



ಕರ್ನಾಟಕ ಸರ್ಕಾರ
ಶಿಕ್ಷಣ ಇಲಾಖೆ
ಕರ್ನಾಟಕ

ಕರ್ನಾಟಕ

ಕರ್ನಾಟಕ ಸರ್ಕಾರ
ಶಿಕ್ಷಣ ಇಲಾಖೆ
ಕರ್ನಾಟಕ

ಕರ್ನಾಟಕ ಸರ್ಕಾರ

ಕರ್ನಾಟಕ ಸರ್ಕಾರ

ಕರ್ನಾಟಕ ಸರ್ಕಾರ

ಕರ್ನಾಟಕ ಸರ್ಕಾರ

ಕರ್ನಾಟಕ ಸರ್ಕಾರ

ಕರ್ನಾಟಕ ಸರ್ಕಾರ

ಕರ್ನಾಟಕ ಸರ್ಕಾರ

ಕರ್ನಾಟಕ ಸರ್ಕಾರ

ಕರ್ನಾಟಕ ಸರ್ಕಾರ

ಕರ್ನಾಟಕ ಸರ್ಕಾರ

ಕರ್ನಾಟಕ

ಕರ್ನಾಟಕ

ಕರ್ನಾಟಕ



ಕರ್ನಾಟಕ ಸರ್ಕಾರ
ಶಿಕ್ಷಣ ಇಲಾಖೆ
ಕರ್ನಾಟಕ

PHILOSOPHY

ಕರ್ನಾಟಕ ಸರ್ಕಾರ
ಶಿಕ್ಷಣ ಇಲಾಖೆ
ಕರ್ನಾಟಕ

ಕರ್ನಾಟಕ ಸರ್ಕಾರ

ಕರ್ನಾಟಕ ಸರ್ಕಾರ

ಕರ್ನಾಟಕ ಸರ್ಕಾರ

ಕರ್ನಾಟಕ ಸರ್ಕಾರ

ಕರ್ನಾಟಕ ಸರ್ಕಾರ

ಕರ್ನಾಟಕ ಸರ್ಕಾರ

ಕರ್ನಾಟಕ ಸರ್ಕಾರ

ಕರ್ನಾಟಕ ಸರ್ಕಾರ

ಕರ್ನಾಟಕ ಸರ್ಕಾರ

ಕರ್ನಾಟಕ ಸರ್ಕಾರ

مجلة الفلسفة

مجلة علمية متخصصة تصدر عن كلية الفلسفة بجامعة المستنصرية

المجلة حاصلة على ترقيم دولي ISSN: (1136-1992)

وعلى معرف دولي Doi تمت رقم prefix: 1035284

هيئة التحرير

رئيس التحرير: أ.د. حسون عليوي قنديل المرابي
الجامعة المستنصرية - كلية الآداب - قسم الفلسفة
مدير التحرير: د. محمد محسن أيمن
الجامعة المستنصرية - كلية الآداب - قسم الفلسفة

أعضاء هيئة التحرير

أ.د. مصطفى قنديل (كلية الآداب / جامعة القاهرة - مصر)

أ.د. منى طارق الحلبي (كلية الآداب / جامعة القاهرة - مصر)

أ.د. حنان رجبوا بوشويلو (سان ماركويس - بيروت)

أ.د. عفيف حيدر عثمان (الجامعة اللبنانية - لبنان)

أ.د. إيمان علي شريضي (كلية الآداب / جامعة طهران - إيران)

أ.د. صلاح محمود عثمان (كلية الآداب / جامعة الموصل - مصر)

أ.د. علي عبد الهادي المرحوم (كلية الآداب - الجامعة المستنصرية - العراق)

أ.د. صلاح فليفل عبد الجباري (كلية الآداب / جامعة بغداد - العراق)

أ.د. زهم محمد سالم الساعدي (كلية الآداب / الجامعة المستنصرية - العراق)

أ.د. إيمان علي العبادي (كلية الآداب / جامعة بغداد - العراق)

أ.د. زيد هاشم الكبيسي (كلية الآداب / جامعة الكوفة - العراق)

البريد الإلكتروني

journalofphil@uomustansiriyah.edu.iq



العدد الثلاثون

كانون الأول

2024

مسؤول الدعم الفني

د. م. مؤيد جبار حسن

كلية الآداب - المستنصرية

الإشراف اللغوي

د. محمد محسن خلف

كلية الآداب - المستنصرية

إخراج وتنسيق

هيئة تحرير المجلة

مسؤول الموقع الإلكتروني

د. أسماء جعفر فرج

ترقيم دولي ISSN: (1136-1992)

لوحات بدار الكتب والوثائق وبها تعالمت رقم (١١٦) لسنة (٢٠٠٦)

PHILOSOPHY JOURNAL

مجلة الفلسفة

مجلة محكمة نصف سنوية تصدر عن كلية الآداب
في الجامعة المستنصرية وحاصلة على الرقم الدولي

ISSN 1136-1992

تضي بنشر البحوث والدراسات الأكاديمية والفكرية
العامة في مجالات الفلسفة المختلفة : مجال تاريخ
الفلسفة (الفلسفة اليونانية ، والوسيط - مسيحية
وإسلامية ، والحديثة والمعاصرة (الغربية) ، والفكر
العربي والإسلامي الحديث والمعاصر) ، ومجال
(الميتافيزيقا والتأويل ، وفلسفة اللغة والدين والمعرفة
والتاريخ والجمال والفن والأدب والسياسة والقانون ..)
ومجال الموضوعات النظرية العامة الأخرى (النظرة
في : العقائد والعرفان والحضارة والمنهجيات -
المعرفية والبحثية ..) ، وأي موضوع ثقافي أو فكري
يتضمن بعداً نظرياً حول الإنسان والهوية والزمان
والحدث .

والنشر في المجلة باللغة العربية أو الانجليزية أو
الفرنسية .

ومما تتوخاه المجلة - فضلاً عن خدماتها الأكاديمية
المعروفة - ترصين الثقافة، ونشر الوعي النقدي البناء
وفتح السبل أمام التقدم بالفكر والأزدهار الحضاري
المميز .



شروط النشر في مجلة الفلسفة التي تصدر عن كلية الآداب / الجامعة المستنصرية / العراق

وهي مجلة علمية محكمة تصف ستوية ، تحمل الرقم الدولي (ISSN) ١١٣٦٠١١٩٢ وعاصلة على العرف الدولي (DOI) تحت رقم ٣٥٢٤٨-١١. وتضم في هيئة تحريرها وعضويتها كبار المتخصصين بالفلسفة من العراق والعالم العربي ، من يحمل لقب الأستاذية .

١. يجب ان يكون البحث المرسل للمجلة مكتوب بخط (simple fide Arabic) بحجم (١٤) لمعان

و(١٢) للهامش ، ومشفة على (CD) خاص.

٢. يرافق مع البحث المقتات الخاصة به .

٣. يرافق مع البحث ملخص باللغتين العربية والانجليزية لا يزيد عدد كلماته عن (١٥٠) كلمة ، ويوضع في بداية البحث بعد العنوان .

٤. يكون توثيق الهامش في داخل متن البحث بعد اخذ النص من المصدر أو الرجوع ، وعلى وفق الآتي :
اسم المؤلف ، السنة ، الصفحة ، ولا يكون التوثيق في آخر البحث .

٥. يكون التوثيق للمصدر أو الرجوع في نهاية البحث ويخط مائل ، وعلى وفق الآتي : المؤلف (سنة النشر :
) ، اسم الكتاب ، مكان النشر : الناشر .

نموذج تطبيقي : العائري ، محمد حامد(٢٠٠٣) ، تفاهل العقل العربي ، بيروت : مركز دراسات الوحدة

العربية

٦. يشترط في البحث ان لا يكون له نشر من قبل ، أو قبل للنشر في أي مجلة داخل العراق أو خارجه .

٧. يخضع البحث للتقويم المرمي والاستلال الالكتروني من قبل خبراء مختصين .

٨. البحوث المنشورة في المجلة تميز عن آراء اصحابها ولا تعبر بالضرورة عن وجهة نظر هيئة تحرير المجلة

٩. يدفع الباحث العراقي الذي يرصد نشر بحثه في المجلة مبلغا قدره (١٠٠٠٠٠) مائة الف دينار عراقي ،
ويدفع الباحث العربي أو الاجنبي مبلغا قدره (١٠٠\$) مائة دولار اميركي .

١٠. ترسل المجلة بعد صدور العدد نسخة بمثابة هدية للباحث ، وان طلب المزيد يدفع

(١٠) آلاف عراقي عن كل نسخة .

المحتويات

البحث	اسم الباحث	الصفحة
كلمة العدد	رئيس التحرير	٢_١
❖ سحر الفلسفة اليونانية		
١: المرأة في الخطاب الفلسفي اليوناني (بين الرقعة والقبول)	أ.د. حسن حمود الطائي	٣_١٣
٢: الفلسفة الحروب و الاشتكالية الاخلاقية: دراسة تحليلية	أ.م.د. سام حنين محمد أ.م.د. بقول رها عباس	١١_١٦
❖ سحر الفلسفة الحديثة		
١: خطاب الفصل بين الفلسفة والدين في الفلسفة الحديثة المبكرة	أ.د. حصون علوي فندي	٤٧_٥٨
٢: الإيمان الكيركجاردري: رحلة الذات نحو المطلق	م.م. ستاس عبد الرسول مجيد	٥٩_٨٠
❖ سحر الفلسفة المعاصرة		
١: مسألة الكهولة في العصر الرقمي: مقارنة أنطولوجية في العذرات والحوارات	أ.د. نهم حسين الجااف	٩١_١٠٤
٢: الفلسفة المعاصرة: خطاب الذاكرة وبصيرة التصان	أ.م.د. جيدر ناظم محمد	١٠٥_١١٧
٣: الفكر الليبرالي التقدمي في الفلسفة السياسية الأمريكية المعاصرة	م. د. علي كاظم علي	١١٨_١٣٥
❖ سحر الفلسفة والفكر الاسلامي		
١: نقد هشام شرابي للنظام الأنوي في المجتمع العربي	أ.م.د. أحمد عبد خضير	١٣٦_١٥٦
٢: أبو اسحاق التوحيدي وأدلة وجود الله	م. د. صالح مهدي صالح	١٥٧_١٨٠
٣: تكوين الطبيعة الإنسانية من منظور التربية الإسلامية	م.م. جيدر لؤي جبار	١٨١_١٩٧
٤: العقيدة وأثرها في بناء الفرد والمجتمع	م.م. علي إبراهيم جلود	١٩٨_٢١٢
٥: الوجود الانساني وفق المنظر الاسلامي	م.م. عمار منصور عبد النبي	٢١٣_٢٣٦
❖ سحر الفلسفة والدراسات الأخرى		
١: التفرد والتشظي: مقاربة فلسفية أنثروبولوجية	م.م. رطل عماد ابراهيم	٢٣٧_٢٣٨
❖ سحر الدراسات باللغة الإنجليزية		
١: Modern Glaswegian Child Formation in Joe Laugher by James Kalman, a Philosophical Paradigm	<i>Asst. Lect. Fadi Muneer Yousef Alrayas</i>	٢٣٩_٢٤٢
٢: Representation of identity and Racial tensions in Nwando's Pass Over	<i>Redha Sultan Kareem & Latifa Ismael Jabboury</i>	٢٤٤_٢٧٩

٢٠٢٠_٢٠٢١	Susana Abdali Kareem	٢: <i>The Triumph of Social Realism in Works of Henrik Ibsen: An Examination of A Doll's House as A Case Study</i>
-----------	-------------------------	--

تستقبل مجلة الفلسفة حلول العام الجديد ببالاة من اليحوت والدرسات الفلسفية والفكرية والمقالية بين دفتي العدد (٣٠٠) الذي إرتى أن يكون بتنوعه وافتاحه وتأسيسه كالأعداد السابقة تمهيداً لهذه السيرة العلمية التي تهدف إلى الاستمرار في إتاحة هذه المائدة العشرة للباحثين الأكاديميين من جهة، والمساعدة في البناء الثقافي الواسع العام من جهة أخرى.

