إسهامات جورج طرابيشي في النقد الثقافي المعاصر

بن زحاف يوسف
المركز الجامعي أحمد زبانة – غليزان
y.benzahaf@gmail.com

تاريخ الارسال	تاريخ القبول	تاريخ النشر
2019-02-15	2019-04-10	2019-12-01

ملخص:

تحاول هذه الورقة البحثية أن تقف على إسهامات جورج طرابيشي في حقل النقد الثقافي، الذي هو حقل متعدد الأبعاد والاهتمامات والإشكالات. وقد كان تركيزنا على إسهامات طرابشي، في نقد الرواية العربية، واخترنا منها الروايات التي اهتمت بالجدليات الثقافية بين الشرق والغرب. وبالمثل تناولنا الروايات النسوية التي عالجت إشكالات ثقافية في المجتمع العربي.

كما تناولنا إسهاماته في نقد العقل العربي، خصوصا نقد محمد عابد الجابري، وحسن حنفي، باعتبارهما من أكثر المفكرين إنتاجا في هذا الميدان، وكانا أصحاب مشاريع شاملة. وختمنا بتحليله لإشكالات الحضور العربي في عصر العولمة. ونجاحات وإخفاقات الثقافة العربية في التفاعل مع الثقافة العالمية في العصر الراهن.

الكلمات المفتاحية: النقد الثقافي، جورج طرابيشي، الرواية، الجدل الثقافي، الفكر العربي. العقل.

مقدمة

لا يختلف باحثان حول مكانة جورج طرابيشي في الفكر العربي المعاصر، ولا حول إسهاماته في نقد الثقافة العربية، قديمها وحديثها؛ فقد أنتج للثقافة العربية ما يربو عن مائتي كتاب، في مختلف الحقول المعرفية : في الترجمة والفلسفة وعلم النفس، فضلا عن تجاربه الجريئة في نقد الرواية العربية ونقد العقل العربي.

وربما كانت الميزة الدقيقة التي يتميز بها، والتي نلاحظها، ونخرج بها عند قراءتنا لأي عمل من أعماله، ذلك الاطلاع الواسع في حقل الثقافة العربية القديمة والحديثة، والذي يقابله اطلاع مماثل في حقل الثقافة الغربية القديمة والحديثة أيضا، مما يضعنا أما مثقف ممتاز، احترف القراءة الواسعة والمعمقة بأدق معانيها،في مختلف الميادين العلمية والفلسفية والفكرية.بل هو لم يحترف في حياته شيئا، باعترافه هو، سوى القراءة والكتابة[1].وهذا ما يضطرنا إلى مدارسة هذا الفكر، والالتفات إليه بالفحص والنقد والتقويم.

ثم إن هذا الاطلاع الواسع في مختلف ميادين الثقافة والفكر يمازجه موضوعية حادة في دراسة التيارات الفكرية القديمة والحديثة. فلا تستطيع أن تسلك طرابيشي ضمن زمرة النقاد المستَلبين، الذين بهرتهم الثقافة الغربية، فلم يستطيعوا الفكاك من إسارها، بل إنه تعامل معها تعامل المفكر الحرّ، الذي يأخذ ويدع، ويوافق وينتقد، في نديّة فريدة ونظر مستقل. وبالمثل، تعامل مع الثقافة العربية،قديمها وحديثها؛إذ لم يمنعه انتماؤه التاريخي لهذه الثقافة، والحضارة التي انتجتها، أن يتعامل معها بكثير من الصرامة المنهجية، والتشريح الإجرائي؛ ومشروعه الكبير في نقد نقد العقل العربي ممثلا في محمد عابد الجابري دليل على ذلك.

ولا تستطيع ورقة بحثية، مهما كانت دقيقة وموضوعية، أن تلم بجوانب إسهام هذا المفكر في إثراء المنظومة الثقافية العربية، ولا في إثراء النقد الثقافي العربيوالعالمي. وإذا كان ما لا يدرك كله لا يترك جلّه، ارتأينا، في هذه الورقة البحثية، أن نقدم بعض الجوانب من هذا الإسهام ممثلا في المحاور التالية :

أولا : إسهام طرابيشي في النقد الثقافي للرواية العربية.

ثانيا : إسهام طرابيشي في النقد الثقافي العربيفي جوانبه النصية والعقلية.

ثالثا : إسهام طرابيشي في تشريح إشكالات الثقافة العربية المعاصرة في عصر العولمة.

أولا : إسهامات جورج طرابيشي في النقد الثقافي للرواية العربية.

الرواية مرآة الواقع، هذا ما يكاد يجمع عليه النقاد[2]. فهي " إحدى المقومات الأساسية لإدراكنا الحقيقة "[3]. ولذلك فنحن نستطيع أن ندرس النفس والتاريخ والاجتماع والسياسة والفكر والدين؛ندرس كل واحد منها في حقله المعرفي، ونرجع إلى كتبه المخصصة لذلك. ولكننا نستطيع أن ندرس كل أولئك مجتمعين غير متفرقين في العمل الروائي، مهما يكن ضئيلا. وعليه فالكتابة الروائية من جهة، والنقد الروائي من جهة أخرى، يقدمان للدرس ثروة معرفية لا نظير لها. وكلّما كانت الكتابة الروائية عميقة ومكثفة، وقابلها نقدٌ منهجي متسلّح بالأدوات المنهجية المناسبة، كانت فرصةُ الخروج بقراءة خصبة كبيرة جدا.

وإذا كانت الرواية بهذا التكثيف الإبداعي، فإن النقد يجب أن يتزوّد بالمعرفة المخصوصة، التي تهدف إلى أن تقف على جانب محدّد من جوانب الرواية.ولا اعتبار لأي منهج نقدي إلا من حيث هو وسيلة للقراءة،ومفتاح للولوج إلى عوالم العمل الروائي. ولذلك يقول طرابيشي : " إنني لست من النقاد الذين يؤمنون بأسطورة المفتاح الذي يفتح الأقفال جميعا. ولكل قفل مفتاح. والأثر الأدبي قفل، وبحاجة هو الآخر إلى مفتاح خاص به "[4]. وإيمانا منه بهذا المبدإ، اختار طرابيشي منهجه بدقة ووضوح واقتناع؛ اختاره عندما ترجم للعربية أعمال علماء النفس في العصر الحديث؛ فقد كان السبّاق إلى ترجمة أكثر أعمال سيجموند فرويد (Sigmund Freud)، رائد مدرسة التحليل النفسي. لأنفرويد يعتبر " الأدب والفن تعبيرا عن اللاوعي الفردي، ومجلى تظهر فيه تفاعلات الذات، وصراعاتها الداخلية "[5]، فكانت الترجمة ضرورة ملحّة. والترجمة تقتضي القراءة الدقيقة والعميقة، وتقتضي التأني أيضا. وكل هذا يُكسب الناقد تحكّما شديدا في أدوات المنهج، ومن ثمّ تكون مصداقية النقد الثقافي المؤسس على البعد النفسي في الرواية.

