البنية البطركية (*)

قراءة أحمد موصللي

تتصدر الكتاب مقدمتان، واحدة بالعربية للنص المترجم وأخرى بالانكليزية للنص الأصلي، ويتألف الكتاب من عشرة فصول.

يعزو المؤلف في المقدمة انتكاسات المجتمع العربي إلى فرض أشكال السلطنة الحديثة واستمرار التركيب البطركي وتوكيد الشخصية البطركية. في البدء يفترض الكاتب أن السلطة، سواء كانت مادية أو روحية أو نفسية، تستمد شرعيتها من قدرتها على تأمين واستمرار القيم والعلاقات البطركية. أما النظام البطركي فيرتكز على المرأة التي تمثل في الوقت نفسه نقطة ضعفه ووسيلة استمراره. وعندما تصبح المرأة قادرة على الرفض والمقاومة تتزعزع أسس ذلك النظام وتتخلخل شرعيته. فشرط تحرير المجتمع، إذن، تحرير المرأة الذي له أولوية على غيره لأن هذا يقلب تكوين الرجل البطركي. وبما أن العلاقة بين الرجل والمرأة تتمحور حول الجنس فيجب تحويلها إلى علاقة جديدة قائمة على العقلانية والمصلحة الاجتماعية. فلا تحرير حقيقياً إلّا بتحريرها أثناء الصراع لتحرير المجتمع. فالدكتور شرابي يريد تحرير المرأة قبل التوصل إلى تحرير المجتمع ضارباً عرض الحائط بالظروف الموضوعية ونافياً حقائق تاريخية ونظرية.

(*) قراءة نقدية لكتاب الدكتور هشام شرابي: البنية البطركية: بحث في المجتمع العربي المعاصر (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٧).

فالغرب، مثلاً، نظَّر لتحرير المرأة لعدة قرون قبل تحريرها الفعلي من السلطة البطركية وبعد تحريره من فلسفات وفكر العصر الوسيط ومؤسساته الدينية والسياسية والتقليدية. وما تزال المرأة إلى اليوم غير محررة بصورة كاملة لكنها تقدمت شوطاً كبيراً، فدخلت ميدان العمل ونافست الرجل وخاصة بعد الحرب العالمية الثانية حيث أدى النقص في القوى العاملة، بسبب الحروب، إلى دخولها سوق العمل وبالتالي حصولها على قدرة شرائية وبالتالي شخصية معنوية وحقوق متساوية قانونياً. وتعاطت السلطة الرأسمالية في الغرب مع المرأة من حيث هي منتجة ومستهلكة مما أدى إلى تغيرات في الاقتصاد وبالتالي في المجتمع.

ويحدد المؤلف غاية الكتاب في نقد النظام البطركي الذي أضاع ثلاثة أهداف تاريخية (الوحدة، والتنمية الاقتصادية القومية، وبناء مجتمع ديمقراطي حر وعادل) من أجل مجابهته وكشف حقيقته وتجاوزه بالفكر والممارسة.

في مقدمة النص الانكليزي المترجم يضيف إلى هذا هدفاً آخر هو إيجاد إطار تحليلي وفهم نظري ونهج يتيح تحليل مختلف الوقائع والظواهر والمعطيات من منطق اجتماعي شامل. وتستند قراءة هشام شرابي إلى مفهومات ونماذج غير معنية مباشرة أو بصورة غير مباشرة بالفكر العربي أو الإسلامي بل مشتقة من نظريات وتجارب تاريخية لا تمتّ إلى واقع أمتنا بصلة. ويفترض المؤلف ضرورة تجاوز النظام البطركي المهيمن وتقديم أسس مستقلة (؟) لنقده لأن الخطاب البطركي الحديث، سواءاً كان علمانياً أو دينياً مرتبط بالضرورة بالنمط البطركي المهيمن.

إلّا أن المؤلف يتبع منهجية انتقائية وغير علمية ويحاول توظيف المفاهيم الشائعة مثل مفهومي المجتمع والتاريخ (كما عبر عنهما ماركس وهيغل وغيرهما)، محاولاً إبراز عامل الثقافة والبنى الفوقية بالرغم من أن العالم الإسلامي (ومعه العالم الثالث) يعاني أساساً من المشاكل الاقتصادية عينها: سوء الإنتاج والتوزيع والبطالة وبؤس نقل التكنولوجيا.

يركّب المؤلف في الفصل الأول مفهوم المجتمع البطركي الحديث على

الحداثة والنظام البطركي. وهذه المقولة هي مقولة تحليلية ونموذج مجرد ومبدأ تفسيري ونظرية مكتملة، وتشير إلى البنى الاجتماعية الكلية كالدولة، والجزئية كالعائلة.

فالنظام البطركي يشير إلى المجتمع التقليدي، بينما تشير الحداثة إلى التطور في أوروبا الغربية. وعليه، فالمجتمع البطركي الحديث هو «نتاج هيمنة أوروبا الحديثة». ولأن البنى البطركية للمجتمع العربي لم يتم تجاوزها، فقد اكتسبت أشكالاً مشوهة ملقحة بالحداثة، لأن النهضة العربية فشلت في تحطيم أشكال النظام البطركي وعلاقاته الضمنية. ولهذا، فالمجتمع البطركي الحديث ليس محلياً ولا حديثاً ولا تقليدياً. فهذا المجتمع يقوم على نظام بطركي تقليدي وعلى تبعية: فهو مجتمع كلي وكيان تاريخي تبلور بتأثير قوى داخلية وخارجية وبسبب تعذر نشوء طبقة بورجوازية تامة النمو وطبقة عاملة حقيقية، كل هذا أدى إلى نشوء طبقة هجينة في أواسط القرن العشرين مهيمنة على المجتمع البطركي الحديث. وتتطابق فترة نشوء هذا المجتمع مع تأثير الغرب في حياة العرب. لكن، في الواقع، الذي يغفل عنه المؤلف، أن العلاقة بين الاثنين ليست مجرد تطابق بل إن أحدهما، الاستعمار والامبريالية، أدى إلى ولادة المجتمع البطركي إما بسبب الحكم المباشر أو إنشاء نخب منقطعة عن ماضيها وغير قادرة على التحكم بحاضرها ومستقبلها.

ويعترف الكاتب بأن المرحلة العثمانية منذ أواسط القرن التاسع عشر تشكل خطاً فاصلاً بين تاريخين، عصر الانحطاط وعصر النهضة، إلّا أنه يفترض أن النهضة لم تشكل انقطاعاً ثقافياً عاماً عن الماضي والبنى الموروثة في ميدان الفكر والتنظيم الاجتماعي. ولهذا افتقر المجتمع البطركي الحديث إلى القوة الداخلية والوعي الذاتي وهو ما تتسم به البنى الاجتماعية الحديثة. ومن سمات هذا المجتمع الذي تركبت علاقاته على أساس هرمي في أدواته ـ الطاعة والقمع. وللدلالة على هذا تستخدم الدولة البطركية جهازها الأمني لإخضاع شعبها. لكن المؤلف لا يعطي هذه الملاحظة أهمية، رغم أنها تشير إلى أن المجتمع العربي حاول مقاومة السلطة البطركية الهرمية، فهذا النوع من السلطوية وأنماطها

السياسية هي المشكلة الحقيقية وليس ثقافة الأمة أو ماضيها بالضرورة، فكلما حاول المواطن الابتعاد عن السلطة تقرب إلى العائلة والعشيرة والطائفة، باعتراف الكاتب. لكن العودة إلى العائلة أو العشيرة أو الفئة الدينية أو الاثنية كانت نتيجة طبيعية لسوء استعمال السلطة البطركية، سواء كانت تقليدية أم حديثة.