يضم هذا العدد بحوثاً مختلفة في الفكر الإسلامي، التراثي منه والحديث والمعاصر، على المستوى الفلسفي والمقالي والاجتماعي، وفي الفكر البيروني، والفكر العربي الحديث والمعاصر الأخلاقي منه والميلسي بخاسة.

وفي الفكر الإسلامي سيطلع القارئ أولاً على بحث من لسان علم الكلام الإسلامي حول شخصية هامة لم تكن تحت عرمي النظر البحثي (أبو إسحاق الفهري)، وإدائه على وجوده الهولي عز وجل، وعلى دراسة حول الطبيعة الإنسانية من منظور التربية الإسلامية، وعلى مقاربة فكرية للتفكير في العلاقة بين العقيدة وبناء الفرد والمجتمع من منظور الإسلامي كذلك.

وفي الفكر البيروني سيطلعنا العدد ببحتين الأولى حول لفظة الحرب، حيث التركيز على بيان مفاسل الاشتكالية الأخلاقية فيها، وسيل تجاوزها بعد رصدها وتحليلها، والثاني حول (الرأى في الخطاب الفلسفي كما كرسه مذهب الفلسفة اليونانية).

أما في الفكر العربي المعاصر، فلهذا العدد إطلالة على أحد رواد الميراث والفكر العربي (الفلسفي الأصل) حيث يشتمل على نقد هذا الفكر للنظام الأبوي في المجتمع العربي، بهدف ترسيم الحدود الواصلة إلى تكريس مجتمع حديث، وهي أطروحة تشبني على نقد مكائن التخلف والضعف والمورث على شتى المستويات، من أجل الارتقاء بالواقع العربي إلى مجتمع حديث ومتطور.

وفي الفكر السياسي المعاصر، يضم هذا العدد بحثاً يرصد مفاسل الفكر البيروني التقدمي في الفلسفة السياسية الاشتراكية المعاصرة، وهذا تجري مقارنة بين الاتجاه البيروني المحافظ والتقدمي على مستوى الكوايت والأمن، مع بيان الجدوى التاريخية للاتجاه البيروني التقدمي في المجتمع الامبري.

أما باللغة الانجليزية، فقد اخترنا لهذا العدد ثلاثة بحوث بالإنجليزية، الأولى تدل في الفلسفة الاجتماعية، إتما في مجال الأدب، فيشتغل في إبراز الاتجاه الوالي في الحياة كما في مسرح إسماعيل على من الحياة الفردية والعلاقات الاجتماعية والإنسانية، تمثل ثلاثة أبعاد تتأمن عليها الواقعية الاجتماعية.

وفي هذا المجال من مجالات بحث الفلسفة الاجتماعية، يدور البحث الثاني فيتناول، من خلال نتائج من الأدب المعاصر إلى مشكلة العنصرية في المجتمع الأمريكي، مبرراً إشكالية تمثيلات الهوية في المجتمع العربي.

أما البحث الثالث، فينظر على هذا المستوى كذلك، في مشكلات وجودية ذات طابع اجتماعي فلسفي من خلال تحليل شخصي لوجود عقل من الطبقة العاملة كما تجسد في قصة (صحة جون) للفيلسوف والأديب المعاصر جيمس كيلمان.

ونأمل أن يساهم هذا العدد ببحوث فلسفية في الفكر العربي والإسلامي المعاصر، وفي فلسفة الأدب بتميز الثقافة الهادفة والوعي الفلسفي بلغايا إنساننا الزهن.

رئيس التحرير



نقد هشام شرابي للنظام الأبوي في المجتمع العربي

أ.م.د. أحمد عيد خضير

قسم الفلسفة - كلية الآداب

الجامعة المستنصرية

aims to clarify the problem that Sharabi raises regarding the reasons for the backwardness of Arab society and how to overcome this backwardness and overcome it, through his criticism of the patriarchal system existing in Arab society, and an attempt to address this system and break out of it, within several proposals and treatments that Sharabi presents, believing that they are the effective treatment for the sake of upgrading the sick and backward Arab reality, to a modern and developed society, and this cannot happen without a radical change in men's awareness about the issue of women and unless the goal of liberating women becomes at the top of the agenda of the Arab liberation movement in all its forms.

Keywords: Arab society, Paternalism, patriarchy,

المختص

تهدف هذه الدراسة الموسومة: (نقد هشام شرابي للنظام الأبوي في المجتمع العربي) إلى بيان الإشكالية التي طرحها شرابي لأسباب تخلف المجتمع العربي، وكيفية تجاوز هذا التخلف والتغلب عليه، من خلال نقده للنظام البطرقي القائم في المجتمع العربي، وبمحاولة معالجة هذا النظام والخروج عليه، ضمن عدة مقترحات ومعالجات يقدمها شرابي ظناً منه أنها العلاج الساجع في سبيل الارتقاء بالواقع العربي للرجل والتخلف، إلى مجتمع حديث ومتطور، وهذا لا يمكن أن يحصل من دون أن يتغير وعي الرجال جسدياً حول قضية المرأة وما لم يصبح هدف تحرير المرأة على رأس جدول أعمال حركة التحرر العربية وكالة لشكائها.

الكلمات المفتاحية: المجتمع العربي، الأنظمة البطريركية، التخلف، الحداثة.

Abstract

This study entitled (Hisham Sharabi's Critique of the Patriarchal System in Arab Society

للغة

يهدف البحث الحالي بيان الإشكالية التي يطرحها شرقي لأسباب الخلف المجتمع العربي، وكيفية تجاوز هذا الخلف والتغلب عليه، من خلال تقديم للنظام البيركسي أو (الأيوي) القائم في المجتمع العربي، ومحاولة معالجة هذا النظام والخروج عليه، ضمن عدة مقارحات ومعالجات يقدمها شرقي طفاً منه أنها العلاج الناجع في سبيل الارتقاء بالواقع العربي للنهوض والتخلف، إلى مجتمع حديث ويطور.

يخاور شرقي في مؤلفات عدة له، بيان هذا التخلف الذي أصاب المجتمع العربي، موضحاً معاني الأبنية التقليدية والأبنية للمستحدثة والحدادة وعدة مصطلحات أخرى، لوضع في نهاية الأمر، عدة شروط وأهداف لمحاولة السيطرة على الأبنية التقليدية والمستحدثة والانتقال إلى مجتمع عربي حديث قائم على الحدادة.

أن إقامة أي مجتمع حديث، هو مقدراً هذا المجتمع في التغلب على نظامه الأيوي (والأيوي المستحدث) واستبداله بمجتمع حديث، وهذه الفكرة والأطروحة الأساسية التي كان يعتقدونها شرقي من دراسته للمجتمع العربي المعاصر، والمفهوم به من حالة الخلف إلى حالة حضارية ومجتمع متكامل قائم على الحدادة.

وإن محاولة شرقي في أغلب مؤلفاته هو لتحقيق المعرفة اللاتية، وإن أي تغيير فعلي في مجتمع ما لا يمكنه أن يتبدل إلا من صميم ذلك المجتمع - أي بالقرارات ذات- فالعبر الصحيح لا يمكن أن يحصل إلا من خلال

عملية تنبثق من قلب المجتمع - أي التحرر الذاتي -، وأي معرفة سليمة لذلك المجتمع لا بد من أن تصدر عن ذلك المجتمع نفسه، وإذا كانت المعرفة تقصد العمل لا الفكر المجرد فحسب فيجب أن تكون معرفة ناتية قائمة على معرفة النفس، ويستمد من اختيار داخلي صميم (شرابي، مقدمة دراسة المجتمع العربي، ١٩٨٤، صفحة ٢٧) وهذا يرى أن شرابي يؤكد على أن المجتمع لا يمكن أن يتطور ويتحدث ويتقلب على كل اللبقات الحضرية، ما لم يبدأ من داخله دون أي تدخل أو أثر خارجي، وهو ما يسميه بالتحرر الذاتي.

وما يؤكد كلاماً في الفقرة السابقة أن شرابي يؤكد على أن تحليله لطبقة المجتمع العربي في تطوره التاريخي يوافق المعاصر، هو متكامل للواقع الحياتي الذي عاشه هو وبناء جيله المثقفين الذي ينتمي إليه (شرابي، النقد الحضاري للمجتمع العربي في نهاية القرن العشرين، ١٩٩٠، صفحة ٩١)، وبهذا فإن أي عملية تغيير داخل واحد من هذه الأنظمة الثلاثة، المجتمع، الدولة لا بد من أن يتبع من داخلها لا من خارجها، أي هي عملية تحرير داخلية (ثانية) لا تدخل لتواصل الخارجية بها.

الأبنية ونظام الأيوي: تعريف ونشأة:

الأبنية Paternalism: هو مصطلح من أصل لاتيني من كلمة Pater التي تعني Father أو أبي، ويشير إلى التصرف لصالح شخص آخر ضد إرادته أو بدون موافقته. والأبنية التصرف كالأب تجاه الشخص يعبرهم أطفال، وإن فكرة هذا المصطلح أساساً هي فكرة هيكلية

أخرى غير حرة لتوجيهاتها تتبع من ظروف، العلم، العربي وإجازته وتطوره" (شرابي، الهوية البطريركية - بحث في المجتمع العربي المعاصر، ١٩٨٧، صفحة ٢٨) كما وجد أن النظام البطريركي هو ذلك النظام الذي يحكم حياة الفرد في جميع المجتمعات السابقة للحداثة -

والمجتمعات المختلفة أو النامية - فيخضع فيه الفرد إلى نظام واحد بأشكال مختلفة، تقوم كلها على السلطة والوحدة والإرادة الواحدة التي تجد نموذجها البنيوي وأصلها التاريخي في سلطة الأب. (شرابي، النقد الحضاري للمجتمع العربي في نهاية القرن العشرين، ١٩٩٠، صفحة ٦٠)

والنظام الأبوي هو "خلق تاريخي قام به الرجال والنساء في سيرة استغرقت ٢٥٠٠ سنة لكي تكتمل، وقد غير النظام الأبوي في شكله الدولة القديمة. وكانت الوحدة الأساسية لتنظيمه هي الأسرة الأبوية، التي ولدت باستمرار قواعدها وقوانينها وعبرت عنها" (بورلر، نشأة النظام الأبوي، بلا تاريخ، صفحة ١٤)

والأبوية السياسية - البطريركية السياسية - هي النظام الاجتماعي القائم على سلطة الأب، وأجد الفكر الذي يعتمد على مفاهيم العائلة... والذي يفرق بينه واحترامه على الجميع من دون استثناء، وهذه الخلية الاجتماعية التنظيمية الأساسية، تشكل القاعدة في كل مجتمع لدرجة أن المؤسسات الأخرى، هي عبارة عن علاقات الأساسية القائمة داخل العائلة، فالأب هو مصدر القرار وهو التشريع، وهو السيد الحاكم للطاع... وإن كان النظام السياسي البطريركي الأبوي هو أقرب

الدولة على قرار هيكل الدولة، تعمل لتحقيق مصلحة الشعب، كما يعمل الأب لتحقيق مصلحة أسرته، دون يتقن معه في الرأي أولاً، لأن الحاكم في الدولة أو الأب في الأسرة أكثر حكمة من الرعية. (الوسوعة السياسية، ٢٠١٦).