لم يكن تركيز طرابيشي في نقده النفسي للرواية العربية مركزا على الأمراض النفسية، كما يدرسها علم النفس التحليلي،بمعنى أنه لم يكن مهتما بتحليل الشخصيات الروائية من جانب الصحة أو المرض، ولا من جانب تقلبات المزاج، ولا من جانب هذه التركيبات الشعورية التي ترتديها هذه الشخصية أو تلك، ولكن تركيزه كان مركّزا على البنى الفكرية والثقافية العميقة التي تحرك الروائيين العرب.

ولم يكن طرابيشي يلتفت كثيرا إلى تحليل شخصية الروائي نفسيا، فلم يكن يعنيه مدى سويّته أو اضطرابه، ولا مدى سلامته أو اختلاله، مما يضطرنا إلى عدم الالتفات كثيرا للاعتراضات التي كان يقدمها بعض النقاد المحدثين على المنهج النفسي من حيث هو منهج، كمحمد مندور[6]، أو عبد المالك

مرتاض[7]، ولكن كان اهتمامه بكل ذلك باعتباره أداة من أدوات الاستنطاق، التي يستنطق بها هذا الناقد هؤلاء الروائيين عن المضمر في الرواية «l'inplicite »، وعن المسكوت عنه «Le non-dit »، وعن الرسالة الإبلاغية «Le message convaincant » المدسوسة في طيات السرد الروائي. أي عن الأفكار والإيديولوجيات، أي عن الثقافة «La culture ». وإذا كان لنا أن نتساءل عن السبب في هذه الدقة المنهجية، فسيكون الجواب أن الرواية ما هي في الحقيقة إلا إبراز وتشخيص لواقع ثقافي، واقع ينفرد الروائي بإدراكه إدراكا عميقا يحمله حملا على تشخيصه. كما تصرّح الروائية ناتاليساروت (NathalieSarraute) : " هناك واقع يراه كل الناس، ويدركونه بشكل فوري ومباشر، واقع معروف ومدروس ومحدّد، واقع اجترته أشكال تعبيرية أصبحت نفسها معروفة ومسطحة لكثرة تكرارها. هذا الواقع ليس أبدا واقع الكاتب الروائي، فهو مجرد مظهر يوهم بالواقع. الواقع بالنسبة للروائي هو المجهول واللامرئي، هو ما يراه بمفرده، وما يبدو له أنه أول من يستطيع رصده. الواقع لديه هو ما تعجز الأشكال التعبيرية المألوفة والمستهلكة عن التقاطه، مستلزما طرائق وأشكالا جديده ليكشف عن نفسه "[8].

وإذن، فإن ما يسلك أعمال طرابيشي في نقد الرواية العربية ضمن النقد الثقافي بامتياز، هو التفاته إلى المسكوت عنه، الذي يقتضي بالضرورة تعددية منهجية تحاول أن تغوص خلف البنيات الثقافية العميقة؛ فعند طرابيشي : " التعددية المنهجية لا بد أن ترتكز في الوقت نفسه على رؤية شمولية واحدة. وهذه الرؤية ايديولوجية بالضرورة. وفي الحق، لا يمكن أن يوجد ناقد لا يحمل بين دفتي عقله ايديولوجيا ما. لكن ما لا يجب أن يغيب عن البال أن الأثر الأدبي حامل هو الآخر للإيديولوجيا. فلا وجود لعمل أدبي بريء. ومهمة الناقد، إحدى مهماته على الأقل، أن يميط اللثام عن الإيديولوجيا السافرة أو الباطنة، التي يحملها كل عمل أدبي بين طياته "[9].

إنالرواية في نظر طرابيشي هي باختصار إيديولوجيا مقنّعة. ومهما تحاول بعض المدارس النقدية أن تفصل بين العمل الأدبي ومبدعه، كما يذهب إلى ذلك رولان بارت (Roland Barthes) في مقولته الشهيرة " إن ميلاد القارئ يجب أن يكون ثمنه موت المؤلف "[10]، فإن منهج النقد النفسي لا يرضى إلا أن يعتبر الراوي والرواية وجهين لعملة واحدة، فـ " عند هذه النقطة بالذات يمكننا أن نتحدث لا عن الإيديولوجيا في الرواية، وإنما عن الرواية كإيديولوجيا، لأنه عندما ينتهي الصراع بين الإيديولوجيات في الرواية تبدأ معالم إيديولوجية الرواية ككل في الظهور ... لأن الرواية كإيديولوجيا تعني موقف الكاتب بالتحديد "[11].

هل وُفّق طرابيشي في مشروعه النقدي؟ سؤال يحتاج إلى الكثير من التفصيل؛يحتاج إلى أن نقف على كل عمل نقدي من أعماله على حدة، وبكثير من الفحص والتدقيق. ولكننا نستطيع أن نقول،من حيث المبدأ، وبشيء من الجزمأنه قد نجح في ذلك إلى حد كبير. ودليل ذلك تلك الرسالة التي بعث بها نجيب محفوظ إليه، وأثبتها في أول كتاب الله في رحلة نجيب محفوظ الرمزية، قال : " بصراحة أعترف لك بصدق بصيرتك، وقوة استدلالك، ولك أن تنشر عنّي بأن تفسيرك للأعمال التي عرضتها هو أصدق التفاسير بالنسبة إلى مؤلفها "[12]. وهذا الاعتراف يشي فيما يشي بأهمية هذا المنهج الذي تسلح به الناقد لاستنطاق الرواية العربية، وبقدرته على سبر أغوارها، وعلى أهمية النتائج التي توصل إليها.

