الصراع الفكري والحضاري

في أدب بعض الرحّالات العرب

د. نازك سابا يارد

الرحلة من أهم الفنون الأدبية التي تصوّر الاتصال بين الشعوب والتفاعل بين الحضارات وما قد ينجم عن هذا التفاعل من صراع فكري وحضاري. يتجلى ذلك أوضح ما يتجلى في مؤلفات الرحّالات العرب الى أوروبا في القرن التاسع عشر، أي ذلك الرعيل الذي خرج للمرة الأولى من بيئته الشرقية فصدمته حضارة جديدة بكل ما يرافقها من مظاهر وأسس ومبادىء وقيم ومفاهيم مختلفة، إن في الحياة السياسية أو الاجتماعية أو الاقتصادية أو الفكرية. اتخذ هؤلاء الرحّالات من هذه الحضارة الجديدة موقفاً ايجابياً أحياناً، وموقفاً سلبياً أحياناً أخرى، إلا أن الموقفين كليهما عبّرا عن وجوه القلق الداخلي التي تنازع الانسان العربي: فمن جهة تمسك بهويته الشرقية العربية القائمة على الموروث التليد الذي يمثل الاستمرار في الزمان، ولكن اعجابه بتقدم الغرب أثار السؤال: الى أي حد كان تمسكه بهذا الموروث سبب جموده وتخلفه. وإذ رغب في اقتباس الحضارة الغربية التي اعتبرها عنوان القوة والتطور خاف ان يكون اقتباسها سبب الضياع وفقد الهوية. فعبّرت كتابات الرحّالات عن هذا الصراع، عن حيرتهم بين الموروث الأصيل والمجتلب المقتبس. وقد اتخذ الصراع مظاهر اختلفت باختلاف الرحّالات وتبعاً للأحوال السياسية والثقافية والدينية التي أثرت في كل منهم. كذلك تتجلى تحولات واضحة طرأت على هذا الصراع نتيجة التغيير في العلاقة بين الشرق والغرب، ولا سيما العلاقة السياسية.

وإذ يستحيل أن نتناول في بحث محدود كل ما كتب في الرحلة آنذاك، سنكتفي بمؤلفات من نعتبرهم من أهم ممثلي هذا الصراع في فن الرحلة في القرن التاسع عشر وأول القرن العشرين، كما سنكتفي بأبرز الوجوه التي اتخذها الصراع[1].

قبل أن يحتل الإنكليز مصر سنة 1882 رافق الشيخ

(*) أستاذة الأدب العربي في كلية بيروت الجامعية.

(1) من أراد المزيد من التفاصيل في هذا الموضوع يستطيع مراجعة كتابي «الرحالون العرب وحضارة الغرب» منشورات مؤسسة نوفل بيروت.

رفاعة بدوي رافع الطهطاوي (ت 1873) بعثة علمية مصرية الى باريس سنة 1826 ليكون مرشدها الروحي، وأقام في فرنسا حتى سنة 1831. وفي مشاهداته وانطباعاته الباريسية وضع كتابه الشهير «تخليص الإبريز في تلخيص باريز».

وقبل أن يحتل الفرنسيون تونس سنة 1881 أرسل أحمد باي تونس خير الدين التونسي (ت 1890) في مهمات مختلفة الى فرنسا والمانيا وانكلترا وايطاليا والنمسا والسويد وهولندا وبلجيكا، فاستوحى مشاهداته أثناء هذه الرحلات ليكتب مؤلفه الضخم «أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك».

أعجب الرحالتان بحضارة الغرب من غير أن تداخل إعجابهما نقمة على أصحابها إذ لم يكونوا قد احتلوا أوطانهما بعد، فنجد أنهما استوحيا الإسلام ليوصيا بتبني الحضارة الغربية أو فسّرا الإسلام تفسيراً يحاول التوفيق بينه وبين مقوّمات هذه الحضارة، كي لا يشعر مواطنوهما بأن في اقتباس هذه الحضارة ما هو غريب عن هويتهم الإسلامية أو مناقض لها.

كان من أهم ما لفت نظرهما في أوروبا تمتع الأوروبيين بحرية ومساواة لم يعرفهما الشرق الرازح منذ قرون تحت حكم أوتوقراطي مستبد. فأبدى الطهطاوي اعجابه بأن الدستور في أوروبا يساوي بين الملك نفسه وعامة الشعب، مبيناً أن هذه المساواة هي السبب في شيوع العدل وتقدم الحضارة في فرنسا. وهذا ما ذهب اليه خير الدين أيضاً اذ اكد أن الثورة الفرنسية نقلت الانسان الى مجتمع جديد زالت فيه العبودية وحقق الحرية والمساواة ازاء القانون، وان هذه الحرية كانت السبب في مدنية أوروبا وتطور علومها.

إلا أن الحرية والمساواة اللتين تكلم عنهما الرّحالتان استندتا الى مبادىء في الفكر السياسي والاجتماعي غريبة عن الشرقيين، فليعرفاهما لجآ الى مؤلفات روسو أو مونتسكيو.

وهنا يتجلى الصراع في فكرهما السياسي. لقد بذل الطهطاوي وخير الدين كل ما في وسعهما ليبيّنا أن الحرية والمساواة ليستا غريبتين عن العرب والاسلام. أكدا، أولاً، أن الشريعة المنزلة تأمر بالمساواة والحرية، فيقول خير الدين، مثلاً: «ان الحرية والهمة الانسانية اللتين هما منشأ كل صنع غريب غريزتان في أهل الاسلام مستمدتان مما تكسبه شريعتهم من فنون التهذيب» (أقوم المسالك، ص44). ثم قرن رفاعة فكرة الحرية السياسية والاجتماعية اللتين رآهما في اوروبا بفكرة العدل الذي ينص عليه الدين: «فالاسلام سوّى بين الجميع في العدل والإنصاف، وقد تم به التمدن في سائر الأقطار» (مناهج الألباب ص 365). ولا نظن ان الطهطاوي وخير الدين جهلا الفرق بين الحرية السياسية والمدنية في الغرب وبين «فنون التهذيب» أو «العدل» الذي تنص عليه الشريعة، ولكنهما أرادا أن يبيّنا ان الاسلام قد نبّه قديماً الى المقومات الاساسية التي سعت الى تحقيقه المجتمعات الغربية الحديثة، وان هذه المبادىء ليست غريبة عن الاسلام، بل كان الاسلام أسبق من الغرب الى تشريعها، وعليه فان الأخذ بأسباب الرقي الحضاري لا ينافي تعاليم الاسلام.

ولذلك اغفلا ما يناقض الحرية والمساواة في الاسلام، كالأحكام الدينية التي لا تساوي بين الحر والعبد، أو بين المسلم والذمي، مثلاً. كما رفضا الأسس الفلسفية العلمانية التي تستند اليها الحرية السياسية الغربية. فحين وصف الطهطاوي ثورة 1830 التي نشبت وهو في باريس لم يستطع ان يعتبر ان الملك قد يكون حاكماً بارادة الشعب وحده «لا أن هذه خصوصية خصّ الله سبحانه وتعالى بها عائلته من غير أن يكون لرعيته مدخلية» (تخليص الإبريز، ص 168).

وكان لهذه النظرة الدينية تأثير في تذبذب رحالتينا بين النظرة التقليدية الى الأمة الاسلامية وبين القومية

أو الوطنية بالمفهوم الغربي الذي كان شائعاً في أوروبا التي زاراها. فكلاهما كان مؤمناً بالخلافة العثمانية الاسلامية وضرورة بقائها (تخليص الإبريز، ص 176. أقوم المسالك، ص 31)، مع أن خير الدين اعترف في الوقت نفسه بأن الدين قد لا يكون الرابط الأوحد بين أفراد الرعية اذ لا بد من رابطة الجنس أيضاً، فيما اعتز الطهطاوي بالآثار الفرعونية التي شاهدها في باريس ولخّص آراء المؤرخين الافرنج فيها، (تخليص الإبريز، ص 197 - 198 و 231 - 232) وليس بينه وبين الفراعنة رابط ديني وإنما رابط وطني قومي بالمفهوم السياسي الغربي.

وهنا نلاحظ الفرق بين الرحالة المسلم والرحالة المسيحي في هذه الحقبة من التاريخ. فالشدياق (ت 1887) اللبناني أقام في مالطة بين 1834 و 1848، كتب على أثرها «الواسطة في احوال مالطة»، ثم أقام في انكلترا وفرنسا بين 1848 و 1855، ودوّن مشاهداته واختباراته في «كشف المخبأ في فنون اوروبا» وفي فصول عدة من سيرته الذاتية «الساق على الساق فيما هو الفارياق» وفي بعض مقالاته في جريدة «الجوائب». وسافر فرنسيس مراش الحلبي (ت 1873) الى فرنسا سنة 1866 وكتب «رحلة الى باريس».