والأبوية (Paternalism) أو النظام الأبوي - لها تصنيفات أخرى: كالنظام الأبوي والبطريركي أو البطريركية (Patriarchy).

والأبوية هي سنة الملاحظات الاجتماعية للشكل الاجتماعي السابق على الرأسمالية، وعلى مر الزمن اتخذت هذه الأبوية أشكالاً مختلفة في أوروبا وآسيا (شرابي، النظام الأبوي واتكالية خلف المجتمع العربي، ١٩٩٢، صفحة ٣٣)

والدولة البطريركية أو الدولة الأبوية: هي دولة الرعايا التي ترعى، وتصور على رعاياها، حتى يطلقوا تابعين للرعايا الكبير، والأب الكبير، الذي تخضع له جموع الرعايا، الفاقدة لحق الوافقة. (الوجداني، الدولة البطريركية - الأبوية السلطانية، ٢٠١٢)

وهكذا نرى أن النظام البطريركي هو مفهوم يستخدم بخاصة لتعريف نوع معين من التفكير والعمل، ونمط معين من التنظيم الاقتصادي والاجتماعي، وهو نمط اجتماعية سابقة على الرأسمالية وجدت تاريخياً بأشكال مختلفة في أوروبا وآسيا، ولي رأينا أن هذه البنية اتخذت شكلاً نوعياً معتمداً في ما نسميه اليوم، على وجه التحديد، بـ "المجتمع العربي"، ومع أن بعض الخصائص التي استعملها قد تنطبق على مجتمعات

كسلطة الأب في العائلة وسلطة الحاكم في المجتمع.
 شرابي، مقدمات لدراسة المجتمع العربي، ١٩٨٤،
 صفحة ٣٧

نظام العائلة كنظام المجتمع في كل مؤسساته: نظام
 هرمي يقوم على السلطة والنفذ ويحتل الأب فيه المركز
 الرئيسي والأول. (شرابي، مقدمات لدراسة المجتمع
 العربي، ١٩٨٤، صفحة ١٧٦) وإن الأب في بيته،
 يشبه الحاكم في المجتمع، كما يمثله للعلم في المدرسة،
 لكل هذه السلطات هي تمثل نظاماً أبوياً بطرئياً في نظر
 شرابي.

كما لا يفتقر وجود النظام الأبوي في الأنظمة السلطوية،
 ولكنه يوجد بدرجة معينة في الأنظمة الليبرالية، فبينما
 يعتمد النظام الأبوي في الأنظمة السلطوية على قدرة
 إلتعاع الحاكم بسل حكمة وتبوغه في مقابل قلة وهي
 الرعية، نقاباً مسألة الأبنية في الأنظمة الليبرالية فيما
 يتعلق بالقانون التي يفرضها القانون مثل تشريع مكافحة
 المخدرات وإرتداء أحزمة الامان الآلية. (الموسوعة
 الميانية، ٢٠١٩)

إن السلطة في البنية البطرئية - إن كانت مادية أو
 روحية أو لسمية- هي بعلانية الأوكسجين الذي تتلصصه
 لكي تعيش وتتكاثر من الاستمرار. وتستند هذه السلطة
 شرعيتها من قدرتها الفائقة على تأمين استمرار القيم
 والعلاقات التي تقوم عليها. (شرابي، البنية البطرئية -
 بحث في المجتمع العربي المعاصر، ١٩٨٧، صفحة ٢)

يرى شرابي أن النظام البطرئ (الأبوي) يظل ويبقى
 في بنية المجتمع، حتى وإن تم تغيير الحكم بأي طريقة

التغييرات إلى البنية المثالية. فكان المجتمع كله عبارة
 عن أسرعاء، وكان الحاكم السلطان، هو لب
 الجميع، وسلطة الحاكم مستندة إلى حد كبير من سلطة
 الأب، بالإضافة إلى أنها تتألفها وتحاكمها. (الوجاني،
 الدولة البطرئية- الابوية السلطانية، ٢٠٢٢)،
 والعائلة مرتبطة بالمجتمع في علاقة جدلية، وهي صورة
 مصغرة عنه، فالقيم التي تسودها من سلطة وتسلط
 وتبعية وقمع، هي التي تسود العلاقات الاجتماعية
 بصورة عامة، فالتراف والتبغين والتأثر هي عوامل تميز
 العلاقات بين أعضاء المجتمع، كما تميز العلاقات بين
 أعضاء العائلة، كذلك فإن بنية العائلة القائمة على
 السلطة الفوقية تقابلها بنية اجتماعية مدالة لها كان
 النظام الاجتماعي، مع العلم أن الفرد مضطهد في كل
 منها على حد سواء، من حيث هي نظام، تقوم العائلة
 في آن واحد بتجسيده ودعم النظام الاجتماعي الأكبر
 (شرابي، مقدمات لدراسة المجتمع العربي، ١٩٨٤،
 الصفحات ٣٢-٣٣)

إن الأب في صورته الميانية مثلاً للحاكم يهتم بمصالح
 الناس على حساب حريتهم، ويفترض أن الحاكم قادر
 على اتخاذ قرارات أكثر حكمة من الأشخاص الذين
 يتصرفون من أجلهم، حتى لو كان هذا التصرف ضد
 إرادتهم، وينظر إلى الأبنية على أنها مقيدة لحرية
 الأفراد واستقلالهم، ولهذا يعارضها أغلب الفلاسفة.
 (الموسوعة الميانية، ٢٠١٩)

بالإضافة إلى السلطات الأبوية السابقة، يضيف شرابي
 سلطة أبوية أخرى وهي سلطة العلم في المدرسة، فهي

الاختلاف الترميزي على المستويات كافة، السياسي والاجتماعي والفني والثقافي. (شرابي، القدر الحضاري للمجتمع العربي في نهاية القرن العشرين، ١٩٩٠، الصفحات ١٩-٢٠)، إلا أننا نجد أن شرابي بقي يستخدمها على أنها شيء واحد ويحسمان الشيء نفسه، إذ يستعمل مفهوم الأبوية أكثر من البطرورية في أغلب المؤلفاته، ليعني به البنية الاجتماعية بأكملها. يميز شرابي بين نوعين من النظام الأبوي، الأبوي التقليدي والأبوي المحدث، فالأول يشير إلى شكل عام للمجتمع التقليدي، في حين يشير الثاني إلى تطور لانهجي مميز، اتخذ شكله الأصلي في أرميا العبرية، فكان ذلك أول انفصال تاريخي عن النظام التقليدي، إن هذا التحول الفريد في تحطيم النظام الأبوي قد عمل على سياقته فأدى هذا التحول نفسه إلى إرساء التمايز بين نظام أبوي تقليدي وبين نظام أبوي محدث. (شرابي، النظام الأبوي واشكالية تخلف المجتمع العربي، ١٩٩٢، صفحة ٢١). إلا أن هذا النظام المستحدث في المجتمع العربي يمد سيقته مشوكة من الحداثة، لأنه لم يأخذ من الحداثة الصحيحة، وهو لم يغير النظام الأبوي القديم بل مجرد تحديث له، لذا يرأيه شرابي أيضاً. إلا أن شرابي يقدم نقده للنظام الأبوي المحدث إذ يرى أنه بما أن التحديث نتيجة النظام الأبوي والأوضاع الناشئة عنه، لا يمكن إلا أن يكون (تحديثاً) تلبساً. ومن المحتوى ألا تؤدي علاقات التبعية إلى الحداثة بل إلى نظام أبوي (محدث) - أي النظام الأبوي المستحدث، وعليه فإن التحديث كتابة من الحداثة مقبولة رأساً على

ما. (شرابي، البنية البطرورية - بحث في المجتمع العربي المعاصر، ١٩٨٧، صفحة ٢٩، حتى أن يذهب (الجامعة العربية) ويرى أنها إحدى أهم الأنظمة الأبوية في المجتمع العربي، والتي يمدد السبب الأساس في عدم تحقيق الوحدة العربية. (شرابي، البنية البطرورية - بحث في المجتمع العربي المعاصر، ١٩٨٧، صفحة ١٣) التي أراها وحدة مزعومة لم وإن تحدثت في بنية المجتمع العربي لا سابقة ولا حالية ولا في المستقبل.

إن المجتمع البطروري هو مقولة اجتماعية واقتصادية تشير إلى مجتمع تقليدي سابق على المجتمع الحديث، ومجتمعات بطرورية يقابل مجتمعات تقليدية أي يحسمان للمعنى نفسه في فهم شرابي. (شرابي، البنية البطرورية - بحث في المجتمع العربي المعاصر، ١٩٨٧، صفحة ٢٩). وما يقصد به هنا بالمجتمع التقليدي أي مجتمع قائم على الأبوية.

وإن كانت الأبوية مرادفة للبطرورية، إلا أن شرابي يرى أنه إذا أردنا الدقة في الدلالة والتحليل، فالفهم القريب من مفهوم البطرورية، والذي كثيراً ما يستعمل مذهباً بديلاً له، هو مفهوم الأبوية، إلا أن الأبوية تاريخياً وبنوياً، تختلف عن البطرورية بكونها النظام الأبوي الذي ينبثق منه النظام البطروري ويرسم على شكله، إلا أن مفهوم الأبوية أضيّق شمولية من مفهوم البطرورية، فهو محصور في بنية العائلة - والبنى الفرعية من العائلة، كالعميرة والعميلة - بينما يضم مفهوم البطرورية البنية الاجتماعية بأكملها - بما فيها البنية الأبوية المالية ومقرراتها - والاختلاف القسري هنا يظهر في

عقب. (شرابي، النظام الأدبي وشكالية تخلف المجتمع العربي، ١٩٩٢، صفحة ٢٢)

الجدالة والنظام الأدبي:

يمرّق شرابي الجدالة شأنه شأن أغلب المفكرين العرب للمعاصرين^١ بقوله: «الجدالة في جوهرها عملية انتقائية تشمل على التحول عن نمط معرّلي إلى نمط آخر يختلف عنه جذرياً، وهي القطاع عن الطرق التقليدية (الأسطورية) لفهم الواقع وإحلالها بأبعاد فكرية جديدة (علمية)». (شرابي، النظام الأدبي وشكالية تخلف المجتمع العربي، ١٩٩٢، صفحة ٢٦)

وعلى هذا فإن الجدالة عند شرابي عملية معرفية انتقالية، يعني الجديد اتّهم منه جذرياً، وهي أيضاً معرفة علمية جديدة، بعكس المعرفة القديمة، أو التقليدية القائمة على الأسطورة، وهذا بعد ذاته نقد للتراث.

