٩٩/١٩/٤/٢٨

مكتبة الروضة الحيدرية
الرقم ٨٢١٠
التاريخ ١٥/٢/٢٠١٤

الفكر العربي

مجلة الإنماء العربي للعلوم الانسانية

تصدر عن معهد الإنماء العربي في بيروت

العدد الثاني والثلاثون نيسان (ابريل) - حزيران (يونيو) ١٩٨٣ السنة الخامسة

مستشارو التحرير

د. علي بن الأشهر — د. إحسان عباس — د. شكري فيصل

الشيخ عبدالله العلايلي — د. عمر التومي الشيباني — د. عبدالسلام المسدي — رئيس التحرير

د. مصطفى التير — د. معن زيادة — د. إبراهيم رفيدة — رضوان السيد

المدير المسؤول عوض شعبان

العنوان

معهد الإنماء العربي
بيروت - لبنان

ص.ب المجلة : ١٤/٥٥٦٤ ص.ب المعهد : ١٤/٥٣٠٠

الهيئة القومية للبحث العلمي
طرابلس ص.ب ٨٠٠٤

الجماهيرية العربية الليبية الشعبية الاشتراكية

الثمن : ٢٠ ل.ل. أو ما يعادلها

الفرنسيسكان

واللغاتُ اليونانيّة والشرقيّة في القرنِ الثالثِ عشر

د. مارتينيانو رُونكاليا

ترجَمة: د. أسعَد ذبيان

ليس من قبيل التواضع الزائف أنْ نشير، منذ السطور الأولى في هذا البحث، الذي نقدّمه إلى هانس روبرت رويمر، (الذي تربطنا به صداقة منذ أكثر من خمسة وعشرين عاماً)، إلى أنَّ هذا البحث ليس بمستفيض. وكل من كان له بعض الاطلاع على دراسات التاريخ الثقافي، للعصر الوسيط، لا يجد صعوبة في إدراك ذلك. ففي الواقع، وبالرغم من الظواهر، فإنّنا ما زلنا بعيدين جداً عن أنْ تكون لنا في النقد منشورات تتناول كلّ المعلمين الفرانسيسكان، الذين تميّزوا في القرن الثالث عشر بثقافتهم ومعرفتهم الشاملة. إنّ التاريخ الوافي لآداب الفرانسيسكان في القرن الثالث عشر، لم يُكتَبْ حتى الآن. لقد وُضِعَتْ الخطوط الأولى لبعض محاولات جزئية، لكنها لم تتخَّط قّط مرحلة التخطيط البدائي، وهي في الغالب وحيدة الموضوع. إنَّ ما نقدّمه هنا ليس إذن، إلاَّ محاولة، تقتصر نتيجتها على إعادة تجميع الأسماء، التي هي على شيء من الشهرة، وفي الوقت ذاته، نرمي إلى تقديم مخطّطِ استدلالٍ، للوسائل التي تمكّن من تكوين فكرة عامّة، عن الدراسات الشرقيّة، لدى الجيلين الأوّلين، من الرهبانية الفرانسيسكانيّة، وإنَّا لنأمل أنْ نقدّم بذلك نوعاً من التكملة، في الدراسات العربيّة، لمؤلَّف **جوهان فوك**، «Johann Fück»: Die arabischen Studien in Europa bis in den Anfang des 20. Jahrhunderts, Leipzig 1955, 3 - 25,. ولمؤلَّف **أوغومونوريه دوفيار** «Ugo Monneret de Villard»: Lo studio dell'Islàm in Europa nel XII e nel XIII secolo (Studi e Testi. IIO), Città del Vaticano 1944.

بعد بداية القرن الثالث عشر بقليل، انتقلت الدراسات العليا بمعظمها، من الأديار إلى الرهبانيتين الكبيرتين

(★) ترجمةٌ لمقال بعنوان: M. P. Roncaglia; Les Franciscains et les langues grecque et orientales au XIIIe siècle; in: Die islamische Welt Zwischen Mittelalter und Neuzeit (Festschrift für H. R. Roemer); pp. 530-545. Beirut 1979.

الناشئتين حديثاً يومذاك، وهما: الدومينكان والفرانسيسكان. إنّ الفرانسيسكاني الانكليزي روجيه باكون (Roger Bacon) يدعوهم باعتزاز: «**الطلاّب المنهجيين**»، (Ordines studentes)[1]، تمييزاً لهم عن رجال الدّين العلمانيين، والرهبان الذين كانوا يزدادون إمعاناً في إهمال الدراسات. ماذا كان إذن موقف الفرانسيسكان، فضلاً عن الدومينيكان، من الدراسات الفيلولوجية (فقه اللغة)؟! لقد منع بابوات القرنين الثاني عشر والثالث عشر، عدّة مرات، الكهنة العلمانيين والرهبان، من الاسترسال في درس العلوم الزمنيّة، أي غير اللاهوتية[2]، ومع ذلك، فقد لبثت ثمّة مدارس رهبانيّة تحافظ على تدريس «الفنون»، لكنَّها أخذت تزداد ندورة لكي لا تضمحّل تماماً.

في هذا الوضع، كان تدريس العلوم الزمنيّة، حتى ظهر الدومينيكان والفرانسيسكان على المسرح الأوروبي. فالدومينيكان، مثلاً، اتخذوا سنة (١٢٢٨ م) موقفاً فيه كثير من الحزم قضت به التواصي الرومانية: «لا يُدْرُسَنَّ رجال الدّين أيّاً من كتب الوثنيين والفلاسفة، إلاّ أنْ يكون لمجرّد إلقاء نظرةٍ عابرة فحسب، ولا يتعلّمنَّ قطعاً العلوم الزمنيّة، ولا ما يدعى بالفنون الليبرالية، إلاّ أنْ يمنح أحياناً رؤساء الرهبانيّة أو المجمع العام (Les Maîtres de l'Ordre) بعض الإعفاءات الفردية، وليكتفينَّ رجال الدّين الشبّان بالانقطاع لدراسات اللاهوت»[3]. إنَّ هذا الموقف المتشدّد للدومينيكان يحمل على إدراك ما اقتضى أنْ يكون عليه مسلك الفرانسيسكان بهذا الشأن، ونذكر للقديس **فرنسوا الأسيزي** (Saint François d'Assise) رسالة نهى فيها اخوانه عن الاشتغال بالدراسات غير اللاّهوتيّة[4]. لكنَّ الظروف كانت في أزمة، وهذه الأزمة هي في أصول الرهبانيتين الجديدتين اللّتين أزمعتا على إيجاد حلّ لها. فانطلقت زخمّية جديدة: إنَّ الدومينيكان «مبشّرون»، والفرانسيسكان «مُرْسلون»، ومن غير ثقافة ومن غير لغات، لا تكون رسالة ولا يكون تبشير. وهكذا، فإنَّ أنتيلجنسيا (أهل الفكر) الدومينيكان والفرانسيسكان جهرت سريعاً بالتغيير؛ وخلال وقت قصير نسبيّاً، استأنفت «الفنون الليبرالية» سيرها الطبيعي في الأديارِ والجامعات. فمناهج معهد الآداب في جامعة باريس طرأ عليها تغيّرات مهمّة. وبعد عدّة تحوّلات، فإنّ كتابات أرسطو وشروح ابن رشد ازداد انتشارها، فوضعت اللاهوت في مأزق حرجٍ لمصلحة الفلسفة، وبالرغم من هذه الأزمات الثقافيّة، فإنَّ عدداً من مدرّسي الفنون، بحسب شهادة الفرانسيسكاني روجية باكون[5]، الموثوق بقيمتها، كانوا يعرفون اليونانيّة، وغيرهم يعرفون لغات أخرى كالعبريّة.

