عام على رحيله

هشام شرابي: رؤية نقدية

تقدّم الآداب على امتداد الصفحات الستّ والثلاثين التالية ملفّاً نقدياً عن المفكّر البروفسور هشام شرابي الذي رحل عن عالمنا قبل عام تقريباً عن سبعة وسبعين عاماً، بعد صراع مع السرطان.

وُلد شرابي في يافا (فلسطين) عام ١٩٢٧، وتلقّى دروسه في مدرسة الفرندز في رام اللّه. حاز شهادةَ البكالوريوس في الفلسفة من الجامعة الأميركية في بيروت عام ١٩٤٧، وشهادةَ الماجيستر في الفلسفة أيضاً عام ١٩٤٩، والدكتوراه في تاريخ الحضارة من جامعة شيكاغو عام ١٩٥٣. ثم بدأ مباشرةً بالتعليم في جامعة جورجتاون، ونال البروفسوريّة الكاملة خلال أحد عشر عاماً.

أصدر د. شرابي عدداً كبيراً من الكتب والمقالات التي تتناول القضيةَ الفلسطينية، والمثقفين العرب، والسياسات العربيةَ، والحركات القومية، والمجتمعَ العربي. وأسّس (أو شارك في تأسيس) عدة مراكز، منها صندوقُ فلسطين للتربية والتنمية (١٩٧٧).

هذا الملفّ يتمّ بدعم ومشاركة المركز الذي أسّسه شرابي مع حفنة من الباحثين، وهو «مركز الدراسات العربية المعاصرة في جامعة جورجتاون» الذي يديره حاليًا البروفسور مايكل هدسون. وهذا المركز هو المؤسسة الوحيدة في الولايات المتحدة التي تركّز فقط على دراسة العالم العربي. ويأتي هذا الملفّ في إطار سلسلة من الملفّات الفكرية والسياسية التي تعتزم الآدابُ والمركزُ المذكور تقديمَها في الفترة المقبلة. فللمركز، ولمديره، ولجميع العاملين والأساتذة فيه، ولليلى شيرين وليلى شرابي، التقديرُ والشكر.

هشام شرابي..
عام على رحيله

هشام شرابي وفلسطين: الحاضر كابوس، والماضي هو الحقيقة

□ صقر أبو فخر

«لقد نَبَذْتَني يا وطني... لن أرجعَ إليك.. لن أرجع أبدًا.» كانت هذه الكلمات خاتمةَ كتابه المدهش، **الجمر والرماد**، وآخرَ ما قاله قبل أن يغادرَ عمّان إلى الولايات المتحدة الأميركية في سنة ١٩٤٩، بعد أن سَقَطَتْ فلسطين وأُعدم أنطون سعادة في لبنان.

منذ أواخر نيسان (أبريل) ١٩٤٨، حينما أَوْشكتْ يافا على السقوط وغادَرَها معظمُ أهلها، تفاقَمَ يأسُه كثيرًا. أهلُه صاروا لاجئين، وشعبُه صار بلا وطن، وبات هو بلا مأوى. لم ينقذْه من يأسه إلاّ إيمانُه بأنّ الحركة القومية الاجتماعية ستحرِّر فلسطينَ وتزيل العارَ الذي لحَقَ به. وبقي على هذا الاعتقاد حتى سنة ١٩٤٩، التي حَمَلَتْ إليه أسوأَ كارثةٍ في حياته بعد كارثة سقوط فلسطين: ففي الثامن من يونيو (تموز) ١٩٤٩ أُعدم أنطون سعادة بعد أن فشلت الثورةُ القوميةُ الاجتماعية في لبنان، فأَطْلق زفرتَه الغاضبةَ تلك، وهاجر إلى الغرب الأميركي. وفي الولايات المتحدة الأميركية دَشّنَ شوطًا جديدًا في مسيرة حياته الصاخبة التي أَمْضاها في صراع وجدال مع الأفكار والنظريات والحركات السياسية. وحاول أن يتجاوز صدمةَ إعدام سعادة، فَشَرَع في رحلةٍ فكريةٍ ونقديةٍ أوصلتْه إلى رحاب جديدة من التفكير، واكتشف في أثنائها كارل ماركس وسيغموند فرويد وهيربرت ماركوز ومفاهيمَ التغيير والثورة وحرية المرأة. وأراد أن يتخطّى نتائجَ النكبة الفلسطينية، فانخرط في جهدٍ علمي وعملي في سبيل فلسطين وحرية شعبها. وفي غضون سنوات قليلة أصبح هشام شرابي أحدَ كبار المثقفين العرب، وانتزع لنفسه مكانةً مرموقةً في العالم العربي على الرغم من وجوده في الغرب.

لكنْ، هل أوفى هشام شرابي بما كان وَعَدَ حينما قال: «لقد نَبَذْتني يا وطني... لن أرجعَ إليك... لن أرجع أبدًا»؟

الجواب: كلا بالتأكيد. فهشام ليس من هذا الطراز البتّةَ، ومن المحال أن يتنكّر لوطنه ولشعبه ولأمّته على الإطلاق. إنّه ليس من شاكلة فؤاد عجمي أو كنعان مكيّة، بل مِنْ عيار فايز صايغ وإدوارد سعيد ووليد الخالدي وإبراهيم أبو لغد ونصير عاروري وكلوفيس مقصود وحليم بركات. وكتاباته بالإنكليزية أَسْهمتْ، بجدارة، في فضح السياسات الإسرائيلية والأميركية حيال فلسطين والبلاد العربية؛ وإذا كان لدينا اليومَ مناصرون بالآلاف من الأميركيين، فإنّ هذا الأمرَ ما كان ممكنًا لولا الجهدُ الجبّارُ الذي بذله هؤلاء جميعًا وغيرُهم بالتأكيد.

يقول شرابي: «لم تدفعْني ثقافتي الأنكلو ـ أميركية إلى الخروج على هويتي أو تراثي، ولم أتمثّلْ يومًا بالهوية الأميركية، ولم يُنسِني العيشُ في الولايات المتحدة شعبي ووطني. ما حَدَثَ هو العكسُ تمامًا. لقد دفعتْني تجربةُ الاختلاف في الولايات المتحدة الأميركية إلى تأكيد هويتي، والتمسُّكِ بتراثي، والتمكُّنِ من رؤية مجتمعي العربي في إطارٍ تحليليٍّ جديدٍ ومختلف.»[1]

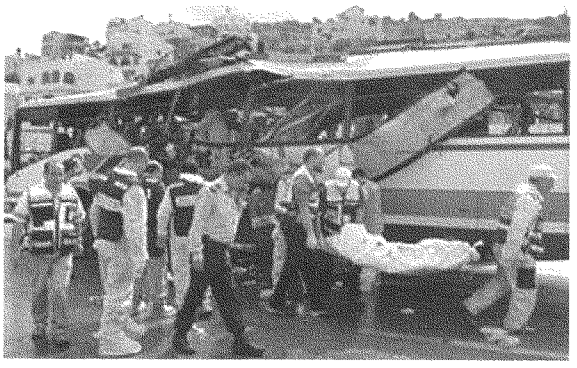
فلسطين والبدايات الأولى

لم يتناولْ هشام شرابي، في بداياته الأولى، المسألةَ الفلسطينيةَ إلاّ لمامًا. ومنذ أن نَشَرَ مقالتَه الأولى في مجلة **صدى النهضة** في ١٩٤٦/٦/٢٧، إلى آخرِ مقالةٍ له في **الجيل الجديد** في ١٩٥٠/١١/١٤، بل ربما إلى آخرِ محاضرةٍ له في الحزب السوري القومي الاجتماعي في آذار (مارس) ١٩٥٤، كانت عبارة «فلسطين» تَرِدُ عابرةً في بعض مقالاته.[2] والحقيقة أنّ هشام شرابي أَوْضح هذا الأمرَ بجلاءٍ تامّ: فقد كان يعتقد أنّ المسألة الفلسطينية هي جزءٌ أساسي من الصراع المحتدم في

١ ـ جريدة **السفير**، ١٩٩٦/١٠/١١.

٢ ـ أنظر: جان دايه، **سعادة وهشام شرابي** (بيروت: دار نلسن، ٢٠٠٤).

المنطقة، لكنّ الجوهر **الأهمّ** هو نهضةُ الأمة السورية والثورةُ القومية الاجتماعية. وكان واثقًا جدّاً بأنّ الحركة القومية الاجتماعية ستنتصر، وأنّ فلسطين ستتحرّر. وأكثر من ذلك، كان على يقين بأنّ عودةَ الإسكندرون وكيليكيا وتوحيدَ الأمة آتيان بلا ريْب.[1]



«قَوْلٌ لا عبر القذف بأجسادنا... قد يُكْسبنا الجنّة، لكنّه لن يعيد إلينا فلسطين»

بعد نحو عشرين سنةً وقعتْ كارثةُ الخامس من يونيو (حزيران) ١٩٦٧، ففَقَدَ آخرَ أملٍ له بالنهضة العربية التي طالما بشّرتْ بها الناصريةُ في أرجاء العالم العربي بأسره. وراح هشام شرابي يتأرجح بين تشاؤم العقل وتفاؤل الإرادة؛ بين تجهُّم التفكير وبشارةِ الكفاح المسلّح الذي كانت حركةُ «فتح» أطلقتْه في ١٩٦٥/١/١، فحسَمَ تأرجُحَه وجاء إلى الأردن في عام الهزيمة نفسه، وشَهِدَ نهوضَ الثورة الفلسطينية المسلّحة، وبدأتْ في حياته مرحلةٌ جديدةٌ اعتَنَقَ فيها فكرةَ «العنف الثوري» وانخرط في وعوده الخلاّبة.

شرابي والعنف الثوري

كان هشام شرابي مرصودًا، منذ بداياته الأولى، للعمل السياسي المباشر. ومع أنّ ما حدث في عامَيْ ١٩٤٨ و١٩٤٩ غَيّر مجرى حياته تمامًا، وألجأه إلى الرحيل غربًا، إلاّ أنّه لم يُذْعِنْ لهذه المتغيّرات قطّ، واختار أن يكون مثقفًا من الطراز الغرامشي لا من طراز المثقف الأكاديمي المعزول. وفوق ذلك انحاز إلى عصره وإلى ثقافة عصره من غير أيّ تردّد؛ ففي أواخر الخمسينات وأوائل الستينات من القرن العشرين كانت أحلامُ الثورة تدغدغ أفئدةَ الشباب في جميع أرجاء العالم، وكانت أفكارُ اليسار الجديد تَقْرع أبوابَ التغيير بقوة، وراحت حركاتُ الشباب والنساء تبشّر بعالمٍ نظيفٍ بلا حروب وغير عنصري وعادلٍ حقّاً، ولَمَعَ في ميادين الفكر والثقافة أعلامٌ كبار شرَعوا في نقد الرأسمالية وتوحُّشها وهمجيّتها أمثال ڤلهلم رايش وإريك فروم وهربرت ماركوز وغيرهم. وفي هذا الحقل المحتدم بالسجال والنقد، انبرى هشام شرابي إلى الانخراط في هذه المراجعة الفكرية العالمية، ولم ينكفئ إلى مسلّماته الفكرية الأولى، بل طَوَّرها لتصبح أكثرَ حداثةً وأكثرَ ارتباطًا بلغة اليسار الثوري. وكان «العنف الثوري» من قضايا الخلاف بين تيّارات اليسار في العالم، فانحاز شرابي إلى هذا المفهوم ودافَعَ عنه بأسلوب بليغ؛ وفي هذا يقول: «أنا خارج الرؤيا الغاندية لحلّ المشكلات الكبرى. أنا مع الكفاح المسلّح الذي ترتبط فاعليّتُه بالنتائج.» ومن الواضح هنا أنّ شرابي كان مع العنف الثوري الواعي، لا مع العنف الأعمى الذي هو، في حدِّه الأدنى، عملٌ غوغائيّ استعراضيّ لا يؤدّي إلى أيّ مكاسب، وفي حدِّه الأعلى يصبح مجرّدَ إرهاب.

يقول شرابي: «العنف الثوري كان يعني لديّ مجرّدَ تعبيرٍ عن المحبّة، أيْ محبّةِ الإنسان والأرض والعالم. العنف لديّ كان عنفًا نبيلاً لقهر قوى الظلم والاستعباد، كي نبني على أنقاض القهر والاستعباد عالمًا جديدًا تسوده العدالةُ والحريةُ وأخوّةُ الإنسان للإنسان.» لكنّ شرابي عَدّلَ موقفَه قليلاً في ما بعد، ولاسيّما بعد أن تغيّرت الأحوالُ أيما تغيّر في فلسطين، فصار يقول إنّه حيالَ السياسة الأميركية المراوغة في قضية اللاجئين، وحيالَ السياسة الإسرائيلية الإرهابية، يجب قولُ كلمة «لا» رافضة لغطرسة القوة ورافضة للخضوع، «لكنّ قولَ **لا** عبر القذف بأجسادِنا في مواجهة الدّبابات والآلات البغيضة قد يجعلنا نَكْسب الجنة، إلاّ أنّه لن يعيدَ إلينا حبّةَ ترابٍ من أرض فلسطين.»[2]

والحقّ أنّ هذا الموقف الذي يشير فيه إلى العمليات الانتحارية إنّما هو عودةٌ إلى موقف أنطون سعادة نفسه الذي عَبّر عنه في سنة ١٩٣٧ بقوله: «إنّ الوطنية عاطفة نبيلة. ولكنّ سياسة التضحية يجب أن تكون مخطّطةً تخطيطًا دقيقًا؛ وسَفْكُ الدم ضروريّ متى كان وفاقًا لخطة دفاعيةٍ موزونةٍ، واضحةٌ أهدافُها العملية، ومحسوبةٌ مبرّراتُها التنفيذية. أمّا سفكُ الدم عن جهلٍ بالنتائج، فنتيجتُه خسارةُ الأرواح وضياعُ الثروة والوقت.»[3]

في أيّ حال، لم يكتفِ هشام شرابي بالكتابة والتحليل والتنظير، بل ساهم، بقوة، في جهدٍ متضافرٍ لخدمة شعبه ووطنه. فأسّسَ في واشنطن سنةَ ١٩٧٧ «الصندوقَ الفلسطيني للثقافة والتنمية الاجتماعية» الذي يُعرف اليومَ باسم «صندوق القدس.» وكان للشهيد خليل الوزير (أبو جهاد) اليدُ الطولى والدورُ الخفيُّ في المساندة والدعم. وهذا الصندوق قَدّمَ الآلافَ من المِنَح الدراسية للطلاب الفلسطينيين من المناطق المحتلّة في سنة ١٩٤٨، وساهم في بناء روضات للأطفال، وتزويدِ المدارس بأجهزة الكومبيوتر والمراجع، فضلاً عن تأسيس النوادي الثقافية والرياضية في

---

١ ـ أنظر: هشام شرابي، **أزمة المثقفين العرب** (بيروت: دار نلسن، ٢٠٠٢).

٢ ـ جريدة **السفير**، ١٩٩٦/٥/١٧.

٣ ـ جريدة **النهضة**، بيروت، تشرين الأول (أكتوبر)، ١٩٣٧.

الجليل والمثلّث. وعندما اندلعت الانتفاضةُ الثانية في سنة ٢٠٠٠ تحوّلَ «الصندوقُ» إلى تأمين المساعدات الطبية والمالية للفلسطينيين في الضفة الغربية وقطاع غزة. وخلال هذه الفترة المحتدمة بالآمال والخيبات معًا، كتب هشام شرابي: **الفدائيون الفلسطينيون** (١٩٧٠)، و**المقاومة الفلسطينية في وجه إسرائيل وأميركا** (١٩٧٠)، و**الدبلوماسية والاستراتيجية في وجه الصراع العربي - الصهيوني** (١٩٧٥)، و**نصوص ومقالات في القضية الفلسطينية** (٢٠٠٠)، ولو أمهله الزمانُ قليلاً لكان أنْجَزَ كتابَه: **سبعة أيام: العودة إلى فلسطين**. ولم يَهْجع شرابي قطّ، إلاّ حينما أرغمتْه ضجعةُ الموت على الصمت والرحيل، فأسّس في سنة ١٩٩١، ضمن إطار صندوق القدس، «المركزَ الفلسطينيّ للأبحاث السياسية» في واشنطن العاصمة. وعلاوةً على ذلك أنْجَزَ، خلال ٣٠ عامًا، نحو ثمانية كتب أخرى كان لمعظمها الأثرُ المدوّي في الثقافة العربية المعاصرة وهي: **المثقفون العرب والغرب** (١٩٧١)، **مقدّمات لدراسة المجتمع العربي** (١٩٧٥)، **الجمر والرماد** (١٩٧٨)، **البنية البطريركية** (١٩٨٦)، **النظام الأبوي** (١٩٨٨)، **النقد الحضاري للمجتمع العربي** (١٩٩١)، **صور الماضي** (١٩٩٣)، **أزمة المثقفين العرب** (٢٠٠٢).

كان شرابي شديد التحفُّظ عن اتفاق أوسلو

هشام شرابي ومنظمة التحرير الفلسطينية

مع أنّ هشام شرابي كان على صلة مستمرة بقادة العمل الفلسطيني أمثال خليل الوزير وجورج حبش، وبرئيس منظمة التحرير الفلسطينية ياسر عرفات، إلاّ أنّ هذه الصلة لم تمنعْه من نقد السياسات الفلسطينية كلّها، ولاسيّما سياسةَ منظّمة التحرير بالتحديد. وفي هذا المجال كان شديدَ التحفُّظ عن اتفاق أوسلو (١٩٩٣/٩/١٣)، وطالما رَدّدَ أنّ اتفاقَي القاهرة وطابا اللذيْن أعقبا اتفاقَ أوسلو هما مجرّدُ عمليةٍ مخادعةٍ ساخرةٍ هدفُها انتزاعُ استسلامٍ مذلٍّ للشعب الفلسطيني.[١] وكان يعتقد أنّ توقيع اتفاقات المرحلة الأخيرة، بحسب اتفاق أوسلو، سيكون في منزلة الإعلان عن أنّ الصراع العربي - الإسرائيلي قد انتهى، وأنّ المشروع الصهيوني قد حقّق أهدافه.[٢] ولمواجهة هذه المخاطر دعا إلى بناء مؤسسة فلسطينية تَجْمع الفلسطينيين أينما وُجدوا، وتَنْبثق من مؤتمر فلسطيني عامّ تكون غايتُه تحديدَ الأهداف الممكنة، ثم اتخاذَ الإجراءات العملية اللازمة لبناء هذه المؤسسة العمومية التي تمثّل الشعبَ الفلسطيني في الشتات.[٣] ومنذ المراحل المبكّرة لقيام السلطة الفلسطينية كان يقول: «مَنْ عندَه بصيرةٌ لا يحتاج إلى مِجْهرٍ ليرى أنّ القضية الفلسطينية اليوم ليست في مرحلة الحلّ العادل والسلام الدائم، بل هي على عتبة التّصفية النهائية، وأنّ المشرق العربي ليس على أبواب صلح ورخاء، بل على وشك أن يتحوّل إلى منطقة نفوذ أميركي - إسرائيلي وهدف لاستعمار من نوع جديد.»[٤]

ومثلما رأى أنّ القضية الفلسطينية ليست في مرحلة الحل العادل، رأى أنّ تحرُّرَ الشعب الفلسطيني ليس وشيكًا أيضًا، بل «إنّ تحرُّر الشعب الفلسطيني لا يُمْكن أن يتمّ إلاّ من خلال تغييرٍ جذري في النظام العربي القائم. والتحرُّر العربي لا يُمْكن أن يتحقّق إلاّ بالوقوف في وجه الولايات المتحدة وإسرائيل ونظامها الجديد في الشرق الأوسط.»[٥]

شرابي والدولة الثنائية القومية

إنّ موقف شرابي من الحركة الصهيونية وإسرائيل يُمْكن استنباطُه بسهولة؛ فهو، بسبب خلفيّته الإيديولوجية، يَرْفض رفضًا مطلقًا أيَّ وجود صهيوني في فلسطين، ولا يَعْترف بأيّ شكل من أشكال الشرعية التي اكتسبتْها إسرائيل. لكنّ التحوّلات السياسية الكبيرة التي عَصَفَتْ بالمنطقة العربية، ولاسيّما بعد هزيمة الخامس من حزيران (يونيو) ١٩٦٧، جعلته يميل إلى مفهوم المصالحة التاريخية في فلسطين.

---

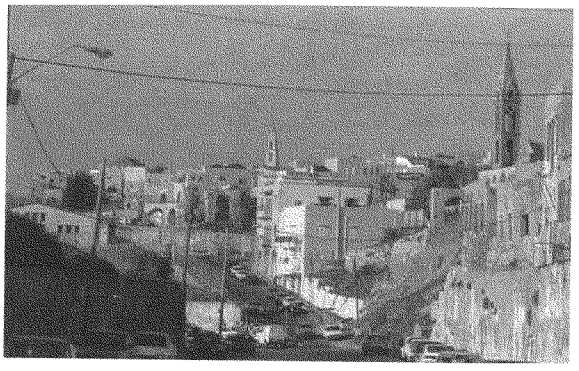
١ - **السفير**، ١٩٩٦/٥/١٧.

٢ - **السفير**، ١٩٩٦/٣/٢٩.

٣ - في سنة ١٩٩٦ بادر هشام شرابي وكلوڤيس مقصود ونصير عاروري وسميح فرسون وهالة مقصود وغادة الكرمي وآخرون إلى تأسيس «اللجنة التحضيرية الموقّتة لمؤتمر العودة وتقرير المصير.» وعقدتْ هذه اللجنةُ اجتماعًا تمهيديًا لها في نيسان (أبريل) ١٩٩٦، وجاء بعضُ أعضائها إلى لبنان للتشاور في هذا الأمر. إلاّ أنّ ضيقَ أفقِ بعض المنظمات الفلسطينية وبعضِ الشخصيات الفلسطينية أفشلَ هذا المشروع وحال دون السير فيه إلى الأمام.

٤ - ٥ - **السفير**، ١٩٩٦/٧/١٢.

ولعلّه قَبِل هذه الفكرة، ولو موقّتًا، لأنّه رأى أنّ «الحلّ هو تأسيسُ مصالحةٍ بين الفلسطينيين والإسرائيليين تؤدّي إلى انسحاب إسرائيل من الضفة وغزة وإقامة دولة فلسطينية إلى جانب إسرائيل... وهذه تضحية هائلة من الفلسطينيين لأنّها تعني تنازلاً هائلاً عن حقّهم في فلسطين، واكتفاءً بالحدّ الأدنى منها.»[1] ولكنْ، بعد انفجار الأوضاع في فلسطين جرّاء الانتفاضة في سنة ٢٠٠٠، رأى «أنّ الحلّ القائم على دولتيْن لم يَعُدْ ممكنًا. فمن المستحيل إقامةُ دولة فلسطينية فعلية في الضفة الغربية وقطاع غزّة.»[2] وطالما رَدّدَ أنّ الدولة الفلسطينية إذا أُعلنتْ بالشروط الراهنة فهي لن تكون إلاّ sep-aration، أيْ عَزْلَ الفلسطينيين عن اليهود مثلَ عزلِ المستوطنين الأوروبيين للهنود الحمر في أميركا، ومثلَ عزلِ المستوطنين الهولنديين البيض للسكان السود في جنوب إفريقيا.[3] وحيالَ هذا الاضطراب كان يرى أنّ هناك دولةً واحدةً تَنْبثق بالتدريج بين نهر الأردن والبحر الأبيض المتوسط، غير أنّ إسرائيل أغلقتِ الخياراتِ السياسيةَ حتى على نفسها، تمامًا مثل شخصٍ أَقْفل غرفتَه ورمى المفتاحَ من الشباك.[4] لهذا فـ «نحن سائرون إلى دولة على غرار جنوب إفريقيا في الأربعينات والخمسينات، أيْ فصل إثنيّ قائم على العنصرية؛ أيْ إلى دولة ثنائية القومية، لكنْ لا حقوق متساوية لإحدى القوميتين.»[5] وعلى الرغم من تشاؤم العقل، إلاّ أنّ تفاؤل الإرادة كان يَدْفعه إلى التأكيد على «أنّ الشعب الفلسطيني سيتمكّن في السنين المقبلة من الوقوف في وجه إسرائيل، وتغييرِ موازين القوى في المنطقة كلّها. وهذا الأمر مرهون بتنفيذ عدة أمور أهمُّها: توفيرُ الدعم المادي للشعب الفلسطيني، وتأمينُ الحماية الدولية له، والقيامُ بالإصلاح الداخلي، وتأسيسُ نظام سياسي حديث، وبناءُ آليّات فاعلة لقيام دولة ديموقراطية.»[6] وهو مرهون أيضًا بسعي الفلسطينيين إلى «إقامة جبهة وطنية موحَّدة للشعب الفلسطيني؛ وإقامة هيئةٍ تَجْمع الشتاتَ الفلسطيني في العالم العربي وفي أوروبا وأميركا ليكون للشتات نصيبُه في القرار الوطني؛ وإعادةِ تكوين المجلس الوطني الفلسطيني من خلال انتخاباتٍ ديموقراطية تجري في المخيّمات ومناطق الهجرة.»[7]



بين ٢٥ أيار و١ حزيران ٢٠٠١ رأى هشام شرابي يافا بعد ٥٤ عامًا!

من نيتشه إلى ماركس

بدأ هشام شرابي ليبراليّاً مأخوذًا بكتابات نيتشه. وفي سنة ١٩٦٧ أعاد قراءةَ كارل ماركس بعيون جديدة، فاكتشف كم أنّ الثقافة المسيطرة في الولايات المتحدة قادرةٌ على إخضاع الفرد لقيمها وتضليله في أعمق المستويات. وأدرك أنّ الخطوة الأولى في التحرّر هي التحرّر الذاتي، وأنّ بداية ذلك تَكْمن في التخلُّص من عبودية الفكر المسيطر. وهكذا بدأ عالمٌ مختلف يتكشّف أمامه؛ عالمٌ فكريٌّ فسيحٌ يمتدّ من ماركس إلى ماركوز. وبهذا المعنى اكتسب مفهومُ الحرية لديه معنى جديدًا. والحرية كانت دائمًا قضيّته الأولى، أكانت حريةَ الفرد أمْ حريةَ الجماعة أمْ حريةَ الأوطان. والديموقراطية نفسها، كشكل من أشكال الحرية الاجتماعية، تحتاج، في التأسيس، إلى تغيير اجتماعي؛ ومفتاحُ ذلك التغيير هو **حرية المرأة**.

في رسالة إلى أدونيس بعد صدور قصيدة «دليلة» في سنة ١٩٥٠ يقول شرابي: «إنّ شمشون اليهودي قد تغلّب علينا نحن السوريين بفكّ حمار (سِفْر القضاة: ١٥: ١٦)، وأَخْرَجَنا من فلسطين لا لقوةٍ سحريةٍ فيه هذه المرةَ، بل لشللٍ داخليٍّ فينا. ولكنّ شمشون المنتصر الآن سينخذل أمامنا مرةً أخرى، وسنبرهن للعالم أنّ شمشون اليهودي خرافةٌ ضالّةٌ مجرمة. وقد كان لاعتمادِكَ على صورة دليلة، رمزًا لتضحية الفتاة السورية التي تجد نفسَها أمام واجبها نحو شعبها وحُبّها، عاملٌ قوي في إثارة مكان المرأة في نظرتنا الاجتماعية وإظهار إيمان الحركة بنفسية الفتاة السورية ودورها الأساسي في البعث الحديث.»[8] وللمقارنة فقط، فإنّ سعيد عقل حينما أراد أن يتّكئ على التاريخ القديم لم يجد غيرَ «بنت يفتاح»

---

١ ـ حوار مع هشام شرابي، أجراه صقر أبو فخر، ونُشِر في: هشام شرابي، **أزمة المثقفين العرب** (بيروت: دار نلسن، ٢٠٠٢).

٢ ـ **السفير**، ٢٠٠٢/١١/١١.

٣ ـ **السفير**، ١٩٩٩/٢/٩.

٤ ـ ٥ ـ صقر أبو فخر، «عائد من فلسطين،» **السفير**، ٢٠٠١/٦/٥.

٦ ـ **السفير**، ٢٠٠١/٥/١.

٧ ـ **السفير**، ٢٠٠٢/٨/٩.

٨ ـ **السفير**، ١٩٩٨/٧/٤.

اليهودية ليستخدمَها في مسرحيّته الشعرية المشهورة.

تأسيسًا على هذا الخطاب، ظلّ هشام شرابي على إيمانه بأنّ «المستقبل ستبنيه فئاتُ الجيل الطالع المهمَّشة، من شبّانٍ وشاباتٍ وعمّالٍ وطلاّبٍ ومثقفين ـ وهذه هي اليوم القوى الوحيدة القادرة على تحدّي السلطة الأبوية والإطاحة بنظامها الذكوري. ومن شروط بناء المستقبل استرجاعُ حقوق المرأة وحقوق الإنسان، وبناء مجتمع حديث لا بواسطة العنف والتدمير، بل بالأساليب الديموقراطية والقانونية والتنظيم العقلاني.»[1] وظلّ متفائلاً جدّاً بأنّ العالم العربي سيتغيّر خلال عشرين سنة لأنّ «التحوُّلات الفكرية والاجتماعية والثقافية الجارية ستُرْغم النُّظُمَ العربية الراكدة على التزحزح، وسينْجم عن ذلك تفاعلاتٌ لا يُمْكن التكهُّنُ بها. أما الفئات الاجتماعية التي سيكون لها شأن في هذه التفاعلات فهي: المثقفون والمرأة.»[2]

عائد إلى فلسطين

بين الخامس والعشرين من مايو (أيار) والأول من يونيو (حزيران) ٢٠٠١، أمْضى هشام شرابي في فلسطين سبعةَ أيام متواصلة جال، في أثنائها، في شعاب البلاد التي كان غادرَها قبل أربعة وخمسين عامًا. سبعة أيام كأيّام الخليقة؛ لم يهدأْ قطّ: فنداءُ الأرض كان يحرّك مكامنَ الشوق في ضلوعه. تسلَّلَ بسيّارات الإسعاف إلى مواقع المواجهة اليومية مع المحتلّ الإسرائيلي، وشاهَدَ بأُمّ العين كيف تتسرّب الأرضُ من أيدي أبنائها. وأخيرًا رأى يافا. جاءها قاصدًا هواءَها وبحرَها وأنسامَ الشجر في شارع جمال باشا والعجمي. وفي ثنايا تلك المدينةِ امتدّ شريطٌ من الذكريات لا ينتهي، وودَّعَ صديقَه إبراهيم أبو لغد الوداعَ الأخيرَ. كان وداعًا مفعمًا بالرموز والإشارات: ها إنّ المهاجِر الفلسطيني يعود إلى منبته الأول حتى لو مات طريدَ المنافي.