إن وصف الكاتب لازدواجية المجتمع البطركي وانفصامه والتي ظهرت في البرجوازية الصغيرة تؤدي إلى تناقض القيم والنزعات، وإلى تعايش تراكيب متناقضة ووعي غامض ومتقارب ينقص من المشاعر العارمة لدى الشعوب العربية التي كانت تواقة للاتحاد والوحدة وتحاوُر المراجع الصغيرة.

ويشير الكاتب إلى أن زعماء وضباطاً من هذه الطبقة البورجوازية الصغيرة قاموا بالاستيلاء على الحكم في عدة بلدان رئيسية لكن هذه الطبقة، البورجوازية الصغيرة، «لم تشكل طبقة اجتماعية بالمعنى الدقيق»؛ فكانت عاجزة عن التنمية الاقتصادية الرأسمالية وهي مهمة البورجوازية الكلاسيكية، والتحول الثوري وهي مهمة البروليتاريا الكلاسيكية. فالتبعية والامبريالية منعتا تبلور هاتين الطبقتين، مما أدى إلى هيمنة البورجوازية الصغيرة وتوقف الثورة وتفكك العالم العربي إلى أنظمة متصارعة. هذا الفشل أوجد اتجاهاً ايديولوجياً لجماهير البورجوازية الصغيرة وهو الاتجاه الأصولي الإسلامي.

لم يعان العرب فقط من النخب الحاكمة بل أدخلوا أيضاً في أزمات عديدة تتعلق بالهوية والتاريخ والغرب. فاليقظة العربية في فكر المؤلف هي أساساً صراع ثقافي واجتماعي بين العلمانية والإسلام. فالعلمانية اتخذت الغرب نموذجاً والحركة الإسلامية ارتكزت إلى عناصر الإسلام الإصلاحية وقدم الاثنان «نظامي الحقيقة الأساسيين» غير أنهما فشلا في تقديم مقال نقدي أو تحليلي لأن التيار الإسلامي رأى الغرب من زاوية ايديولوجية، ولأن التيار العلماني بُني أيضاً على موقف ايديولوجي وشكل بديلاً رمزياً عن الغرب، مما أدى إلى دخولهما في صراع داخلي مرير. وعلى الرغم من أن الأصولية الإسلامية أصبحت حركة جماهيرية فهي عاجزة، برأي الكاتب، عن تقديم أي علاج دائم للاختلالات

البنيوية ولا تستطيع إلّا معالجة الظواهر. كما أن الحركة النقدية العلمانية بقيت مقطوعة الصلة بالجماهير وغير قادرة على التأثير بالأنظمة السياسية إلّا بشكل محدود جداً. إلّا أن الأنظمة السياسية، والتي تمثل نفياً للتراث الصحيح والحداثة الصحيحة، معرضة للسقوط تحت تأثير الأصولية والحركة النقدية.

في الفصل الثاني، يحدد المؤلف النظام البطركي على أنه مفهوم يستخدم لتعريف نوع معين من التفكير ونمط متميز في التنظيم الاقتصادي والاجتماعي وبنية اجتماعية سابقة على الرأسمالية وُجدت تاريخياً بأشكال مختلفة في أوروبا وآسيا. أما العناصر التي تصبغه بصبغة عربية فهي «الصحراء» وسيطرة سكان المدن والبدو على التجارة والسلطة السياسية وخضوع الفلاحين لهما. فالمجتمع البطركي العربي حسب تعريف الكاتب هو كيان سيكولوجي ونفسي قائم على منظومة من القيم وأنماط من السلوك تترابط بنظام اقتصادي معين وثقافة معينة. ويتوصل المؤلف إلى هذا التعريف لأنه يجعل تعريفه للحداثة على أنها نظام معرفي قائم على الفكر والعقل يتوصل إلى الحقائق بطرق علمية نقدية، لغتها تحليلية ونظامها السياسي ديمقراطي أو اشتراكي وتركيبتها الاجتماعية طبقية. وهذا معاكس لتعريفه للنظام البطركي (نظام معرفي قائم على الدين أو الأسطورة ويتوصل إلى الحقيقة بطرق دينية وتعليمية ولغته بيانية ونظامه قائم على السلطنة أو البيروقراطية وتركيبته الاجتماعية عائلية وقبلية وطائفية). ولا يطلعنا المؤلف على كيفية تطور المجتمعات الاسلامية الأولى، تحت الحكم الراشدي أو العباسي أو غيرهما، وكيفية توصلها إلى تحقيق إنجازات متقدمة على مستوى الفكر والعلم والتطور الاقتصادي والمادي وكيفية تقدير هذه الأمور من منظار الحداثة الغربية التي يقدمها الكاتب كمعيار عالمي لقياس الحداثة. فالفكر الأسطوري أو الايماني والحقيقة الدينية واللغة البيانية لم تمنع المسلمين والعرب من التقدم بل، إنها في بعض جوانبها، كانت الدافع للتقدم العام. لكن المؤلف نفى كل هذا بجعله الحداثة جدلية على مستوى الفكر وثورية على مستوى الممارسة حسب إطار التجربة الأوروبية منذ القرن الخامس العشر وحتى الآن، والتي تمثلت في كيان متكامل ذي بنية كلية حديثة وسياقاً شاملاً للتحديث

الاقتصادي والتكنولوجي ووعياً نوعياً بالتمايز عما هو غير أوروبي. وبهذا، تصبح كلمة أوروبا أو الغرب مرادفة لكل ما حديث وما هو غير ذلك فهو غير حديث، وتصبح عملية التحديث جدلية التغير والتحول على النمط الغربي. وبهذا تصبح أوروبا في فكر المؤلف ليس مركز الهيمنة السياسية فحسب، بل وأيضاً مركز الهيمنة الفكرية. ولا شيء من هذا في فكر المؤلف نفسه حيث إنه يستخدم النماذج والتاريخ الغربي لدراسة النماذج والتاريخ العربي والإسلامي. وفي الحقيقة لا يمكن فهم النماذج القائمة في العالم العربي اليوم إلّا من خلال الهيمنة الغربية والحداثة. والدليل على هذا أن شرابي في معرض عرضه لكلمة (محدّث: «modernize») يجعل ظاهرة الاحتكاك بالحداثة الأوروبية خلال العصر الامبريالي محك معيار التحديث. فكون المجتمع حديثاً يعني أن هناك عاملاً خارجياً يفعل في سياق التطور الداخلي فيحدث فيه نوع من التحول وتتطور أنواع من التحديث المشوه والناقص.

