٩٩٨/٤/١٧

الفكر العربي

مجلّة الإنماء العربي للعلوم الانسانيّة

تصدر عن معهد الإنماء العربي في بيروت

العدد الحادي والثلاثون كانون الثاني (يناير) ـ آذار (مارس) ١٩٨٣ السنة الخامسة

مستشارو التحرير

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

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

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

المدير المسؤول عوض شعبان

العنوان

مكتبة الروضة الحيدرية
الرقم ٨٤١١
التاريخ / ٢٠١٤/٢/١٥

معهد الإنماء العربي
بيروت ـ لبنان

ص.ب المجلة : ١٤/٥٥٦٤ ص.ب المعهد : ١٤/٥٣٠

الهيئة القومية للبحث العلمي
طرابلس ص.ب ٨٠٠٤

الجماهيرية العربية الليبية الشعبية الاشتراكية

الثمن : ٢٠ ل.ل. أو ما يعادلها

المثقّفون العرب والغرب(★)

هشام شرابي

مراجعة طالب محمّد

منذ وعى الانسان أن أفقه يجب أن يتجاوز المنظور، وهو في صراع حول مفهومين يدور كل منهما في فلك الآخر، ويكمّلان بعضهما بعضاً، وهما: العلم والثقافة، وذلك ليس في اللغة العربية وحدها، بل في مختلف اللغات، كما في الفرنسية مثلاً، وكذا الانكليزية: اللتين ميزتا بين المفهومين بلفظين متباينين هما: (Education, Culture) وقد حدَّد اللغويون العرب الثقافة على أنها «التمكّن من العلوم والفنون والآداب، وأن المثقف هو الرجل ذو الثقافة».

وإننا نسوق هذا الكلام لمناسبة مطالعة كتاب «المثقفون العرب والغرب» لهشام شرابي، الموضوع أساساً باللغة الانكليزية، باسم «Arab Intellectuals and the west»، والمترجم إلى العربية؛ وهو يتضمن مقدمة للترجمة العربية وأخرى للكتاب، إضافة إلى ثمانية فصول يندرج في كل منها بضعة عناوين.

وقبل أن نعرض لهذا الكتاب، نشير إلى أن مبناه تميَّز بناحيتين: الأولى، هي الأسلوب التجريدي في لغته، التي خرجت على التقليد والمألوف؛ والثانية، هي الكلمات المحدثة التي توفَّرت بشكل ملحوظ.

والملاحظة التي تفرض نفسها حول الكتاب، هي أن العنوان يشمل المثقفين العرب، في حين أن الحديث كله دار حول المثقفين في مصر والهلال الخصيب فقط، وقد برَّر المؤلف هذا التباين بين العنوان والمضمون، بقوله: «انحصر تأثير الحضارة الغربية والتغيير الذي أحدثه، خلال المرحلة الاولى، في قلب العالم العربي، أي مصر والهلال الخصيب. لهذا اكتسبت تجربة التغيير الاجتماعي هنا جذورها العميقة».

أمَّا الغاية من وضع الكتاب، كما حدّدها المؤلف نفسه في مقدمته، فهي: «إن هذا الكتاب محاولة لدراسة التحدي، الذي فرضه الغرب على كل مستويات الوجود الاجتماعي، السياسي، الاقتصادي والنفسي ـ والذي بدأ في القرن التاسع عشر، ولتحليل الاستجابة العربية له على مستوى الوعي الفكري». ولأن الغاية هي دراسة التحدي، كان لا بد من معرفة الدوافع التي حملت المؤلف على مواجهة التحدي في هذا الوقت. والحقيقة، أن هذه الدوافع ليست سوى الظروف التي أحاطت به وولدت عنده مخاض التأليف. فالكتاب، كان ثمرة المعاناة التي عاشها هشام شرابي نتيجة حرب حزيران/يونيو (١٩٦٧)، التي عرفت مذّاك باسم النكسة، ومدى الشماتة التي ضيَّقت الخناق عليه وهو المتواجد في الولايات المتحدة الأميركية.

(★) هشام شرابي: **المثقفون العرب والغرب**، الطبعة الثالثة ـ دار النهار للنشر، بيروت ١٩٨١؛ (١٦٤ ص).

