مفهوم التراث والحداثة وعلاقتهما بالنظام الأبوي عند هشام شرابي

الباحثة: نرجس غازي جمعة أ.م.د. عمار عبد الكاظم رومي
كلية الآداب- جامعة بغداد

الكلمات المفتاحية: الفلسفة. الحداثة ، فكر معاصر

الملخص:

لقد عني هشام شرابي بالنظام الأبوي، ضمن إطاره الاجتماعي والفكري وأوضح دوره وأثره في التواصل بين المجتمعات حيث ارتبط الحداثة في النظام الأبوي، وأثره في تكوين الفكر العربي والغربي واستطاع أن يساهم في إعطاء صورة عن النظام الأبوي في كونه ليس عزلة عن الناس ومعرفة فردية بل اتخذ صورة الدعوة وأصبح ميداناً لنشر القيم الدينية والإنسانية والأخلاقية.

المقدمة:

يعد هشام شرابي من ابرز المفكرين العرب الذي نظروا إلى النظام الأبوي من خلال البحث في دوره في المجتمع وتطوره، وبين ذلك من خلال مولفاته، في كتاب (النظام الأبوي وإشكالية تخلف المجتمع العربي) وكتاب (مقدمات لدراسة المجتمع العربي) وكتاب (المثقفون العرب والغرب) وكتاب (النقد الحضاري للمجتمع العربي في نهاية القرن العشرين). حيث تناولت بالدراسة النظام الابوي من وجهة نظر هشام شرابي والنظام الابوي المستحدث بصورة عامة وايضا المرأة ودورها في تحديث المجتمع عند هشام شرابي وذلك لنوضح كيف تعامل الناقد مع جدلية الأصالة والحداثة أو التراث الثقافي العربي والوافد الثقافي الغربي.

وقد اقتضت طبيعة البحث أن يكون في ثلاثة مباحث، تتقدمها مقدمة، وتتبعها خاتمة بأهم النتائج، ومن ثم أهم روافد البحث التي رفدت مصادرة ومراجعه.

درسنا في المبحث الأول (**النظام الأبوي عند هشام شرابي**)، أما المبحث الثاني فقدعرض (**النظام الأبوي المستحدث (نقد النظام الابوي عند هشام شرابي)**، وقد عنى المبحث الثالث بـ(**المرأة ودورها في تحديث المجتمع عند هشام شرابي**)

المبحث الاول: النظام الأبوي عند هشام شرابي

يطرح هشام شرابي في كتابه ((النظام الأبوي وإشكالية تخلف المجتمع العربي)) عدد من التساؤلات وهي: "ما هو المجتمع الأبوي؟ كيف ينشأ؟ كيف يتحول؟ ما هي سماته البارزة، قيمة، أنماط معرفته، ممارساته الاجتماعية، تنظيمه السياسي؟". (شرابي، 1992، ص 33).

ويجيب شرابي قائلا: "إنّ الأبوية هي سمة العلاقة الاجتماعية المركزية للتشكل الاجتماعي السابق على الرأسمالية، وعلى مر الزمن اتخذت هذه الأبوية أشكالاً مختلفة في أوروبا وآسيا. في اعتقادنا أن هذه الأبوية اتخذت شكلاً محدداً ومميزاً في المجتمع الذي نعتبره مجتمعاً عربياً تقليدياً. وهكذا، فمع أنّ بعض الخصائص التي سنحللها هنا قد تنطبق على مجتمعات غير عربية، إلاّ أن تحديداتها مستمدة من أوضاع وتطورات وتجارب تنتمي إلى العالم العربي"(شرابي ، 1992، ص 33) .

في هذا الصدد يطرح السؤال الآتي: هل هناك اختلاف بين المجتمع الأبوي والمجتمع التقليدي؟ وبأي معنى يمكن الحديث عن مجتمعات أبوية مختلفة؟، يبدو أنّ الأبوية كمفهوم اجتماعي واقتصادي يشير إلى مجتمع تقليدي وسابق للحداثة. وبالتالي، يمكن عّد المفردتين "مجتمع أبوي" و "مجتمع تقليدي" (أو سابق للحداثة) تقريبًا ذات الدلالة، حيث يتم تعريفهما على أنهما العكس من مجتمع/ثقافة يختلف عنهما نوعيًا، أي ما هو حديث (ينظر: شرابي، 1992 ص 34) يتحدث شرابي في مقدمة كتابه عن نقد النظام الأبوي ومشكلات المجتمع العربي المتخلف ويبين بأن التخلف الذي نواجهه هو نوع آخر، حيث يكمن في عمق الحضارة الأبوية (والأبوية الجديدة)، وينتشر في كل جوانب بنية المجتمع والفرد، وينتقل من جيل إلى جيل كمرض مزمن. كما أنه مرض لا يمكن تشخيصه بالفحوصات، وتعجز الأرقام والإحصاءات عن تفسيره. إنّه حاضر لا يغيب عن حياتنا الاجتماعية لحظة واحدة، نتقبله ونتعايش معه مثل قبولنا للموت كمصير لا مفر منه، نرفضه ثم نتناساه(ينظر: شرابي، 1992، ص14). ويمكن تحديد سمات النظام الأبوي على النحو الآتي أولاً: السلطة والخضوع لا الاعتراف والاستحقاق، وثانياً: التبعية (معزوز، 2012، ص 13) .

يرى شرابي أنّ النظام الموجود في المجتمع العربي اليوم ليس تقليديًا من الناحية التراثية ولا حديثًا من الناحية الحداثية، بل هو مزيج غير متمازج من القديم والحديث، ومن التراثي والمعاصر. إنّه نظام غريب يختلف عن أي نظام آخر. ومع ذلك، لم يتم استبدال النظام القديم بنظام جديد، بل تم تحديث القديم بدون تغيير جذري. وبالتالي، فإن مفهوم

التراث ومفهوم الحداثة يشكلان المفاهيم الأساسية للتحليل للتخلف العربي وللنظام الأبوي المتغير(ينظر: شرابي ، 1992، ص 15 -16) .

كان المجتمع الأبوي هو بذرة التخلف وأصله الأول، تتمثل سلطته في الإدارة الجامعية، والأستاذ، والأسرة، والتقاليد، والحاكم. كانت ثقافة المجتمع بأكمله مبنية على القطعية، وامتلاك كل جهة فيه الحقيقة المطلقة. وتمثل الفكر توجهاً وإرشاداً ونشراً وليس تحليلاً أو نقداً (ينظر: عطية، 2003 ، ص 29 – 30) .

تبعاً لما سبق فأن شرابي يحدد مجموعة من الخصائص يمتاز بها النظام الأبوي في المجتمع العربي، وتتجلى فيما يلي:

1. **السيطرة والخضوع:** يشكل الأب في النظام الأبوي أداة القمع الأساسية، وبزيادة القمع يزداد الإيمان بالخرافة وبالتالي يؤدي إلى إحكام السيطرة على الوضع القائم والخضوع للأب لا بالمعنى البيولوجي فقط بل بالمعنى الثقافي أيضاً.
2. **التبعية:** فالنظام الأبوي لا ينتج ذوات مستقلة بقدر ما ينتج أفراداً سلبيين همهم الوحيد الامتثال للأعراف بدل احترم القوانين وتكريس الولاء للتقاليد بدل طاعة أوامر العقل.
3. **الولاء:** أي أن العائلة أو العشيرة أو الدين (بدلًا من الأمة أو المجتمع المدني) تشكل أساس العلاقات الاجتماعية وما يقابلها فيه من تنظيم اجتماعي، وهذا نستشعر الفرق بين فكر المجتمع القبلي والعشائري وفكر المجتمع المدني أن القبيلة والعشيرة اللتان تبنيان الجماعة على حساب الفرد الضعيف المهمش الذي لا يعبر عن نفسه بحرية(ثابت ، 2021، ص 336) .

يتميز هذا التخلف بأشكال مختلفة يتميز بعضها عن بعض بصفتين مرتبطتين، وهما اللاعقلانية والعجز، فأما اللاعقلانية في التدبير والممارسة، والعجز في تحقيق الأهداف المطلوبة، واللاعقلانية في التحليل والتنظير والتنظيم، والعجز في التصدي للتحديات والتغلب عليها. إنه التخلف الذي يشل المجتمع العربي بأكمله: في تراجعه المستمر، في انكساراته المتكررة، في انهياره الداخلي(ينظر: شرابي، 1992، ص14). من هذا المنطلق، فإن أي محاولة لتجاوز ذلك تكون مشروطة بتفتيت هذا الفضاء المتماسك. ويبدأ تفكيك هذا البنيان وتفتيته من الداخل بدءًا من الإنسان والمرأة، والعائلة، والحركات الاجتماعية، ودور المثقف، وما إلى ذلك(ينظر: ثابت، 2021، ص336). إذاً إن التنوير عند شرابي "يعني الخروج والتخلص من حالة القصور، وبهذا فإن القصور بهذا المعنى هو ترك مسألة تدبير الذات بواسطة العقل

للغير فهو حالة رعاية تشمل العاجزين عن مسؤولية اتخاذ القرارات التي تهم مصيرهم ومستقبل وجودهم. وإذا ما اعتمدنا هذا الفهم منطلقين من حالة الإنسان العربي في الوضع البطركي فإننا نستنتج مع شرابي بأن النظام الأبوي بكل تمثيلاته كما أسلفنا هو أصل ومنبت هذا التخلف"(ثابت ، 2021 ، ص 336).

