النهج التوفيقي، إشكالية اللا حسم في الفكر والواقع

د. محمد جابر الأنصاري*

ARCHIVE

من وجهة تعميمية في تصنيف تيارات الفكر العربي الحديث ضمن جدليته المثلثة بين تيار سلفي، وآخر وسطي، وثالث تحديثي، يمكن النظر - بداية - إلى الاتجاه الوسطي بتفرعاته وتنويعاته، سواء اتخذ صيغة الخطاب الوطني او القومي او الديني، على انه التيار المطابق للموقف التوفيقي على خارطة هذا الفكر. ولهذا المثلث الفكري الحديث أضلاعه التاريخية شبه المطابقة من اتجاهات مماثلة في قاعدة الفكر الإسلامي الكلاسيكي بين سلفية حنبلية وتوفيقية معتزلية فلسفية، وعرفانية او عقلانية متطرفة ادخلت دائرة البدعة او الزندقة في المصطلح القديم، غير أن مثل هذا التصنيف الأولي لن يعدو كونه نظرة شديدة التبسيط ومبتسرة للظاهرة التوفيقية الأكثر تعقيدا وإشكالا والأشد تاثيرا في الفكر العربي والحياة العربية بعامة، خاصة في العصر الحديث.

* عميد كلية الدراسات العليا بجامعة الخليج العربي - البحرين.

فمن ناحية لايمكن تصور سلفية تراثية حصرية مطلقة على صعيد الواقع المعاصر تستطيع ان ترفض جميع معطيات الحداثة بصفة قاطعة. ومعنى ذلك أن أي موقف سلفي لا بد أن يتوافق مع ضرورات الواقع الحضاري والعلمي والتقني والتنظيمي المعاصر، ولا بد له بالتالي من مقاربات وآليات توفيقية، بشكل أو بآخر، مع عناصر التحديث التي لا مفر له منها، وخطاب الرفض المطلق للحداثة لدى أصحاب هذا الاتجاه خطاب لفظي وشكلي أكثر مما هو عملي وموضوعي. يقول الدكتور إحسان عباس أحد أبرز خبراء التراث: «لاأعرف أحدا ينادي بالاكتفاء بالتراث واستخراج جميع أنماط العيش والتفكير من خلاله، فهذا مناقض لطبيعة الحياة المتطورة وإذا وجد - افتراضا - من ينادي به، لم يكن لرأيه أي سند فكري، فضلا عن أن سلوكه العملي في ممارسة الحياة أكبر رد على دعوته» (مجلة الثقافة العربية، بيروت، نيسان ١٩٧٣، ص ١٠٢).

على الجانب النقيض، فإن أي اتجاه تحديثي مهما بلغت درجة حداثته لا يستطيع إغفال جميع عناصر التراث في الحياة العربية ولابد له من مقاربات توفيقية مماثلة للتعاطي مع معطيات الواقع العربي والإسلامي التي مازالت مؤثرة بعمق وتواتر في المعتقد والفكر والسلوك. ومنذ ثلاثينيات القرن اعترف أحد دعاة الحداثة في حينه وهو الدكتور محمد حسين هيكل صاحب كتاب (حياة محمد) أن البذر التحديثي كان يرمي في التربة العربية فلا تستجيب له، ولابد من بذر مخصوص صالح لطبيعتها (مقدمة كتابه في منزل الوحي).

وقد لاحظنا كيف أن اتجاه الحداثة بمذاهبه المختلفة قد اضطر في العقود الأخيرة إلى التوافق مع عناصر أساسية في التراث الإسلامي، خاصة بعد تراجع توجهات التحديث والعلمنة، وصعود المد الديني بين الجماهير فاتجه الماركسيون إلى القرآن يبحثون فيه عن مفاهيم العدل الاجتماعي والصراع الطبقي والتفكير الجدلي ونحو ذلك بعد أن كان الاعتبار الديني مغيبا في خطابهم... بل عرضة للنقد والنقض، بينما اتجه الليبراليون إلى البحث في المصادر الإسلامية عن معاني الحرية الفردية والشورى ذات المفهوم الديمقراطي، وإمكانيات الليبرالية التعددية الروحية والاعتقادية إلى غير ذلك، بعد أن ظل خطابهم تغريبيا خالصا في البداية. ويعترف أحد أبرز ممثلي هذا الاتجاه وهو الدكتور جلال صادق العظم صاحب (نقد الفكر الديني) في مراجعة جديدة لتجربته ان تقديرات التحديث والعلمنة بمعزل عن الدين في تأثيره الاجتماعي كانت تقديرات: «فيها مقدار كبير من التبسيط والفجاجة والتفاؤل الذي لم يكن في محله» (الحياة ٩٧/٦/٢٥).

وفي فترة أسبق، شهدنا كيف اضطر الاتجاه السلفي المحافظ إلى تعديل شبه نوعي في مفردات خطابه تحت ضغط التطورات الثورية التقدمية في منتصف القرن، فظهر لدينا فقهاء،

وشيوخ دين يتحدثون عن اشتراكية الاسلام وثوريته وديمقراطيته.. إلخ كما فعل الشيخ مصطفى السباعي زعيم الاخوان المسلمين بسوريا في كتابه (اشتراكية الإسلام) الذي دخل أدبيات الحركة الناصرية في الستينيات. أما الاتجاه الوسطي الشائع ذاته ـ وقد تمثل في مدرسة الشيخ محمد عبده دينيا وفكريا، وتمثل بعد ذلك في الناصرية وحركات المشرق القومية سياسيا وايديولوجيا ـ فقد ظل يتأرجح في صيغه وتراكيبه التوفيقيه تحت ضغط المؤثرات الفكرية والواقعية المتشابكة والمتضادة، بين مواقف أقرب إلى الثورة والحداثة في فترات الصعود الثوري دون قطع مع التراث كما فعلت الناصرية في مرحلتها الراديكالية بصفة خاصة حيث مثلت ثورة في التوفيقية، لا ثورة عليها، كما اشرنا في غير هذا الموضع (يراجع كتاب المؤلف «الفكر العربي وصراع الأضداد» ص ٥٧٢ ـ ٥٨٠)

وذلك عندما نزعت الناصرية في هذه المرحلة الثورية إلى محاولة المزاوجة الفكرية بين مفاهيم «الاشتراكية العلمية» ذات المفهوم المادي من ناحية والقيم الروحية للرسالات السماوية من ناحية أخرى كما ورد في «الميثاق الوطني» ١٩٦٢ بنبرة راديكالية رفعت من السقف الفكري للتوفيقية دون أن تتجاوزه، هذا من ناحية ـ وبين مواقف مضادة من ناحية أخرى لا تخفي محافظتها كالسادتية التي لم تجد نفسها ـ رغم ذلك ـ مضطرة إلى الخروج من دائرة الاتجاه التوفيقي وذلك بحكم هلامية المظلة التوفيقية، حيث طرح السادات شعارا توفيقيا آخر تمثل في مصطلح: «دولة العلم والإيمان» محافظا بذلك على الإطار الفضفاض للنهج التوفيقي، رغم انقلابه البين على خط الفكر الراديكالي الناصري في المرحلة الثورية، وتصدق هذه الملاحظة على البعث والحركات القومية الأخرى في تأرجحها بين علمانية صريحة ويسارية واضحة من ناحية، وعودتها بين وقت وآخر تحت ضغط الواقع إلى مواقف اكثر تراثية وأكثر محافظة. وقد عكست كتابات عفلق بين الخمسينيات والثمانينيات هذا التأرجح والتذبذب الفكري في أوضح حالاته (المرجع السابق، ص٣٩٧ ـ ٤٤١).

هذا يعني أن الظاهرة التوفيقية في الفكر والواقع العربيين والإسلاميين لا تنحصر في اتجاه فكري بعينه وأنها أوسع وأخطر في واقع الأمر مما تتبدى في ظاهر الخريطة الفكرية، فمن «تعادلية» توفيق الحكيم القائمة على توازن الأضداد وتعادلها وهو كاتب إقليمي النزعة، فرعوني الهوى وغير مسيّس غالبا إلا في المرحلة الأخيرة، من ناحية، إلى مدرحية (مادة + روح) انطون سعادة مؤسس الحزب القومي السوري في الهلال الخصيب، يمكننا أن نرى مدى اتساع منشور قوس قزح التوفيقي في سماء الفكر العربي: إقليميا كان أم قوميا، إسلاميا كان أم مسيحيا...

ويمكن لأشد الراديكاليين أو الأصوليين أن يتكشفوا عن توفيقيين في التحليل النهائي لمضمون فكرهم وبنيته، في وقت يتبرؤون فيه من التوفيقية بنبرة عالية وذلك ما ينطبق على معظم التيارات التي شهدتها وتشهدها المنطقة العربية. فما أن خفتت توفيقية الاتجاهات القومية التراجعة حتى برزت فكرة الوسطية في الخطاب الديني المعاصر باعتبارها جوهر الموقف الإسلامي تجاه ثنائيات الوجود وذلك ما يعيد التنظير التوفيقي كنهج ومنطلق رغم تغاير وتضاد الخطاب الايديولوجي بين القوميين والدينيين.

عندما قام الفيلسوف الوجودي اليساري الفرنسي جون بول سارتر بزيارة إلى مصر الناصرية في مارس ١٩٦٧ وفي وقت مازالت فيه مصر تعيش مرحلة من المخاض والتجذير الثوري الذي بدا في حينه أقرب إلى الحسم، كان أبرز ما لفت نظره من موقعه الفكري ما عبر عنه في الملاحظة الدالة التالية: «نادرا مارايت مثل هذا الحذر، ومثل هذا الاهتمام بالتوفيق بين كل المصالح التي تتعارض في كثير من الاحيان».

لكن هذا «النادر» الذي راه سارتر من وجهته ووجهة الحداثة المعاصرة هو الشائع والسائد - حتى الآن - في الحياة العربية. فالثورة الناصرية ذاتها منذ البدء كانت مشروعا توفيقيا كبيرا لاحتواء الانشطار الحدي في المجتمع المصري بين قوى اليمين واليسار وبين قوى التراث والحداثة لتقيم توفيقية جديدة متقدمة - نسبيا - قياسا بالتوفيقية التقليدية للعهد السابق، لكنها لم تخرج على التقليد العام للتوفيقية العربية الإسلامية التي تبلورت منذ مطلع النهضة، وهذا ما يبرر زعمنا أنها كانت ثورة - في - التوفيقية، لا ثورة عليها.

وقد مارست الناصرية الاحتواء التوفيقي - ايديولوجيا واجتماعيا وسياسيا - لصراع الجدليات والأضداد التي حظرت صراعها على ارضية الواقع بين الطبقات والاتجاهات المتعارضة من تراثية وعصرية، وضمن مركبات وصيغ توفيقية استمرت فاعلة ومؤثرة لبعض الوقت إلى أن أخذت بالتصدع والتفكك إلى عناصرها الأولية المتضادة وذلك بعد هزيمة يونيو ١٩٦٧ وصدمتها القاسية حيث عاد الواقع المصري والعربي إلى الصراع العلني الذي احتوته الناصرية مؤقتا بين القوى الأصولية والعناصر التحديثية داخل عباءتها الفضفاضة، وبقي أن نرى ان كانت التوفيقية العربية ما زالت قادرة في اللحظة التاريخية الراهنة على ممارسة تسوياتها الحاذقة، من جديد، لتخرج من داخل جبتها مرة أخرى أرنبا توفيقيا مدهشا جديدا اخر يستطيع العدو وكسب الوقت التاريخي لفترة أخرى في سباق اللا حسم مع العصر، أم ان كواسر المتغيرات الدولية الجذرية والحاسمة ستفترس في الحال أي أرنب ينطلق من جبة التوفيقية.. مهما كان مدهشا وساحرا في حذقه

التوفيقي بين أضداد وتعارضات لم يعد من الممكن الاستمرار في تجاورها وتضايفها جنبا الى جنب دون تفاعل جدلي حاسم يقيم مندمجا حقيقيا ولا يكتفي بالجمع غير المنضبط بينها في «توفيق» هو أقرب في طبيعة تنظيراته الذهنية إلى «التلفيق».

إلا أنه يجب القول بعد هذا للأمانة: إذا كانت المحاولات التوفيقية المتكررة والمخفقة في المشروعات الايديولوجية العربية الحديثة تبرر إلى حد ما تصور مثل هذا المشهد الساخر وإيحاءاته التهكمية، فلا بد مع ذلك من الاعتراف جديا أن النهج التوفيقي السائد في الذهنية العربية المحدثة ليس مجرد حيلة ذهنية عارضة يلجأ إليها الفكر العربي وأصحاب المشروعات المطروحة للتعامل مع الواقع العربي، وإنما لهذه الظاهرة جذورها التراثية العميقة في التكوين العربي من ناحية كما ان لها من ناحية أخرى مبرراتها العملية والموضوعية في واقع هذه المنطقة المتوسطة من العالم، والتي تعرضت وتتعرض داخليا وإقليميا ودوليا لشتى أنواع الثنائيات والتعارضات والتناقضات والأضداد التي ليس من السهل الحسم بينها على غرار ما حدث في تجارب أمم العالم وأقاليمه الأخرى، فكان لا بد من آليات تنظيرية توفق بينها كي يمكن التعايش معها رغم تضادها غير المحسوم.

ARCHIVE

فمن الملفت لنظر الدارس أن الفكر العربي الحديث لم ينشغل بقضية مثلما انشغل بالتوفيق بين ثنائيات العقل والإيمان، والعلم والدين، التراث والمعاصرة، الدين والقومية، القومية والقطرية، العدل والحرية، الرأسمالية والاشتراكية، الشرق والغرب... إلخ.

ورغم هذا الانشغال فإنه لم يخرج بحسم يذكر بين هذه الثنائيات التي كانت شاغله الأساس منذ القدم وخاصيته المميزة له بين فكر الأمم الأخرى كما لاحظ أحد دارسيه المثابرين وهو الدكتور زكي نجيب محمود. ولم تأت هذه النزعة التوفيقية من فراغ (وإن اختلفت المبررات الداعية للتوفيق بين العصرين القديم والحديث)، فقد كانت الفلسفة التوفيقية حجر الأساس فيما شهدته الحضارة العربية الإسلامية من فكر «كلامي» وفلسفي لدى المعتزلة ومدرسة الفلاسفة من الكندي إلى الفارابي إلى ابن سينا وابن طفيل وابن رشد. ولو أسقطنا هذه الجهود التوفيقية من التراث الفكري للعرب والمسلمين لفقد هذا التراث أهم ركائزه وأخصب عطاءاته. ولابد هنا من نظرة واضحة تميز بين أصالة التوفيقية الإسلامية الكلاسيكية القديمة رغم ما واجهته من نقد وبين هشاشة الموقف الفكري للتوفيقية المحدثة على ما لها من شيوع. وبداية فمن ناحية تاريخية فلسفية خالصة فإن العقل الإسلامي القديم تمكن من التوافق مع الفلسفة الاغريقية لأنها فلسفة توحيدية أساسا لدى فلاسفتها الكبار «الإلهيين» كما أسبغ عليهم المصطلح الإسلامي.. فلسفة توحيدية

ليس في نتائجها الإيمانية فحسب، وإنما لاستنادها إلى مبدأ الانسجام المطلق وقانون عدم التناقض في المنطق الأرسطي، كأساس فلسفي ينسجم مع فكرة التوحيد الإسلامية برفضه أي تعدد أو تناقض على صعيد الفكر الخالص.

هذا بينما يقوم العقل الأوروبي الحديث على مبدأ الديالكتيك وحتمية التناقض بداية كما رسخت ذلك الفلسفة الهيغلية منذ بدء الحداثة الغربية. من هنا فإن التوفيقية المحدثة في الإسلام تواجه عقلا شكليا نافيا غير العقل الاغريقي الذي توافقت معه التوفيقية القديمة. وهذا في تقديري بعد خطير في مأزقها في العالم المعاصر. ولكن أيا كان الأمر فإن تفسير الفكر العربي من زاوية هذا الإرث التوفيقي المتجذر أقرب إلى طبيعته من التفسيرات الأيديولوجية والخارجية الأخرى التي تم إخضاعه لها. ان العربي المسلم محكوم بفكرة التوحيد ذات الأولوية المطلقة في العقيدة والفكر وكيان الأمة الواحدة، لكنه كغيره من البشر يواجه واقعا تعدديا متناقض العناصر في الواقع الدنيوي ـ الاجتماعي ـ الحضاري، كيف يوفق والحال هذه بين عقيدته التوحيدية وبنياه التعددية؟ لا مفر إذن من التوفيق طريقا وسطا بين انسجام التوحيد وتعارض الثنائيات. بالتوفيق يتجاوز مستوى الثنائية إلى مستوى الوحدانية وذلك نزوع مبرر ومشروع من هذه الوجهة. وفي تقديري فإن هذا ملمح حيوي في تفسير محورية النهج التوفيقي في مختلف فروع الثقافة الإسلامية الكلاسيكية من فقه وكلام وفلسفة ... وثمة ملمح اخر وهو أن المسلم قديما توافق مع معطيات الحضارات الأخرى من موقع القوة والثقة بالنفس فقد كان فاتحا وسيدا بينما يتوافق مع معطيات الحداثة في ظل هزيمة واضحة وهنا يكمن فارق اخر بين توفيقية القوة في عصور الإسلام الأولى وتوفيقية الضعف في عصرنا هذا.