يرى شرابي أن الجدالة من حيث حركتها الخاصة، بمعنى أنها جدلية على مستوى الفكر، وثورية على مستوى الممارسة، أما من حيث النظر من الناحية التاريخية، من خلال إطار التجربة الأدبية منذ نهاية القرن الخامس عشر حتى القرن العشرين، نجد أنها تمثل كيناً دائماً متكافئاً ذا خصائص مشتركة بوضوح، وتتميز، من هذه الزاوية، بثلاث خصائص: الأولى تتمحور

١ ولنفرد جواز تعريف المفكرين العرب المعاصرين للجدالة بمرجع محقق، فظهر، بعد عقود الجدالة في فكرهم جذعاً - من مفهوم أو تاريخ، مجلة الفلسفة، كلية الآداب - جامعة المستنصرية، المجلد ٢٦، العدد ٢٦، كانون الأول ٢٠٢٢، ص ٩-

لنا فهم الجدالة بوصفها بنية كلية، والثانية بوصفها سائلاً شاملاً، والثالثة بوصفها وعياً نوعياً ويمكن القول هنا أن مفهوم الجدالة (modernity) يقابل الخاصية الأولى المتعلقة بالبنية، وأن مفهوم التحديث (modernization) يقابل الخاصية الثانية المتعلقة بالسير، وأن مفهوم النزعة الحديثة (modernism) يقابل الخاصية الثالثة المتعلقة بالوعي. (شرابي، البنية البطرقيّة - بحث في المجتمع العربي المعاصر، ١٩٨٧، الصفحات ٣٢-٣٣)

إن التحديث، وهو مسار التحول الاقتصادي والتكنولوجي كما جرى تاريخياً لأزمنة في أوروبا، يمثل ظاهرة أوروبية فريدة في نوعها، والجدالة هي من الزاوية البنيوية، مجموعة العناصر والعلاقات التي يتألف منها الكيان الحضاري للفرق الدعوة حديثاً، أما الجدالة، من حيث هي وهي، فتشكل نموذجاً ونمطاً فكرياً تجد فيها أوروبا الحديثة الأخرى في عيشتها، وذلك بالتفصيل بينها وبين ما هو غير أوروبي (غير حبيب). أما النزعة الحديثة، من حيث هي وهي الجدالة، لتظل رؤية خاصة للظرف على تعبير الذات والعالم، وهي رؤية لا تجد تصبيراً عنها في العقل والشعر، وحدهما، وإنما كذلك في الفن والأدب والفلسفة، وعلى ذلك فإن الجدالة والنزعة الحديثة، أي بنية المجتمع الحديث ووعيه الكلية، تركيزان على عملية التحديث، أي على جدلية الفكر والتحول. (شرابي، البنية البطرقيّة - بحث في المجتمع العربي المعاصر، ١٩٨٧، صفحة ٣٣)

أن تحدد أن المرحلة الأولى تقع في الفكر العربي الحديث، أما الثانية، والثالثة فهي تقع ضمن الفكر العربي المعاصر.

ومن آثار التحدي الغربي وردود الأفعال العربية تجاهه، ظهرت النهضة العربية كما أسلفنا، إلا أن هذه النهضة بقيت محصورة في رابول الكتب والأدب، لأنها لا تملك لعاني من الغرب على الصعيد النفسي والعضوي تحت سيطرته، إذ أصبحنا ننظر إلى أنفسنا وإلى مجتمعاتنا وإلى تاريخنا من خلال نظرة الغربي إلينا، فكان هذا الأول عن وعي أو من غير وعي أن نغطي برعاء العربي (وإعجابي). (شرابي، مقدمات لدراسة المجتمع العربي، ١٩٨٤، صفحة ١٩٤). وافق ما يقوله شرابي بأننا نعاني من عقدة الغرب منذ بداية النهضة العربية وليدنا هذا.

يرى شرابي أن العداوة جذوة على المستوى الفكري وثورة على مستوى الممارسة، وهي تمثل وحدة متناقضة وراثت خصائص واضحة المعالم، والعداوة على ثلاثة أشكال: بنية شاملة وسياق متكامل ووعي تافه، ويطلق على كل واحدة منها تسمية خاصة، فالعداوة (بنية)، والعداوة (سياق)، والعداوة (وعي). فالحديث يمثل عملية التحول الاقتصادي، والتكنولوجي، كما جرت أولاً في أوروبا طاعرة تاريخية تفردت أوروبا بها. أما العداوة التي يمكن مراكمتها تبدأ ثانياً فتشتمل على شبكة من العوامل والعلاقات التي تشكل سبلاً لتأثيرها بتصور على أنه حديث، وأما إذا نظرنا إلى العداوة على أنها وهي فهي نموذج امتدته أوروبا الحديثة لتبني

وما بعد العداوة منذ تبدأ بالفترة التي تنتهي فيها مرحلة العداوة^١، التي امتد من أواخر القرن الثامن عشر إلى أوائل القرن التاسع عشر إلى منتصف القرن العشرين ونهاية الحرب العالمية الثانية. (شرابي، نقد الحضاري للمجتمع العربي في نهاية القرن العشرين، ١٩٩٠، صفحة ٩٤).

وبعداً يحدد شرابي بداية العداوة «العربية» منذ القرن الثامن عشر أوائل القرن التاسع عشر، وتنتهي بنهاية الحرب العالمية الثانية، أي أن العداوة انتهت في أواخر عام ١٩٤٥، وعليه تبدأ مرحلة ما بعد العداوة نهاية عام ١٩٤٥ أو لئلا بداية عام ١٩٤٦.

أما النهضة أو النهضة العربية فقد ظهرت في تاريخنا الحديث، نتيجة ردود أفعال متتالية على التحدي الغربي، وعلى كافة المستويات من سياسية، واقتصادية، واجتماعية، وثقافية، فالنهضة ظهرت نتيجة التحدي للمعبر الذي يشكله الغرب بالنسبة للمجتمع العربي ويردود أفعالاً في وجه هذا التحدي (شرابي، مقدمات لدراسة المجتمع العربي، ١٩٨٤، صفحة ٩٤). ويقسم شرابي النهضة في ثلاثة مراحل، الأولى تبدأ من أواخر القرن التاسع عشر وامتدت إلى أوائل القرن العشرين (١٨٧٥-١٩١١)، أما الثانية فهي تمتد بين الحربين العالميتين، في حين أن الثالثة تبدأ من نهاية الحرب العالمية الثانية. (شرابي، المثقفون العرب والغرب، ١٩٧٨، صفحة ٩٣ من المقدمة). وهذا المقطوع

^١ «المرشد» مول رأي المثقفين العرب المعاصرين بتاريخ العداوة بواقع بحثنا السابق، ص ١-١٩.

لوضع مجتمع الرأسمالية المتقدمة والمجتمعات الاشتراكية التي أخذت بإعادة النظر في أوضاعها. إشراي، النقد الحضاري للمجتمع العربي في نهاية القرن العشرين، ١٩٩٠، صفحة ١٧.

إن المجتمع العربي في عملية الانتقال من التراب إلى الحداثة، عبر ثلاثه معضلات هي: معضلة الهوية ومعضلة التاريخ ومعضلة الحضارة الأوربية (الغرب). وعلى ذلك فإن الميضة العربية هي صراع ثقافي واجتماعي بين سولتين: الشامية والإسلام، وهما النقطان الأساسيان في الواقع والميضة العربي، المكان هذا على المراحل المتعلقة لتطوير المجتمع الأوربي المستعبد. إشراي، النظام الأوربي واشكالية تخلف المجتمع العربي، ١٩٩٢، صفحة ٦٧. إن يرى إشراي أن كل ما في النظام الأوربي المستعبد، فهو قائم أما على النظام العلماني - لبرالي، قومي، اشتراكي - أو على النظام الإسلامي أو الأصولي - الإصلاح، المحافظ، النفاثي -.

وأن البحث عن الهوية العربية أو ترسيخها في تنظيمها الإسلامي والعلماني قد جرى في قضاء سياسي-ثقافي تشابه فيه التاريخ والغرب على أهما قبطا صراع، فحماً لمطكل منهما للانجذاب إلى قلبه الذي يستلهمه إضفاء مصداقية على دعواته وتوافير أسس لرؤيته الهوية، في الإساهم أو القومية العربية. (إشراي، النظام الأوربي واشكالية تخلف المجتمع العربي، ١٩٩٢، صفحة ٦٧).

نفسا فعل ليس حتمياً. في حين أن الحداثية هي الوعي بالحداثة فهي رؤية ترمي إلى تغيير الوضع والعالم، وتبصر عن نفسها لهم في العقل والثورة فحسب بل وأيضاً في الفن والأدب والفلسفة، لكن الحداثة والحداثية -البنية والوعي الملائم لها- ينهضان من موق التحدية، أي جدلية التغير والتحول. (إشراي، النظام الأوربي واشكالية تخلف المجتمع العربي، الصفحات ٣٨-٣٩).

ينظر إشراي إلى مفهوم الحداثة من زاويتين مختلفتين (زاوية التحول الاجتماعي، وزاوية الفكر والعرفة والابتداع)، فإن نظر إله من الزاوية الأولى، فإن مفهوم الحداثة يكون "مرتبطاً ارتباطاً وثيقاً بخصائص اجتماعية واقتصادية تنبثق من القدرة الصناعية في مطلع القرن التاسع عشر، ومن الثورة التقنية في النصف الأول من القرن العشرين"، في حين النظر إله من الزاوية الثانية، فإنه "يصل اتصالاً وثيقاً بالتحويلات الجذرية في العلوم الإنسانية، والطبيعية ويتكسر على الأدب الواقعي وعلى الفن التعبيري والتجريدي". (إشراي، النقد الحضاري للمجتمع العربي في نهاية القرن العشرين، ١٩٩٠، صفحة ٦٤).

يشترق إشراي بأنه ينتمي إلى الحركة الثقافية العربية المعاصرة، فهو يؤكد على أن الحداثة من وجهة نظر هذه الحركة يتجسد في تجاهين مترابطين: الاتجاه العلماني، والاتجاه العلماني - عقلنة الحضارة وعلمنة المجتمع، أما ما بعد الحداثة فتصير عن نفسها -وفق نظر هذه الحركة-، من خلال مواقف متشككة ينبثق من

الحضاري للمجتمع العربي في نهاية القرن العشرين،
١٩٩٠، صفحة ٩٣

وهنا يقدم شرابي نقده للواقع وفكر العربي، مبيناً أنه
لم يزل يثقل الحداثة ولم يصل إليها بعد، في حين أن
القرب دخل في مرحلة ما بعد الحداثة وما بعد الحداثة
- إن صح التعبير - وهذا الكلام عام ١٩٩٠، وأصل
العرب ما زالوا ينشدون تطبيق الحداثة وتحقيقتها إلى
اليوم دون جدوى، وإن كانت هناك محاولات هناك
وهناك لإيجاد حداثة تختلف عن حداثة الغرب، كما
أصل وكتب طه عبد الرحمن عن حداثة إسلامية لا تمت
لحداثة الغربية بصلة في مؤلفات عدة، وشذرة آخرون -
وإن كانت وما زالت محاولات بدائية أي ناشئة ما زالت
في رفوف الأسطر والكتب -، في سبيل بلوغ الحداثة
ومن ثم ما بعدها، ولكن حداثة لا تنبثق عن الإسلام
وضمن البنية والمجتمع العربي والإسلامي، لا تفوق
الحداثة الغربية، التي تختلف روحاً وقالباً وقالباً عن
واقع المجتمع العربي والإسلامي، فالحداثة أو الفكرة -
أي فكرة - هي بنت الدنيا ومجتمعها، أي بعيدة عن
التقليد لأسمى للحداثة الغربية

الأنوية والمجتمع العربي.