كان طبيعياً أن يلتفت الشدياق ومراش الى الفرق الشاسع بين الظلم في وطنيهما والحرية السياسية التي تمتع بها الغربيون (الواسطة ص 19 ورحلة الى باريس ص 5)، ومن غير أن يحسّا بحاجة الى التوفيق بينها وبين دينهما الذي لم يتعرض قط لقضايا سياسية دنيوية. أما فيما يتعلق بالأمة فقد أكد الشدياق أن وحدة اللغة والجنس والأرض شرط أساسي للإحساس بالرابطة بين أفراد الأمة الواحدة، وان وحدة الدين لا تكفي، بل حتى اذا تعددت المذاهب «فلا ينبغي ان يكون بين سكان مملكة واحدة معاداة ناشئة عن الفرق في الأديان والمذاهب» (كنز الرغائب في منتخبات الجوائب، ج 1 ص 109). ومن توضيحه الفوارق بين مسلمي الشام ومصر، مثلاً (الساق على الساق، ج 1 ص 198) نستنتج أنه أحس بأن لكل من الشعبين مميزاته الخاصة وإن كان دينهما واحداً. كذلك فخر كل من الشدياق ومراش بعروبتهما، منتقدين انتقاداً لاذعاً مواطنيهما الذين يجهلون العربية أو يهملونها (الساق على الساق ج 1 ص 94 ودر الصدف لمراش ص 37)، مهاجمين الغربيين الذين يحتقرون العرب ويستغلونهم، فيقول لهم مراش:

فما فضائلكم في الأرض نحسبها
غير الحروب ودفع الناس في الحرب

فيما يكتب الشدياق: «ألا لا بارك الله في يوم رأينا فيه وجوه هؤلاء العجم، فقد احتكروا خيراتنا وأرزاقنا، وأفسدوا بلادنا... وعلّموا من عرفهم منا البخل والحرص والطيش والسفاهة... واخوانهم في بلادهم أنجس منهم وأفسق» (الساق على الساق، ج 1 ص 173). فلنقارن بين هذا الكلام وما كتبه الطهطاوي حين دعا الى تشجيع الأجانب على الاستقرار في مصر لتستفيد منهم فوائد شتى لأن «مخالطة الأغراب ولا سيما اذا كانوا من أولي الألباب تجلب للأوطان من المنافع العمومية العجب العجاب... فربما صحت الأجسام بالعلل» (مناهج الألباب، ص 194). فقد انتبه الطهطاوي الى ما جنته فرنسا من تشجيعها اقامة الأجانب في ربوعها (تخليص الإبريز ص 50)، ولم يكن الاستعمار المباشر قد هدد مصر في زمنه لكي يرى ان «جسم» الوطن لا يمكن أن «تصححه علة» الاستعمار. فكان الشدياق أبعد نظراً وأرهف حساً بما يكنّه الغربيون للعرب من احتقار وما يشكلونه عليهم من خطر.

وفي تعليل هذه النزعة العربية الوطنية في كتابة الشدياق ومراش نرجح أن مسيحيتهما جعلتهما يشعران بالغربة في دولة عثمانية فرّقت بين المسلمين

وأهل الذمة من رعاياها، وتألما للنزاع الطائفي الذي مزّق لبنان وسورية، ولا سيما بين 1841 و 1860 (كشف المخبأ ص 153 ورحلة الى باريس ص 16 و 34)، فاستحال أن يشعرا بأن الدين هو الرابط بينهما وبين أبناء وطنيهما، فالتفتا الى رابط الوطنية. أما اللغة العربية وحضارتها فكانتا الرابط بين المسيحيين ومواطنيهم المسلمين، فلا نستغرب أن يتغنى الشدياق ومراش بهذه الرابطة العربية وان ينقما على التعصب الطائفي داعيين الى الوحدة الوطنية.

والفكر السياسي يستلزم التفكير في الدولة ونظام الحكم، إلا أن الرحالتين المسلمين كانا أكثر عناية بهما من الشدياق ومراش، ولعل من أسباب ذلك أن الطهطاوي وخير الدين شغلا مناصب رسمية في الدولة فجابهتهما مشكلات سياسية وإدارية شتى. ولكنما لا أظننا مخطئين إذا بدا لنا أن أهم الأسباب التي دفعت الرحالتين المسلمين، لا المسيحيين، الى العناية بالنظم السياسية هو شعورهما أن انتصار الغرب السياسي والاقتصادي والحضاري يهدد الاسلام نفسه إن لم يتدارك الأمر بالاصلاح. أوَلم يكتب رفاعة في «تخليص الإبريز»: «لولا أن الاسلام منصور بقدرة الله سبحانه وتعالى لكان كلاشيء بالنسبة لقوتهم (يعني الافرنج) وسوادهم وثروتهم وبراعتهم وغير ذلك» (ص 8)؟

هذا لأن الفكر التقليدي في الاسلام لا يفصل الدين عن الدولة، والاسلام، على خلاف المسيحية، دين بقدر ما هو تشريع سياسي واقتصادي واجتماعي واخلاقي. وهذا من المسلمات التي اخذ بها الطهطاوي وخير الدين؛ ففي كل ما اورداه عن نظام الحكم الدستوري في فرنسا لم يشيرا مرة واحدة الى انه نظام علماني فصل الدين عن الدولة. بل حاولا، على العكس من ذلك، ان يجدا في الاسلام والشريعة أسس نظم الحكم البرلماني الغربي، كما سنبين. أما الشدياق فليس في دين آبائه ما يرتبط بالنظم السياسية من قريب أو بعيد، بل رجع الى قول المسيح: «اعطوا ما لقيصر لقيصر وما لله لله «ليؤكد ان «المسيح ورسله أقروا ذوي السيادة على سيادتهم» وعليه ينبغي الفصل بين السلطة الزمنية والسلطة الدينية (الساق على الساق، ج 1 ص 133).

رأى الطهطاوي وخير الدين ان لنظام الحكم في الغرب الفضل الأول في قوته ورقيه وثروته، لأنه نظام عادل، فآمنا بضرورة التغيير في الشرق، وبأن الحكومة وسيلة احداثه، وقد وجدا في الفكر الاسلامي ما يدعم رأيهما بأن الحاكم والحكومة هما المسؤولان عن الأحوال السياسية والاقتصادية والاجتماعية في البلاد. أما عدالة الحكم في الغرب فناجمة عن كونه حكماً مقيداً (تخليص الابريز، ص 66 وأقوم المسالك، ص 82). وبما أن الفكر السياسي الاسلامي جعل من شروط الحكم العادل تطبيق الشريعة سهل على رفاعة وخير الدين التوفيق بين نظم الحكم الدستوري والنظرة الاسلامية التقليدية الى الحكم العادل. فكما يقيد الدستور الحاكم في اوروبا، تكون الشريعة «الوازع» الذي يقيد الحاكم المسلم.

ولكنهما لاحظا أن الحكم في أوروبا لم يكن صالحاً لأنه مقيد فحسب، بل لأنه ليس فردياً، فترجما القوانين الخاصة باجراء الانتخابات في فرنسا ليعلما مواطنيهما أصول النظام الديمقراطي ومبادئه (تخليص الابريز، ص 77 وأقوم المسالك، ص 136 – 144). هذا يرينا ان مبادىء التمثيل البرلماني كانت جديدة تماماً بالنسبة للفكر السياسي المسلم في عصرهما. الا أنهما سميا مجلس النواب «مجلس الشورى» والنواب «أهل الحل والعقد»، ومن الواضح ان الشورى التقليدية لا تمت بصلة الى مجلس النواب، لا من حيث النمط المتبع في تكوينها ولا من حيث صلاحياتها، كما ان أهل الحل والعقد في الاسلام ليسوا على الاطلاق نواب الشعب المنتخبين بالاقتراع العام. ولكن الطهطاوي وخير الدين أرادا أن يقنعا

مواطنيها بأن النظم السياسية الغربية العادلة ليست غريبة عن الفكر الاسلامي، فاعتمدا المصطلحات المألوفة فيه.

ثم ذهبا الى أبعد من ذلك في رغبتهما التوفيقية. أكدا، أولاً، أن الاسلام أوجب المشورة. وحاول خير الدين أن يثبت أن الشورى لا تتنافى مع سلطة الحاكم في النظرية السياسية التقليدية، فأوّلها تأويلاً شخصياً حراً لتوافق غرضه السياسي إذ قال: «ان نظر أهل الحل والعقد بمنزلة نظر الامام ومراعاة كونه مظهراً له، لاستبداده بتمشيته وادارته». ثم أكد أن وجود النواب ضرورة، وليثبت ذلك بيّن أن الشريعة نفسها تفقد قيمتها إن لم يوجد مجلس نيابي يسهر على بقائها. واذ منح «أهل الحل والعقد» الحق في أن يشاركوا الملوك في الحكم عاد مرة أخرى الى التفكير السياسي الاسلامي فأوّله ليتفق ومطاليبه. استشهد خير الدين بكتاب «الأحكام السلطانية» للماوردي حين أورد: أن الله تعالى يقول حكاية عن نبيه موسى عليه السلام: واجعل لي وزيراً من أهلي هارون أخي، أشدد به ازري وأشركه في أمري، فإذا جاز ذلك في النبوة كان في الإمامة أجوز. فيستخلص خير الدين: «فاذا جاز تشريك الامام لوزير التفويض على الوجه المذكور، ولم يعدّ ذلك تنقيصاً من تصرفه العام، كان تشريكه لجماعة هم أهل الحل والعقد في كليات السياسة أجوز لأن اجتماع الآراء الى مواقع الصواب أقرب». (أقوم المسالك، ص 12 – 16).

