

الأصول الفكرية والفلسفية في النظرية النقدية عند هشام شرابي

أ.ثابت سلطان، جامعة قسنطينة2- الجزائر

د.عصام عبد الحفيظ، جامعة قسنطينة2- الجزائر

Intellectual and philosophical assets in the critical theory of Hisham Sharabi

Thebet Sultane, University of Constantine 2, Algeria

Abdel Hafid Assam , Doctor Professor Lecturer, University of Constantine 2 , Algeria

ملخص: يعتبر هشام شرابي نموذج المثقف العربي الملتزم بقضايا عصره وواقعه، وهو من المفكرين الذين دعوا إلى نقد الواقع العربي وتفكيكه سياسيا واجتماعيا ودينيا، وقد ساهم بكتاباته بالعربية والانجليزية في إنشاء وعي عربي جديد، وتوصل بنقده الحضاري للمجتمع العربي إلى أنّ الأزمة العربية المتفاقمة في كل الميادين هي في جوهرها أزمة ثقافية وحضارية أكثر منها أزمات سياسية ضيقة، ولا مناص من التغيير إلا عن طريق تجاوز الفكر المأزوم لدى الفرد أو المواطن العربي، خلاصةً توضحّت له بعد مخاض عميق أثناء تأسيسه لنظريته النقدية الحضارية، هذه الأخيرة كانت هي الأخرى نتاج قراءات عميقة لبعض المفكرين العرب والفلاسفة الغربيين ومنه يمكن أن تلقى بعض العناصر من سيرته الضوء على اقتران الفكر عنده بالممارسة والتصاق الحياة بالفكر وبالتالي ارتباط النقد عنده بالحياة.

الكلمات المفتاحية: هشام شرابي، النظرية النقدية، النقد الحضاري، النظام الأبوي، الأصول الفلسفية.

Abstract : Hisham Sharabi is a regarded as a symbol of Arab intellectual who adapted different issues of his area and he is among the thinkers who claimed for the critic of the real Arab and his analyze political, social, religious. He collaborated with his writing (in Arab and English)to build the new Arab awareness, He deduced from his critical civilization that the Arab crises in deferent fields is in reality an intellectuals and civil crises more than political crises. And no way for changes only thought the negative taught the negative thought of individual of Arab citizen. A result that appeased at him after a long experience during his building to his critical civilized theory, This theory of was a result to a deed reading to some Arab thinker and occidental philosophers. And his we can highly some characters from his cases that there is a link between taught and practice and vice versa .For this critics was linked with life

Keywords: Hisham Sharabi, Critical Theory, Civilization Criticism, Patriarchal, Philosophical assets.

مقدمة:

من المعروف أنه لم يعد بالإمكان على مفكر ما أن يكون حراً تمام الحرية في اختيار نوع الانتماء النظري الذي يسلكه أو المنهج الذي يتبعه دون أن يكون لمؤثرات أخرى فاعلة في محيطه أو ميدانه والتي يكون لها أثرها في طريقة اختياره ونوعية توجهه، وبهذا فإن "هشام شرابي" (1927-2005) لم يعكس رؤيته المجردة فقط المبنية على ذاتيته واختياراته الشخصية، في تأسيسه لنظريته النقدية أو نقده الحضاري-سواء منها المنهج أم في مجال الدراسة-، إنما كان عرضة لمؤثرات فاعلة تحكمته فيه ودفعته إلى اتجاهات محددة، فرضتها طبيعة ما كان سائداً وموجوداً على الأصعدة السياسية والثقافية وحتى الاقتصادية إبان تخطيط الأقطار العربية تحت نير الاستعمار وحتى بعد خروجها منه واصطدامها بواقع حضاري مغاير للحقبة التي سبقتها، فقد بدأ "شرابي" مساره الفكري ماركسياً بعد المرور بالحزب السوري القومي الاجتماعي، ثم انتقل في نهاية الستينات إلى نهج "النقد الحضاري" الذي شكل رؤيته النظرية النقدية والمنهجية لدراسة المجتمع العربي، ويعتبر هذا النهج من أبرز النماذج النظرية التي برزت في الدراسات الاجتماعية العربية الحديثة في تفسير بنية المجتمع العربي وأسباب تخلفه، مع العلم أن الأمر لا يتعلق بمجرد مقارنة أكاديمية أو بحثية محايدة، بل يحمل موقفاً أيديولوجياً ملتزماً وصريحاً، وما يميز هذا النهج هو تجاوز المقاربة الاجتماعية السائدة في الدراسات العربية المتأثرة أساساً بالأنطولوجية الماركسية (والتي كان "شرابي" من دعاة في مرحلة هامة من حياته الفكرية)، بتوظيف مجموعة غنية من المفاهيم الفلسفية والنقدية (من هيغل وماركس إلى فوكو ودريدا وبارت ...)، في دراسة المجتمع العربي بصفته مجتمعاً أبوياً مستحدثاً (البنية البطركية أو الأبوية) ("السيد ولد أباه، 2010، ص193)، ولهذا اعتبر شرابي مفكراً عربياً صاحب توجهات فكرية وفلسفية غنية، وهذا ما يفسر ربما زخم وثرأ إنتاجه الفكري، وهنا نتساءل عن طبيعة هذه النظرية النقدية التي اختص بها فيما تتمثل؟ وما هي آلياتها وطبيعتها منهجية فيها؟ وبالتالي ما هي أهم المقولات والمفاهيم الفلسفية التي تأثر بها واستمد منها فلسفته النقدية التي عرف بها؟

يعتمد "هشام شرابي" في كتاباته وأفكاره، منهجاً فكرياً يتفاعل مع الإبداعات الفلسفية الحديثة دونما معوق أو مشكل مذهبي أو عقائدي، ومن أي جهة أنت، فهو ينتمي إلى فئة من المفكرين والمثقفين الذين رفضوا الانسواء أو التقيد بمدرسة فلسفية بعينها أو تيار فكري بعينه، فاستند إلى المثالية المتعالية والأفكار الصوفية في شعر ميخائيل نعيمة (1889-1988)، واستند إلى الوجودية المؤمنة لـ "هايدغر" و"كاركيغارد" (1813-1855)، كما ارتبط فكره ونقده بالإنسان المتمرد والجدلية الاجتماعية لـ "ماركس" (1818-1883)، فامتزجت عنده مصطلحات المناهج الفلسفية المعاصرة ومقتضياتها كالنظرة المثالية المجردة للحقيقة المطلقة وما يقابلها من جهة مغايرة من نظرة تحليلية نقدية للوقائع التاريخية النسبية، فإذن من الصعب تصنيف مقاربات شرابي المنهجية، "كونه انتقل من الفلسفة إلى تاريخ الأفكار، ثم إلى التحليل الاجتماعي لقضايا المجتمع العربي، ومن الصعوبة بمكان تحديد فكره في حقل معرفي محدد، فأعماله لا تنتمي إلى الفلسفة التقليدية، تاريخها ومذاهبها، على رغم اهتمامه باتجاهاته المعاصرة وتخصصه فيها وحصوله على شهادة الماجستير في فلسفة القيم، ولا النقد الأدبي على رغم انشغاله بالخطاب النقدي الجديد

وتعامله مع أعلامه، ولا علم النفس والاجتماع مع استخدامه لمناهج وماركس وماركسيات القرن العشرين ومدرسة فرانكفورت، بل تتداخل العلوم في كتاباته وتمتزج المناهج إخلاصاً لموضوع البحث ووحدته وهدفه" (أحمد عبد الحليم عطية، 2006، ص251)، فكان نتاج هذا التداخل في الأصول والمنابع تنوع وثرأ الطرح الفكري له، حيث أن دراساته النقدية عن الواقع العربي مست معظم الظواهر والميادين التي أثرت وما تزال تؤثر على ديناميكية المجتمع العربي الاجتماعية والثقافية والسياسية.

أولاً. النقد الحضاري للمجتمع العربي كموضوع للنظرية النقدية لدى شرابي:

يعتبر مفهوم النقد الحضاري في فلسفة "هشام شرابي" مفهوم رئيس وجوهري في حقول التحليل السياسي والاجتماعي والتاريخي "وله على الصعيد النظري والأكاديمي أبعاداً تاريخية وسياقات فكرية تمتد من عصر التنوير إلى عصر الفكر ما بعد الحداثي أي حسب الرموز الفكرية الكبرى من هيغل وماركس ونييتشه إلى فرويد وهايدغر وفوكو والي هابرماس ودولوز وريتشارد دورتي" (هشام شرابي، 2001، ص10) وهذا المفهوم نجده لا يرتبط فقط بالناحية الفكرية النظرية البحتة عند "شرابي"، وإنما يمثل منظومة أعمق وأوسع تتمثل في أن هذا النوع من النقد في حد ذاته يوفر الأرضية الصلبة والأدوات في نفس الوقت في سبيل تغيير الواقع نحو ما يتلاءم ومقتضيات الحاجات الإنسانية الراهنة من فكر واقتصاد وسياسة وغيرها. "لكن في السياق الحاضر لا أتناول هذا المفهوم من ناحيته الأكاديمية النظرية بل من حيث أنه يوفر الأدوات الفكرية التي كانت في القرنين الماضيين الأكثر قوة وفاعلية في نقد الواقع القائم في الغرب وتجاوزها نحو بدائل وأنماط أخرى أكثر حرية وانفتاحاً على مستقبل أنساني جديد" (هشام شرابي، 2001، ص10)، ولهذا فالأخذ بهذا التوجه أو النظر إلى هذا المفهوم من هذه الخاصية البراغمية يعني أساساً اعتماد "شرابي" عليه في تحليل الواقع العربي المعاصر وفي تمكيننا نقد الخطاب العربي السائد وتفكيكه والخروج من حالة الفوضى والبلبلة التي حكمت ولا تزال تحكم حياتنا الفكرية وبالتالي إنتاج خطاب حديث بديل عن الخطاب السائد. "فإذا أردنا لمجتمعنا العربي أن يتجاوز أزمنته المتفاقمة وأن يسترجع قواه ويدخل ثانية في مجرى التاريخ، فلا بد له من بعملية نقد حضاري تمكنه من خلق وعي ذاتي مستقل واستعادة العقلانية الهادفة، فالنقد الحضاري ضرورة فكرية ملحة للانتقال من الحال التي هي عليها مجتمعاتنا اليوم إلى الحالة المطلوبة لها في المستقبل لكي تكون في مستوى العصر وفي مستوى المكتسبات المادية والمجتمعية والسياسية التي تحققت لمجتمعات كثيرة في زماننا" (هشام شرابي، 2001، ص11).

