الفكر العربي في مائة عام
عرض ومناقشة

« رقيب »

تحتفل الجامعة الامريكية في بيروت هذا العام بمرور مائة سنة على تأسيسها ، وقد اعلنت السنة الدراسية ١٩٦٦ – ١٩٦٧ « السنة المائوية». وكان ان هيأت الجامعة ، عمدة وادارة ، برامج علمية واجتماعية ليتمكن الجميع من الاسهام بهذا الاحتفال . وليس المجال مجال تفصيل هذه البرامج ، لكن الذي يعنينا منها الآن هو الحلقة الدراسية التي نظمتها هيئة الدراسات العربية بالجامعة والتي انعقدت بين ٧ و ١٢ تشرين الثاني (نوفمبر) ١٩٦٦ واتخذت موضوعها « الفكر العربي في مائة عام (١٨٦٦ – ١٩٦٦) » .

وحري بالذكر ان هيئة الدراسات العربية ، التي انشئت عام ١٩٥٠ ، دأبت على عقد مؤتمرات وحلقات دراسية سنوية تناولت فيها نواحي مختلفة من الحياة الفكرية والاقتصادية والسياسية في العالم العربي . الا انها منذ سنة ١٩٥٩ اتجهت الى مجالات الفكر العربي في المائة سنة الاخيرة محاولة تقري اتجاهاته والتعرف الى نتاجه ، درساً وببليوغرافية. فكان الباحث المكلف باعداد دراسة ما يرفقها بثبت بالمصادر والمراجع والمؤلفات المتعلقة بتلك الدراسة . وكانت مجموعات الدراسات تنشر في مجلد مع هذه الببليوغرافيات. وقد تجمع لدى الباحثين ، بسبب هذه المحاولات، مجلدات تناولت (١) ما اسهم به المؤرخون العرب، (٢) الادب العربي في آثار الدارسين، (٣) الفكر الفلسفي، (٤) نشاط العرب العلمي ، (٥) نشاط العرب في العلوم الاجتماعية .

على ان الحلقة التي انعقدت في هذا العام ضم الى بحوثها بعض ما لم يدرس في مناسبات سابقة ، مثل الفكر التربوي والفكر الديني المسيحي والاسلامي ، كما طلبت الهيئة وضع دراستين تمهيديتين واخرى عن الجامعة ومستقبل الفكر العربي . ولعله من المناسب ان نضع امام القارىء ثبتاً بالبحوث وباسماء الذين تفضلوا باعدادها، بحسب دورها في الحلقة : الفكر العربي في النصف الاول من القرن التاسع عشر (الدكتور نقولا زيادة، استاذ التاريخ العربي في الجامعة الامريكية ببيروت)، العوامل الفعالة في تكوين الفكر العربي (الدكتور محمد يوسف نجم ، رئيس دائرة اللغة العربية وآدابها في الجامعة الامريكية ببيروت)، الفكر الديني الاسلامي (الدكتور توفيق الطويل ، رئيس قسم الفلسفة في جامعة القاهرة)، الفكر الادبي (الدكتور انطوان غطاس كرم ، استاذ الادب العربي في الجامعة الامريكية ببيروت)،

الفكر السياسي (الدكتور اديب نصور)، الفكر الاجتماعي (الدكتور جاك بيرك، الاستاذ بالكوليج دوفرانس)، الفكر التربوي (الدكتور نعيم عطية ، الاستاذ المشارك في الجامعة الامريكية في بيروت)، الفكر العلمي (الدكتور وصفي حجاب ، رئيس دائرة الرياضيات في الجامعة الامريكية ببيروت)، الفكر الفلسفي (الدكتور جميل صليبا، عميد كلية التربية في الجامعة السورية سابقا)، الفكر الديني المسيحي (سيادة المطران اغناطيوس هزيم، راعي ابرشية اللاذقية)، الجامعة ومستقبل الفكر العربي (الدكتور قسطنطين زريق ، الاستاذ الممتاز للتاريخ العربي في الجامعة الامريكية ببيروت) . وقد القيت هذه محاضرة عامة .

وانضم الى الحلقة، بدعوة خاصة، فئة من اهل الاختصاص في المناحي المختلفة المذكورة، واسهم الكثيرون في المناقشة سؤالا او تعليقاً او اجابة او استيضاحاً . ومن هنا جاءت هذه المناقشات تكشف عن اوجه وآراء لم تتضح للباحث من قبل .

العوامل الفعالة في فكرنا الحديث

تناولت الدراستان التمهيديتان الفكر العربي في النصف الاول من القرن التاسع عشر، والعوامل الفعالة التي اثرت في تكوين الفكر العربي ، خاصة بعد ١٨٥٠ . وكانت الاولى (وهي التي اعدها الدكتور زيادة) مقتضبة ، تناولت الافكار الرئيسية التي بدأ غرسها في هذه الفترة في العالم العربي. ففي هذه الفترة ـ اي النصف الاول من القرن التاسع عشر ـ تم لاهل البلاد اتصال بالغرب عن طريق المدرسة والجمعية والرحالة والبعثات العلمية الى الخارج والمطبعة والمجلة. وترتب على ذلك ان اصاب المشرق العربي خاصة تطور في الامور التالية: (١) قامت عند الكثيرين رغبة ملحة في العناية بالمعرفة، وان كانت الغاية اختلفت من قطر الى قطر ومن جماعة الى جماعة . فقد كانت رسمية حكومية في مصر ودينية اصلا في لبنان مثلا. على ان اختلاف الغاية من التعلم او الدافع لم يحل دون الاطلاع على نواح اخرى لم تكن مقصودة بذاتها . لذلك فالعالم الطبيعي او المهندس او الطبيب اطلع على آداب الفرنسيين اثناء اقامته في بلادهم ، وحمل معه الى بلاده آراء سياسية او ادبية او اجتماعية من الغرب . (٢) اخذت اللغة العربية تتسع للمعاني الجديدة والافكار المستوردة حديثا ، «واستجابت لعوامل البعث والنماء واخذ قاموسها يزداد ويتسع » . (٣) اصبحت بعض الآراء والكلمات ذات اهمية خاصة في ذلك الوقت، مثل الحرية التي كان لها من قبل معنى ديني فقط ، والمواطنة والوطنية. وحري بالذكر ان رفاعة الطهطاوي كان يعتبر ان تعليم الناس المواطنة والوطنية يجب ان يسير جنبا الى جنب مع تعليمهم شؤون الدين. (٤) انتشرت في ديار الشام ، مع تركيا او بتأثيرها، فكرة المطالبة بالدستور . (٥) وبدأ الاهتمام بوضع

التعليم على اسس تربوية . (٦) تعرف اهل ديار الشام ، ولبنان بشكل خاص ، على نتاج ثورتين ، اذ ان المعلمين الامريكيين الذين جاؤوا البلاد اوائل القرن التاسع عشر كانوا ابناء الثورة الامريكية كما كان المعلمون الفرنسيون من نتاج الثورة الفرنسية .

كان العرض في هذه الدراسة التمهيدية الاولى سريعا مقتضبا لعلهم يرو الغليل ، لكن المحاضر توخى في الواقع ان يشير فيه الى الامور العامة مذكرا فقط . ذلك بان « القصد من هذه العجالة ان تلفت النظر الى هذه البذور والاغراس الاولى التي تقبلتها الارض الطيبة في النصف الاول من القرن التاسع عشر... والتي لم يتح لها كلها النمو الصالح لان اشواك الحياة ، بكل ما يمكن لهذه العبارة ان تسعه ، نمت حولها وخنقتها . فالتقليد الفكري والادبي واللغوي كان لا يزال يأخذ برقاب الناس ، وكانت آفاق الناس لا تزال ضيقة ، وكانت الامية هي الصفة الغالبة على القوم ، ولم تكن الحرية الفكرية قد عرفت سبيلها الى تلك الديار ... ان النصف الاول من القرن التاسع عشر يمثل ، في العالم العربي ، فترة صدم فيها القوم بهذا الزخم الدافق عليهم من الخارج ، فحاولوا قبل كل شيء ان يتقوه خوفاً منه وخشية من عواقب القبول به ... ولذلك لم يكن بد من ان يتعهد الغراس الارض بالكثير من العناية ـ حراثة وريا وتنقيب اعشاب ونزع اشواك وازالة حجارة وصخور ـ قبل ان يتاح للبذر ان تخرج منه النبتة ، وللغرسة ان تغور جذورها في اعماق الارض وتفرع اغصانها في الفضاء » .

وجاء الدكتور نجم يدرس العوامل الفعالة في تكوين الفكر العربي . فعرض لتعاقب « النموذجين التركي والمصري في حركة الاصلاح » . فاصلاحات محمد علي ، في رأي الدكتور نجم ، لم تقتبس نماذجها الاولى من الحملة الفرنسية او من اصلاحات نابليون في مصر ، بل ان محمد علي كان يضع النموذج التركي نصب عينيه . وقد تابع الدكتور نجم حركة الاصلاح العثمانية من أيام سليم الثالث ، أبي الاصلاح الحقيقي ، الى أيام محمود الثاني معاصر محمد علي في مصر . ثم عرض للنمط الثاني وهو التنافس بين الانكليز والفرنسيين وانتهاء الأمر بأن كان للفرنسيين وثقافتهم الأثر الأكبر في حياة مصر الفكرية . والنمط الثالث هو التعاون الوثيق بين مصر ، التي تولت الدولة فيها كل شيء من بداية النهضة ، ولبنان ، حيث كان الدين باعث النهضة ومحركها .

وبعد الاشارة الى هذه الانماط الثلاثة تناول الدكتور نجم عوامل الاتصال المباشر ، وهي التعليم والبعثات والرحالة ، ثم وسائل نقل المعرفة ، وهي المطبعة وخزائن الكتب والترجمة والصحافة والجمعيات . وفي التعليم تحدث عن المدارس التي أنشئت في مصر ولبنان والتي انتهت بقيام الجامعات الحديثة ، واوصل قصة هذه الى سنة ١٩٦٢ . اما في الترجمات فقد تحدث عن الترجمة في القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين على اعتبار ان الترجمة اتسعت وتشعبت بعد ذلك بحيث ان الاحاطة بها يصبح أمراً عسيراً . وعلى كل فقد قصد الكاتب من التحدث عن الترجمة اظهار ما كان لها من أثر في نقل المعرفة وتحريك القضايا الفكرية وتوسيع آفاق أهل النظر .

والواقع ان الدكتور نجم وفى هذه النواحي حقها في غالب الحالات .

الفكر الديني الاسلامي

وتناول الدكتور توفيق الطويل الفكر الديني الاسلامي في العالم العربي ابان القرن الاخير وقبله من خلال الحركات الاصلاحية التي قامت في ديار العرب وقادتها وزعمائها. فعرض للدعوة الوهابية والدعوة السنوسية والحركات التي تزعمها كل من عبد الرحمن الكواكبي وجمال الدين الافغاني ومحمد عبده ومحمد رشيد رضا . ثم تحدث عن اثنين من تيارات الفكر الاسلامي الحديث ، وهما تطور الأزهر وسقوط الخلافة وما تركته من أثر في العالم العربي .

يرى الدكتور الطويل ان «المشكلة الرئيسية عند مسلمي العصر الحديث هي ان يردوا للاسلام اعتباره حتى يستعيد حيويته وقوته وعنفوانه ، ويتمكن المجتمع الاسلامي من ان يزدهر مرة ثانية ... ومن ثم فقد اخذ رواد الاصلاح الديني من المحدثين ينقبون في بطون التاريخ الاسلامي ابتغاء التعرف الى حقيقة الضعف الذي انتاب المجتمع الاسلامي ، والتماساً لاسباب علاجه . وزادهم اهتماماً بذلك ظهور حركة الاستغراب (Westernization) التي دبت في الشرق الادنى واستهدفت بث النزعة العلمانية في حياة المجتمعات الاسلامية وزحف الاستعمار الغربي على بلادهم » .

وقد أدرك دعاة الاصلاح ومفكروه أن سبب ما انتاب العالم الاسلامي من تدهور كان انحراف المسلمين عن دينهم ، وسبيل اصلاح الحال العودة الى هذا الدين القويم . ومن هنا كانت هذه الدعوات الاصلاحية المختلفة .

تحدث الدكتور الطويل عن الوهابية كدعوة اصلاحية سلفية ، تطلب من المسلمين العودة الى القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة وتنزيه الله عن صفات ألصقها به بعض المفكرين ، والقول بالتوحيد المطلق واتباع الامام احمد بن حنبل والتقيد بآراء الأئمة الاربعة في اثارة قضايا الفقه . ومثل حديث الدكتور الطويل عن الوهابية كان حديثه عن السنوسية . فهي في نظره حركة احياء وبعث وهي التي جعلت من الزاوية الحديثة مركز « نشاط اجتماعي وديني وحرمت على أهلها التسول وطالبتهم بالسعي والكد في زراعة الارض وتعميرها حتى اقترن انشاء الزوايا بالتعمير والانشاء واقامة البساتين التي تضم صنوف الفواكه والبقول والخضر في بقاع قاحلة جرداء ، بل كان من تقاليدها ان يشتغل شيوخها بالتجارة ، على ان يخصصوا بعض أرباحها للانفاق على الزوايا » . ونحسب ان الدكتور الطويل انساق هنا في التعميم ، فما كانت كل زاوية تصلح للاتجار ، ولا كان التقليد ان يشتغل الشيوخ بالتجارة . ولكن المهم كان ان يعمل كل وسعه بحيث لا يكون ثمة عاطلون عن العمل في الزوايا .

وعبد الرحمن الكواكبي (١٨٤٨ — ١٩٠٥) ، الحلبي مولداً الاسلامي رحلة والمصري استقراراً ووفاة ، يرى فيه الباحثون مثالاً للرجل الذي توزعت حياته آراء منوعة واستبداد وتغرب واصلاح وعزوف عن بعض الدين وغطرسة تركيا ، فكانت آراؤه تدور حول

بالاصلاح الديني الاسلامي والمواطنة بين المسلمين وغير المسلمين في ديارهم والشعور بالكراهية للاتراك، ولذلك فانه أشار الى العروبة والعربية اشارات متعددة . والدكتور الطويل حدثنا عن هذا . لكن الذي جاء به الصديق الكريم ، ولم يكن ثمة ما يؤيده ، هو ان الكواكبي كان يدعو الى الاشتراكية . والعبارات التي اقتبسها عن عبد الرحمن الكواكبي مما يتعلق بموقفه من الثروة والفقر وما الى ذلك قد يكون فيها تشديد على عدالة اجتماعية لخلقية دينية ، لكن لا يمكن ان تحمل معنى الاشتراكية ، ولا يمكن ان يقال عن صاحبها انه أول اشتراكي عربي . ولعل الانسياق مع روح العصر او بعضه هو الذي حمل الدكتور الطويل على ان يحمل الكواكبي عبئاً ثقيلاً نخشى ان ينوء به .

وجاء دور الافغاني (١٨٣٩-١٨٩٧) الذي شارك« سابقيه ومعاصريه من رواد الاصلاح الديني في الشعور بالضيق لتدهور احوال المسلمين ، والتماس الاصلاح في الارتداد الى ينابيع العقيدة الاسلامية الصافية قبل ان تفسدها البدع والخرافات، ونزع الى تطهيرها من الاوهام التي تأدت باهلها الى الجمود والتقليد والخنوع والتواكل والاستسلام ، والاسلام دين العزة والكرامة والكبرياء ، ومن أجل هذا اخذ يوقظ المسلمين في مشارق الارض ومغاربها ، وينبههم بخطبه النارية واحاديثه الواعية الى حقيقة دينهم وفضل تعاليمه » . ودعا الافغاني الى الجامعة الاسلامية، والاجتهاد بالرأي ابتغاء التفقه بالدين، وأصدر فيما بعد « العروة الوثقى » في باريس التي هاجم فيها الاستعمار البريطاني هجوماً عنيفاً محكماً . فالافغاني عبر« عن تطور جديد في الوعي الاسلامي ، يبدو في الشعور بالاسف العميق بما زال من العظمة الدنيوية للاسلام الازلي ، وقد وفق بخطبه الثائرة المتدفقة في ان يلهب المسلمين في شتى الاقطار الاسلامية ، ويوقظ فيهم الوعي لما كانوا عليه من قوة ، وما هم فيه الآن من ضعف ... بل كان الافغاني اول واعظم من فجر مشاعر المسلمين في وجه الاستعمار الاجنبي، واثار فيهم كراهيته، وبتأثيره وتأثير تلامذته ومن اهتدوا بهديهم تقوضت اركان الاستعمار في اكثر بلاد العالمين : العربي والاسلامي » . والصورة التي يرسمها للافغاني هي الصورة التقليدية مع شيء من المبالغة . فالبحث الحديث قلما يوافق ما كان قد جاء به الكثيرون ممن كتبوا عن الافغاني قبل الاطلاع على كثير من الوثائق الجديدة، وبعضها هذه المخطوطات الافغانية (نسبة الى الرجل) التي نشرت في طهران مؤخراً .

