المسيحيّون في النهضة العربيّة

قراءة واستشراف

"كلّ ثقافة لا تحاسب ذاتها، كلّ تراث لا يراجع نفسه أو ينتقد نفسه يصبح خطرًا على نفسه وعلى الآخرين. إنّه يتحوّل إلى جمود قاتل أو تعصّب أعمى" (هاشم صالح، ٢٠١٣/٩/٢٧).

"آلاف اليقينيّات التراثيّة الراسخة رسوخ الجبال سوف تتفكّك وتنهار خلال السنوات المقبلة لكي تحلّ محلّها الحقائق التاريخيّة المنبثقة من تحت ركام القرون. النظام القديم للفكر العربيّ انتهى أيّها السادة. إنّه يتصدّع من كلّ الجهات سقوفًا وجدرانًا (...). ولكنّه سيضرب بكلّ قواه قبل أن يشهق شهقته الأخيرة" (هاشم صالح، ٢٠١٣/١٠/٤).

مقدّمة

ما اصطلحنا على تسميته "عصر النهضة العربيّة"، ويتّفق معظم المؤرّخين على أنّه يبدأ مع حملة نابوليون بونابرت على مصر العام ١٧٩٨، هو مشروع حَداثيّ بامتياز. إقصار هذا المشروع، كما نعلّمه عادةً في المدارس، على ازدهار الأدب وعلوم اللغة يشكّل قراءةً اختزاليّةً له. فالعالم العربيّ لم يشهد، منذ القرن الثامن عشر وحتّى اليوم، أيّ مشروع حَداثيٍّ بهذا الوزن والاتّساع والعمق. طبعًا، في القرن العشرين، ثمّة ظواهر حداثيّة أُخرى، مجلّة "شعر" مثلاً، والأدباء الذين أسّسوها، أو تحلّقوا حولها، مثل يوسف الخال (١٩١٧-١٩٨٧) وأدونيس وأُنسي الحاجّ. ولكنّ الثابت أنّ النهضة هي المشروع الحداثيّ الأوحد في تاريخ العرب منذ قيام السلطنة العثمانيّة.

هذا الكلام ليست دوافعه إيديولوجيّة، وليس مسوقًا بكون المسيحيّين اضطلعوا بدور ريادي في النهضة العربيّة. والحقّ أنّ النهضة، على ما كان للمسيحيّين المشارقة فيها من حضور، ولا سيّما في سوريّا ولبنان، لم تكن يومًا مشروعًا مسيحيًّا، بل هي مشروع عربيّ، بمعنى أنّ صانعيها كانوا من العرب المسيحيّين والمسلمين واليهود وغيرهم ممّن كانوا، سرًّا أو علانيةً، لا أدريّين أو ملاحدة. الملاحظات الآتية تتناول مساهمة بعض المسيحيّين، ولا سيّما الأُرثوذكس، في النهضة، محاوِلةً استخلاص العبر بالنسبة إلى الحاضر والمستقبل. وهي تتوقّف عند نماذج ثلاثة: أوّلاً ظاهرة

المدارس، ثانيًا الفكر التنويريّ، وثالثًا النهضة كمشروع سياسيّ. وتنبغي الإشارة، منذ البدء، إلى أنّ هذه الملاحظات طابعها توصيفيّ تحليليّ، وتتجنّب، على وجه العموم، إطلاق أيّ حكم قيميّ. وهي، حين تتكلّم على المسيحيّين أو الأُرثوذكس، تشير إليهم لا من حيث التزامهم الإيمانيّ والدينيّ، بل من وجهة نظر سوسيولوجيّة محض.

