جامعة وهران 2
كلية العلوم الاجتماعية

مذكرة

لنيل شهادة الماجستير
في الفلسفة.

النقد الحضاري للمجتمع العربي

عند هشام شرابي

من اعداد الطالبة
شرقي ميمونة

تشكيلة لجنة المناقشة :

اسم و لقب الاستاذ	الرتبة	الصفة	مؤسسة الانتماء
بوسيف ليلى	أستاذ	رئيسا	جامعة وهران2
صايم عبد الحكيم	أستاذ	مشرفا	جامعة وهران2
بوكرلدة زواوي	أستاذ	مناقشا	جامعة وهران2
بن ديدة مختار	أستاذ محاضرأ	مناقشا	جامعة سيدي بلعباس

الموسم الجامعي
2016/2015

إهـداء

إلى أمي و أبي كما رباني صغيرا

زوجي و ما تكبده معي صبرا

ولدي عبد الكريم زاده الله عقلا و نورا

أخي عبد الجليل الذي خط هذه الرسالة سطرا سطرا

إلى أخوتي أخواتي و أهلي

إلى كل من تعلمت عنهم

إلى كل من علمتهم

إلى هؤلاء أهدي جهدي هذا

عرفان و شكر

العرفان و التسليم لخالقي و ما أمدّنيه من قوة لأتم عملي هذا

الشكر الجزيل لأستاذي و موجهي و مشرفي الأستاذ عبد الحكيم صايم

الذي دعمني بتوجيهاته و فسحه لي مجالاً من الحرية للبحث

و أذكر سعة صدره لسماع تصورنا للموضوع في إطار تواصلي

أمنّ لنا التبادل المفتوح للأفكار و التعاون الحر

بعيداً عن الخطاب الأبوي الذي ناهضه " هشام شرابي "

للسادة الأساتذة أعضاء اللجنة المناقشة

أزدجي الشكر، الاجلال و الاكبار

نظير تجشمهم وعثاء القراءة

و التمحيص في ثنايا

هذا البحث .

المقدمة

لا يمكن قراءة الفكر المعاصر إلا من منطلق تاريخيته، و في معنى لا يقبل الفهم بمعزل عن الشروط التي تحدده، إذ عرّف صيرورة تراكمية، كانت بدايتها مع الاصلاحيين و النهضويين الذين فكروا في مسائل، كالتمدن، الحرية، الأصالة، المعاصرة، الأنا، الآخر، القديم و الحديث و غيرها .... إلا أن الحداثيون الجدد ما قطعوا الصلة بتلك المسائل و لكن طرحوها بمنظور نقدي عززته هزيمة 1967، فصدمة الهزيمة أدت الى وعي مساحات جديدة من بينة الفكر العربي و فهم واقع ناشئ جديد و مراجعة مفاهيمه و يقينياته .

إن الاخفاقات المتكررة، مسألة تواترت حولها العديد من الدراسات العربية، و لذلك يُعد هشام شرابي نموذج المثقف العربي الذي حركته تلك الاخفاقات، فتمثل مشكلات المجتمع العربي ثقافية و حضارية، أكثر منها أزمات سياسية ضيقة، فالمجتمع شريك في إنتاج أوضاعه لذلك التغيير عبر الثورة غير ممكن، و إنما يكون بتغيير الوعي و الثقافة من جهة و الممارسة و التعوذ من جهة أخرى . إنه السياق الذي أطر مشروع "هشام شرابي" النقد الحضاري للمجتمع العربي، فلسنا أمام مشروع فكري نظري و لا جهاز مفاهيمي إجرائي يمجد الماضي أو يسعى لمجاراة النموذج الغربي، و إنما تصور لواقع عربي يحتاج الى تبصر لبنية المجتمع و تركيبته مستلهماً من عطاءات الفلسفة التي ترمي في فعلها الأول " النقد" مستعينا بالمناهج المعاصرة في العلوم الانسانية متجاوزاً بذلك كل النماذج التي ظهرت في المائة سنة الأخيرة .

إن الاقبال على دراسة نصوص "هشام شرابي" ليس من قبيل الصدفة، و إن كان لقاؤنا الأول به كان كذلك، و لكن اختيارنا الموضوع واع له ما يبرره، ف "هشام شرابي" لا يصنف ضمن المفكرين المعاصرين و الباحثين في الفلسفة " الكلاسيكية و الذين يكتفون بالتأريخ لها، و يمارسون كتابة كلام المفكرين الأوائل بلغة أكثر وضوحاً، كما أنه لم يتجه صوب دراسة التراث الفلسفي العربي الكلاسيكي، رغم أن هذا التراث موجود في بنية المجتمع الذي وسمه بالأبوي، مع أنه لا يمكن الانتقاص من هكذا اسهامات في الفكر الفلسفي و التأسيس له، لكن الأهم الذي يبدو لنا أنه يشكل التميز و ليس التفرد، أن "هشام شرابي" بحث مشكلات

حضارية و اجتماعية في الوطن العربي المعاصر، بحثا فيه حظ من التحليل الفلسفي، فكان مفكراً قلقاً، متوتراً، متأزماً تأزم المثقف العربي إزاء راهن الأمة و مستقبلها حيث عكست حياته و مؤلفاته على السواء هموم هذا المفكر العربي و معضلاته .

لأن أكثر الظواهر على مستوى الدلالة الوجودية، هي تلك التي يرتبط فيها الخاص بالعام، فكان ميلنا الى هذه الدراسة، ميل استكشاف للفكر العربي من خلال تجربة وجودية خاصة عاشها " هشام شرابي " و عبر عنها من خلال مؤلفاته و كتاباته تارة و من خلال سيرته الذاتية تارة أخرى ، لذلك اختيارنا للموضوع يتناسب الى حدٍّ ما و ميولنا الذاتية التي تنظر للفلسفة في دورها الموّجه لحركة الفكر نحو تطلعاتنا الاجتماعية، فوجدنا في حياة المفكر "شرابي" من التجارب و الخبرات ما يدعو للدراسة و التحليل، فرغم اتصاله بالفكر الغربي إلا أنه لم ينقطع عن مشاغل مجتمعه و محاولة تقديم قراءة سوسيونفسية له .

إذن لمّا كان النقد الحضاري موّجه "للمجتمع العربي " فما الدلالة التي ألحقها شرابي ب " النقد الحضاري " و كيف يسهم في تغيير و تفكيك البنى الثقافية المتكلسة في المجتمع العربي؟

و إن كان كل نص ينتج في أحضان واقع يتفاعل مع سياقاته الاجتماعية و الفكرية، فما المرجعية التي سندت "فكر شرابي" فكوّنت مفكرا تعددت و تنوعت كتاباته بين الفلسفية، الاجتماعية، السياسية و حتى الأدبية ؟

سعت هذه الدراسة للإجابة على هذه المشكلات، باعتماد خطة ضمت ثلاثة فصول و خاتمة تضمنت نتائج الدراسة و آفاقها، إذ خُصَّ الفصل الأول بحفريات مصطلح " النقد " و تمدداته المعرفية، حيث فرضت هذه المسألة نفسها علينا ، فالنقد الحضاري ظاهرة تدعو الى التأمل و التنقيب، فتفرع إثر ذلك هذا الفصل الى مباحث ثلاث، تعلق الأول بمفهوم النقد و استعمالاته اقتفاءاً لمَّا عرفه هذا المصطلح من تطورات و استعمالات بدءاً من النشأة

الأولى و الميلاد و انتهاءا بما آلت اليه حركية الفكر الفلسفي و صيرورته، تمثلا للأثر الذي أسهم في بلورة " النقد الحضاري " و في رأينا الالتزام و التتبع لصيرورة النقد، منهجي الى حدٍّ ما له مؤدياته و عناصره التي تتفاعل بدورها أثناء التحليل .

أما فصل الدراسة الثاني، فكان غوصاً في عنوانه الرئيس " النقد الحضاري للمجتمع العربي و اقتفاء للدلالات التي ألحقها شرابي " النقد الحضاري " من خلال مبحثين، تعلق أولهما بمفهوم، موضوع و مقدمات النقد الحضاري، إلى جانب لغته و منهجه وصولا الى مهماته التي أوكلها إليه، من اجتماعية، سياسية، و من ثمة حضارية، أما المبحث الثاني فكانت لغته و منهجه أكثر جرأة من فعل "النقد الحضاري" كممارسة، متتبعين هذا النقد لحظة بلحظة و اعتماداً على متون "شرابي" في تحديد سمات المجتمع العربي و كشف هشاشة تحديثه و تشوه حداثته و محاولته تفكيك بنية السلطة بأشكالها في المجتمعه العربي، وصولا الى مآلات التغيير التي تحدد الاطار الذي يتحرك فيه النقد الحضاري .

لم يكن الخوض في مسألة " النقد الحضاري بعيداً عن خطاب المرجعية الفكرية، الاجتماعية و السياسة، لأن قراءة " النقد الحضاري للمجتمع العربي بمعزل عن خلفيات الكتابة يعد جهداً اجرائياً فائقداً الاستمرارية، فكان الفصل الثالث استقراءاً لتلك الخلفيات التي جعلت من "شرابي" كاتبا شموليا، و هنا تُفعِّل الدراسة قراءة " نصوص شرابي" لتكون كدخول متاهة تلافيفها استبطان للذات و قراءة للواقع و تحليل لبنى المجتمع العربي، و ذلك من خلال مبحثين أولهما يتناول ظاهر " الكتابة " عند "شرابي" الذي لا يمكن أن نحصره في زاوية واحدة منها ، فكتاباته قدمته لنا باحثا اجتماعيا، محللا نفسيا، بيداغوجياً متميزاً و سياسياً ملتزماً بقضايا أمته، لتصبح " الكتابة " عنده فعلاً يغادر المواقع باستمرار، لخلخلة البنية الأبوية المتمكنة منه كفرد في المجتمع العربي، و يعرِج هذا المبحث على الكتابة الفلسفية لتبيان تطوره الفكري، نظرته للحياة، و نضوجه المستمر الذي راح ينقله من لحظة فلسفية الى أخرى مناقضة لها فكانت الفلسفة زمانا متحركا، متحولا لتلقي به تحولاته تلك على

هامش الفلسفة و بثقل اجتماعي و تحليل علمي لمجتمع يرزح تحت هيمنة نيوبطركية . كما أننا سنقف وقفة متميزة و في ذات المبحث مع الكتابة السيرذاتية عند " هشام شرابي" ليس في سياق " الأدبية " و إنما في سياق "فكري"، فلسنا أمام نصوص أدبية و إنما ترجمة لحياة ذات خصوصية ابداعية في مجال حيوي و معرفي، فيها من العمق و الغنى ما يستحق أن يروي ليقدم كتجربة تُثري المقولات التي استخدمها في تفكيك المجتمع العربي .

أما المبحث الثاني في هذا الفصل فهو استقراء للمرجعية الفكرية، السياسية، و الاجتماعية لظاهرة الكتابة عند هشام شرابي، لنخلص في النهاية الى خاتمة تتضمن ما توصل اليه البحث من نتائج تدور في فلك الاجابة عن إشكالية الموضوع .

إن موضوعاً كهذا يتناول مفكراً بعينه، و لكن ليس بعيداً عن الأطر العامة الزمانية و المكانية و التي حددت الفكر الغربي المعاصر عامة، و لا بعيداً عن التراكمات المعرفية و التاريخية للفكر الانساني، ذلك ما جعلنا بحاجة الى كل المفاتيح المفهومية الملائمة و التي توفر أفضل فرص للمقاربة و الاستقصاء وصولا إلى الاستيعاب ، فالالتزام بمنهج محدد يقدم مقاربة أحادية الاتجاه تضيِّق آفاق التحليل لهذا احتاجت دراستنا للانفتاح المنهجي الذي فرضته خصوصية كل فصل في الدراسة إذ لجأنا للمنهج التأريخي في فصلها الأول سعيا وراء التحولات التي طرأت على النقد في الفكر العربي و الغربي على السواء . كما فرض المنهج الوصفي التحليلي نفسه أثناء تجوالنا في مؤلفات " شرابي" طلباً للدلالات و المعاني .

مقارنة بالمفكرين العرب المعاصرين، و الذين نالوا حظهم من الدراسة و لازالوا، فإن فكر "هشام شرابي" في نظرنا لا زال موضوعاً بكراً يستحق البحث، الدراسة و العناية، ما تطلب جهداً معرفيا و تحليلاً إضافيا، و لعلها أهم صعوبة موضوعية واجهتنا في البحث، فندرة الدراسات التي كان بامكاننا الاستهداء و الاسترشاد بها، جعلنا في مواجهة مؤلفات "شرابي" الثرية و الثَرّة لولا ان استنجدنا بعديد الندوات و الملتقيات التي كان " هشام شرابي" موضوعاً لها، و كان فكره موضوع حوار بينه و بين المثقفين، إذ صدرت هذه

الندوات، لقيمتها الأكاديمية – على شكل ملفات و مجلات كان أولها ندوة بيروت عام 2000، لتتوالى بعدها العديد من التجارب منها تجربة قسم الفلسفة بوهران عام 2002، و هي ندوة بعنوان " النقد الحضاري بين الاختلاف و الحداثة " إذ نشرت أعمال هذه الندوة لجديتها، استقطبت الاهتمام بحضور المفكر "هشام شرابي" الأعمال و مشاركته شباب المثقفين العرب في تسخير الجهود الفكرية لخلق وعي عربي يسهم في الحداثة انطلاقا من " النقد الحضاري" إذن القراءات الجماعية لأعمال هشام شرابي في بيروت، وهران، قسنطينة، الاسكندرية أهم الدراسات الأكاديمية التي اعانتنا لمواجهة هذا الموضوع البكر الذي يعد تكوين رؤية كلية عنه عملاً ليسا بالهين .

الفصل الأول
الفلسفة و النقد

المبحث الأول : مفهوم النقد و استعمالاته

المبحث الثاني : النقد في الفكر الغربي

المبحث الثالث : النقد في الفكر العربي

توّطن النقد الفلسفة، منذ ولادتها الأولى مع اللحظة اليونانية، و صَاَرَ يمارس حقه الطبيعي في الفحص، النقض، الرفض، الجدل، التشكيك و حتى التقييم و التقويم لكل معارفنا بالذات و الوجود، فكانت لحظة ميلاد ثقافة نقدية جديدة " ثقافة النقد الفلسفي" التي ستتحول مع التراكمات المعرفية و المنهجية إلى فلسفة قائمة بذاتها .

مُذّاك الحين لم يَعُد شيء يقع خارج دائرة الفحص و الجدل فلسفياً << أول التفكير النقد (...) و ممارسة النقد تعني أن لا شيء يقع خارج الفحص و الجدال، بل يعني بالعكس، نقد المسلمات و المحرمّات ذاتها، من لاهوتية و سياسية و سلطوية >> (1)

فإذا كان فعل الفلسفة يرمي النقد في المقام الأول، فلا بد أن يُطاولَ جوانب مختلفة لتتعدد بذلك

استعمالاته، لهذا سنبحث عن النظرة التأصيلية التي تحيلُنَا إلى المنابع الحقيقية لمصطلح النقد، و من ثمة النقد الحضاري . فما هو النقد ؟ و إن كانت الفلسفة لا تحتكر النقد اسبتمياً، فما استعمالاته ؟ و هل احتوّت هذه المجالات البعد الاستشكالي الذي ينطوي عليه النقد كفاعلية عقلية ؟ ما دامت "الفلسفة بنت زمانها" على حد تعبير هيغل، و النقد يستلهم بطبيعته من عطاءات الفلسفة، فما هي التحوّلات التي طرأت على النقد في الفكر الغربي و الفكر على السواء ؟

المبحث الأول / مفهوم النقد و استعمالاته :

أولاً – مفهوم النقد :

1 – النقد لغة :

وَرَدَ في لسان العرب أن النقد خلاف النسيئه ، و النقد و التنقاد تمييز الدراهم و إخراج الزيف منها (2) و نستخلص جملة من المعاني منها ما يرتبط بالمناقشة، الاختبار، تصويب النظر،

(1) علي حرب، الممنوع و الممتنع نقد الذات المفكرة، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط1، 1996 ص 110
(2) ابن منظور، لسان العرب، مج4، بيروت للطباعة و النشر، بيروت، لبنان، 1955 ص 234 .

ذكر العيوب، و كشف الزيف و التمييز. إن هذه المعاني ليست بالبعيدة عن النقد كتقليد فلسفي في منطقي قديم .

و لما كانت كلمة "critique" إغريقية الأصل، فعلينا العودة إلى أصلها الأول، إنها في الأصل (حُكْم، xpivo) و هو قسم المنطق الذي يتناول الحكم (1) فكلمة نقد ترتد إلى اللغة الإغريقية (xpivo) و تعني الحكم و هو ما يعنيه تعريفها القاموسي في لغات أوروبا القديمة و الوسيطة، إذ يحدد بوتومور دلالتين للمصطلح في اللغة الانجليزية << (critique) و تعني النقد المستند إلى أسس منهجية المعالم و (criticism) و تعني النقد بمعناه الشائع، الكشف عن الأخطاء و الفحص الدقيق غير المتحيّز بمعنى الشيئ و مضمونه و قيمته >> (2)

إن معظم النظريات الفلسفية جاءت مستندة إلى نظريات نقدية تفحص و تصدر حكم قيمة، من ثمة فالناقد هو من يكوّن حكماً . و النقد مهارة و كفاية منطقية و يتساوق هذا مع المعنى الاشتقاقي للكلمة (xpivier) ، و الذي يعني الحكم و التمييز و الفصل بغرض تطوير التصورات المقترحة أو تجاوزها. إلا أن بعض الموسوعات أرجعت النقد إلى صيغة تأويلية توحي بها كلمة (krisis) ذات الأصول الاغريقية و التي تعني الأزمة . (3) فالأزمة صراع و مواجهة بين قوى مختلفة، فهي تشير إلى اللحظة التي يصارع فيها المريض مرضه، و هو صراع ينتهي بانتصار القوانين و انهزام الأخرى، فالمخرج لا يتحدد إلا أثناء الأزمة، هي إذا لحظة حاسمة و لذلك كان معناها القديم يعني الاختيار(4) و إذا كانت اللغة الطبية هي التي عملت على تحديد الأزمة كمفهوم فذلك لأن الكائن الحي و حده الذي يمكن أن يكون في أزمة، ووحده التفكير من يحكم و ينقد، و يستطيع أن يقيم أزمة (5)

فالنقد يرتبط ب (critique) كصيغة معيارية تفيد الحكم و يرتد أيضا إلى (Krisis) كسياق يرتبط بفكر الأزمة، الصراع ، و الاختيار.

(1) اندريه لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية، مج1، تعريب خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، لبنان، ط1، 1996، ص 237
(2) توم بوتمور، مدرسة فرانكفورت، ترجمة سعد هجرس، دار أوربا للنشر، و التوزيع، ليبيا، 1998، ص 39
(3) Gerard le Grand, vocabulaire Bordas de la philosophie (Bordas, paris, 1986, p 76)
(4) Grand dictionnaire de la philosophie (larousse) CNRS, paris, 2005, p221
(5) Ibid , 221

2 – النقد إصطلاحا :

النقد إصطلاحا << فحص مبدأ أو ظاهرة للحكم عليه أو عليها حكماً تقويمياً تقديرياً ، و يطلق العقل النقدي الذي لا يأخذ بأي إقرار دون التساؤل أولاً عن قيمة هذا الاقرار، سواءاً من حيث مضمونه (نقد داخلي) أو من حيث أصله (نقد خارجي) >> (1)

أما حينما ينحصر النقد في معنى الحكم المناقض، فيطلق إما على إعتراض أو استقباح يدور حول نقطة خاصة، و إما على دراسة إجمالية ترمي إلى دحض أو إدانة عمل ما، هذا المعنى موجود في الفلسفة وهو الشائع حسب لالاند، بعكس المعنى الذي يكون أَمِيَل إلى إبراز العيوب منه إلى إبراز المحاسن، أو إلى صنع شيء إيجابي بنفسه، و يصفه لالاند بالجانب القبيح في النقد و النادر، محدداً بذلك المعنى الأوسع للنقد كما بينه كانط " فحص علني و حر" (2)

أما مصطلح النقدية (Criticism) فيحمل دلالات مختلفة، منها استعداد العقل منهجياً، و من ثمة تقوم النقدية على العقل كحالة مهيأة للمعرفة أما المعنى الثاني فيتمثل في قيام النقدية على موقف نسقي، " على مذهب فلسفي مميز بالنظريات التي يمكنها أن تكون مشتركة بين عدة أنساق " (3) فبدلاً من اعتبار الأشياء المعروفة اعتباراً مباشراً، تطرح أولا مسألة الاستعلام عن كيفية معرفتنا لمّا نستطيع معرفته .

بنحو أعم، تقال النقدية على كل نزعة فلسفية تقوم على جعل نظرية المعرفة الأساس لكل مبحث فلسفي، و تقال النقدية على مذهب كانط (1724- 1804) خاصة، و تطلق على كل عقيدة ترى أن العقل يشكل المعرفة و يكونها بمقتضى أشكال و مقولات خاصة به، فمفهوم النقد عند كانط اتخذ اتجاها أكثر تبصراً بمهمته، حيث أصبح أداة لفحص العقل لنفسه، و تالياً تبيان الحدود التي تنتهي عندها قدرته على المعرفة، فالنقد لا ينصب في هذه الحالة على مضمون المعرفة، بقدر ما يهتم بملكة تأسيس المعرفة . إذ يتحدث كانط في مقدمة كتابه " تأسيس ميتافيزيقيا الأخلاق عن النقد قائلا « إني لا أفهم من هذه الكلمة (أي النقد) نقداً

(1) اندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، مرجع سابق ص 237 – 238.
(2) المرجع نفسه، ص 238

للكتب أو المذاهب، بل هو نقد ملكة العقل على وجه الإجمال، بالنظر إلى كل المعارف التي قد يسعى إليها مستقلا عن كل تجربة، و بالتالي تقرير إمكان قيام الميتفيزيقيا بوجه عام أو عدم إمكانها، إلى جانب تحديد مصادرها و مداها و حدودها، و كل ذلك عن طريق مبادئ >> (1)

-إن مفهوماً كهذا للنقد يحدد الفارق الكبير بين النقد الفلسفي كحال من أحوال العقل و بين غيره من أشكال النقد كنشاط ووسيلة، فالنقد في معناه العام لطالما كان مجرد وسيلة في تاريخ الفكر البشري و هو تبعاً لذلك نشاط و ليس هدف << إن النقد وسيلة توجيهية "مع" أو "ضد" و ربما بينهما، فهو أحيانا يتضمن الرفض، و أحياناً أخرى يشير إلى معرفة إيجابية للحدود، فهناك من يذهب إلى القول بأن النقد خروج المزيف من الأصيل، و هناك من يذهب إلى أن النقد: هو توجيه السهام لنقاط الضعف، و هناك من يحاول استخدام النقد كبنية أساسية لصرح فكري أساسه التخلص من الأفكار الزائفة و الضعيفة >> (2) و لا شك أن النقد في الفلسفة يتجاوز كل ذلك كما أسلفنا مع كانط، فماذا عن مفهوم النقد الفلسفي ؟

3 – النقد الفلسفي :

-إن ممارسة الفلسفة لآليات النقد على نصوصها ، مسلماتها، و اختياراتها النظرية أمر يتعلق بصميم أبجديات الفعل الإبداعي للفلاسفة، إذ برز قديما في الفلسفة من خلال تعبير الفلاسفة عن رفضهم للواقع، و قيم العصر و تقاليده، بدايةً من التخلي عن التصورات الميتيولجية وزعزعة أسس المعتقدات الدينية السائدة و شكّية السوفسطائيين الذين أثاروا مسألة نسبية الحقيقية و صولاً إلى توليد الأفكار مع تهكميّة سقراط و حواريته المنتجَةِ للمفاهيم، ثم رفض أفلاطون (374 – 428 ق م) لديمقراطية الأثنيين و استبدالها بجمهوريته المثالية كل ذلك يؤكد أن الفلسفة تماهي النقد، و تموت إذا ما استأثرت نخبة ما امتلاك للمعرفة، إذ يقول في ذلك حسن حنفي: « تموت الفسفة إذا ما انهزمت أمام السلطة و تخلّت عن دورها في التمسك

(1) ايمانويل كانط، تأسيس ميتافيزيقيا الأخلاق، ترجمة عبد الغفار مكاوي، مراجعة عبد الرحمان بدوي، منشورات الجمل، كولونيا، ألمانيا، 2002 ص 06

(2) محمد نور الدين آفاية، الحداثة و التواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة " نموذج هابرماس" ، افريقيا للنشر، المغرب، ط 1، 1991، ص 29

بحرية الفكر، ووظيفة النقد، و ضرورة التغيير و حتمية التقدم " (1) فما لا يمكن إنكاره أن الفلسفة هي ممارسة النقد بامتياز، المر الذي ينكشف من خلال تاريخية الفعل الفلسفي، فتطوير العمل الفلسفي لابد أن يمر على محك النقد إلى درجة التداخل بين فلسفة النقد و نقد الفلسفة، ما يَنُمُ عن جدِّية هذا التفكير المهووس " باصلاح نقطة البدء" (2) كما يسميها هوسرل (1859 – 1938 م)

إن النقد الفلسفي يحمل بعداً معيارياً يتساوق مع المعنى الاشتقاقي لكلمة (Critique) فالنقدالفلسفي يقوم على حكم عقلاني، تقريري، و تقديري بهدف التغيير « فالفلسفة تحيا إذا قام العقل بوظيفته الأساسية في التحليل و النقد من أجل التغيير » (3)، إنه نزوع عام، ووظيفة للفكر، و منهج متّبع يمكن إطلاقه على إنتاج فكري لتيارات ومدارس فلسفية، ذلك ما صرّح به كانط في مقدمة " نقد العقل الخالص" ‹‹ إن قرننا هو القرن الحقيقي للنقد و لا ينبغي أن يفلت من هذا النقد شيء ›› (4) فمفهوم النقد الفلسفي عند كانط ليس مناقشة المعطيات التراثية، و لكنه يتعلق بوضع أسس لهذه المناقشة، و تحديد ما تقبله بواسطة تبرير صارم و تفسير لما ترفضه « و هذا التأسيس هو المسؤول عن معارف العقل و أخطائه » (5) فالنقد الفلسفي مع كانط أخذ طريقا محدداً، فكل المعارف لابد أن تخضع للمعاينة و الفحص، و هذا ما حاول تأكيده كانط في دراسة تحمل عنوان ما هو التنوير ؟ سنة 1789، حيث يجعل من النقد محكمة أو سلطة تشريعية، فكل شيء يجب أن يخضع لمحك النقد .

إن النقد مع كانط هو الفعل الذي تقوم الفلسفة من خلاله برّد التمثلات التي تمّ تشكيلها إلى منابعها، أي إلى ملكات العقل الإنساني لذلك فهو فلسفي .قدم كانط مفهوماً أكثر عمقاً للنقد في الفلسفة، و كان له عظيم الأثر في الفلسفات اللاحقة، و لكن اختزال كانط النزعة النقدية في سؤال مركزي كيف نعرف ما يمكن معرفته ؟ يحصر النقد في إطار نظرية المعرفة ،

(1) حسن حنفي، متى تموت الفلسفة و متى تحيا؟ مجلة عالم المعرفة، مج 15، العدد 03، ديسمبر 1984، ص 223 .
(2) ادموند هوسرل، تأملات ديكارتية، ترجمة شيخ تيسير الأرض، دار بيروت للطباعة و النشر، بيروت، لبنان، ط1، 1958، ص 53
(3) حسن حنفي، متى تموت الفلسفة و متى تحيا؟، مجلة عالم المعرفة، مج 15، العدد 03، ديسمبر 1984، ص 236 .
(4) Emmanel Kant, Critique de la raison pure,Gallimard, paris , 1983, p 25
(5) Ibid , p 09

يحيلنا هذا الحصر إلى احتكار الفلسفة للنقد ابستيميا، لهذا فالتعاطي مع مجالات أخرى دون ممارسة الإقصاء سيجعل من النقد الفلسفي نسيج ضمني يدخل في سياق تمفصل المضمون الفلسفي على اختلاف مستوياته، هذه الروح النقدية توظفها مختلف الاختصاصات لتنتج مفاهيم جديدة في استعمالات عدة .

ثانيا – استعمالات النقد

إن تعدد مستويات المعرفة و اختلاف المجالات التي تخضع لتوظيفها يجعل النقد ينتقل إلى ميادين متعددة، وفق آليات مغايرة تنسجم مع طبيعة الفضاء المعرفي الخاضع للنقد، لذلك سيتحوّل النقد الفلسفي إلى أداة تتسم براهنية من خلال العلاقة الجدلية و التكاملية بين مختلف الاختصاصات ، و لأنه لغة واصفة و محركة للفعل العقلي فهو يتمفصل و يتمظهر وفق سياقات و مسارات متعددة، متغيرة، و متداخلة، إنه يخترق العلوم، الفنون، الآداب و بشكل أشمل الثقافة و الحضارة .

1 – النقد و العلوم :

إن تقدم المعرفة الإنسانية عموماً لا يتم في غياب أسلوب التفكير العلمي و التحليل النقدي، لذلك إذا ارتبطت هذه الدراسات النقدية يالعلوم اصطلح عليها " الابستيمولوجيا " . إنها كلمة إغريقية مركبة من " Epestime – ابستيمي " و تعني العلم و " Logos – لوغوس" و تعني دراسة << فالابستيمولوجيا دراسة مبادئ العلوم و فرضياتها و نتائجها، دراسة انتقادية توصل إلى إبراز أصلها المنطقي و قيمتها الموضوعية >> (1) و هذه الدراسة النقدية تُعنى << بتوضيح الأسس و المبادئ و كشف المسلمات و الفرضيات التي تقوم عليها معرفة علمية متخصصة، سواءاً تعلق الأمر بظواهر العالم الطبيعي أو المجتمع الإنساني، كما يعنى بتقييم النتائج بالنظر إلى معايير معينة هدفها إبراز مدى صدق و موضوعية تلك المعارف المحققة >>(2) كما أن النقد الفلسفي شرط أساسي لنشوء العلم و تأسيسه، فالعلم لا ينشأ من

(1) أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، مرجع نفسه، مج1، ص 356 – 357
(2) العياشي عنصر، نحو علم اجتماعي نقدي، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1999، ص 14

فراغ و لا عفويا، و إنما ينشأ على أرضية من النقد الفلسفي الموجّه صول الاطار الايديولوجي السائد في المجتمع، " فالعلم ليس مجرد رصد و تجميع للبيانات و القراءات الحسية، إنما في جوهره منهجية للبحث و الاستقصاء و الاستجواب و انتاج المعرفة المنظمة، يفترض وجودها درجة معينة من النضج الفكري و الحضاري و شروطا أنطولوجية و منطقية و إبستيمية معينة، و من ثمة تربة فلسفية معينة " (1)

إن كل تقدم معرفي و منهجي في العلم يأتي بصفة أساسية عن طريق النقد، إذ يرى كارل بوبر (1902 – 1994) <<... و أنا أرى العلم بشكل مختلف (...) تكمن البداية في الخيال الجامح للإنسان الذي يحاول أن يجد تفسيرا لأنفسنا و للعالم، يتطوّر العلم من الأسطورة تحت تحدي النقد العقلي صورة من النقد تدفعها فكرة الحقيقة و الأمل في بلوغها >>(2) ليتحول النقد الفلسفي مع بوبر إلى منهج علمي من خلال التكذيب و التنفيذ، فالإنسان في محاولته للحصول على المعرفة يرفض التوقعات الكاذبة و يتمسك بالتوقعات الصادقة، و ذلك ليتشكل كل جانب من معرفته و علمه. * إذن العلم المعاصر اكتشف أنه يتوّجب عليه ممارسة أشكال متعددة من النقد، من أجل إعادة النظر في مفاهيمه و إجراءاته التطبيقية نتيجة لحالة التهافت التي ميّزته بسبب ارتباطه الوثيق باللحظة في سياق صراع مع الزمن من أجل تجاوز ذاته .

إن النقد العلمي نقد أبستيمولوجي، يفحص أسس المعرفة العلمية، سواءاً التي تنتجها العلوم الدقيقة أو التي تقدمها العلوم الأخرى، و التي لم تبلغ مستوى الدقة التي تتصف بها الرياضيات و العلوم الدقيقة ‹‹ فالتحليل الابستيمولوجي يتناول الثقافة العالمة وحدها بهدف الكشف عنالآليات و المفاهيم التي تعتمدها و عن جملة " قواعد اللعب" المستعملة في تلك الثقافة لانتاج معرفة ›› (3)

(1) غصيب هشام، هل هناك عقل عربي؟ ، المؤسسة العربية للدراسات و النشر، بيروت، ط1، 1953 ص 59 .

(2) كارل بوبر، بحث عن عالم أفضل، ترجمة أحمد مستجير، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1999 ، ص 237

* قدّم كارل بوبر نقداً للمنهج الاستقرائي و طرح بديلاً اصطلح عليه " المنهج النقدي" الذي يتلخص في الخطوات التالية : 1 – توقعات و تخمينات غير قابلة للتبرير (فرض استنباطي) 2 – حلول اجتهادية مؤقتة 3 – الاختبار العلمي عن طريق التفنيد 4 – النتيجة تصبح مشكلة جديدة يلزم لها البدء من جديد (انظر كارل بوبر: المرجع السابق و مؤلفه الحياة بأسرها مشاكل لحلول)

(3) محمد عابد الجابري، التراث و الحداثة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط3، 1988 ، ص 130

إن الطريقة المثلى للتحقق من صدق المعرفة التي تعتمد على عقل متجاوز للإنسان يصدر أحكاماً لا تقبل الخطأ، قد أثبتت فشلها، و الفلسفات التي تبنّت إدعائات مطلقة بامتلاك الحقيقة عن طريق التأمل العقلي وحده، أو التجربة الذاتية وحدها قد منيت بخيبة الأمل، و تحوّلت إلى أنساق وثوقية مغلقة .

و تجاوزاً للفكر الابستيمولوجي المنحاز إلى العلوم الطبيعية، عرّفت العلوم الإنسانية تطور تيارات فكرية عديدة تستند إلى أسس نقدية . << فمع القرن التاسع عشر و مع علوم التأويل و الفينومولوجيا بدأت المحاولات لتأسيس دراسات نقدية بديلة في العلوم الإنسانية مع الفلسفة الماركسية الحديثة (ألتوسير) و التحليل النفسي، اللذان شكلا قاعدة لعملية توليف نتج عنها النظرية الاجتماعية النقدية، و بخاصة في شكلها الحديث الذي طوّره هابرماس و كذلك عمل ميشال فوكو >>(1)

في علم الاجتماع الفكر السوسيولوجي لم ينشأ على سبيل الطفرة، و إنما قام على أساس إثارة الموضوعات و المشكلات الفلسفية و تفسيرها من وجهة النظر الاجتماعية كما اضطلعت مدرسة فرانكفورت بمهمة إجرّاء بحوث سوسيولوجية وفق منهج نقدي رافض لكل فصل تعسفي بين علم الاجتماع و الفلسفة . ‹‹ أصبح تصور الماركسية باعتبارها فلسفة نقدية أو فلسفة عملية شكلاً من أشكال البحث المختلفة عند "كورتنس" "لوكاتش" "وغرامشي" و فلاسفة معهد فرانكفورت للبحث الاجتماعي "هوركهايمر " و " ماركيور" ›› (2) إذ يقول لوكاتش عن تفعيل النقد كمنهج للدراسات الاجتماعية << لا يمكن لعلم الاجتماع أن يقتصر على منهج مجرد، كنتيجة ضرورية لمدخله العلمي و الطبيعي، و إنما نما في صورة علم مستقل له أهدافه الخاصة و بإمكان المنهج الجدلي أن يحقق ذلك بدون هذه الانجازات الأساسية المستقلة >>(3)، و يؤكد هابرماس على المنهج النقدي في الدراسات السوسيولوجية من خلال ربطه بينالتفكير و تحرر المؤسسة من الإرغام و الفعل القمعي، فمصلحة التحرر

(1) العياشي عنصر، نحو علم اجتماع نقدي، مرجع سابق ، ص 19 – 20 – 21
(2) علي عبد الرزاق جلبي، الاتجاهات الأساسية في نظرية علم الاجتماع، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، القاهرة ، 1990، ص 155
(3) جوروج لوكاتش، نقلا عن علي عبد الرزاق جلب، المرجع مفسه، ص 150

يقابلها نوع من العلم هو " العلوم الاجتماعية النقدية " و يسميها أيضا " التفكير الذاتي " إنها نقدية من حيث تكونها ‹‹ إن التفكير الذاتي يحرر الذات من تبعيتها لقوى مؤقنمة ›› (1)

أما الممارسة التاريخية فلا تنفصل بدورها عن الحقل الفلسفي، فعلاقة التاريخ بالنقد الفلسفي بدّت واضحة المعالم من خلال ابن خلدون (1323 – 1406) لأنه استطاع الجمع بين الفلسفة و التاريخ، إذ انتقد بشدة في مقدمته " التقليد" منهج المؤرخين السابقين القائم على جمع الأخبار، ولذلك تجاوز ابن خلدون التاريخ الحدثي أو السردي إلى الملاحظة المباشرة للحدث، و من ثمة << سيرسي مفهوم النقد في الدراسات التاريخية و يعطيه دلالات كبيرة محاولاً بذلك قراءة الماضي إنطلاقاً من الحاضر >> (2)

وضع ابن خلدون أسس النقد التاريخي كمنهج علمي يكشف عن مصادر الخطأ مفسراً و معللاً ذلك الخطأ البشري، لذلك وصف التاريخ بأنه << في باطنه نظر و تحقيق، و تعليل للكائنات و مباديها دقيق، و علم بكيفيات الوقائع و أسبابها عميق، فهو لذلك أصل في الحكمة عريق و جدير بأن يُعدَ في علومها خليق >>(3)، منتقداً تساوي فهم العلماء و الجهال للحادثة التاريخية، مضفياً عليها طابعاً عمرانياً فحضارياً، لا يستصغيه الا أصحاب الأفهام ‹‹ إن فن التاريخ من الفنون التي تتداولها الأمم و الأجيال (...) و تسمو إلى معرفته السوقة و الأغفال (...) و يتساوى في فهمه العلماء و الجهال ›› (4) لهذا سخر ابن خلدون النقد الفلسفي لدراسة التاريخ دراسة سوسيوتاريخية اصطلح عليها "علم العمران البشري" مقدماً بذلك سابقة في تاريخ الفكر البشري للجمع بين الفلسفة و التاريخ كممارسة لا تنفصل عن الحقل الحضاري و الثقافي .

إن مفهوم التاريخ لم يسلم من المراجعة النقدية الشاملة، فلم يعد خطاً تصاعدياً على كافة مستويات البنية الاجتماعية على النمط الهيغلي، بل لكل هيئة تاريخها و إيقاعها الخاص،

(1) بورغان هابرماس، المعرفة و المصلحة، ترجمة حسن صقر، كولونيا، ألمانيا، 2001 ص 372.
(2) علي أومليل، الخطاب التاريخي دراسة لمنهجية ابن خلدون، مطبعة النجاح الجديدة البيضاء، 1984، ص 63
(3) عبد الرحمان ابن خلدون، المقدمة، ديوان المبتدأ و الخبر في تاريخ العرب و البربر و من عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، تحقيق سحاذة، دار الفكر، بيروت، 2004 ، ص 16
(4) المرجع نفسه ، ص 15

تمفصلاتها، و قطائعها الخاصة، و لم يعد التاريخ صانع الحقيقة، فالحقيقة ليست تلاحقاً لعلاقات تندرج في الزمن، بل هي إلى حدٍّ ما علاقّات خارج التسلسل الزمني، فالتاريخ أضحى في الفكر الفلسفي المعاصر تحقيق تصنيف، و نقد، فهو كشف للحقائق و تعريتها، لهذا حاول العديد من الفلاسفة المعاصرين إنشاء تاريخ كلّي شامل للحضارة و التجربة البشرية، مثل كتابات فيكو (1668-1744) (العلم الجديد) و كوندرسيه (1743-1794) (موجز تاريخي في تقدم الفكر الانساني) و هردر (1744-1803) (آراء في فلسفة تاريخ الجنس البشري) كل هذه المحاولات تعود بنا إلى هيغل (1770-1831) عندما يجعل من التاريخ تاريخا للوعي، و للعقل، هذا العقل المطلق الذي يتجسد في الأشكال المختلفة للتجربة الإنسانية و أشكال التعبير الثقافي من فلسفة، علم، فن و دين، ‹‹ إن التاريخ الحقيقي للإنسان لا يبدأ إلا مع ظهور الوعي ›› (1)

و إذا كان التاريخ يقترن بالتقدم عند هيغل، فان نيتشه (1844-1900) و فوكو (؟ - 1984) سوف يثّوران المفهوم، فالجنيالوجيا، و البنيوية، و التأويلية، و ثورة التحليل النفسي، كلها مناهج نقدية فلسفية ستقتحم التاريخ كمفهوم، و تؤسس لتاريخ جديد، هو ثمرة إقتران المنهج النقدي الفلسفي بالتاريخ كمجال دلالي يكشف نمو العقل البشري و خباياه .

إن خبايا العقل تحيلنا على الصعيد النفسي، إذ عَمِلَ فرويد على فضح ادعاءات الوعي المباشر، و الكشف عن أوهام التأسيس العقلي للفعل البشري، ولكل عقلانية قائمة في زعمها على شفافية الوعي و مباشرية الادراك، جاهلة أو متجاهلة بذلك أثر المسارات اللاواعية التي تمارس على الأفعال طاقة و ضغطاً لا يمكن للإرادة الواعية مقاومتها . أفقد فرويد الذات أصالتها و مركزيتها في فضاء تتصادم فيه الذوات من حيث هي بنى معقدة، الأمر الذي جعل من النقد استكشافاً لحالات الصراع و التوتر الكامنة وراء تشكل بناء ثقافي تحتمي بداخله الذات، لقد تحوّل النقد الفلسفي مع فرويد من تأمل الذات الجريحة أو على حد تعبير بول ريكور (1913-2005) " الكوجيتو الجريح" (2) ، إلى محاولة فك رموزها لتستعيد الذات ذاتها،

(1) هيغل، محاضرات في فلسفة التاريخ، ترجمة إمام عبد الفتاح، مراجعة فؤاد زكريا، ج1، دار التنوير، ط1، بيروت، ص 38
(2) بول ريكور، صراع التأويلات، ترجمة منذر عياشي، مراجعة جورج زيناتي، دار الكتاب الجديدة المتحدة، ط1، 2005 ، ص 152

المريض الحميمية، فان ذلك لا يسمح بالادعاء أن هذا الدال يطابقه مدلول واحد مطلق >>(1) إذن هي مستويات من فهم الذات تعتمد على النقد الفلسفي، فكانت بذلك فاتحة لتفسير النزعات و الميول و الرغبات و كل ما يتعلق بالطبيعة النفسية للإنسان، أخرجت علم النفس من علائقيته المادية المرتبطة بالجسد على مستوى يتعلق بالتحليل، التفسير و التأويل، إنه مستوى النقد الفلسفي كلغة و فعل عقلي يفكك البنى المعقدة .

2 – النقد الثقافي

النقد الثقافي نشاط فكري يطبق مفاهيم و نظريات متعددة على ظواهر مختلفة في ميادين شتى، فهو يشمل << نظرية الأدب و الجمال و النقد، فضلاً عن التفكير الفلسفي و تحليل الوسائط و النقد الثقافي الشعبي، و بمقدوره أنم يفسر نظريات و بمقدوره أن يفسر نظريات و مجالات علم العلاقات، و نظرية التحليل النفسي و النظرية الماركسية و التظرية الاجتماعية و الأنثروبولوجية >> (2) فالابداعات و النصوص تتحوّل مع النقد الثقافي مادة خام لاستكشاف أنظمة ثقافية ليس بهدف التحقيب، فالنص و التاريخ مدمجان معاً كجزء من عملية واحدة << فالدراسات الثقافية تركز على أن أهمية الثقافة تأتي من حقيقة أن الثقافة تُعينُ على تشكيل و تنميط التاريخ >> (3)، فالنقد الثقافي مسعى نظري جديد يستلهم الآفاق المعرفية المتاحة، من أجل فهم العلاقة بين الثقافة و السلطة، إذ تُستحضر في هذا النمط من الدراسات النقدية نظرية " الهيمنة " التي طرحها غرامشي (1881-1937) و التي يؤكد فيها أن << السيطرة لا تتم بسبب قوة المسيطر فحسب، و لكنها أيضا تتمكن منّا بسبب قدرتها على جعلنا نقبل بها و نسلِّم بوجاهتها (...) و الدراسات الثقافية توسع المجال لتشمل العرق، الجنس و الجنوسة (gender) و الدلالة و الإمتاع >> (4) هذا التداخل بين الثقافة كتعبير عن الناس و أداة للهيمنة حَفَزَ الباحثين لكشف أساليب الثقافة << و تحليل السياق الاجتماعي و السياسي للنسق الثقافي، و ما هي الثقافة الشعبية و الثقافة العالمية ؟ و كيفية الارتقاء بالمجتمع لكي يتجاوز ملابسات واقعه

(1) نبية قارة، الفلسفة و التأويل، دار الطبيعة للطباعة و النشر، بيروت، لبنان، ط1، 1998، ص 28
(2) حفناوي بعلي، مدخل في نظرية النقد الثقافي المقارن، منشورات الاختلاف، ط1، 2007، ص 20
(3) عبد الله الغدامي، النقد الثقافي قراءة في الأنساق الثقافية العربية، المركز الثقافي العربي، مرجع سابق، ط4، 2008 ، ص 17
(4) مرجع نفسه ، ص 18

السياسي و الاجتماعي المتردي، و الطموح إلى تغيير أشكال الهيمنة السائدة في المجتمع >> (1) كما أن النقد الثقافي يقف على عمليات إنتاج الثقافة توزيعها، و استهلاكها، حيث تصبح أداة استهلاك، و تسلية، و إمتاع بدلاً من كونها آداة تحرير و تغيير، إذ يتحوّل المستهلك إلى ذات برغبات و قيّم محددة عن طريق ما يسميه ألتوسير " الاستجواب – Interpelate " ‹‹ إنه ليس خيار و إنما توجيه قسري لقوى لا سيطرة لنا عليها ›› (2) لذلك يعمل النقد الثقافي على كشف الكثير من الفرضيات المسبقة و يشدّد الوعي على طرق التلقي و الامتاع << الذي يروِّض الجمهور و يدفعهم إلى قبول الأنساق المهيمنة و الرضى بالتمايزات الجنسية (الجنوسية) و (الطبقية) مثلما حدث في فلم (رامبو) و (التيرميناتور) حيث سخرت المتعة من أجل العنف الذكوري و الطبقي >> (3)

إن كان هذا النمط من النقد الثقافي جديد * فالنقد الثقافي قديم في الكتابات الشعرية و النثرية في الأدب العربي، إذ يرى عبد الله الغدامي أن النقد الأدبي أدى دوراً مهماً في الوقوف على جماليات النصوص، و لكنه " أوقع نفسه في حالة من العمى الثقافي التام عن العيوب النسقية المختبئة من تحت عباءة الجمالي(...) حتى صارت نموذجاً سلوكياً يتحكم فينا ذهنيا و عمليا "(4) و بما أن النقد الأدبي غير مؤهل لكشف هذا الخلل و نتيجة للتحولات التي حصلت في العلومالإنسانية (اللسانيات، علم الاجتماع و الأنثروبولوجيا....) دعى عبد الله الغدامي إلى إعلان موت النقد الأدبي و إحياء النقد الثقافي هادفاً تحويل الأداة النقدية إلى أداة نقد للخطاب و كشف أنساقه.

إن النقد الأدبي اليوم يحاول أن ينشئ أدباً خاصا به، و يسعى لتحقيق نهضة فكرية تحتفي بالحدث النقدي في تاريخ الأدب بنفس القدر الذي تحتفي به بالعمل المبدع في تاريخ النقد،

(1) حفناوي بعلي، مدخل إلى نظرية النقد الثقافي المقارن، منشورات الاختلاف ، ط1، 2007، ص 19
(2) عبد الله الغدامي، النقد الثقافي، قراءة في الأنساق الثقافية العربية، ص 19
(3) المرجع نفسه ، ص 23
* هذا النمط من الدراسات ذاع مع النظريات النقدية الألسنية و التحولات البنيوية، و يؤرخ له بداية من عام 1964، كبداية رسمية منذ أن تأسست مجموعة بيرمنجهام (Birmingham center for contemporary culturel studies)
(4) عبد الله الغدامي، النقد الثقافي، قراءة في الأنساق الثقافية العربية ، مرجع سابق ، ص 08

<< فالنقد قراءة نافذة، و لهذا فهو مرتبط حتماً بعمل أدبي معين (...) أما أن يكون نقد و لا قراءة (...) أن يكون مستقلاً عن الشيء المعين المنقود، فذلك كزرع شجرة في الهواء، لا اتصال بينها و بين الأرض التي تضرب بجذورها لتستمد غذاءها >>(1) فالنقد الأدبي يكشف النص تدريجيا و فق منهج سواءاً كان تاريخيا، أو اجتماعيا، أو نفسياً، أو جمالياً، أو سيميائياً .

إذا كان النقد الأدبي ينتج أدباً، فإن النقد الفني ينتج فلسفة ‹‹ فمهمة الناقد شديدة المساسبالاستطيقا، فإذا كان لكل عصر ذوقه الخاص، فإن تسجيل هذا الذوق لا يكون إلا في تلك الأحكام الجمالية التي تُرّوج في هذا العصر ›› (2) فالنقد الفني نقد فلسفي، و الحديث عن نظرية الجمال و الأسس الجمالية للنقد هو حديث عن القيم و تمثلاتها في مختلف المذاهب الفلسفية من لحظة الميلاد الأولى مع اليونان وصولاً إلى المناهج الحداثية و المابعد حداثية في عصرنا .

3 – النقد الحضاري

إن النقد الفلسفي يتأثر بالوضعية الحضارية التي ينتمي إليها و يؤثر فيها، فهو من ثمة نقد حضاري، فالحضارة هي " الحكم النهائي للمعتقدات و المعرفة و القيم و الأهداف التي تكوّن جماعة ما " (3) إنه تعريف هرسكوفتيز (1895-1963) ، فالحضارة تتكوّن من مقومات بيولوجية و نفسية و تاريخية، كما يعرّف كريبر و كلكهون الحضارة على أنها " عملية تاريخية (التقليد الاجتماعي)، نمطية أو اعتيادية (القواعد و القوانين و المثل)، و نفسية (التلاؤم و التعليم و العادة) و أصولية (الأدوات و الآلات، الأفكار و الرموز) " في حين يَجْمَعُ لالاند خصائص الحضارة في قوله ‹‹ الحضارة مجموع مركب من الظواهر الاجتماعية القابلة للنقل التي تمتاز بطابع ديني، و أخلاقي، و جماعي، و تكتيكي أو عملي و التي تكون شائعة بين جميع أجزاء مجتمع واسع أو عدة مجتمعات مترابطة ›› (4) و إن كان لالاند لا

(1) زكي نجيب محمود، في فلسفة النقد، دار الشروق ، القاهرة ، 1979، ص 228.
(2) عز الدين اسماعيل، الأسس الجمالية في النقد الأدبي، دار الفكر العربي، القاهرة 2005، ص 26
(3) محمد رياض، الإنسان، دراسة في النوع و الحضارة، دار النهضة العربية، بيروت، ط2، 1974، ص 185
(4) محمد رياض ، المرجع نفسه ، ص 184

يذكر التاريخ كعنصر شامل من عناصر الثقافة، فالحضارة وحدة معقولة تندرج ضمن وحدة التاريخ الشامل، إذ تشكل أعلى مستويات الخصوصية، لذلك " لا يمكن فهم تاريخ الفلسفة من دون تبيين علاقته التفاعلية مع تاريخ الحضارة " (1) فالنقد بكل استعمالاته ينقل المجتمع من مظهر لآخر أكثر تحضراً .

لسنا هنا بصدد الحديث عن الدراسات الحضارية و تمفصلاتها، و إنما إذا كان مجال دراستناالنقد كعملية تجديد مستمرة من أجل مواكبة الزمن و مظاهر التغير، فهو بذلك نقد حضاري << إذ ورث النقد الحضاري جميع أنواع النقد السابقة من أجل تطور الحضارة الغربية اكتمالها و ربما نهايتها كما فعل هوسرل في أزمة العلوم الطبيعية و ابن خلدون في الحضارة الإسلامية >> (2)

إن النقد الفلسفي ساهم في ذيوع الوعي الفلسفي " إنه واحد من محاولات الخروج من الخاص إلى العام و بخاصة في الأفق الثقافي المعرفي المعاصر، الذي لم نكن بعيدين عن تأثيراتهالفكرية و الإعلامية و التطبيقية للخلاص من مظاهر الانحطاط " (3) إنه نقد للحضارة الأوروبية الذي يبدو فيه التقدم تراجعاً و خذلان، هي أزمة الوعي الأوروبي كما يسميها حسن حنفي . إذن ارتبط النقد الحضاري بأزمة الحضارة الغربية، فما تداعيات هذه الأزمة ذات الإيقاع الحضاري ؟

إنها اللحظة الحضارية التي انتقلت عن طريق النقد إلى الفلسفة للتفكير في الراهن و المستقبلي على السواء، هي اللحظة التي ينبغي مراجعة مساراتها و تحدث عنها ألفن توفلر و فوكوياما و حَذر من عواقبها هنتغتون و جاك دريد و روجيه غارودي * و كان قاسمهم المشترك النقد الذي اخترق الحضارة و صِيغَ في اطار فلسفة تعبر عن روح حضارة لا ترضى بالأفول فَجَندت مفكريها لمشروع نقد حضاري .

(1) ناصيف نصار، التفكير و الهجرة، دار النهار للنشر، بيروت، 1997، ص 327
(2) حسن حنفي، هل النقد وقف على الحضارة الغربية ؟ فلسفة النقد و نقد الفلسفة في الفكر الغربي و العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، 2005 ، ص 16
(3) أوزوالد شبنجلر، تدهور الحضارة الغربية، ترجمة أحمد الشيباني، ج1، منشورات مكتبة الحياة، بيروت ، 1964، ص 32
* ألفن توفلر في كتابه (خرائط المستقبل و تحوّل السلطة و كذا الحرب و الحرب المضادة، حضارة الموجة الثالثة)

إن المجتمع الغربي بَلَغ الذروة في تقدمه المادي جرّاء التقدم العلمي و التقني في العصرين الحديث و المعاصر، إلا أن التقدم أحدث تقلبات في أمور الحياة و شؤون المجتمع كشفت عن عمق الأزمة المتعددة الأوجه التي يعيشها المجتمع الغربي، و التي تشير للمصير المأساوي للحضارة الغربية، التدهور و الانحطاط، إنها حضارة آيلة للأفول و الانطفاء و سيفضي بها الأمر إلى الإفلاس العقلي و التأزم النفسي إذ يقول سوركن << لما كانت الحياة الاجتماعية في الحضارة المادية معقدة جداً، و كان النضال فيها من اجل السعادة عنيفاً فإن السعي وراء اللذة يحطم التوازن العقلي و الأخلاقي لدرجة أن الجهاز العصبي لمعظم الناس لا يحتمل

الضغط الرهيب الذي يتعرض له فيتفكك، و لمّا لم يكن للإنسان من مثل عليا في هذه الحضارة كانت حياته يكتنفها صراع مضطرب، فإنه يقع فريسة الأوهام و الدوافع، و يكون كالريشة في مهب الريح فيفقد اتزانه، و يزداد تفككه و يتعرض لرجّات عنيفة تحطم حصانته >> (1)

إذ يُجمع المهتمين بالدراسات الحضارية أن الرفاه المادي المتوسل بالعلوم و الفنون و زيادة الانتاج، أغرق الغرب في فراغ روحي أبعد المجتمع الغربي عن الأخلاق و القيم، و ظهرت عوامل تهدد أمنه كالتفكك و الحروب و الإجرام و الانحلال الخلقي و الانتحار، << إن الغرب فقد المرتكزات الروحية و الثقافية و الدينية التي كان يرتكز عليها فلم يعد هناك شيء يركن إليه >>(2) إنها العدمية الشاملة بتعبير نيتشه، فالنقد الحضاري بدأ في هدم آخر ما بناه الوعي الأوروبي، << أقصى كل البدائل، العقل العلم و الإنسان، و ظهرت العدمية الشاملة منذ نيتشه في التفكيك و ما بعد الحداثة عند دولوز و ليوتار، و الكتابة في درجة الصفر عند بارث و ضد المنهج، ووداعاً أيها العقل لفايرابند >> (3) فلم يكن سبب الأزمة النقص في التقدم، بل فرطه و انحيازه إلى جهة واحدة في المجالات التكنولوجية و المادية، لم تنجم هذه الأزمة عن النقص في المعرفة و إنما في انتشارها المفرط، كما أنها لم تنشأ عن الفقر في أدوات القوة بل عن

(1) أنور الجندي، الفكر العربي دراسة نقدية، وزارة الوقاف و الشؤون الإسلامية ، الكويت، ط1، 1987، ص 280
(2) المرجع نفسه ، ص 277
(3) حسن حنفي، هل النقد وقف على الحضارة الغربية، المرجع نفسه، ص 17

توسعها في غياب أهداف و قيم سامية آمنة و عميقة (1) فكانت المحاولات و الأعمال النقدية حضارية تعتني بصلة الحضارة بالحياة و صلتها بالقيم .

في هذا السياق ينتقد نيشه الانتاجات الفكرية عندما يساء استخدامها إذ يتوّجه الى المواقف النموذجية تجاه المعرفة التاريخية، فالتعظيم البارز للتاريخ الذي يجعل المرء يشعر بالعجب و الزهو على حساب الحقيقة، و على حساب التفكير النقدي و النظرة النقدية، إذ تشير سوزان كساب إلى مقالته التي كتبها بين عامي 1873 – 1874 تحت عنوان " استخدام التاريخ و إساءة استخدامه " حيث يدرج نقده للقيم التي توقفت عن إسداءِ النصح و الارشاد إذ يقول نيشه ‹‹ إن قوة الفقدان المتدرج لكل احاسيس الاستغراب أو الاندهاش، و أخيراً الشعور بالرضا عن كل شيء، تسمى الحس التاريخي أو الثقافة التاريخية » فالهدف الأسمى الذي يسعى إليه نيشه في تفصيلات فلسفته هو البحث عن عوامل ارتقاء الانسان الفرد و الحضارة الإنسانية بشكل عام، فكان عليه معرفة ما يعوق ارتقاء الإنسان و تقدمه، ووجه لذلك معالم النقد و الهدم لكل تلك المعوقات و لكل عوامل الوهن في الفكر السائد ليؤسس على ذلك فكراً جديداً لارتقاء الإنسان فكان نقده حضاريا، تناول القيم السائدة و رأى فيها علامة انحطاط للحضارة الغربية إذ يقول ‹‹ إننا بحاجة إلى نقد القيم الأخلاقية، و أن قيمة هذه القيم ينبغي أن تطرح قبل كل شيء على بساط البحث » (2) و من بين ما طعن فيه نيشه فكرة "المساواة " مقدماً البديل الفكري الذي يتجسد في القوة، فالحضارات نتاج القوة و تجسيداً لها لذلك النقد الذي يمارسه نيشه نقد حضاري، لأنه أداة فاعلة لتحطيم قيم الضعف و الانتقال بالإنسان إلى مرحلة أعلى .

إن ادموند هوسرل (1859 – 1938) اهتم بالأزمة ذاتها، و عن حديثه عنها بمثابة نقد للحضارة الغربية في مقالتيه الشهيرتين " فلسفة الإنسانية الأوروبية و أزمتها " و " أزمة العلوم بمثابة تعبير عن الحياة الراديكالية، أزمة الإنسانية الأوروبية " تمثلت الغاية من هذه

(1) سوزان كساب، الفكر العربي المعاصر، دراسة في النقد الثقافي المقارن، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2012، ص 374
(2) فردريك نيشه، أصل الخلاق و فصلها، ترجمة حسن قبيسى، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر، ط2، 1983، ص 14

المحاضرات التي ألقيت في براغ و فيينا سنة 1935 « الحث على التمسك بقيم العقل و المنطق، و تحديداً بالحقيقة و الحرية، و مقاومة الإغراءات اللاعقلانية و السببية و الشك و القوة المطلقة و التعصب القومي الأعمى » (1) هي نفس الروح الناقدة للأزمة عند بول فاليري (1871 – 1945) حينما اعلن « نحن الحضارات (...) ندرك بأننا فانون » (2)، إنه انشغال بالحضارة عقب اندلاع الحرب العالمية الأولى و الرّجة التي أصابت الفكر الغربي، فجعلت انشغالاته أخلاقية بالدرجة الأولى، و كان كتابه أزمة الروح و الذي أصدره عام 1919 صوت من الأصوات التي حاولت أن تستدرك الحضارة قبل أفولها .

من بين نقّاد الحضارة ألبرت شفايتسر (1875 – 1965) الذي يعلن في مقدمة كتابه فلسفة الحضارة أن « البحث في ماهية الحضارة و طبيعتها (...) تبيّن لي أن الحضارة في جوهرها أخلاقية (...) فالعناصر الجمالية و التاريخية و الاتساع الرائع في معارفنا المادية و قوانا، كل هذا لا يكوّن جوهر الحضارة، و إنما يتوقف هذا الجوهر على الاستعدادات العقلية عند الأفراد و الأمم القاطنة في العالم، و ما عدا هذا فليس إلا ظروفا مصاحبة للحضارة، لا شأن لها بالجوهر » (3) كما يشير في نفس المؤلف الذي كتبه عام 1923" فلسفة الحضارة " إلى مؤلفيه اللذين شغلاه منذ سنة 1900 " إنحلال الحضارة و إعادة بنائها " و " الحضارة و الأخلاق " كمدخلين لمشكلة الحضارة، حيث يدعو إلى التفكير الجدّي في معنى الحضارة، و يحمل الفلسفة المسؤولية عن انهيار الحضارة مخصصاً لذلك فصلا كاملاً ‹‹ كيف خدعنا أنفسنا عن الأحوال الحقيقية لحضارتنا ؟ انهيار النظرة في العالم التي على أساسها قامت مثلنا السطحية في التفكير الفلسفي الحديث ›› (4)

ما تحتاج إليه الحضارة الغربية يتمثل في فلسفة منطق تخدم الحياة، إلى جانب نظرة عالمية شاملة تعزز الحياة، فالفلسفة الحقيقية في رأي كولن ولسن " يجب أن تكون نتيجة للتطبيق على

(1) سوزان كساب، الفكر العربي المعاصر، دراسة في النقد الثقافي المقارن، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2012، ص 380
(2) Paul valery, La crise de l'esprit (dans works bibliothèque de la pléiade) , paris, 1975, p 988
(3) ألبرت شفايستسر، فلسفة الحضارة، ترجمة عبد الرحمان بدوي، مراجعة زكي نجيب محمود المؤسسة المصرية العامة للنشر و التوزيع، ص 3-4
(4) المرجع نفسه، ص 11

تجارب الإنسان الخاصة تحت المجهر » (1) إذ نظر بدوره إلى أزمة الإنسان التي تمثلها في الرتابة و التكرار الذي يحوّل الإنسان إلى آلة ‹‹ فالسعيد الوحيد في هذا العالم هو الميت أو المجنون ›› (2) لهذا لا ينبغي الهروب من مشكلة الحضارة، و الهروب الحقيقي منها هو محاولة خلق نماذج أسمى من الإنسان : « إن القوة الكامنة في الحياة تهدف إلى خلق نماذج أسمى من الإنسان، السوبرمان أو القديس أو الإله » (3) ، لهذا يقوم كتابه سقوط الحضارة على فكرة جوهرية اشترك فيها مع شفايتسر، أنه على الفلسفة أن تنشغل بمشكلة انحطاط الحضارة " عَلّنا نجد مخرجاً لمحنة الإنسان و أزمة الحضارة " (4)

إذن مسائل النقد الحضاري شكلت مواضيع أساسية تمحورت حولها نقاشات مميزة اكتستأهمية بالغة في أوقات الأزمات، فالشعور بالأزمة أدى إلى تزايد هذه الخطابات التي حوّلت كل نقد في الفلسفة إلى نقد حضاري .

المبحث الثاني / النقد في الفكر الغربي

إن الدور النقدي للفلسفة يظل مجرداً و غامضاً، ما لم نتناوله داخل النسق العام الذي يشمله و من خلال الظرف التاريخي الذي يعاصره، فتكوين رؤية متكاملة حول الاتجاهات الفلسفية و موقع النقد منها يتيح لنا معرفة تطور مفهوم النقد الفلسفي و مكانته في سائر اتجاهات النقد لدى الفلاسفة، و الذي كان نقدهم في الأساس نقداً حضارياً يعبر عن موقف رافض للقيم و تقاليد العصر، يستهدف كشف النقص الكامن في باطن الأشياء، من أجل تجاوزه إلى مستوى أرقى، لهذا ارتبطت الفلسفة منذ نشأتها بطابعها النقدي، و إن كنّا محكومين في دراستنا هذه بالنقد الحضاري فسنطرق باب كل فيلسوف نرى أنه عبر عن رفضه لواقعه و لتقاليد العصر، فكان نقده نشاطاً تنويريا « فتاريخ الحضارة يكشف أن الاستنارة تأتي دوريا في تاريخ الفكر

(1) كولن ولسن، سقوط الحضارة، ترجمة أنيس زكي حسن، دار العلم للملايين، بيروت، 1959، ص 12
(2) المرجع نفسه ، ص 234
(3) المرجع نفسه ، ص 398
(4) المرجع نفسه ، ص 143

عَقِبَ مرحلة من الفكر البناء، حيث يحمل المفكرون و الفلاسفة مبادئ جديدة تحمل روح الشك فيما هو سائد » (1)

أولا - النقد القديم

1 – الفلسفة اليونانية :

إن الإرهاصات الأولى للفلسفة تجلّت في مجال فهم و تفسير العالم، و محاولة التخلي عن التصورات الميتولوجية، و كذا إدخال العقل إلى العالم و تفسير الطبيعة و الكون على اسس عقلية خالصة، دون اللجوء إلى الفكر الخرافي الأسطوري « إن أول محاولة مسجلة لشرح الكون على مبادئ طبيعية و علمية دون عون من الأساطير و الآلهة المصطبغة بصبغة إنسانية، كانت مع طاليس و الحكماء السبع » (2) إذ وقفوا موقفاً نقدياً من القيم السائدة و خاصة التراث الديني، هذا ما يبرره راسل بقوله « ... لما كانت الممارسات الدينية مرتبطة ككل بالأنظمة القائمة، لذلك كان من الطبيعي ان يحدث صراع بين هؤلاء المفكرين و بين عقائد دولهم، هذا مصير يتعرّض له جميع الفلاسفة الذين يحملون شعلة الحقيقة » (3) فالنقد القديم مع الفلاسفة الأوائل وجه نحو هدف معين هو السعي إلى الحقيقة .

و من الفلاسفة الذين اكتسوا أهمية بالنسبة لموضوع النقد الفلسفي هرقليطس (944 ق م-583 ق م) الرافض لفكرة الثبات، إذ شيّد فكره في خط معارض تماماً للمدرسة الإيلية التي ذهبت إلى أن الوجود، ثابت لا يتغير « أما هرقليطس فيذهب إلى العكس معتبراً أن الصيرورة وحدها موجودة، اما الوجود و الثبات و الذاتية، فليس إلا أوهاما » (4) فالقول بفكرة التغير و الصيرورة و الصراع فتحت الباب على مصراعيه أمام توجيه النقد لأي حقيقة مهما اصطبغت بطابع التقديس و الإطلاق و نبهت لضرورة ان لا يستسلم الفكر لأنماط من السلوك يتوّهم انها أبدِّية أو مقدسة أو فوق النقد لأنها ثابتة .

---

(1) ولترستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة للنشر و التوزيع ، القاهرة، 1984، ص 17
(2) المرجع نفسه، ص 30
(3) برتراند راسل، حكمة الغرب، ترجمة فؤاد زكرياء، ج1، المجلس الوطني للثقافة و الفنون و الآداب الكويت، 1973، ص 38
(4) ولترستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية ، المرجع نفسه ، 1984 ، ص 70

واصلت الحركة السوفسطائية ما بدأته المدرسة الطبيعية و تابعه هرقليطس الرافض لفكرة الثبات، وفي عصر أصبح الطموح و الذاتية المطلقة هي القيم السائدة عند المواطن اليوناني، كما انهار الدين فاسحاً المجال للديمقراطية، هكذا " خيّمت على الشعب اليوناني موجة العقلانية و الشكيّة، و أصبح العصر عصر التفكير السلبي و النقد الهادم، فلقد قوّضت الديمقراطية مؤسسات الدولة الأرستقراطية و قوّض العلم التزمت الديني (1) فروح العصر الحرة شجعت الحركة السوفسطائية على وضع كل شيء موضع تساؤلٍ، و تنبهت إلى البعد النسبي للقيم و الفضائل، فتحوّل الاهتمام من الوجود المفارق للانسان إلى الإنسان كموجود مبتكر و صانع للحضارة الإنسانية، فاتجاههم العدّمي اتجاه الواقع « يكشف عن روح النقد و التحليل و الجرأة في التغيير التي امتدت إلى تصورات الانسان الأخلاقية و السياسية، و ذلك بعدما ظهر للناس طبيعتها الإنسانية المصطنعة التي ترجع إلى المواضعات و الاتفاق » (2) فبكل جرأة طالت نظرة السوفسطائية مجال الفضائل و القيم و امتدت إلى النظام الاجتماعي القائم على تراتبية الطبقات، فكان نقدهم نقداً اجتماعياً بتساؤلهم ‹‹ هل الرِّق فرضته الطبيعة؟ أم انه مسألة وضعية صنعها الإنسان كي يستبعد أخيه الإنسان ؟ و قد أجاب الشاعر المسرحي يوربيدس عن هذا السؤال بأن العبد عبدٌ بالاسم فقط و ليس بالطبيعة، و قد اتفق معه في هذا الرأي السفسطائي الكبير ألكيداماس الذي قال: إن الآلهة قد خلقت الناس أحراراً و لم تخلقهم عبيداً ››(3) فالسوفسطائية انتقدت القوانين الوضعية التي مرجعها الإتفاق الإنساني ووصفتها بالتعسفية غير العادلة، لأنها كثيراً ما تتعارض مع قوانين الطبيعة « ورأت أنه من السخف أن يعيش الإنسان عبداً لغيره منفذاً القوانين التي ليس لها سند طبيعي، لأن الناس جميعاً لهم الحق في التمتع بما تمليه عليهم طبيعتهم و نشأتهم الأولى » (4)

إن شارك سقراط (469 ق م – 398 ق م) السفسطائية هجومها النقدي و ثورتها الفكرية على قيم العصر، إلا أنه لم يستثني بناءها الفكري الذي أقامته، و حوّل الإنسان من صانع لقيمه

(1) المرجع نفسه ، ص 98
(2) أميرة حلمى مطر، الفلسفة عند اليونان، دار النهضة العربية، القاهرة، 1977، ص 125
(3) ولترستيس، مرجع سابق ، القاهرة، 1984، ص 125
(4) عبد العال عبد الرحمان عبد العال، الإنسان لدى فلاسفة اليونان، دار الوفاء لدنيا الطباعة و النشر، الاسكندرية، 2005 ، ص 98

و راسم لقراراته بقوته وضعفه، بعقله و حسه، بغرائزه و نزواته إلى عقل محض و ما يشد الاهتمام أن انتقادات سقراط كلّفتهُ المحاكمة و الاعدام و من ثمة التخلص من تهكمه، لأنه شَكَلَ جماعة و عمِّل على إفساد عقولهم، هذه الجماعة التي وصفها ِولْ ديورانت « أنها أثارت و هيّجت الحياة، حيث شعرت مع معلمها أن الحياة بغير بحث و حديث، ليست جديرة بأن يعيش فيها الإنسان، لقد مثلت تلك الحلقات جميع الاتجاهات الفكرية و الاجتماعية » (1) هذه الجلسات التي شرف عليها المعلم سقراط وقفت بالمرصاد للسوفسطائية كثقافة سائدة، و بما أن الإنسان أصبح عندهم هو المقياس، فالقيمة تصبح مصدراً لمفاهيم مختلفة و متنوعة، لهذا سعى أرسطو للمفاهيم لأنها ستقضي على فوضى القيم التي خلفها التأثير السوفسطائي « فوسط الانهيار لمُثِل الحقيقة و الأخلاقيات من جرّاء المدّ السوفسطائي، ظهرت في أثينا شخصية سقراط الذي قُدِر عليه أن يستعيد النظام وسط الفوضى، و إدراك التسوية في الحياة الثقافية المفككة في ذلك العصر » (2) فسقراط أسس النقد الهادف إلى تغيير الأوضاع الاجتماعية لضمان الاستقرار الذي فقدته آنذاك جرّاء الحروب المتواصلة، و لا يمكن للنظام أن يستتب إلا بالعودة لسلطة العقل، « ففي المجتمع الذي يقوم حكمه على العقل، وهو المجتمع الذي يعيد إلى الفرد في سلطات واسعة أكثر ممّا أخذ منه في حرية مقيّدة، تكن فائدة كل شخص في ولائه إلى المجتمع، و بذلك فإن الحاجة تقتضي بصيرة واضحة لضمان السلم و النية الطيبة » (3) إن كلاً من الحركة السوفسطائية و سقراط انتهجا التحدي الفلسفي القائم على رفض الواقع، و القول أن سقراط ناقد للسوفسطائية لا ينفي أنهما أسسا لبداية النقد الفلسفي المنصّب على المجتمع و قيّمه، و إذا كان خطاب البداية مهماً للغاية كما يؤكد غادامير" إنها تأتي مفاجأة عندما نكتشف أن البعد الأهم في التفكير الإنساني ينفتح بذاته في هذه البداية " (4) فإن النقد منذ بداياته الأولى لم ينفصل عن هدفه الدائم المتمثل في بعث القدرة على الرفض، رفض القيم و التقاليد و التصورات التي من شأنها أن تلغي حرية الإنسان و تحرمه حقه في التفكير

(1) وِلْ ديورانت، قصة الفلسفة من افلاطون إلى جون ديوي، ترجمة فتح الله محمد المشعشع، منشورات مكتبة المعارف، بيروت، 2004، ص 11
(2) ولترستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة للنشر و التوزيع، القاهرة، 1984، ص 113
(3) ول ديورانت، قصة الفلسفة، مرجع نفسه ، ص 14
(4) هَانزجورج غادامير، بداية الفلسفة، ترجمة علي حاكم صالح و حسن ناظم، دار الكتاب الجديدة، بيروت، ط1، ص 139

المستقل و تقمع قدرته على الفعل المبدع الخلاّق أما فيلسوف المثالية أفلاطون (427 ق م- 347 ق م) فلم يكن بعيدا عن الطابع النقدي للفلسفة، فإذا كان سقراط قد أقام المعرفة كلها من خلال سلطة المفاهيم، « فإن أفلاطون قد أضاف إليه أن المفهوم ليس مجرد قاعدة للتفكير بل هو حقيقة ميتافيزيقية » (1) فعالم الماهيات عند أفلاطون هو العالم الحقيقي في مقابل عالم الأشياء المادية الناقصة و المتغيرة، فالنفس عليها أن تتهذب و تفك القيود و تتحرر من السجن، المظلم للخروج إلى العالم الحقيقي، عبر أفلاطون عن ذلك بصورة رمزية « في أسطورة الكهف التي تعنى بتحرير النفس (...) و تكمن أهميتها في أنها دعوة ضمنية يجب أن ندركها للتنوير الفلسفي » (2) فحال اليونان آنذاك كساكني الكهوف، لا تعتمد آراؤهم إلا على الرؤية المظلمة التي تؤدي بدورها إلى العديد من التصورات الخاطئة، و لن يتخلصوا من هذه الحالة إلا عن طريق العقل، و إذا لم يستطيعوا الانطلاق في هذاالاتجاه سيظلون في الكهف موطن الوهم و الخطأ، إنه وعي نقدي نشأ عند أفلاطون الذي أُعدِّم أستاذه، و هو في سن الثامنة و العشرين، ‹‹ فموت سقراط ملأه احتقاراً للديمقراطية و كراهية للجماهير و الجموع التي ولدتها في نفسه نشأته الأرستقراطية، و ساقه إلى قرار يستدعي ضرورة القضاء على الديمقراطية و استبدالها بحكم الأعقل و الأفضل من الرجال » (3) لذلك هاجم التجربة الديمقراطية بشراسة و اعتبر مجتمعه مجتمعاً فاسداً رغم أن « أثينا كانت مجتمعاً يعيش أفراده في تناغم و انسجام و يتيح لغالبية أفراده فرصة المساهمة في الحياة العامة دون تمييز يكون أساسه الثروة أو الجاه » (4)

لم يرضى أفلاطون عن هذه التجربة الديمقراطية، بل عاداها لأنه أعجب بالنظام الأليجاركي المحافظ الذي ساد أسبرطة و أوعز إليه تحقيق الانتصار في الحرب مع أثينا التمدن و الحضارة، ناهيك عن انتمائه إلى الطبقة الأرستقراطية و ما خلفه موت أستاذه في نفسه (5)

(1) ولترستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع نفسه ، ص 158
(2) عبد العال عبد الرحمان عبد العال، الإنسان لدى فلاسفة اليونان، مرجع سابق ، ص 177
(3) وِلْ ديورانت، قصة الفلسفة ، مرجع نفسه ، ص 12
(4) جورج سباين، تطور الفكر السياسي، ترجمة حسن جلال العروسي، ج 1، دار المعارف، بيروت، ط4، 1971، ص 17
(5) فؤاد زكريا، دراسة و ترجمة لجمهورية افلاطون، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة ، 1975، ص 8 إلى 23

كلها أسباب جعلت أفلاطون من أشد المنتقدين للتجربة الديمقراطية، طارحاً البديل معجمهوريته التي يقول عنها أرنست باركر ‹‹ إن جمهورية أفلاطون جاءت كرّد فعل مناهض للظروف السياسية التي واكبها أفلاطون، و كنقد للنقائص العقلية و الأخلاقية الناتجة عن الجهل و الأنانية و الفساد، و التي أساءت من منظور أفلاطون لأثينا و المدن اليونانية، لقد كتبت الجمهورية كي تبارك المحاكاة الأثينية للمؤسسات الاسبرطية ›› (1)

إن موقف أفلاطون المثالي يحمل الطابع النقدي، و يكشف ذلك الوجود الزائف الذي أراد إلغاءهُ كليًّا، إذ يقول ماركيوز عن موقف أفلاطون النقدي " لمّا كان عالم الماهيات يمثل الوجود الأصيل و عالم المحسوسات يمثل الوجود الزائف، كان من الطبيعي ان يتضمن مفهوم الماهية وعياً نقدياً و أخلاقيا (...) فالفلسفة الأفلاطونية تظل متعارضة مع النظام الاجتماعي لأثينا التجارية، و تتداخل مثالية أفلاطون مع بواعث النقد الاجتماعي " (2) و لتكتمل صورة النقد الفلسفي عند اليونان نصل إلى أرسطو(384- 322 ق م) و رغم انه لم يكن رافضاً للواقع بل متصالحاً معه، إلا أن فلسفته تعكس ملامح النظام الاجتماعي الذي خدمه " طبيعي أن تؤدي الأخلاق الأرستقراطية التي تميز أرسطو إلى فلسفة سياسية أرستقراطية شديدة، و ليس من المتوقع ان نجد في معلم الإمبراطور (الإسكندر) أو زوج الأميرة روابط وثيقة مع عامة الشعب (...) أضف إلى ذلك أن أرسطو كان محافظاً أمينا بسبب الاضطرابات و الكارثة التي نجمت عن الديمقراطية الأثينية، و كعالم مثالي نموذجي قد تاق إلى النظام و الأمن و السلام " (3) لهذا فملامح النقد الفلسفي ستتركز في نقد الأنظمة السياسية .

يرى أرسطو أن الديمقراطية تقوم على افتراض وهمي من المساواة « إنها افتراض كاذب، إذ أنها تقوم على فكرة أن المتساوين في حق واحد يكونون متساوين في جميع الحقوق، و لمّا كان الناس متساوين في الحرية فهم يطالبون بالمساواة في كل شيء، و النتيجة لذلك تضحية الكفاءة

(1) حسن محمد حسن، النظرية النقدية عند هربرت ماركيوز ، دار التنوير، بيروت، لبنان، 1993، ص 36
(2) المرجع نفسه ، ص 24
(3) ول ديورانت، قصة الفلسفة، مرجع نفسه، ص 64 – 65

و المقدرة على مذبحة العدد " (1) فنقده للديمقراطية بدا عنيفاً و رافضاً للمبدأ الذي يقوم على مشاركة الجماهير الغوغائية، التي وصفها بالمتقلبة و تحتاج لمن يقودها و إلا أخلت بالنظام و نشرت الفساد، لذلك يعادي أرسطو واقعاً مميزاً يريد التطفل على الطبيعة، فالعبودية ظاهرة طبيعية، لذلك فالعبيد و الطبقة المنتجة ليس لهم الحق في المواطنة حفاظاً على الكيف، كما انتقد أرسطو النظام الأليجاركي لأنه حصر السلطة في فئة قليلة قد يؤدي إلى حكم الطغيان الذي يكون سببا في حدوث إضطرابات، و لكن بالنسبة لأرسطو « عدوان الأثرياء أكثر احتمالاً من عدوان الجماهير » (2) فنقده للأنظمة الأرستقراطية يبدو رقيقا و كأنما أراد ان يجنبها قيام ثورة تطيح بها، لذلك أسدى النصح بالاعتدال و استشف بحاسته الفلسفية أن التطرف يميل إلى عكسه .

إذن الحدث الأهم في تاريخ الحضارة الغربية، ميلاد الفلسفة التي احتوت الوعي النقدي الذي تنكر لمّا هو قائم، فكان النقد سالباً اكتسى طابع الرفض، تنويراً للفكر و للثقافة السائدة و تغييراً لنظام اجتماعي

2 – الفلسفة القروسطية :

في العصر الوسيط * فقدت الفلسفة طابعها النقدي و غلبت عليها نزعة التوفيق ضمن إطار عام قليلاً ما تم الخروج عنه، و لمَّا كان النقد هو الفعل الذي تقوم الفلسفة من خلاله بتطوير الفكر و تقدم المجتمعات، و الشرط اللازم في الحضور ليحرّك التاريخ، فغيابه جعل هذه الفترة من تاريخ الفكر الغربي الأكثر ظلامية

أصبحت المسيحية عقيدة مسيطرة، فكان قدر الفلسفة أن ترتبط بالدين في سياق نزعة توفيقية أفقدتها طابعها النقدي، و أصبح العقل بذلك رهين نمط من التفكير صادر آماله و طموحاته وكذا تصوراته عن نفسه و عن المجتمع لصالح تصورات كونية سابقة له فرضتها الكنيسة،

(1) المرجع نفسه ، ص 71

(2) جورج سباين، تطور الفكر السياسي، مرجع نفسه ، ص 141

* يؤرخ للعصر الوسيط من سقوط الحضارة الرومانية 476 م إلى سقوط الحضارة البيزنطية على يد الأتراك 1453 م

مصادرةً بذلك قدرته على التفكير الحر، و على سرد المحاسن و العيوب و المآخذ بلا جورٍ أو محاباة، و على القبول أو الرفض، و على ان يكون "مع" او "ضد"، فتراجع بذلك النقد الفلسفي و اعتزل حركية الحاضر و أزماته منسحباً أمام سلطة مؤسسة دينية عرّفت كيف تتدرج لامتلاك زمام الأمور " فلقد دعّم الأباطرة الكنيسة في القرون الوسطى الأولى من قيامها ، و امتصت تدريجياً سلطة الملوك و الأباطرة، و نمت نمواً كبيراً في عددها و ثروتها و نفوذها، و في نحو القرن الثالث عشر أصبحت الكنيسة تملك ثلث الأرض في أوروبا " (1)

اكتست الكنيسة الطابع الوثني، إذ إزداد إيمان الناس بقيمة المظاهر، خاصة الآثار و الأماكن المقدسة و القديسين و الملائكة « لقد ألقت الكنيسة بعقيدة محدودة و محددة طوقت بها العقل الأوروبي اليافع في العصور الوسطى، و أحاطت العقيدة العقل الأوروبي كما تحيط الصدفة الحيوان البحري الصغير في داخلها » (2) حاصرت الكنيسة العقل و استولت على الأراضي و لعبت الظروف الاجتماعية و الاقتصادية السيئة دورها السحري في زيادة قوى البابوات، و اشتد ضغط الحياة الأرضية ليستنجد البشر بقوى نافذة، فكانت المؤسسة الدينية أمل من فقدوا كل أمل في النجاة .

طغت على التفكير القروسطي مجموعة من السمات و الخصائص حددت رؤية للعالم لا تدفع بتاتاً البتة لتكوين رؤية نقدية و التي كانت السبب الرئيس لتراجع الفلسفة ككل، يلخصها هاشم صالح حسب نظرة جاك لوغوف * فيما يلي:

- هيمنة العقيدة اللاهوتية المسيحية على العقول
- صورة الإنسان المتشائم و الضعيف، الخائف من ارتكاب الخطايا و الذنوب في كل لحظة
- الزهد في الحياة الدنيا و احتقارها و اعتبارها دار عبور غلى الحياة الحقيقية، حياة النعيم و الخلود في الدار الآخرة

(1) ول ديورانت، قصة الفلسفة، مرجع نفسه، ص86- 87،

(2) المرجع نفسه، ص 87

* أنظر جاك لوغوف : Jaque le Goff, pour un autre moyen age Gallimard paris 1977

- هيمنة العقلية الرمزية أو الخيالية على وعي الناس (1)

- إن هذه السمات للتفكير جعلت الفلسفة خادمة للدين، و إن وجد فلاسفة مهمون مثل أوغسطين و أنسلم و توما الأكويني، إلا أنهم كانوا جميعاً خاضعين لأولوية العقيدة اللاهوتية « لقد تحركت الفلسفة المدرسية من داخل هذه الصدفة، من العقيدة و الإيمان إلى العقل، و عادت ثانية إلى الوراء في دائرة مخيبة للآمال، و محبطة للعزيمة من فرضيات مسلم بها و لا يمكن نقدها، و استنتاجات ثم فرضها و تنظيمها مقدماً » (2)

لا غروّ أنه حينما تتحول السيدة فلسفة إلى خادمة، فلا مناصّ أن النقد سيغيب و يغيّبُحتما، ناهيك عن عبء الخطيئة التي ظلت تطارد الإنسانّ و لم يكن يعرف الإنسان المسيحي في العصور الوسطى كيف يتخلص منها، « و لم يكن واثقاً أنه سينجو بروحه في الدار الآخرة، فإغراءات الشيطان دائماً مستمرة، و تصعب مقاومتها " (3) فمقاومة الخطيئة شيطان الإنسان الكبر و بذل جهد للكفير عنها، أبطأ كل محاولة للتفكير الحر القادر على التخلص منها بالنقد الفلسفي، فهذا الهّمُ الأكبر لا يشجع على التفكير و منه لا يدفع أبداً للنقد .

إنه القلق الكبير على قياس الرؤية الوجودية، ذلك الاعتقاد الذي مفاده أنه كلّما افتقر الإنسان أصبح أقرب إلى الله و كلّما اغتنى ابتعد عنه، و كلّما أصيب بالمصائب شعر بالسعادة أكثر، لأن الله يبتليه و يمتحنه، و الله سيكافئه على صبره و تحمله، إن تحَمُل هذا العناء لنيل المكافئة لا يترك مجالاً للنقد الفلسفي، لأن مجرد التفكير في " لا " سيذهب العفو و مرضاة الله يوم القيامة، كما أن « البرهنة عن طريق المعجزة كانت تشكل حجة قاطعة لا لُبس فيها و لا غموض » (4) و ذلك استسلام للعقل من جديد للتفكير الميتولوجي، فحينما تتحوّل الخوارق إلى حجج قاطعة فلا مكان للنقد .

إن غياب النقد يعني بشكل خاص نوم العقل و غفوته، و حالة من الاستسلام للخرافات

(1) هاشم صالح ، مدخل الى التنوير الأوروبي، دار الطليعة للطباعة و النشر، بيروت، ط1، 2005، ص 19 -20 -21
(2) ولْ ديورانت، قصة الفلسفة، مرجع نفسه ، ص 87
(3) المرجع السابق ، ص 18 – 19
(4) هاشم صالح، مدخل إلى التنوير الوروبي، دار الطليعة للطباعة و النشر، بيروت، ط1، 2005، ص 28

و للماضي و نصوصه المقدسة، كل ذلك أدى للتحجر، الفقر العلمي و الفكري، و منه حالة من التخلف الحضاري، و تراجع النقد عودة للقهقري لأنه أساس كل تقدم باعتباره الخطوة الأولى للعقل إزاء رفضٍ ما يهدف للتعديل أو الإلغاء، فالنقد الفلسفي ينسحب على كل النشاطالإنساني فيصبح عاملا للتقدم البشري، و الحالة القروسطية تؤكد التراجع الكبير للحضارة أمام تراجع النقد الفلسفي .

إن حال الفيلسوف في تلك الحقبة من الزمن كما يقول عنه اتيان جيلسون « إن فكر الفبلسوف في العصور الوسطى لم يكن يتم إلا على قاعدة العقيدة اللاهوتية المسيحية، كان الناس يسبحون هنيئاً مريئاً في عالم الإيمان الديني » (1) لذلك عبر القديس أوغسطين (354 – 430) أصدق تعبير عن هذا التيهان الفلسفي، و عن روح اليأس و الاستسلام التي سادت هذه الفترة، فهو يطالب الناس أن يشيّدوا مدينة الله « و الكنيسة هي الجماعة البشرية التي اختارها الله كي تعمل على تحقيق و بناء المدينة السماوية، أما الدولة فيجب ان تخضع تماماً للكنيسة لأنها أدنى مرتبة » (2)

و قد كان من الطبيعي ان يقرر أوغسطين بعد ذلك أن العقل يأتي في مرتبة بعد الإيمان، فكل شيء ضمن منظوره يخضع للإيمان فهو يغمر كل شيء و يغطي كل شيء، لذلك على الفلسفة أن تكون الخادمة الذليلة لعلم اللاهوت المسيحي، و المعروف عن أوغسطين « أنه لم يكن رجل علم، بل كان خطيباً بلاغياً متمرساً بالعلوم الأدبية بشكل عام، و كان أيضاً حكيماً وصوفياً مهموماً قبل كل شيء بالتجربة الروحية الداخلية و التأمل العميق في الشؤون الإلهية » (3) ليس هذا حال كل الفلاسفة في العصور الوسطى، فهذا سكوت يورجين (ولد بين 810-815) يشذ عن قاعدة أوغسطين و يقر أن كل سلطة لا تقوم على العقل هي سلطة كسيحة، فقد كان جريئاً و أعطى لنفسه الحرية الكاملة في تفسير النصوص الدينية، ممّا كلفه الطرد من

(1) هاشم صالح، مدخل إلى التنوير الأوروربي، مرجع نفسه، ص 20
(2) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط، دار المعارف، مصر ، ط3، (د.ت) ص 53 – 54
(3) المرجع السابق ، ص 35

الكنيسة و جُرِّمت كتبه « فكان عقلا ذات نزعة تنويرية خطيرة هي التي كانت نقطة البدء في نزعة التنوير كلها في العصور الوسطى » (1) هذه النزعة التنويرية التي بدأت تتسرب شيئاً فشيئاً حينما أقر أبيلار (1097 – 1142) أنه لا أسرار في الدين و كان أحد الذين نبهوا إلى ضرورة تقديم تفسير و تأويل للنصوص المقدسة، بالطبع لم يفكر أحد آنذاك رفض هذه النصوص و إنكارها، و إنما بدأ العقل يتّخذُ مسافةً محاولاً التأويل . أَلَفَ بيار أبيلار في نهاية حياته كتاباً بعنوان " الحوار بين فيلسوف و يهودي و مسيحي، إذ يرى هشام صالح أن ‹‹ مجرد ذكر اليهودي و الفيلسوف على قدم المساواة مع المسيحي في الحوار يدل على شجاعة او جرأة مؤكدة (...) فما كان يخطر على بال أي مفكر حتى و لو كان حراً و متسامحاً كأبيلار أن يضع الإيمان اليهودي على مستوى الإيمان المسيحي في القرن الثاني عشر ميلادي ›› (2) و الفيلسوف كرجل عقل سيجد بحكمته الأرضية المشتركة بين المختلفين، فالعقل قادر على الحكم في القضايا المتعارضة مثلما حكّم توما الاكويني (1225 – 1274) العقل في تجاوز عقيدة اوغسطين بفصله بين مجال الفلسفة و مجال علم اللاهوت و الدين ، فلكل منهما حقائقه .

لم تطرح مشكلة العقل و الإيمان من خلال التفحص النقدي للنصوص المسيحية فهذا أمر مستحيل آنذاك، و إن كان العمل على التصالح بين العقيدة و الفلسفة اليونانية هو المعنى الحرفي للفلسفة السكولائية، فذلك يعني تطويع الفلسفة لتتلائم مع المسيحية لتتلاءم مع المسيحية و من عمق الصَدَفَة التي أحاطت بالعقل الأوروبي خرجت محاولة مارسيلو بادوا (1270– 1342) وفي كتاب بعنوان " المدافع عن السلام" ينتفض و بكل عنف على السيطرة البابوية و يُنكر حقها في ذلك « إذ يعتبر رجال الدين مجرّد مفسرين ووعاظ، و أنهم لا يزيدون عن كونهم جزءاً من المجتمع الدنيوي » (3). و كذا انتقادات وليام أوكام (1208– 1349) الذي « كان باعث حركة قوية متصلة في نقد الفلسفة، و الفصل بينها و بين الدين، و مهاجمة

(1) عبد الرحمان بدوي، فلسفة العصور الوسطى، دار القلم، بيروت، ط3، 1979، ص 162.
(2) هاشم صالح، مدخل إلى التنوير الأوروبي ، مرجع نفسه ، ص 40
(3) جون باول، الفكر السياسي الغربي، ترجمة رشاد خميس، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1975، ص 245

العلم القديم و الفصل بين السلطتين المدنية و الدينية فهو بحق مؤسس الفكر الحديث » (1) و بذلك هيأ كلاً منهما لتحرير المجتمع من قبضة البابوات و لاستعادة النقد الفلسفي كنشاط كلّي و موقف جماعي تجاه مفارقات الحاضر و أزماته، ليستعيد حيويته مع حركة الحياة و صيرورة المجتمعات و انبعاث الحضارة .