وخطا خير الدين خطوة أبعد إذ منح أهل الحل والعقد صلاحية محاسبة الملك على أفعاله تماماً كما يحاسب النواب الأوروبيون حكامهم. إلا أنه عاد هنا أيضاً الى الاسلام ليبرر موقفه، مستمراً في تأويله الشخصي الحر. غيّر وظيفة «المحتسب» التقليدية فمنحها أهل الحل والعقد، وبيّن أن هذا «الاحتساب» لتغيير المنكر يقع على الملك والوزراء وجميع موظفي الدولة. إلا أنه لم يطالب بانتخاب أهل الحل والعقد، وهنا أيضاً أوّل الشريعة تأويلاً حراً، فان «تغيير المنكر في شريعتنا من فروض الكفاية. وفرض الكفاية، إذا قام به البعض، سقط الطلب به عن الباقين. واذا تعينت للقيام به جماعة صار فرض عين عليهم بالخصوص». (أقوم المسالك، ص 73). فالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر اجمالاً فرض عين، لا فرض كفاية، ولكن خير الدين اعتبره فرض كفاية ليبين أن أهل الحل والعقد يمثلون الرعية ولو أنها لم تنتخبهم، فوفق بذلك بين مبادىء السياسة الغربية وتقاليد السياسة الاسلامية.

ولاحظ كل من الطهطاوي وخير الدين أن سن القوانين من أهم وظائف مجالس النواب في الغرب، أما الدولة الاسلامية فتستمد شرائعها من القرآن. ولم يجدا في الواقع فرقاً بين الشرائع السماوية والقوانين السياسية الوضعية ما دام هدفها جميعاً هو المصلحة العامة. ولم يطالبا لبلادهما بقوانين جديدة كالقوانين الأوروبية تناسب العصر الجديد لأنهما آمنا بامكانية تطوير القانون ضمن اطار الاسلام تطويراً لا حدود له لأن «الشريعة لا تنسخها تقلبات الدهور» (أقوم المسالك، ص 42). ويعود خير الدين الى آراء فقهاء سابقين ليبيّن ان الشريعة تجيز كل ما لم تنه عنه صراحة، اذا اقتضت ذلك المصلحة العامة، ولذلك يستطيع المجتهد ان يؤول الشرع حتى من غير ان يتمسك بالمذاهب الفقهية والاجتهادات السابقة.

لم يلتفت رحّالاتنا الى الفارق بين الشرق والغرب في النظم السياسية فحسب، وانما لاحظوا الاختلاف بين الانسان الغربي والانسان العربي، أو المسلم، بين المجتمع الغربي ومجتمعهم الشرقي. أوضح الطهطاوي والشدياق، مثلاً، أن من حسنات التربية في أوروبا تدريب الأولاد على البحث وحرية التفكير، وهذا يناقض أساليب التعليم التقليدية في الشرق التي تعتمد على حفظ القديم وتكراره. وهنا يتجلى الفرق بين الشيخ المسلم والرحالة المسيحي. فالطهطاوي لم

يسمح بحرية البحث والتنازع في غير المسائل العلمية، ولذلك طالب بتعليم الأولاد أصول الدين قبل أي تعليم آخر كي يشبّعوا عليها ولا يتأثروا بضلالات الفلاسفة العقلانيين (تخليص الابريز، ص 122). ولم يلحظ ان كبح جماح الفكر مستحيل ان دُرّب على البحث الحر، كما أنه لم ينتبه الى أن التربية الغربية قامت على موقف فكري معين شمل مظاهر الكون كله، علمية كانت أم غير علمية، فيتعذر أن نربي الولد على التفكير الحر في بعض المجالات، ثم نسلبه حريته في البعض الآخر. أما الشدياق فآمن بحرية المناظرة حتى في القضايا الدينية (الساق على الساق، ج 1 ص 133 - 134).

ونلاحظ فارقاً بينهما في موقفهما من المجتمع الغربي، وإن لم يكن سببه الدين هذه المرة. فرفاعة أفاض في وصف الفضائل الخلقية التي تحلى بها الفرنسيون وحاول أن يظهر الشبه بينها وبين أخلاق العرب (تخليص الابريز، ص 51 و 200). ولعله أراد بذلك أن يبيّن لمعاصريه أن اقتباس المدنية الغربية لا يبعدهم عن فضائلهم التقليدية. ولم تكن الحضارة الغربية قد غزت حياة المسلمين المصريين، بعد، لتشكل خطراً على تقاليدهم فيهاجمها الطهطاوي باسم الأخلاق والفضيلة. وهذا ما فعله الشدياق. لم ينكر الشدياق ان للأوروبيين فضائل (كشف المخبأ، ص 149, 152, 168 - 169) ولكنه حاول أن يبيّن ان تقدم الغرب الصناعي أدى الى انهيار الأخلاق، ولذلك وصف وجوه المجون والفسق في انكلترا وفرنسا (كشف المخبأ، ص 117 والساق على الساق، ج 2 ص 229, 258, 261, 275). فنستشف هنا إحساس الشدياق القومي الذي كره كل من أهان العرب. ولعل الشدياق متأثر أيضاً بالرومنسية التي رأت أن المدنية تفقد الانسان ما طبع عليه من الخير، فوجد في هذا الموقف بلسماً يداوي به الآلام التي سببها تخلف الشرق الصناعي. وكان لا بد أن يشعر الطهطاوي أيضاً بأن للشرقيين فضائل تكوّن هويتهم المفارقة وتميزهم عن الغربيين، فوافق الشدياق على أن الإفرنج بخلاء ويرغبون في الكسب المادي (تخليص الإبريز، ص 50 و 139 - 140. كشف المخبأ ص 176 - 177 و 179)، وأن الكرم في العرب. فلعلهما وجدا في كرم العرب ما يعوّض، الى حد، عن تقصيرهم في المجالات الأخرى. ولكن في هذه الأقوال بذور الرأي الذي ساد فيما بعد، وذهب الى أن الغرب مادي فيما كان الشرق روحانياً.

وفي المقارنة بين المجتمعين الشرقي والغربي كان لا بد أن يلفت نظر الرحّالات الاختلاف بين المرأة الأوروبية والمرأة الشرقية وقد كان الفرق بينهما شاسعاً في القرن التاسع عشر. فلاحظ الطهطاوي والشدياق ان لها ما للرجل من حقوق في الحب والزواج واللهو والسفر والعلم. وأبديا اعجابهما بالمرأة الغربية: أناقتها، جمالها، لطفها، بشاشتها، واختلاطها بالرجال. والغريب أن الشيخ الأزهري لم ينتقد حتى رقص المرأة الفرنسية بين ذراعي الرجل مؤكداً أنه «لا يُشم منه رائحة العهر أبداً بخلاف الرقص في أرض مصر» (تخليص الابريز، ص 90)، وإن لاحظ خلاعة بعضهن فقد بيّن أن هذا لا يمت الى السفور بصلة وإنما الى حسن التربية أو رداءتها (تخليص الابريز، ص 201). ولكن غلبت نظرة الطهطاوي التقليدية حين تناول تربية المرأة المسلمة فأكد أن عليها «الاحتجاب من الأجانب»، وأنها «أعدت لحفظ المصالح المنزلية»، وانها «مخلوقة لملاذ الرجل»، وقبل التسري بالشروط التي حددها الدين (المرشد الأمين، ص 134,54,37 - 158, 282)، وبذلك حرم المسلمة ما أباحه للغربية. أما الشدياق فتمسك بموقفه السابق من أن التقدم في المدنية يفسد الأخلاق ليؤكد فسق المرأة الغربية في مقابل سمو أخلاق الشرقية التي لا يعيبها إلا جهلها (الساق على الساق، ج 1 ص 51). إلا أنه ثار على أساليب الزواج الشرقية التي تبيح

زواج المرأة بمجهول، ونقم على تحكم الرجل الشرقي بالمرأة، ابنة كانت أم زوجة، بل منح الزوجة حق التحرر الجنسي إن كان للرجل هذا الحق أيضاً (الساق على الساق، ج 2 ص 135). وبقدر ما تهجم على الكنيسة لأنها تمنع الطلاق فيما تسمح بفراق الزوجين، انتقد المسلمين الذين يحرمون المرأة حق الطلاق ويمنحون زوجها حق نبذها من غير سبب (الساق على الساق، ج 2 ص 138). فنرى أن الشدياق وحده لم يتأثر بموقف الدين، أو رجاله، من الحياة الزوجية فانتقد ما اعتبره نقصاً سواء تعرض للكنيسة المسيحية أم الشريعة الاسلامية، وآمن بالمساواة التامة بين الزوجين، ان في الحقوق أو في الواجبات.

بما أن رحّالاتنا منتمون إلى الفئة المتعلمة في الشرق كان من الطبيعي ان يعنوا عناية خاصة بعلوم الغرب، لا سيما وأنهم أحسوا جميعاً بأن العلوم والاختراعات الغربية من أهم أسباب التطور الحضاري والاقتصادي والاجتماعي في البلاد التي زاروها. ولكي يتسنى للشرق أن يلحق بركاب الغرب كان عليه، إذاً، أن يقتبس علومه، فوصفوا جميعاً المعاهد العلمية والمكتبات التي زاروها، والسبل التي بها تشجع الحكومات الغربية تطوير العلوم، وأشادوا بإقبال الغربيين على اقتناء الكتب والسفر في طلب العلم والمعرفة. كما نبهوا إلى نهج الأوروبيين في البحث العلمي، مشيرين إلى أنه قائم على حرية البحث والتفكير، والى التدقيق والتعمق في تحري الحقائق، واعتبار الحقائق العلمية نسبية؛ ولذلك يطمحون دائماً الى تخطي ذواتهم وما وصل اليه أسلافهم. ولكن هذا النهج يتضمن ايماناً مطلقاً بالعقل البشري وحريته الكاملة في أن يبحث بحثاً علمياً مستقلاً عن الدين والتقاليد والموروث القديم، ايماناً بأن العقل البشري مستقل عن الارادة الآلهية. فهل تنبه رحّالاتنا الى ذلك، وهل تبنوا هذا الموقف العقلاني؟ هذا ما سنعرض له بعد لحظة.