المبحث الثاني: النظام الأبوي المستحدث (نقد النظام الابوي عند هشام شرابي)

يجمع شرابي بين الماركسية والفرويدية في تحليلهما للمجتمع العربي والخطاب الأبوي السائد فيه، وذلك لتحليل المجتمعات الأبوية السابقة للحداثة والوصول إلى الحداثة العربية. كان سؤالهما كيف يمكن لمجتمع تقليدي سابق للنظام الرأسمالي أن يتحول من حالة الأبوية إلى حالة الحداثة وأن ينُشئ نظامًا عقلانيًا يحقق العدالة الاجتماعية والديمقراطية والحرية وحقوق الإنسان في المجتمع المدني؟ وما هي العلاقة بين القاعدة الاقتصادية والنظام السياسي الأيديولوجي الممثل بالقيم والعلاقات الأبوية المستحدث بها في مختلف الأنظمة العربية وكيف نفسر تغيرهما؟، كان شرابي يسعى لإيجاد نظرية اجتماعية ومنهج لفهم وتفسير هذا الواقع الاجتماعي، حيث لا يمكن فهم معنى الأحداث والعلاقات الاجتماعية بدون نظرية علمية متماسكة(ينظر: عطية ، 2015 ، ص 22) .

يقول شرابي في كتابه ((صور الماضي)): "حينما أعود بذاكرتي إلى شارل مالك أتصوره النموذج الكامل للشخصية الأبوية التي وضعتها في كتابي (النظام الأبوي)، أنّه التجسيد الكلي لما قصدته بمقولة (الأبوية المستحدثة) التي تحدد التناقض القائم في جوف الشخصية بين النظام الأبوي والحداثة. مثل لي انطون سعادة الرجل الحديث بالمعنى الكامل للكلمة. منذ ذلك الوقت برز أمامي الفرق الفاصل بين الحداثة الأبوية المتخلفة (التي كان من صفاتها اعتبار كل ما هو أوروبي (حديث) ومتفوق وكل ما هو وطني تقليدي ومتخلف) وبين الحداثة الذاتية المبدعة التي تقف إزاء الغرب موقف المساواة والتحدي، وتقف إزاء التراث موقف النقد والإبداع"(شرابي، 1993،ص155- 195). وأما في كتابه ((النظام الأبوي والتخلف المجتمعي)) يناقش شرابي مشكلة النزعة الأبوية المستجدة في المجتمع العربي، وتشير هذه المشكلة إلى أن النظام الأبوي قد تجدد نفسه في المجتمعات العربية. بدلاً من دخول هذه المجتمعات إلى عصر الحداثة، استمرت في إعادة إنتاج النظام الأبوي بأشكال مختلفة. لم تتحقق هذه المجتمعات قطعة عن التقليد بقدر ما عادت إلى إدماجه في أشكال تعتبر حديثة في المظهر ولكنها تشبه التقليد بالأساس. وهذا ما أدى إلى وجود مجتمعات لا حديثة ولا قديمة ولكنّها مزيج من الاثنين، وهذا ما يعني الأبوية المستحدثة (ينظر: معزوز، 2012، ص 16).

لا بد من الإشارة إلى أن شرابي لا يرى، في أثناء تأكيده ضرورة تجاوز النظام الأبوي القديم والمستحدث، أن على المجتمعات العربية أن تجاري الطور الذي بلغته المجتمعات الغربية التي يمكن القول إنها تعدت عتبه الحداثة إلى ما بعد الحداثة، وإنما أن ترسي الأسس التي تقوم عليها الحداثة أولاً. ونستشف من كتاباته أنه لا يمكن حرق مراحل التاريخ، ولا يمكن القفز فوق التاريخ. ومن ثم رسخت لديه قناعة بأن لا مندوحة من البدء من البداية؛ فلا يمكن أن نستعير فكرياً مفاهيم ما بعد الحداثة، أو أن نستوعب أفكارها من دون أن تمر بمراحل العقلانية الغربية والإصلاح الغربي للولوج في نهاية المطاف إلى ما بعد الحداثة (ينظر : معزوز، 2012 ، ص 16 – 17) .

إنّ شرابي لا يعتقد في جدوى الثورات العنيفة، لأنّها غير قادرة على تغيير الأسس الراسخة للنظام الأبوي. يعتقد بشكل أكبر في الثورة السلمية، التي لكنّها عميقة بشكل مختلف(ينظر: معزوز، 2012 ، ص 20). يهدف شرابي من خلال انتقاد المجتمع البطركي إلى تفكيك فكرة السلطة التي يستند إليها، والتي تتمثل في الاتفاق الصامت المبني على الطاعة والقمع. ترتبط السلطة الأبوية بعلاقة هرمية وترتيبه تمتد على مختلف جوانب الجسم الاجتماعي والسياسي، حيث يتجسد هذا السلطان في بعض الأحيان في الأب، وفي بعض الأحيان في الحاكم والزعيم، وفي جميع الأحوال في الرجل، ويتعاظم دورها في سياق العائلة والعشيرة والقبيلة. وعلى الرغم من أنّ المجتمعات الحديثة لا يمكن أن تكون خالية من السلطة -لأن الاستبداد هو عكس السلطة- إلا أن ما يميز المجتمعات البطركية هو التسلط بدلاً من السلطة، وبمعنى سلطة غير عقلانية، وبالتالي يتحول استحواذ السلطة إلى التسلط (ينظر: معزوز، 2012 ، ص 22) .

ويتوجب الأخذ بالنظام الأبوي "المحدث باعتباره نتيجة سيطرة أوروبا الحديثة. وبما ان (التحديث) نتيجة النظام الأبوي والأوضاع الناشئة عنه، لا يمكن إلا أن يكون (تحديثاً، تابعاً ومن المحتوم ألا تؤدي علاقات التبعية إلى الحداثة بل إلى نظام أبوي (محدث)، أي النظام الأبوي المستحدث. وفي هذا المقام فان التحديث كناية عن الحداثة مقلوبة رأسا على عقب. وعليه، فان الفروق التي نقيمها بين تقليدي وتقدمي، ومحافظ وجذري في ما يتعلق بالمجتمع العربي المعاصر يجب أن تخضع لتعريفات واضحة"(شرابي ، 1992، ص 22). ليس النظام الأبوي المستحدث عصريًا أو تقليديًا، سواء من الناحية الحديثة أو التقليدية. فهو على سبيل المثال تشكل اجتماعي يفتقر إلى الخصائص المشتركة للمجتمع ويفتقر أيضًا إلى مظاهر الحداثة التي يتمتع بها المجتمع. بالتالي، فإن النظام الأبوي المستحدث يُعَدُّ اجتماعيًا ضائع

الطاقة، ومميز بطبيعته التحولية وأشكال متعددة من التخلف والتبعية، ويتجسد ذلك في اقتصاده وهيكل طبقاته، وكذلك في تنظيمه السياسي والاجتماعي والثقافي. وعلاوة على ذلك فهو تشكل غير مستقر أبداً بالمرة، تفسخه التناقضات والنزاعات الداخلية، ويمزقه (الحنين والندم والحزن)، على حد تعبير عالم النفس اللبناني علي زيعور (ينظر : شرابي، 1992، ص22).

