

تقرير عن: ندوة «أمين الريحاني والتجدد العربي: تحديات التغيير في الأدب والفكر والمجتمع»

بيروت، ١٧ - ١٨ كانون الأول/ديسمبر ٢٠١١

مهند مبيضين(*)

أستاذ مشارك في تاريخ العرب الحديث، قسم التاريخ، الجامعة الأردنية.

لكتب شيئاً آخر عن تقدم الغرب وإنسانيته!
زمن الريحاني، ثقيل سياسياً، امتدّ
بين نهايات الإمبراطورية العثمانية
الإصلاحية وتحولها إلى مسألة شرقية،
واختراقها، ومن ثم الثورة عليها عربياً، وفيه
عرف العرب معنى الدستور لأول مرة،
وكان ذلك تتويجاً لجهود مصلحين مؤثرين
انتصروا للإصلاح من الداخل، في مقابل
دعوة التغريب المطلقة، وهذا الإعلان كان
نتيجة لزمن سياسي عربي تقاذفته أمواج
الوعود الغربية والأحلام العربية بالتحرّر.

وإن كان الزمان بطابعه العام سياسياً،
إلا أنه شهد أيضاً خلال تلك العقود تحولات
ثقافية ومحاولات نهضوية ووعود تقدمية،
وظلت السياسة بوابة التغيير الأولى، إذ شهد
الريحاني أول انقلاب عسكري بروح قومية
في العراق بتاريخ ٢٩ تموز/يوليو ١٩٣٦
الذي قاده بكر صدقي (ت: ١٩٣٧)، لا بل
إنه اتهم من قبل الشاعر الجواهري عندما

في الزمن الممتد بين عامي ١٨٧٦ -
١٩٤٠، مرّ العرب بأكثر التحولات
السياسية والثقافية والاجتماعية، تأثيراً في
واقعهم اليوم، فهي حقبة الخروج من الزمن
السلطاني إلى الوطني، فيها بدأت المشروطية
العثمانية الأولى العام ١٨٧٦، وخلالها
ساهم النهضويون العرب في البحث عن
التجديد والتقدم، كما شهد العرب فيها
الانقلاب على السلطان العثماني عبد الحميد
الثاني العام ١٩٠٨ وأعلنت مجدداً
المشروطية الثانية، وبعدها اندفعوا إلى وعد
الحرية في الثورة على الأتراك، وهو ما انتهى
بهم إلى نفق الانتداب الغربي الذي حطّم
آمالهم بالوحدة والتحرر، وتتالت المشاهد
المؤلمة بعد نهاية الزمان الذي عاشه أمين
ريحاني وامتد في كل دواخل تلك الحقبة.
فبعد نحو ثماني سنوات على وفاته جرى
إعلان دولة يهودية في قلب العروبة فلسطين
العام ١٩٤٨، ولو عاش الريحاني النكبة،

أولاً: الإصلاح والثورة وقضايا المرأة والدين

لم يكن ممكناً تجاهل البعد الإصلاحي، في شخصية وتراث أمين الريحاني، إذ أدرك الثورات المحلية عربياً والعالمية، وكان للثورة الفرنسية أثرها البالغ في فكره النقدي ومساره الإصلاحي، ففي نظرته إلى الإصلاح، يراه حنا عبود في بحثه «الإصلاح والثورة» ذا فلسفة خاصة بعيداً عن أي مدرسة وعن أي تلقين، وهو يجد أن الريحاني ركن إلى فلسفته الخاصة، وانطلق منها في نظرته إلى الكون والمجتمع والحياة. وعند الريحاني استقلالية في الرأي والنقد وتفرد في عدم الميل إلى المهادنة أو المساومة مع الدين أو المتدينين، وكان فارقاً عن غيره من إخوانه من بلاد الشام عندما ابتكر موقفه الفلسفي من ثقافته وتجاربه، وليس من مطالعته، وهو يُذكر قارئه بفلاسفة الإغريق الأوائل، إذ أنشأ الريحاني فلسفته من غير اعتماد على فلسفة أحد.

ويجد حنا عبود أن خلاصة فلسفة الريحاني تتجسد في «كتاب خالد» الذي مثل رواية مطولة فريدة من نوعها في الأدب الحديث. وهي تشبه رواية ابن طفيل الأندلسي «حي بن يقظان» وقد أهدها الريحاني إلى ثلاثة هم: الإنسان، والطبيعة، والله. ويبدو أنه لم يخترهم عبثاً، بل كان له مقصد في اختيار هذا الثالوث الذي جعله مقابلاً للثالوث المسيحي. وخلاصة فلسفة الريحاني هي «الطبيعة» بمعناها الواسع والأشمل والأكمل، فلا يوجد دين يخالفها، فإن خالفها أضرب بها.

وعند المقاربة الفلسفية، نجد الريحاني أقرب إلى موقف سبينوزا الذي جعل قوانين

زار العراق لتغطية أحداث ما بعد الانقلاب، بأنه جاسوس غربي، ينتقل بين الملوك العرب ومجالسهم ومحافلهم.

وكانت تهمة الجواهري للريحاني، نتيجة لخصومات وتفضيلات الريحاني السياسية والأدبية، فسيرته وتجربته الثقافية المزدوجة، ومواقفه ورحلاته لخصت الزمان العربي الجديد في النصف الأول من القرن العشرين، إذ نقلت السيرة معارف واسعة عن أحوال العرب وممالكهم وحكامهم، وفي أدبه كان هناك مواجهة لأسئلة المرأة والتحرر والعروبة والدين، وفي الرحلة دعوة إلى عرى الوحدة والتمسك بأهدابها.

