علي الشدوي

الحداثة والمجتمع السعودي

(١٩٢٤-١٩٥٣)

النادي الأدبي بالرياض

الحداثة والمجتمع السعودي
تأليف: علي الشدوي
الطبعة الأولى 2009
جميع الحقوق محفوظة
978-9953-68-385-9

الناشر:
النادي الأدبي بالرياض
والمركز الثقافي العربي
بيروت ـ الدار البيضاء
هاتف: 352826 1 961+
2303339 2 212+
فاكس: 343701 1 961+
2305726 2 212+

الهيئة الاستشارية المشرفة
على اختيار الكتب:
سعد البازعي
سعد الحميدين
عبد العزيز المانع

علي الشدوي

الحداثة والمجتمع السعودي

(1953–1924)

تتقدمه مقالة عن العقل غير الحداثي

النادي الأدبي ـ الرياض
المركز الثقافي العربي

«إلى أي مدى هناك إنسان حداثي يمكن تحديد هويته بشكل تجريبي (إمبريقي)؟ وما سماته البارزة؟. هناك مجموعة من السمات الشخصية تندرج في سياق واحد بصورة مؤقتة كمجموعة متلازمة تحدد نموذج الشخص الذي يصلح أن يوصف بأنه يتفق مع المفهوم النظري المنطقي للإنسان الحديث. والمركزي من تلك المجموعة المتلازمة هو:

1 ـ الانفتاح على تجارب جديدة، مع كل الناس والطرق الجديدة للقيام بالأشياء مثل محاولة ضبط الإنجاب .

2 ـ التأكيد على الاستقلال المتزايد عن سلطة الرموز التقليدية كالوالدين ورجال الدين والانتقال الولاء إلى قادة الحكومة، والشؤون العامة، والنقابات، والشركات التعاونية وما شابه .

3 ـ الإيمان بفاعلية العلم والطب، والهجر العام للسلبية والقدرية في وجه مصاعب الحياة .

4 ـ الطموح للذات وللأولاد لتحقيق أهداف مهنية وثقافية عالية .

5 ـ إن الأشخاص الذين يحلذون هذه الصفات يحبون أن يكون الناس دقيقي المواعيد، وأن يظهروا اهتماما بالتخطيط مقدما وبالعناية بشؤونهم .

6 ـ إبداء الاهتمام القوي واتخاذ دور فعال في الشؤون المدنية والمجتمعية والسياسات المحلية، هو أيضا جزء من هذه المجموعة المتلازمة .

7 ـ السعي جاهدا وبهمة لمتابعة آخر الأخبار، ومن ضمن هذا الجهد، تفضيل الأخبار ذات الأهمية الوطنية والعالمية على أنباء تتعامل مع الرياضة والدين أو الشؤون المحلية البحتة.

(...) إن الإنسان الحداثي ليس مجرد تركيب في ذهن منظري علم الاجتماع. إنه موجود ويمكن تحديد هويته بثقة جيدة ضمن أي مجموعة سكان يمكن أن تتقدم لاختبارنا».

اليكس انجلز

جعل الناس حداثيين

مقالة عن العقل غير الحداثي

أن نقول عن إنسان ما: إنه إنسان تقليدي، وعن آخر إنه إنسان حداثي، فذلك يعني أننا نقوم بعملية تصنيف وفق مجموعة محددة من السمات الضرورية والكافية للتصنيف. فالإنسان الحداثي (في المجموعة المتلازمة أعلاه) يتسم بأنه منفتح على التجارب الجديدة مع كل الناس، وعلى الطرق الجديدة للقيام بالأشياء، مستقل عن الرموز الدينية والتقليدية. يوالي الحكومة، ويؤمن بفاعلية الطب والعلم، ويهجر السلبية والقدرية في مواجهة مصاعب الحياة. يطمح في أن يحقق أولاده أهدافا مهنية وثقافية عالية، يخطط مسبقا لأعماله، ويتخذ دورا فاعلا في الشؤون المدنية والمجتمعية، ويتابع الأحداث ذات الأهمية الوطنية والعالمية .

في المقابل يرى الإنسان التقليدي أن الشؤون العامة لا تخصه. وهو يؤمن بفاعلية السحر والشعوذة، ويخلص في الولاء للرموز الدينية والتقليدية. غير منفتح على الآخرين ولا على التجارب ولا على الطرق الجديدة. غير معتاد على حس التغيير. أفقه محدود، وقراراته لا تشمل إلا أناسا آخرين معروفين وفي أوضاع معروفة، ولا يستطيع أن يرى ذاته في موقع الآخرين. ينشغل بفكرة النمط الواحد، والقيمة الواحدة، والدين الواحد. يوحد تصاميم ملابسه وشكل بيته مع الآخرين (الجماعة)، وبما أنه كذلك فقد تلاشت استقلاليته، وذابت خصوصيته. والفكرة وراء هذا كله هي: غياب مفهوم الفرد لتحل محله فكرة الجماعة .

وأن نقول عن مجتمع ما: إنه مجتمع تقليدي، وعن آخر إنه مجتمع حداثي، فذلك يعني أننا نقوم أيضا بعملية تصنيف وفقا لمجموعة محددة من السمات. تنشأ السلطة في المجتمع التقليدي من المعتقدات والتقاليد والانفعالات، وتُحدد مواقع الناس بواسطة القرابة، ولا يدير الناس بالا للشأن العام لأنهم يعتقدون أن ذلك لا يخصهم. «الناس فيه متشابهون، يعرفون عددا أقل من الناس، ويؤدون أعمالا أقل، ولا يغامرون بعيدا عن البيت، وبالتالي فإن رؤيتهم للعالم محدودة فيما هو مألوف أو منقول عن تقليد ما (تيمونز، 2004، ص 18) .

أما المجتمع الحداثي فيحكمه استخدام العقل، وتقدير الكفاءة. هناك نسبة عالية من الناس الذين يشاركون في شأن المجتمع العام، لاعتقادهم أن ذلك يخصهم. لا تنشأ فيه السلطة من المعتقدات والتقاليد والانفعالات. مجتمع «يحكمه العقل، والممارسات العملية، وتقدير الكفاءة، والقدرة على تفسير العالم بشكل علمي (نفسه، ص 18) .

كما نلاحظ فإن سمات الإنسان الحداثي تتضاد مع سمات الإنسان التقليدي، وكذلك تتضاد سمات المجتمع الحداثي مع سمات المجتمع التقليدي. وهذا يعني أن السمات تتخذ حالات وقيما مختلفة، وعلى هذا سنكون أكثر دقة لو قلنا: إن الأفق المحدود عند الإنسان التقليدي هو حالة أو (قيمة) من حالات (قيم) السمة العامة للإنسان التقليدي بدلا من القول إن الإنسان التقليدي هو ذاته سمة، ينطبق هذا على الإنسان الحداثي فالإيمان بفاعلية العلم والطب عند الإنسان الحداثي هو حالة (قيمة) من حالات (قيم) الإنسان الحداثي بدلا من القول إن الإنسان الحداثي هو ذاته سمة (ينظر: هولس وإجث وديز، 1983، ص 295 وما بعدها).

من هذا المنظور فمفاهيم الإنسان الحداثي والإنسان التقليدي والمجتمع الحداثي والمجتمع التقليدي مجموعة من السمات التي ترتبط

بقاعدة ما (نفسه، 296). تعني القاعدة هنا العلاقة بين السمات. فالعلاقة بين سمات الإنسان الحداثي، وكذلك العلاقة بين سمات الإنسان التقليدي هي من نوع علاقات الوصل (العطف في اللغة أو التضايف في المنطق) أي أن السمات يضاف بعضها إلى بعض لتكون المفهوم، وبالتالي فالإنسان الحداثي والإنسان التقليدي، وكذلك المجتمع الحداثي والمجتمع التقليدي هم هذه السمة وتلك .

هناك إذن مكونان لتعلم المفاهيم الجديدة: تعيين السمات، وربط السمات بالقواعد. يسير هذان المكونان جنبا إلى جنب في عملية تعلم المفاهيم الجديدة (نفسه، ص 297)، وكما في علم النفس يمكن أن يُعبر عن «السمات» بكلمات أخرى كالخاصيات والخصائص والصفات والخصال والمميزات، وهي تعني جانبا من الشيء أو الحدث يمكن تجريده منه (نفسه، ص 296) .

لا توجد هذه السمات في ذاتها، إنما هي تجريدات من الأشياء أو الأحداث، فالانفتاح أو الانغلاق (على التجارب الجديدة) والسلبية والقدرية (في مواجهة الحياة) والإيمان (بالعلم أو الشعوذة) والموالاة (للحكومة أو للرموز الدينية) لا توجد من دون إنسان منفتح، أو إنسان منغلق، أو إنسان سلبي، أو إنسان قدري، أو إنسان مؤمن، أو إنسان موال.

يمكننا أن نوظف مقارنة غير دقيقة، لكنها توضح بشكل كاف أسس التصنيف من وجهة النظر الكلاسيكية (السمات) كما اعتمدناه أعلاه في تصنيف الإنسان والمجتمع. فالأرنب على سبيل المثال يُصنف أرنبا وفق سمات ضرورية وكافية؛ فهو حيوان، يكسوه الفرو، وله ذنب، وأذنان طويلتان. يبقى السؤال: ماذا لو كان هناك أرنب مقطوع الذيل أو مقطوع

الأذنين؟ هل يُصنف على أنه أرنب؟. هنا تحديدا يظهر مأزق التصنيف في مفهومه الكلاسيكي .

وبالرغم من الطريقة الذكية التي قام بها بعض الباحثين (سميث وزملاؤه) لإنقاذ التصنيف وفق المفهوم الكلاسيكي بتفريقهم بين السمات المحددة (الضرورية والكافية للتصنيف) وبين السمات المميزة (لا تؤثر في التصنيف) إلا أن التصنيف يبدو أنه يجري على نحو مختلف .

يتحدث غارندر الذي أورد مثال الأرنب (2001، ص 99) عن مبدأين يعملان: الأول هو انتظام الأصناف حول أمثلة (أنماط) (نسخ جيدة). وبالعودة إلى تصنيف الإنسان والمجتمع يتضح أننا نحمل في أذهاننا صورة أساسية تعمل من خلال وسيط فكري (نمط) (نسخة جيدة) للإنسانين والمجتمعين (التقليدي والحداثي). نحن كائنات إنسانية مهيأة (وهذا هو المبدأ الثاني) لأن نسمي الأشياء عند مستوى يُسمى مستوى أساسيا نميل عنده إلى أن نطلق الأسماء .

إذا كان ذلك كذلك، فمن شأن خطأ (النمط) أو ما أُعتبر (النسخة الجيدة) في تمثيله ما ينتظم حوله أن يفضي إلى تشوش في إصدار أحكام جديدة (تصنيف). يتابع غارندر قائلا: «ما يدعى بـ «الثورة السياسية» في بلد من بلدان العالم الثالث يمكن أن يصنف خطأ على أنه مشابه للثورة الأمريكية أو الفرنسية، في حين أنه لا يعدوا أن يكون أقرب إلى استبدال النخبة بنخبة أخرى، أو إحلال لنزاع عائلي، أو لإقامة نظام يمكن أن يكون رجعيا أكثر من سابقه» (ص 103) .

التمثيل المجاوز للحداثة

إن أول مشكل يعرض من خلال هذا المنظور هو مشكل «التمثيل المجاوز (غارندر، ص 105) وشكله الرئيس معاملة شيء على أنه شيء

آخر، أو تشويه خاصية لتبدو كما لو كانت خاصية أخرى، أو مفهوم على أنه مفهوم آخر. وفي كل الحالات فإن ما يبدو على أنه حالة معينة «يعلق» أو «يوضع بين قوسين» كي تحل محله حالة أخرى (نفسه، ص 105). ينطبق هذا على الأشياء والمفاهيم والحالات. وقد تمتع مفهوم الحداثة حين عرض في مجتمعنا السعودي بهذه كله، فما دُعي بمفهوم الحداثة صنف على أنه مشابه للحداثة الأوربية، نتيجة لهذا الفهم اكتسب المفهوم قوة ازدرائية، وقلت شعبيته إلى حد جعل السلطة تتدخل لتمنع تداوله في وسائل الإعلام .

سنلخص الآن وقائع اجتماع شارك فيه تقليديون وحداثيون وإعلاميون لمناقشة مفهوم الحداثة أثناء مهرجان الجنادرية (1988)، ونحلله من وجهة النظر التي تعنينا. الوقائع ذكرها عبدالله الغذامي في كتابه حكاية الحداثة في المملكة العربية السعودية (2004 ص 215/ 216). كان محمد المليباري (تقليدي) متحفظا على مفهوم الحداثة، وكان يفضل مفهوم الشعر الحديث، وإذا ما جيء بمفهوم آخر بديل فلا مشكلة بينه وبين الحداثيين. وهذا ما جعل محمد صادق دياب (صحفي) يقترح أن يستحدث الجميع مفهوما جديدا غير مفهومي الحداثة والشعر الحديث، على أن تبقى مفاهيم أخرى كالألسنية والنصوصية والتشريحية خاصة باستخدام الغذامي. تتالت الاقتراحات البديلة فاقترح عابد خزندار (ناقد) مفهوم «الواقعية السحرية»، واقترح عبدالله الغذامي (ناقد) مفهوم «التخييل» كما هو عند الجرجاني مع إمكانية اشتقاق مفهوم «التخييلية»، واقترح محمد صادق دياب مفهوم «الواقعية التخيلية» ووافق الجميع على ذلك .

وفي ندوة أُقيمت في مدينة أبها (1989) أراد أحمد فرح عقيلان (أحد خصوم الحداثة) أن يعلق علي عبدالله الغذامي غير أن رئيس الجلسة لم يعطه فرصة التعليق. يروي الغذامي (ص 117) أن العقيلان أراد أن يقول:

إنه هو نفسه متهم بالتقليدية وليس هو كذلك، وأن الغذامي متهم بالحداثة وليس هو كذلك، وأنه فكر في أن يضع لهما مفهوما ينأى بهما عن هذه الثنائية .

لقد أوردنا هذا لكي ندلل على أن هناك حالة انحراف (تمثيل مجاوز) لمفهوم الحداثة عند الذين عرضوه وعند الذين تلقوه. ولو توقفنا عند (الأنماط) (النسخ الجديدة) للمفاهيم التي أقترحت سنجد (الشعر الحديث) و(الألسنية) و(النصوصية) و(التشريحية) و(الواقعية السحرية) و(التخييلية) و(الواقعية التخييلية) وكما هو واضح فإن هذه المفاهيم تحدد أشكالا أدبية أو مفاهيم نقدية أو تيارات أدبية واتجاهات كتابية ولا تحدد مفهوم الحداثة.

من جهة أخرى، ومن منظور يشبه (النمط) أو (النسخة الجيدة) التي تحدثنا عنه في الصفحات السابقة، وأثره على «التمثيل المجاوز» للحداثة (معاملة شيء على أنه شيء آخر) كما عرضت في المجتمع السعودي في ثمانينات القرن المنصرم، هناك ما يعرف في علم الدلالة بـ «التصورات الذهنية» لإدراك المفاهيم، وطريقة استخدامها. يتحدث كليفورد (2008) عن هذه «التعريفات التصورية» بوصفها نماذج عادة ما تتمثل في صور يتم من خلالها تحديد نواة مركزية للمعنى .

وقد هيأ حداثيو الثمانينيات تصورات ذهنية للحداثة تم من خلالها تحديد نواة مركزية لمفهومها فكتاب الغذامي الشهير «الخطيئة والتكفير (1985) هيأ تصورا ذهنيا؛ من خلال عنوانه الرئيس وعنوان الكتاب الجانبي (من البنيوية إلى التشريحية) واصطحاب العنوان على الغلاف وفي الواجهة مصطلحا باللغة الانجليزية هو مصطلح (deconstruction). وكذلك هيأ كتاب سعيد السريحي «الكتابة خارج الأقواس» صورة أخرى. وإذا ما تحينا المعنى المجازي لهذا العنوان، تبقى هناك تصورا ذهنيا للكتابة بهيئه خارج القوسين. وكما هو واضح فإن التصورين يركزان على الكتابة وعلى

النظرية النقدية الحديثة، وهما تصوران ناقصان تدفعنا إلى القول بأن تصورين ذهنيين كهذين يعرضان القارئ لخطر افتقاد مفهوم على قدر كبير من الشمول .

في المقابل هيأ كتاب عوض القرني «الحداثة في ميزان الإسلام» تصورا ذهنيا آخر يرتبط بالعمالة للأجنبي، والإلحاد، والخيانة الوطنية، والخطر على الدين. كان هذا الكتاب من أخطر الكتب التي صدرت في ثمانينات القرن المنصرم، خطورة الكتاب لا تأتي من قيمته المعرفية أو المنهجية، بل من تلقيه من قبل القراء والمتابعين، وفي الطريقة التي انتشرت بها أفكاره .

يمكننا أن نوصف تلقي الكتاب بنظرية الاتصال ذي الخطوتين (ينظر: بريغز وبورك، 2005، ص 40)، هذه النظرية نتجت عن دراسة الانتخابات الأمريكية عام (1940)؛ فوفقا لهذه النظرية فإن الناخبين الذين غيروا رأيهم، لم يجر التأثير فيهم بشكل مباشر عن طريق الرسائل التي وصلتهم من الصحف أو الراديو، إنما غيروا رأيهم بتأثير شخصي من قادة الرأي المحليين الذين تابعوا الأحداث مباشرة من الوسائط، ثم شرعوا يؤثرون في أتباعهم بشكل أساسي من خلال الاتصال بهم وجها لوجه. تبعا لهذه النظرية فالموقف الذي بناه كتاب «الحداثة في ميزان الإسلام تجاه الحداثة»، لم يكن بسبب مباشر من الكتاب المطبوع والموزع بكميات هائلة ومجانا، بل استند إلى أقلية محدودة من الوعاظ، قرأت الكتاب، وناقشت أفكاره وتمثلتها، وحفظت شواهده، ثم شرعت تنقلها إلى الناس من خلال الاتصال بهم وجها لوجه، سواء كان هذا الاتصال عن طريق المحاضرات أو المخيمات أو ما سمي في تلك الفترة بمجالس الذكر .

يلزم -إذن -ونحن نتأمل الصراع بين الحداثة وخصومها، ألا ننظر إلى «كتاب الحداثة في ميزان الإسلام» (يمكن أن أضيف الأشرطة) وحده في

بناء موقف عامة الناس من الحداثة، بل إلى الكيفية التي استقبل بها الكتاب، وإلى الكيفية التي تدو ولت بها أفكاره. هناك أقلية كانت تعرف الكتاب، وقد قرأته فعلا، ومن المؤكد أن اتصال هذه الأقلية الشفهي هو الذي هيمن على مواقف العامة وليس الكتاب المطبوع، وأن اتصال هذه الأقلية بعامة الناس قد اتخذ أشكالا متعددة بداية من الوعظ والمحاضرات، وانتهاء بالقيل والقال التي سادت في تلك الفترة من الصراع .

ليس التعريف المجاوز للحداثة مشكلة غريبة، إنما كان في الغالب موضع تعليق وجدل على امتداد عقدين، ويمكننا أن نمضي إلى أبعد لنقول إن الخلاف الذي ظهر بين التقليديين و«الحداثيين» من جهة، وبين الحداثيين أنفسهم من جهة أخرى يعود إلى الانحراف عن النمط (النسخ الجيدة) ووفقا لهذا فما قيل عن صراع التقليديين والحداثيين، وما تردد فيما بعد عن «أزمة الحداثة» وأزمة «الحداثيين» نشأ عن التسمية والتصنيف والتصورات التي تحدثنا عنها قبل قليل .

إن مثل هذا التعليل قد يكون مربكا، لكنه فيما نرى لم يصل بعد إلى أقصى حد. ونحن ذاهبون في هذه المقالة إلى أنه حتى لو أن الحداثيين نجحوا في شرح الحداثة وتوضيحها إلا أنهم فشلوا في شرح أهم مهماتها. تأتي البينة على فشل جيل الثمانينيات من فهم جيل التسعينيات وما تلاه، اللذين وإن أظهروا احترامهم إلا أنهم تحفظوا على فهم جيل الثمانينات للحداثة؛ لذلك ليس غريبا أن يصدر أحد هؤلاء (محمد العباس) كتابا عنوانه (حداثة مؤجلة) .

ربما يقول القارئ: إن هذا ليس إلا تهمة جديدة توجه إلى حداثيي الثمانينات، الذين نالوا حظهم من النقد والتقريع. السؤال: فما الحكاية إذن ؟. غير ضبابية الخصائص وربطها بقاعدة أثناء تعلمهم، وتشوش النمط (النسخ الجيدة) نعتقد أن هؤلاء الحداثيين جاؤوا إلى الحداثة بمفاهيم

وأنماط ونصوص تمثلوها أثناء تكوينهم العلمي، ولم يستطيعوا إعادة صياغتها أو محوها، ومما فاتنا معرفته آنذاك أن كل في واحد منهم عقلا تقليديا دائما ما يعبر عن نفسه. سنكتفي هنا بإيراد بينة واحدة: نحن نعرف الآن أن الرواية هي الشكل النموذجي والأكثر دلالة على المجتمع الحديث، إلا أن هذا الشكل بقي غائبا عن حداثي الثمانينات، وعلقوا على أن الشعر هو الشكل النموذجي بعد أن يكون قد تخلى عن القافية .

لقد نشر عبدالله باخشوين(أشهر قاص في الثمانينات وأهمهم) مقالاً في مجلة نزوى (1995) ركز فيه على فكرة جوهرية هي أن النقد في الثمانينات تبنى الشعر وحده مجالاً للتطبيق، وأهمل أنواعا أدبية أخرى (كالقصة والرواية)، وأن المفاهيم التي تبناها تبلورت في ظل إنجازات إبداعية لا ترقى إنجازات ساحتنا الثقافية إليها، وأن الأعمال الإبداعية التي اشتغل عليها النقاد دون مستوى تحقيق شرط المفاهيم النقدية التي وظفوها. أما الأهم من هذا كله فهو أن النقد في تلك المرحلة خلق هالةً احتفالية حول الأعمال الأدبية، وهي هالة لم تكن في عمقها سوى احتفاليةٍ بالمنهج النقدي، وليس احتفاء بالعمل الأدبي ذاتِه .

التعريف التلقائي للحداثة

يمكن تحسين معالجة الموضوع بالرجوع قليلا إلى الوراء لنقدم خلاصة ذات طابع إخباري بحت؛ فمنذ منتصف الثمانينات من القرن المنصرم (القرن العشرين) بدأ يتبلور في مجتمعنا تياران يتبادلان تهمتي الحداثة والتقليدية. لم يتوقف التقليديون عند الأطروحات الكبرى للإسلام كالحقيقة المطلقة الواحدة التي لا تتجزأ، ووجود دين حقيقي واحد، وصحة نصوصه القطعية، والقراءة الحرفية لها، ومثالية وعصمة الجيل الأول من الصحابة والتابعين، بل ملؤوا فراغ المجتمع العام، وتدخلوا في حياة الناس الاجتماعية والاقتصادية والثقافية.

لم يكن هؤلاء التقليديون يؤمنون بأن الأشياء تتغير باستمرار، وأنها تقدم عند كل لحظة من الوجود ذخيرة يختار منها الإنسان ما يشاء، بل يؤمنون بأن الإنسان يلد لكي يجلب معه ذكرى الإنسان الذي سبق، وأنه مخلوق ضعيف لا يولد حرا، بل يولد مقيدا بالماضي، وما يستطيع أن يفعله هو أن يدعم الماضي وألا يدع ذكرى الماضي تخبو في نفسه .

ترتب على ذلك أن نفذ التقليديون في الحاضر ما أعلنه الماضي، وبأقلية تصورت نفسها قادرة على قيادة الناس إلى السعادة الحقيقية، وبهذا حُسمت الإستراتيجية الثقافية المتعلقة بالوضع الحياتي العام في المجتمع السعودي، وكان من أدواتها الكبرى التمييز بين ما هو سلفي وغير سلفي، وشرعوا بهذا في ملء المجال الثقافي للمجتمع، وكونوا رأيا عاما لا يملك الفرد إلا أن يخضع له، وهو أن حقوق الله يلزم أن تحل محل حقوق الإنسان .

في المقابل حاول الحداثيون أن يشاركوهم في المجال الثقافي العام. نقدوا بنية المجتمع. لم يكن هدفهم من وراء ذلك رفض الدين؛ إذ إنهم لم يتعرضوا لمعتقدات المجتمع، كل ما أرادوه هو أن يخرج الناس من دائرة التقاليد العتيقة، وأن يعرفوا أن العالم قابل للمعرفة، وأن معرفة العالم تقتضي التغيير وفق مشيئة البشر. أقاموا الأمسيات الأدبية وأشرفوا وحرروا بعض الملاحق الثقافية ،لكي يكونوا رأيا عاما تكف فيه سلطة الماضي عن التحكم في حياة الناس .

كعادة الفكر العربي الحديث في استجلاب المفاهيم، وتقديمها من خلال الأدب (نتذكر هنا طه حسين ومفهوم الشك الديكارتي) حاول الحداثيون أن يحدثوا قطيعة مع التصور التقليدي لفهم الأعمال الأدبية، بتأكيدهم على أن فهم العمل الأدبي هو مسألة احتمال وليس مسألة يقين كما كان يُنظر إليه، وأن الهدف الذي يلاحقه القارئ محجوب عنه، وأن ما

يعطي معنى لعمل القارئ شيء يجهله تماماً، وأن القارئ يركض وراء معنى في النص لا يملك أي فكرة عنه .

فيما تفرغ التقليديون لمخاطبة العامة فيما اعتبروه شؤون دنياهم ودينهم، وبناء رأي عام، تفرغ الحداثيون لمشروع الدفاع عن أعمال أدبية معينة من أجل توضيحها، وليفرضوا أعمالا هي في الأساس تنتمي إلى المشاريع الأدبية التي يحبونها ويتحمسون لها .

لم يكونوا يحللون الكيفية التي يتحول بها المجتمع من مجتمع تقليدي إلى مجتمع حديث، بل كانوا يحللون ويتأملون ليوضحوا جماليات مشاريعهم الأدبية، ومدى قصور المشاريع الأخرى. لقد كان حداثيو الثمانينات يحملون مشروع الدفاع عن أعمال أدبية، وتبعا لذلك أهملوا الحداثة بمفهومها الشامل، وما ترتب على ذلك الإهمال من نتائج ستتعرض لها فيما بعد .

إن اختيار الحداثيين موقف معرفي (وإن كان نواة صغيرة) من هذا القبيل للبدء في عملية بناء جديدة (ملاحق، لقاءات، اجتماعات) لأرواح جديدة له نتائج سياسية؛ فالمجتمع هو مجموع أفراده، وحينما يتجه الأفراد هذه الوجهة فهو أمر مقلق للسلطة؛ لذلك تحالفت السلفية السياسية مع السلفية الدينية، وكونتا أرضية لتعطيل ما فكروا فيه .

في هذه الأثناء، كان مجتمعنا يعيش مرحلة هي مرحلة ما لم يحدث بعد، وما لن يعود أبدا، في الحواف والحدود والحواجز والتخوم، حينما تُزاح قيم قديمة وتُكنس وتُعرى من الكلمات التي تصفها لصالح قيم جديدة غير معبر عنها، بين نخارة يبقى ظهورها محجوبا، وقيم آفلة ومقدمة على إفلاسها الوشيك .إنها مرحلة (بين بين). مرحلة العبور والانتقال بين نقطتي حدود، وما يترتب عليها من أن الإنسان لا يشعر أنه هو. مرحلة يتسم فيها

الإنسان بعدم الارتياح والتعب والتشكك، والفراغ المتوتر الذي يجده في أعماقه، والفيض الخامض من المشاعر والأفكار .

كتب المفكر الإيراني شايقان (2004 ص 161) عن مرحلة (بين بين) قائلا «إن كل موقف وكل فكر وكل تعرف يكون حاضنا لإمكانات غير مفعلة لأشكال هي بصدد التكون، ولا يمكن التكهن بشكل بناها النهائي. فمثل تلك المواقف والسلوكات عبارة عن مادة سالبة قابلة للتلاعب بها، وفريسة سهلة لأولئك القناصين النشطين، أعني بذلك «الأيديولوجيات» التي تغزو هذه الميادين البكر في شكل أفكار جاهزة، وتجد فيها مكانا ملائما لنمو «ما لذ وطاب من الأفكار»، ولنمو وحوش فرنكشتاينية تمثل المغالاة والمبالغة والإفراط سمتها الطبيعية» لقد نمت وحوشا فرنكشتاينية في هذه المرحلة كعوض القرني، وسعيد بن ناصر الغامدي، ومحمد عبدالله مليباري ومحمد خضر عريف وعدنان النحوي وأحمد فرح عقيلان وغيرهم من الذين ناصبوا الحداثة العداء، والذين يرفضون التحديث، ويصرون على أن يحافظ المجتمع على تراثه وقيمه التقليدية. ومن الحداثيين عبد الله الغذامي وسعيد السر يحي ومعجب الزهراني ومحمد العلي وعلي الدميني وغيرهم. ومع وجود فروق في التركيز في مساهمات التقليديين والحداثيين أفرادا، إلا أن القيمة العملية لعملهم يمكن فهمها وتقويمها بصورة أفضل عندما ننظر إليها بوصفها جهدا جماعيا لكي يفرض كل منهم تصوره .

رغم كل الاختلافات في جهد هؤلاء الجماعي، هناك شيء ثابت على الأقل هو «التعريف التلقائي» للحداثة. سنلخص لاستخدامنا الاختلاف بين «المفاهيم التلقائية» و«المفاهيم العلمية» أي تلك المفاهيم غير التلقائية والتي تعلم تعلما منهجيا. وفق عالم النفس السوفيتي فيجوتسكي (نقلا عن غاردنر، ص 186) فالمفاهيم التلقائية تلتقط من الحياة اليومية (مثل الأخ أو الحيوان) في حين أن المفاهيم العلمية تتعلم في بيئة علمية وأكاديمية

(مدرسة) كالجاذبية والمتعلمون يتمكنون بسهولة من المفاهيم العلمية أكثر من المفاهيم التلقائية .

وإذا كان التقليديون قد التقطوا مفهوم الحداثة من حياتهم اليومية أي من فعالياتهم كمحاضرات الوعظ ومجالس الذكر والمخيمات الدعوية كما شرحنا في استقبال كتاب «الحداثة في ميزان الإسلام»، فما الذي جعل الحداثيين يعرفون الحداثة أيضا تعريفا تلقائيا؟ استنادا إلى هوارد غاردنر (ص 187) الذي يقر بصحة ما ذهب إليه فيجوتسكي فإن المعرفة العلمية (المفاهيم العلمية) غالبا ما تكون هشة وسرعان ما تسيطر عليها مفاهيم تلقائية عميقة الجذور. يتابع غاردنر (ص 187): «وقد أظهرت الدراسات الدقيقة التي قام بها «ميشيل كول» و«سيلفيا سكنر» أن تعلم القراءة والكتابة لا يحدث أي فرق ملحوظ إذا حدث أي فرق أصلا. ويتبين أيضا أن التمكن من النصوص لأغراض دينية أو طقسية معينة مهارة معزولة وغير قابلة للانتقال إلى مجالات أخرى شأنها في ذلك شأن رقعة معينة أو حفظ مقاطع لا معنى لها».

معنى العقل غير الحداثي

إن ما فعلناه في الفقرة السابقة هو أننا قدمنا عقلين هما: العقل التقليدي والعقل غير الحداثي وتلافيا لسوء الفهم من الملائم أن نميز بينهما؛ لكي لا يفهم القارئ أن العقل غير الحداثي هو العقل التقليدي. يتكون العقل التقليدي من دراسة نصوص كبرى (مؤسسة) أي تلك النصوص التي تعود إلى العصور الكلاسيكية والتي شكلت الموضوعات الرئيسة في الثقافة العربية الإسلامية. تتمتع هذه النصوص الكبرى بأهمية كبرى حيث يغدو القرآن الكريم والحديث النبوي والشعر والنثر العربيين الكلاسيكيين هي النصوص التي يترعرع في ظلها العقل .

يترتب على هذا أن تصبح قراءة النصوص الحديثة كالقصة والرواية،

ومشاهدة فنون كالمسرح، والفنون التشكيلية والسينما، والاستماع إلى الموسيقى، وممارسة فنون أدائية كالرقص والتمثيل والعزف من باب تضييع الوقت. تضعف روح الأمة وتذبل الهوية. إن عمل المثقف اليومي من هذا المنظور يتركز على القراءة والتحدث، وليس الاستماع إلى الموسيقى أو مشاهدة مسرحية أو فيلم أو ممارسة الرقص؛ وبهذه الكيفية ينشغل العقل التقليدي بما يعتبره «نافعا».

قبل أن ينفتح هذا العقل على الحداثة وفنونها وأشكالها الأدبية والأدائية ترسخت تصورات العقل التقليدي وثبتت. لقد تكون وسط مجتمع تقليدي، وتشرب نصوصا تقليدية، وامتلك قدرا كبيرا من المعلومات، واستخدم نظم المجتمع التقليدي وفهمها. قرأ نصوصه المؤسسة وبنى عليها تصورات عملية تتعلق بمجالات ثلاثة: المجال الأول هو مجال الأشياء الطبيعية حيث كون تصورا عن المادة، والمجال الثاني هو مجال الكائنات الحية حيث كون تصورا عن الحياة، والمجال الثالث هو مجال الكائنات الإنسانية حيث كون تصورات تتعلق بالعقل والجسد والنفس .

وحينما انفتح هذا العقل بمجالاته على الحداثة ومفاهيمها لم يتمكن من أن يعيد بناء تصوراته ولا أن يشكل معرفة جديدة من خلال تفسير خبرته الجديدة في سياق معرفته وخبراته وصوره الذهنية القديمة أو العكس.لم يعد بناء المفاهيم والأنماط والنصوص التي تمثلها أثناء تكوينه العلمي، ولم يستطيع محوها. لم يشكل علاقات بين المفاهيم الجديدة وتلك القديمة، ولم يربط خبراته الجديدة بخبراته الموجودة مسبقا ولم يطور تطبيقات للمعرفة الجديدة .

ترتب على ذلك أن كان «عقله الحداثي» مجرد قشرة أو طلاء لـ «عقله التقليدي» لذلك لم يكن عقله الحداثي ذا قيمة، لأن ما بقى هو عقله التقليدي، نوع معين من التصورات المتعلقة بالمادة والحياة تجاهد للخروج والتعبير عن نفسها. العقل غير الحداثي هش بمعرفة الحداثة، لذلك سرعان

ما يسيطر عليه العقل التقليدي عميق الجذور. باختصار: العقل غير الحداثي عقل في مرحلة انتقالية فلا هو شرنقة (عقل تقليدي) ولا هو فراشة (عقل حداثي) .

إن محاولتنا التمييز بين العقل التقليدي والعقل غير الحداثي قد يولد انطباعا بحدود صارمة بينهما. هناك كثير من مجالات التداخل. في الواقع أن سمات العقل غير الحداثي (النمط) أو (النسخة الجيدة) كما نراها هي الاكتفاء بالكلام عن الفكر الحديث وليس الكلام به، والقفز فوق الإشكالات الجدية، وقلق الضمير الأخلاقي، واستعارة المنهج السلفي لحل المشكلة، والإحساس المزيف بالأمان .

الاكتفاء بالكلام عن الفكر الحديث

على الرغم من أن الحداثة ليست مفهوما حديث النشأة، إلا أن مجتمعنا بدأ منذ أكثر من عقدين يسمع هذا المفهوم الذي خضع له من غير أن يدرك. لقد «أدرك» بعض الكتاب والأدباء والمصلحين الاجتماعيين في فترة تكوين المملكة (1924–1953) كمحمد حسن عواد وأحمد السباعي وحمزة شحاتة وغيرهم أهميته من غير أن يسموه باسمه. ومع ذلك فإن عبد الله الغذامي أول من حاول أن يعرضه، وأن يكرس جهدا علميا وعمليا في التعريف به، والأكثر من ذلك أنه أول من سجل حكاية الحداثة في المملكة العربية السعودية .

إن من المفارقات أن يقدم ويعرض ويؤرخ للحداثة بوصفها ظاهرة اجتماعية (يكثر الغذامي من هذا الوصف: ينظر: 2004، ص ص 5/ 11) متخصص في النقد والنظرية الأدبية. تكبر المفارقة إذا علمنا أن متخصصي علم الاجتماع في الجامعات السعودية كثر. نقول هذا لأن الحداثة تقتضي إنسانا حداثيا (الكاتب والناقد الحداثيان يأتيان بعد أن يكون المجتمع حداثيا)، وهو مفهوم وتركيب ذهني عند العلماء والمنظرين الاجتماعيين،

لا المشتغلين بالنقد والنظرية الأدبية. هذا التركيب الذهني (الإنسان الحداثي) موجود فعلا في الحياة الاجتماعية، ويمكن تحديد هويته ضمن أي مجموعة من السكان (إنجلز، 2004، ص 208) وهو ما لم يقم به حتى أشهر المتخصصين السعوديين في علم الاجتماع كأبي بكر باقادر .

على هذه الخلفية نفهم كلام الغذامي. كتب يقول (2004 ص 17/ 18): «لقد عرضت على الصديق الدكتور أبو بكر باقادر، وهو أستاذ متخصص في علم الاجتماع، قبل خمسة عشر عاما عرضا كنت أراه في محله؛ بأن يتولى هو قراءة الخطاب الدائر حول الحداثة، وبما أنه رجل اجتماع، ولما أنه لم يكن طرفا من أطراف الحوار، وهذا سيجعله أكثر موضوعية وأقدر على تبيين المضمر النسقي خلف ما كان يحدث». هل يبدو هذا تحوطا من متخصص في النقد والنظرية الأدبية أمام متخصص في علم الاجتماع؟ يبدو ذلك وإن لم يقل ذلك صراحة. لكن وفي المقابل كان بإمكان الغذامي أن يكتفي بما ذكره أولا عن تخصص باقادر، لكن أن يكرر بما يشير إلى القدرة والتمكن كما يفهم من قوله «رجل اجتماع» فذلك يعني شيئا آخر هو وعي الغذامي بمفارقة أن يكون باقادر «رجل اجتماع» ولا يكون طرفا في الحوار عن الحداثة .

يترتب على هذا معنى ثالث له علاقة بالقول المأثور «الأشياء بضدها تتميز» أو «الحسن يظهر ضده الحسن» الذي يستشف من قوله: «لقد كنت أرى فعلا من المهم لأحد ما أن يدرس موضوع الحداثة في المملكة العربية السعودية، وكنت أرشح باحثا أو باحثة محايدين وليسا طرفا في الصراع، ولم يتوفر شيء من ذلك خاصة بعد تقاعس الصديق باقادر عن هذا الدور، وهو أمر مؤسف حقا. أما من جهتي فإنني سأفتح موضوع الحداثة بوصفها حكاية اجتماعية (ص 18) .

يتابع الغذامي «أظهر (باقادر) التقبل لهذه الفكرة لكنه لم ينفذ.

والطريف أنه نصحني باسم الصداقة أن أذهب إلى شيخ يتولى رقيتي ظنا منه أن شيئا قد أصاب عقلي، إذ كيف أقحم نفسي في مشاكل مجتمع بلغ فيه حد التوجس إلى أن صار يتهمنا على منابر المسجد بالكفر مصرحين بأسمائنا (ص 18). ما الذي جعل باقادر الأستاذ المتخصص في علم الاجتماع ينصح برقية وشيخ؟ وبدلا من أن يفعل ذلك بحكم حقله المعرفي، ما الذي جعله يأخذ على الغذامي إقحام نفسه في مشاكل المجتمع؟ أحيانا يجيب الغذامي بموقف «الحياد السلبي غير المحبذ عنده (ص 21) وأحيانا بفكرة «الرقيب الاجتماعي (ص21). وبما أن باقادر لم يكن هو الوحيد الذي اعتذر، يتوصل الغذامي إلى هذه النتيجة: «هذا ليس حسا شخصيا لأي واحد من هؤلاء -الذين أصفهم بالقادرين لأميزهم عن قوم دخلوا في الموضوع دون أن يمتلكوا القدرة عليه-ولكنه حس جمعي يحيل إلى نسق ثقافي سيكون همنا هنا الوقوف عليه وتحري أبعاده (ص 20) .

يجد الغذامي عذرا لآخرين، فالحرص على الموضوعية، مع تجنب الذاتية كان وراء إحجام أحمد الشيباني وتراجع مرزوق بن تنباك (ص 21) .، أما ما يتعلق بباقادر فيقول «تقاعس الصديق باقادر عن هذا الدور، وهذا أمر مؤسف حقا (ص 18). وكما نلاحظ يشير التقاعس إلى ثبات وقوة ونية مبيتة على التراجع، وهو أقوى دلالة في الموقف من الإحجام والتراجع الأمر الذي استدعى أسفه .

يقلب الغذامي إحجام وتراجع وتقاعس هؤلاء. يقلبه ليستبعد العجز الذاتي والخوف الرسمي ليطيح بهم بما تخلوا عنه وهو من صميم عملهم العلمي. يقول «إذا استبعدنا العجز الذاتي، واستبعدنا الخوف الرسمي، سندرك أن الإحجام هنا يعود إلى قراءة كل واحد من هؤلاء للظاهرة الاجتماعية، واعتقاده بعدم استعدادها لقبول أسئلة بحثية يرى كل واحد هنا

أنها أسئلة شائكة ومحرجة، وبما أنها شائكة فإن ضررها الشخصي والاجتماعي أكبر من نفعها. وستكون الحكمة هنا هي في ترك ما يريبنا إلى ما لا يريبنا» (ص 20). يطيح بهم لأن ما يميز الفكر الحديث «بما أنه يشهد أنهم ينتمون إليه -هو أنه يجعل من كل القضايا والظواهر مسائل معرفية. يقول العروي (1997 ص 12) «لا يوجد فكر حديث وبجانبه نقد، بل الفكر الحديث كله نقد. هذه هي الثورة الكوبرنيكية. فلا يكفي الكلام عليها، يجب الكلام بها» .

لست سعيدا بهذه النتيجة التي تستشف من كلام الغذامي، لكن يلزم أن ننص عليها: هؤلاء يكتفون بالكلام عن الفكر الحديث ولا يتكلمون به. ليس هؤلاء فحسب. هناك من وجهة نظر الغذامي الجيل الأكاديمي السعودي الأول من طلاب البعثات السعودية في خمسينات القرن الميلادي إلى جامعة القاهرة أي فترة المخاض الحقيقي للحداثة الذين عايشوا بقرب رموز الحداثة الفكرية والاجتماعية والإبداعية في مصر، والجيل الأكاديمي التالي الذي تعرض للكثير من الجرعات الثقافية في ستينات القرن الميلادي في بريطانيا (ص 19) .

وبما أن هؤلاء المبتعثين الأوائل والأكاديميين يكتفون بالكلام عن الفكر الحديث ولا يتكلمون به، فهم علامة على نسق اجتماعي. يقول: «سيظل البحث الجوهري عن الحداثة بما أنها مسألة لم تأخذ صورة البحث الموضوعي قائما، بوصفه علامة على نسق اجتماعي يتعامل مع الطارئ برفضه، وأحد علامات الرفض تجنب البحث فيه، مثلما يجري مع تعليم الأمهات لأطفالهن بتجنب التفكير في الهوام والجان تلافيا لشرهم، وكذا هي الحداثة في مجتمع محافظ، جنية يجب التحصن منها وتجنب ذكرها اتقاء لشرها (ص 23). وسنعثر مباشرة في هذه الفقرة على الصورة التي يجد الغذامي نفسه في حاجة إليها لكي يغضي من شأن الكل .

إننا إذ نلح على التعرض «لرجل الاجتماع» فلأن الغذامي يتحدث عن الحداثة بوصفها «حكاية مجتمع (ص 6) و«قصة مجتمع (ص 9) و«سيرة مجتمع (ص 9) والأكثر من هذا أن الحداثة سمة عصرية» وهي قدر لأي مجتمع حديث (ص 6) وهذا أقرب إلى «رجل الاجتماع» لا إلى «رجل النقد والنظرية الأدبية». أقرب لأن الأول هو الأقدر من غيره على تفحص المجتمع، وعمليات التحول إلى الحداثة ليظهر المهمات الجديدة للأساليب والطرق الجديدة .

قد يعترض على هذا بأن مقاربات الحداثة متنوعة تنوع المناهج والحقول المعرفية. ولو توقفنا عند الأشهر لطرأ على بالنا بودلير الذي بلور جماليات الحداثة الشعرية، وماركس الذي بلورها في علم الاجتماع، ونيتشة في الفلسفة، وفرويد في علم الإنسان. ثم إن طبقات الحداثة التأسيسية متعددة علمية وفلسفية وتقنية ونقدية وجمالية فنية .إنه اعتراض في محله، لكن الحداثة كمفهوم ترتبط بتحديد مهيمن هو القطيعة مع المجتمع التقليدي بكل ما يتضمنه من مجالات حياتية وتصورات معرفية. وإذا كان بودلير لفظ كلمة حداثة وألح عليها في كتاباته «فإن ذلك عائد إلى المجتمع؛ أي المجتمع الذي كان يرده ويراقبه كان يفكر في نفسه كمجتمع حديث ويعلن عن ذلك صراحة. إن الجماليات الفنية للحداثة التي بلورها بودلير تولدت عن فعاليات المجتمع الحديث كالفردية السياسية التي ترسخت من قبل التصويت العام .

القفز فوق الإشكالات الجدية

لكي لا نغمط الغذامي حقه؛ هناك رؤيا عن الحداثة تتعدى الآداب والفنون إلى الحياة، رؤيا يتوقف عندها في جمل سريعة كما لو كانت جبرا لخاطر القارئ الذي يعرف، وإعلاما له أنه يعرف: كيقينه من أن الحداثة

قدر أي مجتمع حديث (ص 5)، وأنها قدر زمن العصرنة وزمن التحديث (ص 6)، وأنها حالة فكرية كلية تشمل الأفكار والوعي مثلما تشمل أنماط المعاش والإدارة (ص 35). لكنه يذكر هذا من غير أن يتوقف؛ يتحدث ليصل إلى ما يخصه، إلى ما جرى وسماه حدثا جوهريا. يقول: «لقد جرى عندنا حدث جوهري طرح سؤال الحداثة بصورة سافرة وقوية، وذلك عام 1985 حيث ظهرت النظرية النقدية والتشريح الثقافي وطرحت أسئلة عن إشكاليات المعرفة ومسلمات الثقافة (ص 6) .

يقصد بهذا الحدث صدور كتابه (الخطيئة والتكفير). يقول: «طرحت النظرية النقدية النصوصية عبر كتاب (الخطيئة والتكفير) الصادر عن النادي الأدبي الثقافي بجدة في ذلك العام (1985)، ويحمل الكتاب عنوانا جانبيا هو (من البنيوية إلى التشريحية) ويصحب العنوان على الغلاف وفي الواجهة، مصطلح كتب باللغة الانجليزية هو مصطلح (deconstruction) وهي كلمة صاحبت العنوان في أربع من طبعاته الخمس (ص 176) .

يعرف من قرأ كتاب «الخطيئة والتكفير» بأنه لم يعرض أسئلة في إشكالات المعرفة، ولا في مسلمات الثقافة، وليس لنا أن نطالبه بذلك؛ لأنه كتاب في النقد الألسني التطبيقي، والحداثة بوصفها ظاهرة شمولية لا تولد من كتاب يسعى إلى التعريف بالاتجاهات النقدية الألسنية الحديثة، إنما تولد من الشروط الحضرية الواجب توفرها، والزعزعة الاجتماعية التي يحدثها الوعي المدني، وتحدثها سلسلة من التطورات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية .

يتابع الغذامي «إن ظهور الكتاب كان تحولا في الفكر الحداثي بما أنه نقل السؤال من سؤال في الإبداع إلى سؤال في الفكر النقدي، ونقل الحداثة من حداثة شعرية جدلية أو حداثة وسائل محايدة، نقلها لتكون حداثة فكرية تمس النظرية والمنهج، وأسئلة المصطلح والمقولة الفلسفية

المنطقية وجعلت النقد تفكيكا وتشريحا وليس تفسيرا وتأويلا، مثلما جعلت النقد قضية بذاته وليس خادما وتابعا للنصوص وبأثر الشعراء (ص 178) .

كل ما ذكره الغذامي في هذه الفقرة قفز فوق الإشكالات الجدية التي كانت ومازالت معروضة في مجتمعنا، ربما كانت هذه طبيعة النظرية الأدبية الحديثة» ضرب من الصوفية المثالية (ينظر جاكسون، 2000، ص 18) لو أنه اقتصر على ذلك، لكنه يتحدث عن الكتاب بوصفه نموذج الحداثة (ص 209) وما يراد من النظرية الأدبية (التفسير والتأويل) ينفي ما يتحدث عنه الغذامي، ونحن نرى في نفي هذين تحميل للكتاب بما ليس من طبيعته، وللحداثة بما ليس من طبيعتها، أي تدشين الحداثة بمفهومها الشمولي. إننا نضع الأمل كله في تطور العلم الحديث «لا لأهميته العظيمة بحد ذاته وحسب، بل لأهميته العظيمة كنموذج للتفكير في العالم تفكيرا عقلانيا بعيدا عن القمع. وهذا أمر ليس لدى النظرية الأدبية الحالية ما تقدمه للإسهام فيه، وكل ما يمكنها القيام به هو أن تتعلم منه (جاكسون، 2000، ص 76) .

ليس هذا تبكيتا للكتاب، وليس من حق مقاربة جدية أن تقوم بذلك، لكن من شأن تقديم الحداثة بمفهومها الشمولي في كتاب يدرس الأدب، حتى لو قدم دراسة الأدب على أنها فعالية فلسفية مثلما هي تجربة جمالية، أو عرض القضايا الجمالية بوصفها قضية معرفية نقدية، أن يحل الكاتب الحداثي محل الإنسان الحداثي، والأدب محل الحياة التي يلزم تحديثها .

إن مما يشير إلى أن الكتاب قد قدم الحداثة على أنها مفهوم يخص الأدب، وليس مفهوما شاملا للحياة، ردود الفعل التالية على صدوره. لنقرأ ما يقوله الغذامي:

1 – «كانت مداخلة المليباري متركزة على اقتراح منه بأن نتجنب مصطلح الحداثة، وأن نستبدله بمصطلح الشعر الحديث، وقال: إن هذا لو

تم فلن يكون هناك مشكلة بيننا (ص 206 وذكر هذا الاقتراح مرة أخرى ص 215) .

2 – اقترح عابد خزندار مصطلح الواقعية السحرية (ص 216) .

3 – أشرت لهم من جانبي إلى مصطلح (التخييل) كما هو عند الجرجاني، وقلت عن إمكانية اشتقاق مصطلح (التخييلية) لنجعل منه تأسيسا لمشروع نظري ومنهجي نتبناه كلنا ونسعى إلى تأسيس مفاهيمه (ص 216) .

4 – تفتقت قريحة محمد دياب عن تعبير مشترك هو تعبير (الواقعية التخييلية)، ووافق الجميع على ذلك بوصفها بداية لتصور نظري من الممكن التأسيس عليه، وتكثيف الجهود فيه للتضافر الصحافة معنا في إشاعة المعرفة النظرية أكون أنا وخزندار معنيين بالتنظير، ويساندنا الجميع صحفيا وإعلاميا من أجل تدشين حركة نقدية وإبداعية في المملكة (ص 216) .

5 – كان فريق من أهل الواقعية يرى أن يسمي نفسه بالانطباعية، وهي تسمية اقترحها علي الدميني، ودشنها محيي الدين محسب في افتتاحية لملحق جريدة اليوم، وصرنا نسميهم كاتفاق ضمني بيننا بالانطباعيين، وكان النقاش يتم على هذا الأساس (ص 250/ 251) .

إننا نعرف أن الحوار يتوقف على المعنى الذي يُعطى له، وعلى ما لدى المتحاورين من مفاهيم. من هنا تؤدي المفاهيم دورا مهما في الحوار، سواء من حيث أنها أهداف للحوار أو باعتبارها «أدوات» تستخدم في مسار الحوار. ما يثير الانتباه هو كيف تستبدل المفاهيم بحيث يحل مفهوم «الانطباعية» محل مفهوم «الواقعية» ؟. كيف يفهم القراء هذا الحوار ؟. إن استيعاب المفهوم أي جعله جزءا من المكونات المعرفية للناس يتطلب أن يستخدم فيما وضع له. إن من يقرأ مقدمة «الموقف من الحداثة» والطيف المتبلور في ذهنه عن الانطباعية هو لحظات كشف القارئ المباشرة، وهو الطيف الذي يبلوره هذا المفهوم في الدراسات النقدية. أنى له أن يعرف أن

الغذامي يقصد بالانطباعية الواقعية ؟!!. يقول «وفي كتابي (الموقف من الحداثة) أشرت في المقدمة عن خارطتنا الثقافية إلى هؤلاء الانطباعيين حسب التواطؤ في التسميات (ص 251) .

إن المفاهيم عبارة عن طيف عقلي لشيء ما. وهذا الشيء قد يعني هدفا معينا أو نوعا من السلوك أو فكرة مجردة (باير، 1994، ص 199) ويمكن وصف المفهوم بكلمة أو عبارة تصور الطيف العقلي فمثلا (الخطيئة) يستشف منها تصورا عقليا يبلور نوعا من الذنب، كذلك فإن (التكفير) يستشف منها تصورا عقليا يبلور نوعا من العودة عنه. أي أنهما مفهومان مختلفان، ونقل أحدهما ليصور الطيف العقلي للآخر يولد بلبلة ليست من العلم الذي يولي المفاهيم قيمة كبرى لدورها في التنظيم والتصنيف، وأكثر من ذلك يولد إحلال مفهوم محل آخر الغموض في عرض الأفكار، وهو غموض أسوأ من غموض الأسلوب. وكما يقول مدور (1988، ص 58) «أرى أن أي شخص إذا كان لديه شيء أصيل يقوله -سواء في مجالات العلم أو الفلسفة أو الأدب أو ما بينهما -فإنه لن يجازف بأن يقول بشكل غير مفهوم، عامدا متعمدا، فالكاتب الغامض إما أن يكون غير ماهر أو أنه يخطئ هدفه .

هناك كلمات أخرى تمثل مفاهيم أخرى. فمفهوم ـ «الحداثة» تبلور تصورا عقليا مختلفا عن مفهوم «الواقعية السحرية» مثلما يبلور هذان تصورين مختلفين عن مفهوم «الشعر الحديث». الأمر ذاته ينطبق على «التخييل» و«الواقعية» و«الانطباعية». إن المفاهيم ليست مجرد كلمات يمكن أن نحل بعضها محل أخرى .

يبدو من هذه الاقتراحات أن «الحداثة» قدمت بصورة غير مرغوب فيها، أي بصورة استشف منها تصورا عقليا نفر الناس منها، وهو ما يتضح

من اقتراح المليباري الذي «شدد في ذم الحداثة كمصطلح وتاريخ (ص 206) أو قدمت بصورة جزئية .

إن من العجيب حقا أن يقترح عابد خزندار مفهوم «الواقعية السحرية» بديلا عن الحداثة. يكبر العجب إذا وضعنا في اعتبارنا ما قاله الغذامي عنه. يقول: إن قلمه (خزندار) هو من أبرز الأقلام في صحافتنا ومن أهمها وأعمقها وأشملها وأصدقها علمية، ولو أن الحداثة عندنا دانت لأشخاص فلا شك أن عابد خزندار سيكون في مقدمة هؤلاء بتميز وتفرد (ص 276) .

والأعجب من هذا اقتراح محمد صادق ذياب (الواقعية التخييلية)، والأكثر عجبا هو موافقة الجميع في إشارة إلى تبلبل مفهوم الحداثة ومكوناتها وعلاقة هذه المكونات بعضها ببعض وعلاقتها بالكل، ليس فقط عند الحداثيين الذين تولوا عرضها وتقديمها، بل عند التقليديين الذين رفضوها وحذروا الناس منها .

لقد ترتب على تقديم الغذامي الحداثة من خلال الأدب، أن أعطي الحداثة معنى آخر هو الإبداع، وأن انصرف معناها ليكون ضد المحاكاة والتقليد. يقول «لقد كان كتاب (الخطيئة والتكفير) هو الكتاب الذي استقطب أشد أنواع الهجوم والرفض من المحافظين ومن الحداثيين التقليديين، وكتب عنه ما لا يقل عن مائتي دراسة، وصدرت عنه كتب وخطب جمعة وأشرطة ومواعظ وصار علامة على الحداثة من جهة وهدفا للمعارضة من جهة أخرى (ص 9) .

قلق الضمير الأخلاقي

إلى الآن لم نقم بشيء سوى الإشارة إلى أفكار عامة، ومن المناسب أن نتوقف عند التفصيلات. ترى ما المسار الصائب الذي نقترحه من أجل تتبع مفهوم الحداثة كما عرضه الغذامي؟ ما المنظور الذي تبناه لكي يدافع

عن الحداثة؟ ما الشبكة التحليلية التي اعتمدها؟ في كتابه حكاية الحداثة في المملكة العربية السعودية (2004) يحيل إلى محاضرة وإلى مقالة نشرت مرتين. يقول «منذ البداية كنت قد طرحت التعريف الذي التزمه للحداثة، وكان ذلك في محاضرة في الطائف عام 1403 (1983) بعنوان الموقف من الحداثة) ونشرتها في كتاب يحمل العنوان ذاته. ثم كررت ذلك في مقالة هي بمثابة البيان الثقافي عام 1986 نشرتها في اليمامة وفي مجلة كلمات البحرينية، ثم في كتابي (تشريح النص). هذا التعريف الذي ألزم نفسي به هو أن (الحداثة هي التجديد الواعي). وهذا يعني فيما يعني أن الحداثة وعي في التاريخ وفي الواقع، ويكون الفهم التأسيسي فيها جذريا مثله مثل شرط الوعي بالدور والمرحلة (ص 38) .

ألقى الغذامي محاضرة (الموقف من الحداثة) قبل صدور كتابه (الخطيئة والتكفير)، وفيما يبدو فقد نسيها في غمرة انشغالاته بردود الأفعال التي أعقبت صدور الكتاب، ثم تذكرها فيما كان يظن أنها قد أدت دورها حينما ألقاها. يقول: «لقد مر علي وقت ظننت فيه أن هذه المحاضرة قد أدت وظيفتها في حينها .. لكن إعادة النظر في مناقشات صحافتنا اليوم عن الحداثة لم تزل موضوع صراع يزداد ضراوة وحدة عاما بعد عام؛ مما جعل منطق المحاضرة اليوم، لا ليدافع عن الأدب الجديد، ولكن ليحلل موقف المعارضين له».

لكي نفهم هذه الفقرة يمكن أن نستعير من جورج طرابيشي (الشرق الأوسط 2 مايو 1989) تفريقه بين العقل والعقلية؛ فالغذامي في هذه المحاضرة مثل الجمهور الذي يخاطبه، لا يفكر بعقله بل بعقليته. إن العقل لا يكون عقلا إلا إذا كان نقديا، بينما العقلية تنزع إلى الدفاع والتبرير والمنافحة، وهذا ما يتضح من مضمون المحاضرة. من قرأ المحاضرة سيعرف أن الغذامي لم يحلل موقف المعارضين تحليلا نقديا، بل شرع

يستحضر المقولات والحكايات والمواقف، لكي يبرر ويدافع وينافح، وبالرغم من قوله بعدم الدفاع إلا أن ما استحضره من التراث يشير إلى دفاعه الذي يهيج العاطفة ولا يستفز العقل. إن من يقرأ نص المحاضرة اليوم لا يجد تعريف الحداثة منصوصا عليه، لكنه سيجد ما يوحي به ويشير إليه. سندرج فيما يلي مقطعين من المحاضرة يمثلان النموذج الأولي لتعريف الحداثة كما بلوره فيما بعد .

1-الحضارة فتح من فتوحات الرواد الناهضين الذين يرودون المجهول، ويتمردون على العادي، ويكسرون حواجز التقليد؛ لا عن مغامرة اعتباطية، ولكن عن وعي وإدراك لدور الإنسان المكتشف لهذا الكون ولسائر الأغوار. ولا بد عند ذلك من تحقيق المعادلة الإبداعية وهي أن نفتح نوافذ عقولنا للهواء، ولكن لا نسمح للريح أن تجتث عقولنا من جذورها -كما هي مقولة غاندي-.