وبمنظور حضاري شامل، فإن الحضارة العربية الإسلامية ـ من ناحية أخرى ـ هي الحضارة الأولى بين الحضارات التاريخية الكبرى التي جمعت ووفقت للمرة الأولى في تاريخ البشرية بين العنصر الهلنستي الروماني (الأوروبي الغربي) وبين العنصر الفارسي ـ الهندي (الآسيوي الشرقي) في نسيج حضاري واحد، فكانت بهذا المعنى مشروعا توفيقيا عالميا بالغ الضخامة والامتداد، وهو مشروع جامع صبت فيه ايضا الروافد التاريخية والحضارية والفلسفية والدينية لحضارات الشرق الأدنى القديم التي لم تخل هي الأخرى من محاولات توفيقية بين الدين والعقل. وبين الديانات السامية بتراثها الإبراهيمي، والفلسفة اليونانية بتراثها الأرسطي ـ الافلاطوني، فضلا عن العناصر المشرقية القديمة المتأصلة في المنطقة من سومرية وبابلية وفرعونية وسورية وفينيقية بإرثها الديني والعلمي، والحضاري بعامة.

وبينما يحاول هذا الإنسان التوفيق بين الوطني وما دون الوطني في كل مسلك يومي أو مصيري، إذا به يشعر في الوقت ذاته بضغط ما فوق الوطني يشده إلى مستويات أخرى، فهو عربي ولابد أن يوفق بين واقع وطنه الأصغر واعتبارات عروبته الأكبر (وهي اعتبارات غير متفق عليها حتى في إطارها القومي العام) ثم انه مسلم في الأغلب أو مسيحي، سني أو شيعي ولابد أن يوفق بين الاعتبارات الوطنية والقومية من ناحية وبين متطلبات المعتقد الديني وانتماءاته من ناحية أخرى، وليس من السهل تحقيق مثل هذا التوافق بأبعاده المتعددة في ظل مفهوم قومي يعتبر الوطنية تجزئة استعمارية، وفي ظل مفهوم ديني يعتبر القومية والوطنية بدعة غربية مستوردة لتحطيم كيان الأمة الإسلامية الواحدة.

وإذ يحاول الإنسان العربي المعاصر الخروج من تشابك أغصان هذه الغابة الذاتية إذا به يلمح في الجانب المواجه تيارات الغرب والحداثة يغطي فيضانها أرضية غابته التاريخية التي لا يزال مقيما فيها فيضطر للدخول في آليات توفيقية - بفاعية جديدة للمواءمة بين عناصر واقعه الذاتي غير المنسجمة فيما بينها، وبين عناصر الجديد بمدارسه ومذاهبه المتباينة في حد ذاتها أيضا. فالحضارة الغربية أكثر الحضارات تعددية وجدلية في التاريخ ومن الخطأ اختصارها في مفهوم واحد بعينه. فهي تحرر، وهي استعمار، وهي إلحاد، وهي إيمان، وهي إباحية، وهي انضباط، وهي قيم، وهي أطماع، وهي مثال، وهي مادة، وهي ليبرالية فردية، وهي اشتراكية مجتمعية، وهي تكنولوجيا آلية جامدة، وهي إبداع وإنسانية وسيمفونيات وديمقراطية وحقوق وإنسان... إن التوفيقية المسطحة السائدة في الفكر العربي تحول بينه وبين اختراق هذه الظاهرة الجدلية المركبة الخطيرة والشائقة بألوانها المتعاكسة.

هذا الإنسان العربي المعاصر، قدره الماثل إذن، يجعله كالعنكبوت الذي ينسج حول ذاته شبكة من النسيج التوفيقي متعددة الخيوط والبطانات والألوان، وذلك لحماية تلك الذات من التفكك والتحلل والضياع. هكذا تتدرج شبكات هذا النسيج التوفيقي العنكبوتي: اضطراره للتوفيق بين الوحدة الوطنية والتعدديات المترسبة، ثم اضطراره التوفيق بين الوحدة القومية والأوطان المتعددة، ثم التوفيق بين العروبة والإسلام أو القومية والدين، ثم التوفيق بين التراث والعناصر المتعددة بداخله، ثم التوفيق بين الإسلام والعصر، ثم التوفيق بين العصر والعصر في مراحله المختلفة التي تحتم على العربي أن يحرقها في زمن واحد، إن كان حرق المراحل ممكناً وما هو بذلك. ويجب الاستدراك هنا - تجنبا لأي لبس - أن شعوبا أخرى واجهت تعارضات وأضدادا مثل هذه التعارضات والأضداد، ولكن الفارق بينها وبين العرب - وهذه خصوصية عربية مثقلة بالأعباء - أن

تلك الشعوب مكنتها إرادتها وظروفها التاريخية من حسم تلك التعارضات بتغليب جانب على جانب آخر حسب مقتضيات التطور، أو بالصراع والتفاعل الجدلي الحر والمفتوح بين التعارضات المختلفة إلى أن ينشأ مندمج حقيقي جديد بينها، وذلك ما يتطلب التسليم بقيم التعددية والحرية واحترام الرأي الآخر، وإمكانية الحوار الحر المفتوح، وذلك ما هو غير متاح عربيا فتأتي التوفيقية بحجة تجنب الخلاف والصراع لتضع مظلتها التصالحية الملتبسة فوقه فتمارس من هذا المنظور دورا قمعيا في البنية الفكرية ضد إمكانات الاختلاف والتباين باسم التوفيق والتقريب ووحدة الصف.

على صعيد آخر فإن ما نلاحظه من انهيار فاجع للأبنية الفكرية ومشروعاتها التغييرية مرحلة بعد أخرى في الحياة العربية الحديثة، يعود في جانب مهم منه إلى أن هذه الأبنية لاتصنع أسسا صلبة لتراكم التأسيس والبناء عليها، بخلق مندمجات جديدة للتطور المتراكم، وإنما تقيم تركيبات توفيقية بين المتناقضات أغلبها كرتوني لأنه لا يقوم على الجدل الصحيح والحسم اللازم، فتنفك المعادلة المؤقتة أمام كل أزمة وتعود العناصر المتصالحة مؤقتا إلى أشكالها الأولية القديمة كما ينفك الزيت عن الماء، ولا يتكون ذلك الشراب المنصهر بمذاق واحد، أو لا تحدث عملية التفاعل الكيميائي بين العناصر لتوليد النتاج العضوي الجديد.

ARCHIVE

إن فكرة محورية واحدة لم تسد المجتمع العربي وتحركه بوتيرة تراكمية متصاعدة حيث كانت الصيغ التوفيقية المتتالية تنعقد وتنحل لتخلف وراءها سلسلة من التجارب المجهضة ... فتعود العناصر المتعارضة إلى حالتها الأولى...

يعود ما للدين للدين، وما للعصر للعصر، وما للقومية للقومية.. إلخ. وهكذا في دورة أخرى من محاولات إعادة التوافق المستحيل بين عناصر المشهد المتناقض، هكذا تبقى التوفيقية المحدثة - بامتياز - ايديولوجية لحالة اللاحسم وعدم القدرة عليه بين الأضداد والنقائض في الحياة العربية المعاصرة وما يحيط بها من واقع إقليمي ودولي.

لقد اصبح من قدر العرب التاريخي في هذا العصر أن ينجزوا دفعة واحدة ما أنجزه غيرهم على مراحل.

١- فالتحول الحضاري/ الفكري/ العلمي/ الثقافي.

٢- والتحول الاجتماعي / الاقتصادي.

٣- والتحول السياسي.

كلها تحولات تمت زمنيا في أوروبا والشرق الآسيوي الجديد على مراحل أو على تمايز، لكن هذه التحولات في الحياة العربية تجري متداخلة متشابكة مختلطة. وهذا ما يبدو انه الحلقة المفرغة داخل ذلك النسيج التوفيقي العنكبوتي.

فلا يمكن تصور تحول اجتماعي ـ اقتصادي دون أن يتأسس على تحول حضاري وعلمي في حده الضروري الأدنى..

ولا يمكن تصور تحول سياسي متقدم دون قاعدة حضارية من ناحية، وقاعدة مجتمعية ـ اقتصادية إنتاجية من ناحية أخرى.

ولعل الارتباك السياسي الحاصل في المجتمعات العربية بين تقدم وتراجع مرده الافتقار إلى التأسيس الحضاري والسوسيولوجي المتقدم، حيث ما زالت تنبعث العصبيات التقليدية المترسبة وفكرها المتخلف حتى في ظل أكثر النظم دستورية وديمقراطية من حيث الشكل السياسي.

تحدث فيلسوف التاريخ أرنولد توينبي عن نوعين من الأشخاص التاريخيين في عصور التحولات الكبرى بين قديم وجديد:

أ ـ الزيلوتي Zealot الذي يرتد إلى الماضي أو السلف في وجه التحدي الجديد.

ب ـ الهيرودي Herodian الذي يتفتح على العالم استيعابا للتحدي ذاته. والنموذجان ينطبقان على الأصولي والعلماني في الفكر العربي، ولكننا ـ من واقع الخصوصية العربية ـ يجب أن نضيف إلى النموذجين، نموذجنا الثالث: «التوفيقي» الذي ليس بالزيلوتي ولا هو بالهيرودي.

والواقع أنه كائن مزدوج ومزيج غريب من الكائنين. فالتوفيقي هو ذلك الكائن الذي يعيش بعقل هيرودي أقرب إلى التفتح، وقلب زيلوتي أقرب إلى التحفظ، أو كما قال قسطنطين زريق عن دعاة التغيير العرب: «يختلط الأمر بين التجديد والمحافظة وبين التقدمية والرجعية. ولا يعرف ما إذا كان هؤلاء مجددين في ثياب المحافظة أو محافظين تحت ستار التجديد». والتوفيقي بسبب هذه الازدواجية يقاتل الهيروديين العلمانيين بقلبه الزيلوتي شبه الأصولي، ويقاتل الزيلوتيين الأصلويين بعقله الهيرودي شبه العلماني. وهو للسبب ذاته يعاني نزاعا داخليا بين ميل العقل للتحرر وميل القلب للتحفظ، فيعيش تراجيديته تحت قناع التوفيق.. هكذا ظلت الشخصية العربية المعاصرة تعاني تمزقها الفاجع بين الأضداد والنقائض بوعي فوقي توفيقي متفائل مخادع ليس أقله رفع شعار الوحدة والتفرق في ظله، والتمزق تحت ستاره في الوقت ذاته.

إن اللبس الكبير في التوفيقية المعاصرة هو أن التوجه نحو الاقتباس من الحضارة الغربية يغلب عليه همُّ الحاجة إلى التقنية الغربية وتقدمها، أكثر مما يغلب عليه الإيمان بالقيم الإنسانية والعقلية التي قامت عليها الحضارة الغربية. وخير دليل على ذلك أن اقتباس مكتسبات الحضارة يرافقه هجوم عليها، وتقليل من أهميتها، واستبشار بانحطاطها المنتظر.

أما التراث، العنصر الآخر في التوفيقية، فإن العربي المعاصر يتمسك به في أحيان كثيرة اما بدافع التقليد أو بدافع التقيّة خوفا من التكفير والعزل، واما بدافع التمسك بالهوية الجماعية التي هددها الغرب سياسيا وحضاريا. ويمثل الإسلام - في أزمان الانهيار القومي التحديثي - الحصن الأخير للدفاع عنها بعد تساقط الأشكال التحديثية الفوقية.

فالعربي المعاصر قد لا يكون مؤمنا بالإسلام إيمان أجداده به، وقد لا يعبد رب الإسلام ولا يتبع أوامره، ولكنه بدافع التمسك بالكيان المهدد يتشدد في إشهار إسلامه، الذي هو في حقيقته إسلام سياسي قومي، أكثر من كونه ذلك الدين الأصيل الذي عرفه أجداده عن إيمان وقناعة وطاعة وجهاد واستشهاد.

وهنا مكمن ازدواجية خطيرة بين السلوك الفعلي والوعي النظري لا تجدي معها التعادلية والتوفيقية. إذ بينما تزداد العلمنة والإباحة في المجتمع العربي سلوكيا وعمليا، تزداد بالمقابل الدعوة للتمسك بالإسلام ولإحياء أحكام الشرع وإعادة تطبيقه.

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

ولربما كان من الطبيعي أن ينقسم المجتمع العربي إلى قسمين متصارعين واضحين ومحددين: قسم ينزع للعلمنة، وقسم يريد العودة إلى الدين. ولكن الظاهرة الانفصامية تتمثل في أن قسما لا يستهان به من الذين يسلكون سلوكا علمانيا عصريا - وأحيانا إباحيا - في حياتهم اليومية، سرا أو جهرا، هم الذين يطالبون في الوقت ذاته بالعودة إلى إحياء الشرع وتطبيقه. ولو تم ذلك لكانوا هم أول المعاقبين بأحكامه.

هذا التمويه على الذات، وعلى الآخرين، وعلى التاريخ والدين هو عملية يومية مستمرة - في ظل التوفيق المموه - تمارسها معظم المجتمعات الإسلامية بين واقع عصري منفصل عن الدين، وبين «وعي» مخادع مزدوج يتمسك بالدين لفظا وشكلا، دون ان يقف هذا المجتمع ليتساءل عن معنى هذه الازدواجية وكيفية معالجتها والتخلص منها، سواء بالعودة إلى الدين سلوكا واقتناعا، أو بالعلمنة الصريحة فكرا وفعلا، أو بتحديد مجال كل من العنصرين بصورة واضحة لا لبس فيها، ولا مجال للتدليس والتلبيس والمخادعة.

هكذا فإن أزمة التوفيقية المحدثة لا تقتصر على كونها محاولة للتقريب بين عنصرين متباينين تاريخيا وفكريا وحضاريا، وإنما تتمثل أيضا في كون العنصرين قد فقدا أصالتهما ودخلا الحياة العربية في شكلين مجتزأين أو محرفين، لذلك غدا الأمر توفيقا بين حداثة مجتزأة وتراث مجروح الأصالة.

وهذا ما يدلنا على الفارق بين هذه التوفيقية المحدثة، وتلك التوفيقية الأصلية التي تمت عن إيمان أصيل وشامل بالدين من حيث هو حقيقة وجود ومصير، وعن تقبل مخلص وشجاع للحكمة من حيث هي حقيقة خالصة تطلب باختيار حر لوجه الحق، لا لوجه الانتفاع بمخترعات ومباهج مادية وقوى حربية. إن الغرب غريب عن العربي بحكم المكان، والماضي غريب عن العربي المعاصر بحكم الزمان، وذلك ما يتطلب أن يستقبل الإنسان العربي المعاصر بكيانه عن المؤثرين حتى يستطيع التعاطي معهما بإيجابية وانتقادية في الوقت ذاته.

فعلى ضوء هذه الأزمة المستعصية، ماذا لو قرر العربي المعاصر كسر طوق هاتين القوتين الطاغيتين، وخرج من ورطة التوفيق بينهما، وانهى حالة استلابه بالعودة إلى براءة الذات الحرة، وفطرتها، بمنأى عن أغلال الموروث والمقتبس معا، واتخذ من معاناته الذاتية وكينونته ومأساته وأشواقه وموقعه الفريد في الزمان والمكان قيمة أساسية وحيدة يقيم على أساسها ما يتقبله من التراث والحضارة الحديثة على حد سواء، بدلا من أن تكون شخصيته محكومة بثنائية قيمية لمصدرين بعيدين عنه إما بحكم الزمان أو المكان.

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

لن يكون ذلك خيارا سهلا، فلا شيء يظهر من فراغ ومن المحال أن يبدأ العربي من نقطة الصفر. إن تراثه حقيقة قائمة في وعيه سلبا أو إيجابا، وان الحضارة الحديثة حقيقة هي الأبرز بين كل حقائق العصر، ومن المحال تجاهلها، ويصعب القول.. ماذا يبقى من العربي في ذاته إذا نزع عنه هاتين القوتين؟.

ولكن خير له أن ينتبه إلى هذا الخواء الذاتي، ويكشف عنه، ويملؤه بإبداع أصيل من أن يظل في الحلقة المفرغة تتجاذبه القوتان النقيضتان إلى ما لا نهاية... وماذا يخشى أن يخسره اليوم بعد توالي الانهيارات التي لم ينقذه منها حذقه التوفيقي على مدى قرن ونصف؟

مرفقات البحث

ملاحق بحثية*

١. نشأة المصطلح التوفيقي وتطوره: قديما وحديثا

٢. معادل «التوفيقية» في الفلسفات الغربية

٣. الآليات الذهنية للتركيب الفلسفي التوفيقي

٤. الأسس الفلسفية للمذهب التوفيقي

٥. التوفيقية: تعريف أخير، موجز مكثف

ملحق بحثي

(١) نشأة المصطلح «التوفيقي» وتطوره**

متى أصبح مصطلح «توفيق» و«توفيقية» - بمعنى التقريب، ثم التوحيد، بين العقل والإيمان وبين الفلسفة والدين - مصطلحا معتمدا في الفكر الإسلامي، وما هي جذور منشئه؟

لا تجد شيوعا متواترا لهذا المصطلح - لفظا - في نصوص الفلسفة الإسلامية القديمة، وقد استخدم قبله مصطلح «الجمع» - الجمع بين المعقول والمنقول، الجمع بين رأيي الحكيمين - للدلالة على العمليات الفكرية الهادفة لتحقيق الاتفاق والوحدة بين الفلسفة والدين، أو بين مذهب فلسفي وآخر، أو بين أي فكرتين أو عنصرين يراد ردهما إلى حقيقة مشتركة، وإزالة ما يبدو بينهما من اختلاف في الظاهر. غير أن مصطلح «الجمع» ترادفت معه - منذ الأصل - مشتقات من الجذر (و،

---

* تراجع أصول هذه الملاحق البحثية المختارة لهذه الورقة في كتاب المؤلف: (الفكر العربي وصراع الأضداد: تشخيص حالة اللاحسم في الحياة العربية، والاحتواء التوفيقي للجدليات المحظورة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر - بيروت - عمان، ١٩٩٦).