كما يمكن تعريف النقد الحضاري الذي يقصده هشام شرابي، على أنه نقد شامل وعام، "لا يقف عند نقد العوامل المعيقة الخارجية، بل يبحث أيضاً في العوامل والمظاهر الداخلية، وبعبارة أخرى فإنه لا يبحث في مظاهر السيطرة فحسب بل يبحث، في الشروط الذاتية للخضوع، لتلك السيطرة ذاتها كما أنه ينبغي خلع السيطرة الغربية وتحرير الفكر منها(...)، وبهذه الصفة يظهر النقد الحضاري بوصفه شاملاً، إذ هو نقد للآخر وللذات وفي نفس الوقت نقد ظاهرة سيادة الحضارة الغربية داخل ثقافتنا، هو بمثابة الخطوة التي تحقق البين نقد الآخر ونقد الذات" (محمد وقيد، 2003، ص95-96). النقد الحضاري الذي جاء به "شرابي" هو نقد للعوامل التي تحول

دون تحقيق النهضة العربية سواء كانت هذه، العوامل داخلية أو خارجية، فهو ينقد ويثور على كل أشكال وأنواع السيطرة، وتلك الأفكار المنزوية والخاضعة تحت هذه السيطرة، ويدعو أيضا إلى التخلص من الهيمنة العربية علينا، إذن النقد الحضاري نقد عام وشامل لكل أنواع السيطرة والهيمنة، المفروضة على المجتمع العربي سواء من داخل هذا المجتمع أو خارجه، ومن جهة أخرى يمكن اعتبار النقد الحضاري على أنه " تفكير ذو مرام بعيدة وعلى المدى الطويل، بالنسبة لتطور المجتمع، وينبغي في الواقع إدراكه من حيث هو كذلك، حتى لا يبدو بمثابة التفكير السلبي الذي يقوم على مجرد رفض مسبق ومطلق للواقع القائم، إنه لا يرفض إلا لأنه يريد أن يزيح العوائق، ويمهد الطريق للعوامل الإيجابية التي يرى أنها كفيلة بتحقيق التطور المرغوب، فيه للمجتمع فالقصد العميق منه هو البناء، وهو لذلك مرحلة ضرورية للانتقال من حالة السلب إلى حالة الإيجاب " (محمد وقيدي، 2003، ص 105)، فالنقد الحضاري يمثل مشروع نقدي واثوري أو نظرية نقدية على الواقع وعلى الذات بهدف تجاوز القيود الفكرية المكبلة للوعي، فهو " مهمة ثقافية ذات بعد استراتيجي بالنسبة للمجتمع الذي تتجه إليه، وتقتضي شروطا موضوعية وأخرى ذاتية، النقد الحضاري أيضا عملية نقد شاملة للمجتمع في وضعيته الراهنة، إذ هي تشمل الجوانب المعرفية والمجتمعية والتاريخية، والحضارية التي تهم المجتمع الذي يكون موضوعا للنقد.

من هنا يعتبر هشام شرابي أن النقد الحضاري، ضروري من أجل تشكيل وعي جديد يسعى للوصول إلى الحقيقة لا تزييفها، ويرى أن هذا غير قابل للتحقيق إلا إذا كان هناك تبادل فكري، ونقاش مفتوح يستوعب الآخر ولا يغلق على ذاته، فإذا " أردنا لمجتمعنا العربي أن يتجاوز أزمتة المتفاقمة، وأن يسترجع قواه ويدخل ثانية في مجرى التاريخ، فلا بد له من القيام بعملية نقد حضاري يمكنه من خلق وعي ذاتي مستقل، واستعادة العقلانية الهادفة، ولا يمكن تحقيق هذا إلا من خلال التفاعل الفكري الحر والنقاش المستمر، لا بين المفكرين والمثقفين وحسب بل بين جميع الفئات والأحزاب والتجمعات، وعلى صعيد المجتمع ككل " (هشام شرابي، 2001، ص 10)، يسعى النقد الحضاري إلى كشف كل الالتباس الموجود في الفكر الأبوي، ورفع الحجاب عن كل آليات السيطرة التي تفرضها الحضارة الأبوية، فالنقد الحضاري يثور على كل ما من شأنه أن يفرض تسلطه على المجتمع العربي ويجعله خاضعا، غير قاد على النهوض نحو بناء مستقبل يكون أفضل من ذي قبل.

ومنه فشرابي بدل مجهود كبير من أجل تحقيق نهضة حضارية، للمجتمع العربي هذه النهضة التي لم تعد مجرد إشكال فكري أو مقولة أدبية، بل تيار اجتماعي يصارع على عدة جهات سواء كانت داخلية أو خارجية، فمواجهة الصراع الخارجي تتمثل في الصراع الحضاري مع الغرب، والثاني داخلي يكمن داخل المجتمع العربي نفسه أثناء الصراع بين الأنظمة الأبوية التقليدية ومحاولات التحديث، حول العلمانية والدين والصراع بين الحداثة والسلطة الأبوية، الأمر الذي أدى إلى فشل ثنائي للجهتين الداخلية والخارجية، فالجهة الداخلية بانهايار الإصلاح وتراجع العلمانية، وسيطرة الوعي السلفي والجهة الخارجية المتمثلة في الأمبريالية والإنغراس الإسرائيلي والانكسارات المتكررة للأنظمة العربية، لذلك يعد النقد الحضاري البوابة التي بنا

عليها هشام شرابي انتقاده للمجتمع العربي، والآليات التي حدثت من تشكيل تطور حضاري يضاهي التطور الحضاري الحاصل في الغرب.

إلا أنه ما يمكن ملاحظته أن ملاحظات "شرابي" ودراساته حول المجتمع العربي عموماً قدمت جزءاً من الحقيقة وليس الحقيقة كلها، وسلطت الضوء على جزء من الأسباب وليس كلها، كما أنه خرج بنتائج لحصر الظواهر المرضية والمشكلات السلوكية استنتاجاً من أسباب افتراضها، أسباب وعوامل لاحظها بعيون "غربية" وليست "عربية"، بمعنى أن دراسته للواقع العربي ومن ثمة نقده الحضاري له كان تحت تأثير المقارنة مع مجتمع ليبرالي أمريكي بالدرجة الأولى (بحكم عيشه ودراسته وعمله معظم حياته في الولايات المتحدة الأمريكية).

ثانياً. آليات النقد عند شرابي:

يحتوي المشروع النقدي عند "شرابي" في جانبه الفلسفي على خاصية جوهرية تجعل النقد يرتبط بمهمة تحرير الأفكار واختبار الآراء، وهذا ما يذهب إليه "ماركس"، حيث أنه من هذا الجانب لا يهدف إلى تزويدنا بقناعات جديدة بقدر ما يهدف إلى مساءلتنا عن الطريقة التي كوّنّا بها قناعاتنا، وهو لا يحمل إلينا حقيقة مغايرة، بل يسعى إلى جعلنا نفكر بطريقة مغايرة، وهو بهذا يفتح حقلاً جديداً للفلسف ليس هو حقل الكون، ولا حقل المعرفة، بل حقل ما يمكن أن يسمى "شروط الإمكان"، أي كيف تكون المعرفة ممكنة، وهذا ما يجعل النقد مرادفاً لنظرية المعرفة ("الشريف طاطوا، 2001، ص 10). وما يمكن ملاحظته في البحث في آليات النقد عند "شرابي" هو أنه ينطلق من القراءة الجذرية لعقلانية التنوير بمقولاتها الملازمة لها من عقلانية تأملية وممارسة سلطوية، كما يذهب إليها "هابرماس" (1941) "أثناء تطوره للنقد في جانب الحداثة" ذلك أن نقد الحداثة قد تواصل في اتجاهين: فمن جهة الباحث المتشكك الذي يجتهد في الكشف عن انحراف إرادة القوة وثورة القوى الارتكاسية وتكون العقل المتمركز حول الذات، باستخدام مناهج الأنثروبولوجيا وعلم النفس والتاريخ (...) ومن جهة أخرى، الناقد المتمرس بالمينافيزيقا، الذي يدعي معرفة خاصة ويتتبع مسار فلسفة الذات حتى أصولها قبل السقراطية ("يورغن هابرماس، 1999، ص 159).

وهذا ما يجعل من المشروع النقدي عند "شرابي" برمته، مشروع نقد وخلق ينم عن وعي وإدراك للمفكر والناقد لضروريات محيطه وعصره، لذلك فإن معاناة الناقد لمحيطة وعصره لا تجعله مجرد شاهد عيان وإنما تترجم في شكل مواجهة نقدية، حتى يصبح قادراً على تجاوز الأفكار المتحجرة وإعادة بنائها داخل السياقات السوسيوثقافية لهذا المحيط، بصورة إبداعية لم يسبق لأحد خلقها، وبالتالي فإن منطق النقد بمفهومه الواسع المتصل بالشك والمذهب النقدي يكون من مستوى غير متعالي، وتكوّنه شروط بسيطة لإدراك الوقائع وضبط تصورات الظواهر بمختلف أنواعها الفكرية والاجتماعية وحتى السياسية، وكذلك يرتبط النقد بالآلية العقلانية المرتبطة بالفكر دون سواه، فالتفكير بالنسبة لـ "شرابي" هو نمط من التقييم والتحليل، وهكذا يسعى الأخير إلى قلب العديد من المفاهيم وإعادة النظر فيها، وإعادة بناء قيم وأفكار مستقبلية جديدة بعيدة عن التصورات الدغمائية والبالية السائدة في الفكر العربي، كما نجده قد اعتمد شرابي على أسلوب الرواية في مساره النقدي فالرواية إذن عنده نقد، انتقل بها من الكتابة العامة إلى الكتابة الموجهة

نحو فئة خاصة المثقفين والقارئین الذين يعون ويفهمون جيدا رسائل التمرد الفكري والثورة على الواقع المرير والشنيع للمجتمعات العربية، ممتازة بين سرد الوقائع أو ما يسميه بـ «روائية التاريخ»، وتفسيرات نقدية مُعلنة أحيانا ومضرة أحيانا أخرى.