وناول الدكتور الطويل القبس لمحمد عبده (١٨٤٩ — ١٩٠٥) ليحمله وينشره بعد معلمه الافغاني . وقد أخذ الكاتب برأي السير هملتون غب الذي لخص دعوة الامام بانها رمت الى: (١) تطهير الدين الاسلامي مما افسده من منكرات وبدع ، (٢) اصلاح التعليم الاسلامي العالي (الأزهر)، (٣) تنسيق مبادىء العقيدة الاسلامية في ضوء الفكر الحديث، (٤) حماية الاسلام من النفوذ الاوروبي . وفصل آراء الاستاذ الامام في هذه المسائل .

وجاء دور السيد رشيد رضا (١٨٦٥ — ١٩٣٥) في حديث الدكتور الطويل . وقد لخص رأيه فيه بقوله: « وكان رشيد رضا حركة دائبة يكتب ويخطب وينشر احاديثه هنا وهناك . وقد زاد فانشأ جمعية اسلامية اساسها ان الاخوة في الاسلام تمحو كل الفوارق الجنسية والوطنية ، وجاهر بان الشريعة تسوي بين جميع الاجناس في الحكم ولا تفرق في ذلك بين مسلم وغير مسلم ، ودعا الى اتخاذ اللغة

العربية لغة لجميع المسلمين ، وطالب بوحدة اسلامية تضم كافة الامم الاسلامية وجعل الشورى اساس الحكم في الاقطار الاسلامية ، وكان يسمي جماعته بالحزب المعتدل لانها وسط بين الجامدين المتزمتين والمتطرفين من المجددين الآخذين بمنطق العقل ، المتشبعين للحضارة الجديدة ، مع انه كان في الواقع يميل الى المحافظين فيرحب بالوهابية في المملكة العربية السعودية ، وقد تأثر مع استاذه بالغزالي من ناحية وابن تيمية وتلميذه ابن قيم الجوزية من ناحية اخرى، فتصدى كلاهما لمحاربة النزعة الوثنية بين المسلمين مع تطلع الى مسايرة مطالب العصر».

ويخلص الدكتور الطويل من حديثه عن الافغاني وعبده ورضا الى القول: « وهكذا كان التيار الذي أنشاه جمال الدين الافغاني يزداد قوة على يد محمد عبده ورشيد رضا ، بل استمر جريانه حتى بلغ جيلنا المعاصر، واقتحم الازهر، وهو معقل المحافظين من رجال الدين ... وشاع تأثيره في شتى ميادين الاصلاح الديني والاجتماعي والسياسي في مصر خاصة وفي العالم العربي والاسلامي بوجه عام » .

وكان آخر ما تحدث عنه الدكتور الطويل اصلاح الازهر وسقوط الخلافة ، فسرد القصة وهذب الرأي فيها .

وفي الخاتمة جرب الدكتور الطويل ان يضم بعض اشتات الرأي بالنسبة الى المصلحين الذين ذكرهم بعضها الى بعض ، في محاولة لأن يقيم منها بناء يضم فيه عناصر الفكر الديني الاسلامي . ولكن هذا البناء ، وهو المقصود، اصلا، جاء ملحقاً لعرض تاريخي ، بدل ان يكون هو الاساس . فالكاتب الذي اتخذ الرجال وحركاتهم منطلقاً لبحثه ، أضاع عليه فرصة التحدث عن قضايا اسلامية لم يثرها هؤلاء وان كانت في صميم الفكر الديني الاسلامي —مثل فصل الدين عن الدولة وعلمنة الدولة وقضية الصراع السياسي او الخلاف بين العلم والدين وقيمة الفرد المسلم في حركة الاصلاح ومحاولاته. كما ان وقوفه عند مطلع القرن العشرين في استعراضه للحركات الاسلامية فوت عليه وعلى المسهمين في الحلقة بحث تيارات وحركات اسلامية احدث عهداً: مثل الاخوان المسلمين وحركة التحرير. صحيح ان هذه الحركات لا تزال حديثة عهد وقد يكون من نافلة القول القيام ببحث حولها ، ولكن لو كانت المعالجة تمت على اساس الافكار الرئيسية وربط المفكرين والحركات الاصلاحية الى عجلة هذه الافكار، لكان بالامكان الاشارة اليها اشارة آنية مع حفظ حق الباحث في المستقبل لاصدار احكام نهائية حولها .

الفكر الادبي

جاء دور الادب العربي الحديث ، وكان الدكتور كرم صاحب البحث . وقد اعرض، كما قال ، عن النهضة من حيث انها تاريخ ليراها في هنيهات تحولها الى كمالها الادبي، واغفل مفرداتها المفصلة ليتحرى نكهتها في نماذج منتقاة من نتاجها ، وصرف الكلام عن رجال النهضة ليعقده على الآونات العلا التي تحول فيها وجودهم الى صبر متألق .

ويرى الدكتور كرم ان السمة الرئيسية التي يتسم بها هذا الادب هو انه سليل نزاع وتجاذب بين قوتين : قوة الحفاظ على التراث وبعثه واستمراره، وقوة الاندفاع مع ديناميه

الحياة واستنهاض لمواكبة الامم في ارتقائها الحضاري . والمؤلفات الموسومة بسمة القديم ، على رأي الكاتب ، هي نتائج جماعة اقفلت على نفسها ثقافياً في بوتقة التراث العربي . ووقف هذا الادب من الحضارة المحيقة به موقف الحذر المشوب بالعداء . لكن جماعة من اهل هذا التراث القديم وصلها فتات من آداب الغرب ، جاء مداورة عن طريق الترجمة العابرة والصحيفة المتعجلة. والدكتور كرم يتحدث عن فئة من اهل القلم ادركت « ان كل تحول جذري داخل الادب العربي الحديث لا يعود الى تجديد التراث من قلب التراث ، وانما يعود الى التلقيح الثقافي والحياتي العام المسترفد شحيحاً او غامراً ، طوعاً او الزاما ، واعياً او غير واعٍ ، من الموروث الغريب » . وهنا يذكر الكاتب فيما يذكر الادب الذي نشأ في البيئة الكنسية في عهد جرمانوس فرحات ، وترجمة الكتاب المقدس على انها بدء تبعتها ترجمات . واثناء القيام بهذه الاعمال نفسها كان العاملون ، اي الادباء ، يعانون مشاكل متعددة كانت هي نفسها من عوامل تطور الادب . ومن هذه المشاكل اللغة العربية وما فيها من ثروة ميكانيكية التكيف ووقوف آني عن الاستيعاب . فكان لا بد من ان يأخذ الكاتب نفسه بتوسيع المقدرة على الاستيعاب عن طريق ديناميكية الاشتقاق وما الى ذلك . وعانى الكتاب مشكلة الاداء والتركيب اللغوي بالذات . وعالج الكتاب قضية العلمانية او انساقوا مع تيارها او قاوموها ، ولكنهم كان لا بد لهم ان يتأثروا بما قدمته من محتوى. وعبر هؤلاء عن آرائهم بالمقالة والقصة والمسرحية والشعر القديم والجديد والترجمة الذاتية والسيرة . وكانت بعض هذه الوسائل من وسائل الاداء يعرفها العرب فجودوها بتأثير الدفق الجديد ، كما ان بعضها كان جديداً في دنيا العرب ، فبدأ تقليدا للمقتبس ثم عملت الاقلام فيه حتى انتقل صانعوه فيه من التقليد الى الاصالة .

ويقرر الدكتور كرم امرين يراهما مهمين جداً في التطور الادبي الحديث . اما اولهما فهو : « كلما تباعدت الشقة بين الاديب والثقافة الانسانية الشاملة كان طرازه امت اتصالاً بالموروث الاتباعي العربي ، ودار منه على نفسه ، وظل عيالا على السلف ، وتوقف عن النمو ، واعياه ان يعد اضافة جديدة تغني التراث » . اما الامر الثاني فهو : « كلما تباعدت الشقة بين الاديب والثقافة العربية المعرقة ، كان طرازه امت اتصالا بالآداب الانسانية الاخرى ، وافضى به بعده الى اتباع هذه الآداب وتقليدها ».

وعلى كل ، فقد عرض هذا الادب الحديث لمشاكل كبرى في محتواه . فالحكم المستبد العثماني وتعسف الاستعمار وما الى ذلك من قضايا سياسية اساسية عالجها أهل القلم باشكال مختلفة واساليب متنوعة ، وكانت مبادىء الثورة الفرنسية المقياس الذي اتخذه الادباء اساساً للحكم على نظام من حيث مدى استبداده وعمق استعباده. والنضال القومي العربي ، الذي عرف ذروات وقمما كما عرف هوى سحيقة ، سجله الادباء نثراً وشعراً . والقضية الفلسطينية استقطبت مواهب كثيرة . كما ان عهود الاستقلال شغلت الاقلام استقبالا وانتقاداً ودعاية وتوضيحاً وتفسيرا . وان كنا نعتقد انها لم تشغل بها تخطيطاً وسبر اغوار . ولعل

من اهم ما طبع الأدب بطابعه في السنوات الاخيرة الالتزام الادبي الذي سلم به فئة من اصحاب الاقلام والمواهب . وتعرض الادباء الى مذاهب فلسفية مستوردة كالوجودية والليبرالية والرمزية.

ويولي الكاتب فنون الادب عنايته ، فيبين ما تم فيها : ابتداء تقليدياً ونتاجا اصيلا. ولعل من اجمل لفتات الدكتور كرم تساؤله فيما اذا كان « كتاب القصة العربية لم يكتبوا القصة الا انطلاقا من الذات او من معطيات تاريخية معينة ، وانهم لم يطيقوا نفاذا الى كوامن النفس البشرية والى حركة الحياة ؟ » ويعـــود فينفي ان يكون هذا هو الواقع بالنسبة لجميع الكتاب ، وشاهده لاثبات جوابه هو نجيب محفوظ .

الدكتور كرم يجاري اسلوبه رأيه ، فهو اديب يتحدث عن الادب ، وهو نتاج هذا الالتقاء المباشر مع الحضارة الغربية . فهو يمثل الفئة التي تمثلت الفكر الغربي ادبا ورأيا ، فكان مجيداً في القالب كما كان مجوداً في المحتوى . الا اننا لا بد ان نذكر ملاحظتين على هذا البحث الجدي القيم . اما الاولى فهو انه كان منتخباً منتقياً في دراسته ، وقد قال ذلك هو عن نفسه . ولعله خشي الاطالة ـ والموضوع يمكن ان يطول كثيراً ـ فاختار وانتخب وانتقى . وعندنا انه لو سمح لنفسه ان يأخذ الافكار التي عالجها الادباء العرب في المائة سنة الاخيرة فيعرضها محتوى واسلوباً ، لكان تخطى الاطالة وتجنب الانتخاب والاختيار . اما الثانية فهي ان الكاتب جار في حكمه بعض الجور على ادباء التراث الاتباعيين . لعلهم لم يضيفوا الى التراث جديداً ، كما يرى الدكتور كرم ، الا انهم نشروا بيننا هذا التراث الذي كنا نسيناه والذي اخفته عنا السنون الطوال. ولعله من حقهم علينا ان نقر لهم بأنهم حموا اللغة العربية السليمة من الاغارة عليها على ايدي من لم يعدوا انفسهم للادب اعدادا صحيحاً سليما قويـاً . قد لا يتاح لكل طبيب ان يكتشف علاجا جديداً لمرض ما ، لكن الطبيب الذي يحفظ الجسم قويا معافى لا يمكن ان يغمط حقه .

الفكر السياسي

سمى الدكتور اديب نصور بحثه مقدمة لدراسة الفكر السياسي العربي في مائة سنة ، واختار بدء هذه السنين المائة ١٨٥٠ ووضع نهايتها سنة ١٩٤٨ . وبرر ذلك بأن احداث سنة ١٩٤٨ (قضية فلسطين وحربها) فتحت صفحة جديدة من كتاب الحياة العربية ، وادى ذلك الى تحول كبير في المجاري الفكرية . ثم يضيف ان الفكر السياسي العربي منذ ١٩٤٨ لا يمكن ان يدرس الآن لأنه بعد في دور الصراع ونار المعارك . وامر آخر اخذ به الكاتب نفسه ، وهو انه اهتم « بالفكر والنظريات وعلى تطورها كأن للفكرة حياة مستقلة عن المفكر ومصيراً خاصاً » . كما ان الكاتب اقتصر ، على حد قوله ، «على

مشكلات هامة وموضوعات رئيسية وتيارات كبرى » .

واولى المشاكل التي تحدث عنها الدكتور نصور هي التي سماها عبد الرحمن الكواكبي المشكلة الكبرى ـ مشكلة الانحطاط في الشرق وعلاجه . وقد اثار هذه المشكلة بطرس البستاني ايضاً. وعلاج هذا الانحطاط الاول هو ان يفقه الناس سر الدين. ويذكرنا الكاتب بأن البستاني، في ذلك الوقت ، تعرض ، ولو بشكل اولي ، لقضية فصل الدين عن الدولة. والعلاج الثاني في رأي البستاني ، أي واسطة التمدن الثانية بعد الديانة ، هو الحكم السياسي الذي يهمه صالح الرعايا والمواطنين . وينقل لنا رأي الافغاني في سبب الانحطاط الذي يلخصه بانتفاء الاعمال من حياة المسلمين ، فلا العلماء يتواصلون ، ولا الملوك والسلاطين يتنادون . واذاً فعلة الانحطاط هي تفرق الشمل وانفصام عرى الائتلاف . والسبيل الوحيد الى تحقيق الوحدة الاسلامية هو العودة الى حقيقة الاسلام .

وتلي « المشكلة الكبرى » في التفكير السياسي قضية الوطنية والوطن والمواطنة التي عني بها الفكر العربي منذ انتصاف القرن الماضي . ويلفت الدكتور نصور نظرنا الى ان رفاعة الطهطاوي كان اول من دعا الى هذه الفكرة ، وانها لم تكن تتعارض مع فكرة الولاء للمسلمين بل كانت ترافقها ، بينما هي خالية من أي مرافقة دينية عند اديب اسحق . وهي عند محمد عبده ترتبط بالبلاد والاهل ، وهي هنا طبعاً مصر . على ان اللسان الذي اسمع المصريين معنى الوطنية هو مصطفى كامل . فمصر هي الوطن ، وهي وطن لابنائه جميعاً من مسلمين واقباط .

وقد كان ثمة اتجاه سياسي آخر فيه مسحة من المواطنة الواسعة النطاق ، هو الجامعة العثمانية . وقد لا يصح ان يسمى هذا فكراً سياسياً ، ولكنه اتجاه عني به الكثيرون وكتبوا فيه وروجوا له لانهم عرفوا قيمته الواقعية . لكن النمو الطبيعي لفكرة الوطن كان ، على رأي الدكتور نصور ، في قيام فكرة القومية العربية والوطن العربي والامة العربية . وهو يرى ان الامة العربية سبقت ، من حيث وجودها ، القومية العربية . فهذه جاءت لتوضيح تلك . والوجود الذي يقصده هو هذا الوجود التاريخي المستمر والاخلاق العربية العالية . ويقول بأن الشعور بوجود الامة هو الذي اقتضى نشوء فكرة العروبة او القومية العربية لتوضيح هذا الوجود القائم .

