

الكتاب الرابع

النقد الحضاري للمجتمع العربي في نهاية القرن العشرين

المؤلف : أ.د. هشام شرابي

تحليل وعرض د. حنان محمد عبد المجيد إبراهيم

تمهيد:

هشام شرابي ناقد اجتماعي وأستاذ أكاديمي تخصص في تاريخ الفكر الأوروبي، له عدة مؤلفات في الفلسفة والاجتماع والسياسة والأدب، (*) ساهم في إنشاء عدد من المؤسسات المعنية بالشئون العربية والفلسطينية لكونه فلسطينياً يؤمن بالفكر القومي، حيث ولد بيافا عام ١٩٢٧ وعاش طفولته الأولى بين يافا وعكا، انضم شرابي إلى الحزب القومي الاشتراكي السوري في مرحلة مبكرة من حياته قبل تخرجه من الجامعة الأمريكية ببيروت عام ١٩٤٧، لكنه سرعان ما تخطى عن العمل الحزبي بعد إعدام مؤسس الحزب «انطوان سعادة» الذي كان بمثابة أب روحي له، وقد شكلت هذه الحادثة المأساة الأولى في حياته، ولم يمر وقت طويل حتى واجه شرابي المأساة الكبرى متمثلة في نكبة فلسطين، وبعد قيام الكيان الإسرائيلي اختار الغربة في أمريكا حيث هاجر إليها عام ١٩٥٠ وهناك أكمل دراسته العليا وحصل على الدكتوراه في التاريخ الحضاري من جامعة شيكاغو عام ١٩٥٩، مما أهله للقيام بالتدريس بجامعة جورج تاون أستاذاً لتاريخ الفكر الأوروبي.

(*) لهشام شرابي عدد من المؤلفات باللغتين العربية والإنجليزية أهمها: «المقاومة الفلسطينية في وجه إسرائيل وأمريكا» و«المثقفون العرب والغرب» و«مقدمات لدراسة المجتمع العربي» و«الجمهر والرماد.. مذكرات مثقف عربي» و«البنية البطركية بحث في المجتمع العربي المعاصر» و«النقد الحضاري للمجتمع العربي في نهاية القرن العشرين» و«النظام الأبوي وإشكالية تخلف المجتمع العربي».

منذ أن باشر شرابي عمله الأكاديمي بأمريكا أثر التزام الصمت تجاه القضايا السياسية ونأى بنفسه عن النشاطات السياسية، وخلال هذه المرحلة لم يكن يكتب إلا لأغراض أكاديمية بحثية، ولم يتحول عن هذا المسار إلا بعد هزيمة يونيو ١٩٦٧ التي أحدثت انقلاباً حاداً في مساره الفكري والسياسي، إذ بدأ يتحول عن الفكر الليبرالي ويتجه نحو الفكر اليساري فأعاد قراءة ماركس وفرويد بنظرة جديدة انعكست على مجمل أفكاره الاجتماعية والفلسفية والسياسية، كما انعكست على ممارسته حيث بدأ ينشط في مجال العمل السياسي الفلسطيني، مما جعله يفضل العودة إلى بيروت عام ١٩٧٠ حيث عمل في مركز الدراسات والتخطيط الفلسطيني، ونشر أول مؤلفاته السياسية: «المقاومة الفلسطينية في وجه إسرائيل وأمريكا»، وخلال هذه الفترة طغت السياسة على نشاطه الفكري حتى قيام الحرب الأهلية في بيروت عام ١٩٧٥، الأمر الذي اضطره للعودة مرة ثانية إلى أمريكا ليوصل عمله في جامعة جورج تاون لكنه لم يعد مرة أخرى إلى صمته الأول بل واصل اهتمامه بالنشاط السياسي الداعم للمقاومة الفلسطينية (*).

اتسم هشام شرابي بتقلبه الأيديولوجي الشديد والمتعاقب وتأرجحه بين المذاهب الفكرية المتعارضة، حيث تأثر تأثراً كبيراً في مطلع شبابه بـ «أنطوان سعادة» وأسْرته شخصيته الكارزمية وتعلق بأفكاره القومية العروبية، ومن ثم كان يجب أن ينعت نفسه بالمتقف العربي، وظل شرابي يعلن التزامه بالفكر القومي حتى أخريات حياته، وبالرغم من ذلك كانت كتاباته الأولى تجسيدا واضحا للفكر الليبرالي الداعي إلى التنافس الحر والديمقراطية والرأسمالية، إلا أنه تخلّى عن هذا الفكر

(*) أسس هشام شرابي مركزاً للدراسات العربية المعاصرة في جامعة جورج تاون، وفي عام ١٩٧٩ أنشأ المؤسسة الثقافية للعرب الأمريكيين، ثم أنشأ مركز التحليل السياسي عن فلسطين في العاصمة واشنطن عام ١٩٩٠، كما أنشأ مؤسسة خيرية أطلق عليها «صندوق القدس» بغرض توفير المنح الدراسية للطلاب والدارسين الفلسطينيين.

وانقلب عليه بعد مراجعة جعلته يقرأ ماركس من جديد ويتجه نحو الفكر الماركسي الجديد، وتطورت أفكاره بعد ذلك ليتبنى الفكر البنيوي والتفكيكي متأثراً بتصورات مفكري ما بعد الحداثة أمثال ميشيل فوكو وجاك دريدا ورولان بارت وجوليا كريستيفا وغيرهم، وقد كان لهذا الثقل الفكري الحاد أثره الواضح على إنتاجه الفكري مما وسمه في بعض الأحيان بالتناقض وعدم التناسق والغموض في بعض جوانبه. لكنه رغم ذلك اعتُبر واحداً من جيل الرواد الذين صاغوا الخطاب الثقافي العربي النقدي المعاصر، ومن ثم تأثر به بعض المثقفين العرب حيث نقل إليهم الرؤى المختلفة للفكر الغربي وتحليله لأزمة المجتمعات العربية ونقده للحياة الاجتماعية العربية، ولذلك ذهب بعض المحللين أنه كان الشارح الأكبر أو أستاذ الجيل بالنسبة لعدد غير قليل من المثقفين العرب المعاصرين^(١).

