الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة العربي التبسي -تبسة-

كلية الآداب واللغات

قسم اللغة والأدب العربي

النقد الحضاري بين عبد الوهاب المسيري وهشام شرابي

مقاربة من منظور نقد النقد

مذكرة مكملة لنيل شهادة الماستر في اللغة والأدب العربي تخصص: أدب معاصر

إعداد الطالبتين:

- سليمة جودي
- آمال مرحباوي

إشراف الأستاذ الدكتور:

عمر زرفاوي

لجنة المناقشة:

الأستاذ	الرتبة العلمية	الصفة
رشيد وقاص	أستاذ مساعد (أ)	رئيسا
عمر زرفاوي	أستاذ التعليم العالي	مشرفا ومقررا
بالنور سليمة	أستاذ مساعد (أ)	عضوا مناقشا

السنة الجامعية: 2016-2017

بسم الله الرحمن الرحيم

شكر وعرفان

أولا الحمد لله على عونه وتوفيقه .

ولابد لنا ونحن نخطو خطواتنا في نيل شهادة الماستر من وقفة نعود بها إلى أعوام قضيناها في رحاب الجامعة مع أساتذتنا الكرام الذين قدموا لنا الكثير باذلين بذلك جهودا كبيرة في بناء جيل الغد لتبعث الأمة من جديد . . .

وقبل أن نمضي نتقدم بالشكر والامتنان إلى الذي حمل رسالة في الحياة، رسالة العلم والمعرفة الأستاذ الدكتور "**عمر زرفاوي**" ولولاه لما وصلنا إلى ما وصلنا إليه فله منا كل الاحترام والعرفان بالجميل .

سليمة – آمال

مقدمة

شغلت قضية النقد، العرب منذ النصف الثاني من القرن العشرين، فظهرت أعمال هامة حملت وعي نقدي جديد يتجاوز ما نحن فيه إلى ما نسعى إليه.

ويؤرخ بعض الدارسين أن الانطلاقة الفعلية للفكر النقدي الأدبي عشية هزيمة حزيران، حيث شكل هذا الحدث مؤشرا عميقا على جملة تحولات مست البنية العميقة للفكر العربي، والتي قادته إلى انتهاج أسلوب المراجعة الذي طال العديد من المسلمات الفكرية السابقة، فهذه الانطلاقة بمثابة نقله جذرية في الثقافة العربية، نقله قد يتفق عليها الكثير من المفكرين أو يختلفون حولها.

وهذا الاهتمام بالنقد نجد تأكيدا قويا عليه لدى أصحاب النقد الحضاري ونذكر منها كتابات بعض الباحثين المعاصرين: "كعبد الله العروي"، و"محمد علي الجابري"، و"هشام جعيط" وكل من "عبد الوهاب المسيري"، و"هشام شرابي" باعتبارهما الأنموذجين الحاضرين في بحثنا هذا .

فالنقد الحضاري يختلف عن النقد الأدبي لا فقط من حيث الموضوع الواقع المعاش ولا الواقع المتخيل بل أيضا من حيث المنهج، فحين يتناول النقد الأدبي تمثل الواقع من خلال اللغة يقوم النقد الحضاري على استخدام المفاهيم والمصطلحات التي تحكم العلوم الاجتماعية والإنسانية لتحليل الواقع ونقده وتفكيكه.

في النقد الأدبي تتم العملية النقدية ضمن إطار فني استيطيقي، أما في النقد الحضاري فتتم في إطار تاريخي اجتماعي، وهدف هذا النقد ليس "التذوق" أو الكشف عن الجانب الاستيطيقي، بل في المكان الأول التفسير النقدي، إذ أن مهمة النقد الحضاري مهمة سياسية ترمي إلى الفعل في الواقع من خلال تغيير وعي الواقع، أي من خلال بلورة مفاهيم وصيغ فكرية تخلخل الخطاب السائد الذي يحجب الواقع ويموه حقيقته، وتقيم بوجهه خطابا مضادا يكشف حقيقته ويحدد طريق ووسائل تغييرها.

لهذا جاء البحث محاولا دراسة وضع المجتمع العربي في فكر كل من عبد الوهاب المسيري وهشام شرابي.

وعليه فقد وسم البحث بـــ: "النقد الحضاري بين عبد الوهاب المســـيري وهشـــام شرابي"

ويستمد موضوع بحثنا حقه في الطرح من تداخل عدة أسباب ذاتية وأخرى موضـــوعية، أما الذاتية، حب البحث من خلال المواضيع التي يطرحها الدكتور "عمر زرفاوي"، والتي تفتح لنا آفاق أخرى للمعرفة والفكر، وليس القصد هو إعادة دراسة حياة كل من هـــذين المفكرين، أما عن الأسباب الموضوعية: البحث عن خلفيات الفكر الحداثي الغربي الفلسفية والحضارية، وتبيان عمق أفكار المسيري وشرابي، والمقاصد التي وظفت فيها.

* موقف هذين المفكرين من الأنموذج الحضاري العربي.

* الاطلاع على الحلول أو الأنموذج البديل –إن صح القول– الذي اقترحه كل من "عبـــد الوهاب المسيري"، و"هشام شرابي".

وبناء على هذا جاء البحث ليحيط بهذا الموضوع المقترح، والاجابة عـــن بعـــض الإشكاليات المطروحة، كيف أثبت عبد الوهاب المسيري قدرته التفســـيرية فـــي تفكيـــك ظواهر الخطاب الحداثي؟ هل مارس الجدل داخل الفكر الفلســـفي الغربـــي؟ كيـــف رأى المسيري بداية بناء مشروع معرفي حضاري مستقل؟ أين تموقع أصل الداء الذي اعتبره شرابي منطلق مشروعه النقدي؟ وكيف درس "هشام شرابي" السمة البطركية المتفشية في المجتمع العربي؟

وقدمنا مقاربة هذا البحث من منظور نقد النقد، معتمدين على التأويل كآلية إجرائية، وللإحاطة بهذه الإشكاليات تم تصميم هيكل البحث كما يلي: مقدمـــة وفصـــلين وخاتمـــة تركيبية.

أما الفصل الأول المعنون بـــ: (النقد الحضاري عند عبد الوهاب المسيري)

وقد حاولنا من خلاله الإحاطة بـــ : تصوره الخاص للحداثة، ومفهـــوم العلمانيـــة ورؤيته للتحيز، وكذلك تصوره لنشأة الحداثة الإسلامية البديلة.

فقد عرج المسيري على أهم تجليات هذه العناصر في الحضارة الغربيـــة وكيـــف سبقت من منظور المفكرين العرب، وفي نهاية الفصل خاتمة كانت عبـــارة عـــن جملـــة عناصر توضح لنا رؤية المسيري للفكر الغربي في مجمله.

وقد جاء الفصل الثاني: والذي خصصناه لفكر "هشام شرابي" والمعنون بـــ: (النقد الحضاري عند هشام شرابي)، وقد حاولنا فيه رصد معنى الحداثة في تصـــور شـــرابي، ونقده للنظام البطركي في المجتمع العربي، وسيطرة هذا النظام على نسق اللغـــة وعلـــى المرأة بشكل خاص، وعلى اعتبار تحرير المجتمع يبدأ أساسا من تحريرها، كمـــا رصـــد دور السياسة الاستعمارية الأوروبية في إنتاج المجتمع البطركي الحديث، وانتهى الفصـــل الثاني بخاتمة، كانت عبارة عن مجموعة نتائج.

وانتهى البحث إلى خاتمة تركيبية، كانت عبارة عن مجموعـــة مـــن الاســـتنتاجات المتضمنة لمقارنته بين تصور عبد الوهاب المسيري وهشام شرابي للمجتمع العربي.

وقد ورد هذا الموضوع في طيات كتب ومجالات ومقالات عديدة، نـــذكر منهـــا: بشير ربوح: مطارحات في العقل والتنوير، عبد الوهاب المسيري أنموذجا.

- الزهرة بالحاج: الغرب في فكر هشام شرابي.

وقد اعتمدنا بالدرجة الأولى على ما جادت به قريحة كـــل مـــن "عبـــد الوهـــاب المسيري"، و"هشام شرابي" من كتب.

واستند بحثنا في رحلته على جملة من المصادر أهمها كتب "عبد الوهاب المسيري" نذكر منها: العلمانية تحت المجهر، العالم من منظور غربي، ودراسات معرفية في الحداثة الغربية وغيرها، وكتب شرابي: منها البنية البطركية، مقدمات لدراسة المجتمع العربـــي، النقد الحضاري للمجتمع العربي في نهاية القرن العشرين ...، مراجع أخرى: عبد العزيز حمودة: المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيك وآلان تورين: نقد الحداثة إضافة إلى عبد الله إدالكوس: في نقد الخطاب الحداثي، عبد الوهاب المسيري ومنهجية النماذج.

تجدر الإشارة إلى أن البحث واجه عائق والمتمثل في غياب مراجع الفصل الثاني، وذلك لندرة الدراسات حول هشام شرابي.

وختاما نشكر أستاذنا الدكتور المشرف عمر زرفاوي الذي تحم معنا واحتمل أعباء هذا البحث، ولم يبخل علينا بنصيحة أو توجيه، فكان خير معين على تلمس طريق المعرفة والاجتهاد، فما كان ليكتمل بحثنا لولا تشجيعه ودعمه المتواصل لنا.

الفصل الأول

النقد الحضاري عند عبد الوهاب المسيري

I- موقف عبد الوهاب المسيري من الحضارة الغربية

1- الحداثة:

- ✓ الحداثة في الفكر الغربي.
- ✓ مفهوم الحداثة في الأدب العربي.
- ✓ الحداثة في خطاب عبد الوهاب المسيري.

2- العلمانية:

- ✓ إشكاليات تعريف العلمانية.
- ✓ رؤية عبد الوهاب المسيري المعرفية للعلمانية.
- ✓ العلمانية في خطاب عبد الوهاب المسيري
- ✓ كيف تعيد العلمانية صياغة الإنسان؟

3- التحيز:

- ✓ تاريخ النموذج الحضاري الغربي الحديث والعناصر التي أسهمت في تكوينه.
- ✓ المسيري والنقد الكلي للنموذج الحضاري الغربي.
- ✓ أزمة الحضارة الغربية تحت مجهر المسيري.

II- عبد الوهاب المسيري ومحاولة التأسيس لمشروع حضاري عربي إسلامي:

- ✓ محاولة الوصول إلى نظرية شاملة.
- ✓ فصل الحداثة عن الاستهلاكية.

خاتمة

I- موقف عبد الوهاب المسيري من الحضارة الغربية:

تبنى "عبد الوهاب المسيري" في بناء مشروعه الحضاري العربي والإسلامي كجزء من المحاولة الإنسانية العامة، دراسة فكر الحداثة الغربية بخلفياته الفلسفية والحضارية، ثم تحول إلى دراسة نقدية لفكر الحداثة الغربية عموما محاولا من خلال ذلك التنظير لتأسيس حداثة إسلامية جديدة.

وما يمكن أن يجمع بين نظريات المسيري الفلسفية هو إيمانه بأن الإنسان ظاهرة مركبة ومعقدة لا يمكن أن ترد إلى مستوى الطبيعة/ المادة هذه الأخيرة يمكن أن نفهمها في شكل نظريات وقوانين رياضية، أما الإنسان فلا يمكن أن يفهم في هذه المعادلات والقوانين المادية، باعتبارها نظام مركب ومعقد.

والإنسان كائن فريد ليس كائنا ماديا، وأن المس+اواة بين البشر مسألة ضرورية، فالإنسان بلا شك يعيش في عالم المادة، وجزء منها، لكنه جزء يتجزأ وليس جزء لا يتجزأ منها.

ولعل هذه النظرة متأتية من أن المسيري تعرف على الحداثة الغربية عن قرب، وعاين تحولاتها الجذرية، وعلى هذا الأساس سيكون نقده للحداثة الغربية المرتكز بشكل أساسي على أدبيات نقد الحداثة وما بعد الحداثة، وتطويره لهذا النقد، ومن ثمة طرح تصور خاص عن مفهوم العلمانية، وتصوره لكيفية نشأة الحداثة الإسلامية البديلة.

وتعريفه لعناصرها الأساسية، ثم موقفه من الحداثة، ثم مفهومه للعلمانية الذي ينطلق من موقفه النقدي للحداثة لفهم الثقافات الإنسانية بشكل عام، وفهم كيفية تشكل ثقافة ما من معارف وفنون، ومناهج ومفاهيم وغيرها.

1- الحداثة:

يحتل مفهوم الحداثة في الفكر المعاصر مكانا بارزا، فهو يشير بوجه عام إلى سيرورة الأشياء بعد أن كان يشير إلى جوهرها ويفرض صورة جديدة للإنسان والعقل والهوية، تتناقض جذريا مع ما كان سائدا في القرون الوسطى.

إلا أن مفهوم الحداثة كان أكثر التباسا وتعقيدا لما ينطوي عليه من غموض وارتباطه بحقول معرفية عديدة، واستخدامه في مجالات مختلفة، وتوازي معناه مع مسيرة الحضارة الغربية الحديثة، التي أفرزت إشكاليات رافقت الحداثة وما بعدها.

1- الحداثة في الفكر الغربي:

في البدء وقبل الخوض في مفاهيم الحداثة في الفكر الغربي، يجب الإشارة إلى أهم المصطلحات المتداولة في فكر الحداثة وبعض الاستعمالات في العربية وهي (Moderne - modern) و(Modernisme- Modernism) و (Modernsation – Modernization) و(Modernité - Modernity).

والملاحظ أن هناك شبه إجماع على أن كلمة "حديث" هي الترجمة العربية لمصطلح (Moderne - Modern)، ويرجع القول أن كلمة "حديث" تداولت لأول مرة في القرن السادس عشر في اللغتين الإنجليزية والفرنسية، وكان الغرض من استخدامه: التمييز بين فترتين زمنيتين، ولكن بدأ يكتسب معاني جديدة تتحول باستمرار ما جعله يتسم بنوع من التعقيد[1].

1- منصور زيطة: مصطلح الحداثة عند أدونيس، مذكرة مكملة لنيل شهادة الماجستير، جامعة قاصدي مرباح، ورقلة، الجزائر، 2012، ص: 15.

غير أن أكثر الدراسات الحديثة «تميل إلى اعتبار أواخر القرن التاسع عشر أو مطلع القرن العشرين بداية للحداثة»[1].

فالحداثة مرتبطة بالمسار التاريخي الذي مر به العالم الغربي، أو بعد صورة تجلي من خلالها حلم العالم الغربي في البحث عن عالم مثالي يعيد الاعتبار للإنسان بعد أن أرهقته قوانين الكنيسة الظالمة، فكانت الثورة الصناعية والعلم التجريبي والثورة الفرنسية سنة (1989)، والفكر التنويري، والفلسفة العقلية، أهم الركائز في تجسيد معنى الحداثة.

فالحداثة في «شكلها الأكثر صلابة والأشد تواضعا، عندما تحددت بتدمير النظم القديمة وبانتصار العقلانية...» [2].

والحداثة على الصعيد الغربي والعربي على السواء كما يراها "عبد العزيز حمودة": «تتجه إلى تدمير عمد النظام القديم»[3].

فمصطلحي (Modernismz - Modernism)، وتداخل مفهوميها في الفكر الغربي نفسه، جعل منه أكثر لبس عند العرب، ولكن هناك اتفاق من غالبة النقاد العرب على أن كلمة "حداثة" هي المقابل العربي لمصطلح (Modernité) ويترجم مصطلح (Modernisme) إلى نزعة الحداثة، النزعة الحداثية، حركة الحداثة، الحداثوية، العصرية، الحداثية، الحداثية، التجديد... [4].

1- صالح جواد الطعمة: «الشاعر العربي المعاصر ومفهومه النظري للحداثة»، فصول، مجلة النقد الأدبي، مج04، ع04، سبتمبر 1984م، القاهرة، مصر، ص: 13.

2- آلان تورين: نقد الحداثة، تر: أنور مغيث، المجلس الأعلى للثقافة، باريس، فرنسا، (د.ط)، 1992م، ص 22.

3- عبد العزيز حمودة: المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيك، عالم المعرفة، الكويت، أفريل، (د.ط)، 1998، ص: 25.

4- منصور زيطة: الحداثة عند أدونيس، (مذكرة ماجستير)، ص:15.

من المعروف أن كل من يتعرض للحداثة يقر لها بصعوبة دراستها، فمفهومها مفهوم عائم، وهو في تحول دائم، كما أن مفهوم الحداثة لا يمكن تصنيفه إلى حقل معرفي بعينه، ومع ذلك فلا ضير في محاولة تحديد مفهوم لها.

لعل المفهوم الكلاسيكي والفلسفي والاقتصادي في أن للحداثة يعرفها بأنها انتصار للعقل وتحرر وثورة[1]، ولعل التعريفات العديدة للحداثة تكاد تجمع على أنها مرتبطة بفكر حركة الاستنارة الذي ينطلق من فكرة أن الإنسان هو مركز الكون وسيده، وأن عقله «نور في القلب يعرف الحق والباطل»[2]؛ أي أن العقل البشري قادر على دراسة الواقع، وإدارة المجتمع، والتمييز بين الخير والشر، وفي هذا الصدد يصبح العلم أساس الفكر.

كما نجد أن ديكارت (Decartes) صاحب العبارة الشهيرة «إن العقل هو أعدل الأشياء قسمة بين الناس»، قد أقام مذهبه العقلي على أساس أن الحقيقة قائمة في العقل، ولا وجود لها خارجه.

وقد ظهر مصطلح الحداثة ليستخدم لأول مرة في الحقل الأدبي، ثم استدرج واستثمر في حقول معرفية متنوعة: كالاقتصاد والسياسة والاجتماع وغيرها.

هذا باختصار مفهوم الحداثة في الفكر الغربي، والتي لا ندعي الإحاطة بكل جوانبها، ذلك أن الحداثة مفهوم شامل، فهو تعبير عن رؤية شاملة للوجود، ولعلاقة الإنسان بكل ما يحيط به.

ولكن إن اختلف مفهوم الحداثة من مجال إلى آخر يبقى في الأخير يجتمع في نقطة تكون بمثابة البؤرة التي تقوم عليها الحداثة، ألا وهي: مفهوم التجاوز ورفض التقليد وكل ما هو قديم.

1- آلان تورين: نقد الحداثة، ص: 52.

2- بشير ربوح: مطارحات في العقل والتنوير، عبد الوهاب المسيري أنموذجا، الفارابي، بيروت، لبنان، ط01، 2012م، ص:25.

فما هو مفهوم الحداثة عند العرب؟

2- مفهوم الحداثة في الأدب العربي:

كما جرت العادة قبل ضبط المفاهيم، ينبغي أن نبين باختصار أهم الدلالات المعجمية للفظ "الحداثة"، فقد جاء في (لسان العرب): «الحديث نقيض القديم، والحدوث، نقيض القدمة، حدث الشيء يحدث حدوثا وحداثة، وأحدثه هو، فهو محدث وحديث وكذلك استحدثه»[1].

كما وردت في جميع المعاجم القديمة: الحداثة نقيض القدم: وتعني الجدة، فالحداثة تدل على ما ابتدعه الناس من أمور لم يعرفها السلف.

على ما يبدو فإن البحث في جذور الحداثة العربية أوغل قدما من البحث عنه عند الغرب، حيث يرى النقاد أن الحداثة تعود إلى القرن 07 للهجرة، أي أنها ابتدأت ببوادر اتجاه شعري جديد تمثل في بشار بن برد، ابن هرمة والعتابي وأبي نواس ومسلم بن الوليد وأبي تمام وابن المعتز والشريف الرضي وآخرون[2].

فكان "أبو نواس" اول من هدم نظام القصيدة القديم، وأطاح بالمقدمة الطللية، واستبدلها بالمقدمة الخمرية، وتلاه "أبو تمام" بتمرده على القديم والدعوة إلى التجديد.

وفي العصر الحديث ظهر الشعر المرسل، ثم شعر التفعيلة، ثم أخيرا ظهرت قصيدة النثر على يد "أدونيس" وغيره.

1- ابن منظور: معجم لسان العرب، دار المعارف، القاهرة، مصر، مادة (حدث)، ص:52.

2- نادية بوذراع: الحداثة في الشعرية العربية المعاصرة: مذكرة مكملة لنيل شهادة الماجستير، جامعة الحاج لخضر، باتنة، الجزائر، 2007م، ص: 27.

فالحداثة الشعرية قد حققت تحولا وإنجازا فنيا جعلها متقدمة على الحداثة العلمية[1].

هذا في مجال الشعر، وإن قدمناه على الميادين الأخرى، باعتباره ديوان العرب، أما فيما يخص النقد، فإن النقاد العرب يؤكدون أنها بدأت مع "طه حسين" بفكرة تقليد الغرب والنسج على منوالهم وذلك من أجل إدراك التطور والتقدم المنشود.

وينظر "شكري عياد" للحداثة كمفهوم تاريخي متغير، ومن ناحية أخرى يحذر "محمد بنيس" من تبني مصطلحات لم نقم بإنتاجها ولم يطرحها واقعنا[2].

هذا يعني أن "محمد بنيس" يدعو إلى التمييز بين الحداثة كما تطرح في أوروبا، والحداثة في العالم العربي، وذلك بسبب انطلاقها من واقعين متباينين، لكل واحد منهما خصوصية تميزه عن الآخر.

ويذهب "حمادي صمود" إلى «أن الحداثة في أوروبا ما تزال غير محددة بمعنى أنها إذا تحددت، فهي تتحدد من مواقع مختلفة وانتماءات متباينة، تبعا للكتاب والتزامهم ومواقعهم»[3].

ولقد اختلفت المواقف بين من يقلل من شأن الذات القائمة على الوحي والتفاعل مع الدين، ويدعو إلى تبني مشروع الآخر المتفوق حضاريا، وبين من يتحيز لذاته ويبجلها وينفي الآخر تماما، متمسكا بالأصول التراثية في كل منجزاتها «فإذا كان لسان حال المبخس للذات يقول: "لولا ثقل حمل التراث والدين عندنا لصرنا في مستوى الغرب"، فإن

1- صالح جواد الطعمة: «الشاعر العربي المعاصر ومفهومه النظري للحداثة»، فصول، ص:17.
2- المرجع نفسه، فصول، ص:11.
3- المرجع نفسه، ص:12.

لسان حال المبجل لهذه الذات يقول: "لو تمسكنا بشرع الله وبكتابه وبتراثنا الغني لكنا أسبق من الغرب إلى ما وصل إليه»[1].

الملاحظ أن كلا من الفريقين اتخذ موقفا متعصبا، ومجابها للفريق الآخر، والصواب والحكمة تدعونا أن نتوسط ونعتدل في الموقف من الرؤية للتقدم، فعلينا قبلا أن نحدد الموقع الذي تحتله في حلبة الصراع كشعوب تناضل من أجل تركيز شخصيتها، وبناء حاضرها ومستقبلها في اتجاه التطور التاريخي العام.

أما بعض مدعي الحداثة، مما يرفعون شعار الديمقراطية التي يضيقون معناها إلى الحرية الفردية لا غير، وفي نفس الوقت يرفضون العقلانية بدعوى أنها تفرض النظام وتقيد الحرية، وهم في هذا يقلدون بعض فروع تيار الحداثة في الغرب غافلين عن الفارق الهائل بين وضعينا ووضعية الغرب[2].

3- الحداثة في خطاب عبد الوهاب المسيري:

- المسري ونقده للحداثة:

إن أبرز ما يلفت الانتباه أن "المسيري" في تطرقه لموضوع الحداثة، فإنه يؤثر وصفها على أن يورد أي تعريف لها، فيقول: «لأن من يعرف عادة ما يبشر، وأنا لا أبشر...» [3].

يرى "المسيري" في التعريف الشائع للحداثة بأنه تعريف المشروع، وهذه مشكلة على حد قوله، أما تعريف ما هو قائم بالفعل فلم يحدث، حيث يرى "المسيري" أن تعريف

1- خالد ناجي: من مضايق الحداثة إلى فضاء الإبداع الإسلامي والعربي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط01، 2005م، ص:13.

2- محمد عابد الجابري: التراث والحداثة، دراسات ومناقشات، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط01، 1991م، ص:18.

3- السيد ياسين: الحداثة وما بعد الحداثة، جمعية الدعوة الإسلامية العالمية، طرابلس، لبنان، (د.ط)، 1998م، ص:11.

الحداثة يبدأ بما هو قائم بالفعل، أي التحديث هو التفكيك، أي رد الإنسان إلى ما هو دون الإنسان، أي رد الإنسان إلى الطبيعة والمادة[1].

في اهتمام "المسيري" بدراسة الحداثة الغربية، نجد أنه ركز على أثر العقلانية، وتظهر الحداثة عنده بوصفها السبيل الأمثل لبناء الفردوس الأرضي الذي يتمثل في الوصول إلى أقصى درجات التقدم المادي العلماني المنفصل عن القيمة الإنسانية والمرجعية الأخلاقية[2].

إن الخلفية الأيديولوجية للحداثة، تمثلت في الفلسفة المادية، حيث شكلت الفلسفة المادية، البنية التحتية أو النموذج المعرفي الكامن للعلوم الحديثة[3].

هذا إنما يدل على أن الأسس الفلسفية والسياسية للحداثة والتي تمثلت في الفكر العقلاني الذي دعا إليه "ديكارت"، وفلاسفة التنوير، كما ظهرت الدولة المركزية المعتمدة على التقنيات الإدارية الحديثة، بدل الأساليب العتيقة، إضافة إلى بدايات وضع القواعد الأولية للعلوم[4].

و"المسيري" يرى أن الحداثة الغربية بدأت كمشروع ثقافي تنويري، فالفكر الاستناري فكر عقلاني، يؤكد المرجعية الإنسانية، ومركزية العقل الإنساني، على اعتبار

1- السيد ياسين: الحداثة وما بعد الحداثة، ص: 11.

2- حجاج علي: «المقاربة المجازية للحداثة في كتابات عبد الوهاب المسيري»، أوراق فلسفية، ع19، 2008، جامعة القاهرة، مصر، ص:121.

3- عبد الله إدالكوس: في نقد الخطاب الحداثي، عبد الوهاب المسيري ومنهجية للنماذج، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، (د.ط)، 2014م، ص:12.

4- المرجع نفسه، ص:12.

أنه المصدر الوحيد للمعرفة، فهو لا يقبل إلا البديهيات الواضحة وما يتفق مع قواعد المنطق، والحواس التي لا تقبل إلا ما يقاس، والتجريب الذي يخضع له كل الموجودات[1].

إذا كانت العلوم الطبيعية تسعى إلى صياغة قوانين عامة، شاملة ومطلقة، فإن غاية ما تسعى إليه العلوم الإنسانية هي صياغة قواعد وقوانين تقريبية واحتمالية، فلا يمكن القول أن العلوم الإنسانية تصل إلى القوانين نفسها التي تصل إليها العلوم المادية.

ذلك ببساطة أن «موضوع العلوم الإنسانية هو الإنسان، والطبيعة البشرية تتميز بأنها تتجاوز الطبيعة المادية، إضافة إلى أن كل فرد يتميز بخصوصيات تجعله يختلف عن باقي الأفراد»[2].

أوليس الإنسان هو النوع الوحيد الذي يتميز كل فرد فيه بخصوصيات لا يمكن محوها أو تجاهلها، فالأفراد ليسوا نسخا متطابقة يمكن صبها في قوالب جاهزة... فكل فرد وجود غير مكتمل، مشروع يتحقق في المستقبل، واستمرار للماضي[3]. لذلك فالإنسان هو مركز الكون، وأكرم المخلوقات على الأرض، من هنا فالمسيري يستند إلى فكرة الإنسان القادر على الإبداع المستمر، والذي لا يمكن رده إلى عناصر مادية معروفة مسبقا يمكن حسابها بدقة[4].

بالرغم من هذه الفرادة التي تميز كل فرد عن غيره، إلا أن المسيري يطرح ما يسميّ: مفهوم الإنسانية المشتركة في مقابل الإنسانية الواحدة.

ويرى "المسيري" أن الحداثة أدركت قصور النظرة الميكانيكية الآلية إلى الإنسان، فاتجهت إلى النظرة العضوية، ولكن ذلك عند المسيري لم يحل المشكلة الجوهرية في الحداثة، وهي النظرة المادية والفلسفة العضوية هي آخر محاولات الإنسان الغربي تجاوز

1- عبد الوهاب المسيري: فكر حركة الاستنارة وتناقضاته، دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ط01، 1998، ص: 13.

2- عبد الله إدالكوس: في نقد الخطاب الحداثي، ص:22.

3- عبد الوهاب المسيري: الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، دار الفكر، دمشق، سوريا، ط01، 2002م، ص:

4- نادية رفعت: «النماذج الإدراكية والنموذج الانقاضي»، في عالم عبد الوهاب المسيري: حوار نقدي حضاري، تح: أحمد عبد الحليم عطية، تق: محمد حسنين هيكل، مج02، دار الشروق، القاهرة، مصر، ط01، 2004م، ص 14.

اغترابه الشديد في عالم مادي ميت، ينكر عليه مركزيته في الكون، وخصوصيته الإنسانية.

ولكن رغم كل التحوير والتدوير نجد أن النموذج العضوي نموذج مادي ينكر التجاوز، ويدور في إطار المرجعية الكامنة، ولذا فهو يسقط في نفس المشكلات التي يسقط فيها النموذج الآلي، فيجابه الإنسان مرة أخرى بعالم مادي... ينكر عليه مركزيته في الكون، كما ينكر عليه خصوصيته وتركيبته وحريته الإنسانية، ومقدرته على التجاوز[1].

1- عبد الوهاب المسيري: اللغة والمجاز بين التوحيد ووحدة الوجود، ط01، دار الشروق، القاهرة، مصر، 2002م، ص:40.

استراتيجيات الحداثة الغربية في تشيء الإنسان:

الملاحظ أن الحضارة الغربية الحديثة تتميز بالتركيز الشديد على التكنولوجيا كأداة للتحكم، لذا تقلص نظام التفاهم والتواصل بين الناس، وهذا التركيز هو في حقيقته سيطرة العقل الأدائي، الذي سيحد من استخدام الإمكانيات الإنسانية والجمالية في تنظيم المجتمع.

1- الترشيد المادي:

ويقصد "المسيري" بالترشيد: إعادة صياغة الواقع المادي والإنساني ذاته على ضوء المقولات المادية، وعلى خطى القوانين العلمية المادية الصارمة الكامنة في المادة، والمتجاوزة للإنسان[1].

وهذا الترشيد هو في حقيقة الأمر إعادة صياغة للمجتمع بأسره، وذلك من خلال تفكيكه وتهميش كافة العناصر المرتبة التي تستعصي على القياس، ونقصد بها العناصر الإنسانية أو الربانية التي يتميز بها الإنسان، وإعادة تركيبه على هدي المعايير العقلية والعلمية والواحدية الصارمة، وبهذا يكون هناك توافق بين الواقع الاجتماعي، والقوانين العلمية الصارمة ويخضع للاختبارات والإجراءات الكمية وللقياس.

فهو يمحو كل الثنائيات التي تتوقع وجود أكثر من جوهر أو أكثر من قانون، وينكر كل المعطيات الأخلاقية الثابتة، ويتم فقط التعامل مع المحدود ومع ما يمكن قياسه، ما عدى ذلك لا يمكن تطبيق النماذج الكمية عليه[2].

ويرى "المسيري" أن عمليات الترشيد في تزايد خطير، وتمس بنية الإنسان في جوهره، وذلك لتحقيق الترشيد النموذجي، حين يصبح المجتمع نمطا منظما ونظام آليات،

1- عبد الوهاب المسيري: الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، ص:49.

2- المرجع نفسه، ص ص:130-131.

يخضع إلى حسابات كمية ولا يشير إلى أي عنصر خارجه، فيصير مرجعية ذاته، ويتحرك الإنسان فيه داخل إطار بيروقراطي.

إن المعرفة العلمية المادية كما يصفها المسيري بالرغم من تجاوزها للإنسان وعدم اكتراثها به، طبقت عليه لترشيده، وترشيد حياته، وهذا يعني أمرين:

1-صياغة حياته وبيئته المادية والاجتماعية في ضوء قيم وأنماط علمية غير شخصية وغير إنسانية.

2-تسير حياة الإنسان في إطار مكوناته المادية[1].

يريدنا المسيري أن ندرك أن الترشيد يولي اهتماما للإجراءات ولا يكترث على الإطلاق بالغايات، ففي اقتصاديات السوق الحر أضحت القضية المركزية انسجاما مع نزعة الترشيد: كيف يمكن تحقيق أعلى معدلات الأرباح، بغض النظر عن نوعية المنتج (الأسلحة، الأفلام الإباحية، الطعام)؟ أي أن الاقتصاد ابتعد عن تطلعات الإنسان وأصبح هدفا في حد ذاته[2].

في ختام هذه التوضيحات عن الترشيد، يبدو أنه ذو طبيعة مادية صرفة، ومهمته صياغة الإنسان صياغة مادية دون الاكتراث للغاية التي ستنجر عن ذلك، وبذلك تم نقل الظواهر الإنسانية من عالم الإنسان إلى عالم الأشياء، وإهمال الجانب الرباني والإنساني، المتجاوز فيه، ببساطة ألا يصبح الإنسان والأشياء سواء؟

ومما يؤسف له، والأسف "للمسيري" طبعا: «أن الكثيرين من دعاة الحداثة في العالم العربي يرددون ما يقوله الغرب عن الحداثة الغربية دون أن يطرحوا رأيهم ورؤيتهم في الموضوع، فيتبنون أفكار الحداثة والتقدم بحلوها ومرها، بخيرها وشرها،

1- عبد الوهاب المسيري: دراسات معرفية في الحداثة الغربية، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، مصر، ط01، 2006، ص:46.

2- بشير ربوح: مطارحات في العقل والتنوير، ص: 166.

دون تساؤل، ويصنفون كل المشكلات بحسبانهما ثمنا مقبولا للتقدم، ولعله قد حان الوقت كي نقارن مكاسب التقدم بخسائره، ونرى كم الثمن فادح، وهل يمكن الإفلات من هذا المصير أم لا؟»[1].

2- العولمة:

كيف كشف عبد الوهاب المسيري خبايا العولمة؟

إن العالم أضحى قرية صغيرة، ازدادت صغرا مع وسائل الاتصال والأنترنت والهاتف المحمول... مما يساهم في وصول المعلومات والسلع وتلاشي الحدود بين الدول وتراجع أهمية الدولة القومية.

والعولمة من منظور "المسيري" مصطلح خلافي، له عدة أوجه من التعريفات، وتكاد تجمع هذه التعريفات على أن العولمة تكاد تكون مرادفة للنظام العالمي الجديد، ويزعم أصحاب هذا النظام أنه نظام يحاول أن يضمن الاستقرار والعدل للجميع، لأنه في إطار حرية التجارة والتبادل العادل بين الدول، فإن الصراع لن يكون صراعا بشأن قضايا لا يمكن حلها مثل الهوية الثقافية أو الكرامة الوطنية أو السيادة القومية، وإنما سيكون صراعا بشأن المصالح الاقتصادية، ومثل هذه الصراعات يمكن تسويتها سلميا، خاصة أن الأمن القومي للدول في إطار العولمة سيحدد في إطار المصلحة الاقتصادية، كما أن الدول الكبرى لن تتدخل في شؤون الدول الأخرى، فالمسألة اقتصادية ولا تحتاج إلى تدخل عسكري.

1- عمرو شريف: ثمار رحلة عبد الوهاب المسيري الفكرية، قراءة في فكره وسيرته، فرست بوك للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ط03، 2014م، ص:230.

كما أن الجو الديمقراطية يساعد على المزيد من الانفتاح، وسيكون إنجاز ذلك من خلال مؤسسات دولية مثل: هيئة الأمم المتحدة، البنك الدولي، وقوات الطوارئ الدولية، تحت غطاء الشرعية الدولية[1].

يصنف "المسيري" التعريف السابق بأنه ورديا، قد يعبر عن البنية الخالصة أو الرغبة الماكرة في الإغواء، فلا أساس له من الصحة، إن التعريف الصحيح للعولمة هو ما نلمسه على أرض الواقع، لهذا فالمسيري يرفض التعريف السابق للعولمة، ويرى أن الوصول إلى حقيقة العولمة مرهون بالوصول إلى صورة الإنسان الكامنة في خطابها، ومن هنا يتبادر إلينا السؤال الآتي: كيف يرى المسيري العولمة؟ وكيف تتجلى من خلالها صورة الإنسان؟

ينظر "المسيري" إلى العولمة على أنها تصاعد عمليات الترشيد على مستوى العالم، بحيث يصبح العالم كله مادة استعمالية ويصبح كل البشر كائنات وظيفية أحادية البعد يمكن التنبؤ بسلوكها[2]، وأنها هي النظرية الإمبريالية الاقتصادية بعد أن تجملت قليلا، فأصبحت تدعى العولمة أو النظام العالمي الجديد، وتهدف إلى محو الذاكرة التاريخية حتى تمحو وعي الإنسان بذاته، بوصفه كيانا مستقلا عن عالم الطبيعة والمادة[3].