إن نقد شرابي للنظام الأيوبي في المجتمع العربي، بعد
للقدرة الضرورية والدخل الأساسي في نظره، وذلك في
الحق تجاوز ليس الهيمنة أمام الكيان الصهيوني، بل
تجاوز الوعي المسلم بالهيمنة، لأنه يرى أن أسباب هذه
الهيمنة لا تعود إلى العامل السياسي أو الديموقراطي
وإنما إلى العامل الثقافي والاجتماعي لأنه يشكل البنية

إن معالجة الواقع الاجتماعي والتاريخي للمجتمع
العربي، لا يتم إلا بمرح وطريقة علمية، من خلال
التوصل إلى موقف نقدي تجاه تاريخنا ومجتمعنا، وما
تحتنا، كما كتبنا ونكتبه إلا مجموعة أساطير
وحكايات، وفي كوننا مجتمعاً عميقاً ومتخلفاً بحاجة إلى
تاريخ أمجاد وبطولات، والشعب العربي يحتاج إلى
الخروج من حاضنة الزهر إلى أن يصور واقعهم حسب
الحاجات التي يفرضها حاضره. (شرابي، للتقنين
العرب والغرب، ١٩٧٨، صفحة ٧ من مقدمة الترجمة
العربية).

ويرى شرابي أن أي عملية تغيير في أي مجتمع، لا بد
من أن تليق من صميم هذا المجتمع - أي بتفسير
الذات -، فالعصر الصحيح لا يمكن أن يحصل إلا من
خلال عملية تنبثق من قلب المجتمع - أي التحير
الذاتي -، وإن المعرفة السليمة لذلك المجتمع لا بد من
أن تصدر عن ذلك المجتمع نفسه (شرابي، مقدمات
لدراسة المجتمع العربي، ١٩٨١، صفحة ٧٧). على
هذا الأساس يرى أن شرابي يرفض "حق القوالب
الجاهزة من الغرب لتصبح مسار المجتمع العربي
والخلص من الأبهة الحاكمة فيه، ومن كل مظاهر
التخلف الأخرى، الحضارية، والاقتصادية،
والسياسية، والثقافية ... الخ.

إن المجتمع العربي ما زال يسعى إلى تحقيق الحداثة،
في حين أن العرب كان مهدوا وقد تعدى هذه المرحلة
ودخل في مرحلة ما بعد الحداثة. (شرابي، النقد

العالي، هشام شرابي وقد انتظام الأبوي في المجتمع العربي، ٢٠١٢، صفحات ١٤-١٦)، لأن الواقع الذي يجابه الفرد داخل العائلة هو واقع سلطوي، لأن نظام العائلة هو كنظام المجتمع في كل مؤسساته، هو نظام هرمي يقوم على السلطة والعنف ويحتل الأب فيه المركز الرئيس والأول ويحتل الفرد المركز الأدنى، وتتميز تربية الطفل في العائلة السلطوية بالعنف والقهر المصنوع، ولا يقلل من تلك كون الأب حاملاً أو متصالحاً نحو زوجته وأولاده، فاللأب الرئيس هو العلاقات التي يقوم عليها نظام العائلة، والتي تقرر نوعية التفاعل بين الأفراد وتحدد دور كل منهم، لا طوعية الأشخاص الذين تقوم بهم هذه العلاقات. (شرابي، مقدمات لمروسة المجتمع العربي، ١٩٨٤، صفحة ٩٥)

إن التخلّف الذي يقصده شرابي، هو ليس التخلّف الاقتصادي أو الاجتماعي أو الثقافي، وإنما التخلّف الذي يجابهه هو من نوع آخر، إذ أنه كان في أعماله انقراض الأمية (والأمية المتحدث)، ويسري في كل أطراف بيئة المجتمع والفرد، ويتنقل من جيل إلى آخر كمرض عضال، وهو أيضاً مرض لا تكشف عنه القوم، وتبصر عن قصوره الأرقام والاحصاءات، انه حضور لا يقيب لحظة واحدة من حياتنا الاجتماعية، ثقيله وتعايش معه كما تنقل الموت بصيراً لا مهرب منه، نرفسه ثم نتناساه. (شرابي، النظام الأبوي والتمكالية تخلف المجتمع العربي، ١٩٩٢، صفحة ١٤) وقد التخلّف يتخذ أشكالاً عدة تتميز عن بعضها بعضاً بسفتين مترابطين هما: الانعلاقية والمجزؤ،

الانعسق، لأن السلطة تنفذ على هذه البيئة ومنها تستمد شرعيتها، فإن الدولة المبركفة (الأمية) بأفقه ما لم تتحقق ثورة في البيئة الاجتماعية والثقافية، وأولها عقلية التحريم التي لا تعمل سوى على تكريس ما تحرمه، ومن هذه المحرمات الجنس والسلطة، والمحرمات في المجتمعات التقليدية كثيرة، والمتنوعات عديدة، وعليها تقوم السلطة، وعليها تكسب شرعيتها، فالمحرم الجنسي يكرس هيمنة الرجل بل وهيمنة الأب، وبه تميز سلطة الحاكم، وهو ما ينجم عنه الصهر السلطوي، وشما أن الجنس محاط بالأسرار، فإن السلطة هي أيضاً محاطة بالأسرار، يدفع اقتحام أسرارها وهتك حجبها، لأن محاط بالهيبيات (العالي، هشام شرابي وقد انتظام الأبوي في المجتمع العربي، ٢٠١٢، صفحة ١٤). وهذا يشابه أو يربط بين العائلة وبين الدولة أو المجتمع، فهو يشبه اختلاف الجنس وهيمنة الأب في عائلته بسلطة الحاكم في المدينة من خلال الربط بين محرمات الجنس والسلطة.

فالسلطة في المجتمعات الأمية هرمية وصوبية لا أفقية، تراتبية لا تعاقبية، يجري تدلولها بين أشخاص متباينين لا بين أفراد متساوين، وليس الطغيان السياسي السائد في الأنظمة السياسية العربية سوى نتيجة طبيعية لهيمنة التصور اللاعوتي للسلطة في المجتمعات العربية الواقعة تحت وطأة النظام الأبوي، وأن يكون الحاكم طاعة ليس شيئاً مطلقاً ما دام يساعد شرعته من الأب الرمزي أو الأب التخليص أو الأب المأمول، لذلك وجب نزوع عقلية التحريم الجامحة على الفكر والوجدان.

الخطائية التي ترتبنا عليها، والتي تجسد الوعي ولا تحذر إلا العنان. «شرابي» النظام الأبوي والشكالية تخلف المجتمع العربي: ١٩٩٢، صفحة ١٤.

النظام الأبوي، والأبوي المستحدث:

إن ما يريد وما يشه شرابي من كيفية الأمة مجتمع جديد، هو في مقدرة هذا المجتمع في التقلب على نظامه الأبوي (والأبوي المستحدث) واستبداله بمجتمع حديث، هذه هي الفكرة والأطروحة الأساسية التي كان ينتقياها من راسته للمجتمع العربي المعاصر، والتموه من حالة تخلف إلى حالة حضارية ومجتمع متكامل.

والنظام الأبوي (والأبوي المستحدث) هو مصطلحان يطلقهما شرابي على «النظام الأسري والاجتماعي العربي المعاصر» فالأول هو نظام قائم على ثغرات العربي والإسلامي القديم، أما الثاني فهو ما أجريت عليه من تعديلات واستخدامات وتجديد، نتيجة أثر اصطدام المجتمع العربي الحديث والمعاصر بالفكر والحضارة الغربية.

يشير مفهوم النظام الأبوي للمستحدث (neopatriarchy) على السواء إلى بنى كبرى المجتمع، الدولة، الاقتصاد، وبنى صغيرة (العائلة أو الشخصية الفردية) وتاريخياً تستمد طائفة النظام الأبوي المستحدث معناها من تعيين أو وقوعه في إطار بنيتها القادية، هذا العداوة والنظام الأبوي. «شرابي» النظام الأبوي والشكالية تخلف المجتمع العربي: ١٩٩٢، صفحة ٢١.

للامتقائية في التعبير والممارسة، والمعجز عن التوصل إلى الأهداف التي فرموها «الاعلاقاتية في التحول والتطوير والتنظيم» والمعجز عن الوقوف في وجه التحديات والتعب عليها. أنه تخلف التمثل في شكل المجتمع العربي ككل. في تراجعاته المستمرة في انكماراته المتكررة في النهيئة الداخلي. «شرابي» النظام الأبوي والشكالية تخلف المجتمع العربي: ١٩٩٢، صفحة ١٤.

يرى شرابي من الكشف عن أسباب التخلف لا يمتني التقلب عليه، لكن يتمكن أحياناً من تمييز الوعي، وهذا يراه الشرط الأساسي لتغيير الوقف والممارسة، وهذا الوعي معتد على التحليل النظري، لا التحليل النظري من أفضية، فإن عملية الوعي ذاتها عملية صعبة ومعقدة، تلك أنها تتطلب نوعاً جديداً من القراءة تتجاوز الطاعة، وهذه القراءة التي ينتقياها شرابي، هي «قراءة تشارك في تحديد معنى النص ويصبح فيها الكاتب والقارئ شريكين في عملية الكتابة ذاتها، بهذا لا توجه هذا إلى القارئ (أو القارئة) من فوق، من منة المعرفة للمعالية بل يدخل معه (معها) في تواصل حوار لا يتوقف إلا عندما يقصد هو، أو القصد هي» ببقائه. «شرابي» النظام الأبوي والشكالية تخلف المجتمع العربي: ١٩٩٢، صفحة ١٤.

هذه القراءة تخلق نوعاً من الحوار، يسميه شرابي بالحوار المعجدي، إذ أننا بحاجة إلى سامع حواري جديداً في اختراع لغة جديدة والصحة تكشف عن الواقع بدل أن تحجبه، لغة تختلف عن اللغة الانشائية

القائمة مع الاستعمار الغربي، وهو إن خريطيين
 لأبوية العريضة القديمة ولأبوية قائمة على مفاهيم وتفكير
 استحدثت من الاستعمار الغربي وطبقت بشكل خاطئ
 كالحداثة، نتج من خلالها مجتمع أبوي مستحدث
 وهجين بين القديم والحديث أو بين الشرقي
 والمستخدم.

إذا برى عدم إمكانية التوفيق بين الأبوية والحداثة، لأنه
 يرى أن الحل الذي يقدمه الإطار الأبوي المستحدث يقوم
 على التوسيم والتورية، وفي آخر الأمر، على التوفيق
 الكاذب. (شرابي، النقد الحضاري لمجتمع العربي في
 نهاية القرن العشرين، ١٩٩٠، ص ١٨) أي أنه لا
 يرفض التوفيق بين الحداثة والأبوية، وإنما يرى أن بقي
 النظام الأبوي المستحدث الذي يعد نسخة مشوهة من
 النظام الأبوي القائم على الحداثة، فلا يمكن التوفيق
 بينهما.