سيطرت على أفكار شرابي عدة قضايا مركزية ملحة كان يعيد عرضها في معظم كتاباته، عكست هذه القضايا ملامح التجربة الذاتية لشرابي كفلسطيني فقد وطنه وكره الاستعمار والتبعية، ومغترب نبذه الوطن العربي البديل ومهاجر منعه الهاجس القومي العروبي من أن يكون أمريكياً خالصاً، لذلك ظهرت قضية الاستعمار والعلاقة بين العرب والغرب كقضية محورية في كتابات شرابي، وتمسك بنقد النظام الأبوي والدفاع عن العقلانية والحرية كوسائل نقد تعمل على تجاوز الواقع المتخلف إلى واقع أفضل واعتمد على مفهوم الأبوية كمفهوم مركزي في بناء منهجه التحليلي النقدي، كما شكلت قضية اللغة وأثرها في الحياة الاجتماعية قضية محورية ربطها بمفهوم السلطة الأبوية، ومن جهة أخرى أبدى شرابي اهتماماً خاصاً بقضية تحرير المرأة كقضية سياسية تعني المجتمع برمته.

(١) عادل بن زيد الطريفي: أستاذ كليتون في ذكرى رحيل هشام شرابي، (مقال) جريدة الرياض،

<http://www.alriyadh.com/file417.html?&page=132006/1/18>

النقد الحضاري ومناهضة الفكر الديني:

في مؤلفه «النقد الحضاري للمجتمع العربي في نهاية القرن العشرين» سعى هشام شرابي إلى صياغة منهج تحليلي نقدي يتناول المجتمع التاريخي والاجتماعي العربي، حيث ذهب إلى أن المنهج الحضاري النقدي الحديث يُمكنه من الوصول إلى آليات لمعالجة أسباب الأزمة الاجتماعية والفكرية والسياسية التي يعانيها المجتمع العربي على حد قوله، وبذلك تركز كتابه حول قضية مركزية شغلت اهتمامه تتمحور حول البحث عن الأسباب الكامنة وراء العجز العربي عن إحداث التغير المطلوب، وأسس شرابي بحثه النقدي على فرضية نظرية فحواها أن (عقم الأيديولوجيات المتحجرة وعجز الأحزاب والقيادات الثورية عن إحداث التغير أدى إلى الهروب نحو الماضي واللجوء إلى الغيبات الدينية للتحرر من الوضع الراهن وآلامه).

ولعل هذه الفرضية التي تعبر عن رؤية شديدة التعميم تكشف عن توجهات شرابي العلمانية المعارضة للفكر الديني بوجه عام، الأمر الذي يتضح في حرصه على التأكيد أن حركة النقد الحضاري التي يتبناها تهدف إلى استعادة العقلانية وتناقض أيديولوجية الفكر الثوري القديم كما تناقض ما أسماه الفكر الأصولي النامي، وهو يصرح بأن حركة النقد الحضاري ذات نزعة علمانية ترمي إلى فصل ما هو اجتماعي وسياسي محسوس عما هو روحي وسمائي ومجرد، وبهذا أعرب شرابي بوضوح عن تبنيه للرؤية العلمانية الغربية محاولاً فرضها على المجتمعات العربية الإسلامية متجاهلاً الخصوصية التي يتميز بها الإسلام كدين يحدد نظرة الإنسان للحياة والكون والوجود كما يحدد علاقته بذاته وبالخالق وبالمجتمع مما يجعله ديناً يتصل بشئون الدنيا وينظم العلاقات الإنسانية، وهذا يعني أن فصل الاجتماعي عن الروحي والسمائي يتعارض مع جوهر الإسلام ومبادئه ومقاصده.

انطلاقاً من فكرة النقد الحضاري الحديث، ألح شرابي على مناهضة الفكر الديني

رافضاً أن يكون تغيير الواقع العربي مرتكزاً على رؤية دينية، حيث رأى أن الوعي النقدي الحديث لا يمكن أن يرتكز على قاعدة واحدة أو أن ينبثق من فكر واحد أو نظرية واحدة، وذهب إلى ضرورة أن ينبع الوعي النقدي من أطراف وحركات فكرية متعددة ذات أبعاد مختلفة، لكنه عارض فكرة الخلاص الاجتماعي عن طريق العودة إلى التراث أو الدين، مقررًا أن هذه الفكرة في صميمها فكرة سلطوية فوقية وقمعية، وإذا نجحت فإنها تقوم على شكل من أشكال الفكر الأبوي المسيطر.

ويبدو أن شرابي بعد أن أتاح الفرصة لمختلف النظريات والقواعد الفكرية للمشاركة في تشكيل مرتكزات أساسية للوعي النقدي، عاد فاستثنى القاعدة الدينية كواحدة من هذه المرتكزات القادرة على خلق الفكر النقدي الصحيح الذي لا يقوم حسبها يذهب إلا على الحرية والمساواة والديمقراطية والانفتاح الفكري والتعددية الفكرية، ونبذ الشمولية والفوقية الأبوية السلطوية، وربما يشير ذلك إلى اعتقاد شرابي في تعارض الفكر الديني مع قيم الحرية والمساواة والانفتاح الفكري، وهذا ما نلمسه في ادعائه أن السلطة الأبوية لا تتمثل فقط في السلطة السياسية، ولكنها تتمثل أيضًا فيما أسماه السلطة الدينية والتيار الأصولي، وبهذا برر شرابي دعوته لنبد الدين كمرتكز للخلاص الاجتماعي استنادًا إلى افتراضات شديدة التعميم تعوزوها الأدلة العلمية والواقعية.