يطرح شرابي في كتابه ((النظام الأبوي وإشكالية تخلف المجتمع العربي)) تساؤلاً وهو: "هل التحديث ممكن دون تطور رأسمالي؟ أنّ نظرية التغير الاجتماعي التقليدية في نمطها الماركسي والفيبري تصور الرأسمالية على انها مرحلة ضرورية لتحول المجتمع. وفي حين ربط ماركس الرأسمالية بالتحديث في سياق (الثورة) اعتمد فيبر(Weber) على (العقلنة) في رؤيته الرأسمالية. وفي ما يختص بالعالم غير الأوروبي فقد رأى كلاهما ان الرأسمالية- بصفتها قوة (ثورية) أو (عقلانية)- قابلة للتصدير، فاستبدال البنى التقليدية وغير العقلانية ببنى جديدة سوف يتم حتما مع تبني عملية تقايض السلع ونمط الإنتاج الرأسمالي" (شرابي، 1992، ص23). تعد نظرية شرابي في الاقتصاد التي يشاركها ماركس وماكس فيبر، أن التحديث غير ممكن دون بلوغ مرحلة الرأسمالية. تُعتبر المرحلة الرأسمالية مرحلة ضرورية في تطور المجتمع، حيث تؤدي الرأسمالية الماركسية الثورية أو العقلانية الفيبرية إلى استبدال البنى التقليدية ببنيات حديثة. يهدف مفهوم المجتمع الأبوي، الذي طوره شرابي، إلى نقد وتفكيك السلطة القائمة والسلطة السياسية المبنية على الهيمنة والتسلط والقمع. ويسعى هذا النقد إلى الانتقال من النظام التقليدي إلى نظام الحداثة، حيث تسود حرية بعيدًا عن سيطرة فكرة الأب بجميع أشكالها. التحدي الذي اشتغل به مفكرنا هو محاولة تفكيك البنية الاجتماعية القائمة على السلطة الأبوية من خلال بنية العائلة. أظهر لنا أن العائلة مجرد صورة مُصغرة للمجتمع وأن المجتمع مجرد صورة مكبرة للعائلة. يستند هذا إلى هيمنة السلطة الأبوية، حيث يتم التعبير عنها من خلال سمات الاستسلام والسيطرة والقمع والتبعية. يبدو أن العلاقة بين المجتمع والعائلة في العالم العربي ذات علاقة جدلية بطبيعتها البطركية، وهذا يتطلب ضرورة إحداث تغيير جريء في هيكل العائلة بهدف تحقيق تغيير في شكل المجتمع الهرمي وآليات توزيع السلطة فيه(ينظر: ثابت ، 2021 ، 333) .

يمثل المجتمع الأبوي المستحدث في بنيته ونمطه الاجتماعي-السياسي التقليدي الجماعة المتخلفة على أفضل وجه، وذلك لأن خاصيته المميزة تكمن في ضعفه اللافت الذي يبدو أنه يمكن التغلب عليه: فهذا المجتمع غير قادر على الأداء كنظام اجتماعي موحد أو

اقتصاد متكامل أو قوة عسكرية فعالة. على الرغم من تفوق هذا المجتمع بالمظاهر الحديثة الخارجية، إلا أنه يفتقر إلى القدرة والتنظيم والوعي الداخلي، وهذه هي العوامل التي تميز التكوينات الحديثة حقًا، سواء كان هذا النوع من المجتمع محافظًا أم تقدميًا، إحدى سماته الأساسية هي هيمنة الأب (البطريرك)، حيث يكون هو المركز الذي تنظم حوله العائلة، بنمطها الحضري والريفي. إذاً الدولة ذات النظام الأبوي المستحدث بغض النظر عن تشريعاتها وسياساتها وأشكالها ليست سوى نسخة محدثة عن السلطنة الأبوية التقليدية. لذلك مهما كانت المظاهر الخارجية - المادية، القانونية، الجمالية - للعائلة الأبوية المستحدثة ومجتمعها (الحديث)، فإن بُنيتها الداخلية لا تزال جذورها في القيم الأبوية وعلاقات العشائر والأعراق والطوائف والجماعات العرقية. بالتالي، فإن هذه الوحدة المتناقضة ما هي إلا توليفة فريدة بنيتها المزدوجة بين الحديث والأبوي(ينظر: شرابي ، 1992، ص 24 – 25) .

إنّ تعبير التحديث الذي "نستخدمه هنا للإشارة إلى ما هو (حديث) في السياق الأبوي يتمتع بخاصية مركزية لا غنى عنها لفهم الأبوية العربية المستحدثة المعاصرة، إذ إنها تشير إلى ظاهرة محلية ناتجة عن الاحتكاك بالحداثة الأوروبية خلال العصر الامبريالي. فما ان تنطلق عملية (التحديث) حتى يتشوه التطور الذاتي الداخل فيتخذ شكلا لم يكتمل نضوجه. إن هذا التشوه الملازم لعملية (التحديث) ليس ناتجاً عن تعثر داخلي، بل عن عامل آخر... فإن بعض هذا العامل الأخر هو أن نجاح عملية التحديث نفسها يشكل اعاقة متى جرت تلك العملية ضمن اطار عمل التبعية والخضوع، مما يؤدي في نهاية المطاف إلى الأبوية المستحدثة"(شرابي، 1992، ص 39-40). يجب أن ندرك أن المجتمعات الأبوية تختلف بشكل كبير في تطورها، حيث لم تتعرض للتفكك فقط بسبب التنافس الداخلي بين هياكلها المتضاربة، بل أيضًا بتأثير ظهور أوروبا كمركز للثروة والقوة في العالم بدون منازع (ينظر: شرابي ، 1992 ، ص 40). يعاني المجتمع الأبوي "المستحدث من الانفصام في الدرجة الأول، ذلك أن حقيقته الخفية تقع مباشرة تحت مظهره الحديث، فينشا عنها تنافر وتوتر وتناقض"(شرابي، 1992، ص41). تتميز الوعي المحدث، الذي أقصده هنا بقوامه الثقافي أو النمط التوجيهي العام، بسمة أساسية تتمثل في إلهائه النماذج فمثلاً نجد هذه السمة متجلية في المجتمع العربي في تعامله مع التربية، واللباس، والصناعة الفنية، وحتى مع الاشتراكية، حيث تتحول هذه النماذج إلى أصنام وشعائر. وبالتالي، يتم تحديد التربية وطريقة اللباس والنظام الاشتراكي، وحتى المفهوم الحديث نفسه، على أنها ترجمات للنماذج الغربية(ينظر، شرابي ، 1992 ، ص 42).

وفي المجتمع الأبوي المستحدث "يجد المرء نفسه ضائعاً متى انقطع عن عائلته وعشيرته أو جماعته، إذ إن الدولة لا تستطيع أن تحل مكان هذه البنى الأولية التي توفر المجالية له" (شرابي، 1992، ص 53). من الضرورة أنْ نفهم "طبيعة الأبوية المستحدثة البرجوازية ودورها كي نستوعب بوضوح التطورات الاجتماعية والسياسية التي وقعت في مرحلة الاستقلال الوطني... وتجد نزعة الأبوية المستحدثة أوضح تمثيل ها في البرجوازية الصغيرة، ففيها تعتمل وتتفاقم كافة تناقضات الأبوية المستحدثة: بين التقليد والحداثة، بين الدين والعلمانية، بين الرأسمالية والاشتراكية، بين الإنتاج والاستهلاك" (شرابي، 1992، ص148) .

في الوقت الحالي هناك فرصة لحل المرحلة النهائية من الصراع الذي بدأ في بداية عصر النهضة بين العراقة والحداثة، بين العلمانية والتقليد الأبوي، عن طريق انتصار العراقة، أي الأبوة، وهو ما اعتمد على ارتداء برجوازي ضيق للأصولية. فعلى فعالية نموذجنا التحليلي أن تتوقف عند نقطة انهيار المجتمع التقليدي، وأن تصبح إقامة نظام الحداثة في مجتمعنا العربي ممكنة وموضوعية. وبناءً على هذا المفهوم، لم يعد الديمقراطية عملية تحدث فوراً، بل هي نتيجة لتغيير وتبديل طويل الأمد يحدث في ثلاثة جوانب رئيسية: في البنية المادية (النمو الاقتصادي التنموي) والمؤسسات الاجتماعية (مثل تكوين الأسرة) والممارسات السياسية(ينظر: شرابي ، 1992 ، ص 166- 171).

من هنا، فإن واحدة من أهم شروط التحرر هي تدمير الفكرة القديمة للحرية التي تم اعتمادها من قبل النظم الحاكمة الجديدة، ولا زلنا نعتمدها سواء بوعي أو عن غير وعي. هل يمكن أن نتغير العلاقة بين الدولة ومواطنيها بدون استخدام العنف، من علاقة قمعية إلى علاقة تتجلى في الشرع والقانون وتحترم مصلحة الشعب؟ ربما بإتباع الطرائق القانونية واعتماد منهج يحظى بقبول الجمهور. ومع ذلك، أنا أصر على طرح الأسئلة العملية التي تطرحها هذه المرحلة التي يجب أن تجاب عليها بوضوح: ما هو الموقف المطلوب لإحداث تحول يجبر السلطة على اتباع القانون وتخليها عن القمع؟ ما هو المطلوب لإجبار الدولة على استخدام لغة القانون بدلاً من لغة القوة؟ كيف يمكننا أن نضع السلطة على المحك للامتثال لقوانينها بجدية؟ ما هي الأساليب التي يمكن أن تساعدنا في تحقيق هذا التحول كخطوة أولى؟ (ينظر: شرابي، 1992 ، ص 171- 173).