عزا رحّالاتنا التخلف العلمي في الشرق الى فساد الحكم والأحوال السياسية من جهة، والى تقصير الشرقيين من جهة أخرى. ونحس بأن وراء ذلك غاية: فقد أراد الطهطاوي وخير الدين أن يبعدا الشك بأن في الاسلام والمدنية الاسلامية ما يتنافى وتطور العلوم، فيما أراد الشدياق ومراش أن يبعدا هذه التهمة عن العرب وحضارتهم التليدة. وهذا لأسباب مختلفة.

عندما جابه المسلمون الحضارة الغربية بمخترعاتها وعلومها وفنونها كان موقفهم الأول منها موقف الحذر والرفض لما ليس من تقاليدهم وماضيهم وتراثهم. فرد كلٌ من الطهطاوي وخير الدين على هؤلاء المسلمين المحافظين وحاولا ان يقنعاهم بأن هذا العلم كان سابقاً للمسلمين. ثم أكدا أن المصلحة العامة تقتضي الاستعانة بعلوم الغرب وعلمائه. أوَلم يذهب بعض فقهاء العصور السابقة الى أن المصلحة العامة توجه الحاكم المسلم فيما يتخذه من قرارات؟ ومن ثم بيّنا أن الاستعانة بعلماء الغرب وعلومهم لا يتنافى ودعوة الاسلام الى العلم، على نقيض ما زعم علماء الدين في محاربتهم العلوم الأوروبية، واستشهدا قول الرسول: «الحكمة ضالة المؤمن يطلبها ولو في أهل الشرك». وأرادا، فوق ذلك، ان يبينا أن الحضارة والمعرفة والعلوم ليست وقفاً على شعب دون آخر، بل انها جاءت نتيجة تكامل الحضارات والجهود الانسانية المختلفة. ولعلهما هدفا الى غايات شتى في اتخاذ هذا الموقف. أرادا، أولاً، أن يحثا المسلمين على اقتباس العلوم الغربية. ثم رميا الى استنهاض الهمم بأن يبيّنا أن الانحطاط مرحلة عرضية، والتقدم ممكن. ثم أرادا أن يثبتا أن المجتمع الغربي ليس بحد ذاته متفوقاً على الاسلامي، بل إن علوم المسلمين وحضارتهم قد أسهمت في توصل الغرب الى ما وصل إليه.

وهذا واضح في فخر رحّالاتنا جميعاً بأن الغربيين قد نقلوا علومهم عن العرب، وكأنهم حاولوا بذلك الحفاظ على كرامة العرب، من جهة، والتقليل من قيمة المنجزات الغربية، من جهة أخرى. فلولا العرب لما توصلت أوروبا الى مستواها العلمي الحاضر (تخليص الابريز، ص 7. أقوم المسالك، ص 52. كشف المخبأ، ص 98, 126, 217, 218. مشهد الأحوال لمراش، ص 22). ولعل وراء هذا الفخر عاملاً آخر أيضاً. فنحن نلاحظ أن رحّالاتنا جميعاً لم يختاروا من ماضي العرب إلا ما يبعث على الاعتزاز ويتفق مع دعوتهم الى التجديد، واسقطوا منه ما ينافي هذه الدعوة، ذلك أنهم وجدوا في عز الماضي عزاء عن تخلف الحاضر وخروجاً من يأس هذا التخلف.

أما الشدياق فحاول التقليل من منجزات الغرب العلمية مع اعترافه بقيمتها. اتهم الأطباء في باريس باستغلال المريض وابتزاز أمواله، وسخر سخرية مرة من الذين «يتعلمون» الطب في أوروبا (الساق على الساق، ج 2 ص 208 – 211 و 274 – 275)، كما بيّن تدني المستوى العلمي في جامعتي أوكسفورد وكامبردج الشهيرتين (كشف المخبأ، ص 127). وكأنه ينوّه بأن العلوم الغربية ومؤسساتها ليست كاملة، بل فيها نقص كثير، منتقماً بذلك لتخلف الشرق الحضاري ممن استفاد من هذا التخلف واستغله. وإن كان موقفه هذا فريداً بين رحّالات الجيل الحالي، غير أنه شاع في الحقبة التالية، كما سنرى.

إلّا أن أحداً من رحّالاتنا لم يفتش عن العوامل التي سببت تطور العلوم في الحضارة العربية القديمة، ولا بحث في العلاقات الاجتماعية والفكرية بين العلماء والسلطة الدينية خلال القرون المختلفة، ولا تساءل عن أسباب انحطاط العلم العربي. ولعل السبب في ذلك أن أحوال عصرهم وحظهم من الثقافة لم يتيحا لهم التعمق في مثل هذه القضايا الاجتماعية الفلسفية.

وهذا هو أيضاً السبب في أنهم لم يفطنوا الى أن الثورة التي أحدثها العلماء الغربيون في العلوم صحبتها ثورة فلسفية، وأن هاتين الثورتين كانتا دعامة النظم الغربية الجديدة التي أرادوا اقتباسها. فلم يعرضوا للتيارات الفكرية والفلسفية في أوروبا، وإنما أثار بعضهم مشكلة الصراع بين الوحي والعقل.

تلقى رفاعة علومه في الأزهر وخير الدين في جامع الزيتونة، وآمنا بالاسلام ايمانا صادقا، فكان من الطبيعي أن يتخذا موقفاً دينياً من الحياة وأن يرفضا العقلانية في غير الميادين العلمية (أقوم المسالك، ص 59 وتخليص الابريز، ص 19, 122). أما مراش فآمن بحرية التفكير وسلطة العقل في كل الميادين الفكرية، ورأى أن من المستحيل الحؤول دون هذه الحرية إذ انها سنة الطبيعة البشرية وتطور الانسان عبر التاريخ (رحلة الى باريس ص 48 – 49).

ولكن في الميادين العلمية نفسها نجد فارقاً بين الطهطاوي ومراش، آمن الطهطاوي بأن الحقائق العلمية أساس التقدم الحضاري، ولكنه اعتبر هذه الحقائق محدودة لا لأن العلم في تطور مستمر يكشف أبداً عن حقائق جديدة، على غرار ما آمن مراش، بل لأن اسلامه علّمه أن الحقيقة الدينية وحدها هي الحقيقة المطلقة ولذلك أكد «ان عقول الأنبياء أرجح من عقول العلماء» (المرشد الأمين، ص 11). فالدين، في رأيه، هو الحقيقة الثابتة الأزلية الأبدية، ولذا «يجب الايمان والتصديق بكل ما جاءت به الرسل». وعليه انتقد الفلاسفة العقلانيين الذين لم يعتبروا الدين حقيقة مطلقة، بل مجرد تشريع أخلاقي (تخليص الابريز، ص 53) أو أنكروا الخوارق والكرامات لأنها تخالف قوانين الطبيعة. أما مراش فآمن ايمان العقلاني بأن للطبيعة قوانينها العلمية ولذلك لم يأخذ بقصة الخليقة كما روتها التوراة، وانما تأثر بنظرية داروين في نشأة الانسان وتطوره (رحلة الى باريس، ص 39). ولكنه رأى أيضاً أن لله قوانينه وغايته في خلقه وان قوانين الطبيعة تشهد بعناية الله

وغايته في الخليقة، واختار من عالم الطبيعة والنبات والحيوان ما يثبت ذلك (شهادة الطبيعة، ص 16, 60). . فكل من الطهطاوي ومراش مؤمن بحقائق الدين وحقائق العلم، ولكن فيما فصل رفاعة بين الحقيقة العلمية والحقيقة الدينية ورأى أن هذه وحدها هي الحقيقة المطلقة التي يمكن التسليم بها ان تناقضت الحقيقتان، قبل مراش الحقيقتين معاً على أنهما متكاملتان ووفق بينهما.

أما الشدياق فكان أقرب رحّالاتنا الأربعة الى علمانية العقلانية الغربية. فقد اختلف عن الطهطاوي ومراش في أنه اعتبر الدين تشريعاً أخلاقياً وبامكان الناس ان يستغنوا عنه اذا نالوا قسطاً وفيراً من العلم (كشف المخبأ، ص 255 – 256). وعلى نقيض الطهطاوي ومراش تهجم ليس فقط على الكنيسة ورجالها بل على بعض ما في الدين نفسه حين استخرج من قصص العهد القديم ما دل على فجور بعض الأنبياء وفسادهم وظلمهم (الساق على الساق، ج 1 ص 128). ومنح الانسان حق تأويل الدين تأويلاً حراً قد يتنافى وما تعلمه الكنيسة. واذ سخر الشدياق ممن يؤمن بالكرامات والمعجزات (الساق على الساق، ج 1 ص 319 – 322) نحس أنه تأثر الى أقصى حد بعقلانية فولتير وعلمانيته. ولم يخامره شك بأن العقل مقياس الحقائق الوحيد، والطريق الى المعرفة.

ثم احتلت فرنسا جزءاً من شمالي افريقيا، واحتلت انكلترا مصر، فيما ظل لبنان وسورية رازحين تحت الحكم العثماني. وبين الكثيرين الذين زاروا أوروبا في هذه الحقبة محمد ابراهيم المويلحي المصري (ت 1930) وقد دوّن انطباعاته في بعض اعداد «مصباح الشرق» وفي كتاب «الرحلة الثانية»؛ وجرجي زيدان المسيحي اللبناني الأصل (ت 1914) الذي هاجر الى مصر، ووصف رحلته الأوروبية في «الرحلة الى اوروبا»؛ ثم محمد كرد علي السوري المسلم (ت 1953) الذي كتب «غرائب الغرب» على أثر زياراته العديدة الى فرنسا وايطاليا وسويسرا والمجر وأثينا ما بين 1908 و 1913.