ولعل ذلك التعدد، والتأثير الذي تركه الرجل، ظلاً سبباً متجدداً في قراءة تجربته، وهو ما جعل اللجنة التحضيرية لندوة «أمين ريحاني والتجدد العربي: تحديات التغيير في الأدب والفكر والمجتمع» أن تضع خلف هذا العنوان المهم ما يمكن أن يجعل البحث معمقاً ومفتوحاً على أسئلة التجديد في الأدب والفكر والمجتمع، إذ إن الريحاني وعى أسئلة النهضة العربية في لحظة تبلور العمل العربي والوعي القومي، وهو الذي زامن الدولة الوطنية العربية في ظل ولادتها بفعل التجزئة، وأدرك شوائب التحول الاجتماعي والدعوة إلى التقدم وفقاً لمفاهيم ذلك العصر الذي أنبت الدعوات القطرية وجعلها واقعاً راسخاً، وقدراً لازماً، فكان حريصاً على أن دعوته إلى الوحدة لا تمس الشرعيات التي بنيت وأسست لها ملكاً. لذلك، كانت أبحاث هذه الندوة مدروسة في توجيه خطها العام عبر أربعة محاور رئيسية، هي البعد الاجتماعي، والبعد السياسي والبعد الأدبي والفني، وبعد التاريخ والفلسفة.

والقومية. وهي هنا تحصر مجال النظرية الريحانية للمرأة من خلال الرواية ومتخيلها، وتضع الموقف النقدي للريحاني تجاه أحوال المرأة العربية، في مواجهة السلطة الأبوية وموقفه من الحركة النسائية ودفاعه عن حقوقها، مساراً لهذه المصالحة.

وفي لغة الريحاني ومتخيله، تكمن الصورة للمرأة، إذ طور لغته على مدى أربعة عقود عكست روح العصر، وفي قاموسه نجد الكاتب والكاتبة، الشاعر والشاعرة، العالم والعائلة... إلخ.

فالريحاني آمن بأن تأنيث المرأة لا يحول بين كونها امرأة، وإمكانية أن تكون مفكرة أو صاحبة معرفة، وهو في ذلك الموقف بدا على وعي بالعداوات الخالدة بين الرجل والمرأة، فأيد جهود المرأة العربية لفك قيود التقليد في كل دين، وقد تفاعل بالجمعيات النسائية في لبنان، والمعاهد الصناعية والتهديبية التي تتولى شؤونها المسلمات والمسيحيات، فقدر نشاطهن في الأدب والفنون، ورأى أن أجمل ما في النهضة الفكرية «صوت النساء». ومن هنا نجد رسائله إلى مي زيادة ونظيرة زين الدين، التي تحمل لغة تقدير واعتزاز وإعجاب بدورهن. وهو لم يناصر المرأة في سن متأخرة، بل التزم المناصرة لها، في سن العشرين، وفي حملة طويلة الأمد أدان الادعاء بأن المرأة أصغر عقلاً من الرجل، باعتباره قولاً باطلاً وموهوماً، وهاجم التقاليد التي حرمت المرأة حقوقها منذ ستة آلاف سنة، وشن لأجل ذلك حرباً على التقاليد الكنسية في الوطن لبنان، وفي المهجر، وشدد على أهمية التربية كوسيلة تحرر للمرأة، وطالبها بخلع حجاب التقليد والجهل

الله أو القوانين المقدسة مندمجة مع قوانين الواقع. أما الإصلاح ومعنى الثورة فإنهما ينطلقان عند الريحاني من موقفه الفلسفي من غير تلك القواعد التي يلزم بها الفلاسفة أنفسهم، بعد اتضاح خطهم الفلسفي. فهو لم يطرح الثورة باعتبارها من الحتميات التاريخية، ولم يسأل نفسه إن كانت الثورة مصادفة أو ضرورة.

والإصلاح عند الريحاني ملازم للثورة. بل هو الثورة بعد التغييرات الكمية وانتقالها إلى تغيرات نوعية. وهو بذلك يجاري مفكري النهضة العربية في أن الثورة الأدبية أساس كل شيء في الأمة، ومن باب الدعوة إلى الثورة الأدبية ندرك مفهوم الإصلاح والثورة عند الريحاني، فهو لا يريد ثورة عنيفة، بل ثورة قوامها البناء النقي والفكري والعاطفي الذي يرتقي بالبشر.

يعقب محمد دكروب على مفهوم الإصلاح والثورة عند الريحاني، فهو وإن اعتبر أن «كتاب خالد» الصادر عام ١٩١١ يمثل رواية متميزة فنياً وسابقة لزمانها، إلا أنه يسأل: لماذا يميل حنا عبود إلى تجميد فكر الريحاني إذ وصفه بأنه منفرد، ابتكر موقفه الفلسفي من ثقافته وتجاربه وليس من مطالعته. ويسأل دكروب، هل أن المطالعة لا تدخل في حركة تكوين ثقافة الريحاني؟ وحتى في حركة إغناء تجاربه؟

وفي السياق الاجتماعي ذاته جاء بحث **نجمة حجار** «رؤية أمين الريحاني في حقوقية المرأة بين الواقع والمتخيل». وهي دراسة ذات صلة بالاطلاع الطويل على أفكار الريحاني، من جانب الباحثة، بعد أن كانت ركزت في دراساتها عنه على فكرة التقدم والحرية والديمقراطية والعلمانية

الريحاني تجاه تحرر المرأة، وبخاصة في ما يتعلق بالدور الذاتي للمرأة، وفي ضرورة تحرير عقل الرجل وذهنيته. وترى نوار أن جيهان في «خارج الحريم» حظيت بصورة خارقة تجعلها امرأة شرقية التربة، وغربية الثقافة، وتتمتع بقدرة على استشراق المستقبل. وكذلك، تؤمن جيهان بقوة التحول والتغيير، الذي هو سنة الحياة.

ولا يبتعد **عصام خليفة** عن تلك الأفكار الاجتماعية التي شكّلت مفاهيم التقدم والإصلاح والثورة عند الريحاني، ففي بحثه «الدين والعلمانية»، وقفة عند الزمن الذي عاشه الريحاني، وفيه مرحلتان انتقاليّتان، فترة انهيار السلطنة العثمانية، وفترة الانتداب، وقد تعاطف الريحاني مع «جمعية الاتحاد والترقي» ضد استبداد السلطان عبد الحميد الثاني، وانخرط في الجمعيات العاملة للتحرير العربي من ذلك الاستبداد، ثم لاحقاً التزم بالعروبة العلمانية كمشروع سياسي وحضاري يركز على قيم العلم والحضارة الحديثة، ويرفض التعصب والطائفية التي ناهضها باعتبارها «بلية الوطن الكبرى».

