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط5، 2005، ص14.

[3]- حسن حنفي، التراث والتجديد، مرجع سابق، ص13.

وإذا كان الربط بين للتراث والواقع شرط لفهم حياتنا فإن التوفيق بين القديم والجديد عملية زائفة لأن الماضي منحل في وجداننا والتاريخ يعيش معنا حيث كنا فكل فرد يحمل بداخله موروث ثقافي يعود إليه من حين إلى آخر حتى يتكيف مع الواقع الذي يعيش فيه وكأن الفرد محض بالتاريخ وهو حاجة ملحة في وجداننا وشرط لمواجهة الواقع المعاصر.

وإذا كان الماضي شرط فهم الواقع فإن قراءة هشام جعطيط لتراث تختلف عن حسن حنفي حيث اعتبر المفكر هشام جعطيط بان المدنية تفرض القطيعة مع الماضي ومن منظور الحداثة الغربية فإنها لم تقوى على بناء حضارة إلا بعد قطيعة الموروث الديني والسلطوي الذي كانت أوربا سجينة له طيلة القرون الوسطى(إن طريق الحداثة يتطلب القطيعة مع الماضي ومعتقداته والديني وسلطويته)[1].

والقطيعة مع الدين لا تعني البحث عن دين بديل بل هي التطلع إلى المستقبل وفق آليات الحاضر مثل العلم وأدواته وغذى كانت المعتقدات القديمة والركون إلى الأموات هو سبب مشار في سكون الأمة الاسلامية إلى حد اليوم فإن المقارنة بين الحداثة الغربية والواقع المتخلف للأمة العربية يكمن في الحضارة الغربية صنعت الحداثة حين انعزلت عن المعتقدات البالية واستبدلتها بآليات العلم والبحث التجريبي ولكن الأمة العربية تراثها ليس هو المعتقد الخرافي الذي ساد في القرون الوسطى لدى الأوربيين بل التراث الاسلامي كان مسلح بمعطيات العلم والمنهج التجريبي ولهذا فإن المقارنة التي قام بها المفكر هشام جعطيط هي مفارقة بين التراث يحمل النور وتراث مشبع بالخرافة والظلام والحداثة الغربية قامت على القطيعة مع تراث مظلم في حين لا يكون الأمر كذلك بالنسبة للأمة العربية إلا بإعادة فهم التراث حتى نستوعب القيم التي بنيت عليها الحضارة.

[1]- هشام جعطيط، أزمة الثقافة الإسلامية، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط1، 2000، ص194.

وإذا كان بعض العرب أمثال المفكر حسن حنفي وهشام جعطيط تعاملا مع التراث من منظور القطيعة والتجديد فإن حسين مروة كانت له نظرة متميزة في قراءة التراث وهذا من منطلق الخلفيات التي انطلق منها في تعامله مع التراث.

2- حسين مروة والمرجعية الدينية والثقافية:

إن التنشئة الدينية غدت المنطلق الأول في قراءة التراث والمفكر حسين مروة نشأ في أسرة تشبعت بقيم الدين(حيث كان والده عالما دينيا مما أثر على طفولته)[1].

حيث أنه لم ينعم بحياة الطفولة مثل بقية أقرانه، وعن نفسه كان يقول كنت أرى الناس ينظرون إلى لباسي الذي فرض أبي العمامة كنت أستحي من لارتدائها وأنا في سن الثامنة لقد أورثتني الحياء حتى تأني ولدت من الحياء ذاته وكنت أشتاق إلى حرية ولعب الأطفال[2]. لقد حرم الطفولة ولكن هذه القيم التي فرضت عليها منذ الصغر أو رتبة مفتاح مواجهة الصعوبات عند الكبر وضعت منه رجل مبادئ وقيم فلم يكن في حاجة إلى تعلم الأخلاق لأنه غرست فيه منذ الطفولة ومع نشأته الأخلاقية كان في حاجة لتعليم أضاف العلوم الأخرى حيث دأب على تعلم المنطق والبلاغة وأصول الفقه في البنا بعدما أتم دراسته النحو)[3].

ولقد كانت هذه المعارف التي تلاقها كفيلة بان تضع رجل موسوعي بمعنى الكلمة، زد على ذلك التربية القاسية والحرمان من الطفولة وغرس مبادئ الحياد والتربية ومخالطة الأشراف ورجال الدين منذ الصغر لها أثر بالغا في تكوينه وكان في طفولته دوما في صحبة أبيه الذي كان يترأس حلقات العلم، هذه الصحبة العلمية والأخلاقية انعكست في تكوينه مما جعله مفكرا يجمع بين الماضي والحاضر والتراتيب

[1]- أحمد الأمين، التراث الفلسفي العربي في رؤية حسين مروة، مجلة الطريق، عدد5، 2000.
[2]- ينظر حسين مروة، ولدت رجلا وأموت طفلا.
[3]- ينظر حسين مروة، ولدت رجلا وأموت طفلا، المصدر السابق.

والمتغيرات وفي هذا يقول حسين مروة(الطفولة الصعبة والحرمان من الحياة العادية وحرية الأطفال في اللعب والاختيار علمتني حياة الكبار وتحمل عبئ الحياة منذ الصغر). ولقد كانت المهابة تبدو على حسين مروة حين لبس العمامة والجبة منذ الصغر وهذا حلم أبيه الذي يريد أن يكون الذين وفي هذا الصدد يقول(إن لبس العمامة والجبة منذ السن الثامنة جعلني ملتزما بواجبات ورسخ في حلمي أن أصبر شيخا مهبا مرموقا مثل أبي)[1].

إن هذه النشأة الدينية جعلت حسين مروة على دراية بالتراث الإسلامي هذا المخزون الذي لعب دورا في تكوينها واهتماماته السابقة لأوانها بالتراث الديني وكان لمخزونه الديني والتراثي دورا بارزا في المستقبل...

حين بدأ في تحليل التراث بآليات المادية المعاصرة ولقد كان لتكوينه الديني أثر بالغا في احترام الآخرين ونبذ التعصب وتقدير ثقافة الاختلاف وغرس قيم الإنسانية فيه منذ الصغر، حيث تلقى احتراما من مختلف الطوائف المنتشرة في زمانه مثل السنة والشيعة لأنه كان يحترم الجميع.

إن أثر التشبع بالثقافة الدينية غرس في حسين مروة حب التراث العربي الإسلامي (هذا ما دفعه إلى إعادة كتابته وفق آليات يحتكم إليها المجتمع المتغير والمتجدد، هذا المجتمع الذي يراه حسين مروة بحاجة إلى التراث لكي ينمو ويتطور، ويواجه الحياة)[2]. لقد عمل حسين مروة على نقل التراث للأجيال الحاضرة حتى تستنير وتكشف إرث الأجداد الذي يمكنها من الاستمرار في الحياة، ومن هذا المنطلق كانت مسؤولية حسين مروة تجاه التراث بأنه السبيل للنهضة العربية والأمة التي لا تعرف ماضيها من الصعوبة

[1]- حسين مروة، من النجف داخل حياتي ماركس، مجلة الطريق، عدد 20، ص198.

[2]- حسين مروة، مصدر سابق، ص09.

أنه تحيا مستقبل زاهر(ولقد كانت مهمة حسين مروة نقل التراث للأجيال الصاعدة لنه يشعر بانه مفتاح النهضة ومنفذ النور)[1].

وعليه فإن حسين مروة يرى بأنّ التراث ضرورة ملحة في بناء الثقافة الوطنية وترسيخ الإيمان بحب الوطن ولا مناط إلا إذا تعرفت الأجيال على تراثها ويرى بان سبب القطيعة بين الأجيال هو غياب التراث أو تجاهله[2].

لقد اصبح التراث دافعا إلى الوطنية والقومية لدى حين مروة بل سبيل للتحرر من القمع الذي تمر الأمة العربية لمدة قرون وبهذا كان يحي التراث لأجل النهضة والاستقلال معا(ولقد كان رجل سياسة ومناضل عربي باحثا في التراث الذي يراه ضروري للتحرر الشعوب العربي)[3].

وبهذا أصبح التراث لدى حسين مروة هاجسا فكريا بل اعتبره سلاح الأمة العربية الذي يحقق لها التحرر، وقد كان للتراث أهمية بالغة في تكوين الثقافة الوطنية العالمية التي تبناها حسين مروة (حيث أصبحت الثقافة الوطنية لديه، ومن منظور التراث العربي تتلاشى فيها الحدود الجغرافية والأجناس القبلية بين المجتمعات وتذوب فيها المسافات الزمنية بين الأجيال)[4].

إن التراث باعثا على ترسيخ الثقافة الوطنية الواسعة ومخرج لتصورات المنغلقة حول القيم الوطنية التي تخضع للحدود الجغرافية أو التعصب القبلي (أن مجد الأجداد يوحد ويجمع الأجيال المتفرقة في إطار تاريخ عالمي فينصهر فيه الأجيال المختلفة تحت راية التراث الموحد)[5].

---

[1]- حسين مروة، تراثنا كيف نعرفه، مصدر سابق، ص10.

[2]- حسين مروة، الثقافة الوطنية ضمن المواجهة، جار الطليعة، بيروت، ط1، 1979، ص08.

[3]- أحمد أمين، مرجع سابق، ص104.

[4]- حسين مروة، ندوة مرحلة جديدة في دراسة التراث العربي، مجلة الطريق، عدد02، 1979.

[5]- حسين مروة، من الثقافة الوطنية، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط1، 1979، ص08.

وبهذا أصبح التنوع والاختلاف والخصوصيات داخل المجتمعات العربية وهما بحضور التراث الذي يراه حين مروة باعثا على ترسيخ قيم الثقافة الوطنية العالمية في الوطن العربي.

المبحث الثاني: الجدلية التاريخية منهج في قراءة التراث الإسلامي

1- زمن النبوة وعصر الخلافة:

فسر حسين مروة الخلافات التي نشبت في المجتمع الإسلامي أثر وفاة الرسول محمد ﷺ انطلاقا من ظروف واقعية مادية وتاريخية بحتة، حيث يرى بان الخلاف التاريخي بين الأوس والخزرج والحساسيات بين المهاجرين والأنصار وبين المهاجرين من بني هاشم وغيرهم وجدت منفذا وتحررا وإحياء من جديد بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلن حيث انقسم المسلمون وتخاصموا حول الخلافة لا من منطلق ديني بقدر ما كان الأمر تغذيه نزعات وخلافات تاريخية سابقة يقول حسين مروة في هذا الصدد إثر وفاة محمد ﷺ. فقد ظهر فور إعلان موت النبي ما كان مكبوتا من الصراعات القديمة بين مكة والمدينة، ثم بين المهاجرين والأنصار، ثم بين المهاجرين أنفسهم من هاشميين وغيرها مسلمين، ثم بين الأوس والخزرج من أنصار، وانفجر فجأة والنبي لا يزال حتما له في منزل زوجته عائشة ﷺ: لم يدفن بعد[1].

إن المتأمل في هذا القول يشهد بان حسين مروة أرجع أسباب الصراع على الخلافة إلى عوامل قوامها الواقع والخلفية التاريخية لنزاع العرقي والقبلي، وإذا كان في بداية الأمر أن مشكل الخلافة انقسم فيه المسلمون إلى موقفين بين من يريد النص ويحتكم إليه في من يناوب رسول الله ﷺ وبين موقف اعتمد المشورة والمبايعة ولكن الأمر حسم على أساس بعيد عن الديمقراطية وفي هذا يقول حسين مروة(ولكن الذي حدث في انتخاب الخلفاء الراشدين الأربعة أنه لم يكن فيه من مبدأ الشورى هذا سوى صورة

[1]- حسين مروة، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، الجاهلية، نشأة صدر الإسلام، مجلد1، دار الفارابي بيروت، لبنان، ط3، 2016، ص483.

شكلية ضيقة انحصرت حينا بإرادة شخص، كما فعل أو بكر حين اختيار عمر بن الخطاب خليفة بعده، وانحصرت حينا آخر في أشخاص معدودين لا يتجاوز أكثرهم أربعة كما حدث عند تنصيب الخليفة الثالث عثمان بن عفان وبذلك ظهر لنا أن مبدأ الشورى لن يتخذ وضعا تشريعيا ولا تطبيقيا في الإسلام حتى في أكثر عهود الخلافة الإسلامية ديمقراطية)[1].

كما وضح حسين مروة بعد الارتداد من طرف بعض القبائل عن الدين الإسلامي وهو يعتمد المنهج المادي والواقعي ويجعل التاريخ نصب عينه، وقد رأى أنه بعض القبائل التي ارتدت عن الإسلام سببه رؤساء القبائل الذين سلب الإسلام منهم الوحدة القبلية ولم يستجيب الإسلام لمصالحهم(يقول حسين مروة وغرضنا من أسباب هذا الارتداء المفاجئ كون بعض القبائل لم تخضع لسلطة الإسلام بتأثير رؤسائها الذين لم يجدوا من مصلحتهم الاستجابة لما يدعو إليه الإسلام من تحطيم إطار الوحدة القبلية)[2].

وبعد حسم شكل الخلافة والارتداد من منطلق الظروف التاريخية يواصل حسين مروة تفسير الفتوحات الإسلامية بمنطق مادي وموضوعي، حيث كان للظروف التاريخية والواقعية عاملا مهم في نجاح الفتوحات الإسلامية واتساع رقعة الإسلام في أغلب القارات، ومن هذه الظروف الواقعية قوة الخلافة الإسلامية وضعف الدول التي خضعت للفتح بسبب النزاعات والحروب التي كانت تنشب بينهم خاصة بين بيزنطة والفرس وغيرها. في حين نجد عوامل ذاتية ساهمت في الفتح حصرها حسين مروة في التشبع بالثقافة الدينية حيث أن الخلفاء لم يحكموا البلاد المفتوحة بمنطقة الإقطاع أو الاستبداد الذي كان سائد لديهم ومع ذلك يرى حسين مروة بان التسامح الديني كانت خلفيته مادية حتى يبقى أصحاب الديانات الأخرى تدفع الجزية، إن حسين مروة من هذا المنطلق لا يريد أن يخرج عن المنهج المادي في تفسير الحركة التاريخية للفتح الإسلامي، وبهذا يبقى ما حفظ على سياق المنهج المادي الذي انطلق منه في

[1]- حسين مروة ، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، مصدر سابق، ص483

[2]- حسين مروة ، المصدر السابق، ص483

قراءة التراث العربي الإسلامي ومن بين الأقوال التي ذكرها والتي ترد البعد الديني مثل التسامح إلى بروز مادية نجد قوله(إن التسامح الديني الذي استوعبه كانت له قاعدة مادية هي محاولة التقليل من عدد المسيحيين الذين يدخلون في الإسلام كيلا لا تقل موارد ضريبة الجزية التي فرضت على غير المسلمين)[1].

لقد كان للفتوحات الإسلامية أثر في التفاعل بين الثقافات وقبول لونه آخر من التفكير الذي كان غائبا بسبب ظروف واقعية لأن الحلفاء كان منشغلين بالحراسة والخدمة العسكرية أكثر مما شاركوا في الإنتاج المادية وبهذا يرى حسين مروة بان الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي كان مع الفتوحات وتقبل التفاعل الفكر الثقافي بين الشعوب، وأن عمر بن الخطاب أول من مارس الاجتهاد نلمس بأن الاجتهاد الذي أصبح مصدر من مصادر التشريع الإسلامي سببه الظروف المادية والتاريخية والتفاعل الثقافي بعد الفتوحات يقول حسين مروة(واستنتجنا هنا أن ظاهرة الاجتهاد هذه تشير إلى تحرك الفكر العربي في هذا الاتجاه لينتقل بعد عهد الخلفاء الراشدين إلى مناخ فكري آخر أقرب إلى النظر العقلي وهو مناخ التفكير في العقائد الإيمانية ذاتها)[2].

ومن هذا المنطلق أصبح الفكر العربي الإسلامي يتوجه نحو فلسفة عقلية جديدة.

إن الإسلام حسب منظور حسين مروة فهو نتيجة تطور الوعي الإنساني التاريخي وإن النص القرآني له القصة التاريخية والفنية معا، وحين برع العرب في أسلوب البلاغة والشعر والبيان جاء النص القرآني بنمط أرقى وأروع وتحديا وإن كان النص القرآني وحيا وخطابا سماويا إلا أنه عبر عن تطور جديد

[1]- حسين مروة، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، مصدر سابق، ص486.

[2]- حسين مروة، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، ج1، مصدر سابق، ص487.

وخطابا لم يكن قد بلغ صفة البلاغة المطلقة في العصر الجاهلي يقول حسين مروة في هذا الصدد(أن للنص القرآني صفة التاريخية الاستمرارية لإحدى الظاهرات الموجودة فعلا في الحياة الجاهلية)[1].

ويرى مروة بان القرآن جاء لتبيان قضايا كانت محل جدل في المجتمع الجاهلي وبهذا يفضي على الإسلام صفة التاريخية وأنه غير منفصل على الواقع أو مبتور عن الأرض يقول مروة حسين في هذا الصدد(إن الإسلام انطلق من مجتمعه وعصره، وأنه لم يخبئ إلى الأرض منفصلا عن علاقته التاريخية بهذه الأرض)[2].

أما من حيث العقائد مثل التوحيد والقيامة لم يخرج فيها حين مروة عن سياقها التاريخي والجدلي المادي حيث فسرها بأنهما ظهر نتيجة الحاجة إلى التطور من مجتمع طبقي قبلي إلى مجتمع شمولي حيث أن مبدأ التوحيد نقل المجتمع الطبقي الجاهلي إلى فكرة المجتمع الواحد الشمولي في حين فكرة الصيام مبدأ ميتافيزيقي يختص فيه الفقراء حقهم من الأغنياء يوم ما.

فكل ما كانت فكرة سائدة في المجتمع وأصبحت منبوذة من البعض أو الأغلبية إلا وظهرت فكرة تناقضها تلبي الطموح الجديد الذي يريد أن يرتقي أو يتطور إليه المجتمع، ذلك هو حال القاعدة (الجدلية التاريخية). تنطبق حتى على قضايا العقائد ومبدأ التوحيد والقيامة يقول حسين مروة (واعتبرنا مبدأ التوحيد مبدأ ميتافيزيقي يعبر عن الاتجاه الذي كان يحدده الانقسام الطبقي الجديد في الجاهلية من تحطيم الإطارات القبلية الضيقة لنشوء إطار واحد اجتماعي أوسع نطاقا يستطيع ان يجمع الناس في وحدات أكثر شمولا وتوحيدا، واعتبر مبدأ القيامة هو مبدأ ميتافيزيقي يعبر عن تطلع جماهير الفقراء إلى

[1]- حسين مروة، المصدر السابق ، ص494.

[2]- حسين مروة، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، مصدر سابق، ص494.

التعويض عن سوء حالهم المادية من جهة والاقتصاص من الفئات التي تمتاز عنهم بالثراء)[1]. هذا عن العقائد، كما أن التشريع الذي جاء به الإسلام لم ينفصل عن الواقع الاجتماعي الموضوعي وعلى سبيل المثال(الربا وتحريم الاحتكار خفض الشقاء المادي عن الفقراء)[2].

إن فكرة الماركسية القائمة على مبدأ الجدل والصراع طبقها حسين مروة في تحليل نشوب الصراع على الخلافة حيث أن مشكلة الخلافة تحمل في طياتها صراع طبقي تاريخي، وكذا الإسلام ظهوره يحمل صراع بين نقيضين الدين الجديد وأغنياء قريش وتقاليدها، وهكذا حاول مروة جاهدا أن لا يخرج عن سياق المنهج الجدلي التاريخي القائم على فكرة الصراع، القضية ونقيضها، الواقع الموضوعي، والظروف التاريخية في تحليل أو استخلاص بذور المادية في الفكر العربي الإسلامي، أو النص القرآني أو حتى العقائد الإيمانية مثل التوحيد ومبدأ القيامة وغيرها، حث كان جديرا بلقب القارئ العربي الماركسي للتراث الديني الإسلامي، ويشهد بأن النظر العقلي في مسائل التشريع والعقيدة بدأ مع ظهور الفقر الكلامية مثل المعتزلة وغيرها بعد الفتوحات وتلاقي الثقافات وظهور مبدأ جديد في التشريع مع الخليفة عمر بن الخطاب وهو الاجتهاد بالرأي وذا المبدأ في التشريع لم يخرج عن نطاق الحتمية الجدلية والتاريخية، حث إن دخول غير العرب في الإسلام أدى إلى ظهور وضع جديد غير مألوف لدى الخلفاء والفاتحين، هذا الوضع إلى حتمية الأخذ بالاجتهاد والرأي وهو في آخر المطاف حتمية لتطور والانتقال من وضع إلى آخر ومع الاجتهاد بدأت بذور الفلسفة العربية الإسلامية في النمو وتشكلت رؤية البوادر التفكير العقلي والتأملي.

[1]- حسين مروة، المصدر السابق، ص494.

[2]- حسين مروة، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، مصدر سابق، ص494.

2- في بعض المسائل الكلامية:

هذه المسألة اختلفت فيه الآراء بين مثبت ومنفي ويرى حسين مروة بأن الأشاعرة حاولت أن تثبت رؤية الله في خلال الوقائع والبراهين المادية حيث انطلقوا من فرية أن الله موجود وكل موجود يتعين رؤيته كما عهد وإلى تفسير بعض النصوص القرآنية المتعلقة بالرؤية من خلال ظاهر البناء الحرفي للآية ومن ذلك قوله الله عز وجل(تحيتهم يوم يلقونه سلام)[1] حيث فسر أبو الحسن الملطي في كتابه التشبيه والرد على أهل الأهواء والبدع هذه الآية بقوله:" اللقاء بمعنى الروية"[2].

ويرى حسين مروة بان الفرق في ذلك الزمان أصبحوا لا يقتصرون على النصوص الدينية في البراهين بل حاولوا قبل كل شيء الاستدلال بالأدلة العقلية وبالمعادلات المنطقية الضرورية مهما كانت المقدمات ميتافيزيقية مقررة سلفا عندهم)[3].

وبهذا فإن الفكر الفلسفي العربي بدأ يتبلور ويتشكل ضمن قوالب المسائل الكلامية والاستعانة بالعقل والمنطق والوقائع والبراهين غلى ضمن النصوص النقلية حيث كانت الفلسفة العربية الإسلامية مزيج من الوقائع والنظر العقلي والتأمل النقلي وبهذا فغن حسين مروة يقضي طابع العقل والواقع في قراءة المسائل الكلامية حتى لا يحيد عن المنهج المادي في قراءة التراث العربي الإسلامي بما في ذلك مسائل علم الكلام والخلافات بين الفرق الكلامية مثل المعتزلة والأشاعرة والجهمية في بعض المسائل العقدية والصفات الإلهية، مثل رؤية الله، وعلمه وغيرهما، حيث نرى حسين مروة يستقصي بعض الأبعاد المادية في براهين الفرق الكلامية أحيانا تخرج عن إطار النص القرآني لتعانق المنطق والبرهان العقلي والواقعي.

[1]- سورة الأحزاب، الآية 44.

[2]- حسين مروة، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، المعتزلة، الأشعرية، المنطق، مجلد 2، ص147.

[3]- المصدر نفسه، ص149.

إن قراءة التراث الإسلامي في منطلقاته العقائدية مثل التوحيد، التي أفاضت فيه الفرق الكلامية بذكر البراهين والأدلة التي تفصل الإله عن الواقع المادي وتضفي عليه صفة السمو والتنزيه، إن إثبات صفة السمو والانفصال للإله عن الواقع المادي يراها حسين مروة تكرس لفكر اجتماعية وسياسية وهي قضية الخلافة، أو بالآخر فصل الحاكم عن المحكومين وجعل مسافة بين الخلفاء وشعوبهم، وبالأسلوب نفسه الذي تعهد حسين مروة أن يسلكه في منهج البحث يرى بان البحث في مسائل علم الكلام مثل قضية التوحيد والتنزيه وحدوث العالم هذه القضايا تحمل في ثناياها طابع الفكر المادي الذي لا ينفصل عن الواقع الاجتماعي وكذا الوضع السياسي، غنه تمهيد لتبلور نظرية الحاكم والخليفة وعلاقته المنفصلة بالمحكومين، يقول حسين مروة مبينا أثر البحث في مائل التوحيد وعلاقته المباشرة بمسألة الخلافة والواقع والوضع السياسي(إن المعتزلة بكفاحهم الفكر لتوطيد أصل التوحيد على قاعدة التنزيه المطلق كانوا يكافحون إذن لتوطيد الإيديولوجية الفصل المطلق بين رأس النظام الخلافة، ومجتمع النظام، أي بين الحاكم المطلق والمحكومين، لاشك أنهم إجمالا كانوا يدورون ضمن أبعاد هذه الايدولوجيا أرادوا ذلك أم لم يريدوا، ووعوا ذلك أم لو يكونوا واعين)[1].

وعلى هذا الأساس كان البحث في مسائل التوحيد والصفات لا يخلو من الأثر المادي ولم يكن مبتورا عن الظروف التاريخية والواقعية، وأوضاع المجتمع آنذاك، إن المعتزلة انطلقت من الوضع السياسي والتاريخي، فلم يكن فكرهم نظريا بل منطلقه الواقع وإليه يعود ليؤسسوا بأفكارهم في القضايا الكلامية لواقع جديد كما يرتضونه ويقول مروة معبرا عن عدم فصل التاريخ عن فكر المعتزلي (إن الفكر

[1]- حسين مروة، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، مجلد 2، المصدر السابق، ص304.

المعتزلي أثبت وجوده المعرفي بقوة في ظروفه التاريخية... وكانت تظهر فيه نقائص جديدة لإيديولوجية النظام)[1].

إن موضوع التوحيد والتنزيه وفصل الإله عن العباد من خلال السمو والعلو تمهيد لدفع فكره فصل الخليفة عن المحكومين إن بالأحرى تكريس الايدلوجية تقديس الحاكم باعتباره يمثل خلافة الله في الأرض.