** إن ارتكاز هذا البحث على النزعة التوفيقية يتطلب النظر في جذورها التاريخية والفكرية، وهو ما نعمد إليه في هذا التوسع: فنرصد تطور المصطلح، ثم الجذور التاريخية للظاهرة ذاتها في تجليها الحضاري الشامل، وأخيرا إطارها الفلسفي لتعريفها وتحديدها فكريا ليتسنى اتخاذها - بعدئذ - معيارا لتصنيف التيارات الفكرية موضع البحث، وتقويمها.

ف ـ ق) – كما سنرى من الشواهد التالية ـ بحيث يصحّ القول ان مصطلحي «الجمع» و «التوفيق» مترادفان ـ قديم وحديث ـ لمفهوم فكري واحد.

فأبو نصر الفارابي (المتوفي ٣٣٥هـ/٩٥٠م) يستخدم مصطلح «الجمع» في كتابه «الجمع بين رأيي الحكيمين» افلاطون وأرسطو للدلالة على محاولته الفلسفية في إزالة الفوارق بين مذهبيهما وردّهما إلى نسق فكري متحد، حيث يقول: «.. أردت في مقالتي هذه أن أشرع في الجمع بين رأييهما، والإبانة عمّا يدل عليه فحوى قوليهما، ليظهر الاتفاق بين ما كانا يعتقدانه ويزول الشك»[1] مردفا بذلك مفهوم «الاتفاق» بمفهوم «الجمع». وأبو الوليد بن رشد (المتوفي ٥٩٥هـ/١١٩٨م) يستخدم مصطلح «الجمع» في كتابه «فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال» للدلالة على عملية التأويل العقلي للنص الديني ـ التي تعدّ حجر الأساس في المنزع التوفيقي الفلسفي كلّه ـ حيث يقول: «ونحن نقطع قطعا أن كل ما أدّى إليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع.. أن ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي. وهذه القضية لا يشك فيها مسلم، ولا يرتاب بها مؤمن. وما أعظم ازدياد اليقين بها عند من زاول هذا المعنى وجربه، وقصد هذا المقصد من الجمع بين المعقول والمنقول»[2]. وفي موضع اخر من كتابه يعقب على مهاجمة ابي حامد الغزالي (المتوفي ٥٠٥هـ/١١١١م) للفلاسفة بقوله: «.. وتطرق بذلك قوم إلى ثلب الحكمة، وقوم إلى ثلب الشريعة، وقوم إلى الجمع بينهما، ويشبه أن يكون هذا أحد مقاصده بكتبه»[3]. ويقترب ابن رشد من تعبير «التوفيق» عندما يستخدم فعلا مشتقا من مادة (و ـ ف ـ ق) في قوله: «.. فإن الحق لا يضاد الحق، بل يوافقه ويشهد له»[4] وذلك في معرض تأكيده الوفاق بين الحكمة والشريعة. ويستخدم المفكر والفقيه الحنبلي أحمد بن تيمية (المتوفي ٧٢٨هـ/ ١٣٢٨م) تعبير «الموافقة» لوصف نوعية العلاقة بين مفهومه للمعقول ومفهومه للمنقول في عنوان كتابه الموسوم «موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول». وهو لا يقصد بهذا التعبير «التوفيق» بالمفهوم الفلسفي ـ إذ القصد من كتابه دحض مواقف الفلاسفة التوفيقيين –[5] وإنما يعني موافقة ما هو معقول، من الوجهة السلفية السنية، لما هو ثابت الأصل من التراث المنقول، مع التأكيد على أهمية الجانب الثاني. إلا أن استخدام ابن تيمية لهذه الصياغة (موافقة المعقول والمنقول) دليل على انتشار هذا النوع من المصطلح حتى لدى المعارضين لمنزع التوفيق الفلسفي، وتأثرهم بقاموسه في الرد عليه. غير أن مصطلح «الجمع بين المعقول والمنقول» أو بين الحكمة والشريعة وإن كان أكثر شيوعا في الاعتبار الشائع القديم، وأقرب إلى التعبير عن المفهوم التوفيقي الفلسفي، إلا انه لم يكن التعبير الوحيد المتفق عليه إجماعا للدلالة على ذلك المفهوم. فقد حفلت

النصوص الفلسفية القديمة بتعبيرات أخرى ـ بعضها بلاغي مجازي ـ للدلالة عليه بتأكيد معاني التكامل والتآخي والانسجام بين المجالين.

فمن تلك ما يورده أبو حيان (المتوفي ٤٠٠هـ/١٠٠٠م) على لسان أبي سليمان بن بهرام المنطقي السجستاني (المتوفي حوالي ٣٨٠هـ/٩٨٠م) قوله: «والقول وإن غمضت، فالمراد بين والمطلوب متيقن. وهل الحكمة إلا مولدة الديانة، وهل الديانة إلا متممة الحكمة؟ وكنت حدثتني عن شيخكم الحضرمي الصوفي إنه قال: «النقب كثيرة والعروس واحدة» ـ (أبو حيان التوحيدي، كتاب المقابسات، المطبعة الرحمانية بمصر، ١٩٢٩، ص ٢٩٠) ـ ويعبر ابن سينا (المتوفي ٤٢٨هـ/١٠٢٧م) بدوره عن هذا المفهوم بقوله: «ومبادئ هذه الأقسام التي للفلسفة النظرية مستفادة من أرباب الملّة الإلهية على سبيل التنبيه، ومتصرف على تحصيلها بالكمال بالقوة العقلية على سبيل الحجة»(ابن سينا، تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات، ط القاهرة، ١٩٠٨، ص٣) وينسب أبو حيان التوحيدي لإخوان الصفاء (الذين نشطوا منتصف القرن الرابع الهجري) قولهم: «إن الشريعة قد دنست بالجهالات.. ولا سبيل إلى غسلها إلا بالفلسفة.. وزعموا انه متى انتظمت الفلسفة اليونانية والشريعة الإسلامية فقد حصل الكمال» أبو حيان التوحيدي، (المقابسات، ص٤٥). (وعلينا هنا أن نلاحظ مدى «الوعي» بأبعاد العملية التوفيقية ومعالمها الحضاري لدى التوفيقيين القدماء) ويختم ابن رشد رسالته في التوفيق بين الحكمة والشريعة بقوله: «إن الحكمة هي صاحبة الشريعة، والأخت الرضيعة.. وهما المصطحبتان بالطبع، المتحابتان بالجوهر والغريزة» (ابن رشد، فصل المقال، ص ٦٧).

وفي العصر الحديث، عندما عادت التوفيقية المستجدة على يد شيخها محمد عبده (١٨٤٩ ـ ١٩٠٥). نراه يستخدم في معالجاته لموضوع الصلة بين العقل والإيمان. وبين المدنية والإسلام، مصطلح «الجمع» القديم في بعض الأحيان [٦] وتعبيرات مثل «ملازمة العلم للدين» و «متابعة العلم للإسلام ومباينته لسواه» و«تآخي العلم والدين» [٧] غير أن أكثر تعبيراته عن هذه الفكرة تدور أيضا حول مشتقات الجذر (و ـ ف ـ ق) نحو «يتفق الدين مع المدنية» و«الوفاق بين العلم والدين» وهو أشيع مصطلحاته [٨] حتى إنه أطلق على الشريعة الإسلامية «شريعة الوفاق» لاستعدادها في اعتقاده للانفتاح والتحاور والتفاعل مع الآخرين ومع المؤثرات الوافدة [٩]. وقد استخدم محمد عبده مصطلح «التوفيق» لفظا عندما تعرض لفكرة «الجمع» بين مفهوم ديني إيماني واعتبار عقلي إنساني، هما التوكل والسعي، حيث قال: «.. فلا نكون متوكلين حق التوكل حتى نستعمل نفوسنا في الوسائل التي توصلنا إلى بلوغ الغاية من أعمالنا. وأن نجيد الاستعمال حتى لا يقع لنا ضلال

في طريق الوصول إلى المقصود.. وبهذه الوسائل يسهل التوفيق بين السعي والتوكل.. وخاصة في تحصيل العلوم [١٠]. وفي (رسالة التوحيد) يستخدم مصطلح: «... أما البحث فيما وراء ذلك من التوفيق بين ما قام عليه الدليل من إحاطة علم الله وإرادته وبين ما نشهد به البداهة من عمل المختار فيما وقع عليه الاختيار، فهو من طلب سر القدر الذي نهينا عن الخوض عنه..» [١١]. وهو هنا يورده بمعنى التوفيق غير المستحب دينيا الذي نعاه السلفيون والمعتدلون قديما على بعض المتكلمين والفلاسفة لمبالغته في طلب التعليل العقلي، بينما أورده في المثال الأول بمعنى التوفيق المرغوب الجامع بين الإيمان بإرادة الله وبين الاجتهاد الإنساني الدؤوب.

وفي الفترة ذاتها يستخدم فرح أنطون (١٨٧٤ ـ ١٩٢٢) معاصر محمد عبده ومجادله تعبيرا مماثلا عندما يقول في سياق عرضه لفلسفة ابن رشد عام ١٩٠٣: «.. أي ان العلم موافق للدين، كما ان الدين موافق للعلم. وبناء على ذلك قال الفيلسوف، ونحن نقطع قطعا ان كل ما ادى إليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع.. يقبل التاويل. إلخ». ثم يجمل أنطون ذلك بقوله: «كان همه في حياته التوفيق بين الفلسفة والشريعة» [١٢]. ولعلها المرة الأولى التي يستخدم فيها هذا المصطلح بهذا الشكل المباشر والشامل لمعنى «الجمع». وفي المحاورة الفكرية الجدلية التي دارت عام ١٩٢٦ على صفحات «السياسة الاسبوعية» بمصر واشترك فيها كل من هيكل وطه حسين ورشيد رضا ومحمد فريد وجدي والشيخ مصطفى عبد الرازق [١٣]، حول العلاقة بين الدين والعلم نجد مفهوم «التوفيق» ـ مصطلحا وفكرة ـ يصبح حجر الرحى في دائرة الخلاف. وهل إنه قائم بين المجالين ومرغوب مستحب أم انه وهم غير منسجم مع حقيقتي الدين والعلم. ومن أبرز ما قيل في هذا الجدل الخلاصة المأثورة لطه حسين: «إن الدين في ناحية، والعلم في ناحية أخرى، وإن ليس إلى التقائهما من سبيل. ومن زعم للناس غير هذا فهو إما انه خادع أو مخدوع. والحق ان المخدوعين كثيرون وهؤلاء هم الذين يحاولون دائما التوفيق بين العلم والدين» [١٤].

وبالتدريج يستقر المصطلح ويترسخ ليصبح اصطلاحا معتمدا في الدراسات المنهجية لتاريخ الفلسفة الإسلامية. ففي عام ١٩٢٧ يستخدمه محمد لطفي جمعة في كتابه «تاريخ فلاسفة الإسلام في المشرق والمغرب» مكان المصطلح القديم (الجمع) وبالمعنى الفلسفي المحدد في التقريب والتوحيد بين المذاهب الفلسفية المختلفة، وبين الحكمة والشريعة فيتكرر في قاموسه التأليفي تعبير: «التوفيق بين الفلسفة والدين» [١٥] و«التوفيق بين رأيي الحكيمين أفلاطون وأرسطو» [١٦].

ومع أن لفظة «توفيق» تصبح اصطلاحا دارجا في هذا الموضوع، فإن المفردات الأخرى المرتبطة بالقاموس التوفيقي تتغير مع روح العصر، فبعد أن كانت المقابلة تتم بين المعقول والمنقول

وبين الحكمة والشريعة وبين علوم الأوائل وعلوم الدين، غدت الآن قائمة بين العقل والإيمان وبين الفلسفة والدين، وبين المعاصرة والتراث، وبين المدنية والإسلام، وبين الغرب والشرق، وبين المادة والروح، وبين المادية والمثالية، وبين العلم الحديث والقرآن.

وقد بدأ هذا التحول في المصطلحات التوفيقية بالدرجة الأولى على يد محمد عبده ورجال مدرسته من بعده.

وتتوالى الدراسات المنهجية الجامعية في الفلسفة الإسلامية متخذة من مصطلح «التوفيق» منطلقا لأبحاثها باعتباره تعبيرا عن القضية الفكرية الكبرى في هذه الفلسفة - قديما وحديثا - وتزداد هذه الظاهرة وضوحا مع عودة التوفيقية المستجدة إلى التأثير في المجتمع العربي منذ بداية الربع الثاني من هذا القرن* ومن أبرز الدراسات المذكورة في هذه الفترة: «فجر الإسلام وضحاه وظهره، بمنزوعه العقلي التوفيقي المعتزلي الواضح» [١٧]، لأحمد أمين (وقد بدأت هذه السلسلة في الظهور منذ عام ١٩٢٨/١٩٢٩)، وكتاب «تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية» (عام ١٩٤٤) باتزانه وحياده الدقيق بين «النص» و«الرأي» للشيخ مصطفى عبد الرازق - وسندرسه في موضعه من هذا البحث - ومبحث «الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي» (عام ١٩٤٥) ومبحث «الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي» (عام ١٩٥٧) للدكتور محمد البهي الذي نعده أبرز باحث عربي معاصر يهتم بظاهرة «التوفيق» اهتماما منهجيا وفكريا منظما ومركزا، متجاوزا بذلك الأطر التقليدية للتوفيق القديم ليحلله باعتباره منزعا إسلاميا اجتماعيا ثابتا على ضوء ما استجد من نظريات حديثة تستهدف بلورة الصلة، كما تستهدف إيضاح العلاقة بين المتناقضات والثنائيات في الوجود. وتعنى بكيفية التقريب والموازنة بينها، من وجهة النظر الإسلامية العامة، وفيما يتعدى نطاق التوفيق الخاص بين الفلسفة والشريعة[١٨].

ومع دخول المصطلحات الفكرية «الايديولوجية» الحديثة قاموس الفكر العربي كالمادية والمثالية والجدلية ونحوها نجد مصطلح «توفيق» في التأليف الفكري المعاصر يكتسب هو الآخر «إية ism» الايديولوجيات فيتحول إلى «توفيقية» - بما يوحي بوجود مدرسة فكرية أو اتجاه فكري، أو ظاهرة فكرية عامة تتصف بهذه الصفة - ونلاحظ أن أكثر من يستخدم هذا المصطلح الجديد - توفيقية - هم معارضو منزع التوفيق من سلفيين وعلمانيين ربما لقدرتهم على تشخيصه ورؤية أبعاده بوضوح من خارج موقف دعاته الملتزمين به الذين يستخدمون في الأغلب مصطلحات أخرى للتعبير عن موقفهم التوفيقي كـ «الإصلاح» و«التوازن» و«التعادل» ونحو ذلك [١٩] ولعلهم جانبوا

* انظر «الفصل الأول» من هذا البحث بشأن الإحياء التوفيقي منذ ١٩٣٢/١٩٣٦.

المصطلح ذاته بسبب مايوحيه لفظ «توفيق» في بعض نواحيه، من افتقار للأصالة الفكرية وللحافز المعنوي الدافع للعمل، ومن تصنع الجمع بين النقائض.

فمن امثلة شيوع المصطلح في القاموس الفكري المعاصر للسلفية والعلمانية ما يستخدمه صاحب كتاب «اتجاهات التفسير في العصر الحديث»، الذي ينقض التوفيقية سلفيا، من تعبيرات نظير: «الحركة التوفيقية»، و«حركة محمد عبده التوفيقية»، و«النزعة التوفيقية»، و«اتجاه عقلي توفيقي» [٢٠] كما يستخدم صاحب كتاب «نقد الفكر الديني»، الذي يقض التوفيقية علمانيا وماديا، تعبيرات مثل: «ظاهرة الفكر التوفيقي»، و«مجالات التفكير التوفيقي»، و«طرائق التفكير التوفيقي»، و«الأفكار التوفيقية» مع تعداد انواع التوفيق في رأية مثل «التوفيق الخطابي» و«التوفيق التعسفي» [٢١].

وجدير بالملاحظة أن هذا المصطلح ـ عندما يستخدم سلفيا أو علمانيا ـ لا يعود مصطلحا علميا محايدا بل يحمل في الأغلب مدلولا سلبيا للانتقاص من التوفيقية والتقليل من شانها الفكري. والمثير للانتباه أن التوفيقية ـ منذ الغزالي وابن تيمية إلى يومنا هذا كما يتضح من الكتابين المذكورين ـ عرضة للاتهام والنقض والمحاربة وهذا ما يجعل دراستها بموضوعية وحيادية امرا ضروريا، إن لم يكن لشيء، فعلى الأقل بدافع الفضول الفكري لمعرفة سبب هذا الصراع.

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

(٢) معادل «التوفيقية» في الفلسفات الغربية

وفي مضمار النظر في قاموس الفكر التوفيقي يجدر البحث في هذا الموضع عن ادق معادل فكري في اللغات الأوروبية يقابل مصطلح «توفيق» و«توفيقية» ليس من أجل التوصل إلى ترجمة صحيحة له فحسب، ولكن لتبين ما يحايله من مفهومات فلسفية ونظائر فكرية وباعتبار أن بعض مقومات التوفيق المعاصر منطلق منها في تلك اللغات أيضا.