مع كل هذا يرى المؤلف أن المجتمعات البطركية تتصف ببنى داخلية متماثلة (انعدام الأصالة بنزعاته التقليدية ونزعاته الحداثية على السواء). فليس هناك إنسان أصولي بالمعنى الحقيقي بل يتواجد نموذج الفرد «المحدّث» مما يؤدي إلى إيجاد فئة المثقفين المحدثين المتخالفة مع النظام البطركي الحديث. ويصف المؤلف وعي هذه الفئة بالمحاكاة والامتثال اعتماداً على نموذج خارجي، فالقومية العربية إذن لا يمكن فهمها إلّا بربطها بالمفهوم والتجربة الأوروبية. فالحداثة البطركية هي «وعي منمذج منعكس عن الخارج تعوزه الاستقلالية وروح النقد».

أما النظام البطركي الحديث فقد مرّ بمراحل تاريخية يحددها المؤلف فيما يلي: ١) النظام البطركي القديم المتمثل بالعهد الجاهلي وعهد الرسول والخلفاء الراشدين، ٢) النظام البطركي التقليدي المتمثل بالخلافة الأموية والعباسية والسلطنات الصغيرة والسلطنة العثمانية، ٣) النظام البطركي المعاصر المتمثل بالدول العربية المعاصرة.

أما خصائص النظام البطركي فهي مقاومة المجتمع القبلي العشائري لتغير

بنيته منذ العصر الجاهلي حتى نهاية القرن التاسع عشر وظهور نظام ايديولوجي تشريعي في القرن السابع استخدم القرابة لتدعيم العلاقات البطركية الاجتماعية والاقتصادية. ولكن هل يعقل أن يكون تركيب المجتمع والدولة والاقتصاد في عصر الرسول والخلفاء الراشدين مُماثلاً لتركيبات المجتمعات الجاهلية؟ فالإسلام لم يلغ العلائق بين الأفراد وعائلتهم وقبائلهم، لكنه وضع الأولويات لفكر أو ايديولوجيا عالمية تتخطى هذا المجتمع البطركي بل تركّبت الأمة، لا من قبائل وحَضَر فحسب، بل من عناصر وأجناس وشعوب مختلفة. وهذا بالطبع منافٍ لتركيبة العصر الجاهلي. لكن الدكتور شرابي يرى أن هذا الكيان البطركي القديم (الجاهلي والاسلامي) يقسم العالم إلى «العشيرة والعشيرة المعادية» وإلى «الاسلام والكفر» أي أن «روابط الدم تسيطر على أي نوع آخر من العلاقات الاجتماعية». لكنّ المؤلف لا يخبرنا عن كيفية انشقاق الخوارج أو المعتزلة أو حتّى الشيعة؟ هل كان سبب ذلك روابط الدم فقط؟ ألم يؤاخ الرسول بين المهاجرين والأنصار ويرفعهم إلى درجة أعلى من الوعي الذاتي. وإذا كان من الصحيح أن الواجبات والالتزامات محددة بدقة وبوضوح داخل التنظيم القبلي وغير محددة وغير واضحة في خارجه، فإن هذا لا ينطبق على الأمة الإسلامية الذي حدد فقهها الحقوق والواجبات في الداخل والخارج. إن اختزال الإسلام إلى صورة مطابقة للجاهلية ووصف الأمة بقبيلة كبرى هو إخضاع الرؤية العالمية للإسلام عن نفسه وعن الكون إلى رؤية قبلية غير صحيحة. فقد حاول الإسلام قطع دابر الآلهة القبلية ولم يجعل التوحيد حكراً على العرب. ولا يمكن للدكتور شرابي أن يرى «الظاهرة المحمدية دون أن تأخذ في الحسبان الأشكال العليا للتنظيم القبلي التي كانت تمثل». الرسول، برأي المؤلف استطاع الاستجابة إلى ضرورة اقتصادية نتيجة لتطور تجارة المسافات البعيدة. وبهذا حول المؤلف النبي محمداً إلى مجرد منسق اقتصادي لتداعيات النظام الاقتصادي الجاهلي. أما رؤية البنى الكونية فقد تولدت بهذا المعنى، من إرادة الهيمنة الاقتصادية القبلية.

وبالانتقال إلى موضوع العائلة يرى شرابي أن المجتمع البطركي يشجع هيمنة العائلة الكبيرة على العائلة الصغيرة، أي هيمنة البطركية على الديمقراطية

ويتناسى أن العائلة الكبرى، أو القبيلة، في السياق العربي قامت على نظام الشورى في أعمالها بينما قامت العائلة الصغرى على استبداد الرجل بالمرأة. والصحيح أن المساواة تشكل العلاقة الأساسية في القبيلة لا في الأسرة الصغيرة كما يعتبرها الدكتور شرابي. أما الاستقلال الاقتصادي، فهو عنوان حرية المرأة (البورجوازية) ويأتي قبل الإطاحة بسيطرة الأب على أفراد العائلة وعلى المرأة لا العكس. وهذا ما عرفناه من التجربة الأوروبية لأن الرجل كمسؤول مادي ومعنوي عن الأسرة يقوم بالإنفاق ودفع الأموال للمحافظة على الأسرة. ومن الصحيح أن نظرة المجتمع البطركي منحازة إلى الرجل ولكن سبب هذا هو الوضع المادي للمرأة. ففي المجتمعات الغربية غير البطركية بقيت المرأة حتى وقت قريب لا تتمتع بحقوق مدنية كالرجل. لكنْ مع تغير نمط الإنتاج والاستهلاك تغير نمط السيطرة وبالتالي وضع المرأة الاجتماعي.

ومن الصحيح أيضاً أن الفرد في المجتمع البطركي الحديث لا يمكنه الانفلات عن العائلة أو العشيرة، لأن الدولة هي قوة غير منبثقة عنه وتضطهده ويتحول سلوك الفرد إلى أن يكون أخلاقياً مع العائلة، وغير أخلاقي مع المجتمع. ويرى شرابي أن هذه الثنائية تنعكس فيما وراء المجتمع، في الايديولوجيا إلى دار حرب ودار إسلام، لكن اللوم هنا يقع على الدولة لا على العائلة، لأن فشل الدولة يؤدي بالفرد إلى العودة إلى البنى الأساسية. أما تقسيم العالم إلى دار حرب ودار سلام وإسلام فهو تقسيم طبيعي تنظر إليه الايديولوجيا من المنظور نفسه. فالدول التقدمية الغربية أو الرأسمالية أعلنت الحرب على الآخرين وطوّعتهم وجعلتهم مستعمرات وأدوات استغلال للموارد الخام وأسواق الاستهلاك. لكن السبب هنا ليس «النظام البطركي» بل النظام الرأسمالي وفلسفاته. لذلك، فإن قول شرابي أن هذه النظرية (الثنائية) تعجز عن إدراك أن ميدان النزاع والكفاح «ليس موجوداً خارج المجتمع بل في صميمه» يقلل من تأثير الآخر وهذا بالتحديد ما يعود إليه الكاتب لاحقاً.