وسيرورة العولمة تشكل "قفزة نوعية" وحالة جديدة مختلفة بصورة جذرية، أو هي مرحلة تاريخية حاسمة تتطلب رؤية مفهومية جديدة[4].

1- سوزان حرفي: حوارات مع الدكتور عبد الوهاب المسيري: العلمانية والحداثة والعولمة، آفاق معرفة متحدين، ط01، 2013م، ص : 294.

2- سوزان حرفي: حوارات مع الدكتور عبد الوهاب المسيري، ص:291.

3- المرجع نفسه، ص:292.

4- علي حرب: هكذا أقرأ ما بعد التفكيك، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط02، 2010، ص: 211.

كما يغدو الإنسان في ظل العولمة كائن مهمش لا حضور له، فالعولمة تولي الأولوية للنظام الاقتصادي، وحرية رأس الأموال، والتبادل الحر للسلع، ولكنها لا تبالي بالإنسان، ويبدو أن الإنسان يعاد صوغه حتى يمكن أن تتم عولمته.

3- وسائل الإعلام والاتصال:

شكل تطور وسائل الإعلام والاتصال عبر حقب زمنية متعاقبة وعلى امتداد تاريخ يتسم بعدم القصر، قفزات واسعة، تجسدت انطلاقاتها القوية بمقياس الزمن المتسارع، بداية منتصف القرن العشرين وما تلاها كان لها أثر بالغ في ظهور قنوات فضائية متعددة الأغراض والأساليب غطت عوالم الاتصال المرئي والمسموع والمقروء، لذلك عدت الأنفوميديا قبلة الجماهير.

فما الدافع الذي يؤدي بالجماهير إلى كل هذا الاهتمام الفائق بها؟ وما مدى شفافية هذا التصور؟ وما مدى تأثيرها على إنسان هذا العصر؟

الصورة وتأثيراتها:

نحن نعيش في ثقافة الصورة كما يقال، وطغيانها على الفكر والكلمة، بحيث أدى التطور السريع لتكنولوجيا الإعلام إلى تحول الصورة من مجرد تمثيل الواقع إلى واقع حقيقي، وتعرف عند العديد من المفكرين، ومن أبرزهم على الإطلاق "جان بودربار" ويطلق على هذه الظاهرة ضمنية الصورة أو العلامة.

والصورة إذا لم ترفض كما يرى المسيري فقد تمثل الملجأ الملطف أو المسكن، علامة أو بصمة صنمية، ومع ذلك فهي محدودة للمنزلة الدنيا للعرض دون مفهوم

للاهتمام بالملتبس[1]. «فالصورة إذا لم تعزل تكون مدحية، لاعبة لدور الوسيط أو الملجأ الأخير، لتبرز ما لا يقدر عليه الخطاب في إطار منطق للمعنى»[2].

لذلك يرى "بودربار" أن الصورة اليوم أصبحت هي معيار الواقع ومحك الحكم عليه، فالسلع تطلب بناء على صورتها، والمشتري ترضيه فقط أن تطابقت مع الصورة المعروضة.

وصف "رولان بارت" الحضارة المعاصرة بحضارة الصورة، لأنها تغير من الواقع وتعيد تشكيله من جديد، لذلك حذر الناقد في معرض تحليلاته السيميولوجية للصورة من خطر الصورة، وتأثيرها في حياتنا المعاصرة[3]، بل إن خطر الصورة مضاعف في البدء، لأنها ذات مدى مرجعي ورمزي، ولأنها تنافس الخطاب التفسيري، وأيضا لأن أثرها آني ولأنها مغرية[4].

ومن أبرز العوامل التي ساعدت على انتشار صنمية السلعة في عالمنا المعاصر هي الميديا، إذ غذت المنع الأكبر (Fetishizer)، إذ يتم التعرف على السلع من خلالها، ويذهب "بودربار" إلى أن صنمية الصورة قد طغت على صنمية السلع ذاتها، إذ لم يعد هناك اتصال مباشر بين الناس وبين العالم أو أنفسنا حتى، وذلك لأن جل أنواع الاتصال تحدث عن طريق الصور، يعني أن الوسيط قد طغى على أطراف الاتصال، وطغيان الوسيط/ الصورة هو الصنمية بعينها[5].

1- رشيدة التركي: الجماليات وسؤال المعنى، تر وتقد: إبراهيم العميري، الدار المتوسطية، تونس، تونس، ط01، 2009م، ص: 99.

2- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

3- عمر زرفاوي: الكتابة الزرقاء: مدخل إلى الأدب التفاعلي، دائرة الثقافة والإعلام، الشارقة، الإمارات، (د.ط)، 2013، ص: 111.

4- رشيدة التريكي: الجماليات وسؤال المعنى، ص: 100.

5- المرجع السابق، ص: 114.

الإعلام المعاصر وظيفته تكاد تكون نفسها وظيفة الإيديولوجيا، فكان من المفروض أن ينقل الإعلام الواقع بحذافيره، إلا أن العكس هو الحاصل، إذ أضحى الإعلام يحمل لنا كل أنواع الوهم والخداع، والتلاعب في الصور وفي الأشرطة المصورة.

ففي ثمانينات القرن العشرين يعلن "بودربار" وفاة مجتمع المشهد وبزوغ مجتمع المحاكاة... فعنده نحن نعيش الآن حقبة تحاكي فيها وسائل الإعلام الواقع لدرجة يصبح معها فهم الواقع والذات انعكاسا للصورة الإعلامية، فليس ثمة واقع مستقل عما يبينه الإعلام[1].

يربط "بودربار" بين الصورة والاستهلاك، فقد أصبح ما يحتاجه الإنسان في المجتمع المعاصر، لا تحدده احتياجاته الخاصة وإنما الصورة والدعاية والإعلان. كانت الحاجة الإنسانية هي الدافع لابتكار وسائل إشباعها، لكن في المجتمع الرأسمالي، يتم خلق حاجات وهمية للإنسان، وتتحول هذه الحاجات بمرور الوقت إلى حاجات أساسية[2].

وسائل الإعلام وتأثيرها المباشر على الإنسان من وجهة نظر المسيري

يصنف علماء الاجتماع وسائل الإعلام في خانة تصنيف أطر التنشئة الثانوية، خلافا لمؤسستي الأسرة والمدرسة اللتين تنتميان إلى أطر التنشئة الاجتماعية الأولية والأساسية، وبذلك تكون وسائل الإعلام محدداتها من محددات تنشئة الأفراد اجتماعيا.

إن نظرة "المسيري" إلى وسائل الإعلام، مبثوثة في حديثه عن الحداثة الغربية، وأهم مظاهرها، ومن بين المواضيع التي تطرق إليها المسيري: وسائل الإعلام ومدى تأثيرها على الإنسان.

1- بدر الدين مصطفى: حالة ما بعد الحداثة، الفلسفة والفن، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، مصر، ط01، 2013، ص: 24.

2- بدر الدين مصطفى: حالة ما بعد الحداثة، ص ص: 126-127.

"فالمسيري" يرى أن من أسباب التقدم المادي الذي تحقق في المجتمعات الغربية، أنها جعلت المرجعية النهائية بدأت في التآكل والضمور، وذلك راجع إلى تغول الدولة وتوحش الإعلام[1].

يرى "المسيري" أن الإعلام المتهم الرئيس في تزييف الحقائق وتزوير الحياة السياسية، والتشهير للديمقراطية الزائفة، وذلك أن المترشحين للانتخابات بإمكانهم رشوة وسائل الإعلام. أما المرشح الذي لا يقوم بشراء وسائل الإعلام فمصيره الإهمال والتهميش الإعلامي[2].

أما على الصعيد الاجتماعي والثقافي فإن الإعلام يفرز أنواعا من البرامج، تقوم بدور سلبي في الحياة الاجتماعية، نذكر أهم هذه الإفرازات:

أ- الإعلان:

الإعلان كما يقول أهله ورواده: مسار تثقيفي استهلاكي يسير ذهنيات الناس، دون أن يدروا غالبا في الاتجاه المقرر عالميا من قبل مصممي الإعلانات والموضات.

على ما يبدو أن الإعلام أخطر واقعة اجتماعية وإعلامية وثقافية واستهلاكية في عصرنا، فقد أصبح الإعلان أحد معالم المجتمع الحديث، ولا يمكن الاستغناء عنه، إنه صناعة يزداد ثقلها يوما بعد يوم ومؤسسة قائمة بذاتها.

يضع المسيري الإنسان الذي يظهر في وسائل الإعلام المختلفة بأنه مجرد شيء، وجوهر الإعلان عادة هو سلعة تثير الشهية وتحقق الرفاهية والسعادة أو اللذة الكاملة لمن يحصل عليها.

1- سوزان حرفي: العلمانية والحداثة والعولمة، ص: 200.

2- عبد الوهاب المسيري: دراسات معرفية في الحداثة الغربية، ص: 212.

ونجم الإعلان كما يصنفه "المسيري" لا يعدو أن يكون شيء ضمن كل الأشياء، لا طموح له ولا دوافع إنسانية، بل كل دوافعه تنتمي لعالم الظاهر، بعيدة عن الجوهر، بل إنه يكتب هويته ذاتها من السلعة التي يسوق لها، وأغلب الإعلانات تقوم باستخدام الدافع الجنسي عند الإنسان بشكل مباشر في بعض الأحيان، وغير مباشر في أحايين أخرى.

هذه الإعلانات التي ظهرت في مجتمعاتنا بالفعل، كما يقول المسيري: فالتلفزيون يبث إعلاناته الراقصة التي لا تنتهي، والتي توظف الجنس في بيع كل شيء ابتداء من كريمات الجلد وانتهاءا بالمبيدات الحشرية[1].

ب- الفيديو كليب:

لطالما كانت الأغاني مرتبطة كثيرا بحياة الناس، وكانت معظم الأغنيات تتحدث عن الحب، وكان يرافقها أنواع أخرى من الأغاني كالأغاني الوطنية، والدينية، والأغاني التي تتغنى بالأم وغيرها، كما كان هناك أغان بالفصحى لبعض كبار الشعراء، كإبراهيم ناجي وأحمد شوقي...

ومع التطور السريع، يزداد انفصال القيمة عن حياة الناس، كما يرى المسيري، فيظهر الفيديو كليب وهو امتداد وتطور موسيقى الديسكو، وهو «فيلم سينمائي قصير يحتوي على أغنية، ورقص وشيء يشبه التمثيلية»[2].

والملاحظ أن التنوع في مواضيع الأغاني اختفى، واقتصر فقط على النوع الأول، أي أغاني الحب بين الرجل والمرأة، ومواضيع العذر والخيانة لا غير، وكأن العلاقات بين البشر اقتصرت على هذا النوع من العاطفة.

1- عمرو شريف: ثمار رحلة عبد الوهاب المسيري الفكرية، ص: 142.

2- عبد الوهاب المسيري: دراسات معرفية في الحداثة الغربية، ص: 321.

والفيديو كليب كما اقتصر على موضوع واحد، فإنه كذلك يؤكد من خلاله جانبا واحدا وهو الجانب الجنسي.

ويبدو أن "المسيري" قد تنبه إلى خطورة الفيديو كليب، بما يحمله من رسائل تضر بشبابنا على الخصوص، وذلك لأنه في الماضي كان عالم الرقص والغناء جزءا من عالم مستقل عن عالمنا، هناك من يستمتع به وهناك من يرفضه، ولكن في كلتا الحالتين فهو ليس جزءا من عالمنا، أما الفيديو كليب فهو يقتحمنا في عقر دارنا، ويقدم الرقص باعتباره شيئا طبيعيا عاديا، وجزءا من عالمنا حتى ألفناه[1].

أوليس ما تطالعنا به القنوات العربية على اختلافها وتنوعها من برامج غنائية، ومسابقات لأجمل الأصوات وغيرها، إلى ما يشبه التطبيع، حتى تتحول المغنيات الراقصات إلى جزء من حياتنا اليومية؟ ألم تصبح الراقصات للعديد من الفتيات مثلا أعلى يحتذى به.

وتختفي وسائل الإعلام خاصة المرئية منها بالفيديو كليب، وتحرص على بثه، وأكثر من ذلك نجد قنوات تخصصت في هذا المجال ومحطاتها المليون التي تعمل 48 ساعة كل يوم حتى يترسخ في أذهان الجميع أن الجسد هو المرجعية النهائية، وهو الذي يسبغ معنى لحياتنا[2].

إن الفيديو كليب يختزل الأنثى، بل الإنسان ككل إلى بعد واحد هو جسده، فيصبح هذا الأخير هو المصدر الوحيد لهويته، وهذه الهوية ذات بعد واحد، لا أبعاد لها ولا تنوع فيها، ولكن حركات تحرير المرأة لا تحرك ساكنا لامتهان الأنثى بهذه الطريقة[3].

أم أن هذا الابتذال للمرأة، واختصار أدوارها العظيمة في الحياة، إلى مجرد جسد، يعتبر إبداعا، وحرية في الفكر والتعبير؟

1- عبد الوهاب المسيري: دراسات معرفية في الحداثة الغربية، ص: 323.

2- عمرو شريف: ثمار رحلة عبد الوهاب المسيري الفكرية، ص: 142.

3- عبد الوهاب المسيري: دراسات معرفية في الحداثة الغربية، ص: 325.

يجيب المسيري عن هذا التساؤل: إن الإبداع ليس مطلقا يتجاوز الإنسان، لأن حرية الإبداع لابد أن يقابلها حرية المجتمع في الدفاع عن نفسه وعن قيمه، فإذا كان الفيديو كليب إبداع كما يزعمون، فنحن بصفتنا مجتمعا إنسانيا من حقنا الدفاع عن أنفسنا، وعن أولادنا، يحق لنا تقديم رؤيتنا، والدفاع عن هويتنا باعتبارنا عرب ومسلمين. رؤية مختلفة عن الرؤية الاختزالية المادية، فمن حقنا أن نرفض هذا الوضع ونقف ضده[1].

ج- الأفلام:

يرى "المسيري" بأن الإعلام المرئي خاصة قد تغول وتعملق، وصار بإمكانه التدخل في تعريف الإنسان لنفسه وصياغة أحلامه ورآه، وكذلك في طريقة إدراكه للواقع ولمن حوله.

ويضرب لنا "المسيري" مثالا عن الأفلام الأمريكية التي يستهلكها السواد الأعظم من البشر، وتقوم بإعادة صياغة رؤيتهم لأنفسهم، في إطار دارويني أو فرويدي أو برجماتي.

فأفلام رعاة البقر المسماة (Wstern) مثلا تعبر عن رؤية شاملة كامنة فيها، بشكل يصعب على الإنسان اكتشافه، حيث تنقل لنا رؤية عنصرية بشعة، فيظل الفيلم هو الرائد (Pioneer) الرجل الأبيض الذي يذهب إلى البرية ليفتحها ويستقر فيها، حاملا معه مسدسه فقط ويبرز المنظر الشهير، ترافقه الموسيقى الشهيرة أيضا، حين يقف الإثنان من رعاة البقر في لحظة المواجهة، التي يفوز فيها من يصل إلى مسدسه أولا.

1- سوزان حرفي: الثقافة والمنهج، حوارات مع الدكتور عبد الوهاب المسيري، دار الفكر، دمشق، سوريا، ط02، 2010، ص: 174.

ولعلي قبل اليوم لم أكن أخفي إعجابي بهذه الأفلام التي تعلم المشاهد كل أسس الدارونيية الاجتماعية، وأن الصراع من أجل البقاء سنة الحياة. وأن الحياة لا توهب إلا للأصلح، أي الأقوى والأسرع والأكثر فتكا[1].

هذا الكاوبوي الذي يؤول على أنه الرائد الصهيوني، وأنه الإنسان الأبيض الإمبريالي، وأن الهنود الذين تتم إبادتهم هم نحن العرب والفلسطينيين، وأن البرية هي العالم الثالث بأسره، أرض بلا شعب، أو شعب يراه الإنسان الغربي مادة استعمالية، شيئا يمكنه حوصلته.

هكذا ودون وعي منا ولا إدراك ما يدور من حولنا، فنحن نتقبل هذه الأفلام، بل ونباركها ونحتفي بها أيما احتفاء.

باختصار لقد نجم عن تغول الدولة والإعلام وقطاع اللذة -كما يسميه المسيري- تقويض رقعة الحياة الخاصة، وانكماشها حتى تكاد تحتفي بالنسبة لبعض البشر، كما أن الدولة والإعلام لا تدع الأمور النهائية وشأنها، بل تتدخل فيها وتحاول صياغتا بشكل فعال[2].

وما يلاحظ على أغلبية الأفلام والمسلسلات طغيان الجانب المادي، إذ تروج لأحدث تصاميم البيوت المجهزة بتجهيزات عصرية، وكذلك بالسيارات الآخر موديل، وهذا ما يجعل المتفرج العربي في حالة من الذهول، والانبهار، بحيث يصبح متعطشا لامتلاك مثل هذه الوسائل، مما يجعله مسافرا في عالم الحلم والخيال، ليجد نفسه يحوم في عالم الأشياء/ المادة، متناسيا الأحداث التي يدور حولها الفيلم، وهذا ما يولد لدى المتفرج

1- عبد الوهاب المسيري وعزيز العظمة: العلمانية تحت المجهر، دار الفكر، دمشق، سورية، ط01، 2000م، ص ص: 22-23.

2- عبد الوهاب المسيري وعزيز العظمة: العلمانية تحت المجهر، ص: 28.

نوع من الارتباط الوجداني بكل ما هو مادي، وفي نفس الوقت يجد نفسه، يبتعد عن المغزى الإنساني المبثوث في الأفلام والمسلسلات.

ومن المؤسف فقد تمكنت هذه الأفلام من أغلبية الناس، وأصبح الجميع في صراع محموم لمحاولة تجسيدها على أرض الواقع، كما سادت ثقافة السلع، وثقافة الإغواء والعري، فتهاوت الأخلاق وسادت مظاهر التسلع والتشيؤ والاغتراب.

د- أفلام الكرتون:

تنبه المسيري إلى أن أفلام الكارتون تعيد صياغة وجدان ورؤية أطفالنا، ويضرب لنا مثالا بالسلسلة "توم وجيري" التي يعشقها الصغار والكبار على السواء، حيث يقوم الفأر اللذيذ الماكر باستخدام كل الحيل التي لا يمكن الحكم عليها أخلاقيا، فهي لذيذة وذكية وناجحة للقضاء على خصمه القط الغبي، ويلاحظ المسيري أن القيم المستخدمة هنا قيم نسبية وظيفية برجماتية لا علاقة لها بالخير أو بالشر، قيم تشير إلى نفسها وحسب، ولا فرق لديها بين الظاهر والباطن.

كما أن الصراع بين الاثنين لا ينتهي، فهو يبدأ ببداية الفيلم ولا ينتهي بنهايته، فالرؤية الكامنة التي يقدمها هذا الكرتون عن العالم، إن هو إلا غابة داروينية مليئة بالذئاب التي تقمص القط والفأر أدوارهم[1].

والشيء البديهي المعروف أن وظيفة القط هي حراسة المنزل، بينما وظيفة الفأر هي تخريبه وسرقته، والمنزل هو عالم الإنسان، والفأر يرمز لعالم الطبيعة والمادة الخالي من القيم، وفي انتصار الفأر جيري على القط توم هو انتصار لعالم الطبيعة والمادة على عالم الإنسان.

1- عبد الوهاب المسيري وعزيز العظمة: العلمانية تحت المجهر، ص :24.

ألا يمثل هذا إذعان الإنسان لقوانين الطبيعة والمادة المنفصلة عن القيمة، بدلا من التمسك بالقيم والمثاليات الإنسانية، ومن هنا فإن أطفالنا تستدرج منذ الصغر حتى يترسخ في أذهانها وتستبطن هذه الرؤى المادية دون وعي منها[1].

2- العلمانية:

نشأت "العلمانية" في سياق التنوير الوضعي الغربي، تحريرا للمجتمع البشري من ضوابط وحدود الشريعة "الإلهية"، فهي ثمرة من ثمرات عقلانية التنوير الوضعي الذي أحل العقل والتجربة محل الله والدين وجعل من الإنسان مادة تركيبية، ولقد انبهر البعض من مثقفينا المحدثين بالعلمانية الغربية فتبنوها ودعوا إلى سلوك طريقها.

فحاول "المسيري" تناول قضية العلمانية من منظور جديد ليعيد صياغة الظاهرة في المشهد الثقافي العربي، حيث قامت دراسته على التفرقة بين ما يسميه "العلمانية الجزئية" و"العلمانية الشاملة"، أيضا إشكالية تعريف العلمانية والأسباب التي ساهمت في تقلص الحقل الدلالي، وأضعفت قيمتها التفسيرية، وقد عرض في ثنايا ذلك لآراء العلمانيين العرب حول تعريف المصطلح، وأيضا كيف يتحول العالم (الإنسان والطبيعة) إلى مجرد مادة محض، ليبين لنا "المسيري" أثر هذه الأيديولوجيات والأفكار على العالم العربي، فهذه التصورات –حسب المسيري– هي إطار معرفي نهائي للحضارة الغربية، فكيف سيكون أثره على الثقافة العربية التي لها مقومات وأسس سائدة لهذه الحضارة المعادية للإنسان والتاريخ.

وانطلاقا من هذه الأسس التي يبنى عليها "المسيري" فكرة نقده للعلمانية ورفضه للرؤية الغربية للكون، وفي الوقت نفسه دعوة للاعتماد على فهم الظواهر والأطر التي نشأت فيها، ورفض الرؤية الحداثية الغربية هو سبب كونها غير إنسانية.

1- عبد الوهاب المسيري: دراسات معرفية في الحداثة الغربية، ص: 266.

ترد في المعجم الفكري والسياسي العربي عدة مصطلحات، ومن أكثرها شيوعا مصطلح "العلمانية" ترجمة لكلمة (سيكولازيم) (Secularism) استخدم هذا المصطلح لأول مرة مع نهاية الحرب 1648 بداية ظهور الدولة القومية الحديثة، وهو تاريخ معتمد لمولد الظاهرة العلمانية في الغرب[1].

ومن أهم المصطلحات في الخطاب التحليلي والاجتماعي والسياسي والفلسفي، فهذا المصطلح بعيد كل البعد عن ذلك الوضوح وهذا "الأمر" راجع إلى إشكالية العلمانيين، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، وجوهر هذه الإشكالية أن مصطلح "علمانية" (سواء في الخطاب التحليلي الغربي أم العربي).

1- العلمانية الجزئية: رؤية جزئية للواقع لا تتعامل مع الكلية والنصائية (المعرفية)، ومن ثم لا تتسم بالشمول، فهي رؤية تذهب إلى وجوب فصل الدين عن عالم السياسة، وربما الاقتصاد، وهو ما يعبر عنه بعبارة «فصل الدين عن الدولة».

2- العلمانية الشاملة: رؤية شاملة للعالم ذات بعد معرفي (كلي ونهائي) نحاول بكل صرامة تحديد علاقة الدين والمطلقات بكل مجالات الحياة[2] (فصل كل القيم الإنسانية والأخلاقية والدينية عن مجمل حياة الإنسان في جانبها العام والخاص).

فقبل الغوص في المعنى الواسع للعلمانية الشاملة يجب أولا دراسة الأسباب التي أدت إلى الخلط في الحقل الدلالي **لمصطلح العلمانية**.

1- عبد الوهاب المسيري وعزيز العظمة: العلمانية تحت المجهر، ص: 12.

2- عبد الوهاب المسيري: العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، مج01، دار الشروق، القاهرة، مصر، ط01، 2002م، ص ص: 219-220.

وكما يرى "المسيري" من المفيد التمييز بين المرجعية المتجاوزة والمرجعية الكامنة[1]، فالإنسان والمجتمع –على حد سواء– له مرجعيته، فالمرجعية هي الفكرة الجوهرية التي تشكل أساس كل الأفكار في نموذج.

والركيزة النهائية الثابتة له، التي لا يمكن أن تقوم برؤية العالم دونها فهي ميتافيزيقيا النموذج والمبدأ الواحد الذي ترد إليه هذه الأشياء.

أما بالنسبة للمرجعية المتجاوزة فيعني بها "المسيري" هي نقطة خارج عالم الطبيعة مجاوزة لها وهي ما نسميها (المتجاوزة) للطبيعة والتاريخ والإنسان، وهذه النقطة المتجاوزة في النظم التوحيدية هي الإله الواحد المنزه على الطبيعة والتاريخ الذي يحركهما ولا يحل فيهما.

كل هذا يعني أن الإنسان يحوي داخله بشكل مطلق الرغبة في التجاوز ورفض الذوبان في الطبيعة.

أما "المرجعية الكامنة" في العالم الطبيعة أو الإنسان ومن هنا تسميها بالمرجعية الكامنة ينظر للعالم أنه يحوي داخله ما يكفي لتفسيره دون حاجة إلى اللجوء إلى اي شيء خارج النظام الطبيعي[2].

إشكاليات تعريف العلمانية:

1– إشكالية تعريف العلمانية باعتبارها فصل الدين عن الدولة:

هذه العبارة ترجمة بالإنجليزية (Spration of chorch and state) تعني هذه العبارة فصل المؤسسات الدينية (الكنيسة) عن المؤسسات السياسية، وهذا حصر للعلمنة في المجال السياسي وربما الاقتصادي، فواقع الإنسان يتكون من بنيتين البنية الظاهرة والبنية

1– عبد الوهاب المسيري: دراسات معرفية في الحداثة الغربية، ص: 53.

2– عبد الوهاب المسيري: الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، ص ص: 52–54.

الكامنة، فالأولى يشار إليها بالجزئية والأخرى بالكلية وهي تحيط بالأولى وتشملها. يقول "المسيري" إن الأولى إذ هي مجرد إجراءات تشكل تبديا للثانية، ولا يمكن فهمها حق الفهم إلا بالرجوع إلى الدائرة الأشمل، لأن هذه الدائرة الأكبر هي المرجعية النهائية فهي تجسيد للعلمانية «فصل الدين عن الدولة».

فعملية فصل الدين عن الدولة عملية حتمية في جميع المجتمعات، إلا تلك المجتمعات الموغلة في البساطة والبدائية، ففي القبيلة الرئيس هو النبي والساحر والكاهن، والطقوس اليومية دينية، أما بالنسبة للمجتمعات المركبة هناك تمايز بين السلطات أو المجالات[1].

أيضا في الإمبراطوريات الوثنية التي يحكمها ملك متأله، فإن ثمة تمايز بين الملك المتأله وكبير الكهنة، وقائد الجيوش، فلا يوجد توحد بين المؤسسة الدينية والسياسية في أي تركيب حضاري وسياسي مركب، ولا توحد بين مؤسسة الشرطة خاصة بالأمن الداخلي والجيش موكل بالأمن الخارجي، في الدولة الحديثة كذلك لا تتوحد كل من المؤسسة الدينية والمؤسسة التعليمية.

وفي العصور الوسطى المسيحية، وجدت سلطة دينية وأخرى زمنية (النظام الإقطاعي) كان هناك من ينشغل بأمور الدين ومن ينشغل بأمور الدنيا كل هذا داخل الكنيسة.

وفي قول رسول الله (صلى الله عليه وسلم): «**أنتم أعلم بأمور دنياكم**»، ففي واقع الأمر يقرر مثل هذا التمايز المؤسسي (فالقطاع الزراعي حيث يمكن للمرء أن يؤثر النخل أولا حسب مقدار معرفته العلمية الدنيوية وما يمليه عليه عقله والملابسات المحيطة به، متحررا في بعض الجوانب من المطلقات الدينية والأخلاقية)، ومن هنا نميز بين الوحي

1- عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، ص: 17.

الذي لا يمكن الحوار بشأنه، وبين عملية الزراعة، فهنا تمايز بين المؤسسة الدينية والمدنية.

ومع تعقد تركيبة الدولة الإسلامية تزايد التمايز بين المؤسسات والفصل فيما بينها، فعملية الفصل بين الدين عن الدولة، عملية مرفوقة بمعظم المجتمعات المركبة، فأنصار العلمانية الجزئية يقرون بأنه لا تعارض بين العلمانية والتدين وبإمكانهما التعايش معا، – هذا في حقيقة الأمر– إن كان المعنى هو التمايز بين المجال السياسي والاقتصادي عن المجال الديني فقط، فأعداء العلمانية إن تأكدوا «أن فصل الدين عن الدولة» مسألة تنطبق على الآليات والإجراءات الفنية وحسب، سيقبلون هذا الفصل طالما أن المرجعية النهائية هي مرجعية متجاوزة للدنيا وللرؤية النفعية النسبية المادية[1].

ومع حصر بعضهم نطاق العلمانية في الدائرة الضيقة وحسب، واستبعدوا الدائرة المعرفية المرجعية الأشمل، فلابد من السؤال عن الإطار المعرفي الكلي والنهائي الذي تتم في إطاره عملية الفصل، وقد أدى هذا إلى عزل مصطلح "علمانية" عن أي مرجعية نهائية، وأصبح يشير إلى مجموعة من الإجرءات، مع أن هذه الأخيرة يختلف مدلولها باختلاف مرجعياتها ولا يتحدد المصطلح إلا بالعودة إليها[2].

2– إشكالية تعريف العلمانية باعتبارها مجموعة أفكار وممارسات ومخططات واضحة محددة لا باعتبارها عملية بنيوية كامنة:

البعض يتصور أن عمليات العلمنة عمليات اجتماعية وسياسية وفكرية، تتم من خلال مخطط ثقافي مسبق ومن خلال آليات وممارسات واضحة.

1– عبد الوهاب المسيري: العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، ص ص: 17–20.

2– عبد الوهاب المسيري وعزيز العظمة: العلمانية تحت المجهر، ص: 17.

أي تصور البعض أنها ليست ظاهرة تاريخية، شاملة فهي ظاهرة واضحة (مثل مصادرة أموال الكنيسة وإشاعة الإباحية)، أي يمكن تحديدها والتصدي لها، وتناقش من المنظور الاختزالي في إطار نقل الأفكار والتأثر، فينظر إلى العلمانية على أنها مجموعة من الأفكار الغربية صاغها بعض المفكرين الغربيين، وقام بعض الناس بتطبيقها، ثم قلدوا من طرف الآخر مع اتساع نطاق التقليد وانتشار العلمانية[1].

وانطلاقا من هذا التصور الاختزالي تصبح مهمة من يود التصدي للعلمانية هي البحث عن الأفكار والممارسات العلمانية الواضحة، ومهمة من يبغي الإصلاح ببساطة استئصال جزء من هذه الأفكار والممارسات عن طريق إصدار تشريعات سياسية معينة (يساعده في هذا البوليس السري والمخابرات العامة)، فأفكار العلمانية الواضحة تساعد على تقبل الناس للمثل العلمانية، ولكن يظل تصور العلمانية مجموعة أفكار وممارسات واضحة تصورا ساذجا ويشكل اختزال وتبسيط الظاهرة العلمانية وتاريخها[2].

وهذه الرؤية تتجاهل بعض الحقائق:

أ- **النماذج الطبيعية:** هذه النماذج تتواجد بشكل كامن في أي مجتمع بشري، وهي ضرورية وأساسية في الوجود الإنساني، أما على المستوى الفكري فالأفكار العلمانية كامنة في أي مجتمع.

ب- أن أية جماعة إنسانية على قدر ما تكون عليه من تدين وتمسكها بمبادئها، إلا أنها في كثير من الأحيان تتعامل مع الزمان والمكان والطبيعة والجسد من خلال إجراءات زمنية صارمة دون أي تجاوز، فبناء بيت للعبادة يتطلب اختيار عمال لهم كفاءة وجدارة في أدائهم المهني دون النظر إلى المستوى العقائدي أو الأخلاقي، نظرا فقط إلى مدى تأثير على المستوى المعني، رغم اختيار هؤلاء العمال حسب المعيار الزمني إلا أن الهدف هو

1- عبد الوهاب المسيري: دراسات معرفية في الحداثة الغربية، ص: 53.

2- عبد الوهاب المسيري: العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، ص: 21.

بناء بيت لإقامة الشعائر الدينية، وليس الربح المادي، فالبناء وسيلة وليس غاية، وعناصر العلمنة موجودة في المجتمع، في الهامش وفي حالة كمون، ويمكن أن تنتقل من الهامش إلى المركز وهي الكمون إلى التحقيق إن ظهرت اللحظة التاريخية والظروف الاجتماعية والسياسية وساد الجو الفكري المناسب.

ج- السلوك الإنساني مركب لأقصى درجة، وما يحدده ليس العوامل الواضحة والبرامج المحددة وحسب، فظهور العناصر الكامنة وغير الواعية في تشكيل سلوك إنساني قوي، بل إنها أقوى كثيرا من العوامل الواضحة[1].

د- علاقة الدين المسيحي بالمجتمع الغربي علاقة مركبة، العقيدة المسيحية لا يمكن اختزالها في هذا النص «اتركوا ما لقيصر لقيصر وما لله لله»، وهي رؤية كاملة للكون شكلت الإطار المعرفي والحضاري الذي كان يتحرك داخله العالم الغربي لمدة طويلة، وظهور العلمانية في الغرب لا يرجع إلى فساد رجال الدين، أو إلى الارتباط الوثيق بين مؤسسات الكنيسة ومؤسسات الإقطاع الغربي، أو إلى رفض الكنيسة للثورة العلمية، فهي مرتبطة بتحولات بنيوية عميقة في عالم الاقتصاد والسياسة ثم في مجالات أخرى[2].

فالعلمانية ثمرة لعمليات كثيرة متداخلة لم يدرك من ساهم في ظهورها ومن تفاعل معها مدى تأثيرها في رؤية الإنسان لنفسه ولله وللطبيعة، فبعضها ظاهر واضح وجلي والآخر بنيوي كامن.

3- إشكالية تصور العلمانية باعتبارها فكرة ثابتة لا متتالية نماذجية أخذت في التحقق:

مما زاد مصطلح "العلمانية" قصورا ظن الناس أنها فكرة ثابتة، أو مخطط واضح المعالم، وليس لها تاريخ، بينما في الواقع نموذج إدراكي كامن، تفرعت عنه متتالية

1- محمد علي البار: العلمانية جذورها وأصولها، دار القلم، دمشق، سوريا، ط01، 2008م، ص: 53.

2- عبد الوهاب المسيري: العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، ص: 23.

نماذجية فعلمية العلمنة في المراحل الأولى تختلف عنه في المراحل الأخيرة، فالمجالات التي تتم علمنتها في المراحل الأولى محدودة لا تتجاوز بعض جوانب رقعة الحياة العامة، أما في المراحل التالية يأخذ في الاتساع وتتزايد حدته فيغطي مزيدا من المجالات، وقد ساعد على هذا عدة عناصر.

- ✓ في عصر النهضة مع ظهور العلمانية ظهر داخلها نموذجان، الأول: نموذج متمركز حول الإنسان الإيمان بالإنسان المطلق وبمركزيته في الكون، أي أسبقية الإنسان على الطبيعة. أما النموذج الثاني: متمركز حول المادة ويؤمن أن الإنسان جزء لا يتجزأ من الطبيعة، أسبقية الطبيعة على الإنسان، فالمرجعية النهائية ليست إنسانية وإنما طبيعة مادية، فالصراع قائم بين النموذجين، ولكنه لابد أن يزال لحساب النموذج الثاني المتمركز حول الطبيعة المادية (ذلك لأن الإنسان مركز الكون في النموذج الأول)، لا يستند إلى أي أرضية فلسفية راسخة، ومع غياب المرجعية المتجاورة، لم يبق إلا عالم الطبيعة/ المادة. وتاريخ الفلسفة الغربية هو تاريخ القضاء على هذه الثنائية.
- ✓ مع بداية أزمة الحضارة الغربية الحديثة، كانت أولى وأهم الاستجابات المنهجية لحل هذه الأزمة هي الفكر الاشتراكي، وجعل الرأسمالية مفهوما مركزيا ونموذجا تحليليا لتفسير ما يحدث في العالم الغربي وفي العالم كله. وقد طور "لينين" هذا النموذج مع تصاعد أزمة الحضارة الرأسمالية.
- ✓ ظهرت في المجتمعات الاشتراكية السمات نفسها التي تتسم بها المجتمعات الصناعية الرأسمالية من اغتراب واستغلال، وقد كان علماء الاجتماع الغربي يتنبأون بما يسمى "التلاقي" بين كل المجتمعات الصناعية، الرأسمالية، الاشتراكية[1].

1- عبد الوهاب المسيري: العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، ص: 31.