الأوكسفورديين[٦] . وهذا يفسّر السبب في كثرة عدد اللغويين بين الفرانسيسكان البريطانيين . هذه التغييرات كانت كما اسلفنا، مقدَّرة في الزخمية الرسوليّة الجديدة التي كان الفرانسيسكان والدومينيكان قد أطلقوها في مجرى التاريخ الديني في عصرهم[٧] . وهذه الانتفاضة في دراسات الفقه اللغوي أقرّها مجمع ڤيينا (١٣١١ - ١٣١٢ م) بمرسوم ينصّ على تدريس اللغات الشرقيّة في مدن باريس، وأوكسفورد، وسالامنكا، وبولونيا (في ايطاليا)، وفي البلاط البابوي حيْثُما وجد[٨] : إنّنا في مطلع القرن الرابع عشر، الذي أفاد من العلماء الذين عُنُوا في القرن السابق؛ بالفقه اللغوي اليوناني والشرقي[٩] .

جامعة باريس:

- **غليوم لوبروتون** (Guillaume Lebreton) : إنَّ أقدم تحقيق للكتاب المقدّس (Correctorium de la Vulgate) كتبه فرانسيسكاني، هو بلا ريب تحقيق غليوم لوبروتون . وهو أكثر شهرة بعنوان التحقيق السوربوني «Correctorium Sorbonicum» . وبالواقع فإنَّ مخطوط القرن الثالث عشر الذي وصل إلينا (باريس، المكتبة الوطنية: ١٥٥٥٤، ١٤٧ - ٢٥٣) كان يخصّ مكتبة السوربون[١٠] . ومنه، وصلت إلينا كتابة أُخرى معروفة بعنوان: «Expositiones vocabulorum Biblie ordine alphabetico»، ونعثر عليها في عدد كبير من المخطوطات، إليك قائمة بها وفاقاً للترتيب الأبجدي في المكتبات[١١] :

Avranche, 34.

Bruges, 95, 540.

Cambrai, 472.

douai, 62.

Epinal, 81.

Lyon, I, 2.

Metz, 327,512.

Montpellier, Bibl. de l'Ecole de Médecine, 236.

Oxford, Balliol College, II.

Paris; Bibl. Nat., 521-523-593 594, 599, 600, 612, 10446, 10448 , 12945, 14504, 14795, 15376, 17254, 17254.

Saint-Gall, 234.

Toulon, 59.

Tours, 31, 32.

Valenciennes, 94.

ليس تفسير كلام التوراة الذي يقدّمه غليوم لوبروتون ذا قيمة إبداعيّة كبيرة، وشيوع المخطوط يتّصل بلا ريب بما اتّسم به من سهولة الاستعمال. وقد نُظِمّ وفاقاً للترتيب الهجائي. إنّه في رأينا، لا يخلو من بعض الأهمية، لأنه يعبّر عن بعض المعارف العبرية، وإن لم تكن ثمرة معرفة فقهيّة شخصيّة.

ـ **جيرار دوهويو** (Gérard de Hoyo)، هذا الفرانسيسكاني من القرن الثالث عشر، هو أيضاً مؤلف تحقيق لغوي (Correctorium Linguarum)، وبالتخصيص في العبرية واليونانية واللاتينية[١٢]. وهذا المؤلّف استعان به فرانسيسكو بترارکا، (Francesco Petrarca)، الذي كان يعرفه باسم «Triglossos». وبحسب ما كتب جيرار دوهويو نفسه، فهو مؤلّف كتاب عنوانه: «Grammaticus proprius Ellenismos vocitatus»، وضعه بعد كتابه «Correctorium»، وهذا كلامه بنصّه: «... est codex parvus a nobis postea scriptus»[١٣].

ولم يبق من هذا الكتاب إلى الآن أيُّ أثر.

بيانفانو مونتاناري دو مودين (Bienvenu Montanari de Modène)، إنَّ كاتب الحوليّات سالمبينه دو بارم (Salimbéné de Parme) عرف شخصياً في دير دو ريغيو أميليا «Reggio Emilia» فرانسيسكانياً اسمه بنفنوتوس مونتاناري (Benvenutus Montanari) من مدينة «مودينا» فكتب عنه من جملة ما كتب من أشياء، أنّه «كان يعرف اليونانيّة واللاتينية... وأنّه بحّاثة وذو ذكاءٍ وقّاد ومقدرة رفيعة، وذاكرة مذهلة». هذا الأخ بيانفانو (Bienvenu) أو بنفنوتوس كان يملك مكتبة غنيّة، جمعها بجهده يوم كان يَدْرُس في جامعة باريس[١٤]. ونحسب أنّه في غياب الأدلة الأكثر دقّة، يجوز لنا أنْ نعتقد أنّه درس اليونانية في دير الفرانسيسكان الجامعي في باريس، القريب من السوربون، والذي بقيت منه آثار حتى اليوم.