ومن العوامل التي تحبط الوعي القومي التناقض بين الافتراض الأساسي للقومية العربية (أي أمة عربية واحدة) وواقع المجتمع البطركي الحديث (أي

تعدد الكيانات العربية). كل هذا أدى إلى تقلب القيم البطركية وانتشار الحركة الإسلامية التي أدت إلى «بروز حركة جماهيرية حقيقية في العالم العربي». إن المجتمع البطركي الذي تهيمن عليه الطبقة البورجوازية والبورجوازية الصغيرة منحته فرصة الاستمرار لكن يؤكد شرابي في الوقت نفسه أن وعي الأمة غير طبقي وغير أممي، لكنه مستمد من التراث الديني والقيم التقليدية. ولكن أليس في القيم الدينية والتقليدية مفهومٌ للأمة الواحدة؟ ثم إن الحركة الأصولية التي قد تتمكن في رأي المؤلف من طبع الجماهير بوعي طبقي هدفها وعي الأمة بنفسها كأمة لا كطبقة. والواضح أن مرجعية النظام البطركي القائم لا ترتكز أساساً في هيمنته على الشعوب بالتقاليد والأسس الدينية بل ترتكز على قوى خارجة عن الأمة (كالولايات المتحدة والاتحاد السوفياتي سابقاً) والذي يستمد منها مسوِّغاتها الايديولوجية ووسائل القمع والهيمنة.

ويحاول المؤلف في الفصل الرابع أن يفهم النظام البطركي من خلال تحليله للعائلة البطركية التي تقوم على علاقات السلطة والهيمنة والتبعية. وتقوم العائلة البطركية بتلبية حاجة أساسية من حاجات المجتمع البطركي، فهي تعزز نظام الرعاية والولاء الشخصي مما يضمن استمرار السلطة ذات الطابع البطركي. وهنا يلغي شرابي الولاء للقبيلة ويعتبر أن ولاء الفرد هو أساساً للعائلة والجماعة الاثنية أو الدينية. ويدعم نظام الرعاية المبني على توزيع المنافع ويولد نظام الواسطة. من هذا المنطلق، فإن مفهوم العقد الاجتماعي غير ممكن لأن المجتمع يخضع لإرادة فردية وتصبح المعارضة القانونية متعذرة ويصبح التآمر والتمرد الشكلين الوحيدين للعمل السياسي. ويصف شرابي لاعقلانية النظام البطركي المعاصر بخصائص النظام البطركي «المحدث»، لأن النظام البطركي التقليدي لا يمكنه الاستمرار في العالم الحديث.

يعالج الفصل الخامس الأصول الاجتماعية والتاريخية للنظام البطركي الحديث، ويرى المؤلف أن شكل السلطة القبلية في عصر الجاهلية كان نقطة ارتكاز جميع الأنواع الأخرى. فالنظام البطركي (الاسلامي كالخلافة ومن ثم السلطنة) ارتكز على أسس غير واضحة من الحدود الجغرافية والانتماء إلى

الأرض، بل على أساس الدين والعرق وظلت بنية العائلة والعشيرة هي التي تشكل التركيب الأساسي للعلاقات الاجتماعية. فإرادة الحاكم في النظام البطركي العربي الاسلامي لا تنبع من موافقة الرعية بل من حق إلهي. ويضيف المؤلف «إن المبدأ القانوني، القائل بإطاعة الحاكم حتى لو كان ظالماً، مبدأ إلزامي، ولا يمكن، في أي حال من الأحوال، تسويغ التمرد عليه. ولكنه عملياً خرق باستمرار واستمرت العقيدة في عدم اكتراثها بما يحصل في الواقع. في الواقع هذا القانون الإلزامي لم يكن بقانون ولم يكن بإلزامي بل كان تسويغاً لواقع معاش حاول من خلاله الفقهاء المسلمون، كالماوردي والغزالي وابن جماعة وابن تيمية وغيرهم التركيز على وحدة الأمة في مواجهة الفتن الداخلية والخارجية. فقد حاول هؤلاء العلماء وغيرهم، ممن سبقهم وجاء بعدهم، وضع هذا المبدأ في إطار نظري رفضته الأصولية الإسلامية وتقبلته الإصلاحية الإسلامية ودارت بينهما مناقشات حول هذا الموضوع. ونضيف أنّ مفهوم التعاقد بين الحاكم والمحكوم موجود في التاريخ الاسلامي عند الأغلبية الساحقة من المسلمين من خلال اشتراط البيعة والعهد وما إلى ذلك، كما أن إرادة الحاكم، على الأقل نظرياً، لا تنبع من أي حق إلهي بل باختيار المسلمين. ولهذا لا يمكن إرجاع أشكال الحكم الحديثة إلى أسس عربية اسلامية، بل يجب إرجاع هذا إلى أطر مرجعية أخرى تلاقت مصالحها مع إيجاد نخب حاكمة مستبدة استمدت نماذجها في الحكم من الفلسفات الغربية، ولا مناص من اعترافه بأن تاريخ العالم العربي منذ غزو نابليون هو تاريخ الصراع بشكل أو بآخر ضد أوروبا وهيمنتها السياسية والثقافية والاقتصادية، فصورية مغلوطة وتتمثل في إصراره على جعل البنية الايديولوجية الإسلامية المسوغ للهيمنة والاضطهاد. لكنه يخبرنا من جهةٍ ثانيةٍ أن موجة الغرب كانت عارمةً إلى درجة أنها اخترقت الثقافة التقليدية وأدت إلى نشوء نخبة جديدة.

ثم يحاول شرح العلاقة بين النخب المتغربة والغرب عن طريق تحديد ظروف الانهيار الاقتصادي الذي شهده العالم العربي الذي أصبح منطقة هامشية تابعة للنظام الاقتصادي العالمي الأوروبي، أي الرأسمالية، مما رسخ علاقة

التبعية على الصعيدين الاقتصادي والحضاري. وعند نشوء الاستقلال وضحت التبعية الاقتصادية والسياسية في العالم العربي، فكانت البنية الداخلية لكل دولة «سداً منيعاً إلى حد كبير». كما دار الحوار الفكري والسياسي منذ عصر النهضة بين حركة ليبرالية علمانية وحركة اصلاحية اسلامية. عبرت الأولى عن مصالح الطبقة الوسطى في المدن وفي طليعتها المثقفون وأصحاب المهن الحرة وشملت الحركة القومية العربية. وعبرت الاصلاحية عن عدم تعارض بين القيم الليبرالية أو القومية والاسلام وركزت على إحياء التراث الاسلامي بحيث يكون الدين أساس الوحدة. وفي فترة ما بعد الحرب الثانية عبرت حركة القوميين العرب وحزب البعث الاشتراكي والحركة الناصرية عن التطلعات القومية وسعت إلى إزالة تصارع الأحزاب وإلى شكل من أشكال الاشتراكية. ويرى المؤلف أن الحركة الاسلامية الأصولية الممثلة في ذلك الوقت بالاخوان المسلمين كانت راكدة. إن ظهور الحركة الأصولية، برأي المؤلف، كانت بسبب فشل الحركات القومية ونشوء أنظمة تشبه السلطنات القديمة ـ مع أنها تشبه أكثر الأنظمة الاشتراكية في الحقيقة. وأدت مركزية السلطة السياسية إلى تزايد الاستبداد. إلّا أن المؤلف يصر دون تمحيص أو دليل على أن الحركة الاسلامية، بوصفها نتيجة للقوى العميقة الجذور كنتيجة للثقافة القبلية ـ البطركية وعلاقة التبعية التي أنتجها الاستعمار الغربي والامبريالية، أي أنه يريد معاملة النظام على قدم وساق مع الحركة الاسلامية.