لدى البحث عن أصلح ترجمة لمصطلح «توفيق» وعن أدق مقابل له في الفكر الأوروبي نجد المصطلحات الثلاثة التالية:

١. Eclecticism

٢. (re) Conciliation)

٣. Concord (ism)

تعني كلمة Eclecticism الانتقائية او التخيرية، وهي ذات أصل إغريقي Eklektizismus (انظر قاموس Webster، مادة Eclectic). وكان هذا الاسم يطلق على مدرسة «الانتخاب والتوفيق» التي سادت في الطور الفلسفي الثاني من العصر الهليني الروماني (من منتصف القرن الأول قبل الميلاد إلى منتصف القرن الثالث الميلادي) وغاية هذه المدرسة: «الانتخاب من الآراء الفلسفية القديمة، والتوفيق بين بعضها بعضا او بينها من جهة وآراء دينية او تصوّفية من جهة أخرى [٢٢]. ثم أطلق الفيلسوف الفرنسي فيكتور كوزان (١٧٩٢ - ١٨٦٧) في العصر الحديث هذا الاسم (Eclecticism) على مذهبه الذي: «يرمي إلى استخلاص عقيدة النوع الإنساني، أي استخلاص ما في كل مذهب من وجه حق وانتهى إلى وجوب «الجمع بين المذهبين الحسي (المادي) والعقلي (الروحي) «هادفا بذلك إلى تحقيق «وحدة الوجود حيث تتلاءم الأضداد» [٢٣].

وفي الأبحاث الحديثة عن الفكر العربي نرى د. البرت حوراني يستخدم المصطلحين Reconciliation, Eclecticism في الإشارة إلى توفيقية محمد عبده - راجع Hourani, Arabic Thought p. 124, 144 كما يستخدم J.W. Sweetman مصطلح Reconciliation في الإشارة إلى عملية التوفيق في الديانات السامية كلها. راجع كتابه Islam and Christian Theology, I.p.52. وفي الترجمة الفرنسية لرسالة الأفغاني «الرد على الدهرية» ترجم مفهوم التوافق بين الدين والفلسفة: Reconciliation (راجع الترجمة الفرنسية لهذه الرسالة، ص ١٨٥).

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

ويستخدم المستشرق اربري كلمة Concord في الإشارة إلى التوافق بين العقل والوحي [٢٤]، وقد شاعت هذه التسمية Concordism في الفكر الديني الفرنسي الحديث للإشارة إلى مبدأ تفسير نصوص الكتاب المقدس على ضوء نتائج العلم الحديث (انظر: معجم Larousse تحت مادة Concordism). وفي ملحق «المصطلحات العلمية والفنية» الصادر ضمن الطبعة الجديدة المعدلة من (لسان العرب) نجد تحت كلمة «اتفاق» من الجذر (و - ف - ق) التعريف التالي: «نظرية الاتفاق = (e) Concordism اتفاق الحكمة والشريعة، لأن العقل والوحي من مصدر إلهي واحد وهي نظرية قال بها فلاسفة الإسلام، وفصلها ابن رشد، وأخذها عنه توماس الاكويني بين اللاتينيين» [٢٥].

(٣) الآليات الذهنية للتركيب الفلسفي التوفيقي

وفي رأيي أن هذه الكلمات الثلاث تتكامل في إيضاح مراحل العملية التوفيقية، ويمكن الاستفادة بكل منها في الفهم المنتج لظاهرة التوفيق:

١ـ إن كلمة Eclecticism تفيد معاني الاختيار والانتقاء والانتخاب. وهذه عمليات يقوم بها المفكر التوفيقي في البداية عندما يستهل بحثه عن العناصر المفيدة لبلورة نظامه التركيبي. غير أنه لا يقف عند هذه المرحلة، بل ينتقل إلى طور دمج تلك العناصر فيما بينها لإخراج الصياغة الجديدة المركبة. وهذا مايتعدى النطاق الانتقائي المحض. أضف إلى ذلك أن التوفيقي يقوم بالتقريب والملاءمة بين ثنائيات الوجود وتعارضاته أو تناقضاته الإثنينية. أي انه معني أساسا بنظامين متعارضين محددين يوفق بينهما وليس بالانتقاء الحر المطلق من كل النظم دون تحديد (التوفيقيون الإسلاميون ـ مثلا ـ رفضوا الانتقاء من «المانوية» رغم انتشارها في بيئتهم، كما كان التفاتهم للعناصر الهندية محدودا مع احتكاكهم بها، بينما كان جل اهتمامهم منصرفا نحو الافلاطونية المحدثة لتحقيق معادلتهم التوفيقية بينها وبين عقيدتهم الإسلامية)، لذلك فهناك فارق بين الانتقائي والتوفيقي بمعنى أن الأول حر الانتخاب والانتقاء وغير مقيد بمنطلق عقيدي سلفا وقادر على الاقتباس من نظم عديدة متفرقة ومتناقضة، بينما يتقيد التوفيقي بمبدأ المقاربة بين نظامين لهما ـ معا ـ تأثير حيوي على تفكيره، مما يدفعه لافتراض وحدة أعمق بينهما تتجاوز خلافاتهما الظاهرية التي يسعى جهده لإزالتها، أو التخفيف منها. وعليه فالانتقائية Eclecticism متضمنة في التوفيقية، وتمثل مرحلة من مراحلها، ولكن ليست هي إياها.

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

٢ـ أما Reconciliation فتشير إلى سير عملية التوفيق في مرحلتها الوسطى الدقيقة. إنها تعبر عن حالة الفعل والحركة الذهنية حيث يكون الفيلسوف التوفيقي حاد الوعي، متيقظ الإرادة، متحفز القصد، يزيل التعارضات والفوارق ويعمل جاهدا على اكتشاف نقاط الالتقاء ومواضع التماثل والوحدة. إنها الفترة التي يعاني فيها التناقض بين طرفي فلسفته. وهذا يعني أن التوفيقية على طابعها التصالحي لا تخلو من توتر داخلي خفي من أجل الوصول إلى الوحدة الأعمق المنشودة.

٣ـ وفي المرحلة الثالثة والأخيرة تأتي حالة الاتفاق والوفاق Concord حيث يعكف المفكر التوفيقي على ترسيخ طابع الوحدة في نظامه، وإبراز تكامله وانسجامه، وصب رافدي فلسفته في بوتقة «وحدة الحقيقة».

وهكذا فإن هذه المصطلحات الفكرية الأوروبية الثلاثة تعيننا على تمييز مراحل العملية التوفيقية من الداخل. إلا أننا نرجح استخدام Concordism معادلا للتوفيقية بعامة لما يوحيه اللفظ من معاني الاتفاق والوفاق الذي هو الغاية القصوى للتوفيق.

(انظر: A.La Lande, Vocabulaire De La Philosophie, p. 163) وإكمالا لتمحيصنا هذا لمفردات القاموس التوفيقي لا بد أن نتوقف أخيرا لدى مصطلح قلق في هذا القاموس وذي معنى سلبي وعكسي يستخدمه خصوم المذهب التوفيقي غالبا لوصمه به، وهو مصطلح: التلفيق = Syncretism، الذي يقول عنه Laband في معجمه الفلسفي Terme toujours pris en sens pejoratif[٢٦]. وقد أطلقه بالفعل الفيلسوف الوضعي برتراند رسل على التراث التوفيقي إجمالا[٢٧].

وهو مصطلح ارتبط تاريخيا بالأفلاطونية المحدثة في طورها الوثني، وفي حالة الدمج بين الوثنية والمسيحية، وبين إله الدين وآلهة الأساطير.

أما المتفلسف العربي التوفيقي (التوماثي) شارل مالك فقد قصره على وصف نزعة التلفيق «اللفانتينية» السائدة في مجتمعات شرق المتوسط (دون أن يشمل هذا الوصف بطبيعة الحال مذهب التوفيق الذي يلتزم به شارل مالك لاهوتيا على خطى توما الأكويني) [٢٨].

ولعل الدكتور جميل صليبا، الذي استعان بالموسوعي الفرنسي لا لاند في قاموسه الفلسفي، قد وفق إلى تحديد الفارق بين التوفيق والتلفيق في التأليف المعجمي بالعربية، حيث أوضح:

«التلفيق هو أن تجمع بتحكم بين المعاني والآراء المختلفة حتى تؤلف منها مذهبا واحدا. وهذه المعاني لا تبدو لك متفقة إلا لعدم تعمقك في إدراك بواطنها. ولذلك كان استعمال هذا اللفظ في مقام الذم أكثر من استعماله في مقام المدح.

«ومذهب التلفيق مقابل لمذهب التوفيق (Eclectisme) لأن مذهب التوفيق لا يجمع من الآراء إلا ما كانت وحدته مبنية على أساس معقول، أما مذهب التلفيق فلا يبالي بذلك لأنه يقتصر على النظر في ظواهر الأشياء نظرا سطحيا» [٢٩].

والتلفيق، مجازا، في اللغة العربية «زخرفة الحديث وتمويهه بالباطل». وهو في علم الحديث النبوي «التوفيق بين الأحاديث المتناقضة ظاهرا» . وفي الفقه: «الأخذ في الموضوع الواحد.. باجتهادات شتى» أي أن يأخذ القاضي أو المشرع باجتهاد حنفي وآخر شافعي ليؤلف منهما حكما في قضية ما. غير أن التلفيق الفقهي محكوم بضوابط وغايته المرونة وتسهيل التعاطي بين المذاهب [٣٠].

ويصف المستشرق جب البهائية والقاديانية بهذا الوصف (Syncretism) لجمعها بين عناصر إسلامية وأخرى غير إسلامية في بوتقة العقيدة [٣١].

ونرى انه لا وجود لفيصل قاطع يفرق نهائيا بين التوفيق والتلفيق. وما قد يبدو توفيقا في عصر يغدو تلفيقا في آخر. إنها ظاهرة واحدة وحالة ذهنية واحدة في الأصل تبدو في حالة نجاحها توفيقا وفي حالة إخفاقها تلفيقا.

(٤) الأسس الفلسفية للمذهب التوفيقي

نخرج من هذا التحليل لموقف التوفيقية المتوسط بين ثنائية العالم ووحدانية الله، بإيجاز الأسس الفلسفية التالية التي تقوم عليها التوفيقية، هذه الأسس التي يمكن أن تمثل في مجملها منطلقا ومدخلا للتعريف الفلسفي الذي ننشده لها، والذي سيلي هذا الاستخلاص التحليلي:

١ـ تهدف التوفيقية إلى تأكيد ظاهرة «وحدة الحقيقة» فيما تقوم به من جمع بين المتعارضات لصبها في بوتقة الاتفاق[٣٢].

«فقد كانت هذه المسألة (التوفيق بين الفلسفة والشريعة) منذ عهد الكندي إحدى المسائل الكبرى التي أثارت حفيظة المتكلمين ضد الفلاسفة وألقت ظلا قاتما على نزعة التفلسف في البلاد الإسلامية. على أن ابن رشد استحدث أسلوبا كلاميا صارما فاق أسلوب أي من أسلافه دقة، تمكن به من معالجة هذه المسألة معالجة فعالة. كانت نقطة الانطلاق في هذا الأسلوب النظرية الأفلاطونية المحدثة المتأخرة القائلة بوحدة الحقيقة، على اختلاف مظاهرها، وربما كان «إخوان الصفا» من أول المروجين لهذه النظرية في القرن العاشر. إلا أنها من المفترضات الأساسية في نظام الكندي والفارابي وابن سينا وفي المدرسة الإشراقية برمتها، ولكنها ليست مسلّمة في رأي طائفة من المفكرين المارقين شبيهة ابن الراوندي والرازي [٣٣]. ومن البيّن أن وحدة الحقيقة المتوارثة عن التقليد الأفلاطوني الهيليني المحدث، كما يتجلى في انتقائية يامبلنجوس وبمسقيوس وسيريانوس وسنبلقيوس «أن يبرروا بواسطة مباحثهم الفلسفية ويرضوا المتكلمين ويروا غليل العقل التواق إلى الانسجام الذاتي» [٣٤].

يتضح أن هدف تأكيد «وحدة الحقيقة» متأصل في التراث التوفيقي منذ البداية. وأن هذا التأكيد ينطلق من «اختلاف المظاهر» وصولا إلى الاتفاق الجوهري الكامن في جوهر الوجود.

٢ـ تعتمد التوفيقية مبدأ التكافؤ أو التوازن بين العنصرين اللذين تجمع بينهما. إذ لو تقررت أفضلية أو أولوية عنصر على آخر لا تلفت ضرورة التوفيق. فلو قلنا مثلا إن الوحي هو السبيل الأفضل لمعرفة الحق، لسقط تكافؤ العقل بإزائه، ولاقتصرت المسألة على تفسير مفهومات العقل، وسائر الموجودات، بمعيار الوحي وحده. بينما إذا اعتبرنا العقل مصدرا أوليا وحيدا أو رئيسا

للمعرفة اقتضى أن نفسر قضايا الوحي كلها، والوجود كله، بمقياس العقل، إذن لا بد من التكافؤ في التوفيق، وهو ما تنبه إليه ابن رشد بعد تطور طويل للفكر التوفيقي في تاريخ الثقافة الإسلامية: «... كان ابن رشد نفسه مؤمنا بعصمة القرآن أيضا، إلا أنه لم يكن أقل إيمانا بوحدة الحقيقة كقضية بديهية. ولم تنطو هذه القضية البديهية عنده على ضرورة التذرع بالتأويل وحسب، بل انطوت أيضا على الإقرار بتكافؤ الفلسفة والشريعة أو العقل والوحي، من حيث هما مصدران أوليان وصادقان للحقيقة المطلقة. وإذا كان بعض الفلاسفة قد جنحوا بداعي إعجابهم المفرط بالفلسفة، كما جنح ابن سينا إلى التفريط في هذا التكافؤ، فإن بعضهم الآخر، شيمة الكندي مثلا، لم يشك فيه قط. ولقد فاق ابن رشد أي فيلسوف مسلم آخر في إيضاح مفهوم التكافؤ هذا واستنباط منه جميع النتائج المنطقية التي انطوى عليها. (وقد) أعان ابن رشد بوجه خاص على اتخاذ الموقف الصعب الذي دعوناه «تكافؤ الفلسفة والشريعة» أو «العقل والوحي» أمران: الأول، التمييز القرآني (سورة آل عمران، آية ٥)، الذي أقره المفسرون منذ عهد الطبري (توفي ٩٢٣)، بين الآيات المتشابهات والآيات المحكمات، والثاني، الافتقار إلى سلطة تعليمية عليا في الإسلام (السني) تنفرد بحق تحديد مضمون العقيدة الإيمانية. فالذي يفترضه الأمر الأول هو الإقرار بأن بعض الآيات المنزلة لا يمكن حملها على الظاهر، والذي يفترضه الثاني هو الحاجة إلى سلطة يستند إليها حق الفصل في الخلافات العقائدية [٣٥]». ويصل الدكتور محمد البهي في دراسته للتوفيقية الإسلامية في جانبها الإلهي إلى النتيجة ذاتها في تأكيد ظاهرة «التكافؤ»: «... على أن التوفيق بين الآراء الإغريقية من جهة وبين الإسلام من جهة أخرى، إن كان يعتبر مظهرا للتعبير عن قبول الفلاسفة المسلمين لها فهو في الواقع أهم مظهر لهذا القبول. إذ محاولة دفعهم التعارض بين الجانبين ينبيء عن تمسكهم بالفلسفة تمسكا لا يقل عن تمسكهم بالإسلام وعن وضعهم لها في صفه ومنزلته، ولو أنهم لم يحرصوا عليها شدة الحرص، لضحوا بالرأي الذي يتعارض فيها مع مبدأ من مبادىء الإسلام ولم يلجأوا إلى الحد من هوة المعارضة أو إلى محاولة إزالتها [٣٦]» عن طريق التأويل.

٣ـ توحي التوفيقية في كثير من معانيها بأنها فكرة تصالح وانسجام، ولكنها في الحقيقة لا تخلو من توتر خفي غير معترف به. فالمظاهر المختلفة في الحياة تلتقي في جوانب معينة وتفترق في جوانب أخرى. ولا يعقل أن يكون هناك أي مظهرين متفقين اتفاقا تاما متطابقا في كل شيء وإلا أصبحا شيئا واحدا لا مظهرين مختلفين. وعلى ما يوجد بين العقل والإيمان من نقاط التقاء، فإنهما يختلفان ويتمايزان في نقاط أخرى [٣٧]. والسبب في وجود توتر خفي في التوفيقية هو أنها إذ تؤكد نقاط الالتقاء والانسجام وتبرزها، فإنها تحاول أن تقلل من شأن

نقاط الاختلاف أو تتجاهلها مما يؤدي إلى تسرب جرثومتها داخل الصيغة التوفيقية، فتصاب أحيانا بافتقاد التوازن وبتغلب عنصر على آخر أو تباعدهما، أو تحول التوفيق الأصيل بينهما إلى نوع من التلفيق والجمع غير المنضبط بنهج ثابت وقواعد محددة. وقد يكون السبب وراء حدوث ذلك التوتر وقوع تغير في مفهوم أحد العنصرين، كأن تتجدد النظرة إلى العقل ووظائفه ودوره ـ كما فعلت الثورة العقلية ـ العلمية ـ الجدلية الحديثة ـ ولا يعود ذلك العقل بمفهومه الأرسطي الكلاسيكي الثابت الذي توافق معه المفهوم الديني أصلاً، عندئذ تختل المعادلة التوفيقية ويتحتم تطوير مفهوم الدين تبعا لذلك أو التخلي نهائيا عن موقف التوفيق بينهما، كما فعل كثير من المفكرين الغربيين المحدثين.