انقسم العالم الثقافي الفرانسيسكاني إلى تيّارين: التيّار الانكليزي، ومركزه أوكسفورد، والتيّار القاري، ومركز الجذب فيه، باريس. كانت المدرسة الفرانسيسكانيّة في أوكسفورد، ترفض الرأي الذي كان في أواسط الفرانسيسكان في باريس والقارّة قانوناً. لقد وجدت الفنون الليبراليه دعاة متحمسين في أوساط الفرانسيسكان

وبما أن الهزيمة هي أكثر مرارة من طعم العلقم، فقد جعلت الحاضر قاتماً والمستقبل ـ ربما ـ أكثر سواداً، ولذا كان من الطبيعي أن يهرب المؤلف إلى الماضي؛ لعلَّ فيه من شرارة الثورة التي تمحو من الذهن المواقف الحالكة المتخاذلة، التي كان سخطه عليها جلياً واضحاً في مقدمته للترجمة العربية، حين قال: «عندما يحيق الخطر بالمجتمعات الأخرى، ينهض المجتمع بكامله لمواجهة العدو ودرء الخطر. أمَّا عندنا فلا تتحرك إلاَّ الجيوش؛ والشعب يبقى خارج المعركة متفرجاً».

وهو لم يكتف بذلك، بل قال: «الطاقة الفكرية والعلمية متوافرة، وبكثرة في عالمنا العربي المعاصر، لكنها لا تعبَّأ ولا تُستخدم إلاَّ بنسبة صغيرة وبطريقة عفوية. إن حياة المثقف وذي الاختصاص عندنا حياة مهدورة وتدور في فراغ». «قد يكون صحيحاً في هذه الفترة، أن خدعة المجتمع ممكنة فقط بالسير ضد كل ما يمثله المجتمع. وقد يكون صحيحاً كذلك، أن على المثقف وذي الاختصاص ألاَّ ينتظرا من يدعوهما إلى المساهمة في العمل الجماعي، بل عليهما ترك كل شيء وممارسة معتقدهما مهما تكن النتائج».

«ولكن إلى أن تصبح هذه القفزة ممكنة، وإلى أن تصبح ولا مهرب منها، ما العمل؟».

«هل هناك دور للمثقف وذي التخصُّص، دور يلعبانه خارج المدرسة الثورية المباشرة؟ **هل هناك نفع من الانتاج الفكري؟**».

«إنه من الممكن، حتى على الصعيد الفكري، أن يصارع الكاتب والعالم للتحرُّر من العبوديتين، عبودية الارتزاق وعبودية الايديولوجية السائدة، وأن ينتصرا عليهما. حينئذ، يمكنهما ليس فقط تجاوز الشعور بالنقص، بل الاشتراك في عملية التغيير والتحوُّل الاجتماعيين».

ولأن الكتاب هو هروب إلى الماضي، فإنه تناول حقبة محدَّدة من الزمن بدأت في القرن التاسع عشر، وانتهت مع نهاية الحرب العالمية الأولى.

وفي حديثه عن المثقفين العرب، قسَّمهم المؤلف إلى معسكرين: ضمَّ الأول المثقفين المسيحيين، فيما ضم الآخر المثقفين المسلمين، أي أن المعيار عنده كان معياراً دينياً، باعتبار أن كلاً من الاسلام والمسيحية يمثِّل حضارة انعكست على هؤلاء وأولئك من اتباعها، وطبعتهم بخصائصها.

ليس ذلك فحسب، بل إن المؤلف قسم كل معسكر إلى تيارات عدة، ولبيان قدرة كل من المعسكرين في التحرُّك إيجاباً أو سلباً، وجد المؤلف أن «أفضل طريقة لوصف هذا التأقطب هي في رسم جدول على غرار أسلوب ماكس شيلر»:

الاسلامية المحافظة	**المسيحية المستغربة**
والاسلامية الاصلاحية	**والاسلامية العلمانية**
الفكر المستند إلى التقليد	**الفكر المتّجه نحو التحديث**
ميل للنظر إلى وراء	**ميل للنظر إلى أمام**
السلف	**التقدم**
التحجُّر	**النفعية**
السلطة	**العلم**
العقيدة التي تتجاوز الواقع	**العقيدة «العلمية»**
التوجُّه الغائي للفكر	**التوجُّه المادي للفكر**
نظرات ستاتيكية للقيم الاجتماعية	**نظرات ديناميكية للقيم الاجتماعية**
أزلية الحقيقة	**نسبية الحقيقة**

وكما أن المثقفين العرب «تأقطبوا» في معسكرين، فإن نظرتهم اختلفت وفقاً لـ «تأقطبهم»، حتى أنها تباينت أحياناً داخل المعسكر الواحد، ذلك «أن الصفة المميَّزة للنظرة المسيحية لا تكمن فقط في كون المثقفين المسيحيين، برغم الاختلافات الفردية، أدركوا وتمسَّكوا بالقيم والأهداف المستمدة من الغرب، بل إنهم عملوا على ربط المسيحيين **العرب** بالغرب حضارياً. وهكذا فإن تبايناً أساسياً فرض نفسه في موقف المسيحيين العرب من محيطهم

الاسلامي. وفي المقابل، ظل المسلمون دوو القناعات العلمانية المشابهة، في شكل أساسي، نافرين من الغرب مهما كان «تغرُّبهم» تاماً. لقد أكَّد المسلم العلماني، برغم تمسكه بالقيم الغربية والأفكار المعاصرة، على هويته الاسلامية المستقلة».

على «أن المسيحيين العرب لعبوا دوراً رئيسياً في النهضة العربية، وتركوا أثراً عميقاً في حركة التحديث العربي» ولكنه دور ظل محدوداً بسبب العامل العددي في المحيط العربي، وتجنُّباً لصراع مسيحي ـ إسلامي، ولا سيما في أوساط المسيحيين المغتربين. ذلك «أن المغتربين من المسيحيين لم يذهبوا بمعتقداتهم بعيداً، ولم يسمحوا لأنفسهم بمواجهة مشكلة الاسلام، ولم يحاولوا أن يوفقوا بينها وبين الحاجة إلى التغيير. كان المثقفون المسيحيون أكثر الجماعات «لا انتماءً» ـ حسب تعبير الفرد فيبر ـ بين المثقفين العرب في هذه الحقبة. ونجمت نتيجتان: الأولى، حصر المثقفون المسيحيون آفاقهم، عن قصد، لتجنُّب الصراع مع المجتمع العربي الاسلامي، مما ولَّد مظاهر تطوُّر عدة متناقضة ضمن الفكر المسيحي. والثانية، برغم أن مهمة حل التناقضات بين حركتي التحديث والتقليد كانت ممكنة نظرياً على أيدي المثقفين المسيحيين، كان يجب أن تتم بواسطة المسلمين، ومن خلال إطار الفكر الاسلامي، علماً أن المسيحيين المتعلمين كانوا «مهيَّئين بكل قلوبهم لتبني حضارة أوروبا الحديثة، وهذا ما كان أحد سببين لتمدُّد اللغة العربية في القرن التاسع عشر، فهي تمددت فعلا بتأثير مجموعتين رئيسيتين: أدباء الهلال الخصيب (لبنان في شكل رئيسي) أي المسيحيين، والمترجمين المصريين للمؤلفات الأوروبية».