ثانيا – النقد الحديث :

1 – النقد في عصر النهضة و الأنوار :

بدأ العصر الحديث بتمرد عصر النهضة و نفض الغبار عن أوروبا القروسطية الموسومة بالجهل و الخرافة و الظلام، فكانت " La renaissance" " الميلاد أو تكرار الميلاد " فكأن أوروبا ولدت من جديد عند خروجها من العصور الوسطى (2)، إن هذه اللحظة الجديدة اتجهت بقوة نحو عقلانية أعطت للفكر الناقد المحلل مكانةً فحرّر العقل من كافة أشكال الاضطهاد و الجمود و التبعية المفروضة عليه، و قادت حركة التمرد هذه إلى تقليص سلطة رجال الكنيسة، و تَرَاجُع الإيمان بأفكارهم و انهيار البناء الاقطاعي للمجتمع .البداية كانت مع حركة الاصلاح الديني التي زعزعت النظام العتيق و التي قادها مارتن لوثر (1483 – 1546) في ألمانيا و كالفن (1509 – 1564)، " إذ اتخذت طابع الهجوم العنيف على الكنيسة حاملة مفاتيح السماء و بعض مفاتيح الأرض " (3) رفض لوثر وعلى الملأ ممارسة البابوات، وأعلن أن صكوك الغفران معاكسة للكتاب المقدس و أن الانجيل هو القانون الواحد، و الخلاص لا يأتي بالأفعال بل بالإيمان، و نادى بأن يكون كل إنسان راهب على نفسه (4) فلا وساطة بين الإنسان و خالقه و « زعم أن الدين يقوم على الفحص الحر أي الفهم الخاص للكتاب المقدس، و على التجربة الشخصية بغير حاجة إلى سلطة تحدد معاني الكتاب » (5)

(1) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط، مرجع نفسه ، ص 208
(2) وليام كلاي رايت، تاريخ الفلسفة الحديثة، ترجمة محمود سيد أحمد، تقديم إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط 2، 2005، ص 19
(3) أرنست بلوخ، فلسفة عصر النهضة، ترجمة و تقديم إلياس مرقص، دار الحقيقة للطباعة و النشر، بيروت، ط 1، 1980، ص 23
(4) المرجع نفسه ، ص 27 – 28
(5) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، دار القلم، بيروت، ط1، 1949، ص 6

إذن كان يلزم للميلاد الجديد تنكرٌ للممارسات التي أحدثت الانحطاط و التراجع، لهذا تحركت آلة النقد لتثور مفهوم الدين المسيحي، و المنطلق هو النصوص المسيحية ذاتها، فكان الدين هو الموضوع الأولى بالنظر، و إن كلَّف ذلك أوروبا قروناً من التطاحن و الفتن .

أما العامل الثاني الذي كان وراء العصر الجديد، ظهور النزعة الإنسانية التي تؤكد أن الإنسان معيار كل شيء، و أن الطبيعة البشرية مصدر القيم، و هي بذلك تمرد فكري واعٍ ضد قمع الحرية الإنسانية، إنها الموقف الرافض لقيم و تقاليد العصر الوسيط « فعصر النهضة لم يكن بارئاً و إنما جاء كنتاج لحركات شهدتها أوروبا، قاد إحداها على المستوى الأدبي بترارك و دانتي اللذان عملا على إغناء الفكر الإنساني (...) و بث روح الحرية و العمل و قد لاقت هذه الأفكار رواجاً كبيراً بين الناس، لتعطشهم لأي شيء يعبرون من خلاله عن تشبتهم بالحرية» (1) فالنزعة الإنسانية عززت الثقة بالنفس باتجاهها صوب فهم طبيعة الإنسان .

من ممثيلها إراسموس الهولندي (1465 – 1532) « كان ناقداً شديد الهجوم على المعتقدات الخرافية و الجشع المادي و السعي وراء السلطة من جانب البابوات و كبار رجال الكنيسة و الرهبان » (2) و توماس مور (1477 – 1533) صاحب كتاب "يوتوبيا" و الذي يقول عنه مترجمه ‹‹ بوتوبيا مور صرخة احتجاج على ما كان يسود أوروبا من حرب و ظلم، و دعوة إلى السلام و العدالة و المساواة » (3) ف "اليوتوبيا" وثيقة نقدية تكشف نواحي النقص و القصور في الحكم المطلق و الحكومات الفاسدة منتقداً الطرق غير المشروعة لكسب المال و استغلال النفوذ و التلاعب بالقانون . إذ جسدت الحلم الأوروبي بعالم أفضل، عالم إنساني، فأحلام الإنسان دفعته للتمرد على واقعه .

هذا الواقع قلبته الحركة العلمية رأساً على عقب وساعدت على زعزعة أركان الصورة الجامدة للعصور الوسطى، فاكتشاف كوبرنيك (1473 – 1543) أن الأرض ليست مركز الكون، بل كوكب كسائر الكواكب يدور حول الشمس، لم يكن مجرد نظرية علمية بل تصور جديد

(1) أحمد امين، زكي نجيب محمود، قصة الفلسفة الحديثة، لجنة التأليف و النشر، القاهرة، 1978، ص 209
(2) برتراند راسل، حكمة الغرب، ترجمة فؤاد زكريا، ج 2، المجلس الوطني للثقافة و الفنون و الآداب، الكويت ، 1983، ص 32
(3) توماس مور، يوتوبيا، ترجمة و تقديم انجيل بطرس سمعان، دار المعارف، مصر، 1964، ص 48

للإنسان، « أحدث تحولاً أساسياً في النظر إلى الطبيعة التي كانت في العصور الوسطى نظاماً متكاملاً يتسم بنوع من التناسق الأزلي، الذي يعكس الحكمة العلوية المبثوثة في كافة أرجاء الكون» (1) أما فرنسيس بيكون (1561 – 1622) فقد وجّه نقداً قاسياً جداً للمنطق القديم، كونه عاجز عن اكتشاف الأسرار الكونية و قوانين الطبيعة، و يصف فلسفة العصور الوسطى « بأنها نوع من سخط المعرفة أنشأها المدرسيون الذين كان لهم ذكاء قوي و حاذ، و اوقات فراغ طويلة، و قراءات قليلة التنوع (...) و لكن ذكاؤهم كان حبيساً في زنزانات كُتاب قلائل أهمهم أرسطو حاكمهم المستبد » (2) غير أن النقد أصبح ملحاً في الفلسفة، انطلاقاً من المشهد الفلسفي الذي كان لديكارت فضل ترتيب إحداثياته و عناصره، انبنى النقد عند ديكارت على الشك " إنه وسيلة للحصول على معرفة الحقيقة معرفة أكثر وضوحاً " قاصدا من وراء ذلك وضع منهج جديد للمعرفة، لتحصيل اليقين و تجاوز الشك .

كان الشك قبل ديكارت مدعاة للاستنكار من قبل الفكر اللاهوتي، و لمّا انكشفت هذه السلطة أمام حركة الاصلاح الديني و شجاعة النزعة الإنسانية ووجّاهة الوقائع التجريبية، لم يعد بالامكان « إلا أن نعيد فحص الأشياء التي يخامرنا فيها أدنى شك، إلى أن نعثر على شيء ثابث » (3) و بعدها الاقرار « بعدم قبول أية قضية على أنها حق ما لم يتبين بالبداهة و الوضوح على أنها كذلك » (4) يمثل هذا الاقرار نقطة انبعاث النقد الفلسفي باعتباره حدثاً عقلياً، حيث يعيد الفكر ترتيب علاقته بذاته، هذه العلاقة تعبير عن صورة الوعي ليس له قيمة إلا بمقدار ما ينعكس في وعينا و ذواتنا .

« إن شكية ديكارت مهّدت للتنوير في أوروبا، إذا ارتبط النقد بحركة دينية و فلسفية شاملة، ابتدأت في انجلترا و فرنسا بتكسير الشكل التقليدي للمعرفة الفلسفية، أي شكل النسق الميتافيزيقي و هو يرفع شعار محاربة اللاهوت و الخرافات التي تكبل تفكير الإنسان (...)

(1) محمد سبيلا، الحداثة و ما بعد الحداثة، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط 1، 2000، ص 106
(2) عبد الله ابراهيم، المركزية الغربية، اشكالية التكوّن و التمركز حول الذات، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ، ط 1
(3) رونيه ديكارت، تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى، ترجمة كمال الشيخ، منشورات عويدات، بيروت، ط2، 1977، ص 69
(4) رونيه ديكارت، مقال في المنهج، ترجمة محمود محمد الخضري، دار الكتاب العربي للطباعة و النشر، القاهرة، ط2، 1968، ص 130 -131

و نادت باعطاء الحرية للعقل و نقد شامل لكل الأشياء و الظواهر و المؤسسات و المفاهيم » (1) كان لهذا النقد الموجّه للأباطيل و الخرافات الفضل الكبير لإخراج أوروبا من الجمود إلى أنوار العقل و التقدم و الحرية و شاع في الفلسفة منذ أعلن ديكارت " أن العقل أعدل قسمة بين الناس " (2) فكانت بداية نشر المعرفة للجميع، و انتعشت المسائل الفلسفية و بدأت النزعة النقدية تطغى لعى كل المؤلفات تنديدا بالاعتقاد الشائع و بكل المؤسسات المسؤولة عن جمود الفكر.

ليس غريباً أن نقول أن فلسفة الأنوار أسست لمشروع نقدي ثوري، مهمته السياسية تمثلت في تحطيم كل سلطة تستمد مشروعيتها من معتقدات و تقاليد قديمة و تحرير العقول من الأوهام المرتبطة بالدين و إدانة امتيازات النبلاء، فالنقد الفلسفي ثوّر الأوضاع في أوروبا، و أطلق العنان للحرية الإنسانية كمؤشر هام للتقدم الحضاري و اتّجه المجتمع ككل نحو تحرير الإنسان، هذا النقد الذي انطلقت شعلته من فرنسا على يد مونتسكيو (1689 – 1755) و فولتير (1684 – 1778) و الموسوعيين ديدرو (1713 – 1784) و دلامبير (1717 – 1784)

2 – النقد عند كانط

إن بدايات العصر الحديث كما حددها مؤرخو الفلسفة تعينت بمفهوم النقد، و الذي و إن ظهر قديماً في صورة الدحض، إلا أن صورته الحداثية تميزت بكونه أصبح منهجاً للفحص و التمييز بين ما هو حقيقي و ما هو مزيف . إتخذ النقد مع كانط إطار النزعة، إذ بلوّر مفهوماً جديداً للنقد مغايراً، فهو ليس مجرد الإشارة إلى نقائص لابد من تفاديها، أو إحصاء لأخطاء لابد من إصلاحها أو أوهام من الضروري تجاوزها، إنه عملية معمقة تستهدف بناء ماهو ممكن من المعارف، بمعنى آخر إنه العمل من أجل الكشف عن القول الذي لا أساس له و الدلالة على مواطن ضعفه و سطحيته، إذ تظهر طموحات كانط النقدية و غايات النقد في

(1) محمد مور الدين آفاية، الحداثة و التواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة، مرجع سابق، ص 28
(2) رونيه ديكارت، مقال في المنهج مرجع نفسه ، ص 10

قوله « أنا لا أريد من هذا نقداً للمؤلفات و المناهج، و لكنه نقد لسلطة العقل أو مقدرته بصفة عامة، بالنسبة لكل المعارف التي يمكنه الوصول إليها بمعزل عن التجربة، و بالتالي حل السؤال المتعلق بامكانية أو عدم إمكانية وجود ميتافيزيقيا عامة، و تحديد مصادره و مداه و كذلك حدوده، و هذا كله وفق مبادئ » (1) فالنقد عند كانط أخذ طريقاً محدداً، وهو أن كل المعارف لابد لها أن تخضع لنوع من الفحص و المعاينة، إذ يذهب موريس ستوكهومر في كتابه " المعجم الكانطي" إلى ان النقد ‹‹ هو الفهم لكل متطلبات النقد و لا يستطيع محاولة تحديد التدريب الحر لذلك النقد بدون جرح أو اختراق لنفسه، و دون تعريض نفسه للمخاطر أو الشكوك فلا يوجد شيء هام جديراً بالإشارة إلى منفعيتها لا لشيء يخيف بأن يدرك نفسه في اختبارات باحثة التي لا تحترم الأشخاص »(2) إذن التغيير الذي أحدثه كانط في الفلسفة جذري، حينما أصّر أن تكون الابستيمولوجيا الفلسفة الأولى، إذ وضع « مكان المفهوم الجوهري للعقل الموروث عن التقليد الميتافيزيقي مفهوم عقل مجزأ إلى عناصره حيث لم تعد وحدته وحدة شكلية » (3) إذ حَصَرَ كانط ما اصطلح عليه المعرفة النظرية " العقل الخالص" في حدود سمح لنوع آخر و هو المعرفة العملية " العقل العملي" بالكشف عن سيطرة معتقداتنا العقلانية علينا سيطرة مطلقة ، و امتد كانط بهذا الكشف إلى نوع ثالث من المعارف يجمع بين علم الجمال و المنهجية العلمية " ملكة الحكم " دافع كانط عن سلطة العقل، الحرية، العدالة و التفكير النقدي، و جعل الفلسفة ترتبط صراحة بالنقد، و من ثمة عبّرت عن التنوير في ذروته المعرفية « فعبر كانط عن العالم الحديث ببناء عقلي و لا يعني هذا سوى أن الملامح الأساسية للعصر تنعكس في الفلسفة الكانطية كما في المرآة » (4)

(1) Emmanel Kant, Critique de la raison pure, Gallimard paris, 1993, p 07
(2) Mauris, SKanthimer, Dictionary philosophical, Library New york, 1972, p 44

نقلا عن أبو النور حسن، يرجين هابرماس، الأخلاق و التواصل، دار التنوير للطباعة و النشر و التوزيع، 2009، ص 21
(3) يورغان هابرماس، القول الفلسفي للحداثة، ترجمة فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة ، دمشق، 1995، ص 93
(4) المرجع نفسه، ص 34

3 – النقد عند هيغل و الهيغليين الصغار :

حاول هيغل (1770 – 1831) تقديم فلسفة متكاملة للبحث في جميع المشكلات الفلسفية و منها تصور العقل ذاته، و ذلك من خلال رؤية تاريخية تطورية، و لكن لا يجب أن ننسى أنهيغل فيلسوف جدلي و المنطق الصحيح بالنسبة إليه، ليس ذلك الذي يذهب من المماثل إلى المماثل، و لكنه ذلك الذي يشمل كل مراحل الصيرورة و التغيير، و الفكر العقلاني ينهج بحسب التناقض المتجاوز من أطروحة إلى نقيضها إلى التأليف، لهذا الجانب النقدي في فلسفته هو الجدل .

الجدل كما يعرفه صاحبه « ... هو مبدأ كل حركة و كل حياة، و كل ما يتم عمله في عالم الواقع » (1) ، فالجدل عند هيغل يعني ان الأشياء ليست في حالة انسجام بل في حالة دائمة من الصراع و التناقض . إذ يرتبط التناقض ارتباطاً وثيقاً بالسلب و منه يتّخذ النقد طابع و شكل السلب الجدلي الذي يتجاوز الموجود باستمرار، فالعقل قد أُعطى قدرة هائلة على السلب و النفي، فهيغل « ينتقل من الفكر السالب إلى سلب الواقع » (2) أو بالأحرى « إذا كان الوجود القائم يحمل صفات الاغتراب و الضياع و الزيف، فإن تحقيق حالة الإنتماء إلى العالم لم تتم إلا بتغيير العالم » (3) فالسلب يحرك أشكال الوجود و يطورها و يستحيل إقرار الحقيقة إلا بهدمها " إنه المقولة الرئيسية في المنهج الجدلي و القوة الدافعة للفكر الجدلي التي تُستخدم كأداة لتحليل الواقع الزائف و فضح ما فيه من نقص باطن " (4) فلمفهوم السلب عند هيغل معنى إيجابي، إنه ليس عدم، بل قوة خلاقة في الوجود و الفكر « فالسلبي إيجابي بدرجة متساوية (...) لذلك فنتيجة هذا النفي المحدد ستبقى محتوى، و تلك النتيجة مفهوم جديد و لكنه أعلى و اكثر ثراءاً من المفهوم السابق، فقد أثراه نفيه أو بعبارة أخرى أثراه التضاد » (5) و يربط ماركيوز بين مفهوم السلب باعتباره القوة المحركة في الجدل و بين مفهوم النقد عند

(1) هيغل، موسوعة العلوم الفلسفية، ترجمة و تقديم و تعليق امام عبد الفتاح امام، دار التنوير، بيروت، ط1، 1983، ص 217
(2) حسن حماد، النظرية النقدية عند ماركيوز، دار التنوير للطباعة، بيروت، ط1، 1993، ص 23
(3) المرجع نفسه، ص 59 – 60
(4) هاربرت ماركيوز، العقل و الثورة، ترجمة فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1978، ص 14.
(5) هيغل، موسوعة العلوم الفلسفية، مرجع نفسه، ص 310 – 311

عند هيغل فيقول « إن السلب الذي يطبقه الجدل .... ليس فقط نقداً للمنطق التقليدي الذي يرفض الإعتراف بحقيقة المتناقضات، بل هو أيضا نقد للأوضاع القائمة على نفس الأرض التي تقفعليها، و نقد لنظام الحياة المستتب » (1) فالنقد مع هيغل ليس نشاط فلسفي بل فلسفة قائمة بذاتها " فلسفة الجدل " . إن النقد باعتباره قوة السلب و النفي في الفكر و الواقع يؤدي إلى نتائج تطورية و هذا هو الجدل عند هيغل .

حاولت حركة الهيغليين الصغار إخراج النقد من نظرية المعرفة إلى مجالات أخرى فظهر ما أسمّوه " النقد النقدي " و هؤلاء هم الجناح الذي يمثله دافيد شتراوس David Strauss في نقد الأناجيل و حياة المسيح، و قام برونو باور Bruno bauer (1809-1882) بنقد السياسة في المانيا، و حاول فيورباخ (1804-1872) نقد اللاهوت و الذي يبدو « في الظاهر أنه خطاب عن ذات الله و لكنه في حقيقة المر تعبيراً مغترباً عن الإنسان و صفاته و دعا إلى دين جديد يكون محوره الإنسان » (2) و كانت نقطة البدء عند فيورباخ هي الواقع العيني « فالعالم الحسي من وجهة نظره هو العالم الحقيقي، اما عالم المطلق ما هو إلا أوهام و أصنام للعقل نتّاج المادة و ليس العكس » (3)

أخرج الهيغليون الصغار النقد من مجال الميتافيزيقيا إلى مجالات أخرى للفكر، ممهدين لتصور جديد للنقد الفلسفي، و إن احتفظوا بنهمته التنويرية كما حددها كانط في نقد الأسس المعرفية و البحث عن شروط المعرفة العلمية، فإنهم تجاوزا النظر إلى العمل ممهدين بذلك إلى أشكال جديدة في النقد المعاصر .

ثالثا ــ النقد المعاصر

في العقلانية المعاصرة يراجع العقل نفسه و يعيد النظر باستمرار و في نقاش دائم مع ذاته، المفاهيم وسط هذا السجال خلاصه نقد لها و حصيلة الانتقادات الموجهة إلى المفاهيم السابقة

(1) هاربرت ماركيوز، العقل و الثورة ، مرجع نفسه، ص 13
(2) حسن حمّاد، النظرية النقدية عند ماكيوز، مرجع سابق، ص 70
(3) المرجع نفسه، ص 73

لذلك فتح الباب لضروب من النقد غير مسبوقة في تاريخ الفلسفة في الغرب لذلك وظيفة النقد و أسسه انتهت إلى غير ما بدأت به « تحوّل النقد إلى هدف في ذاته (...) فما من شيء إلا و يمكن نقده حتى النقد ذاته في " نقد النقد"، حتى الحداثة لصالح نقد الحداثة (...) و نقد ما بعد الحداثة لصالح التفكيك الشامل و القضاء على منطق العقل لصالح وداعاً أيها العقل، و نقد المنهج لصالح ضد المنهج و خضعت حضارة النقد كلها إلى نقد حضاري » (1) . و لأن النقد اصبح يعني الهدم ثم البناء ثم الهدم ثم البناء إلى ما لا نهاية سعياً وراء نفي أو سلب تركيبي للمعرفة المتواصلة، سعت العقلانية المعاصرة إلى هدم الصيغة المعيارية للنقد و النظر إليه كمفهوم يخضع بدوره للنقد و المحاكمة، فالفكر الفلسفي المعاصر يستعمل النقد كمفهوم إجرائي و ليس كآلية تطبيقية للحكم « ليتحوّل المفهوم الجديد للنقد من مجرد صيغة تأملية معيارية تفيدها كلمة "Criticus " إلى صيغة تأويلية تفكيكية توحى بها كلمة " Krisis" ذات الأصول اليونانية و التي نستعملها في النظام العلمي عندما يحصل أن تجد المفاهيم، التي ترتكز عليها مادة معرفية ما أو نظرية ما نفسها موضع تساؤل جديد »(2)

ففي هذا السياق الدلالي لفكر الأزمة يتحرك مشروع فلسفي لنقد الوعي باعتباره "وعياً زائفا" لذلك فالممارسة الجديدة للفلسفة قوامها النقد و ليس بناء الحقيقة، هذا ما بدأه ماركس، نيشه و فرويد و تابعه رولان بارث، دريدا و جيل دولوز و فوكو « فما يهم لديهم في فعل الفلسفة هوالنقد و ليس الحقيقة، التقويض و الخلخلة لركائز الفلسفة التقليدية و أفكارها » (3) ليتحوّل النقد إلى فلسفة مع المدرسة النقدية .

إذن لتنوع المشهد و تعدده في الفكر المعاصر سنتناول تمفصلات النقد في الفكر المعاصر في اصوله الأولى مع ماركس و امتداداته في المدرسة النقدية . ثم نيشه و رؤيته النقدية التيامتدت تأويلا، تفكيكاً، حفراً و اختلاف، و كلها أشكال تختزل المشهد النقدي المعاصر من جهة و شكلت مرجعاً ثقافياً بالغ الأثر في المفكر موضوع الدراسة " هشام شرابي " .

(1) حسن حنفي، هل النقد وقف على الحضارة الغربية ، مرجع سابق، ص 19

(2) Gerard le Grand, vocabulaire Bordas de la philosohie, bordas, paris, 1986, p 76

(3) سالم يغوت، العقلانية المعاصرة بين النقد الوحقيق، دار الطليعة، بيروت، ط2، 1989، ص 30

1 – النقد الاجتماعي عند ماركس و امتداداته

إن إسهامات ماركس في النقد مميزة جداً، بل تكاد تكون نقطة التحوّل في مهمة النقد الفلسفي، من نقد نظري إلى نقد عملي إجرائي، و ذلك من خلال جملة من الإسهامات اهمها " العائلة المقدسة " و " نقد ألإقتصاد السياسي " و كذا كتاب " نقد فلسفة الحق عند هيغل " أما الكتاب الذي يعبر عن الروح النقدية المميزة عند ماركس فهو " الايديولوجيا الألمانية " نقل ماركس النقد الفلسفي إلى ضرب من " البراكسيس " حيث لا تصير الفلسفة معه مجرد سعي متواصل " لتفسير العالم " بل فعلا سوسيوتاريخي يقود الفكر إلى تغيير العالم "

‹‹ إن الفلاسفة سعوا باستمرار لتفسير العالم، بينما المطلوب هو تغييره أو تحويله » (1) إذ يرفض ماركس أن يتحوّل الفكر إلى ضرب من التفكير المجرد " النظر العقلي" المجرد كما ساد الفلسفة الألمانية مع هيغل و الهيغليين الصغار، فجرّد الفلسفة من أية قيمة ذاتية أو مثالية تتجاوز عالم الواقع " ففي الممارسة ينبغي أن يثبت الإنسان الحقيقة ، أي واقعية تفكيرهو قوله في هذا العالم، أما عملية النزاع حول واقعية أو عدم واقعية الفكر المنفصل عن الممارسة فليست إلا مسألة مدرسية (2)

و لموقف ماركس النقدي من النقد يحدد ماركيوز ثلاث مستويات (3) هي :

المستوى الأول : النقد المطلق أو النقد المثالي "النقد النقدي" و الذي هاجمه ماركس في كتابه "العائلة المقدسة " فماركس لا يكتفي بنقد الوهم الديني كما فيورباخ، إذ يرفض النقد كنشاط نظري، بل يمكن له أن يقوم بوظيفة تغيير الواقع، فالنقد الديني كمافعل فيورباخ، بل يجب أن نصل إلى جذر المشكلة أي إلى التنظيم الاجتماعي الذي يؤدي إلى الوهم " (4)

(1) Karl Marx, Théses sur Feuerbach, in : F : engels. Pudwing Leuerbach et la fin de la philosophie classique Allemande (traduction revue par Gilbert Bordia) édition sociales, 1966, paris, p 91
(2) Ibid , p 89

(3) حسن حماد، النظرية النقدية عند هربرت ماركيوز، مرجع سابق ص 77 إلى 89
(4) أوغست كرونو، أصول الفكر الماركسي، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الآداب، بيروت، ط1، 1868، ص 96

المستوى الثاني : النقد بوصفه نشاط تنويري، ولذلك يشيد ماركس بالدور النقدي الذي قامت به الحركة الاشتراكية تجاه الطبقة العاملة، ومنوهاً بنضالها الطبقي . و هنا لا برفض ماركس النقد النظري بصورة مطلقة خاصة في المراحل التاريخية التي تسبق نمو الصراع الطبقي، فهي هاجمت كل أساس للمجتمع القائم و ساهمت من ثمة في تنوير الطبقة العاملة

المستوى الثالث : النقد كممارسة ثورية أو النقد كما يريده ماركس، و هو الذي تتكفل به الطبقة الثورية و هي البروليتاريا، و هذه هي الممارسة التي ترتبط بالنقد .

إن النقد ممارسة و ليس غاية، ممارسة من أجل تغيير الواقع وصنع المستقبل، فهو نقد ثوري « إن كل المقولات في مذهب هيغل تفضي إلى النظام القائم و تنتهي إليه، على حين أنها في مذهب ماركس تشير إلى نفي هذا النظام و إنكاره، فهي تستهدف شكلاً جديداً للمجتمع حتىحين تصف شكله الراهن (...) فنظرية ماركس " نقد " بمعنى أن كل التصورات تمثل إدانة للنظام القائم في مجموعة » (1) و أخذاً بمعيار ماركيوز الذي يعني أن كل نقد سلب، و كل سلب ثورة، فتكون بذلك فلسفة ماركس فلسفة نقدية لا تكتفي بفضح سلبيات الواقع، و لكن تسعى لنفيه، فهو نقد سالب لأنه يهدف إلى تغيير الواقع القائم، إنه مهمة تاريخية تتحقق من خلال حركية المجتمع . و بذلك أراده ماركس نقداً اجتماعي .

إن هذا النوع من النقد " النقد كممارسة أو " النقد الاجتماعي " سيترك أثره الواضح و الجلّي في المدرسة النقدية، ليتحوّل معها التفكير الفلسفي المعاصر إذا ما رغب في الاستمرار و العطاء إلى بلورة سوسيولوجية نقدية و جدلية تنظر إلى الواقع بعين فاحصة، ليستلهم المبادئ و التصورات الأساسية التي ينتظم وفقها و لا يفهم بدونها .

مع ظهور المناهج البنيوية في العلوم الاجتماعية لم تعد فكرة الحقيقة بيد الفيلسوف لاستكشاف عوالم الانسان، بل صّارت مرتبطة بالوضع الاجتماعي الراهن، و النقد من اهم الميكانيزمات

(1) هربرت ماركيوز، العقل و الثورة، مرجع نفسه، ص 245

التي تقوم من خلاله الفلسفة بتحديد منهجيتها في نقد معطيات الواقع من جهة، و نقد معطيات العلوم المعاصرة نقداً معاصراً، فمثلا « صار هابرماس نموذج الفيلسوف النقدي الجديد المتجدد على اعتبار أن النقد ضرورة معرفية و اداة فعّالة تستطيع من خلالها استكشاف اعماق العقل و الواقع في آن واحد » (1)

2 – النقد الجنيالوجي عند نيشه و امتداداته

إن النقد الذي يرتبط بالحكم اعتبر غير كافٍ من طرف نيشه، فالنقد كما يوضّح جيل دولوز يجب أن يطرح انطلاقاً من مفاهيم القيمة « فلسفة القيمة مثلما يؤسسها نيشه و يتصورها هي بمثابة الانجاز الحقيقي للنقد، لأنها الوسيلة الوحيدة لتحقيق النقد الكلّي، أي ممارسة الفلسفة من خلال ضربات المطرقة » (2) لهذا يُعتبر نيشه أول الداعين إلى نقد العقل الغربي و تعرية أنساقه و تقويضها قصد تحطيمها، و اثباث قصورها في بلوغ الحقيقة، فالمطابقة بين الفكر و الوجود ضرب من الأوهام و الأباطيل . نقد نيشه للقيم شمل العالم الحديث إذ يقول : " إن ثقافتنا الأوروبية بكاملها تتحرك منذ وقت طويل، مدفوعة بعذاب التوتر الذي يتنامى فيها من قرن لآخر، و لكأنها تتحرك نحوكارثة، فهي قلقة عنيفة و متسرعة، تشبه التيار الذي يريد بلوغ النهاية، و الذي لم يعد يفكر، بل يخاف أن يفكر " (3)

وجه نيشه نقداً لكل الأفكار الحديثة، للديمقراطية للمساواة، للاشتراكية، و للدين المسيحي قبل كل ذلك و حتى للواقع، و يعتبر نقده أعنف نقد و أعمق تحليل فلسفي نظري لأزمة الفكر الأوروبي، أطلق عليها اسم العدمية Nihilisme " في آخر كتاب ألفه " إرادة القوة " إنها صورة الانحطاط الشامل « انحطاط الأفكار الحديثة، هو في البداية و النهاية نقد للإنسانية القائمة، إذ في الاقتصاد و السياسة و الأخلاق و الفن، و العلم تبين عدم رضا نيشه حيال الإنسان الحديث أي الإنسان كما شاهده في عصره » (4)

(1) عمر مهيبل، اشكالية التواصل في الفلسفة الغربية المعاصرة، الدار العربية للعلوم، الاختلاف، ط1، المركز الثقافي العربي، الجزائر، ص 350
(2) جيل دولوز، نيشه و الفلسفة، ترجمة أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع، بيروت، ط1، 1993، ص 05 .
(3) جمال مفرج، أزمة القيم من مأزق الأخلاقيات إلى جماليات الوجود، منشورات الاختلاف، بيروت، ط1، 2009، ص 14
(4) جمال مفرج، مرجع نفسه، ص 28

إن كان ماركس اخرج النقد من السياق النظري إلى النقد الاجتماعي الذي يعمل على تغيير الواقع، فنيشه نقد القيم نقداً جنيالوجيا، إنه نقد مؤسس يضفي القيمة على المفاهيم " إننا بحاجة إلى نقد القيم الأخلاقية، فقيمة هذه القيم ينبغي أن تطرح قبل كل شيء على بساط البحث " (1) إنه نقد جذري يؤكد تعدد الحقائق في هذا العالم و ان ما تدعيه الميتافيزيقيا الغربية من وجود حقيقة جوهرية خلف هذا العالم إنما هو محض كذب و تضليل . و ما يكشف هذا الزيف هو البحث في الأصل، كما ظهر ذلك في كتابه " إنسان جدّ إنساني " فلا يعني النقد الجنيالوجي الإشادة بالأصل و استعاذة هويته، لأن البدايات دائماً كاملة و عظيمة و إنما ‹‹ مدخل إلى العمق، إلى فلسفة الأعماق التي تمارس عليها أحدث المناهج الفلسفية، فالأصل تفكك بعد أن كان مجرد ذريعة " (2) . إن النقد عند نيشه هو « قيمة الأصل أو أصل القيمة، فلا يدخل في مشاكل الأصل و البحث عنه و إنما إصدار أحكام القيم بصدد الأصل » (3) فالذات الإنسانية تصدر أحكام قيمة تشكل علامة استفهام، فعلى ضربات المطرقة أن تحطم زيف الأنساق الفلسفية و المنظومات الأخلاقية، فالأفكار و القيم التي روّجت لها الميتافيزيقيا هي بالمنظور الجنيالوجي، لا تستند إلى أي ضرورة، و النقد الجنيالوجي " يفيد البحث عن نشأة الظواهر الإنسانية و تطورها، أي معرفة الأصل و الصيرورة بدلاً من العمل على إضافة مصدرٍ متعال إلى نظام جامد من البنى النهائية الثابثة " (4) فالنقد الجنيالوجي لا يعني التماهي مع الأصل بل يقر الاختلاف و المغايرة معه، لأن البحث في الأصل هو إقرار بالمسافة و البعد عن هذا الأصل .هكذا زعزع نيشه الثقة المفرطة في الوعي الغربي عن طريق الشك، ليس شكاً ديكارتياً، و إنما شك يفكك الفكر منذ جذوره الأولى، فكان بذلك نيشه رائداً من رواد الارتياب كما يعبر عن ذلك كارل بوبر، فاتحاً المجال أمام التأويل، التفكيك، الحفر و الاختلاف كمفاهيم معاصرة للنقد الفلسفي « يعد نيشه اول من فكك الخطاب الفلسفي بتوجيهه سهام، النقد إلى مفهوم الحقيقة بالذات، ثم أتى هيدغر، واضع المصطلح ... مركزاً خطابه

(1) نيشه، أصل الأخلاق و فصلها، مرجع سابق، ص 40
(2) نيشه، إنسان مفرط في نسانيته، ج1، ترجمة محمد الناجي، افريقيا شرق ، المغرب ، 1998، ص 17
(3) جيل دولوز، نيشه و الفلسفة، مرجع سابق، ص 5 – 6 – 7
(4) نبية قارة، الفلسفة و التاويل، دار الطليعة للطباعة و النشر، بيروت، ط1، 1998، ص 28

حول مسألة الكينونة، و بعد هيدغرنبغ ميشال فوكو صاحب المنهج الحفري من تحليل وقائع الخطاب و أنظمة المعرفة .... و بعد فوكو بالتوازي معه ظهر جاك دريدا .... مركزاً نقده بشكل خاص على عالم المعنى و فلسفة الحضور من خلال عالم الكتابة و مفاهيم الأثر و الاختلاف و الإرجاء » (1) إذن النقد المعاصر اتخذ أشكالاً طالت كل إنجازات الفكرية ، في مجال اللغة، التاريخ، الابستيمولوجيا، التحليل النفسي، السيمياء و الأناسة ... ، إذ أصبح للنقد ميل الفكر إلى التحرر من الأنظمة و الأطر الجامدة " و فجرت ألغام مفهومية أرض الفلسفة، المر الذي أدى إلى زحزحة معظم المشكلات من مطرحها، أو على القل إلى ما يحمل على إعادة طرحها و صياغتها، و لهذا لا مجال للقفز فوق هذا الحدث، لمن شاء أن يمارس التفلسف و النقد . و لا تفلسف من دون نقد " (2)

المبحث الثالث / النقد في الفكر العربي :

أولا – النقد في الفلسفة الإسلامية :

لم تخرج الفلسفة الإسلامية كانتاجات فكرية عن التصالح مع العقيدة، ممّا أعاق تميز النقد و استعمالاته، فالفلسفة الإسلامية كمصطلح أساسه عقائدي بالدرجة الأولى انطلقت من مسلمات إيمانية لا يجوز الخوض فيها، بل منطلق كل علم و عمل . إن تصور كهذا للفلسفة ينطلق من " الممتنع " بلغة علي حرب، فلا مجال فيه لنقد يعمل على تفكيك ما يستوطن الذهن من البنى و القوالب و الآليات التي تحبس الطاقة و تخنق الامكان، فغن هذه الآليات وقفت عائقاً، يحول دون النقد الصحيح لذلك " عالج أسلافنا خصوصاً الفقهاء و المتكلمون و الأصوليون القضايا التي تعرضوا لها تحت عناوين " المسائل" و هذا يعني أنهم يتجهون نحو تراكم مادي إخباري في دراساتهم، فالأجوبة عن المسائل تسعى إلى ميتافيزيقيا عقلانية كفلسفة الفارابي و ابن سينا " (3) هذه المسائل لا تتوجه توجهاً نقدياً و إنما إخباري.

(1) علي حرب، الممنوع و الممتنع، مرجع نفسه، ص 23
(2) المرجع نفسه، ص 24
(3) مجموعة من المؤلفين، موسوعة الفكر النقدي العربي و الاسلامي، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط1، 2004، ص 48

إن المصطلحات التي ارتبطت بالعقل المسألي في الفلسفة الإسلامية لها مدلول حكمي ينّم عن منطلق ديني أو عقلي ‹‹ من التكليف إلى الحق›› " الإعتقاد" " القياس" " الواجب" فهي مرحلة عكست المخزون الايديلوجي لانبناء المفهوم " فعلى صعيد المنطق مثلا تحتاج إلى اسناد تصديق، لذلك كانت مصطلحات هذه المرحلة تعبر عن انبناءات معرفية إطلاقية قطعية " Dogmatique " ما لبثت أن أغلقت على نفسها إمكانية التناقض و الاختلاف " (1) استحوذت التيارات العقائدية الأصولوية على انبناءات المفهوم، و بحثت عن إسناد تصديق منطقي و اسناد تصديق شرعي، فاحتوت بذلك فن المناظرة و المحاورة بالاستثمار في المنطق الحجاجي الأصولي مستبعدةً و متنكرةً للجدل الفلسفي، فتعريف علم الكلام بأنه « مناظرة عَقَدِّية تحفظ الأحكام الإيمانية الحق التي استدل عليها، ممّا يرد عليها من معرضات و ممانعات » (2) لا يترك مجالاً للنقد الفلسفي « فحفظ عقيدة أهل السنة و حراستها عن تشويش أهل البدعة » (3) يجعل المناحي الفلسفية و الفكرية تبتعد عن تحقيق الشرط الفلسفي للتفلسف " النقد " و يعتبر مجرد " افتزاز عقلي" يجب التصدي له ‹‹ فالجدل لم يكن وسيلة لترسيخ العقيدة بقدر ما كان وسيلة لإثارة الشبهات و سيادة التهافت و التناقض » (4) ما ولّد حركة إقصاء و قمع بدعوى حفظ عقائد السلف .

إن روح القمع التي سادت تلك الفترة، و الخوف من تهمة المروق و الزندقة و الكفر، جعلت النقد كشرط للتفلسف نادراً جداً ، لأنه كان اسهل ما يتهم به الفيلسوف .و لمّا كانت الفلسفة البحث العقلي الحر الذي لا يخضع إلا للعقل تراجعت كُلَ التراجع أمام المحاولات التلفيقية للجمع بينها و بين الدين، فالوضع العقائدي كما السياسي اضطر العقل العربي إلى محاولة تقديم الأفكار في صورة تقبلها السلطات القائمة، حتى يسلم من البطش و الاضطهاد و التشريد، و لم يسلم من ذلك رغم تحفظه، إذ يذكر وِلْ ديورانت مؤرخاً للقمع الذي تعرض له الفلاسفة

(1) مجموعة من المؤلفين، موسوعة الفكر النقدي العربي و الاسلامي، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط1، 2004، ص 27
(2) حمو النقاري، منطق الكلام من منطق الجدل الفلسفي إلى المنطق الحجاجي الأصولي، دار الأمان، الرباط، 2005، ص 48
(3) المرجع نفسه، ص 47
(4) المرجع نفسه، ص 113

آنذاك ‹‹ في عام 1150 أمر الخليفة " المستنجد" بإحراق جميع كتب ابن سينا و إخوان الصفا الفلسفية، و حتى عام 1194 أصدر الأمير " أبو يسوف يعقوب المنصور" و كان وقتئذ في إشبيلية أمراً بإحراق جميع كتب ابن رشد إلا عدداً قليلا منها في التاريخ الطبيعي، و حَرَّمَ على رعاياه دراسة الفلسفة و أمرهم بأن يلقوا في النار جميع كتبها أينماوجدت، و قد خضع العامة لتنفيذ هذه الأوامر، و في هذا الوقت أيضاً أعدم ابن حبيب لدراسة الفلسفة ›› (1)

إن الطابع العقائدي للموضوعات التي تناولها الفكر في هذه الفترة و روح القمع إلى جانب وجود أنظمة سياسية دينية أضفت على نفسها طابع القداسة، كلها عوامل قضت على الدور النقدي للفلسفة، فهذه الأنظمة اتخذت من العقائد الدينية ستاراً تخفي به نقائصها و تبرر استبدادها و تسلطها، و من ثمة أي نقد لهذه الأنظمة هو نقد للدين، و أي نقد للدين هو نقد لهذه الأنظمة، و المتصفح لتاريخ الفلسفة الإسلامية يكشف أن معظم هذه الأنظمة ناصبت الاتجاهات العقلية العداء، و لم تسمح إلا بالقدر الذي يخدم مصالحها .

أ – المعتزلة

ارتبط النقد عند الفرق الإسلامية بالنفي و النقض، الاتهام و الاستبعاد، التكفير و الاقصاء، فهذه الفرق بدّعت بعضها البعض و كفرّت كل من يخالفها، و الحال إن كان كذلك فهو أبعد ما يكون عن النقد الحقيقي، لأن ممارسة الرفض للآخر ترجمت عنفاً و استبعد بذلك كل تفكير عقلاني .وسط هذا المخاض، ظهرت المعتزلة بموقفها النقدي الداعي للتأويل كمنهج عقلي لفهم الآيات القرآنية، فإذا تعارض النص مع العقل وجب ألا يفسر النص تفسيراً حرفياً بل مجازياً، فقد جعلت العقل أساس النقل . « ظهرت المعتزلة في ظروف اجتماعية تميزت بالثورات و الانتفاضات و الاضطرابات التي شهدها المجتمع الإسلامي منذ مقتل عثمان بن عفان و إلى ما بعد ذلك، و في اواخر هذه الفترة المضطربة سياسياً و اجتماعيا كانت أغلب الروافد الفكرية قد صبّت في مصّب واحد هو حركة المعتزلة » (2) فكان موقفهم السياسي نقدي و رافض

(1) وِلْ ديورانت، قصة الحضارة، ج2، المجلد الرابع ص 375 – 376

(2) محمد عمارة، المعتزلة و مشكلة الحرية الإنسانية، المؤسسة العربية للدراسات و النشر، بيروت، ط1، 1972، ص 164 – 165

لممارسات الحكم الأموي « إذ وجه المعتزلة سهام نقدهم إلى معاوية و نظروا اليه على أنه اغتصب سلطة الخلافة من الحسن و اعتدى على حق من حقوق المسلمين و الثورة » (1) لم يمارسوا النقد النظري، بل انهم شاركوا في الثورة على الحكم الأموي و ساهموا في إسقاط حكمهم، لهذا عرفت المعتزلة رواجاً إبّان الحكم العباسي، فكانت مبادئها ذائعة، إذ دعمها " المأمون ليتراجع نجمها و يأفُل مع المتوكل" و يتحوّل الاعتزال إلى تهمة يعاقب عليها صاحبها الضال، فتحوّلت لتيار ناقد معارض للسلطة و قادت مرحلة جديدة و عنيفة من الصراع مع الايديولوجيا الحاكمة .

إن النقد عند المعتزلة و كسائر الفرق الإسلامية، كان الدافع إليه سياسي و توّجه أساساً للمقولات السياسية " فربطوا مثلا بين نظرية الجبر و السلطة الأموية و رأوا أن لمفهوم الجبر أبعاداً سياسية في المجتمع الإسلامي، بل اتهموا معاوية بن أبي سفيان بأنه أول من دعا لهذا النوع من الفكر ليدعم سلطته و يبرر انتقال السلطة إليه على انها قدرٌ من الله " (2)

إن نقد المعتزلة الأساس، هو قولهم " بالتأويل " و الذي كان مصطلحاً منبوذاً قي الفكر الديني لصالح " التفسير " لذلك لم يسلم من المعارضة و الهجوم و محاولة النقض و الدحض، ليحاول الغزالي تقويض و استئصال هذه اليقظة العقلية .

2 – الغزالي

لا يمكننا أن نعتبر مساهمات الغزالي نقداً فلسفي، فنقده في " التهافت " هدم للفلسفة ذاتها، إنه نقد و مهاجمة للعقل باعتباره آلة للكفر و الضلال، لا لبيان حدوده " حيث يبين فشل العقل الإنساني في الوصول إلى الحقيقة " (3) يعلن الغزالي تكفير الفلاسفة و بأسلوب خطابي بعيد عن كل برهان عقلي مبتعداً بذلك عن النقد كنشاط فلسفي « فكان أبو حامد الغزالي شيخ النقّاد بالمعنى التهافتي، فقد أدرك أن مثل هذا النقد هو أعجز من أن يوّلد حقيقة، لأن منطلقه أن

(1) محمد عمارة، المعتزلة و الثورة، دار الهلال، بيروت، 1984، ص 67 – 68
(2) محمد عمارة، المعتزلة و الثورة، دار الهلال، بيروت، 1984، ص 167.
(3) فتح الله خليف، فلاسفة الإسلام، دار الجامعات المصرية، مصر، 1987، ص 244

الحقيقة معروفة سلفاً، أي أن مرماه تبرير ما هو معروف قوامه الحكم على الأشياء استناداً إلى ما هو معلوم بصورة مسبقة ، و لهذا فهو لا ينتج فكراً و لا يحقق سبقاً معرفيا » (1) فالنقد المعتمد على التقويم و المحاكمة غن كان مجدياً لتصحيح معلومة تاريخية كما هو نقد ابن خلدون أو للكشف عن أخطاء علمية أو تبيان تناقض أطروحات و تعارضها ‹‹ فهو لا يجدي نفعاً على الصعيد الأركيولوجيا حيث المطلوب البحث عن آليات إنتاج المعرفة، و لا يجدي على الصعيد الاستيمولوجي حيث المطلوب البحث عن آليات إنتاج الحقيقة و المعنى، و من باب أولى أن لا يجدي على الصعيد الأنطولوجي، حيث العمل الفلسفي يفتتح مناطق التفكير، تنبثق عنها إقامة علاقات جديدة مع الوجود و الحقيقة أو مع الذات و العالم " (2) فنقد الغزالي لا يعدو كونه تهافتاً نصب نفسه كمرجعية ثقافية للاتجاهات اللاعقلية التي يحاول فرض وجودها عن طريق تكفير الآراء المعارضة لها « فليس النقد مجرد نقض أو دحض، بقدر ما هو اجتراح لامكانيات جديدة للتفكير أو التعبير،للقول و للعمل، للذين يمارسون النقد كدحض للمقولات و كنفي للأعمال الفكرية على الطريقة التهافتية، لا يشهدون إلا على تهافتهم، و لا يؤكدون إلا نفيهم مجال التفكير الخلاق المنتج » (3)

ج – أبو بكر الرازي

هذا التفكير الخلاق الذي تميز به أبوبكر الرازي و الذي جمع الطب و الكيمياء و الفلسفة إنه « مجدد وذو آراء مستقلة يجدر بنا أن نعرفها بصرف النظر عن خطئها أو صوابها أو شذوذها أو اعتدالها » (4) الرازي إلى جانب كونه حداثي علميا * فهو فيلسوف جريء، لم يتردد في رفض بعض الآراء الأرسطية (...) منتقداً نظرياته الطبيعية و الميتافيزيقية (...)كما أنكر على الفلاسفة محاولاتهم للتوفيق بين الدين و الفلسفة، و يرى تعارض كل منهما

(1) علي حرب، الممنوع و الممتنع، نقد الذات المفكرة، مرجع سابق، ص 17
(2) المرجع نفسه ، ص 18
(3) المرجع نفسه ، ص 17
(4) ابراهيم مذكور، في الفلسفة الإسلامية منهج و تطبيقه، دار المعارف، مصر، ج1، ط2، ص 25
* طبق الرازي معلوماته الكيميائية في حقل الطب، استخدم الجهزة و صنعها، صنّف المواد و المعادن، لا زالت عديد الطرق التي اتبعها التحضر مستخدمة إلى اليوم

مع الآخر (...) رأى أن الفلسفة هي السبيل الوحيد لإصلاح كل من الفرد و المجتمع، أما الأديان فهي مدعاة للتنافس و الصراع بين البشر " (1) و أعنف نقد وجهه إلى الدين و النبوة في رفضه لفكرة المعجزات، و يصرّح بأن ‹‹ الأنبياء لا حق لهم في أن يدّعوا لأنفسهم بأي ميزة خاصة عقلية أو روحية، فالناس جميعاً متساوون و عدالة الله و حكمته تقتضي ألا يمتاز واحد على الآخر ›› (2) فنقد كهذا جعل " ماسنيون " « يذهب إلى الحديث عن تأثير الرازي الممتد إلى الغرب، فكان نبع تلك الانتقادات التي وجهها أصحاب الاتجاه العقلي في أوروبا إلى الدين و النبوة في عهد فريدريك الثاني » (3) إذن و الحال هذه لا نتوقع أن يسلم الرازي من تهمة المروق عن الدين و التي لا يسلم منها حتى الغزالي الذي لم تشفع له اعترافاته و لا اتهاماته للفلسفة .

4 – ابن رشد

أما الفيلسوف ابن رشد فقد هاجم الغزالي هجوماً عنيفاً في كتابه " تهافت التهافت " مدافعاً عن العقل الإنساني و مؤكداً لدوره المعرفي و رافضاً لكل انتقاص من دور العقل كان ابن رشد خصماً عنيداً لرّد الفعل اللاهوتي الذي اتخذه الغزالي ضد الفلسفة، بل و كرّس النقد الفلسفي لدحض " تهافت الفلاسفة " ثم ألف كتابين بنفس المعنى بعنوان " فصل المقال فيما بين الحكمة و الشريعة من الاتصال " و " الكشف عن مناهج الأدلة " راح يستكشف فيهما نوعية العلاقات الكائنة بين القانون الديني و الفلسفة، إذ رفض ذلك الجمع الملفق بينهما و أعلن « أن الدين يجب أن يفهم داخل الدين و عن طريق معطياته، و أن الفلسفة يجب أن تفهم أيضا من داخل الفلسفة و عن طريق مقدماتها و مقولاتها » (4) فرق ابن رشد بين المعرفة النقلية التي تأتي عن طريق الوعي و المعرفة العقلية، " وضع المعرفة العقلية في مرتبة أسمى من المعرفة النقلية، و قال بأنه إذا اختلف العقل و النقل فيجب أن يؤول النقل دون رحمة لحساب

(1) ابراهيم مذكور، في الفلسفة الإسلامية، منهج و تطبيقه، مرجع نفسه، ص 84 – 85
(2) المرجع نفسه ، ص 87
(3) المرجع نفسه ، ص 86
(4) محمد عابد الجابري، نحن و التراث، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط 4، 1985، ص 50

العقل " (1) و هناك قاعدة ينبغي الالتزام بها و هي قطع الصلة بين أصحاب التأويل (الفلاسفة) و بين عامة الناس ‹‹ فالحل الذي اقترحه لتنظيم العلاقة بين الفلسفة و الدين لا يمر من خلال إقامة علاقة بينهما، و إنما من خلال قطع العلاقات، فهو يرى أن على الفلسفة ألا تبحث في خلاصها الاجتماعي من خلال الخضوع المزدوج اجتماعيا و نظرياً لعلم الكلام ›› (2) إذن ابن رشد الفيلسوف العقلاني سخر نقده لاحداث القطيعة مع السلطة المدنية و الدينية على السواء مرتقياً بالفلسفة عن المسائل الفقهية و اللاهوتية لذلك تعرض للقهر و الإذلال .

إن الإذلال الذي لاقاه ابن رشد آذن باختفاء الفكر العقلاني الفلسفي، فاغتيال العقل في البيئة العربية الإسلامية فسح المجال لاتجاهات لا نقدية جامدة و أدى ذلك – في القرن الثاني عشر – لظهور العصور الوسطى الإسلامية أو عصر الانحطاط و خرج العرب من التاريخ ليدوم سبات أهل الكهف سبعاً من القرون بأكملها و يستيقظ النيام مع القرن التاسع عشر .

ثانيا – النقد و النهضة العربية

منذ أن حَدث الاصطدام مع الغرب في نهاية القرن الثامن عشر، و بداية القرن التاسع عشر إثر الحملة الفرنسية مع نابليون، تحوّل الفكر العربي إلى فكر إشكالي " كيف أصبح العالم الإسلامي العربي عالم انحطاط " . « كان علينا أن ننتظر مرحلة النهضة لنرتقي إلى مستوى" العقل المشكلي " فالمرحلة الفاصلة بين العقل المسألي" حيث طرحت المسائل في زي السرد الإخباري و بين " العقل المشكلي" الذي يعالج القضايا كهموم عبر احتكاكه بعلوم و معارف الغرب » (3)

مذ ابتدأت الردة على الفلسفة العقلية و بسقوط آخر معاقل الفلسفة الرشدية في الأندلس، لم يعرف الفكر العربي مثل هذا الحراك « إنه زوع فجر الحس النقدي أدى الى انحلال النظام الفكري القديم، فاختفت وحدانية التفكير و تهاوت المصنفات الجامدة، و برزت في المقابل

(1) عبد الرحمان بدوي، فلسفة العصور الوسطى، دار القلم، بيروت، ط 3، 1979 ص 123
(2) هاشم صالح، مدخل إلى التنوير الأوروبي، مرجع نفسه ، ص60
(3) مجموعة من المؤلفين، موسوعة المصطلحات النقدية، مرجع نفسه، ص 28

انماط فكرية متباينة " (1) ‹‹ لماذا تقدم الآخرون و تأخرنا نحن ›› هي مشكلة تحتاج لحل، لا لرفع تحدٍ ما ، و إنما لوضع يرتبط بتاريخ آخر، إنه وضع مجموع كان يشعر بنفسه و يريد نفسه مجموعاً حضارياً، فأبحاث النهضة ارتبطت بمشكلة عظمة الإسلام و عظمة التاريخ و بؤس التاريخ الراهن .

نبهت الحملة الفرنسية جيل النهضة الأول إلى تأخر العرب المسلمين المزدوج عن ماضيهم الحضاري و عن عصرهم و مدنيته، اكتشاف عززته السفرات إلى أوروبا « أدت مشاريع الإصلاحات العثمانية، و الصراعات السياسية التي تلت الحكم العثماني و المواجهات الاستعمارية مع أوروبا إلى احتدام الجدل داخل المجتمعات العربية، و عرف ذلك الجدل باسم مناظرات النهضة » (2) و تميزت هذه المناظرات بمحاولة إحياء التراث العربي الإسلامي مع الانفتاح على الحضارة الأوروبية، إذا اتسم هذا الخطاب بكثير من المفاهيم الواصفة لحال العرب منذ زمن السلطة العثمانية بالتأخر، الانحطاط ، التخلف، و التبعية في مقابل حال أوروبا التي كانت تشهد نهضة شاملة .

إن الإشكالية التي كانت تستدعي التفكير، البحث، و النظر منذ القرون التاسع عشر في الفكر العربي تدور حول إشكالية التقدم، فكان هناك تواتر لمقالات متباينة الاتجاهات، فهناك من ذهب إلى أن التقدم و النهضة يتحققان بالاصلاح الديني و التربوي، و هناك من اتجه إلى أن ذلك البعث يمتكن بمقاومة الاستبداد و استئصاله و إقامة نظام سياسي دستوري ينزع السلطة من الحاكم و يعيدها إلى الشعب، و هناك من رأى في الاصلاح الاجتماعي و تحرير المرأة من قيود المجتمع المتزمت يفتح الطريق نحو التقدم (3) .

إن واقع تصاعد الغرب و تدني الشرق، جعل مشروع النهضة يركز على اليقظة، النهوض و التجدد الثقافي في مقابل التراجع و الانحطاط، وكانت اهتماماتهم كلها ذات طابع حضاري،

(1) هشام شرابي، المثقفون العرب و الغرب، عصر النهضة 1914 – 1975، دار النهار للنشر، ط 2، 1981، ص 17
(2) سوزان كساب، الفكر العربي المعاصر، مرجع نفسه ص 38
(3) عبد الله موسى، عقلانيات الفكر العربي، دار الغرب للنشر و التوزيع، الجزائر، 2001، ص 32

لأنها إجابات لما هي النهضة ؟ و ما هي شروطها ؟ و كيف يمكن أن تتحرر الثقافة العربية بالنسبة للثقافة الأوروبية ؟ و يقول هشام شرابي في دراسة تحليلية اجتماعية عن سياق النهضة ‹‹ إن القضايا المركزية كانت دينية و سياسية و تدول حول الأسئلة، كيف يمكن تحقيق انبعاث الاسلام ؟ كيف يمكن مواجهة تهديد الحضارة الأوروبية ؟ كيف يمكن تقوية الروابط بين أمم العالم الإسلامي ؟ و أخيراً كيف يمكن تحقيق الوحدة الإسلامية ؟ ›› (1) فتناول هذا المشروع نشوء الحضارات و انهيارها بهدف استيعاب أسرار التطور، إلا أنها لم تكن دراسات نقدية لأنها توجهت نحو البحث و الاستقصاء لفهم أسباب التطور في أوروبا على أمل تطبيق الخطوات ذاتها على المجتمع العربي ‹‹ فالإسلام " كل" يقابله " كل " آخر هو الغرب الحديث، و من غير الممكن جدلياً تحريك شيء في الكل و إدخال شيء إليه إذا كان المتوخى هو الأصالة، من غير نقد في المحرك و المتحرك و المؤثر و المتأثر يتناول الكيانين في كل منهما في الجذور " (2) و المقصود بالنقد بهذا المعنى ليس إلغاء المنقود أو تبرير قبوله – و هو ما لم تخرج عنه أفكار النهضة – بل اعتباره موضوعاً للنقد قابلاً في ضوء النقيض أن يسقط او يضاف إليه، إذ " نلاحظ في عالم العروبة في القرن التاسع عشر حركات سياسية تهدف إلى تحرير المسلمين من الأوروبيين، أو العرب من الأتراك و حركات دستورية تهدف إلى الانعتاق من الاستبداد و حركات أدبية لتحرير الوجدان من القوالب الموروثة، و حركات نسائية لتحرير المرأة من التقاليد الفاسدة، و حركات تربوية لتحرير العقول من الخرافات " فالمفكرين العرب لم يقفوا موقفاً نقديا لا تجاه الذات و لا الآخر، فالتعامل مع هذه القضايا كان أداتياً، انتقائيا " فنلاحظ كذلك أن تلك الحركات تستعير مفاهيمها من مدارس مختلفة : أوروبية ليبرالية غربية، و تزكيها بأخرى فقهية سنية، و أخرى كلامية اعتزالية، و أخرى فلسفية اشراقية، إن قيمة تلك الحركات تكمن في فعاليتها الاصلاحية لا في عمقها الفكري " (3) كما يستشهد في هذا السياق – هشام شرابي بوصف الكاتب المصري المعاصر

(1) هشام شرابي، المثقفون العرب و الغرب، ص 20

(2) نديم نعيمة، اشكالية الفكر الإسلامي في عصر النهضة، تأليف جماعي، عصر النهضة، مقدمات ليبرالية للحداثة المنعقد بلبنان، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 2000، ص 57، 56

(3) عبد الله العروي، مفهوم الدولة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1982، ص 36

" حسن رضا " لعقم التحليل الاصلاحي بقوله ‹‹ إن جواً من " الانهماك النحوي" كان يخيم في شكل عام على الطريقة التي كان المسلمون الاصلاحيون يعالجون بها قضايا العصر الملتهبة ›› (1)

اكتسبت مسائل النهضة مع تصاعد الغزو الاستعماري آلية دفاعية لتوقي الحذر حفاظاً على الهوية في وجه الثقافة المستعمرة المنتشرة و الذي أفقد النهضة الحس النقدي، فالحاجة إلى استرداد الذات و الدفاع عن صورتها الايجابية و التي فرضتها القيود الاستعمارية لم تترك مجالاً لظهور النقد، إذا انطلقنا من أن « النقد ليس إبراز الأخطاء، على نحوٍ سطحي في أفكار مجزأة ... و لا يعني أيضا أن الفيلسوف يشكو من هذا الوضع المعزول أو ذاك ثم يقترح الإصلاحات اللازمة » (2) هذا ما تبناه مشروع النهضة، نقد يجعل الذات تقف موقفاً إيجابي تجاه قيمها في مقابل القيم الاستعمارية السلبية، فالسعي للحلول المتوفرة و السريعة بهدف التقدم و العصرنة عطل النقد الفلسفي و جعل منه تحدياً صعباً و احتمى فكر النهضة بوضع الضحية مهضومة الحقوق و المستبدة " و إذا كان الهدف الرئيس للنقد ‹‹ هو منع الجنس البشري من الضياع في هذه الأفكار و تللكم الأنشطة التي تحقنها المؤسسات الاجتماعية القائمة في أفرادها (فالبنقد) يجب أن يتاح للانسان أن يرى العلاقة بين مشاريعه اليومية و الأفكار السامية التي يقرها .... و الفلسفة تكشف عن التناقض الذي يقع الانسان في شراكه بسبب اعتناقه في حياته اليومية أفكاراً و مفاهيم معزولة »(3) فإن التوجه نحو إظهار أساس جديد لفهم الحياة الفكرية في المجتمع العربي من خلال النقد لم يكن مطروحا، بل اختزلت الدراسات في اعمال تاريخية وصفية لماضي ذاتي مجيد مقدس و حاضر آخر « فالفكر العربي في عصر النهضة في معالجته لمسألة التأخر/التقدم، لم يَعِ في معظم الحيان أن نجاح التجربة لدى الآخر لم تكن وليدة حلول سحرية .... بل وليدة معاناة انسانية، كما لم يع أن محاولته ما هي إلا

(1) هشام شرابي، المثقفون العرب و الغرب، مرجع سابق، ص 46
(2) أديب نايف دياب، دراساتنا الأكاديمية و مولد الفلسفة العربية المعاصرة، عن تأليف جماعي الفلسفة في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2001، ص 167
(3) أديب نايف، دراساتنا الأكاديمية و مولد الفلسفة العربية المعاصرة، المرجع نفسه، ص 167

ضرب من التوهم و الاختزال للواقع ...على حساب المعطيات القائمة » (1) إن ثنائية (تأخر/تقدم) التي شغلت المفكرين العرب لفترة طويلة، و منعتهم من التفكير بشكل نقدي منتج، و مثمر بحيث ظلوا ينوسون بين قطبي الثنائية ذهاباً و إياباً، « فلا مسافة بين دعاة الاصلاح و دعاة النهضة إلا إذا عدنا إلى مصادر الخطاب في كل منهما، فالاصلاح متواصل مع الموروث و النهضة متواصلة مع الوافد الأوروبي، فهما لا تمثلان القطيعة »(2) فالفكر العربي لم يكن قادراً و لا مؤهلاً بعد لنقد الماضي و لا لنقد العقل الأوروبي فوقع في شراك التمجيد فكان العجز و الشقاء داخل مفاهيم هشة تفتقد للتأسيس و تسبح في المسلمات و اليقين فكانت حالة من الغياب رغم الحضور .

1 – التيار التحديثي :

لا جدال في ان للطهطاوي (1801-1873) * الفضل في كونه طليعة جيل بدأت تتبلور عنده صورة حقيقية للغرب ومقوماته الحضارية، و أنه بفضل تلك الصورة كان وراء ادخال جملة من الأفكار على المجتمعات العربية . إن " تلخيص الابريز في تلخيص باريزً أول كتاب يتناول الحضارة الأوروبية بالوصف، مقدماً صورة للمجتمع الباريسي و جوانبه الحياتية، و شرحاً مفصلاً عن انتفاضة باريس 1830، « سجل إعجابه بالنزعة العامة إلى تقدير المعرفة خارج حدود الدين، بالاضافة إلى انتشار التعليم بين النساء، و انبهر باستعمال المنطق البشري كأبرز معيار لإطلاق الأحكام، و الموقف العام، القائم على التسامح الديني » (3) لذلك ينتقد واقع المجتمع العربي ويجزم أن « جهل الحكام السياسيين و الدينيين و استغلالهم للسلطة هما من أبرز أسباب الانحطاط الحضاري » (4) لهذا أساس التطور في باريس – في نظره

(1) عبد الله موسى، مرجعيات الفكر العربي، مرجع سابق، ص 73
(2) المرجع السابق، ص 33
* إن مذكرات رفاعه رافع الطهطاوي عن باريس أول و أشهر كتاب يتناول الحضارة الأوروبية استناداً إلى أسلوب المقارنة، نشر هذا الكتاب في القاهرة عام 1834، تحت عنوان " تلخيص باريز، و الطهطاوي شيخ أزهري أرسله السلطان عبد الحميد للإشراف على مجموعة طلاب بين عامي 1826 – 1831
(3) سوزان كساب، الفكر العربي المعاصر، مرجع نفسه، ص 44
(4) المرجع نفسه ، ص 45

نظره – هو العدل السياسي، فنظام الحكم قائم على قانون أساسي يحدد بوضوح الحقوق و الواجبات الخاصة بالحاكم و المحكومين، لذلك عمِّد الطهطاوي لتقديم ترجمة للدستور الفرنسي بحذافيره و اعتبره حكمة إنسانية قيِّمة .

تقدم بترجمته لينقل قناعة أساسية، أنه بإمكان التفكير أن يقود العدل و من ثمة التحضر إذ يقول عنه ‹‹ نوّد الاستعانة بهذا الكتاب، مع أن معظم مضمونه غير موجود في كتاب الله القدير .... لتلاحظو كيف أن تفكيرهم قادهم إلى اعتبار العدل و الانصاف من بين أسباب تحضر الممالك و الشعوب ›› (1) إن استدراك الطهطاوي "مع أنه" استدراك محاصرة قيود لوعي بدأ في التشكل، فلا هو قادر على التخلص من التقليد و سيادة سقف العقائد و منه يتعذر نقد سلطة المقدس، و لا هو قادر على نقد السلطة السياسية المتمثلة في " السلطان عبد الحميد " الذي هو ممتن له برحلاته، و صاحب فضل لا يمكن التنكر له في بعث هذا التيار التحديثي. كما أن انبهاره بالغرب لم يترك مجالاً لتسرب النقد غلى رؤيته، هذا ما دفع بحسن حنفي ليعيب عليه أحكامه السطحية التي لا تليق بعالم أزهري و التي تشبه انطباعات أي سائح يتوجه نحو باريس « إنها في النهاية انطباعات عالم ازهري وقع تحت تأثير الصدمة الحضارية، فهو يرى الآخر من منظور الأنا و يرى الأنا من منظور الآخر، و يصبح ازدواجي الثقافة يحاول أن يستنبط عناصر التشابه و الإختلاف بين ثقافة الأنا و الآخر، و هي عملية تخضع لمنطق دقيق و ليس مجرد انطباعات.... تكون عرضة للاتهام بأنها أوهام الأنا أو إسقاطاتها على الاخر بالرغم مما فيها من شجاعة أدبية و عناد التزام الموضوعية و الحياد » (2) إلا ان سوزان كساب تعتبر اقدام الطهطاوي على الكشف عن سر التطور الحضاري الأوروبي من بين أوائل مبادرات التعبير عن النقد السياسي فانتقادات الحكم المستبد ارتبطت بمشكلة التقدم، و كان نوعاً من الفهم السياسي للأزمات الثقافية، فتح المجال لحلول مختلفة و متناقضة تتأرجح بين الأصولية و التصور العلماني و فكرة القومية (3)

(1) رفاعة رافع الطهطاوي، تلخيص الابريز في تلخيص باريز، دار ابن خلدون، بيروت، 2003، ص 100
(2) حسن حنفي، جدل النا و الآخر دراسة في تلخيص الابريز للطهطاوي، مجلة الآداب، عدد 41، بيروت، 1993، ص 53
(3) سوزان كساب، الفكر العربي المعاصر، مرجع نفسه، ص 46

هذه الأفكار و غيرها كثير عند الطهطاوي، لا شك جديدة و طارئة على الفكر الإسلامي في عصر النهضة، كما أنها جميعاً تفهم في ضوء الجدلية القائمة بين واقع غربي حديث متحرك من جهة يجري الانتقاء منه و التأثر به، و واقع إسلامي جامد يجري الانتقاء له لتحريكه، مع احتفاظ كل من الجانبين بخصوصيته و هويته و لكنها و إن فهمت في ضوء هذه الجدلية الإزائية القائمة، فهي ليست حصيلة جدلية لذلك ظلت تعاني من السطحية رغم جدّتها، وطفت على السطح بلا جذور، و بقيت أقرب إلى الاصلاح الذي تقابله آراء تغايره و لم تكتسب الطابع التأسيسي إذ « تمت بلورة مواقف تتضمن بكثير من الهشاشة في المفهوم، و في الرؤية و الدعوة على وجه العموم، و لا يفسر الأمر في نظرنا من الناحية النظرية بأكثر من استمرار مخاتلة المسألة الدينية » (1)

إن جهود الطهطاوي التحديثية و رغم ما شابها من افتقار للدقة ستعرف التراجع بشكل ما، بعد أن أصبح الغرب ليس ذلك المتفوق حضارياً، بل ذلك المستعمر المتفوق في النفوذ، هذا التراجع * سببه تغير النظرة إلى الغرب الذي يجب تقليده تقنياً، رفضه ثقافياً للحفاظ على الهوية، و مقاومته سياسياً لأسباب تتعلق بالسيادة « إذ يفتقر هذا التمييز إلى الرابط الساسي بين تلك الجوانب (...) و يمنع تحقيق حداثة فاعلة و بالتالي يرسخ التبعية و التراجع » (2)

ب – التيار الإصلاحي :

إن الخطاب الحامل لمفاهيم الإصلاح يقوم على مبدأ الرجوع إلى الماضي، إلى الأصل، « يسعى لتصحيح الاعتقاد و فتح باب الاجتهاد، و تجديد الإسلام، و هو ما يسمى بالمنطق العقائدي و من جهة أخرى هو خطاب يرمي إلى رسم حدود أمة إسلامية لا تفرط في رسالة الله و هو المنطلق التاريخي » (3) فحركة الإصلاح قامت على مفهومين بارزين، المنطلق

(1) عبد الطيف كمال، مفاهيم ملتبسة في الفكر العربي المعاصر، دار الطليعة بيروت، ط1، 1992، ص 12

* لا يمكن ان نتجاهل جهود خير الدين التونسي كرجل سياسية دافع عن الحرية و العدل و رأى أنه يجب استعارة أفكار و مؤسسات أوروبا في التنظيمات الدنيوية، في كتابه " أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك"

(2) سوزان كساب، الفكر العربي المعاصر، مرجع نفسه، ص 47

(3) كمال عبد اللطيف، سلامة موسى و إشكالية النهضة، دار الفارابي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط 1، 1981، ص 54

العقائدي و المنطلق التاريخي، فمفهوم كونية الإسلام عند جمال الدين الأفغاني (1838 – 1897) و مفهوم بعث الإسلام عند محمد عبده (1849– 1905) شكلا مرجعية الإصلاح « فالتوجه الأساسي للتقليديين توجه تاريخي في المعنى الوصفي للكلمة، أي أنهم استمدوا الوعي و القوة من تقاليد تكوّنت عبر التاريخ، و إن مواقفهم الفكرية كانت تستلزم العودة إلى الوراء، كان الماضي و ليس الحاضر » (1) هي عودة إلى الأصول و الدفاع بأي شكل عن الإسلام بعد تعرض بلاده للإحتلال بدأت مرحلة البحث عن الذات في الماضي المعاد تاويله بشكل تفسيري و انتقائي، المقدم بشكل مقدس وممجد « دافع الأفغاني و محمد عبده عن الاسلام باعتباره الاستثناء من بين الديانات فلم يعد مثل الديانت الأخرى، بل أصبح الدين الحقيقي الوحيد الصحيح، فهما يقرآن رينان، و أوغست كونت و فولتير من أجل نقد الديانات الأخرى، إنهما يقبلان فولتير و كونت الناقدين لليهودية و المسيحية، و لكن ليس كناقدين للدين كظاهرة اجتماعية، إن هذا النوع من القراءة للفكر ليس إلا قراءة انتقائية » (2) هذه القراءة من شأنها أن تؤدي للبحث عن مبررات في الماضي و توّلد ضعفاً كبيراً في مواجهة الواقع، فهذا النمط من التفكير يقوم على مسلمات غير قابلة للنقاش ممّا يستبعد العملية النقدية « كان الفكر الإصلاحي عاجزاً عن تحقيق وعي عقلاني (...) إنه يفتقد الشرط المسبق الأساس لهذا الوعي، أي القدرة على نقد الذات التصحيحي (...) و عندما يقرأ الانسان الأفغاني و عبده في مجلتهما نصف الشهرية " العروة الوثقى " (أو في مجلة رشيد رضا " المنار")، فإنه لا يلمس الإنسان أي تلميح إلى القبول بموقف مغاير أو بديل، كما لا يلمس أي محاولة للنقد الذاتي و لمراجعة المواقف الخاصة » (3)

2 – أ) جمال الدين الأفغاني : انه ناشط سياسي أكثر منه مفكر « لم يكن الأفغاني مفكراً منهجياً، و لم يكن تماسك المفاهيم من أولوياته » (4) و إنما عمّل على حشد الدعم ضد

(1) هشام شرابي، المثقفون العرب و الغرب، مصدر نفسه، ص 41
(2) سليمان المخادمة، مساهمة في نقد العقل المكوّن لفكر النهضة العربية، مجلة الفكر العربي المعاصر العدد 74 – 75، مارس1990، ص 34
(3) هشام شرابي، المثقفون العرب و الغرب، مصدر نفسه، ص 46
(4) سوزان كساب، الفكر العربي المعاصر، مرجع سابقن ص 49

الاستعمار الأوروبي المتنامي و مقاومته، و كان العلم في نظره مصدر القوة و الإسلام مصدر تضامن، دعا إلى الإجتهاد و ذلك من باب الابتعاد عن الجمود ... « و فكر الأفغاني هو فكر شرعي يقوم على الاجتهاد عن طريق الالتحام المباشر بالواقع و التنظير المباشر له اعتماداً على روح الإسلام و مقاصد الشريعة » (1) فرجل العقيدة و المناهض للاستعمار جمال الدين الأفغاني أوجز مشكلة تخلف المسلمين في مرض المجتمع و خلاصه الوحيد يكمن في الاسلام ‹‹ كل مسلم مريض، دواؤه في القرآن . قدمت هذه العبارة تعبيراً واضحاً لفرضية مسيطرة في النزعة الإصلاحية في الإسلام (...) تمثل الداء على الصعيد الذاتي، بفقدان الإيمان، و على الصعيد الموضوعي، بالانحلال السياسي، لم يؤكد المعيار الذي استعمل لتحديد العلاج على النقد و الحقيقة، بل على القوة و النجاح فانحراف المجتمع و السياسة يعود لانحراف المسلمين و ليس في الإسلام، لهذا أغلق الباب بوجه نقد العقيدة ›› (2)

2 – ب محمد عبده

حاول محمد عبده البحث عن مكانة للاسلام في هذا العالم، و تحقيق انبعاثه عن طريق مكتسبات العلم، التقنية و الديمقراطية « فقد سعى إلى إيجاد صلة بين المعطيات الثقافية الغربية و محتوى الوحي (...) فالاسلام ينطوي على بدور الدين العقلي، و العلم الاجتماعي و القانون الخلقي، و هذا ما يجعله صالحاً لأن يكون أساساً لمجتمع مستقر و متقدم » (3) اعترف محمد عبده أكثر من الأفغاني بالحاجة إلى تجديد المجتمع، ملحاً على إصلاح اجتماعي و سياسي إلى جانب إصلاح ديني و أخلاقي، إلا أن فكر محمد عبده تركز على ما يفتقر إليه هذا المجتمع ‹‹ إن ما نفتقر إليه هو إعادة تفسير الشريعة لنتمكن من اقتباس ما كان صالحاً من الأخلاق و القيم الأوروبية، و بذلك يكون محمد عبده قد ربط النهضة و التقدم العلمي بالإسلام لأنه في رأيه ينطوي على بذور عقلية تجعله صالحاً لأن يكون أساساً للحياة

(1) حسن حنفي، جمال الدين الأفغاني، دار قباء للطباعة و النشر و التوزيع، القاهرة، 1999، ص 127 – 128
(2) هشام شرابي، المثقفون العرب و الغرب، مصدر سابق، ص 39
(3) ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، دار النهار، بيروت، ط4، 1982، ص 174

الحديثة » (1) لهذا أعاد فتح المجال امام تفسيرات فقهية و قانونية و ابتدع فكرة الإسلام التصالحي " الوسطي" و هو مصالحة العقائد مع مبادئ الحداثة، فالإسلام يرتبط بالحداثة لأنه بطبيعته يشمل عوامل المنطق، المساواة و الحرية، « ناهض محمد عبده المنظومة الدينية التي كانت سائدة في عصره، المتمثلة في الدين الرسمي و التي اعتبرها أساس تخلف المسلمين، و أن التقدم يقوم على أساسين هما التمسك بالقرآن و السنة من جهة، و إعادة الاعتبار للعقل من جهة أخرى، من هذين الأساسين، حاول تاسيس منظومة فكرية جديدة تأخذ منجزات العصر بعين الاعتبار » (2) لكن فكر محمد عبده لم يتعد كونه فكر واعظ، فهو دعوة للنهوض، و البعث، دعوة للتجديد و تحقيق شروط الرقي من خلال استراتيجية وسطية تفادت نقد المقدسات من جهة، و نقد الوافد الغربي المتميز من جهة أخرى، إنه هروب مزدوج من عمق المشكلة، هروب من الذات و تفادي نقدها، و هروب من الآخر، لقوته و صعوبة ضحده، « فكيف يتم الدمج بين الإسلام و الحداثة دون تشويه أي من المفهومين ؟ (...) لقد فتح هذا الحل المجال امام عصرنة الإسلام الضرورية، و سمح بتطبيق الحداثة من دون اللجوء إلى التقليد الأعمى و السطحي، لكن بالنسبة إلى البعض، فإن هذه المصالحة بين العصرنة و الإسلام، التي تجاهلت المواقف الواضحة و تجنبت الخيارات المؤلمة بسهولة لم تستطع تفادي تحريف كل شرط من شروط المعادلة » (3)

إنه غياب لتأسيس مفاهيمي، جعل محمد عبده يبتعد عن « الجهد العقلي و العملي الذي لا يتقبل الأفكار السائدة للأفعال النمطية و الظروف الاجتماعية على أساس العادة و بدون تفكير، إن النقد هو الجهد الذي يهدف إلى تحقيق التوافق فيما بين الجوانب الفردية للحياة الاجتماعية في ذاتها، و من ثم يهدف إلى تحقيق تآلفها مع الأفكار و الأهداف العامة للحقبة التاريخية (1) فنظرته التوفيقية الوسطية افتقرت إلى التأسيس و الوضوح، و لم تخضع كمفهوم إلى فحص عقلاني، لا على المستوى الذي تحقق، و لا على مستوى ما هو ممكن في المستقبل، و لا على

(1) رضوان زيادة، ايديولوجيا النهضة في الخطاب العربي، دار الطليعة للطباعة و النشر، بيروت، ط1، 2004، ص 37 – 38
(2) عبد الله موسى، عقلانيات الفكر العربي، مرجع نفسه، ص 64
(3) سوزان كساب، الفكر العربي المعاصر، مرجع نفسه، ص 52

مستوى ما هو ضروري بالاضافة إلى انطلاقه من مسلمة ايديولوجية أساسها أن التشريع الفقهي صالح لكل زمان و مكان و العلم الأوروبي كذلك، و اعتمد على تعميم مفاده أن المجتمع العربي بحاجة إلى ما يحفظه من الأفكار الدخيلة، كلها مسلمات متناقضة من شأنها بث الاهتزاز و التناقض على مستوى المفاهيم والأفكار على السواء .

‹‹ فإذا كنا نسلم بشقاء النظر داخل المنزع الاصلاحي النهضوي في الفكر العربي المعاصر، أدركنا أهمية النقد الفلسفي الذي يضع بين مهامه التفكير في الكلية و إعادة التفكير في المسلمات و محاصرة الإيجاب اليقيني، من أجل بناء و صياغة الأسس و المفاهيم التي تغني صيرورة النظر و تسعفه بتحقيق التطابق مع التاريخ » (2)

ج – علي عبد الرزاق (1888 – 1966)

رغم ما قيل عن التيار الإصلاحي و ما سيقال، إلا أن « الحركة الاصلاحية فتحت في الوقت ذاته، الباب للتغيير ضمن حدود مرسومة (...) كانت الإصلاحية حركة العلماء الشباب الليبراليين اللذين أدركوا أن الإسلام حتى يُحمى في شكل سليم، يجب ان يتغلب على قصوره الذاتي و أن يستعيد حيويته » . (3) علي عبد الرزاق و بروح نقدية تساءل عن نظام الحكم في الإسلام، ليطرح قضية الرسالات التي تختلف في جوهرها عن الملك « فولاية النبي على المؤمنين ولاية رسالة غير مشوبة بشيء من الحكم، و زعامته زعامة دينية جاءت عن طريق الرسالة لا غير، و لما انتهت الرسالة انتهت الزعامة، و ليس من الممكن أن يخلفه أحد في رسالته » (4) فالزعامات التي تلته أعي زعامات جديدة غير زعامة الرسول، فهي نوع لا ديني، إنها زعامة دينية لا سياسية، و الخلافة ليست من الخطط الدينية، و إنما هي خطط سياسية، إنه توجه آخر للحركة الإصلاحية مع علي عبد الرزاق « إن اتجاه الإصلاح الديني بدأ بتأكيد أهمية العقل، و دوره في فهم الظروف الواقعية، و في فهم القرآن و السنة،

(1) اديب نايف دياب، دراساتنا الأكاديمية و مولد الفلسفة العربية المعاصرة ، مرجع نفسه، ص 167
(2) كمال عبد اللطيف، مفاهيم ملتبسة في الفكر العربي المعاصر، مرجع نفسه، ص 14 – 15
(3) هشام شرابي، المثقفون العرب و الغرب، مصدر نفسه، ص 39
(4) علي عبد الرزاق، الإسلام و أصول الحكم، دار مكتبة الحياة، بيروت، (د .ت)، ص 4

و انتهى إلى فصل السياسة عن الدين، أي تحرير السياسة من الدين، مما لا يعني أن اتجاه العقل السلفي، تطور بشكل تصاعدي دائماً » (1) فمحاولة علي عبد الرزاق في أسئلة كتابه بلورت أول محاولة تاريخية وضعية لأصول الحكم في الإسلام .

ج – التيار العلماني

عبر مفكرو التيار العلماني عن واقع التأخر التاريخي السائد في مجتمعاتهم، و تبنوا الخلاص عن طريق رفض الخطاب السلفي، و تمثل قيم و منجزات الغرب، و الاعتماد على مفاهيم كبرى، إذ تبنوا العقلانية و الوضعية في الفلسفة، العلمانية و الديمقراطية في السياسة، الحرية و مبدأ المنافسة في الاقتصاد، تمجيد الانسان و الدفاع عن المرأة و حقوقها أخلاقياً إذ يصف محمد أركون حراكهم الفكري « في هذا المحيط الليبرالي للنهضة، تكاثرت المجلات و الجرائد من كل الإتجاهات، و سهلت تطور جدالات سياسة، دينية و مطارحات علمية نقدية ذات اهتمامات تربوية .... لا يمكننا أن نغالي في هذا الدور الهام للصحافة في الانفتاح على العالم الخارجي، و نقل ذوق و موقف ثقافي نموذجي للبرجوازية الغربية » (2)

يميز هشام شرابي في تحليله الاجتماعي للفكر العربي في عصر النهضة بين العلمانيون المسلمون و المسيحيون المتغربون ‹‹ يتمثل الموقف المعاصر ... بموجب تسميتنا في التمييز بين المسيحيون " المتغربون " و المسلمون العلمانيون (....) إن الصفة المميزة للنظرة المسيحية لا تكمن فقط في كون المثقفين المسيحيين أدركوا و تمسكوا بالقيم و الهداف المستمدة من الغرب، بل إنهم عملوا على ربط المسيحيين العرب بالغرب حضارياً... كما أكد المسلم العلماني، برغم تمسكه بالقيم الغربية و الأفكار المعاصرة، على هويته الإسلامية ›› (3)

(1) عبد الله موسى، عقلانيات الفكر العربي، مرجع نفسه، ص 69
(2) محمد أركون، الفكر الغربي، ترجمة عادل العوا، ديوان المطبوعات الجامعية، ط2، 1982، ص 115
(3) هشام شرابي، المثقفون العرب و الغرب، مصدر نفسه، ص21

ج – 1 العلمانيون المسيحيون :

أكّد شرابي أن المثقفون المسيحيون يمثلون أقلية في المجتمع العربي، لذلك لم يستطيعوا التكلم باسم المجتمع ككل، و تجنبوا الصراع و الاصطدام ممّا ولد فكر متناقضاً ضيق الأفق و غيّب النقد فانقلبت هذه الفئة نحو الغرب و عبرت عن انبهارها بأوروبا العقلانية الرديف لكلمة العلمانية، هكذا عبر شبلي شميل (1850 – 1917) عن تقويض الدين بالعلم الطبيعي، فالتفاوت بين الأمم في نظره يعود للتفاوت في امتلاك ناصية العلم و طالب سلامة موسى (1888 – 1958) بإحداث قطيعة مع الغيبيات و التقاليد و اعتماد العلم، و عبر فرح انطوان (1872 – 1922) و بشكل أكثر وضوحاً عن علمانيته في كون الدين معيق للعرب عن النهوض إلى مستوى الحضارة الغربية، و أن السبيل الوحيد للتقدم هو تخليص المجتمع من نفوذ الدين، و قد ورد تصوره للدين ضمن دعوته للفصل بينه و بين السلطة السياسية *عشق العلمانيون المسيحيون الحضارة الأوروبية و كان أوغست كونت، داروين و سبنسر الآباء الروحيين لهم، « فالمفكرون العرب لم يقفوا موقفاً نقدياً حيال هذه العقلانية، لقد قُبِلت دون أي موقف نقدي تجاه الذات و تجاه الآخر . إن التعامل مع الفكر الأوروبي يتم ضمن منظور أداتي » (1) فالمفكر العربي تعرّف على الفكر الأوروبي من خلال وصول العقل الوضعي إلى السلطة، و به أعجب الفكر العربي النهضوي و ‹‹ العقل الأداتي هو عقل ذاتي شكلي، إنه يحاول تدمير جوهر العقل ذاته باسم النظام كطريقة للتقدم، إنه يبحث عن أقصر الطرق و أكثرها فعالية لتحقيق الدقة المفروضة من خارجه، لأنه أصلاً بلا محتوى، إن العقل الأداتي هو عقل براغماتي لا يهدف إلا إلى إنتاج النجاحات ›› (2) هي النجاحات التي تاق إليها هؤلاء الروّاد سعياً لإيجاد مكانة لأقلية خارج إطار الدين من خلال تكوين نظرة علمية للواقع، فنصّبوا انفسهم ناطقين باسم الطريقة الجديدة في الفكر، و هذا لا يجعلنا نتغاضي عن

* تناول شرابي تحليلا معمقاً لفكر شلبي شميل، فرح أنطوان، سلامة موسة في فصل كامل في مؤلفه " المثقفون العرب و الغرب "

(1) سليمان مخادمة، مساهمة في نقد العقل المكوّن لفكر النهضة العربية، مرجع نفسه، ص 35

(2) المرجع نفسه، ص 37

‹‹ الجانب الآخر من النظرة المسيحية للإصلاح (و التي) تكمن في عقلانيتها النقدية، إذ هاجمت الإرتباط بالعادات الراسخة باعتباره رجعياً في الأساس، و قابلت بين " حركة فكر في الغرب" و " الجمود الفكري في المجتمع العربي " وقدم هذا الموقف الأسس لمنطلق نقدي يمتلك بعض عناصر " التحليل المنهجي " ›› (1)

3 – ب العلمانيون المسلمون

ظهر المسلمون العلمانيون بنفس النظرة الإنتقائية في التعامل مع الغرب، إلا أنهم لم يتنكروا للنزعة الإصلاحية الدينية، و لعّل ظروف النهضة شكلت عائقا مزدوجاً لتغييب نقد الذات و نقد الآخر، فانطلق هؤلاء من نقد الواقع الاجتماعي و السياسي " إنها التجربة الخاصة بهذا الجيل، العاجز عن صياغة موقف فكري متناسق، فطال التشتت و الغموض نظراتهم و قيمهم فأزمتهم كانت أكثر شدة و اعقد من نظرائهم المسيحيون .

إن نظرتهم الانتقائية لمفكري الغرب و علومهم، آثَّرتها رغبتهم الجامحة و شغفهم العلمي فكانت خالية من الرؤية التحليلية و الحس النقدي لعقلانية أوروبا لوضعية « فمن السهل ان نرى كيف أن نادراً ما تمكن المسلم العلماني من استيعاب المجتمع الغربي و التراث الفكري استيعاباً كاملاً، فالحركة الإسلامية العلمانية (...) بدت غير قادرة على الارتفاع العقلي و المنهجي إلى مستوى التحدي الفكري الذي طرحته الحضارة الأوروبية (...) كان الأسلوب العلماني المميز خطابيا، الأمر الذي شجع تكوين موقف تستهويه الشعارات و المبالغات و المواعظ، الذي ساد الحياة السياسية في النصف الأول من القرن العشرين » (2) و يستثني هشام شرابي من هذا الحكم قاسم أمين المتوفي سنة 1908 المفكر العلماني البارز كأول مسلم عربي طرح صيغاً منهجية، و عبر عنها ليس بصورة مجردة، بل بالنسبة إلى القضايا الاجتماعية الملموسة .

(1) هشام شرابي، المثقفون العرب و الغرب، مصدر سابق، ص 67
(2) هشام شرابي، المثقفون العرب و الغرب، مصدر سابق، ص 105

وضع قاسم أمين جانباً المواقف الأخلاقية للنزعة الإصلاحية، و « أعلن أن بقاء المجتمع لا يعتمد على الأخلاق و الدين بل على '' أهليته للمشاركة في الصراع '' » (1) وضع الأولوية للعلم كغيره من النهضويين كما أكد على " الحرية الفردية" و بالأخص حرية الكلام و حرية المعتقد، ‹‹ ....استخرج أمين من هذه الحرية السياسية حقوقاً معينة كانت مهمة في الأخص لطبقة وسطى صاعدة مثل : الحق في طلب التغيير، و إبداء المعارضة، و بالتالي ليس هناك في المجتمع شيء فوق النقد، و إن من حق أي فرد، تستند أفكاره إلى العلم و العقل ان يناقش القادة، أو القانون أو التعليم ›› (2) كما تعتبر مساهمات قاسم أمين في نقد المجتمع ذات أهمية كبرى من خلال كتابيه " تحرير المرأة " (1899) و " المرأة الجديدة " (1900) فمسألة المرأة و الأسرة شكلتا أساس المشاكل الحضارية و المجتمعية « و لعلّ ما يثير الاهتمام هو ربطه بين قمع المرأة و القمع السياسي الذي يمارسه نظام الحكم، فالاستبداد السياسي يؤدي في نظره، إلى نشوء نظام ظالم متكامل، حيث القوي يقمع الضعيف، سواءاً أحصل ذلك في الدولة أم المجتمع أم الأسرة » (3) و خلافاً للقناعات السابقة يقول قاسم امين أن ضعف المرأة ليس " طبيعياً" بل نتيجة جميع أشكال الحرمان ‹‹ و المواقف المتعلقة بالمرأة، انتقلت إلى الإسلام عبر الثقافة الحربية القبلية العربية، التي ترتكز على غنائم الحرب و القيم الأبوية ›› (4)

قاسم أمين العلماني المسلم المتميز في تاريخ النهضة العربية، لم يسمح لنفسه الخروج عن محيطه الفكري الإسلامي، و رغم أنه جعل الأولوية للعلم فهو كان شديد الحرص في تحدثه عن الدين، حاله حال كل النهضويين المسلمين، إذ رسّخ التعايش بين الإصلاح و العلمانية الذي افتتحه علي عبد الرزاق ، فكان « رجلاً عملياً متبصراً في عواقب الأمور (...) إنه شجع من ناحية تقدم العقلانية العلمية، لكنه من ناحية وطد عادة تجنب المواجهة مع المعتقدات الراسخة إن أمين لم يجسد في كتاباته و في موقفه الاجتماعي بعض أرقى انجازات الحركية

(1) هشام شرابي، المثقفون العرب و الغرب، مصدر نفسه، ص 101
(2) المصدر نفسه، ص 102
(3) سوزان كساب، الفكر العربي المعاصر، مرجع نفسه، ص 59
(4) المرجع نفسه، ص 61

الاسلامية العلمانية فحسب، إنما جسد أيضا بعض تناقضاتها الأكثر جذرية، و هذا ما لم يفعله سواه »

عاش النهضويين العرب ظروفاً بالغة القسوة، تتأرجح بين همِّ الانحطاط و تهديد الاستعمار، تحجر الفكر التقليدي، و انبهار الفكر التحديثي و تشتت الفكر العلماني، لهذا خطاب النهضة في نقده لعصور الانحطاط لم يقدم أكثر من نقد سطحي لمسألة جوهرية في العمق، بل عمّق التناقضات، لأنه كان مجرد موقف دفاعي حماسي مشحون بالعواطف البعيد عن الفكرالتقليدي و لكن لا يمكن الجزم أنه لم يعرف التجديد « فلم يكن التجديد في الفكر التحديثي مقتصراً على الأفكار الطازجة، بل على الطريقة التي صيغت و حبكت بها الأفكار، إن مقولات العقل نفسها مرّت بتحوّل جوهري : بدأت المعاني تستند إلى أسس أكثر وضوحاً و أكثر ملامسة للواقع، و شرعت اللغة تكتسب مزيداً من المنطق و الشفافية، إن روحاً من التمرد بدأت تنمو بتزايد من وضوح الفكر و الأسلوب » (1) و تزامنت مع اندماج هذه الفئات المثقفة بالحركات التحريرية فكانت في طليعة مناهضة الاستعمار و غذتها في ذلك تبنيها لمشروع القومية العربية .

ثالثا – النقد و الفكر العربي المعاصر :

رسخت حالة الإستعمار الاتصال الكثيف للمفكرين العرب بمصادر الفكر الغربي الحديث في معظم البلدان العربية، فنشأت في نطاقها أشكال جديدة للسيطرة غير العسكرية، منها السيطرة الثقافية . إن انتشار لسان المستعمر أفضى إلى جيل من المتعلمين أكثر قابلية للتفاعل، و ذلك لامتلاكه اللغة الأجنبية كأداة للاتصال مع معطيات الثقافة الحديثة، إنهم جيل تلقى تكوينه في حقبة الثورة المعرفية الجديدة التي شهدتها الثقافة الإنسانية، و انتمى انتماءاً صريحاً إلى بعض مدارسها، فاستجمع ثقافته العصرية لإعادة صياغة الفكر العربي، « و فضلا عن سعة أقل اطمئناناً من سابقه إلى معطيات المعرفة التراثية و أقل انخئاداً بالمعرفة الغربية " (2)

(1) هشام شرابي، المثقفون العرب و الغرب، مصدر نفسه، ص 103
(2) عبد الإله بلقزيز، من النهضة إلى الحداثة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2009، ص 14

فالنهضويين فكروا في مسائل التمدن، الحرية، الدستور، العقل، القديم و الحديث، الأنا و الآخر، أما الحداثيون فما قطعوا الصلة بتلك المسائل، و لكن طرحوها بمنظور نقدي تركيبي، و السبب الرئيس في ذلك، العدة المنهجية التي اكتسبها المفكر العربي و تحصل عليها من قراءاته للفكر الحديث، و حرّرت الوعي العربي من التضاد الحاد بين (القديم و الجديد) التحرر من هذه التقاطبية يعتبر ثورة حقيقية . ثورة على تبشيرية الفكر، و على العوائق المعرفية التي حالت دون بناء صلة بين المنظومتين الإسلامية و الغربية، و منعت تشكيل صورة واضحة للحاضر و علاقاته، تساهم في رؤية تنشد التقدم و تؤسس له فكرياً بعيداً عن النموذج الجاهز .

