

التأصيل للوعي الجديد في المجتمع العربي عند هشام شرابي: ضيق النظام البطرقي في مواجهة أفق عقلانية الفكر

THE ROOTING OF NEW AWARENESS IN THE ARAB SOCIETY FOR HICHAM CHARABI: THE NAROWING OF THE PATRIARCHAL SYSTEM IN THE FACE OF RATIONALITY HORIZON

ENRACINEMENT DE LA NOUVELLE CONSCIENCE DANS LA SOCIETE ARABE CHEZ HICHAM CHARABI: LE RETRECISSEMENT DU REGIME PATRIARCAL A LA CONFRONTATION D'HORIZON DE RATIONALISTE

سلطان ثابت¹ ، عصام عبد الحفيظ²

تاريخ الإرسال: 2019/12/30 تاريخ القبول: 2021/03/16 تاريخ النشر: 2021/06/20

ملخص: لقد حاولت الحركة النقدية العربية منذ نشأتها تفكيك وتقويض الأنظمة المكرسة لقيم التخلف في المجتمع العربي على جميع المستويات، وخاصة في المجال الفكري، فكانت محاولة هشام شرابي ضمن مشروعه النقدي تذهب في هذا السياق، حيث عمل على نقد النظام الأبوي وتشكلاته ومحاولة تقويضه وسعى نحو بناء فكر عربي يروم التنوير وتحرير تشكلات الفرد العربي المعاصر بعيدا عن تمثلات الإيديولوجية الأصولية والعلمانية الغير موجهة توجيهها سليما، وبهذا استطاع تحليل أسباب التخلف الحضاري الذي نشهده في عالمنا العربي وسبل الخروج من هذا الوضع المتأزم والمنتكس، بغية قيام فكر وواقع عربيين يكون فيه الفرد هو المركز.

الكلمات المفتاحية: هشام شرابي، النظام الأبوي، النقد الحضاري، التنوير، العقلانية

Abstract : (Do not exceed 150 words)

The Arab monetary movement has tried since its inception to dismantle the regimes encouraging backwardness in Arab society in all fields and levels, It was "Hisham Charabi" attempt in his intellectual project address this topic. Where he focused on criticism of the patriarchal system and he tried to dismantle it .And sought to establish an Arab thought based on enlightenment and the liberation of the contemporary Arab individual far from the effects of the ideological and false secularism away from the influence of fundamentalist and secularist ideology, He was able to analyze the causes of the cultural backwardness witnessed by our Arab word and ways to get rid of this situation.befor incept a think and a reality Arabians this people a center.

Keywords : Hisham Charabi ;the patriarchal; Civilization criticism ; Illumination, The rationalism

Résumé : (Ne pas dépasser 150 mots)

le mouvement critique arabe , dès la création a tenté à déconstruire et à assiéger les régime consacré aux valeurs de sous-développement dans la sociétés arabe aux différents niveaux. La tentative de « Hichem Charabi » dans le cadre de son projet intellectuel critique est dirigeait vers ce contexte, ou il a travaillé sur la critique du régime Patriarcal et sur la tentative de l'effriter. Il a envisagé également de créer une pensée arabe qui vise à valoriser l'illumination et à libérer l'individu arabe

¹ Soltane Thabet, Abdelhamid MEHRI - Constantine 2 university, thabet.soltane@univ-constantine2.dz

² Issam Abdelhafid, Abdelhamid MEHRI - Constantine 2 university

contemporaine loin des précipitations idéologiques et Laïques qui ne sont pas dirigées vers une Ainsi, Il a pu dans une large mesure à analyser les raisons expédients de sortir de cette tendue et défaite situation.pour située une pensée et une réalité que ce homme est le centre.

Mots-Clés : Hichem Charabi; Patriarcale; Civilisation criticisme; Illumination, Le rationalisme

مقدمة

حاولت الحركة النقدية العربية الجديدة منذ نشأتها نهاية الستينات من القرن الماضي التخلص من نماذج الفكر الديني الأصولي ونماذج الفكر الأبوي التقليدي والمستحدث، فهي تهدف خصوصا إلى تفكيك الفكر الأصولي واحتكاره للنص الديني والوقوف في الوقت نفسه بوجه الحركة العلمانية الجارحة ومن ثمّ مجابهة الأبوية المحدثّة وادعاءاتها في تحديد معنى الحداثة العربية، وهنا تكمن أهمية الرؤية النقدية للمفكر العربي الفلسطيني "هشام شرابي" (1927-2005)، فهو يعتبر من أبرز مفكري المرحلة العربية الراهنة ونقادها الذين أسهموا في التأسيس لأرضية فكرية يبنى عليها نقد جديد للمجتمع العربي يقوم على إستراتيجية مزدوجة تستهدف التحرر والانعتاق من الطغمة البطركية (Pateriarch) السائدة، من خلال خلخلة أسس تصور الأبوية من جهة، و استعادة لحظة التجاوز المؤسّسة لوجود مغاير من جهة أخرى، وجود ينبثق فيه "إنسان عربي" جديد يستعيد إرادته المتفهمة لصيرورة التاريخ من أجل الالتحام بالحرية و تحقيق الوجود المتكامل للإنسان ككل، أو بالأحرى تحقيق الوجود الإنساني العربي الحقيقي والإيجابي، وبهذا جاءت إستراتيجيته الفكرية المتمثلة في "النقد الحضاري" الذي أسّس له وعمل على تكريسه داخل النظرية النقدية العربية ككل. إستراتيجية تضع قضية "التنوير" ضمن قلب اهتماماتها، و من ثمّ فالمنظور النقدي الذي يؤسس له "شرابي" يجعل من التنوير محاينا للوجود التاريخي للإنسانية أجمع وليس الوجود العربي فحسب. وهنا طرح تساؤلات متعلقة بمفهوم هذا النظام الأبوي ما هي أسباب تخلف المجتمع العربي؟ وماذا يقصد شرابي بالنقد الحضاري؟ وما علاقة التنوير وحرية الفكر بإستراتيجيته النقدية نحو هذا النظام القمعي المشجع على التبعية والنكوص والجمود؟ وماذا نتج عن عملية المسائلة عن التنوير داخل سياقات الفكر العربي بمتناقضات التيارات الأصولية والعلمانية العربية؟

أولا : في مفهوم النظام البطركي عند هشام شرابي:

لقد ظهرت مقولة البنية البطركية أو "النظام الأبوي" في منتصف الثمانينات عند هشام شرابي، أي بعد أكثر من عشرة أعوام على صدور كتابه "مقدمات لدراسة المجتمع العربي" عندما دفع شرابي عنوان البحث الذي كتبه باللغة الإنجليزية إلى المطابع، ليصدر الكتاب الذي حمل العنوان ذاته عن جامعة "أوكسفورد"، وقد صدرت الترجمة العربية الأولى عام 1987م تحت عنوان "البنية البطركية: بحث في المجتمع العربي المعاصر" ثم أعيدت الترجمة لاحقا ليصدر الكتاب بعنوان جديد هو "النظام الأبوي وإشكالية تخلف المجتمع العربي".

يقوم مفهوم النظام الأبوي أو البطركية لدى هشام شرابي على أساس وجود روابط ترابطية بين أفراد المجتمع، يخضع بموجبها البعض للبعض الآخر، يسميها ذهنية أبوية تأخذ نزعة سلطوية شاملة ترفض النقد ولا تقبل بالحوار إلا أسلوبا لفرض رأيها

فرضاً، ويفرق شرابي بين النظام الأبوي والنظام الأبوي المستحدث أو الجديد بغية التعبير والإحاطة عن التطورات والتحويلات التي لحقت بهذا النظام لاسيما في الحالة العربية ذات الخصوصية الفريدة.