الواقع، أن انقساماً بيِّناً وقع في صفوف المثقفين العرب، نتيجة الصراع بين العروبة والعثمنة وقد كان للمثقفين المسيحيين أربعة مواقف في هذا الصدد: حيث مال **الأول** إلى العثمنة، كما عند سليمان البستاني، الذي «دعا إلى رفع الحظر عن تجنيد المسيحيين وإلى جعل اللغة التركية لغة رسمية في المقاطعات العربية» ثم ذهب إلى أبعد من ذلك «إلى حد اقتراح استبدال العربية بالتركية كلغة تدريس رسمية في المدارس».

وقد دعا الموقف **الثاني** إلى الاصلاح بدلاً من التقويض، وشكَّل «بدايات معارضة سياسية منظمة من داخل التركيب العثماني، باسم الهوية القومية». وهو، حتى يلقى النجاح، سعى إلى «تلقي الدعم ليس من جماعات مسيحية مهمة، بل كذلك من المسلمين العرب»، وعرف أصحاب هذا الموقف باللامركزيين المسيحيين، وهم كانوا «بمعظمهم من سكان المدن ومهنيين». ولاقوا «استحساناً وشعبية في أوساط المثقفين المسيحيين المقيمين بمصر وأوروبا»، ومنهم على سبيل المثال اللبناني ندره مطران.

أمَّا الموقف **الثالث**، فقد «عبَّر عن نفسه بنزعة قومية عربية متميزة ومعارضة في عنف للسيطرة العثمانية. كان هو، في الواقع، أعلى مراحل الوعي السياسي، وتشكَّلت بداياته على أيدي المثقفين المسيحيين المهاجرين والمقيمين في مصر وأوروبا وأميركا». وكان من بين دعاة هذا التيار: ابراهيم اليازجي وأديب اسحق وبطرس البستاني.

يبقى الموقف **الرابع**: وقد «ارتكز على مفهوم طائفي للقومية، نتيجة التجربة المسيحية في لبنان، تعود جذوره إلى إحساس قومي بالاغتراب عن الفكرة الاسلامية والعروبة معاً، ووجد تعبيره السياسي في فكرة الكيان المسيحي المستقل... أو في اعتماد العلمنة الكاملة للقومية العربية». وقد استشهد المؤلف بما قاله جرجي زيدان في هذا الصدد، من أن المسيحيين «لا شأن لهم في ذلك، لأنهم من أهل المملكة العثمانية، ولكنهم لا ينتظمون في جيشها ولا يحاربون عنها، ولا يتكلّمون لغتها، فلا شأن لهم في الجامعة العثمانية. والوطن السوري في غنى عنهم من هذا القبيل، فما في بُعدهم عنه خيانة أو تقصير».

وفي المقابل، «اتخذ المسلمون العلمانيون، في شكل عام ثلاثة مواقف متباينة، من الفكرة العثمانية:

جان فاتاتزيس (Jean Vatatzès) فسهّلت[١٥] عليه معرفته اليونانية المحاورات اللاهوتية. وقد انتهز هايمون (Haymon) ورفقاؤه فرصة وجودهم في القسطنطينية ليشتروا « وفرة من الكتب اليونانية ». وتخبرنا اليوميّات أنَّ العاهل بازيلوس «Basileus» دعا، خلال إحدى المناقشات، واحداً من الأخوة، ممّن وهب لهم الله نعمة معرفة اليونانية جيّداً، إلى المناظرة. « ففتح هذا كتاب القديس كيرلّلوس (Cyrille) واخذ يقرأ باليونانية »[١٦]. قرائن الرواية تَحْمِل على الاعتقاد أنَّ من قرأ وناقش باليونانية ليس غير هايمون دو فاڤرشام[١٧].

- **غليوم دولامار** (Guillaume de la Mare) - ١٢٨٥ م، لم يعرف الفقه اللغوي المتبع في مدرسة الفرانسيسكان في أوكسفورد، في القرن الثالث عشر، بحسب روجيه باكون، ممثّلاً له أشهر من غليوم دولامار الرجل الكلّي الحكمة. فقد تخطّى، كمحقق للتوراة[١٨]، كل العلماء من معاصريه، بمعرفته العميقة للتوراة وتضلّعه الراسخ من فقه اللغة. وبفضل جهد عنيد شغله خلال أربعين سنة، اضطلع بإعادة نص الفولغاتا (Vulgate) إلى صفاء جوهرها، وهي الترجمة اللاتينية للكتاب المقدس. واستعان لهذا الغرض بنصوص لاتينية قديمة، ويونانية وعبرية[١٩]. وقد بلغتنا ثمرة أعماله في فقه اللغة عبر عدّة مخطوطات. إنَّ «Le Codex Einsiedlensis 28, au folio 405»، تحمل اسمه بكل صراحة[٢٠]: «Incipit correctio Biblie compilata per Magistrum et Fratrem Wilkermum de Mara Ord. Min». إليه يعود أيضاً الـ «Correctorium Vaticanum» المحفوظ في الـ: «Ms. lat. Vatic. 3466,» والذي يرى فيه علماء التوراة المعاصرون « أنّه أفضل تحقيق في القرن الثالث عشر[٢١].

غليوم دولامار، هو أيضاً مؤلف «De hebreis et grecis vocabulis Glossarium Biblie» المشهور والمحفوظ في مكتبة تولوز: «Toulouse Ms. 402» وفي مكتبة لورانزيانا في فلورانسا: «Cod. 4, Plut. 25». ويوجد ملخص عن هذا المؤلّف في الـ «Ms. 28 d'Einsiedeln (Fol. 212, 488 - 495)» لتجميع هذا الـ «Glossarium Biblie» رجع إلى مخطوطات قديمة من القرنين التاسع والعاشر، وإلى نسخة من التوراة قديمة جداً لدير القديسة جنفيافا «Abbaye de Saint - Geneviève»، وإلى نسختي التوراة لشارل لوشوف (Charles le Chauve) والقديس غريغوريوس الكبير: (Saint Grégoire le Grand). واستعان أيضاً بمخطوطات عبرية و « بالترجوم » ترجمة الكتاب المقدس (Targum)، وتحت اسم «Perus» يورد تعليقات ربّاني راشي «Rabbi Rachi)[٢٢] الشهير.

- **روجيه باكون** (Roger Bacon) - ١٢٩٢ م، وجد أيضاً في الوسط الفكري الاكسفوردي مجالاً ملائماً جدّاً لمفاهيمه الخاصة في فقه اللغة. كان يفتخر بقدرته على تعليم لغة شرقيّة بوقت قياسي، من غير تحديد للأعمار، بل حتى للأولاد الصغار! وقد شدّد مراراً وبإسهاب في كتاباته على أهمية دراسة اللغات واللاتين-

بحسب قوله ـ لم يبتدعوا شيئاً؛ وحكمتهم كلها، مأخوذة عن اليونان والعبريين والعرب، لأن هؤلاء كانوا وارثي الفلسفة. ويضيف «باكون» قائلاً إنّه لن يكون للاتين أنْ يبلغوا الحكمة، إلاّ أنْ يعرفوا اليونانية، والعبرية، والكلدانية، والعربية، فهي لغات الوحي الأصلية. وهذا مع ذلك نصّه:[٢٣] «Notitia linguarum est prima porta sapientiae» وفيه أيضاً معنى جدّ معاصر عن فائدة اللغات الشرقية:[٢٤] «Nullus Latinus sapientiam Scripturae sacrae poterit ut oportet intelligere, nisi intelligat linguas a quibus sunt translatae».