لقد ظلت أفكار شرابي وتحليلاته على الدوام دافقة بروح الشباب، روح الثورة بمعناها البتاء، فقولهُ: «إن أول ما علينا القيام به عربيا، هو توضيح الأزمة لأنفسنا بشكل عقلائي إنما يدل على جوهر نظريته التغييرية لأنه يعتبر أن حل مشكلات الماضي والحاضر والانطلاق الى المستقبل لا يتم إلا عبر فهم هذا الحاضر والوعي به وعيا علميا وتاريخيا.

ولتأكيد ذلك استخدم مفكرنا المنهج النقدي المقارن، فاستعرض أطروحات الحركة الفكرية العربية المعاصرة ونقدها من منظور العلوم الاجتماعية، وخاصة علم الاجتماع، منطلقا من فلسفة عملية نفعية تهتم أساسا بفاعلية الإنسان في التاريخ، إن سياق "شرابي" الفكري هو الإنسان العربي وهو سياق متشبع بروح عصره منفعل بكل زوايا الواقع اليومي من الفرد والأسرة إلى الدولة. ولهذا فقد نحت لنفسه، ولنا، مفاهيم خاصة هدف الإسهام في إثراء النهضة الفكرية الجديدة محاولا تجاوز أزمة قصور المفاهيم المستوردة والمقاربات المسقطة مع توظيف ذكي لمنتجات الآخر المعرفية وأدواته العلمية، كما كان هدفه من وراء كل ذلك كما قال «تثبيت العلاقة بين الواقع والفكر الذي نعيشه أفرادا وجماعاتاً» (هشام شرابي، 2001، ص37). وانطلاقا من اعتبار أن النقد ضرورة تحتاج إليها الحياة الاجتماعية خاصة مجال تجديد الفكر الذي يعني التغيير والإصلاح والتبديل، وهو بذلك يتطلب نقد القديم والفاقد، والعمل على تجاوزه، تتبلور النزعة النقدية عند شرابي الذي أدرك أهمية العملية النقدية حين نلمسها في جل كتاباته التي عالج فيها مسألة الفكر والمجتمع العربي، وبوجه أخص في كتابه "النقد الحضاري لواقع المجتمع العربي المعاصر ومن هنا نفهم أن شرابي يؤكد على أن يكون النقد أو إستراتيجية النقد نابعة من خصائص الواقع العربية، وتابعة لها، غير مستوردة من الغرب أو مفروضة من الخارج. ولهذا فإنه يمكن اعتبار النقد في مفهوم "شرابي" تقويمي من الزاوية الانفعالية، وهو منبث الصلة بالواقع المتناقض المتعدد الأبعاد، وهو لا يغفل التطور الداخلي للعلم الاجتماعي وللبحث السوسيولوجي والتاريخي والاقتصادي وحتى السيكلوجي المنتظم في العمليات والروابط الاجتماعية المتنوعة في عصرنا، ولهذا كانت نظريته نقدية بالدرجة الأولى، فهي نظرية متسقة تضمنت تحليلا ميثودولوجيا منطقيا لرؤاه الاجتماعية والفلسفية.

ثالثا. مصادر وأصول فكره:

لقد انبثق الفكر النقدي عند شرابي بصفة واضحة من خلال احتكاكه بثلة من رجالات الفكر والسياسة أثناء ارتياده الجامعة الأمريكية ببيروت وجامعة جورج تاون بأمريكا وكذلك أثناء انتسابه وعضويته ونضاله في "الحزب القومي السوري" ما بين عامي 1937 و1946، كما كان اطلاعه وقراءته لأعمال بعض الفلاسفة الغربيين بالغ الأثر في ذلك، وسنذكر أتيا هؤلاء وتأثره بهم تحت الاعتبار الكرونولوجي في حياته الفكرية والأكاديمية.

ونستطيع أن نتبين في مرحلة شرابي الفلسفية ثلاث صور أو لحظات للفكر أو التوجه الفلسفي، أولاها مرحلة التفكير المطلق المجرد الذي يميز مرحلته المثالية في فترة دراسته بالجامعة

الأمريكية في بيروت، والذي تسرب إليه من اجتماعات أنطوان سعادة (1904-1949) وفلسفة ميخائيل نعيمة (1889-1988) الصوفية، والمرحلة أو اللحظة الثانية لفكره نجد التفكير الفردي الوجودي، هذا الأخير الذي يمثل لحظة أساسية في حياة "شرابي"، "لحظة إعداده للمجستير في الفلسفة حيث شغل بكايكيغارد أكثر من ذي قبل بتأثير من أستاذه جان فال وكذلك نيتشه، ونستطيع أن نلمح لديه ميلا إلى فلسفة الحياة والنهضة نتلمسه في حديثه عن فلسفة القيم في المدرحية*¹ (أحمد عبد الحليم عطية وآخرون، 2002، ص515)، أما اللحظة الثالثة فهي تلك المرحلة التي ميزت فكره بالصبغة الاجتماعية التي ظهرت مع تحوله إلى فلسفة تاريخ الأفكار ويتأثر من الثورة الطلابية عام 1968 واليسار الجديد ومدرسة فرانكفورت المتمثلة في الهيجليين الشباب، وبخاصة كارل ماركس حيث اتجه ثانية إلى فكرة "النحن" والمجتمع والزمن الجماعي والتاريخ الحضاري العام، فالبحت إذن في المرجعية الفكرية "شرابي" يضعنا أمام حتمية تبيان الشرط الذاتي المعرفي والعلمي لعملية النقد الحضاري وتشريح البني الأبوية انطلاقا من التجربة الخاصة لهذا المفكر، وتتبع الخلفية الفكرية والثقافية وحتى السياسية بغية فهم الشروط والسياقات التي وقفت وراء تفكيره ومبادئه.

فباختبار "شرابي" مفكر التغيير الاجتماعي العربي كان شغله الشاغل نقد وقطع الصلة بالبنية البطرورية التي لمسها في واقعه، لهذا لا بد من التطرق للشخصيات الواقعية الفاعلة والتي نقلته من نمط الممارسة التلقائية التي نمط الممارسة العقلانية الواعية، والواقع أن الحديث عن مصادر وخلفيات فكره تنقسم إلى خاصيتين:

أ- خاصية المعيشة: نقصد بها الشخصيات المؤثرة عنده والتي عايشها وجها لوجه "واقعية فاعلة نقلته من نمط الممارسة التلقائية إلى نمط الممارسة العقلانية الواعية باختياراتها" (شرقي ميمونة، 2016، ص230)، وتتمثل في شخصيتين تدرج ضمن سياق الفكر العربي وهي: "ميخائيل نعيمة، وأنطوان سعادة"، موزعة في بوتقة التأثير الفكري والوجداني والسياسي، كل على حسب مجاله، إضافة إلى الخلفية الاجتماعية أو المحيط الاجتماعي وتمثل الصراعات، والمعطيات السياسية التي عاشها كنكسة (Hisham Charabi, 1965, p81) 1948 ونكسة 1972 وظروف الصراع العسكري العربي-الغربي والعربي الإسرائيلي، وهذه الشخصيات والخلفيات صنعت واقعا عاشه شرابي فتكونت لديه الأطر الفكرية التي أنتجت رؤى تحليلية للواقع ثبت لهذا أساليب نقده وتغييره.

ب- خاصية القراءة والاستلاب الخارجي: والقصد هنا مواجهته مع الثقافة الغربية -ابتداء من لحظة انتقاله للدراسة بالجامعات الغربية أو أثناء ممارسته للتدريس بعد ذلك، وهنا تعتبر هذه اللحظة علامة فارقة في عملية تحوله الفكري واتخاذ خلفيات ومنطلقات مغايرة لتلك التي كان متأثرا بها حين كان داخل "المجال الجغرافي والفكري العربي"، إما على مستوى مناهج التدريس أو على مستوى نوعية الخطابات الفكرية للنخب الثقافية والعلمية داخل "المجال الجغرافي والفكري العربي"، ونجد هذا جليا في قوله "كان الدرس دائما هادئا فلا صوتا عاطفيا، ولا خلافا في الرأي

*المدرحية: أو المادية النفسية وهي مصطلح فلسفي مركب من كلمتين: المادة والروح، وهي تفسر الوجود الإنساني¹ بأنه وجود مادي_روحي تتفاعل فيه النفس الإنسانية مع المادة الموجودة في الأرض والكون المحيط بنا.

يصبح معركة كلامية، لم تكن الاختلافات في وجهات النظر تؤدي إلى تناقض أو الصدام، بل تدفع المتناقشين إلى زيادة التفصيل والتوضيح لمواقفهم، وبالتالي إلى تفهم أفضل وأعمق للموضوع" (هشام شرابي، 1998، ص217)، وكذلك على مستوى الاحتكاك الفكري برواد هذا الفكر الغربي في قوله "من هنا فإن عملية النقد الفكري الجادة تتطلب إستراتيجية فكرية دقيقة تتناول أكثر من ترجمة الاصطلاحات الغربية وتحليلها الوصفي" (هشام شرابي، 2001، ص25).