يرى جورج لوكاش "إن المراحل الانتقالية لهي فترات حبل بالأزمات ولكنها في آن مشبعة بالتجدد: (إن كل حقبة تاريخية هامة لهي فترة انتقالية. انها وحدة نقيضين، الفناء والبعث، ففي سياق عملية التحول- وهي وحدة، بيد أنها تحوي النقائض- ينبثق نظام اجتماعي جديد ونمط إنسان جديده)" (شرابي، 1992، ص173). ووفقا لضرورة التطور، فإن النظام الأبوي المستحدث هو النظام الانتقالي ولن يستمر. إمّا أن يؤدي إلى نظام حديث كما شرحته، أو العودة إلى النظام الأبوي المستحدث بشكل كامل. ومع ذلك، فأنا فاقد الأمل في النظام الأبوي التقليدي. يمكن للنظام الأبوي المستحدث الاستمرار، ولكن على أساس أنه مرحلة انتقالية. البقاء يعني بقاء الأزمة والاضطراب. إنه نظام يتخذ أشياء من هنا وهناك وهدفه هو فقط الاستمرار. وهذا يعني عدم وجود أصالة على الإطلاق. جميعها تندرج في هذا الإطار، سواءً كانت التعاملات الاجتماعية أو السياسية أو الفكرية أو التعليمية أو المواقف أو اللباس، ثم يعود القرار إلى شخص واحد في العائلة أو المؤسسة. هناك أيضًا مظاهر لا نعرف مدى عمقها في الفكر(ينظر: بختي، 1995 ، ص 188).

هذا الخليط الذي نعيشه "هجين غير معروف لا أصله ولا فصله. لسنا تراثيين محافظين، ولسنا حديثين. والعالم أصبح اليوم في إطار فكر ما بعد الحداثة. ومازلنا نلبس ثياب المهرج والبهلوان" (بختي، 1995، ص189). يصف شرابي هذا المجتمع بأنّه مجتمع متحرر لا يتبع العادات والتقاليد التقليدية، بالتالي فهو يعيش في حداثة مشوهة، فهو يجمع بين العصري والتقليدي ليبني هيكلًا اجتماعيًا جديدًا يتناغم مع سماته (ينظر: ثابت، 2019 ، ص152).

يشير النظام الأبوي الجديد كمفهوم إلى البنية الاجتماعية والسياسية والنفسية المميزة في المجتمع العربي المعاصر. إنّها فكرة مهمة ومزدوجة نظريًا لأنّها تعبر عن تشكيلة اجتماعية متميزة متحولة من نظام تقليدي إلى نظام حديث بدون اكتمال التحول أو الانتقال بشكل نهائي، فإنه نظام يعيش في الحاضر والماضي، ومزيج من التراث والحداثة، وهو نظام غريب ومختلف عن أي نظام آخر بحسب ما يعبر عنه شرابي. تعد فكرة النظام الأبوي لشرابي مزدوجة من جانب الأبوية كمفهوم اجتماعي اقتصادي شامل (يشير إلى المجتمع والدولة والاقتصاد) وجزئي (يشير إلى الأسرة والشخصية الفردية)، وكمفهوم نظري نقدي تحليلي أو نموذج مثالي من جانب آخر(ينظر: ثابت، 2921 ، ص 332). والتغيير في المشروع الشرابي يعد "عملية انتقال شامل من نظام الأبوية إلى نظام الحداثة، وذلك على صعيد الدولة كما

على صعيد الفكر على صعيد الاقتصاد كما على صعيد المجتمع والحضارة ككل" (بلخير،2021 ، ص 776 .

كيفية تأسيس المجتمع العربي علاقة سليمة مع التراث الذي لم يُستعمَل ولم يُستغل لأغراض وأبعاد متنوعة، وهذه هي طريقة التعامل مع التراث في المجتمع الأبوي، وتتطلب تغيير علاقتنا بالتراث، بالأساس يتطلب ذلك تغيير في هذا المجتمع الأبوي الذي يحتضن هذه الأشياء وهذا النوع من التعامل الذي يمس أشياء كثيرة في المجتمع، وفي سياق مترابط وفي موضوع التراث وموضوع التاريخ، ليس من المفترض أن يكون هناك أي شيء محظور أو ممنوع. إعادة النظر في التراث واستنادًا إلى مفاهيم التطور العلمي والاجتماعي حق لكل جيل. التراث يعني أشياء مختلفة لكل جيل إذا كان حيًا، وإذا كان قديمًا وميتًا، فغالبًا ما يكون هدفه أن يخضع كل جيل للصورة والشكل والقالب للجيل السابق، ولتحرر الأجيال وتقدمها يجب عليها أن تعيد علاقتها بتراثها بشكل حر وواع بحيث يمكنها تغيير ذاتها وفهمها لهذا التراث ولها الحق في إعطاء المعنى الذي تريده لهذا التراث(ينظر: بختي ،1995، ص196).

لقد عرف التراث بأنه "ملك أي طفل في المجتمع كما هو ملكي وعلى صعيد البحث العلمي، هو موضوع لا ينتهي البحث فيه أبدا، لا ينتهي تفسيره وشرحه وتحديده على ضوء مستجدات المفاهيم الحديثة وإذا كان هذا التراث تراثا حيا، إذن هو تراث متغير. ولكن، لكي يحمل التراث المعنى الجديد، ولكي يكون له هذا البعد يفترض أن يكون تراكما حيا في حياة المجتمع الذي نعيش فيه. ومن خلال الوعي يصبح التراث الشي المحرر بدلا من أن يكون، وكما في الحالة الأولى، قاعدة أو إطارا لضبطه أو لقمع ما هو قائم وتاليا استعماله كأداة. التراث سلاح ذو حدين يمكن استعماله في المعنيين المختلفين والمتعارضين. والعبرة في الساعد لا في السيف وفي الإرادة والفكر والوعي خلف الساعد"(بختي ،1995، ص 196- 197).

إنّ حالة التخلف التي تتميز بعدة سمات، وتجمعها شرابي في عناصره الأساسية: عدم العقلانية في التسيير والممارسة، والعجز عن التواصل لتحقيق الأهداف التي نسعى إليها، وعدم العقلانية في التحليل والتدريس والتنظيم، والعجز عن مواجهة التحديات والتغلب عليها. إنها حالة التخلف التي تتجسد في قمع المجتمع العربي بأكمله في تدهوره المستمر، في خيباته المتكررة، في انهياره الداخلي، ولا يوجد طريقة أخرى لتحديث المجتمع العربي ورفعه إلا بكسر هذا النمط القائم للقوة الأبوية الجديدة، والجديد هنا لا يعني الحداثة أو التحديث، فلا يزال نمط القوة الأبوية سائداً في المجتمع العربي، إذ يأخذ أشكالاً حديثة ويتكيف مع موجة التغريب والاستعمارية. طريقة القوة الأبوية الجديدة تعكس اجتماعيا

ضعفه، وابتزازه في اقتصاده وهيكل طبقاته، وأيضا في تنظيمه السياسي والاجتماعي والثقافي. وتكمن الهيكل الاجتماعي الأساسي في نظام القوة الأبوية في هيمنة الأب (الأب الروحي)، حيث يعد مركز الأسرة المستبدة، سواء كان ذلك في الأسرة بمفهومها الضيق أم بمفهومها الاجتماعي والمدني الواسع. وتحكم هذه العلاقة العمودية العلاقات داخل الأسرة وداخل الدولة (الإرادة المستطلقة والقسر). ومع ذلك، لا يمكن تحقيق التغيير الحديثي من خلال مجرد التحول السياسي نحو الانتقالية السياسية وآليات الانتخابات. فالقوة لا تتجسد بشكل مؤسسي محدد، بل تمثل شبكة متشابكة من العلاقات التي تخترق وتتجاوز الهياكل السياسية والقانونية. وبالتالي أحد أهم شروط التحرر هو تحطيم تصور الحرية التقليدي الذي اعتمدته القوة الأبوية الجديدة، ولا يزال الجميع معتادين عليه بدون وعي. ينتج عن هذا التطور إعادة النظر في المفاهيم المؤسسية للفكر العربي (الديمقراطية السياسية والوحدة والعدالة الاجتماعية) من منظور واقعي لمنع تفكك المجتمع العربي وانهياره، مع التركيز على الحركية المدنية (خاصة الحركة النسوية) في كسر القوة الأبوية الجديدة وغرس قيم العقلانية والعلمانية والتنوير داخل النظام الثقافي العربي(ينظر : ولد اباه، 2010، ص193-194) .