هذه الصيغ تكوِّن الهدف الحقيق الذي قصد إليه «روجيه باكون»، الذي لم يشأ قطّ تقبّل الفكرة القائلة إنّ فقه اللغة أو قواعدها (الغرامطيقا) كانا عمليتين مستقلتين. وهذه، باختصار، الأدلّة التى يقيمها «روجيه باكون» لتبرير دراسة اللغات الشرقية:

١ ـ كل كتب الأسفار المقدسة ومؤلفات الفلاسفة كتبت بالعبرية واليونانية: فإذا أردنا الاطلاع على الأصلية منها، كان علينا إذن أنْ ننكبّ على دراسة هذه اللغات، إذْ إنّ الترجمات تكون دوماً مضلّلة، ولا تستطيع مطلقاً المحافظة على «Proprietas linguae» أو كما نقول اليوم: على «عبقرية اللغة».

٢ ـ تعلُّم العبرية واليونانية تزداد ضرورته بقدر ما في مفردات اللاتينية من فقر.

٣ ـ وأخيراً، ليس الضروري أن يملك المرء اللغة التي يترجمها فحسب، بل يجب أن يلمّ إلماماً تامّاً بالموضوع الذي يعالجه. ويضيف باكون قائلاً بمرارة: الأمر الذي يبدو أنه ليس كذلك لدى أغلبية المترجمين الذين هم كذبة، ما عدا **سيفران بوتيس** (Séverin Boethius) **وروبير غروستست** (Robert Grossteste). إنّ روجيه باكون يبرز في معرفة اللغات الشرقية التوراتية ثلاثة مستويات: **معرفة القراءة**، وإحراز قدر من **البراعة للترجمة**، وأخيراً **التكلّم بها كالتكلم باللغات الأم**[٢٥]. وهناك عامل آخر يجب أن يحمل على تعلّم اللغات الشرقية وهو أنَّ الغرامطيقا اللاتينية بحسب النظرية الباكونية، تتحدر من الغرامطيقا اليونانية والعبرية، لا من حيث الحركات أو أحرف الهجاء فحسب بل من حيث المنهج النحوي أيضاً. حالياً، إن ثمّة بحوثاً حول «باكون» وافرة نسبياً، اذا ما قيست بالبحوث حول معاصريه، يستدلّ منها أنّه بفضل معارفه في فقه اللغة، كان على جدارة تخوّله أن يكون كاتب الغرامطيقا الأولى للّغة اليونانية في القرن الوسيط، وواضع العناصر الأولى للّغة العبرية لتكون في خدمة من يريدون تعلّم مبادئها الأولى (Rudimenta). ففي ما خصّ اللغة العبرية، اعتمد النطق السَفَرْدي (حرفية نصوص الاسفار) الشائع في اسبانيا والبرتغال وايطاليا[٢٦]. ومع أنّه كان يجهل اللغة العربية. فقد شجّع على دراستها[٢٧]، وشجّع أيضاً على اللجوء إلى نسخة التوراة الأصلية، بدلا من التريث:[٢٨] «circa quaestiones, quod patet omnibus per tractatus et summas» «Quamvis autem principalis occupatio

ففي . studii theologorum deberet esse circa textum (= la Bible) suum (= original), sciendum est...» باريس وبولونيا ـ يلاحظ «روجيه باكون» أيضاً ولكن بمرارة ـ أن أستاذ العلوم الدينية مهان جدّاً أمام الـ «lector libri Sententiarum»[٢٩] إذْ كان مضطراً إلى أنْ يستجدي ساعة تُركَتْ فارغة، لكي يلقي محاضراته. وكان على النص المقدس أنْ يخلي المكان أمام الـ «summae magistrales»[٣٠].

آدم دومارش (Adam de Marsh) - ١٢٥٨ م، كان الصديق الحميم لروبير غروستست (Robert Grossteste) الشهير (١٢٥٣ م). وهذا تخلّى له في وصيته عن مكتبته الغَنِيّة التي كانت تحتوي على مجموعة كبيرة من المخطوطات اليونانية[٣١]. ليس لدينا أيّ أثر أدبي عن معارفه في فقه اللغة اليونانية أو اللغات الشرقية الأخرى، بالرغم من الميل إلى افتراض[٣٢] معرفته تلك. وفي كل حالٍّ فإنَّ مكتبة غروستست «Grossteste» في اوكسفورد تستطيع إرشادنا إلى المصادر اللغوية المباشرة التي استعملها روجيه باكون[٣٣].

مبشّرون ومبعوثون حَبْريون . . . إلخ .

ـ **بيرارد** (Bérard) وأوائل شهداء المغرب الفرانسيسكان: المغرب هي أرض معمودية الدم لرهبانية الفرانسيسكان. ففي سنة (١٢١٩ م) أرسل فرنسوا الأسيزي (François d'Assise) ستة رهبان إلى المغرب. فسلكوا الطريق عَبْرَ اسبانيا. وفي أراغون (Aragon) مرض رئيسهم الأخ فيتاليس (Vitalis). فخلفه الأخ **بيرارد**، وتابع المرسلون طريقهم، متنكّرين بثياب التجار. وفي الباسيو (Passio) أو رواية استشهادهم، نطّلع على تفصيل يهمنا: وهو أن الأخ بيرارد كان يعرف اللغة العربية[٣٤]. وكان ينتهز كل فرصة ليبشّر بجرأة فائقة في الساحات وفي الأسواق بالايمان المسيحي. أين تعلّم العربية؟ لا نعلم عن ذلك شيئاً، وحتى هذه الإشارة في الباسيو (Passio)، لا نعلم إذا كانت لا تدع مجالاً للشك بهذه المعرفة.

ـ **بارتيليمي** (Barthélemy)، في سنة (١٢٣١ م) أرسل «ايمانويل كومنينوس دوكاس (Emmanuel Komnénos Dukas) حاكم السالونيكا وأبيرا (Epire, Théssalonique)، جورج باردنيس (Georges Bardanès)، ميتروبوليت كورفو (Corfou)، في مهمة ديبلوماسية إلى إيطاليا. فمرض خلال إقامته في دير كاسول (Casole) البيزنطي، قرب أوترانتو (Otrante) في الـ «Pouilles». فانتهز بعض الفرانسيسكانيين الفرصة، وقدّموا إليه، بقيادة أخ يتكلّم اليونانية[٣٥] يدعى **بارتيليمي**. وكان لا ريب من ايطاليا الجنوبية، الـ (Magna Graecia) القديمة، حيث يتكلّم الناس عاميّات مزيجة باليونانية، كما هي الحال في أيامنا هذه. والنقاش الذي جرى عن المطهر (Purgatoire) (وهو الأول في الحوار اللاتيني) كان بلغة صحيحة: ويبدو أنّ بارتيليمي هو مؤلف البيان[٣٦].

ـ **ساليمبيني وتوما** (Salimbéné et Thomas) في سنة (١٢٤٩م)، لقي المؤرخ الفرنسيسكاني سالمبيني دو بارم (Salimbéné de Parme)، مصادفة، أثناء رحلته المتواترة، زميلاً يونانياً يدعى أيضاً **سالمبيني**. كان هذا الأخير، وهو من أب إيطالي وأم يونانية، ينتمي إلى دير الفرانسيسكان في القسطنطينية، وكان ماراً بڤيينا في الدوفينيه (Dauphiné)، كساع للعاهل فاتاتزيس (Vatatzès) في طريقه إلى ليون، حيث كان عليه أنْ يقابل البابا. في ذلك الدير في ڤيينا، صادق المؤرخ ساليمبينه في الوقت نفسه فرانسيسكانياً آخر، يدعى **توما** وهو «الاستاذ» (= Professeur) في دير القسطنطينية. وكان الأخ سالمبينه (القسطنطيني) يتكلّم اللاتينية واليونانية والايطالية بطلاقة، في حين أن الأخ توما كان يتكلّم اللاتينية[٣٧] واليونانية فقط. ليس لدينا أيُّ أثر عن نشاطاتهم العارضة في فقه اللغة، مع أنّ لقب استاذ «Lector» يشير إلى أن الأخ توما كان يمارس نشاطاً أكاديمياً، ومن الأرجح جدّاً أنّه في التعليم اللاهوتي.