ولكن ما أبرز الأفكار التي ناقشها طرايشي ؟

يمكن أن نجمل الأفكار الأساس التي ناقشها طرابيشي في أعماله النقدية الروائية في ما يلي:

أ. تحليل إشكال تجنيس العلاقة بين الشرق والغرب

وهي ظاهرة تستحق الدراسة، بل وتستحق أن نقف أمامها بكثير من التأمل، من أجل سبر أغوارها؛ فليس سهلا على أي أداة منهجية مهما كانت قوية أن تنبش عن البنيات العميقة التي تحرك هذا الروائي أو ذاك، خاصة عندما يتطرق إلى العلاقة بين الشرق والغرب. والعلاقة بين الشرق والغرب هي علاقة ثقافية في الأساس، أعني علاقة اختلاف ثقافي، وعلاقة اختلاف في البنية الفكرية لحضارتين نمتا بصورتين متوازيتين. صحيح أنه حصل في الكثير من مراحل التاريخ التقاء من نوع ما: سلما وحربا؛ ولكن هاتين الحضارتين لا تزالان إلى اليوم تعيشان في بوتقتين ثقافيتين متغايرين تماما. وبالتالي فإن أي التقاء بينهما على مستوى الأفراد، طبعا، يكون مطبوعا بالكثير من التوتر، وبالكثير من الشحن العاطفي، الذي يتردد صداه في الأعمال الأدبية عموما، والأعمال الروائية على وجه الخصوص. ولكن أن يحاول الروائي أن يرفع هذا التوتر بتجنيس العلاقة بين هاتين الثقافتين العاكستين لحضارتين مختلفتين، أقدّر بأن طرابيشي هو الوحيد من بين النقاد الذي حاول فك خيوط هذه العلاقة المتأزمة في الكثير من كتبه، وعلى رأسها كتاب : شرق وغرب، رجولة وأنوثة.

ففي هذا الكتاب يتناول طرابيشي بالتحليل مجموعة كبيرة من الروايات، وسنقتصر تمثيلنا بروايتين هما : عصفور من الشرق لتوفيق الحكيم، وهي أول رواية عربية تناولت العلاقة الحضارية بين الشرق والغرب، وقد صدرت سنة 1938. أما الثانية فهي : موسم الهجرة إلى الشمال للطيب صالح، وقد صدرت سنة 1966.

فمن خلال الرواية الأولى، التي تجري أحداثها في باريسرمز الالتقاء الحضاري بين الشرق والغرب . يحلل طرابيشي علاقة الشخصية الرئيسية : محسن، القادم من مصر، بالواقع، مترصدا انفعالاته، وانطباعاته، ومواقفه، ليخلص في النهاية إلى أن الراوي، يحاول من حيث يدري أو لا يدري. ومن حيث أراد أو لم يرد، أن يختزل العلاقة بين الشرق والغرب إلى علاقة جنسية، إلى علاقة الرجل بالمرأة، أو علاقة الفاعل بالمفعول به. لأن البنية الشعورية العميقة للراوي تحاول أن تقول بأن هذه الطريقة، هي الطريقة الوحيدة للوقوف موقف الندّية مع الغرب، المستعمر القديم، أو الفاعل القديم. ولذلك نجده يقول : " إن لفي « عصفور من الشرق » إصرارا عجيبا على وصف أوروبا، في كل مرة يأتي لها ذكر، بأنها فتاة شقراء ... وهي فوق ذلك بنت عاقة وناكرة للجميل :« إن هذه الفتاة ترى المجد كله في شيء واحد : تضع الأصفاد في أرجل البشر، وبدأت أول ما بدأت بأبويها : إفريقيا وآسيا.. ». وهي فوق هذا وذاك غانية لا تجدّ إلا في أثر البهرج والمادة "[13]. ليصل في غير عناء إلى هذه الخلاصة : " إن الصراع الأزلي - الأبدي بين الشرق والغرب هو عينه الصراع الأزلي - الأبدي بين الرجولة والأنوثة "[14].

غير أن ما يدخل نقد طرابيشي في صلب النقد الثقافي بامتياز، هو الخلاصة التي ينتهي إليها، عندما يتخذ موقف الشخصية الثانية في الرواية، وهي شخصية إيفان، القادم من أوروبا الشرقية، يتخذها مطية للدفاع عن الثقافة الأوروبية، عن الحضارة التي يحاول الراوي تأنيثها من خلال جعلها مفعولا به، بعد أن كانت فاعلا، ليقول من طريق غير صريح بأن العلاقات بين الحضارات لا يجب أن تكون علاقات جنسية، وإنما علاقات إنسانية. فمتى التفتت الحضارات إلى أخطائها، ونظرت إليها بعين النقد والتقويم، كلما كانت أدخل في باب التطور، وأدخل في باب الإنسانية. ومن جهة أخرى، نستشف من خلال هذا الدفاع عن أوروبا الحديثة نقدا مبطنا للشرق القديم والحديث، هذا الشرق الذي دخل في علاقة نرجسية مع ماضيه وحاضره، فهو لا يرى إلا الفضائل، ولا يرى في غيره إلا الرذائل. فعندما يصرح إيفان، بطل الرواية الثاني: " لا تنس أن أوروبا هي الوحيدة التي أعدمت في يوم علماءها حرقا، واتهم بالسحر والجنون، وخنقت حرية الرأي حتى في شؤون الأدب والفن ". يعلق طرابيشي على هذا القول قائلا : "ليس صحيحا، أولا، أن أوروبا هي الوحيدة التي أعدمت علماءهاحرقا. فقد لاقى المصير نفسه علماء ومفكرون وأدباء وفنانون في حضارات شرقية واستبدادية آسيوية شتى. ولئن أعدمتهم أوروبا بالآحاد، فقد أعدمتهم إمبراطوريات الرق والاستبداد الآسيوي بالعشرات والمئات...

وليس صحيحا، ثانيا، أن أوروبا أعدمت علماءها، وإنما الصحيح أن أوروبا القديمة، أوروبا القروسطية ... هي التي أعدمت علماء أوربا الوليدة، الفتية، الحديثة ...

ليس صحيحا، ثالثا، أن أوروبا خنقت حرية الرأي. بل يكاد العكس أن يكون هو الصحيح. فحرية الرأي كتصوّر، كمفهوم، كمبدأ موجه للعلاقات بين الفرد والدولة، بين المجتمع المدني والمجتمع السياس، لم تر النور إلا في أوروبا العصر الحديث.