وعلى هذا الأسلوب تلون البحث الشرقي في مسائل علم الكلام بالخلفية السياسية والأيدلوجية والتمهيد لصنع واقع اجتماعي جديد يقدس فيه الشعوب العربية الحكام، وقد يبدو هذا الربط بين البحث في القضايا الكلامية مثل التوحيد والصفات وعلاقة الشعوب بحكامها أمرا غريبا ولعل حسين مروة مراده استخلاص الجوانب الواقعية والتاريخية حتى يبقى محافظا على تماسك المنهج المادي التاريخي الذي لا نفصل عن الواقع في قراءة التراث، وأن الفكر الفلسفي العربي كان مرتبط بصيرورة تاريخية نعكس تطور المجتمع اقتصاديا وسياسيا وثقافيا.

[1]- حسين مروة، المصدر السابق، ص305.

المبحث الثالث: التراث الصوفي وأصوله المادية

1- التصوف بين الوعي الاجتماعي والواقع:

ظاهرة التصوف من وجهة المفكر حسين مروة تستلزم رؤية الوعي الاجتماعي والواقع الاجتماعي في آن واحد، حيث يلحظ أن التصوف نشأ داخل مجرى إسلامي يحركه الوعي والواقع الاجتماعي معا.

لقد كان الوعي الاجتماعي يتطور ويستوعب الحدث سياسيا واجتماعيا وثقافيا منذ الانتصارات الأولى للإسلام في شبه الجزيرة العربية[1]. ويلحظ في البدايات الأولى التي تشكل فيها الوعي الإسلامي والفكر العربي بأن النزعة الصوفية كانت غابة، حيث كان الإسلام منبع كل حدث ميتافيزيقي وأيضا مصدرا لتشريع وتنظيم الأطر الاجتماعية والواقعية وكذا الشؤون الاجتماعية والواقعية وكذا الشؤون السياسية والاقتصادية، إن المراد من ذلك أنه العلاقة بين العبد والإله وبين الله والطبيعة وبين الإنسان وأخيه يحددها الإسلام نفسه من حيث أنه يحتوي على جوانب ميتافيزيقية، وأيضا واقعية.

نستنج من القول السابق أنه الإسلام شرع مبدأ التمتع بالمادة من طيبات الحياة الدنيا وتزكية الروح بالذكر.

فكان للجسد نصيبه المادة، وللنفس غذائها الروحي، ولكن النزعة الصوفية ترجح كفة الاعتناء بالروح والزهد في كل ما هو مادي، والفروق عن كل ما هو طيب من تمتع بالماديات على الذات والتأمل وبناء على هذا السرد التاريخي للبدايات الأولى للسلام فغن النزعة الصوفية لم تعرف إلا بعدما تطور الوعي الاجتماعي أي منذ العصر الأموي ونشأة دولة الإسلام الجديدة[2].

[1]- حسن مروة، تراثنا كيف نعرفه، مصدر سابق، ص352.

[2]- حسن مروة، تراثنا كيف نعرفه، مصدر سابق، ص354.

إن القول الذي قدمه المفكر حسين مروة، والمتعلق بالنشأة أو بالأحرى الميلاد الأول للنزعة الصوفية داخل البيئة الإسلامية كانت واقعيا من ناحية الدراسة التاريخية، حيث أن المتتبع للمشهد الحضاري والتاريخي للفكر العربي الإسلامي يلحظ ان الوعي الاجتماعي تطور عمقا وازداد اتساعا مع بداية الدولة الأموية وظهور الأحداث الجديدة التي جعلت الفكر ينحاز إلى وعيا جديدا متجاوزا بذلك التشريعات الأولى في أصولها الثابتة، ولعل الحدث السياسي الجديد وما خلفه من فتن وتشكل الدولة الإسلامية الجديدة، هو السبب الأساسي في ميلاد النزعة الصوفية والتي تركن إلى الزهد في الحياة والفروق عن السياسة والمنصب والجاه فرارا من الفتنة، ولكن السؤال الذي يوجه إلى المفكر حسين مروة هل فعلا مبررات التصوف في البيئة الإسلامية كانت مرتبطة بأحداث تاريخية وواقعية أليس الزهد الذي هو لب التصوف هنو صفة الأنبياء وفي مقدمتهم، النبي محمد عليه أفضل الصلاة والسلام، وقد عرف عن الصحابة والخلفاء الراشدين بأنهم زهدوا في طيبات الحياة الدنيا تورعا.

يراد من هذا الطرح بان النزعة الصوفية التي لبها الزهد عرفت قبل تشكل دولة الإسلام الجديدة في العصر الأموي، ولعل مبررات المفكر حسين مروة كانت بعيدة حين حاول ان يقرأ ميلاد النزعة الصوفية بمنهج واقعي تاريخي.

إن الإسلام في بدايته الأولى كان يركز على مبدأ التوازن بين ملذات الجسد وتزكية الروح، وهذا من قبيل أن مجتمع شبه الجزرة العربية التي ظهر فيه الإسلام عرف بالانغماس في الملذات من حب الخمر والطرب والشعر والنساء، ومنطقيا أن الإسلام لم يبدأ بالأمر بالزهد مباشرة، وإنما كان الزهد في الملذات وفق سنة التدرج في المقامات من الإسلام إلى الإيمان وصولا إلى مقام الإحسان.

ولكن حسين مروة المفكر ذو النهج المادي الماركسي ركز على الواقع والتاريخ والظروف السياسية والأحداث التي تزامنت مع ظهور النزعة الصوفية بعد مقتل عصمان ﷺ ثم الفتنة الكبرى بمقتل علي رضي

الله عنه، التي نشب عنها اختلاف وتصدع في بناء المجتمع الإسلامي الأول مما أدى الأمر ببعض الصحابة إلى العزلة والزهد في المشاركة في الحياة السياسية والاجتماعية اتقاء الفتنة(وهؤلاء هم من لقبوا فيما بعد بالصوفية أمثال سعد بن أبي وقاص، وعبد الله بن عمر بن الخطاب ومحمد بن سلمة الأنصاري وأسامة بن زيد مولى رسول الله ﷺ، فغن هؤلاء اعتزلوا عن علي عليه السلام وامتنعوا عن محاربته والمحاربة معه... ورفضوا الدخول في معركة الصراع السياسي، هذه المواقف هي التي تشكلت منها ظاهرة الزهد التي هي نواة النزعة الصوفية)[1].

يلحظ من هذا القول أن التصوف بدا ميلاده بالاعتزال السياسي لينتهي بحركة زهد وعبادة فيها من العلو(ما كان يبدو من نظرات أولئك الزهاد نحو الحياة بعد أن اعتزلوا حياة الناس اليومية وتلهفوا إلى الموت والحياة الأخروية وافتقار العيش الدنيوي وكل أشكال الماديات، وكان يرافق ذلك نوع من الخواطر الذهنية يعر عن نزوع إلى التفلسف حول علاقة الإنسان بالله، وحول الإيمان والمعرفة الخالصة)[2].

هذه الخواطر التي ليست نفسية هؤلاء القوم كانت منبع الزهد في القرن الأول الهجري ثم مصدرا للفكر الصوفي في القرن الثاني هجري ثم منبعا للتصوف الفلسفي في القرن الثالث هجري مع ظهور فكرة الحلول والفناء عند أبي يزيد البسطامي والحلاج وغيرهما...

2- القراءة المادية للخطاب الصوفي:

إن المفكر حسين مروة والذي اعتنق الماركسية بعدما كان منسابا إياها من حيث المنهج وقراءاته للتراث الإسلامي وفق المادية والجدلية التاريخية، فإن الواقع يؤكد بأن الأحداث والكون والطبيعة تسير وفقا للتغيرات وصيرورة المنهج الجدلي والذي من رواده هيغل وماركس وقد أورد بوليتز جورج من كتابه

[1]-حسن مروة، تراثنا كيف نعرفه، مصدر سابق، ص356.

[2]- المصدر نفسه، ص358.

أصول الفلسفة الماركسية بان ماركس تبنى المنهج الجدلي المقلوب خلافا للمنهج الجدلي الهيجلي حيث أن حركة الفكر انعكاس للواقع أما هيغل يرى بأن الفكرة مبدعة للواقع"[1]. فإذا كان هيغل وماركس تبنيا المنهج الجدلي إلا ان المنهج الجدلي لكل منهما يسيران في اتجاهين متعاكس الأول من الفكر إلى الواقع والثاني من الواقع إلى الفكر، يبدو أن الخلاف بينهما في القضية التي انطلق منها كل من ماركس وهيغل (الواقع، الفكر) ليرأس عليها النقيض والمادية الجدلية التي اعتنقها حسين مروة مقتديا قفي ذلك بالمنهج الماركسي (تفسر حركة التاريخ والطبيعة والمجتمع والفكر البشري يتطور وفق النظرية المادية الجدلية)[2].

والخطاب الصوفي الذي يشكل حيزا هاما من الفكر البشري والحضاري لم يخرج عن نطاق النظرية المادية الجدلية حيث أن الوقائع التاريخية هي التي صنعت هذا اللون من الفكر الصوفي حيث أن المبررات التي قدمها حسين مروة واقعية، إن الفتنة الكبرى في التاريخ الإسلامي بداية من قتل الخلفاء إلى الصراع السياسي هي ظروف جعلت الخطاب الصوفي يظهر ضمن مبررات اتقاء الفتنة والاعتزال.

ومن ذلك نستخلص أن الخطاب الصوفي لم يكن وليد التدين والعبادة بقدر ما هو صناعة أفرزته الظروف التاريخية والوقائع والأحداث السياسية، حيث أن العزلة والهروب من الفتن التي تبناها البعض جعلتهم يتفرغون للعبادة والذكر، وبذلك اعتزلوا الحياة الاجتماعية والمشاركة في الشؤون السياسية حتى أنهم زهدوا في كل شيء يجيزه الناس حتى في الطيبات في حد ذاتها تورعا وخيفة، وبهذا فإن التراث والصوفي وليد العزلة والزهد وقد صنعه ضمن محيط اجتماعي وظرف زمني معين، وتحولات سياسية في سياق التاريخ الإسلامي.

[1]- بوليتز جورج، أصول الفلسفة الماركسية، كمنشورات المكتبة العصرية، بيروت، ج2، ص45.

[2]- إلياس فرح، تطور الفكر الماركسي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط4، 1970، ص132.

ومن خلال قراءة حسين مروة للتراث فإن الأحداث التي تمثلت في حب الحكم والسيطرة هي القضية الواقعية التي كان يجب أن يظهر نقيضها الضمن الصيرورة التاريخية والمادية الجدلية فكانت العودة إلى الزهد وترك الدنيا ومناصبها هي نقيض القضية التي تمخض عنها ولادة التصوف الإسلامي الذي قوامه العزلة والزهد والعبادة وهي سمات إحياء الروح على حساب الملذات الدنيوية، وهذا المجرى لا ينطبق على التاريخ فحسب، بل يجري على الفرد أيضا فكلما ركن الإنسان إلى الملذات الجسدية يشعر بعد حين بأنه في حاجة ماسة إلى نقيضها وهي العودة إلى الصفا والتزكية الروحية.

إن هذا الفهم المبني على المادية الجدلية وأن مجرى الأحداث التاريخية المتناقضة هي التي تولد عنها الخطاب الصوفي، حيث أن ثلة من الصحابة اعتادوا العزلة والزهد في مقابلة الطمع في الحكم والمتع الدنيوية واستمر هذا الحال مع القرون المتتالية حيث كان التصوف سلوكا والخطاب رمزا لفئة قليلة تظهر في كل عصر ومصر اتقاء للفتن وهروبا من الحياة ومشاكلها السياسية والاجتماعية.

إن هذا الطرح الجدلي والتاريخي الذي نلمس في قراءة مروة للتراث لا يبتعد كثيرا عن القراءة المادية والجدلية التاريخية عند طيب تيزيني (حسين مروة) اعتبر الإسلام قضية ملحة وضرورية تولد عن النقيض التي كانت تعيشه العرب، حيث وصل الغلو في الطرف والملذات وحب النساء والتفاخر والخمرة وحب الصراع والحروب والاعتداء إلى ذروته فكان لابد من حرب جديد إنه نقيض القضية التي كان ينتظرها كل ضعيف ومسكين فظهر الإسلام، ويذهب طبيب تيزيني أبعد من ذلك إنها قراءة تصور الإله ضمن قواعد المنهج الجدلي(هنا يرى أن تصور الإله المطلق في الإسلام ناشئ عن رفض قضية الإله المسيحي الذي يشاركه المسيح وروح القدس في تدبير الأمر، وأيضا عن رفض الإله اليهودي المحدود وهذه

الحتميات التي يشير ضمنها التاريخ والوجود الاجتماعي والأديان، والأفكار يسير في مقتضاها الوجود الطبيعي أيضا)[1].

إن الجدل قانون الطبيعة برمتها بما تحمل من وجود اجتماعي ووعي بشري وكذا الوجود الطبيعي.

ومن هذا المنطلق فسر حسين مروة التراث الإسلامي والخطاب الصوفي وما يحمل من غيبيات وفق مقروئية مادية وضمن الجدلية التاريخية.

يبدو جليا أن حسين مروة في قراءة التراث عامة والخطاب الصوفي خاصة وفق المنهج الجدلي بأن تحليله للتراث وخاصة الخطاب الصوفي لم يخلو من النزعة الايديولوجية الماركسية المادية التي منحت لذاتها مشروعية تفسير التاريخ والطبيعة وتجاوزت ذلك إلى المسائل الغيبية والعقائدية(الطبيعة، الإنسان، الإله).

والسؤال النقدي الموجه إلى حسين مروة كيف للمنهج المادي أن يقوي على قراءة تراث روحي غيبي؟ وبهذا يكون حسين مروة بأن شرع للمنهج الماركسي صفة المطلق، وهو في نهاية المطاف أحيانا ليس إلا منهج نسبي، وما يؤكد ذلك ظهور مناهج أخرى معاصرة، مثل التأويل، والتفكيك وغيرهما كثير، تجاوزت عيوب المنهج الجدلي إلى مناهج أخرى أكثر علمية، أريد القول أن المنهج الجدلي الماركسي الذي تبناه حسين مروة منهج نسبي يخضع بدوره إلى صيرورة تطور المناهج.

[1]- حسين مروة، النزعات المادية، ج1، مصدر سابق، ص241.

المبحث الرابع: التصوف والخلفية التاريخية والواقعية

1- الزهد والتصوف من منظور حسين مروة:

إن الزهد والتصوف متلازمان والحديث عن الأول يتطلب حضور الفكر الصوفي، وإذا كان الزهد في ولادته الأولى مرتبط بالعبادة والاشتغال بالدار الآخرة بدل الحياة الدنيا، فإن حسين مروة يلحظ أن التصوف لبه الزهد، وهذه الصفة الجوهرية (الزهد) كان السبب في إحيائها ليست العادة بالدرجة الأولى، وإنما الوضع السياسي والاجتماعي والتحولات الجذرية في تاريخ الفكر الإسلامي، واتساع الدولة الحديثة وما صاحبها من اجتهادات تمليها الظروف الواقعية من انفتاح الإسلام عن خلاف العرب ودخلت أفواجا من شتى الأجناس إضافة إلى الحوادث المزرية من قتل وصراع سياسي، كل هذه الظروف الاجتماعية والسياسية والواقعية هي التي أحييت الزهد عند فئة من السابقون، حيث ولدت النزعة الصوفية من جديد ضمن قوالب الاعتزال السياسي والاجتماعي واتقاء الفتنة، إن هذه القراءة للنزعة الصوفية تعكس ابعد المادي والظرف التاريخي الذي هو منهج القراءة لدى حسين مروة في تحليل التراث عامة والخطاب الصوفي خاصة.

رغم أن المتتبع لكرونولوجيا الفكر الفلسفي يلمس البدايات الأولى للنزعة الصوفية في محاورات أفلاطون وهذا ما ورد في كتاب الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكري الإسلام، يقول المؤلف صاحب الكتاب السابق(إذا كان التصوف يهدف إلى تطهير النفس فإن أفلاطون أول من وضع نظرية أخلاقية تخص هذا الجانب)[1].

[1]- ناجي التكريتي، الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكري الإسلام دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 1981، ص64.

إن المحاولات الأولى التي تمس الأخلاق التي تدعو إلى تزكية النفس وتطهيرها ليست حكرا على النظريات الأخلاقية في الفكر العربي الإسلامي، ضف إلى ذلك الكشف الذي هو مقام وفتح رباني لدى المتصوفة نجد جذوره في محاولات أفلاطون، ومن خلال تتبع دعائم النزعة الصوفية المتجلية في الزهد وصولا إلى الكشف فإن حسين مروة يؤكد في كتابه النزعات المادية(إن النزعة الصوفية التي قوامها الزهد أصبحت نظرة شاملة لكل جوانب الحياة، وبهذا شكل لدى المتصوفة تصورات قد تبدوا غريبة لغير أهل الذوق،... إن الحياة الدنيوية لا تفنى والسبب قائم والجنة والنار وما يتعلق بهما من لذة وحسرة وشقاء وسعادة يعيشونه الناس علموا ذلك أم جهلوا).

وهذه الفكرة نجدها لدى الفرق القديمة والحديثة إنها تقاسم مشترك بين التراث المرتبط بالحضارات القديمة والحضارة الإسلامية)[1]. وفي هذا الطرح السابق نشهد بأن الزهد شكل نقطة الانطلاق لينتهي الحال بنظرية في الخطاب الصوفي تشمل العبادة وكل جوانب الحياة الدنيوية والأخروية إنها نظرية في المعرفة وكذا وكل جوانب الحياة تميز بها الخطاب الصوفي.

2- ميلاد المعرفة في الخطاب الصوفي:

بعد تبيان منشأ الزهد الذي شكل ضمن ظروف مادية وتاريخية حسب نظرة حسين مروة وما له من علاقة وطيدة في إحياء النزعة الصوفية داخل الدولة الإسلامية الأموية الحديثة وما صاحبها من متغيرات لم تكن مألوفة تكون لدى المتصوف شكل من الخطاب الرمزي يتواصلون به فيما بينهم اتقاء وخيفة، ثم بعد ذلك أصبح الخطاب الرمزي ضمن الكتابات الصوفية، ولون من ألوان المعرفة الإلهامية التي عينت بالدراسات من طرف الابستيمولوجيين والمهتمين بنظرية المعرفة.

[1]- حسين مروة، النزعات المادية، ج2، مصدر سابق، ص216.

3- نظرية المعرفة في الخطاب الصوفي:

إن أدوات المعرفة المتمثلة في العقل والشعور والحواس، لم تكن أصول للمعرفة الصوفية، ولما كان الزهد هو السبيل للقطع كل السبل سواه الله، فقد تحقق للمتصوفة بفضل الزهد وتوفيق الله ما يسمونه بالمعرفة اللدنية والتي تحصل بالكشف لما يصفوا القلب من كل شيء ويتحلى بالذكر واسم الله وهذا ما أطلق عليه أبو حامد الغزالي في التربية الصوفية منهج التخلية والتحلية، أن يخلوا القلب من جميع العلائق الدنيوية ويتحلى بالطاعة وذكر الله حينئذ يكرم العبد بالمعرفة اللدنية زيادة عن المعرفة العقلية والحسية، وهذه المكرمة والزيادة من قبيل المجاهدة والتوفيق، وقد ورد أبو حامد الغزالي في كتابه المنقذ من الضلال والموصول إلى ذي العزة والجلال بأن كل من جاهد النفس، وتحلى بمداومة الذكر والسير على نهج النبوة يهتدي إلى المعرفة اللدنية وهي مكرمة الله لأوليائه يقول الحق سبحانه وتعالى(والذين جاهدوا فيينا لنهدينهم سبلنا). الآية* يتبين بأن المعرفة الصوفية لها مصدر آخر، على خلاف الينبوع العقلي والحسي، إنها الملكة اللطيفة المرتبطة بصفاء القلب التي لا تتحقق إلا بالزهد يقول عرفان عبد المجيد (إن الزهد كان الأصل في المعرفة الصوفية وأن قطع العلائق والفرار من الدنيا، واليأس ما في أيدي الخلائق ما عده الخالق هو طريق الزهد)[1].

لقد كان الزهد سبيل للمعرفة القلبية التي ترقى عن كل مكتسب عقلي وحسي، وعماد المتصوفة الزاهدين تزكية القلب حتى يحصل لهم اليقين.

البعد المادي والتاريخي في نظرية المعرفة الصوفية(...ابن سينا):

من خلال معرفة أن الزهد هو سبيل لتزكية الروح يحصل اليقين الذي ينكشف للمتصوفة في حالات والوجد والكشف، وفي هذه اللحظة يكون القلب الذي صفي مد الصدى وجميع الشكوك مؤهل

[1]- عرفان عبد المجيد، نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها، دار الجيل، بيروت، لبنان، ط1، 1993، ص52.

لتلقي المعرفة اليقينية، إن الصوفي صاحب الروح اللطيفة التي صفت معاملتها لله، فأصبح الإنسان ووصلا بالله خضعت له المعرفة من الله كرامة وكان القلب أداتها)[1].

إن نظرية المعرفة لدى ابن سينا باعتباره أكثر الفلاسفة المتصوفة الذين كتبوا في التراث العربي الإسلامي فكان موسوعيا حيث طرق جميع فنون المعرفة من طب وفلسفة وموسيقى وفقه فكان رجل دين وطبيب حكيم فيلسوفا متصوفا، (وما يلحظه حسين مروة بأن ابن سينا ربط المعرفة بالعقل العملي والنظري، وأن الأول أساس الثاني)[2]. وبناء على الدورة المتبادلة بين الصورة والمادة يرى ابن سينا تحمل حقيقتها في ذاتها بدل الصورة وبهذا تكون المعرفة ضمن الأشياء في حد ذاتها، بدل صورها المتخفية إن هذه القراءة حول معرفة الأشياء من خلال فكرتي الصورة المادة جعلت حسين مروة يقر بأن ابن سينا جعل للمعرفة أصولا مادية من خلال قوله بأسبقية المادة عن الصورة من حيث الوجود وهما في علاقة تأثر متبادل"[3].

ومن خلال هذا الطرح يقودنا حسين مروة بأن المعرفة لدى ابن سينا مادية رغم ما عرف عهن ابن سينا بان تأثر وتصوف إلى حد جعلت خصومه يعتبرونه الشيطان بدل الولي.

إن حسين مروة يقر من خلال اعتناقه للمنهج المادي بأن المعرفة لدى المتصوفة لها خليفات مادية وإن منطلق التصوف هو الزهد، وهذا الأخير صنع صفاء المعرفة اليقينية وما دام الزهد نقطة الانطلاقة فيه عبر التاريخ ظروف مادية فإنه من خلال علاقة التعدي الظروف المادية- الزهد- التصوف- المعرفة القلبية فغن الطرف الأخير من العلاقة وهي المعرفة القلبية صنعتها الظروف المادية والتاريخية التي قد طرقت في أبواب سابقة من هذا البحث وإن حسين مروة رغم تحطيمه للنزعة المثالية في نظرية المعرفة من

[1]- عبد القادر عيسى، حقائق عن التصوف، دار العرفان، حلب، سويا، 2007، ص09.
[2]- حسين مروة، النزعات المادية، ج2، مصدر سابق، ص697.
[3]-حسين مروة المصدر االسابق، ص700.

خلال قراءاته المادية للتراث العربي الإسلامي والخطاب الصوفي إلا أنه يقر بأصالة التراث العربي الإسلامي والجديد الذي أحدثه ابن سينا.

4- رؤية نقدية للقراءة المادية للتراث الإسلامي(محمد عمارة أنموذجا):

إن الخطاب الديني بما حوى من قراءات أصبح محل صراع، نظرا للخلاف القائم في المناهج المتبعة، ولهذا يرى أصحاب التصور الأصولي بأن إتباع المنهج الماركسي في تحليل التراث الإسلامي تجاوز الحدود التي من شأنها أن تخرج الباحث الإسلامي المستعير للمناهج الغربية عن العقيدة، ولهذا فإن الباحث محمد عمارة يرى بأن الماركسية والمنهج المادي المطبق في قراءة التراث الإسلامي وفهم التصوف والقرآن والنبوة، لا يتطابق مع التصور العام المتفق عليه ومن بين هذه التصورات التي يرفضها الدكتور محمد عمارة نذكر على سبيل المثال المادية والقران والنبوة حيث يرى أصحاب المنهج الماركسي بان الواقع هو المنطلق الأول والأخير للوحي والنبوة من خلال الجدل الصاعد من الواقع وإن النبوة والوحي نابعة من قوة المخيلة التي تطلق من الواقع وتتصل بالعالم الفوقي الملائكي لتستمد هذه الوحي وهي بدرجة أقل لدى الصوفي العارف ثم الكاهن ثم أضعفها لدى الشاعر.

كما أن القرآن أو النص منبعه الواقع نتيجة تصادم قوى اجتماعية واقتصادية أي تصادم بين واقع مسيطر واقع منخفض نقيض يسعى لمناهضة القيم السائدة(وليس هذان النمطان من القيم إلا تعبيرا عن قوى اجتماعية، وعن صراعات اقتصادية واجتماعية والبنى والنبوة والرسول والرسالة جميعا ثمرة للواقع، ونتاج لنمطه النقيض والجيني وتعبيرا عن قوى وصراعات اقتصادية واجتماعية إذ لا شيء وراء الواقع وإفرازاته وقوانينه...)[1].

ويعلق الدكتور محمد عمارة عن القراءة المادية للتراث الإسلامي بأنها جعلت النص والرسالة منبعها الواقع وهي في الأساس حسب التصور الإسلامي مفارقة له فالقرآن وحي منزلا من الله سبحانه وتعالى على نبيه وليس جدلا صاعدا من الواقع بفعل المخيلة.

[1]- محمد عمارة، التفسير الماركسي للإسلام، دار الشروق، القاهرة، ط2، 2002 ، ص ص56، 57.

إن تبني المنهج المادي دون تحقق وجعله وسيلة واداة للقراءة التراث الإسلامي وفهم الوحي والنبوة والرسول والرسالة، وحالات المتصوفة والوجد والعرفان وغيرها مما ذكر لدى الأولياء وما أنعم عليهم من المدد، يجعل الباحث يقف موقف شك أولا في صلاحية المنهج وثانيا في إمكانية تطبيقه على التراث الإسلامي بما في ذلك الخطاب الصوفي وثالثا موقف شك من الباحث وإيديولوجيته.