- ✓ بدأ المطلق الإنساني داخل المنظومة الاشتراكية بالضمور، وهي بدورها تحوي داخلها نفس التناقض الكامن في الحضارة العلمانية منذ عصر النهضة.
- ✓ في المراحل الأولى من تطور العلمانية يلاحظ أن الدولة القومية لم يتم فيها تطوير الجهاز الأمني والتربوي، بدورها كانت دولة جزئية لا تتسم بالشمولية، أيضا لم يتطور قطاع اللذة (سينما، مجلات، شركات سياحية، موضة...الخ)، والإعلام وهذا يعني أن نواحي حياة الإنسان بقيت بمنأى عن عمليات العلمنة، التي كانت مقتصرة على الاقتصاد والسياسة.

فمصطلح "علمانية" قد عرف في المراحل الأولى في متتالية العلمنة (في النصف الثاني من القرن التاسع عشر)، وذلك قبل أن تكتمل معظم حلقاتها، وقبل أن تتحقق بعض إمكاناتها، وقبل أن تتبلور نتائجها على أرض الواقع والتاريخ، ولذا نجد هناك حديثا عن فصل الدين عن الدولة، وعدم التدخل في حياة الإنسان الخاصة، واحترام الدين والقيم (وهذه جميعا من سمات العلمانية الجزئية)، وأما ما حدث على أرض الواقع فقد تجاوز ذلك تماما، الأمر الذي جعل الدال "علمانية" قاصرا عن الإحاطة بمدلوله"[1].

رؤية عبد الوهاب المسيري المعرفية للعلمانية:

تنطلق رؤيته الابستيمولوجية من فصل تام بين المنهج العلمي المطبق على الإنسان، وذلك المطلق على الحيوان، فرؤيته المعرفية لها إجابات كلية ونهائية عن الأسئلة المطروحة والبعد الكلي النهائي كامن في أي فعل إنساني.

1- عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، ص ص: 32-39.

فالباحث في معالجته للمصطلح اعتمد على التعريف المعرفي، أي كلي ونهائي، فهي رؤية تسلم بوجود قاعدة خلفية قيمة لجميع الأفكار، أي بعد معرفي لأي خطاب تحليلي[1].

طرحنا فيما سبق العناصر التي رأى الدكتور أنها من مكونات العلمانية، التي حللها وأوردها الباحث، وكما يقول أيضا أن مصطلح العلمانية خلافي جدا ومن أكثر المصطلحات إثارة للفرقة والاختلاف، وذلك في كتابه القيم "**العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة**"، ويرى المسيري أن هناك مفهومان للعلمانية في دائرتين متداخلتين، التي ذكرناها سابقا، الدائرة الصغيرة (العلمانية الجزئية) والثانية شاملة وكبيرة وتحيط بالأولى.

فمن الصعب تجاوز مصطلح شائع مثل "العلمانية" أصبح جزءا أساسيا في الخطاب التحليلي في مجال السياسة والعلوم الإنسانية بشكل عام، ولذلك عمد الباحث إلى إعادة تعريف من أجل تفسير كل جوانب الواقع والظواهر المختلفة دون اختزال، فحين تتحدث عن العلمانية بشكل عام دون تمييز بين المستويات المختلفة، فينقسم العالم إلى شكل مستقطب إلى علماني وغير علماني، أو علماني وإيماني، فنجد أنه من خلال دراسته أعاد كثيرا من المفاهيم والمصطلحات وعرفها من جديد، بما في ذلك مصطلح "العلمانية" حيث فرق بين ما يسميه التعريفات الوردية (تعبر عن توقعات) أو تعريف مثالي كما عرفت الحداثة على سبيل المثال، لكن الرؤية العلمية الحقة تتطلب أن يعاد تعريف الحداثة على ضوء ما تحقق في أرض الواقع.

فهذا الخلط بين التعريفات الوردية وما تحقق بالفعل على أرض الواقع، كان دافعا ليبحث الدكتور عن تعريف جديد للعلمانية.

1- عبد الله إدالكوس: في نقد الخطاب الحداثي عبد الوهاب المسيري ومنهجية النماذج، ص: 63.

وأيضا أسباب أخرى سنقوم بذكرها لاحقا، منها عدم الخوض في التعريف الجامع والشامل لمصطلح العلمانية، فاعتمد الكثير من العلمانيين العرب على لفتات مست القليل فقط من جوانبها، وعدم الخوض أيضا في المرجعية الأساسية للعلمانية، عدم الاهتمام ودراسة علاقة العلمانية والحروب العالمية مثلا والإمبريالية، فهذه كلها عبارة عن ترسانة مفاهيمية تواجهنا في الإحاطة بمصطلح العلمانية، وعدم الإلمام بالصورة وملامحها التي قدمها لنا المسيري في عمله أي بما تعلق بالعلمانية.

فلا يمكن فصل المفاهيم عن إطارها الحضاري والخلفيات الفلسفية التي أفرزتها، لكن تم نقل المفاهيم أو النماذج التفسيرية بلغة "عبد الوهاب المسيري" لكي يتم التعاطي مع هذه المصطلحات.

الدلالة اللغوية للعلمانية:

كلمة علمانية ترجمة لـــ (Secularism) المشتقة من الكلمة اللاتينية (Seaculon)، وتعني العصر، الجيل أو القرن، ولها معان أخرى منها "العالم" و"الدنيا" مقابل الكنيسة.

في قاموس **أكسفورد (Oxford)** أن العلمانية هي «العقيدة التي تذهب إلى أن تكون الأخلاق لصالح في هذه الحياة "الدنيا" واستبعاد كل الاعتبارات الأخرى المستمدة من الإيمان بالله أو الحياة الأخرى»[1].

يتضمن هذا الحديث: استبعاد الاعتبارات أو المسلمات المستمدة من الأسس الدينية «الإيمان بالإله أو الحياة الأخرى»، أي استبعاد المبادئ الأخلاقية وتعوض بأمور هادية نسبة لصالح البشر، أي فصل الدين عن الأخلاق.

في اللغة الفرنسية نجد كلمة (Haique) والتي تعني «النظام السياسي المتميز بإقصاء النفوذ الكهنوتي عن الدولة»، تتخذ موقف سياسي من الكنيسة وهو موقف حاد،

1- عبد الله إدالكوس: في نقد الخطاب الحداثي، ص: 64.

وهذا «على عكس كلمة "سيكولار" الإنجليزية، وهي ليست قاطعة أو حادة في دلالتها بهذا الشكل».

في اللغة العربية ترجمات عديدة لـــ "سيكولار" و"لاييك":

- ✓ العلمانية نسبة إلى العلم.
- ✓ العلمانية نسبة إلى العالم.

الدنيوية "نسبة إلى الدنيا"، ثم الزمنية نسبة إلى الزمن، والاشتقاق الأقرب إلى الصواب، "العلمانية" نسبة إلى العالم، والأدق هي الترجمة الصحيحة للكلمة هي "الزمانية"، لأن اللفظ الذي يدل عليها في اللغات الأجنبية، أي (Secular) مشتقة من كلمة تعني القرن (Seacalum)، بالنظر إلى الاشتقاق اللاتيني، فهذا أقرب إلى الصواب، حسب رأي عدد من الباحثين نذكر منهم "عبد الوهاب المسيري".

وفي معجم علم الاجتماع المعاصر لـــ "توماس فورد هولت": «من الحكمة في تقديري أن نستخدم كلمة علمانية لنشير إلى الاعتقادات والممارسات التي لا علاقة لها بالجوانب النهائية للحياة الإنسانية، ومن ثم فالعلمانية ليست معادية للدين ولا هي بديل للدين، إنها مجرد قطاع واحد من قطاعات الحياة»[1].

في هذا التعريف الأخير، نجد أن معظم التعريفات العربية موافقة لمضمون تعريف "توماس فورد هولت" (Thomas ford hoult)

تعريف العلمانية عند العلمانيين العرب:

نذكر من هؤلاء أمثلة وذلك لنبين الحدود التي قامت عليها تعريف العلمانية عندهم:

1- عبد الله إدالوكس: في نقد الخطاب الحداثي عبد الوهاب المسيري ومنهجية النماذج، ص ص: 64-66.

يقول "محمد أحمد خلف الله": «العلمانية حركة فصل السلطة السياسية والتنفيذية عن السلطة الدينية، وليس فصل الدين عن الدولة».

أما "حسين أحمد أمين" فيتحدث عن "المسيحية العلمانية"، أي من واجب المسيحية أن تهتم بالدنيا اهتماما بالآخرة، وأن تتاح للإنسان من عالمه المادي فرص تعزيز القيم المسيحية.

ويعرفها "أحمد خلف الله": «أنها حركة فصل السلطة السياسية والتنفيذية عن السلطة الدينية وليست فصل الدين عن الدولة».

ويرى "فؤاد زكريا" أنها: «دعوة إلى الفصل بين الدين والسياسة»[1].

فيصف "عبد الوهاب المسيري" هذه التعريفات بأنها جزئية ومحدودة ومحصورة في دائرة ضيقة، وهي دائرة فصل الدين عن الدولة، وهي تعبير عن طموحهم والملامح الجوهرية للإنسانية، فهي تعبير عن طموح ثنائي مادي وروحي، بل لعلها منطلق صالح للتحديد الديني، فهم حسب رأي "المسيري" أنهم لم يخرجوا عن مفهوم العلمانية الجزئية لا العلمانية الشاملة.

ليصل "المسيري" ويقول: «إن العلمنة هي "الترشيد المادي" أي إعادة صياغة الواقع المادي والإنساني في إطار نموذج الطبيعة/ المادة، بالشكل الذي يحقق التقدم المادي (وحسب)، مع استبعاد كل الاعتبارات الدينية والأخلاقية والإنسانية، وكل العناصر الكيفية والمركبة والغامضة والمحفوفة بالأسرار /.../، ويمكن القول أنه بعد أن تصل المتتالية "العلمانية الشاملة" إلى التحقق في معظم حلقاتها، تصفى الثنائيات، وتصفى بذلك تركيبة الإنسان ومقدرته على التجاوز (تجاوز الطبيعة/ المادة، وذاته الطبيعة/ المادية) فيختفي

1- محمد علي البار: العلمانية جذورها وأصولها، ص ص: 36-38.

الإنسان الفرد، الحر، المسؤول أخلاقيا واجتماعيا ويذوي كيانه كمقولة مستقلة عن عالم الطبيعة/ المادة»[1].

تتعدد المراكز وسيلة كل شيء في قبضة الصيرورة، فتختلط الأطراف بالمراكز، وتطغى النسبية، فيصبح العالم مصطلح تقف فيه جميع الكائنات على السطح، وتصفى فيها كل الثنائيات، رقص حر للدوال فلا حكمه أسس أو مرجع فتصبح كلمة إنسان دالا بلامدلول أو متعدد المدلولات، فهو انتقال من الحداثة والحلولية المادية الصلبة إلى عصر ما بعد الحداثة والحلولية المادية السائلة، فهذا هو ما أسماه الدكتور "بالعلمانية الشاملة"، حيث يتم فيها تصفية الإنسان باسم الطبيعة[2].

ويتحول الإنسان إلى كائن وظيفي أحادي البعد، ومن ثم يمكن توظيف "حوسلة"[*] كل الواقع المادي، الإنساني بكفاءة عالية، إلى أن يتحقق حلم اليوتوبيا التكنولوجية «نهاية التاريخ».

ويؤدي الترشيد المادي إلى اختفاء الحيز الإنساني والانكسار الكامل للتجاوز، ومن ثم فهو شكل من أشكال العلمنة الشاملة (يختفي مفهوم الإنسانية في ظل العلمانية الشاملة)، ويهدف كل من العلمنة والترشيد المادي إلى تحويل الطبيعة والإنسان إلى وسيلة أي حوسلتها، وكل هذا يؤدي إلى تحييد العالم، أي أن العالم يصبح مادة محضا لا تحوي غرضا ولا غاية ولا هدفا ولا معنى ولا مركز، سيادة المعايير الكمية والقيمة المادية على الحياة الإنسانية.

1- عبد الوهاب المسيري وعزيز العظمة: العلمانية تحت المجهر، ص: 122.

2- عبد الوهاب المسيري: رحلتي الفكرية في البذور والجذور والثمر، شركة الأمل، القاهرة، مصر، ط01، 2000م، ص: 298.

*- حوسلة الإنسان بمعنى تحوله إلى وسيلة وهي مرتبطة بمفهوم الترشيد الذي اعتباره "ماكس فيبر" من أهم سمات الحضارة الغربية.

وهذا ناتج عن كون العلمانية إفراز طبيعي للفلسفات المادية، محملة بمضامين الفكر الفلسفي الوضعي[1].

العلمانية في خطاب عبد الوهاب المسيري:

صياغة مصطلح "العلمانية الشاملة" أنه وصف لوضع المجتمع العلماني، فهي إيديولوجية طامسة للقيم والإنسان، فلا تصالح مع الدين أو الإنسان أو الأخلاقيات الثابتة، فهي محاولة اختزال حياة الإنسان في البعد المادي.

ويرى "المسيري" أن موضوع "العلمانية" أصبح موضوعا متدهورا، فبدلا أن يتجه الدارسون إلى محاولة تعريفها تعريفا مركبا شاملا يتفق مع تجربتنا التاريخية ومع رؤيتنا لذواتنا وللآخر، تحولت القضية إلى مناقشة متى نشأت العلمانية؟ وهل هي محلية أم مستوردة وهل العلمانية نسبة للعالم أم العلم، أي ثمة خلاف بشأن جوانبها؟ كما ازدادت تدهورا عندما انقسم الدارسون بشأنها بين مؤيد ومعارض[2].

وتعرض كثير من التعريفات "للعلمانية" على أنها ظاهرة غريبة وحسب، وأهملت دراسة المجتمعات العلمانية المختلفة في الغرب، والتطورات السلبية والإيجابية التي ظهرت فيها عبر السنين، وتجاهلت معظم التعريفات الظواهر المصاحبة لظهور العلمانية، مثل الإمبريالية والحروب العالمية والنمط الاستهلاكي والحركات الشمولية، أيضا لم يتعرض أحد للتراث الغربي في نقد العلمانية، وما بعد الحداثة، وما أدت إليه من تفسخ المجتمعات وتآكلها وبداية انهيارها، ففكرة العلمانية أصبحت فكرة ضمن أفكار أخرى، وأصبح تاريخها جزءا من ضمن تاريخ هذه الأفكار والرؤى وتم تجاهل عمليات العلمنة البنيوية الكامنة المسؤولة عن تحول المجتمعات.

1- عبد الله إدالوكس: في نقد الخطاب الحداثي عبد الوهاب المسيري ومنهجية النماذج، ص ص: 70-72.

2- عبد الوهاب المسيري وعزيز العظمة: العلمانية تحت المجهر، ص ص: 50-51.

فحسب رأي "المسيري" هذه التعريفات تعطي قائلها راحة نفسية، ولكنها ليست تعريفات تحاول وصف الواقع وتفسيره، وإنما هي أحكام أخلاقية تعكس لنا المواقف النفسية والأخلاقية من ظاهرة العلمانية، فهي في حقيقة الأمر متطورة في المجتمعات الغربية ذاتها التي طبعت العلمانية منذ عدة قرون[1].

يذهب الدكتور "عبد الوهاب المسيري" إلى أن هناك علاقة وطيدة بين العلمانية الشاملة، حيث يقول عنها «أنها متتالية تبدأ بعالم الاقتصاد الذي يصبح موضع الحلول، فمنظومة التحديث والعلمنة الغربية تتميز عنده بأن المبدأ الواحد (Le principale) المنظمة للكون ليس مفارقا له أو منزها عنه، متجاوزا له وإنما كامن حال فيه»[2]. والإمبريالة النفسية، إذ يرى أن العلمانية الشاملة هي النظرية وأن الإمبريالية هي التطبيق، فهما وجهان لعملة واحدة، فالإمبريالية هي النتيجة الحتمية للعلمانية الشاملة التي تنزع القداسة عن العالم وتفصله عن كل القيم الأخلاقية والإنسانية وتحوسل الطبيعة والإنسان وتهيمن عليهما[3]. وكما يرى الدكتور أن: "**العلمانية الشاملة والإمبريالية صنوان**".

رغم أن الإنسان الغربي بدأ مشروعه التحديثي بالنزعة الإنسانية (الهيومانية) التي همشت الإله ووضعت الإنسان في مركز الكون، لكن شأنها شأن أية فلسفة مادية ترى أن الإنسان هو إنسان طبيعي/ مادي، يضرب بجذوره في الطبيعة/ المادة، لا يعرف حدودا أو قيودا، ولا يلتزم بأية قيم معرفية أو أخلاقية، فهو مرجعية ذاته، ولكنه في نفس الوقت يتبع القانون الطبيعي، فهو كائن غير قادر إلا على التمركز حول مصلحته، ويحتكم إلا الأخلاقيات القوة المادية.

1- محمد علي البار: العلمانية جذورها وأصولها، ص ص: 49-50.

2- أحمد مرزاق: "موقف النقد الأدبي المعاصر من المنهج الغربي المسيري نموذجا"، أوراق فلسفية، ع20، ص 262.

3- صباح قارة: إشكالية تشيؤ الإنسان في الحداثة الغربية من منظور عبد الوهاب المسيري، مذكرة مكملة لنيل شهادة الماجستير، جامعة فرحات عباس، سطيف، الجزائر، 2012، ص ص:135-136.

ب: بدلا من مركزية الإنسان في الكون تظهر مركزية الإنسان الأبيض أو (الأصفر أو البني...الخ) بدلا من الدفاع عن مصالح الجنس البشري يتم الدفاع عن مصالح الجنس الأبيض، بدلا من ثنائية الإنسان الطبيعة/ المادة وتأكيد أسبقية الأول على الثاني تظهر ثنائية الإنسان الأبيض في مقال الطبيعة/ المادة وبقية البشر الآخرين بدل الاحتكام للقيم الإنسانية تستخدم القوة، ويصبح هم هذا الإنسان الأبيض هو غزو الطبيعة المادية والبشرية.

ج: فالعلمانية الشاملة هي النظرية والإمبريالية هي الممارسة، لكن المعيارية أخذت شكلين مختلفين باختلاف المجال (ومن ثم تمت التسمية كما لو كانا ظاهرتين منفصلتين لا علاقة بينهما) [1].

* **في الداخل الأوروبي:** تأخذ الإمبريالة شكل الدولة العلمانية الرشيدة (الملكيات المطلقة- الدول الديمقراطية منذ الثورة الفرنسية- الحكومات الشمولية)، أما في مرحلة تالية أخذت شكل "**الإمبريالية النفسية**" (ركزت على الاستهلاك وسلطت الإعلان على الإنسان المنعزل عن أسرته، فهو السبيل الوحيد أو الأساسي لتحقيقها).

أما في بقية العالم أخذت الإمبريالية أشكالا كثيرة (الاستعمار التقليدي- الاستعمار الاستيطاني – الاستعمار الإحلالي – الاستعمار الجديد – النظام العالمي الجديد)، وجوهرها الخارج هو فرض الواحدية الطبيعية/ المادية على بقية المجتمعات الإنسانية وترشيدها في إطارها المادي لصالح المجتمعات الغربية[2]. فأحلام الإنسان العربي أيضا ترشدت واختارت الوجهة المادية، حيث الحلم بالبيت الفخم، والسيارة الراقية وانحرفت عن الأحلام المعنوية كالعلم والأخلاق والقيم النبيلة، فأصبح الإنسان العربي بذلك مصابا بمرض الماديات والأشياء، يقول المسيري: «وننسى في عالمنا العربي أن العلمنة تتم من

1- عبد الوهاب المسيري وعزيز العظمة: العلمانية تحت المجهر، ص ص: 124-125.
2- المرجع نفسه، ص: 126.

خلال منتجات حضارية يومية أو أفكار شائعة، وتحولات اجتماعية تبدو كلها في الظاهر بريئة أو مقطوعة الصلة بالعلمانية أو الإيمانية، ولكنها في الواقع تخلق جوا خصبا مواكبا لانتشار الرؤية العلمانية الشاملة للكون /.../، وقد وصفنا مثل هذا المنتج الحضاري أو الأفكار التي تولد العلمانية (بشكل كامن) بأنها جزء عضوي لا يتجزأ من بنية هذا المنتج»[1].

كيف تعيد العلمانية صياغة الإنسان؟

تتم إعادة صياغة الإنسان وفق حلقات متتالية تؤدي إلى نتائج سلبية واضمحلال روحي وفكري وتمركز حول الجانب المادي (كما ذكرناه سابقا) وذلك وفق:

- ✓ النظر إلى الإنسان منعزل عن الكتلة الإنسانية، بل إنسان اقتصادي تختفي قيمة الأخلاقية تحت عباءة الماديات و الحركات الاقتصادية.

ب- يصبح ظاهرة واحديه غير مركبة ،أي إنسان متشيء.

ج- وهذا يؤدي إلي تبسيط الإنسان فيصبح مجرد مجموعة من العناصر الموضوعية قابلة للدراسة ،يسهل التحكم فيها ودراستها فهي شخصية غير متماثلة.

د- ولأن الإنسان يعيش في الزمان والمادة فحسب، فان بعض الكيانات كالجسر الدولة والسوق، تكتسب أبعاد مادية، وكثيرا من سمات الطبيعة وفي كثير من الأحيان يذعن لها الإنسان المتشئ، ولا يمكنه تجاوزها.

وقد نتج عن العلمانية الشاملة:

- ✓ في غياب أي يقين معرفي، تصبح المادة مطلقا يتحرك بكامل حريته ليبتلع المجتمع الإنساني نفسه.

1- محمد علي البار: العلمانية جذورها وأصولها، ص: 54.

- ✓ فيشعر الإنسان المتمسك بإنسانيته أنه غريب في ظل العلمانية الشاملة.
- ✓ في غياب الدين الذي يشعر الإنسان بازدواجية الروحي والمادي، سيؤدي به إلى تطليق كل ما هو روحي وقيمي وآخرون، ويجعله يركض خلف الماديات ويتدني أخلاقيا.

وإبعاد العلمانية لهذا الجانب أو الحيز، سيأسر الإنسان في عالم الأشياء وسيخلخل توازنه ويرجح الكفة لصالح عالم الماديات على حساب الروح، ومن ثمة التلهف الشديد على عالم الأشياء والمادة هي التي تحصره في هذه القوقعة[1].

يقول الدكتور كونه مدافعا عن الإنسان والإيمان: «لا أرى أي غضاضة في تقبل "العلمانية الجزئية"، فهو لا يجب أن يرى شيوخا أو قساوسة أو فلاسفة أو أساتذة أدب إنجليزي يطرحون آراء، ويناقشون في أمور الاقتصاد وتحسين التصدير إلى غير ذلك، فـــ "العلمانية الجزئية" تترك حيز للقيم الإنسانية والأخلاقية المطلقة وكذلك القيم الدينية، مادات لا تدخل في عالم السياسة بالمعنى الفني»[2].

فيعتبر "عبد الوهاب المسيري" أن معظم الكتاب العرب من العلمانيين يتحدثون عن مفهوم العلمانية الجزئية لا العلمانية الشاملة، وأنهم بالتالي يبترون مفهوم العلمانية ويضيعونه، ربما لمحاولة البعد عن الإلحاد ومحاربة الدين.

فالعكس العلمانيين الغرب ينادون بالعلمانية الشاملة، وهي شاملة بمعنى أنها تعطي كل مجالات النشاط الإنساني، وكثير من العلمانيين العرب لا يدركون أن العلمانية التي ينادون بها لا علاقة لها بما يتحقق في الواقع، فهم يؤمنون بمطلقات أخلاقية وثوابت معرفية تقوم العلمانية الشاملة بتقويضها بلا رحمة، فيذكر هنا قصة حدثت له (**أذكر مرة**

1- صباح قارة: إشكالية تشيؤ الإنسان في الحداثة الغربية من منظور عبد الوهاب المسيري، (مذكرة ماجستير)، ص ص: 118-120.

2- عمرو شريف: ثمار رحلة عبد الوهاب المسيري الفكرية، ص: 225.

أني حاولت أن أشرح هذا المفهوم لسيدة فاضلة تسمي نفسها علمانية، وأصرت على أن ما تنادي به هو العلمانية الوحيدة والحقيقية، وأنها مع ذلك تفعل الخير وتؤمن بالقيم الأخلاقية المطلقة، فقلت لها ضاحكا: في هذه الحالة ستذهبين للجنة وستذهب أفكارك للنار!).

هذا لا يعني أن كل العلمانيين العرب على هذه الشاكلة، فثمة من ينادي بالعلمانية الشاملة، دون أن يسميها بطبيعة الحالة[1].

«إن هذا النمط الكاسح الذي يتجاوز "فصل الدين عن الدولة" هو الذي يسميه "عبد الوهاب المسيري" بـــ "العلمانية الشاملة"، وهي تطالب بتطبيق القانون الطبيعي/ المادي، بكل صرامة على كل مناحي الحياة، ولا تسمح بأي ثنائية، بل تسوي بين كل الظواهر الإنسانية والطبيعية»[2].

ومن ثمة فهي ليست مجرد فصل الدين عن الدولة، بل عن كل القيم والأخلاقيات الإنسانية والدينية، ونزع القداسة تماما عن العالم، ونتيجة لهذا يظهر العلم المنفصل عن القيمة أي عقلانية مادية كاملة مستحيلة، فهي تربك البنى الاجتماعية والثقافية السائدة في المجتمع، فهي كاسحة وطامسة لجميع الهويات يحتفي وينحل صفة العلو والتسامي في ظلها. فهي "**التحديث**" على النمط العربي كما سماه "المسيري"[3].

قضى "عبد الوهاب المسيري" معظم حياته في البلدان الغربية وعايش ما يحدث هناك، فكتب في هذا الموضوع ليس من باب تحقير الآخر، بل مشاركة له وتقديما لطرح مختلف ورؤية جديدة.

1- سوزان حرفي: العلمانية والحداثة والعولمة، ص: 119.

2- عبد الله إدالكوس: في نقد الخطاب الحداثي، عبد الوهاب المسيري ومنهجية النماذج، ص: 69.

3- المرجع نفسه، ص: 68.

فنجده من خلال ما عرضناه عن العلمانية أنه يسعى ليقدم لنا البديل، في فهم هذه الظاهرة، وكيف نشأت عند الغرب واستقبلها المقلدون من العرب، وحاول أيضا أن يضعنا أمام هذا النموذج الغربي الذي سماه بالكاسح، وكيف ينظر للإنسان كمادة خالية من الروح والأخلاق والمسلمات والمطلقات، قطعة قابلة للتفكيك والتركيب، فهذه "العلمنة الشاملة" تنتقل من الحياة العامة إلى الحياة الخاصة.

ثم يعرف الإنسان ذاته في ضوء احتياجاته المادية، شأنه شأن أي نشاط طبيعي أو اجتماعي على ضوء المادة التي تحكمه، فهي كما أسلفنا الذكر تحول العالم إلى مادة استعمالية، فهي الوجه الآخر للإمبريالية.

ويقول الدكتور "عبد الوهاب المسيري" كأن ما بعد الحداثة هي حلقة أخيرة في سلسلة التحديث على النمط الغربي في إطار العلمانية الشاملة المنفصلة عن القيمة.

فالدكتور المسيري حتى في طرحه للعلمانية الشاملة أي تعريفها ينبع من ذلك التمييز المبدئي بين الإنسان والطبيعة، وهو محاولة لاستعادة مقولة الإنسان للإيمانيين بعد أن سلبها منهم العلمانيون الشاملون بحجة دفاعهم عن الإنسان، ولكن في حقيقة الأمر أنهم جعلوا المادة هي مركز الكون واختفى الإنسان في ظل هذه المركزية وهمش، ثم اختفى المركز كله فاختلطت الهوامش بالمراكز، وهذا خارج من الفلسفات العدمية، أي من عباءة نيتشه بما في ذلك ما بعد الحداثة.

ففي تصور "عبد الوهاب المسيري" أنها قضية أكثر سخونة وخلافية من قضية العلمانية فهي من أهم مصطلحات ومفردات المعجم الثقافي والسياسي العربي، فهي قضية المعرفة العلمية، فيجب الوصول بالخطاب العلماني العربي إلى نتائج منطقية.

«جهد "المسيري" الكبير في تفكيك المشروع العلماني، وهو الخطر الأبلغ –مع الخطر الصهيوني– الذي تواجهه الأمة العربية الإسلامية، وقراءة "المسيري" للعلمانية

وتفكيك أسسها الفلسفية والاجتماعية لا يقل أهمية وتميزا عن هذه في مواجهة المشروع الصهيوني، وهذا كله يصب مجرى تجلية هوية الأمة الحقيقية، والدفاع عن ثوابتها والتعبير عن أحلام أبنائها وتطلعاتهم»[1].

فرغم خروج مصطلح العلمانية من رحم التجربة الغربية، إلا أنه انتقل إلى القاموس العربي الإسلامي، مثيرا للجدل حول دلالاته وأبعاده.

واعتبر بعض الباحثين "العلمانية الشاملة" هي تجلي لما بطلق عليه «هيمنة الدولة على الدين»، وقياسا على ذلك فقد مرت العلمانية الشاملة بثلاث مراحل أساسية:

1- مرحلة التحديث: حيث اتسمت هذه المرحلة بسيطرة الفكر النفسي على جوانب الحياة بصورة عامة، فلقد كانت الزيادة المطردة من الانتاج هي الهدف النهائية من الوجود في الكون، ولقد ظهرت الدولة القومية في الداخل والاستعمار الأوروبي في الخارج، واستندت هذه المرحلة إلى رؤية فلسفية تؤمن بشكل مطلق بالمادية وتتبنى العلم والتكنولوجيا المنفصلين عن القيمة.

2- مرحلة الحداثة: استمرت فيها سيطرة الفكر النفعي، وهي مرحلة قصيرة انتقالية، تزايد هذا الفكر وتعمقت آثاره على كافة مناحي الحياة، أصبحت حركيات السوق تهدد سيادة الدولة القومية، استبدل الاستعمار العسكري بأشكال أخرى من الاستعمار السياسي والاقتصادي والثقافي واتجه السلوك العام نحو الاستهلاكية الشرهة[2].

3- مرحلة ما بعد الحداثة: حيث الاستهلاك هو الهدف النهائي من الوجود ومحركه اللذة الخاصة، واتسعت معدلات العولمة للتضخم مؤسسات الشركات متعددة الجنسيات، والمنظمات غير الحكومية، وتضعف المؤسسات الاجتماعية، كل ذلك مستندا على خلفية

1- فهمي هويدي: «المجاهد على جبهتي الصهيونية والعلمانية!» في عالم عبد الوهاب المسيري، حوار نقدي حضاري، ص: 441.

2- مصطفى حسيبه: المعجم الفلسفي، دار أسامة، عمان، الأردن، ط01، 2009م، ص: 352.

من غياب الثوابت المعايير الحاكمة لأخلاقيات والتطور التكنولوجي، هذه هي لعبة ما بعد الحداثة (Post- modirnité) [1].

فقد أبدع "عبد الوهاب المسيري" في تعريفه للعلمانية وتصنيفه لها باعتبارها ليست ظاهرة محددة المعالم تتم من خلال آليات واضحة، وليست فقط أيديولوجية ولا حتى مجموعة من الأفكار التي صاغها بعض المفكرين العلمانيين الغرب، فهي ثمرة عمليات كثيرة متداخلة بعضها ظاهر وواضح والآخر بنيوي كامن.

1- مصطفى حسيبه: المعجم الفلسفي، ص: 352.

3- التحيز:

علينا التعرف في البدء عن ظاهرة يضن بعض الباحثين المعاصرين أنه يجب التعرف عليها ألا وهي ظاهرة "التحيز".

ولعل القصد من التحيز في هذا المقام هو ارتباط الثقافة ونتاجها بالخصائص التي تميز هذه الثقافة، وبالظروف الزمانية والمكانية التي شكلت تلك الثقافة.

وليس التحيز الثقافي والمعرفي جديد كل الجدة، فقد تطرق إليه فلاسفة ومفكرون، ونقاد في فترات مختلفة من التاريخ، ولكن تبلوره إلى مفهوم وأداة بحث منهجي هذا يعد تطورا حديثا نسبيا، فعند الغرب عقد سنة 1992م مؤتمر لدراسة إشكالية التحيز حضره باحثون عرب، وأبرزوا فيه وجوها مختلفة من التحيز.

ونجد في تراثنا العربي والإسلامي مقولات تتصل بالتحيز نذكر منهم: "ابن سينا" و"حازم القرطاجني" و"أبو سليمان المنطقي" وغيرهم[1].

فقد سبق "لابن سينا" أن تحدث عن المنطق اليوناني مبرزا نقاط قوته وضعفه، وذلك من خلال كتابه "منطق المشرقين" كما تحدث "حازم القرطاجني" عن مفهوم الشعرية (البويطيقا) لدى "أرسطو"، مؤكدا أن ذلك المفهوم إن دل على شيء فهو يدل على خصوصية يونانية، ليست بالضرورة تنطبق على تحيز ثقافتهم[2].

1- ميجان الرويلي وسعد البازعي: دليل الناقد الأدبي، إضاءة لأكثر من سبعين تيارا ومصطلحا نقديا معاصر، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط05، 2007، ص: 102.

2- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

وفي فترة النهضة العربية الحديثة، أي في النصف الثاني من القرن التاسع عشر رأى البعض ونخص ذكرا "جمال الدين الأفغاني" أن العالم الإسلامي الذي انبهر بالعلم الأوروبي وكان يريد استعارته، فإن هذا العلم متحيز لبيئته الأوروبية وشاطره في هذا الرأي "محمد عبده" حين أكد ضرورة الإفادة من علوم أوروبا[1].

ولكن دون توطيد العلمانية المتجذرة بها... وذلك مراعاة للفروق الفردية والبيئة المختلفة.

أما في القرن العشرين فقد أخذ الوعي بالتحيز في النمو والتطور في مناطق عديدة من العالم، حيث تناولته الدراسات البحثية، ولعل الدراسات الماركسية واليسارية عموما، من أهم بيئات الوعي بالتحيز.

ونجد أن بعض الباحثين العرب المعاصرين قد توقفوا عند الإشكالات الناتجة عن تبني مناهج ذات فرضيات محددة تعكس خصوصية حضارية بعينها، فإن "عبد الوهاب المسيري" الذي كان له السبق في دراسة ظاهرة التحيز دراسة مركزة جادة.

ولكن في البدء: ما هو التحيز؟

"التحيز" كما ورد في المعاجم اللغوية، هو: الانضمام والموافقة في الرأي، وهو مصدر الفعل "تحيز"، ونجد لهذه الكلمة حضور في القرآن الكريم: ﴿**أو متحيزا إلى فئة**﴾[2]، وقيل في معناها: منضما إليها، أي إلى الفئة، إلا أن المعاجم القديمة تجاهلت هذه الكلمة، وقد جاء في "لسان العرب" "تحيز" على وزن "تفعيل" وأن "التحيز" ميزانها "التفعيل" من "حاز" ومعناها في نحو حاز الشيء يحوزه: قبضه وملكه واستبد به، أو معناها:

1- ميجان الرويلي وسعد البازعي: دليل الناقد الأدبي، ص: 103.

2- سورة الأنفال، الآية 16.

جمعت الشيء أو نحيته ، وذكر اللسان أن التحوز والعود للمكان والتحيز والانحياز بمعنى واحد[1].

وكما جاء في الوسيط، فقد «استخدمت كلمة "التحيز" في معنى الانضمام والموافقة في الرأي، وتبنى رؤية ما، مما يعني رفض الآراء الأخرى»[2].

كما أوردنا سالفا أن المسيري قام بدور ريادي في دراسة ظاهرة التحييز، وذلك من خلال مقاربة العديد من المفاهيم السائدة والمتداولة وكذلك النشطة في حقول مختلفة مثل: الديمقراطية، والعلمانية والعالمية والإيديولوجيا واليهودية والصهيونية وغيرها، حيث يجدها تحمل نوعين من التحيز، الأول: وهو الذي يهمنا في هذا السياق: هو الناجم عن ارتباط الدال بسياقه الحضاري الذي أوجده، ومحدودية حقله الدلالي، ومن ثمة عجزه عن الإخبار عن مدلوله إن نقل إلى سياق حضاري جديد.

ومن بين النماذج التي قدمها "المسيري" في كتاباته:

حيث النموذج يجدد الرؤية ويوجهها.

فالمسيري يورد أنه عند عودته من الولايات المتحدة الأمريكية، ثم انتدابه في كلية الآداب جامعة عين شمس، وفي أول محاضرة له، وحين دخوله المدرج تفاجأ بمجموعة من البنات اللاتي كن يجلسن في الصف الأول، وقد وضعن قدرا كبيرا من الماكياج، ويرتدين فساتين ملونة ومزركشة... فيقول المسيري بأنه سارع في الخروج ظنا منه أن هناك حفلة ما، وأنه قد أخطأ المكان.