أعجب رحّالات هذا الجيل أيضاً بمظاهر الحضارة الغربية وأشادوا بالرقي العلمي والاقتصادي في أوروبا، الا أنهم جابهوا مشكلة لم يتعرض لها اسلافهم، ذلك أن الحضارة الغربية جاءت تتحداهم في عقر دارهم، فتهدد الهوية الشرقية بالزوال اذا قضت على معتقداتها وقيمتها وتقاليدها، بعد أن قضت على حرية البلاد الشرقية واستقلالها. وعليه سنرى ان مواقفهم من هذه الحضارة اختلفت عن مواقف الرحّالات في الجيل السابق، وأن الفوارق بين رحّالات هذه الحقبة لم تنجم عن فوارق دينية بينهم، وإنما عن اختلاف الأحوال السياسية التي عاشها كل منهم.

لم يبقَ الشرقيون بحاجة الى تحديد معنى الحرية والمساواة، ولا الى تبرير اعجابهم بهما، بل شعروا بحاجة إلى التمتع بهما، وقد حرمتهم منهما السلطات العثمانية او المحتلون الأوروبيون. وهنا نلمس فارقاً بين السوري واللبناني من جهة، والمصري من جهة أخرى. لقد ذاق اللبناني المسيحي والسوري المسلم على السواء ظلم العثمانيين واستبدادهم، فأعجب كل من كرد علي وجرجي زيدان بفرنسا لأنها تتعشق الحرية والمساواة والاخاء (غرائب الغرب، ج 1 ص 48 – 49، رحلة زيدان، ص 34, 48). أما المويلحي المصري الذي ذاق الاحتلال الغربي فنرى الصراع في كتابته بين اعجابه بالغرب صاحب مبادىء الحرية المساواة والاخاء، ونقمته عليه لأنه يرفض تطبيقها على الشعوب الأخرى، فيميّز بين الغربي والشرقي، بين المستعمِر والمستعمَر. فرأى المويلحي ان الغربيين يدعون هذه المبادىء ليفتنوا بها الشرقيين، فيتخلى هؤلاء عن حضارتهم ليعتنقوا ما يظنونه أفضل وأرقى وأعدل، وإذا بهم قد خسروا كل شيء: خسروا

الحرية والمساواة والاخاء التي خلبتهم في الحضارة الغربية، وخسروا القيم الانسانية الكامنة في حضارتهم الشرقية، والتي كانت السبب في خلود هذه الحضارة عبر التاريخ: «ان كانت هذه هي المدنية التي نفاخر بها ونساجل، فلا بدع أن يعتقد أهل الشرق أنها ليست إلا وسيلة من وسائل الفتوحات لنيل المطامع وبلوغ الارب» (الرحلة الثانية، ص 267). فالمويلحي لم يحاول أن يوفق بين مبادىء الثورة الفرنسية وما يدعو اليه الاسلام، على غرار ما فعل الطهطاوي وخير الدين، بل حاول أن يثبت أنها تهدد الاسلام والشرقيين اذ قضت على استقلالهم وسوف تقضي على حضارتهم وهويتهم ان استمروا في تصديقها. بل ذهب الى أبعد من ذلك حين بيّن أن «حرية» الغرب منافية للقيم الاسلامية لأنها تعني اباحة العهر والفجور والفساد (الرحلة الثانية، ص 291 – 292).

ومن غير ان يعي المويلحي مدى تأثره بالفكر الغربي انتقل الى تقييم الحضارة الشرقية بمقاييس الغرب وقيمه حين أراد ان يبرهن على وجود الحرية والمساواة والاخاء في الحضارة الشرقية وحدها، فقال للفرنسيين بلسان رجل صيني: «من دلائل المدنية الصحيحة أن تعيش فيها بأمن وسلام لا يطمع أحد فيما ليس له، ولا يغير على حق غيره، وقد علمتم أننا عشنا دهرنا الطويل لم نطمع في أرضكم ولم نثر حرباً لفتح» (المرجع نفسه، ص 267). فالحرية والإخاء والمساواة ليست في الحضارة الغربية، بل في المدنية الشرقية العريقة، وما على الشرقيين إلا أن يتمسكوا بقيمهم وينهلوا من معين تراثهم ليدركوا ما يطمحون اليه.

ولتأثر رحّالات هذا الجيل بالمفاهيم السياسية الغربية تبلور في اذهانهم معنى الوطن بالمفهوم القومي الحديث. فإن وجدنا في كتابة بعضهم صراعاً بين الوطنية الاقليمية المتسمة بالعلمانية من جهة، وتأييدهم الجامعة الاسلامية من جهة أخرى، فلأسباب تختلف عن تلك التي جعلت رفاعة وخير الدين يخلطان بين الرابطة الوطنية والرابطة الدينية. فالمويلحي اعتبر «شوام» مصر، وفيهم المسيحي والمسلم، من أمة غير الأمة المصرية، وكرههم كرهاً يكاد يوازي كرهه للمحتل الأجنبي، فنوّه بأن تجارتهم، مثلاً، قائمة على الطمع والكذب والاستغلال (الرحلة الثانية، ص 295 – 300). فالاحتلال البريطاني كان العامل الأول في تغذية الاحساس الوطني المصري في أرض الكنانة، والأجانب الذين رحّب الطهطاوي بوجودهم لما فيه من فائدة لمصر، نقم عليهم الرحالة المصري الذي ذاق احتلالهم، فأكد المويلحي: «أنهم نهاب آفاق، وسلاب الأرزاق، وسفاك دماء. «حتى العلماء الغربيون أكد أنهم أداة استعمال لا يجرّون على الشرق إلّا الوبال (حديث عيسى بن هشام، ص 189, 351).

غير اننا نراه يؤيد الجامعة الاسلامية ويخص «دار الخلافة» وأخبارها بقسم خاص في كل من اعداد «مصباح الشرق» التي حررها ووالده. ولكن كره الاحتلال هو سبب هذا التناقض في فكره السياسي. ففي وجه الاستعمار الغربي أحس المسلمون بحاجة الى ما يقويهم، وحين بحثوا عن سر قوتهم في الماضي وجده بعضهم في الاسلام الذي وحّد بين القبائل العربية فأضحت دولة عظيمة منتصرة. فدعا الى الجامعة الاسلامية الزعماء المسلمون المصلحون أمثال الأفغاني والشيخ محمد عبده، وأيدها عدد من الصحافيين والأدباء وفيهم من الرحّالات أمثال المويلحي ومحمد كرد علي الذي صرّح: «ان الجامعة العثمانية هي عدتنا في شدتنا، وبدون هذه الجامعة السياسية لا يرجى لنا بقاء بعد الذي رأيناه من تكالب الغرب على الشرق». (غرائب الغرب، ج 1 ص 169).

وهنا يتضح الفرق بين المسلم والمسيحي. فزيدان

ظلت نظرته الى الوطن نظرة علمانية خالصة. فحين تكلم عن السوريين واللبنانيين المسيحيين قال انهم «من أهل المملكة العثمانية ولكنهم لا ينتظمون في جيشها، ولا يحاربون عنها، ولا يتكلمون لغتها، فلا شأن لهم في الجامعة العثمانية، والوطن السوري في غنى عنهم من هذا القبيل، فما في بعدهم عنه صيانة أو تقصير. وخصوصاً لأنهم هجروه مضطرين التماساً للرزق بعد أن نفذت حيلتهم في استدراره هناك. . . فكأن الوطن تخلى عنهم وأخرجهم منه رغم ارادتهم. «ولا ريب بأنه أحس بالفرق الشاسع بين السلطات العثمانية والحكومات الغربية التي تكرم بنيها جميعاً (رحلة زيدان، ص 34). فنتيجة احساس المسيحي بالغربة في الدولة العثمانية واضطراره الى كسب رزقه متكلاً على سعيه وكده، حدد الوطن تحديداً علمانياً قائماً على تساوي الحقوق والواجبات بين المواطنين، ووحدة المصلحة واللغة. هذه اللغة التي جعلته يحس بأن السوري أو اللبناني المسيحي ينتمي الى أمة تضمه وتضم غيره من «أبناء العرب»: «لا غرو اذا أكثرنا من الحث على تأييد اللغة العربية، لأنها قوام الأمة العربية، أو العنصر العربي، ولا بقاء للأمة الا بلغتها» (مختارات زيدان، ج 3 ص 138). فالايمان بهذه القومية العربية العلمانية خلص اللبناني المسيحي من شعوره بالغربة في الدولة العثمانية التي فصله عنها الدين واللغة، وجعله يحس بالانتماء الى كل من تجمعهم لغة الضاد، ولا فارق فيهم بين المسلم والمسيحي.

الا ان السوري المسلم اختلف عن المصري وشابه اللبناني المسيحي في موقفهما من الاستعمار الغربي. فلقد آلم كرد عليّ أن يستثمر الغربيون الشرق، غير انه رأى مع زيدان الفوائد التي جنتها المستعمرات من الاحتلال البريطاني، أو وجود الأجانب فيها، وقد أشار كل منهما الى التحسنات التي طرأت على الاقتصاد والادارة في مصر بعد أن احتلها الانكليز (رحلة زيدان، ص 121 وغرائب الغرب، ج 1 ص 36). ولعل السبب في موقفهما هذا هو الفرق الشاسع بين حكم العثمانيين في وطنهما وحكم البريطانيين في مصر، لا سيما بعد أن مُنحت مصر شيئاً من الحرية الفكرية والسياسية في السنوات الأخيرة من عهد كرومر وأول حكم خلفه غورست (1907-1911).