2-ليس كل خروج على القاعدة أو ما تعارف عليه الناس يعد جهلا بالقاعدة أو عجزا عنها. والحكم يختلف باختلاف الفاعل. فإن كان عالما بالقاعدة وخرج عليها متمردا عليها وباحثا عن بديل لما يراه أفضل منها وأقرب إلى مراد فطرته فليس لأحد أن يصفه بالجهل. أما إن كان الفاعل ناقصا في علمه أو فهمه وخرج على القاعدة جهلا بها بحيث إنه لو بصر بها لعاد إليها فهذا هو الجهل .

من الواضح أن هاتين الفقرتين هما نواة تعريف الغذامي للحداثة (التجديد الواعي)، وأن هذا التعريف الذي تبلور في كتابه (حكاية الحداثة) قد بدأ منذ أكثر من عشر سنوات من صدور الكتاب، وقد ورد في إطار تسوية لا تقبلها الحداثة من حيث هي «عملية ثورية» تمثل قطيعة وتباين بين إنسانين هما الإنسان الحداثي والإنسان التقليدي، وبين مجتمعين هما: المجتمع الحديث والمجتمع التقليدي، وهي قطيعة تجعل من أحدهما

مختلفا جذريا عن الآخر، وتتطلب تغييرا ليس في الفنون والآداب (الشعر) كما يفهم من كلام الغذامي، إنما في كل أنماط الحياة البشرية (ينظر: هنتنجتون، 2004، ص224) .

يطلق الغذامي على هذه التسوية» معادلة إبداعية» وكما هو واضح فهي تستند إلى مقولة غاندي. هذه المعادلة لا تقبلها الحداثة من حيث هي «عملية تقدمية». الحداثة تجتث لذلك فهي ليست هواء بل ريح، لذلك فجروحها عميقة، لكنها في نهاية المطاف أمر لا مفر منه إذا أردنا أن نعيش في العصر الحديث. «إن تكاليف وآلام فترة الانتقال، خصوصا في المراحل المبكرة كبيرة، لكن إنجاز النظام الاجتماعي والسياسي والاقتصادي الحديث جدير بهذا. إن الحداثة تعزز على المدى البعيد سعادة الإنسان حضاريا ومعنويا وماديا (هنتنجتون، 2004، ص226) .

استنادا إلى التسوية بين الهواء والريح من جهة وبين العقول من جهة أخرى يقول: «من علامات تحضر الأمة أن يكون لها أدب تتجدد روحه مع تجديد نسمات الصباح. فكما أن النسمة التي تهب اليوم ليست هي النسمة التي هبت بالأمس، كذلك يجب ألا تكون القصيدة التي نسمعها اليوم هي ما كنا قد سمعناه البارحة». وكما نلاحظ فإن تحضر الأمة (حداثتها) يقلصه في قول قصيدة (الأدب). إنه تبسيط مخل لعملية معقدة، فالحداثة لا يمكن تقليصها ببساطة في عامل منفرد، ولا إلى تجل وحيد. إنها تتطلب تغييرات عملية في كل مجالات فكر وسلوك الإنسان التقليدي، وهي على الأقل تتضمن مكوناتها الأساسية: «التصنيع، الحضرنة، والحركة الاجتماعية، والتمايز، والعلمانية، وتوسع وسائط الإعلام، وزيادة التعليم والثقافة، والتوسع في المشاركة السياسية (هنتنجتون، 2004، ص225). إننا نعتقد أن يتحقق هذا كله يمكن أن يكون هناك قصيدة جديدة، ذلك أن القصائد الجديدة لا تكتب في مجتمع تقليدي .

لا تخلو الفقرة الثانية التي أدرجناها أعلاه من بعض القلق والتردد، فالخوف حاضر من إفراط العالمين بالقاعدة والخارجين والمتمردين عليها، مثلما هو حاضر من الجاهلين بها. ما الحل إذن؟ الحل في الوعي، وكما سنعرف فيما بعد فإن الغذامي يحل الوعي فوق الإنسان، فوق أي ظرف اجتماعي أو ثقافي، وهو حل جاهز لأي معضلة .

إننا نعرف أن إلى جوار الحكمة التي تثني على التوازن (الوسطية)، هناك حكم أخرى في المجتمع السعودي أكثر رواجا تثني وتمجد الإفراط (التشدد). صراع الفكرتين هاتين ليس غريبا أو مثيرا للدهشة، فالحياة تستجيب لهذا الصراع وقد حدث في تاريخ البشرية ما يشير إليه، والغذامي يجد نفسه في حاجة إلى توضيح كيف يمكن لتناقض كهذا أن ينشأ، لذلك فالمحاضرة تكاد تكون تحليلا لموقف المتشددين (المحافظين) .

قد يكون النقاش والتحليل مثيرا للانتباه؛ لو أنه نحى به منحى الشمول، لكنه اقتصره على موقف المتشددين من الأدب الجديد، وأثناء النقاش والتحليل يشعر القارئ بجو من قلق الضمير الأخلاقي «للأمة» الكلمة التي يكررها كثيرا في المحاضرة، وفي هذا الجو يجد تعريف الحداثة نموذجه الأولي في (نسمة الهواء) .

لقد وثق الغذامي في الخبرة الفردية للناقد، وفي المحتوى المعرفي للنقد. هذه الثقة بدأها في محاضرة (الموقف من الحداثة) ووضحها فيما اعتبره بيانا نشره في عدة أمكنة آخرها في كتابه تشريح النص (1987). يقول في مقدمته: «ويسبق هذه الفصول (أي فصول الكتاب) مدخل عن (الحداثة وإشكالية الرؤية) جاء في الصدارة ليكون بمنزلة التصور النظري لما أراه نموذجا للرؤية والفعل الثقافي لمشاكل الحداثة وعلاقتها بالموروث .. ولعل المحاولة الثقافية بادئة بالنقد الأدبي تكون مثالا لربط النظرية بالتطبيق والقول بالفعل (ص 6) .

إن المحرض الأساسي للحداثة هو النقد. لماذا؟ يقول: «ليكون العمل تطبيقا للنظرية مثلما هي تنظير للممارسة، ومن هنا يكون فعلنا تصديقا لقولنا، وقولنا دليلا على فعلنا، وهذا - في زعمي - هو ما يحتاجه الإنسان العربي اليوم ليكون صادقا في تصوراته وفي مسلكه (ص 6) .

ما يحتاجه الإنسان العربي لكي يكون حداثيا من وجهة نظر الغذامي ليس في أن يتبنى أشكالا جديدة للمؤسسة الاجتماعية، ولا أن يطور سمات شخصية، وأنماطا سلوكية في الحياة هي سمات وأنماط الإنسان الحديث، لا يحتاج أن يكون مرنا ومتفتحا، ولا أن يتعلم المشاركة في «صيغ» اجتماعية حديثة مثل المصانع والمدن والمدارس (لينر، 2004، ص 182)، وما يراه الغذامي صالحا للإنسان العربي هو أن يكون صادقا، ودليل الصدق (الفعل/العمل) موجود دائما وبمعناه المألوف والشائع. يقول: «صارت الفصول (أي فصول الكتاب) كلها ذات جناحين متلازمين أحدهما: النظرية محددة ومقننة في مطلع كل فصل، ويليها التطبيق النصوصي على أنه يوحد بين (فعل القول) و(فعل الفعل) بمعنى تحويل المبدأ النظري إلى مسلك فعال (ص 6). وعلى ما يبدو من هذه الفقرة فلا شيء أسهل من تحديد الصدق. إنه معروف؛ وحيث إنه يوحد بين القول والعمل فإنه شرط ضروري لحداثة المجتمع العربي، وبالتالي فما ينقص الإنسان العربي هو شرط أخلاقي بما أن مفهوم الصدق ينتمي إلى الأخلاق. قد يبدو هذا كلاما إنشائيا، لكنه ما يفهم -أو على الأقل ما فهمته -من كلام الغذامي .

استعارة المنهج السلفي لحل المشكلة

على كل حال، في هذا البيان (الحداثة وإشكالية الرؤية) لم تعد الحداثة عند الغذامي مرادفة للتجديد كما يفهم من محاضرة (الموقف من

الحداثة). لم تعد مرادفة للمعاصرة، وتنفك من علاقات الآن والجدة والوقت التي يبلورها مفهوما التجديد والمعاصرة، لتصبح «كلية وشمولية» (ص 7) وبالتالي فهي «ليست مجرد قضية نقدية وإبداعية» (ص 9). يبدو هذا مقنعا عن فكرة الحداثة، لكن ما يقلل من هذا الإقناع الذي يبدو لأول وهلة هو حديثه عن الحداثة على أنها فاقدة لشرط المصطلح، ويعيد السبب إلى أن «الحداثة مفهوم اليوم تتعدد أبعاده بتعدد المتحاورين فيه، مما يجعله رؤية اجتهادية للفرد المتحدث، وهي بمثابة الموقف الخاص أكثر مما هي تصور معرفي مشترك» (ص 8) .

حينما يبرر الغذامي كون الحداثة كذلك فإنه يعرض الأسباب التالية:

1 - يضع البعض الحداثة كرديف للتغريب (اللاعروبة) أي أنها انقلاب في المضمون، وتمرد في الموضوع (ص 8) .

2 - يرى الآخر أن الحداثة مرادف اصطلاحي للبديع أي أنها تحول في الشكل الفني، وفي طرق الأداء .

3 - رؤية اجتهادية فردية ربما تتغير من وقت إلى آخر، أو من موضوع إلى آخر، وربما صار الواحد حداثيا في مسألة من المسائل وغير حداثي في أخرى .. وقد تجد الواحد حداثيا في وقت من الأوقات وفجأة ينقلب على حداثته كنازك الملائكة .

4 - لم تستطع (الحداثة) أن تستقل عن سيطرة الفرد وهيمنته، فصارت خاضعة لتحولاته الفكرية وتقلباته النفسية .

5 - صارت الحداثة - لزاما-مربوطة بالفرد؛ كأن نضطر إلى أن نقول حداثة أدونيس أو حداثة نازك الملائكة .

6 - الحداثة مربوطة بالوقت؛ فنقول: حداثة الخمسينات كشيء مختلف عن حداثة السبعينات (أو الثمانينات) أي أننا نربطها بالوقت .

لقد سردنا هذه المبررات؛ لكي يتبين القارئ نوع الحجج التي يعرضها الغذامي، وهي كما نرى حجج يستمدها من ردود أفعال المحافظين (1) ومن فهم مشوش للحداثة (2، 4) ومن الأدب الحديث (3، 5) ومن المفاهيم الإجرائية التي تحدد الظاهرة لدراستها (6) .

إن المهم ليس رفض أو قبول هذه المبررات، لكن الأهمية تكمن في الكيفية التي يعرض بها حججه، والتصور الذي يستشفه القارئ من فهمه الحداثة. والأكثر أهمية أن يعرف القارئ الكيفية التي توصل بها إلى هذا الاستنتاج الغريب: «ليس لها (الحداثة) صفة المفهوم الحضاري الكلي الذي يقوم فينا كتصور معرفي نتفق عليه «نظرية» ونجتهد فيه مسلكا وتطبيقا» (ص 8) .

إننا نعتقد أن الأمر على العكس مما قال؛ ففي الوقت الذي كان يكتب فيه الغذامي هذا البيان، كان هناك نظرية عامة للحداثة، وأكثر من ذلك كان هناك ما هو متفق عليه بين منظريها وهو أن الحداثة كمفهوم ترتبط بتحديد واحد مهيمن هو القطيعة مع الماضي الرجعي. هناك أيضا مسلك وتطبيق يؤكد عليه الغالبية من منظري الحداثة هو «السيطرة الكبيرة التي للإنسان الحديث على بيئته الطبيعية والاجتماعية، وترتكز هذه السيطرة بدورها على توسع المعرفة العلمية والتكنولوجية (هنتنجتون، 2004، ص323). إن الفرق بين الإنسان الحداثي وبين الإنسان التقليدي هو مصدر الفرق بين المجتمع الحديث وبين المجتمع التقليدي .

لذلك فالحداثة لا تعترف بالثوابت فهي «عملية ثورية (هنتنجتون، 2004، ص 224)، بينما تعترف الحداثة التي يعرضها الغذامي بالثوابت، ويمثل لذلك بـ «اللغة الفصيحة بالنسبة للشعر الجاهلي، أو القيم الدلالية في ذلك الشعر مثل دلالات الأطلال وتركيب القصيدة، وهي بالنسبة لذلك الشعر قيم فنية هي التي تميزه ولو سلبت منه لصار بلا هوية (ص 10).

هناك أيضا متغيرات يمثل لها بـ «نظام السجع، وهو نظام إيقاعي ساد في النثر الجاهلي ثم اختفى في صدر الإسلام، ثم عاد لينتج عنه فن المقامات، وليختفي مرة أخرى في العصر الحديث (ص 10) .

تبدو كلمة «الثوابت» في كلام الغذامي أقرب إلى معنى جذرها اللغوي (الدلالة المعجمية) الذي يشير إلى الاستقرار والصحة والتمكن، بينما هي كمفهوم تبلور طيفا عقليا يشير إلى ما يشبه «الفروض المطلقة» أي التي لا يسأل عنها، لا لأنها لا تقبل السؤال، بل لأن السؤال عنها يثير حفيظة الناس.

إن مثال الغذامي «اللغة الفصحى» بالنسبة للشعر الجاهلي وقيمه الدلالية ينتميان إلى «الفروض النسبية» لا المطلقة، أي أنهما يتضمنان فرضا أسبق منهما هو «العلاقة بين اللغة الفصحى وبين القرآن الكريم» وهو فرض مطلق لا يقبل السؤال؛ لأنه يثير الناس ويغضبهم، بسبب اعتقادات كثيرة تتوقف عليه (عن مفهوم الفروض المطلقة والفروض النسبية ينظر: محمود، 1983، ص 40). إن مهمة فحص هذه الفروض مهمة فلسفية، وليس لأي مقاربة أن تطالب الغذامي بما لا ينتمي إلى حقله المعرفي، ولقد عرضنا للفروض لأسباب سنشرحها فيما يلي .

يخلص الغذامي من مداخل الموروث والثابت فيه والمتغير إلى تعريف الحداثة» معادلة إبداعية بين الثابت والمتغير (ص 10) وبالعودة إلى ما قلناه عن الفروض المطلقة والفروض النسبية يعني أن الحداثة» معادلة بين الفروض المطلقة والفروض النسبية» أي بين ما يمكن أن يوضع موضع السؤال وبين ما لا يمكن. إن من يقرأ هذا يشعر أن مواقف الغذامي وخياراته ليست خافية، والانطباع الذي يبدو لأول وهلة عن حداثته ليس على تلك الدرجة التي توحي بها لغته، في الواقع وحينما نتأمل يظهر عقل عبدالله الغذامي غير الحداثي حتى وإن ادعى عكس ذلك .

إن تعريف الغذامي للحداثة مثال ممتاز للمنهج السلفي في حل المشكلة. يعرف العروي هذا المنهج (1992 ص 20) بأنه «اللجوء إلى ضمانة الماضي لإنجاز إصلاحات فرضها الحاضر»، وحديثه عن الثوابت يعيد ضمانة الماضي. يبقى السؤال هل اللجوء إلى الثوابت يدفع الناس إلى قبول الحداثة؟ أم أنه يخضع حاضرهم المتغير لماض ساكن. صحيح أن الحديث عن الثورة على المتغيرات مكسب، لكنه في النهاية مكسب جزئي لا يفعل في المجتمع السعودي شيئا سوى تقوية ودعم المغالين في الموقف من الحداثة. ربما نقبل هذه السلفية في مجتمع سلفي كالمجتمع السعودي، نقبلها دون تلك اللغة التي يكتب بها الغذامي، وذلك النمط من الخداع الذي تشي به كلمة (الوعي) .في قوله: فالحداثة إذن هي رؤية واعية لإقامة علاقات دائمة التجدد بين الظرف الإنساني، وبين الجوهري الموروث (ص 10) .

حينما يربط الغذامي بين الثوابت والمتغيرات من جهة، وبين الحداثة من جهة أخرى فإن ذلك لا يشكل عنده سوى مقارنة يقصد منها توضيح فكرة محددة، فضلا عن ذلك؛ فالقارئ لا يعثر على أمثلة دقيقة للثوابت ولا للمتغيرات، ولذلك فتحليله بعيد من أن يستخلص منه نتائج ذات جدوى. زيادة على ذلك، فهو يفسر الحداثة بالمتغيرات، فالحداثة عنده ليست حداثة إلا بقدر ما تعبر عن تلك المتغيرات. هذه المتغيرات هي التي تعطي الحداثة دلالة ملازمة لها. وهذا البناء الذي أقامه بعد لف ودوران يشترك فيه التيار المحافظ بأكمله .

يزيد من تشوش التعريف صيغة التوازن (معادلة) التي يريد إقامتها بين فعاليات فردية قابلة لأن توضع موضع سؤال (متغيرات) وبين فعاليات اجتماعية غير قابلة لذلك (ثوابت). هذه المعادلة هلامية ومبهمة فيما لو تركت مفتوحة، لذلك فهو في حاجة إلى مفهوم يوضح ويشرح ويضبط وقد وجده في مفهوم (الوعي)، وهو كما سنعرف فيما بعد مفهوم يوهم بأن

الحياة تقوم على الفكر المجرد، في حين أنها قائمة على شيء آخر. إننا نعتقد أن من غير الممكن فهم ما يجري في أذهان البشر من غير أن نربطه بظروف حياتهم المجتمعية .

الإحساس المزيف بالأمان

كانت هذه هي النماذج الأولية لتعريف الغذامي للحداثة، وقد بلور هذه النماذج فيما أعلم ولأول مرة في حوار مع جريدة البيان الإماراتية (21 مايو 200) حينما سئل: ما الجذر المعرفي الذي تنطلقون منه لتجليات المعرفة؟ أجاب: «انطلق من التجديد الواعي، وهذا هو أصلا تعريفي للحداثة. أقول إن التجديد الواعي هو وسيلتي للتفكير والتعبير».

هذا التعريف هو الذي اعتمده في كتابه حكاية الحداثة الذي تعكس تحليلاته في الفصل الثاني من هذا الكتاب الخطوط الفاصلة بين حدود التجديد الواعي وبين عدمه. أحيانا يعيد صياغة ما قاله في كتاب (الموقف من الحداثة) وفي كتابه تشريح النص (الحداثة وإشكالية الرؤية) لكن أغلب ما في الفصل نماذج لما تحقق في مجتمعنا ونم من وجهة نظره عن وعي بالتجديد. إن ما يهمنا من هذا الفصل هو تأكيده على أن ما تحقق هو ناتج وعي، وسأدرج من هذا الفصل فقرات لكي يتضح نوع الجدل الذي يتبناه .

يقول «إن التأسيس الواعي لهو أحد سمات البناء مما يجعل عقلية التأسيس عقلية حداثية بالضرورة ويتجلى ذلك في ثلاثة أمور تقدم بمثابة العلامات وهي:

1 - تأسيس الهجر وتوطين البادية بوصف ذلك خطوة رمزية للتحول من النسق القبلي إلى نسق مدني مأمول ومفترض ..

2 - تأسيس نظام للإدارة تتحول معه تقاليد الحياة من الشفاهية إلى الكتابية، ويتأسس نظام للعمل تحكمه قيم العمل والإنتاج -كما هو مفترض.

3 – إنشاء علاقات مع الدول الأخرى بما فيها دول أجنبية لها صورة المعادي التقليدي تاريخيا، وهذا يؤسس لمفهوم جديد في علاقات الذات مع الآخر ...

من الواضح أن الغذامي يجعل من الوعي كل شيء، ويحله محلا فوق الإنسان، وأن الوعي الفردي يمكن أن ينتقل من وعي إلى آخر، وبسبب هذا يكفي أن نجمع بين أناس واعيين ليكون المجتمع حديثا والناس حداثيين. يبقى السؤال ماذا لو جمعنا أناسا واعين من غير أن ينتظموا في مجتمع؟ هل سيكونون مجتمعا؟ لهذا لا يكفي مفهوم الوعي لتفسير تلك «العلامات»، ومفهوم الوعي الذي يفسر به الغذامي يحتاج هو إلى تفسير انطلاقا من المجتمع ذلك لأن «الوعي الفردي واقعة مجتمعية-أيديولوجية (باختين، 1986، ص 22) .

سنتوقف عند (الهجر) لكون الغذامي يستشهد بها مرارا (2004، ص 42، 45، 49) ويربطها بوعي المؤسس (الملك عبدالعزيز)، نتوقف لأننا نعتقد أن فهما للبنية الاجتماعية -الاقتصادية للجزيرة العربية قبل إنشاء الهجر ضروري. وأن فهم هذه الخلفية سيساعدنا على أن نفهم ما إذا كان الوعي أم شيء آخر هو الذي أدى إلى قيام هذه الهجر .

من حيث المبدأ نقر بالمبدأ التاريخي الذي يشكل جوهرا يقوم به وهو «أن لا شيء يحدث بدون قصد واع وبدون غاية مقصودة (لوكاتش، 1982 ص 49) لكن وفي المقابل فإن التاريخ يتطلب أبعد من هذا: «فالإرادات الفردية تعطي في أكثر الأوقات نتائج مختلفة عن النتائج المرجوة، وغالبا ما تكون مناقضة لهذه النتائج المرجوة».

لقد أنجز الملك عبدالعزيز بناء الهجر، لكن النتائج آلت إلى الحرب، الأمر الذي دعا أحد الدارسين إلى القول: «لو سئلت ما هو أعظم إنجاز حققه ابن سعود؟ وما هو أكبر فشل في تجربته؟ .. لأجبت على ذلك بكلمة

واحدة «الهجر» أو «معسكرات الإخوان» (كشك، 1982 ص 551). لذلك فإن دوافع بنائها مقارنة بما آلت إليه دوافع ثانوية، ويترتب على هذا أن نبحث عن القوى الكامنة وراء قرار بنائها، وعن الأسباب التاريخية التي تحولت إلى دافع عند الملك عبدالعزيز آل سعود.

ليس في نيتنا أن نقوم بعرض شامل للخلفية الاجتماعية - الاقتصادية لبناء الهجر، ولا حتى القيام بعرض لكيف بدأت وكيف انتهت. سنقتصر على تحليل عام للخطوط الكبرى ومن وجهة النظر التي نتبناها. لقد أشار باحث حديث (الحمد، 1995) وهو يدرس دور الأيديولوجيا والتنظيم في تفتيت البنى الاقتصادية والاجتماعية إلى ما يأتي:

1 - هناك تعارض قائم في المصالح بين فئتين اجتماعيتين هما (الحضر والبدو). فالحضر يسعون إلى السلام والاستقرار وهيمنة النظام؛ لأن هذه الأهداف تتفق مع نمط نشاطهم الاقتصادي القائم بشكل أساسي على التجارة والزراعة .

2 - كان النشاط الاقتصادي للبدو (الرعي والسلب)، والرعي ذو طبيعة غير مستقرة، والغزوات قائمة على أساس (تجمع) لا تحكمه سلطة مركزية ولا سيادة واحدة، وبالتالي كانت أهداف البدو مرتبطة بعدم سيادة السلم وعدم استمرارية الاستقرار التي تهدد المجتمع البدوي .

3 - التبادل التجاري بين نجد والأقاليم والأقطار الأخرى المجاورة مهدد من البدو، وقد أدى هذا التهديد إلى نمو تيار وحدوي، ورغبة في سلطة مركزية بين التجار بصفة خاصة، وفئات حضرية أخرى كالمزارعين .

4 - الدعوة السلفية (الوهابية) كانت تعبيرا أيديولوجيا سياسيا عن هذا التيار الوحدوي حيث أعطته زخما فكريا وعقائديا بتوظيف مفهومين يحققان أهداف الحضر المطلوبة في الوحدة المركزية. الأول: الوحدانية ومضمونه السياسي وحدانية الجماعة في ظل سلطة مركزية واحدة لأن تعدد الزعامات

والولاءات القبلية والإقليمية نوع من الانحراف. الثاني المساواة ومضمونه السياسي يشكل نقيضا ورفضا لتعددية القبائل واستقلالها .

5 - الأيديولوجيا الوهابية، ومفهوما الوحدانية والمساواة لعبا الدور الذي لعبته أيديولوجيا العقد الاجتماعي؛ أي القضاء على كافة الجماعات والولاءات التي تشكل تهديدا وعائقا أمام قيام سلطة مركزية موحدة .

6 - الأيديولوجيا وحدها لا تكفي لقيام حركة سياسية ناجحة، ولا بد من أن تكتمل بطرف آخر هو التنظيم .

7 - لم يكن هناك مشكلة للملك عبدالعزيز مع الحضر، فقد كانت حركته ممثلة وعاكسة لمصالحهم. مشكلته الأساسية مع البدو؛ إذ كيف يتبعون حركة سياسية وأيديولوجية لا تمثلهم ولا تمثل مصالحهم؟ بل على العكس تسعى إلى تحقيق أهداف خطرة على مجتمعهم، وقد كان الحل في توطين أبناء البادية وفي نظام الإعانات .

لقد سردنا هذا كله من أجل توضيح الأسباب الاجتماعية والاقتصادية التي تحولت إلى دافع عند الملك عبدالعزيز لاسيما «أن الأسرة السعودية كانت تعتبر نفسها ممثلا للحضر يسعى إلى إقامة اتحاد بين المناطق الحضرية في ظل سلطة سياسية موحدة». وأكثر من هذا لكي نبين أن الوعي ليس وعيا فرديا، لكنه أثر التفاعل بين الإنسان وبين محيطه الاجتماعي والاقتصادي، وبالتالي فتعريف الغذامي للحداثة على أنها تجديد واع يحل العربة قبل الحصان .

إن اتخاذ موقف نظري مناسب تجاه الشكل الأدبي يفترض اتخاذ موقف نظري تجاه ما يتطلبه المجتمع الحديث من أشكال أدبية، ولقد كانت الحداثة كما يتحدث عنها عبدالله الغذامي عاجزة عن اتخاذ مثل هذا الموقف. وبعد سنوات طويلة من دفاعه المستميت عن الشعر ثبت خطأ الكثير من تنبؤاته. أو على الأقل لم يقم دليل حتى الآن يدعم فرضية

العلاقة بين المبدع الشاعر وبين المجتمع الحديث، وسيظل لغزا لنا جميعا في المجتمع السعودي العدد الهائل من الشعراء «الحداثيين» ومع ذلك بقي المجتمع الذي يعيشون فيه تقليديا .أما الخطأ الجسيم في تنبؤه فهو أن الشكل الأدبي النموذجي للعصر الحديث هو الشعر ة وليس الرواية .

ما قلناه إلى الآن يأخذنا إلى موضوع رئيس اهتم به الغذامي وهو أن كتاب (حكاية الحداثة) يتحرى النسق الثقافي ويقف عليه (ص 20)؛ فهو يعتقد أن ردود الفعل المضادة للحداثة علامة على طريقة تفكير المجتمع وتصوره لنفسه ولموقفه التاريخي، وكلما عظمت المقاومة أشارت إلى قوة المرفوض الذي يهدد قيم عميقة في داخل النسق المحافظ (ص 9) .

لقد ورد مفهوم النسق عشر مرات في مقدمة الكتاب. هناك التحايل النسقي، وحركة النسق، والحداثي النسقي، والمخادعة النسقية، والصوت النسقي، والأنساق الذهنية، ونسقية المجتمع، وصراع الأنساق، والنسق المحافظ، والنسق الثقافي، وكما يلاحظ القارئ لا تمنح هذه التنويعات معنى إضافيا، ولا تؤدي إلى زيادة في دقة معنى المفهوم .

إن الغذامي لا يحلل الكيفية التي يتحايل بها النسق، أو يتحرك، أو يخادع. لا يحلل كيف تتصارع الأنساق، ولا كيف يكون المجتمع نسقيا، أو النسق محافظا، أو الصوت نسقيا. يعود سبب ذلك إلى أنه لا يفرق بين المفهوم الوصفي وبين المفهوم التحليلي (الإجرائي). مفهوم النسق مفهوم وصفي وليس مفهوما تحليليا (إجرائيا) وهو يشبه مفاهيم أخرى كاللغة والثقافة والحضارة والمجتمع تؤدي مثله وظيفة وصفية خالصة ولا تؤدي وظيفة تحليلية.

لقد ادعى أنه يسعى إلى «قراءة مفعول النسق الثقافي هنا، وكيف يفعل النسق بنا، ويحولنا من أسوياء إلى كواسر، ومن الود والمعروف إلى العداء والرغبة في قتل الأب (ص 227) لكنه لا يفعل ذلك. في كل هذه

الصفحات (ص 231، 233، 241، 242، 244، 253، 254، 256، 259، 261، 278) يستحضر أحداثا متعددة، وظروفا متباينة، وأشخاصا عديدين. يسرد الحكاية تلو الحكاية؛ لكي يجعل القارئ يشعر أن وراء ذلك مفهوما واحدا لا يفلت منه أحد هو مفهوم النسق. يحتاج إلى حكاية واحدة فيسرد حكايات، كما لو إقناع القارئ يتأتى من كثرة حكاياته مع الحداثة لا من دقة تحليله للحداثة

إن الغذامي لا يقدم تحليلا منهجيا واحدا لمفهوم النسق. قد نشك في أهمية الكتاب العلمية، لكن المبرر جاهز «الحداثة لا بد أن تكون حكاية غير عادية في مجتمع كهذا (ص 5)». ونحن في هذا الكتاب نروي هذه القصة التي هي حكاية مجتمع وسيرة أفكار (ص 6) وقد انطوى هذا المبرر (الحيلة) على الجميع: أن تبسط (تسطح) القضايا والمفاهيم تحت دعوى الحكاية، بيد أن لذلك ما يبرره فلو كان ما كتبه الغذامي في هذا الكتاب عميقا لما كان له دويه الهائل .

في هذا الكتاب لا يفسر الغذامي، لكنه يقص ويروي، ربما نجد مبررا في أنه يهدف إلى التأثير على الناس، لكنه لا يخاطب عقولهم وبالتالي فهو لا يقنعهم، لقد أكثر من الحكايات، وقد تركت هذه الحكايات المشكلة معلقة بلا تفسير. قد يقول قائل إن تلك الحكايات تشير إلى مركزية الغذامي وتأثيره في حركة الحداثة في المملكة على الأقل تأثيره في حركة الحداثة الأدبية .

لكن حتى هذه المركزية شكك فيها؛ ففي في لقاء مع محمد الثبيتي (أشهر شعراء الحداثة) في جريدة الحياة (22 كانون الثاني 2008) تعجب واندهش من فكرة تبني الغذامي لمشروع الحداثة. يقول «فالغذامي للحق والتاريخ لم يكن معروفا حين بدأنا تجربتنا شعراء، ولم يشتهر سوى بعد أمسية جدة الشهيرة، واستفادته من حركة الحداثة ومنا لا ينكرها إلّا مكابر»

أما ماذا سيبقى منه فقال: سيبقى المقدمة التقليدية التي كتبها لديوان حسين عرب، ولا ينسى أن يذكرنا بقراءته العميقة لكلمة (انتهت) في قصيدة لعبد الله الصيخان أضافها المحرر .

بعد هذه الأقوال ما الذي سيبقى من تعريف الغذامي للحداثة؟ علينا أن نحترم التحليلات التي قدمها، والاستنتاجات التي توصل إليها، لكن تعريفه يبقى ضمن الحدود التي حددها لنفسه، وضمن تلك المعادلة التي تميل إلى تعزيز إحساس مزيف بالأمان، وفي داخل تلك الحدود والمعادلة يستحيل حشر ما هو أهم في تعريف الحداثة .

وبالعودة إلى ما يفتخر بإنجازه من الكتب، من المحتمل أن تكون أعظم تركة لكتاب (الخطيئة والتكفير) أن أصبحت كلمة حداثة واسعة الانتشار، بحيث استأثرت بانتباه النقاد والمبدعين والخطباء والوعاظ، لكنها في الوقت ذاته نقطة ضعفه، فالحداثة ليست مفهوما خاصا بالآداب والفنون، ونستطيع أن نرصدها في كل مجالات المجتمع.

يقول بيرمن (1991، ص 265): «إن الرأسمالية الحديثة، لا الفن والأدب الحديثان، هي التي جعلت الرجل يغلي وأبقته على هذه الحال، مهما كانت الرأسمالية غير راغبة في تحمل الحرارة وشدتها». ويضيف: «ثمة نمط من التجربة أو الممارسة الفعالة - تجربة أو ممارسة في المكان والزمان، مع الذات والآخرين، مع فرص الحياة وأخطارها - التي يتقاسمها الناس جميعا، نساء ورجالا، في سائر أرجاء العالم. وهذه الكتلة من التجربة أو الممارسة هي التي سأطلق عليها تجربة «التحديث» أو «الحداثة». فأن نكون من أبناء الحداثة أو التحديث يعني أن نجد أنفسنا في بيئة تعدنا بالمغامرة والقوة والمتعة والنمو وبالقدرة على تحويل أنفسنا والعالم -كما أنه، وفي الوقت نفسه، يحمل تهديدا بتدمير كل ما لدينا، كل ما نعرف، وكل ما نكون ... فأن تكون حديثا يعني أن تكون جزءا من عالم «كل ما هو صلب فيه يتبدد ويغدو أثيرا».

ومع تعاطفنا مع الكتاب، لم يكن الشيء الجوهري في كتاب (الخطيئة والتكفير) تفحصا لعملية التحول -حتى على صعيد تحول طبيعة المعنى في الأعمال الأدبية - من مجتمع تقليدي إلى مجتمع حديث، لكي نقول: إنه علامة على الحداثة، لأن الحداثة تتجلى في المجتمع بصفتها ظاهرة شمولية، ومع ذلك فقد حاول أن يحلحل التصور التقليدي لدراسة الأعمال الأدبية، وذلك بتحويله النقد من اتجاه خارجي لدراسة الأعمال الأدبية يستند إلى السيرة أو المجتمع أو الأفكار إلى اتجاه داخلي يعنى بالعمل الأدبي ذاته .

وحتى هذا الإنجاز الذي حققه كتاب (الخطيئة والتكفير) وُجد من يتحفظ عليه. يقول البازعي (2004): «لن يعدم (القارئ) الشواهد التي تؤكد أنه، أي الغذامي، أبعد ما يكون عن التقويض أو ما يسميه التشريح (وهي تسمية خاطئة بحد ذاتها طبعا) وسيتبين أنه يراوح في منطقة بين النقد الانطباعي التقليدي من ناحية والبنيوية من ناحية ثانية والنقد الأسطوري من ناحية ثالثة. الانطباعية نجدها في حديثه عن القراءة النقدية. فهو يحدد قطبين للقراءة، أحدهما المعنى حسب ما يراه الجرجاني، والقطب الثاني «هو ما يوجده في نفس القارئ من مفعول ندرك أثره ولا نلمس سببه» ويسمي هذه الدلالة الضمنية (ص 229) .

الآن وبعد مرور أكثر من عقدين على صدور الكتاب يبدو أن العودة إليه باتت قليلة -إن لم تكن معدومة -لأسباب مختلفة. يقول البازعي (2004) «ففي كتابه الخطيئة والتكفير، وهو الأشهر وربما الأهم بين إصداراته، خليط عجيب من المناهج المتداخلة دونما مبرر، والمصطلحات الموظفة توظيفا خاطئا (ص 227). ويقول معجب الزهراني (1997) «الدكتور الغذامي ماذا عمل؟ إنه شكل من أشكال التجميع التوفيقي بين مجموعة من المقولات التي استعارها من فلان وعلان. أنا لست بحاجة إلى

الغذامي لأنني تواصلت معها في باريس وما زالت مراجعي لدي وأتواصل معها باستمرار (العباس، 1998 ص 35) .

وإذا كان لي أن استل خاتمة لهذه المقالة مما قاله معاصرو الغذامي عنه، فإن لدي سببا للاعتقاد بأن هناك إمكانية لأن أقوم بتصنيف يتميز بمزيد من الدقة. ما الذي يعينني على هذا التصنيف؟ إحدى الإجابات التي أقترحها سأستعيرها من فكرة الفيلسوف لودفيج فيتجنشتين (2007، ص 171، و1990، ص 87) عن «التشابه العائلي»، وخلاصتها أن التماثلات بين الألعاب اللغوية يعبر عنها بتشابهات عائلية؛ فأوجه الشبه بين أفراد العائلة الواحدة مثل: البنية والملامح ولون العينيين وطريقة المشي والمزاج ... إلخ تتداخل وتتقاطع بنفس الطريقة. خلاصة الفكرة أن «الألعاب اللغوية تكون عائلة». من هذا المنظور توجد شبكة من أوجه التشابه تربط بين حداثي الثمانينات المختلفين والذين ينتمون لـ«للعقل غير الحداثي»، وفي كل واحد منهم سمة واحدة من سماته مشتركة مع واحد أو أكثر، لكن لا توجد سمة مشتركة في جميع الأعضاء .

إنني آمل أيا كان نقص ما عرضته في هذه المقالة أن يكون قد جعل ممكنا تصور العقل غير الحداثي، وأن يكون واضحا كيف كان الغذامي هو العضو الذي تتوافر فيه أكثر سماته، وهو العضو الأكثر تمثيلا له. إنه (نسخة جيدة) (نمط أصلي) (نمط أولي) لهذا العقل .

هذا ما كنت أفكر فيه وشغلني على امتداد هذه المقالة وربما أفضل ما أختمها به هو قول الفيلسوف الفرنسي جيل دولوز (1997، ص 28): «هذا هو بالضبط ما كان يشغلني، لكني لست أدري إن أحسنت التعبير عنه. أو كنت مقتنعا بما يكفي».

مقدمة

«عندما تستعصي علينا مسألة ما، بالرغم من الجهود التي نبذلها في بحثها، فيجب علينا الشك في معطياتها الأولى، عندئذ يغدو الخيال أكثر أهمية من المعرفة (العبارة لإنشتاين استشهد بها هيلان، 1991، ص: 30). إذن هل كانت حداثتنا المنشودة مستحيلة أصلا لعدم سلامة معطياتها الأولى؟ أم أن ما حدث فيما بعد عطل تلك المقدمات التاريخية للحداثة في مجتمعنا السعودي؟ هذا هو موضوعنا الذي نعتزم تأمله في هذا الكتاب. نتأمله في حدود معينة، ومن غير أن ندعي أننا نستطيع استنفاده، أو أن ننتهي إلى نتائج مفروضة، إن اهتمامنا بتأمل هذا الموضوع، يتعلق بمشكلاتنا الراهنة التي طالما وجدنا أنفسنا في مواجهة تغيرات جذرية .

كما يقال: التاريخ مبحث وصفي خالص (كون، 1992، ص 38) غير أن أطروحاتنا هنا غالبا ما ستكون مهتمة بتحليلات معينة، ومشروطة بمهمات تأويلية، تتعلق بالحداثة والمجتمع السعودي بين عامي (1924 - 1953). ذلك أن هذه المرحلة التاريخية تمتعت بجدل صاخب فيما يتعلق بقضايا الحداثة حتى وإن لم تسم بهذا الاسم. كانت مرحلة صراع أكثر مما كانت مرحلة هدوء، ووجد فيها من التغير السياسي، والاجتماعي والاقتصادي ما يثير الانتباه .

كان معيار أي تغيير في هذه المرحلة التاريخية يكمن في القدرة على إسعاد الإنسان. أين تتجلى السعادة بما أن لا معنى لها إلا على مستوى الحياة البشرية؟ في شعور الناس بالرضا الذي يحسون به نحو الحياة الدنيا،

في تمنيهم أن تستمر حياتهم بالطريقة ذاتها، في رغباتهم ومشاريعهم التي يخططون لها. إن من بين التغييرات التي تحدث في المجتمع بهدف السعادة لا شيء يكتسي أهمية كبرى مثل الدعوة إلى تحديث المجتمع بكل بناه السياسية والاجتماعية والفكرية والاقتصادية، وفي صياغة مشاريع جزئية أو شاملة، جذرية أو إصلاحية التي طبعت هذه المرحلة .

ترتب على تحديث بنى المجتمع أن حدث تغيير في فهم الناس لأنفسهم، وفي طبيعة الأدب والأديب ومكانتهما. «إن ظهور فن أدبي جديد يأتي جزءا من الإجراءات الطويلة والمعقدة التي تغير فهم الناس لمجتمعهم، وتقبلهم لأنفسهم، قبل أن يتغير الخطاب الذي يعالج خبرتهم (حافظ، 2002، ص 388). وقد كان ظهور بعض الأنواع الأدبية كالمقال والقصة والرواية والمسرحية في هذه المرحلة التاريخية جزءا من هذه الإجراءات الطويلة والمعقدة. إن الأدب لا ينشأ في الفراغ، بل في حضن مجموع من الخطابات الحية التي يشاركها في خصائص عديدة (تودوروف، 2007، ص 9)؛ لذلك ليس من المصادفة أن تكون حدوده قد تغيرت على مجرى التاريخ .

ولأننا في حاجة إلى مكان لهذه المرحلة التاريخية يمثل إطارا تاريخيا، لا للخطاب فحسب، إنما أيضا للممارسات والفعاليات؛ فقد اخترنا الحجاز؛ فهو منطقة عمل تسمح لنا بالملاحظة والتأمل، فيه نجد وسطا اجتماعيا متنوعا ومستقرا، وسطا له وجهان: أعماله وطبيعته وقيمه من جهة، وملذاته وأفراحه وسعادته من جهة أخرى. الوجه الأول يناسب المجتمع لكي يتحدث، والثاني يناسب الأدب لكي يشرع في فنون أدبية جديدة. هذان الوجهان سمحا بانتظام ثقافي واجتماعي واقتصادي ولد تجربة حداثية، بحيث يستحيل حتى بالنسبة لشخص ضعيف الإحساس أن يكون غير مبال بهذه التجربة .

لقد لفتنا الانتباه إلى مرحلة وإلى إقليم، ونظمنا عملنا على فكرة أن

الحداثة قد برزت في تفكير المجتمع السعودي في هذه المرحلة. وقد ترتب على هذا أن كانت معظم فصول الكتاب سردا وتأويلا تتنازعهما الكتابة الأدبية والتحليل العلمي، سردا وتأويلا في مجال شعور المجتمع السعودي في هذه المرحلة، وتفكيره تجاه التغيرات التي حدثت فيه. وربما كان أهم فكرة توصلنا إليها هي: ليس النظام السياسي هو الذي يحدد شكل حداثة الحياة الاجتماعية، إنما حداثة الحياة هي التي تمنح معنى لحداثة لنظام السياسي الذي يعبر عنها .

حُصرت هذه المرحلة التاريخية بحدثين هامين هما دخول الملك عبد العزيز آل السعود إقليم الحجاز (1924) ووفاته (1953). الاعتراضات كثيرة على التحديد الصارم بهذين التاريخين، وسنصوغها في أننا لا نستطيع أن نرسم حدودا واضحة معتمدين على أرقام تاريخية ليس لها إلا قيم بيانية، وكما يقول ابن الشيخ (1996، ص 51) فإن الرسم بهذه الكيفية سيكون مجرد مصادفة، ومن ثم يصبح الاختيار من حيث المبدأ عديم الأهمية، غير أننا لا نزعم أن هذين الحدثين يعتبران في ذاتهما حدا لمرحلة تستقل عن المرحلة التي تسبقها أو التي تلحقها؛ فالمراحل من صنع الدارسين، وهم حينما يبحثون لا يستهدفون حشر أنفسهم في مرحلة .

إن كتابا يدرس مرحلة تاريخية قصيرة نوعا ما كمرحلتنا، لا بد من أن يكون انتقائيا إلى أقصى حد، وأن يتحيز إلى فعاليات ثقافية واجتماعية واقتصادية؛ كالتجار الذين كونوا اقتصادا ماليا، والكتاب الذين دعوا إلى إعادة النظر في مسلمات المجتمع وعاداته وتقاليده، والجيل الجديد الذي شرع يقرأ ويكتشف فكرا مغايرا، وأصحاب المواهب الذين لم يعجبهم الوضع العام للمجتمع، والذين أعربوا عن عدم رضاهم .

وقد ترتب على هذا التحيز أن عُنينا بأعمال طلائع الفكر في هذه المرحلة التاريخية، كأفكار محمد حسن العواد الإصلاحية ،و أطروحات حمزة شحاتة الفكرية، أو أفكار أحمد السباعي الاجتماعية والتربوية،

وأفكار آخرين في الترجمة والطباعة والتأليف والتعليم، والإنجازات والمشاريع المتعلقة بالتحديث الاقتصادي والاجتماعي والسياسي .

لقد ركزنا على النخب الثقافية والاقتصادية، لكننا لم نتناس الناس كما فعلت مصادر ومراجع هذه المرحلة، وكما سنرى فيما بعد؛ فالحجازيون في هذه المرحلة التاريخية لحسن الحظ لم يجبلوا على اليأس، بل على الأمل، لم يفكروا في الموت وحده، بل أيضا في الرغبة في أن يحيوا ويعيشوا، لم يخلقوا للعزلة بل للحظات الاتصال. إن آمالهم في هذه المرحلة التاريخية، وحمى إصرارهم على أن يكسبوا ويعيشوا، وتوقهم إلى أن يتنفسوا كلما تيسر لهم ذلك، هو ما ساعد على تلك المقدمات التاريخية للحداثة في مجتمعنا السعودي .

لذلك ينقب هذا الكتاب في تاريخهم، وكان من الضروري أن يعتمد على التحليل الاجتماعي والتاريخي، وأجد من الضروري أن أقول: إنني لست متخصصا في التاريخ ولا في علم الاجتماع. في الواقع أنا مجرد هاو لهذين الحقلين المعرفيين، إلا أنني من المتحمسين للتعاون بين الخبراء والمتخصصين وبين الهواة في مجال الدراسات. وكما يقول أحد الباحثين (تاكيو 1996: 47) كلما تعزز الاتجاه نحو التخصص في الأبحاث العلمية، فإنني أعتقد أن لنظرة غير المتخصصين، التي غالبا ما تكون أكثر مرونة، قيمة لا يستهان بها، ربما ليس في العلوم البحتة، وإنما على الأقل في العلوم الإنسانية والاجتماعية التي تتطلب مقاربة منهجية إنسانية شاملة.

كتب لودفيك فتقنشتاين (2007، 19): «هناك حقيقة، تبدو لي، وهي أنني عندما أفكر فإنني في تفكيري لست إلا مستنسخا. وأعتقد أنني لم أخترع طريقة جديدة في التفكير. بل كان يمدني بها أحد. وكل ما أقوم به هو أني أستحوذ عليها في الحال وبكل شغف، واستعملها في عملي التصنيفي». وكما سيلاحظ القارئ فقد استعنا بمفكرين وباحثين عديدين، وحينما فعلنا ذلك لم يكن القصد أن نورد ملاحظاتهم الذكية. لم نكن نقصد

أن نعرض ماذا قال (أورباخ) عن الساحتين الخلفية والأمامية، أو ما قاله (عبد الله العروي) عن «طوبى الحرية» في إطار المجتمع الإسلامي التقليدي، أو ما قاله (بوركهارت) عن العلاقة بين الاستبداد وبين نمو الفردية، أو تأمل (جان-بيار منيشو) عند حديثه عن المجتمع الخليط والمتجانس الذي يرسخ عملا جماعيا مكونا من مجموعة من الديناميكيات الفردية، أو حديث (أرنست غلينر) عن الانشطار الداخلي للإسلام إلى نخبوي رفيع، وإلى إسلام شعبي، والتوتر القائم بينهما، والإصلاح النهائي أو الدوري الذي يقوم به الإسلام النخبوي على شكل حملات تطهيرية لنمط الإسلام الشعبي .

لم نكن نقصد أن يخرج موضوع هذا الكتاب إلى ملاحظات هؤلاء المفكرين، إنما قصدنا كيف يمكن أن تساهم أفكارهم - فيما لو استعنا بها - في إضاءة مرحلة «مؤسسة» من أهم مراحل تاريخنا. لقد أشرنا إليهم في حينه، كما أشرنا إلى أفكار ومقولات آخرين استعنا بها؛ لأن توظيف أقوالهم، مع تحري الدقة كانت جزءا من قصدنا .

إن الرغبة وحدها لا تكفي، بل «إن الرغبة في المعرفة، كمجرد رغبة، ليست من أساس العلم في شيء (هورس 1986: 14) وأن الإفراط في الدقة قد يشل أي مشروع أو يؤجله أو حتى يميته. ولأننا لم نكن نرغب لمجرد الرغبة، ولأننا لم نكن نريد لمشروع هذا الكتاب أن يموت، فقد شرعنا في إخراجه بثغراته التي سيشعر بها القارئ .

لقد سعينا إلى أن نوفر للقارئ الذي يهتم بالحداثة في المملكة العربية السعودية كتابا سهلا، يحقق به أمله في أن يتعرفها حتى لو كان من غير المتخصصين أو المهتمين. ومن أجل هذا لم ندخر وسعا في أن نلتزم الوضوح، وأن نبذل جهدا مضاعفا من أجل توضيح الأفكار الأساسية، وأن نضعها في أبسط لغة وأسلسها. أحيانا كنا مجبرين على أن نكتفي بفحص سطحي ومقتضب، وأحيانا أخرى رسمنا خطوطا عريضة. وما سنؤكده من

الآن هو عدم الادعاء بالخروج باستنتاجات لها صفة مطلقة، فما استعدينا له هو: أن نعرض ما يمكن أن يستخلص منه تعميمات ذات مغزى تاريخي، وحتى مثل هذه التعميمات ستبقى مجرد فرضيات أولية .

لذلك إذا كان لنا أن نوصف هذا الكتاب؛ فهو كتاب شخصي، تشكل أغلبه ونحن ننقب في هذه المرحلة التاريخية. «إننا أحيانا نجلس لنكتب شيئا فنكتب غيره»، يؤسفني أنني لم أوثق هذه العبارة حينما نقلتها، ومع ذلك يمكن لعبارة كتبها الفيلسوف جون سيرل في مقدمة كتابه «العقل» (2007: 13) أن تعبر عن أهداف هذا الكتاب. كتب يقول: «إنني أحاول أن أكتب الكتاب الذي كنت أرغب في أن أقرأه».

إنني ممتن لعدد من الأصدقاء الذين قرؤوا مسودة هذا الكتاب، وأحسب أنهم سيعذرونني إن اقتصرت على ذكر (علي الدميني) الذي قرأ المخطوطة، وشجعني، وساعدني عمليا وقدم توجيهات ثمينة، وعلى أن أعبر بشكل واضح وأقرب إلى أن يكون الكتاب أقرب إلى الكمال. لا يمكن لمن لا يعرف (علي الدميني) أن يتخيل المودة التي قدم بها ملاحظاته. لقد بقي في ذاكرتي، وسيبقى في ذاكرة هذا الكتاب، ليس بسبب معاملته اللطيفة فحسب، إنما لجوهرية الأفكار التي قدمها .

إنني سعيد جدا بتفهم نادي الرياض الأدبي، ودعم رئيسه (سعد البازعي) وهيئته الاستشارية للنشر المشترك. لقد كان لمتابعة نائب رئيس النادي (عبدالله الوشمي) وتشجيعه على نشر الكتاب في إطار المشروع المشترك ما يجعلني ممتنا له. كان متعاطفا معي. وآمل أن تُتوج الجهود التي بذلها برضاه عن الكتاب بعد أن يطبع في صورته النهائية .

لقد قدمت لي زوجتي (أم أسماء) الجو المريح للكتابة، وتنازلت ابنتي (أسماء) عن كل ما يبهج قلب طفلة. كل ذلك من أجل أن أهتم بهذا الكتاب كما لو كانتا معنيتين به أكثر مما كنت أنا معنيا به، الأمر الذي جعلني أشعر الآن وقد انتهيت منه كما لو أنني ألفته من أجلهما .

الفصل الأول

مخطط التحليل

برغم كل ما يقال عن الحداثة، وعن ضخامة الانتقال إليها، والتغييرات الكلية والجذرية التي تحدثها في أنماط الحياة البشرية، والجراح العميقة التي تسببها، والتشبيهات التي تُطلق عليها؛ كالانتقال من الوجود ما قبل البشري إلى الوجود البشري، ومن المجتمعات البدائية إلى المجتمعات المتحضرة، ومن شعوب البدو الرحل إلى الشعوب الزراعية. نقول برغم كل ذلك إلا أنها تحدث بهدوء ومن غير أي ضجة. إن من مميزات الحداثة أنها عملية «ثورية»، لكنها ثورة بلا بيانات رسمية، ولا لحن عسكري، ولا إنشاد، ولا قلاقل. ثمة عملية متدرجة، وإجراءات طويلة ومعقدة تحدث على نحو هادئ؛ لتغير فهم الناس لمجتمعاتهم، وتقبلهم لأنفسهم .

أمام عملية معقدة كهذه، لا يوجد اليوم دراسة تتناول الحداثة والمجتمع السعودي، بل وأكثر من ذلك لا نعثر في الدراسات المخصصة لقضايا أخرى قريبة من قضايا الحداثة على أي صياغة ناقصة أو حتى ضعيفة يرتكن إليها. هناك حكايات عن الحداثة، وتجارب شعراء وروائيين، وشهادات نقاد، ومواقف أيديولوجية، لا نبالغ إذا قلنا: إنها شكلت عائقا أمام أي دراسة جادة للحداثة، التي لا يمكن بأي حال من الأحوال أن تخضع لتلك المواقف والحكايات .

من البدهي -إذن -في غياب كهذا أن يقتصر هذا الكتاب على إنجاز مهمة متواضعة، ومع ذلك ورغم تواضع أهداف الكتاب وغاياته، إلا أنه حاول أن يجيب عن سؤال أساسي واحد هو: ما المقدمات التاريخية للحداثة في المملكة العربية السعودية؟. تفرع من هذا السؤال أسئلة تفصيلية تتعلق بحدود المرحلة التاريخية التي اخترناها للتأمل، والمفاهيم التي دُرست في ضوئها من قبل باحثين آخرين، وخلفيتها، وقيمها، ودور الأطر المعرفية، وأخلاق التغير الاجتماعية، ودور النخب الثقافية والاقتصادية والاجتماعية، وطبيعة المشروع الذي عملت عليه، والوسائط التي شغلتها، والأثر الاجتماعي والثقافي لهذه الوسائط، والمفاهيم الموجهة لهذه المرحلة التاريخية .

لا تعني هذه الأسئلة أن حداثة المجتمع السعودي قد اكتملت. فما نعنيه بـ(المقدمات التاريخية) يصح على المدى الطويل، وليس من الضروري أن يصدق على الواقع الراهن الذي يعيشه. ليس هناك من هو أوعى منا بأن العنوان الفرعي (مخطط للتحليل) يشير إلى قلة حيلتنا في أن نعالج موضوعا كالحداثة في مجتمع كالمجتمع السعودي يمتزج فيه الاستبداد بالتنوير، والديني بالدنيوي، والحقائق بالتأويل، والعلم بالرأي، والحقيقة بالإديولوجيا .

لكن من شأن هذه الأسئلة التي عرضناها أعلاه أن تحررنا من وهم الاعتقاد بأن في مقدور أحد منا أن يرجع الحداثة إليه كما فعل عبد الله الغذامي في كتابه «حكاية الحداثة في المملكة العربية السعودية (2004) أو إلى صدور كتاب ككتاب «الخطيئة والتفكير (1985). هي أسئلة تقودنا إلى إنجازات فكرية واجتماعية وثقافية واقتصادية لا حصر لها، إنجازات يصح أن نقول عنها: إن الغذامي نفسه كان من صنعها، منذ كان طالبا في معهد ديني، ومريد لشيخ محافظ .

إن «البداية «المنسوبة لرجل واحد كالغذامي أو لكتاب واحد ك «الخطيئة والتكفير» تبدو ببساطة الكلمة «الخطأ» لفهم عملية معقدة كالحداثة. يكفي أن نضع كلمة (حداثة) محل كلمة (تنوير) لتنطبق عبارة كوندويسيه، وتعليق تودروف عليها (2007، ص 86) على موضوعنا. يقول: إن ما يبرر القيمة الحقيقة (للحداثة) في كل عصر ليس العقل الخاص لهذا الرجل العبقري أو ذاك، بل للعقل الجماعي للناس (الحداثيين). يعلق تودروف على هذه العبارة قائلا: ينبغي عدم الخلط بين بلاغة العبارة وسلامة الفكرة. والوصول إلى مرحلة (الحداثة) لا يتم بالاتكال على إشراقات شخص واحد.

تبدو المهمة مضاعفة لتقديم صورة تخطيطية أخرى عن الحداثة والمجتمع السعودي مخالفة لما أشاعه الغذامي عبر أكثر من عقدين من الزمان، أو أن نحدث تغييرا في إدراك وتقويم ممارسات وفعاليات وسلوكات مألوفة، ومع ذلك، ولكي نفهم فهما أفضل المسائل التي تحيرنا يقترح إيكو (2005، ص 32) أن نعود إلى السياقات التي ظهرت فيها مقولة أو شيء مهم أول مرة .

إنها لمهمة صعبة أن نتتبع بداية شيء مهم، إذ لا يمكن عمل ذلك من دون إثارة سؤال: ماذا نعني بكلمة» بداية»؟ (سيموف، 2003 ص 10). يشير مفهوم البداية إلى ثلاثة معان (غادامير 2002: ص 5، 19، 22) المعنى الأول: هو المعنى الذي تنعكس فيه النهاية في البداية (البداية تتضمن النهاية) وفي هذه العلاقة بين البداية والنهاية يكمن تحليل التطور، فحينما يكون التطور حركيا، فإن ما يعد مهما ليس ما يُعطى في البداية، بل ما هو جديد، ومن ثم بقدر ما لا يوجد جديد، ولا ابتكار لا يكون ثمة تطور. والمعنى الثاني للبداية يتعلق بالمعنى التاريخي (المعنى الزمني للأصل) فأن يعرف الإنسان بداية شيء ما يعني أن يعرف بدايته الأولى .

لكي نستوعب تعقيدات الحداثة في المجتمع السعودي سنشغل المعنى

الثالث للبداية، نعني البداية من حيث هي لا تعرف سلفا أي طريق سوف تسلكه، وبهذا فالتعبير ببداية الحداثة في المرحلة التاريخية التي اخترناها يشير إلى شيء لم يتحدد بهذا المعنى أو ذاك، ولم يتحدد في اتجاه هذه النهاية أو تلك، وبالتالي سنعرف معا أي طريق سلكته الحداثة، وفي أي اتجاه تحددت .

إن من بين الاقتراحات التي يقترحها مفهوم البداية، سنختار «المرحلة التاريخية»؛ من حيث هي مفهوم يمثل أداة استكشافية مثله مثل المفاهيم الحقبية التي تعد أدوات استكشافية (لمعرفة المزيد ينظر: توميلنسون، 2008 ص 49-99). يترتب على هذا الاختيار أن هدفنا ليس تحليلا شاملا لكل شيء يمكن أنه نعتبره حداثة، إنما اكتشاف أمور تتعلق بطبيعة الحداثة آنذاك، والطريقة التي تختلف بها عن المراحل التاريخية التي سبقتها؛ فيما يتعلق بالمبادئ الاجتماعية والفكرية والسياسية والاقتصادية. ولأن ما نحتاج إليه هو العثور على هذه المرحلة التاريخية من تاريخ المملكة العربية السعودية، تتضمن وقائع وأحداثا قابلة للتحليل، فقد اخترنا المجتمع الحجازي في فترة تكوينها أي بين عامي (1924-1953) .

مقارنة مع ما كان يحدث في أقاليم أخرى في المملكة؛ فاختيار إقليم الحجاز يفرض نفسه، وهو اختيار يعني بالنسبة لنا وجود روابط بين ممارسات حياتية وأفكار طليعية وقيم تحديث معرفية واجتماعية واقتصادية وبين حاضرة هي الحجاز، والدليل موجود؛ ففي هذه المرحلة من تاريخ المملكة هناك سيطرة ثقافية للحجاز من حيث احتواؤه على المطابع والصحف والمجلات والمؤسسات الثقافية والاقتصادية، والأكثر جوهرية هو النتاج التأليفي الذي يشتمل على مجموعة جديدة من المفهومات ذات الطابع الإصلاحي والتحديثي.