يرى المؤلف في الفصل السادس أن جميع أشكال التحديث تمت ضمن علاقات الخضوع والتبعية في إطار السيطرة الأوروبية المباشرة. ويميز ما بين البلدان المستعمرة (ليبيا والجزائر وفلسطين) والبلدان «التابعة»، أي باقي الدول العربية (باستثناء نجد والحجاز واليمن الشمالي). ففي البلدان الخاضعة للحكم الاستعماري المباشر تم تحطيم البنية الاجتماعية واقتلاعها جذرياً. فأنتج الاستعمار زعماء محليين وطنيين مناهضين له وزعماء محافظين على استعداد للتعامل مع السلطات الاستعمارية، أما نمط السيطرة على البلدان التابعة فقد اختلف قليلاً إلّا أن الاقتصاد أخضع تماماً لمصالح الدول المستعمرة. ومما سهل هذه ـ

وهنا أيضاً لوم البنى التقليدية ـ الزعماء القبليين والدينيين متناسياً دور السنوسية والمهدية وغيرهما من الحركات «الدينية». ويشدد شرابي على أهمية الدور الذي لعبه الاستعمار والامبريالية في الميدانين الاجتماعي والثقافي وإدخاله أنظمة غربية بواسطة النخبة المحلية التي انطبعت بطابع الحداثة. فهذا الجيل العلماني المثقف في الخارج أنتج في الحقيقة نمطاً بطركياً ذا شكل حديث. وهكذا يبدو أن النظام البطركي الحديث لا يمت بصلة، بعكس محاولة المؤلف، إلى النظام البطركي التقليدي. وبالرغم من اعترافه أن الحركة الاسلامية هي محاولة «لإعطاء محتوى إسلامي صحيح لمعنى الانسان والمجتمع»، إلّا أنه ما زال يرى أنها «شكل جذري وأصولي من رد الفعل في المجتمع البطركي» ونتاج الهيمنة الأوروبية وعملية التحديث.

ويتكون المجتمع البطركي من ثلاثة طبقات متميزة: الجماهير الفقيرة والبورجوازية الصغيرة والبورجوازية الحاكمة التي أنشأت النظام البطركي الحديث كنتاج لعصر الامبريالية. لكنه يصر على مناقضة هذا بقوله أن المجتمع البطركي الجديد هو مجرد شكل حديث للسلطنة، كما كانت في العصر الوسيط. وهكذا، فبالرغم من أن الفاعل الأساسي هو الغرب، يبقى مرجع التناقض والقمع والإكراه عنده دائماً التراث الاسلامي.

ويقوم النظام البطركي عند دخوله إلى المجتمع البطركي بتقويض **القيم الايجابية** للمجتمع التقليدي وإلى تجريد العلاقات الاجتماعية من **أصالتها**. لكن نظام **السلطنة** الحديث، حسب المؤلف، استمر في البقاء بالرغم من كل شيء، وحتى مع هزائمه العسكرية.

ويوافق الدكتور شرابي د. باسم مسلم أنه قبل سنة ١٨٠٠ لم يكن هناك مجتمع عربي وأن الشعب العربي هو حصيلة النهضة التي تمت في القرن التاسع عشر نتيجة نفوذ أوروبا. ويرى شرابي أن النهضة هي نوع من التطور الناجم عن التفاعل وعليه، فالعالم الحديث من هذه الزاوية صنيعة أوروبا ويشكل مجتمعاً مشوهاً ومبتوراً. هذا برأينا صحيح فيما يتعلق بالمؤسسات السياسية والاقتصادية والاجتماعية التي أنشئت، أما الأمة العربية من حيث الشعور

بالانتماء وارتباطها بالتاريخ وحمل راية الإسلام وإنشاء الخلافة الراشدة والأموية والعباسية، فكانت دائماً تفاخر بعروبتها وبمسؤوليتها تجاه الشعوب الاسلامية. أما معنى القومية المنعزل عن الدين فهو لم ينشأ إلّا كما ذكر المؤلف.

أما الإرهاب فهو اختراع أوروبي في أساسه طبق على الشعوب المستعمرة بسبب عقيدة تفوق أوروبا الثقافي والعرقي. ووجدت الرأسمالية والاستعمارية تسويغات في بعض النظريات العلمية والفلسفية الأوروبية. ويرى المؤلف أن من نتائج هذا الإرهاب شعوراً بالنقص والعجز تجاه الأوروبيين. وعلى الرغم من محاولة مقاومة الاستعمار، إلّا أن المجتمع البطركي لم يتمكن من تجاوز مستوى العقيدة الروحية، ونموذجاً للتنظيم الاجتماعي تمثّلا في حركات مثل ثورة عبدالقادر والمهدي وعمر المختار مما عزز، في رأي الكاتب، النظام البطركي. كل هذا يؤدي بالدكتور شرابي إلى فرض علاقة جدلية بين الحركة الإسلامية الأصولية والاستعمار مما يجعل من الأصولية الإسلامية ظاهرة تنتهي عندما تنتهي الأزمات ويعود التوازن الاجتماعي. فالحركة الإسلامية خضعت لتجربة التحديث لا على المستوى التقني فحسب، بل وأيضاً على مستوى التنظيم والعمل السياسيين، أما الفرق بينها وبين المصلحين القوميين واليساريين فمحوره القضية السياسية لا العقيدة. أما الحركة الإصلاحية الإسلامية، فوضعت نفسها بين الإسلام الأصولي والحركة القومية لكنها فشلت لأنها حاولت التسوية في القضايا الرئيسية. ويخلص الكاتب من كل هذا إلى أن الإمبريالية أسهمت في تكوين الوعي والممارسة وتنظيم الحياة السياسية وتجزئة العالم العربي وتدعيم السلطة البطركية وتحديثها وأخّرت التطور الرأسمالي بمنعها نشوء طبقة عمالية.

ويبدو أن المؤلف لا يرى في الإسلام من قوة إلا موقفه في عدم المساومة: فالأصولية قطعت مراحل من النجاح لهذا السبب، بينما فشلت الإصلاحية الإسلامية لأنها ساومت فكرياً وسلوكياً. ومن غير الصحيح القول أن لا خلاف بين اليسار والحركة الإسلامية في العقيدة واختزال الخلاف إلى القضية السياسية. فالخلاف بينهما يدور حول العقيدة وحول السياسة، على الأقل من منظور الإسلاميين والماركسيين، مثلاً. بالإضافة إلى هذا لا يخبرنا المؤلف كيف يمكن

لحركة الموحدين (أو الوهابيين) أن تنشأ لا كرد فعل على الاستعمار الغربي، بل لأسباب محض داخلية وإسلامية. وبالرغم من تأثير الاستعمار والامبريالية في تكوين الوعي والممارسة والتنظيم، كيف نفسر اختلاف مبادىء اليسار والحركة الإسلامية مع انهما نشآ في بيئة واحدة وتاريخ واحد. لا شك ان نجاح الحركة الإسلامية لا يمكن إرجاعه فقط إلى كونه ردة فعل لوضع معين، بل ان عقيدتها أو ايديولوجيتها تخاطب مشاعر عميقةً ودفينةً عند الشعوب الإسلامية.