وإذا كان الدين عند الريحاني ظاهرة لازمة وإيجابية لكل مجتمع، إلا أنه وجد في التعصب الديني مصدراً للضرر واعتبره آفة الشرق الكبرى، ويصل به الأمر إلى القول «إذا فهمنا بالكفر نبذ للتعصب، فالكفر للشرق لازم».

والحال الذي نقده الريحاني في لبنان كان مشابهاً لما هو عليه في العراق وسورية وفلسطين، فهو يجد أن حكوماتها مؤسسة على الطائفية التي هي علة العلل، ولذلك ردّ الريحاني على مسألة الطائفية بأن قدم خيار

والخرافة، وركز على تحرير الأم أولاً لتربي أولادها على الحرية.

وفي قصته «خارج الحريم» تُكشف نزعة الريحاني التقدمية، التي تعتبر أكثر أعمال الريحاني الفنية تعبيراً عن رؤيته في حقوقية المرأة؛ فهي تنقل صورة مختلفة للمرأة عن الصورة التي رسمتها أعمال أدبية أخرى مثل «الأجنحة المتكسرة» لجبران خليل جبران، أو «زينب» لمحمد حسن هيكل، ففيها استخدم الريحاني الأقصوصة وفنّها الحديث للتعبير عن آرائه في الدين والمجتمع والسياسة، وبخاصة التقاليد الأبوية في الشرق والغرب.

في «خارج الحريم»، رسم الريحاني للبطلة صورة امرأة متحررة تتحرك في عالم الرجل مسافرة وتنشط في الإصلاح، وهي مفكرة رؤيوية تحلم بالحرية كمؤلفها. وهو بالصورة التي رسمها يلتقي في كثير من أفكاره مع أفكار الحركة الأمريكية التي طالبت قبل الحرب العالمية الأولى بحقوق المرأة السياسية والشخصية، فيدعو المرأة الشرقية إلى السعي إلى تحرير نفسها، محذراً من اقتباسها عن المرأة الغربية دونما تمييز.

تعقّب نوار مولوي دياب على هذا البحث بالتشديد على أن الريحاني تأثر بالفكر الأمريكي ودعوته إلى تحرير المرأة، وهي تقرأ في «خارج الحريم» دعوة إلى المرأة كي تتحرّر من طغيان الذكورية والاستعمار. وتجد نوار أن الريحاني وإن التزم بالدعوة إلى تحرر المرأة الشرقية، قد تمنى عليها بأن تقف أمام المرأة، وأن تحافظ على سحرها وأنوثتها وقيمها، وهي تجد أن ثمة تبايناً في عرض أفكار ومواقف

أنه لم يهادن رجال الدين، وهو في مجمل مواقفه لم يعادهم بل هم من عادوه. ولا يجد الأب أنطوان ضو في علمانية أمين الريحاني خصومة مع الدين، فهو يرى أن العلمانية الشرقية لا تتنافى مع الإيمان أو ترفض الدين، وإنما تعطي للعقل دوره الناقد البناء، وللدن مقامه السامي، وترفض التطرف والاستبداد السياسي.

ثانياً: الفكر والسلطة السياسية والوحدة والديمقراطية

يبدأ يوسف الشويري بحثه «الفكر والثقافة والسلطة السياسية» بتذكير القارئ بالرؤية التي ارتسمت لدور المثقفين وموقعهم من السلطة السياسية، وهي رؤية تجاذبتها عدة مواقف، وعاشت خلالها الجماهير حالة انتظار وبحث عن الدور والمهمة الملقاة على عاتق النخبة، في زمن كان مليئاً بالنكبات والنكسات وأمواج التبعية.

ولكن ظلت الثقافة نتيجة مباشرة لأطروحات المثقفين وآرائهم، ولذلك تأتي استعادة رموزها وأعلامها من باب التذاكر في مدى إنجاز الوعود، وهي وعود متصلة بالحرية ونبذ الاستبداد. وهنا يحضر الكواكبي كرائد من رواد الحرية والأحرار العرب، ولكنه برغم تلك الريادة، جسّد الموقف الملتبس الذي سيدمغ مواقف المثقفين العرب حتى نهاية القرن العشرين، فهو من افتتح فصل الالتباس في علاقة المثقفين بالسلطة خلال القرن العشرين، الذي شهد نماذج أخرى لمثقفين ساروا مع الحرية والثورة، وهم برغم خيبة آمالهم مع الشريف حسين، ومن ثم مع الملك فيصل، فإنهم لم يصابوا باليأس، فولدت «عصبة

العروبة العلمانية كهوية عليا تجمع العرب من كل الأديان والمذاهب، وتتعهدهم في كنف حضاري يستند إلى العقل والعلم والديمقراطية، لمجابهة التخلف والتعصب.

أما مرتكزات العروبة العلمانية، فانحصرت بالحرية التي أكد في وصيته باعتبارها طريق الشعوب لتقرير مصيرها، وهي المخرج من الاستضعاف، وسبب تقدم الإنسانية ورقيا.

ويلى الحرية، مسألة فصل الدين عن الدولة كأحد مرتكزات الإصلاحية العلمانية عند الريحاني، وظل مشدداً على مبدأ الفصل بين الدين والدولة، ورأى أن الدين في السياسة لا يأتي «بغير الفساد والخراب والموت». لذلك، دعا إلى رد الدين إلى طهارته الأصلية، مؤكداً أن الوطنية يمكن أن تشكل جامعاً بين الناس، ولكي يحقق ذلك الفصل، لابد للإصلاحية العلمانية من حكم جمهوري علماني، وتنشئة علمانية من خلال التربية في المدارس الوطنية وليس الأجنبية.

ووجد الريحاني في الزواج المدني وتسمية الأولاد أسماء غير طائفية مرتكزاً من مرتكزات تحقق العلمانية، التي لكي تقرأ في عقل الدولة، لابد لها من إعادة قراءة النص الديني ومواجهة الاستبداد الديني، التي لا تنتم إلا بالتجديد. وهو في هذه الدعوة إلى العلمانية لم يسع إلى فصل لبنان عن عروبته، بل ظل يرى لبنان المستقبل غير ممكن الاكتمال بدون محيطه العربي، وخيار العلمانية هو الرد الملائم على أخطار التقسيم والاستعمار والطائفية والجهوية.