آنج كلارينوس (Ange Clarénus) التجأ الأخ كلارينوس إلى اليونان كرهاً فراراً من المضايقات التي كان يلاقيها في ايطاليا، بسبب أفكاره الدينية الصارمة، فعاش في المنفى حتى سنة (١٣٠٥ م). وبعد نحو سنوات عشر سلخها في منطقة كورنثا (Corinthe)، تعلّم اللغة اليونانية إلى حدّ مكّنه منذ سنة (١٣٠٠ م)[٣٨] من ترجمة عدّة كتب من اليونانية إلى اللاتينية.

بادرو كالّيغو (Pedro Gallego) - ١٢٦٧ م، بادرو كالّيغو الفرانسيسكاني[٣٩] مستعرب تميَّز بكتابيه البالغي الأهمية للراغبين في ترجمة الكتب العربية إلى اللاتينية. بحثه **الأول**، يحمل العنوان التالي[٤٠]: «Liber de animalibus et de naturali diuesitate et moribus eorum ac de membris, astutia et accidentibus illorum translatus ex libro Aristotelis et Averrois et Auctorum Arabum et aliorum commentatorum» وبحثه **الثاني** يعالج الاقتصاد المنزلي، ويحمل العنوان الآتي: «Compilata breuiatio de scientia domestica» أو[٤١] «De speculatione in regitiva domus»

وليس البحث الأخير ترجمة بسيطة للنصّ العربي، بل هو احتواء لما فيه. وبالفعل، فإنّ «بادرو» أراد أن يعطي الترجمة وجهاً آخر، بإزالة كل العبارات التي كانت، بحسب رأيه، لا تتفق ومبادىء إنشاء العائلة المسيحية. لقد تولّى تقديم بحث مسيحي عن الاقتصاد المنزلي، مستعملاً نصاً عربياً سابقاً.

يخيَّل إلينا، لعدم توافر معلومات أخرى، أن «بادرو» تعلّم اللغة العربية في اسبانيا نفسها[٤٢].

جيروم داسكولي (Jérôme d'Ascoli) - المتوفي سنة ١٢٩٢ م، في عداد المندوبين الأربعة الذين أرسلهم البابا غريغوار العاشر (Grégoire X) إلى البلاط الامبراطوري البيزنطي، للبحث في توحيد الكنائس اللاتينية

على ضوء ما قد كان؟ وفي هذا السياق، يبدو وكأن العودة إلى فهم الروّاد، شكلٌ آخر من اشكال السلفية. ولكن قبل الانسياق وراء هذا المنحى، لا بدَّ لسؤال من أن يطرح ذاته، وهو: هل توقفت تيارات فكر النهضة عند حدٍ زمني معين؟ هل باستطاعتنا ان نضع حداً زمنياً كتأريخ لنهاية النهضة؟ إذا كان بالأمكان أن نحدّد زمنياً، بداية النهضة، على الرغم من الخلافات في وجهات النظر، فهل بالإمكان أن نحدّد نهايتها، أو الحدّ الزمني الذي توقفت عنده؛ هل توقفت النهضة فعلياً، وهل نحن في زمن ما بعد النهضة، أم في زمن النهضة الثانية؟. ولكن قبل المضي، في طرح مثل هذه التساؤلات؛ يبدو من الضروري ان نتوقف قليلاً، في محاولة لرؤية آفاق ابعاد الحركة الفكرية في عصر النهضة؛ هذا الموضوع الذي كان إطاراً لدراسات عدة حول التيارات والاتجاهات في الحركة الفكرية في عصر النهضة؛ والدكتور **هشام شرابي**، هو واحد من الذين حاولوا أن يضعوا إطاراً لهذه التيَّارات والاتجاهات في كتابه: « المثقفون العرب والغرب ».

والدكتور شرابي، الذي يتطرق إلى هذا الموضوع، يضع لدراسته حداً زمنياً معيناً، فهو يتناول سيرورة الفكر العربي بين سنتي (١٨٧٥ - ١٩١٤). وهكذا يعطي لكتابه عنواناً استكمالياً، فيضع له العنوان التالي: « المثقفون العرب والغرب». عصر النهضة، (١٨٧٥ - ١٩١٤). والدكتور شرابي لا يحاول في كتابه استعراض نتاج المفكرين العرب إبان هذه الحقبة التاريخية، ولكنه يسعى إلى تنظيرٍ لهذه المرحلة من الفكر العربي، محاولاً تصنيف الفكر العربي والنتاج النهضوي، ومحاولاً أيضاً وضع أقنية لهذا الفكر، أو بتعبير آخر رؤية أبعاد وأطر هذا النتاج النهضوي، مستشرفاً آفاقه، ومحدداً « أسسه الاجتماعية والتاريخية والايديولوجية، ودور كل تيار في تأسيس ما يمكن تسميته بالايديولوجية العربية الراهنة». وهكذا ينطلق شرابي في مشروع كبير، محاولاً الوضول إلى نتائج هامة، كما يقول هو، فهو يوّد أن: « يقدم إطاراً فكرياً، يمكننا بواسطته أن نعالج واقعنا الاجتماعي والتاريخي بروح وطريقة علميتين. علينا أن نتوصل إلى موقف نقدي تجاه تاريخنا ومجتمعنا ».

ويعتبر المؤلف ان هذه المرحلة الزمنية المذكورة أعلاه، هي فترة رئيسية وأساسية، فهي الفترة التي حددت أطر الفكر العربي، والتي أرست اتجاهاته الرئيسية. يقول عنها في مقدمة كتابه إنها: « المرحلة الاولى التي بدأت في اواخر القرن التاسع عشر وامتدت إلى اوائل القرن العشرين (١٨٧٥ - ١٩١٤)، والتي تعتبر أساسية لأنها أرست اسلوب التطورات اللاحقة وأثرت فيها تأثيراً عميقاً ».

وكما ورد أعلاه، فالمؤلف ليس بصدد وضع تاريخ سردي للفكر العربي إبّان تلك الفترة، ولكنه يعتبر نفسه معنياً بتحليل هذه الظواهر الفكرية، وهذا فهو لا ينحو نحو (الاسلوب الوصفي) ولكنه - وكما يقول هو - يحاول أن يتبع منهج (سوسيولوجية المعرفة).

يرى المؤلف، أن الفكر العربي في مرحلة النهضة، كان يتمثل بثلاثة إتجاهات رئيسية، تمثلت من خلال العلماء، ومن خلال من يسميهم بالمثقفين المسيحيين، ومن خلال العلمانيين المسلمين. وهكذا، فإنه يحاول أن يدرس الأطر النظرية للنتاج الفكري عند كل من هذه الاتجاهات الثلاثة. وعلى الرغم من أن هذا التقسيم يبدو واضحاً، فإن ثمة ملاحظات لا بدَّ من إبدائها حول المصطلحات الواردة في الكتاب أي حول ما يُسمى بـ (terminologie).

لقد كان الردّ على التحدي الاوروبي، يتبدّى من خلال اتجاهات ثلاثة، وهكذا برزت السلفية أو العودة إلى الأصول كحل أولي، كما برز التغريب أو التماهي بالغرب كحلٍ ثان، وكما برز اتجاه ثالث يمكن ان نسميه بالاتجاه التوفيقي. وهذا التقسيم الثلاثي، ليس كما يبدو للوهلة الاولى مطابقاً للتصنيف الذي يلجأ اليه الدكتور شرابي،

لأن الدكتور شرابي يرى الامر من زاوية أخرى كما سنرى بعد قليل.