إن النظام الأبوي الجديد كمفهوم يشير إلى البنية الاجتماعية، السياسية، والنفسية التي يتميز بها المجتمع العربي المعاصر، إنه مفهوم ذو ازدواجية نظرية مهمة لأنه يعبر عن تشكيلة اجتماعية هجينة ناتجة عن الانتقال من نظام تقليدي إلى نظام حديث دون استكمال عملية التحول أو الانتقال بصفة نهائية. "وهو الأمر الذي جعل المجتمع العربي المعاصر يبدو في هذه الصيغة التي يجمع فيها بين التقليد والحداثة دون أن يكون أي منهما، ومن هنا فإنه تشكل اجتماعي ذو بنية فريدة وذلك لأنه حصيلة ظروف حضارية وتاريخية خاصة، فمن الوجهة التاريخية يبدو التشكل الاجتماعي الأبوي مراحل متعاقبة محددة ومن الوجهة البنوية فإنه سلسلة من الأنواع المترابطة ببعضها بعضاً" (شرابي، 1993، صفحة 45)، إنه نظام يعيش الماضي في الحاضر والحاضر في الماضي، إنه مزيج بين التراث والمعاصرة، نظام غريب يختلف عن أي نظام على حد تعبير شرابي، إن مفهوم النظام الأبوي بالنسبة لهشام شرابي ذو طبيعة مزدوجة؛ فالأبوية كمقولة اجتماعية اقتصادية كلية (تحيلنا للمجتمع، الدولة، والاقتصاد) وجزئية (تحيلنا للعائلة والشخصية الفردية) من جهة، وكمقولة نظرية نقدية تحليلية أو نموذج مثالي من جهة أخرى.

يركّز هشام شرابي في تناوله النظام الأبوي في المجتمع العربي على النظام الأبوي الحديث بوصفه نمطاً اجتماعياً وفكرياً، لذلك نجده في إطار ذلك يحاول الإفادة من "ماكس فيبر M. Viber (1864-1920) و"ماركس K.Marx (1818-1883)" و"فرويد S.Freud (1856-1939)"، أي أنه يجمع بين عدد من المناهج في إطار متألف ليحاول تقديم نظرة شاملة لما في المجتمع من بنى وطبقات وعلاقات أساسية، كما إنه يميل إلى تأسيس مفهوم للمجتمع مبرراً فيه عامل الثقافة ومركّزاً على عناصر البنى الفوقية أكثر من الاقتصاد والتشيء، وكذلك فإن نقطة الارتكاز في منهج شرابي النقدي هي إيمانه بالوظيفة الاجتماعية للنقد، فهذه هي نقطة التحول الفكري الأولى في نظريته للنقد، وقد ساعده على ذلك تصوره التاريخي والمنهجي الجديد للنقد وللتيارات الفلسفية النقدية، بحيث أصبح يحدد البيئة الحضارية التي ولدت التيارات النقدية تحديداً فيه نوعاً من المادية الواقعية ولا يفترض نشوئه في الفراغ الميتافيزيقي. وتأتي قراءته واكتشافه للفكر الماركسي والعالم الاشتراكي على العموم عاملاً أساسياً ومحدداً لمراجعة بعض مفاهيمه الفلسفية والنقدية إلى درجة أنه أصبح يشك في ما لفته إياه أساتذته واطلع عليه من فلسفات مثالية من قبل، وهنا يقول: "وما أزال أذكر قراءتي لماركس ذلك الصيف، شعرت أنني أقرأه للمرة الأولى. لم أعرف تجربة هزتني بهذا الشكل منذ قراءتي الأولى وأنا في السابعة عشرة - لنيته، لكن وقع نيته في تلك السن كان عاطفياً أكثر منه فكرياً، بينما نفذ ماركس إلى أسس تفكيري." (شرابي، 1984، ص 16)، ولا شك أنه يقصد بذلك الفلسفة المثالية لدى ميخائيل نعيمة ونيته، فمن ذلك أنه أصبح يفهم الواقعية فهماً مغايراً وجديداً جعله يتخلى عن المفهوم الغربي "البرجوازي" ويستبدل به المفهوم "الواقعي الاشتراكي"، وهذا الفهم الجديد بنظرنا هو الذي قاده إلى الإيمان بالنقد الهادف وجعله يتبناه ويدافع عنه لاحقاً.

لقد ناصر هشام شرابي النظرية الاقتصادية لدى ماركس وماكس فيبر التي تعتبر أن التحديث غير ممكن دون بلوغ مرحلة الرأسمالية وهي حسب تعبيره "مرحلة ضرورية من مراحل تطوير، والرأسمالية بطابعها الثوري لدى ماركس أو العقلاني

عند فيبر تؤدي إلى استبدال البنى التقليدية ببنى حديثة" (شرابي، 1987، ص 37)، وعليه فقد استقى منه بعض المفاهيم حول قضية البرجوازية العربية الكلاسيكية منها والصغيرة ودورها التحرري في المرحلة الأولى، ثم انقلابها وتحوّلها إلى حجر عثرة في مسار التحديث العربي ونخصته في مرحلة ثانية، وكذا مسألة أن الحداثة هي عقل وثورة في آن واحد لأنه في نظر ماكس فيبر - وهو نفس رؤية شرابي - "أن عقلانية الثورة البرجوازية والطابع الثوري لرأسماليتها هي التي ولدت خصائص الحداثة" (فيبر، 1977، ص 122)، كما نجده استعار من فكر "فيبر" مفهوم "مسيرو أمور التقديس" واستعمله في دراسة دور رجال الدين في تثبيت وإرساء السلطة الأبوية الدينية وضمان استمرارها. كما نجده كذلك استقى منه فكرة "اتجاه التقمص العاطفي الغربي" كما يسميه شرابي في الأدب من خلال الحركة الرومانسية وفي الفكر التصوفي حيث يبرز "الشرق الروحاني" في تناقضاته مع الغرب المادي من ناحية الدراسة السوسولوجية للمجتمع العربي ومظاهره ومميزاته الداخلية الفريدة ولا نقصد هنا الرؤية الاستشراقية التي يتناولها "ادوارد سعيد" بل مجرد محاولة من قبل شرابي لتفسير بعض جوانب الحياة العربية بصورة موضوعية لطالما كان فيبر رائدا لها في الأوساط الغربية. كذلك بالرغم من أن شرابي لم يستخدم مصطلحات رائجة في تعريف المجتمع العربي ولم يخضع تعريفه لنمط إنتاج سائد، إلا أنه تمكن "من صياغة مفهوم واضح لأركان هذا التعريف، فمثلا هو يرفض استخدام مفهوم "الطبقة" في تحليله لواقع الاجتماع العربي، ولم يتبنّ تعريفا استعماريًا لنظام الاجتماع أو المجتمع العربي بأنه نظام جامد لا يخضع لحراك أو تغير وفق مقولة "الاستبداد الشرقي" التي استخدمها ماكس فيبر (شرابي، 1987، ص 30).

بالإضافة إلى ذلك ينطلق شرابي في فهمه للنظام الأبوي من زاويتي المرحلة التاريخية السابقة والمرحلة المقابلة أي الحداثة، فيسعى من وراء ذلك إلى تقديم تفسيرات وفهم للنظام الأبوي وتشكيله، كما انه ينطلق من مقولات ربما لا تمت للواقع وتراث الأمة العربية وتطورها التاريخي، كمسألة الوعي الطبقي حين يعزو فشل تطور أو فشل نخبة ما إلى وعيها الطبقي وما إلى ذلك." (زروخي، 2002، ص 48)، ومن هذا المنطلق فمفهوم المجتمع الأبوي كما طوّره شرابي يسعى إلى نقد وتفكيك السلطة والسلطة السياسية القائمة على الهيمنة والتسلط والقمع، وهذا النقد يسعى إلى الانتقال من هذا النظام التقليدي إلى نظام الحداثة الذي تسود فيه الحرية بعيدا عن سيطرة فكرة الأب بكل أنواعها، فالتحدي الذي شغل مفكرنا كان محاولة تفكيك البنية الاجتماعية القائمة أساسا على السلطة الأبوية، وذلك من خلال بنية العائلة، فقد بيّن لنا أن العائلة ما هي إلا صورة مصغرة عن المجتمع، وأن المجتمع ما هو إلا صورة مكبّرة عن العائلة، ذلك أن أساس هذه العلاقة هو هيمنة السلطة الأبوية التي تعبر عنها مظاهر الإخضاع والتحكم والتسلط والتبعية، فتتطابق بذلك وضعية الفرد العائلي مع وضعية المواطن في الدولة، بهذا المعنى تبدو علاقة المجتمع بالعائلة، عربيا، علاقة جدلية في صفتها البطركية، وهو ما يستوجب ضرورة إحداث تغيير جريء في بيتها بهدف توليد تعيّر في الشكل الهرمي للمجتمع وفي آليات توزّع السلطة فيه. والتحدي الأساسي الثاني الذي يمثل معلما من معالم فكر شرابي هو التحدي الحضاري، ومن مظاهره الرغبة في الخروج من التعميمات ومن ضباية الفكر الخطابي المجرد ومن إشكاليات الماضي، وهي من ميزات للذات البطركية التي تقف في وجه كل عملية تغيير. وانطلاقا من منهجيته العملية يقترح ثلاث مستويات لتحقيق التغيير هي:

- 1- العلاقة التي يقيمها الإنسان العربي بأطفاله (بالتربية والتنشئة التي تتم داخل الأسرة بشكل أساسي).
- 2- علاقة الإنسان العربي بالمرأة، فهو يعتبر أن المجتمع لن يتغير إذا بقيت مشاركة المرأة سلبية، فالمرأة بنظر أساس النهضة.
- 3- علاقة الإنسان العربي بالآخر، وخاصة بالغرب. وهذا يتطلب أدوات عمل جديدة وخطابا جديدا بحثنا عن الفهم المتبادل والمتفاعل الذي يتجاوز عمليات الثقل الأجوف والتقليد الأعمى (شرابي، 2002، ص 85).

تبعًا لما سبق فإن هشام شرابي يحدد مجموعة من الخصائص لما يمتاز به النظام الأبوي في المجتمع العربي، وتتجلى عموما فيما يلي:

- السيطرة والخضوع: يشكل الأب في النظام الأبوي أداة القمع الأساسية، وبزيادة القمع يزداد الإيمان بالخرافة وبالتالي يؤدي إلى إحكام السيطرة على الوضع القائم والخضوع للأب لا بالمعنى البيولوجي فقط بل بالمعنى الثقافي أيضا.
- التبعية: فالنظام الأبوي لا ينتج ذوات مستقلة بقدر ما ينتج أفرادا سلبيين همهم الوحيد الامتثال للأعراف بدل احترام القوانين وتكريس الولاء للتقاليد بدل طاعة أوامر العقل.

- الولاء: أي أن العائلة أو العشيرة أو الدين أو الجماعة الإثنية (بدلا من الأمة أو المجتمع المدني) تشكل أساس العلاقات الاجتماعية وما يقابلها فيه من تنظيم اجتماعي (شرابي، 1981، ص 112)، ولهذا نستشعر الفرق بين فكر المجتمع القبلي والعشائري وفكر المجتمع المدني أن القبيلة والعشيرة اللتان تبنيان الجماعة على حساب الفرد الضعيف المهتمش الذي لا يعبر عن نفسه بجرية، فتكون القبيلة أو العشيرة المكونة من مجموعة أفراد غير أقوياء ضعيفة إلا أمام بعضها البعض أو ضد قبيلة أو عشيرة أخرى تشابهها في نفس الصفات. أما المجتمع المدني فيبني الفرد القوي المعبر عن نفسه والمالك لحرية وقراره ليكون ذلك الفرد القوي مع أشباهه جماعات قوية تتمثل في الأحزاب والجمعيات والنقابات وغيرها مما يسمى بمؤسسات المجتمع المدني أو نظام المؤسسات المدني.

ويضيف شرابي في موضع آخر خاصيتين من خصائص النظام الأبوي (شرابي، 1987، ص 102)، وهما:

- "النماذج المطلقة: أي أن هناك وعيا مغلقا ومطلقا (في نظرية العمل والسياسة والحياة اليومية) في هذا المجتمع، وهو وعي يرتكز على مفاهيم التعالي وما وراء الطبيعة والوحي والانغلاق (بدلا من الاختلاف والتعدد والتساوي والانفتاح).

- الممارسات الشعائرية: أي السلوك المبني على الرسميات والعادات والشعائر (بدلا من العفوية والإبداع والابتكار، وفي هذين النموذجين نلاحظ ارتباط المنظور الاستمولوجي المعرفي للخطاب الأبوي برؤية معينة للحقيقة والمعنى، فهو ينصّ على أحادية الحقيقة وتناهيها ولا يتعامل معها من منظور أنها متحولة باستمرار وأنه لا يمكن القبض عليها كلية في المستوى البشري التاريخي، فالحقيقة لم تسرد كاملة ولا يمكن لأي ذات أن تتماها فيها، بمعنى آخر فإن المنظور الأبوي للحقيقة والمعنى يتناقض مع المنظور الاستمولوجي، فالحقيقة استمولوجيا هي تاريخيتها وجملة تحولاتها واغتناء عناصرها، أي أن الخطاب الأبوي يرهن الحقيقة ويضيق عليها.

في جهة مقابلة وكنتيجة لهيمنة النظام الأبوي على العلاقات الاجتماعية والثقافية والاقتصادية والسياسية التي تغلب عليها الانتماءات القبلية والطائفية والمحلية تكرس المجتمع الأبوي والذي هو نوع من المجتمعات التقليدية التي تسودها أنماط من القيم والسلوك وأشكال متميزة من التنظيم، وهو يشكل بنية نوعية متميزة تتخذ أشكالاً مختلفة كبنية المجتمع الأبوي العربي، الذي هو أكثر أبوية من غيره من المجتمعات وأشد تقليدية وأكثر تقييداً لشخصية الفرد وثقافته وترسيخاً لقيمه وأعرافه الاجتماعية التقليدية وتهميشاً للمرأة واستلاباً لشخصيتها، لأنه ذو طابع نوعي وخصوصية وامتداد تاريخي يرتبط بالبيئة الصحراوية والقيم والعصبيات القبلية التي تؤثر على بنية الثقافة والمجتمع والشخصية (شرابي، 1987، ص 53).

في المقابل وكروية تعقيبية لهذا الطرح "الشرابي" حول الأبوية عموماً والأبوية المستحدثة خصوصاً نجد شرابي يجد عناء واضحاً في التخلص من نزعة ثقافية معينة، فهو بجزء الوقائع إلى أنماط مفصلة تتجاهل التناقضات التي يخضع لها الأفراد في سياقاتهم المعيشية، ولو لم يفعل ذلك لكان انتبه إلى أن الوضعية الجديدة التي يعيشها الآباء في المجتمعات الحالية -في بلدان المغرب والمشرق العربي- تواجه عرضية القواعد والمعايير والممارسات وعدم استقرارها المتنامي، فقد وهن الآباء وأصبح موقفهم موقف دفاع، فالآباء في الطبقات المتوسطة والفقيرة أهانتهم إخفاقاتهم الاقتصادية والاجتماعية ويسعون إلى حفظ واجهة السيادة، وهي واجهة تبدو واضحة وجلية ولم تعد تخدع أحداً. كما نلاحظ أيضاً إنه في كل الأوساط الاجتماعية تتكيف صورة الطاعة والإذعان مع تصرفات شاذة وغير نموذجية، فهذه العرضية إذن هي التي كان ينبغي التركيز عليها عوض التركيز على أبوية قوية وطاغية في كل الأوقات والظروف تبدو متغلغلة على مفاصل المجتمع العربي بصورة يستحيل اقتلاعها بمنطق شرابي، وفي الحقيقة فإنه يسجل أن الأبوية الجديدة مرحلة انتقالية وغير قارة، غير أن منهجه يفوت فرصة إدراك أسباب ذلك كما يفوت فرصة النظر في نتائجه العملية. ولئن هنا فالقول بنقد الأبوية وفق النموذج أو النهج "الشرابي" لا يعني التمرد الأخلاقي على الآباء أو دعوة للعقوق وعدم الاحترام بالمعنى الأخلاقي التقليدي، وإنما نقد الأبوية غرضها هو إفساح المجال أمام تشكل شخصية الأبناء في جو من الحرية والاستقلالية وابتعاد الآباء عن تحويل أو جعل الأبناء نسخاً رديئة ومشوهة لهم، فالأبوية المفروضة هي تلك التي تسلب الأبناء ذاتيتهم لحساب ذاتية الأب، وهي التي لا تسمح بهامش كبير لتكوّن شخصية الأبناء في جو من الحرية والاستقلالية والإبداع.