ولدواعي التحديد المكاني لهذه المرحلة التاريخية، فإننا سنحدد إقليم

الحجاز جغرافيا، بما أصطلح عليه إداريا فيما بعد بمنطقتي مكة المكرمة والمدينة المنورة، اللتين تضمان مدنا داخلية كمكة المكرمة والمدينة المنورة والطائف، ومدنا أخرى بحرية كجدة وينبع والقنفذة والليث والوجه. إن قيمة هذا التحديد بالنسبة لموضوعنا أنه يخرج قبائل تنتمي لمناطق أخرى؛ كغامد وزهران (منطقة الباحة) وشمران وخثعم وبالقرن وبلعريان (منطقة عسير) التي اعتبرها البعض قبائل حجازية (أبو علية: 85). نخرجها لأن تطور مجتمعاتها الاقتصادي والاجتماعي والسياسي لا يقارن قط بتطور المجتمع الحجازي لاسيما في المدن .

ولأن كلمة «الحداثة» تحمل قدرا كبيرا من المعاني، وضلال المعاني، فليس من السهل تحديد معناها الدقيق، وليس من فائدة تُجنى هنا في نقاش حول أي من تلك المعاني هو الصحيح، ومن أجل البقاء في حدود هذا الكتاب سوف نركز على المفهوم الإجرائي الذي سنشغله .

إن المفهوم لا يكون على خطأ أو على صواب، بل إنه يكون إما صالحا أو مبهما (آرون 1983: 46) لذلك ربما فسرت الدراسة التي أجراها إنجلز (2004 جـ1: 205) جانبا مما نقصده بالحداثة، حين تحدث عن مجموعة متلازمة تمكن المرء من أن يتحدث بصورة تجريبية عن الإنسان الحداثي، كالانفتاح على التجارب الجديدة مع كل الناس، والطرق الجديدة للقيام بالأشياء، والاستقلال عن الرموز الدينية والتقليدية، والولاء للحكومة، والإيمان بفاعلية الطب والعلم، وهجر السلبية والقدرية في مواجهة مصاعب الحياة، والطموح في أن يحقق الأولاد أهدافا مهنية وثقافية عالية، والتخطيط المسبق للأعمال، واتخاذ دور فاعل في الشؤون المدنية والمجتمعية، ومتابعة الأحداث ذات الأهمية الوطنية والعالمية .

وحيث إن مفهوم الحداثة في هذا الكتاب سيكون في الغالب بديلا عن هذه المجموعة المتلازمة، لذا نجد لزاما أن نفيض في حديثنا عن هذا

المفهوم؛ لكي نبين كيف نستخدمه. بأي معنى تشكل الحداثة مفهوما أساسيا لدراسة هذه المرحلة؟ سوف نلتقي بهذا السؤال ابتداء من الفصل الرابع حيث نجيب عنه وعن أسئلة أخرى تمثل ركيزة أساسية لفهم تلك المجموعة المتلازمة .

ونحن نتبنى هذا المفهوم الإجرائي للحداثة، من المناسب أن نقول: إننا نشدد معه على التفكير التطوري؛ لتفادي «أخطاء «التفكير في الطبيعة المنقطعة للحداثة؛ ذلك أن مشكلات عدة تقلق مفهوم الحداثة بوصفها قطيعة. أهم هذه المشكلات عرض التاريخ من منظور تقسيم جامد، وكما يقول جيدز (توميلنسون، ص 56) «فمما لا يمكن تصديقه ببساطة أن نجادل بأنه ليست هناك استمراريات مطلقا بين ما هو قبل حديث وما هو حديث. يمكننا أن نرى كثيرا من «الباقيات» الثقافية في المجتمعات الحديثة وخصوصا الممارسات الدينية».

يعني التاريخ «مجموع الممكنات التي تحققت» (هورس 1986: 120). هذا التعريف لا يذكرنا بما تحقق من الممكنات، وتتعرض له الكتب التي صدرت عن هذه المرحلة، إنما أيضا ينبهنا إلى وجود ممكنات أخرى إلى جانبها ولم تتعرض لها. تؤلف هذه الممكنات احتياطا لا ينضب؛ كالمفاهيم الموجهة لهذه المرحلة التاريخية: كمفهوم التقدم، والمفهوم الجديد للحياة، وجاذبية المستقبل، والتفاؤل، والرؤية الجديدة للذات، وصورة الإنسان الاجتماعي، ومفهوم الفردية، والديناميكية، والتجاوب مع الآخرين، والنزعة نحو التفوق، ومفاهيم أخرى طموحة تدعو إلى واقع يتميز في كل مجالات الحياة في هذه المرحلة التاريخية: كالدولة العصرية، والتقنية العصرية، والموسيقى والرسم، والعادات والأفكار عصرية. كل هذا على هيئة مقولات عامة وضرورات ثقافية تشيع في نتاج هذه المرحلة المعرفي .

وإذا كان الرجوع إلى المصادر أمرا حتميا، فكيف نبرر اختيارينا الروايات مدخلا آخر لما نريد الحديث عنه؟ المبرر الأهم هو العثور على منطقة عمل تسمح لنا بالملاحظة والتأمل لنكشف تصور هذه الروايات عن مفاهيم حداثية. «إن الرواية جزء من ثقافة المجتمع، وثقافة المجتمع مثل الرواية مكونة من خطابات تعيها الذاكرة الجماعية (برادة، 1987، ص 22). وقد سمح لنا تحليل الروايات بالاقتراب من واقع الحداثة الذي نريد أن نصفه، وقدم لنا بعض فرضيات عملنا المتعلقة بصورة الحداثة؛ ذلك أن مفاهيم كالتقدم، والعمل، والتعايش، ظهرت في بعض روايات فترتنا المدروسة، وهي مفاهيم متولدة عن واقع معاش يبعث حوافزها ويحدد إطارها.

لقد وجدنا ونحن نتتبع ظهور المفاهيم، والمقولات، وقيم التحديث الأدبي والمعرفي والاجتماعي والصناعي والتجاري، وعيا يغذيه طموح متميز هو طموح نخبة تحمل مشاريع اجتماعية وفكرية وأدبية واقتصادية وإصلاحية، يساندها في ذلك طموح مجتمع متفائل ومتعلق بالمستقبل، حركي ومتفاعل .حللنا المقولات، وحاولنا أن نصف الوضع، وأن نتأمل المفاهيم المعرفية، والممارسات الحياتية، والأثر الاجتماعي للوسائط التي لم تكن معروفة من قبل.

علينا أن نعترف؛ بعدم وجود فعاليات ذات مستوى عميق تكثف العمل الإنساني والسيطرة الإنسانية على الطبيعة بالمفهوم العلمي والتقني للحداثة، ولم يكن يوجد تعالي مجرد للدولة تحت شعار الدستور، ولا كيان شكلي للفرد تحت شعار الملكية الفردية بالمفهوم السياسي للحداثة. لم يتكسر الإجماع السحري والديني الذي يميز المجتمع العشائري، لصالح مكانة الفرد ووعيه بالمستقبل وأزماته الشخصية واستلابه بالمفهوم النفسي للحداثة، ومع ذلك؛ فشظايا الحداثة كانت مزروعة هنا وهناك؛ إذ كانت تقاليد البحث عن الحداثة شائعة في مجالات الصناعة والزراعة والتعليم والصحة، وغيرها من المجالات.

يصنع الإنسان عوالم صغيرة في العالم الكبير (جوتة، 2008، ص 127). يعني هذا أن المجتمع، لكي يتحدث، لا يلزم أن ينتظر حتى تجتمع كافة الظروف الملائمة؛ لأن التحولات الداخلية تبدأ من ابتكارات محلية وصغيرة جدا، وتحدث في وسط يقتصر على بعض الأفراد (موران 2002: 75–76) في البداية هناك نواة مدنية محدودة، لنقل مجموعة تفكر بحرية، وتتحاور بحرية، وتحاول أن تبني وعيا مشتركا، تبدو هذه النواة الصغيرة والمحدودة العدد كما لو كانت نشازا بالنسبة لحالة المجتمع العامة، وإذا ما توافرت الشروط، وإذا لم تُسحق، فستتكاثر، وتتفشى، وتصبح نزعة تتقوى، لتشكل في النهاية الحالة الجديدة .

ربما تعود ندرة الفعاليات العميقة بالمعنى الذي قدمنا إلى أن المملكة العربية السعودية كانت آنذاك دولة جديدة (أعلنت بهذا الاسم عام 1932) والدول الجديدة كما يقول عالم الاجتماع غيرتز(1997: 65) تشبه الرسامين أو الشعراء، أو المؤلفين الموسيقيين السذج أو المتمرنين، الذين يسعون لإيجاد أسلوبهم المناسب، ونمط الحل المميز للمصاعب الماثلة في وسطهم. إنها (الدول الجديدة) مقلدة، رديئة التنظيم، انتقائية، انتهازية، عرضة للأهواء، رديئة التحديد، مرتابة، ومن الصعب جدا ترتيبها نموذجيا في فئات تقليدية أو مبتكرة، على غرار الطريقة المتناقضة ظاهريا التي تجعل تصنيف الرسامين غير الناضجين في مدارس أو تقاليد أصعب عادة بكثير من تصنيف الناضجين الذين وجدوا أسلوبهم الفريد وهويتهم الخاصة بهم.

نحن في وضع يسمح لنا بفضل الفكر الحديث أن نقول: إن المعرفة تشتغل عبر انتقاء معطيات ذات دلالة، وإبعاد معطيات أخرى غير دالة (موران 2004: 14) وفق هذا المنظور فالمعرفة تفرق أي تميز وتفصل، وتوحد أي تجمع وتطابق، وترتب أي ما هو أساسي وما هو ثانوي؛ لذلك انتقينا من طرق حياة الناس آنذاك وأساليب معيشتهم، ومن الأفكار التي كونوها لأنفسهم عن حياتهم، ما نزعم أنه ذو دلالة. قد لا تثير المعطيات

التي انتقيناها الانتباه، وأكثر من هذا قد تُرفض، أو تُعتبر غير دالة، أو أن يقال: أنها لا تخولنا أن نبني عليها نتائج، أو نادرة، أو غير واضحة في الحياة العامة. قد يقال كل هذا، ومع هذا فهي من وجهة نظرنا تشير إلى مجموعة متلازمة للحداثة في المجتمع السعودي في المرحلة التي اخترناها للتحليل والدراسة. ومن المفيد أن نضيف هنا: أن هذه المعطيات التي انتقيناها ستظل بلا معنى؛ ما لم تقرأ في سياق مرحلتها التاريخية .

ما الذي نحاول أن نحلله؟ في الواقع؛ «من المستحيل أن نحلل أي ظاهرة إلا في حدود الثوابت المحفوظة فيها (كارس 1998: 68) تجد هذه العبارة تطبيقها العملي هنا في هذا السؤال: لماذا نرجع ونحن في العقد الأول من القرن الواحد والعشرين إلى مرحلة تاريخية تعود إلى الربع الثاني من القرن العشرين؟ السبب أننا مازلنا إلى الآن لم نعي ثوابت تلك المرحلة، ولا مخزون أفكارها ذات الطابع الإصلاحي والتحديثي، بل أننا في الواقع لم نستنفدها بعد .

يكفي أن نذكر هنا بأسئلة العواد في كتابه «خواطر مصرحة» لماذا لا نتعلم كيف نعيش؟ لماذا لا نتعلم كيف نتعلم؟ لماذا لا نتعلم كيف نتفاهم؟ لماذا لا نتعلم العيش في وسط جماعة؟ لماذا لا نتخذ أدوارا فعالة في شؤوننا المدنية والمجتمعية؟ لماذا لا ننفتح على التجارب الجديدة؟ لماذا نهضم حقوق الغير في بلادنا؟ لماذا لا نفهم أن مرارة النقد أجمل من حلاوة العيش ؟. تلك هي أسئلة العواد عام (1925) أسئلة تكوين الإنسان الحديث وملامحه .

لقد ساعد على عرض أسئلة مثل هذه؛ أن الدولة آنذاك كانت في خدمة المجتمع، ومن يقرأ الآن الكشاف التحليلي لصحيفة أم القرى بين عامي (1924 -1953) الذي أعدته دارة الملك عبد العزيز (1999) ومعجم المصطلحات الحضارية الذي استلتها منه الباحثة القنيعر (2007)

يذهل من كم القرارات والأوامر والتوصيات التي صدرت لتنظم التعاون بين الناس، وتدفعهم إلى العلم والمعرفة، وتشجعهم على السعي والكسب، وتحافظ على أمنهم ومكتسباتهم .

في مقابل «السلطة القسرية» أي الإخضاع عن طريق التهديد و«السلطة التعويضية» أي الإخضاع عن طريق المكافآت التي تُعطى، كانت سلطة الملك عبد العزيز في الحجاز «سلطة تلاؤمية» (لتفصيل هذه الأنواع ينظر: جالبرت: 1994: 18-19) أي أنها قامت على تبادل الرأي، والإقناع والتثقيف والالتزام بما يبدو طبيعيا وملائما، ولقد ارتبط التنظيم بهذه السلطة، وكلما جرى البحث عن ممارسة السلطة تطلب الأمر دعوة إلى التنظيم الذي يؤدي بدوره إلى الإقناع، والخضوع لأهداف التنظيم نفسه .

إننا نعرف الآن أن الملك عبد العزيز لم يسع إلى هدم المجتمع المدني في الحجاز، بل سعى إلى مراقبته. وأن ملكه تعايش مع مؤسسات مستقلة كمجلس الشورى، ومجالس المدن التي تشكلت. كانت الدولة آنذاك تريد من الناس أن ينعموا، وأن يترفهوا، وأن يسعدوا، وأن يسدوا حاجاتهم الجسمية والمعرفية و«لأن السلطة لا يوقفها إلا السلطة (آرون 1983: 30) فلم يكن يوجد آنذاك سوى سلطة واحدة هي سلطة الدولة، وقد ساعد ذلك على أن تنمو وتعظم. وعندما حاولت سلطة أخرى (الإخوان) إيقاف سلطتها لم يتردد الملك عبد العزيز آل سعود في احتوائهم ثم محاربتهم وهزيمتهم. ومما له دلالة في هذا السياق قوله بعد أن قضى على ثورتهم (معركة السبلة): «من اليوم سنحيا حياة جديدة (أبو علية 1997: 164) .

ليس هناك أي سبب يجعل الحكم أكثر حكمة من الشعب (آرون، 69)، ومع ذلك كان الملك عبد العزيز آل سعود يفكر في قراراته من غير أن يصرف النظر عن رشد الملك وحكمته من جهة، وعن تأييد الناس من

جهة أخرى. وبحكم إمامته الدينية والسياسية (الإمام) امتلك المقومات التي جعلته يؤثر في الناس (نخبا وعامة)، الذين اعتقدوا أنه يحقق ما يريدون، بينما هو ينحو في اتجاه أن الملك أكثر حكمة وحصافة من المحكومين .

إن مما له دلالة هنا، الحكاية التي رواها (فيلبي) الذي كان حاضرا حينما وضع الملك عبدالعزيز حجر الأساس للكلية الجوية في الطائف. في ذلك الحفل حضر الطيارون البريطانيون إلى خيمته. استقبلهم خير استقبال، لكن رجالا متشددين خرجوا ما إن دخل أولئك. حاول أن يمنعهم لكنهم تجاهلوه. يقول فيلبي: «كان الرأي العام والروح الجماعية ظاهرتين قويتين يمكن المجاهرة بهما. علاوة على ذلك حدث في وقت مبكر من ذلك العام (..)، وبالتحديد في معركة السبلة، أن تم تسوية تلك المسألة؛ وفق مفهوم العبارة التاريخية» لا مَلِكَ إلا أنا». كانت تلك عبارة سليمة؛ طالما أن الشخصية الحاكمة تكرس نفسها لخدمة الصالح العام (2004: 251) .

ما الذي تعنيه عبارة «لا مَلِكَ إلا أنا»؟. تعني عملا يقوم به الملك عبدالعزيز مستقلا عن أي سلطة سوى سلطته هو نفسه. وهو في هذا السياق «استبداد مستنير» أي ينمي استقلال حكمه مع المحافظة على طاعة الناس مادام يهتم بأمنهم ورفاهيتهم وسعادتهم. ثم إنها تعني أن الملك هو مصدر السلطة، ولا شيء أعلى منه حتى لو كان ممثلوها يستندون إلى الدين، وهذا يشي بمضمون جديد هو: أن أي عمل يقوم به الملك ينتظم وفق مقاييس العمل وما يحتاجه العصر الذي يعيش في الناس، وليس وفق مقاييس أخرى خارجة عنه حتى لو كان دينيا .

نحن نعرف الآن أن ما يميز شخصية الملك عبدالعزيز، وله صلة مباشرة بالسلطة التلاؤمية هو حمل الآخرين على أن يخضعوا بالإقناع، ساعده في ذلك الهالة التاريخية بوصفه قائدا يمتلك القدرة على أن يعرف رغبات الناس، ويلائم نفسه مع تلك الرغبات. كان يعرف ما يريده مؤيدوه،

وينطق باسمهم، ثم يقودهم بثبات وعزم إلى العمل الذي يحقق ما يطمحون إليه .

لكن من شأن آخر الأشياء أن يغير معنى مجموعها؛ فبعد أن توفى الملك عبدالعزيز (1953) وبالتدريج هُدم المجتمع المدني الحجازي ليصل الوضع إلى الرقابة التامة على حياة الناس الاجتماعية والثقافية والاقتصادية، ومما له دلالة هنا البلاغ الذي أصدره الملك فيصل المتضمن لذلك (رفيع 1981، ص 45) وكما يقول جوهان وولفجانج جوته (2008، ص 3) في مسرحيته البديعة» فاوست»: ما يلمع إنما يولد للحظة .

حدث ذلك بتأثير السلطة الدينية التي شرعت تزاحم سلطة الدولة عبر آليات التأويل والتفسير والفتوى، لتحل سلطة الدولة في مرتبة ثانوية. لقد كانت كل خطوة تخطوها الدولة في اتجاه الحداثة تزيد من نقمة السلطة الدينية، وكل زيادة في هذه النقمة تكشف عن عجز الدولة، وكل انكشاف يصاحبه تردد وقلق وانعدام جرأة في اتخاذ القرار، لتصل الدولة أخيرا إلى أن تخدم أهدافا لم تحددها هي، وأن يصبح واجبها أن تهيئ الفرد لكي يقوم بما لم تطالبه هي به (عن التصور الذي تصدر عنه الدولة بهذا المفهوم ينظر، عبدالله العروي، 1993: 12، 13). إن عبارة ماركس المشهورة «كل ما هو صلب يتحول إلى أثير» قد جرى قلبها هنا، فما كان يمكن أن يكون صلبا في تلك المقدمات التاريخية للحداثة قد تحول إلى أثير .

لقد أحاطت بكتابنا هذا عدة صعاب. يتعلق أولها برسم حدود مرحلة تاريخية بالاعتماد على تواريخ ليس لها إلا قيمة توضيحية، ولحل هذه الصعوبة استعرنا من أورباخ مفهومي الساحة الأمامية والساحة الخلفية. جاء هذان المفهومان في كتابه (المحاكاة. الواقع كما يصوره أدب الغرب)، وفي سياق دراسة الشخصيات السردية التي تتألف بالكامل في ساحة أمامية (حاضر) لكنها تفتقد إلى ساحة خلفية (ماض) كما في (أوديسا هوميروس)،

في مقابل شخصيات سردية تعيش في ساحة أمامية، لكنها تنغمس في ساحة خلفية أي سيرتها الماضية التي تحدد وجودها كما في (الشخصيات في الروايات البرجوازية الحديثة) .

ولأننا يمكن أن نشبه «ثقافة المجتمع وتاريخه بشخصية الفرد وسيرته الذاتية (ويتكين 2007: 111)، فقد اعتبرنا مرحلتنا (1924-1953) الساحة الأمامية، بينما المرحلة التي تسبقها (1916-1924) الساحة الخلفية، وهذا يعني عمليا أن لموضوعنا ساحتين: ساحة أمامية (مرحلة الملك عبدالعزيز آل سعود) وأخرى خلفية (مرحلة الشريف الحسين بن علي)؛ لذلك فأي مفهوم أو قيمة في مرحلتنا لا يمكن التفكير فيهما إلا في ضوء عمقهما وتطورهما .

الصعوبة الثانية هي: الافتقار إلى الوضوح في التعبير؛ نعني: العثور على مفاهيم توصف ممارسات الناس التي عثرنا عليها في مصادر هذه المرحلة. على سبيل المثال: ما المفهوم الذي يوصف ما يقوم به ذلك الرجل (محمد إبراهيم النشار) الذي يتحلق حوله أعيان الحجاز؛ ليترجم لهم أخبار إذاعة لندن عن الحرب العالمية الثانية؟ (مغربي 1982: 129)؟ ما المفهوم الذي يوصف النساء البدويات اللاتي كن يبعن حليهن لكي يشترين مذياعا؟ (عبد الجبار 1959: 18) ما المفهوم الذي يوصف ذلك الشيخ (صالح إلياس) الذي لا يُرى إلا وفي يده صحيفة (مصرية أو شامية) سواء كان في السوق، أم في مكان عبادة كالمسجد الحرام، وحينما كبر وشح نظره كان يستخدم عدسة مبكرة لقراءتها؟ (أحمد علي، ص 85) ما المفهوم الذي يوصف ذلك الأمي (والد أحمد السباعي) الذي يشعر بآلام أميته، فيؤثر ذلك على أعصابه ليتحول إلى كائن خيالي متطرف في أحلامه التي يعلقها على ابنه الوحيد؟ (السباعي، 59) .

لأن هذه الممارسات تشكل سلوكات فريدة في هذه المرحلة التاريخية،

ولأنها تعبر عن أحوال فكرية وتصورات ذهنية معينة، فهي تستلزم مفاهيم توصفها. لقد سميناها حداثة لعدم عثورنا على مفهوم أفضل. قلنا حداثة استنادا إلى متلازمة تمكننا من أن نتعرف على الإنسان الحداثي بصورة مجسدة، نورد منها ما يوصف الممارسات التي أوردناها أعلاه كمتابعة الأحداث ذات الأهمية الوطنية والعالمية. والطموح في أن يحقق الأولاد أهدافا مهنية وثقافية عالية .

إننا نعلم أن مفهوم الحداثة كما نعرضه هنا، قد يؤدي إلى قدر من التشويش أكثر مما رغبنا فيه (التمثيل المجاوز للحداثة) غير أن هذا التشويش وكما فكرنا يلزم ألا يمنعنا من أن نجازف؛ تأسيسا على ما نعرفه الآن من تلك المتلازمة التي تحدث عنها إنجلز (2004 جـ1: 205)، والتي تمكن المرء من أن يتحدث عن الإنسان الحداثي. إن الفكرة التي مفادها أن هذا الكتاب يبدأ بفرضية الحداثة آنذاك، ولا ينتهي إلى تأكيدها بصورة قطعية ربما هي أهم فكرة فيه .

أما الصعوبة الثالثة فتتمثل في العثور على مبدأ شامل يعمل في هذه المرحلة التاريخية من تاريخنا، ويحافظ على تماسك كتابنا. ولأن الحداثة مجموعة متلازمة من القيم، ولأن القيم «عناصر سلوكية تتوفر في بنية مجال انفعالي ما» (بلوم 1985: جـ2/ 62) كان لا بد من البحث عن مفهوم ينتمي إلى مجال الإنسان الوجداني (الانفعالي) وقد وجدناه في مبدأ «التمثل».

لقد استعمل كلمان (الاقتباس من بلوم، جـ2/ 71) «التمثل» في وصف نظرية في تغير مواقف الفرد واتجاهاته، وقد ميز بين ثلاث عمليات مختلفة هي (المطاوعة، دمج الذات، التمثل)؛ لكي يقبل الفرد أي سلوك. تعني «المطاوعة» أن يتقبل الفرد السلوك؛ ليس لأنه يؤمن بمحتواه، بل لأنه يتوقع مكافأة واستحسانا، أو يتوقع العكس. ويعني «دمج الذات» أن يتقبل الفرد السلوك؛ لأنه يريد أن يبني علاقة مع شخص أو جماعة. أما «التمثل فيعني

أن يتقبل الفرد محتوى السلوك؛ لأنه يتوافق مع نظامه القيمي ويندمج فيه. ونحن هنا نستعمل مبدأ «التمثل» ليشمل المفاهيم الثلاثة، واعتبرنا المطاوعة ودمج الذات والتمثل مراحل مختلفة لهذا المبدأ .

يبقى السؤال: كيف يعمل هذا المبدأ بعملياته في المرحلة التي نتحدث عنها ؟. على سبيل المثال؛ كيف يعمل في قول محمد حسن عواد: «يجب أن نكون جميعا وعلى الأخص نحن شبيبة البلاد أحرارا. أحرارا في ألسنتنا. أحرارا في تفكيرنا. أحرارا في ضمائرنا. أحرارا في أقلامنا» (الصبان 1383: 113). يمكن أن توجد هنا ثلاث عمليات متراتبة؛ تتفق العملية الأولى (المطاوعة) مع مستوى منخفض في عمليات «التمثل» يطاوع فيها الفرد فكرة أن يكون حرا من غير أن يلتزم بذلك، والعملية الثانية (دمج الذات) وهي مستوى أعلى من مستوى المطاوعة؛ يتجاوب الفرد مع فكرة أن يكون حرا، ويجد قدرا من الرضا في تجاوبه، أما العملية الثالثة (التمثل) فهي أن يتقبل المرء فكرة أن يكون حرا، ويدمج فكرة الحرية في نظامه القيمي؛ لتكون الموجه لسلوكه .

هذه العمليات الثلاث يلزم أن تكون في حسبان القارئ كلما تعرضنا لقيمة أو مفهوم يشيران إلى واقع يتميز في كل مجالات الحياة في هذه المرحلة التاريخية: كالدولة العصرية، والتقنية العصرية، والأفكار الحديثة التي تشيع في نتاج هذه المرحلة المعرفي. إن أخذ ذلك في الحسبان يعني ألا ينسى القارئ أن هناك دائما استثناءات في أي تعميم نتوصل إليه .

«إن لكل سلوك معرفي سلوك وجداني (انفعالي) مناظر له (بلوم، جـ2/ 91). ومن الناحية المعرفية نجد أن جميع الحقائق العقلية أفكار بينما هي مشاعر من الناحية الذاتية. وعندئذ نرى أن التعارض الراهن بين الشعور والمعرفة قضية متهافتة. وما نريد من القارئ (إضافة إلى العمليات الثلاث: المطاوعة، ودمج الذات والتمثل، وإلى الساحتين الأمامية والخلفية) أن

يحتفظ بهذا التلازم بين السلوك المعرفي والسلوك الوجداني وهو يقرأ هذا الكتاب .

بهذه الكيفية التي فكرنا بها في حل الصعوبات التي اعترضتنا، توفرنا على مرحلة تاريخية معقولة لا هي بالغة الطول ولا هي بالغة القصر، لها عمقها الثقافي والاقتصادي، وعلى اتجاهات ليست وليدة هذه المرحلة إنما امتدت إليها، وعلى جيل يكاد يكون قابلا للتحديد في نشوئه في عمق مرحلتنا ونضوجه إبانها، وعلى مفهوم تتجاوز وظيفته الإجرائية قيمته المعرفية. إن ما يشفع لهذا التجاوز أن تشغيل المفهوم إجرائيا يصبح مبررا معرفيا؛ أثناء بلورتنا تصورات مفترضة للحداثة في المجتمع السعودي في هذه المرحلة التاريخية، ربما تكون في قابل الأيام حقيقة ملموسة .

لا يوجد منهج يرسم خريطة السير في أراض مجهولة (أومنيس، 2008، ص 329). هذه الحجة البسيطة أقنعتنا بأن نتبع في الكتاب منهجا للحكم وليس منهجا في البناء؛ وهذا يعني عمليا أن نفرق بين سؤالين مترابطين لكنهما مختلفان. الأول: كيف يكون الاكتشاف ممكنا؟، والثاني: كيف نستطيع أن نقيم الاتفاق بين المعرفة والواقع؟ (عن الفرق بين هذين السؤالين وما يترتب عنهما من منهج ينظر: أومنيس، 2008، ص ص 327، 343). إننا غير معنيين بالسؤال الأول؛ لذلك لم نعد بالوصول إلى نتائج، أو أننا سنحقق استنتاجات لها صفة تاريخية، وحتى لو توصلنا فستبقى مجرد فرضيات أولية .

نحن هنا معنيون بالسؤال الثاني؛ أي بأن نقيم الاتفاق بين المعرفة والواقع، وهذا يعني لموضوعنا أن نعطي الأسبقية للواقع. الواقع هو الذي يقود موضوعنا ولا شيء صحيحا من غير أن يصدقه الواقع ويوافقه. يتقدم الواقع بالمعلومات؛ لكي تبدأ عملية الفكر، ويأخذ الواقع دوره في عملية التحقيق. لقد بدأنا بتجميع قائمة من المعطيات من هذه المرحلة التاريخية،

ثم قمنا بانتقاء المفاهيم الملائمة التي تتيح تمثيل تلك المعطيات (تمثيل الواقع)، لنتفرغ بعدها لصياغة الحجج الملائمة بين المعطيات التي جمعناها وبين المفاهيم التي انتقيناها .

بهذا ننهي ملاحظاتنا المنهجية الأولية، وما أردنا التعبير عنه سيكون واضحا أثناء تحليلنا. ما نريد قوله الآن هو: إننا ونحن نتأمل المرحلة التي اخترناها للدراسة والتأمل، لا نملك إجراء تجارب مخبرية نغير فيها الظروف والشروط، ومن ثم ليس في حوزتنا إلا تجارب تاريخية يستحيل علينا قياسها بالدقة العلمية، وما نملكه هو أن نتأملها لكي نثير جملة من الأسئلة الجديدة. والخلاصة أن تناول موضوع الحداثة والمجتمع السعودي، مثله مثل أي موضوع «يُشكك» في معطياته الأولى؛ قد يكون وسيلة للعذاب، وفي أفضل الأحوال قد يكون مغامرة للتعلم.

الفصل الثاني

الحدود

بمقتضى تحليل مرحلة تاريخية باعتبارها زمنا فإن وقائعها وأحداثها تتحكم في إدراجها في زمن أطول زمنا من المرحلة (التاريخ). إننا نعتقد أن مرحلة تاريخية مفصولة عما بعدها أو قبلها عديمة الدلالة. من هذا المنظور فالمرحلة التاريخية تشبه الكلمة؛ فالكلمة لوحدها لا تسمى شيئا، ولا تشير إلى شيء، ومثلما تمتلك الكلمة دلالة، وإمكانية أن تكون عنصرا في جملة، كذلك تمتلك المرحلة دلالة، وإمكانية أن تكون في تاريخ متصل .

لذلك فالتاريخ في صورته التقليدية لا يستطيع أن يوضح تعقيدات التحول من مرحلة تاريخية إلى أخرى. يستحيل التوقف أمام انفصال حقيقي بين المراحل التاريخية، ورغم هذا ولدواعي منهجية لابد لنا من أن نخطط حدود موضوعنا .

تقع منطقة عملنا بين عامي (1924 - 1953). وكما قلنا في حينه؛ فإن أي مرحلة لا يمكن رسم حدودها بالاعتماد على تواريخ ليس لها إلا قيمة توضيحية. وحين نفعل ذلك وكما يقول جمال الدين بن الشيخ (1996: 51) فنحن نتكئ على المصادفات، عندئذ يصبح اختيارنا من حيث المبدأ عديم الأهمية، فهو اختيار يساهم إلى حد ما في طمس الواقع، ويغير استمرارية تجربة ما بسبب تقطيعات غير مناسبة.

ومع ذلك فإن الإشارة إلى هذين التاريخين تظل ذات دلالة. يشير أولهما (1924) إلى دخول الملك عبدالعزيز آل سعود الحجاز، وثانيهما (1953) إلى وفاته. إن الحدثين هامان في تاريخ المملكة العربية السعودية، لكنهما ليسا مبررين كافيين لاختيار هذه المرحلة؛ فالأحداث لا تعتبر في حد ذاتها مبررا لأن تستقل مرحلة عن المرحلة التي تسبقها أو تليها (المرجع نفسه: 51) .

كيف نبرر اختيارنا الربع الثاني من القرن العشرين؟ يميز بلاشير في تاريخ الأدب العربي تطورا مطبوعا بلحظات انقلابية. تتسم هذه اللحظات «بسرعة إيقاع الأحداث التي تبعث على الشعور بالتغيير (الاقتباس من بن الشيخ، المرجع السابق: 52) .

إن المرحلة التي تعقب هذه اللحظات الانقلابية تشحن تدريجيا بهذا التغير في وقت قد يكون طويلا أو قصيرا. وإذ نترك جانبا مسألة تاريخ الأدب العربي التي ناقشها بلاشير، وفصل مرحلة شعرية عن أخرى، وتأسيس مدينة كبغداد الذي شكل تأسيسها نقطة حاسمة. نترك ذلك؛ لنفترض أن مسألة الحداثة والمجتمع السعودي، وفصل مرحلة تاريخية عن أخرى، ودخول الملك عبدالعزيز الحجاز الذي شكل نقطة حاسمة، والحاجة إلى العثور على مرحلة للدراسة تتضمن وقائع قابلة للتحليل، هي موضوع البحث .

1 – نموذجية المرحلة

من توصيف الدكتور منصور الحازمي (2001 جـ1: 17) للمرحلة التي اخترناها للدراسة ما يجعل وصف بلاشير ينطبق عليها، فقد بدأت بدخول السلطان عبد العزيز آل سعود مكة المكرمة، وإنشاء صحيفة أم القرى، وتوحيد أقاليم المملكة، وانتعاش التعليم الحكومي، وزيادة أعداد الصحف والمجلات والمطابع والمكتبات، والابتعاث إلى الخارج، وتأسيس بعض

المنابر الثقافية والفكرية، والتواصل الاجتماعي بين الأقاليم المضمومة، والتحولات الاقتصادية التي أعقبت الاستفادة من عوائد اكتشاف البترول بعد الحرب العالمية الثانية، وهو بهذا يكرر ما قاله من قبل (1401: 11) حيث يعتبر العهد السعودي في هذه المرحلة التاريخية هي البداية الحقيقية للعهد السعودي الحديث؛ لما واكب ذلك العهد من انفتاح على العالم الخارجي، ووضع الأسس لنهضة فكرية وعمرانية شاملة .

إن اختيار الحجاز بفرض نفسه؛ ففي هذه المرحلة كان له الريادة والقيادة فكريا وثقافيا واجتماعيا واقتصاديا في تاريخ المملكة (أبو علية 1997: 240، 249). لقد لعب دورا في تطوير الوعي والثقافة السعودية بوجود المطابع، والصحف، والمجلات، ووسائط أخرى كالإذاعة والبرق والبريد والهاتف. ومقارنته بأقاليم المملكة الأخرى تثبت تطوره الاجتماعي والثقافي والاقتصادي.

يبقى السؤال: بأي معيار يمكن القول بقيادة الحجاز وريادته؟. في هذه المرحلة التاريخية، من الواضح أن هناك جيلا حجازيا طامحا وشغوفا بالإنتاج يهيمن عليها، وهذا ما يفسر سرعة الإنجاز الذي تحقق على كافة المستويات، فعبد الوهاب آشي في المقدمة التي كتبها لكتاب محمد حسن عواد «خواطر مصرحة» يتحدث عن جيل من الشباب الحجازي تتدفق فيه الروح، ثائر النفس، ناشز عن القديم، ويتوخى الحرية، يرى الأشياء كما يجب أن تُرى، ويعمل وفق ما رآه، جيل مشاغب ومخاطر. لهذا فهو يرى أن هذا الجيل «يكتب بأقلام من حديد، ومداد من الغاز الحانق على صحائف من نار» (1981: 26) . ويرى أن النبرة الحادة التي تتضمنها مقالات الكتاب تتواءم مع روح الحالة النفسية التي شاعت في إقليم للحجاز.

ويتحدث محمد حسين هيكل في مقدمته لكتاب «وحي الصحراء» (1983: 22) عن جيل حجازي لم يبلغ الثلاثين، ولم يتعد الأربعين يطفر

بالحماس، وشديد الولع بالاطلاع، ينقدون الكتب التي يقرؤونها، ويقفون على أدق صور التفكير الحديث، ويتلمسون الأفكار الحديثة عن طريق الترجمة، وعن طريق الكتاب اللذين درسوا في الغرب ووقفوا على آثاره. لقد أعجب هيكل بهذا الجيل أيما إعجاب، لاسيما طموحهم في أن يبلغ وطنهم ما بلغته أوطان أخرى .

ليس من قبيل الصدفة - إذن - أن يُعَنْون أحد الكتب الهامة التي صدرت في تلك المرحلة بـ «نفثات من أقلام الشباب الحجازي» (1935)، فالفعل (نفث) يتضمن بشكل ملموس حالة مصدور لابد له من أن ينفث، وفكرة النفث فكرة توتر وسرعة ونفخ، وهي أفكار تطابق التحرر الذاتي، وتحطيم الإنسان سجنه الرهيب؛ لكي يجعله أرحب وأوسع، أو على الأقل أن يتجاوز ضيق سجن من تستغرقه قيوده .

لقد تنبه محمد سرور الصبان في مقدمة هذا الكتاب (1985: 10) لهذه الروح الجديدة التي لم يتعودها، وأبدى قلقه منها. لا أحد يعرف بالتحديد لم كان قلقا؟ هل هو الخوف على هؤلاء الشباب؟ أم هو الخوف منهم؟ كل ما في الأمر، وهو «الوجيه» الاجتماعي، أن طالبهم بالاعتدال، والاستفادة من خبرة الشيوخ، والتعاون معهم، وهو ما لم يكن في بال هؤلاء الشباب، إذ توازن بعض المقالات التي ضمها الكتاب (ص: 56 / 57) بين جيل ينشأ بروح متقدة، ويرنو إلى الغد، ويعمل من أجل المستقبل، وبين جيل شيوخ انتهى، أو هو على وشك أن ينتهي .

تشكل من هؤلاء الشباب وسط ثقافي غير مسبوق، فالندوات والاجتماعات تعقد لمناقشة القضايا الأدبية والفكرية (أبو مدين 2000: 169) والليالي يقضونها في حوار لا ينقطع في الفكر والسياسة والاقتصاد والثقافة. يناقشون آراء شتى فلسفية وعلمية؛ كآراء أفلاطون في جمهوريته، والفارابي في مدينته الفاضلة، وداروين ونظريته في أصل الأنواع (ضياء 1977: 16، 18) .

إلى جانب هؤلاء الشباب، كانت الصحافة تكون جمهورا من القراء لم يعهد من قبل، والاتصال بالخارج يولد مفهوما جديدا للأدب والفن، والطباعة تكون رؤية جديدة للذات، ورؤية جديدة للمستقبل، والتأثيرات الاجتماعية والثقافية لوسائط أخرى كالتأليف والتعليم والمنتديات الفكرية والأدبية تغير فهم الناس لأنفسهم ولمجتمعهم .

بطبيعة الحال، فإن فعاليات ثقافية واجتماعية كهذه قد تمكنا من أن نرى – على الأقل عند مستوى ما – مقدار التغير في وضع المجتمع الحجازي. ولو أضفنا الفعاليات الإصلاحية الاقتصادية فسنشير إلى عبدالرؤوف صبان الذي ثار على ما كانت تحفل به حياة المجتمع من الخرافات ومواكب الشيوخ والطرق الصوفية (مغربي 1985، جـ 4: 110) وعبد الله سليمان الذي بنى أول مستشفى أهلي، وأول فندق، وأول مصنع إسمنت (نفسه، جـ1: 8 11) وعبد الله باحمدين الذي أنشأ أول مصنع ثلج، وأول مصنع للنسيج، وأول مصنع للحلوى الطحينية، وأول مصنع للحافظات، وأول مصنع للجبس، واستورد المولدات الكهربائية (نفسه، جـ1: 147، 156) وأحمد الفيض آبادي الذي أنشأ مدرسة أهلية تتضمن مقرراتها الفنون الجميلة، وقسما لتعليم الحرف اليدوية (نفسه، جـ4: 16) وحمود أحمد الذي أحدث نقلة غير مسبوقة في ري الزراعة حينما استورد الآلات لكي تحل محل الحيوانات، وآلات الطحن لتحل محل الرحى التي تعتمد على المجهود العضلي الإنساني (نفسه، جـ4: 216) .

حينما كانت المصانع تنتشر وتتكاثر، شرع الحجازيون في قبض الأجر مقابل العمل، والتفكير في مستقبلهم ومستقبل أولادهم. شرعوا في الذهاب إلى المدارس، وقراءة الصحف، والتداوي في المستشفيات، وانتقل ولاؤهم من الرموز التقليدية إلى الدولة التي شرعت تتوحد، وشرع شيوخ العشائر في تقديم ولائهم. صحيح أن هذا قد حدث على مستوى محدود،

لكن المهم قد حدث، نعني التقمص الوجداني من حيث هو آلية داخلية تمكن الأشخاص الحركيين من أن يعملوا بكفاءة، وأن يستطيعوا رؤية ذواتهم في وضع الشخص الآخر (ليرنر 2004، جـ1: 157) .

كان يحدث هذا في مجتمع خليط من قوميات وأجناس مختلفة: هنود، ومصريين، وجاوة، وبخارية، وتركية، وفارسية، وعرقيات أخرى، وقد تطلب هذا الخليط زمنا للتآلف. وقد كان يحتاج في هذه المرحلة إلى قرارات تدعم تماسكه الاجتماعي والثقافي والاقتصادي؛ وهذا ما فعله الملك عبد العزيز آل سعود، فحينما لاحظ هذه التركيبة الاجتماعية التي تكاد تكون مقصورة على هذا الإقليم، حقق تماسكا اجتماعيا أكبر لهذا الخليط المتجانس؛ إذ سن مباشرة بما سمي حينها بقانون التبعية الحجازية، الذي ينص على أن من مكث في الحجاز ثلاث سنوات متوالية فله الحق في أن يتمتع برعاية الحكومة السعودية (عقيل 1983: 162) .

إضافة إلى دعم التماسك الاجتماعي، استوعب الملك عبد العزيز المثقفين والكتاب والأدباء، يكفي زائر الحجاز كما يقول أحمد أبو بكر إبراهيم (1948: 43) ثبتا بأسماء الموظفين في الإدارات والمصالح الحكومية، ليؤمن أن الملك عبد العزيز لم يخترهم عبثا، إنما اكتشف فيهم البراعة في النثر والشعر فأراد أن يكافئهم على امتيازهم؛ ليعيشوا مطمئنين منصرفين إلى الإجادة والإنتاج .

هكذا - إذن - يمكننا أن نقول إن الاستقرار السياسي والاجتماعي والاقتصادي الذي أعقب دخول الملك عبد العزيز إلى الحجاز، والرعاية التي قدمها له ولمثقفيه، قد مكنا من انتظام ثقافي عند مستوى يمكن أن نقول معه إن هناك تجربة حداثية حدثت في هذه المرحلة، وبالتالي فاختيارنا لها يتعلق بنموذجية المرحلة وخصوصيتها معا في إقليم الحجاز.

2 – اتصال أم انقطاع

في العصر الجاهلي وجد في الحجاز من العوامل ما جعله مركزا حضاريا في الجزيرة العربية. كان هناك العامل الديني؛ فقد كانت مكة مركزا دينيا، وهناك العامل الاقتصادي، حيث كان القرشيون تجارا كبارا يسيرون تجارتهم نحو الشام ونحو اليمن. لقد عرفوا التعامل بالنقود من الذهب والفضة، وكانوا يدخرونها ويراكمونها من تجارتهم. كانوا يسكنون الدور، ويتنافسون على العمران، والخلاصة أن المجتمع المكي آنذاك كان مجتمعا حضريا .

إن أفضل تشبيه لزعماء قريش في هذه المرحلة أورده علي الوردي (1994: 123)؛ فهم يشبهون شيوخ القبائل في العصر الحديث. هؤلاء الشيوخ يعترفون بقبليتهم، لكنهم يعيشون في المدن وينغمسون في ترفها، يستغلون قبائلهم؛ لينفقوا المال في المدينة كما يشاؤون، وعلى من يشاؤون، وليس من النادر أن تجدهم يقيمون الولائم والحفلات، ويوزعون الجوائز كما كان يفعل القرشيون .

لقد كان المجتمع القرشي مجتمعا رأسماليا، لكنه لم يكن مجتمعا رأسماليا بالمعنى والمفهوم اللذين نعرفهما هذه الأيام (النابلسي 2002: 15)، وحينما نزل القرآن وظهر الإسلام؛ مثل ثورة دينية واجتماعية ضد هذا المجتمع «الرأسمالي «الذي ينادي بالمساواة وتحرير العبيد، وعلى إثر دخول أهل مكة إلى الإسلام سادت فترة من الركود الاقتصادي ،أي بقي العامل الاقتصادي في حالة خدر في عهد الرسول محمد صلى الله عليه وسلم وخليفتيه أبي بكر الصديق، وعمر بن الخطاب .

لكن منذ قتل الخليفة عمر بن الخطاب رضي الله عنه، عبر الناس عن دهشتهم واستغرابهم من تغير أحوال المجتمع الحجازي الاجتماعية والثقافية آنذاك؛ فجعلوا ولادة الشاعر عمر بن أبي ربيعة في الليلة التي قتل فيها

الخليفة عمر بن الخطاب رضي الله عنه (الأصفهاني، جـ1/ 80) ولا يمكن لأي باحث أن يتجاهل ما تشير إليه هذه المقابلة من تصوير لعمق التغيرات التي حدثت إلى الحد الذي جعل كلا منهما رمزا لما قبل ولما بعد .

لقد علق الناس على هذا الخبر قائلين: «أي حق رفع، وأي باطل وضع». يتوقف الباحث المغربي محمد العمري (2005، ص 403) عند هذا الخبر قائلا: «يمكن أن يقرأ هذا الخبر بصيغة أخرى: لو بقي عمر حيا ما وجد مثل عمر بن أبي ربيعة. أو: الذي سمح بظهور عمر بن أبي ربيعة وأمثاله هو غياب عمر بن الخطاب وأمثاله. إن هذا الخبر المفعم بالروح الأسطورية لا يختلف كثيرا في دلالته التاريخية الرمزية عن الشعر الغزلي في ذلك العصر .

بالاستناد إلى هذه «القطيعة» التي شعر بها الناس فإن عمليات اجتماعية واقتصادية وثقافية وعبر عقود طويلة كانت تحدث في المجتمع الحجازي، كانت نوعا من الممارسات الحياتية، تشير إليه ظواهر أدبية كشعر الغزل. لقد كان المجتمع الحجازي يسير إلى الأمام، ولا توجد لحظة نستطيع أن نقول فيها إنه توقف. الأهمية هنا للحظات الصراع التي يخرج منها المجتمع الحجازي أكثر حكمة وأقوى في مواجهة قوى أخرى تعيده إلى الوراء .

يقدم تحليل غلينر (2001: 17-45) للانشطار الداخلي للإسلام إلى «إسلام نخبوي» وآخر «إسلام شعبي» تحليلا تشخيصيا للمقوم المركزي والأكثر أهمية في الإسلام يهمنا هنا. ما الفارق بين هذين النمطين؟ يعتنق الإسلام النخبوي الرفيع العلماء والفقهاء في المراكز الحضرية، وغالبا ما ينتمي هؤلاء إلى طبقة التجار البرجوازية التي تعكس الميول الطبيعية للطبقات الوسطى، في المقابل يظهر الإسلام الشعبي في أوضح تجلياته في جمعيات تتمتع بحرية الحركة تعرف عموما بالطرق الصوفية .

بصفة عامة يوائم وضع الحجاز هذا التشخيص التحليلي؛ فالتدين الذي

ساد هو «الإسلام الشعبي» الذي توصل إلى صيغة تتعايش فيها ثقافات العمل والجمال والعبادة، في مقابل «الإسلام النخبوي» الذي ألغى كل الثقافات المجتمعية لصالح ثقافة واحة هي ثقافة العبادة. صحيح أن الأول تأثر بالثاني لكن الثاني بدوره أظهر لا مبالاته؛ فبينما بقي «الإسلام النخبوي» في إطار الحرمين الشريفين، بقي «الإسلام الشعبي» سائدا بين الجماعات التي احتفظت بحد أدنى مما كان يدور في دروس الحرمين .

وبالرغم من أن هذين النمطين يتعايشان، إلا أنهما أحيانا يتوتران على شكل حملات تطهيرية يشنها تحالف بين فقيه يتمتع بالاحترام، وقبائل تتمتع بقوة عسكرية. لقد تعرض الحجاز لبعض هذه الحملات، وللعلاقة بالموضوع سنذكر بحملة الدولة السعودية الأولى. ما الذي حل بعد ذلك؟ «بعد أن دحرت الدولة السعودية عادت الأمور تدريجيا إلى حالتها الطبيعية، فالروح مستعدة متلهفة، لكن الجسد الاجتماعي ضعيف وواهن. والطهرانية النصية، العالمة، الملتزمة بالقانون والنظام يمكن أن يمارسها العلماء والفقهاء المدينيون بسهولة، لكنها ليست كذلك بالنسبة لجماهير العامة في الحواضر، أو للقبائل في الأرياف. إذ يعتنقها هؤلاء خلال حقبة متحمسة للإحياء الديني والكفاح النضالي في سبيل تطبيقه، لكنهم سوف يتناسونها حالما يعودون إلى حياتهم العادية في خيامهم أو قراهم (غلينر: 33) .

والخلاصة فيما يتعلق بالحجاز هو نظره أقرب إلى ما يسميه غلينر بـ «الدعوى الحداثية المتسامحة عن الإيمان» (ص 18) التي ترى في الإيمان أن يكون أمرا أقل حدة، وأقل نخبوية وصرامة، وأكثر قدرة على التكيف والتوفيق والتناغم والانسجام مع كافة العقائد الأخرى. إنه لأمر هام أن نشير إلى ما حدث في المرحلة التي نتحدث عنها من دعوات موجهة إلى جماهير الناس في الحجاز لكي يتوجهوا إلى المساجد، وإنشاء هيئة للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر تجوب الشوارع وتوقع العقوبات، تشير إلى

أن التدين في المجتمع الحجازي كان خارج الحرمين الشريفين تدينا خاصا بالفرد وبشعوره الشخصي.

إن الناس بما أنهم أذكياء فهم لا يطيعون الشرائع دائما (آرون، 1983: 52). من وجهة النظر هذه فالمتطلبات الأساسية للحداثة تطورت بواسطة الأفراد الحجازيين الذين رغبوا في التغيير. وعلى العكس مما حدث في أمكنة أخرى من العالم؛ فلا المعارف العميقة قد ترجمت إلى وظائف جديدة تتعلق بالزراعة والصناعة، ولا الغزوات الأجنبية سرعت من في حداثة المجتمع، ولا تبلور أفكار سياسية تستند إلى فكرة القومية، ومناوأة قوى تقليدية ورجعية واستعمارية. نقول على العكس؛ لأن الحدث الفصل في حياة المجتمع الحجازي هو الجماهير الغفيرة التي كانت تأتي إليه سنويا. أولئك المسافرون الذي يبقون وقتا قصيرا أو طويلا أو نهائيا .

لماذا نتجه بأفكارنا إلى الناس؟ إلى هذه الجماهير التي استوطنت الحجاز؟ إلى المسافرين منه وإليه؟ لأنهم هم الأمر الحاسم، وفي الغالب لن يتطور المجتمع إلا إذا كان الذين يكونونه على استعداد لذلك، والحائل الأكبر الذي يحول دون تحديث المجتمع هو ألا يتقبل الناس ذلك .

ما الذي سنقوله عن الأفكار الإصلاحية، أو الأطروحات الفكرية التي يتبناها ما نطلق عليهم المفكرين، الإصلاحيين، النخب، الطليعيين؟ إننا نعول في حل هذا المشكل على منظومة التعقيد التي تحدث عنها المفكر إدغار موران ومبادئها (2004، ص 75، 87) وهي مبادئ صالحة لأن تطبق اجتماعيا. «فالمجتمع ينتج بواسطة التفاعلات بين الأفراد، لكن المجتمع ما إن ينتج حتى يرتد على الأفراد وينتجهم، وإذا لم يكن هناك المجتمع والثقافة واللغة والمعرفة المكتسبة لن يكون هناك أفراد إنسانيون. إن المجتمع هو «نتاج تفاعلات بين الأفراد المشكلين له، والمجتمع ذاته ككلية منتظمة، يرتد لينتج الأفراد بواسطة التربية واللغة والمدرسة، بذلك،

فإن الأفراد، يقومون، في قلب تفاعلاتهم، بإنتاج المجتمع الذي ينتج بدوره الأفراد الذين ينتجونه، وكل ذلك يتم داخل مدار لولبي في قلب التطور التاريخي .

هنا تجد فكرة الروائي الكبير إرنست ساباتو(2004 : 262) تحققها. كتب يقول: «بعد كل كارثة يبدأ الناجون، الذين فكروا في لحظات يأس أنهم لا يريدون العيش أبدا، ولن يبنوا حياة جديدة، ولن يتمكنوا من بنائها حتى وإن رغبوا -حتى يبدأ أولئك الرجال والنساء (النساء بخاصة؛ لأن المرأة هي الحياة ذاتها، وهي الأرض الأم التي لا تفقد البقية من الأمل أبدا) وتلك الكائنات البشرية المزعزعة من جديد، مثل نحلات بلهاء لكنها مترعة بالبطولة، بتشييد عالمها الصغير كل يوم: عالم صغير حقا، لكنه مثير للعواطف فعلا، فليست الأفكار هي التي أنقذت العالم، ولا الفكر، ولا العقل، بل على النقيض من ذلك تماما: إنها آمال البشر وحتّى إصرارهم على النجاة، وتوقهم إلى التنفس كلما استطاعوا إلى ذلك سبيلا».

بالطبع سيكون لهؤلاء الناس ذكريات عما مضى، لكنها لن تعود وثيقة الصلة بهم، ولن تعود جزءا من حياتهم الجديدة. هؤلاء الناس وكلما وجدوا أنفسهم منساقين إلى أفكار تتعلق بحياتهم القديمة، يفعلون كل ما في وسعهم لكي يحولوا عقولهم عن الماضي. لا يظنن أحد ما أن ما يميز الناس عن الحيوانات هو القدرة على الكلام، أو حل مسائل معقدة، إنما في امتثالهم لمجموعة من المعتقدات التي تحكم سلوكهم، وتؤثر على حياة المجتمع بصورة عامة .

ثمة توازن يقيمه البشر بين ما يسمح به، وبين ما لا يسمح به. هكذا أرسيت الأخلاق، ولقد أقام الحجازيون مجتمعا عادلا ومتوازنا، ليست مسألة عدالة وتوازن فحسب، إنما طاقة وتخيل حيوية للحياة والعيش، وكما يعرف الباحثون في تاريخ الحجاز أن هناك صفحات لم تصل إلينا، حياة

الناس الصامتة التي لا تجد وقتا لكي تسجل إنما تعمل، وترى أن تحول المجتمع فعل مبهج بقدر بهجة الطبيعة في كل فصل من الفصول. إن جمهرة العامة صامتون لا يفصحون، أو لا يخلفون وراءهم سجلا مباشرا صريحا يأخذ مكانه في المكتبات (برينتون، 1984، ص 15)، ومع ذلك فإن هذا الغياب لم يؤثر في أن نبرز دورهم في تقدم الحجاز بالنسبة للأقاليم الأخرى .

في خلفية مرحلتنا (العهد الهاشمي) ورغم كل الأخطاء التي اركبها الشريف حسين، والتي سنتعرض لها فيما بعد. نقول رغم كل الأخطاء هناك وجه آخر للشريف حسين، فأحمد أبو بكر إبراهيم (1948: 18) يقول إن الشريف حسين عمل على نشر السلام في الجزيرة العربية، وقد امتاز بالتواضع والغيرة على أهل مكة والدفاع عن مصالحهم، وشل يد الأتراك عن بلاد الحجاز، واستطاع بهذا العمل أن يعيد إلى بلاد العرب شيئا من مجدها .

أما فيما يتعلق بالعلم والأدب، فالذين عرفوه وعرفوا غيره،كانوا يتحدثون عن شخصية استثنائية على مستوى ملوك وشيوخ الجزيرة العربية، فقد كان يتمتع بذوق رفيع، وعقل غير عادي، كان راوية لروائع الأدب القديم، حافظا يتمتع بذاكرة لا مثيل لها، يتحدث بفصاحة وبيان وعذوبة لا مثيل لها، أستاذا في التاريخ الطبيعي وعلم الحيوان (الريحاني: 29، 31، 32)، كان صديقا للكتاب للشعراء، ومد يد العون للكتاب والأدباء، ووفر إمكانيات لطباعة الصحف، وقد قام بما له من مهابة بدور الراعي لجريدة القبلة (الشامخ، 1971: 89) .

على المستوى الاقتصادي يتحدث عبد المقصود (1983: 63) عن أن عصر الشريف حسين كان عصر حياة جديدة للحجاز والحجازيين، حيث عاش الناس في سعة من العيش، وتوفر لهم الرخاء، ونشط التعليم، ولا

يتوانى عن القول إن نهضة الحجاز الفكرية والثقافية إنما هي ثمرة الجهاد السياسي والتعليمي للحسين. كما أن أحمد السباعي (1981ص 99) يتحدث عن أن الشريف حسين قد اهتم بالتعليم، فقد أنشأ مدارس أولية، وما فوق أولية استطاعت إلى جانب مدارس أخرى كالفلاح والصولتية والفخرية أن تنشئ جيلا قارئا يعشق المطالعة ويلذ له التوسع فيها، فكان هذا الجيل الذي نسميه اليوم أدباءنا الشيوخ. ويسرد رفيع (1981 ص 270 وما بعدها) المؤسسات الأمنية والقانونية والتعليمية والاقتصادية التي أنشأها، فقد أنشأ إدارة للشرطة، ومحكمة للقضايا المستعجلة، ومجلسا للشيوخ، وهيئة لتمييز الأحكام الصادرة من المحكمة الشرعية، وإدارة للبرق والبريد، وطبع طوابع خاصة بالحكومة الهاشمية، وتوسع في أعمال البلدية بحيث شملت أحياء ومدنا لم تشملها من قبل، وأضاء الحرم المكي بالكهرباء بدل الشموع .

هكذا إذن فكل مرحلة ممتدة داخل المرحلة التي سبقتها حتى دخل فيها الملك عبد العزيز الحجاز على نحو لا تمثله واقعيا عثرات الحسين التحديثية، فالطباعة والصحافة التي تطورت في عهد الحسين، أخذت تعمل عملها في المرحلة التي نتحدث عنها في اتجاه تقويض أساليب العصور الوسطى، ونظرتها إلى الأدب .

لقد كانت مرحلة الشريف حسين مرحلة حضانة واختمار عقلي، حتى أن التاريخ في صورته التقليدية لا يستطيع أن يوضح تعقيدات التحول إلى المرحلة التي نتحدث عنها، وحيث توفر في مرحلة الشريف حسين وبشكل عام قدر من التعليم، فإن من المستطاع الحصول على أمثلة تكوين رواد مرحلتنا كالسباعي والعواد وغيرهما، الأمر الذي يستحيل معه التوقف أمام انفصال حقيقي من جراء دخول الملك عبد العزيز الحجاز .

الفصل الثالث

المفاهيم

بفضل الفكر الحديث أصبحنا نعرف أن أقوال الآخرين وتأملاتهم حول مشكل مطروح (كيف اعترضهم؟ كيف صاغوه؟ كيف حاولوا حله؟) خطوة أساسية للمناقشة العقلانية؛ «لأننا إذا كنا نجهل تفكير الآخرين، المعاصرين ومن سبقهم، فمعنى ذلك توقف المناقشة العقلانية واكتفاء كل منا بالحديث إلى نفسه (بوبر، 2006: 37) .

لقد حاول مجموعة من الباحثين مستندين إلى مجموعة من المفاهيم أن يستوعبوا فعاليات هذه المرحلة التاريخية. سنناقش هنا مفاهيمهم، مع الأخذ في الاعتبار أن دقة المفهوم الكاملة لا يمكن تحقيقها؛ وكما يقول بوبر(1996: 70): ليس ثمة من داع أن تكون دقة المفهوم أعلى مما تحتاجه المشكلة، ومن ثم فإن فكرة ضرورة تحديد مفاهيمنا بحيث تصبح دقيقة أو حتى محاولة إعطائها معنى هي فكرة مضللة.

