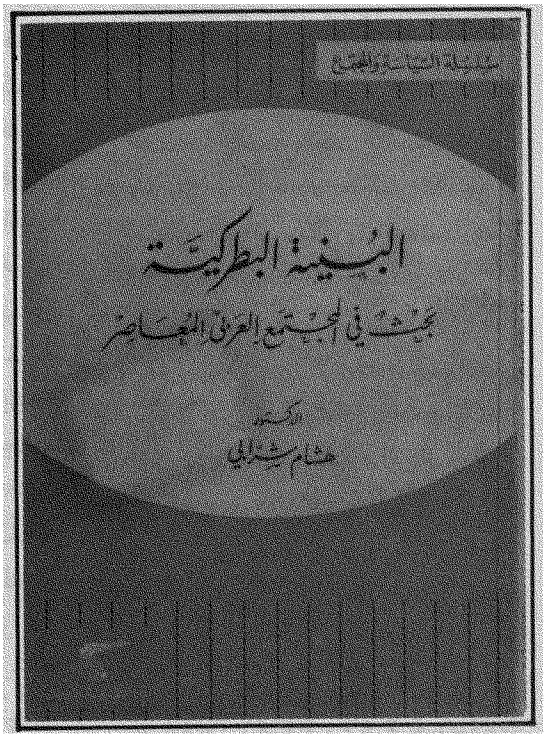
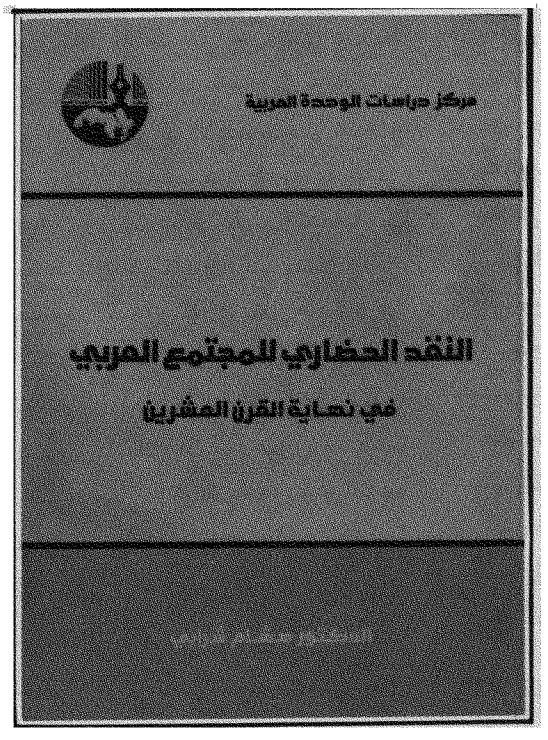
المرأة... أمّا إضافة «مدينتنا» فهي ضرورة إجرائيّة لإضفاء روح محليّة على عمل كتبه صاحبُهُ وعينه على ما يجري في العالم من متغيّرات وانفجارات وأفكار. ولا أدري، للمناسبة، إلى أيّ حدّ كان كاتبنا متابعاً لما حدَّدته الفرنسيّة اليزابيت بادانتير، وغيرها، من ملامح «الرّجل الرخو» في هذا الزمن الصلب.

هل من الضروري بعد هذا العرض أن نصف خضراء كالمستنقعات بأنّها رواية أسئلة وإشكاليّات؟ وهل من الضروري أن نقول ـ احتفاليّاً ـ بأنّها رواية شاقّة وشيّقة في آن؟ لا أظنّها ولا أظنّ كاتبها بحاجة إلى شهادة على هذه الدرجة من المباشرة.

# مأزق «المجتمع البطركيّ» وحاجتنا إلى «النقد الحضاريّ»*

مصطفى الكيلاني




تبدو ملفوظات الحداثة العربيّة على وفرتها وتعدّد اتّجاهاتها الإيديولوجيّة حبيسةَ وضعٍ تراكميّ سرعان ما أفضى بالكثرة إلى خانة الواحد، فارتدّ اللّاحقُ إلى سابقه وتغلّب وعيُ المنقضي على الرّاهن. كما استبدّ التّكرار بالتقدّم وانكشف لنا أمام تعاقب الهزائم والخيبات أنّ الفكر العربيّ بعد أكثر من قرن فكرٌ ما قبل تاريخيّ لم يؤسِّس بعدُ فكريّتَه الخاصّة. بل إنّ «الحداثة» ـ في مجمل المشاريع التحديثيّة تنظيراً وممارسةً ـ هي حداثة قوليّة تلوذ في الغالب ببلاغة الكلمة إخفاءً لمحدوديّة الفعل وعجزه عن إحداث النّقلة من مجتمع

(*) د. هشام شرابي، البنية البطركيّة: بحث في المجتمع العربيّ المعاصر (بيروت: دار الطّليعة، ط ١، ١٩٨٧)؛ والنقد الحضاري للمجتمع العربيّ في نهاية القرن العشرين (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربيّة، ط ١، ١٩٩٠).

التّقليد إلى مجتمع التّأسيس الحضاريّ، وبالتعدّد المغشوش تحجب داخل تراكيبه البلاغيّة وهم التنمية والتغيير، وبالمؤسّسة والقانون والإعلام ومقولات «المجتمع المدنيّ» وحقوق الإنسان والديمقراطيّة تُواري بها أزمة الفرديّة الخانقة وعمق اللّحظة المأسويّة الّتي نعيشها اليوم، ونحن مُهَدَّدون حضاريّاً أكثر من ذي قبل بالاضمحلال الكامل.