واثار الكواكبي قضية الخلافة الروحية ، بحيث تكون للخليفة العربي سلطة روحية في العالم الاسلامي ؛ اما في الحجاز ، حيث يجب ان يكون مقره ، فتكون له سلطة زمنية . ونحن نرى ان الكواكبي ، دون قصد منه ، يقول ، ولو بشكل أولي جداً ، بامكان فصل السلطة الروحية عن السلطة الزمنية في الاسلام . على ان هذه الفكرة تتضح اكثر في كتابات نجيب عازوري .

والقومية العربية اخذت تتضح بين الحربين أكثر من ذي قبل . فقد اتسع مدلولها بحيث اصبحت تشمل جميع العرب انى كانت اوطانهم ، وعمقت بحيث بحث المفكرون العرب في العوامل المكونة للامة – لغة ودينا وثقافة وتاريخا ووحدة جغرافية وعادات ومصالح مشتركة . وبحثوا في اشكال التعاون العربي .

ومن القضايا التي عالجها الفكر السياسي العربي الحرية ونظام الحكم . فقد احتفل العقل العربي « بالمعاني السياسية الكبيرة التي سادت القرن التاسع عشر واوائل القرن العشرين وفي طليعتها معنى الحرية . اقترب منها اول الامر على استحياء وبشيء من التحفظ والحذر » . كما نبه الكثيرون الى وجوب اشراك الامة في حكم البلاد . ويرى الدكتور نصور ان الفكر العربي حاول التوفيق بين ما كان في الشرق وما جاء من الغرب .

والمشكلة الاجتماعية ، أي مشكلة المجتمع من جميع نواحيه ، من أحدث المشاكل التي تعرض لها الفكر السياسي . ويمثل الدكتور نصور على مدى الاهتمام بالفكرة بموقف جمال الدين الافغاني وشبلي شميل من المشكلة الاجتماعية او الاشتراكية كما كانت معروفة يومئذ . لكن الواقع ان الاهتمام بالمشكلة الاجتماعية لم يتسع ويشتد الا في فترة بين الحربين ولم يبلغ الغاية في شغل الناس به الا بعد الحرب العالمية الثانية . واتخذ ثلاثة تيارات رئيسية . « فتيار يرى تحقيق العدل الاجتماعي بالطريقة الاسلامية وعلى اساس من مبادىء الدين الاسلامي – ذلك تيار من خاطرات جمال الدين الافغاني الى العدالة الاجتماعية في الاسلام عند سيد قطب. وتيار تأثر بالتفكير الماركسي وبالتجربة الاشتراكية في روسيا وجرى في الاحزاب الشيوعية التي انشئت في البلاد العربية على غرار الاحزاب الشيوعية في العالم. وتيار ثالث يؤثر الاصلاح بالطرق الدستورية وبالتدرج وفي غير الغاء للحرية ، وهو تيار ملاحظ لتجربة اوربا الغربية » .

وقد اضاف الدكتور نصور الى بحثه المكتوب بعضاً من الافكار التي يمكن اجمالها فيما يلي : (١) ان الاسلام لم يقاوم القومية كفكرة . ذلك بأن العرب في قوميتهم والاتراك في قوميتهم تخاصموا عنصرياً ، لكن الاسلام ظل فوق هذا الصراع القومي . (٢) ان التطور في الفكر العربي كان من وجود الامة العربية الى القومية العربية الى الايديولوجية . ففي الحالة الاولى كانت تعريفاً للامة التي هي مكونة من الانسان العربي ، وفي الدور الثاني كانت القومية العربية لتوضيح الوجود بكل عناصره. ثم جاءت الحالة الثالثة التي غلبت عليها الشعارات شأن الحالات التي تخضع فيها الجماعة للايديولوجية . (٣) ان القومية العربية هي بقيمتها الاخلاقية الاصيلة التي عرفها العرب في تاريخهم الطويل ومجدوها . لذلك فالقومية – عربية كانت او غير عربية – لا يصح ان ترتبط بمعنى اقتصادي . انها توضح وجودها كفكرة وتحقق وجودها كامة وتختط ، فيما بعد ، السبل الاقتصادية الملائمة لها. لكن المحتوى الاصلي الاصيل يجب ان يكون خلقياً روحيا ومعبراً عن الشخصية العربية مركزاً

على قيمة الانسان وكرامته .

يؤخذ على الكاتب، ان في بحثه أو جدله ومناقشته، أنه تجنب الخوض المباشر في الافكار السياسية النابعة عن احزاب سياسية صغيرة او اقليمية او طائفية ظهرت في المنطقة ، او التي تمثل تطورات معينة حديثة عهد . الا انه حري بالذكر ان بعض القضايا اثارها الكاتب عبر قضايا اخرى في بحثه . ففكرة الدولة العلمانية التي شدد عليها من قبل الحزب (الممنوع) القومي الاجتماعي وحزب البعث اول ظهوره ، انما عرض لها الدكتور نصور في بحثه عن فصل الدين عن الدولة، الا ان بحثه هناك، بالنسبة الى الجابهة النظرية التي تعود الى الثلاثينات والاربعينات من القرن الحالي ، يعتبر بحثاً بالواسطة . وقد اخذ عليه ايضاً فصله الرأي النظري عن الواقع السياسي وتحدثه عن الرأي رأياً والنظرية نظرية والفكرة فكرة، دون التقيد بابعادها الواقعية . ورد الدكتور نصور هو ان المحرك الاول للفاعلية انما هو الفكر او الفكرة. فالدينامية تنبثق من فكرة وتكون فعلا، ومن ثم كان اهتمامه بالافكار والآراء الكبرى التي خلقت فعلاً .

الفكر الاجتماعي

نظر الاستاذ بيرك الى العرب والعلوم الاجتماعية نظرة «داخلية»، اي انه حاول ان يستكشف اموراً معينة مر بها العرب في هذا الميدان في العقود المتأخرة، ويربط بينها وبين المحاولات لتفسيرها ، ومدى ما خلفته هذه المحاولات من آراء او افكار دينامية او ثابتة قد تؤثر في المجتمع العربي .

والمنطلق الاول الذي اتخذه الاستاذ بيرك لبحثه هو ان العرب لما تكشفت لهم الحضارة الحديثة وارادوا ان يتعرفوا اليها املاً في ان يعوا ذواتهم بواسطتها، وجدوا انفسهم يتعلمون على ايدي الغرب الامبريالي الذي كان حاكماً ومعلما ومرجعا ومستغلاً . ونرى ان ايغال العرب ، او المشارقة اجمالاً ، في الاعتماد على احياء تاريخهم وادبهم الكلاسيكيين انما كان رد فعل لهذا الموقف الغربي منهم . ومن هنا ، كما يرى الاستاذ بيرك ، كان البحث الملح عن الشخصية العربية حديث عهد في ديار العرب .

ومنطلق الاستاذ بيرك الثاني هو ان العرب، بسبب التحديات الآلية لحضارة كانت قوية عنيفة ثم خمدت جذوتها حيناً ، اصبح عالمهم عالماً يلتوي بين التقليد والتجديد . وكان لا بد لهذا التفاعل — سلبياً كان او ايجابياً — من ان يرتكز الى قيم ، وكان الايمان — الاسلام — أحدها ان لم يكن اهمها. لكن هذا التلوي بين التقليد والتجديد او بين القديم والجديد ينظر اليه الكاتب من حيث انه صراع بين قديم ساكن (ان جاز التعبير)وجديد هو عضوي في طبيعته ، أي انه نامٍ متطور . ولكن هل معنى هذا انه يتوجب على القوم ان يتخلوا عن القيم الاصيلة ليكسبوا قيماً جديدة ؟

وقد اختلف الكتاب العرب في الاجابة عن هذا السؤال . فثمة من جزم بضرورة التخلي عن معطيات الايمان كي يتاح للناس ان يقبلوا بالجديد قبول اصالة . لكن هؤلاء كانوا قلة وكانت الكثرة في جانب الاحتفاظ بالقيم الاصيلة اساساً للحياة وقبول الاساليب العصرية المنتجة اقتصادياً وتقنياً .

يرى الاستاذ بيرك ان الاجتياح الخارجي للعالم العربي قد ادى الى تجدد العرب من الداخل. ويعتقد انه لولا الاستعداد الداخلي القائم لدى العرب للتجدد لما كان هذا الاجتياح الخارجي ليؤثر فيهم قط .

والميدان الذي يتلازم فيه الواقع والقياس ، والمبدأ والتطبيق ، هو ميدان القانون او الحقوق . فالقانون يمس حياة الناس يومياً ، وتطبيقه امر لا بد من وقوعه في كل وقت ، فالمبدأ يطبق على واقع وعلى اساس من قياس . لذلك فالبحث القانوني والحقوقي والعمل القضائي ، الشرعي والمدني والوطني والاجنبيُ والمختلط (في مصر) ، كان لا بد ان يقوم بينها تناقض يجب ان ينظر فيه ويعلل ويفسر ويوفق بين متناقضاته ان امكن.

وانتقل الامر بالباحثين العرب من الوصف الى التحليل . والوصافون ، وان لم يكونوا علماء اجتماع ، او مدربين على البحث ، فقد جمعوا ، بطريقتهم البسيطة العادية ، المادة الخام التي سيستعملها الباحث الاجتماعي يومياً .

والتحليل ، الذي بدأ قبل الحرب العالمية الثانية ، اتخذ سبيلين : السبيل العلمي التجريبي الاختباري (الذي كانت جامعة لندن تعنى به) والسبيل الفلسفي الفرنسي . ومن تضافر الجهود في الناحيتين جاءت نتائج حرية بان تعتبر من الكتب العالمية . يضاف الى ذلك ان الباحثين اتخذوا من العلوم الاجتماعية جمعاء ـ الاقتصاد وعلم الاجتماع والانثربولوجيا وعلم النفس والتربية ـ ميادين للعمل ، ولذلك كان تحليلهم اقرب الى الصحة والدقة .

رسم الاستاذ بيرك قطاعا زمنيا لتطور الاهتمام بالعلوم الاجتماعية ، تعميماً وتخصيصا ، في العالم العربي . ونوه بالتطور الافقي لذلك الاهتمام من الوصف الى التحليل وما الى ذلك . ولكن الذي فاتنا هو ادراك فعالية الآراء الاجتماعية بالنسبة الى المجتمع العربي . ويخيل الينا ان القضية الكبرى ، قضية الحوار المتفتح بين الآراء السلفية والآراء المستوردة ، لم تحظَ بالعناية .

صحيح ان عدد العلماء الاجتماعيين يتزايد في العالم العربي ، لكن الذي كنا نريد ان نسمعه هو رأي الاستاذ بيرك في هذه المناهج الجامعية الجديدة والكتب التي توضع لها وكلها تسمى المجتمع العربي . الى أي حد يمكن هذه الكتب والمناهج ان تؤدي الى تحجير التفكير الاجتماعي حول معطيات مقبولة عقائدياً والتزامياً دون ان تتاح لها الفرصة لتناقش ؟

الفكر التربوي

تناول الدكتور عطية معالم الفكر التربوي في البلاد العربية . ولما كان هذا الموضوع ، مثل موضوع الفكر الديني الاسلامي ، لم يدرس من قبل ، فقد كان على الكاتب ان يزيل التراب والغبار عن الموضوع ليجمع المادة الخام قبل ان يحدد هذه المعالم . والجهد في البحث واضح ، والتنظيم منطقي مقبول ، ولكن ظلت هناك ثغرات كان الدكتور عطية نفسه اكثر الحاضرين شعوراً بوجودها .

قسم الكاتب بحثه الى قسمين : تناول في الاول منهما المرحلة الممتدة من منتصف القرن التاسع عشر حتى الحرب العالمية الاولى ، وعرض في الثاني منهما الى المرحلة التي تلت تلك الحرب الى يوم الناس هذا . على انه بالاضافة الى هذا التقسيم الزمني ، فانه يتخذ الموقع الجغرافي أساساً لبحثه ، ذلك بانه يتحدث عن مصر ثم عن لبنان في المرحلة الاولى . أما في المرحلة الثانية فيتحدث عن الشرق العربي مجتمعا .

يتقرى الدكتور عطية ثلاثة اتجاهات اساسية عرفتها مصر في المرحلة الاولى وهي : التيار التقليدي والتيار الاسلامي المتجدد والتيار العلماني . والازهر والمدارس القرآنية الملحقة به يمثل في رأيه التيار التقليدي . الا ان مدارس جديدة فتحت في مصر ايام محمد علي كان من شأنها ان تقدم لطلبتها نوعاً من المعرفة واسلوباً من التعليم لم يعرفهما الازهر . وهذا التوسع في طلب المعرفة والثقافة بل الحضارة من الغرب ونقلها الى مصر أدى في نهاية الامر الى قيام التيار الاسلامي المتجدد الذي يمثله في رأي الكاتب رفاعة الطهطاوي بدءا ومحمد عبده وانصاره نهاية. وللدكتور عطية ملاحظة عامة حرية بان ننقلها هنا للقراء لما فيها من توضيح للكثير مما جاء في بحثه فيما بعد . فهو يقول عن التيار الاسلامي المتجدد من الناحية التربوية مما «ولا بد ان نشير هنا الى ملاحظة، وهي انه من العبث ان نبحث ، في انتاج القرن التاسع عشر ، عن فلسفة منظمة نظاما هندسيا تصلح اساسا لاشتقاق نظرية تربوية متناسقة . ان معظم رواد تلك الفترة كانوا منغمسين انغماسا كلياً في الحياة العامة ، فأتى انتاجهم الفكري كمحاولات متشتتة لاتخاذ مواقف تجاه الاحداث الجارية واعطائها المبرر العقلي المقنع . ولعل مثل هذا الجو خير جو لاخصاب الفكر ، ولا سيما الاجتماعي منه . ولا شك في جودة الانتاج الذي حصل عنه ، انما بقي مفتقرا الى المزيد من عمل المنطق حتى يأتي في مجموعه متناسقا متلائماً ، والى المزيد من العمق والشمول لقضايا الانسان والوجود والمعرفة حتى يأتي في مذاهب كاملة ، على غرار كبار فلاسفة الاسلام ، كابن سينا او ابن رشد ، او على الصعيد التربوي ، على غرار كبار المربين كجون ديوي وروسو . وانما في وسعنا ان نتلمس في الكتابات المختلفة لهؤلاء الرواد آراء متناثرة في التربية والتعليم ، يجب جمعها مع المزيد من التنسيق لاستخراج الاتجاه التعليمي المناسب منها . ولا يسعنا ان نتمادى في ذلك ، اذ يخشى عندئذ على سلامة الافكار الاصلية » .

ويلخص الكاتب المبادىء التي عني بها الطهطاوي واقرها اساسا لعملية التربية كما فكر بها وخبرها فيما يلي : (١) ان الفرد هو اساس النهضة الاجتماعية ولذلك يجب ان يكون التعليم مصلحة عامة . (٢) هدف التربية هو تربية الشخصية بكاملها. (٣) المدرسة

الجديدة مؤسسة لخدمة الحياة الاجتماعية .