المبحث الثالث : المرأة ودورها في تحديث المجتمع عند هشام شرابي

من الصعب تغير هذا المجتمع طالما أن المرأة العربية لا تزال في وضعها الحالي؛ نظرًا لأنّها هي من يصنع الإنسان العربي(ينظر: بلخير ، 2021، ص 777). وبما أن المرأة العربية "لم تتغير بعد فالإنسان العربي غير قابل للتغيير. وعندما قال نابليون أنّ اليد التي تهز السرير هي اليد التي تهز العالم، قصد بذلك ان المرأة لا الرجل هي قاعدة المجتمع وركيزته" (شرابي، 1984، ص 112). تواجه المرأة في بلدنا سلسلة من التخلف التي تؤدي إلى إهمالها اجتماعياً وثقافياً، على الرغم من دورها الحيوي في تنشئة الأجيال وتربيتهم إلا أنها تعد حلقة الضعف في الخطاب الثقافي العربي بسبب الهيمنة الذكورية المسيطرة التي تستهدف المرأة، ونتيجة لذلك فإن وضع المرأة ودورها في الأسرة يعاني من تهميش واضح في الخطاب الثقافي، وهذا يؤدي إلى تفاقم أزمة النقد وتقتصر رؤيته على منظور ضيق وغير كامل، ووفقًا لشرابي فأنه يراه أمرًا حزينًا أن أحد دلائل التخلف العميق في مجتمعنا هو تقتصر حركة المرأة فقط على المرأة، وهذا يؤكد أن موضوع المرأة لا يزال ثانويًا بالنسبة للمثقفين والنقاد (الرجال). وما يلاحظه هو أن الحركة النقدية ليس لديها الكثير لتقوله بشأن مشكلة المرأة في المجتمع بل يقتصر على بعض الشعارات، في حين تولي الحركات الإسلامية الأصولية اهتمامًا أكبر بموضوع

المرأة، وهذا هو الأمر المثير للانتباه! إذ تعلن أن الشريعة تحمي حقوق المرأة وتمنحها مساحة من الحرية(ينظر : ثابت، 2019، ص 156). قام المصلحون بالتعامل مع عدد من القضايا الأساسية التي ترتبط بتدهور وضع المرأة في المجتمع، ومع ذلك لم يتعاملوا مع المشكلات المتشابكة مع الجانب الديني والثقافي، ولم يتجاوزوا فكرة التجديد المُبهمة، وأما المحافظون فأن موقفهم يشتمل على "عقلنة الوضع السائد والتصدي لأي تغيير بنيوي، وعكس المصلحون والمحافظون في مقولاتهم العقيدة السائدة للمجتمع الأبوي المستحدث: عقيدة محافظة ومنحازة إلى الرجل، وترمي إلى حصر الامتيازات والسلطة بالرجل، وذلك على حساب المرأة وابقائها محاصرة بعوائق قانونية واجتماعية... لا يأتي التغير إلا مع تبديل نوع العلاقة القائمة بين الرجل والمرأة، وذلك عن طريق الممارسة في المجتمع- وهذه عملية طويلة الأمد تشتمل على (تربية ترتكز على المساواة بين المرأة والرجل في جميع مراحل العمر منذ الولادة حتى الممات، مساواة في الحقوق والواجبات، خارج المنزل وداخله وخارجه، وفي تربية الأطفال)"(شرابي، 1992، ص 51 – 52). معنى تحرير المرأة هو تغيير جذري في العلاقات الاجتماعية، ولا يتم هذا التغيير فقط عن طريق قبول حقوق المرأة بشكل فقط، بل هو نتيجة لصراع طويل، وبالتالي فأن تحرير المرأة في مجتمعنا جزء لا يتجزأ من تحرير الرجل وتحرير المجتمع بأكمله(ينظر: شرابي ، 1984، ص 115) .

ففقط عن طريق العودة إلى ذواتنا والاعتماد على قوانا وفهمنا وإرادتنا المستقلة، يمكننا بناء مجتمع جديد وحضارة جديدة كما نرغب، وليس كما يتخيلهما أو يرغب بهما غيرنا، وأن العودة الصحيحة إلى الذات لا تأتي إلا من خلال تحرير الذات لذلك يرتبط التحرير الاجتماعي بتغيير العلاقات الثلاث التي تم ذكرها، وتحرير الطفل والمرأة ليست إلا الشرط الأساسي لتحرير الإنسان في المجتمع العربي وبالتالي تحرير المجتمع بأكمله(ينظر : شرابي 1984، ص 126- 127). يقوم حجر الزاوية في النظام الأبوي (والأبوي المستحدث) على "استعباد المرأة... إنّه مجتمع ذكوري لا وظيفة فيه للأنوثة إلا تأكيد تفوق الذكر وتثبيت هيمنته. من هنا كانت العقبة المركزية في وجه التغيير الديمقراطي الصحيح في هذا المجتمع. ففي غياب المساواة بين الرجل والمرأة يغيب مبدأ المساواة في المجتمع ككل.. أذا كان لهذا المجتمع ان يبقى وان يستمر فلا بد من تغييره تغييرا جذريا شاملا. لكن هذا لن يحصل بضربة عصا سحرية أو بواسطة انقلاب العسكرية"(شرابي، 1992، ص 16-17). ولكن مع تطور المجتمعات وتقدم العصور تغيرت بعض المفاهيم وتحررت المجتمعات من سيطرة

الذكور وأخذت النساء جزء من حرياتها وأصبح المجتمع يساوي بين الرجل والمرأة في اغلب الأحيان.

وعليه كخطوة أولى يجب علينا أن نفهم واقعنا بمستوى الوعي والمعرفة وهذا هو دور المثقفين في أن يفهموا واقعنا ويحللوه وينتقدوه بلغة مفهومة وواضحة، باستخدام مفاهيم مستقلة وتعابير نواجه بها أولوياتنا وشروطنا وأسسنا، ومن دون ذلك لن نتخلص من أزمتنا وحالتنا المتردية. إذاً كنا نتكرر في قولنا أننا في أزمة وتراجع، فإننا نعيش هذه العبارات والتعابير بدون محتوى تحليلي نقدي ولن نصل إلى شيء بل سنصل إلى الاستياء والملل من السياسة وظروف لا تستحق أدنى اهتمام(ينظر: بختي ، 1995، ص 189). يشير شرابي قائلاً: "أنه ما دام هناك تظاهرات لا تخرج فيها النساء فلن تؤدي إلى نتيجة. وما دامت المرأة هكذا في واقعها وحالتها الحاضرة، مهما حكينا أو كتبنا أو قلنا دفاعا عن تقاليدنا، فلن تتغير الأمور وإذا كانت المرأة مستعبدة كما هي فلا أظن أن المجتمع سيتحرر ويتغير في رأيي أن قضية المرأة ليست مهمة فقط بل هي نقطة ارتكاز ونقطة تحول"(بختي، 1995، ص 190). يجب علينا أن ندرك الأسباب ونؤمن بقناعة قوية أنه من دون التعاون بين الرجل والمرأة في جميع المجالات الفكرية والاجتماعية والسياسية لا يمكن أن يحدث أي تقدم أو تطور، فهناك خطأ واضح وعميق ينبع من هذا الغموض والتجاهل والانفصال في هذا الوضع. وهذا الظلم والظلام تجاه المرأة في مجتمعنا... لست بحاجة إلى أن أخبرك بمدى ضيق نظرتنا لمسألة المرأة. وتفهمنا لها متأخر وغبي، غبي على وجه الدقة. أشير هنا إلى التناقض في الموقف تجاه المرأة، حيث يقدسون الأم ويمجدونها، ولكن كل ذلك كلام فارغ، وفي الوقت نفسه هناك حقيقة بؤس حالة المرأة في المجتمع العربي(ينظر: بختي ، 1995، ص 191).

إنّ أوّلَ شيءٍ نستطيع عمله هو إحداث تغيير في الوعي الاجتماعي، وهنا دور مهم للمثقفين هو أن يخلقوا وعيا اجتماعيا وأن يغيروا، ومن جملة الأشياء التي يجب تغييرها، طريقة كلامهم عن المرأة حين يجتمعون ويلتقون في الجلسات واللقاءات والمؤتمرات. والمرأة يجب أن تكون موجودة وحاضرة في مختلف النشاطات والمجالات... هناك بداية ومنطلق من خلال وعي، وفي التحرك نحو ما يضعه هذا المنطلق أو الوعي هدفا تحدث عملية التحرير، فعلا ليس هناك هدف، شيء ما نصل إليه ونقول وصلنا. العملية نفسها (يا بتوصلك أو ما بتوصلك). ومن خلال هذا المفهوم نحن لا نستطيع مثلاً أن ندرك كيف أن ثورة 1917 التي اعتبرت رمزاً للتحرر البشري وصلت إلى هنا(ينظر: بختي، 1995، ص192- 193). هذه النشاطات والاجتماعات والمؤتمرات والندوات الفكرية وغيرها في جميع المجالات المختلفة وتلك