عاد هشام شرابي إلى فلسطين أولَ مرة في سنة ١٩٩٣ مع غروبِ شمسِ الانتفاضة الأولى. ثم ذهب إليها مرةً ثانية في أيار (مايو) ٢٠٠١ حينما كانت الانتفاضةُ الثانيةُ في ذروة احتدامها. وعاد من فلسطين مفعمًا بالأمل؛ فقد رأى بأمّ العين كيف يحتفي الناسُ بالثقافة في الوقت الذي يقاتلون فيه ويشيِّعون جنائزَ أبنائهم. وبالعين الثاقبة لاحَظَ أنّ الخوف من الجندي الإسرائيلي اندثر نهائيّاً، وحَلّ محلَّه الاحتقارُ والازدراءُ. وبعد هذه العودة من الديار الفلسطينية انهَمَك في الدعوة إلى فكرة الحماية الدولية للفلسطينيين القابعين تحت الاحتلال الإسرائيلي. ولعلّ زيارتَه فلسطينَ في سنة ٢٠٠١ زوّدتْه بمعيارٍ سياسيٍ جديد، فرأى أنّ الفلسطينيين «هم الآن في مرحلة إثبات الوجود وترسيخه، أما التحرير فهو مرحلة لاحقة.» ومع ذلك ظلّ يردِّد: «سننتصر. لكنّ الانتصار ليس قريبًا... فالانتصارُ مرهونٌ بما سيَحْدث في العالم العربي خلال العشرين سنة المقبلة... تمامًا مثل الصينُ وهونغ كونغ. فلو كانت الصين متفسخةً وضعيفةً ومتهتّكةً، لبقيتْ هونغ كونغ خارجها. إنّ إسرائيل تمثّل هونغ كونغ في بلادنا؛ فهي التي تحافظ على الستاتيكو كي يبقى الواقعُ العربيُّ على حاله من التخلّف والتشرذم والمنازعات. فإذا أمكن كسرُ هذا الواقع، فعند ذلك سنكسر الهيمنةَ الإسرائيليةَ ونضع حدّاً للاستعمار الأميركي ـ وهو آخرُ استعمارٍ في العالم كلّه.»[3]

❖ ❖ ❖

كان هشام شرابي يردِّد: «الحاضر كابوس والماضي هو الحقيقة.» وقد حال كابوسُ الحاضر دون عودته إلى الماضي الخلاّب في يافا، ودون أن تنقفَ الحريةَ في فلسطين. ومع أنّ غربة هشام شرابي في الولايات المتحدة الأميركية امتدّتْ زمنًا طويلاً، غير أنّه آثر أن يعود، في سنواته الأخيرة، إلى لبنان ليفني أواخر أيامه في بيروت ويُدفنَ قريبًا من فلسطين، في البلد الذي تمنّعتْ سلطاتُه عن منحه الإقامةَ الدائمةَ في سنة ١٩٧٤.

رحل هشام شرابي بعيدًا عن يافا. ويكاد الواحدُ منّا لا يمتلك من الكلمات في هذا المقام إلاّ ما أنشده كمال ناصر فوق قبر غسان كنفاني:

كفّنوهُ بالعزِّ من أمجادِه وادفنوهُ مشرّدًا في بلاده!

بيروت

صقر أبو فخر

سكرتير تحرير **مجلة الدراسات الفلسطينية**، وكاتب في جريدة **السفير** اللبنانية.

---

١ ـ أنظر: صقر أبو فخر في حوار مع شرابي، **السفير**، ٢٠٠١/٦/٥.

٢ ـ جان دايه، **سعادة وهشام شرابي**، مصدر مذكور.

٣ ـ أنظر: صقر أبو فخر في حوار مع شرابي، **السفير**، ٢٠٠١/٦/٥.

هشام شرابي..
عام على رحيله

هشام شرابي في حزب أنطون سعادة

□ جان داية

لم يخلُ اعتناقُ هشام شرابي لعقيدة سعادة وانضواؤه في حزبه من الغرابة والطرافة، أُسوةً بمعظم المنتمين إلى الأحزاب في لبنان. ذلك أنّ شرابي كان معجَبًا بميخائيل نعيمة ومؤمنًا بفلسفته الروحية من جهة، وعضوًا في جمعية سياسية عروبية من جهة أخرى. فحين طَلَبَ منه أستاذُه في الجامعة الأميركية شارل عيساوي إعدادَ دراسة حول أحد الأحزاب اللبنانية، اختارَ الحزبَ السوري القومي الاجتماعي (ذا الحضور الملحوظ في الجامعة الأميركية) مصمِّمًا على اكتشاف أخطائه لإشباع فضوله. وربما يكون هناك هدفٌ آخر وراء الاختيار لم ينوِّه عنه شرابي في مذكِّراته، وهو دحضُ حجّةِ سعادة التي ضَمَّنها النقدَ اللاذعَ إلى نعيمة وفلسفته الروحية.[1]

بعد أشهر، عاد شرابي وفي جعبته الدراسةُ المطلوبةُ، إلى جانب طلب انتماءٍ إلى الحزب القومي،[2] وطلبَيْ انسحاب: الأول من الجمعية السياسية الهادفة إلى توحيد الأمة العربية وبعثِ نهضتها، باعتبار أنّه أصبح مؤمنًا بوحدة سورية الطبيعية والنهوض بها... والثاني الانسحاب من شخروب ميخائيل نعيمة وفلسفتِه الروحية لأنّه بات مشدودًا إلى عرزال أنطون سعادة وفلسفته المَدْرَحِيّة.

ولم يَحْصل الانقلابُ العقائدي والفلسفي في عقل الأكاديمي الفلسطيني بالصدفة. فثمة عواملُ عدةٌ ساهمتْ في عضوية شرابي في حزب سعادة، أُشيرُ إلى اثنين منها: ١ ـ محوريةُ الثقافة في الحركة القومية الاجتماعية، واهتمامُ مسؤوليها بالمثقفين، وبخاصةٍ الشبّانُ الواعدون. ٢ ـ محوريةُ فلسطين في المبادئ الأساسية للعقيدة، ونشاطُ الحزب في الأوساط الفلسطينية. وتشاء الصّدفُ أن يكون نعمة ثابت على رأس الحزبَ في العام ١٩٤٥ الذي أَعَدَّ خلالَه شرابي الدراسةَ المطلوبةَ. وثابت أرستقراطيٌّ أنكلوساكسونيُّ اللغة، نجلُ قسطنطين ثابت مراسل صحيفة **التايمز** البريطانية في بلاد الشام، ومتخرِّجٌ من الجامعة الأميركية في أوائل الثلاثينات، ويتميّز بالكياسة والجاذبية والمعرفة العميقة بالتاريخ. أما الدكتور فايز صايغ، الذي كان يتولّى عمدتَي الثقافة والإذاعة في الحزب القومي، فهو فلسطيني من أصل سوري،[3] يتمتّع بموهبة البحث والخطابة اللذيْن قلّما اجتمعا في شخصٍ واحد وبالتساوي اجتماعَهُما في شخصِه. ومن المرجَّح أنّ ثابت وصايغ لعبا دورًا أساسيّاً في إقناع شرابي باعتناقِ عقيدةِ سعادة والانتماء إلى حزبه. أما الرأي الشائع بأنّ «كاريزما» سعادة هي التي أبعدتْه عن الجمعية العروبية وميخائيل نعيمة وقرَّبَتْه من الحزب القومي، فهو غير صحيح، بدليل أنّ سعادة كان في الأرجنتين[4] حين بدأ شرابي بإعداد دراسته وانتهى إلى الالتزام بالعقيدة والمؤسّسة الحزبية اللتيْن أَعَدَّ دراسةً مكثّفةً عنهما.

❖ ❖ ❖

تَرافَقَ اعتناقُ شرابي عقيدةَ سعادة وانضواؤُه في حزبه عامَ ١٩٤٦ مع أزمتيْن خطيرتيْن صامتتيْن. الأولى بين زعيم الحزب أنطون سعادة المقيم آنذاك في المهجر الأرجنتيني من جهة، ورئيس الحزبِ نعمة ثابت وبعض معاونيه في القيادة من جهة أخرى. والثانية بين الزعيم من جهة، وعميد الثقافة والإذاعة وبعض الذين شاركوه الرأيَ من مثقفي الحزب من جهة ثانية. وبعد عام من حياة شرابي الحزبية، انفجرت الأزمتان بُعيدَ عودة سعادة إلى الوطن.

لم تكن لشرابي معرفةٌ شخصيةٌ بسعادة بسبب اغتراب الأخير القسري في البرازيل ثم الأرجنتين طيلة تسع سنوات. ومع ذلك، وَقَفَ إلى جانبه إثرَ انفجار

١ ـ ٢ ـ **الجمر والرماد** (دار نلسن، طبعة ١٩٩٨)، ص ٨١ ـ ٨٣.

٣ ـ هو نجل القسّ عبد اللّه صايغ الذي انتقل من حمص إلى حوران ومنها إلى فلسطين، وشقيق الشاعر توفيق صايغ، والدكتوريْن يوسف وأنيس.

٤ ـ وصل سعادة إلى مطار بيروت في ٢ آذار ١٩٤٧.

الأزمتيْن ضدّ ثابت وصايغ اللذيْن كان قد أُعجبَ بهما وأَقْسَمَ اليمينَ برعايتهما. ولمّا كان للأزمتيْن الأثرُ المباشرُ والعميقُ على بواكير نتاجه الفكري، إضافةً إلى تأثُّره البالغ بسعادة واستمرار إعجابه به حتى آخر لحظةٍ من حياته، فقد رأيتُ، قبل مرافقةِ شرابي في رحلته الحزبية، الإضاءةَ على أسباب الأزمتيْن وتفجُّرهما وما نَتَجَ عنهما، الأمرُ الذي يساعد على فهم أعمقَ لنتاج شرابي في تلك المرحلة ويَكْشف سرَّ انحيازه المطْلق إلى سعادة، لا خلال المرحلة تلك فحسب، بل أيضًا في سائر مراحل حياته الحزبية التي استمرّتْ عشرَ سنوات.[1]

بعد إلغاء مذكرة التوقيف بحقّ سعادة، التفّ أعضاءُ الحزب حوله، وفي طليعتهم: هشام شرابي

الأزمة الأولى، وهي الأخطر، نتجتْ عن تخوُّف نعمة ثابت، وأسد الأشقر،[2] ومأمون أياس،[3] وغيرهم من أركان القيادة، من أن يُعيدَ سعادة النظرَ في النهج الذي اتّبعوه في غيابه. فهؤلاء كانوا قد حَصَرَوا نشاطَ الحزب في داخل لبنان، وتخلَّوْا، عمليّاً، عن أيّ نشاط في باقي كيانات سورية الطبيعية، رغم أنّهم لم يُحْدِثوا تعديلاً كتابيّاً في دستور الحزب ومبادئه. والنهج الجديد الذي تمّ الاتفاقُ عليه مع أحد أركان السلطة اللبنانية، وهو كميل شمعون، المتزوِّجُ من ابنة عمّ رئيس الحزب نعمة ثابت، كان الشرطَ الرئيسيَّ لحصول الحزب على ترخيص قانوني للعمل العلني في لبنان. وكان من ثمرات هذا النهج، الذي عُرف بـ «الواقع اللبناني،» حصولُ الحزب على رخصةٍ للجريدة السياسية اليومية، **صدى النهضة**، التي رئس تحريرَها الدكتور فايز صايغ. ومن التغييرات التي نتجتْ عن النهج الجديد تعديلُ شعار الحزب (الزوبعة) ورموزها الأربعة: الحرية، الواجب، النظام، والقوة.

الأزمة الثانية التي سارت على خطٍ موازٍ مع الأولى، وتفجَّرتْ بعد قليل من انفجار الأولى، نَتَجَتْ عن خلافٍ فلسفي عقائدي حول مقولة «الحرية» بين سعادة من جهة، وفايز صايغ الذي تضامنتْ معه قلّةٌ من مثقفي الحزب (ومنهم غسان تويني) من جهة أخرى. لم يكن الخلافُ بين فريقٍ يريد الحريةَ وثانٍ يَرْفضها، بل بين صايغ الذي يريدها وفق المفهوم **الليبرالي** ورمزه البارز آنذاك الدكتور شارل مالك (الذي كان له ضلعٌ في تحريض تلميذه صايغ على حمل رايتها)؛ وسعادة الذي حَدَّدَ الحريةَ على ضوء عقيدته القومية والاجتماعية، واشترط تناغمَها مع باقي رموز شعار الزوبعة ـ أي النظام والواجب والقوة. وتداركًا للانفجار، وحرصًا على استمرار نهج ثابت «اللبناني،» انتقل رئيسُ الحزب برفقة أسد الأشقر من بيروت إلى القاهرة التي كانت المحطَّةَ الأخيرةَ لعودة سعادة من الأرجنتين. في الظاهر، تمَّ الانتقالُ من أجل الاستقبال، ولكنّ حقيقتَه هي أنّ القياديّيْن حاولا إقناعَ زعيمهما بأن يأتي خطابُه إصلاحيّاً هادئًا وخاليًا من أيّ نقدٍ لنهج الحكم اللبناني وركنيْه بشارة الخوري ورياض الصلح، ناهيك باستمرار الالتزام بـ «الواقع اللبناني» القاضي بحصر النشاط في لبنان بعيدًا عن شؤون فلسطين وشجونها.[4]

وكان صايغ قد سبق ثابت والأشقر في الحوار المداور بواسطة غسان تويْني، الذي انتقل من بيروت إلى بوسطن لإكمال علومه في هارڤارد، حيث تولّى مسؤوليةَ ضابط الارتباط بين سعادة في الأرجنتين وقيادةِ حزبه في بيروت. والمطَّلِعُ على الرسائل التي تلقّاها تويْني من سعادة يفاجأ بمدى تأثُّر الأوّل بأستاذه في الجامعة الأميركية البيروتية شارل مارك، و«أستاذِه» في الحزب القومي فايز صايغ، خصوصًا في مقولة الحرية.[5]

كان واضحًا أنّ «خالق» الحزب القومي ومبادئه، على حدّ تعبير شرابي، مصرٌّ على العودة إلى النهج الثوري القومي الذي مارسه قبل مغادرته بيروتَ إبّان الحرب

---

١ ـ لقد اعتمدتُ المعلومةَ التي كرّرها لي شرابي أكثرَ من مرة، وهو أنّه تَرَكَ الحزبَ بعد مصرع المالكي في العام ١٩٥٥، رغم أنّ بعض رفقائه القدامى في الحزب يؤكّدون أنّه استمرّ عدة سنوات بعد ذلك. ذلك أنّ نتاجه العقائدي [كسوري قومي ـ الآداب] قد توقّف بعد ١٩٥٥

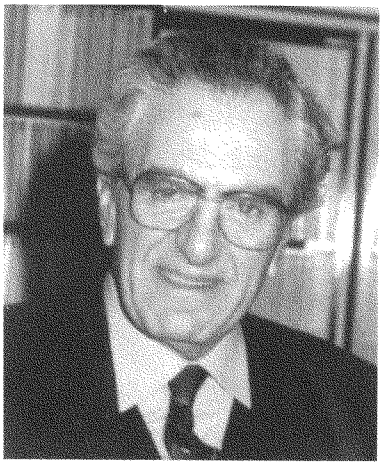
٢ ـ رئيس سابق للحزب، ونائب سابق في البرلمان اللبناني، وأديب، ومؤرِّخ.

٣ ـ من قدامى الحزب، بيروتي. له عدّة مجموعات قصصية منها: **الجذور السحرية**، و**بالرفاه والبنين**، إضافةً إلى عشرات المقالات العقائدية السياسية المنشورة في جريدة **النهضة** وغيرها من دوريات الحزب القومي.

٤ ـ كانت أخبارُ القدس ودمشق وعمّان تحتلّ موقعًا ثانويّاً في جريدة الحزب **صدى النهضة** وتُنْشَرُ كما لو أنّ العواصمَ الثلاثَ ليست مدنًا «سوريّة» مساويةً لبيروت.

٥ ـ أنظر نصّ الرسائل في كتاب **الرسائل** لسعادة، طبعة نيسان ١٩٨٠، الجزء الثالث، وبخاصة الرسالة المؤرّخة في ١٤ آب ١٩٤٦، ص ٦٤٦.

العالمية الثانية. وكان أيضًا من حقّه تنفيذُ منهجه، ليس فقط لأنّه «خالقُ» ذلك النهج، بل أيضًا لأنّ صلاحيّاته في الدستور، كزعيم للحزب، تُخوّله ذلك. ولكنّه كان متخوِّفاً من الانقسام الحزبي، نظرًا إلى نجومية ثابت وصايغ في الأوساط الحزبية وغيابِهِ (أيْ سعادة) لفترة غير قصيرة. لذلك كان همُّ الزعيم الانتصارَ في المعركة الداخلية حتى لو اضطُرّ إلى خوض معركةٍ خارجية مع السلطة اللبنانية.



كان غسان تويني متضامنًا مع فايز صايغ، في مواجهة سعادة وكثيرين آخرين ومن بينهم شرابي

وضَمِنَ سعادة الانتصارَ في المعركتيْن الداخليتيْن بعد ساعاتٍ من عودته إلى مطار بيروت في غرّة آذار (مارس) ١٩٤٧، عَبْرَ خطاب العودة الذي ألقاه في قصر مأمون أياس. فقد شَبَّهَ وضعَ اللبنانيين في العهد الاستقلالي الأول بالمساجين الذين خَرَجوا من القواويش ولكنْ ليبقوا داخل أسوار السجن، وليس لتنشُّق نسيم الحرية في رحاب الوطن. وعلى الصعيد الفلسطيني قال سعادة في القِسْم الأخير من خطابه: «إنّ جهادَنا يستمرّ، ويجب أن تَذْكروا دائمًا أنّ فلسطين سوريّة، وأنّ هذا الجناحَ الجنوبي مهدَّدٌ تهديدًا خطيرًا جدّاً.» وختم مخاطبًا جموعَ أعضاء حزبه من المخضرمين والشباب، ومنهم شرابي الذي اشترك مع أعضاء مديرية الجامعة في استقبال سعادة[١]: «إنّ كلمتي إليكم أيُّها القوميون الاجتماعيون هي العودة إلى ساحة الجهاد.»[٢]

وفي اليوم التالي، أَصدرت السلطةُ اللبنانيةُ مذكِّرةَ توقيفٍ بحقّ الخطيب، ولكنّه رفض الإذعانَ، واعتصم في قرى الغرب (بشامون ومحيطها) والمتنِ الشمالي عدةَ أشهر، لم تنقطعْ خلالها الاتصالاتُ بين سعاده وعدد كبير من كوادر الحزب ومسؤوليه ـ ومنهم صايغ وثابت.[٣] وأخيرًا أُلغيتْ مذكِّرةُ التوقيف بلقاءٍ ودّيّ بين سعادة والمدّعي العام، وذلك نتيجةَ عامليْن هما: إصرارُ سعادة على عدم الاستسلام، وصدورُ مذكّرة التوقيف في موسم الانتخابات حيث تَحْصل التسوياتُ عبر المرشَّحين النافذين. وبصرف النظر عن مصير مذكّرة التوقيف، فإنّ تسطيرَها كان خدمةً كبرى لسعادة ـ عن غير قصد ـ من بشارة الخوري ورياض الصلح وكميل شمعون الذي كان يتولّى حقيبةَ وزارة الداخلية. فقد التفّ جميعُ أعضاء الحزب حول سعادة، وكان بينهم، بل في طليعتهم، هشام شرابي. وبهذا الالتفاف أصبح سعادة في موقع القوة المُطْلقة في معركته الداخلية. فقد ترك ثابت الحزبَ ولم يتضامنْ معه سوى مأمون أياس؛ ذلك أنّ أسد الأشقر سرعانَ ما اعتذر عبر مقالٍ أكّد فيه أنّ «العنايةَ الإلهيّة» هي التي أعادت سعادة إلى وطنه وحزبه. كذلك لم يجد فايز صايغ معه، لدى مغادرته الحزبَ، إلاّ يوسف الخال وغسّان تويني الذي عاد إلى الحزب إثر إعدام سعادة.

❖ ❖ ❖

كان واضحًا تصميمُ سعادة على تطعيم القيادة الجديدة بعناصر شابّة. لذلك كثَّفَ من لقاءاته، أثناء تواريه، بمجموعةٍ من القوميين المثقفين الشبّان الواعدين أمثال إنعام رعد وجورج عطيّة وفؤاد نجار ولبيب زويا ويوسف سلامة وهشام شرابي. وخلال اللقاءاتِ السريّةِ في المتن وقرى الغرب، والعلنيّةِ في منزل سعادة ومركز الحزب ومنطقةِ الروشة ـ المنارة، بات شرابي الأقربَ إلى زعيم الحزب.[٤] وإذا كان من غير الواضح سببُ تمييز سعادة لشرابي عن الآخرين، رغم إيمان هولاء بالعقيدة وولائهم لزعيم الحزبِ ومواهبِهم الفكريةِ الواعدة، فإنّ إعجاب شرابي بسعادة انطلق من معطيَيْن: ١ ـ شجاعة سعادة ومتانة أعصابه؛ ٢ ـ اهتمامه بالثقافة والمثقفين.

بالنسبة إلى المعطى الأول، يروي شرابي ما شاهده وسمعه في أحد المنازل الشويرية حيث كان يقيم سعادة أحيانًا خلال مذكِّرة التوقيف. فقد أُنذِرَ مَنْ في المنزل بأنّ قوى الأمن تتّجه نحو ضهور الشوير[٥] لاعتقال سعادة. فورًا عمّ الاستنفارُ والاضطرابُ أيضًا، وبات الجميعُ على استعداد لمغادرة المنزل ومرافقةِ سعادة إلى مكانٍ آخر. ولكنّ سعادة تأخّر في مغادرة غرفته حيث كان يستريح بعد الغداء. دخل شرابي عليه، فوجده يَشْرب القهوة ويقرأ كتابًا. وحين لاحظ سعادة

١ ـ **الجمر والرماد**، ص ٨٦.

٢ ـ أنطون سعادة، **الآثار الكاملة**، ج ١٤، ص ٦٠.

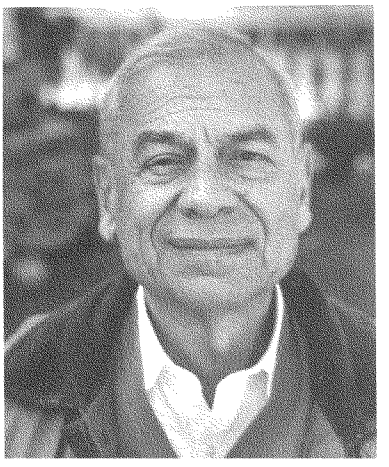
٣ ـ مقابلة مع أحد مسؤولي الحزب المحامي عبد الله قبرصي، الذي سعى إلى جمع ثابت بسعادة في محاولةٍ أخيرةٍ لإيجاد حلّ يبقي صديقَه ثابت داخل صفوف الحزب.

٤ ـ مقابلة مع رئيسة المجلس الأعلى السابقة، هيام نصر الله محسن.

٥ ـ مسقط رأس أنطون سعادة، وأحد معاقل حزبه.

القلقَ على وجه شرابي قال له بالعاميّة الشويرية: «بيظهر بعدك مش معوّد عالكَبْسات،» ثم راح يناقشه في مضمون الكتاب الذي يقرأه، ويرتشف قهوتَه، بهدوء تامٍّ لا أثر للتصنُّع فيه.[١]

أما اهتمام سعادة بالثقافة وفرسانها، والذي تجلّى في معظم لقاءاته بشرابي، فربما يكون العاملَ الأقوى في انجذابه نحوه وإعجابه به، أسوةً بالعديد من المفكّرين والأدباء والفنانين أمثال فخري معلوف،[٢] وجورج حكيم،[٣] وفؤاد سليمان،[٤] وتوفيق الباشا،[٥] ومصطفى فرّوخ،[٦] وزكي ناصيف،[٧] وصليبا الدويهي،[٨] والشاعر سعيد عقل،[٩] ومحمد يوسف حمُّود،[١٠] ويوسف الخال،[١١] وأدونيس، ويوسف الحويّك.[١٢]



عُيّن شرابي وكيلاً لعمدة الثقافة في الحزب القومي وهو لم يتجاوز الثانية والعشرين!

وهكذا، ما إنْ أُلغيتْ مذكرةُ التوقيف، وحُسم أمرُ الدكتور فايز صايغ، حتى صَدَرَ مرسومٌ يَقْضي بتعيين هشام شرابي وكيلاً لعمدة الثقافة في الحزب، في حين بقي منصب العميد (الوزير) شاغرًا. وهذا يعني أنّ شرابي مارَس، عمليّاً، صلاحياتِ صايغ وهو لم يتجاوز الثانيةَ والعشرين. والمسؤولية تلك كانت الأرفعَ التي تولاّها طيلة حياته الحزبية. وبالطبع، كان يمكن أن تُسْنَدَ إليه مسؤولياتٌ أرفعَ، لو أنّه عاش في الوطن، وكانت له رغبةٌ في ذلك، خصوصًا وأنّ جميعَ أركان القيادة الحزبية، وبخاصةٍ رئيسُ الحزب جورج عبد المسيح، كانوا إيجابيين حياله ويَعْتبرونه مَرْجعًا في شرح فلسفة سعادة الذي غاب قبل أن يَضَعَ كتابًا حولها. وخلال تولّيه مسؤوليةَ عمدة الثقافة، أَشرفَ على المجلةِ الفكرية ـ العقائدية التي استؤنف إصدارُها بعد توقُّفها القسري بفعل انفصال صايغ عن الحزب، وشارك في تحريرها وكتابةِ افتتاحياتها.

صدرَ العددُ الأول من المجلة الشهرية **النظام الجديد** في آذار (مارس) ١٩٤٨. وتحت عنوان «إلى القارئ الرفيق وغير الرفيق» وبتوقيع «عمدة الثقافة والفنون الجميلة،» ركّز شرابي في افتتاحية العدد الأول على أمريْن: أولاً، مسؤولية «المنظّمة القومية الاجتماعية في عملية التثقيف،» لأنّ الثقافة «شيءٌ مجتمعيٌّ عامّ، لا أمرٌ شخصيّ فرديّ خصوصيّ.» ثانيًا: أنّ رئيس تحرير المجلة أو «المُشْرف الأعلى على نهجها هو الزعيم نفسه.»[١٣] وتُعتبر هذه الافتتاحية ردّاً مداورًا على الدكتور صايغ الذي كرّرَ التأكيدَ في افتتاحياته أنّ **العميد** هو المسؤول عن المجلة، التي هي مطبوعةٌ مستقلّةٌ عن القيادة الحزبية ورئيسِها ـ وهذا الأمر كان أحدَ عناصر خلاف صايغ مع سعادة.

وفي عدد نيسان (أبريل) ١٩٤٩، نَشَرَ شرابي الكلمةَ التي ألقاها في «الحلقة الثقافية،»[١٤] وقد تُوِّجتْ كالعادة بتوقيع «وكيل عميد الثقافة والفنون الجميلة» بدلاً من اسمه الصريح. تناول الكاتبُ في دراسته المكثّفة «فلسفةَ القيم في المدرسة المَدْرحيّة،» وقد افتتح بها نتاجَه الكثيفَ في شرح فلسفة سعادة. وأكّد في سياق البحث أنّ الفلسفة المدرحيّة[١٥] «تتناول حياةَ الإنسان في واقعه الاجتماعي من

---

١ ـ **الجمر والرماد**، ص ٩٣.

٢ ـ عم أمين معلوف، ومن قدامى الحزب، وأبرزُ مفكّريه في الثلاثينات.

٣ ـ وزير خارجية سابق في لبنان، تولّى مسؤولية رفيعة في الحزب القومي إبّان تأسيسه في الثلاثينات.

٤ ـ أديب معروف، تولّى مسؤوليةً في عمدة الثقافة في الحزب القومي.

٥ ـ موسيقار بيروتي معروف، ووالد العازف العالمي أمين الباشا.

٦ ـ كتب عدّة مقالات حول الفن في باكورة جرائد الحزب **النهضة**، ورَسَمَ العرزالَ الذي كان سعادة يمضي فيه عطلةَ الصيف.

٧ ـ لحّن نشيدَ الحزب «سورية لكِ السلام» الذي نَظَمه سعادة.

٨ ـ رسّام من زعرتا لم ينتمِ إلى الحزب، واكتفى بصداقة زعيمه.

٩ ـ انتمى إلى الحزب في العام ١٩٣٥ . نَظَمَ نشيدًا حزبيّاً بعنوان «سورية فوق الجميع.»

١٠ ـ صاحب نشيدَي «الشجرة» و«المقاومة.» من مؤلّفاته: **ذلك الليل الطويل**.

١١ ـ مؤسِّس «خميس شعر،» ومجلّتَيْ **شعر** و**أدب**.

١٢ ـ نحّات، وابن أخي البطريرك إلياس الحويّك. له تمثالٌ نصفيٌّ لسعادة موجودٌ في مكتبة النائب السابق غسان الأشقر.

١٣ ـ **النظام الجديد**، آذار ١٩٤٨، ص ٢.

١٤ ـ مؤسَّسة حزبية أسّسها فخري معلوف باسم «الندوة الثقافية،» وتقتصر العضويةُ فيها على مفكّري الحزب وأدبائه.

١٥ ـ مصطلحٌ نَحَتَه سعادة من كلمتيْ «المادة» و«الروح.»