ومع ذلك، يرى مسعود ضاهر، أن الريحاني برغم كل ما قاله عن الدين، لم يكن معادياً له، بل للطائفية والطائفين، كما

ورقة عبد الحسين شعبان «دلالات الديمقراطية وحقوق الإنسان في فكر أمين الريحاني» تقدم الريحاني في زيارته للعراق وزيارته للنجف العام ١٩٢٢، وهي المدينة التي وصفها الريحاني بأنها «أعظم مدينة في العالم». وهو قبل الوصول إلى النجف زار كربلاء والتقى علماءها وبادلوه الهدايا، وهناك التقى بالشاعر الجواهري الذي كال إليه التهم الواحدة تلو الأخرى، وكان ذلك بسبب انحياز الريحاني إلى ساطع الحصري في هجوم الجواهري عليه. ومع ذلك حظي الريحاني بمدح بعض علماء النجف برغم عداء الجواهري له، وعلى رأسهم محمد رضا الشيببي، والعلامة علي كاشف الغطاء وولده محمد حسين كاشف الغطاء.

اشتغل الريحاني بأسئلة كبيرة عن الحرية والعلمانية والإصلاح والثورة، وهي أسئلة تؤسس لأركان الحداث، وهي حداث لا تتحقق إلا بتعليم علماني يصهر الجميع في بوتقة واحدة، وهذا التحرر للمجتمع لا ينجز إلا بالاعتناق من كل أشكال الاستبداد.

بنى الريحاني مدينته الفاضلة بتعظيم قيم الحرية والكرامة الإنسانية والتآخي والعدل، وبشع بالظلم والفقر والاستبداد والطائفية، وهذه الانشغالات الفكرية والأسئلة التجديدية يراها عبد الحسين شعبان تشكل محتوى وجوهر الشرعة الدولية لحقوق الإنسان، إذ ظل الريحاني يدعو إليها على مدى أربعة عقود، وحين دعا إلى الليبرالية، فإنه دعا إلى إعلاء شأن الفرد وتعظيم حريته، التي هي أقرب إلى فكر الثورة الفرنسية التي دعت إلى الإخاء والمساواة.

وينقلنا يوسف مكي في ورقته «القومية والوحدة في فكر أمين ريحاني» إلى

العمل القومي» العام ١٩٢٣ كمؤشر حي للإبقاء على أحلام التحرر.

والريحاني أحد نماذج المثقفين العرب الذين اتصلوا بالسلطة، وقد تجلّى ذلك في علاقته بالملك عبد العزيز آل سعود وإمام اليمن، والشريف حسين والملك فيصل، وهو مع كل الالتباس في علاقاته، جعل من عبد العزيز آل سعود حالة فريدة، وهو يثير الغرابة في رأيه بأن في «الوهابية النقية والبسيطة يمكن إصلاح الإسلام».

التقى الريحاني الملوك العرب وجهاً لوجه، وعاش عندهم والتقى بنخب البلاد التي حكموها، لكن السؤال الذي يقفز من داخل تلك التجربة، هو عن القناعة الفكرية التي جعلت الريحاني يرحل بعد أكثر من عشر سنين إلى قلب الجزيرة العربية، بعد أن كانت حملته قدماء إلى العالم الجديد ونيويورك والمكسيك، وبعد أن أدرك الحرب العالمية الأولى واطلع على الفكر الغربي ودعوته إلى حرية الفرد وتحرير الشعوب.

قارب الريحاني بين علاقة الزعماء العرب ورعيتهم، وقارع السلطة وحارب الطائفية والاستبداد والانتداب والصهيونية والجهل والخرافة، وظل الشعور القومي في معانيه الصافية رائده ومحط آماله، ولم يكتف بدور الواعظ بل ظل محافظاً على استقلاليتته، مدافعاً عن رأيه، متمسكاً باستمرار بشعاره «قل كلمتك وامش».

دعا الريحاني إلى عقلية مدنية قومية للخروج من الطائفية إلى الفكرة القومية، وظل ملتزماً بأفكاره ومبادئه، ودعا، رغم التصاقه بالسياسة والدعوة للإصلاح، إلى أهمية مجانبة السلطان، محذراً من التقرب من السلاطين والملوك.

سيادتهم، مع أنهم خاضعون للنفوذ الأجنبي، وهو يخلص إلى أن تحقيق الوحدة لا ينجز إلا بالتضامن الذي لا يقوم بغير الشعور القومي والتربية القومية، كما أن الشعور بالانتماء علامة يجب أن تنتشر في العامة قبل الخاصة، وفي المحكومين قبل الحاكمين.

وتعقيباً على ذلك، يدعو **ساسين عساف** إلى تحديد منهجي للمصطلحات: القومية والوحدة والفكر، ويحاول دراسة أثر الاتجاهات الفكرية السائدة في الولايات المتحدة على أفكار الريحاني، وهو يدفع بشبهة ارتباط الريحاني بالبريطانيين والأمريكان، ويراه شبهة غير مثبتة وقابلة للنفي، ويعاين ساسين عساف مسألة تمسك الريحاني بمطلبي الحرية والديمقراطية، ويرى أن شخصية الريحاني كأي شخصية، لا تظل ثابتة وإنما هي متحولة ومتعددة الأبعاد، كما أن الهويات ليست بنى ثابتة.

ثالثاً: التجديد في الأدب والقصة والمسرح والشعر والفن

الريحاني متعدد المواهب والنشاطات، مارس شتى فنون الأدب، وهو من أوائل المهاجرين اللبنانيين إلى أمريكا الذين تحولوا من التجارة إلى الأدب، ويراها مارون عبود قد «خلق أدباً جديداً... فهو أبو الشعر المنثور في الأدب العربي.. وهو الذي مهد الطريق لجبران وعبدًا».