المساهمات المجتمعة فأنها تعمل على تحرير المجتمع وتضمن مشاركة كاملة من النساء، وتساهم في تحقيق التغيير الاجتماعي المطلوب. وبهذا يمكن القول إنّ هذا المجتمع يكافح لتحقيق التغيير والتقدم، وهو عكس واقعنا الحالي حيث نسعى للتغيير وندعو إليه ولكننا لا نجد الأسلوب المناسب أو الطريقة للمشاركة في عملية التغيير، والعقبة الرئيسية في ذلك تكمن في غياب الوعي والنقد البناء وغياب مشاركة النساء وجهلنا بقضية المرأة. وأود أن أؤكد أنه لن يتمكن هذا المجتمع من التعاون بأي شكل من الأشكال دون أن نضع قضية المرأة في مركز اهتمامنا، فجميع القضايا الهامة تحجب قضية المرأة وحتى عندما ترتفع من قبل المثقفين والواعين يبدو أنّها قضية ثانوية. إنّ قضية المرأة هي أساس مجتمع يقوم على أساسيات الحداثة(ينظر : بختي، 1995، ص194- 195). إنّ النظام البطريركي يركز على "المرأة التي تمثل في الوقت نفسه نقطة ضعفه ووسيلة استمراره. وعندما تصبح المرأة قادرة على الرفض والمقاومة تتزعزع أسس ذلك النظام وتتخلخل شرعيته. فشرط تحرير المجتمع، إذن، تحرير المرأة الذي له أولوية على غيره ،لأنَّ هذا يقلب تكوين الرجل البطركي"(مصللي، 1987، ص421). ما زالت المرأة حتى اليوم غير محررة بشكل كامل، ولكنّها حققت تقدمًا كبيرًا فدخلت سوق العمل وتنافست مع الرجال لاسيما بعد الحرب العالمية الثانية إذ تضاءلت قوى العمل نتيجة للحروب لذلك اشتغلت المرأة في سوق العمل واكتسبت بذلك قدرة شرائية وثقة نفسية وحقوق متساوية قانونًا، وتعاملت سلطة الرأسمالية في الغرب مع المرأة كمنتجة ومستهلكة، مما أدىَّ إلى تغيرات في الاقتصاد وبالتالي في المجتمع(ينظر: موصللي، 1987، ص 422). إن قضية المرأة عند شرابي تعني تفكك السلطة الأبوية وتحرير المجتمع العربي من جميع أشكال السيطرة الأبوية والهيمنة الجديدة، ولن يحدث أي تغيير أو تحرير من دون إبعاد الأب كرمز للسلطة والتحرر النسائي بالكلام والفعل(ينظر : عطية، 2015 ، ص28) . فلا يمكن أن نفصل قضية المرأة في أعمال شرابي وتناولها كقضية منفصلة؛ لأنها قضية أساسية تتصل بجميع القضايا التي يتعامل معها، ولا يمكن فصلها عن انتقاد النظام الأبوي وتخلف المجتمع العربي، لذا فإنه يركز على أهم مطالب الحركة النسوية الجديدة التي تشمل مقاومة السلطة ومشاركة المرأة في صنع القرارات(ينظر : عطية ، 2015 ، ص 28). يذكر شرابي ثلاث مفكرات عربيات اهتمن بالمرأة بقوله: "ويمكن استشفاف الشعور بالخطر فيما يتعلق بموقف المرأة ومصيرها في المجتمع القائم من خلال ما تقوله ثلاث مفكرات عربيات تناولن موضوع المرأة بجد ورصانة هن نوال السعداوي وفاطمة المرنيسي وخالدة سعيد"(شرابي، 1990، ص 71) .

تقول نوال سعداوي في مقابلتها للموقف الأصولي: يتم استخدام التراث كأداة من جميع القوى السياسية وفقًا لمصالحها ورؤيتها. إن التراث يفقد معناه التاريخي والإنساني إذا لم يعبر عن المجتمع بأكمله. ولا تزال المرأة، أي نصف المجتمع، غائبة ومستبعدة من المعركة الجارية حول التراث والعصرية في بلادنا(ينظر: شرابي، 1990، ص71). فأن "الحركة النسائية هي التعبير عن فكر محدد هو الفكر النسائي"(شرابي، 1990، ص77). فالسعداوي لم تتردد "في انتقاد اليسار الرجالي لعدم تفهمه لمشكلة المرأة وعجزه عن اتخاذ موقف جديد إزاء هذا المشكل: وان الاشتراكية بمعناها الحقيقي من حيث العدالة والمساواة بين البشر لا تكون واقعا لمجرد إعلان الشعارات الاشتراكية، أو إصدار القوانين الاشتراكية. ان تغيير القوانين ضروري، ولكنّه لا يكفي لإحداث التغيير، فكم من القوانين تظل حبرا على ورق"(شرابي، 1990، ص72).

لا يمكن تحقيق الوعي الاجتماعي للمرأة إلا بتحقيق الوعي الذاتي. هل يمكن للمرأة في الزواج أن تحرر النساء الأخريات أو تحرر وطنها من الاستعباد؟ فإن الشيء الذي لا يمتلكه الشخص لا يمكنه أن يعطيه. ومن هنا يكمن أهمية تحقيق تحرر المرأة الفردي أو التحرر الذاتي للمرأة العربية من أجل تحقيق التحرر الاجتماعي والسياسي العام. وبالمثل، فإن التضامن والتنظيم السياسي والاجتماعي للنساء يساعد المرأة على تحقيق تحررها الذاتي واكتساب الثقة اللازمة لمواجهة مشاكلها والتغلب عليها(ينظر: شرابي، 1990، ص 72).

أمّا فاطمة المرنيسي فأنها تقول: "إنّ غياب الحرية السياسية وفقدان المساواة بين الرجل والمرأة هي المشكلة المركزية التي تدور حولها قضية الحريات الديمقراطية وحقوق الإنسان في المجتمع العربي: «تخيل أثر هذه الجملة [المادة الأولى في إعلان حقوق الإنسان] كل البشر يولدون أحرارا ومتساوين في الكرامة والحقوق، في المجتمعات التي يعمل فيها فقدان المساواة بين الرجل والمرأة على تثبيت وضمان عدم المساواة السياسية وجعل هذا التفاوت أساسا في تحديد الهوية الاجتماعية والثقافية"(شرابي، 1990، ص 72).

في مؤتمر تضامن المرأة العربية في القاهرة في عام 1986 ألقت المرنيسي كلمة تشدد فيها على ضرورة التخلص من مفهوم التراث بالكامل؛ وذلك لأنه لا يناسب الواقع الحالي ولا يفيد في حل المشكلات، ومن المطلوب استخدام الماضي في بناء الحاضر والتخطيط للمستقبل، فللماضي وزنه الخاص وللحاضر وزنه الخاص، ولكلٍّ منهما دوره الخاص وأولويته الخاصة. وللمرأة دور أساس في إنتاج الثقافة العربية التاريخية. ولذلك يجب إعادة كتابة التاريخ العربي، فضلاً عن مقارنتها بين أساليب معالجة المؤرخين الغرب والمؤرخين العرب،

فأما المؤرخون الغربيون فأنهم يستعملون الماضي كهواية أو أداة للترفيه، بينما نحن نتجه إليه بكل جوانبنا كمهنة وبصيرة فكرية، ومن خلال الاهتمام بالماضي نعيش الحاضر كفترة مرورية ولا نتعلق به بشكل جدي. ونتيجة لهذا الإغفال للماضي حُرم الكتاب والباحثون من القدرة على قراءة الماضي وأصبحوا يتباهون به فقط(ينظر: شرابي ، 1990، ص 73).

تؤكد المرنيسي على تحرير المرأة كما فعلت نوال السعداوي "إنّ تحرير الأنثى لا يمكن له أن يتحقق إلا إذا تحول اسلوب معالجة مشكلة المرأة في المجتمع كمشكلة «نسائية» إلى معالجتها كمشكلة سياسية، أي كجزء لا يتجزأ من الصراع السياسي. ولهذا فإن عملية التحرير تتطلب تغييرا جذرياً في صميم المجتمع وليس مجرد عمل إصلاحي: «تعديل قانون الأحوال الشخصية، المساواة في فرص العمل والأجور الخ ... فاستراتيجية تحريرية للمرأة لا يمكن أن تشيد إلا إذا استرجعت المرأة ما ضاع منها: الزمن والكلام عن تحولاته وتغيراته وتطوراته وحركته واستهلاكه وتوظيفه لتخطيط المستقبل وأهم من ذلك التمتع به كحاضر، كلحظة عابرة، كلحظة ممكن أن تتحول إلى متعة» «التحديات»"(شرابي، 1990، ص 73).

تحدثت خالدة سعيد عن تحليل وضع المرأة العربية في التعرض للاغتراب المزدوج الذي تعانيه في المجتمع العربي، وتعاني المرأة من اغتراب طبقي واجتماعي في البنية التحتية للأسرة؛ يعتبرونها عبده للعبادة، ويتساءل الناس عن مكانة المرأة في بلادنا(ينظر: شرابي، 1990، ص 74- 75). إذا سألنا عن هوية امرأة ما فسنقول إنها زوجة فلان أو بنت فلان أو أم فلان أو أخته، وأحيانًا بنت عمه أو بنت أخيه إذا كان معروفاً، ماذا تعد المرأة؟ إنها أنثى الرجل، هي الأم والزوجة. وباختصار تُعرف بالنسبة للرجل ولا تمتلك وجودًا مستقلًا. إنها كائن متواجد فقط بوجود غيرها، وبسبب ذلك، لا يمكن لها، في الأوضاع التقليدية، أن تعيش بذاتها. ليس لديها الشعور بالاكتمال بنفسها ولا يقبلها المجتمع ككائن مستقل. وهذا هو المثال النموذجي، حيث يسود أحد الجوانب الشخصية لها على باقي الجوانب، أو حتى على إنسانيتها بأكملها(ينظر: شرابي، 1990، ص 75). وفي النهاية تقول خالدة سعيد: "إنّ المثقف قد يعتمد على طبقته لكن يصعب عليه تغيير موقفه جذريا بالنسبة إلى قضية المرأة، وذلك بسبب الرواسب والتشوهات النفسية لتي يحملها على صعيد علاقة الرجل بالمرأة. «لذلك كثيرا ما ترى يساريين مناضلين بصدق واندفاع يقفون من موضوع المرأة موقفاً دينياً أو محافظ، لا في الشؤون الشخصية وحدها بل حتى في الشؤون الجغرافية البسيطة»"(شرابي، 1990، ص75).