فنموذجه الإدراكي الأمريكي والمصري قد حدد مجال الرؤية له، وحسب هذا النموذج فإن الفتيات لا يضعن المساحيق ولا يرتدين مثل تلك الفساتين إلا في الحفلات...

1- عبد الوهاب المسيري: العالم من منظور غربي، كتاب الهلال، (د.م)، (د.ط)، 2001، ص ص: 23-24.
2- المرجع نفسه، ص: 24.

ولكنه أدرك بعدها أنه لم يخطأ العنوان وأنه في المدرج الذي عليه أن يلقي فيه المحاضرة.

فكان على "المسيري" تعديل نموذجه حسب إدراكه الجديد، وقد أيقن أن الفرق بين "الحفلة" و"المحاضرة" قد اختفى، كما كان عليه الأمر في الستينات[1].

وفي نموذج آخر يقول "المسيري": كان هناك طالبتان من ارتيريا يترددان كثيرا على منزلهم في الولايات المتحدة الأمريكية، وذات مرة على سفرة العشاء سأل المسيري إحداهن ممازحا عن طبيعة الرجل الذي تود الارتباط به، فردت: بأنه "رجل إيطالي"، ولكن ردها هذا أثار حيرة كبيرة عند المسيري، لأن الفتاة لم تكن تعرف الإيطالية، ولم تذهب قط إلى إيطاليا، ولكن المسيري اكتشف أن الفتاة الإيريتيرية كانت تعيش في بلد غزته إيطاليا، وهذا ما ولد ي نفسها تحيزا للغازي[2].

ولعل من أطرف الأمثلة على النموذج هو استخدام البطيخة كسلاح إبان الانتفاضة الفسلطينية، فقد كان محظور على الفلسطينيين رفع العلم الفلسطيني، وكان الاحتلال الإسرائيلي يعتقل أي فلسطيني يخالف ذلك، فما كان من الفلسطينيين في غزة، عندما تمر قافلة عسكرية إسرائيلية إلا القيام بتقطيع البطيخة، ورفع نصفها، فألوان البطيخة (أخضر، أحمر، أسود) هي ذاتها ألوان العلم الفلسطيني ولم يكن بمقدور القوات الإسرائيلية أن تقبض عليهم بتهمة قطع البطيخة وإلا أصبحت أضحوكة العالم.

رغم أن عملية قطع البطيخ أكثر عمقا في رمزيتها النضالية من مجرد رفع العلم (على اعتبار أن السكين الذي يقطع يذكر الجندي الإسرائيلي بما لا يجب).

1- عبد الوهاب المسيري: العالم من منظور غربي، ص: 10.

2- المرجع نفسه، ص: 11.

ومن خلال نموذج البطيخة هذه وطريقة استخدامها بدأ المسيري في توليد مفردات النموذج المعرفي الذي تتحرك في إطاره الانتفاضة، حيث يرى المسيري أن المقاومة تستند إلى المخزون الحضاري في لا وعي الإنسان العربي (رحم إبليس – طير أبابيل ترميهم بحجارة من سجيل، كجلمود صخر حطه السيل من عل) [1].

وأن إبداع الانتفاضة يمكن في أنها تعود إلى التراث، لتنطلق منه، كما أن المسيري لاحظ أن البطيخة المقطوعة أول سلاح في التاريخ يقاوم به الإنسان ثم يأكله، فهذا السلاح يمكن تدويره (Recylable) هذا تماما ما يحدث مع الحجر، فالمنتفض يرمي العدو به ثم يلتقطه ليرميه مرة أخرى على عدوه.

فالبطيخة مثل الحجر، لا يتم استيرادها من الخارج، ولا يحتاج النضال بها إلى دورات تدريبية وتوعية ثورية.

فالنموذج المعرفي كما يصوره "المسيري" هو صورة عقلية للعالم تشكل ما يمكن تسميته "خريطة معرفية" يتم من خلالها الاطلاع على الواقع، ولكن النموذج لا يوجد جاهزا في الواقع، بل هو نتاج عملية تجريد عقلية مركبة، فالعقل يقوم بجمع بعض السمات من الواقع ويقوم باستبعاد البعض، والإبقاء على البعض الآخر، ثم يقوم بترتيبها بحسب أهميتها ويركبها.

وتسمى هذه النماذج "نماذج إدراكية" باعتبار أن الإنسان يدرك الواقع من خلالها، كما تسمى أيضا "نماذج معرفية" إذ تحتوي عادة على بعد معرفي[2].

ومن المظاهر المؤلمة للتحيز يقول المسيري: التحيز للنموذج الحضاري الغربي، ما نقوم بترديده من أن فلانا قد اكتشف قارة أمريكا، أو أستراليا وآخر قد اكتشف منابع

1- عبد الوهاب المسيري: العالم من منظور غربي، ص: 14.

2- المرجع نفسه، ص: 15.

النيل، فيخيل لنا أن هذه المناطق خاوية غير مأهولة بسكانها الذين شيدوا فيها حضارات عريقة، ولكن هذه النظرة المتعالية هي نظرة الغرب، الذي لا يعترف بأن مكانا ما قد لاح إلى الوجود إلا بعد أن يكون له حضور في نطاقه المعرفي، وللأسف فالكل يكرر دعاويهم[1].

أما التحيز في مجال الفنون فهو في تاريخ المسرح العربي الحديث، حيث بدأ بترجمة مسرحيات مختلفة عن الفرنسية والإنجليزية، وكذلك ترجمة النظريات الغربية في المسرح، حتى ارتسمت لنا صورة المسرح بأنه المسرح الغربي، حيث يكون المتفرجين في مواجهة الخشبة المغطاة بستارة، ويبدأ العرض بعد رفع الستار، وينتهي بإسدالها، ويكون المتفرج منفصل نهائيا عن العمل الفني.

فهذا المفهوم الغربي عن المسرح، لم يسمح لنا التعرف على الأشكال المسرحية في تراثنا والتي تكون مزيجا بين الأداء المسرحي والسرد القصصي والمقطوعات الغنائية من أمثال: صندوق الدنيا وخيال الظل والسيرة الهلالية وغيرها.

يبدو من خلال هذه النماذج، وغيرها الكثير مما لم نطرحه هنا لضيق المساحة، نجد أن التحيز على ارتباط وثيق بالبنية العقلية للإنسان، فالعقل البشري يدرك الواقع من خلال نموذج ما، فيستبعد بعض التفاصيل، ويبقي على البعض الآخر، ويضخم البعض المتبقي ويجعله مركزا والباقي يهمشه.

حسب "المسيري" «التحيز لصيق باللغة الإنسانية نفسها»[2]، فكل لغة مرتبطة ارتباطا مباشرا بالحضارة التي تنتمي إليها وتعبر عنها، والمجاز جزء من نسيج اللغة.

1- عمرو شريف: ثمار رحلة عبد الوهاب المسيري الفكرية، ص: 262.

2- عبد الوهاب المسيري: إشكالية التحيز رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد، ج01، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، عمان، الأردن، ط02، 1996م، ص: 19.

كما يتضح التطور السريع للمدلولات والثبات النسبي للدوال، هذا معناه أن اللغة الإنسانية تقف على الحياد كما تفعل لغة العلم (الفيزياء والهندسة).

وهذا وإن دل على شيء فإنما يدل على أن التحيز مرتبط بإنسانية الإنسان لا يمكن الفكاك منه.

يعتقد "المسيري" أن للتحيز جانب إيجابي إذا ما جردناه من معانيه السلبية، فيتراءى لنا التحيز هو ما يضفي التفرد والاختيار الإنساني، وهذه سمة الإنسانية المتداخلة المتنوعة.

إن الإنسانية المشتركة هي الفطرة التي خلقنا الله "عز وجل" كلنا عليها، ولكنه سبحانه لم يجعلنا أمة واحدة، ولكنه تعالى جعلنا شعوبا وقبائل مختلفة ﴿**ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة**﴾[1].

إذ إن إمكانية التواصل والتعارف موجودة واللغة الإنسانية بالرغم من حدودها فهي السبيل إلى تحقيق هذا التواصل، كما يمكنها مساعدتنا على التعامل مع ذواتنا وواقعنا وكذلك مع الآخر، فقد كان محمد "عليه الصلاة والسلام" نبيا عربيا، ولكنه بعث للناس أجمعين[2].

تاريخ النموذج الحضاري الغربي الحديث والعناصر التي أسهمت في تكوينه:

ظهر النموذج الحضاري الغربي في عصر النهضة، ولقد اتضحت معالمه واكتملت صورته النهائية في منتصف القرن التاسع عشر، ولقد تأزم هذا النموذج بعد الحرب العالمية الأولى، حيث لجأ في حل هذه الأزمة إلى الإمبريالية المباشرة في بداية الأمر، ثم عن طريق الاستعمار الجديد في الخارج، وتشجيع الاستهلاكية في الداخل.

1- المائدة، الآية 48.

2- عبد الوهاب المسيري: العالم من منظور الغربي، ص: 60.

وقد تظافرت عدة عوامل في ظهور هذا النموذج من بينها:

1- التطور العلمي في الغرب: الذي ألغى القيمة (الأخلاقية والدينية) [1].

2- صراع الطبقات البرجوازية ضد النظام الإقطاعي: وحصول الطبقة البورجوازية على حرية نسبية ازدادت فيما بعد.

3- الإصلاح الديني (البروتستانتي): والقاضي بفكرة الخلاص خارج الكنيسة، وهذه الفكرة هي التي أصبحت فيما بعد جوهر العلمانية الجزئية (فصل الدين عن الدولة) [2].

4- الفكر الاستناري: فكر عقلاني يؤكد المرجعية الإنسانية ومركزية العقل الإنساني ويعطي صورة مشرفة للعقل، باعتباره المصدر الوحيد للمعرفة[3].

وهذا ما عبرت عنه الثورة البرجوازية في القرن الثامن عشر، ثم الرومانسية في القرن التاسع عشر.

5- تآكل الكنيسة: وتهديم دعائم المسيحية والقيم الدينية، ثم الأخلاقية، وهذا ما جاء به مفكرو البرجوازية، حيث طرحوا فكرا متحررا تماما من التراث والأخلاقيات الدينية، وقد تم التصنيع والتحدث من خلال هذا المنظور في أوروبا.

6- الإطار الذي تم فيه التحديث الغربي هو إطار "علماني شامل" يفصل فيه كل القيم الإنسانية والدينية والأخلاقية عن مجمل حياة الإنسان في مجملها[4].

1- عبد الوهاب المسيري: دراسات معرفية في الحداثة الغربية، ص: 83.

2- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

3- عبد الوهاب المسيري: فكر حركة الاستنارة وتناقضاته، ص: 13.

4- عبد الوهاب المسيري: دراسات معرفية في الحداثة الغربية، ص: 83.

ولا شك أن النموذج الحضاري الغربي، قد هيمن على الكثيرين منا وللفكاك من قبضته قدم المسيري دراسة متكاملة لمجمل البناء النظري الغربي موضحا فيه نقاط القوة والضعف، ومواطن تميزه وقصوره.

*** نقاط القوة ومواطن التميز: من منظور المسيري**

لا أحد ينكر الإنجازات العملاقة التي حققها النموذج الحضاري الغربي، ويمكن أن نذكر البعض منها، وذلك من خلال وجهة نظر عبد الوهاب المسيري:

1- الإدارة الرشيدة للمجتمع: فمؤسسات الدولة قادرة على التفاعل، وحل كافة المشاكل لمواطنيها، لوجود بنية تحتية في قمة الجدية والرقي وإدارة كافة الأزمات دون اللجوء للعنف.

2- تطبيق الديمقراطية، والتداول على السلطة من دون عنف، وإدماج الأجيال الجديدة في الحياة السياسية والاقتصادية والثقافية[1].

3- احترام الحريات الفردية، وحقوق الإنسان، وحق التعبير...

4- زرع الروح الوطنية في المواطن الذي يتمسك بولائه لوطنه، متجاوزا ولاءه لأسرته.

5- ضمان الرفاهية للمواطنين، وضمان كافة متطلباته.

6- الدور الفاعل للمرأة الغربية داخل المجتمع.

7- دعم الكفاءات الإبداعية، وتطور التصور النقدي.

1- عبد الوهاب المسيري: دراسات معرفية في الحداثة الغربية، ص: 86.

8- التطور في المناهج البحثية في شتى الميادين، بما يواكب التطور المتسارع في المجتمع.

9- التحالفات والاتحادات بين الدول لخدمة مصالحها وتكوين مؤسسات كبرى.

10- وهذا لا يعبر إلا عن اليسير من نقاط القوة، فالقائمة تطول، وهذا ليس مجال بحثنا[1].

ولعل الانبهار الذي أصاب بعض المثقفين العرب بالنموذج الحضاري الغربي جعلهم يدعون إلى ضرورة أن تتبنى الشعوب غير العربية هذا النموذج، وهذا إن أرادت أن تتخلص من التخلف والرجعية والجهل.

ولكن المسيري الذي عايش عن قرب هذه الحضارة، واحتك بها لعدة سنوات، فقد أدرك بعد سنوات طويلة من التمرس في إعمال الفكر بكل حرية مطورا من أفكاره، ومتجاوزا للبعض منها، فإنه ببصيرة فذة وضع يده على مكامن الضعف في النموذج الحضاري الغربي.

وبفضل عبقريته التي ينذر تكرارها، وبفكر نقدي متقد أزال العتمة من على عقولنا.

المسيري والنقد الكلي للنموذج الحضاري الغربي:

لا نستطيع إنكار الإنجازات التي حققها النموذج الحضاري الغربي، وانتصاراته الباهرة على المستويين المعنوي والمادي، وبالمقابل فإن معظم مزايا النموذج الحضاري الغربي الحديث مرتبطة بمساوئه، فإدارة المؤسسات والمجتمع بشكل رشيد أمر مرتبط

1- عبد الوهاب المسيري: العالم من منظور غربي، ص ص: 205-206.

بسيادة النماذج الكمية والبيروقراطية، واحترام حقوق الإنسان مرتبط بالفرد المطلق، وتحقيق الأمن الاجتماعي مرتبط بالإمبريالية[1].

هذا لأن الغرب في نظر المسيري تحول عند الكثيرين من بقعة جغرافية وتشكيل حضاري له خصوصيته ومفاهيه، إلى البقعة التي يخرج منها الفكر العالمي والإنساني الحديث. فأصبح العالم الثالث بما في ذلك العالم العربي يلهث للحاق به[2].

حيث أنه يمكن الاستفادة من نظرية التنمية الغربية وآلياتها، ولكن كما يقول المسيري «بعد أن نضع هدفا إنسانيا للتقدم وللتنمية، وبعد أن نعيد تعريفها وندركها من خلال منظوماتنا الأخلاقية»[3].

هذا يعني أنه يمكن الاستفادة من النموذج الحضاري الغربي بعد التمحيص والغربلة، مع مراعاة الجانب الإنساني والأخلاقي الذي يتميز به المجتمع العربي.

*** النموذج الحضاري الغربي نموذج معاد للإنسان:**

بإعلان الحضارة الغربية العلمانية الحديثة، أن الإله إما غير موجود أو أن وجوده غير مهم في عملية تفسير الكون، ومن خلال النظرة الحلولية التي توصل إلى وحدة الوجود المادية، ثم دمج الإله بالطبيعة، «أي أن الإله فقد تجاوزه وألوهيته وأصبح دالا دون مدلول»[4]، حيث تتبدى الحضارة الحديثة تتميز بالتركيز الشديد على التكنولوجيا كوسيلة للتحكم.

1- عبد الوهاب المسيري: دراسات معرفية في الحداثة الغربية، ص: 88.
2- أحمد مرزاق: «موقف النقد الأدبي المعاصر من المنهج الغربي»، أوراق فلسفية، ع20، ص: 244.
3- عبد الوهاب المسيري: دراسات معرفية في الحداثة الغربية، ص ص: 88-89.
4- عبد الوهاب المسيري: اللغة والمجاز بين التوحيد ووحدة الوجود، ص: 151.

ويرى "المسيري" أن المشروع المعرفي الغربي يضمر نزعات عدمية معادية للإنسان، ومما لاشك فيه أن كتابات كثير من الفلاسفة الغربيين تتحدث عن العقل الإنساني «المستقبل بذاته وقادر على التفاعل مع الطبيعة (والواقع الموضوعي) بشكل فعال»[1].

كما أنه توجد مؤسسات داخل التشكيل الحضاري الغربي مهمتها تشجيع الإبداع والمبدعين، خاصة إذا ظلوا داخل النموذج المعرفي العام.

غير أن المؤسسات الكبرى (العسكرية والاقتصادية والسياسية) في العالم الغربي، التي تحدد استراتيجية البلاد الغربية تحمل رؤية مغايرة في تعاملها مع الجماهير في الغرب أو مع شعوب العالم، فهي تنكر أي خصوصية للإنسان وتنفي صفة الفاعلية والإبداع عن عقله هذا بالإضافة إلى ظهور كثير من المدارس الفلسفية في الغرب معادية للعقل وتنفي مركزية الإنسان في الكون.

وهذا كما يقول "المسيري" مناف للعقل، ولاحترامنا لأنفسنا ككائنات حرة مسؤولة... إذ «يصعب علينا أن نصدق أنه لا توجد أي فروق جوهرية بين الإنسان واليرقة»[2]، وأنهما كما يقول دعاة الفلسفة المادية شيء واحد.

يعتقد المؤلفان "ريتشارد وولين" «أن التطور الثقافي الغربي برمته منذ كتابة ملحمة الأوديسة إلى العصر الحاضر يمثل تمهيدا مختزلا لنشاط الدولة السلطوية الحديثة»[3].

إن النزعة المفرطة في المادية أدت إلى "تشيء" و"تسلع" و"حوسلة" الإنسان في الغرب بشكل أفقده إنسانيتيه، وحوله إلى مجرد "وشيء" و"سلعة" و"وسيلة" تلهث وراء إشباع نزعاتها الجسدية والرفاه المادي دون أي اعتبار للمنظومة القيمية والأخلاقية.

1- عبد الوهاب المسيري: الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، ص: 41.

2- عبد الوهاب المسيري: دراسات معرفية في الحداثة الغربية، ص: 89

3- ريتشارد وولين: مقولات النقد الثقافي مدرسة فرانكفورت، الوجودية ما بعد البنيوية، تر: محمد عناني، المركز القومي للترجمة، الجزيرة، القاهرة، ط01، (د.ت)، ص: 101.

يقول المسيري: «أدعو إلى مركزية الإنسان، أبحث عن قاعدة أخلاقية مشتركة بين الديانات والاتجاهات الإنسانية في الغرب، الحضارة الغربية تتجه بالبشرية نحو الكارثة، وتحول الإنسان إلى جسد يبحث عن إشباع المتعة والرغبة»[1].

مما يدل على أن الحضارة الغربية الحديثة لا تقوم على التوازن بين البعد المادي والبعد الإنساني، بل هي حضارة تهدد الإنسان، تهدده على مستوى المصادر الطبيعية، حيث يرى المسيري دائما «أن الإنسان ينفق على أسلحة الدمار الشامل أكثر بكثير مما ينفق على وسائل الانتاج، الأزمة البيئية التي تهدد الإنسان تهديدا شاملا، تقلبات المناخ غير الاعتيادية... فالمسألة ليست من اختراعي، فأنا غير مسؤول عن الإحباط والتشاؤم الذي يصيب الإنسان لأن كل ما أفعله هو أنني أركز على مجموعة من المعلومات يحاول النموذج المادي تهميشها وأنا أرى أنها مركزية[2].

هناك العديد من الأمور التي لم ولن تكون هامشية على الإطلاق، إذ تعد من صميم الحياة الإنسانية ويذكر المسيري أمثلة على ذلك: «كتآكل مؤسسة الأسرة وانتشار الإيدز والمخدرات، وتزايد اغتراب الإنسان الغربي عن ذاته وعن بيئته، وبروز الفكر الغربي الاحتجاجي الذي بدأ يكتسب مزيدا من المركزية والمصداقية»[3].

فالحضارة الغربية تنظر للإنسان نظرة مادية بحتة والمجتمع لا غاية له، وانتشرت مظاهر مادية عديدة، وأضحت العلاقات بين البشر هي علاقات بين أشياء ذات قيمة تبادلية، فالمشروع الحضاري الغربي بحسب المسيري «كافر بالمعنى العميق للكلمة، فهو ليس كافرا بالإله وحسب وإنما هو كافر بالإنسان أيضا إذ يعلن موت الإله ثم موت

1- فاطمة الزهراء: «نقد المسيري للرؤية المادية للعالم»، أوراق فلسفية، ع19، ص: 406.

2- فاطمة الزهراء: المرجع نفسه، ص: 407.

3- عمرو عبد الكريم سعيداوي: «الخطاب الإسلامي الجديد المسيري نموذجا»، في عالم عبد الوهاب المسيري حوار نقدي حضاري، ص: 126.

الإنسان باعتباره كائنا متميزا عن الطبيعة، ثم ينتهي به الأمر أن ينزع القداسة عن كل شيء وينكر المعنى»[1].

*** أزمة الحضارة الغربية تحت مجهر المسيري:**

إن العديد من المفكرين الغربيين من أمثال "شبنجلر" و"توييني" قد تفطنوا بأن الحضارة الغربية الحديثة قد دخلت مرحلة الأزمة، ابتداء من حربيها العالمتين، أي الغربيتين كما يحلو للمسيري تسميتها وانتهاء بمشاكلها المتنوعة الكثيرة.

وموضوع الأزمة له أصداء في معظم فروع المعرفة والأشكال الحضارية الغربية، ولذلك يرى المسيري أنه لابد من دراسة هذا الموضوع في جميع أوجهه، ومن هنا نجد المسيري يطرح العديد من الأسئلة: عن مصير الأسرة في ظل الحضارة الغربية، والفلسفة التفكيكية وتبديد الكون، وغيرها من التساؤلات.

ولأن الأسرة هي اللبنة الأساس في بناء المجتمع، انتبه الفكر إلى مسألة الأسرة باعتبارها مقولة أساسية تترجم حرص الإنسان على ربط ذاته بالغير في إطار أخلاقي، يسعى من خلاله إلى تنظيم رغباته المادية والمعنوية.

«إن الإنسان الغربي ينعزل عن تراثه وماضيه، بل وعن وجوده الإنساني المركب فيعيش في الجسد، يبحث عن المتعة المباشرة التي لا علاقة لها بالخير أو بالشر»[2].

هذا يعني أن الأسرة تمثل لهذا الإنسان حملا ثقيلا لا يقوى على حمله إلى جانب ذلك فهو فرد لاهث وراء اللذة، مكتف بذاته، لا يطبق أي قيود أو مسؤولية، خاصة وأنه يعيش في مجتمع نفعي مادي.

1- عبد الوهاب المسيري: دراسات معرفية في الحداثة الغربية، ص: 90.

2- عمرو شريف: ثمار رحلة عبد الوهاب المسيري الفكرية، ص: 139.

يقول المسيري: «لا يمكن إرجاع إشباع الرغبات إلا من خلال الإيمان تمثل أعلى يتجاوز حدود الفرد وحيزه (كالوعد بالجنة أو الدفاع عن الوطن)» [1].

فيتسارع بذلك تآكل الأسرة إلى أن تتلاشى تماما وتحل محلها أشكال أخرى من الأسرة، أسرة متكونة من رجلين، أو امرأتين، أو زوجة وأطفال أو رجل وأطفال.

كما تظهر حركة «"التمركز حول الأنثى" "الفيمينيزم" (Feminism) التي تنظر للمرأة باعتبارها كائنا في حالة صراع مع الرجل»[2]. وتندرج هذه الحركة ضمن الحركات التي تدعو إلى حقوق الإنسان، وقد كانت تعني حركة تحرير المرأة والدفاع عنها، ولكن تطورت وأصبحت "تعني حركة التمركز حول الأنثى".

لكن البرنامج الذي تطرحه هذه الحركة «لا يهدف إلى تغيير القوانين أو السياق الاجتماعي للحفاظ على إنسانية المرأة، باعتبارها أما وزوجة وعضو في المجتمع، وإنما يهدف إلى تغيير اللغة الإنسانية، مسار التاريخ والطبيعة البشرية ذاتها حتى يتم اختلاط الأدوار تماما، وحتى يتحسن أداء المرأة في إدارة الصراع مع الرجل»[3].

ولعل هذه النظرة الغربية للمرأة جزء من النظرة الغربية للإنسان، بحيث تعتبره مجرد مادة استعمالية، وأن كل ما يتطلبه المجتمع من الإنسان هو الاستسلام للاستهلاك واللذة، فازداد مع ذلك استهلاك المخدرات بين أعضاء النخبة والشباب، وتزايد وتيرة الحياة العامة ويشيع التعاقد والتبادل في كل مجالات الحياة، فالمجتمع الغربي لا يشتمل على قواعد عامة فيه.

1- عمرو شريف: ثمار رحلة عبد الوهاب المسيري الفكرية، ص: 140.

2- عبد الوهاب المسيري: دراسات معرفية في الحداثة الغربية، ص: 119.

3- جواد الشقوري: «لإضافات "المسيرية" النوعية للمشروع العربي- الإسلامي»، أوراق فلسفية، ع20، ص: 147.

الإنسان الغربي «يبتلع كل شيء ويتشيأ في مجتمع التبادل والاتصالات وتصبح الصورة أهم السلع (صورة الذات والصورة التي يتلقاها المستهلك)» [1]. هذا ما يدفع بالإنسان إلى الإحساس بالتغريب، والتشيء واللاهداف واللامعنى.

النموذج الما بعد حداثي:

- المسيري وجاك دريدا التفكيكي:

لعل ما بعد الحداثة تمخضت عن مفاهيم أفرزت منها، يوصف بكرها ويؤسس إيديولوجيتها، فيحضر التفكيك كاستراتيجية.

والشيء الأكيد أن «الاشتغال التحليلي الذي مارسه المسيري على أطروحة "دي سوسير" اللسانية هو كفاءة العقل المادي/ الطبيعي في استغلال مبدأ الفصل الذي أقره "دي سوسير" بين الدال والمدلول»[2].

فالعلامة اللسانية كما يرى "دي سوسير" اعتباطية، حيث تنكر الدال لمدلوله، وأفرغ من محتواه الإنساني، ليشحن بمحتويات مادية.

رغم هيمنة العقل المادي/ الطبيعي على مناحي الفكر الفلسفي الغربي، إلا أنه لم يرض إطلاقا بهذه المكاسب الفكرية، واستمر في مشروعه الاستراتيجي الذي يرجى منه تطهير الفكر الغربي من الرؤى الميتافيزيقية[3]، وهذا يتجسد من خلال المشروع الفلسفي التفكيكي لـــ "جاك دريدا" (Jacques Derrida) (1930-2004). هذا المشروع المسمى "التفكيك" (Déconstruction).

1- عبد الوهاب المسيري: دراسات معرفية في الحداثة الغربية، ص: 121.

2- بشير ربوح: مطارحات في العقل والتنوير، عبد الوهاب المسيري أنموذجا، ص: 183.

3- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

في الحقيقة إن اقتحام مجال التفكيك ليس بالأمر اليسير الخوض فيه، وذلك لصعوبة مفاهيمه، والزئبقية التي توسم بها مصطلحاته، حيث يؤكد دريدا نفسه على هذا المعنى في أكثر من مناسبة، ويقول في رسالته لصديقه الياباني «ليس التفكيك هو التحليل، وإنما التفكيك هو نقيض التحليل»[1].

فالتفكيك يهدف أساسا إلى تقويض المفاهيم والتصورات الكلية والأسس العقلانية وقوانين المنطق، التي ترجع الظواهر والموجودات إلى كليات وعلل تفسرها وتوحد بينهتا، كما ينطلق التفكيك من نقي فكرة "الأصل" والبنى الثابتة للأشياء والظواهر أو الدوال (Sinifirs) «إن حركات التفكيك لا تتوسل لبنى الخارج، إنها ليست ممكنة ولا ناجحة ولا تحكم تسديد ضربتها إلا بسكناها داخل هذه البنيات»[2].

وهذا يعني أن التفكيك لا يسعى إلى البقاء خارج الفكر الفلسفي الغربي، بل يقتحم بنائها، ليقيم داخل اللبنات المتخلخلة له، ويقوم بتوجيه لها ضربات متتالية من الداخل.

غير أن التفكيك لم يكتف بخلخلة الظواهر وتفجيرها من الداخل «بل انتقل إلى مرحلة أخرى تتمثل في تفكيك بعض المقولات في أي خطاب فلسفي مثل... اللغة والكتابة والاختلاف والأثر والصوت والمعنى والعلامة والحضور والعقل والمركزية العقلية، مركزية الصوت... الخ»[3].

والمسيري يعد المنظومة الفلسفية لجاك دريدا «قمة أو "هوة" السيولة الشاملة والمادية الجديدة واللاعقلانية المادية»[4].

1- عصام عبد الله: جاك دريدا ثورة الاختلاف والتفكيك، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، مصر، ط01، 2008، ص: 15.

2-جاك دريدا: الكتابة والاختلاف، تر: كا ظم جهاد، دار توبقال، الدار البيضاء، المغرب، ط01، 1988، ص: 126.

3- بشير ربوح: مطارحات في العقل والتنوير عبد الوهاب المسيري أنموذجا، ص: 186.

4- أحمد عبد الحليم عطية: «موقف من الحداثة وما بعد الحداثة»، أوراق فلسفية، ع20، ص: 74.

وينوه المسيري للمصادر التي نهل عنها دريدا، فقد خرج من تحت عباءة "نيتشه" و"هيدجر" الذي يرجع له الفضل في صقل كلمة التفكيك، التي أخذها عنه دريدا، و"سارتر" و"إيمانويل ليفيناس" و"فوكو".

يرى "المسيري" أن أسلوب دريدا جديد في الفكر الغربي «وسيتم حسب رأيه طنينا وجعجعة بلا طحن، لا يخرج عن كونه تعبير غير أنيق عن العدمية»[1].

بحسب "المسيري" فالتفكيك يتلازم ويترادف مع ما بعد الحداثة، حيث تمثل ما بعد الحداثة الرؤية الفسلفية، أما التفكيك فهو أحد سماتها الرئيسية.

المسيري يعتقد أن المشروع التحديثي هو في جوهره مشروع تفكيكي، بمعنى أنه «لا يؤدي إلى تأكيد مركزية الإنسان وإنما إلى تفكيكية ورده إلى ما هو دونه، وإلغائه تماما كمقولة مستقلة»[2].

وفي ظل ذلك بدت الذات الغربية في التكيف بكل روح انهزامية مع عالمها الجديد، فأصبح عالما بلا مركز أو متعدد المراكز، بمعنى أنه غير متمركز حول مطلق، ومن ثمة فالفرد الغربي لا يمكن أن يتجاوز حدوده المادية الضيقة، ولا أن يرجئ الإشباع، فهو تائه يبحث عن معنى لحياته، لعله يجده في الاستهلاك والتوجه نحو اللذة.

وكمثال على ذلك قدم لنا المسيري "مايكل جاكسون" (الذي لا هو بالذكر ولا هو بالأنثى) ممثل النسبية الكاملة، وعدم الانتماء لأي شيء، التجسيد الحق للتفكيكية (رد الإنسان لماديته)» [3].

1- أحمد عبد الحليم عطية: «موقف من الحداثة وما بعد الحداثة»، أوراق فلسفية، ص: 75.

2- بشير ربوح: مطارحات في العقل والتنوير عبد الوهاب المسيري أنموذجا، ص: 204.

3- عمرو شريف: ثمار رحلة عبد الوهاب المسيري الفكرية، ص: 141.

و"المسيري" لا ينكر أنه يقوم بالتفكيك، فهو يقارب النصوص الدريدية بنفس مقاربة دريدا التفكيكية، غير أن التفكيك في مغزاه الدريدي الذي هو نقيض التحليل، وتجاوزا لمرحلة النقد.

فالتفكيك لا يقوض "الحقيقة" باسم حقيقة أخرى أو حقيقة مضادة، ذلك أن دريدا وريث نيتشه يمارس عبر تفكيكه، التحليل الجينالوجي النيتشوي، الذي يرفضه المسيري من خلال مواقفه من نيتشه وهيدجر ودريدا.

حيث يرى "المسيري" في أفكار دريدا صدى ليهوديته، لذا يلوذ المسيري بالثبات والصلابة في مواجهته، متوسلا بالخطاب الإسلامي الذي يتفق مع نفس القيم الإنسانية للحداثة الغربية.

وبذلك يجد المسيري ظالته في الخطاب الإسلامي، ما يمكنه من تقديم خطاب مضاد لما بعد الحداثة[1].

II- عبد الوهاب المسيري ومحاولة التأسيس لمشروع حضاري عربي إسلامي:

يرى الكثير أن هناك استهدافا فالهوية العربية تجد ذاتها ولو بشكل خاص، ولكن هذا الأمر قد يكون صحيحا وغير صحيح في الوقت ذاته، فهناك فعلا ما يهدد الهوية على الصعيد العالمي، بعد أن أفرزت الحضارة الغربية ظواهر تهدد الإنسان نفسه، ومن أهمها: النزعة الاستهلاكية العالمية التي تضرب صميم ثوابت الإنسان وأخلاقياته.

إن مشروع "المسيري" يتجاوز المؤسسات، فهو مشروع يحرص على بلورة تصور للعالم ينطلق من رؤية عربية وإسلامية واضحة.

1- أحمد عبد الحليم عطية: «موقف من الحداثة وما بعد الحداثة»، أوراق فلسفية، ع20، ص ص: 81-82.

كان المسيري يرفض رفضا قاطعا ما يقدم لنا (نحن العرب) من رؤية وتصور، والذي لا يقدم لنا من باب التواصل والتفاعل أو من باب الاختيار، ولكن يقدم لنا من باب البديل الأول، والأصح.

لا يكتفي المسيري بممارسة النقد تجاه الفكر الغربي، بل عمل على طرح بديل فكري ومعرفي يستمد مقوماته من المنظومة الفلسفية الإسلامية، من منطلق غير مادي، ينظر إلى الإنسان نظرة مزدوجة تحاول الجمع بين الطبيعي "الفيزيقي" والرباني "الميتافيزيقي"[1].

أي أن الإنسان متصل بالمادة ومرتبط بها، ومع ذلك فهو قادر على التحرر منها، فهو جزء من الطبيعة ولكنه جزء بإمكانه أن يتجزأ منها.

وما يميز مشروع المسيري عن باقي المشاريع الفكرية هو حرصه على تقديم رؤية ذات منحى معرفي خالص، يبتعد عن الرؤى السياسية والإيديولوجية بأحكامها.. الاختزالية[2].

يقدم المسيري بعض المنطلقات الضرورية للنموذج البديل: لا يزعم المسيري بأنه سيصل إلى قوانين صارمة أو إلى إجابات موضوعية نهائية، تفسر كل شيء، ومع هذا أكد المسيري على مفهوم الاجتهاد.

«الذي يفترض أن عقل الإنسان لا يمكنه أن يحيط بكل شيء، وأن محاولة المعرفة الكاملة محاولة محكوم عليها بالفشل»[3].

1- بشير ربوح: مطارحات في العقل والتنوير عبد الوهاب المسيري أنموذجا، ص: 286.

2- المرجع نفسه، ص: 287.

3- عبد الوهاب المسيري: العالم من منظور غربي، ص: 289.

إن إمعان النظر في مظاهر الحياة المتنوعة والمركبة، وتحديد التأمل في حال الإنسان وتفرده دلالة على وجود عنصر عيني غير مادي في جوهر الوجود ككل.

لهذا لا يمكن للعلم تفسير كل الواقع، بل سيطمح العلم البديل إلى قدر معقول من المعرفة، لذلك يقوم المسيري باستخدام مصطلحات مثل "أكثر تفسيرية" و"أقل تفسيرية"، بدلا من "موضوعي" و"ذاتي"... وأن ما يقوله المرء ليس عالميا أو نهائيا.

فعدم الكمال سنة الله في خلقه... والله هو المركز المطلق الواحد المفارق للمادة[1].

والإنسان لم يخلق سدى، فقد استخلفه الله في الأرض لإعمارها، والاستفادة منها، هذا الإنسان الذي اصطفاه الله ثم اجتباه ربه فتاب عليه، وعلى الرغم من أخطائه جميعا أريد به أن يكون خليفة الله في أرضه. يقول "عز وجل": ﴿**وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك، قال إني أعلم ما لا تعلمون**﴾[2] «**وهو الذي جعلكم خلائق الأرض ورفع بعضكم فوق بعض درجات ليبلوكم في ما آتاكم**»[3].