يظهر ذلك بجلاء في قول شرابي: «إن المتدينين القائلين بالحل الديني للأزمة الحاضرة لا يملكون بمجرد هذا الادعاء حق تمثيل المؤسسة الدينية أو حق التكلم باسم الحقيقة الدينية، فالدين الإسلامي ليس حكرًا على فئة من المسلمين تملك فيه حق التفسير والتأويل دون فئة أخرى من المسلمين... الدين ملك كل مسلم آمن بالله ورسوله.. من هنا يجب اعتبار الحركات الدينية الأصولية حركات سياسية تسعى باسم الدين إلى التوصل إلى أهداف سياسية...»، وإذا ما تأملنا هذا النص،

فأول ما يلفت الانتباه أنه يستخدم أسلوباً مراوغاً ويميل إلى التعميم الشديد، فهو لا يوضح بدقة ملامح الحركات التي يسميها «الدينية الأصولية»، ولا يميز بين تيارات الفكر الديني برغم اختلافها، وبغض النظر عن هذا التعميم الذي ربما يكون مقصوداً ويكشف عن توجه معادي للفكرة الدينية بوجه عام، فما يثير الانتباه أنه عرض لنصف الحقيقة حين اكتفى بالقول إن التفسير والتأويل ليس حكرًا على فئة من المسلمين دون أخرى، وسكت عما يجب قوله من وجود ضوابط للاجتهاد والتفكير يجب أن يلتزم بها كل من يقوم بمسئولية التأويل، وهنا تكمن خطورة موقفه إذ يبدو قوله صحيحًا في ظاهره، إذا ما أقررنا بأن الإسلام ليس فيه كهنوت يجعل العلم حكرًا على فئة تتحكم في مصائر العباد، لكن ذلك لا يعني أن يكون التأويل مشاعًا بين عامة المسلمين دون أن يخضع للضوابط الفقهية بحجة أن الدين ملك كل مسلم آمن بالله ورسوله، فهذا يخالف مبدأ الاختصاص الذي أقره القرآن في قول الله تعالى: ﴿ فَسَأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴾ [النحل: ٤٣]، وعلى ذلك يمكن اعتبار قول شرابي مضللًا إلى حد كبير، خصوصًا أنه يفترض أن القائلين بالعودة إلى الدين كملاذ ومركز للخلاص الاجتماعي يدعون احتكار الإسلام، دون أن يقدم حجة تثبت قوله.

علاوة على ذلك فإن حكمه على أنصار الحل الديني بأنهم مجرد حركات سياسية تسعى لتحقيق أهداف سياسية، لا يبرر استثنائهم من حقهم في أن يشكلوا مرتكزًا للخلاص الاجتماعي في إطار مبدأ التعددية الفكرية الذي ينادي به شرابي نفسه، فمن المفترض أنه في إطار التعددية والانفتاح الفكري يحق لكل الاتجاهات الفكرية أن تتقدم الساحة الاجتماعية والسياسية، كما يحق للحركة النقدية التي يتبناها شرابي أن تجابه الحركة الدينية بالحجة والمنطق من كل المنطلقات، أما قول شرابي إن (من واجب المجابهة النقدية الصحيحة أن تتجنب معالجة الحركات

الأصولية من المنطلق الديني الذي يعتمد المفاهيم اللاهوتية والمقولات الدينية، وأن تصر على المنطق الفعلي التحليل وعلى السياسة الواقعية المحسوسة) فهو أمر يتناقض مع ما يؤمن به من الحرية الفكرية وحق الاختلاف الفكري، وهكذا يبدو إصراره على تجنب الجدل حول النصوص المقدسة ومبادئه بالامتناع عن محاولات التوفيق بين الحقائق الدينية وبين اكتشافات العلم الحديث بحجة أن ذلك لن يؤدي بحركة النقد الحديث إلا إلى الاستسلام، بمثابة اعتراف صريح بضعف موقفه النقدي وعدم قدرته على مواجهة الفكر الديني.

التحرر اللغوي والانتقال من النظام الأبوي إلى نظام الحداثة:

من أهم ما طرحه شرابي في هذا المؤلف فكرته القائلة أن المجتمعات العربية في حاجة إلى تغيير جذري للانتقال الشامل من النظام الأبوي بنمطيه: النظام الأبوي المحافظ والنظام الأبوي المستحدث إلى نظام الحداثة، وهنا يشدد شرابي على أن هذا الانتقال يجب أن يكون على جميع الأصعدة (السياسية والفكرية والاقتصادية والاجتماعية والحضارية)، لكنه عبر عن اعتقاده أن هذه العملية غاية في التعقيد، وبذلك صاغ شرابي رؤيته حول النظام الأبوي كإطار نظري نقدي يسهم في تشخيص الواقع العربي، لكنه لم يتمكن من استخدام هذا الإطار النظري لاقتراح آليات محددة لإحداث التغيير الجذري المنشود، وعلى الرغم من استخدامه (النقد الحضاري) كأداة منهجية تُسلط الضوء على الواقع وتحاول تلمّس العوامل والأسباب الظاهرة والكامنة لحالة التخلف العربي، إلا أنه لم يحدد سبل الممارسة الملائمة لقيادة حركة اجتماعية تغييرية، حيث زعم أنه لا يمكن مجابهة الواقع العربي من داخله، أو من خلال إطاره الفكري والسياسي ومن خلال لغته التقليدية، فالمجابهة في تصوره (لا تحدث إلا بالخروج عن الأطر الأبوية وباستعمال لغة تختلف عن لغة السلطة، وبذلك يمكن خلخلة الفكر المهيمن وإقامة أسس وعي جديد).