ليس صحيحا، رابعا، أن أوروبا خنقت حرية الرأي «حتى في شؤون الأدب والفن»، بل يكاد العكس أن يكون هنا أيضا هو الصحيح. فأوروبا البرجوازية هي السباقة في التاريخ إلى «تحرير »الأدب والفن، لأنها كانت أولى الحضارات التي أقرت لهما باستقلالهما الذاتي وفصلتهما عن شخص السلطان، وإن اقترنت مأثرتها هذه باعتداءات وتشويهات لا تقع تحت الحصر. وبالمقابل كانت القاعدة في حضارات الرق والاستبداد الآسيوي عدم الفصل بين الأدب والفن وبين شخص السلطان.

تبقى ملاحظة خامسة وأخيرة، وهي أن النقد، الذي بلسانه يدين إيفان أوروبا وحضارتها، هو في الأساس « قيمة أوروبية »، أو بالأحرى تقليد أوروبي. إن أوروبا هي التي نددت بنفسها قبل أن يندد أي أحد آخر، على إعدامها علماءها حرقا، بل إن أوروبا هي التي علمت الآخرين أن ينددوا بها على فعلتها تلك "[15].

إن في هذا الدفاع المستميت عن القيم الحضارية الأوروبية نقدا لاذعا مبطنا للمنظومة الثقافية الشرقية، التي لم تستطع أن تخرج إلى النور إلى الآن، فتنتصر على ذاتها، وتقوّم أخطاءها، وتقيم علاقاتها بالغير على الندية والاحترام. ومهما تكن الحضارة ذات ماض عريق أو سيء، ومهما تكن الحضارة ذات حاضر مشرق أو عابس، فإن العبرة في كيفية الاستفادة من الغير، والنظر إليه بروح التنافس، لا الانتقام.

وبالمثل، يحلل طرابيشي رواية الطيب صالح : موسم الهجرة إلى الشمال: الشمال الذي هو الغرب، فيرصد حياة مصطفى سعيد، هذا الشاب الذي قذفت به ريح الجنوب في لندن عاصمة الاحتلال القديم والذي كان يعيش حياة التفكّك والصراع والتوتر، فأتم تعليمه الجامعي، وارتقى إلى رتبة الأستاذية، ولكن الاستاذية المنتقمة على طريقتها. ولم لا ونظرة الرجل الغربي هي هي، لم تتغير؛ ألم يقل له أستاذه في أكسفورد، بروفسور ماكسول فستر كين، عضو اللجنة العليا لمؤتمر الجمعيات التبشيرية في إفريقيا : " أنت يامستر مصطفى سعيد خير مثال على أن مهمتنا الحضارية في إفريقيا عديمة الجدوى، فأنت بعد كل المجهودات التي بذلناها في تثقيفك، كأنك تحرج من الغابة لأول مرة "[16]؛ فما يمنعه إذن من الانتقام على طريقته. فيقول : " كنت أعيش مع نظريات كينز وتوني بالنهار، وبالليل أواصل الحرب بالقوس والسيف والرمح والنشاب "[17]، يحارب آن همند، وشيلا جرينود، وإيزابيلا سيمور، وجين موريس. فإذا أدخل المحكمة وسُئل عن هذه الحرب التي كان يعيشها، استرجع

تاريخ الاستعمار كله، وأجاب : " نعم يا سادتي، إنني جئتكم غازيا في عقر داركم. قطرة من السم الذي حقنتم به التاريخ. أنا لست عطيلا. عطيل كان أكذوبة "[18].

وفي هذه الحرب الضروس التي كان يقودها مصطفى سعيد على طريقته في الليل، يسقط أخيرا كما يسقط المحاربون في أرض المعركة، الأرض التي اختارها هو، فيجلس مكرها إلى طاولة المفاوضات، إلا أن المفاوضات كانت هذه المرة عسيرة، لأن الثمن الذي سيدفعه كان ذا طبيعة خاصة. لقد دفع إلى جين موريس مخطوطا قديما جدا ونادرا. ولم ترض جين موريس إلا بهذا المخطوط ثمنا لجسدها[19]، لترميه في النار. ورمزية المخطوط ذات دلالة واضحة جدا هنا. لقد دفع مصطفى سعيد في هذا النوع من المواجهة، شرفه وتاريخه وثقافته.وانتهى في وقت لاحق إلى إعدام الشريك والمقابل الحضاري، جين مورس، إذ " لم تكن هناك طريقة أخرى لامتلاك جين مورس غير اغتيالها، مثلما لا يلتقي فلك فلكا آخر إلا ليفجّره. جين موريس كانت عالما، ومصطفى سعيد كان عالما، ولم يكن بين هذين العالمين من سبب غير الصراع والعنف "[20].

وعليه، فإن طرابيشي عندما يفكك البنيات العميقة للأعمال الروائية العربية، فإنما يفكك المنظومة الثقافية العربية. وهذا التفكيك هو الوسيلة الوحيدة لأن يرى العربي حقيقة نفسه في المرآة، مرآة النقد. فليس عسيرا على القارئ أن يرى في مصطفى سعيد نموذج الرجل العربي، المثقف تحديدا، الذي أعوزته القدرة على المنافسة الحضارية، فلجأ إلى الخداع، خداع المرأة الأوروبية عن نفسها. وفعلا انخدعت له المرأة الأوروبية زمنا يطول أو يقصر، ولكن فعل الانتحار الذي لجأت إليه آن همند ومثيلاتها في آخر المطاف، كان درسا قاسيا. ومع شدته هذه فإنه لم يبلغ قسوة اللطمة التي تلقاها من موت جين موريس على يديه. إنه فعلا درس مكتوب على السبّورة بلون الدم.

ب .نقد الرواية النسوية

كما التفت طرابيشي إلى نقد الرواية العربية النسوية، وقد تعامل معها بنفس الجرأة والموضوعية،التي كان يتعامل بها مع الروايات التي كتبها الرجال، فأعمل فيها مشرط النقد، المؤسس على التحليل النفسي. وفي نقده لكتابات نوال السعداوي، باعتبارها رمزا للمرأة العربية المثقفة، تحليل عميق لثقافة الروائية العربية، ما يجعلنا نقف بكثير من التأمل ، كيف يمكن أن تكون الرواية التي تكتبها النساء كاشفة عن جوانب مهمة من جوانب البنية الثقافية لقطاع واسع من المجتمع، وبالأحرى عن التوتر الذي تعيشه المرأة العربية. سلبا وإيجابا.