نواحيها المتعدِّدة وتَرْتكز على أسس فكرية وعملية ذاتِ قواعدَ واضحةٍ، بدون أن تَنْزلق في نظرتها الشاملة إلى موقفٍ مقرَّر تجاه المشاكل الغيبية. فالسلبية المبنيّةُ عليها الفلسفةُ الماديةُ لتعلُّقها بالمرتكزات الحسّية في حياة الإنسان الاجتماعية، والسلبيةُ المماثلةُ المبنيّةُ عليها الفلسفةُ الروحيةُ في جعلها المرتكزاتِ الماديةَ وسائلَ لما هو فوقَ المادة ووراءها، تذوب في إيجابيةٍ موحِّدةٍ بين الاتجاهيْن المتناقضيْن في مُنْدَمَج (synthesis) يعلو الاثنين في تحديد علاقةِ ما هو روحيٌّ في حياة الإنسان ـ المجتمع وما هو ماديّ، وربطهما ضمنَ اتجاهٍ قيميٍّ متولِّدٍ من الخلق ـ المتمخِّضة به الروحُ السوريةُ اليومَ.»

مقالات شرابي في ربيع ١٩٤٩ كانت ردّاً مداورًا على فايز صايغ وأفكاره التي نالت رضى شارل مالك وأغضبتْ سعادة

استغرق نتاجُ سعادة معظمَ صفحات الأعداد القليلة التي صدرتْ من مجلة **النظام الجديد**. وملأ الصفحاتِ الباقيةَ مقالاتٌ ودراساتُ عددٍ قليلٍ من مفكِّري الحزب القومي وأدبائه، أمثالِ المؤرِّخ يوسف صوراتي ومعروف صعب وجورج مصروعة[١] من المخضرمين، ولبيب زويا[٢] وجورج عطية[٣] وإنعام رعد ووديع الأشقر[٤] وكامل المقدم[٥] وعلي أحمد سعيد (أدونيس) من الأعضاء الجدد.[٦]

❖ ❖ ❖

في ذلك العام (١٩٤٨)، وتحديدًا في غرّة نيسان، أَصْدر الحزبُ القومي جريدةً جديدةً يوميةً باسم **الجيل الجديد** بدلاً من **صدى النهضة** التي أَلْغت السلطةُ اللبنانيةُ امتيازَها حين سَطّرتْ مذكّرةَ التوقيف بحقّ زعيم الحزب. والاسم الذي أَطْلقه سعادة على جريدة الحزب الثالثة، بعد **النهضة** و**صدى النهضة**، لم يَقْصد به فقط التمييزَ بين أعضاء حزبه وأعضاءِ الأحزاب الطائفية، بل أيضًا بين الكوادر الشابّة أو الجديدة أمثال هشام شرابي، وبين بعض الكوادر المخضرمة كالدكتور فايز صايغ ونعمة ثابت. وسرعان ما ظَهَرتْ سلسلةُ مقالاتٍ فكرية عقائدية بقلم «زَيْنون،» باستثناء المقال الأول الموقَّع بحرفَيْ (هـ. ش). وقد انتقلتْ حلقاتُها، بعد الحلقة الرابعة، من الصفحات الداخلية، إلى الصفحة الأولى. وما كان يُمْكن أن تحتلّ كتاباتُ «زينون،» وهو الاسمُ المستعارُ لهشام شرابي، واجهةَ صحيفة الحزب، لو لم يكن سعادة مُشْرِفًا على تحريرها. فقد كان شرابي في الحزب قبل عودة سعادة بسنة، ولم يُنْشرْ له في **صدى النهضة** سوى ثلاث مقالات في الصفحات الداخلية، وأحدُها مترجَم عن الإنكليزية. صحيح أنّ شرابي كان وكيلاً لعمدة الثقافة حين صدور الجريدة الجديدة، ولكنّ المطبوعة السياسية تكون عادةً بعهدة عمدة الإذاعة. ولعلّ أحد أسرار إغراق فايز صايغ لجريدة **صدى النهضة** بنتاجه الكثيف أنّه كان عميدًا للإذاعة.

طغى المضمونُ الفلسفي وعلمُ الاجتماع على معظم حلقات هذه السلسلة التي بدأتْ من العدد ٢١ الصادر في ٣ أيار (مايو) ١٩٤٩، وانتهى في ٩ حزيران (يونيو) من العام نفسه، أيْ قبل شهر من إعدام سعادة.[٧] ولكنّ نهج علم الاجتماع والفلسفة قد امتزج بالإيمان العقائدي والولاء لسعادة، امتزاجَ العقلِ بالعاطفة، أو النهجِ العلمي بالنهج الحزبي. وصيغت المقالاتُ بأسلوبٍ أدبيّ جميلٍ

---

١ ـ أديب ومؤرِّخ. من مؤلَّفاته **هنيبعل**، **وابن زيكار**، **وضحيّتان**.

٢ ـ درّس في إحدى الجامعات في الولايات المتحدة. نشر كتابًا بالإنكليزية عن سعادة والحزب، ونقله إلى العربية الدكتور يوسف شويري.

٣ ـ تولّى رئاسةَ قسم الشرق الأدنى في مكتبة الكونغرس. من مؤلَّفاته: **من حضارتنا**.

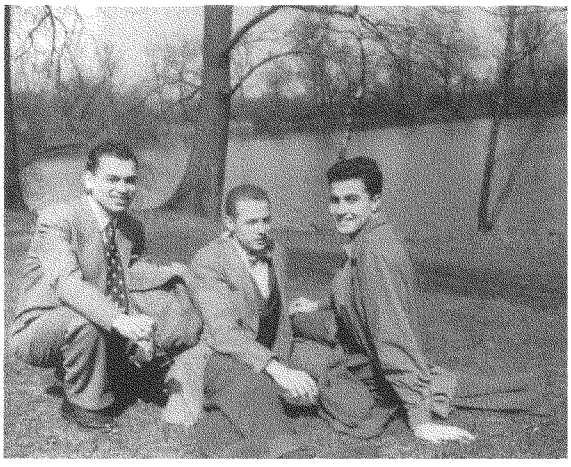
٤ ـ كاتب وصحافي. نَشَرَ معظمَ نتاجه في دوريات الحزب.

٥ ـ كاتب وصحافي. اقتصر نتاجُه على المواضيع الاقتصادية.

٦ ـ وعلى ذِكْر أدونيس، فقد نَشَرَ في عدد حزيران ١٩٤٨ قصيدةً طويلةً بعنوان «قافلة المجد» أهداها «إلى زعيمي الذي منذ عرفتُه، عرفتُ قيمَ الحياة: الحقَّ والخيرَ والجمالَ.» وتُوِّجت القصيدةُ بمقدِّمة جاء فيها أنّ «الرفيق علي أحمد سعيد (محافظة اللاذقية) شاعرٌ مفطورٌ موهوب تَشْهدُ بموهبته القصيدةُ العاليةُ الروحِ التي نَنْشرها له في هذا العدد. وإذا كانت 'قافلةُ المجد' تدلّ على شاعرية الرفيق علي سعيد، فهي تدلُّ على ما يُنْتظر منه في المستقبل؛ إذ هي تدلّ على قوة الشاعرية المبتدئة، لا على حدودها المنتهية. فالرفيق لا يزال في نحو الثامنةَ عشرةَ من عمره، وفي دوْر طلب العلم والأدب. فالأمل بنموّ شاعريّته القوية كبيرٌ.» ومن أسلوب المقدّمة يُتأكّد أنّ كاتبَها هو سعادة نفسُه، الذي قيل إنّه هو الذي أَطْلق على الشاعر لقب «أدونيس» لحظةَ التقاه في جولته التي قام بها في الجمهورية السورية. والواقع أنّ سعادة **لم** يطلقْ هذا اللقب على علي أحمد سعيد، إذا افترضْنا أنّه التقى به خلال جولته التي شملتْ مدينةَ اللاذقية وجوارها. ذلك أنّ قصيدة «قافلة المجد،» المذيَّلةَ باسم صاحبها الصريح ولقبه، نُشرتْ في عدد المجلة الصادر في حزيران ١٩٤٧؛ في حين أنّ جولة سعادة في الجمهورية السورية بدأتْ في الثالث من تشرين الثاني ١٩٤٨ (راجع: الياس جرجي قنيزح، **مآثر من سعادة**، طبعة ١٩٨٩، ص ١٦٢ . والمؤلِّف رافَقَ سعادة في جولته، وكان عميدًا للداخلية في قيادة الحزب).

٧ ـ أُعدم سعادة في ٨ تموز ١٩٤٩ .

لم يَغِبْ عن نتاج شرابي طيلة حياته، وشَكَّلَ مضمونُ معظمها ردّاً مداورًا على الدكتور صايغ الذي شَدَّدَ على حقيقة الإنسان الفرد وعلى سائر المفاهيم الفكرية العقائدية التي نالتْ رضى شارل مالك وأغضبتْ سعادة. وفي هذا الصدد يؤكّد شرابي في مقال «قواعد الانطلاق في المدرسة المَدْرَحيّة» أنّه «لا يُمْكن أن يكون للفرد جوهرٌ حقيقيٌّ خارجَ جوهر أمّته النفسي الاجتماعي. إنّ تعلُّقنا بحقيقة فردية منعزلة، بُنيتْ على ما نظنُّه مرجعًا فرْديّاً أخيرًا مستمدّاً من حرية الفرد وإرادته الخالية من كلّ عاملٍ خارجَ وعيه العقلي، هو تعلُّقٌ أساسُه وهمٌ خاطئ.»[1]



يوسف سلامة (في الوسط) كان مع سعادة وشرابي (إلى اليسار) خارجين من مطبعة «فضّول» التي أحرقها الكتائبيون

وكان شرابي في تعريفه لهوية زاويته اليومية المتوّجة بعنوانٍ دائم «حياتُنا الجديدة» أكّد أنّها «زاويةٌ تعبِّر عن أفكار ومشاعر أحدِ أبناء الجيل الجديد. وروحُ هذا التعبير الموحّد الشامل هي نتيجةُ فعلِ رسالةِ سعادة القومية الاجتماعية، التي خَلَقَتْ من الفردِ، الخارج عن محور نفسيّته الصحيحة، فردًا اجتماعيّاً، غدا ذا شخصيةٍ ونفسيةٍ واضحةٍ مستمدّةٍ من وضوح شخصيةِ ونفسيةِ المجتمع الجديد الذي هو جزءٌ منه.»[2]

❖ ❖ ❖

كان شرابي مع سعادة في مطبعة فضّول، حيث كانت تُطبع جريدةُ **الجيل الجديد**. وتقع المطبعة في محلّة الجمّيزة، المحسوبةِ على حزب الكتائب. فجأةً علَتِ الهتافاتُ المعاديةُ لسعادة وحزبه، وكان مصدرَها عددٌ كبيرٌ من الكتائبيّين بقيادة الشيخ بيار الجميّل وعضويةِ أحدِ مسؤولي الحزب التاريخيين جوزيف أبو خليل. بعد الفراغ من كتابة الافتتاحية، غادر سعادة المطبعةَ بصحبة عدد قليلٍ من كوادر الحزب، وهم يوسف سلامة،[3] وعصام المحايري، وهشام شرابي، إضافةً إلى الحارس المرافق، من غير أن يَعْترضَ سبيلَهم أحد. ولكنْ، ما إنْ وصلوا إلى ساحة البرج التي تَبْعد حوالي الكيلومتر عن مقهى «القزاز» الشهير، حتى أَحْرق الكتائبيون المطبعةَ وجَرحوا بعضَ العاملين فيها.[4] وبدلاً من أن تلاحقَ السلطةُ المهاجمين، اعتقلتْ خلال يوميْن أكثرَ من خمسماية من قادة الحزب القومي وكوادره، ولكنّها فشلتْ في اعتقال سعادة وشرابي: فقد تمكّن سعادة من مغادرة الأراضي اللبنانية والوصول إلى دمشق؛ ونجح شرابي في الوصول إلى عمّان عبر الأراضي السورية، ربما لأنّه لم يوقِّعْ مقالاتِه باسمه الصريح.

وفي العاصمة الأردنية، قرأ شرابي في إحدى الصحف خبرَ تسليم السلطة في دمشق لسعادة إلى نظيرتها في بيروت، التي أَجْرَتْ له محاكمةً صوريةً سريعةً وأعدمتْه. فحمل حقيبةَ السفر عائدًا إلى الولايات المتحدة، وقد غمره اليأسُ والحزنُ بسبب إعدام القائد الذي وَفَّر له الأملَ واعتبره مَثَلَه الأعلى وقدوتَه.[5] ومن أغربِ ما جرى معه فورَ وصوله إلى نيويورك أنّ الذي استضافه في منزله، وأحاطه بعنايةٍ أبويةٍ، لم يكن سوى الدكتور فايز صايغ![6] ولكنّ عواملَ ثلاثة ساهمتْ في عودة الروح الحزبية إلى شرابي وأحلّت الأملَ من جديد مكانَ الألم. فقد قام بعضُ الضبّاط بانقلابٍ ناجحٍ في دمشق بعد أقلّ من شهر وأسبوعيْن، ونَفَّذَ الضابطُ القوميُّ فضل اللّه أبو منصور حُكْمَ الإعدام برئيس الدولة حسني الزعيم، ورئيسِ الحكومة محسن البرازي.[7] ونتيجة الانقلاب الجديد الموالي للحزب القومي أو غير المعادي له، انتقلتْ قيادةُ الحزب إلى دمشق وانتُخب جورج عبد المسيح، المحكومُ بالإعدام في بيروت، رئيسًا. ومن القرارات الأولى التي اتّخذتْها قيادةُ الحزب الجديدة إعادةُ إصدار جريدة يومية باسم **الجيل الجديد**. وإمعانًا منها في تحدّي السلطة اللبنانية التي عطّلت **الجيل الجديد** البيروتية، أَوْعزتْ قيادةُ الحزب إلى رئاسة التحرير بأن تضمّن ترويسةَ العدد الأول من جريدة الحزب الدمشقية الرقم ٥٢، باعتبار أنّ العدد الأخير من الجريدة البيروتية قد حمل الرقم ٥١!

---

١ ـ **الجيل الجديد**، ٢ حزيران ١٩٤٩.

٢ ـ **الجيل الجديد**، ٣ أيار ١٩٤٩.

٣ ـ أديب وباحث. من مؤلّفاته: **حدثني ياء سين قال**.

٤ ـ اعترف جوزيف أبو خليل بالاعتداء، وذلك في إحدى حلقات مذكّراته المنشورة في جريدة **السفير** بتاريخ ١٢ آب ١٩٩١.

٥ ـ **الجمر والرماد**، ص ٢٧٨.

٦ ـ من مقابلة مع هشام شرابي. أنظرْ أيضًا: هشام شرابي، **عكّا وبيروت وواشنطن**، منشورات الجمل، كولونيا، ط ١٩٩٤، ص ٣٢.

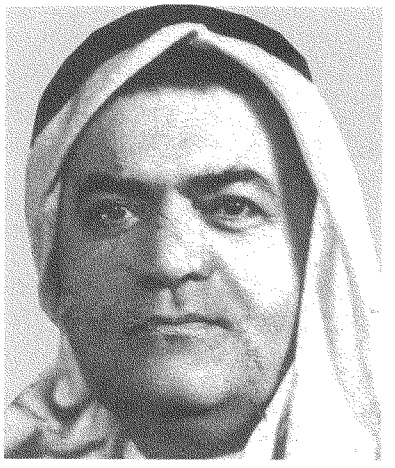
٧ ـ فضل اللّه أبو منصور، **أعاصير دمشق**، ص ٧٦.

وسرعان ما استعاد شرابي عافيتَه واستأنف تدبيجَ مقالاته ودراساته، التي تصدّرت الصفحةَ الأولى وتُوِّجتْ بتوقيعه المستعار «زينون،» وأحيانًا باسمه الصريح. بل إنّ باكورة صحف الحزب القومي في دمشق أعادت نشرَ بعض مقالات شرابي التي سبق ونشرتْها **الجيل الجديد** البيروتية.

ولكنّ أهمّ ما نشره في تلك المرحلة مقالةٌ طويلةٌ توزّعتْ على ١٣ حلقة بعنوان «سعادة حيٌّ بيننا،» ومحاضرةٌ بعنوان «الفلسفة القومية الاجتماعية.» ولمّا كان الهدف من المقالة المساهمة في استنهاض الجسم الحزبي بعد الضربة القاسية التي أَحدَثَها إعدامُ سعادة، فقد حاول شرابي إقناعَ قرّائه بأنّ سعادة ليس مجرّدَ شخص، بل عقيدةٌ وقدوة. وحرص الكاتب على توظيف ما قرأه لسعادة، وما سَمِعَه منه، في كلِّ حلقة من السلسلة الطويلة. لذلك كان تأثيرُ تلك الحلقات بالغًا، نظرًا إلى معرفة أعضاء الحزب ومسؤوليه أنّ الكاتب حائزٌ ثقةَ سعادة، خصوصًا على المستويين المناقبي والفكري.

❖ ❖ ❖

ومن شيكاغو حيث تابَعَ شرابي تحصيلَه العلمي ونال شهادةَ الدكتوراه المعنونة: «فلسفة العلاقات الثقافية في القرون الوسطى بين أوروبا اللاتينية والعالمَيْن الإسلامي والبيزنطي،» ومن واشنطن دي سي حيث تُرْسم سياسةُ الولايات المتحدة حيال الشرق الأدنى وبخاصةٍ فلسطين، اشترك شرابي مع رفيقه في نيويورك يوسف سلامة في مراسلة **الجيل الجديد**، ثم **البناء**، الدمشقيتيْن.[١] وفي حين لم يتقاضَ الأديب الفَكِه سلامة مكافأةً ماليةً لقاءَ مراسلته لأنّ وضعه المالي جيِّد بفعل إدارته لفرع بنك انترا في نيويورك، فإنّ قيادة الحزب قَرّرتْ دفعَ مكافأة شهرية لشرابي بسبب وضعه المادي السيِّئ. ولكنّ المكافأة المالية، مهما جزلتْ، تبقى دون الجهد الذي بذله شرابي في مقابلاته مع بعض صانعي القرار في أميركا، إضافةً إلى الأخبار والتحقيقات التحليلية السياسية التي زَوَّدَ بها جريدةَ حزبه؛ فكيف والمكافأة كانت رمزية؟! كانت التغطيةُ كثيفةً، وحفلتْ بتكرار السَّبق الصحفي بالمقارنة مع أبرز صحف بيروت والقاهرة ودمشق. ولما كانت نكبةُ فلسطين في ذروتها، فقد ركّز المراسلُ على سياسة البيت الأبيض الداعمة لإسرائيل بلا حدود. ولم يكن خطابيّاً ومعمِّمًا في تحليلاته، بل كان دقيقًا وموضوعيّاً وناقلاً للأخبار من غير رُتُوش. ومن ميِّزات رسائله الخاصة بالبيت الأبيض ومعاونيه، التحليلُ المبنيُّ على المعلومات والنهج العلمي، والذي يَستشرف سياسةَ واشنطن ومعدّل تحيُّزها إلى إسرائيل. وعلى سبيل المثال، فقد توقّع الكثيرون، إثر فوز آيزنهاور، «أنْ تنصرف الولاياتُ المتحدة إلى شؤونها الداخلية.» ولكنّ شرابي أكّد أنّ «عودة الولايات المتحدة إلى فردوس العزلة، كما يصوِّره بعضُ دعاة العزلة هنا، أمرٌ فات أوانُه وانتهى عهدُه حتمًا.»[٢] وكان شرابي مصيبًا في استشرافه، بدليل «مشروع آيزنهاور،» وضغطِ آيزنهاور على أبطال العدوان الثلاثي على مصر عام ١٩٥٦، الأمر الذي اضطرّهم إلى الانسحاب، ووَفَّرَ انتصارًا سياسيّاً للرئيس المصري جمال عبد الناصر.



في أواخر ١٩٥١ أصدر شرابي مع يوسف سلامة مجلة بالإنكليزية، ساهم في تحريرها الأديب سعيد تقي الدين

ولم يَقْتصر «احترافُ» شرابي لمهنة المتاعب الجذّابة على كتابة التحقيقات والمقالات بالعربية؛ بل هو أصدر مجلةً بالإنكليزية بالتعاون مع يوسف سلامة، وبتمويل من حزبهما.[٣] ظهرت المجلةُ في أواخر العام ١٩٥١، وصَدرتْ شهريّاً بحجمٍ صغيرٍ وحُلّةٍ متواضعةٍ لجهة الورق وغيابِ الألوان وقلةِ عدد الصفحات بالنسبة إلى دورية شهرية. وتُوِّجت ترويسةُ غلافها بعنوانٍ ماراتوني: Syrian Review of Arab World Affairs وساهم في تحريرها عددٌ قليلٌ من المحرِّرين المتطوّعين المتبرِّعين أمثال سعيد تقي الدين، إضافةً إلى شرابي وسلامة. لكنّها لم تعمِّر أكثرَ من عام. وكان شرابي مُقِلاً في تحرير المقالات والدراسات، إذ لم يَنْشر في أعدادها الدزينةِ سوى موضوعيْن: في العدد الثالث الصادر في شباط (فبراير) ١٩٥٢، والخامس الصادر في نيسان (أبريل) من العام نفسه. وقد تناول في الموضوع الأول «الشيوعية في الشرق الأوسط» بمنهج نقدي متناغم مع نهج عقيدته وحزبه الرافضِ للماركسية وأنظمتها السياسية. ومنهجُه في ذلك الوقت حيال الشيوعية يختلف عن الذي اتَّبعه فيما بعد، حيث أصبح مؤمنًا ببعض المبادئ الماركسية. كذلك كان حالُه في مراسلاته لجريدة **البناء**: فعلى صعيد المضمون، التزم بنهج حزبه العقائدي ـ السياسي، إذ وضع واشنطن وموسكو في سلّةٍ واحدة، ورَفَضَ سياستَهما إزاء المسألة الفلسطينية، وتمحورتْ معظمُ أخباره وتحقيقاته على سورية الطبيعية التي أُسِّسَ حزبُه على هدف توحيدها

---

١ ـ مقابلة مع عميد الإذاعة ورئيس تحرير **الجيل الجديد** و**البناء**، عصام المحايري.

٢ ـ **البناء**، ٢٩ كانون الثاني ١٩٥٣.

٣ ـ مقابلة مع هشام شرابي.

وبعثِ نهضتها قبل ربطها بجبهةٍ مع سائر «أُمَم» العالم العربي. وبالنسبة إلى الشكل، فقد تداول بالمصطلحات التي استعمَلَها سعادة، من مثل «أميركانيا» بدلاً من أميركا، أو إطلاقه مصطلحَ «الأمة» على سورية الطبيعية، وإحلاله مصطلحَ «العالم العربي» مكانَ «الأمة العربية.» ناهيك أنّه لم يتداولْ مصطلحَيْ «الوطنية» و«القومية» كما يجري تداولُهما اليوم حتى من بعض مثقفي الحزب القومي الذين يعرّفون «القومية» بأنّها انتماءُ الفرد إلى أمّته، ويعرّفون «الوطنية» بأنّها انتماؤه إلى أحد كياناتها الذي وُلِدَ وعاش فيه. فالوطنية لدى شرابي هي انتماءُ الإنسان إلى الوطن برمّته، فيما القومية تَشْمل الانتماءَ إلى الأمة أو المتّحَدِ الأكمل والوطن أي الجغرافيا التي تعيش الأمةُ على تربتها وتستظلّ بيئتها. وشرابي تبنّى تحديدَ القومية والوطنية الوارد في كتاب **نشوء الأمم** لسعادة.

❖ ❖ ❖

في أواخر العام ١٩٥٣، عاد شرابي إلى بيروت، وبقي فيها حتى نهاية أواخر العام التالي. خلال ذلك، انتَخَبَ المجلسُ الأعلى في الحزب القومي عصام المحايري رئيسًا جديدًا للحزب، بدلاً من جورج عبد المسيح الذي قُبِلت استقالتُه. ولكنّ الرئيس الجديد استقال بعد شهر من انتخابه تحت ضغط عدد من كوادر الحزب الموالين للرئيس المستقيل، وبتحريضٍ مُداورٍ منه.[١] وخوفًا من حدوثِ انشقاق في الحزب، اضطُرّ المجلسُ الأعلى (الذي كان يضمّ جولييت المير، زوجةَ سعادة) إلى إعادة انتخاب عبد المسيح، فأَحْدَثَ ذلك بلبلةً في الجسم الحزبي. وباعتبار أنّ الحزب عقائديٌّ حيث للثقافة حضورٌ قوي، فقد اقترح أدونيس معالجةَ تداعيات الأزمة عبر إلقاء عدة محاضرات تتناول العقيدةَ ومرتكزاتها الفلسفية.[٢]

افتَتَح سلسلةَ المحاضرات هشام شرابي بمحاضرةٍ ألقى فيها الضوءَ على اجتماعية فلسفة سعادة وعقلانيّتها ومناقبيّتها وعدم تناولها الشؤونَ الماورائية، إضافةً إلى اعتباره المبادئَ المرتكِزةَ عليها «قواعدَ انطلاقٍ.» واتّسمت المحاضرةُ بالمنهج العلمي الخالي من الخطابية والرومنسية. ونظرًا إلى أهميّتها، فقد نَشَرَتْها **البناء** الدمشقية، وأَصْدرتْها «دارُ الجيل الجديد» التابعةُ للحزب في كرّاس مستقل.[٣]

بعد أن قرأ شرابي قصيدة «دليلة» لأدونيس كتب «أنّ كُلَّ من قَرأ قصيدتَكَ القومية أدرك أنّ تعاليم سعادة... قد بدأتْ تفعل»

وعلى ذِكْر أدونيس الذي كان له حضور أدبي وصحافي كبير في الحزب وجريدته، فقد أَصْدر في أوائل الخمسينات ملحمةً شعريةً بعنوان **دليلة**، وأهدى نسخةً منها إلى شرابي. أُعجب الأخيرُ بشعر أدونيس في ملحمته، وبَعَثَ إليه برسالة، ثم تلقّى منه جوابًا، ونُشرت الرسالتان في **الجيل الجديد** بتاريخ ٢٧ تشرين الثاني (نوفمبر) ١٩٥٠، وقد تَوَّجهما قلمُ التحرير بمقدِّمةٍ برّر فيها نشرَهما «لما فيهما من وعي وفهمٍ لنظرة الحركة السورية القومية الاجتماعية إلى الأدب والفن، الآخذةِ في بعثِ أدبٍ جديدٍ، أدبِ نهضةٍ، أدبِ حياة.»

قال شرابي في سياق رسالته مخاطبًا أدونيس: «إنّه لمن حظِّنا الجيِّد أن يكون **الصراع الفكري** [لسعادة] في حوزتنا، وبين أيدي المفكّرين والفنانين والشعراء منّا. ففي هذا الكتاب الصغير وَضَع لنا سعادة أعمقَ وأدقَّ شرح لقضية الفنّ والأدب والفلسفة في نهضة الحياة الجديدة.» وأضاف: «وكلُّ مَنْ قرأ قصيدتَك القوميةَ أَدْرَكَ، كما أَدْرَكت، أنّ تعاليمَ سعادة الأدبية والفنية قد بدأتْ تَفْعل وتسري في العروق والقلوب.» وخَتَمَ مؤكّدًا أنّ «التوفيق الذي صاحب أدونيس [في **دليلة**] سيَدْفعه إلى مَراقٍ من التجديد يصبح فيها نسرًا محلِّقًا.» وبالمقابل، استهلّ أدونيس رسالتَه الجوابية شاكرًا إعجابَ شرابي بـ **دليلة**، ومتمنّيًا لو أنّه ضَمَّنَ رسالتَه «نقدًا وتوجيهًا،» ومعترفًا بأنّ ملحمته هي «دون المستوى الذي ترتفع الحركةُ بالأدب إليه.» أضاف «إذا كنتُ آسفًا يا رفيقي لشيء في حياتي، فلأنّ القَدَرَ لم يُتِحْ لي التتلمذَ على يد المعلِّم الخالد. ذلك أنّ سعادة رائعةٌ فريدةٌ يتقطّع الزمنُ عندها حبّاتٍ لينتظم زمنًا جديدًا لم يتفتّحْ جفنُ التاريخ على مثيله من قبل.» وأدونيس هنا يشير إلى أمريْن هما: تتلمُذُ شرابي على يد سعادة، ونفيُه لما أُشيع في الخمسينات من أنّه هو أيضًا عَرَفَ زعيمَ الحزب عن قربٍ ولَقَّبه بـ «أدونيس.»

❖ ❖ ❖

أخيرًا، عاد شرابي إلى الولايات المتحدة في أواخر ١٩٥٤، والحزبُ القوميُّ في دمشق يعاني مضايقاتٍ سياسيةً من بعض العسكريين النافذين والأحزابِ ذاتِ

---

١ ـ كان الباحث سليم سعدو سالم أحدَ الذين اقتحموا مركزَ الحزب وأَجبروا أعضاءَ المجلس الأعلى على إعادة انتخاب جورج عبد المسيح بقوة السلاح. وقد روى وقائعَ العملية في جريدة **الديار** بتاريخ ١٩ تشرين الثاني ٢٠٠٥.

٢ ـ إنعام رعد، **الكلمات الأخيرة**، آذار ٢٠٠٢، ص ٧٥.

٣ ـ لديّ نسخة من الكراس تفيد أنّه صدر في آذار ١٩٥٤.