في هذا الصدد، يقدم **عبد المجيد زراقط** مبحثه «التجديد الأدبي في مؤلفات أمين الريحاني»، الذي يحدد هدفه بأنه محاولة لتقديم معرفة بالتجديد في مؤلفات

الزمان نفسه، الذي تحدث عنه عصام خليفة، زمن الاستبداد والانتداب، وهي مجاورة ذات أبعاد مؤسسة لوعي الرجل، فالريحاني بدأ بالدعوة إلى حكم لا مركزي يستند إلى المشاركة السياسية التي تجسد آمال العرب، في مشاطرة جيرانهم الأتراك التبعية للسلطان العثماني، ولكنها دعوة لم تعمر طويلاً وقد أنهتها الثورة على السلطنة، لذلك راح يبحث عن حالة توحد عربي، عبر الدعوة القومية العربية والعروبة، بعد أن تعذرت العودة إلى الراية العثمانية عقب إعدام جمال باشا السفاح للأحرار العرب عام ١٩١٧.

كتب الريحاني راثياً شهداء الأمة العربية، قائلًا: «أمّتي خالدة لاتموت... لا تموت وفي قلبها ذرة من الرجاء»، ومن ثم عاصر الثورة العربية التي قادها الحسين بن علي، وقابل رجالها وفرح بوعود المندوب البريطاني في القاهرة للحسين بن علي بالدولة المستقلة، ولكنه عندما اكتشف الخيانة وتحقق له سعي الغرب إلى تفكيك المنطقة، راح يزور الحكام العرب معتبراً استقلالهم في ممالكهم مقدمة لنهضة عربية جديدة، ولذلك يلحظ القارئ في فكر الريحاني في ما بعد الحرب العالمية الأولى ارتباكاً في المواقف وفي الأهداف. إذ إنه ظل أسيراً لإسقاطات الأحداث التي كانت تجري من حوله، ولذلك يجد يوسف مكي في شخصية الريحاني صورة مركبة، تضم شخصيات متعددة.

الوحدة التي يودّها الريحاني، جزئية في البداية، تأخذ شكل اللامركزية، لأن الحكومات التي عاصرها وزارها لم تكن لتتنازل عن سيادتها، وهو في هذا السياق يحذر من عقبات الوحدة وفي مقدمتها هيمنة الدول الأجنبية، وحرص الحكام على

وتلاءم مع أساليب المجددين. وفي رحم هذا التجديد، كانت تجربة أمين ريحاني، الذي عده أدونيس «مؤسساً لرؤيا الحداثة ورائداً أول في التعبير عنها»، فهو أول من قدم مصطلح القصيدة النثرية عندما نشر قصيدة نثرية في مجلة الهلال العام ١٩٠٥.

الكتابة عن التجديد عند أمين ريحاني، أخذت الباحث إلى شخصية الريحاني ونشأته الأولى، وهي نشأة متمردة، فيها عناد كبير ورفض لعدم القبول بالموجود والسائد، ثم يعاين آراء الباحثين بتجربة الريحاني الأدبية، بين من رآه أفضل في المقالة منه في الشعر، وبين من يجد أنه فاقد لعنصر التخيل.

ومع أن الريحاني دعا إلى ثورة فكرية تذهب بما في الأخلاق والعادات والتقاليد من سخافة، إلا أنه ذهب في طريق الثورة الأدبية والفكرية أيضاً. وجاءت هذه الثورة على أسس هي: النقد الفعلي - الاجتهاد الخاص - والحرية، والتفاعل الحضاري برفض النقل والتقليد، والوطنية والإنسانية.

دعا الريحاني الشعراء إلى الابتعاد عن المقدمات والديباجات المملة، وإلى نبذ القديم البالي، وهو يرى أن صدور الشعر عن التجربة الحياتية المعاشة، يجعل الشاعر يرى الحقائق الكونية ويصورها خياله تصويراً مشعاً.

وفي اللغة، ظل في صراع مستمر مع لغة الضاد، لكنه امتلك روحها، وقد كتب عنها مقالة بعنوان «روح اللغة»، وفيها اعتبر اللغة جسماً وروحاً، وهي لا ترقى إلا برقي أبنائها المشتغلين بها. وإعجابه باللغة العربية، ليس لأنها لغة الأجداد ولغة الفطرة، بل لما فيها من جميل خالد من الآداب العربية. ويقترح

الريحاني الأدبية، ولذلك، اقتضى الأمر بالباحث أن يدرس حركة الإحياء والتجديد في الأدب العربي، وموقع أمين الريحاني فيها، ثم شخصية الريحاني المجدد وتجربته الأدبية، والتجديد في الفكرة الأدبية وأسسها، والتجديد اللغوي والشعري، وفي سائر أشكال التجديد الأدبي.

يقرأ البحث الريحاني في سياق مقارن لجيل من الشعراء والأدباء الذين توزعوا إلى عدة فئات، هم المقلدون وشعراء حركة الإحياء، ويمثلهم محمود سامي البارودي في المشرق ولويس صابونجي وسليمان داود سلامة من شعراء المهجر وهؤلاء، مثلوا المرحلة الأولى من شعراء حركة الإحياء وجاء بعدهم جيل من الشعراء عمدوا إلى التعبير عن القضايا العصرية بأسلوب يجمع على اختلاف في الدرجة والموهبة، بين التقليد في شكل القصيدة والمعاصرة في أغراضها. ويمثل هذا الجيل أحمد شوقي، وحافظ إبراهيم. أما ريادة حركة التجديد في طورها وفي سعيها إلى النهوض، فلا يمكن دراستها من دون التوقف عند إبراهيم اليازجي وأحمد فارس الشدياق وجميل صدقي الزهاوي.

وبين صور الشعر الجديد، برز خليل مطران، الذي قدم شعراً عصرياً استلهم فيه قيم العصر وروحه. وهو لم يقف عند حد الشعر، بل مارس النقد والترجمة أيضاً. وفي طور الحركة التجديدية الثاني برز الياس أبو شبكة، وأبو القاسم الشابي وأديب مظهر وغيرهم.