قام شرابي بتوظيف مفهوم النظام الأبوي أو البطركي - وهو مفهوم يستند إلى مرجعية غربية في الأساس - لفهم وتحليل العلاقات الاجتماعية وأنماط الممارسات السياسية والبنية الثقافية في المجتمعات العربية، معتبراً أن هذا المفهوم قادرٌ على تفسير مكان من التخلف والعجز العربي، وتأسيساً على هذا النموذج النظري تعامل شرابي مع المجتمعات العربية المختلفة بوصفها مجتمعاً واحداً، ورغم أنه حدد تعريفاً إجرائياً لمفهوم الأبوية استمد أهم عناصره من خبراته الأسرية وتجاربه الحياتية المباشرة، إلا أنه توصل إلى نتائج نظرية غاية في التعميم، فجاء تفسيره للواقع العربي مشابهاً للتصور الاستشراقي الاستعلائي الذي وسم المجتمعات غير الغربية بالجمود والتحجر وعدم القدرة على التغيير من الداخل لتبرير الهيمنة الاستعمارية على المجتمعات الشرقية، ومن الغريب أن يتبنى شرابي هذه الرؤية الاستشراقية التي قادت إلى أحكام غير دقيقة، خصوصاً فيما يخص اللغة العربية الفصحى التي وسمها بالتحجر، كما حكم على الفكر العربي بالجمود والعقول العربية بالتسلط، ومن ثم انتهى إلى أن الواقع العربي أبوي خائق يرفض كل تغيير في اللغة والفكر، حيث يعتقد أن اللغة والفكر انعكاسٌ للواقع الثقافي الاجتماعي النفسي، وهنا يبدو شرابي شديد التحامل على اللغة العربية الفصحى حيث يطلق عليها «اللغة الأبوية الفصحى» ويلقي عليها مسؤولية تخلف المجتمعات العربية، ويتهمها بالهيمنة وغُلّ الفكر وشل التعبير الذاتي، ويزعم أنها لغة ترفض أن تكون أداة طيعة للوعي الذاتي لأنها كما يقول تصر على الكلام من خلال الفرد الناطق أو الكاتب لا بذاته، وهي غير قادرة على استيعاب المعرفة العلمية والتعبير عنها بتفاصيلها الدقيقة.

واستناداً إلى هذه الادعاءات رأى هشام شرابي أن الانعتاق الفكري يرتبط عضوياً بالتححر اللغوي، وبهذه المقولة مهد ل طرح رؤيته حول ضرورة إيجاد ما أسماه «لغة الحداثة الجديدة غير المألوفة» لاستخدامها في الكتابة النقدية، حيث يعتقد أن

اللغة النقدية الجديدة تقدم مفاهيم جديدة تعجز اللغة التقليدية عن تقديمها من خلال ترجمة المقولات والمفاهيم الفكرية الأجنبية وإدماجها في النص النقدي، وقد أكد شرابي على أهمية التحرر اللغوي في الكتابة النقدية، كما دعا إلى التحرر من شكل القراءة التقليدية التي تحددها التقنية الأبوية وثقافتها المهيمنة، وذهب إلى أن المطلوب من القارئ في إطار الفكر النقدي الحديث أن يتثقف تثقيفًا جديدًا في القراءة ليصبح قادرًا على القراءة النقدية الواعية، وأن يتجاوز أسلوب القراءة السمعية الساكنة ليدخل في القراءة المشاركة الفاعلة التي تثبت قاعدة الحوار الديموقراطي، وبذلك يتحول النص من خطاب مغلق مُمل من فوق لا قدر لأحد على تفسيره (إلا أصحاب المعرفة والعلم) ليصبح نافذة مفتوحة على فضاء الفكر الواسع. وهكذا رأى شرابي أن ترجمة المفاهيم الغربية ونقل المقولات الفكرية الأجنبية تمهد لعملية التحرر اللغوي والانعتاق الفكري، ومن ثم تفضي إلى التحرر من النظام الأبوي المهيمن.

مثل هذا التصور يحمل في طياته بعض التناقضات، فلا يختلف اثنان على أن نقل المعرفة والأفكار دون إبداع وخلق تعيق التحرر الفكري وتعمق التبعية الفكرية والاستلاب الثقافي، وربما تنبه شرابي إلى هذه النقطة وحاول الخروج من هذا المأزق فبادر بالسؤال: «ألا نبقى إذا قنعنا بالترجمة الحرفية، حيث نحن، تحت هيمنة فكر آخر؟» وكان من المفترض أن يجيب على هذا السؤال بالإيجاب لكنه انتهى إلى النفي، مدعيًا أن التحرر مما أسماه الفكر الأبوي والدخول في وعي فكري آخر - يقصد الفكر الغربي - هو سبيل التحرر الفكري، وأن شرط قيام فكرٍ عربي مستقل هو إرجاع الفكر إلى أصوله الخارجية، وأن عملية الخروج من الفكر الأبوي لا يتم إلا من خلال لغة أجنبية نتقنها إتقانًا تامًا ومن ثم بواسطة لغة عربية حديثة نضع أسسها الجديدة، وهذه اللغة الحديثة في رأيه بإمكانها إطلاق الوعي الذاتي واستيعاب الفكر الحديث.

ومن الواضح أن شرابي صاغ تصوره النقدي حول الفصحى بالاعتباس من مقولات غربية ترتبط بالفكر البنيوي، وهذا ما يكشف عنه استخدامه لمفهوم «الفرد الناطق» في نقده للفصحى مما يجعلها في رأيه تمنع الوعي الذاتي للقارئ، وبالتالي ترفض استيعاب الفكر الحديث، وهو كلام بادي التأثير بنظرية (موت المؤلف) البنيوية التي طرحها «رولان بارت» والتي جعلت النص مكتفياً بذاته معزولاً عن قائله وجعلته ملكاً لوعي القارئ ومستباحاً للوعي العام الذاتي لدى كل قارئ ناقد، وهو ما ينسحب على كل نص حتى لو كان مقدساً، ومن ثم يمهد لرفض فكرة وجود معنى نهائي أو مقدس لأي نص بما في ذلك القرآن الكريم والسنة النبوية.