الحضور في البرلمان والجيش معًا، وبخاصة عبد الحميد السرّاج رئيس شعبة المخابرات، والحزب الشيوعي بقيادة خالد بكداش. وبُعيْد وصوله إلى واشنطن، التقى بالدكتور شارل مالك، حيث جرى تداولٌ حول مدى التغلغل الشيوعي في دمشق، وهو تغلغل كان يقلق واشنطن. وخلال اللقاء، اقترح مالك، المعروفُ بتعاطفه مع سياسة البيت الأبيض وعلاقاتِه المميّزة مع بعض المسؤولين الأميركيين، أن يتمّ تعاونٌ بين الحزب القومي وواشنطن بهدف تغيير النظام في دمشق. وأَوْحى مالك لشرابي وكأنّ اقتراحَه هو أقربُ إلى المعلومة منه إلى التّمنّي. وسرعانَ ما كتب شرابي إلى قيادة الحزب في دمشق، عبر أحد القياديين القوميين في بيروت، وهو الأديب سعيد تقي الدين، خلاصةَ الحوار، ولم ينسَ أن يُبدي موافقتَه على التعاون العتيد. ثم أَلحْق الرسالةَ الأولى بثلاثٍ. ولكنّ قيادة الحزب لم تُعِر الرسائلَ اهتمامًا ملحوظًا، بدليل أنّها لم تَتّخِذْ خطوةً عمليةً واحدةً باتجاه الاقتراح، واكتفتْ بحفظها. وحين اغتيل المالكي، صادرت السلطةُ السوريةُ أوراقَ الحزب، وعَثَرَتْ على الرسائل الأربع. ومنذ بدء التحقيق حتى الجلسة الأخيرة من المحاكمة، وللرسائل قرْصٌ في كلِّ عُرْس. وأصرّت دمشقُ الرسميةُ السياسيةُ والقضائيةُ والإعلاميةُ على تأويل الرسائل وكأنّها أكثرُ من مجرّدِ اقتراحٍ نَقَلَه أحدُ أعضاء الحزب إلى قيادته، بل عَدَّتْهُ إثباتًا على عمالة الحزب القومي لواشنطن. وشملت الحملاتُ الإعلاميةُ الدكتور شرابي، إضافةً إلى أنّ قاضي التحقيق اتّهمه في قراره الظنّي «بجناية الاتّصال بدولةٍ أجنبية.»[1] ولكنّ المحكمة العسكرية برّأتْ شرابي، لأنّ الاتصال اقتصر على شارل مالك. كذلك خَلَتْ محفوظاتُ الخارجية الأميركية من أيّ تقرير يفيد بحدوث أيّ اتفاقٍ أو حتى أيّ اتّصالٍ بين شرابي أو أيّ مسؤول من حزب بأيّ مسؤولٍ أميركي. ومع ذلك، فقد كان للرسائل وتداعياتها أثرٌ سلبيٌّ عميقٌ في نفس شرابي، أدّى فيما بعد إلى إبعاده كليّاً عن الحزب، من غير أن يُعلنَ انسحابَه بكتاب رسميّ يَنْشره في الصحف أو يوجّهه إلى القيادة الحزبية. والإعلان الوحيد للانسحاب من الحزب، بل وعدم الإيمان بالمبادئ، ظَهَرَا بصورةٍ مداورةٍ في كتابه **الجمر والرماد**، الصادر في العام ١٩٧٨.[2]

ولكنّ أثَر تجربته الحزبية لم يُمْحَ من ذاكرته ونتاجه. فقد تجلّى نهجُ سعادة في جهاد شرابي ونتاجِه المتمحورَيْن على المسألة الفلسطينية، وتحريرِ المرأة، والتفكيرِ العملي، خلال مرحلةٍ ما بعد عضويّته ومسؤولياته في الحزب القومي.

أما إعجابُه بسعادة الإنسان والقائد، فقد لازمه حتى اللحظة الأخيرة من حياته، فخصَّص له ثلثَ صفحاتِ كتابه **الجمر والرماد**. ثم كرّر فعلَ إيمانه به قبيْل رحيله، عبر محاضرةٍ ألقاها بمناسبة مئويته. ولكنّ ذلك لم يمنعْه من تكرار النقد اليتيم الذي سمعتُه منه أكثرَ من مرة، وهو: أنّ سعادة لم يدركْ عمقَ النظام الطائفي في لبنان وخطورته، فساهم ذلك في فشل الثورة التي استهدفتْ استبدالَه بنظامٍ علماني، وقد دَفَعَ [سعادة] حياتَه ثمنًا للفشل وهو في الخامسة والأربعين.

بيروت

جان داية

باحث من لبنان. له أكثر من عشرين كتابًا، منها: **المعلّم بطرس البستاني، عقيدة جبران، خليل حاوي والشعر الطليق، سعادة وهشام شرابي**.

---

١ ـ هاشم عثمان، **المحاكمات السياسية في سورية**، الطبعة الأولى، ص ٢٠٦.

٢ ـ **الجمر والرماد**، ص ٩٨.

هشام شرابي..
عام على رحيله

الجمر والرَّماد: ثنائية الخضوع والنضج

□ جان نعوم طنّوس

ليس الغرض من هذه الدراسة أن نَنْتقد أنطون سعادة أو العقيدةَ السوريةَ القوميةَ الاجتماعية؛ وإنّما غرضُنا فهمُ الديناميات النفسية التي قادتْ شرابي إلى الانتماء الحزبي، متنازلاً عن العقل والإرادة، مستسلمًا إلى سحر الأبِ الكلّيِّ الجبروت. غير أنّنا، بتشديدنا على علاماتِ التبعية والعجز، نؤكّد، في المقابل، أهميةَ النضج المعرفي والنفسي الذي جَعَلَ شرابي متمرّدًا على اليقين المطلق والتفكير القَطْعي. ولقد اعتمدْنا في هذا الصدد كتابَ **الجمر والرماد**[1] مَصْدرًا وحيدًا لتسليط الضوء على ثنائيةٍ طرفُها الأولُ الخضوعُ الاستسلامي، وطرفُها الثاني النضجُ المقترنُ بالعقلِ والنقد والتحرُّرِ من أوهام الطفولة.

١ ـ ممهّدات الخضوع

لا تَنْبثق عبادةُ الشخص والعقيدةِ من غيرِ مقدّماتٍ أو مسوِّغات داخلية؛ بل إنّ لها تاريخًا طويلاً من العجز والدونية والتفكير القَطْعي الجازم وسيادةِ المحرّمات. والملاحَظ في كتاب شرابي المذكور أنّ المؤلِّف يركّز على أنّ دراسته الأكاديمية في الجامعة الأميركية في بيروت لم تصقلْ شخصيتَه أو تُحْدثْ تغييرًا جذريّاً في عقليّته. فأساتذتُه هناك جَسّدوا نموذجَ الباحث الذي لا يتّصف بالروح الجامعية الحقّ: «لا أَذْكر أنّ أستاذًا من أساتذتي في الجامعة اعترَفَ مرةً أنّه كان على خطإ، أو أقرَّ بجهلٍ، أو عبَّر عن شكٍّ، فامتنعَ عن اتخاذ موقفٍ حاسم، وأثَرَ التروِّي ومراجعةَ الفكر» (ص ١٥). ويُمْكننا الافتراضُ أنّه لو اتّسمَ الجوُّ الجامعيُّ بمعايير البحث العلمي فلربما تردّد شرابي في الانتماء إلى حزب سياسي شمولي.

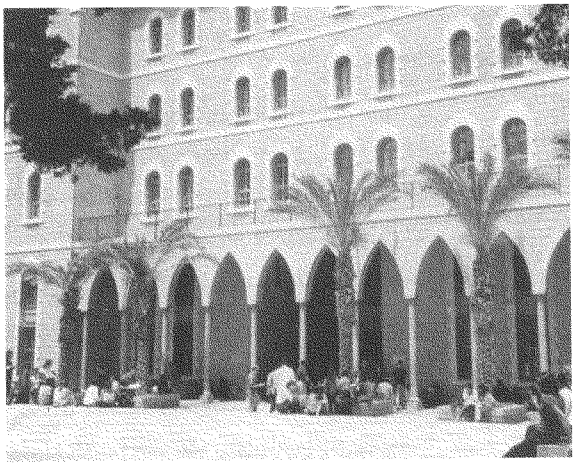
ويَفْصّل شرابي الحديثَ عن عملية «التثقيف» في الجامعة المذكورة فيقول إنّ الهدف الأساسي لهذه العملية، «كما كان في العائلة والمدرسة، يقوم على تطويعنا وإخضاعنا نفسيّاً. فلا عجبَ إذا بقيتْ مقدرتُنا النقديةُ والتحليليةُ ضعيفةً، بينما تعزّزتْ في نفوسنا نزعةُ الخضوع لآراءِ مَنْ هم أفهمُ منّا» (ص ٣٦). وليس الأمرُ بأفضلَ حالاً في عملية المطالعة التي يُفْترض أن تكون تحليليةً نقديةً، لا اتّباعيةً عمياءَ. يقول شرابي: «كانت حصيلةُ دراستنا الجامعية أنْ خَضَعْنا لسحرِ الكلمة المطبوعة، كما خَضَعْنا لسحرِ الكلمة المسموعة. فأَصْبحنا مشلولي الفكرِ تجاه ما نقرأُ، وبخاصةٍ إذا كان مصدرُه أجنبيّاً... فكانت العاطفةُ، لا العقلُ، هي المحرّكَ الأقوى لما كنّا نَسْتوعبه ونَسْتسيغه» (ص ٣٧).

رافقتْ هذه النزعةُ الاستسلاميةُ المضادّةُ للعقل هشام شرابي مدةً طويلةً، إلى أن اصطدم بواقعٍ علميّ جديد في جامعة شيكاغو في الولايات المتحدة. هناك كان يَسْتخدم تعابيرَ قطعيةً ولم يستعملْ إلاّ نادرًا تعابيرَ مخفّفةً مثل: probably (على الأرجح) أو somewhat (نوعًا ما) أو to some extent (إلى حدٍّ ما). يقول، موضحًا الفرقَ بين نمط تفكيره التقليدي ونمطِ تفكير زملائه في شيكاغو: «لاحظتُ أنّ أساتذتي وزملائي كانوا لا يتكلّمون دون استعمال هذه التعابير. لَفَتَ نظري مثلاً أنّي كلّما شاركتُ في حوارٍ وجدتُني أتكلّم بالمطْلقات وبتعابير قاطعةٍ نهائية.» أَضِفْ إلى ذلك أنّه كان يَخْشى النقدَ، إلى حدّ أنّه وَجَدَ نفسَه غريبًا في محيطه: «فقد كان موقفي في أغلب الأحيان دفاعيّاً، يَرْفض كلَّ أنواع النقد. ولاحظتُ بعد مدة أنّ زملائي الأميركيين بدأوا يَسْتغربون تصرّفي هذا، وخصوصًا تمسُّكي الشديد بوجهةِ نظري، فتوقّفوا عن الدخول في مناقشات معي» (ص ٤٠ ـ ٤١).

وأكثر من هذا، فالرجل يَعْترف بأنّه في الجامعة الأميركية في بيروت لم يتعلّم المنهجيةَ أو البحثَ بالمعنى الصحيح. بل إنّ المصادرَ والمراجعَ بالنسبة إليه كانت

١ ـ هشام شرابي، **الجمر والرماد** (دار نلسن، ١٩٩٨).

على مستوًى واحد (ص ٤٢)، وساد عنده وعند زملائه الطابعُ الإنشائي الأدبي، وكراهيةُ الأرقام والإحصاءات، حتى إنّه كان لا يَفْهم معنى مصطلحاتٍ أساسيةً تُعدّ بدهيةً في الأبحاث العلمية (ص ٤٣). صحيح أنّه حاول طويلاً أن يتحرّر من هذا النمط الذي زرعتْه الجامعة، «غير أنّ العملية استغرقتْ وقتًا طويلاً قبل أن تكتمل» (ص ٤٤). والمؤسف أنّه لم يتخلّ عن التماهي بأساتذته الذين لم يُنْتجوا شيئًا ذا قيمةٍ (ما عدا شارل عيساوي): «لقد مارس جميعُ أساتذتي في الجامعة أسلوبَ التهكّم والهزء في جميع الموادّ التي دَرَسْتُها... لكنّي لا أحقدُ على أحدٍ منهم؛ فقد وَجَدتُ نفسي أحيانًا أمارس الأسلوبَ نفسَه بعد أن أصبحتُ أستاذًا. وأعرف الآن أنّ الدافع وراء هذه الممارسة إنّما هو، في الغالب، دافعٌ لاشعوريٌّ، مصدرُه الرئيسيُّ الخوفُ وعدمُ الثقة بالنفس» (ص ٤٤). وهذه العبارة الأخيرة شديدةُ الإيحاء لأنّ الدوافع اللاشعورية الناجمة عن الخوف وعدم الثقة بالنفس قد تكون من الدوافع التي حَدَتْ بشرابي إلى أن يَنْخرط في حزبٍ شموليٍّ.



يعترف شرابي بأنّ الجامعة الأميركية في بيروت لم تعلّمه المنهجيةَ ولا البحثَ بالمعنى الصحيح

لم يكن صاحبُنا يَشْعر في تلك المرحلة بأنّه سيّدُ نفسه، بل إنّ شخصيّته بَدَتْ له معقّدةً غامضةً لا يستطيع سبرَ غورها. يقول: «كنت بطبيعتي أميل إلى 'فلسفة' الأشياء، أي أنْ أراها من خلال حُجُبٍ كثيفةٍ من التأمُّل والتفكير، وليس بشكل مباشر وعفويّ. ولعلّ هذا هو السبب في أنّ الحياة كانت تَبْدو لي غامضةً ومشوَّشةً، لا أَقْدر على تلمُّسِها أو تذوُّقها ببساطةٍ ومرح، كما كان يفعل معظمُ زملائي» (ص ٤٥). وقد يظنُّ القارئ أنّ «فلسفة» الأشياء ورؤيتَها من خلال حجاب هما من قبيل نزعة التفلسف أو التفكير الأصيلة. لكنّ الحقيقة عكسُ ذلك: فالتفلسف على تماسّ مباشرٍ بالأشياء، ولا يَمْنع من تذوّق الحياة ببساطة ومرح. ولعلّ الأمرُ يعود إلى النزعة «العقلانية» المجرَّدة التي تَفْصل بين العقل والشعور، بين المعنى التجريدي والمعنى الاختباري الحيّ. وشرابي نفسُه يردّ جزءًا من اغترابه ذاك إلى دراسته في الجامعة الأميركية في بيروت: «لا شكّ أنّ نوعية الفكر الذي تعرّضتُ إليه في الجامعة الأميركية عَزّزَت اغترابي عن نفسي، وزادت من ابتعادي عن واقع الحياة الذي كنتُ أتوق لتفهُّمه وامتلاكه» (ص ٤٥).

في أيام الجامعة الأميركية في بيروت كان شرابي مايزال يحسّ بحاجة عنيفة إلى الاستسلام وإلى يقينٍ مطلقٍ، لعلّه يقينُ الخضوع، لا يقينُ البحث والتساؤل. فلقد ذهب مع رفيق له إلى أحد الأساتذة هناك يدعى «كنث كراك،» وقالا له: «إنّنا نريد الخروجَ من حالة الحيرة والتخبُّط التي نعانيها، والتوصُّلَ إلى اليقين (اليقين الديني). وطَلَبْنا إليه بحرارة أن يقودَنا في طريق الإيمان. وكان الإيمانُ النمطَ السائدَ في دائرة الفلسفة منذ أيام الدكتور مالك» (ص ٥٢). المذهل أنّ هذا الأستاذ العظيم أعلن أنّه لا يستطيع مساعدتَهما، فلم يَفْرضْ عليهما مُثُلَه الإنجيلية، وحينئذٍ خرج شرابي ورفيقُه «وكأنّ ماءً باردًا صُبّ عليهما،» يتجاذبهما الخجلُ والارتباك. إنّ ردّة الفعل هذه ليست بمستغربة عند شابٍّ يَكْتب في دراسته «أنّ الحقيقة في ماهيّتها مطْلقةٌ فليس في ذلك أدنى شكّ» (ص ٥٣). والحقيقة المطلقة هي الحقيقة الإيديولوجية، أقوميةً كانت أمْ دينيةً أمْ أدبيةً أمْ سوى ذلك. لكنّ الأستاذ كراك كَتَبَ ملاحظةً بالقلم الأحمر على دفتر شرابي: «هذا خطأ. الحقيقة ليست مطْلقة أو كليّة؛ فهناك وجهاتُ نظرٍ مختلفة في ماهيّتها» (ص ٥٣).

تلك الرغبة الجامحة إلى عقيدة مُطْلقة لا يأتيها الريبُ، عقيدةٍ بمنزلة اللّه، كليّةِ القدرةِ والجبروت، هي التي قادتْ شرابي بعد ذلك إلى تبنّي أفكار ميخائيل نعيمة دون مساءلةٍ أو نقد. يقول: «أشدُّ من قوة العقل وأبعدُ أثرًا تلك القوةُ الروحيةُ التي استطاع أن يرقى بواسطتها كثيرون إلى عالم اللانهاية... إلاّ أنّ اعتقادي بوجودها هو اعتقادٌ راسخٌ لإيماني بفلسفة ميخائيل نعيمة، أحدِ أعظمِ الفلاسفة الذين أَنْتجتْهم بلادي... وكيف يكون الأمرُ خلافَ ذلك بعد أن شاهد نعيمة المطلَق الكامل» (ص ٧٣). واضحٌ هنا أنّ المسألة تعود أساسًا إلى صراع العقل والإيمان، مهما تعدّدتْ أشكالُ هذا الأخير. غير أنّ هذا «الإيمان» نابعٌ من ضعف داخليّ شديد؛ يقول شرابي واصفًا نفسيّتَه في تلك المرحلة أثناء علاقته بنعيمة: «١٤ شباط ١٩٤٥، هذا هو شعوري: في داخلي شيء يكاد أن يَخْتفي ولا أستطيع أن أَنْتزعَه من نفسي» (ص ٧٣). هذا الشيء الخانق لنموِّ وقدراتِ الشخصية هو الكبتُ الفكري وعدمُ المساءلة اللذان يسبِّبان الضعفَ والإعجابَ الأعمى والشكَّ في الذات. وفي موضع آخر يوضح لنا شرابي الانهيارَ في داخله: «١٦ آذار ١٩٤٥. إنّي أُحسُّ بتحطّم وانهيار نفسي. الفوضى في ذهني

والتضاربُ في مشاعري يكبِّلان إرادتي. إنّني الآن فاقدٌ السيطرةَ على نفسي» (ص ٧٣ ـ ٧٤). نلاحظ هنا أنّ قدرات النفس الثلاث معطّلة: الذهن، والمشاعر، والإرادة. فماذا تبقّى من النفس التي تكاد تتلاشى؟

لا بدّ، إذن، من «منقذٍ» أو «زعيمٍ» يُحيي الموات، ويعطي الثقةَ، ويقدِّم اليقينَ الكامل. لذلك يُعْلن الرجلُ في عبارةٍ مفاجئة: «في السنة التالية انضممتُ إلى الحزب السوري القومي» (ص ٧٤)، وكان له من العمر تسع عشرة سنة ـ وهي سنٌّ لا تَسْمح بالمجابهة، وتسيطر عليها أحلامُ القائد الذي يمثّل الأبَ الساحرَ القادرَ على كل شيء. ولعلّ أخطر ما في المراهقة لا يتمثّل في الفوران الفكري والشعوري والجنسي، بل أن يَستبدلَ المراهِقُ السلطةَ الوالديةَ التي كانت في زمن الطفولة بسلطةٍ والديةٍ جديدةٍ تتجسّد في زعيم سياسي أو أدبي أو ديني أو ما شابه. ذلك أنّ الأب «القديم» يموت ويُبْعث مكانَه أبٌ «جديدٌ،» ولكنّ أساليب الخضوع والاستسلام لا تتغيّر.

يقول شرابي إنّه خضع لأنطون سعادة كما يخضع التلميذُ للمعلّم، أو الابنُ لسلطةِ أبيه

٢ ـ سحر الأب القائد

لربما اتّهمَنا القارئُ بالانحياز إلى فكرة مسبَّقة حين نَنْظر إلى مسألة الانتماء الوثوقي على أنّها تعبيرٌ عن الضعف والاستسلام. ولعلّنا قَدَّمْنا النتيجةَ على المسبِّبات كي لا تكون الشواهدُ فاقدةَ الدلالة. فلنَنْظرْ، الآن، إلى هذا الشابّ الطامح إلى الإعجاب بنبيّ يقول موضحًا: «إنّني أثق أولاً بالعقيدة التي أعْتنقها رسميّاً اليومَ. وأثق برفقائي ورؤسائي الذين انضممتُ إليهم اليومَ. وأثق أخيرًا بزعيمي الذي لا أعرفه بالجسد، بل بالروح والمعنوية المتجسِّدتيْن في الحركة التي خَلَقها» (ص ٧٤). هذه الثقة هي من قبيل الإيمان الأعمى؛ ذلك أنّ شرابي لا يوضح لنا المسوِّغات التي خَلَقَتْها أصلاً. والأدهى أنّه، في تأدية القسَمَ، يطيع «أوامرَ رؤسائه» وكأنّه جنديٌّ في ثكنة، أو راهبٌ في دير؛ فلم تَخْطرْ في باله مسألةُ صراع المثقف والسلطة لأنّ هذا الشابّ الصغير لا قدرةَ له على المساءلةِ والنقدِ وإثباتِ الذات.

هكذا فَقَدَ شرابي الإعجابَ بنعيمه وصوفيّته، مع أنّ هذا الأديب اللبناني كان مندِّدًا بالتعصُّب القومي والأدبي والسياسي والعنصري، مؤمنًا بالتعدُّدية والتنوُّع. ولذلك اعتزم أن يَهْجر المرحلةَ الصوفية، مدّعيًا أنّه يَتْرك المراهقةَ وراءه ليَنْدمجَ «في واقع السياسة والعنف» (ص ٨٢). وقد عَلِمْنا سابقًا شيئًا من الأسباب النفسية التي قادتْه إلى «اليقين،» كالضعف والتخبُّط والخوف من النقد. غير أنّ ثمة سببًا آخر يتمثّل في الحنين إلى الكلّ الأكبر، بحيث تَنْدمج الذرّةُ الصغيرةُ الضائعةُ في مجموعٍ قويّ تستمدّ منه القوةَ والجبروت. وتلك هي إواليةُ الهرب من الحرية، كما يرى فروم، بل جوهرُ النزعة المازوشية. يقول فروم: «الميكانيزم الأول للهرب من الحرية... هو الميلُ إلى التخلّي عن استقلال النفس الفردية ودمج النفس في شخصٍ آخرَ خارجَ هذه النفس للحصول على القوة التي تَنْقصها» (ص ١١٧). فالشخص المازوشي لا يَسْتطيع أن يتحمّلَ طويلاً «مشاعرَ الدونية والعجز واللاجدوى الفردية،»[1] ولذلك فإنّه يُظْهر تبعيةً ملحوظةً لزعيم، أو مؤسسةٍ، أو للطبيعة، أو للقدر، أو للّه في معنى ما من المعاني. وبذلك يَخْلُص المازوشيُّ من عبء النفس الفردية، ويذوِّبُ ذاتَه في كلٍّ أكبرَ أو في زعيم جبّار. ولعلّ هذه الظاهرة يوضحها شرابي حين يَذْكر حاجتَه إلى الاندماج لأنّ الصداقة وحدها غيرُ كافية (بدّل شرابي رأيَه فيما بعد). يقول: «كنتُ أتوق إلى أن أصبح جزءًا من كلٍّ أكبر تَنْدمج فيه هويّتي الخاصةُ بهويّتي الجماعية الشاملة. وكنتُ أعتقد أنّ الصداقة، إذا لم يربطْها رباطٌ أوسعُ كهذا وأبعدُ هدفًا، بقيتْ مبتورةً وغيرَ مكتملة. مما دَفَعَني في آخر الأمر إلى الالتحاق بالحزب السوري القومي» (ص ٨٣).

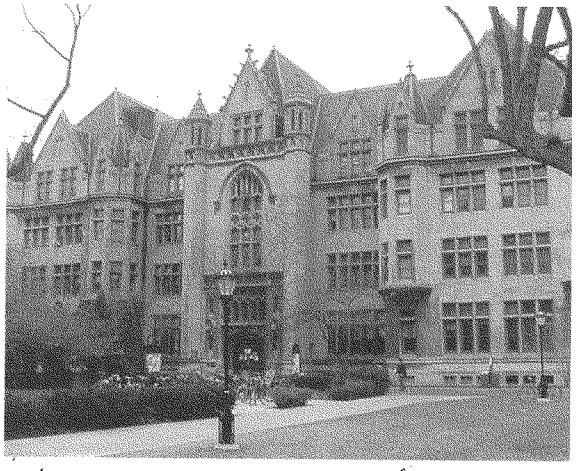
والحقّ أنّ الرغبة في الاندماج حاجةٌ أصيلةٌ في النفس، غير أنّها قد تكون عقلانية، أو قد تتّسم بفقدان العقل والإرادة، أيْ بالاعتماد على «السحر» العاطفي، بحيث يصبح الجزءُ التافهُ الضعيفُ أكثرَ قوةً في اندماجه بالكلّ الأكبر. وليس أدلّ على هذا السحر إلاّ العباراتُ التي يصوغها شرابي ونَسْتنتج منها أنّ العقل لا يؤدّي ولو دورًا يسيرًا في عملية الانتماء. اسمعْ ما يَكْتب: «وابتدأ الاجتماعُ بنظامٍ عسكري وتحيّاتٍ ورفع أيدٍ أثارت إعجابي وإعجابَ فؤاد... وفي نهاية الاجتماع خرجتُ من القاعة وقد تبخّرتْ من نفسي آخرُ مشاعر العداوة نحو الحزب، وحلّ محلّها شعورٌ عميقٌ من التقدير والاحترام» (ص ٨٤).

لقد كان سعادة يدغدغ أحلامَ القوة عند فئة من الناس. ولا ريب في أنّه، كما يقول شرابي، يَمْتلك «كَرِزْما هائلةً من الصعب تفسيرُها» (ص ٨٩). غير أنّنا نُدْرك، مع اعترافنا بأهمية سعادة، أنّ السحر في المسحور، لا في الساحر. فالشباب يَنْشد قائدًا بمنزلة الأب القويّ، وليس من الصعب القولُ إنّ هذه

١ ـ إريك فروم، **الخوف من الحرية**، ترجمة: مجاهد عبد المنعم مجاهد (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط ١، ١٩٧٢)، ص ١١٧.

النزعة «دينية» في الأساس: فالحاجة إلى المُطْلق العقائدي والبشري من صميم الميل الديني. حقّاً كان سعادة لطيفًا رقيقًا، لا يعاملُ أحدًا بخشونة أو تكبُّر، كما يقول شرابي. وصحيح أنّه كان يَطْلب أمرًا بشكل غير مباشر، ولكنّه كان يريد تحقيقَه مهما كان الثمن حتى ولو تدخَّلَ في الحياة الخصوصية، كما يَذْكر شرابي أيضًا. فلقد أحبّ شرابي فتاةً أميركية، وفكّر في العودة إلى شيكاغو لنيل شهادة الدكتوراه. وعندما علم سعادة بالأمر لم يُصْدرْ إليه أوامرَ قاطعةً بل قال له: «أنت تعرف أنّ العاطفة في حياتنا شيءٌ لازمٌ أن نصارعَه، وأن نتغلّبَ عليه. وإنْ لم نفعلْ ذلك لا نَقْدر على تحقيق شيء مهمّ في الحياة» (ص ٩٠). غير أنّ التغلُّب على العاطفة يَعْني قهرًا لقطبٍ أصيلٍ في النفس بحيث يورثُ هذا التغلُّبُ الكبتَ والصراعَ الداخلي. ولَقد أكّد سعادة أنّ في حياته تضاربًا بين العاطفة والواجب: «دائمًا وضعتُ الواجبَ أولاً، والعواطفُ رميتُها على الأرض ودُسْتُها بقدمي» (ص ٩٠). لكنّ تغليب الواجب على العاطفة، ودوسَ العواطف بالقدمين، من العلامات الممهِّدة لنزعة فاشية تتنازل عن العقل، بل عن الشخصية برمّتها. وليتنا نَسْتفيض في بحث هذه المسألة الخطرة والمركزية، ولكنّنا نَخْلص إلى الاستنتاج بأنّ سعادة قال ما قاله في الموضوع ولم يَعُدْ إليه إطلاقًا. صحيح أنّه لم يُصْدرْ أمرًا كما ذَكرنا، ولكنّه حقّق بغيتَه في استملاك شرابي وتجريدِه من العاطفة. فنحن إذا قضينا على عاطفة الشخص، فليس أسهل من تدجينه وترويضه.

إنّ عبادة الزعيم، والنظرَ إلى العقيدة على أنّها كاملةٌ وثابتةٌ وشبهُ مُنزلة، من شأنهما أن يستأصلا العقلَ النقدي، فيَخْضع المناضلُ الحزبي ويَسْتَسلم فاقدًا حريّته، كما يقول فروم، ليَحْصلَ على نشوة القوة، أي يَنْدمجَ في «الكلّ الأكبر.» يقول شرابي: «طَغَتْ



تحوّل شرابي جذريّاً في أثناء دراسته في جامعة شيكاغو، و«تحرّر من عبادة الزعيم وتقديس العقيدة»

شخصيةُ سعادة عليّ كليّاً، فلم يكن باستطاعتي إثارةُ التساؤلات التي بدأ البعضُ - مثل فايز صايغ وغسان تويني وكريم عزقول - يثيرونها حول موضوعات مبدئية وعقائدية وتنظيمية. فأخذتُ موقفًا مؤيِّدًا له مئةً بالمئة، رافضًا كلَّ نقد أو معارضة. ولم أُثِرْ معه (كما ربما كان عليّ أن أفعل) موضوعَ التغيّر الذي أَحْدثه في صلب العقيدة بعد عودته من الأرجنتين.» (ص ٩٦).

والحقّ أنّنا نَعْذر هذا الشابّ الضعيفَ غيرَ المتمرِّس بالنقد والمساءلة، والذي جَهّله أساتذتُه في الجامعة. وأنّى للتلميذ أن يقارعَ المعلِّمَ الذي يراه شبهَ معصوم أو شِبْهَ إلهٍ؟! يقول معلنًا تخلّيه عن العقل وعن استقلالية الذات: «لم أُبْدِ أيةَ معارضة لأسلوب التفكير الذي كان يمارسه، بل خضعتُ له كما يَخْضع التلميذُ للمعلم، أو الابنُ لسلطة أبيه. وربما كان سببُ هذا كلّه أنّي لم أَشْعرْ بالنفور الذي أَشْعر به اليومَ نحو كلّ نظامٍ هَرَميّ يقوم على السلطة الفوقية. كنتُ غيرَ قادرٍ نفسيّاً على معارضةِ سعادةَ أو مجابهته سلبيّاً بأيّ موضوع» (ص ٩٧). وبتعبيرٍ آخر، كان شرابي عاجزًا نفسيّاً عن التحرُّر في علاقته الطفولية الأوديبية بسعادة. ألم يحتلّ الزعيمُ مكانَ الأبِ والقائدِ الخارق: «كان بالنسبة لي القائد والبطل (الأب المثالي)، أحبَبْتُه واحترمتُه كما لم أحترمْ وأحبَّ أيّ إنسانٍ آخر. وسيَبْقى سعادة بالنسبة لي هكذا، لا يتبدّل حتى لو أصبحتُ في السبعين» (ص ٩٧).