1- بداية أم تاسيس ؟

يصف سحمي الهاجري (1987: 41 / 47) المرحلة التي نتحدث عنها ببداية النهضة السعودية الحديثة، ويكتسب هذا الوصف أهمية في سياق أطروحته عن القصة القصيرة، وحينما لا يعلق الهاجري مباشرة على

مفهوم البداية وهو يورد آراء آخرين، فإنه يحتفظ بمسافة تفصله عن باحثين آخرين اقترحوا بدايات أخرى .

إن عددا من المشكلات المتعلقة بمفهوم البداية تفرض نفسها هنا، لاسيما أن باحثين آخرين اقترحوا بدايات أخرى للنهضة السعودية الحديثة لاسيما النهضة الأدبية. ترى هل معيار البداية إحياء التعليم كما قال جمال (1945: 13) ونصيف (1329: 111) والسباعي (جـ2/ 201)؟ لكن شعلتي الحرمين الشريفين لم تنطفئا، وما طفق العلماء يعلمون فيهما باللغة العربية، بالرغم من كون المدارس الحكومية تركية، وتدرس باللغة التركية، الأمر الذي أخر بداية النهضة الأدبية الحديثة من وجهة نظرهم مقارنة مع ما كان يجري في مصر والشام .

هل كانت البداية بكتابي (خواطر مصرحة) للعواد و(أدب الحجاز) لعدد من الكتاب؟ كما قال مغربي (1982: 145)، من المؤكد أن هذين الكتابين قد عرضا أفكار متعلقة بالتنمية والعقلانية وقيم التحديث المعرفي والثقافي والتربوي، لكن ما عرضاه كانت أفكار متواضعة، والحالة التي آلت إليها أفكار العواد المتأخرة تشير إلى أن أفكاره الأولى كانت نزوة شاب، وثورة مرحلة عمرية، لا يمكننا أن نعلق عليها آمالا كبرى فيما يتعلق بقيم التحديث المعرفي والثقافي .

هل كانت البداية بصدور صحيفة أم القرى (1908) كما يقول الحازمي (1974: 121)؟ يلزم أن نقر أن الصحف ومنها هذه الصحيفة قد ساهمت في خلق أساليب جديدة في الحياة والكتابة، لكن قراءة افتتاحية أي صحيفة صدرت مبكرا في الحجاز، تجعلنا ننسبها إلى القرون الوسطى فكرا وذوقا، وأهم من ذلك أننا لو أخذنا نصا شعريا أو نثريا نشرته، فسنجد أساليب القرون الوسطى واضحة .

هل البداية هي دخول الطباعة إلى الحجاز؟ لكن الكتب التي طبعتها قليلة، حقا لقد كان لدخول الطباعة أثر كبير في ظهور وسائط جديدة

كالصحافة وتأليف المقررات الدراسية ونشرها، كما ساهمت في كسر احتكار المعرفة، ونقلت الثقافة من ثقافة النسخ إلى ثقافة الطباعة، لكن ومع ذلك فما طبعته هكذا - إذن - لا يستطيع مفهوم البداية أن يستوعب تعقيدات التحول الثقافي الذي حدث .

كحاشية لهذه البدايات التي اقترحها الباحثون، من المفيد أن نتوقف عند مفهوم البادية. يشير مفهوم البداية إلى ثلاثة معان (غادامير 2002: 5، 19، 22) المعنى الأول هو المعنى الذي تنعكس فيه النهاية في البداية، أي أن البداية تتضمن النهاية، وفي هذه العلاقة بين البداية والنهاية يكمن تحليل التطور، فحينما يكون التطور حركيا، فإن ما يعد مهما ليس ما يعطى في البداية، بل ما هو جديد، ومن ثم بقدر ما لا يوجد جديد، ولا ابتكار لا يكون ثمة تطور. والمعنى الثاني للبداية يتعلق بالمعنى التاريخي، أي المعنى الزمني للأصل، فأن يعرف الإنسان بداية شيء ما يعني أن يعرف بدايته الأولى.

وكما يُفهم من سياق الأطروحة، فإن سحمي الهاجري يعني بالبداية تلك المرحلة من ثقافة المجتمع السعودي التي اتصلت فيها بالخارج، وتمتع فيها المثقفون والأدباء بحرية نسبية، ونشطت فيها الطباعة، وبدأ فيها نشر الكتب، إضافة إلى إصدار الصحف، والحوار الذي كان يدور على صفحاتها بين الأدباء والمثقفين ..

تعني البداية عند سحمي الهاجري معناها التاريخي، وهو معنى لا يستوعب تعقيدات البداية لاسيما المتعلقة بالتطورات الاجتماعية والثقافية. لكننا ولكي نستوعب تعقيدات التحول الثقافي سنشغل المعنى الثالث للبداية، نعني البداية من حيث هي لا تعرف سلفا أي طريق سوف تسلكه، وبهذا فالتعبير بالبداية كما نعنيه هنا يشير إلى شيء لم يتحدد بهذا المعنى أو ذاك، ولم يتحدد في اتجاه هذه النهاية أو تلك، ولم تتحدد ملاءمته لهذا

التمثيل أو ذاك، فيما بعد سنعرف معا أي طريق سلكته حداثة المجتمع السعودي، وفي أي اتجاه تحددت تمثيلاتها، نكتفي هنا بالقول إن بدايات الحداثة في تلك المرحلة ما زالت مفتوحة على احتمالات عديدة وممكنة .

من جهته يصف الحازمي (2001: 115 / 139) هذه المرحلة التاريخية بمرحلة التأسيس، أول مشكلة تواجهنا في هذا الوصف (التأسيس) هي أن لاشيء يتوقف لكي يؤسس شيء آخر، وعلى مستوى الوضع الثقافي الذي جعله الحازمي عنوانا لبحثه (ص: 105) لا نستطيع أن نزعم أنه توقف عند نقطة محددة من الزمان والمكان لتبدأ عندها مرحلة التأسيس. فنحن نؤمن بما نؤمن به اليوم، ونسلك على نحو ما نسلك الآن، بسبب ما قاله أو فعله منذ قرون طويلة أولئك اللذين لم يعيشوا في المرحلة التي وصفها الحازمي بالتأسيس .

يبدو أن مفهوم التأسيس عند الدكتور منصور الحازمي مفهوم سياسي أكثر مما هو مفهوم ثقافي واجتماعي، وإن كانت الوقائع التاريخية على درجة من التعقيد بحيث يتعذر أخذه بالمعنى الحرفي، إن الحازمي وهو يعلق على هذه المرحلة يستحضر السياسي أكثر مما يستحضر الثقافي، فالحياة تغيرت لأن الملك عبد العزيز وحد الجزيرة بعد تمزق، وجعلها قوية بعد ضعف، وحولها إلى فرحة وطامحة بعد أن كانت مكتئبة ويائسة (ص: 116) .

غير خاف هنا أن مبررات التأسيس تعتمد إلى حد كبير في إقناعها على العواطف، ومن ثم فهي أدخل في باب المجاز، وإذا ما أخذنا في اعتبارنا ما أسماه الحازمي بالفعاليات التنويرية في هذه المرحلة كمؤسسات التعليم والصحافة والطباعة والمكتبات (ص: 50) فإنها كانت موجودة قبل دخول الملك عبد العزيز إلى الحجاز، وبالتالي فمفهوم التأسيس لا يفسر هذه المرحلة، وهو بمعنى ما تجريد صاغه وبناه الحازمي لكي يفهم هذه المرحلة في ضوئه .

2 – تنوير أم طليعية أم حداثة ؟

إذا تجاوزنا تصورات الباحثين لهذه المرحلة بداية أو تأسيسا إلى تصوراتهم لفعالياتها وأعلامها، فسنجد عبد الجبار (1959: 137) يصف بعض معلمي مدرسة الفلاح التي أنشئت في عام (1905) بالاستنارة والتحرر، والدكتور الشامخ (1971: 44) يصف ما تنشره صحيفة صوت الحجاز بالجرأة والأفكار العصرية التي أسهمت في تنوير أذهان القراء والدكتور الحازمي (2001: 105) يصف صحافة تلك الفترة ومطابعها ومكتباتها بالفعاليات التنويرية.

إن مفهوم التنوير من حيث هو مفهوم يوصف فعاليات هذه المرحلة لهو أوسع من ذلك، ذلك أن التنوير تجربة تعد بالقدرة على تحويل الإنسان والعالم، وهو ما لم يحدث في هذه المرحلة إلا في حد أدنى، فقد نصب رموز هذه المرحلة أعلاما مهجرية أو شامية أو مصرية سلطة معصومة من الخطأ، ورأوا فيها نماذج يقتدون بها في كل ما يفكرون أو يكتبون. كما أن موقفهم من الحياة لم يكن يتسق في جوهره مع التنوير، ذلك أنهم تقيدوا والتزموا بقواعد المجتمع القديمة، وسعوا إلى الحافظة على التوازن الاجتماعي والجمالي، وعاشوا وماتوا مسترشدين بالعرف والسلطة .

لكن، وإذا كنا قد علقنا مفهوم التنوير بمعنى سلطة العقل المطلقة، وبلوغ الإنسان الكمال، وسعادته في الدنيا بدلا من الآخرة (برينتون 1984، ص: 177) فسنحتفظ منه بما يشير إلى أن ثمة فرصا جديدة في هذه المرحلة لعمل أشياء كثيرة بوسائط لم يعرفها أحد من قبل؛ كالطباعة والصحافة والمسرح والتعليم، وبهذا المعنى فالجزء الذي احتفظنا به من التنوير يشير إلى برنامج مستقبلي لا ينقطع عن الماضي، وهو فيما أتصور ما سعى إليه أعلام تلك المرحلة كالعواد وشحاتة وغيرهما .

ينعت الغذامي (2004 ص: 63/ 64) هذه المرحلة بحداثة النصف

خطوة، والمبررات التي يقدمها هي أن التحول فيها إلى الحداثة لم يتكامل سياسيا وثقافيا لكي يحدث التحول الاجتماعي، فمن وجهة نظره لم يواكب قيام نظام في الإدارة والاقتصاد والعمل والتعليم نظام ثقافي في الرؤية والتعبير يقوم على نقد التقليد، ومن ثم تأسيس فكر حيوي وعصري .

من وجهة نظر سوسيولوجيا النظام يبدو هذا التبرير غير مقبول؛ ذلك أن تأسيس نظام يعني أفكارا اتخذت شكل نموذج، وأن هذه الأفكار قد ترجمت إلى مجموعة من الأدوار، ومن التوقعات المتصلة بتلك الأدوار، وأن تلك الأفكار أصبحت هي الموجهات السائدة التي تمنح مشروعية النظام (للاستزادة عن سوسيولوجيا النظام ينظر: هف 2000 ص: 80 وما بعدها). إننا نعتقد بوجود نظام في الإدارة والاقتصاد والعمل والتعليم، وقد تأسس النظام في تلك الفترة على أفكار ورؤية ومجموعة من القيم أخضعت لترتيبات مؤسسية و، إلا كيف نفهم الأوامر وإجراءات التي كانت تصدر وتنفذ .

يتابع الغذامي (ص: 65/ 66) «لم تكن أسماء شحاتة والعواد كافية لقيام حركة ثقافية تغييرية، لانكسار حمزة شحاتة وانسحابه، ولتواضع تجربة العواد، ومثلهما كان عبد الله عبد الجبار، إنهم جيل نشأ على الندرة في كل شيء: في الملبس والمأكل مثلما الكتاب والكلمة، تلقى العلم حسب تقاليد الكتاتيب، قدراته ضعيفة، وثقافته تقليدية».

ماذا يعني هذا؟ إننا نواجه هنا خلطا بين الشخصي والتكويني، فيما بعد سنجد وقتا للتوقف عند هذه الأسماء، نكتفي هنا بالقول إننا لا يمكن أن نجزم أن أفلاطون أو أرسطو كانا يلبسان أفضل مما كان يلبس العواد وشحاتة، كما أن الندرة لا تؤخذ دليلا على تأخر قيام حركة ثقافية أو تقدمها «يكفي أن نعرف أن كل شخص يتأثر بتنامي المعرفة، بينما يساهم فيها عدد قليل نسبيا من البشر» (بوبر 2001 ص: 165) .

إننا في هذا الكتاب، ونحن نتحدث عن المقدمات التاريخية للحداثة في المملكة العربية السعودية، نفكر في حركة التغيير الثقافية كنظير للشهد الذي أنتجه النحل، فالنحل هو الذي ينتج الشهد، وهو الذي يختزنه، وهو الذي يستهلكه، وحينما تستهلك نحلة مفردة شهدا فإنها لا تستهلك فقط الشهد الذي أنتجته بمفردها، وفي المقابل فإن اليعسوب يستهلك الشهد وهو لا ينتج أيا منه على الإطلاق (عن العلاقة بين الشهد وتنامي المعرفة، انظر بوبر، 2001 ص: 164) .

لا نستطيع أن ننظر إلى تجربة هذه المرحلة الحداثية مثلما نظر الغذامي، وإذا استخدمنا تعبيره، فالخطوة هي خطوة حتى لو كانت ناقصة، خطوة كالعظة المازحة قبل أن تكون مزحة فهي عظة حقيقية، لقد عاش الناس دائما في عصور حداثية، وبعض ميراثنا الآن الذي نعرفه في الحداثة قديم جدا قدم الحضارة الإنسانية، ونحن مدينون في بعض حداثتنا إلى قدماء حداثيين، إن وصف خطوة بنصفها بساطة متناهية ترضي عاداتنا المنمقة في التعبير والتفكير .

أما الدكتور الزهراني (2001 ص: 191) فينظر إلى كتابات المواد والسباعي وشحاتة من حيث هي كتابات طليعية، تتكرر فيها مجمل مقولات وقيم التحديث الأدبي والمعرفي والاجتماعي. لن نهتم هنا بالاختلافات الجوهرية بصدد مفهوم الطليعية. يكفي للمهمة التي حددناها أن نعرض له من منظور علاقته بالذاكرة والعرف والتقليد والزمن .

من المعروف الآن أن الأعمال الطليعية في هذه المرحلة كانت ذا طابع مزدوج: هناك هاجس التجديد، إلا أن التجديد ليس مختلفا إلى الحد الذي يشكل قطيعة مع أعمال سابقة. كان ثمة ميل إلى التجديد اللغوي والشكلي، لكنه تجديد تنقصه الرؤيا، وقد ترتب على هذا أن تلك الأعمال خدشت الثقافة لكنها لم توقعها في أزمة، ومع ذلك سنجد ما نحتفظ به من

هذا المفهوم، لاسيما الاقتراحات الجديدة التي دشنتها أعمال العواد وشحاتة والسباعي .

نحن – إذن – أمام ثلاثة مفاهيم هي التنوير والحداثة والطليعية، وردت في سياقات مختلفة، فالتنوير ورد في سياق وسائط تبليغ لم تكن معروفة من قبل كالصحافة والطباعة، كما ورد في سياق منتجيه كالأدباء والمعلمين، وفي سياق متلقيه كالتلاميذ والقراء، ومفهوم الحداثة ورد في سياق الحديث عن مشروع فكري وثقافي، أما مفهوم الطليعية فقد ورد في سياق وصف محتوى إنتاج هذه المرحلة كالكتب والدواوين .

سنحتفظ من مفهوم الطليعية بما يشير إلى «اقتراح جديد لم يكن الجهاز المجتمعي مستعدا لفهمه وقبوله واستيعابه بسهولة (إيكو 2003: 3) لنصف به كتابات صدرت في هذه المرحلة، وأوقعت ثقافة المجتمع في أزمة ككتاب خواطر مصرحة، بهذا المعنى يمكنني تطبيق مفهوم الطليعية على بعض كتابات العواد وشحاتة وآخرين جددوا بعمق، مع أساليب ورؤى جديدة قادرة على تمثيل الواقع .

إن قصدنا من وراء إيراد مفاهيم كالتنوير والطليعية والحداثة الفكرية، هو إظهار بعض ما قد كتب عن المرحلة التي نتناولها، وفيما نحن نتبنى مفهوم الحداثة، سوف نسرع في قول أن ما نعنيه بالحداثة ليس الحداثة الفكرية فحسب، إنما أيضا النمط الحضاري الذي يتعارض مع النمط التقليدي، والواقع الذي نشأ عن بعض التحولات في التنظيم الاجتماعي والاقتصادي، وتحقق على مستوى العادات وطرائق العيش وأنماط الحياة اليومية، وبالتالي فالحداثة تشتمل على ذلك الجزء من التنوير الذي استبقيناه، وعلى الكتابات التي نعتت بالطليعية .

الفصل الرابع

الخلفية

يمكن تشبيه ثقافة المجتمع وتاريخه بشخصية الفرد وسيرته الذاتية (عن التشابه بين تاريخ المجتمع وسيرة الفرد الذاتية انظر، ويتيكن 2007: 111). يجد هذا التشبيه أصله في كتاب (المحاكاة، تمثيل الواقع في الأدب الغربي). في هذا الكتاب يحلل أورباخ (1998) ملحمة الأوديسا ليصل إلى أن ما يرويه هوميروس هو وحدة الحاضر (ص 7) وأن انفتاح الحاضر على الماضي غريب كل الغرابة عن سرده (ص 10). لنقل إذن أن هناك مقدمة وخلفية، وشخصيات الأوديسا لا تتطور عن ماضيها المسؤول عن حاضرها؛ أي أنها تتكون من المقدمة، وتفتقر إلى الخلفية. وهي بذلك عكس الروايات البرجوازية التي تنغمس في الخلفية: أي في التطور التاريخي للشخصيات وسيرتها، وفي المستوى الثقافي والتاريخي الذي يحدد وجودها .

ماذا يعني هذا لموضوعنا؟ يعني أن نتعرف مرحلتنا التاريخية؛ ليس في حاضرها فحسب، إنما أيضا في خلفيتها أي في مرحلة الشريف حسين ومملكته التي أقامها. وفق هذا المنظور، ولأننا «نتعرف على ملامح الكيان الكلي: المجتمع، الثقافة، التاريخ، الشخصية، من خلال ما يقع في «الخلف» تحت «المظاهر أو في داخلها (ويتيكن، 112) سنتعرف أي مفاجأة تنتظرنا؛ ذلك أن أزمة نشأت في الحجاز، وأن حلها جرى بدخول

الملك عبدالعزيز. وبعكس الأفكار المتداولة لقوى عالمية سهلت الدخول، سيظهر التحليل أن مرحلة الشريف حسين لم تكن سوى مرحلة عابرة وشكلية، وما كان لها أن تستمر؛ لأنها لم تخلق قيما جديدة تصلح للثورة التي أعلنها .

1 – 1الثورة التي لم تكتمل

بشكل عام مارس الأتراك في البلاد العربية سياسات طائفية وإقليمية وثقافية. وكما يقول لورنس العرب (1998) فقد كان الحلم التركي في مجمله حلما عسكريا، والنظرية السياسية التركية قاسية في ممارساتها، وكان من نتائج ذلك؛ أن علموا العرب أن المصالح الطائفية فوق المصالح الوطنية، وأن الاهتمامات المحلية والإقليمية أهم من المصالح القومية. لقد أشاع الأتراك بين العرب سياسات التفريق والانشقاق؛ ليشك الواحد في الآخر. تجاهلوا الثقافة العربية؛ حتى وصل الأمر إلى استبعاد اللغة العربية من المحاكم والمؤسسات العامة والمدارس العليا .

ترتب على حرمان العرب من حقوقهم الدستورية، أن شرعوا يتحولون بالتدريج إلى ثوريين، والقمع الذي يمارس عليهم يحولهم إلى عنيفين؛ لذلك صمموا على أن يضعوا الشعارات والمبادئ العربية والوطنية فوق الشعارات التركية؛ الأمر الذي دعا حركة (تركيا الفتاة) التي أمسكت بزمام الأمور في تركيا آنذاك، أن تزيد الضغط على العرب تحت شعار «تطهير الإمبراطورية من تلك الأجناس والأعراق الثائرة والساخطة التي تقاوم نظام الحكم (لورانس 1998: 38)، فبعثرت النواب العرب، ومنعت تأسيس الجمعيات والمنظمات العربية، ونفت الوجهاء، وأبعدت الشخصيات العربية ذات الأثر على الناس .

بطبيعة الحال، كان الحجاز احد الأقاليم التابعة للأتراك وأهمها بحكم

مكانته الدينية، وقد احتفظوا فيه بأمير شكلي من الأمراء الأشراف، ووضعوا السلطة الحقيقية في يد الوالي الذي يعينونه. كانت الصعوبات جمة في التوفيق بين السلطتين. وإضافة إلى سياسات القمع والتتريك والتشقيق التي تحدثنا عنها أعلاه، كان الحجاز يعيش صعوبات داخلية؛ كالظلم والإذلال، واختلال الأمن، والتعدي على الحجاج، والفقر والأمراض .

آنذاك كان الشريف حسين يقيم في استانبول، ويشغل هناك عضوا في مجلس شورى الدولة العثمانية، وقد عجلت صعوبات بتعيينه أميرا على الحجاز؛ لاسيما ما عرف آنذاك بثورة القبوري التي ثار فيها الناس بسبب الضرائب التي فرضت على الموتى، الذين يدفنون في مقبرة المعلاة (رفيع، 1981 ص). لم يكن السلطان عبد الحميد راضيا عن الشريف حسين، وعندما عُرض عليه أمر تعيينه من قبل أعضاء «تركيا الفتاة» لم يوافق، وبعد أن أصر مرشحوه على ذلك قال لهم: «إنني أبرأ من تبعة كل ما سيعمله هذا الرجل». وصل إلى مكة المكرمة عام 1326 هجرية، وفي عام 1334 أطلق من قصره الحكومي في الغزة أول رصاصة إيذانا بالثورة على الأتراك.

لم تكن ثورة الشريف حسين بن علي الثورة الأولى في الحجاز؛ فبالإضافة إلى ثورة القبوري التي عجلت بمجيئه، ثار أدباء ووجهاء المدينة المنورة، وقد أخذت هذه الثورة زخما شعبيا كادت تتحول فيه إلى ثورة شاملة في المدن الحجازية، بعد أن شاهد الناس أكثر من ثمانين مدنيا وعسكريا مكبلين بالحديد وهم في طريقهم إلى الطائف (الفوزان، 1981، جـ1/ 124). سلطت هاتان الثورتان الأضواء على مشكلات الحجاز الداخلية، وأصبح الناس على وعي بها، وقد قام المثقفون والأدباء والشعراء بتغذية ذلك الوعي، وسكوا شعار «الحجاز للحجازيين» لا للأتراك، وكان من نتيجة ذلك أن آمن الناس في الحجاز بأفول عصر، وقدوم عصر آخر .

غير أن هذه الثورات الثلاث، لم تقدم بديلا للنظام الاجتماعي والاقتصادي والثقافي الذي كان سببا لها؛ فثورة الحسين بن علي الكبرى (1916) شددت على الوفاء للماضي حفاظا على الأعراف والتقاليد، ولم تدر بالا للإصلاحات الاجتماعية والاقتصادية التي رغب فيها الناس الذين ساعدوه على الثورة؛ على سبيل المثال؛ فقد حل شركة مساهمة لتسيير السيارات بين جدة ومكة (شركة أحمد باديب)، ولم يسهل إنشاء ثلاثة مصانع للثلج والطحين والآيسكريم، وتساهل مع البدو الذين حطموا أحد المصانع، وسلط بعضهم لحرق سيارة أحد الوجهاء (رفيع، 1981 ص 256) وحال بين محمد سرور صبان وبين إصدار صحيفة الصفا (عبد الجبار، ص 142) .

ماذا يعني أن يبادر الناس إلى القيام بمثل هذه المشروعات؟ يعني تقديم بدائل اقتصادية وثقافية سيكون لها آثار اجتماعية. كما يعني ظهور توجهات تغييرية نابعة من الناس، ورغبة في تمدين المجتمع وتحديثه. لقد كان من شأن استيعاب مثل هذه المبادرات أن تولد تغييرات جوهرية على المستويات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية. لكن، وبينما كان الناس راغبين في أن يتغيروا، كانت الحكومة ممثلة في الشريف الحسين بن علي تفقد دورها الاقتصادي والاجتماعي والثقافي، وتخسر بالتدريج كل قدراتها على أن تمارس دورا اقتصاديا واجتماعيا وثقافيا .

إن الأهم من هذا هو أن الشريف حسين شرع تدريجيا يفقد صفة «القيادة»؛ فلم يسع إلى تطوير نشاط سياسي وثقافي واجتماعي ذي فاعلية يستغل فيه الروح الحجازية آنذاك: النفوس التي اختزنت مؤثرات الثورة، والمظاهر العميقة للتحول في الجيل الحجازي الناشئ، والشباب المدجج بالروح الحماسية، والجماهير المتعطشة للتغيير، ووفود الثوار العرب، ومواكب المتطوعين من القبائل (عن هذه الروح الحجازية، انظر، عبد الجبار، ص 143 وما بعدها) .

يمكن أن نفهم أكثر ما نعنيه هنا، فيما لو قارنا بين مجتمعات المملكة المحلية آنذاك؛ فالبرغم من أن المجتمع الحجازي كان أكثر تطورا، إلا أن الشريف حسين كان عاجزا عن اتخاذ قرارات فاعلة وضرورية كان المجتمع مستعدا لقبولها. لقد كشف إحياؤه النظام القبلي (القضاء العشائري)، وتعطيله القانون المدني الذي كان شائعا أيام الأتراك أنه على غير علم بواقع أن مملكته التي أقامها قد استنفذت إمكاناتها زمن الثورة، وأن التصورات التي أراد اتباعها كانت تحمل ما سيؤدي بمملكته إلى الزوال .

إن النية أقل من الفعل، والشريف حسين الذي نوى التغيير لم يقم بشيء يمكن أن يتواءم مع روح الحجازيين. لقد شرح ابنه عبد الله (العقل المفكر للثورة) للورانس العرب (ص 69) أن كل شيء مرهون بـ «يحين الوقت» حينئذ فسوف يكتشفون، وسيجدون لا محالة في القرآن الكريم آراء وأحكاما تلائم التعامل مع الاقتصاد الحديث. لكن الثورة لا تعترف بـ«يحين الوقت» لكي تنشئ قوانين وقيما، بل تشرع حالا في خلق ما يصلح لها .

2 – الآثار الإيجابية للحرب

الحرب هي أم الأشياء كلها. هذا ما يقوله الفيلسوف هرقليطس (الجميل 2007: 7). ماذا يعني أن تكون الحرب كذلك؟ يعني أن ظاهرة الحرب ليست شرا بالكامل؛ فإذا كانت من جهة تدميرا للبنية الاقتصادية والاجتماعية والثقافية التي تسمح للإنسان بان يحيا، فهي من جانب آخر قادرة على أن تخلق بنيات أخرى تسمح بأن يعيش الناس حياة جديدة .

ترتب على هذا الجانب الإيجابي لظاهرة الحرب تصورات مفكرين وفلاسفة (لتفصيل الآراء، انظر الجميل 2007: 21، 22، 23) فالحرب ظاهرة يلزم ألا تختفي (شتانيميتز) وهي لازمة لكي تنشأ أنظمة وأشكال اجتماعية (جوميلوفيتش) وأنها أخلاق (نيتشه) وعامل ضروري للتفاعل والتجمع، ونمو حواس جديدة اجتماعية واقتصادية وأخلاقية (إيزوليه) .

كلما استمر الحال بقي مثلما هو. هذا هو منطق السلم، أما منطق الحرب فلا: إنه الموت لكنه أيضا الحياة، يهيئ الإنسان لكي يصبح ما ليس هو؛ ربما لأنه يتعامل مع الحاضر بدلالة المستقبل، بدلا من أن يعتبره إفرازا للماضي. يعلم الإنسان أن يعيش في حياة غير مستقرة، وفي حركة ديناميكية؛ حيث يؤثر كل متغير في متغيرات أخرى. كتب فوكوياما (1993، 95): «إن احتمال الحروب يولد دفعا كبيرا بهدف عقلنة المجتمعات، ومن أجل خلق بنى اجتماعية متماثلة بين الثقافات. فكل دولة تأمل في لحفاظ على استقلالها السياسي هي مضطرة لاعتماد تكنولوجيا أعدائها ومنافسيها. وأكثر من ذلك فالتهديد بالحرب يجبر الدول على إعادة بناء أنظمتها الاجتماعية، وفق توجهات مسيطرة في إنتاج التكنولوجيا واستخدامها ... تفتح الباب أمام انعتاق الطبقات الفقيرة في مجتمعاتها، إذا كانت تبغي إجراء تعبئة عامة فعالة. كل هذه التطورات يمكن أن تحصل لأسباب أخرى (اقتصادية مثلا)، لكن الحرب تولد الحاجة إلى التحديث الاجتماعي بشكل حاد خاصة، وتشكل اختبارا لا لبس فيه عن مدى نجاحها»

على هذه الخلفية يمكن أن نكتشف أفكارا حاضنة للمستقبل (المرحلة التي نتحدث عنها) في مرحلة الشريف الحسين التي كانت حربا وثورة، والانعكاسات الاجتماعية والاقتصادية والثقافية التي أثمرت بعد أن دخل الملك عبدالعزيز الحجاز؛ لأن الشريف حسين لم يكن قادرا على أن يقوم بما يجب أن يقوم به تجاوبا مع الآثار الإيجابية للحرب والثورة التي أطلقها.

من ناحية الجغرافيا السياسية كان من أهم مظاهر الثورة والحرب أن وضعت حدودا جديدة في الجزيرة العربية، فقد طرد الأتراك من الحجاز، وأصبح إقليما مستقلا وأحد مؤشرات هذا الاستقلال هو بروز مفهومي «القومية» و«الأمة» الشائعين في خطاب تلك المرحلة. في ضوء هذه الخلفية نفهم أن يكون الحجاز «أمة» في مقالات محمد حسن العواد. فمما يلفت

الانتباه في كتاب «خواطر مصرحة» (1925) القالب الحجازي الواضح، فأفكاره التحديثية، وشغله الشاغل في البحث عن ملامح الإنسان الحديث، يدعو إليها ضمن تصور للهوية الحجازية، والأمة الحجازية، والإنسان الحجازي .

لأن الشريف حسين لم يكن واقعيا في السياسة؛ فهو لم يستغل هذه الروح الحجازية، فلم يهتم بالحجاز ذي الحدود الواضحة، والإقليم المتماسك، ولا بالجزيرة العربية ذات المجموعة اللغوية الواحدة، وبدلا من ذلك اهتم بسوريا وفلسطين. يعلق أمين الريحاني متقمصا نمط تفكير الحسين السياسي: «وماذا في شبه الجزيرة، إذا مال بوجهه إليها، غير الأمراء الأعداء، والقبائل المتمردة، والصحاري والقفار (ص 69). ويضيف «أفلا ترى في هذه الخطة أن صاحبها يهتم بسقف البيت قبل اهتمامه بالأساس (ص 70) .

أفقدت الحسين نظرته هناك (سوريا، فلسطين) ما كان يمتلكه هنا (الحجاز). أراد أن يكون ملكا للعرب، وللبلاد العربية حتى أنه كان يمهر بهما مراسلاته. كان يغضب حينما ترد بريطانيا بملك الحجاز، ويعترض على الإمام عبدالعزيز آل سعود حينما يرد بشريف مكة. يعلق فيلبي (2005) على هذا قائلا: «لا يملك الإنسان إلا أن يتعاطف مع الحسين، ويتأمل أن الملك حسين ربما استطاع تحقيق أحلامه، لو أنه لم يتعلق بأحلام بعيدة جدا عن متناوله (ص 307) .

إننا نعرف الآن أن الثورة والحرب لقد ساعدا على الازدهار الاقتصادي لاسيما في الريف الحجازي وبين البدو والقبائل؛ فقد كان جيش الحسين يتكون من رجال القبائل المحيطة بمدن الحجاز الرئيسية، واعتمدت الثورة على مساندتهم. كان الشريف حسين يسلحهم، ويدفع مرتباتهم، ويطعم عوائلهم، ويستأجر جمالهم وسائل نقل (لورنس، ص

69). كان التجار والحرفيون قد هجروا مدنا كالطائف لكي ينالوا حظهم من تجارة الحرب (فيلبي، 2005 ص 286) .

غير أن الشريف حسين لم يستغل هذه الأوضاع والظروف الاقتصادية القابلة لأن تنمو فيها عند الريفيين والبدو والقبائل ذهنية التقدم والتمدن والتغيير والتجديد؛ بأن يدعم مشاريع اقتصادية واجتماعية وثقافية تساعد على ذلك. الأمثلة كثيرة، وسنكتفي هنا بموقفه من مشاريع النقل كالسيارات، فقد كان يرفض أي مشروع يسير في هذا الاتجاه؛ بحجة أن تسيير السيارات ستقطع موارد الريف الحجازي ورزق قبائل البادية. يعلق رفيع (1981، ص 262) على موقفه قائلا: «ليته كان حيا فيشهد أو يسمع، على الأقل أن سبعين في المائة من سائقي السيارات هم من قبائل حرب وغيرها .

على عكس الريف لم تكن المدن الحجازية كمكة وجدة والمدينة مزدهرة. كان الشريف حسين يجبر تجارها على أن يدفعوا رواتب الجنود البدو، وأن يسلحوهم، وإذا رفض أحدهم يستشيط غضبا، وإذا ما استدعاه يكتب التاجر وصيته قبل أن يخرج من بيته (الريحاني، 51)، وبذلك تجاهل روح مشاريع الكسب التي تشيع في المدن. إن رغبة التاجر في الكسب تحل محل رغبة الحسين في المجد، وهما رغبتان تشيران إلى متناقضين: قيم اقتصادية (التجار) في المجتمع الحديث، وقيم مجد وطموح (الشريف حسين) في المجتمع التقليدي. وبالرغم من أنه كان يعرف مشاعر سكان مدن الحجاز كمكة وجدة بحكم تركيبتهما السكانية، وأساليب حياتهم العصرية تجاه ثورته وحربه إلا أنه لم يفعل شيئا .

كان يعرف أن سكان المدينتين مستاؤون من قدومه حاكما أصليا للحجاز، وقد كانوا ضد قيام دولة قومية في إقليم يتكون في معظمه من خليط من القوميات والأجناس، تتبادل التذمر مع البدو والقبائل (لورنس، 68) إلا أن الشريف حسين لم يقم بأي خطوة؛ فقد أبقى على الإدارات

العسكرية، ولم يتخذ أي إجراء في اتجاه إدارة مدنية تطمئن الناس. كتب الريحاني «إن في جدة أفاضل من التجار والعلماء ساحوا في العالمين: عالم المادة وعالم الفكر، وخبروا الزمان، ولم يفتقدوا كنز الإيمان (ص 53) وقد كان الشريف حسين يقف ضد أي مشروع يتقدمون به بالرغم من حاجته إليهم. إن تصرفات الحسين المناقضة لفهمه تجعل المرء يفهم انه لم يكن يعرف ما ذا عليه أن يفعل: هل يبقي الحجاز هادئا أم ثائرا .

إن من إيجابيات الحرب أنها تتطلب تغييرات مؤسساتية قانونية وتشريعية. ولكي نكون موضوعيين فقبل أن يبدأ الحسين ثورته أنشأ إدارة للشرطة، ومحكمة للقضايا المستعجلة، ومجلسا للشيوخ، وهيئة قضائية لتمييز الأحكام الصادرة، وإدارة للبرق والبريد، مدرسة حربية وأخرى زراعية، وطبع الطوابع، ووسع ادوار البلدية. (رفيع، ص 270) .

كان من شأن هذه الترتيبات المؤسسية أن تنقذ الحسين، فيما لو دفعها إلى الأمام. لكن ما إن قامت الحرب حتى تجاهل الإصلاحات الداخلية؛ لنقرأ نمط تفكيره الذي يتقمصه لريحاني: ما الفائدة من المدرسة الزراعية في مكة، وليس في الحجاز أرض توجب الاهتمام بعلم الزراعة؟ ما الفائدة من المدرسة الحربية ومعلوم أن أكثر أهل الحجاز من البدو الذين لا يحتاجون من يعلمهم الحرب؟ (ص 50) .

يناقش عبد الوهاب النشار في مقال له (صبان، 1983 ص 129) الحالة الزراعية في الحجاز آنذاك، ويعيد فشلها إلى أصوات هنا وهناك تردد فقر الحجاز، وعدم قابلية ترتبه للزراعة، وعدم وجود الماء اللازم لها. يسمي هذه الأصوات «أصوات الأبالسة» و«أصوات الخضوع والمسكنة» ومن تجربته يتحدث عن أراض شمال المدينة المنورة، وعن جبل الفقرة شمال الحجاز، وعن الطائف، وعن وادي فاطمة. لقد كان من الأفضل للحسين أن يستمر في المدرسة الزراعية، والراهنة بعد ذلك على هذه الأراضي زراعية .

«إن من لا يعيش عقلية عصره، يجلب لنفسه بلايا عصره (أده، ص 165). يعني هذا عمليا أن ينخرط الشريف حسين في المهمات التي تفرضها مرحلته التاريخية، لكنه لم يفعل فجلب لنفسه ومملكته بلايا مرحلته. ومن هذا المنظور، هناك بلايا عدة؛ فهو لم يبذل جهدا للتخلص من أوهام الرمل والشعوذة، فمن يؤمن بنبوءة مشعوذ سيكون أشد مقاومة من غيره لتقبل فكرة التحديث، فضلا عن تحرير الناس من الخرافات .

كان التصور السائد عن الشريف حسين أنه كان متعلقا بالرمل وحساب الطوالع (عبد الجبار ص: 151) يجوس أزقة مهجورة في أعالي جبل الهندي تخفى على عفاريت الأرض (السباعي 1982 ص: 86)، مهتم بأخلاق وعادات الحشرات والزحافات لا ليدرسها بل ليروع بها الناس، ويتسلى بها مع مضحكه ومبدد همومه الملكية (الريحاني، ص: 32). كان شخصية ملتبسة وغامضة؛ يحب الوعي ويخشاه في آن واحد، يحبه على النحو الذي يسير مع أهدافه (عبد الجبار، 1959: 142) شخصية قلقة ومعقدة، بارع في التورية والإبهام بل هو يطوف حول نقطة سبع مرات كأنها الكعبة ولا يلمسها فيدنو منها ثم يبتعد منقلبا مسرعا (الريحاني: 34).

أرجع الريحاني (1988 ص: 342/ 349) دخول الملك عبدالعزيز الحجاز إلى عثرات الحسين السياسية والإدارية؛ فغير الطلقة التي أطلقها (قبل فجر 2 حزيران 1916) إعلانا للثورة ضد الأتراك، لم ينشئ الشريف الحسين برامج إصلاحية تهيئ الحجاز اجتماعيا وفكريا لطموحه السياسي، فلم يستحسن أي مشاريع اقتصادية، ولا البعثات التعليمية إلى الخارج ولا إلى الجامعات. كان يقول: تكفينا علومنا، حسبنا ألا نستقي من علوم الفرنجة، يكفي الشباب أن يواصلوا قراءة التراث؛ حتى لا يشغلوا أنفسهم بأدب مستحدث غير ما تنشره جريدة القبلة التي دعمها وأخضعها لرعايته (السباعي 1982: 99) ولم يكن يرى فائدة لمدرسة زراعية والحجاز واد

غير ذي زرع (الريحاني: 50) كما أنه كان يتداوى بالكي بالرغم من وجود الأطباء (نفسه: 35). لقد اهتم بالخارج أكثر من اهتمامه بالداخل، فبينما قدم من مكة؛ لكي يستقبل أمين الريحاني ويفاكهه، ويمازح قنصل فرنسا بالضب (الريحاني: 32) كان سجنه في مكة مظلما ورهيبا حتى أن الريحاني لم يجد أفضل من لعبة لغوية هي الجناس ليجمع بين الخوف من ظلم الشريف الحسين بن علي وسجنه المظلم في مكة المكرمة (نفسه: 62) .

لكن البلاء الحاسم هو العامل الاقتصادي. لقد قلنا من قبل بازدهار الريف الحجازي، لكنه كان على حساب اقتصاد المدن. وأي قارئ الآن سيلاحظ الفرق بين وصف مدينة كجدة بداية الثورة وبعدها؛ فلورنس العرب (قبل الثورة بأشهر) يتحدث عن مدينة رائعة، وساكنة، ونظيفة جدا، وهادئة جدا (ص 74/ 75)، وفيلبي (بعد الثورة بثلاث سنوات) يتحدث عن أكوام من القمامة بلغت من الطول والارتفاع حدا استطاعت معه أن تحجب عنه رؤية أسوار المدينة (جـ/ 303). لماذا نركز على العامل الاقتصادي؟ لأنه يرتد على مختلف الأبعاد الإنسانية الأخرى، ولأنه يحمل في طياته حاجات ورغبات وأهواء إنسانية تتجاوز بكثير حدود مصالح اقتصادية محضة (موران، 2002 ص 37) ولكي لا نفصله عن سياقاته الاجتماعية والتاريخية والسياسية المرتبطة به .

إننا حينما نتكلم عن أزمة شرعية لنظام، فنحن في الواقع نتكلم عن أزمة داخل نخبة لا بد من تماسكها لكي يعمل النظام بصورة فعلية (فوكوياما 1993: 47). والواقع أن النخب المحيطة بالشريف حسين لم تكن كذلك؛ فأولاده لم يعودوا يستمعون إلى نصائحه، ولا يمتثلون لأوامره. كانت علاقة الحسين بأولاده غاية في العقيد، وتدهورت تدهورا خطيرا في سنوات الأزمة مع بن سعود (كشك 1982: 508) حتى أن

الريحاني يستشهد بقول الروائي الفرنسي بلزاك «إن أبناءنا أعداؤنا (ص 56). وفؤاد الخطيب وزير خارجيته لم يكن مخلصا. ووفق فيلبي (2004: 218) فقد كان انتهازيا، لايهمه سوى مصلحته، ولا يستبعد أن يكون قد عقد صفقة مع الملك عبدالعزيز. وناجي العسيل ممثله لدى بريطانيا العظمى بدل أن يصلح خرب العلاقة معها (كشك 1982: 506). هناك الحاكم المدني لمدينة جدة (عبد الله رضا) وقاسم زينل وآخرون. والخلاصة هي: لكي نفهم ضعف مملكة الحسين وسقوطها؛ من المناسب أن نضع المشكلة الاقتصادية في سياق اعم هو شرعية النظام بأكمله والأزمة التي دخلها .

3- الأزمة التي جرى حلها

عن التخوم الأولى للمرحلة التي دخل فيها الملك عبدالعزيز آل سعود الحجاز، يورد عبد الله عبد الجبار هذه الحكاية (1959 ص: 151): ذات صباح كان شيخ مغربي يستمع إلى درس الشيخ (بويان) في المسجد الحرام، بعد أن فرغ من الدرس التمس إليه المغربي أن يتناول معه طعام الإفطار، فاستجاب له بعد تردد، اضطرب الشيخ حين وجد نفسه في قاعة ملكية زاهية، وازداد اضطرابه حين اكتشف أن ذلك المغربي لم يكن إلا الشريف حسين نفسه .

دفع الحسين إلى ضيفه بقلم، وتناول هو آخر، وراحا يرسمان خطوطا قصيرة يستطلعان بها علم الغيب حيث كان كلاهما يجيد فن الرمل، بعد بضع دقائق، سأل الحسين ضيفه: أليست هناك فائدة؟ وأطرق هذا ولم يجب. وكان معنى هذه الإطراقة أن عرش الحجاز سيطير. يعلق عبد الجبار قائلا: بعد مدة وجيزة، كان السعوديون قد دخلوا الحجاز، وكان الحسين في طريقه إلى العقبة، أما الشيخ بويان فلم يكد يصل إلى باب القصر حتى رأى مفاجأة أذهلته: بغلة فارهة تنتظره، حيث طلب إليه أحد البواردية أن يمتطيها، لا إلى أهله، لكن إلى جدة حيث نفي من هناك إلى إندونيسيا .

لكي تنتهي مرحلة وتبدأ أخرى، لا تعرض كتب التاريخ الأمر بمثل هذه البساطة، بل أنها تأبى أن تستهل تاريخ هذه المرحلة بحكاية، لكننا نعثر فيها على يأس الحسين، فعندما أقدم على استشارة عراف، كان على علم أنه بفعله هذا لا يستطيع أن يصحح ما فعله، لقد وقع ما كان منتظرا، وأصبح ملكه محكوما بحدود، ولا يمكن أن ينتظر أكثر من ذلك، إن موقف الحسين في هذه الحكاية لا يتسق مع طبيعة ملك ودولة يريد أن يحافظ عليهما .

فيما بعد استوحى العواد (1978 مج 1 / 16 - 19) هذه الحكاية في قصيدة عن ملك فقد عرشه، ملك يتوقف مذعورا لكي يتساءل كيف صنع حتى وصل إلى هذا الضياع العميق، بحث فوجدها في الألقاب التي أورمت أنفه، وفي عدم احتكامه إلى العقل، وتبعيته لهواه، وفي الشورى الشكلية، واستعباد القريبين وتحويلهم إلى أصنام لا رأي لها ولا حرمة. يختم العواد قصيدته بلحظة أسى، تلك اللحظة التي اكتشف فيها الملك أن ملكه الذي ظنه صامدا إلى الأبد قد تحول إلى وهم لا شكل له ولا حدود، وأن سره قد أفشي حتى لو كان في كنف اعتراف سري لمشعوذ .

ينقل رفيع (1981 ص 304) عن أهل مكة المكرمة قولهم: إذا صحب إنسان رفيقا اسمه توفيق، فقد نال كل ما يصبو إليه ويتمناه. ويضيف: إن أصدق وصف قرأته في شأن جلالة المرحوم الملك عبد العزيز هو ما ذكره خير الدين الزر كلي فقد قال: الملك عبد العزيز موفق. ويقول عبد الله عبد الجبار (1959 ص 143): ثبت الهاشميون ما ثبتوا، ولم يجدهم نفعا ما بذلوا من حيلة ووسيلة أمام قضاء الله فاستسلمت المدن مدينة إثر مدينة، واستتب الأمر أخيرا للإمام عبدالعزيز آل السعود .

يعرف خير الدين الزر كلي (....) التوفيق بأنه قوة من قوى عالم الغيب، وهو أمر فوق الخطط الحربية، وقواعد السياسة، ونظم الإدارة

والاقتصاد. فوق المران والتجربة والخبرة. ثم يتساءل: أليس هذه الأمن الذي عم شبه الجزيرة العربية من التوفيق ؟. أليس ما تفتح لعبد العزيز من كنوز الأرض ذهبا ونفطا من التوفيق؟ .

تشير قراءة الأحداث بهذا الشكل إلى تصور واحد؛ فالثلاثة مقتنعون بأن ما حدث لا يُفسر إلا بمفاهيم ما ورائية. ففي نظر الأولين الحدث الذي لا يفهم إلا بتلك القوتين الغيبيتين (التوفيق / القدر) هو دخول الملك عبد العزيز الحجاز، وفي نظر الثالث الحدث الذي لا يفهم إلا بمفهوم فوق إنساني هو توحيد المملكة العربية السعودية في ظل أمان ورخاء اقتصادي .

إن الفكر الماورائي وما فوق إنساني الذي يبلوره مفهوما (التوفيق / القدر) لا يفسر ما حدث بل يزيده إبهاما، وهو يتجاهل أن الأزمات وأطوار التفكك جزء لا يتجزأ من أطوار التاريخ. الأزمات وأطوار التفكك غالبا ما تسم نهاية عصر أو نظام، وإذا ما وجدت أحيانا قوى داخلية أو خارجية فإن صفحة جديدة تُفتح (ينظر، ليفن، 2007، ص 12) .

ثم إن التاريخ والمسرح يُصنعان من المادة ذاتها. الفيلسوف الألماني هيجل أول من انتبه إلى ذلك؛ يذكر بأن التاريخ كالمسرح يمنح بعضه بعضا أدوارا، وكما على خشبة المسرح لا يمكن إلا للجريئين فقط أن يصعدوا إلى مسرح التاريخ (باموق، 2006، ص 207) .

كان الملك عبد العزيز جريئا الجرأة التي تأخذ في الاعتبار الأزمات وأطوار التفكك والقوى الداخلية والخارجية؛ لذلك ليس من قبيل الصدفة، ولا من قبيل التوفيق ولا القدر أن يدخل الحجاز، واستنادا إلى مقارنة الحيز الحافل بالمفاجآت، وتفاعل عوامل التفكك، واتخاذ عوامل إعادة التركيب أشكالا مختلفة، ومقارنة هذا بالعمل المسرحي (عن المقارنة انظر: ليفن، 2007، ص 12) يمكن مقارنة وضع الحجاز قبل دخول الملك عبد العزيز بعمل مسرحي لا علاقة فيه بين الديكور وبين الأحداث؛ فالديكور

لمسرحية أخرى تعود إلى عصر مختلف، فيما تقود الأحداث التمثيلية كليا إلى اتجاه آخر .

تعبر هذه المقارنة عما كان يجري في الخلفية؛ فالشريف حسين على العكس من الملك عبد العزيز لم تكن لديه القدرة على أن يصلح وضع مملكته، ولا القدرة على توفير قوة حياتية جديدة تدفعها إلى أن تعيش. وفي غمرة انشغاله بأيديولوجيا القومية والخلافة وأمارة العرب، غفل عن أن ما يحدث وما سيحدث يعمل وفق قواعد مختلفة عن تلك التي خبرها؛ مما أدخل الحجاز في أزمات سياسية واقتصادية وثقافية واجتماعية .

غير أن تلك الأزمات حلت بتوقيع الاتفاقية بين الشريف علي وبين الملك عبدالعزيز؛ يخرج بموجبها الأول من الحجاز، وتسليمه إلى الثاني. تتضمن الاتفاقية (16) بندا تتضمن تطمينات للمدنيين والعسكريين، وحلولا لأسرى الطرفين، وتعهدات مشتركة بين الطرفين فيما يتعلق بالممتلكات الشخصية دون الأملاك الثابتة والمحولة، وعدم تخريب أو تصريف الأشياء أو الأسلحة والمعدات، وترحيل العسكريين الذين يرغبون العودة إلى بلادهم. بعدها بادر الأعيان إلى مبايعة الإمام عبدالعزيز ملكا على الحجاز، ثم أعلنت البيعة العامة ليصبح «ملك الحجاز» و«سلطان نجد» وملحقاتها .

4 -أصول الدولة الحديثة

ليس في نيتنا هنا أن نقوم بعرض شامل للخلفية الاجتماعية -الاقتصادية لقيام الدولة السعودية الحديثة، ولا حتى القيام بعرض لكيف بدأت وكيف انتهت. سنقتصر على تحليل عام للخطوط الكبرى ومن وجهة النظر التي نتبناها.

لأجل بناء الدولة التي حلم بها، وحينما دخل الملك عبدالعزيز الحجاز، ومنذ بويع، مال إلى أن يبعد نفسه عن ممارسات النظام السابق

(نظام الشريف حسين)، فقد قبل أن يقرر الحجازيون شكل حكومتهم ودستورها، وهو ما رفضه الحسين سابقا. صحيح أن الملك عبدالعزيز كان يملك السلطة المطلقة، لكنه تجنب أن يظهر أمام الحجازيين بذلك المظهر. أو أن يوحي بأن هناك تغييرات جذرية ستحدث. إن ميزة هذه الفترة القصيرة بين التسليم والاستلام التام أنها فترة نقاش وحوار، ولم تكن فترة فرض سلطة بحكم الواقع. في إحدى الليالي جمع الملك عبدالعزيز وفود مدن الحجاز وأعيانه في بيته، وقال لهم: «إننا الآن في وقت العمل، وفي ساعة التأسيس، ولا يستقيم الأمر إلا بحسن التدبير وبالصدق وبالنزاهة. أنتم أرباب الرأي والفكر في بلادكم، فعليكم أن تقرروا شكل الحكومة، وتضعوا دستورا لها، وتحددوا العلاقات بين نجد والحجاز (الريحاني 1988: 470).

تبع ذلك سلسلة من الإجراءات. لقد «أخذ يسن الأنظمة والتشريعات مستعينا ببعض المكيين؛ لأنه كما قيل: أهل مكة أدرى بشعابها (رفيع: 296). أسس المجلس الأهلي، وأعيد تشكيل البلديات والمديريات كمديرية المعارف والأوقاف والشرطة، وتوسعت هذه الإجراءات لتشمل المهن والمطوفين. كان التشكيل يتضمن الموظفين وكبار المسؤولين في النظام السابق. وقد كان هؤلاء القوة المحركة للدولة الجديدة التي استمدت منهم قوتها. كان الملك عبدالعزيز يقول: «من كان مخلصا لغيري فسيكون مخلصا لي». لذلك فقد أصبح رجال النظام السابق: مفكرين وشعراء وسياسيين واقتصاديين ووجهاء وأعيان يتحلون بالقدرة على إدارة إقليم الحجاز وتوجيه سياساته، ولم يلبثوا أن أصبحوا الشخصيات البارزة في النظام الجديد .

ليس يسيرا أن نبين ما اشتملت عليه مرحلة ما بعد تسليم الحجاز. وكما قلنا من قبل يكفي أن نقرأ الآن الكشاف التحليلي لصحيفة أم القرى

بين عامي (1924 -1953) الذي أعدته دارة الملك عبدالعزيز (1999) ومعجم المصطلحات الحضارية الذي استل منه (القنيعر، 2007) لنرى كم القرارات والأوامر والتوصيات التي صدرت لتنظم التعاون بين الناس، وتدفعهم إلى العلم والمعرفة، وتشجعهم على السعي والكسب، وتحافظ على أمنهم ومكتسباتهم. إن التشديد على الجانب السياسي وحده يغفل المجالات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية .

يمكننا -إذن - أن نقول بشكل عام: إن المجتمع الذي استقر بالرغم من تعدد جنسياته، والمجتمع الاقتصادي المتطور، والسلام الذي انتشر، واستقلال قرار التحديث، وقلة نفوذ السلطة الدينية أمام نفوذ الدولة إذا ما تعلق الأمر بتمدين المجتمع أو تحديثه، هو ما يشكل خلفية هذه المرحلة التي نتحدث عنها.

الفصل الخامس

المجتمع

لا تتفق روايات الجغرافيين والمؤرخين القدماء على حدود الحجاز الجغرافية، لاسيما حدوده الشرقية، لكن في عشرينات القرن الماضي (القرن العشرين) أُعتيد على أن يُحد جغرافيا بمدينة العقبة وإمارة شرق الأردن شمالا، ومدينة القنفذة وجبال عسير جنوبا، والبحر الأحمر غربا، أما شرقا (ناحية نجد) فحدوده غير واضحة، ومختلف عليها وليست معروفة تماما كما يعبر الغالبية (الريحاني: 22، أبو علية 1997: 78، وهبة 1961: 14-15) وكما أسلفنا فقد حددنا الحجاز إجرائيا بما اصطلح عليه الآن بمنطقتي مكة المكرمة، والمدينة المنورة .

لقد قدر عدد من الكتاب سكان الحجاز في هذه المرحلة؛ فالريحاني يقدرهم بنحو ثلاثمائة ألف نسمة (ص22) وفؤاد حمزة بمليون ومائة ألف، والبيتوني وحافظ وهبة بمليون ونصف. تركز هؤلاء السكان في المدن كمكة والمدينة والطائف، وهناك تجمعات بدوية شكلت ما بين نصف السكان عند فؤاد حمزة، وثلثين عند حافظ وهبة (أبو علية: 80) .

وكما هو معروف فإن ماركس يذهب إلى أن المجتمعات الإنسانية تتميز عن غيرها من المجتمعات غير الإنسانية، فالأولى يتعين عليها أن تنتج وسائل عيشها، وسيترتب على قول ماركس، وعلى نسب سكان الحجاز

التي قدمنا تصورات تهم موضوعنا، ولها علاقة بعلاقات الإنتاج الاجتماعي للحجازيين في هذه المرحلة، والتباين في العلاقة بالطبيعة، والتنظيم والتكوين الاجتماعيين اللذين يعكسان التباعد عن، أو القرب من الطبيعة .

استادا إلى أفكار ماركس، سيكون مفيدا لنا تتبع ويكتن (2007) خط تطور الأنظمة الاجتماعية، وبناء على تتبعه يمكن القول بوجود جماعات في الحجاز لا تنتج الطبيعة، ولا تتحكم فيها، وما تقوم به هو أن تنظم نفسها بنفسها بحيث تستخدم منتجات الطبيعة بشكل فعال (الصيد). من جهة أخرى هناك تجمعات لا تنتج الطبيعة لكنها تتدخل فيها (الزراعة). وتجمعات ثالثة ابتعدت عن الطبيعة، وتتركز في المدن.

هذه التجمعات الأخيرة هي التي تهمنا؛ لأن الأفراد فيها أحرار في «اختيار وتطوير المشاريع الإنتاجية والتجارية، بل هم أيضا أحرار في الانخراط في علاقات تعاونية مع الآخرين لإنتاج البيئة -السياسية والاجتماعية والاقتصادية -التي يمكن فيها تحقيق مشاريع هؤلاء .

هناك علامات متعددة تكشف عن هذه الذهنية التعاونية، وما نود الحديث عنه يشمل مجتمعا يشبه «الفسيفساء»، وأخلاقا تتعلق بأخلاق التغير الاجتماعي، وغايات ومهمات الاجتماعية، وما ترتب على هذا كله من مفاهيم جديدة تكونت في هذه المرحلة، أو كانت في طور التكوين كمفاهيم العمل والارتقاء والتطور والتحسن والطموح والحياة العصرية .

1 – الفضاءان: العام والخاص

إننا نعرف أن الإسلام «يركز على دور الفرد ضمن مجتمع المسلمين المؤمنين، وكذلك ضمن عائلة تشكل الوحدة الأساس للحياة الاجتماعية. ويضع القرآن تعاليم دقيقة للعلاقات الأسرية والواجبات، والممتلكات والميراث، مما يشير ضمنيا، خصوصا في السياق المدني، إلى أن لكل

عائلة الحق في أن تعيش آمنة ضمن أسوار منزلها، وقد أدى هذا إلى الفصل بين الفضاء العام والخاص. فالحياة العامة تدور في الشارع، حيث الخدمات والقطاعات التجارية، في حين أن الحياة الخاصة تتطلع نحو الداخل من الأفنية والغرف المحاطة بالأسوار، والمنطقتان مترابطتان باتساق، لكنهما ليست بالضرورة مندمجتين» (سيكرس 2004: 49) .

إن تلخيص الجزء الخاص بالحياة الحضرية في الحجاز (المدن، البيوت، الحياة العائلية، الحياة الاجتماعية والعامة) في كتاب محمد علي مغربي (الحياة الاجتماعية في الحجاز في القرن الرابع عشر الهجري) سيجعلنا نكون فكرة عامة عن الفضاءين العام والخاص في الحجاز في مرحلتنا، وعن الثقافة الحضرية التي تعكس تنوعا تاريخيا واجتماعيا واقتصاديا وعرقيا .

مثلها مثل مدن الشرق، شكلت المباني التي أقيمت للدفاع والحماية حدود مدن الحجاز المادية؛ فحتى عام (1946) كانت المدن محصورة إما داخل حدود حقيقة مثل مدينة جدة، أو حدود تشبه الأسوار كحدود مكة المكرمة والمدينة المنورة والطائف. كانت الأراضي (العقارات) منخفضة الثمن؛ فالبيت الذي يكفي ثلاث عوائل يقدر ثمنه آنذاك بثلاثمائة (300) جنيه، يرتفع ليصل إلى ألف (1000) جنيه في الأماكن المميزة .

تقليديا هناك ثلاث فعاليات وراء ازدهار مدن الحجاز في مرحلتنا. هذه الفعاليات هي «السفارات، وتجارة الحج، والمصارف» (أوكروهليك 1991: 271). وإمكانية الغنى من هذه الفعاليات واردة، بل يمكن القول: إنها عوامل أولية للهرمية الاجتماعية .

هناك عوائل تؤجر دورها للسفارات الأجنبية (في جدة) وللحجاج الوافدين (في مكة والمدينة) وللمصطافين وطالبي الراحة (في الطائف). بسبب الحج كانت مدينتا مكة والمدينة تضمان أسواقا دائمة (قرب الأماكن

المقدسة) وأخرى مؤقتة (عرفة، مزدلفة، منى)، أما مدينة جدة؛ فقد كان الحجاج ينتقلون إليها ليستريحوا فترة تتراوح بين ثلاثة وعشرة أشهر، يبقون قرب الأماكن المقدسة «ويعملون بنشاط في عمليات البيع والشراء» (أوكروهليك، 271). كان ثمة تنوع في السلع المعروضة في هذه المدن، وتنوع في الفعاليات الاقتصادية، وفي العقلية التجارية .