هل هو وعي الموت يشدّنا إليه في الاتّجاه المعاكس للتّاريخ وَوَهَجِ الحركة والأشياء والتّفاصيل، إلى القاع المُجَوَّف حيث يستوي الفعل واللّا ـ فعل وتختفي النقائض وتضمحلّ الألوان والأشكال والفَوارق في مشهديّة واحدة مُنغلِقة على ذاتها وإنْ تعدّدت واجهاتها؟ فلئن أفضت الحداثةُ الغربيّةُ إلى ما يبدو نَقيضاً لها في اتّجاه التّغيير المُتَواصِل بتوليد حركة نقديّة تُنَزّل الاختلاف محلّ المواقع الإيديولوجيّة التقليديّة الجاهِزَة وتغامر في تجاوز الثّابت والمُنتهي والوثوقيّ ـ بأن ولدتْ مَا بَعْد الحداثة، ذلك الفكر المُتَوَتّر النّاقد باستمرار لما هو حادِثٌ منقوص، الرّافض لشتّى أوجه الوثوق المعرفيّ، المُعادي لمختلف أساليب «العَقْلَنَة» القاتلة لروح الفرديّة والمُدَمِّرة للحرِّيَّة ـ فإنّ مشاريع الحداثة العربيّة لم تُحَقّق نهضة علميّة وتكنولوجيّة، ولم توفّر بَعْدُ أرضيّةَ التجاوز الفعليّ والكامل لهياكل المجتمع التقليديّ المُسْتَعْمَر. بل كانت مقولاتها مسكونةً بفكر المؤالفة بين شتّى المتنافرات المعرفيّة، تستمدّ مراجعها من سياقات فكريّة وتاريخيّة غربيّة متباعدة إلى حدّ التناقض أحياناً كثيرة.

هل هو وعي الموت يُحَتِّم تسكينَ أيّة حركة ووقف المخاض بإعادة المُغاير لما هو سائد إلى السّائد، والناشئ المختلف مع سالفه إلى «الأصل» حيث لا زمنٌ ولا مكانٌ ولا أشياء ولا تفاصيل؟

كيف نُقيم حدَّ الفصل بين ما هو حَدَاثيّ وما هو نقيض الحداثة في فكرنا العربيّ راهناً؟ كيف نقرأ مختلفَ مشاريع التحديث للاستفادة منها ونقدها وتجاوز المأزق المعرفيّ الّذي انتهى إليه فكر «الحداثة العربيّة» في نهايات هذا القرن؟ كيف نُحرّر فكر الحداثة اليومَ من التكرار والوثوق المُدَمِّر لأيّ فعل يهدف إلى التغيير الذهنيّ والمجتمعيّ، ونحرّر السّؤال النقديّ من شتّى المُقدّمات الجاهزة؟

١ ـ ١ تستوقفنا في هذا المجال محاولات هشام شرابي ضمن مشروع قرائيّ نقديّ لايزال يتحسّس طريقه داخل ليلِ المتاهة. فهو يعود بنا إلى «موطن الدّاء» في كتابه **البنية البطركيّة، بحث في المجتمع العربيّ المُعاصِر** ليضع الفكرَ العربيَّ راهناً في بيئته الثقافيّة والمجتمعيّة الخاصّة بحثاً في ماهيته، دون فَصْلٍ بين حاضره وماضيه، ضمن تصوّر تاريخيّ عامّ يَصِل بين سلوكات الذّات الراهنة ومُوَرِّثاتها المُنحَدرة من أقاصي الماضي. وبهذا الحفْر في المواطن المجهولة تتّضح لنا سماتٌ أوّليّةٌ لمسلكٍ بعيدٍ عن الكتابات الشّعاريّة، ونقترب من المرجع الّذي به نتمثّل كينونة هذا الّذي يُسَمّى ذاتاً عربيّة. فكيف تُفكّر هذه الذّات؟ وبِمَ تُفكِّر؟ وما مستقبلها؟ إنّ وصف الظّاهرة يستلزم النّظرَ من زوايا مختلفة بعيداً عن تبسيط نمط العِلّيّة الميكانيكيّ. فالظّاهرة عند تفكيكها ظواهرُ، والسّبب الواحد أسبابٌ، والذّاتُ المُفكِّرة مشروطة هي أيضاً بالتعدّد. وبذلك يقتحم هشام شرابي مواطن أخرى يصعب التنقّل داخلها.

كيف نقرأ فكرنا والفكر الآخر الغربيّ بالتخفيض من حدّة المسبَّق المعرفيّ؟ كيف نتحرّر من شتّى الأطواق الإيديولوجية المعهودة في ثقافتنا العربيّة؟ ما هو «النقد الحضاريّ»؟ كيف ننتقل من وصف الوجود العربيّ ذاتاً فرديّة وجمعيّة إلى البحث في مُعَوّقات التقدّم والتفكير في وسائل الخروج من ليل المتاهة؟.

١ ـ ٢ كيف يُعَرَّفُ «المجتمع العربيّ البطركيّ»؟

لا ينفي هشام شرابي الحركة تماماً عند تعريف المجتمع العربيّ راهناً، ولكنّها حركة بطيئة لا تمتلك القوّة الّتي تجعلها قادرة على تغيير المجتمع من الدّاخل، في حين شهد العالم في العقود الأخيرة تحوّلات مذهلة[1]. ما سبب هذا البطء؟ هل هو التجاذب بين قوّتيْن مُتضادّتيْن، الأولى مندفعة في تيّار حركة كونيّة والثّانية مرتدّة لا تدع القوّةَ الأولى تنطلق بحرّيّة وثبات؟ ولأنّ الرّاهن متغلّب حتماً على سلطة القديم فإنّ التوقّف والارتداد الكامل وضعان مستحيلان، فتكون الحركة متباطئة مربكة للتوازن الصّعب بين تيّارَيْن مُتعاكِسيْن تماماً..

(١) «تغيّر العالمُ كلّه في الثلاثين أو الأربعين سنة الأخيرة، ولم نتغيّر نحن: لم نتغيّر في أسلوب تفكيرنا (القوميّ أو الثوريّ)، ولا في نظام علاقاتنا الاجتماعيّة والسّياسيّة (على صعيد العائلة، المجتمع، الدولة)، ولا في طريقة ممارستنا (التي مازالت مرتبطة بالقيم العشائريّة والعائليّة، وبالأهداف الدّينية والغيبيّة) فأضعنا فُرَصاً لم تُتَحْ كما أتيحت لنا، لأيّ مجتمع في التّاريخ، لتغيير مجتمعنا وتجاوز تخلّفنا الاقتصاديّ والسّياسيّ والثقافيّ ..» (**البنية البطركيّة** ص ٤)

هذا التبسيط المقصود يساعدنا على توضيح المشهد الحضاريّ العامّ الّذي ننتمي إليه راهناً، ولكنّه لا يفي بالحاجة إلى معرفة تبحث في الظّواهر والجذور. . وليس لنا في منظور هشام شرّابي إلّا أن نرتكز على قراءة المجتمع العربيّ البطركيّ الرّاهن لمحاولة تفكيك الذهنِ المحرّك له، القائم فيه.