يصل المسيري إلى نتيجة، أن الإنسان تعتريه نزعتان: النزعة الربانية الإنسانية، والنزعة الجينية، فالإنسان/ الإنسان أو الإنسان الرباني، كائن لا يعلم إلا الله... إنسان جزء منه تحركه الدوافع البيولوجية والغريزية، والجزء الأخر في الوقت ذاته تتوق روحه إلى عالم المثل والثبات والروح، كائن كما يعبر عنه المسيري أقدامه مغروسة في الوحل وعيونه شاخصة للنجوم[4].

محاولة الوصول إلى نظرية شاملة:

1- عبد الوهاب المسيري: العالم من منظور غربي، ص: 290.

2- البقرة، الآية 30.

3- الأنعام، الآية 165.

4- عبد الوهاب المسيري: رحلتي الفكرية في البذور والجذور والثمر، ص: 138.

للوصول إلى اليقين الكامل، والحلول الشاملة، لابد أن نطمع كما يعبر المسيري للحصول على نظرية شاملة وكبرى، يكون هدفها حسب رأيه دائما، تمكين الإنسان من التحكم الإمبريالي الكامل في الطبيعة من خلال إدراك قوانينها[1].

لا يوجد أي سبب لأن نتبنى الحضارة الغربية هذه، والكلام "للمسيري": هذه «الحضارة التفكيكية المنفصلة عن القيمة والزمان والمكان والتراث والتاريخ لا تقوم بتفكيك الحضارات الشرقية وحسب، وإنما تقوم بتفكيك كل الحضارات بما في ذلك الحضارة الغربية ذاتها»[2].

المسيري يدعو إلى نظرية شاملة كاملة، يجب أن نعرف مسبقا أنها لن تصل إلى التفسير النهائي، ولا اليقين المطلق، هذا يعني أنها نظرية كبرى وشاملة نسبيا، أو داخل حدود ما هو ممكن إنسانيا.

*** النموذج التوليدي:**

إن الاختلاف والتمايز، من أهم الصفات التي أودعها الله في سائر مخلوقاته يقول تعالى: ﴿**إن خلقناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا، إن أكرمكم عند الله أتقاكم**﴾[3].

فالنموذج البديل كما يراه المسيري نموذج توليدي، «فنحن نؤمن لا بإنسانية واحدة يمكن رصدها كما ترصد الظواهر الأخرى، وإنما بإنسانية مشتركة تستند إلى طاقة إنسانية كامنة في كل البشر تتولد منها أشكال حضارية متنوعة تفصل الإنسان عن الطبيعة، وتبرز أمة عن أخرى وفردا عن آخر...» [4].

1- عبد الوهاب المسيري: العالم من منظور غربي، ص: 294.
2- الحاج دواق: «المنهج المعرفي التوحيدي عند المسيري»، أوراق فلسفية، ع20، ص: 223.
3- الحجرات، الآية 13.
4- جواد الشقوري: «في الإضافات المسيرية النوعية»، أوراق فلسفية، ع20، ص: 203.

هذا يعني أنه لا توجد نقطة تاريخية نهائية واحدة، ولا قانون واحد يسري على الجميع، لذلك وحسب المسيري دائما فإن مفهوم التراكم المعرفي يصبح مفهوما ضيقا عتيقا قد يصلح للتعامل مع بعض جوانب عالم الأشياء ولا يصلح للتعامل مع البشر، حيث البشر ليسوا أمة واحدة ولا المعرفة واحدة، وهذا ما يؤكده العقل والتجربة الإنسانية وكذا إحساسنا بتركيبنا وتنوعنا الإنساني[1].

هذا يدل على أن العلمانية التي تعتقد بإنسانية واحدة متفرعة عن أصل واحد، ولم تم التعامل مع الاجتماع الإنساني والأخلاق البشرية والنفس الإنسانية بنفس المقاييس المادية التي تعاملت مع الظواهر والأشياء (انتهينا إلى نقطة واحدة وهي «نقطة نهاية التاريخ والفردوس الأرضي والنظام العالم الجديد (واختفاء الإنسان كظاهرة متميزة عن عالم الطبيعة والأشياء)» [2].

*** نموذج نابع من التراث:**

التراث مصطلح شامل يتسع لكل ما له علاقة بتاريخنا وحضارتنا الدينية والتراث هو الهوية الثقافية للأمم، التي من دونها تضمحل وتتفكك داخليا.

وحسب المسيري فالنموذج البديل يجب أن ينبع من تراثنا الذاتي، ويقصد بالتراث في هذا السياق «مجمل التاريخ الحضاري الذي يتسع للانجازات المادية والمعنوية للإنسان في هذه المنطقة، ويشتمل ما هو مكبوت وصريح وما هو شفوي وكامن»[3].

وتراثنا الإسلامي نواته الأساسية هي القرآن الكريم والسنة النبوية بما يحويان من القيم الإسلامية المطلقة، فحضارتنا نابعة من هذه القيم، وما خلفه الأسلاف من عقائد دينية فهي تعبير عن محاولة لفهم النموذج المعرفي في بعده الديني.

1- عبد الوهاب المسيري: العالم من منظور غربي، ص: 296.
2- المرجع نفسه، ص: 297.
3- المرجع نفسه، ص: 301.

وعلى هذه الأجيال الجديدة الإحاطة بتراثها الإسلامي، والنهل من إنجازات الأولين وأن تنتبه إلى أنه لا يمكن الحديث عن "غزو ثقافي غربي" فالحضارة الغربية انفصلت منذ سنين عن القيم والأخلاق والتراث...، ولا تقوم بتقويض حضارتنا الشرقية وحسب، وإنما تقوم بتقويض كل الحضارات بما في ذلك الحضارة الغربية ذاتها.

فالأجيال الجديدة في الغرب لا تعرف تراث بلدها، وفي بلد مثل إنجلترا ذات التقاليد تحولت هذه التقاليد إلى وزخارف توظف من أجل تسلية الأطفال وجذب السياح[1].

والمسيري حين يدعو إلى الانطلاق من التراث فهو لا يعني التقليد الحرفي لاجتهادات الأولين، فإننا يضيف المسيري: «لم نعد اليوم بحاجة إلى إثبات ذاتنا بواسطة تمجيد الأعمال التي قام بها الأجداد بقدر ما نحن بحاجة إلى نظرة نقدية تعتمد الغربلة وجودة التمييز... فنحن بحاجة إلى النقد والتمحيص أكثر من حاجتنا إلى التمجيد والانعزال»[2].

وهذا يعني استخلاص القواعد الكامنة في إبداعاتهم ثم استخدام هذه القواعد في مواجهة حاضرنا، وإيجاد إجابات عن أسئلة لواقعنا، وحلول لما نكابده من مصاعب.

والانطلاق من التراث بالمعنى الذي حدده المسيري يعني «الاحتفاظ بهويتنا وخطابنا الحضاري، ومن لا تحتفظ بهويته لا يمكنه أن يحتفظ باستقلاله وبمقدرته على المقاومة، وفي نهاية الأمر بمقدرته على الإبداع»[3].

1- عبد الوهاب المسيري: دراسات معرفية في الحداثة الغربية، ص: 307.

2- بشير ربوح: مطارحات في العقل والتنوير عبد الوهاب المسيري أنموذجا، ص: 270.

3- عبد الوهاب المسيري: العالم من منظور غربي، ص: 305.

فصل الحداثة عن الاستهلاكية:

إن الاتجاه العام للحضارة الغربية الحديثة، يميل نحو المزيد من الاستهلاك، حيث يصبح النموذج الكامن في رؤية الإنسان الغربي للكون ولذاته ولعلاقته مع الآخر هو عملية تبادل السلع، أي سيادة منطق الأشياء.

ولقد ارتبط التقدم عند الإنسان الغربي بمفهوم التقدم المادي الذي يجعل من الحياة هو الاستهلاك، وهذا التوجه الاستهلاكي هو الذي يدمر الإنسان والواقع «أي تحول العلاقات بين البشر إلى ما يشبه العلاقات بين الأشياء...» [1].

وضع المصطلح البديل:

كما هو معلوم بأن اللغة هي نشاط إنساني ذات نظام دلالي محدد، يتسم بالاتساق الداخلي، وله قواعده الخاصة، وقد أضحت اللغة من المواضيع المركزية في الدراسات الفلسفية الحديثة والمعاصرة.

والمصطلحات دائما تعبر عن مفاهيم «ومن ثمة فهي وحدات تحليلية... تم تحديدها في إطار النماذج المهنية، ولذا لابد من استدعاء مصطلحات، أي (مقولات تحليلة) تم استبعادها.... فاستخدام مصطلح/ مفهوم "الأسرة" في الإطار العربي الإسلامي كوحدة تحليلية سياسية...» [2].

حيث يرى "المسيري" أن استخدام مصطلح "أسرة" في سياق غربي علماني حديث يختلف مدلوله عنه في سياق عربي إسلامي تقليدي، فيشير المسيري إلى أن «الأسرة في السياق الأول (الغربي) تنتمي إلى المجتمع التعاقدي التناحري، بينما الأسرة في السياق الثاني (العربي الإسلامي) تنتمي إلى المجتمع التراحمي»[3].

1- حنان مصطفى: «نقد الحداثة الغربية بين المسيري وماركوزة»، أوراق فلسفية، ع19، ص: 239.

2- المرجع نفسه، ص: 307.

3- جواد الشقوري:«في الإضافات "المسيرية النوعية للمشروع العربي- الإسلامي»، أوراق فلسفية، ع20،ص: 138.

ومن جانب آخر يؤكد "المسيري" على وجوب تسمية الظواهر التي لم يتم تسميتها من قبل وهو ما يسميه «اكتشاف المصطلح الغائب»[1]، أي أن المصطلحات المستوردة لا يمكنها أن تفسر الظواهر المحلية، وذلك بسبب محدودية إدراكها من جهة، وللخصوصية العربية من جهة أخرى.

وفي هذا الإطار قام "المسيري" بسك بعض المصطلحات الجديدة «تعبر عن مفاهيم تحليلية جديدة مثل "حوسلة" "كلمة منحوتة من صياغتنا" بمعنى "يحول إلى وسيلة" "العربي الغائب" و"اليهودي الخالص" (مفاهيم تحليلية كامنة في الخطاب الصهيوني ولم يفصح عنها لأنها تفضحه وتنسب له الحرج)» [2].

كما يدعو "المسيري" إلى بعث مصطلحات قديمة استبعدها النموذج المهيمن وضرورة اكتشاف المعجم العربي لكل إمكاناته اللفظية والصرفية والدلالية، ومن أمثلة ذلك مثلا "العمران" و"التراحم" للحديث عن الاجتماع الإنساني، وكلمة "فن" التي هي أكثر شمولا من كلمة (ART) آرت الإنجليزية[3].

ومن الكلمات التي يراها المسيري مهمة، ويمكن بعثها كلمة "ديباجة" التي تعني حسب «معجم الرائد: 1- القطعة من الديباج (ثوب لحنته وسداه من الحرير) 2- من الوجه (حسن بشرته) 3- من الكتاب (فاتحته) 4- ديباجة الكاتب (أسلوبه) وبالتالي تفرض الكلمة وجود مسافة بين الشكل والمضمون وبين الظاهر والباطن»[4].

1- عبد الوهاب المسيري: العالم من منظور غربي، ص: 308.

2- عبد الوهاب المسيري: موسوعة اليهود والصهيونية، مج01، دار الشروق، (د.م)، (د.ط)، 1999م، ص: 26.

3- المرجع نفسه، ص: 211.

4- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

ويرى المسيري في استخدام المجاز وسيلة تعبيرية تحليلية مشروعة، فالمجاز من وجهة نظره ليس مجرد زخرفة، «وإنما هو أداة لغوية مركبة طورها الإنسان لتساعده على إدراك حالات إنسانية بعينها لا تستطيع اللغة النثرية العادية أن تحيط بها»[1].

هذا يعني أن المجاز يقوم بترتيب تفاصيل الواقع لنقل رؤية معينة، فالدارس مثلا للخطاب السياسي الغربي يجده يستخدم صورا مجازية كثيرة تعبر عن الرؤية الغربية للعالم، ولكن بصورة موارية، حيث تبدو كما لو كانت محايدة «فحينما يشيرون إلى العالم العربي باعتباره "الشرق الأوسط" أو حتى "المنطقة" ... فإنهم في واقع الأمر يفرضون صورا مجازية تجسد مفاهيمهم، فبدلا من "العالم العربي" المصطلح الذي يستدعي التاريخ والتراث والهوية، نجد أن مصطلح "المنطقة" ينقل إلى وجداننا صورة أرض ممتدة بلا تاريخ أو تراث»[2].

1- عبد الوهاب المسيري: موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، مج01، ص: 27.

2- عبد الوهاب المسيري: اللغة والمجاز بين التوحيد ووحدة الوجود، ص: 19.

خاتمة الفصل:

توصلنا في ختام هذا الفصل إلى:

- ✓ أثبت "عبد الوهاب المسيري" باعتماده على نماذج معرفية قدرته التفسيرية العالية في تفكيك ظواهر الخطاب الحداثي.
- ✓ دعوة "المسيري" إلى دراسة الظروف التاريخية والثقافية للظواهر الغربية باعتبارها ظواهر ترتبط بسياق حضاري معين.
- ✓ يرفض "المسيري" الوضعية التي يعيشها الفكر العربي وهي الوقوف أمام بوابة الفكر الغربي محاولا توضيح أن صدمة الإعجاب بالثقافة الغربية صدمة مرضية كان من بين أهم نتائجها ما نعيشه اليوم من حيرة وفقدان للهوية وتشرذم قضى على ما تبقى من أمل في استدراك ما فاتنا والمضي قدما بحضارتنا.
- ✓ ترك لنا "عبد الوهاب المسيري" دروسا بالغة، لعل أهمها درس الإبداع والتجديد عوضا عن التقليد والجمود، كما علمنا أنه لا قيمة للفكر إذا لم يتحول إلى فعل حي ملهم للجماهير ومعبر عن آمالها وتطلعاتها ومنحاز لهمومها وقضاياها.

الفصل الثاني
النقد الحضاري عند هشام شرابي

I- موقف هشام شرابي من الحضارة الغربية

1- الحداثة

- مفاهيم الحداثة.
- رهان الحداثة.

2- نقد هشام شرابي للنظام البطركي/ الأبوي:

- مفهوم البطركية في خطاب هشام شرابي.
- البطركية في خطاب هشام شرابي.
- المرأة في ظل النظام البطركي.
- اللغة كأحد عناصر النظام الأبوي.

3- دور السياسة الاستعمارية الأوروبية في انتاج المجتمع البطركي الحديث

- النقد الذي وجهه هشم شرابي للمجتمع الغربي.

II- بعض الحلول التي اقترحها هشام شرابي للنهوض بالمجتمع العربي:

- الذات مقابل الآخر.
- النقد الذاتي/ النقد الحضاري

خاتمة الفصل

I- موقف هشام شرابي من الحضارة الغربية:

تطلعنا التجربة الفكرية "لهشام شرابي" على جرأة قل نظيرها بين مثيلاتها، في الفكر العربي المعاصر، من جهة تميزها في طرح منهجي واضح وتطور عميق للعالم العربي وتبصر واف لبنيات المجتمع وتركيبته من أبسطها إلى أعقدها، وأدناها إلى أعلاها.

يؤكد هذا الكلام بحثه في طبيعة العلاقة بين المثقفين العرب والغرب، طرح هذه العلاقة للوصول إلى معرفة آليات التفكير الغربي، وكيف علينا أن نتعامل مع الغرب بفكرة ثقافية وحضارية.

لم تكن علاقته بالمجتمع العربي علاقة فكرية فقط بل علاقة سياسية اجتماعية، دافعة بروح الثورة والشباب «**إن أول ما علينا القيام به عربيا، هو توضح الأزمة لأنفسنا بشكل عقلاني**»، إنما يدل على جوهر نظريته التغييرية لأنه يعتبر أن حل مشكلات الماضي والحاضر والانطلاق إلى المستقبل.

تابع "هشام شرابي" بتربية العربي منذ الطفولة، كاشفا عن أسباب تخلف المجتمع العربي، مقترحا تصور حول كيفية تجاوز هذا التخلف والتغلب عليه.

ويؤكد أن هذا التخلف يكمن في أعماق الأنظمة الأبوية، ومن شأن هذا الموقف، الذي يمثل عملية النقد الحضاري أن يوفر الظروف الملائمة لتجاوز الانفصام المعنوي والفكري كخطوة أساسية تمكن المجتمع من استرداد ذاته.

ورؤيته للعالم العربي رؤية تتجاوز الواقع، ويرى أن المجتمع لو أراد تجاوز أزمته المتفاقمة، ويدخل ثانية في مجرى التاريخ لا بد له من القيام بعملية، نقد الآخر، وفهم

صورة الغرب ومحاولة الاستفادة من انجازاته العلمية والمادية قصد المساهمة في إصلاح صورة الذات العربية.

فمن أهم القضايا التي شملت كتابات "هشام شرابي" المجتمع العربي وتركيبه الثقافي والطبقي والكشف عن العوائق الأساسية التي تمنع تقدمه، فالبنية البطركية حسب ما يشير إليه "شرابي" هي أساس المعضلات التي يجابهها العالم العربي على صعيد عام فهي تتحكم في سلوك المجتمع وممارساته وتغذي العلاقات السلبية من هيمنة وقهر واستغلال، فتنقلب الثورة في المجتمع إلى علاقات ومصالح واتجاهات متضاربة.

فيخلص "هشام شرابي" إلى القول إن الهيمنة العثمانية على جل البلدان العربية هي السبب الرئيس والحاسم في التطور الاجتماعي والسياسي للنظام البطركـــي إذ أن البنيـــة الأساسية للامبارطورية العثمانية هي مجرد بنية استبدادية، ويرى أن تقـــويض المجتمـــع البطركي الذي يهيمن بكامل ثقله على المجتمعات العربية معيقا تقدمها يتطلب عملية تغيير شاملة تقوم على الحداثة والديمقراطية، وتحرير المرأة، داعيا المثقفون العرب إلى الانفتاح على الثقافات الأخرى، من هنا نطرح التساؤلات الآتية:

- ✓ ما مصير الحداثة في العالم العربي؟
- ✓ ما البطركية وكيف يرى شرابي تأثيرها في المجتمع العربي؟
- ✓ كيف وصف شرابي اللغة الفصحى؟
- ✓ ما موقع المرأة من كتابات هشام شرابي؟

1- الحداثة modernity

تتجلى الحداثة كنقطة مركزية في فكر "هشام شرابي" وهذا ما جسدته مؤلفاته (المقاومة الفلسطينية في وجه اسرائيل) (مقدمات لدراسة المجتمع العربي)، (الجمر والرماد، ذكريات مثقف عربي)، (المثقفون العرب والغرب)، (البنية البطركية)، وغيرها من الكتابات.

يقول "هشام شرابي": «ما الفائدة من استنباط المرادفات القاموسية للمصطلحات الغربية (الفرنسية، الانجليزية، الألمانية)، إذ بقيت المصطلحات المترجمة غامضة في أذهاننا؟ فالترجمة لا تكفي إذ أنها مجرد عملية نقل، والنقل الفكري لا ينفع ولا يضر إلا إذا تم استيعاب المصطلح المنقول وتم هضمه ليصبح أداة فكرية ذاتية»[1].

يرى "شرابي" أنه يغيب علينا في العالم العربي ذلك العقل الحداثي التحليلي البناء، العقل الحركي، العقل الفعال لاستيعاب المصطلحات فهذا راجع إلى موقف العرب من الحداثة الغربية، «فأزمة العالم العربي المعاصر العامة وأزمته الفرية والثقافية خاصة بالآخر في سياق الجدل بين الأنا المنهار والمنهزم المنكسر بين الآخر القوي المتطور، لذا تم تحديد أبرز وأهم مميزات الحضارية الغربية، وهي العقلانية، الحرية والديمقراطية، الروح النقدية، العلمانية العلمية، والتكنولوجيا، وتعرف بقيام الحداثة، التي تشكل في حقها موقفنا الفكري العربي الراهن مستندا إلى مرجعيات حمس تراثية، تاريخية، دينة، ثقافية وواقعية»[2].

1- هشام شرابي: النقد الحضاري للمجتمع العربي في نهاية القرن العشرين، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 2001(د.ط) ، ص: 85.

2- جيلالي بوبكر: بين الحضارة وفكرنا العربي المعاصر، دار الأمل، تيزي وزو، الجزائر، (د.ط)، 2012، ص: 205.

من هنا يظهر لنا الإشكالية أو المأزق الذي وصل إليه الفكر العربي في رؤيته للإشكالية الجوهرية التي تأسس عليها خطاب التراث الحداثة، أي الإشكالية الأنا – الآخر[1]. فيرى "هشام شرابي" أن الدراسة الأولى حسب رأيه تنطلق من اعتبارين أساسيين: من دونية الآخر العربي المحتل، وفوقية الذات الأوروبية (الجنس الأسمى)، فالعرب لا يملكون ثقافة فثقافتهم مستعارة نقلوها من الأمم الأخرى، وحتى ديانتهم وعلومهم وحتى أدبهم، فمرور هذه الثقافة عبر ذهن العربي العاجز تشوهت هذه الثقافة.

ويظهر اتجاه التقمص العاطفي الغربي هو في الأدب من خلال الحركة الرومانسية، وفي الفكر التصوفي حيث يبرز «الشرق الروحاني» في تناقضاته مع الغرب المادي.

ففي هذا الصدد يذكر "هشام شرابي" كتاب "كارلتون" (القافلة قصة الشرق الأوسط)، وفيه تبرز علاقة الذات الغربية بالأخر العربي أو اللاغربي، من حيث هي علاقة سيطرة استعمارية مباشرة، بل من حيث هي علاقة «تقدم» و «تخلف»، أي أن علاقة الغرب الصناعي المتقدم بالعالم الثالث المتخلف[2].

«فتبلور الخطاب حول التراث والحداثة أو الأصالة والمعاصرة في أحضان الفكر النهضوي، أو ما أطلق عليه "أدونيس" (صدمة الحداثة)، أي في سياق انفتاح الثقافة العربية على موجة الحداثة الغربية بكل انجازاتها المعرفية والفكرية والعلمية والفلسفية»[3].

من خلال ما سبق يتحدد معنى الحداثة في الاقبال الكلي على الغد، على المستقبل دون التفات إلى الماضي، لكن اشكالية تحديث العقل العربي، فلا يمكن أن يكون مقبولا،

1–عبد الوهاب شعلان: إشكالية الفكر العربي المعاصر في أطروحات:" أركون الجابري، العروي –حسن حنفي– علي حرب ...، مكتبة الآداب، القاهرة، مصر، ط 01، 2006، ص: 16.

2– هشام شرابي: النقد الحضاري للمجتمع العربي في نهاية القرن العشرين، ص ص: 38–40.

3– المرجع السابق، ص: 11.

ولا معقولا، ما لم ينتبه إلى مسألة التراث، وإلى أهمية في وجدان، وفي ثقافة، وفي فكر الإنسان العربي المعاصر[1].

فالمسار الفكري للمفكر العربي الذي يحاوره اليوم مرهون بالتراث، فإن الحوار معه نقاش مع كل إشكالات الفكر العربي المعاصر.

فالتجربة الأوربية للحداثة في مرحلتها الأولى عمدت إلى موقفين:

1- موقف اتجاه الماضي وذلك بالعودة إلى محاكاة الإغريق والرومان، ونموذج مطلع القرن التاسع عشر.

2- موقف تجاه المستقبل القائم على العلوم وحتمية التقدم (فلسفة التنوير).

لكن في مراحل متقدمة بدأ مفهوم الحداثة بالتخلي عن الارتباط بالماضي والمستقبل، «فالحداثة نفسها مرحلة تاريخية تأخذ مجراها وتصل إلى نهاتها، وهناك من يقول إن مرحلة الحداثة قد انتهت (في الغرب وإننا الأن في مرحلة جديدة هي مرحلة ما بعد الحداثةPost modernism »[2].

يقول شرابي أننا نرى أن أوروبا وكأنها مازالت في موقع الحداثة لكن الأوروبي ينظر إلينا من موقع ما بعد الحداثة Post modernism، فيمكن وصف هذه المرحلة أو الفكر الما بعد حداثي بأنه فكر معاكس للقرن الثامن عشر، وما ساد فيه من فكر التنوير الفلسفي ومبدأ «التقدم والرقي» هذا الفكر الذي هيمن على فكر الحداثة في القرن التاسع عشر، فيمثل نزعة نقدية جذرية لم تشهد الفلسفة الأوروبين، نزعة تشكك في كل شيء بدءا بالتراث الفكري الأوروبي إلى الحضارة الغربية القائمة[3].

1- محمد عابد الجابري: التراث والحداثة دراسات ومناقشات، ص: 276.

2- هشام شرابي، النقد الحضاري للمجتمع العربي في نهاية القرن العشرين، ص: 87.

3- المرجع نفسه، ص: 95.

«ففكر اما بعد الحداثة إشكالية حضارة في غاية الخطورة، مـــن وفـــرت ايجابيـــة خاصة استراتيجية نفكيك «دريدا»، فقد زود فكر ما بعد الحداثة الحرية النقديـــة العربيـــة بأسلحة فكرية ولغوية لكن إذ اتبع هذا الفكر النقدي انزلق معها في مركز التفكيك والشـــك فلا أصل يحكم الأشياء، فتشل محتواه الاجتماعي ويبعد عن قضايا واقعية»[1].

*** مفاهيم الحداثة:**

لم يعرف بعض المفكرين الحداثة بشك واضح وجلي لكـــنهم اعتمـــدوا علـــى مجمـــوع خصائص أو جوانب أساسية.

يحدد "مارشل برمان" في مؤلفه (قيم عن الحداثة) مفهوم الحداثة استنادا إلى أربعة جوانب أساسية.

الجانب الأول: الحداثة ظاهرة تفردت بها أوروبا وهذا الواقع نتائجه أكثر وقعا على العالم الثالث.

الجانب الثاني: مرتبط بالمحتوى التاريخي للحداثة أي السياق (عصر النهضة الاصـــلاح ...).

الجانب الثالث: تحليل "كارل ماركس" للثورة البرجوازية من خلال "البيان الشيوعي" فمن خلال هذا التحليل كشف لنا طبيعة العلاقات الاجتماعية، بعد خلعها أقنعة «الوهم الـــديني والسياسي»، وأن التمرد امكانية ونتيجة من نتائج العصر الحـــديث، وبمـــا أن الإنســـان الحديث «يعرف كيف يفكر في ذاته وبذاته ولأجل ذاته، فهو يطلب حسابا واضـــحا عمـــا

1- هشام شرابي: النقد الحضاري للمجتمع العربي في نهاية القرن العشرين، ص: 95.

يفعله رؤساؤه وحكامه من أجله (وعما يفعلونه به) وهو مستعد للمقاومة والتمرد عند ما يجد نفسه صفر اليدين»[1].

أما الجانب الرابع: يتعلق بطبيعة المجتمع البرجوازي، المجتمع المتفتح أي أن الإنسان في كتفه يجد حلول وأفضلها كذلك فنظرته من العلمانية وتفكيره العلمي، وتختلف فيه القوى المهيمنة على هذا المجتمع الحديث عن مثيلاتها في أي نوع سابق من أنواع المجتمع.

أما بالنسبة "لهيغل" عالج التاريخ ووصفه بقضية أساسية، ووضع نهجا فكريا شاملا، رغم جدليته التي كانت ثورة في عالم الفكر، فهو لم يتمكن من تجاوز الآفاق الدينية والسياسية.

فالفضل يعود إلى "ماركس" في تأويل التاريخ والتحولات التاريخية، مبنيا على أسس اقتصادية، وعلماء الاجتماع الألمان في نهاية القرن التاسع عشر خصوصا "ماكس فيبر"[2].

فالحداثة عقل وثورة في آن لأن في "ماكس فيبر" عقلانية الرأسمالية وطابعها الثوري "ماركس" ويرى هذا الأخير أن الثورة البرجوازية هي التي ولدت خصائص الحداثة (الحركية والتغير) فجعلت كل شيء صلب يتبخر[3].

أي أن الفرد في كنفها متفاعل وحر ويسعى إلى ايجاد الحلول لمشاكله.

والحداثة عند "ماكس فيبر" جزء لا يتجزأ من الرأسمالية، فتوجهه الآراء التي عمل بها مثل آراء ماركس في كون الرأسمالية غيرت المجتمع الأروبي (والعالم كله) بشكل

1- هشام شرابي: البنية البطركية بحث في المجتمع العربي المعاصر، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط01، 1987، ص ص : 30-31.

2- هشام شرابي: البنية البطركية بحث في المجتمع العربي المعاصر، ص: 32.

3- المرجع نفسه، ص: 32.3

جذري، وتجسد مفهوم العقلانية عنده (العقل العملي الذي يدرك العلاقة بين الوسائل والغايات)

فالحداثة هي ترشد جميع الوظائف والعلاقات.

فما نلحظه أن "هشام شرابي" لم ينحصر في توجه واحد، وإنما كانت مواقفه متنوعة ومتغيرة، فالشخصية الفكرية الحديثة التي وجهت فكرة هي شخصية "كارل ماركس" وما حمله من أفكار شيوعية ومذهب اشتراكي.

فاتخذه مرحلة هامة في تكوين موقفه الثوري وفكره النقدي، "فماركس" كان يؤمن بأن تحرر طبقة البروتياريا يؤدي إلى تحرير المجتمع من جميع أشكال الاستغلال، في المقابل نجد "هشام شرابي" يؤمن بهذا الموقف لكنه يكمن في توقه إلى تحقيق التحرر الذاتي[1]. بمعنى الحركية والانخراط في حركة التاريخ بكل أبعادها.

فانضمام شرابي الثوري إلى المذهب الماركسي مرحلة ذهنية في مساره النضالي، ففي مرحلة غلب عليها التعبير عن المواقف الرافضة ورفع شعارات الحرية، حرية الفرد الذاتية، فالمقومات التي اكتسبها هشام شرابي من فكر "كارل ماركس" التي حاول من خلالها انتقاد الواقع العربي الرافض للتغيير والتحول القانع بسيطرة الفكر البطركي.

استخدم مفهوم الحداثة للإشارة إلى عدد من الظواهر والمواقف الاجتماعية، بمعنى أنها جدلية على مستوى الفكر، وثورية على مستوى الممارسة.

فرؤية الحداثة من الناحية التاريخية، هو رؤية للتجربة الأوروبية منذ نهاية القرن الخامس عشر حتى القرن العشرين، وتبرز من هذه الرؤية أو الزاوية ثلاث خصائص:

1- الزهرة بلحاج: الغرب في فكر هشام شرابي، دار الفارابي، بيروت، لبنان، ط01، 2004، ص ص: 2015-221.

1- الحداثة بوصفها بنية كلية[1].

2- الحداثة بوصفها سياقا شاملا.

3- الحداثة وعيا نوعيا.

يقول "هشام شرابي" أن مفهوم الحداثة (modernity) تقابل الخاصية الأولى "البنية"، ومفهوم التحديث (modernization) يقابل السياق، والنزعة الحديثة (MODERNISM) يقابل الوعي.

فالحداثة والنزعة الحداثية، أي بنية المجتمع الحديث ووعيه لذاته، ترتكزان على عملية التحديث، أي على جدلية التغير والتحول[2].

«يتجسد معنى الحداثة بالنسبة لنا، في اتجاهين مترابطين: الاتجاه العقلاني والاتجاه العلماني: عقلنة الحضارة وعلمنة المجتمع، والحديث هو الجديد والطلائعي، بمعنى المغامرة نحو المستقبل والانفعالات من قيود الحاضر وماضيه، غير أن الحديث ليس هربا من الحاضر بل تأكيد له، فالإبداع والخلق لا يحدثان إلا في اللحظة الحاضرة، في الآن التي تتحول إلى زمن جديد، الحاضر هو أرض المستقبل وهدفه ودون العمل في الحاضر وتغييره لا يمكن العمل في المستقبل وبناؤه، فالفكر العلماني يستمد مفاهيمه ومصطلحاته وأبعاده من التجربة الأوروبية بمفهومها الشامل»[3].

*** رهان الحداثة:**

بروز الحداثة يعني بذاته تحولا بنيويا عميقا ومرحلة جديدة من مراحل التاريخ، فالتطور الحضاري لم يعد تناقل بين مستويات متساوية، وإنما أصبح يشير إلى علاقة

1- هشام شرابي: البنية البطركية بحث في المجتمع العربي المعاصر، ص: 33.
2- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.
3- هشام شرابي: النقد الحضاري للمجتمع في نهاية القرن العشرين، ص: 87.

المركز كقوة مهيمنة والأطراف الخاضعين لها[1].«غير أن السؤال الذي يطرح نفسه هو هل يمكننا الرهان على التغير الاجتماعي دون أن نملك منظورا موسعا لمفهوم التغيير الذي يطال بنيات أخرى داخل المجتمع»[2].

«فلا سبيل إلى التخلص من الأزمة التي يعيشها العالم العربي والإسلامي في غياب قراءة التراث وإعادة بنائه وفق مقتضيات الواقع المعاصر»[3].

فنلاحظ أن "شرابي" وقع في كثير من التعميم فالغرب ليس موحدا وواحدا، وشرابي نفسه انتقد الامبريالية، وقضية التراث نسق بنيوي قراءة الواقع محكوم بها.

فالثقافة العربية مجموع التراث الفكري المنحدر إلينا من الحضارة العربية الإسلامية في القرون الوسطى.

هذه الثقافة التي تسجل لنفسها بدايتها ومنطلق تشكلها، أي ما اصطلح عليه "بعصر "التدوين" عصر البناء الثقافي العام في التجربة الحضارية العربية الإسلامية[4].

فمسألة التعامل مع التراث العربي باعتباره يسم الخصوصية العربية فالتنكر للهوية الذاتية يوقع العرب في مسألة الاغتراب، وهذا لا يعني إعادة تجربة السلف وتطبيقها على الواقع المعاصر دون مراعاة فارق الزمن.

يرى "هشام شرابي" «أن الأجيال لكي تتحرر وتتقدم يجب أن تعيد علاقتها بتراثها في شكل حر وواع يمكنها من تغيير ذاتها وتغيير فهمها لهذا التراث ...».

1- هشام شرابي: البنية البطركية بحث في المجتمع العربي المعاصر، ص: 33.

2- عبد الحق لبيض وآخرون: الديمقراطية، السلطة والنظام الأبوي في البلدان العربية، حوار حول فكر هشام شرابي، مجلة الأدب البيروتية، ع53، 2005.

3- جيلالي بوبكر: بين الحضارة وفكرنا العربي المعاصر، ص: 214.

4-محمد عابد الجابري: الحداثة والتراث دراسات ومناقشات، ص: 142.

والتعامل مع الآخر تعاملا عصريا لا يحدث قطيعة بين الواقع الذي نعيشه والمقولات التي نعالجها[1].

إن الجمع بين الحداثة الغربية والتراث العربي ممكن عند ناقد لا يؤمن بوجود المتناقضات أو التعارضات، إن استطاع الإنسان أن يوظف كل شيء في مكانه، فدراسة التراث العربي دون الابتعاد عن الحداثة الغربية، والأخذ منها في حركة تفاعلية حوارية بعيدة عن الهيمنة.

فالحداثة سؤال لا ينقطع، وهو دائم البحث عن الآفاق التي تجعله متجددا، منطلقا من مكان إلى آخر رافضا الانغلاق الذي يبقيه حبيس نفسه. فهي على حد تعريف "آلان تورين" alain touraine : «ليست مجرد تعبير أو تتابع أحداث: وإنما انتشار لمنتجات الناشط العقلي، العلمية، التكنولوجية، الادارية، فهي تتضمن عملية التمييز المتنامي لعديد من بين القطاعات الاجتماعية : السياسية والاقتصادية والحياة العائلية والدين والفن على وجه الخصوص» هي إذن ظاهرة متعددة المعالم يكون أبرز ما فيها جانبها العقلاني الذي يبث منتجاته وينشرها في ميادين الحياة الانسانية، وكما يقول "عبد الحق لبيض" في مقال له: فحسب رأينا ستظل دعوة "هشام شرابي" مجرد دعوة فعالة إذ هي لم تدخل ضمن منظومة كبرى للتغير، ولم تكسب الحداثة فعاليتها الاجرائية ضمن مجتمع بأكمله[2].

2- نقد شرابي للنظام الأبوي/البطري:

لا تزال الأسرة رغم التحولات العميقة التي شهدتها المجتمعات في العالم المعاصر تشكل الوحدة الاجتماعية الأساسية في البناء الاجتماعي، وعرفت هذه الأسر على اختلاف ثقافاتها وتجاربها وظروفها، خلال العصور الماضية، نمط الأسرة الأبوية، حيث يحتل

1- زهرة بلحاج: الغرب في فكر هشام شرابي، ص ص: 235-236.