1- ميخائيل نعيمة: في البداية يمكن الملاحظة أو الانتباه إلى أن "شرابي" في بدايات تفكيره الروحي والفلسفي كان متأثراً إلى حد كبير بالفلسفة الصوفية لميخائيل نعيمة، فنجده دائم الزيارة في شبابه إلى القرية التي يقطن بها ميخائيل رفقة ثلثة من أصدقاء شباب من الذين كانوا فيما بعد سياسيين وأكاديميين بارزين منهم صديقه في الإعدادية: عبد الكريم الشو، وفواد نجار، وهذه القرية هي "بسكتنا" الواقعة في منطقة جبل لبنان، وأول احتكاك مباشر بين "نعيمة وشرابي" كان حين بلغ هذا الأخير سن السادس عشر عام 1943، كما كانت لهما لاحقاً عدة لقاءات تحت شجرة السنديان القديمة التي وصفها "شرابي" كما يصفها معلمه ميخائيل نعيمة في المجلد الثالث من "سبعون" هذه اللقاءات كانت إلى حد بعيد منتظمة وتحت ظروف مختلفة " كالتحديد المسبق تارة والصدف تارة أخرى، فكان أول لقاء بينهما عام 1953 مصادفة في نادي الخريجين في بيروت على مائدة الإفطار، فعلى الرغم من قصر مدة هذا اللقاء إلا أنه ترك أثراً عميقاً على نفسية "شرابي" كما يقول في كتابه " جمر ورماد"، وهذا بسبب الجفاء الذي ميّز حديثهما القصير باعتبار أن "شرابي" كان حينذاك قد بدأ يطلق أفكار ميخائيل نعيمة المثالية، وهذا نجده واضحاً من خلال قول شرابي " سألني عن أحوالي وعن أمريكا وعن عملي في جامعة "جورج تاون" فأجبت على أسئلته بشيء من الاقتضاب، ثم قال: وكيف وضعك الروحي، هل لاقيت ما كنت تسعى إليه؟ وشعرت بخنق لم أدر سببه، وأجبت بشيء من الحدة: هذه أمور ما عادت تهمني، ونظر إليّ باستغراب ولكنه لم يقل شيئاً، وانتهينا من الإفطار وانصرف كل في طريقه" (هشام شرابي، 1978، ص63)، أما عن الأثر النفسي السلبي لهذا الموقف فكان عبارة عن ندم واضح لدى "شرابي" حين يستدرك ويراجع الموقف فيقول " وشعرت بندم جارح لتصرفي هذا، لماذا نتصرف بفظاظة نحو الذين نحبه؟" (هشام شرابي، 1978، ص64).

وأما ثاني لقاء جمع بين شرابي وميخائيل نعيمة فقد كان في صيف 1945، قبل موعد العام الدراسي بحوالي أسبوع، في ضواحي بيروت، وقد كان هذا اللقاء فرصة لشرابي لعرض دراسته الفلسفية على نعيمة بغية معرفة رأيه فيها وملاحظاته حولها، فكان الأمر أن أثارت هذه الدراسة إعجاباً منقطع النظير من طرف ميخائيل، كما يصرح بذلك "شرابي" على لسان نعيمة قائلاً: "أعجبني هذا المقطع بشكل خاص، أهنئك عليه" (هشام شرابي، 1978، ص28)، بل يذهب شرابي لأكثر من هذا ويقول: "وبعد صمت قصير، قال أنه يتوقع لي مستقبلاً باهراً للفلسفة" (هشام شرابي، 1978، ص29)، وهنا تعبير صريح بأنه كان لـ "شرابي" توق وشغف كبيرين لنيل رضا وإعجاب معلمه نعيمة .

أما آخر لقاء بينهما فكان في صيف 1960 حين كان "شرابي" مع عدد من أصدقائه بينهم "أدونيس ويوسف الخال" و"توفيق صايغ"، في منطقة "الشخروب"، وفي هذا اللقاء يمكن القول أن شرابي استغله لرדם الشرخ الذي أحدثه اللقاء السابق، ويصف "شرابي" هذا اللقاء بأنه أعاد إلى ذهنه صور ماضية وحنين للمعتقدات والأفكار الصوفية التي تعلق بها وملأت قلبه دفناً خلال أيام شبابه الأولى "ورحنا نتبادل معه الحديث حوالي ساعة من الزمن، كانت نظرته إلى الأمور لم تتغير، يردد ما قاله منذ أربعين سنة بالجدية الصارمة نفسها الخالية من كل روح مرحلة، أفتح الآن كتاب "المراحل" وأقرأ الكلمات السحرية التي امتلكتني في تلك السنوات" (هشام شرابي، 1978، ص26).

أما فيما يتعلق بنقاط تأثير فكر ميخائيل نعيمة على شرابي نجده من خلال ما يسميه هو نفسه "قرار عكا" هذا القرار اتخذته صيف عام 1945 وهو كتابة دراسة فلسفية حول ما كان يعتقد ويؤمن به واختار لها عنوان "نظرتي إلى الوجود صيف 1945" فيعالج في هذه الدراسة تحت ضوء الفكر النعيمي مسائل تتعلق بفكرة الله وسبل معرفته والتي أفرد لها أربع صفحات، يجيب من خلالها أن معرفة الله غير ممكنة على مستوى العقل والعلم، وهذه الرؤية داعمة لأفكار نعيمة الصوفية، ثم يتناول فكرة "الإنسان" ليتوصل في خمس صفحات إلى أن هدف الإنسان في حياته هو تحقيق السعادة، وهذا ما يذهب إليه أرسطو كما يرى هو نفسه. وفي القسم الثاني ينتقل إلى تحليل معطياته الفكرية فيعترف بارتياح ظاهر "أني لا أتمتع بعقل مرتب بالرغم من أنني أشعر أحيانا بشيء من الغموض الفكري، الذي يحجب مني نور الحقيقة فتسري أفكار ملبدة، كمياه نهر موحلة" (هشام شرابي، 2001، ص78).

إن النزعة الوجودية التي طبعت كتابات ميخائيل نعيمة وخاصة في "النوم الأخير" أثارت إعجاب "شرابي" فكان بالنسبة إليه البديل الروحي للواقع، فالالتقاء بينهما تجسد في الإيمان بالوجود المطلق، والنظرة الوجودية للإنسان القاصر عن تجاوز الوضع البشري لكنه لم يستسلم لليأس، وإنما حاول تثبيت وجوده برفضه فكرة التقيد والاحتواء من طرف الآخر، سواء كانت قوة بشرية أو طبيعية أو غيبية، فلم يرض لنفسه أن يكون في موقف انفعال بقدر ما يسعى إلى أن يكون طرفاً فاعلاً ومشاركاً في بناء الوجود، "هذه الدراسة (نظرتي إلى الوجود) هي في جوهرها كتابة أو انجاز أراد من خلاله شرابي لوعي أو من دون وعي تقديمها ونيل إعجاب معلمه الروحي نعيمة، وكان له ما أراد بأن سر بها كثيراً" (هشام شرابي، 2001، ص79).

ولكن في لحظة تالية أخذ "شرابي" في التحرر من سلطة نعيمة السحرية والأسرة وأراد لكل مجتمعه أن يتغير، مشابهاً لرؤية "هابرماس" حول مقولته عن علاقة التنوير بالتغيير والحدثة قائلاً "هنا تبرز ما قاله "هابرماس" حول علاقة التنوير بالتغيير والحدثة، بأن التنوير ليس حالة فكرية فحسب بل نقطة انطلاق وتحرر، أي علاقة بين صعيدين: صعيد الرؤية الفكرية المتتورة التي تغير نظرتنا إلى الذات والعالم، وصعيد الممارسة الهادفة التي تنقلنا من نمط الممارسة التلقائية إلى نمط الممارسة العقلانية الواعية واختياراتها (منير بهادي، 2004، ص19)، وبالتالي يمكننا القول بأن تخلص شرابي من أفكار نعيمة وخروجه منها هي صورة لخروج فكر مجرد إلى

واقع المعاناة المعاشة، فلم يرضى شرابي في هذه المرحلة ترك العالم والعيش في أعالي جبال "صنين" برفقة ميخائيل نعيمة.

2- أنطوان سعادة: من الجدير بالذكر أن تأثر "شرابي" في الحقل الفكري العربي تجاوز ليتمدد إلى شخصية مارست فكرها ومبادئها داخل المجال السياسي متجاوزة أطراح وتجاوزات الفلسفة، هذه الشخصية والمتمثلة في زعيم الحزب القومي السوري "أنطوان سعادة (1900-1949)"، فشخصية هذا الرجل مثّلت لدى "شرابي" في مرحلة خوضه غمار السياسة أثناء شبابه الشخصية الثائرة والرافضة ضد مظاهر الاستبداد والظلم، وسعي هذا الرجل إلى هدم وإزالة الحدود السياسية والمعنوية بين الكيانات العربية، خصوصا منها اعتباره دائما بأن الفلسطينيين والسوريين على حد سواء، وكذلك سعيه إلى تأسيس علمانية بناءً تفصل الدين عن السياسة، كلها عوامل جذّبتة نحوه إلى درجة ساوى بينه وبين أباه البيولوجي وجعلته مواليا ومناصرا له حتى لحظة إعدامه عام 1949، "أمنت بسعادة بأفكاري كلها ومشاعري كلها، وكان بالنسبة إلى القائد والبطل والأب المثالي، أحببته واحترمته كما لم أحب أي إنسان آخر" (هشام شرابي، 1978، ص187).

حياة أنطوان سعادة كانت من أخصب الحيوانات وأغناها نضالا وغطاء فكريا مميزا والتزاما كاملا بالقضية القومية التي نذر نفسه لها، فأصبحت هذه الأخيرة المحور الذي يدور حوله إنتاجه الفكري في شتى المجالات، وهذا الالتزام الذي أدهش "شرابي" وجعله يتقرب ويعجب به، ومن بين المواقف التي تؤكد على هذا ما قرأه عن مذكرات سعادة "أوجب أن أنسى جراح نفسي النازفة لكي أساعد على ضمّد جراح أمّتي النازفة" (أنطوان سعادة، 1982، ص155)، فهذا القول لسعادة جعله يكشف وجهها آخرًا لزعيم سياسي عربي، انطلق من مرجعية وإنتاج فكري وفلسفي ثري، وهذا الرجل أثر عليه بشكل لا يوصف " طغت شخصية سعادة عليّ كلياً، فأخذت موقفا مؤيدا له مئة بالمائة رافضا كل نقد أو معارضة" (هشام شرابي، 1978، ص83)، هذا الأثر الطاعني لسعادة على نفسه "شرابي" جعلت هذا الأخير يقطع دراسته للدكتوراه في شيكاغو عام 1948 ويعود إلى سوريا بإلحاح من سعادة "إن وجودك بقربي سيعينني على تصريف أمور كثيرة، فحزبنا القومي الاجتماعي في أشد الحاجة إلى المتخصصين في عقيدته والذين ينصرفون إلى توطيد أسس النهضة وتقوية ثقته بنفسه ومصيره" (هشام شرابي، 1998، ص204)، إضافة إلى الكاريزما القوية التي ميزت شخصية سعادة والتي كان بفضلها -حسب شرابي- توطيد الانضباط لدى عناصر الحزب وساهمت في انتساب الآلاف من الأعضاء الجدد من مختلف بقاع لبنان وسوريا وفلسطين نظرا للسمعة الطيبة التي اكتسبها الحزب إبان قيادته وتزعمه له حتى وفاته.