كان هناك طبقة وسطى تجارية، «منتظمة وجيدة التنظيم» (أوكروهليك، 269)، وظلت كذلك إلى ما بعد انتهاء مرحلتنا بعقدين (السبعينات الميلادية). إن ما أثر على تلك الطبقة هي الإجراءات التي اتخذتها الدولة، فقد نقلت السفارات وإدارات المصارف إلى الرياض، وسنت نظاما للحج «ينتقل فيه الحجاج مباشرة من مطار الملك عبدالعزيز في جدة إلى مكة المكرمة مباشرة، وكذلك يعودون بالطريقة ذاتها؛ الأمر الذي «أثر سلبا على الحياة الاجتماعية والاقتصادية في تلك المدن لاسيما الطبقات العليا (أوكروهليك ، 271) .

إن من الطريف أن يقول أحد الشعراء (محمد سعيد عتيبي) عن مركز تحلية المياه الذي أنشأته الحكومة العثمانية في جدة، واستمر في عهد الشريف، والملك عبدالعزيز (يسمى كنداسة من الكلمة الإنجليزية (condenser .

يا ذوي الرأي والحجى والكياسة خلصونا من دوشة الكنداسة
كلكم تأخذون بالدس مـــ ـاء ونشوف النجوم من أجل كاسة

تعني (خلصونا) جدوا لنا حلا من الفوضى (الدوشة). نحن نعرف أنكم (ذوي الرأي، والحجى، والكياسة) تحصلون على الماء خفية (بالدس) بينما نحن الناس العاديين الذين لا حول لنا ولا قوة نتعب أشد التعب (نشوف النجوم) من أجل أن نجد الماء القليل (كاسة)، وكما هو واضح فإن البيتين يشيران إلى ضعف البنى التحتية في المدن (هنا في جدة)؛ إذ لم يطور

العثمانيون، ولا من جاء بعدهم (الأشراف والسعوديين) من نظام المياه، ولم يوجدوا حلولا عملية لشح المياه. مثل هذا القول ينطبق أيضا على شبكة المواصلات والصرف الصحي والإنارة .

يعتمد بناء المنازل الحجازية على البنائين المحليين، وعلى مواد بناء محلية في الغالب، ما عدا الخشب. وتستعمل في البناء الحجر والطين، ويبدو أن البناء في مدينة كجدة الساحلية، لم يكن يختلف عن البناء في مدينتين داخليتين كمكة المكرمة والمدينة المنورة إلا في المواد المستعملة؛ فالأحجار التي تؤخذ من المناقب في جدة، تؤخذ من الجبال في مكة والمدينة، والطين الذي يستعمل في جدة، يستعمل بدلا منه النورة المصنعة محليا (مغربي، 82) .

كانت السقوف تعمل من أخشاب الدوم التي تنبت أشجارها في أودية الطائف، أو من الأخشاب المستوردة. تطلى الجدران من الداخل والخارج، والعادة أن تتوزع النوافذ على ثلاثة أنواع: الروشان والشباك والمنور، وبالرغم من الفروق بينها؛ حيث الروشان له ثلاث جهات، والشباك واجهة واحدة، والمنفذ قريب من الشارع، إلا أن الوظيفة واحدة هي: إدخال النور والهواء .

تتألف البيوت من مدخل (دهليز)، وفي الداخل، هناك المقعد (مجلس يستقبل فيه الرجال) والديوان (إيوان مفتوح داخل البيت له فتحة سماوية) والمجلس (تقام فيه الحفلات) والمؤخر (غرفة تقضي فيها الأسرة معظم الوقت) والصفة (مخزن صغير لأشياء الأسرة النفيسة) وبيت الماء (دورة المياه) والمطبخ، وغرفة المبيت (غرفة للخدم من النساء) .

يلفت الانتباه ذوق الحجازيين الرفيع في تجهيز بيوتهم؛ يزينون جدران مجالسهم بالمرايا الكبيرة الحجم، والمحلاة بإطار من الخشب المذهب، المنحوت نحتا فنيا دقيق الصنعة فيبدو فائق الجمال، وبأرفف خشبية يرصون

فيها أوان محلاة بالنقوش، ويفرشونها بالسجاجيد المستوردة من تركيا وإيران، مساند مشغولة (بالدانتيلا)، وحصر منمنمة، ولحف مخططة، وصناديق ملابس محلاة بزخارف نحاسية، وفناجين الشاي ذات الزيق المذهب، وأواني الشاي والقهوة المستوردة. لقد كان الجمال جزءا من حياتهم اليومية، ليس الأغنياء فحسب، إنما أيضا الفقراء الذين سيجدون في الأسواق الشعبية سلعا مقلدة .

كانت مفاهيم الترابط والتوقير والتعاطف تسير شؤون العائلة الحجازية، وتشكل آدابا عائلية سواء في الأسر الثرية أو الأسر المعدمة. هناك سلطة الجد، وإن لم يكن حيا فسلطة الأب، وعلى الصغير والكبير أن يستأذن، وهناك آداب يلزم أن يتمسك بها مثلما هي حتى لو غابت أسبابها. يورد محمد علي مغربي «ومن أغرب الآداب التي أدركتها، والتي لم أستطع لها تفسيرا حتى اليوم، أنه يحرم على الشبان تناول القهوة بمحضر من الكبار، ولكن يجوز لهم تناول الشاي (ص 21) .

يلبس أبناء الطبقة الوسطى الجبة والعمامة الألفي (العمامة الحجازية)، يشاركهم في هذا العلماء والتجار، أما أبناء الطبقة الشعبية فيلبسون العمامة الملفوفة بدلا من العمامة الألفي. كان التجار والعلماء وأبناء الطبقة المتوسطة يتأنقون في ملبسهم، ويختارون من الأقمشة ما غلا ثمنه، وإن كانت ملابس العلماء أقل بساطة ،

كان الحجازيون يلبسون ما يميزهم عمن هم أدنى منهم، فالتجار يلبسون حزاما رفيعا سمي الحزام التجاري تمييزا عن الحزام الشعبي. وفي ملابس الشباب يحل الكوت محل الشاية؛ لكي يتميز عن ملابس العلماء والتجار. كان الشباب أكثر رغبة في التغيير، والتبديل، والتمشي مع الموضة، لا يكاد ينزل إلى السوق قماش جديد إلا وتكالبوا عليه، وكانوا هم من بادر أولا إلى ترك الجبة والعمامة؛ لأنها من وجهة نظرهم لم تكن عملية .

يلبس النساء سراويل طويلة تغطي النصف الأدنى من أجسادهن ما عدا القدمين، وصديريات تغطي نصفها الأعلى بأكمام نصفية، وفتحة من الأمام. وعادة ما يكتفين بلبس هاتين القطعتين في البيوت. كان الحجازيات بارعات في تزيين أجسادهن: يزلن الشعر من الخدين ومن الجبين، ويسوين الحاجب، ويدهن وجوههن بدهن اللوز، وشعر رؤوسهن بدهن النارجيل، كانت شعورهن طويلة، وعادة ما يقصينها ويسدلنها على جانبي الوجه ليصل إلى الظهر .

ليس هذا فحسب، بل كن بارعات في لبسهن، إلى حد أن بعضهن يزين أخفافهن بقصب، وأحيانا بقطع زجاج. كن الأكثر تقيلا من رجالهن وأولادهن، فقد بادرن إلى هجر السراويل الطويلة، واكتفين «بما يحجب العورة المغلظة» (رفيع، 44)، وهجرن المحرمة (غطاء الرأس) والمدورة (غطاء يوضع فوق المحرمة ليستر الرأس ككل)، ليدعن الشعر مكشوفا، بعد أن أخذن في قصه وتزيينه على الموضات الحديثة .

هذه القابلية للتغير التي اتصف بها نساء الحجاز، هذا الجمال والبهجة وحب الحياة، أزعج البعض، ولم يكن أمام هؤلاء سوى استعداء الدولة عليهن. سنتعرف في مكان آخر من هذا الكتاب كيف انحرفت الدولة إلى مراقبة اجتماعية وأخلاقية لأفرادها. نكتفي هنا بما أورده محمد عمر رفيع. كتب «وبناء على عدم ارتياح أولياء الأمر لهذا التطور (تطور لبس المرأة) أصدر جلالة الملك الفيصل المعظم، أعانه الله وأيده بروح منه، بلاغا يؤنب فيه من استرسل في هذا الوضع الشائن، ويحذر باتخاذ الإجراءات الرادعة لمثل هذه الحال» (ص 45)

وبالرغم من حالة الفصل بين الرجال والنساء، إلا أن هناك مناسبات يمكن أن يختلط فيها الجنسان؛ عند مستوى الأقرباء والأصدقاء الحميمين. إحدى أكبر هذه المناسبات شعبية هي الأعراس، التي تمثل فرصة لتوسيع

دائرة الحياة الاجتماعية للرجل والمرأة. كان العريس يستقبل مجموعة من النساء يدققن الدفوف، وكان أبوه وأخوه وأعمامه يدخلون جميعا إلى غرفة العروس، وهي كاشفة وجهها ليضع كل منهم «تصبيحته» في حجرها أو قريبا منها .

إن من العادات الطريفة أن أياما معينة لا يخرج العريس إلا بإذن عروسه. إذا تزوج بكرا فيمكث سبعة أيام لا يغادر البيت إلا بإذنها، وإن كانت قد تزوجت من قبل أو ترملت يبقى ثلاثة أيام، أما الأغرب فإن العروس تزود بما يلزمها، لكن ملتزماتها تخلو مما تستتر به فيما لو خرجت من البيت. يؤول مغربي (1982) هذه العادة الغريبة بانتقال السلطة إلى الزوج، لكن هناك وجها آخر هو أن الزوج هو الذي يشتري لها ملابس الخروج يشير إلى أنها يمكن أن تخرج من البيت .

لقد امتزجت أحيانا كثيرة في حياة الحجازيين (رجالا ونساء) توسيع دائرة الحياة الاجتماعية بالعبادة. يروي أحمد علي في سيرته الذاتية (2001) أنه في الليلة الحادية عشرة من كل شهر تتحول مقبرة المعلاة من مقبرة موحشة إلى أرض تنتشر فيها الأنوار «ويختلط فيها الحابل بالنابل رجالا ونساء (ص 106)، وفي الليلة الرابعة عشر من كل شهر (ليلة الشهداء) يخرج الناس مشاة وركبانا، ومن كل جهة يُسمع صوت الأغاني. هناك ليال أخرى كالليلة الخامسة عشر من شهر صفر، والرابعة عشر من ذي القعدة حيث يخرج الناس إلى ضواحي المدن .

إذا ما تجاوزنا الحياة إلى الموت، فقد كانت الجنازات بسيطة: يصلى على الميت في أحد المساجد، ثم يدفن. يقرأ القرآن في أيام العزاء الثلاثة، وفي اليوم العشرين والأربعين، وبعد مضي عام من وفاته. كان هناك عادات حسنة كالتكافل والمشاركة في الأحزان. يروي محمد علي مغربي قائلا: «من أعجب ما لاحظته وأنا صغير السن أن النساء إذا اجتمعن وبكين

وعزين المحاضرات، لم يكن بكاؤهن على الفقيد المتوفى، إنما كانت كل واحدة منهن تبكي عزيزا غادر هذه الحياة، وخلف بعده اللوعة والأسى (1982: 49).

ما يراه المغربي عجيبا ليس كذلك، فالنساء البواكي على ما تعتبره كل واحدة منهن فقيدا، يتماهين مع من مات فقيدها، ويدركنها بوصفها ذاتا أخرى تتطابق معهن. إنهن هي وقد أصبحن أخريات؛ لأن فهمهن لها، يتضمن معرفتها، والسعي نحو التطابق معها، وبما أن «الفهم مسألة بين ذاتية (موران: 88) فإنه يفضي بالضرورة إلى الانفتاح والتعاطف مع الآخر.

2 – الخليط المتجانس من الناس

يشبه العواد (1981: 48) سكان الحجاز بسكان أمريكا، فهم خليط من أجناس متعددة: هندية، ومصرية، وجاوية، وبخارية، وتركية، وفارسية، ويتحدث عقيل (1983: 161) عن قوى اجتماعية واقتصادية قدمت إلى إقليم الحجاز من أنحاء مختلفة، واستحوذت على مرافقه الحيوية إلى حد أضحى معه العنصر الحجازي قليلا ونادرا، وعبد الجبار (1959: 127) عن اختلاط الأجناس واللغات والعادات لاسيما في مكة المكرمة التي تتكون من خليط من الشعوب والأمم الإسلامية التي وفدت إليها في أزمان وأدوار متعددة، ويصف كتبي (الاقتباس من الفوزان ، 1981، جـ/ 273) المجتمع الحجازي بتعدد الأصول واختلاف الفروع، وحياته تنسب إلى المكان أكثر من انتسابها إلى السكان، ويقول السباعي (1983: 190) إن أكثر سكان الحجاز الآن ينحدرون من أسر ليست حجازية الأصل سواء من البلاد العربية أو غيرها .

ويتحدث أبو علية (1979: 82) أن نسبة العرب في مدن الحجاز قليلة إذا ما قيست بنسب العرب في الأقاليم الأخرى من الجزيرة العربية، وأن

التمازج في الجنس لم يحدث خارج المدن، وأن أكثر الأجناس انتشارا في الحجاز هم الأفارقة، كما أن بيركهارت (2005: 23، 24) يقول: إن أغلب سكان الحجاز من الغرباء، وأن مع كل موسم حج تضاف إلى سكانه أعداد جديدة .

لقد تطلب هذا الخليط زمنا للتآلف، وقد تمتع الحجازيون بهذا كله، وقد امتدح عقيل (1983، ص: 162) الحجازيين؛ لأنهم لم يعتبروا الدخيل عليهم غريبا، ولم يتعصبوا أو يتحزبوا، أو يتشيعوا لعرق على حساب آخر، وبهذا التواصل والانفتاح أكد الحجازيون أن الحجاز وحدة واحدة، وإن تباينت عناصره، واختلفت أعراقه، لا فرق عندهم بين هندي وجاوي وتركماني، كما أن السباعي (1983: 190) يجعل من الانتماء إلى الحجاز لا إلى القبيلة أو العشيرة شرف لا ينازعه شرف آخر .

إن ضعف الكيان القبلي في مدن الحجاز كان له نتائجه على الحياة الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، وكما يقول أبو علية (ص 82) فقد حلت اعتبارات أخرى محل الكيان القبلي القائم على النسب. حلت الوظائف الاقتصادية محل المكانة الاجتماعية القائمة على النسب. كان هناك علماء ومثقفون ومدرسون أثروا في الحياة التعليمية والثقافية، ومطوفون ووكلاء يشاركون في الأعمال التجارية، وعمال بحر ومرشدوه وحمالوه يقدمون التسهيلات اللازمة للحركة التجارية. إضافة إلى طبقة اجتماعية تكونت بسبب وجود الأتراك التي تصاهرت مع الأسر العربية فولد جيل كانت له مراكز سياسية وإدارية رفيعة .

يجد هذا الخليط المتجانس معناه في انفتاح الحجازيين على ما عداهم. لقد تتبع أحد الباحثين (الشهري، 1986) تصورات بعض الزائرين. ينقل عن الرحالة (تاميسير) أن أهل جدة يعاملون ضيوفهم الأوربيين كما لو كانوا منهم، وأنه زار عددا من الأغنياء، وعايش كرمهم عن قرب حتى أنه

اعتبرهم أكرم من الغربيين، وعن (نيبور) التسامح الذي كان سائدا الحجاز، وأن سكان مدينة جدة قد تعودوا على رؤية الأغراب في ملابسهم الأصلية، وأنه تجول في الأسواق، وجلس في المقاهي من غير أن يسيء له أحد، وعن الرحالة (تشارلز ديديه) أن المسيحيين كانوا يتمتعون بالحرية في جدة، وقد جابها هو نفسه في الليل والنهار، ولم يضايقه أحد .

3- أخلاق التغير الاجتماعي

إن أرفع تأمل يوضح ما يمكن أن يقوم به مجتمع خليط ومتجانس هو تأمل جان-بيار منيشو في كتابه الحضارة الأمريكية (1992) عند حديثه عن المجتمع الأمريكي، فهو يعترف بان مجتمعا خليطا ومتجانسا يرسخ عملا جماعيا مكونا من مجموعة من الديناميكيات الفردية، وأنه يعتمد على تفاؤل ربما يكفي بنفسه إلى تبرير الحاجة إلى الفعل، وأن هذا المجتمع إذا ما كان عليه أن يهرب فسيهرب إلى المستقبل، هربا نحو هدف أكثر مما يكون هربا من شيء ما، وأن ديناميكيته ستتعزز بالمرونة المطلقة التي تخلق نوعا من الحركة الدائمة التي تدفع المجتمع إلى الأمام .

إننا نقدر النتائج التي تترتب على هذه المقارنة؛ فهي خطرة تؤدي بنا إلى مزالق من المفترض أن نتحرز منها، لكن ينبغي أن نذكر بأننا لسنا أول من قارن بين المجتمعين الأمريكي والحجازي في هذه المرحلة التي نتحدث عنها، فقد أوردنا سابقا أن العواد يشبه المجتمع الحجازي بالمجتمع الأمريكي، وبذلك تظل المقارنة هنا مقبولة مادامت توسع النقاش إلى ما يترتب على هذا الخليط المتجانس من الناس من جاذبية للمستقبل، وتفاؤل ومرونة، وعامل حركة كانت سائدة آنذاك .

إننا محكومون في هذا المخطط الأولي للتحليل؛ لذلك يستحيل علينا معالجة الديناميكية بكيفية مرضية. يلزم أولا تجميع متن معقول من

الممارسات الاجتماعية والاقتصادية والثقافية التي تشير إلى جاذبية المستقبل والتفاؤل والمرونة والحركية الاجتماعية، لذلك سنكتفي هنا بعرض خطوط عريضة تمكننا من توضيح الفكرة .

لقد ترتب على هذا الخليط المتجانس من الشعوب والقوميات المتعايشة معا، أن جعل من الحجاز مجتمعا ناهضا ومتحفزا؛ ذلك أن المسيحيين واليهود والمسلمين الذين استوطنوا الحجاز نسوا هويتهم المتجذرة في ماضيهم الذي غادروه وتركوه خلفهم، وقد ترتب على هذا النسيان أن أصبحت هويتهم متعلقة بحاضرهم ومستقبلهم .

حينما وصلوا إلى الحجاز إما للحج أو التجارة، وصمموا على الإقامة فيه؛ فذلك يعني أن مستقبلهم مرهون ببراعتهم ومهاراتهم الشخصية، وليس مرهونا بالقدر، وأن فرص نجاحهم وتقدمهم تكمن في فرص إنجازاتهم الشخصية وليس فيما ورثوه عن آخرين. من المؤكد أن جيلا من المهاجرين الأول قد صادفوا ما يعكر صفو استقرارهم، على سبيل المثال، فأحد التجار الهنود يدعى إبراهيم وصل إلى جدة حوالي عام (1421) فاستحوذ شريف مكة على ما في سفينته من البضائع (الشهري، 1986 ص 100) لكن هؤلاء أعقبهم أجيال أخرى من المهاجرين هيمنوا على المجال الاقتصادي، وهؤلاء هم الأكثر وضوحا قبل وأثناء المرحلة التي نتحدث عنها .

لقد انغمس المهاجرون إلى الحجاز في الحاضر ليكونوا مستقبلهم؛ لذلك لن تجد أحدا لا يعمل. على سبيل المثال لا الحصر، كان أهل مكة أهل حرف وصناعات، فلا تكاد تجد فيها عاطلا أو هاملا يتسكع في الشوارع لا عمل له ولا صنعة أو مهنة حتى تحولت مهنهم إلى أعلام عليهم (ينظر قائمة المهن التي تربو على المائة، والمهن التي تحولت إلى أعلام على أصحابها في: أبكر، 2004، 137 وما بعدها). تحول العمل إلى قيمة

اجتماعية واعتبر واجبا، وكان من لا مهنة له في نظر المجتمع ساقطا اجتماعيا (نفسه، ص 228)

لقد درس الشهري (1986) طائفة التجار في إقليم الحجاز، ووجدها تتكون من عرقيات وجنسيات مختلفة، وأنهم كانوا يتمتعون بمستوى رفيع من رغد العيش، يدخرون ويتمتعون، وقدم أدلة من المظاهر الاجتماعية التي كانوا يمارسونها في تفاصيل حياتهم اليومية (ينظر أيضا : المعبدي، 1993، الفصل الثالث، حيث ينقل حرفيا من الشهري من غير أن يشير إلى ذلك). كما أن باحثا آخر (رفيع، 1981) تتبع الجاليات المشاركة في الحالة الاقتصادية في مكة المكرمة ووجد أن كل جالية تخصصت في نوع محدد من البيع والشراء .

إن غياب التاريخ يولد الحرية (منيشو، 1992 ص 60) وقد ترتب على هذا نتيجة واحدة على الأقل هي أن الجيل في المرحلة التي نتحدث عنها سينكب على التاريخ، لا لكي يرضخ له، بل لكي يقرأه وفق فهمه الخاص. في هذه الفترة أصدر الفلالي كتابه رجالات الحجاز (1945) وكما تنبه العواد في المقدمة التي كتبها أن الكتاب ليس تاريخا بالرغم من عنوانه الذي يشير إلى التاريخ، بل هو «فكرة فنية» (ص 13) ويفسر ذلك بأن النزعة الشائعة بين الشباب الحجازي آنذاك هي أن تؤخذ الحقائق بطريق الفن، لا بطريق التاريخ المقيد بالتصور التقليدي .

وفق العواد فإن الفكرة الفنية تعني أن التاريخ لا يعني إلا بقدر ما يؤثر، أي بوصفه مؤثرا فيما يجري في الحاضر (من وجهة نظر الحاضر لا الماضي). وبلا شك فإن التصور التقليدي للتاريخ لا يخدم هذه الفكرة، إنما يخدمها هو التصورات الملهمة التي تحدث التغييرات في ذهنية الجيل الحجازي، وبتعبيره: «إبراز صورة بارعة -صحيحة على الأقل-عن عبقرية الفرد الحجازي في مختلف أشكالها سواء عبقرية في السياسة أو الدهاء، أو في الفقه أو القضاء أو في الحرب والقيادة (ص13) وكما نعرف فإن هذه

المجالات القانونية والإدارية والقيادية هي التي تولد آفاقا جديدة .

لقد نتج عن استقرار المهاجرين في الحجاز، وتناسيهم ماضيهم، وإخلاصهم لحاضرهم ومستقبلهم أن تولدت في المجتمع الحجازي أسئلة بثت في المجتمع كله مقيمين ومهاجرين أخلاقا اجتماعية جديدة: من يكسب أكثر؟ وبأي طريقة سيكسب؟ وكم سيكسب؟. وهي أسئلة تكمن إجابتها في اقتناص الفرص، ليس الفرص المتاحة فقط ،إنما الممكنة أيضا (على سبيل المثال ينظر حكاية فقيه مع السمن في عام 1948 في: أبكر 2004، ص 200) .

لقد تحولت كل فرصة في اتجاه تحريك المجتمع، والفكرة التي انتشرت في هذه المرحلة هي فكرة الشخصية الحركية (لمعرفة معنى الشخصية الحركية، ينظر ليرنر، 2004 ص 168) وأن الحركة الشخصية هي في حد ذاتها قيمة تأتي في مقدمة قيم المجتمع، وأن الإنسان هو ما سيكون وليس ما كان، والأهم هو شيوع أخلاق التغير الاجتماعي .

نحن هنا لا نفكر في واقعة واحدة ملائمة؛ فهي كثيرة. يكفي أن نورد حديث أحد الصيادلة القدماء عن تجربة افتتاح الصيدليات في هذه المرحلة؛ فهو يعزوها إلى شيوع مفاهيم بين الشباب كمفاهيم المستقبل، والطموح، وخوض تجارب تجارية جديدة. يقول: «الصيادلة في بداية أمرهم لم يكونوا منافسين للعطارة بأية حال، وإنما كنا شبانا متحمسين لخوض تجربة جديدة، ونشاط تجاري جديد، قد يكون له إقبال في المستقبل وتحقق طموحاتهم وحماسهم .. إن الشعور بأنهم أطباء المستقبل كان يشكل لديهم إصرارا على المواصلة لخدمة المجتمع الصغير؛ فالمريض الذي يجرب الأدوية الجديدة تتحسن حالته يتجه للصيادلة بالشكر والعرفان، مما كان يرفع من روحهم المعنوية ويؤكد لهم مؤشرات النجاح التدريجي (أبو زيد، 1996 ص 31) .

إن مجرد البقاء في الحجاز هو علامة تفاؤل. ليس فقط عند المسلمين،

إنما عند غير المسلمين كاليهود والمسيحيين الذين عاشوا وتاجروا وماتوا في بعض مدن الحجاز كمدينة جدة (مغربي، 1982، ص 171) وكما يقول منيشو (1992): «إن التفاؤل يحدد الجاذب المستقبلي: لا يمكن للغد إلا أن يكون أفضل إذا عرفنا كيف نقتنص فرصتنا (ص 60) .

كان التفاؤل يُبرر بالمرونة، وكانت المرونة نتيجة التفاؤل (نفسه، ص 65)، وقد كانت المرونة هي قاعدة الناس في هذه المرحلة، وتبدو أولا على مستوى الانتقال بين المهن. الأمثلة على ذلك كثيرة ومن يقرأ اليوم كتاب أعلام الحجاز في القرن الرابع عشر الهجري (1984) تنتابه الدهشة من مقدار تغيير المهن التي كان يعمل فيها هؤلاء الأعلام؛ على سبيل المثال: فقد عمل حمزة شحاتة في الهند، ثم سكرتيرا للمجلس التجاري في جدة، ثم أسس شركة لنقل السيارات، وعمل سائقا لشاحنة بين مكة وجدة، ثم عمل في استيراد قطع الغيار (جـ2/ 129 وما بعدها).

4 – الغايات والمهمات الاجتماعية

إن الفكرة الأساسية والتغير المذهل في هذه المرحلة التاريخية يكمن في الغايات والمهمات الاجتماعية، وسنقتصر في هذا الصدد على المفهوم الجديد للحياة، وفي التصورات المتعلقة بغاياتها وبمهمتها، وما ترتب على ذلك من مفاهيم جديدة تكونت في هذه المرحلة، أو كانت في طور التكوين كمفاهيم العمل والارتقاء والتطور والتحسن والطموح والحياة العصرية .

في هذه المرحلة، يتساءل العامودي (1984، ص 42 وتاريخ المقال 1937). في مقال نشر له عن مهمة الحياة، وعن غايتها. يتساءل لكي يجيب. يقول: «أما مهمة الحياة فيمكن تلخيصها في عبارات موجزة، بعيدة عن التبسط، وبعيدة عن التصنع، وبعيدة أيضا عن التهريج الذي اعتاد البعض أن يظهروه .. مهمة الحياة أن تستمر .. وتستمر .. وأن تظل محافظة على سنتها الدائمة التي هي (حفظ النوع) أما الأحياء فلكل منهم مهمته الخاصة به، ومهماتهم على اختلافها وكثرتها قد لا تختلف في غاياتها عن

تلك الغاية المنشودة، وإن كانت تمتاز بشيء آخر، أجل تمتاز مهمة كل حي في هذا الوجود بأن لها غرضا ساميا جميلا،ذلك هو نشدان الكمال ..ذلك هو الطموح إلى الأفضل .. ذلك هو العمل والجهاد باستمرار في سبيل الارتقاء الذي أساسه القوة، والتحسين الذي دعامته الجمال .

لقد قاد مفهوم التقدم هذا الجيل، وبدا أرسخ مما كان عليه من قبل. كانوا يؤمنون أن بواسطته ستتحسن معيشة الناس، وأن سعادتهم ستزداد أكثر وأكثر. يتابع العامودي في مقاله سالف الذكر «استمرار ومحافظة على النوع، هي ذي أساسيات الحياة، أو بعبارة أخرى هي ذي مهمتها، وهي هي غايتها، ثم جهاد مستمر في سبيل الارتقاء والتحسين، تلك هي المهمة المفروضة على كل إنسان، وتلك هي الطريق المعبد الذي لا طريق سواه كما هو الواقع يصل به إلى السعادة التي هي غاية الإنسان وأمله المنشود! (ص 42) .

لقد كان العواد في كتابه خواطر مصرحة (1981) يريد من الناس أن يعيشوا الحياة الحديثة: أي أن يذهبوا إلى المدارس، ويعملوا في المصانع، ويفكروا بعقولهم، أن يكونوا أحرارا وعقلانيين، وأن يبنوا وأن يتبنوا مفهوم التقدم. وفي مقابل ذلك، لم يكن العواد يريد من الناس أن يعيشوا جامدين ومتطرفين، غير قادرين على أن يتغيروا. يريد منهم ألا يقدسوا الأشخاص أو يرتهنوا إلى أي رمز، وألا يتبنوا النمط الواحد والقيمة الواحدة، ولا يتلقوا أفكارهم من خارجهم، أو يبحثوا عنها في الماضي. لا يريد منهم أن تتلاشى فرديتهم لتذوب في المجموع .

إذا جاز التعبير فالإنسان الحديث هو البطل الرئيسي لكتاب العواد «خواطر مصرحة» الذي يتمتع بغايات ومهمات اجتماعية جديدة هو العصب لمشروع الكتاب التحديثي، وخلاصة مقال «من نافذة الخيال» الذي افتتح به الكتاب يدعم هذه الفرضية؛ فهناك تباين بين إنسانين: أحدهما يؤمن بأن القيم المطلقة شرط من شروط الحياة، ويميل إلى السلبية والإذعان، ويتوقع

الاستمرار في المجتمع لأنه غير واثق من التغيير، أما الآخر فعلى العكس؛ يؤمن بالتغيير ويرغب فيه، ويثق في انه يستطيع أن يتغير ويسيطر على أي شيء يأخذه في الحسبان .

إن أفضل وسيلة لتوضيح الفرق هذين الإنسانيين تتمثل في تمييز العواد بين الإنسان الشرقي وبين الإنسان الغربي. فالشرقيون يحيون على نظام دائم، يولدون ليأكلوا ويعيشوا ويموتوا، والغربيون يعيشون على نظام آخر، يولدون ليتعلموا وليفكروا وليعملوا وليخلدوا آثارا باقية (ص، 76) .

يكشف العواد بهذا التمييز ملامح الإنسانين: الإنسان الشرقي سلبي وميال للإذعان، يولد لكي يأكل ويعيش، لا يؤمن بقدرته على التغيير ولا يرغب فيه؛ لذلك فهو يأكل ليدفع إلى الموت، غير طموح ولا يرسم لحياته أهدافا مهنية يفيد منها غيره، قدري يموت لأن حياته انتهت. في مقابل هذا يكون الإنسان الغربي فاعلا ومتحركا، يعنى بشؤونه الحياتية، ويقوم بدور فاعل في شؤون المجتمع. يؤمن بأنه يستطيع أن يتعلم، ولا يمكن لعادة أو تقليد أو أي قوة أخرى أن تأخذ مكانه .

لا ينصب تفكير العواد في كتابه «خواطر مصرحة» على الإنسان الحديث باعتباره موضوعا نهائيا، إنما على الصيرورة التي تؤدي إليه. يتعلق الأمر بتحليل الحياة الذي سيبدأ بما يسميه «فلسفة الحياة العصرية» (ص، 57) ومضمونها دساتير الحياة الحديثة التي ساهم في وضعها تاريخ الفكر الإنساني والحياة البشرية والطبيعة ومسار الحضارات المتعاقبة، وأخذت في حسبانها احتياجات الإنسان الأساسية كالحرية وإعمال العقل والعيش من أجل الحياة والعمل والطموح واستقلالية الإنسان .

وفي ما لو استعمالنا مفهوم أحد الباحثين الاجتماعيين درس تخلخل المجتمعات التقليدية في الشرق الأوسط (ليرنر، 2004، جـ1/ 185). يمكن أن نقول: إن العواد كان يصف في كتابه خواطر مصرحة «الشخصية الحركية «التي تكون الملمح الرئيس في الإنسان الحديث: أي الإنسان

الذي يتميز بقدرته الحالية على أن يتعرف الجديد، والمعد لأن يستوعب المطالب الجديدة التي تنشأ .

لكي نشعر بما حدث في هذه المرحلة من تغير في المفاهيم والقيم، يكفي أن نورد هذه الفقرة من مقال نشر آنذاك. كتب فلالي (1983: 155) «فحالة مجتمعنا اليوم لا تتفق بوجه من الوجوه مع ما كان عليه الجمهور الحجازي السابق حتى كأننا لا نمت إلى أسلافنا بسبب من الأسباب، فلقد صار البون بيننا وبينهم كالبون بين الأرض والسماء، وما أدري ماذا حدث في تكويننا؟ أو ماذا طرأ علينا من التأثيرات حتى جعل شقة الخلاف تبعد هذا البعد بين الآباء والأبناء، فعاداتنا اليوم لا تتفق وعاداتهم بالأمس، وأخلاقنا ليست كأخلاقهم، ونفوسنا تأبى الاقتراب من نفوسهم، وتقاليدنا تتنافى مع تقاليدهم وما كانوا عليه ... حتى إنهم لو بعثوا لأنكروا علينا كثيرا من أعمالنا ولساءهم ما وصلت إليه حالتنا اليوم، ولاستوحشوا من المقام بيننا، ولولوا منا فرارا ولملئوا منا رعبا، ولهرولوا لائذين إلى قبورهم مفضلين البقاء تحت أطباقها على العيش معنا تحت أجواز الفضاء».

لقد اقتبسنا هذه الفقرة الطويلة؛ لنوضح إلى أي حد يذهب فيها الكاتب لتعيين حد فاصل بين يوم وأمس، وبين سلف وخلف. صحيح أن المقال يوحي نقد الخلف ومدح السلف «أولئك الذين كان يتألف منهم المجتمع الحجازي في عصوره الغابرة من متانة الأخلاق، وحميد الصفات، وكريم السجايا وشريفها ما يدع الإنسان يعجب مما وصلت إليه حالتنا اليوم من هذا الانقلاب الخلقي والنفسي المضاد لما كانت عليه حالة الآباء الأول (ص 144)، ومع ذلك فإن حديثه عن الانقلاب النفسي والخلقي، وعن الأخلاق التي تختلف عن الأخلاق، وعن التقاليد التي تختلف عن التقاليد، وعن استوحاش الخلف فيما لو بُعثوا ليعودوا إلى قبورهم. كل هذا يشير إلى أن الأمر يتعلق بسلوك جيل لم يعد أسلافه يحدد له مفاهيمه عن الحياة، وماذا يفعل وكيف يفعل.

الفصل السادس

القِيَم

هناك رؤى مختلفة لمفهوم القيم تختلف تبعا للمجال المعرفي. هناك رؤية تتعامل مع مفهوم القيم من خلال مؤشر الفعل (القيم عامل محدد للسلوك). رؤية أخرى تتعامل معها من مؤشر الاهتمامات والاتجاهات (اتجاهات إيجابية تجاه جوانب من الحياة وأخرى سلبية تجاهها). ولكل رؤية من هاتين نقاط ضعفها؛ ففيما يتعلق بالرؤية الأولى قد يكون السلوك الصادر غير محدد من القيم التي يتمثلها الفرد، إنما تحدده الثقافة التي ينتمي إليها الفرد على أنه سلوك مرغوب فيه، كما أن الاتجاهات فيما يتعلق بالرؤية الثانية، قد تتأثر بالمتغيرات الثقافية، مما يجعلها لا تعبر بالضرورة عن قيم الأفراد. نحن هنا سنجمع بين الرؤيتين (الاتجاهات والفعل)، يترتب على هذا الجمع أن القيم تكشف عن نفسها إما من خلال التعبير اللفظي (الرؤية الثانية) أو من خلال ما يصدر عن الفرد من سلوك في المواقف المختلفة (الرؤية الأولى) .

ونحن نتبنى هذا الجمع، يشق علينا أن نحلل كل قيم تلك المرحلة التاريخية. إنها ليست مشكلة قصر هذا الفصل، إنما العقد الكثيرة والمتشابكة التي تحتل مكان القلب من هذه التجربة التاريخية، بيد أن ثمة شيئا يمكن أن نفعله. إننا نستطيع أن نلتقط فكرة واحدة ،ونرى إلى أين تقودنا، ثم نتتبع هذه الفكرة إلى ما يمكن أن تتضمنه. سوف نتابع هذا

السؤال: ما القيم التي كانت سائدة في هذه المرحلة التاريخية، وكان يمكن أن تكون صلبة. وسنقتصر في هذا الصدد على ثلاث قيم أساسية هي الفردية، والحرية، والتجاوب مع الآخرين .

1- الفردية

يمكن التفكير في تعريف بسيط للفردية فـ «حيث الفرد هو القيمة العليا أتحدث عن الفردية» (دومون، 2006، 41). المشكلة المتعلقة بموضوعنا: كيف توجد الفردية في ظل حاكم استبدادي يحكم على هواه بدون قاعدة أو قانون؟ كيف تنمو وتنشط هذه القيمة في ظل سلطة استبدادية تتناقض معها؟. وهو يناقش حضارة عصر النهضة يقول بوركهارت (2005: جـ1/ 240) «كان الاستبداد يعمل جاهدا، وإلى أقصى حد على تغذية وتنشيط الفردية، لا فردية المستبد أو قائد المرتزقة نفسه فحسب، بل فردية الرجال الذين كان يحميهم أو يستخدمهم الآن في يديه -ما بين سكرتير أو وزير أو شاعر أو رفيق. فهؤلاء الناس كانوا مجبرين على معرفة جميع الموارد الجوانية لطبيعتهم الخاصة سواء منها العابرة أو الدائمة؛ فكما أن استمتاعهم بالحياة كان يزداد قوة ويركز بعامل الرغبة في الحصول على أعظم جانب من الرضا من خلال فترة ربما تكون موجزة جدا في السلطة والنفوذ».

يربط بوركهارت بين الاستبداد وبين تنشيط الفردية ونموها، ثم ينتقل بعد ذلك إلى تحليل يبين كيف يرتبط أحدهما بالآخر. هناك الكثير من الأفكار الجذابة في هذا الربط. ربط ينعش كثير من الأسئلة، عوضا من أن يحجبها كما تفعل طرق التفكير المعتادة، وهو ربط وتحليل نحتاجه هنا؛ لصياغة إطار ممكن للكيفية التي نمت بها ونشطت قيمة الفردية في المرحلة التاريخية التي نتأملها.

كنا قد قلنا في حينه كان الشريف حسين مغرورا ومتعنجها، يظهر غير

ما يبطن، ويفعل غير ما يقول، كان الكل في الكل، لا يسمع صوت غيره، ولا يقرب إلا من كان صدى لصوته، أو صورة لما يريده هو أو يأباه، جمع المتناقضات والأضداد فهو خيالي وعملي، روحي ومادي، كريم وبخيل، يحب الحقيقة والوهم، أحاط نفسه بحاشية حجبت عنه الحقيقة .

مثل هذه الشخصية مشاهدها خداعة، فكل شيء فيها يخفي شيئا آخر، قواعدها غامضة وأحلامها مكونة من رغبات ومخاوف، الأمر الذي أفزع المحيطين والناس، لقد علم أهل الحجاز الخوف من أن يتصرفوا بشكل أخرق، الخوف من ألا يحبهم الله، الخوف من النضج، ومن الآخرين ومن الحياة التي يعيشونها (الريحاني، ص 30 / 48) .

غير أن هذا الاستبداد لم يعق ميول أعيان الحجاز ومظاهرهم المتعلقة بحياتهم الخاصة عن أن تتعش وتزدهر. كان هناك نادي الصلاة الذي يتكون من سبعة أعضاء من كبار التجار والمسؤولين والأدباء والمثقفين كالحاج زينل علي رضا (تاجر) وعبد الله علي رضا (محافظ جدة) ومحمد نصيف (أديب وصاحب مكتبة) وسليمان قابل (رئيس بلدية جدة) ومحمد الطويل (تاجر) وحسين الشيرازي (مثقف). كان ناديا فريدا «لا رئيس له، ولا بيت، ولا مقر، يجتمع أعضاؤه كل يوم عند الغروب على كثيب رمل قرب البحر، أو خارج البلد. يصلون المغرب، ثم يبادرون إلى أكرة من حديد يتمرنون ويتبارون في رميها، ثم يجلسون في حلقة من الرمل ويتحدثون في الأدب والشعر والتاريخ» (الريحاني، 46) .

ألا يكون للنادي رئيس أو بيت أو قانون، فذلك يعني عدم انشغال أعضائه بالسلطة، وأن يكون هذا محتوى برنامجه، فذلك يعني عدم انشغالهم بالسياسة، إنما بحياتهم الشخصية، واستمتاعهم بالحياة، وأن يكونوا مع أرواحهم (صلاة المغرب) وأجسادهم (التمرن ورمي أكرة الحديد) وعقولهم (التحدث في الأدب والشعر والتاريخ). أن يكونوا معها،

وليس مجرد أن يكونوا بجانبها. بل وأكثر من ذلك أن يكونوا مغروسين في أرواحهم وأجسادهم وعقولهم، في كل خاطرة، وفي كل خلية، وفي كل إحساس، متغلغلين فيها. كتب الريحاني عن هذا النادي قائلا: «إن نادي الصلاة في جدة هو مقاصد الحياة كلها، ويصح أن ندعوه نادي الحكمة العملية المثلثة الزوايا؛ فإن الحكمة، كل الحكمة، في المساواة والتوازن بين الروح والعقل والجسد (ص 46)، وغني عن القول أن في مثل هذا تكون الأمور مواتية لنمو الطابع الفردي والقيم الفردية .

هناك وجه آخر لتنشيط الفردية «فكلما تعدد تغير الحزب الحاكم، كان الفرد مجبرا على بذل أقصى غاياته في ممارسة السلطة والاستمتاع بها» (بوركهارت، جـ1/ 241)؛ لقد كان بعض الخاصة والطبقة السياسية والعسكرية في عهد الشريف حسين ثم ابنه علي، قد توصلوا من قراءتهم للأحداث إلى أن تسوية سلمية مع الملك عبدالعزيز مسألة غير واردة. لم يكن هؤلاء سيفوتون لحظات استمتاع قصيرة، هي وحدها اللحظات المتاحة، ولم يكن من المحتمل ألا يقدروا تلك اللحظات حق قدرها، لاسيما أن الأمور ستؤول إلى زوال. تبدو لحظات عابرة وزائلة، وسرعان ما ستفقد حرارتها. إن سعادة من هذا النوع لم تكن لتوجد لو لم تكن عابرة، لو لم تشر إلى طبيعتها الهشة والزائلة. لينغمسوا إذن، وليخلدوا هذه اللحظات. ليس تخليدا فحسب، إنما أيضا تنقيب، ونبش ما في قلوبهم، وتفحص ما هو أشد خفاء في طبيعتهم الإنسانية. لذلك شرعوا في تحصيل ما يمكن أن يحصلوا عليه. لقد آثر البعض جمع الثروة، وآثر آخرون الانغماس في الملذات، وآثرت فئة ثالثة الاتصال سرا بسيد الغد، والخلاصة» كان الملك (الشريف علي) ... ضحية أصدقائه الذين كان هدفهم تحصيل ما يمكن أن يجمعوه من الثروات المتناقصة لتلك المملكة المحتضرة» (فيلبي 2004: 227) .

غير الأعيان كان تجار الحجاز يحيون حياة هانئة، تبدو عليهم مظاهر الثراء، وتعتمر موائدهم بما لذ وطاب من الطعام المحلي والمستورد، وتحتوي بيوتهم على تحف فنية وأواني منزلية تعتبر الأرقى في العالم آنذاك (للتفصيل انظر: الشهري 1986: 184-186) .

لم يكن الأمر يقتصر على هؤلاء، هناك الناس الذين لم يكونوا مبرئين من أن يكونوا فرديين. كانوا يظهرون ما هم عليه ويتفاخرون به (للتفصيل ينظر: مغربي، 1982: 87-120)، يخرجون إلى ضواحي المدن، يطبخون ويأكلون ويغنون، ويعملون في أعمال حرة ليتفرغوا في أوقات لاستمتاعهم، يقصون شعورهم على الطرائق العصرية، ويجتمعون في الأعياد وفي المواسم، والخلاصة» أن لا أحد يعترض عليها، أو يبين للناس ما فيها من المفاسد والمخالفة للنصوص الشرعية. وإذا فرض واعترض احد فهو وهابي، ولا يلتفت إلى كلامه (علي: 106، 107، 108). كل هذه يعني طاقة وحيوية، تمزيق لكي لا يكونوا متطابقين مع الاستبداد، ولكي يبرزوا واقعا نفسيا عميقا؛ حيث يمكنهم الانتقال إلى ذواتهم ليختلطوا بها، إلى فرديتهم التي تشوهت واستعبدت. هناك حيث سيبدؤون من جديد .

كانت تلك حياة الناس في عهد الشريف حسين وابنه علي، وقد استمرت في العهد الجديد. كان من عادة الملك عبدالعزيز إذا دخل إقليما جديدا أن يبقي، أو يختار من أكفائه وسكانه من يدير شؤونه حتى لو وقفوا ضده. كان يقول: «إن الذين وفوا لمن قبلي، وهم يرون الأمور مدبرة عنهم، سوف يفون معي والأمور مقبلة إلي (الأنصاري 2001: 197)، وقد ترتب على هذه الرؤية أن بقي أعيان الحجاز ووجهاؤه مثلما هم، بقوا في ظل استبداد ألطف، وتحت ظل ملك رحمته أخشن من قسوته، بقوا ليستمروا في تنمية فرديتهم وتنشيطها، كما استمر عامة الحجازيين في

استمتاعهم بالحياة في المدينة؛ وكما يقول بوركهارت (جـ1/ 241) فعدم مشاركة الفرد السياسية لا تعيق ميوله وظواهره المتصلة بحياته الخاصة عن أن تنتعش، كما أن الاستبداد لا يحظر إظهار النعمة والتفاخر والتنافس بها.

«يجب أن نميز بين التجربة وبين التعبير عنها. لا يوجد إنسان يعيش تجربته بدون أدنى تعبير عنها، وعندما نتأمل نجد أن كل شيء – في التجربة البشرية - ذهني وواقعي في آن واحد. الكلمة عمل والمؤشر كلمة (العروي 2002: 7-8)، وما نعتقده هو أن ميول الناس في هذه المرحلة، ومظاهرهم المتصلة بحياتهم الخاصة: انتعاشهم وازدهارهم، تنافسهم وتفاخرهم، تلبية مطالبهم الداخلية، رغبتهم وتلبيتها. كل هذا شكل الخلفية التي ولدت ما يمكن أن نسميه «النزعة الإنسانية» التي كانت شائعة في كتابات المرحلة. نقصد بذلك نزعة» أشبه ما تكون بعباءة تطوي تحتها كل من كانت له نظرة إلى العالم لا هي لاهوتية أساسا، ولا هي عقلانية في المقام الأول (برينتون 1984: 31) كحمزة شحاتة، ومحمد حسن عواد، وأحمد السباعي، وعبد القدوس الأنصاري، وغيرهم ممن يشكلون قائمة طويلة من الأسماء ساهمت في مؤلفات تلك المرحلة التجميعية كـ «المعرض»، و«نفاث من أقلام الشباب الحجازي» و«وحي الصحراء» و«أدب الحجاز».

أفضل وصف للتعبير عن هذه المجموعة من الشعراء والكتاب هو وصف برينتون (1984: 31)؛ حيث يعتبر الداعي إلى النزعة الإنسانية متمردا ضد ما هو مألوف من الماضي، ضد تصوراته ومعتقداته المعرفية، لكن من غير أن تكون له نظرة واضحة وخاصة به. الداعي إلى النزعة الإنسانية نصير للفردية؛ فهو يريد أن يكون هو ذاته، مثلما يريد من الناس أن يكونوا هم ذواتهم، بيد أنه غير واضح بشأن ما يريد أن يفعله هو، وبشأن ما يريد أن يفعله الناس، إنه مثقل، مثلما هم الناس مثقلون، بدينه للقرون التي سبقته أكثر مما يقر ويعترف .

أول صورة يمكن عزلها لهذه النزعة الإنسانة في مرحلتنا أن للحياة قيمة في حد ذاتها؛ لذلك تستحق أن تعاش. الحياة» شركة اجتماعية (العواد 1981: 122)؛ فالإنسان يعيش، ويستفيد، ويفيد، وينتمي، وفيما هو يفعل ذلك ينتابه إحساس بأنه من هذا العالم الدنيوي، من وجهة نظره الحياة تفترض شبكة مرهفة من العلاقات بين الناس، ومن واجب الناس أن يتعلموا منها؛ هناك قائمة طويلة مما يمكن أن يتعلموه منها إلى الحد الذي يمكن أن يتعلم الإنسان من ثرثرة المجنون. ليس هذا فحسب، بل يمكنه أن يتعلم من الطبيعة (الليل والنهار). لقد قدم العواد تجربة الحياة، وأخر النصوص (القرآن، الحديث) إلى آخر المقال، كما لو كانت الأولى أهم، ليصل أخيرا إلى فكرة سعادة الإنسان في أن يأخذ ويعطي، وأن يؤدي واجبه الذي تتطلبه الحياة .

ليس العواد وحده الذي ينظر إلى الحياة بهذه النظرة، فقد تخلص حمزة شحاتة من فكرة أن الحياة ليست موجودة على الأرض، وعلى امتداد رسائله إلى ابنته شيرين (1980) يوضح أن الحياة ممتعة ولذيذة (ص 45)، وأنها سلسلة من التجارب الإنسانية التي لا تنتهي (ص 44)، وأنها هي التاريخ، وهي حياة الفرد، وهي الشعب، وهي البشرية (ص 42)، وأنها أشبه بمائدة قمار يذهب فيها المال ليعود، ويعود ليذهب، أو يذهب لكي لا يعود (ص 142)، وأن من آلاف الرغبات التي جذبته إلى الحياة أن يكون خياطا، وصانع أحذية، وطباخا، وصاحب فرن، وحلوانيا، وصاحب محل ألبان ومطعم (ص 136) .

كان حمزة شحاتة يملك حيوية مفرطة في الاستغراق في الحياة، ونجد أنفسنا عاجزين عن قول ماذا كان ينشده من كل ذلك القلق الذي تحدث عنه معاصروه (مغربي، 1984، ص 167). لقد انعكس هذا القلق على نظرته إلى الحياة التي ظل يتأملها من غير توقف، والآن ونحن نقرأ رسائله

وشذراته لا يمكن أن نفكر في أن ملاحظاته التربوية والاجتماعية مجرد ملاحظات شاعر رغم خاصيتها الشعرية، فهي تكشف عن حدس بمنهج ما، عن تصور تجاه الحياة وإن كنا لا نستطيع أن نحدد على وجه الدقة م اهو ذلك المنهج وما ذلك التصور .

كان هؤلاء الشعراء والكتاب يشعرون أنهم على تخوم مرحلة جديدة. كتب أحدهم مقالا عنوانه: هل نحن على أبواب عهد جديد؟ (عبد المقصود وبالخير 1983: 376-377) ليجيب بـ (نعم)؛ فمثلما هو موجود في العالم المتمدن يوجد في الحجاز مدارس يذهب إليها الطلاب، وصحافة تثقف الناس، واتصالات مع الخارج (البعثات التعليمية) وقوانين ملموسة تنظم حركة الشباب بحيث تتوافق مع متطلبات المرحلة الجديدة التي يعيشونها. لقد تركز هذا الشعور بالتغير، وبالبدء في مرحلة جديدة في حقل الأدب، لكن أساس هذا الشعور واقعي، وأسسه مغروسة في واقع اجتماعي واقتصادي وثقافي. هناك رؤى طرأت استجابة لتغيرات جارية؛ لذلك نشأت في هذه المرحلة أنواع أدبية جديدة كالقصة والرواية والمقال، وتعرض الشعر إلى تغييرات واضحة ومهمة فيما يتعلق بشكله ووظيفته. وكما نعرف الآن فـ «إن ظهور فن أدبي جديد يأتي جزءا من الإجراءات الطويلة والمعقدة التي تغير فهم الناس لمجتمعهم وتقبلهم لأنفسهم قبل أن يتغير الخطاب الذي يعالج خبرتهم (حافظ، 2002، ص 388) .

كان حماسهم الفطري يتحرق لاستيعاب الميراث الثقافي الإنساني الذي يصل إليهم مكتوبا بالعربية أو مترجما. «إن جماعة اجتماعية مستبعدة من التعليم لزمن طويل، عادة ما تطور طاقات غير عادية إذا ما سنحت لها فرصة لسد الفجوة» (جولدشتاين 2003: 113). إضافة إلى ما قلناه من قبل عن الندوات والاجتماعات التي يقيمونها، والتي تعقد لمناقشة القضايا الأدبية والفكرية، والليالي يقضونها في حوار عن آراء أفلاطون في

جمهوريته، والفارابي في مدينته الفاضلة، وداروين ونظريته في أصل الأنواع، يسرد لنا عبد القدوس الأنصاري (2007: 15) تجربة في التعلم تشير إلى أن قدرة الإنسان على التعلم تتناسب مع الفجوة الثقافية التي يشعر بها .

كان هو وصديقه (عبيد مدني) يخفيان كتب الفكر الحديث عما حولهما، وفي يوم إجازتهما الأسبوعية (الخميس) يخرجان إلى حدائق مهجورة شمال المدينة المنورة. هنا يبسطان الكتب، ثم يشرعان يقرآن متذوقين، ومفكرين، وهاضمين، ومنصتين إلى تعبيرات جديدة لم يتعوداها. كان هذا يأخذ منهما جهدا متواصلا وتفكيرا مرهقا، لكن ذلك هو ديدن الإنسانيين الذين كانوا في الواقع «طلاب علم أو باحثين» (بريتون، 32). إن بحثهم عن نموذج إنساني رفيع هو ما يشكل خلفيتهم في الاهتمام بالتربية، وسيل المقالات التي كتبوها تشير إلى أنهم ينظرون إلى التربية على أنها تنمية استعدادات الإنسان الجسدية والفكرية، ومشاعره الاجتماعية والجمالية والأخلاقية؛ في سبيل انجاز مهمته من حيث هو إنسان

لقد كان كتاب العواد «خواطر مصرحة» محاولة لتحقيق المثل الأعلى للكمال الإنساني في مختلف المجالات الأخلاقية والجمالية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية والثقافية والأسلوبية. هذا الكتاب ظل موضوعا رئيسا وضامرا في حياته، التي لم تكن كلها على المستوى ذاته من النضال الاجتماعي النشط؛ لذلك شعر -بعد ثلاثة عقود ونصف - وهو يكتب مقدمة أعماله الكاملة أنه يتوجب عليه أن يحاول مرة أخرى اكتشاف ما جرى في تلك المرحلة التاريخية البكرة من حياته .

كتب يقول في مقدمة أعماله الكاملة: «كتاب جديد، هو عبارة عن قطعة مجسمة من بشريتي وشخصيتي خلقتْها نفسي من انفعالها بالحياة الإنسانية التي عبرت عنها صورها المشهودة والمحجبة ... انفعال بلوره

الفكر والعاطفة والإرادة والخلق وسائر أشعة النفس ...» (ص، 10)، ومن الواضح أن هذه الفقرة توصف «الشخصية الحركية «التي تتميز بالقدرة على التعرف على الجوانب الجديدة في مجتمعها، وتستوعب المطالب الجديدة التي نشأت، وترى المستقبل الاجتماعي في ضوء البراعة لا في ضوء القدر، وفرص النجاح في الإنجاز لا في الإرث .

يتابع العواد «هو المزيج الذي وصفته ..... بأنه طرف من الفلسفة، وقبس من التاريخ، ومزيج من السياسة والعمران (الاجتماع)، ولمحات من العواطف، وتيار من التفكير» (ص، 10). تركز هذه الحقول المعرفية على طبيعة الإنسان ومهماته وحقوقه، وإذا ما أخذنا في الاعتبار السن التي أصدر فيها الكتاب، فقد كان العواد يصغي إلى كل ما يقرؤه في هذه الحقول المعرفية، يقرأ بخيال الشاب المستثار استثارة يحفها الغموض؛ تماما كمن يقرأ حكاية لا يفهمها، ومع ذلك فهي تغني فكره وتجعله ينمو بطريقة خيالية. هذا التعلم هو الأسلوب الأكثر تكثيفا ،وانطواء على الاعتداد بالنفس، وهو التعلم الذي أطلق عليه الروائي توماس مان في روايته «الدكتور فاوستوس «التعلم من وراء مسافات شاسعة من الجهل».

أما الفقرة الأهم بالنسبة لموضوعنا فهي قوله «كتبت الجزء الأول في ثنايا أيام 1344 هجرية 1926 ميلادية، ونشر في أوائل سنة 1354 هجرية، وكنت استقبل السنة العشرين من سني حياتي، وكان أسلوبي فيه أسلوب المتعلم الثائر على منهج تعليمه عندما يدرك بعقله الباطن وبفطرته أن هذا المنهج وما يواكبه من مناهج أخرى، إنما هي محاولات يصحبها الفشل في «بعث الإنسان» الناتم في طبيعة الطفل، أو هذا هو إحساسي الشخصي - على الأقل - قبل عشر سنوات من ذلك التاريخ» (ص، 11) .

تمثل هذه الفقرة جزءا من الماضي الذي حن إليه العواد، وأضفى عليها ذكر سنه وأحاسيسه الشخصية وعقله وفطرته ظلالا من الثقة في تلك

المحاولة والريبة من نجاحها. هذا التوازن بين الثقة والريبة هو الأمل الذي يعني قناعة العواد المستمرة أن التغيير الاجتماعي يمكن أن يحدث على الرغم من الفشل وخيبة الأمل. بعد هذه السنين الطويلة مازال العواد يحتفظ بالأمل في وجه الأوضاع المحيطة به، ونرى انعكاسا لذلك في التزامه المستمر والخجول أحيانا في الإصلاح والتغيير .

يمكن للمرء أن يمضي قدما مع حنين العواد إلى ذلك الجزء من حياته، لكن قوله «بعث الإنسان» هو الحاسم هنا. فلا يمكن أن نعثر على العصب الحقيقي لمشروعه إلا إذا حملنا العواد محمل الجد بوصفه يعني ما يقول شابا وناضجا؛ فهناك شيء ثابت على الأقل فيما قاله قبل وبعد هو: أن بعث الإنسان يعني أنه ليس مخلوقا على الثبات، ولا على أن يكون كائنا محددا، بل في أن يكون غير ما كان عليه من قبل، وأن طبيعته من حيث هو إنسان ليست في امتلاك طبيعة محددة وثابتة، وأن رغباته تتغير بتغير الفترات التاريخية، وأن ميزة الإنسان الأساسية هي أنه غير محدد بشكل قبلي ومسبق .

بالرغم من كل الجهود التي بذلوها إلا أننا أحيانا نجدهم يتخذون مواقف في الحياة لا تتسق في جوهرها مع ما كانوا ينادون به؛ كان حمزة شحاتة يؤمن بطبقة متميزة، ومحاضرته في جمعية الإسعاف الخيرية عن الرجولة والخلق الفاضل تؤكد على الفضيلة، وفضيلة الرجولة التي تؤكد عليها المحاضرة تعبر عن مثل أعلى للطبقة النبيلة التي يؤمن بوجودها .

لقد بدأ حياته عضوا في الفريق الرياضي الذي تشكل من أبناء العائلات الغنية والمتعلمة، منشقا عن نادي الاتحاد الذي أسس وتكون وهو يضم مختلف طبقات الشعب، وحينما نظم أبرز وجهاء مدينة جدة دورة بين فرقها الرياضية، نأى حمزة شحاتة وأعضاء فريقه من الاشتراك في هذه الدورة؛ لأن الفرق الأخرى تتكون من عامة الناس، ومن العدنيين والأريتيريين والسودانيين.

لقد ذكرنا هذا الموقف ليس من أجل حمزة شحاتة وحده، بل أيضا من أجل شريحة من الأغنياء والمتعلمين كحسين محمد نصيف مؤلف كتاب (ماضي الحجاز وحاضره) وأحمد الزاهد من عائلة الزاهد المعروفة في جدة، وعباس خميس أحد الموظفين الكبار في مديرية الحج العامة، الذين لم يكونوا يتعاطفون مع عامة الناس، ولكي نشير إلى أن هؤلاء لم يكونوا أحيانا يعملون من أجل غايات تماثل غاياتنا في الوقت الحاضر، فنحن الآن نؤمن بصلاح عامة الناس ونقاء سريرتهم وقابليتهم للتعلم.