2- عبد الحق لبيض: «الديمقراطية السلطة والنظام الأبوي في البلدان العربي: حوار حول فكر هشام شرابي»، مجلة الآداب البيروتية.

الأب الموقع المركزي في بناء الأسرة، ويحتكر السلطة والنفوذ، والتصرف في جميع الأفراد ومستقبلهم.

وفي البدء، وجب التعريف بمصطلح الأبوية/ البطركية أو البطريركية "patriarchy"

- مفهوم البطركية/الأبوية:

جاء في دليل الناقد الأدبي "لسعد البازعي": أن البطركية تعود إلى مفردتين يونانيتين مجتمعتين «حكم الأب» ويرجع انتشار المصطلح إلى حقلين مختلفين هما: الأنثربولوجيا والدراسات النسوية، فقد كشفت الدراسات الأنثروبولوجية أن أنظمة الحكم الشائعة في المجتمعات البدائية، يشيع في أكثرها نظام حكم أبوي يتمثل في سيطرة رجل كبير السن بمثابة الأب لبقية أفراد القبيلة[1].

وفي السبعينات من القرن العشرين شاع كذلك مصطلح الأبوية في الدراسات النسوية ومن خلالها لعب المصطلح دورا مركزيا في تتبع السيطرة الذكورية في المجتمعات الانسانية بوصف تلك السيطرة مصدرا للكبت المفروض على الأنثى، وتوصلوا من خلال دراساتهم إلى أن الأبوية شائعة في كل المجتمعات بمعنى أنها كلها أبوية النظام[2].

البطركية في خطاب هشام شرابي:

البطركية مفهوم مركزي في كتابات شرابي وفي فكره، حيث يرى شرابي أن المفهوم الأقرب من البطركية، ويستعمل بديلا في كثير من الأحيان، هو مفهوم الأبوية،

1- ميجان الرويلي وسعد البازغي: دليل الناقد الأدبي، ص: 62.

2- المرجع نفسه، ص: 63.

ولكنه يؤكد أن الأبوية أضيق من مفهوم البطركية، لأنه محصور في بنية العائلة، بينما يضم مفهوم البطركية البنية الاجتماعية بكاملها[1].

إن معظم المجتمعات البشرية، قد حددت أدوار معينة خاصة بالرجال وأخرى خاصة بالنساء، ومن خلال ذلك حصل الذكور بفعل عمليات اجتماعية معقدة على مراكز متميزة في العائلة، ربما يسبب الدور الذي يقومون به في الإعالة والمخاطر التي يتحملونها جراء ذلك «وارتبط بهذا الدور نمط معين من توزيع القوة وممارسة السلطة داخل التنظيم العائلي، بحيث احتكر الرجال القدر الأوفر من سلطة اتخاذ القرار وإدارة شؤون العائلة»[2].

وكان شرابي نفسه قد تربى مثل باقي أفراد المجتمع العربي حيث يعيش الفرد تحت رقابة الأسرة التي تحاول بشتى السبل أن تلقيه المبادئ التي تؤمن بها وتخضعه إلى شتى الضغوطات حتى يحمل الابن قيم العائلة، ويمثلها كأحسن ما يمثل الخلف السلف، وعادة ما يعرض طفل العائلة البطركية نفسه إلى العقاب عندما يحاول التمرد على قوانين العائلة[3].

يرى شرابي أن الفرد في جميع المجتمعات المتخلفة أو النامية، أو بمفهوم آخر المجتمعات السابقة للحداثة، يخضع الفرد فيها إلى نظام واحد بأشكال مختلفة، تقوم كلها على السلطة، والإرادة الواحدة التي أصلها التاريخي في سلطة الأب.

يعتقد شرابي أن توق الفرد للانعتاق والتحرر، إنما ينبع من هذا التاريخ الداخلي في أعماق التجربة واللاشعور، والذي يتحول مع الزمن إلى وعي يدعوه إلى تغيير ظروفه وأحوال معيشته، من هنا فإن نزعة التغيير الاجتماعي هي في صميمها الإرادة لتغيير

1- الزهرة بالحاج:" الغرب في فكر هشام شرابي، ص: 94.

2- العياشي عنصر: الأسرة في الوطن العربي: آفاق التحول من الأبوية ... إلى الشراكة، عالم الفكر، مج36، ع03 مارس 2008، ص: 06.

3-المرجع السابق: ص ص: 155-156.

النظام الأبوي، أي الحد من سلطة الأب وبالإطاحة بها واستبدالها بنظام آخر، نظام أكثر أخوة ومساواة[1].

لعل التحليل النظري الذي يطرحه المثقفون العرب لواقعهم وتاريخهم والحلول التي يقدمونها لمشاكل مجتمعهم، إنما هي في حقيقتها تعكس تجربتهم الحياتية والفكرية المعاشة في ظل النظام الأبوي بدءا بالعائلة، وانتهاء بالنظام الاجتماعي المهيمن حيث يقول شرابي: «فإن تحليلي لبنية المجتمع العربي في تطوره التاريخي وواقعه المعاصر هو انعكاس للواقع الحياتي الذي عشته وأبناء الجيل المثقف الذي انتميت ليه»[2].

وهكذا نشأ شرابي في عائلة عربية مسلمة ثرية غلب عليها الحفاظ على طابعها البرجوازي الظاهري وتحكم في ممارساتها النظام البطركي الذي كان متفشيا آنذاك، وبالتالي فإن الشخصية التي يمكن أن تنتجها العائلة البطركية إنما هي شخصية تتسم بصفات أساسية هي: الاتكالية والعجز والتهرب[3].

أ- الاتكالية:

حسب شرابي فالاتكالية لها أصول اجتماعية وثقافية عميقة، مثال ذلك أن تربية الطفل في بيئة تنافسية تؤدي إلى اكتسابه روح المنافسة، في حين أن البيئة التي تحدد سلفا مركز الطفل ودوره في المجتمع تجعل الطفل ميالا إلى الخضوع والاتكالية، والمجتمع عندما يكون هذه الروح الاتكالية، فإنه يقضي على كل مبادرة، وكل شجاعة لاقتحام المستقبل، كما يتكون في أفراده روح المكر والذل والاستكانة، والتنصل من تحمل

1- هشام شرابي: النقد الحضاري للمجتمع العربي، ص ص: 90-91.

2- المرجع نفسه، ص: 91.

3- الزهرة بالحاج، الغرب في فكر هشام شرابي، ص: 158.

المسؤولية والتعويل المطلق على الآخرين، وهذه رؤية ثاقبة تعبر بكل واقعية عن الإنسان العربي[1].

ب- العجز:

ويتخذ العجز أشكالا متعددة في سلوك الفرد حسب شرابي في المجتمع البرجوازي الإقطاعي، وفي الإيمان بالقضاء والقدر، وفي ذلك يقول شرابي: «إن شعور العجز يتخذ أشكالا متنوعة في نمط السلوك السائد في المجتمع البرجوازي الإقطاعي، ولعل أهم هذه الأشكال هو ما نجد تعبيرا عنه في موقف الجبرية، أي الإيمان بالقضاء والقدر والجبرية في جوهرها، نوع من عدم التبصر وعجز عن التهيئة للمستقبل»[2].

هذا يعني أن السلوك الذي ينتجه المجتمع البجوازي هو التهرب من التطلع إلى المستقبل من تحمل المسؤولية الإنسانية في هذا الوجود، وعدم المساهمة في حركة التغيير والبناء، وهذا العجز تتصف به الشخصية البرجوازية حسب شرابي.

غير أن موقفه هذا لا يخلو من مبالغة، لأن الإنسان في المجتمعات البرجوازية الحديثة والمعاصرة، استطاع أن يتجاوز هذا النمط من السلوك.

ج- التهرب:

عندما لا يستطيع الفرد الاعتماد على نفسه، وعندما تتمكن منه عادة التوكل على الآخرين، سواء في مواجهة ظواهر الواقع المعيشي، أو مواجهة المستقبل فإنه يلجأ إلى هذا المظهر النفسي الذي يمثل نموذج لكل المجتمعات المتخلفة بما فيها المجتمع العربي.

1- إسماعيل زروخي: دراسات في الفكر العربي المعاصر، دار الهدى، عين مليلة، الجزائر، (د.ط)، 2002، ص: 89.

2- المرجع نفسه، ص: 90.

ومن مخلفات التربية البطركية في نفس شرابي تغلب نزعة العودة إلى الماضي في معظم الأوقات وخاصة منها العصبية، فهو كثيرا ما يهرع إلى اللجوء إلى مرحلة الطفولة وبعث الماضي، وهذه عملية تفسر ضعف الشخصية والهروب من مواجهة واقعها، حيث يكون الفرد مسؤولا عن أعماله، وقادرا على الدفاع عن نفسه، ويعتبر شرابي أن الهروب من الواقع والتراجع نحو طفولة مستحيلة ضرب من ضروب الخلل النفسي في الأفراد[1].

وهذا الهروب من الواقع لا يخص الفرد وحسب وإنما يشمل الجماعة التي عاشت نفس الظروف، ولذلك نجد المجتمع العربي يتميز بنزعة العودة إلى الماضي قصد الافتخار والاحتماء به، وهذه الحالة حسب شرابي حالة مرضية يجب القضاء عليها.

وفي هذا السياق يمكن أن نفسر موقف شرابي الرافض للمبادئ السلمية القائمة على نزعة العودة إلى الماضي، واستحضار تجارب السلف، وإذا كان لابد من استحضار الماضي في محاولات النهضة العربية، فإن شرابي يرى أن استحضار الماضي لا لكونه سلطة أو نموذجا، وإنما ليتم فهمه ومن ثمة تجاوزه[2].

الأسرة كما يرى شرابي فضاء يعبق بالخضوع إلى السلطة الأبوية، والامتثال إلى الأوامر والانصياع إلى القوانين المفروضة، ولا يسع الطفل سوى أن يكون أداة طبعة، وفق المسار الذي يحدده الآباء، وهو ما يؤدي حتما إلى قتل كل موهبة فطرية أو نبوغ، والقضاء على كل تميز.

وبحسب تعبير شرابي «أن ما نعتبره في الطفل ذكاءا حادا أو مقدرة متميزة كثيرا ما تكون صفات للفرد في طفولته لكنه يفقده من جراء التربية التي نفرضها عليه والمعاملة

1- الزهرة بلحاج: الغرب في فكر هشام شرابي، ص: 159.

2- المرجع نفسه، ص: 161.

التي تعرض إليها والتي تقتل سريعا شعلة الذكاء الطبيعية في نفسه وتقضي على القدرات الفردية فيه»[1].

ومن الملاحظ أن المجتمعات العربية البطركية التقليدية لا تكتفي بهدم مواهب الفرد وخنق نزعة التميز فيه وحسب، وإنما تسعى كذلك إلى سلبهم شخصيتهم وجعلهم مبتوري الإرادة وبذلك تتأصل فيهم سمة التبعية، فالفرد الذي يربى على الاستسلام والخضوع لأسرته، يسلك حتما نفس السلوك تجاه النظم القائمة في المجتمع، والمجتمع بهذا المعنى هو من يصنع الأفراد، وليس الأفراد من يصنعون المجتمع[2]، حيث يرى شرابي «أننا نحرم أولادنا من مواهبهم ونحد من مقدرتهم لأننا نسعى بغية جعلهم على صورتنا ومثالنا كما فعل آباؤنا فجعلونا على صورتهم ومثالهم، والتحالف الذي يجابهه كل طفل هو تحالف العائلة والمجتمع ضده وهو يكاد أن يكون تحالف لا يقهر»[3].

فالعائلة البطركية عند شرابي، هي الأصل والنموذج لجميع أشكال المجتمع البطركي، فهو ينطلق في تحليله من الخاص: العائلة إلى العام: المجتمع، وذلك من خلال تحليل نمطين من القيم، الأول قائم على الاحترام، وحيد الطرف من الابن اتجاه الأب، أو من الأدنى مرتبة تجاه الأعلى، وهذا يولد الخضوع والانهزام والتبعية، والنمط الثاني: القائم على الاحترام المتبادل والعدل، وبذلك فهو يولد الحرية والشعور بالعدل والمساواة[4].

لذلك فشرابي يؤكد على ضرورة تغير في الشكل الهرمي للمجتمع لأن «العلاقة بين المجتمع والعائلة ليست وحيدة الجانب، بمعنى أنه إذا جرى تغيير في النظام العائلي أدى

1- الزهرة بلحاج: الغرب في فكر هشام شرابي، ص: 16.

2- المرجع نفسه، ص: 164.

3- هشام شرابي: مقدمات لدراسة المجتمع العربي، ص: 63.

4- أحمد جدي وآخرون: قراءات في الفكر العربي التونسي، ابن أبي الضياف ، الكواكبي رشيد رضا... شرابي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط01، 2003، ص: 221.

ذلك إلى التعبير الاجتماعي، فالعلاقة جدلية وما يجري في جانب منها يجري في الجانب الآخر»[1].

إن قراءة المجتمع الغربي قراءة أشبه بدراسات البنية الثابتة القارة غير المتغيرة، فالملاحظ أن المجتمعات العربية هي مجتمعات ساكنة، مظاهر التغير والتحول فيها بطيئة للغاية.

وقد كان شرابي يهدف من خلال دراساته للمجتمع العربي الكشف عن أسباب التخلف العربي، وكيفية تجاوز هذا التخلف، والتخلف هنا ليس تخلفا اقتصاديا أو إداريا أوإنمائيا فحسب، بل إنه متغلغل في أعماق المجتمع العربي، بل ويتقبله ويتعايش معه.

كانت هزيمة :"1967" السبب الذي خلف بشكل مفاجئ في نفس شرابي الوعي بقدرة الثورة على التغيير، ولكنه لم يمارس الثورة بشكلها الفعلي، بل كانت ممارسته إياها كلاميا لقهر قوى الظلم والاستعباد، ليبني على أنقاضها عالم جديدا تسوده العدالة والحرية وأخوة الإنسان للإنسان[2].

وباصطدام المجتمع العربي بالحضارة الغربية حاول مجاراتها والتحول عن نظمه القديمة إلى نظم جديدة يستمدها من الغرب، لكن ما حصل هو أن المجتمع العربي زاوج بين قيمه التقليدية والقيم الغربية الحديثة، فتولد من ذلك بنى اجتماعية هجينة تجمع بين نظامين متقابلين لا يمكن أن يلتقيا[3].

فما هو مفهوم المجتمع البطركي؟ وما مفهوم المجتمع البطركي الحديث؟

1- إسماعيل زروخي: دراسات في الفكر العربي المعاصر، ص: 91.

2- أحمد جدي وآخرون: قراءات في الفكر العربي، ص: 213.

3- الزهرة بلحاج: الغرب في فكر هشام شرابي، ص: 93.

كما سبق الإشارة إلى ذلك، إن التيمة الأساسية في فكر هشام شرابي، هي مفهوم البطركية حيث يعرف شرابي النظام البطركي بوصفه «تكوينا اجتماعيا، بنية متميزة ناتجة من شروط حضارية وتاريخية نوعية» [1]. كما يرى شرابي بأن النظام البطركي من الناحية التاريخية مر عبر مراحل معينة هي:

1- العهد الجاهلي وعهد الرسول "صلى الله عليه وسلم" والخلفاء الراشدين، ويمثل هذا العهد: النظام البطركي القديم.

2- الخلافة الأموية والعباسية والسلطنات الصغيرة والخلافة والسلطنة العثمانية ، وتقابل هذه النظام التقليدي (قبل الحديث).

3- نظام الدول العربية المعاصرة، وتقابل النظام البطركي الحديث[2].

وأساس المجتمع البطركي أنه يقوم على صلات القربى، وذوبان شخصية الفرد في القبيلة، وتوطيد العلاقات الهرمية، التي تنطلق من العائلة في علاقة الأب بباقي الأفراد في الأسرة، لتشمل جميع أفراد القبيلة أو العشيرة، التي تلغي وجود الأشخاص، وذلك لصالح سلطة الحاكم[3].

فشرابي يرى أن المجتمع القبلي العشائري وهو النوع "القديم" من التنظيم البطركي، قاوم بكل شراسة ضد تغيير بناه الأصلية، منذ العصر الجاهلي حتى نهاية القرن التاسع عشر، وما يميز البنية الاجتماعية للطابع القبلي، أنها مقسمة إلى أزواج متضادة (القريب والغريب، العشيرة والعشيرة المعادية ، الاسلام والكفر، إلخ) وكانت رابطة الدم هي أقوى

1- هشام شرابي: البنية البطركية، ص: 38.
2- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.
3- الزهرة بلحاج: الغرب في فكر هشام شرابي، ص: 94.

رابطة مسيطرة [1]. حيث كان النظام القبلي بسيطا، فالالتزامات والواجبات محددة بدقة ووضوح داخل هذا النظام، أما خارجه فلا شيء واضح ولا محدد.

والولاء للقبيلة منغرس في الحاجات الاساسية للأفراد، ويتجلى جوهر الممارسة القبلية في تماهي الفرد مع قبيلته التي تبادله الولاء بوصفها مسؤولة على صعيد جماعي، عن كل ما يقوم به أفرادها، وهذا يؤدي إلى تعزيز مستمر ومتبادل للقربى وما فيها من التماهي[2].

فالبنية البطركية تتميز بأنها منغلقة على ذاتها تفسر كل الظواهر دينيا غيبيا، والذات في ظل النظام البطركي تعرف نفسها من خلال مقولات الدين والتراث، ولا تعرف الآخر إلا من حيث هو نفي لها وتهديد لوجودها[3].

ومن هنا يتولد مبدأ الانطواء على الذات، والرفض الكلي للآخر، وادعاء البنية البطركية امتلاكها الحقيقة المطلقة وإلغاء ورفض جميع الحقائق.

وإذا كانت هذه سمات المجتمع البطركي التقليدي، فما هي سمات المجتمع البطركي الحديث؟

المجتمع البطركي الحديث:

يشير شرابي بداية إلى صعوبة تعريف المجتمع البطركي الحديث، ويعتبر أن أي شرح له متسرع يعرضه لخطر الاختزال، لأنه ذو أوجه متعددة، وهو أيضا ظاهرة تتكون من مفهومين هما: الحداثة والنظام البطركي[4].

1- هشام شرابي: البنية البطركية، ص ص: 39، 40.
2- المرجع نفسه، ص: 40.
3- الزهرة بالحاج: الغرب في فكر هشام شرابي، ص: 95.
4- أحمد جدي وآخرون: قراءات في الفكر العربي، ص: 218.

ومن الواضح أن المجتمع العربي عند اصطدامه بالحداثة الغربيـــة أراد أن يـــدخل غمارها عن طريق المحاكاة، وهذا عملا بمقولة «أن المغلوب مولع دائما بتقليد الغالب».

المجتمع العربي «يتشكل من النظام البطركي التقليدي ونظام الحداثة معا، فهو يأخذ من النظام التقليدي بنيته الداخلية ومن نظام الحداثة الغربي القشرة الخارجية، وهو ما ولد مجتمعا هجينا»[1].

ويخلص شرابي إلى تعريف المجتمع البطركي الحديث «بأنه كيان اجتماعي غيـــر مجد يتسم بطابع مؤقت وبأشكال نوعية من التخلف وفقدان الحداثة... ويتسم بكثيـــر مـــن عدم الاستقرار وتنتابه تناقضات وصراعات داخلية تمزقه... بوصفه كيانا تاريخيا عينيـــا يتبلور بتأثير قوى فاعلة داخلية وخارجية»[2].

ومن هذه الزاوية يرى شرابي أنه في جميع أنواع النظام البطركي الحديث، انعدام الأصالة بنزعاته التقليدية ونزعاته الحداثية على السواء، فمن الصعب إيجاد داخل المجتمع البطركي المحدث إنسانا حديثا أو مؤسسة حديثة بالمعنى الحقيقي، كما أنه مـــن الصـــعب العثور على إنسان أصولي أو مؤسسة أصولية بالمعنى الحقيقي[3].

لم يفترض شرابي قط في حديثه عن النظام البطركي الحديث طبيعـــة أو خاصـــية دائمة لهذا المجتمع، فقد تناوله بوصفه بنية دينامية حيث بحث شرابي في النظام البطركي الحديث من حيث بنيته الداخلية، حيث حجر الزاوية فيها هي العائلة البطركية التـــي تعـــد أصلا ونموذجا لكافة أشكال المجتمع البطركي[4].

1- الزهرة بالحاج: الغرب في فكر هشام شرابي، ص: 95.
2- أحمد جدي وآخرون: قراءات في الفكر العربي، ص: 218.
3- هشام شرابي: البنية البطركية، ص: 35.
4- المرجع نفسه، ص: 49.

هذا يعني أنه لكي نفهم البنى التي يتصف بها النظام البطركي الحديث علينا في البدء فهم العلاقات الداخلية في العائلة البطركية الحديثة ومنها بخاصة علاقات السلطة والهيمنة والتبعية التي تمثل بنية العلاقات الاجتماعية في المجتمع الكبير.

والعائلة في خصائصها الأساسية صورة مصغرة عن المجتمع، فالقيم التي تسودها من سلطة وتسلسل وتبعية وقمع هي التي تسود العلاقات الاجتماعية بصورة عامة[1].

إن الشخصية الفردية تشعر "بالضياع" في العائلة التي يسيطر عليها الأب والمجتمع المنظم على نمط بطركي، ولا يتيحان للفرد تحقيق ذاته، «فالعائلة شديدة الوطأة، مما يهيء الولد لأن يطيع في شبابه، فالكثير من وسائلنا التربوية التقليدية لا تعده لأن يقارع ويناقش بقدر ما تنمي فيه الالتواء الازدواجية والاعتماد على الكبير (الأب، الأخ الأكبر... الرئيس)» [2]. حيث يمثل الأب النموذج الأساسي للبنية البطركية، حيث يعد وسيلة القمع الرئيسية، وأما قوته ونفوذه فيرتكزان على العقاب.

والولد يتربى على حسن الامتثال والطاعة، والانصياع للأوامر مطالبا بالتفوق على أقرانه، وتتم مقارنته مع الأولاد الناجحين من أقارب وجيران، في هذه الطريقة مقارنته مع الغير والإلحاح على فشله، ما يقتل فيه الطاقات والتفتح، ويدفعه إلى السلبية وسوء التقييم للذات، بل الشعور بالذنب والخزي ومعاقبة نفسه أحايين كثيرة[3].

فالأطفال حديثي السن يقبلون أوامر الأبوين ومن ينوب عنهما، طالما أن الشخص الآخر موجود جسديا، ولكن إذا غاب فقد القانون فاعليته، وأصبحت مخالفته مصدر انزعاج طفيف فحسب، فالطفل يتقبل الأوامر من شخص له سلطة عليه، وليس من أقرانه مثلا أو من طفل أصغر عمرا.

1- هشام شرابي: مقدمات لدراسة المجتمع العربي، ص: 38.
2- المرجع نفسه، ص: 50.
3- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

وهذا ما يسميه شرابي احترام "وحيد الطرف" لأنه يربط شخصا أدنى مقاما بشخص يعد أرفع منه مقاما، وفي ذلك يميز شرابي بين هذا النوع من الاحترام و"الاحترام المتبادل" المبني على تقدير متبادل، والاحترام الوحيد الطرف يولد في الأصل أخلاق الطاعة التي تتميز بالخضوع لإرادة شخص آخر، أما الاحترام المتبادل بحسب شرابي فإنه يولد في الطفل أخلاق الحرية، وشعورا بالعدل والمساواة[1].

هذا يعني أن الاحترام المتبادل والمعاملة بالمثل تؤدي إلى تغلب العدل على الطاعة كقاعدة أساسية، ومن ثمة يتعلم الطفل التقيد ببعض قواعد المناقشة والتعاون مع زملائه تعاونا تاما، وهذا ما يحقق له الانتقال من التبعية إلى الاستقلال الذاتي.

يصر شرابي على «أن المجتمع هو الذي يكون الفرد ويجعله على صورته، وليس الفرد هو الذي يكون المجتمع برغباته وأهوائه وأفكاره المجردة»[2].

وحسب شرابي فإن المجتمعات العربية ترمي من خلال عملية التربية والتثقيف إلى هدف أساسي هو إخضاع الفرد وكسر شوكته وهذا يبدو جليا في معاملتنا لأطفالنا، وفي أسلوب التربية والتعليم.

كما يرى شرابي أن للمرأة دور استراتيجي في عملية التغيير، وهو يرى أن مجتمعنا العربي إذا أريد له أن يتجاوز أزمته ويسترجع قواه ويتعافى ويدخل ثانية في مجرى التاريخ، فلابد من القيام بعملية نقد حضاري يمكنه من خلف وعي ذاتي مستقل ويستعيد العقلانية الهادفة، هذا النقد يرمي إلى كشف ثلاث ظواهر تكمن في صميمه، وقد تطرقنا إلى الحداثة والحركات الاجتماعية وسنتطرق لقضية المرأة.

فكيف تراءت مكانة المرأة في ظل النظام البطركي؟

1- هشام شرابي: البنية البطركية، ص: 52.

2- هشام شرابي: مقدمات لدراسة المجتمع العربي، ص: 107.

- المرأة في ظل النظام البطركي:

يضع "هشام شرابي" حقوق الانسان والحريات الديمقراطية وقضية المرأة –على وجه الخصوص– على رأس اهتماماته الفكرية والاجتماعية.

إن جدة "هشام شرابي" قائمة في مدى قدرته على الانطلاق من المجتمع لتحليل ظواهره، والبحث في أسباب العجز والتخلف، إذ ينطلق من عنصر من عناصر المجتمع (المرأة) كاشفا لنا عن مواطن فعالية هذا الجنس الناعم، وأن إصلاح المجتمع وتغييره يبدأ من المبادرة إلى تحرير (المرأة) من القيود التي تكبل إرادتها وتعيش مشاركتها الحقيقية والفعالية في تطوير وبناء المجتمعات ورقيها.

يرى "هشام شرابي" أن الاضطهاد يقع على ثلاثة أنواع: **اضطهاد الفقير، واضطهاد الطفل، واضطهاد المرأة.**

فمن المفجع على –حد تعبير شرابي– أن يولد الإنسان أنثى في مجتمعنا العربي، فحتى المجتمعات البدائية وضع المرأة لا يكون مثل وضعها في المجتمع العربي[1].

«فالموقف الجذري الصحيح في المشروع النقدي العلماني يتمثل في رفض التوقف عندما يسمى «حقوق» المرأة وكل الحدود النظرية التي تقلل من مقدار الإشكالية الأنثوية وأثرها بالنسبة إلى المجتمع والثقافة ككل، وفي الدعوة إلى إعادة النظر في معنى "الفرد" و"الإنسان" لا مفردات تعني "رجلا" أو "ذكرا" بل كمفاهيم إنسانية على طبيعة الرجل وطبيعة المرأة، على عقل الرجل وعلى عقل المرأة، على مكانة الرجل وعلى مكانة المرأة»[2].

1– هشام شرابي: مقدمات لدراسة المجتمع العربي، ص: 112.

2– هشام شرابي: النقد الحضاري للمجتمع العربي في نهاية القرن العشرين، ص: 99.

سيادة الثقافة الذكورية أمر لا يمكن لأحد أن ينقضه، إذ لا يزال الرجل هو المسيطر، غير أن الانفراج في النظر إلى المرأة أمر مؤيد، فالأدب النسوي الذي ظهر في أواخر القرن العشرين، والذي يلقى مزيدا من الضوء على أعمال المرأة في إطار الاهتمام بالهوامش التي أغفلتها النظريات المركزية[1].

استند "هشام شرابي" في دراسته متأثرا بالنقد النسوي، فمن أبرز المفاهيم التي تمحورت حولها هذه الدراسات (الجنوسة Gander) حيث ركزت على هذا المفهوم لدعوة تحررية تبنتها الحركات النسائية.

وهو مشتق من المفردة اللاتينية، تعني النوع أو الاصل (geuns) وفي اللغة الفرنسية (gendre).

وتكمن أهمية الجنوسة في الدراسات النسائية في تعدديتها وسماتها اللغوية النحوية، وعدم صلتها المباشرة بالجنس البشري البيولوجي، فهي تسعى إلى توظيف المفهوم النحوي في دراسة البنى الثقافية والاجتماعية والسياسية المختلفة[2]. فالمصطلح استعير لبيان أهمية جنس المرأة في المجتمع.

ويعود المفهوم في أصله إلى مصطلح لغوي ألسني يشير إلى تقسيم ضمني في النحو القواعدي اللغوي، ويذهب الباحثون المعنيون بقضية الجنوسة اللغوية النحوية إلى أن عدد الأجناس ليس مقصورا على اثنين أو ثلاثة كالمذكر والمؤنث وحيادي الجنس كالجماد.

1- ربيحة بزان: جدل التراث والحداثة في الخطار النقدي عند جابر عصفور، مذكرة مكملة لنيل شهادة الماجستير، جامعة فرحات عباس، سطيف، الجزائر، 2011م، ص: 52.

2- ميجان الرويلي وسعد البازعي: دليل النقاد الأدبي، ص ص: 149-150.

فالجنوسة كما أكد الباحثون أنها لا علاقة لها بالجنس البشري(فالفرق في لغات أخرى بين الحي وغير الحي)، (الإنسان وغير الإنسان) و(الفرق بين العاقل وغير العاقل)، وهي ترمي إلى اختلافات أخرى لا علاقة لها بالجنس البشري[1].

فتجاوز هذا الانفصام أو التمييز بين ذكر وأنثى سواء أكان معنوي أو فكري أو حياتي، وما يلحق من انقسامات سياسية واجتماعية وقانونية في قلب المجتمع، كخطوة اساسية تمكن المجتمع من استرداد ذاته وقدرته على الانتقال من مجتمع أبوي تابع عاجز إلى مجتمع حر حديث[2].

فهذه المشكلة برزت في إطار الفكر النسوي (feminst) المغروسة في أعماق البنية النفسية وفي الفكر الذكوري بأنماطه المختلفة.

«يعتبر "شرابي" أن المرأة الخانعة المستسلمة لقدرتها هي ركيزة النظام البطركي وجميع مظاهر الأبوية، لذلك فهو يحافظ عليها بسلطته، كما يحافظ على استمرارية العلاقات والقيم القائمة عليها، وبما أنها لا تستطيع قول "لا " فلا إمكانية للتغيير، وإذا بدأت بالتحرك فكل الاحتمالات واردة، فهي إذا كالقنبلة الموقوتة في صميم هذه البنية»[3].

فوضعية المرأة العربية تعتبر في نظر "هشام شرابي" نتاجا موضوعيا للوضع البطركي في المجتمع العربي الذي أقيم أساسا على أفضلية الجنس الذكري واعتبار المرأة كائنا دونيا [4].

1- ميجان الرويلي وسعد البازعي: دليل النقاد الأدبي، ص: 150.

2- هشام شرابي: النقد الحضاري للمجتمع العربي في نهاية القرن العشرين، ص: 99.

3- أحمد جدي وآخرون، قراءة في الفكر العربي، ص: 224.

4- الزهرة بلحاج: الغرب في فكر هشام شرابي، ص: 240.

ويخلص "شرابي" إلى القول أن تحرير المرأة شرط أساسي لتحرير المجتمع، وبما أن البنية تعني تماما هذه المسألة، فهي تمارس سياسة القمع والهيمنة لحماية نفسها ضد أي امكانية للتغيير.

وتلبس هذه السلطة لباس الاصلاح والمحافظة على التراث والتقليد[1].

لتقنع نفسها وهذه المرأة أنها هي التي تحميها وتحمي الأعراق والتقاليد وغيرها وتبعدها عن أي رغبة في التحرر.

«ويعتبر "شرابي" أن النهوض بوضعية المرأة العربية لن يتم عن طريق كفاح المرأة لوحدها بواسطة الجمعيات النسائية وإنما يستلزم ذلك وعي الرجل واقتناعه بذلك، ولا يقتصر الأمر على مجرد ترديد مقولات نظرية تشيد بالمساواة، وإنما يجب أن يكون للرجل الاستعداد الكافي لأن يكون في مرتبة المساواة مع المرأة»[2].

يقصد "شرابي" أن الرجل والمجتمع ككل مقتنع بضرورة المرأة كعنصر فاعل، وأن توضع المرأة والرجل على كفة واحدة وأن يكون الرجل أول من ينادي هذا الحق.

وما يستوقف "شرابي" الموقف اللافت للنظر هو أن الحركة النقدية ليس لها ما تقوله حول مشكلة المرأة في المجتمع عدا بعض الأقوال والشعارات المعهودة، فاستحضار "شرابي" للمرأة على غرار الكثير من المفكرين مثال "قاسم أمين" ومناداته بحق المرأة.

وإن موقفه من المرأة لا يعكس تأثره بالثقافة الأمريكية التي أولت المرأة مكانة خاصة، حتى أنها عرفت بنزعة نسوية بلغت في بعض الحالات إلى حدود التطرف.

1- الزهرة بلحاج: الغرب في فكر هشام شرابي، ص: 240.

2- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

فالمرأة هي الاختزال السلبي لأبعاد هذه السلطة الأبوية وأن قضية المرأة ليس قضية اجتماعية، كما تروج لذلك المنظمات والهيئات الحقوقية النسائية، وإنما هي قضية سياسية ترتبط بالمجتمع[1].

فالمرأة هي التي تصنع الإنسان العربي، وطالما أن المرأة العربية لم تتغير فالإنسان غير قابل للتغيير.

فمقولة نابليون "**أن اليد التي تهز السرير هي اليد التي تهز العالم**»[2] فقصد المرأة لا الجنس الذكري الرجل، فهي قاعدة المجتمع وركيزته .

يحذر "هشام شرابي" من الفهم الخاطئ الحاف بعملية تحرير المرأة وبذلك تنعكس العملية سلبا فتحرير المرأة لا يعني خروجها للعمل واستغلالها كقوة عمل، وهو ما حصل في المجتمعات الرأسمالية ويحدث الآن في المجتمعات العربية.

إذ لا يعني خروج المرأة وسفورها، تحررها ضرورة «فعملية تحرير المرأة هي عملية انعتاق شاملة تبدل العلاقات الاجتماعية في جذورها وإنها لا تحدث لمجرد قبول لفظي لحقوق المرأة بل هي حصيلة صراع طويل»[3].

ما نذكره كمثال بهذا الصدد المشاكل التي تعرضها التلفزة التونسية سببها أن المرأة هي المسؤولة في المنزل، فهي تشتغل وتعمل في محيط أسري أبوي عاطل، فهذا لا يمنحها السلطة بل يزيدها صراع في المنزل أكثر، وهذا العمل لم يمنح المرأة تحررها.

1- عبد الحق لبيض وآخرون: «الديمقراطية، السلطة والنظام الأبوي في البلدان العربية، حوار حول فكر هشام شرابي»، مجلة الآداب البيروتية.

2- هشام شرابي: مقدمات لدراسة المجتمع العربي، ص: 112.

3- زهرة بلحاج: الغرب في فكر هشام شرابي، ص: 240.

يقر هشام شرابي ويقول «بأننا لا نعرف حقيقة وضع المرأة في مجتمعنا، ونحن بشكل لا شعوري، نرفض مجابهة هذه الحقيقة ونتناساها، وبالتالي نسدل الستار على أهم مشكلاتنا الاجتماعية وأكثرها تعقيدا، لكننا إذا كنا جادين في مجابهة التحدي الحضاري وبناء مجتمع جيد في هذا الوطن علينا قبل كل شيء أن نعيد إلى نصف هذا المجتمع انسانيته الكاملة»[1].

وهذه الانسانية ليست حكرا على طرف واحد في المجتمع ألا وهو الذكر بل الإنسان هو الرجل والمرأة على حد سواء.

«فوضعية المرأة لا يمكنها أن تتغير إلا من خلال إدراجها ضمن إصلاح سياسي يوفر لها إمكانية تحقق الإدارة السياسية القادرة على تمثيل التغيير والدفع به إلى مستويات أقصى».

ومثل هذا التصور لا يخلو في نظر عدد من المفكرين من التعميم مثله مثل جميع الإسهامات الفكرية العربية في الموضوع، وهو تعميم الغاية منه جلد الذات.

يدرج عبد الحق لبيض مثالا للمقارنة «الصين التي كانت قد أصدرت قانون للزواج في سنة 1950، أعقبته بصدور قانون إلزامي مكمل يلزم المرأة بالإجهاض، وقراءة سريعة لهذين القانونية نستطيع أن نستنتج مدى الحيف الذي يلحق المرأة فيمس حريتها وحقها في الانجاب.

لكن مع ذلك لا أحد في الصين فسر الأمر اخلاقيا أو أثار حوله إشكالا اجتماعي، بل اكتفى الجميع بتفهم الأبعاد الاقتصادية للقانونيين وتم الاقتناع بهما»[2].

1- هشام شرابي: مقدمات الدراسة المجتمع العربي، ص: 113.