ففي رواية امرأة عند نقطة الصفر، لا يجد الناقد صعوبة في إبراز التقاطعات الواضحة بين الراوية وبين بطلة الرواية« فردوس »، هذه التقاطعات التي تصل إلى درجة "التماهي"[21]. والبطلة امرأة أرادت أن تتحدى «القانون الاجتماعي »، وتتحدى « القانون الطبيعي »، إنها امرآة«محاربة»، وبالتالي، فبالنسبة إليها " كل رجل هو عدوّ، سواء أكان أبا أم خالا أم عما أم زوجا أم قاضيا أم شرطيا أم طبيبا أم صحفيا أم أيا كانت مهنته. وفي حين أن الرجال جميعا مجرمون، لا يمكن لأي امرأة أن تكون مجرمة، فالإجرام يحتاج إلى ذكورة "[22]. ومن هنا لا يحتاج الناقد إلى كبير عناء لإثبات أن مشكلة البطلة ليست في واقعها فحسب، ولكن في نفسها هي، في هويتها كامرأة. إن تصدير الرواية هو أصدق دليل على هذا الشرخ الكبير. لقد صدرت الروائية كتابها بهذه الجملة : " إن الزهور المغمضة حين تتفتح في ضوء الشمس لأول مرة تسقط فوقها خراطيم النحل تمتص ورقها الناعم، فإذا ما استسلمت الزهور انسحقت، وإذا قاومت واستبدلت الورق الناعم بشوك نافر مدبب استطاعت أن تحيا وسط النحل الجائع ". ومن هنا لا يجد الناقد مناصا من أن يصل إلىنتيجةفي غاية الأهمية، قائلا :" ولا يعسر علينا هنا أن نرى أين يكمن الاستلاب لصالح الايديولوجيا الذكورية، ف « الشوك النافر المدبب » يحيلنا، صورة ولغة، إلى عالم الذكور والعدوانية الذكورية. ثم إن منطقا ذكوريا حربيا هو وحده الذي يمكن له أن يتصور أن ما يدور بين النحل والزهر حرب : فليس صحيحا أولا أن الزهور إذا امتص النحل رحيقها تنسحق؛ ثم إن النحل إذ يمتص رحيق الزهور يغني الطبيعة ويحافظ على توازنا الإيكولوجي: فهو يصنع من رحيق الزهور من جهة أولى عسلا، وينقل من جهة ثانية غبار الطلح لإلقاح زهور كثيرة أخرى ما كان لها لولا ذلك أن تتفتح "[23].

إن هذه الجرأة في نقد روائية كنوال السعداوي، ووصفها بأنها «أنثى ضد الأنوثة»، كما هو عنوان الكتاب، ما هي إلا محاولة للفت النظر إلى خطورة تصدّع العلاقة، ثقافيا، بين الرجال والنساء. لأن أي صدع من هذا النوع ليس في صالح الرجال، ولا هو في صالح النساء أيضا. إنه بكل بساطة قضاء على المجتمع ككل، وتقويض لأركانه جميعا. ومن جهة أخرى، لا يمكن للمرأة أن تحقق ذاتها إلا بسلوكها كامرأة، لأن أي تنكر لطبيعتها، وسلوكها كرجل، هو في الحقيقة قضاء مبرم على شخصيتها هي،وعلى كينونتهاهي، قبل أن يكون انتقاما من الرجل.

وتكشف لنا جرأة النقد عند تناول الرواية النسوية على بعد آخر لم يكن ليفوّته طرابيشي، فلميكن لكون الروائي امرأة أن يتعامل معها بتسامح الرجال. لقد فطن طرابيشي إلى أن المرأة عندما تتحول من كونها امرأة إلى كونها روائية، تغدو فاعلا ثقافيا تتساوى فيه مع الرجال. وهذه المساواة

تقتضي حتما مساواة في النقد، وإلا وقع الناقد من حيث يدري أو لا يدري في مصيدة كون الروائية أنثى، ما يُعميه عن أن يرى الصورة بدقة ووضوح.

ثانيا : نقد مشاريع المثاقفة مع الغرب ونقد العقل العربي

أ. نقد مشروع حسن حنفي حول الاستغراب

ولم يكتف طرابيشي، بنقد الرواية العربية من هذا المنظور، بل تعداها إلى نقد الكثيرمن المشاريع العلمية، فيعلاقاتها مع الغرب. وأبرز مثال على ذلك نقده مشروع حسن حنفي في : علم الاستغراب. هذا المشروع الذي يبدو في ظاهره مشروعا جريئا وواعدا؛ كيف لا وهو يحوّل الدارس إلى مدروس، والمدروس إلى دارس، فإذا كان علم الاستشراق هو دراسة الرجل الغربي الغالب الثقافة العربية المغلوبة، فإن علم الاستغراب، حسب حنفي، هو أن تتحول الثقافة الغربية إلى موضوع مدروس، وتكون الثقافة العربية الشرقية هي الدارسة هذه المرة. " الاستغراب هو الوجه الآخر والمقابل بل والنقيض من الاستشراق، فإذا كان « الاستشراق»هو رؤية الأنا(الشرق) من خلال الآخر (الغرب)، يهدف « علم الاستغراب » إذن إلى فك العقدة التاريخية المزدوجة بين الأنا والآخر، والجدل بين مركب النقص عند الأنا ومركب العظمة عند الآخر ... [ولذا] فقد انقلبت الموازين، وتبدلت الأدوار، فأصبح الأنا الأوروبيالدارس بالأمس هو الموضوع المدروس اليوم، كما أصبح الآخر الأوروبي المدروس بالأمس هو الذات الدارسة اليوم ... [فالاستغراب] مهمته القضاء على الاحساس بالنقص أمام الغرب، لغة وثقافة وعلما، مذاهب ونظريات وآراء، مما يخلق فيهم إحساسا بالدونية "[24].