فهو يحاول في الفصل **الأول**، أن يحلل ويرى ظاهرة «إنبثاق طبقة المثقفين العرب». وفي محاولة للإجابة على التساؤل، الذي ينطلق من حول وجود أو عدم وجود «طبقة» للمثقفين، أم أنهم ينتمون إلى طبقات مختلفة؛ من خلال هذا التساؤل، ينطلق المؤلف في محاولة، لرصد الواقع الاجتماعي الذي أفرز هؤلاء المثقفين. وهكذا يعود، وبشكل مختصر، إلى دراسة الواقع التاريخي والاجتماعي، الذي أفرز هؤلاء المثقفين؛ محاولاً إعادة قراءة تاريخ تلك الحقبة من الزمن، ومحاولاً رصد مختلف التطورات التي أثرت في نشوء ما يمكن أن نسميه بفكر النهضة. وهكذا يتطرق المؤلف إلى موضوع الواقع الاجتماعي، وإلى موضوع الاحتكاك بالغرب. ويعود إلى دراسة ظروف نشأة هذا الفكر، وإلى الأشكال الذي تمحور حولها؛ فالفكر العربي انبثق من خلال تمحور المثقفين في أطر جماعية، تمثّلت آنذاك بالأطر التالية: الحلقة، والصحف والمجلات، والأندية، والجمعيات السرية. وهكذا يرى المؤلف، كيف أن ارتباط هؤلاء المثقفين من خلال أطر عمل، كان له تأثير هو الآخر على سيرورة الفكر. إن الحلقة التي تتجمع حول «الأستاذ»، هي غير الحلقة العاملة من خلال نادٍ أو مجلة أو جمعية سرية.

ويحاول المؤلف الوصول إلى تصنيفٍ أولي لهؤلاء المثقفين. فيجد بأنه كان هناك، «محافظون ومصلحون ومجددون». كما كان هناك أيضاً «المسيحيون المغتربون والمسلمون العلمانيون». وإذا كان ثمة ملاحظات يمكن وضعها على التصنيف الذي يتبعه المؤلف، فإنه بالإمكان أن نرى بالمقابل وضوح الرؤية لديه، فهو إذ يتحدث عن الفكر العربي في عصر النهضة، فلا يتورَّع عن التصنيف على أسس إجتماعية ودينية واضحة، ولا يحاول التعمية كما يفعل البعض لدى دراستهم لعصر النهضة. ويعود المؤلف ليدرس على حدة الظروف التي دفعت إلى ولادة كل من الاتجاهات الثلاثة. فيتحدث بادىء ذي بدء عن ظروف نشأة العلماء أو رجال الدين، وعن الاتجاه الاجتماعي والسياسي لتكوُّن الوعي الفكري عند هؤلاء. وعن ارتباط هؤلاء بالسلطة الزمانية، وعن مفهوم الوحدة الاسلامية لديهم.

ومقابل هؤلاء العلماء، نشأ في الاتجاه الآخر، المثقفون المسيحيون، والذين أثرت في نشأتهم المدارس الارسالية، وكانوا على صلات بالغرب؛ إن هؤلاء كانوا، ولأسباب عدة، قادرين على التماهي بالغرب، وداعين لذلك؛ كما كانوا يشعرون بأن الخروج من المأزق التاريخي يكون عبر التشبُّه الكامل بالغرب. إن هذا الموقف سوف يقودهم بعد قليل إلى طلب وتمجيد الاستعمار الغربي لأجزاء الامبراطورية المريضة.

أمام هؤلاء المسيحيين المثقفين، الذين يشعرون بالغربة في محيطهم، كان المسلمون العلمانيون، يبحثون عن سبل التوفيق بين الفكر الغربي الآتي من الخارج، وبين الإرث الثقافي المهيمن؛ وإذا كان المثقفون المسيحيون، يشعرون بأنهم مقتلعو الجذور، فإن المسلمين على العكس من ذلك، لم يكونوا يشعرون بذلك. إن المسلم الذاهب، للدراسة في حلب أو دمشق أو القاهرة، لا ينتابه شعور بالغربة، إن هذا الشعور يمكن أن ينتابه عندما يذهب إلى الخارج، إلى باريس مثلاً، وعندما يحتك بحضارة ووضع مختلفين عن حضارته وعن وضعه. إن الفصل الأول، حول «انبثاق طبقة المثقفين» هو محاولة لرصد الأطر الاجتماعية ـ التاريخية ـ التي كانت وراء ظهور هذه الاتجاهات الثلاثة في الفكر العربي.

ينطلق المؤلف من هذه المقدمة لرؤية هذا الانبثاق، إلى الفصل **الثاني** من الكتاب، حيث يدرس «الأسس النظرية للنزعة الاصلاحية في الاسلام». إن الملاحظة الرئيسية التي يمكن الانطلاق منها، هي أن هؤلاء الإصلاحيين، لم يحاولوا إطلاقاً وضع العقيدة موضع التساؤل، فالاصلاح الذي سعوا إليه كان إصلاحاً للمجتمع عن طريق الدين.

وفي كتاب آخر ,«Felix de les Marvelles del Mon» ـ ألّفه رامون لولّ ما بين سنة (١٢٨٦ و١٢٨٧م) ـ عرض إنشاء خمس مؤسسات أخرى على غرار «ميرامار»[٥٨]. وفي سنة (١٢٩٦م)، اقترح على البابا بونيفاسيوس الثامن (١٢٩٤ - ١٣٠٣ م)[٥٩] «quod in diversis locis ad hoc aptis per terram christianorum ac in quibusdam locis etiam Tratarorum fiant studia idimatum diversorum...»

وفي كتابه : «Liber de aquisitione Terra Sanctae» ، عرض تأسيس ثلاثة أديار لدراسة العربية[٦٠].

لقد كانت أهدافه الرئيسة تبشيرية ، لكنّ فِكَره كانت جدّ عصرية .

الحواشي.

(١) J.S. BREWER: **Fr. Rogeri Bacon Opera quaedam hactenus inedita.** London 1859, 398, 426-427, 432

(٢) A. CALLEBAUT: **Jean Peckham et l'Augustinisme.** Dans: Archivum Franciscanum Historicum 18 (1925), 451-456.

(٣) **Constitutiones antiques ordinis fratrum praedicatorum,** ed. H. Denifle . Dans: Archiv für Literatur-und Kirchengeschichte des Mittelalters. I (1885), 22, note 28.

(٤) Même si l'authenticité de cette lettre a été mise en doute par Ottokar Bonmann: **De authenticitate epistolae S. Francisci ad S. Antonium Patavinum.** Dans: Archivum Franciscanum Historicum 45 (1952), 474-492, cela n'enlève rien à un état d'esprit généralisé à cette époque-là.

(٥) **Compendium studii philosophici,** ed. J.S. Brewer, 434.

(٦) JOHN M.LENHART: **Language Studies in the Franciscan Order. A Historical Sketch** New York 1926, 5-6. L'œuvre classique en la matière reste la version italienne de Ilarino Felder: Storia **degli studi scientifici nell' Ordine francescano dalla sua fondazione fino a circa la metà del sec. XIII.** Versione dal tedesco. Siena 1911. Cette version avait été revue, corrigée et augmentée par l'auteur lui-même.

(٧) HENRICUS DENIFLE et A. CHATELAIN: **Chartularium Universitatis Parisiensis...** II. Parisiis 1891, 154s., cf. 169.