2- عبد الحق لبيض وآخرون: «الديمقراطية، السلطة والنظام الأبوي في البلدان العربي: حوار حول فكر هشام شرابي»، مجلة الآداب البيروتية.

فما نلحظه عدم مراعاة أحاسيس ومشاعر المرأة عندما تسن قوانين كهذه تمس كيانها الأنثوي واعتباراتها ومشاعرها.

وفي أمريكا كذلك، ونتيجة لضغط الحركات النسائية تم إصدار حق المرأة في الإجهاض، لكن هذا الحق قد تمت إعادة النظر فيه أيام حكم "ريغن" دون أن يحدث ضجة بالقدر الذي يحدثه أي حادث بسيط عندنا قد يتعلق بموضوع المرأة العربية[1].

وهذا ما يؤكد أن كل المواقف التي تنتجها بخصوص موضوع المرأة تكون لها أبعاد سياسية أكثر مما هي أبعاد معرفية أو اجتماعية أو اقتصادية.

فهذا الإطار النظري الذي انطلق منه هشام شرابي بنيات المجتمع العربي القائمة على تكتلات يبدأ بعنصر من عناصر (المرأة)، فهذه بنية قارة وثابتة تفسر طبيعة المجتمع البطركي (الأبوية)، فالنظام البطركي نظام سائد وراسخ في بنياتنا الاجتماعية والسياسية والفكرية والاقتصادية.

وما نلحظه على شرابي أنه غال حسب وجهة نظرنا كباحثين، فالمرأة العاملة التي تتمتع بسلطة القوامة التي تمدها بها وضعيتها الاقتصادية قد تمارس هي كذلك الفكر الأبوي في أبشع صوره، إذا اعتبرت نفسها سلطة.

فنساء المجتمع المغربي يكرسن الفكر الأبوي أكثر من الرجال، ومن هذا نجد النساء مثلا في مشروع إصلاح مدونة الأسرة خير مثال على ذلك.

ومثلا في تظاهر منع تعدد الزوجات نجد نساء مثقفات يتظاهرن في الشارع، وضد مشاركة المرأة للرجل حق الولاية على الأسرة.

1- عبد الحق لبيض وآخرون: «الديمقراطية، السلطة والنظام الأبوي في البلدان العربية: حوار حول فكر هشام شرابي»، مجلة الآداب البيروتية.

وغيرها من المطالب التحررية التي نادت بها الحركات التحررية النسائية في المغرب.

ففي رأينا وبالذات في المجتمع العربي ينمو الفرد الذكر في مجتمعنا ينزع في شخصيته إلى حب البروز والسيطرة، ويحتقر المرأة، ويميل إلى إذلال من هم أضعف منه فتكون شخصيته شخصية تسلطية.

اللغة كأحد عناصر النظام الأبوي:

يطرح "هشام شرابي" موضوع اللغة العربية، فيفصل بين اللغة الفصحى واللغة العامية، ففي رأيه اللغة الفصحى تسعى إلى ترسيخ الانقسامات الاجتماعية وذلك عن طريق تراكيبها الجاهزة وأساليبها المقبولة، ويدعو "شرابي" إلى إيجاد لغة بديلة تخفي هذه التفرقة والاستثناءات والتراتبية.

وسؤال "شرابي": «هل يمكن الدخول في الحداثة بواسطة لغة غير حديثة، لغة مازالت في مرحلة ما قبل الحداثة بمفاهيمها ومصطلحاتها وأطرها الفكرية».

فيقصد "شرابي" هنا اللغة العربية الفصحى الوليدة من عصور سالفة، متوارثة بأساليبها وبيانها ومعانيها بين الأجيال.

وخلال العشرين سنة الماضية أن مجرد "الترجمة" بتعابير وتراكيب جاهزة، وأن الذي يحدث هو أن اللغة اللاحديثة تخضع الفكر الجديد إلى نظام معانيها وتراكيبها المهيمنة[1].

كلمات فصحى لا حياة فيها، صور غامضة ومبتذلة، تطرق أذن السامع والقارئ معا، ناقلة إلينا مشاعر وأحاسيس معهودة لا تحتاج إلى فكر أو تحليل أو إعادة نظر، وكأن

1- هشام شرابي: النقد الحضاري للمجتمع العربي في نهاية القرن العشرين، ص: 86.

"هشام شرابي" يعرف القراءة عندنا مطالعة، استلقاء في مقعد مريح، وأسلوب للاستراحة الذهنية والنوم بعد الظهيرة[1].

فقراءة المدونات والكتب حسب شرابي هي قراءة لجرائد يومية ومجلات التحميل والأناقة وغيرها.

ولا نقصد اتهام اللغة العربية بالقصور، فقصور اللغة الفصحى هو في جميع الأحوال انعكاس لقصور أهلها[2] –حسب شرابي دائما–.

ذلك المجتمع البطركي الذي يحتكر اللغة الفصحى لصالحه لتمثل هيمنته على باقي أطراف المجتمع، وتصبح بذلك المعرفة تملكا متميزا وأداة نفوذ، ويصبح التمكن من اللغة (المهارة اللغوية) مصدر جاه وسلطة.

«خصوصا في هذا العصر الذي تتغنى فيه اللغات الحية كل يوم بمفاهيم ومصطلحات جديدة... ولكننا نريد لفت الانتباه إلى بعد أساسي من أبعاد إشكالية تطوير الوعي السياسي العربي المعاصر»[3].

فاللغة الفصحى هي خطاب البنية البطركية (النظام الأبوي)، وهي تعبير عن الثقافة الابوية المستحدثة في الخطاب وهي أيضا وعي بالذات.

ومن أهم خصائص اللغة الفصحى الثنائية القائمة بينها وبين اللغة المحكية "الدارجة" «فالفصل بينهما لا يقوم على أساس الفرق بين اللغة الأدبية والأخرى "العامية" فحسب، بل على أنهما لغتان متمايزتان مترابطتان بنية إلا أنهما مختلفتان في الجوهر، وقد نتج من

1– هشام شرابي: النقد الحضاري للمجتمع العربي في نهاية القرن العشرين، ص: 15.
2– محمد عابد الجابري: التراث والحداثة دراسات ومناقشات، ص: 236.
3– المرجع نفسه، ص: 237.

هذه الثنائية بين الفصحى والعامية نتيجة هامة تكمن في ترسيخ الانقسامات الاجتماعية التقليدية وطمس الأسس المادية والطبقية للتباين الثقافي»[1].

يذهب شرابي إلى أن الفصحى والعامية ليستا على مستوى واحد، وهذا ما ذكرناه سابقا فتولد الفصحى وتبرز الطبقات في المجتمع.

فتماسك البنية "البطركية" من الداخل مرهون باللغة الفصحى، لأنه بها يتحدد الفكر العربي، ويقرر "شرابي" أن الخروج من شرك السلطة الأبوية (البطركية) يمر بالقضاء على هيمنة اللغة الفصحى وإبدالها بلغة نقدية متفاعلة مع الفكر الغربي ومواجهة له[2].

«فاللغة باعتبارها وسيلة تعبير ونقل الأفكار ينبغي أن تكون متجددة بتجدد الفكر ولا يجب أن تبقى حبيسة قوالب جاهزة، وهذا ما يعني ضرورة التركيز على دينامية الفكر وتطوره، فمحدودية اللغة تؤدي إلى محدودية الفكر، مما يعني وجود علاقة من طرف واحد طرف اللغة»[3]. فالوعي الجديد يتطلب لغة جديدة، وإن إصلاح التعليم ينبني على إصلاح مختلف النظم التي انبنى عليها المجتمع العربي.

«في هذا يكمن الصراع الخفي العنيف الذي تخوضه حركة النقد العلمانية في الوطن العربي، صراع بين فكر يرمي إلى تجاوز اللغة التقليدية ونظامها ولغة ترمي إلى لجم هذا الفكر وتقييده ضمن حدودها الذوقية والأخلاقية والمعرفية /.../ وهو الصراع ضد لغة تأبى النقد وتصر على مدلولاتها الغامضة فيتجسد في هذا التوتر الداخل الذي يميز الفكر العلماني الناقد: فكر "يفكر" بلغة أجنبية ويكتب بلغة عربية فصحى»[4].

1- محمد خالد الشياب: رؤى فلسفية في الفكر العربي المعاصر، دار يافا العلمية، عمان، الأردن، ط01، 2007، ص ص: 161-162.

2- أحمد جدي وآخرون: قراءات في الفكر العربي، ص: 222.

3- الزهرة بلحاج: الغرب في فكر هشام شرابي، ص: 175.

4- هشام شرابي: النقد الحضاري للمجتمع العربي في نهاية القرن العشرين، ص: 86.

يذهب "شرابي" إلى دور الإصلاح، مركزا أيضا على دور المعرفة في إحداث المراجعة اللازمة للمسلمات الذهنية والسلوكات الشخصية والاجتماعية والتربوية.

«ويتجلى تأثير اللغة سلبا في سير الدرس الذي خضع إليه "هشام شرابي" وفي الطريقة الخطابية التي يعتمدها الأساتذة وعادة ما تكون لاغية لكل أشكال الحوار مما يؤدي إلى حضور أحادي الجانب يحتله الأستاذ بأسلوب قمعي، فيتبدى نمط المقال اللاحواري مثلا في ميل أصحابه إلى استثناء المتكلمين الآخرين أو تجاهلهم»[1].

أي ما نلحظه نحن كدارسين، أن استعمال اللغة الخطابية في الحقيقة تظهر نوع من اللاحركية واللاتفاعل بين الطرفين، ويسير الدرس بشكل خطي دون مقاطعة أو مساءلة.

وتمارس أيضا هيمنتها (اللغة الفصحى) على تربية الطفل في تلقين النص الديني المحفوظ دون فهم، فمن تلقين الدرس والتشجيع على تمثل القيم السائدة والاتباع، فاللغة الفصحى تشجيع للبلاغة على حساب الحوار، وهي حقيقة مطلقة تنفي الآخر[2].

وينتقل بنا "هشام شرابي" من محدودية اللغة إلى القول بقصور الفكر عن توليد الرموز والمصطلحات الحالة في اللغة العربية الفصحى.

فالتفاعل بين اللغة والفكر هو الذي يعني اللغة والفكر معا، بالإدراك الضمني للسياق الثقافي.

إن اللغة التي ولدت بقوالب جاهزة، واحتكرت لصالح المجتمع البطركي فكيف تولد رموز ومفاهيم ومصطلحات جديدة؟ وهي في الحقيقة لم توجد يوما تفاعل يحظى به

1- زهرة بلحاج: الغرب في فكر هشام شرابي، ص: 176.

2- أحمد جدي وآخرون: قراءات في الفكر العربي، ص: 222.

الطرف الآخر –هذا حسب رأي هشام شرابي– «ومن دون غنى اللغة والفكر تفشل – بحسب شرابي– في النفاد إلى صلب النص الثقافي الغربي وتمثله تمثلا شاملا»[1].

«إن اللغة العربية الفصحى هي "لغة" المقال[*] في النظام البطركي الحديث، وبها يتم التعبير عن المعرفة (المعتقدات، المفهومات، المعلوماتية، الموضوعية والمعرفة الذاتية (أنماط الإدراك الذاتي والعلاقة الذاتية)، وبها أيضا تصاغ المعرفة على شكل مقال، ومن أبرز خصائص هذه اللغة ازدواجيتها: مستوى الكتابة والخطابة، ومستوى الحياة اليومية»[2].

إن هذه الازدواجية ليست قائمة بين لغة أدبية وأخرى "عامية" كما هو الشأن في المجتمعات الطبيعية كلها، إنما هو بالأحرى بين "لغتين" مختلفتين متباينتين.

إذا كان الفكر بعامة محدودا باللغة، فالفكر العربي محدود باللغة العربية الفصحى، فهو ليس ناجما فقط عن طابع الفصحى بل إلى نزوع الفصحى في حد ذاتها إلى "التفكير الذاتي"، أي فرضها أنماطها وتركيبها على جميع أنواع الانتاج اللغوي، كما يقول "حليم بركات" «غلبت الكتابة الأدبية على الكتابة العلمية وغلبت الخطابة على الكتابة، والمحدث على الكاتب»[3].

فما تنتجه الفصحى من خطاب تعبير عن الواقع بواسطة إيديولودجية مزدوجة: **سحر اللغة، وسلطوية اللغة**، فهذا المقال تعبير عن نمط معين من الوجود.

1– أحمد جدي وآخرون: قراءات في الفكر العربي، ص: 223.

*– مقابلا عربيا لـ (Discoure)، بدلا من المقابل الشائع "خطاب"، متابعة لابن رشد في كتابه «فصل المقال في ما بين الحكمة والشريعة من اتصال».

2– هشام شرابي: البنية البطركية، ص: 80.

3– المرجع نفسه، ص ص: 81–82.

إن اللغة الفصحى، كما أشار "جاك بيرك" عن حق تزود الفكر بجميع مصطلحات الحداثة، فإن دلالاتها لا تشير بالضرورة إلى الحداثة بوصفها «تجربة حية ومنظمة»، أو كما كتب "بيرك": «من يمكنه القول أن دلالاتها تشير إلى... الحداثة؟ أليس مرجعها الحقيقي في مجال آخر؟ بحيث أن وطنها هو العموميات».

فالفصحى في حقيقة الأمر يجب أن تكون عملية، وإن كانت هذه اللغة هي اللغة العربية الفصحى للغة القرآن الكريم بالدرجة الذي أنزل للناس كافة، ولغة الحديث الشريف ولغة شعر جاهلي قيل في جميع المناسبات، فكيف لا يكون وطنها العموميات؟

فالسؤال الذي يطرحه "شرابي" هل اللغة الفصحى سبب هذا التحجر الذي لا يمت بصلة إلى لغة الحياة التي نتكلمها في الشارع ومع الآخرين؟ أم الفكر الجامد الذي تحمله العقول الأبوية المتحجرة؟ فمجتمعنا الأبوي في حقيقة الأمر هو المسؤول على رفض كل تغيير في الفكر واللغة هذان هما انعكاس للواقع الثقافي الاجتماعي النفسي، هذا المجتمع الذي لا يرضى إلا بما هو مقبول أو موروث أو «حديث».

فهذه الثقافة لا تفرض سلطتها وحسب، بل ذوقها وقيمتها واتيكتها (ذلك الجو الخانق، حيث تختفي فيه روح الدعابة والمرح، الكلام الرسمي).

فمجابهة هذا المجتمع البطركي لا تحدث إلا بالخروج من أطره وباستعمال لغة تختلف عن لغة السلطة (المجتمع الأبوي)، وبذلك قادرة على خلخلة الفكر المهيمن وإقامة أسس وعي جديد[1]، والقضاء على التصور البطركي للتوصل إلى لغة عربية نقدية جديدة، وتجاوز اللغة التقليدية والتغلب على صعوبات الفهم للذات والعالم والآخرين والمشاركة في النشاط الفكري الحر.

1- هشام شابي: النقد الحضاري في المجتمع العربي في نهاية القرن العشرين: ص ص: 15-16.

«فاللغة العربية الفصحى، لغة المعاجم والشعر والآداب، قد ظلت ولا زالت تنقل إلى أهلها عالما يزداد بعدا عن عالمهم، عالما بدويا يعيشونه في أذهانهم، بل في خيالهم ووجدانهم، يتناقض تماما مع العالم الحضاري الآلي الذي يعيشونه والذي يزداد غنى وتعقيدا»[1].

فهذا العالم مستنسخ، عالم الخيال، صورة صنعته لنا اللغة العربية منسوخة عن العصر الجاهلي وعصر ما قبل التاريخ العربي، فهي لغة الإمكان لا لغة الواقع، فالكلمات صحيحة لأنها ممكنة وليس لأنها واقعية.

فنبذ الشمولية –حسب رأي شرابي– والفوقية الأبوية السلطوية، تحقيق للحرية على الصعيد الفكري وأيضا الانفتاح في التعددية الفكرية، فإفساح المجال للتعددية الإيديولوجية، والاختلاف الفكري هو شرط أساسي لقيام وعي ذاتي حديث، وممارسة ديمقراطية سليمة فتذبذب المثقف العربي يكمن تجاه التيار الأصولي، ولمجابهة صحيحة هو التمييز بين حركات دينية والتراث الديني، فالحركات الدينية حركات سياسية تسعى إلى التوصل إلى أهداف سياسية، والتعامل معها يكون على أساس حزب سياسي، والمجابهة تكون من منطلق عقلي تحليلي[2].

والقاعدة التي توصل إليها شرابي هو عدم الدخول في لاهوتيات التراث، وعدم المساس بالنصوص المقدسة، وعدم المساواة بينها وبين اكتشافات العلم الحديث، فبحركة النقد الحديث لا يمكن التوفيق بين الأبوية والحداثة، وبين الأصولية والعلمنة.

«فاللغة الأبوية، كاللغة اللاتينية في العصر الحديث، لغة مناسبات وطقوس لا لغة بحث وحوار، إنها نص وخطاب، أداة تجويد وغناء، تخلف في نفس القارئ أو السامع شعرا

1– محمد عابد الجابري: الحداثة والتراث دراسات ومناقشات، ص: 145.

2– هشام شرابي: النقد الحضاري للمجتمع العربي في نهاية القرن العشرين، ص: 17.

كان أو نثرا حالة من الطرب أو الحماسة، من الفرح أو الغضب، ونادرا حالة من التفكير الهادئ والعودة إلى الذات.

إنها بذلك لغة جماعية تنفي الفرد والوعي الذاتي وتستبدلها بالوعي الجماعي، بهذا فإن اللغة الأبوية هي انعكاس للسلطة الأبوية والوعي البطركي (الأبوي) السائد»[1].

فالأبوية عند "شرابي" هي نوع من القهر والسلطاوية التي تمارس على الفرد فتحرمه من اكتساب الفكر المستقل والمنفتح، وهي نوع من الفكر يمنع ويحد من الحريات.

«إن مفتاح الحل، بنظر "شرابي" يكمن في المواجهة بين انتاج نقدي حر، صادر من الخارج على يد مفكرين مغتربين يفكرون بلغة أجنبية، ومجتمع بطركي بكل ما فيه حتى بالمفكرين "المحليين" الذين يعيشون حالة من التوتر الداخلي الناتج من صراع بين الفكر واللغة.

ويتجسد هذا التوتر –حسب شرابي– «بفكر يفكر بلغة أجنبية ويكتب بلغة عربية فصحى»[2].

وما يراه "شرابي" أن الشرط الأول لضمان الحرية الاجتماعية فكرا وممارسة، هو إطاحة الهيمنة الكلية لأي خطاب.

والابتعاد كلي عن القراءة الناعسة (اللاواعية) هذه القراءة التقليدية العادية التي نتقنها في مدارسنا ومعاهدنا الثقافية وفي ممارستنا اليومية، وهي ليست مجرد أسلوب في القراءة بل تعبير لعقلية ثقافية معينة منبثقة من أرضية اجتماعية محددة.

1– هشام شرابي: النقد الحضاري للمجتمع العربي في نهاية القرن العشرين، ص: 19.

2– أحمد جدي وآخرون: قراءات في الفكر العربي، ص: 224.

فهذه اللغة منع للخلق والإبداع وتشجع الحفظ والتكرار وتضع النص التراثي فـــوق كل نص.

فاللغة التقليدية تركز وتبعث اهتمامها على الكلمة (الرمز) لا على المعنـــى، علـــى الدال (Signifier لا على المدلول Signified، فالكلمة لا تسبق المعنى فقط بل تتخطـــاه، وبذلك يتعطل التواصل بين المتحدثين) [1].

وما نلحظه نحن كباحثين عن فكر "هشام شرابي" مستندين في مواقفنا على بعـــض آراء المفكرين أمثال "عبد الحق لبيض"، "رشيد الإدريسي" وغيرهم، التعميم فـــي طـــرح أفكاره، فالتخلف حسب رأينا ليس سببه اللغة العربية الفصحى وســـيادته، فســـيادة اللغـــة الأجنبية في تعاملاتنا غيب في الحقيقة اللغة العربية ودورها في إرساء مقومـــات الـــدين الإسلامي ككل.

والتراتبية اللغوية خلقتها اللغة الأجنبية، واللغة العربيـــة اليـــوم تعـــاني التهمـــيش والإقصاء في عالمنا العربي.

«ففي المغرب كما يذكر "عبد الحق لبيض" مثلا اللغة العربية ذاتها تعاني التهمـــيش ممـــا يجعلها في عزلة داخل المجتمع، فاللغة الفرنسية باعتبارها اللغة الأجنبية الأولى هي التـــي تكرس الانقسامات والتراتبية داخل المجتمع بفضل ما تخلفه من امتيازات للفئات المفرنسة على حساب الفئات المعربة، تلك الفئات التي تعلمت الفرنسية ففتحت أمامها أبواب الرقي الاجتماعي في حين ظلت الفئات المعربة على هامش المجتمع تعيش ظروفا قاسية وانسداد

1- هشام شرابي: النقد الحضاري في نهاية القرن العشرين، ص، ص: 28-29.

في الأفق ويبدو أن الحكم الذي أطلقه هشام شرابي يخدم ربما ودون أن يدري إيديولوجية المناهضين للغة العربية والداعين للقضاء عليها»[1].

فهذا التميز الذي ذكره المفكر هنا، منحته اللغة الأجنبية ولم تحضر هنا قط اللغة الفصحى الثنائية التي تقابلها اللغة العامية.

أيضا ما أورده "رشيد الإدريسي" أن الوضع الانقسامي والطبقي الثقافي الذي أشار إليه شرابي والذي سببه اللغة العربية الفصحى والثنائية، فحسب "رشيد الإدريسي" هذا الانقسام نجده حتى في المجتمعات التي لا تعيش الثنائية.

فالتمكن من اللغة الواحدة ليس متساويا بين كل المواطنين، وسبب التخلف في المجتمع العربي ليس تكريس اللغة العربية الفصيحة، ولا واقع الثنائيات (الفصحى العامية)، لكن التخلف في –حد ذاته سبب– وشيوع الأمية وعدم تعميم التعليم[2].

وهذه الحقيقة فرضها الواقع السياسي الراضي بهذا الوضع وعدم اكتراثهم لواقع المجتمع وجهلهم.

إن النظام البطركي لم يقتصر على العرب وحدهم، فقد عرفت الدول الغربية النظام البطركي، وكانت العلاقات الاجتماعية في المجتمع الأوروبي تتسم به، غير أن أوروبا استطاعت بفضل ما توفر لها من أسباب أن تقطع مع هذه النظم وتقوم بثورة حداثية شملت نواحي الحياة المختلفة[3].

1– عبد الحق لبيض وآخرون: «الديمقراطية السلطة والنظام الأبوي في البلدان العربي: حوار حول فكر هشام شرابي»، مجلة الآداب البيروتية.

2– المرجع نفسه.

3– الزهرة بلحاج: الغرب في فكر هشام شرابي، ص: 96.

ولئن استطاع المجتمع الغربي أن يقطع جذريا مع البنية البطركيـــة وتمكـــن مـــن إحداث ثورة شاملة، فإنه قد عطل النهضة العربية وجعل المجتمع العربي عـــاجزا عـــن الخروج من الوضعية البطركية وإحداث ثورة يستطيع من خلالها تجاوز تخلفه وتغيير بناه الفكرية، ولذلك فقد مر المجتمع العربي من المجتمع التقليدي إلى المجتمع البطركي الملقح بالحداثة، وصولا إلى مجتمع تابع للمركز الغربي... فهو مهزوز من الداخل مرتبك فـــي أنساق تطوره يضم الكثير من المتناقضات فلا يقطع مع النظام البطركي التقليدي القـــديم، وينغمس في التبعية للآخر الغربي[1].

3- دور السياسة الاستعمارية الأوروبية في انتاج المجتمع البطركي الحديث:

إن السعي وراء نهضة الغرب ومحاولة تقليدها أنتج مجتمعات هجينة غير متناسقة، جوهرها تقليدي وظاهرها حداثي، ويحمل شرابي الغرب مسؤولية انتاج هذه المجتمعات، وذلك من خلال سعيه وبكل الوسائل والطرق لجعل المجتمع العربي تحت سيطرتها، وفي تبعية في كافة المجالات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، حيث يصبح الغرب هو المركز وباقي الدول هوامش.

وحال "شرابي" يشبه إلى حد بعيد حال المفكر "مالك بن نبي" فقد طـــرح الســـؤال نفسه: لماذا نستعمر؟ وقدم الإجابة نفسها: لأن في داخلنا القابلية لقبول الاستعمار.

وقد كان للسياسة الاستعمارية الأوروبية والهيمنة الإمبريالية نتائج سلبية على المجتمع العربي، ولعل أخطرها على الإطلاق هو تجزئة الأراضي العربية وتكوين دويلات صغيرة مستقلة بعضها عن بعض، متناحرة فيما بينها، وهي تجزئة تلغي التكتلات العربية، وتخلق مجتمعات متفرقة[2].

1- الزهرة بلحاج: الغرب في فكر هشام شرابي، ص: 96.

2- المرجع نفسه، ص: 100.

«فقد كانت الإمبريالية الغربية مسؤولة مباشرة عن تجزئة العالم العربي سياسيا في القرن العشرين... إذ كل الحدود السياسية في العالم العربي رسمت وفق المصالح الغربية مباشرة أو مواربه»[1].

كما ساهمت السيطرة الاستعمارية والإمبريالية في تجزئة الحركة القومية، حركات منفصلة مستقلة تعمل في كيانات سياسية متباينة أوجدتها الدول الغربية، فتفرعت القومية العربية إلى حركات متعددة محلية منهكة في صراعات سلبية ضد الحكم الأجنبي «وكان اضطرار دول رئيسية مثل مصر، سوريا والجزائر إلى شن نضال وطني منفصل من أجل الاستقلال عن السيطرة الأجنبية عاملا مهما في عرقلة النمو العادي لحركة عربية موحدة ناجحة بعد تحقيق الاستقلال»[2].

كان الاستغلال في البلدان المستعمرة يتألف من عنصرين: الاستيلاء على الأرض وتجريد السكان من الملكية، وذلك من خلال الاستخدام المباشر للقوة، ففي المستعمرات (الجزائر، ليبيا، فلسطين) كانت حاجة المستعمرين الأساسية في كل من تلك البلدان الثلاثة، كانت تعني الاستيلاء على جميع الموارد الطبيعية والبشرية واستهلاكها[3].

إن الإرهاب بوصفه أداة أساسية من أدوات السيطرة على الغير، هو اختراع أوروبي، حيث كانوا يجابهون شعوب العالم الأخرى مجابهة استعمارية أساسها الإرهاب[4].

وقد كانت الإمبريالية تحمل ضحاياها مسؤولية العنف الذي كانت تمارسه، وتبرر أعمالها الوحشية، بأن السكان المحليين هم الإرهابيون مما أتاح لها أن تستخدم أنواع

1- هشام شرابي: المثقفون العرب والغرب، دار النهار، لبنان، بيروت، ط02، 1981، ص: 136.
2- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.
3- هشام شرابي: البنية البطركية، ص: 74.
4- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

العنف كلها ضدهم وأن تمارس الإرهاب تحت ستار القانون خلال فترات طويلة من الزمن، فكانت المنازل تنسق وتعاقب المجتمعات المحلية جماعيا، وتصادر الأراضي اعتباطا، ويسجن الرجال والنساء ويهانون ويعذبون ويهجرون، وذلك بشكل منظم ومتواصل، وهكذا جردت أجيال بكاملها من ملكية الأرض ومن حريتها وقدرتها على التقدم والنمو الذاتي[1].

وهذا ما ترك ترسبات ومعوقات عاطفية وفكرية، فرضها إرهاب الاستعمار الأوروبي قد لا تكون واضحة وضوح الاستغلال الاقتصادي لكنها قد تكون أكثر هدما وتخريبا على المدى الطويل[2]، وخاصة على الجيل الجديد وأدت السيطرة الغربية إلى الشعور بالنقص والكبت عبر عن نفسه بالعدمية واليأس، وخلق جيل شاب متمرد مهان، فثار ليس فقط ضد الاستعمار بل أيضا ضد "الثقافة الغربية"، حيث عبر "أدونيس" عن هذا الرفض بقوله: «أننا لم نعد نصدق أوروبا لا سياسيا ولا تفكيرا... إن أوروبا لم تعد بالنسبة إلينا نحن هذه الشعوب "المتخلفة"، "الجاهلة"، "الفقيرة" أكثر من جيفة متمدنة»[3].

كما عبر هذا الجيل عن كرهه ومقته للاستعمار، حيث يعبر "هشام شرابي" عن ذلك بقوله: «كان الاستعمار بالنسبة إلي شيئا حقيقيا محسوسا، كنت أكره الاستعمار كما كان يكرهه جميع رفقائي، إلا أن كراهيتي كان لها بالإضافة إلى ذلك بعد مباشر ينبع من تجربتي الشخصية كفلسطيني»[4].

ويخلص "شرابي" إلى أن الاستعمار كان المسؤول عن إعادة تنظيم الحياة السياسية وتجزئة العالم العربي، مع إسهامه في تدعيم السلطة البطركية وتحديثها.

1- هشام شرابي: البنية البطركية، ص: 75.

2- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

3- هشام شرابي: المثقفون العرب والغرب، ص: 137.

4- هشام شرابي: الجمر والرماد: ذكريات مثقف عربي، دار الطليعة، لبنان، بيروت، ط01، 1978، ص: 21.

وهكذا نجد تعاونا موضوعيا بين النظام البطركي والإمبريالية، لمنع نشوء حركة راديكالية حقيقية في المجتمع العربي، «وهذا ما يفسر عدم التوازن والانسجام في الثقافة البطركية التي تتلبس الحداثة، ويفسر ما فيها من زيف في العلم والتدين والسياسة وما تعانيه من عجز عملي وفني وتقني، وما تتسم به من بعد عن الحداثة الحقيقية والتحرر الذاتي الأصيل»[1].

والحرية والاستقلال عند "شرابي" ليسا شعارين سياسيين، ينتهي دورهما بإعلان السيادة والاستقلال، بل إنهما الركيزتان الأساسيتان لتجاوز الحضارة البطركية في البنية النفسية للفرد، كما في الصرح الحضاري للمجتمع[2].

الملاحظ أن "شرابي" يتجاوز المفاهيم التقليدية للحرية والاستقلال والسيادة، كمفاهيم سياسية تعبر عن علاقة مجتمع مستعمر (بكسر الميم) بمجتمع مستعمر (بفتحها)، وإنما ترتبط هذه المفاهيم من جهة ببنية المجتمع الواحد ذاته الذي تكون ذاته هي موضوعه، وهي نفسها الذات القادرة على تحديد مقاصدها وأهدافها، وقادرة على صنع أدواتها ووسائلها، ومن ناحية أخرى ترتبط هذه المفاهيم بالدورة الحضارية للمجتمعات الإنسانية، فكما يستطيع الفرد الحفاظ على خصوصيته الفردية، والاستقلال بها، والتحرر من كل قيد واستبداد، يحدث الشيء نفسه كذلك على مستوى المجتمع[3].

من هنا يؤكد "شرابي" أن الاستعمار ليس ظاهرة طبيعية يمكن أن تستمر إلى الأبد، وإنما هو ظاهرة اصطناعية تزول كلما توفرت عوامل زوالها، فمهما طال ليل الاستعمار، فنهار الحرية يعقبه، ولم يستطع أي استعمار أن يفقد أي شعب محتل هويته الذاتية، ويضرب لنا شرابي مثالا حيا على ذلك، من حقيقة الشعب الجزائري التاريخية، التي

1- هشام شرابي: البنية البطركية، ص: 79.

2- إسماعيل زروخي: دراسات في الفكر العربي المعاصر، ص: 97.

3- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

أدخلته وأدخلت كل الشعوب المتطلعة إلى الحرية والاستقلال في عصر جديد، حيث قال: «نعرف أن مائة سنة من الاستيطان الفرنسي في الجزائر وثلاثة أجيال من حكم الفرنسيين المولودين فيها، لم تجعل الجزائر فرنسية... لقد بقيت الجزائر صامدة محافظة على شخصيتها وتقاليدها متحملة أقسى وأطول عملية استيطان في التاريخ، والجزائر هي اليوم دولة عربية تقدم لنا درسا لا ينسى، مهما طال الاستيطان الأجنبي ومهما قسا فإن الشعب إذ حافظ على هويته وتقاليده، لابد من أن يسترجع حقه وأن ينتصر»[1].

النقد الذي وجهه هشام شرابي للمجتمع الغربي:

يرى شرابي أن العملية النقدية الأساسية التي يجب ممارستها في هذه المرحلة: نقد الفكر الغربي لاستنباط الطرق السلمية التي يمكن اتباعها للتغلب على عوامل التمويه الكامنة فيه، ولتقبل القوة الإيجابية التي ينبثق منها.

يرفض شرابي النموذج الغربي الذي حذت حذوه الأجيال المثقفة منذ بدء اليقظة في أوائل القرن الماضي، ووضعته مثالا أعلى لكل علم وفن ومعرفة في العالم[2].

وكما قام شرابي بنقد المجتمع العربي قام أيضا بنقد المجتمع الغربي، ورفض النموذج الغربي الذي ينبثق من مجتمع يختلف اختلافا جوهريا عن المجتمع الموجود في مخيال مثقفينا، «وهو يعبر عن قيم وأهداف غير التي يعتقدونها، فهذا مجتمع موبوء وهو ذو قدرة هائلة على نقل عدواه إلى المجتمعات النامية، وما الفوضى والتضارب والتمويه التي عانيناها، ولا تزال نعانيها، إلا إحدى نتائج هذه العدوى»[3].

1- إسماعيل زروخي: دراسات في الفكر العربي المعاصر، ص ص: 97-98.

2- هشام شرابي: مقدمات لدراسة المجتمع العربي، ص: 82.

3- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

وشرابي بحكم اطلاعه عن قرب للمجتمع الغربي ممثلا بالولايات المتحدة، فإن ذلك ما مكنه من الوقوف على نقائص المجتمع الأمريكي الذي طغت عليه المادة فتقلصت فيه الجوانب الروحية الأخلاقية، وأصبح كل شيء مباحا لا رادع له، فشرابي استنكر كثرة الأماكن المخصصة لعرض الجمال والجنس، وكأن الجمال سلعة تباع وتشترى دون مراعاة للجوانب الإنسانية أو الأخلاقية[1]، وفي ذلك يقول "شرابي": «الجمال كالخبرة والذكاء والموهبة في الولايات المتحدة، سلعة تباع وتشترى لا بالمعنى الأخلاقي فحسب بل بالمعنى المادي الذي يفرض على الفتاة الجميلة نمط من الحياة والعمل لمجرد كونها جميلة»[2].

إضافة إلى ذلك فإن "شرابي" تعرض إلى عرض ما يعانيه الفرد الأمريكي والغربي عموما من اضطرابات نفسية، وذلك راجع إلى ما عايشه من تفكك أسري انعكس سلبا على تكون شخصيته، وعلى الرغم ما توفر له من رغد العيش، فإن الإنسان الغربي يعاني من عقد نفسية تفقده توازنه وتوجه تصرفاته، حيث عبر «نيتشه عن هذه الظاهرة بلغة الفلسفة... وأشار إليها فرويد بلغة التحليل النفسي، وعلم النفس، وكشف عنها ماركس بلغة النقد الاجتماعي والجدلية التاريخية، واتفق جميعهم على أن هذا المجتمع الغربي لا يقوم على الاستغلال والقهر والعنف بل أيضا على مقدرة هائلة للكذب والتمويه على النفس وحجب الحقيقة عن الذات»[3].

وقد ذكر "شرابي" أن صديقيه الأمريكيين "توم شي" و"هيوجوليمنج"، كانا يكرهان والديهما أشد الكره، ويعتبران نفسيهما ضحية معاملتهما وكان كل واحد منهما الولد الوحيد

1- الزهرة بالحاج: الغرب في فكر هشام شرابي: ص: 228.
2- هشام شرابي: الجمر والرماد، ص: 170.
3- هشام شرابي: مقدمات لدراسة المجتمع العربي، ص ص: 82-83.

لأبويه، إذ أن عدم الاستقرار الأسري الذي عاشانه انعكس سلبا على مستقبلهما، والأكثر من ذلك أنه دفع بـــ "توم" إلى الشذوذ الجنسي، الذي أوصله بدوره إلى حد الانتحار[1].

بحسب "شرابي" فإن المجتمع الغربي بالرغم من تقدمه العلمي فإن الحياة الاجتماعية فيه تخضع إلى منطق المادة، الذي كرسه النظام الليبيرالي الرأسمالي، يقول شرابي: «إن التقدم الفائق الذي حققته المجتمعات الغربية الرأسمالية في حقول الثقافة رافقه كبت فردي وقهر اجتماعي غير من شخصية الفرد والجماعة في المجتمعات الغربية»[2].