ثانياً : في تجليات التخلف الحضاري للمجتمع العربي:

يهدف شرابي من خلال طرحه لطبيعة التخلف العربي وتجلياته إلى الكشف عن أسبابه وكيفية تجاوزه والتغلب عليه، والتخلف هنا حسبه ليس تخلفاً اقتصادياً أو إدارياً أو إنمائياً فحسب ، بل إنه كامن في أعماق المجتمع العربي ومخيمه الجمعي، لدرجة أنه يقبله ويتعايش معه كما يتقبل الموت مصيراً، ويتخذ هذا التخلف صفتين مترابطتين هما : اللاعقلانية والعجز، الأولى تتجلى في عدم القدرة على التدبير أو الممارسة ، والثانية في عجزه عن التوصل إلى الأهداف التي يرنو إليها. وبالتالي فمصير المجتمع العربي إنما يتوقف على مقدرته في التغلب على نظامه الأبوي واستبداله بمجتمع حديث ، "و حين كان يظهر هذا النظام في البن السياسية والاجتماعية والنفسية ، ويقوم حجر الأساس فيه على استبعاد المرأة ونفي

وجودها الاجتماعي (ذلك أنه مجتمع ذكوري تسكن فيه الذهنية الأبوية ذات النزعة السلطوية الشاملة التي ترفض النقد ولا تقبل بالحوار إلا أسلوباً لفرض سيطرتها) ، ولذلك فإذا أراد المجتمع العربي أن يبقى ويستمر فلا بد من تغييره تغييراً جذرياً شاملاً" (شرابي، 1978، ص16)، عن طريق رؤية بعيدة المدى ونوعٍ من الممارسة الجماعية التي يجب أن تؤدي إلى إزاحة الأب رمزاً وسلطة وتنتهي بتحرير المرأة قولاً وفعلاً .

كذلك يمكن القول أن منهجية شرابي تقوده إلى الوقوف على أعماق الظواهر العامة الاجتماعية منها والسياسية، أي إلى تفسير التطورات الموضوعية عبر الأفراد وخباياهم، فقد ذهب في مشروعه الفكري عميقاً ووصل إلى النواة في النسيج الاجتماعي وهي العائلة لأجل حل إشكالية التخلف والبحث عن مخرج معاصر لدوامة الأسئلة المتكررة، ووجد أن الأبوية لا تعمل في فراغ بل ضمن فضاء للسلطة يتشابك فيه الأب مع السلطة مع الأصل. ومن هنا فإن أيّ سعي لتجاوز ذلك يبقى مشروطاً بتفكيك هذا الفضاء المتناسك، وحجر الأساس في تفكيك هذا البنيان وتفتيته من الداخل يبدأ بالإنسان والمرأة وبالعائلة والحركات الاجتماعية ودور المثقف وغيرها. فشرابي هنا يهدف من خلال هذه المقدمة إلى وضع إطار فكري يمكننا من تحديد منهج تحليلي نقدي يتناول المجتمع، ودليل هذا قول شرابي: "أصبحنا لا نعرف إلا الوعي المباشر، أصبحنا سجناء الآنية وردة الفعل الأوتوماتيكية، وفقدنا أيّ قدرة على النقد والتمييز أو التوصل إلى أيّ نوع من أنواع الوعي الذاتي الذي تحتاج إليه الشعوب والمجتمعات لمجابهة واقعها وللحفاظ على بقائها" (شرابي، 1984، ص31)، ويضيف: "إذا أردنا لمجتمعنا العربي أن يتجاوز أزمته المتفاقمة، وأن يسترجع قواه ويدخل ثانية في مجرى التاريخ فلا بد له من القيام بعملية نقد حضاري تمكّنه من خلق وعي ذاتي مستقل واستعادة العقلانية الهادفة، ولا يمكن تحقيق هذا إلا من خلال التفاعل الفكري الحر والنقاش المستمر لا بين المفكرين والمثقفين وحسب بل بين جميع الفئات والأحزاب والتجمعات وعلى صعيد المجتمع ككل" (شرابي، 1978، ص09). إذن ومن هذا المنطلق فإن المجتمع العربي الذي نحيا فيه هو مجتمع متضارب تحكمه التناقضات على صعيد الفكر كما على صعيد الممارسة والحياة اليومية، فهو مثلاً في حين يحلم بالوحدة الشاملة يمارس التفتت والتشردم وحين يسن القوانين والدساتير المثالية لا يتعاط إلا مع القمع والإكراه، وحين ينادي بالمبادئ السامية والحقوق الإنسانية والحرية والعدالة يناقض بأعماله وممارساته كل القيم الأخلاقية وكل حقوق المواطن والإنسان، وفي هذا المجتمع تتجسد السلطة في الإرادة الفردية لا في المؤسسات أو القوانين أو العلاقات الموضوعية، الأمر الذي يفسر التقطع التاريخي الذي يحكم تطوره الحضاري ويفسر مثلاً تخلفه الحضاري.

ثالثاً: في سؤال التنوير وعقلانية الفكر لدى شرابي :

وتتضح هذه الرؤية لدى شرابي بمقولته "تغيير معرفة الواقع أو عقلانية الفكر" وجوهر هذه الفكرة لديه هي رفض مقولات الكلية والشمولية في أيّ خطاب حتى ولو كان علمياً أو اشتراكياً-ثورياً، "والحال أن مقولة التغيير الاجتماعي التي يحمل شرابي لوائها وجوهرها "تغيير معرفة الواقع أو إدراكه من خلال مقولات جديدة" تتطلب معرفة من نوع آخر للذات أسيرة إنتاجها مرة أخرى للمعرفة الغربية لها (...). فالنقد ضرورة تحتاجها حياتنا الاجتماعية والثقافية كحاجتها إلى الخبز والحرية تقريباً، إذ لا بد من إصلاح وإلا ستختنق مخلوقات هذا المستنقع الراكد" (شرابي، 1987، ص83). ومن هنا

نتلمس أن حالة القصور تتأسس حسب "شرابي" على العجز والتخاذل، فالمستول عنهما هو الإنسان أو الفرد العربي نفسه، إن تحاذله وعجزه هما اللذان يجعلانه في الأخير في حالة قصور قد يعجز عن التخلص منهما طالما استكان طوعاً أو قهراً إلى وصاية الآخر، وبالتالي فإن الوصاية تضحى إستراتيجية يدبر من خلالها العقل الوصي حياة الأفراد القاصرين، (ليس بمعنى غير البالغين سن الرشد القانوني)، ويوجه سلوكياتهم ويُنتط قيمهم التي لا تعيد إلا أخلاق الوصاية المبنية على الأوامر والنواهي، لا على المسؤولية الموكولة للذات، لأن المسؤولية بذاتها تمت الوصاية عليها لصالح "راع يقود رعيتة" وهو الوحيد المسئول عنها بينما الآخرون فوضعهم كرعية يجعلهم فاقد عقل يحدد مسؤوليتهم، وما داموا كذلك فهم محرومون من الاستعمال العام للعقل، و لعل هذه الوضعية هي ما يسمى بالبطركية بوصفها حالة قصور. بالتالي فهنا فإن التنوير عند شرابي يعني الخروج و التخلص من حالة القصور، وبهذا فإن القصور بهذا المعنى هو ترك مسألة تدبير الذات بواسطة العقل للغير، فهو حالة رعاية تشمل العاجزين عن مسؤولية اتخاذ القرارات التي تم مصيرهم و مستقبل وجودهم. و إذا ما اعتمدنا هذا الفهم منطلقين من حالة الإنسان العربي في الوضع البطركي، فإننا نستنتج مع شرابي بأن النظام الأبوي بكل تمثلاته كما أسلفنا هو أصل ومنبت هذا التخلف.