إن هذا المشروع الطموح الذي كرس حسن حنفي له أكثر جهده، ينبئ أول ما ينبئ، حسب طرابيشي، بـ"عصاب جماعي، عند المثقفين العرب"[25]، لأنه بكل بساطة مليء بالتناقضات، فـ " أول ما يلفت النظر، وأكثر ما يلفت النظر في كتابات حسن حنفي قدرة كاتبها شبه اللامحدودة على مناقضة نفسه. فهو لا يضع قضية إلا لينفيها، ولا يبدي رأيا إلا ليقول بعكسه "[26]. وليس هذا رأيا انطباعيا عابرا، بل هو حكم نقدي منهجي مؤسس، لأنه لا يلبث أن يترصد هذه التناقضات في كتاباته واحدة واحدة. ويفكك آلياتها النفسية ببراعة ودقة وموضوعية وتأنّ. ومن هنا نجده يقول : " وبالفعل، يمكن إجمال تناقضات حسن حنفي تحت العناوين التالية :

تناقض في الموقف المنهجي.

تناقض في الموقف من القضايا.

تناقض في الموقف من الوقائع.

تناقض في الموقف من النصوص.

تناقض في الموقف من الأشخاص "[27].

مما ينتهي بنا إلى الحكم بأن المثقف العربي يعيش «ازدواجية في العقل »، حسب تعبير الناقد، ازدواجية اقتضت منه أن يقف على أسبابها ومظاهرها، في شقها النفسي على الأقل. وهذا ما نلمسه في الفصل الذي عقده بعنوان : « الوظيفة النفسية للتناقض».

ولا نحاول هنا أن نتتبع نقد طرابيشي التفصيلي لحسن حنفي، الذي يتخذه نموذجا تحليليا، يعرض من خلاله عمق الأزمة التي تحكم المثقفين العرب بإزاء الغرب، أزمة يلخصها في فكرة أن المثقف العربي، وعوضا عن أن يتجه إلى بناء ثقافة أصيلة تستمد أصالتها من إنسانية الإنسان، يسعى " عند الاقتضاء وعلى سبيل التعويض، وبواسطة الهذاء، إلى إعادة بناء واقع جديد أبعث على الطمأنينة ومرغوب فيه أكثر في آن معا "[28]. وهذا ما فعله حسن حنفي، فعوض أن يتجه إلى بناء ثقافة عربية جديدة، أو يقف على الموانع الحقيقة التي تمنع من إقامة منظومة ثقافية عربية حقيقية ، سعى إلى بيع الوهم، من خلال بناء مشروع، كل همه أن يكون الغرب هو المدروس والرجل العربي هو الدارس.

ب. نقد مشروع الجابري حول نقد العقل العربي

يعدمشروع محمد عابد الجابري في نقد العقل العربي أكبر مشروع نقدي أمكن تجسيده في النصف الثاني من القرن العشرين. وتتأتىضخامة هذا المشروع من كونه يتسع لدراسة التراث العربي في عمقه الزماني والجغرافي، واشتماله مختلف الحقول المعرفية التي عرفتها الحضارة العربية. أما من جهة الزمان، فمن بداية عصر التدوين إلى عصر النهضة العربية الحديثة. وأما من جهة الرقعة الجغرافية فهو يتناول كل الرقعة التي دخلها الإسلام، وكانت منتجة للفكر والثقافة، من بلاد فارس شرقا، إلى بلاد الأندلس غربا. وأما من جهة اشتماله جميع الأنشطة الفكرية والثقافية التي عرفها العرب، فمن الفلسفة إلى الكلام إلى التصوف، إلى الزندقة، إلى الفقه والتفسير،وما إلى ذلك. إنه مشروع ضخم بأتمّ معنى الكلمة، وهو يقتضي جهدا كبيرا في القراءة، فضلا عما تقتضيه هذه القراءة من تصنيف وترتيب وتبويب. وكل ذلك يقتضي تتبع العلاقات التي تربط هذه الحقول المعرفية بعضها ببعض، ودراسة علاقات التأثير والتأثر فيما بينها. أضف إلى ذلك دراسات المستشرقين وآراءهم وتحليلاتهم.ومشروع مثل هذا مجهد حقا، وهنا تكمن أهميته.

إن مشروعا بهذا الحجم، وبهذه الجرأة، وبهذا العمق في المعالجة، لا بد أن يجذب الكثير من الاهتمام.يبدأ هذا الاهتمام بالإعجاب أولا، ولا ينفي طرابيشي ذلك، بل يصرح به ويعترف بفضله[29].

وينتهي حتما بالنقد؛ فإن عقلين كبيرين من هذا النوع سيختلفان، لا بدّ، حول العلل والأسباب والمآلات التي أحاطت بتكوين العقل العربي، فيما يربو عن ألف سنة. فكانت نتيجة هذا المثاقفة العربية - العربية خمسا وعشرين أو أكثر من نقد النقد.

وعلى تعدد نقاط الاختلاف بين الرجلين، فإننا نأخذ على سبيل المثال قضية «العقل المستقيل في الإسلام». والعقل المستقيل، حسب الجابري هو ذلك العقل الفلسفي، الذي ورثته الثقافة العربية عن الثقافات القديمة، يونانية وهندية وفارسية، ويهودية ومسيحية، بما كانت تزخر به من تيارات هرمسية ومانوية وغنوصية وأفلاطونية محدثة، وفيتاغرية، وغيرها، العقل الذي عجز، في هذه التيارات، عن تحصيل المعرفة من خلال تدبر وفحص الكون مباشرة، فانكفأ على نفسه، معلنا أن المعرفة الحقّ هي المعرفة التي تتأتى من الاتصال المباشر بينبوع الوجود : الله، فحادت بالتالي عن الموضوعية الحسية لتسقط في بوتقة الذاتية الباطنية. يقول الجابري : " فلنسجل إذن أن أول ما نقل إلى الثقافة العربية الإسلامية من علوم الأوائل كان من العلوم الهرمسية«السرّية» السحرية، ومن المركز الأصلي للهرمسية : الإسكندرية ... "[30]. ثم يعلق قائلا : " وإذن فلقد كان «العقل المستقيل» الذي تحمله الهرمسية هو أول من انتقل إلى الثقافة العربية الإسلامية من عناصر الموروث القديم، وذلك عبر الكيمياء والتنجيم. ورسائل جابر بن حيان تؤكد ذلك تأكيدا "[31]. ثم استفحل الأمر مع تقدم الزمن، وتوسع دائرة التأليف وتنوعها : "إنه بمقدار ما كان الفكر العربي يتقدم في التدوين [= الترجمة والتأليف] بمقدار ما كان «العقل المستقيل» الذي تحمله الهرمسية والصيغة المشرقية من الأفلاطونية المحدثة، تحتل مواقع أساسية ومتجذرة في الثقافة العربية الإسلامية "[32].