والنظام الأبوي عند شرابي، يستخدم على أنه نقول
 تحليلية أو نموذج شالي أو مبدأ تفسيري أو نظرية
 شكلية، ويشير إلى بنى كثيرة (المجتمع، الدولة،
 الاقتصاد) وبنى صغرى (العائلة أو الشخصية الفردية.
 وإنه إذا قصد طائفة النظام الأبوي معناها من تفسيرين
 أو واقعين يولفان بينهما للابدية هما: الحداثة والنظام
 الأبوي. (شرابي، النظام الأبوي وشكالية تخلف
 المجتمع العربي، ١٩٩٢، ص ٢١)

فالنظام الأبوي (أو الهوية الأبوية) ينشأ عن النظام
 الأبوي في المجتمعات القديمة أو التقليدية لعصر ما قبل
 الحداثة، في بناء السياسية والاجتماعية والثقافية، إن ما

والنظام الأبوي هو نظام مرفوض من قبل شرابي، أن
 كان النظام القديم أو المستخدم، فهو يدعو إلى نظام
 آخر، قائم على الحداثة الصحيحة، وهذا يتضح من
 خلال قوله "أن بصور هذا المجتمع يتوقف على
 قدرته في التغلب على نظام الأبوي (والأبوي
 المستخدم) واستبداله بمجتمع جديد" (شرابي،
 النظام الأبوي وشكالية تخلف المجتمع العربي،
 ١٩٩٢، ص ١٥). أي مجتمع قائم على نظام حداثي
 صحيح (جديد). لا يقوم على النظام الأبوي القديم ولا
 المستخدم، كون المستخدم غير قائم على الحداثة
 الصحيحة، وإنما هو شكل محدث عن النظام الأبوي
 القديم، أو هو نتاج الاستعمار الغربي، ولا دخل للحداثة
 الصحيحة فيه.

إذا أن المجتمع الأبوي المستخدم نشأ من خلال
 استعمار أوروبا للعالم العربي، فهو محصلة القرنين
 الاستعماريين بالأبوية (شرابي، النظام الأبوي وشكالية
 تخلف المجتمع العربي، ١٩٩٢، ص ٣٩)، أو هو
 مجتمع بطرقي ملقح بالحداثة، أي أنه نتاج الهيمنة
 الأوروبية الحديثة، غير أن عملية التحديث وإعطاء لمعطيات
 المجتمع البطرقي لا يمكنها إلا أن تكون مبنية على
 التوسيم، أما علاقات التوسيم فهي حتى لا إلى الحداثة
 بل إلى مجتمع بطرقي (ملقح بالحداثة)، بحيث إن
 عملية التحديث تصبح توجهاً من الحداثة المعكوسة.
 (شرابي، الهوية البطرقيّة - بحث في المجتمع العربي
 للعاصر، ١٩٨٧، ص ١٩)، أي أنه يؤكد على أن
 استنتاج المجتمع العربي الأبوي، مع الأبوية المحدثة

يميز هذا المفهوم - أي مفهوم النظام الأبوي - هو ازواجية النظرية، أي أنه يشير إلى نظامين مترابطين لا نظام واحد: النظام الأبوي التقليدي أو القديم، والنظام الأبوي الجديد أو المستحدث، فهو مرتبط بعلاقة جدلية بين التراث والحداثة. فالنظام القائم في المجتمع العربي اليوم ليس نظاماً تقليدياً بלعمى التراثي، كما أنه ليس معاصراً بלعمى الحدوثي، بل هو خليط غير متمازج من القديم والحديث، من التراثي والمعاصر، فهو نظام غريب يختلف عن أي نظام آخر (شريفي، النظام الأبوي وتشكالية تخلف المجتمع العربي، ١٩٩٢، صفحة ١٥). وهذا ما يشير إلى كلامنا السابق في أن الأبنية المستحدثة، ليست قائمة على الحداثة الصحيحة، وإنما خليط غير متجانس من القديم والمحدث، فاتح أبوابه جديدة (استحدث).

من هنا يوجه شريفي نقده للمجتمع العربي ونظامه الأبوي، مؤكداً أنه مر من خلال المئة عام الأخيرة بعدة تغييرات كبيرة من جراء استبداده بالحضارة الغربية الحديثة والمعاصرة. إلا أن هذا التغيير لم يسل إلى استبدال النظام القديم بنظام جديد، بل لفظ إلى تحديد القديم بكونه جزءاً، فالتفكك عند النظام الأبوي للمستحدث وحضارته الخضرية التي تعيش في ظلها، ويسمى هذا النظام الجديد من نوعه التراث والحداثة معاً، في حين أنه يبعد عن الحداثة الصحيحة بعدة عن التراث الحقيقي، وفي هذا النظام لكن حالة مقددة من التخلل الاجتماعي والحضاري لا يمكن التخلص منها بقرار تتخذه لعمدة إلى التراث أو التجرد إلى الحداثة

المعاصرة، ولا يمكن تجاوز هذا الوضع إلا بعملية ذاتية تحدث في داخل المجتمع وفي داخل الفرد معاً، وبهذا فإن مفهوم التراث ومفهوم الحداثة يشكلان القوتين التحليليتين الرئيسيتين لواقع التخلف العربي ونظامه الأبوي المستحدث (شريفي، النظام الأبوي وتشكالية تخلف المجتمع العربي، ١٩٩٢، الصفحات ١٥-١٦). أي أن النظام الأبوي المستحدث لم يولد نظاماً قائماً على الحداثة، وإنما هو نظام متذبذب بين التراث والحداثة، فهو يعتمد عن التراث الحقيقي، وهو في الوقت نفسه يعتمد عن الحداثة العقلية، فهو نظام مرتبط لا يماطع الرجوع إلى التراث بشكله الصحيح ولا يمكن أن يعتمد على الحداثة الحقيقية، فهو نظام متذبذب بين الترفيق بينهما، لكنه يعتمد التفرقة والتذبذب بين التراث تارة وبين الحداثة تارة أخرى وبينهما تارة ثالثة، ليخلق نظاماً من فداً متخلخلاً يحاول الارتقاء لكنه ينسقط في كل لحظة من لحظاته.

يوجد في النظام الأبوي، سلطة، وهذه السلطة يسيبها شريفي بالسلطة الأبوية، وأن ما يقصده بهذه السلطة " لا تلصق بالسلطة الأبوية سلطة الأب البيورلوجي" وحسب... بل السلطة للناشرة في البنية الاجتماعية^١ التنتشة بالتموذج الأبوي والناعبة منه والتجسدة في

* أي السلطة الأبوية داخل العائلة التي تقوم بدراستها بيورلوجيا الجماعات الصغيرة. باقر شريفي، هشام الله الحضاري للمجتمع العربي في نهاية القرن العشرين، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٠، ص ١١.

^١ يعني سلطة كل من يعمل في حيلة الفرد والمجتمع بتغير التصور السابق، ص ١٧.

عملية في غاية التعقيد. وهدفنا هنا التركيز على مقومات هذه العملية ونظير مقولاتها وقيمتها علمياً. (شرابي، النقد الحضاري للمجتمع العربي في نهاية القرن العشرين، ١٩٩٠، صفحة ١١)

وهذا يرفض شرابي كلاً من النظام الأبوي القديم والمستحدث، وأيضاً نهائياً، محاولة منه للانتقال إلى حالة قائمة على بدائع الفكر والحضارة والاقتصاد ومجتمع متطور، إلا أن هذا الانتقال هو انتقال سبب بعيد المدى وفيه من التعقيد الشيء الكثير لكنه ليس بالمتحيز.

لنفي حين أن المجتمع الأبوي العربي المعاصر لم يتوصل إلى تحقيق العدالة بمعناها الأصلي، فهو ليس تقليدياً بكل معنى الكلمة، انه يعيش في ظل خطاب الحقيقة الشاملة الكلية ولي ظل خطاب الحقيقة الحديثة المحددة، فهو إذن عاجز عن التعامل مع أي منهما بشكل عقلاني منظم يمكنه من إرساء علاقته بالماضي أو بالواقع أو المستقبل، من خلال وسي ذاتي مستقل، بهذا فهو مجتمع متضارب تحكمه التناقضات على صعيد الفكر كما على صعيد الممارسة والحياء اليومية. (شرابي، النقد الحضاري للمجتمع العربي في نهاية القرن العشرين، ١٩٩٠، صفحة ٩٤)، أي أنه خليط غير متجانس متذبذب ومتضارب بين التراجع والحدوث، ولا يستطيع أن يقوم بمجتمع حضاري متقدم قائم على روح العدالة وابتداءً للإنسانية.

وهذا التعبير في المجتمع لا يمكن أن يحدث إلا بتغيير البنية، والمثالة لا يمكن تغييرها إلا بتغيير المجتمع.

علاقات المجتمع وحضارته ككل. بهذا المعنى فإن هذه البنية ظاهرة خفية في آن، أراها ونحس بها أليماً كذا وأليماً ترجيحاً، فهي تحكم علاقاتنا المباشرة وغير المباشرة، وتخصصنا في أعمالنا النفسية (شرابي، النقد الحضاري للمجتمع العربي في نهاية القرن العشرين، ١٩٩٠، صفحة ١١، ٩٧).

إن ما يقصده شرابي بالنظام الأبوي هو نظام سلطة، تسيطر الأب في الأسرة وسلطة الحاكم والولي في الدولة والمجتمع، وكل سلطة مهيمنة ومتسلطة في المجتمع كسلطة الفكر والعين والسياسة... الخ، تقع تحت هذه السبعة (النظام الأبوي).

والنظام الأبوي يمثل سلطة ثقافية مهيمنة، وهذه السلطة لا تفرض سيطرتها وحجب بل ذوقها وقيمتها وتقاليدها وآدابها. (المالي، هشام شرابي ونقد النظام الأبوي في المجتمع العربي، ٢٠١٢، صفحة ٦٦)

وما كان يملكه من دراسته للنظام الأبوي وسلطته في المجتمع العربي هو الدعوة إلى الوعي، وهذا الوعي يتناول إشكائيتين رئيسيتين هما: هيمنة البنية الأبوية في المجتمع العربي المعاصر وسبل استقلالها جذرياً، وهذا التعبير الجذري كما يقول: "فلا قصد به (الثورة) أو (التحولات) —اً على النمط القديم (الفاشل)، بل قصد به عملية الخطى وأصبحت من ذلك بكثير: عملية انتقال شامل من نظام الأبوية (نظام الأبوية المحافظة) ونظام الأبوية المتحدثة على (السواء) إلى نظام الحدوث، وذلك على صعيد الدولة كما على صعيد الفكر، على صعيد الاقتصاد كما على صعيد المجتمع والحضارة ككل، وهي

سأ. شرابي، النقد الحضاري للمجتمع العربي في نهاية القرن العشرين، ١٩٩٠، صفحة ١١)
وهنا يكون هدف النقد الحضاري هو نقد النظام الأبوي وتصرفه إيديولوجياً وثقافته سياسياً من الداخل. شرابي، النقد الحضاري للمجتمع العربي في نهاية القرن العشرين، ١٩٩٠، صفحة ٨٩. بشقيه القديم والمعاصر.

إن ما يريده شرابي في بحثه عن النظام الأبوي العربي قضيتين أساسيتين، الأولى تحليل النظام الأبوي (المستخدم) كنظام اجتماعي، من خلال السلطة القائمة فيه وفي بُداه للخلقة (من العائلة إلى الدولة)، أما الثانية فيعني إلى الأخذ بهذا النظام، على أنه نظام ذهني (أو نفسي)، من خلال العقيدة المائدة فيه والمتسلطة في أصاط خطاباته وممارسته القروية والجماعية. (شرابي، النظام الأبوي والتشكيلة تحلل المجتمع العربي، ١٩٩٢، صفحة ١٦)

إن بُنى النظام الأبوي في المجتمع العربي على مدى المئة عام الأخيرة لم يجر تغييرها أو تحديثها، بل إنها ترسخت وتمززت كأشكال (محدثة) مزيفة. لذلك فإن اللحظة العربية أو النهضة التي شهدتها المجتمع العربي لم تنجر عن تفككت أشكال النظام الأبوي وعلاقاته الداخلية لحسب، لكنها عمت أيضاً وبإشاعتها ما أطلقت عليه لقب اللحظة العميشة، أي توفير تربة صالحة لإنتاج نوع هجين جديد من المجتمع/ الثقافة- أي مجتمع/ ثقافة النظام الأبوي السطحت الذي تراءى مثلاً أمامنا في الوقت الراهن، وعمل التحديد الداعي.