قد يكون هذا الموقف مما لا يؤمن به بعض هؤلاء الأغنياء والمتعلمين، وكما يقول محمد علي مغربي (1982، ص 52/ 53) فقد أثر انفصال الفريق الرياضي عن فريق الاتحاد في علاقات بعض العائلات فقد كان الشيخ عمر نصيف والد معالي الدكتور حسن نصيف من فريق الاتحاد الذي يضم مختلف طبقات الشعب، بينما كان أخوه حسين نصيف رئيس الفريق الرياضي المنشق .

إن هدفنا من إيراد هذا الموقف هو الوصول إلى فكرة بذاتها هي أن حمزة شحاتة وآخرين من المتعلمين والأغنياء في الحجاز لم يكونوا في مواقف معينة كما نحسبهم الآن، بل كانوا فئة من الأغنياء أو من الأدباء والمتعلمين يتباهون بغناهم وتعليمهم وأدبهم، وإن كنا الآن نعتبرهم روادا فلأنهم كانوا يتحركون ببطء، وفي مجال غير ممهد لهم .

2- الحرية

ونحن نهتم في هذه الفقرة بالحرية، سنعتمد على تحليل العروي (2002: 11-25) الحرية في المجتمع الإسلامي التقليدي. سندرج أولا نتائج التحليل اللغوي الذي أجراه للجذر اللغوي (حرر) في المعجم العربي؛ فهذا الجذر يحمل أربعة معان: الأول معنى خلقي (المرأة الحرة أي الكريمة) ومعنى قانوني (الفرد الحر مقابل العبد) ومعنى اجتماعي (الحر هو المعفي من الضريبة) ومعنى صوفي (الخروج من رق الكائنات) .

إن أول مشكل يظهر من هذا التحليل اللغوي هو أن كلمة حرية في المعجم اللغوي لا تعبر عن المفهوم كما هو في الفكر الليبرالي، وأن كلمة الحرية العربية لا تقابل الكلمة الأوربية التي تعبر عن مفهوم الحرية في الفكر الليبرالي، وأن معانيها ضيقة بالنسبة للمفهوم الغربي. أما المشكل الثاني فهو غياب الفرد الاجتماعي في مقابل حضور الفرد القانوني والأخلاقي. الفرد المشارك في هيئة إنتاجية والذي يهتم به الفكر الليبرالي، في مقابل الفرد في علاقته بنفسه وخالقه وبأخيه الإنسان في الفكر الإسلامي. الحرية السياسية والاجتماعية في الفكر الغربي، في مقابل الحرية النفسانية الميتافيزيقية في الفكر الإسلامي .

إذن ما الحل؟ الحل يكمن في «أن نتحقق من وجود مفردات أخرى تشارك كلمة حرية مفهوم الحرية كما نتمثله حاليا ؟! علينا أن ننتقل من اللغة إلى الثقافة، ومن الثقافة إلى التاريخ الوقائعي، بحثا عن كلمات أخرى، ورموز أخرى، مرادفة لكلمة حرية في مفهومها الحالي (ص 14). ولأن الحرية في الفكر الليبرالي محصورة في ميدان الدولة، فقد بحث العروي في «أبواب أخرى، تحت تعابير أخرى، على أدلة تقودنا إلى مسائل تهم الحرية، وإن عبرت عن ذاتها بكلمات غير كلمة الحرية (ص 18) .

لقد وجد أربعة أدلة: الأول (البداوة) فالبدوي يعطي الحضري فكرة عن الحرية خارج القوانين الاصطلاحية. الثاني (العشيرة) فالفرد يستطيع – داخل الدولة - أن يتمترس وراءها. الثالث (التقوى) فالفرد التقي يشعر شعورا عميقا بالتحرر من عبودية الجسم. الرابع (التصوف) فالفرد المتصوف يخوض تجربة فردية ذهنية يتمثل فيها الحرية المطلقة بعد أن يتخلص من كل المؤثرات الخارجية، والخلاصة أن «التجربة الإسلامية أغنى بكثير مما يوحي به القاموس العربي الذي سجل استعمال الفقهاء والمتأدبين. لم يجد المستعربون مفهوم الحرية الأصلية الشاملة المطلقة في اللغة فظنوا أن النقص يدل أولا على انعدام ممارسة الحرية، وثانيا على غياب الشعور

بضرورية الحرية، وهذا الاستنتاجان خاطئان. فإلى جانب قاموس الثقافة يوجد قاموس الرموز الذي هو قاموس التاريخ الفعلي، وهو أكمل من الأول» (ص 23) .

إن ما هو ثمين بالنسبة لموضوعنا أن أدلة العروي موجودة في الحجاز؛ فالبدو كانوا أكثرية فيما يجاور المدن الرئيسية كمكة وجدة والمدينة. وقد اعتمد عليهم الشريف حسين؛ كان يقول: «إن الحضري عادة تاجر، والبدوي غالبا مقاتل» (الريحاني: 29). كانت سياسته أن يأخذ من الحضري ليعطي البدوي، بل أنه أحيانا يذل الحضري من أجل البدوي ربما اتقاء لشره، الأمر الذي .... وبكل ما كانوا يقومون به: من قطع للطريق، وإزعاج للقوافل، وتهديد لتجارة الحضر، ودعم للاستبداد، إلا أنهم في بعض الظروف يتحولون إلى أداة في تخفيف الاستبداد عن المدن. وكما يقول العروي: «إذا نظرنا إليهم (البدو) كرمز، كفكرة، مجردة في الذهن، فإننا مضطرون إلى الاعتراف بأنها كانت تجسد على مدى قرون ما تطلع إليه الناس من سعة في العيش، وفسحة من التصرف» (ص 19) .

إنني لا أسعى إلى أن اثبت واقع الحرية في هذه المرحلة التاريخية من بلادنا، إنما أريد أن أثبت «طوبى الحرية» حسب تعبير العروي (ص 23)؛ ذلك أن وجود طوبى الحرية في أي مجتمع وجود مهم جدا؛ لأنه يدل على أن ذلك المجتمع مستعد لأن يقبل الدعوة إلى الحرية، ويتمثلها في سلوكه العام .

علي أن أعترف أن المجتمع السياسي في هذه المرحلة التاريخية كان مجتمعا استبداديا، لكن في الوقت ذاته كان مجال استبداده ضيقا. لقد كان بإمكان الفرد أن يناهض ذلك الاستبداد لائذا بالقبيلة أو العشيرة، أو مهرولا في الصحراء لائذا بالبدو. كان بإمكانه أن يتصوف لكي يبتعد نهائيا عن مجال الاستبداد ليعيش مع ذاته ولذاته، أو أن يشرع في تكوين مريدين ومناصرين، وكسب مزيد من الجاه بأن يدخل مجال التقوى .

استنادا إلى هذا أستطيع أن أقول: إن «طوبى الحرية» كانت موجودة وشائعة في هذه المرحلة التاريخية، وأن المجتمع الحجازي كان مستعدا لأن يتقبل الدعوة إليها، وأن يتمثلها، ولم أعثر في مصادر هذه المرحلة على من تحدث عن الحرية بوصفها تحللا وخروجا عن الدين كما يحدث الآن. بل على العكس فقد كانت كلمة الحرية هي أم الكلمات في هذه المرحلة لاسيما في كتابات جيل الشباب .

يبقى السؤال لماذا كانت كلمة الحرية هي أم الكلمات في هذه المرحلة التاريخية؟ بشكل عام وحسب تصور عبدالله العروي فإن كلمة الحرية لا تكاد تستعمل في المجتمع التقليدي (ص 33)، لكن تطور الدولة الذي يؤدي إلى تحلحل بنية القبيلة والعشيرة، وتضعضع دورهما، ودمج البدو في المجتمعات المدنية، وتدهور دورهم السياسي والعسكري يجد الفرد نفسه إزاء وضع جديد يختلف عن وضع الفرد في المجتمع التقليدي. فإذا كان الفرد في المجتمع التقليدي يعي ذاته حينما يغادر نهائيا الجماعة، ويواجه الدولة كما كان فعل الصعاليك مع القبيلة أو المتصوفة مع الدولة. أقول إذا كان الفرد في المجتمع التقليدي يفعل ذلك، فإن الفرد بعد تضعضع القبيلة والعشيرة والبدو يشعر بقيمته من حيث هو عضو فاعل في الدولة، ويرى أن الدولة مدينة له بما تستفيد من علمه وعمله؛ لذلك فهو يطالب بحق أن يتصرف فيما هو ملك له .

يوافق هذا التطور الاجتماعي تطور لغوي يتمثل في بروز كلمة حرية بحيث تصبح كلمة الحرية رمزا لمطامح الفرد وتطلعاته. تكتسح كلمة الحرية جميع الميادين التي كانت تعبر عنها من قبل رموز البداوة والتقوى والتصوف والولاء العشائري؛ لأن الدولة أصبحت محور الحياة الاجتماعية بعد أن قضت على هذه الرموز، وبذلك تصبح كلمة الحرية هي الشعار الوحيد في أذهان الأفراد وهم ينتقلون من الفردية إلى الشخصية (35) .

لو أخذنا الوقائع كما تبدو بعد أن دخل الملك عبدالعزيز الحجاز

فسنجد تحليل عبدالله العروي يكاد نطبق على ما حدث بعد ذلك. لنبدأ بأبسط هذه الوقائع وأكثرها أهمية وهي توافد شيوخ القبائل والعشائر وممثلي البدو لمبايعة الملك عبدالعزيز. يعني هذا أن الولاء قد انتقل من الولاء للعشيرة أو القبيلة إلى الدولة. لنأخذ أيضا كم القرارات التي اتخذت لدمج هؤلاء في الدولة. يعني هذا أن العادات القبلية والتقاليد البدوية قد حل محلها قوانين الدولة. يترتب على هذا أن الفرد لم يعد محميا من القبيلة ولا من العشيرة، بل يواجه عقوبات تتوزع بين عقوبات قانونية وشرعية وملكية، وهنا تكون تجربة الفرد الفردية تكاد تكون كلها تدور في إطار الدولة وقوانينها .

يحتاج الفرد وهو يواجه شمولية الدولة واستبدادها إلى مفهوم الحرية؛ لذلك لا ينبغي أن نتعجب من أن نجد مفهوم الحرية مرفوعا في كل ميادين الحياة في هذه التجربة المبكرة من تاريخنا. هناك تحرير المجتمع من العادات والتقاليد البالية، وتعليم المرأة وتحريرها من الجهل، وتحرير التعليم من ممارساته التقليدية، وتحرير التلاميذ من حشو أذهانهم بالمعلومات، وتحرير الأفراد من الخرافات والشعوذة، وتحرير الأدب من النماذج العتيقة، مما يمكننا من القول: إن الحرية في هذه التجربة التاريخية من تاريخنا كانت مرتبطة بالإصلاح الاجتماعي والثقافي والتربوي .

ولأن هذه المجالات ليست مجال اشتغالي في هذه الفقرة فسأقتصر على الحرية من حيث هي مفهوم. أول ما نلاحظ أن لا أحد فيما أعلم من رموز هذه التجربة سأل: ما الحرية؟ أو ما الحرية ؟. يعني هذا أن الدعوة إلى الحرية لم تكن تهدف إلى تأصيلها نظريا، ولا حتى بيان ماهيتها أو بم تكون، إنما تهدف إلى أن ترفع الحواجز من أمام الأفراد. كتب محمد حسن عواد «يجب أن نكون جميعا، وعلى الأخص نحن شبيبة البلاد أحرار. أحرارا في ألسنتنا. أحرارا في تفكيرنا. أحرارا في ضمائرنا. أحرارا في أقلامنا (الصبان : 113) في هذا المقال الذي عنونه بـ «الحر العصري»

لم يسأل العواد عن معنى الحرية، ولا لماذا الحرية، إنما سأل: من هو الحر؟ ليجيب بأنه الفرد الذي لا يقبل الأشياء على علاتها، ولا يأخذ القضايا بوصفها مسلمات لا تقبل النقد أو المناقشة. الفرد الحر هو الذواقة للفنون (114) العقلاني الذي ينبذ التفكير الخرافي، والذي يدرس سر تقدم الأمم، وحياة المكتشفين والمخترعين والشعراء والكتاب والزعماء (ص 115) وكما لا يخفى فإن مفهوم الفرد الحر هنا يكاد يكون لا علاقة له بالفرد صاحب الاختيار والمبادرة، ولا الفرد المالك لحياته وبدنه وذهنه، ولا الفرد المبادر الخلاق، ولا حتى الفرد المغاير والمعترض، إنما الفرد الذي يحل الاكتشاف محل التعرف، الأمر الذي يجعل مفهوم الحرية عند محمد حسن عواد مفهوما أقرب إلى أن يكون في نظرية المعرفة .

الحديث ذو شجون عن مفهوم الحرية في هذه التجربة التاريخية المبكرة من تاريخ بلادنا، فأي فكرة أمسك؟ سأتمسك بفكرة «طوبى الحرية» التي كانت شائعة، ذلك أن الناس بما أنهم أذكياء فهم لا يطيعون الشرائع دائما (الاقتباس من آرون، 1983: 52) .

3- التجاوب مع الآخرين

إننا نعرف الدور الذي يؤديه السرد تربويا وتعليميا في بلورة تصورات عن العالم وعن الآخرين، وبث قناعات فكرية في القراء؛ ذلك أن «التأثير على الأحاسيس، وليس فقط على العقل البشري يمكن للقصة أن تكون أحيانا فعالة في زرع أفكار معينة في الوعي الإنساني. فهي تؤثر على عملية التفكير دون إكراه ظاهر، جالبة إلى الفرد شعورا بالرضا بل والمتعة. إن الرسالة التي يحملها عمل فني غالبا ما تصبح شخصية؛ فيدركها المرء على أنها رسالته الشخصية الأمر الذي يساعد على صياغة تصور للعالم أكثر تماسكا (فيدوسيفا، 1996 ص 205) .

حسب سحمي الهاجري (1987) فإن ترجمة القصص أتاح لكتاب القصة في هذه المرحلة أن يثروا أطروحاتهم القصصية، وأن يعمقوها.

وحسب صالح الخرفي (1992) فإن ترجمة قصص لكتاب كفولتير وهوجو كان وراءها بواعث وطنية أو سياسية أو إنسانية أو تجديدية. لقد بات الحجازيون أكثر معرفة بإنتاج الآخرين في الشعر والقصة: الأمر الذي يخولنا القول: إن الثقافة الأدبية كانت عنصرا مهما في إنماء ثقافة المجتمع وقيمه الحديثة .

يبقى السؤال أي اتجاهات مستقبلية كانت تبثها تلك القصص؟ ما القيم التي تبثها فيهم؟ أي نوع من الوعي الاجتماعي تحاز إليه ؟لكي نجيب عن هذه الأسئلة نحتاج إلى تحليل مضمون تلك القصص. ولأن هذا ليس مجال تحليلنا في هذا الجزء، فسنكتفي في هذه الفقرة القصيرة بالتذكير بقيمتين هما «التجاوب مع الآخرين» و«التقمص الوجداني» الذي يشير إلى القدرة على رؤية الذات في وضع الشخص الآخر. هذه مهارة لا غنى عنها للأشخاص المتحركين خارج المحيط التقليدي (ليرنر، 2004، ص 187) .

يحكي عزيز ضياء في كتابه «حمزة شحاتة، قمة عرفت ولم تكتشف (1977) عن الليالي التي كان يقضيها هو وحمزة شحاتة وأصدقاؤهما في قراءة الروايات والقصص. يقول: «لهذه القصة (ابن الطبيعة للكاتب الروسي بياتشيف) في حياتنا، تلك الأيام أثر لا ينسى. فقد كان يطيب لحمزة رحمه الله، أن يسمي كلا منا بأسماء أبطال القصة، ويختار لنفسه بطلها الأول أو الأظهر التي تدور حول حياته القصة كلها، وهو «سانين» واختار لي الاسم (يوري) ولست أذكر بماذا سمى بقية المجموعة من الأصدقاء (ص 28) .

ما ذا يعني أن يتسمى القراء بأسماء أبطال القصص التي قرؤوها؟ لقد بات معروفا الآن أن هذا الشكل الأدبي يمتاز بأنه مغر ومؤثر، يتتبع فيه القراء حكاية شيقة تهدف إلى تهيئتهم للقيم التي يتضمنها؛ وأن الشكل الذي تكتب به القصة له القدرة على أن يعطل انتباه القارئ وتفحصه الدقيق، فبالنسبة لهذا القارئ سيكون محتوى القصة حقيقة تستمر حقيقته حتى بعد أن ينتهي من القراءة .

يمكن تحسين فهمنا لما أورده عزيز ضياء، بما اقترحه الفيلسوف الأمريكي رينشارد رورتي؛ فقد اقترح أن نصف بطريقة مغايرة إسهام الأدب في فهمنا للعالم. يرفض هذا الفيلسوف أن نستخدم مفاهيم كـ«حقيقة» أو «معرفة» لوصف هذا الإسهام، ويؤكد أن الأدب لا يعالج جهلنا بقدر ما يبرؤنا من «عبادة الأنا» بمعنى وهم الاكتفاء الذاتي (تودروف 2007: 47).

نحن في وضع يسمح لنا بفضل تحليلا رورتي أن نرى ما أورده عزيز ضياء من زاوية جديدة، فقراءة رواية بالنسبة لحمزة شحاتة، لا تشبه قراءته مؤلفا علميا أو فلسفيا أو سياسيا، بقدر ما تشبه نمطا من تجربة مغايرة، أي أن يلتقي بأفراد آخرين؛ ذلك أن «معرفة شخصيات جديدة مماثل للقاء أشخاص جدد. مع هذا الفارق: أن بمقدورنا منذ الوهلة الأولى اكتشافها من الداخل، وكل فعل من وجهة نظر فاعلة، وكلما كانت تلك الشخصيات أقل شبها بنا، فهي توسع من أفقنا، وإذن تثري عالمنا (تودروف، 47) .

إلى جانب الطرائق التي يمتلكونها بشكل مسبق، تضمن قراءة الروايات وعيهم بطرائق وعي جديدة للوجود. مثل هذه القراءة لا تغير محتوى أذهانهم، بل أذهانهم ذاتها؛ أي: جهاز إدراكهم بدل الأشياء المدركة، ما تمنحهم إياه قراءة الروايات ليس معرفة جديدة، إنما قدرة جديدة على أن يتواصلوا مع كائنات إنسانية مختلفة عنهم. «إن الكتب تستطيع أن تزودنا بتجربة بديلة (ولسون، 2008، 37)، بل يمكن القول: إنها تزودنا بأوسع مما يمكن أن يحدث في الواقع لاسيما الروايات. وربما كان أعظم منجزات الرواية هي أنها حررت الإنسان من نفسه، ووضعتها على طريق جديدة لكي يرتقي، وكما يقول تودوروف (2007، ص 16): «إن المعرفة بالضرورة لا تسلك سبيل العلم، فقراءة رواية عظيمة قد تكون أكثر إضاءة لولوج خبايا السلوك البشري من قراءة دراسة سوسيولوجية».

من المنظور الذي نضع فيه هذه القيمة، فإن التجاوب مع الآخرين من

خلال شخصية روائية تعني عدم اختزالهم في جزء واحد منهم، ولا في أسوأ ما يمارسون. تجاوب يعي الطابع المركب للإنسان، والانفتاح الذاتي + التعاطفي) معه. فهم للغير، واكتشاف حالات وعلامات وشواهد عاطفية جديدة تحول المعتاد العاطفي عند من تجاوب. تجاوب ينتج عنه تحول في التكوين العاطفي للمتجاوب. تجاوب يعني إقرار بأولوية التجربة على التفسير، والسؤال على الشرح، والممارسة على التوقع. هذه الأولويات ستقود إلى إعادة ترتيب مكونات الحياة الشخصية .

بالرغم من شيوع التجاوب مع الآخرين في المجتمع الحجازي؛ بحكم وجود الأمكنة الدينية، وتوافد بشر عديدون من مختلف الأعراق، أقول بالرغم من ذلك فإن ما هدفنا إليه من اختيار تقمص شخصية روائية، هو أن ذلك الجيل كان يقرأ من غير أي تحيز، ومن غير أي تصورات مسبقة، وإذا ما تعارض ما قرؤوه مع تصوراتهم، فقد كانوا يتسامحون، وحينما يفعلون ذلك يصبح التسامح ليس في الحياة فقط بل مع المكتوب أيضا؛ على اعتبار أن من درجات التسامح أن نحترم حق الآخر في التعبير عن مقصده. ليس المقصود بالتسامح هنا اللامبالاة، بل أن نتجنب فرض تصوراتنا الخاصة كمبرر لمنع الغير من أن يتكلم أو يكتب .

عندما يتم الاعتراف بأحقية الآخر في أن يعبر تصبح قراءة ما يكتبه شيئا أكبر من مجرد علاقة بين كائنات إنسانية ونص. إن هناك طرقا متعددة للرؤية والشعور والتفكير، وحين عرفوا قيمة هذه التعددية تكاملت وجهات النظر المختلفة، وبهذا التعدد تدربوا على الحياة، وكيف أن كل واحد منهم يكون وجها من وجوه الحقيقة، وجانبا آخر من جوانب الواقع، كل منهم يضيف لونا آخر لطيف الحياة، وكما قال (يونج) تتطلب الحقيقة، إن كانت موجودة أصلا، كونشرتو من الأصوات المتعددة.

الفصل السابع

الثقافة

يحتاج الجيل الجديد الذي تحدثنا عنه في الفصل الثالث أن يروا مجتمعا مثقفا ومتنوعا حتى ينجذبوا إليه، وتحتاج الثقافة التي سنتحدث عنها في هذا الفصل إلى مجتمع متنوع؛ لأنها تزدهر عند وجود مدى واسع من وجهات النظر، ويتوقف دعم الثقافة على ما لدى الجمهور من ثقة وإيمان بأهميتها، والتماهي مع الأفراد الذين يمارسونها، وفهمها على أنها منتوج بشري .

يمكن القول بصفة عامة أن الحجازيين كانوا في خلفية مرحلتنا ذوو مستوى محدود من الإلمام بالقراءة والكتابة؛ فأقلية منهم كانت بالفعل تقرأ وتكتب. هنا تكمن أهمية ما يسمى بـ «معرفة القراءة والكتابة المتوسطة» أي استخدام القراءة والكتابة من أجل مصلحة الأميين (بريغز وبورك 2005: 49) التي كان لها أثر بالغ في انتشار القراءة والكتابة فيما بعد .

كان الرجال (الطبقة الشعبية) يتحلقون في المقاهي حول قارئ يقرأ لهم قصصا شعبية، وكان النساء في البيوت يتحلقن حول قارئ آخر (عادة ما يكون صغير السن ومن العائلة)، وقد أدى شيوع هذا النوع من القراءة إلى أن ينخرط البعض في بيع مثل هذه القصص وتأجيرها، وقد كان لمثل هذه القراءة أثر لا يخفى، فهي البذرة الأولى التي حببت لكتاب هذه المرحلة

وأدبائها ومثقفيها القراءة، ليس هذا فحسب، بل أثرت في أساليب الكتابة في هذه المرحلة حيث كان الكتاب يستشهدون ببعض الأبيات والأمثال التي كانت تحتويها تلك القصص (مغربي، 154)

كان هناك نوعان من التعليم (تقليدي وحديث) وكما سنقول في حينه (الفصل الثامن) حضرا في رواية (التوأمان) لعبد القدوس الأنصاري التي كتبت في هذه المرحلة (1930)؛ فسليم العجوز؛ رزق بولدين (توأمان)، وبناء على هذين تتضمن الرواية حبكتين: الأولى تتمركز حول حياة رشيد، والثانية حول حياة فريد. هاتان الحبكتان تتطوران مستندتين إلى خلفية الصراع بين التقليد والحداثة، بين تعليم تقليدي من جهة، وتعليم حديث من جهة أخرى. هاتان الفرصتان وما نتج عنهما من تغير في موقف رشيد وفريد قاد إلى نزاع في الأسرة تصطدم فيه قيم تقليدية وأخرى حديثة. لقد حضر ذلك النزاع والتوتر في المجتمع إلى الأسرة، فالضيوف المهنئون بنجاح التوأمين في المرحلة التحضيرية سرعان ما تناقشوا في التعليم منقسمين إلى قسمين: قسم منحاز إلى التعليم الحديث وآخر مع التعليم التقليدي .

ما الذي يجعلنا نقول تعليم حديث وتعليم تقليدي؟ من الحديث الذي يدور عن معاهد وطنية وأخرى أجنبية، ومما يجري في الرواية من ممارسات تعليمية يقوم بها المعلمون. فالتعليم في المعاهد الوطنية وكما يترجمه المعلمون في الرواية، يهدف إلى ديمومة ذاكرة ثقافية، تعليم يعيد إنتاج الصور والنماذج ذاتها، والأمر فيه لا يتعلق إلا بالوفاء للذاكرة، وهذا الوفاء يظهر في الذوبان في الجماعة. في مقابل هذا التعليم، هناك التعليم الحديث كما يترجمه معلمو المعاهد الأجنبية في الرواية. تعليم هو الأكثر فردية في التعلم، يتخذ موقفا من الانخراط في جماعة قومية أو دينية، والجماعة التي يوافق على الانخراط فيها هي الجماعة الإنسانية. مضمون

هذا التعليم أن المعرفة فهم وليست اعتقادا، وأن لا أحد يفهم عن أحد .

إن ماله أهمية كبرى في اختيارنا التوأمين، هو المخاطرة التي أقدم عليها فريد باختياره المعاهد الأجنبية. تعني المخاطرة في هذا السياق السعي للتخلص من الماضي، والاعتقاد في مستقبل يصممه هو. المخاطرة متصلة دائما بالحداثة والفرد الحديث، وهي المحرك المنشط للمجتمع الحديث المبني على التغيير والمصمم على أن يقرر مستقبله بدلا من أن يتركه للتقاليد .

في المقابل اختار أخوه رشيد الالتحاق بالمعاهد الوطنية، أي أنه اختار ألا يخاطر. عدم المخاطرة متصلة بالفرد التقليدي، وتجد مكانها في قلب المجتمع التقليدي الذي ليس لديه مفهوم للمخاطرة لانعدام حاجته إليها. لهذه الأسباب جميعا، ومع أننا قد نخاطر ونفرط في التأويل، فإن رشيدا وفريدا وإن كانا شخصيتين روائيتين، إلا أنهما بالنسبة لموضوعنا حالتين مجازيتين لشابين يتعلمان أحدهما اختار التعليم التقليدي وثانيهما اختار التعليم الحديث.

إذا ما تجاوزنا تعليم البنين إلى تعليم البنات، نجد أنه كان مشروطا بالانتماء إلى شرائح محظوظة اجتماعيا واقتصاديا، مع الأخذ في الاعتبار أن معرفة الفتاة يجب أن تكون في محتوياتها مجالات محددة ومخصوصة. كن يرسلن إلى الفقيهة (مؤنث فقيه) فإذا وصلت البنت إلى سورة الضحى أقيم لها حفلة (تسمى الصرافة)، أحيانا تتم الفتاة جزء عم فيقام لها حفل أكبر (يسمى القلابة)، على أن بعض الفتيات يمكن أن يتعلمن بعض الأشغال المهنية كالنسيج وشغل الإبرة. إن فتاة المستقبل ستلقن في الكتاب أو في مدارس أهلية، وسيكون القرآن أساسا لهذا التلقين، إلا أن مستوى الكتاب والمدارس الأهلية غير متكافئ. لقد بعض النساء أن يبلغن قدرا من العلم، أشهرهن ثلاث نساء من آل الطبري بلغن منزلة العلماء إحداهن

خديجة الطبرية التي تزوجت رجلا من آل دحلان وأنجبت أحمد زيني دحلان (أمين، 1972، ص 153) معلمات اشتهرن في مدينة جدة ومنهن خديجة الشامية .

في نهاية هذه المرحلة انتشرت المعرفة بالقراءة والكتابة، وشاعت في حياة الحجازيين اليومية، وأصبح لها تطبيقات متنوعة. هناك العمل في بيوت التجار (القطاع الخاص) وفي المجال الديني (معلمو قرآن ووعاظ ومذكرين في المساجد) والعمل في القطاع الحكومي (لمعرفة بعض الأسماء المشهورة ينظر القائمة الطويلة: عبدالله محمد أبكر، ص 122–126). إن المعرفة بالقراءة والكتابة التي كانت تمثل عائقا لعملية «فقدان الذاكرة البنائي» (بريغز ويورك 2005: 49) قد شجعت الحجازيين بالابتعاد عن الماضي كما سنعرف في الفقرات اللاحقة .

1 – من ثقافة النسخ إلى ثقافة الطباعة

لقد أدرك أحمد أبو بكر إبراهيم (1948: 27) وهو يتناول بوادر النهضة في الحجاز أن المطبعة كانت أول بصيص من نور النهضة الذي شع في جنبات الحجاز. بالفعل فقد أحدث دخول الطباعة إلى الحجاز تغيرات جذرية في الحياة الثقافية والاجتماعية والسياسية، وتاريخ الحجاز الثقافي والاجتماعي لن يكتمل إلا إذا وضع الباحثون في اعتبارهم معرفة المزيد عن تاريخ المطابع، وطبيعة ما كانت تصدره في هذه المرحلة من كتب وموضوعات .

أنشئت أول مطبعة في الحجاز عام (1883) وبقيت المطبعة الوحيدة لمدة تزيد عن ربع قرن، بعدها حدث طفرة في إنشاء المطابع ففي الفترة بين (1909 – 1917) أنشئت مطبعة الماجدية، ومطبعة شمس الحقيقة في مكة، ومطبعة الإصلاح في جدة، كما أنشئ مطبعتان إحداهما أهلية،

والأخرى حكومية في المدينة المنورة (الشامخ، 1972) وحينما دخل الملك عبد العزيز الحجاز، زاد الاهتمام بالطباعة حتى أنه ابتعث بين عامي(1937 - 1938) سبعة عشر شخصا إلى مصر؛ كي يتدربوا على الطباعة في مطبعة بولاق (أمين :1972، ص 196) .

بصورة عامة، وقبل دخول الطباعة إلى الحجاز وانتشارها لم تكن القراءة رائجة إلا في البيوت الغنية، كان الأغنياء وحدهم الذين يستطيعون شراء الكتب، وبتعبير أحد الدارسين «لقد هان عليهم دفع ثمنها بسخاء وطيب خاطر، وقد قضت العادة أن يوصى كثير من المسافرين إلى خارج الحدود بجلب كتب ومجلات لا تصل إلى المملكة (نفسه، ص 139) .

إن النتيجة لاحتكار الكتب من قبل فئة قادرة على شرائها، هي أن تصبح المعرفة متداولة بين فئة قليلة من الناس هم العلماء والأغنياء، الذين يحتكرون نقل المعرفة إلى عامة الناس، وبهذا تصبح المعرفة من وجهة نظر العامة ذات طبيعة خفية وسرية، وأسلوب الكتابة غامضا ومبهما لا يفهمه إلا خاصة الناس، لكن ومع دخول الطباعة بدأ تدريجيا في المرحلة التي أتحدث عنها كسر احتكار المعرفة، وخلق ثقافة جديدة، حيث حلت كتب حديثة مكان كتب قديمة، وظهرت طبقة من القراء هم قراء الصحف التي أوجدت الثقافة الجماهيرية (فيما يتعلق بالأفكار التي ترتبت على ظهور الطباعة بشكل عام، انظر بوبر، 2003، ص 189 - 209) .

لقد كانت القراءة نشاطا جماعيا، لكن أسلوب القراءة تغير من قراءة جماعية في المقاهي وفي العائلة إلى أسلوب القراءة الفردي. إن توفير الكتب بأعداد كبيرة -وهو أمر لم يكن ممكنا قبل دخول الطباعة إلى الحجاز -قد شجع على اعتبار القراءة من الكتب نشاطا فرديا يمكن لأي فرد أن يؤديه، وقد كان هذا العامل سببا في إحداث بعض التغيرات في العلاقة بين الفرد والمجتمع .

غير التغير في نشاطات القراءة، لم يعد هناك احتمال لاختفاء المعرفة وتلاشيها، ولم يعد هناك احتمال بأن تفقد الكتب، كما كان الحال عندما كانت تكتب باليد، لقد أحدث دخول الطباعة إلى الحجاز تحولات تدريجية حيث انتقلت الثقافة من ثقافة النسخ إلى ثقافة الطباعة. والنتيجة المباشرة لهذا الانتقال التدريجي هو أن المثقف لم يعد دوره يقتصر على كتابة النسخة الأصلية للكتاب وتقديمها إلى أمير ليمنحه مقابلها.

كذلك تلمس نتائج دخول الطباعة على مستوى الاشتغال على الثقافة، فبعد أن كان جهد المؤلفين ينصرف إلى استرجاع الأعمال القديمة وتلخيصها وشرحها والتعليق عليها (أبو بكر، 1948: 24/ 26) شرعوا يفرغون أفكارهم. وقد تمحص عن ذلك رؤية جديدة في الأدب والمعرفة، فبدلا من النظر إلى الوراء (الماضي) أصبح بالإمكان التطلع إلى آفاق جديدة .

بسبب الطباعة بدأ المثقف يمارس دورا جديدا، بعد أن تكونت لديه رؤية جديدة لذاته ولمستقبل مجتمعه، وفي المرحلة التي نتحدث عنها يبرز محمد حسن عواد مثالا للمثقف الذي تتجاوز خبرته الشعر والأدب إلى ثقافة برمتها، لقد كان السريحي محقا (علامات، مج 13، عدد 52، ص44) في أن كتاب خواطر مصرحة لم يكن كتابا في نقد الشعر أو درسا في البلاغة، وأن الأدب في هذا الكتاب لم يكن منفصلا عن نقد الحياة والوقوف على هموم الإنسان.

لقد فعل العواد ما هو أكثر من الشعر والبلاغة، وما هو أكثر من النقد والأدب، فكتابه خواطر مصرحة نقح وأطاح ببعض الأفكار القديمة عن المعرفة التي تقع خارج الذات (ص 37) وقدم تصورا مهما عن العلاقة بين الثقافي والاقتصادي (ص 53) وعن كيف تكون المرأة (ص 54) وعن الحياة المستندة إلى الفكر والعمل والحرية (ص 57) وكل هذا في إطار

مراجعة للاتجاه الأساسي لثقافة المجتمع، متحديا المجالات والموضوعات التي اعتاد المثقفون أن يستقروا فيها .

إن المقارنة بين قائمتين من الكتب، الأولى هي قائمة الكتب التي نشرتها مطبعة الولاية العثمانية في الحجاز (الشامخ، 1972: 17 / 18) والثانية قائمة الكتب التي ذكرها محمد حسن العواد في كتابه خواطر مصرحة (ص 40 / 41) لتبين إلى أي مدى تغير مفهوم الثقافة؛ فبعد أن كانت تعني الشروح والتهميشات، وخدمة فرق ومذاهب دينية في القائمة الأولى، تحولت في القائمة الثانية إلى دليل عمل في الفكر والعمل والحرية

من جهة ثانية، كان السمع وليس البصر هو الذي هيمن على العالم الفكري القديم (أونج 1994: 219). ونود هنا أن نتوقف عند بعض الأفكار العامة المتعلقة بطبيعة التحول من السمع إلى البصر، قبل أن نعرض أثر هذا التحول في ظهور طبقة جديدة في الحجاز هي طبقة القراء التي حلت محل طبقة قديمة هي طبقة المستمعين.

لقد كانت ثقافة العصر الوسيط إلى حد كبير سمعية – شفهية حتى عند استعادة المادة المحفوظة في كتاب أو مخطوطة، وقد كان قراء المخطوطات يميلون إلى حفظ ما يجدونه فيها عن ظهر قلب، وحينما يقرؤونها فإن قراءتهم بشكل عام تميل إلى أن يستمعوا إلى ما يقرؤونه ببطء جهرا أو همسا، كما أن الخطبة كانت مادة التعليم المفضلة مكتوبة أو شفهية، وقراءة النصوص الأدبية وغيرها تتم على مجموعة من المستمعين (نفسه، ص 217 / 219) .

لقد كان هذا كله شائعا في الحجاز، وإذا ما اقتصرنا هنا على مفهوم القراءة من حيث هي نشاط جماعي يحركه الاستماع، فقد كان الناس يتحلقون في المقاهي حول قارئ يقرأ لهم سيرة شعبية، وفي البيوت كان النساء يتحلقن حول غلام يقرأ لهن بعض القصص الشعبية (مغربي، ص

154)، أما الشباب فكانوا يمضون لياليهم في مجادلات شفهية حول آراء فكرية أو ثقافية أو أدبية أو علمية (ضياء، 1977، ص 16 / 17) والتصور الأساس وراء هذه الممارسات القرائية والمجادلات وجود جمهور من المستمعين .

2 – ظهور طبقة جديدة من القراء

كان طبيعيا أن يؤدي ظهور الصحافة إلى كسر احتكار الاستماع إلى المعرفة، لقد ارتبط ظهور الطباعة في الحجاز بالصحافة التي بدورها ارتبطت بجمهور جديد من القراء يحتاجون إلى أسلوب مبسط وسهل ومباشر في توصيل المعلومة والأفكار، وبهذا كانت الصحافة جزءا من الإجراءات الطويلة والمعقدة التي غيرت فهم أهل الحجاز لمجتمعهم وتقبلهم لأنفسهم .

صدرت أول صحيفة في الحجاز عام 1908 م، وما بين عامي(1908 – 1941) صدر ثلاث عشرة صحيفة وثلاث مجلات، حيث صدر في أواخر العهد العثماني (1908 – 1916) ست صحف وفي العهد الهاشمي (1916 – 1925) أربع صحف أما في أوائل العهد السعودي 1924 – 1941) فقد صدر ثلاث صحف وثلاث مجلات (الشامخ، 1971). لقد كان ناشرو الصحف يعرفون أن لا فضيلة لصحفهم إلا في الحجاز؛ حيث جمهور جديد من القراء بدا راغبا في معرفة الأشياء الجديدة، وأظهر استعدادا لأن يتلاءم مع وجهات النظر الحديثة .

ليس هناك إحصائيات تدل على عدد قراء هذه الصحف، أو الكمية التي توزعها، لكن بعض هذه الصحف تحدثت عن رواجها بين الناس، فصحيفة حجاز التي صدرت في مكة (1908) لم تكد تصدر حتى بيعت في ظرف سويعات، وأهل جدة كانوا فرحين بصدور صحيفة الإصلاح (1909)

وكانوا يقبلون على قراءتها، وجريدة القبلة التي صدرت في مكة (1916) تقول: إنها توزع خمسة آلاف نسخة، وأنها تقرأ حتى خارج الحجاز، وقد بلغ من تعلق بعض القراء بصحيفة شمس الحقيقة التي صدرت في مكة (1909) أن كانوا يقرؤونها سرا خوفا من غضب الشريف حسين بن علي (الشامخ 1971، ص 33 / 43 / 46 / 96) .

من المسلم به أن حجم جمهور قراء هذه الصحف الذي نتحدث عنه كان قليلا؛ لاسيما في مجتمع تنتشر فيه الأمية بشكل كبير، لكن هذا الجمهور القليل يمكن أن يؤخذ دليلا على تشكل جمهور جديد هم جمهور القراء الذين شرعوا يحلون محل جمهور المستمعين، وأن هذا الجمهور قد ازداد حجمه تدريجيا مع ازدياد المتعلمين وانتشار المدارس .

لقد مثلت الصحافة أداة اتصال بين قراء متفاوتين في الثقافة والوعي، وقدمت لكل مجموعة من القراء مادتها المفضلة، كما أنها أفسحت المجال للكتاب والأدباء كي يعنوا بقضايا مجتمعهم، وقد حدث فعلا أن اتقدت هذه المرحلة بالمقالات المهتمة بقضايا الإصلاح الاجتماعي .

النتيجة المباشرة لتكون هذا الجمهور الجديد للصحافة هي زعزعة البلاغة والأساليب القديمة، وظهور مفهوم جديد للأدب، وانتشار المعرفة والأفكار الحديثة بين الناس؛ لذلك ليس غريبا أن تتوجه إليه الصحافة، وأن يكون هدف إحدى أهم الصحف وهي صحيفة صوت الحجاز (1932) هو «محاولة تنوير الأفكار وتثقيفها وتوجيه الأفهام .. حتى تصبح مستعدة للانتفاع بأنفع ما في دروس الحياة من عبرة وعظة (نقلا عن الشامخ، سابق، ص 144) .

كان هدف الصحيفة تثقيفيا إصلاحيا، ولم يكن هدفها الربح المادي، أو التزلف للسلطة، لذلك لاحظ عبدالله عبد الجبار أن افتتاحية عددها

الأول تخلو خلوا تاما من الإطراء والتمجيد للملك والحكومة، بل أنها لم تشر إليها بأي كلمة (1959، ص 159) .

3 – ظهور مفهوم جديد للأدب

ربما أوضح الفصل القصير الذي كرسه عبد الله عبد الجبار (1959 ص 231) عن الرمزية في أدب الجزيرة العربية الصورة التي كان عليها الأدب قبل الصحافة، يبدأ هذا الفصل بعبارة تستوقف القارئ. يقول «أدب كاب حزين يعاني من الكبت والحرمان الشيء الكثير، ولو تخيلناه إنسانا لكان رجلا يسير محني الظهر، مثقل الخطى، تؤوده الأغلال، ويجر من خلفه السلاسل».

الصورة مثيرة، رجل محني الظهر؛ لكأنما سقط فوق كتفيه حمل فتصارع معه، وفي النهاية خسر فبقي منحنيا كأنه يبحث عن شيء، يسير ببطء فالأغلال والسلاسل لا تمكن رجليه من الانفراج والصورة المحسوسة لثقل هذا الرجل تكمن فيما يطوقه حتى أنه يكاد يتحول إلى حجر، إلى تحجر بطيء لا يترك عضوا من أعضائه .

نود من القارئ الحفاظ على صورة هذا الرجل، ونحن تحدث عن الأدب في الفترة التي يتحدث عنها عبد الله عبد الجبار، فقد كان الأدب مثقلا بالتلاعب اللفظي والحيل البلاغية، لا يعبر عن تجربة إنسانية حية، ولا يظهر صوتا منفردا، بل يحرص على المحاكاة، ومتلقو هذا الأدب هم من العلماء والأدباء الذين ينظرون إلى الأدب على أنه تسلية ولعب لفظية .

يوجد في عبارة عبد الله عبد الجبار صورة بصرية لمفهوم الأدب وشكله اللذين كانا سائدين في تلك الفترة، وبسبب الصحافة بدأت هذه الصورة تتلاشى تدريجيا، بدأ تلاشي الصورة بإصدار جريدة القبلة (1916) التي يعد إصدارها عاملا حاسما في تطور مفهوم الأدب، إذ ساهمت في إحداث تغيير في أسلوب الكتابة والموضوعات التي يكتب فيها .

لم يكن تأثير هذه الصحيفة محدودا كما قال الحازمي (1981، ص 11) بل كان تأثيرها مفصليا ومهما، فقد أحدثت تغييرات جذرية لاسيما في مفهوم الأدب ووظيفة الكاتب حينما جعلت بدلا من الأمير الذي يحتشد الشعراء في بلاطه قضية مركزية هي الثورة العربية، وأفسحت المجال للكتاب ليعنوا بقضايا مجتمعهم .

لقد أسندت رئاسة تحريرها إلى فؤاد الخطيب الذي كان ينظر إليه آنذاك على أنه شاعر الثورة العربية الكبرى وشاعر العروبة، لقد تمتع الخطيب بخلفية ثقافية وسياسية واسعة، فقد تخرج في الجامعة الأمريكية في بيروت، واشترك في عدة جمعيات سرية ضد الأتراك، وهرب إلى أكثر من بلد قبل أن يصل إلى الحجاز .

غير فؤاد الخطيب استقطبت الصحيفة كتابا من الحجاز ومن العالم العربي، وقد كانت منبرا مميزا للناشطين السياسيين والمصلحين الاجتماعيين؛ مما نتج عنه ولادة نوع أدبي هو المقال الذي نضج في صحيفة القبلة واكتمل فيها أسلوبه الصحفي (الفوزان 1981، ج 1، ص 251) .

«إن ظهور فن أدبي جديد يأتي جزءا من الإجراءات الطويلة والمعقدة التي تغير فهم الناس لمجتمعهم وتقبلهم لأنفسهم قبل أن يتغير الخطاب الذي يعالج خبرتهم (حافظ، 2002، ص 388) ومن المؤكد الآن أن الأدب في هذه الفترة ارتبطا بالصحافة التي كانت جزءا من هذه الإجراءات الطويلة والمعقدة، وأتصور أننا الآن لن نستطيع أن نفهم أدب تلك المرحلة ونقدها ما لم نلحظ قبل كل شيء أنه كان موجها أول الأمر كي يظهر في صحيفة .

فأغلب القصائد كتبت لكي تنشر في الصحافة (الفوزان، 1981، ج 1، ص 494) والمعارك الأدبية والنقدية التي أثيرت لم تكن إلا قصائد

ومعارك تنشر في الصحف ويترقبها الناس نشرها كل أسبوع (مغربي، 1985، ج 1، ص 178) وأفضل الروايات (ثمن التضحية، 1959) التي صدرت في تلك المرحلة كانت قبل كل شيء رواية مكتوبة للصحافة؛ إذ نشرت على حلقات في جريدة حراء (ساعاتي، 1980، ص 8) .

أحدثت الصحافة حساسية جديدة في الكتابة لاسيما الكتابة النثرية كالمقال والقصة والرواية وهي أنواع أدبية لم تكن معروفة في الحجاز، فعلى سبيل المثال نحن نعرف الآن أن السرد قبل الصحافة كان وسيلة للتسلية مثل القراءات الليلية في البيوت (مغربي 1985 ص 153) وإشباعا سهلا للمخيلة كقصص عجيب وغريب وفروسية عنترة (نفسه ص 154) لكنه أضحى مع الصحافة يعبر عن المسؤوليات التي كانت فيما مضى موضوع الشعر والمباحث الأخلاقية .

أرفع تأمل يوضح أثر الصحافة في الأدب هي الأطروحة التي كتبها سحمي الهاجري (1987) فمن وجهة نظره تغير مفهوم الأدب واندمج في وظيفة، فالمعرفة التي أصبح يعرضها الأدب في الصحافة ينبغي أن تدرج في قضايا الإصلاح الاجتماعي، أما العلاقة التي يجب أن تقوم بين وظيفة الأدب ومحتوياته فهي التي تحدد للأديب ما ينبغي أن يكتب، وبهذا فقد أسندت إلى الأدب مهمات ينبغي أن يقوم بها، وعلى الأديب أن يتكيف معها .

لقد قيل الكثير عن مرجعيات هذا التغير في مفهوم الأدب، فعبد الله عبد الجبار يقول عن العواد إنه داعية مدرسة أبولو في الحجاز (1959، ص 149) ومحب الدين الخطيب يشير إلى موجة وصلت إلى الحجاز قادمة من الشارع الخامس في نيويورك (مغربي، 1981، ص 153) ومحمد علي مغربي يتحدث عن أثر مجلات مصرية بعينها كالمقتطف والهلال والكاتب المصري والرسالة والثقافة وأبوللو (نفسه 152) والحازمي يتلمس أثر تيار

غربي وصل إلى الحجاز عن طريق الترجمة أو عن طريق الآثار العربية المتأثرة بالثقافة الغربية (1981، ص 21) .

لقد كان لهذه المرجعيات أثرها المباشر في ظهور مفهوم جديد للأدب، نكتفي هنا بالعواد الذي ثار ضد المنابر، وضد البلاغة القديمة، وضد الشاعر النديم، ودعا إلى استقلالية الشاعر بتصوير حياته الخاصة، وتصوير الشعور الجديد مع صدق عاطفي وروحي. ومن الممتع أن نجد مترجما هو محمد عالم أفغاني ساهم بترجماته في تزويد القارئ بخلفية جديدة عن السرد وأشكاله، يسمي القصة أدبا ديموقراطيا في مقابل أنواع أدبية أخرى كالشعر يسميها أدبا أرستقراطيا (الخطراوي، 2002 ص 23) .

غير أن هذا الأثر لا ينبغي أن يؤخذ على إطلاقه، فأغلب ما نشر في تلك المرحلة من الأدب لا يتلاءم في جوهره مع المفهوم الجديد الذي أرادوه وسعوا إليه، وإذا كنا قبل قليل قد استشهدنا بالعواد في سعيه إلى التجديد، فإن عبد الله عبد الجبار(1959، ص 246) يقول عنه: إن دعواه في التجديد أكبر كثيرا من طاقته وهو الذي تزعم الحركة وبشر بها في كتبه

لقد كان هناك إرادة مزدوجة عبر عنها أدباء هذه المرحلة، فمن جهة هناك مطالبة بالتجديد والتطوير، ومن جهة أخرى هناك ممارسة لقواعد الأدب القديمة، الأمر الذي جعل عبد الله عبد الجبار (1959، ص 245) يقول «ليس معنى تلك الهبة الفكرية التي انبثقت في أعقاب الثورة العربية الكبرى، ونجم عنها قيام بعض الأدباء بالدعوة إلى التجديد بحكم اتصالهم بالأدب المهجري، أن شعراء قلب الجزيرة نبذوا التراث الفني القديم وحطموا عمود الشعر، كلا! فإن الكثرة الكاثرة من شعرائنا حافظت على أوزان الخليل وتناولت الموضوعات التقليدية المعروفة من غزل وحماس ومديح وهجاء وحكمة، وترسمت تقاليد الشعر العربي في التصوير والتعبير».

هكذا إذن وبالقدر الذي ظهر فيه مفهوم جديد للأدب، إلا أن الأدباء سعوا إلى المحافظة على العلاقة في التوازن بين المجتمع والأدب، فالأدب شعرا أو نثرا يقاس بالاجتماعي، ودوافع الأديب شاعرا أو ناثرا تخضع لسنن الجماعة، وبهذا فالمفهوم الجديد للأدب الذي نتحدث عنه هو باعتبار ما كان عليه الأدب قبل هذه المرحلة .

4 – تحول الجمالي إلى عمل جماعي

لا يقتصر الأمر على ظهور مفهوم جديد للأدب، فاللافت للانتباه في هذه المرحلة هو تحول الجمالي إلى عمل جماعي، يتعلق الأمر بالمسرح الذي بدأ في مدارس الفلاح عام (1936) في الحفل الذي أقيم بمناسبة مرور ربع قرن على تأسيسها .

بعد ذلك اتسع نطاق النشاط المسرحي، حيث تأسست في مكة المكرمة جماعة المسامرات الأدبية: وهي اتحاد ثقافي بين طلاب المعهد العلمي السعودي، وطلاب مدرسة تحضير البعثات ينظم نشاطات ثقافية وفنية في كل أسبوع، ويقيم حفلات شهرية وسنوية يقدم فيها المسرحيات والتمثيليات الهادفة (السعيد، 1996، 47) .

لا يمكننا أن نغض الطرف عن هذا النشاط الثقافي، فالفكرة الأساس وراءه هي النظر إلى النصوص الأدبية أكثر من كونها نصوصا مكتوبة وجميلة، وأنها تجارب أكثر اتساعا من كونها تجارب، ومن ثم فهي لا تحد بكونها أعمالا جميلة تقرأ وتستظهر، بل إن تمثيلها يثير حركات جمعية، ويكشف للمتفرج الذي كان قارئا نفسه حتى يتصل بالآخرين، ويبين لهم أنهم جميعا متآزرون (حول الممارسة الاجتماعية للمسرح، ينظر ديفينيو، 1976 جـ1 / 5) .

إن ارتباط المسرح بمدرسة الفلاح يشير إلى وسائط جديدة شرعت

ترافق التعليم؛ لكي تغير عقلية المتعلم وتطورها، وتعمق وعيا جماعيا، فالمسرح مكان حقيقي للحوار الخلاق، والعلاقات الحية والتأثيرات المتبادلة بين الأفكار، لا يهمنا هنا إن كان المسرح قد عكس أفكار القائمين عليه وطموحاتهم، إذ يكفي أنه ولد، وأنهم أدخلوا إلى التعليم أشكالا تعبيرية جديدة .

من المشكوك فيه أن نستطيع فهم إدخال المسرح إلى التعليم إذا نحن لم نحط بتعبيره الإنساني، إن المتعلمين يستمتعون بالمسرح، وإذا كان كذلك فلماذا يحدث هذا الاستمتاع؟ ربما لأنه يثيرهم أو يجعلهم ينغمسون في تخييلاتهم، أو يحررهم (جلين ويلسون، 2000 ص 15/ 47) لكن الأهم من هذا كله هو أنه يشعرهم أنهم يعيشون في جماعة .

لقد طبع بين عامي (1932 - 1952) أربع مسرحيات (العظمة، 1992، ص 69) ثلاث منها لحسين عبد الله السراج هي مسرحيات: فالظالم نفسه (1932) وجميل بثينة (1942) وغرام ولادة (1952) وواحدة للعطار هي الهجرة (1946) .

وإذا كانت هذه المسرحيات لم تمثل، بل في الغالب كتبت لكي تقرأ، إلا أنها تشير إلى وعي مبكر بالحوار، حوار الكاتب والشخصيات التي خلقها، ومتعته حينما يحمل كائنا على الكلام بعد أن كان قد ألقي جانبا أو نسي (ديفينيو، سابق، ص 7). وفي هذا تمثيل لصورة الإنسان الاجتماعي الذي يحمله المؤلف في ذاته .

- ظهور لغة جديدة

تتضح وتتميز اللغة الجديدة في هذه المرحلة وضوحا خاصا من خلال قضية ستتطرق إليها بسرعة هي الكتابة وأشكالها. كانت كتابات المرحلة التي نتحدث عنها تظن أن هناك تطابقا بين التفكير والتعبير، وأن كل قضية فكرية

أو تربوية أو فكرة أدبية أو مسألة إصلاح اجتماعي يمكن أن يعبر عنها، وأن تقال بوضوح وبيان بفضل البرهنة عليها، والحجج التي تساق في إطارها، وبالتالي فهي تسعى إلى أن تقنع، وإلى أن تكون على حق فيما تعرض. ترتب على ذلك أن الأهمية التاريخية لكتابات هذه المرحلة وأشكالها تكمن فيما تقوله، وتحاول أن تعرضه .

لكن الأمر لم يكن كذلك عند حمزة شحاتة، فكتاباته لا تسعى إلى أن تقنع، ولا تطمح إلى أن تكون على حق، ولا تتضمن حججا وبراهين. ثم إنها تشك في إمكانية التطابق بين التفكير والتعبير، لهذه الأسباب تحديدا لا يمكن حشر كتابات حمزة شحاتة النثرية داخل أطر محددة، ولا تذعن لأي من تلك القوالب الأدبية التي كانت شائعة في المرحلة التاريخية التي عاش فيها .

ونحن نتحدث عن هذه الفكرة يلزم ألا يخدعنا شكل الرسائل التي أرسلها إلى ابنته شيرين، ولا شكل المحاضرة التي ألقاها (الرجولة عماد الخلق الفاضل)، ولا العناوين الأولى في تسلسل شذرات كتابه (رفات عقل)، فكلما تقدمنا في قراءة هذه الأشكال تتناقص الوحدة التي كانت تجمع بين الفكرة وبين التعبير عنها، بين المجسد لغويا وبين ما يشير إليه في المعرفة المشتركة. صحيح أن ما هو موجود فيها ما زال قريبا مما يعرفه الناس، وقادر على نقل ما هو جوهري فيه، لكن علينا أن نعترف بأنها لم تعد تقول ما يقولونه عن المفاهيم والأشياء .

بالإضافة إلى ذلك فإن المضمون الذي اشتغل عليه حمزة شحاتة لا علاقة له بما كان سائدا في تلك المرحلة كقضايا العدالة والمصلحة العامة والإصلاح الاجتماعي والمرأة، ومن المفيد هنا أن نذكر بما قاله الدكتور عبد الله الغذامي عن خروج حمزة شحاتة من ذاكرة تلك المرحلة وفعلها، لكن من الأفيد أن نذكر أيضا أنه حيث انسحب مارس ما يسميه نيتشه

«التفلسف بالمطرقة» أي طرق ما ركنت إليه مرحلته التاريخية من أفكار؛ لتحس تلك الأفكار بفراغها وخوائها، ولكي يحس الناس بخواء ما اعتقدوه أفكارا عظيمة .

سندرج فيما يلي بعضا مما قاله عن بعض القضايا الشائعة في مرحلته «إن أول من استعمل كلمتي الصالح العام بمعناها المعروف، إما أن يكون خيرا إلى حد الغفلة أو مخادعا إلى حد الإجرام (رفات عقل ص 66)» الحق والعدالة والمصلحة العامة؛ أسماء مستعارة لأضدادها .. الباطل الظلم الأنانية (90) «الدولة ذكية في تحصيل المال، وغبية في إنفاقه ... تأخذ من الصغار والفقراء وتعطي كبار الموظفين والأغنياء (ص 82). «الفقراء هم الذين يصنعون الثراء ... والأغنياء يتمتعون به». ليس للمرأة إلا أحد موقفين ... أن تكون سيدة الرجل أو تابعا له، أما المساواة فتجربة فاشلة في مجال العلاقات المشترطة (ص 43). « لكل منا طريقته في تحقيق العدالة ... حتى اللص (ص 34) .

وعن اللغة كتب يقول «طالما سألت نفسي بحزن عميق: أفي وسع هذه اللغة التي نتخذها وسيلة لنقل أفكارنا؛ أن تهيئ لنا جوا طبيعيا للتفاهم، وتبادل الثقة والشعور؛ مع هذا الخليط الجاهل الذي يكون شعبنا (ص 47). ترى فيم كان حمزة شحاتة يفكر عندما قال هذا؟ كان يفكر على وجه الخصوص في اللغة التي كانت تستخدم في مرحلته، تلك اللغة التي تتمهل عند المظاهر التزيينية التي تخفي وراءها كتابا ثرثارين يسرهم أن يكتبوا عن أي شيء بشرط أن تكون لغتهم متأنقة تثقل كاهل المعنى .

لقد عرف أن اللغة قد قادت المعنى إلى نقطة ميتة لا شيء فيها سوى الإعجاب بإجادة الكاتب للكتابة. يقول «عندما يتعلق الكاتب بظاهرة البيان وشارات البلاغة فالمعنى أنه في مأزق (ص 56)». الإسهاب صنعة ... والإيجاز فن (ص 52) «الصحفي الذي يعض ويجرح هو الذي يكون

أسلوبه غاية الروعة (ص 43). كل ردود الفعل التي نجدها في هذه الشذرات يلزم أن تؤول في إطار الخروج الذي كان ضروريا مما يمكن أن يُسمى لغوا وشعابذ لغوية، ولكي يتلافى حمزة شحاتة اللغو اعتمد في محاضرته «الرجولة عماد الخلق الفاضل» الكتابة المقطعية، التي تطورت فيما بعد إلى أن تكون شذرات جمعت في كتابه «رفات عقل».

وإذا ما تعين علينا أن نعرض المسألة المتعلقة بتلك الأسباب والعوامل الأخرى التي جعلت من الممكن لحمزة شحاتة أن يكتب الشذرة، فيلزم أن نقلل من أهمية العوامل ذات الطبيعة المتعلقة بشخصيته مهما كانت عميقة، فلو أن القلق والوحدة والانكسار والانسحاب قد فهمت من قبله على أنها حقيقة من حقائق الحياة لكان في هذه الحالة رومانسيا، ولكتب مقاطع نثرية غنائية تقطر بالأسى واللوعة والحب .

سنورد هنا على سبيل المثال عددا من الشذرات التي تشير إلى تصوره للحب. يقول «كم كان الإنسان منافقا عندما وضع للحب الشهواني أسماء أخرى (ص 42) الحب في الغالب تمثيلي، وأعتقد أن المرأة عندما تمثل الحب تكون طبيعية أكثر .... لأن التمثيل هو صناعتها الفطرية (ص 85). «الحب ليس أعمى .. لكنه بالتحقيق أحول .. وهذا ما يجعل نتائجه أكثر تعقيدا (ص 95)». الحب والسعادة والحقيقة أقدم وأكبر وأخطر أوهام الإنسان؛ وفي الوقت نفسه أقوى وأفضل حوافزه للتقدم (ص 54). بهذه الطريقة لم يتصور حمزة شحاتة الحب، ولم يفهمه في ضوء الروح بل في ضوء العالم الاجتماعي، وقد ترتب على ذلك أن الشذرات لم تكن طنانة وخانقة تحرم العقل من صرامته وحيويته وترهقه بكل أشكال الحنين .