وينتقل بعد ذلك الى التيار العلمـاني الذي يرى فيه جناحين : احدهما ليبرالي والآخر يكاد يكون الحاديا . ويعتبر الدكتور عطية « ان تسرب الفكر الغربي الى الثقافة المصرية – الاسلامية اثار فيها ازمة ضمير عميقة شاملة بعيدة المدى . وكان طبيعيا ان تتعدد المواقف تجاه هذه الازمة ، وان تختلف الحلول المقترحة للخروج منها . من هذه المواقف الاتجاه الازهري الذي رفض السماح للفكر الغربي ان يدخل في حوار مع الفكر الاسلامي ، متمسكاً بالعودة الى القديم للاحتماء بقواعد العمل والتفكير التقليديين . ومنها الموقف المجدد الذي بدأ بالطهطاوي ... غير ان حركة التجديد بلغت في ايام محمد عبده المزيد من النضج والعمق ، فما كان بامكانها ان تتغاضى عن المتناقضات بين معطيات الفكر الغربي وآثار حضارته واركان العقيدة الاسلامية واساليبها الفكرية. وبذلك بلغت ازمة الضمير ذروتها ، متجلية في الحاجة الى مجاوزة مجرد التعايش بين الثقافة الغربية والدين الاسلامي ، من اجل الخروج بنظرة موحدة متجانسة تنبثق عن الاسلام وتحافظ على اسسه الاخلاقية ».

وقد تفاعلت الاتجاهات التربوية والفكرية المختلفة بحيث اصبح بالامكان « ان نتبين في اوائل القرن العشرين اتجاهاً جديداً في الفكر التربوي في مصر ، يستنكر المدارس الاجنبية لأن تعاليمها الروحية مخالفة لروحية المجتمع المصري ، ويستنكر المدارس الحكومية لأنه ليس لها من نفسها اتجاه روحي تنفحه لطلابها عدا استسلامها لسياسة الحكومة ومصالحها المسيرة من الخارج ، انما يدعو الى مدارس اهلية حرة هدفها ان تخلق مجتمعاً مصرياً متحداً روحياً واخلاقياً ، ويسعى نحو الحرية والعدالة والمدنية . بمثل هذه الروحية ، تسلح اتباع حزب الامة ومؤيدوه الكثيرون للدعوة الى تجاوز الفروق الطبقية الشاسعة في التعليم وتعميم المجاني الحر والاجباري منه على عكس ما فعلت سياسة الاستعمار الانكليزي ، وايصال العلم الصحيح الى المرأة المصرية كي تحقق انسانيتها وتشترك في النضال لتحرير المجتمع المصري وتمدينه، واعتماد العلوم الحديثة للارتقاء بمصر دون تخطي الاخلاق الاسلامية ، وابتغاء الوحدة القومية المصرية في الحرية والعدالة يمنحان لجميع الفئات التي اعطت بفعل ارادتها الولاء غير المنقسم للامة المصرية».

واذا رافقنا الكاتب في انتقاله من مصر الى لبنان في المرحلة الاولى (من منتصف القرن التاسع عشر الى الحرب العالمية الاولى) وجدناه يتعرف الى الاتجاهات التالية هناك وهي: (١) التيار الطائفي التهذيبي الذي قام على اساس انشاء المدارس الخاصة بالطوائف المختلفة. (٢) التيار الوطني العمومي الذي يمثله بطرس البستاني عمليا والشدياق وناصيف اليازجي وغيرهما من حيث النظرة الجامعة للاصلاح او الاحياء . (٣) التيار السيكولوجي العملي الذي لم يكن مدرسة او نظاما معينا ، ولكن كانت فيه محاولات محلية ذات قيمة. وقد تفاعلت هذه التيارات كثيراً .

« وفي بداية القرن العشرين ، اخذت حركة فكرية جديدة تتبلور على يد نخبة من الكتاب الناشئين ، قوامها الدعوة الى الاصلاح الاجتماعي ومحاربة الاساليب الشكلية الجامدة في الفكر والادب والحياة . وان لم يكن لهذه الحركة اثر مباشر في التعليم ، ولكنها فتقت اساليب جديدة في التفكير والكتابة وضعت البذور الاولى لمطالب اصلاحية ثورية » .

وينقلنا الدكتور عطية الى فترة ما بعد الحرب العالمية الاولى ويظل معنا الى اليوم . وميزة هذه الفترة ، من حيث الفكر التربوي ، هو تشعب النظر فيها وتنوعه ، بسبب من تقوية العلاقات مع الغرب من جهة ، وبسبب وجود الغرب في ديار العرب من جهة ثانية –

هذا الوجود الذي وضع في ايدي الغرب السيطرة التامة على مقدرات البلاد واهلها. يضاف الى ذلك الجهاد في سبيل الاستقلال، ثم تحقيق الاستقلال وما حمله ذلك معه من مسؤوليات وقيام حاجات جديدة في البلاد النامية بحيث اصبحت التربية ، كما اصبح التعليم، جزءاً من الطاقات يجب ان تستثمر ويخطط لها ، فضلا عن كون الانسان نفسه اصبح موضع اهتمام فلسفي وادبي وتربوي .

ويضع الدكتور عطية اصبعه على اتجاهات ثلاثة عامة في العالم العربي . فهو يتجنب الخوض في الحديث عن الاقطار العربية ـ حتى المشرقية منها ـ قطراً قطراً ، فيتناولها مجموعة، ويعالج تيارها من خلال المفكرين والمربين الذين زودوا هذه التيارات بالمادة الفكرية اللازمة . والتيارات التي يعرض لها هي: التيار المتوسطي (بالنسبة للبحر المتوسط)، وهو الذي دعا اليه كثيرون من رجال الفكر في لبنان ، وكان فيمن تبناه طه حسين في مصر. واساس هذه الفكرة ان الشعوب التي استقرت في حوض البحر المتوسط الشرقي عاشت حضارة متوسطية اسهمت مع اليونان والرومان وغيرهم في خلقها ونشرها وصقلها . ولذلك فانه يترتب على هذه الشعوب ان تعب من مناهل هذه الحضارة المتوسطية . والتيار الثاني هو تيار التقدمية الاعمارية او البناءة . اما الثالث فهو تيار التراث العربي .

والتقدمية الاعمارية هي التي نظرت الى الارتباط بين الفرد والمجتمع على انه اساس للعمل التعليمي ، كما انها رأت المدرسة الجديدة على شكل خاص .

ويحاول الكاتب تقري الاتجاه الثالث ، او تيار التراث العربي الذي يقيم نظرياته على قيمة التراث العربي الاسلامي الروحي من حيث انه ركيزة من ركائز التربية . ولعل هذا الاتجاه نابع من محاولة اهل الفكر ايجاد حل للازمة الروحية التي اجتازتها البلاد العربية بعد الحرب العالمية الاولى . نقول الازمة الروحية وهي في الواقع ازمة « هوية » وتحديد للشخصية . وهنا يحلل الكاتب آراء عدد من المفكرين ، كما فعل عند تحليله لجماعة التيار التقدمي الاعماري .

ويلخص الدكتور عطية الوضع القائم كما يلي : « بيد انه يجب الا نحمل على الظن ان الاتجاهات الفكرية السائدة في التربية العربية انبثقت، اولا وآخراً، عن انصار التربية التقدمية الحديثة، او ان هذه التربية الحديثة هي التيار الفكري الوحيد او الغالب في البلاد العربية . اولا ، فهناك رهط كبير من افذاذ المفكرين العرب الذين ابتدأوا من منطلقات متعددة ، واسهموا في بناء الاجواء الفكرية الجديدة في التربية العربية . ومن المتعذر ان يحاط بهم تفصيلا او جملة ، من جهة لكثرتهم ، ومن جهة لتشابك اتجاهاتهم وتداخلها بشكل يحول دون امكان تصنيفهم تصنيفاً يرتاح اليه العقل ويرضى عنه . واغلب الظن ان السبب في ذلك يعود الى نزعة التفكير التوفيقي والميل الى الانتخاب والجمع دون كثير من النظام والدقة .

« وثانياً ، يجب الا نغفل استمرار التيار التقليدي الذي ظل ينافس التربية الحديثة ويحاول اخذ اساليبها دون مدعياتها الفلسفية وتوجيهها الاخلاقي . ويتمثل هذا التيار في جمعية العلماء في المغرب العربي التي باشرت

منذ سنة ١٩٣٠ محاربة الاستعمار الفرنسي وبناء الجو لتعليم عربي اسلامي متجدد ، وفي عدد من كبار الاساتذة كمصطفى السباعي ومحمد المبارك في سورية ، وفي جماعة الاخوان المسلمين ، وكلهم يدعون الى التجديد السلفي وتنقية الاسلام من الشوائب لاتخاذه اساساً لحضارة دينية راسخة .

«ويجب ان ننوه هنا بمظهرين آخرين للنهضة التربوية في العالم العربي : هما انفتاح الحكومات العربية على الفكر التربوي الحديث ، ونشاط الجامعة العربية لتوحيد الثقافة والتعليم في بلدان العالم العربي .

« في الواقع ، منذ ان تحررت البلدان العربية من ربقة الاستعمار او كادت ، وهي دائبة في السعي للتحرر من عقلية الحكم القديمة واقامة نظم حياة ديمقراطية في الداخل . التربية كانت في كل ذلك قسماً من الحل المرتجى لبلوغ ذلك المستوى من الرقي . واذا كانت مسؤوليات الحكم في البلدان العربية المختلفة تنتقل الى العناصر الوطنية التقدمية ، كانت مسؤوليات المصير التربوي ، في الوقت نفسه ، تنتقل فوراً اما الى اهل الاختصاص او الى رجال سياسة وطنيين. وفي كل حال ، كانت الحكومات منفتحة للجديد في الفكر التربوي، فأتاحت المجال لاعادة النظر في الخطط التربوية القديمة ، وايضاح الاهداف التي من اجلها يجب ان ترسم الخطط الجديدة ، ووضع توصيات مفصلة حول اساليب التعليم وخطط التدريس » .

وبعد فهل تمكن الدكتور عطية من ان يلم بالفكر التربوي خلال المائة سنة الماضية ؟

قبل الاجابة على هذا السؤال يجدر بنا ان نقلب الامر على وجوه متعددة . منها ان المدرسة كانت من اقدم المؤسسات الحديثة التي عرفها العالم العربي . وقد اقيمت المدرسة قبل ان يتعرف العرب الى نظرة في التربية الحديثة ، وقبل ان يكتشف العرب حتى آراءهم القديمة في التربية والتعليم . ومنها ان الكثير من المدارس التي عرفها العرب انشأها قوم غرباء عن البلاد وكانت لهم ، في التربية العملية ، آراء وغايات خاصة . ومنها ان النظرة الاولى للمدرسة كانت نفعية الغاية منها تخريج موظفين واطباء وخبراء وما الى ذلك من نواحي الحياة الآنية . ومنها ان الذين فكروا بالمدرسة والتربية والتعليم اول ما فكروا كانوا قلة ، اذ ان المتعلمين الاوائل ، وفي مصر خاصة ، لم يكونوا من اهل التربية والتعليم ، وان اصبحوا كذلك فيما بعد فمرد ذلك الى اهتمام شخصي بالانسان ومجتمعه وحياته الروحية . ومنها — تبعاً لذلك — ان الانصراف الى التربية كقضية اساسية ذات قيمة في حياة المجتمع هو امر حديث العهد في العالم العربي . وبعد ان كانت التربية ، والافكار المرتبطة بها ، جزءا من تفكير ديني او اصلاح للمجتمع او نظرة للفلسفة ، اصبحت ، بعد الحرب العالمية الاولى ، قضية لها كيانها الخاص في هيكل الفكر العربي . والواقع ان الفترة التي مرت لم تعد ، حتى الآن ، فترة التعرف الى تيارات الفكر التربوي ونواحيه العملية في الحضارة الحديثة ، واكتشاف بعض ما كان منه في التراث ، وتطبيق النظريات في بعض من المدارس. لكن الذي لم يتح للتربية ان تقوم بعد به هو تقييم العمل والاختبار في ضوء المعرفة والتجربة المكتسبة لوضع أسس لفكر تربوي اصيل او قريب من ذلك .

اذا تذكرنا هذا ، وتذكرنا ان المشتغلين بالتربية — اساتذة ومؤلفين وطلاباً جامعيين — يلقون سنوياً بالكثير الكثير من المؤلفات التي تتناول قضايا التربية من ناحية دينية او ايديولوجية او حزبية او فلسفية ، اذا تذكرنا هذا ادركنا انه لم يكن باستطاعة الدكتور

عطية ان يلم بهذا الادب التربوي كله ليعطينا صورة وافية كاملة .

يضاف الى ذلك ان متابعة هذا التطور في الفكر التربوي طيلة مائة عام اويزيد كان يقتضي تقصيا تاريخياً لم يتسع له وقت الكاتب . ونحسب ان الدكتور عطية قد وضع بين ايدينا بداءة هي غاية في الجودة بالنسبة لدراسة الفكر التربوي على انه ناحية من دراسة الفكر العربي .

الفكر العلمي

وجاء الدكتور حجاب يتحدث الينا عن الفكر العلمي في المائة سنة الاخيرة . فما الذي قاله ؟ بعد تمهيد مقتضب عن اسهام العرب في الحقول العلمية المختلفة في الماضي انتقل الى العبرة من ذلك وقرر : (١) اننا نحن ، العرب المعاصرين ، لسنا حملة هذا التراث القديم ، فقد فصلنا عنه انقطاع دام مئات السنين. (٢) ان تعلقنا العاطفي بتراثنا القديم «كثيراً ما يسبب لنا عقدة نفسية تجعلنا عاجزين عن اعطاء تقييم موضوعي لواقعنا العلمي». (٣) «اذا اردنا ان نشارك في تكوين العلم في الحاضر والمستقبل... وجب علينا ان نتتلمذ من جديد على قادة العلم المعاصر ».

وانتقل بعد ذلك الى اهداف البحث وعناصر العلم من بحث علمي واعداد علمي وقيام بمهن علمية والاهتمام بالعلم المبسط . وفي مجال تقيم البحث العلمي يقول الدكتور حجاب :

« نود الآن ان نقرر واقع البحث العلمي العربي بأن نشير الى المرحلة التي وصل اليها في تطوره الحالي من ناحية . والى الشرعة التي يتم بها هذا التطور من ناحية اخرى. فحتى نتمكن من تقدير الوضع الحقيقي لبحثنا العلمي لا يكفي ان نورد ما انجزناه حتى عام ١٩٦٦ بل ينبغي ان نضيف الى ذلك سرعة تطوره في عام ١٩٦٦ . وان عرفنا اين نحن في سلم التقدم وعرفنا ايضاً سرعتنا في ارتقاء هذا السلم ، امكننا ان نتحسس مستقبلنا العلمي بصورة اوضح .

« ولأول وهلة لا نرى طريقنا واضحة في كيف نتدبر امر هذا التقييم ، اذ ان ما نبغيه هنا ليس بالامر المطروق او المجرب . ولهذا السبب سألجأ هنا الى الاستعانة بعدد من المحكات او المعـــايير التي تتفاوت في مستوى ما تفترضه من رفعة شأن في ميدان البحث العلمي ، بادئا بارفعها شأنا ومتدرجاً الى المعايير الادنى رتبة .ونأمل بهذا الاسلوب ان نشاهد امامنا قطوعاً مختلفة للبحث العلمي العربي على مستويات متفاوتة،وكأننا بهذا نرسم له صورة مجسمة متكاملة».

اما المعايير التي قبلها الباحث فهي اربعة : (١) جوائز نوبل (ونحن لم ننل منها جائزة واحدة بعد) . (٢) المجلات التلخيصية (abstracts)، ويقول في صـدد ذلك :

« نستطيع ان نقول اذاً ان علمنا العربي اخفق مرة اخرى في الحصول على رتبة تذكر عند قياسه بهذا المعيار الثاني . ولكن هذا لا يعني ان المعيار الثاني في ذات مستوى المعيار الاول ، اذ ان مناطق كثيرة من العالم تفشل عند قياسها بالمعيار الاول ولكنها تنال نصيبا لا يستهان به من النجاح عند قياسها بالمعيار الثاني. وكأمثلة على هذه المناطق نذكر اليابان والهند واوربا الشرقية وبعض بلدان امريكا اللاتينية. وفي الواقع ان بلاد الشرق الاوسط وافريقيا هي المناطق الوحيدة في العالم التي تفشل فشلا يكاد يكون كاملا عند استعمال هذا المعيار » . (٣) المؤتمرات الدولية وتمثيل العلم فيها. ويبدو ، على حد قول الدكتور حجاب،

ان العالم العربي فشل في اجتذاب المؤتمرات العلمية الى هذه المنطقة . (٤) الابحاث العلمية المنشورة في الخارج . وهو « موجود بشكل بسيط ولكنه يتطور بصورة متسارعة ».

