

التلقي الإيديولوجي للحادثة وتقاليدها الفلسفية

تاريخ الفكر العربي الحديث منذ بداياته في القرن التاسع عشر وحتى اليوم، يفرض علينا مفارقة يصعب تجاهلها. فمن جهة، لم يخلُ هذا التاريخ من مفكرين كبار ومشاريع فلسفية وطموحات معرفية واسعة، ومن جهة أخرى، لم تستطع هذه المشاريع أن تتحول إلى تقليد فلسفي متصل ومتراكم، على غرار ما عرفتة الفلسفة الأوروبية الحديثة.

ولعل التفسير الأكثر شيوعاً لهذه الظاهرة يتمثل في القول إن الفكر العربي الحديث تلقى الحادثة الأوروبية تلقياً إيديولوجياً أكثر منه تلقياً معرفياً أو فلسفياً.

فالعالم العربي الإسلامي لم يدخل الحادثة بوصفها تجربة تاريخية داخلية، كما حدث في أوروبا، بل دخلها من خلال صدمة حضارية وعسكرية وسياسية فرضتها علاقة غير متكافئة مع الغرب الحديث. وعلى إثره تحولت الحادثة منذ البداية إلى موضوع للصراع حول الهوية والنهضة والاستقلال، أكثر من تحولها إلى موضوع للتفكير الفلسفي على أرضية أنطولوجية أو إبستمولوجية.

لكن هذه النتيجة تطرح بدورها سؤالاً أكثر تعقيداً: هل يعني ذلك أن الحادثة الأوروبية هي المعيار الوحيد الذي يجب أن تقاس عليه جميع التجارب الحضارية الأخرى؟

وهل يؤدي هذا الحكم، بصورة أو بأخرى، إلى إخضاع التاريخ الإسلامي والحضارات غير الأوروبية لمنظومة معرفية خاصة بالتجربة الأوروبية وحدها؟

هذا الاعتراض مشروع، بل إنه يشكل أحد أهم الأسئلة الفلسفية التي طرحت على الحادثة الغربية نفسها. فمن الخطأ الاعتقاد بأن أوروبا أنتجت نموذجاً كونياً نهائياً لا يجوز الاختلاف معه.

فالفلسفة الأوروبية الحديثة نفسها، منذ هايدغر وصولاً إلى فوكو ودريدا وغيرهم، مارست نقداً جذرياً لفكرة أن التجربة الأوروبية تمثل المعيار المطلق للإنسانية.

وعليه فإن المشكلة لا تكمن في وجود اختلافات أنطولوجية أو إبستمولوجية أو معرفية بين الحضارات،

فهذه الاختلافات موجودة بالفعل، بل إن التراث الإسلامي نفسه يحتوي على تصورات للوجود والمعرفة والتاريخ تختلف بصورة جوهرية عن التصورات الحديثة التي أنتجتها أوروبا. المشكلة الحقيقية تكمن في أن هذه الإمكانيات الفكرية لم تتحول، خلال العصر الحديث، إلى مشاريع معرفية متراكمة وقادرة على إنتاج بدائل فلسفية مستقلة.

وهنا نصل، في تقديري، إلى سبب آخر لا يقل أهمية عن طبيعة التلقي الإيديولوجي للحدثة، وهو غياب التواصل المعرفي والنقدي بين المشاريع الفلسفية العربية الحديثة نفسها.

فإذا تأملنا تاريخ الفلسفة الأوروبية، نجد أن قوتها لم تنبع من عبقرية أفرادها فقط، وإنما من وجود تقليد حوارى متصل. فكل فيلسوف كان يبدأ من نقد من سبقه أو تجاوزه أو تطويره. لم تكن الفلسفة الأوروبية عبارة عن جزر منفصلة، بل كانت سلسلة طويلة من الحوارات والقطائع والتراكمات.

أما في الثقافة العربية الحديثة، فإن الصورة تبدو مختلفة إلى حد بعيد. فقد أنتجت الثقافة العربية خلال القرن العشرين عددًا كبيرًا من المشاريع الفلسفية المهمة، لكن هذه المشاريع عاشت غالبًا في عزلة عن بعضها البعض.

فقد ظهرت الرحمانية اللغوية عند زكي الأرسوزي، والمدرحية عند أنطون سعادة، والعقلانية المعتدلة عند يوسف كرم، والجوانية عند عثمان أمين، والشخصانية الواقعية عند محمد عزيز الحبابي، والوجودية عند عبد الرحمن بدوي، ثم المشاريع الفلسفية المعاصرة عند محمد عابد الجابري وحسن حنفي وطه عبد الرحمن وغيرهم. ومع ذلك، يصعب العثور على تقليد فلسفي عربي حقيقي يقوم على الحوار النقدي المتبادل بين هذه المشاريع.