إن تصاعد حركات التحرر الوطنية، جعل الفكر العربي يختصر تجلياته في الكفاح من أجل التحرر « فمع حصول غالبية البلاد العربية على استقلالها مع نهاية الحرب العالمية الثانية و حتى منتصف الستينات قد خرجت منهكة تماماً في قواها المدنية و العسكرية، أما قواها الروحية و النضالية فقد كانت أشد ما تكون رغبة في تحقيق أحلامها و رؤاها التي طالما داعبتها أثناء خضوعها للاستعمار » (1) فتحقق الحلم أو كَادَ، و بنشوة المنتصر عايش المفكر العربي منجزات الثورة، « إن المفكرين العرب في عهد الثورة عاينوا منجزات و مكتسبات تحققت في ميدان، نشر التعليم، و توسيع نطاقه، و إتاحته للفقراء، و في ميدان زيادة الانتاج و الحد من الفقر، و من الفوارق بين الطبقات، و في ميدان الاستقلال الوطني و بناء الدولة العصرية » (2) ليعود المفكر العربي القهقري لموضوع لم يكتمل و مشروع أوقفه الاستعمار عند لحظة المخاض ‹‹ و عاد مفهوم النهضة مجدداً للحضور و لكن بصيغ قومية جديدة و مختلفة بحكم صعود الخطاب القومي في تلك الفترة، و لا سيما مع بروز شخصية كاريزمية كعبد الناصر الذي كان يتحدث عن " فلسفة الثورة " ›› (3) فالثورة ليست مجرد كفاح ينتهي باخراج المستعمر من البلاد و تحريرها، و إنما هي « ثورة على التقاليد الرجعية ... يجب

(1) رضوان زيادة، ايديولوجيا النهضة في الخطاب العربي، مرجع نفسه، ص 72
(2) عبد الإله بالقزيز، من النهضة إلى الحداثة، مركز دراسات الوحدة العربية – بيروت – لبنان، ط1، 2009، ص 42
(3) المرجع نفسه ، ص 72

تحقيق الثورة في كل مكان، في كل شيء، و بدأ الحديث يتصاعد عن الثورة الثقافية، و فلسفة الإنسان الثائر » (1)

إن الدولة العصرية المنشودة لن تسمح لأي احباط مشروعها و إفشال منجزاتها أو قطع خط سيرها « فمع الشعور المنتشي بالانتصار و الذي غشى النخب آنئذ تناقص النقد و منسوب القلق و تراجع التساؤل و روح النسبية في التفكير لأنه كان يخشى على الثورة من اعدائها » (2) و لم تنفع المفكر العربي عدته المنهجية و اطلاعه المعرفي في مواجهة السلطة و التسلط، إما طوعاً بدافع الحفاظ على وحدة الصفوف منظماً إليها، و إما قهراً و ذلك لانحسار حرية التعبير، و الحرية الفردية عامة، فلحظة الثورة أنتجت وعي هذه النخبة و رسمت خطوط ولاءاتها و انحيازاتها المعرفية لتقف بذلك الايديولوجيا عائقا أمام النقد الفلسفي .

إن انهيار الثورة هزّ هذا الوعي بعنفٍ، و لكنه ما عمل إلا على صقله ورفعة روحه النقدية في نظرته للأشياء، و نبهته إلى ما كان غائباً و مسكوت عنه في القضايا و يعبر هشام شرابي عن محنته تلك قائلا « لقد كشفت لنا معاناتنا في العقود الأربعة أو الخمسة الأخيرة من عقم الايديولوجيات المتحجرة و عجز الأحزاب وردة الفعل الأوتوماتيكية و فقدنا أية قدرة على النقد و التمييز أو التوصل إلى أي نوع من أنواع الوعي الذاتي الذي تحتاج إليه الشعوب و المجتمعات لمجابهة واقعها و للحفاظ على بقائها » (3)

قادت صدمة الهزيمة الفكر العربي إلى وعي مساحات أخرى في أسئلة جيل الثورة، لم يكن وعيه قد سلط عليها الضوء قبلاً، فكان ردّ فعله إيجابي تجاه الواقع الجديد بمراجعة مفاهيمه و يقينياته فأصبحت الأسئلة أكثر دقة « إنها أسئلة أدانت بتحوّل فكري جديد انتقل من التبشير بالثورة و المجتمع الجديد إلى نقد الثورة و المجتمع، و الانتقال من الخطاب الايديولوجي إلى الخطاب الفكري، و من الإتباعية و الانتقائية إلى نقد المعرفة نقداً شاملا » (4)

(1) رضوان زيادة، ايديولوجيا النهضة في الخطاب العربي، مرجع نفسه، ص 73
(2) عبد الإله بلقزيز، من النهضة إلى الحداثة، مرجع نفسه، ص 42
(3) هشام شرابي، النقد الحضاري للمجتمع في نهاية القرن العشرين، مركز دراسات الوحدة العربية، 2001، ص 09
(4) عبد الإله بلقزيز، من النهضة إلى الحداثة، مرجع نفسه، ص 48

أصبح النقد في الفكر العربي المعاصر تبعاً للنكسة مرحلة رافضة لسيادة المطلقات، و على كافة الأصعدة، أصبح يتعاطى مع المواضيع على أنها معطيات غير ناجزة تحتاج إلى تحليل، تفكيك و تركيب، إلى حفر في الأعماق لاستخراج الغير منظور. إنتقد الفكر العربي المعاصر التراث و ما رافقه من لا مفكر فيه، و نقد الايديولوجيا و علاقاتها بالعقل، الحقيقة، و الإيمان، و لم يسلم هذا العقل العربي أيضاً من الانتقادات كما طال النقد العقيدة، الإسلام، الثورة، التخلف، السلطة، ر عرّف كل استعمالات النقد، الفلسفي، الفني، الأدبي، الثقافي، اللغوي، الحضاري، و حتى النقد لم يسلم من النقد .

إن هذا الحراك النقدي « الدليل الأوضح على نضج فكري و سياسي، و الالتزام في عمل نقدي موجه إلى الداخل، نحو طرق تفكير و عمل في زمن ما بعد الاستعمار بدل التركيز على المستعمر » (1) فمن الشروط الأساسية لتقدمنا تحديث عقلنا و تجديد أدوات تفكيرنا وصولاً إلى تشييد ثقافة عربية معاصرة، إن تجديد العقل لا يمكن أن يتم إلا من داخل الثقافة التي ينتمي إليها، و عندما يتعلق الأمر بعقل جماعة، فإن عملية التجديد لا يمكن أن تتم إلا من خلال الحفر داخل ثقافة هذه الجماعة، و التعامل العقلاني النقدي مع ماضيها و واقعها .

« فالنقد بما هو كشف أو تعرية تخدم في النهاية الثقافة و المجتمع، بقدر ما يسفر عن إبداع فكري أو يكون سبيلاً إلى انتاج معرفة بالمجتمع تتغير معها علاقة المرء بفكره و بالواقع الاجتماعي في آن، أما محاولات الحجب و الطمس و التمويه، فثمنها الجمود و التحجر و التخلف عن المشاركة في العمل الحضاري و الفعل التواصلي المنتج الخلّاق » (2)

إن الطمس و التمويه غطى ايديولوجية معينة و أخفى حقيقة الأخطاء المرتكبة، فكانت النكسة التي أنهت الحلم و أوصلته إلى نهاياته ‹‹ إذ انقلبت الثورة هزيمة مفجعة و أليمة، و على قدر ما كانت سريعة و حاسمة على قدر ما شعر العرب بعمق الفجوة و اتساع الهوة بين خطابهم

(1) سوزان كساب، الفكر العربي المعاصر، مرجع نفسه، ص 166
(2) علي حرب، الاستلاب و الاسترداد، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1997، ص 111

و حقيقة واقعهم و مجتمعهم... و بدا أن التخلف "العارض" أصبح " بنيويا" و"عميقا " ››(1)

إن تقديم قراءة تفسيرية وتحليلية للمجتمع العربي،نوع من الكتابة ظهر لتفسير أسباب النكسة *

« إن بداية التصدع في دول المنظومة الاشتراكية.... حمل المثقفين العرب على النظر في أولوياتهم و النظر إلى مجتمعهم بعين العمق و التفحص و الخصوصية بعيداً عن منظار الايديولوجيا.... و هنا بدأ الكلام عن أزمة المجتمع العربي و عن التخلف العربي يتواتر و يتشعب » (2) فالتخلف ليس أزمة عارضة و تزول بل أزمة بنيوية تعبر عن محنة تدفع الفكر إلى المراجعة و النقد، و الوعي بالأزمة يقود إلى نقد الذات، لفهم حجم التفكك و التأزم الذي تعيشه المجتمعات العربية و إدراك التحولات الاجتماعية العميقة التي خضع لها المجتمع العربي و أدت إلى انحباس التطور فيه، تبعا لذلك المجتمع بحاجة إلى نقد حضاري لتجنب مآسي تخلف الحاضر و تبديد المستقبل .

تنوعت الحركة النقدية في الفكر العربي المعاصر و تباينت و لعلنا سنحذو حذو هشام شرابي في مؤلفه " النقد الحضاري للمجتمع العربي " للتعرف على النقد و تمفصلاته مع تيارات منها الماركسية، البنيوية، التحليلية، و النسائية، هذه الاتجاهات الفكرية ‹‹ رغم تباينها، تشكل خطاً فكرياً موحداً، ينسجم في أسلوبه النقدي و يتحد في هدفه الفكري و السياسي، و يلخص بمحاولته زعزعة الخطاب المهيمن و نظامه الفكري و الاجتماعي، بأشكاله الثلاثة : الأصولي الديني، التقليدي (الأبوي)، و الأبوي المستحدث " (3)

1 - نقد التراث

إن هذه الكتابات الناقدة للتراث تحدي كبير للنظام القائم، « إذ يعيد أدونيس في كتابه الثابت و المتحوّل قراءة التاريخ العربي الإسلامي بأسلوب نقدي يثير فيه التساؤل حول صحة

(1) رضوان زيادة، ايديولوجيا النهضة في الخطاب العربي المعاصر، مرجع نفسه، ص 75

* صادق جلال العظمة (النقد الذاتي بعد الهزيمة 1967)، أعمال سعد الله ونوس المسرحية و النقدية و غيرهم كثير .

(2) المرجع نفسه ، ص75

(3) هشام شرابي، النقد الحضاري للمجتمع العربي في نهاية القرن العشرين، مصدر نفسه، ص 52 – 53

"الأصالة " في القراءات الدينية الأصولية و القراءات الأبوية التقليدية و المستحدثة معاً »(1) و يتوازى أدونيس و عبد الله العروي في قراءتهما النقدية للثقافة العربية، إذ يطرح العروي مسألة المعنى و النسبية التاريخية للمقولات الفكرية، أما محمد أركون، فيركز على كسر الطوق التقليدي للفكر، الذي احتكر التفسير القرآني، و تفسير التاريخ العربي الإسلامي، عن طريق قراءة النصوص التاريخية و الدينية قراءة جديدة تعتمد أساليب علوم اللسانيات، و السيميولوجيا الجديدة، و منهجية العلوم الاجتماعية و الإنسانية نفس الاتجاه نجده عند محمد عابد الجابري، الذي يسعى إلى نفس الهدف بإعادة قراءة التراث الإسلامي من منظور علمي حديث، معتمداً اتجاها نقديا ابستيمولوجيا على نمط ميشال فوكو متجنباً المواقف الايديولوجية. فهو يرى أن الخطاب الأصولي، و أسلوبه النظري مجرد ترديد للفكر الموروث، و هو تعبير مغلوط يتنافى مع الفكر العلمي الحديث، و يقول في ذلك ‹‹... أصبح التراث هنا مطلوباً ليس فقط من أجل الارتكاز عليه و القفز إلى المستقبل، بل أيضاً من أجل تدعيم الحاضر و من أجل تأكيد الوجود و اثبات الذات ›› (2) فالتراث بالنسبة للجابري هو أن يخلف الإبن الأب، بينما أصبح التراث بالنسبة للوعي العربي المعاصر، يمثل حضور الأب في الابن، أو لنقل حضور السلف في الخلف، حضور الماضي في الحاضر .

أما الباحث و الكاتب " هشام جعيط " فيعالج هذه الاشكالية، في اطار قضية التراث و الدين و الهوية، و مشكلة الحداثة، مصراً على الانفتاح العلمي، و يرفض كل ارتباط بأي موقف ايديولوجي و يقول: ‹‹ يميل العرب إلى قبول آخر ما اكتشفوه بحرارة و حماس، فإذا كانوا هم الحداثة فالبقية تكون مجالاً لازدرائهم، و إذا كانوا ثوريين، فلا يبقى مكان إلا للثورة. و إذا كانوا تقدميين، يبقى كل اقتراح بنّاء ينظر إلى المستقبل اقتراح فارغ (...) و كأن الابداع مستحيل، فلا يمكن أن يأتي الشيء القيِّم إلا من الخارج أو من الماضي ›› (3) و من هذا المنظور يرى هشام جعيط أن العالم العربي قادر على أن يلعب دوراً ثقافيا بارزا إذا سار

(1) هشام شرابي، النقد الحضاري للمجتمع العربي في نهاية القرن العشرين، مصدر نفسه، ص 53
(2) محمد عابد الجابري في العروي و (آخرون)، المنهجية في الآداب و العلوم الإنسانية، نقلا عن هشام شرابي، النقد الحضاري للمجتمع العربي في القرن العشرين، مصدر نفسه، ص 55
(3) هشام جعيط، الشخصية العربية في القرن العشرين، مصدر نفسه، ص 55

على النمط الذي صارت فيه أوروبا " مهد الحداثة الغربية " ففي كتابه أوروبا و الاسلام يعالج جعيط التطور الحضاري الأوروبي و الإسلامي من خلال إطار بنيوي تاريخي يمكنه من رؤية اوروبا على مثال " نظير للإسلام أو شبيهة به " (1)

2 - النقد و الاتجاه الماركسي

يقدم هشام شرابي النقد الماركسي في ثلاث تيارات رئيسية: التيار الماركسي التقليدي ممثلا في طيب تزيني، التيار الماركسي الإسلامي ممثلاً في حسين مروّة، و التيار الماركسي الغربي ممثلا في الياس مرقص . إن رواد هذا المشهد الفكري العربي كانوا يصرون على قراءة الحاضر العربي و ماضيه وفقاً للمنظور الاقتصادي الماركسي لتطور المجتمعات .

يهدف طيب تزيني في مشروعه " مشروع رؤية جديدة للفكر العربي عند بداياته حتى المرحلة الحاضرة " (2) إلى وضع مقدمة تبحث في القضايا النظرية و المنهجية تتعلق بدراسة التراث و التاريخ البشري عموماً، و التراث العربي خصوصاً، مستعينا بالمنهجية الجدلية التاريخية أما حسين مروّه، فهو كذلك أحد ممثلي التيار الماركسي في دراسة التراث الإسلامي، فإنه يعتقد أن العلمانية السائدة في أوساط المثقفين العرب هي شكل من أشكال الاستعمار الثقافي الغربي، فالذين بشروا بها عندنا و دعوا إلى الانقطاع بين ثقافتنا المعاصرة و بين تراثها الفكري ‹‹ لا يقصدون توجيه الجيل العربي نحو التكنيك (التقنية العلمية) العلمي الغربي بل نحو الايديولوجية البورجوازية الغربية (...) و الغرض الأساسي الذي يرمون إليه هو إبعاد هذا الجيل من مشكلات بلاده ذات السمات و الاتجاهات التي تحددها ظروف المعركة التحريرية التقدمية القائمة الآن في بلاد العرب بأقصى حدتها ››(3)

فالتغيير على الصعيدين الاجتماعي و الثقافي يتسنى من خلال تبني الماركسية و تطبيق منهجها في تفهم الإسلام و تفسير تجربته. كما نجد إلياس مرقص يدافع بكل قوة عن الماركسية

(1) هشام شرابي، النقد الحضاري للمجتمع العربي في نهاية القرن العشرين، مصدر نفسه، ص 59
(2) طيب تزيني، من التراث إلى الثورة : حول نظرية مقترحة في التراث العربي، نقلا عن هشام شرابي، مصدر نفسه، ص 60
(3) حسين مروّة، (وآخرون)، دراسات في الإسلام، بيروت، دار الفارابي 1980، نقلا عن هشام شرابي، نقد الحضاري للمجتمع العربي في نهاية القرن العشرين، مصدر نفسه، ص 61

الغربية ‹‹ الماركسية المنفتحة على العلوم الإنسانية و النظريات الغربية، لاهتمامه الخاص بالقضايا الابستيمولوجية و النظرية، فيطرح من هذا المنطلق السؤال التالي: " هل الفكر العربي فكر ؟ " ›› (1) فيجيب من منطلق أن الأسلوب هو الذي يحدد الفكر، و بما أن أسلوب الفكر العربي قائم على الفقه و أصوله، فهو بالتالي فكر إيديلوجي و إيماني، يعيدنا، في عصر متقدم، إلى حالة سابقة، تمثل مادة لتاريخ عالمي نحن خارجين عنه .

3 – الفكر النقدي في علم الاجتماع :

يتمثل شرابي هذا النشاط النقدي في حقلي، علم الاجتماع (السوسيولوجيا) و علم الاجتماع النفسي (السيكولوجيا) و من خلال أعمال حليم بركات في مؤلفه " المجتمع العربي المعاصر" (2) و علي زيعور في مؤلفه " التحليل النفسي للذات العربية " (3) و مصطفى صفوان في ترجمته لمؤلف سيغموند فرويد " فرويد الأحلام " (4)

يتخذ حليم بركات في دراسته لبنية المجتمع العربي و ديناميكيته الاجتماعية و السياسية موقفاً نقديا يعالج فيه قضايا ليس من زاوية التخلف فحسب، بل من حيث هو مجتمع مغترب عن ذاته، و يسعى جاهداً ليتجاوز اغترابه . « فيصوّب من خلال اللغة و المفاهيم التي يستعملها في تحليله، ضوءاً قوياً على العديد من الاشكاليات التي يجابهها النقد فيصفها ضمن أفقه التحليلي و نقده المركز » (5)

نفس العمل يقوم به علي زيعور في تحليله النفسي للذات العربية، و هو في نظر هشام شرابي أول " من طبق أسلوب و مفاهيم علم الاجتماع النفسي في تحليله للمجتمع العربي " حيث عالج المجتمع العربي كونه " ذات " مستعملاً « الطرائق التجريبية (تسجيل ملاحظات، تحقيقات ميدانية، مناهج مقارنة) و الطرائق العيادية (التحادث، الملاحظة، الروائز، اختبارات، الاسقاط) »

(1) هشام شرابي، النقد الحضاري للمجتمع العربي في نهاية القرن العشرين، مصدر نفسه، ص 61
(2) حليم بركات، المجتمع العربي المعاصر، بحث استطلاعي اجتماعي، مركز دراسات الوحدة العربية، 1984
(3) علي زيعور، التحليل النفسي للذات العربية، أنماطها السلوكية و الأسطورية، دار الطليعة، بيروت، 1977
(4) سيغموند فرويد، تفسير الحلام، ترجمة مصطفى صفوان، دار المعارف، 1981
(5) هشام شرابي، النقد الحضاري للمجتمع العربي في نهاية القرن العشرين، مصدر نفسه، ص 62

أما ترجمة مصطفى صفوان، لكتاب " سغموند فرويد " فتضع أمام الناقد العربي " الإطار و اللغة التحليلية الفذة التي صنعها فرويد في متناول النقاد الجدد بشكل شامل " (1) و تمكنت هذه الترجمة من فتح آفاق جديدة أمام الفكر النقدي كانت مغلقة .

4 – النقد البنيوي :

تناول هشام شرابي البنيوية عند العديد من المفكرين العرب، مسهباً الحديث عن بروز النظرية البنيوية في الفكر العربي كلغة للمقال النقدي في الأدب، التاريخ و علم الاجتماع، كما عرض كتابات كمال أبوديب، عبد الفتاح كليطو، عبد القادر الفاسي، محمد بنيس و عبد الكبير الخطيب ووصفهم بالنقاد البنيويين .

إن كمال أبو ديب في كتابه جدلية النقاء و التجلي يقدم دراسات بنيوية في الشعر و يقدم مفاهيم المنهج البنيوي التي يمكن أن تستخدم في النقد الأدبي و الاجتماعي و السياسي . لذلك يجب أن يتغير الفكر العربي في معاينته للثقافة و الإنسان العربي و نقله من « فكر تطغى عليه الجزئية و السطحية و الشخصائية، إلى فكر يترعرع في مناخ الرؤية المعقدة، المتقصية، الموضوعية، و الشمولية الجذرية في آن واحد » (2)

نفس التوجه البنيوي يأخذ به عبد الفتاح كليطو كمعظم زملائه المغتربين المتأثرين ب Roland Barth متسائلاً : « كيف ينبغي أن نقرأ ؟ ما هي مقاييس القراءة الجيدة ؟ (...) من سيقول القول الفصل ؟ » (3) و في مقدمته لمجموعة مقالات بارث بعنوان " درس السيميولوجيا " * يثير أسئلة تدرس المجتمع في علاقته بانتاجاته الأدبية . و علاقة السلطة باللغة و ضرورة طرح اجتماعية الأدب .

من جانبه يركز عبد القادر الفاسي الفهري على أهمية التحليل اللغوي في إقامة الأطر النظرية

(1) هشام شرابي، النقد الحضاري للمجتمع العربي في نهاية القرن العشرين، مصدر نفسه، ص 63

(2) كمال أبو ديب، جدلية الخفاء و التجلي، (بيروت، دار العلم للملايين 1979) نقلا عن هشام شرابي، النقد الحضاري للمجتمع العربي، مرجع نفسه ، ص 64

(3) العروي و (آخرون) المنهجية في الدب و العلوم الإنسانية، نقلا عن هشام شرابي، (النقد الحضاري للمجتمع العربي...) مصدر نفسه، ص 65

* عبد الفتاح كليطو، درس السيميولوجيا، ترجمة عبد السلام بن عبد العالي، دار توبقال، الدار البيضاء، 1986

لتأويل الظواهر و الأحداث الاجتماعية، لأن النظرية وحدها يمكن أن توصلنا إلى تصور معين للظاهرة التي نعالجها، فالكشف عن المعنى في الخطابات الفكرية، لا يتم إلا من خلال التحليل اللغوي إذ لا يمكن « تجاوز الاختلاف بين الخطابات التفسيرية (التاريخية، الأدبية، العلمية) إلا من خلال التحليل اللغوي أو اللساني » (1)

بدوره يقوم محمد وقيدي بنقل هذه المحاولة النقدية إلى المجال الفلسفي، من منطلق أن الفلسفة العربية المعاصرة عجزت عن الاستفادة من العلوم الإنسانية، بل تبنت « الفكرة المتجاوزة في اعتبار التفكير الفلسفي نمطاً أسمى من التفكير يتناول مشكلات أساسية خالدة هي المشكلات الأساسية للميتافيزيقيا التقليدية، فظلت نظرة الفيلسوف العربي إلى العلوم الإنسانية نظرة للتفكير الجزئي الذي لا يرقى إلى طرح المشاكل الانسانية في تصوراتها الأكثر شمولا » (2) لكن هذا لا يمنع لا يمنع في نظر وقيدي، من وجود بعض الكتابات تستجيب إلى اللحظة التاريخية الحاضرة، منها الفيلسوف عبد الله العروي الذي نفذ إلى الفلسفة من مدخل التاريخ ، و أعمال طيب تزيني و حسين مروّة إذ نظر إليها كمحاولات جادة على المستوى المنهجي من أجل فهم التراث العربي الإسلامي فهماً تاريخيا موضوعيا. و للدخول في الحوار الفلسفي العالمي يؤكد وقيدي على ضرورة « مجابهة الأزمة المعرفية في الغرب التي حملتها الثورات التي تم تحقيقها في مجال العلوم الإنسانية المتعلقة بالإنسان » (3)

أما على مستوى الخطاب الأدبي، فإننا نجد الناقد محمد بنيس صاحب كتابي " مواسم الشرق" و " ورقة البهاء " يقف موقفاً ناقداً تجاه الخطاب التقليدي المهيمن واصفاً إياه بالعجز في تفهم إشكاليات للعصر أو التفاعل معها، فهو خطاب يراوح مكانه، و يمتاز بالصيغة الشمولية القمعية و لمواجهة هذا الخطاب يقترح محمد بنيس القراءة التفكيكية، التي هي في نظره، القادرة على التصدي للموضوعات المحرمة في المجتمع حيث يقول: « لقد اهترأ العالم العربي بتراكم المفاهيم و القيم المتعالية التي تفصل بين الإنسان و جسمه، الإنسان و مستقبله تحرم

(1) هشام شرابي، النقد الحضاري للمجتمع العربي في نهاية القرن العشرين، مصدر نفسه، ص 66
(2) محمد وقيدي، حوار الفلسفة، دار توبقال الدار البيضاء، 1985 ، نقلا عن هشام شرابي، مصدر نفسه، ص 67
(3) هشام شرابي، النقد الحضاري للمجتمع العربي في نهاية القرن العشرين، مصدر نفسه، ص 66

متعته و شهوته و تغيره، فالعلائق الاجتماعية التي تدعو إلى تغيير بنيانها، من حالاتها الاقطاعية المتخلفة، غير منفصلة عن ضرورة تحريم الجسم الذي سلطت عليه أصناف القهر " و يضيف " « إن تفكيك الأرضية اللاهوتية سابق عن كل عقد، لأنه ينزلنا من السماء إلى الأرض، و قد آن لهذه السماء المتعالية أن تكف عن تغييب جسمنا، و تشطيره إلى نور و ظلام، يمين و يسار، خير و شر، ملائكة و شياطين، آن لهذا الجسم أن يحتفل بشهوته و متعته، يبدع قيماً أخرى ليس من الضرورة تحديدها مسبقا » (1)

يدعو بدوره عبد الكريم الخطيبي من خلال النقد المزدوج، أي نقد الذات و نقد الآخر، إلا أن واقع التعدد في الوطن العربي لا يمكن معالجته على أساس أنه يعود إلى مرحلة الحكم العثماني أو نتيجة للغزو الأوروبي، بل لابد من معالجته على أساس أنه يمثل حصيلة لعملية تاريخية ليست بالضرورة خيراً أو شراً حيث يجب تقبل التاريخ و التفاعل معه بتعددية فيقول « إن العالم العربي اهتز في نظامه و تصدع في كيانه الحضاري، فأصبح يعاني من تعددية شاملة، تتجلى في جميع أشكال المثاقفة و الاضمحلال، و ليس هذا المسلسل في حد ذاته خيراً أو شراً .... إنه مسلسل تاريخي ينبغي أن نقوم بتحليله و تطعيمه عن طريق فكر قادر على تحليل الأوضاع المتعددة التي يجتازها العالم العربي.... لذا فأنا أدعو إلى نقد مزدوج.... يرمي إلى تفكيك مفهوم الوحدة التي تثقل كاهلنا و الكليه التي تجثم علينا، و هو يهدف في تقويض اللاهوت و القضاء على الايديولوجيا التي تقول بالأصل و الوحدة المطلقة »(2) و يؤكد شرابي أن الخطيبي هو أول مفكر عربي تناول " الاستشراق الغربي من زاوية نقدية في مقاله نشر في Temps modernes » سنة 1976 مركزاً نقده على المقاربة الوضعية التي ميزت الفكر الاستشراقي منذ بداياته في القرن التاسع عشر .

ه – النقد النسائي:

يرى شرابي أن من دلائل التخلف في العالم العربي اقتصار الحركة النسائية على النساء فقطو يذكر منهم نوال السعداوي، فاطمة المرنيسي، خالدة سعيد .

(1) محمد بنيس، الاسم العربي الجريح، (بيروت، دار العودة 1980) نقلا عن هشام شرابي، مصدر سابق، ص 68
(2) المصدر نفسه، ص 70

في كتابها " المرأة و الجنس" تتحدث نوال السعداوي على القمع الجنسي الذي يمارسه الرجل على المرأة في المجتمع العربي، معلنة أن تحرر المرأة الحقيقي، لا يحققه البعث الديني، و لا الحرية الجنسية، بل يقوم على الانعتاق السياسي و الاقتصادي « فتحرير المرأة جزء من تحرير المجتمع كله » (1) و في مواجهتها للموقف الأصولي من قضية المرأة تقول نوال « التراث أداة توظفها جميع القوى السياسية حسب مصالحها » (2)

لكن هذه الرؤية في نظر السعداوي تفقد التراث تاريخيته و إنسانيته إذا لم تعبر عن المجتمع ككل، ذلك أن المرأة تمثل نصف المجتمع المغيب و قد عرفت المرأة تشويها عبر كل فكر سواءاً كان أوصولياً أو قوميا أو اشتراكياً لهذا تدعو المرأة لتحرير ذاتها ذاتيا « فالوعي الاجتماعي لا يتحقق للمرأة دون تحقيق الوعي الذاتي » (3)

أما فاطمة المرنيسي و في كتابها " الحريم السياسي" فتؤكد على ان تحرير الأنثى في المجتمع العربي « لا يمكن له ان يتحقق إلا إذا تحوّل أسلوب معالجة مشكلة المرأة في المجتمع العربي كمشكلة سياسية أي كجزء لا يتجزأ من الصراع السياسي » (4) فتحرير المرأة يتطلب تغييراً جذرياً في صميم المجتمع و ليس مجرد عمل إصلاحي . كما تقف فاطمة المرنيسي موقفا ناقداً للتراث باعتباره رسخ النظرة الدونية للمرأة لذلك يجب طرح الموضوع برفض العودة إلى الماضي ‹‹ و التشبث بتقاليده ليس إلا إحدى الوسائل لتثبيت هيمنة الرجل على المرأة و ابقاء المرأة في مكانها ›› (5)

أما خالدة سعيد تطرح القضية بتفهم عميق للأزمة الفكرية و الفنية المعاصرة، و تحليلها لهذه الأزمة بلغة يقول عنها شرابي انها تتميز بالدقة، الوضوح و العمق .

إنها تصنف المرأة العربية بالاغتراب المزدوج الذي تعانيه المرأة في المجتمع العربي،

---

(1) نوال السعداوي، المرأة و الجنس، ط2، المؤسسة العربية للدراسات و النشر، بيروت، 1972، نقلا عن هشام شرابي، مصدر نفسه، ص 71
(2) نوال السعداوي، في التحديات التي تواجه المرأة العربية في القرن العشرين، نقلا عن هشام شرابي، مصدرنفسه، ص 71
(3) نوال السعداوي، المرأة و الجنس، نقلا عن هشام شرابي، النقد الحضاري للمجتمع العربي في القرن العشرين، مصدر نفسه، ص 72
(4) المصدر نفسه، ص 73
(5) المصدر نفسه، ص 74

فالمرأة هي انثى الرجل، فهي تُعرَّف بالنسبة إلى الرجل (1) و تحريرها غير ممكن بلا عمل جماعي فلا فائدة من تمردها لأن ذلك عمل يتجاوز النشاط النسائي « ما لم يتحرر الناس (رجالاً و نساء) من الأفكار المسبقة عن المرأة (...) و ما لم تصبح البنى الاجتماعية مهيئة لانطلاق شخصية المرأة و تفتحها في مناخ من الحرية و من احترام الشخص الإنساني، بعيداً عن كل تمييز و اضطهاد و بسبب الجنس أو العرق، كما جاء في بيان حقوق الإنسان، ما لم يتحقق ذلك كله، ستبقى هذه القضية مفتوحة » (2)

إن مشكلة النقد في الفكر العربي – حسب تقدير هشام شرابي – تكمن في أن مفاهيمها و مقولاتها الأساسية تستمد من ثقافة الغرب و قضاياه الفكرية و الاجتماعية « من هنا أزمة الحركة النقدية و ارتباطها بالأزياء الفكرية الغربية و تغيراتها و عجزها عن تحقيق استقلالها الذاتي و اتباع خطها الفكري المستقل » (3) و لكن ما مشكلة الحركة الفكرية في الغرب و التي بسببها يجب على الفكر العربي أن لا يتأتى بها ؟

يرى شرابي أن الخطر يكمن في انعزال الحركة الفكرية في الغرب و ابتعادها عن الواقع المعاش و صراعاته، و لعلها النظرة التي لا يمكن أن تنسجم مع الفكر العربي و إنشغالاته، فتلك النزعة التجريدية للفلسفة من أية اهتمامات سياسية و اجتماعية و التي تطغى أكثر ما تطغى على الفلاسفة التحليليين، الذين صاروا يدعون إلى " الصفاء الفلسفي " * لذلك يجب على الفلسفة أن تحيد في جميع الشؤون السياسية و الاجتماعية و الأخلاقية إذ « يلخص فتجنشتين هذه الدعوة إلى الصفاء الفلسفي في قول مفاده أن على الفيلسوف أن يترك كل شيء كما هو، و هذا يعني، على وجه التحديد، أن الفيلسوف مدعو لأن يفهم، لا أن يغير، مدعو لأن يكشف عن مزالق النظر الفلسفي التقليدي التي هي أصلاً، مزالق لغوية، و أن يرى مصادر

(1) هشام شرابي، النقد الحضاري للمجتمع العربي في نهاية القرن العشرين، مصدر نفسه، ص 79
(2) خالدة سعيد، حركية الابداع، دار العودة، بيروت، 1979، نقلا عن هشام شرابي، مصدر سابق، ص 75
(3) هشام شرابي، النقد الحضاري للمجتمع العربي، مصدر نفسه، ص 79

* دعوة إلى ابتعاد الفلسفة عن الواقع، تزعمها فجنشتاين و أيضا هوسرل، استخدم هذا المصطلح كاي نيلسون " For Impurity in philosophy " كمقال سنة 1974 في مجلة " Canadien journal of Humanities "

الاختلاط فيه، لا أن يضيف أو أن يعدل فيه، مدعو لأن يبين حدود اللغة أو حدود المفهومات الكامنة في اللغة، و أن يكتشف عن المعايير الضابطة لاستعمالاتها اللغوية على اختلافها، لا يعادل في هذه الحدود و المعايير " (1)

لهذا يرى شرابي، انه على الفكر العربي تجنب تلك النظرة المحايدة للواقع، و إنما يجب أن تكون محايثة له من خلال توجيه مشروع نقد جذري يتجاوز الجمود الأكاديمي و التجديدات النظرية للتغيير في اتجاهات الفكر و الموضوعات التي يتناولها، و ذلك لا يتسنى إلا بتغيير أساليب البحث و الكتابة لتتناسب مع الحاجة الحضارية، و استبدال السرد و الوصف التقليدي، بالتحليل و التفسير الناقد و تناول الموضوعات الحضارية الأساسية .

إن السياق الذي حدده شرابي لحركة النقد في الفكر العربي، كان مدخلاً منهجي حرضه على الدراسات الحضارية للمجتمع العربي، و البحث عن اشكالية تخلف المجتمع العربي باعتباره أزمة تكمن في بنيته، محاولاً الوقوف موقفاً نقدي تجاه هذا المجتمع مبتعداً بقدر الإمكان عن " الصفاء الفلسفي " متبنياً النقد الحضاري كعملية تجديد مستمرة من أجل إحداث تغيير في الفكر من خلال فهمه و نقده، فالنقد الحضاري شرط أساسي لعملية التغيير الاجتماعي في الفكر العربي .

(1) عادل ضاهر، دور الفلسفة في المجتمع العربي، عن تأليف الفلسفة في الوطن العربي المعاصر، مرجع نفسه، ص 73 – 74

الفصل الثاني
النقد الحضاري
عند هشام شرابي

المبحث الأول : النقد الحضاري

المبحث الثاني : ممارسة النقد الحضاري و المجتمع العربي

إن الفلسفة لا تنشأ و تتطور بمعزل عن الوضع الفكري السائد في المجتمع، فالمجتمعات تتفاوت من حيث درجة التطور و نوعية المشاكل المطروحة عليها، و من حيث الوعي بهذه المشاكل في كل جوانبها، هكذا أخرجت هزيمة 1967 المثقف العربي المغترب " هشام شرابي " عن صدمته ليصبح المثقف المسكون بقضايا مجتمعه و الباحث عن أسباب الاخفاقات المتكررة، من فشل مشروع اليقظة العربية إلى النكبة وصولاً إلى النكسة، إذ تحرك خطابه الفكري و السياسي و الاجتماعي في فضاء متوتر تحتويه موضوعة غرامشي * " تشاؤم العقل، و تفاؤل الارادة " و لعّل هذه المقولة تبرر جهد الباحث القيِّم الذي اقترن الفكر عنده بالممارسة، فكان الالتزام بقضايا مجتمعه أهم خصاله الفكرية، إذ عَكَّفَ على تقديم تفسير شامل لواقع التخلف العربي بغرض تغييره، الأمر الذي اعتبره قناعة رسختها ظروف الواقع المعيش المهزوم، المليء بالمآسي و الأحزان

إن الاخفاقات المتكررة، مسألة تواترت حولها العديد من الدراسات العربية، و لكن ما يهمنا هو تسجيل الميزة الخاصة لوجهة نظر هشام شرابي، إذ تمثل مشكلات المجتمع العربي انها ثقافية و حضارية أكثر منها ازمات سياسية ضيقة، فالتغيير عبر الثورة غير ممكن في عصر ما بعد الثورات، و إنما التغيير يكون تغييراً للوعي و الثقافة من جهة، و للممارسة و التعوّد من جهة أخرى « فالمهم بالنسبة إلى هشام شرابي هو التغلب ليس على الهزيمة، بل على الوعي المهزوم، و ليس على الأزمة بل على الفكر المأزوم » (1) إنه السياق الذي أطر مشروع شرابي، فلسنا أمام مشروع فكري نظري، و لا جهاز مفاهيمي إجرائي يمجد الماضي أو يسعى لمجاراة النموذج الغربي، و إنما نحن ،مام طرح منهجي، و تصور لواقع عربي يحتاج إلى تبصر لبنية المجتمع و تركيبته، إذ يستلهم باحثنا من التحاليل الاجتماعية و السياسية و الحضارية، بوصفها نقداً أصبح أكثر من الملِّح و الضروري حضاريا بهدف تغيير هذا الواقع المشوّش متجاوزاً كل النماذج التي ظهرت في المائة سنة الأخيرة .

فما الدلالة التي أعطاها هشام شرابي لهذا الخطاب النقدي الجديد ؟ و إذا كان النقد الحضاري موجّه إلى المجتمع العربي، فكيف يسهم في تغيير البنى الثقافية له ؟

و إن وصف شرابي هذه البنى الثقافية بالبطركية. فما طبيعة العلاقات التي يستظهرها و كيف يفكك النقد الحضاري هذه البنى المتكلسة؟ و لنطرح السؤال على طريقة شرابي ما العمل إذن؟

المبحث / دلالة النقد الحضاري

أولا – النقد الحضاري : المفهوم، الموضوع، المقدمات

1 / المفهوم :

إن النقد الحضاري كما يقدمه هشام شرابي، يُعدُ الإطار الفكري الذي تندرج ضمنه الممارسات المجتمعية و السياسية الهادفة إلى التغيير من خلال تحديد منهج نقدي تحليلي يتناول المجتمع في بعديه التاريخي و الاجتماعي لمعالجة أزمة المجتمع العربي، إنه واقع فكري مطلوب، و تأسيس للوعي النقدي الذي يؤدي إلى تغيير البنى الاجتماعية « إذا أردنا لمجتمعنا العربي أن يتجاوز أزمته المتفاقمة، و أن يسترجع قواه و يدخل ثانية في مجرى التاريخ، فلابد له من القيام بعملية نقد حضاري تمكنه من خلق وعي ذاتي مستقل و استعادة العقلانية الهادفة » (1)

أشار شرابي إلى بدايات حركة النقد الحضاري التي ما فتأت تزدهر و تنمو في المجتمع العربي و تَمثّلها في " فكر نقدي ديمقراطي مشارك ينبع من الحوار و التبادل الحر و يناهض في آن إيديولوجية الفكر الثوري " (2) إنه عصر نهاية الهيمنة و بداية التفكير الحر، فالنقد الحضاري، تفاعل فكري و نقاش مستمر على صعيد المجتمع ككل " فما يجري في العالم اليوم هو بداية عصر جديد و ممارسات اجتماعية جديدة تنبع من نوع مختلف من الديمقراطية التي تنطلق بالفعل من السيادة الشعبية المباشرة، و التي ترفض كل انواع الأبوية * ... إذن على الفكر أن يعود إلى منشأه الحر في الحوارات الأفقية المفتوحة بين فئات و جماعات و مؤسسات

(1) هشام شرابي، النقد الحضاري للمجتمع العربي في نهاية القرن العشرين، مصدر نفسه، ص 10
(2) هشام شرابي، النقد الحضاري للمجتمع العربي في نهاية القرن العشرين، مصدر نفسه، ص 10
* لا يقصد شرابي بالأبوية سلطة الأب البيولوجي في العائلة فقط، بل السلطة المنتشرة في البنية المتمثلة في النموذج الأبوي و التي تحكم علاقات المجتمع و حضارته ككل.

المجتمع المدني » فالنقد الحضاري يجعل الممارسة المجتمعية و السياسية عقلانية ناضجة تعتمد الدور الايجابي للفكر المساهم في تطوير المجتمع من خلال نضج الرؤية و الهدف من داخله ‹‹ فالتاريخ يحقق نفسه من خلال الشعوب و الجماهير لا من خلال " المفكرين" و " المثقفين" أو " القادة " إلا أن الحركات الاجتماعية لا تقوم خارج أو ضد الفكر أو النظرية بل من خلالها، فالممارسة و الفكر يسيران يداً بيد في الحركات الشعبية ›› (1)

إن الواقع الحالي للمجتمعات العربية في حاجة إلى نقد حضاري من أجل تغيير مظاهر تخلف مجتمعاتنا عن الأخذ بمعطيات الحضارة الراهنة « فالنقد الحضاري ضرورة فكرية ملّحة للانتقال من الحال التي هي عليها مجتمعاتنا اليوم إلى الحالة المطلوبة لها في المستقبل لكي تكون في مستوى العصر، و في مستوى المكتسبات المادية و المجتمعية و السياسية التي تحققت لمجتمعات كثيرة في زماننا » (2)

إن النقد الحضاري رؤية مستقبلية فهو لا يستطيع تحقيق أي شيء على صعيد الممارسة المباشرة، و لكنه « يسلط الضوء على الواقع و تاريخه، و يكشف عن الحقيقة الظاهرة و الخفية، و يخطط أساليب و متطلبات تجاوزه راسماً الخريطة الفكرية التي تضيء سُبُلَ الفكر و الممارسة معا » فالنقد الحضاري يهتم بمقومات عملية التغيير الاجتماعي و التنظير لمقولاتها و قيّمها علمياً، بهذا الشكل « الشرط الأساسي لعملية التغيير الاجتماعي، و هو الخطوة الأولى لأية حركة اجتماعية جديّة ترمي إلى استئصال الأبوية من مجتمعنا و إلى السير به نحو مستقبل آخر يقرره أبناؤه لا المتسلطون عليه او القلة المنتفعة به » فالتغيير يجب أن يكون جذرياً و شرابي لا يهادن الواقع و إنما يرى في النقد وسيلة لتثوير الواقع، يتجلّى ذلك في تساؤله ما المقصود بالتغيير الجذري ؟ « إنه عملية انتقال شامل من نظام الأبوية، إلى نظام الحداثة » (3) هذا الانتقال على صعيد الدولة، الفكر، الاقتصاد، المجتمع

(1) هشام شرابي، النقد الحضاري للمجتمع العربي في نهاية القرن العشرين ، مصدر نفسه، ص 09
(2) محمد وقيدي، النقد الحضاري و النقد الذاتي، عن تاليف جماعي باعداد و تقديم أحمد عبد الحليم عطية، " نقد المجتمع الأبوي" الاتحاد العربي للجمعيات الفلسفية، ط1، القاهرة، 2003، ص 86
(3) هشام شرابي، النقد الحضاري للمجتمع العربي في نهاية القرن العشرين ، مصدر سابق، ص 11

و الحضارة ككل، « إن النقد إذا توجّه الاتجاه الصحيح، أن يجد طريقة إلى الوعي الجماهيري، و أن يفعل في الواقع العربي القائم، جميعنا ندرك الصعوبة في الفصل بين النظرية و الممارسة... و في الظروف التي نعيشها اليوم فإن للنظرية دوراً مركزياً تلعبه في تغيير الوعي الاجتماعي و تفسير اهداف التغيير الاجتماعي » (1) فعملية التغيير الجذري حسب شرابي معقدة و صعبة، لذلك يرى محمد وقيدي أن النقد الحضاري ‹‹ خطوة ممهدة و مؤطرة لكل مجهود يتجّه إلى بناء الدولة و المجتمع على أسس عصرية، و لكن هذا النقد ذاته ليس واقعاً قائماً في الشروط الفكرية السائدة الآن، إذ تبدو غالبية الفئة المثقفة غير قادرة على ممارسته لميلها التوفيقي الطاغي على ممارستها الفكرية، و من هنا يكف النقد الحضاري عن كونه مجرد إطار فكري جاهز ليصبح هو ذاته غاية مطلوبة تقتضي بلوغ مرحلة من النضج الفكري " (2)

إن صعوبة التغيير و تعقيده نتجت عن صعوبة الفصل بين النظرية و الممارسة و إن كانت النظرية هي ايضاً نوع من الممارسة * هو المبدأ الذي انطلق منه، فلم تعد الحاجة إلى العنف قائمة في هذه المرحلة، بل إلى نقد حضاري « إن الواقع الراهن و مقدرته على قمع أي تحدٍّ عنفي له يجعل " الثورة " بمعناها التقليدي امرٌ صعب التحقيق (...) لم يعد مشروعا عقلانيا قابلا للتحقيق المباشر كما كان في بدايات القرن العشرين » (3) فالفكر بحاجة إلى إعادة نظرٍ و صياغة جديدة عن طريق التركيز على مقومات عملية التغيير الجذري، و التنظير لمقولاتها و قيمها علميّاً « فليس النقد الحضاري لدى هشام شرابي موقف مبني على نزوع نحو التوفيق، في حين لا يتم الرفض المطلق لمّا هو سائد من افكار، فإن ذلك لا يعني سوى إرادة إحتواء كل ما هو ايجابي فيها من أجل التغيير المطلوب للمجتمع » (4). لا يدعو شرابي لنقد على طريقة فولتير بمهاجمة الحقائق و إظهار سخفها و عدم انسجامها مع الحديث و الراهن،

(1) هشام شرابي، النقد الحضاري للمجتمع العربي في نهاية القرن العشرين ، مصدر سابق، ص 79
(2) محمد وقيدي، " النقد الحضاري و النقد الذاتي " ، عن تأليف جماعي، نقد المجتمع الأبوي، مرجع نفسه، ص 88
* مقولة ألتوسير التي استشهد بها شرابي لتبرير اعتماد النقد الحضاري بهدف التغيير
(3) محمد وقيدي، النقد الحضاري و النقد الذاتي، نفسه ، ص 79
(4) المرجع نفسه ، ص 91

فمجابهة مثل هذه غير مثمرة، و لا حضارية، و لا يدعو للتوفيق الواهم « لا يمكن التوفيق بين الأبوية و الحداثة، بين الأصولية و العلمنة، و الحل الذي يقدمه الإطار الأبوي الحديث يقوم على التمويه و التورية، و في بخر المر، على التوفيق الكاذب » فالنقد الحضاري " إعادة النظر في جميع ركائز الفكر الموروثة، و المستمدة من الثقافة المهيمنة، و إخضاع هذا الفكر لنقد مستمر شامل " (1) إنها قراءة متفتحة للتاريخ و المجتمع إذ « يُعدُ كتاب هشام شرابي النقد الحضاري للمجتمع العربي في نهاية القرن العشرين، أحد المرجعيات الهامة لقراءة المجتمع العربي في حركته الساعية إلى التطور و التحرر و التي تكرس في الوقت نفسه السكون و الجمود و الثبات، و هو تكريس يحدث بفضل استخدام لغة قديمة لتأسيس سياقات جديدة مفعمة بالحوار و الديمقراطية و تبادل الفكر الحر، و متخلصة من الهيمنة الأبوية التي يخضع لها الفكر العربي " (2)

إن الخطاب النقدي عليه ان يقدم أكثر من وصف لحالة التفسخ التي يعرفها المجتمع، و ذلك بتوفيره لمّا يسميه تمهيد فكري اجتماعي للأرضية المطلوبة لإقامة البنى البديلة . إن خطاب المجتمع الأبوي المستحدث خلال القرن الأخير لم يتّخذ أبداً أي شكل من أشكال الموقف النقدي الأصيل أو المتآلف في معالجة المسائل الاجتماعية السياسية، أو العقائدية لهذا العصر الانتقالي، إذ بقي مضمون هذا الخطاب فكراً مجرداً و طوبوياً، يعمل على تثبيت أسس النظام القائم أكثر ممّا يهدف إلى نقد بنيته السياسية و العقائدية، و عليه بقي هذا الخطاب مقموعاً في وجه الخطاب الديني التقليدي .

ينطلق شرابي من فشل نماذج حكمت في المائة سنة الخيرة إشكالية فهم الخطاب العربي و فهمه للآخر، و التي تمثلت في :

- نظرة النخب العربية إلى نفسها و تتميز بمفاهيم تقليدية جاهزة عن الآخر و ترمي إلى تأكيد

العقائد و القيم الموروثة و الحفاظ عليها .

(1) هشام شرابي، النقد الحضاري للمجتمع العربي في نهاية القرن العشرين، مصدر نفسه، ص 18
(2) شيرين ابو النجا، النقد الحضاري من النظرية إلى التطبيق، عن تأليف جماعي " نقد المجتمع البوي" مرجع نفسه، ص 155

- النموذج البطركي الحديث و يسعى للتوفيق بين التراث و الحداثة، الماضي و الحاضر و التقرب إلى الغرب، و لا تختلف هذه النخبة عن سابقتها إذ تنهض على الحقيقة الدينية التي لا تقبل التشكيك أو النقد .
- النموذج النقدي الجذري و يجسد الوعي النقدي الحديث و يتميز بعلمانيته، انفتاحه على الغرب، و فهمه من خلال المفاهيم الغربية ذاتها، إلا أنه عاجز عن التنظير النقدي المستقل .

يصف شرابي هذه النماذج بالعاجزة عن تكوين معرفة ذاتية قائلا « إن المعرفة التاريخية و الاجتماعية و الثقافية ...إلخ، التي اكتسبها العرب عن انفسهم في العصر الحديث، إنما هي بمعظمها معرفة أوروبية أو غربية في الأصل، نُقِلَت إليهم بواسطة العلوم الاجتماعية و الانسانية التي انتجها عصر التنوير الأوروبي و صاغتها المدارس الفكرية المختلفة في القرن التاسع عشر، بهذا المعنى فإن هذه المعرفة التي يملكها العرب المعاصرون عن أنفسهم ليست معرفة ذاتية بالمعنى الدقيق للكلمة، بل هي معرفة وسائطية » (1)

إن الفشل الذي منيّت به الخطابات التقليدية و الحديثة على السواء أدى إلى انبثاق خطاب نقدي جديد مستقل يتجاوز في لغته، مضمونه و منهجه الأنواع الثلاث السالفة الذكر، إذ أصبح ذلك النقد الحضاري أكثر من ضرورة، « فانبثق تيار فكري جديد (...) رفع القضايا الملحّة و المباشرة في المجتمع، الأمر الذي أدى إلى انتقال نوعي يتلخص بالانتقال من السيكولوجيا الفردية و إنهماكاتها إلى التركيز على البنية الاجتماعية بتركيبها السياسي و الاقتصادي، و ما ترتّب على ذلك من تغيير جذري في أساليب الكتابة و موضوعات البحث ... و ازداد الانصباب على النقد الاجتماعي و قضايا التحوّل الحضاري » (2)

رغم أن النقد الحضاري ما زال حيّز التكوين، إلا أنه ينطلق من محاولة مستقلة للفهم الذاتي يقوم على تجارب الذات و انهماكاتها الخاصة . « فلا خروج من هذا الواقع الذليل إلا بإعادة النظر الجذرية في كل ما فرض على أبناء هذا المجتمع من افكار و علاقات و قيّم، و هنا يأتي

(1) هشام شرابي، النقد الحضاري للمجتمع العربي في نهاية القرن العشرين، مصدر نفسه، ص 49
(2) المصدر نفسه ، ص 52

دور الفكر الذي يعمل على تغيير الوعي الاجتماعي في محاولة للخروج بأبناء هذا المجتمع من دائرة الشعارات اللفظية و البلاغة الفارغة و التفسيرات الغيبية إلى إعتماد العقل و التحليل و النقد الحضاري » (1) ، فالنقد الحضاري عند شرابي خيار كياني واضح ووحيد ينطلق من رفض الواقع و الصراع لتغييره لمن يريد الحياة و الحرية، إنه " مشروع ينطلق من الأمل و يفعل في الواقع و يستقر في الحرية.... إنه معرفة حداثية، معرفة تحررية، معرفة عقلانية تفهم الواقع و تغيره " (2)

إننا أمام مشروع فكري، ينطلق من تشخيص للحاضر أو كما عبر عنه صاحبه " يقبض على ناصية الحاضر " لتقديم قراءة جديدة للمجتمع، ليست موجّهة لماضٍ أو نموذج قائم بل قراءة مستقبلية تهدف لبناء نموذج جديد لا ينحصر في لغةٍ تعيده باستمرار إلى خطاب تمجيدي، بل لغة ترفض الشرعيات المطلقة، فالنقد الحضاري إلى جانب انفتاحه و رؤيته المستقبلية فهو خطاب علماني يحاول التخلص من سيطرة نماذج الفكر الديني الأصولي ونماذج الفكر الأبوي، لينشئ هذا النمط من النقد مسافة تمكنه من رؤية الوقائع، « بالامكان صياغة خطاب علماني نقدي قادر على مجابهة الخطاب الأبوي المهيمن و تجاوزه، غير ان هذا المشروع الفكري يتطلب ليس تفكيك اللغة المهيمنة و اسلوبها التعبيري، بل تفنيد العقلية التي تنغرس فيها هذه اللغة و مصطلحاتها و أساليب تعبيرها » (3)

إن النقد الحضاري مدخل ضروري للانتقال إلى تعامل معرفي جديد مع مظاهرالحياة اليومية في المجتمعات العربية الاسلامية التي تعرف تأخراً تاريخياً،لذلك يقدم شرابي رؤية لتحقيق نهضة جديدة من خلال حراك اجتماعي يصارع الآخر(الغرب) في مواجهة حضارية

و يصارع ذاته، ليتخلص من التبعية و الهيمنة و الأبوية، فأسئلة النقد الحضاري بإمكانها ان تحدد أطراً فكرية قادرة على إفراز تنظيم مستقل لا يهدف إلى إزاحة الخطاب المهيمن للحلول ومسؤول ما يدفعنا للتساؤل عن طبيعة هذه المسائل التي يتناولها النقد الحضاري، فما

(1) قيصر عفيف، المجتمع الأبوي و الانتقال إلى الحداثة عن أعمال الندوة الفكرية حول فكر هشام شرابي " النقد الحضاري بين الاختلاف و الحداثة " دار الغرب للنشر و التوزيع، وهران ، 2004، ص 204
(2) علي حمية، هشام شرابي ناقدا حضاريا تأليف جماعي " نقد المجتمع الأبوي"، مرجع نفسه، ص 173
(3) هشام شرابي، النقد الحضاري للمجتمع العربي في القرن العشرين ، مصدر نفسه، ص 80

موضوعاته ؟ محله، بل إلى افساح المجال الفكري لانبثاق خطابات مستقلة ترفض كل أشكال الهيمنة و ترحب بالاختلاف و التعدد الفكري على انواعه على ان تثار هذه المسائل بشكل جدِّي .

ب / الموضوع :

" النقد الحضاري" مصطلح استخدمه هشام شرابي ليشير فيه إلى حاجة المثقفين العرب إلى خطاب نقدي أصيل و مستقل، يقوم على منهج جديد، لغة جديدة، و آليات تعبير جديدة بغرض تعرية الخطاب الأبوي السائد في العائلة الدولة و المجتمع، فكانت هذه المؤسسات السياق الذي يحدد الموضوعة التي تناولها النقد الحضاري بالتحليل و التفكيك، متناولاً هذا الخطاب في جوانبه، السياسية و الاقتصادية بغرض تدميره أو تفتيته، فموضوع النقد الحضاري عند هشام شرابي الخطاب الأبوي أو ما يسميه البنية البطركية في المجتمع العربي و « تقوم دعوى شرابي على تشريح الواقع العربي و تشخيص عيوبه التي يلخصها لنا المفكر في الأبوية و حياة البطركية و ما ينتج عن هذين المفهومين من سلبيات الاستبداد و التسلط و الظلم بدءاً من أبسط بنية في المجتمع و هي الأسرة إلى أعلى بنية فيه و هي السلطة » (1)

فالنقد الحضاري تشخيص للبنى البطركية في المجتمع العربي و « لا جدال في أن هذا التشخيص حقيقي و واقعي إلى أقصى حد، و من هنا يكتسب مصداقيته و قوته التي تكشف عن جذر التخلف العربي و عقباته التي يمتد إليها نقد شرابي متغلغلاً إلى جميع المجالات التي يختبئ وراءها التخلف الأبوي، فيشمل بذلك نطاقات الايديولوجية، السياسة، النخب، الثقافة السائدة، الفئات المهمشة، الأسرة، السلطة.... إلخ » (2)

كانت قضايا المجتمع العربي و ظواهره، محل كشف من النقد الحضاري، إذ يتناول حياة المجتمع و فئاته المختلفة بهدف معرفته معرفة ذاتية " لا يستطيع المجتمع الذي يرمي إلى

(1) زواوي بغورة، في الحداثة عند هشام شرابي، دلالات الواقع و المستقبل، عن تأليف جماعي " النقد الحضاري بين الاختلاف و الحداثة" مرجع نفسه، ص132
(2) المرجع نفسه، ص 132

تغيير ذاته النجاح في هذه العملية دون أن ينفذ أولاً إلى عملية معرفة الذات (...) و لا تكون هذه المعرفة مجرد معرفة نظرية بل معرفة نقدية قادرة على اختراق الفكر السائد و النفاذ إلى قلب القاعدة الحضارية التي ينطلق منها سلوكنا الاجتماعي " (1) إن السلوك الاجتماعي موضوعة للنقد لدى هشام شرابي، إذ يرتبط بتركيب المجتمع و المنطق الأساسي لتفهم هذه العلاقة يكمن في تحليل العلاقات في العائلة، المدرسة، الدولة و من ثمة المجتمع لأن عملية « التربية و التثقيف في العائلة و في المدرسة، إنما يهدفان إلى قولبة الفرد على النحو الذي يريده المجتمع و تقرره الثقافة المسيطرة (...) و التي تمثل نمط الحياة المسيطر في مجتمعنا » (2) فالفرد العربي ينخرط في الحياة الاجتماعية و القواعد و القيم التي يمتثلها في حياته العملية هي « القواعد و القيم التي يمثلها النظام القائم في تركيبته و ايديولوجيته التي ترفض التغيير » (3) و من ثمة سلوك الفرد ليس حالة نفسية تتغير ذاتيا و على الصعيد الفردي بل « يتجسد موضوعياً في علاقات المجتمع و القوى المسيطرة فيه، إن النظام الاجتماعي و الاقتصادي يفرض وضعاً نفسياً ذهنياً معيناً في الأفراد، كشرط أساسي لاستمرار هذا النظام و نموه » (4)

إن اكتشاف حقيقة الذات كسر للطوق الذي يبعدنا عن ذواتنا، على حدِّ تعبير شرابي، و التحدّي ليس وعظاً و لا تبشير إنما الانطلاق من « قاعدة الواقع الاجتماعي و يتناول القضايا المطروحة من زاوية التحليل العلمي ليتوصل إلى فهم رصين يشكل بداية العمل في صلب الواقع من أجل تغييره و تجاوزه » (5) إننا بذلك أمام طرح عملي ينخرط انخراطاً كليّاً في الواقع، فمن السلوك الاجتماعي يتّجه شرابي صوب مسائل نظرية فلسفية كالحداثة، مشكلة

التخلف، و مسائل اللغة، و بذلك تندرج لغته « في المناخ العام الذي يريد للفلسفة ألا تخون الواقع الذي نتحدث عنه، أو تتنكر لإنشغالاته الكبرى، و ترفض أن تقع تحت سحر ادبيات

(1) هشام شرابي، مقدمات لدراسة المجتمع العربي، مصدر نفسه، ص 68
(2) المصدر نفسه، ص 23
(3) المصدر نفسه، ص 62
(4) هشام شرابي، مقدمات لدراسة المجتمع العربي ، مصدر نفسه، ص 67
(5) المصدر نفسه، ص 82

الفلسفة المتعالية رفضاً نابعاً من وعي بخصوصيات الخطاب الفلسفي الذي لا ينبغي أن يتحوّل إلى مجرد عمل إصلاحي يقوم بانجاز ترميمات للخدوش التي أصابت جسد الخطاب الاسلامي و العربي » (1) شرابي لم يتناول الفرد كموضوع للدراسة باعتباره ظاهرة فردية، و إنما كظاهرة اجتماعية ينعكس فيها نمط الايدولوجيا أو الثقافة السائدة بهدف الكشف عن الشروط الاجتماعية للفكر الأبوي السائد في المجتمع، فنراه يحدد ثلاث ظواهر كامنة في صميم ما يهدف النقد الحضاري إلى كشفه و تحليله (2)

- الحداثة
- قضية المرأة
- القوى أو الحركات الاجتماعية

إذ ترى شيرين ابو النجا « أن الثلاث ظواهر لا يمكن فصلها قطعياً عن بعضها البعض و إلا بدا الأمر تعسفاً منهجياً، غير مبرر... فالثلاث ظواهر ترتبط ارتباطاً و ثيقاً بالنقلة التي يحاول المجتمع العربي أن يحققها » (3) ليصف شرابي هذه النقلة بالمجال الحضاري المباشر الذي يجب تغيير أسلوب البحث فيه من السرد و الخطابة إلى التحليل و التفسير الناقد، إذ ينعت هذه الموضوعات و التي يجب ان يتناولها النقد ب « الموضوعات الحضارية الأساسية : الثقافة الجماهرية، حياة الريف، التراث الشفهي (المقال)، البنية العمالية في المدن.

و في هذا المجال أيضاً يتوجب التركيز على نظام البيت العربي، و تطور العلاقات العائلية و العشائرية و القبلية في المدينة و الريف، و قيام الأنظمة التربوية و الصحية منذ نهاية القرن

التاسع عشر » (4) فتناول هذه العلاقات بالنقد و التحليل و المفهمة و يحدد دورها في التركيب الاجتماعي العام و من ثمة « تحديد معنى التحدي الحضاري و متطلبات مجابهته و التغلب عليه » (5) فمظاهر الاضطهاد في المجتمع العربي لا تضمن جيلاً قادراً على تدبر

(1) أحمد يوسف، سلطة اللغة و مركزية الخطاب الأحادي عن تاليف جماعي " النقد الحضاري بين الاختلاف و الحداثة " مرجع نفسه، ص 41
(2) هشام شرابي، النقد الحضاري للمجتمع العربي في نهاية القرن العشرين، مصدر نفسه ، ص 10
(3) شيرين أبو النجا، النقد الحضاري من النظرية إلى التطبيق عن تاليف جماعي " نقد المجتمع الأبوي " مرجع نفسه، ص 56
(4) المرجع نفسه، ص 81
(5) هشام شرابي، مقدمات لدراسة المجتمع العربي ، مصدر نفسه ، ص 83

على تدبر اموره دون ضغط أو إلزام « عندئذ نبقى كما نحن، عائلات و عشائر و طوائف متنافرة في مجتمع متفسخ عاجز عن مجابهة التحدِّب الحضاري و عن القيام بمهماته الأساسية تجاه نفسه و تجاه العالم »(1) لكل ذلك يجب أن يتجه النقد الحضاري صوب موضوعات لم تتطرق إليها البحوث بعد « نظام الدولة القطرية في النصف الثاني من القرن العشرين، أنظمة السيطرة و القمع الداخلية، دور الجيش في تطوير أساليب السلطة و الحكم، و أخيراً الموضوع المركزي: تجاه المرأة في النظام الأبوي التقليدي و المستحدث و دورها في صنع المستقبل العربي » (2)

إن موضوع النقد الحضاري عودة إلى الذات بهدف المعرفة، ذاتية أولاً و معرفة نقدية ثانياً بهدف تحرير هذه الذات، تحرير الانسان العربي في المجتمع العربي و بالتالي تحرير المجتمع بأكمله « إننا على مفترق تاريخي يؤهلنا للبدء في عملية تحرير الإنسان في كل بقعة من الوطن العربي، و لبناء حضارة يكون هدفها تلبية حاجة الإنسان (...) حضارة قادرة على دخول التاريخ و الاسهام في تقدم الإنسانية » (3)

يبدو أن نقد الفكر المسيطر في المجتمع بهدف إحداث التغيير، ليس الموضوع الوحيد لحركة النقد الحضاري، و إنما يجب التوجه صوب موضوعات حددها شرابي في كتابه و هي ثلاث (4)

أ / الاشكالات التي يتجاهلها الخطاب المهيمن و يرفض مجابهتها و التفكير فيها، لا يمثل شرابي لهذه الاشكالات، لكن سيتضح لاحقاً أنه يقصد قضية المرأة، الأصولية الدينية و الموقف من التراث .

ب / الإشكالات و الموضوعات التي يجب إعادة النظر فيها، مثلاً تاريخ النهضة و بنيتها الفكرية، الهيمنة الأوروبية العسكرية و السياسية الثقافية في القرنين التاسع عشر و العشرين .

(1) هشام شرابي، مقدمات لدراسة المجتمع العربي، مصدر نفسه، ص 88
(2) هشام شرابي، النقد الحضاري للمجتمع العربي في نهاية القرن العشرين، مصدر نفسه، ص 81
(3) المصدر نفسه، ص 99
(4) المصدر نفسه، ص 80

ج / التاريخ الاقتصادي و الاجتماعي في شكليه المحلي و العام – بخاصة منذ القرن الثامن عشر – و التحولات الإدارية و المؤسسية في القرنين التاسع عشر و العشرين (بيروقراطية الدولة، الجيش نظام البلديات، النظام البرلماني، الاصلاحات القانونية ....الخ)

إن هذه الموضوعات يجب ان تكون مشكلات رئيسية تجابهها الحركة النقدية، لأنها كمفاهيم و مقولات تنبع من الأجواء الفكرية و القضايا الاجتماعية التي يعمل و يعيش فيها النقاد العرب، فلا مجال للانعزال الأكاديمي و الابتعاد عن الواقع المعاش و صراعاته، فالأزياء الفكرية المجردة و التنظير الفلسفي المتنصل من الواقع هروب فكري من مجابهة الواقع السياسي و الايديولوجي .

موضوعة النقد الحضاري توجّه الممارسة الفلسفية في المجتمع العربي إلى قضايا وظيفية يحددها التصور الذي يعيد للفلسفة مهمتها المنوطة بها منذ البدء مع اليونان و يرجعها إلى وظيفتها النقدية التقويمية، إنه شكل من أشكال الالتزام بالواقع القائم كموضوع للنقد الحضاري، و محاولة تغييره من منطلق المعاناة الذاتية التي يعانيها المثقف العربي و المجتمع ككل جرّاء التخلف الحضاري . من هنا يمكننا ان نستفهم حول المنطلقات و المقدمات التي يقوم عليها هذا النقد الحضاري الهادف للتغيير .

3 / المقدمات :

تشكل المعاناة و الالتزام دوافع للتغيير، و منطلقات للشروع في تحديد معالم قول نقدي جديد، يتجاوز في مضمونه، لغته و منهجه النظام الأبوي القديم و المستحدث ذ يقوم على جملة من المقدمات، أمكننا الاطلاع على مشروع هشام شرابي الموسوم بالنقد الحضاري إيجازها في أربع نقاط :

3 – أ / المعرفة الذاتية :

إن توفر الوعي الذاتي على صعيد المجتمع بالوضع الذي يوجد عليه و استيعابه لوضعيته منطلق يسبق كل محاولة لاقتراح الحلول من هنا كانت اهمية الادراك الذاتي، و المعرفة

النقدية و الوعي الاجتماعي، فهماً و ادراكاً و عملاً في معالجة هذه المعضلة .

معضلة المجتمع العربي هي تخلفه، ليس مجرد تخلف في التنمية ممّا يمكن تجاوزه بالجهد و المال و الوقت و إنما « التخلف (...) الكامن في أعماق الحضارة الأبوية و يسرى في كل أطراف بنية المجتمع و الفرد (....) يتّخذ هذا التخلف أشكالا عدة تتميز عن بعضها بعضاً بصفتين مترابطتين: اللاعقلانية و العجز » (1) فلا يمكن للنقد الحضاري أن يوجد أصلاً دون شعور بتخلفه و حدسه لذاته عن طريق معرفة نقدية « فالوعي الصحيح هو الوعي النقدي القادر على كشف الواقع و تعريته، و إظهار قاعدته الحضارية، و لا يمكن تغيير الواقع إلا بكشف النقاب عن حقيقته، و ما عملية الكشف هذه إلا عملية النقد الهادفة إلى تغييره (...) فلا يستطيع المجتمع، الذي يرمي إلى تغيير ذاته في هذه العملية دون أن ينفذ أولاً إلى عملية معرفة الذات » (2) هذا التغيير الذي يرتبط أساساً بإرادة التغيير .

3 – ب / الحرية الفكرية :

إن الوعي و الإرادة الاجتماعية الهادفة للتغيير لا يتحققان بغياب الحرية، و التي بدونها لا يمكن للمجتمع العربي تجاوز تخلفه و عجزه، و لا يمكن بلورة فكر مستقل، فالحوار المفتوح إلى جانب إرادة التغيير يؤسسان لخطاب معرفي حضاري . أما حالة التفسخ التي يعانيها المجتمع العربي، فتعود إلى غياب الوعي عند الإنسان العربي، الذي يعود بدوره إلى غياب

الحرية الفكرية " فلا خلاص من هذه الدائرة إلا الفكر النقدي حيث يكون المفكر حراً حرية كاملة في تناول موضوعاته، لا تمنعه حدود و لا تأسره جذران في التعاطي مع قضايا مجتمعه على تعددها و تنوع موضوعاتها، لا يردعه سوى الفكر و لا يوّجه مسعاه سوى النقد، ليقول ما يساعده على تغيير الوعي في امور الدين و الأدب و التاريخ و السياسة و المرأة » (3) كما أن تأمين الحرية الفكرية قولاً، كتابة، حواراً قانوناً، و حماية لا يقوم إلا على المعرفة

(1) هشام شرابي، النظام الأبوي و إشكالية تخلف المجتمع العربي، دار الغرب للنشر و التوزيع، ط4، وهران، 2002، ص 23
(2) هشام شرابي، مقدمات لدراسة المجتمع العربي ، مصدر نفسه ، ص 68
(3) قيصر عفيف، المجتمع الأبوي و الانتقال إلى الحداثة عن تأليف جماعي " النقد الحضاري بين الاختلاف و الحداثة " مرجع نفسه، ص 210

الواعية القادرة على الاختيار و تنفيذ اختياراتها و بذلك أدرك شرابي أن النقد الحضاري ممارسة منوطة بفكر متحرر من السلطة المطلقة لكل فكرة . « أدركت أن الخطوة الأولى في التحرر، تكمن في التحرر الذاتي، و إن بداية التحرير تكمن في التخلص من عبودية الفكر المسيطر » (1) و لابد للوعي الناقد الحديث أن ينبع من أطراف و حركات فكرية متعددة و لا يرتكز على الفكرة الواحدة المطلقة من ثمة الاختلاف منطلق رئيس كمقدمة لنقد حضاري فالفكر النقدي الصحيح لا يقوم إلا على الحرية

3 – ج / التخلص من التبعية للثقافة الغربية :

الثقافة الغربية أصبحت عالمية مسيطرة لا يمكن تجاهلها، و لا مهرب من الانفتاح عليها، فهي تتصّف في رأي شرابي " بالقوة و الاقتدار" ، إلا أن النقد الحضاري لا يمارس إلا من عقل يستطيع التخلص من التبعية للنموذج الغربي « المشكلة الرئيسية التي تجابهها الحركة النقدية العربية تنبع من كون مفاهيمها و مقولاتها الأساسية مستمدة من ثقافة غربية عن الأجواء الفكرية و القضايا الاجتماعية التي يعمل و يعيش فيها النقاد و المثقفون العرب » (2) لذلك ينبغي التحرر أيضاً من علاقة التبعية الجديدة للمدارس و المناهج الغربية « النص النقدي الحديث يأتينا مليئاً بأصوات غربية لا نعرف ماهيتها (...) فلا نستطيع تحديد معانيه لانغراسها في عالم فكري غريب عنّا و تجارب حياتية خارج عالمنا و تجربتنا المعاشة » (3)

الشرط الأساسي لأي مشروع نقدي يرمي إلى مجابهة الواقع الراهن مجابهة جديّة، بتحديد الاشكاليات المنبثقة من الواقع، و معالجتها بالأساليب التي يفرضها الواقع الراهن لا باستيراد المناهج و الأساليب الجاهزة من الغرب، فانهماكات المجتمعات الإنسانية ليست واحدة بل متعددة و متنوعة و « من الخطأ أن نعتبر النموذج الغربي مثلاً يحتذى به في عملية التغيير الاجتماعي التي تجابهنا اليوم، كما أن النموذج (و لا يزال) مصدر إلهامنا في كل ما نفكر،

(1) هشام شرابي، مقدمات لدراسة المجتمع العربي، مصدر نفسه، ص 17
(2) هشام شرابي، النقد الحضاري للمجتمع العربي في نهاية القرن العشرين، مصدر نفسه، ص 79
(3) المصدر نفسه، ص 24 - 25

و في كل ما نصنع، و مازلنا فريسة التمويه الذي حمله إلينا مثقفونا بتقديسهم "التراث الغربي" و "الحضارة الغربية " و بعجزهم عن اتخاذ أي موقفٍ نقدي صحيح نحوها » (1)

3 – د / عدم التقوقع في التراث :

الاستقلال الفكري لا يعني الانعزال عن العالم، و التمسك بالأصالة و التراث و أمجاد الماضي و السلف الصالح، دون نظر نقدي جدّي إلى التراث الديني و السياسي يستبق الصالح منه و يهمل الطالح الذي لا يفيدنا إذا ما قررنا أن ننهض . لذلك الأصولية الإسلامية لن تكون في المدى البعيد الردّ على امتدادات الغرب في المنطقة العربية، إضافة إلى أن لا أحد له حق تمثيل المؤسسة الدينية أو حق التكلم باسم الحقيقة الدينية و التراث الديني « لهذا من واجب المجابهة النقدية الصحيحة أن تتجنب معالجة الحركات الأصولية من "منطلق" ديني الذي يعتمد على المفاهيم اللاهوتية و المقولات الدينية، و أن تُصر على المنطلق العقلي التحليلي و على السياسة الواقعية المحسوسة لا على الأماني الأحلام »(2)

يقوم النقد الحضاري في المجتمع العربي كما صوّره هشام شرابي على تصحيح مفهوم التراث، فالتراث المهم ليس التراث العتيق الذي يعود بنا مئات السنين إلى الوراء، بل التراث الذي صنعته الأزمنة الجديدة و الذي صنع واقعنا الذي نحياه، « إن وعياً زمنياً كهذا يحررنا من عبودية الأحلام الطوبوية و أماني المستقبل الآتي القريب، فلا نعود نتحدث عن التراث

و المستقبل من خلال معميات الماضي السحيق و أبعاد المستقبل المجهول، بل نركز قوانا على الواقع التاريخي المعاش بدءاً بهذه اللحظة الكريهة العفنة » (3)

ينطلق النقد الحضاري من إعادة مفهمة النقد الديني، و ذلك بالتمييز بين الحركات الدينية و التراث الديني، باعتماد التحليل العقلي لواقع الحركات الدينية الأصولية، على اعتبار أنها حركات سياسية توظف الدين كوسيلة لتحقيقها، و منه لا يمكن لأي سلطة أن تدّعي ملكيتها

(1) هشام شرابي، مقدمات لدراسة المجتمع العربي، مصدر نفسه، ص 74
(2) هشام شرابي، النقد الحضاري للمجتمع العربي في نهاية القرن العشرين، مصدر نفسه، ص 17
(3) المصدر نفسه، ص 30

للحقيقة الدينية، من هذا المنطلق ينبثق النقد الحضاري من موقع فكر جديد يرى أن استمرار هيمنة الموروث يبقي المجتمع على حاله لاحظ له في التغيير ولا أمل لاسترداد استقلاله وتحقيق أهدافه . إننا أمام إطار منهجي تتطور و تنمو من خلاله الممارسة الفكرية، يحاول استنفاذ كل امكانيته وفق مقدمات، تقوم على معرفة الذات معرفة نقدية في إطار حر يقر بالإختلاف و التعدد متخلصاً بذلك من هيمنة الغرب و الموروث على السواء، مستبدلاً الممارسات القديمة بإطار نظري جديد يتجاوز سلطة و هيمنة الموروث الثقافي النافذ في بنية المجتمع العربي، مستعيناً بمنهج اجتماعي تحليلي ولغة جديدة .

ثانيا – النقد الحضاري : المنهج و اللغة

أ / المنهج :

يبرز أوغست كونت في كتابه " Cours de la philosophie positive" بأنه " لا تدرس المناهج في استقلال عن البحوث، و كل دراسة تنزع نحو الفصل بينهما ستكون دراسة عديمة القيمة و لا تغني الفكر " ففهم المنهج متوقف على الموضوع، و فهم الموضوع متوقف على منهجه، لذلك فالفصل بين مضمون النقد الحضاري و منهج النقد الحضاري فصل منهجي تستدعيه المقاربة النقدية بهدف الوقوف على كل منهما، هذا ما كشف لنا أن منهج النقد الحضاري هو النقد ذاته، فإذا كان النقد الحضاري « محاولة فكرية لوضع منهجية تحليلية

تدفع بعملية التجاوز إلى الأمام عبر رؤية مختلفة إلى تاريخنا وواقعنا العربي و تمكننا من استنباط أساليب جديدة لتعبئة طاقاتنا البشرية و المادية لتفكيك المجتمع الأبوي و تغييره » (1) فإنه عملية تحليلية، تفكيكية، و بنائية ضرورية لأن الثقافة السائدة في المجتمع العربي ليست ثقافة العقل المشلول، بل ثقافة العقل المغلق « تغلق الباب في وجه التساؤل و البحث و الفكر المستقل، و تفرض نظام فكرٍ و نظام قيم لا دور لأعضاء المجتمع في تقريره » (2) إن النقد الحضاري إطار منهجي ينمو و يتطور من خلال ممارسات معينة، إذ تتطلب عملية النقد

(1) هشام شرابي، النقد الحضاري للمجتمع العربي في نهاية القرن العشرين، مصدر سابق، ص 30
(2) هشام شرابي، النظام الأبوي و اشكالية تخلف المجتمع العربي، مصدر سابق، ص 14

الحديث استراتيجية فكرية و إجتماعية، سياسية، أدبية لتفكيك الخطاب المهيمن و « نحن مازلنا بحاجة ماسة إلى الأطر النظرية التحليلية و التفكيكية و البنائية (....) لكوين الوعي الناقد و لتحديد أهداف ممارستنا الاجتماعية و السياسية و أساليب تحقيقها » (1) فالنقد الحضاري في اعتبار شرابي قادر على تحدي النظام الأبوي إذا وجد الأداة الصالحة للوصول لوعي الجماهير .

الحديث عن المنهج يقودنا إلى سبب فشل " المشروع النهضوي" و الذي يعود اساساً إلى عدم إحداث قطيعة معرفية مع البنى البطركية فكرياً، اجتماعيا و أدبيا، فالقطيعة تكون من خلال فهم بنية المجتمع القائمة على مركزية العقل و التي ساهمت في تكريس الفكر الأبوي و الخطاب المنفعل في الثقافة العربية المعاصرة، لهذا من الضروري فهم و استيعاب منهجيات العلوم الإنسانية التي نتجت عن نقد الفكر الوضعي و فلسفة الأنوار، إذ يجب الاقتداء منهجيا بالنموذج الغربي، ليس في تناول مضامين ترتبط بالواقع الغربي، و إنما الاستعانة بالمداخل التي اعتمدها النقد ذاته إذ « يجب قبل كل شيء فضح ظاهرة الخبل الكامنة في صميمه، و قد عبر نيشه عن هذه الظاهرة بلغة الفلسفة و الشعر، و أشار إليها فرويد بلغة التحليل النفسي و علم النفس، و كشف عنها ماركس بلغة النقد الحضاري و الجدلية التاريخية، و اتفقوا جميعهم على أن هذا المجتمع لا يقوم فقط على الاستغلال و القهر و العنف، بل أيضاً على مقدرة هائلة على الكذب و التمويه على النفس و حجب حقيقة الذات » (2) و إذا كانت هذه آليات نقد خبل

الفكر الغربي، فقد تساعدنا في رأي هشام شرابي – في نقد الفكر المغلق و تحليله في المجتمع العربي و تشخيص حالته المتسمة بالعجز، الذي أدى إلى تقليص دور الوعي و التأمل و منه انعكس على القدرة على الخلق و الابداع لتحقيق تقدم حضاري .

حين يكون المنطلق سلوك الفرد، يظهر المنهج جامعاً بين العرض الاجتماعي و التحليل النفسي و « تتناول هذه الدراسات مجتمعنا و شخصيتنا الاجتماعية بتحليل نقدي قد يبدو أحيانا

(1) هشام شرابي، المصدر نفسه، ص 17
(2) هشام شرابي، مقدمات لدراسة المجتمع العربي، مصدر سابق، ص 14

عنيفا »(1) فشرابي يتوجه توجهاً نقدياً في الفلسفة الاجتماعية لكشف النظام البطركي و تطور امكاناته من التقليدية إلى المستحدثة و كيف تعيق هذا المجتمع ؟ فالنقد الحضاري ينقل النقد من مهمة تحليل الواقع إلى تغييره باضفاء قيمة الحضارية عليه، و ذلك باستبدال البنية البطركية باطار فكري جديد، قائم على رفض التبعية و التسلط، ناقلا بذلك النقد من حكم القيمة إلى قيمة الحكم، فهو ليس وصفاً للبنى القائمة و لا شعار أو نظرية يمكن أن تطبق من طرف مجتمع ما، بل « تعبيراً خلاقاً يتفاعل مع ايجابيات الواقع السياسي و الاجتماعي و يحلل امكاناته و اتجاهاته في ظروفه المحددة و من خلال قيم و أهداف قابلة للتحقق » (2)

إن منهج النقد الحضاري تحليلي يتجاوز وصف البديل إلى كونه يمهد فكرياً و اجتماعياً لاقامة البنى البديلة، يحاول الكشف و النفاذ إلى أعماق البنى الاجتماعية لفهمها و تفسير علاقاتها بغرض تفكيكها، لذلك فهو منهج تفكيكي يعتبر بالفشل الذي مُنّي به التيار الليبرالي و إنهيار المؤسسة الليبرالية على يد الانقلابيين، وكذا التعثر الذي لحق التيار القومي الاشتراكي على صعيد السلطة و حتى الحركات والأحزاب الثورية، فالنقد الحضاري « تفكيك لكل من الخطاب الليبرالي (الاجتماعي العلمي)و الخطاب القومي(البعثي الناصري) و الخطاب الماركسي الثوري(الماركسية اللينينية الماوية) و من جهة أخرى يهدف إلى صياغة أطر فكرية جديدة لاعادة فهم الذات و الآخر، و لتدشين كتابة جديدة قادرة على إعادة كتابة التاريخ العربي الإسلامي و إثبات شرعية التعددية الفكرية و السياسية في المجتمع العربي المعاصر » (3)

فتفكيكية منهج النقد الحضاري ليست غربية المضامين، و إنما تفكك الواقع في المجتمع العربي، تفكك بنيته الأبوية بهدف تثوير الواقع « و هنا لا يعود مفهوم الثورة مفهوماً مغلقاً يمثل عقيدة مهيمنة يحققها قائد منقد، أو نخبة عسكرية، أو حزب مسيطر، بل مفهوماً منفتحاً تمارسه فعلياً قطاعات واسعة من الشعب و خطاباً علمانياً يرتكز على الحداثة و التعددية و الديمقراطية » (4)

(1) هشام شرابي، مقدمات لدراسة المجتمع العربي ، المصدر نفسه، ص 11
(2) هشام شرابي، النقد الحضاري للمجتمع العربي في نهاية القرن العشرين، مصدر نفسه، ص 32
(3) المصدر نفسه، ص 27
(4) هشام شرابي، المصدر نفسه، ص 32

تتخذ هذه المرتكزات التي يقوم عليها النقد الحضاري من البحث العلمي في العلوم الانسانية منهجا، فإن كل ما نراه و ما نستوعبه يحدد بعاملين مترابطين، عامل الزمان (التاريخ) و عامل المكان (الموقع الجغرافي) أي عامل الحضارة الاجتماعية و عامل الواقع المادي، أو بكلام آخر يحدد بالمؤثرات و العوامل التي ينتجها التاريخ و الواقع المادي (1) فالمنهج العلمي الغربي في الدراسات الإنسانية ليس مشكلاً ابستيمولوجياً و إنما يتناول الأسس الموضوعية للفكر و ادعاءاته الكلية و العلمية، أما النقد الحضاري فمنهج علمي تفكيكي على طريقة هشام شرابي، غير متنصل من الواقع، بل منغمس فيه حتى النخاع، لا يسعى لإدعات علمية موضوعية تحكم كل حضارة أو مجتمع بل يسعى لتفكيك بنية المجتمع العربي الأبوية و إزالة الحجب التي تختفي وراءها السلطة الأبوية، و هنّا يظهر موقف شرابي جلي من البحوث العلمية في العلوم الإنسانية و التي تسعى لتحقيق الاستقلالية، فلا فائدة للنقد إذا لم يرتبط بالممارسة، و ما جدوى النظرية إذا لم تسعى لتفسير الواقع، بل أبعد من ذلك عند شرابي إلى تغييره .

لذلك كله منهج النقد الحضاري لا يخرج عن التطور الاجتماعي و التاريخي، بل يسعى لنقد الذات كما هي، و على ما هي عليه، وفق منهج تحليلي، تفكيكي، بنائي يطمح لتأسيس رؤية نظرية و منهجية ملائمة لدراسة واقع المجتمع العربي و التعرف على الآليات و المركبات المختلفة التي تتحكم في هيكلته و تطوره « لهذا من واجب المجابهة النقدية الصحيحة (....) أن

تصر على المنطلق العقلي التحليلي » (2) متناولةً الفكر علاقته بالمجتمع و إرجاعه إلى أصوله التاريخية التي نبتت فيه .

إن منهج النقد الحضاري لا يطرح نفسه كنظرية أو كمبدأ مطلق، لأنه يرفض الاطلاقية و الفكر الأحادي المهيمن، و لأنه هذا النمط من الفكر وليد النظام الأبوي في المجتمع العربي، و إنما يطرح مشروع إعادة تنظيم العلاقات في المجتمع بواسطة ربط النظر بالممارسة في

(1) هشام شرابي، النقد الحضاري للمجتمع العربي في نهاية القرن العشرين، مصدر نفسه ، ص 36
(2) المصدر نفسه، ص 17

إطار نقدي يتيح للانسان العربي الكشف عن قدراته فهو بحاجة إلى « حركة خلّاقة و بناءة قادرة على تطوير المجتمع و نقله إلى صعيد إنسان أعلى » (1) و من ثمة تقديم الحلول التي تساعده على تكوين وجود حقيقي، و ليس تابعا لبنية تحركه بوعي و بغير وعي .

إننا امام منهج يسائل نقدياً المجال السوسيولوجي، منطلقاً من صورة كلية " البنية البطركية " و التي تحتاج لى تفكيك، فالأزمة اجتماعية، سياسية و حضارية يحتاج إلى حل كلياني يستبدل البنى المفككة بإطار منهجي يعبئ الطاقات، و لعقلٍ متفتح لا خاضع و لا عاجز و لا مغلق، يقوم " بصياغة نمط مغاير من الخطاب يمكن من التأليف و المواءمة بين الأفكار الغربية و طرائقها، لاسيما ما ارتبط منها بالعلوم الاجتماعية و الماركسية و البنيوية و الدراسات النسائية و ما بعد البنيوية (أي النظرية التفكيكية) (2) و بناءاً على استحضار الخطاب في هذا السياق حرِّي بنا أن نتساءل عن طبيعة لغة النقد الحضاري استتباعا لمنهجه .

2 / اللغة :

إن اللغة ليست محايدة و إنما عامل أساسي في صوغ العالم، فهي إطار يحكم الفكر و يوّجه اهتماماته و طرق إدراكه للمشاكل إلى جانب و السياق الذي يبحث فيه الفكر عن حلول لتلك المشاكل، إذ يعتمد شرابي على وصف رولان بارث للغة بأنها « مؤسسة اجتماعية و نظام قيم في آن »(3) لذلك فهي تعكس تفكير المجتمع وفق شروط جدلية، فالتواصل الاجتماعي يتحقق

بفضل النسق اللغوي السائد في المجتمع « خلال عملية التنشئة الاجتماعية تقوم اللغة الكلاسيكية بدور أكثر أهمية في تكوين الاتجاهات و المواقف، إذ انها تحدد الشكل و المحتوى لتربية الطفل و للأعراف التربوية المعمول بها على صعيد المجتمع » (4) و اعتباراً لذلك تصبح اللغة سلطة ذات ارتباط بالسلطات الأخرى ‹‹ إن لغة خطاب النظام الأبوي (...) تعمل على صياغة سبل المعرفة (المعتقدات و التصورات و المعلومات الموثقة) و الوعي بالذات

(1) هشام شرابي، مقدمات لدراسة المجتمع العربي، مصدر نفسه، ص 71
(2) هشام شرابي، النظام الأبوي و إشكالية تخلف المجتمع العربي، مصدر نفسه، ص 185
(3) رولان بارث، نقلا عن هشام شرابي، النظام البوي و إشكالية تخلف المجتمع العربي، مصدر نفسه، ص 151
(4) المصدر نفسه، ص 153

(أنماط إدراك الذات و علاقاتها) ›› (1) و بذلك فهي تحافظ على وضع سائد أو تسعى لتغيير هذا الوضع من حيث تحديدها لكيفية التفكير، لذلك فكل إرادة تتجه نحو التغيير تجد نفسها في مواجهة النسق اللغوي القائم و يكون عليها نقده كجزء من الوضع الشامل الذي تسعى إلى تغييره .

نقد اللغة السائدة يعني نقد الأساس الذي تنبني عليه الايديولوجيا القائمة، في حين أن البقاء ضمن النسق التعبيري السائد الذي يرفض التغيير من خلال « الخضوع بالفكر و الكلمة إزاء الثقافة الأبوية المهيمنة، و هذه الثقافة لا تفرض سلطتها و حسب بل ذوقها و قيمها، (آدابها و تقاليدها) » فنقد اللغة يصبح مدخلا لنقد مظاهر السلطة و التخلف الذي يتخفى وراء نسق لغوي سائد من زمن طويل مثل « الصمت في حضرة الكبار، الكلام المهذب القليل، كلام المناسبات الفارغ من أي معنى، في جو هذه الثقافة تختفي التلقائية و المرح و الدعابة (...) فيسيطر في المجالس العامة التكلف و الكلام الفصيح و المسلك الطقوسي الممل الكئيب (...) هذه ثقافة العلاقة الأبوية (...) التي نجابهها، في البيت، في المدرسة، نكون صغاراً فلا ندرك كيف نعالجها، فنخضع لها صاغرين » (2) إنه الخضوع الذي لا يمكن مجابهته سياسيا و ثقافيا من دواخله و من خلال لغته تختلف عن لغة السلطة، " إننا لم نَقْوَ بعد على تجاوز اللغة الخلدونية في تحليل الواقع الإسلامي و العربي على السواء، ووضع أصول جديدة

لمقاربة الوعي السياسي و التاريخي (...) لأن هذه اللغة و أسئلتها ما زالت تحتفظ في تصوري براهنيتها و عمقها في تشخيص المشكلات الفلسفية و الاجتماعية و توكيد حالات التردي المفزعة للواقع العربي و الإسلامي، لأن اللغة الخلدونية لم تفصلها عن شرطها التاريخي الذي ينبغي أن نعترف بقدرته على اصطفاء الموضوعات و تحديد أبنيتها المعرفية و أنساقها الفكرية و أشكالها التعبيرية و هذا ما يحاول ان يصطنعه المشروع الفكري لهشام شرابي مستعيناً بالزخم الفلسفي و الغربي و بحساسيته الفنية و الأدبية " (3)

(1) هشام شرابي، النقد الحضاري للمجتمع العربي في نهاية القرن العشرين، مصدر نفسه، ص 152
(2) المصدر نفسه، ص 16
(3) احمد يوسف، سلطة اللغة و مركزية الخطاب الأحادي " النقد الحضاري بين الاختلاف و الحداثة "، مرجع نفسه، ص 42 – 43

الفكر العربي في الاجترار و التكرار لأن لغته وقعت على حدِّ تعبير أدونيس في السحرية « الناجمة عن استخدام الألفاظ الرنانة و المفردات الخطابية و الأساليب البيانية و الإحالات الداخلية » (1) إنه هاجس التفنن في القول الذي لا يجاري التدفق المتجدد للحياة، و الذي لم يعد قادراً على استيعاب أدوات النقد، لذلك اللغة المتداولة عاجزة أيضا على تجاوز حدود رسمتها الثقافة الأبوية، و تحوّلت إلى لغة حكي بطولي يمجد الذات و يكررها، لهذا خلخلة السلطة عملية ليست بالهينة و لا يمكن أن تباشر إلا انطلاقاً من خلخلة خطاب السلطة و لغتها، « إن مرتع اللاهوت التقليدي هو اللغة التقليدية، و مرتع السلطوية، و كل نزعة أبوية في السياسة و الفكر هو اللغة التقليدية، و ما لم نحرر اللغة من مرجعها اللاهوتي، لا نستطيع تحرير فكرنا من المرجع الديني التقليدي، لابد للفكر النقدي من لغة حديثة منزوعة القداسة و التقديس، و بناءاً عليه، وجب من أجل تحرير فكرنا من النزعة الأبوية، تجديد لغتنا العربية، و من هنا يرتبط الانعتاق الفكري ارتباطاً عضوياً بالتحرر اللغوي» (2)

بناءا على ذلك لغة النقد الحضاري لغة جديدة تعتمد مفاهيم تضعنا في مواجهة غير المألوف و غير المعتاد، لأن اللغة التقليدية تجند الخطابة و تحبط من عزيمة الحديث الحواري، لذلك لا يمكن فهم النص النقدي الجديد بارجاعه إلى لغة تقليدية إذ « تكمن حاجتنا الكبرى في تأمين الحوار المجدي في اختراع لغة جديدة واضحة تكشف عن الواقع بدل أن تحجبه،لغة تختلف

عن اللغة الانشائية الخطابية و التي تربينا عليها (لغة الكليشهات و المعاني)المعلبة) فتجمد الوعي و لا تحرر إلى اللسان » (3) فاللغة التي يعتمدها النقد الحضاري ينبغي أن تخوض معركة التغيير من نظرية "النص" إلى ممارسة "الفعل" حسب بول ريكور، و تستعيد مشروع أوستين " كيف ننجز الأشياء بالكلمات" لا تكرس فكراً أحاديا و تعمل على استمراره من خلال مقولاتها هكذا تصوّر شرابي الحاجة الملحّة « للتخلص من الفكر الخطابي و من ديكتاتورية الصرف و النحو، إلى غسل الكلمات من أصدائها الأبوية المُصِّمه، إلى ابتكار معان

(1) هشام شرابي، النظام الأبوي و اشكالية تخلف المجتمع العربي، مصدر نفسه، ص 155
(2) المصدر نفسه، ص 18
(3) هشام شرابي، النظام الأبوي و اشكالية تخلف المجتمع العربي، مصدر نفسه، ص 24

جديدة، تخرجنا من الوعي الأبوي و (الأبوي المستحدث) و تسير بنا نحو وعي جديد نصيغه نحن بلغتنا الجديدة و فكرنا الحر الحديث » (1) إن لغة النقد الحضاري متميزة بجهازها المفاهيمي و الطريقة التي يبنى بها النقد علاقته بالمعرفة القائمة، إذ خلُصنا إلى سمات يمكن ايجازها فيما يلي :

2 – ب / إنها لغة جديدة و تحليلية :

على الصعيد اللغوي خاصة، يتجه النقد الحضاري إلى تغيير مفردات الخطاب الأبوي، و تأسيس علاقة جديدة بالنص النقدي المعاصر، و هي العلاقة التي تقتضي من القارئ لا الإجترار و إنما اليقظة الفكرية و النقدية. و إذا كان التحرر الفكري عند شرابي مرهون بالتحرر اللغوي، فذلك يقتضي وضع النص بكلام آخر، هو كلام اللغة الجديدة تسهيلاً لعبور القارئ من اللغة الأبوية إلى لغة النقد و الوعي الحديث، إذ يشدد شرابي على أسلوب القراءة الجديدة « إن قراءة النص تضاهي في أهميتها كتابة النص، فالقراءة تأتي فعلاً قبل الكتابة و تأتي أيضا بعدها، و لا وجود لنص دون قارئ، و كيفية قراءة النص تحدد تفسيره و تركز معانيه، بهذا المعنى، فإن القراءة في صميمها مشاركة في كتابة النص » (2)

القراءة مهارة و القارئ يخضع في أسلوب تعلمها إلى قيم و شروط اجتماعية، فالتغيير في أسلوب القراءة يشكل تحولاً في أسلوب الفهم و التفكير، إذ يرى شرابي أن القراءة نافذة فكرية يطل منها الانسان على العالم، الذات و الآخرين، إلا أن المجتمع الأبوي أحكم إغلاق هذه النافذة بتوجيه القراءة بشكل معين، فالطفل يستوعب النص المقروء كما يسمعه و يردده دون أن يقرأه و دون أن يفهمه أو يفسر معانيه و « إذا لم يتمكن القارئ من تجاوز أسلوب القراءة "السمعية " الساكنة، و الدخول في القراءة المشاركة الفاعلة يبقى أسير الظلمة الفكرية السائدة و الصوت الأبوي المهيمن » (3) فعلاقة القارئ بالنص تقتضي النقد الذي تجعله طرفاً

(1) هشام شرابي، النظام الأبوي و اشكالية تخلف المجتمع العربي، مصدر نفسه، ص 24
(2) هشام شرابي، النقد الحضاري للمجتمع العربي في نهاية القرن العشرين، مرجع نفسه، ص 18
(3) المصدر نفسه، ص 19

مشاركاً فيما يقرأ لأن « القارئ التقليدي يعنيه (....) ما يزكي من قناعات و من آراء مطلقة، من دون تمحيص و نقد و شك، إن الهدف هو الانتقال بالقارئ من مستمع إلى متفهم، و من تابع إلى مستقل، من أجل أن يتحرر من النزعة الأبوية المملاة » (1) يستعير عبد العالي معزوز عبارات شرابي التي تلزم تحوّل القارئ إلى لغة تسعفه في أن يشارك في بناء المعنى عوّض نقله و استظهاره و تكراره .