وبعد ان يحدثنا الدكتور حجاب عن الدوريات والهيئات والجمعيات العلمية والمؤتمرات، يعالج بعض اسباب ضحالة البحث العلمي . وهو يعزو ذلك الى « المستوى الصفري الذي بدأنا منه بعد عدة قرون من السبات العميق » ، والى اللغة ونزوح العلماء وغياب الدولة ـ عموما ـ عن مساندة العلم والعلماء ونقص التعاون الاقليمي .

ونحسب ان ملاحظة الدكتور حجاب المتعلقة باللغة حرية بان تذكر هنا . فهو يقول : « لا شك في ان لغتنا العربية من اجمل لغات العالم ومن اغناها بالجذور والصيغ والاسلوب . ولكن جمال اللغة وغناها لم يكونا دائما من المزايا المساعدة في الحقل العلمي . فجمال اللغة كثيراً ما الهى الناطقين بها عن الاهتمام بالدراسات الفكرية الجافة ، وغناها كثيراً ما سبب بلبلة في موقفنا تجاه المصطلحات العلمية الحديثة والتعريب. وفي ميادين الفكر الاخرى قد لا يمثل الجهد المبذول في الترجمة والتعريب استنزافاً خطيراً لمجموع الجهد الفكري ، ولكن الوضع مختلف بالنسبة للبحث العلمي. فضخامة الانتاج العلمي العالمي من جهة والسرعة التي تولد بها التعابير والمصطلحات العلمية الجديدة والسرعة التي تندثر بها ايضاً ، كل هذا يؤلف عبئاً ثقيلاً ومتزايداً على الجهود المبذولة في حقل البحث العلمي» .

ويعالج الكاتب الاعداد العلمي بالنسبة الى الحاضر واثره في تطوير الاوضاع الحالية . ويود ان يرى الكثير الكثير من التقدم في المجالات المختلفة .

ويختتم الدكتور حجاب بحثه بهذه العبارة : « عندما يعالج كتابنا موضوعا مثل موضوع بحثنا اليوم ، يميلون في العادة الى الشرح التفصيلي للتطور الخارجي والى الخوض في العوامل المؤثرة في هذا التطور مهملين بصورة عامة هدفنا الثالث الذي هو تقييم العلم العربي على مستوى عالمي . واشعر انني في بحثي اليوم اخطىء في الاتجاه الآخر ، اذ انني كرست جهداً كبيراً في سبيل اعطاء تقييم موضوعي لنشاط العرب العلمي بينما مررت مر الكرام على تطوره التاريخي والعوامل المؤثرة في هذا التطور. ويؤلمني حقا ان اقدم لكم هذه الصورة القاتمة عن قيمة العلم العربي في قرينته العالمية . فنشاطنا العلمي في سنة ١٩٦٦ لا يمثل سوى ٣٪ مما هو ملقى على عاتقنا فيما لو كنا اعضاء بالغين في المجتمع العلمي الدولي . ثم هذه النسبة الضئيلة موزعة على البلاد العربية المختلفة توزيعاً ابعد ما يكون عن التكافؤ ، فهي تقريباً مركزة في بلد عربي واحد . ومعنى هذا ان اكثرية بلادنا العربية تحتل ادنى المراكز العلمية حتى بالنسبة للكثير من البلاد المتخلفة .

« ولا اجد في هذه الصورة القاتمة سوى عزاء واحد ، وهو ان سرعة تطور نمونا العلمي كبيرة للغاية ،وقد نجد في هذا شعاعاً من الامل في ان نصل في احد الايام القادمة الى مرحلة المشاركة الفعلية في العلم لبناء مجتمع المستقبل » .

قد يبدو الدكتور حجاب متشائماً . ولكن الواقع انه ليس كذلك . في دراسته تفاؤل الجراح يحمل المبضع ليفقأ الدمل ويقطع البثرة ، ثم هو يعرف ان ذلك انفع في تجنب العلة في المستقبل .

وقد يختلف البعض مع الكاتب في المعايير التي اتخذها لتقييم العلم ومكانته في العالم العربي . ولكن المهم ان الدكتور حجاب لم يكتفِ بعدّ المؤلفات العلمية فحسب او تعداد المقالات او الاساتذة . بل انه اتخذ لنفسه مقياساً معيناً . لذلك اصبح من الممكن

ان يقوم بعمله على اساس ثابت بدل الترجرج الوصفي والتمدح الخاوي .

ولما كان كلام الدكتور حجاب عن العالم العربي اجمالا ، فقد ترتب على ذلك ان وزع جهود قطر واحد على بقية الاقطار ، والقطر الذي له السبق هو الجمهورية العربية المتحدة . ولهذه ملاحظة فيها احقاق حق جزئي ، بالنسبة الى الرقعة العربية الواسعة .

الفكر الفلسفي

كان الفكر الفلسفي نصيب الدكتور صليبا ، وهو باحث رافق الحركة الفلسفية منذ نحو اربعين سنة . ويبدو انه لم يكتشف فكراً فلسفيا في العقود الاولى للمائة سنة الاخيرة ، فقصر بحثه على « الفكر الفلسفي في الثقافة العربية المعاصرة » ، وعالجه على أربعة مواضيع : (١) موقف الثقافة العربية ازاء الفلسفة (٢) والعوامل المؤثرة في تطور الفكر الفلسفي خلال المائة سنة الاخيرة (٣) ودرجة اسهام العرب في تقدم الفكر الفلسفي (٤) ومستقبل الفلسفة في البلدان العربية .

ذكّر الدكتور صليبا قراء بحثه بان الفلسفة تأخر دخولها ميدان الفكر العربي في نهضته الحديثة ، وذلك لانها دراسة تجريدية لذلك قلما تستسيغها الاقلام اول الامر ، ولان الجهل كان منتشراً . لكنه رأى بارقة امل في اقبال الناس اليوم على الفلسفة واهلها وفي احياء التراث الثقافي العربي وفي قيام بعض المفكرين بالدعوة الى تحكيم العقل والوجدان في اصلاح حياة الانسان على نحو ما دعا اليه محمد عبده . واتصال العرب بالحضارة الاوربية ادى الى نقل الآراء والمؤلفات الفلسفية فبدأ شيء من الاقبال على تعلم هذا الموضوع ، ولم يلبث الاقبال ان ازداد وقوي .

ويمكن تلخيص هذا الاقبال على الرغبة ، في احياء التراث الفلسفي العربي ودرسه ونشره وحتى ترجمته الى اللغات الاجنبية ، وفي نقل مؤلفات فلسفية غربية الى العربية ، وفي وضع كتب اصيلة بالعربية .

ويؤكد الكاتب ان كل نتاج فلسفي فيه عنصر ذاتي ، ومن ثم فالنتاج الفلسفي ، كالحياة الفلسفية نفسها ، لا يزال في بدء حياته . « والفلسفات التي تنتشر في المجتمع قد تكون متولدة من عقول اهله او تكون واردة عليهم من الخارج بطريق الاقتباس. وسواء أكانت اصيلة ام مقتبسة فانها لا تعبر عن منازع الشعب الا اذا اتحدت بكيانه الحي وبدلت وجهة نظره الى الحياة . واذا استثنينا بعض المفكرين السياسيين او الدينيين الذين اثروا في انصارهم ومريديهم تأثيراً سطحياً او عميقاً لم نجد في العالم العربي الحديث فلاسفة اثروا في زمانهم تأثيراً مباشراً او غير مباشر ... وليس في البلدان العربية في الوقت الحاضر مدارس فلسفية تجمع جمهرة من المفكرين على مذهب واحد ، ولا فيلسوف نشأ على يديه طلاب جعلوا همهم شرح فلسفته وتفسير آرائه واكمال مذهبه » .

ونحن اليوم نترجم الفلسفة كما ترجمها اسلافنا من قبل. لكن الترجمة قلما تخلو من نقص ،

والكتب الفلسفية الجيدة الترجمة قليلة . فهناك المترجم الذي لا يعرف الموضوع والمترجم الذي لا يجيد اللغة والمترجم الذي يتصرف في الترجمة . وكل اولئك لا يمكن الا ان يسيئوا الى الاصل والمترجم .

ويستعرض الكاتب اصحاب الفكر الفلسفي وسادته في العالم العربي ويقول : « ولسنا نريد الآن ان نحصي جميع هذه الدراسات ، فان ما اطلعنا عليه منها اقل مما لم نطلع عليه ، ولكننا نريد ان نقول فيها قولا واحداً ، وهو انها مشتملة على تجارب شخصية تدل على مواقف اصحابها . وليس ادل على ذلك من كلام رينه حبشي في كتابه « بدايات المخلوق » على حطام الوجود الماثل في القلق ووحدانية الحب ، والابوة ، والفقر والبؤس ، وتفريقه بين الحقائق التي تم تكوينها والحقائق التي لم يتم تكوينها بعد . واذا كان رينه حبشي لا يحب الحقائق التامة التكوين فمرد ذلك الى رغبته في ترك باب الصيرورة والتحرر مفتوحاً. ان الحقائق التامة التكوين تغلق باب الصيرورة وتوقف السير في طريق التحرر ، فكما لا يستطيع العقل ان يتصور للمكان والزمان نهاية كذلك لا يستطيع ان يتصور للكمال حدودا ، بل الكمال الحق هو التكامل، والحرية الحق هي التحرر . ومن قبيل ذلك ايضاً موقف قسطنطين زريق ازاء معركة الحضارة، فهو لم يقتصر على الالمام بالتغيرات الحضارية وعواملها ومقاييسها بل تكلم ايضاً على منجزات الحضارة الحديثة وامكاناتها ، واهم شيء في نظره تنمية الوعي الانساني ، وتنظيم العلاقات الدولية والعمل على تحرير الانسان بتنمية قواه العقلية ، فان التقدم تحرر عقلي وجهـــاد روحي اصيل للسيطرة على الطبيعة ولتحسين حال الانسان من الناحيتين الذاتية والاجتماعية ، ويمكن ان يعد هذا الموقف المبني على الثقة بالعقل مضاداً لموقف الذين يرون ان الوجود ليس عقلا . ومن قبيل ذلك اخيراً دعوة خليل رامز سركيس في كتابه « مصير » الى خلاص الانسان بالايمان والتعالي ، والى تحريره بالمغامرة الكبرى والى اكسابه ابعاده الالهية بالسيطرة على طبيعته المادية الضيقة ، على نحو يذكرنا بصوفية ميخائيل نعيمه وغيره من المتصوفين . وليس في الآراء التي اشتملت عليها هذه الكتب اتجاهات جديدة ، ولكن فيها على كل حال توضيحاً جديداً لموقف اصحابها القديم وهو بالجملة موقف فلسفي مفعم بشذا الروح يحاول اعادة البناء الانساني على اساس الايمان والتقدم والتعالي والتحرر».

والدكتور صليبا كمربّ واستاذ للفلسفة معني بمستقبل الفلسفة في العالم العربي . وهو اذ يعرض للماضي ويحاول ان ينشر تجربته على المستقبل في عملية مد او اتمام ، يرى ان متابعة الدراسات الفلسفية التاريخية يجب ان تستمر لانها السبيل الى خلق احتكاكات فكرية . واما الدراسات النظرية فيجب ان تشجع بكل الوسائل حتى يتعمق الحس بها ويشعر الجميع بقيمتها . يقول عن الدراسة النظرية :

«اما دراساتنا النظرية فانها على تقدمها لا تزال محتاجة الى الكثير من التركيز والربط لان الحدوس التي تشتمل عليها لا يمكن ان تصبح عامة الا اذا استندت الى مسلمات موضوعية، ولان ما يكشف عنه الكاتب بقلبه وعاطفته لا يمكن ان يصبح مشتركاً بينه وبين غيره الا اذا استند الى احكام عقلية محكمة الترتيب والارتباط . ولعل قيمة الدراسات النظرية التي وضعناها لا ترجع الى ما فيها من دقة موضوعية وارتباط عقلي بل ترجع الى ما فيها من دلالة على مواقف اصحابها ازاء قضايا عصرهم .

« ومعنى ذلك كله ان انتاجنا الفلسفي تاريخياً كان او نظرياً لا يزال في حاجة الى المزيد من التقيد بالمنهج الموضوعي ، فلعل الباحثين اذا تقيدوا بهذا المنهج يستطيعون ان يحسنوا انتاجنا الفلسفي ويجعلوه اكثر موضوعية واشد ارتباطاً وتركيزاً . وسبيل ذلك الاهتمام بترتيب الحقائق اكثر من الاهتمام بجمعها وتكديسها والعناية بطريقة البحث اكثر من العناية بعناصره » .

يبدو ان الحرية ليست الشرط الوحيد لايناع الفلسفة ونضجها وقيام الفلاسفة اصحاب

المذاهب الفلسفية . فالحرية السياسية والاقتصادية والاجتماعية قد تتوفر في مكان وزمان على شكل توفرت فيه من قبل في مكان وزمان مشابهين ، لكن ليس من الضروري ان تكون النتيجة ظهور فلاسفة في الحالين . وهنا يحضرنا قول الدكتور شارل مالك الذي اسهم في ابداء الملاحظات ، من ان الفلسفة رسالة ، وظهور الفيلسوف فيه شيء من الرسالة والوحي . لذلك ما لم تكن ثمة قوة دافعة دافقة من الداخل فلا يمكن ان يظهر فيلسوف ولو توافرت الحريات جمعاء . كما ان المناقشة حول معنى الحرية استهدفت لا الحرية التي يبيحها المجتمع للافراد ، ولكن الحرية التي يشعر فيها الافراد انفسهم في قرارة نفوسهم . هذه هي الحرية التي تساعد على ظهور فكر فلسفي .

وكما ان موقف العلم من الدين والدين من العلم لم يثرها الدكتور الطويل في عرضه للفكر الديني الاسلامي ، فان هذا الامر نفسه لم يتعرض له الدكتور صليبا وهو يحدثنا عن الفكر الفلسفي العربي . ومن الصعب القول فيما اذا كان الزميلان قد تجنبا الطريق الوعر وآثرا العافية ، ام ان كلا حسب ان الآخر سيعرض له ، ام انهما اعتبراه قضية بسيطة تتلخص في انه لا فرق بينهما من حيث الغاية او الاسلوب .

الفكر الديني المسيحي

قدم المطران هزيم لبحثه عن شواغل الفكر الديني المسيحي منذ سنة ١٨٦٦ ، بامور اراد اعتبارها نقطة انطلاق من جهة وتحديداً للموضوع من جهة اخرى . ونرى لزاماً علينا ان ننقل عبارته بكاملها كي لا نسيء الى وجهة النظر التي ابداها . يقول الكاتب :

« من اطلع على الفكر الديني عامة والمسيحي بشكل خاص وجد انه كان حتى اليوم يعمل خصوصاً لايجاد اجوبة يطرحها العالم عليه في حقول الفلسفة والعلم والروح والاجتماع وانه قلما تحدى هو العالم باسئلة يطرحها على الانسان والوجود . وما العقائد في مجملها سوى اجوبة عن امور عرضت للمسيحية لدى مواجهتها العالم .

« ولا يشذ الفكر الديني المسيحي العربي عن هذه القاعدة خصوصاً وانه منذ ١٨٦٦ كانت تخلق حوله اجواء لم يكن له وحده ان يخلقها ان في السياسة او العلم او الاجتماع او الدين . فكان مثله مثل من استعار فاحب الاستعارة ولم يتذوق طعم الملك والخلق بعد .