(٨) EWALD MULLER: **Das Konzil von Vienne, 1311-1312. Seine Quellen und seine Geschichte.** (Vorreformationsgeschichtliche Forschungen, XII). Freiburg im Br. 1934; J. LECLER: Vienne. (Histoire des Conciles Ecuméniques, VIII). Paris 1964. Clément V (1305-1314), en vue de développer les missions chrétiennes en Orient, approuva le **canon 11,** consacré à l'étude des langues orientales et qui avait été sollicité par Ramón Lull: «Hoc sacro approbante concilio, scholas in subscriptarum linguarum generibus, ubicumque Romanam curiam residere contigerit, nec non in Parisiensi, Oxoniensi, Bononiensi et Salamantino studiis, providimus erigendas, statuentes ut in quolibet locorum ipsorum teneantur viri catholici sufficientem habentes hebraicae, graecae, arabicae et chaldaicae linguarum notitiam, duo videlicet uniuscuiusque linguae periti, qui scholas regant inibi, et libros de linguis ipsis in latinum fideliter transferentes alios linguas ipsas sollicite doceant, eorumque peritiam studiose in illos

instructione transfundant, ut instructi et edocti sufficienter in linguis huiusmodi fructum speratum possint, Deo auctore, producere...»: **Corpus Iuris Canonici pars secunda. Decretalium collectiones. Constitutiones Clementinae,** liber V, titulus I, caput I. Lipsiae 1922, 1179. Sur la part de Ramón Lull dans ce canon, voir BERTOLD ALTANER: Raymundus Lullus und der Sprachkanon (Can. 11) des Konzils von Vienne. Dans: Historisches Jahrbuch 53 (1933), 190-219.

F.L. CROSS (ed.): **Council of Vienne.** Dans: The Oxford Dictionary of the Christian Church. London 1974, 1439 s. (٩)

S. BERGER: **Des essais qui ont été fait à Paris au XIIIe siècle pour corriger le texte de la Vulgate.** Dans: Revue de Théologie et de Philosophie (1883), 58-62. (١٠)

P. GLORIEUX: **Répertoire des Maîtres en Théologie de Paris au XIIIe siècle.** I. Paris 1933, 456 nr. 225 (١١)

Cf. **Archivum Franciscanum Historicum** 3 (1910), 202, note. (١٢)

ROBERT WEISS: **Per la storia degli studi greci del Petrarca: il «Triglossos».** Dans: Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa, Serie seconda, 21 (1953), 252-264. (١٣)

Gronica Fratris Salimbene, Ordinis Minorum edidit OSWALDUS HOLDER-EGGER. Dans: Monumenta Germaniae Historica, Scriptorum tomus XXXII. Hannoverae-Lipsiae 1905-1913, 631. (١٤)

Edition critique par GIROLAMO GOLUBOVICH. Dans: Archivum Franciscanum Historicum 12 (1919), 418-470; MARTINIANO PELLEGRINO RONGAGLIA: **Les Frères Mineurs et l'Eglise Grecque Orthodoxe au XIIIe siècle, 1231-1274.** Le Caire 1954, 44-84. (١٥)

GIROLAMO GOLUBOVICH: Biblioteca bio-Bibliografica delle Terra Santa e dell' Oriente Francescano. (Serie Prima). I Quaracchi 1906, 163-169. (١٦)

GOLUBOVICH: **op. cit.** I. 165 note 1, et Arch. Franc. Hist. 12 (1919), 425, (١٧)

GLORIEUX: **Répertoire.** II, 99, nr. 317; ROBERT WEISS: The Study of Greek in England during the fourteenth Century. Dans: Rinascimento 2 (1951), 211-214. (١٨)

HENRI DENIFLE: **Quel livre servait de base à l'enseignement des Maîtres en Théologie dans l'Université de Paris?** Dans: Revue Thomiste 2 (1894), 158. (١٩)

G. MEIER: **Catalogus codicum manu scriptorum qui in bibliotheca monasterii Einsiedlensis servantur.** I. Einsiedlae 1899, 20. (٢٠)

P.C. SPICQ: **Esquisse d'une histoire de l'exégèse latine au Moyen-Age.** Paris 1944, 171. (٢١)

S. BERGER: **Quam notitiam linguace hebraicae habuerint Christiani medii aevi temporibus in Gallia.** Parisiis 1893, 32-36. (٢٢)

BREWER: **Fr. Rogeri Bacon Opera quaedam,** 102 (Opus Tertium). (٢٣)

J.H. BRIDGES: The Opus Maius of Roger Bacon, edited with Introduction and analytical table. London-Edinburg-Oxford 1900, 81. (٢٤)

Brewer: op. cit. 65-66 (opus tertium).

E. NOLAN AND S.A. HIRSCH: **The Greek Grammary of Roger Bacon and a Fragment of his Hebrew Grammar.** Edited from the Mss. with Introduction and Notes. Cambridge 1902, 3-196; 27: Bacon soutient que les divergences des langues sont purement accidentelles, tandis que leurs principes essentiels seraient les mêmes pour toutes. Voir la recension de cette édition par P.L. HEISENBERG. (٢٥)

للرؤية الدينية الضيّقة الافق، وللرؤية الخيالية المرتكزة على الموروث الشعبي اللاعقلاني. ان التأثر بفكر القرن الثامن عشر، ومن ثم بفكر القرن التاسع عشر، سوف يقود إلى رؤية مختلفة للانسان وللعالم. وهكذا سوف تبرز أفكار جذرية حول مفهوم التغيير، وحول فكرة الصراع داخل المجتمع. بالاضافة إلى ذلك كله، برزت فكرة فصل الدين عن الدولة؛ وسوف يطلّع هؤلاء على الفكر الاشتراكي الغربي، ويحاولون نقل بعض الافكار الى القرّاء عبر الجرائد والكتب. ويعبّر انطون والشميّل ضمن هذا الاتجاه عن المنحى الرومانسي الراديكالي.

إن الدكتور شرابي، يحاول وضع صورة عامة لما كان عليه فكر المثقفين المسيحيين، ولكنه رغم ذلك، يبدو أحياناً وكأنه يحاول إغفال بعض المفكرين، وهكذا تغيب بعض الاسماء، فالمؤلف لا يذكر جبران خليل جبران مثلا، كما أنه لا يشير إلى الريحاني أو نعيمة. وبالإضافة إلى ذلك، فإن هذا التصنيف الذي يتبعه، يبدو أحياناً وكأنه يحدّ من إمكانيات دراسته هذه.

ينتقل المؤلف، بعد ذلك، إلى الجزء **الثالث** والأخير من كتابه، عندما يتطرّق إلى «العلمانيين المسلمين». وكما ذكر أعلاه، فإنّ المسلمين العلمانيين، لم تنتابهم المشاعر التي انتابت المثقفين المسيحيين. لم يكن لدى هؤلاء أي شعور بالغربة داخل المجتمع، كذلك لدى إنتقالهم من عاصمة عربية إلى أخرى. وليس بالمستطاع القول بأن هؤلاء المسلمين، كانوا قد عاشوا خارج إطار الدين، بل على العكس فإن كثيرين كانوا قد تلقوا دراستهم في مدارس دينية في المرحلة الاولى من حياتهم. إن باريس مثلاً كانت توحي لهؤلاء بالغربة التامة، ونفس المشاعر التي انتابت العلماء عندما زاروا أوروبا، سوف تنتاب هؤلاء الشبان الذين كانوا يبحثون عن المعرفة وعن «الحقيقة». إن المسألة نفسها، تتكرر اليوم، فالمسلم اللبناني الذاهب للدراسة مثلا في القاهرة أو دمشق أو بغداد، لا يشعر بالغربة التي يشعر بها عندما يذهب للدراسة في باريس أو لندن أو لايبزغ؛ على الرغم من أن وسائل الاتصال الحديثة قد ساهمت في تخفيف ما يمكن تسميته بالصدمة الحضارية. وعلى مستوى آخر، وفي الجانب الفكري الأساسي، فإننا سوف نجد بأن المسلمين العلمانيين، سوف يرون في أوروبا (عامل التحديث الأساسي) ولكنهم بالمقابل سوف يرون فيها أيضاً خطراً وتهديداً.