إنّ جرثومة عبادة الشخص كامنةٌ في أعماق شرابي مع أنّه تحرّرَ من رواسب الماضي، وعلى الرغم من أنّه يَعْترف بأنّ سعادة لو كان حيّاً اليوم لكان صاحبُنا قَطَعَ علاقتَه به أو تحوّلَتْ هذه العلاقةُ إلى معنى آخر. يقول: «كان لا بدّ لعلاقتي بسعادة وبالحزب أن تتحوّل من علاقةٍ تابعةٍ إلى علاقة جدلية. هذا تحوُّلٌ محتومٌ، فهو يتمّ نتيجةً لعمليةِ نضوجِ الفرد ونموِّه النفسي وتوصُّلِه إلى مستوى معيّن من الوعي» (ص ٩٨).

٣ ـ محاولات التحرُّر

ألمحنا سابقًا إلى أنّ شرابي تحوّلَ تحوُّلاً جذريّاً في أثناء دراسته في جامعة شيكاغو. فلقد كان له أستاذٌ صَقَلَ شخصيّتَه وخلّصَها من الإطلاق والبدائية، هو الدكتور برجستراسر، الذي سلّمه رسالةً كان لها وقعٌ عجيبٌ على نفسه، يقول فيها إنّ الجامعة لا تَسْمح لنفسها إلاّ أن تَنْطلق من موقفٍ نقديٍّ غيرِ متحيّز. فالفلسفة لا تُدرس بوصفها عقيدةً وإيمانًا، والجامعة لا تقدِّم الحلَّ بل الأسلوب والمنهج. وهذا يعني أنّ على الباحث أن يَسْعى إلى الحقيقة، لا أن يتسلّمها كاملةً. وقد سَمَحَ موقفُ هذا الأستاذ لشرابي بأن يتحرّر من عبادة الزعيم وتقديس العقيدة، وذلك بصورة تدريجية. يقول: «في تلك المرحلة تكسّرت القوالبُ النفسيةُ العتيقةُ التي زَرَعَتْها ثقافتي الاجتماعيةُ القديمةُ التي جلبتُها

معي. وكان برجستراسر السببَ المباشرَ في هذا» (ص ١٤٧).

لقد بات بوسع شرابي، إذن، أن يعيد النظرَ في العقيدة السورية القومية وأن يتحرّر، ولو بمقدار، من سحر سعادة النابع من ضعفِ مَلَكات التلميذ. ومن الحقّ أنّه ظلّ طيلةَ حياته «اتكاليّاً بحاجة إلى مساعدة الآخرين وعطفهم،» ولم يتخلّص «من هذه النزعة كليّاً حتى الآن» (ص ٤٣) كما يقول، لكنّه أمْسى أكثرَ قوةً قياسًا إلى الماضي. وعليه فقد بات يرى، مثلاً، أنّ فتح سعادة سجلاّتِ التطوُّع لمجابهة الصهاينة في فلسطين «ما هو إلاّ تخديرٌ موقّتٌ يَسْتر الضعفَ والعجزَ الذي نحن فيه» (ص ١٠٤). ثم إنّه بات يرى سعادة رؤيةً موضوعية، لا من خلال حُجُبِ العاطفة والسحر: «واسألُ نفسي هل كان سعادة يتجاهل الواقعَ المرَّ عن قَصْد، ويَسْمح لنفسه أن يعيشَ في الحلم وكأنّه أصبح واقعًا حقيقيّاً؟» (ص ١٠٢). ويَسْأل نفسه أيضًا، عندما كان سعادة يراقب استعراضًا عسكريّاً من خلال منظار: «هل كان يَعْتقد أنّ لديه جيشًا؟» (ص ١٠٣). ويذكّر بأنّ سعادة «مَصْدرُ كلّ شيء في الحزب: هو القائدُ والمنظّرُ والشارعُ وباعثُ الأمة، ولا أحد ينافسه في ذلك» (ص ١٢٢). أما بصدد الانقلاب العسكري الذي قام به سعادة فيقول شرابي «إنّه كان مخطئًا في تقويمه للحزب ولقوّته الحقيقية» (ص ٢٣٠)، وإنّه فشل في «جذب الطبقات العمّالية والزراعية الفقيرة» (ص ٢٣١).

لكنّ كلّ ذلك لم يُدْركْه شرابي في حينه لأنّه تبدّل بعد مصرع سعادة: «لم أَدْرِكْ هذا في ذلك الحين... كنّا نريد الثورة...» (ص ٢٣١). وعَرَفَ فيما بعد أخطاءَ هذا الانقلاب وسوءَ تخطيطه. ومع ذلك نراه لا يتّهم نفسَه لأنّه فَرَّطَ بالعقل، بل يلقي المسؤوليةَ على الآخرين. فبعد المحنة التي ألمّتْ به، عندما طاردتْه الشرطةُ عقب فشل الانقلاب، يقول: «لقد نبذَتني يا وطني... لن أَرْجعَ إليك... لن أَرْجع أبدًا» (ص ٢٧٨). غير أنّه يَكْتب في مقدمة الطبعة الثانية للكتاب ما يفيد بأنّه كان متعلّقًا بأوهام مستحيلة، ثم عرف أنّه كان على خطإ؛ فالعرب ليسوا على عتبة حقبة تاريخية جديدة كما كان يعتقد (ص ١٧).

خاتمة

هذا هو هشام شرابي بكامل عريه، وهنا سرُّ عظمته. إنّه يَعْترف بأخطائه، في حين أنّ كثيرًا سواه مايزالون أسرى الوهم. وهو، بإلحاحه على أسرار الضعف والخضوع، يلحّ أيضًا على أسباب القوة: التصدّي، والتحلّي بالعقلانية، والنقد. ومع أنّه ظلّ نموذجَ المثقف العصابي القلق كما يقول، فإنّه قدَّمَ لنا شهادةً ساطعةً على أنّ الإنسان العربي قادرٌ على أن يتحرّر من سحر الأشخاص ومن أَسْرِ العقائد المطلقة.

إنّ **الجمر والرماد** كتابٌ نادرٌ من هذا القبيل لأنّه كتابُ الصراحة لا النفاق، والضعفِ لا القوة؛ وكم من ضعف استحال قوةً لاحقًا. عسى أن نَعْتبر بشهادةِ رجلٍ كان مسحورًا في قمقم، فانتفض على ذاتِه. ومَنْ لا ينتفضْ يمتْ في هذه الحياة، قبل أن يوارى الثرى!

بيروت

جان نعوم طنوس

باحث من لبنان. صَدَرَ له عدة كتب، آخرُها: **التحليل النفسي لحكايات الأطفال الشعبية، وصورة المومس في الأدب العربي.**

هشام شرابي..
عام على رحيله

الأبوية المستحدثة: أزمة الحرية وسؤال الحداثة

□ محمد سعدي

ساهم المفكّر الفلسطيني هشام شرابي في إرساء فكر اجتماعي نقدي جريء، كان له عميقُ الأثر في خلخلة الفضاء الفكري العربي وخلقِ نقاش واسع حول تشخيص محنة العالم العربي وسُبُلِ الخروج منها. وحاول عبر كتاباته نقدَ البنى العميقة في المجتمعات العربية، انطلاقًا من مفهوم «السلطة الأبوية المستحدَثة» التي يَعْتبرها شرابي أساسَ إعاقة الانتقال الحقيقي إلى الحداثة.

ويُعتبر هشام شرابي من المفكّرين القلائل ـ أمثال علي زيعور،[1] وحليم بركات،[2] وعبد اللّه حمّودي[3] ـ الذين أقْدموا على القيام بدراساتٍ شموليةٍ لبنْيات المجتمعات العربية وحركيّتها السياسية والاجتماعية من خلال توظيفِ المناهج والنظريات الحديثة في مجال العلوم الإنسانية.

السلطة الأبوية

من خلال رصد العلاقات داخل الأسرة والعشيرة والقبيلة والطوائف والأحزاب والمؤسسات السياسية، يَسْتنتج هشام شرابي أنّ كلّ الأنظمة السياسية والاجتماعية العربية مطبوعةٌ بسلطة الأب، التي تكرِّس الخضوعَ والتبعيةَ والتقاليدَ. ويوضح شرابي أنّه لا يَقْصد «بالسلطة الأبوية سلطةَ الأب البيولوجي وحسب، أي السلطة الأبوية داخل العائلة؛ بل السلطة المنتشرة في البنية الاجتماعية المتمثّلة في النموذج الأبوي والنابعة منه والمتجسِّدة في علاقات المجتمع وحضارته ككلّ. بهذا المعنى، فإنّ هذه السلطة ظاهرةٌ وخفيّةٌ في آن، نراها ونحسّ بها أينما كنّا وأينما توجّهنا. فهي تَحْكم علاقتَنا المباشرة وغير المباشرة، وتُخْضعنا في أعماق أنفسنا.»[4]

ويوضح من جديد أنّ مفهوم النظام الأبوي يَنْطبق على البنى الكبرى (المجتمع، الدولة، الاقتصاد) وعلى البنى الصغرى (العائلة، شخصية الفرد) سواءً بسواء.[5] ذلك أنّ قيمَ المجتمع هي مجردُ صورةٍ مكبّرةٍ للقيم السائدة في العائلة؛ فالعائلة والمجتمع صنوان، ولا يُمْكن أن يتغيّر أحدُهما دون الآخر، لأنّ المجتمع مبنيٌّ على الأنماط القيمية السائدة في النسيج العائلي. والقيم السلبية التي يَرْتكز عليها النظامُ الأبوي (كالطاعة والإكراه والاتّكالية والتقليد) تشكّل بنيةً قويةً تهيكِلُ الوعيَ الجماعيَّ للأفراد وتعيد باستمرارٍ إنتاجَ وترسيخَ تلك القيم داخل المجتمع ككلّ.

وهذا ما يَصِفه، بالمناسبة، الأستاذ مصطفى حجازي بظاهرة «التماهي مع السلطة»؛ إذ إنّ الفرد الذي يَخْضع للتسلّط يحاول التطابقَ مع دور المتسلِّط عبر تقليد أساليبه وعاداته، بسبب عجزه عن مواجهة القمع المسلَّط عليه.[6] وهذا ما يشير إليه أيضًا عبد اللّه حمّودي بقوله: «إنّ نقطة البداية تَكْمن في العلاقة بالزعيم... والفاعلون الاجتماعيون قادرون على الظهور بموقفيْن متعارضيْن

١ ـ علي زيعور، **التحليل النفسي للذات العربية، أنماطها السلوكية والأسطورية** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٧).

٢ ـ حليم بركات، **المجتمع العربي في القرن العشرين، بحث في تغيير الأحوال والعلاقات** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٠).

٣ ـ عبد اللّه حمّودي، **الشيخ والمريد، النسق الثقافي للسلطة في المجتمعات العربية الحديثة**، ترجمة عبد المجيد جحفة (الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، ٢٠٠٠).

٤ ـ هشام شرابي، **النقد الحضاري للمجتمع العربي** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٠)، ص ١١.

٥ ـ هشام شرابي، **النظام الأبوي وإشكالية تخلّف المجتمع العربي** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٢)، ص ٢١.

٦ـ مصطفى حجازي، **التخلّف الاجتماعي، مدخل إلى سيكولوجية الإنسان المقهور** (بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠١)، ص ١٢٣ ـ ١٣٧.

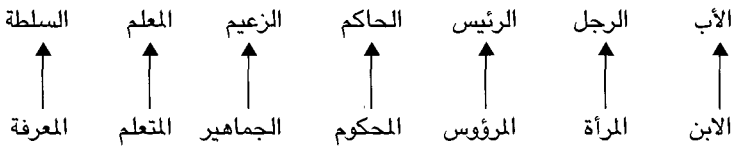
كليّـاً: إذا كـانوا في مـوقف التـابع أبدَوْا الخـضـوعَ الوضـيعَ المتّكِلَ على التـزلّف، وإذا كانوا في موقع التحكّم سَعَوْا إلى أن يُخضَع لهم بشكل مطلق... إنّه كما لو كانت توجد في كلّ فردٍ شخصيتان تتعارضان من حيث سماتُهما وسلوكاتُهما، أو كما لو كانت إحدى الشخصيتيْن تَقْهر الأخرى وتهيِّئ انبثاقَها في الآن نفسه.»[1] وتساهم التربية والثقافة والتعليمُ والإعلامُ والمؤسسةُ الدينية في عملية إعادة الإنتاج، عبر قولبة الفرد وتنميطه على النحو الذي يريده «المجتمعُ» وتقرّره الثقافةُ السائدة.

يقوم النظامُ الأبوي عند هشام شرابي على مبدإ الخضوع للأب كرمز للبنى السلطوية، أيْ على التبعية وغياب الاستقلال الذاتي. يقول في هذا الإطار: «الطابع الذي يَطْبع جميعَ العلاقات هو طابعُ السلطة الفوقية. فصاحب السلطة في المجتمع (ومَنْ يمثّله أو يمثّل سلطتَه) هو الذي يَمْلك ويستفيد، بينما باقي الناس تَقْبل وتَرْضخ وتمتثل. والكبير في مجتمعنا هو دومًا الذي يتسلّط ويَحْكم ويسيطر؛ فالقرارات تؤخذ من فوق، بمعزل عن الأكثرية التي تشكّل هدفَ هذه القرارات. وليس الكبيرُ، صاحبُ السلطة والمَرْكز، إلاّ صورةً مكبَّرةً للأب في العائلة، بتصرُّفاته، ونظرته إلى نفسه، وعلاقته بمَنْ هُمْ دونَه.»[2]

وبذلك تستحوذ العلاقاتُ العموديةُ التراتبيةُ القهريةُ على البنى الاجتماعية والسياسية، فيكون فعلُ ممارسة السلطة والسيطرة في اتجاه واحد، من أعلى إلى أدنى (المخطّط ١). ويكون الخضوعُ أيضًا في اتجاه واحد، ولكنْ من أدنى إلى أعلى (المخطّط ٢). فالابن يَخْضع للأب، والشابُّ للأكبر سنّاً، والمحكومُ للحاكم، والجماهيرُ للزعيم، والمتعلّمُ للمعلّم، وحتى المعرفةُ تكون خاضعةً للسلطة. وكلّما اقتربنا من المقرّات السلطوية الأساسية تكاثفتْ درجةُ الخضوع والتبعية، وكلّما ابتعدنا عن المراكز السلطوية ازدادتْ وطأةُ السيطرة والسلطة. والكل يكون في خدمة السلطة، عوضَ أن تكون السلطةُ في خدمة الجميع.

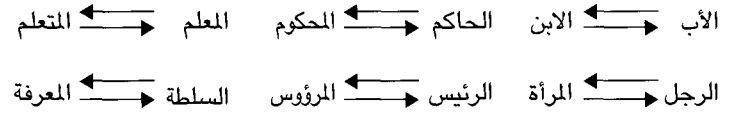
المخطط ١: العلاقات العمودية للسيطرة والإخضاع

المخطط ٢: العلاقات العمودية للخضوع والتبعية



وفي ظلّ سطوة النظام الأبوي تَغِيبُ العلاقاتُ الأفقيةُ (المخطط ٣) التي تمثّل المساواةَ والتكافؤَ واحترامَ الحقوق وقيمَ الاستحقاق.

المخطط ٣: العلاقات الأفقية للسلطة



النظام الأبوي المستحدَث

رغم أنّ المجتمعات في العالم العربي عَرفتْ تحوُّلاتٍ مهمةً بفعل اختراقها من طرف قيم الحداثة؛ ورغم تراجُع البنيات الاجتماعية التقليدية لصالح التطوُّر الحثيث والبطيء لثقافة المؤسسات؛ إلاّ أنّ ذلك لم يساهمْ في تقويض النظام الأبوي، بل ساعد على تكيُّفه وتطوير قدراته. وقد أدّى ذلك إلى إنتاج نظام بطريركي جديد وحديث، يَمْلك القوةَ الكافيةَ والمقوِّماتِ الذاتيةَ لمقاومةِ كلّ القيم الجديدة أو إعادة ترتيبها بما يَخْدم استمراريةَ العلاقات التسلُّطية القمعية داخل المجتمع.

لقد عمل التحديثُ الماديُّ على إعادة تشكيل بنى النظام الأبوي وعلاقاته، وذلك بمنحها أشكالاً ومظاهرَ عصريةً مزيَّفةً. فعلى كثرة المؤسسات السياسية والاجتماعية والثقافية الموجودة في العالم العربي، إلاّ أنّها مؤسساتٌ مفْرغة من روحها المؤسساتية. لهذا، أصبح النظامُ الأبوي نظامًا مستحدَثًا يتميّز بالانفصام: فلا هو يؤمن بتقليدية أصيلة، ولا هو يتبنّى حداثةً حقيقة.[3] ويَنْتج عن هذا ثقافةٌ مترددّةٌ، ليست لها القدرةُ على الحسم في مجموعة من القضايا المصيرية. كما تَنْشأ تشكيلاتٌ اجتماعية جديدةٌ؛ لا بل هي خليطٌ عجيبٌ من المكوّنات التي تَحْمل الكثيرَ من مظاهر الحداثة، والكثيرَ من مقوِّمات الثقافة التقليدية.

إنّ هدف النظام البطريركي المستحدث، **اجتماعيّاً وسياسيّاً**، هو التحكُّمُ في التغيير. أيْ أنّه يتوخّى المحافظة على استقرار النظام الاجتماعي والأنماط السياسية والاجتماعية السائدة، على مستوى توزيع الثروة والسلطة. وفي الغالب

---

١ ـ عبد الله حمّودي، مرجع سابق ذكره، ص ٢٦.

٢ ـ هشام شرابي، **مقدّمات لدراسة المجتمع العربي** (بيروت: الأهلية للنشر، ١٩٨١)، ص ٢٣.

٣ ـ هشام شرابي، **النظام الأبوي**، مصدر مذكور، ص ٤١.

تكون هناك سيطرةٌ اجتماعيةٌ وسياسيةٌ للأجيال القديمة على حساب الأجيال الشابة التوّاقةِ إلى التغيير ـ الأمرُ الذي يجعل الشبابَ يتحرّكون دائمًا في ظلّ وصاية الكبار بدعوى توفّر هؤلاء على «التجربة والحكمة.» وهذا ما يكرّس غيابَ ثقافة المنافسة النزيهة وغيابَ نظام للاستحقاق والجدارة la méritocratie، فيتلقّى الشبابُ ثقافةً وتربيةً ترسّخان فيهم السلبيةَ واللامبالاةَ إزاء الشؤون العامة، ليصبحوا منسلخين عن مجتمعاتهم، لا يَشْعرون إزاءها بأيّ التزام، ولا يهتمّون إلاّ بما يعنيهم بشكلٍ مباشرٍ أو يهمّ محيطَهم الضيّق.

أما على مستوى **الفكر** فتَحْتكر السلطةُ المعرفةَ، وتكرّس منهجَ النقلِ والاعتقاد، وترسّخ ثقافةَ التلقين والوحدة، على حساب ثقافة التحليلِ والإقناع والفهم والتعدّد (أنظر الجدول المقابل). وهذه السلطة تَحْتكر الحقيقة، ولا تَقْبل النقدَ والمساءلة. يقول شرابي: «تتمثّل الذهنية الأبوية، أولَ ما تتمثّل، في نزعتها السلطوية الشاملة التي تَرْفض النقد ولا تَقْبل بالحوار إلاّ أسلوبًا لفرض سيطرتها. إنّها ذهنيةُ امتلاك الحقيقة الواحدة التي لا تَعْرف الشكّ، ولا تُقِرُّ بإمكانية إعادة النظر... لهذا، فإنّ الذهنية الأبوية، أعلمانيةً كانت أمْ دينية، لا تستطيع تغييرَ موقفها لأنّها لا تريد أن تَعْرف إلاّ حقيقتَها ولا تريد إلاّ فرضَها على الآخرين، بالعنف والجبر إنْ لَزِمَ الأمر.»[1]

ويبدو أنّ النظام البطريركي المستحدث يَمْنع الكلامَ وكلّ تعبيرات الاحتجاج لدى كل المهمّشين في التراتبية الاجتماعية (الشباب، النساء، الفقراء...) ويَفْرض القائمون على السلطة المونولوغَ على المحكومين، ويحوّلونهم دائمًا إلى موقع المستمعين، الذين عليهم فقط الإنصاتُ بصمت![2]

الخروج من مستنقع الأبوية والتخلّف

ما العمل أمام نسق تربوي، اجتماعي، سياسي، لا يُنتج غيرَ إنسانٍ عاجزٍ خاضعٍ فاقدٍ للثقة في النفس؟

جدول: النظام البطريركي، والنظام الحداثي

	النظام البطريركي	النظام الحداثي
أساس التفاعل الاجتماعي	العائلة، الجماعة، القبيلة...	الفرد، الطبقة
العلاقات الاجتماعية	عمودية ترابية	أفقية متكافئة
النظام السياسي	تسلطي	ديموقراطي
أساس السلطة	الخضوع والتبعية	الرضى والمشاركة
أساس الحكم	القمع، السيطرة، التسلط	سيادة القانون والمساواة واحترام الحقوق
المعرفة	اعتقادية وثوقية	عقلانية، نقدية
التعليم	التلقين والترديد	الإقناع والفهم
اللغة	تعليمية خطابية	تحليلية
القيم السائدة	التقليد، الوحدة، الاتكالية، الخنوع، القمع	الإبداع، التعدد، المبادرة، الاستقلالية، الحرية

يعتقد هشام شرابي أنّه لا بدّ من خلخلة قوية وجذرية للسلطة الأبوية المستحدثة، آلياتٍ وبنًى اجتماعية وقيمًا مسيطرةً. لكنّ التغيير الجذري هو حصيلةُ مسارٍ طويلٍ من العمل الدؤوب الذي يجب أن يَرْتكز على البنيات التحتية الاقتصادية، والمؤسسات الاجتماعية، والممارسات السياسية. ولن يَحْدث ذلك من دون ممارسةِ نقدٍ شامل، لإرساء وعيٍ تحرُّري يعيد الاعتبارَ إلى قيم الحداثة والعقلانية والاستقلالية الذاتية. وفي هذا السياق فإنّ تحرير المرأة وتمكينَها من حقوقها الكاملة هما ـ في رأي شرابي ـ حجرُ الزاوية لتحرير الإنسان والمجتمع في العالم العربي.

ويجب بلورة مشاريع معرفية نقدية تتوخّى التغيير الجذري للفكر السائد. كما يَنْبغي إنهاءُ الخطاب المهيمن الذي يقوم على عقلية الإقصاء وتهميش الآخر، باتجاه خطابٍ تعدُّدي منفتح على كلّ الفئات الاجتماعية والثقافية، وذلك على أساس المساواة والديموقراطية والتوزيع العادل لموارد السلطة.

وأمام التحدي الحضاري المطروح على المجتمعات العربية، فإنّه من اللازم معرفة الذات ومعرفة حقيقة الغرب وفهمه فهمًا صحيحًا قصدَ العمل على بلورة قدرة ذاتية لتحقيق الحضور التاريخي والاستقلال الحضاري، في ظل مجتمعات منفتحة يتمتّع أفرادُها بالحرية والقدرة على الفعل المسؤول.[3]

هشام شرابي وعبد الله حمّودي: الشيخ/المريد، لا الأب/الابن

في هذا السياق لا بدّ من التنويه بكتاب الأنثروبولوجي المغربي عبد اللّه حمّودي،[4] **الشيخ والمريد**. فهذا الكتاب يحاول تحليلَ نسق البنية السلطوية في المجتمعات العربية، حاملاً وعيًا نقديًا جريئًا ورؤيةً غيرَ مألوفة في تناول السلطة، عبر توظيفٍ ذكيٍّ وحذرٍ لمكاسب العلوم الإنسانية وللدراسات الميدانية الاجتماعية. ويتوافق

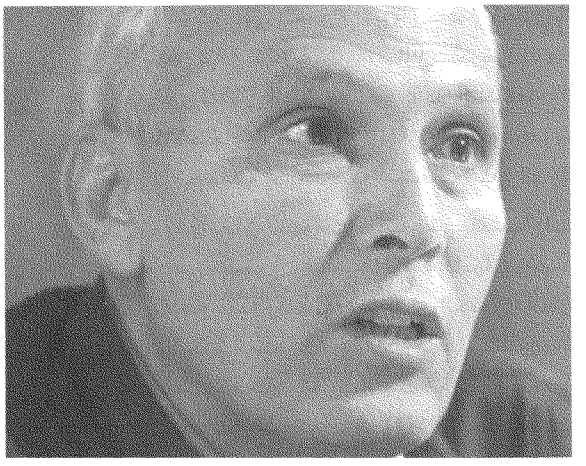
١ ـ ٢ ـ هشام شرابي، المصدر السابق، ص ١٦، ١٠٨ ـ ١٠٩.

٣ ـ أنظر هشام شرابي، **مقدمات لدراسة...**، ص ٩٨.

٤ ـ عبد اللّه حمّودي: أنثروبولوجي مغربي، درس بمعهد الحسن الثاني للبحث الزراعي والبيطرة مدة عشرين سنة، ثم انتقل للتدريس بجامعة برنستون الأميركية. قام بعدة دراسات أنثروبولوجية ميدانية بالمغرب وليبيا وتونس والسعودية...

منظورُ هشام شرابي حول السلطة الأبوية المستحدثة مع أنثروبولوجيا السلطة عند عبد اللّه حمودي على مستوى المنطلقات الفكرية، ولكنّ هناك اختلافًا كبيرًا بينهما على مستوى المنهجية والآليات التحليلية والتنظيرية المستخدمة.

فمقابلَ العلاقة الرمزية للأب ـ الابن، يرى حمّودي في تحليله للنسق السياسي المغربي والعربي أنّ علاقة الشيخ بالمريد هي من بين العلاقات النموذجية لعلاقات السلطة. وروابط السلطة، التي تَعْمل من خلال جدلية الشيخ والمريد، هي التي تحدِّد العلاقاتِ السلطوية بين الحاكم والمحكوم، والرئيسِ والمرؤوس، وتعيد بناءَ قيم الولاء والطاعة والخضوع والزبونية.



عبد اللّه حمّودي: شرابي يتغاطى مع المجتمع العربي بطريقةٍ انتقائيةٍ واختزالية

ومن منظور عبد اللّه حمّودي، فإنّ العلاقة بين الشيخ والمريد في مجال التصوّف يُمْكن أن تنتقل إلى حقل العلاقات الاجتماعية والسياسية، لتؤطِّر النسقَ السياسي والثقافي المغربي والعربي بصفةٍ عامة. فـ «الشيخ/ والمريد،» كمنظومةِ نفوذٍ وسيطرة، تَنْطبق على تحليل تجلّيات السلطوية السياسية في مؤسسات الدولة والإدارات والأحزاب والنقابات. يقول في هذا الإطار: «رغم أنّ دولاً ما تكون سلطويةً وتَظْهر معزولةً عن المجتمع، فهذا ظاهريّ فقط. أما في العمق، فإنّنا نجد تراكيبَ في المجتمع تتوافق مع أهداف السلطة. وحتى القمع فإنّه لا يوطِّد وحدَه كيانَ دولة.»[1] ومهما تغيّرتْ أشكالُ الحكم وتغيَّر الحاكمون، فإنّ البناء التسلطي يستمرّ ثابتًا لا يتغيّر. وعلى المستوى السياسي يتجسّد ذلك من خلال مجموعة مظاهر في ممارسة السلطة تتشابه فيها كلُّ الأنظمة السياسية العربية، منها: الانفرادُ بسلطةِ اتخاذ القرارات المصيرية من طرف شخص أو فئة محدودة من الرجال، واستحواذُ الدولة على حركات المجتمع المدني وإخضاعُها للقمع، والفرضُ شبهُ القسري لإيديولوجية معيّنة لمنح المشروعية لمجموعة من الممارسات السياسية.

وتحليل واقع التسلُّطية في العالم العربي يتطلّب، حسب حمّودي، طرحَ التساؤل عن الدواعي الحقيقية التي تجعل التسلطيةَ السياسيةَ مقبولةً من قبل فئات اجتماعية واسعة. وهذا السؤال كان دائمًا غائبًا في الدراسات الفكرية التي اهتمّت بالموضوع.[2] وفي هذا الصدد يرى حمّودي أنّ المجال التعليمي يمكن أن يَلْعب دورًا مهمّاً في تقويض أنظومة الشيخ والمريد، كما يجب تغييرُ أساليب المناقشة ومسألة «الإجماع» حول مجموعة من القضايا، وذلك في مناخ يتمتع فيه كلُّ فرد بقوته العقلانية والنقدية حتى تكون له القدرةُ على الاجتهاد واتّخاذِ القرارات بكل حرية.

وينبِّه حمودي إلى أنّه على المستوى المنهجي ينبغي على الدراسات الاجتماعية والانتروبولوجية التركيزُ على دراسة السلوكات والممارسات السياسية في الواقع المعيش، عوضَ الانطلاق من أفكار مسبّقة حول طبيعة البنى الاجتماعية السائدة للوصول إلى مجموعة خلاصات نظرية تشكّل إسقاطًا تعسُّفيّاً وانتقائيّاً على واقع المجتمعات العربية دون مراعاة خصوصياتها وديناميّتها. ومن هذا الجانب يؤكّد عبد اللّه حمودي نقدَه لمقاربة هشام شرابي:

«كتاب هشام شرابي، **النظام الأبوي وإشكالية تخلُّف المجتمع العربي**، هو كتاب قريب من مؤلِّفي، **الشيخ والمريد**. الإشكال في ذلك الكتاب الهامّ هو أنّه يعتمد التصنيفَ البطريكي الأبوي للمجتمعات، وهو تصنيف معروفةٌ أصولُه التي تَرْجع إلى نوع من المواءمة بين ما قاله ماكس ڤيبر، وشكلٍ من أشكال التحليل النفسي، بالإضافة إلى الاستفادة من بعض الإنتاج الماركسي عن الطبقات والاستغلال الاقتصادي لبعض الطبقات. هشام شرابي يأخذ كلّ هذا ويبدأ في تحليل المجتمع العربي. أنا أقول إنّ هذا إسقاط. لماذا؟ لأنّه يتعاطى مع المجتمع العربي بطريقةٍ انتقائيةٍ واختزالية، ويأخذ من واقع هذا المجتمع ما يَخْدم فرضيّتَه فقط، ويتغاضى عن كلّ ما يستعصي على الدخول في هذه الفرضية المسبقة.»[3]

ومن هذا المنطلق لا يُمْكن أن نقول إنّ النظام الأبوي المستحدث يتحكّم في **كلّ** البنى الاجتماعية والثقافية والسياسية، بل هناك مجالات يكاد يَنْعدم فيها حضورُ السلطة الأبوية، ومجالاتٌ تَعْرف داخلها تراجعًا مستمرّاً لنفوذها.[4]

---

١ ـ عبد اللّه حمّودي، «حوارات، مصير المجتمع المغربي،» دفاتر **وجهة نظر**، ٢٠٠٤، ص ٨٩.