المدارس

النصف الثاني من القرن التاسع عشر هو، في الكنيسة الأُرثوذكسيّة، زمن المدارس. هدف تأسيس هذه المدارس كان مواجهة الخطر الكاثوليكيّ، ومن بعده البروتستنتيّ، المتمثّل بنشاط المرسلين. والمعروف أنّ تأسيس معظم هذه المدارس كان سيكون متعذّرًا لولا الدعم القويّ الذي تلقّته الكنيسة الأُرثوذكسيّة آنذاك من روسيا القيصريّة، حتّى إنّ هذه المدارس بات يُطلق عليها لقب "الموسكوبيّة"، نسبةً إلى موسكو. اللافت، في اللجوء إلى تأسيس المدارس، هو ظاهرة المحاكاة (mimetism)، أي تقليد الآخر ومواجهته بالسلاح ذاته الذي يستخدمه. لقد أدرك الأُرثوذكس أنّ الآخر، الكاثوليكيّ أو البروتستنتيّ، لا يواجَه بالارتداد والتقوقع في قوالب تعليميّة تقليديّة، بل بتبنّي النموذج العلميّ الحداثيّ بامتياز الذي راح يفرض ذاته منذ أواخر القرن الثامن عشر، أي المدرسة. طبعًا، المدارس كانت مساهمةً كنسيّةً صرف. ولكنّها ذات تداعيات كبرى على الثقافة العربيّة ككلّ، وتاليًا لم يكن ثمّة فصل بين ثقافة كنسيّة وأُخرى غير كنسيّة. مَن يقرأ، مثلاً، مجلّة "المحبّة"، التي كانت تصدرها جمعيّة كنسيّة أُرثوذكسيّة في مطلع القرن العشرين، يرصد عند أُرثوذكس تلك الحقبة إيمانًا حقيقيًّا بضرورة العلم والمعرفة لا بالنسبة إلى الكنيسة فحسب، بل إلى المجتمع ككلّ. ويشعر قارئ هذه المطبوعة الكنسيّة بأنّ المجتمع كلّه آنذاك كان يغلي بأفكار التنوير والحداثة. لقد تركت ظاهرة المدارس بصماتها على النهضة العربيّة. فمن دون المدارس التي انتشرت في سوريّا ولبنان وفلسطين ما كانت الحداثة العربيّة ممكنة. ظاهرة ميخائيل نعيمة (١٨٨٩-١٩٨٨)، مثلاً، كانت ستكون متعذّرةً لولا المدارس الموسكوبيّة. نعيمة ليس مجرّد شاعر أو قصّاص، بل هو مفكّر متعدّد الجوانب من نسيج أُرثوذكسيّ، وذلك رغم ذهابه فكريًّا مذهبًا لا ينسجم بالضرورة وكلَّ متطلّبات العقيدة الأُرثوذكسيّة. لقد نال نعيمة قسطًا من العلم في إحدى هذه المدارس قبل حصوله على منحة أتاحت له متابعة تحصيله العلميّ في روسيا. وقد درس هناك اللاهوت قبل انتقاله إلى الولايات المتّحدة، حيث أسّس، مع جبران خليل جبران (١٨٨٣-١٩٣١)

وآخرين، "الرابطة القلميّة". ثمّة، إذًا، في عصر النهضة العربيّة رافد كنسيّ للمشروع الحداثيّ، يتمثّل في حركة تأسيس المدارس، لا نتنبّه إليه في العادة.

الفكر التنويريّ

لقد أشرت، أعلاه، إلى أنّ مشروع النهضة العربيّة لم يكن مجرّد مشروع لغويّ وأدبيّ، بل كان مشروعًا عقليًّا تنويريًّا من الطراز الأوّل. فمفكّرو عصر النهضة لم ينحصروا في تحديث اللغة العربيّة وآدابها، بل كانت لهم مساهمات في المجتمع والسياسة والدين وعلاقته بالعقل، كما في دور العقل في تحرير الإنسان وتحسين نظم حياته. ولعلّ أبرز من يعبّر عن هذا الخطّ التنويريّ في عصر النهضة هو المفكّر الأُرثوذكسيّ فرح أنطون (١٨٧٤–١٩٢٢). وُلد أنطون في ميناء طرابلس، حيث حصّل علومه، قبل انتقاله إلى مصر، واستقراره فيها، وتولّيه هناك تأسيس أو رئاسة تحرير عددٍ من المجلاّت التثقيفيّة. لقد عرّب فرح أنطون كتاب "حياة يسوع" للمفكّر والمؤرّخ الفرنسيّ إرنست رينان (١٨٢٣–١٨٩٢). طبعًا، صورة يسوع لدى رينان لا توائم صورته في الأناجيل القانونيّة، وهي أقرب إلى رومنطيقيّة القرن التاسع عشر ونزعة علماء ذلك الزمن إلى المثاليّة الإنسانيّة وإنكار الخوارق من قربها إلى الكتاب المقدّس. غير أنّ كتاب "حياة يسوع"، في زمنه، كان أيضًا دعوةً إلى إعمال العقل في المعطى الدينيّ، والتفكير في اللغة التي يستخدمها الدين ومدى انسجامها مع هذا العقل. هل نجح رينان، أو مترجمه فرح أنطون، في ذلك؟ هذا يُدرس طبعًا، وهو، في تصوّري، غير مهمّ بالنسبة إلى موضوعنا اليوم. الأهمّ هو ذهاب أنطون إلى أنّ العقل البشريّ ظاهرة عامّة، كونيّة، ومستقلّة عن الدين. ولذا، هو يشكّل قاعدةً للحوار بين البشر كائنًا ما كان انتماؤهم. وقد شدّد أنطون على هذا المبدأ في نقاشه مع علماء مسلمين مثل محمّد عبده (١٨٤٩–١٩٠٥)، الذي ساوى بين الإسلام والعقل. مقاربة أنطون هذه تنطوي على حدس صحيح. فالحوار بين البشر يقوم على أساس العقل والمنطق. ولم تجد البشريّة، حتّى اليوم، قاعدةً أُخرى لهذا الحوار. وتعبّر عن هذا كلمات فولتير (١٦٩٤–١٧٧٨)، الذي كان أنطون من أشدّ المتأثّرين به: "العقل أقدم من أيّ تراث". التشديد ذاته على العقل نصادفه في المشادّة التي قامت في الكلّيّة السوريّة الإنجيليّة في بيروت، أي الجامعة الأميركيّة لاحقًا، حول تعليم نظريّة التطوّر، ما اضطرّ بعض الأساتذة المرسلين، مثل كورنيليوس فانديك (١٨١٨–١٨٩٥)، إلى ترك الجامعة. واللافت أنّ فانديك هذا، وكان طبيبًا ومستشرقًا، التحق، بعد مغادرته الكلّيّة الإنجيليّة، بمستشفى القدّيس جاورجيوس الأُرثوذكسيّ في