ولدينا في الفلسفة الإسلامية القديمة دلائل على حدوث مثل هذا التوتر داخل المركب التوفيقي. فقد مر بنا لدى الإشارة إلى مبدأ «التكافؤ» إن «بعض الفلاسفة قد جنحوا بداعي إعجابهم المفرط بالفلسفة، مثلما جنح ابن سينا إلى التفريط في هذا التكافؤ [٣٨]. فعلى سبيل المثال وصل «الإنسان الفيلسوف» في افتراضات فلسفة الفارابي وابن سينا إلى مرتبة تقارب الكشف النبوي من حيث قدرته على تلقي الحقيقة الكونية تجريديا بصفة مباشرة. كما يروي التاريخ الفكري للإسلام أن عددا من الشكاك قد خرجوا من بين صفوف المعتزلة نظير السرخسي (+ ٨٩٩م) وابن الراوندي (+ ٩١٠). ويرجع ذلك إلى المبالغة المفرطة في قدرة العقل الإنساني وخروجه من نطاق الحدود الإيمانية. وهذا محذور وارد لأن العقل البشري من طبيعته التساؤل والتشكك بين حين وآخر، بينما الإيمان من طبيعته الثبات ودوام التسليم. ويمكن أن نضع على الجانب الآخر أبا الحسن الاشعري (+٩٣٥م) من داخل التقليد التوفيقي المعتزلي ذاته لنرى في خروجه على هذا التقليد دليلا على اختلال المعادلة من جانبها الآخر، حيث ارتد عنصر الإيمان ضد وطأة العقلانية واكتفى بأخذ المنهج الحجاجي، دون المضمون، ليقيم توفيقية جديدة شكلية، غير متكافئة، يغلب فيها عنصر النقل، ولا تنتمي تبعا لذلك للتقليد التوفيقي المتكافئ. وهكذا فالتوفيقية مهددة تحت أي ضغط للانشطار إلى نقيضيها الكامنين فيها بين عقلانيين مفتقرين للإيمان، وبين إيمانيين عازفين عن العقل.

وفي العصر الحديث عندما أقام الشيخ محمد عبده المركب التوفيقي الجديد بين الإسلام والحضارة الغربية، وبين الإيمان القديم والعلم الجديد، عمل على إقامة التكافؤ والتوازن بين الجانبين لتستقيم فلسفته، ولكن التوتر ظل خفيا فيها إلى أن برز في العلن في صورة تيارين متعارضين انشقت عنهما توفيقيته على أيدي تلامذته، فسار الشيخ رشيد رضا في اتجاه سلفي

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

حنبلي النزعة، وسار لطفي السيد وقاسم أمين وطه حسين في اتجاه تغريبي علماني، تماما كما تفرع عن المعتزلة قديما اتجاه الأشعري من جهة واتجاه السرخسي وابن الراوندي من جهة أخرى فقد: «انطوى تفكير محمد عبده على توتر دائم بين أمرين لا يمكن فهم أحدهما فهما تاما بالاستناد إلى الآخر، لكن لكل منهما مطلب خاص به لا مفر منه: الإسلام الذي يذهب إلى أنه يعبر عن مشيئة الله.. وحركة المدنية الحديثة التي لا مرد لها، المنطلقة من أوروبا، والآخذة الآن في الانتشار عالميا.. إلا أنه لم يعتقد يوما أن بين الاثنين توافقا مطلقا * أي أن الإسلام يرضى عن كل ما يرضى عنه العالم الحديث، بل كان يعلم بوضوح لأي منهما الأولوية عند نشوء خلاف حقيقي بينهما... بيد أن التوتر بين الإسلام والمدنية الحديثة كان بحد ذاته توترا دقيقا، وكان من الصعب.. تعيين الحدود بين طرفيه، فنشأت نزعة دائمة لتخفيف حدته بمحاولة شبه واعية للتوفيق بين وصايا الإسلام، ومفاهيم الفكر الحديث.... على انه ظهر، لدى الذين حاولوا الحفاظ على التوتر الذي أبرزه محمد عبده، تحول تدريجي في العلاقة بين عنصريه. فكان من الطبيعي أن يهتم بعض اتباعه بناحية من تفكيره، وبعضهم بناحية أخرى فنتج عن تشديد كل منهم تشديدا زائدا على ناحيته اختلال في التوازن الذي أقامه محمد عبده وهكذا اتجه فريق من أتباعه، في السنوات التي تلت وفاته وبتأثير من إلحاحه على جوهر الإسلام الثابت ومتطلباته الخالدة، اتجاها شبيها باتجاه السلفية الحنبلية، بينما قام فريق آخر بتحويل إلحاحه على شرعية التغيير الاجتماعي إلى فصل الدين عن المجتمع، والاعتراف لكل منهما بقواعد خاصة به [٣٩]. هذا بالإضافة إلى ما يلحظه الباحثون من ظهور بوادر شكّية في الحياة الخاصة لكبار التوفيقيين المحدثين مثل الشيخ محمد عبده وعباس محمود العقاد على ما يظهرانه من بلاء حسن في الدفاع عن الدين [٤٠].

غير ان هذا الاختلال في التوازن التوفيقي لا يحدث دائما لأسباب فكرية خالصة. فاختلال البنية الاجتماعية التي يستند إليها هذا الفكر يمكن أن ينعكس تأثيره عليه، فقد حدث هجوم الغزالي على الفلاسفة في وقت بدأ فيه ضغط مزدوج على المجتمع الإسلامي للتحضر المستقر من الأتراك السلاجقة في الشرق، ومن الصليبيين في الغرب. وانهارت توفيقية محمد عبده تحت ازدياد الضغط الأوروبي السياسي والثقافي، كما استعادت هذه التوفيقية توازنها في العقد الرابع من هذا القرن (حوالي ١٩٣٦) باستعادة الشرق العربي لتوازنه الذاتي في وجه أوروبا. وهذا الملحظ يوحي بأن التوفيقية ليست فلسفة متجردة خالصة تبحث عن الحقيقة أيا كانت وأيا جاءت نتيجتها (disinterested) وإنما هي موقف فكري ملتزم ومنحاز إلى غاية محددة منذ البدء.

---

* لو كان بينهما توافق مطلق لأصبحا شيئاً واحداً. إن التوفيق - الذي يتضمن التسليم بوجود قدر من التعارض بين الأطراف - هو مركب دقيق من التوازن يختلف عن حالة التوافق المطلق.

فالتوفيقي ملتزم بتأكيد وحدة الحقيقة وهو ينتقي بعناية دلائل الاتفاق والانسجام ويستبعد أو يحور أو يؤول نقاط الاختلاف والتضاد، وهو يسخر المنهجين العقلي والإيماني لتحقيق غايته بطريقة حجاجية أكثر منها إثباتية أو برهانية.

٤- ينجم عن ذلك أن التوفيقية فلسفة ازدواجية ذات منهجين في البحث والنظر وذات نظامين فكريين مختلفين في الطبيعة والمضمون. فمن حيث المنهج تستخدم الاستقراء والتحليل العقليين من ناحية، وتلجأ إلى التسليم بالحقائق الإيمانية عند درجة من البحث، من ناحية أخرى. ومن حيث نظامها الفكري هي دائما منشطرة بين نظامين: نظام إيماني تسليمي صوفي باطني ونظام عقلي تحليلي نقدي موضوعي [٤١]، أو بلغة عصرنا الحديث هي منشطرة بين الفلسفة المثالية والفلسفة المادية تضع عينا على هذه وعينا على تلك. ولعل الشيخ محمد عبده عندما أشار إلى تكامل منهجي التوفيقية قد عرض دون قصد لهذه الازدواجية في رؤيتها للأشياء: «.. فهما عينان للنفس تنظر بهما - (العقل والوجدان) - عين تقع على القريب، وأخرى تمد إلى البعيد، وهي في حاجة إلى كل منهما ولا تنتفع بإحداهما حتى يتم لها الإنتفاع بالأخرى» [٤٢]. ولكن هذا لايستقيم مع التحديات المنهجية التي تلتزم بها الفلسفات الحديثة. فهذه الفلسفات تقرر لنفسها أولا نظرية خاصة للمعرفة تنطلق منها وتبني على أساسها نظامها الفكري. وهذه النظريات المعرفية لا بد أن تؤسس إما على نظرة مادية أو منطلق روحي مثالي [٤٣]. ولكن التوفيقية تستمر في تجنبها لهذا الحسم في نظرية المعرفة مما يزيد من صعوبة وضعها وحراجة موقفها في الفكر الحديث. فإذا كان قد أمكنها الجمع - قديما - بين عقل يوناني مؤمن بطبيعته وبين عقيدة دينية إيمانية، فإن أزمتها اليوم أكبر وأعمق وهي تحاول الجمع بين عقل تجريبي علمي مادي متشكك وبين عقيدتها الإيمانية الموروثة، خاصة وان العقل الأوروبي الحديث ذاته قد انطلق من نقض توفيقية مماثلة هي التوفيقية الكاثوليكية كما تحددت على يد توما الاكويني. فكيف يمكن بعد عصور من الاستقلال المنهجي والاعتقادي أن يتم التكيف في تركيبة توفيقية جديدة بين هذا النوع من العقلنة العلمية التجريبية وإيمان ديني لديانة سامية أخرى من خارج نطاق التقليد الأوروبي [٤٤]؟

إن المهمة في غاية الصعوبة والدقة، غير انه لا يمكن الجزم من ناحية أخرى بأنها مستحيلة لأن الفكر الأوروبي المعاصر ذاته أخذ يقدّم إرهاصات توفيقية في العقود الأخيرة (ومنذ مطلع هذا القرن) مثل فلسفة برجسون (١٨٥٩ - ١٩٤١) والفلسفات الوجودية المؤمنة [٤٥]. وفلسفة توينبي الجامعة بين القوانين الموضوعية والرؤية الدينية. وفلسفة جاك ماريتان (التومائية الجديدة) . [٤٦] وذلك بعد تراجع الثقة المطلقة بالعلم كنهج أوحد في النظر إلى الأشياء والكون.

التوفيقية: خلاصة وتعريف

تخطيا للثنائيات المعتملة بتضادها في الإنسان والتاريخ والوجود ما دون الإلهي بأكمله، تبرز التوفيقية نزعة محورية في الحضارة العربية ـ الإسلامية، لتؤكد مبدأ «وحدة الحقيقة» رغم اختلاف تجلياتها وتضاد عناصرها وتعدد سبل الوصول إليها، وذلك تحقيقا مثل التوحيد المنزه المجرد، واقتراباً من كماله الأمثل.

ولأن تحقيق التوحيد المصفى الأكمل محال في هذا العالم المنقسم على ذاته، فإن التوفيقية تغدو نقطة على الطريق الأوسط بين الثنائية والوحدانية، فتتجاوز الحالة الأولى، وتقارب الحالة الثانية ـ نزوعا ـ دون أن تطابقها واقعا، فكأنها وحدانية بالقوة لا بالفعل.

ونتيجة لهذه المنزلة بين المنزلتين (والتعبير من وضع الفكر المعتزلي التوفيقي)، تبقى التوفيقية منزلة معبرة في جانب منها عن توقها الملح للتوحيد، بينما يشي جانبها الآخر بأصلها الثنائي (بما يحمله من بذور التناقض الكامن الذي تم تلطيفه) وهي صونا لتوازنها في وجه هذا الخلل تحافظ بدقة على ازدواجها القيمي، أي على تكافؤ عنصريها المتباينين ليتعادلا في ميزان الحقيقة الواحدة ويثبتا كلتيهما.

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

غير أن جدلية العناصر في التاريخ، لا تسمح بثبات التكافؤ وتعادله إلى مالا نهاية ـ وذلك ما لم يستوعبه الفكر التوحيدي بعد ـ فيختل لذلك التوازن تدريجيا وتعاني التوفيقية توترها المضمر في محاولتها الإبقاء، على بوتقتها التصالحية الجامعة، حتى إذا اشتد الصراع الداخلي، غير المعترف به، انشطرت إلى عنصريها النقيضين وراحت ضحية نظرتها التفاؤلية التصالحية التي تقلل من خطورة واقع التضاد في الوجود، فينقلب بعد طوال الكبت هادما مركباتها في الصميم.

ولكن ضرورة الحفاظ على تماسك الكيان الحضاري الذي تأسس على قاعدة التوفيق، تحتم نشوء دورة جديدة، أعمق وأوثق، لتجاوز الانشطار وإعادة الوحدة.

وتواجه التوفيقية امتحانها العسير في عصور الاضطراب والثورة والتحولات السريعة، بينما تحقق سيادتها وازدهارها في عصور الاستقرار والوفاق والاستيعاب الحضاري السلمي.

إنها تعبير عن روح تلك العصور التي قال عنها هيجل في فلسفته للتاريخ: Periods of Harmony, When the antithesis is in abeyance[٤٧] أي عندما يكون عامل النفي والنقض في حالة تعطيل أو تجميد.

وهكذا فالتوفيقية تؤكد مع الجدلية الديالكتيكية على حقيقة الوحدة النهائية بين الأشياء، دون أن تتقبل تأكيدها الموازي على حقيقة الصراع. فتتماثل معها في مرحلتها النهائية، مرحلة نفي النفي Negation of the negation (حيث يتم تخطي التناقض وتحقيق الانسجام) بينما لا تشاركها الإقرار - بداية - بواقع التناقض الكامن، أصلا، في طبائع الأشياء.

وإذ جعلتها خاصيتها هذه تعبيرا فكريا عن تعايش العناصر والقوى المتباينة في عصور الانسجام والاستقرار والانفتاح والتسامح، فإن هذه الخاصية ذاتها تجعل منها أيديولوجية لحالات اللاحسم الاضطراري - في الفكر والمجتمع، والسياسة والحضارة - خلال عصور المواجهات والحسم بما تتطلبه من اختيارات حاسمة لا تحتمل المصالحة والتوفيق والتوسط بين الأضداد والنقائض المتصارعة. وهذا ما تمثله في الأغلب التوفيقية العربية - الإسلامية الحديثة في مختلف مستوياتها وتجلياتها - دينا وسياسة واجتماعا - حيث تعتمل في طبيعة هذه المنطقة شبكة متداخلة ومعقدة من النقائض والأضداد (بين الدين والقومية، بين القومية والوطنية، بين الوطنية والطوائفية، بين الشريعة والعلمانية، بين العقلانية والغيبية، بين الشرق والغرب، وبين مختلف المذاهب والقبائل والأقاليم والأوطان والأديان، في منطقة يجمعها الإرث المشترك ويجزئها الواقع المتعدد وتجاذبات العالم المحيط) بما يجعل اجتراح الحسم التاريخي فيما بينها أقرب إلى المحال. فتأتي التوفيقية لتمثل باسمها ذهنيا رافدا لهذا التوتر والانشطار، وذلك ما يجعلها - بامتياز - أيديولوجيا اللا حسم في الحياة العربية الحديثة.

ARCHIVE

الهوامش

(١) الفارابي، الجمع بين رأيي الحكيمين، مطبعة السعادة بمصر، ص١.
(٢) ابن رشد، فصل المقال، ٣٣.
(٣) ابن رشد، فصل المقال، ٥٢.
(٤) المصدر ذاته ٣٢.
(٥) ابن تيمية، موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول، مطبوع على هامش كتاب «منهاج السنة النبوية»، طبع بولاق ١٣٢١هـ، ج١ - راجع ص٣-٤ بشأن تعرضه لرأي الفلاسفة التوفيقيين.
(٦) محمد عبده، الإسلام بين العلم والمدنية، ط الهلال، ١٩٦٠، ص، ٢٠، ٢٠٤.
(٧) المصدر ذاته، ١٨٨، ١٩٧، ٢٠١.
(٨) محمد عبده، رسالة التوحيد، دار المعارف بالقاهرة، ١٩٦٦، ص١٥٤، ١٧٩. والإسلام بين العلم والمدنية، ص١١٩، ١٩٧.
(٩) رسالة التوحيد، ١٥٦.
(١٠) محمد عبده، دروس من القرآن الكريم، دار الهلال، ١٩٥٩، ص١١١.
(١١) محمد عبده، رسالة التوحيد، ص٦٤.
(١٢) فرح أنطون، ابن رشد وفلسفته، مجلة الجامعة، الاسكندرية، ١٩٠٣، ص٢٤.
(١٣) أنور الجندي، المعارك الأدبية، ص١٥١-١٦١.
(١٤) المصدر ذاته ص١٥٦ - وقد وردت هذه العبارة في مقالة منشورة لطه حسين في «السياسة الأسبوعية» بتاريخ ١٩٢٦/٧/١٧.
(١٥) محمد لطفي جمعة تاريخ فلاسفة الإسلام في المشرق والمغرب ص١٧٧، ١٨٢.
(١٦) المصدر ذاته ص١٧٧.
(١٧) ذهب أحمد أمين إلى أن حركة المعتزلة من أبرز مظاهر الإبداع الثقافي في الحضارة الإسلامية، كما اعتبر القضاء عليها، سياسياً على يد المتوكل ثم فكرياً على يد الأشعري، من أبرز أسباب عقم هذه الحضارة وموتها - انظر: أحمد أمين، ظهر الإسلام، ج٤، ط٣، ص١٩٢. ويكتب د.أحمد فؤاد الأهواني في مذهب أحمد أمين «..أعلن فيما يختص بالدين عدة آراء تعد ثورة حقيقية في هذا الميدان، أولها الرجوع إلى مبادئ المعتزلة أي تفسير الدين بالعقل، والثاني فتح باب الاجتهاد حتى لا نظل عبيداً لأبي حنيفة والشافعي ومالك وابن حنبل..» - انظر مقدمة المصدر ذاته، ص١٤. ويقول عنه في موضع آخر: «جاهر بالانتصار لمذهب المعتزلة، أهل العقل في الإسلام، ونادى بالرجوع إليه، مع أن المسلمين عارضوا ذلك المذهب منذ القرن الرابع، وحكموا على أصحابه بالكفر» -المصدر ذاته، ص١١، (من المقدمة بقلم د. أحمد فؤاد الأهواني).
(١٨) د. محمد البهي، الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي، ج٢، ص١٤-٣٤ وهو في هذا الكتاب يدرس الظاهرة التوفيقية في إطارها الكلامي - الفلسفي القديم. وانظر: د.محمد البهي، الفكر الإسلامي الحديث، ط٤، ص٣٨٤-٣٨٢ وهو في هذا الكتاب يعرض لما يمكن أن تستوعبه الفكرة التوفيقية من مفهومات حديثة لبناء منطلقها الفلسفي في إقامة التوازن والتعادل بين ثنائيات الوجود ونقائضه. وسنعرض لذلك في موضعه من سياق هذا الفصل، مكتفين هنا بهذه الإشارة في مضمار تطور مدلول المصطلح التوفيقي لفظاً.
(١٩) راجع مثلاً: توفيق الحكيم، التعادلية، ص ... وأيضاً: محمد البهي، الفكر الإسلامي الحديث، ص٣٨٥-٣٨٦.
(٢٠) د.عبدالمجيد محتسب، اتجاهات التفسير في العصر الحديث، ص١٠٢، ١٦٦، ٢٢٩.
(٢١) د.صادق العظم، نقد الفكر الديني ٣١، ٣٣، ٤٥، ٥١.
(٢٢) د. محمد البهي، الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي ١٤٦/١.
(٢٣) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، ط٥، ص٣٠٧.
(٢٤) A.J. Arberry, Revelation and Reason in Islam, P.7.
(٢٥) لسان العرب، ط معدلة، خياط ومرعشلي، ٢١٢/٤.
(٢٦) LA LANDE, Vocabulaire, P.1087.
(٢٧) Bertrand Russel,History Of Western Philosophy, P.327.