جامعة أوكسفورد:

ـ **هايمون دو فاڤرشام** (Haymon de Faversham) ـ ١٢٤٤ م، كانت أوكسفورد وسطاً ملائماً بشكل خاص لنموّ الدراسات اللغوية ولكن المدرسة الحقيقية للفقه يجب أنْ نتوخاها لدى الفرانسيسكان الانكليز أنفسهم.

من أبرز الوجوه في المدرسة الأولى الفرانسيسكانية في أوكسفورد هو بلا مراء **هايمون دو فاڤرشام**. ففي سنة (١٢٣٤م) أرسله البابا غريغوريس التاسع لإجراء مفاوضات وحدوية مع العاهل بازيلوس (Basileus)

١ ـ التمسُّك الكلّي بالفكـرة العثمانيـة . ٢ ـ الرفـض الكلي للفكرة . ٣ ـ القبول المشروط بها . وهذا الأخير كان الأكثر شيوعاً .

على أن بداية انشقاق المسلمين العلمانيين عن العثمانيين، كانت في البرلمان العثماني عام (١٩١١)، حين « احتجت العناصر العربية والوطنية على احتكـار الأتـراك للسلطـة والنفوذ . وتلت ذلك استقالات جماعية من الحزب الحاكم، وتشكيل حزب معارض (حزب الحرية والائتلاف) » .

وقد كان لهذا الحزب « موقف جذري لا يقبل المساومة من مبدأ الاستقلال الذاتي الداخلي : ونصارح الدولة العثمانية بأن اللامركزية قاعدة حياتنا، وأن حياتنا أقدس حق من حقوقنا، وأن العرب شركاء في هذه المملكة، شركاء في الحربية، شركاء في الإدارة، شركاء في السياسة؛ أما في داخلية بلادهم فهم شركاء أنفسهم » .

وبعدها، خطا المسلمون العلمانيون خطوة أكثر جرأة في هـذا الاتجاه، في خطبـة ألقيـت في المنتـدى العـربي في القسطنطينية في نيسان/ابريل (١٩١٣)، ونقلتها **الأهرام** المصرية بتاريخ (٢٢) منه، وقد جاء فيها :

« نحن عرب قبل كل شيء . المسلمون عرب والمسيحيون عرب . لكننا عرب قبل أن نكون مسلمين أو مسيحيين . لقد تركنا الدين والصلاة في المساجد والكنائس . إذا كنَّا عرباً قبل أن نكون مسلمين أو مسيحيين، فهل يكون من المفاجىء أن نكـون عـربـاً قبـل أن نكـون عثمانيين؟ » . والواقع، أن هذه الخطوة اعتبرت خطوة واعية من جانب المسلمين العلمانيين في اتجاه تنظيم قومي .

وفي مقابل هذا التيار العلماني، الذي التقى فيـه بعـض الشيء العلمانيون المسلمون والمثقفون المسيحيون، نشطـت الحركة الاصلاحية في الاسلام، واعتبرت « أن الاشتراكية الصحيحة كالديمقراطية الحقيقية لا توجد إلاَّ في الاسلام » وهي لم تكتفِ بذلك، بل سعت إلى محاربة أوروبا « ليس بإظهار عجز أفكارها ومؤسساتها السياسيـة، بـل إثبـات امتلاك الاسلام أفكاراً ومؤسسات أفضل . إنها عملت على صد العدوان الايديولوجي **الأوروبـي** ، واستخدام أفكار أوروبية مكسوة بثياب إسلامية » .

والاصلاحيون الاسلاميون شنَّوا كـذلـك، « أعنـف هجماتهم ضد أولئك المثقفين الذين دعـوا إلى العلمانيـة في الحياة السياسية (أي فصل الدين عن الدولة)، كشرط سابق للإصلاح الاجتماعي » ، واتهموهم بأنهم يريدون أن يضللوا الإسلام . فقد « خدعـوا المسلمين بـإبلاغهـم أن أوروبـا نسخت الدين، وأقامت دولة علمانية ممَّا ضَمِن لها التقدم والنجاح » .

والحقيقة، أن الحركة الإصلاحية تركـت « في الاسلام أثراً عميقاً على الوعـي العـربي السيـاسي » ؛ إلاَّ أن بعـض فشلها يرجع « إلى عدم قدرتها على ترجمة ايديولوجيتها إلى حركة سياسية . وكان ذلك في ذهن الأفغاني، قليلاً قبل وفاته، حين أخبر المغربي أن الشيء الوحيد الذي يفتقر إليه العالم العربي، هو حركة دينية منظمة » .