ب – 2 إنها لغة تعتمد الترجمة و اتقان لغة أجنبية تحديثاً للغة عاجزة :

يطرح شرابي الاستفهام التالي هل يمكن الدخول في الحداثة بواسطة لغة غير حديثة لغة مازالت فيما قبل الحداثة بمفاهيمها و مصطلحاتها و أطرها الفكرية ؟ (2) ليست اللغة الأبوية لغة أفراد و إنما هي لغة الضمير الجمعي، للخروج منها لا تكفي ترجمة الفكر الأجنبي و إنما ضرورة اتقان لغة اجنبية لأن « اللغة الفصحى تجسد انفصاماً نفسيا و اجتماعيا عميقا ينعكس في آن على صعيد الوعي الذاتي و على صعيد الطبقة الاجتماعية، و يتجسد في التضارب بين عالم أعلى، عالم الآباء و ذوي السلطة، و عالم أدنى يقطنه الأطفال و النساء و عامة الناس الفقراء » (3)، هذا الانفصام الذي يجعل من اللغة العامية لغة الفئات

الضعيفة، و اللغة الأبوية الفصحى لغة المعارف و سبل صياغتها و فرضها لمفاهيم و تعابير و قيم تعمل على ترسيخ و تجسيد الهيمنة و التبعية، فهي لغة علوية يصفها شرابي بالناقصة و المشوهة يكتنفها الغموض و عسر الفهم، لذلك فهي غير قادرة على التعبير العلمي و التعبير عن المعرفة العلمية بتفاصيلها الدقيقة و لكي تحمي سلطتها إزاء العلم و الفكر الحديث، فهي لا تتعامل إلا بالمطلقيات و الكليات و لهذا لا يمكن التغلب على صعوبة الفهم بالترجمة، و هي غير كافية لاطلاق عملية النقد، و من هنا لا مهرب من اتقان لغة جديدة " إن الخروج من الفكر الأبوي و الدخول في وعي فكري آخر لا يتم إلا من خلال لغة اجنبية نتقنها إتقاناً تاماً،

(1) عبد العالي معزوز، "هشام شرابي و نقد النظام الأبوي في المجتمع العربي" ، مصدر نفسه، ص 11
(2) المصدر نفسه، ص 85
(3) هشام شرابي، النقد الحضاري للمجتمع العربي في نهاية القرن العشرين، مصدر نفسه، ص 20

ثم بواسطة لغة عربية حديثة نضع أسسها من جديد " (1)

في الثقافة الأبوية لا يشارك القارئ في كتابة النص أو انتاج معناه، بل يحدد المعنى مسبقاً و يملى على القارئ من فوق، لذلك فعملية تحديث اللغة العربية تتم بعد استطاعتها استيعاب و إعادة انتاج فكر حديث، و ذلك بالتمكن من لغة أو لغات غربية بشكل متقن " فأول شرط لنهوض فكر عربي مستقل هو إرجاع الفكر إلى أصوله، و لا حرج في أن تكون هذه الأصول الخارجية، فالعودة إلى المصدر الأول هو أول واجبات الناقد الحديث إزاء نفسه و طلابه و قرائه و زملائه " (2) إنه الشرط الأساس الذي يحقق العودة إلى اللغة الأم و تجديدها بابتكار مصطلحات و مفاهيم يتم استيعابها من خلال اللغات الأخرى .

2 – ه / إنها لغة حوارية ذات بعد تواصلي، علماني

إذا تم تمجيد اللغة كبلت الفكر و شلت قدرته على النقد و التحليل، « إذن يتم التغلب على صعوبات الفهم لا من خلال سلطة عليا تقرر محتوى الفكر و شرعية النص، بل من خلال نظرة جديدة و فهم مختلف للذات و العالم و الآخرين يتوصل إليها الوعي الناقد و المشاركة الجماعية في النشاط الفكري الحر» (3) فاللغة الأبوية لغة طقوس، لا لغة بحث و حوار، تقاس

بمقدار ما تهم صاحبها من حماسة، لا بمقدار ما تمده من ادوات التحليل « فعلى المستوى العقائدي فإن الخطاب النقدي يهدف إلى زعزعة الفكر العقائدي بكافة أنماطه، إشاعة اجواء حوار خلاق » (4) فالنقد الحضاري على مستوى لغته يُعنى بنقد اللغة الدينية و لغة الحركات الصولية المناهضة لكل اختلاف و القائمة على مطلقية الفكر الواحد " و إذا ما عدنا إلى فلسفة جاك دريدا في الاختلاف، وجدنا نقده لمركزية اللوغوس يتلاءم مع نقد هشام شرابي لقداسة اللغة، و إذا كانت مركزية اللوغوس الغربي هي المسؤولة عن انتاج الميتافيزيقيا، فإن قداسة اللغة أو المقدس في اللغة هو المسؤول عن انتاج اللاهوت " (5)

(1) هشام شرابي، النقد الحضاري للمجتمع العربي في نهاية القرن العشرين، مصدر نفسه، ص 21
(2) المصدر نفسه، ص 22
(3) المصدر نفسه، ص 19
(4) هشام شرابي، النظام الأبوي و اشكالية تخلف المجتمع العربي، مصدر نفسه، ص 174
(5) عبد العالي معزوز، هشام شرابي و نقد النظام الأبوي في المجتمع العربي، مرجع نفسه، ص 12

لا يعني بناء الفكر النقدي على أسس ديمقراطية العودة إلى العقائد الوثوقية، فلابد للغة التي تحرص علة تشييد هذه المرجعية أن تبرز منطلقاتها التي تختلف مع دعاوي الفكر الأبوي القديم و المستحدث على السواء. فالنظام البطركي نظام سلطوي اجتماعي و ثقافي تنعدم فيه سبل الحوار، و تنتفي فيه طرق التواصل .

ينبع النقد الحضاري كوعي ناقد حديث من أطراف و حركات فكرية متعددة، و تحكم لغته شروط، أهمها تفكيك المنزع الدوغمائي و تقليص طابعها الغيبي، و تعزيز الاستقراء و ترسيخ الاحتمال، و تنسيب الفكار، فتفكيك المفاهيم التقليدية و نقدها يسعفان في نحت مفاهيم جديدة و ابتداع مقولات حديثة و هو ما في مقدوره التخلص من الطابع البياني للغة و تحجيم دور المقدس في بنيتها الدلالية

ثالثا – مهمة النقد الحضاري:

1 / المهمة الحضارية :

إن النقد الحضاري إتجاه يتناول امكانات تقدم المجتمع العربي بهدف تجاوز تخلفه في كل المستويات، فلا ينبغي تفويت فرصة جديدة سانحة لتحقيق ذلك، بعدما فوّت هذا المجتمع – الذي يصفه شرابي بالعاجز – عديد الفرص الضائعة، و انطلاقاً من تحاليل يقدمها شرابي و يرى بأنها موضوعية لمرحلة عصر النهضة و الاستقلال و حتى لما يسميها الطفرة النفطية وصولا إلى العقد الخير من القرن العشرين، فإن شرابي يؤكد « فشل مشروع النهضة في تحقيق أهدافها في القرن العشرين (...) لم يؤد إلا إلى إخفاق حركة الاصلاح و العلمنة و حسب، بل أيضا إلى تعزيز سلطة النظام الأبوي ... و إلى تراجع حركة التحرر و عودة العصبيات الدينية و القبلية و الاثنية و انحسار المّد القومي مع نهاية القرن العشرين » (1) فالنقد الحضاري تبعاً لذلك يتناول مشكلات المجتمع العربي في إخفاقاته المتكررة لذلك مهمته " تتعدى نقد الفكر المجرد، و تهدف إلى كسر الدائرة المفرغة التي عاشها المجتمع العربي في

(1) هشام شرابي، النقد الحضاري للمجتمع العربي في نهاية القرن العشرين، مصدر نفسه، ص 11

مائة سنة الخيرة، تناقضاً مستمراً بين القول و العمل و حالة مميتة من العجز و الشلل » (1) إنها مشكلة عرفتها كل المجتمعات التي تخلفت في اكتساب مظاهر الحضارة السائدة، إلا أن شرابي لا يكتفي بموقف الباحث الواصف بل يتخذ موقف الباحث عن سبل ووسائل التغيير إذ يقول عن مراميه العملية في النقد الحضاري « ما أرمي إليه هو ضرورة شق طريق مستقل يقوم على الوعي الذاتي المستقل القادر على انتقاء ما يناسبه من المفاهيم و الأساليب » (2) لا ينظر شرابي لاشكالية تخلف المجتمع العربي إنمائياً و لا اقتصاديا « إنه التخلف المتمثل في شلل المجتمع العربي ككل في تراجعاته المستمرة، في انكساراته المتكررة، في انهياره الداخلي » (3) إنه تخلف حضاري يمتاز بصفتين مترابطتين :

اللاعقلانية و العجز « اللاعقلانية في التدبير و الممارسة، و العجز في التوصل إلى الأهداف (...) اللاعقلانية في التحليل و التنظير و التنظيم و العجز عن الوقوف في وجه التحديات و التغلب عليها » (4)

يرجع شرابي هذه اللاعقلانية و هذا العجز إلى البنية البطركية التي كانت و لا زالت مسؤولة عن إخفاقات المجتمع العربي و تخلفه، لذلك « ينبغي تحديد أولويات (...) و رسم خريطة الخطاب البديل، نظرية و ممارسة، لتغيير الوعي المهيمن و أسلوب العمل الجماعي » (5) و لتحقيق التغيير كانت نقطة البدء عند شرابي صورة رسمها للتخلف في المجتمع العربي، أظهرها في أشكال متعددة و مختلفة تجتمع كلها في صورة سلطة مهيمنة ينبغي تفكيكها لتجنب هذا التفسخ و التردي الحضاري .

إن المهمة الحضارية الموكلة إلى النقد الحضاري تتمثل في الانتقال بالمجتمعات الحضارية من النظام الأبوي إلى الحداثة، على صعيد الدولة، و الاقتصاد، و الحضارة، و الفكر . هذا التغيير الذي يصفه شرابي بالجذري « فلا نقصد به ثورة أو انقلاب (...) بل نقصد به (....) عملية

(1) هشام شرابي، النقد الحضاري للمجتمع العربي في نهاية القرن العشرين ، مصدر نفسه، ص 92
(2) المصدر نفسه، ص96
(3) هشام شرابي، النظام الأبوي و اشكالية تخلف المجتمع العربي، مصدر نفسه، ص 29
(4) المصدر نفسه، ص 23
(5) هشام شرابي، النقد الحضاري للمجتمع العربي في نهاية القرن العشرين، مصدر نفسه، ص 96 – 97

انتقال شامل من نظام الأبوية (....) إلى نظام الحداثة (....) على صعيد المجتمع و الحضارة ككل، و هي عملية في غاية التعقيد، وهدفنا هنا التركيز على مقومات هذه العملية و تنظير مقولاتها و قيمها علميا » (1) فالنقد الحضاري شرط أساسي لاستئصال السلطة الأبوية التي تقف عائقاً في وجه تحقيق مستقبل آخر لا تخطط له الفئات المتسلطة أو الأقليات الحاكمة، « فالارادة التي تغدي هذا الفكر النقدي (...) هي إرادة الرفض للفكر البطركي الأبوي (....) و من هنا كان هدف الحركة النقدية الأول، على الصعيد المنهجي، إزالة الحجب التي تختبئ وراءها السلطة الأبوية و الكشف عن محتوى القيم و العلاقات التي تحكم التواصل و الأنشطة الجارية فيها بين الأفراد و الجماعات، و في المؤسسات و مراكز السلطة، و في تعابيرها المادية و السياسية و الدينية و القانونية » (2)

النقد الحضاري كممارسة، لا ينصب على الذات و كشف ما اعتراها من مغالطات و تزييف لإقامة إطار و مفاهيم لممارسة جماعية تغير الوعي المهيمن إلى وعي مستقل قادرٍ على انتقاء

ما يناسبه فحسب، و إنما تتجلى مهمته الحضارية أيضا في نقده للنموذج الغربي عن طريق فهم صحيح للغرب و لما نريده منه، فالسير في طريق ذات مستقلة ترسم معالم حضارة مستقلة يتطلب تجاوز نظريتي التقليد و التحديث على السواء، بناءا على ذلك النقد الحضاري يقود الفكر إلى موقف أكثر موضوعية من الحضارة الغربية و معطياتها، فلا هو بالمنبهر الذي يعيقه انبهاره عن ادراك السلبيات و التناقضات الكامنة في النموذج الغربي، و لا هو بالرافض رفضاً مطلقاً ممّا يعيقه عن إدراك المكتسبات التي حققتها الحضارة الغربية .

يرى شرابي أن مركب النقص أفرز عند الأنا نوعين من ردود الفعل، يتمثل الأول في الانبهار الكلّي إلى درجة إحتقار الذات و التنكر لانمائها الحضاري غير الغربي و يتجلى أكثر في السعي للظهور بمظهر الندّية مع الغرب و التباهي بتبنى قيمه و مثله و محاولة « إيجاد صلة مشرفة تربطنا و تجعلنا جزءاً منه » (3) و يتمثل الموقف الثاني في الانصهار في حضارة

(1) هشام شرابي، النقد الحضاري للمجتمع العربي في نهاية القرن العشرين، مصدر نفسه، ص 11
(2) المصدر نفسه، ص 61
(3) هشام شرابي، مقدمات لدراسة المجتمع العربي، مصدر نفسه ، ص 93

الآخر و محاولة تقليدها، و كلا الموقفين لا يؤديان إلى رؤية واضحة و موقف سليم حسب شرابي، لذلك و لأجل تحقيق النقد الحضاري لمهمته الحضارية ينطلق النقد من موقف فيه استقلال فكري متجاوزاً الحضارة الغربية، و ما يتنج عنه التقدم المنشود الذي لا بديل لبلوغه إلا خلعُ سيطرة الغرب، " إذا كان لنا أن نجابه التحدي الغربي و أن نتغلب عليه فلابد من خلع سيطرة الغرب الحضارية كما خلعنا سيطرته العسكرية " (1)

المساءلة النقدية تدفع بالمجتمع العربي إلى التحدي الحضاري، الذي يخرج عن إطار التجديد أو التقليد بالعودة إلى الذات الواعية لقواها و لارادتها المستقلة و القادرة على بناء مجتمع جديد و حضارة جديدة « إننا الآن على مفترق تاريخي يؤهلنا للبدء في عملية تحرير الانسان (...) حضارة قادرة على دخول التاريخ و الاسهام في تقدم الانسانية » (2) إن المهمة المنوطة بالنقد الحضاري لا تتحقق إلا بالاستقلال الفكري و خلع كل أشكال السيطرة الأبوية، تقليدية كانت أو

مستحدثة، فالتحرر من السلطة المهيمنة و تفكيكها خطاب بديل لتجنب حالة الترذي الحضاري التي يعيشها المجتمع العربي و الناتجة عن هذا النظام الأبوي بنوعيه « ففي هذا النظام تكمن حالة معقدة من الخلل الاجتماعي و الحضاري لا يمكن التخلص منها بقرار نتخذه للعودة إلى التراث أو اللجوء إلى الحداثة المعاصرة، و لا يمكن تجاوز هذا الوضع إلا بعملية ذاتية تحدث في داخل المجتمع و في داخل الفرد معاً » (3)

2 – المهمة الاجتماعية، السياسية و الايديولوجية :

وضع شرابي هدفاً رئيساً لمشروعه الحضاري يتمثل في " نقد النظام الأبوي و تعريته ايديولوجيا و تفتيته سياسيا " لتجتمع المهام الثلاث معاً، فمفكرنا يركز اهتمامه على الواقع و شؤون الحياة و مشاكلها العملية يهدف التغيير إذ يتمثله على أصعدة ثلاث، اجتماعية، ايديولوجية و سياسية . فالنقد الحضاري إطار فكري مجتمعي يسمح بتغيير المجتمع في اتجاه

(1) هشام شرابي، مقدمات لدراسة المجتمع العربي، مصدر نفسه، ص 97
(2) المصدر نفسه، ص 99
(3) هشام شرابي، النظام الأبوي و إشكالية تخلف المجتمع العربي، مصدر نفسه، ص 25

بناء ديمقراطي عصري مطلوب، دون اتخاذ سبل الصراعات العنيفة و القمع الاقصائي و يحبب السقوط في متاهات الفكر المطلق الدوغمائي كما يتفادى الرفض المبني على أسس غير موضوعية

2 – أ / المهمة الاجتماعية :

يشكل النقد الحضاري شرطاً أساسياً لعملية التغيير الاجتماعي لأنه يلتزم بقضايا المجتمع، إذ قدم شرابي تحليلاً للواقع الاجتماعي للعائلة و المجتمع و عرض جملة العلاقات الاجتماعية للتحليل و النقد « فالوعي الاجتماعي الناقد (...) قمة أهداف التربية في فكر هشام شرابي، حيث أن الوعي الناقد يعني رفض المجتمع الأبوي المتخلف، ثم تقويمه في إطار معياري نقدي، ثم إعادة بنائه في صورة أرقى » (1) فأهمية الوعي النقدي الذي يجب أن يمارسه الانسان العربي بهدف تغيير المجتمع الأبوي تظهر في قوله ‹‹ إن عملية السيطرة على القوة

الاجتماعية الفاعلة في المجتمع و تسييرها في اتجاه مرتبط بارادة ذاتية موّجهة، بحيث تصبح الفوضى التي نخبرها يومياً في حياتنا السياسية و الاجتماعية و الاقتصادية، حركة خلّاقة و بناءة قادرة على تطوير المجتمع و نقله إلى صعيد إنساني أعلى » (2) فعملية السيطرة أو السلطة المهيمنة في المجتمع تحتاج إلى وعي يتغلب على التمويه و الزيف و الأوهام، هذا الوعي القادر على المعرفة النقدية في تناوله لإشكالية التغيير في المجتمع .

حدّد شرابي هدف التغيير الجذري على صعيدين نفسي و معرفي يتمثل في « الإطاحة بسلطة الأب * (...) الأمر الذي يستدعي الإطاحة بالخطاب الأبوي » (3) هذا الخطاب الذي فرض نفسه عن طريق أساليب تربوية متسلطة في المجتمع، و أعطى لنفسه الحق في امتلاك الحقيقة الكاملة، إنه طرح يتناقض و النقد الحضاري الذي يعلن أن الحقيقة ليست ملكاً لأحد، بل هي إجماع في سياق تاريخي متغير و ملك للجميع، و لذلك يرمي هذا الطرح إلى اتخاذ موقف

(1) عصام الدين هلال " تربية السلب و تجاوز المجتمع الأبوي" عن تأليف جماعي " نقد المجتمع الأبوي" ، مرجع نفسه، ص 317
(2) هشام شرابي، النظام الأبوي و اشكالية تخلف المجتمع العربي، مصدر نفسه، ص 153
* لا يعني شرابي الأب البيولوجي فحسب بل كل من يحل محله في حياة الفرد و المجتمع
(3) هشام شرابي، النقد الحضاري للمجتمع العربي في نهاية القرن العشرين، مصدر نفسه، ص 97

صدامي بإمكانه التأثير في معركة الشارع، إنه شارع الفئات المهمشة و الأقليات، الأطفال، المرأة و من ثمة يصبح تحرير هذه الفئات ذاتيا أقصى أهداف النقد الحضاري في التغيير الاجتماعي « فالنقد الحضاري ليس موقفاً حيادياً من قضايا المجتمع (.....) فهو موقف تلتزم فيه الذات المفكرة بالمساهمة في تغيير المجتمع و الدولة في اتجاه البناء العصري لهما » (1) إذا كان للمجتمع أن يبقى و يستمر فلابد من تغييره تغييرا جذرياً شاملاً و هذا « للخروج من حالة الفوضى و التضارب التي نعيش فيها، نحتاج إلى رؤية بعيدة المدى و إلى نوع من الممارسة الجماعية التي لا تنتهي بانتهاء حياتنا كأفراد » (2) إنها نظرة مستقبلية و أفق يتحقق بالنقد الحضاري لأنه يهتم بالعوامل التي يمكن أن تسمح بتحوّل في البنيات القائمة، فالنموذج الذي يصير إليه النقد الحضاري يوجد مستقبلاً، إنه مصدر تغيير لا يهتدي بمضمون معين و ينحصر فيه متقيداً به، بل بناء نموذج جديد لا يوجه الفكر و العمل نحو واقع ماضٍ أو قائم،

فسبُل القضاء على البنية المهيمنة في المجتمع تكمن في استخدام لغة و مفردات جديدة غير نابعة من خطاب معين، و غير مهادنة لأي تيار ديني أو سياسي، من شأنه أن يعيق النقد الحضاري في أداء مهمته لتطوير المجتمع « فالنقد الحضاري تفكير ذو مرامٍ بعيدة و على المدى الطويل بالنسبة لتطوير المجتمع.... إنه لا يرفض إلا لأنه يريد أن يزيح العوائق و يمهد الطريق للعوامل الايجابية التي يرى أنها كفيلة بتحقيق التطور المرغوب فيه للمجتمع، فالقصد العميق منه هو البناء، و هو لذلك مرحلة ضرورية للانتقال من حالة السلب إلى حالة الايجاب في التغيير الذي يريد المجتمع بلوغه » (3)

2 – ب المهمة السياسية :

إن عملية المساهمة في ايقاظ الوعي بالتغيير السياسي، هو احد مطالب التغيير المطلوبة اليوم في المجتمعات المتأخرة، فمهمة النقد الحضاري هي « مهمة سياسية ترمي إلى الفعل في الواقع الواقع من خلال تغيير وعي الواقع، أي من خلال بلورة مفاهيم و صيغ فكرية تخلخل

(1) محمد وقيدي، النقد الحضاري و النقد الذاتي عن تأليف جماعي " نقد المجتمع الأبوي"، مرجع نفسه، ص 90
(2) هشام شرابي، النظام الأبوي و اشكالية تخلف المجتمع العربي، مصدر نفسه، ص 27
(3) محمد وقيدي، النقد الحضاري و النقد الذاتي "نقد المجتمع الأبوي " ، مرجع نفسه، ص 105

الخطاب السائد الذي يحجب الواقع، و يموّه حقيقته، و تقيم بوجهه خطاباً مضاداً يكشف حقيقته، و يحدد طرق ووسائل تغييره » (1)

انتهى شرابي إلى أن النقد الحضاري يدعو على الصعيد السياسي إلى مناهضة ايديولوجيا الفكر الثوري القديم و « إلى إعادة صياغة الرؤية الاشتراكية التي لوثها الفكر الأبوي و أفرغتها ممارسته السلطوية من أي مضمون، بما فيه مضمون المقولة الثورية » (2) فالخطاب المهيمن الذي يحتكر الحقيقة المطلقة و الكاملة شوّه الاشتراكية ورؤاها القائمة على تحقيق عدالة اجتماعية تقوم على المساواة، لذلك أصبح النقد الحضاري العملية الضرورية لتحقيق الاصلاح الديمقراطي الحقيقي و ليس المشوّه أو المزيف الذي أفرغ حتى المقولات الثورية من مضمونها الهادف للتغيير، فبناء لغة جديدة في النقد الحضاري تقوم على الحرية

و المساواة و تطرح الديمقراطية على صعيدي الفكر و الممارسة و تنبذ الشمولية و الفوقية و المطلقية أضحى ضروريا كبديل.

يسعى الفكر النقدي لنظام ديمقراطي « يختلف عن النظام الليبرالي التقليدي الذي ساد فكر النهضة، و يقدم البديل للنظام الليبرالي الشكلي الذي مارسته و مازالت تمارسه بشكل مشوّه بعض الأنظمة العربية » (3) فالبديل الذي يقدمه النقد الحضاري يحاول التنّصل من كل عمليات التشويه التي طالت الديمقراطية الحقيقية في المجتمع العربي و ذلك « باعتماد الديمقراطية المحلية المباشرة أساساً لإعادة بناء المجتمع المدني و ممارسة الحقوق السياسية و المدنية من قبل جميع المواطنين بالتساوي » (4) فالتأسيس لحوار فكري يقوم على تعدد المواقف و الاتجاهات يذلل الكثير من الصعوبات و يسهم في خلق التراكم اللازم لتحقيق الانتقال من مرحلة السلطة الأبوية إلى مرحلة الحداثة، تنبه شرابي إلى أن خلق جو من الحرية و المساواة في ظل ديمقراطية حقيقية لا مزيفة يسهم في تحقيق الهدف المباشر للنقد الحضاري

(1) هشام شرابي، النقد الحضاري للمجتمع العربي في نهاية القرن العشرين، مصدر نفسه، ص 10
(2) المصدر نفسه، ص 97- 98
(3) هشام شرابي، النقد الحضاري للمجتمع العربي في نهاية القرن العشرين، مصدر نفسه، ص 97
(4) المصدر نفسه، ص 97

و الذي يتمثل في « الخروج من التناقضات التي تتخبط فيها تناقضات الفكر و النظر و تناقضات التعامل مع الواقع الذي نعيشه في ممارستنا، و إزّاء بعضنا البعض » (1)

يقتضي النقد الحضاري يقتضي سيادة جو من الحوار الديمقراطي و الحرية الفكرية، فوجوده كإطار للتفكير و التحاور ساعد على وجودهما، و بذلك يصبح كلاً منهما غاية يهدف إلى تحقيقها النقد في المجتمع، و بهذا يسهم في تجسيد حرية الارادة في نظام دستوري حر، يسير نحو الممارسة الديمقراطية التي لها الدور الأكبر في التحرر من الأبوية و في تحقيق العدالة الاجتماعية و سيادة القانون، كل ذلك يوفر للفرد و الجماعات تحقيق الحرية الذاتية والإمكانات الإنسانية

2 – ب / المهمة الايديولوجية :

على المستوى الايديولوجي يمكننا أن نرصد، أن الخطاب النقدي يهدف إلى زعزعة الفكر العقائدي بكافة أنماطه و إشاعة أجواء حوار خلاق في المجتمع العربي إذ ‹‹ تحاول الحركة النقدية منذ نشوئها (...) التخلص من سيطرة نماذج الفكر الديني الأصولي و نماذج الفكر الأبوي الحديث في آن، و هي تهدف خصوصاً إلى تفكيك الفكر الأصولي و احتكاره النص الديني و الوقوف، في الوقت عينه، بوجه الأبوية المحدثة و ادعاءاتها في تحديد معنى الحداثة » (2) فالنقد الحضاري يواجه التيارات الفكرية التي تضفي على تصوراتها صفة الإطلاق و التي تتخذ في الغالب من السيطرة و السلطة سبلاً للحفاظ على التقليد السائد و الفكر المهيمن مرسخةً بذلك النظام الأبوي أكثر فأكثر « فعلى الصعيد الايديولوجي يرمي هذا النقد الجذري إلى الارتفاع عن الجدل التجريدي لاعتناق مبدأ التعددية الايديولوجية (...) و ينطلق هذا المبدأ من أن الحقيقة (...) تقوم على الاختلاف و الاجماع في آن، لا على سلطة فوقية » (3) لذلك تحقيق التعدد في الرؤى يعلو على كل سلطة فوقية، أياً كانت هذه السلطة، سياسية، فكرية أو غيبية، إذ كلها أفكار مطلقة لا تستند إلى أساس معقول .

(1) شرابي، النقد الحضاري للمجتمع العربي في نهاية القرن العشرين، مصدر نفسه، ص 10
(2) هشام شرابي، النقد الحضاري للمجتمع العربي في نهاية القرن العشرين، مصدر نفسه، ص 52
(3) المصدر نفسه، ص 97

لا يستثني شرابي من ذلك الرفض القبلي لأي فكرة مختلفة، و ذلك لأن هذا النوع من الرفض غير المؤسس عقليا مضاد للنقد الحضاري و يعيقه، لهذا ينبغي إعادة النظر في مسلمات عدة لطالما اعتبرت " حقائق كلية " و " قيم أزلية " و ضرورة طرحها كاشكاليات و « منها (مثلا)، إشكالية الوحدة بألوانها المختلفة، الوحدة القومية، الوحدة الدينية، الوحدة السياسية ....الخ » ، و نلمح هنا إشكالاً يطرحه شرابي نعتبره في غاية الجديّة و الأهمية، فلمجرد طرحه قد يؤدي إلى زعزعة بنية متكلسة في المجتمع العربي هي البنية الأبوية « ما الفارق بين الوحدة الكلية ووحدة التعدد ؟ .... هناك نموذج للوحدة يقوم على التعددية و الاختلاف و على نبذ مقولة الذوبان في الماهية الواحدة »

الوحدة ليست قسرية و لا مفروضة من سلطة فوقية و إنما موضوعية، فقد نتوحد بفعل الثقافة، اللغة، التاريخ و الدين، و لكن وحدتنا تحترم اختلافنا و ترعاه ضمن واقع معاش، أما قمع الأقليات و تهميش فئات و فرز أخرى عرقيا و دينيا، علاوةً على فرض هيمنة سلطة مركزية تعطي لنفسها الحق للسهر على هذه الوحدة و تمارس الاقصاء، سياسيا و اجتماعيا، فهذا ليس من الوحدة في شيء، بل قمع و تقويض للحريات و تبرير لقيام سلطة أبوية قمعية إضافة إلى أنه تموية و تورية لترسيخ هذه السلطة في المجتمع .

يترفع النقد الحضاري عن كل ذلك باعتناق مبدأ التعددية الايديولوجية « ففي النموذج التعددي تتمتع كل الفئات على اختلاف أنواعها بالمساواة و الديمقراطية و بتوزيع السلطة، و لا يعود التعدد و الاختلاف خطراً على المجتمع، بل أداة لتجاوز السلطة الأبوية و استبدالها بالديمقراطية اللامركزية على صعيد الوطن الواسع ككل » (1) فالحقيقة اجماع و ملك للجميع و ليست ملكاً لأحد، فالغاية القصوى للنقد الحضاري بعيدة عن نمط التفكير الذي لا يقبل إلا بالفكرة الواحدة، غير القابلة للنقاش و الحوار، و يكون حاملها غير قابل للتطوير، لنعود من جديد للنقد كممارسة مع تطوير المجتمع العربي حضاريا، اجتماعيا و سياسياً، فماذا عن هذه الممارسة المتميزة و كيف تأتي هذه المهام أكلها في المجتمع العربي ؟

(1) هشام شرابي، النقد الحضاري للمجتمع العربي في نهاية القرن العشرين، مصدر نفسه، ص 97

المبحث الثاني / ممارسة النقد الحضاري و المجتمع العربي

أولا – النقد الحضاري من اللحظة النقدية إلى الحداثة

1 / اللحظة النقدية مقدمة لدراسة المجتمع العربي :

إن الاطار الفكري الذي يوّجه عملية التغيير في المجتمع و الذي أوكلت إليه عملية تثوير الواقع العربي عند شرابي، كان منطلقة مقدمات لدراسة المجتمع العربي « تتناول هذه الدراسات مجتمعنا و شخصيتنا الاجتماعية بتحليل نقدي قد يبدو أحيانا عنيفاً » (1) عنف هذه الدراسات تؤطره عملية النقد، التي تهدف إلى تعرية و تفكيك البنى الثقافية، السياسية، و الاجتماعية، و كشف عجزها و لا عقلانيتها إحلالاً للبديل، فعن طريق الوعي النقدي يواجه الانسان

العربي التحدّي الحضاري، و من هنا من نقد المجتمع العربي تبلوّر لاحقاً تصور منهجي أطلق عليه هشام شرابي مصطلح " النقد الحضاري "

إن المحاضرات التي ألقاها شرابي في جامعة "جورج تاون" و المعنونة ب " التغير الحضاري في المجتمع العربي سنة 1973 – 1974، كانت وراء كتابه " مقدمات لدراسة المجتمع العربي " إذ « كان هذا العام الدراسي موفقاً غاية التوفيق، و لعله الأكثر امتاعاً بين عشرين عاماً من التدريس الجامعي » و لعّل المتعة التي شعر بها شرابي، هي متعة عقلية ناتجة عن تكليل عشرين عاماً من الدرس الفلسفي بنتائج، و إن كان مفكرنا عنوّنها بالمقدمات، فهي تحليل نقدي لبنية المجتمع العربي تمخض عنه نتائج مهدت لتقديم إطار فكري سيتمفصل أكثر في مؤلفيه على التوالي " النظام الأبوي و مشكلة تخلف المجتمع العربي " و" النقد الحضاري للمجتمع العربي " . فهذه المقدمات منطلقات أسس عليها هشام شرابي فكرته الموسومة " النقد الحضاري " كما يؤكد ذلك في قوله « أوضحت في ذهني العديد من القضايا النظرية و زادت من تفهمي لمشكلاتنا الاجتماعية و النفسية »(2) ناهيك عن الهزيمة التي مني بها العرب أمام اسرائيل، و كانت الصدمة التي أفاقت شرابي من الذهول « وعندما نفيق من ذهولنا، ندرك أن

(1) هشام شرابي، مقدمات لدراسة المجتمع العربي، مصدر نفسه، ص 11
(2) المصدر نفسه، ص 11

الكوارث تؤدي أحيانا إلى اليأس، و أحيانا إلى ترسيخ إرادة الصراع، كان هذا أول درس أتعلمه من المادية التاريخية » (1) فثورية انكسار 1967 قوّت وعي شرابي و عمقته أكثر و بعثت فيه روح الفلسفة من جديد، إنها اللحظة النقدية التي جعلته يتوجه بدراساته إلى المجتمع العربي، هذه اللحظة التي أدت إلى اختمار الوعي ممّا جعله أكثر عمقاً توجه شرابي لإعادة قراءة التفكير الماركسي الذي يقر أنه نفذ إلى أسس تفكيره و بشكل جدّي " و كان من نتائج هذه التجربة أنها كشفت لي عن مقدرة الثقافة المسيطرة في إخضاع عقلية الفرد لقيمها و تضليله على أعمق المستويات، و شعرت أنني ابتدأت بكسر القيود الفكرية التي كبلتني، و أصبحت أسير في اتجاه فكري مستقل استمده من قوة داخلية و ليس من قوة تسيطر عليّ من

خارج، و أدركت أن الخطوة الأولى في التحرر تكمن في التحرير الذاتي، و أن بداية التحرير تكمن في التخلص من عبودية الفكر المسيطر » (2)

منيت الثورة كمشروع للنهوض بالمجتمع العربي بفشل ذريع، إلا أن حالة الالتزام التي عرّف بها شرابي اتجاه قضايا وطنه أفقدته الشعور بنشوة و الثورة و « رويداً رويداً أدركت ظأن الثورة ليست أمراً سهلاً، و أنها لا تحصل لمجرد إيماننا بضرورة حصولها، و بدأت أعي أن التحوّل الاجتماعي أمرٌ معقد و في غاية الصعوبة » لذلك صنعت هذه اللحظة المميزة ضعت التحوّل الحقيقي في أفكار شرابي « مذذاك، أخذ تفكيري اتجاها جديدا يدور حول واقعنا الاجتماعي و أسباب فساده، و أخذت بالتساؤل حول تركيب مجتمعنا العربي و طبيعة السلوك الاجتماعي فيه « (3)

إن اللحظة النقدية التي استوقفت هشام شرابي عند بنية المجتمع العربي لهي مقدمة المقدمات لدراسة المجتمع العربي، و ذلك من خلال التوجه بالمسائلة أو الأحرى التساؤل حول واقعه المترذي، العاجز عن العمل و القاصر عن تحقيق الأهداف الاجتماعية حتى في ظل الظروف المواتية * لتحقيق هذه الأهداف حينما يطلق شرابي العنان لنقد المجتمع العربي، فإنه يبدأ

(1) هشام شرابي، مقدمات لدراسة المجتمع العربي، مصدر نفسه ، ص 15
(2) المصدر نفسه، ص 17
(3) المصدر نفسه، ص 21
* فترة تحرر الشعوب العربية و ظهور المدّ الثوري

استفهاماته من الواقع المترذي و المتخلف، العاجز و اللاعقلاني مستخدما " النحن" ‹‹ لماذا نحن فرديون و سلبيون في تصرفاتنا الاجتماعية إلى حدّ يمنعنا حتى من التعاون، في حين أن التعاون من مصلحتنا جميعاً ›› (1) إنه التناقض الصارخ الذي يصنع العجز عن التغيير و الذي شدّ انتباه شرابي فراح يبحث عن أسباب العجز و الفشل، ليس بعيداً عن المجتمع بل في بنية المجتمع العربي و من خلال النقد الذاتي .

انطلق شرابي من لحظة نقدية كانت نتيجة لحظات اخفاق، و انكسار، تراجع، و مراجعة أفرزت بداية تعاوناً مثمراً بين شرابي و صديق له مختص في حقل الانثروبولوجيا لتباحث

القيم الحضارية السائدة في المجتمع فانكشف لهما أن السلوك الاجتماعي و تركيب المجتمع العربي مترابطان و أن المنطلق يجب أن تكون تحليل العلاقات في المجتمع، فالثقافة المسيطرة تقرر نمط معين للحياة و تسعى لترسيخه عن طريق التربية و التثقيف، إذ ينبغي التصدي له بارساء البديل و التأسيس لمعرفة نقدية تنتشر عن طريق تربية نقدية بهدف تحديث المجتمع العربي .

2 – المجتمع العربي سماته، و قيمه

في ضوء مبادئ النقد و مراميه، انصرف هشام شرابي إلى قراءة واقع المجتمع العربي المعاش، و المعرفيات المرتهنة، و السلوكيات الممارسة محاولاً الكشف عن أنماط جديدة من العلاقات بين الفكر و اجراءاته العملية، فانطلق في تحليلاته للمجتمع العربي من موقع مفسر لمواطن الضعف و حالة العجز التي ينبغي الخروج منها، فالتخلف و الهزائم المتكررة و مواقف الفشل و عدم القدرة كلها تعود إلى أسباب إجتماعية، فما أنماط السلوك المسيطرة في المجتمع العربي و التي ولدت هذا العجز الذريع ؟

شرابي لم يهتم بنقد العقلية العربية كما هو حال العديد من المفكرين و النقاد المعاصرين، و إنما اتجه إلى تحليل السلوك العام إثر بحث اجتماعي تحليلي فالسلوك يرتبط بتركيب المجتمع ارتباطاً وثيقاً .

(1) هشام شرابي، مقدمات لدراسة المجتمع العربي، مصدر نفسه، ص 21

إن المجتمع حسب لالاند (Société) هو « الجماعة البشرية (العائلة، القبيلة، الحاضرة، الأمة ... الخ) باعتبارها واقعاً مميزا » (1) « أما الجماعة (Communauté) فهي سمة ما هو عمومي، مشترك لنحو خاص، علاقة اجتماعية قوامها الملكية المشتركة لخيرات مادية أو روحية » (2) فما المشترك الذي يحدد سمات المجتمع العربي و يميز العلاقات الاجتماعية بداخله ؟

يرى شرابي أن الفرد كعضو في المجتمع يُصقل و يُركب وفق بنى اجتماعية متفاعلة تؤثر فيه و تشكله كما تحدد قيمه، و تشخيص بنية هذا المجتمع يعنى تشخيص لهذه الذات في ضوء

علاقاتها، الإنسان بفرديته لا يمكن أن يتغير، إلا بتغير البنية الاجتماعية التي ينتمي إليها، بهذا المفهوم فإن الإنسان هو متغير اجتماعي تاريخي تتكوّن إنسانيته بدرجة تغير المجتمع الذي يصنعه هو و الذي يصنع فيه (3) لذلك و استقراءاً لمّا أقره شرابي فإن للعلاقات في المجتمع العربي خصوصية نلمسها في سمات و قيم معينة، و إن سهل توصيفها فيصعب كثيراً تحليلها و تفكيك بناها، كما لا يفوت شرابي فرصة التنويه بهذه الدراسة و التي لا ينبغي أن تقف عند حدود الأبحاث الأكاديمية و تقتصر على النقد لأن توضيح الروابط و العلاقات في المجتمع العربي عملية تتجاوز النقد التقليدي إلى ومحاولة تفكيك هذه البنى بهدف التغيير .

2 – أ سمات المجتمع العربي :

يرى شرابي أن المجتمع العربي متخلف يعاني التبعية بكل أشكالها، أبوي مستحدث، ذكوري سرى فيه النزعة الاستبدادية، كما أنه يقوم على علاقات القرابة (عائلي قبلي) مستحدث لا حداثي .

- إنه مجتمع يعاني من التبعية :

إن المجتمع العربي من منظور شرابي يعاني من التبعية و تجلّت تبعيته بفقدان سيطرته على

(1) اندري لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، مرجع نفسه، ص 1305
(2) المرجع نفسه، ص 183 – 184
(3) هشام شرابي، مقدمات لدراسة المجتمع العربي، مصدر نفسه، ص 91

موارده و مصيره، و بوجود فجوة حضارية تفصل بينه و بين المجتمعات المتقدمة التي مارست و لا زالت تمارس عليه جميع أنواع الاستغلال و القهر و الاذلال و « إذا كنا قد تمكنّا أخيراً من الوقوف في وجه التحدي الغربي و انتزاع بعض حقوقنا المشروعة منه، فإننا لا نزال على الصعيد النفسي و الحضاري تحت سيطرته » (1) لذلك يرفض شرابي أن تكون الحرية السياسية التي تحصلت عليها الدول العربية إثر استقلالها السياسي عن الدول الغربية دليلاً على تخلص العرب من السيطرة الغربية، بل يؤكد أنه إذا أخذنا الناحية المادية على الصعيد العسكري و السياسي و الاقتصادي وجدنا تاريخنا الحديث بكل سلبياته و ايجابياته هو من صُنع الغرب بصورة مباشرة أو غير مباشرة .

إن الغرب بتحكمه المادي و قدرته التكنولوجية أصبح رمزاً للقوى المسيطر الوضع الذي كرس الأنا العربي المتخلف اقتصاديا و العاجز مادياً في دائرة التبعية، بحيث شَلَ حريته و كبل حركته فشملت التبعية بذلك مجمل النظم الاقتصادية و الاجتماعية و السياسية و الثقافية فأصبحت حالة مستفحلة في المجتمع العربي .

ناصر شرابي النظرية الاقتصادية لدى ماركس فيبر التي تعتبر أن التحديث غير ممكن دون بلوغ مرحلة الرأسمالية (2) و هي حسب تعبيره مرحلة ضرورية من مراحل تطوير المجتمع حيث يتم ابدال البنى التقليدية ببنى حديثة، إلا أن المجتمع العربي لم يستطع بلوغ مرحلة النضج و احداث تغيير شامل كما حدث في الغرب و ذلك لأسباب فرضتها السيطرة الأوروبية اقتصادياً فأفرز ظهور رأسمالية تابعة و عجزت " البورجوازية الصغيرة " عن تجسيد التنمية الحقيقية و التحوّل الجذري في المجتمع و ذلك لأنها طبقة هجينة وليدة نظام أبوي و تحديث مزيف " فهذا المجتمع غير قادر على الأداء كنظام اجتماعي (...) أو كاقتصاد متكامل " (3) لأنه يعاني من التبعية .

(1) هشام شرابي، مقدمات لدراسة المجتمع العربي، مصدر نفسه، ص 91
(2) هشام شرابي، النظام الأبوي و اشكالية تخلف المجتمع العربي، مصدر سابق، ص 33
(3) المصدر نفسه، ص 35

- إنه مجتمع متخلف :

التخلف سمة عالقة بالمجتمع العربي، فهو يسري في كل أطراف بنيته « إنه كامن في أعماق الحضارة الأبوية .... إنه حضور لا يغيب لحظة واحدة من حياتنا الاجتماعية » (1) و الحديث هنا لا يقتصر على المعطيات المادية، فالامكانات الاقتصادية و المادية المعتبرة التي تزخر بها المجتمعات العربية تدفع للتفكير في البنى الثقافية، الفكرية، الاجتماعية، و السياسية و هو شأن يوجّه النظر إلى رؤية هذا التخلف وفق عوامل بنيوية داخلية بوصفه تخلف حضاري شامل .

يجابه المجتمع العربي تخلطا حضاريا، ليس بالمعنى المادي « إنه يسري في كل أطراف بنية المجتمع و الفرد و ينتقل من جيل إلى آخر كالمرض العضال » و يحمل هذا المرض أشكالاً و صوراً أجملها شرابي في اللاعقلانية و العجز، على مستوى النظر و الممارسة

على مستوى النظر يتمثل شرابي صفة اللاعقلانية و العجز في عدم القدرة على تقديم تحليلات و نظريات تنظم هذا المجتمع، ما يجعل اللاعقلانية راسخة كصورة من صور التخلف، إضافة إلى العجز عن التوصل إلى اهداف يرنو إليها هذا المجتمع العربي، و لعلّ عقم الايديولوجيات المتحجرة أعاق المجتمع العربي و رسخ حالة العجز و التخلف أكثر فأكثر، فالقومية العربية، الاشتراكية، الليبرالية و حتى الثقافة الدينية عجزت عن تَمثُّلِ هذه الأهداف لأنها افتقرت إلى النقد و تعرث كمشاريع للنهوض، فالنقد و المراجعة شروط ضرورية لكل تطورٍ نهضوي، و هو ما عجز عن التوصل إليه المجتمع العربي فبقي متخلفاً .

أما على صعيد الممارسة فيرى شرابي أن التدبير يتسم باللاعقلانية، فالمجتمع العربي يمارس ثقافة تقديس و عبادة النصوص، مما أدى إلى غياب التمييز بين الصواب و الخطأ ووقوف الأساطير و الخرافات و الغيبيات سداً في وجه تنوير الفكر و عقلنته، و يزداد عجزه عند عدم تمكنه من الوقوف في وجه التحديات و التغلب عليها، فلا غزو أن مجتمعاً مشدود إلى ماضيه

(1) هشام شرابي، النظام الأبوي و اشكالية تخلف المجتمع العربي، مصدر نفسه، ص 23

و بناه التقليدية، حيث الماضي يمسك بالحاضر و يحدد معالم المستقبل، حيث يجثم الأموات على الأحياء و يمنعون أي خروج عن إسار سلطتهم، لمجتمع فاشل و غير قادر على مواجهة التحديات المعاصرة

إن اللاعقلانية و العجز يتسببان في « شلل المجتمع العربي ككل، في تراجعاته المستمرة في انكساراته المتكررة، في انهياره الداخلي » فالبنى و التراكيب الموروثة بشتى تنوعاتها مسؤولة عن حالة الاخفاق و الفشل التي يصفها شرابي بحالة " الترذي الحضاري " لذلك « فمصير هذا المجتمع متوقف على مقدرته على التغلب على نظامه الأبوي (والأبوي

المستحدث) و استبداله بمجتمع حديث » (1) فشرابي يجزم بضرورة " تغيير المجتمع " الذي لم يتوصل إلى حداثة حقيقية و ذلك لن يتحقق إلا بالكشف عن أسباب التخلف، و هذا لن يؤدي إلى التغلب عليه و إنما يشكل الإطار الذي يمكّن من تغيير الوعي الذي سيتجه نحو التحديث و الحداثة .

- إنه مجتمع أبوي ينزع للاستبداد

يلعب الاستبداد دوراً مركزياً في إدامة التخلف، فالمجتمع العربي يرزح منذ أكثر من ألف عام تحت وطأة الاستبداد متعدد الوجوه، بداية من الاستبداد العثماني، ليتكرس على يد الاستعمار الغربي و تتمظهر تجلياته الحديثة على يد انظمة الاستقلال، و اتسمت مظاهر الاستبداد جميعها بإلغاء الحريات و قمع الرأي مستعينة في استبدادها بالمؤسسة الدينية ووظيفتها في تبرير قراراتها و إسباغ المشروعية الدينية و السياسية على انظمتها، كما استعانت بالسلطة السياسية لابقاء هيمنتها على العقول و منع ثقافة العقلانية من اختراق المجتمع.

إن النزوع إلى الاستبداد و التبعية أديا في نظر شرابي إلى قيام مجتمع " نيوبطركي " " أبوي مستحدث " فماذا عن هذا المفهوم عند شرابي ؟

(1) هشام شرابي، النظام البوي و اشكالية، تخلف المجتمع العربي، مصدر سابق، ص 25

المفهوم القريب من البطركية، الذي كثيراً ما يستعمل بديلاً له هو مفهوم الأبوية (patrimony) (1) و يرى شرابي أن الأبوية تختلف عن البطركية تاريخيا و بنيويا ‹‹ البطركية النظام الأبوي (...) إلا أن مفهوم الأبوية أضيق شمولية من مفهوم البطركية، فهو محصور في بنية العائلة (و البنى المتفرعة من العائلة، كالعشيرة و القبيلة) بينما يضم مفهوم البطركية البنية الاجتماعية بكاملها (بما فيها البنية الأبوية العائلية و متفرعاتها) » (2)

إذا كان شرابي يعتبر ان الأبوية نوع محدد من البنية الاجتماعية السياسية ذات سلم قيم و خطابات و ممارسات فإنه يقدمها « سمة العلاقات الاجتماعية المركزية للتشكل الاجتماعي

السابق على الرأسمالية » و إذا كان النقد الحضاري يتناول إشكالية استئصال هذه الأبوية من المجتمع العربي، فلأن الأبوية ارتبطت بالسلطة ‹‹ لا نقصد بالسلطة الأبوية سلطة الأب البيولوجي و حسب (أي السلطة الأبوية داخل العائلة) التي تقوم بدراستها سوسيولوجيا) (...) بل السلطة المنتشرة في البنية الاجتماعية المتمثلة بالنموذج الأبوي و النابعة منه و المتجسدة في علاقات المجتمع و حضارته ككل ›› (3)

إذن يتصف المجتمع العربي تقليدياً بالأبوية و النزوع إلى الاستبداد على مختلف المستويات فإلى جانب معاناة الانسان العربي سلطوية العائلة الممثلة في الأب نموذجاً، يعاني سلطوية الأنظمة السائدة و أزمة المجتمع المدني، فالكثير من الانهزامات العربية تعود إلى التركيبة الأبوية و هيمنة سلطتها، و ذلك ليس في العائلة فحسب بل في مختلف مؤسسات التربية و العمل و الدولة .

إن هذه السمة الأساس للمجتمع العربي حددها شرابي من منطلق سيطرة الأب في العائلة « فالأب هو المحور الذي تنتظم حوله العائلة بشكلها الطبيعي و الوطني، إذ إن العلاقة بين الأب و أبنائه و بين الحاكم و المحكوم، هي علاقة هرمية، فإرادة الأب، في كل من الاطارين

(1) هشام شرابي، النقد الحضاري للمجتمع العربي في نهاية القرن العشرين، مصدر نفسه، ص 89
(2) المصدر نفسه، ص 90
(3) المصدر نفسه، ص 19

هي الإرادة المطلقة، يتم التعبير عنها، في العائلة و المجتمع بنوع من الاجماع القسري الصامت المبني على الطاعة و القمع » ، لذلك فلا يميز شرابي في المجتمعات العربية بين محافظ أو تقدمي، فكلها في عمقها تقليدية تعتنق الذهنية الأبوية التي أول ما تتمثل « في نزعتها السلطوية الشاملة التي ترفض النقد و لا تقبل بالحوار أسلوبا لفرض سيطرتها ... لهذا فإن الذهنية الأبوية (و الأبوية المستحدثة)، علمانية كانت أو دينية لا تستطيع تغيير موقفها، لأنها لا تريد أن تعرف إلا حقيقتها، و لا تريد إلا فرضها على الآخرين بالعنف و الجبر إن لزم الأمر» (1)

- إنه مجتمع أبوي مستحدث :

ينطلق شرابي من تحليلاته النفسية و الاجتماعية للمجتمع العربي الذي يتمثله "مجتمعاً" أبوياً شأنه شأن كل المجتمعات السابقة للحداثة « يتألف من خليط متضارب من علاقات و قيم و بنى اجتماعية تقليدية من ناحية ... و هو مجتمع تابع، أي أنه ينقصه الاستقلال الذاتي(...) و يعيش أزمة التحوّل في ظل الهيمنة الخارجية سياسياً و اقتصاديا، و اجتماعيا،و حضارياً » (2) فالمجتمع الأبوي التقليدي الذي لا يزال يرزح تحت نير الهيمنة و التبعية و يعاني تخلفاً مركباً على جميع الأصعدة هو نتاج « لاندماج النظام الأبوي و التبعية، كما حدث في المجتمع العربي خلال القرنين السابقين، قد أدى إلى القيام بنية اجتماعية ، سياسية خاصة يمكن وصفها بالنظام الأبوي الجديد » (3) فالنظام الأبوي المستحدث ليس تقليدياً كما أنه ليس حديث بل هو فريد من نوعه له أنماطه الخاصة في التفكير العمل و القيم و السلوك العملي، إضافة إلى نهج خاص في التعامل مع الواقع، كل ذلك ناتج عن « سيطرة أوروبا الحديثة، و بما أن "التحديث" نتيجة النظام الأبوي و الأوضاع الناشئة عنه، لا يمكن إلا أن يكون" تحديثاً " تابعا، و من المحتوم ألا تؤدي علاقات التبعية إلى الحداثة بل إلى نظام أبوي "محدّث"، أي النظام الأبوي

---

(1) هشام شرابي، النظام الأبوي و اشكالية تخلف المجتمع العربي، مصدر نفسه، ص 26
(2) المصدر نفسه، ص 169
(3) هشام شرابي، النظام الأبوي و التبعية و مستقبل المجتمع العربي، عن ندوة " العقد العربي القادم : المستقبلات البديلة " تأليف جماعي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط 1، بيروت، 1985 ، ص 260

المستحدث، و في هذا المقام فإن التحديث كناية عن الحداثة مقلوبة رأساً على عقب » (1) إن هذه الظاهرة التي تستمد معناها تاريخياً من تعبيرين أو واقعين يحددان بنيتها المادية :الحداثة و النظام الأبوي تحمل جملة من الخصائص من الزاوية الاجتماعية تمثلها شرابي فيمايلي التنظيم السلطوي : فالسيطرة و القسر و التسلط الأبوي تسير جميع العلاقات القائمة و ذلك من مستوى العائلة إلى مستوى الدولة .

- النماذج المطلقة : هناك وعياً مغلقاً و مطلقاً (في نظرته العمل و الحياة اليومية) في هذا المجتمع، و هو وعي يرتكز على مفاهيم التعالي و ما وراء الطبيعة و الوحي و الانغلاق

(بدلاً من الاختلاف و التعدد و التساوي و الانفتاح ... إلخ)

- الممارسات الشعارية : و يقصد بها السلوك المبني على الرسميات و العادات و الشعائر بدلاً من العفوية و الابداع و الابتكار .
- إن النظام الأبوي يتحوّل إلى نظام أبوي جديد حينما يستوعب في إطار التبعية، كما أنه من حيث تركيبته الاجتماعية فهو « ليس إلا نظاما دب فيه الفساد مدموجاً بحداثة مشوهة، والعامل المفسد في هذا السياق ليس النظام الأبوي(...) بحد ذاته، بل التبعية »(2) و التبعية هنا ليست ناتجة عن عدوان غاشم وسيطرة سياسية و قمع اقتصادي وتجريد من الملكية بل هي أكثر من ذلك تحمل شكل العلاقة الثقافية الضمنية القائمة في ظل سيطرة الآخر « التبعية ليست مجرد علاقة سياسية واقتصادية وعسكرية خارجية فحسب، بل هي كيان ثقافي داخلي »(3)

- إنه مجتمع ذكوري :

يصف شرابي المجتمع العربي بالمجتمع الذكوري " فهذا المجتمع لا يعرف كيف يعرّف ذاته إلا بصيغته الذكورية و صفتها، إنه مجتمع ذكوري لا وظيفة فيه الأنوثة إلا تأكيد تفوق الذكر و تثبيت هيمنته " (4) فالمجتمع العربي مشبع بموروث ثقافي يحمل نظرة دنية للمرأة و مثخن بمفاهيم و معتقدات تفاقم هذه النظرة، إذ يقدم النظام الاجتماعي نفسه في صيغة ذكورية،

(1) هشام شرابي، النظام الأبوي و اشكالية تخلف المجتمع العربي، مصدر نفسه، ص 30
(2) هشام شرابي، النظام الأبوي و التبعية و مستقبل المجتمع العربي، مصدر نفسه، ص 261
(3) المصدر نفسه، ص 262
(5) ، النظام الأبوي و اشكالية تخلف المجتمع العربي، مصدر نفسه ، ص 27

فيصعب عليه أن يرى في غياب المساواة بين الرجل و المرأة غياباً لمبدأ المساواة في المجتمع ككل لذلك تكشف مشكلة المرأة بنية مترابطة الأبعاد في المجتمع العربي « لا أبالغ في قولي أنه من المفجع أن يولد الإنسان أنثى في مجتمعنا، إنني لا أعرف مجتمعاً في العالم(...) وضع الأنثى فيه مثل وضعها في المجتمع العربي » (1) فالمجتمع العربي عاجز عن مواجهة التحديات لأن نصفه عاجز و محتقر و مشلول" إذا كنا جادين في مجابهة التحدي الحضاري و في بناء مجتمع جديد في هذا الوطن علينا قبل كل شيء أن نعيد إلى نصف هذا المجتمع انسانيته الكاملة (...)كيف لنا أن نجابه التحديات التي تهددنا و أن نبني مجتمعاً جديداً في

حين أن نصفنا مشلول ؟ " (2) إن ذكورية المجتمع العربي سببا وجيهاً يقف في وجه التحديات الحضارية و تعزيزاً لسلطة فوقية تجسدت في شخص الأب في العائلة و قياساً على ذلك في جميع التنظيمات الاجتماعية .

- إنه مجتمع قائم على القرابة :

إن العائلة نواة التنظيم الاجتماعي قديماً و حديثا، حيث يرث الطفل انتماءه الديني و ولاءاته و توجهاته و تحالفاته، فهي مصدر للقيم و التقاليد السائدة، لذلك يتناول شرابي العائلة في علاقاتها لتكوين الشخصية العربية إذ تتركز تحليلاته « على الارتباط الموجود بين العائلة و المجتمع الذي تعيش فيه، و على أثر طرق تربية الطفل و تجارب الطفولة في تكوين السلوك الاجتماعي » (3)

إن توصيف المجتمع العربي لا تقابله أبداً سهولة في بيان العلاقات الخفية القائمة في الظواهر الاجتماعية لذلك اعتمد شرابي على « العائلة كمؤسسة اجتماعية هي الوسيط الرئيسي بين شخصية الفرد و الحضارة الاجتماعية التي تنتمي إليها، و أن شخصية الفرد تتكوّن ضمن العائلة و تتقوى بواسطتها » (4)

---

(1) هشام شرابي، مقدمات لدراسة المجتمع العربي، مصدر سابق، ص 88
(2) المصدر نفسه، ص 89
(3) المصدر السابق، ص 27
(4) هشام شرابي، مقدمات لدراسة المجتمع العربي، مصدر نفسه، ص 27

العائلة استمرار للأنماط الأساسية للروابط العشائرية في تنظيم العائلة و في توضيحه لحملة العلاقات التي تحدد بنية هذا المجتمع يعتبر شرابي " العائلة " حجر البناء في هيكل المجتمع العشائري لأن فهم البنية القبلية للمجتمع العربي تفترض استيعاب العلاقات و الأواصر الأسرية لأنها المنتجة الأساس لأشكال السلطة الأبوية « العائلة في خصائصها الأساسية صورة مصغرة عن المجتمع، فالقيم التي تسودها من سلطة و تسلسل و تبعية و قمع هي التي تسود العلاقات الاجتماعية بصورة عامة، فالنزاع و التباين و التنافر هي عوامل تميز العلاقات بين أعضاء المجتمع، كما تميز العلاقات بين أعضاء العائلة، كذلك فإن بنية العائلة القائمة على

السلطة الفوقية تقابلها بنية اجتماعية مماثلة، أيا كان النظام الاجتماعي، مع العلم أن الفرد مضطهد في كل منهما على حدٍّ سواء » (1)

تقوم رؤية شرابي للعلاقات في المجتمع على العائلة و يوسعها لتشمل القبيلة، فالقرابة تحكم هذه العلاقات، و هنا يستشهد شرابي بتعريف ماركس للقبيلة «العائلة أتسعت و أصبحت حمولة * أو عن طريق التزاوج بين العائلات، أو أن القبيلة مجموعة حمولات » (2) فالمجتمع العربي قائم على العائلة الممتدة أو الكبيرة و انتشار العائلة و امتدادها يعزز التحالف و الولاءات و يغيب العلاقات المبنية على المدنية " المجتمع المدني " ‹‹ إن التحالف بين المجتمع و العائلة يبدو كوسيلة أساسية تلجأ إليها الثقافة الاجتماعية المسيطرة لضبط التغيير و المحافظة على استقرار النظام الاجتماعي الراهن الذي هو بدوره مبني على النمط السائد في تركيب العائلة و في توزيع الثروة و السلطة و المكانة الاجتماعية في المجتمع العربي ›› (3) إذن علاقات القرابة تعزز سيادة نمط معين من العلاقات الأبوية في ظل الولاء و أخلاق الامتثال و الطاعة للانتماءات العرقية و المذهبية .

---

(1) المصدر نفسه، ص 32 - 33

* الحمولة هي العشيرة

(2) هشام شرابي، النظام الأبوي و اشكالية تخلف المجتمع العربي، مصدر نفسه، ص 71

(3) المرجع نفسه، ص 47

1 – ب : القيم في المجتمع العربي :

يرى شرابي أن الفرد في المجتمع العربي منعدم الجدارة والكفاءة، فالحاجة للانتماء إلى المجتمع و الاستقرار من خلال ما يوفره المجتمع من حماية تجعل منها حماية ملغومة لأنها تتخذ طابع الاتباع و الاخضاع، فيفقد الفرد كيانه المستقل الذاتي المتفرد من خلال نهله القيم من المجتمع .

الأكيد أن سؤال القيمة هنا، سؤال ملغم، فنحن لا ندّعي أن شرابي فيلسوف أخلاق بل إن كان شرابي بذاته ينبه في كتابه " مقدمات لدراسة المجتمع العربي " أن دراساته و نقده لا تتصل بالأخلاق، بل بالنتائج العملية التي تترتب عن هذه القيم . إذن كيف تمثل شرابي قيم هذا المجتمع الذي يصفه بالأبوي المستحدث ؟

- ازدواجية القيم :

استقراءاً للسلوكات في المجتمع العربي، يرى شرابي أنها تستند لمعايير مزدوجة، ظاهرها يختلف عن باطنها « فالعيب الذي يشعر به الفرد هو" ما يقوله عنه الناس" بمعنى أن لا عيب في ما لا يراه الناس و ما لا يسمعونه » (1) فالمقياس المزدوج تحدده عملية السلوكات عند الفرد العربي « و من هذا القبيل فإن التمييز بين سلوك ظاهر و سلوك باطن يتخذ صفة العملية، بمعنى أن وجود مقياس مزدوج للسلوك ليس فقط أمراً مقبولاً ضمنياً بل هو موضوع تشجيع في هذا الإطار التربوي » (2)

أما إذا كان الهدف ما يترتب عن هذه القيم كما أسلفنا، فماذا عن القهر و التخجيل الخوف و الاتكال ؟ كلها قيم تنخر المجتمع العربي بفعل التنشئة التي توصف في هذا النوع من المجتمعات" بالتنشئة الاجتماعية " . لذلك يطرح شرابي سؤال قيمة تمثل فيمايلي : ‹‹ الفرد المتحرر من الضغط الخارجي (الخوف و الاتكال) هل يميل الى التقيد بما في السلوك الظاهر

(1) هشام شرابي، مقدمات لدراسة المجتمع العربي، مصدر نفسه، ص 37
(2) المصدر نفسه، ص 38

من قيم أساسية أم بما في السلوك الباطن من قيم عملية ؟ ... إلى أي حد يتأثر نمو الضمير الأخلاقي و الشعور بالمسؤولية بهذا النمط من أنماط التربية الاجتماعية و بتجارب الطفولة المرتبطة به ›› (1)

إن ما يترتب عن هذه الازدواجية أن الفرد منفصم قيمياً، غير مسؤول، فحتى حق الشعور بالمسؤولية ينتفي إما بفعل الحماية و الرعاية أو بفعل التخجيل و الادلال و القمع، و بذلك يلجأ إلى الخضوع و الخنوع كآلية دفاعية و هو أمثل ما يصبو إليه المجتمع الأبوي .

- أخلاق الطاعة (الامتثال و المسايرة)

يتحدث شرابي عن جملة من القيم كلها ذات مصدر اجتماعي والتي يرزح تحتها الفرد و تنتقل إليه بالتعليم، فالقيم تلقن، كما تلقن المعارف، إذ يرى هشام شرابي أن الامتثال قيمة أخلاقية في المجتمع العربي و التعوّد على المسايرة من خلال التدريب على فن المعاشرة كلها قيم يمكن أن نصفها ب " أخلاق الطاعة " كما يصطلحه عليها مصطفى حجازي، إذ تقوم القيم في هذا النوع من المجتمعات"الأبوية " على "أخلاق الطاعة " التي تشكل سند البنية البطركية وتترتب عن التبعية و الطاعة تعني الامتثال من جانب الأتباع، ليس هناك حوار ولا تبادلية، و في حالة كهذه ينتفي النقد و التساؤل و يصبح الفرد أسير الفوقية التي تملي و تطلب الطاعة .

إن مصدر هذه القيم العائلة التي تؤدي إلى خصاء الفكر و تمنع التجاوز تحت غطاء الاحترام، التقدير والولاء، إذ يبقى الأبناء إذ يبقى الأبناء في حالة تبعية معرفية و رمزية للأداء، فالمجتمعات ذات السلطة البطركية الفوقية تعتبر الطاعة فضيلة و قيمة . « حين يُخصى فكر الأبناء و تشل حيويته و انطلاقاته، فإن المجتمع ذاته هو الذي يقتل، يتحوّل إلى بنية جامدة ثابتة، بينما المجتمع في الأساس هو نظام أو(تنظيم) حي ومفتوح يتغير و يتحوّل و ينمو أو يتعثر، ولكنه يسير في الاجمال باتجاه الاغناء والاثراء والتعقيد والفعالية، يرتهن المجتمع كما يرتهن الأبناء الذين هم حمله طاقات التغيير وحيوية النمّاء" (2)

(1) هشام شرابي، مقدمات لدراسة المجتمع العربي، مصدر نفسه، ص 37
(2) مصطفى حجازي، الإنسان المهدور، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 2006، ص 58 – 59

- الاتكالية ، العجز ، التهرب

يجزم شرابي أن هذه القيم، الاتكالية، العجز و التهرب وصف ينطبق على طبقة معينة هي نتاج تربية بورجوازية اقطاعية، إلا أننا سنعتبرها قيما تميز المجتمع العربي نظراً لأن شرابي أكد

أنه لا يمكن النظر لهذا المجتمع الذي وصفه بالأبوية من وجهة نظر طبقية، لذلك سنتعامل معها كقيم تساعدنا على تشخيص الحالة الأبوية تشخيصاً نقديا فالاتكالية من القيم ذات « أصول اجتماعية و ثقافية عميقة، مثال ذلك تربية الطفل في بيئة تتميز بالمنافسة ممّا يؤدي إلى اكساب الطفل أخلاق المنافسة، في حين أن البيئة التي تحدد سلفاً مركز الطفل و دوره في المجتمع تجعل الفرد ميالاً إلى الخضوع و الاتكالية » (1) و المجتمع بتكوينه لهذه الروح الاتكالية يقضي على كل مبادرة، و كل شجاعة لاقتحام المستقبل، كما يكوّن في أفراده روح المكر، و الذل و الاستكانة، و كل القيم التي من شأنها أن تجعل كل إنسان غير مسؤول عمّا يدور حوله من ظواهر و مشاكل .

أما العجز فيتخذ أشكالاً متعددة في سلوك الفرد حسب شرابي « إن الشعور بالعجز يتخذ أشكالاً متنوعة من نمط السلوك السائد في المجتمع البورجوازي الاقطاعي و لعّل أهم هذه الأشكال هو ما يجد تعبيراً عنه في موقف الجبرية، أي الايمان بالقضاء و القدر، و الجبرية في جوهرها، نوعمن عدم التبصر، و عجز عن التهيئة للمستقبل » (2) فالسلوك الذي ينشئه هذا النوع من المجتمع هو التهرب من التطلع إلى المستقبل، و إعاقة كل حركة فاعلة نحوه، لأنه هو الذي يحدد ذاته و لا نساهم نحن في صنعه .

أما التهرب فهو مظهر نفسي يلجأ إليه الفرد في المجتمع عندما تتكوّن في نفسه عادة التوكل على الآخرين، و عدم القدرة على الاعتماد على النفس، سواءاً في مواجهة ظواهر الواقع المعيش أو مواجهة المستقبل .

(1) مصطفى حجازي، الانسان المهدور، مرجع نفسه، ، ص 58 – 59
(2) هشام شرابي، مقدمت لدراسة المجتمع العربي، مصدر نفسه، ص 74

- العصبية ، الولاء و الانتماء

« العصبية نسبة إلى العصبة و هي جماعة الأقارب المرتبطين ببعض و المتلازمين ببعض، ينتمي الفرد إلى العصبة في حالة التعصب من خلال روابط مادية معنوية تجعل الانتماء إليها

حالة من الاندماج الكلّي في الوحدة الاجتماعية » (1) ذلك ما قدمه لنا ابن خلدون في تحليلاته الهامة حول سوسيولوجيا العصبية و التي يبدو أنها لا زالت فاعلة في أيامنا في النسيج الاجتماعي العربي، كما كانت فاعلة في أيامه، لذلك يرى شرابي أنه ينمو لدى الفرد استعداد دائم لتعزيز الانتماء و يصبح وعياً مستيقظاً يوّجه قيم الفرد و سلوكه و مواقفه و آرائه .

توّلد العصبية قيم الولاء و الانتماء بين أعضائها ، فمن العصبية يستمد الفرد قيمه و دلالاتها، " إن الأخلاق العصبية بسيطة و محدودة، فالالتزامات داخل البنية القبلية محددة بدقة، أما خارج تلك البنية فليس هناك التزامات أخلاقية أو اجتماعية محددة بوضوح..... و لذا نبقى صلة القربى و التجاذب الديني الخلفية الأساسية للولاء و التحالف، أجدل من أية عقيدة مجردة " (2) إذن الأساس القبلي مصدر القيم في المجتمع العربي، لذلك يبقى الفرد مشدوداً له عن طريق الولاء فالولاء القبلي و الديني بقيا مسيطرين و لم يستطع أي ولاء آخر الحلول محلهما أو طرح نفسه كبديل (3) و من هنا لا يمكننا حتماً الحديث عن قيم طبقة في المجتمع الأبوي بل قيم " عائلة " و "عشيرة " او "قبيلة" و حتى "طائفة" لان هذا النمط من المجتمع يختلف في بنيته عن التنظيم الاجتماعي الحداثي، ناهيك عن أن شرابي يرى أن الذات التي يتطلبها المجتمع الأبوي هي الذات التي تعيد انتاج المجتمع الأبوي و تؤمن استمراريته و سيطرته، فلا يمكنه أن يوّرث قيم الحرية و المسؤولية و الابداع لذلك فالتغيير الجذري يتمثل في تجاوز هذه الذات الأبوية لأن المجتمع الأبوي « يخاف الابداع و يرى في قوى الخلق خطراً عليه (على تقاليده و تراثه) عمد إلى القضاء عليها بوسائلها المختلفة، و أن هذه الوسائل هي قهر الفرد في صغره، و تكبيله فكريا و نفسياً في الكبر » (4)

(1) ههشام شرابي، مقدمات لدراسة المجتمع العربي، مصدر نفسه، ص 74
(2) مصطفى حجازي، الانسان المهدور، مرجع نفسه، ص 45 – 46
(3) هشام شرابي، النظام الأبوي و اشكالية تخلف المجتمع العربي، مصدر نفسه، ص 86 – 89
(4) هشام شرابي، الجمر و الرماد " ذكريات مثقف عربي" دار الطليعة للطباعة و النشر، ط1، بيروت، 1978، ص 159 – 160

3 – المجتمع العربي بين هشاشة التحديث و تشوه الحداثة :

إن المجتمع العربي موزع بين القديم التقليدي و الحديث، بين الماضي و المستقبل، دون أن يكون أيا منهما، فالمظهر المميز للأبوية كونها مجتمعات لاحداثية و لا تقليدية، فشرابي يرى

أن سمة الأبوية تنبثق عن مجتمع تقليدي قديم أما المجتمع العربي يتصف بالأبوية الحديثة « النظام القائم من المجتمع العربي اليوم ليس نظاماً تقليديا بالمعنى التراثي، كما أنه ليس معاصراً بالمعنى الحداثوي، بل هو خليط غير متمازج من القديم و الحديث » فالمجتمع العربي اصطدم بالحضارة الغربية الحديثة ممّا أدى إلى تحديث القديم دون تغييره جذرياً، لذلك فالخلل الاجتماعي و الحضاري خلف حالة معقدة لا يمكن التخلص منها إلا بتغيير المجتمع « بعملية ذاتية تحدث من داخل المجتمعات و في داخل الفرد »

إن المجتمعات العربية مصابة بانفصام الشخصية الناجم عن هيمنة الأفكار التقليدية البالية من جهة و عن الشبق في استيراد أحدث أنواع التجهيزات و الاختراعات و استخدامها من جهة أخرى، فالعيش مادياً حديثاً يترافق ذهنيا مع العيش في القرون البائدة . « إن النظام القائم في المجتمع العربي اليوم ليس تقليديا بالمعنى التراثي، كما أنه ليس معاصراً بالمعنى الحداثوي، بل هو خليط غير متمازج من القديم و الحديث، من التراثي و المعاصر . نظام غريب عن أي نظام آخر » (1)

3 – أ هشاشة التحديث :

مذ طرح رواد النهضة الأوائل سؤال عن سبب تخلف العرب و تقدم غيرهم، استمر النقاش حول السبل التي تنقل المجتمعات العربية إلى الحداثة، تحققت الانجازات في الربع الأول من القرن العشرين، ثم تطورت مع صعود مشروع التحديث العربي في الخمسينات و الستينات من القرن العشرين،ن الاخفاقات المتكررة أمام الاحتلال و عجز الأنظمة عن تحقيق التقدم

(1) هشام شرابي، النظام الأبوي و اشكالية تخلف المجتمع العربي، مصدر نفسه، ص 25

الاجتماعي و الاقتصادي و تحلل مقومات الدولة لصالح البنى التقليدية، أدى إلى ارتداد واسع و أبان عن حقيقة هشاشة هذا التحديث .

إن التغييرات التي حدثت في المجتمع العربي لم تؤدي إلى تغييره بل تحديث القديم دون تغييره جذرياً، و يعزي شرابي ذلك التغيير الاجتماعي إلى أن « عمل التحديث المادي و هو أول دلائل التغير الاجتماعي، على إعادة تشكيل بنى النظام الأبوي و علاقاته ثم تنظيمها و تعزيزها بمنحها أشكالاً و مظاهر عصرية » (1)

إلا أن القوة و التنظيم و الوعي، و سمات التشكلات الحديثة و التي لا تتوفر في المجتمع العربي لأنه متخلف، لا عقلاني و عاجز، يقوم في نيته على التبعية و يفتقر إلى المدنية في ظل علاقات تحكمها القرابة، الاستبداد و الأبوية « فالتحديث في هذا السياق لهو في معظمه آلية تؤدي إلى تخلف المجتمع و هدر طاقاته، الأمر الذي يعمل بدوره على انتاج البنى التقليدية كهجينة » (2)

إن استمرار حالة العجز في ثوب حديث جعلته يقتنع أن تحقيق التغيير المادي في المجتمع غير كافٍ لعملية التغيير الجذري، فهذا العجز معاناة حقيقية و « هنا ينهض الواضح الادراك بأن التغيير المادي الكمي بحد ذاته لا يمكن أن يحقق التحوّل الجذري الذي تتطلبه الحداثة الصحيحة، و أن ما تحقق حتى الآن من تغيير في الكم المادي إنما هو تعزيز للوضع القائم و تحديث لضعفه و تخلفه، الأمر الذي يجعله أكثر قدرة على حماية السلطة الأبوية القائمة و فرض قيمها و علاقاتها " (1)

أنتج التصور العميق للواقع العربي و الوافي لبنيات المجتمع و تركيبته من أبسطها إلى أعقدها و من أدناها إلى أعلاها، رؤية منهجية واضحة لدى شرابي، فالتفسير الشامل لواقع التخلف العربي بغرض تغييره أضحى قناعة رسختها حالات الاخفاق المتكررة، فالأبوية تشخيص

(1) هشام شرابي، النظام الأبوي و اشكالية تخلف المجتمع العربي، المصدر نفسه، ص 31
(2) المصدر نفسه ، ص 35
(3) هشام شرابي، النظام الأبوي و اشكالية تخلف المجتمع العربي، المصدر نفسه، ص 92

لواقع عربي مترذي أنتج الاستبداد و التسلط و الظلم بدءاً من أبسط بنية في المجتمع (الأسرة) إلى أعلى بنية فيه (السلطة) ، لذلك سعى شرابي إلى الفرار من ضيق الأبوية و استبدادها إلى

تحديث حقيقي للمجتمع العربي « فتجاوز أنماط فكر جديد بغير نظرتنا إلى المجتمع و العالم، و يمكننا من تغيير أنفسنا و من بناء مجتمع حديث، الأمر الذي لم تستطع النهضة تحقيقه » (1) فالعجز يعود إلى علاقات التبعية التي تلزم المجتمعات الأبوية، هذه العلاقات التي لا يمكنها أن تنتج مجتمعا حديثاً، فما يسمى بعصر النهضة عند شرابي « ما هو إلا عنصر ساهم في إعادة تشكيل البنى و العلاقات البطركية و تعزيزها بإضفاء أشكال و مظاهر حديثة عليها » (2)

أدى فشل مشروع التحديث و تراجع الانجازات التي حققها المجتمع بعد حركات التحرير و بخاصة إلى عودة السلطة الأبوية، و العصبيات الدينية و القبلية، لهذا ينبغي العمل على تجاوز نمطية التفكير القديم و هذا فقط ما يسمح لنا بتغيير أنفسنا، انطلاقاً من بناء الفرد و تحديثته و ذلك «سيمكننا من الفعل في الواقع الذي نعيشه فنغيره و نبني المجتمع العادل، و نقيم الدولة الفاصلة، و ننهي إلى الأبد السلطة الأبوية و التي قمعتنا نساء و رجالاً »(3)

إن هذا الفعل ليس تمويه كالفعل الذي استحدث أبوية جديدة مع النهضة، و إنما من منظور شرابي فعل حقيقي و هو "النقد الحضاري" الذي يتكفل بالاطار المنهجي المؤدي إلى تحديث المجتمع و خلق جو من الحرية، العدالة و الديمقراطية، و بذلك فقط نقضي على نظام استعبد الفرد و قمعه، و كوّن آليات لتوريث الخضوع و الخنوع من خلال الاقامة في الماضي، ما ترتب عنه هشاشة التحديث فما عرفه المجتمع العربي ليس سوى تحديث مقطوع الجذور عن الخلفية الفكرية التي أنتجته فتشوهت العملية بظهور نمط جديد من الأبوية .

(1) هشام شرابي، النقد الحضاري للمجتمع العربي في نهاية القرن العشرين ، مصدر نفسه، ص 11
(2) هشام شرابي، النظام الأبوي و اشكالية تخلف المجتمع العربي، المصدر نفسه ، ص 80
(3) هشام شرابي، مقدمات لدراسة المجتمع العربي، مصدر سابق، ص 12

3 – ب . الحداثة المشوهة

الحداثة ليست مشروعاً فكرياً عند شرابي، و إنما نجده يحلل المجتمع العربي من موقع الحداثة، و يعتبر أن هذا الموقع هو الأفضل لمقاربة الفهم و التحليل، فالحداثة هي النقيض الجدلي للمجتمع الأبوي المستحدث انطلاقاً من عقده لجملة من المقارنات بين الأبوية و هي سمة المجتمع العربي على مستوى المعرفة، الحقيقة، اللغة، السلطة و العلاقات الاجتماعية بحيث استخدم المقولات التالية (1)

تقوم الحداثة على : العقل بدلاً من الأسطورة التي تقول بها الأبوية
الحقيقة العلمية النقدية بدلاً من الحقيقة الدينية
اللغة التحليلية بدلاً من السلطة الأبوية
العلاقات الاجتماعية بدلاً من علاقات عمودية
بنية طبقية بدلاً من بنية عائلية أو عشائرية أو طائفية

إن الحداثة انتصار للعقلانية على سلطة الغيبيات، فلا يمكنها أن تسود دون تسليط سيف النقد على كل شيء، و تشييد العقل حكماً و حاكماً مطلقاً، فاخضاع السائد للقراءة النقدية ينقد المجتمع من تخلفه، و انحساره في قلب القرون الماضية، حيث كان يتغذى من الأساطير الدينية و من تراث البنى التقليدية المتخلفة لذلك تقوم الحداثة على الحقيقة النقدية بدلاً من الحقيقة الدينية « إن الحقيقة الكلية الشاملة التي ميزت وعي ما قبل الحداثة (الخطاب الأبوي التقليدي في كل الحضارات) تذوب و تحل مكانها حقيقة من نوع آخر، تنبثق من وعي محدد و من ممارسات فوقية أزلية » (2) فلا يمكن للوعي النقدي أن يقوم على فكر مطلق أو حقيقة واحدة إذ يُقر شرابي أنه ينبغي الوصول إلى القاعدة الذهنية التي مفادها « رفض الدخول في لاهوتيات التراث و تجنب الجدل حول النصوص المقدسة و الامتناع عن الوقوع في شرك التوفيق بين الحقائق الدينية و بين اكتشافات العلم الحديث » (3) فخلط الحقيقة الدينية بالحقيقة النقدية مجرد تمويه و شرابي بذلك يتجاوز و يتجنب منحى العديد من المفكرين الذين وقعوا في

(1) هشام شرابي، النظام الأبوي و اشكالية تخلف المجتمع العربي، مصدر نفسه ، ص 52
(2) هشام شرابي، النقد الحضاري للمجتمع العربي في القرن العشرين، مصدر نفسه، ص 92، 93
(3) المصدر نفسه ، ص 16

شرك هذا النمط من المغالطات، بناءا على ذلك المجتمعات الأبوية لا تتوافق مع الحداثة إذ « لا يمكن التوفيق بين الأبوية و الحداثة، بين الأصولية و العلمنة، و الحل الذي يقدمه الاطار الأبوي الحديث يقوم على التمويه و التوريه و في آخر الأمر، على التوفيق الكاذب » (1) و لعّل شرابي هنا يقدم لفكرة أساسية، هي أن النقد لا يكون حضارياً إلا إذا كان حداثياً ، و لا يكون حداثيا إلا إذا كان علمانيا، و النقد العلماني لا ينفي القيم الدينية بل يفصل بين ما هو اجتماعي و سياسي و محسوس عمّا هو روحي و مجرد، كما أنه دعوة صريحة إلى « منع استعمال القيم الدينية و المقولات الغيبية الكلية لتبرير السلطة القائمة و استبدالها سلطة قمعية أبوية مماثلة » (2)

إذا كانت الحداثة تقوم على نقد الدين و اخضاعه للتمحيص العقلاني تحقيقاً للحرية على حساب سلطة فوقية العقائد فإنها تستخدم لغة تحليلية تختلف عن اللغة البيانية للنظام الأبوي، إنها لغة جديدة قائمة على « إلغاء صوت الواحد و طغيات المعنى الواحد و تثبت في الوقت نفسه قاعدة الحوار الديمقراطي » (3) إنها لغة حوارية بعكس لغة البيان، المناسبات، الطقوس، الحماس، و الطرب .

في سياق المقارنات بين الحداثة و الأبوية يؤكد شرابي أن الديمقراطية مقولة السلطة في النظام الحداثي بدلاً من السلطة الأبوية، و بذلك ولج شرابي ميدان الفكر السياسي و مفهوم السلطة، فالحداثة تقوم على حرية الرأي و التعبير و نقد السلطة السياسية القائمة، و بذلك ولدت النظرية الديمقراطية كمنظومة قانونية و حقوقية، يتحدد فيها الفرد بالمواطنة و الانتماء المستقل خلافاً لانتمائه الديني و الأهلي، شتان بين هذا النمط من المجتمعات و المجتمع الأبوي القائم على السلطة الهرمية الفوقية .

من نافلة القول، أن يلحظ شرابي عجز المجتمع العربي الوصول إلى هذه المنجزات في ظل أنظمة اتسمت بالاستبداد و تجميع السلطات في يد فرد او مجموعة أفراد تقوم ممارستها على

(1) هشام شرابي، النقد الحضاري للمجتمع العربي في القرن العشرين، مصدر نفسه ، ص 17
(2) المصدر نفسه، ص 15
(3) المصدر نفسه ، ص 19

القمع و حجز الحريات السياسية و منع التعبير عن الرأي و الانتظام في مؤسسات المجتمع المدني .

إن تأسيس المجتمع المدني أعطى للعلاقات طابعاً اجتماعي فأصبحت تعاقدية كالجمعيات، النقابات و الأحزاب و هو ما سماه شرابي في معرض تقديمه لكتابه " النظام الأبوي" بالحركات الاجتماعية (1) و التي من شأنها تعزيز شبكة النسيج الاجتماعي بعكس المجتمعات الأبوية التي تكون العلاقات فيها عمودية حيث يُغلب مفهوم الجماعة على الفرد و على المجتمع، و تُعَدُ الجماعة الأهم في نسيج هذه العلاقات "العائلة" أو "علاقات القربى" و هي منظمة تنظيماً هرمياً يقوم على أساس دونية المرأة و الصغار و سيطرة الرجال الكبار .
في سياق العلاقة الجدلية دائما بين الحداثة و الأبوية، فإن الحداثة ترتبط بالمجتمع الصناعي و هو مجتمع طبقي، في حين ينفي شرابي هذه البنية عن المجتمعات العربية الأبوية، إذ يستفيض (2) في تحليلاته للطبقات التي وصفها بالمشوهة و التي ظهرت بداية الأربعينيات و الخمسينيات في المجتمع العربي و كانت نتيجة ظروف مادية معينة، و من بينها الطبقة البورجوازية التي وصلت إلى السلطة، لكنها لم تكن فعّالة و لم تنجح في مهامها الموكولة إليها (التنمية الاقتصادية الرأسمالية) ليلحق الفشل أيضا طبقة البروليتاريا، فالتبعية أعاقت نضجها، إذ تعرضت "البورجوازية " للاقتلاع، أما ما سماها شرابي "البورجوازية الصغيرة" فقد تبنت المّد الثوري، و سرعان ما استوعبت البروليتاريا هذه الطبقة في سياق ثقافتها الثورية كما يعزي شرابي هذا التشوه إلى البنية الأبوية الملازمة للمجتمع العربي و التي تَكَلَسَت في محيط العائلة الأبوية « هذا هو النظام الذي يحكم حياة الفرد في جميع المجتمعات السابقة للحداثة و المجتمعات المتخلفة أو النامية، فيخضع فيه الفرد إلى نظام واحد و بأشكال مختلفة، تقوم كلها على السلطة و الوحدة، و الارادة الواحدة التي نجد نموذجها البنيوي و أصلها التاريخي في سلطة الأب » (3)

(1) هشام شرابي، النظام الأبوي و اشكالية تخلف المجتمع الأبوي ، مصدر نفسه، ص 20
(2) المصدر نفسه، ص 37 -38 – 39
(3) هشام شرابي، النقد الحضاري للمجتمع العربي في نهاية القرن العشرين، مصدر نفسهص 90

إن النظام الأبوي المتجذر في المجتمع العربي أعاق الحداثة كبنية شاملة و سياق متكامل ووعي ناضج إذ أطلق شرابي « على هذه الخصائص تعابير الحداثة (بنية) و التحديث (سياق) و الحداثوي (وعي) يمثل التحديث (...) عملية التحوّل الاقتصادي و الثقافي.... أما الحداثة [فهي] شبكة من العوامل و العلاقات التي تشكل سهلاً ثقافياً يتميز على أنه حديث... لكن الحداثوية [فإنها] الوعي بالحداثة فهي رؤية ترمي إلى تغيير النفس و العالم » (1) فالمجتمع العربي تبعاً لذلك لا هو بالحديث و لا بالحداثي و لا حتى الحداثوي، مادام تحكم علاقاته التبعية و الخضوع .

لا مناص أن الحداثة كبنية أو سياق أو وعي تمر عبر نقد حضاري « لمجتمع متضارب تحكمه التناقضات على صعيد الفكر كما على صعيد الممارسة و الحياة اليومية، فهو مثلا في حين يحلم بالوحدة الشاملة يمارس التفتت و التشرذم، و في حين يسن القوانين و الدساتير المثالية لا يتعاطى إلا القمع و الاكراه، و حين ينادي بالمبادئ السامية و الحقوق الانسانية (الحرية و العدالة) يناقض بأعماله و ممارساته كل القيم الأخلاقية و كل حقوق المواطن و الانسان » (2) فالنقد الحضاري كممارسة مهمته فضح هذه التناقضات و تفكيك هذه البنى و من أهمها السلطة كمفهوم في العائلة و الدين و الدولة .

ثانيا – تفكيك بنية السلطة في المجتمع العربي

ورد في معجم صليبا أن السلطة في اللغة « هي القدرة و القوة على الشيء، و السلطان الذي يكون للانسان على غيره و يطلق مفهوم السلطة النفسية على الشخص الذي يستطيع فرض إرادته على الآخرين لقوة شخصيته، و ثبات جنانه و حسن اشارته و سحر بيانه، أما السلطة الشرعية فهو مفهوم يطلق على السلطة المعترف بها في القانون كسلطة الحاكم و الوالي و الوالد و القائد » (3) إن تحديداً للسلطة كهذا يرتبط بلغة تقليدية أبوية تنم عن خلط بين

(1) هشام شرابي، النظام الأبوي و اشكالية تخلف المجتمع العربي، مصدر نفسه ص 57
(2) هشام شرابي، النقد الحضاري للمجتمع العربي في نهاية القرن العشرين، مصدر نفسه، ص 93
(3) جميل صليبا ، المعجم الفلسفي، الشركة العالمية للكتاب ، بيروت ، 1994 ص 670

السلطة و التسلط و المتأمل لتعريف لالاند سيكتشف أن السلطة قدرة شرعية أو قانونية « السلطة هي التفوق أو النفوذ الشخصي و الذي بموجبه يتم التسليم و الخضوع و الاحترام بحكم الآخر و ارادته و مشاعره، و في هذا السياق يلاحظ وجود عناصر سيكولوجية قوامها الحق في اتخاذ القرار و في تدبير القيادة » (1) فالسلطة كمفهوم تحمل لغة العصر الذي تنتمي إليه، لذلك فنمطلق شرابي ليس المراجعة النقدية لمفهوم " السلطة " بقدر ما هو مراجعة نقدية للواقع الاجتماعي الشامل من خلال العلاقات القائمة على السلطة .

إن مقولة السلطة هي جملة من المعايير العامة التي تحدد علاقات الهيمنة، التبعية، الولاء، و الأسبقية بين الناس جميعاً و التي تتبلور من خلال مؤسسات اجتماعية، و لعل تصور شرابي أقرب إلى المفهوم الموجود في الموسوعة العربية العالمية الذي يرى « أن السلطة في العلوم الاجتماعية تعني قدرة أشخاص أو مجموعات على فرض إرادتهم على الآخرين، إذ يستطيع الأشخاص ذو النفاذ، إنزال عقوبات أو التهديد بها، على أولئك الذين يطيعون أوامرهم أو طلباتهم و تكاد السلطة تكون موجودة في كل العلاقات الانسانية » (2)

إن أطر هذه السلطة، الأسرة، المدرسة، القبيلة، الحي، الجماعة الدينية، الجماعة الوطنية ...إلخ، ففي كل هذه المؤسسات تتبلور سلطات أو نوع من السلطات التي تشكل معايير تنظيم الحياة الاجتماعية و مؤشرات لتوجيه سلوك الفرد و ادماجه في بيئته و محيطه، و كل مؤسسة تقوم على سلطة وولاية لابد منها سواءاً كانت هذه السلطة في المدرسة أو المؤسسة الدينية أو السياسية . فمثلا السلطة التربوية كما يبين غاستون ميالاريه " تشير إلى علاقات النفوذ القائمة بين المعلمين و المتعملين، و السلطة تشكل جانباً حيوياً في العملية التربية، فلا يوجد هناك أبداً فعل تربوي من غير سلطة معترف بها من قبل المتربي، فالمربى يمارس السلطة على المتربي " (3)

---

(1) أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، مج2، مرجع نفسه، ص 1011 – 1012

(2) الموسوعة العربية العالمية، مؤسسة أعمال الموسوعة للنشر و التوزيع، ج 13، بيروت، 1996، ص 33

(3) Gaston Malaret, vocabulaire de l'education

نقلا عن علي أسعد وطفة، بنية السلطة و إشكالية التسلط التربوي في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2001، ص 120

إن شرابي يروم من وراء النقد الحضاري تفكيك مفهوم السلطة التي ينهض عليها المجتمع الأبوي، و المتمثل في الاجماع الصامت المبني على الطاعة و القمع، هذا الاجماع على مستوى العائلة أولا، إذ لا يمكن اختزالها في أنظمة الحكم فقط و إنما تمتد إلى البنى الثقافية العميقة إذ يمكننا ملاحظة ذلك مع شرابي من خلال الأنظمة المتغيرة و البنى المتكلسة التي لا تبرح مكانها و لا زمانها « و في ما يختص بالفسحة المدنية التي يلجأ المرء إليها ليحمي نفسه، وجد فيها بعيداً عن السلطة القمعية (....) سرعان ما يكتشف أن هذه المؤسسات تتبدى عن أشكال مماثلة من التسلط و القمع » (1)

إذا كانت السلطة الأبوية ترسي علاقة هرمية (فوقية و تراتبية تتوزع على أنحاء الجسم الاجتماعي و السياسي و يتقمص هذه السلطة تارة الأب، و تارة الحاكم و الزعيم و في كل الأحوال الرجل، فبالأحرى أن شرابي يتحدث عن تسلط لا سلطة، لذلك فالمجتمع الأبوي

« يشكل فيه الأب بنماذجه المختلفة محور السلطة و منطلق الوجود، فالفرد في حياتنا الاجتماعية إما أن يكون غالبا أو مغلوباً، آمراً أو مأموراً تابعا أو متبوعاً، قاهراً أو مقهوراً، معلماً أو متعلماً، حيث تغيب العلاقات الأفقية و هي العلاقات الانسانية المتكاملة » (2) إن هذه العلاقات العمودية قائمة على الهيمنة و القمع و تكرس علاقات غير متكافئة مبدلاً من أن تبنى على التكافؤ، الندية و المساواة تقوم على الرعاية، الولاء و الطاعة و الخضوع .