ويتّضح لنا، عند المقارنة البدئيّة بين المجتمعيْن الغَرْبيّ والعربيّ أنّ المجتمع العربيّ راهناً هو مجتمع تقليديّ وحديث في الآن ذاته. ولئن تحوّل المجتمعُ الغربيّ من البنية التقليديّة إلى البنية الحديثة وقَطَعَ جذريّاً مع البنية القديمة بإحداث الثّورة الفكريّة الشّاملة والعميقة، فإنّ المجتمع العربيّ مرّ من «المجتمع البطركيّ التقليديّ» إلى «المجتمع البطركيّ المُلَقّح بالحداثة». فإذا هو مجتمعٌ تابعٌ للمركز الغربيّ، لم يشهد التحديثَ تبعاً لخطّة تولّدت من الدّاخل بل أُخضع قَسْراً لإرادة الآخر الغربيّ. ولم تتجاوز «الحداثة العربيّة» المُنقَضيَ، بل شرّعتْ إبْقاءه وحافظتْ عليه بحافزٍ قوميّ ذاتيّ وشجّعتْ عليه من الاتّجاه الآخر خشيةَ أن ينفذ العمل التحديثي إلى قيعان الذّهن والمجتمع وتحدث النقلةُ النوعيّة كما هو الشّأن في سيرورة المجتمع الغربيّ[2] ويكون الاستقلال الكامل. . وإذا حرصنا على تعريف هذا المجتمع بمزيد من التوضيح استناداً إلى مقياسيَ التحديث والتقليد تبيّن لنا أنّه مجتمع «ليس حديثاً ولا تقليديّاً»[3] لأنّه لا يستقرّ في وضع محدّد؛ فهو مهزوز من الدّاخل، مرتبك في أنساق تطوّره، تلتقي ضمنه الكثير من المتناقضات: فلا يقطع مع «النظام البطركيّ (التقليديّ أو القديم)» وينغمس في التبعيّة للآخر الغربيّ. إنه مجتمعٌ تحكمه «رأسماليّة تابعة»[4] «هامشيّة أنشأت طبقة بورجوازيّة هجينة[5] أمست طبقةً سائدة في القرن العشرين؛ إلّا أنّ وعيها تركيبٌ متناقضٌ «لا يعكس ظروفَ الطّبقةِ البورجوازيّة ولا ظروف عمّال المدن، بل يعكس كُلّاً منهما في مزيج تختلف فيه جوانب التركيز. .»[6]، وترتبك تسميتها لغياب «طبقة بورجوازيّة تامّة النموّ وطبقة عاملة حقيقيّة. .»[7]. فهي «بورجوازيّة صغيرة سليلة النّوع البطركيّ الحديث»، تُعَدّ سمة نَمط «إنتاج خاصّ بالرأسماليّة التّابعة» ضمن المجتمع البطركيّ الحديث.

وبهذا التعريف الأوّليّ للمجتمع العربيّ وللطّبقة الاجتماعيّة السّائسة له ينكشف خواءُ المشروع النهضويّ. فإذا كانت البورجوازيّة الغربيّة قادرة على تثوير المجتمع وهدم النّظام البطركيّ التقليديّ وتأسيس فكر جديد تمّت به النقلةُ من القديم إلى الحديث دون ارتداد. . فإنّ البورجوازيّة العربيّة ـ لوعيها المتردّد بين قوى اجتماعية مختلفة ولتبعيّتها الكاملة لرأسماليّة الغرب وَلِهشاشة بنيتها ـ لم تمتلك فكرَ التغيير الجذريّ. وبديهيّ في هذا السّياق المجتمعيّ والتّاريخيّ أن تتعطّل مختلفُ البرامج التحديثيّة وتتباعد المسافةُ بين الرغبة في التغيير وبين الواقع الّذي يحولُ دون الانتقال من حلم التنمية إلى التنمية.

وهكذا يُعَرَّف المجتمعُ البطركيّ العربيّ بأنّه متخلّف تابع وعاجز باستمرار عن الخروج من أوضاعه السّياسيّة والعسكريّة والاقتصاديّة والثقافيّة الإشكاليّة. ويبدو لنا في غمرة المؤالَفة بين التقليد والتحديث انجذابُ هذا المجتمع إلى التقليد نتيجةً لقوى الارتداد الكامنة فيه؛ ويُعَلَّل ذلك «بسيطرة الأب في العائلة، شأنه في المجتمع. .»[8]. ولأنّ وعي الأبوّة هو الارتداد إلى الماقبل وتغييبٌ للرّاهن وإثباتٌ للواحدِ صاحبِ النّفوذ الأعلى، فإنّ مختلف مشاريع التحديث فكراً وممارسة اجتماعيّة وسياسيّة هي مشاريع محكومٌ عليها منذ نشأتها الأولى بالفشل لأنّها مدفوعةٌ بالمسبّق، تُبيح «بعضَ التحرّر» من النّواة ـ المركز دون الانفصال عنها؛ إذْ سرعان ما تعود «بالفرع» إلى «الأصل»، و«بالابن» إلى «حرم أبوّته». وإذا المشاريع والاتّجاهات الفكريّة على وفرتها تلتقي في ازدواجيّة كبرى ليست إلّا تأكيداً لهذا الواحد السّائد في وجودنا الرّاهن: العَلمانيّة والإسلام؛ وهما تيّاران وَسَمَا «المجتمع العربيّ البطركيّ» على امتداد ما يزيد على القرن بالاندفاع والارتداد معاً و«بالتعطّل» في آخر القراءة، إذْ فشل التيّار العلمانيّ ـ بمراجع فكرة الغربيّ ـ و«التيّار الإسلاميّ» ـ بأسسه التقليديّة ـ في الخروج من مأزق التخلّف[9]..