ومع أن هؤلاء المجددين في عصر النهضة أدخلوا على القصيدة سمات جديدة في الشكل واللهجة والمعاني، إلا أنهم لم يغيروا كثيراً في الشكل؛ إذ بقي الشكل الموروث،

بهجوم أمته، فالريحاني امتلك صحة النظر، وأحاط بالمواقف الحياتية في زمانه، فسبرها وعجم أحوالها وأسبابها، والريحاني حدد الطرائق اللازمة للأديب كي يكون فاعلاً ومميزاً، فطالب الأدباء بعدم المدح بالزور، وعدم الكذب وعدم الإسراف في البيان... إلخ.

الريحاني في التجديد يريد الشعراء أقوىاء، ولا يأنف بالشاعر الباكي، وتحري التوازن بين الشعور والفكر والصيغ والمعاني، وهو يكاد يبلغ الجزم في التمييز بين نص يستحق صفة التجديد، ونص لا يعدو كونه ثرثرة وفراغاً أو من سقط المتاع.

التجديد في القصة، تبخته ليلي المالح
بورقتها «لقاء الحضارات في الفن القصصي لدى الريحاني» في محاولة لتلمس ملامح الريحاني الأدبية على ضوء تجربته في الانفتاح على الثقافات، وهي محاولة لا تتلمس طريقها بالنظر في أدب المهجر باعتباره منتج الثقافة الغربية الحاملة له، لا بل ترى المالح أن مسألة المسمى لأدب المهجر، وفق مدلول التسمية قد أوضح مقاصدها، لكنها لا تظل لبوساً ملازماً لذلك الأدب.

فالشتات وأدبه، والمهجر وثقافته، ليسا بالضرورة سبباً لتحقيق مآرب الأفراد، وليساً عاملاً وحيداً للإبقاء على جذوة الحنين للأوطان. فارتحال الريحاني إلى المهجر لم يكن إشكالياً لأسباب تتعلق بصغر سنه، أو في تنقله الدائم بين الرقعتين الوطن والمهجر. لذا، فإنه استطاع النهل من الثقافتين بالتساوي، وكان لتنقله بين لغتين وثقافتين تنقلاً حراً طوعياً، أن ظل حراً بعيداً عن أسر أيٍّ منهما.

في زمن الريحاني، كانت الريبة من الغرب وبخاصة في طفولته، لم تبلغ ذروتها،

لمعالجة قصور اللغة عن أداء الغريب الجديد، قيام مجمع علمي، كما أنه انتقد ركافة التعابير في الإنشاء الصحفي والخطأ في استخدام حروف المعاني.

واللغة السليمة المعافاة تأتي بشعر سليم، وعندما تكون لغة الشعر جديدة فإن الشعر يكون صوتها وصوت شاعرها، لا صدى لأصوات ماضية، ولذا، فإن التجديد الشامل الذي دعا إليه الريحاني لم يمنعه من نقد تجارب شعرية، التقى شعراءها أمثال محمد رضا الشبيبي وأحمد صافي النجفي وجميل صدقي الزهاوي، فمارس مقارنة بينهم، كما أنه راسل حافظ إبراهيم بعد أن ترجم له قصيدة قائلاً: «الشاعر الحقيقي هو من جمع بين جمال الشعر وسمو الفلسفة وحب الإنسانية».

قدّم الباحث خلاصة لما ذهب إليه الريحاني من تجديد في الشعر، ووجد أنه أكثر مناسبة لقلب الشعر المثنو الذي بدأه في مقدمة «هتاف الأودية». أما التجديد الأدبي فهو الذي عبّرت عنه التجربة الريحانية في كتابة المقالة، وفي رواية «خارج الحريم» التي اعتبرها الباحث بداية للكتابة القصصية في تاريخ الأدب العربي.

يعقّب رياض قاسم على دراسة
التجديد الأدبي عند أمين الريحاني، ويرى أنه يتساءل عن الغاية من النتاج الأدبي، وحدد لها خمسة مداميك تعلي هامة الرسالة النبيلة التي تجعل الأديب رسول أمته، وهي الحرية، والإيمان بالإنسان، وانتهاج القوة، ونبذ التعصب، والدعوة الصادقة إلى الوحدة العربية عبر القومية وليس الدين.

فموقع الأديب في أمته، يتحدد عندما تتجسد فيه سجايا الخلق والعمق والالتصاق

وفي كل تلك التجارب إعجاب بالسرد الحكائي عند كارلايل، وعلى ما بين الريحاني وكارلايل من إعجاب متبادل وشرابة في أوجه الحوار وأساليب النقد، إلا أن بينهما نزعة مشتركة لاستخدام غريب الألفاظ وشاردها.

في المسرح أيضاً رغب الريحاني في الممارسة والتجربة، مستلهماً أسس وتقاليده المسرح الغربي، معتمداً على ما شاهده من أعمال كبار المسرحيين، وهي تقدم على خشبات كبريات مسارح نيويورك وبوسطن. فالغرب، إن لم يكن معادياً له، إلا أنه مدّه بتقاليده وأفكاره وتجارب كانت لازمة لإثبات حداثة الرجل وتقدميته.

ينتهي محور الأدب والفن ببحث **بدر الدين عرودي** «الشعر والرسم والفن التشكيلي»، وفيه وقفة عند ثلاث ملاحظات منهجية، فقد تجلّى الشعر في جملة أعمال الريحاني التي جعلت منه شخصية استثنائية في تاريخ الفكر العربي الحديث. ودخل في مختلف ألوان الكتابة، وتأتي الملاحظات الذي قدمها عرودي متصلة بمسألة التراث الريحاني المنشور والمترجم والمخطوط وكل ما هو غير منشور أو لم يعرض بعد، وهذا كله لا يمكن تجاهله، لأنه يشكل مع مجمل ما نشر ألوان اللوحة التي رسمها الريحاني في أعماله.

فالشعر أحد طرق التعبير الأدبي التي كان الريحاني يؤثرها، إلى جانب محاولاته في القصة والرواية، وكان شكسبير مرجعه في الشعر الغربي، وهذا ما دفعه إلى الشعر المرسل، فنجدّه يعجب بأبي العلاء المعري. وهذا ما يحمل دلالة بينية، قطعية مع التقليد في الشعر الكلاسيكي.