1 – السلطة التربوية :

إن التربية معنية بانتاج و إعادة انتاج ما هو سائد في مجال الحياة السياسية و الاجتماعية، و الظاهرة التربوية إن لم تكن جوهراً للحياة الاجتماعية فهي امتداد لها و صورة حقيقية لوجودها، و لأن الفعل التربوي ينتج اجتماعياً و ثقافيا، كما أنه يعيد انتاج ما هو اجتماعي و ثقافي من جهة أخرى، فإن شرابي و في سياق النقد الحضاري يرصد الجذور الاجتماعية و الثقافية للسلطة التربوية « فالواقع أن المجتمع بثقافته المسيطرة لا يفرض بواسطة نظامه

(1) هشام شرابي، النظام الأبوي و إشكالية تخلف المجتمع العربي، مصدر، نفسه ، ص 36
(2) علي أسعد وطفة، بنية السلطة و اشكالية التسلط التربوي في الوطن العربي، مرجع نفسه، ص 24

الاقتصادي و تركيبه الاجتماعي (الطبقي) كيفية توزيع السلطة و الجاه فحسب، بل يخضع أيضاً كل فرد من أفراده لعملية تربية تثقيف هدفها الحفاظ على النظام القائم و تأمين استمراره على الشكل الذي هو فيه، و هو لذلك يفرض على كل فرد من أفراده أدواراً اجتماعية لا يستطيع تبديلها أو الخروج منها طوال حياته » (1)

يعتبر شرابي أن بنية العائلة العربية هي مفتاح التحليل السوسيولوجي للمجتمع العربي، فمهمة العلاقات التي تقوم عليها هي الحفاظ على الوضع القائم، أي على استمرارية السلطة الفوقية التي هي صورة مكبرة عن سلطة الأب في العائلة فتحليل العلاقات في العائلة و نمط التربية التي يتلقاها الطفل تكشف دور التنشئة في « قولبة الفرد على النحو الذي يريده المجتمع و تقرره الثقافة المسيطرة " (2) إنها آلية المجتمع الأبوي في الحفاظ على "عاداته"، "تقاليده" " قيمة " " عقيدته " عن طريق سلطة فوقية يتعلم الطفل الامتثال و الطاعة لها في العائلة فليس الكبير صاحب السلطة و المركز في المجتمع إلا صورة مكبرة للأب فالعائلة بتصرفاته و نظرته لنفسه و علاقته بمن دونه .

لا يستمد الطفل قيمته من ذاته داخل الأسرة، لذلك يبين شرابي العلاقة التي تقوم بين الطفل و الوالدين عموما « التي يمكن أن تأخذ شكلين أساسين : سلطة قهرية و سلطة عقلية، حيث تقوم السلطة القهرية على مبدأ الطاعة، بينما تقوم السلطة العقلية على مبدأ التفاهم، و يمكن التميز بين هاتين العلاقتين، بأن العلاقة الأولى القهرية تأخذ طابع علاقة عمودية، بينما تأخذ العلاقة الثانية العقلية طابع العلاقة الأفقية » (3) فالتنشئة في العائلة العربية و التي تعمل على دعم الثقافة الأبوية المسيطرة حفاظا على استقرار النظام الاجتماعي الذي هو بدوره وليد النمط السائد في تركيب العائلة، تقوم على الطاعة و الانصياع لأوامر الكبار « فقيم الخضوع و العلاقات الهرمية تستمر في هيمنتها، و تبقى الحرية و التعاون و المساواة قيماً لفظية فاقدة

(1)هشام شرابي، النظام الأبوي و اشكالية تخلف المجتمع العربي، مصدر نفسه، ص 27
(2) هشام شرابي، مقدمات لدراسة المجتمع العربي، مصدر نفسه ، ص 23
(3) هشام شرابي، محمد جواد رضا "التنشئة العائلية و أثرها على شخصية الطفل، الجمعية الكويتية لتقدم الطفولة العربية، الكتاب السنوي الأول، الكويت 1983 – 1984 ، ص 74

المفعول على الصعيدين الاجتماعي و النفسي » (1) لذلك فالتربية العربية لها توجهاتها التي تكرس بها الخضوع التام و تؤدي إلى افشال و خنق الملكات النقدية و الفكر المستقل « إن الطفل في العائلة البورجوازية يقمع عدوانيته تجاه السلطة من جهة و كيف يتحاشى مواجهة السلطة من جهة أخرى » (2)

السلطة بيد الأب، إنه المحور الذي تنتظم حوله العائلة و ارادته هي الغالبة و يتم التعبير عنها بنوع من الاجماع القسري الصامت المبني على الطاعة و القمع « العائلة في خصائصها الأساسية صورة مصغرة عن المجتمع، فالقيم التي تسودها من سلطة و تسلسل و تبعية و قمع هي التي تسود العلاقات الاجتماعية بصورة عامة، فالنزاع و التباين هي عوامل تميز بين أعضاء المجتمع، كما تميز العلاقات بين أعضاء العائلة، كذلك فإن بنية العائلة القائمة على السلطة الفوقية تقابلها بنية اجتماعية مماثلة أياً كان النظام الاجتماعي، مع العلم أن الفرد مضطهد في كل منهما على حد سواء » (3)

إن قيم الطاعة و الخضوع و التي تعمل على تكلس البنية الأبوية لا تعمل كقيم نظرية، و إنما تفعل هذه القيم من خلال ممارسات في اطار نسق من العلاقات يقوم بين الآباء و الأبناء، بين المعلم و المتعلم على أساس السيطرة و الهيمنة، و يعمل وفق آليتين هما : التلقين و العقاب « إن التعليم كما يجري في إطار العائلة و خارجها يتميز بصفتين رئيسيتين فهو من جهة، يقلل من أهمية الاقناع و المكافأة و من جهة أخرى يزيد من أهمية العقاب الجسدي و التلقين (...) إن حياة العربي تبدأ و تنتهي بالتلقين أما العنصر المشترك بين التلقين و العقاب فهو أن كلا منهما يشدد على السلطة و يستبعد الفهم و الادراك » (4) فالتلقين يحصر دور المعلم في الحفظ و التكرار و التذكر و استقبال المعلومات دون وعي أو نقد و بذلك فهي تعمق التسلط و تغرس الاستبداد و يستخدمه بعض من المعلمين كسوط يغذي الرضوخ عند المتعلم إذ يعمل

(1) هشام شرابي، الطفل العربي و معضلات المجتمع البطركي، الجمعية الكويتية لتقدم الطفولة العربية، مرجع نفسه، ص 164
(2) هشام شرابي، مقدمات لدراسات المجتمع العربي، مصدر نفسه ، ص 47
(3) المصدر نفسه، ص 32 – 33
(4) المصدر نفسه ، ص 40 - 41

شرابي في سياق دراسته النقدية إلى تبيان النتائج السلبية السلطوية للتقين الذي شجع الاتكالية و العجز و ساهم في إعدام استقلالية الفرد .

يستوعب الطفل في المجتمعات الأبوية نصاً مقروءاً كما يسمعه و يردده دون أن "يقرأه"، و يفهمه أو يفسر معناه، فالتلقين يلغي عملية المشاركة في صناعة المعنى « إذا لم يتمكن القارئ من تجاوز أسلوب القراءة " السمعية الساكنة " و الدخول في القراءة المشاركة الفاعلة، يبقى أسير الظلمة الفكرية السائدة و الصوت الأبوي المهيمن » لذلك يرى شرابي أن التلقين هو الشكل الأكثر تنظيماً لفرض السلطة و تثبيتها لأن الهدف منه « نقل قيم المجتمع و عاداته الثابثة في مواجهة العالم إلى صميم التركيب الذهني، إن الفرد يتلقى نماذج متكاملة فيحولها إلى نمط سلوكي دونما تفهم أو نقد، و فيما هو يفعل ذلك يعتاد رؤية الأشياء و تقييمها بصورة تدعم نزعة الامتثال و تضعف طاقة الابداع و التجديد » (1)

إن دعوة شرابي للتخلص من التلقين للقضاء على أحد مظاهر السلطوية و تركيزاً امكانية صقل فرد قادر على النقد، المناقشة، المناظرة و الحوار و شحذ ذهنه ليكون تفكيره حراً و مستقل ذاتيا حتى « يتم التغلب على صعوبات الفهم لا من خلال سلطة عليا تقرر محتوى الفكر و شرعية النص، بل من خلال نظرة جديدة و فهم مختلف للذات و العالم و الآخرين» (2) وبذلك يتوصل الوعي الناقد للمشاركة الجماعية في النشاط الفكري الحر .

يُعد اتجاه القمع، التسلط، و الاكراه في التربية من أبرز الاتجاهات التربوية السائدة في المجتمع العربي، إذ يقوم على الالزام و الاكراه و الافراط في استخدام السلطة الأبوية في تربية الأبناء و تنشئتهم، فالعقاب يفضي إلى استئصال التلقائية و إحلال مشاعر و أفكار و رغبات مفروضة، لذلك يرى شرابي أن مظاهر العنف و القهر التي يعانيها الطفل العربي تؤدي إلى الاذعان للسلطة و الخوف منها إذ ينبه إلى أسلوب التخجيل الذي تعتمده الأسرة العربية، و إلى أساليب التهكم و الازدراء و التبخيس، و خلق الاحساس بالدونية، و كلها أساليب تؤدي إلى

(1) هشام شرابي، النقد الحضاري للمجتمع العربي في نهاية القرن العشرين ، مصدر نفسه ، ص 19

اخضاع الفرد و كسر شوكته، إلى أن يخلص شرابي إلى القول بأن الوسائل الأساسية للاخضاع في الثقافة العربية و هي " العقاب الجسدي " و التتخجيل " و " الاستهزاء" و "القمع" كلها تؤدي إلى عقد العار و النقص و الاحساس بالقصور و الدونية (1)

و ذلك ما تناوله علي زيعور في التحليل النفسي للذات العربية " العصا، و الأب و الحيوان و الشيطان أدوات قمع للطفل و ميراث للرعب تؤدي في النهاية إلى قتل روح النقد و الابداع و اغتيال الحرية في نفوس الأبطال و الناشئة " (2)

إن دعوة شرابي لنقد حضاري يفكك بنية السلطة الأبوية في المجتمع العربي وفق آايات تحدث تغييراً في الذات العربية من منطلق تغيير النظام العائلي و أساليب التنشئة و التعليم، سيتولد عنه بالضرورة تغيير في هرمية السلطة و انهيار جدار التمويه، عن طريق معرفة ذاتية ووعي نقدي في سياق نقد حضاري .

2 / السلطة الفوقية و الدولة الأبوية :

يظهر أن فشل الثورة أفقد شرابي تلك النشوة التي عاشها مع رفاقه « بدأت أعي أن التحوّل الاجتماعي أمر معقد و في غاية الصعوبة، لكن ذلك لم يزعزع يقيني لحظة واحدة بأن النظام القائم فاسد و أن من الواجب تغييره، و بقيت على موقف الرفض » (3) رفض شرابي النظام الأبوي الذي عزز السلطة الفوقية ووصفه بالفساد لأنه نظام مهيمن يعزز هيمنته بالرسوخ و البقاء و « الواقع أن المجتمع بثقافته المسيطرة لا يفرض بوساطة نظامه الاقتصادي و تركيبه الاجتماعي كيفية توزيع السلطة و الجاه و حسب بل يخضع أيضاً كل فرد من أفراده لعملية تثقيف هدفها الحفاظ على النظام القائم » فالعلاقات السياسية تتطبع بطابع العلاقات الاجتماعية المكونة للبنية الأبوية، " السلطة "، " الخضوع " "التبعية " " الهيمنة " و "الولاء" << قد وجدنا أن الطابع الذي يطبع جميع العلاقات هو طابع السلطة الفوقية، فصاحب السلطة

(1) هشام شرابي، مقدمات لدراسة المجتمع العربي، مصدر نفسه، ص 50-51-52-53
(2) علي زيعور، التحليل النفسي للذات العربية، أنماطها السلوكية و الأسطورية ، دار الطليعة، ط4، بيروت ، 1987، ص 30
(3) هشام شرابي، مقدمات لدراسة المجتمع العربي، مصدر نفسه، ص 21

في المجتمع (...) هو الذي يملك و يستفيد بينما باقي الناس تقبل و ترضخ >> إذ تتجسد هذه السلطة الفوقية في << القرارات [التي] تؤخذ من "فوق" بمعزل عن الأكثرية التي تشكل هذه القرارات >>

إنه نفي مطلق للحرية و الديمقراطية، و المحكوم لا يشارك في هذا النوع من السلطة، من هناّ فهي لا تشاركية و لا تقوم على المساواة . يرجع شرابي ذلك إلى البنية البطركية المتأصلة في المجتمع العربي " ليس الكبير صاحب السلطة و المركز في المجتمع إلا صورة مكبرة للأب في العائلة (....) . إنه يجد السلطة التي يختبرها كل منّا أول ما يختبرها في العائلة قبل أن يعيشها في آخر حياته في المجتمع " (1)

السلطة الفوقية تَمَثلٌ آخر لعدوانية برزت في السنوات الأولى من حياة الأفراد يستخدم شرابي مصطلحات فرويد " الشخصية القضيبية " التي من أهم سماتها « حب البروز و السيطرة، و تحتقر المرأة، و تميل إلى إذلال من هم أضعف منه (...) و هي على اختلاف أشكالها تتميز باعتزازها بذاتها و شعورها أنها شخص خطير و أنها هدية الآلهة لهذا العالم » (2) فبروز الأنا بهذا الشكل يوّلد لا مناص ذات متسلطة تجد كل الاحترام في فرض النفس على الآخرين و تحقيرهم و هنا تجدر الاشادة بفضل فرويد على شرابي في فهم السلطة الفوقية، حتى أنه يعاتب نفسه على أنه لم يفهم فرويد قبلاً و لم يقبل مبدأه القائل « بأولوية اللاوعي في النظام الذهني و بالأهمية المركزية لتجارب الفرد في طفولته و تأثيرها في تكوين شخصيته و تركيبه النفسي العام » (3)

كان ينقص شرابي الجزم و ليس مجرد الايحاء بأن الحاكم المتسلط عدواني بمفهوم فرويد، و عدوانيته تعود إلى خبرات الطفولة و نمط التنشئة السائد في العائلة الأبوية و التي لا يمكنها إلا أن تنشئ حاكماً مستبداً، متسلطاً، عدوانياً .

(1) هشام شرابي، مقدمات لدراسة المجتمع العربي، مصدر نفسه ، ص 23
(2) المصدر نفسه ، ص 23 – 24
(3) المصدر نفسه ، ص 25

إذا كانت العائلة الأبوية مسؤولة عن تكوين الذات العدوانية الحاكمة فهي أيضاً مسؤولة عن انتاج محكوم يتسّم بالخذلان، إنه الفرد الذي لا تنمى لديه القدرة على التساؤلات الحرة و غير قادر على النضوج ذهنيا و بشكل مستقل، فهو نتاج « النظام التربوي و الاجتماعي (الذي) يثني الطفل عن الثقة في آراءه الخاصة و يشجعه على قبول آراء الآخرين دون تردد أو تساؤل، و هذا ما ينمي في نفسه الإذعان للسلطة، لأبيه، للشيخ، للمعلم، و فيما بعد لكل من هو أقوى منه أو أعلى منزلة أوجاها » (1) فالنظام الأبوي لا ينتج ذواتاً مستقلة بقدر ما ينتج أفراداً سلبيين يكرسون ولاءهم للتقاليد و الأعراف بدل احترام القوانين و يصف شرابي هذا الخنوع ب "أخلاق السلطة " في مقابل أخلاق الحرية التي تقوم على الاستقلال الذاتي و الاحترام المتبادل و العدالة (2)

تمتد هذه السلطة الفوقية للنشاط السياسي المموّه، فالانتماء للحزب أو النقابة او الجمعية شكلي، إنه مجرد استمرار للولاء لأحد أشكال السلطة التقليدية في هذه المؤسسات الحديثة، حيث يعامل زعيم الحزب على أنه شخص ملهم و فوق النقد، و ينظر للقائد السياسي على انه أب روحي، و يكرس بذلك التفاوت و يحصى المقربين من مركز السلطة، (3) و هذا ما يعرف بالوساطة .

ليصل شرابي في معرض تحليلاته لعلاقات البنية الأبوية إلى تأكيد مقولة جان بياجي التي يحلل فيها التورات الناشئة عن نظامي التبعية و الاستقلال الذاتي جاعلاً توصيف بياجي ينطبق على العائلة الأبوية « التي تساهم في خلق تقاليد الحكم قائمة على الطغيان و الاستبداد إنها العائلة التي تخلق الفرد الخائف أبداً من الحياة و السلطة و هكذا فإنها تخلق من جديد إمكانية قيام حفنة من الأفراد، ذوي النفوذ بتسلم السلطة و قيادة الجماهير »(4) إن العلاقة القائمة بين الحاكم و المحكوم في المجتمعات الأبوية هرمية / عمودية تستند فيها الدولة إلى

---

(1) هشام شرابي، مقدمات لدراسة المجتمع العربي، مصدر نفسه، ص 35
(2) هشام شرابي، النظام الأبوي و اشكالية تخلف المجتمع العربي، مصدر نفسه، ص 90
(3) المصدر نفسه ، ص95

(4) Wiilhelm Reich, The sexual revolution (New York and sehuster, 1974, p 72

نقلا عن هشام شرابي، النظام الأبوي و اشكالية تخلف المجتمع العربي، مصدر سابق، ص 94

جهاز أمنها الداخلي أو "المخابرات" الذي يسهر على استقرار و استتباب الوضع و بقاء السلطة القائمة و حمايتها، حتى اعتبرها شرابي أنها « أكثر النواحي فعّالية و تقدماً في الدولة ذات النظام الأبوي المستحدث (في كلا الأنظمة المحافظة و التقدمية) هي جهاز الأمن الداخلي، أي المخابرات ففي سائر الأنظمة ذات البنية الأبوية المستحدثة يهيمن جهازان متوازيان، عسكري – بيروقراطي و بوليسي سري، و يتحكم هذا الأخير بشؤون الحياة اليومية » فالمواطن علاوة على حرمانه من حقوقه المدنية فهو سجين و عرضة للقهر و الطغيان، لذلك يرى شرابي أن هذا النمط من الدولة الذي اقترن بالنظام الأبوي المستحدث و « بغض النظر عن بناها التشريعية و السياسية و أشكالها، ليست سوى محدثة عن السلطنة الأبوية التقليدية » (1)

إن الاستئثار بالسلطة يجرد الفرد من حقوقه و يسلبه حرياته، و لا ينفع مع ذلك لا الأنظمة الجمهورية، و لا البرلمانات، و لا الصحافة الحديثة و هذا ما يفسر أزمة السلطة في المجتمع العربي و هي أزمة سياسية، لأن السلطة تنظم باقي السلطات الاجتماعية و صلاحياتها، لذلك نشاهد احساراً للمجتمع المدني القائم على التراضي بين الأفراد و على حرية الاختيار و التنظيم الحر ، فلمصلحة السلطة الهرمية / الفوقية أن تُجمع كل السلطات في يدها حتى تجعل اعتمادا بالمجتمع على الدولة كلّي، فالمجتمع أو كما عبّر عنه شرابي ب مصطلح " الحركات الاجتماعية " * تبقى عاجزة عن القيام بأي مبادرة من دون الدولة، هو العجز الذي رافق هذه الذات تبقى عاجزة عن القيام بأي مبادرة من دون الدولة، هو العجز الذي رافق هذه الذات في العائلة الأبوية .

إن السلطة السياسية العربية الأبوية التقليدية أو المحدثة الجمهورية كبلت الأمة و أخلت بحقوق الانسان عن طريق التنكيل و العقاب لكل المخالفين لتوجهاتها فقمعت الحريات في ظل واقع بائس و الذي سطره الأمر الهابط أبوياً من الأعلى (الأب – الحاكم) الى الأسفل

---

(1) هشام شرابي، النظام ابوي و اشكالية تخلف المجتمع العربي ، مصدر نفسه، ص 36

* أشار شرابي إلى أن هذا المصطلح استخدمهخ آلان تورين

إلى الأسفل (الابن – المحكوم) و ليس لهذا العالم السفلي إلا الانصياع عن طريق " سماع الكلمة " و هو تعبير عن حسن السلوك يستطل تحت ظلال أخلاق السلطة . فماذا عن هذا الانصياع و هذا الخضوع لو كانت هذه السلطة العلوية لاهوتية غيبية ؟ و كيف تصور شرابي هذا النمط من السلطة الفوقية، و هل كان له من الجرأة ما هو كافٍ لتفكيك هذا النوع من السلطة ؟

ج / السلطة الغيبية و العقلانية السحرية :

يرّد شرابي السلطة و القمع على مستوى الخبرة اليومية إلى شيوع مواقف غير عقلانية و خرافية في صفوف غالبية الناس، هذه النظرة الأسطورة التي ينبغي الابتعاد عنها « الماضي مجيد " و " المستقبل فيه " مكافأة الجنة » (1) إن هذا النوع من المعرفة ينتج في المجتمع و يعاد انتاجه، إنه إحدى مظاهر السلطة الخفية التي تُخضع الفرد في الأعماق و النابعة من النموذج الأبوي، إننا أمام وعي يستغفل العربي و يؤسس لتخلفه الدائم و تبعيته المستمرة و ينقلها كالمرض العضال من جيل إلى جيل «العقل البشري عاجز عن الفهم و أنه لا يستطيع أن يدرك ما في صنائع الله من أسرار ، فقوة الله و قوة الطبيعة قوتان ساحقتان و لا يمكن للإنسان أن يقاوم أياً منهما » (2)

يرى شرابي أن ثمة تصور لظلم ناتج عن تصور لله و للطبيعة، هذا التصور يدعم فكرة الخضوع للظالم الناتج عن الإنسان (العائلة، المجتمع، الدولة) فهو تبرير غيبي لسلطة قائمة، إنها حالة من العجز تنبثق عن سلطة غيبية تحدد نظرة الذات العربية للعالم، و تحدد بذلك دور الفرد و تحصر تطلعاته. و يستعين شرابي هنا بأبحاث المفكر اللبناني علي زيعور في التحليل النفسي للذات العربية و أنماطها السلوكية و الذي يرى أنه « لم تتجدر بعد في الشخصية العربية ، العقلية العلمية التي تفسر الظواهر بأسباب موضوعية تخضع للدرس و التجربة، فالعقلية السحرية ما تزال فعّالة على نطاق شعبي واسع جداً، و في قطاع عريض داخل العقلية

(1) هشام شرابي، مقدمات لدراسة المجتمع العربي، مصدر نفسه، ص 56
(2) المصدر نفسه ، ص 57

الفردية الواحدة، سحري و علمي، يتراكمان بتلاصق، و تتعايش بنى تقليدية مع أخرى منهجية، و اقتصاد تقليدي تابع، بدائي، مع اقتصاد منظم عقلاني ، عصري » (1) فسمات الشخصية هذه، تعود إلى تحكم سلطة غيبية في السلوك، و لا ينفع معها حتى نيل الشهادات العليا، فكأنما الفرد في هذه البنية مطبوع بالبدع و هذا التدجين الذي تعرض له عن طريق التعليم لا يجدي نفعاً، و من هذا المنطلق نستشف كيف تتمكن هذه السلطة من صياغة فهمه لنفسه و للآخرين .

و في سياق التبعية و الهيمنة يعود مفكر النظر و الممارسة "هشام شرابي" إلى الواقع المعاش (Le vecu) و من خلال تجربة المجتمع العربي يرى أن هذا الخضوع للسلطة الغيبية له جذوره في الأوضاع الحياتية، كما في نمط معين من أنماط التفكير لدى الانسان في المجتمع الأبوي، هذا الانسان الذي « لا يحتاج إلى مزاج ديني للقبول بقول القرآن " لا حول و لا قوة إلا بالله " و خلق الإنسان ضعيفاً و الفرد يعيش في عالم يعرف مسبقا أنه لا يستطيع السيطرة عليه و أن مصيره فيه أمر محتوم » إننا أمام ايديولوجيا تغذي استمرار السلطة القائمة ، « و في النهاية كما في البداية فإن الله حقاً على كل شيء " " إنا لله و إنا إليه راجعون " أننا أمام وعي يقوم على جبرية مطلقة لم تترك مجالاً للابداع و التجديد » (2)

إن الدين لا يعاني مشكلة باعتباره جملة المبادئ و النصوص و الايحاءات التي تتكون منها كل عقيدة، لذلك فالمجتمع الأبوي لا يطرح رؤية جديدة للدين، و من غير المعقول توقع تجدد منظومة عقلية أو عقائدية جديدة في ظل بنية أبوية في الدين بل في المجتمع الذي يتعامل مع الدين .

إن البنية التي تخلق آليات لاحكام سلطتها حتماً لن تخدمها إلا السلطة الغيبية، و هي سلطة رمزية مرتبطة بما صنعه المجتمع الأبوي بالدين، لذلك دعى شرابي إلى ضرورة التفريق بين هذه السلطة الغيبية التي تبنتها البنية الأبوية لإحكام قبضتها على الأفراد و الجماعات، و بين

(1) علي زيعور، التحليل النفسي للذات العربية، نقلا عن هشام شرابي، النظام الأبوي لاشكالية تخلف المجتمع العري، مصدر نفسه، ص 88
(2) هشام شرابي، مقدمات لدراسة المجتمع العربي، مصدر نفسه، ص 57

الدين كحركة و كثرات، إذ يرى شرابي أن البداية تكون « بإعادة تحديد النقد الديني و التمييز بين الحركات الدينية و التراث الديني » (1) فالدين ملك للجميع، و إن كانت هذه الملكية ساهمت في ارساء العجز و ترجيح كف الجبرية المطلقة على التراث المعتزلي و الرشدي العقلاني، إلا أن شرابي لا يتجه هذا التوجه التنظيري، و إنما يلتزم مساراً علمياً واقعياً و يعود لمنطلق الضعف المتأصل في الذات و موقف الرضوخ و الاذعان الذي يظهر السلوكات التبريرية الفاشلة و العاجزة و يسميها شرابي " العقلانية السحرية "

« إنها عقلانية مشوهة لأنها ليست متجهة كلياً نحو الواقع، و لكنها في الوقت ذاته ليست سحرية بالمعنى الكامل، أي بمعنى الهلوسة، و ذلك لأنها لا تقتصر على العوامل اللاعقلية بل تفسح مجالاً للتفسر العقلاني، و من حيث هي تبرير نجد أنها غير متفككة و هي عملياً متماسكة الشكل » هذا التماسك الذي يجعلها راسخة من جهة و متحكمة و لو بصورة لا شعورية، ليستحضر شرابي من جديد الفرويدية في مقدماته لدراسة المجتمع العربي مع الفعل التبريري، فتخطى العقل مبرر لاعتقاد الفرد " أن ذاته و الواقع يخضعان لقوى غير التي يمكنه أن يعيشها بالتجربة المباشرة (...) فمواجهة الواقع تجعل مجموع الرغبات قوية إلى درجة يصعب التغلب عليها بعقلانية الحياة اليومية " (2) يؤكد شرابي من جهته أن « العامل اللاعقلي يسهل ماجهة الواقع و تجعله مقبولاً يقحم نفسه بشكل من الأشكال في مختلف أنواع التبرير، و لذا فلاعجب في أيام الشدة، أن تكون هناك نزعة إلى ايجاد تفسيرات تتخطى المعطيات المباشرة » (3) ولعّل شرابي هنا بشكل ما يعود إلى أيام الشدة الحقيقية و هي الاخفاقات المتكررة التي عرفتها المشاريع العربية . فالتوجه لتبرير الفشل لا شعوريا أحيانا أو التملص من المسؤولية بوضع اللوّم على قوى تفوق قدرة المرء لذلك يتم الاستجداء سلطة عليا، و من هنا يكون لهذه السلطة الغيبية ضرر ذهني يلحق الفرد جرّاء سلطة غيبية ترسخت عن طريق التربية الدينية « إن ظاهرة الترهيب و التهديد بالمخاوف الغيبية قد طبعت التفكير

(1) هشام شرابي، النقد الحضاري للمجتمع العربي في نهاية القرن العشرين، مصدر نفسه، ص 17
(2) هشام شرابي، مقدمات لدراسة المجتمع العربي، مصدر نفسه، ص 58
(3) المصدر نفسه، ص 59

العربي بطابع الخوف و الكآبة و قصر الآمال و ترقب الموت و قيام الساعة و فناء العالم و الآمال الضيقة لا يمكن أن تزرع الآمال الكبيرة و الخوف من الموت لن يبدع الحياة و هذا لم يحقق للشعوب العربية شيئاً من الفضائل النفسية و السلوكية بل جعلها من أضعف الشعوب نفسية و أبعدها عن فضائل الدين العملية » (1)

تفقد القصص و الأساطير الانسان العربي حسه الواقعي و مقدرته على الادراك و النقد إذ يستعين بأبحاث "مكلاني كلاين " تلميذة فرويد المتميزة و نظريتها القائلة بأن فرض أفكار و معتقدات جاهزة يحد من قدرات الطفل الادراكية عن طريق المقاومة، فالتصورات التي يستمدها من القصص و الأساطير « فيتلبذ من جرائها حسه الواقعي (Reality – Sense) فلا يعود يرفض ما لا يصدق بالحس و الادراك، و يقبل بالأشياء الخيالية فيكبت ادراكه للأشياء المحسوسة و الظاهرة و مقدرات فكرية أخرى » (2) فكثير من الشعوب التي لا تؤمن بالتعاليم الغيبية و لا تخوّف بالنار و الموت و الحرمان من الجنة هي أفضل سلوكاً من هؤلاء الذين يقتاتون بفضائل الخوف و الموت (3)

إننا أما م بنية كلية تقوم على التسلط في طابع معرفي حتى تحد من القدرة على التفكير باستقلالية، لذلك وحدها قوى النقد الجذري قادرة على تفكيكها، لذلك توّجه شرابي إلى أن الفكر النقدي الديمقراطي الذي كانت بداياته مع حركة النقد الجديدة يناهض غياب الفكر الأصولي النامي، فشرابي لا يعارض ما في الدين << من " قيم أزلية " أو " حقائق كلية " و إنما يركز اهتمامه على شؤون الحياة العملية و مشاكلها، و في ذلك دعوة " إلى منع استعمال القيم الدينية الغيبية الكلية لتبرير السلطة القائمة و استبدالها سلطة قمعية أبوية مماثلة >>

من هنا يفكك النقد الحضاري السلطة الغيبية التي استغلت الدين لتمرير نفوذها و هو لا يعني باللادينية نفي الايمان و القيم الدينية و إنما يفضح البنى المتخفية (الرمزية) التي أدامت المجتمع الأبوي و عملت على ترسيخ علاقاته .

---

(1) عبد الله القصيمي، العالم ليس عقلا، دار الطليعة ، ط1، بيروت 1963، ص 383
(2) هشام شرابي، مقدمات لدراسة المجتمع العربي، مصدر نفسه ، ص 78
(3) عبد الله القصيمي، العالم ليس عقلا، المرجع نفسه، ص 496

إننا أمام وعي ناقد يحاول كشف القوى المسيطرة في المجتمع، يرفض الأبوية و يكشف علاقاتها القائمة على السلطة، الهيمنة و ما ستتبعها من انفصامات اجتماعية، سياسية و فكرية بهدف التغيير في اطار نقد حضاري .

ثالثا – النقد الحضاري و مآلات التغيير :

1 / النقد النسوي :

لا يمكن اعتبار قضية المرأة عموماً سوى إحدى الحركات الاجتماعية الجديدة الساعية إلى إعادة التوازن إلى بنية مجتمعية طوّعت المرأة لصالح ثقافة أبوية قائمة، إن الرؤية التي تناول هشام شرابي من خلالها قضية المرأة " تعتمد على نقطة بدأ " المرأة موضوع مركزي في النقد الحضاري " و كشف تاريخ المرأة في النظام الأبوي التقليدي و المستحدث يؤدي إلى فهم " الواقع و تاريخه و يكشف عن حقيقته الظاهرة و الخفية و يخطط أساليب و متطلبات تجاوزه راسماً الخريطة الفكرية التي تضيء سبل الفكر و الممارسة معاً (1) و لعّل التحوّل الذي لاحظناه على طرح شرابي لقضية المرأة ينم عن هذه السبل التي أضيئت أثناء تناوله " المرأة " كنموذج للكبت و القمع في المجتمع العربي، إذ طرح شرابي قضية تحرير المرأة في شكل نوّه بقدرتها و استطاعتها على تجاوز التهميش و الإقصاء في كتابه " مقدمات لدراسة المجتمع العربي " ليتحوّل الطرح لشكل أكثر عمومية و مركزية مع كتابه ‹‹ النقد الحضاري›› مستعملا مصطلحات مغايرة " النقد النسائي" و" الإشكالية النسائية " فليست قضية المرأة "مجرد" تحرير تخص النساء، ليست مشكلة فئة تصارع من أجل التوقف عن تهميشها و إنما قضية بإمكانها الإطاحة بالخطاب السائد و تدفع بالتحديث قدماً، فنجاح الحداثة العربية مرهون بمدى استيعاب قضية المرأة .

يرى شرابي أن المرأة نموذج واضح لحالة القمع و الاستعباد و الحرمان التي يعاني منها الإنسان في المجتمع العربي، فكما تقمع السلطة الرجل، يقمع الرجل المرأة فهو شكل من أشكال السلطة الهرمية / الفوقية في النظام الأبوي « أما البنت فيمكنها أن تكون محبوبة، إلا

(1) هشام شرابي، النقد الحضاري للمجتمع العربي في نهاية القرن العشرين ، مصدر نفسه، ص 10

أنها تنتمي إلى فئة مختلفة عن تلك التي ينتمي إليها الذكور، و هي تلقى في العائلة معاملة مختلفة ..... و الواقع أن الأنثى يجري تمييزها عن الذكر بصورة أساسية، فهو أي الذكر كسب العائلة، و هي عبء عليها، و البنت منذ نعومة أظافرها تدفعها العائلة إلى الشعور بأنها غير ضرورية، و غير مرغوب فيها، و تعلمها على قبول وضعها كأنثى (1) » فالمساواة في التربية مغيّبة في المجتمع العربي و ذلك تأكيداً لتفوق الرجل و تثبيتاً لهيمنته و سلطته، مجتمع كهذا طبيعي جداً أن لا تلقى فيه البنت أثناء طفولتها الاهتمام الذي يلقاه "مشروع الرجل " .

تنطبق هذه العموميات على كل المجتمعات السابقة للحداثة، إلا أن ما يلفت الانتباه عند شرابي هو انه نظر لهذا التفاوت في التربية على انه ساهم في خلق نوع من الاستقلال الذاتي عند الفتاة العربية « ..... لكن هذا يتيح لها أن تنمو بحرية أكثر وتواجه المصاعب بنجاح لأنها لا تخضع للضغط نفسه الذي يخضع له الصبي، و لذلك فهي تميل إلى النضوج أسرع، و تتعلم كيف تواجه مشكلات الحياة بصورة أكثر فعالية من الصبي» (2) و يرجح شرابي أن تكون هذه التفرقة في المعاملة و الجزم بالاختلاف بين الجنسين لصالح الذكر جعل أحد الأسباب التي تجعل المرأة تنجح في مجابهة نظام يحاول سحقها باستمرار .

إن المرأة حجر الزاوية المخفي في العائلة، كزوجة، أم شقيقه أو جدة، يصف شرابي هذا الدور بالعظيم " الأم مع سائر الإناث الموجودات في البيت يؤثرن أبلغ تأثير في نمو الطفل، أما الأب فيبقى مهمشا " إنه الانفصام الذي يطبع هذا النمط من المجتمعات، فالأنثى لها دور فعال في العائلة، في حين دورها محدود في الحياة العامة و هذا حال المجتمعات الذكورية التي تضخم دور الرجل و تقلل من أثر المرأة لذلك يرى شرابي أن المجتمعات العربية من أكثر المجتمعات توضيعاً للمرأة و "مستحيل أن يتغير المجتمع العربي ما دامت المرأة العربية في وضعها الراهن، و ذلك لأنها هي التي تصنع الإنسان العربي، و طالما أن المرأة العربية لم

(1) هشام شرابي، مقدمات لدراسة المجتمع العربي، مصدر نفسه، ص 33
(2) المصدر نفسه، ص 34

تتغير بعد فالإنسان العربي غير قابل للتغيير، وعندما قال نابليون أن اليد التي تهز السرير هي التي تهز العالم قصد بذلك، أن المرأة لا الرجل هي قاعدة المجتمع و ركيزته " . (1)

ينبغي للمجتمع أن يكون متوازنا من منطلق ال عراية بتركيبته المتوازنة، ففعل العناية الذي يرتبط بالمرأة في مواجهة العنف و السيطرة اللذان يحددان العلاقات في المجتمع الأبوي شكلا انفصاما معنويا فكريا و ما استتبعه من انفصامات سياسية و اجتماعية في قلب المجتمع « إننا لا نعرف حقيقة وضع المرأة في مجتمعنا، و نحن بشكل لا شعوري، نرفض مجابهة هذه الحقيقة و ننساها، و بالتالي نسدل الستار على أهم مشكلاتنا الاجتماعية و أكثرها تعقيداً « (2) فالتحدي الحضاري و بناء مجتمع جديد مرهون عند شرابي في البدء بالخطوة الأولى « أن نعيد إلى نصف هذا المجتمع إنسانيته الكاملة » كما يطرح إشكالاً في غاية الجديّة و الأهمية : كيف لنا أن نبني مجتمعاً جديداً في حين أن نصفنا مشلول ؟ فالإنسان العربي هو الرجل و المرأة على حد س واء، إنها نقطة الانطلاق التي تصحح المسارات الملتوية و تبدد البنى البطركية المعيقة لتحديث المجتمع العربي .

سجل شرابي و باستمرار تفوق المرأة العربية إذا ما أتيحت لها فرصة ذلك، و يرجع هذا إلى الصفات و المزايا التي اكتسبتها في الصغر، إنه متسع من الحرية حرم منه الولد في العائلة، فتوّلدت بذلك استقلالية و قدرة تجاوزت بها الفتاة العربية التبعية و العجز، إنها الأخلاق النسوية التي ترتبط بقدرة المرأة على الإبداع و الإنتاج بحكم طبيعتها (الإنجاب)، و بحكم نمط التربية الذي لاقته في الأسرة « لاحظت ان طلابي العرب كثيراً ما كانوا يطلبون مساعدتي في ترتيب أمورهم أو في التوسط لهم .... فيظهرون بذلك الكثير من الاتكالية في سلوكهم، أما الطالبات العربيات فكن يرفضن المساعدة إلا من الحالات الملحّة، مظهرات بذلك اعتماداً على النفس و استقلالية تثير الإعجاب » (3)

(1) هشام شرابي، مقدمات لدراسة المجتمع العربي ، مصدر نفسه ، ص 34
(2) المصدر نفسه، ص 88 -89
(3) المصدر نفسه، ص 89

أثبتت التجربة اليومية لشرابي أن الطالبات كن أقوى و أقدر على مجابهة الصّعاب و حل المشكلات، فالمسألة إذن تتعدى « مجرد إرسال البنات إلى المدرسة و إزالة الحجاب عن وجوههن و منحهن بعض الحقوق المدنية و المهنية لا يحقق تحرير المرأة » إنها مجرد مظاهر خارجية تخفـي علاقات تقليدية و التغيير في المجتمع يتم بتغيير جذري في علاقة المجتمع بالمرأة، و ليس بنقل عادات غربية للمجتمع العربي في تعامله مع المرأة « إن تحرير المرأة لا يتم في النهاية إلا بتغيير علاقاتها بالرجل، و هذا يع ني تغيير دورها و مكانتها في العائلة و المجتمع » (1) و الهدف من هذا التغيير يمّكن المرأة من تحقيق قدراتها بصورة كاملة كانسان حينها فقط يمكن وصف الإنسان العربي ب " الإنسان المكتمل " لا نصف إنسان، بناءا عليه المرأة كاملة الإنسانية ستصنع إنساناً مكتملاً لهذا المسألة أكثر من كونها تحرير المرأة إلى عملية انعتاق كلي" إن عملية تحرير المرأة إذن عملية إنعتاق شاملة تبدل العلاقات الاجتماعية في جذورها، وإنها تحدث بمجرد قبول لف ظي لحقوق المرأة بل هي حصيلة صراع طويل وبالتالي فتحرير المرأة في مجتمعنا جزء لا يتجزأ من عملية تحرير الرجل وتحرير المجتمع ككل.

إن التغيير كهدف للنقد الحضاري لا يتأتي إلا مع تبديل نوع العلاقات القائمة بين الرجل والمرأة وذلك عن طريق الممارسة في المجتمع ويقوم هذا على تربية ترتكز على المساواة بين الرجل والمرأة في جميع مراحل العمر من الولادة حتى الممات، مساواة في الحقوق والواجبات خارج المنزل وداخله وفي تربية الأطفال" (3) . يستعين هنا شرابي برؤية نوال السعداوي لهذه المساواة إلا أننا نسجل أن شرابي لم يكن مقتنعا بالتربية التي يتلقاها الذكر في العائلة في حين أن المعاملة التي تتلقاها الفتاة جعلتها أكثر استقلالية فهل نفهم من ذلك أن التغيير الجذري يعيد النظر في بناء ذات أكثر استقلالية من خلال رفع تضـيق الخناق عن الذكر وإتاحة معاملة

(1) هشام شرابي، مقدمات لدراسة المجتمع العربي، مصدر نفسه، ص 90
(2) المصدر نفسه، ص 90
(3) هشام شرابي، النظام الأبوي و اشكالية تخلف المجتمع العربي، مصدر نفسه، ص 76

أكثر عدلا للأنثى استثمارا في الإنسان العربي ليصبح أكثر فعالية وقدرة على النقد والتفكير الحر الخلاق ؟

إن الإجابة على الإشكالية كهذه تتمفصل أكثر في آخر انتاجات شرابي النقد الحضاري للمجتمع العربي، فانه ينوّه بان إقتصاد الحركة النسائية على النساء فقط في الوطن العربي من دلائل تخلف هذا المجتمع الأبوي، فالإشكالية النسوية تتجاوز حدود تحرير المرأة والتعامل معها لهى الحركة النقدية لم يتعدى الأقوال والشعارات أما الحركة الأصولية فجعلتها إشكالية مركزية وذلك يزم عن القلق الذي يعانيه الأصوليون إزاءها، فالوعي الأبوي يدعي حماية حقوق المرأة وعنايته بحريتها في تمويه حقيقي .

يستقرأ شرابي موقف المفكرات الثلاث نوال السعداوي ، " فاطمة المرنيسي" ، " خالدة سعيد" واللواتي يمثلن النقد النسائي، ومن خلال مواقفهن الجريئة المستقلة والصادمة للثقافة الأبوية السائدة في المجتمع العربي ، يرتقي الطرح الذي تبناه شرابي ل " قضية المرأة " من مجرد قضية " لتحرير المرأة " إلى كونه " إشكالية نسوية " ترجح كفة " النقد النسوي" على " النقد الوجالي" والمتتبع لتحليلات شرابي لمواقفهن الجريئة وإسقاطاتها على المجتمع العربي يستطيع أن يخلص معنا إلى أن " النقد النسوي نقد حضاري بامتياز".

في معرض حديث شرابي عن المجال الحضاري المباشر الذي يشكل موضوعات النقد الحضاري وإشكالاته والذي ينبع من الحاجة الأهم وهي « تغيير أساليب البحث والكتابة (السرد والوصف التقليدي)، اعتماد مفاهيم "التأثير" و "التصور" و "التحديث" ... الخ واستبدالها بأساليب التحليل والتفسير الناقد »(1)، فهذا التوصيف لأساليب الكتابة ينطبق على النقد النسائي منهجا وموضوعا .

(1) هشام شرابي، النقد الحضاري للمجتمع العربي في القرن العشرين، مصدر نفسه، ص 80-81

- ***على مستوى الموضوع:***

يصف شرابي موضوع المرأة بالمركزي وفي كذا موضوع فبعد أن يحدد مواضيع النقد الحضاري التي ترتبط بالنظر والممارسة سواءا بسواء يصل إلى الموضوع الأخير ويتركه للأخير، ليس لأنه الهامش الذي يوضح ويغني المركز ، بل لأنه المركز الذي يحتوي كل الهوامش..."وأخيرا الموضوع المركزي، تاريخ المرأة في النظام الأبوي التقليدي والمستحدث ودورها في صنع المستقبل العربي "(1) وليس ذلك بأقل شأناً من النتيجة التي يصل إليها عند اختتام كتابه "النقد الحضاري للمجتمع العربي " والتي نرى أنها تؤكد نسوية النقد الحضاري والأفق الذي يحدده شرابي للنقد الحضاري من اجل التغيير ونلمح ذلك في قوله ‹‹ إن الموقف الجذري الصحيح في المشروع النقدي العلمي يتمثل في رفض التوقف عندما يسمى "حقوق" المرأة و كل الحدود النظرية التي تقلل من مقدار الإشكالية الأنثوية و أثرها بالنسبة إلى المجتمع و الثقافة ككل›› كما يتمثل " في الدعوة إلى إعادة النظرفي معنى " الفرد " و الانسان " لا كمفردات تعنى "رجلا" أو "ذكر " بل كمفاهيم إنسانية تدل على طبيعة الرجل و على طبيعة المرأة، على عقل الرجل و على عقل المرأة، على مكانة الرجل و مكانة المرأة "

فنسوية شرابي تبحث عن مفهوم للإنسان العربي يكون فيه المفهوم كاملا و الإنسانالعربي مكتملاً، لأن وحدها الإشكالية النسوية ستكشف انفصام المجتمع العربي إذا طرحت في سياق النقد الحضاري " بحيث يتم تجاوز الانفصام المعنوي و الفكري و الحياتي و ما يلحق به من انفصامات سياسية و اجتماعية و قانونية في قلب المجتمع، كخطوة أساسية تمكن المجتمع من استرداد ذاته و قدرته على الانتقال من مجتمع أبوي تابع عاجز إلى مجتمع حر حديث " (2) .

- ***على مستوى المنهج :***

كسر النقد النسائي بجرأته أبوية المجتمع و خرج عن هيمنته الذكورية إذ يصف شرابي كتاب السعداوي " المرأة و الجنس" عند صدوره في أواخر الستينات بالجرأة و الصراحة التي

(1) هشام شرابي، النقد الحضاري للمجتمع العربي في القرن العشرين، مصدر نفسه، ص 81
(2) المصدر نفسه ص 99

لم تعهدها المجتمعات الأبوية « إذ لأول مرة، و بقلم امرأة، يصدر كتاب بلغة صريحة جريئة عن أنواع القمع الجنسي الذي يمارسه الرجل ضد المرأة في المجتمع العربي » (1) هذه اللغة الصريحة التي تتصدى للتمويه الذي يعانيه الفرد في المجتمع و التي يحتاجها النقد الحضاري إذ تنتقد السعداوي اللغة القمعية السائدة في المجتمع الذكوري، لغة الوطء العنيفة و القسرية التي يمارسها الرجل على المرأة، و نكون بذلك و مع السعداوي أمام لغة جديدة كليًّا « إن نقد اللغة السائدة يعني نقد الأساس الذي تقوم عليه الايدولوجيا القائمة » (2) و بهذا جابهت السعداوي الموقف الأصولي من جهة، و المجتمع الذكوري من جهة أخرى، و كلها تجليات للأبوية القمعية المتسلطة بلغة الجسد، فالنقد النسائي و بناءاً على ذلك شن " حملة واسعة للتأثير المباشر في المجتمع و تجاوز الموقف التقليدي ل " تحرير المرأة " معلنة أن " التحرير الحقيقي لا يحققه " البعث الديني" و لا " الحرية الجنسية " بل يقوم على الانعتاق السياسي و الاقتصادي "(3) .

النقد النسائي نموذج لنقد حضاري يواجه الايدولوجيا السائدة ، إذ إستطاعت السعداوي رغم توجهها اليساري و تأكيدها أن المرأة لا تتحرر إلا في مجتمع يحقق المساواة، فإنها لم تتوانى و لم تتردد في نقد الحركة القومية و الاشتراكية على السواء، كما عارضت فرويد حول " عقدة أوديب " و هي الطبيعة النفسية التي تمارس التحليل النفسي (4) .

يعتبر شرابي كتابات السعداوي نموذج للنقد النسوي و لسان حاله يقول " هذا هو المطلوب" إنه السياق الذي ينبغي أن يتحرك و ينفعل و يتفاعل فيه النقد، فالنقد النسوي عبر عن استقلال ذاتي اكتسبته الفتاة العربية فالاهتمام الزائد بالصبي على حساب البنت في العائلة الأبوية يتيح لها شيئاً من الحرية يجعلها قادرة على تطوير قواها الذاتية في الاستقلال « لهذا تتكوّن شخصية الأنثى باكراً و يصبح في إمكانها القيام بواجبات و أعباء لا يستطيع الذكر القيام بها في مثل

(1) هشام شرابي، النقد الحضاري للمجتمع العربي في نهاية القرن العشرين، مصدر نفسه، ص 71
(2) المصدر نفسه ، ص 16
(3) المصدر نفسه ، ص 71
(4) المصدر نفسه، ص 71 – 72

سنها، و من هنا نجد أن قدرات كثيرة لا نعرف ماهيتها بعد أن تنشأ عند الفتاة، فتؤهلها لتمثيل أدوار هامة في حياتها و التأثير بصورة مباشرة في حياة الرجل و علاقاته و بصورة غير مباشرة في حياة المجتمع » (1) .

إن الحاجة إلى أخلاق نسوية قائمة على الاستقلال و قادرة على التملص من الهيمنة و التخلص من التبعية في إطار نقد حضاري، تظل قائمة بهدف التغيير الجذري، لذلك يعتبر شرابي بناقدة نسوية أخرى " فاطمة المرنيسي" و في كتابها " الحريم السياسي" ، إذ يعتقد أن رؤيتها شمولية لأنها تجعل من « غياب الحرية السياسية و فقدان المساواة بين الرجل و المرأة هي المشكلة المركزية التي تدور حولها قضية الحريات الديمقراطية وحقوق الإنسان في المجتمع العربي».

قدمت المرنيسي قراءة نقدية للتراث، مؤكدة أن التشبث بالتراث و تقاليد الماضي وسيلة لتثبت هيمنة الرجل على المرأة، فعلى المرأة أيضاً أن تقدم قراءة نسوية جديدة للتراث، و حسب شرابي فالقيمة كل القيمة في دعوتها هذه لإعادة كتابة التاريخ العربي، إذ وجهت المرنيسي دعوتها للمرأة العربية في مؤتمر تضامن المرأة العربية الذي عقد بالقاهرة سنة 1982 .(2)

إن النقد الحضاري عليه أن يقرأ التاريخ قراءة نسوية جديّة و جديدة و تتمثل جدّة هذه القراءة من منظور المرنيسي "إني بصفتي امرأة مسلمة * قادرة على "الكتابة " (وهي امتيازالرجال الخاص و تجسيد لسلطتهم) أستطيع التمتع بمتعة لا يمكن وصفها عندما أعيد كتابة التراث (...) و ليس ما أقصد ب " إعادة الكتابة إلا قراءة فاعلة – أي تفهم التراث و تفسيره بشكل آخر" (3)

إنه الشكل غير السائد الذي سيقدم قراءة فاعلة تتخلص من السلطة الفوقية التي فرضها المجتمع الأبوي الذكوري « فلا يمكن للوعي النقدي الحديث أن يركز على قاعدة واحدة و أن ينبثق من

(1) هشام شرابي، مقدمات لدراسة المجتمع العربي، مصدر سابق، ص 89
(2) المصدر نفسه، ص 72
* كتبت المرنيسي الكتاب المعنون ب " Women in Muslim unconsieus " باسم مستعار

(3) Women in the muslim uncosieus, New York (n, pb 1984) p6
نقلا عن هشام شرابي النقد الحضاري للمجتمع العربي في نهاية القرن العشرين ، مصدر سابق، ص 72 – 73

فكر واحد أو من نظرية واحدة » (1) قدم الذكر قراءاته الواحدة للتراث فكانت ذات منظور ذكوري لم يستطع تجاوز تعاليه و فوقيته فآن الأوان أن نسمع قراءة نسوية للأنثى، إنها دعوة للخروج من ضيق الأفق إن لم نقل أحاديته، و بذلك فلغة المرنيسي جديدة كمحاولة للفهم و التفكير و الاسترجاع، و إذا كانت القراءة كما وصفها شرابي « النافذة الفكرية التي يطل منها الإنسان على العالم فقد أحكم إغلاق هذه النافذة، و هي عندما تفتح تشكل قراءة معينة تحددها التقنية الأبوية و ثقافتها المهيمنة » (2) . و ها هي الفتاة العربية تفتح هذه النافذة خارج إطار الثقافة السائدة و هو نموذج آخر للنقد النسوي الذي يتحرك في اطار حضاري، فلستشهاد المرنيسي بحديث البخاري " بأن من سلم أموره لامرأة فشل "، يمثل بنظرها موقف الإسلام التقليدي، و لذلك كل عودة للنصوص تدعيم للموقف الأصولي و هي بذلك دعوة من النقد النسائي لتسخير الماضي لتشييد الحاضر و تخطيط المستقبل، و الذي لا يمكن تجنب دور المرأة في صناعته « إن مسؤولية النساء الباحثات و القادرات على الكتابة تكمن في المساهمة الفعّالة في خلق وعي تاريخي جديد من خلال نوع مختلف من الكتابة » (3) هذا النوع من الكتابة سيكون مختلفا لأنه بعقل نسوي، و قلب نسوي و انفعال نسوي لا يتململ تحت وطأة الأبوية المتسلطة و الذي سيكشف عن « ذلك الجزء الصامت من التاريخ العربي، ذلك الجزء المطيع و المستغل من قبل السلطة، أي ذلك الجزء الذي يشكل الأكثرية المحرومة و البعيدة عن المشاركة بالقرار » (4)

إن النقد الحضاري تبعاً لذلك نقد نسوي لأن « تحرير الأنثى لا يمكن أن يتحقق إلا إذا تحوّل أسلوب معالجة مشكلة المرأة في المجتمع كمشكلة " نسائية " إلى معالجتها كمشكلة سياسية، أي كجزء لا يتجزأ من الصراع السياسي » (5) فعملية التحرير ستحوّل المشكلة النسوية إلى مطلب تغيير جذري في صميم المجتمع و ليس مجرد عمل إصلاحي .

---

(1) هشام شرابي، النقد الحضاري للمجتمع العربي في القرن العشرين، مصدر نفسه، ص 16
(2) المصدر نفسه، ص 19
(3) المصدر نفسه ، ص 84

(4) Women in the muslim unconsieus , p57 ,
نقلا عن هشام شرابي النقد الحضاري ص 84

(5) هشام شرابي ، النقد الحضاري للمجتمع العربي في القرن العشرين، مصدر نفسه، ص 73

في سياق اللغة الجديدة التي يتطلع إليها النقد الحضاري تجسد خالدة سعيد الناقدة النسوية هذا التطلع، فلقابها "حركية الابداع" ضم في رأي شرابي كل الأفكار و المصطلحات الجديدة التي أفرزتها التحولات الفكرية في فرنسا بتأثير من الحركة البنيوية و اللسانية الجديدة و ما بعد البنيوية (فوكو – دريدا – لاكان ...) إنها خالدة سعيد نموذج الناقد العربي الذي تحكم في لغة أخرى تختلف عن لغة المقال الأبوي لذلك قدمت قراءة جديدة لتاريخ النهضة و رأت أنها « تمثل تياراً محافظا و التفاتا نحو الماضي، لا نحو المستقبل(1) »

قدمت خالدة سعيد نموذج " الريح المعاكس" للنهضة " جبران خليل جبران " من خلال لغته الجديدة التي حررت النص من الهياكل و المعابد و اللغة المختصة بالتعليم الديني، وحدها قراءة كهذه تميط اللثام عن كتابات بامكانها إحداث ثورة في لغة قادرة على تغيير " الفكر العربي" و ترتقى بدورها إلى مستوى نقد حضاري يأخذ على عاتقه مهمة التغيير .

إلحركة النسائية تعبير عن فكر محدد " الفكر النسائي " (Feminism) إذ يستند شرابي لتحديد " إليزابيت غروس" لهذا الاتجاه الفكري في مقالها " ماهي النظرية النسائية ؟ « تبرز المرأة [في هذه النظرية] لا كموضوع ساكن متقبل بها كذات فاعلة تتوصل إلى معرفة وجهة نظر تختلف أحياناً اختلافا جوهرياً عن نظر الرجل » (2) هل ذلك يعني أن النقد الحضاري بحاجة إلى وجهة خاصة في النظر تختلف عمّا هو سائد في مجتمع أبوي ذكوري ؟.

يرى شرابي أن « النظرية النسائية (ترمي) إلى الكشف عن " الجزئي" و " الملتزم " و غير الكليّ في وجهة النظر الأخرى الرجالية، و ذلك بإظهار الخطابات الأبوية على حقيقتها، أي أنها " ليست موضوعية " و ليست شاملة كمّا تدّعي، و لا تشكل نماذج نهائية بل هي أثر أو نتيجة للمواقع (السياسية) التي يحتلها الرجال » (3) حاول شرابي الكشف عن الخطاب النسائي المضاد المتأصل في البنية الأبوية و الذي يكشف عن نفسه من خلال " القدرة على

(1) هشام شرابي، النقد الحضاري للمجتمع العربي في القرن العشرين، مصدر نفسه، ص 76

(2) Elzadeth Gross ‘’What is feminist theory ‘’
نقلا عن هشام شرابي ، النقد الحضاري للمجتمع العربي في القرن العشرين، مصدر نفسه، ص 77

(3) المصدر نفسه ، ص 77

كشف العلاقة بين المعرفة و السلطة (Pouvoir – Savoir) ووحدة عملية السيطرة والقمع التي تمارسها من خلال المفاهيم الطبقية و العرقية و الجنسية و من خلال البنى التي تفعل فيها في النظام الرأسمالي و الامبريالي و الأبوي " (1)

النظام الأبوي في مواجهة النقد النسوي، كلاهما ليسا حكراً على المجتمع العربي، لذلك يتوّجه شرابي صوب النقدية النسائية الغربية ليوّضح أنها تعاني ما يعانيه النقد العربي، فإذا كانت النسائية الغربية تواجه حركة الكراهية الرجالية للنساء، فالنقد العربي يواجه الاستشراق الغربي (Orientalism) و كلاهما يقعان خارج الخطاب الغربي المهيمن .

يعقد شرابي جملة من المقاربات بين الحركتين النقديتين ليخلص في الأخير إلى نقطة الخلاف بينهما، و في اعتقادنا أن كل ما ق ٍل من مقارنات هي منطلقات ليصل إلى أن النساء يجابهن الخطاب المهيمن في إطار النقدية الغربية من منطلق موقف نقدي قوي، فيتوجهن صوب نيشه، فوكو، دريدا، لاكان وغيرهم بكل قوة نقدية، في حين يتواضع الناقد العربي أمام هؤلاء المفكرين.(2) و كأن النقد الحضاري بحاجة إلى أن يتغذى من الاستقلالية الذاتية و الجرأة و الثقة الذاتية للناقدات النسويات لتكوين موقف نقدي ذاتي، و لأن شرابي يختم هذا الاستقصاء للنقدية النسائية العربية و الغربية بأن الحركة النسائية تهتم ب « التمييز بين المساواة و مفهوم الاستقلال الذاتي، فالمساواة بنظر الحركة النسائية هي علاقة بين طرفين بحسب مقاييس يقررها الرجال و يكون فيها أحد الطرفين (...) النموذج أو المقياس للطرف الآخر » و المرأة هي الطرف الذي يسعى لكي تتم المساواة، بناءا على الاستقلال الذاتي «ينبع من حق كل من الطرفين في تقرير المقاييس أو النماذج التي تتناسب مع طبيعته و نظرته الخاصة » (3) و هنا تظهر مشروعية الاختلاف، ليس الاختلاف في طبيعة أصناف البشر و أجناسهم الذي يؤسس للتفاوت و إنما الاختلاف في الرأي و التفكير الحر، و من هنا فالاستقلال الذاتي خط يجب أن يسير عليه النقد الحضاري متماهياً في ذلك بالنقد النسائي الذي أثبت شرابي انه كان مستقلا

(1) هشام شرابي، النقد الحضاري للمجتمع العربي، مصدر نفسه، ص 77
(2) هشام شرابي، النقد الحضاري للمجتمع العربي في نهاية القرن العشرين، مصدر نفسه، ص 78 – 79
(3) المصدر نفسه ، ص 79

في مفاهيمه و مقولاته الأساسية عند الناقدات العربيات و الغربيات على السواء، إنها الخطوة التي تمكن المجتمع من استرجاع و استجماع قواه الذكورية و الأنثوية سواءاً بسواء لتجاوز عجز المجتمع الأبوي .

قدّم شرابي قضية قفزت من الأطراف إلى المركز، و كانت بذلك من المحاولات الجدِّية لتفكيك الخطاب الذي يحمي البنية الحاضنة لصورة المرأة الدونية و التي شكلها و رعاها المجتمع الأبوي و تعدى مستوى التفكيك عنده إلى كون أن هذا الجزء المطمور و المغمور فينا ه و الشرط الأساسي لتحقيق التحديث في مجتمعنا العربي .

2 – النقد العلماني :

يرجع شرابي عدم إحداث تحوّل اجتماعي عقب الثورات الوطنية الكبرى خلال نصف القرن الأخير إلى نهاية حقبة النضال ضد الهيمنة الأوروبية، كانت هذه الثورات ما أن ترتبط بالجماهير حتى تتحل من حركة سياسية محدودة أطلقتاه القيادة الوطنية إلى حركة إسلامية « فخلال مرحلة الزعامة الوطنية لتحقيق الاستقلال لم تتحول أية انتفاضة تقودها الزعامة الوطنية إلى حركة جماهيرية دون استلهام الباعث العقائدي للثورة من التراث الاسلامي » (1) لذلك فتحقيق االاستقلال الوطني لم يصاحبه تغيير جذري في المجتمع العربي، لأن « النضال الوطني استمد قوته من العرف الأبوي، و ليس من العقائد العلمانية » (2) فالنقد الحضاري المعادي للأبوية يحاول باستمرار نسف الخطاب السلطوي على عديد المستويات ، لغوية تفسيرية ، عقائدية أما « على مستوى الممارسة الاجتماعية، يلجأ الخطاب النقدي إن تجريبيا إلى رفع غطاء الشرعية عن المقومات الاجتماعية النظرية للسلطة اللاهوتية » (3)

تتجه العلمانية في مفهومها نحو رفض مبدأ المقدس على كل جانب حياة الانسان، ما يترتب عنه البحث في الصيغ النظرية المقرة بامكانية اعتماد الدنيوي في تاريخيته كبديل للتعالي

(1) هشام شرابي، النظام الأبوي و اشكالية تخلف المجتمع العربي، مصدر نفسه، ص 134
(2) المصدر نفسه ، ص 135
(3) هشام شرابي، النظام الأبوي و اشكالية تخلف المجتمع العربي ، مصدر نفسه، ص 135

و القداسة الروحيين، و يصور شرابي العلمانية كنزعة غير معادية للدين بقوله « إن النزعة العلمانية الواضحة في هذا الفكر لا تعني اللادينية أو نفي الايمان و القيم الدينية التي تغدي حياة قطاعات واسعة من الجماهير الشعبية بل ترمي إلى فصل ما هو اجتماعي و سياسي عمّا هو روحي و سماوي و مجرد » فاستخدام المقولات الغيبية لتبرير السلطة القائمة أو استبدالها بسلطة قمعية أبوية مماثلة كما هو حال الحركات الأصولية لترسخ البنية الأبوية و تبقى على التسلط في المجتمع العربي .

إذا كان النقد الحضاري قائم على تنوع الرأي و اختلافه، النقد العلماني يؤمن لهذا الفكر الناقد حرية التفكير و « حرية القول و الكتابة الحوار لا على صعيد القانون و الدستور فحسب بل على صعيد الرأي العام و الممارسة اليومية أيضا » (1) في حين فكرة « كفكرة الخلاص الاجتماعي – مثلا بالعودة الى التراث و الدين – هي في صميمها فكرة سلطوية و فوقية ، و بالأخير كما علمنا التاريخ، قمعية ، فإذا نجحت قامت على شكل من أشكال الفكر الأبوي » (2) و إن كانت الأصولية كحركة حركت القطاعات الشعبية الواسعة و ذلك نتاج جوع الجماهير المحرومة إقتصاديا و جنسيا ناهيك عن إخفاق كل المشاريع التنموية الايديولوجية السابقة، و جذبها لجزء كبير من القطاعات المثقفة التي تنازلت عن انتماءاتها الحزبية السابقة ، بناءا على ذلك « الحركة الأصولية الاسلامية حركة سياسية لادينية (...) فالاسلام بالنسبة إلى الأصولية وسيلة عملية لاختراق الحاجز و السدود التي تقيمها السلطة السياسية » (3) لذلك شكلت الأصولية في خطاباتها التقليدية قى جذب للجماهير و لما كان " المقال الأبوي التقليدي أقرب إلى الوعي العام و الثقافة التقليدية من المقال النقدي الحديث، فهو يثير العاطفة و يخذر الشعور و لا يتطلب المجهود الفكري الذي يتطلبه الوعي الذاتي " (4) لذلك فمجابهة الفكر الأصولي مجابهة نقدية لن تكون هينة، إذ يجب مبدئيا أن يتم فيها إعادة تحديد النقد الديني و التمييز بين الحركات الدينية و التراث الديني، فلا أحد له حق تمثيل المؤسسة الدينية أو

(1) هشام شرابي، النقد الحضاري للمجتمع العربي في القرن العشرين، مصدر نفسه، ص 10
(2) المصدر نفسه ، ص 16
(3) هشام شرابي، النقد الحضاري للمجتمع العربي في القرن العشرين، مصدر نفسه، ص 28
(4) المصدر نفسه ، ص 29

احتكار الحقيقة الدينية « لهذا من واجب المجابهة النقدية الصحيحة أن تتجنب معالجة الحركات الأصولية من المنطلق الديني الذي يعتمد المفاهيم اللاهوتية المقولات الدينية، و ان تصر على المنطلق العقلي التحليلي على السياسة الواقعية » (1)

يقوم النص النقدي الجديد الذي سيؤدي الى تفكيك الخطاب الأبوي السائد على خطاب علماني جديد و هنا تكمن مهمة النقد الحديث و قدرته على تغيير الفكر برفع مستوى الوعي الفردي الجماعي الى مستوى النص النقدي خطابه العلماني الحديث ، إذ ترى سوزان كساب أن شرابي « من أوائل الأكاديميين في الفكر العربي المعاصر الذين جذبوا الانتباه نحو النقد العلماني في العقود القليلة الماضية، و قد تنبأ بهذا التوتر المتزايد بين المحافظين الدينيين العلمانيين الجذريين على المستوى المعرفي و السياسي في عام 1988 في كتابه النظام الأبوي » (2) فشرابي يرى أن الأصولية الاسلامية لن تتمكن من احتواء تشوهات المجتمع بالضرورة و مرتكزة إلى عقيدة و سبل جبرية مطلقة (3) و هذا ما يبرر قيام نظام أبوي سلطوي يقوم على ايديولوجية دينية غيبية « قامت الايديولوجية الأصولية البديلة، التي وعدت بالخلاص إذا عدنا الى النظام السلفي و أقمنا المجتمع الأبوي الذي تجاوزته الأنظمة البشرية في سير التاريخ، تشكّل هذه الردّة الغيبية اليوم التعبير الأقوى و الأعمق للفشل و الحبوط و الانهيار الذي شكو منه المجتمع العربي في جميع مرافق حياته في الربع الأخير من القرن العشرين " (4) و المجتمع العربي في ظل هذا الوضع المترذي امام خيارين إما العودة الى السلفية و النظام الأبوي التقليدي، أو تجاوز هذا الواقع و بنيته الأبوية الحديثة و السير نحو نظام علماني و بنية اجتماعية حديثة، إما موقف تقليدي مطلق الهيمنة، أنماطه الأخلاقية غائية و خطابه فردي في مقابل موقف عقلاني متحفظ، تعددي متحرر، أنماطه الأخلاقية مسؤولة و خطابه حواري لذلك فالخلاف بين الأبوية و الحداثة هو خلاف بين الأصولية و العلمانية .

(1) هشام شرابي، النقد الحضاري للمجتمع العربي في القرن العشرين، مصدر نقسه ، ص 17
(2) سوزان كساب، الفكر العربي المعاصر، دراسة في النقد الثقافي المقارن، مرجع نفسه، ص 331
(3) هشام شرابي، النظام الأبوي و اشكالية تخلف المجتمع العربي، مصدر نفسه، ص 41
(4) هشام شرابي، في تقديمة لندوة، " القد العربي القادم، المستقبلات البديلة، مرجع نفسه ، ص 12

إن النقد العلمانية يتوافق مع اتساع الحريات، متجاوزا بذلك مرحلة الحقائق و المعتقدات المطلقة، و مجتمع أبوي مهدد بطغيان التفكير السلطوي و الغيبي معرض لفقدان البحث المستقل و التساؤلات النقدية لهو في حاجة الى نقد عقلاني يعترف بمحدودية عقل الانسان، متجاوزا التعصب و ضيق الأفق و يأخذ على عاتقه « التخلص من سيطرة نماذج الفكر الديني الأصولي و نماذج الفكر الأبوي " الحديث" في آن و هي تهدف خصوصاً {كحركة علمانية} الى تفكيك الفكر الأصولي و احتكاره النص الديني و الوقف في الوقت عينه، بوجه الأبوية و ادعاءاتها في تحديد معنى الحداثة » (1)

لعّل المهمة المزدوجة للنقد الحضاري توحي بمدى اقتران العقلانية كنقد بمحاولة انشاء خطاب نقدي علماني جديد، فالعلمانية المعاصرة على حد تعبير فؤاد زكريا " مهما إختلفت اتجاهاتها، تطالب بتوفير الشروط الصحيحة التي يدور في إطارها أي صراع اجتماعي، و هي أن يدور هذا الصراع على أرضية بشرية، و تطالب بأن يتحقق المناخ الصحي السليم للاختيار الصحيح بين البدائل، سواءا أكانت هذه البدائل قومية أو يسارية أو ليبرالية أم حتى رجعية محافظة، و أية دعوة الى الارتكاز على سند سماوي في هذا الصراع إنما هي تضليل يخفي وراءها رغبة دقيقة في الغاء شروط هذا الصراع أصلاً " (2)

يتحقق النقد الحضاري بنقد علماني يعيد قراءة التاريخ العربي و الاسلامي بأسلوب نقدي يثير فيه التساؤل حول صحة "الأصالة " في القراءات الدينية الأصولية و القراءة الأبوية المستحدثة و « كسر طوق الفكر التقليدي الأبوي الذي احتكر التفسير القرآني و بالتالي تفسير التاريخ الاسلامي و العربي و القيام بقراءة النصوص التاريخية و الدينية قراءة جديدة ترفض الأساليب التقليدية (اللغوية و المستشرقة) و تعتمد أساليب علوم اللسانيات ، السيميولوجيا الحديثة و منهجية العلوم الانسانية » (3)

---

(1) هشام شرابي، النقد الحضاري للمجتمع العربي في القرن العشرين، مصدر نفسه، ص 62

(2) فؤاد زكريا، العلمانية ضرورة حضارية، تأليف جماعي " الاسلام و السياسة" المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الجزائر ، 1995، ص 272

(3) Mohamed Arkoun, lectures de coran (paris ; maison neuvres, 1982) p.p 1 -26
نقلا عن هشام شرابي، النقد الحضاري للمجتمع العربي في القرن العشرين، ص 54

في تقويمه للكتابة النقدية و خطابها الجديد يرى شرابي انها تمثل اتجاهات خمس كبرى، الماركسية، الفرويدية، البنيوية، التفكيكية و النسائية « إنها إتجاهات تحاول زعزعة الخطاب المهيمن و نظامه الفكري بأشكاله الثلاثة : الأصولي الديني، التقليدي الأبوي و الأبوي المستحدث » (1) و يصفها شرابي بالكتابات النقدية العلمانية الجديدة على الرغم من الإختلاف اتجاهاتها الفكرية و السياسية لا « أن ما يجمع بينهم هو أكثر مما، يفرقهم، فانتاجاتهم التقدمية و مواقفهم العلمانية و نظرياتهم الراديكالية في خندق واحد إزاء السلطة المهيمنة " و يصفها شرابي أيضا بالمعتدلة و المرنة فكريا و التي تتحاشى في خطاباتها و باستمرار المجابهة السياسية، فظروف ما بعد النكسة التي خلفت واقعا سياسيا معينا جعلتهم يكتبون « بأسلوب آخر، أسلوب " معتدل" و غير مباشر في شكله، و إن كان تفكيكيا و ناسفا في مضمونه » (2)

إلا أن النقد العلماني يواجه خطر الانعزال الأكاديمي عن الواقع و صراهاته، و لن يكون نقداً حضارياً إلا إذا تراجع عن خوفه من بطش السلطة المهيمنة و شراسة الأصولية المتطرقة، فالانغماس في موضوعات بعيدة عن الواقع السياسي الذي لا يمس السلطة لا من قريب أو بعيد موقف لا يعبر عن استقلال ذاتي و إنما تنقصه الجرأة التي اتسم بها النقد النسائي .

يأخذ شرابي على الحركة النقدية العلمانية انغماس كتاباتها في الأجواء الفكرية الغربية، حيث تبنت مقولات من ثقافة و قضايا اجتماعية يعمل و يعيش فيها الغرب، لذلك ينبغي للوعي النقدي العلماني الجديد و هو لا زال في مرحلة النمو أن يرمي « في أحد أهم أنشطته الى نقد النمط الغربي في العلوم الانسانية و الاجتماعية (...) و التخلص من هيمنته، و في الوقت نفسه إلى نقد المنظور التراثي و الأصولي العاجز عن القيام بهذه المهمة » (3) لذلك فالنقد العلماني ينبغي عليه أن يبني موقفا فكريا مستقلا عن النمط الغربي الأكاديمي و ان استخدم مقولات الماركسية، البنيوية، التفكيكية و مناهج العلوم الانسانية الغربية ، فعليه أن يتوجه صوب الواقع بالدراسة من خلال موضوعات لها علاقة بالمجتمع العربي بهدف تكوين معرفة ذاتية، ليست

(1) هشام شرابي، النظام الأبوي و اشكالية تخلف المجتمع العربي، مصدر نفسه، ص 53
(2) هشام شرابي، النقد الحضاري للمجتمع العربي في القرن العشرين، مصدر نفسه، ص 53
(3) المصدر نفسه، ص 37

معرفة وسائطية تتناول أسس الفكر الموضوعي و مقولاته و ادعاءاته العلمية و الكلية، و إنما معرفة ذاتية تنبثق من الواقع و تعود إليه لتحلله و تفككه و تحاول بناء واقع جديد مستقبلي و مستقل عن كل سلطة أبوية، و نلمح تفاؤل الارادة ذلك عند شرابي و هو يقر بأن « بالامكان صياغة خطاب علماني نقدي قادر على مجابهة الخطاب الأبوي المهيمن و تجاوزه » (1) و تبعا لذلك فالنقد الحضاري مشرع نقد علماني لا يتوقف عند حدود اعتدال و مرونة النخبة من المثقفين و توجهها توجهات أكاديمية تبعدها عن الواقع، لذلك دعى شرابي إلى نقد يؤدي إلى تغيير جذري من شروطه أن يكون علمانيا، لكن هل سيتحقق التغيير الجذري مع هذه النخبة أم أن المشروع يتعدى النخب الى الجماهير ؟

3 – النقد الحضاري بين المثقف العربي و الجماهير .

يرى شرابي فيلسوف النظر و الممارسة أن " العمل الفكري حتى و لو انحصر في الحقل النظري (فإن) وزنه و فعاليته في الصراع " (2) ولاشك أن هناك فئة تنتدب نفسها لذلك الصراع عن طريق القيام بنقد يحاول مجاوزة مظاهر التمويه الفكري و العزم على القيام بمهمته المتمثلة في الكشف عن مظاهر تخلف المجتمع عن لحظته التاريخية و عن التحولات اللازمة لتجاوز هذا التخلف، فالنقد الحديث يأخذ على عاتقه " تغيير الفكر برفع مستوى الوعي الفردي و الجماعي الى مستوى النص النقدي الجديد و خطابه العلماني الحديث"(3) لأن خطابه الأبوي بعيد عن المعاناة الحياتية و التجربة الفردية التلقائية المعاشة و التي يعبر عنها شرابي ب (la vie quotidienne) بتعبير الفيلسوف الفرنسي هنري لفيفر (le vecu) فالحياة الانسانية تحتاج لاهتمام أكثر من خلال التاريخ اليومي و الاختبار الانساني إن « ابتعاد الفكر عن اشكاليات الواقع الاجتماعي المعاش، و تجرد النظرية الفكرية عن الحياتة العملية ... يعزز انغلاق الكلمة (...) و يكرس نسق القراءة السائدة و أساليب التفسير المهيمن » و هنا يطرح شرابي تساؤلات في غاية الأهمية ستفتح آفاق النقد الحضاري كأداة عملية للتغيير .

(1) هشام شرابي، النقد الحضاري للمجتمع العربي في القرن العشرين، مصدر نفسه، ص 70
(2) هشام شرابي، المثقفون العرب و الغرب، مصدر نفسه، ص 10
(3) هشام شرابي، النقد الحضاري للمجتمع العربي، في نهاية القرن العشرين، مصدر نفسه، ص 22

ما موقف المثقف من الواقع المعاش ؟ أو ما موقفه من الجماهير ؟ لمن يكتب المثقف العربي؟ هل يكتب للقارئ العادي أم المتخصص ؟

كلها أسئلة أوردها شرابي لينبه من خلالها إلى أن المثقف العربي يعاني الاغتراب، من خلال تعاليه في الكتابه، إذ يصف موقفه بالعاطفي الرومنسي « إنه موقف باستورالي (pastoral) (...) ينبثق من وعي يفصل بين الطبيعة و المجتمع، بين العقل و المادة، بين القيم البسيطة و القيم المعقدة، وعي الليبرالية الانسانية اللذين يكتبون على صعيد الأدب "العالي" و "الفكرالتجريدي" » (1) إن هذا التعالي في الأسلوب يجعل الكتابات لا تتوجه لجمهور شعبي من القراء بل تستهدف نخبة مثقفة و لذلك لا يمكن للمثقف أن يتجاوز الثقافة السائدة، إذا اعتقد أن قيمة الكتابة و صحتها تكمن في اقترابها من النماذج الغربية " لأن انهماكه بالموضوعات التي يدور حولها الحوار الأصلي لا في القاهرة أو بيروت أو الدار البيضاء بل في باريس و لندن و نيويورك " (2) إنها انهماكات تصرفه عن مجتمعه و قضاياه و تبعده عن المهمة المنوطة به و تثنيه عن لعب الدور التاريخي المتمثل في « رفض الرشوة " المستقبل المؤمن " و مذلة الاستخدام و الاستزلام و الوقوف الى جماهير الشعب التي يتوقف عليها، في السياق الطويل، مصير المجتمع و مستقبله » (3)

إن الخطر الذي يجابهه النقاد العرب هو الابتعاد عن معالجة الواقع العربي، إذ يستعرض شرابي انتماءات المثقفين و اتجاهاتهم الفكرية و الحياتية، ليس من منطلق ذاتي بل من خلال الواقع الذي يعيشه المثقف و السياق الاجتماعي الفكري الذي يعمل ضمنه فتعاطي الثقافة على النمط الغربي المجرد و هو حال المثقف العربي في المجتمع العربي في المجتمع الأبوي يبعد المثقف عن مرامي نقد حضاري إذ يؤكد شرابي أنه « لا يمكن للمثقف حتى و لو لم يكن راديكاليا و ثوريا إلا أن يهدف بشكل أو بآخر الى التأثير في النظام القائم، لكنه في الوقت عينه يحاول الابتعاد عنه و عدم التعرض له مباشرة خشية بطشه " ليتساءل شرابي عن امكانية

(1) هشام شرابي، النقد الحضاري للمجتمع العربي، في نهاية القرن العشرين، مصدر نفسه، ص 23
(2) المصدر نفسه، ص 23 ، 24
(3) هشام شرابي، مقدمات لدراسة المجتمع العربي، مصدر سابق، ص 108

الخروج من هذه الحالة التي يعانيها المثقف و يصفها بالحالة المرضية (الشكل) فالابتعاد عن الممارسة و عن الواقع شكل يصيب التفكير لذا ما امكانية المثقف العربي لتحدي النظام الأبوي دون الوقوع تحت ضرباته الساحقة ؟ (1)

في هذا السياق يذكرنا شرابي بمعاناة غرامشي في السجون و التي لم تثنيه عن الكتابة، إذ وضع أهم كتاباته حول الاشتراكية و التحول الاجتماعي في السجن و الأكيد أنها ليست دعوة للمثقف للاصطدام بالسلطة القائمة و إنما يرى أن الفكر الصحيح بامكانه أن يجد الأداة التي تحقق الوعي الاجتماعي، و هنا يوجه شرابي النظر إلى أن الأداة الصالحة التي تجعل النقد الحضاري فعال هي " الجماهير" « لذلك نقول إن النقد الحضاري قادر، إذا توجه الاتجاه الصحيح (....) أن يجد الطريق إلى الوعي الجماهيري، و أن يفعل في الواقع العربي القائم » (2) فالانزال الاصلاحي الفوقي الذي يقوم به المثقف دون التوجه الى البنى لا يجدي نفعاً و لا يمكن للتغيير الجذري أن يحدث دون أن تساهم فيه قواعد الشعب " فالتاريخ يحقق نفسه من خلال الشعوب و الجماهير لا من خلال " المفكرين " أو " المثقفين " أو " القادة " فالاخفاقات المتكررة و مواقف الفشل التي تعرض لها المجتمع العربي بقيادة هؤلاء تثنيه عن ترك المحاولة لغير الجماهير . « كشفت معاناتنا في العقود الأربعة أوالخمسة الأخيرة عن عقم الايديولوجيات المتحجرة و عجز ألحزاب و القيادات الثورية عن احداث التغيير المطلوب »

إن الشعوب و الجماهير بحاجة الى الوعي الذاتي لمجابهة واقعها و للحفاظ على بقائها، وحده النقد الحضاري بمكانه تحقيق هذا الوعي الذاتي من خلال هذا التفاعل ليس فقط بين "المفكرين" و " المثقفين " « بل من جميع الفئات و الأحزاب و التجمعات و على صعيد المجتمع ككل » فالكتابة يجب أن توجه صوب الحركات الاجتماعية لترفع مستوى الوعي الذاتي الذي سيتحول الى قوة اجتماعية قادرة على تحدي الوضع القائم و مجابهة تسلطه المركزية ف « الحركات الاجتماعية لا تقوم خارج أو ضد الفكر أو النظرية بل من خلالهما

(1) هشام شرابي، النقد الحضاري للمجتمع العربي في القرن العشرين، مصدر نفسه، ص 89
(2) المصدر نفسه، ص 89

فالممارسة و الفكر يسيران يدا بيد في الحركات الشعبية، و لا يمكن للتغيير الاجتماعي أو السياسي أن يحدث دون نضوج الرؤية و الهدف من داخل المجتمع » (1)

يمكن لأي مجتمع أن يعرف الطريق الحق للتغيير الايجابي إلا إذا كانت الشروط الفاعلة نابعة بالأساس من المجتمع نفسه، كما أن النقد الحضاري لن يوجد في مجتمع ما لم توجد بداخله فئة قادرة على استيعاب وضعيته و على اقترح سبل التغيير هكذا يوازن شرابي المعادلة في النقد الحضاري بين المثقف و الجماهير، فوحدها الممارسات الاجتماعية الجديدة تنهي هيمنة الفلاسفة و القادة و « ترجع الفكر إلى حيث ينشأ حراً في الحوارات الأفقية المفتوحة بين فئات و جماعات و مؤسسات المجتمع المدني » لذلك فأولى أولويات النقد الحضاري هي حياة المجتمع و فئاته المختلفة أو ما عبر عنه شرابي ب « " التاريخ الفردي" " الواقع المعاش " " الحياة اليومية و بخاصة " الفئات المهمشة و المنسية و المسحوقة الفقراء و النساء و الأقليات و الأطفال » (2) فكشف هذه القوى الاجتماعية التي تمثل المجتمع في جميع مستوياته و تنظيماته و اتجاهاته سيضيء سبل التغيير لمستقبل آخر لا تسيطر عليه الأقلية و إنما تحدده الحركات الاجتماعية من خلال تحديد مطالبها و المتمثلة في حقوق الانسان، الحريات، الديمقراطية، العدالة الاجتماعية، إذ يستعين شرابي هنا بآلان تورين في تحديده للحركات الاجتماعية mouvement sociauy « و التي أصبحت في صوب نهاية هذا القرن القوة الاجتماعية القادرة على تحدي الوضع القائم و مجابهة سلطته المركزية دون اللجوء إلى أساليب الثورة التقليدية » (3) إذ يصف شرابي الانتفاضة الفلسطينية و حركة التغيير في المعسكر الاشتراكي نمطا جديدا من الثورات المنبثق عن الحركات الاجتماعية.

إن النقد الحضاري الذي سينسف الخطاب المهيمن من أسسه، لا يجب أن يبقى في برجه العاجي " الطليعي" و إنما عليه أن ينزل إلى الجماهير التي بامكانها التغيير، و يتحول بذلك النقد الحضاري الى تكتيك مؤقت يمهد لتفكيك الخطاب المهيمن و تبعا لذلك فالمثقف لا يفكك

(1) هشام شرابي، النقد الحضاري للمجتمع العربي في نهاية القرن العشرين، مصدر نفسه، ص 09
(2) المصدر نفسه، ص 10
(3) هشام شرابي، النظام الأبوي و اشكالية تخلف المجتمع العربي في نهاية القرن العشرين، مصدر نفسه، ص 10

هذا الخطاب و انما يساهم في توعية الجماهير التي ستنسف هذا الخطاب « إن الشرط الأساسي لأي مشروع نقدي يرمي إلى مجابهة حدية (...) يكون بتجديد الاشكالات الحقيقية المنبثقة من الواقع الراهن عينه، و معالجتها بالأساليب و المقاربات التي يفرضها الواقع » فالمثقف قادر على التحليل النقدي، قادر على اختراع لغة جديدة تختلف عن اللغة السائدة بذلك يساهم في تغيير الوعي عند الأفراد و منه تغيير المجتمع من منطلق نقد العلاقات الأبوية و تعريتها، و بذلك تصبح اللغة الجديدة قريبة من الجماهير و يقترب النص النقدي من القارئ العادي، وحده هذا التلاحم بين الفكر و الممارسة من شأنه أن يجعل ارادة الفرد و الجماعة تجتمعان لتغيير الواقع و تجعله مرهونا بقدرة كل فرد على أن يحيا حياة مستقلة و ذلك لا يتسنى إلا بفضل " تحقيق الثورة بأساليب و أفكار جديدة مختلفة، ثورة كغير المجتمع وعلاقاته على مستوى الممارسة اليومية و في كل الحقول الاجتماعية " (1)

إنها الثورة التي ستؤسس لبناء « المجتمع المدني و ممارسته الحقوق السياسية و المدنية من قبل جميع المواطنين بالتساوي » فالعمل الحقيقي الذي يراهن عليه شرابي هو التغيير العقلاني اليومي، كتغيير علاقة الدولة بمواطنيها من خلال المجتمع المدني الذي تحكمه علاقات قانونية و كذلك العمل على ترسيخ قيم حقوق الانسان لتجنب العنف، إلا أن شرابي يرى أن الاطاحة سلطة الأب ستأخذ شكلا صداميا " و إذا كانت المجابهة الفكرية لا تقرر مصير النظام الأبوي سياسيا و آنيا، فبإمكانها التأثير في عدة معارك آتية، و ربما في معركة الشارع أيضا " (2)

إنها النبوءة التي ميزت شرابي عند تناوله إشكالية التغيير كهدف للنقد الجذري، لكن لم يحاول شرابي الاستثمار في نبوءته إن كانت معركة الشارع هذه ستؤدي إلى الاطاحة بسلطة الأب فعلا أم أن البنية الأبوية المتسلطة ستولّد سلطة أبوية من نوع جديد ؟

---

(1) هشام شرابي، النقد الحضاري للمجتمع العربي في نهاية القرن العشرين، مصدر سابق، ص 98
(2) المصدر نفسه ، ص 97

الفصل الثالث

الكتابة الشمولية و مرجعياتها

المبحث الأول : هشام شرايبي الكاتب الشمولي

المبحث الثاني : المرجعية الفكرية، الاجتماعية و السياسية لهشام شرايبي

ما من أحد يدعي الأصالة في تفكيره بعيدا عن مصادر يستلهم منها، فالنص بناءا على هذا ينتج في أحضان واقع مؤثر يتفاعل مع سياقاته الاجتماعية و الفكرية، و الأكيد أن هناك مكونات معرفية رصدت حراك شرابي الفكري و فعلت ابداعاته و انجازاته، وفق تخطيطات ذكية و دوافع عقلية، و نوازع شعورية و لاشعورية متنوعة .

تسائل القراءة النقدية لنصوص هشام شرابي كتاباته في ظل فعل ثقافي مكون لها، لذلك قراءة النقد الحضاري للمجتمع العربي بمعزل عن خلفيات الكتابة يعد جهدا إجرائيا فاقدا لاستمراريته، فميسم التفرد في كتاباته تجعلنا نقف على توجهاته الفكرية و مرجعياتها .

قراءة هشام شرابي كدخول إلى متاهة الكتابة تلافيفها استبطان للذات، قراءة للواقع، تحليل لبنى المجتمع العربي، فرويدية متكئة على فكرة اللاوعي، ماركسية نقدية تحليلية تؤسس لفكر رافض للخطاب الأبوي المهيمن، إلى جانب التزام بقضية أم عرفت مدا و جزرا هائلين فشرابي مفكر أونفرسيالي، و الرأي لخالد نجار إذ يقول « فهو شمولي التفكير، متعدد الكتابة plygraphe جمع بين النص الأدبي، الفكري، و الفلسفي، و البحث الأكاديمي و المقالة السياسية ...والكتابة الاجتماعية ذات المقترب الأنثروبولوجي ...كل هذا مع تجذر في لحظته(الفلسطينية/العربية) » (1)

يحمل فعل الكتابة نزعة تفاعلية مع الزمن، فراح شرابي ينتقل من زمن لآخر في تفاعل رهيب مع مملكة اللغة، لذلك فإن كان الشرط التاريخي وحده قادر على اصطفاء الموضوعات و تحديد أبنيتها المعرفية و سياقاتها الفكرية، فماذا عن هذا السياق في تفكير هشام شرابي ؟

لماذا راح يتلون في الفكر و ينتقل من محطة إلى أخرى في زمن الكتابة ؟ و ما المرجعية الفكرية و الاجتماعية التي استند عليها شرابي فكونت مفكرا تعددت و تنوعت كتاباته ما بين الفلسفية، الاجتماعية الأدبية و السياسية ؟

(1) خالد نجار "صور بالأبيض و الأسود " عن تأليف جماعي "نقد المجتمع الأبوي" مرجع نفسه، ص 15

المبحث الأول : شرابي الكاتب الشمولي

أولا / الكتابة عند هشام شرابي

1 – البداية :

إذا كانت الكتابة تحمل هاجس الزمن تقترب فيه النهاية من البداية، فشرابي الذي انتهى كاتبا شموليا بدأت تجربته في الكتابة فردية طفولية على شكل استعداد ذاتي رافقه تحفيز و تشجيع معلميه في أطوار حياته الأولى .

الحديث عن البداية عادة ما يرتبط بزمن الطفولة، حيث أطلعنا شرابي على النشأة الأولى، فصور الماضي تعيده لطفولته الموسومة بحب القراءة و اقتناء الكتب، و الولع بالقصص في روضة الأطفال بيافا، كما تعيده إلى غزة و مدرسة الفرندز حيث ظهر استعداده الأول و المبكر للكتابة .

في بيروت المدينة الحضرية المفتوحة على قيم رمزية يسترجع شرابي ذكريات المدرسة الاستعدادية، و في صف أستاذ اللغة العربية "موسى سليمان" « كنت كل يوم اثنين (...) أقدم و بمبادرة مني مراجعة لكتاب قرأته في عطلة الأسبوع، كنت أحب المراجعة في دفتر خاص أتناول فيها محتوى الكتاب و أقيمه و أنقده » (1) إنه الحس الفلسفي للقراءة يظهر عند هشام شرابي كاستعداد و الذي سيلاحقه العديد من العوائق يرجعها شرابي الى البنية الأبوية في المجتمع العربي التي حاولت ترسيخ لغة أبوية قائمة على التكرار، الحفظ و الامتثال لا النقد و التحليل.

هشام شرابي ملك استعدادا فطريا للنقد أوصله الى نقد آليات قمع الفرد و السيطرة عليه ليكون فردا تابعاً، هذا ما زاد عنائه واصطدامه بأشكال من تلك الهيمنة و السيطرة التي سيصادفها لاحقا و التي ستحاول كبح جماح هذا الاستعداد للقراءة السليمة « إننا لا نقرأ إلا ما نكتب، و أسلوبنا في القراءة (المطالعة) هو الأسلوب عينه في الكتابة » (2)

(1) هشام شرابي، صور الماضي، دار نلسن، بيروت لبنان، ط 3، 1998 ، ص 29
(2) هشام شرابي، النقد الحضاري للمجتمع العربي، مصدر مصدر نفسه، ص 15

يستمد فعل الكتابة عند شرابي من الثقة في النفس ما خلق لديه توازنا في البدء سيستعيده في رحلته للتخلص من الضياع المنهجي الذي عاناه في فصله الأول بجامعة شيكاغو، إنه يستعيد قبل ذلك ثقته التي بدأت تتزايد بقدرته على الكتابة « عند التحاقي بالمدرسة الاستعدادية في بيروت ثقتي بقدرتي على الكتابة قد بدأت بالنمو و التزايد، يعود ذلك بالأكثر الى الأثر الذي تركه في نفسي معلم اللغة العربية في مدرسة الفرندز » معلمه فرج، يصفه هشام شرابي بالاتزان، تعلم منه حب القراءة، حب الكتب، أول من نقد نصا كتبه شرابي على شكل قصة قصيرة، و لنا أن نتخيل الوقع النفسي الذي تركته الكلمات التي بدأ بها الدرس « سأقرأ عليكم اليوم قصة بقلم هشام شرابي (...) لأول مرة اسمع كلامي من خلال صوت آخر » (1)

إنهم أساتذة التقى بهم شرابي في المدارس الأجنبية، فكان محظوظا جدا أن احتكاكه الأول بالمدرسة لم يتعرض فيه للثقافة الأبوية التقليدية و أساليب قمعها، « كنت محظوظا، خصوصا أني درست على يد مدرسين، مثل فرج و منير سعادة و شارل عيساي، غرسوا في نفسي الثقة و الشعور بالاستقلال » (2) ففعل الكتابة يحتاج إلى متسع من الحرية و الاستقلال الفكري يرى شرابي أنه لا يمكن توفره فقط من خلال " التعليم " فذلك غير كاف، بل ينبغي تحققه عن طريق ممارسة فعلية في جو خال من السلطة الأبوية و قمعها في المجتمع .