---

(٢) «لابدّ من التحفّظ بشدّة عند التمييز بين ما هو «تقليديّ» وما هو «تقدّميّ» أو بين ما هو «محافظ» وما هو «راديكاليّ» في ما يتعلّق بالمجتمع العربيّ المعاصر. ومن الفرضيّات الأساسيّة في هذا الكتاب أنّ البنى البطركيّة للمجتمع العربيّ لم تحلّ محلّها في السنوات المائة الأخيرة بنى حديثةٌ بالفعل. فهي على العكس، قد تعزّزت واستمرّت في أشكال مُشَوّهة ملقّحة بالحداثة. . .» البنية البطركيّة، ص ٢٠.

(٣) المرجع السّابق، ص ٢٠.

(٤) انظر مصر والهلال الخصيب خلال القرن التّاسع عشر ومطلع القرن العشرين. المرجع السّابق، ص ٢٠.

(٥) «هامشيّة»، «هجينة»، من وضع الباحث.

(٦) البنية البطركية، ص ٢١

(٧) المرجع السّابق.

(٨) «فالأب هو المحور الذي تنتظم حوله العائلةُ بشكليْها الطّبيعيّ والوطنيّ، إذ إنّ العلاقة بين الأب وأبنائه وبين الحاكم والمحكوم علاقةٌ هرميّة. فإرادة الأب، في كلّ من الإطارين، هي الإرادة المطلقة. ويتمّ التّعبير عنها في العائلة والمجتمع بنوع من الإجماع القسريّ الصّامت المَبْنيّ على الطّاعة والقمع. . .»، (البنية البطركيّة. . . ، ص ٢٢).

(٩) «والواقع أن لا الحركة العلمانيّة ولا الحركة الإسلاميّة نجحتا في إنشاء مقال نقديّ أو =

ولكنّ التيّارين لا يوضعان في خطّ واحد من التسوية. ذلك أنّ الخروج من المأزق لا يكون إلّا «بالعلمانيّة»، هذا التيّار الّذي يحتاج في قراءة هشام شرابي إلى حركة نقديّة تعمّق مفاهيم الحداثة وتُحوّل مقولاتها مِن وضع الرسوب إلى فعليّة التغيير، في وضع إشكاليّ اتّسع راهناً بضعف «الحركة النقديّة العلمانيّة» واصطدامها «برقابة الدولة» ومعارضةِ «الرأي العامّ الدّينيّ»، في حين يَشمل تأثيرُ الحركة الأصوليّة الجماهيرَ الواسعة. وتشتدّ عزلةُ الحركة العلمانيّة نتيجة لقمع السّلطة لها ورفْض «الحركة الأصوليّة» النقاش معها. وبذلك ينحبس المجتمع داخل موقفيْن لا يلتقيان في راهن الحياة الفكريّة والسّياسيّة[10].

١ ـ ٣ نستخلص من القراءة السّابقة أنّه لا يمكن الاستناد إلى علم الاجتماع الغَربيّ بمختلف اتّجاهاته لدراسة المجتمع العربيّ في بنائه الذّاتي وتاريخيّته الخاصّة، وذلك لغياب رأسماليّة حديثة لها «طابعُها الثّوريّ» و«عقلانيّتُها»[11] وفكرُها الخاصّ. وهكذا لا يجد منظّرُو «الحداثة العربيّة» بدّاً من الالتجاء إلى الثقافة الغربيّة للاستفادة منها والاقتباس عنها إلى حدّ التقليد أحياناً كثيرة..

ذلك هو «المجتمع العربيّ البطركيّ»: مجتمعُ التناقضات الحضاريّة، يوهم ظاهِراً بالحداثة وهو المحكوم في الدّاخل بنقيضها؛ فلا يكون «الحديث» فيه حديثاً بالفعل ولا الأصيل أصيلاً[12]، بل تزول الحدودُ بين الحديث ونقيضه في تركيب مشوّه. وينغرس هذا «الازدواجُ» في بنية الفرد «المُحدَّث» وفي فئة المثقّفين العرب الّذين تثقّفوا ثقافة تصل بين «الحداثة» و«الأصالة»؛ فكانت ثقافتهم بذلك خاضعةً للوعي المُنمذج[13] الّذي يحوّل «النماذجَ» إلى «أصنام»، ويكتفي بالتقبّل ومحاكاةِ الغرب في مختلف الميادين، و«تعوزه الاستقلاليّة وروح المغامرة»[14].

إنّ «البطركيّة» سمةُ المجتمع العربيّ الرّاهن الأولى، وهي ثابتٌ لا يتزحزح، وإنْ تغيّرت الوقائعُ المجتمعيّة والتركيباتُ على امتداد التّاريخ: من «النظام البطركيّ القديم» في ما قبل الإسلام وفي عهد الرّسول والخلفاء الرّاشدين، إلى «النظام البطركيّ التقليديّ (قبل الحديث)» عند الخلافة الأمويّة والعبّاسيّة والسلطنات الصغيرة والخلافة والسلطنة العُثمانيتيْن، ومنه إلى «النّظام البطركيّ الحديث» مُمثّلاً في «نظام الدّول العربيّة المُعاصرة».

تلك هي «المراحل» التّاريخيّة الكبرى الّتي تُجسّم ثلاثة أنواع كبرى: القديم والتقليديّ والحديث، تتلازم ومَا أسماه الباحثُ «البُنى النماذجَ لجميع أنواع الكيانات الاجتماعيّة البطركيّة»[15].

١ ـ ٤ وتُعدّ الأسرة تَجْمَعَ الخصوصيّات والأساسَ الأوّل، قبل «الطبقة»، في تعريف المجتمع العربيّ. فمن «العائلة البطركيّة الموسّعة» السّائدة، إلى التجاذب بين «العائلة الموسّعة» وبين «العائلة الحديثة الصغيرة»، يتّضح التطوُّر المجتمعيّ. ويرتبك نظامُ «المجتمع العربيّ البطركيّ» الرّاهن بين «عائلة» تتأسّس على رابطة الدّم وتواصل نفوذَ العشيرة، وبين «عائلةٍ» ديموقراطيّة تمثّل أرضيّة تحرير المرأة وإفراز الفرديّة الحديثة.