٢ ـ يمكن الرجوع في هذا الإطار إلى الدراسات المهمة التي قام بها خلدون حسن النقيب، خصوصًا كتابه: **الدولة التسلُّطية في المشرق العربي المعاصر، دراسة بنائية مقارنة** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩١).

٣ ـ ٤ ـ عبد اللّه حمّودي، «حوارات،» مصدر سابق، ص ١٢، ١٤.

في نقد نظرية السلطة الأبوية

انطلق شرابي في تحليلاته من نظرياتٍ تعود في أصولها إلى ماكس ڤيبر وماركس وفرويد وبياجي وفوكو... وقام بتطبيقها على الواقع المركّب والمعقّد للمجال الاجتماعي في المجتمعات العربية. لكنّه لم يتنبّه إلى ضرورة تبنّي مقاربةٍ متعدّدةِ المستويات تؤْمن بتعدُّد النماذج الثقافية، وبضرورة تكييف مختلف النظريات مع حركية الواقع الاجتماعي. ويؤكّد هشام شرابي نفسُه بأنّه يستخدم النظامَ الأبويّ كمقولة تحليلية أو نموذج تحليلي أو مبدإ تفسيري أو نظرية شكلية.[1] وهذا ما لا يساهم في فهم ديناميٍّ للظواهر الاجتماعية: فهذه النماذج النّظرية والتحليلية، حين تطبّق ـ بدون احتراس ـ على وقائع اجتماعية لا تتطابق معها على مستوى الحمولات التاريخية والثقافية والاجتماعية، فإنّها تَعْجز عن استيعاب التحوّلات الدينامية الاجتماعية. وهذا أدّى إلى سقوط تحليلات شرابي الاجتماعية في تأحيدٍ نمطيٍّ وتعميم تعسّفي، وأدّى أحيانًا إلى تقديم أفكار مسبّقة وأحكام ذاتيةٍ غيرِ قادرة على إدراك الحركية الاجتماعية وتحليل الظواهر الاجتماعية.

ثم إنّه لا يُمْكن للسلطة الأبوية أن تفسِّر **وحدَها** التخلُّفَ الاجتماعيّ والتسلُّطية السياسية. وفي هذا الصدد يحقّ لنا أن نتساءل: هل مايزال النظامُ البطريركي حاضرًا بالقوة التي يتصوّرها هشام شرابي، أمْ أنّه أصبح متجاوَزًا في عدة مجالات؟ كما أنّ التحوُّلات الاجتماعية المهمة التي تعيشها البنى الاجتماعيةُ والأسريةُ والسياسيةُ في معظم دول العالم العربي ـ مثل: التحوُّل من الأسرة الممتدة إلى الأسرة النووية، وتغيُّرِ الأنظمة التربوية، وتزايدِ قيم الفردانية والاستهلاكية، والتغيُّرِ الجذري للقيم بالنسبة إلى الشباب ورغبتهم المتزايدة في الاستقلال الذاتي، وتحسّن وضعية المرأة... ـ تجعل منهجيةَ هشام شرابي وتحليلَه أحيانًا غيرَ ملائميْن للموضوع المعالج.

إنّ الممارسات الثقافية والاجتماعية، بطبيعتها، تتميّز بعدم الاستقرار المتنامي. ولذلك فإنّ التركيز على «الأسرة الأبوية» كأصلٍ أحاديٍّ للنظام الأبوي التسلُّطي المستحدث تنمّ عن نزعة ثقافوية culturaliste تَفْترض وجودَ «ثقافة قاعدية» و«شخصية قاعدية» غير قابلتيْن للتغيُّر والتطور، وكأنّ المجتمعات العربية سجينةٌ لقيمها وثقافتها وبناها الاجتماعية الثابتة! إنّ المقاربة البنيوية عند شرابي تقوم على مفهوم تثبيتيٍّ للبنى الاجتماعية يَصْعب عليه استيعابُ المتغيّرات والديناميات الاجتماعية.[2]

والواقع أنّ التحوّلات الهائلة التي يعيشها المجالُ الاجتماعي والسياسي، خصوصًا على مستوى وضعية المرأة والشباب وتصاعُدِ الاحتجاج ضدّ تسلُّطية الأنظمة السياسية والمطالبةِ بمزيد من الحقوق والحريات، تساهم في التقويض التدريجي لسطوة السلطة الأبوية. لكلّ هذه الاعتبارات تنبغي إعادةُ النظر في المقاربة الأبوية للمجتمعات العربية؛ ذلك أنّه قد لا يعود من المنطقيّ القولُ بأنّ الأبوية هي من خصائص المجتمعات العربية، لأنّ ذلك يُعدّ تثبيتًا قسريًا لهذه المجتمعات وإلغاءً لكلّ التغيّرات التي تعيشها. وهذه التغيُّرات تجعل من الصعوبة، على المستوى المنهجي والواقعي، الاستمرارُ في التأكيد على فكرة أنّ الأسرة صورة مصغّرة للمجتمع وأنّها البنية الأساسية داخل المجتمع؛ فلم تعد الأُسرةُ لها نفس الدور الأساسي داخل المجتمع كما كان في السابق ـ سواء على مستوى التنشئة أو التطبيع الاجتماعي.

وفي الختام، يُعدّ المفكّر العربي هشام شرابي من أهمّ المثقفين الملتزمين بقضايا وهموم العالم العربي في العصر الحديث، ويشكّل تحليلُه النقدي مجهودًا نظريًا كبيرًا ذا تأثير واسع في العديد من المؤلّفات التي اهتمّت بالدراسة النقدية للنزعة التسلُّطية في العالم العربي. ومقاربتُه حول مفهوم السلطة الأبوية المستحدثة تبقى ـ رغم كل الانتقادات ـ مقاربةً غيرَ مسبوقة في العالم العربي، وساهمتْ بلا شكّ في تعرية الواقع التسلُّطي للمجتمعات العربية. ويبقى المشروعُ الفكريُّ لشرابي دعوةً إنسانيةً مفتوحةً تَطْرح سؤالَ الحرية والحداثة لتحقيق التغيير المنشود والتحرير الحقيقي للمجتمعات العربية من مختلف أشكال التبعية.

محمد سعدي

أستاذ العلوم السياسية بجامعة محمد الأول بوجدة، المغرب.

وجدة (المغرب)

---

١ ـ هشام شرابي، **النظام الأبوي**...، ص ٢١.

٢ ـ الطاهر لبيب، «الأسرة العربية، مقاربات نظرية،» مجلة **المستقبل العربي**، أكتوبر ٢٠٠٣، ص ٩١.

هشام شرابي..
عام على رحيله

ندوة: هشام شرابي وقضايا الفكر النقدي

□ المشاركون: رشيد الإدريسي، جمال بندحمان، عبد الحق لبيض
أعدّها: عبد الحق لبيض

عبد الحق لبيض: هشام شرابي من المفكّرين العرب القلائل الذين قَدّموا مشروعًا فكريّاً بخصائص محدّدة. كما أنّه من المفكّرين العرب القلائل الذين خَضَعَ فكرُهم لمراحل من التطوّر والنموّ، لكنْ ضمن وحدة الرؤية والمشروع. وقد ظلّ هذا الفكر يتفاعل مع السياقات التاريخية، ومع ما يُنْتَج من فكرٍ ـ سواءٌ في المشرق العربي أو في مغربه.

ولمقاربةٍ موضوعيةٍ وناجعة لفكر هشام شرابي، لا بدّ من قراءته ضمن السياق العامّ للفكر النقدي العربي. فالمعروف أنّ هذا الفكر قد أَسَّس انطلاقتَه الحقيقيةَ عشيّةَ هزيمة حزيران، إذ شَكّلَ هذا الحدثُ مؤشّرًا عميقًا على جملةِ تحوُّلاتٍ مَسّتِ البنيةَ العميقة للفكر العربي، وقادتْه إلى انتهاج أسلوب المراجعة لكثيرٍ من المسلّمات الفكرية السابقة. و قد اعترف شرابي ذاتُه بتأثير هزيمة حزيران في تحوُّل مسار فكره، كما أشار بوضوح إلى تقاطع اجتهاداته مع العديد من المفكّرين الذين ذكرهم بالاسم.

رشيد الإدريسي: صحيح أنّ فكر هشام شرابي ينتمي إلى إطارٍ عامّ هو الفكر النقدي، إلاّ أنّه كان يَمْتلك ضمنَ هذا الإطار خصوصيّةً جعلتْ فكرَه متميِّزًا. ومؤشّرات الفكر النقدي، في اعتقادنا، كانت قد بدأتْ منذ صدمة الحضارة العربية الإسلامية مع الغرب، إبّان اجتياح نابليون مصرَ. فمنذ هذه الفترة طُرح السؤالُ الحضاريُّ الكبير: «لماذا تَقَدَّمَ غيرُنا وتأخَّرْنا نحن؟» ـ وهو سؤال يَحْمل بين ثناياه هواجسَ الفكر النقدي الذي يضع الذاتَ موضعَ التساؤل والاختبار والنقد. وكلُّ الإنتاجات الفكرية، بعد ذلك، لم تكن سوى التعمُّق في فهم هذا السؤال الإشكالي، ومحاولةِ الإجابةِ عليه من منطلقات مختلفة، وبأدواتٍ إجرائيةٍ وتحليليةٍ متنوعة. فقد رأى تيارٌ أنّ سبب تخلُّفنا يَرْجع أساسًا إلى ابتعادنا عن حقيقة الدين وتعاليمه، فارتكن إلى الماضي الجاهز والمنجَز الذي يقدِّم صورةً للذات العربية في أزمنة غابرة وقد بَدَتْ في أوج تقدُّمها الحضاري والإنساني. وفي المقابل، كانت الحركة العلمانية، ممثّلةً في المفكّرين الشاميّين ذوي الأصول المسيحية على وجه الخصوص، قد رأت أنّ إغراقَ الفكر العربي في المرجعية الدينية ساهم في إيجاد فكرٍ اتّسم بالجمودِ، الأمرُ الذي عَمّقَ ـ في رأيها ـ فكرَ التخلّف عند الإنسان العربي وسلوكه.

يكاد هشام شرابي ألاّ يَخْرج عن نطاق هذا الإطار الفكري، بالرغم من أنّه وَجّهَ إليه مجموعةً من الانتقادات. فقد حاول مقاربةَ السؤال المذكور من خلال اعتماده رؤيةً نقديةً استفادت من حصيلة التجارب الفكرية السابقة والمعاصرة. لكنّ رؤيتَه استلهمتْ أيضًا بعضًا من تجاربه الشخصية، باعتباره إنسانًا فلسطينيّاً عاش أزمةَ فلسطين من بداياتها، فتَرْجم ذلك في إطارِ تصوُّرٍ نظريٍّ مَزَجَ فيه بين الذاتي والموضوعي. ولعمري فإنّ هذا المنحى هو ما يميِّز فكرَ شرابي إذا ما قورن بالإنتاج الفكري العربي لمفكّرين آخرين لم يتردَّدْ شرابي ذاتُه في وصفهم بأنّهم مفكّرون يمارسون «الجدّيةَ السخيفةَ» أو«المعرفةَ المتعالية.»

حاول شرابي الانطلاقَ من المجتمع لتحليل ظواهره، والبحثِ في أسباب التخلُّف والعجز واللاعقلانية. فإذا كان الجابري قد بَحَثَ عن أسباب التخلُّف في تشكّلات «العقل العربي»؛ وإذا كان محمد أركون قد راح يختبر مجاهلَ العقل الإسلامي كاشفًا عن مواطن الخلل فيه، في ضوءِ مستجدّات العلوم الإنسانية؛ وإذا كان عبد الكبير الخطيبي قد ردَّ تخلُّفَ الإنسان العربي إلى شيوع الفكر الثيولوجي... فإنّ هشام شرابي راح يبحث في مفاصل **المجتمع** عن أسباب العقم، طارحًا وضعيةَ المرأة معيارًا لمدى عمق التخلُّف والتسلُّط والقهر الذي يَرْزح تحتَه الإنسانُ العربي، ومفتاحًا ـ في الآن ذاته ـ لعملية التغيير الحقيقية في المجتمع. فمِنْ دون إحداثِ تحوُّلٍ جذري في واقع المرأة العربية، ومن دون تحقيق مبدأي العدل والمساواة تجاه هذا الكائن الرئيسي في تشكيل البناء الاجتماعي لأيّة أمة، لن يتحقّق أيُّ تغيير حقيقي في رأي شرابي. ولإحداث هذا التغيير لا بدّ من تحقُّق مجموعة من الشروط

التي تبدأ من الفرد وتنتهي عند الجماعة ـ مشخَّصةً في المؤسَّسات باختلاف أشكالها ووظائفها، وفي الدولة وأجهزتها.

جمال بندحمان: قبل الخوض في الحديث عن بعض مميِّزات فكر شرابي، لا بدّ من التعقيب على مقدمة الأستاذ لبيض. فلئن كنتُ لا أجادل في تنامي الوعي النقدي بعد هزيمةِ ١٩٦٧، إلاّ أنّي لا أتّفق معه على أنّ الفكر النقدي لم يشهدْ بداياتِه إلاّ في هذه الفترة التاريخية. ذلك أنّ بوادرَ هذا الفكر ظهرتْ قبل هذه الفترة بسنوات. وتكفي الإشارةُ هنا إلى رواية الكاتب المغربي باللغة الفرنسية إدريس الشريبي، **الماضي البسيط** LE (PASSE SIMPLE)، في خمسينات القرن الفارط، إذ شكّلتْ هذه الروايةُ عملاً إبداعيّاً إشكاليّاً آنذاك لِما أحدثتْه من رجّةٍ فكريةٍ عنيفة داخل المجتمع المغربي بسبب انتقادها اللاذع لطبيعة العلاقات السائدة فيه ـ وهي العلاقات التي نجد هشام شرابي نفسَه ينتقدها ويدعو إلى تغييرها.

أمّا بخصوص المسار الفكري لشرابي نفسه، فإنّه يُمْكننا أن نؤرِّخ حقّاً لتحوُّلٍ عميقٍ فيه بفعل هزيمة ١٩٦٧. يقول في هذا الإطار: «شدةُ الصدمة قَوَّتْ فينا الوعيَ، وأخذتْ تعمّقه يومًا بعد يوم.» (من كتابه: **مقدّمات لدراسة المجتمع العربي**). هذا الوعي بصدمة الهزيمة هو الذي سيَجْعل من فكر شرابي فكرَ هزيمةٍ، بمعنى أنّ ما سيؤطِّر هذا الفكرَ ويوجِّهه هو ذلك الإحساسُ بصدمة الهزيمة. فشرابي سيكون أمام منعطف فكريّ حاسم: «إمّا الاستسلامُ لليأس، وهو يساوي الاستسلامَ للعدو،» وإمّا «العودةُ إلى حالة ما قبل الوعي.» والحالتان معًا سيَرْفُضهما شرابي، وسيَدْعو في المقابل إلى مبدإ المراجعة الشاملة: مراجعةِ الذات ومساءلتِها والبحثِ فيها عن أسباب الهزيمة. وفي هذا الإطار تبدو قيمةُ المزج بين الذاتي والموضوعي في فكر هشام شرابي، كما أشار إلى ذلك الأخ رشيد.

ذلك أنّ الوعيَ بالهزيمة ليس مجرّدَ وعيٍ فكريّ أو نظريّ، وإنما هو إحساسٌ شخصيٌّ ناتجٌ عن واقعِ تحقُّقِ الهزيمة في الممارسة الشخصية للحياة. فهشام شرابي، الذي عاش نكبةَ ١٩٤٨، وعاش مرحلةَ التهجير الأولى، أقدرُ من غيره من المفكِّرين على الإحساس بأثر الهزيمة وبأبعادها، لا على المستوى السياسي والفكري وحده، إنما أيضًا على مستوى ما تخلِّفه من آثار في سلوك الفرد، وما يَنْتج عنها من أمراضٍ اجتماعيةٍ ليس أقلَّها الاستسلامُ والعجز. كما مَثَّلَ إعدامُ الأب الروحيّ له، الزعيم أنطون سعادة، عاملاً في اختيار مساره الفكري والنظري. وبالرغم من كلّ التغيُّرات التي طرأتْ على مسار هذا الفكر، فإنّ شرابي ظلّ رهينَ هذيْن العامليْن الأساسيْن.

الوعي بهزيمة ٦٧ جعل من فكر شرابي فكرَ هزيمة، بمعنى أنّ ما سيوجِّه فكرَه هو صدمةُ الهزيمة

لكنْ عندما أقول إنّ منطلق فكر هشام شرابي هو الهزيمة، فإنّ ذلك لا يعني البتةَ أنّ فكرَه هو فكرُ التشاؤم أو الاستسلام. بل بالعكس؛ ذلك أنّ مجرد إطلالة سريعة على هذا الفكر تجعلنا نَلْمس ذلك التفاؤلَ العميقَ الذي يوجِّهه، مسترشِدًا بمقولة غرامشي: «تشاؤمُ العقل، تفاؤلُ الإرادة.»

إذا قارنّا بين الجهاز النظري عند شرابي، والأجهزةِ النظريةِ لدى الكثير من المفكِّرين العرب النقديين الآخرين، أمْكَننا إبرازُ ما يميِّز فكرَ الأوّل في تاريخ الفكر العربي الحديث. ولعلّ أهمَّ ما يميِّزه في اعتقادنا هو الجانب المنهجي. إذ عمد إلى التوليف بين العديد من الأدوات والمفاهيم من حقول معرفية مختلفة، لكي يعطي لمنهجه القدرةَ الإجرائيةَ والفعّالية. فقد استقى شرابي منهجَه التحليلي من نظرية التحليل النفسي، ومن بعض تصوُّرات الماركسية حول مفهوم الطبقات الاجتماعية والعلاقات الاقتصادية، ومن بعض آراءِ ماكس ڤيبر... كلُّ ذلك في تقاطعٍ من سيرته الذاتية كما ذَكَرْنا. واعتمادًا على هذا النموذج النظري التوليفي أقْدم شرابي على تحليل البنية الكبرى المتحكِّمة في الذهنية العربية، مركِّزًا على دور المعرفة في إحداث المراجعة اللازمة للمسلَّمات الذهنية وللسلوكات الشخصية والاجتماعية، مغايرًا في ذلك تركيزَ العديد من المفكِّرين العرب على المنحى السياسي باعتباره العنصرَ الفعَّالَ في عملية التغيير.

لبيض: يبقى، في اعتقادي، أنّ ما يميِّز فكرَ شرابي هو ذلك التمازجُ بين الذاتي والموضوعي، وبين الخاصّ والعامّ. وهو تمازجٌ طَبَعَ فكرَه بنوع من البساطة والدقّة والوضوح، وجَعَل منه فكرًا قريبًا من أسئلة الواقع ومن هموم الإنسان العربي ـ وهذا يؤكِّد أنّ شرابي أَنْزَلَ الفكرَ العربيَّ من السماء إلى الأرض.

قد تكون هزيمةُ حزيران المزلزلة قد أربكتْ حساباتِ شرابي، ودفعتْه إلى إعادة النظر في جملة مسلَّمات. لكنْ يجب القولُ بأنّ فكرَه منذ البداية كان يَنْزع إلى النقد ويَرفض الاستسلامَ للسائد، لأنّه، كما يشير فيصل درّاج، امتدادٌ شرعيٌّ «للفكر الفلسطيني الذي دعا إلى الحداثة الاجتماعية.» لقد كانت المرجعيةُ الأساسُ في فكر هشام شرابي متجسِّدةً في الواقع الاجتماعي الفلسطيني بكلّ فوضاه وتناقضاته التي ساهمتْ في تعطيل تحرّر الإنسان والوطن. إنّ سؤال حداثة الوعي الاجتماعي سؤالٌ مبكِّرٌ في فكر شرابي، إذن، لكنّ هزيمة حزيران جاءت **لتعمِّقه**

ولتَدْعو إلى تطهير الوعي والكشفِ عن الواقع بَدَلَ حَجْبِه، وإلى مراجعة الذات. ولم ينتظرْ شرابي المجتمعَ ليقوم بهذه المراجعة، بل بادَرَ إلى مراجعة مساره الفكري، خاصةً عندما راح يعيد قراءةَ ماركس ليعطي مثالاً على ضرورة التخلُّص من الفكر المسيطر وإعادةِ النظر في بدهيات الذات. ولعلّ أهمّ درسٍ يُمْكننا أن نستفيدَه من قراءة شرابي هو ذلك النزوع الدائم إلى إعادةِ النظر في مسلَّمات الفكر ومقوِّماته. بل نلاحظ كيف أنّ شرابي يقدِّم لنا مفاتيحَ نقد مشروعه الفكري ذاته. ولعلّ ما جعل فكرَه قابلاً دومًا للمراجعة أنّه لم يَطَأْ عوالمَ السلطة ولم يقتربْ منها فتكلِّسه أو تعطِّل آليّاته.

كان شرابي، باعتباره فلسطينيّاً، يعيش أزمة مضاعفة على عكس كثير من المثقفين العرب

غير أنّ السؤال الذي يُطْرح في هذا الصدد هو: هل يُمْكننا الرهانُ على التغيير الاجتماعي دون أن نَمْلك منظورًا موسَّعًا لمفهوم «التغيير» الذي يطاولُ مستوياتٍ وبنياتٍ أخرى داخل المجتمع؟ ألَم يكنْ روّادُ الحداثة الغربية أصحابَ منظورٍ فكريّ حول المعرفة ودورها في إحداث التغيير، إلى جانب أنّهم كانوا أصحابَ نظرياتٍ في السياسة؟ أليس جون لوك، الكاتبُ السياسي البارز، وصاحبُ نظريات العقد والحرية، هو نفسه صاحبَ نظريات في المعرفة، التي هي بدايةُ العملية العقلية وتجريد العقل من كل أشكال التراث؟ قد نعارضُ فكرَ اليسار في تركيزه على إصلاح البنى الاقتصادية كمقدِّمةٍ لإصلاح شامل؛ وقد نختلف مع العديد من المنظِّرين الليبراليين في مقولتهم الداعية إلى ضرورة الإصلاح السياسي كأفق لإصلاح شامل؛ وقد نتّفق مع شرابي والعديد من المفكّرين العرب في أنّ إصلاح الوعي وتغييرَ البنى الاجتماعية مقدِّمةٌ صحيحةٌ لإحداث تغيير في البنية الذهنية للإنسان العربي. لكنّ ما يثير الانتباهَ هنا هو: هل يُمْكن النظرُ إلى عملية التغيير باعتبارها مجموعةً من المراحل **المتقطّعة** التي لا يَجْمعها منظورٌ موحّد؟ بمعنى آخر: أليست عمليةُ التغيير كلاً لا يتجزّأ، بحيث لا يستقيم جزءٌ منها إلاّ بحضور الأقسام الأخرى؟

إنّ ما يشجِّعنا على هذا الحُكْم هو رصيدُ التجارب المتحقِّقة في بلداننا العربية. ولنأخذْ، مثالاً، المغرب. فقد ظَهرتْ في المغرب، ومنذ الخمسينات من القرن الفائت، بوادرُ فكرٍ تحرريّ نقديّ حاول إعادةَ مراجعة أشكال الوعي القائم وأنماطَ العلاقات المترتِّبة عنه. فماذا كانت النتيجة؟ للأسف كانت النتيجةُ عكسيةً! فقد استطاعتْ مؤسسةُ «المَخْزن،» بعد كلّ هذه السنوات، أن ترسِّخ ثقافتَها الأبوية، وأن تكرِّس وجودَها باعتبارها مَصْدرًا لكلّ شيء في حياة المواطن. وأما القوى التي كانت تدعو إلى التغيير فقد تراجعتْ؛ بل إنّ جزءًا كبيرًا منها التَحَقَ بمؤسسة المخزن! والنتيجة أنّ المخزن المغربي، بحُكْم ما يَمْتلك من قدرات مادية، ومن امتدادات داخل أوساط الشعب، نجح في تعميق وجوده، وفي ترسيخ قيمه المتمثِّلة في الخضوع والامتثال.

هذا النموذج يؤكِّد أنّ ثقافة «ثورة النَّفَس الطويل،» التي بَشَّرَ بها شرابي وجَعَلَ منها عنوانَ المرحلة التاريخية في نضال الشعوب ضدّ سلطة القهر والإرهاب، قد لا تؤتي المرجوَّ منها، لسبب بسيط : هو أنّ تاريخَ تشكُّلِ الوعي لا يسير في خطّ مستقيم، بل تتداخل في صناعته عواملُ أخرى قد تَمْتلك من القدرة ما لا تَمْتلكه النيّةُ الحسنةُ لأمثال هشام شرابي، الحالمين بالتغيير والمراهنين على سلامة سيرورة التاريخ وصفائه. من هذا المنطلق، نرى ضرورةَ المراهنة على الثورة **المتكاملة**، تلك الثورة التي تباشر العملَ على كافّة المستويات والصُّعُد. فوضعية المرأة، مثلاً، لا يُمْكنها أن تتغيّر إلاّ من خلال إدراجها ضمن إصلاح سياسي يوفِّر لها إمكانيةَ تحقُّق الإرادة السياسية القادرة على تمثّل التغيير والدفع به إلى مستوياتٍ أقصى. ولنقلْ مثلَ ذلك بخصوص المنظومة التعليمية العربية، التي لن يتمّ إصلاحُها إلاّ بوجود قرار سياسي قادر على تحمُّل مسؤولياته والتضحية من أجل إعادة التفكير في مستقبل الشعوب العربية؛ ذلك أنّ أيّة محاولة لإصلاح جزئي لمنظومة التعليم العربية تحت إرادة سياسية تسلطية وانتهازية لن تحقِّق أهدافَها حتى لو توفّرتْ لها النيّاتُ الحسنةُ ممثَّلةً في ثلّةٍ من المفكّرين والخبراء الشرفاء.

الإدريسي: أودّ أن أعود إلى فكرة التعالق بين الخاصّ والعامّ في فكر شرابي، لأشير إلى أنّ شرابي، باعتباره فلسطينيّاً، كان يعيش أزمةً مضاعفةً، على عكس كثير من المثقفين العرب الآخرين. فبالرغم من أنّ معظم الدول العربية كانت، إبّان فترة تبلور وعي شرابي، تعيش تحت وطأة الاستعمار، إلاّ أنّ استعمار فلسطين كان استثنائيّاً، لأنّه كان استعمارًا دائمًا؛ فهناك جالياتٌ تمّ اجتذابُها من مناطق متنوعة من العالم وأُريدَ لها أن تستوطنَ أرضَ فلسطين قهرًا. لذلك كانت الأزمةُ عند شرابي مضاعفة، تَنْطلق من هذا الخاصّ (الاستيطان الصهيوني) الذي كان تعبيرًا بليغًا عن الوضع العامّ (الاستعمار).

وحالُ هشام شرابي تُشْبه حالَ المفكِّر الجزائري مالك بن نبي، الذي عَرَفَتْ بلادُه كذلك استعمارًا مزمنًا. فقد طَرَحَ هو أيضًا السؤالَ الذي طرحه شرابي: «لماذا نُسْتعمَر؟» وقدَّمَ إجابةَ شرابي عينَها تقريبًا وهي: لأنّ في داخلنا **قابليةً** لقبول

الاستعمار. وهذه القابلية للاستعمار ردّها بن نبي إلى أنّ هناك إنسانًا ما بعد الموحِّدين تميَّز بالتخلّف والتراخي والتقاعس ـ وهذه كلُّها مؤشِّرات تَسْمح بجلب الاستعمار إلى أوطاننا. ويضيف بن نبي أنّ النظام الذي نعيشه، والذي أدّى إلى الاستعمار، هو نظامٌ يتمثّل في تغليب الانتماءات الطائفية والمحلية والقبلية، وكذا في الممارسات الاجتماعية المتجسِّدة في هيمنة الأب وسلطته، والتي تَرْتقي إلى السياسة فتطبع حياتَنا بالاستبداد والتعصُّب وغيرِها من الظواهر السلبية التي سنرَى شرابي يركِّز عليها في مجمل إنتاجه الفكرية، ولكنّه يضيف إليها عنصرًا آخرَ هو عنصرُ المرأة.

ماكس ڤيبر: جزءٌ من مرجعيات شرابي، إلى جانب ماركس

وتَجْدر الإشارةُ إلى أنّ استحضارَ هشام شرابي للمرأة، على عكس الكثير من المفكِّرين الآخرين، باستثناء قاسم أمين في مرحلة سابقة، يتطلّب تفسيرًا خاصّاً، مضمونُه أنّ شرابي متأثِّر تأثُّرًا بالغًا بالثقافة الأميركية التي أَوْلت المرأةَ مكانةً خاصةً، حتى إنّها عُرفتْ بنزعةٍ نسويةٍ بلغتْ في بعض الحالات حدودَ التطرف.

لبيض: لكنْ لفهم فكر شرابي أكثرَ، لا بدّ من إدراك الآلية النظرية التي اعتمدها.

بندحمان: سأحاول تناولَ هذا العنصر من زاويتين: زاوية وصفية، أحاول فيها أن أقدِّمَ تعريفًا للإطار النظري العامّ لفكر شرابي؛ وزاوية ثانية، أَعْرض من خلالها مجموعةَ ملاحظات بصدد هذا الجهاز النظري.

من أهم المفاهيم المنهجية التي تَحْضر بقوةٍ في فكر شرابي مفهومُ «الأبوية» باعتباره مفهومًا مركزيّاً لتحليل الظواهر الاجتماعية. كما يحلِّل، من خلال هذا المفهوم، علاقةَ الأنا بالآخر، ويَرْبطه أيضًا بمفهومَيْن آخريْن هما: اللاعقلانية والعجز.