إن الربط بين "العمل النقدي" عند شرابي يستعاد كتنوير مادام يفصح عن نفسه كتغيير، و مادام يسترجع أساس انبثاق مفهوم التنوير، و من ثم فهو يؤكد على أن النقد الحضاري "نتيجة طبيعية لعقلنة التاريخ و وعي المجتمع الإنساني لذاته مع بروز العقل و بداية عصر التنوير في عصر التنوير في أو آخر القرن الثامن عشر" (شرابي، 1978، ص 09) وفي ذات السياق يعتبر أن المعرفة التنويرية التي "ترمي ليس إلى تفهم الواقع بل إلى تجاوز الواقع وتغييره، معرفة عقلانية تحريرية في آن" (شرابي، 1978، ص 11) و إذا كان شرابي نفسه قد اشترط للخروج من حالة القصور أن يقوم الفرد بإجراء تغيير على نفسه، فانه يؤكد كذلك أن المعرفة الذاتية هي الشرط الأساسي للتغيير الذاتي، في الفرد وفي المجتمع وفي النسيج الاجتماعي والسياسي والثقافي ككل. من هنا يرى شرابي "أن رسم الخريطة الفكرية لمعالجة واقع العرب المتزدي يجب أن يتضمن فصل المحسوس عن المجرد، قيام خطاب معرفي عقلاني، تغيير وعي الواقع في ضوء التركيز على إلغاء القاعدة المادية للنظام الأبوي والتي تلغي الفرد وتعمم العلاقات العمودية والسلوكيات الخطابية وتعيّب المجتمع المدني وتفقر النتاج الفكري الإبداعي، إضافة إلى أن تغيير المجتمع يستلزم تغيير في الفكر وتوفير المستلزمات الأولية للحدثة كالديمقراطية والقانون وحقوق الإنسان" (شرابي، 1981، ص 175). يقول شرابي "قامت الثورة الفكرية العظيمة على منطق إنتاج المعرفة، من منطق فقهي أو برهاني أو عرفاني إلى منطق استكشافي يركز على الرياضيات والتجربة، وبذلك تحرر البحث المعرفي من سلطة النص، لا بل تحدى هذه السلطة ومن ثم رفض قدسية الأفكار ووضعها جميعها في دائرة الشك المنهجي والتحليل والاختبار" (شرابي، 2000، ص 68)، ويقول أيضا "لقد كانت الثورة العلمية الزلزال الأكبر في الفكر الأوربي الحديث، وكان من النتائج الرئيسية لهذا الزلزال أن انتقل موضوع الفلسفة والعلاقة بين الله والعالم إلى العلاقة بين الإنسان والعالم، وهو ما عبّر عنه بالعقلانية العلمية" (شرابي، 2000، ص 69). وبنظرنا حين كانت المعرفة التي اكتسبها العرب عن أنفسهم في العصر الحديث، إنما هي بمعظمها معرفة أوروبية أو غربية في الأصل فإن المعرفة التي يعرفها العرب المعاصرون عن أنفسهم ليست

معرفة ذاتية، لذا كان لابد حاسبه من ربط هذه "المعرفة العربية" بنظيرتها "العربية" من دون نكران أو خجل أو تجاهل والتي يتوجس منه الكثير من مفكرينا.

إن الجرأة على معرفة الذات شرط أساسي للتنوير، انه هو بداية التخلص من حالة القصور، و شرابي يعتبر أن المجتمع الذي يرمي إلى تغيير ذاته "لا يستطيع النجاح في هذه العملية دون أن ينفذ أولاً إلى عملية معرفة ذات، و لا تكون هذه المعرفة نظرية بل معرفة نقدية قادرة على اختراق الفكر السائد، و النفاذ إلى قلب القاعدة الحضارية التي ينطلق منها سلوكنا الاجتماعي (...). و لا يمكن تغيير الواقع إلا بالكشف عن حقيقته، و ما عملية الكشف هذه إلا عملية المعرفة النقدية الهادفة إلى تغييره" (شرابي، 1984، ص68)، فعملية النقد لديه هنا عملية تقع في صميم التنوير، من حيث كونها فاعلية تجعل من المعرفة تجلياً للكشف و ليس للاستذكار يسهم في أن تتلمس الذات دروب التغيير التي ستسلكها بفضل عمل النقد، و هنا يذهب شرابي إلى ما ذهب إليه "ميشال فوكو M.Feacault" حول أن "تجدر نوع من السؤال الفلسفي داخل التنوير، سؤال يشكل في آن واحد كلا من مسألة الارتباط بالحاضر، و مسألة نمط الوجود التاريخي، و مسألة بناء الذات بوصفها مستقلة، كما أن الخيط الذي قد يربطنا بالتنوير على هذا النحو ليس هو الوفاء لمبادئ المذاهب بقدر ما هو بالأحرى التفعيل الدائم لموقف ما، أي تفعيل روح فلسفية يمكننا أن نحدد ما من حيث هي نقد مستمر لوجودنا التاريخي" (أوزال، 2004، ص59)، وبهذا فقد أراد التأسيس لتفسير ثوري يتطرق إلى تلك المظاهر بروح موضوعية، وبالتالي فقد كانت النتيجة أن سدد ضربات نقدية عنيفة للتفكير القدري والغبي المطلقين، وللإستبداد بأنواعه التسلطية والقمعية، مقتربا من قراءة عميقة لهذه الظواهر المتسربة والشائعة بقوة داخل نسيج المجتمع أو المجتمعات العربية.

إن التنوير من هذا المنطلق بالمنظور "الشرابي" هو نمط وجود الحاضر الذي يتجلى من خلال روح فلسفية كامنة في النقد، "هذا النقد الذي يسعى إلى الدفع ما أمكن بالعمل اللامحدود للحرية بعيدا و في كل الأنحاء" وعبارة أخرى "هو سؤال الحرية تلك التي نسعى على أن نجعل منها إثيقا الوجود، التي تنتزع الحاضر عن هيمنة أي ميتافيزيقا توحيدية تلغي الحق في الحاضر، كما تفصل الكائن عن الحدث، فتحول دون قدرته على الوجود النوعي_الحدائي" (الكباص، 2002، ص68)، إن الحدث هو ما يستطيع الفرد و الكائن البشري الذي تخلص من حالة القصور التي تعممها و تنشرها النزعات المسيطرة، بما فيها النزعة البطركية، و التي لا تقصد في سبيل ضمان استمرارية هيمنتها سوى استئصال الحرية من خلال فصلها عن الكائن الإنساني، و "بالتالي فإن إحداث انقلاب في إرادة الإنسان، فلا تغدو هذه الإرادة اثباتية بقدر ما تضحي إرتكاسية منقلبة على ذاتها، تمارس بفعالية سلبها لوجودها العيني الخاص المؤسس على الحرية، بمعنى أنها لا تنشأ سوى الخضوع، ما دامت القدرة على الحياة. بما هي إبداع تتطلب جهدا و معاناة، لا يستطيع الكائن الإرتكاسي أن يغامر في سبيلها، و بالتالي فان وضع الوصاية يبقى بالنسبة إليها حماية، لكنها خارجة عن تدبير الذات بل إنها من تدبير الآخر، و ليس هذا الآخر خارجيا فحسب، بل انه قد يكون ذلك الآخر الساكن في الذات و هو السبب غالبا في انقلاب الإرادة على نفسها، إن وصايتها تطل مصير الإنسان وترهنه داخل نسق لا يستطيع الانفلات عنه إلا إذا حصل التنوير، فيتحرر

الكائن الإنساني من ذلك الآخر المهيمن الذي ينخر كيانه، و من أخلاقه القسرية المفارقة ليلتحم بالمبدأ الايطيقي المحايث" (بومسهولي، 2005، ص 152-153).