وتستفحل أزمةُ الفرديّة العربيّة نتيجةً لارتباك المجتمع. ذلك أنّ «الفرد» في المجتمع البطركيّ «الحديث» غيرُ قادر على الانفصال عن «العائلة» أو «العشيرة» أو «الطّائفة الدّينيّة»، لأنّ الدولة عاجزة عن أن تنوب عن هذه الأبنية في ضمان الحماية الفرديّة. والدولة كذلك «غريبة» عن ذلك الفرد، «مضطهدةٌ لهُ» في غالب الأحيان، دَعْماً لمصالح من يمتلكون أجهزتها ويتحكّمون في الثروة[16].

ومن العوامل المساعدة على الارتداد طابعُ الانكماش الّذي يسم العائلةَ العربيّة

---

= تحليليّ بالمعنى الصحيح، مقال يُقدّم حلاً واضحاً وفعليّاً لمشكلات الهويّة والتّاريخ والغرب..»، (المصدر السّابق ص ٢٤).

(١٠) «أمّا نمط المواجهة بين هذين الموقفين فيُمكن إيجازه على الشّكل التالي: ١ ـ موقف استبداديّ لاعقلانيّ يُقابله موقفٌ متحفّظ عقلانيّ. ٢ ـ هيمنة مطلقة تقابلها تعدّديّة حُرّة. ٣ ـ «أخلاق الغايات النّهائيّة» مقابل «أخلاق المسؤوليّة» ٤ ـ مقال لاجواريّ مقابل مقال حواريّ..» (المصدر السابق، ص ٢٦).

(١١) يُحيلنا الباحث على ماركس في توظيف «الطابع الثوريّ» وعلى ماكس ويبر في جانب «العقلانيّة» (ص ٣٢).

(١٢) «فمن الصّعب أن نجد في المجتمع البطركيّ المُحدَّث إنساناً حديثاً أو مؤسّسة حديثة بالمعنى الحقيقيّ، كما إنّه من الصّعب العثور على إنسان أصوليّ أو مؤسّسة أصوليّة بالمعنى الحقيقيّ...»، (ص ٣٥).

(١٣) المصطلح لهشام شرابي.

(١٤) البنية البطركيّة...، ص ٣٧.

(١٥) «هي: ١ ـ العائلة البطركيّة القديمة في الكيان القبليّ (البدويّ أو الحضري). ٢ ـ الكيان الاجتماعيّ ذو الطابع القبليّ. ٣ ـ البنية العشائريّة (العائلة المُوَسّعة) للمدينة الإسلاميّة التقليديّة. ٤ ـ العائلة العشيرة في إطار العلاقات الاجتماعيّة داخل النظام «الرأسماليّ» التجاريّ...» (المرجع السّابق، ص ٣٩).

(١٦) «والواقع أنّ الدولة قوّة غريبة عنه وتضطهده. لكنّ المجتمع المدنيّ حيث لا اعتراف إلّا بالأغنياء وذوي السلطة ولا احترام إلّا لهم، قد يضطهده أيضاً بشكل مماثل...» (المرجع السّابق، ص ٤٥).

خلافاً للعائلات الآسيويّة المجاورة؛ إذْ تختلف «العائلةُ العربيّة» عن العائلة اليابانيّة أو الصينيّة في توظيف «الطّاعة والتضامن». وإذَا كان العرب يحبسون القيم الّتي يُرَبَّى عليها الفردُ داخل المجموعات الصّغيرة، فإنّ اليابانيّين يُحوّلونها إلى العمل الاجتماعيّ؛ ويتّسع مفهومُ الإخلاص للعائلة عند الصّينيين كي يشمل المجتمع كلّه[17].

١ ـ ٥ يستلزم الوضعُ الرّاهن، بعد هذه الإلماعات، تثويرَ المجتمع العربيّ بتركيز العائلة الديموقراطيّة الحديثة ومراجعةِ الرّوابط بين الرّجل والمرأة ومحاربةِ القيم والمفاهيم البطركيّة الّتي هي سببُ التخلّف وأساسُ التشتّتِ وفشلِ مختلف المشاريع النهضويّة وغيابِ الفرديّة الفاعلة.

وقد يستحيل ضبطُ المجتمع البطركيّ الحديث في بنية محدّدة، لأنّه في «حالة مستمرّة من التغيُّر والتكوُّن..»[18]، لا يستند تحليله إلى مفهوم «الطّبقة» أو «الأمّة»، بل يتناسب ومقولة «الجماهير» حيث تلتقي «عدّة كيانات ضيّقة أي العائلة والعشيرة والطّائفة والفئة القوميّة والإثنيّة..»[19].

إلّا أنّ هشام شرابي يذهب مذْهَباً مُغايراً في سياق آخر، إذ يُعَرِّف «المجتمع البطركيّ الحديث» بكونه يشتمل على ثلاث «طبقات»: «الجماهير الفقيرة (ومعظمها ريفيّ) والبورجوازيّة الصّغيرة (الّتي تسكن المدن) والبورجوازيّة الحاكمة الّتي تملك في يدها كلَّ السّلطة وكلَّ الثروة الوطنيّة تقريباً..»[20]. وهكذا يرتبك الجهازُ المفهوميّ نتيجةً للإثبات والإثبات المعاكس،

(١٧) انظر تفاصيل هذه المقارنة في المصدر السابق، ص ٤٥.

(١٨) المرجع السّابق، ص ٤٨.

(١٩) المرجع السّابق، ص ٤٨.

(٢٠) المرجع السّابق، ص ٧٠.

ولا يجد الباحث بدّاً من الالتجاء إلى تعريف المجتمع استناداً إلى ما أسماه «الطّبقة البورجوازيّة الحاكمة» قرينة عصر الأمبرياليّة؛ ذلك الأساس الاجتماعيّ الّذي يقوم عليه نظامُ الدّولة في مزيج من «نظام الرعاية البطركيّ» و«الجهاز البيروقراطيّ الموروث عن الاستعمار».