ينتقل الكاتب في الفصل السابع إلى المقال البطركي الحديث. يتم التعبير عن المعرفة في شكل مقال باللغة العربية التي من أبرز خصائصها ازدواجيتها المتمثلة في مستوى الكتابة والخطابة ومستوى الحياة اليومية. تمثل اللغة الفصحى دوراً اجتماعياً في تحديدها للاتجاهات والمواقف الذهنية وطرق التعليم والتربية، فهي ذات طابع ايديولوجي بما فيه من إطار ديني متصلب ونزوع الفصحى عن التفكير بذاتها. وبالرغم من قدرة العربية على إعطاء مصطلحات الحداثة، فإن دلالاتها لا تشير بالضرورة إلى حيوية الحداثة. فالثقافة التقليدية لم تشجع قط قراءة القرآن والقراءة بوجه عام. لهذا، يبدو ان نمط الخطاب غير حواري وموجود في صلب المقال نفسه لأنه يقوم على الحقيقة المطلقة المرتكزة على الوحي. فللنصوص وظيفة ايديولوجية سلطوية مما يجعل الفكر في المقال البطركي الحديث بعيداً جداً عن المستوى النقدي. ويستدل المؤلف على هذا بفشل النفاذ إلى صلب النص الثقافي الغربي بالرغم من الاحتكاك بالعلوم الغربية وإرسال البعثات. فاللغة أصبحت، عند الدكتور شرابي، دليلاً على اختلال بنيوي في صلب الوعي النهضوي، مما أدى إلى قراءة مغلقة للتاريخ والمجتمع. ولكن الدكتور شرابي يغفل عن ذكر العلوم والفلسفات التي أنتجت باللغة العربية الفصحى، حتى أن الأعاجم استعملوا اللغة الغربية كلغة للفلسفة والعلوم وحتى الآداب. كما وظفت اللغة في الصراعات الفكرية في الفلسفة وعلم التوحيد والتصوف. وفي الواقع ارتبط قصور اللغة العربية بقصور المجتمع وليس العكس، فعندما كانت الأمة الإسلامية تهيمن على العالم كانت لغتها لغة العلم والجديد. لهذا، فإن الأصولية تعتبر عودتها إلى اللغة المؤسسة

على القرآن الكريم ودعوتها لقراءة النص وفهمه من منطلق لغوي تحريراً للأمة من تخلفها واستبداد النخب. وليس من الصحيح القول ان اللغة الفصحى في صميمها «تنشىء أو تعيد إلى الوجود العقبات الذهنية ذاتها التي تحاول مكافحة الأمية» لأن قوة اللغة تعيق اكتساب أي نوع من أنواع النماذج البديلة. إذا كانت اللغة العربية موازية للأمية، فكيف قدم الإسلام حضارة متقدمة في وقت من الأوقات. وهل لا يكون محو الأمية إلا بالاستعارة من النماذج الغربية. أليست استعارة لغة أخرى (أو نموذج أو حضارة) يخالف التطور التاريخي والثقافي للأمم؛ ثم أليس تطور المجتمع هو الذي يعني اللغة والحضارة وليس العكس؟ وإذا ما كانت اللغة الفصحى تنقسم في مدن المجتمع البطركي الحديث إلى لغتين أو إلى مقالين: اللغة الأصولية ولغة التقدميين العلمانيين فهذا لا يعني انهما «غير متنافرين»، كما يريد المؤلف اعلامنا. ذلك ان المقال التقليدي الإسلامي والذي يرى فيه المؤلف توكيداً لسيطرة النص واستبعاداً لمجالاتٍ معينة (كالنماذج الفكرية الحديثة) ونهج التفكير ليس جزءاً من النص بل تأويل للنص ولا يجوز التعامل مع النص وتأويله من المنطلق عينه. ويتساءل المؤلف، ما تراه يحصل لو ترجم القرآن إلى اللغة العامية ومقولاتها في المعرفة، بحيث يمكن فهمه فهماً مباشراً، كما حصل في ما يتعلق بالكتاب المقدس في بدء العصر الأوروبي الحديث؟ ونقول للمؤلف إن هناك محاولات عديدة لقراءة النص بمعزل عن تطوره وسياقه التاريخي ومحتواه الذهني التاريخي (الأصولية الإسلامية)، لكن المشكلة الحقيقية في رأينا ان فهم النص وتطوره كانا لأسباب خارج النص، أي الأطر الاجتماعية والسياسية التي جمدت النص لصالح الواقع القائم. وكدليل على احتمال النص للتطور اللغوي والبنيوي هو المقال العلماني الذي رأى فيه الكاتب لغة البورجوازية وفضائل البورجوازية الصغيرة. وليس صحيحاً أن هذا المقال لا يشكل تغييراً هاماً أو بنيوياً ولا يحتمل في طياته معاني وتطورات تخطت المجتمع التقليدي وأحدثت ثغرة في إمكانية القطيعة المعرفية. وبالرغم من ان الفئة المثقفة في عصر الإسلام الكلاسيكي اعتمدت على كرم السلطة، وبالرغم من أن الفئة المثقفة اليوم تعمل على خدمة الدولة، إلا ان الأسس الايديولوجية والسياسية والاجتماعية تختلف في أغلبها ولا يجوز الربط بينها على المستوى

الفكري لمجرد تشابه الارتباط بين الفئتين. ففي الولايات المتحدة، تقوم الدولة على تمويل أهم مراكز الأبحاث والعلوم وهذا لا يجعل من الفئة المثقفة شبيهة مثلاً بالفئة المثقفة في العصر الوسيط. فالاستعمار الغربي أحدث قطيعة لغوية وبنيوية وايديولوجية.

يعالج الكاتب في الفصل الثامن «الحركة النقدية الجديدة» التي شملت ثلاثة تيارات: الجانب النقدي من العلوم الاجتماعية الانكلو أمريكية، والماركسية الغربية، والنظريات البنيوية وما بعد البنيوية في فرنسا. ونشأت هذه الحركة بعد عجز التيارات الإصلاحية والعلمانية والقومية واليسارية. ومن خصائص هذه الحركة قراءتها المناهضة للنص البطركي الحديث وتأويل مقولاته التقليدية وتطويعها للغة الفصحى وطرحها تساؤلات منهجية بشأن الفكر الأيديولوجي والديني والأصولي. فلم تعد العادات والتقاليد والشعائر حقائق أو قيماً نهائية بل تحولت «إلى مفاتيح ورموز تكشف عن معان وغايات كان المقال البطركي الحديث يسعى إلى طمسها أو تبديل معناها..». ومن أهم ممثلي هذا التيار في المغرب الغربي عبد الله العروي، ومحمد أركون ومحمد عابد الجابري، ومن المشرق العربي صادق العظم والياس مرقص وحليم بركات وكمال أبو ديب وعبد الكبير الخطيبي. ويصف المؤلف جميع هؤلاء بأنهم غرباء بسبب تعلمهم وثقافتهم وطريقتهم المختلفة في التفكير والكلام والكتابة. كما ان كتاباتهم غريبة بالمعنى الحرفي والمجازي، وصعبة الفهم بسبب البنى المنطقية والشكلية المستخدمة في التعبير. وهؤلاء الكتاب في أكثريتهم مغتربون. وهناك مجموعة أخرى من النقاد الجدد الذين يعيشون في العالم العربي والذين تخرجوا من معاهد غربية، إلا أنهم محدودون بالظروف والأوضاع التي يعيشون فيها.