يرى شرابي أن الشرط الأساسي لأي مشروع نقدي "يرمي إلى مجابهة واقعنا الراهن مجابهة جدية أي مجابهته كما هو وليس كما يتصوره المأخوذون بالغرب، ويكون بتحديد الإشكالات الحقيقية المنبثقة من الواقع الراهن ومعالجتها بالأساليب والمقاربات التي يفرضها هذا الواقع" (شرابي، 1987، ص 73)، ويحدد التيار النقدي الفلسفي السائد بأنه تيار فكري مستقل، تيار يحاول من جهة تجنب أخطاء الماضي وتجاربه الأيديولوجية بالتركيز على النظرية النقدية الجذرية التي تهدف إلى تفكيك كل من الخطاب الليبرالي والخطاب القومي والخطاب الماركسي الثوري، ومن جهة أخرى إلى صياغة أطر فكرية جديدة لإعادة فهم الذات والآخر، ولتدشين كتابة جديدة قادرة على إعادة كتابة التاريخ العربي والإسلامي وإثبات شرعية التعددية الفكرية والسياسية في المجتمع العربي المعاصر. فإذا كان المقال السائد في الغرب اليوم هو المقال النقدي الحضاري فالمقال المهيمن في المجتمع العربي هو المقال الأصولي الديني بأشكاله المختلفة" (شرابي، 1978، ص 27). هكذا فإن الحركة النقدية الحديثة لا تجابه قمع السلطة السياسية وحسب، بل كذلك عداء الحركة الأصولية والقطاعات الجماهيرية الواسعة السائرة في ركابها، من هنا انبثق الخطاب الثوري الجديد على شكل خطاب نقدي حضاري يرفض الشرعيات المطلقة ولا يعترف بمطلب الحقيقة الواحدة الشاملة ويصر على الاختلاف السياسي والتعددية الفكرية ويضع حقوق الإنسان والحريات الديمقراطية وقضية المرأة على رأس اهتماماته الفكرية والاجتماعية ويتساءل "عما إذا كان ممكناً بحسب هذا التحديد التحدث عن منظور علمي غربي ذي إطار فكري غربي، إزاء معرفة الآخر اللاغربي، فبأي طريقة تتم هذه المعرفة؟ وما هي علاقة الذات الغربية بذات الآخر "اللاغربي" وكيف يحصل فيها فهم الآخر ضمن هذه العلاقة" (شرابي، 1978، ص 36)، كما يرى شرابي أنه يمكننا استيعاب دور الحركة النقدية العربية الحديثة التي قامت في مطلع عصر النهضة كمحاولة توفيقية بين الاتجاه العلماني الغربي والاتجاه الإسلامي التراثي، ثم تحولت في النصف الثاني من القرن العشرين إلى محاولة نقدية تهدف إلى تجاوز الاتجاهين الغربي والأصولي وإقامة موقف فكري مستقل، ويرمز هذا الوعي النقدي العلماني الجديد إلى نقد النمط الغربي الأكاديمي في العلوم الإنسانية والاجتماعية (النمط السائد في المدارس ومعاهد الوطن العربي) والتخلص من هيمنته وفي الوقت نفسه نقد المنظور التراثي الأصولي العاجز عن القيام بهذه المهمة، ويقدم شرابي قراءة نقدية لعدد من النصوص التي تمثل عينة أو مثالا للكتابة العلمية الغربية، ومن هذه النصوص نصان يمثلان ما يقصده بالبحث العلمي الاستعماري أحسن تمثيل الأول دراسة سيكولوجية للكاتب الفرنسي "أندريه سرفيه A.Serviet" نشرت بعد الحرب الأولى مباشرة بعنوان "سيكولوجية المسلمين"، والثاني بحث أنتروبولوجي للكاتب اليهودي "رفائيل بتاي R.Bethay" صدر في مطلع السبعينات بعنوان "العقل العربي"، وإضافة إلى العديد من النصوص ومن بينها كتاب كارلتون كون K.Kehn "القافلة: قصة الشرق الأوسط"، وكذلك نجد "غيرتز" في كتابه "مشاهدة الإسلام: التطور الديني في المغرب"، ثم دراستان بقلم اثنين من أبرز المستشرقين المعاصرين هما "غوستاف فون غروينوم G.F.Grubinoum" في كتابه "الإسلام الحديث"، و برنارد لويس B.Luis "الساميون والمعادون للسامية".

وإجمالاً تتضح ملامح هذا التنوير والعقلانية عند هشام شرابي في جملة من النقاط التالية:

أولها أن النهضة العربية عند شرابي ليست مجرد إشكالية فكرية أو مقولة أدبية، بل حركة اجتماعية شاملة تصارع على جبهتين: جبهة داخلية وأخرى خارجية، "فالصراع الداخلي هو صراع مع الذات، صراع بين العلمنة والدين وبين الحداثة والأبوية، والصراع الخارجي صراع ضد الآخر نستقره في المواجهة الحضارية المتعددة الأطراف مع أوروبا والغرب. فالصراع مع الذات صراع مع الأبوية التي تريد لنا الخضوع والتبعية، والصراع مع الآخر صراع مع الغرب للحاق به ومواكبة التطور الذي وصل إليه.

ثانيها انطلاقة من موضوعات تمثل النواة المعرفية الفلسفية، مثل قضية الحداثة ومشكلة التخلف المركزية وما يتفرع عنها من أمية وجهل وقضايا المرأة والمجتمع الأبوي ومجال اللغة وغيرها، انطلاقا يتجاوز البعد التأملي وينخرط انخراطا مباشرا في الواقع بغية مسائلة هذه القضايا مسألة علمية عقلية.

ثالثها تجاوزه للانسداد الذي انتهى إليه الفكر العربي المعاصر الذي امتاز في تمثل بعض المعارف والفلسفات ليشرح بها في الأخير واقعا لا ينكر أحد بأنه مريض، وبالتالي فقد استعمل التحليل المنطقي للغة حتى استطاع تجاوز ذلك التشخيص السيميولوجي بمفهومه العضوي البحت للأعراض المرضية التي تعترى جسد التفكير العربي المعاصر وتدخر قواه. ويشخص شرابي هذه الحالة المرضية في عقم الإيديولوجيات المتحجرة وعجز الأحزاب والقيادات الثورية والهروب إلى الماضي وتراجع العقل والتفكير المنطقي الواقعي وطغيان الدروشة واضطهاد المرأة وغياب الحرية (بنعبد العالي، 1998، ص 156).

رابعها تمييزه بين الحداثة والأبوية وهذا من خلال تصنيف موقف كل منهما من المعرفة والحقيقة واللغة والسلطة والعلاقات الاجتماعية والبنية الأسرية، بحيث تتأسس الحداثة على العقل بدلا من الأسطورة التي تقول بها الأبوية، وعلى الحقيقة العلمية النقدية بدلا من الحقيقة الدينية المجازية، وعلى اللغة التحليلية بدلا من اللغة البيانية، وعلى السلطة الديمقراطية بدلا من السلطة الأبوية، وعلى علاقات اجتماعية بدلا من علاقات عمودية.

تعقيب:

ينبغي النظر إلى أي جهد أو عمل يوصف بكونه "مشروعا نقديا" على أنه حلقة مترادفة وموصولة بحلقات أخرى تشكل في مجملها مشروعا فكريا متكاملا يشترط فيه أن يكون متجانسا وقائما على تصور محدد بذاته، ويعتمد خطابا خاصا له سماته الفارقة وعدّته النقدية المتميزة عن غيره، والقائمة على منهجيات واضحة وعدّة اصطلاحية ومفاهيمية قادرة على حمل ثقل مشروعها، والانتقال به من مجرد تنظير إلى مشروع قائم بذاته له معالمه وخصائصه وأهدافه، وما يلاحظ مما سبق عن المنهج الذي اتبعه شرابي في نقده الحضاري للواقع العربي، من خلال بعض من معالم ترسانة مفاهيم علم النفس الاجتماعي وآليات الإيديولوجية الماركسية التي يوظفها من حين لآخر، أنه اعتمد على الوصف النظري الوفير للظواهر على حساب التحليل المنهج، أي بمعنى آخر ما يسميه "علي زيعور" بالانتقال من السوسيولوجيا إلى الفلسفة نظرا ومنهجيا " (زيهور،