بذلك تصل خالدة سعيد تمامًا مثلما وصلت إليه نوال السعداوي وفاطمة المرنيسي إلى الوضع نفسه الذي وصلت إليهما. ونظراً لذلك فإن تحرير المرأة غير ممكن من دون عمل جماعي يتجاوز مجرد "نشاط النساء"، وتعتقد خالدة سعيد أنه ما لم يتمكن الأفراد (سواء الرجال أو النساء) من التحرر من المفاهيم المسبقة حول المرأة -وهي مفاهيم تشكلت عبر العصور من خلال الأساطير والتصورات غير العلمية والتحيز والتجعيد- وما لم تكن البنية الاجتماعية مهيأة لإطلاق شخصية المرأة وتمكينها في بيئة حرة ومليئة بالاحترام للكينونة الإنسانية، بعيدًا عن أي تمييز أو اضطهاد بسبب الجنس أو العرق، كما جاء في إعلان حقوق الإنسان، فإن هذه القضية ستبقى مفتوحة(ينظر: 1990 ، ص 75) .

نستنتج من ذلك أن شرابي أراد للإنسان إن يكون حر في أرائه وتفكيره وان لا يكون تحت إي ضغوط خارجية مهما يكن ونقد جميع المعارف لتي تأتينا من القدماء دون دليل برهاني، وان المجتمع لا ينهض ولا يكون مجتمع حديث ما لم تتحرر النساء من ظلم العبودية التي كانت عند القدماء فأن النساء هن اللاتي تكون المجتمع، وأن المجتمع لا يصلح إلى بتحرير النساء من سيطرة الرجال.

الخاتمة:

بعد تحليل ودراسة أفكار هشام شرابي سنشير في الخاتمة إلى أهم ما توصلنا إليه من نتائج في إثناء هذه الدراسة:

1. أراد شرابي توضيح التناقضات جديدة تتعلق بذاتنا المستبعدة وعوائق إضافية تعمق طبقات الوعي الزائف وتعكر خطواتنا الضعيفة نحو التحرر الحقيقي إذا استمررنا في الاعتقاد بتصورنا الحداثة الغربية أو اعتمدنا الرؤية المهيمنة على مستوى اللغة والتحليل قبل أن نغوص في مستويات الواقع المتعددة المتشابكة في نسيجه الحداثة.
2. تميز فكر شرابي بنقد النظام الأبوي فنلاحظ انه نقد تحكم السلطة الأبوية في أفكارهم وتحكمهم في العائلة والدولة.
3. أراد شرابي بتجريد الذات العربية من جميع القيوم التقليدية والسلطة القبلية على الأشخاص.
4. يوصلنا شرابي إلى تساؤلات كثيرة منها كيف تفسير نتائج الحداثة من العبودية والاستعمار والاحتكار؟ كيف يمكننا تبرير العنصرية والتمييز العرقي والحروب الغربية؟ وكيف نستطيع البحث عن حلاً لمأساة البشرية وحرارة مصير الحداثة وسط خطابات تجعل من الإنسانية كيانان: الأول لديه كل الحقوق في الحياة والموت وجميع القوانين التي تحميه،

والآخر مهمل بفضل هذا التصور لانحصاري للحداثة، ومنسي بفضل التصور ذاته للقوانين والأعراف الدولية؟ إنها الحداثة التي يتمجد خطاب العنف في الماضي والحاضر والمستقبل. وهي أيضًا الحداثة المتعجرفة.

5. إنّ الشخص العربي يواجه تحديًا كبيرًا وتعتمد قدرته على التغلب على هذا التحدي الحضاري، والخروج من سلطة الأبوية إلى الحداثة والتحرر الذاتي.
6. إنّ تحرير المجتمع من السلطة الأبوية لا يمكن إنْ يحدث إذا لم تتحرر المرأة، وبتحرير المرأة من القيود التقليدية يتحرر المجتمع من التراث.
7. لم تكن الحداثة مخطئة أو مبالغ فيها عندما أوضحت العيوب والكوارث التي تعرض لها الأشخاص وأوضحت أنها قابلة للتصحيح، فالأشخاص الذين عاشوا في نظام الأبوي وسيطرة السلطة على الجميع فأن الحداثة عملة على تطوير المجتمع والشعوب والأمم من خلال دراسة الغرب دراسة صحيحة، وأفضل دليل على ذلك هو التعامل العادل لهذه الشعوب مع البيئة العالمية اليوم.
8. يمكن عَدّ التأثير النفسي هو أكبر نتيجة للحداثة والاحتلال، وسطوهما فعلياً.
9. يرفض شرابي أنْ يكون المجتمع خاضعاً خضوعاً أعمى للسلطة الأبوية ويجب أن لا يكونُ مسيرّا في أفعاله وكلامه خلف السلطة الأبوية.

الهوامش:

* ماكس فيبر (1864-1920م): عالم اجتماع (سوسيولوجي) ألماني، مذهبه قريب من الكانطية الجديدة والوضعية، وهو من مؤسسي علم الاجتماع المعاصر، فهو عالم اجتماع ومؤرخ اقتصادي وأستاذ الحق التجاري، والحق الألماني في برلين. واستاذ علم الاقتصاد في فرايبورغ، وأحد مؤسسي الأحزاب الديمقراطية الألمانية. من مؤلفاته: الثروة والمجتمع (الاقتصاد والمجتمع) الدولة، والسياسة والعلم، وتاريخ الثروة (الاقتصاد). (ينظر: موريس، تشارلز: رواد الفلسفة البرجماتية، ترجمة إبراهيم مصطفى إبراهيم ، دار المعرفة الجامعية ، الاسكندرية ، ب .ط، 2011 ، ص212. وللمزيد ينظر أيضاً: معلا، نافع: مراسلات جورج لوكاتش، منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، دمشق، ط1، 2010، ص398).

*جورج لوكاش (1885-1971م): فيلسوف ومفكر ماركسي وناقد أدبي، اهتم بعلم الجمال والفن، وانشغل بالسياسة، درس الحقوق في بودابست وبرلين حيث حصل على الدكتوراه. ومن إعماله: الروح والأشكال، والفن والمجتمع، والأدب العالمي، والتاريخ والوعي الطبقي ، وفلسفة الفن والجمال. (ينظر: معلا، نافع: مراسلات جورج لوكاتش، ص7-9).

* نوال السعداوي (1930-2021م): كاتبة وروائية مصرية، درست الطب وتخرجت في عام 1955 وبعد تخرجها عملت طبيبة امتياز بالقصر العيني ثم فصلت بسبب آرائها وكتاباتها، وعاصرت التحولات الاجتماعية التي أجرتها ثورة يوليو/تموز، ومؤشرات انحيازها للفقراء . لكن هذا الانحياز لم يمنع ابنة الطبقة الوسطى

المصرية من تبني قضايا مجتمعية كسرت الطابع البورجوازي التقليدي في تناول قضية المرأة، ولم تشأ السعداوي أن تقتصر معاركها مع السلطة السياسية، وانما واصلت في مقالاتها التي انتظمت في صحيفة الأهرام، معركتها مع العقل الذي يستغل الدين لتبرير الاستبداد وتعزيز الجهل، وهي المعركة التي جعلتها هدفا لحملات استهداف معنوي. (ينظر: حبوشي بنت الشريف: أسس الفكر النسوي العربي نوال السعداوي وفاطمة المرنيسي أنموذجين، أطروحة دكتوراه، جامعة وهران2، كلية العلوم الاجتماعية، قسم الفلسفة، 2020-2021، ص86).