وأمام قهر السّلطة البطركيّة يجد الفردُ نفسه مدفوعاً إلى العائلة أو القبيلة أو الطّائفة الدّينيّة بحثاً عن الأمان الّذي لا يتحقّق له في المجتمع.

ويمتدّ نفوذُ السّلطة البطركيّة ليشمل اللّغةَ والفكر عامّة. فالحالُ أنّ لغة «المقال» في النظام البطركيّ هي الفصحى الّتي تختلف عن العاميّة، الأمر الّذي يُباعِد بين «لغة» المعرفة و«لغة» الحياة اليوميّة. ونتيجةً لذلك ينغلق الفكرُ العربيّ داخل «اللّغة» وداخل الفصحى ـ تحديداً ـ الّتي هي لغة خاصّة تنزع إلى «التفكير بذاتها» للثوابت الّتي تخضع لها وتفصلها حتماً عن واقع الحياة اليوميّة[21].

ذلك هو المجتمعُ العربيّ البطركيّ في **البنية البطركيّة** لهشام شرابي: تركيبٌ ضدّي يجمع بين حداثةٍ شكليّة وبين تقليدٍ يشلّ حركةَ المجتمع من الدّاخل ويمنع أيّة حركةٍ من الاندفاع في اتجاه هدم الثّوابت الموروثة. وهو نظامٌ تلتقي فيه أنماطُ التسلّط القديمة والبيروقراطيّة، وريثة الاستعمار، وتنتفي حرّيّةُ الفرد.

(٢١) «إذا كان الفكر، بعامّةٍ محدوداً باللّغة، فإنّ الفكر العربيّ بخاصّة محدود باللّغة الفصحى. وليس هذا ناجماً فقط عن طابع الفصحى الإيديولوجيّ العميق بما فيه من إطار دينيّ متصلّب بل أيضاً عن نزوع الفصحى ضمناً إلى «التفكير بذاتها» أي فرض أنماطها وتركيباتها الخاصّة على جميع أنواع الإنتاج اللّغويّ...» (المصدر السّابق ص ٧١ ـ ٧٢).

٢ ـ ١ كيف الخروجُ من مأزق الانتماء إلى هذاالمجتمع ـ السّجن؟

تتعدّد المحاولات ضمن سياق مشترك هو النقد، وهي كتابات تستند ـ في قراءة شرابي ـ إلى ثلاثة اتّجاهات أساسيّة: «الجانب النقديّ من العلوم الاجتماعيّة الأنكلو ـ أمريكيّة، والماركسيّة الغربيّة، والنظريّات البنيويّة وما بعد البنيويّة في فرنسا..»[22]. وتنزع هذه الاتّجاهات إلى تجاوز «الطريق المسدود» الّذي أفضى إليه الفكر البطركيّ العربيّ الحديث مُمَثّلاً في «الإصلاح» و«العلمانيّة» و«القوميّة» و«اليساريّة».

وتُعَدّ نهاياتُ الستّينات الحدَّ الفاصل بين عصر تقضّى وآخرَ بدأ في التكوّن[23]؛ فقد أخذ الصراعُ يظهر على أشدّه بين (١) مقال بطركيّ في طريق التراجع؛ (٢) ومَقالٍ نقديّ حديث هو تيّار صاعد تفرّع إلى حركة نقديّة جديدة في الحقل «الأكاديميّ» داخل المغرب العربيّ ـ وقد ظهرت هذه الحركة في كتابات عبد الله العروي ومحمّد أركون ومحمّد عابد الجابري خلال السبعينات ومطلع الثمانينات[24] ـ

(٢٢) المرجع السّابق، ص ٩٧.

(٢٣) يُشير الباحث إلى مجلّة **مواقف** الّتي أصدرها أدونيس عام ١٩٦٨.

(٢٤) يستند الجابري إلى ميشال فوكو ويهتمّ بتاريخ الثقافة العربيّة الإسلاميّة، وينقسم مشروعه إلى «تحليلي تكويني» وآخر «بنيويّ». وأمّا محمّد أركون فإنّه يحدّد مجال بحثه ضمن المشغل الّذي تأسّست عليه كتاباتُ الجابري، فيكتفي بقراءة النصّ القرآنيّ استناداً إلى فقه اللّغة والدّراسات الاستشراقيّة واللّسانيّات وعلم الرمز والأنتروبولوجيّا وعلم الاجتماع والتاريخ (Lectures du Coran). وأمّا عبد الله العروي فإنّه يلتزم «بالتفكير التّاريخيّ» وبالماركسيّة الّتي تُفهم في سياق الخصوصيّة المجتمعيّة...

وإلى حركة نقديّة تعتمد العلومَ الاجتماعيّة كما تطوّرت في بريطانيا والولايات المتحدّة الأمريكيّة منذ مطلع السبعينات وبرزت في أعمال حليم بركات وسعد الدّين ابراهيم - وتهتمّ هذه الحركة الثّانية «بالظّواهر» الاجتماعيّة و«التناقضات» و«الهياكل الطبقيّة» و«الهياكل الإثنيّة» و«الهياكل المؤسّسيّة» وما يخصّ «تأسيس الدولة القطريّة» و«الإشكاليات الدستوريّة والقانونيّة وجميع ما يتّصل بالحياة السّياسيّة[٢٥] - ؛ و(٣) إلى حركة نقديّة ثالثة هي الاتجاه البنيويّ كما يظهر في كتابات كمال أبو ديب، و«ما بعد البنيويّ» مُمثّلاً في أعمال عبد الكبير الخطيبي ومحمّد بنّيس.

٢ - ٢ ولكنّ الخطاب الحديث، وإن تعدّدت اتّجاهاته، لم يتخطّ بعدُ حيّزَ المشروع، ويُردّ ذلك إلى واقع المجتمع الّذي ظلّ محكوماً بسلطة «البورجوازيّة الصغيرة»[٢٦]، هذه الطبقةِ المرتبكةِ فكراً وممارسة اجتماعيّة وحضاريّة والعاجزة عن تأسيس مجتمع جديد. ولئن حقّقت البورجوازيّةُ الصغيرةُ الاستقلالَ وأسّستِ الدولَ القُطْريةَ وحملتْ رايةَ التغيير باتّباع «الاشتراكيّة» خلال الخمسينات والستّينات، فإنّها لم تقدر على مواصلة التنمية: إذْ سرعان ما فشلت برامجها واحتدّت تناقضاتُ المجتمع الّذي تسوسه[٢٧].