2003، ص126) ، فوقع شرابي في التأملية الفكرية البحتة في دراسته النقدية للمجتمع العربي على الرغم من أنه لطالما انتقد هذه المهمة الفكرية التنظيرية البحتة لنظرائه من المفكرين والمثقفين العرب داخل ما يعرف في الأوساط الفكرية العربية "بأزمة النقاد العرب الجدد". وقد قدّمت عموماً النظريات العربية في علم الاجتماع وفي علم النفس تحليلات كثيرة ومتنوعة إلا أنّها تشابحت في نتائجها وثمارها إذ اعتمد الجميع ومنهم شرابي على مناهج وصفية تكديسية ومبسّطة في معظم الحالات وبالتالي ضعيفة الارتباط بالنظر الفلسفي أو الأميركي الواقعي والتحليل الشمولاني المتميز بالمنهج والنتيجة الواضحين، فالمواضيع أو الموضوعات في هذه الحالة ليست محللة ولا مدروسة تبعا لعين الفيلسوف ومنهجه ولا لمنطقه ولا لآلياته وإستراتيجيته، وكذلك أن القول بالواقع السالب الاتجاه للمجتمع العربي حسب النظرية السوسيونفسية لدى شرابي قول فيه الكثير من نقاط تستوجب إعادة النظر، فهذا المجتمع وبكل عين موضوعية نجده قد رفع من مستويات المعيشة للمواطن، وحل الكثير من المعضلات التي جابهت الإنسان العربي خلال القرنين الماضيين في شتى المجالات السياسية والاقتصادية والثقافية.

كذلك لا يوافق المعطى التاريخي والانتزولوجي للمجتمعات العربية البدوية في الغالب على دراسة أو نظرية ماركسية تقوم على جعل هذه المجتمعات تتأسس على العامل الاقتصادي، ودراسة شرابي نلاحظها تعتمد كثيرا على فلسفة ماركس خصوصا فيما تعلق بتفسيره للحضارة والتاريخ انطلاقا من أن الأفكار والمعتقدات هي العامل الحاسم والمؤثر، ففي المدرسة العربية في الفلسفة بالذات لا حاجة فكريا وحضاريا للانطلاق لا من ماركس ولا "فرويد" أولا من ناحية الانحياز لأي منهم وثانيا من ناحية الإخلاف بين أنماط التفكير الغربي لدى هؤلاء والأنماط السائدة داخل سياقات الفكر والمجتمع العربي.

ومما لاشك فيه أن معظم الأفكار والدراسات في الفكر العربي ومنذ بوادٍ عصر النهضة إلى حد الآن متورطة ومصبوغة بالصراعات والإيديولوجيات السياسية إلى درجة ترسم في مخيلة الدارسين لهذا الفكر عموما أنه متورط في الصراعات السياسية لدرجة يغدو فيها وكأنه نتيجة من نتائج المشروع السياسي ، وتتحول السياسة والاعتبارات الأخلاقية إلى أطر منتجة لفكر كثيرا ما يتميز بالهامشية والانفصال عن الواقع" (أفاية، 2014، ص156) ومن هذه الزاوية نلاحظ بأن النقد الذي مارسه شرابي مؤسس إلى درجة واضحة داخل سياق سياسي يساري ماركسي. وأيضا دخول الماركسية إلى الحقل الفكري والسياسي العربي بالأصل كان دخولا ارتبط بما يعرف ب"النظرية الجاهزة" سواء من حيث إشكالاتها ومنهجها ومفاهيمها، تصلح لكل زمان ومكان، فكان بدلا إن تبرز هذه الماركسية كنظرية نقدية تعلم السؤال الفعلي وتساعد على صوغ أشكال حياتية تغاير المكرر ويتخطى ما يحول دون الإبداع، سقط الماركسيون ومنهم شرابي في نزعة الاجترار وتحول نقده - ضمن هذه المنظومة - إلى جمود اختلطت فيه المعرفة بالسياسة وهيمنت الإيديولوجية على الأفكار.

خاتمة :

مما سبق وكنتيجة عامة يقترح شرابي " مفهوم النقد الحضاري" كفكر بديل يناهض أيديولوجية الفكر القديم وغيبّيات الفكر الأصولي المتنامي، ويتمثّل في الفكر النقدي الديمقراطي التنويري، وتكمن مهمّة هذا النقد البديل وقدرته على تغيير الفكر برفع مستوى الوعي الفردي والجماعي إلى مستوى النصّ النقدي الجديد وخطابه العلماني الجديد، ويتطلّب مشروع النقد الجذريّ إجراء تغيير أساسي في الفكر المسيطر والموضوعات والأشكال التي يتناولها ويركّز عليها، وليس نقده فحسب، ويتوقّف عند عدة ظواهر تكمن في صميم ما يرمي هذا النقد الحضاري إلى كشفه: دراسة وتحليل النظام البطركي (الأبوي) و أسباب تخلف المجتمع العربي والتأسيس لمنهج نقدي يقوم على القراءة السيكلوجية لترسبات هذا النظام على هذا المجتمع ومنه محاولة التأسيس لتنوير عربي يرتكز على عقلانية فكرية تروم خلخلة وتقويض كل نظام أو مرجع قمعي أو استبدادي مكرس للتخلف على كل الأصعدة على شاكلة النظام البطركي بطبيعة الحال. فمن خلال هذا الطرح لا يمكن مجابهة الواقع السياسي والثقافي المتردي في المجتمع الأبوي مجابهة حقيقية ضمن إطاره الفكري السائد إلا من خلال الحرية الفكرية والديمقراطية التي تكمن في نبذ الشمولية والفوقية الأبوية السلطوية، فبالتعديدية الفكرية نتيج المجال للتعديدية الأيديولوجية، كما كان الاختلاف الفكري هو الشرط الأساسي لقيام وعي ذاتي فعلي. فنحن بحاجة إلى فهم مختلف للذات والعالم والآخر، ولا يتوصل إلى ذلك إلا بالوعي الناقد والمشاركة الجماعية في النشاط الفكري والسياسي والمدني الحر.

كذلك نستنتج أن إستراتيجية شرابي في تشريح النظام البطركي ونقد التخلف الحضاري العربي يمكن اعتبارها منظورا فلسفيا يؤسس إلى إمكانية التنوير في حد ذاتها، فهي تتخذ أبعاد متعددة، ومن ثمّ فهي تنخرط في قراءة أصول الخطاب الأبوي أو البطركي، بمعنى أنّها تنخرط داخل حركة الفكر لتعيد قراءة الأبوية من تاريخها، لتؤسس في ذات الآن للانفصال عن البنية البطركية، وليس الانفصال سوى التجاوز، الذي لا يتم إلا بالخلخلة و التقويض والتفكيك. فإذا عند شرابي هناك علاقة بين التنوير والتغيير من جهة وبلوغ المعرفة الذاتية من جهة أخرى، ومن ثمّ يحتوي المشروع النقدي من هذا المنطلق في جانبه الفلسفي على خاصية جوهرية تجعل النقد يرتبط بمهمة تحرير الأفكار واختبار الآراء.

ومن هذا المنطلق تعتبر العقلانية لدى شرابي مفهوما أساسيا ضمن المناحي النقدية، من حيث أنّها تعني التنظيم والتنوير العقلي للفكر والمجتمع ضد فوضى الفكر والممارسة التي يتميز بها المجتمع الأبوي، هذا الأخير المعروف أنه مجتمع التسلط والقهر بكل أشكاله الثقافية والاجتماعية والأسرية والاقتصادية والسياسية، مجتمع ما قبل الحداثة الذي تغيب فيه الديمقراطية والحرية الفردية وتسوده ثقافة العجز والاتكالية، وفي هذا الاتجاه نجد شرابي يركز في تحليله لبنية "الذهنية الأبوية" على نزعها السلطوية الشاملة التي ترفض النقد ولا تقبل بالحوار إلا أسلوبا لفرض سيطرتها، إذ أنّها حسب ذهنية امتلاك الحقيقة الواحدة التي لا تعرف الشك ولا تقرّ بإمكانية إعادة النظر، ومن هذا المنطلق فإن هذا التفاعل والحوار بين الأفراد والجماعات لا يرمي إلى التوصل إلى تفاهم أو اتفاق بين وجهتي نظر بل إلى إظهار الحقيقة الواحدة وتأكيد انتصارها على كل وجهات النظر الأخرى المغايرة لها. لهذا فإنّ الذهنية البطركية (الكلاسيكية منها والمستحدثة)، دينية كانت أو علمانية، لا تستطيع تغيير موقفها لأنّها لا تريد أن تعرف إلا حقيقتها والانغلاق على ذاتها، ولا تريد إلا فرضها على الآخرين بالعنف والقمع إن لزم الأمر، وأخذاً بهذا التوجه يرى شرابي أن انخراط المجتمع العربي كقوة فاعلة في مجرى التاريخ رهن بقيام حركة نقدية أو فكر نقدي حضاري ينتهج النقاش العقائدي والفكري الحر مستنيرا بعقلانية الفلسفة وميراثها.