ولكن النقاد الجدد يواجهون، حتى على مستوى نقد الذات والآخرين، صعوبات، عاجزون عن حلها حيث ان تفكيرهم وتعبيرهم يقدم لهم الغرب كنموذج نهائي للتقدم الذاتي وحقاً كونياً. ويتساءل المؤلف بحق عن نجاح محاولاتهم في نقل نظريات مستقلة عن المجتمع والتاريخ والتطور الموضوعي بواسطة مقولات منقولة، مما يؤدي إلى اغتراب ذاتي من حيث اللغة والفكر.

في الفصل التاسع «المرحلة الأخيرة» يعالج الكاتب إمكانية تحول المجتمع البطركي الحديث إلى مجتمع جماهيري. فيرى انه بعد مرحلة الاستقلال نضج سياق اجتماعي حول المجتمع البطركي الحديث إلى مجتمع جماهيري كنتيجة لسيطرة البورجوازية الصغيرة. أما الطبقتان الأخريان، أي البورجوازية والطبقة العاملة، فلم تتحولا إلى طبقات كاملة التكوين. فالطبقة البورجوازية الصغيرة هجينة ومرتبطة بأصولها المدينية والريفية وغير منتجة اقتصادياً، لكنها تمكنت في الخمسينات من التوصل إلى الحكم (الضباط الأحرار في مصر، مثلاً) وأدرجت البروليتاريا في النظام الاجتماعي الجديد واعتمدت أنماطاً لارأسمالية للتنمية وبذلك رفضت فكرة التحديث الرأسمالي. ويرى المؤلف ان فشل التيار الثوري يعود للجوئه إلى سياسة شعارها «لنصحح أولاً البنية الاجتماعية». ولأن هذه الطبقة لم تكن لها مصالح تجارية أو صناعات تحتاج إلى الحماية وتحولت الأنظمة بيروقراطية مستهلكة محتمية بالمعسكر الاشتراكي ولكنه منجذب إلى الرأسمالية الغربية. ومن أسباب الفشل أيضاً: ١) تخوف هذه الدول (وخاصة الثورية) من التدخل العسكري المباشر للغرب ولإسرائيل مما أدى إلى نشوء جيوش أصبحت عبئاً على الاقتصاد، ٢) وابتعاد الشعب عن المشاركة السياسية، ٣) وتخلف الماركسية، ٤) وسوء استخدام النفط وتشويهه لاقتصاديات الوطن العربي.

وفي مثل هذه البيروقراطية أصبحت للمصالح الشخصية أفضلية على المصالح العامة، وأصبح نظام الرعاية والولاء الشخصي يولد أنانيةً وتعزيزاً لمفهومي الطاعة والخضوع لأن الولاء الشخصي لا الكفاءة كانا يلقيان اعترافاً أو مكافأة. فالثوريون والمحافظون والقبليون عززوا مفهوم الأمة بوصفها قبيلة وأنشأوا سلطات هرمية منعت التكامل الاجتماعي الحقيقي ولم تمنح أغلبية السكان فرصة حقيقيةً للمشاركة. وفي المرحلة الأخيرة للنهج الاشتراكي شهدت بلاد العرب انحلالاً اقتصادياً بسبب الاتجاه نحو الخارج واعتماد العالم العربي على استيراد الأغذية وضعف الصناعة وانخفاض مستوى الاستهلاك لدى النصف الفقير من السكان وفائض ضخم لدى الطبقات الموسرة وسيطرة الشركات المتعددة الجنسية مما أدى إلى شلل اقتصاد الوطن العربي. وأدت الثروة

النفطية إلى تشويه عملية التنمية وتقوية السلطات القبلية والاعتماد على الغرب علمياً واقتصادياً.

واعتمدت الفئة الحاكمة على البورجوازية الصغيرة (صغار الموظفين والتجار ومعلمي المدارس والحرفيين والبروليتاريا الحضرية) إلى أن وصلت الأمور في الستينات إلى حدوث فجوة كبيرة بين الحكم والشعب وفقدان شرعية السلطة وتفكيك العلاقات الاجتماعية. كل هذا، برأي المؤلف، أدى إلى بروز الحركة الأصولية الإسلامية وارتباط البورجوازية الصغيرة بجذورها الدينية. ويرجع الكاتب أصول الحركة الأصولية إلى بدء عصر النهضة، إلا أن حركة الإخوان المسلمين قدمت أول برنامج سياسي شامل خارج التيار السائد خلال فترة السيطرة الأوروبية وأوائل الاستقلال. لكن الحركة الأصولية في السبعينات والثمانينات عبرت في ايديولوجيتها عن تغيرات في الأوضاع الاجتماعية.. فالحركة الأصولية ليست حركةً دينيةً بالمعنى الصحيح، بل هي ظاهرة بورجوازية صغيرة تمثل ايديولوجية راديكالية. ويرى المؤلف ان انتصار الحركة كفيل بتدمير المجتمع البطركي الحديث سياسياً واجتماعياً وثقافياً. إلا أن الحركة لا تنكر كل ما هو حديث بل رفعت شعار العلم والإيمان وتسعى إلى التوفيق بينهما.

وتتيح الأصولية في آن الطاعة والثورة فهي قادرة على تعبئة الجماهير وستلعب دوراً مهماً في تحديد مجرى الأحداث. وبالرغم من رفض د. شرابي لرؤية الصراع كصراع طبقي، إلا أنه لا يبرر وجود هذه الحركة إلا من منظور الصراع الطبقي، فالحركة هي كحركة «اجتماعية ليست إلا تعبيراً موضوعياً عن الصراع الطبقي». وهذه الحركة تلقت دفعاً ايديولوجياً بتحول عدد من المفكرين القوميين والماركسيين إليها مما جذّر هذه الحركة. أما بالنسبة للجماهير، فأصبحت هذه الحركة المصدر الوحيد الذي يغذيهم بشعور الهوية والقوة؛ فهي تقلص مفهوم الطبقة أو الأمة وتعيدهم إلى مفهوم الجماعة الدينية، المبنية على أُخوة الإيمان وتقدم نظرة شاملة منسجمة بشكل لا يُبقي مجالاً للتساؤل أو الشك ويعد بحلٍّ لجميع المشكلات.