ورغم ما وجهه للمنهج المادي والواقعي من انتقادات الحقيقة حبا لها، إلا أن حسين مروة يعتبره محاولة للبحث عن الحقيقة وحبا لها يقول حسين مروة:" فإن النقد كذلك لن يحتفظ بمكانته ما لم يكن بحثا عن الحقيقة، والنقد بحثا عن الحقيقة، والمنهج الذي أشعر بطمأنينة عقلية ووحدانية لأنني أنتهجه هو المنهج الواقعي"[1]. ومن منطلق النقد يلحظ حسين مروة بأن سبب التخلف في الأعمال الأدبية والفنية وغيرهما من المسائل التي تعلقت بالتراث وتجريده والبحث فيه وفق رؤية معاصرة هو غياب النقد والمنهج الذي من شأنه أن يحدث التغيير.

[1]- حسين مروة، دراسات نقدية في ضوء المنهج الواقعي، مكتبة المعارف، بيروت، لبنان، 1988، ص39.

الخلاصة:

_ حسين مروة نشأ في بيئة محافظة حيث تعلم مبادئ التربية الإسلامية منذ الطفولة

_ مبادئ التربية الدينية لم تعرقل مساره في التأثر بالمناهج المادية التي أصبحت جزء من ثقافته كان منشأه ديني ومنهجه في قراءة التراث ماركسي

اعتمد الجدلية التاريخية منهج في قراءة التراث الإسلامي عامة و الخطاب الصوفي خاصة

_ فسر زمن النبوة وعصر الخلافة بمبدأ الجدل الصاعد حيث انطلق من الواقع

_ في بعض المسائل الكلامية والغيبية مثل رؤية الله تميز عن غيره بإقحام المنهج الجدلي في تحليلها

_ بحثه في التراث الصوفي كان بمنهج يستقري الواقع، ويستند إلى التاريخ

_الخطاب الصوفي حسب قراءة حسين مروة ليس إلا انعكاس للتطور الوعي الاجتماعي والواقعي

_ القراءة التاريخية تؤكد بأن الزهد هو النواة الأساسية في ميلاد الخطاب الصوفي.

_ الزهد الذي كانت حتميته الظروف الواقعية أدى إلى تشكل الخطاب الرمزي الصوفي.

_المعرفة في حقل الخطاب الصوفي تتجاوز معطى الحس ، والعقل معا

_ نظرية المعرفة في الخطاب الصوفي. مركزها القلب الذي صفي بالزهد، وهذا الأخير أسلوب في التربية.

_المعرفة اللدنية التي هي نور من الله يقذف في قلوب عباده أساسها الزهد الذي هو محور مهم في الخطاب الصوفي.

إذا كان الخطاب الصوفي ذو طبيعة روحية فإن حسين مروة طبق عليه آليات القراءة المادية حتى لا يخرج عن طبيعة النسق في المنهج الذي اعتمده منذ البداية، ولكن أحيانا خصوصية الموضوع تفرض انتقاء المنهج المناسب، فالخطاب الصوفي الذي قوامه الرمز خضوعه لتأويل أقرب إلى الموضوعية، وهذا ما أشرنا إليه في الفصل الآتي:

الفصل الخامس:

الخطاب الصوفي من ضيق المنهج المادي إلى أفق القراءة التأويلية

خطة الفصل الخامس

الفصل الخامس: الخطاب الصوفي من ضيق المنهج المادي إلى أفق القراءة التأويلية
المبحث الأول: عسر القراءة في الخطاب الصوفي
المبحث الثاني: مشروعية الهرمينوطيقا في قراءة الخطاب الصوفي
1- التأصيل المفاهيمي للهرمينوطيقا وخصائصها
أ- الدلالة المفاهيمية
ب- خصائص الهرمينوطيقا
ج- النصوص الرمزية والهرمينوطيقا
المبحث الثالث: آليات القراءة التأويلية للخطاب الصوفي

المبحث الرابع: الأثر الصوفي في التراث الفني والجمالي والقراءة التأويلية
أ - التأصيل المفاهيمي للفن

ب- الزخرفة والتأويل

ج- تأويل الجمال في الخطاب الصوفي
د- رؤية نقدية
المبحث الخامس: من القراءة الهرمينوطيقية إلى المنعرج الماركسي
الخلاصة

الفصل الخامس: الخطاب الصوفي من ضيق المنهج المادي إلى أفق القراءة التأويلية

إن النظرة للخطاب الماضوي بالسلب أو الإيجاب يجب أن نتجاوزها إلى إخضاع هذا الخطاب إلى آليات القراءة المعاصرة. حتى نرتقي به إلى مستوى الفهم والاستيعاب، ولعل التسلح بمعطيات المناهج التي ظهرت في حقل اللسانيات من تفكيك أو قراءه التراث، وكذلك المناهج المادية، يساعدنا في عمليه صياغة التراث واستدعائه في ثوب جديد يخدم الراهن. ولقد تعددت المناهج في قراءه التراث، وقصرنا النظر والاهتمام على الخطاب الصوفي الرمزي، باعتباره جزء هام من التراث يكتنفه الغموض لأنه يتجاوز في معانيه حدود اللغة. هذا المجال اللامعقول من التراث تعود إشكاليه قراءته إلى صعوبة فك الرمز.

المبحث الأول: عسر القراءة في الخطاب الصوفي:

في هذا المبحث يجب أولا أن ننطلق من أرضيه مفاهيمية حول الخطاب الصوفي، (الخطاب هو الكلام المتبادل بين اثنين أو أكثر سوى كان مكتوبا أو شفويا أو مرئيا)[1]، فإذا كان الخطاب يعبر عن نمط من التواصل بين اثنين أو أكثر فإن (كل رسالة بين متلقي ومرسل يحمل نشاط اتصالي أو ممارسه فعليه في التواصل تعبر عن خطاب).[2]

وكل كلام منظم في نسق بنائي محكم يعبر عن خطاب، وفي هذا الصدد يقول ميشال فوكو (الخطاب هو كل قول أو نص له نسيج بنائي ومنطقي)[3]، كل منطوق أو مكتوب أو مرئي يراد به التأثير والإقناع يعبر عن خطاب، يقول تودورف (إذا كان في نية أو قصد الراوي الإقناع أو التأثير على المستمع أو المتلقي بفعل منطوق فانه خطاب)[4]، استنادا إلى هذه التعريفات الخطاب عمليه وفعل تواصلي يحوي المرسل، الرسالة، المرسل إليه، وهو يشكل لغة تحمل مضمون معين قصد التأثير والإقناع والخطاب الصوفي لا يخرج بدوره عن هذه المعايير، باعتباره ضرب من ضروب اللغة الرمزية العميقة(ونشهد في التراث الصوفي إنتاج نصوص ذات دلالات رمزيه وأساليب جماليه موجهه)[5].

- إن اللغة في التجربة الصوفية مشبعه بمعاني رمزيه حيث نجد لفظ الواحد تحتمل على أكثر من معنى، وداخل الكلمة تزدحم المعاني حيث يطلق على هذه الخاصية ظاهره التكثيف في الخطاب الصوفي

[1] - ابراهيم انيسو آخرون، المعجم الوسيط، ج1 ، ص243.

[2] - عبد الستار جواد، اللغة الإعلامية دراسة في صناعة النصوص الإعلامية وتحليلها، منشورات دار الهلال للترجمة، عمان، 1998 ، ص70.

[3] - ميشال فوكو، حفريات المعرفة، ترجمة سالم يافوت،المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 1987 ، ص31.

[4] - تزفيطان تودورف، اللغة والأدب في الخطاب الأدبي، ترجمة سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1993، ص48.

[5] - آمنة بالعلى، تحليل الخطاب الصوفي في ضوء المناهج النقدية المعاصرة، منشورات الاختلاف، ط1 ،2002، ص40.

وعلى هذا الأساس (فان الرمز في الخطاب الصوفي له أبعاد دلالية متجددة عمد المهتمون بشرحه والإفاضة فيه)[1]، إن تبرير استعمال الرمز داخل الخطاب الصوفي هو بحث المتصوفة عن لغة متسترة يتخاطبون بها تحفظوا أسرارهم وتجاربهم يقول أبو القاسم عبد الكريم القشيري (المتصوفة طائفة استعملوا ألفاظا ورموز محجوبة عن غيرهم حفظوا بها أسرارهم)[2]، ان الرمز هو الذي يستوعب اللغة السرية من جهة ويقوى على ترجمة الأذواق الروحانية من جانب أخر يقول فؤاد صالح السيد (إن الرياضة الصوفية لم تجد لغة تترجم بها حالات الجذب والمشاهدة غير أسلوب الرمز)[3]، ولعل الحملة التي كانت ضد الصوفية من طرف الفقهاء وتكفيرهم جعلهم يلجئون إلى الرمز تحصنا. هذه اللغة التي حجبت عن العوام والفقهاء جعلت القراءة في الخطابات الصوفية تبدو متعذرة أحيانا تتطلب تجاوز المفهوم السطحي، والتوغل في الدفين المغلق للغة، إن القارئ للخطاب الصوفي يشهد الغزل في أساليب وجدانيه تخاطب الملأ الأعلى مما يجعل قارئ متشوق لفك رموز التجربة الصوفية وعلى القارئ أن يكون متسلح باليات القراءة وثراء الرصيد اللغوي، وإذا كان عسر القراءة في الخطاب الصوفي تكمن في رمزيته ولهذا فإن التأويل هو أيسر السبل لفك دلالات الرمز، والتأويل من حيث المفهوم كما ذكر صاحب لسان العرب(هو نقل ظاهر اللفظ إلى باطنه وتأويل الكلام دبره)[4].

وإذا كان التأويل احد المناهج المطبقة التي تتكيف في قراءة الخطاب الصوفي الروحاني ولهذا نتطرق إلى:

[1] - رجاء عبيد، لغة الشعر، قراءات في الشعر العربي المعاصر، منشأة المعارف، الاسكندرية، 2003 ،ص279.

[2] -أبو القاسم عبد الكريم القشيري، الرسالة القشيرية في علم التصوف، تحقيق أحمد عناية ومحمد الإسكندراني، دار الكتب العلمية، لبنان، د ط ،ج1 ، ص191.

[3] -فؤاد صالح السيد، الأمير عبد القادر شاعر و متصوف، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، د ط ، ص227.

[4] - ابن منظور، لسان العرب، مرجع سابق،ج1، ص 131 .

المبحث الثاني: مشروعية الهرمينوطيقا في قراءة الخطاب الصوفي:

إن الخطاب الصوفي خطاب روحاني يتجاوز العقل ولهذا كانت الهرمينوطيقا باعتبارها منهج في قراءة الخطاب الصوفي وجب أولا أن نقف على مفهوميه الهرمينوطيقا والخطاب الصوفي.

إن الخطاب الصوفي خطاب روحاني، لا يصدر عن الملكة العاقلة(بل يتجاوز المعقول إلى استنطاق أعماق الروح من خلال المجاهدة والفناء)[1]، ثم التعبير عن هذه التجربة بالغه الرمزية تستوعب العالم الروحي الخفي، والمعرفة الناتجة عن طريق مداومة الذكر والصيام والزهد والعزوف عن الملذات الجسديه (هي معرفة العامية تخلو من البرهان ولا تخضع لمنطق العقل)[2]، وهذه المعرفه اللدونية تمتاز باليقين، والوضوح، والمطلقة يقول عبد الرحمن ابن خلدون:(المعرفة الصوفية ملهمة وعفوية تسموا عن المعارف المتولدة عن طريق العقل أو الحواس)[3]، إن الصفاء العقلي من خلال إفراغه من الدنيا وأعماره بالاستغفار والإنابة والذكر يكسب المتصوف خطاب إيحائي بليغ محركة الإشارة والرمز والصوفي الذي صفا قلبه لله يمتلك هذه الرمزية تجاه الذات والكون والله)[4]، يرقى إلى معرفة تنكشف فيها حجب الغيب كرامه لأولياء الله ولا يجدون إلا الرمز والإشارة سبيل في خطاباتهم .

(ان الخطاب الصوفي يبنى على ركائز وهي المعنى والمقصدية)[5]، حيث يكون فك النص خاضع للمعجم المصطلحات الصوفيه وكيفيه استعماله، والكتابة مثلا في النصوص الشعرية الصوفية التي تتصف بالغزل والعشق تجاه الملأ الأعلى عادة ما تستند إلى الركائز السابقة)[6]، ولما كان الحديث عن الحب

[1] -سفيان زدادقة، الحقيقة والسراب، قراءة في البعد الصوفي عند اوديونيس مرحلة وممارسة، منشورات الاختلاف، الجزائر،2008، ص 91.

[2] - المرجع نفسه، ص 97.

3 - سفيان زدادقة، المرجع السابق، ص97.

4 - سفيان زدادقة، المرجع سابق، ص50.

5 - محمد مفتاح، دينامية النص، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط3، 2006، ص130.

6 - المرجع نفسه، ص140.

الإلهي لم ينفذ إلى الأوساط الاجتماعية (بسبب سيطرة الفكر الفقهي على المجتمع العربي الإسلامي على حسب رأي اودونيس)[1]، وبهذا تأزم الخطاب الصوفي يقول سحر سامي: (ان السلطة السياسية والفقهية هي التي منعت الخطاب الصوفي من الانتشار لأنه كان معارض لمنافع الفقهاء والساسة وأيديولوجياتهم)[2]، والجديد الذي يقدمه المتصوفة يحمل طرح مغايرا لدين المألوف، وبهذا شكل فلسفه رمزيه مبدعه تجاه الكون والنظرة الى الذات (وفكرة الخلق احتوت على رؤى مغايره للمتوارث الهش، فكان بمثابة ثوره على المعارف المتداولة)[3]، إن الثورة على المألوف تتطلب إبداع نسيج رمزي يجسد معاني الغيبية وهذا مما جعل هذا الخطاب حقل خاضع للتأويل وبالأحرى المنهج الهرمينوطيقي.

1- التأصيل المفاهيمي للهرمينوطيقا وخصائصها:

إن استقصاء المفهوم عبر مشاربه البيئية المتعددة يجعل التعاطي مع ضبطه صعبا، ورغم هذا نحاول عبر تعدد الثقافات العربية والغربية استخلاص مفهوما يكون بمثابة الأرضية التي تمهد لبحثنا هذا.

أ- الدلالة المفاهيمية:

الهرمينوطيقا مصطلح بحروف عربية مأخوذة من المصطلح الغربي Hermeneutique مع محاولة تعريبه من قبل النقاد العرب على اختلاف بينهم فمنهم من ترجمه "علم التأويل" ومنهم من ترجمه "فن التأويل"، وكلها تصب في معنى التأويل أو التفسير كما يرى البعض.

ولغة التأويل مصدر للفعل أوّل بمعنى الرجوع والعودة، وأؤول الشيء إذا جمعته وأصلحته، فيكون بذلك التأويل: جمع معاني ألفاظ أشكلت بلفظ واضح لا إشكال فيه.[4]

1 - اودونيس، الثابت والمتحول، دار الفكر، بيروت، ج1 ، ط5، 1986، ص30.

2 - سحر سامي، شعرية النص الصوفي في الفتوحات المكية لمحي الدين بن عربي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2005، ص54 .

3 - أمين يوسف عودة، تأويل الشعر وفلسفته عند الصوفية، عالم الكتب الحديثة، الأردن، 2008 ، ص84.

4- ابن منظور، لسان العرب، ج11، ص33.

اصطلاحا: التأويل هو العدول عن ظاهر اللفظ لعائق منع من استمراره إلى معنى يفهم من ظاهره في تعاريف اللغة والشريعة أو العادة بقرينة تدل عليه، مع ملاحظة أن إبداء المعنى المستتر باللفظ على سبيل القطع فهو التفسير.[1]

فالهرمينوطيقا بالمفهوم الغربي تهتم بتأويل النصوص وفهمها، فهي بذلك محاولة في الفهم تبين المعاني، وهذا الطرح نجده في أقوال غادمير: «إن مبادئ الهرمينوطيقا بمثابة نظرية عامة في الفهم»[2]

وقد تعددت أساليب الفهم في النصوص من الفهم الظاهري إلى القراءة التأويلية التي تكشف باطن النص، وبهذا أصبح التأويل فنّا في فهم النصوص، يقول عبد الكريم شرفي: «وتجذر هذا المعنى مع شلايرماخر حينما اعتبر التأويل فنّا وشرطا ضروريّا في عملية الفهم».[3]

وبهذا أصبحت الهرمينوطيقا فن التأويل، أو علم التأويل.

وبعيدا عن الجذور التاريخية للهرمينوطيقا، وكذلك الفلسفات القديمة التي كانت تهتم بتأويل النصوص الدينية، فالذي يعنينا من الكلمة تطور معانيها في العصر الحديث، حيث بدأ هذا التغير والتطور مع شلايرماخر(1768م- 1834م) الذي يقول: « إن مهمة الهرمينوطيقا هي فهم النص كما فهمه مؤلفه، بل أفضل مما فهمه»[4]، فيكون بذلك قد انتقل بالمصطلح من اللاهوتية وتفسير النصوص الدينية إلى تفسير كل النصوص.

1- ابن قدامة، روضة الناظر وجنة المناظر، ج1، ص508./ الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ج3، ص53.
2- أبو النور حسن، يورجن هبرماس، الأخلاق والتواصل، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 2009، ص168.
3- عبد الكريم شرفي ، من فلسفة التأويل إلى نظريات القراءة، الدار العربية للعلوم، ط1، 2007 نظريات القراءة، ص17.
4- سعيد توفيق، في ماهية اللغة وفلسفة التأويل، بيروت، ط1، 2002، ص87.

وفي عصر النهضة أصبح التأويل يشمل كل إنتاج فكري وليس حكرا على النص الديني، ونلمس هذا في أعمال (كلادينوس)، يقول عادل مصطفى: « حيث أصبح التأويل يشمل كل النصوص ولن يتأتى ذلك إلا بمعرفة الظروف والأحوال التي كتب فيها النص»[1]

إن الغامض من النصوص يخضع للقراءة التأويلية، وهذا ما أشار إليه كلادينوس حيث أصبح الرأي وحرية النظر عاملا مهما في أعماله الرومانسية التأويلية.

وغرض القراءة هو بلوغ فهم متكامل من خلال هذه الحرية التي منحها كلادينوس، ولم تعد النصوص المقدسة حسب رأيه حكرا على أصحاب الكنيسة، يقول هشام معافة: «وحتى يحمي الإنجيل من التشويه والنظرة القاصرة الاحتكارية أخضعه للعقل الحر».[2]

إن الهرمينوطيقا على هذا النحو انطلقت من حيث النشأة من النصوص المقدسة واستظهرت الصفاء الروحي، ثم شملت كل النصوص، وكان العقل أداة الفهم بدل الإيمان.

ب- خصائص الهرمينوطيقا:

إن التحول الذي شهدته الهرمينوطيقا من مجرد منهج في الفهم ليصبح علما قائما بذاته يؤنس بقية العلوم الأخرى في مختلف نصوصها؛ لتزداد تحررا في عمليات الفهم، ولعل من المؤسسين لعلم الهرمينوطيقا (شلايرماخر) حيث اختص هذا العلم بقواعد تجعل المؤول يعود بالنص إلى وحدته الأصلية[3]

إن المنطلق عند شلايرماخر هو سؤاله الأول كيف تفهم أي عبارة؟ فعمل الهرمينوطيقا أصبح شاملا لكل الأقوال والنصوص؛ من أجل تبيان بنيتها الداخلية والوصفية والمعرفية، والبحث عن الحقائق الخفية والمسكوت عنها، حتى نصل إلى وحدة الفهم، وذلك من خلال:

1- عادل مصطفى، مدخل إلى الهرمينوطيقا، دار النهضة العربية، بيروت، 2003، ص30

2- هشام معافة، التأويلية والفن عند جورج غادمير، الدار العربية للعلوم ناشرون، ط1، 2010، ص24.

3- نصر حامد أبو زيد، إشكالية القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، ط7، 2005، ص20.

أ- فهم المتن وعباراته النحوية وتراكيبه الأدبية، يقول محمد شوقي الزين: « وهذا الفهم لا يقتصر على الظاهر بل يتعداه إلى فهم الباطن المصرح وغير المصرح به»[1]

ب- فهم ذاتية ونفسية المؤلف، وحياته الفكرية التي تؤثر على المتن، أو النص، إذن اللغة(النص)، والمؤلف محورين للفهم، «إن فهم البعد النفسي واللغوي يمكننا من وضع النص في سياقه التأويلي الصحيح».[2]

إن المؤول والمفسر يحتاج إلى قواعد فهم اللغة، بل أبعد من ذلك أن يكون على دراية بعلم النفس والتاريخ والاجتماع، « وهذه كلها مواهب مشروطة في فن الفهم أو التأويل»[3]

إن خاصية التأويل يمكن أن تعرف في مجرى الدائرة التأويلية التي كشفها شلايرماخر حيث تساعدنا في فهم النص أو عملية الفهم وفي هذا المنوال يقول إيان ماكلين: « عملية الفهم معقدة وصعبة تخضع لدائرة التأويلية، فدورات المفسر في جزئيات النص وجوانبه المتعددة، وتعديله لها يمكّنه من فهم النص»[4]، ومع تطور العلوم الانسانية حاول فيلهلم دلتاي (1883م- 1911م) استثمار الهرمينوطيقا في هذا المجال، إذ يقول: عادل مصطفى: « باعتبارها تنفذ إلى العلوم المتعلقة بالإنسان كخاصية روحية، وبعدا تاريخيا».[5]

وتمركزت أعمال دلتاي حول محاولة فهم الحدث التاريخي ونقده، يقول غادمير:« من خلال فعل الفهم الابستمولوجي».[6]

1- محمد شوقي الزين، تأويلات وتفكيكات، المركز الثقافي العربي، ط1، 2002، ص33.
2- محمد شوقي الزين، المرجع السابق، ص20.
3-محمد شوقي الزين، تأويلات وتفكيكات، مرجع سابق، ص21.
4- إيان ماكلين، التأويل والقراءة، ترجمة: خالدة حامد، مجلة أفق الثقافية، عدد أفريل، 2002، ص40.
5- عادل مصطفى، مدخل إلى الهرمينوطيقا، مرجع سابق، ص78.
6- جورج غادمير، الحقيقة والمنهج، ترجمة حسن ناظم، على حاكم صالح، ط1، 2007، ص133.

إن البحث الابستمولوجي الذي أساسه التأويل عند دلتاي تبلور في نظرته الجديدة لعلوم الروح أو ما يعرف بالعلوم الإنسانية حيث أعاد صياغة التاريخ وفق نظرة علمية خاضعة لقواعد المنهج مسايرا في ذلك نمط الموضوعية في العلوم الطبيعية، يقول عادل مصطفى: «وقد كان الوعي الموضوعي أساسه في تنظير علم التاريخ»[1]، وقد اعترف بعجز العلوم الطبيعية عن فهم حقيقة الإنسان وبعده التاريخي.

ميز دلتاي بين العلوم الطبيعية التي تستند إلى التفسير والعلوم الإنسانية التي تخضع للتأويل، وفي هذا يقول بو الشعير: « الفهم أو التأويل هو المنهج العلمي في العلوم الإنسانية إنه الأمثل لهذا الحقل».[2]

بهذا يتميز حقل العلوم الطبيعية عن العلوم الإنسانية في المنهج، وأداة الفهم، فالأول خاضع للتفسير، والثاني للتأويل.

لقد جعل دلتاي خاصية جوهرية متعلقة بإدراك النص متمثلة في الفهم وهي اللحظة التي يكون فيها القارئ متطابقا في ذهنه، أفكار المؤلف، إنه بالأحرى أن المؤلف يحيا من جديد مع القارئ، وإذا أردنا أن نستخلص خصائص العمل الهرمينوطيقي فيما ذكرناه سلفا سوف نسلط الضوء على الخاصية الأولى، **الدائرة الهرمينوطيقية أو التأويلية** التي ذكرها شلايرماخر **وخاصية الفهم** التي ركز عليها دلتاي.

إن طبيعة العلاقة بين الخطاب الصوفي والهرمينوطيقا، تتحدد من خلال علاقة الموضوع بالمنهج، فالخطاب الصوفي يمثل نمطا معينا من النصوص، ولعل السبيل المناسب في قراءة النصوص الرمزية هو اخضاعها للمنهج التأويلي، وهذا ما سنحاول توضيحه في هذا البحث.

1- عادل مصطفى، مدخل إلى الهرمينوطيقا، المرجع السابق، ص19.

2- عبد العزيز بوالشعير، غادمير من فهم الوجود إلى فهم الفهم، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2011، ص19.

ج- النصوص الرمزية والهرمينوطيقا:

إن النص يجعلنا ننفتح على عوالم متعددة، ومتجددة في كل قراءة، فالنص له عالم خاص يتميز عن عالم الحياة الذي نعيشه، إنه ينقلنا من الوجود إلى إمكان الوجود، وهذا الطرح نجده في فلسفة (بول ريكور)، حيث اعتبر الهرمينوطيقا هي السبيل الذي يجعلنا ننفتح على عالم النص لنحيا.

إنه التأويل الخلاق الذي يكشف أسرار الرمز في النصوص حتى نتمكن من فهم الذات والكائنات، إذن العمل الهرمينوطيقي ينطلق من الذات إلى النص، ويعاد تشكيل الذات من خلال النص، يقول بارة: «إن النص يساعد الذات على تحقيق كينونتها بعد أن تلقي ذاتها في عالم النص».[1]

إذا كان الخطاب الصوفي هو خطاب ونسق لغوي مؤطر في نصوص بفعل الكتابة، فإن فهمه يتطلب تأويلا، حتى تقف الذات على أفق الرمز وظروف كتابته النفسية والاجتماعية من خلال القراءات المتعددة التي يخضع لها النص، يقول بارة: «وبهذا نستنطق النص بفعل التأويل».[2]

إن التأويل بهذا المعنى، يجعلنا نكتشف العالم الذي ينتمي إليه النص، ونظرية التأويل لدى بول ريكور يشترط فيها الفهم والتفسير، حيث أن الفهم يمثل القراءة والتفسير يمثل استقلال القراءة « وبعبارة أدق واقع النص ومعناه».[3]

إن هذه الجدلية بين واقعية النص والبحث عن معناه تتحدد في العملية التأويلية، من خلال ثنائية الفهم والتفسير، ومع (دلتاي) نجد العلاقة قد أخذت منحى مغايرا، إنّها ثنائية الشرح والتأويل،

1 - عبد الغني بارة، الهرمينوطيقا والفلسفة، منشورات الاختلاف، ط1، 2008، ص350.