الخطاب النقدي الحضاري في مقابل الخطاب الديني:

طبقاً لهشام شرابي، يعد المقال النقدي الحضاري هو الخطاب السائد في الغرب، بينما يهيمن الخطاب الأصولي الديني في المجتمع العربي، ويعتقد شرابي أنه بعد سقوط النظام الليبرالي - خاصة في مصر - وانحيار الخطاب القومي الوحدوي أحدث فراغاً أيديولوجياً ملأه المقال الأصولي الديني، وهو المقال الوحيد الذي بات قادراً على فرض نفسه بلجوه إلى الشرعية الدينية والشعارات الإسلامية نفسها التي تعتمد عليها السلطة أساساً لشرعيتها، ويزعم شرابي أن ثمة حركة يصفها بالأصولية الإسلامية تمكنت من تحريك القطاعات الشعبية الواسعة ومن جذب جزء من القطاعات المثقفة التي تنازلت عن انتماءاتها الحزبية السابقة، حيث استخدمت الإسلام كوسيلة عملية لاختراق الحواجز التي تقيمها السلطة السياسية لحماية نظامها وتبرير قمعها للأحزاب السياسية، وفي المقابل وقفت الحركة النقدية الحديثة لتجابه قمع السلطة السياسية، كما تجابه أيضاً عداء الحركة الأصولية والقطاعات الجماهيرية الواسعة السائرة في ركابها من خلال ما أسماه بالخطاب الثوري.

بذلك صنف شرابي الخطابات أو المقالات الموجهة للقارئ العربي إلى صنفين

متقابلين: الصنف الأول يتمثل في خطابات تقليدية لا ثورية مهيمنة يصدر بعضها عن السلطة السياسية وبعضها الآخر يصدر عن حركة دينية أصولية، ويتمثل الصنف الثاني في الخطاب الثوري النقدي الحديث، وعلى هذا الأساس قرر شرابي أن قدرة الحركة الأصولية على جذب الجماهير وبعض المثقفين ترجع إلى استخدامها المقال الأبوي التقليدي الذي يعد أقرب إلى الوعي العام وثقافته التقليدية من المقال النقدي الحديث، وطبقاً لتصوير شرابي يتميز المقال الأبوي التقليدي بخصائص محافظة تجعله يركز اهتمامه على الكلمة (الرمز) لا على المعنى، أي يركز على الدال لا على المدلول، ومن ثم يثير العاطفة ويخدر الشعور ولا يتطلب مجهوداً فكرياً كالذي يتطلبه الوعي الذاتي، وهذا في رأي شرابي يناسب مستوى القراءة الناعسة (اللاواعية) التقليدية التي تتقنها الجماهير العربية، ويعبر عن عقلية ثقافية تقليدية منبثقة من أرضية اجتماعية محددة تضم نظاماً فكرياً يرفض التغيير ولا يقبل إلا ما ينسجم مع قيمه وأهدافه ومعانيه.

بذلك ألقى شرابي باللائمة على النظام الاجتماعي العربي، وحمل العقلية الثقافية العربية مسؤولية فشل الخطاب العلماني في التأثير على الجماهير العريضة في المجتمعات العربية، فالخطأ ليس في الخطاب العلماني ذاته بل في العقلية العربية اللاواعية التي تميل إلى الخمول والاستدلال العاطفي، والثقافة العربية تتسم بالتحجر وعدم قبول التغيير، لذلك جذبها الخطاب الأصولي الديني، ولم تستجب للخطاب النقدي الحديث... هكذا طرح شرابي القضية، لكنه عاد فألقى بالمسؤولية على المثقفين الذين تخلوا عن الثورة خصوصاً بعد هزيمة حرب ١٩٦٧، ومن ثم ادعى أن فشل «الثورة» إضافة إلى فشل الموقف النقدي العلماني أدى إلى ثلاثة أنواع من المواقف: الأول موقف اليأس والتخلي عن السياسة، والثاني موقف الشك إزاء الفكر العلماني والتوجه نحو التراث والدين، أما الموقف الثالث فهو موقف

الانتهازية والمصلحة الذاتية والتخلي عن السياسة والتراث معًا.

هنا يسقط شرابي في مغالطة تاريخية كبيرة حين ادعى أن التوجه نحو الدين كان رد فعل لفشل الثورة، وخلافًا لهذا الادعاء تؤكد الوقائع التاريخية أن التوجه الديني هو الذي قاد الثورة العربية في بواكيرها، حيث نشأت في أحضان اليقظة الإسلامية وتبلورت بجهود رجال الإحياء الديني أمثال جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده وعبد الرحمن الكواكبي وعبد القادر الجزائري وعبد الحميد بن باديس وغيرهم من قادة الإصلاح الثوري، وهؤلاء جميعًا قدموا خطابًا ثوريًا نقديًا إسلاميًا يعتمد على مرجعية قرآنية عارضت الفكر العلماني الغربي الداعم للقوى الاستعمارية، وهذا ما يؤكد خطأ التصور الذي طرحه شرابي الذي قدم حركة الإحياء الديني بوصفها انعكاسًا لمواقف يائسة ومتهربة.

وبرغم هذه المغالطة التاريخية التي أسس عليها شرابي تحليله لظاهرة تراجع الخطاب العلماني أمام تنامي الإحياء الإسلامي، إلا أنه استدل منها أن الخطاب العلماني لم ينهر كليًا، بل ظل كامنًا في صميم البنية الاجتماعية وما لبث أن ظهر بأشكال سياسية وفكرية غير متوقعة، حيث بدأ الخطاب العلماني الجديد في الصعود مرة أخرى مع مطلع الثمانينيات في شكل جديد، وأخذ يتبلور في أعماق الوعي الاجتماعي، ومن هنا انبثق الخطاب الثوري الجديد على شكل خطاب نقدي حضاري يرفض الشرعيات المطلقة ولا يعترف بمطلب الحقيقة الواحدة الشاملة ويصر على الاختلاف السياسي والتعددية الفكرية وحقوق الإنسان والحريات الديمقراطية وقضية المرأة، ويذهب شرابي أنه خطاب جذري لا يقبل اللاهوتيات الساذجة بما فيها الماركسية الأرثوذكسية التقليدية، ويعتبره تعبيرًا خلاقًا يتعامل مع إيجابيات الواقع السياسي والاجتماعي ويحلل إمكاناته واتجاهاته في ظروفه المحددة من خلال قيم وأهداف عملية قابلة للتحقيق.