[*] فاطمة المرنيسي (1940-2015م): كاتبة مغربية وعالمة اجتماع ومناضلة نسوية، نشأت في وسط عائلي واجتماعي محافظ، فكانت من القليلات اللاتي حضين بحق التعليم في عهد الاحتلال الفرنسي، سجلها والدها في مدرسة عربية وطنية خاصة لكي لا تدرس في مدرسة فرنسية، أكملت تعليمها بالرباط ثم فرنسا، فالولايات المتحدة الأمريكية. عملت أستاذة جامعية بكلية الآداب والعلم الإنسانية جامعة محمد الخامس، كما عملت باحثة بالمعهد القومي للبحث العلمي بالرباط وعضو في مجلس جامعة الأمم المتحدة. واهمت كتاباتها بالإسلام والمرأة وتحليل تطور الفكر الإسلامي منها: ما وراء الحجاب، والإسلام والديمقراطية، وشهرزاد ترحل إلى الغرب. (ينظر: عمار، اسماء صوالح، حشيفة، سليمة، استشكالات فاطمة المرنيسي لأحاديث المرأة من خلال كتابها الحريم السياسي – النبي والنساء، رسالة ماجستير، 2019-2020، ص20-21).

[*] خالدة سعيد: كاتبة وناقدة لبنانية من أصل سوري، بدأت كتابة النقد عام 1957م ونشرت أوائل مقالاتها في مجلة شعر، تخرجت من الجامعة اللبنانية ومن جامعة السوربون ودرست في المدارس الثانوية اللبنانية وفي الجامعة اللبنانية، وشاركت في تحرير مجلة مواقف بين (1968-1994م)، ومن أعمالها: البحث عن الجذور، وحركية الإبداع، والحركة المسرحية في لبنان، والاستعارة الكبرى (ينظر: سعيد، خالدة: في البدء كان المثنى، دار الساقي، بيروت، ط1، 2009، الغلاف).

المصادر والمراجع :

1- شرابي، هشام: صور الماضي (سيرة ذاتية)، دار نلسن ، بيروت ، ط 1، 1993 .
2- شرابي، هشام: النظام الأبوي وإشكالية تخلف المجتمع العربي، مركز الدراسات الوحدة العربية، بيروت ، ط 1 ، 1992 .
3- ثابت، سلطان وآخرون: "التأصيل للوعي الجديد في المجتمع العربي عند هشام شرابي: ضيق النظام البطركي في مواجهة أفق عقلانية الفكر"، بحث منشور في مجلة الانسانية والاجتماعية ، مجلد 07 ، العدد 02 ، 2021.
4- بلخير، خديجة: "النظام الأبوي في فكر هشام شرابي"، بحث منشور في مجلّة الواحات للبحوث والدراسات، المجلد14، 2021 .
5- ثابت، سلطان وآخرون: "النقد في كتابات هشام شرابي"، بحث منشور في مجلة دراسات ، المجلد 6 ، العدد 10 ، 2019 .

6- شرابي، هشام: النقد الحضاري للمجتمع العربي في نهاية القرن العشرين، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ب. ط، 1990 .
7- شرابي، هشام: مقدمات لدراسة المجتمع العربي، دار المتحدة للنشر ، لبنان ، ط 3 ، 1884 .
8- عطية، أحمد عبد الحليم: "الخطاب النقدي الجديد قراءة في فكر هشام شرابي"، بحث منشور في مجلة أوراق فلسفية، العدد41، 2015 .
9- عطية، أحمد عبد الحليم: نقد المجتمع الأبوي: قراءة في أعمال هشام شرابي، القاهرة، ط1، 2003 .
10- موصللي، أحمد: البنية البطركية، دار الطليعة، بيروت، ب. ط، 1987 .
11- ولد أباه، السيد: أعلام الفكر العربي: مدخل إلى خارطة الفكر العربي الراهنة، الشبكة العربية للابحاث والنشر ، بيروت ، ط 1 ، 2010 .
12- بختي، سليمان: إشارات النص والابداع: حوار في الفكر والادب والفن ، دار نلسن ، بيروت ، 1995 .
13- معزوز، عبد العالي: شرابي، هشام ونقد النظام الابوي في المجتمع العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2012 .
14- : سعيد، خالدة: في البدء كان المثنى، دار الساقي، بيروت، ط1، 2009، الغلاف .
15- عمار، اسماء صوالح، حشيفة، سليمة: استشكالات فاطمة المرنيسي لأحاديث المرأة من خلال كتابها الحريم السياسي – النبي والنساء، رسالة ماجستير، 2019-2020 .
16- حبوشي بنت الشريف: أسس الفكر النسوي العربي نوال السعداوي وفاطمة المرنيسي أنموذجين، أطروحة دكتوراه، جامعة وهران2، كلية العلوم الاجتماعية، قسم الفلسفة، 2020-2021 .
17- موريس، تشارلز: رواد الفلسفة البرجماتية ، ترجمة إبراهيم مصطفى إبراهيم ، دار المعرفة الجامعية ، الاسكندرية ، ب .ط، 2011 .
18- معلا، نافع: مراسلات جورج لوكاتش، منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، دمشق، ط1، 2010 .

Sources and references:

1- Sharabi, Hisham: suar almadi (sirat dhatiatun), dar nilsin , bayrut , t 1 , 1993 .
2- Sharabi,Hishami: alnizam al'abawii wa'iishkaliat takhaluf almujtamae alearabia, markaz aldirasat alwahdat alearabiat , bayrut , t 1 , 1992 .

3- Thabitu, Sultan wakhrun: "altaasil lilwaey aljadid fi almujtamae alearabii eind hisham sharabi: diaq alnizam albutrikii fi muajahat 'ufuq eaqlaniat alfikri", bahath manshur fi majalat alansaniat walaijtimaeiat , mujalad 07 , aleadad 02 , 2021.

4- bilkhir, khadijat: "alnizam al'abawii fi fikr hisham sharabii", bahath manshur fi mjllt alwahat lilbuhuth waldirasati, almujaladi14, 2021 .

5- Thabitu, sultan wakhrun: "alnaqd fi kitabat hisham sharabii", bahath manshur fi majalat dirasat , almujalad 6 , aleadad 10 , 2019 .

6- sharabi, hishami: alnaqd alhadarii lilmujtamae alearabii fi nihayat alqarn aleishrina, markaz dirasat alwahdat alearabiati, bayrut, bi. ta, 1990 .

7- sharabi, hishami: muqadimat lidirasat almujtamae alearabii, dar almutahidat lilnashr , lubnan , t 3 , 1884 .

8- eatiat, 'ahmad eabd alhalimi: "alkhitab alnaqdiu aljadid qira'at fi fikr hisham sharabii", bahath manshur fi majalat 'awraq falsafiati, aleadadi41, 2015 .

9- eatiat, 'ahmad eabd alhalim: naqad almujtamae al'abaway: qira'at fi 'aemal hisham sharabi, alqahirati, ta1, 2003 .

10- musilili, 'ahmadu: albinyat albutrukiatu, dar altalieati, birut, bi. ta, 1987 .

11- wulid 'abahi, alsayidi: 'aelam alfikr alearabii: madkhal 'iilaa kharitat alfikr alearabii alraahinati, alshabakat alearabiat lilabhath walnashr , bayrut , t 1 , 2010 .

12- bakhti, sulayman: 'iisharat alnasi waliabdaei: hiwar fi alfikr waladib walfani , dar nilsin , bayrut , 1995 .

13- maezuzi, eabd aleali: sharabi, hisham wanaqd alnizam alabawi fi almujtamae alearabii, markaz dirasat alwahdat alearabiati, bayrut, ta1, 2012 .

:14- saeidi, khalidat: fi albad' kan almuthanaa, dar alsaaqi, bayrut, ta1, 2009, alghilaf .

15- eamar, aisma' sawialha, hashifat, salimat: aistishkalat fatimat almarnisi li'ahadith almar'at min khilal kitabiha alharim alsiyasii - alnabii walnisa'i, risalat majistir, 2019-2020 .

16- habuwshi bint alsharif: 'asas alfikr alnasawiu alearabiu nawal alsaedawi wafatimat almarnisi 'unmudhajin, 'utruhat dukturah, jamieat wahran2, kuliyat aleulum aliajtimaeiati, qism alfalsafati, 2020-2021 .

17- muris, tsharliz: ruaad alfalsafat albarjumatiat , tarjamat 'iibrahim mustafaa 'iibrahim , dar almaerifat aljamieiat , alaiskandariat , b .t, 2011 .

18- mieala, nafie: murasalat jurj lukatsh, manshurat alhayyat aleamat alsuwriat lilkitabi, dimashqa, ta1, 2010 .

The Concept of Heritage and Modernity and Their Relationship to The Patriarchal System According to Hisham Sharabi

Narges Ghazi Jumaa, **Assist Prof Dr. Ammar Abdel Kazem Roumi**

Nananosa29@gmail.com **College of Arts - University of Baghdad**

Keywords: philosophy. Modernity, contemporary thought

Summary

Hisham Sharabi was concerned with the patriarchal system, within its social and intellectual framework, and explained its role and impact on communication between

societies, as modemity was linked to the patriarchal system, and its impact on the formation of Arab and Westem thought. He was able to contribute to giving an image of the patriarchal system in that it is not isolation from people and individual knowledge, but rather taken The image of advocacy and became a field for disseminating religious humanitarian and moral values