2 - عبد الغني بارة، المرجع السابق، ص352.

3- بول ريكور، نظرية التأويل، الخطاب وفائض المعنى، ترجمة سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2003، ص118.

حيث نجد الشرح يمكننا من الوقوف على ظاهر النص، ونجد التأويل ينقل الذات إلى باطن النص، وهنا تتجلى مستويات الفهم.

إن المقصود بمستويات الفهم هو قبول المعاني المقصودة للنص الواحد الذي يتطلب تفسيرات لا نهائية بسبب احتمالية العبارة الرمزية لتعدد المعنى، إن القارئ قد يشعر بالاغتراب في تعامله مع النص الرمزي ولا ينفك عن غربته إلا إذا تسلح بالتأويل فيحصل الانسجام بين الذات والنص، إنّه الفهم المتولد من القراءة الابستمولوجية للنص الرمزي، وربما هذا يقودنا إلى استلهام فكرة مناهج النقد المعاصر في التعامل مع التراث الرمزي مستمدة من منهج الهرمينوطيقا آليات القراءة الموضوعية للنص.

المبحث الثالث: آليات القراءة التأويلية للخطاب الصوفي

إن التمكن من قراءة الخطاب الصوفي بصورة موضوعية مثل فهم الشعر في الأدب الصوفي الذي كثيرا ما يهيم في عالم الخيال ليعانق الحقائق والمشاهد العليا.

فالقارئ لمثل هذه القصائد لا يجد ملاذا ومخرجا لفهم هذا النوع من النصوص إلا بالتسلح بالمنهج الهرمينوطيقي، الذي حدده الفلاسفة من خلال القواعد الآتية:

الفهم المحدد للنص من خلال « الخطاب المكتوب الذي يخرج النص من طبيعته الشفاهية إلى حقيقته الأنطولوجية ».[1]

إن الكتابة لدى بول ريكور هي تجسيد النص وإخراجه من القوة إلى الفعل و« بهذا يصبح التحاور وسبل التواصل ممكنة بين المؤلف والقارئ».[2]

1-سيلفرمان، نصيات بين الهرمينوطيقا والتفكيكية، ترجمة حسن ناضم، الدار البيضاء المغرب،2002 ، ص52.

2 - المرجع نفسه، ص54.

التفسير التأملي للنص الذي يغوص في أعماق النص من خلال فعل القراءة العميقة، فإذا كان المؤلف يعد أمرا ملحا في فهم النص فإن التأمل في النص يسمح بإعطاء حريات مفتوحة لفهم النص، وهذا ما حاول سيلفرمان إبرازه.[1]

إن الانغماس في بنية النص من خلال التأمل في لغته ورموزه يجعل المتلقي بمثابة المؤلف الجديد وبهذا فإن الهرمينوطيقا تسلب السلطة من المؤلف وتحولها إلى القارئ من أجل خلق معاني وتوليدها من الرموز المكثفة التي تحوي ما لا حصر له من هذه المعاني « فكشف الدفين المغلق للرموز لن يتأتى إلا بالفهم والتفسير التأملي وإعادة بناء النص هذه القاعدة الثلاثية هي محاولة في تأسيس النص الجديد».[2]

وهذه القواعد الثلاث تحدد لنا العمل الهرمينوطيقي في التعامل مع الخطاب الرمزي حيث أن الفهم يمكن من معرفة الظروف التي كتب فيها النص، إنها مرتبطة بالمؤلف، في حين التفسير يرتقي بنا إلى حل الشبكة النسيجية للنص، ومن ثمة إعادة بناء النص ضمن كتابة جديدة وهكذا يتم التواصل بين الأجيال في فعل القراءة، وعلى هذا النحو فإن الخطاب الصوفي يمكن قراءته بمنهج تأويلي هرمينوطيقي. إن هذا المنهج الأخير يساعدنا في إثراء الخطاب الصوفي من تحليل وخلق معان جديدة؛ لأن الرمز ما هو إلا لفظ ممتلئ ومكثف في حاجة إلى الانتشار ولن يتأتى ذلك إلا بالمنهج الهرمينوطيي.

1- سيلفرمان، المرجع السابق، ص54.

2- بور ريكور، الزمان والسرد، ترجمة سعيد الغانمي ، فلاح رحيم ،جورج زيناتي، دار الكتاب الجديد المتحدة، ج1، ط1، 2006 ، ص8.

المبحث الرابع: الأثر الصوفي في التراث الفني والجمالي والقراءة التأويلية:

إن علاقة الهرمينوطيقا بالفن كجزء من التراث الإسلامي علاقته تتجلى من خلال أن فن التأويل يساعدنا في قراءة التراث الفني والجمالي، ويقودنا إلى معرفة حال المجتمع الإنساني الذي صنع حضارة سادة أطراف الأرض قاطبة، ولعل قراءة التراث الفني تعددت فيه المناهج، حيث نجد في الحقب المتأخرة إخضاع التراث للمناهج المادية والتاريخية لدى أصحاب التيار الحداثي الذي حاول فك وتحليل الإرث المعرفي الإسلامي بمناهج تتماشى مع روح العصر، ولقد تعرضت المناهج الحداثية في قراءة التراث إلى جمل من الانتقادات أثرت في الجانب الإبستمولوجي والفلسفي، وإذا كان البعض يرى قصور المناهج المادية في تحليل التراث عامة والفن الإسلامي خاصة. فإن البديل هو المنهج التأويلي باعتباره أكثر انسيابا في تحليل الرمز الجمالي والتراث الفني، وإذا كانت المناهج المادية المطبقة في قراءة الفن والجمال تعرضت لجمل من الانتقادات. فهل إخضاع التراث الفني والجمال للهرمينوطيقا يجعلنا نسعد بقراءة أكثر عمقا ووضوحا؟

إن قراءة تراثنا الفني يطلعنا عن الحضارة وحال المجتمع، وإذا كان الفن متمثلا في الرمز،فإن المنهج الهرمينوطيقي قادرا على فك هذه الرموز، وتعتبر الزخرفة والآثار معبرة عن فكر الحضارة في زمن ما، وإذا أردنا إن نأخذ نموذج عن الفن في ما خلفته البشرية في عصور غابرة. فإن الفن الإسلامي هو ارقى النماذج التي تعكس تطور الفكر من حيث الوحدة الجمالية، والتناسق في الإشكال والإحجام والتنوع والتجريد وكل هذا في إطار عقيدته الإسلامية، وقد انتشر هذا الفن في إفريقيا وأوروبا واليابان والصين حيث نقل المسلمون هذا الفن الذي حمل في طياته الروح الإسلامية، ومجمل القول في هذا المبحث انه مقسم إلى وحدة مفاهيمية حول ماهية الفن، ووحدة حول أدوات التعبير في الفن الإسلامي،والمنهج التأويلي المنطقي في قراءة هذا الفن.

أ- التأصيل المفاهيمي للفن:

الفن عند المسلمون قديما كان يرادف كلمة صناعة مثل صناعة الشعر والأدب.

وأما من حيث اللغة: (الفن جمع فنون، وكل عمل تميز بالدقة والجمال أطلق عليه فن)[1]، والتراث المادي الذي خلفته الحضارات السابقة عبارة عن فن رمزي (يكشف لنا حال المجتمعات القديمة وإسرارها)[2]، وقد تميزت الحضارة الإسلامية بفن البناء من خلال إنشاء المساجد والقصور (وكتابة الآيات في شكل جمالي مزخرف)[3]، ولقد تأثر الفن الإسلامي بالفنون البيزنطية حيث نجد اليد العاملة في البناء بيزنطية، وانتشار الإسلام جعل الفن يخضع للتعدد والتنوع (وهذا التنوع جعل الفن الإسلامي عبر التاريخ يشهد الإبداع والانفتاح)[4].

إن الفن الإسلامي يأخذ طابع ديني،حيث انه يفسر العالم والغيب والحياة وفق نظرة إسلامية تؤمن بالله. إن العلاقة بين الفن والدين هي علاقة عقلانية صوفية حيث نلمس تأويل ذلك من خلال الأشكال الهندسية والزخرفة المستعملة في الفن الإسلامي. إن قراءة الفن بمنهج تأويلي يترجم لنا إن الألف في الخط العربي هي الواحد والنقطة في الدائرة هي المركز التي تخضع لها كل نقاط المحيطة بها. وبقراءة تأويلية توضح علاقة الله بالخلائق، وهذا المعنى نلمسه بصفة أكثر في حلقات الذكر الصوفي، (إن الإنسان ما هو إلا نقطة في محيط الدائرة)[5]، إن الفن الإسلامي يغلب عليه طابع الغيب. الإيمان بالله وانتظام الأشكال الهندسية وفق مركز واحد، فالقراءة التأويلية لهذا الفن تجعلنا نلمس تلك الرسالة الموجه لكل

[1]- صالح احمد الشامي، الفن الإسلامي التزام وابداع، دار القلم،دمشق،سوريا، ط1، 1990، ص 18.

[2]- عبد المنعم عباس، الحس الجمالي وتاريخ الفن، دار النهظة العربية للطباعه والنشر، ط1، 1998، ص 202.

[3]- ديماند، الفنون الإسلامية، ترجمة احمد عيسى، مراجعه أحمد فكري، دار المعارف، 1958، ص 5.

[4]- المرجع نفسه، ص 23.

[5]- عبد المنعم عباس: مرجع سابق، ص 77.

من يشاهد هذا الفن، إنه يحرك فيه صبغة الله التي فطر الناس عليها، حين مشاهدة الفن الإسلامي وقراءته بمنهج تأويلي.

ب- الزخرفة والتأويل:

إن الزخرفة إحدى جماليات الفن الإسلامي، منبعها الكون الذي ينطق بالوحدانية في كل شكل من أشكاله. إن النقطة في الشكل الهندسي تمثل الرب المعبود الذي حوله تدور كل الخلائق، وتنتظم حوله الموجودات، وكل الأشكال الأخرى من خلال تناسق جمالي رائع لا تمل العين من مشاهدته.في حين نجد تكرار الأشكال داخل الزخرفة الإسلامية بعبارة تأويلية تترجم لنا الحياة المتجددة والعودة الأبدية، وهذا التكرار يخضع لوحدة جمالية متماسكة حيث نجده يختلف من مجموعة إلى أخرى، وفي نهاية المطاف كل المجموعة التي تخضع لمنطق التكرار والدائرة والمركز تخضع لوحدة واحدة ومركز ثابت (إنها توحي وترمز لطابع الغيبي انه الإيمان بالله الواحد)[1] ونجد الأشكال الهندسية أو النباتية تخضع لمنطق التجريد وبعيدة عن تجسيد شخص بعينه،انه مبدأ عام تخضع له الزخرفة داخل الفن الإسلامي. (ولعل هذا التجريد يوحي إلى التوحيد المجرد)[2] وعلى هذا النحو فإن الصورة الظاهرة في الفن الزخرفي توحي إلى صورة باطنه، وعلى حسب قراءة جلال الدين الرومي حيث يقول (على قدر نفاذ البصيرة في الصورة الجمالية تدرك ما تحمله من معاني باطنية)[3].

إن قصارى القول في هذا المبحث أن القراءة التأويلية للفن الإسلامي من خلال نموذج الزخرفة فيه الأشكال الهندسية توحي إلى الطابع الغيبي ويمكن إن نخلص إلى جملة من الخصائص للفن الإسلامي وهي:

[1]-محمد عبد العزيز مرزوق، الفنون الزخرفية الاسلامية في المغرب والأندلس، دار الثقافة، بيروت، لبنان، ص 168.

[2]- صالح أحمد الشامي، مرجع سابق، ص70.

[3]-عبد المنعم عباس، الحس الجمالي وتاريخ الفن، مرجع سابق، ص222.

-الفن الإسلامي يحمل طابع التوحيد من خلال الدائرة و المركز.

-الفن الإسلامي يحمل طابع التكرار الذي يترجم تجدد الحياة والعودة الأبدية في القراءة الصوفية.

-الفن الإسلامي يخضع لخاصية التجريد وهي الإيمان بالغيب.

ج- تأويل الجمال في الخطاب الصوفي:

اعتبر ابن عربي الإلوهية مصدر الجمال والجمال الإلهي يمكن مشاهدته عن طريق التجلي في المخلوقات، وقد تناول ابن عربي مسألة الجمال من خلال نظرية الكشف، حيث انه بالمجاهدة والذكر يرفع الحجاب بين الإنسان وخالقه، وعن طريق الوجد يشهد الجمال الإلهي المنحل في الخلائق، وفي التجربة الصوفية تتضح صفات الله التي هي عين الخلائق في الحياة الدنيوية على غرار ذات الله التي تتم في الحياة الأخروية بالمشاهدة.

-أما الفارابي من خلال نظرية الفيض الأول الذي تفيض منه الموجودات هو العقل الأول وصولا إلى العقل الفعال الذي تفيض منه نفس الإنسان والموجودات المادية فاضت من العناصر الأربعة الماء، الهواء، النار، التراب، ويرى الفارابي أن الكمال هو أصل الجلال والجمال وكمال الشيء هو الذي يجعله جميلا، ومن هنا يرى كمال الشعر الذي يعطيه جمال حين يتصل بالموسيقى والغناء هو كمال الموسيقى، فهذه الثلاثية (الشعر، الموسيقى، الغناء كمال احدهم يرتبط بالأخر تدريجيا والقبح وهو صورة النقيض للجمال الذي هو غياب الكمال في الموجودات وقد ربط الفارابي الكمال بالجانب الروحي على غرار الجانب المادي لان المادة وجود وهمي في مقابل الوجود الالهي الحقيقي.

ويرى أبو حامد الغزالي (إن كمال العبد وسعادته في التخلق بأخلاق الله تعالى والتحلي بصفاته وعشقه للجمال الالهي وبذلك يصبح العبد عاشقا للجمال، وربانيا)[1].

ويتفق كل من ابن عربي والفارابي والغزالي في إن الجمال هي صفات الله تعالى، ولكن يختلفون في وسيلة بلوغ هذا الجمال إما بالوجد، أو الفيض أو التحلي بصفات الله تعالى.

إن الجمال في الفلسفة الصوفية يخضع أيضا للقراءة التأويلية الموجودات تأويلها بالصفات الإلهية الكمال فيها يؤل بالجمال.

الاتصاف بالكمال يجعلنا نستوعب الجمال.

الوجد والأخلاق الصوفية هي أدوات لبلوغ الجمال.

-إن لحظة الفتح أو المكاشفة لدى الصوفي هي لحظة تاريخية حيث يتجلى له الجمال في كل المخلوقات ويتبدد القبح المتوهم الناجم عن خداع الحس والعقل سلفا.

وإذا كانت الحواس والعقل قوتان قاصرتان عن مشاهدة الجمال الكوني فإن البديل يكمن في (عين النبوة)[2] وهي ملكة تفوق العقل كما اصطلح عليها صاحب كتاب المنقذ من الضلال أبو حامد الغزالي، وبعين النبوة يستطيع السالك في مقامات الموصلة إلى ذي العز والجلال إن يشهد الجمال الكوني كما يدرك الانسجام والتناسق في جميع الموجودات التي هي صفات الله تعالى المتصف بالجمال. (إن خاصية الرجل الكامل)[3] كما ورد في كتاب المقامات الروحية والفيوضات السبوحية للأمير عبد القادر

[1]- ابو حامد الغزالي، المقصد الاسنى، دار الكتب العلمية، قبرص،1987، ص20.

[2]- ابو حامد الغزالي، المنقذ من الضلال والموصول الى ذي العزه والجلال،تقديم عبد الرزاق قسوم، جسور للنشر والتوزيع، الجزائر، ص57.

[3]- الامير عبد القادر، المقامات الروحية والفويوضات السبوحية، دار الكتب العملية، 2004، ص149.

الجزائري قادرتان على مشاهدة الجمال الموزع والمنتشر في جميع الخلائق التي هي في الأخير صفات الله عز وجل، وغاية الإنسان الكامل هي بلوغ السعادة من خلال التماهي مع الحق وهنا يشهد الجمال.

وما يمكن أن نستنتجه من خلال الطرح السابق هو:

1- إن الهرمينوطيقا هي إحدى المناهج الناجحة في قراءة الفن الإسلامي.

2- التراث الفني والجمالي ليس وليد ظروف تاريخية فحسب وإنما هو نابع من روح الدين.

3- القراءة التأويلية تفك الرمز والمبهم داخل الزخرفة باعتبارها مقوم أساسيا للفن.

4- الرمز والتأويل هما مفتاحان يستعملان بصفة مركزة داخل الخطاب الصوفي عامة والفن خاصة.

5- الفن والجمال مبحثان ينتميان إلى حقل التراث الإسلامي، ويترجمان جانبا مهم من الحضارة الإسلامية.

6- معانقة الجمال الكوني وفك الرموز في الفن الإسلامي تكون جلية في حالات المشاهدة والوجد لدى المتصوفة.

د- رؤية نقدية:

مع أنّ المنهج الهرمينوطيقي يبلور لنا رؤية جديدة تدمج النصوص القديمة مع فهم حاضر متحرر. ويفتح آفاقا متعددة في فهم الخطاب الصوفي، ويحاول إخراج كل مضامينه، كما أنه يعبر عن تحرر الفكر في التعامل مع النصوص، ورصد كل احتمالات الفهم، إلا أنه أحيانا يخرج عن قصد المؤلف ويحمل النص ما لا يحتمل وعلى حد تعبير بول ريكور: التأويل أحيانا يوقعنا في اللامعنى.

المبحث الخامس: من القراءه الهرمينوطيقيه الى المنعرج الماركسي:

اذا كان التأويل يوقعنا أحيانا في اللامعنى فان بعض الدراسات لظاهرة التصوف ترى بأنه خطاب ايديولوجي يقول حسين مروه:(ارتبط التصوف بالتغيير الايديولوجي وليس باعتباره ظاهره روحيه تثري الرسالة النبوية)[1]، انتقد مروه جل المناهج السابقة في دراسة التصوف حيث يراها بأنها عاجزة عن معرفه الظاهر حين اعتبرتها بأنها عيش للمعراج النبوي عن طريق الاستبطان. (ان التصوف تجربه وانجاز شخصي لعيش الوحي النبوي والحقيقة وتجاوز النص الظاهري)[2]، من هنا كان التصوف قضيه تناقض الإسلام الظاهري والرسمي.(والمعرفة لدى الصوفية لا تأخذ من الشريعة بل من الاتصال بالله مباشره عن طريق الوجد)[3]، نلمس هنا القضية ونقيضها في معرفة الوحي الظاهري في مقابل الالهام والاستبطان انها بالأحرى ثنائيه الشريعة والحقيقة، الظاهر والباطن، الظاهر للعامة والباطن لأهل الله وخاصته، ولهذا عمل الصوفية على تأويل الظاهر لكشف أسرار الباطن، ولقد اعتبر جعفر الصادق(إن القران الكريم له أربع عبارات الظاهر للعوام والباطن والإشارات للخواص واللطائف للأولياء والحقائق للأنبياء)[4]

واذا كان مروه يعتبر التصوف موقف معرفي وبين النزعة المادية للمتصوفة عبر قولهم بالظاهر والباطن والتأويل فهي فلسفه قوامها العقل والمنطق، وهي موقف إيديولوجي، والمعرفة الباطنية لها جذور افلاطونيه يقول ناجي التكريتي (افلاطون يرى بان المعرفه التي تأتي عن طريق الكشف لا يجب ان تنقل للجميع هذا في محاوره فيدون)[5]، وقد التمس مروه نزعات ماديه في فكر الصوفية من خلال قولهم (بعدم فناء الدنيا ومن تصورات ماديه للجنة والنار)[6]، وهو تصور حسب مروة مشوه يعكس الواقع الاجتماعي

1 - حسين مروة: النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، دار الفارابي، بيروت،ج2 ، ط6 ، 1988 ، ص219.

2 - المصدر نفسه، ص211.

3 - حسين مروة، المصدر السابق، ص218.

4 - خليل أحمد خليل، مستقبل الفلسفة العربية، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر و التوزيع، بيروت، 1981 ، ص64.

5 - ناجي التكريتي، الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكري الاسلام، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، ط2 ، ص453.

6 - حسين مروة، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، مصدر سابق، ج2، ص124.

والفكري، ورغم نقد مروة للتصوف حيث يراها بأنها نزعة ايديولوجيه سلبيه إلا ان الثورة التي احدثتها الحركة الصوفية حول إلغاء الوساطة بين الإنسان والله كانت شريعة قويه لا زالت قائمه ومستمرة لحد اليوم.

الخلاصة:

1)- مسالة التراث بحث قديم متجدد وقد تداعى بصفه أكثر ضمن الأحداث المتسارعة التي يشدها الواقع العربي مثل النهضة والعولمة والاقتصاد واستشراف المستقبل.

2)- البحث التراثي تعددت فيه الرؤى من رافض وناقد ومنتقيا ومجددا.

3)- الخطاب الصوفي يمثل حيزا هاما من التراث العربي الإسلامي المبدع والمتجاوز لحدود العقل.

4)- عسر القراءة في الخطاب الصوفي ناجمة عن ألكتابه الرمزية التي شكلت نصوص فنيه غارقة في الالهام ام والتجريد.

5)- رمزيه الخطاب الصوفي مبرراتها الضغوطات السياسية والفقهية التي تعرض إليها المتصوفة لأنها خطاب موجه ضد مصالح الساسة وإيديولوجية الفقهاء.

6)- رمزية الخطاب الصوفي والجمالي الملهم المتشوق للملأ الاعلى يتجاوز فهم العوام ولهذا كان التواصل بالرمز حفظا للأسرار.

7)- اذا كان التراث الصوفي مشبعا بالرمز فان المنهج الهرمينوطيقي هو الأنسب لفك غموض الرمز وسر الخطاب.

8)- القراءة التأويلية أحيانا توقيعنا في اللامعنى اذا لم يكن الباحث مسلحا باليات المنهج وفهم المصطلحات.

9)- القراءات المادية الماركسية للتراث كانت ضمن تداعيات إخضاع التراث للمناهج المعاصرة.

بعد معرفتنا للمنهج التأويلي وقراءة التراث الصوفي بأدوات التأويل نظرا لطبيعته الرمزية، ومن هنا كانت القراءة التأويلية تتماشى مع خاصية الموضوع، وأصبح التأويل تجاوزا للقراءات المادية، والماركسية السابقة الذكر وهو كبديل ونقد في آن واحد، أما الفصل الموالي فهو نظرة إستشرافية للبحث، ويمثل إحياء التصوف وبعثه من جديد في حل أزمات الراهن.

الفصل السادس:

مساهمة الخطاب الصوفي في القضايا المعاصرة.

خطة الفصل السادس

الفصل السادس: مساهمة الخطاب الصوفي في القضايا المعاصرة.

المبحث الأول: الثورة التقنية

1)- سلبيات التقنية

2)- أزمة العلم المعاصر ومبحث الأخلاق و البيواتيقا

أ)- مفهوم الأخلاق

ب)- مفهوم البيواتيقا

ج)- مفهوم الأخلاقيات التطبيقية

د)- البيواتيقا ومسألة القيم والأخلاقيات التطبيقية

ه)- الإمتداد التاريخي

3- على مستوى التيارات

أهم موضوعات البيواتيقا

- العلاقة بين الأخلاق التطبيقية والفلسفة الأخلاقية

3. قيم الخطاب الصوفي الكونية

أ)- التراحم

ب)- اتساق الأديان

ج) المؤاخاة

- الركن الأول

- الركن الثاني

- الركن الثالث

- الركن الرابع

خلاصة

المبحث الثاني: التفكير الاستراتيجي

1- مقومات التفكير الإستراتيجي

أ)- التخطيط

ب)- القرار وأثره المستقبلي

ج)- الخبرة الفاعلة

2- التفكير الإستراتيجي ودوره في بناء الحضارة

أ)- مفهوم الحضارة

ب)-السير الكرونولوجي للتفكير الإستراتيجي

ج)- الحضارة اليونانية وفكرها الإستراتيجي
د)- الحضارة الإسلامية وخبرتها الإستراتيجية
ه)- الحضارة الغربية والفكر الإستراتيجي المتسارع
3- الركائز الداعمة لاستشراف المستقبل
أ)- التصور المفاهيمي لاستشراف المستقبل
ب)- الأساليب الناجحة في صناعة المستقبل
4 - اللامعقول في استشراف المستقبل: الخطاب الصوفي أنموذجا
الخلاصة

الفصل السادس: مساهمة الخطاب الصوفي في القضايا المعاصرة

المبحث الأول الثورة التقنية والخطاب الصوفي:

إن العصر الذي تعيشه المجتمعات اليوم جد رهيب، عصر أصبح الإنسان يعاني فيه الاغتراب من غياب القيم، والابتعاد عن كل ما هو كوثر، والاقتراب من كل ما هو مادي، حيث أصبح يشبع متطلباته الجسدية بكل ما تقدمه التكنولوجيا من آليات الراحة، وتوفير سبل الخدمات المتسرعة، ولكن سرعان ما أصبح الإنسان التكنولوجي يعيش القلق، والانفصام نتيجة غياب نور القيم التي بها تسعد الإنسانية جمعاء، ولان الثورة التقنية التي أبدعها الإنسان المعاصر لم تكن محصنة بالأخلاق فركن الإنسان إلى النزع الترابي يصلحه وتناسى بان السعادة تكمن في العودة إلى نفخه الحق الكوثرية، ولا سبيل إليها إلا بالتمسك بميثاق الأخلاق الكونية، ومن هذا السياق كتب ماركيوز كتابه الإنسان ذو البعد الواحد.