ربما كانت المرحلة التاريخية هي التي جعلت هذا التصور ممكنا، وقد كان لحمزة شحاتة مسؤولية ذاتية تجاه ما كان يُعرض في تلك الفترة من عفة وسمو بالحب. لقد كانت له تجربة حياتية عميقة، كتب يقول: «كلما أتيحت

لي تجارب جديدة؛ ازددت إيمانا بأن الحب صرخة الجنس وسواء أكانت صوتا منبعثا أم أنينا خافتا فإن المعنى لا يتغير (1980، ص 48)، لكنه لم يوفر لهذه التجربة تعبيرا رومانسيا بل مكنته من أن يفهم بدرجة أعمق التناقضات التي يعيشها الناس حينما يعبرون عن سمو الحب وعفته .

حينما اختار حمزة شحاتة الشذرة شكلا للكتابة أخذ من الشعر والموسيقى جوهرهما المشترك .وهما الومضة والإشراق. لقد قيل الكثير عن شاعرية حمزة شحاتة وعن عمق شعره. نكتفي هنا بما قاله الدكتور عبدالله الغذامي (2004). «كنت أبحث عن شخصية تتمثل فيها مقولاتي النقدية، وكان خياري الأول هو العواد، غير أن فحصي لأعمال العواد لم يكن يشجعني على المضي إذ لم أجدها تستجيب لتعقيدات التأويل النصوصي لضعف في عمقها يجعل دلالاتها سطحية ولا تحتاج إلى لعبة تأويل، ولذا فكرت في شحاتة كبديل محتمل، وحينما بدأت البحث فيه وجدتني أكتشف قيمة أدبية ثقافية مجهولة فعلا (ص 06) .

لقد أوردنا الفقرة كاملة لأهميتها الاستثنائية التي ينطوي عليها شعر حمزة شحاتة من وجهة نظر ناقد، كعمق شعره واستجابته لتعقيدات التأويل النصوصي ودلالاته العميقة وتقبله للعبة التأويل، ثم في اكتشاف قيمة أدبية ثقافية مجهولة، وهي الكلمات التي تمثل دلالات جديدة تحيل إلى قمة عرفت ولم تكتشف .

غير أن ما لا يعرفه إلا القليل هو أنه عكف على دراسة الموسيقى العربية ومقاماتها ومصادرها الأولى عند الفرس والأتراك، وكان يقع على أخطاء في تلحين كبار موسيقيي مصر وما سرقوا وما تأثروا به لاسيما سيد درويش ثم يعدلها (عزيز ضياء ص 50/ 53 .). كما كان عازفا على العود، ويحتفظ في بيته بمكتبة تسجيلات غنائية .

هذا الانتظام في العزف على العود ودراسة الموسيقى هو البديل المتاح

للتعبير. كي لا يعاني من الصمت تدرب حمزة شحاتة على اللمس والفهم، وعلى الحس المرهف للفوارق الدقيقة بين نغمة ونغمة. إننا هنا لا نسعى إلى إقامة تواز بين الموسيقى وبين الشذرة إذ إن مسائلهما غير قابلة للمقارنة، لكننا نعتقد أن تلك كانت الدربة الأطول والتجربة الجوهرية بالنسبة لحمزة شحاتة، وأنها أحد الأسباب التي بإمكانها أن تجعله مؤهلا لكي يكتب الشذرة .

تعجز الموسيقى عن التعبير عن أي شيء، سواء كان شعورا أو سلوكا ما أو حالة نفسية معينة، وعلة وجودها لا تكمن في قدرتها على التعبير عن المشاعر (سترافنسكي)، كما أنها لا تمثل الأشياء مباشرة بل تثير في الروح نفس الانفعالات التي نشعر بها عند رؤية الأشياء (روسو). وهذه الخاصية في الموسيقى نجدها في شذرات حمزة شحاتة .

بناء على ما سبق نستطيع أن نقول: إن جميع العناصر الكتابية عند حمزة شحاتة ذات خصوصية معينة، تتحدد بتلك المهمة التي حملناها على الفلسفة، مهمة نقد كل شيء بد للآخرين صحيحا ويقينيا، وقد قاده هذا إلى أن يدرك أنه والآخرين أبعد ما يكونون عن بلوغ المعرفة، وفي ضوء هذه المهمة يمكن أن يصبح مفهوما تميز حمزة شحاتة عن معاصريه .

الفصل الثامن

المثقفون

إن من يقرأ كتاب محمد علي مغربي «أعلام الحجاز في القرن الرابع عشر الهجري» يلحظ وضعية ذات سمات إشكالية؛ فأولئك الأعلام (المثقفون) يمزجون بين الانتماء لوظائف عقلية، وبين مواضع مؤسساتية بعضها سياسية أو إدارية أو اقتصادية، يضاف إلى ذلك التزامات فردية تجاه مجتمعهم يمكن أن نصفها بالإصلاح، وهو ما يقود إلى صعوبات ذات طبيعة منهجية ونظرية في دراسة هؤلاء المثقفين .

كان بعضهم ينتمي إلى القمة السياسية، وبعضهم وجيه ينتمي إلى مركز المدينة الاجتماعي. كان بعضهم قريب من السلطة، وبعض آخر يشكل جزءا من الطبقة الاقتصادية المسيطرة. بعضهم ممن احترف الكتابة، وبعض آخر كان من عامة الناس. لقد مر الآن أكثر من قرن على ظهور هؤلاء، ونميل إلى التأكيد أن المثقف بمفهومه الحديث قد ظهر مع صدور كتاب «خواطر مصرحة» (1952) لمحمد حسن عواد. غير أن هذا لا يمنع من استخدام مفهوم المثقف قبل هذا التاريخ؛ كالشيخ المحافظ، والمعلم التقليدي، والمثقف التقليدي .

1 – المثقفون التقليديون (المحافظون)

«لكل مجتمع (قبيلة، مدينة، أمة، إمبراطورية، حضارة) من يحترف فيه

الفكر والثقافة والكتابة، أو هذا أقل ما يمكن، من يحترف القول الثقافي، الأسطوري والمقدس، وتقوم وظيفتهم على إنتاج الخطابات الضامنة لهوية الجماعة والقيم المركزية السائدة فيها، وبثها في الزمان والمكان» (ليكلرك، ص 17)، ولم تعدم الثقافة العربية والإسلامية من أن تجد أشخاصا، يحترفون المعرفة، ويتحملون على أكتافهم مهمة توضيحها وتنظيمها ونشرها، وفيما هم يعملون يضعون القواعد ويسنون السنن؛ حتى لا يشذ أي خطاب عما يعتبرونه المصلحة العامة .

يزعم هؤلاء الشيوخ المحافظون أنهم هم وحدهم الذين يعرفون كيف يرون الأشياء التي تبقى مخفية عن الآخرين من عامة الناس ودهمائهم، وأنهم يملكون القدرة على رؤية ما هو تحت الظاهر، أما الباقون (عامة الناس) فهم غير موجودين، لذا ينبغي على هؤلاء المغيبين أن يتمثلوا طرق تفكيرهم، ويتبنوا مواقفهم، ويشاركوا في نشاطاتهم لكي يتعلموا، وبعد ذلك يمكن أن يكونوا محميين منهم، أو أصدقاء لهم، لكنهم لن يرتفعوا أبدا إلى أن يكونوا أندادا لهم .

شكل هؤلاء المحافظون سلطة، ونتج عن إكراهاتهم المتعددة للآخرين خطابات زعموا أنها وحدها صادقة، وأنهم وحدهم هم الذين يمتلكون الحقيقة، وبما أن الحقيقة ليست خارج سلطتهم، وليست هي ذاتها بلا سلطة، فقد أقاموا لها المؤسسات ،وأخضعوها للتحريض الثقافي والاجتماعي، وجعلوها موضوع نشر واستهلاك بين الناس، ونقلوها تحت رقابة مشددة، وكافؤوا من ينقلها بإخلاص .

كان الحفاظ على المصلحة العامة و(الهوية) وراء هذا كله، والحديث عن (الهوية) حديث أنشأه هؤلاء المثقفون المحافظون الذين اقتنعوا بأن حديثهم عن (الهوية) أوجد لهم الطريق الوحيد الذي يؤدي إلى الطمأنينة، وبالتالي فكل معرفتهم تقريظ لهذه الكلمة المحاطة بكلمات الأمة والماضي

والتاريخ والعدو، إنه لعبقري ذلك الذي أوجد كلمة (هوية)، فلا توجد كلمة أشد حنانا وتأثيرا واطمئنانا لعامة الناس من هذه الكلمة .

حينما راقب هؤلاء المحافظون الخطابات، وضعوا قواعدها، وفيما هم يضعون القواعد كانوا يهجسون بالهوية حيث لا تكون، ويزعمون وجودها حيث لا يمكن أن توجد، كيف لا ومهمتهم هي أن يسقوها باستمرار، وهذه السقاية تقتضي اتصالهم الدائم بشهود الماضي، لكي يختاروا من أقوالهم مقاطع وشذرات تدعمهم .

حينما لا يتحدث هؤلاء المحافظون عن (الهوية) يشعرون أنهم يضلون الطريق، وأنهم يتوغلون في غربة توغلا لم يحدث لهم من قبل، غربة ليس فيها ما يشبه (هويتهم)، حتى الهواء يصبح غريبا عنهم يكادون من غربته أن يختنقوا به؛ لذلك يضعون (الهوية) فوق الحقيقة، فوق القضية، فوق المعرفة، فوق الصداقة، فوق كل الأشياء التي أحبوها. لم تكن رسالتهم التي اضطلعوا بها تخلص الهوية من كل سلطة، فذلك وهْم صاف وهو ما يلزم أن نعترف به، لكن كان بإمكانهم على الأقل عند حد أدنى أن يبعدوا سلطة الهوية عن كل أشكال الهيمنة الثقافية والاجتماعية حتى لا يغرروا بعامة الناس .

لقد حسم هؤلاء الإستراتيجية الثقافية، وكان من أدواتهم الكبرى التمييز بين العلوم الطبيعية والرياضية وبين العلوم الدينية والعربية؛ فالمعارف التي تهتم بالدين وباللغة شكلت موضع عناية واضحة في الحرمين الشريفين، وقد ترتب على هذا أن اندمج المتعلم في وظيفة دينية، والمعارف التي يتعلمها يلزم أن تصب في هذا المجال المعرفي، والعلاقة القائمة بين معرفته اللغوية والدينية من جهة، ووظيفته من جهة أخرى هي التي تحدد له جوهر ما ينبغي أن يعلمه أو يؤلف فيه. لقد تبنى هؤلاء مهمات يلزم لمعارفهم أن تقوم بها خير قيام؛ ليؤمنوا دوام خطاب ديني ولغوي .

إن عبدالله محمد أبكر (2004: 84، 83، 82) يعرض بالتفصيل الأسلوب التعليمي الذي كان سائدا في الحرم المكي في المرحلة التي نتحدث عنها. يبدأ الدرس بقراءة آية إن كان تفسيرا، أو حديثا نبويا إن كان الدرس حديثا، ثم يعقب ذلك الشرح. لقد سمى أبو سليمان المسجد الحرام بـ «بالجامعة المفتوحة» (نقلا عن أبكر، ص 45)؛ حيث حرية الحضور، واختيار الطالب ما يستمع إليه، وحرية اختيار كتاب التدريس، ونحن نستنتج من هذا استنتاجا ذا أهمية كبرى، هو أن هؤلاء الشيوخ المحافظون يخلدون تقليدا ثقافيا، وكتبا قديمة تشكل نموذجا، وعلى الطلاب أن يستمعوا ويتمثلوا؛ لكي يضطلعوا بوظيفتهم الثقافية فيما بعد. لقد كان في الحرم المكي لوحده أكثر من مائة (100) شيخ، مهمتهم إعداد نماذج مطابقة لهم، فلا يرخص لأي طالب علم إلا بعد أن يبرهن على تمكنه من النموذج .

إلى جانب هؤلاء الشيوخ المحافظين كان هناك معلمو الكتاب التقليديون. لقد ورد في تقرير رسمي للحكومة العثمانية عام (1301 هـ) أن في مكة وحدها ثلاثة وثلاثين (33) كتابا ،وأن عدد الطلاب الملتحقين بها ألف ومائة وخمسون (1150) طالبا (الاقتباس من أبكر، ص 97). كان هناك كتاتيب في جدة والمدينة المنورة والطائف، يتعلم فيها الأطفال القرآن والتجويد ومبادئ العلوم الدينية والسيرة النبوية والأخلاق. كان المعلم يسمى (سيدنا) يساعده أحد الطلبة يسمى (العريف)، وحسب محمد علي مغربي (ص123) فإن هذا السيد لم يكن همه التعليم، إنما همه جمع نقود الطلاب القليلة أصلا؛ ببيعهم بعض الحلوى والحمص والفشار .

كان التعليم في الكتاتيب ضعيفا، وقد سرد لنا أحمد السباعي (1982) بالتفصيل آلام وعذابات الملتحقين بها، حيث الضرب بالعصا الغليظة والحبال على أي جزء من أجسامهم. كانت أمكنة رهيبة حتى أن الطلاب لا

يجدون راحتهم مما يعانون فيها إلا في بيوت الراحة (دورة المياة). كانت نزعة معلمي الكتاب رجعية، يستمدونها من أقوال شعبية سائدة» كالعصا لمن عصى والعصا من الجنة» أو «العلم يرفعهم، والعصا تنفعهم، ولولا سياط السلم ما حفظوا الكتب»، هذه الأقوال التي تجلت في تصرفات أولياء الأمور حينما يقولون لهؤلاء المعلمين: «لكم اللحم، ولنا العظم»

ونحن نتحدث عن هؤلاء المعلمين التقليديين، سنحلل رواية التوأمان لعبد القدوس الأنصاري (صدرت عام 1930) نحللها من وجهة النظر هذه؛ أي من زاوية المثقف التقليدي. لندرج من الرواية ما انتهى إليه إحدى شخصياتها واسمه رشيد. ورد في الرواية: «وهكذا أصبح التلميذ رشيد بفضل جده واعتدال مسلكه وإخلاصه لوطنه وتفانيه في تقديسه -رئيسا لأمته بإرادتها نفسها. ومن بعد أن كان يدعى برشيد مجرد اسمه عن ألقاب التعظيم كسائر التلاميذ، صار الآن لا ينطق باسمه إلا مقرونا بلقب باشا الأعظم (ص 48) .

لا يكمن وقع هذه النهاية في أن رشيدا مازال حيا، ولا في تسنمه المناصب أو حصوله على أعلى لقب (باشا الأعظم)، بل في عرض البرهان البديل عن أن يقال بشكل مباشر إنه عاش في الوطن. يبدأ البرهان بمقدمات الاعتدال والإخلاص والتفاني والتقديس، ومن هذه المقدمات السلوكية والأخلاقية نراقب رشيدا وهو يستمر في الحياة تلميذا عاديا، ومجردا من أي لقب؛ ليصبح مسؤولا رفيعا. هكذا فإن فحوى نهاية رشيد هو أن نستخلص النتائج؛ فهناك بنية للسلطة والنفوذ، وتاريخ حافل بالقيم والأفكار المسبقة، والمهم من هذا كله هو جانبه الخفي وهو الانخراط في جماعة (الأمة) .

يصاغ كل هذا بمعجم لغوي تحيل كلماته إلى الأخلاق كاعتدال المسلك، أو إلى العمل كالإخلاص والتفاني، أو الدين كالتقديس، أو

الرسمي كالرئيس، أو التشريف كالباشا، أو الجماعة كالأمة. ما يلفت الانتباه هو المسافة التي تقيمها هذه الكلمات بين السمو والضعة، بين الفرد والجماعة، بين ما لم يكن شيئا وأصبح شيئا. وعلى هذا فهناك مسافة كبيرة بين رشيد التلميذ والمسؤول، بينه هو نفسه وهو مجرد من اللقب، وهو يحمل اللقب، بين باشا عادي وباشا أعظم .

لقد بنيت صورة رشيد على محورين المحور الأول محور الترتيب السلمي، أي كمية الصفات التي يحملها؛ فهو جاد، ومخلص، ومتفان، وذو سلوك معتدل، ويقدس وطنه ،والثاني في المقارنة المرتبطة مع غيره تشير إليها صيغة اسم التفضيل (أعظم). وانطلاقا من هذا الأسلوب في الوصف نستطيع أن نقول: إن هناك مرآة مصقولة تزين صورة رشيد المنعكسة عليها، وهي مرآة تختلف عن تلك المرآة المشوهة التي عكست صورة فريد كما سنعرف فيما بعد (حول المحورين ينظر كيليطو 1997، ص 71) .

بنيت الرواية على حبكتين: الأولى تتمركز حول حياة رشيد، الذي التحق بالمعاهد الوطنية، أي أنه اختار ألا يخاطر. إن عدم المخاطرة متصلة بالفرد التقليدي، وتجد مكانها في قلب المجتمع التقليدي الذي ليس لديه مفهوم للمخاطرة لانعدام حاجته إليها. لهذه الأسباب جميعا، ومع أننا قد نخاطر ونفرط في التأويل، فإن رشيدا وإن كان شخصية روائية، إلا أنه بالنسبة لأهدافنا هنا حالة مجازية لمثقف تقليدي. كيف ذلك؟ سنرى .

يحرص السرد على أن يقدم صورة دقيقة لرشيد، ومنذ البداية فهو اختار المعهد الوطني لكي يكون مطمئنا (ص: 11) حينما يتحدث بوقار (ص: 14) أبوه راض عنه كل الرضا (ص: 19) متهلل الوجه وباسم الثغر (ص: 21) ينام لياليه هادئا مطمئنا (ص: 23) يمضي كل وقته في الجد والاجتهاد وتكرار الدروس (ص: 24). إنه رشيد كاسمه (ص: 33)، وبالمطابقة بين اسمه وممارساته السلوكية تجد العملية نهايتها .

نستخلص من هذا كله استنتاجا ذا أهمية لموضوعنا هو: أن الانتقال من جيل إلى جيل يفترض أن يكون انتقالا إلى شخصية «رشيدة» وأن تكون شخصية موضع ثقة يتعهد بالحفاظ عليها، وقد تمتع رشيد بهذا كله، يظهر ذلك من ردود الأفعال الإيجابية تجاه أدائه الاجتماعي سواء من قبل أبيه (ص: 22) أو من قبل معلميه (ص: 16) أو من قبل السلطة والأمة كلها (ص: 48) .

لذلك لا نستغرب حينما صمم على أن يكون محاميا (ص: 45) لقد اتضحت المحاماة عن الجماعة في الرسالة التي رد بها على رسالة أخيه فريد (ص: 57/ 68)، وهناك فقرات في الرسالة تكتسب أهمية خاصة؛ فهي تقدم أمثلة دقيقة عن أدائه الاجتماعي المتكيف، وعلى تدخل المحامي المسلح بالحجج ليثبت سنن الجماعة ويديمها؛ حيث يتعرض لوصف مدينة باريس بالخلود، ولقيم المجتمع الغربي، وأزياء الناس هناك والحضارة الغربية في مجملها؛ إذ يعتبر هذا كله ناقصا وغير صحيح مقارنة مع حضارة ومدن إسلامية كانت في الماضي .

يلجا رشيد المحامي إلى حجج تستند إلى معارف متنوعة كالحِكَم، والأحداث التاريخية، وأقوال العلماء؛ لكي يقنع أخاه بازدهار الحضارة الإسلامية ومدنها العريقة، وهي معارف تتمتع عند رشيد بوضع العلم، على سبيل المثال فالتبحر المعلوماتي في التاريخ الإسلامي يُعرض في الرسالة من حيث هو حكم غير قابل للنقض. ما يهمنا هنا ليس قبول أو رفض معقولية الحجج التي يعرضها رشيد على أخيه، إنما الثقة التي يعرضها بها، فهو يبسطها باسم الفطنة (ص: 64) وباسم التأمل والتأني (ص: 65) وباسم الاستقراء (ص: 67) .

غير أن هذه الثقة سرعان ما تتلاشى من جراء التوتر الذي سيطر على رشيد وهو يكتب رسالة إلى أخيه فريد؛ إذ كان قلبه مستاء ويشتعل بالغيظ

(ص: 63) ويسيطر عليه التذمر (ص: 64). إننا نفهم على نحو مباشر لماذا كان متوترا ومستاء ومغتاظا؛ ذلك أن دساتير الجماعة الثقافية التي يمثلها قد تعرضت لمناكفة من قبل أخيه، ومكوناتها تعرضت لخطر الإهمال بل للابتذال، وبهذا نفهم مايقصده بـ «نصف معذور (ص: 68) مخاطبا أخاه؛ فرشيد بوصفه معلما حصل كل المعارف التي تديم المصالح المشتركة بينه وبين الجماعة، ونمى بها حظوظا مقبولة بين أفرادها، ثم محاميا فيما بعد يعذر أخاه ويدعوه إلى أن يتعلم تاريخ الجماعة من جديد .

وإذا كنا فهمنا توتره في هذا الإطار، فكيف نفهم معجم الشتائم ؟. كتب رشيد في رسالته واصفا أخاه فريد بأنه «وقح (ص 64، 67) وجاهل وأحمق (67). هل نفهم هذه الألفاظ المقذعة في إطار شبكة مفاهيم تحيل إلى العقل كالتأمل والاستقراء لكن مسلماتها لا عقلانية؟ يبدو ذلك؛ ففي الأحوال العادية يخلو معجم الشخصية ذات الأداء الاجتماعي المألوف من مثل هذه الألفاظ، لكن حينما تشعر أن دساتيرها الثقافية معرضة للتفتت والانهيار يصبح معجم الشتائم فاعلا وموها بشبكة مفاهيم فارغة تحيل إلى العقل .

لقد وفر هذا الفهم امتيازا خاصا، وهو امتياز يتمثل في أن المثقف التقليدي يبدو واضحا في رواية التوأمان. والخلاصة من هذا كله هو أن كل اختيار شخصي يظل ممنوعا ولا يقبل إلا إذا كان قابلا لأن يشمل الجماعة كلها. وأن تكون مثقفا يعني أن تنخرط في الجماعة (الأمة) وأن تدجن لكي تدمج فيها، أما غير ذلك فمصيره الطرد والنفي .

2 – المثقفون الجدد

«تشهد كل حقبة تاريخية نماذج اجتماعية ترمز إليها بشكل من الأشكال. عرف العصر الكلاسيكي صورة الإنسان الشريف، ونبيل البلاط،

وفيلسوف الأنوار ... وربما كان المثقف هو الشخصية الرمزية لعصرنا. في كل الأحوال، إننا هنا أمام صورة حديثة العهد يمكن أن تنسجم بالصورة التاريخية أو السوسيولوجية، الفردية أو المرتبطة بالمجموعة (ليكليرك 2008: 12) .

ترى أي نموذج اجتماعي شهدته مرحلتنا التي نتحدث عنها ؟. إن ما يلفت النظر في هذه المرحلة هو بروز فئة لا نستطيع أن نعتبرها طبقة. هذه الفئة ليست في الأصل من فئة العمال أو المزارعين أو الرعاة لكي نقول إنهم ينتمون إلى عالم العمل، كما أنهم لسوا أساسا صحفيين أو محامين أو ناشرين لكي نقول إنهم ينتمون إلى عالم الوظيفة. من هم إذن ؟

كتب محمد علي مغربي عن هؤلاء «إذا كان لنا أن نقول كلمة في شأن الوظيفة والشاعر، فإن سواد الناس ومنهم الأدباء والعلماء يعملون في الوظائف، هي سبيل معاشهم، ولا ينظرون إليها هذه النظرة المتعالية، ومنهم من يأخذ على مجتمع الوظائف ما قد يكون فيه من غرور بعض الرؤساء، وانتهازية بعض الزملاء، وسخف بعض المترددين، لكن الحياة تحفل دائما بهذه الأشكال من الناس، وباختلاف الطبائع والغايات، والرجل الحصيف هو الذي يكيف نفسه مع واقع الحياة، دون أن يفقد أصالة الخلق، ويعامل الناس المعاملة الكريمة اللائقة به وبهم (1994 جـ4/ 67) .

يبدو هذا الكلام لمزا من طرف خفي لما كانت عليه نماذج اجتماعية جديدة ظهرت في هذه المرحلة؛ فحسين سرحان كان يؤثر أن يعيش بين الكتب، ولم يكن يرغب في الوظيفة، بل أنه هجاها بقصيدة اعتبر فيها العيش مع الجن على سوئه وفظاعته أحسن حالا من العيش في الوظيفة، ويبدو أنها قصيدة مقذعة حتى أن ناشر ديوانه «أجنحة بلا ريش»وضع في مكان بعض الأبيات نقطا مما يشير إلى أن فيها ما ينافي الذوق العام، أو ينال من الموظفين والوظيفة .

لم يكن حسين سرحان وحده. هناك حمزة شحاتة الذي كان لا يطيق البقاء في عمل واحد حتى لو كان ذلك العمل شركة مع أخيه (مغربي جـ2/ 133). كان حمزة شحاتة من الشخصيات القلقة التي لا تستقر على حال، وكانت طموحاته تتمرد على العمل الروتيني الممل والرتيب كالوظيفة. كانت أفكاره أقوى من واقع حياته (نفسه، 135). هناك أحمد عبد الغفور عطار الذي استقال من الوظائف الحكومية ليتفرغ للبحث والتأليف (مغربي 1994: 43) .

كما هو معروف ومسجل في مصادر هذه المرحلة التاريخية (ينظر: مغربي، 1982: ص 79-133، ورفيع، 1981 ص 307-322، وأبكر 2004 ص 79 -133) سيلتحق الطفل الحجازي بالكتاب؛ ليتعلم القراءة والكتابة ومبادئ الحساب، وسيلقن هناك صغار السور، وسيرسل بعدها إلى مشاهير الخطاطين ليتعلم الخط، وقد يسلم إلى بعض علماء الدين ليتتلمذ عليهم، أو يلتحق بإحدى المدارس لاسيما مدارس الفلاح التي خرجت أغلب رواد المرحلة التي نتحدث عنها .

كما هو واضح يهدف هذا التكوين إلى ترسيخ اللغة العربية، وإلى توفير رصيد معجمي ضخم، وتثبيت أسلوب كتابة، وهذه كلها أدوات إنتاج المثقف الذي يقترحه المجتمع قبل المرحلة التي نتحدث عنها، وأدوات الحقول الثقافية والموضوعات التي يوجهه إلى العمل فيها، فالمثقف لا يجب أن يشغل ثقافته في مجالات يرغبها هو، بل يشغلها على مستوى رغبة المجتمع وحاجتها. لقد ولد هذا الأسلوب في التكوين تصورا للمثقف يتحدد بمجموعة عليا من الإمكانات تكتسب عن طريق التعلم، وهو مطالب من حيث هو مثقف باحترام هذه المجموعات العليا؛ لأنها تحظى بموافقة عامة، وبهذا تصبح الثقافة ميدانا لثبات المعلومة، وليست مجالا لتشغيلها .

غير أن هذا غير قابل للتعميم. على سبيل المثال؛ فقد كان حمزة شحاتة الذي ولد في مكة وتكون في كتابها، ثم في مدرسة الفلاح فيما

بعد، نموذجا للمثقف الذي وعى الزمن الجديد وما يقترحه لصورة المثقف، بدءا من هيئته؛ حيث كان يرتدي الثوب القصير، وتحته السروال الطويل الذي يشبه البنطلون، ومن الطرائف التي تُروى أن أحد الأساتذة المصريين وصف حمزة شحاتة قائلا «الأفندي اللي هيئته كويسة» (مغربي 165) .

لقد انفتح حمزة شحاتة على حقول ثقافية ومعرفية وجمالية لم تكن مجال اشتغال المثقفين في هذه المرحلة التاريخية، فقد عكف على دراسة الموسيقى العربية ومصادرها عند الفرس والأتراك، وكان يقع على أخطاء في تلحين كبار موسيقيي مصر وما سرقوا وما تأثروا به لاسيما ألحان سيد درويش، وكان بارعا في الشطرنج، عارفا بتاريخه، مذهلا في لعبة (الكيرم) حتى أن المشهورين في هذه اللعبة كانوا يسافرون من جدة إلى مكة أو العكس لكي يشاهدوه (ضياء 1977: 50/ 53) كما كان مجيدا في صنع الأطعمة وعازفا متمكنا على العود، ويحتفظ في بيته بمكتبة تسجيلات غنائية لكبار المغنين والملحنين (مغربي، 1984: 167) .

وفق هذا الإطار، لم يكن حمزة شحاتة يلائم تصور المثقف الذي يكونه المجتمع التقليدي. لقد تلاقى في شخصيته العلم والفن، ومن يقرأ اليوم محاضرته المشهورة «الرجولة والخلق الفاضل» لا يستطيع القول ما إذا كانت هذه المحاضرة عملا أدبيا أو دراسة علمية، وكذلك لا يعرف ما إذا كان يجب تصنيفه على أنه عالم أو فنان. يبقى السؤال: ما السبب في أن الشعور والعقل كانا مرتبطين على نحو وثيق عند حمزة شحاتة؟ ربما كان السبب في صورة المثقف الجديدة، في التغير الذي كون هذه الصورة للمثقف .

إننا نتوفر على معلومات قليلة تخص تكوين نماذج اجتماعية جديدة أخرى، وهي وإن كانت قليلة إلا أنها ثمينة؛ فالمعرفة التجارية تبدو المعرفة الأسهل في الاكتساب. إن أمثلة مشهورين كعبدالرؤوف جمجموم ومحمد

علي أبو داؤود تجعلنا نعتقد ذلك. فوسائل النشر الجماهيري للمعرفة التجارية كثيرة، فبإمكان أحد أن يلتحق «بالبيوت التجارية» (ينظر مغربي 1994 جـ/ 92) يتعلم المتقدم في هذه البيوت أعمال الحسابات التجارية، يبدأ أولا بتسجيل المبيعات التجارية اليومية، ثم ينتقل إلى كتابة الرسائل المتعلقة بالعملاء. إن من المتعذر أن نعرف النسب المئوية للملتحقين، وإن كنا نتوفر على معلومات نادرة عن أصولهم الاجتماعية، فهم عادة ما يكونون من الطبقات الوسطى، أو الثرية التي غدر ها الزمن، أو من تعاطف معهم أحد التجار .

كان البعض يتلقى تعليمه في الحجاز، ثم يكمل في الخارج، فعبدالرؤوف صبان كان من أوائل من تلقوا دراسة منتظمة في مصر (مغربي، جـ1/ 103) وعبد الله عريف تخرج في دار العلوم في القاهرة (مغربي، جـ1/ 129) ومحمد خاشقجي درس أولا في الأناضول، ثم درس الطب البشري في سوريا (مغربي، جـ/ 227). ولم يكن هناك مانع من أن يسلك أفقر الناس المسالك الصعبة لكي يتعلم، فقد كان عبدالله عريف من أصول أسرية متواضعة حيث كان بعضهم يشتغل في تجارة الفحم، ومع ذلك وصل إلى رئاسة تحرير أكبر صحيفة في المملكة آنذاك (البلاد)، وأن يدير أمانة أهم مدينة دينية (مكة المكرمة) .

بالرغم من هذه المرونة في الصعود الاجتماعي إلا أن وضعية ما بعد الصعود عرضة للاختلال، والمصائر عرضة لأن تختل في أي لحظة، ولو لسبب تافه. لقد أقصي عبدالله عريف عن رئاسة تحرير جريدة البلاد بسبب ما كان يكتبه من مقالات (مغربي جـ1/ 130) وفقد محمد حسن عواد مكانته الممتازة كأستاذ بارز وشهير في أشهر مدرسة في الحجاز (الفلاح) بسبب كتابه خواطر مصرحة (مغربي جـ1/ 183) واعتقل حمزة شحاتة، وسفر إلى الرياض، وبقي متحفظا عليه هناك لمدة من الزمن (مغربي جـ2/ 133). لقد

أوذي البعض اجتماعيا، فقد أطلقوا على من يقرأ الكتب الحديثة، والصحف والمجلات كلمة (فرسوني) أي منحرف ومنحل العقيدة والأخلاق (الأنصاري 2007: 13) كما أن مراقبي الصحف يتصرفون في مقالاتهم؛ فقد عانى الأنصاري من أحد الشيوخ، كان يشطب من مقالاته عبارة «السعادة الاجتماعية» (مغربي جـ4/ 39) ويعلل الشيخ تصرفه؛ بأنه ليس هناك سعادة في الدنيا، إنما السعادة محصورة في الآخرة .

يمكننا إذن أن نقول: إن مجال هؤلاء لم يكن سهلا، إنما صراع واتهام بالكفر، وأحكام بالسجن، لكن لم يكن هذا ليفت في أعضادهم، فقد بدأ التحول تدريجيا صعودا كان أم هبوطا، وقد استمر واتصل. لقد كان هناك واقع جديد يفرض تحدياته، وكانوا مصرين على الخضوع لمتطلباته وبات عليهم أن يتخلوا ولو جزئيا عن كل قديم .

لقد كانوا يجتمعون في نادي «آل جمجوم» كتابا وشعراء عصر كل يوم وصدرا من ليله (مغربي جـ1/ 20) وفي مقهى أطراف «الشهداء» من غروب الشمس، ويمكثون هناك يتدارسون كل جديد في الفكر والأدب الحديثين (مغربي جـ1/ 24) وأسسوا في جدة أول ناد لأغراض ثقافية واجتماعية، تلقى فيه القصائد والمحاضرات (مغربي جـ1/ 142) .

وإذا كنا لا نعرف ما الذي كان يدور فعلا في هذه المنتديات، إلا أننا نعرف بصورة عامة أن الصراعات والعلاقات تبدو حسنة أحيانا، وسيئة أحيانا أخرى. كان أحمد قنديل على علاقة ممتازة مع حمزة شحاتة، وكانت تتخلل علاقتهما فتور في فترات متقطعة (مغربي جـ1/ 20) وكان ضياء الدين رجب على صلة مستمرة بمحمد سرور صبان (مغربي جـ1/ 27)، وقد تتحول الخصومات إلى نقد لاذع كالذي جرى بين محمد حسن عواد وبين عبدالقدوس الأنصاري حول رواية (التوأمان)، وقد تأخذ الخصومة شكل مهاجاة شعرية يتناول أحد الشعراء الآخر تناولا بذيئا وسيئا إلى حد أن

الصحف تمتنع عن نشرها لمجافاتها الذوق العام، الأمر الذي عوض عنه بأن تكتب وتنسخ وتوزع على الناس مثلما حدث بين حمزة شحاتة ومحمد حسن عواد (المغربي جـ1/ 187). إن التهمة معروفة، تلك التي تتعلق بشعر العواد؛ فهو شعر ذهني يغلب عليه التأمل الذاتي والفلسفي، ولا يكاد يوجد فيه عاطفة وإحساس (عبد الجبار 1959: 229)، وقد كان لهذه النهمة أن تكون امتدادا لاتجاه شعري، فقد ألصقت التهمة ذاتها بالعقاد .

غير أن هذه الخصومات لم تكن تمنع آخرين من أن يشجعوا الإنتاج الأدبي وأن يرعوه. على سبيل المثال ما كان يفعله محمد سرور صبان؛ فحسب تعبير محمد علي مغربي «كان بارا بالطبقة المثقفة، يواسي ويدعم ماديا، ويطبع لها مؤلفاتها» (جـ1/ 242)، وصالح شطا الذي كان يشجع الكفاءات الأدبية من الشباب، لاسيما الذي لم تعرف أسماؤهم، ولم تظهر مواهبهم. كان يتتبع ما يكتبه الشباب، وحينما يتعلق الأمر بمناقشة الموضوع الذي كتبوا يستدعيهم ليستضيء بآرائهم (مغربي جـ1/ 60) وعبدالرؤوف صبان الذي حمل رواية محمد علي مغربي إلى الأمير فيصل نائب الملك على الحجاز، وقد كتب له هذا الأخير خطابا يتمنى فيه له التقدم في عالم الأدب (مغربي جـ1/ 106). كان محمد نصيف يشجع أصدقاءه على طبع كتبهم، وقد طبع بعضها على حسابه الشخصي (مغربي جـ 1/ 239)

نحن لا ننتكر أن التقاليد والأعراف التي كانت شائعة في العهد الهاشمي قد تسربت في أوساط هؤلاء المثقفين، لكننا نريد هنا أن نؤكد أمرا واحدا هو أن تحولا ثقافيا يُفسر بدخول الملك عبدالعزيز الحجاز، وربما كانت الصورة الرمزية لهذا التحول أن غالبية المثقفين الحجازيين كانوا يلبسون الجبة والعمامة الحجازية، لكنهم تحولوا عنها في العهد السعودي إلى العباءة والعقال (ينظر مغربي جـ1/ 77، 103، 113، 129، 137، 179، 255، 277، وكذلك جـ2/ 129، 169، وجـ3 / 11،

وجـ4 / 43) ومن الطرائف أن عبدالله علي رضا كان يرتدي الجبة الحجازية، وإذا ما أراد أن يقابل الملك عبدالعزيز ارتدى العباءة والعقال المقصب الذي أهداه إليه الملك (مغربي جـ1/ 37). لقد خضعوا لنظام جديد، ومع تغيير زيهم غيروا قناعاتهم الشخصية أو على الأقل كيفوها لكي يستمروا في العهد الجديد .

لقد كانوا يجتمعون في نزهات برية بعيدة عن أعين المجتمع، يأخذون معهم دوائر معارف، وكتبا حديثه، ومجلات وصحفا خارجية، يقرؤون، ويكتبون خلالها مقالات يمزقونها فيما لو كان أسلوبها كلاسيكيا يشبه أسلوب المقامات الأدبية القديمة أو طاغ البلاغة ومحشوا بالمحسنات البديعية (الأنصاري 2007: 15). يقضون الليالي وهم يتناقشون في كتب فكرية حديثة ومترجمة (ضياء، ص 16). كانت محاضر الجلسات البرلمانية والخطب التي تدور بين الأحزاب والحكومة في مصر تصل إلى الحجاز تباعا، وقد انتقل تشيع هؤلاء المثقفين لبعض الأحزاب إلى صحافة الحجاز (صوت الحجاز). لديهم من الوقت ما يقضونه في القراءة، وكان نقاشهم دائما في «الأصائل والأماسي» (مغربي، 151). بإمكانهم أن يتقابلوا في «جمعية الإسعاف» للاستماع للمحاضرات العامة في شتى المجالات والعلوم كالطب والدين والقضايا الإسلامية والتاريخ والتراجم والصحافة والاجتماع والاقتصاد والتعليم (ضياء، ص 60)، وبفضل نقاشاتهم سيعترف بعضهم ببعض، لقد مارس بعضهم أستاذية حقيقية كمحمد حسن عواد الذي أصبح ذائع الصيت؛ فقد كان أستاذا لكثير من الأسماء كحمزة شحاتة، وأحمد قنديل، ومحمود عارف، وعباس حلواني، ومحمد علي باحيدرة، ومحمد علي مغربي (مغربي جـ1/ 179) .

شعر هؤلاء المثقفون بأن أفقا حضاريا وثقافيا قد بدآ. فيما يتعلق بالأفق الحضاري (الاجتماعي والاقتصادي والسياسي). كتب حامد كعكي:

«يجب أن نرفض التقاليد التي قلما تأتي بفائدة في طريق حياتنا وفي سبيل تقدمنا. نازعين إلى الحضارة الجديدة آخذين باللباب دون القشور، عاملين بكل مجهوداتنا إلى إسعاد أمتنا والسير معها في طرائق هذه الحياة ... نحن اليوم في عصر يتطلب حياة جديدة، يتطلب سيرا قصي المرمى، يتطلب حضارة عصرية تكفل المحافظة على القوام، يتطلب جديدا» (الصبان 1383: 91) .

أما الأفق الثقافي الجديد فقد عبر عنه محمد عالم أفغاني تعبيرا جيدا عند مقارنته بين ما ينبغي أن يكتب وبين ما لا ينبغي (الخطراوي 2002: 66،67). في هذه المقارنة خسر الشعر الأولوية التي كان يتمتع بها، والحاجة ملحة من وجهة نظره عالم أفغاني إلى أنواع أدبية كالقصة والرواية التي يلزم ألا ينظر إليهما على أنهما نوعان أدبيان منحطان وتافهان. إن بقاء الأدب مثلما هو عليه سيترتب عليه فقدان القراء، والحاجة ملحة إلى أن يعود القراء إلى القراءة، ولن يكون ذلك إلا بكتابة القصة والرواية، لاسيما الرواية التي لديها قابلية لأن تحمل عوامل إصلاح وتهذيب للنفوس، وعلى الأدباء وهم يندمجون في مجتمعهم، ويسعون إلى إقامة علاقة مع أوضاعه الجديدة أن يتجهوا إلى إنتاج أنواعا أدبية تستجيب لتلك الأوضاع .

كان هناك معلمو المدارس التنويريين. نكتفي هنا بمعلمي مدارس الفلاح التي وُصفت بأنها كانت «فتحا عظيما، تم به وضع النواة الأولى للتعليم الصحيح في بلادنا» (مغربي، ص 126). كان أبرز معلمي المدرسة محمد حسن عواد، وأبرز طلابها حمزة شحاتة، لقد آمن هذان المعلمان أن التربية يلزم أن تؤدي إلى تغييرات عميقة في المجتمع، وأنها يجب أن تغير تفكير الناس، وأن عليها أن تعيد تنظيم معرفة المجتمع، وأن تزيح الحواجز التقليدية لكي تنمو وتشيع المعارف العلمية والأدبية الجديدة .

في مدرسة الفلاح تشكلت نواة المثقفين في هذه المرحلة؛ فإن يؤلف

محمد حسن عواد كتابا تعليميا في مادة الإنشاء عنوانه «الإكليل الذهبي في تعليم الإنشاء العربي» فذلك يعني أنه يكتب ويؤلف بوصفه معلما، لكن أن يصدر كتابا هو «خواطر مصرحة» فذلك يعني أنه يكتب ويؤلف بوصفه مثقفا. إن وضع الإنسان الذي صادفه العواد معلما ومتعلما يجرب الحياة ويعيشها، يمكن أن يعالج من وجهة نظره بـ «ثورة الجديد على القديم، والحرية على التقليد» وبـ «صوت يحمل بذور الثورة ... ويبشر بحياة يجب أن تخلق من جديد» (ص، 11). والأساس في هذا أن الإنسان كائنا من كان يلزم ألا يمنع من أن يتمتع بحقوقه التي يمتلكها بشكل طبيعي، ولا ينسى العواد أن يشير إلى أن المجتمع ليس سوى جمع من الناس، وأن من الواجب أن يقدروا، وأن يستمتعوا بالحياة» وأن كل عجز نفسي أو مرض أو فقر أو ذل ترك لينمو في أي فرد، إنما هو شلل وتأخر في جهاز الجماعة التي تهمله» (ص، 11) .

هناك تباين بين إنسانين: أحدهما يؤمن بأن القيم المطلقة شرط من شروط الحياة، ويميل إلى السلبية والإذعان، ويتوقع الاستمرار في المجتمع لأنه غير واثق من التغيير، أما الآخر فعلى العكس؛ يؤمن بالتغيير ويرغب فيه، ويثق في انه يستطيع أن يتغير ويسيطر على أي شيء يأخذه في الحسبان .

أفضل وسيلة لتوضيح هذين الإنسانيين تتمثل في تمييز العواد بين الشرقيين والغربيين. كتب يقول «نحيا الآن -نحن الشرقيين-على هذا النظام الدائمي في أغلب عناصرنا وأدوارنا: نولد. نتربى؛ لنعمل ما نشتهي ونعيش، ونأكل لتدفع إلى الموت. ونموت لأن حياتنا تمت وانتهت. ولكن يحيا الغربيون على نظام آخر دائمي في كل عناصرهم وأدوارهم: يولدون ليتعلموا كل مفيد، ويعيشون ليفكروا ويعملوا، ويموتون ليخلدوا للغير آثارا باقية» (ص، 76) .

يكشف العواد بهذا التمييز ملامح الإنسانين: الشرقي سلبي وميال

للإذعان، يولد لكي يأكل ويعيش، لا يؤمن بقدرته على التغيير ولا يرغب فيه؛ لذلك فهو يأكل ليدفع إلى الموت، غير طموح، ولا يرسم لحياته أهدافا مهنية يفيد منها غيره، قدري يموت لأن حياته انتهت .

في مقابل هذا يكون الإنسان الغربي فاعلا ومتحركا (شخصية حركية)، يعنى بشؤونه اليومية الحياتية، ويقوم بدور فاعل في شؤون المجتمع. يؤمن بأنه يستطيع أن يتعلم، ولا يمكن لعادة أو تقليد، أو أي قوة أخرى أن تأخذ مكانه .

لا ينصب تفكير محمد حسن عواد في كتابه «خواطر مصرحة» على الإنسان الحديث باعتباره موضوعا ناجزا ونهائيا، إنما على الصيرورة التي تؤدي إليه. يتعلق الأمر بتحليل الحياة الذي سيبدأ بما يسميه «فلسفة الحياة العصرية» (ص، 27) ومضمونها دساتير الحياة الحديثة التي ساهم في وضعها قائمة طويلة كتاريخ الفكر الإنساني، والحياة البشرية، والطبيعة، ومسار الحضارات المتعاقبة، وأخذت في حسبانها احتياجات الإنسان الأساسية: كالحرية، وإعمال العقل، والعيش من أجل الحياة، والعمل، والطموح، واستقلالية الإنسان .

إن أهم هذه الدساتير من وجهة نظره هو «الاندفاع إلى التقدم». ونحن نعرف الآن أن لفكرة التقدم دورا فاعلا في تعديل الشرط الإنساني. التقدم هو الفكرة القائلة بأن هناك معنى لتعديل الشرط الإنساني، وإليه يعود السبب في ولادة العصر العلمي، وتحسين المعرفة البشرية، وهو الذي أعطى الناس مجالا لأن يتحاوروا ويتناقشوا ويقدموا للعلم عنصر العلم الجوهري الذي يبدو في العمل والاتصال، وتصحيح أخطاء البعض، والإعجاب بمهارة البعض الآخر (أوبنهايمر، 1988، 53) .

مفهوم التقدم من أهم المفاهيم التي ركز عليها العواد، وهو يتحدث عن فلسفة الحياة العصرية وحينما يعبر بـ «الاندفاع» إليه فهو يشير إلى

الاستمرار في السير إلى الأمام بما يصاحب ذلك من جروح عميقة؛ ذلك أن «التحديث في نهاية المطاف ليس أمرا لامناص منه فحسب، بل إنه أيضا مرغوب فيه. إن تكاليف وآلام فترة الانتقال خصوصا في المراحل المبكرة كبيرة، لكن إنجاز النظام الاجتماعي والسياسي والاقتصادي الحديث جدير بهذا» (هنتنجتون 2004، ص 226) .

الإنسان الحديث من وجهة نظر العواد ليس فقط من يتصرف كما يتصرف الإنسان الحديث، ووفق دساتير الحياة الحديثة، بل هو أيضا من يتحدث أو يكتب مثلما يتحدث أو يكتب الإنسان الحديث، والفكرة المركزية الأولى في مقالة «اللغة العصرية» هي تهذيب الألفاظ. يقول «النقطة المركزية للسان العربي هي ضرورة ووجوب استعمال الألفاظ العربية كما جاءت ببنائها الصرفي وتركيبها اللغوي .... لكن مع مراعاة الصقل الحديث الذي اعترى الألفاظ في عصر المحدثين .

تتعلق الفكرة الثانية بالأسلوب؛ فهو محدود بحدود مرحلة زمنية ولا يلزم أن نضفي عليه صفة الخلود. يقول «فيما أرى أن أولى أسلوب يقوم بسد حاجاتنا ويضمن لنا المشي مع سنة النمو والارتقاء ... أعني الأسلوب العصري الفصيح المتداول» (ص، 72)، ويعلل تاريخية الأسلوب وعدم ثباته بطبيعة اللغة من حيث هي مظهر من مظاهر الحياة لا تخضع إلا لقوانينها .

لأجل الإقناع بتاريخية اللغة يستعير من الكاتب والشاعر اللبناني ميخائيل نعيمة مفهوم الشجرة؛ فاللغة كالشجرة تبدل أغصانها اليابسة بأغصان خضراء، وأوراقها الميتة بأوراق حية. والمهم في هذا كله تجربة المجتمع وتقدمه؛ فاللغة ستموت أو ستتجمد ما لم تجد ما يبرر وجودها في حركة الإنسان الحديث وتجربته العلمية والاقتصادية والاجتماعية .

هل يتصرف الإنسان الحديث بشكل مختلف عن الإنسان التقليدي؟

نعم.؛ ففي مقال «فكرتي تسائلني» (ص، 94) يعرض العواد سبعة عشر سؤالا تركز على التعلم من أجل الحياة، والتعلم من أجل التعلم، والتأكيد على النقد، وعلى الحياة المستقلة عن الرموز التقليدية، وعلى التعايش والعيش وسط الجماعة، والتخطيط على مستوى الحاجات الفردية والمجتمعية .

يركز العواد في هذا المقال على أن التعليم والتعلم مؤشران على الإنسان الحديث؛ لذلك فهو يتساءل عن عدم وجود تضمين النظام التعليمي دروسا في السياسة. يتساءل أيضا عن الفشل في تنشئة وخلق الإنسان الحديث، واستنادا إلى المرحلة التاريخية لا ينبغي أن نطالبه بأن يتحدث أفضل مما فعله بشأن التعليم؛ فنحن نعرف اليوم أن تأثيرات المدرسة لا يكمن بشكل أساسي في الكتب الرسمية المقررة، بل في المدرسة من حيث هي مؤسسة» لا تتيح التأثيرات التحديثية من المنهج الدراسي، بل من برنامجها غير الرسمي الضمني وغالبا غير الواعي، وكما أفضل أن أعبر عنه، مثل معلم صامت غير ملاحظ، وهو أكثر ما يكون وضوحا عندما نضع في اعتبارنا دور التجربة المهنية في صياغة الإنسان الحديث». (إنجلز، 2004 جـ1/ 111)

باستعمال مفهوم أحد الباحثين الاجتماعيين درس تخلخل المجتمعات التقليدية في الشرق الأوسط (ليرز، 2004 جـ/ 1، ص 185 وما بعدها) يمكن أن نقول: إن العواد كان يصف في كتابه خواطر مصرحة «الشخصية الحركية» وهي الملمح الرئيس في الإنسان الحديث: أي الإنسان الذي يتميز بقدرته العالية على أن يتعرف الجديد، والمعد إعدادا جيدا لكي يستوعب المطالب الجديدة التي تنشأ؛ ففي مقال عنوانه «من سلسلة أفكاري أو المرسلات» (ص، 112) يريد العواد من الناس أن يعيشوا الحياة الحديثة: أي أن يذهبوا إلى المدارس، ويعملوا في المصانع، ويفكروا بعقولهم، أن يكونوا أحرارا وعقلانيين، وأن يبنوا وأن يتبنوا مفهوم التقدم .

في مقابل ذلك، لا يريد العواد من الناس أن يعيشوا جامدين أو متطرفين، غير قادرين على أن يتغيروا. يريد منهم ألا يقدسوا الأشخاص، وألا يرتهنوا إلى أي رمز، وألا يتبنوا النمط الواحد والقيمة الواحدة، وألا يتلقوا أفكارهم من خارجهم، أو يبحثوا عنها في الماضي. لا يريد منهم أن تتلاشى فرديتهم لتذوب في المجموع .

إن لمن الأهمية التأكيد على أننا بصدد مربي ومعلم؛ لهذا السبب فإن اهتمامات العواد تكمن في أنها ذات طبيعة تربوية في المقام الأول، إلا أن اشتغاله المفضل يظل هو الدعوة إلى تأسيس البنى الأساسية في عملية تحديث الإنسان. يتعلق الأمر أولا بتنظيم الحياة المدنية؛ ففي مقال «أمة مهملة» (ص، 48) يفترض أن تؤسس المصانع والشركات والمؤسسات، وأن يتمتع الإنسان بما أتاحته التطبيقات العلمية، وأن تعبأ الموارد على المستوى العام، وأن تفكك الأشكال والروابط التقليدية. كل تفكير العواد في هذا المقال، وفي مقال آخر هو «الحجاز بعد 500 سنة» (ص، 90) ينصب على مفهوم التحضر من حيث هو مفهوم يشير إلى تحريض الحاجات الإنسانية، وتوفير الشروط اللازمة لأن يتقدم الإنسان نحو المشاركة في مختلف جوانب الحياة .

يبقى سؤال واحد هو: لم كان العواد حجازيا فقط؟ فمما يلفت الانتباه القالب الحجازي الواضح في كتاب «خواطر مصرحة»، فأفكاره التحديثية، وشغله الشاغل في البحث عن ملامح الإنسان الحديث، يدعو إليها ضمن تصور للهوية الحجازية، والأمة الحجازية والإنسان الحجازي، وهو تصور معاكس للتصورات القائمة في مرحلته التاريخية قبل وبعد صدور الكتاب .

رغم هذا سيبقى محمد حسن عواد وكتابه خواطر مصرحة من المقدمات التاريخية للإنسان الحديث في بلادنا. ولنا أن نتساءل الآن كما تساءل هو قبل ثمانين عاما: لماذا لا نتعلم كيف نعيش؟ لماذا لا نتعلم

كيف نتعلم؟ لماذا لا نتعلم كيف نتفاهم؟ لماذا لا نتعلم العيش في وسط جماعة؟ لماذا لا نتخذ أدوارا فعالة في شؤوننا المدنية والمجتمعية؟ لماذا لا ننفتح على التجارب الجديدة؟ لماذا نهضم حقوق الغير في بلادنا؟ لماذا لا نفهم أن مرارة النقد أجمل من حلاوة العيش؟. تلك هي أسئلة العواد: أسئلة تكوين الإنسان الحديث وملامحه، تكبر المسافة بين المعلم وبين المثقف حينما يتصدى المعلم لكي يكتب رواية كما فعل أحمد السباعي، لقد بدأ التأليف بسلسلة سلم القراءة في ستة أجزاء لأنه معلم، لكنه كتب القصة والرواية لأنه مثقف. إننا نعرف الآن أن المثقف يتجاوز حقل مهاراته ليتكلم في أمور ليس خبيرا فيها، بل يرى نفسه معنيا بها، بل ومتورط فيها. هذا ما عبر عنه «سارتر» حين أعلن أن المثقف «هو الشخص الذي يهتم بأمور لا تعنيه إطلاقا. يعلق ليكلرك (2007 ص 19) على هذا القول: «المثقف كائن طفيلي، فضولي بطبعه، يتجاوز ما عنده من روح نقدية وباحثة كل إلزام مهني .

ونحن نتحدث عن السباعي المثقف، من المناسب أن نعود قليلا إلى الوراء. لقد كانت المرأة مغيبة في رواية التوأمان (1930) ولا تظهر إلا من خلال صورة الرجل، لكنها تقود السرد الروائي في رواية فكرة لأحمد السباعي (1948 م) من خلال عقدة عاطفية بين أخ وأخته من غير أن يعلم أحدهما عن الآخر. تنسج رواية فكرة شبكة معقدة جدا للعلاقة بين الرجل والمرأة فهناك موانع مجتمعية تطال أي تصرف يصدر منهما، ومراحل نمو شخصية المرأة وتقدمها في هذه الرواية مقررة مسبقا من قبل المجتمع وتشكل هذه المراحل موضوع عناية ويقظة من قبل أحمد السباعي .

إن مجموعة من القواعد التي تتحكم في تصرفات المرأة في رواية فكرة يمليها المجتمع؛ لذلك قد تُنسى عقدة الرواية القائمة على الحب والهيام على امتداد صفحات كثيرة لا لشيء إلا لأنها مبرر وحسب، إن العقدة

العاطفية في رواية فكرة تتوقف باستمرار من أجل تقديم فكرة تلو أخرى عن الصلاح. كانت رواية فكرة صدى لأسئلة مثقف تنويري هو أحمد السباعي: لماذا حرمت المرأة من التعليم؟ هل كونها أنثى سببا كافيا لهذا الحرمان؟ ما أثر غيابها عن المجتمع؟

لقد كانت رواية فكرة مخلصة للتصور الذي صدرت عنه فعنوان الرواية فكرة، والمرأة التي تقود السرد اسمها فكرة، والمؤلف يهديها إلى ولديه لأن فيها أفكارا ساورته على امتداد حياته كما أن فيها مثلا عاش يحلم بها (ص: 7) وقد تقبلها ولداه على أن فكرة الرواية والشخصية هما فلسفة ومبادئ ونماذج لأفكار أبيهما فما علما أن هناك فتاة تسمى فكرة (ص: 12 / 13) .

في رواية البعث لمحمد علي مغربي (1984 م) تكف التجربة الغرامية عن إطارها الاجتماعي كما هي في رواية فكرة، إن الرغبة الوحيدة التي تراود (أسامة) هي أن يعمل، إنه عملي وصارم فحينما جاءه خبر موت أبيه وحاجة أمه إليه صارح حبيبته الهندية (كيتي) برغبته في السفر، لقد كان يود أن يبقى في صحبتها أبد الدهر لكن نداء الواجب أهم (ص: 105). مهما كان هذا الموقف متكلفا إلا أن الحب في هذه الرواية يكف عن أن يكون موضوعا للرواية، إن أسامة لا يحلل عواطفه لكنه يقدم مشاعر رجولية؛ لذلك تغيرت نبرة الرواية بعد أن عاد أسامه؛ فلم يعد ذلك الفتى الذي يطارد الفتيات، فما يشغله هو الوضع المتعلق بمستقبل المجتمع حيث غاص بعد عودته في مجتمع المال والأعمال من أجل واجب وطني هو النهوض والتقدم .

على هامش هذه الفقرة يمكن أن نتحدث عن مفهوم متطرف للمثقف الحديث، وسنناقش هنا الشخصية الثانية في رواية التوأمان. ترى، ما المسار الذي يقترحه هذا الهدف لنبدأ تحليلنا؟ سنبدأ من نهاية الرواية. لنقرأ «فكان

هذا خاتمة مأساة حياة «فريد» ونهاية تطرفه المحزنة، وقضى هناك حيث لا قريب ولا حبيب نازحا غريبا عن الأهل والدار (ص 76) .

تخلق هذه النهاية تعارضا حادا بين شاب في مقتبل العمر وبين استمرار الحياة؛ فما يبدأ في حكاية تقليدية عن شاب نشأ في أسرة ثم انتقل إلى المدرسة، وفيما بعد إلى الجامعة ينتهي إلى سلسلة من الصفات والعواطف والأحوال: كالمأساة، والوحدة، والتطرف، والحزن، والنزوح والغربة. إن موت فريد (هناك) تشير إلى حالة بعد عن (هنا)، وأن (هناك) التي تشير إلى النزوح والغربة يقابلها (هنا) التي تعني الاستقرار والألفة، وأن موتا مأساويا ومحزنا (هناك) كان يمكن أن يكون هادئا وسعيدا (هنا) .

على عكس الموت (هنا) فالموت (هناك) قاس وكئيب يقترح حتى معجمه اللغوي1. تستثير كلمة (خاتمة) وتستحضر إلى الذهن الفرضية الشعبية عن سوء الخاتمة، والتي يرجحها الوصف بالمأساة. كما أن الجذر اللغوي (نهى) لا(نهاية) يستدعي الزجر عن الفعل والتي يرجحها الوصف بالتطرف، والفعل (قضى) الذي يحمل دلالة الأمر المحتوم والحكم1 لا لشيء إلا لأن فريدا ألزم نفسه بالذهاب إلى (هناك) .

ليس هذا فحسب؛ فالأسلوب الذي توصف به نهاية فريد (هناك) أسلوب منمق إلى حد المبالغة سواء في معجمه اللغوي، أو في بناء الجمل حيث السبك في تتابع الإضافات، ونفي جنس الحبيب والقريب. هذا الأسلوب يحدث وقعا قويا، لكنه وقع مشوه شأن مرآة مشوهة لحدث بشري مألوف هو الموت. يساهم في إبراز هذا التشوه وتركيزه سلسلة الصفات التي لا تحتمل أن توجد لاعتبارات جمالية، بل لتشويه معنى موت فريد أثناء وصفه وتقويمه .