« والواقع ان الكاثوليكية والبروتستانتية والارثوذكسية كانت كلها لا تزال تتلقى من الخارج عملها اللاهوتي ومعطياتها الدينية وفي لغات معظمها فرنسية وانكليزية ويونانية . وكان من الطبيعي ان تقوم في مثل هذه الحال حركة ترجمة قوية وقد قامت فعلا – فهناك ترجمات الكتاب المقدس وكتب كبار اللاهوتيين الغربيين وغيرها – ولكنها بدل ان تسهم في خلق فكر عربي اصيل جمدت ذلك الفكر في اطارات غربية وجعلته يكتفي من واقعه بالمساجلات والمشاحنات على امور لم تطرح مباشرة في ارضه ولغته ومفاهيمه ، بل اتته مثقلة بما في التراث الغربي المسيحي من عنفوان وسيطرة ومنطق وفلسفة .

« وكان من المتوقع ان يكون موضوع مواجهة الاسلام والمسيحية اكثر اصالة من غيره ، ولكن ، ويا للاسف ، هذا الموضوع نفسه حاكته للمسيحيين اقوال متصلة بلاهوت غريب وتحدث فيه المسلمون اجمالا كما لو كانوا يردون في حديثهم على مسيحية هي اولا واخيراً من صنع الغرب . وصحيح ان بارقا جديدا بزغ اليوم في الحوار بين الدينين الكبيرين وكذلك بين مختلف الفئات المسيحية ولكن مشكلة الاصالة في هذا كله تبقى قائمة منتظرة الزمن والصفاء والنضوج ليجلس الشرق العربي المسيحي الى مائدة الفكر الديني العالمي

مزودا بتراث اصيل فخوراً بخلقه هو ومساويا في العمق والاستجابة للتيارات العالمية الكبرى » .

وبعد هذه المقدمة تناول مشاكل معينة دارت حولها مناقشات او آراء او افكار دينية مسيحية . والموضوعات هي : العلم والدين ، وداروين ومذهبه ، والانسان والعالم ، والمسيحية والاسلام ، والمسيحيون فيما بينهم ، والتاريخ الكنسي ، والحياة الروحية .

والمطران هزيم يعرض لهذه القضايا ، في غالب الحالات ، من حيث تطورها التاريخي ، ليخلص الى ما يرى فيه خاطرة او رأيا او فكرا حريا بالتسجيل . ففي عرضه لقضية العلم والدين ، وهو الوحيد الذي اثارها مباشرة بين اولئك الذين كان يجب ان يثيروها في الحلقة ، نراه ينقل الينا خاصة رأي رينان ولوازي في الكتاب المقدس تمهيداً لتوضيح الجدل الذي دار حول الموضوع في الشرق العربي . فرينان كان يرى في الكتاب المقدس كتابا خاضعاً للبحث العلمي ، وكان لوازي ينظر الى الكتاب على انه لا يتوخى الحقيقة التي يهدف اليها العلم . وتسربت هذه الآراء فتبناها شبلي الشميل وفرح انطون ويسهم بعدهما غيرهما . والنقطة الهامة التي يثيرها المطران هزيم في هذه المناسبة تتضح في قوله : «وهكذا انتقل الصراع بين العلم والدين من الغرب الينا دون ان يكون عندنا العلم الذي ـ اذا وجد ـ قد يتحدى الدين في طريقته للمعرفة » .

وقد دخل مذهب داروين الى العالم العربي عن طريق المصادفة اثر خطاب القاه استاذ امريكي في الجامعة الامريكية في بيروت ، فثارت حوله مناقشة بدأت سنة ١٨٨٢ واستمرت قرابة نصف قرن ، واشترك في هذه المساجلة (بالاضافة الى بعض الكتاب الاجانب) اصحاب « المقتطف » (وخاصة يعقوب صروف) وابراهيم الحوراني والاسقف هواويني والقس انيس بارودي وشبلي الشميل والاب اسكندر طوران ولويس شيخو والياس الغضبان وسلامة موسى . ولكن هذه المساجلات لم تدفع بالداروينية بعيداً ، اذ انها ، كنظرية علمية ذات اسس منطقية ، دخلت المنطقة مع ما دخلها من العلم .

في قضية الانسان والعالم يميز لنا المطران هزيم بين السنوات الاخيرة من القرن التاسع عشر وما مر من القرن العشرين . ففي المرحلة الاولى كان يتغلب على الكتابة في مثل هذا الموضوع عنصر الوعظ والارشاد ، « ويتخذ الفكر الطابع الخلقي والادبي الرامي الى اعطاء المثل الصالح » .

اما في الفترة الثانية فاننا « ننتقل الى مرحلة ثانية من مراحل تطور موضوع « الانسان والعالم ». هذه المرحلة حبلى بالثورة ، لا تكتفي بعرض الاوضاع بل تتعرض لها بغية اعطاء حلول لقضايا العصر . ويتنقل الفكر المسيحي من مرحلة القبول والتبرير الى مرحلة التحليل والتأليف ويحفز للاجابة عقلياً عما يواجه من قضايا فيطوي صفحة الوعظ والارشاد ويفتح صفحة الانسان في كرامته وعزته لا في استكانته وتضحيته . كل ذلك لان القرن العشرين منذ ولادته كان صنو الثورة على الاوضاع والتركيز على الانسان من حيث ان له حقاً في الحياة وانه سيد الكون وربه الاصغر » .

ن ويتناول المطران هزيم اكثر من مقال او رأي فيوضحه لنا . ولكنه يذكر ايضاً «ان عدداً من القضايا الكبرى فيما يخص الانسان والعالم لم تأخذ قسطها الكافي من الاهتمام في الفكر المسيحي العربي: فلم يبحث الالحاد في شتى وجوهه ولا الوجودية ورفضها للجوهر وتركيزها على الاختبار الوجودي الداخلي، ولا الماركسية الشيوعية ونظرتها الى الحياة والانسان والعالم . واخيراً يبقى الباب مفتوحاً للبحث في قضايا الانسان من حيث انه وجود حي كائن وصائر في الآن ذاته» .

وتحدث المطران هزيم عن قضية اخرى استبعدت من قبل بحثاً ، وان كانت قد اثيرت سؤالا واستفساراً ، وهي قضية الحوار بين المسيحية والاسلام. فذكر انه في الدور الأول فيها كان القائمون على الحوار من المسيحيين من رجال الدين الاجانب . ويجمل ذلك بقوله :

« من الامور الصعبة ان يجد الانسان تفسيراً طبيعياً لكون الفكر المسيحي الذي كان يتأثر التأثر الذي الذي رأينا بالفكر الغربي ، لم يقف بعد موقفاً رصيناً من الفكر الذي يعايشه ويجاوره اعني الاسلام . فكأن الشرق العربي لم يكن معتبراً سوى امتداد لثقافة معينة مدعوة ـ في ظنه ـ الى الانتشار والتوسع الى ما لا نهاية. وقد يكون لغيرنا تحليل النفسية المحليةفي القرن الذي يهمنا درسه، ولكن لنا ان نذكر مجددا بأن آباء الفكر المسيحي عامة كانوا من الاجانب المبشرين المرسلين ولم يكن بعد قد تولد في البلاد فكر مسيحي عربي اصيل . لذلك كانت مواجهة الاسلام لا مواجهة تفاهم ولكن مواجهة نقض ورفض من الاساس كما كان الموقف نفسه في معظم الحالات ميزة الفكر الاسلامي لما قدم اليه كفكر مسيحي اصيل. اذاً فنحن في فصلنا هذا ـ ولا عجب ـ في معرض البراعة في اظهار الفروقات وتسجيلها . ولن نفسح مجال الدرس الرصين الا بعد حين » .

الا ان مرحلة جديدة بدأت سنة ١٩٣٩ (ان لم يكن بعضها قد تم قبلا) وهي مرحلة تتصف بالهدوء والرصانة العقلية والبرهان على ان كل جهد في اظهار المسيحية والاسلام في وضع تناف وتضاد هو جهد ضائع .

والمسيحيون فيما بينهم كانت لهم خصومة وكان بينهم صراع وجدل . فقد تراشقوا النقد اللاذع وتبادلوا الشتائم احياناً وتعدوها الى الافتراءات .

كانت الخصومة بروتستانتية كاثوليكية ، ثم ارثوذكسية كاثوليكية ، ثم جاء وقت كانت فيه بين الجميع . لكن فيما يتعلق بالانشقاق والكنيسة القديمة فالحوار كان ارثوذكسياً كاثوليكيا . ولكن ماذا كانت النتيجة ؟ «هذه الحركات رأت ان الجدل قد ادى الى هزال اللاهوت المسيحي بالعربية وضعفه لانه اغرقه في منطق الدفاع والاثارة ، وكلاهما يخالف البحث العلمي الهادىء . ومن هنا نجد اليوم ان القضية المسيحية الاولى ، بسبب الحركة المسكونية ، هي قضية الاتحاد ، بدل التحدث عن الانشقاق . وقد اصبح مفهوم الاتحاد اليوم مركزا حول نقطة واحدة : وهي ان الكنائس تقترب من بعضها بمقدار ما تقترب كل منها من المسيح. لان المسيح هو علة الاتحاد وسببه وغايته».

والتاريخ الكنسي اثار الكتاب كما اثار الجدل ، لكن المجالات الفكرية كانت هنا اضيق منها في حقول اخرى . وبين الذين يجب ان يذكروا المطران جراسيموس مسرة الذي وضع « تاريخ الانشقاق» في ثلاثة مجلدات (نشرت بين ١٨٩٢ و ١٨٩٩)، والدكتور اسد رستم الذي ألف « مدينة الله انطاكية العظمى » (١٩٥٨) . واذا كان

المؤلف الاول يمثل عصر الخصومة الشديدة وتخير السلاح والحملة الشديدة على الخصم ، فان عصر رستم يتضح من وجهة نظر المؤلف الذي كان يرى ان « الانشقاق الكبير (١٠٥٤) يستدعي توبة واستغفارا من الكاثوليك والارثوذكس على السواء ».

ويختم الكاتب دراسته بالحديث عن الحياة الروحية . وختام قوله هنا هو ختام بحثه . يقول المطران هزيم :

«وهذا الحقل، الحياة الروحية، هو الاخير الذي سيكون خاتمة مطافنا ولو لم يكن فعالا بعد في الفكر الديني المسيحي العربي . ذلك ان الرهبنات الشرقية هي التي تحمل هذا المشعل وهي الى حد منزوية جغرافيا عن الناس ، تكتب ولكن كتاباتها فيها الكثير من التأمل والتسبيح اكثر مما فيها من الابحاث والدراسات» .

الادب الديني المسيحي العربي الاصيل قليل ، ونحسب ان المطران هزيم جاء بخير ما يمكن ان يعمل . لكن يخيل الينا انه كان ثمة ادب مسيحي عربي في مصر يتعلق بالكنيسة القبطية، احياء وحياة روحية وتاريخاً لم يتح له الاطلاع عليه. ولعل بعض الحلبيين اسهموا في هذه الامور . لذلك نأمل ان يتسع وقت المطران هزيم للعناية بهذه الامور في المستقبل املا في ان يتم الموضوع درسا .

الفكر التاريخي

كان في البرنامج ان يشترك في الحلقة مؤرخ يتحدث عن الفكر التاريخي . لكن حيل بينه وبين ذلك . ومع ان الموضوع لم يطرح للمناقشة ولم يشر اليه، فاننا نرى من واجبنا ، ونحن من ابناء هذه الصناعة ، ان نضع بين ايدي القراء بعض ملاحظات عابرة يصح ان تسمى اتجاهات في التأليف التاريخي او نواحي في الفكر التاريخي العربي في المائة سنة الاخيرة .

والمهم في الامر هو ان الفكر التاريخي او التفكير التاريخي تقسمته تيارات مختلفة وتنازعته نزعات متعددة ، وقد سارت بعض هذه التيارات والنزعات في خطوط متوازية ولا تزال، وقد يتغلب تيار على آخر في فترة ولكن لم يقف اي منها وقوفا نهائيا مفسحا المجال لغيره. وحري بالذكر ان التاريخ كثيرا ما اعتبر وسيلة لخدمة اغراض معينة ولم يكن هو في حد ذاته غاية في نفسه .

فقد اهتم الكتاب والادباء والوعاظ ـ ولا نقول المؤرخين ـ بالتاريخ لاستخراج العبرة والموعظة من احداثه . فنبش الكتاب اخبار الازمان الغابرة والاجيال السابقة تأييدا لفضيلة التحلي بها جميل ، او تقريرا لرذيلة تجنبها فيه خير . ومع ان احداث التاريخ بكامله تصلح لهذا فقد غلب على الكتاب واصحاب الوعظ والارشاد الاهتمام بالتاريخ المرتبط بالكتاب المقدس اذا كانوا من المسيحيين والاستشهاد بالتاريخ الاسلامي بين الكتاب المسلمين . وما اكثر ما كتب عن الخلفاء الراشدين لا من حيث ان المقصود كان وضع تاريخ

لايامهم او ترجمة لهم ، بل لأن في حياتهم الكثير من العبر التي يجدر الافادة منها، والنصح الذي ينفع الراغبين في الانتفاع .

ومن قبيل استخلاص العبر من التاريخ ، وان كان العمل اوسع مدى ، اهتمام دعاة الاصلاح الاسلامي بتفهم العصور الاسلامية المجيدة للتدليل على ان ما يدعون اليه من احياء واصلاح انما هو قائم في اطار التجربة التاريخية الاسلامية . ولما كان غالب المصلحين قد دعوا الى السلفية ، فقد انصرف اهتمامهم الى عصور الاسلام الاولى للتدليل على مدى ما افاده المسلمون بسبب تمسكهم بالمبادىء الدينية واعتصامهم بالقواعد الاسلامية الصحيحة . والفريق الآخر من المصلحين اضاف الى دعوة العودة الى الاسلام الصحيح دعوة الاخذ بالعلم الحديث ، محاولا البرهان على ان العلم لا يتعارض مع الاسلام . وهذا الفريق عني بدراسة عصر ازدهار الحضارة العربية الاسلامية والفكر الاسلامي ليدلل على ان السلف الصالح لم يرَ في الاخذ باسباب العلم حرجا . وهذه السابقة اذاً حرية بأن تحتذى. ولعله من المناسب ان نذكر ايضا ان الدعوة الى الجامعة الاسلامية ، التي انتشرت في ديار العرب في اواخر القرن التاسع عشر ، اقتضت من القائمين بها عناية بالتاريخ الاسلامي للتأكيد على ان الدعوة الحديثة الى الجامعة الاسلامية انما هي امتداد تاريخي ، او على الاقل احياء، لكيان عرف من قبل ونجح وخدم الاسلام والمسلمين .

واعتمد التاريخ العربي ، منذ العقود الاخيرة من القرن الماضي ، لتغذية شعور العرب القومي واشباع رغباتهم الوطنية لما مست الحركة القومية نفوسهم واخذت تغزو قلوبهم . فالقومية العربية انصرفت الى اللغة والادب والتاريخ تستنطقها شواهد على عظمة كانت ملء البردين ، ومجد ملأ الاعطاف فخرا . فكان احياء اللغة والتفنن في اساليبها والاعيبها دلالة على حب لها ولاهلها وقومها واعتزازا بها على الاتراك وهم اصحاب قومية اخرى اعتمدت اللغة والادب والتاريخ اساساً لشعورها . وجاء دور احياء التراث العربي الادبي لما فيه من تجسيم لفضائل العرب ، وتجسيد لخصائصهم وتغنٍ بامجادهم واثارة لنخوتهم وحميتهم . وما كانت اللغة ولا كان الادب ليصمدا لولا ان دعمها ، بالنسبة الى دعاة الاحياء والقومية ، التاريخ — التاريخ من حيث انه سجل الامجاد وكتاب المفاخر . وتداخلت هذه الامور الثلاثة ، في ميدان التحدث عن القومية ، تداخلا كبيرا ، بحيث لم تكن ثمة صناعة البحث العلمي قد تسربت الى الاقلام ، ولا عرف القوم التاريخ فناً او علماً . ولعل من خير ما يمكن ان يساق للتمثيل على التداخل « حضارة الاسلام في دار السلام » لنخله المدور وروايات « تاريخ الاسلام » لجرجي زيدان .