شعر الريحاني ظل وفياً لإرادته في

الأمر الذي ساعد على إلغاء التجسس والريبة من الآخر، وعدم التردد في اللجوء إليه فكرياً ومعتقداً. ولكي يسعى إلى القبول من الآخر حاول الريحاني أن يحقق أموراً ثلاثة هي: (١) أن يكتب تماماً كالآخر؛ (٢) أن يثبت للآخر أصالة حضارته؛ (٣) أن يعقد الصلة مع تراثه كي يتعلم منه.

جاءت «المحالفه الثلاثية في المملكة الحيوانية» التي صدرت عام ١٩٠٣، للريحاني كباكورة أعماله القصصية وهي تحمل في شكلها أصداء «كلىة ودمنة» لابن المقفع، وفي قصة «المكاري والكاهن» واصل الريحاني نقده لرجال الدين وزيف ادعائهم، الأمر الذي يرجح كفة الصوت الواعظ على حساب البعد السردى، الذي يأتي في هذه القصة خطابياً إخبارياً، وما يشفع لهذه القصة لتكون نموذجاً ليس أسلوبها أو نقدها، بل القيم النبيلة التي ساقها السارد، فمع أنها قصة ناقدة، إلا أنها لم تحقق ما حققته رواية «خارج الحريم» بعد عقد من الزمن على صدور «المكاري والكاهن»، إذ صدرت «خارج الحريم» عام ١٩١٥، وكانت دالة على نضج الريحاني فنياً وموضوعياً، وأسست فيما بعد إلى نموذج في كتابة مرحلة ما بعد الكولونيالية، وفي تناولها لعلاقة العالم الإسلامي في الزمن العثماني مع الغرب، وأنبتت برغبة واضحة بطرد الاستبداد، وفي «خارج الحريم» مثلت شخصية جيهان البطلة تزاوجاً في القيم بين الشرق والغرب.

في مجمل أعمال الريحاني القصصية، قاسم مشترك هو أن الشخصية الرئيسية غالباً ما جاءت نتاج تعرضها لثقافة الآخر الغربي، سواء في «المكاري والكاهن»، أو «خارج الحريم» أو «كتاب خالد»، أو «وجدة»،

فترة ما بين الحربين كان للنظرية النسبية أثرها في المؤرخين الأوروبيين، وهذا ما جعل النظرة الى التاريخ تصل الى حدود العلم والعقل، في الوقت الذي كانت فيه الممارسة التاريخية العربية تنوء تحت ثقل المقدس والرمز والزمان.

مارس الريحاني الكتابة التاريخية، برأي علي محافظة في كتبه عن الثورة الفرنسية والنكبات وفيصل الأول وملوك العرب وتاريخ نجد، وفي رحلاته: قلب العراق والرحلة إلى المغرب الأقصى. وفي هذه الرحلات والكتب كان الريحاني ينقل الأحداث كما شاهدها، وكان إذا ما وصلت إليه الوثائق يعمد الى تمحيصها.

والريحاني لم يقدم كل ما يريد من إعجاب أو ثناء، فقد أشار إلى أنه قيد قلمه ولم يطلق له العنان الكامل. وفي تاريخه للملوك العرب ابتعد عن الانحياز إلى أي ملك من الملوك، محاولاً الحياد مع الجميع، ولذا عمد إلى إظهار الجوانب السلبية والإيجابية، محللاً الشخصيات مع دراسة طباعها. وفي معرض نقده لتاريخ العرب نجد الريحاني غير راضٍ عن المؤرخين الذين يسرفون في السجع في كتاباتهم، وهو يعتبر أن التاريخ الصادق شاهد لا قلب له.

يعاين محافظة تجربة الكتابة عن الريحاني، في مساراتها وتقلباتها، لكنه لا يجزم إن كان الريحاني امتلك أدوات المؤرخ التي كانت ممكنة بحكم اطلاع الريحاني على المناهج الغربية والمدارس التاريخية، وهو يجد أنه قدم جهداً مميزاً في كتابته عن تاريخ نجد من خلال مصادره التي استخدمها لتدوين حقبة مهمة من تاريخ تلك المنطقة.

الحياة على نحو ايجابي منفتح، وفي الشعر نجد موضوعات تؤلف رسالته التي ستحفل بها تفصيلاً أعماله الأخرى غير الشعرية، وهي موضوعات رسمت العالم الشعري لأمين الريحاني على نحو يؤكد الرأي الذي يرى في شعره أداة بقدر ما يفتح في الوقت نفسه المجال واسعاً للنقاش حول اعتبار الريحاني شاعراً بالمعنى المطلق للكلمة.

رابعاً: التاريخ والفلسفة، ومفاهيم التقدم

يبدأ علي محافظة معاينة الجهد التاريخي عند الريحاني، بالحديث عن التأثير بالغرب الحديث، تلك جملة مفتاحية لمعاينة منجز الريحاني التاريخي، وهي مقدمة تضع المسار التاريخي وتطور الأفكار التاريخية، في محاولة سعيها إلى إكساب التاريخ صفة العلم وإخراجه من كونه مجرد أحداث، إلى أبواب العلم.

فالدراسة الأكاديمية للتاريخ في الوطن العربي تأخرت ولم تبدأ إلا في مصر بعد العام ١٩٠٨، عندما أنشئت جامعة الملك فؤاد. وعلى نحو مغاير شق التاريخ علميته مبكراً في الغرب منذ ظهور المدارس العلمية التي أسست للعقل العلمي في كتابة التاريخ مع مدرسة ليوبولد رانكه في ألمانيا، ثم مدرسة الحوليات الفرنسية التي بدأت على يد لوسيان فيفر ومارك بلوك، وبعدها مدرسة التاريخ الاقتصادي والاجتماعي في لندن العام ١٩٢٦.