ومن خلال ما سبق يتضح لنا جليا أن "أنطوان سعادة" كان القطب الجاذب لشرابي نحو الحزب القومي السوري خاصة والعمل السياسي عامة، إلا أن طغيان شخصية سعادة على مسارات الحزب كان لها بعض النّصيب من النقد الذي مارسه شرابي من الناحية السياسية من إنتاجه الفكري، فبالرغم من عدم إخفاء هذا الأخير وإعجابه بحنكته السياسية "كيف لا وهو الذي كان في كثير من الأحيان يصدر أوامره لا نقاش فيها ولا جدال داخل الحزب ولا يرجع لأخذ

موافقة المجلس الأعلى أو جدال، " ما أبد أية معارضة لأسلوب التفكير الذي كان يمارسه، بل خضعت له كما يخضع التلميذ لمعلمه أو الابن لسلطة أبيه" (هشام شرابي، ص79)، إلا أن عدم المعارضة هذا والتسليم الفوري للقرارات تحوّل إلى ندم لدى "شرابي" بعد أن نضج فكريا- حسبته وذلك بسببين:

أولاً: النفور المعروف عند "شرابي" ضد كل نظام هرمي يقوم على سلطة فوقية وكانت سعادة هنا يمثل نموذج السلطة فوقية.

ثانياً: اختلاف الرؤية بين "شرابي وسعادة" في بعض الآراء والاعتقادات، مثل اعتبار سعادة المجتمع قيمة نهائية والفرد مجرد وسيلة لتحقيق منفعة وأهداف المجتمع على عكس رؤية شرابي المغايرة تماماً لهذا الطرح الذي حاول سعادة ترجمته داخل منظومة الحزب وأهدافه.

هذا الرافض المتأخر "لأبوية سعادة السياسية" كان حسب شرابي نتاجاً "لصيرورة الفكر الناقد" هذا التحول محتوم، فهو نتيجة لعملية نضوج الفرد ونموه النفسي وتوصله إلى مستوى معيّن من الوعي، عند ذلك لابد من أن تجابه القيم السلطوية نقيضها في قيم العقل الناقد وينهض الفكر حرّاً رافضاً مجرد الإيمان أساساً للحقيقة التي يضم حياته حولها" (هشام شرابي، 2001، ص83)، فبالرغم من العلاقة العميقة بين الرجلين كان لابد في مرحلة معينة أن تتجاوز هذه المرحلة من التبعية العمياء إلى العلاقة الجدلية المتجاوزة لمجرد التسليم والانصياع وبالتالي زوال "الانصياع اللاشعوري للأب"، فشرابي إذن قدّم في البدء صورة إيجابية لزعيم سياسي ومفكر عربي تمثل في أنطوان سعادة ثم في مرحلة لاحقة رأى أنه لا يختلف عن أصحاب النفوذ والزعامة، فسلكه "أبوي بطركي" في العمق وكل من يدور في بوتقته مجنّد لتنفيذ قراراته، "فسعادة وإن مثّل في بعض أفكاره رجل السياسة العلماني، إلا أنه سيطرت عليه عقلية السياسي العربي الذي يعطي لنفسه حرية أخذ القرارات الفردية والتمتع بالنفوذ السياسي الذي منحه لنفسه" (شرقي ميمونة، 2016، ص192). وما يمكن ملاحظته أثناء تقفي أثر الفلسفة المدرحية لسعادة في فكر شرابي هو غموض تأييده له وتبني أفكاره: هل هي نابعة عن دراسة واقتناع أو لمجرد ميل عاطفي أراد من وراء تعويض الحنان الذي افتقده من والده البيولوجي ؟ فهذا لا نجد جواباً مقنعاً أو سبباً كافياً سوى افتراض دور التأثير الذي تركته الفلسفات المثالية في بناء ثقافته الأولى، والتي عززتها دراسته في الجامعة الأمريكية، وهذا يعني أن موقفه المؤيد لسعادة كان نتيجة طغيان شخصية سعادة عليه، وربما كان السبب أيضاً هو مجرد مسابقة أساتذته لنيل رضاهم وبالتالي تأمين النجاح والحصول على الدرجة الجامعية دون معارضة أحد من الاساتذة وأعضاء اللجان المقيمة لرسائل تخرجهم وأعمالهم الأكاديمية.

3- هايدغر وفكرة الزمان عند شرابي: في انتقال "شرابي" من دراسة الفلسفة إلى دراسة التاريخ (وبالذات عند بداية دراسته الجامعية في الوم.أ) كان يدرك إدراكاً ملماً بماهية التاريخ والزمان، وهذا الوعي بالزمان نجده دائماً الحضور ضمن جهوده وأعماله الفلسفية، حين كتب في الفصل الأول "من صور الماضي: بصحوة الوعي أتمسك"، فإن القارئ يكتشف حقيقة الوعي الذي يتمسك به، ألا وهو الوعي التاريخي الزماني، "إن هذا الكتاب عودة أخرى إلى استكشاف

الماضي والتعرف إلى تلك الخطوط والمعالم التي حددت حياته والتي مازالت تتبع من السنين التي عاشها فوق أرض وطنه" (أحمد عبد الحليم عطية وآخرون، 2002، ص514).

ليس الماضي مجرد ذكريات، بل إنه إعادة لقراءة التاريخ ، ذاتيا كان أم علما، خطوات الذات ومعالم الأحداث تتغير كلما أعيد النظر فيها،الأنا التي نسكنها ليست وحدة الذات التي تتصورها في مخيلتنا، إنها تدفق لحظات الزمن المعاش" (Hisham Charabi,1988,p53)، لذا تجدنا حين يتكاثر الزمن أو يتوقف نعود إلى أنفسنا، تلك هي لحظة الوعي التي حدثنا عنها "هايدغر" التي يستشهد به "شرابي"، والذي يمثل في وعيه ويحضر في كتاباته حضورا خاطفا فاعلا، "إلا أنّ لحظة الوعي هذه لا تنوم، إذ سرعان ما يبلغنا الزمن ثانية ونغطس في دوامته التي لا تتوقف" (هشام شرابي، 1988، ص11)، فمصطلح الزمن والوجود كثيرا ما يعبر عنهما شرابي بصورة حاملة ومبهمة في الكثير من الأحيان، وهذا راجع لاستعماله تعابير ومفاهيم الفلسفة "الهايدوغرية" المعروفة بالتعبير الفلسفي الغامض حتى وإن كانت فلسفة واقعية وجودية، فمفهوم الكتابة هنا لديه مثلا ل يختلف عن مفهوم "هايدغر" للفكر: من حيث أن الكتابة لدى شرابي هي حسيّة للأنية الفلقة كما هو الحال لإنيثاق الفكر لدى "هايدغر".

إن إحساس شرابي ألزمني بالزمن يحتاج إلى أن نتعامل معه في صيرورته أو زمانيته، فالإنسان بالنسبة إلى "شرابي" كما هو بالنسبة إلى "هايدغر" هو زمانية الزمان، كما يسكننا نسكنه، يرتبط بنا و يرتبط به، ويختلف عند المواطن المقيم عنه عند المغترب، كما يختلف باختلاف مراحل العمر، وهذا ما تؤكد عبارات دالة يكتبها "شرابي" الذي يقول: "كلما اقتربنا من المرحلة الأخيرة من حياتنا ازداد تذكرنا للماضي وتقلص المستقبل بازدياد تجاهلنا له، لا لعدم اهتمامنا به، بل لخوفنا من نفاذه، فإننا بتجاهل المستقبل نرغب في تثبيته على الشكل الذي أردناه طيلة حياتنا امتدادا لا نهاية له " (هشام شرابي، 1988، ص24-25)، فالامتداد والنهاية لدى شرابي لا تعني بالضرورة ذلك الحيز الزمكاني المرتبط بالوجود المادي المحسوس . وكذلك نجد بعض المفاهيم الهايدوغرية المتعلقة أساسا بفكرة الزمان في حالات الهدوء والسكينة الذاتية لدى "شرابي" كقوله في رواية "الرحلة الأخيرة" شعر بهدوء غريب يغمره، كل شيء أصبح ساكنا إلا وقع المطر فوق أرض الشرفة، توقف الزمن وحضر العالم في هذه اللحظة من الصفاء، دائما الخطر والفراق يجلبان الحضور، أما الأمن والاستقرار فيأتيان بالنوم والغياب" (هشام شرابي، 1988، ص139).

وبما أن "شرابي" مفكر عاش في الغربة نجده دائم الحلم بالوطن البعيد جغرافيا عنه، والعودة إلى الوطن حلم راوده إلى مرحلة متقدمة من حياته الفكرية، ولذا فالزمن نجده عنده له معنيان: زمن الغربة، وهو زمن مؤقت وعابر، وزمن الوطن الحي الدائم المتدفق، "إنه كالمسافر الذي يملأ الحنين قلبه منذ اللحظة التي يغيب فيها ساحل بلاده عن ناظريه ويعيش محكوما بالآني والعابر، حقايبه دائما معدة ينتظر ساعة العودة" (Hisham Charabi,1969,p156). والقول بالوطن لديه يحمل شعورا مليئا بالحنين والمرارة، كيف لا ووطنه فلسطين تركه مضطرا وهو في حالة التششت والخضوع للاحتلال والهيمنة الأجنبية .