بيروت. وقد عمد المستشفى إلى تكريمه بعد موته، ونصب له تمثالاً قائمًا إلى اليوم. يضاف إلى ذلك أنّ هذه الحفنة من الأساتذة لم تترك الكلّيّة السوريّة وحيدةً، بل تضامن معها عدد من الطلاّب سيصبح بعضهم من روّاد النهضة العربيّة، مثل الأُرثوذكسيّ جرجي زيدان (١٨٦١-١٩١٤). وقد ساهم زيدان، فضلاً عن كونه حجّةً أدبيّةً ولغويّة، في وضع مداميك القوميّة العربيّة الحديثة عبر رواياته عن تاريخ الإسلام. ولعلّ زيدان هو أوّل أديب في العالم العربيّ لجأ إلى التاريخ الإسلاميّ في صنع مادّة روائيّة. أمّا أوّل أديب عربيٍّ استنجد بالتاريخ الكنسيّ الصرف لصنع مادّة روائيّة فهو، على علمي، مسلم مصريّ يُدعى يوسف زيدان، وذلك في روايته "عزازيل". يا للمفارقة الغريبة!

النهضة كمشروع سياسيّ

ليست النهضة مشروعًا تثقيفيًّا وتنويريًّا فحسب، بل هي أيضًا مشروع سياسيّ لا بالمعنى الضيّق، بل بالمعنى الواسع. المشاريع السياسيّة بالمعنى الضيّق، مثل القوميّة العربيّة والقوميّة السوريّة، أتت في ما بعد. أمّا النهضويّون، والمسيحيّون في طليعتهم، فآمنوا بأنّ العقل يحمل بذور تأسيس مجتمع أفضل وممارسة سياسيّة أكثر عدالة. هذا أخذوه، طبعًا، عن فلاسفة التنوير في الغرب. بيت القصيد، هنا، أنّ العقل يمثّل العامّ والمشترك بين البشر. والدول لا تبنى على الخاصّ، كالدين والعرق ولون البشرة والطبقة الاجتماعيّة، بل على العامّ. هذا، حتّى اليوم، أساس الدولة الديمقراطيّة الحديثة. والديمقراطيّة المقصودة هنا ليست مجرّد عمليّة عدديّة، كما جرى تشويه مفهومها في كثير من مجتمعاتنا العربيّة، بل هي، بالدرجة الأُولى، تربية على الأخلاق، لأنّ حماية الضعيف مسؤوليّة المجتمع ككلّ، وتربية على العقل، بحيث يستطيع الإنسان الفرد اختيار الحاكم الأفضل والشكل السياسيّ الأمثل. من البديهيّ أنّنا نستطيع أن نجد ثغرات في هذا النظام، فهو معرّض للاستغلال والتشويه. ولكنّ الأكيد، أيضًا، أنّ التاريخ البشريّ لم يعرف، إلى اليوم، نظام حكم أفضل. يضاف إلى ذلك أنّ العقل الإنسانيّ، ولا سيّما في الممارسة السياسيّة، طابعه متحرّك، أي إنّه قادر على إعادة النظر في مسلّماته، وفي البنى الفكريّة والاجتماعيّة **التي توصّل هو نفسه إليها**. هذا، في تقديري، واحد من العوامل المركزيّة التي تجعل من المجتمعات الديمقراطيّة الغربيّة مجتمعات متينة. فعندها أنّ التغيير، على أساس العقل، لئن شكّل تطوّرًا أو انقطاعًا بالنسبة إلى ما سبق، إلاّ أنّه لا يمثّل تغرّبًا. فالمتحوّل، في هذه المجتمعات، لا يقلّ أهمّيّةً عن الثابت. يختزن عصر النهضة العربيّة في