وفي الولايات المتحدة الأمريكية ظهر تيار جديد بين المؤرخين الأمريكيين يدعو الى استخدام التاريخ في تفهم الحاضر على يد جيمس روبنسون وتشارلز بيرد، وخلال

مصطلحات تنبّأها الماركسيون والوضعيون والماديون بوجه عام، إلا أن الريحاني كان ضدها مثل الإصلاحيين الإسلاميين أمثال جمال الدين الأفغاني، خوفاً على نظرية الخلق من عدم، أو خروج الشيء من اللاشيء. وفي حين رفض الريحاني مفاهيم التقدم الغرب المادية من مثل هذه النظريات، إلا أن مفكرين آخرين قبلوا بها أمثال شبلي شميل وفرح أنطون وسلامة موسى.

ومن المفاهيم الموازية للتقدم عند الريحاني نجد المستقبل، وهو الهدف نحو التقدم والتطور، وكذلك الرقي والطموح والسعي إلى العلى، لأن الرقي سنّة الكون، وإلى جانب المستقبل والرقي هناك التمدن الحديث، الذي هو مفهوم سلبي يطلق على الحداثة الغربية.

أما مسار التقدم عند الريحاني فهو كما عند غيره من مفكري القرن التاسع عشر، تلمس طريقة في الانتقال من الدين إلى العلم، ومن الكتاب المغلق إلى الكتاب المفتوح، لذلك فإن شرطيّ التقدم عند الريحاني هما العلم والعلمانية. وهذه المفاهيم تقود حسن حنفي إلى السؤال عن مسألة الجمع بين خصوصية الثقافتين العربية والغربية والعلم والتصوف والقديم والجديد في سيرة أمين الريحاني.

ويكمل **موريس أبو ناضر** البحث عن الأسئلة المزدوجة أيضاً في تجربة الريحاني، في بحثه «مسألة الشرق والغرب عند أمين الريحاني» ويقرّأ لنا تجارب الآخرين، الذين رحلوا إلى الغرب أمثال رفاة الطهطاوي وخير الدين التونسي وبطرس البستاني، وهؤلاء جميعاً انشغلوا بالتقدم والإصلاح. وفي هذا الإطار كان الريحاني قد نشأ

ويخلص الباحث إلى أن الريحاني يمحس الحوادث ويحقق صدق الروايات معتمداً على المنطق في ذلك، ويصر على أمانة المؤرخ ونزاهته وعلى الموضوعية وعدم التحيز والنفاق. وهو في ذلك المنحى يقرّأ تجربة الريحاني النقدية لصديقه محمد كرد علي في كتابه «خطط الشام» وألف تعليقا عليه سماه «النكبات».

بالعودة إلى المفاهيم يقرّأ **حسن حنفي** في بحثه «مفاهيم التطور والتقدم عند أمين الريحاني» الرؤية التي يمكن أن تسند إلى الريحاني صفة المفكر أو المجدد، وهو يرى أن جلّ إنتاج الريحاني كان مقالات صحفية، وخطب مناسبات، أو انطباعات رحالة، أو تأملات أديب، وهو في كل ذلك، لم يكون خطاباً فلسفياً محكماً، يعكس تحليله لبيان مفاهيم التطور والتقدم أو المفاهيم الموازية، وليس عند الريحاني نص مباشر في الموضوع، إلا في كتابه «التطرف والإصلاح» الذي كتب العام ١٩٢٨.

فالريحاني لا يعتمد في تحليلاته على مصادر التراث العربي، وإنما ينظر إلى الواقع العربي بشكل مباشر، ويحلل تجاربه الذاتية الحية باعتباره مواطناً يعيش بين ثقافتين.

يفرّق الباحث بين التقدم والتطور، ويحاول أن يواجه الريحاني بأسئلته، ويرى أنه عبّر عن مفاهيم التقدم والتطور في مقابل التخلف بصورة أدبية، وبمرادفات ثنائية مثل النور والظلمة، التفاؤل والتشاؤم، الماضي والمستقبل، وربما الشرق والغرب.

ونظراً إلى عدم وجود حدود واضحة لمفهوم التطور والتقدم عند الريحاني، فإن هناك مفاهيم موازية مثل الرقي والارتقاء، والتقدم العلمي الاجتماعي، وهي

لا جمهورية أفراد متفوقين. وقائد المدينة عند الريحاني هو رجل الشعب وليس رجل النبوة.

نظر الريحاني إلى مسألة العلاقة بين الشرق والغرب بخصوصية مميزة من غيره، وسرد ذلك التمييز كان في موقفه من مثالية الشرق ومادية الغرب، وهو استطاع أن يزرع قيم الشرق في الغرب، لكنه سرعان ما تخلى عن كل هذه الصياغات بعد احتلال فرنسا لبلده لبنان. فعاد الى موقعه كشرقي، ودعا إلى «محاربة الاستعمار، ورأى أن أوروبا هي مدينة كهرباء وبخار واستغلال وحروب واستعمار».

الريحاني في رؤيته للعلاقة بين الشرق والغرب، كان طليعياً، أطلق الدعوة مبكراً لأهمية التخلص من الموروث الذي ينبئ دوماً عن الصور المتخيلة غير الموضوعية، وهذا أحد أسباب طليعيته، لأنه تخطى حدود الدين والعرق واللغة وثقل الماضي البعيد □

وتكونت شخصيته في لبنان التي كانت مهد التواصل مع الغرب.

إن اكتشاف الشرق عبر إقامة الريحاني في دول الغرب وعبر قراءته للأدب الغربي ومنجزه الثقافي، قاده إلى أعلام تلك الثقافة أمثال كارلايل وايرفينغ، كما أن قراءته لأدب الثورة الفرنسية وأفكار فولتير وروسو فرضت عليه أن يكتشف أبعاد الحداثة في الغرب بدءاً بالحركة اللوثرية، ثم الثورة الفرنسية والنهضة الصناعية، مروراً بالمشروع الليبرالي في القرن التاسع عشر، حيث استطاع أن يضع الإنسان في ذاته قيمة مطلقة تتمحور حوله جميع المعارف والنشاطات والمعتقدات والقيم.

الريحاني يتدرج في نظريته إلى الصلات الواصلة بين الشرق والغرب، ومدينة الريحاني تذكر بجمهورية أفلاطون إلا أنها تختلف عنها بأن قائدها ليس فيلسوفاً وحسب، وإنما هو الشاعر والعالم أيضاً، والمدينة العظمى هي مدينة الشعب المتفوق،