هنا يمكن أن نثير تساؤلاً مهماً، إذا كان الخطاب النقدي الحضاري يتميز بهذه الفاعلية الاجتماعية والسياسية التي يصفها شرابي، فلماذا لم يتقدم الساحة الثقافية بعد أن أوشك أن يكمل جيلاً كاملاً طبقاً لتقديرات شرابي نفسه التي أرخت لبدء صعود هذا الخطاب منذ مطلع ثمانينيات القرن العشرين؟ لكن المشهد العربي ينطق بخلاف ما بشر به شرابي من تصاعد الخطاب العلماني في الثمانينيات، إذ شهدت هذه الفترة نموّاً للحركة الثورية الإسلامية في الأراضي الفلسطينية المحتلة، كما شهدت تنامي خطابٍ ثوري جديد، ولم يكن ماركسياً أو ليبرالياً، ولم يكن بنوياً ولا تفكيكياً، بل كان خطاباً إسلامياً لا ينطلق من مجرد شعارات ونظريات مجردة، وقد كان هذا الخطاب الأكثر تأثيراً على المستوى الجماهيري، حيث قدم مواقف عملية سعت لمجابهة الهيمنة الغربية من أجل استعادة الوعي الإسلامي في المجتمعات العربية.

معرفة الذات من خلال الآخر والخلص من الثقافة الغربية المهيمنة:

أراد شرابي أن يتحرر من الخطاب الغربي العولمي، ويبدو أنه قد صدمه النظام الرأسمالي العالمي وثقافته المهيمنة فاتجه نحو نقد النمط الأكاديمي الغربي في العلوم الإنسانية والاجتماعية، وحاول تحليل النمط الغربي باستخدام الوعي العلماني الجديد؛ من خلال قراءة نقدية لعدد من النصوص العلمية الغربية في التاريخ والأنثروبولوجي وعلم الاجتماع وعلم النفس، واختار مجموعة من الدراسات لعدد من المفكرين الغربيين هم: أندرية سرفيه، ورفائيل بتاي، وكارلتون كون، وكليفورد جيرتز، وجوستاف فون جرونباوم، وبرنارد لويس.

ارتكزت قراءته النقدية لأعمال هؤلاء المفكرين على فكرة أراد أن يؤكد عليها، مضمونها أن المعرفة التاريخية والاجتماعية والثقافية... إلخ التي اكتسبها العرب عن أنفسهم في العصر الحديث، إنما هي بمعظمها معرفة أوروبية أو غربية الأصل، نقلت إليهم بواسطة العلوم الاجتماعية والإنسانية التي أنتجها عصر التنوير

الأوروبي وصاغتها المدارس الفكرية المختلفة في القرن التاسع عشر، وبالتالي فالمعرفة التي يملكها العرب المعاصرون عن أنفسهم ليست معرفة ذاتية بالمعنى الدقيق للكلمة، بل هي معرفة وساطية منقولة عن الغرب، ولهذا تعاني هذه المعرفة من الأزمة الفكرية ذاتها التي يعانيها الفكر الغربي.

حاول شرابي أن يبرهن على صدق مقاله حول «معرفة الذات الوساطية المنقولة» من خلال عرضه المختصر لعدد من مقولات المستشرقين والمفكرين الغربيين، وانتقد الصورة الذهنية المغلوطة عن العرب المنقولة عن الفكر الغربي، وأراد تأكيد أن المنظور العلمي الغربي إزاء معرفة الآخر اللاغربي لم يكن موضوعياً بدرجة كبيرة، وإنما عبر عن اتجاهات ومعتقدات ومصالح خفية لا شعورية، لكنه أثر بدرجة كبيرة على معرفتنا لذاتنا ومعرفتنا لتاريخنا ومجتمعنا في القرن العشرين حيث استندت العلوم الإنسانية والاجتماعية في العالم الثالث كلها في العصر الحديث على النظرة العلمية الغربية، وهذا ما يفسر الرفض المطلق للغرب عند الأصوليين وإصرارهم على العودة إلى الدين والتراث لاستعادة الهوية الأصلية من خلال معرفة تراثية مستقلة عن كل الأطر والمفاهيم الأجنبية.

يبدو، حقيقة، أن شرابي قدم صورة صادقة لمشكلة واقعية غاية في الأهمية؛ مشكلة العلاقة مع الغرب وهي مشكلة معقدة ومركبة، لكنه اختزلها بشكل كبير، ثم انتهى إلى أن التوجه نحو العودة إلى الدين والتراث جاء كرد فعل للتحيز الغربي وتزييف التاريخ العربي، والأهم من ذلك أنه انتقد المنظور التراثي الأصولي بوصفه عاجزاً عن نقد المنظور العلمي الغربي (النمط السائد في المدارس ومعاهد الوطن العربي) وعاجزاً عن التخلص من هيمنته، وذهب إلى أن الحركة النقدية الحديثة التي حاولت تجاوز الاتجاهين الغربي والأصولي وإقامة موقف فكري مستقل يرمي إلى النقد العلماني الجديد هي الحركة البديلة التي باستطاعتها القيام بهذه المهمة.