بديهيّ أنْ تَصْاعَدَ «الحركةُ الأصوليّة الإسلاميّة» وتكتسح الجماهيرَ العريضة بعد أن تبيّن فشلُ جلّ البرامجِ التنمويّة الّتي وضعتها البورجوازيّةُ الصغيرةُ في اقتدائها بالغرب وارتباكها بين السّبل. إنّ هدف الحركة الأصوليّة هو بناء «مُجتمع إسلاميّ» يختلف كليّاً عن المجتمع البطركيّ الراهن، وبرنامجُ هذه الحركة لا ينفي الحداثة ولكنّه يدعو إلى «نوع خاصّ من الحداثة» لا يمكن إلّا أن يكون ارتداداً إلى «المجتمع البطركيّ التقليديّ»[٢٨].

إنّ الصراع الّذي نشأ في عصر النهضة الأولى بين الجديد والقديم لم يتوقّف بعد؛ فهو علامة الاندفاع أحياناً في اتّجاه الغرب المُهَيْمِن، وهو مُوَلّد حركة الانكماش خَوْفاً من الاضمحلال الكامل في دائرة الآخر الغالب.

٣ - كيف نزيل التبعيّة للغرب ونضع حدّاً للهيمنة الأجنبيّة؟ ما مستقبل المجتمع العربيّ وقد تبيّنت استحالةُ الثورة الإسلاميّة أو الشيوعيّة؟[٢٩] كيف تتمّ النقلةُ من المجتمع الراهن إلى المجتمع الجديد؟ لا يكون الخروج من المأزق التّاريخيّ الذي تردّى فيه المجتمعُ العربي الرّاهن إلّا بالنقد الجذري[٣٠] ورفضِ التسليع بالثوابت الإيديولوجيّة[٣١] و«إعادةِ النظر في الديموقراطيّة السياسيّة والوحدة والعدالة الاجتماعيّة لإعادة صياغتها من زاوية الواقع التّاريخيّ الّذي نحن فيه...»[٣٢].

فليس النقدُ الجذريّ رهينَ الموضوع الإيديولوجيّ، وإنّما هو قرينُ مجتمعٍ لا تمكن حمايته «إلّا بفعل قوّة من داخله..»[٣٣] وهو نقدٌ يستفيد من مشاريع التحديث السابقة ولا يذعن لليأس نتيجةً للفشلِ الّذي أفضت إليه الكثيرُ من التجارب الثوريّة. وهو «نقدٌ حضاريّ» و«خطابٌ ثوريّ جديد[...] يرفض الشرعيّات المطلقة ولا يعترف بمطلب الحقيقة الواحدة الشّاملة ويُصِرّ على الاختلاف السّياسيّ والتعدّديّة الفكريّة، ويضع حقوقَ الإنسان والحرّيّات الديموقراطيّة وقضيّة المرأة على رأس اهتماماته الفكريّة والاجتماعيّة»[٣٤]؛ إنّه خطابٌ يَعي الآخرَ ويقرأ مختلفَ أطروحاته الإيديولوجيّة اللّائذة «بالعلميّة» و«الموضوعيّة» ويسعى من خلال «تفكيك اللّغة» إلى تتبّع مواقفه المُعادية[٣٥].

لقد شهدت الكتابات النقديّة الجديدة انطلاقةً هامّة بعد هزيمة حزيران إذْ أثارت الكثير من القضايا الفكريّة المتعلّقة براهنِ المجتمع البطركيّ وبماضيه وتراثه ومستقبله

(٢٥) **البنيّة البطركيّة**... ص ١٠٥.

(٢٦) وهي «طبقة هجينة» في تعريف الباحث لها، (المصدر السّابق، ص ١١٦).

(٢٧) انظر التجربة الناصريّة.

(٢٨) **البنيّة البطركيّة**، ص ١٣٣.

(٢٩) المرجع السّابق، ص ١٣٥ - ١٣٦.

(٣٠) «النقد الجذريّ هو الشرط الأوّل للقضاء على المقال البطركيّ الحديث وعلى الممارسات الاجتماعيّة والسّياسيّة والثقافيّة الّتي ينبثق منها ويُعبّر عنها، وبالتالي لتمهيد الطريق لنشوء الحداثة وتحقيق الانعتاق الحقيقيّ...» (المصدر السّابق، ص ١٣٧).

(٣١) «... نقد النماذج الإيديولوجيّة البطركيّة الحديثة، وهي: «النموذج البورجوازيّ للديموقراطيّة البرلمانيّة»، «النموذج القوميّ للوحدة الشاملة»، «الرؤية الثوريّة على نمط ماركس أو لينين أو ماوتسي تونغ» (المرجع السّابق، ص ١٣٧).

(٣٢) المرجع السّابق، ص ١٣٧.

(٣٣) المرجع السّابق، ص ١٣٧.

(٣٤) الدكتور هشام شرّابي، **النقد الحضاريّ للمجتمع العربيّ في نهاية القرن العشرين**، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربيّة، ط ١، ١٩٩٠)، ص ٣٢.

(٣٥) يتوقّف الباحث عند نصوص عيّنات للكتابة «العلميّة» الغربيّة في التّاريخ والأنتروبولوجيا وعلم الاجتماع وعلم الاجتماع النفسيّ لـ (Carlton Coon, Raphaeel Patai, André Servier; Gustav Von Grunebaum, Clifford Geertz;... Kenneth J. Gergen; Richard R. Shweder.

الممكن[٣٦]، وحرصتْ على تأسيس لغة جديدة، أي فكر جديد؛ إذْ لا يمكن إنشاء معرفة جديدة مُغايرة داخل نظام اللّغة التقليديّ[٣٧].