والجدير بالذكر انه في هذه الاتجاهات التي عرضنا لها — الموعظة والعبرة والدعوة الى الاصلاح الاسلامي والدعوة الى الجامعة الاسلامية والعناية بالقومية العربية — كان التاريخ

العربي الاسلامي ينظر اليه على انه يتصف بنوع من القداسة . فلا يطاله جميع الناس ولا تدبج فصوله جميع الاقلام ، ولا ينظر اليه نظرة فاحصة ولا يتعرض له بنقد او تجريح . وقد يجرح اصحاب التراجم الرواية ، ولكن الكاتب الحديث لا ينظر الى هذا التاريخ نظرة من يقلب الامور على وجوهها ليختار منها الاصح او الاقوى .

على انه شذ عن ذلك اولئك الذين ترجموا للاعلام او الذين دونوا التاريخ المحلي. فالذين ترجموا للاعلام كان امامهم مثال من اصحاب السير والطبقات من القدامى فحاولوا تقليدهم على نحو ما نرى عند المحبي والمرادي في سوريا وعند المؤرخين المحليين في لبنان وفلسطين .

هذه النزعات لا تزال قائمة في العالم العربي ، ولا يزال التاريخ سندها الاول ، ولكن يخيل الينا ان المثل يستخرج الآن من التاريخ دون ان تحيط به (بالتاريخ) هالة من القداسة او القدسية . وكتابة التاريخ قوميا وعروبة ، اذا كان الكاتب من الذين يعون التاريخ ، اتجهت نحو التاريخ للعرب كامة اكثر من كونها تغنيا بالامجاد فحسب . ولعل اول كتاب حديث وضع مع اعتماد هذه الابعاد الجديدة هو كتاب « تاريخ الامة العربية » للمرحوم درويش المقدادي (١٩٢٨) . ولا ينتقص من قيمته انه كان كتابا مدرسيا . فما اكثر الكتب الجديدة التي وضعت مدرسية اصلا .

هذه الاتجاهات الاولى تبعتها زمنا ووازتها خطا ، اتجاهات اخرى هي : العناية بالتفسير الاقتصادي للتاريخ . لكن المحاولات الاولى كان القصد منها جمع المادة التي توضح التطور الاقتصادي للتاريخ العربي ، على نحو ما فعل عبد العزيز الدوري في « تاريخ العراق الاقتصادي في القرن الرابع للهجرة » (بغداد ١٩٤٨) ، بالاضافة الى محاولة تفسير التاريخ العربي تفسيرا اقتصاديا على نحو فعله بندلي جوزي في كتابه «من تاريخ الحركات الفكرية في الاسلام » (القدس ١٩٣٢) . وهذه المحاولات لم يتح لها الوقت الكافي للنمو ، اذ طغت عليها مؤخرا النزعة الى استخدام التاريخ في سبيل نشر الدعوة الاشتراكية في الدول العربية التي قبلت الاشتراكية نظاما اقتصاديا اجتماعيا سياسيا . وقد لقيت هذه الحركة تنشيطا من اولي الامر ، فكثرت الكتب فيها ، لكن الوقت لم يحن بعد للحكم عليها .

وثمة اهتمام آخر هو حديث العهد ايضاً ، وهو درس التاريخ الاجتماعي للعرب وغيرهم. ويجب ان نفرق بين الكتابة في تاريخ المجتمع العربي والعوامل المؤثرة في تطوره ، وبين هذا السيل من الكتب المتدفق من دور النشر عن المجتمع العربي لسد حاجة التلميذ المفروضة عليه هذه المادة في احدى سنواته الجامعية . فهذه الاخيرة كتب عملت فيها نار البديهة فاخرجتها عاجلة الى السوق ، ولم تنتظر نار الروية لتكون فاعلة ومتفاعلة مع العلم

والغرض والفكرة . اما كتابة التاريخ الاجتماعي فلا تزيد عن كونها محاولات في مقالات او فصول في التاريخ العام ، وهي الى وصف المجتمع اقرب منها الى تعليل تطوره وتحليل اوضاعه في اطار معرفة علم الاجتماع وقوانينه .

على ان الذي نود ان نقوله هنا هو ان وجود هذه الاتجاهات والتيارات والنزعات والرغبات والشطحات في الكتابة التاريخية لا تعني ان كل ما كتب في التاريخ ، خاصة في العقود الاخيرة ، هو من هذا النوع . فالواقع ان فئة لا يستهان بها من المؤرخين ، بعضهم انتقل الى رحمة ربه ، والبعض لا يزال يعمل ، فضلاً عن الجيل الناشىء — هذه الفئة عملت في التاريخ باحثة منقبة دارسة ، وكتبت نتيجة لهذا البحث والتنقيب والدرس ، وناقشت الروايات والآراء ، وسجلت نتائج هذا كله ، وكان من هذه الدراسات ما هو مثال يحتذى في الدقة والجهد والجدة وسلامة التعبير . ولن نضرب الامثال ، فليس اصعب من ضرب الامثال لمآثر قوم لا يزالون على قيد الحياة . فاما ان يقدم الكاتب ثبتاً كاملاً او انه يعرض نفسه للخطأ واللوم . وفي هذا المقام الامر الاول متعذر ، والثاني مركب شائك لا نبغي ركوبه . فالمؤرخ الصحيح قد اخذ بالظهور في العالم العربي منذ بعض الوقت . لكن المهم هو ان المؤرخ الصحيح لا يزال نزراً بالنسبة الى الذين يدرسون التاريخ في الجامعات والكليات في العالم العربي والى الذين يصرفون الوقت والجهد في ما يسمونه التأريخ .

اما وقد استعرضنا الاتجاهات فاننا نرى لزاما علينا ان نطرح على انفسنا السؤال التالي : هل يوجد في العالم العربي مـا يصح ان يسمى فلسفة تاريخية ؟ او بعبارة اخرى هل عندنا مدرسة او مدارس تاريخية لها سمات خاصة ؟

يخيل الينا ان الجواب سيكون نفيا . فنحن ، منذ قرن من الزمن او اكثر قليلا ، ونحن نفتش عن هويتنا . وكما اننا بحاجة الى التاريخ وعلم النفس وعلم الاجتماع وغيرها للتعرف الى هذه الهوية ، فان المذاهب الفلسفية المختلفة ، في التاريخ خاصة ، لن تظهر ونحن في دور التفتيش الاول ، بل لا بد لها من وقت . ولعل الفلسفة التاريخية التي نحتاجها ونرغب فيها ستكون نتيجة للبحث التحليلي في هويتنا وعناصرها وابعادها .

على انه كان من الطبيعي ان يتقدم الصفوف باحثون في هذه الناحية . ولعل كتابي قسطنطين زريق «نحن والتاريخ» و«في معركة الحضارة» مثالان لهذه المحاولة في هذا الميدان.

ملاحظات عامة

كان من الممكن ان توسع الحلقة فتقدم فيها بحوث عن اللغة العربية والفنون في المائة سنة الاخيرة ، وكان من الواجب ان يبحث اصحاب الدراسات في العوامل الاقتصادية والسياسية التي اثرت في الفكر العربي وتطوره او تأخره. لكن الذي عرض فيه ما ينفع.

وها قد استعرضنا هذه الدراسات . فهل ثمة سمات للفكر العربي يمكن تقريها في مسالكه المختلفة ومجالاته المنوعة ؟

اما ان الفكر العربي ، كما يبدو من هذا الذي قدمناه ، قد اخذ باسباب التطور والنمو ، فامر لا شك فيه . ويكفي ان ينظر الواحد الى القضايا التي كانت تثار حوالي سنة ١٨٠٠ والى القضايا التي تثار اليوم ليعرف ان الفكر العربي قد اخذ بالسير الى الامام. وهي ميزة هامة في حياة الشعوب والامم . ولا بد ان يعترض طريق النمو والتطور تعثر وكبو وتخبط . فما كانت سبل التطور الفكري عند اي من الامم والشعوب طريقا معبدا لا يلبث الشعب ان يسير عليه حتى تتضح له المعالم وتتسق الامور . ولذلك فلن يعيب الفكر العربي ان نحن عثرنا فيه على امور قد لا تعجب كبرياءنا ولا ترضي غرورنا ، ولكنها مع ذلك سمات يتصف بها الفكر العربي الحديث .

واول ما نود ان نذكره هنا هو ما ذهبنا اليه من قبل من ان العالم العربي لم يحدد هويته بعد . والقوم الذين لم يحددوا هويتهم لا يمكن لحياتهم الفكرية الا ان تعكس هذا الوضع الذي هم فيه . ففي الوقت الذي يكثر الداعون ـ ولنترك الرسميين جانبا الآن ـ الى العروبة والقومية العربية ، هناك من يقول بهويات اخرى للعالم العربي او لاجزاء منه . فالدعوة الاسلامية ـ اي التي تقوم على اساس الدين والمجتمع الاسلامي ـ لا تزال قوية . يضاف الى ذلك الدعوات الاقليمية او الوطنية المحلية . ومن السهل على اي فريق ان يتهم الآخر بالخيانة . لكن الواقع هو ان تعدد الدعوات وتباين الآراء هو مظهر من مظاهر الحيوية والنشاط في مجتمع اسن وقتا طويلا وقبل ما فرض عليه ، وهو الآن يحاول ان يتعرف الى جذوره تعرفا صحيحا ، ويحاول ان يتعرف الى فروعه تعرفا حرا ، ويحاول ان يتعرف الى اجوائه تعرفا سليما ، حتى اذا تم له ذلك استطاع ان يخرج من دوامة الريب والشكوك وقد اهتدى الى نفسه وعرف هويته ، لانه هو نفسه عرف وتقصى وقارن وقابل واستنتج وفكر واهتدى . فيهبط عندها من اجواء الاندفاع الرومنطيقي ، ليقف على صخرة اليقين .

والفكر العربي ، في انطلاقه متعرفاً الى ما له وما عليه ، يبدو عليه الكثير من الحذر وتنتابه موجات الخوف والذعر . فهو مقسم بين هذا الذي جاءه مع الحضارة العصرية وبين الذي ورثه من ماضيه . وماضيه البعيد ناصع ، ولكن الفكر العربي المعاصر عرف ماضيه القريب الذي كان مزيجاً من التقليد والقيد والتقييد . وهذا الماضي لا تزال رواسبه عميقة الاثر في النفوس ، ولا تزال قيوده تلف على اعناق الكثيرين . ولذلك فالحذر الذي يستشعره الواحد منا في الفكر العربي هو حذر اساسه خوف من الماضي . قد لا يكون ثمة تطلع الى تقليده ، ولكن لا شك ان هناك خشية من قيوده وتقييده . ولسنا ننكر على

قلة من اهل القلم شجاعتهم في التحرر من اثقال الماضي واغلاله ، ولسنا ننكر ان هؤلاء كان لهم اثر كبير في عالم الفكر العربي . لكن الاغلبية الساحقة ممن اتيح لهم ان يقولوا كانوا اكثر ارتباطا بالماضي واحتراما له ، فكانت نظرتهم ملونة بذلك.

ويتصل بقضية الخوف والحذر قضية الحرية . فنحن اذا استعرضنا العالم العربي في المائة سنة الاخيرة ، وحسبنا الزمن الذي كان فيه للكتاب حرية في التفكير والتعبير ، حتى نسبيا لا اطلاقا،لوجدناه قصيرا جدا بالنسبة الى الرقعةوعدد السكانو كثرة المشاكل التي يمكن ان تطرح على بساط البحث . فالمفكر العربي كان عليه ، ولا يزال عليه الى اليوم ، ان يكتب وعينه على الانظمة والقوانين وغير الانظمة والقوانين مما يمكن ان يتعرض له .

ولكن الى اي حد كان الفكر العربي محاذرا في موقفه من هذا الذي جاءه من الحضارة الحديثة ؟ أتراه خشي هذا الجديد ام تقبله ؟ هل كان يخطو خطواً ام كان يعدو مسرعاً في تقبل هذه الآراء ؟ لقد اختلف الموقف باختلاف السنين والاماكن . وفي بعض الحالات قبلت الآراء بالنيابة عن الفكر العربي واعطيت له ان لم نقل فرضت عليه . حدث هذا في مطلع القرن الماضي في الشؤون العلمية والتقنية ، وحدث هذا في اواسط القرن العشرين في الامور العقائدية . اما الآراء الاخرى ، اما عناصر الحضارة الحديثة ، التي انتقلت اليه على كرور هذه السنين وتعاقب هذه الايام فقد جاءته على شكلين . اما في اول الامر فقد كانت رياحاً زعزعاً بالنسبة الى ما كان قائما في العالم العربي ، ولذلك خشيها الناس الا من عصم الله . لكنها لم تلبث ان اخذت تدخل القلوب والنفوس على مهل ، واتيح للبعض منها ، في حقول الرأي السياسي والفكر الفلسفي والتربوي والادبي ، ان تستقر وتكون بعضا من الاصالة. اما الشكل الثاني فهو العلم والفكر العلمي. ولن نطيل هنا فقد كفانا الدكتور حجاب مؤونة ذلك. ولكننا نريد ان نضيف الى ذلك امرا آخر ،وهو ان العالم العربي، الى قبل مدة قصيرة ، لم يتمكن من خلق فئة من اهل العلم البحت والتطبيقي تحمل العلم من جيل الى جيل ، بل كان عليه ان يبعث الى الغرب بشبابه ليتعلموا كل مرة من جديد. ولذلك فان العلم وما اليه ظل اضعف النواحي في حياة العالم العربي الفكرية .

ومن الواضح ان من سمات الفكر العربي الحديث انه مستورد. والمستورد منه يتعارض تماما مع ما كان هنا. ولذلك فقد كانت الظاهرة الاساسية للقاءات الفكرية بين القادم والقائم لقاءات صراع وخصومة يغلب عليها العنف . وكان المستورد اقوى جذورا واكثر خبرة واقوى على مقارعة الحجة ، واشد مراسا في التغلب على المقاومة . ولذلك اضطر الفكر التقليدي الى تجميع السلاح كله ، لا لشن الحملة ولكن للدفاع عن النفس خلف الاسوار وداخل الحصون . ومن هنا كانت المعارك كثيرا ما تعنف . وقد يكون النصر المؤقت

حليف الاسوار والحصون ، لكن الاصلح والاقوى هو الذي ينتصر في الواقع. ولكن هذه الانتصارات لم تؤدِ في واقع الامر الى تأثيل الفكر الجديد وتأصيله ، لا لانه رفض او قووم ، ولكن لان الآراء المستوردة تأتي متتابعة بحيث لا يكاد يتسع الوقت للتعرف الى موجة حتى تأتي موجة جديدة. فالآراء — من الثورة الفرنسية الى الليبرالية الى القومية الى الدستورية الى الديمقراطية البرلمانية الى الاشتراكية — جاءت موجة اثر موجة ، وكل تأتي عارمة . فكيف يمكن للفكر العربي ان يتأصل هذه الامور في هذه الاحوال والظروف؟

واذاً فلا تزال اصول كثيرة من هذه الحضارة الحديثة لا تستشعر انها في بيتها في العالم العربي. ومن هنا هذه الازدواجية التي يتسم بها الفكر العربي الحديث. ليست هي ازدواجية المظهر او التعبير ، ولكنها ازدواجية العلة والتعليل . فالعالم العربي لا يزال حائرا بين التعليل الميتافيزيقي او الثيولوجي (اللاهوتي) او الميثولوجي (الاسطوري) للظواهر والامور ، وبين التعليل العلمي المنطقي لها. وهذه الازدواجية في التعليل هي التي تزيد في حيرة الفكر العربي من جهة وهي التي تمنعه من الحوار الرصين ، هذا الحوار الذي له اوجه كثيرة منها: (١) الحوار بين العروبة والاسلام. فهل التراث الذي يتغنى به العرب تراث عربي ام اسلامي ؟ ليس المهم الوصول الى نتيجة حاسمة ، بل المهم اثارة المشاكل والقضايا على صعيد فكري . (٢) الحوار بين المسيحية والاسلام ، لا من اجل التبشير ، ولكن من اجل الانفتاح ، وتمهيدا لاثارة قضايا فكرية هامة لم يمكن اثارتها لحد الآن لان الدين قد يعتبرها محرمة . فمن الضروري ان يتأكد الكاتب ان الكثير مما يعتبره المسلمون، او بعض المسلمين، قضايا محرمة ، لا يمانع الاسلام، دينا وحضارة ، في بحثها ، ولم يمانع قطاعات ازدهاره. ٣) الحوار (بين الفئات المسيحية فيما بينها لتكون كل منها على بينة من امر اختها او جارتها.