ثنيّاته، إذًا، بذور مشروع مجتمعيٍّ سياسيّ، وذلك على قدر الثقة التي أولاها النهضويّون العقلَ وقدرتَه على تنظيم شؤون المجتمع من خارج اختلاف الانتماء الدينيّ والعرقيّ والثقافيّ.

خلاصة

أكتفي بخلاصات ثلاث:

أوّلاً: لقد مارس بعض المسيحيّين دورًا طليعيًّا في الحراك النهضويّ في القرنين التاسع عشر والعشرين. ولكنّ اللافت أنّنا لا نعثر لدى هؤلاء على أيّ خطاب عن "الدور المسيحيّ". هم كانوا يضطلعون بالدور، ولا ينظّرون له، لكونهم لم يفقهوا مسيحيّتهم بوصفها انتماءً إلى كتلة اجتماعيّة محدّدة تسلك على أنّها كتلة، لا مجموعةُ أفراد. أمّا اليوم فنجد تنظيرًا كثيرًا، ومؤتمرات تكاد لا تحصى، عن الدور المسيحيّ، فيما هذا الدور على خفوت بسبب تضاؤل المسيحيّين عدديًّا، وقدرة المسلمين على الاستغناء عن "خدماتهم" في شؤون الثقافة. هذا الخفوت تصاحبه خطابيّة مزعجة عن الدور تفضي بنا إلى الاستنتاج أنّنا، كمسيحيّين، حين تنحسر قدرتنا على ممارسة دور ما، يتورّم خطابنا عن أهمّيّة دورنا، وهو، في غالبيّة الأحيان، وهميّ أو افتراضيّ. وكثيرًا ما يقع المسيحيّون اليوم في آليّة التعويض عن تقصيرهم في تشكيل الحاضر والمستقبل في العالم العربيّ بالحديث عن دورهم في الماضي.

ثانيًا: الملاحظة السابقة تسوقنا إلى إشكاليّة الهويّة. ما يسمّى، اليوم، "الإحباط المسيحيّ" نابع من أنّ المسيحيّين يستقون كلامهم على الهويّة من دورهم، أي إنّهم يحدّدون هويّتهم بالاستناد إلى دورهم. فإذا أتى هذا الدور خافتًا أو هامشيًّا، اهتزّت الهويّة المسيحيّة. ما هو الدرس الذي يمكن استمداده من النهضة؟ طبعًا، حتّى آنذاك كان ثمّة شعور بأنّ المشروع التنويريّ يفضي بالضرورة إلى إعادة رسم حدود المعطى المسيحيّ، كما نجد لدى فرح أنطون وفي المشادّة حول نظريّة داروين. ولكنّ الملاحظ، رغم ذلك، أنّ المسيحيّين لم يشعروا بأنّ الحداثة تهدّد هويّتهم بالمقدار ذاته الذي استشعر فيه المسلمون هذا. محمّد عبده، مثلاً، طرح السؤال عن تخلّف المسلمين حيال تقدّم الغرب علميًّا وثقافيًّا، ووجد الجواب في تقصيرهم في تطبيق الدين. من اللافت أنّنا، من حيث الشكل، نجد الجواب ذاته اليوم عند المجموعات الأُصوليّة، التي ترغب في حلّ المشاكل السياسيّة والاقتصاديّة في المجتمعات العربيّة عبر أسلمتها. ولكنّ عبده كان أكثر ذكاءً من الأُصوليّين، لأنّه أعاد تحديد الدين عندما رأى فيه مرادفًا للعقل، أي إنّه نزع الطابع التشريعيّ عن الإسلام واكتفى بجانبه العقليّ.