قدم شرابي الحركة النقدية الحديثة بوصفها حركة ذات خطٍّ فكريٍّ واحد ينسجم في أسلوبه النقدي، رغم اختلاف اتجاهاتها الكبرى، حيث قسمها إلى خمسة اتجاهات: الماركسي، والفرويدي، والبنوي، والتفكيكي، والنسائي، ويعتقد أنها تتحد في الهدف الفكري والسياسي، وتقف في خندق واحد إزاء السلطة المهيمنة كما تعمل على التخلص من سيطرة نماذج الفكر الديني الأصولي ونماذج الفكر الأبوي والأبوي الحديث في آن واحد، ويصف شرابي هذه الحركة بأنها ذات موقف فكري مستقل، ودافع عنها باعتبارها الحركة الوحيدة التي تقف في وجه المعرفة المنقولة أو المستوردة، لكنه من ناحية أخرى، يقر بأنها (حركة النقاد العرب الطليعيين الذين تأثروا بالحركة النقدية في الغرب)، كما أنه في معرض نقده لهذه الحركة يشير إلى أنها اعتمدت في أسلوبها ومنهجها ومفاهيمها على المعرفة الغربية حيث يقول: (شئنا أم أبينا هذا الفكر العلماني الناقد يستمد مفاهيمه ومصطلحاته وأبعاده من التجربة الأوروبية للحدثة بمفهومها الشامل)، وبهذا يتناقض شرابي في وصفه لخصائص الحركة النقدية العربية تناقضاً يشكك في صدق حكمه على هذه الحركة.

الملفت للنظر أن شرابي جمع مقولات مجتزئة لمفكرين عرب يمثلون النموذج النقدي الحديث - حسب رؤيته - ومعظمهم من خريجي الجامعات والمعاهد الغربية مثل أدونيس، وعبد الله العروي وعابد الجابري، وهشام جعيط، ومحمد أركون، وطيب تيزيني، ومصطفى صفوان، وعبد الكبير الخطيبي، ونوال السعداوي، وفاطمة المريني، وخالدة سعيد، وبعد أن ألقى الضوء على بعض المقولات الفكرية المتناثرة لهؤلاء المفكرين كان عليه أن يستخلص الملامح العامة التي تجمع بينهم، بما ثبت أنهم يشكلون حركة فكرية موحدة لها مشروعاتها المحددة على مستوى الفكر والواقع، لكنه لم يستطع فعل ذلك، حيث انتهى إلى توجيه النقد لهم جميعاً موضعاً أنهم (حاولوا تفكيك اللغة المهيمنة وأسلوبها التعبيري، غير أن ذلك غير كاف

لصياغة الخطاب العلماني النقدي القادر على مجابهة الخطاب الأبوي المهيمن وتجاوزه.. فمجرد نقد الفكر المسيطر لا يؤدي إلى مشروع النقد الجذري، بل أن ما يتطلبه هذا المشروع إحداث تغيير أساسي في اتجاهات هذا الفكر والموضوعات والإشكالات التي يتناولها ويركز عليه)، وبهذا نجد أن شرابي يناقض نفسه مرة أخرى حيث يؤيد انتقاده السابق أن ما أنتجه النقاد العرب لا يرقى إلى مستوى الحركة لكونهم لا يمتلكون مشروعاً نقدياً متكاملًا يهدف إلى تغيير الفكر المسيطر.

الحداثة بين عقلنة الحضارة وعلمنة المجتمع:

أقر شرابي بفشل الحركة العلمانية الحديثة في محاولاتها اختراق الفكر السائد في المجتمعات العربية، واعترف ضمناً بفشل الحركة النقدية العلمانية الجديدة في التأثير على الوعي الجماهيري، غير أنه أصر على أن النموذج النقدي العلماني الحديث هو الأمل لإحداث التغيير في المجتمعات العربية، وقد طرح شرابي بوضوح منطلقات التغيير نحو المجتمع الحر الحديث في اتجاهين يراهما مترابطين: الاتجاه العقلاني، والاتجاه العلماني، حيث حدد المطلب الأساسي لعملية التغيير في عقلنة الحضارة وعلمنة المجتمع، وهذا هو معنى الحداثة في رأيه، فالحديث هو الجديد والطلائعي، غير أن الحديث ليس هروباً من الحاضر بل تأكيداً له، فالإبداع والخلق لا يحدثان إلا في اللحظة الحاضرة، والحاضر هو أرض المستقبل وهدفه.

هنا يجب أن نتوقف عند موقف شرابي من التراث، فهو يصرح بضرورة الحفاظ على التراث، لكن إلى أي حد يلتزم بالمحافظة على التراث؟ يقول شرابي: (إن التراث الذي ينبغي دراسته والحفاظ على إنجازاته هو التراث الذي صنعه الأجيال الثلاثة أو الأربعة الماضية)، وبهذا يستبعد العودة إلى التراث الإسلامي باعتباره تراثاً عتيقاً يعود بنا مئات السنين إلى الوراء، وهذا في رأيه لن يؤدي إلا إلى الشلل وتعثر العمل الفعلي وهيمنة الخطابات الغيبية، ثم يصف الذين لجأوا إلى التراث والدين بمن

فقدوا الأمل بالحاضر والمستقبل فتخلوا عن ثقتهم بالتاريخ والتغيير.

وطبقاً لشرابي، فإن التغيير مشروطٌ بتفكيك البنية الاجتماعية والسياسية من الداخل، بمعنى تفكيك النظام الأبوي وتعريته أيديولوجيًا وتفتيته سياسيًا من الداخل والخارج، وهذا يستلزم في رأيه تفكيك الفكر الذكوري، وإعادة النظر في معنى الفرد والإنسان لا كمفردات تعني رجلًا أو ذكرًا بل كمفاهيم إنسانية تدل على طبيعة الرجل وعلى طبيعة المرأة، على عقل الرجل وعلى عقل المرأة، على مكانة الرجل وعلى مكانة المرأة، بحيث يتم تجاوز الانقسام المعنوي والفكري والحياتي وما يلحق به من انفصامات سياسية واجتماعية وقانونية في قلب المجتمع، ويعتبر شرابي أن هذه الخطوة تمكن المجتمع من استرداد ذاته وقدرته على الانتقال من مجتمع أبوي تابع عاجز إلى مجتمع حر حديث.