إن التقنية في غياب الحصانة الأخلاقية أصبحت تشكل وبالا على الإنسانية جمعاء، سوى تعلق الأمر بمجال الصحة الجسدية أو الوسائل التكنولوجية التي من شانها إن تقديم خدمات متسرعة للإنسان.

إن السؤال الذي يتبادر إلى أذهاننا هنا يكمن في كيفيه التخلص من جحيم التقنية وعليه نطرح الإشكال الأتي:

هل الثورة التقنية ساهمت في توفير سبل الراحة للإنسان أم كانت وبالا عليه زادته في شقائه؟

وإذا كان الأمر كذلك، ما هو الرهان الذي يعيد توازن الإنسان وسعادته؟

للإجابة عن هذا الإشكال نتطرق إلى النقاط الآتي ذكرها:

1)- سلبيات التقنية:

شهد العالم تطورا تكنولوجيا كبيرا وهائلا، بحيث تغيرت ملامحه خلال مده زمنيه قياسيه نتيجة ما قدمته هذه التكنولوجيا من صناعات واختراعات واكتشافات جديدة، وتعتبر التكنولوجيا نتيجة حتمية لتطور العلم والعلوم ومواكبه المعرفة بل إنها الوجه الأخر لكل هذا التطور الكبير فقد أسفرت عن الكثير من التغيرات التي كانت ايجابيه في معظمها ورغم هذا لم يخل الأمر من بعض سلبيات التي ترافق اي تطور مهما كان وفي هذا المقال سنذكر سلبيات التقنية.

للتقنية سلبيات عديدة على الفرد والمجتمع أهمها ما يلي:

* سبب حدوث عزلة اجتماعية في المجتمع حيث أصبح الأفراد يتواصلون معا من خلال أسلاك الهاتف شبكة الانترنت ومواقع التواصل قللوا من تواصلهم في الواقع مما اثر على السلوكيات الاجتماعية بشكل عام.

* قللت من قدرة الناس على التفكير والتحليل وإجراء العمليات الحسابية وغيرها من أمور الترجمة والقراءة والبحث عن المعلومات إذ أن الحواسيب وشبكه الانترانت قد تكفلت بكل هذه الأمور التي أصبحت متاحة وبسهوله وهذا جعل من العقل البشري متكلا بعض الشيء ولا يكلف نفسه على التفكير الكبير.

* أدت إلى زيادة التلوث البيئي وانتشار ظاهره التصحر واستهلاك الموارد الطبيعية واستنفاذها.

* قللت من الاعتماد على العامل البشري وزادت من الاعتماد على الآلة مما زاد من نسبه البطالة بشكل كبير.

* سببت أضرارا كبيرة على الإنسان مثل انتشار الإمراض التي لم تكن موجودة مثل الأمراض الناتجة عن التلوث البيئي وإمراض السرطان والغدد الصماء.

* أدت إلى انتشار الحروب وتطور الأدوات المستخدمة فيها وظهور أسلحة الدمار الشامل السلاح النووي.

* زادت من تشتت الانتباه للأطفال بسبب زيادة الاعتماد على العاب الفيديو وبرامج التلفاز مما سبب قله قدرتهم على التذكر.

* تسبب الإدمان لمستخدميها بحيث أنهم أصبحوا عاجزين عن أداء العديد من المهمات التي تكفلت بها الآلات

2)- أزمة العلم المعاصر ومبحث الأخلاق والبيواتيقا:

إن تأسيس أرضية مفاهيمية يساعدنا في التحكم في البحث وفق ضوابط موضوعية، فما المقصود بالأخلاق؟ وهل يمكن إيجاد مدلول لمصطلح البيواتيقا؟

أ)- مفهوم الأخلاق:

أورد ابن منظور في كتابه لسان العرب (الأخلاق مشتقة من الخلق وهو الطبع والمروءة والدين والسجية)[1]، والأخلاق جمع خلق وذكر خالد بن جمعة (الأخلاق تفيد العادة)[2]،حيث نجد العادات والتقاليد التي ترسخ في الإنسان أصبحت فطرة ثانية ومدلول للأخلاق يقول عبد الرحمان بدوي (الأخلاق علم العادات التي ترسخ)[3]، وغير بعيد عن هذا المفهوم يرى جميل صليبه (بان الأخلاق كلمة تطلق على

[1] - ابن منظور، لسان العرب، دار إحياء التراث العربي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ج10، ط 3، 1999، ص 102.
[2] - خالد بن جمعة بن عثمان الخراز، موسوعة الأخلاق، مكتبة أهل الأثر للنشر والتوزيع، الكويت، ط 1، 2009، ص21.
[3] - عبد الرحمان بدوي، الأخلاق النظرية، وكالة المطبوعات، الكويت، ط 1، 1975، ص 8 .

جميع الأفعال الصادرة عن النفس من غير تكلف)[1]، إن الأخلاق بهذا المعنى هي كل تصرف يصدر عن الإنسان بطريقة عفوية حسنا أو مذموما يقول لالاند (الأخلاق هي كل التعاليم المسلم بها في مجتمع معين)[2]، أما طه عبد الرحمان يرى (الأخلاق هي العلم الذي ينظر في إحكام القيمة، والتي تتعلق بالإعمال الحسنة والقبيحة)[3]، والأخلاق مأخوذة من خلق وهي الصورة الباطنية للأفعال وخلق هي الصورة الظاهرة، يقول الإمام الغزالي (الخلق هو الصورة الظاهرة، والخلق هو الصورة الباطنية)[4]، وكلمة الأخلاق لها أصول يونانية مأخوذة من لفظ ايتيك، ايتوس ومن المصطلح الروماني مورل، مورس وهي العادات الأخلاقية للفرد أو المجتمع (مورل تفيد أخلاق الفرد وايتيك تطلق على قيم المجتمع)[5].

ب)- مفهوم البيواتيقا:

يستخدم لفظ بيواتيك بمعنى علم الحياة وأخلاقه وذكر محمد عابد الجابري بأنها تعني(أخلاقيات البيولوجية)[6]، والبيواتيك ترجمة إلى اللغة العربية أنها (أخلاقيات علم الأحياء والطب)[7]، وتحدث مؤتمر ليونسكو عن المسائل الأخلاقية وتوصل إلى (البيواتيك هي كل المسائل المتعلقة بالطب وعلوم الحياة والتقنيات وانعكاسها على الفرد)[8]، وقد تفهم البيواتيقا من خلال مواضيعها مثل (الاستنساخ الموت الرحيم الكفاح ضد الإمراض)[9]، ويذكر عمر توماس في كتابه: (بان فان بوتر قسم الكلمة الى bios وتعني

[1] - جميل صليبه، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، الكويت، ط 1، 1978، ص 38.

[2] - اندريه لالاند، موسوعة لالاند، تعريب احمد خليل احمد، منشورات عويدات، بيروت، ص 37.

[3] - طه عبد الرحمان، سؤال الأخلاق مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، المركز الثقافي العربي، لبنان، 2000، ص 17.

[4] - أبو ضيف المدني، الأخلاق في الأديان السماوية، دار الشروق، القاهرة، 1988، ص 2.

[5] - طه عبد الرحمان، مرجع سابق، ص15.

[6] - محمد عابد الجابري، قضايا في الفكر المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 1، 1979، ص64 .

[7] - Antoni courban , ethique da la bioéthique, théme d'une conférence donns à damas, le 06/12/2003, thexte publie à beyrout dans la revue travue et jours,n°73,printemps,2004, p 77

[8] -nouzha guessous, devenire bioéthicien (ne) tobecome bioethicist (2005 - 2007), p 6

[9] -dominique le court (sous la direction) dictionnaire de la pensée médicle, PUF ,2004, P- 71

الحياة وethos وتعني الأخلاقيات)[1] وذهبت الباحثة رجاء بن سلامة في مقال لها بعنوان سلطة التقنية وتنافر القيم بان (البيواتيقا هي الدراسة المتعددة للاختصاصات المتعلقة بالحياة البشرية)[2]، ويطلق لفظ البيواتيقا (أخلاقيات الطب والعمل)[3]، وعرفها جاكلين روس (البيواتيقا علم يتعلق بسلوك المهنة)[4].

ج)- مفهوم الأخلاقيات التطبيقية:

هي مجموعه من القواعد الأخلاقية العملية المجانية تسعى لتنظيم الممارسة داخل مختلف ميادين العلم والتكنولوجيا وما يرتبط بها من أنشطه اجتماعيه واقتصاديه ومهنيه كما تحاول ان تحل المشاكل الأخلاقية التي تطرحها لا من معايير أخلاقية جاهزة ومطلقه بل اعتمادا على ما يتم التوصل إليه بواسطة التداول والتوافق ومن ابرز مجالاتها أخلاقيات الطب البيواتيقة التي ترتبط ميدان علوم الحياة وما يطرحه بعد تبلور ما يعرف بالتكنولوجيات الحياة من تساؤلات متعلقة بالإنجاب الصناعي (هل تم الإنجاب دون جنس مثلما يتم الجنس دون إنجاب وما تتركه من التأثير على مفهوم العائلة الموت الرحيم والإصرار على مواصله العلاج.

صنف ماري الين باريزو في موسوعة الأخلاقيات والفلسفة الأخلاقية بان أمر البيواتيقا او ما يعرف بأخلاقيات الطب والبيولوجي أهم محور في الفلسفة التطبيقية والبيواتيقا ظهرت في مستهل سبعينيات من القرن الماضي كتخصص جديد يهتم بالمشاكل الأخلاقية التي تطرحها الممارسة العملية والتكنولوجيا في ميادين الطب والبيولوجي والصحة وقد عرفت هذه الميادين ثورة علميه وتكنولوجيه

[1]- عمر بوقتاش، آثار فلسفة الحق الكانطية في تأسيس البيواتيقا، ص 17.

[2]- رجاء بن سلامة، مقال البيولتيقا،سلطة التقنية و تنافر القيم،موقع الحصاد،رابط المقال

http://vf11.blogspot.com/2009/12/blog-post-166html

[3] - dave anctil, plande cour, PH 4030, ethique appliquée, departement de philosophie, DS 2518, (survendez vou préalable), A 1723; P 04.

[4]- جاكلين روس، الفكر الأخلاقي المعاصر، ترجمة عادل، عويدات للنشر والتوزيع والطباعة، بيروت، لبنان، ط 1، 2001، ص 94

خاصة بالولايات المتحدة الأمريكية اتضح فيها عجز فكر الأخلاق الكلاسيكي في إيجاد الحل(ولهذا ظهر تفكير جديد يضع قواعد أخلاقيه تجاه الممارسة الطبية والإيديولوجية انه الفكر الأخلاقي التطبيقي الذي طال كل ميادين المهنة)[1].

يقول لوتن: البيواتيقا مقاربه جديد لأخلاقيات الطب بوجه خاص والأخلاق التطبيقية بشكل عام ودانيال كلاهان: البيواتيقا تعبير عن التغير الثقافي للمجتمع الأمريكي وتجديد قيمي وإيديولوجي.أما جوزيف فلتشر 1954 في كتابه (الأخلاق والطب) استعمل الأخلاق ليس من منطلق ديني عقائدي مسيحي بل من منطلق مطالب المرضى وحقوقهم ثم وضع نظرية جديدة سنة 1966 تسمى أخلاقيات الحالات الخاصة والتوجه الأخلاقي الجديد. أما هنري بنتشر في سنه 1966 مقال بعنوان الأخلاق والبحث العلمي في مجال الطب كل ذلك انصهر مع دور رجال الدين المتحررين والفلاسفة ورجال السياسة والقانون لكي ينتج هذا الفكر الجديد.

د)- البيواتيقا ومسألة القيم والأخلاقيات التطبيقية:

- الإمتداد التاريخي: متعددة نذكر منها:

- الأساطير اليونانية (الإنسان القوي والتشبه بالآلهة (الميثولوجيا الإغريقية)

- نظريه تطوير النسل لدى أفلاطون

-في عصر الأنوار ارتبط الفكر الأخلاقي الجديد بفكر فرنسيس بيكون الذي يدعو إلى السيطرة على الطبيعة بواسطة العلم.

- و كانط الذي انطلق من أخلاقيات الواجب:

[1]- رجاء بن سلامة :سلطة التقنية و تنافر القيم، مقال سابق، ص 65

تجاوز السلطة الأبوية للطبيب ومنح المريض حق تقرير مصير اشتراط مبدأ الموافقة الواعية ومبدأ المسؤولية الذي نجد له أصول في فلسفه سارتر، وإلا لأبعاد الجديدة لها مع هانس لوناس وهناك من يرجع الفكر البيواتيقي الى قانون لورنبرج "ومؤتمر اسيلومار"بربطه بتأسيس لجنه الأخلاقيات الفرنسية سنه 1983 ونشأته الحقيقية مع استخدام بوتر للمصطلح 1970

هـ- على مستوى التيارات:

تتنازع البيواتيقا تيارات أهمها:

التيار المبدئي(أمريكا) أسس البيواتيقا على أربعه مبادئ

مبدأ الاستقلال الذاتي

مبدأ الإحسان

مبدأ عدم الإساءة

مبدأ العدالة

وهذه المبادئ الجديدة فيها التأكيد على حقوق الإنسان حيث يلتمس النزعة الأخلاقية الكانطية (الكرامة الإنسانية) عوض النزعة البرغماتية أضافه إلى مبدأ لا يقل أهميه (مبدأ الموافقة الواعية عن مجانية الأعضاء والتبرع، طب الاحتضار والموت الرحيم والحق في الموت بكرامه.

- أهم موضوعات البيواتيقا:

* علم الجهاز العصبي (التخوف من التحكم في عقل الإنسان وتفكيره سوى كفرد أو جماعة بواسطة الجراحة وزرع الأنسجة والخلايا ألجذعيه بتغيير شخصيه الإنسان وتحويله إلى آلة بشريه مصنعه كليا.

* موت الدماغ: شكل التوافق حول قبوله كمعيار لوقوع الموت ومدى مشروعيه نزع الوسائل الاصطناعية الداعمة للحياة.

* التحكم في الإنجاب: تنظيم النسل والإنجاب الاصطناعي معضلة العقم الإجهاض وحتى يكتسب الجنين صفة الشخص، التلقيح الاصطناعي وهوية الطفل مسالة الإخصاب خاصة عند اللجوء إلى التبرع بالمني إخصاب خارج الرحم واستئجار الأرحام.

* الهندسة الوراثية ومشكلاتها الأخلاقية، و مسألة الجينوم البشري في إطار معرفه أحسن بالإنسان و الإمراض والإعراض الخطيرة التي تهدده ومشكل التنبؤ الوراثي ومكانيه أن يعرف الإنسان مستقبله سلفا (الصحي) وعمليه القرصنة للمعلومات الوراثية واستغلالها من طرف شركات التامين ومكاتب التشغيل والضمان الاجتماعي وكذلك ما يتعلق بجينوم الأجنة ومكانيه تزايد الإجهاض.

* الاستنساخ البشري وانعكاساته على الأفراد المستنسخين الذين سيعانون من الشيخوخة المبكرة والحرمان من العائلة الحقيقية والهوية المميزة وانظمه القرابة والإرث والزواج وغيرها وتحسين السلالة البشرية من مبررات التطهير العرقي الى التطهير الوراثي من خلال تقنيات الهندسة الوراثية التي تدعمها الرفاهة.

- **رهانات البيواتيقا**: متعددة ضمن الحقل الفلسفي والقانون والدين والسياسة وفلسفيا يمكن توضيح موقفين وهذين الموقفين يندرج ضمنهما.

أعاده صياغة معاني مفاهيم الحرية والواجب والمسؤولية في ميادين البحث العلمي

التي تحمي الإنسان وكرامته وهنا يبدو دور الفلاسفة المعاصرين في الفكر الأخلاقي الجديد حيث ساهم في الحوار الذي يدور في ميادين علوم الحياة خاصة الإنسان.

* النزعة العقلانية الجديدة (الكافنية الجديدة)

* النزعة العلماوية (البيكونية الجديدة)

الكانطية الجديدة: تفضل الحيطة والحذر وتلجم العلم والتقنية بلجام القانون والأخلاق وحقوق الإنسان وحجتها انه بقدر ما تؤديه ين الأبحاث التقنية والبيولوجية في تطوير الجنس البشري إلا أن هذا التطور يقودنا إلى مصير مجهول أسوا من وضعنا الحالي حيث يفقد الإنسان حريته.

* البيكونيه الجديدة: تدعم مسار البحث في سبيل إن الإنسان مهدد بالمرض والانقراض مع إخضاع البحث الطبي والبيولوجي بقواعد أخلاقية.

- العلاقة بين الأخلاق التطبيقية والفلسفة الأخلاقية:

الفيلسوفه اكليس روس كتابها(الفكر الأخلاقي المعاصر) أبرزت خمسه ميادين للأخلاق التطبيقية(طب والبيولوجي بشكل هام ثم أربعه الآخرين وهم البيئة المهنة الإعلام سياسة)

* الأبحاث القديمة: اهتمت لما وراء الأخلاق تحت تأثير الفلسفات الوضعية والتحليلية أصبح الاهتمام بالمضمون اللغوي والمنطقي للعبارة الأخلاقية (مثل الخير والشر والعدل والفضيلة والواجب).

ومن خلال هذه المرحلة التي سادة فيها الدراسات التحليلية والماورائية للعبارة الأخلاقية تمت معالجة المضمون الأخلاقي انطلاقا من دوغمائية دينية إلى طابع سيكولوجي وانثر وبولوجي، وفي ميدان الطب الأخلاقي نجد حضور اللاهوتيين الكاثوليك ابتدأ من خمسينيات القرن الماضي يدافعون عن الأخلاق، ومن منطلقهم النص البابوي، ثم استعمل علم التحليل النفسي الذي يؤكد على دور العواطف والانفعالات في توجيه القناعات الأخلاقية إلى الأنثربولوجيا التي تبرز اختلاف الجماعات البشرية حو لا الخلاق، ومع الستينيات من القرن الماضي بدا الاهتمام بالأخلاق الماهوية أي مفهم الخير مرتبط بالنسق الأخلاقي ضمن

شروط الفعل واتخاذ القرار) ومن بين أسباب الاهتمام بالأخلاق الماهوية التحولات الاجتماعية الكبرى وانعكاسها على الحياة الخاصة مثل التحرر الجنسي، ترسخ القيمة المادية للأشياء،تزايد الاحتجاج على السلطة والتسلط، والتأكيد على حقوق الأفراد. والأخلاق الماهوية ارتبطت بالتقنية وما خلفته من مصالح وآثام في آن وحد والأخلاق الحالية أصبحت تستدعي الحوار ضمن الانفتاح الكوني على كل القيم.مما أصبح التعايش الأيديولوجي أمرا محتوما

3. قيم الخطاب الصوفي الكونية:

أ- التراحم:

إن التعايش يقتضي مبدأ التراحم الذي يتأسس على قواعد يمكن أن نسميها الواجبات الرحمية، وأول هذه الواجبات كما يرى طه عبد الرحمان (الرحمة هي الأصل في البناء التاريخي والاجتماعي للإنسان)[1]، إن الدمج التاريخي والاجتماعي وتصالح الإنسانية جمعاء وتزايد تماسكها يتناسب طردا مع مقدار الرحمة، والواجب الرحمي الثاني صيغته هي (لترحم غير الإنسان رحمتك للإنسان حفظا لقيمة الوجود)[2]، إن التراحم ليقوم بين الآدميين فحسب بل إنّه أيضا يقوم بينهم وبين الأشياء من حولهم (وعلامة ذلك أننا نشعر بيننا وبين هذه الأشياء بروحانية متماثلة وبهذا يبلغ تخليق التضامن كماله)[3]، أما الواجب الرحمي الثالث صيغته هي (لتؤثر الكونية المأخوذة من الرحمة على كل كونية أخرى (لتؤثر الكونية المأخوذة من الرحمة على كل كونية أخرى)[4].

[1]- طه عبد الرحمان، روح الحداثة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، بيروت، ط1، 2006، ص252.

[2]- المرجع نفسه، ص 253.

[3]- طه عبد الرحمان المرجع السابق، ص 254.

[4]- طه عبد الرحمان المرجع السابق ، ص 254 .

(أن الكونية ليست رتبة واحدة، وإنما مراتب مختلفة؛ فالبشر، وإن اتفقوا على مجموعة من القيم، فإن قوة اتقائهم عليها تختلف من إحداها إلى الأخرى، إلا أن قوة هذا الاتفاق تبلغ نهايتها في قيمة التراحم؛ وهذا لا يمنع من أن تختلف أشكال التعبير عن التراحم وتختلف درجات التحقق به لدى الأفراد وتختلف أنماط تطبيقه في المجتمعات)[1].

إذا كانت الصيغ السابقة هي ثلاثة قواعد يتأسس عليها الواجب، الرحمي وتفضي إلى تعايش الإنسانية فإن روح التراحم مبني على مبدأ التخلق، وهذا المبدأ الذي هو رأس كل حكمة وكل فضيلة، بل هو لب السلوك الحميد، مرتبط بمفاهيم ثلاثة (القدوة، التعلق، الاتصاف)، (والتخلق هو الاتصاف على قدر الطاقة بما يتصف به القدوة عن طريق التعلق به)[2]، أما عن مفاهيمه الثلاثة:

أولها القدوة وهي (الأصل في الأخلاق وجود قيم عليا بني عليها؛ وحد القيمة أنها حقيقة واجبة يراد وقوعها، لا حقيقة واقعة يقطع بها؛ فقيمة الصدق، مثلا، هي أمر واجب، وليس شيئا واقعيا، لهذا، فإن القيمة تتطلب في كل مقام وجود نموذج أو شاهد تتمثل فيه خير تمثيل، وهو معنى القدوة»؛)[3]، وكلما كان النموذج أكمل زاد شرف هذه القيمة والقدوة في اكتمالها، حيث تندرج من النموذج الصالح إلى الأصلح إلى الأكمل إلى الأتم حتى تصل آخر شرف لها، فالرحمة في نهاية شرفها المطلق هو الرحمان.

-أما المفهوم الثاني الذي تتحدد به الرحمة المبنية على روح التخلق ألا وهو مفهوم التعلق (إذا كانت القيمة الخلقية لا تنفك عن نموذج مخصوص هو القدوة، فإن الذي يتبادر إلى ذهن من يطلبها ليس معناها التصوري، وإنما تحققها النموذجي، بل يتبادر إليه أكمل نموذج سبق أن شاهده أو علم به أو أخبر عنه؛ وبهذا، لا تلبث صلته بالقيمة أن تنقلب إلى صلة بنموذجها؛ وواضح أن ممثل هذه الصلة لا

[1] - طه عبد الرحمان، المرجع السابق ، ص 254.
[2] - المرجع نفسه، ص 255.
[3] - المرجع نفسه، ص 255.

تكون إلا من جنس الصلات التي تحصل بين الذوات الحية، فلا تكون نظرا مجردا، وإنما رغبة مشخصة، ولا طلبا بعيدا، وإنما لقاء قريبا؛ لذلك، فإن الصلة بالنموذج تكون أساسا صلة تقرب، وكل صلة تقرب بصحبها تعلق بالمتقرب إليه؛ وهكذا، فلا بد للطالب القيمة الخلقية من أن يحصل تعلقه بالقدوة؛ وما لم يحصل هذا التعلق، فلا حظ له في القيمة المطلوبة، إلا أن يكون حظا سرعان ما يزول أو يتلبس بضده)[1].

ولهذا للتعلق مراتب، تعرج نحو النموذج الأكمل والأتم، فمنزلة الصاحب ليس هي رتبة الصديق وهذا الأخير لا يتجاوز درجة النبوة التي هي أدنى من الرسالة وهكذا (وهنا تجب الإشارة إلى خصوصية النموذج الأكمل وخصوصية التعلق به؛ فإذا كانت صلة طالب القيمة بنموذجها تقتضي مشاهدته المباشرة، فإن هذه المشاهدة تنتفي في حق النموذج الأكمل؛ إذ هو منه عن كل تشخيص وتمثيل؛ لذا، تفضل على عباده بسابق رحمته، فاصطفى رسلا منهم، حتى يشاهدوهم ويقتدوا بهم، باعثا لكل قوم نموذجا منهم؛ وبعث محمدا عليه السلام نموذجا للناس جميعا؛ ولما كان تعلق الإنسان بهذا النموذج المرسل ليس درجة واحدة، وإنما درجات كثيرة، كان قد تعلقه بالنموذج الإلهي- أي الرحمان- على قدر تعلقه بهذا النموذج البشري- أي الرسول الرحيم)[2].

أما المفهوم الثالث فهو الاتصاف بأخلاق النموذج التام إلى الأتم تدرجا ومعراجا (وكلما زاد تعلق المرء بالنموذج، زادت قوة هذا الاقتداء؛ وكلما زاد الاقتداء لديه، زاد استجلاؤه للقيمة التي يمثلها هذا النموذج، فيكون أثرها في نفسه أبلغ وأنفع؛ ولما كان التعلق بالنموذج الإلهي - كما تقدم - على قدر التعلق بالنموذج النبوي، كان الاتصاف بأخلاق النموذج الإلهي على قدر الاتصاف بأخلاق النموذج النبوي؛ وعلى هذا، فبقدر ما يتعلق المرء بالرسول الرحيم، ينال نصيبه من رحمته الشريفة؛ وعلى قدر هذا النصيب،

[1] - طه عبد الرحمان، روح الحداثة ، المرجع السابق، ص 255.

[2] - المرجع نفسه ، ص 256.

يكون نصيبه من الرحمة الكبرى التي يتجلى بها «اسم الرحمان»)[1]، إذن ما يمكن قوله مبدأ التعايش في فكر طه عبد الرحمان يقتضي التراحم الذي هو أساس التماسك الاجتماعي بل هو أساس التناغم الكوني الذي يتعدى الإنسان ليشمل جميع الكائنات، وحتى يؤتي مبدأ التراحم ثماره في هذا الكون الذي يطلب منا أن نعيد أمانة التناغم له من خلال الإصلاح في الأرض فإن ذلك مرهون بروح التخلق القائم على أسس ثلاث (القدوة، التعلق، الاتصاف) منهاجا وحبا وتمثلا.