يرى "شرابي" أن المجتمعات الغربية أقيمت على التمويه، وذلك لأن الشعارات والقيم المثالية التي ترفعها في المحافل الدولية، لا وجود لها على أرض الواقع، وتلك الشعارات التي تنادي بالحرية، سرعان ما تتنصل منها ذا ما تحول الأمر إلى تحقيق مصالح شخصية غربية.

هذا الموقف الذي تبناه شرابي من المجتمع الغربي، لا يجعلنا نتصور أنه ينفي موقفه من الغرب الليبرالي، موقف الانبهار، والتأثر بما حققه الفكر الغربي من إنجازات علمية، وديمقراطية سياسية، حيث كانت الجامعة بمثابة المحطة الأولى التي شدت إليها شرابي، وأعجب بالمناهج الدراسية العلمية التي طالما حلم بها، كما استفاد من دراسته الغربية في تكوين زاد معرفي مكنه من فهم الفلسفات الغربية يقول شرابي: «إن اختباراتي في شيكاغو سارعت في عملية نضوجي الفكري فأصبحت أكثر قدرة على التفكير وأكثر واقعية في مجابهة المصاعب وقد مكنتني هذه الواقعية من تقبل الأمور كما هي على وضع الأوهام جانبا»[3].

1- الزهرة بالحاج: الغرب في فكر هشام شرابي، ص ص: 288-289.
2- هشام شرابي: مقدمات لدراسة المجتمع العربي، ص: 83.
3- هشام شرابي: الجمر والرماد، ص: 157.

هذا يعني أن الجوانب السلبية في الفكر الغربي وفي الممارسات الأمريكية لم يكتشفها "شرابي" إلا عندما تكون لديه قدرة نقدية استطاع من خلالها تبصر حقيقة الأشياء دون مغالطة أو تمويه.

إن التحول الجوهري الذي طرأ على مواقف "شرابي" تجاه الغرب برزت خاصة إثر نكسة العرب في حرب "جويلية 1967"، يعد هذا التحول بمثابة استفاقة من الأوهام الليبرالية التي انغمس فيها مأخوذا بما أحرزته هذه البلدان من تقدم في مجال الفكر والتكنولوجيا، ولكنه بعد الهزيمة الصادمة وبعد اكتشافه للفكر الماركسي تبين له فساد الأنظمة الليبيرالية وأهدافها الإمبريالية[1].

كما ساهمت الظروف التي عاشها "شرابي"، بدءا بوطنه الذي يعيش تحت وطأة الاستيطان الإسرائيلي المدعم من حكومة الولايات المتحدة، هذه الظروف تظافرت مع الغربة والمنفى الذي فرض عليه، لكن هذه الغربة لم تقصيه عن واقعه وإنما زادته تشبثا به، ومنحته استقلالية فكرية وحرية أتاحت له وعيا بواقعه أكثر عمقا.

II- بعض الحلول التي اقترحها شرابي للنهوض بالمجتمع العربي:

بعد أن شخص "شرابي" معوقات تقدم المجتمع العربي، متتبعا تربية الإنسان العربي منذ الطفولة، ومسائلا النظام التربوي والاجتماعي الذي ينتج أفراد يعانون من العجز والاتكالية، والإذعان للسلطة، سواء تمثلت في الأب أو المعلم أو الحاكم، أو ارتبطت بالولاء للعائلة والعشيرة.

يؤكد "شرابي" على أن التخلف الذي نجابهه، يكمن في أعماق الأنظمة البطركية، ويقترح من ثمة تصورا حول كيفية تجاوز هذا التخلف والقضاء عليه.

1- الزهرة بالحاج: الغرب في فكر هشام شرابي، ص: 230.

يقول شرابي: «إذا أردنا لمجتمعنا العربي أن يتجاوز أزمته المتفاقمة، وأن يسترجع قواه ويدخل ثانية في مجرى التاريخ، فلابد له من القيام بعملية نقد حضاري يمكنه من خلق وعي ذاتي مستقل واستعادة العقلانية الهادفة»[1].

يؤكد "شرابي" أنه من أجل تحقيق الأهداف السابقة، يجب التفاعل الفكري الحر، المستمر بين المفكرين والمثقفين وحسب، بل يدعو جميع الفئات والأحزاب والتجمعات، وعلى صعيد المجتمع ككل للتفاعل الفكري والنقاش المستمر.

إن العالم اليوم يعرف بداية عصر جديد وممارسات اجتماعية جديدة تنبع من نوع مختلف من الديمقراطية، التي تنطلق بالفعل من السيادة الشعبية المباشرة، والتي ترفض كل أنواع الأبوية والبيروقراطية، وإيديولوجياتها المختلفة[2].

أما عن التغيير الجذري الذي يطالب به "شرابي"، فهو يتجاوز مفهوم الثورة أو الانقلاب على النمط القديم (الفاشل)، يقول شرابي: «بل نقصد به عملية أخطر وأعمق من ذلك بكثير: عملية انتقال شامل من نظام الأبوية (نظام الأبوية المحافظة ونظام الأبوية المستحدثة على السواء) إلى نظام الحداثة»[3].

هذا يعني أن "شرابي" يرى أن نزعة التغيير الاجتماعي هي في صميمها الإرادة لتغيير النظام الأبوي، أي إلى الحد من سلطة الأب وبالإطاحة بها واستبدالها بنظام آخر، نظام الأخوة والمساواة والعلاقات الأفقية[4].

1- هشام شرابي: النقد الحضاري للمجتمع العربي، ص: 10.
2- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.
3- المرجع نفسه، ص:11.
4- المرجع نفسه، ص: 91.

ومن ذلك حسب "شرابي" أن الخطاب الأبوي خاطئ في ادعائه امتلاك الحقيقة الكاملة، إن الحقيقة ليست ملكا لأحد، بل هي إجماع في سياق تاريخي متغير وملك للجميع.

أما على الصعيد الإيديولوجي فيرمي هذا النقد الجذري إلى اعتناق مبدأ التعددية الإيديولوجية، وينطلق هذا المبدأ من أن الحقيقة الأيديولوجية تقوم على الاختلاف والإجماع في آن لا على سلطة فوقية واحدة سياسية أو فكرية أو غيبية[1].

يقول شرابي: «هناك نموذج للوحدة يقوم على التعددية والاختلاف وعلى نبذ مقولة الذوبان في الماهية الواحدة من هذا المنطلق لا تنشأ الوحدة بالتوحيد القسري، بل من الوحدة الموضوعية الحياة القائمة على وحدة الثقافة واللغة والتاريخ التي تجمع التنوع الجغرافي وتحترم الاختلاف الديمغرافي والإثني والحضاري»[2]. على خلاف الوحدة في النموذج التقليدي التي تقوم على قمع الأقليات، وتهميش الفئات المختلفة عرقيا ودينيا وفرض هيمنة السلطة المركزية، كما هو الحال في الواقع القطري اليوم، أما في النموذج التعددي فكل الفئات على اختلاف أنواعها فهي تتمتع بالمساواة والديمقراطية، وبتوزيع السلطة، فيغدو التعدد والاختلاف أداة لتجاوز السلطة الأبوية واستبدالها بالديمقراطية اللامركزية على صعيد الوطن الواسع ككل[3].

الذات مقابل الآخر:

كثر استعمال مصطلح الآخر، وتعددت دلالته، حيث نجد له حضور في تراثنا الإسلامي للدلالة على علاقة المسلم بغيره من أصحاب الديانات الأخرى كالمسيحي

1- هشام شرابي: النقد الحضاري للمجتمع العربي، ص: 97.
2- المرجع نفسه الصفحة نفسها.
3- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

واليهودي وغيرهما، فالمصطلح في أصل دلالته يفيد الاختلاف، وكثيرا ما مثل الآخر بالنسبة للمخيال العربي الغرب.

فكيف تطرق شرابي إلى مفهوم الغرب باعتباره الآخر؟

اختلف الدارسون حول الآخر في طريقة فهمه ومحاولة إدراكه، بحيث اختلفت صور الغرب لدى مثقفينا بين المدح من قبل المعجبين، والذم من قبل الرافضين، وهذا ما ولد مواقف متباينة ما بين الرفض والقبول.

ولقد تعرض «شرابي إلى دراسة هذه المواقف المختلفة لا بمعزل عن الظروف الاجتماعية التي نشأت فيها وإنما معبرا إياها وليدة الأطر الفكرية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية التي تبناها المثقفون، فكانت مواقفهم ثمرة انتماءاتهم الاجتماعية وتوجهاتهم الفكرية»[1].

يؤكد "شرابي" أن مواقف المفكرين العرب تجاه الغرب كانت بمثابة رد فعل على التحدي الذي فرضته أوروبا على البلاد العربية، وغالبا ما تكون رؤية المثقف العربي انعكاسا لبيئته، وهذا ما يسفر تعدد الرؤى، واختلاف ردود الفعل التي تنوعت بتنوع المثقفين وظروفهم[2].

وقد جاء تصنيف "شرابي" لمجمل المواقف العربية على النحو الآتي:

1-العلماء المسلمون.

2-المسلمون الإصلاحيون.

3-المسلمون العلمانيون.

4-المسيحيون المتغربون.

1- الزهرة بالحاج: الغرب في فكر هشام شرابي، ص ص: 106-107.

2- المرجع نفسه، ص: 107.

ويمكن جمع هذه التيارات في دائرتين كبيرتين إذ يمكن جمع فئة العلماء التقليديين والمحافظين ضمن دائرة واحدة وهي الدائرة التقليدية المحافظة، في حين يشكل المسلمون العلمانيون أفكار المثقفين العرب الإصلاحية ومواقفهم إزاء الحضارة الغربية الوافدة[1]، فمفكرو الدائرة الأولى رفضت أشكال التغيير، «وإن كانت لا تعارض صرامة القيم التي تنادي بها الحركة الليبرالية أو القومية في حد ذاتها، فقد ارتكزت على فكرة إحياء التراث الإسلامي»[2]، في المقابل كان موقف أصحاب الدائرة الثانية إيجابيا أمام الفكر الغربي، هذا الموقف الذي ينادي بضرورة القطع من الماضي والتطلع إلى ما يمكن أن ينهض بالعرب، وذلك من خلال الدعوة إلى تغيير الواقع وتحديثه بالاستعانة بالأنموذج الأوروبي[3].

يؤكد "شرابي" على ضرورة التعامل مع الغرب في غير تقوقع، والاستفادة من التقدم الذي أحرزه شرط أن يكون ذلك في إطار المساواة والاستقلالية، بمعنى أن مجابهة الغرب تكون أولا بالتخلص من شعور العرب بالنقص والعجز واتباع مسلك حضاري مستقل وذلك يتحقق «بالعودة إلى أنفسنا وبالاعتماد على قوانا وإدراكنا وإرادتنا المستقلة نستطيع أن نبني مجتمعا جديدا وحضارة جديدة كما نريدها نحن لا كما يتصورها أو يريدها غيرنا»[4].

وفي هذا السياق نوه "شرابي" بالتجربة اليابانية، مؤكدا أن اليابان وحدها في العالم غير الغربي كانت قادرة لأسباب اجتماعية واقتصادية نوعية، على مجابهة الغرب بشكل مستقل وانتقائي[5]، مما يدل بأن اليابان استطاعت فهم مقتضيات الحداثة والتحدي الغربي،

1- الزهرة بالحاج: الغرب في فكر هشام شرابي، ص: 108.
2- هشام شرابي: البنية البطركية، ص: 64.
3- المرجع السابق، ص: 108.
4- هشام شرابي: مقدمات لدراسة المجتمع العربي، ص ص: 97-97.
5- المرجع السابق، ص: 63.

حاملة شعار «الأخلاق الشرقية والعلوم الغربية»، أما المجتمع العربي فإنه افتقر إلى الوعي الياباني المركز للتحدي وإلى النزعة الانتقامية التي واجه بها التحدي«[1].

النقد الذاتي/ النقد الحضاري:

يطرح "شرابي" التساؤل الآتي «كيف نفهم الغرب؟»، أي كيف نفهم الآخر؟ وهذا الفهم للآخر يعتمد على فهم الذات لذاتها هويتها، تاريخها، واقعها، مستقبلها، فيصبح السؤال «كيف نفهم أنفسنا»[2].

يقترح "شرابي" منهجا علميا للتفكير والعمل ينطلق من مشروع نقد الذات، بمعنى نقد الأنا العربي، ولذلك فهو يطرح مفهوم "النقد الذاتي" أو "النقد الحضاري" الذي ينطلق فيه من دراسة المجتمع العربي البطركي، كما يرى شرابي أن الإصلاح يجب أن يكون بدء من المجتمع وصولا إلى باقي المجالات، فشرابي يرى مكمن الداء كامن في ذهنية الأفراد، وأن الأزمة الحقيقية ليست الأزمة الاقتصادية المادية، وإنما هي أزمة اجتماعية متغلغلة في الفكر والثقافة والوعي «وفي مجتمعنا، منذ بداية عصر النهضة غلبت المعرفة الدفاعية والفكر "الدفاع" على المعرفة النقدية والفكر النقدي»[3].

جاء تركيز "شرابي" في مشروعه النقدي على السمة البطركية المتفشية في المجتمع العربي وضرورة استئصالها من جذورها، وهذا لا يكون ممكنا إلا من خلال «النقد الذي يقول عنه شرابي: ليس النقد ضمن نموذجنا ترفا بل حاجة ماسة وذلك ليس فقط لإنشاء "مقال نقدي دقيق" ينتج وعيا جديدا يوجه النقد الذاتي بل أيضا لتفكيك الوعي البطركي الحديث وتجاوزه بعد أن قيد وجمد الفكر الثوري الأصلي في مجتمعنا لأكثر من مائة سنة، ولذا فالنقد الجذري هو الشرط الأول للقضاء على المقال البطركي الحديث وعلى

1- هشام شرابي: المثقفون العرب والغرب، ص: 131.
2- الزهرة بالحاج: الغرب في فكر هشام شرابي، ص: 231.
3- هشام شرابي: مقدمات لدراسة المجتمع العربي، ص: 85.

الممارسات الاجتماعية والسياسية والثقافية التي ينبثق منها ويعبر عنها وبالتالي تمهيد الطريق لنشوء الحداثة وتحقيق الانعتاق الحقيقي»[1].

إن "شرابي" يدعو إلى تغيير الوضع القائم، من دون أي انتظار أو تماطل، وذلك من خلال العمل الجذري الحقيقي، الذي ينظر أولا في ما هو قابل للتحقيق، رافضا الشعارات الوهمية، وفي هذا يقول شرابي: «إن تحقيق الممكن وحماية الوجود القومي، مرهونان بالعمل المسؤول في الواقع اليومي»[2].

بين "شرابي" أن بالإمكان العمل في الواقع اليومي، وتحويل العلاقة بين الدولة ومواطنيها من علاقة مبنية على العنف إلى علاقة مبنية على القانون، وذلك بالطرق القانونية وبوسائل يدعمها الشعب، وبذلك وضع حد لعنف الدولة وطبع العلاقات الاجتماعية بطابع إنساني، وفي نهاية المطاف إلى تحرير الحياة السياسية من نظام السلطة القمعي، أما على صعيد الأهداف العملية فيجب أن ينصب الاهتمام أولا على حقوق الإنسان ومنها بخاصة الحقوق السياسية المدنية[3].

ولئن كان اهتمام "شرابي" بحقوق الإنسان عامة، فإنه جعل من مسألة المرأة القضية الرئيسية خاصة التي وجب الاهتمام بها في المشروع النقدي النهضوي وهو يعتبر «أن تحرير المرأة شرط لتحرير المجتمع» وليس العكس، فالمجتمع العربي أعطى السلطة المطلقة للجنس الذكري مقابل الإهمال والإقصاء الكلي لدور المرأة واعتبارها عنصرا هامشيا، وشرابي يرى أن المجتمع إذا أراد أن يتحرر يجب أن تكون المرأة فيه حرة،

1- هشام شرابي: البنية البطركية، ص: 137.
2- المرجع نفسه، ص: 138.
3- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

وجعلها عنصرا فاعلا، فلا يمكن أن يصبح المجتمع حرا وليس فقط مستقلا إذا كان نصفه مستعبدا أو مشغولا[1].

ختاما إن شرابي يشدد على أن ما يقوم بطرحه من تحليل وتأمل يرسم إطارا لتحديد الشروط والإمكانيات الخاصة بالتغيير الديمقراطي الجذري، لكنه لا يشكل برنامج عمل، فشرابي يؤكد أن مثل هذا البرنامج يضعه الرجال والنساء العاملون في حقل الممارسة الاجتماعية والقادرون على اتخاذ المبادرة في الظروف التي تتحكم بحياتهم ونشاطاتهم ضمن الأنظمة العربية المختلفة[2].

يلاحظ "شرابي" أن المجتمع العربي من الناحيتين الثقافية والسياسية عالم كئيب ثقيل الوطأة يصعب النضال فيه من أجل الأهداف الديمقراطية والإنسانية، وعلى الرغم من ذلك فإن مجتمعنا يقول شرابي: «ليس فقط قادرا على الاستمرار في البقاء بل أيضا على تجاوز ما في صميمه من عقبات وعوارض مرضية وما يوجهه من أخطار ومصاعب، كي يتحول من مجتمع مكبل وعاجز إلى مجتمع حر وحديث تتوفر فيه كل عناصر القوة»[3].

ومن هنا فإن "شرابي" يعلن ليس فقط حتمية انتصار القوى الديمقراطية الصاعدة في هذا المجتمع، واندحار النظام البطركي الحديث السائد بما فيه مخلصيه وهادميه في آن، بل أيضا حتمية نشوء الحداثة والديمقراطية الإنسانية العادلة في صميمه[4].

1- الزهرة بالحاج: الغرب في فكر هشام شرابي، ص: 239.
2- هشام شرابي: البنية البطركية، ص: 140.
3- المرجع السابق، ص ص: 140-141.
4- المرجع نفسه، ص: 141.

خاتمة الفصل الثاني:

- حلل "شرابي" قضايا المجتمع العربي فكشف عن العوائق الأساسية التي تمنع تقدم المجتمع العربي، وتساهم في الإبقاء على تخلفه وتكبيله، فقام بتحليل بنية العائلة العربية باعتبارها مفتاح التحليل السوسيولوجي للمجتمع العربي معتبرا أن العلاقات التي تقوم عليها صورة مكبرة عن سلطة الأب في العائلة بتصرفاته ونظرته لنفسه وعلاقته بمن هم دونه.
- لقد كان "شرابي" في معظم مواقفه وآرائه جريئا على نقد الذات كما كان جريئا على نقد الآخر، وذلك من خلال المواقف الجريئة من الواقع العربي وتحليلاته النقدية للنظام الاجتماعي والسياسي القائم على التمركز على ذات فئوية أو طائفية أو قبلية.
- وفي مواجهة الفكر السلبي العربي، والفكر التمويهي الغربي دعا "شرابي" إلى نظرة علمية، ترفض التمويه، وتستعيد الثقة بالنفس، وتبتعد عن استيراد العلم والفن والفلسفة، وتمتلك الإدراك النقدي والمعرفة الذاتية، وتسير في طريق مستقل.
- لإحداث التغيير، ومواجهة التغيير بين "شرابي" أن عملية التحرر لا تحدث دفعة واحدة، وإنما هي محصلة سياق طويل، من التبدل والتغير، اللذين يتولدان في ثلاثة مجالات أساسية: في البنية التحتية المادية، وفي المؤسسات الاجتماعية، وفي الممارسة السياسية.

الخاتمة

إن بحثنا بعون الله يصل إلى المحطة الأخيرة، ولكنه لا يدعي الإحاطة بالنقد الحضاري لمفكرينا، بل هو في حاجة إلى المزيد من البحث والتقصي، وحاله هذه تشابه حال المجتمع العربي الذي هو في أمس الحاجة إلى دراسات واكتشافات، تخرجه من الأزمات التي يتخبط فيها.

ولعل هذا البحث وضع ليحيط ولو باليسير من فكر "عبد الوهاب المسيري" وفكر "هشام شرابي"، الرامي إلى النهوض بالمجتمع العربي، من خلال الرؤية الاستشرافية للمجتمع العربي، كما تجسدت في مشروع كل واحد منها.

فعبد الوهاب المسيري وهشام شرابي من المفكرين العرب القلائل واللذين قدما مشروعا فكريا، بخصائص ومميزات محددة، كما أنهما من المفكرين القلائل اللذين خضع فكرهما لمراحل من التطور والنمو، لكن ضمن وحدة الرؤية والمشروع، وقد ظل هذا الفكر يتفاعل مع السياقات التاريخية، ويتعالق مع ما ينتج من فكر سواء في المشرق العربي أو في مغربه.

إن فكر هشام شرابي يشابه فكر "عبد الوهاب المسيري" في النزوع الدائم نحو إعادة النظر في مسلمات الفكر ومقوماته، وعدم الاستسلام للجمود الفكري ولتعطل الآلة النقدية، وذلك من خلال الاعتماد على فكر المراجعة الدائم.

حيث اعتنق المسيري في البداية الفكر الشيوعي، وانضم لفترة وجيزة لأحد الأحزاب الشيوعية المصرية في الخمسينيات، وآمن في هذه الفترة بفكر الحداثة الغربية، خصوصا في صيغته الاشتراكية.

تم تحول فكره بعد سفره إلى الولايات المتحدة الأمريكية في 1961 م حين بدأ التعرف على الحداثة الغربية عن قرب، وعاين تحولاتها الجذرية وفي 1963 م تعد بداية التحول نحو الإتجاه الإسلامي.

كما أن التحول الجوهري الذي طرأ على مواقف "هشام شرابي"، برز خاصة إثـــر نكسة العرب في حرب 1967م، وبعد اكتشافه للفكر الماركسي وايمانه بالطاقة الثوريـــة الكامنة في الإنسان العربي.

وكذا التشابه في فكر "عبد الوهاب المسيري" و"هشام شرابي" في كونهما لا ينتميان إلى المدرسة المعلوماتية التركمية التي انتشرت في صفوف أغلبية الباحثين.

يعد فكر "عبد الوهاب المسيري" فكرا معرفيا وليس ايديولوجيا، فـــالفكر المعرفـــي يؤسس مقولاته على أسس نظرية لها قيمتها المعرفية، ثم يبني عليهـــا بشـــكل تحليلـــي/ تركيبي تصوراته الواقعية، وهو ما يسمى بالفكر التأسيسي، أما الفكر الايديولوجي فعلـــى العكس يبدأ من تصورات واقعية ثابتة ويبني عليها المبادئ النظرية، فيتجه من أعلى إلـــى الأسفل فالابستيمولوجيا المعاصرة لا تبحث عن "الاعتقادات اليقينية" وإنما عن الاعتقادات المبررة.

وفكر عبد الوهاب المسيري يعتبر نقدا ورفضا للرؤية الحداثية الغربية للكون وفي ذات الوقت دعوة للاعتماد على الرؤية الحداثية الإسلامية، ورفض الرؤية الحداثية وذلك لكونها غير إنسانية، ويستند في ذلك على التراث الواسع لفكر نقد الحداثة وما بعد الحداثة.

واعتماد المسيري على الرؤية الحداثية الإسلامية هو باعتبارها تصـــحيحا لعيـــوب الحداثة اعتمادا على فكر الذات.

- يرى المسيري ضرورة العمل على انشاء الرؤية الحداثية الإسلامية للكون ليس انطلاقا من الفكر الإسلامي القديم، وإنما انطلاقا من فكرنا الإسلامي المعاصر.

- ويمكن تلخيص مشروع المسيري الفلسفي إلى ثلاثة جوانب أساسية هي:

الأول: هو منهجه المعتمد على مفهوم الكون أو النظرة على العالم على النموذج المعرفي، وأسلوب صياغة المصطلحات.

الثاني: في نقده للحداثة الغربية المرتكز بشكل أساسي على أدبيات نقد الحداثة، وما بعد الحداثة، وتطويره لهذا النقد، ليطرح تصورا خاصا عن فكرة الاستنارة، وعن مفهوم العلمانية، وتفسيره الخاص للجانب التطويري في فكر الحداثة، ومعالجة الفكر الصهيوني معرفيا باعتباره تطبيقا للنظرة النقدية التي يطرحها بخصوص فكر الحداثة.

الثالث: هو تصوره عن كيفية نشأة الحداثة الإسلامية تأسيسا على مفهومه الأساسي، وهو رؤية الإنسان للكون.

– حسب المسيري إن الإسلام يطرح رؤية كاملة للكون، وهذه الرؤية بديلة ومتكاملة.

وإذا كان "عبد الوهاب المسيري" قد انطلق في مشروعه التأسيسي للحضارة العربية، من نقده للمجتمع الغربي، فإن "هشام شرابي" قد ألح على ضرورة الانطلاق من الواقع العربي وقراءته قراءة جيدة تأخذ في الاعتبار ثلاثة أطراف وهي: الهوية والخصوصية العربيتين، الآخر الغربي باعتبار وجهه السلبي والايجابي، والواقع المعاصر ومتطلباته مع التأكيد على خصوصية كل قطر عربي.

– إن دراسة المجتمع الغربي بالنسبة "لهشام شرابي" مرآة انعكست من خلالها صورة المجتمع العربي.

– راح شرابي يبحث في مفاصل المجتمع العربي وثناياه عن أسباب العقم والتخلف والتجمد طارحا كمقدمة لتحليل حالة التخلف المجتمعي وضعية المرأة، باعتبارها معيارا لمدى عمق التخلف والتسلط والقهر، الذي يرزخ تحته الإنسان العربي ومفتاحا في الآن ذاته لعملية التغيير الحقيقية في المجتمع.

– لعل ما يميز "هشام شرابي" في نظرنا هو الجانب المنهجي، فقد استقى منهجه التحليلي من نظرية التحليل النفسي، ومن بعض تصورات الماركسية حول مفهوم الطبقات الاجتماعية والعلاقات الاقتصادية وكذا من بعض آراء "ماكس فيبر".

– ذهب "شرابي" إلى لفت الانتباه إلى دور الإصلاح المعرفي والاجتماعي باعتباره مفتاح أي إصلاح أو تغيير سواء أكان ذا طبيعة سياسية أم اقتصادية.

– ما يميز فكره هو هذا التمازج بين الذاتي والموضوعي، وبين الخاص والعام، وهو التمازج الذي طبع فكره بنوع من البساطة والدقة والوضوح، وجعل منه حقا فكرا قريبا من أسئلة الواقع ومن هموم الإنسان العربي، وهو ما يؤكد صحة المقولة القائلة بأن هشام شرابي أنزل الفكر العربي من السماء إلى الأرض.

قائمة المصادر والمراجع

* القرآن الكريم:

المصادر:

1- ابن منظور لسان العرب، دار المعارف، القاهرة، مصر.

* عبد الوهاب المسيري:

2- إشكالية التحيز رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد، ج01، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، عمان، الأردن، ط02، 1996م.

3- دراسات معرفية في الحداثة الغربية، مكتبة الشروق، القاهرة، مصر، ط01، 2002م.

4- العالم من منظور غربي: كتاب الهلال، (د.م)، (د.ط)، 2001م.

5- العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، مج01، دار الشروق، القاهرة، مصر، ط01، 2002م.

6- الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، دار الفكر، دمشق، سوريا، ط01، 2002م.

7- فكر حركة الاستنارة وتناقضاته، دار النهضة، القاهرة، مصر، ط01، 1998م.

8- اللغة والمجاز بين التوحيد ووحدة الوجود، دار الشروق، القاهرة، مصر، ط01، 2002م.

9- موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، مج01، دار الشروق، (د.م)، (د.ط)، 1999م.

10- المسيري عبد الوهاب وعزيز العظمة، العلمانية تحت المجهر، دار الفكر، دمشق، سوريا، ط01، 2000م.

* شرابي هشام:

11- البنية البطركية: بحث في المجتمع المعاصر، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط01، 1987م.

12- النقد الحضاري للمجتمع العربي في نهاية القرن العشرين، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، (د.ط)، 2001م.

13- مقدمات لدراسة المجتمع العربي المتحدة، بيروت، لبنان، ط03، 1984م.

14- المثقفون العرب والغرب، دار النهار، بيروت، لبنان، ط02، 1981م.

15- الجمر والرماد، ذكريات مثقف عربي، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط01، 1978م.

المراجع:

16- أحمد جدي وآخرون: قراءات في الفكر العري التونسي –ابن أبي الضياف- الكواكبي- رشيد راض- طه حسين- قسطنطين زريق – زكي نجيب محمود العروي – شرابي – محمود إسماعيل – الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط04، 2003م.

17- إدالكوس عبد الله: في نقد الخطاب الحداثي، المسيري ومنهجية النماذج، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، لبنان، (د.ط)، 2014م.

18- بلحاج الزهرة: الغرب في فكر هشام شرابي، الفارابي، بيروت، لبنان، ط01، 2004م.

19- بوبكر جيلالي: بين الحضارة وفكرنا العربي المعاصر، دار الأمل تيزي وزو، الجزائر، (د.ط)، 2012م.

20- التريكي رشيدة: الجماليات وسؤال المعنى، تر وتقد: إبراهيم العميري، الدار المتوسطية، تونس، ط01، 2009م.

21- تورين آلان: نقد الحداثة، تر: أنور مغيث، المجلس الأعلى للثقافة، باريس، فرنسا (د.ط)، 1992م.

22- الجابري محمد عابد: التراث والحداثة دراسات ومناقشات، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط01، 1991م.

23- حرب علي: هكذا أقرأ ما بعد التفكيك، المؤسسة العربية، بيروت، لبنان، ط02، 2010م.

24- حرفي سوزان: الثقافة والمنهج حوارات مع الدكتور عبد الوهاب المسيري، دار الفكر، دمشق، سوريا، ط02، 2010م.

25- حرفي سوزان: حوارات مع الدكتور عبد الوهاب المسيري العلمانية والحداثة والعولمة، آفاق معرفة متحدين، (د.م)، ط01، 2013م.

26- حسيبة مصطفى: المعجم الفلسفي، دار أسامة، عمان، الأردن، ط01، 2009م.

27- حمودة عبد العزيز: المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيك، عالم المعرفة، الكويت، (د.ط)، 1998م.

28- خالد الشايب محمد: رؤى فلسفية في الفكر العربي المعاصر، دار يافا العلمية، عمان، الأردن، ط01، 2007م.

29- دريدا جاك: الكناية والاختلاف، تر: كاظم جهاد، دار توبقال، الدار البيضاء، المغرب، ط01، 1988م.

30- ربوح بشير: مطارحات في العقل والتنوير، عبد الوهاب المسيري أنموذجا، الفارابي، بيروت، لبنان، ط01، 2012م.

31- رفعت نادية: النماذج الإدراكية والنموذج الانتفاضي، تح: أحمد عبد الحليم عطية، تقد: محمد حسنين هيكل، مج02، دار الشروق، القاهرة، مصر، ط01، 2004م.

32- الرويلي ميجان وسعد البازعي: دليل الناقد الأدبي، إضاءة لأكثر من سبعين تيارا ومصطلحا نقديا معاصرا، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط05، 2007م.

33- زروخي إسماعيل: دراسات في الفكر العربي المعاصر، دار الهدى، عين مليلة، الجزائر، (د.ط)، 2002م.

34- زرفاوي عمر: الكتابة الزرقاء مدخل إلى الأدب التفاعلي، دائرة الثقافة والإعلام، الشارقة، الإمارات، (د.ط)، 2013م.

35- شريف عمرو: ثمار رحلة عبد الوهاب المسيري الفكرية، قراءة في فكره وسيرته، فرست بوك، القاهرة، ط03، 2014م.

36- شعلان عبد الوهاب: إشكاليات الفكر العربي المعاصر في أطروحات: أركون، الجابري، العروي، حسن حنفي، علي حرب...، مكتبة الآداب، القاهرة، مصر، ط01، 2006م.

37- عبد الله عصام: جاك دريدا ثورة الاختلاف والتفكيك، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، مصر، ط01، 2008م.

38- علي البار محمد: العلمانية جذورها وأصولها، دار القلم، دمشق، سوريا، ط01، 2008م.

39- مصطفى بدر الدين: حالة ما بعد الحداثة، الفلسفة والفن، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، مصر، ط01، 2013م.

40- ناجي خالد: من مضايق الحداثة إلى فضاء الإبداع الإسلامي والعربي، المركز الثقافي، الدار البيضاء، المغرب، ط01، 2005م.

41- ريتشارد وولين: مقولات النقد الثقافي، تر: محمد عناني، المركز القومي للترجمة، القاهرة، مصر، ط01، (د.ت).

42- ياسين السيد: الحداثة وما بعد الحداثة، جمعية الدعوة الإسلامية العالمية، طرابلس، لبنان، (د.ط)، 1998م.

المذكرات:

43- بزان ربيحة: جدل التراث والحداثة في الخطاب النقدي عند جابر عصفور، مذكرة مكملة لنيل شهادة الماجستير، جامعة فرحات عباس، سطيف، الجزائر، 2011م.

44- بوذراع نادية: الحداثة في الشعرية العربية، مذكرة مكملة لنيل شهادة الماجستير، جامعة الحاج لخضر، باتنة، الجزائر، 2007.

45- زيطة منصور: مصطلح الحداثة عند أدونيس، مذكرة مكملة لنيل شهادة الماجستير، جامعة قاصدي مرباح، ورقلة، الجزائر، 2012م.

46- قارة صباح: إشكالية تشيؤ الإنسان في الحداثة الغربية من منظور عبد الوهاب المسيري، مذكرة مكملة لنيل شهادة الماجستير، جامعة فرحات عباس، سطيف، الجزائر، 2012.

المقالات:

47- لبيض عبد الحق وآخرون: الديمقراطية، السلطة والنظام الأبوي في البلدان العربية، حوار حول فكر هشام شرابي، مجلة الآداب البيروتية، ع53، 2005م.

48- عنصر العياشي: الأسرة في الوطن العربي: من الأبوية إلى الشراكة، عالم الفكر، مج36، ع03 مارس 2008.

المجلات:

49- الطعمة صالح جواد: «الشاعر العربي المعاصر ومفهومه النظري للحداثة»، فصول مجلة النقد الأدبي، مج04، ع04، سبتمبر 1984م، القاهرة، مصر.

50- عطية أحمد عبد الحليم: أوراق فلسفية، مجلة غير دورية، ع20، 2009م، مصر.

51- عطية أحمد عبد الحليم: أوراق فلسفية، مجلة غير دورية، ع19، 2008، القاهرة، مصر.

فهرس الموضوعات

مقدمة..... أ-د

الفصل الأول: النقد الحضاري عند عبد الوهاب المسيري

I- موقف عبد الوهاب المسيري من الحضارة الغربية..... 06

1- الحداثة 07

- الحداثة في الفكر الغربي..... 09-07
- الحداثة في الأدب العربي..... 12-10
- الحداثة في خطاب عبد الوهاب المسيري..... 29-12

2- العلمانية..... 31-29

- إشكاليات تعريف العلمانية 37-31
- رؤية عبد الوهاب المسيري المعرفية للعلمانية..... 43-37
- العلمانية في خطاب عبد الوهاب المسيري..... 46-43
- كيف تعيد العلمانية صياغة الإنسان..... 51-46

3- التحيز..... 58-52

- تاريخ النموذج الحضاري الغربي الحديث والعناصر التي أسهمت في تكوينه..... 61-58
- المسيري والنقد الكلي للنموذج الحضاري الغربي..... 65-61
- أزمة الحضارة الغربية تحت مجهر المسيري..... 70-65

II- عبد الوهاب المسيري ومحاولة التأسيس لمشروع حضاري عربي إسلامي 72-70

- محاولة الوصول إلى نظرية شاملة 75-72
- فصل الحداثة عن الاستهلاكية..... 78-76

خاتمة الفصل 79

الفصل الثاني: النقد الحضاري عند هشام شرابي

I- موقف هشام شرابي من الحضارة الغربية 82-81

1- الحداثة..... 86-83

- مفاهيم الحداثة 89-86

- رهان الحداثة 89-91
2- نقد هشام شرابي للنظام البطركي/ الأبوي..... 91-92
- مفهوم البطركية/ الأبوية..... 92
- البطركية في خطاب هشام شرابي..... 92-103
- المرأة في ظل النظام البطركي..... 104-111
- اللغة كأحد عناصر النظام الأبوي 111-121
3- دور السياسة الاستعمارية الأوروبية في انتاج المجتمع البطركي الحديث..... 121-125
- النقد الذي وجهه هشام شرابي للمجتمع الغربي..... 125-128
II- بعض الحلول التي اقترحها هشام شرابي للنهوض بالمجتمع العربي.... 128-130
- الذات مقابل الآخر..... 130-133
- النقد الذاتي/ النقد الحضاري..... 133-135
خاتمة الفصل 136
خاتمة..... 138-140
قائمة المصادر والمراجع 143-148
فهرس الموضوعات..... 150-151