والوطن أو المكان له دلالات متعددة عنده ترتبط بالعودة المكانية والفعلية إليه والتي لطالما حلم وعاش لحظة المتخيل في تحقيق هذه العودة لوطنه، ونجد دعوة صريحة من قبله في حق الحلم لجميع مغتربي الوطن العربي بالعودة، هذه العودة يرى بأنه لا بد من أن تسبق العودة العقلية والإرادية، وتتبعه العودة الفعلية، ونحن عقليا وإراديا ننصر ونعي حقيقة وضرورة العودة على الرغم من كل ما يحيط من ظواهر الانتكاسة والتبعية والتخلف والإحباط، إنها العودة بالخيال والوعي في الزمان، إلا أن حلقة هذا الظلام الزماني – الفعلي والمتخيل- لا تستند إلا عندما يقارب الفجر على الزوغ، فهناك كما يقول شرابي بواذر فجر جديد" النظام الأبوي محتّم عليه الانهيار، والمرأة العربية تكسر قيودها، والجيل الصاعد يدخل ساحة الصراع، آخر مراحل الانحطاط تحمل في أحشائها بذرة العصر الجديد"(هشام شرابي، 2001، ص12)، وهذا يكشف إشكالية فقدان المكان الصالح للوجود الفاعل في الوطن، أي مناهضة الإلغاء والتهميش وتوفير هذا المكان في ديار الهجرة وهذه الثنائية: الإلغاء والتهميش/النبوغ تمثل ظاهرة من ظواهر الواقع، وهذا القول يناسب إلى حد بعيد إسقاط تناوله في بعض من أعماله ظاهرة اغتراب المثقف العربي، ومن هنا نفهم كثرة تردد اسم "هايدغر" الذي تناوله بالبحث في دراسة مستقلة بينه وبين "لوكاش"(1887-1943) ورافقه كتاب هايدغر "الشعر، اللغة والفكر" في أصعب لحظات مرضه، وفي انتظاره نتيجة التحاليل.

4-سورين كايركيغارد: كان اسم كايركيغارد (1813-1855) يتردد كثيرا في لسان وأعمال وكتابات ومقالات "هشام شرابي"، والملاحظ أن اتصاله وتعرفه بفلسفة وأفكار هذا الفيلسوف الألماني كان بفضل أستاذه في مرحلة دراسته بالجامعة الأمريكية ببيروت "شارل مالك"، وهذا نجده بصورة جلية في قوله: "ومازلت كلما قرأت كايركيغارد أسمع صوت مالك يتحدث عنه (...)" هو الذي عرفنا به " (هشام شرابي، 1998، ص33). وهو يتذكر كايركيغارد في لحظات الزمن الشخصي العميق، مثل لحظات الحب الأول، حيث كان يقرأ حياة كايركيغارد وعلاقة الحب التي جمعتها بـ" بريجينا أولسن"، بما يظهر في أفاق حياته في لحظة المرض والخوف من الآتي الذي يصحبه فيفكر في كاركغارد بسبب الخوف الذي تحكم في حياته كلها، كان خوفا دينيا، كان ينبغي الخلاص بواسطة إيمان رفض عقله، وتعمق معرفته لفلسفة كاركغارد بتأثير دراسته على "جان فال" أعظم اختصاصي وجودية كايركيغارد"(أحمد عبد الحليم عطية وآخرون، 2002، ص516).

وما يمكن استنتاجه فإن وصول فكر الفيلسوف الدنمركي كايركيغارد كان بوساطة من أستاذه في الجامعة الأمريكية في بيروت شارل مالك، وهو ما ينطبق عليه بتسمية التأثير الفعال على نزعة "شرابي" الرومانطيقية التي غنتها دراسته لـ كايركيغارد، وتبعا لهذا يظل هذا الأخير تجربة فلسفية مبكرة نوعا ما وعميقة مقارنة بهيدغر، "فها هو وهو يكتب الجمر والرماد يعود إلى بحث مبكر قدمه إلى "جان فال حول الجدلية الكايركيغاردية، "الحقيقة والوجود": " إن الوجودية حاضرة دائما في وعي شرابي وها هو يقدمها مقابل براغماتية جيمس في بحثه إلى تشارلز موريس، الذي ساعده مع أستاذه آخرين على تجاوز وعيه اليقيني ومثاليته المطلقة وحقائقه المجردة وتحوله عن هذا النوع من الفلسفة الأكاديمية الباردة إلى فلسفة الحياة الاجتماعية

والإنسان التاريخي" (أحمد عبد الحليم عطية وآخرون، 2002، ص516) وهو ما تزامن في هذه الفترة وارتبط باعتناقه الفكر القومي الاجتماعي، ولعل من أبرز مظاهر هذا التحول نحو المفاهيم الكايرغاردية لدى "شرابي" هو تلك الحادثة أو "الصدمة" التي عرفها حين كان طالبا في جامعة "جورج تاون" حين كان مع أستاذه "شارل موريس" عند حديثهم عن الحقيقة وكيف نبهه هذا الأخير لنقطة بالغة الأهمية وهي "أن الحقيقة هي على حقيقتها مقولة فكرية بين المقولات الفكرية الأخرى، "ومنذ ذلك الحين بدأت أتخلص من عبودية الحقيقة الغيبية التي زرعتها في نفسي أثناء دراستي الجامعية في بيروت وأخذت أرى الأمور في ضوء جديد يختلف كل الاختلاف عما تعودت عليه حتى ذلك الحين" (هشام شرابي، ص20)، وحتى أنه قد سبق هذا حادثة شبيهة حين قدم للأستاذ "كراك" بحثا في موضوع "نظرية الجمال" وجاء في مقدمته الجملة الآتية "إن الحقيقة ماهيتها مطلقة، فليس في ذلك أدنى شك، وكانت ملاحظة "كراك" : هذا خطأ، الحقيقة ليست مطلقة أو كلية، فهناك وجهات نظر مختلفة في ماهيتها" (هشام شرابي، ص53)، ومنذ ذلك الحين بدأ يعيد النظر بالحقيقة "المطلقة"، دون أن يتخلى عن السعي وراءها، مما أدى كما يقول "إلى ابتعاده رويدا رويدا عن الجو اللاهوتي الذي كان مسيطرا على دائرة الفلسفة" (أحمد عبد الحليم عطية وآخرون، 2002، ص516). فاعتبار شرابي نفسه وجوديا ومن أتباع المدرسة الكايرغاردية كان يستلزم اعتبار نفسه مؤمنا بـ "الفلسفة الدينية المثالية" ي - وهذا نستشفه خاصة بعد تخرجه من الجامعة الأمريكية ببيروت عام 1947، لكنه سرعان ما تخلى عن هذه العقيدة الفكرية بعد وصوله للولايات المتحدة بعد ذلك.

5- كارل ماركس: في تحليلنا السابق حول تأثير شرابي بالفيلسوف الدنمركي كايرغارد لاحظنا أن "شرابي" وتحت هذا التأثير كان مركزا على أولوية التجربة الحية ورفض التجريدات الفكرية، التي أقامها هيغل أساسا لفلسفته، إلا أنه (شرابي) تحول عنه، ذلك لأن كايرغارد حسبته تناول الفرد والحياة الفردية إطارا نهائيا لتفكيره بينما عالج ماركس الفرد والوجود الفردي ضمن حياة المجتمع ككل، وعند قراءته لماركس في ضوء ثورة الستينات وجدته أقرب إليه من كايرغارد، ومع هذا نجد أن شرابي لم يؤمن بالماركسية كعقيدة شاملة تفسر التاريخ والوجود أو على الأقل كأيديولوجية حزبية، لقد اكتشف فيها أسلوبا جديدا في منهجية المعرفة، الأسلوب النقدي التحليلي. من المعروف أن الفكر الماركسي تبنى مذهباً فلسفياً شاملاً، فقد صنف المحللون فلسفته في ثلاث نظريات محورية، الأولى هي المادية الديالكتيكية، التي عبرت عن نظرة فلسفية شاملة عن الوجود والعالم، والثانية هي المادية التاريخية، التي أرست نظرية علمية في تطور المجتمعات عبر التاريخ، فكانت نظرية مزجت بين علم الاجتماع وفلسفة التاريخ، والثالثة نظرية الاقتصاد السياسي، التي شيدت بشكل متكامل في مؤلف ماركس الأخير "رأس المال" وجاءت بمزيج آخر من علم السياسة والاقتصاد، ومن هذه الشمولية التي نطتها النظريات الثلاث، نجد أنها شكلت أصولاً وأساساً في الكثير من النزعات الفلسفية المعاصرة، أو أن ملامحها كانت حاضرة في مشاريع فلسفية أخرى، وعلى هذا الأساس من التقسيم نحن بصدد بحث في فلسفة لدى شرابي ترسمت فيها ملامح وأصول ماركسية في نفس الوقت. لقد انشغل الاثنان في بناء نظرية تطور المجتمع، كان التاريخ باعتباره مفهوما ماركسيا جوهريا، هو المنطلق لدى شرابي لبناء نظرية

تطور المجتمع وأسس الطبقة في كتابه "النظام الأبوي وإشكالية تخلف المجتمع العربي" خصوصاً في بعض فصوله التي حلل فيها مظاهر هذا التخلف تحت نظرة ماركسية تتعلق بمفاهيم صراع الطبقات، والوعي النموذجي، والإقطاعية وثورات البرجوازية الصغيرة وغيرها.