ب- اتساق الأديان:

إن طبيعة التكامل الديني تتحد من خلال:

أ– تكامل الاتساق والمقصود بالاتساق أنّ أحكام الدّين مترابطة فيما بينها ومتماسكة)[2] فالغرض من الدّين هو تنظيم حياة الإنسان في العالم المرئي حتى يتمتع بالسعادة الأبدية ولا سبيل لذلك إلا بإتباع: أصول العقيدة وأركان العبادة وقوانين التعامل وقواعد الأخلاق مرتبطة بمبادئ الإيمان، العمل، العدل، الخير تناسبا أي أنّ أصول العقيدة تبنى على مبدأ الإيمان وأركان العبادة ينظمها مبدأ العمل، وقوانين التعامل يحكمها مبدأ العدل وقواعد الأخلاق ينظمها مبدأ العمل، وقوانين التعامل يحكمها مبدأ العدل وقواعد الأخلاق ينظمها مبدأ الخير (ومعلوم أن المقصد الذي تطلب الأديان المنزلة تحقيقه هو « التعبد لله وحده »؛ فإذن الروح التي تنبسط بها الأحكام في هذه الأديان ويأتلف بعضها مع بعض هي «روح التوحيد»؛ وإذا تقرر أن وجود روح واحدة في الأحكام الدينية، أصولا عقدية كانت أو أركانا عبادية أو قواعد أخلاقية أو قوانين تعاملية، هو السر في اتساق وحدتها)[3].

[1] - طه عبد الرحمان المرجع السابق، ص 71.
[2] - المرجع نفسه، ص 72.
[3] - المرجع نفسه ، ص 73.

ولما كان الدين منبعثا من الروح الأسمى الذي لا ينقسم فبفضل هذه الوحدة التي لا تنقسم كان الدين واحدا، فمن الخطأ أن نتكلم عن الأديان بل هناك شرائع ودين واحد من صنع الواحد الأحد وجميع الكائنات توحد الإله طوعا أو كرها (أن معنى « توحيد الإله»، متى استولى على قلب الفاعل الديني بكليته، جعله يستشعر في كل آية خفية في نفسه، وفي كل مظهر جلي من حوله، شكلا من أشكال الوحدة، متأملا وجه دلالته على وحدانية الإله، بل متحققا بشهود هذه الوحدانية؛ إذ تصير عنده صور الوحدة في الآيات الخفية والظواهر الجلية، على اختلافها، ناطقة بهذه الوحدانية، كل واحدة منها - أي كل آية أو ظاهرة - على طريقتها الخاصة؛ ولا يشعر الفاعل الديني بتحقق هذه الوحدة شعوره بتحققها في عبارة الأحكام الدينية نفسها، لأنها، دون سواها من حقائق الوجود بين، بصريح اللفظ، معاني الوحدانية، فضلا عن كونها، مثل غيرها من الحقائق، من صنع الواحد الأحد)[1]، والعمل ببعض أحكام الدين دون بعض يجعل الإنسان ينتفع انتفاعا نسبيا بل يكون نفعه منقوصا ومشكوكا فيه (أن الاجتزاء ببعض الأحكام الدينية يوقع صاحبه في التعبد للطاغوت، ذلك أن هذا الاجتزاء يكون مبنيا على التحكم والتشهي مهما ادعى صاحبه من معلولية» أو «موضوعية» أو «واقعية» فيما أورده من الاعتبارات المصلحية والمسوغات الظرفية، فيلزم أن يكون، في هذا الاجتزاء المتشهي، متبعا لهواه، جاعلا منه إلها يتعبد له طواعية من دون الإله الحق، وهو وحده الذي أحاط بكل ليه علما، ووضع لكل شيء حكما)[2]، ولما كان الدين المنزل صادر عن إلاه واحد كانت أحكامه متماسكة غير مفرقة ووجب على الإنسان أن يأخذ بهذه الأحكام كبنية متكاملة كليا حتى تحصل له السعادة التي يكون في إثرها استصلاح فيكون بمثابة النموذج الأكمل الذي يستخلف الله في الأرض " **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَافَّةً وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ ۚ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ (208)** " إن تعارض الأقوال الدينية في حقيقة الأمر تعارضا عرضيا وظاهر مجازيا سببه غفلة

[1] - طه عبد الرحمان، المرجع السابق، ص 74.

[2] - المرجع نفسه، ص77.

مدارك الفاعلين الدينيين ولما كان التعارض سببه جهل الفاعلين وضع الترجيح اجتهادا وكذلك النسخ والتوفيق والتأويل حتى يتسنى رفع الخلاف.

وتتحقق وحدة التفاهم (وهذا هو معنى الاتساع للتكامل الديني)[1]، وتكامل الاتساع ينظم حياة المؤمن حيث يشهد في العالم المرئي آيات العالم الغيبي يقول طه في هذا وبهذا يصبح العبد: (مقرا بسابق الشهادة بوحدانية الله، وموقنا بعهد التعبد له وحده؛ وأيضا أن هذا التنظيم المتعدي يقتضي أن يكون الدين محددا المضمون؛ كما ذكرنا أن هذه الوحدة المضمونية تتمثل أساسا في روح التوحيد التي تحدد وتوجه أحكامه، أصول عقيدة كانت أو أركان عبادة أو قواعد أخلاق أو قوانين تعامل، جاعلة منها نسقا واحدا).

ج) المؤاخاة:

إن المؤاخاة تبنى على أركان أربعة ألا وهي:

-**الركن الأول:** التوجه إلى المتجلي بالعدل (والمؤاخي أدرك بخلاف غيره الحقيقة الروحية التي لا يلتمسها في الروحية الملفقة أو المزيفة (روحانية علمانية ودين مبتدع) والملفقة (أن يأخذ المواطن من كل الديانات ويضيف إليها من عنده)[2]، فلكي يتحقق التآخي لابد من روحانية خالصة منفكة عن المادة مستمدة قيمها من أفق هذا العلو المتعالي المتمثل في المتجلي بعدله.

-**الركن الثاني**: التجرد من الظلم وبالخصوص الظلم الذاتي، لابد أن تشيع بين مواطني العالم ثقافة دفع الظلم الذاتي حتى تتحقق المؤاخاة وذلك بنقد النفس حينما تقصر بأداء حقوق غيرها إنما تقصر في أداء حقوق نفسها.

[1] - طه عبد الرحمان المرجع السابق، ص 77.

[2] - طه عبد الرحمان المرجع السابق، ص31.

-**الركن الثالث**: التحقق بالماهية الأخلاقية ورفع التحديات الاقتصادية والاجتماعية في زمن العولمة والحداثة والمادة (أصبح العقل مختزلا في الخاصية الحسابية متجاهلا خاصيته الإنسانية)[1]، وأصبح العقل الحسابي متحكم في العلاقات التجارية والاجتماعية والمؤاخي يعي كثيرا من مخاطر هذا الانغلاق الذي وقع فيه المعاصرون ولدرء هذه المخاطر وجب مراعاة الأصل الأخلاقي في العلاقات وأن التقدم المادي يكون محصنا بالتقدم الروحي.

-**الركن الرابع**: القدرة على إبداع قيم ودفع التحديات العلمية إن اللعب وإتباع الهوى في مجال العلم خاصة في التجارب الجنينية والإشعاعية التي هددت البيئة والإنسانية جمعاء وللخروج من هذا المأزق وجب إبداع قيم بمنزلة المقاصد الإنسانية التي يسترشد بها العلماء فلا يلعبون في تجاربهم ولا يشتهون في أبحاثهم والمؤاخي أقدر من غيره أن يبدع هذه القيم، يلحظ من القيم السابقة أن طه عبد الرحمان اجتهد في وضع مشروع أخلاقي، وقيم كونية مستمدة من الخطاب الصوفي قادرة على حل الأزمات التي تولدت جراء التقنية. ويبقى التصوف والتمسك والتنسك بأخلاقه قولا وعملا هو سبيل إخراج البشرية من الجحيم، ورغم هذا يبقى الإشكال مطروحا إلى أي مدى تستوعب البشرية الخطاب الصوفي لتجد مفتاح النجاة. ؟ ألم يئن للبشرية أن تجرب التصوف حتى تذوق السعادة؟

[1] - طه عبد الرحمان، روح الحداثة، المرجع السابق، ص 32.

خلاصة

مجموعة من النتائج تمخضت عن التحليل السالف الذكر:.

- أخلاقيات الطب أفرزتها المعضلات التي تولدت من السيسيولوجيا.

- ضرورة الاطلاع على كل ما استجد في الفكر الغربي من مسائل الأخلاقيات المتعلقة بالطب مع موازاة المراجعة التي تراعي الفكر الأخلاقي العربي والإسلامي.

- الرحيل بالأخلاقيات الطبية والتطبيقية من نذرها المحلي إلى صدعها الكوني الصوفي.

- الأخلاق التطبيقية واقع غربي وصلت أصداءه إلى الواقع العربي.

- الأخلاق التطبيقية تعكس صيحة للفلسفة العملية

- أخلاق الطب قواعد عملية وليست نظرية رغم أنها تقوم على مفاهيم أخلاقية كلاسيكية مثل الحق، المسؤولية، الواجب، الكرامة

- قواعد الأخلاق التطبيقية لا يراع فيها الخير والشر بقدر ما يراع فيها المصلحة.

- أخلاقيات الطب ترجمة تداولية توافقية يشارك فيها الجميع مثل لجان الأخلاقيات والهيئات الجديدة، والخطاب الصوفي.

المبحث الثاني: التفكير الإستراتيجي:

إن التفكير الإستراتيجي ليس وليد اللحظة الراهنة ،وإنما كانت له إرهاصات مع بوزوغ الحضارات القديمة، والمتأمل لحركة التاريخ يشهد أن الحضارات العظمى لم تنشأ عبثا، وإنما قامت على أسس وخطط محكمة ضمنت لها الريادة والمكوث أزمنة عديدة، وهذه الأسس كانت مبنية على دراسات نابعة من حكماء عصر كل حضارة يمكن أن نطلق عليها بوادر التفكير الإستراتيجي الأولى، ثم نما هذا المصطلح وتزايد استعماله في الأزمنة المتأخرة ،نظرا للحاجة الملحة التي جعلت المجتمعات المتقدمة تفكر في مخرج لجميع الأزمات المتوقعة ولكن وفق دراسة علمية تتسم بالموضوعية، حيث تعالج الحاضر وتعتبر بالماضي وتتنبأ بالمستقبل.

وإذا كان العصر الذي نحياه اليوم عصر المتغيرات والتسارع الرهيب ،فهو يدعونا في كل برهة إلى التفكير المتجدد في جميع مجالات الحياة ،إننا بالأحرى مجبرون في زمن التخصصات العلمية المنفتحة نرسي قواعد للتفكير الإستراتيجي يستمد قوته من الخبرات الماضية ، ومن القراءة الجيدة للحاضر ،وذلك لأجل السلامة في المستقبل.

والإشكال الذي هو المحك الأساسي في هذا الفصل هو:هل الدراسة التاريخية للحضارة كاف لبناء تفكير استراتيجي يعالج حاضرنا ويبني مستقبلنا؟ أم الإستشراف في حاجة إلى خطاب غير معقول؟.

إن محاولة الإجابة عن هذا الإشكال يقودنا طرق ثلاث مباحث وهي:

- الإطار المفاهيمي للتفكير الإستراتيجي

- السير الكرونولوجي للتفكير الإستراتيجي(الحضارة اليونانية ،الحضارة العربية ،الحضارة الغربية)

- الركائز الداعمة لاستشراف المستقبل- اللامعقول في استشراف المستقبل: الخطاب الصوفي أنموذجا.

حاولنا تتبع المنهج التاريخي والتحليلي في الإجابة عن الإشكال ،وفي كل مبحث حاولنا تأسيس أرضية مفاهيمية ، ثم توصلنا في حوصلة هذا الفصل إلى نتائج هي بمثابة ثمرة له وعسى أن تشكل انطلاقة جديدة في المستقبل لأجل إثراء المعرفة أكثر.

I- التصور المفاهيمي للتفكير الإستراتيجي ومقوماته:

يعد تحديد المفاهيم أمر صعب المنال، وذلك يرجع إلى اتساع الحقل اللغوي من جهة، والتغير الذي يطرأ على المفهوم حين ينعطف السياق اللغوي وبدل تحديد المفهوم، نحاول بناء تصور حوله.

1-التفكير الإستراتيجي:

1- هو محاولة التنبؤ بالظروف الداخلية والخارجية التي من شأنها أن تؤثر سلبا وإيجابا على اتخاذ القرار الذي يخص مؤسسة أو دولة أو إدارة، وكل مبادرة تسعى إلى التخطيط المستقبلي تعبر عن نمط من التفكير الإستراتيجي، فإذا أرادت دولة معينة أن تكون لها الريادة فإن نجاحها مشروط بمعرفة نقاط النهوض والانتكاسة تجاه المستقبل.

والإستراتيجية هي محاولة شاملة ترتكز على برنامج وأهداف تمكن مؤسسة ما، أو دولة على اتخاذ القرارات التي من شأنها معرفة الوضع الراهن والتحكم في المستقبل، من خلال رؤية بعيدة المدى.

والتفكير الإستراتيجي الناجح ترتكز مقوماته على مقومات أساسية تحقق له غاياته وأهدافه، وفي مقدمتها:

2- مقومات التفكير الإستراتيجي:

أ-التخطيط:

"وهو محك التفكير المنظم الذي يحدد التدابير اللازمة للوصول إلى الغايات البعدية".[1]

ونجاح الدولة مرهون بنجاح مؤسساتها التي تعمل على خلق أساليب تساعدها على زيادة الإنتاج وتحسين الخدمات وفق كفاءات عالية وتخطيط محكم "وكل مؤسسة تحقق أهدافها بأقل تكلفة وبالوسائل المناسبة تترجم نجاحها في التخطيط"[2]، وحتى تنهض الدولة وتقوم بمهامها بصرامة، لا بد لها من قواعد وتدابير معينة تشمل كل المجالات الثقافية والاقتصادية والاجتماعية.

"إن التخطيط الإستراتيجي فكرة شملت مختلف الميادين وكان لها معنى شامل وعام".[3]

في حين نجد الركيزة الثانية التي يعتمد عليها التفكير الإستراتيجية بعد التخطيط ممثلة في:

ب- القرار وأثره المستقبلي:

عملت الولايات المتحدة الأمريكية في القرن العشرين على بناء تفكير إستراتيجي يستند على اتخاذ القرارات الناجحة وفق نظام متكامل ينطلق من الحاضر ويتكهن بالآثار المستقبلية التي من شأنها أن تضمن السلامة لكافة مؤسساتها.

"إن فكرة اتخاذ القرار نشأت في الولايات المتحدة الأمريكية ثم انتقلت إلى دول العالم وفي مقدماتها أوروبا"[4]، وكل مؤسسة تتبنى تفكير إستراتيجي يمكنها من معرفة نقاط الضعف والقوة تستند إلى التخطيط والقرار "وهما دعامتان لنظام متكامل وفلسفة إدارية ناجحة في كل القطاعات التي تمثل

[1]- نشوان يعقوب، الإدارة والإشراف التربوي بين النظرية والتطبيق، دار الفرقان، عمان، ط3، 1992، ص 28.

[2]- عبد الحميد عبد الفتاح، الإدارة الإستراتيجية لمواجهة تحديات القرن الحادي والعشرون، مجموعة النبل العربية، 1991، ص 20.

[3]- الطاهر محمد أحمد الشيخ ، التخطيط الإستراتيجي ضرورة عصرية، مجلة الدراسات الجنائية، ع 10، 2004، ص 25.

[4]- غنيم عثمان، التخطيط أسس ومبادئ عامة، دار رضا للنشر والتوزيع، عمان، ط2، 2006، ص 229.

الدولة"[1]، وكل مؤسسة من مؤسسات الدولة الفعلية ترسم مسارا يضمن لها تحقيق مصالحها بعيدا عن المخاطر بأرباحها "وذلك لن يتأتى إلا بالتخطيط الإستراتيجي واتخاذ القرار الذي يؤثر على توقعات المعرفة المستقبلية ويضمن لها تحقيق أهدافها".[2]

إن المنهج النظامي الذي يصنع القرارات ويتنبأ بالمستقبل وآثاره لن يكون إلا وفق خطط محكمة، "البرامج التي تتحدد بقرارات مستقبلية وخطط إستراتيجية هي التي تعطي للإدارة أو المؤسسة المعلومة الممكنة والصحيحة"[3]، "وكل تفكير إستراتيجي تعتمده الإدارة من أجل تحقيق نتائج مثلى يستمد قوته من الإمكانيات المتاحة".[4]

إن ما نلاحظه هنا أن التفكير الإستراتيجي يقوم على التخطيط واتخاذ القرار بعيدا عن الواقع المتوهم فهو ينطلق من الحاضر، أي الإمكانيات المتاحة حتى تكون الأهداف المرجوة واقعية.

"إن الدولة المثلى هي التي ترسم آفاق مستقبلية حتى تواجه المخاطر المتوقعة منطلقة من قدراتها وإمكانياتها وصولا إلى الأهداف والغايات المنشودة"[5]، فالتخطيط الإستراتيجي أسلوبا تعتمده الإدارة وهو بمثابة الفاعلية لها حيث تستمد قوتها ونشاطها الجاد منه، ولكن التفكير الإستراتيجي في غياب الخبرة والتجارب يبقى تفكير مبتور وناقصا، ولهذا يرى المفكر محمد فوزي في كتابه التخطيط الإستراتيجي في المؤسسات "أن الخبرة المستمدة من التجارب العملية الميدانية شرطا أساسيا ودعامة أساسية للتفكير الإستراتيجي الناجح".[6]

---

[1]- محمد متولي، التخطيط التربوي، دار المسيرة للنشر والتوزيع والطباعة، عمان، 2000، ص 433.

[2]- عايدة بشير، الإدارة الإستراتيجية، مكتبة عين شمس، القاهرة، 1964، ص 67.

[3]- محمد محمود، جمال الدين، التخطيط الإستراتيجي لنظم المعلومات، مطابع جامعة الملك سعود، السعودية، 2000، ص 16.

[4]- السلمي. علي، الإدارة المعاصرة، مكتبة الغريب، مصر، 2000، ص 121.

[5]- النابلسي، عماد الدين، الخطة الإستراتيجية بين التنفيذ والرقابة، دار الهداية، الأردن، 2007، ص 23.

[6]- محمد فوزي، التخطيط الإستراتيجي في المؤسسات الحكومية، دار الهداية، الأردن، 2009، ص 25.

ج- الخبرة الفاعلة:

يستند التفكير الإستراتيجي إلى دعامة أساسية ثالثة ألا وهي الخبرة المستمدة من كثرة التجارب التي تعلم المؤسسة الخطأ وعدم الوقوع فيه مجددا، فكل محاولة هي تصحيح لأخطاء قديمة حيث نصل بالأهداف إلى مدى عال في التنسيق والوضوح، ولهذا نجد حشمت قاسم يقول في كتابه التخطيط الإستراتيجي "إن الخبرة تعلمنا الابتكار والالتزام والمراقبة والتنسيق في صناعة القرارات الناجحة".[1]

وقد كانت الريادة للمؤسسات العسكرية التي تعتمد على الخبرة كدعامة أساسية في التفكير الإستراتيجي الذي يضمن لهها النصر والنجاح ثم أصبحت الخبرة منتشرة في بقية القطاعات والمؤسسات،" وكلما كانت التجارب متنوعة كانت الإستراتيجية متفوقة في أدائها وضامنة لسلامة المؤسسات".[2]

بناءً على ما تقدم ذكره، فإن التفكير الإستراتيجي يرتكز على مقومات ثلاثة تشكل بناء هرمي له، حيث أن القاعدة محكومة بالتخطيط واتخاذ القرار أما رأس الهرم يتمثل في الخبرة التي تضمن للدولة أو المؤسسة فاعليتها.

3- التفكير الإستراتيجي ودوره في بناء الحضارة:

إن كل حضارة تقوم على مقومات طبيعية وبشرية وثقافية، ويلعب العامل البشري دورا أساسيا في بنائها.

إنه بمثابة الفكر الذي يحلل المستقبل، ولا ريب أن هذا الفكر موجود في الحضارات القديمة وإذا أردنا أن نعرف مدى العلاقة بين الفكر الإستراتيجي وقيام الحضارة، فغن التفكير بمثابة الفعل المحرك لدواليب الحضارة وسنحاول في هذا المبحث تبيان مفهوم الحضارة وعلاقتها بالفعل الحضاري.

---

[1]- حشمت قاسم، التخطيط الإستراتيجي لخدمات المعلومات، مركز الإسكندرية للوسائط الثقافية والمكتبات، مصر، 1998، ص 4.

[2]- البكري صلاح الدين، التخطيط الإستراتيجي في المؤسسات الغير ربحية، الشام للنشر والتوزيع، سوريا، 2006، ص 13.

أ- مفهوم الحضارة:

إن الحضارة تفسر انتقال الإنسان من الطور الهمجي إلى الطور الإنساني، وعلى حد قول مالك بن نبي "إنني أؤمن بالحضارة على أنها حماية للإنسان لأنها تضع حاجزا بينه وبين الهمجية"[1]، يبدوا جليا أن خروج الإنسان من غشاوة الجهل إلى نور القيم الإنسانية يترجم لنا الفعل الحضاري. ويتم ذلك وفق بناء متكامل يساهم فيه الأفراد لبناء صرح حضاري، وباندثار هذه القيم تضمحل الحضارة.

هذا القول يذكره الأستاذ بشير ضيف الله "الحضارة تمر بمراحل الطفولة والشباب والشيخوخة هذه المرحلة الأخيرة تندثر فيها القيم"[2]، والحضارة ترتحل من مكان إلى مكان حيث تتوفر عوامل إحيائها "وفي اعتقاد ارتحال الحضارة لدى مالك بن نبي تخضع إلى الدور الحضارية"[3]. مما تقدم يمكن القول أن الحضارة هي حركة واعية يصنعها الإنسان من أجل البقاء والقوة فهي الحياة الراقية، ولا يتسنى ذلك إلا بفكر إستراتيجي يضمن الاستمرار أكبر قدر من الزمن، وكل ما كان الفعل الحضاري محكم بتخطيط ناجح يضمن للحضارة حقب زمنية بعيدة المدى، وكل حضارة على مر التاريخ سارت وفق تخطيط إستراتيجي.

ب- السير الكرونولوجي للتفكير الإستراتيجي:

- الحضارة اليونانية وفكرها الإستراتيجي:

مرت الحضارة اليونانية بثلاث مراحل، المرحلة الجنينية وبرزت فيها ملاحم هوميروس "إن المرحلة الجنينية للحضارة اليونانية برزت فيها القصائد الشعرية المتمثلة في الملاحم وكانت على ضفاف سواحل

[1]- مالك بن نبي، ميلاد مجتمع، تر: عبد الصبور شهين، دار الفكر، 1979، ص 16.

[2]- بشير ضيف الله، فلسفة الحضارة في فكر مالك بن نبي، 2014، ص 24.

[3]- محمد شاويش، مالك بن نبي وشروط النهضة، التبيين، الجاحظية، الجزائر، عدد 19، ص 3.

آسيا الصغرى"[1]، فكلما وجد الماء حلت الحضارة وانتعش الفكر، ثم مرحلة الازدهار التي بزغت فيها الأفكار الفلسفية، وكانت أثينا مسرحا فكريا وتاريخيا لهذه الفلسفة، ثم بدأت هذه الحضارة في الاندثار حينما تخلت عن الفكر الواحدي وتميعت بالوثنية المتعددة.

يقول ول ديورانت: "وإندثرت الحضارة اليونانية حينما تخلت عن التفكير الواحدي"[2]، وتأثرت الحضارة اليونانية بأفكار الحضارات المجاورة حيث أخذت مختلف العلوم من خلال الرحلات والتجارة، يقول المفكر السابق الذكر "فقد أخذت الحضارات اليونانية أبجديات اللغة من الحضارة الفينيقية، وعرفت علم الفلك من الحضارة البابلية وقد كان لأفلاطون رحلات إلى مصر".[3]

- **الحضارة الإسلامية وخبرتها الإستراتيجية:**

جمعت هذه الحضارة بين الشريعة والحكمة. يقول مشهد العلاف "وقد جمعت الحضارة العربية بين نموذجين من الفكر الإستراتيجي النص الديني والحكمة اليونانية".[4]

نجد في تحليل هذا القول أن الفكر الإستراتيجي اليوناني كان بمثابة مدخل ودعم للحضارة الإسلامية، إنما جاءت به الفلسفة اليونانية حق، وما جاء به النص الديني حق، والحق لا يضاد الحق، هذه القاعدة اعتمدها ابن رشد في تفكيره وكانت بمثابة نهضة فكرية ودعائم للحضارة الإسلامية.

[1]- أحمد محمود صبحي، صفاء عبد السلام جعفر، في فلسفة الحضارة، دار النهضة العربية، بيروت، ط1، 1999، ص 25.

[2]- ول ديورانت، قصة الحضارة، تر: محمد بدران، مجلد 2، ص 80.

[3]- المرجع نفسه، ص 80.

[4]- مشهد العلاف، فلسفة الحضارة الإسلامية الرؤية الغزالية، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 2012، ص 30.

لقد كانت لهذه الحضارة مقومات ساهمت في نضج فكرها يقول عبد الحميد درويش " المقوم الروحي الذي يتكون من التصوف والقرآن والنظرة العقلية الثاقبة ساهم في استمرار هذه الحضارة".[1]

- الحضارة الغربية والفكر الإستراتيجي المتسارع:

إن القطبية الأمريكية استفادة من خبرات الدول العظمى السابقة، وأقامت فكرا إستراتيجي يستند على الاقتصاد ورأس المال الذي يضمن القوة والاستمرار في المستقبل.

إن المنفعة مقياس كل شيء، هذا الشعار الذي صنعته المدرسة البرغماتية منطلق التفكير الإستراتيجي الغربي.