إن المثال الأساسي والنموذجي، الذي يعرضه المؤلف عن هؤلاء المسلمين العلمانيين، هو مثال **قاسم أمين**. فقد كان هذا الأخير قد تأثر بالفكر التحديثي الغربي؛ ولكنه ورغم هذا الاثر البادي في نتاجه، فإنه لم ينزلق كما الآخرون من المسيحيين نحو المادية. لقد اعتبر بأن «العقل والعلم، أساس كل سلطان».

وتأثر تأثراً واضحاً بالفكر الغربي، وهكذا طرح مسألة التغلب على الجهل كمفتاح لحل أزمة التحدي الحضاري. ومن خلال هذه المسألة، يتطرق المؤلف للبحث في موقف الحركة العلمانية المسلمة من الغرب، هذا الموقف الذي لم يكن يرفض كل ما جاء به الغرب إلاّ أنه بالمقابل، لم يحاول التماهي التام بالغرب على غرار ما حدث مع المفكرين المسيحيين. إن القبول «الفكري» بالغرب، لم يؤدِ إلى قبول سياسي به. لم يكن بين المفكرين المسلمين من دعا مثلاً إلى طلب الحماية من الغرب. إن العلمانيين المسلمين، وجدوا أنفسهم وأمام إشكالية العلاقة مع الغرب، يرفعون شعاراً غير واضح المعالم: «نستعير المفيد، ونترك غير المفيد». بالمقابل، فإن المسلم العلماني، كان يشعر بأن الغرب يطرح ذاته «كآخر» مختلف. من هنا، نرى بأن التمايز العرقي كان سمة من سمات الشعور بالتناقض مع الغرب؛ هذا ما يعبر عنه **عبدالرحمن الكواكبي** مثلاً. إن التفوّق الحضاري لا يعني بالضرورة الخضوع للغرب، بل إنه لا يعني إطلاقاً الخضوع للغرب. لأن هذا الأخير عدائي بروحه وجوهره، كما يفترض الكواكبي. إلى ذلك، فإن المسلمين العلمانيين، كذلك الاصلاحيين المسلمين، كانوا يشعرون بأن لدى

الغرب نية سيئة، وأن الغربيين كانوا يعملون من أجل تفتيت العالم الاسلامي. وفي الواقع ـ وكما يعلمنا التاريخ ـ فإنهم لم يكونوا مخطئين. إن حضارة الغرب هي حضارة زائفة. وعلى الرغم من أن هذه النظرة تجاه الغرب، كانت تعتمد الوقائع والتحليلات، إلاّ أنها كانت تمضي حتى نهاية المطاف، في محاولة للتأكيد على أن الغرب لم يكن بجوهره قادراً على التفوق.

إن المشكلة الاجتماعية كانت تفرض ذاتها على تفكير هؤلاء، وعلى الرغم من أن هؤلاء كانوا قد اطلعوا على الفكر الغربي، فإن أيّاً منهم لم يطرح أسلوب عيش ذا نمط غربي بحت، كحلٍ للمشكلة الاجتماعية. إن الأفكار الاجتماعية لدى هؤلاء كانت مشوبة بكثير من الغموض. وكما نرى لدى الاصلاحيين الاسلاميين، فإن هؤلاء المفكرين كانوا يرون بأن الأفكار المنتشرة في الغرب، يمكن أن نجد لها أساساً في الفكر الاسلامي، وهذا ما نجده عند **خير الدين التونسي** أولاً وعند **الكواكبي** ثانياً.

وبعد ذلك، يتطرَّق المؤلف إلى « المثقفين العرب والعمل السياسي »؛ وكما هو معلوم، فإن فِكَراً ثلاث كانت هي الطاغية إبَّان تلك الفترة على العمل السياسي، وهذه التيارات هي: **الفكرة الاسلامية، والعثمانية والقومية.**

لقد كان موقف الاصلاحيين المسلمين يسعى نحو بلورة فكرة قيام وحدة إسلامية، ونحو وجود مثل هذه الوحدة. وهذا ما نجده عند المفكرين الاصلاحيين، الذين رأوا في تدعيم الوحدة الاسلامية دعماً للوقوف بوجه الغرب. إن الاسلام كدين مسكوني كان يسمح بتكوُّن مثل هذه الفكرة. وهو كدين، لم يكن يعني أن ينحصر الحكم بشعب دون آخر، أو بدولة دون أخرى؛ ذلك أن « لا فضل لعربي على أعجمي إلاَّ بالتقوى ». إن الفكرة التوحيدية لدى الاصلاحيين المسلمين كانت تسمح لواحد مثل **الأفغاني**، بأن يكون رائداً من رواد النهضة العربية، على الرغم من أصله اللاَّعربي. إن الافغاني كان قد عبَّر عن هذا الاتجاه التوحيدي في مشروعه السياسي، الذي دعا إلى اعتماد العربية، لغة رسمية وإلى بقاء الخلافة في بيت آل عثمان، وإلى انضمام دولٍ أخرى إلى هذه الخلافة، مثل إيران وأفغانستان والهند. ولكن الفكرة الاسلامية، عبَّرت عن ذاتها بشكل آخر، وبشكل خاص في لبنان وسورية، حيث كان الاسلام والعروبة صنوين.

ومن جهتهم، حاول المسيحيون بلورة فكرة سياسية، باتجاهين: اتجاه **أقلّوي** عبَّر عنه فيما بعد موارنة لبنان بشكل واضح، واتجاه **آخر**، مثّله الروم الاورثوذكس في دعوتهم إلى إطار أوسع، يمكن لهم من خلاله أن يحافظوا على وجودهم واستقلالهم. ولكن هذين الاتجاهين العريضين لم يمثلا وحدهما موقف المسيحيين، فقد كان هناك موقف مؤيد للعثمانيين، كما عند **سليمان البستاني**. وكان هناك موقف آخر دعا إلى اللامركزية الادارية. وموقف ثالث ذو اتجاه عروبي واضح كما عند **عازوري والريحاني**.

ولدى المسلمين العلمانيين، بدأت بوادر ظهور الفكر القومي بمعناه المتعارف عليه؛ وبالإمكان القول بأن الفكر السياسي لدى هؤلاء، تبدّى من مواقف ثلاثة، هي: **التأييد الكلي للعثمانيين والرفض الكلي للعثمانيين**، كما ظهر في مؤتمر باريس، وثالثاً وأخيراً **القبول المشروط بالفكرة العثمانية.**

وفي الفصل الثامن والاخير، يتطرق المؤلف إلى موضوع « المثقفون العرب والغرب »، حيث يبحث في فشل المشاريع الآنفة الذكر، والثغرات التي أدَّت إلى ذلك، إذ إنه لم يكن بالإمكان الوصول من خلال ردات الفعل هذه إلى صياغة موقف قادر على مجابهة التحدي الحضاري. ومع انتهاء الحرب العالمية الاولى، انتهت المرحلة التكوينية: زالت السلطنة العثمانية من الوجود، ولم يعد بالإمكان المطالبة بالانضواء تحت لوائها؛ وبرزت كيانات جديدة حدَّت من التوجُّه العلماني لدى المسيحيين. والعلمانيون المسلمون قد كسبوا دوراً من خلال انضوائهم بالعمل السياسي العام.