ومع هذا فما يمكن ملاحظته هو أن "الماركسية لم تكن حصيلة الصراعات الاجتماعية الطبقة، ولا وليدة الحوار الداخلي للفكر، بل دخلت إلى الوطن العربي من الخارج، ولم تنشأ من التطور الذاتي للمجتمع العربي ومن حاجاته" (إلياس مرقص، 1966، ص30)، وما يمكن القول عن تجلي فكر ماركس لدى "شرابي" هو أنّ هذا الأخير جمع بين فرعي فكر التحول الثوري عند الماركسيين : الأيديولوجي الملّزم والنقدي الاجتماعي العام، بتحليل الواقع العربي، سعياً وراء أسباب تلك الاختلالات البنوية التي يعانها، بهدف تجاوزها من منطلق تقدّمي علمي، فيرى مثلاً في كتابه "المتقفون العرب والغرب" أن غالبية المثقفين العرب، سواء كانوا داخل بنية السلطة أو خارجها، مسلمين كانوا أو مسيحيين، أصبحوا بمنأى عن هموم المجتمع، وأنّ الذين ظلوا متمسكين بوعيهم ومعارفهم العلمية ومبادئهم الوطنية والقومية والثورية قليلون، ولم يكن يعتقد أن "الأنضال الثقافي وحده يحقق التغيير المنشود، بل لابد من الانخراط في العمل السياسي الثوري المنظم، الذي هو أرقى مشاركة للمثقف في تحقيق التغيير" (هشام شرابي، 1987، ص51) ولهذا نجد في مرحلة مهمة في حياته أنّه شخصيّة فاعلة داخل الحزب القومي السوري الذي أسسه أنطوان سعادة عام 1932. والواقع أن الماركسية في الأساس منهج علمي لدراسة وتحليل الظروف الموضوعية الملموسة لمجتمع محدد في لحظة معينة من تاريخه وبالتالي فإن نجاح ما يقدم من حلول يتوقف نهاية الأمر على قضيتين: الأولى مدى سيطرة الفكر المناضل على المنهج الماركسي، والثانية هي الجلية في فكر "شرابي" وهي حجم معرفته الواقعة بأمر المجتمع الذي يناضل بين صفوف أبنائه، وهو يقوم بنقد تجربته الشخصية، داخل أو خارج الوطن، التي "تميزت بالسرعة في محاولة اكتشاف الحلول شأنه شأن غيره من المثقفين والأكاديميين العرب، دون ادراك كامل لكل حقائق وتعقيدات المجتمعات العربية التي تعاملنا معها" (هشام شرابي، 1987، ص53). لقد حاول "شرابي" عبر النقد الاجتماعي (المقاربة الماركسية)، أن يؤسس لعملية الانتقال من مرحلة دمج الذات الهشة إلى مرحلة انعتاقها، والسبيل إلى ذلك هو الخروج من صورة التقوقع النفسي الذاتي إلى فتح أعيننا على قراءة حياتنا وإعادة بناء علاقتنا بالعالم من حولنا، فالرؤية والتحليل الذي يقدمه شرابي ويطرحه يروم أساساً إلى التغيير الاجتماعي للمجتمعات العربية، وحتى التغيير النفسي للفرد العربي عبر الدعوة الأخلاقية والتغيير في عالم الإنسان الداخلي ليندمج داخل الحضارة الإنسانية، ويكون عنصراً إيجابياً وخلاقاً داخلها.

والواقع أن ماركسية هشام شرابي لم تحد قدرته على التمسك بمنهج نقدي مستقل في تحليله لقضايا التنمية السياسية والعلاقات الاجتماعية، وهو على غرار الكثير من المفكرين العرب المحسوبين على التيار الماركسي قدم مقاربات مهمة في تحليل البنى الاجتماعية العصبوية والأهلية، وهي مقاربات كانت تحاول دوماً أن تكشف عن هذه البنى الاجتماعية وصراعاتها باعتبارها جزءاً أو عاملاً من عوامل الصراع الطائفي، بل هي تصل في أقصى حدودها إلى المماهة بين الصراع الطبقي والصراع الطائفي أو الصراع القبلي، وتتميز هذه التحليلات بتعدد

زوايا النظر إلى بعض المسائل، انطلاقاً من الصراع الاجتماعي وطبيعة القوى الطبقية والسياسية المسيطرة" (عبد الإله بلقزيز، 2013، ص323)، ف"شرابي" يرجع تحول الفلسفي إلى المنهج الماركسي من خلال ما يورده هو بنفسه بتغيير منهجيته العلمية أثناء دراسته للمجستير في الولايات المتحدة الأمريكية، حيث تحلو أو انتقل من النظرة المثالية المجردة للحقيقة المطلقة (نعيمه وكايركيغارد) إلى النظرية التحليلية النقدية للوقائع التاريخية النسبية المرتبطة في الوقت نفسه بحقبة انتمائه السياسي القومي الاجتماعي واعتقاده في حقيقة الأمة، مما يحيلنا لنؤكد على اللحظة الثانية أو الجوهرية في مسار فكر شرابي وهي لحظة الفكر القومي الاجتماعي الذي شغل به وشكل تفكيره في لحظة الانتقال من بيروت إلى شيكاغو، وهو ليس انتقالاً مكانياً فقط، بل انتقال فكري فلسفي من الفردية إلى الاجتماعية" (أحمد عبد الحليم عطية وآخرون، 2002، ص517)، هذا الفكر القومي الاجتماعي في نظره بما هو مذهب نهضة وثورة بناءة، "هو مذهب فلسفي من حيث هو فلسفة اجتماعية تتناول قضايا المجتمع والفرد في المجتمع، القضايا التي بدورها تثير من قضايا الفلسفة أعماقها وأبعادها أثراً" (هشام شرابي، 1998، ص24). لذا فهو يؤكد في العديد من كتاباته أن فلسفة الحركة القومية الاجتماعية هي فلسفة نهضة، هاته النهضة هي في جوهرها تحمل قيم حياتية التي تستمد من روح الأمة، وبالتالي فإن النظرة القومية الاجتماعية تحمل روحاً نهضوية بالأساس حسب، ومن هذا المنطلق نفهم كيف أن "شرابي" من خلال هذه الفكرة أصبح أكثر واقعية، وبدأ بالتخلي عن الأفكار الصوفية التي أصبح يعترضها من قبيل أحلام المراهقة"، ومن هذه الأفكار المرتبطة بهذه النقطة أن "الفلسفة الحقّة عنده هي التي تتبلور في الوجود، وترفض الالتجاء إلى التجرد العقلي، وأن الحياة هي مسرح الفلسفة، والفلسفة هدفها الحياة والحياة والفلسفة يلتقيان في كيان يشكل وجود إنساني واعي" (أحمد عبد الحليم عطية وآخرون، 2002، ص212).

إن التحليل الماركسي يسعى دائماً إلى التحرر من تسلسل وسطحيات الواقع التاريخي الفعل، واضعاً عنايته بالعلاقات الأصلية السائدة بين الإنسان والطبيعة من جهة والسياقات الاجتماعية العامة التي تكتنف هذا الواقع الفعلي للتاريخ من جهة أخرى، "وبهذا النحو تمكن ماركس من الإمساك بصيرورة التاريخ الحقيقية، عن طريق إعادة إنتاج الواقع المادي المجرأ على شكل أفكار عامة، بهذا المستوى من التاريخ المعاد إنتاجه في الفكر الذي يتوسط موقعه ما بين الواقع والفكر، تكون النظرية ممكنة وتستمد أصالتها من الواقع والفكر معا" (كريم موسى حسين، 2012، ص296)، وهو هذا المستوى من التاريخ الذي يبحث عنه "شرابي" أيضاً ليشيد نظريته في تطور الأنظمة الأبوية المسيطرة على المستوى السياسي والتاريخي، فإذا أراد "شرابي" أن يضع تاريخ النظام الأبوي هو الحكم الوحيد الذي من خلاله نستطيع أن ننشأ صورة جديدة تفصح عن مسيرة المجتمع العربي وتطوره، فهو لا يشير إلى ذلك التاريخ التراكمي المتداول في المراجع الأكاديمية التعليمية، الذي هو عبارة عن سرد لأحداث فردية عبر تسلسلها الزمني والتي لا تجدي نفعاً في بناء فهم صحيح لتطور مفهوم النظام الأبوي وصراع الطبقات ونتاجها داخل كيانات المجتمع العربي، أي أن "شرابي" يفعل كما فعل ماركس قبله: يضيف طابعاً تجريدياً للتاريخ التراكمي الفعلي لتاريخ مفهوم النظام الأبوي بعد أن يعيد إنشائه داخل الفكر الاجتماعي والنفسى،

واضعا هذه النظرية في سياقها العام النفسي والاجتماعي والسياسي وكافة العوامل والمؤثرات الحضارية الأخرى المرافقة لأحداث تاريخ المجتمعات العربية الفعلية والتي حدثت ضمن قطاع تاريخي محدد، ثم يعيد إنتاجها ثانية على شكل طرح جديد بمستوى آخر من الرقي النظري، تستطيع هذه النظرية أن تتلمس فيه المادة الخصبة لإتمام غايتها وهي تغيير هدم هذا النظام من أساساته تدريجيا.

يبدو أنه من خلال إعادة قراءة فكر شرابي وماركس، نلاحظ أن منهجهما في البحث واحد ومتشابه للوصول إلى نظرية نقدية واضحة، ولا يشبه المنهج العلمي الاستقرائي التقليدي، الذي ينطلق من جمع المعطيات والشواهد والملاحظات بصورة موضوعية ومحايدة، ومن ثم تبويبها وتصنيفها وجدولتها للوصول إلى تعميم استقرائي على شكل نظرية أو قانون، فالمعطيات والشواهد المتمثلة بالوقائع التاريخية الفعلية في منهج ماركس وشرابي ليست وقائع جامدة ومرتبطة في تسلسلها الزمني، بل هي وقائع تخضع للتعديل والتصويب الكمي والكيفي وتبث فيها الحياة من جديد بعد وصفها في سياقها المادي والاجتماعي وإضفاء كل الملامح الإنسانية لها، عندئذ تكون جاهزة لاستخراج النظرية منها.