فلاشمان مترابطان يشكل لا يقل التفرد. (شرابي، مدهشات لمحنة المجتمع العربي، ١٩٨١، صفحة ١٢)، وعلى ذلك فإنه يؤكد على العلاقة الجدلية بين الدولة (الأسرة) والمجتمع، واحدهما بكل الآخر، أي أنه تغيير لا بد أن يكون على صعيد الدولة والمجتمع في آن واحد.

إن دعوة التغيير الاجتماعي هي في صميم الإرادة لتغيير النظام الأبوي، أي إلى الحد من سلطة الأب وإملاحة بها واستبدالها بنظام آخر، نظام الأخوة والمساواة والعلاقات العائلية. (شرابي، النقد الحضاري للمجتمع العربي في نهاية القرن العشرين، ١٩٩٠، صفحة ٩٦)، أي القضاء على العلاقات العنصرية - أي السلطة- للدرجة تحت النظام الأبوية، وإقامة علاقات عائلية - أي علاقات إنسانية بين

إنسان وإنسان آخر يموهها المحبة والأخاء بهداً عن السلطة والسطوة بجميع أشكالها- والعيش في مجتمع يموه نظام الأخوة والمساواة بين الرجل والمرأة

إن الشرط الأساس لعملية التغيير الاجتماعي هو النقد الحضاري، وهو الخطوة الأولى لأية حركة اجتماعية جديرة ترمي إلى استئصال الأبوية من مجتمعنا وإلى السير به نحو مستقبل آخر يقره آتئذ لا للتسلط عليه أو القلة المتفهمة منه. والنقد الحضاري لا يستطيع بحده ذاته تحقيق أي شيء، على صعيد الممارسة المباشرة، لكنه يسلط الضوء على الواقع ولأرجحه ويكشف عن حقيقته الطاهرة والخفية ويخطط أساليب ومتطلبات تجاوزه رسماً الخريطة الفكرية التي تضيء سبل الفكر والممارسة

لا يومية هي لعنية سلطوية شاملة ترفض النقد ولا تقبل الحوار إلا أسلوباً لفرض سيطرتها، فهي (لعنية استبداد الحقيقة الواحدة التي لا تعرف الشك ولا تقبل بإمكانية إعادة النظر، وإن أي حوار بين الأفراد والجماعات، لا يرمي إلى التوصل إلى تفاهم أو اتفاق بين وجهتي نظر، بل إظهار الحقيقة الواحدة وتأكيدها انتصارها على كل وجهات النظر الأخرى. لذا فإن اللعنية الأبوية (والأبوية المستحدثة)، علمانية كانت أم دينية، لا تستطيع تغيير موقفها لأنها لا تريد أن تصرف إلا حقيقتها، ولا تريد إلا فرضها على الآخرين، بالعنف والجبر إن لزم الأمر. (شرابي، النظام الأبوي والشكالية تخلف المجتمع العربي، ١٩٩٢، صفحة ١١)

ولا نجد حالاً لبقاء واستمرار هذا المجتمع، ما لم يتغير تفسيراً جذرياً شاملاً، وهذا التفسير لا يحصل بمسا سحرية أو انقلاب عسكري، وإنما يحتاج إلى رؤية بعيدة المدى وإن نوع من الممارسة الجداعية التي لا تنتهي بانتهاء حياتنا كالأوامر هذا التعبير يتخذ الزمن طياراً له، ويستمر في مراحل تتراكم فيها تشايع الأصوات التي تقوم بها الرأى وجماعات، إلى أن تتحول الكمية إلى نوعية فيصبح التعبير جذراً شاملاً. (شرابي، النظام الأبوي والشكالية تخلف المجتمع العربي، ١٩٩٢، الصفحات ١٦-١٧)

وإن الفترة الأساسية التي يرمي بيانها شرابي في سبيل التخلص من النظام الأبوي (والأبوي المستحدثة) للانتقال إلى النظام الحدالي، هي التعبير، وهذا التعبير قائم على (ثورة النص الطويل)، ومن ثمة الثورة النص

وهو أول دلائل التغيير الاجتماعي، على إعادة تشكيل نفس النظام الأبوي وعلاقته ثم لنظمها وتغييرها بتلخيصها شكلاً ومظاهر عصرية. (شرابي، النظام الأبوي والشكالية تخلف المجتمع العربي، ١٩٩٢، صفحة ٢٢). للانتقال من نظام أبوي قائم على سلطة الأب إلى العاقلة والحدكم في الدولة، وإلى سلطة الجمعية في المجتمع والدولة، إلى مجتمع قائم على العدالة الصحيحة. لكن هذا النظام الأبوي المستحدث ليس عسرياً أو تقليدياً، لا من الوجهة الحدائية ولا من الوجهة الاتيامية، إنما هو إلا تشكل اجتماعي يقتصر على الخصائص المشتركة التي تخلي بها (الجماعة)، وتعود مظاهر الحدائية التي يلتمس بها المجتمع فالأبوية المستحدثة هي تشكل اجتماعي مهددة طاقته، ويمتد بطبيعته الانتقائية وغروب شتى من التخلف والتبعية - وهذا كله متجسد في التصادم بينه حيلقائه، وكذلك تنظيمه السياسي والاجتماعي والثقافي، وهو تشكل غير مستقر يبدأ بالثورة، تصحبه التناقضات والتضامات الداخلية، ويمدله (الحنين والندم والحنون). (شرابي، النظام الأبوي والشكالية تخلف المجتمع العربي، ١٩٩٢، صفحة ٢٢). وهذا كما قلنا سابقاً ملائمة ومتوافق بين التراث والحدائية، ونسخة مزيقة من كل واحد منهما.

المجتمع العربي من الأبوية إلى الحدائية:

يطلق شرابي الفكرة الرفيعة المفقورة في المجتمع العربي وهي فكرة (استبعاد التراث) و (الأب بوسطه سلطة ورمز) وهو حجر الزاوية في هذا النظام الأبوي، إذ يريد النعتية

إن شرع تحرير المجتمع، هو تحرير المرأة الذي له أولوية على غيره لأن هذا يقابله الكون الرجل البطرقي^١، ربما أن العلاقة بين الرجل والمرأة تتغير حول الجنس فيجب تحويلها إلى علاقة جديدة قائمة على العدالة والصلحة الاجتماعية، فلا تحرير إلا بتحريرها أثناء الصراع لتحرير المجتمع، فهو يريد تحرير المرأة قبل التوصل إلى تحرير المجتمع، فضلاً عن أن الحث على الطرق الموضوعية وتألياً حقائق تاريخية ونظرية (موسلي، السفة الرابعة ١٩٩٢، الصفحات ٤٢١-٤٢٢).

يرى شرابي أن تغير المجتمع العربي يستلزم ما لم تتحرر المرأة، ذلك أنها هي التي تصنع الإنسان العربي، وبذلك أن المرأة العربية لم تتغير بعد، فالإنسان العربي غير قابل للتغيير (شرابي، مقدمات لدراسة المجتمع العربي، ١٩٨٤، صفحة ١١٢)، ولذا فإنه يربط أي أحداث وتغيير في بنية المجتمع العربي لا تتم ما لم يتم تحرير المرأة، كونها هي اليد الفاعلة والأساس في هذا المجتمع، إلا أن كلا منها يمثل نصفاً من المجتمع، وإذا كان نصفه مشلولاً، فلا يستطيع النصف الآخر والنهوض وحده، وعليه فإن تحرير المرأة العربية من أساسيات نهوض المجتمع العربي عنه.

إن تحرير المرأة لا يتم بإرمال البنات في العزلة وإزالة الحجاب ومنحهن بعض الحقوق المدنية والهيئية، وإنما

الطويل أن يحدث تغيير حقيقي بل مجرد مقولات مؤلفة وتعبيرات لا تليق أن تزداد، وأن يحدث هذا التغيير ما لم يتم إزالة الأب رمزاً وسلطة، وتحرير المرأة، قولاً وفعلاً (شرابي، النظام الأبوي واشكالية تخلف المجتمع العربي، ١٩٩٢، صفحة ١٧). وهذه الإجابة التي يلقوها شرابي هي الأساس الذي يبتغيه للتخلص من النظام الأبوي والانتقال إلى النظام الحديث، وهذا الانتقال لن يحدث ما لم يتم التخلص من السلطة الأبوية وتحرير المرأة.

إن النظام الأبوي فيه نقطة ضعف وهي المرأة، فهي ركيزة هذا النظام وجميع مفاهيمه البطركية، فما كانت خاتمة قابلة بوضعها وغير قادرة على تغييره وعلى قول كلمة (لا) فإن سلطة النظام البطرقي وشرعيته تظلان راسختين ومستمرتين (شرابي، البداية البطركية - بحث في المجتمع العربي المعاصر، ١٩٨٧، صفحة ٣). وما يقصده شرابي هو أن النظام الأبوي نظام قائم في المجتمع، لكن المرأة تبقى نصفه الضعيف الأساسية، من خلال أن لو استطاعت أن تتحرر لتكثرت من خلق تخلق في هذا النظام وربما سقوطه.

ولم يعد يهم هذا النظام أي ثورات أو انقلابات، لكن ما يهمه هو المرأة وهي القنبلة في هذا النظام، ففي اللحظة التي يتغير فيها وهي المرأة وتصبح قادرة على الرفض والمقاومة، تنتزع اسم هذا النظام وتتخلل شرعية سلطته وتلككها بطلانها (شرابي، البداية البطركية - بحث في المجتمع العربي المعاصر، ١٩٨٧، صفحة ٩).

^١ إن ما يقصده شرابي بالإنسان العربي، ليس الرجل فليس، وإنما هو الرجل والمرأة على حد سواء. يقول: شرابي، مقدمات لدراسة المجتمع العربي، ١٩٨٤، صفحة ٢١٣.