لقد نظر هشام شرابي إلى الحركة المسيحيـة الفكـريـة « على أنها جهد لإعادة تأهيل المسيحي العربي في محيطه الاسلامي » ؛ فـ « إبـان الفترة حيـث بـدأت المعـارضـة للحكم العثماني تنتشر بين المسلمين العرب، كانت فكرة القومية شرعت تظهر في المقاطعات العربية في الامبراطورية العثمانية، فـوجـد العـديـد مـن المثقفين المسيحيين أن في الإمكان أن يربطوا أنفسهم بالعـروبـة، التي حـاولـوا أن يوجّهوها توجيهاً علمانياً، غير ديني » . « ومع بداية القرن العشرين، أصبح التياران الفكريان : الإصلاحي الاسلامي، والمسيحي المجدِّد على النسق الغربي، التيـاريـن الفكـريين السائدين في مصر والهلال الخصيـب . طـرح التيـار الأول الاسلام المتجدِّد، على أنه الآلة الكافية للإصلاح السياسي والاجتماعي، بينما أحس الآخرون أن إصلاحاً كهذا، يمكنه أن يأتي فقـط بـالتحـديـث المستنـد إلى العقلانيـة والعلم . واتخذت الحركتان أشكالاً متنـوعـة، وعبرتـا عـن نفسهما

تعبيرات مختلفة وفقاً للظروف. كما أثرت الواحدة منهما في الأخرى، ولكن لم يكن ثمة شك في معرفة الحركة الأكثر مرونة وعنفواناً وقدرة على النمو، فبدأ تقهقر الحركة الاصلاحية في مطلع القرن العشرين إلى أن تقوَّضت دعائمها كلياً في منتصف القرن».

لقد «اكتسب الوعي السياسي العربي أولى صيغه وأكثرها انسجاماً داخلياً، بفضل كتابات الرواد المسيحيين وتوجيههم العقلاني، ونمط حياتهم، فإنهم دُفعوا إلى طرح أسئلة تتعلق بالظروف الاقتصادية والسياسية، وهي أسئلة لم يكن في مقدرة زملائهم المسلمين أن يطرحوها. وتمتع المسيحيون، لكونهم متحررين من المفاهيم المسبقة التي حددت أفق المسلمين الاصلاحيين، بميزة محدَّدة في سياق بحثهم عن إجابات تلك الأسئلة».

وقد وفّر «الانسلاخ الاجتماعي للمثقفين المسيحيين آفاقاً، لم ينعم بها الاصلاحيون المسلمون، ولا العلمانيون المسلمون. فالمسلمون سلَّموا بواقعهم الاجتماعي والسياسي، الذي منحهم خلفية استمدوا منها أسئلتهم النظرية. ولكن لم يمض وقتٌ حتى أُقيم التوافق بين الصيغ النظرية والظروف الاجتماعية الملموسة. وتحقَّقت عملية ربط الفكر الاجتماعي بين الصيغ النظرية والظروف الاجتماعية الملموسة. وتحققت عملية ربط الفكر الاجتماعي بالواقع الاجتماعي على أيدي الطليعة المسيحية المتمردة، وازداد وضوحاً في العقد الذي سبق الحرب العالمية الأولى تقريباً؛ وطغت على هذه العملية لهجة أخلاقية قوية. ومن الممكن القول بأن أول «يسار» منسجم داخلياً في الفكر العربي، تشكَّل في إطارها».

كان التعارض على أشده بين الفكرة الاسلامية والفكرة القومية. فالأولى اعتبرت أن المرجع الأساسي يجب أن يكون النصوص الدينية، التي تمثِّل العامل المميِّز النهائي الذي أعطى إجابة محدَّدة عن سؤال «من نحن؟»؛ والفكرة القومية لم تكتفِ باعتبار الدين ثانوياً، بل حوَّلته إلى عامل ثقافي. ومع ذلك اشترك المفهومان في شيء فريد مهم هو أن كليهما أسند ادعاءه كلياً إلى (خطوة إلى الوراء).