في إطار هذه المساجلة الثقافية، أصدر طرابيشي مجموعة موازية من الكتب، التي يتتبع فيها نقد الجابري للعقل العربي، ولمسارات الثقافة العربية عبر التاريخ. لتقوده هذه الرحلة النقدية إلى خلاصة في غاية الأهمية، وغاية الخطورة في الوقت نفسه. ففي الوقت الذي يرد فيه الجابري أفول العقلانية العربية إلى أسباب خارجية عن الثقافة العربية، يصرّ طرابيشي على ردها إلى أساب داخلية، تدخل في صلب تكوين الثقافة العربية، وفي صلب تكوين العقل العربي. وهذه المفارقة، كما ترى، مفارقة جوهرية، يترتب عنها مسائل كثيرة، ليس أقلها فهم آليات فشل مشروع النهضة العربية الحديثة، التي بعثها محمد عبده وتلامذته. ولذلك فهو يصرح في مقدمة كتاب العقل المستقيل : " ولسوف يتضح للقارئ في هذا المجلد الخلاف الجذري بين قراءتنا وقراءة الجابري لظاهرة «العقل المستقيل» في الإسلام. وهو خلاف نستطيع أن نلخصه من الآن بعبارة واحدة : فالجابري يريد أن يعلق ظاهرة أفول العقلانية العربية الإسلامية على مشجب الغير، ونحن نصر على أن نرى دور الذات في هذا الأفول "[33].

وبعد استعراض استقصائي لمختلف المدارس والمذاهب غير الإسلامية التي كان لها دور، حسب الجابري، في أفول العقلانية العربية، يخلص إلى خاتمة، يقول بأنها مؤقتة، مما يعطينا انطباعا بأن المشكلة ما تزال تحتاج إلى الكثير من التحليل، فيقول :

" لماذا وكيف استقال العقل في الثقافة العربية الإسلامية ؟

لم يتوصل هذا المجلد الرابع من نقد نقد العقل العربي إلى أن يحسم أكثر من نصف الإشكالية. فالشيء الذي أفلحت صفحات هذا المجلد في إثباته - أو على الأقل هذا هو المأمول - هو أن استقالة العقل في الإسلام لم تكن بعامل خارجي ونتيجة لاكتساح ساحته من قبل جحافل «اللامعقول»المندفعة من مكامن «الموروث القديم»في الاسكندرية وأفامية وحران ... إلخ.

وأما أن مأساة أفول العقلانية العربية الإسلامية هي مأساة داخلية، محكومة بآليات ذاتية، وغير قابلة للتعليل بأي «حصان طروادة»أيديولوجي أو إبستمولوجي متسلل من الخارج، فهذا هو نصف الإشكالية الثاني الذي نامل في أننتمكن من الإجابة عنه في المجلد الخامس والأخير من نقد نقد العقل العربي "[34].

وبالفعل لم يلبث أن أصدر كتابا لم يكن مخططا له، كما يقول، ويناقش فيه إشكالية عميقة في تاريخ الإسلام وهي إشكالية « المعجزة ». ولمعالجة هذه القضية يحاول أن يستقري النص الأول، وهو القرآن، مستعرضا جميع الآيات التي تعالج هذا الموضوع،ثم يصنّفها ويرتّبها من أجل استنطاقها، ليخرج في النهاية بنتيجة في غاية الأهمية، وهي أن الله تعالى منع عن رسوله الكريم أي نوع من أنواع المعجزة التي أسعف بها الأنبياء السابقين، مكتفيا بالقرآن الكريم، الذي هو كتاب حجاجي بامتياز، لتبقى قضية الاقتناع قضية ذاتية تنبع من داخل المتلقي ولا تفرض عليه من خارج[35].

ويجب أن تلاحظ أن هذه النتيجة التي خرج بها من استقراء القرآن الكريم، تخالف أشد المخالفة الموروث الحديثي، الذي لاحظ أنه كان يضاعف حجم المرويات التي تنسب إلى النبي الكريم أنواع المعجزات الحسية والمعنوية[36].

أما الجزء الخامس، الذي وعد به فقد حمل عنوان : من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث. وهو كتاب حافل بالإشكالات المنهجية والمعرفية، لأنه يعالج مشكلة العدول عن العقلانية التي أرساها الخطاب القرآني في بساطتها ووضوحها، وعاشها المسلمون الأوائل واقعا ملموسا مع رسول الله «صلى الله عليه وسلم »، والوقوع في أتون المنظومات الحديثية، التي اختلط فيها الصحيح بالمختلق، والمعقول بغير المعقول، وانعكست آثارها في جميع فروع الثقافة الإسلامية، من الفقه إلى التفسير إلى التصوف،

وغيرها. وابتعدت بالمسلمين شيئا فشيئا عن امتلاك المسلمين لأسباب الحياة، ووقعت بهم في أسباب الفرقة والصراع، والجدل العقيم.

ثالثا : تمزقات الثقافة العربية في عصر العولمة

وفي كتاب من النهضة إلى الردة، يتحدث طرابيشي عن تمزقات الثقافة العربية في عصر العولمة، ويحاول أن يقف على الأسباب التي أدت إلى فشل مشروع النهضة العربي، فيفكك مجموعة كبيرة من الأطروحات التي تقدم بها كبار المفكرين العرب منذ مطلع القرن العشرين إلى آخره، من أمثال «قاسم أمين»و«طه حسين»، وغيرهم. ليصل إلى مشروع العولمة نهاية القرن العشرين، وكيف استقبل المثقفون العرب هذا المشروع العالمي، وموقفهم منه، والتحديات التي طرحتها البنيات الثقافية العربية في وجه هذا المشروع. وفي رحلته الطويلة مع هؤلاء المفكرين، لا ينفك يحاور ويناظر، محتفظا بحريته الكاملة في التساؤل وفي الاختلاف وفي النقد، مؤمنا أن النقد واجب المثقف العربي الأول.