كذلك نستشف من عقلانية شرابي الاختلاف والتميز عن التفسيرات التي قدمت في سبيل تجديد الفكر العربي، هذه التفسيرات التي كانت في مجملها فوقية (إيديولوجية ذات تأثير خارجي مستورد) أو داخلية سلفية (تراثية أو دينية رجعية)، وانتهى إلى تفسير شامل ونقد حضاري مناهض أيديولوجياً للفكر القديم وغيبيات الفكر الأصولي المتنامي دون رفض القيم الروحية والأزلية وهذا ما أتاح له بناء لغة جديدة للنقد الحضاري تقوم على الحرية والمساواة وتطرح الديمقراطية على صعيد الفكر والممارسة الشمولية والمطلقة، ومنه فقد وطّد النقد الشرابي دعائم فكره من خلال مبدئين أساسيين هما: أولاً إنشاء "نظرية نقدية عربية" جديدة منافية للنظرية التقليدية (ونقصد بها بعض الملامح النقدية التي كانت سائدة في فكر الغزالي وابن رشد وغيرهم من الفلاسفة الإسلاميين الكلاسيكيين) بحيث تقدم رؤية جديدة للإنسان العربي بعيداً عن رؤى الاعتقادات الفكرية الدينية ومفردات عقلها الدماغوجي الجامد، وثانياً إرساء منهج تحليلي نقدي قادر على استيعاب المشكلات والصعوبات المرتبطة بواقع المجتمع العربي، حيث قام بإعادة قراءة وتحليل ونقد هذا المجتمع انطلاقاً من الداخل وتجاوزاً للرؤية الخارجية الفوقية، وانطلاقاً من هذا يمكن القول أن شرابي لم يتجاوز النظرية الأولى النقدية الأولى والثانية حتى وإن بدا مشروعاً مختلف عن سابقه، فمن منطلق عدم التجاوز يتجلى في تحيينه للتقليد الفلسفي الكلاسيكي لمدرسة فرانكفورت القائم على أهمية دمج وانفتاح الفلسفة على الأبحاث الاجتماعية والاقتصادية والدراسات الميدانية والعينية قصد الوصول إلى فهم حقيقي لمختلف الإشكالات، بعيداً عن لغة التجريد والمثالية والطوباوية، وهذا ما يميز النظرية النقدية بشكل عام، لأي ذلك الانخراط والانفتاح على مختلف التخصصات.

مثّلت إسهامات هشام شرابي الفكرية عموماً والنقدية بوجه خاص إضافة مهمة للمكتبة العربية المعنية بتناول المجتمع العربي وتشريحه، لأنه قدّم أطروحة فكرية نقدية لواقع هذا المجتمع وجملة المحددات التي توطر حياته سواء من حيث طريقة التفكير أو من حيث السلوك العملي (مفهوم وأثر النظام الأبوي)، كما مثّل بكتاباته وإسهاماته وحضوره في الثقافة العربية نموذجاً مميّزاً للمفكر والناقد العربي الذي يتطلع لفتح أفق الفكر، هذا الفكر عنده متصل بروح التنوير والنهضة والإصلاح، وهذا ما شجعه لنقد وتقويض كل أركان وأساسات التخلف عبر عقود طويلة من حياته الفكرية والأكاديمية، ففي تقديرنا أن وظيفة النقد المعاصر في مجتمعاتنا العربية تمضي في نفس الاتجاه الذي بدأت به عند الرواد، باعتباره عملاً تثقيفياً تنويرياً يهدف إلى إشاعة الروح النقدية في مختلف مستويات الفكر والممارسة الاجتماعية، لأن ديناميّة التطور تركز على تشغيل الموقف النقدي بأقصى طاقته في مجالات السياسة والاجتماع والثقافة، لذا نجد شرابي قد خرج من دائرة الفروض الأيديولوجية الضخمة في نظرياته وإجراءاته ليلتمس أفقاً صحيحاً للعقلانية والتنوير المتناميين، ومتسقاً في ذلك مع منظومة العلوم الإنسانية في حركتها المتواصلة لتعديل إستراتيجيتها لكي تتوافق وتساير المجتمعات العربية التطور المحدث، ويبقى أيضاً أن شرابي كان دائماً متصلاً بروح التنوير والنهضة والإصلاح ونموذجاً فارقاً للمفكر والناقد العربي المغترب، ما شجعه واستماله لنقد وتقويض كل أركان وأساسات التخلف داخل هذا الوطن عبر عقود طويلة من حياته الفكرية والأكاديمية.

قائمة المراجع:

1. أفاية، محمد نور الدين(2014). في النقد الفلسفي المعاصر: مصادره الغربية وتحليلاته العربية، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.
2. أوزال، حسن (2004). فوكو وسؤال التنوير، مراكش: منشورات مركز الأبحاث الفلسفية بالمغرب.
3. بن سباع، محمد(2016). الفكر العربي المعاصر من مضائق الاستحالة إلى أفق الإمكان، عمان: دار الأيام للنشر والتوزيع.
4. بنعبد العالي عبد السلام (1998). أسس الفكر الفلسفي المعاصر، الدار البيضاء: دار توبقال .
5. بومسهولي، عبد العزيز(2005). تحية إلى روح هشام شرابي، تونس: الجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون.
6. زروخي، إسماعيل(2002). دراسات في الفكر العربي المعاصر، عين مليلة: دار الهدى.
7. زيعور، علي(2003) ، قطاع الذاتية في نطاق أهل الفكر والفلسفة، القاهرة: الاتحاد العربي للجمعيات الفلسفية.
8. شرابي ، هشام(1978). الجمر والرماد: ذكريات مثقف عربي. بيروت: دار الطليعة للنشر .
9. شرابي، هشام(1978). النقد الحضاري للمجتمع العربي في نهاية القرن العشرين.بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.
10. شرابي، هشام (1984). مقدمات لدراسة المجتمع العربي، بيروت: الدار المتحدة للنشر.
11. شرابي، هشام(1987). المثقفون العرب والغرب، بيروت: دار النهار للنشر .
12. شرابي، هشام(1987). البنية البطركية: بحث في المجتمع العربي المعاصر، بيروت: دار الطليعة للنشر.
13. شرابي، هشام(2000) تجديد العقل النهضوي، بيروت: دار الفارابي.
14. شرابي، هشام(2002). النظام الأبوي وإشكالية تحلف المجتمع العربي، وهران: دار الغرب للنشر والتوزيع .
15. شرابي، هشام (2002). أزمة المثقفين العرب، بيروت: دار نلسن.
16. شيرين، أبو النجا(2003). النقد الحضاري من النظرية إلى التطبيق، القاهرة: الإتحاد العربي للجمعيات الفلسفية.
17. عطية، أحمد عبد الحليم(2002). الفلسفة في الوطن العربي في مائة عام، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.
18. عطية، أحمد عبد الحليم(العدد13، أبريل 2016). النقد الحضاري العربي، بيروت، مجلة اتجاه .
19. فيبر، ماكس(1977). الأخلاق البروتستانتية و روح الرأسمالية، بيروت: مركز الإنماء القومي.
20. فيصل، عباس(2005). الفرويدية ونقد الحضارة المعاصرة، بيروت: دار المنهل اللبناني للطباعة والنشر.
21. الكباص، عبد الصمد(2002). الزمان و الفكر، الدار البيضاء: دار الثقافة.