ما تَجْدر الإشارةُ إليه هو أنّ مفهوم الأبوية ليس مفهومًا خاصّاً بهشام شرابي، بل له مرجعياتُه النظريةُ المعروفة التي أشرتُ إليها في مداخلتي الأولى. ويُمْكننا بمناسبة الحديث عن مفهوم «الأبوية» أن نقدِّم مجموعةَ ملاحظاتٍ منهجيةٍ وإجرائية:

١ ـ بالاعتماد على مفهوم الأبوية، كمفهوم مركزي في بناء النظرية النقدية، وبتتبُّعنا لمسارات التحليل ولنتائجه، نَخْلص إلى أنّ شرابي كان يبحث في الكليّات وفي المشترك، كما يَعْمل على تحديد البنْيات العامّة المؤطِّرة للمجتمع العربي. لكنّ هذا المجتمعَ الذي يحلِّله شرابي مجتمعات **متعددة** ومتنوّعة، ومن الصعب أن نعمِّم الحكمَ على كلّ المجتمعات العربية بالدرجة ذاتها. فكل مجتمع من المجتمعات العربية له تمثُّلاتُه الخاصةُ بالأفراد، إذ إنّ تمثُّلَ المغربي للسلطة ـ مثلاً ـ يختلف عن تمثُّلِ اللبناني أو المصري أو السعودي لها. وما يؤكِّد ذلك هو نتائجُ الدراسات الميدانية للممارسات وللسلوكات اليومية، لا الأطرُ النظرية المجرَّدة. وهذه نقطةُ خللٍ كبرى في البناء الفكري لهشام شرابي.

٢ ـ تحليلاتُ شرابي، بهذا المعنى، تَقْترب كثيرًا من التصورات الوضعيّة. صحيح أنّ الإطار النظري الذي ينطلق منه ليس وضعيّاً، لكنّ النتائج المتوصَّل إليها وضعيةٌ. وكما نَعْلم، فإنّ التصوّرات الوضعية دائمًا تتحدّث عن قوالبَ وأنماطٍ قارّةٍ وثابتةٍ لبنيات الفكر والمجتمع. وعندما نقول «الأبوية» أصلاً، فإنّنا نَقْصد بنيةً قارّةً وساكنةً، بها نحلِّل كلَّ الظواهر مهما اختلفتْ أشكالُها وأنواعُها.

٣ ـ يَخْرج شرابي باستنتاجاتٍ مهمّةٍ من تحليلاته للظواهر الاجتماعية، مضمونُها أنّ السلطة التي يمثِّلها الأبُ داخلَ العائلة هي سلطةٌ تجد امتدادَها في مؤسسات أخرى (الحزب من خلال الزعيم، والقبيلة من خلال الشيخ، والدولة من خلال الحاكم المطْلق...). ويَخْلص إلى أنّ المرأة هي الاختزال السلبي لأبعاد هذه السلطة الأبوية. ويبني على ذلك تصوُّرًا آخرَ مفادُه أنّ قضية المرأة ليست قضيةً اجتماعيةً، كما تروِّج لذلك المنظَّماتُ والهيئاتُ الحقوقيةُ النسائية، وإنما هي قضيةٌ سياسيةٌ ترتبط بالمجتمع.

لكنّ مثل هذا التصوُّر لا يخلو، في نظرنا، من تعميم، مثلُه في ذلك مثلُ جميع الإسهامات الفكرية العربية في الموضوع ـ وهو تعميمٌ الغايةُ منه جَلْدُ الذات! فلنأخذْ مثالاً للمقارنة: فالصين قد أَصْدرتْ قانونًا للزواج في سنة ١٩٥٠، أعقبتْه بصدور قانونٍ يُلْزم المرأةَ بالإجهاض، الأمرُ الذي يُلحق الحيفَ بالمرأة لأنّه يمسُّ حريّتَها وحقَّها في الإنجاب. لكنْ، مع ذلك، قلّةٌ في الصين فَسَّرَت الأمرَ أخلاقيّاً أو أثارتْ حوله إشكالاً اجتماعيّاً، بل اكتفى أكثرُ الناس بتفهّم الأبعاد الاقتصادية للقانونيْن. وفي أميركا كذلك، ونتيجةً لضغط الحركات النسائية، تمّ إصدارُ حقّ المرأة في الإجهاض، لكنّ هذا الحقّ أُعيد النظرُ فيه أيامَ حكم ريغن دون أن يثيرَ ذلك ضجةً بالقَدْرِ الذي يُثيره أيُّ حادث بسيط عندنا قد يتعلّق بموضوع المرأة العربية. وهذا يؤكِّد أنّ كل المواقف التي نُنتجها بخصوص موضوع المرأة تكون لها أبعادٌ سياسيةٌ أكثرُ ممّا هي أبعادٌ معرفية أو اجتماعية أو اقتصادية.

٤ ـ يقدِّم لنا الإطارُ النظري الذي انطلق منه شرابي بنياتِ المجتمع العربي، القائمةَ على تكتّلات العائلة والحزب والنقابة والدولة، باعتبارها بنياتٍ قارّةً وثابتةً تفسِّر من

خلال عنصر واحد هو الأبوية. ولكنّ الواقع هو أنّ هذه بنياتٌ ذاتُ خصائص مختلفة ومتنوعة، وتحتاج إلى مفاهيم متعددة من أجل مقاربتها. وسنفصّل الحديثَ في هذه الخصائص لاحقًا إذا اتّسع المجال...

لبيض: أشار الأخ جمال إلى مسألة القوالب والمقولات الجاهزة في فكر شرابي. والحقيقة أنّ هذه الخاصية تكاد تطاول الإنتاجَ الفكريَّ العربيَّ برمّته تقريبًا. وأعتبر أنّ هذه الصفة ليست مَعيبةً في الإنتاج الفكري النظري ذاتِه، وإنما العيبُ قائمٌ عندنا في غياب مراكز البحوث التي عليها أن تتحمّل مسؤوليةَ تحيينِ هذه القوالب وتجريبِ هذه الاستنتاجات الفكرية. قد تتّفق معي، يا أخ جمال، أنّ الذي قوّى نظريّاتِ جون لوك وديكارت وديڤيد هيوم ومونتسكيو ليس أصحابَها، وإنما مراكزُ البحوث والمعاهدُ والجامعاتُ التي تلقّفتْ نتائجَ هذه النظريات فراحت تؤسّس عليها تحليلاتِها وأعمالَها الميدانيةَ والتجريبية، وهذا ما أكْسب هذه النظرياتِ والمقولاتِ الفعّاليةَ والإجرائية. فأن يُنْتِجَ شرابي والعروي والجابري وهشام جعيط أنماطًا ومقولاتٍ فكريةً عامةً فهذا هو المطلوبُ منهم أساسًا. لكنّنا نحتاج، من أجل تحيين هذه الأطر والأنماط والمفاهيم، إلى وجود مؤسسات مختصة ـ وهو ما نَفْتقده للأسف، نظرًا إلى غياب الوعي بقيمة البحث العلمي في تحقيق التنمية الشاملة في المجتمعات من جهة، وإلى وجود إرادة سياسية لا يهمُّها تطويرُ هذه الأفكار ولا تحييُنها من جهة ثانية. ثم هل تشكّ، يا أخ جمال، في أنّ النظام البطركي نظامٌ سائدٌ وراسخٌ في بنياتنا الاجتماعية والسياسية والفكرية والاقتصادية، وأنّه أحدُ أسبابِ تخلُّفنا؟ ألا تؤْمن بأنّ مركزَ العجز واللاعقلانية عندنا قائمٌ في طبيعة السلطة القهرية المتجسّدة في كلّ بنيات المجتمع؟

بندحمان: بدءًا، أحتفظ بحقِّ تكملةِ كلامي بخصوص الإطار النظري. فقد قاطعتموني، يا أخ لبيض، بأبويّةٍ قاهرة! لكنّني سأبدأ بالتعقيب على ما تفضّلتَ به من ملاحظات.

يقدّم لنا شرابي بنيات المجتمع العربية باعتبارها قارّةً وثابتةً

علينا ألاّ ننسى أنّ المثقف العربي يتحمّل جزءًا من مسؤوليةِ تراجُعِ واقعِ البحث العلمي. فمفكّرونا لا يهتمّون بتأسيس مدارس فكرية لهم تضمّ باحثين ومفكّرين شبابًا، لا لكي يكونوا نسخةً عنهم وإنما ليطوّروا أفكارَهم ونظريّاتهم. إنّ ما يهمّ مفكّرينا، صراحةً، هو أن يَفْرضوا أنفسَهم، ولو لمدة زمنية قصيرة، رموزًا ثقافيةً أو شيوخًا لطريقة فكرية معيّنة. إنّهم يسعَوْن إلى إبراز أنفسهم في الساحة الثقافية كسلطة معرفية تُشْبه، إلى حدٍّ كبيرٍ، السلطةَ الأبويةَ للحاكم أو لزعيمِ الحزب أو النقابة!

أعود إلى نظرية هشام شرابي حول الأبوية، لأشير إلى أنّه بالرغم من نقده لفكر الأبوية فإنّه مارَسَها! فقد كان له أبٌ على المستوى الفكري والسياسي، هو أنطون سعادة. والدليل على ذلك أنّ شرابي، في العديد من أفكاره ومواقفه، خصوصًا السياسية، لم يكن يَفْعل سوى تكرارِ ما قالتْه هذه الشخصيةُ التاريخيةُ المتميزة.

لبيض: العلاقة التي تَرْبط شرابي بأنطون سعادة علاقةُ تأثيرٍ وتأثُّر. ثم إنّها علاقةٌ طبيعيةٌ سادت في كلّ الثقافات العالمية؛ ألم يكن مونتسكيو وديكارت وكانط وهابرماس وغيرُهم رموزًا أثَّرتْ في المسار الفكري لمجموعة من المفكّرين الذين جاؤوا من بعدهم؟

بندحمان: نحن لا نَقْصد سعادة كشخص، وإنما نشير إلى المؤسسة **الحزبية** المشخَّصة فيه.

لبيض: حتى في هذا الإطار، فإنّ هشام شرابي استقال من الحزب عندما أحسّ أنّ أفكارَه قد بدأتْ تتعارض مع جزء من أفكارِ هذا الحزب. وهذا مثال يؤكّد رفضَ شرابي لسلطة المؤسسة، ويُثْبت مدى صدقية مبدإ المراجعة الذي حَمَلَه شعارًا في منظومته الفكرية والنظرية.

الإدريسي: في تدخُّلي سأحاول أن أزكّي ما ذهب إليه جمال بخصوص أبويّة سعادة بالنسبة إلى شرابي. فالأبوية نوع من الفكر الذي يحدّ من الحريات، ويعوّق إمكانيةَ التفكير المستقلّ. لكنّ أهمّ مظاهر الأبوية الارتباطُ بزعيمٍ أو أبٍ أو شيخ. وهشام شرابي، كما نعرف جميعًا، كان قد اتّخذ له أبًا على المستوى الفكري والسياسي.

أعود مرةً أخرى إلى مسألة الإطار النظري لفكر شرابي، لأؤكّد أنّه يقدّم مقولةً عامةً، وهي «الأبوية،» ويعتمد عليها في تحليلات لا تقدّم تجاربَ مرتبطةً بقُطْرٍ معيَّنٍ أو ببيئةٍ محددة. إنّه يقدّم النظرية، ثم يبحث عمّا يصدّقها على أرض الواقع من خلال تجارب الدول العربية. فهو يتحدّث، مثلاً، عن التسلّط، لكنّه يَجْهل أنّ للتسلُّط تمثّلاتٍ تختلف من بيئة إلى أخرى.

لبيض: لكنّ نتائج هذه التمثّلات للسلطة واحدةٌ في كلّ أرجاء الوطن العربي. فالمغربي والسوري والمصري والسوداني عندما يلتقون لا يجدون صعوبةً في تعريف هوية التسلّط والقهر عندهم، لأنّها تعتمد على آليّاتٍ متشابهة.

ثمة نساء في المجتمع المغربي يكرّسن الفكر الأبوي أكثر من الرجال!

الإدريسي: بالعكس، آليّاتُ التسلّط تختلف من بلد إلى آخر، فيَنْتج عنها تعدُّدٌ في التمثّلات والتصوّرات لهذه السلطة.

لبيض: أليست الاستخباراتُ هي آليةَ التسلّط الموحَّدة في كلّ الأقطار العربية؟ قَدِّمْ لي آليةً أخرى أنجعَ اليومَ من هذه الآلية قد تتميّز بها دولةٌ عربيةٌ عن أخرى!

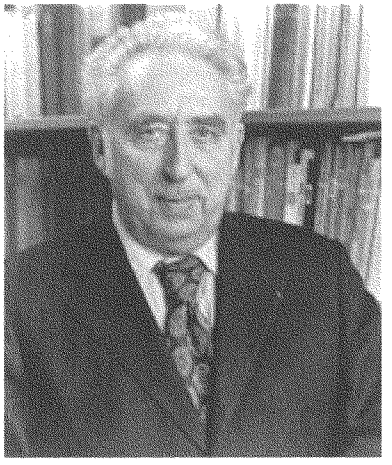
الإدريسي: أتحدّث هنا عن آليّة التسلّط في بُعدها الثقافي، لا التقني أو الإجرائي. لا أختلفُ معك في أنّ الاستخبارات هي الآليةُ الإجرائيةُ والعمليةُ لممارسة التسلّط ولإنتاجه كذلك. لكنْ، في المقابل، ما يوجِّه هذه الآليةَ يَقْبع داخل الوعي الثقافي لمفهوم السلطة. فمفهوم الأبوية، المقابِلُ لمفهوم التسلّط، يختلف في المغرب، مثلاً، عنه في سوريا. ففي المغرب، هناك مؤسسةُ «المخزن،» وهي مؤسّسةٌ تاريخيةٌ ضاربةٌ جذورها في التاريخ، تطوَّرتْ ونشأتْ منذ عهد المرينيين، فأسستْ لها مفاهيمَ ثابتةً مثل «البيعة، والتحكيم، والولاء، وإمارة المؤمنين...» وكلّ هذه المفاهيم تشكّل خلفيةً ثقافيةً تتحكّم في تمثُّل المغربيّ لمفهوم التسلّط والقهر. هذه الآلية لا نجدها في بلدان عربية أخرى تَعْتمد على آليّات وخلفيّات ثقافية أخرى مختلفة. أجل، أعترف بأنّها آليّاتٌ تُنْتج السلوكَ ذاتَه، لكنْ مع فارقٍ في التمثُّل، وهو فارقٌ لا يُسْتهان به في عمليةِ تحليل الظواهر وتفسيرها.

بندحمان: ما يجب تأكيدُه هنا هو أنّ اختلافَنا مع شرابي منهجيٌّ أساسًا، يتعلّق بطريقة التحليل التي يقدِّمها. أما في ما يتعلّق ببعض مواقفه وأحكامه، فلا يسعنا إلاّ أن نتبنّاها ونَدْعمها. فمثلاً، عندما يقول إنّ الغرب لم يَعْمل على تفعيل الحداثة في العالم العربي، بقدْرِ ما سعى إلى تكريس البنية الاجتماعية التقليدية، بما فيها البنيةُ الأبوية، فإنّنا قد نمثِّل لهذا الحكم بما وقَعَ في المغرب إبّان فترة الاحتلال. فالاحتلال الفرنسي في المغرب كان قد اشتغل بوتيرتيْن: الوتيرة الأولى تبنّتْها الإدارةُ الاستعماريةُ الفرنسيةُ على المستوى التنظيمي والسياسي والتعليمي؛ والوتيرةُ الثانية تركتْها هذه الإدارةُ للمجتمع ـ وتمثّلتْ أساسًا في الحفاظ على البنية التقليدية نفسها، متجلّيةً في تكريس واقع التعليم التقليدي الأصيل. وفرنسا التي أَصدرتْ قوانينَ اعتبرتْها، في حينها، حداثيةً، هي نفسُها التي أَقرَّت الظهيرَ البربريَّ، الذي هو نمطٌ من الأنماط التقليدية.

لكنْ ما لا يُمْكننا الاتفاقُ فيه مع شرابي هو تلك التعميماتُ الأخرى المرتبطة بالسلوكيات. فنحن نَعْرف أنّ هشام شرابي وَضَع **مقدِّمات** يتحدّث فيها عن السلوكيات الاجتماعية، وعن السلوك الأبوي، في حين أنّ هناك وقائعَ قد تَدْحض هذا التصوُّر. مثلاً، يشير شرابي إلى أنّ مجال التربية هو مجالٌ يَنْعدم فيه التفكيرُ العقلاني. وهذا، في اعتقادنا، حكمٌ تعميمي. ذلك أنّ أبسط معطًى من التاريخ الاجتماعي في المغرب، مثلاً، يَنْسف هذا الحُكْمَ. لنأخذْ مثلاً مجالَ الحِرَف، الذي هو مجالٌ عقلانيٌّ بامتياز، مع أنّ الحِرَف تُلقِّنُ ضمن النظام الأبوي. ولنأخذْ مثالاً آخر من واقع الحياة، ولنفترضْ أنْ امرأةً ما تشتغل في محيطٍ أُسريّ أبويّ عاطل، فإنّها ستصبح **هي** السلطةَ، وبالتالي كيف يستقيم الحديثُ هنا عن نظرية «الأبوية» في السلوك المجتمعي؟

لبيض: الأبوية، كما فهمتُها من سياق قراءاتي لفكر شرابي، ليست مرتبطةً بالجَنْدر، بقدْر ما هي آليةٌ ثقافيةٌ ومعرفيةٌ مرادفُها الأمثلُ هو: سيادةُ سلطة الرأي الواحد، وسيادةُ ثقافة العقل المغلَق في وجه التساؤل والبحث والفكر المستقلّ. والنتيجة هي فرضُ نظام قِيَم لا دَوْرَ لأعضاء المجتمع في تقريره؛ إنّه نظامٌ يتمتّع بدينامية مستقلة تمكّنه من امتصاص قوى التغيير الاجتماعي الآتية من الخارج، ومن تعزيز قوى الانتماءات الداخلية (العائلية، العشائرية، الطائفية) في آنٍ واحد. والأمثلة التي أوردها الأخ جمال، والتي حاول الاستدلالَ بها على المنحى «العقلاني» في بعض الممارسات، لا تَعْدو أن تكون عقلانيةً في التدبير المادي؛ أي أنّها ممارساتٌ مرتبطةٌ بالجانب **التقني** للفعل العملي، وليست مرتبطةً بمجال العقليّات والوعي والثقافة. إنّ «المعلِّم» في مجال الحِرَف سلطةٌ أبويةٌ، وهو يكرِّس ثقافةَ العقل المغلَق من خلال ممارسة عملية التلقين التي تتغيّا استنساخَ «معلِّم» جديدٍ يكون نسخةً طبقَ الأصل من أستاذه، لتستمرَّ السيرورةُ بعد ذلك في إطارٍ من تكريس نظام التلقين الذي هو أحدُ أبرز مظاهر الممارسات التقليدية غير العقلانية. أما المثال الآخر للمرأة العاملة في محيطٍ أبويّ عاطل، فهو لا يمسّ جوهرَ الفكر التقليدي، بقدْر ما يقوم على إعادة توزيع الأدوار الاجتماعية. فالمرأة العاملة التي تتمتّع بسلطة «القوامة،» التي تمدّها بها وضعيتُها الاقتصاديةُ، قد تمارسُ هي كذلك الفكرَ الأبويَّ في أبشع صوره إذا اعتَبَرَتْ نفسَها مصدرَ سلطة. وكما

تَعْلمون فإنّ ثمّة نساءً في المجتمع المغربي يكرِّسْنَ الفكرَ الأبويّ أكثرَ من الرجال. ولكمْ في مواقف بعض النساء من مشروع إدماج المرأة في التنمية، ومن إصلاح مدوَّنة الأُسرة خيرُ مثالٍ على ذلك، حيث وَجَدْنا نساءً مثقّفاتٍ يتظاهرن في الشارع **ضدّ** منع تعدّد الزوجات وضدّ مشاركة المرأة للرجل حقّ الولاية على الأسرة، إلى غير ذلك من المطالب التي كانت قد حَمَلَتْها الحركاتُ التحرريةُ النسائيةُ في المغرب.



جاك بيرك: شرابي يعمّم ولا يقدّم معطيات ملموسة عن النظام الأبوي

الإدريسي: ما يجعل فكرَ هشام شربي حيويّاً أنّه يثير كثيرًا من النقد حوله، بل هو نفسُه يقدِّم لنا إمكانياتِ نقده، كما أشار الأخ لبيض، مادام فكرُه يَجْعل من مفهوم المراجعة قوامَ تصوّراته. وللحقيقة نقول إنّ العديد من النقود التي وُجّهتْ إلى فكر شرابي قد أَغْنَتْه ولم تدحضْه. ويُمْكننا أن نَذْكر، كمثالٍ على هذه النقود، تلك الإشاراتِ السريعة التي وضعها المستشرق جاك بيرك في مقدّمة الترجمة الفرنسية لكتاب شرابي **النظام الأبوي وإشكالية تخلّف المجتمع العربي**، والتي يأخذ فيها على شرابي مسألةَ التعميم وغياب المعطيات الملموسة التي يُمْكنها أن تُسْند وجهةَ نظره. هذه النقطة ذاتُها هي ما أشار إليه الأستاذ عبد الله حَمّودي في الفصل الأول من كتابه **الشيخ والمريد**، إذ رأى أنّ منهج شرابي «منهجٌ معمّم ممثّل» بمعنى أنّه يبني تصوُّرًا معيّنًا فيمثّل له بواسطة بعض الوقائع المنتقاة بدون تعليلٍ ولا تحليلٍ، ليسوقَ بعد ذلك هذه الوقائعَ في عموميتها دون أن يعمّق وصفَها في أيّ مجتمعٍ من المجتمعات العربية.

وقد تَظْهر ارتجاليةُ شرابي وعدمُ انسجام مواقفه مع تحليلاته في الكثير من المحطّات في فكره. وأكتفي هنا بذكر واحدةٍ من أوضح الهفوات المنهجية، وهي تلك المتمثّلة في موقفه من اللغة العربية، وذلك في فصل خاصٍّ في كتابه: **النظام الأبوي**. إنّ أول ما يَلْفت انتباهَنا هنا هو المفارقة التي تميّز شرابي كمفكّر: فهو، من ناحية، يصنّف في إطار المفكّرين القوميين المعتزّين بانتمائهم إلى الأمة العربية تاريخًا وحضارةً ولغةً؛ لكنّه ـ من ناحية أخرى ـ عندما يتناول دراسةَ اللغة العربية، فإنّه يعتمد تحليلاً متسرِّعًا. فهو يذهب إلى أنّ الفصحى والعاميّة ليستا على مستوًى واحد. ذلك أنّه يعتبر الفصحى لغةً تَسْعى إلى ترسيخ الانقسامات الاجتماعية، وطمسِ الأسس المادية والطبقية للتباين الثقافي، فتصبحُ المعرفةُ بذلك «تملّكًا متميِّزًا وأداةَ نفوذٍ، وتصبح المهارةُ اللغويةُ مصدرَ جاهٍ وسلطة؛ ويُستثنى الأُميّون من المناصب، ويتشكّل وعيُهم خارج نطاق المؤسسات التربوية العامة ووسائل الإعلام، ويتمحور إدراكُهم على الفلكلور والموروث.» ومن ثم يدعو شرابي إلى إيجاد لغةٍ بديلةٍ تستطيع أن تَدْمج هؤلاء المستثنين من الإبداع والمناصب، قصدَ تحقيق العدل تجاههم! غير أنّ مثلَ هذا الحكم لا ينمّ عن ملاحظة علمية دقيقة، ولا عن تحليلٍ عميقٍ للوضعية اللغوية في العالم العربي.

إنّ الوضع الانقسامي والطبقي الثقافي، الذي أشار شرابي إلى وجوده في العالم العربي، قد نجده حتى **داخل** المجتمعات التي لا تعيش الثنائيةَ اللغوية. ذلك أنّ التمكُّن من اللغة الواحدة ليس متساويًا بين كلّ المواطنين، بل إنّه يختلف من شخص إلى آخر، ومن فئة إلى أخرى. وهذا يشير إلى أنّ الانقسامات في مجتمعاتنا العربية ليس سببُها هيمنةَ اللغة العربية، أو تكريسَ واقع الثنائية اللغوية (فصحى/عامية)، وإنما سببُها تخلُّفُ المجتمع، وعدمُ تعميم التعليم، وشيوعُ آفة الأمية. وهنا تَظْهر الإرادةُ السياسية التي لها نيّةُ إبقاءِ الوضع على ما هو عليه: ذلك لأنّ السلطة في العالم العربي تؤْمن بأنّ العامة إذا لم تَشْغَلْها شَغَلَتْكَ، وأنّ أكثرَ الوسائل نجاعةً شُغْلُها بجهلها، وجعلُها بالتالي غيرَ قادرةٍ على فهمِ وتحليلِ واقعها ونقده.

لبيض: إضافةً إلى ما قاله الأخ رشيد، فإنّه يجب التأكيدُ أنّه إذا كانت هناك تراتبيةٌ لغويةٌ حقيقيةٌ داخل المجتمع فهي تلك التي تُنْتجها اللغةُ **الأجنبية**، لا العربيةُ الفصحى. ففي المغرب، مثلاً، اللغة العربية ذاتُها تعيش تهميشًا رهيبًا يجعلها في عزلة داخل المجتمع. والحال أنّ اللغة الفرنسية هي التي تكرِّس الانقساماتِ والتراتبيةَ داخل المجتمع بفعلِ ما تَخْلقه من امتيازاتٍ للفئات المفرْنَسَة على حساب الفئات المعرّبة: فالفئات التي تعلّمت الفرنسية فُتِحتْ أمامَها أبوابُ الرقيّ الاجتماعي، في حين ظلّت الفئاتُ المعرّبة تعيش ظروفًا قاسيةً وانسدادًا في الأفق. ويبدو لي أنّ الحُكْم الذي أطلقه شرابي يَخْدم ـ وبدون أن يدري ـ إيديولوجيةَ المناهضين للغة العربية.

بندحمان: أنتقل إلى مسألة أخرى. يشير شرابي، في معرض حديثه عن البنى داخل المجتمعات العربية، إلى وجود بنيتيْن: بنية كبرى يمثّلها المجتمعُ والاقتصادُ والدولةُ، وإلى جانبها بنْيةٌ أخرى يمثّلها الفردُ والعائلةُ. والفكرة التي يتمّ الدفاعُ عنها هو أنّ البنى الكبرى تغيّرت بتأثيرٍ من الحداثة. وهذا الكلام فيه نظر، فهل حقّاً تغيّرتْ البنى الكبرى في المجتمعات العربية ـ حتى في أشكالها؟

لبيض: الواقع يؤكّد أنّها تغيّرتْ بفعل إكراهات أسئلة التحديث، وتحت ضغط التفاعل مع الغرب ـ إنْ سلبًا أو إيجابًا. فأنتَ لا تستطيع أن تُنْكر أنّ تفاعلات الغرب وأسئلته تؤثّر في بنياتنا السياسية والاجتماعية والاقتصادية، وإنْ شكلاً لا مضمونًا. ولكنْ حتى هذا الشكل يصير مع الوقت منتميًا إلى بنْية التفكير عندنا، وتصير مفرداتُه موجِّهةً لحركية الفعل ولدينامية التفكير. وعملية التأثير هذه ليست إراديةً، بل قسرية. وهذا ما أشار إليه شرابي ذاتُه عندما أكّد أنّ تاريخنا الحديث، بكلّ سلبياته وإيجابياته، هو من صنع الغرب. وما جرى مؤخّرًا في مصر، مثلاً، بمناسبة الانتخابات الرئاسية، يؤشّر على مظاهر التحول، وإنْ بشكل بطيء وغير إيجابيّ بالقدر المأمول. فتلك التحوُّلات جعلت الانتخابات العربية تتنازل عن رقمها السحري (٩٩,٩٩٪) لنجد الرئيسَ المصري يفوز فقط بستة ملايين صوت، أيْ ما يعادل عددَ سكّان منطقة شعبية في مصر ـ وهو الرئيس «الأب» الذي كان يلتفّ حولَه كلُّ المصريين مبايعين له لا منتخِبيه. كذلك فإنّ ما صاحَبَ هذه الانتخاباتِ من تحوُّلٍ في الخطاب السياسي، ومن حيوية في الشارع السياسي في مرحلةِ ما قبل الانتخابات، مؤشّرٌ قويٌّ على بدايةِ تحوُّلٍ في المقاربة السياسية للمواطن المصري، وفي سقفِ مطالبه الديموقراطية التي راهنتْ هذه المرة على ممارسة الضغط على قمّة الهرم السياسي من أجل تحقيق مجموعة من التنازلات. ولتكنْ هذه الصراعاتُ شكليةً أو وهميةً، إلاّ أنّ ما يهمّ فيها أنّها أدْرجتْ مفرداتٍ جديدةً في الخطاب السياسي لا يُمْكن التراجعُ عنها لأنّها أَضْحتْ أحدَ لوازمه الأساسية، ولا بدّ أنّها أثّرتْ في الوعي السياسي للمواطن المصري ودفعتْه إلى الانفتاح على أسئلةٍ لم يكن له عهدٌ بها حتى بدايات القرن الحالي.

وفي المغرب، هل كنّا، حتى الأمس القريب، نستطيع أن نتخيّلَ أنّ باستطاعتنا مناقشةَ مؤسسة إمارة المؤمنين عَلَنًا، أو أن نَقتربَ من السؤال عن الثروة المَلَكية أو من قدسية أسرار القصر؟ ما الذي جعل هذه الأمورَ قيدَ المناقشة، إنْ لم يكن التحوّلات التي مَسّت البنيةَ السياسيةَ والاجتماعية في المغرب؟ صحيح أنّنا لم نكنْ نَطْمح إلى مجرد نقاشات شكلية كالتي تجري اليوم، إلاّ أنّنا نعتبر تلك التحوُّلات عاملاً إيجابيّاً في صالح قوى التغيير، التي عليها أن تستثمرها في نضالها من أجل تحقيق الانتقال السياسي والاجتماعي والثقافي الحقيقي.

لأول مرّة لا تأتي الانتخابات المصريّة بـ ٩٩,٩٩٪ تأييدًا للرئيس!