إن الولايات المتحدة الأمريكية اعتمدت الإنتاج والعمل ورؤوس الأموال هذه الدعائم الثلاث مكنتها من الصدارة. ثم ساهمت في مساعدة الدول الأوروبية من خلال القروض يقول الرئيس السابق كولدج " إن تفكيرنا الإستراتيجي ينبني على المنفعة حيث شملت الميادين العسكرية ومكنت قرابة مليوني جندي منتشرين في ساحة القتال".[2]

إن التفكير الإستراتيجي الغربي المعاصر يخلو من القيم، ويكرس نظرية الإنسان ذو البعد الواحد إنها مادية متوحشة بقدر ما تضمن السيطرة جعلت الإنسان الغربي متشائم لأنه أهمل الجانب الكوثري.

وحوصلة ما تقدم أن الفكر الإستراتيجي في جميع الحضارات يستند دوما إلى الخبرات المتلاقحة وأفكار الأمم السابقة فالحضارة اليونانية أخذت عن الحضارات الشرقية القديمة وأقامت صرحا فكريا

[1]- عبد الحميد درويش، الفلسفة والحضارة، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، 2016، ص 266.

[2]- جوستاف لوبون، فلسفة التاريخ، تر: عادل زعيتر، دار العالم العربي، القاهرة، ط1، 2012، ص 7.

عظيما في نختلف المجالات، في حين نجد الحضارة الإسلامية بدورها تأثرت بفلسفات وأفكار أفلاطون وأرسطو ومزجتها بروح الشريعة فازداد هذا الفكر عظمتا وقوة وضمن لها البقاء قرونا عدة.

أما الحضارة الغربية فقد غلب على فكرها الإستراتيجي البعد المادي الذي يرتكز على الاقتصاد والثروة والمنفعة.

4- الركائز الداعمة لاستشراف المستقبل:

يقوم الاستشراف على مقومات تضمن له النجاح مثل المرونة والقابلية للمراجعة، ووضوح الأهداف، والتخطيط.

هذه المقومات قلصت أخطاء الحاضر واستدعت الماضي ورسمت صورة لمستقبل أمثل، وإذا حاولنا تحليل الركائز الداعمة لاستشراف المستقبل فإن الأمر يقودنا إلى محاولة تقديم تصور يضبط لنا المفهوم أولا ثم الركائز.

أ- التصور المفاهيمي لاستشراف المستقبل:

لقد كان شغل الإنسان منذ القدم محاولته في تحقيق غدا مشرق هذا على المستوى الفردي. في حين نجد الدول العظمى تحاول امتلاك المستقبل بكل ما أتيح لها من قوة من أجل ضمان السيطرة والتمكين.

فإذا كان المستقبل هو حديث الكهنة قديما إلا أنه أصبح علما قائما بذاته يقول محمد الغزالي: " إن الحديث عن المستقبل عند الأوائل كان يخص المشعوذين والكهنة".[1] قد يكون السبب الرئيسي في عدم الاهتمام بالمستقبل هو الزمن اللامتسارع الذي عاشه الإنسان الأول على غرار ما نعيشه اليوم.

ومن بين الأسباب التي جعلت الأمر ملح اليوم هو التسلح والهيمنة يقول صالح بن حمد:" إن التغيرات المرعبة بعد الحرب العالمية الثانية التي شملت مختلف الميادين هي السبب الرئيسي في مدعاة الحديث عن علم جديد يسمى استشراف المستقبل".[2]

هذا التغير والتسارع هما أبرز المبررات التي جعلت المنظرين المعاصرين يتحدثون عن المستقبل باستفاضة، ويرسمون له خطط تضبطه من خلال دراسات إحصائية وبيانات تجعله يتنبئون بالمدى البعيد للوقائع المستقبلية، ويتأهبون لها يقول هنري منت: استشراف المستقبل هو فن يمكننا من التنبؤ بالأحداث والوقائع المستقبلية، ويرى أحمد عبد الفتاح بأن استشراف المستقبل علم حيث يقول: "استشراف المستقبل علم منظم يهدف إلى التحكم في المستقبل، أو التنبؤ به لمدة زمنية قد تصل إلى 20 سنة".[3]

يتبين لنا من المفهوم السابق بأن استشراف المستقبل هو علم الوقائع الممكنة أو المحتملة لأنه يعتمد على الإحصاء وعلم الاحتمال، وهذا يفيد الدول والمجتمعات في أخذ التدابير اللازمة حيال المستقبل.

[1]- محمد الغزالي، إحياء علوم الدين، مطبعة الرسالة المحمدية، مصر، 1961، ص 08.

[2]- صالح بن حمد ، المدخل إلى البحث في العلوم السلوكية، المديرية العامة للمطبوعات، الرياض، السعودية، 1981، ص 13.

[3]- أحمد عبد الفتاح، وآخرون، الدراسات المستقبلية، دار المسيرة للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط1، 2003، ص 18.

إن هذه المقاربة نلمسها في كتاب بلكا إلياس حين عرف استشراف المستقبل أنه: "علم التصورات المستقبلية للوقائع الإنسانية".[1]

يبدوا من التعريفات السابقة أن استشراف المستقبل علم محكم بقواعد تمكن المجتمعات والدول من معرفة الأحداث المتوقعة. وهذا من أخذ الحذر وبسط النفوذ والهيمنة.

ب- الأساليب الناجحة في صناعة المستقبل:

- إن الحديث عن المستقبل هو علم يضع قواعد تجعل المجتمعات تراهن على مستقبل أفضل بيد أن هذه القواعد تضبطها مناهج وخطط نعرضها فيما يلي:

أ. مراجعة التاريخ لأخذ العبرة واستخلاص التجارب الناجحة للأمم والحضارات الراسخة.

ب. معالجة الحاضر وفق قراءة خالية من التعالي ومتسمة بالواقعية والموضوعية.

ج. سن قوانين عامة تخضع لها كل الظواهر، هذا يجعلها ذو طابع علمي يراعي الخصوصية في الظواهر المعقدة.

د. المراجعة المستمرة التي تخضع لها الدراسات المستقبلية بسبب الواقع المتغير والمتسارع فما هو صالح اليوم قد لا يفيد المستقبل.

هـ. استقطاب آراء الخبراء في مختلف القطاعات السياسية والعسكرية والاقتصادية.

5- اللامعقول في استشراف المستقبل والخطاب الصوفي :

إن الحديث عن التفكير الإستراتيجي واستشراف المستقبل أصبح يحتل مكانة في جميع المجالات العسكرية والاقتصادية والإدارية، ولعل مبررات البحوث الاستشرافية حول المستقبل هو ضمان البقاء

[1]- بلكا إلياس، الغيب والمستقبل، مؤسسة الرسالة، ناشرون، بيروت، لبنان، ص 24.

وحب الريادة والاستعداد لمواجهة الكوارث والأزمات الاقتصادية، ولهذا نجد الركائز المألوفة التي يبني عليها استشراف المستقبل هي الخبرة ووضوح الأهداف والمراجعة المستمرة، الخبرة تستند إلى كثرة التجارب والاستفادة من الأمم العظمى في حين وضوح الأهداف يحدد مسار الدولة أو المؤسسة التي تطمح إلى النجاح والنهوض أما المراجعة المستمرة فإنها تفيد في معالجة الراهن المتغير والمتسارع.

إذا كان الدراسات الاستشرافية عادة ما تحتكم إلى هذه الركائز السالفة الذكر فإن النهوض بالأمة أو الدولة أو الفرد باعتباره دولة مصغرة يقوم على مبدأ الأسباب، فالحضارة الغربية التي تقود العالم وينبهر بها الضعفاء قامت على مبدأ المنفعة تحت شعار الثروة مقياس كل شيء.

ولقد نجحت في تأسيس حضارة مادية عظمى انعكست سلبا على الإنسانية جمعاء حيث عملت على تشيئة الإنسان، ولقد كتب ماركيوز كتاب يذم فيه الحضارة الغربية المادية بعنوان الإنسان ذو البعد الواحد.

فإذا كانت الحضارة الغربية حققت نجاحات في شتى المجالات العسكرية والاقتصادية بامتلاك المادة أو المبالغة في إحياء النزع الترابي في الإنسان فإن قتل الجانب الكوثري فيه، وتغييب القيم جعلت الإنسان الغربي المسيطر والمتأثر به شقيا.

إن هذا النقد للإستشراف المستقبل المبني على التخطيط والثروة والمنفعة واتخاذ القرار والخبرة لم يصع إلا حضارة متمسكة بثوب مادي لا يضمن لها البقاء طويلا.

ولكن البديل بالنسبة للأمة التي تريد النهوض من خلال مراجعة تراثها واستدعائه في الحاضر بآليات معاصرة، تستطيع بناء حضارة كما وصنعها الأوائل.

إن العودة إلى الدين في منابعه الصافية يحي كوثرية الإنسان من خلال مجاهدة النفس بالذكر والارتقاء بالنفس إلى صفائها ومداومة العمل الصالح ومحبة الخير للجميع يمنحها نور به تتنبأ بالمستقبل وتستوعب حاضرها وتتصل بتاريخها (النور الأولي). فالأمة التي تريد أن تحي مجدها وتكون لها الريادة وجب أن تعود إلى استنطاق أخلاق الفطرة والإصغاء إلى نفخة الحق التي هي بداخل كل مخلوق ولا يتسنى لها ذلك إلا بتطهير النفس بالذكر قوة وبالعمل فعلا.

إن التفكير الاستراتيجي الذي يستند إلى التخطيط ومحاولة التنبؤ بالمستقبل من خلال الاعتماد على الخبرة لا يصنع إلا حضارة مغتربة تزيد في شقاء الإنسانية ولكن الرهان الذي سنشير إليه في هذا المبحث هو العودة إلى أخلاق الفطرة والدين في منابعه الصافية من خلال الذكر ومجاهدة النفس ومحبة الجميع هي ركائز الخطاب الصوفي في استشراف المستقبل وصنع القيادة وتسلم الأمانة مجددا لنهوض بالإنسانية جمعاء.

- الأمة التي تريد أن تقود العالم لا بد أن تسلم زمام القيادة إلى (الإنسان الكامل)[1] الذي له القدرة على استشراف المستقبل ومعالجة الحاضر واستدعاء الماضي في الآن نفسه.
- وقد يكون الإنسان المفقود الكامل يعوضه مجلس شوري متكامل يتكون من أشخاص عدة لكل منه ميزة ونور متخصص في مجال معين (فكرة الفرابي).
- إن استشراف المستقبل بعين جليلة تفوق الملكة العقلية ولا يقوى عليها إلا من وهب ملكة (عين النبوة)[2] على حد تسمية أبو حامد الغزالي في كتابه المنقذ من الضلال، وهذه الملكة لا تكون إلا لدى خاصة الخاصة الذين أكرموا بها بسبب مداومة الذكر والعمل الصالح.

[1]- الأمير عبد القادر، المرجع السابق، ص 149.

[2]- أبو حامد الغزالي ، المرجع السابق، ص 57.

ولهذا فإن استشراف المستقبل بعين النبوة يجعل الأمة تعالج حاضرها وتستدعي ماضيها وتتأهب لمستقبلها إنه استشراف يقيني يفوق الاستشراف العقلي المبني على الأسباب وإرهاق العقل في التفكير وعادة ما يخلوا من النظر التام ويتميز بالنسبية.

إن استشراف المستقبل المبني على العقل المحدود استشراف مبتور لأنه لا يقوى على الارتقاء الكوني وهذا ما يوضحه ابن عربي من خلال كتاب فلسفة اللامعقول في الخطاب الصوفي (إن العقل ميزة الإنسان العادي والمعرفة العلمية في حين نجد الإنسان المطلق الذي يملك حقيقة الذات والعالم يتجاوز حدود العقل).[1] هذه الملكة التي سعى الفلاسفة والحكماء والقادة إلى امتلاكها من أجل السيطرة والارتقاء والتمكين بها يستشرفون المستقبل.

إن الإنسان المطلق هو الذي يقوى على استشراف المستقبل (وحسب نظرة ابن عربي في كتابه الفتوحات الملكية له عقل يمتلك حقيقة الذات والعالم).[2]

إن عين النبوة التي تصنع الإنسان الكامل الذي بإمكانه استشراف المستقبل وإخراج الأمة من الأزمات فهي مستنبطة من حقيقة النبوة التي كل الناس في حاجة إليها و به تنال السعادة.

[1]- د. محمد زياني، المرجع السابق، ص 149.

[2]- ابن عربي، الفتوحات الملكية، دار صادر، بيروت ج1، 1293 هـ، ص 193.

الخلاصة:

وقصار القول في هذا الفصل هي مجموعة من النتائج تمخضت عن التحليل السالف الذكر:

- التفكير الإستراتيجي مصطلح محدث له إرهاصاته في المجتمعات الإنسانية القديمة.

- التخصصات العلمية والظروف المتسارعة هي مميزات منطقية لولادة علم الإستراتيجيات في كل الميادين.

- غريزة البقاء وحب الريادة والتصارع وبسط النفوذ والقوة لدى الدول العظمى والمجتمعات الراغبة في النهوض جعلها تفكر مليا في فت الإستراتجيات واستشراف المستقبل.

- تعطش الباحثين لمعرفة المستقبل جعلهم يصورونه وفق بنيات، وإحصائيات المواجهة والحذر.

- استشراف المستقبل علم وفن الممكنات المستقبلية له أسس ومقومات تخضع لمقاييس الموضوعية والاحتمال والتقنين، وأصبح بارزا في حقل العلوم الإنسانية المعاصرة.

- الأهداف الواضحة المراجعة المستمرة والمرونة والتخطيط الممكن أهم مقومات استشراف المستقبل.

- إن التصوف الأصيل ينقلنا من الاستشراف النسبي للمستقبل إلى الاستشراف الأكثر يقينا.

- الزهد المحمود والمجاهدة من الدعائم اللاعقلانية في استشراف المستقبل.

- كثرة الذكر تمكن الإنسانية من الارتحال في الزمن بحيث تدرك ماضيها وتستوعب حاضرها وترى مستقبلها.

- إذا كانت الخبرة والتخطيط تجعل الأمة تتنبأ بالمستقبل فإن الصفاء الروحي يجعلها ترى المستقبل.

الخاتمة

خاتمة:

بعدما تطرقت إلى مفهوم الخطاب والتصوف والتراث وتتبعت نشأة الخطاب الصوفي ومراحله، وكيفية تأثر التصوف الإسلامي بالثقافات الشرقية والفلسفات المسيحية واليهودية واليونانية. إضافة إلى تتبع القراءة الماركسية للتراث عامة انطلاقا من بعض النماذج مثل عبد الله العروي وطيب تيزيني ثم أفضت بتحليل موسع في قراءة التراث الصوفي بعيون ماركسية متمثلا حسين مروة أنموذجا باعتباره محور الدراسة، وقد تبنى المنهج المادي في قراءته، وقد كانت في قراءته ثغرات حين حاول إخضاع التراث المفعم بالخطاب الرمزي والروحي للمنهج المادي، ولهذا كانت القراءة التأويلية للخطاب الصوفي أكثر ملائمة، حيث حاولت طرق مفهوم التأويل أولا ثم اعتباره منهجا في تحليل التراث الصوفي ثانيا، وحتى يلامس هذا البحث الأفاق الاجتماعية التفكير الواقعي اليومي، خصصت فصلا كاملا يعالج مساهمة الخطاب الصوفي في القضايا الاجتماعية ومشكلات العلم المعاصرة التي تمس الفرد والمجتمع والراهن. وغيرها من القضايا التي أصبحت تأرق المجتمع العربي الذي يتخلل في تكوينه أبعاد أيديولوجية، ودينية ولهذا حاولت إدراج فصلا أرى فيه بأن القم الصوفية النابعة من الصفا القلبي والزهد والمجاهدة التعبدية كفيلة بحل الأزمات التي تعصف بالفرد والمجتمع. والمتتبع للبحث، فإن التحليل السابق يعرب عن النتائج الآتية:

- التصوف من الناحية التاريخية كانت بذور انطلاقاته الزهد.

- التراث الصوفي نابع من ورح الدين.

- لم يكن التصوف خاص بأمة دون غيرها، ولم تكن له بيئة محددة بل عرفه الإنسان عبر التاريخ والحضارات فكان طابع الكونية والعالمية والإنسانية سمة لتصوف على غرار النظرة المحلية أو الأيديولوجية التي تحصره في نطاق بيئة ضيقة.

- التصوف ظاهرة روحية ما زال الاستفهام قائم حولها إلى حد اليوم.

- التصوف رحلة معراجية تبدأ بالمجاهدة والذكر حتى يصل بصاحبه إلى الصحو والشهود.

- التصوف رحلة قائمة إلى اليوم لعشاق التجربة النبوية التي هي النموذج الأول والأكمل.

- أصبح التصوف تراث إنساني وكوني لا يخضع لمنطق البيئة الضيقة أو الأيديولوجيا المجحفة.

- التراث الصوفي هو كل ما خلفه العلماء وبشتى اللغات وعبر مختلف الحضارات.

- التراث هو مادة تاريخية حسب قراءة الماركسيين العرب وفي مقدمتهم المفكر الطيب التيزيني.

- المشروع النقدي في قراءة الطيب التيزيني يقصي التيارات الآتية السلفية، العصرية، التلفيقية التجييدية، المركزية الأوربية.

- المشروع البديل لدى الطيب التيزيني هو المنهج المادي التاريخي.

- الطفرة في القراءة الماركسية التي تميز عبد الله العروي ضمن هذا السياق هي القطيعة المطلقة مع التراث.

- الماضي والأصولية الزائفة هي سبب تخلف العقل العربي حسب نظرة عبد الله العروي.

- مواكبة العصر وما يحمل من تقدم تقنى، والقطيعة مع التراث في جميع مستوياته سبيل لصنع النهضة العربية.

- الخطاب الصوفي حسب قراءة حسين مروة ليس إلا انعكاس للتطور الوعي

- القراءة التاريخية تؤكد بأن الزهد هو النواة الأساسية في ميلاد الخطاب الصوفي.

- الزهد الذي كانت حتميته الظروف الواقعية أدى إلى تشكل الخطاب الرمزي الصوفي.

- المعرفة اللدنية التي هي نور من الله يقذف في قلوب عباده أساسها الزهد الذي هو محور مهم في الخطاب الصوفي.

- مسالة التراث بحث قديم متجدد وقد تداعى بصفه أكثر ضمن الأحداث المتسارعة التي يشدها الواقع العربي مثل النهضة والعولمة والاقتصاد واستشراف المستقبل.
- الخطاب الصوفي يمثل حيزا هاما من التراث العربي الإسلامي المبدع والمتجاوز لحدود العقل
- إذا كان التراث الصوفي مشبعا بالرمز فان المنهج الهرمينوطيقي هو الأنسب لفك غموض الرمز وسر الخطاب.
- القراءة التأويلية أحيانا توقيعنا في اللا معنى إذا لم يكن الباحث مسلحا باليات المنهج وفهم المصطلحات.
- القراءات المادية الماركسية للتراث كانت ضمن تداعيات إخضاع التراث للمناهج المعاصرة.
- إن التصوف الأصيل ينقلنا من الاستشراف النسبي للمستقبل إلى الاستشراف الأكثر يقينا.
- الزهد المحمود والمجاهدة من الدعائم اللاعقلانية في استشراف المستقبل.
- كثرة الذكر تمكن الإنسانية من الارتحال في الزمن بحيث تدرك ماضيها وتستوعب حاضرها وترى مستقبلها.
- إذا كانت الخبرة والتخطيط تجعل الأمة تتنبأ بالمستقبل فإن الصفاء الروحي يجعلها ترى المستقبل.

-الرحيل بالأخلاقيات الطبية والتطبيقية من ندرها المحلي إلى صدعها الكوني الصوفي قد يجد لها حلولا؟.

قائمة المصادروالمراجع:

قائمة المصادروالمراجع:

القرآن الكريم

الحديث النبوي

1- المصادر:

1) ابن عربي، الفتوحات الملكية، دار صادر، بيروت، ج1، 1293 هـ.

2) أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، القاهرة، ج1، د ط، 1334هـ.

3) أبو حامد الغزالي، المقصد السني، دار الكتب العلمية، قبرص، 1987.

4) الأمير عبد القادر، المقامات الروحية والفويوضات السبوحية، دار الكتب العملية، 2004.

5) حسين مروة، الثقافة الوطنية ضمن المواجهة، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1979.

6) أرسطو، منطق أرسطو، تحقيق عبد الرحمن بدوي، مكتبة النهضة المصرية، د ط، 1952.

7) حسين مروة، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية الجاهلية، نشأة صدر الإسلام، مجلد1، دار الفرابي، بيروت، لبنان، ط3، 2016.

8) حسين مروة، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، دار الفرابي، بيروت،ج2 ، ط6 ، 1988.

9) حسين مروة، تراثنا كيف نعرفه، مؤسسة الأبحاث العربية بيروت، لبنان، ط2، 1986.

10) حسين مروة، دراسات نقدية في ضوء المنهج الواقعي، مكتبة المعارف، بيروت، لبنان، 1988.

11) حسين مروة، عناوين جديدة لوجوه قديمة، الدار العالمية، بيروت، 1985.

12) حسين مروة، من الثقافة الوطنية، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط1، 1979.

13) حسين مروة، من النجف داخل حياتي ماركس، مجلة الطريق، عدد 3120.

14) حسين مروة، ندوة مرحلة جديدة في دراسة التراث العربي، مجلة الطريق، عدد0- 1979.

15) حسين مروة، ولدت رجلا وأموت طفلا.

16) طيب التيزيني، مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط، دار دمشق، سوريا، ط5.

17) طيب التيزيني، من التراث إلى الثورة، دار ابن خلدون، بيروت، لبنان، ج1، ط2، 1978.

18) طيب تيزيني، مقال ضمن كتاب حوار مع فكر حسين مروة، دار الفرابي، بيروت، لبنان، ط1، 1990.

19) عبد الله العروي، الايدلوجيا العربية المعاصرة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط2، 1999.

20) عبد الله العروي، العربي والفكر التاريخي، المركز الثقافي العربي، بيروت، دار البيضاء، ط5، 2006.

21) عبد الله العروي، مفهوم العقل، المركز الثقافي العربي بيروت، الدار البيضاء، ط2، 1997.

2- المراجع بالعربية:

22) إبراهيم الجيوشي، بين التصوف والأدب، مكتبة الأنجلو مصرية، القاهرة، د ط.

23) إبراهيم محمد تركي، التصوف الإسلامي، أصوله وتطوراته، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، ط1، 2007 .

24) ابن الزنجي، ديوان الحلاج، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 2007.

25) ابن قدامة، روضة الناظر وجنة المناظر، ج1./ الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ج3.

26) ابن مالك أبو عبد الله، ألفية ابن مالك في النحو والصرف، دار الإمام مالك للكتاب، الجزائر، 2009.

27) أبو القاسم عبد الكريم القشيري، الرسالة القشيرية في علم التصوف، تحقيق أحمد عيناية ومحمد الاسكندراني، دار الكتب العلمية، لبنان،ج1، د ط.

28) أبو النور حسن، يورجن هبر ماس، الأخلاق والتواصل، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 2009.

29) أبو حامد الغزالي، المنقذ من الضلال والموصول الى ذي العزه والجلال، تقديم عبد الرزاق قسوم،

جسور للنشر والتوزيع، الجزائر.

30) أبو ضيف المدني، الأخلاق في الأديان السماوية، دار الشروق، القاهرة، 1988.

31) أبو نصر السراج الطوسي، اللامع في تاريخ التصوف الإسلامي، مراجعة كمال مصطفى الهنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 2001.

32) أحمد زروق الفاسي، قواعد التصوف، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 2005.

33) أحمد عبد الفتاح، وآخرون، الدراسات المستقبلية، دار المسيرة للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط1، 2003.

34) أحمد محمود صبحي، صفاء عبد السلام جعفر، في فلسفة الحضارة، دار النهضة العربية، بيروت، ط1، 1999.

35) إسماعيل الفلالي، مشكلة التراث والحداثة في الفكر العربي المعاصر، الحوار المقنن، عدد5929.

36) إلياس فرح، تطور الفكر الماركسي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط4، 1970.

37) الإمام عبد الفتاح إمام، هيغل، تاريخ الفلسفة، المجلد الأول، مكتبة مدبولي، د ط، 1996.

38) آمنة بالعلى، تحليل الخطاب الصوفي في ضوء المناهج النقدية المعاصرة، منشورات الاختلاف، ط1، 2002.

39) أميرة حلمي مطر، فلسفة الجمال أعلامها ومذاهبها، دار قباء للنشر والتوزيع، القاهرة، 1998.

40) أميرة حلمي مطر، مدخل إلى علم الجمال وفلسفة الفن، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، مصر، القاهرة، ط1، 2013.

41) أمين يوسف عودة، تأويل الشعر وفلسفته عند الصوفية، عالم الكتب الحديثة، الأردن 2008 .

42) أندريه لالاند، موسوعة لالاند، تعريب أحمد خليل أحمد، منشورات عويدات، بيروت.

43) أودونيس، الثابت والمتحول، دار الفكر، بيروت، ج1، ط5، 1986.

44) باختين مخائيل، شعرية دستويفسكي، ترجمة جميل نصف التكريتي، دار بوتقال، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1986.

45) بشير ضيف الله، فلسفة الحضارة في فكر مالك بن نبي، 2014.

46) البكري صلاح الدين، التخطيط الاستراتيجي في المؤسسات الغير ربحية، الشام للنشر والتوزيع، سوريا، 2006.

47) بلكا إلياس، الغيب والمستقبل، مؤسسة الرسالة، ناشرون، بيروت، لبنان.

48) بليخانوف، المؤلفات الفلسفية،/ ت رياد الملاذ، دار دمشق، للطباعة، 1982.

49) بول ريكور، نظرية التأويل، الخطاب وفائض المعنى.

50) بوليتز جورج، أصول الفلسفة الماركسية، منشورات المكتبة العصرية، بيروت، ج2.

51) تزفيطان تودورف، اللغة والأدب في الخطاب الأدبي، ترجمة سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1993.

52) تصوف الغرب الإسلامي نصوص من التراث الصوفي الغربي الإسلامي لمحمد العدلوني الإدريسي، ط1، 2008.

53) جاكلين روس، الفكر الأخلاقي المعاصر، ترجمة عادل، عويدات للنشر والتوزيع والطباعة، بيروت، لبنان، ط1، 2001.