من كتاباته الأولى، مذكرات كتبها في سن الثامنة عشر، هي حكاية مسار تسعى فيه الذات للتمظهر و التمفصل و كتابة للأنا و أحوالها في البداية، إنها مذكرات شخصية يظهر فيها قلقه سنة 1945، فهو يقول " هذا هو شعوري، في داخلي شيء يكاد يخنقني و لا أستطيع أن أنتزعه من نفسي » و يقول في صيف هذا العام دائما « عليّ أن أحقق أمرا هاما في هذا الصيف و هو تحديد نظريتي الى الوجود و ايضاح الأسس التي تقوم عليها هذه النظرة » (3) اعترف شرابي أن كتاباته الأولى كانت خالية من الاهتمامات الاجتماعية و السياسية و تركيزها الكلي على الأمور الروحية و الذاتية، كان لا يزال يرزح تحت تأثير ميخائيل نعيمة

(1) هشام شرابي، صور الماضي، مصدر نفسه، ص 125
(2) المصدر نفسه ، ص 126
(3) هشام شرابي، الجمر و الرماد، ذكريات مثقف عربي، دار الطليعة بيرت لبنان، ط1، يوليو، 1987، ص 62

" كنت في تلك الفترة الأولى من حياتي الجامعية ما زلت تحت تأثير ميخائيل نعيمة و فلسفته الصوفية "(1)

إنها تجربة فكرية خاصة خاضها هشام شرابي و تأثر فيها بقراءاته الأولى للفلسفة المثالية و الارادة المطلقة، التي اعتقد حينها انه بامكانها أن تحرره من قيود الجسد و الحياة اليومية و التي لا تتحقق إلا من خلال الرؤيا الصوفية . إلا أن طبيعة شرابي تغلبت على وجدانيته « أكثر ما يدهشني اندفاعي المستمر الى تغيير نفسي، ما أزلت أسعى إلى تحسين قدراتي للاستفادة من الدروس التي أتعلمها من خبرتي و قراءتي » (2) فلا غرو أن ينتقل هذا السعي من الفردانية إلى الجماعية، من تغيير الذات إلى تغيير المجتمع .

يذكر شرابي من كتاباته الفلسفية الأولى و التي تظهر ذلك الاستعداد للتحوّل الفكري من المثالية إلى الواقعية و الذي تزامن مع انتمائه للحزب القومي السوري، عثر هشام شرابي على مقال كتبه في حياته الجامعية، ظهر في مجلة "العروى" التي كانت تصدرها " جمعية العروى الوثقى في الجامعة الأمريكية ببيرت " . يعبر هذا المقال عن البلبلة الفكرية التي عاناها شرابي مع بداية فعل الكتابة، إذ ينطلق من " الشك" إلى أن يصل النظرة المنبثقة عنه « و التي لا ترضى بالفلسفة كعلم منفصل عن حياة الانسان اليومية " و ترفض" الالتجاء إلى التجريد العقلي » (3) يظهر هشام شرابي استعداد كليّ للتخلي عن التفكير المجرد العقلي الذي يماهي الفلسفة في مقابل الواقع « الحياة هي مسرح وجود حي ، وجود إنساني واع » (4)

إنه وعي بدأ يتزايد للأنا التي تكتب إذ توسل شرابي في ذلك بأدوات نقدية استثمر فيها مخزون الذاكرة، من لحظات ماضية – ليوصلها بلحظة راهنة ، في حديث عن الحاضر من حيث كونه زمن كتابة فاعل و لكنه يعود الى اللحظة الأولى «ذكرني هذا المقال الأول بالتركيز الذي كنت

(1) هشام شرابي، الجمر و الرماد، ذكريات مثقف عربي، دار الطليعة بيرت لبنان، ط1، يوليو، 1987، ص 61
(2) هشام شرابي، صور الماضي، مرجع نفسه، ص 40
(3) المصدر نفسه، ص 151
(4) المصدر نفسه، 152

و ما أزال أضعه، على ضرورة ربط الفكر بالممارسة اليومية و تقززي من الأفكار المجرد المنفصلة عن الواقع المعاش » (1)

2 – التعدد و التنوع :

خطاب شرابي متميز و مختلف، تتداخل فيه المناهج و تتقاطع فيه الأفكار، يمتزج فيه الفكر بالممارسة، الفلسفة بالاجتماع و السياسة، التاريخ بالأدب، تتعدد فيه المناهج بين نقدية، تحليلية، و جدلية « إنه المثقف المغاير، و المفكر المخالف، و الكاتب الفاعل، مثالي مثالي مادي، وجودي ماركسي، فرويدي حداثي، مستقبلي فلسطيني عربي انساني » (2)

يعود تنوع و تعدد كتاباته لفلسفته المتشابكة، التي تتداخل فيها مثاليته المبكرة مع وجوديته المؤمنة، و ارتبطت مواقفه الرافضة مع الجدلية الاجتماعية، إلى جانب ربطه للفكر بالواقع، الفلسفة بالتاريخ، الأنا بالمجتمع، و تنتقل تلك الثنائية إلى ذاكرته و حاضره، فيرتبط الماضي بالصور، الجمر بالرماد سارداً وقائع جيل بأكمله لأن « الفرد لا يعيش حياته الشخصية فحسب بل أيضا حياة عصره، و حياة جيله » (3)

تكشف متابعة كتابات شرابي أنه ليس فيلسوفا بالمعنى المتعارف عليه، و لا يمكن أن نحصره في زاوية واحدة من الكتابة، إذا كان هو نفسه حاول تفكيك خطاب الهيمنة و التسلط، فلا يمكننا أن نخضعه للخطاب ذاته، فالمركزية من شأنها انتاج معرفة متسلطة عكس ما كان يدعو اليه هشام شرابي من حرية ذاتية و استقلالية في الفكر .

أضاف شرابي إلى دراسته للفلسفة في بيروت، انتماءه السياسي للفكر القومي الاجتماعي، فدراسة القيم و الفلسفة الانسانية، التاريخ الحضاري، علم الاجتماع ، علم النفس و التحليلي النفسي الفرويدي، و موظفا كل ذلك لدراسة قضايا و مشكلات المجتمع و الانسان العربي

(1) هشام شرابي، صور الماضي، ص 151
(2) أحمد عبد الحليم عطية " النقد الحضاري و الانسان العربي " قراءة في فكر هشام شرابي عن تأليف" الفلسفة في الوطن العربي في مائة عام "، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت لبنان، ديسمبر 2002، ص 511
(3) هشام شرابي ، الجمر و الرماد ، مصدر نفسه، ص 5

بوعي علمي نقدي عربي غدته هيمنة المستعمر على أرض الوطن، و احباط و يأس ناجم عن اكتشاف لبطركية مهيمنة على الواقع، لذلك كله تتداخل كتاباته كباحث أكاديمي و مناضل يحمل رؤية إيديلوجية، و فيلسوف تاريخ يستشرف المستقبل متيقنا كمفكر و مناضل أن التاريخ يحقق نفسه من خلال الشعوب و الجماهير لا من خلال "المفكرين"و " المثقفين" و " القادة " .

كتابات شرابي قدمته لنا باحثا اجتماعيا، محللا نفسانيا، بيداغوجيا متميزا و مفكرا واقعيا « إنه بلغة سارتر المفكر الملتزم، و باصطلاح غرامشي المثقف العضوي ، و بتعبير غارودي مناضل بلا ضفاف أو متعدد الضفاف » (1) حتى حينما كتب في الرواية كان من باب تسجيل الوقائع التي عاشها و فرضتها عليه تجربته و الظروف التي ربطته بها، فلم يكن متخوفا من استعمال الأسلوب الأدبي لعرض التجربة التاريخية « إن " التاريخ " أو سرد القائع " كما حدثت بالفعل " ، إنما هو ضرب من القصة، و الادعاء أن هذا السرد هو حقيقة ما جرى لا يغيّر من " روائيته " التاريخ » (2) تجربة الرواية ككتابة عند هشام شرابي انبثقت من التفسير النقدي الحديث للمعرفة الذي يؤكد أن الحقيقة التاريخية صعبة المنال لا تحكمها متغيرات الزمان و المكان بل طبيعتها " اللغوية " تكشف ان قوانين اللغة و التعبير تتحكم فيها أيضا، فهي تعبير عن واقع و تجربة يحياها الكاتب لذلك أرخ شرابي لثورة بلاده عن طريق الرواية فكانت الرحلة الأخيرة " الذاكرة الرواية " و " النضال الصامت " ذاكرة الثورة .

إن سياقات كالتي ذكرنا تبرر تعدد و تنوع فعل الكتابة عند هشام شرابي، لذلك حاول و في سياق ثقافي جديد أن يتحرر من قيود الكتابة الرتيبة، فكان مشروعا فكريا تعامل مع منهج الشك ، الصدمة و التحول، انفجرت فيه الكتابة نقدا ، فانتقل بالمقال الفلسفي من برجه العادي إلى الأرض، حيث تصارع فيه الفلسفة مجالات التاريخ، الحضارة، التحليل النفسي و الاجتماعي، فكانت الكتابة عنده تضاهي صرخة نيشه في وجه الحضارة الأوروبية .

(1) أحمد عبد الحليم عطية "النقد الحضاري و الانسان العربي" مرجع نفسه، ص 514
(2) هشام شرابي، الرحلة الأخيرة، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء المغرب، ط1، 1988 ، ص 09

حاول هشام شرابي الوقوف في وجه بنية أبوية تملكت مجتمعه عن طريق فعل الكتابة، مخلخلا تلك العقد السيكولوجية بداخله، فعانق بذلك أفاقاً أخرى لها تجلياتها في العلوم الانسانية، و كان ديدنه الدائم مغادرة المواقع في فعل الكتابة « شعرت أني ابتدأت بكسر القيود التي كبلتني، و أصبحت أسير في اتجاه فكري مستقل، أستمده من ثقة داخلية و ليس من قوة تسيطر عليّ من خارج و أدركت أن الخطوة الأولى في التحرر تكمن في التحرر الذاتي، و أن بداية التحرير تكمن في التخلص من عبودية الفكر المسيطر » (1)

خطاب شرابي المختلف تتداخل فيه المناهج و تتعدد، يربط فيه الفكر بالممارسة و يحرره ذلك من القيود ناهيك عن تجربة التحوّل الفكري التي ترجع إلى ظروف تكوينية لتحصيله العلمي و ثقافته و الظروف السياسية و الاجتماعية كلها عوامل كان من شأنها خلق نوستالجيا " الكتابة " تختلف و تنسجم في ذات الوقت مشَكِلةً « المدخل للانتقال إلى فكر نقدي جذري ... فالدخول في حوار مباشر حول قضايا أساسية للمجتمع يجعل المفكر الذي يقوم به منفتحا على كل القضايا و التيارات، يخرج الفكر النقدي بهذه الطريقة من أسر الفكر الواحد المطلق » (2) تقع تجربة الكتابة عند شرابي في مركز التنويعات التي يفترضها النقد الجديد، إذ أدرك قيمة و أهمية تكاثف حقول معرفية متنوعة و من هنا كانت تلك التجربة انتماء إلى التعدد كمحور من محاور الحداثة، فهي مقاربة "حياتية " في الأسلوب تتحدث فقط عما اختبرته الذات بنفسها فتموضعت في شكل متحوّل لا يتكئ على مظهر واحد و لا ينضبط في صورة واحدة، إنه إلحاح على ممارسة فكر متعدد أمّن له التواجد كمفكر عربي معاصر .

3 – الالتزام :

إن التحوّل الفكري لدى هشام شرابي كان أشمل من مجرد تغيير في الطريقة و تنوع في الكتابة، فهو تعبير تجاه قضايا المجتمع العربي و إلتزام قوي بها، في تجلي اضح لارتباط المعرفة بإرادة التغيير، فشرابي نموذج المثقف العربي الملتزم بقضايا عصره وواقعه، رغم

(1) هشام شرابي، مقدمات لدراسة المجتمع العربي، مصدر نفسه، ص 18
(2) محمد وقيدي، النقد اتلحضاري و النقد الذاتي، مرجع نفسه، ص 114

اقامته في الولايات المتحدة المريكية و إلتحاقه بها للدراسة و للتدريس لاحقا، إلا أنه ظل مسكونا بوطنه .

يشكل هشام شرابي ظاهرة فكرية قلَّما و صل إليها مفكر عربي ليس لمركزه الكاديمي فقط، و لكن بسبب إعادة ربط فكره بقضايا مجتمعه العربي و محاولة تحليل وضع هذا المجتمع و تقديم حلول لمشاكله، إذ جعل أسمى ما يهدف إليه « هو العودة الى موقع الالتزام السياسي، إلى وضع الفكر الأكاديمي وصيغه المدرسية جانبا، لا بسبب تشكيله في جدوى الحقيقة التي يقول بها هذا الفكر بل امتثالا للمتطلبات العملية للمرحلة المصيرية التي يعيشها و على رأسها تحقيق الأمن العربي و إعادة بناء المجتمعات العربية التي ما زالت ترضخ تحت هيمنة النظام الأبوي » .

قطع شرابي أشواطا في تحديد مضمون الخطاب النقدي الذي يواجه السلطة القائمة على أرض الواقع المعيش في مجتمعاتنا العربية، و كشف زيفه و عجزه الشامل، من هنا فهذا الالتزام ليس تخليّاً « عن الفكر و الحقيقة التي يلتف بها، بل بالعكس إنه تجسيد لارادة هادفة تحمل الفكر و حقيقته على ساحة الفعل و الانجاز في هذا افطار يتحوّل الفكر الناقد من رياضته أدبية إلى سلاح نافذ يخلخل بنية المجتمع الأبوي و يكشف عن أساليب استبداله بمجتمع آخر نختاره بارادتنا » (1)

إلى جانب كتاباته الكاديمية و في أعقاب النكسة بدأ شرابي بالتحرك على المستويين الاكاديمي و السياسي فكانت سلسلة المحاضرات، الندوات و المناظرات في مختلف المدن الأمريكية، رافق ذلك نشر كتابات تشرح القضية الفلسطينية و الصراع العربي – الاسرائيلي ، و في سنة 1969 نشر كتابه الأول باللغة الانجليزية و ظهر باللغة العربية علم 1970 * و يقول شرابي عن هذا الكتاب " إنه أول خروج عن الخط الأكاديمي " الموضوعي الذي كان يتبعه في كتاباته

(1) هشام شرابي، الرواية الفكرية الالتزام السياسي عن ندوة " النقد الحضاري بين الاختلاف الحداثة ، مرجع نفسه، ص 19

* عنوان الكتاب "المقاومة الفلسطينية في وجه اسرائيل و أمريكا

و محاضراته للحفاظ على المركز الجامعي و لحماية نفسه من تهجم الأساتذة الصهيونيين و أول إلتزام بقضايا شعبه و قضايا التحرر في العالم » (1)

قام بدراسة ثانية عن العمل الفدائي بالانجليزية أولا ونقلتها إلى العربية مؤسسة الدراسات الفلسطينية سنة 1970، أسس في عام 1975 " مركز الدراسات العربية المعاصرة " من أجل ردم الهوة بين الولايات المتحدة الأمريكية و الوطن العربي و شغل كرسي "عمر المختار " للثقافة العربية، كما ترأس مجلة الدراسات الفلسطينية الصادرة باللغة الانجليزية إلى حين وفاته سنة 2005 .

إن بداية السبعينيات الفترة التي تم فيها التعرف إلى فكر هشام شرابي بالعربية فبالاضافة إلى ترجمة كتبه المتعلقة بالمقاومة الفلسطينية و الصراع العربي الاسرائيلي كما أسلفنا، تم تعريب كتابه " المثقفون العرب و الغرب " (1971) هذا الكتاب الذي يكشف و يفحص علاقة الأنا بالغرب، و يقرأ خطاب النهضة و يومضعه اجتماعيا و تاريخيا كظاهرة ثقافية .

كما ظهر كتابه "مقدمات لدراسة المجتمع العربي (1975 – 1977) بالعربية إذ يعتبر هذا المؤلف حصيلة قراءاته في العلوم الاجتماعية و اهتمامه بدراسة أسباب " التخلف " في الوطن العربي في قراءة جديّة، جادة و ملتزمة لهذا المجتمع انطلاقا من بنية الفرد، العائلة، الطبقة و المجتمع ككل كل هذه الكتابات نواة لمقولة شرابي " النظام الأبوي " و التي أسهب في تحليلها و ظهار مرتكزاتها في كتابين ظهر بالعربية عن أصل واحد بالانجليزية هما " البنية البطركية عند هشام شرابي " (1987) و " النظام الأبوي و إشكالية تخلف المجتمع العربي " (1992)

هشام شرابي مفكر ملتزم في كتاباته بواقعه و بعصره، فهو شخصية رافضة للسائد، عاملة على هدمه و إعادة بنائه بناءاً جديداً يقوم على إحترام ذاتية الفرد و إستقلالها من أجل تكوين فكر نقدي ذاتي بعيدا عن الإتكالية و الخضوع اللذين اكتنفا المجتمع العربي مما جعله يتوق لى

(1) هشام شرابي، مقدمات لدراسة المجتمع العربي، مصدر نفسه، ص 20

الحرية، فهذا الموقف السلبي من المجتمع العربي و نظامه الأبوي للبحث عن بديل جديد يؤطره النقد الحضاري فكان مؤلف " النقد الحضاري للمجتمع العربي " (1990)

يصنف شرابي نفسه ضمن فئة المثقفين الذي يشعرون بانتمائهم الاجتماعي و النفسي الى وطنهم، فهو لا يتنمي إلى للغرب ، أجاد لغته و كتب بها، تفاعل بعمق مع ثقافته دون الذوبان فيها، إنه ليس مستشرق بل موقعه الأساس الانتماء القومي و النفسي و الالتزام الفعي بقضايا المجتمع العربي، لذلك لطالما شعر بالاحباط لأنه لم يضح لأجل وطنه، و ما زاد هذا الشعور « هو عدم تمكني من العودة إلى وطني و التوصل إلى موقع أستطيع من خلاله المساهمة الفعالة في قضاياه بشكل أو بآخر » (1) لم يعد الى الوطن و لكن فعل الكتابة عيشه في عمق الوطن فكانت عودة عن طريق الالتزام .

4 – الكتابة من العجز إلى النضج :

إن الكتابة لا تتنصل من بيئتها، و لأن هشام شرابي المفكر الذي يرتبط عنده الفكر بالممارسة، فإنه حدد هذا الواقع وفق شروط تاريخية و اجتماعية نفسية شكلت مرجعية لكتاباته المتعددة . العجز سمة المجتمعات العربية، حتى أنه عجز مسَّ انتاج مثقفين و مفكرين على مستوى شكسبير، ينشتاين و كالرل ماكرس، لأنه مجتمع حسب هشام لا يوفر المحيط الملائم لنمو الموهبة و القدرة الخلاقة التي تكمن في أعماق الفرد و " الجو الملائم يقدمه المجتمع و قيمه و طرق التربية فيه، فإذا كان المجتمع يخاف الابداع يُرى في قوى الخلق خطرا عليه (على تقاليده و تراثه) عمد إلى القضاء عليها بالوسائل كلها، و انجع هذه الوسائل هي قدرة الفرد في صغره ، و من ثم تكبيله فكريا و نفسيا في الكبر " (2)

يبرر شرابي عجز المجتمع العربي و إعجازه لأفراده، ببنية بطركية تحمل آليات القمع و القهر و التسلط، تكتسح بها أساليب الكتابة، القراءة و التربية لتحافظ على كيانه « كم من شكسبير

(1) هشام شرابي، صور الماضي، المصدر نفسه، ص 30
(2) هشام شرابي، الجمر و الرماد، ذكريات مثقف عربي ، مصدر نفسه، ص 132

و آينشتاين و ماركس قضى عليهم في مجتمعنا قبل أن يصلوا إلى سن المراهقة (1) فشرابي اكتشف ذاته من خلال مجتمعه، و حلل مجتمعه من خلال ذاته، تكتشف له في شيكلاغو حدود امكانياته و فقدانه للتفكير المستقل ، إنه وعي لحدود امكانياته التي سطرها مجتمعه العربي في شيكاغو نضج شرابي فكريا، لكن شخصيته لم تتغير حاول إخضاع نفسه لجهد مستمر، لأن الكتابة و الفكر تتطلبان نوعا من التنسك، من الوحدة القاتلة أحيانا و العمل الشاق ساعات طويلة ضمن نظام يومي صارم » (2) . لم يكتشف شرابي ذاته إلا عندما أصبح وقته ملكا له، فالوحدة التي فرضت عليه في الغربة جعلته يواجه أفكارا و اختبارات تكشف له نفسه عندما يشعر بالعجز و الضيق، فلم يعد شيء يحول بينه بين القراءة و التفكير، لم يكن امامه إلا المكتبة أو الغرفة او الصقيع في الخارج، لذلك أمضى شرابي الفصل الأول كله في القراءة، الدرس و المطالعة، يقدرها هشام شرابي ب تسع أو عشر ساعات في اليوم، فتعلم القراءة الملتزمة و الجدية، و يقول عن هذه التجربة « عرفت ما الذي عناه نيشه يقوله إن القراءة هي " فن المضغ الذي لا تجيده إلى البقرة "

إن أسلوب جديد لم يتعوّد عليه شرابي منذ صغره في معتقلات الصف المدرسي، فلم تكن أبدا القراءة ممتعة « فتعودت و رفقائي في المدرسة ثم في الجامعة أن نقرأ كما نتكلم، و نكتب كما نقرأ، بسرعة و بأصوات و تعابير خطابية عالية، تعودنا أن نستمع أن نتفرج، لا أن نتفهم و نحلل و نفكر » (3)

كان الدرس اختبارا، ما أن ينتهي حتى ينصرف الفرد إلى الأشياء المهمة، و الهدف كان الهرب من عبء السلطة، الدرس و المطالعة « ليس في الرفض الصريح أو المجابهة الواضحة، بل بالحيلة و المراوغة ، و كانت عادة التفرج على الكتاب عوضا عن قراءته و حفظ الدرس عن تفهمه، النتيجة الطبيعية لأسلوب التلقين السلطوي الذي ترعرعنا عليه » (4)

(1) هشام شرابي، الجمر و الرماد، ذكريات مثقف عربي ، مصدر نفسه ، ص 136
(2) هشام شرابي، صور الماضي، مصدر نفسه، ص 180
(3) هشام شرابي، الجمر و الرماد، مصدر نفسه، ص 136
(4) المصدر نفسه، ص 136

الحديث عن كاتب عاجز هو حديث عن قارئ أكثر عجزا، لذلك حاول شرابي و في نقده الحضاري للمجتمع العربي أن ينمي الحس الفلسفي حول القراءة قبل الكتابة « إن قراءة النص تضاهي في أهميتها كتابة النص، فالقراءة تأتي فعلاً قبل الكتابة تأتي أيضا بعدها، و لا وجد لنص دون قارئ، و كيفية قراءة النص تحدد تفسيره و تركز معانيه، بهذا المعنى فإن القراءة في صميمها مشاركة في كتابة النص " (1) فالقراءة مهارة تخضع لقيم و شروط اجتماعية تنعكس في الكتابة هذا ما يفسر " اللكن" التي لم تجعل من هشام شرابي آينشتاين أو كارل ماركس أو حتى شكسبير .

هشام شرابي تغيّر و تغيّرت كتاباته و أصبحت أكثر نضجا ، تعلم ان الاستماع لم يعد كافيا، و البحث عن المعنى في إعادة القراءة لاستيعابه بوضوح « تغيرت رؤيتي للأمور .... صار بامكاني (....) رؤية الأمور من جهات نظر مختلفة، ومن خلال مقاييس و قيم مختلفة .... صار بامكاني رؤية ذاتي الاجتماعية (...) بروح موضوعية متزايدة » (2)

رؤية شرابي لذاته الاجتماعية الى الاختبارات التي عاشها في الغرب و سارعت في نضوجه الفكري، فأصبح أكثر قدرة على التفكير النقدي و أكثر واقعية في مجابهة المصاعب، أما عند شخصيته فلم تتغير ، بل اختار و بوعي نمطا من الحياة ينسجم معها « التدريس الجامعي و الكتابة و البحث العلمي و الحياة المنطوية على نفسها » (3) إنها اختيارات قام بها شرابي لأنه يرى أنه لم يحقق احلامه و آماله لأنها كانت مجرد أوهام، أصبح اليوم يدرك امكاناته الحقيقية، فاختار نمطا من الحياة يتناسب مع انطوائيته « ما نحققه في الحياة هو الشيء الموضوعي المحسوس، ليس ما نكنه من نيات و احلام و تاملات » أصبح لذلك أكثر واقعية، اختار الكتابة و هي أقصى ما يمكن أن يحققه بكل موضوعية، فالحل بالنسبة إليه أن يكتب عن الوطن المفقود، عن الفكر المأزم الوعي المهزوم، فحتى إختيار الكتابة عند الفرد العربي ليس أصيلاً و لا ملهما و إنما عمل و جهد يتطلب الاستمرار و المثابرة، فيقول عن تجربته « لم تصدر

(1) هشام شرابي، النقد الحضاري للمجتمع العربي، مصدر نفسه، ص 18
(2) هشام شرابي، الجمر و الرماد، مصدر نفسه، ص 137
(3) المصدر نفسه، ص 130

عن فكرة يمكن وصفها بأنها فكرة اصيلة أو ملهمة، كل ما أكتبه هو نتيجة عمل متواصل و ساعات من البحث و القراءة و التفكير » (1)

هشام شرابي مفكر أعجزه مجتمعه ببنيته البطركية عن الابداع و التأصيل في الفكر، و لكن ذلك لم يثنيه عن الكتابة بادلا في ذلك " جهداً مستمراً " و عناءا كبيرا لمواجهة عجزه و إتكاليته شأنه في ذلك شأن كل فرد عربي ، فالكتابة عمل يتطلب الانفراد، إخضاع النفس و اتباع نظام معين، هكذا حاول السيطرة على ذاته و هذا أهم من الابداع و الخلق بالنسبة له .

إن النظام العقلي و الارادة الواعية مغيبة تماما عند الفرد العربي رغم ذكائه الفطري، لكل ذلك كان شرابي بطيئاً في كتاباته، المهم أنه يعي قدراته و إمكاناته و يوجهها نحو هدف محدد « السريع في الكتابة ه الذي يمتطي الكلمات كما يمتطي حصانا جامحا يسير به في الاتجاه الذي لا يختارخ، أما الذي يكتب ببطء (مثلي) فهو يصارع الكلمات و هي تصارعه إلى أن يخضعها أو يرتجل عنها فيلجمها او يتوقف عن الكتابة » (2)

5 – لغة الكتابة :

اللغة كائن يتمنع عن كل ضبط و « مهمة اللغة هي أن تجعل من الموجود وجودا منكشفاً في حالة فعل، و أن تضمنه بوصفه كذلك، و بواسطة اللغة يمكن التعبير عن أنقى الأشياء و أوغلها في الغموض » (3) و يمكن لهذا الغموض ان يفسر بلغة ثانية، هذا ما اكتشفه هشام شرابي، إنه طالب توّجه صوب الغرب للدراسة فهو لم يكن يعرف إلا القطع و الجزم، لا يستخدم تعابير يعرف معناها مثل (probably)(على الأرجح) (somwnat)(نوعا ما) (tosame extent) (إلى حدّ ما) هي تعابير تخفف من حدة القطع لم يفهم ما عناه أستاذه "شارل موريس" عندما قال "forget about the thruth It is not problem now" (4) إنها وضعية غامضة، فقط اللغة الانجليزية كشفت له أن مواقفه كانت دفاعية دائما ،

(1) هشام شرابي، الجمر و الرماد، مصدر نفسه، ص 131
(2) هشام شرابي، صور الماضي، مصدر نفسه، ص 37
(3) مارتن هايدغر، "هيلدرلن و ماهية الشعر " ترجمة فؤاد كامل، ضمن ترجمة لنصوص متفرقة، دار الطباعة للنشر، 1997، ص 145
(4) هشام شرابي، الجمر و الرماد، مصدر نفسه، ص 32

خالية من النقد، ليكشف مقلات فكرية جديدة في فعل لغوي جديد، كان يتقن الانجليزية جيدا و لكنها لم تكن لغة ثانية قادرة على كشف العالم امامه « إن اللغة ليست مجرد أداة يملكها الانسان إلى جانب غيرها من الأدوات و إنما اللغة بوجه عام و قبل كل شيء ما يضمن إمكان وجود وسط، و جود ينبغي ان يكون منكشفا، و من هنا فحسب حيث توجد اللغة يوجد عالم » (1) فاللغة حسب هايدغر تعيد خلق العالم فهي في صلب ماهيته ، شرابي أتقن اللغة الانجليزية لكن لم يدخل في صلب ماهية العالم لأنها كانت لغة ثانية، أما و أن أصبحت اللغة الأولى فتكشف له دوغمائية تفكيره و قطيعته .

على الأرجح الطواف حول اللغة ليس ذريعة لنبرر إستعمال هشام شرابي للغة الانجليزية، و إنما في استعمال هذه اللغة مقاصد، فهو لم يمارس الكتابة و النشر باللغة العربية" لأنه لم يكن هناك مقياس او قاعدة لتقييم الانتاج الفكري و الأدبي في العالم العربي، الأديب أو المفكر المعروف هو الذي يكتب و ينشر بكثرة ...أما التحليل و النقد فلم يكن لهما جود بالمعنى الدقيق، و اقتصرت الكتابة النقدية على المديح و الهجاء، أو في احسن الحالات، على الوصف او العرض المملين "

حمل شرابي مشروع وعي عميق بالخطر الذي يهدد المجتمع العربي، و ليس في ذلك تقليل من ثراء اللغة، بل أمدها بالحيوية الفكرية و حافظ على سيولتها الدلالية التي تسمح بانبثاق المفاهيم و ابداعها، فاستعان بالتنوع الفلسفي المقترن بلغة الغرب، و لكن هشام شرابي أسس من مملكة اللغة وطنه المتبقي « لذا أشعر بالغربة عندما أكتب بالانجليزية، و رغم عراكي مع الفصحى، أشعر نحها بحب عميق » (2) بذلك تعد الكتابة عند شرابي الوطن الملاذ و لكن غربته الكبرى كانت في كتابته بالانجليزية لأن الكتابة باللغة العربية شكلت عائقا لسانيا إزداد معه شعوره بالاغتراب، إلا أنه ظل يحتفظ بحبه لها رغم تعثره و شعوره بدونية الكتابة بها قياسا الى اللغة الانجليزية .

(1) مارتن هاسدغر، هيلدرلن و ماهية الشعر ، مرجع نفسه، ص 146
(2) هشام شرابي، صور الماضي، مصدر نفسه، ص 29

كان شرابي يتوق للغة جديدة، نلمس أفقها أثناء دراسته الجامعية ببيروت، و في شخصية دكتور مختص في اللغة " الألسنيات " "أنيس فريح "، إنه مؤلف لعدة كتب قرأ منها شرابي كتابا اعتبره مهم، إنه مجموعة من القصص الشعبية سردها على ابنه الصغير "رضا" بلغة شعبية عامية عنونّه " اسمع يا رضا " « لأول مرة يتناول لغوي كبير القصة الشعبية ويكتبها بلغة تكاد تكون عامية في تلك الفترة التي كان موضوع "العامية " و " الفصحى" مدار نقاش حاد في الأوساط الأدبية » (1) لم يسعف الحظ و الظروف شرابي ليكون روائيا أو أديبا بلغة " أنيس فريج "، لكنه هاجر نحو الغرب، نحو لغته، انخرط في لعبها أقام في لغة الآخر، هذه اللغة التي أحالته إلى مجموعة من القيم الأفكار و المنظومات و المقولات التي أثرت مسار الكتابة عند "هشام شرابي" و نشطت حريته الخالصة للفكر مكسرة بذلك تلك اللغة الأبوية القائمة على الاملاء و الانشاء، المدح و الثناء، الذم و الهجاء .

تحولت اللغة الانجليزية إلى أداة اجرائية عند "هشام شرابي" فتحت أبواب أزمنة قرائية مغايرة، من ثمة كتابة مغايرة و متعددة، فهو لم يرهن نفسه في لغة أحادية غير مرغوب فيها، كان لديه القدرة و الاستعداد لاقتحام خطاب متعدد يحوي ملامح و صور مختلفة ، فكانت بذلك الكتابة باللغة الانجليزية تفجير لامكانات الكتابة عنده .

إلى حد ما الكتابة بلغة الآخر، و إن زادت في غربته و ألمه، إلا أنها انبهته إلى ضرورة إحداث لغة حديثة في المجتمع العربي، كان يتوق للكتابة بعربية جديدة في محتواها، حديثة في شكلها التعبيري، كاللغة التي أعجب بها عند انطوان سعادة . و الذي كان يتحدث لغة عربية فصحى، توحي بأشكال جديدة للغة، تستوعب محتوى النقد الجديد و عصر جديد، فشرابي أكد أنه لا يكفي تفعيل اللغة تقنيا، بل يجب أن تنخرط اللغة في مجرى تحولات الحياة، ممّا يؤهلها لتكون لغة نقد حضاري .

(1) هشام شرابي، صور الماضي، مصدر نفسه، ص 149

ثانيا / الكتابة و الفلسفة :

1 – المثالية، اللحظة الفلسفية الأولى .

للفلسفة في رحلة "هشام شرابي" الفكرية صور يتمثلها في كتاباته، نستطيع من خلالها تبين تطوره الفكري، نظرته للحياة و نضوجه المستمر، و نستشف من خلال دقائق حياته طالبا، مناضلا سياسيا، أستاذا جامعيا، باحثا اجتماعيا مهتما بقضايا الوطن العربي الفكرية، السياسية و الاجتماعية، رؤيته المفتوحة .فزخم الأحداث إلى جانب استعداده النفسي الذاتي، والاجتماعي الموضوعي المدعوم بظروف حياته الشخصية و التطورات السياسية البارزة في العالم العربي جعلته يحيا لحظات زمنية متباينة للفلسفة، فهشام شرابي على وعي تام بهذه الصيرورة الزمنية، فهو يسكن الزمن و الزمن يسكنه، ينساب متحولا من طالب الفلسفة إلى المغترب الهائم في عالم الوحدة، إلى العائد ليناضل من أجل قضايا حزبه الحامل لقيم القومية الاجتماعية السورية، إلى الطريد الفار من ربق السلطة الأبوية التي أعدمت زعيمه " أنطوان سعادة "، أقرب أقربائه في الحزب، إلى المأزوم المنعزل المنكب على انشغالاته الأكاديمية، فالمنتكس المهزوم الذي أيقظته الصدفة فلم يُعرف كمفكر في العالم العربي إلا في سبعينيات القرن الماضي، ليعود هشام شرابي بثقل اجتماعي و تحليل علمي لمجتمع يرزح تحت هيمنة نيوبطركية .

فإن لم تكن الفلسفة كل نبض الحياة هذه فماذا ستكون ؟

يمكن ايجاز الفلسفة عند هشام شرابي في أزمنة متحركة، متحولة تتناقض مسلماتها، و ذلك يعكس التحول الفكري عنده، و اللحظة الأولى التي عاشها كانت مثالية الأبعاد .

لذلك كتاباته الفلسفية الأولى أخذت الرؤية الفكرية ذات البعد الأخلاقي بملاقاته لميخائيل نعيمة، كانت لا تزال كلماته السحرية الرنانة تنفذ إلى ذهن شرابي في صيف 1945 حين كتب دراسة فلسفية بعنوان " نظرتي إلى الوجود " يعيد شرابي قراءة نسخة بالانجليزية بعد مرور

ثلاثين عاما، و بحس نقدي يكشف الدوافع الحقيقية التي أدت به للكتابة في تلك الفترة، كان يكتب لأصدقائه و هو متعطش لنيل إعجابهم .

الدراسة تناولت قسمين، قسم عالج فيه فكرة الله " و في الحقيقة كان قسما يعترف فيه هشام شرابي أنه دعّم فيه أفكار نعيمة الصوفية « لا يمكن معرفة الله على مستوى العقل و العلم » (1) اما القسم الثاني فيتناول "الانسان" الذي يهدف في حياته تحقيق السعادة في تمثل أرسطي بائن، و بعد استعراض لقيم في الحياة يرى انها ذات قيمة، الحب ، الفن، المطالعة و العمل، ينهي دراسته بهذه العبارات، « كل ما اطلبه من الحياة أن تمنحني من العمر ما يكفي لتحقيق الأهداف التي وضعتها لنفسي و التي تحقق مطالبي الروحية، إني عظيم الايمان بنفسي، و كل من أحس بقوة العقل اللامتناهية أحس بهذا الايمان العظيم بالنفس » (2) إنها لثقة كبيرة بالنفس، تنم عن إغراق في المثالية و استغراق في المطلقية .

بعد ثلاثين عاما يعيد قراءة ملاحظات صديق له حول هذه الدراسة، في إعادة القراءة تفطن لما لم يتفطن له قبلا، لم يلحظ توجه صديقه " ليمنج" اليساري و الذي يذكره في الجمر و الرماد، صديق منذأيام الدراسة في الجامعة الأمريكية ببيروت، نذكر أنه شخصية مستقلة تتمتع بحرية ذاتية، علق " ليمنج " على هذه النظرة، يعتقد شرابي ان التعليق الأخير هو الأهم إذ يقول « كي يتمكن الانسان من تحقيق قيمه العليا يجب أن يتوفر له أولا الغذاء و الملبس المأوى و شيء من الفراغ، هذا هو المشكل الرئيسي و ليس لهذا المشكل من حل إلا على صعيد العمل الاجتماعي » (3)

لا يمكن لمفكر مغرق في المثالية أن يتفطن لمثل هذه القيم المادية، فنظرة هشام شرابي طغت عليها ما سماه " نزعة التفلسف لذلك " نظرته للوجود" كانت من خلال حجب كثيفه من اغلتأمل و التفكير، هذا حال مفكر اجتمعت عليه سحر كلمات " ميخائيل نعيمة " و سلطوية

(1) هشام شرابي، الجمر و الرماد، ذكريات مثقف عربي، مصدر نفسه، ص 65
(2) هشام شرابي، المصدر نفسه، ص 66
(3) المصدر نفسه، ص 67

أستاذ مادة " لتاريخ الفلسفة " صاحب الحضور الطاغي " شارل مالك " إرتبك شرابي و اختلطت عليه أمور الفلسفة آنذاك مما سيؤدي إلى نفره منها بعد ذلك، لم يدرك أن " شارل مالك" نموذج للأبوية الفكرية و اتضح له فيما بعد أن « الحقيقة الفلسفية الكلية التي كان يتكلم باسمها، كانت " حقيقة " معتقداته الذاتية التي فرقت بيننا مع مرور الزمن » (1) هذه المعتقدات فرقت بين شرابي الدراسات الفلسفية، فمن كان يقام شارل مالك في حب الاغريق والفلسفة الاغريقية « دمغ شارل مالك دائرة الفلسفة بمعتقداته الخاصة التي قامت على أرسطو و توما الاكويني و على الميتافيزيقا اليونانية و لاهوت العصور الوسطى، كان يؤمن بحقيقة أزلية شاملة تنبع من الفلسفة و الدين، و يرفض كل انواع الفلسفة الشكوكية او المادية » (2)

من كان يستطيع التخلص من عقيدة مثالية بعيدة كل البعد عن الواقعية في جو فكري كهذه ؟اكتشف شرابي أن أبوية التعليم في المجتمع العربي أبعدته عن نفسه و عن الواقع، فكان بحاجة إلى تجربة واقع جديد، ليختبر مستوى التمويه و الزيف الذي عاشهما في اللحظة الزمنية الأولى التي عاشها و عايشها في دائرة الفلسفة بالجامعة المريكية في بيروت « لا شك أن نوعية الفكر الذي تعرضت اليه في الجامعة الأمريكية عزز اغترابي عن نفسي و زاد من ابتعادي عن واقع الحياة الذي كنت أتوق لتفهمه و امتلاكه ... لم يخطر ببالنا أن ما كنا نعتقده معرفة الذات إنما مجرد اوهام و تخيلات لا صلة بينها و بين الواقع » (3)

كان يعتقد كسائر طلبة الفلسفة أنه قطع شطا كبيرا في تحقيق ما قاله سقراط، إن رأس المعرفة هي معرفة الذات، و يعترف أيضا أنها فترة من حياته اتسمت بالتجريد المثالي المستمد من ديكارت " وضع العقل فوق الجسد " و من مثالية هيغل " اسباغ قيمة نهائية على العقل " و ذاتيته كير كيغارد " إرساء الحقيقة في داخلية الوجود الفردي و لكن هؤلاء تعرف إليهم " شرابي " و عرفهم عن طريق شارل مالك " النموذج الكامل للشخصية الأبوية " تعرف عليهم في جو لاهوتي سيطر على دائرة الفلسفة، حيث كان كغيره عبدا لحقيقة غيبية مقدسة، مطلقة،

(1) هشام شرابي، صور الماضي ، مصدر نفسه ، ص 173
(2) المصدر نفسه ، ص 175
(3) هشام شرابي، الجمر و الرماد، ذكريات مثقف عربي، مصدر نفسه، ص 36

و كلية الماهية، حتى انه تمثل له و لزملائه في الدائرة أن المنشغل بالفلسفة من النخبة لا يجوز له الانشغال بالماديات « هذه الانهماكات المادية أمر تافه مثل الاقتصاد، الهندسة و الكيمياء.... كنا لا نتعاطى الرياضة البدنية عن قصد، لنبرز انشغالنا بأمور الروح » ما زاد ذلك أنه لم يتعرف على فلسفات تجعله يكتشف زيف ما تعلمه « طوال حياتي في الجامعة الأمريكية لم أسمع اسم كارل ماركس يذكر مرة واحدة، كما اني لم أقرأ كلمة واحدة لفرويد » فقراءة موضوعية لكارل ماركس و الرأي لشرابي كانت ستؤدي حتما إلى اكتشاف زيف ما تعلموه و اعتقدوا انه حقيقي « فالانسان ليس مجرد روح أو عقل باطنية، بل هو كائن اجتماعي يحدده واقع مادي معين و تاريخ محسوس معين » أما قراءة فرويد ستكشف لهم " أن ما يدفع الانسان و يسيره في سلوكه و تفكيره ليس القيم و المثل العليا، التي كان يتحدث عنها أساتذتنا و يبشرون بها، بل قوى و دوافع داخلية تنزرع في أعمال النفس و تستخدم العقل الواعي وسيلة من وسائلها " (1) يستغرب شرابي كيف أنه حاول تفهم دواخله من خلال علم النفس و هو لم يقرأ حينها كتابا واحدا في الموضوع، حتى أنه لم يهتم قط بعلم النفس، بل بدت له تلك الشذرات التي كان يسمعها من أصدقائه الغربيين في الجامعة الأمريكية ببيروت " ليمنج " و غيره، أنها أفكار غريبة، و غير مستصاغة، فهي تتناول "عقدة اوديب " " التحليل النفسي " و غيرها من الموضوعات و المقولات التي لم يعهد سماعها في صف " شارل مالك" أو غيره من أساتذته في دائرة الفلسفة .

الفلسفة مجال تخصصه الأول " لست أدري ما الذي دفعني الى الفلسفة، كنت أشعر بقلق داخلي و شق عميق الى الخروج مما كنت فيه من " الضلال" و التخبط الفكري، فوضعت كل الاعتبارات العملية جانبا، و قررت التخصص في الفلسفة » لم يخرج " هشام شرابي" عن هذا الخط، الابتعاد عن القضايا العملية و الانغماس في القضايا الروحية النظرية (الميتافيزيقية) إلا بعد حصوله على شهادة الماجستير في الفلسفة في جامعة شيكاغو سنة 1948، تراجع عن الدراسات الفلسفية و التحق بقسم " تاريخ الحضارات" لم يخرج عن الفلسفة كما يقول

(1) هشام شرابي، الجمر و الرماد، ذكريات مثقف عربي، مصدر نفسه، ص 37

« إلا حين ادركت أني سأصبح فيلسوفا محترفا إن لم أغير موضوع اختصاصي » (1) ما الضيم في ان يصبح فيلسوفا محترفاً ؟

لعله نفس الموقف الرافض لما تبناه من الفلسفات النظرية المثالية الصوفية، لعله رفض أن يكون محترفا احترافية ميخائيل نعيمة و كير كيغار و نيشه، فغير موضع اختصاصه ليكون أكثر قربا من البراكسيس الماركسي، فالمشكلة إلى حد ما ليست في الفلسفة و إنما في المثالية التي صبغت الفلسفة الأولى التي احتك بها هشام شرابي « إلا أني لم أندم يوما على دراسة الفلسفة فقد أمدتني بقاعدة فكرية واسعة و مكنتني من تفهم القضايا المعرفية و المنهجية التي جابهتها فيما بعد عملية التحليل الاجتماعي و النقد الحضاري » (2)

إن هشام شرابي لم يتوقف عند حدود الفلسفة المثالية كلحظة زمنية عاشها و إنما عاش معها تحوّل محتوم نتيجة نضجه و نموه النفسي، و اكتشافه لدواخله الحقيقية لا المموهة و لا المزيفة التي أوصلته إلى مستوى معين من الوعي، جابه به القيم السلطوية التي صبغت تفكيره، في تناقض صارخ و جدل قائم من قيم العقل الناقد الرافض لمجرد الايمان كأساس للحقيقة فيكون الفكر تبعا لذلك حراً مستقلا، كل ذلك تعلمّه شرابي في درس للفلسفة حديث .

2 – الدرس الفلسفي :

إذا كانت الفلسفة في نظر نيشه تقويم و انقلاب، فهي تفهم الحياة لكي تبدلها، و بذلك تغدو وحدة نظرية و ممارسة، فالانقلاب و التحوّل عند هشام شرابي حدث له في الغرب، قبلاً بدأ في اكتشاف طريقة تفكيره، فأفكاره إما صحيحة يدافع عنها دفاعاً كليا أو خاطئة « ربما إننا كنا نعتقد مثل أساتذتنا و آبائنا أننا دائما على صواب، و أن الآخرين دائما على خطأ ... و لاحظت بعد مدة أن زملائي الأمريكيين بدأو يستغربون تصرفي هذا و خصوصا تمسكي الشديد بوجهة نظري ... » (3) كما صعق شرابي لعدم اكتراث الغرب ب "الحقيقة " فقد تكون موضوع بحث، إنها مقولة فكرية كغيرها من المقولات، ليكتشف هشام شرابي أن قدسية الحقيقة

(1) هشام شرابي، صور الماضي، مصدر نفسه، ص 149
(2) المصدر نفسه، ص 150
(3) هشام شرابي، الجمر و الرماد ، مصدر نفسه، ص 29

و إطلاقيتها فكرة غيبية زرعتها في المثقف العربي أساليب التدريس الأبوية في المجتمع العربي .

صُدم هشام شرابي صدم بنمط الحياة و التفكير في الغرب، واجه أساتذة يدرسون بمنهج نقدي علمي، فتلهف للتخلص من ادران ثقافته المعيقة، و خجل من تصرفاته و تصرفات زملائه الفكرية، إنه جو نفسي و فكري يوحي كثيرا بالوجهة التي سيتوجهها شرابي في الغرب، فشرابي وقف مذهولا أمام أسلوب تعليمي مناقض لما تعرف عليه في ثقافته، يقوم على الحوار و البناء الفكري للطالب، و قراءة علمية هادئة منتجة لفكر نقدي علمي ممنهج، في مقابل قراءة أدبية منتجة لفكر ضبابي، الأولى توصل إلى تفهم أعمق و أفضل للموضوع تنعكس على سلوك يمتاز بروح الالتزام و الشعور بالمسؤولية، في مقابل سلوك لا يحس بالمسؤلية إلا بوجود قوة خارجة تضبطه .

إلى حد ما الدرس الفلسفي الذي تعلمه " هشام شرابي" في الغرب، جعله يقوّم تدريس الفلسفة في الجامعات العربية، و ينقلب على مجتمع بأكمله مستعملا أدوات للتحليل المنهجي و قراءة الواقع العربي قراءة صحيحة و سليمة، كما مكنته من تفهم قضايا معرفية و منهجية جابهها فيما بعد في عملية التحليل الاجتماعي و النقد الحضاري .
انتقى شرابي في الفصل الأول من دراسته في جامعة شيكاغو ثلاثة مواد في الفلسفة،

- فلسفة أرسطو درسها على يد "ريتشارد ماكيون" أشهر فلاسفة أمريكا في حقل الدراسات اليونانية .
- الفلسفة البراغماتية / من بيرس إلى ديوي، تناولها على يد " شارل موريس" و هو احد اعمدة الفلسفة البراغماتية .
- فلسفة كير كيغارد درسها على يد "جان فال " أحد أركان المدرسة الوجودية في فرنسا، أستاذ زائر في شيكاغو، صاحب مؤلف " دراسات كير كيغار" مرجع أول لفلسفة كير كيغراد .

كل اساتذة "هشام شرابي" متخصصون فيما يدرسونه، و كان درسهم الفلسفي يناقض تماما ما تعلمه شرابي في بيروت « كان ماكيون يطلب الينا اعتماد النص الفلسفي مرجعا أولا و أخيرا في درايتنا، عدم استعمال مراجع المعلقين و الباحثين، إلا بعد التمكن من النص تمكنا كاملا » (1) و حتى يتابع شرابي "ماكيون" و يفهم محاضراته توجّه شرابي الى المكتبة و قرأ مؤلفاته، "ماكيون" أكسب شرابي قدرة على التمييز بين الذاتي و الموضوعي و استعمال أدوات التحليل المنهجي بدقة، فالتعليق و تحليل المقولات و المفهومات آليات لقراءة النصوص.

أما عن محاضرات " جان فال" فيقول « سرعان مما قضت على النزعة الرومنطقية التي غدتها في نفسي طريقة كير كيغارد التي اتبعتها في بيروت » (2) ، قدم هشام شرابي ل " جان فال" بحثا من خلال كتاب "عبد الرحمان بدوي" " الزمان الوجودي" و لكن "فال" أبدى رأيه فيه مؤكداً أنه كتاب عادي، بل كل أفكاره مستقاة من كتاب هيدغر " الوجود و الزمن " ليختار شرابي موضوعا آخر في فصل الربيع " الجدلية الكيركيغاردية، الحقيقة و الوجود "

و هو بحث نال إعجاب "فال" و « ملأ الهوامش بملاحظاته و تعليقاته، مستعملا ثلاثة مقاييس لتقويم تحليلي لفلسفة كير كيغارد » واضح (clear) ليشير إلى المقاطع التي أعجبته لدقتها و "صائب " (right) لاتفاقه معي بالرأي و «جيد للنصوص التي اعتبرها مميزة » (3) و في ايحاء من شرابي إلى الدرس الفلسفي في الجامعة المريكية ببيروت، حيث لم يكن الأستاذ يعير بحوث الطلبة أدنى اهتمام، اما في الغرب فجديّة أساتذته أبانت له كيف يكون الدرس فلسفيا، و كيف تنفصل الذاتية عن الموضوعية في شخصهم و درسهم، إذ يذكر هشام شرابي حادثة وفاة ابن "جان فال" الرضيع في حداثة، و لم يكن ل "فال" أبناء غيره، إلا أنه لم يتغيب عن الدرس في اليوم التالي، بل ألقى محاضرته كان شيئا لم يحدث .

إن الدرس الفلسفي مع "شارل موريس" يختلف عن درس "ماكيون" و "فال" لأنه كان يتجنب أسلوب المحاضرة، و يفتح المجال للحوار و المناقشة و هو جالس في كثير من الأحيان وسط

(1) هشام شرابي، الجمر و الرماد، مصدر نفسه، ص 106
(2) المصدر نفسه، ص 108
(3) المصدر نفسه، ص 109

الطلبة، بدأ إسمه ينتشر في الأوساط الأكاديمية بعد صدور كتابه عن الفيلسوف "جورج ميد" كان في ذلك الوقت يتبع نظرية شلدون القائلة بأن أساس التركيب الجسماني و الفيزيائي، إذ يقول شرابي « كانت معرفتي في ذلك الحين في العلوم الاجتماعية محدودة فلم أدرك سطحية هذه النظرية، و غابت عني حدودها الضيقة و بقي هذا الموضوع بالنسبة لي دون حل نهائي أكثر من خمسة عشرين سنة، إلى أن خصصت لدراسته مجهودا كبيرا في مطلع السبعينات فكان كتاب " مقدمات لدراسة المجتمع العربي " (1975) بعض حصيلته » (1)

قدّم شرابي في درس "موريس" بحثا موضوعه مقارنة الفلسفة الوجودية و فلسفة ليام جيمس، نالت هذه الدراسة إعجاب "شارل موريس" فتحوّل من طالب عربي صامت في الصف إلى مشارك في المناقشات، كما أن موريس أصبح صديقا لهشام شرابي يتحادثان في شتى الأمور، إذ يقول عن المناقشات التي دارت بينهما « كان لأحاديثنا تأثير قوي على نفسي، فقد قدّم إليّ، بنظرته التجريبية السهلة الواضحة، ما كنت في أشد الحاجة إليه في ذلك الوقت، إلى اتجاه فكري جديد يخرجني من عالم الفكر المثالي الغيبي » (2)

الفلسفة الذرائعية لم تنقذه من النزعة المثالية في التفكير، وإنما فتحت له نافذة لاكتشاف معالم طرق و مناهج جديدة سيختبرها لاحقا في تحليله للمجتمع العربي « تفتحت أمامي آفاق طرق جديدة أدت إلى إكتشافي العلوم الاجتماعية و أسسها الحسية العلمية التي حجبتها عن الفلسفة الوجودية المثالية المتعالية عن كل ما هو علمي محسوس » (3) فالتخلص من النظرة الفلسفية المفعمة بمعتقدات شارل مالك الذاتية و التي دمغ بها دائرة الفلسفة و بأبوية مسلطة، تمّ بفضل درس في الفلسفة حديث وفق منهج نقدي، علمي لم يألفه في مجتمعه .

3 – درس في المنهج :

سجل شرابي غياب الموضوعية في الدراسات التي تلقاها في مجتمعه، فالمنهج العلمي الموضوعي مغيّب تماماً في العلوم الانسانية، إذ لمس المشكلة في التركيبات النظرية و ربط

(1) هشام شرابي، الجمر و الرماد، ذكريات مثقف عربي، مصدر نفسه، ص 111
(2) المصدر نفسه، ص 113
(3) المصدر نفسه ، ص 121

المفاهيم بالواقع التاريخي الاجتماعي، كما عاين شرابي ذلك مباشرة بعد التحاقه بجامعة شيكاغو حيث اكتشف أنه غير قادر على تفهم ما كان يتعرض اليه من أفكار و صيغ في المحاضرات و المناقشات .

إن وضعا كهذا، أعاده الى الماضي، إلى اساتذته الذين لم يهتموا قط بالتأليف و البحث العلمي، لم يعرف معهم معنى المنهجية أو البحث بمعناه الصحيح، لم يكتب أحد أساتذته كتابا واحدا ذا قيمة، لم يرشده أحد إلى أسلوب البحث الصحيح، كما انه لم يتلق مرة نقدا أو تحليلا لأي بحث قدمه « كان تقاعسهم هذا (...) يقوي فينا الطابع الانشائي الأدبي، و كراهية الأرقام و الاحصاءات فنشأ عندنا الشعور بأن العامل الكمي في البحث هو عامل ثانوي، و أن الفكر الصحيح إنما هو الفكر المدعوم بقوة الحس و حسن اللغة لا بقوة النقد و التحليل » (1) .

لم تكن ممارسته الفكرية بخير، إنها لم تتعدى التعامل مع اليومي السلبي، لذلك شكل الغرب واقعاً جديدا واجه فيه جهله بطرق البحث السائدة، مكتشفاً أن أسلوب التعليم الذي تلقاه نظري خال من المصطلحات العلمية، فجد انه لا يفهم معنى المصطلحات الأساسية (concept) او (hypothesis) أو (theory) أو (critique) و انه لا يستعملها في الكلام ا الكتابة استعمالا صحيحا . إنها حالة ذهنية تكشف التخبط المنهجي الذي عاناه شرابي و هو الحامل لشهادة عليا من جامعة مرموقة في مجتمعه، إنه حال كل طالب عربي احتك به فيما بعد و هو أستاذ في جامعة جورج تاون .

شعر شرابي أنه بحاجة إلى درس في المنهج، فهو لم يكن يعرف " كيف يقرأ نصاً فلسفيا " إلا في جامعة شيكاغو، و في اول فصل له تناول درسين في القراءة " reading course " أحدهما تناول كتاب "السياسة " " لأرسطو " و الآخر "ليفيتان" " لتوماس هوبز" . تبين له انه لم يقرأ فيلسوفا واحدا قراءة كاملة بل كان يستمع لمحاضرات عن "أرسطو" "ديكارت" "لوك" دون تصفح " الأخلاق" أو "كتاب السياسة" أو " التأملات « لم نتعلم القراءة الجديّة و معظم

(1) هشام شرابي، الجمر و الرماد ذكريات مثقف عربي، مصدر نفسه ، ص 33

الذين تخرجوا من الجامعة لا يقرؤون و لا يحسنون القراءة » و ذلك يعود لجملة من الأسباب يرجعها إلى طبيعة المجتمع العربي، و التمويه الذي يعيشه الفرد العربي، فهو لا يقرأ قراءة جدية لكن يقتني الكتب « كلما كثر عدد الكتب في حوزة أحدنا، إزدادت بنظره و بنظرنا، قيمته كمفكر» (1) إنه التمويه الذي تكشّف له في شخصه، و مارسه كغيره، فهو لم يعتمد إلا لغة شعرية مدعومة بنزعة مثالية غدتها قوة الحس لا النقد و التحليل .

لعل أهم درس منهجي تعلمه "هشام شرابي" على يد استاذه و صديقه "أرنولد براجستراسر" (2) كان أقرب أساتذته إليه طيلة دراسته في جامعة شيكاغو، درس في صفه "فلسفة نيشه" و في احوال جوية رديئة ووقت مبكر جداً من اليوم تمكن شرابي لأول مرة من تفهم "فلسفة نيشه" فهما جيداً .

اعتبر "هشام شرابي" براجستراسر منقذه النفسي و المعنوي في فترة واجه فيها نمطا جديدا منالفكر و الممارسات إلى جانب نفاذ نقوده، إذ ازدادت ازمته بفعل الغربة و أوضاع وطنه المفقود « لا أظن أني كنت أستطيع التغلب على الصعوبات التي لاقيتها في الأشهر الأولى بالسرعة ذاتها لولا عطفه و تشجيعه و مساعدته »

في رسالة وجهها شرابي إلى براجستراسر، علق على أسلوب أستاذه في تدريس "نيشه" قائلا « إن أسلوبك في عرض فكر نيشه و "عقلنته" يؤدي بنظري إلى القضاء على الناحية القدة في نيشه ، نيشه يكتب بالأمثال (لا بطريقة التحليل) و بلغة السحر، لذلك فإن معالجة كتاباته يجب أن تكون بروح زردشت، أي بروح ايجابية » (3)

ردّ "براجستراسر" على رسالة شرابي منوهاً بها، و بأنها جعلته كأستاذ يواجه مشكلة منهجية، إذ يعترف "شرابي" أن هذا الرّد ناقض كل ما تعلمه في الجامعة المريكية في بيروت، و لنتأمل

(1) هشام ششرابي، الجمر و الرماد، ذكريات مثقف عربي، مصدر نفسه، ص 39

(2) أرنولد براجساتراسر، أستاذ التاريخ الألماني و رئيس لجنة الحضارة، تعرض للكثير من المضايقات لأنه لم يطعن بالشعب الألماني، برغم معارضته السديدة للنزعة اللاسامي فقد كان معارضا للصهيونية، و تخوف من نفوذ اليهود، تحدث لشرابي عن ذلك بصراحة عندما كانا على انفراد، انظر الجمر و الرماد ، ص 114

(3) هشام شرابي، الجمر و الرماد، ذكريات مثقف عربي، مصدر نفسه، ص 117

هذا الدرس في المنهج الذي أعطاه الأستاذ لتلميذه « لا يمكن للجامعة في هذا العصر ان تسمح لنفسها ، في أسلوب طرحها للقضايا الفكرية و طرائق معالجتها لهذه القضايا، إلا أن تنطلق من موقف نقدي غير متحيز، إن معالجة الملتزم، كما تقترح في رسالتك، إنما هو أمر يتعارض كليا مع هدف الجامعة و مهمتها " (1)

ميّز براجستراسر بين حاجة المثقف لاتخاذ مواقف ايديولوجية معينة، و مهمة الجامعة في تزويده بأدوات الفكر و التحليل التي تمكنه من اتخاذ هذه المواقف على أسس فكرية واضحة، ليتجلى ل "شرابي" بدوره الفقر المنهجي و الأزمة الفكرية التي يعانيها كمثقف عربي، و التي لا تقبل الحلول السهلة ، و خاصة تلك النظريات و الرؤى التي تدعّي امتلاك الحقيقة المطلقة الشاملة، فضيق الأفق و النظر يخلق في الانسان قاعدة فكرية محدودة، فبفضل الاحتكاك بواقع ايجابي في تفكيره و ممارساته تمكن "شرابي" من استيعاب منهجية موضوعية ستوصله لاحقا إلى موقف نقدي تجاه ثقافته و مجتمعه العربي .

صبغت الايديولوجيا المسيطرة، و طابعها التأملي التجريبي شرابي بهالة مثالية غيبت حقيقة " الموضوعية العلمية" لكن براجستراسر كسر نمط التفكير في نفسه و الذي غرسته ثقافته الاجتماعية القائمة على تقبل الموقف الليبرالي المحافظ دون تساءل « و اتخذت موقفا معاديا للشيوعية و الاتحاد السوفياتي، قبلت بنظرية التنافس الحر و الديمقراطية الليبرالية دون أي تساؤل » (2) فشرابي اكتشف انه تبنى ايديولوجية و عقائد لمجرد الايمان بها فقط دون نقد او تحليل او حتى مسائلة الأفكار و تفحصها .

إن وعي " هشام شرابي" لذاته و لأسلوب التفكير الايماني الخالي من لغة فكرية مشتركة وقدرة على التفاهم و التبادل الذي يقوم على التحليل الموضوعي و الحوار المفتوح، جعلته ينتقل أيضا من دراسته الفلسفة إلى دراسة فلسفة التاريخ و الحضارة الأوروبية، ليعود بنفسه الى كل فكرة في جذورها وأصولها الأولى، إذ يصف هذه الخطوة بالأهم في دراساته الجامعية

(1) هشام شرابي، الجمر و الرماد، ذكريات مثقف عربي، مصدر نفسه، ص 118
(2) المصدر نفسه، ص 121

واجه "شرابي" تنوعا و تعددا و اختلافا في المواقف و الرؤى دون اصطدام أ تصادم، كلها سبل تزيد الموضوعات تفصيلا و تفهما أفضل و أعمق، فبراجستراسر كان يعالج الموضوعات من الوجهة الحضارية التاريخية، و "شارل موريس" من وجهة نظر ذرائعية و "ماكيون" و "فال" من خلال موقف فلسفي تحليلي، كلها دروس فلسفية جعلت آفاق البحث تتسع امامه ليتجه صوب فحص نظرية القيمة و تأرجحها بين المثالية و الواقعية .

4 – القيم بين المثالية و الواقعية :

إن المنشغل بالحقيقة لا يمكن إلا أن تفضي به اهتماماته إلى القيم كمشكلة أخلاقية، و يظهر اهتمام "شرابي" بالأخلاق" في إختياره كتاب " الأخلاق " للقراءة في الفصل الثاني عند "غرين" كما أنه اختار مشكلة القيم في فلسفة "نيكولاي هارتمان" و "سي- أي – لويس" موضوعا لبحث الماجستير .

كان " ردولف كارناب" من أعضاء لجنة مناقشته، و دارت أطروحته حول القيم عند " هارتمان " الذي أعطاها وجوداً موضوعيا ممثلاً للتراث الفلسفي الأوروبي مقابل "لويس" الذي يعبر عن روح الفلسفة الأمريكية العملية، و يمكننا أن نسجل ان نظرية القيمة في الفلسفة من الموضوعات الأقل اهتماما في الفكر العربي المعاصر، فكما كان شرابي أول من كتب في الأربعينيات أهم نص عن الوجود "نظرتي للحياة" قبل ان تتهجأ الكلمة التي عرفت عزها في ادب الستينات (سارتر- كامو) فهاهو مع كتاباته الكاديمية يقع على اختيار، تعد الكتابات فيه على الأصابع، كما أن الولوج إليه مغامرة فلسفية تقتضي التسلح بتراث الفلسفة كلها لتوخي الدقة و الموضوعية فلماذا اختار "شرابي" هذا الموضوع ؟

إعتبر "هارتمان القيم الأخلاقية، كالعادالة، الشجاعة، المحبة، الصداقة، مثلاً موضوعية لا تتغير بتغير الزمان و المكان، إنه الفيلسوف المثالي الذي ترك الأثر الكبير في الفلسفة، الوجودية (هايدجر- سارتر- ميرلوبونتي) و كان "شرابي" من المعجبين به و بأسلوبه الدقيق، الأنيق و الجميل.

و ها هي لغة السحر و الحس تعود منبثقة من لاوعي دفين، لتوجه اختيارات و توجهاته من جديد، فهارتمان كان محل إعجابه من قرأ كتابه "جندي يحارب في الخنادق " أثناء الحرب العالمية الأولى أما " سي آي لويس " فيعبر عن الفلسفة الذرائعة في أقوى أشكالها، فالقيم عنده نسبية تقررها التجربة المباشرة « و مع أن لويس حاول الحفاظ على صفة الموضوعية للقيم، مصراً على انها ليست مجرد أحكام ذاتية، فإنه انتزعها من الأرضية الفلسفية التي ارتكزت عليها في نظرة هارتمان و اخضعها لمنطق تجريبي لا يقبل الموضوعات أو المثل خارج التجربة الحسية المباشرة » (1)

ألَمَ "شرابي" بالاطار العام لعالم الاهتمام بالقيمة و الذي ينطلق من ما هو الشيء ذو القيمة ؟ في تلخيص مقتضب للفلسفات القديمة، إلى السؤال النيشوي ما هو الشيء النبيل ؟

تناولت الدراسة في فصلها الأول "طبيعة القيمة الأصلية " و تعرض فصلها الثاني "القيمة و ليخلص في نهاية أطروحته الى تحديد تصوري كل من "هارتمان" و لويس من خلال موقف كل منهما (2)

أبانت دراسته أن القيم مشكلة لا تخضع للتلاعب بالمفاهيم، و إنما تصورات ينبغي التدقيق فيها، فالنظر غير كاف ووحدها المقارنة الاستقصائية بين موقفين أحدهما تجريبي، حسي نسبي، آخر مطلق متغالي نهائي، قادرة على كشف الأحكام المسبقة، إنه حال "شرابي" الذي كان منحازا إلى هارتمان « اتسائل لماذا اخترت هذا الموضوع بالذات؟ لست أدري تماما، ربما لأني أردت أن أبرهن أن هارتمان كان على صواب، و أن القيم مطلقة و ليست نسبية، كنت برغم تأثير سعادة و فلسفته المشبعة بالنظرية التاريخية الألمانية ، مازلت متأثراً بالفلسفات المثالية التي طُبعت عليها منذ ثقافتي الأولى و التي عززتها دراستي في الجامعة الأمريكية »

(1) هشام شرابي، ذكريات مثقف عربي، مصدر نفسه، ص 172
(2) أنظر هشام شرابي، مشكلة القيم في فلسفة "هارتمان و لويس" ترجمة و تقديم محمد مدين، دار الثقافة العربية ، 2001

عاش "شرابي" صراعا نشأ في نفسه نتيجة معايشته و تفاعله مع مجتمعه العربي و المجتمع الغربي، فلطالما اعتبر الحقيقة مطلقة، عقيدة غدتها نزعته المثالية، و إختياره لموضوع فيه مقابلة بين القيم المثالية و الواقعية العملية، مساءلة لهذه الحقيقة في احدى مشكلاتها "نظرية القيم " « كان موقفي اتجاه فلسفة " لويس" موقف الرفض المسبق و تجاه فلسفة هارتمان القبول المسبق، أردت أن أستعمل الواحد لدحض الآخر، ما الذي توقعته من فعل ذلك؟ لست أدري » (1)

سأسمح لنفسي أن اجيب على هذا السؤال، توقع "شرابي" صمود الحقيقة المطلقة إذا ما أخضعها للشك في مقاربة ديكارتية، فحص الأحكام المسبقة و التأسيس لها في محاولة لتجاوز هذه الأحكام كعائق ابستيمولوجي – بلغة غاستون باشلار – فالحكم المسبق يعيق الوصول الى الحقيقة، فكان يتوقع ان الكفة ستميل تجاه فلسفته المثالية التي كان لا يزال يؤمن بها، و التي غدتها تعاليم كير كيغار و بريدييف « و كلاهما يؤمن بأن الشخصية الفردية الذاتية هي محور الوجود و الكون و المجتمع و أن الفرد هو خالق القيم » (2)

ربما حاول "شرابي" الخروج عن الفلسفة التقليدية التي تعالج مشكلة الحقيقة و الجمال و الأخلاق من منظور الخير، حيث كان الاهتمام بها لا لمعرفة بنيتها، بل لمعرفة الكيفية والشروط التي توصلنا اليها، لذلك أراد "شرابي" تناول مشكلة القيم في ظل فلسفة معاصرة تبحث عن القيمة في الموضوع الذي يجسدها أكثر من الشخص الذي يقدرها، فكان تعاملاً مع مجال القيم برؤية متفتحة و أفق أرحب لا ينحصر في فكرة الفردية بل يفسح المجال لتنوع و تعدد في المواقف و الآراء دون تحيز .

سؤال و جواب ينمّان عن صراع في دواخله، و الذي سيحسم لصالح الواقعية الاجتماعية على حساب المثالية، هذا التحول سيدرج لغة "شرابي" في سياق فلسفة لا تخون الواقع الذي تتحدث عنه أو تتنكر لانشغالاته .

(1) هشام شرابي، الجمر و الرماد، ذكريات مثقف عربي، مصدر نفسه، ص 173
(2) المصدر نفسه، ص 82

يبدو أن مرحلة كتابة هذه الأطروحة هي لحظة زمنية ثانية للفلسفة تحمل شيئا من التردد، فهو لم يكن قد تخلص من نزعته المثالية، ربما ساعدته بعد ذلك انتماءاته القومية الاجتماعية و اهتماماته بالأمة و انشغالاتها بعد عودته من شيكاغو، و ما عزز ذلك ارتباطه بمؤسس النهضة القومية السورية " أنطوان سعادة " فتحولت كتاباته من القضايا النظرية و المعرفية إلى الانسان و القيم .

بدأ شرابي « يكتب في مجلة الحزب عند عودته من شيكاغو، كان مقاله أسبوعيا في "الجيل الجديد"، تحوّلت مقالته الرابعة إلى الصفحى الأولى بأمر من "أنطوان سعادة" ، في الصفحة المخصصة لافتتاحية الزعيم » (1) اشتغل شرابي وكيل عميد الثقافة و رئيس تحرير مجلة الحزب الشهرية "النظام الجديد" في تلك الأثناء و بقرار من "أنطوان سعادة، ففتح المجلة و أصدرها بحلة جديدة كتب فيها افتتاحية العدد و مقالا بعنوان " فلسفة القيم في المدرسة المدرحية " تناول فيه المادية الروحية " و كانت تلك بداية تخصصي في المدرحية و أصبحت بعدها الخبير الوحيد الذي باستطاعته فك ألغاز هذه الفلسفة الجديدة " (2)

كتب شرابي في فلسفة القيم، الحياة، القة البطولة كلها ترد إلى اهتمامه القومي الاجتماعي، إذ ظهر في افتتاحية المجلة و في حلقتها السادسة مقالاً بعنوان "عصر النهضة " في توجه اجتماعي حضار جديد، إذ وظف مفهوم "النهضة" تعبيراً عن دور الحزب القمي الاجتماعي السوري في حياة الأمة، معتبرا " الحركة القومية ليست حركة سياسية فحسب، بل هي قبل كل شيء "نهضة" تعبير ليقظة روح الأمة و ابتداء حياة جديدة و عصر جديد " (3)

ينهي افتتاحيته باعتبار القوميين الاجتماعيين أبطال النهضة و نطاق القيم هو المحرك للفكر و نطاق القيم هو المحرك للفكر و العمل «إن القوميين الاجتماعيين هم أبطال عصر "النهضة" و خالقوا المثالية السورية » فتوجه شرابي الجديد، العملي و الواقعي، يتجلى في اعتباره الفكر

(1) هشام شرابي، الجمر و الرماد، ذكريات مثقف عربي، مصدر نفسه، ص 189
(2) المصدر نفسه، ص 192
(3) هشام شرابي، يحكي قصة ثلاث مدن عاش فيها، عكا، بيروت، واشنطن، ص 23 نقلا عن منشورات الجمل، كولونيا، ألمانيا 1994، ص 23

القومي الاجتماعي كمذهب يتماهى و الفلسفة الاجتماعية التي تتناول قضايا المجتمع و الفرد فيه، القضايا التي بدورها تثير في مسائل الفلسفة أعمقها و أبعدها أثراً (1) إنه التحول من المثالية إلى الواقعية، من الوجودية الفردية الى الاجتماعية الجماعية، فالالتزام السياسي غير شرابي بعدما هيأته الدروس الأكاديمية و أجواء الغرب المنفتحة و المتفتحة على النقد و القراءة التحليلية العلمية .

الانتماء الحزبي لحظة عاشها "شرابي" نقلته نقلة نوعية في الفلسفة رغم ما كان يراوده من حين لآخر تجاه أنطوان سعادة و ماقفه « قبلت دون تردد مواقفه الفكرية، التي كنت بين و بين نفسي أتردد في قبولها، مثل اسباغه صبغة الكلية على المجتمع و اعتباره قيمة نهائية بحد ذاته، و نظرته إلى أن الفرد هو مجرد وسيلة يستعملها المجتمع لتحقيق أهدافه » (2)

الفكر الرافض راود "شرابي" و بين الحين و الآخر، إلا أن هذه الفترة شكلت الفارق في نقله من مثاليته إلى عمق الواقع و أزماته كان حينها يعّد نفسه للحصول على الدكتوراه في الفلسفة، كما انه أصبح أمام جملة من التراكامت المادية، المعرفية، المنهجية، السياسية، و التاريخية الحضارية، التي حاولت صقل تصور نهضوي لمجتمع جديد، أبانت عنه مؤلفاته اللاحقة، و التي وسمت بنقد حضاري للمجتمع العربي في توجه اجتماعي واقعي يقع على هامش الفلسفة .

5 – على هامش الفلسفة :

حين نتأمل تجربة "هشام شرابي" الفكرية تواجهنا تلك التحولات من لغة نظرية مثالية إلى إعادة قراءة الواقع، ليكتشف مكمن المشكل في الفكر العربي فسر "شرابي" كيفية تحوّله عن تلك النظرة المثالية المجردة للحقيقة في الوقت نفسه بحقبه انتمائه السياسي القومي الاجتماعي، اعتقاده أن النهضة لا تتحقق إلا بهذا الانتماء .

(1) هشام شرابي، يحكي قصة ثلاث مدن عاش فيها، عكا، بيروت، واشنطن، ص 23 نقلا عن منشورات الجمل، كولونيا، ألمانيا 1994، ص 24
(2) هشام شرابي، الجمر و الرماد ، ذكريات مثقف عربي، مصدر نفسه، ص 82

صُدّم ووّلى هاربا إلى الغرب بعد ان فشلت الثورة، و أصبح في قائمة " المغضوب عليهم و المطلوبين للعدالة بتهمة التآمر على السلطة " عاد إلى شيكاغو بعد أن أعدم " أنطوان سعادة " ثمانية و أربعين ساعة بعد اصدار الحكم عليه، و بعد أن أصبح كل من يعرفهم من القوميين الاجتماعيين إما ميتا أو مسجونا .

عاد شرابي " إلى دراساته الأكاديمية و لكن هذه المرة انطلق من على هامش الفلسفة فتجربته المريرة في النضال السياسي قضت على كل القوالب النفسية التي زرعتها ثقافته القديمة، و تحوّل من الفسلفة إلى دراسة فلسفة التاريخ و الحضارة « لقد آن لنا أن نجابه حقيقتنا بعزيمة صادقة و تصميم ، ليس لأنه بالمواجهة الصادقة فقط يمكننا تخطي الحاضر، بل لأنه بدون مجابهة كلية و مستمرة لن نقدر على تجاوز هذا الحاضر – لا ثورة أو لا بدون ثورة – و على بناء مستقبل جديد يضعنا في التاريخ الذي مازلنا نعيش على هامشه و أولى الحقائق التي علينا مجابهتها هي حقيقة تاريخنا من دون كذب على النفس و خداع الآخرين » (1)

إن مؤلفه " المثقفون العرب و الغرب" ظهر عقب فترة صمت في المنفى * التي بدات بعودته إلى شيكاغو و التحضير لنيل شهادة الدكتوراه، فكانت مرحلة بحث عن الذات و علاقتها بالآخر (الغرب) " تحليل لمواقف المفكرين العرب قبله في مسائلة لهذا الخطاب الذي تعرف عليه، و مارسه كقومي اجتماعي، إذ يرى خالد نجار أن هذا النص شكل « فاصلا بين حقبتين من تاريخ النص العربي المعاصر : حقبة معايشة خطاب النهضة، و القراءة المتماهية معه و حقبة مساءلة، و موضعة، و تفكيك و نقد هذا الخطاب » (2) فخطاب النهضة تجلى في هذا الكتاب كظاهرة ثقافية مموضعة اجتماعيا تاريخيا، و يعد اليوم في الفكر العربي المعاصر، من أهم ما كتب نقدا و تفكيكا لعلاقة الأنا باخر، لمحاولة تحرير الذات من معادلة إما "أنا" أو "الآخر"

(1) هشام شرابي، المثقفون العرب و الغرب، مصدر نفسه، ص 12

* ظهر الكتاب سنة 1969 باللغة الانجليزية و ترجم للغة العربية سنة 1971

(2) المصدر نفسه، ص 77

خصص "هشام شرابي" مقدمة للنسخة المترجمة استهلها باختياره الاستمرار بعد الهزيمة عن طريق النقد ليس الاستسلام و الضياع، فالمثقف يشعر بالنقص الناتج عن عدم القدرة على تقرير مصير المجتمع، التغلب على مثل ذلك الشعور يكون بالعودة للارادة المتفهمة للتاريخ و الفوز بالحرية التي يسبغها هذا التفهم لذلك خرج "شرابي" عن صمته، مقتنعا انه يجب ان يدلو بدلوه في هذا الصراع و المساهمة في تفعيل الأحداث « إن العمل الفكري، حتى و لو انحصر في الحقل النظري البحث، وزنه و فعاليته في الصراع، إنه من الممكن، حتى على الصعيد الفكري، أن يصارع الكاتب و العالم للتحرر من العبوديتين عبودية الارتزاق و عبودية الايديولوجيا السائدة، و ان ينتصر عليهما، حينئذ يمكنهما ليس فقط تجاوز الشعور بالنقص بل الاشتراك في عملية التغيير و التحوّل الاجتماعيين » (1)

قدم شرابي خطاب النهضة بالعودة الى التيارات و القوى التاريخية التي رسمته في إطار فكري يمكّن من معالجة الواقع الاجتماعي و التاريخي بروح و طريقة علميتين « علينا أن نتوصل الى موقف نقدي تجاه تاريخنا و مجتمعنا و ما تاريخنا الا مجموعة أساطير و حكايات » (2) لجأ "هشام شرابي" الى التحليلات الاجتماعية و النفسية للتغيير من وجهة التاريخ الفكري، حيث أصبح للتغيير جذور عميقة في العالم العربي، و حاول الوقوف على الظروف التي تمت خلالها الاتصالات و الصراع، مستخدما مصطلح "اليقظة" و التي لا يعتبرها وليدة وعي فجائي ، وإنما نتيجة للتحدي الذي فرضه الغرب على كل مستويات الوجود الاجتماعي، السياسي، الاقتصادي، و النفسي .

تجنب شرابي اتباع الأسلوب الوصفي في تحليلاته لخطاب "النهضة" معتمدا التحليل الاجتماعي النفسي ، و هو المنهج الجديد الذي سماه ماكس شيللر، و كارل مانهايم (سوسيولوجيا المعرفة، فالوجه المميز لهذه الدراسة هو ذلك الجهد المبذول لفهم التغيير الاجتماعي في اطار صلته بالمضمون الواضح للوعي المعاصر .

هشام شرابي، المثقفون العرب و الغرب، مصدر نفسه ، ص 15

(2) هشام شرابي، المثقفون العرب و الغرب، مصدر نفسه، ص 12

إن نص "هشام شاربي" المثقفون العرب و الغرب" و الذي استغرقت كتابته سنوات من البحث، التحليل و التنقيح، ظهر قبل بداية السبعينات، هذه الفترة التي بدأ فيها تفكير"شرابي" يتجه اتجاها جديدا، يدور حول الواقع الاجتماعي وأسباب فساده و بدأ يتساءل « لماذا خسرنا نحن أبناء هذا الجيل كل معركة خضناها مع العدو في فلسطين، مع التخلف في أنظمتنا، مع الرجعية في المجتمع؟ » (1)

كانت أسئلة ناتجة عن تأمل لفترة ركود و تأمل دامت ما يقارب السنتين عاشهما "هشام شرابي" في حالة احباط كامل، و كانت بمثابة المخرج لهذه الحالة و المحفز لعودته الى ممارسة نشاطه الفكري، ووجد بعد فترة وجيزة أن الترابط الوثيق بين السلوك الاجتماعي وتركيب المجتمع غير ممكن فهمه، من دون تحليل بنية العائلة و العلاقات التي تقوم عليها لأن « التربية و التثقيف في العائلة و المدرسة إنما يهدفان الى قولبة الفرد على النحو الذي يريده المجتمع و تقرره الثقافة المسيطرة التي سميناها الثقافة الاقطاعية البورجوازية و التي تمثل نمط الحياة المسيطر في مجتمعنا » (2)

هذا التحول في فكر شرابي لم يقتصر على الانتقال من الاهتمام بالقضية الفلسطينية و العمل الفدائي إلى الاهتمام ببنية المجتمع العربي فحسب، بل شمل منهجيته و ادواته النظرية أيضاً، فانصرف الى القراءة على هامش الفلسفة، و التي طالت العلوم الاجتماعية و مناهجها، و خاصة علم الاجتماع و الأنثربولوجيا و علم النفس التحليلي، بقي في قراءاته ما يقارب السنتين أيضا، امتلك بعدها القدرة على معالجة الوقائع الاجتماعية بشكل علمي منتظم، مستفيدا من نظريات ماركس و فرويد و ما برز في الغرب من نظريات اجتماعية .
إذن تحول "هشام شرابي" عن قضايا الفكر النظري و التأملات المجردة حول مشكلات تاريخ الفلسفة الغربية ، و ابتعد عن مشكلاتها المستهلكة إلى قضايا واقعه العربي الراهن، السياسي، الاجتماعي الثقافي، التخلف و التبعية و التفاوت الاجتماعي، بدءا من تحليل بنية العائلة و العلاقات الاجتماعية و القيم الثقافية السائدة وفق رؤية ومنهج تحليلي نقدي حضاري .

(1) هشام شرابي، مقدمات لدراسة المجتمع العربي، مصدر نفسه، ص 21
(1) المصدر نفسه، ص 23

ثالثا / هشام شرابي و السيرة الذاتية :

1 - سيرة ذاتية فكرية

السيرة الذاتية جنس أدبي حديث، نص نثري حديث، يكتبه شخص واقعي يعرض بقلمه حياته الخاصة في مختلف مراحلها، إذ تعرف امل التميمي السيرة الذاتية بأنها « حكي نثري استعدادي يتم بالتماسك التسلسل في سرد الأحداث، يقوم به شخص واقعي عن وجوده الخاص، و ذلك عندما يركز على حياته الفردية، و على تاريخ شخصية بصفة خاصة » (1) و يجمع الباحثون في هذا الميدان أن الشكل الحديث للسيرة الذاتية ينتمي للثقافة الغربية، فالمصطلح نفسه لم يصبح متداولا إلا مع القرن التاسع عشر * على اعتبار ان ألفاظ متعددة عبرت عن نفس النوع من الكتابة تقريبا، كالمذكرات ، التعريفات و الرسائل كاعترافات سانت أوغسطين (354 – 430) اما السيرة الذاتية في شكلها الحديث بدأت مع جون جاك روسو (1712 – 1776) في كتابه "الاعترافات" و يرى "فيليب لوجون" (philippe le jeune) أن « السيرة الذاتية تعتبر من أكثر الظواهر الفاتنة لإحدى أكبر أساطير الحضارة الغربية الحديثة هي أسطورة الأنا » (2) كما حاول "جون ماي" بدوره تسليط الضوء على عوامل ظهور هذه الكتابة و التي يرجعها الى الفرضية المسيحية القائمة على محاسبة النفس و الايمان بالأخوة بين البشر و تساويهم في الحقوق و الواجبات، إلى جانب نزع المجتمعات الأوروبية إلى العلمية و اصطباغ الفردانية بالصبغة الانسانية في عصر النهضة (3)

إلى جانب كون الكتابة السيرالذاتية غربية المنشأ و الجنس، فجون ماي يرى أنه لا يمكن و يصعب الفصل بين السيرة الذاتية و أشكال الكتابة الخرى، فالقول « بتنوع الواقع المحسوس و تعدده، بل ربما بعدم تجانسه إنما هو السبيل إلى إدراك قيمة الأدب السير الذاتي » (4)

(1) أمل التميصي، السيرة الذاتية النسائية في الأدب العربي، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/ المغرب، بيروت لبنان، 2005، ص 110

* يرجع أن مصطلح السيرة الذاتية معاصر، ظهر للمرة الأولى في فرنسا من خلال القرن التاسع عشر و تحديدا عام 1832 و هو ترجمة (Auto biographie) و أصوله يونانية تتركب من (Auto) الذات، نمط (الحياة) و (graphie) أنظر عمر حسن إدلبي، فن السيرة الذاتية ،ط1، دائرة الثقافة و الاعلام، الشارقة، الانجازات الامارات العربية المتحدة، 2008، ص 25

(2) فيليب لوجون، السيرة الذاتية، ترجمة عمر حلي، المركز الثقافي العربي، بيروت لبنان، 1994، ص 105

(3) هيو، جورج- سلفرمان، نصيات بين الهيومنطيقا و التفكيكية، تر حسن كاظم، و علي حاكم صالح، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/ المغرب، بيروت لبنان ، 2002، ص 144

(4) جون ماي، السيرة الذاتية ، تر محمد القاضيو عبد الله صولة، بيت الحكمة، قرطاج، تونس، 1999، ص 76

فالسيرة الذاتية تتداخل وفقا لذلك، مع أجناس أخرى من الكتابة، لذلك نحن امام مفكر كتب ثلاثة كتب في هذا السياق "الجمر و الرماد" " صور الماضي" شرابي يحكي قصة ثلاث مدن عاش فيها و يبدو لنا أن الكتابة هنا تتعدى سرد احداث حياة فرد، لهذا لا يمكن تناول هذا النمط من الكتابة في سياق أدبية السيرة الذاتية و إنما هي "سيرة ذاتية فكرية "

إن " القراءة الكاشفة" لهذه الكتب الثلاث، و حتى مقدمات كتبه الأخرى التي تحمل طابعا " سير ذاتياً" يذكر فيه الكثير من التفاصيل التي ادت إلى الكتابة، كمقدمة كتابه " مقدمات لدراسة المجتمع العربي" و " المثقفون العرب و الغرب" كل هذا و ذاك، يؤكد أننا لسنا أمام نص لأدبي و إنما ترجمة لحياة ذات خصوصية ابداعية في مجال حيوي و معرفي، فيها من العمق و الغنى ما يستحق أن يروي ليقدم كتجربة تثري المقولات التي استخدمها في تفكيك المجتمع العربي .

يروي "هشام شرابي" أحداث حياته اجتماعيا، سياسي و فكريا مقدما شهادة لازمة عن فترة ماضية و انعطافا على زمن انقضت لحظاته، إذ يستهل مذكراته " الجمر و الرماد" بعبارة " توماس مان" « لا يعيش الفرد حياته الشخصية فحسب، بل أيضا حياة عصره و حياة جيله » شكلت مذكرات "شرابي" المصدر الأساس للاطلاع على نظرته للحياة و تحولاتها التي رافقت نضوجه الفكري، إذ تحدث و بكثير من الصراحة عن دقائق حياته طالبا، أستاذا باحثا فلسفيا، مؤرخا و ناقدا حضاريا لقضايا وطنه السياسية الاجتماعية و الفكرية .

الكتابة السيرذاتية عند "شرابي" ليست سردية و لا روائية، و لا حكيا يستعيد فيه ذكرياته لمواجهة الزمن، و ليست نثرية بطل بكل "شوفينية " في وجه ظروف عصيبة، ليست كل هذا الذي يندرج ضمن الفني في السيرة الذاتية، و إنما هي تقليد في الكتابة لم يعرفه الفكر الفلسفي العربي، و لم يحظ العناية الكافية، « فالفكر العربي المعاصر لا يزال يعبر عن نفسه من خلال الأقنعة المستعارة، إن سير حياة فلاسفتنا العرب المعاصرين الذي يمكن أن تساعدنا على معرفة كيف تفاعلت فلسفاتهم، في أهم مراحل نشاتها و تطورها، مع ظروف حياتهم،

لم تكتب بعد » (1) بعكس الفكر الغربي فمن الفلاسفة يمكن ذكر دافيد هيوم، جون استوارت مل، فرويد، سارتر، ألتوسير، ميشال فوك، كلهم عبروا عن تجربتهم الفكرية، فكانت سيرهم الذاتية كتابا مفتوحا بأطواره الفكرية و قلقة إذ يقول في ذلك نيشه « لقد اكتشفت شيئا فشيئا بأن كل فلسفة عظيمة كانت دائما و إلى يمونا هذا عبارة عن اعترافات صاحبها و مذكراته، سواءا قصد ذلك و كان واعيا به أم لا »

و من جهته يؤكد ميشال فوكو و في نفس السياق « ... لقد كانت كتبي دائما جزءاً من مشاكلي الشخصية مع الجنون و م السجون وع الحياة الجنسية ... إن كل كتاب من كتبي يمثل جزءا من تاريخي » (2)

أدرك شرابي الدرس جيداً، علمه الغرب أن الفلاسفة الذين وصلوا القراء بأنفسهم و بتجاربهم عن طريق سيرهم الذاتية، و تحدثوا بنوع من الصراحة، ووضحوا الانسان في شخصهم، هم الذين نالوا التقدير و كانوا أقرب إلى التأثير و التغيير، و « لعل مراجعة بسيطة لتاريخ الفلسفة، نكتشف من خلالها دور الذات في الفكر الانساني، خاصة مع ظهور فلسفات الحياة، و تجاوزها الأنساق الشمولية و الاطلاقية، و بالتالي كان من البديهي ان يتفاعل شرابي مع هذا الأسلوب في الكتابة أو هذا الشكل التعبيري ليعلن عن استحقاقه الثقافي » (3) أدرك شرابي في احتكاكه بالتجربة الغربية و كتابته باللغة الانجليزية ان الأفكار ليست معطيات جاهزة و إنما تتوّلد من منابع الحياة و من معاناة المفكرين، لذلك يمكن اعتبار تجربته في كتابة السير الذاتية رائدة في الفكر العربي المعاصر، متأثرا في ذلك بفلاسفة الوجودية و على رأسهم "كير كيغارد " الذي كان له تأثير بالغ في تجربة شرابي في الكتابة مذ كان طالبا في الجامعة الأمريكية في بيروت ففلسفة سورين كير كيغارد تظهر كيف يرتبط الانتاج الفكري بسيرة الحياة الواقعية إذ كشفت سيرته الذاتية عن الخيوط الرفيعة التي وصلت بين حياته و انتاجه الفكري .