وكما رفض المويلحي المدنية الغربية رفض نظمها السياسية. ففي احدى مقالاته في «مصباح الشرق» أشاد بالحاكم المستبد العادل مبيناً منافع حكمه، وكأنه رغب في أن يظهر صلاح حكم تناقض أسسه الحكم «الديمقراطي» الغربي الذي لم تجن منه مصر سوى الوبال. وقد يكون في موقف المويلحي، بعد، دفاع غير مباشر عن عبدالحميد اذ اعتبر استبداده ضرورة تحتمها الأحوال السياسية لمجابهة الخطر الغربي. ولذلك انتقد المويلحي الثورة، مبيّناً انها تقضي على وحدة الوطن. الا ان هذه النظرة التقليدية اصطرعت في فكره السياسي وايمانه بنظم قائمة على حكم مقيّد حر، وهذه، دون شك، نظم الحكم في الغرب. فقد هاجم ظلم الفراعنة واستبدادهم، واعتبر الحاكم انساناً كبقية البشر، لا يحق له الحكم الا ان استحقه، وانه مسؤول عن أعماله تجاه الشعب، تماماً كما في النظم الغربية (حديث عيسى، ص 47, 49-50). وهنا يتضح الفارق الأساسي بين المويلحي والطهطاوي. أعجب رفاعة بالنظم السياسية الغربية ولكنه لم يطالب الا بتطبيق بعضها اذ غلب الموقف التقليدي في فكره السياسي. أما المويلحي فدفعه كرهه للغرب الى التصريح برفض مبادئه ونظمه السياسية الا انه تأثر بمفاهيم السياسة الغربية، فرغب في أن يتبناها الشرق كاملة، ولو انه لم يعترف بأصلها الغربي.

أما زيدان وكرد علي فوصفا نظم الحكم الديمقراطي في أوروبا وصفاً مفصلاً، على غرار ما

فعل الطهطاوي وخيرالدين. ولا ريب في انهما لم يباليا بهذه التفاصيل الا ليريا مواطنيهما الفرق الشاسع بين تطبيق النظم الديمقراطية في أوروبا وتطبيقها في البلاد العثمانية بعد اعلان الدستور واجراء الانتخابات سنة 1908. يكتب كرد علي ان المجلس العثماني «صورة من صور العهد الحميدي الا انهم يدّعون الحرية» (غرائب الغرب، ج 1 ص 143-144). فقد أحس كرد علي تماماً أن تبني مظاهر النظم السياسية وأسمائها لا يجدي أن أغفلت الأسس والمبادىء نفسها، وسنرى كيف ناط الأحوال السياسية بالأحوال الاجتماعية ليرينا ان الأولى لا تتغير ما لم تتغير الثانية. ولم يحاول زيدان وكرد علي أن يردا النظم البرلمانية الى أصول اسلامية أو عربية قديمة، ولم يضايقهما أن يكون ما يطالبان بتبنّيه غربي الأصل والمنشأ. بل وضّح زيدان الفرق بين الشورى في المجتمعات القديمة والحكم الدستوري الحديث (مختارات زيدان، ج 2 ص 76). وقد وعى كرد علي علمانية النظام في أوروبا وان الدين فيها مفصول عن الدولة، الا انه أغفل تماماً أن يعرض للعلاقة بين الشريعة الاسلامية والحكم الصالح الذي رآه متمثلاً في النظام الديمقراطي العلماني، وبذلك تجاهل التناقض بين ايمانه بالاسلام والعلمانية على السواء.

كان رفاعة وخيرالدين قد ربطا تطور الوطن بوجود حاكم صالح، أما رحّالات هذه الحقبة فقد أكدوا جميعاً دور الشعب في تطوير الوطن، بل في ايجاد الحكم الصالح نفسه، ولا فارق هنا بين المصري واللبناني والسوري. وهذا يرينا مدى تأثرهم بالفكر السياسي الغربي.

الا ان هذا الفكر كان قد اقتحم المحاكم الأهلية والمختلطة في مصر اذ طبقت قوانين لم تستمد من الشريعة. ولإيمان المويلحي بأن «الشرع باقٍ على الدهر» هاجم هذه القوانين الغربية، وعلى نقيض ما فعل الطهطاوي وخيرالدين بين ان بين القانون الغربي والشريعة الاسلامية فوارق عديدة، واستشهد بالأحكام المتعلقة بالفسق واللواط وجرائم العرض، مثلاً (حديث عيسى، ص 26). فمن الشواهد التي اختارها نحس برغبته في أن يؤكد أن في القانون الغربي ما ينافي الشرف والأخلاق، وكأنه يوحي أيضاً بحمق المصريين في استغنائهم عن شريعتهم، اذ فقدوا هويتهم من غير أن يربحوا ما يبرر هذا الفقد.

وهنا يتضح الفرق بين الصراع في موقف المصري وموقف السوري من القانون الغربي. فالمسلم في الولايات العثمانية لم يشعر بأن اقتباس القوانين الغربية يهدد الشريعة بالزوال لأن الدولة اسلامية. ولذلك لم يجد كرد علي ضيراً من اقتباس القوانين الغربية ان كانت تكفل التطور والرقي. صحيح انه لم ير تقصيراً في الشريعة اذ آمن بامكانية تطويرها حتى تلبي حاجات العصر، ولكن القانون الغربي لم يكن، في نظره، بأقل قيمة وفائدة في تأمين العدل والخير والانصاف (غرائب الغرب، ج 1 ص 49)، فيتضح ان المسلم السوري في هذه الحقبة كان أكثر تأثراً بالفكر الغربي من الرحالة المسلم في الحقبة السابقة.

الا ان رحّالاتنا جميعاً أظهروا التطور الاقتصادي الذي أدركته أوروبا، ان في الصناعة أو التجارة أو الزراعة وسبل المواصلات. غير ان المويلحي اتخذ منها موقفه العدائي المألوف اذ بيّن، أولاً، ان الازدهار الاقتصادي والغنى المادي في مجتمعات الغرب الصناعية ليسا سوى طلاء خارجي يخفي وراءه بؤساً لا وجود لهما في الشرق، وأثبت ذلك حين وصف حياة عمال المناجم (الرحلة الثانية، ص 305). ثم أكد ان هذه المدنية الصناعية تحمل في طياتها بذور فنائها اذ من المعادن التي هي أساس الصناعة تُتخذ الأسلحة التي تدمرها. الا ان هذه الحضارة الصناعية فانية حتى ان لم تدمرها الحروب، فلا يضير الشرق ان خلا منها، ما دامت زائلة؛ والأمر الوحيد الذي ينبغي

السعي الى اقتنائه، لأنه خالد، هو الذكر الحسن؛ وهذا يدركه المرء بانتهاج السبيل القويم الذي رسمه له الدين والأخلاق؛ فالدين جوهر ثابت، فيما منجزات الحضارة الغربية أغراض متحولة وزائلة (الرحلة الثانية، ص 304-312).

أما زيدان وكرد علي فكانا أكثر واقعية في نظرتهما الى منجزات الغرب الاقتصادية اذ رأيا ان الازدهار الاقتصادي ضروري لنمو الشرق، وعلى الشرقيين اقتباسه من الغرب، وان خلا الاسلام من مبادىء الاقتصاد الغربي ونظمه. ولكن الصراع تجلى في فكر كرد علي حين حاول الدفاع عن حاجة الشرق الى الغرب فبرره بأن الشرق ليس فريداً في هذا المضمار، فالغرب نفسه كان متخلفاً في الماضي حين كان الشرق متطوراً، وقد احتاج الغرب الى الشرق وأخذ عنه قديماً (مذكراته، ج 3، ص 925).

وحين أشار المويلحي الى تخلف مصر الاقتصادي لم ينتقد الاقطاعية المصرية لاستغلالها الفلاح، ولم يتهم الأغنياء المصريين باستغلال الشعب الفقير، بل أنحى باللائمة كلها على المحتل الأجنبي في مصر، وبيّن ان الاستغلال الطبقي والفقر المدقع مقترنان بالنظام الاقتصادي الغربي نفسه، فوصف الفرق بين حياة أرباب الشركات وحياة العمال في أوروبا (الرحلة الثانية، ص 305-306)، فوجد في ذلك وسيلة أخرى لاثارة مواطنيه ضد هذا النظام، ولا سيما أصحابه. وعلى نقيضه وجد زيدان وكرد علي في نظام انكلترا الاقتصادي المثال الذي ينبغي أن يقتفيه الشرق ان أراد أن يصبح في قوة انكلترا ورقيها الاقتصادي. فبما أنها لم ينتميا إلى بلد عانى الاحتلال الغربي لم يدفعهما كره المحتل إلى النقمة على نظامه الاقتصادي. وعليه نجدهما معجبين كل الإعجاب بنظام الانكليز الاقتصادي الحر وباستقلالهم الاقتصادي. وقد اعتبرا، على حق، ان الاستقلال الاقتصادي أساس الاستقلال السياسي، وان الحرية الحقيقية قائمة على دعائم اقتصادية، وان وراء الاستعمار السياسي دوافع اقتصادية، ولذلك يكون الاستقلال الاقتصادي أولى الخطوات التي تحرر الشرق من النفوذ الغربي (غرائب الغرب، ج 1 ص 333-336 ومختارات زيدان، ج 3 ص 6).