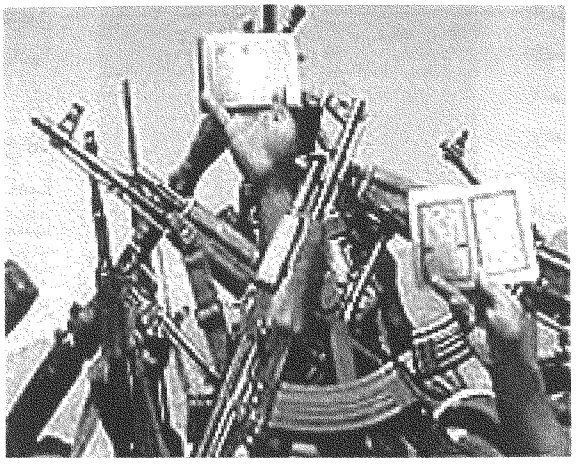
بندحمان: لكنْ، هل هذه الأشكال من الوعي والممارسة توجَد، بالحجم ذاته وبالقوة نفسها، في **كلّ** المجتمعات العربية؟ الظاهر أنّ هناك تفاوتًا بين الدول العربية في ما يتعلّق بحجم التحوُّلات في الوعي السياسي. ومع ذلك، فإنّ المشكلة، في رأيي، ليست في تغيير الأشكال، إذ يُمْكن أن نتّفق مع شرابي على أنّ الأشكال تغيّرتْ، لكن ما لا يُمْكن الاتفاقُ عليه هو الطابع التعميمي الذي يَسِمُ تحليلاته واستنتاجاته. إنّ مشكلة شرابي المنهجية هي في تركيزه على وجود بنية كليّة شاملة ثابتة (القوالب)، في حين أنّ الإجراء المنهجي الذي كان مطلوبًا من شرابي هو تشكيلُ بنية علائقية؛ بمعنى أنْ لا تؤسَّسَ الكليّاتُ على عناصرَ ثابتة، بل على علاقاتٍ ديناميةٍ تتغيّر بتغيُّر السياقات والمجالات.

وللإنصاف نؤكّد أنّ مسألة التعميمات تكاد تطاولُ عملَ جلّ مفكّرينا. ويكفي أن نشير هنا إلى عبد الكبير الخطيبي الذي يَعْتبر أنّ العالم العربي كلَّه مبنيٌّ على فكر ديني ميثولوجي!

هناك نقطة أخيرة في تحليل شرابي تحتاج إلى وقفة تأمل، وهي المتمثّلة في عدم إعطائه الاعتبارَ لما يُمْكن أن نسمّيه بـ «الفرد الإبداعي،» أي الفرد الذي يَمْلك القدرةَ على إنشاء بنْياتٍ لم يوفّرْها له وسطُه الوراثيُّ والاجتماعي. وهذا شيء نجده واردًا في كتابات جان بياجي حول سيرورات النموّ الذهني التي تَخْضع لمراحل معقّدة ومركّبة. وأركّز هنا على كلمة «مركّبة» لأنّه من الصعب الحديث عن وجود بنْية بسيطة كتلك البنْية الذهنية للمجتمع العربي التي يتكلّم عنها شرابي بشكلٍ إطلاقيّ. فالشخصية ليست شيئًا بسيطًا يُمْكننا تأطيرُه داخل بنْية ساكنة، لأنّها ـ في ذاتها ـ بنيةٌ معقّدةٌ خاضعةٌ لمجموعة من السيرورات المركّبة.

لبيض: في إطار مبدإ المراجعة الذي يشكّل آليّةً أساسيةً من آليّات الإطار النظري لدى شرابي، نجد أنّ هناك ارتباطًا بينه وبين الوعي: الوعي بالذات، وهو الذي ناقشناه في المحور السابق من ندوتنا؛ والوعي بالآخر، المتمثّل في الغرب، والذي لا يكتمل الوعيُ الأولُ بدونه ولا بدون إكراهاته وتدخّلاته. وفي هذا الإطار يقول شرابي: «إنّ تاريخنا الحديث، بكلّ سلبياته وإيجابياته، هو مِنْ صُنع الغرب، بصورة مباشرة وغير مباشرة. الغرب هو الذي جَعَلَ الأنا في موقع التبعية، وَخَلَق في المجتمعات العربية برجوازيةً صغيرةً.» فإلى أيّ مدًى كان الغرب سببًا في كلّ خيْباتنا؟ وماذا عن تاريخنا الذي سَبَقَ اصطدامَنا بالغرب؛ ألسنا نحن مَنْ صَنَعَه؟

أليست الأبويةُ التقليديةُ التي انتقدها شرابي سابقةً على اجتياح الغرب لأراضينا ولوعينا؟ إلى أيّ حد يُمْكننا أن نُلْصِقَ كلَّ فشلنا بالغرب، ونَنْسى أنّنا نحن مَنْ أعطى لهذا الغرب فرصةً لاستعمارنا ولزرع ثقافة التبعية في سياساتنا وسلوكاتنا؟



قد تكون الأصولية الإسلامية حققتْ مواقفَ في مواجهة الهجمة الغربية، لكنّها لا تمثّل الردّ الحاسمَ على الغرب

الإدريسي: لا بدّ من الاعتراف بدءًا بأنّ سؤال العلاقة مع الغرب سؤالٌ معقّد وإشكاليّ - وشرابي ذاته يشير إلى ذلك أكثرَ من مرة في مؤلّفاته. وقد كانت هذه العلاقةُ إشكاليةً نظرًا إلى طبيعة التوتّر التي تميّزها: وهو توتُّرٌ يَرْجع إلى مرحلةٍ ما قبل الإسلام، وازداد تعقيدًا مع ظهور الإسلام، ليَصِلَ إلى منتهاه في المرحلة الاستعمارية.

قَدَّمَ شرابي في موضوع العلاقة بالغرب نمذجةً لمختلف التصوُّرات التي شُيِّدتْ من أجل التفكير في هذه العلاقة. التصوّر الأول هو ما أسماه بـ «النموذج الأبوي التقليدي» الذي اعتمد في التعامل مع الغرب على منطلقات جاهزة. والتصوُّرالثاني هو الذي أَطْلق عليه اسم «النموذج الأبوي الحديث،» الذي سعى جاهدًا إلى التوفيق بين الغرب وبين التراث - ويقدِّم شرابي كمثال على هذا الاتجاه تجاربَ بعض الدول القومية. أما التصور الثالث فهو الذي أسماه شرابي بـ «الوعي النقدي الحديث.» وفي هذا التصوُّر يتوقف شرابي عند بعض المفكّرين المغاربة الذين استطاعوا أن يطّلعوا على الثقافة الغربية من منابعها، وأن يستفيدوا من مناهجها ومفاهيمها، وأن يوظّفوها في فهم هذا الغرب ذاته وفي انتقاده. فهم غير منبهرين بالغرب ولا مأخوذين بإنجازاته، بل لديهم رؤيةٌ نقديةٌ تَحْكم علاقتَهم به - وهذه الرؤية النقدية مفيدةٌ ليس فقط لأجل مراجعة الأنا في علاقتها بالآخر بل لمراجعة الأنا لذاتها أيضًا.

وبناءً على هذه النمذجة، ينتهي شرابي إلى مجموعة استنتاجات نختزلها في ما يلي: ١ - الثقافة الغربية ثقافة عالمية لا يُمْكن تجاهلُها، ومن ثم، فإنّ الانفتاح عليها ضروري بالنسبة إلى المجتمعات العربية. ٢ - علاقة العرب بالغرب علاقة تاريخية واستراتيجية وحيوية لا بدّ منها لتحقيق التقدم للعالم العربي. ٣ - ضرورة نقد التراث العربي الإسلامي، والإبقاء على الصالح منه ونبذ الجوانب السلبية فيه. ٤ - قد تكون الأصوليةُ الإسلاميةُ حقّقتْ مواقفَ هامةً فيَ مواجهتها للهجمة الغربية، إلاّ أنّها لا تمثّل الردَّ الحاسمَ على الغرب. ٥ - ضرورة وجود خطاب نقدي جديد قائم على الاستفادة من الغرب وعدم الانبهار به في الآن ذاته، ومواجهته بالنقد.

ويحدِّد شرابي مجوعةً من الشروط التي يجب تحقُّقُها في الخطاب النقدي الجديد، نوجزها في العنصريْن التاليَيْن: ١ - التحرُّر من علاقة التبعية للمدارس الغربية. ٢ - تحديد الإشكالية النابعة من واقعنا العربي، وعدم التقوقع داخل التراث، وضرورة الانفتاح على الثقافات العالمية بدون مركّب نقص.

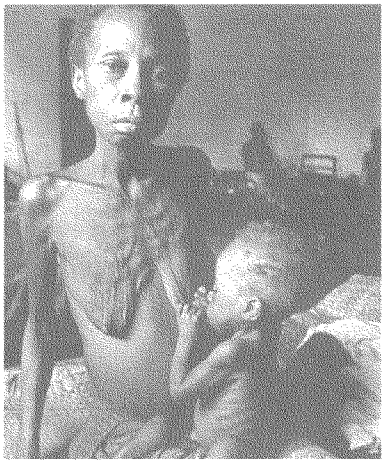
لكن ما يلاحَظ على حديث شرابي عن الغرب هو وجودُ الكثير من التعميم فيه. فالغرب ليس غربًا واحدًا موحّدًا، بل هو غربٌ رسمي أوْ غربُ القيم التي انتقدها شرابي نفسُه، والمتمثِّلة في الإمبريالية؛ وغرْبٌ محبوبٌ، هو غربُ الأنوار وغربُ المنظّمات الحقوقية التي تتبنّى قضايانا.

لبيض: انتقد شرابي، في معرض حديثه عن العلاقة بين العرب والغرب، الحركةَ العلمانيةَ والحركةَ الأصولية الإسلامية. واعتبر أنّهما، معًا، لم تُوفَّقا في تقديم إجابة واضحة لمشكلات الهوية والتاريخ والغرب. وذهب إلى التنظير لوجود حركة نقدية بديلة تستطيع أن تقدِّم حلولاً واقعيةً وناجعةً لهذه المشكلات المستعصية. غير أنّنا لا نَعْثر في كتابات شرابي على ملامح هذه الحركة على مستوى الواقع العربي، علمًا أنّ هذه الحركة لن تكون مجرّدَ اجتهاداتٍ فرديةٍ لمفكرين ومثقفين نقديين، بل إنّها حركة اجتماعية ثقافية سياسية تدافع عن مشروع وتكون لها شرعيةٌ على مستوى واقع الممارسة اليومية. السؤال هو: كيف تكون هذه الحركةُ البديلة؟ هل هي شبيهةٌ بما أسماه الجابري ذاتَ مرة بـ «الكتلة التاريخية،» والتي تكُونُ نتاجَ توافق اجتماعي وسياسي يؤثِّث لمرحلةِ انتقالٍ مجتمعي وسياسي وتشارك فيها كلُّ التيارات السياسية والفكرية - بما فيها السلطةُ القائمة؟ أَمْ ستولَد من رَحِم الحوار الدائر بين القوميين العلمانيين والإسلاميين الأصوليين؟ أمْ ستكون وليدةَ بَقايا اليسار الذي يعيد قراءةَ نفسه ويكيِّف ذاتَه مع اشتراطات المرحلة الراهنة؟ أمْ هي حركة سيكون لأبناء الجاليات العربية في الخارج دورٌ في الدفع بها؟ أمْ أنّ المجتمع المدني الوليد هو الرهان الأكبر على إحداث «الثورة ذاتِ النَّفَسِ الطويل» التي يدعو إليها شرابي، بحكم اشتغال الأُطُر المدنية في العمق الاجتماعي وحَمْلِها لمقولات التغيير؟

يبدو أنّ شرابي لم يقدِّم شكلَ ولا طبيعةَ هذه الحركة البديل، الأمرُ الذي يَجْعل تصوُّرَه نظريّاً صرفًا لا يَرْقى إلى مستوى التمثّل الواقعي لطبيعة الصراع داخل

المجتمعات العربية، التي وحدها يُمْكن أن تفرز طبيعةَ الحركة البديلة وصفاتِها السياسيةَ والاجتماعية.

قد لا نَخْتلف على المستوى النظري مع هشام شرابي، لكنّ السؤال عن ماهية هذه الحركة النقدية البديلة وعن مقوِّماتها يحتاج إلى اختبار الواقع. في هذه النقطة بالذات لا يَنْفع أن نُطلقَ المقولاتِ التعميمية. فأنتَ مثلاً لا تستطيع أن تتحدّث عن طبيعة قوى التغيير والإصلاح في السعودية بالمقاييس ذاتها التي تطبِّقها في تحليلك لقوى التغيير في لبنان. لهذا، فإنّ مجرد الحديثِ عن حركة فكر نقدي جديد، وتحديدِ بعض شروطه ومقوِّماته بشكلٍ مطلق، لن يكفي لإيجاد حركة تغيير حقيقية. إنّ مسار الولادة والنشوء مرتبطٌ، هنا، بطبيعة وأشكال الصراع داخل كل بلد عربي، بالرغم من الاعتراف بوحدة الأهداف والغايات. ولا أريد أن يُفهم من كلامي هذا أنّي أتناقض مع ما قلتُه سابقًا عن مسألة تمثُّل السلطة؛ ذلك لأنّ التمثُّل شيء، وأساليبَ العمل شيء آخر.



ليست كل الدول العربية على الدرجة ذاتها من التخلُّف

بندحمان: إذا سمحتم لي أودّ أن أعيد تنظيمَ هذه الأفكار في جانبين: الجانب الأول بعنوان شرابي والغرب، والجانب الثاني يتعلّق بتحيين فكر شرابي.

بالنسبة إلى الجانب الأول لا بدّ من الإشارة إلى أنّ موقف شرابي من الغرب هو موقف مركّب لاعتبارات عديدة. فالغرب هو العدوّ التاريخي، وهو الاستعمار والإمبريالية؛ ولكنّه في الآن ذاته المرجعُ الفكريُّ للحداثة الإنسانية. وهذا الموقف هو ما عَبّرَ عنه سمير أمين بـ «الانفصام الذهني» عند الشخصية العربية.

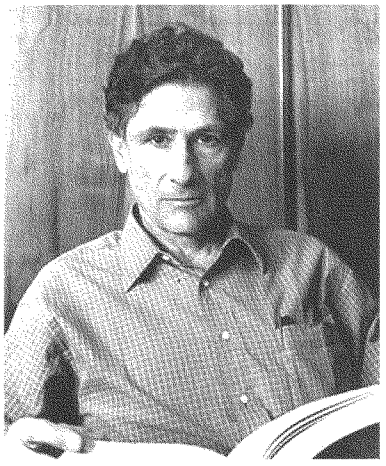
أما الجانب الثاني في علاقة الأنا بالغرب، حسب تصوُّر شرابي، فقد يتحقّق في مستويات مختلفة. في المستوى الأول تَكْمن العلاقةُ بالغرب من خلال الاستفادة من تقنياته وعلومه الحديثة. أما في المستوى الثاني فإنّ العلاقة تتمّ مع الغرب الفكري والفلسفي (فلسفة الأنوار وما ترتَّبَ عنها من معطيات تَرْتبط بمفاهيم حقوق الإنسان والديموقراطية والمؤسّسات) ـ وهذا المستوى للأسف لم يتمّ الأخذُ به في العالم العربي؛ أيْ أنّه تمّ الاقتصارُ على الحداثة التقنية دون الأخذ بالخلفية المعرفية والفلسفية لهذه العلوم التقنية. وهنا مكمنُ الخلل في علاقتنا بالغرب. وهو خلل داخلي مرتبط بطبيعة البنية الأبوية في الذهنية العربية، وجاء الغرب بعد ذلك ليرسِّخَها عبر تكريسه لثقافةِ وسلوكِ التبعية.

إنّ الغرب، عند شرابي، مسؤول، إذن، عن جزء من خيباتنا لأنّه **قَصَدَ** إلى ترسيخ تلك الازدواجية القاتلة التي تحدَّثْنا عنها. لكنّ الغرب، بالنسبة إلى شرابي، هو كذلك موضوعٌ للتحليل وللنقد. وهذا في اعتقادنا ما يميِّز تعاطيَ شرابي مع الغرب عن تعاطي الانبهار الذي مَيَّزَ كتابات روّاد عصر النهضة من أمثال رفاعة الطهطاوي وخير الدين التونسي وغيرهما. فقد انتقد شرابي الطريقةَ الغربيةَ في تنشئة الطفل الغربي، بالرغم من إعجابه الكبير بالمنظومة التعليمية الغربية: فالطفل يربَّى في المدارس الغربية عن طريق شَحْنِه بالقيم السامية حول الحرية والمحبّة واحترام الآخرين، لكنّه ما إنْ ينضج ويدخل معتركَ الحياة حتى يستفيقَ على واقعٍ لا علاقة له بهذه القيم. كما انتقد شرابي في المنظومة التعليمية الغربية حَمْلَها لإيديولوجيةٍ مخالفةٍ لحرية الرأي، لأنّها (أي المنظومة) كانت تَهْدف إلى تعزيز النظام الليبرالي لأجل محاربة الشيوعية والاشتراكية. وبهذا المعنى نقول إنّ موقف شرابي من الغرب عَبَّرَ من جهة عن تشرُّبه العميق للرؤية النقدية التحليلية التي مَكّنَتْه منها الثقافةُ الغربية؛ كما يكشف، من جهة أخرى، عن تحرُّره من الإعجاب والانبهار بالآخر لمجرد أنّه متفوّقٌ ماديّاً وحضاريّاً عن الأنا المتخلِّفة.

لبيض: المتأمِّل في قراءة شرابي لعلاقة العرب بالغرب يلاحظ تمسُّكَه القوي بضرورة أن يعيش العالمُ العربي لحظةَ الحداثة بكلّ تفاصيلها، دونما إحساس بالتحوُّلات التي تجري في محيط هذا العالم وتؤثِّر فيه. فشرابي يقول صراحةً: «نحن ما زلنا بحاجة إلى الأطر النظرية التحليلية والتفكيكية والبنائية التي تجاوزتْها هذه المجتمعاتُ، لتكوين الوعي الناقد ولتحديدِ أهداف ممارساتنا الاجتماعية والسياسية وأساليب تحقيقها.» لكنْ يبدو وكأنّ هذه الدعوة تحاول أن تُوقِفَ حركيةَ التاريخ في لحظة زمنية معيّنة، وهو ما قد يجعل العالمَ العربيَّ يعاني ـ مستقبلاً ـ من تخلُّف من نوع جديد! ذلك أنّ جريانَ تاريخ الأمم لا يُمْكن ضبطُ إيقاعِه ولا التحكُّمُ في ديناميته، والأسئلة التي تواجه العالمَ العربيَّ مختلفةٌ عن أسئلة مرحلةِ الحداثةِ الغربية. ومن ثمّ فنحن مضطرون إلى مواكبة المستجدّات من أجل مواجهة هذه الأسئلة، لكنّنا ـ في الوقت ذاته ـ ملزَمون باستحضار الأُطُر النظرية والتحليلية للحداثة «التقليدية» الغربية. قَدَرُنا، إذن، أن نعيش دومًا نوعًا من التمزُّق التاريخي والنفسي والثقافي.

ثم أليست الأطرُ النظريةُ والتحليلية لما **بعد** الحداثة تَنْسجم، في العديد من تصوُّراتها، مع ما نَطْمح إليها في علاقتنا بذاتنا الراهنة والتاريخية؟ أليست ما بعد الحداثة مدخلاً أساسيّاً بالنسبة إلينا لبناء تصوُّرٍ نقديٍّ للغرب وإعادة تشكيل علاقة جديدة معه؟

بندحمان: ما يميِّز الغربَ، كتاريخ وكحضارة، هو أنّه اختبر مختلفَ المراحل التاريخية المعروفة: فقد انتقل من المجتمع التقليدي، إلى مجتمع الأفكار والمؤسسات الحديثة، وإلى مرحلة الحداثة السياسية والاقتصادية والاجتماعية. أما المجتمعات العربية، وبحُكْم التخلُّف الذي تَرْزح تحت نيره، فقد ظلّت جامدةً في لحظة تاريخية ماضوية؛ وكلُّ ما فعلتْه أنّها استطاعت الاستجابةَ لبعض التغييرات على مستوى الشكل لضمان الاستمرارية لا غير. من هنا تُطرح أمامَنا إشكاليةٌ تاريخيةٌ معقّدةٌ ممثّلة في السؤال التالي: هل نواكب مستجدّاتِ العصر أمْ نظلّ خاضعين لمنطق التمرحلات التاريخية؟ في هذه النقطة كذلك أرى أنّ شرابي كان بعيدًا عن حركية الواقع العربي. فليست **كلُّ** الدول العربية على الدرجة ذاتها من التخلّف. فلنقارنْ بهذا الصدد واقعَ شعبٍ كشعب الصومال أو جيبوتي وواقع الشعب اللبناني أو التونسي أو الجزائري. ونتيجةُ المقارنة ستؤكّد بالضرورة أنّ أهداف الممارسة الاجتماعية والسياسية وأساليب تحقُّقها لا بدّ أن تختلف من بلد إلى آخر. وهذا يعني أنّ كل بلد عربي مدعوٌّ إلى التكيُّف مع معطيات هذا الإشكال التاريخي انطلاقًا من إمكانياته المادية، ومن طبيعة قوى العمل السياسي والاجتماعي المتوفّرة لديه، ومن طبيعة البنيات الاجتماعية لديه.



سيظل شرابي، إلى جانب آخرين أمثال إدوارد سعيد، رمز المثقف الذي يرفع الحقيقة في وجه السلطة

الإدريسي: إنّ موضوع الحداثة عند شرابي مرتبطٌ بما أسماه «النقد الحضاري.» وهذا النقد يتقاطع في تفاصيله مع مفهوم الحداثة ومكوّناتها، على اعتبار أنّ الحداثة هي الأداة التي تُمَكِّننا من تعرية الخطاب الأبوي وامتداداته في السياسة والاقتصاد والاجتماع وغيرها من المجالات الأخرى. غير أنّ شرابي يتحفّظ عن أسئلة ما **بعد** الحداثة لأنّه يعتبرها نوعًا من اللعب باللغة، وتجاوزًا لمسألة العقلانية، ونقضًا لمفهوم الحقيقة والتقدُّم. وهذه الأشياء، بالنسبة إلى شرابي، إنْ كانت مُسْعِفةً للغرب الذي يعيش ترفًا سياسيًا واقتصاديًا وتاريخيًا، فإنّها لن تكون كذلك بالنسبة إلى المجتمع العربي الذي يَبْحث عن الخلاص من خناق التخلُّف والتسلُّط والقهر، ويحتاج إلى ممارسةٍ عقلانيةٍ لنقدِ واقعه الحضاري.

بندحمان: يُمْكن أن يكون ذلك صحيحًا على مستوى التحليل. لكنْ على مستوى الممارسة السياسية والفكرية فإنّ أفكار ما بعد الحداثة أساسيةٌ للمجتمعات العربية، خصوصًا في نقدها للعقلانية الغربية، وفي إقحامها لمجالات الغيبي والعقدي في تشكيل الوعي الجمعي لإنسان ما بعد الحداثة. ولأنّنا شعوبٌ يحتلُّ الغيبيُّ مساحةً كبيرةً من وعينا، فإنّ أفكارَ ما بعد الحداثة يُمْكن أنْ تُسْعفنا بأطرٍ للتحليل أكثر ملاءمةً لواقعنا.

الإدريسي: بالنسبة إلى شرابي الذي يَمْتلك تصوُّرًا حداثيّاً يَهْدف من خلاله إلى ضرب كل ما يعوِّق القضاءَ على التصوُّر الأبوي، فإنّه سيجد نفسَه مع تصوُّرات ما بعد الحداثة أمام معوّقاتٍ نظريةٍ قد لا تَخْدم هدفَه من النقد الحضاري. وعليه، فإنّ أفكار ما بعد الحداثة غيرُ منسجمةٍ مع تصوُّرات شرابي وطروحاته!

لبيض: لقد اعتبر شرابي الحداثةَ نقيضًا للأبوية بما تَفْرضه من سيادةٍ للعقل. لكنّ الذي لا بدّ من استحضاره هو أنّ الحداثة هي نتاجُ صراع الغرب مع بنياته وعلائقه. وما بعد الحداثة هي الكشف عن إخفاقات الحداثة الغربية كممارسة، لا كأطر نظرية ومعرفية. إنّ العقلانية في مرحلة الحداثة الغربية قد تحوّلتْ من أداة للتحليل وللتفسير إلى عقيدةٍ لا تسمو فوقها أيّةُ عقيدة. وما بعد الحداثة هي أفقٌ لتحرير الغرب من «ديكتاتورية العقلانية،» بعد أن تمّ الكشفُ عن مستويات أخرى في تكوين شخصية الفرد لا تستجيب لضوابط العقلانية بل تتعدّاها إلى ضوابط أخرى. وإذا أردنا أن نحرِّر فكرَ شرابي ممّا وصفتموه بالمقولات والقوالب الصارمة، فإنّ ذلك لن يتمّ عن طريق استلهام مفاهيم الحداثة، وإنما من خلال الاستعانة بمفاهيم ما بعد الحداثة، التي تناهض في جزءٍ كبيرٍ منها فكرَ القوالب والمعايير الجاهزة. ومن هنا يُمْكن أن نقوم بتحيين أفكار شرابي، وأن نعطيها الزخمَ الذي يَضْمن لها الحياةَ.

الإدريسي: أعتقد أنّنا في هذه الندوة، التي أعتبرها وفاءً لروح مفكّرٍ ملتزمٍ وتحرُّريّ، حاولنا أن نُبْرز مساهمةَ شرابي في إغناء الساحة الفكرية العربية بأفكاره وبما امتلكه من جرأةٍ ملحوظةٍ في ملامسة قضايا المجتمعات العربية بالتحليل وبالنقد، فأَنْتجَ بعمله هذا ما أسماه المفكّرُ الكويتيُّ المتميّز خلدون النقيب بـ «فِقْه التخلُّف.» وما دام التخلُّف سمةَ شعوبنا العربية، فإنّ فكر شرابي سيظلّ مؤثِّرًا ومكتَسبًا لشرعية التداول في الساحة الفكرية العربية. وكلّ ما يَحْتاجه هذا الفكرُ لا يعدو أن يكون مراجعةً دائمةً تحقّقُ له إمكانيةَ الملاءمة مع مستجدّات الواقع الاجتماعي والسياسي والفكري. ولأجل ذلك لا بدّ من أن يتمّ إكمالُ ما كان شرابي قد بدأ في تأسيسه في السنوات الأخيرة من حياته، من جمعياتٍ

ومراكزَ للبحوث، حين أَدْرك محدوديةَ عمله الشخصي فراح يشيّد المؤسسات والمنابرَ الإعلامية متأثِّرًا في ذلك بتجربة الحياة في أميركا.

بندحمان: راهنية شرابي مرتبطةٌ براهنية القضايا المطروحة على مجتمعاتنا العربية الإسلامية، وبالتحدِّيات التي تواجهها هذه المجتمعاتُ. ويُمْكننا تلخيصُ راهنية شرابي في جانبين: الجانب الأول يهمّ المثقفين والمفكرين. وفيه تتبدّى قيمةُ شرابي أساسيةً، وراهنيتُه ملحّةً. ذلك أنّه استطاع أن يقدِّم بناءً نظريّاً وتحليليّاً قائمًا على مفاهيم ومرجعيّات نظرية أَشَرْنا إلى بعضها في معرض هذه الندوة، بالرغم ممّا أبديْناه تجاهها من تحفُّظاتٍ ونقودٍ أردناها أن تكون موضوعيةً ومنتِجةً. فقد قدّم شرابي جهازًا نظريّاً قائمًا على مفاهيم واضحة، عَمِلَ على تطويرها وتحيينها في أعماله الفكرية. وبدون هذه المفاهيم لا يُمْكن للمثقف أن يشتغل، سواءٌ في المجال المعرفي أو السياسي. ولعلّ القصور الذي نَلْمسه في العديد من التصوُّرات والأفكار مصدرُه افتقارُها إلى جهاز نظري **متكامل**. وبناءً عليه، فإنّ ما سيَضْمن لفكر شرابي الاستمرارَ والراهنيةَ الدائمين هو هذا الجهاز النظري المتكامل.

أما الجانب الثاني فهو يهمّ المجتمعات العربية والإسلامية في تطوّر بنياتها ومحاولة إعادة قراءتها لأوضاعها. كما دعا شرابي إلى ضرورة تبنّي مبدإ الحوار بين العلمانيين والإسلاميين. ونَعْتقد أنّنا اليوم في أمسّ الحاجة إلى مثل هذا الحوار لردم الهوة بين أطراف أساسية في مجتمعاتنا العربية من أجل تحقيق النهضة الشاملة المرجوّة.

أما ما يتعلق بالقضية الفلسطينية، فقد دعا شرابي منذ العام ٢٠٠١ إلى تكوين جبهة وطنية للتحرير أو لجنةِ طوارئ تَجْمع الأطرافَ المختلفةَ في فلسطين. ونرى اليوم كيف أن تكتُّل القوى الوطنية الفلسطينية صار حتميةً لا مفرّ منها إنْ أراد الفلسطينيون الصمودَ في مواجهة مخطَّطات الإبادة التي تواجههم ليس من إسرائيل وحدها، بل من العديد من الدول والهيئات، وفي مقدِّمتها بعضُ الأنظمة العربية.

لبيض: مهما اختلفنا مع بعض منطلقات ومفاهيم ونتائج تحليلات هشام شرابي، إلاّ أنّنا نظلّ نحترم في هذا المفكّر الإنساني جرأتَه. ولم تكن لجرأته أن تكون بهذا المقدار الكبير لولا تمتُّع فكره باستقلاليةٍ تامةٍ عن السلطة وتجلّياتها. فقد ظلّ هشام شرابي مخلصًا لمبادئ فكره، مؤمنًا بحرية النقد، دون أن تكون وراء ذلك حساباتُ الموقع ولا رهاناتُ المصلحة. كان شرابي وسيظلّ، إلى جانب آخرين أمثال إدوارد سعيد، رمزَ المثقف الذي يَرْفع الحقيقةَ في وجه السلطة دون مواربة أو وجَل. وسيبقى من عناوين حركة التحرُّر الفكري والاجتماعي في مجتمعٍ يتحسَّس أُولى خطواته في تجربة الانتقال إلى أزمنة الوعي.

الدار البيضاء

رشيد الإدريسي
كاتب من المغرب.

جمال بندحمان
كاتب من المغرب.

عبد الحق لبيض
كاتب من المغرب ومراسل الآداب هناك.