وعلى رغم هذا التعارض، فقد «ظهرت إلى الوجود قومية اسلامية»، ربما لأن «الجماهير لم تكن لتميِّز بين الاسلام والقومية، ويعود السر في سيطرة الاسلام على الميدان السياسي إلى قدرة الاسلام على رؤية المقدس الزمني على صعيد واحد، وبمقياس القيم ذاتها»؛ وهي سيطرة لا تزال مستمرة على رغم العلمنة المستمرة للمجتمع. فقد «ظلت الأفكار المتعلِّقة بمدارس الفكر المختلفة على قيد الحياة، لأنها كانت على التحديد قادرة على التكيُّف وفق مواقف فكرية مختلفة: فكانت فكرة الوحدة الاسلامية الحميدية، ودعوة الأفغاني الاسلامية، والقومية العربية الاسلامية (التي دعت إليها الاسلامية العلمانية والثورة الهاشمية سنة ١٩١٦)، بمثابة قوى مرتبطة بعضها ببعض ارتباطاً وثيقاً، وعائدة إلى أرضية عريضة واحدة. فبرغم أن القومية العربية المعاصرة في أشكالها البعثية والناصرية و«الاشتراكية» تعلمنت، فإنها لا تزال تتعرَّض للأفكار الدينية في استمرار».

و«مفهوم العروبة لدى العديد من المثقفين العرب المسلمين، تضمَّن فكرة الاسلام في معنى معيَّن. كما كان العديد من المثقفين المسيحيين راغبين في قبول تعريف ثقافي للإسلام، شرط أن يحافظ على الطبيعة العلمانية للقومية».

إن البحث ينتهي تاريخياً مع نهاية الحرب العالمية الأولى، حيث تبدَّلت النظرة إلى أوروبا، و«ما عادت أوروبا بلد الحضارة الغربية، بل الاستعمار الغربي».

ومع إقامة نظام الانتداب الانكلو ـ فرنسي في الهلال الخصيب، «انسحب المثقفون المسيحيون تدريجياً، من معترك الاندماج في الحياة العربية السياسية والفكرية»؛ و«اعتبروا أنهم يؤدون دوراً جديداً في العالم العربي المجاور، يتماثل في كونهم جسراً بين الاسلام (العربي) وأوروبا (المسيحية)، في لبنان على الأخص»؛ أمَّا في مصر «حيث أدَّى المثقفون المسيحيون أكثر أدوارهم أهمية إبَّان

النهضة التكوينية، تضاءلت أهمية المثقفين المسيحيين، فما عادت القاهرة مركز النشاط الأدبي والفكري المتقد. وانتقل المركز في أوائل العشرينات إلى نيويورك، حيث شكّل بعض أبرز الكتاب المسيحيين في فترة ما بين الحربين (الرابطة القلمية)».

إن كتاب «المثقفون العرب والغرب»، دراسة تاريخية سوسيولوجية، استعرض خلالها المؤلف وقائع حدثت في تسلسل زمني؛ وعرض الصراع الفكري الذي شهدته الساحة العربية (الهلال الخصيب ومصر)، من خلال تفاعل حضارتين يمثّلهما المسيحية والاسلام. إلاَّ أن هشام شرابي، لم يكتفِ بالعرض المجرَّد، بل إنه أدلى بدلوه، إمَّا مداورة عن طريق استشهاده بآراء غيره، وإمَّا مباشرة.

فقد عبر عن رأيه بأوروبا، التي لعبت الدور الأبرز في سلبه أرضه ووطنه فلسطين، بقولٍ **لأدونيس** عبَّر فيه عن رفضه **لأوروبا**: جاء فيه: «الحقيقة، أننا لم نعد نصدّق أوروبا، لا سياسياً، ولا تفكيراً، فالسوس لا ينخر السياسة الأوروبية فحسب، إنما ينخر كذلك الفكر الأوروبي والروح **الأوروبية، والخلق الأوروبي**. إن أوروبا لم تعد بالنسبة إلينا، نحن هذه الشعوب «المتخلّفة»، «الجاهلة»، «الفقيرة»، أكثر من جيفة متمدنة».

أمَّا عن رأيه المباشر في كيفية عودة العرب إلى سابق مجدهم وسؤددهم، فقد قال: «كان العرب، قبل الاسلام، مجموعة غير مشهورة وغير مهمة من القبائل المتحاربة. فالاسلام هو أعطاهم الوحدة والقوَّة، وأنقذهم من البربرية، ومنحهم مدنية عظيمة، فلا خلاص من حالة **التجزئة والانحطاط** الحاضرة إلاَّ باستعادة تلك الحقبة من التاريخ الاسلامي. وبذلك، فإن العرب لن يستعيدوا قوّتهم السياسية فقط، إنما سيبعثون حضارتهم العظيمة».