وكما قارن رحّالات الجيل السابق بين المجتمعين الشرقي والغربي وأخلاق الناس فيهما، قارن رحّالات هذا الجيل أيضا، متسائلين عن علاقة الأخلاق بالتطور السياسي والحضاري. واذ أعجب زيدان وكرد علي بنشاط الأوروبيين وصدقهم وطموحهم نعيا على الشرقي افتقاره الى هذه الصفات وحثا مواطنيهما على التحلي بأخلاق الانكليز، ولا سيما الأمانة ومعرفة الواجب، والمحافظة على النظام والاتكال على النفس (رحلة زيدان، ص 28 - 30، 31، 47، 48 وغرائب الغرب، ج 1 ص 142، 170، 236-237). والمويلحي نفسه حث مواطنيه على التشبه بالغربيين في كدهم ونشاطهم. ولكن، اذا اقتبس الشرقيون أخلاق الغرب، ماذا يبقى لهم من هويتهم وموروثهم الأخلاقي؟

شعر زيدان وكرد علي بالفارق بين الأخلاق الغربية والشرقية فلم يحاولا التوفيق بينها، على غرار ما فعل الطهطاوي وخيرالدين، بل أكدا ان هذا الاختلاف أمر طبيعي اذ تتغير الأخلاق بتغير البيئات والعصور، وأنكرا أن تكون القيم العربية القديمة ملائمة للعصر الحديث، فطالبا بالقيم الغربية بديلاً. فنستنتج من ذلك احساسهما بأن القيم الأخلاقية أوثق علاقة بالأحوال الاجتماعية والحضارية منها بطبائع الشعوب (رحلة زيدان، ص 122 وغرائب الغرب، ج 1 ص 190). الا ان هذا الموقف اصطرع واحساسهما بأن تبني الحضارة الغربية كاملة يفقد الشرقي هويته. ولرغبتهما بالمحافظة على هذه الهوية اعتبرا ان في الحضارة الغربية ما لا ينبغي اقتباسه لأن فيها سيئات وحسنات، فعلينا أن ننتقي هذه دون تلك. وهذا

الموقف يدل على تكوين هوية حضارية جديدة في الشرق على أساس انتقائي في قانون اختيار «الأنسب» من أجل البقاء، وقد حلت هذه الهوية محل الهوية القديمة المتمسكة بالتقليدي الموروث على أن يتطور ليلائم أحوال العصر الحديث..

وأخذ المويلحي أيضاً بمذهب الاختيار من المدنية الغربية، الا انه أوصى الشرقيين بأخذ العلوم والصناعات الغربية وحدها، اذ لم يجد غيرها نافعاً في هذه الحضارة «وتمسكوا بفضائل أخلاقكم، وجميل عاداتكم، فأنتم في غنى عن التخلق بأخلاق غيركم» التي لم يجد فيها المويلحي سوى الغش والاحتيال والكذب (الرحلة الثانية، ص 288 و315). وبين ان الحضارة الغربية مادية لا انسانية لانها السلاح الذي يستعمله المستعمر لاخضاع البلاد التي يريد فتحها، وهي سبيله الى استثمار هذه البلاد واستغلال خيرات سكانها (حديث عيسى، ص 157-159). واعتمد المويلحي النظريات العلمية التي اعتمدها زيدان وكرد علي والتي تبين ارتباط الأخلاق والعادات بأحوال البلاد وسكانها، الا انه انتهى الى نتيجة تناقض ما انتهيا اليه، وهي ان للغرب أخلاقاً وتقاليد وعادات يستحيل ان تلائم الشرق، وعليه لا يصلح الشرقيين الا التمسك بما نبع من طباعهم وأحوالهم، أي المدنية الشرقية التي كان تخليهم عنها السبب في ضعفهم وانهزامهم أمام الغرب (حديث عيسى، ص 159). فكان بعث الماضي سبيل التطور المستقبلي في رأي المويلحي، وعليه صرف عنايته الى اظهار قيمة هذا الموروث القديم وفضله على المستورد الحديث، فخلود هذا الموروث الأصيل وقدمه برهان على تفوقه على القيم الغربية الحديثة التي لم تتعرض، بعد، لمحك الزمن والتاريخ (الرحلة الثانية، ص 267).

ان تضاربت آراء رحّالاتنا أحياناً في قيمة النظم السياسية والاقتصادية، أو أخلاق الغرب، فانهم لم يختلفوا قط في قيمة العلوم الغربية، وان انتشار العلم وتطوره كان السبب في رقي الغربيين وسيطرتهم السياسية على الشرق. ومن هنا نجم الصراع بين اعجاب رحّالاتنا بعلوم الغرب، ونقمتهم لأنها كانت السبب في اخضاع الشرق وابقائه عاجزاً متكلاً على الغرب في جميع مرافقه الحيوية. ولم نلمس هذا الصراع في ما كتبه رحّالات الجيل السابق. فيقول كرد علي، مثلاً: «يرسل الغرب رجال العلم يرتادون البلاد أولاً، ثم يرسلون مدافعهم وبنادقهم وآلات تدميرهم» (غرائب الغرب، ج 1 ص 157).

رأى رحّالاتنا الثلاثة ضرورة اقتباس العلوم الغربية، ولكننا نجد هنا أيضاً فارقاً بين المصري من جهة، والسوري واللبناني، من جهة أخرى. ففيما أوضح المويلحي أن رقي الشرق قائم على اقتباس العلوم الطبيعية والعملية عن الغرب بقدر ما هو قائم على التمسك بالموروث من الدين والآداب الشرقية، أكد زيدان وكرد علي أن ارتقاء الشرق يترتب، بالدرجة الأولى، على تعليم العلوم الغربية. وإن كان المويلحي قد تمسك بالموروث الديني والأخلاقي حرصاً على الهوية، فالرحالتان السوري واللبناني شعرا بأن توجيه العناية الأولى إلى اقتباس العلوم الغربية لن يفقد العرب هويتهم اليوم، كما أنه لم يفقدهم إياها قديماً، في العصور العباسية، عصور فكرهم الذهبي. فكل من الرحّالات الثلاثة تمسك بالماضي حرصاً على الهوية، ولكن المصري المحافظ رأى أن إعادة الماضي يصون هذه الهوية، فيما كان اللبناني والسوري أكثر تحرراً إذ تمسكا بالماضي فقط ليستنتجا منه عبرة التطور المستقبلي.

وعلى غرار الرحّالات من الرعيل السابق شعر رحّالات هذه الحقبة بأن تطور العلوم الغربية مرهون بنهج الغربيين في البحث العلمي، وهو نهج قائم على البحث والتدقيق والرغبة الدائمة في التجديد وتخطي الذات والماضي الموروث، ونهج قائم على العقل والمنطق وحدهما. ولكن هل آمن رحّالاتنا بما يفترض

هذا النهج من تحرر تام من قيود الدين والموروث القديم، بل استقلال العقل عن الارادة الإلهية؟ هذا ما سنبينه بعد قليل.

أما التخلف العلمي في الشرق فعللوه بتخلف الشرقيين، وتقصير الحكومات، وقد أنحى المويلحي باللائمة الأولى على المحتل. الا انهم جميعاً أرادوا أن يبعدوا الشك بأن في الاسلام والمدنية الاسلامية، أو في العرب وحضارتهم التليدة، ما يتنافى وتطوير العلوم. وعلى غرار الرحّالات السابقين بحث الرحّالات في هذه الحقبة أيضاً عما يعزيهم عن حاضرهم المر ويستنهض الهمم كي لا ييأسوا من ادراك مستوى الغرب العلمي، ففخروا بمنجزات العرب قديماً، وبينوا كيف أسهمت في تطوير الحضارة الغربية، وان العرب كانوا السباقين في ميادين عدة. فكأنهم أرادوا أن يثبتوا ان حاجة العرب إلى أوروبا اليوم لا تعيبهم في شيء، وانه لا فضل لأوروبا ان أسهمت علومها في تطوير العرب، إذ لولاهم لما تمكنت أوروبا نفسها من التقدم. فكما أن عرب اليوم عالة على علوم الغرب، كان غرب الأمس عالة على علوم العرب. وهنا لا تخفى رغبة رحّالاتنا في التقليل من قيمة المنجزات الغربية رداً على ما أصابهم من ذل على أيدي الغرب وانتقاماً منه للكرامة الجريح.