النقد الحضاري للمجتمع العربي في الميزان:

جُلّ ما أراد هشام شرابي تأكيده في كتابه «النقد الحضاري للمجتمع العربي» أن الخطاب العربي في كل مستوياته واتجاهاته الغالبة هو خطاب أبوي مهيمن صارم وقمعي أحياناً، ولا يقبل التغيير، ولذلك يجب مجابهته من خلال قراءة تفكيكية، وبهذا الأسلوب فقط يمكن التصدي للموضوعات المحرمة في المجتمع، وأولها بالطبع القضايا الدينية، وإنزالها من السماء إلى الأرض على حد قوله، ويبدو شرابي في هذا المؤلف متردداً في التصريح بفكرة رفع القداسة عن النصوص المقدسة وهي الفكرة التي يصرح بها صديقه «أدونيس» بوضوح في كتابه «النص القرآني وآفاق الكتابة»^(*)، لكن شرابي حرص أن يكون أكثر تحفظاً، لكنه حاول إسقاط النقد على

(*) يقول أدونيس: (منذ أن أصبح الوحي موجوداً في لغة، ومنذ أن تحول إلى نص مكتوب، صار بوصفه كتابة هو المتكلم، أي صارت اللغة هي الذات المتكلمة)، ومن الواضح أن هذه الفكرة مأخوذة عن نظرية «موت المؤلف» التي يتبناها شرابي أيضاً. انظر أدونيس: النص القرآني وآفاق الكتابة، بيروت، دار الآداب، ١٩٩٣، ص ٤٥.

النصوص المقدسة بانتقاده للغة العربية الفصحى - وهي لغة القرآن - بوصفها لغة تسلط وهيمنة.

ومع أنه بدا متأثرًا بالأفكار والنظريات الغربية وتمسك بترجمة المفاهيم الغربية في إطار ما أسماه تحديث اللغة والدخول في وعي فكري بديل للفكر الأبوي التقليدي، إلا أنه كرر الدعوة إلى التخلص من الهيمنة الفكرية الغربية، وبرغم انتقاده للخطاب الغربي لكونه يتسم بالهيمنة؛ هيمنة الرجل على المرأة وهيمنة الغربي على اللاعربي، إلا أنه لم ينجح في التخلص من سيطرة وهيمنة الفكر الغربي المادي، وربما استطاع أن يعيد النظر في بعض القضايا التي كانت تمثل لديه مسلمات وبدييات، إلا أنه لم ينته من مراجعاته إلى التحرر من التصورات الغربية كليًا، فظل أسيرًا لشعوره بالتناقض الفكري الذي وقع فيه كغيره من المثقفين العلمانيين، إذ كيف يقف خارج الخطاب الغربي العولمي ويلتزم في الوقت نفسه بالرؤى الغربية العلمانية؟! لذلك بدا وكأنه أمام مأزقٍ حادٍ، ورغم أنه اختار أن يدافع عما أسماه «الحدائث المستقلة» في مقابل ما يدعو إليه الغرب من «التحديث التابع»، وبرغم ما بذله من جهد لصياغة خطابه النقدي في مجابهة الغرب وتحدي السلفية. إلا أنه لم ينجح إلى حد كبير في الوصول إلى منهج تحليلي نقدي ملائم لتناول المجتمعات العربية تاريخيًا واجتماعيًا، وربما يرجع ذلك إلى اعتماده على منهج غربي وآليات غربية لا تتفق مع خصوصية المجتمعات العربية الإسلامية، مما جعله يخطئ في تفسيره للأسباب الكامنة وراء العجز العربي عن إحداث التغيير، ويخطئ في نظراته لحركات الإحياء الإسلامي التي اعتبرها هروبًا نحو الماضي أو لجوءًا إلى الغيبات الدينية.

استقى شرابي بعض الأفكار المطروحة في هذا الكتاب من التحليل النفسي الفرويدي، وبعضه الآخر من تصورات ماركسية، بالإضافة إلى بعض المفاهيم البنيوية والتفكيكية، مما بدا واضحًا في صياغة نموذج التحليل (النظام الأبوي)

الذي استخدمه في تحليل البنية الاجتماعية والسياسية العربية، وقد نختلف مع شرابي حول النتائج التحليلية التي انتهى إليها بخصوص الواقع العربي، لكن يُحسب له أنه بحث أسباب التخلف المجتمعي في ثنايا المجتمع ذاته، ولفت الانتباه إلى عناصر الإصلاح الثقافي والاجتماعي والسياسي والحضاري باعتبارها عناصر متكاملة وفاعلة في عملية التغيير، بينما يؤخذ عليه أنه اعتمد في كثير من الأحيان على مقولات شديدة التعميم دون الاستدلال بأدلة واقعية أو تاريخية مما أوقعه في كثير من التناقضات عند بناء أحكامه، خصوصاً فيما يتعلق بالفكر الديني الذي يبدو أنه بنى تصوره له على أساس من تصورات عامة متحيزة، أعجزته عن التمييز بين مختلف تيارات الفكر الإسلامي، وقاده ذلك إلى نتائج نظرية تتصف بالعمومية الشديدة ولا تستند إلى معطيات ملموسة حيث اعتمد القوالب الجاهزة والمقولات العامة، مما أفقد رؤيته التحليلية البعد التجريبي القائم على الملاحظة، فانعكس ذلك على عدم انسجام بعض مواقفه مع تحليلاته، ومن أبرز الأمثلة على ذلك أن موقفه من اللغة العربية الفصحى ووصفه لها بأنها لغة أبوية تسلطية ترسخ الانقسامات الاجتماعية يتناقض مع كونه مفكراً قومياً يفترض أن يعتز بكل مكونات الثقافة العربية وعلى رأسها اللغة بوصفها وعاء الثقافة وصنو الحضارة.