وهذا يميّزه عن الأُصوليّين، فهم شموليّون وهو اختزاليّ. يبيّن مثل محمّد عبده هذا مدى ارتباط الدين والدنيا في العقل الإسلاميّ، بحيث إنّ التخلّف في الدنيا يُبحث عن أسبابه في الدين. المسيحيّون، في تصوّري، لم يشعروا بخطر الهويّة هذا على شاكلة المسلمين، وهذا فرق جوهريّ. هذا لا يعني أنّهم لم يطرحوا أسئلةً عن الهويّة، ولا سيّما بعد انهيار السلطنة العثمانيّة (العروبة، القوميّة السوريّة). بيد أنّ الآفاق النهضويّة انعكست لديهم، على الغالب، شرخًا بين المؤسّسة الدينيّة والنخب المثقّفة، ودعوةً إلى تحديث البنى الكنسيّة. أُمثولة النهضة، إذًا، هي أنّ التفكير في آليّات الهويّة وتبدّلاتها لا ينطلق من دور مسيحيّ مفترض، بل من طروحات عامّة تختصّ بالجميع. فالسؤال عن الهويّة العربيّة أو السوريّة لم يكن سؤالاً عن هويّة المسيحيّين، بل عن هويّة المجتمع ككلّ.

ثالثًا: المشروع النهضويّ يؤدّي، بحكم طبيعته، إلى نبذ الطائفيّة. لقد تعلّمنا من كوستي بندلي أنّ الطائفيّة مخالفة للإنجيل. ومن مفكّري عصر النهضة المسيحيّين نتعلّم أنّها تخالف العقل كمشروع للمجتمع برمّته، لأنّ المجتمعات الراسخة أنّى لها أن تبنى على أساس الخاصّ وإضفاء صفة الإطلاق عليه، سواء كان دينًا أو عرقًا أو لونًا، بل تبنى على العامّ الذي يلتقي عنده الجميع، أي الإنسانِ الفرد وقدراته العقليّة على اختيار نظام الحكم الأفضل، وذلك من ضمن الإخلاص لمبادئ خلقيّة عامّة تحمي الضعفاء والمهمّشين في المجتمع.

أودّ، أخيرًا، أن أستلّ من هذه الخلاصات أُطروحات أربع لتكون مادّةً للعمليّة التفكيريّة:

١. ليس هناك دور مسيحيّ واحد، بل ثمّة أدوار مختلفة يضطلع بها المسيحيّون أفرادًا. فكرة "الدور المسيحيّ" الذي تقوم به الجماعة ككلّ هي قراءة تعميميّة وغير دقيقة للتاريخ، وتنطوي على إسقاطات من وجه نظر كتلويّة وشبه طائفيّة.

٢. لا يسع المسيحيّين أن يقوموا بأيّ دور ذي قيمة في ظلّ التقوقع والانكفاء. في عصر النهضة، ما مكّن المسيحيّين من الاضطلاع بأدوار بنّاءة شتّى هو كونهم جزءًا لا يتجزّأ من الحراك الثقافيّ والمجتمعيّ. المتقوقع والمنكفئ ينظّر لدوره الافتراضيّ. ولكنّه، في غالبيّة الأحيان، لا يقوم بأيّ دور.

٣. الأدوار التي يمارسها المسيحيّون يمكنها أن تأتي متميّزة. فالمسيحيّون مطالبون بأن يكونوا شهود قيامة. وهذا، في ذاته، يميّزهم عن غيرهم – من دون أن يعني البتّة أنّهم أفضل من غيرهم. ولكنّ دور المسيحيّين ليس بالضرورة مختلفًا عن دور المسلمين أو الآخرين في كلّ شيء. فالمشروع الفكريّ الذي دشّنته النهضة العربيّة هو، في تصوّري، مشروع لمجتمع اليوم يستطيع الكلّ أن يشتركوا فيه، لأنّ الدولة الحديثة لا تبنى على أساس الدين، بل على أساس عقد اجتماعيٍّ قوامه العقل. وهذا يمجّ القراءة الغيبيّة للسياسة التي يروّج لها الأُصوليّون.

٤. خاصّ بالأُرثوذكس: في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، أخذ الأُرثوذكس المشروع التثقيفيّ على محمل الجدّ، ما أهّلهم لمواجهة خطر الاندثار حيال الهجمة الإرساليّة. يخيّل لي أنّ الأُرثوذكس يترجّحون اليوم بين تبنّي هذا المشروع، أو إعادة صوغه، وبين الإغراق في قراءة شموليّة للدين لا تختلف كثيرًا عن القراءة الأُصوليّة الإسلاميّة، وإن لم تكن عنفيّةً مثلها. أبرز معالم هذه القراءة هو إنكار لأهمّيّة النطق الأُخرى في الحياة الإنسانيّة، مثل الفلسفة والفنّ والأدب والعلم، ولا سيّما العلوم الإنسانيّة، والتقليل من مشروعيّتها بصرف النظر عن علاقتها بالدين.

أسعد قطّان

مونستر ٢٠١٣/١٠/٤