ولكننا نلاحظ ان البعض من رحّالات هذا الجيل حاولوا أن يعالجوا مشكلة أهملها الرحّالات السابقون وهي: العوامل التي سببت تطور العلوم في الحضارة العربية القديمة، وانحطاطها فيما بعد. بين زيدان وكرد علي ان العلوم العربية تطورت في أول الأمر بفضل تفاعل فكري وحضاري اثر احتكاك العرب بالشعوب المجاورة، وان لعب الحكام المسلمين دوراً هاماً في تشجيع العلوم، الا انها تطورت فعلاً لأن العلماء كانوا مستقلين فكرياً واقتصادياً (مذكرات كرد علي، ج 3 ص 831). فنستنتج من ذلك احساسهما بأن علوم العرب تطورت حين أتيح لها مناخ من الحرية الفكرية، فلم يخضع العلماء لأي سلطة دينية أو زمنية؛ وكأنهم رأوا، بناء على ذلك، ان السبب في انحطاط العلوم العربية، فيما بعد، كان خضوعها لعوامل غريبة عن العلم، ففرضت عليه أساليب بعيدة عنه، مناقضة له، حالت دون تطوره في العصور التالية. وهذه العوامل سياسية ودينية: فقد رأى الحكام ورجال الدين ان تطور العلوم يهدد سلطتهم، فكان من الطبيعي أن يتحالفوا ضد العلماء، فدفعت العلوم العربية ثمن هذا التحالف الأثيم، اذ احتكر رجال الدين الحقائق كلها ولم يسمحوا بأن يكون غيرهم حامل حقيقة، سواء وافقت الحقيقة الدينية أم ناقضتها. هذا ما نستنتجه من تنويه المويلحي وكرد علي بأن الصراع بين الفكر العلمي والايمان ما لبث ان آل الى انتصار علماء الدين، وقد أضحوا آلة في أيدي حكام استخدموهم كما استخدموا الدين لتضليل الشعب واخضاعه، فغلب عليه التقليد والخمول والاستسلام للقضاء والقدر والايمان بالخرافات والأباطيل، وقضي على حضارة العرب وبدأ انحطاطهم وتخلفهم (حديث عيسى، ص 42, 47, 59, 66, 153 وغرائب الغرب، ج 1 ص 78-79, 117). وحين أكد كرد علي ان البلاد البروتستانتية في أوروبا أصبحت أرقى من الكاثوليكية لأن المذهب البروتستانتي يشجع حرية الفكر والبحث (غرائب الغرب، ج 1 ص 217, 282)، يتجلى لنا ايمان رحالتنا بأن حرية البحث العلمي شرط أساسي لكل تقدم حضاري، وهذا ما اعتقده زيدان أيضاً؛ وفي ذلك برهان على مدى تأثرهم بالحضارة الغربية.

ولكن ايمان رحّالاتنا بضرورة الحرية الفكرية في البحث العلمي كان مقروناً بأهدافهم السياسية والاقتصادية، أي تطوير البلاد العربية وتحريرها. وما دام الفكر العلمي مقروناً باعتبارات اقتصادية أو سياسية أو دينية يستحيل أن يتبنى العقلية العلمية

بالمعنى الصحيح، وبكل ما تفترض من تحليل ونقد ذاتي وعلمانية خالصة، وسينتهي الى ما آل اليه الفكر العلمي في تاريخ العرب الذي انتقده رحّالاتنا. فبسبب الصراع في فكرهم السياسي لم يروا انهم اتخذوا في فكرهم العلمي موقفاً مماثلاً لموقف القدامى الذين انتقدوهم.

كذلك يظهر تأثر الراحلين من هذا الجيل بالفكر الأوروبي في موقفهم من العقلانية التي تبنوها في المجالات العلمية كلها، فرفضوا تفسير الظواهر الطبيعية تفسيراً غيبياً، وانتقدوا ايمان معاصريهم بالأعاجيب. وهنا نجد فارقاً أساسياً بينهم وبين الرحّالات المسلمين في الحقبة السابقة: لقد قبل الطهطاوي العقلانية في العلم ولكنه لم يرفض أن يفسر الظواهر الطبيعية تفسيراً ميتافيزيقياً أيضاً، وانتقد العقلانية العلمية التي تستنكر مثل هذا التفسير: أما رحّالات هذا الجيل فلم يأخذوا بغير العقلانية في تعليل الظواهر الطبيعية. ولكنهم وفقوا بين هذا الفكر وموروثهم التليد حين أثبتوا ان اللاعقلانية بعيدة كل البعد عن روح الاسلام، ولم تتسرب الى حضارته الا بعد انحطاطها (حديث عيسى، ص 42, 59-66, 153 ومذكرات كرد علي، ج 2 ص 352-353 و497)، أما العقلانية فمن أسس التراث الفكري الاسلامي.

ولكن اذا بلغت العقلانية أقصى غاياتها توصل الى العلمانية الخالصة، وهذه رفضها رحّالاتنا جميعاً لأنها أدت الى الكفر والالحاد في أوروبا. ولذلك رفضوا تفسير الدين تفسيراً عقلانياً يؤدي الى العلمانية الخالصة، فقبلوا حقائق العلم والدين معاً، على ان لكل من العالمين الطبيعي والميتافيزيقي قوانينه الخاصة ولا تصلح قوانين الواحد للآخر. ثم وفق المسلمان منهم بين الحقيقتين بأن أنكرا احتمال التناقض بينهما. فنستنتج من ذلك أمراً هاماً وهو انهما لم يفاضلا بين الوحي والعلم العقلي، على غرار ما فعل الطهطاوي حين رفض الحقيقة العلمية اذا ناقضت الحقيقة الدينية. فقد قال المويلحي، مثلاً، ان كلاً من الوحي والفلسفة يقودان الى الفضيلة الأخلاقية، والى السعادة في الحياة والممات، وان كلاً من علم الطبيعة والدين يشكل قسماً من أقسام الفلسفة، ولا فارق بين الفلاسفة والأنبياء (حديث عيسى، ص 35. ولكرد علي رأي شبيه في «القديم والحديث» ص 5-6).

أما الموقف العلماني فنجده في فكر زيدان المسيحي، ولو انه انتقد الالحاد بقدر ما انتقده المسلمان. فقد اعتبر العلم وحده مستودع الحقيقة الطبيعية والانسانية والأخلاقية على السواء، فحتى القوانين الأخلاقية ردها زيدان الى أصول لها في العلوم الطبيعية، لا في الدين (مختارات زيدان، ج 3 ص 21). وعليه كان طبيعياً أن نجد فرقاً بين المسلم والمسيحي في تعليل الظواهر الطبيعية. فمع ان المويلحي فسّرها تفسيراً علمياً، لم يرفض الايمان بالقضاء والقدر أيضاً، بل أكد ضرورة هذا الايمان، نتيجة تمسكه بتعاليم الدين (حديث عيسى، ص 153)، فنرى انه مزج العلم بالدين مزجاً غريباً عن روح العلم، خشية أن تؤدي العلمانية الى فقد الهوية. أما زيدان فقد أنكر أن يكون لظواهر الطبيعة أسباب خارجة عنها، وأكد ان هذه الظواهر خاضعة جميعاً لقوانين الطبيعة نفسها، ولو كنا نجهلها (مختارات زيدان، ج 2 ص 181). ونتيجة فصله التام بين العلم والدين، رفض، مثلاً، ما ورد في الدين عن خلق العالم والانسان، وأخذ بنظرية النشوء والارتقاء الداروينية. والأديان نفسها لم تبق في نظره سوى ظاهرة اجتماعية من صنع البشر، تطورت بتطور أحوالهم، ولذلك لا تتضمن حقائق ثابتة أزلية، ولا تعدو ان تكون مرشداً ووازعاً أخلاقياً يمكن الاستغناء عنه اذا حل محله رادع أخلاقي آخر من وضع البشر، بناء على سنة النشوء والارتقاء (رحلة زيدان، ص 35 و44).

الا ان علمانية زيدان لم تقده الى انكار ما في الدين من حقائق ميتافيزيقية. فقد آمن بوجود الله وخلود الروح، مثلاً. ولكنه اختلف هنا أيضاً عن معاصريه المسلمين. ففيما اعتمد المسلمون النقل والدين في تأكيد وجود الله، اعتمد زيدان أساليب العلم لاثبات الحقائق الميتافيزيقية، وكأنه لم يقبل من حقائق الدين الا ما خضع لقواعد العلم. اعتمد نظرية النشوء والارتقاء لاثبات خلود الروح، مثلاً، حين قال: «اذا بحثنا في المادة والخلود بالنظر الى العلم الطبيعي لا نراهما يخالفان النواميس الطبيعية، لأن الخلود خاصة من خصائص مادة هذا الكون، اذ قد ثبت بالكيمياء والطبيعيات ان المادة والقوة، وهما أساس الموجودات، لا تتلاشيان، وانما تتحولان من صورة الى صورة باختلاف التركيب والتحليل على نسب متفاوتة. وما الموجودات على اختلاف أحوالها من الجماد والنبات والحيوان الا من ظواهر هذا التحول... فاذا كان الخلود من خصائص المادة الأصلية المكونة منها الموجودات، فهل يستحيل ان يلازمها في بعض صورها؟» (مختارات زيدان، ج 2 ص 171).

وفي هذا يتضح لنا الفرق بين المسلم والمسيحي في موقفهما من مبادىء الدين الجوهرية، كوجود الله وخلود الروح. ففيما قبلها المسلم لأنها جزء من الحقيقة الدينية التي آمن بها كما آمن بالحقيقة العلمية، قبلها المسيحي لأنها لا تختلف عن الحقيقة العلمية في خضوعها للقوانين العلمية والقياس التاريخي أو المنطقي. ولكن حين أحس زيدان بأن في الدين ما يستعصي على أساليب العلم ومناهجه، عاد الى ما ذهب اليه معاصروه المسلمون من ان لكل من العلم والدين ميدانه الخاص، ويستحيل ان نستخدم وسائل العلم لاثبات حقائق الدين كلها (مختارات زيدان، ج 2 ص 163).

ان هذه النظرة السريعة الى ما كتبه البعض من رحّالاتنا إثر احتكاكهم بالغرب يرينا الوجوه المختلفة التي اتخذها الصراع الحضاري في فكرهم، والتحولات التي طرأت على هذا الصراع نتيجة التغيير في العلاقات بين الشرق والغرب.