54) جورج بوليتزر، روجي بيسس موريس كافيين، أصول الفلسفة الماركسية، ت: شعبان بركات، د ط، بيروت، ج1.

55) جورج غادمير، الحقيقة والمنهج، ترجمة حسن ناظم، علي حكم صالح، مراجعة جورج كتورة ، دار الكتاب الجديد، ط1، 2007.

56) جوزيف ستالين، المادية الجدلية والمادية التاريخية، د ط.

57) جوزيف ستالين، المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية مكتبة طريق العلم، د ط، 2015.

58) جوستاف لوبون، فلسفة التاريخ، تر: عادل زعيتر، دار العالم العربي، القاهرة، ط1، 2012.

59) جون ميلون، ما هو التراث الماركسي، مركز الدراسات الاشتراكية، ط1، 1995.

60) الحافظ الأصفهاني، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1988.

61) حسن الشافعي، في التصوف الإسلامي، دار السلام للطباعة والنشر، ط1، 2007.

62) حسن جمعة، موسوعة متولوجيا وأساطير الشعوب القديمة، دار الفكر اللبناني، بيروت، 1994.

63) حسن حنفي، التراث والتجديد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط5، 2005.

64) حشمت قاسم، التخطيط الإستراتيجي لخدمات المعلومات، مركز الإسكندرية للوسائط الثقافية والمكتبات، مصر، 1998.

65) الحمزاوي محمد رشاد، العربية والحداثة، منشورات المعهد القومي لعلوم التربية، تونس، 1982.

66) خليل أحمد خليل، مستقبل الفلسفة العربية، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1981.

67) ديماند، الفنون الاسلامية، ترجمة أحمد عيسى، مراجعة أحمد فكري، دار المعارف، 1958.

68) رجاء بن سلامة، مقال البيولتيقا، سلطة التقنية وتنافر القيم، موقع الحصاد، رابط المقال.

69) رجاء عبيد، لغة الشعر، قراءات في الشعر العربي المعاصر، منشأة المعارف الإسكندرية، 2003.

70) رفعت سلامة، بحثا عن التراث العربي، دار الفرابي، بيروت، لبنان، ط1، 1989.

71) رواه مسلم في كتاب صلاة المسافرين، رقم الحديث 784 ر.ح.

72) روب سويل، ولآن وودز، مدخل للماركسية، د ط.

73) روجي قارودي، وعود الإسلامي، الدار العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان، بيروت، ط1، 1984.

74) زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي، دار الشروق، ط6، 1980.

75) الزمخشري، أساس البلاغة، تحقيق عبد الرحيم محمود، دار المعرفة، بيروت، لبنان، د ط.

76) الزمخشري، الكشف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، ضبط مصطفى حسين أحمد، بيروت، لبنان، دار الكتاب العربي، ج2، د ط.

77) سحر سامي، شعرية النص الصوفي في الفتوحات المكية لمحي الدين بن عربي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2005.

78) السد نور الدين، الأسلوبية وتحليل الخطاب، دار هومة للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، ج2، 1997.

79) سعيد توفيق، في ماهية اللغة وفلسفة التأويل، بيروت، ط1، 2002.

80) سعيد سلام، التناص التراثي الرواية الجزائرية أنموذجا، عالم الكتب الحديث، الأردن، ط1، 2009.

81) سفيان زدادقة، الحقيقة والسراب، قراءة في البعد الصوفي عند اوديونيس مرحلة وممارسة، منشورات الاختلاف، الجزائر،2008.

82) السلمي علي، الإدارة المعاصرة، مكتبة الغريب، مصر، 2000.

83) السهروردي، عوارف المعارف، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، د ط.

84) سيلفرمان، نصيات بين الهرمينوطيقا والتفكيكية، ترجمة حسن ناظم، الدار البيضاء المغرب، 2002.

85) الشافعي بن إدريس، الرسالة، المكتبة العلمية، القاهرة، ط1، د ت.

86) شرف محمد جلال، دراسات في التصوف الإسلامي، دار النهضة العربية، بيروت، 1984.

87) صالح أحمد الشامي، الفن الاسلامي إلتزام وإبداع، دار القلم، دمشق، سوريا، ط1، 1990.

88) صالح بن حمد، المدخل إلى البحث في العلوم السلوكية، المديرية العامة للمطبوعات، الرياض، السعودية، 1981.

89) صلاح الدين شروخ، مدخل في علم الاجتماع، دار العلوم للنشر والتوزيع، مصر، 2008.

90) الطاهر محمد أحمد الشيخ ، التخطيط الاستراتيجي ضرورة عصرية، مجلة الدراسات الجنائية، ع 10، 2004.

91) طه عبد الرحمان، روح الحداثة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، بيروت، ط1، 2006.

92) طه عبد الرحمان، سؤال الأخلاق مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، المركز الثقافي العربي، لبنان، 2000.

93) عادل مصطفى، مدخل إلى الهرمينوطيقا، دار النهضة العربية، بيروت، 2003.

94) عادل مصطفى، مدخل إلى الهرمينوطيقا، دار أوبا للطباعة والنشر والتوزيع والتنمية الثقافية، طرابلس.

95) عايدة بشير، الإدارة الإستراتيجية، مكتبة عين شمس، القاهرة، 1964.

96) عبد الإله بلقزيزم، نقد التراث مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط2006،2.

97) عبد الحميد درويش، الفلسفة والحضارة، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، 2016.

98) عبد الحميد عبد الفتاح، الإدارة الإستراتيجية لمواجهة تحديات القرن الحادي والعشرون، مجموعة النبل العربية، 1991.

99) عبد الحميد فتاح، نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها، دار الجيل، بيروت، ط1، 1993.

100) عبد الرحمان بدوي، الأخلاق النظرية، وكالة المطبوعات، الكويت، ط 1، 1975.

101) عبد الرحمان بدوي، التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، القاهرة، ج1، 1965.

102) عبد الرحمان بن خلدون، المقدمة، دار القلم، بيروت، ط6، 1986.

103) عبد الرحمان بن خلدون، شفاء السائل لتهذيب المسائل، تحقيق محمد مطيع الحافظ، دار الفكر المعاصر، بيروت، ط1، 1996.

104) عبد الرزاق مسلم الماجد، مذاهب ومفاهيم في فلفة الاجتماع، دار المكتبة المصرية، بيروت، د ط.

105) عبد الستار جواد، اللغة الاعلامية، دراسة في صناعة النصوص الاعلامية وتحليلها، منشورات دار الهلال للترجمة، عمان،1998.

106) عبد العزيز بوالشعير، غادمير من فهم الوجود إلى فهم الفهم، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2011.

107) عبد القادر عيسى، حقائق عن التصوف، دار العرفان، حلب، سويا، 2007.

108) عبد القادر محمود، الفلسفة الصوفية في الإسلام، دار الفكر العربي، بيروت، ط1، 1976.

109) عبد الكريم بن جوزان القشيري، الرسالة القشيرية في علم التصوف، شرح زكريا الأنصاري، دار الكتاب العربي، بيروت، 1957.

110) عبد الكريم شرفي، من فلسفة التأويل إلى نظريات القراءة، الدار العربية للعلوم، ط1، 2007.

111) عبد المنعم عباس، الحس الجمالي وتاريخ الفن، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، ط1، 1998.

112) عبد الوهاب الشعراني، الطبقات الكبرى، تحقيق خليل منصور، دار الكتب العلمية، ج1، ط1، 1997.

113) عرفان عبد المجيد، نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها، دار الجيل، بيروت، لبنان، ط1993،1.

114) عصفور جابر، أفاق العصر، مهرجان القراءة للجميع، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1997.

115) علي أبطاش، مفهوم التراث في الخطاب العربي المعاصر محمد أركون أنموذجا، الرباط، المغرب، د ط، 2015.

116) علي حرب، خطاب الهوية، دار الكنوز الأدبية، بيروت، لبنان، 1996.

117) عمر بوقتاش، آثار فلسفة الحق الكانطية في تأسيس البيواتيقا.

118) غرام محمد، النص الغائب، منشورات اتحاد العرب، دمشق، 2001.

119) غزال الأخضر أحمد، المنهجية العامة للتقريب المواكب، معهد الدراسات والأبحاث للتقريب، الرباط، المغرب، 1977.

120) غنيم عثمان ، التخطيط أسس ومبادئ عامة، دار رضا للنشر والتوزيع، عمان، ط2، 2006.

121) الفرابي، أراء أهل المدينة الفاضلة، مطبعة التقدم، القاهرة، ط2، 1907.

122) فريد الدين النيسابوري، تذكرة الأولياء، تقديم منال اليمين، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ج1، ط1، 2000.

123) فؤاد صالح السيد، الأمير عبد القادر شاعر ومتصوف، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، د ط.

124) فيدوح عبد القادر، الجمالية في الفكر العربي، منشورات اتحاد كتاب العرب، دمشق، 1999.

125) كارل ماركس، الأدب والفن في الاشتراكية، ترجمة، عبد المنعم حنفي، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1977.

126) الكلاباذي، التصوف لمذهب أهل التصوف، تحقيق أمين النواوي، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، 1992.

127) كمال عبد اللطيف، الفكر الفلسفي في المغرب، افريقيا الشرق، 2003.

128) كمال عبد اللطيف، الفكر الفلسفي في المغرب، قراءات في أعمال العروي والجابري، افريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، 2001.

129) الكناني نور الهدى، الأدب الصوفي في المغرب والأندلس في عهد الموحدين، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1،2008.

130) ماسينيونلوبيس: التصوف الإسلامي، ترجمة إبراهيم خورشيد وآخرون، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، ط1، 1984.

131) مالك بن نبي، ميلاد مجتمع، تر: عبد الصبور شهين، دار الفكر، 1979.

132) مبارك زكي، التصوف في الأدب والأخلاق، دار الجيل للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ج1، د ط.

133) محمد الرافعي، التراث والحداثة في المشروع الفكر محمد عابد الجزائري، دار التوحيد، الرباط، المغرب، د ط، 2012.

134) محمد الغزالي، إحياء علوم الدين، مطبعة الرسالة المحمدية، مصر، 1961.

135) محمد الكحلاوي، ظهور الأثر المسيحي واليهودي واليوناني والفارسي والبوذي في التصوف الإسلامي، دار الطليعة، بيروت، 2016.

136) محمد بن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أنباء الزمان، تحقيق إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، لبنان، ج1، 1968.

137) محمد زياني، فلسفة اللامعقول في الخطاب الصوفي (بن عربي نموذجا)، إصدارات إي كتب، لندن، ط1، 2017.

138) محمد شاويش، مالك بن نبي وشروط النهضة، التبيين، عدد 19، الجاحظية، الجزائر.

139) محمد شوقي الزين، تأويلات وتفكيكات، المركز الثقافي العربي، ط1، 2002.

140) محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط6، 1994.

141) محمد عابد الجابري، التراث والحداثة دراسات ومناقشات، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، ط1، 1991.

142) محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، ط06، 1994.

143) محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، مركز الدراسات، الوحدة العربية، بيروت، ط5، 1996م.

144) محمد عابد الجابري، قضايا في الفكر المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1979.

145) محمد عابد الجابري، نحن والتراث، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 1993.

146) محمد عابد الجابري، نحن والتراث، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1980.

147) محمد عابد الجابري، نحن والتراث، مركز دراسات الوحدة العربية، ط6، 1995.

148) محمد عبد العزيز مرزوق، الفنون الزخرفية الإسلامية في المغرب والأندلس، دار الثقافة، بيروت، لبنان..

149) محمد عمارة، الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغاني، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، 1968.

150) محمد عمارة، التفسير الماركسي للإسلام، دار الشروق، القاهرة، ط2، 2002.

151) محمد فوزي، التخطيط الإستراتيجي في المؤسسات الحكومية، دار الهداية، الأردن، 2009.

152) محمد قاسم، المذاهب الصوفية ومدارسها، مكتبة مدبولي، د ط، 1999.

153) محمد متولي، التخطيط التربوي، دار المسيرة للنشر والتوزيع والطباعة، عمان، 2000.

154) محمد محمود، جمال الدين، التخطيط الإستراتيجي لنظم المعلومات، مطابع جامعة الملك سعود، السعودية، 2000.

155) محمد مفتاح، دينامية النص، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط3، 2006.

156) مشهد العلاف، فلسفة الحضارة الإسلامية الرؤية الغزالية، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 2012.

157) مصطفى عبد الرزاق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية، القاهرة، 1944.

158) ميجان الرويلي وسعد البازكي، دليل الناقد الأدبي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 2000.

159) ميشال فوكو، حفريات المعرفة، ترجمة سالم يافوت، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 1987.

160) النابلسي، عماد الدين، الخطة الإستراتيجية بين التنفيذ والرقابة، دار الهداية، الأردن، 2007.

161) ناجي التكريتي، الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكري الاسلام، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 1981.

162) نرمين سعد الدين، الماركسية الاشتراكية، النشوء والتطور، المقتطف المصري، جوان 2009.

163) نشوان يعقوب، الإدارة والإشراف التربوي بين النظرية والتطبيق، دار الفرقان، عمان، ط3، 1992.

164) نصر حامد أبو زيد، إشكالية القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، ط7، 2005.

165) هادي المدرسي، نقد الذرية الماركسية، دار البيان، العربي بيروت، لبنان، ط02، 1988.

166) هشام جعطيط، أزمة الثقافة الإسلامية دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط1، 2000.

167) هشام معافة، التأويلية والفن عند جورج غادمير، الدار العربية للعلوم ناشرون، ط1، 2010.

168) هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة نصيرة مروة وحسن قبيسي وقد له الإمام موسى الصدر، منشورات عويدات، بيروت، لبنان، ط3، 1983.

169) الوصيفي أبو عبد الرحمان علي، موازين الصوفية في ضوء الكتاب والسنة، دار الإيمان للطبع والنشر والتوزيع، الإسكندرية، 2001.

170) ول ديورانت ، قصة الحضارة، تر: محمد بدران، مجلد 2.

171) ولترسس، الدين والعقل الحديث، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام دار التنوير، بيروت، ط3، 2009.

172) يقطين سعيد، تحليل الخطاب الروائي، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1989.

المعاجم والقواميس

173) إبراهيم انيسو آخرون، المعجم الوسيط، ج1.

174) إبراهيم مصطفى وأحمد حسن الزيات، المعجم الوسيط، المكتبة الإسلامية للطباعة والنشر والتوزيع، إسطنبول، تركيا، ط2، 1972.

175) ابن منظور، لسان العرب، تحقيق ياسر سليمان ومجدي فتحي السيد، المكتبة التوفيقية، القاهرة، ج14.

176) ابن منظور، لسان العرب، دار إحياء التراث العربي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ج10، ط 3، 1999.

177) ابن منظور، لسان العرب، دار الحديث، القاهرة، ج5، 2013.

178) ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، لبنان، ط3، 2004.

179) ابن منظور، لسان العرب، دار لسان العرب، بيروت، ج11.

180) ابن منظور، لسان العرب، دار لسان العرب، بيروت،ج1.

181) جميل صليبه، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، الكويت، ط 1، 1978.

182) الفيروز آبادي، القاموس المحيط، تحقيق مجدي فتحي السيد، المكتبة التوفيقية، القاهرة، ج1.

183) مجدي وهيبة، معجم مصطلحات العربية في اللغة والأدب، مكتبة لبنان، ط2، 1984.

الموسوعات:

184) حسن جمعة، موسوعة متولوجيا وأساطير الشعوب القديمة، دار الفكر اللبناني، بيروت، 1994.

185) خالد بن جمعة بن عثمان الخراز، موسوعة الأخلاق، مكتبة أهل الأثر للنشر والتوزيع، الكويت، ط 1، 2009.

المجلات :

186) أحمد الأمين، التراث الفلسفي العربي في رؤية حسين مروة، مجلة الطريق، عدد5، 2000.

187) إيان ماكلين، التأويل والقراءة، ترجمة، خالدة حامد، مجلة أفق الثقافية، عدد أفريل، 2002.

188) بارت رولاند، موت المؤلف، ترجمة عبد السلام العالي، مجلة المهد، العدد 07، عمان، 1985.

189) بارت رولاند، نظرية النص، ترجمة محمد خير البقاعي، العرب والفكر العالمي، العدد3، بيروت، لبنان، 1988.

190) رياض زهر الدين، التراث ومشكلة المنهج، مجلة الطريف، العدد1 جانفي، 1995.

191) فؤاد إبراهيم، مقال بعنوان محمد عبده ومشروعه الإصلاحي، مجلة الكلمة، عدد 20، 1997.

192) منذر عياشي، النص ممارساته وتحليلاته، مجلة الفكر العربي المعاصر، بيروت، لبنان، العدد 96، 1992.

193) هادي المطوي، فن التعالي النصي، المجلة العربية للثقافة، تونس، العدد 32، 1997.

3-المراجع بالفرنسية:

194) Antoni courban ,ethique da la bioéthique, théme d'une conférence donns à damas, le 06/12/2003, thexte publie à beyrout dans la revue travue et jours,n°73,printemps,2004.

195) daveanctil, plande cour, PH 4030, ethique appliquée, departement de philosophie, DS 2518, (survendez vou préalable), A 1723.

196) dominique le court (sous la direction) dictionnaire de la pensée médicle, PUF.

197) nouzhaguessous, devenirebioéthicien (ne) tobecomebioethicist.

198) http://vf11.blogspot.com/2009/12/blog-post-166html.

فهرس الموضوعات

الفهرس

الشكر

الاهداء

مقدمة: .....أ

الفصل الأول: أرضية مفاهيمية للتراث، الخطاب، التصوف 8

المبحث الأول: التأصيل المفاهيمي للتراث 11

أ) التأصيل اللغوي: 11

ب) اصطلاحا: 11

المبحث الثاني: المدلول اللغوي والاصطلاحي للخطاب 14

أ- المدلول اللغوي للخطاب: 15

ب- اصطلاحا: 15

المبحث الثالث: التأصيل المفاهيمي والتاريخي للتصوف 18

مفهوم التصوف: 18

أ- المدلول اللغوي لتصوف: 18

ب- المدلول الاصطلاحي: 22

2- نشأة التصوف الإسلامي: 25

أ- مرحلة الزهد: 25

ب- مرحلة الوعاظ والمتشبهين بالزهاد: 26

ج- مرحلة الصدع والتحرر: 27

3- التصوف الإسلامي والمؤثرات الخارجية: 28

أ- التأثير المسيحي: 28

ب- تأثير الفلسفة الهندية: 29
ج- التأثير اليوناني: 30
الخلاصة: 30
الفصل الثاني: القراءة الماركسية للتراث 35
توطئة: 35
المبحث الأول: المنطلقات الماركسية 37
1- المنهج المادي الجدلي: 37
2- مبادئ الماركسية: 38
3- آلياتها ومصادرها (المادية الجدلية/ التاريخية المادية): 39
المبحث الثاني: قراءة التراث عند الطيب تيزيني 44
1- المشروع النقدي: 44
2- المشروع البنائي: (المنهج المادي التاريخي): 45
المبحث الثالث: مشروع عبد الله العروي في قراءة التراث: 48
1- القطيعة المطلقة والتراث: 48
2- الانتقاء مشروع بديل للقطيعة (القطيعة والنقد): 50
الخلاصة : 54
الفصل الثالث: حسين مروة: من عقم الأساليب اللاتاريخية إلى تبني المنهج المادي التاريخي. 58
المبحث الأول: نقد المناهج السائدة: 58
المبحث الثاني: المنهج التاريخي المادي 70
المبحث الثالث: وحل الماركسية: 76
الفصل الرابع: التراث الإسلامي والخطاب الصوفي من منظور حسين مروة 81

المبحث الأول: حسين مروة تاريخ سيرة ومنهج فكر 81
1- نبذة عن حياته: 81
2- حسين مروة والمرجعية الدينية والثقافية: 86
المبحث الثاني: الجدلية التاريخية منهج في قراءة التراث الإسلامي 89
1- زمن النبوة وعصر الخلافة: 89
2- في بعض المسائل الكلامية: 94
المبحث الثالث: التراث الصوفي وأصوله المادية 97
1- التصوف بين الوعي الاجتماعي والواقع: 97
2- القراءة المادية للخطاب الصوفي: 99
المبحث الرابع: التصوف والخلفية التاريخية والواقعية 103
1- الزهد والتصوف من منظور حسين مروة: 103
2- ميلاد المعرفة في الخطاب الصوفي: 104
3- نظرية المعرفة في الخطاب الصوفي: 105
4- رؤية نقدية للقراءة المادية للتراث الإسلامي(محمد عمارة أنموذجا): 107
الخلاصة: 109
الفصل الخامس: الخطاب الصوفي من ضيق المنهج المادي إلى أفق القراءة التأويلية 113
المبحث الأول: عسر القراءة في الخطاب الصوفي: 114
المبحث الثاني: مشروعية الهرمينوطيقا في قراءة الخطاب الصوفي: 116
1- التأصيل المفاهيمي للهرمينوطيقا وخصائصها: 117
أ- الدلالة المفاهيمية: 117
ب- خصائص الهرمينوطيقا: 119

ج- النصوص الرمزية والهرمينوطيقا:.....122
المبحث الثالث: آليات القراءة التأويلية للخطاب الصوفي 123
المبحث الرابع: الأثر الصوفي في التراث الفني والجمالي والقراءة التأويلية:.....125
أ- التأصيل المفاهيمي للفن:.....126
ب- الزخرفة والتأويل:.....127
ج- تأويل الجمال في الخطاب الصوفي:.....128
د- رؤية نقدية:.....130
المبحث الخامس: من القراءه الهرمينوطيقيه الى المنعرج الماركسي:.....131
الخلاصة:.....133
الفصل السادس: مساهمة الخطاب الصوفي في القضايا المعاصرة.....137
المبحث الأول الثورة التقنية والخطاب الصوفي: 137
1)- سلبيات التقنية: 138
2)- أزمة العلم المعاصر ومبحث الأخلاق والبيواتيقا: 139
أ)- مفهوم الأخلاق:.....139
ب)- مفهوم البيواتيقا:.....140
ج)- مفهوم الأخلاقيات التطبيقية:.....141
د)- البيواتيقا ومسألة القيم والأخلاقيات التطبيقية:.....142
هـ- على مستوى التيارات: 143
3. قيم الخطاب الصوفي الكونية: 146
أ- التراحم:.....146
ب- اتساق الأديان:.....149

ج) المؤاخاة: 151
خلاصة 153
المبحث الثاني: التفكير الإستراتيجي: 154
ا- التصور المفاهيمي للتفكير الإستراتيجي ومقوماته: 155
1-التفكير الإستراتيجي: 155
2- مقومات التفكير الإستراتيجي: 156
أ-التخطيط: 156
ب- القرار وأثره المستقبلي: 156
ج- الخبرة الفاعلة: 158
3- التفكير الإستراتيجي ودوره في بناء الحضارة: 158
أ- مفهوم الحضارة: 159
ب- السير الكرونولوجي للتفكير الإستراتيجي: 159
4- الركائز الداعمة لاستشراف المستقبل: 162
أ- التصور المفاهيمي لاستشراف المستقبل: 162
ب- الأساليب الناجحة في صناعة المستقبل: 164
5- اللامعقول في استشراف المستقبل والخطاب الصوفي : 164
الخلاصة: 168
خاتمة: 170
قائمة المصادروالمراجع: 174

يطرح البحث إشكالية مفهوم التراث وآليات قراءته، وذلك لتعدد المناهج المعاصرة في التراث من حيث هو مادة تاريخية وخطاب في نفس الوقت، ولأن الخطاب الصوفي يتميز بقدرته على جمع شتات الروح الموزعة على كافة البشر، ويحمل قدرة على التأثير والتوليد، أي القدرة على التحول والانبعاث من جديد، وبالتالي يساهم التصوف كمصدر للمعرفة في تزويد الخطاب البشري والديني وبنظام اصطلاحي جديد فريد من نوعه ومن هنا يظهر لنا التمييز في هذا النوع من الخطابات من حيث هي لغة ومن حيث هي معرفة تفوق العقل والحس.

إن المتأمل في التراث الصوفي يلاحظ بأنه أنتج معرفة قائمة على الكشف ومنطلقها مجاهدة النفس والذكر والمحاسبة لتتحول إلى التأمل في الوجود والموجود، فأنتجوا بذلك فلسفة تميزت خطاباتها بالبعد عن جهل الفقهاء وقربتهم أكثر من شهود المعبود الخالق الحق، هذه الحقيقة يجهلها الكثير من الفقهاء، بل تصدوا لها بالرفض والإنكار والنقد، ولقد جند الفلاسفة أقلامهم في فهم التراث، سواء كان هذا التراث فلسفة أو أدبا أو علما أو شعرا متسلحين بمناهج النقد المعاصرة في تحليل وقراءة التراث بعين جديدة حداثية، ولعل المفكر والباحث حسين مروة من بين الذين سلطوا الأضواء على هذه المسألة أي قراءة التراث بمنهج نقدي مادي مستنجدا بالمنهج الماركسي في تحليل التراث العربي.

The research raises the problem of the concept of heritage and the mechanisms of its reading, due to the multiplicity of contemporary approaches to heritage in that it is a historical material and a discourse at the same time, and because the Sufi discourse is characterized by its ability to collect the diaspora of the soul distributed to all human beings, and it has the ability to influence and generate, that is, the ability to transform and resurrect from New, and thus Sufism as a source of knowledge contributes to providing human and religious discourse with a new and unique idiomatic system. Hence, the distinction appears in this type of discourse in terms of language and knowledge that transcends reason and sense

The contemplator in the mystical heritage notices that he produced knowledge based on revelation and its starting point is the struggle of the soul, remembrance and accountability to turn into a contemplation of existence and existence. Thus, they produced a philosophy whose discourses were distinguished from the ignorance of the jurists and brought them closer to witnessing the true God, the Creator. It has rejection, denial and criticism, and philosophers have enlisted their pens in understanding heritage, whether this heritage is philosophy, literature, science or poetry, armed with contemporary criticism methods in analyzing and reading heritage with a new modern eye, and perhaps the thinker and researcher Hussein Marwa is among those who shed light on this issue i.e. Reading heritage with a materialistic critical method, using the Marxist method in analyzing Arab heritage.