استيعاب «نظرة التفكير» وإلى رؤية النظام الأبوي بوضوح جديد وفهمه بأنه مترابطة الأبعاد من الداخل والخارج معاً. (شراي، النقد الحضاري للمجتمع العربي في نهاية القرن العشرين، ١٩٩٠، صفحة ٩٨)

إن الولف الجذري الصحيح في المشروع النقدي العلماني يتشكّل في رفض التوافق عنه ما يسمى (حقوق) المرأة وكل الحدود النظرية التي تقبل من مقدار الإشكالية الأنثوية وأثرها بالنسبة إلى المجتمع والثقافة ككل، وفي الدعوة إلى إعادة النظر في معنى (المرأة) و (الإسلام) لا كمفردات تعني (رجلاً) أو (لاكراً)، بل كمفاهيم إنسانية تدل على مكانة الرجل ومكانة المرأة، بحيث يتم تجاوز الانقسام الثنائي والفكري والعياشي وما يلحق به من انقسامات سياسية واجتماعية وقانونية في قلب المجتمع، كخطوة أساسية تمكن المجتمع من استرداد ذاته وقدرته على الانتقال من مجتمع أبوي عاجز إلى مجتمع حر حديث. (شراي، النقد الحضاري للمجتمع العربي في نهاية القرن العشرين، ١٩٩٠، صفحة ٩٩)

كلمة أخيرة بمثابة خاتمة

إن هم شراي من نقده للنظام الأبوي القديم والمتحجج، ما هو إلى الإطاحة بسلطة الأب البيولوجي أولاً، وسلطة كل من يحل في حياة الفرد والمجتمع، وهذا يستدعي الإطاحة بالخطاب الأبوي الذي يدعي امتلاك الحقيقة الكاملة، والإيمان أن الحقيقة ليست ملكاً لأحد، بل هي إجماع في سائر دواخه ومفكره وذلك للجميع، وإن كانت الجاذبية الفكرية لا تقهر بصير النظام الأبوي سياسياً وأخلاقياً، فإنها تنال في عدة

من طريق تفسير حداثتها بالرجل، أي تفسير مورها ومكانتها في العائلة والمجتمع، فهذه العملية هي عملية انتقالية شاملة تبدل العلاقات الاجتماعية من جذورها، وهي لا تحدث بمجرد قبول لفظي لحقوق المرأة، لكن بالتساوي فيه بالحقوق والواجبات مع حقوق الرجل وواجباته، لتصبح عندئذ إنساناً يكمل ما في ذلك من معنى، وبالتالي فإن عملية تحرير المرأة في مجتمعنا جزء لا يتجزأ من عملية تحرير الرجل وتحرير المجتمع بأكمله. (شراي، مقدمات لدراسة المجتمع العربي، الصفحات ١١٤-١١٥) أي إصطفاً كلا منهما حقاً في المجتمع فله حقوق وعليه واجبات، وكل منهما له مكانته الاجتماعية وفق مبدأ الرجل نصف المجتمع والمرأة النصف الآخر.

لفظية المرأة بتقود هي قضية لومية في سميمها، إذ لا تستطيع التجمعات النسائية والعمل الفعالي لا يستطيع تحريرها، بل لا بد من أن تصبح قضية التحرير هذه قضية رجالية، وهي مهمة صلبة كبن الرجل البطركي بطبيعة تنشئته وتكوينه النفسي، لا يتقبل المطروحة التوافق مع المرأة، وأن التمتع ذهنياً عني صعيد العقل والصلة القوية، فمن الصعب عليه أن يترجم تلك القناعة إلى حيز الممارسة والعمل. (شراي، البيئة البطريركية - بحث في المجتمع العربي المعاصر، ١٩٨٧، الصفحات ٩-١٠)

إن مشكلة تحرير المرأة ليست المرأة هي المشكلة فقط، بل للمشكلة الاجتماعية الكلية يصعب بأبعادها التاريخية والبيولوجية، الأمر الذي أدى بشراي إلى

وممارسة جيميدق (شرابي، النظام الأبوي وشكالية
تخلف المجتمع العربي، ١٩٩٢، صفحة ١٧١)

وعليه نجد عد عمل التراث والاستقلالات والعنف في
سبيل الإطاحة بالنظام الأبوي والأبوي المستحدث، وإنما
يعتمد على إقامة نظام فكري نقدي في سبيل نقل
المجتمع العربي من حالة التخلف واليهودية، إلى
مجتمع حديث.

ومن الأهداف التي يسعى إلى بيانها في سبيل القضاء
على المجتمع الأبوي، هي مسألة الحريات الديمقراطية
وحقوق الإنسان، وعلى رأسها قضية تحرير المرأة وهذه
الأهداف لا تتحقق ما لم يتم إتمام العديد من الخطوات،
مثل نشاطات الأفراد المستقلين والنشطات العائلية
والجنديات النسائية والاتحادات الطلابية، إضافة إلى
الأحزاب والتجمعات السياسية، وانقسام الأستاذة
الجامعين والفنانين والأطباء والمحامون ورجال الدين
والعساك والطلاب والنساء. (شرابي، النظام الأبوي
وشكالية تخلف المجتمع العربي، ١٩٩٢، الصفحات
١٧٢-١٧٣)

وأهم ما يسعى إليه هو بيان دور المرأة في المجتمع،
فالحركة النسائية هي الأكثر أهمية لأنها الأكثر ثورية
من حيث طاقاتها الكامنة فيها، ويمكن أن تكون حركة
تحرير المرأة رأس حربة التغيير الاجتماعي والنقالي،
وهي القليل المؤهل لإشمال المجتمع الأبوي المستحدث
من الداخل. ومن الممكن أن تكون جسر الزوادة الذي
سيقوم عليه نظام الحداثة. (شرابي، النظام الأبوي

معركة آتية، وربما معركة التاريخ أيضاً. شرابي، نقد
الحضاري للمجتمع العربي في نهاية القرن العشرين،
١٩٩٠، صفحة ٩٧)

وفي نهاية المطاف فهو يقر بأنه من المستحيل، من
منطلقنا الحاضر، أن تكون تصديقاً واضحاً عما ستكون
عليه الأمور في المستقبل على أساس تحليلاتنا النظام
الأبوي وشروط انتقاله إلى نظام الحداثة ففعلية تواجدها
التحليلي تتوقف عند نقطة انهيار المجتمع الأبوي
للمستحدث، وتصبح إقامة نظام الحداثة في مجتمعا
العربي مهمة ممكنة عملياً. (شرابي، النظام الأبوي
وشكالية تخلف المجتمع العربي، ١٩٩٢، الصفحات
١٧٠-١٧١)

وهذا يتضح من خلال رؤيته للنموذج الأمثل في سبيل
القضاء على الأبوية المستحدثة، من خلال النقد القائل
الذي يشكل اليوم مهمة مركزية في عملية الإطاحة
بالخطاب الأبوي المستحدث ونظامه الاجتماعي
والسياسي. إذ يرى أن (الثورية، والتحديث، والتنمية،
غير قادرة على تجاوز الأبوية المستحدثة، وكذلك
الحركات الثورية، إذ من الممكن أن يتحول الفكر الثوري
إلى شعار رجعي، وإن تدخل في نظام أبوي مستحدث من
نوع جديد. وأن يرى أن النقد الذي يبداه هو ليس نقداً
تربوياً بقدر ما أنه حاجة لوعي ماسة، يبرسي ليس فقط
إلى تأسيس خطاب نقدي، يتمكن من إسقاط الوعي
الفاشي الصحيح، بل لتقديم نظرية فكرية فعالة قادرة
على تفكيك الواسع الواسع السائد والسير نحو وعي

وينبغي شرابي نقده للنظام الأبوي مؤكداً على صلاحية الرؤية الاشتراكية في إقامة مجتمع جديد قائم على الديمقراطية، مؤكداً أن هذه الرؤية لها الفكر الأبوي والقوة ممارستها السلطوية من أي نمطين، بما فيه النمطين الموقلة الثورية، إلى تحقيق الإصلاح الديمقراطي الحقيقي. إن النظام الديمقراطي الجذري الذي يهدف إليه الفكر النقدي يختلف عن النظام الليبرالي التقليدي الذي ساد فكر النهضة، ويقدم البديل للنظام الليبرالي الشكلي الذي مارسه وما زالت تمارسه بشكل مشوه بعض الأنظمة العربية وذلك باعتناء الديمقراطية المحلية الماهرة أساساً لإخماد بدء المجتمع المدني وممارسة الحقوق السياسية والمدنية من قبل جميع المواطنين بالتساوي. (شرابي، النقد الحضاري للمجتمع العربي في نهاية القرن العشرين، ١٩٩٠، الصفحات ٩٧-٩٨).

قائمة للمصادر والمراجع

- أحمد موملي، «ربيع وسيف السنة الرابعة (١٩٩٢)» الهيئة الوطنية مجلة الاجتهاد (مجلة متخصصة بعرض قضايا الدين والمجتمع والتجديد العربي الاسلامي) العدد ١٥-١٦.
- الموسوعة الموسومة، (٢٠١٩، ٧، ٣٠)، www.encyclopedia.org تاريخ الاصدار ١٨، ٥، ٢٠٢٣، من الموسوعة الموسومة.

واشكالية تخلف المجتمع العربي، ١٩٩٢، صفحة (١٧٩).

ولا يمكن أن تتحقق فكرة تحرير المرأة، ما لم يتغير وهي الرجال جذرياً حول قضية المرأة وما لم يصبح هدف تحرير المرأة على رأس جمود أصال حركة التحرير العربية بكافة أشكالها. (شرابي، النظام الأبوي واشكالية تخلف المجتمع العربي، ١٩٩٢، صفحة (١٧٥).

ويرى شرابي أنه لا بد من الإيمان بحتمية النصر للقوى الديمقراطية الراديكالية الصاعدة وتدهار الأنظمة الأبوية في المجتمعات العربية، وختمة نشوء الخلافة والديمقراطية العثمانية والاشتراكية الانسانية العارلة، ولا بد من التثبيت بهذا الأصل. (شرابي، النظام الأبوي واشكالية تخلف المجتمع العربي، ١٩٩٢، صفحة ١٧٥)، للقضاء على النظام الأبوي والأبوي المستحضر والعمل على بناء نظام لمجتمع عربي حديث خالي من الأبوية والتمسك بالسلطة.

وهناك دور للتعددية والاختلاف في القضاء على النظام الأبوي، إذ أن في التولج التعددي تتمتع كل الفئات على اختلاف الواسع والمساواة والديمقراطية وتوزيع السلطة ولا يحدود التعدد والاختلاف حقراً على المجتمع بل أداة لتجاوز السلطة الأبوية واستبدالها بالديمقراطية اللامركزية على صعيد الوطن الواسع ككل. (شرابي، النقد الحضاري للمجتمع العربي في نهاية القرن العشرين، ١٩٩٠، صفحة ٩٧).

ط). (محمود شبيب، المترجمون) بيروت،
لبنان: مركز دراسات الوحدة العربية.

- سميد الجسائي. (١١، ٢٠٢٢). المولدة
المبرر كاستة- الابوية السلطانية. سلاح
الاستعداد، ٢١، ٢٠٢٢، من الحوار للمعدن
- محمد الحريش (بلا تلويح). ثقافة النظام الابوي.
(اسامة اسير، المترجمون) لبنان: مركز
دراسات الوحدة العربية.
- محزون، عوه العاتي. (٢٠١٢). هشام شرابي
ولقد النظام الابوي في المجتمع العربي
(المجلد ١). بيروت: مركز دراسات الوحدة
العربية.
- هشام شرابي. (١٩٧٨). الملقبون العرب
والعرب (المجلد ٢). بيروت: دار النهار
للنشر
- هشام شرابي. (١٩٨٤). مقدمات لدراسة
المجتمع العربي (المجلد ٣). لبنان: دار
المتحدة للنشر.
- هشام شرابي. (١٩٨٧). البنية المبرر كاستة -
بحث في المجتمع العربي المعاصر (المجلد ١).
بيروت، لبنان: دار الطليعة للطباعة والنشر
- هشام شرابي. (١٩٩٠). النقد الحفاري
المجتمع العربي في نهاية القرن العشرين.
بيروت - لبنان: مركز دراسات الوحدة
العربية.
- هشام شرابي. (١٩٩٢). النظام الابوي
والشكالية تغلف المجتمع العربي (المجلد