يتمثل أثر صفات كمأساة وتطرف ومحزن في وضعية موت فريد الذي تصفه؛ لذلك نستطيع أن نستخلص أن هذه الصفات تهدف إلى استكمال

التشكيل الملموس لحادثة موته، وألا تدع شيئا من وضعيته (هناك) من غير أن يُسلط عليه الضوء. هذا الموت الذي يلزم أن يسطع تحت الضوء في صياغة ملموسة وتكاد تكون مرئية ومحددة بعلاقتها بمكان تحتله هو (هناك).

يموت فريد في غير وطنه، هناك في فرنسا (نازحا وغريبا). يعني النزوح والغربة الابتعاد، وهما ممارستان تتمثلان في مغادرة إنسان ما وطنه إلى بلد آخر غريب؛ لأسباب شخصية أو اجتماعية. وبالرغم من الفرق بين النازح والغريب وما يترتب عليهما من العيش الطوعي أو المكره في وطن ليس وطنه إ، لا أنهما مفهومان ينتميان إلى شبكة مفاهيم تشير إلى المنفى، مثلهما مثل المغترب واللاجئ والمنفي (سعيد، 2004، ص 126) .

هل يمكن أن نقول: إن فريدا مات منفيا ؟. لا؛ فهو في سياق الرواية لم يجبر على النزوح والعيش في فرنسا. هذا في الظاهر، لكن وفيما لو عدلنا منظور القراءة فإننا سنقف على تسوية قامت عليها الرواية، وهي تسوية تفضي إلى دلالات غير متوقعة .

تدور الحبكة الثانية في رواية التوأمان حول حياة فريد. فمنذ البدء وبقرار مفاجئ اختار المعهد الأجنبي (ص: 11). هناك يصرح بأنه ارتاح من القيود الدينية واللغوية التي تفرضها الجماعة عليه (ص: 16)، يحرف طقوسها إلى ممارسات رياضية (ص: 26)، يناقش بحدة (ص: 32) لا يبدو للجماعة أي أثر عليه لاسيما والده (ص: 51) يحب الحياة ويستمتع بها (ص: 53). إنه فريد أي أن أسلوب حياته، وسلوكه وتصرفاته وما يكون أداءه الاجتماعي غريب تماما .

ما ردود الأفعال تجاه هذا الأداء الاجتماعي المربك والمنفر؟ يبدو أبوه محايدا أو لنقل صامتا لكي ينفذ وعده بأن يترك التوأمين حرين في اختياراتهما. ومع ذلك فهو يعرف ويصرح لابنه رشيد أن فريدا دخل من الباب الآخر (ص: 22) وحتى لو حاول أن يكتم فرحه أو حزنه على ما آل إليه حاله إلا أن ذلك يظهر على جبينه رغما عنه (ص: 57) .

مع استمرار فريد في سلوكه المريك ينفجر أبوه في رسالة قصيرة وقاسية وجهها إليه يبدؤها بـ «السلام على من اتبع الهدى واجتنب طرق الردى (ص: 74) في إشارة خفية إلى الطريق الذي اختاره، لكن هذه المواربة سرعان ما تتحول إلى سيل من الشتائم كالسيرة المشؤومة والفعل الشنيع والاستهتار والفوضى والخلاعة والمكر والكذب ليختمها بما كان متوقعا في هذا السياق «إني جد ساخط عليك وليكن هذا آخر عهد بيننا (ص: 74) .

أما أخوه رشيد فمنذ البداية يهاجمه بمناسبة وبلا مناسبة. إضافة إلى معجم الشتائم الذي تعرضنا له في حينه، سندرج هنا هذا المقطع السردي الدال على مقدار ردود فعل رشيد؛ فبعد نقاش مع فريد احتدم رشيد وتفجر غيظا قائلا لا .. لا ...، بل أنا الذي يحق لي أن أتمنى أن ينقذك الله من هذه الهوة السحيقة التي ارتميت في أحضانها الوبيلة ظانا بصنيعك هذا أنك تحسن صنعا بينما أنت جد مسيء على نفسك ثم إلى أمتك بإساءتك إلى نفسك. قاتل الله مدرستك الاستعمارية الوقحة التي تنفرط عن تعاليم دينك الحنيف بأسلوب ماكر استهواك ياساذج الفكر ويا قاصر النظر (ص: 17) .

لكي نفهم شخصية فريد من المناسب أن نورد ما قاله إدوارد سعيد في كتاب «الآلهة التي تفشل دائما». يقول «يمكننا أن نفهم بسهولة كيف يقوم المثقفون بدور تمثيلي، ليس فقط لحركة اجتماعية ما سرية أو واسعة الانتشار، بل لأسلوب حياة وأداء اجتماعي غريب تماما، وحتى مزعج هو ماهيتهم الفريدة. وهل هناك من مكان نجد فيه الوصف الأول لدور المثقف أفضل من بعض الروايات الرائعة في القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين (2003، ص 27). ثم يحلل صور المثقف الحديث في بعض الروايات ويحدد له مجموعة من السمات: شخص فوضوي، يتحدى الروتين، ويهاجم الوسطية، يعرض بوصفه كائنا إنسانيا معرضا للخطأ وليس

واعظا أخلاقيا، يواجه التزمت والجمود، يتضاد مع الجماعة، ويظهر دائما وهو يتحدى ويربك ويضاد وينفر .

هذا هو محتوى الرواية الغربية الذي تحفظ عليه عبد القدوس الأنصاري، وهو محتوى ينطبق على فريد من حيث هو مثقف شاب تجتمع فيه أغلب السمات التي جردها إدوارد سعيد. لكن وفي إطار التسوية التي صرح بها في مقدمة الرواية، التسوية بين شكل غربي ومحتوى محلي، كان يلزم أن يُطرد فريد. ولكي تحصل هذه التسوية كان لابد من أن يغري فريدا أحد الطلاب الفرنسيين (ص: 52) وأن يبحر إلى باريس (ص: 58) وان يقع في هوى إحدى الممثلات الفرنسيات (ص: 71). كان لا بد من حانة وامرأة وأفراد منحطين (ص: 75) وشجار مع شخصية مخمورة تخرج مسدسا لكي تقتله (ص: 76). كل هذا يرتبه عبد القدوس الأنصاري الكاتب لكي يطرد فريدا ويظهره في أوضاع مزرية؛ لا لشيء سوى انه شغف بما هو مغاير في المعرفة .

بعد أن يحلل إدوارد سعيد صورة المثقف ينتقل إلى المنفى الثقافي للمبعدين والمنفيين(ص 59)؛ ليرصد عيشهم مع أشياء كثيرة تذكرهم بأنهم منفيون، ويصفهم في البلد الجديد وهم يستحضرون بلدهم القديم. تدابيرهم المحتملة للعيش، مسرات المنفى وتعلم البديل المؤقت وفرح الاندهاش. نجد أغلب هذا الرصد متمثلا في الرسالة التي كتبها فريد من فرنسا إلى أخيه رشيد يسجل فيها حيرته واندهاشه وذهوله. ويصور له الحركة والنشاط التي يذكره بالعطالة والتسول ن والنظام الذي يذكره بالهمجية، والسعي الحثيث الذي يذكره بالكسل، والعلم الذي يذكره بالأساطير والخرافة. فريد الذي يبدو قاسيا في هذه الرسالة، لم يتمالك نفسه من أن يبكي وهو يتذكر وطنه بعد أن تبرأ منه أبيه في رسالة قصيرة وقاسية .

3 – الوظائف الثقافية

إن النقاش في هذه الفقرة متضمن في العبارة التالية« إن المثقف يتجاوز حقل مهاراته المهنية» (ليكلرك، ص19). يمكن لاستخدام هذه العبارة أن يخلق خلطا في اتجاه تحليلنا، إذا نحن لم نرفع الغموض الذي يحيط بها. إن الاستخدام الذي خص به محمد علي مغربي في كتابه «أعلام الحجاز» يساهم في إسناد فعل آخر إلى كل علم من الأعلام الذين ترجم لهم .

لنقرأ ما كتبه في مقدمات أجزائه الأربعة .

1 - «القاعدة عندي أن تكون حياة أن تكون حياة صاحب الترجمة وأعماله ذات نفع للمجتمع، سواء أكان هذا النفع يتمثل في خدمة عامة أداها للناس مضحيا بماله أو جهده في سبيلها، أو كان في عمل حضاري قدمه لبلاده (جـ1/ 11) .

2 - تغلبوا على الأنانية الفريدة، فوهبوا من نفوسهم وأموالهم وأوقاتهم للناس ما يجعلهم مثلا يحتذي وحديثا يتردد، فهم من الصفوة التي تتخذ قدوة حسنة لمن يرغب السير في طريق الخير والنفع العام (جـ/ 1 المقدمة) .

3 - ظن بعض الناس أن أعلام الحجاز همم أعيانه وسراته ووجهاؤه، فأخذوا علي أني أغفلت الحديث عن كثير من الرجال الذين قرنت أسماؤهم بالمال والجاه، أو الذين تقلدوا المناصب وحظا بالألقاب، وإنني أكرر هنا ما سبق أن ذكرته للأخوة العاتبين والسادة اللائمين، أني أكتب عن الرجال الذين تميزت حياتهم بما بذلوه من جهد مادي ومعنوي في خدمة المجتمع الذي عاشوا فيه، فتركوا هذه الحياة، وبقيت آثارهم شاهدة عليهم (جـ2/ 4) .

تستحق هذه المقاطع أن تقرأ مرة تلو مرة، فهي مليئة بالمعالم العامة

للمثقف الذي تجاوز حقل مهاراته المهنية. كتب يقول «الأعلام الذين تحدثت عنهم فيهم العالم، والمؤرخ، والشاعر، والتاجر، والمصلح، والناشر، وكل منهم كان علما في مجاله (جـ4/ 11) ومع ذلك لم يكن لديهم مهرب من أن يتجاوزوا مجالاتهم إلى ما يسميه محمد علي مغربي «النفع العام» أو «خدمة عامة الناس» أو «عمل حضاري قدمه لبلاده» أو «جهد مادي أو معنوي في خدمة المجتمع». هكذا يعتبر هؤلاء في الجوانب التاريخية والاجتماعية، ومن تصرفاتهم، وأعمالهم صورة أولى للمثقف الحديث على المستوى المحلي حتى وإن لم يكن هذا المفهوم معروفا لهم

استنادا إلى هذا يمكن أن نقول: إن (أعلام الحجاز) يشكلون برنامجا أو مشروعا أكثر مما يشكلون تخصصا واحدا. لقد كان منهم الكاتب والشاعر والقاص والاقتصادي والوجيه والسياسي والمتدين، وقد كان مشروعهم يهتم بالفضاء العام بالمعنى التاريخي والاجتماعي والرمزي الذي حدده (هابرماس). الأسئلة التي أعرضها حيال هؤلاء هي: ما الوظائف التي مارسوها؛ بصياغة أخرى: ما وظائف (أعلام الحجاز) الأكثر نشاطا إبان الفترة التي نتحدث عنها؟ كيف تتوزع الوظائف التي مارسها هؤلاء؟ ما مدى ترابط الفردي مع الجماعي؟ هل يشكل هؤلاء مجموعة كما يشكل رجال الدين؟ .

مبدئيا، وفي هذه المرحلة التاريخية شهد إقليم الحجاز تشكل وسط ثقافي غير مسبوق، لم يكن هذا التشكل بعيدا عن عالم المال والأعمال، وبهذا اكتسب الحجاز بريقا لم يبلغه أي إقليم آخر في الارتباط بين ما هو ثقافي وما هو اقتصادي، فالثروات تنمو وتتسع، والتجار يجمعون المال ويراكمونه، لكنهم كانوا دائما مستعدين للوقوع في غواية الثقافة .

كان ناشرو الصحف يعرفون أن لا فضيلة لصحفهم إلا في الحجاز؛

حيث جمهور جديد من القراء بدا راغبا في معرفة الأشياء الجديدة، جمهور أظهر استعدادا لأن يتلاءم مع وجهات النظر الحديثة، إنه جمهور الحجاز الجديد الذي لولاه لما ولدت الصحافة. وكما قلنا من قبل فقد ارتبطت الصحافة في الحجاز بالطباعة، واستمر تطورهما معا، وفي الفترة من (1908 - 1963) صدر في الحجاز تسع عشرة صحيفة لعبت بعضها أدوارا أساسية في النهضة الأدبية .

لقد لاحظ أبو مدين (1986، ص 36) عند حديثه عن تزاحم الصحف التي تصدر في جدة، أن هذا التزاحم كان له أثر كبير ظهر فيما بعد على خارطة الصحف الموزعة على الأقاليم الأخرى، حيث فات على الجهة المخولة بإصدار الامتيازات الصحفية التنسيق فيما بين الصحف والموازنة في عددها بالنسبة لكل منطقة من مناطق المملكة .

قبل هيمنة جدة ثقافيا واقتصاديا كان هناك تعددية في المراكز الثقافية (مكة والمدينة) لكن في هذه الفترة التي ندرسها وبشهادة بعض المصادر (أبو مدين، 1986، ص 3 وما بعدها) سجلت جدة تفوقا جعلها في مقدمة المراكز الثقافية، ساعدها في ذلك الطباعة حيث كانت كل الصحف وبلا استثناء تطبع فيها. فيما شعرت بهذا التفوق مدينتان كانت جدة تدين لها من حيث الثقل الديني والسياسي كمكة والمدينة .

لقد ظلت هاتان المدينتان نشيطتين على ذات المستويين الثقافي والاقتصادي، إلا أن الأشخاص الذين ساهمتا في تكوينهم هم الذين سيثرون مدينة جدة فيما بعد، وهم الذين سيشكلون وسطها الثقافي؛ حيث تحولت إليها جريدة البلاد، كذلك انتقلت إليها جريدة المدينة، وصدرت فيها جريدة عكاظ التي كان امتياز صدورها في الطائف (أبو مدين، 1986 ن ص 36) .

إن القضايا المتعلقة بهؤلاء الأعلام (المثقفون) كالوظائف الفكرية،

والمثقف الفرد، وشبكة الانتلجنسيا وفضاءاتها، والمثقف المواطن والمناضل، وأشكال الالتزام وغيرها من القضايا التي تنتمي إلى سوسيولوجيا المثقفين، تخرج عن حدود بحثنا، يستحيل علينا معالجتها بكيفية مرضية. يجب أولا أن نجمع متنا معقولا من المعطيات والممارسات والمشاركات، وأن نوضح مشاكل أولية وأساسية، وما نريد أن نتوقف عنده الآن هو فعل هؤلاء الأعلام؛ أي اهتماماتهم بالفضاء العام بالمعنى التاريخي والاجتماعي والرمزي .

بدأ احمد السباعي حياته الثقافية بتأليف سلسلة تربوية في القراءة العربية صدرت في ستة أجزاء، وكذلك فعل محمد حسن عواد في مادة مدرسية أخرى هي الإنشاء. وأنشأ محمد طاهر الدباغ مدرسة تحضير البعثات، ودار البعثات العلمية في القاهرة، ونظم البعثات الى الخارج. ماذا يعني أن يبدأ السباعي والعواد بتأليف كتب مدرسية؟ يعني أنهما راهنا على أن المعرفة ذاتها عامل تحرر، لذلك أعطوا المدرسة (التربية) الأولوية. أما تأسيس الدباغ للمدارس والبعثات فيعني إيمانه بأن التربية هي «قوة المستقبل»، وأنها أداة من أدوات التغيير، ينتج عنها تغيير في طرق التفكير لمواجهة التحولات التي أقبلت عليها هذه المرحلة التاريخية .

هناك عالم مواز لعالم التربية، ومرتبط به هو عالم النشر والتأليف. فقد استورد محمد صالح نصيف مطبعة من مصر، وشارك في تأسيس المكتبة والمطبعة السلفية، كما أسس محمد ماجد كردي المطبعة الماجدية التي كانت تطبع الكتب المدرسية، وبادر عبد الرحمن سراج مع سبعة من العلماء والتجار المكيين إلى طباعة كتاب (خزانة الأدب)، وألف احمد عبد الله القارئ (مجلة الأحكام الشرعية) وهي أول عمل حديث في الفقه الحنبلي يشتمل على المعاملات الفقهية ووسائل الدعاوى وأحكام القضاء، ووضع الأحكام الشرعية في صيغ قانونية لتكون مرجعا للعلماء والقضاة

والمحامين وأصحاب القضايا، كما ألف عبد السلام طاهر الساسي الموسوعة الأدبية، التي مثلت نواة للدارسين لاسيما إنتاج أولئك الذين عزفوا عن النشر، أو الذين ماتوا ولم ينشروا إنتاجهم في كتاب يقرؤه الناس. قد يكون من المفيد ونحن نعرض مبادرات هؤلاء أن نذكر بما قلناه في فصل سابق عن لطباعة والتأليف، ففي الحجاز كما في أمكنة أخرى من العالم قللت الطباعة من ضياع المعلومات، وجعلت القراء أكثر وعيا بما يقرؤون، وولدت مفهوما جديدا للأدب والكتابة، وأشركت آخرين في عملية نشر المعرفة (التجار) .

وهم يمارسون وظائفهم الثقافية، حفلت مسيرتهم بالانتصارات والهزائم، بالجرأة والتردد، بالأفكار الجديدة، لكن حياتهم في شطرها الأعظم كانت «كذا» حيث لم يقف في طريقهم أي شيء يعوق مبادراتهم. لقد أنشأ عبد الله سليمان الفندق والمستشفى ومصنع الاسمنت، وبادر عبد الله علي رضا إلى استخلاص التوكيلات التجارية الأجنبية، وغامر باحمدين في إنشاء مصنع للثلج وآخر للنسيج وثالث للملفات الحافظة، واستورد المكائن الكهربائية، وافتتح سليمان قابل شارع قابل وهواه وأضاءه بالكهرباء. لقد سعوا إلى تحقيق مصالح ذاتية، لكنها أيضا كانت ذا نفع للمجتمع، وقد فعلوا ذلك بحثا عن تصورهم الخاص عما يفيد المجتمع. إن الاقتصاد الحجازي هو مجموع الانجازات الفردية لمواطنيه، ولقد أضحى هذا الاقتصاد وبفعل هؤلاء واحد من ركائز الحداثة التي شهدتها هذه المرحلة التاريخية من تاريخ بلادنا.

الفصل التاسع

الصلب الذي تحول على أثير

في مقال عنوانه: «الاستبداد وآليات إعادة إنتاجه والسبل الممكنة لمواجهته» (تطبيق على المملكة العربية السعودية) كتب الأستاذ توفيق السيف «ربما كانت المملكة هي البلد الوحيد في العالم الذي تعتبر فيه العصرانية والحداثوية تهمة أو عيبا. وفي سبتمبر (1988) تدخل وزير الداخلية لوقف جدل عنيف في الصحافة المحلية حول الحداثة، بعد أن انتقل الجدل إلى المساجد وتحول - عمليا - إلى جدل ذي مضمون سياسي. ويكشف هذا عن واحد من مكونات الانشقاق الاجتماعي الراهن في المملكة (موقع ibn rushd fund for freed of thought). لا يكفي أن ننقد ما وصل إليه مفهوم الحداثة، بل يجب أن نحلل كيف تكونت تلك التهمة؟ ما العمليات التي تشكلت من خلالها؟ ما الآفاق التي جاءت منها؟ .

هناك علامات كثيرة تكشف عن سر تكون هذه التهمة. لنأخذ الوقائع كما تبدو في مظاهرها البسيطة. لقد قلنا في حينه أن قوة إقليم الحجاز تكمن في ثروته، وفي توزعها بين شرائح واسعة من سكانه، وفي قدرته على أن يخلق مزيدا من الثروات. إن معظم من عاش في مدن الحجاز في هذه الفترة التاريخية قد وفدوا إليه واستقروا فيه، وفدوا لكي يمارسوا العبادة (الحج) واستوطنوا لكي يحسنوا ظروفهم الاقتصادية في إقليم اعتبر إقليم الفرص .

ربما كانت قيم العمل المرتفعة عند الحجازيين ناتجة من تحدرهم من تلك الأصول، من أجدادهم القدماء الذين وفدوا إلى الحجاز بحثا عن تصورهم الخاص للسعادة في الدنيا وفي الآخرة، لذلك ليس من قبيل الصدفة فيما نظن أن يكون الحجازيون أكثر سكان الجزيرة العربية تدينا، وأكثرهم علمانية في الوقت ذاته، أكثرهم تمسكا بقيم الإسلام وأكثر حبا للتجارة .

حينما وفد هؤلاء إلى الحجاز حملوا معهم أعرافهم ومعتقداتهم وطقوسهم، ومع الزمن امتزجت هذه بأفكار إسلامية، وكما قلنا من قبل فقد نشأ نمط شعبي للإسلام في الإخوانيات والأخوة الدينية وطرق الصوفية، في مقابل نمط نخبوي رفيع في الحرمين الشريفين. كان أهم ما يميز هذا النمط الشعبي أنه كان أكثر قدرة على التكيف، وهو متناغم ومنسجم مع الأشكال الإيمانية الأخرى. كانت عبادته أقل صرامة، ومواقفه أقل حدة، وتدينه ذو مضمون اجتماعي .

إن المقوم المركزي والأهم في الحجاز هو تعايش انشطار الإسلام داخليا إلى إسلام نخبوي رفيع يمثله ثقافة الفقهاء والعلماء، وإسلام شعبي تمثله ثقافة عامة الناس. ما الفرق بين هذين النمطين العباديين في الحجاز؟ سندرج فيما يلي الفروق التي ذكرها أرنست غلينر (2001، ص 26/ 34) فالنمط النخبوي الرفيع من الإسلام يشدد على الطبيعة التوحيدية، وعلى حكومة تحكم بموجب الشريعة، ويحرم أي دعوى تستند إلى التوسط بين الإنسان وربه، وتتزمت في الالتزام بنصوصية وحرفية النصوص. في مقابل هذا النمط يأتي نمط الإسلام الشعبي، وهو نمط يشدد على النشوة، والانجذاب الصوفي، ولا يتجنب الوساطة بين الإنسان وربه، بل يمكن القول إنه يتمحور على هذه الوساطة حيث التقرب إلى العلماء والأولياء، وقد تجلى في جمعيات (إخوانيات، أخوة دينية، طرق صوفية) تتجمع حول أولياء من ذوي المكانة .

يعتنق نمط الإسلام النخبوي الرفيع الفقهاء والعلماء في المراكز الحضرية، وينتمي هؤلاء غالبا إلى طبقة التجار البرجوازية التي تعكس الميول والقيم للطبقات الوسطى المدنية، بينما يشيع النمط الشعبي للإسلام بين فقراء المدن، وفي الأماكن الريفية والقبلية وشبه القبلية .

يمكننا القول إن الإسلام النخبوي الرفيع كان يشيع بين علماء الحرمين الشريفين، وبين طلابهم ومريديهم، وبين طبقة التجار والمثقفين، أما نمط الإسلام الشعبي فكان يشيع بين عامة الناس. لقد ذكر لنا محمد علي مغربي (ج1 / 104) عدة زوايا في مدينة جدة وحدها حتى يكاد أن يكون لكل حارة زاوية، وبالرغم من حالة «التعايش» بين النمطين إلا أنه يذكر حادثة ذات دلالة في هذا السياق. يقول «وقد اخبرني (عبدالرؤوف صبان) أنه كان من أصدقاء محمد حسين نصيف، وكان يقضي الأماسي في مجلسه بدار نصيف، وكان هو والشيخ محمد حسن نصيف يتعرضون للمواكب الخاصة بمشايخ الطرق ومريديهم، فيسفهون آراءهم ويحصبونهم بالحجارة، وكان هذا في أواخر العهد العثماني ثم في العهد الهاشمي (ج 1 / 104)، وكما هو معروف فإن عبدالرؤوف صبان كان من العلماء الذين تلقوا دراساتهم في الخارج، وكان محمد حسين نصيف يمثل طبقة تعكس ميول وقيم الطبقة المتوسطة .

بالرغم من التعايش بين هذين النمطين الدينيين، إلا أنه من حين إلى آخر يعود التوتر الكامن بينهما إلى الظهور على «نحو دوري يشن الإسلام النخبوي الرفيع نوعا من الحركة التطهيرية الداخلية، ويحاول إعادة فرض نفسه على المجتمع برمته (غلينر، 27). إن تسفيه آراء مشايخ الطرق الصوفية، وحصبهم بالحجارة تشير إلى هذا التوتر، وعبدالرؤوف صبان الذي شارك في التسفيه وفي الحصب هو نفسه «الذي ثار على ما تحفل به حياة المجتمع (الحجازي) إذ ذاك من الخرافات نتيجة التأخر والجمود

(مغربي جـ1 / 103). إن الخرافات في سياق «ثورة» الصبان لا تتعلق بخطاب علمي مقابل خرافي، بل تتعلق بفرض ثقافي تطهيري يلزم أن يكون كل شيء فيه موحدا، وما على الناس إلا أن يستجيبوا راغبين أو كارهين .

لا يجد هذا التسفيه والحصب معناه فيما قلناه إلى الآن، هناك دلالات أخرى؛ أخطرها هو أن يتحالف فقيه ذو هيبة ويتمتع بالاحترام مع قبائل تتمتع بقوة عسكرية، أي أن تبرز إلى الوجود حركة «إحيائية» تصر على استعادة الحقائق الدينية المتشددة يساعدها في ذلك مجتمعات محلية معسكرة وجاهزة للقتال. إن ابرز تحالف في الجزيرة العربية هو تحالف الشيخ محمد بن عبد الوهاب مع محمد بن سعود مؤسس الأسرة السعودية ودولتها الأولى، الذي وصلت امتداداته إلى العصر الحديث مع الملك عبد العزيز الذي كان دخوله الحجاز يتحدد بالحياة بالدين، وأن الدين في جوهره هو العقيدة، وأن العقيدة يلزم أن تصفى وتنقى في الحجاز؛ والرسائل التي كان يبعثها الملك عبد العزيز وقواده تركز على الإسلام وامتثال شرائعه، وأن القصد التمسك بالقرآن الكريم، وإتباع سنة نبيه محمد؛ فحينما اتجه إلى مكة قال: «إني مسافر إلى مكة، لا للتسلط عليها، بل لرفع المظالم والمغارم التي أرهقت كاهل العباد. إني مسافر إلى حرم الله لبسط أحكام الشريعة، وتأييدها، فلن يكون بعد اليوم سلطان إلا للشرع، الذي يجب أن تطأطئ له جميع الرؤوس (كشك، 1982، 29) .

نحن إذن أمام إسلام نخبوي رفيع، يشن هجوما على إسلام شعبي. لكن وكما يحدث في تاريخ أي حركة «إحيائية» عادت الأمور إلى حالتها الطبيعية بأن تتكيف الحركة وترضخ للواقع، وتتنازل عن جزء من أهدافها؛ فالناس سيتناسون ما أكدت عليه في دعوتها حالما يعودون إلى حياتهم اليومية. الأمثلة كثيرة على المستوى السياسي والاجتماعي والديني، يكفي أن نذكر هنا أن التدخين كان ممنوعا منذ بداية الدعوة السلفية «الوهابية»،

لكن ما إن دخل الملك عبدالعزيز الحجاز حتى أعاد النظر في المنع. يعلق فيلبي على هذا قائلا: «لكنه بعد ضم الحجاز وإذاعانا أو مراعاة لحساسية ومشاعر رعاياه الجدد (2004، 64) كما أنه سمح للأوربيين باستيراد المشروبات الكحولية لاستخدامهم الشخصي، ولم يصدر منعها نهائيا إلا بعد وفاته (نفسه، 64) .

ما الذي نفهمه من هذا؟ أن دخول الملك عبدالعزيز إلى الحجاز تحت شعار الإسلام النخبوي الرفيع لم يمنعه من أن يتعايش، وأن يتعامل مع الإسلام الأقل تشددا. كانت هذه حنكة قائد سياسي وليس إماما دينيا. لقد تضاءلت أمامه السلطة الدينية، وأصبحت باهتة مقارنة بما كانت عليه. قبل الانتخابات، وتعايش مع مجلس شورى منتخب، وحث المواطنين على أن ينتخبوا الأصلح لتمثيلهم (كشك، سابق، 38). آمن أن العمل السياسي هو أولا وأخيرا ممارسة لحاجات عملية، وليس لأفكار أيديولوجية، وكان يهدف من نظامه الملكي إلى أغراض اجتماعية، وكان يرى من الضروري أن تحققه وسائل اجتماعية، ومن هنا كان يجب أن يحمل السلطة الدينية على موافقته بالإقناع وممارسة القيادة .

دون أن نتوقف عند المراحل الوسيطة لنمو أفكار متطرفة تحارب التحديث، وترفض الإقرار بجدوى التقنيات العلمية ووسائل الاتصال الحديثة، ولا تقر بكروية الأرض، ولا بجدوى الفنون، وانصباب الاهتمام على مراقبة الناس أخلاقيا سننتقل بسرعة إلى نتائج هذا، فتحت هذا الضغط، تبخرت تلك التجربة الحداثية التي تحدثنا عنها سابقا وتلاشت، إن لم يكن كذلك؛ فعلى الأقل تعطلت؛ فبعد عام (1953) تصالحت السلفية السياسية مع السلفية الدينية، وقد أنجزتا معا عملية معقدة، فالوعاظ والمذكرون وطلبة العلم، بدؤا يفرضون حجج السلطة السياسية، ويشكلون هيئات متطوعة تحدد القواعد التي يلزم أن تتحكم في نشاطات الناس

الثقافية والاجتماعية، وقد اختزلوا هذه النشاطات في محاكاة الماضي .

كان هذا استيلاء على المجال الثقافي، وحينما حاول بعض الأدباء والنقاد مزاحمتهم على هذا المجال وتروا المجتمع. بدأ التوتر بصدور كتاب الخطيئة والتكفير لعبد الله الغذامي (1985)، وبسبب هذا الكتاب افتقرت كلمة حداثة إلى الشعبية، إضافة إلى أنها اتهمت بأنها أساس العمالة للغرب، والعلمانية والكفر والخيانة الوطنية، والكتاب الذي بُنيت عليه هذه الأحكام هو كتاب الحداثة في ميزان الإسلام لعوض القرني (1989) .

ولتوضيح الفكرة التي نحن بصددها، وبوصفها خاتمة لكل الصراع الذي دار ويدور، يمكن أن نقرأ الحوار الذي دار في رواية فسوق (2006) لعبده خال بين (أيمن) الحداثي، وبين رئيس مركز هيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر التقليدي. إن هذا الحوار لا يقدم صورة بالغة الحيوية عما انتهى إليه الأمر فحسب، بل يصور المزاعم العامة لكلا التيارين .

كان رجل هيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر متوجسا من أن تركيب القيم وغاياتها بدأت تتفكك، لكنه لا يعترف بذلك، كما أن تركيب القيم وغاياتها التي يؤمن بها أيمن ما زالت كامنة ولم تشق طريقها إلى وعي الناس. إن لكل منهما أيديولوجيته، ومواقف وسلوك شخصيات الرواية بما أنها تقع في مرحلة (بين بين)، بين قيم لم تشق طريقها في وعي الناس، وقيم أخرى تتحلحل قابلة لأن يتلاعب بها أحدهما، وأن تقع فريسة سهلة لأحد هذين القناصين النشطين .

سندرج من الحوار الذي دار بينهما ما يشير إلى أيديولوجية رجل الهيئة. يقول: «هذا ليس من اختصاصك. الشارع هو الذي يحدد الضرر (ص 173)»، «أنت ليس لديك علم شرعي ولست مخولا بالفتوى (ص 174)»، يبدو أنك جديد في عملك ولا تعرف مصدر قوتنا .. مرجعنا يا سيد (ص 175)»، اترك الفلسفة والتاريخ، كانت الأزمان الغابرة طاهرة

ونقية حينما كانت خالية منكم يا من تنادون بالحرية باسم الإسلام (ص 178) .

من الواضح أن رجل الهيئة يستند إلى نصوص تُقرأ بطريقة حرفية، ويلزم بالتعاليم المستمدة من تلك القراءة بأن تطبق على الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، ويضفي أهمية كبرى على أشخاص يمتلكون وحدهم حق المعنى (الحقيقي) لتلك النصوص. هؤلاء ذوو امتيازات خاصة ينالون بها السلطة الدنيوية فضلا عن السلطة الدينية، والانحطاط الذي يُعاش، تقابله عودة في اتجاه الأصل، هناك حيث تلتحم العودة النهائية بنقطة النزول الأولية والأصلية .

في المقابل سندرج من الحوار ما يشير إلى أيديولوجية أيمن، «أنا درست القوانين (ص 174)» درء الشبهات صيغة من صيغ الخوف التي أردتم بها إضعاف الدين وتحويله إلى جماعات تفتيش وتجسس (ص 175)، «لن تستطيعوا بمراقبتكم محو المعصية من الأرض؛ فالمعصية هي الكفة الأخرى للميزان (ص 175)، الله جعل الإيمان حقا اختياريا ومسألة شخصية (ص 176)» لا يمكن أن يكون الحاكم حرا والمحكوم عبدا لأن ذلك لا يستقيم، فالحاكم الحر عليه أن يحكم أحرارا، والحاكم العبد عليه أن يحكم عبيدا (ص 178) .

يستند أيمن إلى أن التناقض الملازم للعلاقة بين السيد والعبد يمكن أن تُلغى بسيادة القانون، والاعتراف غير المتبادل بينهما يمكن أن يستبدل باعتراف متبادل؛ حيث يعترف كل منهما بكرامة وإنسانية الآخر. إن رغبة الاعتراف هذه من حيث هي محرك لأفكار أيمن تمكن من فهم حواره في إطار الامتناع عن رقابة المواطن فيما يتعلق بشخصه وملكيته (حقوق مدنية)، والامتناع عن رقابة المواطن فيما يتعلق بالتعبير عن معتقداته وممارساته الدينية (حقوق دينية)، وبالتالي التعدد والعيش كما يرغب وليس كما يلزم أن يكون .

وبالرغم من ضعف الحوار؛ حيث لم يُقارب من زوايا مختلفة ولا من منظورات تامة وغير مكبوتة، ومن أن الشخصيتين لم تُؤخذا على حين غرة أو بين حين وآخر، وأنهما لم تمنحا الحرية الكافية في أن تسلكا الدرب الذي تريدان. إن القارئ لا يستطيع أن يتناسى المؤلف وهو يحجزهما ويحصرهما لكي يعرض أفكاره هو، نقول رغم كل ذلك إلا أن الفجوة بينهما واضحة الاتساع؛ فالحوار لم يكن يهدف إلى إعادة ترتيب المنظومة القيمية والثقافية بحيث يتمكن الاثنان من التفاعل مع الحديث .

لقد كان الحوار يهدف إلى نفي الآخر وتصنيفه والحكم عليه؛ فأيمن من وجهة نظر رئيس الهيئة« مُتَعَلْمن يسعى إلى دمار الإسلام والمسلمين (ص 176)، ويريد أن تشيع الفاحشة (ص 177)، وهو علماني ومُتآمِرك وماسوني (ص 178)، أما رجل الهيئة ومن هو في حكمه فهو من وجهة نظر أيمن التي لا تختلف عن وجهة نظر (فواز) إلا في الكيفية التي يمكن بها القضاء عليهم يبتكر كهوفا أرضية، وأنفاقا بلا نوافذ، وأغلق نوافذ المباهج وسعر الحياة (ص 89) .

في وضع متوتر ومغلق كهذا لا بد من أن تكون مسلمات كل منهما مسلمات لا عقلانية تظهر من التعصب أكثر مما تظهر من الأفكار الواضحة. يتضح هذا من مفهوم (المحو) الذي يتبناه ويصر عليه أيمن؛ فالعدالة من وجهة نظره لا تتعلق إلا بالمحو (ص 161)، والمحو هو الوسيلة المثلى للتواؤم مع الواقع (ص 162). كما يظهر التعصب من مفهوم (الاجتثاث) الذي يتبناه فواز ويدافع عنه؛ فالحياة قائمة على الاجتثاث (ص 89)، وهو لعبة الزمن (ص 126). إن منطق هذين المفهومين العنيدين والاختزاليين (المحو والاجتثاث) من وجهة نظرهما يفضي إلى أن تزول من الوجود أفكار رجل الهيئة، تلك الأفكار المغذية لبنية فكرية غدت بالية، وغير قادرة على التواصل مع الأفكار الحديثة دينيا واجتماعيا (ص 162) .

يكمن الفرق بين مفهومي المحو والاجتثاث في الدرجة لا في النوع؛ فإذا كان المحو يعني إزالة الأثر، والاجتثاث يعني الاقتلاع من الأساس، فإن الفكرة واحدة هي أن ما يُمحا أو يُجتث يكون كما لو أنه لم يحدث قط. الفرق في الدرجة يكمن في أن الاجتثاث فكرة مشحونة بالحنق، هذا الحنق يشوه العقل بالقدر الذي تفسد فيه الفكرة المشحونة بالحنق العقلَ .

أما (المحو) فهو الاستعادة الهادئة للأشياء مجردة من أي كتابة، وهو بهذا المعنى يزيل المساوئ فتستعيد الأشياء حرمتها الأصلية، لكن أيمن لا يريد الوجود المجرد من كل كتابة، بل يريد وجودا مشروطا بها؛ لذلك فهو يردف المحو بالكتابة (ص 162) .إن ما يهمنا هنا هو أن الكتابة تتضمن (التثبيت) وهو النتيجة التي انتقدها حينما قال: «نحن مقذوفون في النفايات بفعل التثبيت (ص 161)». هكذا إذن وبالرغم من كل الاختلافات بين أيمن ورجل الهيئة إلا أنهما ينتهيان إلى مفهوم واحد (التثبيت) لكن عبر طريقين مختلفين .

ليس غريبا أن ينتهيا إلى هذا المفهوم القسري؛ فمثل هذه المفاهيم تولد في مرحلة الهزات العميقة التي تحدث في مجال الفكر والقيم العزيزة وفي مجال التقاليد والعادات اليومية، وبالتالي لم تكن غاية الرواية سرد شائعة فتاة هربت من قبرها بقدر ما كانت تسعى إلى تفسير شيء ما يختفي وراءها. قيم اجتماعية تهتز لكنها لم تنهر بعد، وقيم أخرى غير معلنة يبقى ظهورها محجوبا بغلالة رقيقة، وما بين قيم لم تحدث بعد، وأخرى لن تعود أبدا، يوجد شيء ما لا أحد يعرف كنهه. لقد كانت نتيجة الحوار فشلا مزدوجا للحداثيين والتقليديين. إن مفهوم (التثبيت) للقيم السائدة من قبل رجل هيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ومحو تلك القيم وتثبيت أخرى من قبل أيمن وفواز يشير إلى عجز الحداثة، وإلى عجز التقاليد الدينية عن استيعاب الأفكار العصرية.

المصادر والمراجع

1 ـ أبكر، عبدا لله محمد (2004). صور من تراث مكة المكرمة في القرن الرابع عشر الهجري. بيروت: مؤسسة علوم القرآن. دمشق: منار للنشر والتوزيع .

2 ـ أبو علية، عبد الفتاح حسن (1997). الإصلاح الاجتماعي في عهد الملك عبدالعزيز. الرياض: دار المريخ للنشر .

3 ـ أبو مدين، عبد الفتاح (2000). هؤلاء عرفت. جدة: النادي الأدبي الثقافي.

4 ـ آرون، ريمون (1983). المجتمع الصناعي. ترجمة: باسيل، فيكتور. بيروت وباريس: منشورات عويدات .

5 ـ أمين، بكري شيخ (1972). الحركة الأدبية في المملكة العربية السعودية. بيروت: دار العلم للملايين .

6 ـ إنجلز، أليكس (2004). جعل الناس حداثيين، أسباب ونتائج تغير الفرد في ست بلدان نامية (1969). في روبيرتس، ثيمونز وهايت، أيمي. من الحداثة إلى العولمة، رؤى ووجهات نظر في قضية التحديث والتغير الاجتماعي. ترجمة: الشيشكلي: سمر. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، عالم المعرفة، عدد 309 .

7 ـ الأنصاري، عبد الرحمن الطيب والزهراني، معجب بن سعيد والحازمي، منصور بن إبراهيم (2001). موسوعة الأدب العربي السعودي الحديث، نصوص مختارة ودراسات. المجلد الأول: مقدمة. الرياض: المفردات للنشر والتوزيع والدراسات .

8 ـ الأنصاري، عبد الرحمن الطيب والزهراني، معجب بن سعيد والحازمي، منصور بن إبراهيم (2001). موسوعة الأدب العربي السعودي الحديث، نصوص مختارة ودراسات. المجلد السادس: السيرة الذاتية. الرياض: المفردات للنشر والتوزيع والدراسات .

9 ـ الأنصاري، عبد القدوس (1994) التوأمان. جدة: دار المنهل للصحافة والنشر المحدودة .

10 ـ الأنصاري، عبد القدوس (2007). أدبنا الحديث ... كيف نشأ ... وكيف تطور .. إعداد ومراجعة: الأنصاري، عبد الرحمن الطيب. المدينة المنورة. نادي المدينة المنورة. جدة: دارة مجلة المنهل للصحافة والنشر المحدودة .

11 ـ أوبنهايمر، جورج رويرت (1988) العلم والحضارة، في: النقد الأدبي الحديث بين الأسطورة والعلم، ترجمة: صبحي، محي الدين. طرابلس: الدار العربية للكتاب .

12 ـ أورباخ، إيريش (1998). المحاكاة، الواقع كما يصوره أدب الغرب. ترجمة: جديد، محمد وخوري، الأدب روفائيل. دمشق: منشورات وزارة الثقافة.

13 ـ أوكروهليك، غوين (1991). القطاع الخاص وانتعاش الاقتصاد السعودي. في: جدل. كتاب العلوم الاجتماعية. البرجوازية العربية المعاصرة. قبرص: مؤسسة عيبال للدراسات والنشر .

14 ـ أونج، والترج (1994). الشفاهية والكتابية. ترجمة: عز الدين، حسن البنا. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، عالم المعرفة، عدد 182.

15 ـ إيكو، إمبرتو (2005). السيميائية وفلسفة اللغة. ترجمة: الصمعي، أحمد. بيروت: المنظمة العربية للترجمة .

16 ـ باختين، ميخائيل (1986). الماركسية وفلسفة اللغة. ترجمة: البكري، محمد والعيد، يمنى. الدار البيضاء: توبقال للنشر .

17 ـ باموق، أورهان (2000). ثلج. ترجمة: اللي، عبد القادر. كولونيا: دار الجمل .

18 ـ بايز، باري (1994). الاستقصاء في الدراسات الاجتماعية. الرياض: مكتبة العبيكان .

19 ـ برادة، محمد (1987). موقع باختين في مجال نظرية الرواية. في: باختين، ميخائيل. الخطاب الروائي. ترجمة: برادة، محمد. القاهرة: دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع .

20 ـ بريغز، آسيا وبورك بيتر (2005). التاريخ الاجتماعي للوسائط، من غتنبرغ الى الإنترنت. ترجمة: قاسم، محمد مصطفى. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب. عالم المعرفة. عدد 315 .

21 ـ برينتون، كرين (1984). تشكيل العقل الحديث، ترجمة: جلال، شوقي. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، عالم المعرفة، عدد 82 .

22 ـ بلوم، بنجامين وكراثوول، ديفد وماسيا، برترام (1995). تصنيف الأهداف التربوية. ترجمة: الخوالدة، محمد محمود وعودة، صادق إبراهيم. جدة: دار الشروق .

23 ـ بن الشيخ، جمال الدين (1996). الشعرية العربية. ترجمة: حنون، مبارك والوالي، محمد وأوراغ، محمد. الدار البيضاء: دار توبقال للنشر .

24 ـ بوبر، كارل (2003). أسطورة الإطار، في دفاع عن العلم والعقلانية. ترجمة: الخولي، يمنى طريف. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، عالم المعرفة. عدد 292

25 ـ بوركهارت، ياكوب (2005). حضارة عصر النهضة في إيطاليا. ترجمة: جاويد، عبدالعزيز توفيق. مصر: المجلس الأعلى للثقافة .

26 ـ بيركهارت، جون لويس (2005). رحلات إلى شبه الجزيرة العربية. ترجمة: عبد الله، هتاف. بيروت: الانتشار العربي .

27 ـ بيرمان، مارشال (1991). كل ما هو صلب يتحول إلى أثير، التحديث: أمس واليوم وغدا. ترجمة: جتكر، فاضل. في: قضايا وشهادات. دمشق: مؤسسة عيال للدراسات والنشر .

28 ـ تاكيو، كوبابارا (1985). ثورة المايجي وتحديث اليابان. في: ميتشو، ناغاي وأوروتشيا، ميغال. ترجمة: عبده، نديم وخوري، فواز. بيروت: مركز بحوث التجربة الانمائية اليابانية وطوكيو: جامعة الأمم المتحدة.

29 ـ تودروف، تزيفتان (2007). الأدب في خطر، ترجمة: الشرقاوي، الكبير. الدار البيضاء: دار توبقال للنشر .

30 ـ تودوروف، تزفيتان (2007). روح الأنوار. ترجمة: قويعة، حافظ. تونس: دار محمد علي .

31 ـ توميلنسون، جون (2008). العولمة والثقافة، تجربتنا الاجتماعية عبر الزمان والمكان. ترجمة: محمد، إيهاب عبد الرحيم. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب. عالم المعرفة. عدد 354 .

32 ـ جاكسن، ليوناردو (2000). النظرية الأدبية الحديثة من علم الاجتماع إلى صوفية نصية وبالعكس. ترجمة: ذيب، ثائر. الكرمل. العدد 63 .

33 ـ جالبريت، جون كينيث (1994). تشريح السلطة. ترجمة: حكيم، عباس. دمشق: دار المستقبل

34 ـ جمال، أحمد محمد (بدون تاريخ). ماذا في الحجاز ؟. (نسخة مصورة) .

35 ـ الجميل، سيار (2007). الحرب: ظاهرة تاريخية، مدخل من أجل فهم سوسيولوجي. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والآداب والفنون. عالم الفكر. مجلد 36 .

36 ـ جولد شتاين، توماس (2003). المقدمات التاريخية للعلم الحديث، من الإغريق القدماء إلى عصر النهضة. ترجمة: عبد الواحد، أحمد حسان. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، عالم المعرفة. عدد 296.

37 ـ الحازمي، منصور إبراهيم (1981). فن القصة في الأدب السعودي الحديث. الرياض: دار العلوم للطباعة والنشر .

38 ـ حافظ، صبري (2002). تكوين الخطاب السردي العربي، دراسة في سوسيولوجية الأدب العربي الحديث. ترجمة: بوحسن، أحمد. الدار البيضاء: دار القرويين .

39 ـ الحمد، تركي (بدون تاريخ). توحيد الجزيرة العربية، دور الأيديولوجية والتنظيم في تحطيم البنى الاجتماعية - الاقتصادية المعيقة للوحدة (نسخة مصورة) .

40 ـ خال، عبده (2004). فسوق. بيروت: دار الساقي .

41 ـ الخرفي، صالح (1992). شهيد الثورة الجزائرية، أحمد رضا حوحو. بيروت: دار الغرب الإسلامي

42 ـ الخطراوي، محمد العيد (2002). محمد عالم أفغاني، من رواد المقالة، الترجمة، القصة. جدة: النادي الأدبي الثقافي .

43 ـ دارة الملك عبدالعزيز (1999). الكشاف التحليلي لصحيفة أم القرى. الرياض: دارة الملك عبدالعزيز .

44 ـ دمنهوري، حامد (1980) ثمن التضحية. الرياض: النادي الأدبي .

45 ـ دوفينو، جان (1976). سيكولوجية المسرح، دارسة على الظلال الجمعية. ترجمة: الجمالي، حافظ. دمشق: منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي.

46 ـ دومون، لويس (2006). مقالات في الفردانية: منظور انثربولوجي للأيديولوجية الحديثة. ترجمة: عرودكي، بدر الدين. بيروت: المنظمة العربية للترجمة.

47 ـ رفيع، محمد عمر (1981). مكة في القرن الرابع عشر الهجري. مكة: نادي مكة الثقافي. ودار مكة للطباعة والنشر والتوزيع .

48 ـ الرويلي، ميجان والبازعي، سعد (2005). دليل الناقد الأدبي، إضاءة لأكثر من سبعين تيارا ومصطلحا نقديا معاصرا. بيروت / والدار البيضاء: المركز الثقافي العربي .

49 ـ الريحاني، أمين (1988). تاريخ نجد الحديث. بيروت: دار الجيل.

50 ـ الريحاني، أمين (بدون تاريخ). ملوك العرب. بيروت: دار الجيل .

51 ـ الزواوي، هاشم يوسف وفدعق، علي حسن والساسي، عبد السلام طاهر (1985). نفثات من أقلام الشباب الحجازي. جدة: شركة مكة للطباعة والنشر.

52 ـ ساباتو، أرنستو (2004). أبطال وقبور. ترجمة: عقيل، عبد السلام. دمشق: الوطنية الجديدة .

53 ـ السباعي، أحمد (1982). أيامي. جدة: تهامة .

54 ـ السباعي، أحمد (1989). فكرة. الرياض: دار الصافي للثقافة والنشر.

55 ـ السباعي، أحمد (1999). تاريخ مكة. مكة المكرمة: مطابع الصفا.

56 ـ السريحي، سعيد مصلح (2004). الشعر باعتباره إحالة. علامات. جدة: النادي الأدبي الثقافي، مج13 / ج 52 .

57 ـ سعيد، إدوارد (2003). الآلهة التي تفشل دائما. ترجمة: خضور، حسام الدين. دمشق/ والقاهرة: دار الكتاب العربي. بيروت/ ودمشق: التكوين للطباعة والنشر والتوزيع .

58 ـ سعيد، إدوارد (2004). تأملات في المنفى، ترجمة: ديب، ثائر. بيروت: دار الآداب .

59 ـ سيرل، جون (2007). العقل، مدخل موجز. ترجمة: متياس، ميشيل حنا. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، عالم المعرفة، عدد 343.

60 ـ سيكرس، جنيفر (2004). الثقافة الحضرية في مدن الشرق، استكشاف المحيط الداخلي للمنزل. ترجمة: الموسوي، ليلى. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب. عالم المعرفة. عدد 308 .

61 ـ الشامخ، محمد عبد الرحمن (1971). الصحافة في الحجاز، 1908 - 1941، دراسة ونصوص. بيروت: دار الأمانة .

62 ـ الشامخ، محمد عبد الرحمن (1980). النثر الأدبي في المملكة العربية السعودية، 1900 - 1945 ـ الرياض: دار العلوم .

63 ـ شايقان، داريوش (2004). ما الثورة الدينية، الحضارات التقليدية في مواجهة الحداثة. ترجمة: الرحموني، محمد. بيروت: دار الساقي .

64 ـ شتراوس، كلود ليفي (2003). مداريات حزينة. ترجمة: صبح، محمد. دمشق: دار كنعان للدراسات والنشر والخدمات الإعلامية .

65 ـ شحاتة، حمزة (1980). رفات عقل. جمع وتنسيق: مشخص، عبد الحميد. جدة: تهامة .

66 ـ شحاتة، حمزة (1981). الرجولة عماد الخلق الفاضل. جدة: تهامة .

67 ـ الشهري، عجلان أحمد جابر (1986). العلاقات التجارية بين مصر والحجاز. رسالة ماجستير. جدة: جامعة الملك عبد العزيز .

68 ـ الصبان، محمد سرور (1383) أدب الحجاز أو صفحة فكرية من أدب الناشئة الحجازية شعرا ونثرا. جدة: دار الأصفهاني وشركاه .

69 ـ ضياء. عزيز (1977). حمزة شحاتة، قمة عرفت ولم تكتشف. الرياض: المكتبة الصغيرة.

70 ـ العامودي، محمد سعيد (1983) من أوراقي. جدة: تهامة .

71 ـ عبد الجبار، عبد الله (1959). التيارات الأدبية الحديثة في قلب الجزيرة العربية. مصر: جامعة الدول العربية، معهد الدراسات العربية العالية .

72 ـ عبد لمقصود، محمد سعيد وبلخير، عبد الله عمر (1983). وحي الصحراء، صفحة من الأدب العصري في الحجاز. جدة: تهامة .

73 ـ العروي، عبد الله (1993). مفهوم الدولة. بيروت / والدار البيضاء: المركز الثقافي العربي .

74 ـ العروي، عبد الله (1997). مفهوم العقل. بيروت / والدار البيضاء: المركز الثقافي العربي .

75 ـ العروي، عبد الله (2002). مفهوم الحرية. بيروت / والدار البيضاء: المركز الثقافي العربي .

76 ـ العظمة، نذير (1992). المسرح السعودي، دراسة نقدية. الرياض: النادي الأدبي .

77 ـ العمري، محمد (2005). الدلالة التاريخية للشعر: ظاهرتا الغزل والنقائض في القرن الأول الهجري نموذجا. التاريخ العربي. الرباط: جمعية المؤرخين المغاربة، عدد 34 .

78 ـ عواد، محمد حسن (1981). أعمال العواد الكاملة، المجلد الأول. الفجالة: دار الجيل للطباعة

79 ـ غادامير، هانز جورج (2002). بداية الفلسفة. ترجمة: صالح، علي حاكم وناظم، حسن. بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة .

80 ـ غاردنر، هوارد (2001). العقل غير المدرسي. ترجمة: الجيوسي، محمد بلال. الرياض: مكتب التربية العربي لدول الخليج .

81 ـ الغذامي، عبد الله محمد (1987). تشريح النص، مقاربات تشريحية لنصوص شعرية معاصرة. بيروت: دار الطليعة .

82 ـ الغذامي، عبد الله محمد (2004). حكاية الحداثة في المملكة العربية السعودية. الدار البيضاء / وبيروت: المركز الثقافي العربي .

83 ـ غيرتر، كليفورد (1997). الثورة الإدماجية: المشاعر الوشائجية والسياسات المدنية في الدول الحديثة. في: برومبرغ، دانيال. التعدد وتحديات الاختلاف، المجتمعات المنقسمة وكيف تستقر. ترجمة: الأيوبي، سعيد. بيروت: دار الساقي .

84 ـ غيلنر، أرنست (2001). ما بعد الحداثة والعقل، والدين. ترجمة: الإمام، معين. دمشق: دار المدى للثقافة والنشر .

85 ـ فلالي، إبراهيم هاشم (1983). رجالات الحجاز. جدة: تهامة .

86 ـ الفوزان، إبراهيم فوزان (1981). الأدب السعودي الحديث بين التقليد والتجديد. القاهرة: مكتبة الخانجي للطباعة والنشر والتوزيع .

87 ـ فوكوياما، فرانسيس (1993). نهاية التاريخ والإنسان الأخير. بيروت: مركز الإنماء القومي .

88 ـ فيدوسيفا، لا ريساج (1996). دور الأدب في إنماء الثقافة. في نهضة اليابان، ترجمة: عبده، نديم وخويري، فواز. بيروت: شركة المطبوعات للتوزيع والنشر .

89 ـ فيشو، جان -بيار (1992). الحضارة الأمريكية. ترجمة: خليل، خليل أحمد. بيروت: دار الفكر اللبناني .

90 ـ فيلبي، هاري سينت (2005). قلب الجزيرة العربية، سجل الأفكار والاستكشاف. ترجمة: حسن، صبري محمد. مصر: المجلس الأعلى للثقافة .

91 ـ فيلبي، هاني سونت جون (2004). أربعون عاما في البرية. ترجمة: يوسف، عاطف فالح. الرياض: مكتبة العبيكان .

92 ـ القنيعر، حصة عبدالعزيز (2007). معجم المفاهيم الحضارية في المملكة العربية السعودية في مرحلة التكوين. الرياض: مؤسسة اليمامة الصحفية، كتاب الرياض، عدد 153 .

93 ـ كارس، جيمس ب (1998). الموت والوجود، دراسة لتصورات الفناء الإنساني في التراث الديني والفلسفي العالمي. ترجمة: الديب، بدر. مصر: المشروع القومي للترجمة .

94 ـ لورنس، توماس إدوارد (1998). أعمدة الحكمة السبعة. ترجمة: نجار، محمد. عمان: الأهلية للنشر والتوزيع .

95 ـ ليرنر، دانييل (2004). زوال المجتمع التقليدي. في: روبيرتس، ثيمونز وهايت، أيمي. من الحداثة إلى العولمة، رؤى ووجهات نظر في قضية التحديث والتغير الاجتماعي. ترجمة: الشيشكلي: سمر. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، عالم المعرفة، عدد 309 .

96 ـ ليكلرك، جيرار (2008). سوسيولوجيا المثقفين. ترجمة: كتورة، جورج. بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة .

97 ـ محمود، زكي نجيب (1987). موقف من الميتافيزيقا. القاهرة / وبيروت: دار الشروق .

98 ـ مغربي، محمد علي (1982). ملامح الحياة الاجتماعية في الحجاز في القرن الرابع عشر للهجرة. جدة: تهامة .

99 ـ مغربي، محمد علي (1983). البعث. جدة: تهامة .

100 ـ مغربي، محمد علي (1984). أعلام الحجاز في القرن الرابع عشر للهجرة. جدة: دار العلم للطباعة والنشر.

101 ـ موران، إدغار (2002). تربية المستقبل، المعارف السبع الضرورية لتربية المستقبل. ترجمة: لزرق، عزيز والحجوجي، منير. الدار البيضاء: دار توبقال للنشر.

102 ـ موران، إدغار (2004). الفكر والمستقبل، مدخل إلى الفكر المركب. ترجمة: القصوار، احمد والحجوجي، منير. الدار البيضاء: توبقال للنشر .

103 ـ النابلسي، شاكر (2002). المال والهلال، والموانع والدوافع الاقتصادية لظهور الإسلام. بيروت: دار الساقي .

104 ـ نوس، أليكس (2003). مفهوم الحداثة في الفكر والفن بين يدي البحث. ترجمة: صالح، هاشم. عُمان: مؤسسة عمان للصحافة والنشر. نزوى. العدد 33 .

105 ـ الهاجري، سحمي ماجد (1987). القصة القصيرة في المملكة العربية السعودية. الرياض: النادي الأدبي بالرياض .

106 ـ هف. توبي أ (2000). فجر العلم الحديث: الإسلام - الصين - الغرب. ترجمة: عصفور، محمد. الكويت: المجلس الأعلى للثقافة والفنون والآداب، عالم المعرفة، عدد 260 .

107 ـ هوراس، جوزف (1986). قيمة التاريخ. ترجمة: نصر، نسيم. بيروت وباريس: منشورات عويدات .

108 ـ هولس، ستيوارت هـ وإجث، هوارد وديز، جيمس (1983). سيكولوجية التعلم. . ترجمة: أبو حطب، فؤاد وصادق، آمال. القاهرة: المكتبة الأكاديمية .

109 ـ هيلان، رزق الله (1991). البرجوازية العربية الحديثة. جدل. كتاب العلوم الاجتماعية. البرجوازية العربية المعاصرة. قبرص: مؤسسة عيبال للدراسات والنشر .

110 ـ هينجتون، صاموئيل (2004) التغيير إلى التغيير. في روبيرتس، ثيمونز وهايت، أيمي. من الحداثة إلى العولمة، رؤى ووجهات نظر في قضية التحديث والتغير الاجتماعي. ترجمة: الشيشكلي: سمر. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، عالم المعرفة، عدد 309

111 ـ ولسون، كولن (2008). فن الرواية. ترجمة: درويش، محمد. بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون ومؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم .

112 ـ ويتكين، روبرت دبليو (2007). نموذج «جديد» لسوسيولوجيا الجمال. في: انقليز، ديفد وهفسون، جون. ترجمة: الموسوي، ليلى. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، عالم المعرفة، العدد 341 .

الفهرس

مقالة عن العقل غير الحدائي 7
مقدمة 49
الفصل الأول: **مخطط التحليل** 55
الفصل الثاني: **الحدود** 73
الفصل الثالث: **المفاهيم** 87
الفصل الرابع: **الخلفية** 95
الفصل الخامس: **المجتمع** 113
الفصل السادس: **القِيَم** 131
الفصل السابع: **الثقافة** 151
الفصل الثامن: **المثقفون** 171
الفصل التاسع: **الصلب الذي تحول على أثير** 203
المصادر والمراجع 212