(٢٨) شارل مالك، المقدمة، ص٣٣٦ - ٣٣٧.
(٢٩) جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ص٣٢٦.
(٣٠) العلايلي، المرجع، ١/٢٧٧-٦٢٨.
(٣١) H.A.R. Gibb, Mohammedanism, PP. 1856.31.
(٣٢) يقول الشيخ محمد عبده «تقرر بين المسلمين كافة، إلا من لاثقة بعقله ولابدينه، ان من قضايا الدين ما لا يمكن الاعتقاد به إلا من طريق العقل كالعلم بوجود الله وبقدرته على إرسال الرسل وعلمه بما يوحي به إليهم، وإرادته لاختصاصهم برسالته، وما يتبع ذلك مما يتوقف عليه فهم معنى الرسالة، وكالتصديق بالرسالة نفسها. كما أجمعوا على ان الدين إن جاء بشيء قد يعلو على الفهم فلايمكن ان يأتي بما يستحيل عند العقل» - انظر: محمد عبده، رسالة التوحيد: ص٢٠-٢١.
(٣٣) كان كل من ابن الاوندي (٩١٠م) وابي بكر الرازي (٩٢٥م) مؤمنين بالله وبقدرة العقل - وحده - على بلوغ معرفته. من هنا إخلالهما بالتكافؤ بين العقل والوحي لصالح الاول. وشكهما في «وحدة الحقيقة» القائمة على التقاء حقيقة العقل وحقيقة الوحي في وحدة نهائية شاملة هي مصدر الاثنين- راجع: ماجد فخري، تاريخ الفلسفة الإسلامية: ص١٣٥-١٤٦.
(٣٤) ماجد فخري، ص٣٧٦-٣٧٧.
(٣٥) ماجد فخري، ص٣٧٧-٣٧٨.
(٣٦) محمد البهي، الجانب الإلهي في التفكير الإسلامي: ج٢ ص١٥-١٦ ويضيف في كتاب آخر: «التوازن (وهو تعبير آخر عن التكافؤ) الذي يطلبه الدين هو التوازن في الفرد بين ثنائيته»، وعن المجتمع: «من الانحراف ان يلغي فيه المتقابل، او الثنائية، لانها من طبيعته... كما أنه من الانحراف ان يترك فيه احد طرفي المتقابل يطغى على المقابل...» اي ان التكافؤ هو شرط استقامة التوفيق فوق قاعدة الثنائية - انظر: محمد البهي، الفكر الإسلامي الحديث: ص٣٨٥-٣٨٦.
(٣٧) جدير بالتنويه أن التقليد الفلسفي الإسلامي، على غلبة نزعة التوفيق، لم يخل من فلاسفة قلائل نبهوا إلى الفارق بين الدين والفلسفة وإلى عقم التوفيق بينهما. فابو سليمان بن بهرام السجستاني (٣٩٠هـ) الذي يروي عنه أبوحيان التوحيدي في «المقابسات» و«الامتاع والمؤانسة» - يرى «ان الفلسفة حق ولكنها ليست من الشريعة في شيء، والشريعة حق ولكنها ليست من الفلسفة في شيء». وإن إخوان الصفاء اضطروا بمحاولتهم التوفيق بينهما: «فقد ظنوا ما لا يكون ولا يمكن ولا يستطاع، ظنوا انه يمكنهم ان يدنوا الفلسفة في الشريعة وان يمسوا الشريعة في الفلسفة وهذا مرام دونه حدد... فهذا يسقط لم؟ ويبطل: كيف؟». انظر: محمد يوسف موسى، بين الفلسفة والدين: ص٦٧-٦٨.
(٣٨) ماجد فخري، ٣٧٨، وايضا ص١٩٤.
(٣٩) البرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، ص١٩٨-٢٠١ (الترجمة العربية).
(٤٠) يشير البرت حوراني إلى شهادات معاصرة لمحمد عبده حول لحظات شكية في حياته الاعتقادية - المصدر ذاته: ص١٧٥-١٧٦. كما يشير فتحي رضوان في كتابه «عصر ورجال» ص٢٢٩-٢٣٠ إلى آراء تحررية شكية للعقاد يعكس مايعبر عنه في «إسلاميانه». وهذه ناحية جديرة بالدرس وقد تدلنا على مزيد من التوتر الخفي في فكر التوفيقيين. (راجع خاتمة البحث).
(٤١) «او كما قال صادق العظم يجب الإشارة إلى ظاهرة عامة تزدهر كلما وقع في تاريخ الفكر الإنساني نزاع وصدام بين نظامين فكريين مختلفين في تصويرهما للواقع والكون والإنسان. وهي ظاهرة الفكر التوفيقي...» صادق العظم، مصدر سابق، ص٢١.
(٤٢) محمد عبده، الإسلام بين العلم والمدنية، ص١٨٧.
(٤٣) «لقد تعارضت المادية والروحية في كل عصر، ولكن لعل هذا التعارض لم يبلغ من الشدة في وقت ما بلغه في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، فكان الطابع الذي يميزه» يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة: ص٣٤. وانظر ايضا معالجته لقضية الصراع بين المادية والمثالية ومحاولة تطبيقه على الفلسفة الإسلامية: د. طيب تيزيني، رؤية جديدة للفكر العربي: ص٩.
(٤٤) إن التوفيقية الإسلامية الحديثة ستجد مخرجا لهذه الإشكالية بالقول إن الإسلام بين العقل بخلاف غيره من الاديان، ولذلك فهو ينفرد بالتوافق مع العلم دونها. وسنعرض في الفصل الختامي لتحليل هذه المسألة.. ونكتفي هاهنا بالقول ان في الإسلام أيضا قضايا إيمانية وإعجازية غيبية لا تخضع بدورها لتحكيم العقل.
(٤٥) وليس صدفة ان تكون البرجسونية والوجودية موضع قبول واسع لدينا. يقول د. زكي نجيب محمود: «استطيع ان استقي من تيارات الفلسفة المعاصرة تيارا واحدا، بين نظرته ونظرتنا وشائج قربى هو تيار الوجودية المؤمنة... ولكاتب هذه السطور تجربة حية في ذلك، فقد انتهت به ثقافته (الإنجليزية) في ميدان الفلسفة إلى اختيار أحد التيارات العقلية

العلمية.. هو تيار التجريبية العلمية.. وكتب في شرحه الكتب والفصول، لكنه لحظ عن كثب كيف كانت تصادف تلك النزعة التحليلية العقلية غير أهلها، فإذا تحدث في الوجودية أو في فلسفة برجسون مثلاً، فهنا ترهف الآذان لتسمع».

- انظر: زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي، ص٣٨٤.

(١٦) لقد اشتهر توينبي في الشرق العربي لموقفه العادل من قضية فلسطين. إلا أن فلسفته التوفيقية لها بريقها أيضاً لدى المفكرين العرب. أما التوماثية الجديدة فقد تكون لها رافد عربي مسيحي على رأسه يوسف كرم وشارل مالك. انظر عرضاً ونقداً لفلسفتي توينبي وجاك ماريتان في: تشارلز فرنكل، أزمة الإنسان الحديث، ص٤٣-٨٠، ١٦٩.

(١٧) Hegel, Philosophy of History, P. 27.

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

التعقيب

د. ناصيف نصار*

إن قراءة بحث الدكتور محمد جابر الأنصاري حول «النهج التوفيقي... إشكالية اللاحسم في الفكر والواقع» – وهو مستمد من الكتاب الذي يحيل عليه وقد صدر العام الماضي تحت عنوان «الفكر العربي وصراع الأضداد» – تضعنا أمام باحث يتناول موضوعه بجدية تامة، بأسلوب علمي واضح، وبهدف نقدي واضح أيضاً، ويعبر عن آرائه بكل صدق وصراحة. فالأنصاري يدرس «الظاهرة التوفيقية» في التاريخ العربي الحديث والمعاصر، لا لمعرفة مبادئها ومظاهرها وتفاصيلها ومراحلها وحسب، بل لتجاوزها والتخلص منها، لأنها ليست الاتجاه الفكري المجدي لمعالجة مشكلات العرب، وقد توصل بالفعل إلى نظرة واسعة تضع التوفيقية العربية المحدثة في إطارها التاريخي العريض، سواء من جهة الجذور البعيدة والتوفيقية العربية القديمة أم من جهة الوضع الحضاري العالمي الذي يعيش العرب مشكلاتهم تحت ضغطه وتأثيره: التوفيقية العربية المحدثة التي تحددت معالمها في أعمال الشيخ محمد عبده سادت الفكر والواقع العربيين منذ أواسط الثلاثينيات حتى اليوم. وقد منعت سيادتها انتصار الاتجاه السلفي بأنواعه المختلفة وحالت دون حسم الصراع لمصلحة الاتجاه التحديثي العلماني، بفروعه المختلفة. ولم تكن سيادتها هذه، في النهاية، سوى تغطية لحالة أزمة مستمرة، يسميها الأنصاري «حالة اللاحسم وعدم القدرة عليه بين الأضداد والنقائض في الحياة العربية المعاصرة وما يحيط بها من واقع إقليمي ودولي». والمقصود بالأضداد والنقائض هو جملة من الثنائيات مثل العقل والإيمان، العلم والدين، التراث والمعاصرة، الدين والقومية، القومية والقطرية، العدل والحرية، الرأسمالية والاشتراكية، الشرق والغرب، إلخ. فلا أحد الطرفين تغلب على الآخر ولا التوفيقية أنتجت «مندمجاً جديداً» يستوعب تناقض الأطراف المتشابكة، ويقيم بناء صلباً قادراً على مواجهة الأزمات وتخطيها. وهذا واقع سيئ، يجعل العرب مكبلين في حالة توتر وتمزق وازدواجية وعجز لا تطاق.

هذه النظرة الواسعة تعطي الانطباع بأن التوفيقية هي التعبير عن الخط الرئيسي الثابت المستمر في تاريخ الفكر العربي منذ ظهور الإسلام إلى اليوم، وخاصة إذا فهم الإسلام نفسه

---

* عميد كلية الآداب بالجامعة اللبنانية.

ARCHIVE

كتوفيق توحيدي نهائي بين اليهودية والمسيحية، وبأنها، على الرغم من الأزمة التي هي فيها اليوم وخلافاً لما يبتغيه المؤلف، قابلة للتجاوز. وفي مواجهة هذا الانطباع، يبدو لنا من المناسب تسجيل الملاحظات الآتية.

١- تدور أعمال هذه الندوة حول «الفكر العربي المعاصر» على أساس أن المعاصر يمتد على النصف الثاني من هذا القرن الذي دخل في نهاياته. ويبدو أن المؤلف لايعير العقود الثلاثة الأخيرة اهتماماً كبيراً في بحثه. الساداتية والبعثية ليستا وحدهما في ساحة التوفيقية بعد موت عبدالناصر. فقد ظهرت بعد انهيار الناصرية كتابات عديدة يمكن تصنيفها وفقاً لمعايير المؤلف نفسه، في باب الاتجاه التوفيقي. هذه الكتابات التي تأتي في مقدمتها كتابات حسن حنفي ومحمد عابد الجابري، لايمكن تجاهلها في معرض دراسة تقييمية للاتجاه التوفيقي في الفكر العربي المعاصر: ماذا قدمت بالنسبة إلى المرحلة السابقة؟ وماهي قيمة أطروحاتها وصيغها التوفيقية بالنسبة إلى الفكر أولاً وبالنسبة إلى المعركة الحضارية التي لابد للشعوب العربية من خوضها بأسلحة نافعة؟ إن التحليل النقدي للتوفيقية العربية المعاصرة في مرحلة العقود الثلاثة الأخيرة لايقل ضرورة وأهمية عن التحليل النقدي لمرحلتها السابقة، إذ إنه هو الذي يمكنه أن يؤدي إلى ما يبتغيه المؤلف من إظهار ضعفها البنيوي وعدم جدواها، ومن تبيين ضرورة التخلي عنها بترك الصراع مفتوحاً وفقاً للرؤية الجدلية الهيغلية للتاريخ.

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

٢- ولكن ماهي التوفيقية بالضبط؟ وهل هي اتجاه فكري متميز كالسلفية والتحديثية اللتين يبدو انها تتوسط بينهما؟

تتحدد السلفية في الفكر العربي الحديث والمعاصر كرد على الجمود والانحطاط والانحراف في الحياة الدينية الإسلامية في مواجهة تحديات الحضارة الغربية. فهي إذن اتجاه ديني إسلامي إصلاحي يرمي إلى بعث الحياة الدينية لدى المسلمين عن طريق اتباع نهج الجيل الأول في تاريخ الإسلام. وبما أنه كما يشير المؤلف لايوجد «سلفية تراثية حصرية مطلقة». فقد جاءت السلفية الإسلامية في الفكر العربي الحديث والمعاصر توفيقية بدرجة أو بأخرى، في علاقتها بالواقع الحضاري العالمي. في هذا المعنى تتحدد التوفيقية كصفة لتحرك الفكر الديني الإسلامي في مواجهة تحديات الحضارة الغربية. ولاتشكل اتجاهاً إلا ضمن هذا الفكر، فتميز من يقبلها ويمارسها بشكل واسع ممن يرفضها أو يمارسها بشكل ضيق. وهكذا تتميز الإصلاحية الإسلامية التوفيقية عن الإصلاحية الإسلامية الأصولية وعن الإصلاحية الإسلامية التحررية أو التقدمية. وهذا يعني أن التوفيقية موقف ومنهج وإذا كانت اتجاهاً فليست اتجاهاً اصلياً بل هي

اتجاه فرعي، فلا يمكن وضعها والسلفية على مستوى واحد. وفي الواقع كان الشيخ محمد عبده توفيقياً على أساس سلفية واضحة، ولم يكن توفيقياً خارجاً عن السلفية، وقد يستغني التفسير للقرآن والسنة عن تراث «السلف الصالح»، ويبقى مع ذلك توفيقياً. فالأمر متوقف على كيفية التعاطي من موقع الإيمان مع الرؤية الإسلامية للكون والإنسان ومع حقائق العصر الحاضر وتحدياته. أما الخطوات التي تؤلف التوفيقية كمنهج فكري ضمن دائرة الفكر الإسلامي فهي كما يشرح المؤلف في ضوء المصطلحات الإنكليزية، انتقاء، ثم مصالحة، ثم وفاق. غير أن هذه الخطوات الإجرائية لا تخص التوفيقية في الفكر الديني وحده، فما قلناه عن العلاقة بين التوفيقية والسلفية يصح على العلاقة بين التوفيقية وبين اتجاهات فكرية أخرى مثل القومية والليبرالية والشيوعية. فكل واحد من هذه الاتجاهات يمكنه أن يكون توفيقيا في علاقته مع الواقعات والحقائق التي يتفاعل معها. فيمارس الانتقاء ثم يبحث عن المصالحة ثم يصوغ الوفاق ويعلنه، ولكنه في هذا كله لايخرج عن نفسه إلى اتجاه آخر مختلف عنه، فإذا كانت الناصرية توفيقية، بل «ثورة في التوفيقية» على حد تعبير المؤلف، فإنها لم تخرج بذلك عن كونها - أصلاً - ايديولوجية قومية عربية.

إذا صح هذا التحليل، فإنه يمكننا أن نستنتج أن التوفيقية لاتنتمي إلى حقل المفاهيم الذي تنتمي إليه مفاهيم السلفية والليبرالية والشيوعية والقومية وما أشبه، بل تنتمي إلى حقل آخر تقع فيه مفاهيم مثل الراديكالية والنقدية والاستيعابية والتأويلية، وضمن هذا الحقل ينبغي دراستها ونقدها.

وفي الحقيقة، ليس المؤلف بعيداً عن هذا الاستنتاج، غير أن طريقة طرحه توحي بأن التوفيقية اتجاه وسط بين السلفية والتحديثية، في حين لا يوجد بين التحديثية والسلفية اتجاه ثالث محدد هو التوفيقية. ففي الواقع، توجد اتجاهات سلفية واتجاهات تحديثية تمارس التوفيقية بدرجة أو بأخرى، كما توجد اتجاهات سلفية واتجاهات تحديثية تحاول أن تتجاوزها.