(1) عبد الرزاق الدواي، عن الفلاسفة و السيرة الذاتية" في الثقافة و الفلسفة " منشورات كلية الآداب و العلوم الانسانية بالرباط، تنسيق سالم يفوت، الرباط، المغرب، 1997، ص 135

(2) P.Neitshe, '' par de la le bien et le mal '' Paris, Plon 1963 , p 28 نقلا عن عبد الرزاق الدواي، مرجع نفسه، ص 138

(3) صايم عبد الحكيم "هواجس فلسفية في التراث و الفكر المعاصر" ، كنوز الحكمة، الجزائر 2011، ص 171

إن السيرة الذاتية التي تعلي من شأن الاعترافات تحتاج إلى شجاعة المواجهة، لذلك مفكر "هشام شرابي" و بنقده الحضاري للمجتمع العربي حاول كشف "الانسان" الذي ه " انا " على حد تعبير جون جاك روسو، « أريد أن أكشف لبني جنسي انسانا هو على حقيقته و هذا الانسان هو "أنا" » (1) فالاحساس بالأنا كتابة تبحث عن معنى الوجود، السؤال عنه دخول في علاقة حميمة مع النص المكتوب لاكسابه هوية تاريخية واقعية، منطلقها الأنا و منتهاها الأنا، فهي رحلة إلى الماضي محملة برؤى متجددة و خبرات ثرية على امتداد زمن متواصل " فالذات وحدها المؤهلة لتحقيق التواصل مع الوجود الحقيقي لأنها الجمر و الرماد في الوقت ذاته، جمر بقلقها الدائم لاستعادة الوجود الطبيعي، و رماد بألم المعرفة المستمر لتحرير الذات من الأوهام الكاذبة و الخيالات الخادعة، و فهم علاقتها بالآخرين بأسى و قنوط " (2)

إن السيرة الذاتية عند شرابي تأمل في تجربة حياتية، و إعادة قراءة و انتقاء أحداث مضت، اجتهد صاحبها لتاكيد أن التغيير لا يكون إلا بالنقد، حتى انه بدأيمر على الأحداث مرور المؤرخ، فامتزج النقد بالتأريخ « ليس الماضي مجرد ذكريات، بل إنه إعادة لقراءة التاريخ، ذاتيا ام عاماً ، خطوط الذات و معالم الأحداث تتغير كلما أعيد النظر فيها ، الأنا التي نسكنها ليست وحدة الذات التي نتصورها في مخيلتنا، إنها تتدفق لحظات الزمن المعاش » (3)

سيرة "شرابي" الذاتية في "صور الماضي" هي في الوقت الذي تجعل من الماضي صورا توثق لتحوّل فكري يوصله الى ضرورة نقد حضاري لهذا المجتمع الذي لطالما اصطدم معه شرابي، لأنه يريد منه ولاءه الشخصي كمثقف و ليس ايصال "الحقيقة " و لا فلسفته، فعندما حاول العودة سنة 1970 للاستقرار في بيروت، للعمل في مركز التخطيط التابع لمنظمة التحرير الفلسطينية، واجه النظام الأبوي لأن الالتزام لم يكن كافيا، كان ذلك يتطلب الولاء الشخصي لاحدى القيادات و العمل تحت جناحها « هذا هو مسلك النظام الأبوي و موقف القيادات الأبوية، كان خطئي الأكبر اعتقادي ان الثورة الشاملة قادمة لا محالة، و أن إزالة

(1) نقلا عن جروج ماي، السيرة الذاتية ، مرجع نفسه، ص 33
(2) صايم عبد الحكيم " هواجس فلسفية في التراث و الفكر المعاصر" مرجع نفسه، ص 171
(3) هشام شرابي، صور الماضي، مصدر نفسه، ص 12 – 13

الأنظمة العربية المهترئة سيحدث عاجلا ام آجلا و سيقوم مكانها النظام العقلاني الحديث و بقيت على هذا الفكر الطوباوي (....) حتى اكتشافي أن النظام الأبوي قادر، إذا لم يجابه مباشرة على الوقوف بوجه كل ثورة و احباطها " (1)

السيرة الذاتية لشرابي حملت من الأطوار النفسية الفكرية و الفلسفية التي مرّ بها في حياته ما كشف كيف تفاعلت أفكاره و تطورت، فكانت مسيرة فكرية نضجت و اتخذت أبعادا عديدة و خيارات متعددة، أبانت عن قناعات فكرية لم تكن أبدا خيارات نهائية، فتحوله من لحظة مثالية إلى أخرى واقعية جعل منه مشروع مفكر مفتوح على الاضافة، التطوير و التغيير . فالمثقف الذي هو من طينة "هشام شرابي" إمكانية فعلية دائمة للمراجعة و المفاكرة و البحث في الوقائع و التعامل معها موفق منهج نقدي . لذلك اعتبر حسن حنفي "الجمر و الرماد" " و صور الماضي" بعداً ثالثا في الموقف الحضاري، إذ يرى أن الموقف الأول هو موقف من التراث و أثره في الواقع المعاصر مثل : النظام الأبوي و اشكالية تخلف المجتمع العربي، اما الموقف الثاني فهو الموقف الحاضر و التنظير له من خلال السيرة الذاتية مثل " الجمر و الرماد او " صور الماضي" حيث يبرز الموقف الحضاري من خلال التجربة الحياتية لفرد العصر (2)

عبّر "هشام شرابي" عن ذاته في سيرة تجمع بين "الكلمة" و "الفعل" بين "الفكر و الممارسة" بين " النظرية و " الواقع " بنشر منسرح، انطلاقاته و حافزه الواقع المعيش، فقد صوّر في سيرته الزمنية قطعة زمنية من المجتمع العربي، فكانت بذلك جلاءا و استكشافا لمجتمعه و سمه بالخضع للنظام الأبوي

2 – الزمن و الوجود :

إن ما يسمى زمنا هو بالأحرى مفهوم نفسي او تجربة يمر بها الانسان، لذلك فالقراءة النقدية لنصوص "هشام شرابي" السيرذاتية استخلاص لقيم الكتابة عن " الأنا" حينما تختصر

(1) هشام شرابي، صور الماضي، مصدر نفسه، ص 31
(2) قراءة في الجمر و الرماد، تأليف جماعي " نقد المجتمع العربي، مرجع نفسه، ص 36

المسافات الزمنية في حاضر ابداع السيرة ورقيا، فمتى قامت السيرة الذاتية على كتابة " الأنا ، فإنه لا مناص حينئذ من ان يكون منطلقها جوديا " فامتلاك قلم وورق يخلق شعوراً لا يقاوم و معاناة بالغة، تنتج عن الاضطرار إلى مواجهة الذات، و تحمل الألم و المعاناة الناتجة عن هذه المواجهة » (1) يمكننا من هنا ان نقرأ سيرته الذاتية قراءة وجودية تطمح استحضار تجربة الذات المغتربة فالاحساس بالأنا كتابة يمثل بحثا عن معنى الوجود، رحلة إلى الماضي محمّلة بالحنين الدائم للعودة فذكريات المثقف العربي "هشام شرابي" في "الجمر و الرماد" هي زمن القلق الذي عاشه بعد أن اعتقد ان الفرصة فاتته للعودة للوطن . تقدم سنة 1975 بطلب لدائرة الآمر العام اللبنانية لاستبادل التأشيرة بتصريح " إقامة" له و لعائلته، رفض طلبه للمرة الثانية، ترك شرابي العيش الآمن و المركز الثابث بأمريكا، و رضي بالمستقبل الغامض لكن رغم ذلك لم يستطع الحصول على التأشيرة، هي الغربة القسرية التي فرضت عليه، بدأ يشعر أن وطنه تخلى عنه « عدت إلى واشنطن كالجندي المهزوم، عدلت عن الاستقالة، وطني أحمله في قلبي لا أقدر ان أتخلى عنه... سأعود يوما » (2)

يلتفت "شرابي" إلى الماضي، يتامله تأملا نقديا، يؤول مسار حياته التي مزقتها التفاصيل الكثيرة و المهمة، يمتزج الفردي بالجماعي في حياته امتزاجا رهيباً يستبطن ذاته، يعيد مفهمية الزمن و تعود به هذه المسارات للتجربة الهيدغرية " الوجود الزمان" التي تناولت اشكالية الانسان و البحث عن الذاتية، يتجلى كل ذلك في استهلال " صور الماضي" « الطرق الخفيف يذكرني أن الحياة لا تفضي الى شيء » (3) تجربة المرض أعادت شرابي إلى بداياته و عهده الأول بالتفكير في الوجود " نظرتي الى الحياة" المرض الذي ألم به و هو في منتصف الستينات من العمر جعله يتمسك بصحوة الوعي، كان عليه ألا يفقد هدوءه و أعصابه، يفكر بكير كيغارد، الخوف من الموت تحكم بحياته، كلها، يستحضر تجارب أصدقائه مع المرض الخبيث و صوره " ايفان اليتش" و ه طريح الفراش و بجانبه خادمه العجوز، إنه بطل في

(1) أمل التميمي " السيرة الذاتية النسائية في الأدب العربي، مرجع نفسه، ص 202
(2) هشام شرابي، "الجمر و الرماد" ذكريات مثقف عربي، مصدر نفسه، ص 09
(3) هشام شرابي، صور الماضي، مصدر نفسه، ص 13

قصة تولستوري، أصبحت يومياته لا تختلف عمّا كان يعيشه "ايفان ليتش" مع تجربة المرض، الوحدة، القلق .

فحوصات أطباء سرطان تسمم في الدم جرّاء العملية، حمى، هذيان، غياب للوعي جو كهذا جعل الماضي يستحضر بشكل كاسح للحاضر، البداية لم تكن مقلقة لشرابي، اما الآن فهي كذلك، « هكذا يكون استحضار الزمن، تذكر، تفكر دوران للأحداث انقلاب المواقف من حال الى اخرى، مما جعل البداية تتحول نهاية و النهاية بداية » (1) ارتبك "شرابي" أثناء رحلة الفحوصات التي أخلطت ذهنه الى درجة الهذيان، تجارب سريالية، غرفة السونوغرام، ممرضات يلتقطن صوراً لجسده، ما الذي يحدث له ؟

يستفيق "شرابي" شيئا فشيئا، يرفض الفوضى التي بدأت تتسرب الى ذاته و تعبث به، أصبح يدرك « إنها التحصينات الذهنية التي أقمتها لأدفع الخوف، ركزت كل قواي على الهرب، فكدت أهرب من الذات و من العقل الواعي، كان الضغط أقوى ممّا يتحمله جهازي النفسي، فغبت عن الأنا، أصبحت خارجها، لا قدرة على امتلاكها حتى لامست حد اللاوعي حالة الهذيان » (2)

تمسك شرابي بصحوة الوعي كما فعل قبلا، هذه التحصينات الذهنية فعلت فعلتها في ذاته قبلا، مع النظام الأبوي نخرت في لاوعيه، كلفه اكتشاف ذلك و تفكيكه جهدا فكريا مضاعفا و مستمرا، ليوقظ الوعي بداخله و يخرجه من ذلك الدفين المغلق، لا يمكن لهذا الطرق الخفيف أن يفقده وعيه من جديد، فكان " الفصل الأول" من سيرته الذاتية "صور الماضي" نقطة اللارجوع " بصحوة الوعي اتمسك " *

إن البنية الزمنية تتكون من حركتين متناوبتين، حركة استرجاعية تذكارية ترتد الى الماضي، و حركة تأملية تلتصق باللحظة الآتية، و الحركتين الزمانيتين تتناوبان داخل الشخصية

(1) أحمد طالب، مفهوم الزمان و دلالته في الفلسفة و الأدب، ط1، دار الغرب للنشر و التوزيع، وهران، الجزائر، 2004، ص 42
(2) هشام شرابي، صور الماضي، مصدر نفسه، ص
* عنوان الفصل الأول من "صور الماضي" بصحوة الوعي أتمسك

و خارجها بشكل مطرد، إذ ينسجم الزمن النفسي مع الزمن النحوي، فتسيطر الصيغ الماضية على زمن الارتداد و التذكر، و الصيغ المضارعة على الزمن الآني التأملي » (1) و هذا ما تجسد في مذكرات "شرابي" إذا ارتد الى وعي سيطر عليه مع "تجربة المرض" لكن سرعان ما استفاق على زمن حاضر، تلك الفترة الماضية التي عاشها " أهدرها " و لم يعشها، فوّتها بعد ان مضى الزمن و غاب الحاضر، أصبح يدرك ذلك جيداً لذلك يتمسك بصحوة الوعي « المستقبل الذي انتظرناه يوما بعد يوم، طيلة الحياة، ليس الا هذا الماضي الذي استهلكناه بانتظار المستقبل .. أحدق بوجه الموت و اتعرف على ملامحه، أقول بنفسي كل صباح " عش يومك بوعي، لا تنجرف في الروتين، لا تغمض عينيك، لا تهدر الوقت » .

تنتظم الأزمنة عادة في ماض، حاضر و مستقبل، الأمر ليس كذلك عند "شرابي" فالنهاية هي البداية، المستقبل ما هو الا الماضي الذي يعيشه الانسان « كان المستقبل هو المهيمن على حياتنا، كنا نعيش الحاضر او أكثره، بانتظار المستقبل الذي ستتحقق فيه احلامنا » (2) و في وعي للزمن جديد يقدم شرابي لنا بعدا فلسفيا "الزمن الفلسفي" فالماضي و المستقبل شيء واحد، علينا « أن نرى ماحولنا دون حاجز او قناع » (3) إنه يفكر في الذات، لكن كيف تعيش الذات في الزمان ؟

يصف شرابي ذلك، في تجربة وجودية تعيد مفهمة الزمان، و يعود بنا ذلك الى تجربة "هيدغر" متناولا الانسان كاشكالية البحث عن الذات، فالماضي ينفتح على المستقبل و يبقى حاضراً " إن هذا الماضي الحاضر ينبثق / يتخارج يتزمن في المستقبل بشكل يجعل المستقبل الماضي يمنح الولادة للحاضر، إننا نسمي "التزّمن" وحدة هذه الظاهرة المبنية هكذا مستقبل، ماض، حاضر " (4)

(1) أحمد طالب، مفهوم الزمان و دلالته في الفلسفة و الأدب، مرجع نفسه، ص 73
(2) هشام شرابي، صور الماضي، مصدر نفسه، ص 187
(3) المصدر نفسه ، ص 188
(4) Heiolgger : Etre et temps (Tr . Francois visin , Paris Gallimard , 1986, p 326) نقلا عن اسماعيل مهنانة، الوجودية و الحداثة، ط1، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2002، ص 35

إن الماضي حاضر في المستقبل، و المستقبل هو الماضي الذي عشناه، هي تجربة حملتها كتابة سيرذاتية تحمل وقع الوجود عند شرابي، بل إنه يذهب إلى أبعد من ذلك، هذا الماضي إن لم يحضر الينا فاننا "كفرد عربي" نحمل نزعة العودة اليه، يسرد لنا شرابي تفاصيل حادثة يقول عنها انها تخجله كثيرا، في مواجهة للذات و التي ينبغي انكشافها و ليس تقوقعها و رجوعها القهقري الى التحصينات الذهنية المسؤول الول عن فقدان الوعي و اهتزازه .

عزم شرابي على العودة بعد ان أنهى دراسته و نال شهادة الماجستير في شيكاغو، عاد في باخرة الى بيروت، تجربة السفر تلك وصفها بحاله العزلة التامة و يقول عنها أظن أني مررت « بأشبه ما يكون بالتجربة الدينية » (1) و التي أعادته الى سن المراهقة، و الى الصور القرآنية التي كان يتلوها لتعيد الثقة الى نفسه، يصف شرابي هذه التجربة بالحالة النفسية العارضة « لكنها كشفت عن زاوية في نفسي، لم أكن اعلم بوجودها، أدركت أن نزعة العودة الى الماضي (عند الفرد و الجماعة) هي نزعة متأصلة في النفس نبرز في حالة الخطر و في حالات الوحدة و القلق و يجب اتقائها » إنها حالة هروب من الحاضر و رفض لمجابهة الواقع، حالة جذب نحو الماضي، لذلك يخجل منها شرابي، حالة "انفراط الذات" وعودتها للتراث، هذه النزعة التي تقف في وجه كل " فكر جذري" يحترف النقد للتغيير لذلك يخجل شرابي من هذه الحالة « لست أدري حتى اليوم ما مكنني من مقامة هذا الجذب السلفي و رفض أوهام الطفولة » (2) هو استكناه للنفس و تفكر في أحوالها و ما آل اليه وجودها في محاولة للذات تجاوز الواقع الذي صنعته التحصينات الذهنية التي أرستها الأنظمة الأبوية في المجتمع العربي .

إن اللحظات العليا للوجود ذلك التي يكون فيها الوجود مهددا في كيانه الأصيل إنه الموت في مواجهة الحياة « أفكر في كير كيغارد، الخوف من الموت تحكم في حياته كلها، لكنه كان خوفا

(1) هشام شرابي، الجمر و الرماد، ذكريات مثقف عربي، مصدر سابق، ص 180
(2) المرجع نفسه، ص 181

دينيا، كان يبغي الخلاص بواسطة ايمان رفضه عقله، جميعنا نفعل ذلك، بصورة او بأخرى » (1) يتمثل تجربة صديقه "ألن تايلر" و هو يحارب الذعر الذي تملكه باصراره أن السرطان في رئتيه كان محدودا و يتم استئصاله، الحالة نفسها تتملكه، فالانسان يعيش قلقا يزداد بشكل طردي بسبب شعوره الحاد بالسير المتواصل نحو الموت « كلما اقتربنا من المرحلة الأخيرة من حياتنا ازداد تذكرنا للماضي، و تقلص المستقبل بازدياد تجاهلنا المستقبل نرغب في تثبيته على الشكل الذي أردناه طيلة حياتنا، امتداد لا نهاية له يحقق لنا أهدافنا و احلامنا، هكذا يبقى المستقبل إلى أن نستفيق عند شمس المغيب » (2)

ليس الموت ما كان يقلق شرابي حقا و إنما الوحدة و القلق، إذ يتذكر كلمات صديقه أدونيس في رسالة احتفظ بها « في شبابنا نرى (...) الموت شابا، في الشيخوخة أراه شيخا (....) قد يكون الموت شابا جميلا، اما الموت الشيخ ... كاني أراه يدب على عصاه متهالكا يتجه نحوي، منظر لا يسر » يرد "شرابي" على كلمات صديقه المؤثرة « لا تخيفني الشيخوخة يا أدونيس (...) ما يخيفني هو نهاية الصيف (...)، أقشعر عندما أرى نفسي وحيدا، منغلقا على نفسي ليس في حياتي الا صحتي و الدواء » (3)

إنها رؤية وجودية لا ينظر فيها صاحبها لغير الواقع الحي الذي يعيش فيه، هذا الواقع المثقل بالهموم التي نعبر عنها بالخوف من الضياع في العالم و الحصر النفسي للحياة، حينما تغيب تلك الوجوه التي نحب و التي ألفناها، عندها فقط نشعر بملامسة الموت للحياة « لامس الموت حياتي في فترات مختلفة، فقد اختطف زملاء صغار لي في عهد الطفولة، و في مطلع الشباب اختطف أعز أصدقائي الواحد تلو الآخر ثم اختطف سعادة لفرط ما فقد أصدقاء في عز الطفولة و الشباب كان يتوقع الموت في سن مبكرة، فشرابي كان يلاحق الموت الذي اختطف صديقه "نيكولا تادرس" في سن التاسعة و بعدها ببضع سنين "صبحي قعوار" الذي كان يجلس بجانبه و يتنافسان باستمرار لنيل رضا أستاذ الرياضيات . كما فقد خالد أخوه الذي توفي في سن

(1) هشام شرابي، هشام شرابي، صور الماضي، مصدر سابق، ص 19
(2) المصدر نفسه، ص 24
(3) هشام شرابي، صور الماضي، مصدر نفسه، ص 35

الثامن عشر يومان قبل عودته من شيكاغو، كير كيغارد غيبه الموت في سن الثالثة و الأربعين، سعادة في الخامسة و الأربعين، كامو في السابعة و الأربعين عند كتابة "الجمر و الرماد" كان شرابي يشارف على الخمسين، بدأ يؤمن إيمانا وجوديا ان الموت غض الطرف عنه " نهاية الحياة لم تعد تثير في نفسي شعورا مفجعا " (1)

تحوّل الموت الى "قصة حياة" يسردها كل ليلة على ابنته "ليلى" حتى تشاركه تجربته الوجودية، أحلام الماضي و كذا ذكريات الطفولة، اختار "شرابي" اسم " نديم" ليطلقه على صديقه "نيكولا" أصبح نيكولا موجودا « أصبح نديم – نيكولا- بفضل وفاته شخصا مهما في حياتها » (2) بل في حياته، عرّف ابنته على أصحابه الصغار الذين لا يكبرونها، لا يكبرون أبداً ، بل يعيشون حياة عاشها شرابي في رام الله منذ أربعين سنة .

هي ثنائية "الحياة و الموت"، حيث تتحوّل تجربة الموت إلى حياة جديدة نسجها من خياله تشارك فيها مع ابنته ليتغلب على غربته و اغترابه، الموت تجربة اختطاف كما اختطف الوطن منه و أرغم على الترحال من جغرافيا إلى أخرى، فالانسان كائن فريد لا يتكرر كما هو الوطن أيضاً .

3 – المكان و جغرافيا الارتحال

التجربة الابداعية في سياق السيرة الذاتية عند "هشام شرابي" منحت المكان امتدادا يتعدى الأطر الهندسية، إذ أضاف اليها قيم وجدانية و اصطبغ على علاقاته بها صبغة نفسية « عكا بالنسبة إليّ كانت و ما تزال أجمل مدينة في العالم .... فيها أمضيت القسم الأكبر من طفولتي و اجمل أيام صباي » (3) " يقف "شرابي" عند هذه المدينة، و تنتعش ذكرياته أكثر على وقع جمال شاطئها و رونقه، بياض رماله، نقاء مياهه، و زرقة أمواجه التي تتكسر برفق و نعومة، الشاطئ الذي لم يشارك فيه أهل عكا "شرابي" و أترابه لأنهم لم يكونوا يحبون السباحة كان ملكا لشرابي و أصدقائه و اليوم لم يعد كذلك، اليهود سطو على الشاطئ، مكان محدود بحدود

(1) هشام شرابي، الجمر و الرماد ، مصدر نفسه، ص 148
(2) المصدر نفسه، ص 150
(3) المصدر نفسه، ص 91

مادية مفتوح على افق وظيفي (الاغتراب، الاشتياق، الحنين، اللوعة، الفراق) يتذكر "شرابي" أنه عاش في وطنه عشرون عاماً فقط . « أنا لم " أهاجر " إلا بعد عودتي ثانية الى أمريكا سنة 1949، إثر إعدام أنطوان سعادة و القضاء على الحزب السوري القومي، أكاد لا أصدق الآن اني لم اقض فوق أرض وطني سوى عشرين عاما من حياتي » (1) . إن الاهتمام بالمكان إلتزام بالقضية الأم "فلسطين " و جمالية المكان قيمة ماثلة في نص شرابي، فهو ليس مجرد هيكل لا روح فيه، بل فضاء للوطن الذي غيب عنه، على حائط مكتبته صور فوتوغرافية لمدينة عكا، التقطت حسب توجيهات شرابي الدقيقة، من طرف مديرة مكتبه الأمريكية أثناء زيراتها لفلسطين، رسم شرابي لها خارطة كما تمثله، و تمثل حتى الساعة لالتقاط الصور (2)

إنها صور التقطت لمناظر كان يراها من شرفة بيت جده، صور الماضي تعيد اليه دفء الحياة و دحرجة الامواج له، يفقد توازنه و هو في مكتبه، يقع على الصخور من جديد فتدمى ركبتيه و كوعيه . تعود إليه رحلات الصيد، هبوب الرياح الشمالية، انخفاض الغيوم صور على الحائط امتداد لصور الماضي، إلى درجة أن يشعر بهواء عكا يلامس وجهه في جدلية ثنائيات الحضور و الغياب، الوطن و الاغتصاب، الألم و الأمل و يتوه شرابي بين الحنين و الغربة، بين الماضي و صوره، بينم الحاضر و الاقتلاع.

الهجرة اقتلاع و بدء حياة جديدة، إلا أنه بقي مغروس الجذور في أرض كان بعيدا عنها، يشعر بغربة لا يؤنسها إلا عبير الورد الذي زرعته زوجته في الحديقة بطلب منه " عندما ألتقط ورق الزعتر الأخضر الذي زرعته من أجلي، أفركه بين أصابعي و أشم رائحته أرى نفسي في جبال لبنان عند سوق الغرب أعاليه.... و عندما تقدم لي زوجتي عنب آخر الموسم أذكر طعم عنب رام الله الذهبي الذي كان يقدم إلينا عند عودتنا الى مدرسة الفرندز في أول الخريف " (3) حتى شواطئ فرجينيا بروائحها و رمالها لم تنسيه رائحة رمل عكا و شاطئها " إنما كانت

(1) هشام شرابي، صور الماضي، مصدر نفسه، ص 25
(2) المصدر نفسه، ص 51
(3) المصدر نفسه، ص 26

تتحوّل أحسيس تذكره "يافا" و "عكا" و "بيروت" أكثر من أربعين سنة واقع جديد لم يستطع امتلاكه، فشرابي ملك لوطنه .

إنه المفكر الملتزم بقضيته، كان ينتظر دائما أن يعود، رغم انه أنهى كتاب "الجمر و الرماد" بحرقة الهارب الفار من ربقة النظام الأبوي المتسلط و بعبارة نعلم كما يعلم "شرابي" أنها ليست رغبة حقيقية " لقد نبذتني يا وطني لن أرجع إليك .... لن أرجع أبداً "(1)

"هشام شرابي" حالة فكرية قريبة جداً مما اصطلح عليه مواطنه "ادوارد سعيد" "جغرافيا الارتحال" من مغادرة ووصول، وداع و منفى، هجرة و شوق و حنين إلى الوطن، اعتبر نفسه « كالمسافر الذي يملأ الحنين قلبه من اللحظة التي يغيب فيها ساحل بلاده عن ناظريه، و يعيش محكوما بالآني و العابر، حقائبه دائما معدّة ، ينتظر ساعة العودة » (2) هجرته كانت قسرية، تاق للعودة و خطط لها، خطواته الحاسمة أوقفتها الحرب الأهلية في لبنان عام 1975، لا زال البيت الذي بدأ في بنائه على الساحل جنوبي بيروت مجرد أساس لم يكتمل منذ 1974، إلى أن كتبت سطور "صور الماضي" البيت الذي خطط للعودة له لم يكتمل كالوطن الذي لم تندمل جراحه، بل زادت تفتقا يوما بعد يوم و أصبحت المستوطنات اليهودية تنخر جسده كسرطان خبيث « يقول الذين زاروا عكا مؤخرا، إنها اليوم مدينة كبيرة تمتد أميالا خارج السور اما بيت جدي فما يزال قائما و تسكنه عائلة يهودية. وقد أرسل إليّ مؤخراً صديقي اليهودي "أوري ديفر" صوراً فوتوغرافية عنه، و لم اتعرف إليه في بادئ الأمر، فقد اختفت الأشجار من حوله و أغلقت نوافذه بالحجارة من جهة الشارع» المدن فضاءات حضرية مفتوحة على قيم رمزية "عكا، يافا، بيروت، واشنطن" تتقاطع مشاهد الطرق والساحات، المنازل، الوجوه، الروائح الأصوات، ليتحوّل "هشام شرابي" إلى فنان يصور عالمه الخاص في علاقته بالمكان على الرغم من غيابه عن ناظريه، يعيد صياغته خطياً في "كتاباته" وصورا على الحائط في مكتبه، يتواصل معه افتراضيا كلما اشتدت غربته.

(1) هشام شرابي، الجمر الرماد، ذكريات مثقف عربي، مصدر نفسه، ص 238
(2) هشام شرابي، صور الماضي، مصدر نفسه، ص 26

إن وصفه للأمكنة حضور لا يمكن فهمه بمعزل عن السياق الذي أنتجه، فدلاله الارتباط بالوطن و معاني التشتت و الضياع متضمنة في سيرته الذاتية، إذ يروي "شرابي" كيف ضاع الوطن منه ؟ يصف الأيام التي سبقت سفره الى الولايات المتحدة المريكية بالتفصيل، عاد من بيروت ليودع عائلته ، في يوم شديد البرودة من كانون الأول، ليصل عكا عند المغيب . كان يشعر أنه ليس مغيب الشمس بل أفول للوطن، كان يستعد للرحيل و لكن لم يكن يعلم أن الوطن هو من سيرحل عنه، ليتوقف عند كلمات صديقه " كامل " و هو يودعه في تلك الليلة « عندما ترجع من من أمريكا تكون فلسطين تحررت ... الدول العربية كلها معنا، جيش الانقاذ قادر على احتلال فلسطين بمفرده » (1)

إحتل اليهود عكا في أفريل 1948، و طردوا ما تبقى من سكانها، نزحت عائلته عن المدينة، و بقي صديقيه "كامل" و "أكرم" إلى آخر دقيقة في عكا بعد أن بدا واضحا ان العودة إليها أمر مستحيل بسبب الحرب و الجوع و نفاذ الذخيرة، ليقرأ شرابي "خبر" السقوط في النيويورك تايمز، و يختزل الوجود في خبر يقرأه عن ثلاثية " الحرب، المقامة و السقوط "

ضاع الوطن و بدأت رحلة استقصاء الأخبار من بعيد، معاناة وضياع، ارتحال بين الحنين و اللجوء، لماذا غادر ألم يكن يجدر به البقاء أم أن القتال لم يوجد لمثله ؟
صفحات النيويورك تايمز تتابع رحلة السقوط خطوة خطوة، اليهود أصبحوا في وضع هجومي، جيش الانقاذ بدأ ينهار، ينقصه الرجال و الذخيرة بدأت البلدات تسقط الواحدة تلو الأخرى، "يافا" "طبريا" "حيفا" "القدس" محاصرة، اليهود احتلو قريتي "خلدة" "دير محسن" "ديرياسين" دولة اسرائيل أقيمت على أرض فلسطين .

الأمكنة التي كان لها رمزية خاصة عند "شرابي" احتلها اليهود، من وطأة البعد و القهر يشتم رائحة بحر طفولته، يتذوق طعم الملح، يحس بهوائه يلفح وجهه، من على بعد آلاف الأميال، يلتهب الوطن في قلبه كما تلتهب المعارك، بيت عائلته في يافا، مدرسته، باصات المنشية،

(1) هشام شرابي، ذكريات مثقف عربي، مصدر نفسه، ص 100

شوارعها الضيقة، الحنطور الذي كان يركبه مع جده، كل ذلك لم يعد موجود، أصبحت "يافا" مدينة مفتوحة، رحل سكانها في أربع و عشرين ساعة « أهلي أصبحوا لاجئين.... شعبي أصبح بلا وطن ... أصبحت أنا بلا مأوى » (1)

لجأت عائلة "هشام شرابي" الى بيروت عند سيدة من أقرباء جدته، ثم انتقلوا الى شقة صغيرة خلال بضعة أشهر، توفي أخوه خالد، ألتجأ الأب و الأخ الأكبر نظام الى نابلس بعد أن كانا في يافا، و أقاما هناك لبضعة أشهر ثم انتقلا الى عمان و أقاما عند عمه « أما الآن فقد جذورنا و فقدنا الأرض التي تنغرز فيها حياتنا » (2)

الرغبة في العودة ظلت تراوده منذ أول يوم وطأت قدما شيكاغو «...أنا الآن في أمريكا.... تحققت أحلامي ووصلت إلى جامعة شيكاغو أحسست بالوحشة تغمرني قلبي يكاد يتفجر ... إني على وشك البكاء .... أريد العودة ... أريد العودة الى وطني و أهلي و إلى الحزب الذي تركته ورائي » (3)

ضاع منه الوطن، لم يعد بامكانه العودة أصبح "شرابي" يحمل جواز سفر أمريكي قابل للتجديد، يسمح له بالاقامة لمدة ثلاثة أشهر، راوده الحنين باستمرار و من جديد مع اصابته بالمرض، و لكن حتى و لو قرر العودة أين سيعود ؟

للضفة الغربية أم لبنان أم الكويت التي أضحى الحصول على تأشيرة الدخول إليها صعبا ؟ بقي له ضمن قائمة اختياراته الأردن، امتداد فلسطين طبيعتها و أرضها من هناك يمكنه أن يطل على جبال فلسطين و سمائها من على مرتفعات البحر الميت لم يكن "شرابي" في "صور الماضي" قادرا على اتخاذ القرار، يبدو أن الارتحال أصبح قدره مذ خرج و لم يدافع عن وطنه، كلما عزم العودة فشل، مات شرابي و لم يعد .

(1) هشام شرابي، الجمر و الرماد، ذكريات مثقف عربي، مصدر نفسه، ص 162
(2) المرجع نفسه، ص 165
(3) المرجع نفسه، ص 09

المبحث الثاني : المرجعية الفكرية، الاجتماعية و السياسية لهشام شرابي

أولا / الخلفية الفكرية لهشام شرابي

1 – الفكر العربي المعاصر و شخصيات فاعلة :

إن البحث في المرجعية الفكرية لهشام شرابي يضعنا امام تبيان الشرط الذاتي المعرفي و العملي لعملية "النقد الحضاري" انطلاقا من التجربة الخاصة لهذا المفكر، و دراسة الخلفية الفكرية و الاجتماعية و السياسية محاولة للالمام بشروط وقفت وراء مبادئه و تفكيره .

لا يمكننا أن نزعم أن مفكر مثل "هشام شرابي" يواصل مسيرة فكر عرف الكثير من المد و الجزر صوب عقلانية حاولت النهوض مع المشروع النهضوي العربي الذي بلغ قمته مع "علي عبد الرزاق" في كتابه "الاسلام و أصول الحكم " و بدأ في الانحسار مع تراجع المدّ القومي اليساري، فشرابي يدرك تمام الادراك أن فشل « المشروع النهضوي فكريا و سياسيا يعود الى عدم احداثه القطيعة المعرفية مع البنى البطركية، لذلك يثني على كل المحاولات في الفكر العربي المعاصر التي جعلت من التراث وسيلة في عملية النقد و النقض، و في عملية الردم و البناء » فالفكر الناقد الفاعل لم يعد مسحورا بالمقولات المجردة و المفاهيم المنقولة من الخارج و المستمدة من تراث لم يتم تقييمه و أصبح قادرا على التعامل مع الواقع الراهن كما يراه هو بالعين المجردة و يلمسه بقبضة اليد (1)

إذا كان شرابي، لا يرى في الأطروحات النظرية المجردة وسيلة لمجابهة الأزمات و الانتصار في معركة التغيير و التحرر، فلايمكن الحديث عنها كمرجعية فكرية له، فشرابي مفكر التغيير الاجتماعي، حاول قطع الصلة ببنى بطركية لمسها في واقعه و انتقدها، لهذا سنتكلم في هذا السياق عن شخصيات واقعية فاعلة نقلته من نمط الممارسة التلقائية الى نمط الممارسة العقلانية الواعية و اختياراتها، إنها شخصيات ثلاث، ميخائيل نعيمة، شارل مالك و أنطوان سعادة، تعرف عليهم مفكر "الممارسة" و "الواقع" هشام شرابي، شخصيا و ليس عن طريق القراءة فحسب، هذه الشخصيات صنعت واقعا عاشه "شرابي" فتكونت لديه الأطر الفكرية التي أنتجت رؤى تحليلية للواقع و أساليب نقده و تغييره .

(1) هشام شرابي، الرؤية الفكرية و الالتزام السياسي عن ندوة " النقد الحضاري بين الاختلاف و الحداثة، مرجع نفسه ، ص 18

أ – ميخائيل نعيمة :

صورة الماضي " ميخائيل نعيمة " الشاعر المبدع صاحب قصيدة "أخي " (1917) يذكرنا شرابي أنه صاحب "الغربان" (1922) " مفكر متصوف لا يدعو الى التغيير الاجتماعي و التجديد الفكري بل إلى " التغلب على الجسد" و " خلاص الروح" (1)

هو الأديب، الملهم، المفكر، الشاعر، صاحب الأسلوب الأنيق و التعبير القوي الآسر في الكتابة، إنه من رسخ ايمان "شرابي" في بداياته بالقوة الروحية و الحس الصوفي قال عنه في مذكراته « بامتلاكه هذه القوة الروحية توّصل الى أعال عجز العقل الحسي عن الوصول اليها، إن سعادتها كاملة لا ينقصها شيء و كيف يكون المرء خلاف ذلك بعد أن شاهد نعيمة "المطلق الكامل" » (2) في بداية تكونه و صقل شخصيته تأثر "شرابي" بشخصية "ميخائيل نعيمة" حيث كان لتصوراته الفلسفية، الأثر الهام في تخليص "شرابي" في فترة ما من قلقه الفكري و حيرته الوجودية، و في ذلك يقول « السنوات الأولى من حياتي الجامعية كان ميخائيل نعيمة بمنزلة معلمي الروحي » فالبحث عن وجود مختلف عن الواقع، كان همّاً مشتركا بينهما « كل ما أطلبه من الحياة ان تمنحني من العمر ما يكفي لتحقيق الأهداف التي وضعتها لنفسي و التي تحقق مطالبي الروحية، إني عظيم الايمان بنفسي و بكل ما أحس بقوة العقل اللامتناهية أحس بهذا الايمان العظيم بالنفس، ستكون حياتي بناء يتصاعد رويداً رويداً مبرراً بيني و بين عملي يمعني من تحقيق أهدافي، و عندما ينتهي هذا البناء أكون قد أتممت مهمتي في الحياة » (3)

إن النزعة الوجودية التي طبعت كتابات "نعيمة" و خاصة في "النوم الأخير " أثارت إعجاب "شرابي" فكان بالنسبة له البديل الروحي للواقع، فالالتقاء بينهما تجسد في الايمان بالوجود المطلق، و النظرة الوجودية للانسان القاصر عن تجاوز الوضع البشري المطلق لكنه لم يستسلم لليأس، و أنما حاول تثبيت وجوده برفضه فكرة التقيد و الاحتواء من طرف الآخر

(1) هشام شرابي، صور الماضي، مصدر نفسه، ص 193
(2) هشام شرابي، الجمر و الرماد، ذكريات مثقف عربي، ص 61
(3) هشام شرابي، صور الماضي، مصدر نفسه ، ص 118

سواءاً كانت قوة بشرية أو طبيعية أو غيبية، فلم يرض لنفسه أن يكون في موقف انفعال بقدر ما سعى إلى أن يكون طرفاً فاعلاً و مشاركاً في بناء الوجود . نلمس هذا الايمان قوياً عند "شرابي" خاصة ي اعتقاده بذاتية الفرد و قدرتها على الفعل الذاتي بشرط أن يتخلص من ضغط العوامل المسيرة، مما جعله يكتب دراسة يضع لها عنوان " نظرتي الى الوجود صيف 1945 و يقدمها الى معلمه الروحي "نعيمة" و الذي سُرَّ بها كثيرا . (1)

شارك شرابي "نعيمة " في موقفه الذي أثبته في كتابه "المراحل " حيث تحدث عن الارادة المطلقة التي تحرره من قيود الجسد و الحياة اليومية، و أن هذا لن يتحقق الا عن طريق الرؤيا الصوفية التي تمكنه من بلوغ ضالته، حتى أنه أورد في الجمر و الرماد مقتطفات آسرة من "كتاب المراحل "

يتفحص شرابي و هو يكتب "الجمر و الرماد" تلك الشعلة التي ملكت روحه، إنها كلمات ملكته الاهتمامات في الماضي ، و عاد يقرأها من جديد، لكنها فقدت ذلك السحر عندما نزلت من السماء الى الأرض من الاهتمامات الروحية الى الانشغالات الواقعية، فالجمر و الرماد، يشهد على انطفاء تلك القوة الروحية التي توهجت في علاقته ب "ميخائيل نعيمة " و التي لم يبقى منها شيء أثناء كتابه ذكريات مثقف عربي الا رماد المحبة و الاحترام .

" ميخائيل نعيمة " المفكر الذي تعرّف عليه "شرابي" شخصيا سنة 1943، حيث كان في السادسة عشر من عمره، اجتمع به عدة مرات في منزله، الا أنه كان فظا في إحدى المرات بعدما انطفأت تلك الشعلة الروحية في تفكيره – حينما سأله « نعيمة عن وضعه الروحي، و إن كان لاقى ما كان يسعى اليه، إذ أجابه "شرابي" هذه الأمور ما عادت تهمني » (2)

أما عن لقائه الأخير به، كان عام 1960 في إحدى زياراته له و نوّه بنظرة "نعيمة" الى الأمور التي لم تتغير « يردد ما قاله منذ أربعين سنة بالجدّية الصارمة نفسها الخالية من كل

(1) هشام شرابي، الجمر و الرماد، ذكريات مثقف عربي، مصدر نفسه، ص 79
(2) هشام شرابي، صور الماضي، مصدر نفسه، ص 63

روح مرحة تذكرنا أيام تعلقي بأفكاره الصوفية التي ملأت قلبي دفئاً و عقلي فراغاً » (1)
أصبح شرابي يشعر أن تجربته الروحية مع أفكار "نعيمة" ما عادت تثيره،إذ عزف عن الانضمام الى مشروع "المعتزل" « كان ميخائيل نعيمة في تلك الفترة يفكر في انشاء حلقة أو مدرسة من أتباعه يترأسها كما كان يفعل ...(الهنود) من الواضح أن نعيمة كان يرى في نفسه دور مرداد الذي عاد إلى الشرق ليبشر الناس و يسير بهم الى الخلاص، و لم نكن (أنا) في هذا الوارد، بالواقع كنا على وشك الخروج عن أفكار نعيمة و الاندماج (من خلال الحزب السوري القومي) في واقع السياسة و العنف تاركين وراءنا مرحلة المراهقة و أحلامها الصوفية » (2)

اختبر شرابي هذه الفلسفة، لكنها خلفية تجاوزها بنزوعه الى الحلول العملية للواقع و ميوله النقدية التي ميزت بالجرأة و الواقعية ، لم يرض شرابي ترك العالم و الاقامة في أعالي جبال "صنين " مع نعيمة فنضجه أبان له أن "نعيمة " لا يختلف عن "شارل مالك " في النظرة الغيبية « هناك شبه كبير بين روحانية ميخائيل نعيمة و ميتافيزيقا شارل مالك، بالرغم من اختلافهما في المنهج و التعبير، كان لدور الخيال في فكر ميخائيل نعيمة الدور نفسه الذي نهض عليه الايمان في فلسفة شارل مالك فجمعت بينهما نظرة غيبية واحدة للانسان و الكون » (3) إذ يرى "شرابي" الفارق بينهما أن شارل مالك وظف نظرته المثالية لأغراض سياسية شخصية، في حين وظفها ميخائيل نعيمة في موقفه المتنسك، و قضى حياته في السعي الى خلاصه الشخصي في رفض شرابي لاحقا هذه النظرة المثالية، فكونها مرجعية لفكره، ليس معناه أن أفكاره امتداد "ميخائيل نعيمة " أو "شارل مالك " و إنما كانت هذه الأفكار مرجعية لفكره الرافض للمسايرة و التبعية، كان بامكانه أن ينتهي فيلسوفا من طينة "نعيمة" لكنه جند ممارسة سياسة الحقيقة في وجه السلطة القائمة على أرض الواقع المعيش في المجتمع .

(1) هشام شرابي، صور الماضي، مصدر نفسه، ص 64
(3) هشام شرابي، الجمر و الرماد، ذكريات مثقف عربي، ص 81 ، 82
(4) هشام شرابي، صور الماضي، مصدر نفسه، ص 195

تغيّر شرابي و تحرر من سلطة "ميخائيل نعيمة " السحرية و الآسرة، و أراد لكل مجتمعه ان يتغير متوجها نحو معنى يقترب من رؤية هابرماس « هنا تبرز أهمية ما قاله هابرماس من حول علاقة التنوير بالتغيير و الحداثة، بأن التنوير ليس حالة فكرية حسب بل نقطة انطلاق و تحرر، أي علاقة بين صعيدين، صعيد الرؤية الفكرية المتنورة التي تغير نظرتنا الى الذات و العالم و صعيد الممارسة الهادفة التي تنقلنا من نمط الممارسات التلقائية الى نمط الممارسات العقلانية الواعية و اختياراتها » (1) فخروج "شرابي" عن أفكار نعيمة خروج الفكر المجرد الى المعاناة المعاشة حسده سؤاله الذي يستمر طرحه عن كل منعطف هو : ما العمل ؟

ب – شارل مالك "الأبوية الفكرية "

إن بناء الفكر النقدي الحضاري على أسس ديمقراطية لا يعني العودة الى العقائد الوثوقية التقليدية، فلغة شرابي واضحة في هذه المسألة، عندما أشار الى أهمية الحوار ضمن فلسفة تواصلية تؤمن بالتبادل المفتوح للأفكار و التعاون الحر في اطار احترام الخصوصيات الفردية بعيداً عن الخطاب الشوفيني المتسلط فشرابي عاين هذا النوع من الخطاب المتغطرس في بعض أساتذته الذين اتبعوا أسلوب الوصف و الخطابة الوعظ بعيداً عن النقدد، بل أنهم اتخذوا موقفاً دفاعياً يتسم بالعدائية تجاه كل تساؤل يحرجهم ما دفع "شرابي" و بني جيله الى الصمت و التراجع، فكل اختلاف هو إهانة لشخصهم، فالأبوية الفكرية وقفت في وجه الفهم و التفكير المستقل « تعلمنا أن لا نخالفهم بالرأي و ان نقبل ما يقولونه بوضوح » (2) كان هدفهم الأساس تطويع الفرد و اخضاعه نفسيا ما أبقى القدرة على النقد و التحليل في تراجع مستمر، هكذا يرجع "شرابي" عجز الفرد العربي في المجتمع الى السلطة الأب، ثم سلطة الأستاذ ثم سلطة ما يقرأ، فالفكر لا ينفصل عن الممارسة، لذلك خلفيته الفكرية لما يسمى "النظام الأبوي" تعود لما اختبره "شرابي" من أساتذته و أبرزهم "شارل مالك" نموذج " الأبوية الفكرية " إنه أستاذ مادة تاريخ الفلسفة حضوره طاغ في الخطابة، تأثيره بالغ في

(1) هشام شرابي، الالتزام السياسي عن ندوة "النقد الحضاري بين الاختلاف و الحداثة " ، ص 19
(2) هشام شرابي، الجمر و الرماد، ذكريات مثقف عربي ، مصدر نفسه، ص 27

مستمعيه، جثته ضخمة و صوته جمهوري « حينما أعود بذاكرتي الى شارل مالك أتصوره النموذج الكامل للشخصية الأبوية التي وضعتها في كتاب " النظام الأبوي" إنه التجسد الكلي لما قصدته بمقولة " الأبوية المستحدثة التي تحدد التناقض القائم في جوف الشخصية بين النظام و الحداثة »

إن فلسفة الالتزام التي بناها شرابي "تتبنى عملية تغيير فكري و رفض مثاليات الفكر المطلق و اختيار منطق الفعل و الصراع و رفض لنموذج فكر أبوي متناقض عاينه "شرابي" مع "شارل مالك " الذي كان من « أنصار الفلسفة المثالية و المؤمنين بالقيم العليا بالعقل، و الحرية و قيمة الانسان » إنما ذلك مجرد تناقض و تميه لحقيقته « رغم إشادته بالحوار الحر، كان سلطويا في ممارسته الفكرية لا يقبل الاختلاف و المعارضة » (1)

تجسد النظام الأبوي و سلطة المعلم المتعالية في شخص "شارل مالك" الذي لم يتخلى عن دفاعيته الخاصة التي تهدف الى فرض نفسه على مستمعيه، و سخريته من مخالفيه في الرأي، الى جانب إثارة الموضوعات بشكل أبوي متعالي يقوم على الإخضاع و السيطرة من جانبه، لم يتوقف "شارل مالك" عن أسلوبه ذلك حتى مع "شرابي" الأستاذ الجامعي و الباحث المميز، لا زال يتذكر قدوم "شارل مالك" إليه في مكتبه ليفاتحه في أمرهم، استدعاه الى مكتبه و أغلق الباب خلفه و أجلسه في مقعد مقابل لمقعده و قال أنه سمع أن مجلة من المجلات تقول عن "هشام شرابي" أنه ماركسي ليردف قائلا « أنا يهمني أمرك ... الماركسية شيء معقول، و أنا لا أصدق أنك يمكن أن تسير في هذا الطريق » (2)

كان ينتظر من "شرابي" التسليم و التبعية لأستاذه لذلك يصفه بغير المتوازن و لا المعتدل في مواقفه، فهو ايديولوجي اليمين المسيحي المتطرف في لبنان، تخصص بعد عودته من الولايات المتحدة الأمريكية في مهاجمة الشيوعية و دعم الحرب الباردة، معتقداته الذاتية التي أصبغها بالوثوقية هي التي فرقت بينهما، لذلك رفض أن يكون مثقفا من طينة "شارل مالك" لذلك أحدث قطيعة معه و مع كل البنى البطركية فكريا و اجتماعيا .

(1) هشام شرابي، صور الماضي، مصدر نفسه، ص 173
(2) هشام شرابي، الجمر و الرماد، ذكريات مثقف عربي، مصدر نفسه، ص 29

"شارل مالك " المعادي للحركات اليسارية و التقدمية و على رأسها الشيوعية، نشر كتابا واحدا من أعماله الكاملة " المقدمة: القسم الأول « كتاب في الفلسفة الى جانب مجموعة من الخطب و المقالات » يقول عنه "شرابي " « إنه كتاب غريب و جميل (...) يتضمن كل الأفكار التي سمعت شارل مالك يتحدث فيها طيلة معرفتي الطويلة به، منذ أيام التدريس في الجامعة الأمريكية و في الثمانينات، إنه في هذه "المقدمة" لا يسجل أفكاره و معتقداته و حسب، بل يكشف (دون قصد) عن مطامحه (التي لم تتحقق) » (1) شارل مالك دائما يؤجل الأمور، اللحظة الآنية عنده مجرد عبور، نشر كتابه الأول في سن الحادية و السبعين من عمره، يعلن أن البقية آتية ، كتاب هو أكثر بكثير من "مقدمة" و لكنه مكتوب بلهجة " محبة متواضعة أحيانا، ووعظية سلطوية أحيانا أخرى، لكنها أبوية دائما » (2)

يقول شرابي أن من لا يعرف شارل مالك « يظن عند قراءة لائحة المواضيع التي ينوي معالجتها في "الآثار الكاملة " أنه يمزح أو أنه يهذي » (3) و لكنه شارل مالك كما يعرفه "شرابي" هو الأسلوب ذاته في الكلام و التعبير، التفخيم و التضخيم، التعالي الدائم « كان مالك ما يزال يحلم بتحقيق الصورة التي تمثلها لنفسه و تمثلها له الآخرون، صورة الفيلسوف الكبير ذي الأعمال الفلسفية الكبيرة » (4)

لم يكن "شارل مالك" ك "ميخائيل نعيمة " لم يعش قريباً من "شرابي " و لا صديقا له ، علاقته به دائما كانت شبه أبوية ، ظل على علاقة به حتى أواخر الستينات، دخل "شرابي" مرحلة الفكر الرافض فأصبحت الهوة بينهما كبيرة، إلا أنه كان مرجعية فكرية له ، لأن "شرابي" لطالما رفض " الأبوية الفكرية" في شخص "شارل مالك " و سخر كتاباته لفضح الممارسات التي جعلته يتكبد معاناة جرّاء الوقوع في مركزية الذات التي تكرس الوعي الأبوي.

(1) هشام شرابي، صور الماضي، مصدر سابق، ص156
(2) المصدر نفسه، ص 157
(3) المصدر نفسه، ص 177
(4) المصدر نفسه، ص 179

ج – انطوان سعادة ، التزام الارادة :

إنه الشخصية القادمة من المنفى بالأرجنتين سنة 1947، أستقبل في موكب مهيب، خطبته المنادية بوحدة الهلال الخصيب و الدعوة الى تحرير فلسطين و اعتصامه بالجبل رافضاً استلام مذكرة توقيفه، جعلت "شرابي" الشاب المتحمس ينبهر شخصية لديها "كاريزما " هائلة، في تحركاتها و كلامها، إنها سيطرة تملك "شرابي" ابن العشرين عاماً .

إعجاب شرابي بأنطوان سعادة سببه شخصيته الهادئة المتزنة و الملتزمة، لم يقاوم إلحاحه عليه بالعودة الي بيروت بعد انهائه الماجستير، كما يورد طريقة معالجته للمشكلات، كمشكلة بقاء "شرابي" أو رحيله لشيكاغو لمتابعة دراسته الدكتوراه، و كان قد علّم بحبه لفتاة أمريكية، لم يفرض عليه الزعيم رأيه، بل دعاه لتمضية اليوم معه، و تكلما عن العاطفة كتجربة انسانية، و كل ما قاله "سعادة" عن الموضوع « أنا أعرف شعورك و أقدره، أنا مررت بالتجربة نفسها، لكني أقول بصدق و إخلاص أني في كل مرة كان هناك تضارب أو تناقض في حياتي بين العاطفة و الواجب دائما وضعت الواجب أولاً و العواطف رميتها على الأرض و دستها بقدمي » (1)

إنه أمام نموذج مختلف عن "شارل مالك"، دعاه هذا الموقف الى استحضار موقف شارل مالك حينما استدعاه الى مكتبه ليستفهم و يستنكر يسارية " هشام شرابي " فأنطوان سعادة معلم جديد، ليس خشن، و لا متكبر، و لا متعالي ، إذا أراد شيئاً طلبه بشكل غير مباشر طريقة معالجته للمشكلات جعلت "شرابي" يؤجل العودة الى شيكاغو .

لازم "شرابي" أنطوان سعادة صاحب الشخصية المتزنة الهادئة، و الملتزمة عاش معه عدة تجارب في جوّ قلق و توتر، يروى لنا أنباء " النكسات" التي كانت تصل الزعيم، فيرافقه في رحلاته عبر جبال "صنين" و في رحلات رومانسية كانت تملأ قلب "شرابي" الشاب غبطة و سروراً، فالمبيت في قمة الجبل مع فطور صباحي برفقة " أنطوان سعادة" بعد المشي لساعات

(1) هشام شرابي، الجمر و الرماد، ذكريات مثقف عربي، مصدر نفسه، ص 76

كان مصدر سعادة أصبح قريباً جدا من الزعيم " الذي تصفه صفحات " الجمر و الرماد " بالانتظام، مواظب في عمله، رغم تنقلاته المستمرة يدقق و يعالج القضايا معالجة تامة و كاملة، لا يتجاهل أي سؤال أو قضية و بكل شفافية « كان يطلب من ناموس المجلس أن يقرأ التقارير الرسمية التي تصل الى المديريات المنفذيات في المناطق و كل الرسائل التي تصل من الأعضاء » (1) اما صفحات "صور الماضي" فتصف حتى طريقة كلامه « كان صوته منحفظا و لفظه واضح النبرات و أسلوبه في الكلام يلفت النظر بخلوه من الكليشيهات و التعابير المألوفة » عاين شرابي لغة جديدة تختلف عن اللغة المتسلطة القائمة على مركزية الخطاب الأحادي المرتبط بالاستبداد و القمع، إن لغة " أنطوان سعادة " شكلت خلفية فكرية لآراء "شرابي" الداعية التي التجديد في اللغة و ارتقائها الى لغة نقد حضاري قادرة على تفكيك البنى المتسلطة، كان سعادة « يتكلم اللغة الفصحى بطلاقة (...) و يستعملها مع اللغة العامية للتأثير في سامعيه (...) و رغم أن عربيته الفصحى كانت أصيلة بتعابيرها، إلا أنها لم تكن " عربية " بالمعنى المألوف، كانت لغة جديدة، فدة لا في مضمونها فحسب بل أيضاً في مفرداتها و في أسلوب تركيبها، كانت لغة عربية حديثة » (2)

النموذج الماثل أمامه، شديد التأدب، لطيف، متواضع حتى مع من يقومون بحراسته، لابد أنه فعل لغته الحديثة التي كانت عربية محكمة، كل جملة تحمل معنى واضح، ووظيفة محددة في أسلوب أنيق دقيق (3) و الى جانب حداثة، لغته، يستقرأ "شرابي" و يختبر حداثة، "نمط الحياة" التي كان يريدها لمجتمعه « كان يكره التمثل بالأجانب عاداتهم و يشدد على استنباط البدائل لكل ما هو اجنبي في ممارسته الاجتماعية » (4) فانطوان سعادة لم يتعرض لصدمة الحداثة في الغرب، و إنما وسائله المنهجية لتحقيق النهضة، انطلقت من الواقع البسيط ، ليضرب مثلا للمحيطين به، مثلا إمتناع "سعادة" عن تقديم الحلويات الأوروبية و يعوضها بالحلو الوطني و حتى المأكولات الوطنية « مثل لي أنطوان سعادة الرجل الحديث بالمعنى

(1) هشام شرابي، الجمر و الرماد، ذكريات مثقف عربي، مصدر نفسه، ص 81
(2) هشام شرابي، صور الماضي، مصدر نفسه، ص 205
(3) هشام شرابي، الجمر و الرماد، ذكريات مثقف عربي، مصدر نفسه، ص 210
(4) المصدر نفسه، ص 211

الكامل للكلمة، منذ ذلك الوقت برز أمامي الفرق الفاصل بين الحداثة الأبوية المتخلفة (...) و بين الحداثة الذاتية المبدعة التي تقف إزاء الغرب موقف المساواة و التحدي، و و تقف إزاء التراث موقف النقد و الابداع » (1) إنها بوادار مشروع رؤية "شرابي" لتحقيق النهضة العربية التي لا يمكن اعتبارها مجرد اشكالية فكرية بل حركة اجتماعية شاملة تصارع ضد الآخر صراعاً حضارياً و مع الذات لتحديثها

إن انطوان سعادة " نموذج الحداثة الحقيقية، و ليس الحداثة الأبوية التي تعتبر كل ما هو اوروبي "حديثا" و "متفوقا " و كل ما هو وطني تقليدي، فتصوره يختلف إن لم نقل يتناقض مع ما تمثله "شرابي" عن أساتذته في الجامعة الأمريكية في بيروت عن الحداثة، و التي يصفها ب "الحداثة الليفانتينية " التي يمكن استبدالها بحداثة مستقلة « لم تكن الحداثة بالنسبة له (انطوان سعادة) تلك التي تستورد من الغرب (...) بل تلك التي تنبع من المجتمع و تراثه الحي (...) كانت الحضارة الغربية بالنسبة له واحدة من بين الحضارات العالمية، و ليست رغم هيمنتها المادية و العسكرية ، الحضارة القدوة أو المثال » (2)

أنطوان سعادة و بعيدا عن السياسة يمكن اعتباره مرجعية فكرية لايستهان بها، بل السياق الذي وجه "شرابي" للانتقال من "مثالية متعالية" الى "واقعية " نلمسها في مؤلفاته اللاحقة للانتماء للحزب القومي السوري، و كأننا امام مفكر يلتزم برسالة أستاذه، لا تبعية له، و إنما ليكمل مسار رجل سياسة تنويري قلّما شهد المجتمع العربي نموذجه « كان في تربيته و ثقافته ابن القرن التاسع عشر، عصر التنوير (...) مات قبل أن يشاهد نهاية فكر القرن التاسع عشر و بداية الفكر النقدي، و نظريات التعدد و الاختلاف التي تهيمن الآن » (3) مات "سعادة" و لكن خلف وراءه "هشام شرابي" الذي تبنى مشروع نقد حضاري للمجتمع العربي .

رَّدَ سعادة على خطاب ألقاه "شارل مالك" في افتتاح الجامعة مطلع سنة 1938 بعنوان "معنى الفلسفة" و أرسل نسخة ل "سعادة" هذا الرد الذي نشر بسنة 1948 ب "النظام الجديد" و

(1) هشام شرابي، الجمر و الرماد، ذكريات مثقف عربي، مصدر نفسه، ص 213
(2) هشام شرابي، صور الماضي، مصدر نفسه، ص 212
(3) المصدر نفسه، ص 213

بعنوان " من الزعيم الى الدكتور مالك، كتاب نقد و منهجية " ما يجذب الانتباه، أن الزعيم انتقد مفهوم شارل مالك للفلسفة الذي لا يفكر الا في أسماء الفلاسفة منبهراً بهم، في حين ينبغي التفكير في « الحقائق الأساسية (...) التي فكر بها هؤلاء الفلاسفة، ستظل تحدق من خلال هذه الأسماء (...) فنستكشف نفسك، نفسيتك الأصيلة بكل جمالها و كل قوتها فتخرج فيلسوفاً لا ناقل للفلسفة » (1)

إذا كان "شرابي" يُقر أنه لم يكتب فكرة أصيلة فلاشك أن هذا المفهوم للفلسفة خلق عنده انطباعا، ما معنى أن يكون المرء فيلسوفا، لذلك رفض أن يكون فيلسوفا مثاليا على شاكلة " ميخائيل نعيمة"، كما رفض أن يكون " ناقل للفلسفة " و منبهر بأسماء فلاسفتها مثل "شارل مالك" بل مفكر النظر و الفعل على السواء يهدف الى استبطان الذات لاكتشافها و من ثمة التعرف على الوسائل التي تمكن من التغيير في المجتمع .

يقول شرابي عن كتاب "سعادة " "نشأة الأمم" إنه مؤلف ظل خارج الوعي الفكري السائد داخل الحزب و خارجه، « كان كتابا (...) جديداً في موضوعه و أسلوبه، و في تناوله النظرة التاريخية الأنثروبولوجية لتطور المجتمع لفهم نشوء الأمم » استمد سعادة مراجعه من بحوث و مؤلفات في العلوم الانسانية و الاجتماعية ، إضافة الى مراجع كلاسيكية و بخاصة "ابن خلدون" و لعل حضور سعادة من خلال كتابه " نشأة الأمم " وارد في فكر " شرابي" إلى درجة محاولة تجسيد أفكاره في مشروعه النقد الحضاري، و هذا باعتراف من شرابي مقتطعا فقرات ذات اهمية بالغة في كتابه "صور الماضي " تتعلق بمعنى الحداثة " لخص سعادة معنى الحداثة بهذه المقولة « النظر الأصلي ينبثق منا نحن بالنظر لحقيقتنا أي برفض التبعية الفكرية (ما سماه) " الفكر المضطرب و الصراع على اقامة الفكر الصيل المستقل » (2) لذلك شدد " أنطوان سعادة " على أولوية العامل الذاتي في عملية التغيّر الاجتماعي « لهذا اعتبر مجرد الاستقلال السياسي غير كافٍ لإطلاق قوى الأمة و تحقيق أهدافها العليا و اعتبر تحطيم التبعية

(1) هشام شرابي، صور الماضي، مصدر نفسه، ص 215
(2) المصدر نفسه، ص 216

الحضارية للغرب (....) شرطاً أساسيا لقيام قومية جديدة » (1) لا شك أن شرابي كان اكتشف " أنطوان سعادة" و لم يكن مجرد مناضل في حزبه .

2 - الخلفية الفكرية الغربية :

أ – الثقافة الغربية :

إن الطابع الأبوي وسم به "شرابي" المجتمع العربي عموما، الذي استخدم كل قنوات اخضاع الفرد و السيطرة عليه، بغرض تكوين جيل تابع لهياكل السلطة في البلاد، لذلك طبيعي جداً أن تكون المواجهة مع الثقافة الغربية أثناء التحاقه بالجامعات الغربية للدراسة أولا و للتدريس بعد ذلك، لها الأثر الكبير لكشف ما تعلمه من نظريات فلسفية وصفها "أدران ثقافته الماضية " للتخلص من ضياع منهجي عاشه "شرابي" عند انتقاله الى الغرب، بدأ رحلة بحث مضنية لفهم الطرق الجديدة « عانيت في الأشهر الأولى من دراستي في جامعة شيكاغو الكثير من عسر الهضم الفكري، كانت المواد التي درستها في الفصل الأول اكثر مما كان بوسعي تفهمه أو استيعابه ... كنت كثيرا ما أشعر في قاعة الدراسة كأني في حلم خصوصا خلال الأسابيع الأولى، لأدرك تماما ما يدور حولي، و زادت بلبلتي شعوري بالوحشة، إلا أنني صبرت على الوحشة و تحملت عسر الهضم، لم يكن لديّ خيار في الأمر إلى أن أخذت الغيوم تنقشع و تتضح الأشياء رويدا رويداً »

تعتمد طرق التدريس في الجامعة الغربية على الحوار و النقاش المتبادل تنوع أساليب التبليغ، ما يبعد الملل و الرتابة عن الدرس « كان الدرس دائما هادئاً فلا صوتا عاطفيا، و لا خلافا في الرأي يصبح معركة كلامية، لم تكن الاختلافات في وجهات النظر تؤدي الى تناقض و الصدام، بل تدفع بالمتناقشين الى زيادة في التفصيل و التوضيح لمواقفهم، و بالتالي الى تفهم أفضل و أعمق للموضوع » (1) يصف شرابي جو التعلم في الغرب بالمرح يسوده روح الألفة، إذ جمعه بأساتذته علاقة صداقة، فالأستاذ في الغرب لايخاف فتح مجال الحوار أمام

(1) هشام شرابي، صور الماضي، مصدر نفسه ، ص 217
(2) هشام شرابي، الجمر و الرماد، ذكريات مثقف عربي، مصدر سابقن ص 150

طلبته ولايخشى فقدان احترامهم له، بل يسعى لكسر الحواجز ليساعدهم على تنمية قدراتهم النقدية، و تمكينهم من التعبير عمّا يجول بأذهانهم من أفكار، فيصوبها أو يثمنها، و هذا من شأنه أن ينمي المواهب و يكسب الفرد الثقة بنفسه .

إلى جانب أن النقاش المتبادل يمكن الطالب من المشاركة في الحياة الاجتماعية و إفادة الجماعة بما يحصل عليه من معارف و علوم، ليكتشف "شرابي" و من خلال احتكاكه بالجامعة الغربية، أن مؤسسات مجتمعه هياكل تخضع لسيطرة النظام القائم و الذي يحقق أهدافه في السيطرة على الفرد و سلب إرادته .

إنبهر "شرابي" في البداية بهذا الوسط الجديد، فتجربته في الجامعة الغربية و انفتاح و تفتح أساتذتها و طلبتها، إلى جانب روح الالتزام و الشعور بالمسؤولية، عاين شرابي الثقافة الغربية في الجامعة و ارتمى في أحضانها نتيجة الرغبة الملّحة التي تملتكه لرفض الواقع العربي الذي نبذ شرابي ففر هرابا الى الغرب من سلطة أبوية ترفض التغيير .

انبهر بالمناهج الدراسية الغربية التي تطلع إليها، فتشبع بقيم حضارية غابت مجتمعه البطركي، قيم ترفع شعارات الحرية، المساواة، التسامح، و التعايش السلمي، و غيرها من الشعارات الانسانية التي لم يعتد عليها .كما أفادت الدراسات في الغرب في تكوين زاد معرفي استطاع من خلاله فهم الفلسفات الغربية داخل حقول العلوم الانسانية و الاجتماعية، وهذه الآليات المنهجية و المعرفية مكنته فيما بعد من المساهمة في الحياة الثقافية و الفكرية . « إن اختباراتي في شيكاغو سارعت في عملية نضوجي الفكري فأصبحت أكثر قدرة على التفكير و أكثر واقعية في مجابهة المصاعب و قد مكنتني هذه الواقعية من تقبل الأمور كما هي و على وضع الأوهام جانبا » (1)

في البداية لم يكتشف "شرابي" الجوانب السلبية في الفكر الغربي، إلا عندما تكوّن لديه حس نقدي استطاع من خلاله النفاذ الى حقيقة الأشياء دون مغالطة أو تمويه، إلى جانب استنكاره

(1) هشام شرابي، الجمر الرماد، ذكريات مثقف عربي، مصدر نفسه، ص 157

لثقافته الليبرالية التي عززتها الجامعة الغربية، استنكر كثرة الأماكن المخصصة لعرض الجمال و الجنس " الجمال كالخبرة و الذكاء و الموهبة في الولايات المتحدة سلعة تباع و تشترى لا بالمعنى الأخلاقي فحسب بل بالمعنى المادي الذي يفرض على الفتاة الجميلة نمطا من الحياة و العمل لمجرد كونها جميلة " (1) نظر للفرد الأمريكي أنه يعاني اضطرابات نفسية نتيجة ما عاشه من تشتت أسري انعكس سلباً على تكون شخصيته، فالحياة خضعت في الغرب لمنطق المادة على حساب الجوانب الاجتماعية « إن التقدم الفائق الذي حققته المجتمعات الغربية الرأسمالية في حقول الثقافة رافقه كبت فردي، و قهر اجتماعي غيّر من شخصية الفرد و الجماعة في المجتمعات الغربية، فأصبح الانسان في تركيبه النفسي و في علاقاته الاجتماعية ... مريضا بعصاب مزمن يحرمه السعادة الحقيقية في الحياة كما قال فرويد » (2) لاحظ شرابي أن المجتمعات الغربية أقيمت على أسس المغالطة و التمويه، فهي تحمل شعارات القيم المثالية و الحرية في حين يمارس أنواع الاستغلال و الاستعباد .

يصف شرابي المجتمع الغربي بالموبوء و القادر على نقل عدواه الى المجتمعات الناصية و الخطوة الأولى في العملية النقدية هي رفض النموذج العربي لذلك « يجب قبل كل شيء فضح ظاهرة الخبل الكامنة في صميمه، عبر نيشه عن هذه الظاهرة بلغة الفلسفة و الشعر، و أشار اليها فرويد بلغة التحليل النفسي، و كشف عنها ماركس بلغة النقد الاجتماعي و الجدلية التاريخية، و اتفق جميعهم على أن هذا المجتمع الغربي لا يقوم فقط على الاستغلال و القهر و العنف بل أيضاً على مقدرة هائلة للكذب و التمويه على النفس و حجب الحقيقة عن الذات » (3) إستفاق "شرابي" و على وقع التساؤل و التمحيص أصبح ينظر للغرب ليس من خلال الفكر المثالي الغربي و إنما من خلال فكر واقعي لم يتعرف عليه قبلاً .

(1) هشام شرابي، الجمر الرماد، ذكريات مثقف عربي، مصدر نفسه ، ص 170
(2) هشام شرابي، مقدمات لدراسة المجتمع العربي، مصدر نفسه، ص 24
(3) المصدر نفسه ، ص 83

ب – الفكر الغربي :

قدم "شرابي" تصوراً لعلاقة المثقف العربي بالفكر الغربي المعاصر، إذ رأى في أعمال العروي، أركون، الجابري، الخطيبي و غيرهم أنها لم تتفطن الى واجب نقد المناحي الأيديولوجية المنبتة في ثنايا هذا الفكر، فأغلب المفكرين العرب « نقاد منهجيون أكثر ممّا هم أصحاب نظريات أصلية » (1) ولعله لم يكن ضد اقتباس الأفكار الحديثة و ما بعد الحديثة، و لكن تكمن المشكلة في كون هذه الأفكار حصيلة تطور أو تفكيك في المجتمعات الرأسمالية الغربية، لذلك ينبغي هضم المصطلح الغربي، ذلك أن « الكثير من المصطلحات منقولة و لم تدخل في أعماق الفكر النقدي، و ما زالت طاغية على وجه اللغة » (2)

لهذا توجد تلك الفجوة الحضارية التي تستدعي إعادة تفكير نقدي جاد « من هنا، فإن عملية النقد الفكري الجادة تتطلب استراتيجية فكرية دقيقة تتناول أكثر من ترجمة الاصطلاحات الغربية و تحليلها الوصفي » (3)

ينتمي شرابي إلى فئة من المثقفين نهضت في الغرب و احتكت بفكره و حملت لواء الحركة النقدية الجديدة « لكن هذه الفئة المثقفة المهاجرة أو المهجرة تعيش التناقضات الفكرية و النفسية ذاتها التي يعيشها المثقفون في الوطن، في حالة الاغتراب و انعكاساتها التي تفرض على أفرادها غالبا العيش على هامش المجتمع العربي، (...) بحكم علاقاتهم و انهماكاتهم بشؤون وقضايا غربية عن اهتمامات المحيط الذي يقيمون فيه و يبقون خارجه نفسياً و فكرياً، و لو أقاموا فيه سنوات » (4) لذلك أكد شرابي أن استيعاب مقولات الفكر الغربي و تفهم ما يعبر عنه غير كاف لأن الفكر العربي سيقع تحت تأثير و هيمنة فكر آخر، فالأركيولوجيا الأرشيف، الابستيمية مقولات « نكتشف مصدرها حالاً (ميشيل فوكو) فنقرأ النص العربي و نفهمه بمقدار فهمنا لنص فوكو و إطاره المنهجي » (5) . فاستيعاب هذه

(1) هشام شرابي، المثقفون العرب و الغرب، مصدر نفسه، ص 111
(2) هشام شرابي، النقد الحضاري للمجتمع العربي، مصدر نفسه، ص 25
(3) المصدر نفسه، ص 25
(4) هشام شرابي، الثقافة العربية في المهجر، مصدر نفسه، ص 25
(5) هشام شرابي، النقد الحضاري للمجتمع العربي، مصدر نفسه، ص 21

المقولات كليا هذفه إستقلال أسلوب العرض و التحليل، و من ثمة استقلال الفكر، إلا أن هذه المقدمات في الفكر العربي تقدم كأنها من صنعه لأن هناك اهمال في ترجمتها كلياً إنه التمويه الذي يمارسه الفكر الأبوي، لماذا نعود الى الفكر الغربي ؟ مع الاعتراف أنه المصدر « لا حرج في أن تكون الأصول خارجية، فالعودة الى المصدر هو أول واجبات الناقد الحديث إزاء نفسه و طلابه و قراءه و زملاءه » (1)

لعّل هذا ما يبرر اعترافات "شرابي" المتكررة في " مقدمات لدراسة المجتمع العربي"، و كذا " النظام الأبوي اشكالية تخلف المجتمع العربي "، باستناده لمقولات كارل ماركس و فرويد و فلهلم رايخ و جان بياجي و غيرهم ..... في إشادة منه إلى أن يقظة الوعي لا تتأتى إلا بالاحتكاك بالنظريات الغربية مثل التحليل النفسي و الماركسية .

في ذات الوقت يقف "شرابي" متحفظا حيال انسياق الفكر العربي المعاصر وراء فكر ما بعد الحداثة من دون فكر الحداثة، تجنباً للانفصام بين الفكر الواقع، لهذا لا يمكننا الحديث عن تأثير الفكر الغربي المعاصر في "هشام شرابي" لأنه يرى أن الأخذ بناصية فكر ما بعد الحداثة ينبغي ان لا ينسينا أن ذلك الفكر يواكب درجة التقدم القصوى التي بلغتها المجتمعات الرأسمالية المعاصرة، ففكر ما بعد الحداثة يجنح الى عدم الفعل من أجل تغيير الواقع، و إلى اكسابه صيغة جمالية أميل الى العدمية، في مقابل فكر عربي تناط به مهام تغيير الواقع المتخلف وبنيته البطركية .

مساءلة فكر "شرابي" تكشف لنا تجربته مع الفكر الغربي، و التي جعلته يكتشف قيمة الاقتراب من المعاناة الحيايتة و تعبيرها عن تجارب الفرد التلقائية المعاشة بالمعنى الذي « استعمل فيه الفيلسوف الفرنسي هنري لوفيفر الصيغة (La vie quotidienne)، أي تلك الناحية من التاريخ اليومي و الاختبار الانساني الذي أهملتهما الفلسفة الكلاسيكية الغربية و أسولبها التاريخي التقليدي » الواقع المعيش (le vecu) المغيّب عن الحياة الانسانية يزيد من حدة

(1) هشام شرابي، النقد الحضاري للمجتمع العربي، مصدر نفسه، ص 22

ثنائية الفكر و الواقع، فتجرُد النظرية الفكرية عن الحياة العملية، يجعل من الفكر نظريات لا تؤثر في الواقع فيكرس بذلك أساليب الهيمنة .

الفكر الغربي لم يؤثر في "شرابي" باشكاليته المابعدحداثية اللغوية و الأنثولوجية، بل الفكر الغربي الذي عاينه في الدراسات الاجتماعية و الانسانية الذي يعالج الواقع المعيش، مكتشفاً أن المجتمع الغربي يختلف عن قضايا المجتمع العربي معتبراً « الخطر الذي يجابهه المثقفون و الكتاب و الناقدون العرب هو الابتعاد عن معالجة الواقع العربي باشكاليته الاجتماعية و السياسية و الانصراف أكثر فأكثر الى معالجة الاشكاليات الابستيمولوجية و التفكيكية في الغرب » (1)

فشرابي لم يبهره فكر ما بعد الحداثة و انما اتجه صوب قراءة و تفكيك الواقع العربي مسترشداً بمقولات ماركسية فرويدية، ملفتاً الانتباه إلى أن البنيوية و ما بعدها لن يكون لها تأثير كبير في نهجه في البحث، إلا في حدود ادراجه لبعض الموضوعات الأساسية التي تناولها و ذلك في سياق تحليله للحركة التقدمية الجذرية لدي ميشيل فوكو و جاك دريدا، « تغدو مجازفة لدى مفكري البلدان الخارجة عن عصر الاستعمار، لأنهم بذلك يفقدون القدرة على التأثير في المجتمع و الوعي الاجتماعي » (2)

يستشهد "شرابي" بمقولة فيليب لاكو – لابارت « في احدى المقابلات حيث يصف المفكر الفرنسي "الدعوة" الى " الدين و حقوق الانسان و الليبرالية " .. الخ بأنها موضوعات " تخطاها الزمن تاريخيا و فلسفيا " و أن الثورات الأهلية في هذا العصر هي الثورات المناهضة للماركسية .... » (3) إنه كاتب فرنسي معاصر يركب موجة يرفض "شرابي" أن يركبها، إنها موجة تخوض في حقول اللسانيات، التاريخ، الاجتماع، والأدب، و علم النفس وفق أطر و مفاهيم وضعتها كتابات فوكو، دريدا و غيرهم ، هذه الأطر لا تتناسب مع الواقع العربي .

(1) هشام شرابي، النقد الحضاري للمجتمع العربي، مصدر نفسه، ص 24
(2) هشام شرابي، النقد الأبوي و اشكالية تخلف المجتمع العربي، مصدر نفسه، ص 17
(3) هشام شرابي ، النقد الحضاري للمجتمع العربي ، مصدر نفسه، ص 25

يبرر شرابي اختياره لمقولة لابارت « لأنها تظهر مدى التضارب الذي أشير إليه بين الواقعين العربي و الغربي و الاختلاف الفكري الذي يجب أن يصدر عن هذا التضارب، في حين تشكل موضوعات " الدين" و " حقوق الانسان " و " الليبرالية " و " الماركسية " اهم الاشكاليات الاجتماعية و الفكرية في المجتمع العربي اليوم، هي في فرنسا و العالم الغربي اجمالاً، موضوعات " تخطاها الزمن تاريخيا فلسفياً » (1) .

يختلف " الواقع المعيش" في المجتمع العربي عنه في المجتمع الغربي، لهذا جابه "شرابي" الراهن مجابهة نقدية جدية و عالجها بمقاربات فرضها الواقع، " ماركسية فرويدية فلم يكن يوماً رافضاً للفكر الغربي، بل أكد على اتخاذ موقع مستقل عنه حين الانصراف الى مجابهة قضايا المجتمع العربي الاجتماعية و الفكرية المختلفة عن قضايا الغرب، فكيف كان هذا الحضور الفكري الغربي من خلال نموذجين كارل ماركس و سغموند فرويد ؟

ج – الحضور الماركسي :

كارل ماركس حاضر بقوة في فكر " هشام شرابي" و خاصة في مرحلة هامة من مراحل تكون فكره النقدي و مواقفه الثورية، إلا أننا سنسجل هذا الحضور في ثلاث لحظات زمنية مختلفة إلى حدّ التناقض، كانت أولاها في الجامعة الأمريكية ببيروت، و لم يكن ماركس إلا حلقة من حلقات الدرس التي ينبغي استحضارها و لا يعرف عنها "شرابي" الشيء الكثير . أما المرحلة الثانية، في جامعة شيكاغو، حيث كان ماركس لا يزال فكرة سطحية عند شرابي، و ثالث هذه اللحظات تعرّف فيها شرابي على ماركس جدّياً و هو يحاضر فيه جامعة جورج تاون من خلال محاضرات تتعلق ب "تاريخ الفكر الأوروبي في القرنين التاسع عشر والعشرون"(2)

لماذا لم يكن كارل ماركس حاضراً في تفكير "شرابي" منذ البداية ؟ لماذا ظل كارل ماركس لثلاث لحظات زمنية الساكن غير المحرك لفكر "هشام شرابي" ، رغم أن هذا الفكر كان يتحوّل في اهتماماته من المثالية الى الواقعية. كما أسلفنا ؟

(1) هشام شرابي ، النقد الحضاري للمجتمع العربي ، مصدر نفسه ، ص 26
(2) هشام شرابي، مقدمات لدراسة المجتمع العربي، مصدر نفسه، ص 16

حاضر "شرابي" في الفكر الماركسي في جامعة جورج تاون، و لكنه يقر أن ثقافته الليبرالية، وقفت حاجزاً بينه و بين الماركسية، إذ كان ذهنه مشبع بالعداء لها، بحكم انتمائه الطبقي من جهة و بخلفية ايديولوجية أمريكية معادية للماركسية، فقد وقع في ايديولوجية فكرية ليبرالية تقصي غيرها من المواقف و النظريات « حاضرت في الفكر الماركسي لعدة سنوات في جامعة جورج تاون من وراء حاجز ذهني مشبع بالعداء للشيوعية و الماركسية، غرسته في نفسي ثقافتي الليبرالية، و لم أتخلص من هذا الموقف المعادي للماركسية إلا في أواخر الستينيات عند قيام الحركة الطلابية » (1)

شكلت هزيمة 1967 الدافع الرئيس "لشرابي" لإعادة تنظيم أفكاره، و كان المنطلق إعادة قراءة فكر ماركس قراءة ذاتية، إذ يصف "شرابي" و في عديد المواقع من كتاباته، ذلك التحوّل الفكري الناتج عن اكتشافه تسلط النظم الرأسمالية القائمة على استعباد الفرد، و الذي ولد لديه استعداداً ذهنياً و نفسياً، لاستيعاب مبادئ ماركس و فلسفته « ما أزال أذكر قراءتي لماركس ذلك الصيف، شعرت كأني أقرأه لأول مرة، و لم أعرف تجربة هزتني بهذا الشكل منذ قراءتي الأولى... نفذ ماركس إلى أسس تفكيري » (2)

ماركس الذي جذب "شرابي" و نفذ الى تفكيره عالج الوجود الفردي ضمن حياة المجتمع، إنه منهل يتوافق و مسعى "شرابي" في تثبيث العلاقة بين الفكر و الواقع الذي يعيشه الفرد و المجتمع العربي، فالنقد الحضاري دلالة على التوجه الجديد لفكره بعد النكسة، و اهتماماته التي تذكرنا بأنه يرفض أن يكون فيلسوفاً لكننا نرى أنه اتجّه صوب فلسفة اجتماعية نهلها من قراءاته لكارل ماركس فالتحوّل الى " النقد الاجتماعي " مستوحى من أطروحة ماركس الحادية عشر حول " فيرباخ " و التي ترى أن الفلاسفة ما فتئوا يؤولون العالم بأساليب متباينة إلا أن المهم هو تغييره .

(1) هشام شرابي، صور الماضي، مصدر نفسه، ص 26
(2) المصدر نفسه، ص 65

النقد الحضاري عند " شرابي" ربط للواقع بالعمل و الممارسة بهدف تغيير الواقع الاجتماعي، و الهدف الأساس من ذلك الابتعاد عن الأنظمة الفكرية الجاهزة، و التوجه صوب دراسات تستند لمناهج سوسيولوجية نفسية كمقولات تمّكن من فهم الواقع العربي الذي يخضع لنظام أبوي بهدف تفكيكه، مستخدماً التحليل الناقد من أجل النفاذ إلى أعماقه و تحريره من البنى المسيطرة عليه .

تقصد الممارسة العملية تطوير الوضعية الاجتماعية، إنه مسعى "شرابي" متأثراً في ذلك ب "كارل ماركس" لذلك نكون واهمين إذا اعتقدنا أن "شرابي" تبنى تحرير البروليتاريا و انهاء الاستغلال وفق سياق ثوري هادف الى القضاء على المصالح الرأسمالية، لو أنه يدعو إلى اشراك جميع أفراد المجتمع في الملكية تحقيقاً لمشروع حرية الانسان، فشرابي « لم (يؤمن) بالماركسية كعقيدة شاملة تفسر التاريخ و الوجود أو كايديولوجية على صعيد عالمي » (1)

كما أنه لم يتقبل الماركسية السوفياتية كنظام فكري و سياسي، فهو يراها بعيدة كل البعد عن "ماركسية" مؤسسها التي تفهمها من خلال نصوص لوكاتش و سارتر و غيرهما .

يجيبنا "شرابي" عن سؤال مهم جداً، ما الذي شدّه للماركسية ؟ فيقول : « إني اكتشفت في الماركسية أسلوباً جديداً في منهجية المعرفة، أعني الأسلوب النقدي التحليلي كان الأسلوب الوضعي الذي سرتُ عليه، حتى ذلك الحين، أسلوب غلب فيه اتجاه الوصف و العرض على التحليل و النقد، فكان توجيهي الفكري و النفسي دائماً لمعرفة " الحقيقة " و اعتناقها، لا لتقصي جذور " الحقيقة " و نقدها و الكشف عمّا يكمن وراءها » (2)

تأثر "شرابي" بالمعنى الذي تحمله الاشتراكية في الخروج من واقع موجود الى واقع منشد يقضي على هيمنة الأقلية، معجباً بالمقولات الماركسية، و اقتراحها لحل للخروج من الوضع البطركي * الى تحقيق الحرية، فالامكانية التاريخية الواقعية عند ماركس كانت مَثَلُ "شرابي"

(1) هشام شرابي، صور الماضي، مصدر نفسه، ص 32
(2) المصدر نفسه، ص 32 ، 33.
* البطركية مقولة ماركسية

الأعلى، و الانطلاق من الواقع قصد اصلاحه « من الممكن في ظرف تاريخي أن يؤمن المرء ايمانا راسخا بإمكانية الثورة و تغيير المجتمع جذرياً و أن يكيف فكره مع هذا الايمان الراسخ و يخضع حياته له » (1) على هذا الاعتبار يرى عبد الرزاق عيد أن شرابي « أول من اتخذ بوابة جحيم النظام الأبوي مدخلا للاطلال على حطام الواقع السياسي الاجتماعي و الثقافي العربي القائم » (2) إلا أن الواقع لم يصبح بعدُ مهيأ لقبول المقولات الماركسية كوصفات جاهزة، لهذا واجه "شرابي" تحدياً حقيقيا في تطبيق مقولات ماركس على واقع المجتمع العربي، و ممّا زاد المحاولة صعوبة " أوروبية فكر ماركس " فالفكر الماركسي يقوم على بنى نظام رأسمالي حديث لم يقم مثله في العالم العربي لذلك يطرح "شرابي" في هذا السياق المشكلات التالية (3)

- ماهي المفاهيم الماركسية التي يمكن اعتمادها في تحليل المجتمعات الأبوية السابقة للحداثة او المجتمعات التي هي على عتبة الحداثة ؟
- كيف يمكن لمجتمع تقليدي سابق للنظام الرأسمالي، أن ينتقل من حالة الأبوية الى حالة الحداثة، و أن يقيم نظاماً عقلانياً يحقق العدالة ؟
- ماهي العلاقة في المجتمع الأبوي و الأبوي المستحدث بين القاعدة الاجتماعية و النظام السياسي الايديولوجي الممثل بالقيم و العلاقات الأبوية المتجسدة في مختلف الأنظمة العربية و كيف يمكن تغييرها ؟

إذن انشغل "شرابي" بإيجاد نظرية اجتماعية و منهج لفهم و تفسير الواقع العربي، و اكتشف أنه لا يمكن تفهم معنى الأحداث و العلاقات الاجتماعية دون نظرية علمية متماسكة، ووجد لدى ماركس ما كان يبحث عنه « فقط مع ماركس و علم الاجتماع الألماني في نهاية القرن التاسع عشر (...) توفر لدينا تفسير جدّي للتاريخ و التغيّر التاريخي يستند الى أسس اجتماعية و اقتصادية مادية » (4)

(1) هشام شرابي، مقدمات لدراسة المجتمع العربي، مصدر نفسه، ص 17
(2) عبد الرزاق عيد، هدم الهدم، مرجع نفسه، ص 15
(3) هشام شرابي، صور الماضي، مصدر نفسه، ص 33
(4) هشام شرابي، النظام الأبوي و اشكالية تخلف المجتمع العربي، ص 54

كما انه لا يمكن لمن يقرأ " النقد الحضاري " أن يلاحظ هذا التوجه، و هذا الواقع لتأثير ماركس و اليسار الجديد و مدرسة فرانكفورت و بخاصة هابرماس حيث اتجه الى " النحن " و " المجتمع " و "التاريخ الحضاري " في وقع ماركسي بائن « على مستوى الممارسة الانسانية، فإن كل ما نراه و ما نستوعبه يحدد بعاملين مترابطين (....) عامل الحضارة الاجتماعية و عامل الواقع المادي » (1)

يشير "شرابي" إلى أن نظرته المنهجية تميل الى مفهوم للمجتمع و للتاريخ كتلك التي عبر عنها ماركس و هيغل، لكن هذه النظرة ستبرز عامل الثقافة و تشدد على عناصر البنى القومية أكثر مما تشدد على الاقتصاد، و على هذا فإن ماركس فيبر لا يعود متعارضاً مع ماركس بل هو يكمله و يتابع تحليلاته (2) « فشرابي لا يختلف عما نادى به، الأستاذ عبد الله العروي، و الرأي لبن مزيان بن شرقي حينما يرى بأن لا مخرج للمجتمع العربي من حالة التخلف الا باختيار لحظة الأنوار الأوروبية و التي تنتهي عنده إلى ما يسمى بالماركسية الموضوعية " النقد الحضاري يشبه هنا ما يمكن أن نسميه بالأنوار العربية لايمان صاحبه بمعطيين أساسيين: العقلانية و الحرية كوسيلة من وسائل نقد و تجاوز الواقع المتخلف نحو واقع أفضل منه » (3)

أضحى الفكر الماركسي حتمية لا مهرب منها لعالم الاجتماع و المؤرخ و الناقد الحضاري، و ما يحزُ في نفس "شرابي" هو اعتبار الماركسية "موضة" رائجة في الستينيات، لكن بالنسبة له ليست كذلك « الآن نهلل لنظام الديمقراطية و التعددية و السوق الحرة و حقوق الانسان، ترى ماذا سيكون موقفنا عندما نكتشف أن هذا النظام الجديد ليس سوى النظام الرأسمالي القديم، باستغلاله الطبقي و ديمقراطيته الكاذبة و جشعه الاستعماري الذي قامت الاشتراكية لتغييره و الاستعاضة عنه بالنظام الانساني العادل » (4)

(1) هشام شرابي، النقد الحضاري للمجتمع العربي، مصدر نفسه، ص 36
(2) هشام شرابي، النظام الأبوي و اشكالية تخلف المجتمع العربي، مصدر نفسه، ص 17
(3) بن مزيان بن شرقي، النقد الحضاري مهمة الجيل القادم "عن مؤلف جماعي ، مرجع نفسه، ص 108
(4) هشام شرابي، صور الماضي، مرجع نفسه، ص 34

انضم "شرابي" للفكر الماركسي، لكنها مرحلة للتعبير عن الفكر الرافض، فالماركسية أكسبته مقومات الفكر الثوري الذي حاول من خلاله انتقاد الواقع العربي الذي ما زال يرزح تحت سيطرة الفكر البطركي الرافض للتغيير و التحوّل الجذريين .

د – الحضور الفرويدي :

استتبعنا الحضور الماركسي بالحضور الفرويدي في فكر "هشام شرابي" لأنه يصعب فصل الفرويدية عن الماركسية، إذ يقول في ذلك « تعزز ارتباطي بالأسلوب النقدي الماركسي لدى قراءتي الجديدة لفرويد، في الوقت الذي أعدت قراءة ماركس، ووجدتني منذلك الحين، أجمع الاتجاهين الماركسي و الفرويدي في تحليلي للمجتمع العربي و للخطاب الأبوي المهيمن» (1)

فالتحليل النفسي زاوية يمكن من خلالها قراءة كل أطراف و أطياف الواقع، ذلك لأنه كما يقول لاكان « إن إكتشاف فرويد ليس سوى أنه أظهر من زاوية غير مطروقة، زاوية من شأنها أن تحوّل فكرنا – أن لهذه الحقيقة تأثيراً فعالاً و أن قوتها الخاصة بها و الطرق التي تنتحلها للظهور أبعد بكثير ممّا يمكننا تصوره ما دامت تصل إلى شد انتباه الفيزيولوجيا ذاتها، أي إلى أن تقوم بتدخل متميز ضمن الواقعي » (2) يظهر هذا التوجه الواقعي لشرابي الذي رفض الهروب منه و أبى إلا أن يواجه الواقع « إن الهروب من الواقع و التراجع نحو طفولة مستحيلة ضرب من ضروب الخلل النفسي في الأفراد، أما في الجماعات فهو ظاهرة فوضى فكرية اجتماعية تهدد المجتمع بأسره » (3)

لعل اكتشاف ماركس في عمق التحليل النفسي عند "شرابي" يعد لتأثره بالمدارس الاجتماعية المعاصرة و خاصة منها " النظرية النقدية " و ما يعرف " مدرسة فرانكفورت " مع "فلهلم رايخ" و " ديريك فوروم " الذي حاول تطوير الفرويدية من خلال نظرية المعرفة الماركسية و الذي رأى « أن الماركسية تحتاج الى مرجعية سيكولوجية أوسع و إلى حلقة الوصل

(1) هشام شرابي، صور الماضي، مصدر سابق، ص 32
(2) جان لاكان، اللغة، الخيالي الرمزي، ترجمة مصطفى المنشاوي، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2008، ص 152
(3) هشام شرابي، الثقافة العربية في المهجر، مصدر سابق، ص 23

الضائعة (...) و تطوير علم النفس – اجتماعي – تحليلي يقوم على دراسة أو فهم السلوك المدفوع بباعث غير واعٍ، عن طريق تأثير الأساس المادي في الحاجات البشرية الأساسية » (1)

لم يكن "شرابي" يهدف من دراساته و تحليلاته النفسية، إلى علاج نفسي كما هو حال التحليل النفسي الكلاسيكي، بوصفها محاولات لإزالة الأمراض بل يؤمن بالتغيير الجذري في الشخصية الكلية، شخصية الفرد و المجتمع مستخدما مقولات فرويدية و ترسانة من المفاهيم النقدية في ربطه للسيطرة و التسلط بمجتمع ذو نزعة أبوية، إذ حاول إثارة المشكلة التالية : من أين تنبثق هذه السلطة الأبوية التي تشكل عنصراً في بنية للقمع الاجتماعي و الثقافي و السياسي ؟

تحضر الفرويدية لتقرر أن هذه السلطة هي النتاج البديهي للعلاقة الأسرية، فالأب يحضر بوصفه ممثلا للقانون، و يبرز هنا " لاكان " بقوة القارئ لفرويد في خطاب منتج يرى في الأب - القانون- التابو – المؤدي إلى اضطراب الطفل، على الطفل أن يدرك من شخص الأب وجود شبكة عائلية و اجتماعية أوسع و أنه ليس سوى جزء منها، و لا يقتصر الأمر كون الطفل مجرد جزء من هذه الشبكة، بل إن الدور الذي ينبغي أن يلعبه هناك دور محدد مسبقاً رسمته ممارسات المجتمع الذي ولد فيه (2)

يستخدم "شرابي" المقولات الفرويدية ليقترب من البنى الاجتماعية الداخلية للأبوية في المجتمع العربي « نستطيع أن نستشف كيف أن عملية التنشئة الاجتماعية لا تؤثر فقط في "تربية " الفرد بل كيف أيضاً تشترط مقدرته الداخلية على الوعي و تصوغ فهمه لنفسه و للآخرين» (3) ليتجه شرابي صوب البنى العميقة للتبعية و الاستقلال الذاتي التي يرى أنها " تعمل" بصورة مستقلة عن وعي الأفراد و الجاماعات « تكمن أهمية العائلة الأبوية لفهم

(1) اسماعيل مهنانة، الرأسمالية الرغبة، أثر فرويد في النظرية النقدية، عن مؤلف جماعي " مدرسة فرانكفورت النقدية " دار الروافد الثقافية ناشرون بيروت لبنان، ابن نديم للنشر و التوزيع، وهران الجزائر، ط 1، 2012، ص 491

(2) جون ليشته، خمسون مفكراً أساسيا معاصراً، من البنيوية الى مابعد الحداثة، تر : فاتن البستاني مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت ، أكتوبر 2008 ، ص 147 – 153

(3) هشام شرابي، النظام الأبوي و اشكالية تخلف المجتمع العربي، مصدر نفسه، ص 89

البنى الأبوية المستحدثة في علاقاتها الداخلية الأساسية، و في المقام الأول في علاقات السلطة و الهيمنة و التبعية، و هذه كلها تعكس بنية العلاقات الاجتامعية و تنعكس فيها » (1) ملفتاً النظر إلى أن فرويد يعرّف البنية الاجتماعية الخارجية " العالم الخارجي " على أنها ما يجده المرء مواجهاً له إثر انفصاله عن والديه .