«فالحداثة» المَرْجُوَّة اليوم تستلزم لغةً حديثة.. فلقد تبيّن أنّ الأفكار الغربيّة الحديثة إذا تُرْجمت بلغةٍ «لاَحَديثة» فإنّها تفقد عمقها المعرفيّ وتُمسي أشلاء مُشَوَّهَة. ولذلك يحتاج جيلُ «النقد الحضاريّ» إلى إتقان الفرنسيّة أو الإنجليزيّة أو الألمانيّة لبناء «فكر خارج أسوار الأبويّة وقلاعها اللغويّة»[٣٨].

إنّ ضخامة المشروع التحديثيّ في كتابيْ هشام شرابي لتتبدّى لنا عند الرجوع إلى سبب التخلّف الحضاريّ الأوّل، وهو «المجتمع البطركيّ» والقيم المنغرسة فيه والمُحدّدة للزمن الجمعيّ وللفرد. ولا يتم تثوير هذا المجتمع دفعةً واحدة أو بافتكاك السّلطة، وإنّما هو عملٌ طويل المدى يضع التّثقيف الفرديّ والجمعيّ في مقدّمة اهتماماته.

٤ ـ ولئن بَدَا هذا المشروعُ طموحاً يُعيدُ قراءةَ نصوص الحداثة العربيّة منذ المنتصف الثّاني من القرن التاسع عشر الميلادي إلى اليوم بِوَضعها في سياقها التّاريخيّ والمجتمعيّ وبالنزوع إلى التجاوز لما هو سائد فكراً وممارسةً سياسيّة واجتماعيّة وحضاريّة، فإنّه لا ينجو من التّعميم النظريّ لارتباك بعض المفاهيم. فـ«المجتمع العربيّ» ـ وهو الأساس المفهوميّ الّذي أقام عليه هشام شرابي بحثه ـ ليس واحداً للوقائع والتركيبات المختلفة بالرّغم من التشابه أو التماثل أحياناً في عدّة ملامح بين مختلف الأقطار العربيّة.

و«البطركيّة» ـ الّتي هي الثابت الّذي يصل بين مختلف التركيبات المجتمعيّة ـ ليست واحدة هي الأخرى، إذ تتعدّد أشكالُها وتتضاءل أو تتفاقم في بلدٍ عربيّ دون آخر؛ ويبدو ذلك في السلوكات الفرديّة المختلفة، والذهنيّات الجمعيّة، والتشريعات المُتباينة، ووضعيّة المرأة في بلدان المشرق وفي بلدان المغرب العَرَبِيِّيْن، وفي خارطة الأنظمة الحاكمة من مَلكيّة وجمهوريّة، والأجهزة المُمَثِّلة لها من عسكريّة وبوليسيّة، والبرامج المتردّدة بين الكُليانيّة المُطلَقة وبين الديموقراطيّة المحكومة بالكليانيّة أو المهدّدة بها من الدّاخل. وكأنّ مشروع هشام شرابي التحديثيّ مهدَّد، شأن المشاريع الأخرى الّتي بدت في السبعينات والثمانينات من هذا القرن، بالارتداد إلى «معرفة» التكرار نتيجة للتعميم والمؤالفة بين متنافرات معرفيّة أحياناً ولفقدان أرضيّة الممارسة حيث الفكر قوّةٌ فاعلة في مجتمعات يصل بينها واقعٌ واحد هو التخلّف وتحتاج إلى فكر النخبة والعمل الجماهيريّ في آن واحد.

إنّ فكر الاختلاف الّذي يظلّ رهينَ النخبة والتجوّل الحرّ بين الأزمنة في «تاريخيّة» وهميّة قد يفيد مجتمعاتٍ متقدّمةً تحتاج إلى سلطة «التخييل» و«الانفراد» وبطء «اللّحظة» المُفكِرة بهدف التخفيف من توتّر الحركة بحثاً عن توازناتٍ وسبل جديدة. أمّا فكر الاختلاف الّذي نحتاج إليه اليوم فإنّه يُحتّم الاستفادةَ من كتاباتِ الحداثة وما بعد الحداثة الغربيّة، ومن قراءةِ التّراث بأسئلة الراهن ومفاهيمه؛ كما يحتمّ مُعاينةَ الوقائع المجتمعيّة والحضاريّة الراهنة بدافع التّغيير المرحليّ المتواصل المقترن بخطّة تنمويّة شاملة تسهم في وضعها كلّ الطّاقاتِ الفكريّة في ميادين الحياة المعرفيّة المختلفة.

كيف يستعيد المثقّف العربيّ موقعه الريادي في ساحة المعركة الهادفة إلى الخروج من وضع التخلّف؟

كيف نفتح «ثقافة» النخبة على «ثقافة» الجماهير؟

كيف نصل بين الفصحى والعاميّة في تركيب لغويّ يكون أرضيّة الانفتاح بين ثقافة «النخبة» و«ثقافة» الجماهير؟

كيف نحرّر الخطاب النقديّ الجديد من الوثوقات المعرفيّة ومن المحاكاة لفكر الآخر؟

كيف ننزل بالفكر العربيّ راهناً من سماء التجريد والتعميم الشعاريّ إلى التّاريخ والممارسة في مدلولها الاجتماعيّ والحضاريّ الواسع؟

أسئلة كثيرة يحتاج الفكر العربيّ المعاصر اليوم إلى طرحها في فضاءات معرفيّة جديدة سَعْياً إلى البحث فيها بعيداً عن المواقف الجاهزة والمواطن الآمنة.

تونس

---

(٣٦) يضيف الباحث في كتابه **النقد الحضاريّ للمجتمع العربيّ** هشام جعيّط إلى كلّ من أدونيس وعبد الله العرويّ ومحمّد عابد الجابري...، ص ٥٣.

(٣٧) «إنّ اللّغة والفكر انعكاس للواقع الثقافيّ الاجتماعيّ النفسيّ، واقع مجتمعنا الأبويّ الخانق الّذي يرفض كلّ تغيير في اللّغة والفكر، ولا يرضى إلاّ بما هو مقبول أو موروث أو حديث...» (**النقد الحضاريّ**، ص ١٥).

(٣٨) المرجع السّابق، ص ٨٦.