٣- وفي الاتجاه نفسه، يصعب القول بأن التوفيقية مذهب أو فلسفة. إذا كان هم التوفيق بين الحكمة والشريعة أي بين الفلسفة والدين موجوداً في التراث الفلسفي العربي القديم، فذلك لايعني أن التوفيقية مذهب فلسفي متميز بين المذاهب الفلسفية. لقد اختلف الفلاسفة العرب القدماء في التوفيق بين الفلسفة والدين بنسبة اختلافهم في مذاهبهم الميتافيزيقية والابستمولوجية. فليس من الممكن القول بأنهم كانوا متفقين في مذهبهم التوفيقي ومختلفين في مذاهبهم الميتافيزيقية والابستمولوجية. وما يطرحه المؤلف من محاولة لتحديد الأسس الفلسفية

للمذهب التوفيقي ينطبق على حالة ابن رشد أكثر من غيرها من الحالات. فقد استخلص المؤلف أربعة مبادئ يقوم عليها المذهب التوفيقي هي: وحدة الحقيقة، وتكافؤ طرفي التوفيق والتوتر الخفي والازدواجية في المنهج والنظام. فماذا تعني هذه المبادئ بالنسبة إلى فيلسوف كالفارابي؟ لاشك في أن فلسفة الفارابي تنطوي على مبدأ وحدة الحقيقة، ولكن أين هو التكافؤ فيها بين الفلسفة والدين؟ أليس الوحي عند الفارابي في مرتبة المخيلة، لا في مرتبة العقل؟ ومادام الأمر كذلك، فإن أسباب التوتر بين الفلسفة والدين ليست بذات شأن، والازدواجية ليست بين العقل والإيمان، ولا بين المثالية والمادية، بل بين مرتبة في المعرفة وبين مرتبة أدنى منها. وابن رشد نفسه هل يقول فعلاً بتكافؤ الحكمة والشريعة؟ ألا تعني نظريته في مراتب الناس، وفي مداركهم، وفي التأويل أن التوازن بين الحكمة والشريعة غير كامل؟

ليست التوفيقية مذهباً فلسفياً بالمعنى الحقيقي للكلمة، بل هي منهج يمكن أن يلجأ إليه الفكر الديني كما يمكن أن يلجأ إليه الفكر الفلسفي، وكذلك الفكر الإيديولوجي، لاعتبارات مختلفة، ولعل المؤلف أراد إظهار تهافت هذا المنهج في معرض استخلاص وتحديد أسسه الفلسفية، فأكد أنه من جهة يقوم على مبدأ وحدة الحقيقة، ومن جهة ثانية، يقوم على «ازدواجية ذات منهجين في البحث والنظر وذات نظامين فكريين مختلفين في الطبيعة والمضمون». وفي الواقع، إذا كانت هذه الازدواجية من الأمور التي كان يمكن التفكير فيها وتحملها في القرون الوسطى، يوم كانت الحضارة العربية الإسلامية قوية وسيدة نفسها، ويوم كانت الفلسفة الميتافيزيقية توحيدية النزعة، فإنها من الأمور التي يصعب جداً الدفاع عنها في عصر تفوق الحضارة الغربية وسيادتها على العالم ونزعتها التعددية، فالتوفيقية بما هي ازدواجية تعني في الواقع كما يقول المؤلف: إن الإنسان العربي المعاصر كائن ممزق داخلياً يعيش تراجيديته تحت قناع التوفيق. ولا حياة له بصورة سليمة من دون تحطيم هذا القناع. فهل هذا التحطيم ممكن؟ وكيف؟ هذا هو السؤال الأساسي الذي يتجه إليه تفكير المؤلف. فما هو جوابه عنه؟ وما قيمة هذا الجواب؟

٤- إذا اعتبرنا العوامل والشروط التي يراها الأنصاري خلف الظاهرة التوفيقية وحولها في الفكر العربي الحديث والمعاصر، وحصرنا النظر في كيفية بحثه للتخلص منها فإننا نجد أنفسنا مدفوعين إلى الاقتناع بأن التخلص منها غير ممكن. أ- ثمة تراث توفيقي، طويل عريض، يجذب الفكر العربي المعاصر إلى مسالكه. ب- ثمة أنظمة متداخلة في المجتمع العربي تقوم على نزعة التوفيق وتقمع كل دعوة إلى الصراع الحر المفتوح بين المتعارضات. جـ- يتخذ تفوق الحضارة الغربية شكل هجوم عدواني على الحضارة العربية الإسلامية ويستثير التوفيق كطريقة لحماية

الذات من دون خروج من العصر. د- التحولات المفروض على العرب أن يقوموا بها دفعة واحدة وهي ثقافية واقتصادية وسياسية تستدعي أنواعاً من المهادنة والتسوية والحلول الوسطى في ظل الظروف الإقليمية والدولية القائمة هـ- العقلية التوفيقية تتألف من صفات التوكل والمرونة والاعتدال، وتصلح غطاء للمخادعة والتظاهر والتكاذب والمراوغة والتمويه والتنصل من المسئولية. أمام هذه العوامل والشروط لابد للتوفيقية من أن تظهر كأنها الطريقة الوحيدة المتاحة أمام الفكر العربي المعاصر بمستوياته النظرية والعملية. وفي الواقع، يتوصل الباحث إلى هذا الاستنتاج حيث يقول، واصفاً وضع الإنسان العربي المعاصر انطلاقاً من واقعه الوطني المخلخل: «هذا الإنسان العربي المعاصر قدره الماثل إذن يجعله كالعنكبوت الذي ينسج حول ذاته شبكة من النسيج التوفيقي متعددة الخيوط والبطانات والألوان». ولكنه مع ذلك يرفض التسليم بهذا القدر، يرفض أن يبقى الإنسان العربي أسير «النسيج التوفيقي العنكبوتي». فكيف يمكنه والحالة هذه أن ينقل رفضه من المستوى الميداني إلى مستوى التحقيق الفعلي؟

نستطيع أن نستخلص من نص الباحث أن رفض التوفيقية والتخلص منها مهمة مطروحة على «الإنسان العربي المعاصر» بصفة عامة. أما دور المثقف بوصفه باحثاً وقائد رأي فإنه لايحظى بتحليل خاص، مع أن المشكلة هي في الدرجة الأولى «مشكلة فكرية». والندوة الراهنة تطرحها وتقاربها كمشكلة فكرية. وإذا تجاوزنا هذه النقطة فإننا نجد أن الباحث يطرح أمام الإنسان العربي المعاصر طريقين للتخلص من التوفيقية. الأولى هي طريق «التفاعل الجدلي الحر والمفتوح بين التعارضات المختلفة إلى أن ينشأ مندمج حقيقي جديد بينها». والثانية هي طريق «العودة إلى براءة الذات الحرة». الطريق الأولى تلتقي مع ماهو معروف تحت مبادئ، حرية التفكير والديمقراطية والجدلية الاجتماعية والتعددية، ولا اعتراض لدينا من جهتها إلا على الذين، وهم كثر، يكتفون بالإشارة إليها ولايفعلون شيئاً لإثباتها وترسيخها في الفكر والسلوك، علماً بأن المهمة شاقة ومعقدة سواء على الصعيد النظري أم على الصعيد العملي. أما الطريق الثانية فإنها تنطلق مما هو أبعد من شكل التعامل مع الثنائيات المتعارضة، إذ انها تطرح نفي تلك الثنائيات المتعارضة نفسها كأساس للتفاعل الجدلي وتأسيس هذا التفاعل على معطى آخر هو «براءة الذات الحرة وفطرتها». ونظراً لأهمية هذا الطرح فإننا سنتوقف عنده في ملاحظة خاصة.

٥- يقول الباحث: «إن الغرب غريب عن العربي بحكم المكان والماضي غريب عن العربي المعاصر بحكم الزمان على ماتشده إليه من جذور. وذلك ما يتطلب أن يستقل الإنسان العربي المعاصر بكيانه عن المؤثرين حتى يستطيع التعاطي معهما بإيجابية وانتقادية في الوقت نفسه».

ويتابع قائلا: «ففي ضوء هذه الأزمة المستعصية، ماذا لو قرر العربي المعاصر كسر طوق هاتين القوتين الطاغيتين وخرج من ورطة التوفيق بينهما وأنهى حالة استلابه بالعودة إلى براءة الذات الحرة وفطرتها بمنأى عن اغلال الموروث والمقتبس معاً، واتخذ من معاناته الذاتية وكينونته وماساته وأشواقه وموقعه الفريد في الزمان والمكان قيمة أساسية وحيدة يقرير على أساسها مايتقبله من التراث والحضارة الحديثة على حد سواء، بدلا من أن تكون شخصيته محكومة بثنائية قيمية لمصدرين بعيدين عنه إما بحكم الزمان أو المكان».

تتساند في هذا النص مفاهيم اربعة هي الغربة والاستقلال والذات الحرة والفريلة. ولذلك ينبغي لنا تحليلها وفحصها معاً، في حد ذاتها وفي علاقاتهامع بعضها بعضاً ضمن رؤية المؤلف للمشكلة التي يعالجها.

ماذا يعني القول بأن «الغرب غريب عن العربي بحكم المكان»؟ إذا كان المقصود بالغربة مجرد البعد المكاني، كما يوحي آخر النص فإننا نكون امام حقيقة جغرافية، تفقد كل يوم شيئاً من مضمونها وقيمتها، فالأرجح أن المقصود هو معنى آخر يفضحه مفهوم الاستلاب الوارد في النص. الغرب ليس بعيداً عن العربي مكانياً، بل كيانياً. هذا ما يرمي إلى قوله مفهوم الغربة تحت قلم المؤلف. ولأنه كذلك فإن قبول العربي به، بوصفه مؤثراً وقوة طاغية، يتحول استلاباً: إن الغرب موجود في داخل عالم العربي وفي داخل شخصية العربي، في شكل ما هو مقتبس وفي شكل ما هو مرجعية قيمية، ولكن العربي يدرك هذا الوجود اغلالا له. وعلى النمط نفسه من التصور يظهر الماضي، أي التراث، للعربي المعاصر. فهو غريب، ومؤثر، وقوة طاغية، ومرجعية قيمية، وبالتالي سبب استلاب ومصدر اغلال. ولا يختلف التراث عن الغرب بالنسبة إلى العربي اليوم، إلا من جهة أنه ينطوي على جذور يشعر العربي بأنه مشدود إليها. فإذا وعى العربي ان الغرب غريب عنه، وان التراث أيضاً غريب عنه، فلابد من أن يعي أنه غريب عن العالم الذي يعيش فيه إلا في حدود كونه ذاتاً حرة.

ولذلك يحتل مفهوم الذات الحرة مكانة مركزية في رؤية المؤلف للمشكلة. ولكن ماهي هذه الذات الحرة التي تزيل عن العربي المعاصر الغربة والاستلاب؟ انها الذات الحرة البريئة والفطرية، فما هو مطلوب إذاً هو العودة إلى هذه الذات والانطلاق منها لمواجهة الغرب والتراث معاً. وهذا ما يعنيه بالضبط الاستقلال وكسر الطرق والتحرر من الاغلال. فإذا خطا العربي هذه الخطوة فإنه يصبح قادراً على التعاطي مع الغرب ومع التراث على السواء، من موقع جديد وبمنهج جديد

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

أي انه يخرج من ورطة التوفيق ويمارس النقد والغربلة على مايأتيه من التراث والحضارة الغربية، ويتجاوز بهذه الممارسة مأساته الكيانية.

لايمكننا عدم التعاطف مع الوجهة العامة التي تسير فيها هذه النظرة الهادفة إلى التخلص من التوفيقية. إنها وجهة الحياة الأصيلة والمعاناة الصادقة والكرامة المستحقة. ولكن لانستطيع أن نسلم بأن هذه النظرة جديدة تماماً في الفكر العربي المعاصر، وقادرة كما هي ومن دون إعادة بلورة وتركيب، على توفير الأسس الكافية لتجاوز التوفيقية. فالتركيز الزائد على ثنائية الغرب والتراث لتحديد كيان الإنسان العربي المعاصر يؤدي حكماً إلى إفراغ هذا الكيان من كل محتوى فلايبقى في النهاية سوى براءة الذات الحرة وفطرتها. ولكن مامعنى البراءة والفطرية؟ إذا كان المقصود بالذات الحرة الطبيعة الإنسانية التي يشارك فيها العربي كغيره من أفراد النوع الإنساني، تكون البراءة ذات طابع ميتافيزيقي، وإذا كان المقصود بها طبيعة العربي المعاصر في خصوصيتها تكون البراءة ذات طابع تاريخي. البراءة بالمعنى الأول حالة الإنسان قبل أن يتعرف إلى الخير والشر، إلى الحق والباطل. وبالمعنى الثاني هي حالة الإنسان العربي المعاصر قبل أن يتعرف إلى التراث والغرب ويقع في حالة استلاب. وأرجح الظن أن المؤلف يفكر في البراءة بهذا المعنى الثاني دون أن يرفض المعنى الأول. ولكن هل يعرف الإنسان العربي المعاصر حالة بريئة من الغرب ومن التراث؟ أليس التفكير في «العودة إلى براءة الذات الحرة» نوعاً من حنين إلى حالة طفولية تبدو عبر اللاوعي حالة غير محكومة بالتمزق والصدمة والاغلال وخطايا الوجود؟ وهل يوجد في التاريخ شيء يمكن أن يوصف بأنه براءة تاريخية؟ التاريخ مجال التعيين والالتزام عن طريق التكون الثقافي، فلا محل فيه لبراءة الذات الحرة. والعربي المعاصر، من حيث هو موجود تاريخي حي، يتكون ويولد وينشأ ويعيش في انتماء إلى نسيج إجتماعي متعدد المستويات مطبوع بشبكة هائلة من العلاقات الجدلية بينها جدلية الغرب والتراث، ومنطو على مجموعة هائلة من المشكلات التي ليست بالضرورة راجعة إلى الغرب أو إلى التراث. هل مشكلة الحرية أو مشكلة العقل مثلاً مشكلة غربية حصراً حتى نذهب إلى أن التفكير في الحرية والعقل والدفاع عنهما أمران يربطان من يمارسهما بالغرب ويوقعانه في استلاب؟ هل مشكلة الإيمان الديني مشكلة تراثية حصراً؟ ان الذات التي يتعين على العربي المعاصر أن يرتكز عليها للتحرر من طغيان الغرب والتراث هي اذن، ذات إنسانية تاريخية، ثقافية، ملتزمة وفاعلة، ذات تعي نفسها كذات إنسانية حرة وعاقلة وواعية، وتنصب كذات تاريخية على المشكلات التي تعيشها فتعالجها بمسئولية تامة كمشكلات واقع وحياة ومستقبل، وتنشيء النظريات والخطط التطبيقية الملائمة حولها بحسب

ما تقتضيه طبيعتها والحالة الراهنة للاختصاص المتعلق بها. والاستقلال الذي يجسد ذلك التحرر هو في هذا المعنى، عملية تاريخية طويلة ومعقدة جداً فالتقنية ليست قضية قدر وقرار رافض لهذا القدر بقدر ما هي قضية قدرة يتعين عليها أن تعي نفسها وتتنامى بالكد والصراع والإنتاج والإبداع وأن تمارس النقد والغربلة في إطار هذين (الوعي والتنامي). فالسعي إلى الإنتاج والإبداع والتعاون في سبيلهما والتقدم في مسالكهما، وفقاً لشروط ومناهج ومعايير ونتائج كل حقل نظري أو عملي، هي الشروط التي تحدد المعنى العميق للنقد المطلوب تجاه التراث أو الحضارة الغربية، وتكفل في النهاية التخلص من التوفيقية.

إن نقد الأنصاري للتوفيقية يسير في الاتجاه الصحيح. فهو يدرك، ولو بصورة ضمنية، أن التوفيقية لاتخرج في العمق عن الاتباعية، بل هي تضييف إليها وهماً بالتحرر منها. غير انه لايستفيد من النقد الذي مارسه الفكر العربي المعاصر في العقود الثلاثة الأخيرة للتوفيقية نفسها، اما تحت مبدأ الاستقلال الصريح، واما تحت مبادئ التحديث العلماني. ففي تقديري، لو أعطى الأنصاري بعض الكتابات المشهود لها – مثل: كتابات عبدالله العروي ومحمد أركون وفؤاد زكريا، وبكل تواضع كاتب هذه السطور – حقها من التحليل والتقييم، لجاء تصوره لكيفية الخروج من التوفيقية أقوى وأكثر احتراماً للتاريخ، وربما أكثر تفاؤلاً.

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

المناقشات

منح الصلح

من الطبيعي أن نكون سمعنا بعد الظهر، والكلام يدور حول الليبرالية، كلمة النهضة العربية. هذه النهضة العربية التي قامت في القرن التاسع عشر، والتي نشط فيها مصريون ولبنانيون وسوريون.. إلخ، هذه النهضة العربية كانت المكان الذي أُخذت فيه هذه الأفكار الليبرالية أكثر من أي مكان آخر، وبالفعل أُخذت كلمة الحرية وكلمة الديمقراطية، وكل ما أخذته من كلمات كان مستوردا من الخارج وصحيح، ويجب الأخذ به، وهو قيمة بذاته والاستفادة منه ضرورية. ولكن كان هناك شيء مبدع إبداعاً معينا في هذه النهضة نحن نهمله، وهو أنه في هذه النهضة ومنها خرجت فكرة العروبة، وهذه الفكرة ليست مستوردة، وإنما إبداع من داخل نشاط المفكرين والنخب في المجتمع العربي نفسه. هذه العروبة، وأنا اتفق فيها مع رأي الدكتور نصار أكثر من رأي الدكتور الأنصاري، هذه العروبة قامت بعملية تشبه أن تكون توفيقية، ولكن ليست توفيقية بالمعنى السيئ، هي تسوية تاريخية. كانت الدولة العثمانية في مرحلة الانهيار، وكان هناك فراغ يحصل حين تذهب الرابطة الإسلامية بعد أن برهنت على عدم قدرتها على البقاء. وتنشأ تناقضات في هذا المجتمع العربي كله، القطريات من جهة والأقليات والأكثريات والعنصريات، ومن ثم التراث القديم والقناعة بأنه يجب استخدام الوسائل الحديثة والفكر الحديث والقدرة الحديثة.. هذه الأشياء كلها كانت تتم ضمن غطاء كبير اسمه العروبة. هذه الفكرة التي اسمها العروبة، والتي جمعت كل هذه الأشياء وطرحت مشروعا حضاريا فيه كل هذه التناقضات والمفارقات. هذه ليست توفيقية بل هي تسوية تاريخية، بالإضافة إلى كونها هوية. هي استعمال وحدة الهوية كقدرة على صهر كل هذه التناقضات وخلق تفاهم فيما بينها، توفق بين القيم القديمة الموجودة في الأديان مع ضرورة الحكم المدني أو المساحة المدنية في الحياة الحديثة، توفق بين قيمة القاعدة الكبيرة للثقافة التي اسمها اللغة العربية والفكر العربي والتاريخ العربي، كذلك توفق بين وجود المسيحيين والمسلمين وغير ذلك. وهذه العروبة فعلا أبدعتها الفكرة العربية، ولايزال لنا إن كان هناك شيء سليم هو ذلك الجانب، حيث لا عروبة تنقسم إلى قسمين، كما نرى في الجزائر مثلا، بين تغريبية عنيفة وإسلام غير مقنع. نحن يجب الأنشك في أساس هذه الفكرة، بل يجب أن ننطلق منها ونحسنها.