إننا أمام نظرة للذات تتوافق مع تحليلات فيلهلم رايخ و باعتراف من شرابي، رايخ المحلل النفساني الماركسي الذي يقول بأن بنية الفرد النفسانية تماثل بنية النظام الاجتماعي القائم، و هذا معناه عند "شرابي"، أن البنية النفسانية العربية تنتج من التنشئة الاجتماعية في ظل العائلة الأبوية و ينطوي هذا التحليل على افتراض أساسي وثيق الصلة بين المنظورين الماركسي و الفرويدي، تجلى بوضوح في كتابه " مقدمات لدراسة المجتمع العربي " فالثقافة المسيطرة تخضع كل فرد من أفراد المجتمع لعملية تثقيف و تربية تهدف من وراءها الحفاظ على النظام القائم « ليس الكبير صاحب السلطة و المركز (الملك، الرئيس، العقيد) إلا صورة مكبرة للأب في العائلة بتصرفاته و نظرته لنفسه و علاقته بمن هم دونه، إنه يجسد السلطة التي يختبرها كل منّا أول ما يختبرها في العائلة قبل أن يعيشها إلى آخر حياته في المجتمع، إن الارهاب و القهر و الرضوخ التي يعانيها كل منّا في المجتمع هي نفسها التي عانيناها في طفولتنا و في فترة تربيتنا و تثقيفنا » هذه المقدمات حللّت طبيعة مشكلات نفسية في أسلوب مباشر صريح، يرفض التمويه، و يهدف الى كشف الواقع على حقيقته في لغة فرويدية تعرّى الثقافة المسيطرة التي تحاول الابقاء على عادات مجتمع قائمة على الرضوخ، الامتثال و التبعية « لهذا ليس غريباً أن ينمو الفرد الذكر في مجتمعنا قضيبياً ينزع في شخصيته الى حب البروز و السيطرة، و يحتقر المرأة و يميل إلى إذلال من هم أضعف منه فتكون شخصيته على صورة أبيه و اركاساتها » (2)

المتمعن لكتاب "شرابي" المقدمات يكتشف أنه يتبع منهجا يجمع بين التحليل النفسي و العرض الاجتماعي منطلقاً من سلوك الفرد الاجتماعي وعلاقته بالتربية العائلية و التثقيف الإجتماعي،

(1) هشام شرابي، النظام الأبوي و اشكالية تخلف المجتمع العربي، مصدر نفسه، ص 86
(2) هشام شرابي، مقدمات لدراسة المجتمع العربي، مصدر نفسه، ص 25

مختبراً طفولته و مقارناً لهذه الاختبارات بمقولات التحليل النفسي « إن النزعة العدوانية (...) التي يقول فرويد أنها تبدأ من السنة الثانية من عمر (الطفل) عندما ينتقل إهتمامه إلى عملية البراز فينظر إلى برازه مثلا كشيء ثمين وهام، هذه النزعة السائدة التي تطبع الشخصية القضيبية التي يصنعها مجتمعنا، إعتماداً على التربية العائلية و طريقة معاملة الأطفال، ونرى هذه الشخصية القضيبية مجسدة في أشكال ونسب مختلفة من العدوانية و الشراسة »(1)

لم يعد "شرابي" يرفض مبدأ فرويد القائل بأولوية اللاوعي في النظام الذهني، و بالأهمية المركزية لتجارب الفرد في طفولته و تأثيرها في تكوين شخصيته و تركيبه النفسي العام، فالذات العربية « على اختلاف أشكالها تتميز باعتزازها بذاتها و شعورها بأنها شيء خطير، و أنها هدية الآلهة إلى هذا العالم، و يجد صاحبها لذته في الحياة في ابراز الأنا، فهو شديد الحرص على التأكد من احترام الناس له، و في التشديد على منزلته و الدفاع عن سمعته، و هو يجد احترامه لنفسه في فرض نفسه على الآخرين، و في تحقيرهم، خصوصاً إذا كانا من أقرانه و اخوانه » (2)

إستند "شرابي" الى التحليل النفسي كنظرية علمية، مكتشفاً بذلك أن معظم الصعوبات التي واجهها تعود « لضعف الاطار النظري في معالجة الوقائع و تحليلها و ذلك يعود الى ثقافته المثالية التي عجزت عن فهم منطلق فرويد الأساسي، و هو أن العقل الواعي ليس إلا جزءاً طفيفاً من العقل اللاوعي (....) الذي تنطلق منه القوى و الدوافع المستترة التي تسير الفرد في كافة نشاطاته العقلية و العملية » (3)

"شرابي" قرأ النص الفرويدي، استعان به لامتلاك الوعي الصحيح و التوقف عن الهروب من الحياة، بل خوض تجربة حياتية، فلا فائدة من التمويه، لهذا يمكننا اعتبار كتابه " المقدمات" بداية الفكر الرافض للتمويه مستعيناً في ذلك بمقولات فرويدية ماركسية للكشف عن النظام

(1) هشام شرابي، مقدمات لدراسة المجتمع العربي، مصدر نفسه، ص 25 – 26
(2) المصدر نفسه، ص 27
(3) عبد الرزاق عيد، هدم الهدم، ادارة الظهر للأدب السياسي، مرجع نفسه، ص 50

الأبوي في المجتمع العربيى مستخدماً نقداً حضارياً لكشف السلطة و الخضوع المتخندقين في مخادع المجتمع العربي، محللاً التوترات و ما ينتج عنها من تبعية للأب، الأستاذ و الحاكم.

إن " النظام الأبوي " مقولة حضرت في الكلاسيكيات الماركسية معادلةً و محايثة تاريخياً للملكية الخاصة و قيام الدولة كما هو عنوان كتاب انجلز " العائلة و الدلولة و الملكية الخاصة "، كما تحضر في "الفرويدية " عبر "لاكان" حيث تتكشف في جوهرها عن ترسيمة نظرية لنزعة ذكورية تؤكد تفوق الرجل القادر على التصعيد و التسامي، فالذكورة فعل موجب مسيطر و الأنوثة انفعال سلبي للخضوع و التذلل، إلا أن " النظام الأبوي " عند "شرابي" أداة نظرية مفهومية يتم من خلالها، تحديد اشكالية تخلف المجتمع العربي حيث تستحضر في النصوص العربية تحت اسم " البنية البطركية " سيطرة الأب ، النزعة الأبوية و ما يتفرع عنها مناشتقاقات سوسيوثقافية ، على الأغلب، و الرأي لعبد الرزاق عيد أن هذه النصوص تتناول مشكلة المرأة، فالنظام الأبوي يحصر كبنية سوسيولوجية بوصفه مؤسسة للقمع و القهر المعمم ضد المرأة « لكن "شرابي" تفرد بطرح النظام الأبوي بوصفه بنية اجتماعية تنتج معادلها الفكري و الثقافي في بنية ذهنية معرفية تناظر البنية الاجتماعية كمنظومة منتجة للوعي تطابق البنية التكوينية للطبقة المنتجة لها و تصوغ شكل متفصل هذه البنية الاجتماعية في الواقع و التاريخ كرؤية متكاملة للعالم في صورتها الولى، و في صورتها المحدثة » (1)

ثانيا / الخلفية الاجتماعية السياسية :

1 – الخلفية الاجتماعية :

أ – الوعي الطبقي :

إن الإنحياز للمرجعية ليس مطلباً يضيف للموضوع هالة من الآراء و الأفكار و المقاربات بل ايضاح لهوامش كثيرة فعلّت تفكير " هشام شرابي" ، لذلك لا يمكننا الحديث عن التنصل من

(1) هشام شرابي، الجمر و الرماد، ذكريات مثقف عربي، مصدر نفسه، ص 19

البيئة و نحن أمام مفكر جمع بين النظر و الممارسة في " النقد الحضاري للمجتمع العربي " ففي علاقته بمجتمعه، تحددت جملة من الشروط التاريخية و الظروف الاجتماعية و النفسية، التي شكلت مواقفه و شخصية فكره .

البداية ستكون الوعي الطبقي الذي نشأ عليه "شرابي" و أبناء جيله من المثقفين و الذين ينظرون للمجتمع و التاريخ من خلال معاني موقعهم الطبقي و قيمّه « غدت مفهوماتنا القومية تعصبية بعيدة كل البعد عن المفهومات الاجتماعية و التاريخية الصحيحة » (1)

يصف "شرابي" بكثير من الدقة سلوك أفراد عائلته، ابتداءا من جدّته الأرستقراطية المتدينة التي توزع الصدقات على الفقراء أيام الجمعة، و انتهاءا بالمحافظة على القيم التي تؤمن بها الطبقة الاجتماعية التي ينتمي اليها و هي « المكانة الاجتماعية اسم العائلة و الكرم التظاهري تجاه الضيف » (2) ينتقد "شرابي" كثيرا سلوك هذه الطبقة التي تختلط عندها مشاعر الكرامة الشخصية بالحق القومي و الحرية، و التي تعتبر أن المطالبة بالاستقلال ليست سوى المطالبة بمراكز السلطة التي استولى عليها الأجانب من دون تفكير في حرمة الشعب و كيفية استعادة انسانيته، و لم يدخل في تصورها وحدة المجتمع و حريته، هذا الوصف في كتاباته السيرذاتية يظهر لنا الطبقة الاجتماعية التي ينتمي اليها "شرابي" و البنية الذهنية لقادة هذه الطبقة و انعكاساتها على أعضائها " تعودنا أن نسكن البيوت الواسعة و نتمتع بالحياة كما نريد، لا نعرف للحرمان معنى كأن السعادة حقاً طبيعياً لنا .... كان الفقر جزءاً من حياتنا، لكنه كان خارجا عنا " (3)

ينحدر شرابي من عائلة فلسطينية تنتمي الى طبقة الأعيان، كان جدّه أحد كبار موظفي الدولة العثمانية و من أعيان المجتمع، حاولت عائلته وسعت للحفاظ على أرستقراطيتها من خلال ممارسات تبرز الانتماء الطبقي، منها الحرص على اللباس الفاخر الذي يعكس الانتماء

(1) هشام شرابي، الجمر و الرماد، ذكريات مثقف عربي، مصدر نفسه، ص 18
(2) المصدر نفسه ، ص 17
(3) هشام شرابي، صور الماضي، مصدر نفسه، ص 96

و تبادل الزيارات و استضافة الأصدقاء، إضافة إلى التظاهر المتزايد و المتصنع بالكرم تجاه الفقراء « كانت جدتي من عائلة أرستقراطية، و كانت كل يوم جمعة توزع الصدقات على الفقراء بعد صلاة الظه (....) توزع عليهم الملابس القديمة و قليلاً من الأرغفة التي كانت قد " كبستني " بها و قرأت على رأسي بها سورة الكرسي ثلاث مرات "(1)

يروي "شرابي" هذه التفاصيل و يشير أنه لم يشعر بغرابة و لا بخجل تجاه هذه الأعمال التي تمثل التقوى و الاحسان، ففقر الفقراء مصدر الشعور بالارتياح و التكرم عليهم و الاحسان إليهم يُعظم الفضائل، لم يقلع "شرابي" عن هذا الشعور إلا بعد أن توفيت جدته و أصبح يرى الحياة بضوء آخر .

يصوّر "شرابي" مظهر الصدقة كفعل لا علاقة له بالتعاطف مع الآخرين و الاعتراف بحقهم في مشاركتهم العيش الكريم « .... كان الفقراء يأتون بالعشرات و يجلسون في الحديقة امام مدخل البيت الشرقي القريب من المطبخ فيقدم لهم الطعام و يأكلونه بصمت و هم وقوف في الشمس أو جلوس على درج المدخل (...) كان الفقراء ينتمون إلى عالم آخر و كان منظر المتسولين الذين يملؤون شوارع مدننا منظراً طبيعياً بالنسبة إلينا ، فلم يزعجنا أو يدفعنا إلى تأنيب الضمير و لم يدر بخلدنا أن هناك علاقة بين تراثنا و بؤسهم " (2) الكرم الارستقراطي صك غفران لنيل الرضى الالهي و لا ينُم عن وعي « كلما تكرمنا على متسول بقطعة نقود صغيرة، راح يدعو الله أن يوفقنا و يحفظ شباشبنا و يخلينا لأبائنا ، أحسسنا أن الله إنما يكافئنا على أعمالنا الطيبة فيغمر الرضى على أنفسنا و تكبر فضائلنا بنظرنا » (3) فالكرامة لها معنى خاص عند هذه الطبقة، أقل شيء يشعرها بالكرامة، لذلك يرى "شرابي" أن الاحتلال أخذ شكل النيل من كرامة هذه الطبقة " أكثر منه شكل حق قومي أو حرية ديست، فكأن كرامة الأمة و الحق القومي، و الحرية أشياء متساوية " ذلك لأن هذه الطبقات الميسورة لم تعان في الأوضاع السابقة « لم ينقصنا شيء خلال ثورة 1936، كان الخطر بعيداً عن

(1) هشام شرابي، ذكريات مثقف عربي، مصدر سابق، ص 18
(2) المصدر نفسه، ص 25 – 26
(3) المصدر نفسه، ص 26
(4) هشام شرابي، الجمر و الرماد ذكريات مثقف عربي ، مصدر نفسه، ص 50

الطبقات الميسروة، فقط الفلاحون و الطبقات المحرومة قاتلت و تعذبت، و دفعت ثمن الثورة، المثقفون و الأفندية كانوا يتتبعون أخبار الثورة في صحيفتي " فلسطين" و "الدفاع" كنا نسمع أن فلاناً قُتل، أو بيتاً نُسف، أو ثائراً أعدم، فنلعن الانكليز ... لكن حياتنا بقيت تسير على نمطها المعتاد » (1)

"شرابي" ينتمي إلى طبقة تتبنى قيم تسعى باستمرار لحفظ مكانتها، حتى الدين عندها لم يتعدى كونه مظهر لا يختلف عن اللباس الفخم و مجالسة أعيان القوم، و التصدق على الفقراء و المتسولين، طبقة لم تستوعب المعنى الحقيقي للاحتلال، لأنها لم تعاني الواقع المر أثناء الانتداب البريطاني لذلك « لم يكن في مضمون الوعي القومي الذي ترعرعنا عليه ما يربط حياتنا و عملنا بواقع شعبنا و حياته، لذلك لم يدخل في تصور هذه الطبقة استعادة الانسان لانسانيته و المجتمع لوحدته و حريته، لم يتعرف على قيم "تحرير الشعب " تحرير المجتمع " لأن الاستقلال بالنسبة لهذا الطبقة يعني التخلص من أجانب يحتلون مراكز السلطة في بلادنا و يحرموننا من التمتع بها » (2) هذا النوع من الوعي الطبقي الذي نشأ عليه، يفسر مغادرته لفلسطين و عدم بقائه سنة 1947 ليدافع عن وطنه « أسأل نفسي الآن، و أنا أخط هذه الكلمات بعد مرور سنين عديدة، كيف غادرنا بلادنا، و الحرب القائمة فيها، و اليهود يستعدون لابتلاعها ... » (3) الأكيد أنه الانتماء الى الطبقة الأرستقراطية، فأبناء العائلات و المثقفون يخدمون وطنهم بالعلم و المعرفة و ليس بالقتال، هناك من سيقاتل الفلاحون .... لم يخطر بباله كغيره من أبناء طبقته البقاء ليقاتل، غادر دونما شعور بالذنب، شخص مثقف، ملتزم سياسيا ينتمي للحزب الوطني القومي لم يراوده ذلك الشعور ، الأكيد أن هناك خلل في التفكير، يرجع "شرابي" ذلك الى رؤية فرد مشبع بقيم وعي طبقي أرستقراطي ينظر للأشياء من زاوية الفكر المجرد وحده، فالحياة موضوع تفكير لا الفعل و العمل « كأنما يكفي أن نحب وطننا بقلوبنا ، و أن نحلم بمستقبل عظيم لأمتنا، دون أن يلزمنا ذلك بشيء سوى صدق العاطفة » (4)

(1) هشام شرابي، الجمر و الرماد ذكريات مثقف عربي، مصدر نفسه، ص 166
(2) المصدر نفسه، ص 59
(3) المصدر نفسه، ص 12
(4) هشام شرابي، الجمر و الرماد ، ذكريات مثقف عربي، مصدر نفسه، ص 14

"شرابي" لم يعاني ما عاناه شعبه، إنه ينتمي إلى الطبقة التي تمكنت من إلحاق أبناءها بالجامعة الأمريكية ببيروت، يبدو أن توالي الصدمات و الهزائم و احتكاكه بمجتمع جديد، كلها عوامل انتشلته من انفصام الواقع عن الفكر .

ب – العائلة و التعليم :

إن الانتقادات التي وجهها "شرابي" الى "العائلة " لا تخصُ عائلته، و إنما تشمل كافة المجتمع و النظم التي تحكمه و ترمي الى القضاء على تفرد الفرد و إحساسه بذاتيته بغرض صهره في المجموعة، منخرطاً في دائرة الانفعال بعيداً عن الابداع الشخصي، فالاحساس المتزايد بالاضطهاد داخل الأسرة و المجتمع، شكل مرجعية أثرت في توجه "شرابي" الفكري و انعكس ذلك في مواقفه الثورية الرافضة لواقع الخضوع و الخنوع الذي زاده الاستيطان الاسرائيلي حدة، ليتعلم "شرابي" من تجربة الثورة أن يكون مستقل الفكر، ما منحه القدرة على تكوين هوية ذاتية بعيداً عن الانصهار في الآخر و الانصياع لسلطته، فشعر أن كسر القيود الفكرية هي السبيل لهذا الفكر المستقل .

إن العائلة الأبوية تكسب الفرد صفات، تميز الفرد العربي بالاتكالية، العجز و التهرّب " طيلة حياتي كنت اتكالياً بحاجة الى مساعدة الآخرين و عطفهم، و لم أتخلص من هذه النزعة كلياً حتى الآن " (1) عائلته أحاطته بالعناية النسوية المفرطة، جدتّه، أمه، خالاته و السلطة الأبوية الممثلة في شخص الأب و الجد، إذ مثلت العائلة فضاء يعبق بالخضوع الى سلطة الكبار و الامتثال إلى أوامرهم و الانضباط في معتقداتهم الدينية و نظمهم الأخلاقية، فلا يسع الطفل فيها سوى أن يكون الأداة الطيّعة التي تتشكل وفق ما يراه الأباء صالحاً « لا شك أن ما نعتبره في الطفل ذكاءاً حاداً و مقدرة متميزة كثيراً ما تكون صفات الفرد في طفولته، لكنه يفقدها جرّاء التربية التي نفرضها عليه و المعاملة التي نعرِضه إليها و التي تقتل سريعاً شعلة الذكاءالطبيعية في نفسه و تقضي على القدرات الفردية فيه » (2)

(1) هشام شرابي، الجمر و الرماد ، ذكريات مثقف عربي، مصدر نفسه، ص 143
(2) هشام شرابي، مقدمات لدراسة المجتمع العربي، مصدر نفسه، ص 63

تربى "شرابي" في كنف النظام الأبوي العائلي، حيث يخضع الفرد لرقابة الأسرة التي تسعى بشيء الطرق لتلقينه المبادئ و القيم التي تؤمن بها، و على الفرد أن يحمل قيم العائلة، فالطفل يتعرض الى العقاب عندما يخرج عن قوانينها « حاولت مرة التدخين في الحديقة الخلفية للبيت وراء شجرة عارية الأغصان، فما أن أشعلت السيجارة حتى أخذت بالسعال و سمعت أخي ينادي من الشرفة .... و كانت النتيجة أن والدي أنبني تأنيباً شديداً فشعرت بالمهانة و حنقٍ لم أشعر بمثلهما في حياتي حتى أني لم أستطع النوم تلك الليلة » (1) تصور شرابي أن الخروج من كنف العائلة بداية للحرية، في تلك السن إعتُبر التدخين شكل من أشكال الحرية، قرر "شرابي" التخلي عن عائلته، غادر البيت حاملاً رغيف خبز و قطعة جبن، لم يستطع الابتعاد كثيراً فهو الطفل الذي تربى اتكالياً يعتمد على عائلته، في كل شيء، لم ينجح في محاولة التحرر هذه، لم يكن بعد مهيئا لفكر مستقل .

إن هذه التجربة " كطفل في عائلة أبوية " جعلته ينطلق في انتقاداته للمجتمع العربي، فليس من الصنعة ان ينشأ الطفل في اطار الرقابة و السلطة التي تجسدت في سلطة الأبوين و الأهل في البدء، ثم في سلطة الهياكل و المؤسسات التروبية، و إنما هذا الاخضاع مخطط له من قبل النظام الأبوي السائد الذي لا يقبل بحرية الفرد خارج ما رسمت له من حدود، فما إن يصبح عنصراً في المجتمع حتى يصبح مسلوب الشخصية و راضياً بالواقع الذي قدم له .
المدرسة المحيط الثقافي الأول الذي تعرف عليه "شرابي" لكن وضعية عائلته المريحة مادياً لم تجنبه أنماط التعليم التقليدي المنتشر في البلاد العربية لذلك لم يفوّت "شرابي" فرصة توجيه انتقاداته اللاذعة لهذه الأنماط التقليدية، إذ كشف عن أن فضاء المدرسة مجرد امتداد لفضاء الأسرة، حيث يحتل المدرس مكان الأب و يعطي لنفسه حق ممارسة السلطة لتكتمل عملية ملأ الوعاء عن طريق التلقين و التلقي العشوائي .

يسعى المدرس بكل الطرق إلى إبراز نفوذه و تقزيم المتلقي، و تحسيسه بعجزه العلمي في علاقة هرمية بين المعلم و المتعلم، هذه العلاقات ترسخت أكثر فأكثر فأصبحت واقعاً رضخ

(1) هشام شرابي، صور الماضي، مصدر نفسه، ص 110 ، 111

له "شرابي" كغيره من أقرانه، لأنه أصبح أسلوباً و منهجاً متبعاً من الأستاذ و الادراة معاً « كانت سلطة الادراة بالنسبة إلينا كسلطة الدولة بالنسبة إلى المواطن شاملة متكاملة، لا نعرف أين تبدأ و أين تنتهي، أما سلطة الأستاذ فكانت كسلطة الأب بالنسبة إلى أبنائه، تفرض من فوق و لا تقبل المعارضة و النقض » (1) الأستاذ يمتلك حق الوصاية، لأنه الأكبر سناً و يتفوق علماً خبرة، إنه جاد حاسم، غير مرح، يبحث في الطالب الرهبة و النفور من الدرس، هكذا يصف "شرابي" أساتذته في الجامعة الأمريكية ببيروت « كانوا يدخلون قاعة الدرس بثقة الضابط عندما يدخل الثكنة .... كانت تلك القاعة ثكنتهم هنا سلطتهم المطلقة و كلمتهم نهائية، كانوا يعتقدون أن حسن سلوكنا قبول لسلطتهم و استسلام لها و أن سكوتنا دلالة تقدير للمحاضرات التي كانوا يرتجلونها » (2)

أُخضع شرابي كغيره من بني جيله لدرس على الطريقة الخطابية تُلغي كل أشكال الحوار، فالحضور أحادي الجانب للأستاذ و بأسلوب قمعي، يفقد الطالب ملكة التفكير، التحليل و النقد، إنه النمط العام الذي كان عليه المجتمع، هو النظام الأبوي المؤسس على التطويع والاحتواء، و محاولة القضاء على الإرادات الذاتية، و رفض كل أنواع الانسلاخ من المجموعة.

التعليم الذي تلقاه "شرابي" مظهر من مظاهر النظام الأبوي، ووسيلة من وسائل تكوين عقول خاملة لا قدرة لها سوى الخضوع لمن يمثلون السلطة و يمتلكون حق ممارستها « هكذا كان الهدف الأساسي لعملية تثقيفنا في الجامعة كما كان في العائلة أو المدرسة يقوم على تطويعنا و إخضاعنا نفسياً » (3)

لذلك شكلت العائلة و التعليم مظاهر تعكس ظاهرة تخلف تمس المجال التربوي، كما تشمل باقي المجالات، فتبين "شرابي" أن هذا المجتمع بحاجة إلى إطار يعيد بناء المجتمع العربي بعد تفكيكه و تحرير الفرد الذي يخضع للاستلاب الفكري الذي تمارسه النظم الاجتماعية

(1) هشام شرابي، الجمر و الرماد، ذكريات مثقف عربي، مصدر نفسه، ص 25
(2) هشام شرابي، صور الماضي، مصدر نفسه، ، ص 36
(3) هشام شرابي، الجمر و الرماد، ذكريات مثقف عربي، مصدر نفسه، ص 36

و السياسية و تمرره عبر العائلة و المدرسة، فيتكوّن مثقلاً بروح الخضوع و الاتكالية وفقدان الارادة الشخصية و الفكر المستقل .

من الواضح أن "شرابي" في نقده "العائلة " و "أسلوب التعليم" و "التكوين الفكري لأبناء جيله ينطلق من تجربته الشخصية العائدة الى نهاية فترة الأربعينيات من القرن الماضي إلى أن نضجت شخصيته الفكرية في السبعينيات، فتحليله لبنية المجتمع العربي في تطوره التاريخي وواقعه المعاصر هو انعكاس للواقع الحياتي الذي عاشه و أبناء جيله المثقف الذي ينتمي إليه .

ج – الحضور الأنثوي :

علاقة "شرابي" بالأنثى حميمة ملؤها الحب، الحنان، و الرعاية هذا الطرف مثلته جدته، والدته و خالاته في العائلة ، كان محاطاً بحضور أنثوي كاسح في عائلته « كانت جدتي رحمها الله، تحبني كثيراً، فهي لم تنجب صبياناً، و كنتُ بعد جدي رحمه الله، الرجل الوحيد في حياتها، كان يساورها القلق عندما تراني أعزل نفسي كل يوم لأقرأ و أكتب ساعات متواصلة، فقد كان ذلك في نظرها شيئاً غير طبيعياً » (1)

الجدة أول امرأة في حياة "شرابي" شملته برعايتها، جسدت الأخلاق النسوية الحاملة للأنوثة، كانت جميلة، قوية الشخصية، و كان جده لا يعارضها، و يرضخ لأوامرها « تسمح له بتدخين سيجارة و ارتشاف نصف فنجان قهوة بأوقات معينة و حسب برنامج يومي دقيق » (2) فرضت الانضباط و النظام في المنزل، صوّرها شرابي بالمسؤولة عن سعادة و هدوء العائلة، وفرت المال لبناء بيت كبير أحدث طراز، إنه حلمها بامتلاك بيت خاص بها، الجدة سعت لعلاج "شرابي" الدائم، دواءها الوحيد للأمراض النفسية و الجسدية "البابونج " كانت تحاول حمايته الطبية الروحية بواسطة الصلاة و الدعاء المستمرين .

حرصت الجدة على إرسال "شرابي" منذ سنواته الأولى الى الجامع ليتلقن أصول الدين، إذا تقاعس عن أداء فروضه الدينية، كانت تحاول التعويض عن ذلك بمضاعفة عبادتها لأجله، إنها

(1) هشام شرابي، الجمر و الرماد، ذكريات مثقف عربي، مصدر نفسه، ص 109
(2) هشام شرابي، الجمر و الرماد، ذكريات مثقف عربي، مصدر نفسه، ص 94

تجلٍ للعقلية الغيبية المرتبطة بالدين، فممارستها التي كانت تعتقد في المعالجة بالأدعية، يقول عنها "شرابي" أنها " كانت تسبغ عليّ حماية روحية قوية بواسطة الصلاة و الدعاء المستمرين، كانت تعتقد اعتقاداً راسخاً بأني مدين بحياتي لدعواتها و صلواتها و أني لم أكن أنجو من مخاطر العالم الخارجي، الذي لم تكن تعرفه إلا من نافذة بيتها " (1)

لم يتحدث "شرابي" عن علاقته بأمه و أبيه كثيراً، لأن الجدة كانت الحضور الطاغي في تفكير "شرابي" رغم انه صوّر في عديد المرات اهتمام أمه به و تدبرها لأمره في الاختباء من مطاردة البوليس له و مرافقتها له لعبور الحدود من لبنان الى سوريا عندما ولّى هارباً بعد تعرض الحزب لأزمة .

للجدة حضور طاغي مميز، لأنها مارست سلطة على جدّه و على البيت ككل، كانت لا تترك جده يخرج إلا مرتدياً إحدى البدلات الفخمة، قبل الجد آراءها بدون تعليق، إلا إذا جاوزت العقل و المنطق، إنها عملت على "تحديث" البيت الجديد سنة 1939، السفرة ذات الثمانية عشر مقعد، الراديو اللاسلكي ... مشروع تحديث ظاهري كانت الجدة رائدته .

إن جدته نموذج للحداثة المزيفة، فالى جانب تحديثها لمظهر المنزل، تتهم جده باستمرار بأنه سبب تخلف حفيده عن اللحاق بأصول الدين، فهي متشددة حازمة إلا في حضور " مرت الباشا"يذكر شرابي اصرارها على جدّه ليأخذ معه شرابي الى المسجد لأداء صلاة العيد لأنها علمت أن "شعرة النبي " ستصل بمناسبة العيد الكبير الى الجامع، سألها شرابي « كيف تعرفين أن هذه فعلاً شعرة النبي " غضبت كثيراً، في أمور الدين، لا جدال و لا نقاش » (2) إن الحضور النسوي قوي في حياة "شرابي" جسده شخصيات نسوية مميزة، منها "مرت الباشا" و من صديقات أمه " الست سارة" ، تركت "مرت الباشا" انطباعاً مؤثراً في شخصية "شرابي" فهي المرأة الوحيدة من دون النساء التي كانت تصافحه بدل أن تضمه، الوحيدة التي كانت تعامله معاملة الكبار، إنه سر افتتانه بها، فهي على النقيض من جدته، في حين كانت

(1) هشام شرابي، الجمر و الرماد، ذكريات مثقف عربي، مصدر نفسه، ص 110
(2) هشام شرابي، صور الماضي، مصدر نفسه، ص 62 – 63

الجدة متشددة غير متسامحة في أمور الدين، " مرت الباشا" سيدة مودرن متحررة . ليس فقط في أسلوب معيشتها و تصرفها، بل أيضاً في آرائها الجريئة و بخاصة فيما يتعلق بالدين و الحرية الاجتماعية (1) حداثتها كانت حقيقية في نظر شرابي، فالصراع المتخفي بينها و بين الجدة سجله "شرابي الطفل " في ذاكرته .

أما الست سارة زوجة "عمر البيطار" صديق والده، امرأة تركية الأصل، تتكلم العربية و التركية بطلاقة، أعجب بها "شرابي" و بطريقتها الأنيقة في إشعال السجائر و إطفاء الكبريت و بنفخ الدخان من خلال شفتيها المصبوغتين بالحمرة « عندما بدأت بتعلم تدخين السجائر في المدرسة الاعدادية، كانت هي النموذج الذي اتبعته في أسلوب اشعال السيجارة و إطفاء عود الكبريت و نفث الدخان في الهواء » (2) لا غرو أن يتأثر الناقد النسوي " هشام شرابي" في أحد مظاهر تحرره من ربق تقاليد مجتمعه بنساء مرموقات متحررات حديثات في مجتمعه كشخصية " الست سارة " و "مرت الباشا " . المرأة حاضرة في تفكيره من خلال هؤلاء النسوة الحداثيات في ثقافتهن، فشرابي وعى تفوقهن الأخلاقي في العائلة و من شبكة أصدقائها، لاحظ تحررهن و وجودهن الاجتماعي داخل الثقافة العامة للمجتمع العربي، فأسسن فضاءهن من خلال الزيارات المتبادلة و جلسات الشاي المميزة، و التي جعلته يقارن بينهن و بين الحضور الأبوي في هذا المجتمع من خلال الجد، الأب و معارف العائلة .

لم يقتصر الحضور الأنثوي عند "شرابي" على " فضاء العائلة " و معارفها، بل تعدى ذلك لنماذج أخرى في مراحل متقدمة منها، " هيلدا " تجربة القلب الأولى، فتاة بولونية تعرف عليها في الجامعة الأمريكية ببيروت، عكست في شخصيتها " أخلاق النسوية " التي بعثت في قلبه دفء الرعاية و السكينة « لم تكن تكره الحرب فحسب، بل كانت تكره أنواع العنف كلها، و لا تستطيع تحمل مشاهد الخصام الذي كان ينشأ بين الطلبة، حتى و لو اقتصر على مجرد الصياح و التهديد » أثرت "هيلدا" كثيراً في "شرابي" فانتقاداتها كانت هادئة، يذكر أنه حدثها ذات

(1) هشام شرابي، صور الماضي، مصدر نفسه، ص 66
(2) المصدر نفسه ، ص 85

مرة، " .... عن الحزب فقالت بشيء من السخرية : " و تظن أنك ستنقد البشرية من شرورها ؟ " ما جعلني ألوذ بالصمت لفترة طويلة " كثيراً ما كانت استفسازية في انتقاداتها لكن تنجح بلباقة المرأة في مراضاته، "شرابي" تعلم منها الكثير " الرفق في معاملة الآخرين، و التكلم بصوت منخفض و محاولة تناول الطعام ببطء، و التمتع بالموسيقى و المناظر دون تعليق عليها " (1) هيلدا بأخلاقها من اللواتي دفعت شرابي الى التفكير في " النسوية "

إلى جانب كارول، الفتاة الأمريكية التي نشأت بينه و بينها صداقة في "شيكاغو" و كان لها الفضل في تخفيف وطأة الغربة و الاغتراب عليه " كارول و الربيع غيرا نمط حياتي .. " (2) إذ يعترف "شرابي" أنه فضل عشرة المرأة الأمريكية ليس لأسباب جنسية أو عاطفية " بل لأني وجدت عند المرأة الأمريكية ذكاءاً و حيوية و مرحاً كثيرا ممّا وجدت عند الرجل " (3).

إن الحضور الأنثوي اقترن بعديد الشخصيات النسوية المميزة في حياة " هشام شرابي" لكنه يقترن بشخصية غريبة تسللت الى ذاكرته دوماً " داهش بيك" الشاب المشهور بقدرته على التنويم المغناطيسي و التنبؤ بالمستقبل، تسلل الى "صور الماضي" من خلال مؤلف قدّمه الى جدة "شرابي" " ضجعة الموت " أو " بين أحضان الأدبية " مجموعة قصائد، الى جانب كل قصيدة صور " أيروتيكية " مستمدة من أعمال فناني عصر النهضة، تعرض أجساد نساء عاريات، إحدى هذه اللوحات ل " فينوس" برشية "بوتتشلي"، شرابي ينظر للجسد النحيل، تقاطيع الوجه الدقيقة، النظرة البريئة، تراءى له المشهد تجسيداً لطهارة الأنثى و براءتها . لوحة أخرى تسمى " ليدا و البجعة " جذبته في الاتجاه المعاكس ولدت لديه شعوراً من الرغبة و القلق (4)

(1) هشام شرابي، ذكريات مثقف عربي، مصدر نفسه، ص 159
(2) هشام شرابي، الجمر و الرماد، ذكريات مثقف عربي، ص 141
(3) المصدر نفسه، ص 145
(4) هشام شرابي، صور الماضي، مصدر نفسه، ص 68 – 69

بقيت هذه الصور محفورة في ذاكرته، لفرط تأثره بالمشهدين و ما تركاه فيه من انطباع متناقض، بدأ سعيه الحثيث للتأكد من أنه رأى اللوحتين و لم يتخيلهما، وجد الكتاب فعلا و هو في منتصف الستينات من العمر، وقعت عينه على اللوحتين، إنهما موجودتان فعلا في الكتاب، إلا أنهما لم تكونا كما ركبهما في مخيلته، « ليدا .... لم تكن مضطجعة فوق شاطئ بحيرة تحيط بها الأشجار، بل تمددت بين ظلال سوداء أحاطت بها من كل جهة، فزادت من بياضها و من عُريها، أما فينوس فلم تكن عارية إطلاقاً، فالصورة التي جابهتني الآن، كانت صورة صغيرة اقتصرت على وجهها الجميل » (1)

يتساءل "شرابي" لماذا تصورت "فينوس" عارية ؟ لماذا وصفتها بالبراءة ووصفت ليدا على نقيضها ؟ هل لأن جسدها لم يظهر في الصورة بينما بدت لنا عارية تماماً لا يجيب شرابي على هذه الأسئلة ؟

إنه ذكر ككل الذكور في تلك المرحلة من حياته، صورة الجسد الأنثوي معيار أساسي يكرس من خلاله النظام الاجتماعي الهيمنة الذكورية " المرأة بوصفها جسداً الجسد العاري يوّلد الاقتضاب، الاضطراب، و التوتر، و الجسد المتخفي يعكس البراءة، الطهارة، و العفة . جسد أنثوي من صنع المخيلة، سعى شرابي للتأكد من أنه رآه فعلا، ليست الحادثة الوحيدة لهذه البلاغة الذكورية، فالمرأة و الجسد ثنائية تصارعت في مخيلته بين الحضور و الغياب في مشهد آخر يقول عنه أنه ليس متأكداً حتى إن كان رآه فعلاً، أم أنه حلم في سن المراهقة « فتاة في الرابعة عشر أو الخامسة عشر من عمرها، ترتدي لباس سباحة أحمر اللون .... على وشك أن تضع قدمها العارية في الماء » (2) إرتبك و أدار وجهه، يعتقد انها المرة الأولى التي يرى فيها جسد امرأة.

الحضور الأنثوي الطاغي عند "شرابي" اقترن بالعناية، أخلاق النسوة، الحداثة، التميز، نموذج الجدة في مقابل "مرت الباشا " و " الست سارة " دعمته تجارب القلب، و حضور الجسد

(1) هشام شرابي، صور الماضي، مصدر نفسه، ص 69
(2) المصدر نفسه، ص 70

و المخيلة، كل ذلك جعل "شرابي" يقترب من "النسوية " و تكون محور تفكيره الناقد الذي يرى في " المرأة " موضوع مركزي في صنع المستقبل .

د – الحضور الأبوي :

تحدث "شرابي" كثيراً عن الأب باعتباره رمز السلطة في المجتمع الأبوي الذي يقوم على أفضلية الرجل في العائلة، أما الأم تحتل المرتبة الثانية، و الأطفال هم في مرتبة دنيا مع أفضلية للابن على البنت، لذلك الحضور الأبوي في عائلة "شرابي" تمثل في نموذجين : الجد و الأب .

الجد، صورة الأب الذي لم يصمد كثيراً جرّاء تهجيره من وطنه و من منزله، فقد توازن شخصية إلى أن توفي و ظلت الجدة ملازمة به تعتني به و كانت أكثر صموداً .

احتل الجد منصباً رفيعاً في البصرة قبل تقاعده أثناء الحكم العثماني، و انتقل الى عكا تاركاً خلفه عالماً انتهى مع الحرب العالمية الأولى و انهيار السلطة العثمانية . لاحظ "شرابي" اعتراف جدّه بسلطة جدته كاملة لا مشروطة، ذلك ما أدى الى تأمين جوّ من السلام و الطمأنينة، يُقر أنه لم يشهد مثله في بيت آخر، أما عن علاقته بجده فيقول « كانت العلاقة بيني و بين جدّي خاصة، يحكمها أسلوب التفاهم الرمزي الذي ينشأ بين جدٍّ و حفيده، و بين شيخ و طفل، نادراً ما كان جدّي يدخل معي في حديث مفصّل، إذ يقصر كلامه على أسئلة مبهمة يطرحها عليّ بأسلوب مداعب » (1) ليس الجد نموذجاً للأبوية المتسلطة، فإنه لا يتذكره إلا و الابتسامة على وجهه، لا يرفع صوته و لا يتكلم بغضب، فهذا الرجل المسالم سلوكه ليس كسلوك الآباء النمطي في المجتمع العربي، إنه سلوك فردي .

"الوالد" رجل دارس للحقوق في اسطنبول، لا تراثي و لا عصري، رغم أنه كان مثقفاً و يرتدي الهندام العصري، تزوج "أم شرابي" بعد وفاة زوجته، يصفه "شرابي" بالبطركي في شخصيته و في علاقته بعائلته و بالمجتمع، يقول عن علاقته به « كانت العلاقة بيني و بين

(1) هشام شرابي، صور الماضي، مصدر نفسه، ص 57

أبي طقوسية، لم أسمعه مرة يروي نكتة أو يضحك بملأ قلبه، لا أذكرأني دخلت معه يوماً في حوار أو حديث " شخصي " أو أننا ضحكنا سوياً حول موضوع، كان عندما يعتريه الغضب، يصيح بأعلى صوته، فيسكت الجميع، لا أظن أني تعلمت منه شيئاً » (1) و أظن أنه تعلم عنه أهم شيء " كيف يكون الأب بطركيا " تعلم من أبيه قيم و ممارسات النظام الأبوي، إنه المحيط الذي « يمارس فيه الكبار و الذكور السلطة المطلقة و يكبت فيه الصغار و الإناث كبتا كاملاً » (2)

لم يكن والده يهتم بنتائجه و علامات، إلا من خلال نظرة سريعة دون تعليق « لم يحدثني إلا بالأمور العملية، و من موقع الأب العارف و الآمر، رغم عطفه علينا » (3) و لم يكن يظهر أي حزن لفراق "شرابي" و هو يتوجه إلى المدرسة الخارجية، في حين كانت أمه تنتظر علاماته باستمرار و تعانقه عند مغادرته البيت و هي تخفي دموعها .

أهم حضور للأبوية في حياة "شرابي" الطفل هو مرافقته لوالد الى السوق و الى الولائم و الاجتماعات السياسية، لم يلحظ يوماً أباً يأخذ ابنته معه الى السوق، إنه الولد الذي سيكون يوماً رجلا يجب أن يتعلم التصرف كالرجال .

لعلّ أهم محطة في حياته تلك الاجتماعات السياسية التي كانت دائما ولائم . " كان أبي يصطحبني أيضاً الى الولائم و الاجتماعات السياسية التي تقام في المناسبات الوطنية (...) و للاحتفاء بالشخصيات الكبيرة التي كان يستقبلها " المعارضون" عند زيارتها يافا " (4)

يسجل شرابي على هذه التجمعات أن الحضور فيها يقتصر على الرجال، الخطابات طويلة تلقى بأصوات عاطفية مسترسلة، هنا احتك باللغة الأبوية التي سرعان ما يمل منها الجميع، فيقاطع الحضور الخطبة بالتصفيق و في عجلة من أمرهم لتناول تلال الأرز و اللحم الموضوعة على موائد مختلفة، وبدأ الرفض يتكوّن و يتبلور لدى شرابي لهذه الثقافة الأبوية

(1) هشام شرابي، صور الماضي، مصدر نفسه ، ص 93
(2) المصدر نفسه، ص 94
(3) المصدر نفسه، ص83
(4) المصدر نفسه، ص 86

« ... تعبت من أصحاب والدي و من الجلوس الى جانبه بصمت و تهذيب، و تعبت أكثر من انتظار الطعام، الى هذا اليوم ما زلت، كلما شعرت بالملل، أحس بالجوع في الوقت ذاته، عادة أظنها تكونت في نفسي من جرّاء حضور الاجتماعات السياسية بصحبة والدي، من هنا رفضي، في بذوره اللاشعورية للثقافة الأبوية » (1)

توفي والده سنة 1956، آخر لقاء "شرابي" بوالد كان شتاء 1954، عامله بلطف و لياقة، « أخذ يتحدث عن العودة الى يافا، بكت عينا والدي بحنوّ ربت على خدي، كما كان يفعل عندما كنت طفلاً باذن الله يا حبيبي » (2)

صورة من الماضي تجعل "شرابي" يكتشف ان اللاشعور الجمعي حاضر في سلوك الفرد لذلك رأى أنه كان قاسياً على شخصية "الأب " فسلوك الآباء نمطي في المجتمع العربي لا سلوكا فردي « كنت أحياناً عنيفاً في منهجي النقدي الذي سلكته في كتاباتي حول النظام الأبوي و أثره في تشخيصي له سلطة و رمزاً، لا أريد أن أظلم الشخص الذي كان أبي فهو في ذاكرتي أب حنون و له في قلبي مكانة محفوظة لا يغيرها الزمن، أنا الآن مثله أب، رغم أني لم أختر أن أكون "أبا" فنحن نصنع آباء قبل أن يولد أبناؤنا بزمن طويل » (3) يلتمس "شرابي" العذر لكل "أب" في مجتمعنا، فمسلك الأب ليس مسلكاً ذاتياً، بل مغروساً في نمط القيم و الممارسات التي نشأ عليها ، يجد شرابي نفسه أباً و أستاذاً و اللاشعور الجمعي حاضر أيضاً في سلوكه كفرد، فلطالما وجد نفسه، و هو الأستاذ الذي اكتشف خلل مجتمعه العائد لبنية أبوية متسلطة يتصرف بأبوية « ألقي على طلبتي في الجامعة دون قصد أسئلة كالتي يلقيها علينا أساتذتنا في المدرسة بالروح المتغطرسة ذاتها، كأني أريد أن أذكرهم من يملك السلطة، كما كان يفعل أساتذتنا معنا » (4)

(1) هشام شرابي، صور الماضي، مصدر نفسه ، ص 88
(2) المصدر نفسه، ص 101
(3) المصدر نفسه، ص 94
(4) هشام شرابي، الجمر و الرماد، ذكريات مثقف عربي، مصدر نفسه، ص 127

2 – الخلفية السياسية

أ – من القومية العربية الى القومية السورية :

إن الدافع الأساسي للحراك السياسي عند " شرابي" هو ايجاد اطار لمبادئ عملية و الذي يمكّنه من تحقيق أهدافه، إنها " القومية العربية "، فكرة جيل حارب الاستعمار، فالقومية ليست دخيلة على فكر " هشام شرابي، انما نبعت جذورها من انتمائه الى الفكر القومي التقليدي الذي كان ينادي به الجيل السابق الذي حارب الاستعمار العثماني (1)

يرى "شرابي" أن السيطرة العثمانية التركية كانت الدافع الأساس لظهور مفهوم القومية العربية في الشام، سعياً من العرب لاحتلال مكانة في مجتمع يهدده الخطر العثماني، و كانت بذلك القومية دعوة الى حكم رمزي يضمن به العرب حقوقهم السياسية في محيط يسيطر فيه الاتراك، كما شجع الاطار العالمي على تنامي الشعور القومي، و اتخذ ذلك شكل الكفاح ضد قوى الغرب التي بدأت تلتهم الولايات العثمانية العربية الواحدة تلو الأخرى، ممّا أثار مخاوف المثقفين فأعلنوا قوميتهم العربية و حمّلوها رفضهم للاستبداد بشكليه السلطة التركية و الاستعمار الغربي، كلها ظروف تاريخية تعرض فيها شرابي و بالتفصيل لظهور الفكر القومي العربي « كانت الامبرايلية الأوروبية عاملاً أساسياً في تطوير الروح القومية في مصر، و أدت مقاومة أوروبا ظروف مختلفة ، كان الاضطهاد التركي و ليس الامبريالية هو الذي واكب تبلور فكرة القومية » (2)

"شرابي" المفكر الفلسطيني الرافض للاستعمار، في جوٍّ مشحون تتكون أفكاره السياسية، و أهمها فكرة العروبة بمعناها العاطفي الناتجة عن الممارسة العملية في الموقع المقابل للأجنبي، يسجل في " الجمر و الرماد" بداية الفعل السياسي إنه فعل حماسي مع أول حركة شعبية تقوم ضد الاستعمار الفرنسي منذ الثورة السورية في العشرينيات من القرن الماضي، سنة 1943 شارك "شرابي" في مظاهرات الطلبة باستمرار، حيث كان طلبة الجامعة العرب

(1) هشام شرابي، الجمر و الرماد، ذكريات مثقف عربي، مصدر نفسه ، ص 83
(2) هشام شرابي، المثقفون العرب و الغرب، مصدر نفسه، ص 113

يشتركون في المظاهرات مع زملاؤهم اللبنانيين و لم يكن هناك فرق بين لبناني، فلسطيني سوري، عراقي أو سعودي .

انظم شرابي سنة 1944 الى جمعية سرية، كان هدفها تحرير الوطن العربي و توحيده، و التي أصبحت فيما بعد نواة من نوى حركة القوميين العرب « لست أدري إلى هذا اليوم من كان وراء هذا التنظيم (...) كانت خليتنا تتألف من عدد من الطلاب (...) و كنا نجتمع مرة في الأسبوع في إحدى غرف النوم و نتباحث في موضوعات مختلفة برئاسة المسؤول عن الخلية و كانت موضوعات الاجتماع الطويلة و الأبحاث مضجرة فملّتها نفسي بعد مدة قصيرة، كان هدفي من الانتماء الى الجمعية الخروج من حالة القلق و الغموض و العجز التي كنت أعاينها، لا الزيادة عنها » الجلي أن انتماء شرابي للخلية كان انجرافا وراء تيار حماسي غير واقعي، فتحرير الوطن العربي و توحيده في أوضاع كتلك فكرة حاول شرابي الانتماء إليها « كنت في ذلك الحين مازلت محافظاً في تفكيري خاضعاً لسيطرة الفكر القومي التقليدي الذي كان ينادي به الجيل السابق الذي حارب الاستعمار العثماني ثم وقع فريسة الاستعمار البريطاني الفرنسي بعد الحرب العالمية الأولى و تعاون معها » (1)

كان "شرابي" لا يزال متأثراً بالفلسفة المثالية، وأفكاره تدور حول شعارات الحرية والاستقلال، تخلى عن عضويته في الخلية و بدأ يحاول الخروج من وحدته السياسية، فالاندماج في السياسية بالنسبة له كان لاشباع حاجة الانتماء الاجتماعي « " فالأنا " و"أنت" لا تشكلان"نحن" بالمعنى الجماعي الصحيح، كنت أتوق إلى أن أصبح جزءاً من كل أكبر تندمج فيه هويتي الخاصة بهويتي الجماعية الشاملة ...ممّا دفعني الى الالتحاق بالحزب السوري القومي » (2)

كان الحزب القومي السوري العدو الأكبر للعرب و العروبة بنظر الخلية التي انتسب اليها شرابي، لذلك راوده الفضول للتعرف على هذا الحزب، فكانت دراسة قام بها في مادة العلوم

(1) هشام شرابي، الجمر و الرماد، مذكرات مثقف عربي، مصدر نفسه، ص 69
(2) المصدر نفسه، ص 70

السياسية في سنته الثالثة في الجامعة الأمريكية حيث كلّف " شارل عيساوي " الطلبة باختيار موضوع يتناول الحكومات و الحزاب المعاصرة، ووقع اختيار "شرابي" على الحزب القومي السوري .

قرأ كل ما كتب عن الحزب، درس مبادئ و خطب و مقالات سعادة، قابل العديد من قادته، اجتمع ب "نعمة ثابث" رئيس الحزب في ذلك الوقت و بالعضو الأول فيه " "جورج عبد المسيح" و بعديد المسؤولين في ادارة الحزب (1)

كانت هذه الدراسة بداية انتمائه للحزب السوري القومي، و تعّدُ مرحلة تحوّل و تطور في حياته « ما يهمني اليوم هو حياة الشعب المعذب و مصير هذه الجماهير المستغلة المستعبدة، جميع الأفكار القيم و الأهداف التي لا تدور حول حياة الشعب و مصير الجماهير، لم تعد تمسني أو تعني لي شيء » إنه تحوّل من الانتماء الى القومية العربية الحاملة للشعارات الى المعسكر المعادي لها " القومية السورية " و إن كان "شرابي" يعجز عن تفسير هكذا التحوّل " أن أحلل تطوري الفكري في تلك الفترة، و أفسر أسباب إنتقالي من نظرة إلى أخرى مضادة لها، أجدني عاجزاً عن تفسير ذلك " (2)

إن كان "شرابي" يعجز عن ذلك فالواضح انه كان يتحوّل في انتماءاته السياسية كما تحوّل في نظرته الفكرية من المثالية الى الواقعية، و من النظر الى الممارسة انتقل في انتمائه من " القومية العربية " التيار الحماسي الممل الى القومية السورية " و التي كشفت دراسته لعقيدتها أنها واقعية، ففكرة القومية العربية مشروع قائم و حلم منشود و لكن ليتحقق ينبغي تحقيق القوميات القطرية كمرحلة ممهدة، ثم الانتقال بعد ذلك الى محاولة توحيد الأمة العربية و حتماً سيكون ذلك عملي و أيسر .

واجه الحزب القومي السوري صراعاً مريراً على واجهتين، حرب القوى الغربية الغازية، و حرب ضد النظام الداخلي الذي تميّز برجعية القوانين و النظم التي تأسست عليها البنى

(1) هشام شرابي، الجمر و الرماد، ذكريات مثقف عربي ، ص 71
(2) المصدر نفسه، ص 72

مَثّلَ الحزب القومي الاجتماعي السوري مرجعية فكرية استطاع من خلالها "شرابي" ممارسة أفكاره التحررية التي اعتقد أنها المخرج من القيود الرجعية التي يتخبط فيها المجتمع العربي، فالحزب استبعد الدين من صياغة الأيديولوجيا السياسية في بناء الأوطان، فكان حزباً علمانيا خالصاً يمثل التيار العلمي العلماني عند شبلي شميل، فرح انطوان، و يعقوب صروف .

لعّل عقيدة الحزب و التي صاغها انطوان سعادة خلفت أثراً عميقاً في فكر "هشام شرابي" شدّد سعادة على « أولوية العامل الذاتي في عملية التغيير الاجتماعي بدءاً بفصل الدين عن الدولة و الغاء الطائفية الى تحديد الهوية القومية و تثبيت ثقافتها العلمانية و احياء تراثها القومي، و لهذا أيضاً اعتبر الاستقلال السياسي غير كافٍ لاطلاق قوى الأمة و تحقيق أهدافها العليا، و اعتبر تحطيم التبعية الحضارية للغرب شرطاً أساسياً لقيام قومية جديدة » (1)

"شرابي" الناقد الحضاري انتمى للحزب القومي السوري، لكنه قدم انتقادات عديدة للحزب لاحقاً و لزعيمه أنطوان سعادة إذا اكتشف ان الحزب امتداد للسائد، فالعرب عموماً لم يستطيعوا التخلص من الخلفية الفكرية التي غلب عليها التحكم و السيطرة، فسعادة و إن مثل في بعض أفكاره رجل السياسة العلماني، إلا أنه سيطرت عليه عقلية السياسي العربي الذي يعطي لنفسه حرية أخذ القرارات الفردية و التمتع بالنفوذ السياسي الذي منحه لنفسه .
قدّم شرابي صورة لزعيم الحزب ايجابية، إلا أنه رأى أيضاً أنه لا يختلف عن أصحاب الزعامات، فسلوكه بطركي، و كلٌ مجند لتنفيذ قراراته، و يعتبر "شرابي" من الذين امتثلوا لأوامر سعادة دون نقد أو نقاش، رغم أن هذا ينافي مبادئه القائمة على حرية الرأي و الفكر، إلا أن "شرابي" فسر ذلك باعجابه سعادة من جهة و بعدم نضجه الفكري آنذاك .

ب – زعيم الحزب القومي السوري :

إن عودة أنطوان سعادة من منفاه في الأرجنتين عام 1947، حدث فاصل في حياة "شرابي" الذي كان في مرحلة « أبحث عن عقيدة ألفُ حياتي حولها، عن ذات تتجاوز " الأنا الفردية "

(1) هشام شرابي، صور الماضي، مصدر نفسه، ص 192

و عن هوية اجتماعية تضفي على حياتي وجوداً حقيقياً محسوساً، فوجدتها في عقيدة الحزب السوري القومي » (1) لذلك لا نبالغ إذا اعتبرنا " أنطوان سعادة مركز اهتمام "شرابي" في هذا الحزب، رأى فيه الرجل الذي يمثله و يجسد فيه ذاته الثائرة و علمانيته الواضحة، التي استطاع من خلالها إقامة حزبه و التبشير بامكانية عزل الدين عن عالم السياسة، و اعتبار أن كل من ينتمي لسوريا، هو سوري بغض النظر عن دينه و جنسه، و يقول "شرابي" معبراً عن اعجابه ب "سعادة" وولائه الدائم له « آمنت سعادة بأفكاري كلها و مشاعري كلها، و كان بالنسبة إلي القائد و البطل (الأب المثالي)، أحببته و احترمه كما لم أحب أي انسان آخر » (2)

اعتبر "شرابي" الزعيم استثناء، فهو يتميز بحنكة سياسية تخوّله أن يكون قدوة قيادية، كما كان سر اعجابه به دفاعه المستمر عن القضية التي طالما آمن بها، و رفض الجبن و الذل و المهانة، و الخروج من دائرة الانفعال الى أداة الفعل الحر المستقل، فالحياة ليست تحصيلاً للرزق على حساب مصالح الجماعة و كرامتها، إنها بالنسبة لسعادة « وقفة عز فقط ... الحياة لا تكون إلا في العز أما العيش فلا يفرق بين العيش و الذل، و ما أكثر العيش في الذل حولنا » (3)

فرض سعادة الانضباط على عمد الحزب، فبعد أن كانوا يأتون ومعهم علب سجائرهم في البداية، أصبحوا بعد ذلك يأتون الى الاجتماعات حاملين تقاريرهم وأوراقهم، و بهذا أحدث تغييراً عميقاً في أوساط الحزب، واتسعت رقعته و بدأ الوافدون من أنحاء لبنان و سوريا، و الأدرن و فلسطين لملاقاة الزعيم، وأصدرت النشرة الحزبية الأسبوعية وانتسب الآلاف من الأعضاء الجدد .

يعترف شرابي و هو حديث العهد بالسياسة أن سعادة مارس عليه سلطة متخفية، فهو لم يكن قادراً على مجابهته أو معارضته بأي موضوع « طغت شخصية سعادة عليّ كلياً .. فأخذت موقفاً مؤيداً له مئة بالمئة رافضا كل نقد أو معارضة » (4) .

(1) هشام شرابي، صور الماضي، مصدر نفسه، ص 203
(2) هشام شرابي، الجمر و الرماد، ذكريات مثقف عربي، مصدر نفسه، ص 277 ، 287
(3) المصدر نفسه، ص 235
(4) المصدر نفسه، 83

غيّر سعادة في عقيدة الحزب، طرح مفهوماً جديداً للوطن السوري دون مراجعة أعضاء الحزب، و اخذ موافقة المجلس الأعلى، لم يثر "شرابي" معه هذا الموضوع، و أثناء كتابة مذكراته يعترف أنه ربما كان عليه أن يفعل ذلك « لم أبدِ أية معارضة لأسلوب التفكير الذي كان يمارسه بل خضعت له كما يخضع التلميذ لمعلمه أو الإبن لسلطة أبيه » . كان يتردد في قبول هكذا مواقف مع نفسه، مثل اعتباره المجتمع قيمة نهائية و الفرد مجرد وسيلة لتحقيق أهدافه، و يرجع شرابي ذلك إلى أنه آن ذاك لم يشعر « بالنفور الذي أشعر به اليوم نحو كل نظام هرمي يقوم على سلطة فوقية » .

"سعادة " مثل الأبوية في شكلها السياسي و التي تبيّن ذلك الخضوع اللاشعوري للأب و الذي سيبقى، فحبه و احترامه لا يتبدل و إن كان شرابي يجزم بأنه لو بقي "سعادة " حياً، فكان لابد لهذه العلاقة أن تتحول من التبعية الى علاقة جدلية، إنها صيرورة الفكر الناقد « هذا تحوّل محتوم، فهو يتم نتيجة لعملية نضوج الفرد و نموه النفسي و توصله الى مستوى معين من الوعي، عند ذاك لابد أن تجابه القيم السلطوية نقيضها في قيم العقل الناقد و ينهض الفكر حراً رافضاً مجرد الايمان أساساً للحقيقة التي يضم حياته حولها » (1)

ترك "سعادة " الزعيم السياسي أثراً طاغياً في نفس "شرابي" إلى درجة أنه لم يعد يرى لنفسه مستقبلاً خارج الحزب و لا عملاً إلا داخله، لذلك قطع دراسته للدكتوراه في شيكاغو سنة 1949 و لم يقاوم إلحاح " أنطوان سعادة " عليه بالعودة << ... فمجتمعنا القومي الاجتماعي في أشد الحاجة الى المتخصصين في عقيدته الذين ينصرفون الى توطيد أسس النهضة و تقوية ثقته بنفسه و مصيره، و إن وجودك بقربي سيعينني على تصريف أمور كثيرة (...) و ليسوا كثر الذين أستطيع تكليفهم النظر بعضها >> . (2)

(1) هشام شرابي، الجمر و الرماد، ذكريات مثقف عربي، مصدر نفسه، ص 83
(2) هشام شرابي، صور الماضي، ص 204، رسالة كتبها سعادة الى شرابي في 1948/08/25 يطلب منه العودة الى بيروت

اندفع شرابي وراء قومية "سعادة " متمثلا ذلك حلاً للأزمة الفلسطينية من جهة و مساهمته في تحقيق النهضة العربية عموماً، إلا أن "شرابي" انتكس من جديد و دفع الثمن غالياً " كنا نريد استبدال العيش الفردي الذي ترعرعنافيه ضمن محيط العائلة الآسن بحياة المجتمع الواسع الغني فسرنا في طريق العمل الحزبي و دفعنا ثمن تدخلنا في السياسة غالياً (1) خلف له ذلك النفي من الوطن الذي كان يسعى لتحريره وأقصي من دائرة المساهمة الفعلية والمباشرة في اصلاحه.

ج – العودة لأجل الرحيل :

بعد العودة إلى بيروت توّجه شرابي بعد الظهر الى بيت الزعيم، كان في انتظاره، جالسه لمدة ساعتين، عرض خلالهما حالة الحزب و وضعه السياسي، و الصراع المسلح هو الطريق الوحيد لتحرير فلسطين وودعه قائلاً « أريدك هنا غداً صباحاً، هناك أعمال كثيرة تنتظرك » عاد شرابي إلى حفلاته التي كانت تقام يومياً عند أحد القوميين، و الى مرافقة سعادة على متن سيارته و في ترحاله المستمر، عد "شرابي" من غربته الى وطنه، و يصبح يومه يدور حول الأمور الفكرية و الثقافية للحزب و للمجلة و الجريدة .

إنها الفترة التي دخل فيها الحزب في صدام مباشر مع السلطة الحاكمة، فبعد الحراك الفكري الذي شهده الحزب مع "هشام شرابي" و السياسي مع "أنطوان سعادة يصف "شرابي" أزمة الحزب و يذكر اليوم الذي سبق احراق المطبعة بالتفصيل و حيثيات مراجعة الجريدة قبل صدورها . أما اليوم الذي أحرقت فيه المطبعة، فشرابي كان متواجدا بها، و عند قدوم الزعيم نزل معه الى منزله، و تو وصولهما دق جرس التليفون مخبراً عن احراق المطبعة، و اعتقال كل من كان موجودا فيها « كان واضحا أن الحزب يتعرض لخطة مدبرة ... لقد قررت السلطة تنفيذ المؤامرة » و ما هي الا ساعات حتى كان بيت الزعيم يعجّ بمئات القوميين الاجتماعيين، و امتلأ الشارع بالسيارات و الرجال المسلحين الآتون من ضواحي بيروت

(1) هشام شرابي، الجمر و الرماد، ذكريات مثقف عربي، مصدر نفسه، ص 197

و الجبل، رفض سعادة أول مرة أن يرافقه شرابي قائلا باقتضاب « لا أريدك أن تأتي معي ... سأتصل بك فيما بعد » (1) حوصر بيت الزعيم و بدات الاعتقالات في صفوف القوميين الاجتماعيين، الجريدة أغلقت، مكتب الحزب مراقب، مطبعة " الجيل الجديد " أحرقت، يحب أن يختفي شرابي عن الأنظار إنه من المسؤولين في الحزب، اسمه ظهر في الصحف .

اعتقل كل أصدقائه أو هربوا، يختفي "شرابي" في ضيعة بضواحي بيروت، ليومين لم يغادر خلالهما الغرفة، صعد الى الجبل عندما أخبره صديقه الذي أخفاه أن قوة الدرك تتجه الى الضيعة " أنا طريد العدالة ..... هارب في البراري .... ما الذي أفعله على رأس هذا الجبل ؟ أصحيح ما يحدث لي ؟ " (2)

دخل " أنطوان سعادة " في مواجهة مع السلطة الحاكمة، كانت لهجته تشتد أكثر، أصبحت أكثر تهديداً، الاجتماعات التي تعقد من طرف القوميين الاجتماعيين باتت مراقبة و محاطة برجال الشرطة، بدأ التحرش بالحزب و تضييق الخناق عليه، ليدخل "شرابي" دوامة حقيقية انتهى فيها الى أن أعداء الحزب قضوا عليه « لقد تمكنت القوى الطائفية الاقطاعية و الرجعية التي كانت تتصارع فيما بينها باستمرار من الايقاع بالحزب و التخلص من أنطوان سعادة " الزعيم في نظر "شرابي" أخطأ في تقدير الحزب و تقويم قدرته « كان يسلك في تصرفه الشخصي و في مواقفه العامة سلوك رجل الدولة .... أظن ان سعادة لم يسبر تماما عمق الشعور الطائفي و العشائري الاقطاعي في البلاد، و من هنا كانت حيرته في تفسير تردد جماهير الشعب من الالتفاف حول الحزب » (3)

يرى "شرابي" أن الحزب كان نخبويا في تركيبه و نظامه و علاقة أعضائه، لذلك فشل في جذب الطبقات العمالية و الزراعية الفقيرة اليه، و سيطرت الطبقة البورجوازية الصغيرة على قيادته و صفوفه، لم يدرك "شرابي" هذا في ذلك الحين فالهدف الذي طغى عليه كسائر أفراد جيله « تغيير هذا المجتمع من أساسة، كنا نريد الثورة " و الثورة في نظره كانت تسلم الحكم

(1) هشام شرابي ، الجمر و الرماد، ذكريات مثقف عربي، مصدر نفسه، ص 208
(2) المصدر نفسه ، ص 211
(3) المصدر نفسه، ص 196

و تغيير مجرى التاريخ " فَصَلَ الفكر المثالي بيننا و بين واقعنا الاجتمعاي المحسوس » (1)

عَجَزَ الحزب عن تعبئة الجماهير، لذلك عندما هاجمته الطبقات الحاكمة لم يجد ذلك الدعم و السند الذي يعيل الثورة عند قيامه . « أين هم زملائي و أبناء جيلي، طلائع ذلك الجيل الجديد ؟ .... تبعثروا و تفتت أحزابهم، و في طليعتهم الحزب السوري القومي الاجتماعي، أول من دفع ثمن الثورة .... أحياناً أقول لنفسي أن الغلطة كانت غلطتنا و اننا نحن المسؤولين عما حصل، كان باستطاعتنا أن نتفادى الكوارث التي تعرضنا لها .... لكني أعود و أقول لم يكن هناك مهرب .... لم يكن خطؤنا أننا قمنا بالثورة، بل في اننا لم نعِّد لها بما فيه الكفاية، لا بالنظرية ولا بالسلاح » (2) أعدم " سعادة " فرَّ شرابي الى الولايات المتحدة الأمريكية، بدأ رحلة النضال الجديد، الاعداد للتغيير بالنظرية ، تفكيك الأبوية في المجتمع العربي عن طريق النقد الحضاري.

(1) هشام شرابي، الجمر و الرماد، ذكريات مثقف عربي ، مصدر نفسه، ص 197
(2) المصدر نفسه، ص 202

الـخـاتـمـة

الخاتمة :

أنتجت الثورة وعي النخبة و رسمت خطوط ولاءاتها، لذلك انهيار الثورة وحده كان كفيلا بصقل الوعي و رفع الروح النقدية في نظرته للأشياء، إذ نبهه الى ما كان غائبا و مسكوت عنه في القضايا، هي المحنة التي ولدت فئة من المفكرين من طينة "هشام شرابي ".

فتمثل مشكلة النقد في الفكر العربي، في مفاهيمها و مقولاتها تستمد من ثقافة الغرب و تقاليده، و الخطر الحقيقي يكمن في انعزال الحركة الفكرية في الغرب و ابتعادها عن الواقع المعاش و صراعاته، و لعلها النظرة التي لا يمكن أن تنسجم مع المفكر العربي و انشغالاته لذلك حدّد شرابي السياق الذي ينبغي أن يتحرك فيه النقد في الفكر العربي، و كان ذلك مدخلاً منهجياً حرضه على الدراسات الحضارية للمجتمع العربي، و البحث في اشكالية تخلفه، باعتبار الأزمة تكمن في بنيته الأبوية، محاولاً الوقوف موقفاً نقدياً تجاه المجتمع مبتعداً بقدر الامكان عن " الصفاء الفلسفي " متبنياً " النقد الحضاري" كعملية تجديد مستمرة لإحداث التغيير الاجتماعي .

" النقد الحضاري" إطار فكري تندرج ضمنه الممارسات المجتمعية و السياسية الهادفة الى التغيير، إنه واقع فكري مطلوب، تأسيس لوعي نقدي يقوم على ديمقراطية تشاركية، تنبع من الحوار و التبادل الحر، و الحوارات الأفقية المفتوحة بين فئات و جماعات و مؤسسات المجتمع المدني، فهو بذلك تفاعل فكري و نقاش مستمر على صعيد المجتمع ككل .

النقد الحضاري يرقى بالممارسة المجتمعية و السياسية من خلال نضج الرؤية و الهدف و تخطيط أساليب و متطلبات، و إعادة النظر في كل الأفكار و العلاقات و القيم المفروضة على الأفراد في المجتمع، فالنقد وسيلة لتثوير الواقع و تغييره جذرياً، و ذلك بنقل المجتمع من نظام الأبوية الى نظام الحداثة، على صعيد الدولة، الفكر، الاقتصاد، المجتمع، والحضارة ككل.

لم نعد بحاجة الى العنف بل الى " نقد حضاري " و الذي ليس مهاجمة للحقائق و إظهار سحفها، و لا توفيق الواهم بين الأبوية و الحداثة و إنما إعادة النظر في جميع ركائز الفكر الموروثة و المستمدة من الثقافة المهيمنة، في قراءة متفتحة للتاريخ و المجتمع، و في تمهيد فكري اجتماعي للأرضية المطلوبة لإقامة البنى البديلة .

" النقد الحضاري " تعبير عن حاجة المثقفين العرب الى خطاب نقدي أصيل و مستقل، العائلة، المجتمع و الدولة، فموضوعه " الخطاب الأبوي في المجتمع العربي" إذ يلجُ شرابي الى جميع المجالات التي يختبئ وراءها التخلف الأبوي، فشمل نطاقات الايديولوجيا، السياسة، النخب، الثقافة السائدة، الفئات المهشمة، الأسرة، السلطة و غيرها، متناولاً " السلوك الاجتماعي"، فسلوك الفرد ليس حالة نفسية تتغير ذاتيا بل النظام الاجتماعي و الاقتصادي يفرض وضعاً نفسياً ذهنياً معيناً في الأفراد كشرط لاستمراره و نموه، لذلك التحدي الحضاري ليس وعظاً و لا تبشيراً، و إنما الانطلاق من صلب الواقع من أجل تغييره و تجاوزه من السلوك يتجه شرابي صوب، الحداثة، مشكلة التخلف، مسائل اللغة، قضية المرأة، القوى و الحركات الاجتماعية و يندرج إثر ذلك في مناخ عام يريد للفلسفة أن لا تقع تحت سحر أدبيات متعالية .

يقوم "النقد الحضاري" على مقدمات هي منطلقات للشروع في تحديد معالم قول نقدي جديد، المعرفة الذاتية و الوعي الاجتماعي، فلا يمكن للنقد أن يوجد أصلا دون شعور المجتمع بتخلفه و عجزه، و حدسه لذاته عن طريق معرفة نقدية، و ذلك لا يتحقق في غياب الحرية، فلا يمكن بلورة فكر مستقل إلا عن طريق الحوار المفتوح، الى جانب إرادة التغيير . كما أنه لا مهرب من الانفتاح على الثقافة الغربية فهي تتصف " بالقوة و الاقتدار "، إلا أن النقد الحضاري لا يمارس الا من عقل يستطيع التخلص من التبعية للنموذج الغربي، و لا يتقوقع في التراث و في إعادة مفهمة النقد الديني، إذ ينبغي التمييز بين الحركات الدينية و التراث الديني باعتماد التحليل العقلي لواقع الحركات الدينية الأصولية، إذن " النقد الحضاري إطار منهجي تتطور

من خلاله الممارسة الفكرية و يحاول استنفاد كل امكانياته وفق مقدمات تقوم على معرفة الذات معرفة نقدية، في اطار حر يقر بالاختلاف و التعدد متخلصاً بذلك من هيمنة الغرب و الموروث على السواء، مستبدلاً الممرسات القديمة بإطار نظري يتجاوز سلطة و هيمنة الموروث الثقافي النافذ في بنية أبوية للمجتمع العربي مستعيناً بمنهج اجتماعي تحليلي و لغة جديدة حوارية تواصلية .

إن المجتمع العربي فوّت الفرص لتحقيق التقدم، النهضة، الاستقلال، و حتى ما يسميه "شرابي" الطفرة النفطية وصولاً الى العقد الأخير من القرن العشرين ، لم يكن مجرد اخفاق بل تعزيز لسلطة النظام الأبوي و عودة العصبيات، لذلك تتعدى مهمة " النقد الحضاري" نقد الفكر المجرد الى كسر الدائرة المفرغة لا انمائياً و اقتصادياً بل حضارياً في المجتمع العربي المشلول و العاجز جرّاء الأبوية، لذلك المهمة تقتضي تفكيك هذه السلطة المهيمنة لتجنب حالة الترذي الحضاري .

إن تفكيك السلطة ليس مراجعة نقدية لمفهوم السلطة كقدرة شرعية أو قانونية، و إنما مراجعة واقع اجتماعي شامل من خلال العلاقات القائمة على السلطة، و التي تمثل في الاجماع الصامت المبني على الطاعة و القمع، على مستوى المؤسسات الاجتماعية، من خلال إرساء علاقات هرمية، فوقية، تراتيبية تتوزع على أنحاء الجسم الاجتماعي و السياسي، و يتقمص هذه السلطة، الأب، الأستاذ، الحاكم، الزعيم، و في كل الأحوال الرجل .

لا يمكن اعتبار " قضية المرأة " عند شرابي عموما سوى احدى الحركات الاجتماعية الجديدة، الساعية لإعادة التوازن الى بنية مجتمعية طوّعت المرأة لصالح ثقافة أبوية قائمة، فليست مجرد " تحرير" تخص النساء، ليست مشكلة فئة تصارع من أجل التوقف عن تهميشها و إنما قضية بامكانها الاطاحة بالخطاب السائد و تدفع بالتحديث قدماً ـ فنجاح الحداثة العربية مرهون باستيعاب قضية المرأة ، و تبعا لذلك النقد الحضاري سيقدم قراءات مغايرة للقراءة الذكورية للتاريخ، التراث، الواقع، و المجتمع .

الى جانب هذا فالنقد الحضاري نقد علماني يرفض هيمنة المقدس على كل جوانب حياة الانسان، ما يترتب عنه البحث في الصيغ النظرية المقرة بامكانية اعتماد الدنيوي في تاريخيته كبديل للتعالي، إذ يوضح شرابي العلمانية كنزعة غير معادية للدين، بل فصل ما هو اجتماعي و سياسي عن ما هو روحي، سماوي و مجرد . لأن في استخدام المقولات الغيبية تبرير للسلطة القائمة و استبدالها بسلطة قمعية أبوية، كما هو حال الحركات الأصولية التي ترسخ البنية الأبوية و تبقي على التسلط في المجتمع العربي، إذ النقد العلماني يؤمن للفكر الناقد حرية التفكير، القول، الكتابة، و الحوار ، لا على صعيد القانون و الدستور فحسب بل على صعيد الرأي العام و الممارسة اليومية أيضاً .

إن الأداة الصالحة التي تجعل النقد الحضاري فعّال هي " الجماهير " فالانزال الاصلاحي الفوقي الذي يقوم به المثقف دون التوجه الى البنى التحتية لا يجدي نفعاً، و لا يمكن للتغيير الجذري ان يحدث دون أن تساهم فيه قواعد الشعب، لذلك ينبغي أن توجه الكتابة صوب الحركات الاجتماعية لترفع مستوى الوعي الذاتي، الذي سيتحول الى قوة اجتماعية قادرة على تحدي الوضع القائم و مجابهة سلطته المركزية .

إن العمل الحقيقي الذي راهن عليه شرابي هو التغيير العقلاني اليومي، تجنباً للعنف الا أنه يرى أن الاطاحة بسلطة الأب قد تأخذ شكلا صدامياً و ربما في معركة الشارع في نبؤة مستقبلية متميزة لما تشهده المجتمعات العربية اليوم . و لكن و نحن نواجه الأوضاع نكاد نجزم ان معركة الشارع التي أطاحت بسلطة الأب استهدفت معها سلطة القانون و أنتجت أباءاً من نوع جديد .

قائمة المصادر و المراجع

أولا / قائمة المصادر:

أ - الكتب :

1 - هشام شرابي، الجمر و الرماد، ذكريات مثقف عربي، دار الطليعة للطباعة و النشر، بيروت، ط1 ، 1978

2 - هشام شرابي، المثقفون العرب و الغرب، عصر النهضة 1914 – 1975 ، دار النهار للنشر، ط 2 ، 1981

3 - هشام شرابي، يحكي قصة ثلاث مدن عاش فيها، عكا، بيروت، واشنطن، منشورات الجمل، كولونيا، ألمانيا ، 1994 .

4 - هشام شرابي، الرحلة الأخيرة ، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط 1، 1988

5 - هشام شرابي، صور الماضي، دار نلسون، بيروت، ط 3 ، 1998

6 - هشام شرابي، النقد الحضاري للمجتمع العربي في نهاية القرن العشرين، مركز دراسات الوحدة العربية 2001

7 - هشام شرابي، النظام الأبوي و اشكالية تخلف المجتمع العربي، دار الغرب للنشر و التوزيع، وهران، ط4، 2002

ب - المقالات :

1 - هشام شرابي، " الطفل العربي و معضلات المجتمع البطركي، الجمعية الكويتية لتقدم الطفلة العربية، الكتاب السنوي الأول، الكويت 1983 – 1984

2 - هشام شرابي و محمد جواد رضا " التنشئة العائلية و أثرها على شخصية الطفل، الجمعية الكويتية لتقدم الطفولة العربية، الكتاب السنوي الأول، الكويت، 1989 – 1984

3 – هشام شرابي، كيف نفهم الغرب، تأليف جماعي، الثقافة العربية في المهجر، دار توبقال، الدار البيضاء، ط1، 1988

هشام شرابي، مشكلة القيم في فلسفة " هارتمان و لويس " ترجمة و تقديم محمد مدين، دار الثقافة العربية، 2001

4 – هشام شرابي، الرؤية الفكرية و الالتزام السياسي، عن ندوة النقد الحضاري بين الاختلاف و الحداثة، دار الغرب للنشر و التوزيع، وهران ، 2004

5 - هشام شرابي، النظام الأبوي و التبعية و مستقبل المجتمع العربي عن ندوة " العقد العربي القادم، المستقبلات البديلة " تأليف جماعي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 1، 1986

ثانيا / قائمة المراجع :

أ – المراجع باللغة العربية :

1 – أبو النور حمدي أبو النور حسن، يورجين هابرماس، الأخلاق و التواصل، دار التنوير للطباعة و النشر، 2009

2 - ابراهيم مذكور، في الفلسفة الاسلامية، منهج و تطبيقه، ج 2، دار المعارف ، مصر، ط2، (د ت)

3 - ادموند هوسرل، تأملات ديكارتية ، ترجمة شيخ تيسير الأرض، دار بيروت للطباعة و النشر، ط1، بيروت، لبنان، 1958

4 – أحمد أمين، زكي نجيب محمود، قصة الفلسفة الحديثة، لجنة التأليف و النشر، القاهرة، 1978

5 - أحمد طالب، مفهوم الزمان و دلالاته في الفلسفة و الأدب، دار الغرب للنشر، وهران ، ط 1، الجزائر 2004

6 - اسماعيل مهنانة، الوجودية و الحداثة، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط 1، 2002

7 - ألبرت شفايتسر، فلسفة الحضارة، ترجمة عبد الرحمان بدوي، مراجعة زكي نجيب محمود، المؤسسة المصرية للنشر و التوزيع، (د ت)

8 - ألبورت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، دار النهار ، بيروت، ط4، 1982

9 - العياشي عنصر، نحو علم اجتماع نقدي، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر 1999

10 - أرنست بلوخ، فلسفة عصر النهضة، ترجمة و تقديم الياس، دار الحقيقة للطباعة و النشر، بيروت ، ط1 ، 1980

11 - أميرة حلمي مطر، الفلسفة عند اليونان، دار النهضة العربية، القاهرة، 1977

12 - أمل التميمي، السيرة الذاتية النسائية في الأدب العربي، المركز الثقافي العربي، بيروت لبنان، ط 1 ، 2005

13 - أنور الجندي، الفكر العربي دراسة نقدية، وزارة الأوقاف و الشؤون الاسلامية، الكويت، ط 1، 1987

14 - أوغست كرونو، أصول الفكر الماركسي: ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الآداب، بيروت ن ط 1 ، 1868

15 - ايمانويل كانط، تأسيس ميتافيزيقيا الأخلاق، ترجمة عبد الغفار مكاوي، مراجعة عبد الرحمان بدوي، منشورات الجمل، كولونيا، ألمانيا 2002

16 - برتراند راسل، جكمة الغرب، ترجمة فؤاد زكريا، ج 1، المجلس الوطني للثقافة و الفنون و الآداب، الكويت 1973

17 - بول ريكور، صراع التأويلات، ترجمة منذر عياشي، مراجعة جورج زيناتي، دار الكتاب الجديدة المتحدة، ط 1، 2005

18 - توم بوتومور، مدرسة فرانكفورت، ترجمة سعد هجرس، دار أويا للنشر و التوزيع، ليبيا 1998

19 - توماس مور، يوتوبيا، ترجمة و تقديم انجيل بطرس سمعان، دار المعارف، مصر 1964

20 - جان لاكان، اللغة الخيالي الرمزي، تر مصطفى المنشاوي، منشورات الاختلاف الجزائر، 2008

21 - جمال مفرح، أزمة القيم من مازق الأخلاقيات الى جماليات الوجود، منشورات الاختلاف بيروت ، ط 1 ، 1993

22 - جورج سباين، تطور الفكر السياسي، ترجمة حسن جلال العروسي، ج 1، دار المعارفن بيروتن ط 4، 1971

23 - جون باول، الفكر السياسي الغربي، ترجمة رشاد خميس، الهيئة المصرية العامة للكتاب (د ت)

24 - جون ماي، السيرة الذاتية ، تر محمد القاضي و عبد الله صولة، بيت الحكمة، قرطاج تونس، 1999

25 - جيل دولوز، نيشه و الفلسفة، تر أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع بيروت، ط 1 ، 1993

26 - حسن محمد حسن، النظرية النقدية عند هربرت ماركيوز

27 - حسن حنفي، جمال الدين الأفغاني، دار قباء للطباعة و النشر و التوزيع، القاهرة، 1999

28 - حليم بركات، المجتمع العربي المعاصر، بحث استطلاعي اجتماعي، مركز دراسات الوحدة العربية، 1984

29 - حمو النقاري، منطق الكلام من منطق الجدل الفلسفي الى المنطق الحجاجي الأصولي ، دار الأمان، الرباط، 2005

30 - حفناوي بعلي، مدخل في نظرية النقد الثقافي المقارن، منشورات الاختلاف، ط 1، 2007

31 - رضوان زيادة، ايديولوجيا النهضة في الخطاب العربي، دار الطليعة للطباعة النشر بيروت، ط 1 ، 2004

32 - رونيه ديكارت، مقال في المنهج، ترجمة محمود محمد الحضري، دار الكتاب العربي للطباعة و النشر، القاهرة، ط 2 ، 1968

33 - رونيه ديكارت، تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى، تر كمال الشيخ منشورات عويدات، بيروت، ط 2، 1977

34 - رفاعة رافع الطهطاوي، تخليص الابريز في تلخيص باريز، دار ابن خلدون، بيروت، 2003

35 - زكي نجيب محمود ، في فلسفة النقد، دار الشروق، القاهرة، 1979

36 - سالم يفوت، العقلانية المعاصرة بين النقد و الحقيقة، دار الطليعة، بيروت، ط 2، 1989

37 - سوزان كساب، الفكر العربي المعاصر، دراسة في النقد الثقافي المقارن، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 2012

38 - صايم عبد الحكيم، هواجس فلسفية في التراث و الفكر المعاصر، كنوز الحكمة، الجزائر، 2011

39 - عبد الإله بلقزيز، من النهضة الى الحداثة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 1 ، 2009

40 - عبد الله القصيمي، العالم ليس عقلا ، دار الطليعة، بيروت، ط 1، 1963

41 - عبد الله العروي، مفهوم الدولة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1982

42 - عبد الله موسى، عقلانيات الفكر العربي، دار النشر و التوزيع، الجزائر، 2001

43 - عبد الله ابراهيم، المركزية الغربية، اشكالية التكوّن و التمركز حول الذات، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء

44 - عبد الله الغدامي، النقد الثقافي قراءة في الأنساق الثقافية العربية، المركز الثقافي العربي، ط 4 ، 2008

45 - عبد العالي معزوز، هشام شرابي و نقد النظام الأبوي في المجتمع العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت، 2012

46 - عبد العال عبد الرحمان عبد العال، الانسان لدى فلاسفة اليونان، دار الوفاء لدنيا للطباعة و النشر، الاسكندرية ، 2005

47 - عبد اللطيف كمال، مفاهيم ملتبسة في الفكر العربي المعاصر، دار الطليعة بيروت، ط1، 1992

48 - عبد الرحمان ابن خلدون، المقدمة، تحقيق خليل شحادة، دار الفكر بيروت، بيروت، 2004

49 - عبد الرحمان بدوي، فلسفة العصور الوسطى، دار القلم، بيروت، ط 3 ، 1979

50 - عبد الرزاق العيد، هدم الهدم، ادارة الظهر للأب السياسي و الثقافي و التراثي، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2008

51 - علي حرب، الممنوع و الممتنع، نقد الذات المفكرة، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط 1، 1996 .

52 - علي حرب، الاستيلاب و الاسترداد، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1997

53 - علي عبد الرازق، الاسلام و أصول الحكم، دار مكتبة الحياة، بيروت، (د ت)

54 - علي عبد الرزاق جلبي، الاتجاهات الأساسية في نظرية علم الاجتماع، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية القاهرة، 1990

55 - علي أسعد وطفة، بنية السلكة و اشكالية التسلط التربوي في الطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت، 2001

56 - عز الدين اسماعيل، الأسس الجمالية في النقد الأدبي، دار الفكر العربي، القاهرة، 2005

57 - عمر مهيبل، اشكالية التواصل في الفلسفة الغربية المعاصرة، الدار العربية للعلوم، الإختلاف، المركز الثقافي العربي، الجزائر، ط1، 2005

58 - غصيب هشام، هل هناك عقل عربي؟ المؤسسة العربية للدراسات و النشر، بيروت، ط1، 1953

59 - فريديريك نيشه، أصل الأخلاق و فصلها، ترجمة حسن قبسي، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر، ط 2 ، 1983

60 - نيشه، إنسان مفرط في انسانيته، ج 1، تر محمد الناجي، افريقيا شرق المغرب ، 1998

61 - فيليب لوجون، السيرة الذاتيةن تر عمر حلي، المركز الثقافي العربي، بيروت لبنان، 1984

62 - فتح الله خليف، فلسفة الاسلام، دار الجامعات المصرية، مصر 1987

63 - فؤاد زكريا، دراسة و ترجمة لجمهورية أفلاطون، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، 1975

64 - كارل بوبر، بحث في عالم أفضل، ترجمة أحمد مستجير، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1999

65 - كولن ويلسون، سقوط الحضارة، ترجمة أنيس زكي حسن، دار العلم للملايين، بيروت، 1959

66 - مارتن هايدغر، هيلدرلن و ماهية الشعر، تر فؤاد كامل، دار الطباعة للنشر 1997

67 - مصطفى حجازي، الانسان المهدور، المركز الثقافي العربين بيروت، ط 2 ، 2006

68 - محمد أركون، الفكر العربي، تر عادل العوا، ديوان المطبوعات الجامعية، ط 2 ، 1982

69 - محمد سبيلا، الحداثة و ما بعد الحداثة، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط 1، 2000

70 - محمد حمدي الزقزوق، المنهج الفلسفي بين الغزالي و ديكارت، دار المعارف، القاهرة، 1988

71 - محمد عمارة، المعتزلة و مشكلة الحرية الانسانية، المؤسسة العربية للدراسات و النشر، بيروت، ط 1، 1972

72 – محمد عمارة، المعتزلة و الثورة، دار الهلالن بيروت، 1984

73 - محمد نور الدين آفاية، الحداثة و التواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة " نموذج هابرماس، افريقيا للنشر، المغرب، 1991 .

74 - محمد عابد الجابري، التراث و الحداثة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 3، 1988

75 - محمد رياض، الانسان، دراسة في النوع و الحضارة، دار النهضة العربية، بيروت، ط 2، 1974

76 - نبية قارة، الفلسفة و التأويل، دار الطبيعة للطباعة و النشر، بيروت، لبنان، ط 1، 1998

77 - ناصيف نصار، التفكير و الهجرة، دار النهار للنشر، بيروت، 1997

78 - هاشم صالح، مدخل الى التنوير الأوروبي، دار الطليعة للطباعة و النشر، بيروت، ط 1، 2005

79 - هانزجور غادامير، بداية الفلسفة ، ترجمة علي حاكم صالح و حسن ناظم، دار الكتابة الجديدة، بيروت، ط1

80 - هيغل، محاضرات في فلسفة التاريخ، ترجمة إمام عبد الفتاح، مراجعة فؤاد زكريا، ج1، دار التنوير، ط1، بيروت

81 - هربرت ماركيوز، العقل و الثورة، تر فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1978

82 - هيو جورج سيلفرمان، نصيات بين الهيرمنوطيقا و التفكيكية، تر حسن كاظم و علي حاكم صالح ، ط 1 ، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، بيروت، لبنان، 2002

83 - ولتر ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة للنشر التوزيع، القاهرة، 1984

84 - ول ديورانت، قصة الفلسفة من أفلاطون الى جون ديوي، ترجمة فتح الله محمد المشعشع، منشورات مكتبة المعارفن بيروت، 2004

85 - وليام كلاي رايت، تاريخ الفلسفة الحديثة، ترجمة محمود سيد أحمد، تقديم إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط 2 ، 2005

86 - يورغان هابرماسن القول الفلسفي للحداثة، ترجمة فاطمة الجيوشي، منشرات وزارة الثقافة، دمشق ، 1995

87 - يورغان هابرماس، المعرفة و المصلحة، ترجمة حسن صفر، منشورات الجمل، كولونيا، ألمانيا، 2001

88 - يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط، دار المعارف، مصر، ط 3، (د . ت)

89 - مدرسة فرانكفورت النقدية، تأليف جماعي ابن نديم للنشر و التوزيع، وهران، الجزائر، ط 1، 2012

ب – المراجع باللغة الأجنبية :

1/ Emmanuel Kant, critique de la raison pure, paris, DUF, trad pecaud et tram say gues , Gallimard, paris, 1993

2/ Paul valey, la crise de l'esprit, (dans works bibliothèque de la pleiade) , paris, 1975

3/ Jaque le Goff, pour un autre moyen age, Gallimard, paris, 1977

4/ Karl Marx, Thèses sur Feurbach, in f . engles, ludwing Feurbach, et la fin de la philosophie, classique, allemande, (trad, revue gilbert bordias) , Edition sociales 1966

ثالثا / قائمة المعاجم و القواميس :

أ / باللغة العربية :

1 – ابن منظور، لسان العرب، مج4، بيروت للطباعة و النشر، بيروت ، لبنان، 1955

2 – أندري لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، مج 1، تعريب خليل أحمد خليل، منشورات عويدان، بيروت، لبنان، ط1، 1996

3 – هيغل، موسوعة العلوم الفلسفية، ترجمة و تقديم امام عبد الفتاح إمام، دار التنوير، بيروت، ط 1، 1983

4 – موسوعة مصطلحات الفكر النقدي العربي الاسلامي، مجموعة من المؤلفين، مكتبة لبنان، ناشرون بيروت، ط1، 2004

5 - جميل صليبا ، المعجم الفلسفي، الشركة العالمية للكتاب، بيروت، 1994

6 - الموسوعة العربية العالمية مؤسسة أعمال الموسوعة للنشر و التوزيع، ج 13، بيروت، 1996

ب – باللغة الأجنبية :

1 / Gerard le grand, Vocabulaire Bordas de la philosophie (Bordas, Paris, 1986)

2 / Grand Dictionnaire de la philosophie, Larousse, Paris 2005

رابعا / قائمة المجلات و المقالات و الندوات :

1 / نقد المجتمع الأبوي، تأليف جماعي، إعداد و تقديم أحمد عبد الحليم عطية، الإتحاد العربي للجمعيات الفلسفية، القاهرة، ط1، 2003

2 / الفلسفة في الوطن العربي المعاصر، تأليف جماعي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2001

3 / فلسفة النقد و نقد الفلسفة في الفكر الغربي و العربي، تأليف جماعي، مركز دراسات الوحدة العربية، 2005

4 / ندوة النقد الحضاري بين الاختلاف و الحداثة، تأليف جماعي، دار الغرب للنشر و التوزيع، وهران، 2004

5/ حسن حنفي، متى تموت الفلسفة و متى تحيا، مجلة عالم المعرفة، مج 15، العدد3، ديسمبر 1984

7 / حسن حنفي، جدل الأنا و الآخر، دراسة في تخليص الابريز للطهطاوي، مجلة الآداب، عدد 41، بيروت، 1983

8 / سليمان مخادمة، مساهمة في نقد العقل المكون، لفكر النهضة العربية، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد 74 – 75 ، مارس 1990

9 / ندوة العقد العربي القادم، المستقبلات البديلة، تأليف جماعي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط 1 ، بيروت 1986

10 / الاسلام و السياسة، تأليف جماعي، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الجزائر، 1995

11 / عبد الرزاق الدواي، عن الفلاسفة و السيرة الذاتية، مجلة الثقافة و الفلسفة، منشورات كلية الآداب و العلوم الانسانية بالرباط، تنسيق سالم يفوت، الرباط، المغرب، 1997

الـفـهـرس

الفهرس

قبس

إهداء

شكر

مقدمة..... أ

الفصل الأول : الفلسفة و النقد

المبحث الأول : مفهوم النقد و استعمالاته..... 12

أولا : مفهوم النقد

1 - لغة 12

2 – اصطلاحا 14

3 – النقد الفلسفي 15

ثانيا : استعمالات النقد

1 – النقد و العلوم 17

2 – النقد الثقافي 22

3 – النقد الحضاري..... 24

المبحث الثاني : النقد في الفكر الغربي 29

أولا : النقد القديم

1 – الفلسفة اليونانية 30

2 – الفلسفة القروسطية 35

ثانيا : النقد الحديث
1 – النقد عند كانط 43
2 – النقد عند هيغل 45
ثالثا : النقد المعاصر
1 – النقد الاجتماعي 48
2 – النقد الجنيالوجي 50
المبحث الثالث : النقد في الفكر العربي 52
أولا : النقد في الفلسفة الاسلامية
1 – المعتزلة 54
2 – الغزالي..... 55
3 – أبو بكر الرازي 56
4 – ابن رشد 57
ثانيا : النقد و النهضة العربية
1 – التيار التحديثي 62
2 – التيار الاصلاحي 64
3 – التيار العلماني 69
ثالثا : النقد و الفكر العربي المعاصر
1 – نقد التراث 73
2 – الاتجاه الماركسي 79
3 – الفكر النقدي في علم الاجتماع 80
4 – النقد البنيوي 81
5 – النقد النسوي 83

الفصل الثاني : النقد الحضاري عند هشام شرابي

المبحث الأول : دلالة النقد الحضاري 89

أولا : النقد الحضاري: المفهوم، الموضوع، المقدمات

1 – المفهوم 89

2 – الموضوع..... 95

3 – المقدمات 99

ثانيا : النقد الحضاري : المنهج، اللغة

1 – المنهج 103

2 – اللغة 107

ثالثا : مهمة النقد الحضاري

1 – المهمة الحضارية 113

2 – المهمة الاجتماعية و الايديولوجيةو السياسية 116

المبحث الثاني : ممارسة النقد الحضاري و المجتمع العربي..122

أولا : النقد الحضاري من اللحظة النقدية الى الحداثة

1 – اللحظة النقدية مقدمة لدراسة المجتمع العربي 122

2 – المجتمع العربي ، سماته، قيمة 124

3 – المجتمع العربي بين هشاشة التحديث و تشوه الحداثة 138

ثانيا : تفكيك بنية السلطة في المجتمع العربي

1 – السلطة التربوية 146

2 – السلطة الفوقية و الدولة الأبوية 150

3 – السلطة الغيبية و العقلانية السحرية 154

ثالثا : النقد الحضاري و مآلات التغيير
1 – النقد النسوي 158
2 – النقد العلماني 169
3 – النقد الحضاري بين المثقف و الجماهير 174

الفصل الثاني : الكتابة الشمولية و مرجعياتها

المبحث الأول : هشام شرابي الكاتب الشمولي 181
أولا : الكتابة عند هشام شرابي
1 – البداية 181
2 – التعدد و التنوع 184
3 – الالتزام 186
4 – الكتابة من العجز الى النضج 189
5 – لغة الكتابة 192
ثانيا : الكتابة و الفلسفة
1 – المثالية : اللحظة الفلسفية الأولى 195
2 – الدرس الفلسفي 199
3 – درس في المنهج 202
4 – القيم بين المثالية و الواقعية 206
5 – على هامش الفلسفة 210
ثالثا : هشام شرابي و السيرة الذاتية
1 – سيرة ذاتية فكرية 214
2 – الزمن و الوجود 218
3 – المكان و جغرافيا الارتحال 224

المبحث الثاني : المرجعية الفكرية، الاجتماعية و السياسية لهشام شرابي 229

أولا : الخلفية الفكرية لهشام شرابي

1 – الفكر العربي المعاصر و شخصيات فاعلة 229

2 – الخلفية الفكرية الغربية 240

ثانيا : الخلفية الاجتماعية و الفكرية لهشام شرابي

1 – الخلفية الاجتماعية 255

2 – الخلفية السياسية 270

الخاتمة 280

قائمة المصادر و المراجع 285

الفهرس 295