قد يعز على الكثيرين ان يقال لهم ان الفكر العربي قد نجح الى الآن في ان يتقن فن الرفض . فنحن رفضنا المحتوى ورفضنا الشكل . فهل تقف عبقريتنا عند هذا الحد ؟ الجواب ، لا . وقد بدت في السنوات الخمس عشرة او العشرين الاخيرة ، دلائل تشير الى ان الفكر العربي سيتخلى عن فن الرفض — رفض المستورد — وانه سيتجه نحو فكرة التوفيق والقبول والتأصيل ، وذلك بالرغم من جميع العوامل المخالفة لذلك .

اذا تم له ذلك فعندئذ يتخلى الفكر عن حيرته ، ويبتعد عن ازدواجيته ، ويأخذ نفسه بالحوار . ولسنا نرمي الى القول بان هذه الامور الثلاثة ستسير على هذا الترتيب الزمني : انها ستتوازى سيرا بقطع النظر عن زمان البدء او مكان العمل .

على اننا نود ان نكرر هنا ما قلناه قبلا ، وهو ان القلق والحيرة والصراع والرفض والعصيان ، وهي بعض ما يتسم به الفكر العربي المعاصر ، ليست الا دليلا على الحياة والنشاط . ولا بد ان يثمر هذا النشاط ولا بد ان تولد الحياة نفسها .

الجامعة ومستقبل الفكر العربي

كان في برنامج الحلقة الدراسية ان تلقى محاضرة عن «الجامعة ومستقبل الفكر العربي»، وقد القاها الدكتور قسطنطين زريق . ونحسب ان خير ما يمكن ان يختم به هذا المقال هو عرض الآراء التي ابداها المحاضر الكريم .

نظر الدكتور زريق الى المستقبل القريب ، بعد ان استبعد البعيد بسبب سحب الغيب وحجب المجهول التي تغشاه . والمرحلة القريبة من المستقبل حددها بما تبقى من هذا القرن الحالي على ابعد حد . وبعد ان لفت النظر الى تشابك العوامل الفاعلة في العالم العربي ، الخارجية والداخلية على السواء، اختار من العوامل الخارجية « الاضطراب الهائج في العالم اجمع » ومن العوامل الداخلية « ثورة الشعوب العربية على اوضاعها البالية وعلى تخلفها التقني وعلى العلل الاقتصادية والاجتماعية والتربوية التي تعبث بها » ـ وشرح اثرهما في تطور العالم العربي والفكر العربي في هذه الحقبة المقبلة. وبعد ذلك انتقل الى تعداد ملامح الفكر العربي في مستقبله القريب. فيقول ان الفكر العربي سيقع «تحت وطأة اجتذابات متعاكسة واختيارات متناقضة تشد به ذات اليمين وذات الشمال» . ولهذا التجاذب مظاهر متعددة منها التجاذب بين الفكر والوهم. ويخشى المحاضر من ان تكون الاحوال مؤاتية لتشجيع الوهم. فهو يقول: « على ان هناك عاملا جديدا سيؤدي، من ناحية معاكسة، الى تشجيع الوهم ونشر نفوذه . انه يقظة جماهير الشعوب واقتحامها ميادين السلطة لاثبات وجودها واقتناص حقوقها بعد قرون مديدة من الحرمان والاستكانة والهوان . فان ارباب الحكم ورجال الفكر الذين لهم نصيبهم الاكبر في هذا الايقاظ يشعرون ، وسيظلون يشعرون، بضرورة التوجه الى هذه الجماهير اما لسد حاجاتها ومساعداتها على الارتفاع الى المستوى اللائق بالكرامة الانسانية ، واما لاستهوائها وكسب رضاها في سبيل بلوغ حكم او تركيز سلطة او نيل مكسب ، او اتقاء لضغطها وغضبها . والجماهير تؤخذ بالاوهام اكثر مما تؤخذ باساليب الفكر الدقيق الذي يرى للامور وجوهها المختلفة فيقارن ويقابل ويوازن ابتغاء للحقيقة التي هي غرضه الاول والاخير. ولذا سيجد رجل الفكر العربي نفسه مدفوعا بضغوط خارجية وداخلية الى سلوك السبيل السهلة الواسعة العابقة بالايديولوجيات، المتهربة من النقد ، المشوبة بكثير من علائق التوهم والايهام . ومن هنا ايضا سيظل الفكر العربي ، في مستقبله القريب ، في تنازع مستمر ، مؤلم له ولاصحابه ولمواطنه ، تنازع بين ما تريده ذاتيته واصالته ان يكون وما تجره اليه دعوات المهادنة وميول الاستهواء ، والرضى بالمكاسب القريبة ، الحقيقية منها والزائفة » .

والتجاذب الآخر الذي يلحظه الدكتور زريق هو التنازع بين المعرفة الطبيعية والمعرفة الاجتماعية والثقافية الانسانية . وثمة تجاذب او تنازع ثالث ، هو الذي يقع بين الفرد والمجتمع. وهو اذ يرى ان الاعتبارات ستكون للقيم المجتمعية ، يعود الى المفاهيم والروابط فيتساءل ايها نعني . ويقول في ذلك :

« واذا قلنا المفاهيم والروابط والقيم المجتمعية ، فايها نعني ، أهي الدينية ، ام القومية ، ام الطبقية ؟ وفي النطاق القومي : أهي الروابط الخاصة بكل شعب من الشعوب العربية ، او الموحدة لها جميعا ؟ وماذا نقصد بهذا التوحيد او الوحدة : أهي التي تجمع هذه الشعوب في كيان سياسي واحد يزيل حدودها ويمحو فوارقها ، ام تلك التي تنطلق من الكيانات الحاضرة لتقوية روابطها واغناء تراثاتها وتوفير اسهاماتها في الكيان المشترك ؟ أهي التي تأتي بالاثارة والقسر او التي تتحقق بالاعداد والاختيار ؟ انا نحسب ان هذه الاصطراعات ستظل

ناشبة في نطاق الولاء القومي ، وبينه وبين الولاءات الدينية والطبقية وسواها ، متنافرة متناحرة حينا ، متقاربة متآلفة حيناً آخر . ولعل الاخطار الخارجية من جهة ، وتطور الشعوب العربية اقتصادياً واجتماعياً وثقافياً من جهة اخرى ، ستدعم القوى الداعية الى التقارب والتآلف ، العاملة في تخفيف الفوارق ، وفي التوفيق بين الولاءات ، ولكن الاصطراع سيظل قائماً ولو اختلفت اشكاله وتبدلت الوانه » .

ولا يغفل الدكتور زريق عن الاصطراع بين القومية والانسانية ، والاصطراع بين الماضي والمستقبل . ويتخلل هذه التنازعات والتجاذبات توتران هما : التنازع بين الحرية والمسؤولية والتنازع بين المطلق والنسبي . ويقول عن هذا التنازع الاخير ما يلي :

« اما التنازع الثاني فهو متصل به ، كما بدا مما ذكرنا عن الحرية المطلقة والحرية بالنسبة الى ظرف تاريخي معين . هذا التناقض الظاهر بين المطلق والنسبي ، وبين الدائم والتاريخي ، وبين الشامل والمحدود ، لا ينحصر في نطاق الحرية فحسب ، بل يمتد في كل نطاق ينفسح لفكرنا العربي . ذلك اننا نعيش في عصر قد غلب فيه التعلق بالنسبي على الايمان بالمطلق . فكل شيء يكاد يكون ، في التفكير الرائج في هذه الايام ، نتيجة الظروف التاريخية . ان نظم الحكم ، وسبل العيش ، والعادات والاخلاق ، بل الحقيقة والقيم — ان هذه كلها تبدو نسبية الاحوال السياسية والاقتصادية والاجتماعية ، أيصدق كذلك على الحقيقة وعلى القيم؟ أليس ثمة حقيقة مطلقة غير مقيدة بزمان او مكان ، وقيم خلقية ثابتة لا تبدلها تقلبات الاحوال ؟ وما هو مصدر الحكم بين الحق والباطل ، والخير والشر ؟ وهل هذا المصدر متغير متبدل ، ام ثابت باق ؟ وكيف يمكننا ان نقيس النسبي ونقيمه ، ان لم يكن بالاستناد الى مقاييس ثابتة ومعايير باقية ؟ هذا التنازع الذي عرفه الفكر البشري منذ ايام هرقليط وبارمنيدس عند اليونان يكاد يكون خفيا مجهولا في بعض مناطق الفكر في هذه الايام بسبب طغيان النسبية والتاريخية على النوازع والاتجاهات . ولكنه بدأ يبرز بقوة ، وسيشتد بروزه في الايام المقبلة ، وسيكون منه للفكر العربي نصيب ، اذا استطاع هذا الفكر ان يسير في سبل التحرر والتكامل ، متغلبا على قيوده الخارجية والداخلية ، متخلصا من سحر الشعارات والايديولوجيات ، غير هياب لاي تساؤل او نقد ، بل مقتحماً ابواب التساؤلات بسلطته الذاتية المستمدة من نشدانه للحقيقة ووعيه اياها » .

ويتساءل الدكتور زريق بعد ذلك عن دور الجامعة في مستقبل الفكر العربي . وفي بعض اجابته على هذا التساؤل يقول :

« ويخيل الينا ان خير ما يجمع ويلخص الدور الذي ستدعى هذه الجامعات الى القيام به في هذا المضمار هو القول ان هذه المؤسسات هي الجديرة بان تعي — اوضح وعي واعمقه — التنازعات والاصطراعات الناشبة في مجتمعنا وخارجه ، وبان يكون لها هـذا الوعي عامل تجدد واكتمال وابتداع ، فينفذ اثره الى مجتمعنا تجديدا وتكميلا وابداعا . ان التنازع الاول الذي ذكرناه ، القائم بين الفكر والوهم ، هو في طبقة فريدة تختلف عن سواها ، اذ لا يسمح فيه الجمع والتكميل . انه نزاع بين العلم والجهل ، وبين النور والظلمة . والفعل الايجابي الوحيد الذي ينشد في مجاله هو مناصرة قوى العلم على جحافل الجهل ، وامداد الضياء وبثه ليخترق طبقات الظلمة واحدة تلو الاخرى . والجامعة مدعوة الى ان تكون جندية — بل قائدة — في هذا النضال ، لان خير الافراد والشعوب متعلق — وبخاصة في هذه الايام — بشدة حنينهم الى المعرفة ، وعمق ايمانهم بها ، وصدق جهادهم من اجلها ، وبمقدرتهم على الادراك الصحيح وعلى العمل المبدع المستمد منه . اما التنازعات الاخرى — بين العلم والثقافة ، وبين البحث والتطبيق ، وبين النظر والعمل ، وبين الفرد والمجتمع ، وبين الولاءات المجتمعية المختلفة ، وبين القومية والانسانية ، وبين الماضي والمستقبل ، وبين المطلق والنسبي — فليس لها ذلك المخرج الوحيد الذي يجب ان يتجه اليه التنازع الاول . وانما هي خليقة بان تظل عناصرها في تجاذب وتصاول وتفاعل . وسبيل الخير فيها هو ان يؤدي هذا التوتر الى رؤى اوضح واسمى ، والى اختيارات ادق

واجل ، والى انجازات ازهى واغنى في ميادين التكامل والتجدد والابداع .

« والجامعة مؤهلة بطبيعتها لان تكون موئل هذا التوتر المبدع.ذلك ان شخصيتها وفعلها ذاتهما مستمدان من التوتر بين عناصر كيانها . فهي في الوقت نفسه في صميم المجتمع وخارجة عنه ، هي منه وله وليست منه او له. وبقدر ما توثق ربطها به وتمتّن جذورها فيه من ناحية، وتشعر من ناحية ثانية بضرورة التجرد عنه لكي تحسن ادراك شؤونه والحكم فيها – بقدر ما يكون هذا التوتر بين الاتصال والانفصال ، وبين الاندماج والاستقلال ، حيا متفاعلا نافذاً الى اعماقها منبهاً عقلها ملهباً ضميرها – بهذا القدر تعظم شخصيتها وتزخر حيويتها وينمو ويسمو فعلها » .

ويجمل المحاضر ختاما وظيفة الجامعة العامة بقوله

« لو شئنا ان نلخص وظيفة الجامعة في اي دور من الادوار باقصر بيان لقلنا ان الجامعة الحق هي التي تكون ، او التي تطمح الى ان تكون ، حرم العقل والضمير .

« انها حرم العقل لانها تؤمن به وبالحقيقة التي ينشدها ، ولانها تقف جهودها على تهذيبه وتنميته وبعث قدرته على الانتاج والابداع . انها معه على اعدائه : الوهم والايهام ، والجهل والتجهيل ، والكسل والغرور والميعان الفكري والتدجيل . انها تدرك ان بقاء الامم وفلاحها موقف من ما تملك من قدرات صحيحة ، وان في مقدمة هذه القدرات القدرة العقلية : على تبيّن الجهل والوهم ومحاربتها ، وعلى التلهف للحقيقة والانصياع لحكمها ، وعلى كشف اسرار الطبيعة والحياة الانسانية ، وعلى توفير المعرفة الايجابية المنتظمة المتكاملة المنبعثة ، وعلى تجسيد الاساليب والفضائل العقلية في تصرف الافراد وفي سلوك المجتمع بوجه عام . انها توقن ان في ادراكها هذا ، وفي جهادها لجعله حقيقة نابضة في كيانها وفي كيان مجتمعها – ان في هذا مجدها وعزها وفخارها ، ومصدر فرجها وغبطتها ، وخدمة جلى تؤديها لمجتمعها .

« وانها حرم الضمير لانها تؤمن ايضاً ان المعرفة الايجابية مهما غزرت تظل ناقصة ، بل قد تنقلب فساداً، ما لم تؤيدها مناعة خلقية ويزكيها سمو ذاتي ، وان الفضائل العقلية الحق لا تنفصل عن الفضائل الادبية ، بل تسير واياها جنباً الى جنب ، وتستمد كل من الاخرى قوة وغنى وبهاء . ان الضمير هو الحيز الاعمق الذي تثور فيه اخطر التوترات ، وتتبين فيه اجل الاختيارات . واذ تؤدي الجامعة مهمتها على وجهها الصحيح تغدو لمجتمعها ذلك الحيز بالذات ، الثائر المثير ، المتبين المبين ، منبع السلطة الادبية ، ومصدر الحرية ، ومبعث المسؤولية – تغدو فعلا ضمير المجتمع » .

واخيرا : لقد كانت فائدة الحلقة كبيرة للذين اشتركوا فيها خاصة. فقد ادركوا اهمية الموضوع ، وادركوا انهم انما قاموا بواجب اولي في سبيل تقييم الفكر العربي . فهذه الدراسات هي مقدمات ، يجب ان تتبعها دراسات اكثر تفصيلا واوسع مدى ، ويجب ان تلحق بها ببليوغرافيات جامعة لما نشر في كل موضوع. ومتى تم وضع هذه المواد الخام بين ايدي الباحثين والدارسين عندئذ يمكن القيام بالتحليل والربط والتقييم الصحيح .

ويمكن القول اجمالا ان النقطة التي يجب ان تدور حولها البحوث في المستقبل هي المجابهة التي تمت بين التراث ، بعد التعرف الى نوعيته ، وبين الحضارة الحديثة ، للتأكد من نوع المجابهة والتجاذب والنزاع والصراع .

وعندها يمكن فهم الفكر العربي الحديث – من حيث اصالته وسماته واتجاهه وعمله.