وحيث كان شرابي منشغلا بإيجاد نظرية اجتماعية ومنهج لفهم وتفسير هذا الواقع الاجتماعي باعتبار أنه لا يمكننا بأي حال من الأحوال فهم معنى الأحداث والعلاقات الاجتماعية دون نظرية علمية متماسكة، فكانت هذه المقاربة الماركسية التي كانت ضمن منهج شرابي نتاجا لهذا (Hisham Charabi, 1962, p35)، فوجد ما يبحث عنه لدى فلسفة ماركس، " فكان سؤاله كيف يمكن لمجتمع تقليدي سابق للنظام الرأسمالي أن ينتقل من حالة الأبوية إلى حالة الحداثة، وأن يقيم نظاما عقلانيا، ويحقق العدالة الاجتماعية والديمقراطية وحرية وحقوق الإنسان في المجتمع المدني، وما هي العلاقة في المجتمع الأبوي والأبوي المستحدث بين القاعدة الاجتماعية الاقتصادية والنظام السياسي الأيديولوجي الممثل بالقيم والعلاقات الأبوية المستحدثة في مختلف الأنظمة العربية وكيف نفسر تغييرهما" (أحمد عبد الحليم عطية، 2001، ص522)، هذه التساؤلات وأخرى لم يجد شرابي بد من الإجابة عنها إلا عن طريق هذه المقاربة الفكرية التي أسقط فيها بعض من جوانب نظريات الجدل الماركسي على ظواهر المجتمع العربي، ومن هنا وصل إلى نتيجة اكتشاف مقدرة الثقافة المسيطرة في إخضاع عقلية الفرد العربي لقيمتها وتضليله على أعمق المستويات.

على أن هشام شرابي يعترف أنه وجد صعوبة كبيرة في تطبيق النقد الماركسي على واقع المجتمع العربي، ويرجع هذه الصعوبة إلى أوروبية فكر ماركس، فالماركسية في نظره تركز على بنى النظام الرأسمالي، كما نشأت في القرن التاسع عشر في أوروبا، وهي بنى لا نظير لها في مجتمعا العربي الذي ما زال يعيش في مرحلة ما قبل الرأسمالية (محمد محمد مدين، 2002، ص158). وحين كان من المعروف أن البناء الفكري والاجتماعي في فكر شرابي هو في الأساس بناء فلسفي في أصوله ومقوماته وفي شكله ومحتواه، وأن جميع نظرياته الاجتماعية (النظام الأبوي) والحداثية (ضرورة النقد الحضاري) كانت ولا تزال تصطبغ بطابع فلسفي أو هي فلسفات اجتماعية، ومن هنا نجد أن النظرية النقدية عنده ترتبط من جهة بالفلسفة الألمانية المثالية

التي تمثلت بـ"كانط" وبالفلسفة المثالية- الموضوعية التي وقف على رأسها "هيجل" وصولاً إلى فلسفة التاريخ والديالكتيكية عند ماركس.

خاتمة:

تتنوع وتتداخل منابع وخطوط المناهج وتتقاطع الأفكار في الخطاب النقدي في فكر هشام شرابي المتميز والمختلف " يتداخل فيه الفكر والممارسة، الفلسفة والسياسة والتاريخ، وتتعدد فيه المناهج: الجدلية والتحليلية والنقدية، وبالتالي هو مفكر أخذ على عاتقه إتباع الطرق الوعرة على خلاف المفكرين العرب الذين أخذوا على عاتقهم مناهج وطرقاً واحدة دون التنوع فيها." إنه المثقف المغاير، والمفكر المخالف والكاتب الفاعل، مثالي مادي، وجودي ماركسي حدائي، إنه مثقف يتجاوز الحدود ويعلو فوق التصنيفات المعروفة، أكاديمي يتجاوز الجدران الأكاديمية الأمانة، مناضل سياسي لا تقتعه الصيغ الأيديولوجية الجاهزة، وفي تشابك خيوط نسيج فلسفته نجد تداخل المثالية المتعالية في مرحلة مبكرة مع الوجودية المؤمنة، وارتبطت فيها الإنسانية المتمردة مع الجدلية الاجتماعية وبالتالي نجده يربط الفكر بالواقع، الفلسفة بالتاريخ، الذات بالموضوع، الأنا بالنحن، الوجودية بالماركسية. وما يلاحظ هنا عن المنهج الذي اتبعه في نقده الحضاري للواقع العربي، من خلال ترسانة المفاهيم علم النفس الاجتماعي وآليات الإيديولوجية الماركسية أنه اعتمد على الوصف النظري الوفير للظواهر على حساب التحليل المنهجي، أي بمعنى آخر ما يسميه علي زيعور بـ" الانتقال من السوسيولوجيا إلى الفلسفة نظراً ومنهجاً"، فوقع "شرابي" في التأميلية الفكرية البحتة في دراسته النقدية للمجتمع العربي على الرغم من أنه لطالما انتقد هذه المهمة الفكرية التنظيرية البحتة لنظرائه من المفكرين والمثقفين العرب داخل ما يعرف في الأوساط الفكرية العربية بـ"أزمة النقاد العرب الجدد".

وبالعودة إلى نتائج كتاباته وفكره على مدى حياته الأكاديمية نجده يضيف إلى دراسته للفلسفة المثالية والوجودية يضيف الفكر القومي الاجتماعي الذي يؤمن بالحياة والمجتمع وينطلق من اليقظة والوعي والنهضة، كما أنه يمزج بين الفلسفة الإنسانية التي تخصص فيها في مرحلة الماجستير في الولايات المتحدة وبين دراسته القيم ودراسة التاريخ الحضاري وفلسفة التاريخ، وجمع في تحليلاته بين المنهج الجدلي الماركسي الاجتماعي التاريخي الذي وظفه لدراسة قضايا ومشكلات المجتمع والإنسان العربي. وباعتبار أن "شرابي" كاتب ومفكر وناقد "فإن من حق كل كاتب ومفكر أن يثير الأسئلة الخالصة ويبدى القلق المندلج من نفسه، ثم يجتهد في الإجابة عنها بطريقة الخالصة هو أيضاً، وحتى إذا تساءل ولم يجب وقلق ولم ينته إلى اطمئنان، فإن تلك المسائل تظل في حد ذاتها أضرباً من الأجوبة" وبالتالي فإنه كمفكر وناقد وفيلسوف يستشرف كيانه داخل الفضاء النقدي، وتحديد الأطر العامة الخاصة لكيانه الفكري يرجع أساساً إلى طبيعة موقفه ومدى استجابته أطروحاته إلى ذلك الموقف المبني على ركائز ثابتة واضحة ونقصد بها وجود نظرية فكرية وفلسفية تستند إلى أسس علمية ومنهجية مرتكزة على الدلائل والبراهين وهذا كله لا بد من توفره لكي يكون المفكر قادراً على إعطاء حكماً صحيحاً.

قائمة المراجع:

- 1- أحمد عبد الكريم أحمد (2015)، فلسفة النقد من الإجراء إلى النظرية، ط1، عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع. إربد- الأردن.

- 2- بلقريز عبد الإله (2013)، الثقافة العربية في القرن العشرين حصيلة أولية، ط2. مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان.
- 3- بهادي منير (2004)، الالتزام السياسي، ضمن كتاب: النقد الحضاري بين الاختلاف والحدثة، أعمال الندوة الفكرية حول شرابي، دار الغرب للنشر والتوزيع، وهران، الجزائر.
- 4- سعادة أنطوان (1982)، الآثار الكاملة، ج1، ط2، منشورات عمدة الثقافة ببيروت، لبنان.
- 5- شرابي هشام (1987)، المثقفون العرب والغرب. ط2، دار النهار للنشر، بيروت، لبنان.
- 6- شرابي هشام (1988)، الرحلة الأخيرة. ط1، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب.
- 7- شرابي هشام (1998)، صور الماضي: سيرة ذاتية. ط3، دار نلسن للطباعة والنشر، السويد.
- 8- شرابي هشام (2001)، النقد الحضاري للمجتمع العربي في نهاية القرن العشرين، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان.
- 9- شرابي هشام (1978)، جمر ورماد: ذكريات مثقف عربي، دار الطليعة، بيروت، لبنان.
- 10- شرقي ميمونة (2016). النقد الحضاري للمجتمع العربي عند هشام شرابي، مذكرة نيل درجة الماجستير فلسفة، جامعة وهران، الجزائر.
- 11- طاوواو الشريف (2001)، المنهج النقدي عند الغزالي، مذكرة مقدمة لنيل درجة الماجستير في الفلسفة، جامعة قسنطينة، الجزائر.
- 12- عطية أحمد عبد الحليم وآخرون (2002)، النقد الحضاري والإنسان العربي، قراءة في فكر هشام شرابي، ط1، ندوة الفلسفة العربية في مائة عام، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان.
- 13- عطية أحمد عبد الحليم (2006). النقد الحضاري والإنسان العربي، قراءة في فكر شرابي، الفلسفة في الوطن العربي في مائة عام، أعمال الندوة الفلسفية الثانية عشر التي نظمتها الجمعية الفلسفية المصرية، جامعة القاهرة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان.
- 14- كريم موسى حسين (2012)، "الملاحم الماركسية في فلسفة توماس كون". مجلة حديقة بابل، ع 23، بغداد، العراق.
- 15- مدين محمد محمد (2002)، "مشكلة القيم في فلسفة هارتمان ولويس"، مجلة أوراق فلسفية، ع 07، القاهرة، مصر.
- 16- مرقص إلياس (1966)، تاريخ الأحزاب الشيوعية في الوطن العربي. ط1، دار الطليعة، بيروت، لبنان.
- 17- وقيد محمد (2003)، النقد الحضاري والنقد الذاتي، تأليف جماعي، نقد المجتمع الأبوي، قراءة في أعمال هشام شرابي. ط1، الاتحاد العربي للجمعيات الفلسفية، القاهرة، مصر.
- 18- ولد أباه السيد (2010)، أعلام الفكر العربي، مدخل إلى خارطة الفكر العربي الراهنة، ط1، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت.
- 19- يورغن هابرماس (1999)، القول الفلسفي للحدثة، ترجمة: علي احمد السيد، الإسكندرية: دار الإسكندرية للنشر، الإسكندرية، مصر.
20. SHARABI Hisham (1988), Neopatriarchy: a theory of Distorted change in arab society, Chicago, ED Peterson.
21. SHARABI Hisham (1970), Arabe intellectuels and the balastimore, Stockholm, ED Nelson.
22. SHARABI Hisham (1962), Governments and polities' of the east the 20 th century, New York, ED Yellowstone.

23.SHARABI Hisham(1965),Nationalism and Révolution in the arab world,Washington,ED centre Polptical of Midle East .

24.SHARABI Hisham(1969), Palestine and Israel : the lethal Dilemma,Chicago,ED Peterson.