ARCHIVE

من الخطأ معاملة الفكرة العربية أو المشروع العربي على انه أحد الحقائق الموجودة في المجتمع، هو حقيقة من مستوى آخر، هو حقيقة أعلى من كل العناصر التي يتشكل منها المشروع الحضاري. ليس هناك في العروبة مايتناقض مع الإسلام. المسيحي العربي يقبل بكل طيبة خاطر ثلاثة أرباع مايقبله المسلمون بكلمة عروبة إذا كان لديه ولاء للعروبة، وكذلك الآخرون.

أما الاستمرار بالتوفيقية، والديمقراطية التوفيقية، وديمقراطية التسوية، والإنسان الحديث كله قائم على التسويات، كما أن هناك فكرين مرفوضين: الفكر الذي ينطلق في الإسلام وينغلق فيه، لأنه لايستطيع حل المشكلة. والفكر الآخر (الفكر العلماني)، والعروبة حلت مشكلة العلمانية لأنها نشأت وهي مختلفة مع الخليفة العثماني، فالخليفة في تركيا لم يعجب العرب فقاموا بثورة ضده، وهذا ليس دليلا على كفر، بل دليل على أن فكرة العروبة أبرأ من أن تتهم بأنها ضد العلمانية. من قدم للعلمانية أكثر مما قدمت العروبة، هل هذه الأحزاب التي تنص على الورق أنها علمانية استطاعت أن تفصل المدني عن الديني، كما استطاعت الثورة العربية حين وقفت في وجه السلاطين العثمانيين؟.. إذن هي المشروع الأسلم حتى الآن.

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

علي حرب

على صعيد الفكر، لا يخلو فكر من تعدد أو ازدواجية أو توتر أو مفارقة أو ثنائية. ولو أخذنا التاريخ الفلسفي فقط، نجد أن هذا التاريخ هو سلسة من الإشكاليات أو سلسلة من الثنائيات، ثنائية الجسماني والروحاني، العقلي والحسي...إلخ. وهذا أيضا شأن الفكر في العصر الإسلامي، فهو أيضا سلسلة من الإشكاليات. وهنا يجب أن أتوقف عند التوفيقية في بدايتها أي في الفكر العربي. أنا اعتبر أن التوفيقية هنا إذا كان الفكر العربي عند الفارابي أو عند ابن رشد ينطوي على ثنائية فهذه الثنائية هي ثنائية الواجب أو الممكن، ولكن لاتوجد توفيقية على ما اعتدنا أن نقول مثلا بين الفلسفة والدين. هذا رأي ربما أشاعه المستشرقون واتبعناهم في هذه المسألة، فلو أخذنا الفارابي نجد أن الفلسفة عند الفارابي هي التي تؤسس الملة أي الدين، يعني ليس هناك نوع من التوفيق ولا التلفيق. هناك نظام معرفي عند الفارابي، هناك نظام فكري معين، وهذا النظام لا تختلقه ثنائيات الدين والفلسفة، بل تختلقه ثنائية أخرى، ولكن من حيث إشكالية الدين والفلسفة، فالفارابي اسس الملة أو العقيدة على الفلسفة أي على العقل، وهذا شأن ابن رشد. الفارابي أخضع الظاهرة الدينية للدرس والتحليل.

لايخلو فكر ولا نص من ثنائية بمعنى ثنائية الله والإنسان، ثنائية الله والشيطان، صحيح أن الله خلق الشيطان، لكنه خلقه ليعارضه منذ بداية الخلق إلى نهايته وكان التعارض هو بداية التاريخ والاجتماع والعمران.

د. رضوان السيد

في تاريخنا الفكري عندما يقال «توفيق» فإنها تنطوي على معنى إيجابي، وعندما يقال «تلفيق» فتعني توفيقا لم ينجح، أي أن الخلطة «لم تضبط». مسألة الإبداع في الفكر، أي الهرب من قصة التوفيق لقصة الإبداع هذه مسألة طويلة وعريضة وليس هنا المجال للدخول فيها. ماأقصده هو أن كل منظومة فكرية هي بالضرورة منظومة توفيقية، كيف، هل تنضبط، وتصح أو لا تصح؟.. يمكن اختبارها بأحد أسلوبين . إما بأسلوب تحليل المنظومات الفكرية، أو بالأسلوب السوسيولوجي. يعني كيف إذا ذهبت إلى حيز التطوير هل تصح أو لا تصح، تستقر أو لا تستقر؟!.

وإن كان المنهج الوظيفي ليس منهجا صالحاً في كثير من الأحوال، ولكن هذه العناصر الفكرية لا يمكن أن تكون جديدة وإبداعية دائما وأبداً في كل منظومة فكرية جديدة. الخلطة أو التركيب هو الجديد، لكن العناصر ليست جديدة، فإذا ضبطت الخلطة في منهج تحليل الفكر، أو ضبطت في المنهج السسيولوجي وإلا لا. وفكرة استراتيجية مثل فكرة العروبة . والمسألة شديدة التعقيد - فلايمكن القول إنها نجحت أو فشلت بالمنهج السوسيولوجي، ولكنها بمنهج تحليل الفكر مشت وحققت نجاحات بدليل أننا نتحدث دون أن نخشى أن يرد علينا، صحيح أنه ليس هناك «دولة» عربية واحدة، لكن هناك «ثقافة» عربية واحدة نشأت على أساس من هذه الفكرة التي تتضمن عناصر توفيقية أساسية لا يمكن القول عنها أنها فكرة أبدعت، إنما هي فكرة توفيقية، مضامينها توفيقية، ولكن الدليل على نجاحها، بل إلى حد ما على سلامتها، أنه نشأت على أساس منها ثقافة شديدة التعقيد وشديدة الغنى، ولكن يمكن القول إنها عالم ثقافي واحد.

د. فؤاد زكريا

أنا سألت نفسي بعد أن استمعت إلى حديث الدكتور الأنصاري - وأنـا أقـرأ له منذ وقت بعيد - سألت نفسي ماهو البديل للتوفيقية التي يعتبرها، كما نفهم من روح كلامه، عيبا اساسيا في فكرنا الحالي، أو عيب له جذوره التاريخية البعيدة، لكن ماهو البديل للتوفيقية؟ أجبت عن هذا السؤال لانه تكلم في العنوان الفرعي مباشرة عن اللاحسم، إذن البديل عن التوفيقية هو الحسم،

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

هل الحسم مطلوب؟ هل الحسم هو الحالة المثلى؟ الحسم اختزال قد يكون أحادي الجانب وليس الحالة المثلى التي يجب أن نتصور أن تلغي التوفيقية على حسابها. أنا لا أتصور في المسائل الفكرية أن الحسم شيء مرغوب أو مستحسن. لماذا لا تتعايش الأضداد؟ لماذا لا نترك الأضداد تتعايش في فكرنا؟ أريد أن أقول إن الربط بين التوفيقية واللاحسم معناه أننا لا نستطيع أن نترك التيارات المتضادة قائمة تتعايش، لابد أن نبحث عن مهرب من التوتر، وبالتالي نلجأ إلى التوفيق في كل الحالات حسب رأي الدكتور الأنصاري. لو قارنا أنفسنا من هذه الناحية بالغرب المعاصر، فالغرب المعاصر عندما اختفى التوتر من حياته ومن تفكيره بانهيار المعسكر الشيوعي بدأ يبحث لنفسه عن توتر جديد، وظلت مهمته لوقت طويل في أن يبحث عن عدو جديد، وكلنا يعلم أنه رشح الإسلام لكي يكون هذا العدو الجديد، وعمل على أن يظهر الإسلام بأقبح صورة ممكنة، وشجع الحركات المتطرفة وتبناها واحتضنها، وكذلك المذابح والمجازر ... إلخ. هذا كله جزء من الخطة، أن يظهر توتر جديد لأنه لا يستطيع أن يعيش بلا توتر. أنا لا أريد أن أدخل في تفاصيل هذه النقطة لأن لدي الكثير الذي استطيع أن أقوله عنها، ولكن أعود مرة أخرى إلى موضوعي الأساسي وهو أننا نخاف من التوتر ونتجنبه بسرعة بمحاولات التوفيق. فالحسم باعتباره اختزالا أحادي الجانب ليس هو الأمل، أو ليس هو الحالة المثلى التي ينبغي أن نسعى إليها. متى تظهر الحاجة إلى التوفيقية؟ عندما تكون هناك تعددية راسخة، يعني تعددية ترفض الزوال، وبها أطراف، كل طرف منها متمسك بموقعه، وليس عيبا أن نعيش في هذه الحالة في اتجاهات متعددة متباينة متناقضة، وهذه الاتجاهات يتمسك كل منها بموقعه، ولا يريد أن يتراجع على حساب الآخر. فنحن نخاف من التعددية، أخشى أن نقول بأننا نخاف من التعددية ومن هنا ننسى الحاجة إلى التوفيقية، ولذلك النقطة الوحيدة التي أردت أن أعلق بها على بحث الدكتور الأنصاري هي أن حالة اللاحسم ليست حالة من الحالات المخيفة أو مستقبحة أو مذمومة، وإنما لماذا لا نعيش في اللاحسم؟ دعونا نعيش في اللاحسم، ونترك التيارات المتعارضة تزدهر وتتعايش وتتصارع، ونحن نخاف من هذا. ففي الأفلام العربية يجب أن يزيد التوتر، وفي النهاية البطل يتزوج البطلة ويعيشوا في ثبات ونبات، وفي الأغاني العربية نفس الشيء، يعني يجب أن نحسم المسألة.. إنما اللاحسم يخيفنا.

خليل علي حيدر

بالإضافة إلى ما تفضل به الباحث والمعقب، يمكن إعادة جذور التوفيقية إلى بعض الأشياء الأعمق في تربيتنا وفي أوضاعنا. أولا: ربما تعود هذه الجذور إلى تصورنا المثالي للدولة وللنظام المطلوب والمنشود. يعني دائما عندنا إحساس أو رغبة بأن نبتدع نظاما خاليا من كل العيوب ومن

ARCHIVE http://Archivebeta.Sakhrit.com

كل النواقص الموجودة في كل الأنظمة. هذا الإحساس يتملك العقل العربي، وربما هو موجود في عديد من دول العالم الثالث. وهناك أيضا تأثير التربية أو التنشئة الاجتماعية فالتربية والتنشئة الاجتماعية في العالم العربي لاتنشيء إنسانا يتخذ قراراً، وهذه نقطة هامة جداً: الشاب العربي سواء في المنزل أو في المدرسة لايربى على اساس ان يكون له رأي مستقل. ينبغي أن يكون مرتبطا بقوالب معينة ثابتة يسير فيها.. اذكر ان احد اساتذة الجامعة كان يقول لي إنه أمضى في حياته التدريسية سنوات طويلة لم يقف طالب واحد في الفصل وقال اعتقد ان كذا وكذا. كلمة «اعتقد» والتي نسمعها من أي طالب امريكي لا يستخدمها الطالب العربي، وهذا يدل على شيء مهم جدا. نقطة ثالثة: هي عدم وجود اقتصاد حر وحديث جعل الدولة والنخبة المثقفة الملتفة حوله هي الناطق الوحيد أو الناطقة الوحيدة باسم التطور الاجتماعي والاختيار الفكري والتوجه السياسي. مادام لا يوجد اقتصاد حر فالأمور الرئيسية مثل الخبز، المعاش، المستقبل بيد الدولة، إذاً باستمرار.. المثقفون سيقولون الكلام الذي تحب الدولة أن تسمعه ، فالتوفيقية بهذا المعنى هي انعكاس لخوف المثقف على نفسه وعلى رزقه وخشيته من الانعزال، وربما الموت برداً وجوعاً لعدم وجود جامعة مستقلة تسنده، أو مؤسسة أو شركة تدعم ابحاثه. فبالتالي هو مرتبط شاء ام أبى فكريا بالدولة. النقطة الأخيرة هي أن التوفيقية موجودة وقوية ومستمرة لأن حياتنا الفكرية في معظم الأحيان كلام في كلام، وإعادة التحاور والتجاذب في قضايا حسمت منذ بداية هذا القرن أو في العشرينيات والثلاثينيات.

د. سناء الحمود

التوفيقة في الحقيقة هي ليست مبدأ اختاره المفكر أو المثقف لكي يتبناه، بل هي وسيلة، هي أسلوب قد نتعاطف معها عندما نفهم أسبابها، وهي نوع من الحماية تماماً كما نلاحظ أن الحيوانات البحرية الدقيقة تدخل في قواقع صغيرة لتحمي نفسها، وكذلك العربي يعيش في بيئة سياسية واقتصادية واجتماعية لا ترحم. المثقف العربي أو المفكر السياسي المسلم والعربي لاينمو ولا يكتب كما تنمو الأشجار مثلا، عليه أن يكتب لإرضاء الآخرين، عليه أن يكتب لكي يتصالح مع الآخر حتى ولو كان ضد نفسه. والتراث الإسلامي حافل بعدد كبير من الكتاب الذين كانوا يكتبون للنخبة. لا ينشرون كتاباتهم وكتابات أخرى للعامة، فالتوفيقية هي نوع من الدبلوماسية في الفكر. وسؤال الدكتور الأنصاري كيف تكسر من حدة التوفيقية، الحقيقة هذا سؤال كبير لا يستطيع أي واحد فينا الإجابة عليه، لأن من يحاول أن يكسر هذه التوفيقية إما أن تطير رأسه أو في أحسن الأحوال سيشرد عن بيئته ووطنه والأمثلة موجودة حاليا وفي الوقت المعاصر.

تعقيبات الباحث والمعقب على المناقشين

د. محمد جابر الأنصاري

لن آخذ المزيد من الوقت. أشكر الدكتور ناصيف نصار على هذه الوقفة النقدية الجدية لورقتي، وقد استفدت منها كثيراً، وسأجيب فقط عن تساؤل واحد طرحه وهو: هل التوفيقية منهج أم مذهب؟ التوفيقية يمكن أن تكون منهجا عاماً في بعض الأحيان، ويمكن أن تكون مذهبا في أحيان أخرى كما عند المعتزلة.

والنقطة التي طرحها الأستاذ منح الصلح نقطة حيوية ومهمة في موضوع العروبة، وأنا لم اعتبر العروبة في حد ذاتها نوعاً من التوفيقية. العروبة حقيقة تاريخية، وظاهرة اجتماعية. العروبة في حياتنا المعاصرة هي قيم معنوية وهي وحدة ثقافية، ولكن الإشكال في جسمها المادي. العروبة موحدة في صعيد المعنويات، لكنها مجزأة في صعيد الماديات، جسم العروبة المادي مجزأ ومشتت. كيف يمكن أن نعيد الوحدة إلى هذا الجسم؟ وهل تستطيع الوحدة المعنوية أن تخلق وحدة مادية؟ هذا سؤال مطروح، وأنا عروبي كالأستاذ منح الصلح، والعروبة بالنسبة لي في البحرين مسألة وجود ومسألة بقاء وليست فلسفة أو قيم. أنا أبقى أو أذهب ببقاء أو ذهاب العروبة. فهذه المسألة ليس فيها نقاش إطلاقاً.

لكن الإشكالية هي أين النموذج الحي للعروبة؟ فالعروبة - كما تفضلت - فكرة ظهرت في بداية النهضة، مندمجة مع الإسلام ومندمجة مع العصر، وفعلا هي الجسم التاريخي الرابط بين الماضي وبين الحاضر. ولكن السؤال أين النموذج الحي الذي خلقته العروبة، ونحن كعروبيين عندما يسألنا سائل آخر: «قل هاتو برهانكم إن كنتم صادقين» فما هو البرهان الذي لدينا لنقدمه؟ وهل سنستطيع أن نخلق النموذج الحي للعروبة في مستقبل الأيام أو في مستقبل قريب؟ هذا سؤال يتحدانا جميعاً؟

فيما يختص بملاحظة الأستاذ علي حرب أنا أسلم معه بأن كل فكر ينطوي على ثنائية، لكن المعالجة تختلف. فأنت عندما تواجه ثنائية إما أن تحسم لصالح طرف ضد طرف آخر، وهذا ليس بتوفيقية، أو أن تخلق مندمجا حياً بين الاثنين، وثابتا، وهذا ما تفشل فيه التوفيقية أو ما لا تستطيع أن تحققه. أو البديل الثالث أن توفق أي أن تخلق تركيبا مؤقتا بين الأضداد طالما

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com