وتهدف الأصولية إلى مجابهة العالم ومشكلاته وتغير النظرة إلى العالم (أي

قطيعة معرفية!). فالمجتمعان اللذان يحددهما سيد قطب، مجتمع الإسلام المتبع لإرادة الله ومجتمع الجاهلية المتبع لأهداف وأحلام البشر، يرتبطان بالإرادة. ويرى المؤلف ان سيد قطب وسائر المنظّرين الأصوليين لا يقدمون لمشكلة التفسير حلاً. فالأصوليون لا يعانون من مشكلة المعرفة لأنها فرغت من معناها وأصبح السؤال «أأنتم أعلم أم الله؟» جواباً مريحاً ونافياً لإمكانية التحليل النقدي. كما ان الشعور بالتبعية يعالج أيضاً من «الزاوية الغيبية المتعالية نفسها». وبهذا تصبح خسارة الأرض والهزائم العسكرية انتكاسات هامشية وبهذا تقوم بإعادة كتابة التاريخ ورسم الماضي والمستقبل. ولا يعود النموذج الغربي مصدر إرشاد للمسلمين. ويخلص الكاتب إلى رؤية الأصولية في كونها أكبر قوة «ثورية (وثورية معاكسة)» لأنها قادرة على إحداث تحولات في الوعي. أما انتصار الحركة، فيرى المؤلف انه انتصار للقديم (أي النظام البطركي).

«ما العمل» هو عنوان الفصل العاشر الذي يحدد نمطين للثورة، الأصولية والشيوعية؛ لكن الأخيرة أصبحت مستحيلة لأن الطبقة العاملة تعوزها الايديولوجية والتنظيم.

ويرى الكاتب أنه من الضروري إعادة النظر في الديمقراطية السياسية والوحدة والعدالة الاجتماعية من أجل إعادة صياغتها من حيث الواقع. ولا يمكن حماية المجتمع العربي إلّا بفعل قوة من داخله. ويجب أن يتم هذا بالطرق القانونية وبوسائل يدعمها الشعب لأن الواقع أصبح «قلاعاً محصنة يستحيل الاطاحة بها». فيجب اللجوء إلى وسائل غير عنيفة كالعصيان المدني والمجابهة المباشرة مع السلطة. فالفلسفة التي يطلب المؤلف اتباعها هي النموذج الديمقراطي الراديكالي عن طريق النقد والنضال: نقد الأشكال والمواقف ونضالية على نمط حواري لا عنفي. أما الأهداف العامة فتشمل حقوق الانسان والحقوق السياسية المتضمنة في إعلان الأمم المتحدة لحقوق الانسان. أما الأهداف الخاصة فتتمحور حول إنشاء مؤسسات وطنية وعربية مشتركة للعمل السياسي والاجتماعي. والحركة النسائية هي طليعة الحركات، إن لم تكن الوحيدة، القادرة على اطلاق الشرارة التي تتيح نسف المجتمع البطركي.

إن الأهداف التي يسعى إليها هذا الكتاب، الحداثة والديمقراطية العلمانية والاشتراكية الإنسانية العادلة هي أهداف بحد ذاتها لها مشروعية ايديولوجية وتاريخية لكنها لا تنبع من تراث هذه الأمة. ربما تكون هناك مفاهيم أصيلة، العلم والشورى وتقبل الآخرين والعدل الاجتماعي، يمكن تبريرها من داخل التراث ومقبولة من قبل الأمة (لا الجماهير). إن النقد الذي وجهه الكاتب إلى النقاد الجذريين (أو، برأيي، المستغربين والمغربين) ينطبق على الكاتب نفسه. فهو لا يكتب فقط من خارج التراث وتطور الأمة التاريخي بل هو يكتب لتراث غير تراث الأمة العربية ويحاول تطبيق نظريات ومقولات لا تمت إلى سياق التطور التاريخي للأمة. لماذا علينا، مثلاً، فرض وعي طبقي بورجوازي من أجل تبرير قيام الأصولية الإسلامية فيما نعزو إخفاق اليسار إلى عدم وجود وعي طبقي؟ وبالتالي لماذا علينا فرض مجتمع بطركي ونلومه لتأخر الأمة، فيما نفترض أيضاً أن السبب الأساسي لتبعية الأمة الاستعمار السياسي والثقافي والاقتصادي ونشوء نخب حاكمة انقطعت عن تراثها وتطور الأمة وفرضت مفاهيم وأنظمة غير مقبولة من الأمة ومنعت التطور الاقتصادي الرأسمالي الطبيعي؟!

إننا نشعر مع الكاتب أن في المجتمع مؤسسات (العائلة، المدرسة، الدولة..) تبرر السيطرة والاستغلال، لكن التحرر له شروطه الموضوعية التي يجب أن تتحقق. فلا يمكن مثلاً تحرير المرأة في الشرق على نمط تحريرها في الغرب لأن السياق يختلف كلياً. أما رفض الإسلام لأنه يقطع إمكانية المعرفة فغير مبرر. فمنذ فجر الإسلام، حاولت شعوب الأمة تجاوز خصائصها الذاتية وتركيباتها القبلية والعشائرية. إلا أن السلطات الحاكمة (الكثير من الخلفاء والسلاطين) استغلوا دائماً نزعات انفصالية وشعوبية من أجل إحكام السيطرة وتبرير الاستبداد والتخلف (كما يحدث اليوم)، لكن مرجع هذا ليس الإسلام بالوجوه الثقافية والايديولوجية والفلسفية والسياسية، فمن حيث المبدأ لم يفرض الإسلام إغلاق العقل والفكر بل حثّ عليهما: ﴿أفلا ينظرون إلى السماء كيف رفعت وإلى الأرض كيف سطحت﴾. إن الانقطاع المعرفي سببه سياسي وهو ضعف وخوف السلطة من المعرفة. كما ان عدم تطبيق مفاهيم معينة لا ينفي

صلاحية هذه المفاهيم (كالشورى، مثلاً). الديمقراطية في الغرب لم تبدأ كما نعرفها اليوم، فهي في البدء كانت محصورة بأناس معينين ولم تشمل الشعب كله، كما ان جون لوك، عندما يتحدث عن الحرية والتصويت فهو لم يعن المرأة أو من لا يملك عقاراً. كل هذا لم يؤدِّ إلى رفض مفهوم الديمقراطية والليبرالية، بل ان التطور الاجتماعي أدى إلى تغير كنه تلك المفاهيم. أما تحليل الدكتور شرابي للأمة، فهو هامشي لمسار الأمة ولا يتجذر في أسس الحضارة العربية الإسلامية. وعلى الرغم من ان كتابه هدف إلى إيجاد نمط للتحليل والنقد، إلا أنه أخفق عندما حاول فرض مفاهيم لها دلالات خارج وعي الأمة. فالمشكلة الحقيقية في الكتاب تكمن في ربط المفاهيم الانتقائية الموظفة في التحليل والنقد من حضارة يعيش فيها مع الحضارة التي لم يعد المؤلف يؤمن بمستقبلها. فاستخدم فرضيات ومواقف نظر إليها على أنها مسلمات معتقداً بأن المقال النقدي يستطيع أن يكون أداة تغيير.