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!

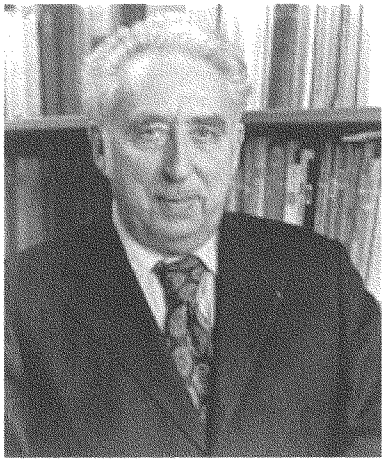
الإدريسي: أتحدّث هنا عن آليّة التسلّط في بُعدها الثقافي، لا التقني أو الإجرائي. لا أختلفُ معك في أنّ الاستخبارات هي الآليةُ الإجرائيةُ والعمليةُ لممارسة التسلّط ولإنتاجه كذلك. لكنْ، في المقابل، ما يوجِّه هذه الآليةَ يَقْبع داخل الوعي الثقافي لمفهوم السلطة. فمفهوم الأبوية، المقابِلُ لمفهوم التسلّط، يختلف 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!

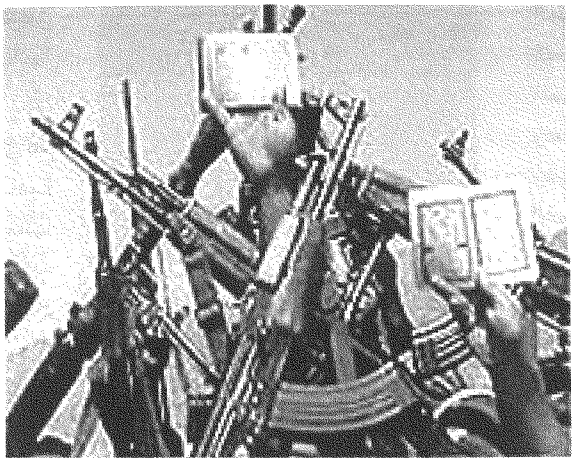
بندحمان: لكنْ، هل هذه الأشكال من الوعي والممارسة توجَد، بالحجم ذاته وبالقوة نفسها، في **كلّ** المجتمعات العربية؟ الظاهر أنّ هناك تفاوتًا بين الدول العربية في ما يتعلّق بحجم التحوُّلات في الوعي السياسي. ومع ذلك، فإنّ المشكلة، في رأيي، ليست في تغيير الأشكال، إذ يُمْكن أن نتّفق مع شرابي على أنّ الأشكال 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.

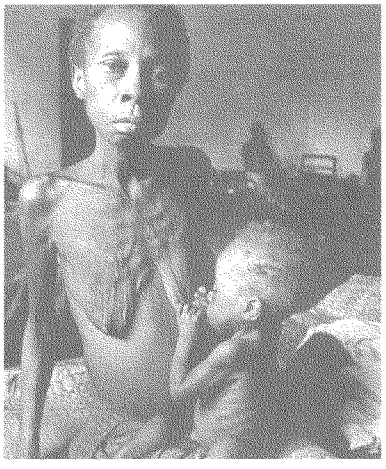
لكن ما يلاحَظ على حديث شرابي عن الغرب هو وجودُ الكثير من التعميم فيه. فالغرب ليس غربًا واحدًا موحّدًا، بل هو غربٌ رسمي أوْ غربُ القيم التي انتقدها شرابي نفسُه، والمتمثِّلة في الإمبريالية؛ وغرْبٌ محبوبٌ، هو غربُ الأنوار وغربُ المنظّمات الحقوقية التي تتبنّى قضايانا.

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.

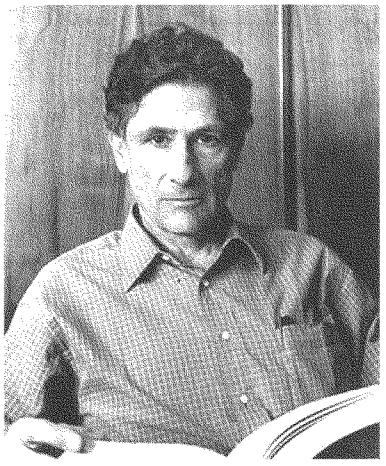
أما الجانب الثاني في علاقة الأنا بالغرب، حسب تصوُّر شرابي، فقد يتحقّق في مستويات مختلفة. في المستوى الأول تَكْمن العلاقةُ بالغرب من خلال الاستفادة من تقنياته وعلومه الحديثة. أما في المستوى الثاني فإنّ العلاقة تتمّ مع الغرب الفكري والفلسفي (فلسفة الأنوار وما ترتَّبَ عنها من معطيات تَرْتبط بمفاهيم حقوق 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.