فلم نشهد سجلات فلسفية ممتدة بين الوجودية العربية والشخصانية العربية، ولا بين الجوانية والمدرحية، ولا بين فلسفات المشرق وفلسفات المغرب العربي. وكأن كل مشروع فلسفي عربي قد نشأ داخل جزيته الخاصة، دون أن يشعر بأنه جزء من تاريخ فلسفي عربي مشترك.

واللافت للنظر أن معظم الفلاسفة العرب كانوا أكثر انشغالًا بالحوار مع أوروبا أو مع التراث الإسلامي من انشغالهم بالحوار مع الفلاسفة العرب المعاصرين لهم. فقد كان الفيلسوف العربي يقرأ هيغل أو ماركس أو هايدغر أو سارتر، لكنه نادرًا ما كان يدخل في حوار فلسفي عميق مع فيلسوف عربي آخر.

ولعل السبب الأعرق وراء ذلك أن معظم المشاريع الفلسفية العربية الحديثة ظلت مشاريع شخصية أكثر منها مشاريع إشكالية. فقد ارتبطت الأفكار بأصحابها أكثر من ارتباطها بالمشكلات الفلسفية التي طرحتها. ولهذا السبب، غالبًا ما كانت هذه المشاريع تتراجع أو تفقد حيويتها بعد غياب أصحابها، لأنها لم تتحول إلى مدارس فكرية أو برامج بحثية جماعية.

إن الفلسفة لا تنشأ من وجود فلاسفة كبار فقط، وإنما من وجود مجتمع فلسفي قادر على تحويل الاجتهادات الفردية إلى تقليد نقدي متراكم. وربما تكون هذه هي المعضلة الأساسية التي واجهت الفكر العربي الحديث؛ فهو لم يستطع أن يحول علاقته الإشكالية بالحدثة الأوروبية إلى مشروع معرفي مستقل، كما لم يستطع في الوقت نفسه أن يؤسس فضاءً فلسفيًا عربيًا مشتركًا يسمح بتراكم الخبرة الفكرية وتطورها.

ولذلك، قد لا يكون السؤال الأهم اليوم هو: لماذا لم ننتج فلسفة عربية حديثة تضاهاي الفلسفة الأوروبية؟ بل ربما يكون السؤال الأكثر جوهرية هو: لماذا لم ننتج، حتى الآن، تقليدًا فلسفيًا عربيًا حيًا، يستطيع أن يحاور أوروبا، وينقد تراثه، ويحاور نفسه في الوقت ذاته.

ولم يقتصر التلقي الإيديولوجي للحدثة على استيراد الأفكار والمذاهب الغربية أو إعادة تأويلها ضمن سياقات النهضة والهوية، بل اتخذ مستوى أكثر تعقيدًا داخل الفكر الإسلامي الحديث نفسه. فقد سعى عدد من المفكرين الإسلاميين، سنة وشيعة، إلى البحث داخل الفلسفات والعلوم الإنسانية الحديثة عن مفاهيم معاصرة يمكن إعادة شحنها بمضامين قرآنية وتراثية، بهدف بناء بديل حضاري إسلامي قادر على منافسة النماذج الفكرية الحديثة كالماركسية والليبرالية. وهكذا، لم يعد الأمر يتعلق بمجرد قبول أو رفض للحدثة، وإنما بعملية إعادة تركيب للمفاهيم الحديثة داخل أفق إسلامي جديد. ويمكن أن نلاحظ ذلك بوضوح في مشروع سيد قطب، الذي أعاد توظيف مفاهيم حديثة مثل الطليعة والتاريخ والجاهلية والحاكمية ضمن رؤية قرآنية شاملة، كما نجده عند محمد باقر الصدر في محاولته إعادة بناء الاقتصاد والفلسفة والاجتماع على أساس إسلامي معاصر، وعند محمود الطالقاني في قراءته الاجتماعية والثورية للقرآن، وكذلك عند محمد حسين الطباطبائي في سعيه إلى إعادة تأسيس الحكمة الإسلامية بوصفها بديلًا معرفيًا في مواجهة الفلسفات المادية والوضعية الحديثة. غير أن هذه المحاولات، على الرغم من قيمتها الفكرية وأهميتها التاريخية، ظلت تتحرك في الغالب داخل أفق التأسيس الإيديولوجي أكثر من تحركها داخل أفق الإبداع الفلسفي الخالص. فهي لم تسع، في المقام الأول، إلى إنتاج مفاهيم فلسفية جديدة بقدر ما سعت إلى إثبات قدرة المرجعية الإسلامية على استيعاب المفاهيم الحديثة وإعادة إنتاجها ضمن نسق حضاري مختلف. وربما يفسر ذلك لماذا تحولت كثير من هذه المشاريع إلى رؤى حضارية وأيديولوجيات تفسيرية واسعة التأثير، دون أن تتحول إلى تقاليد فلسفية متراكمة أو مدارس نقدية قادرة على تطوير نفسها من