ومع دعوته الملحة إلى التفاعل مع الغرب، أخذا وعطاء، يقف موقفا حازما منطه حسين، إزاء موقفه من مستقبل الثقافة العربية. فحين يحدثنا طه حسين في كتابه الشهير: مستقبل الثقافة في مصر، بأنه علينا أن نصبح أوروبيين في كل شيء، قابلين كل ما في أوروبا من حسنات وسيئات، وذلك " أن نسير سيرة الأوروبيين ونسلك طريقهم لنكون لهم أندادا ولنكون لهم شركاء في الحضارة، خيرها وشرها، حلوها ومرها، ما يحب منها وما يكره، وما يحمد فيها وما يعاب "[37]، لا يلبث أن يعلن أن هذا التماهي في حضارة الغرب، يقضي أول ما يقضي على الهوية، ويقضي ثاني ما يقضي على مبدأ الاختلاف، ويقضي آخر الأمر على مبدأ الكرامة. ولذلك نجده يعلق على دعوة طه حسين : " واضح للعيان أن مطلب التماهي الكلي هذا ينقض نقضا عنيفا مبدأ الهوية. فبدلا من أن تكون الهوية تركيبا عضويا لجملة التماهيات الجزئية، فإن التماهي الكلي واللامشروط ينزع إلى محض استبدال آلي للهوية بأخرى مغايرة أو نقيضة. وبدلا من التماهي الجزئي الذي هو عنصر بناء للهوية وإغناء للشخصية، فإن التماهي الكلي لا ينتج، على العكس، سوى كاريكاتور هوية. وبقدر ما يقوم التماهي الكلي في آليته على التقليد والمحاكاة، لا على التأصيل والتبيئة والتجديد وإعادة الإنتاج والاختراع، فإنه يكفّ عن أن يكون عامل تكوين للهوية ليصير على العكس عامل نزع وتفكيك للهوية، وعنصر إفقار وتسطيح للشخصية. وبدلا من أن يكون التماهي، كما يدل اشتقاقه، سيرورة اكتساب للماهية، فإن ميكانيكا المحاكة تحطه إلى فعل ببغاوي بليد وذليل ينخفض بكرامة الهوية إلى مستوى التبعية والذيلية. وبكلمة واحدة، إن التماهي الجزئي والمشروط قد يكون تدريبا على حرية الهوية، ولكن المحاكاة موقف عبودية "[38].

وعلى العموم فإن استقبال المثقفين العرب للعولمة، حسب طرابيشي، وهو منهم كما يعترف بذلك، وعلى عكس الأمم والشعوب الأخرى، كان سيئا جدا، إنه موقف «تعويذي»[39]، كما يسميه، إنه موقف « الراقي »، الذي يلعن الاسم لاتقاء شرّ المسمى. ومقارنة، مثلا، باليابان أو الأمم الآسيوية الشرقية، وحتى تركيا والصين، " فإن العرب يتبدون وكأنهم أمة أساءت مدخلها إلى العصر "[40].

إن هذا النقد التشريحي الجريء والواضح، يبين لنا أن أزمة الأمة العربية أزمة عميقة جدا، وهي متعددة الجوانب، ولكنها في المقام الأول أزمة ثقافة بامتياز، وهي تحتاج إلى مزيد من النقد والتشريح حتى ترسو على مسارها الصحيح.

خاتمة

لقد حاولنا في هذه الورقة البحثية أن نقدم الخطوط العريضة لإسهامات جورج طرابيشي في النقد الثقافي العربي، وهي خطوط تجنح إلى الكثير من التعميم، ذلك أن أعمال طرابيشي في مجملها أعمال نقدية في الأساس، ولا يمكن لورقة بحثية، مهما كانت دقيقة ووافية، أن تفي بهذا الغرض. ولذلك نأمل أن تكون هذه المداخلة مدخلا مناسبا لقراءة طرابيشي قراءة متأنية ومتفحصة. والمؤكد في هذه القراءة أنها ستوقف صاحبها على ناقد ثقافي ممتاز، احترف، عمره كله، القراءة النقدية بأوسع معانيها. ولم يبخل بأن يوجه سهامه إلى كثير من مواطن الخلل في البنى الثقافية العربية والغربية. وأنت تستطيع أن تتفق مع طرابيشي في كثير مما يذهب إليه، وتستطيع أن تختلف معه أيضا. غير أن ما هو مؤكد هو : إن النقد في بعده الثقافي هو الأساس الأول لبناء الأمم والحضارات.

هوامش البحث

1. انظر: جورج طرابيشي : الأعمال الكاملة، دار مدارك للنشر، 2013، الإمارات العربية، ج1، ص9.
2. ينظر : لوسيان غولدمان وآخرون، كتاب الرواية والواقع ترجمة رشيد بنجدو، منشورات عيون، الدار البيضاء، 1988، ص 6.
3. ميشال بوتور : بحوث في الرواية الجديدة، تر. فريد أنطونيوس، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ط3، 1986، ص5.
4. جورج طرابيشي : الأدب من الداخل، الأعمال الكاملة، ج2، ص12.
5. صلاح فضل : مناهج النقد المعاصر، ميريت للنشر والمعلومات، بيروت، 2002، ص67.
6. أحمد حيدوش : الاتجاه النفسي في النقد العربي الحديث،ديوانالمطبوعاتالجامعية، 1990، ص 144.
7. يوسف وغليسي : مناهج النقد الأدبي، دار جسور، الجزائر، 2007، ص28.
8. لوسيان غولدمان وآخرون، كتاب الرواية والواقع، ص 12.
9. جورج طرابيشي : الأدب من الداخل، ص12.

10. Roland Barth: Image, Music, Text, Eessaysselected and translated by Stephen Heath, Fontana Press, 1977, p148

11. حميد لحمداني : النقد الروائي والإيديولوجيا، المركز الثقافي العربية، بيروت والدار البيضاء، 1990،ص35.

12. جورج طرابيشي، الله في رحلة نجيب محفوظ النقدية، الأعمال الكاملة، ج1، ص275.

13. جورج طرابيشي : شرق وغرب، رجولة وأنوثة، دار الطليعة، بيروت، 1997، ط4، ص28.

14. المرجع نفسه ص 28.

15. انظرالمرجع نفسه، ص 39 وما قبلها.

16. الطيب صالح : موسم الهجرة إلى الشمال، دار العودة، بيروت، ط 13، 1981، ص96.

17. المرجع نفسه، ص37.

18. نفسه، ص98.

19. نفسه، ص 159.

20. جورج طرابيشي : شرق وغرب، رجولة وأنوثة، ص 167.

21. جورج طرابيشي : أنثى ضد الأنوثة، الأعمال الكاملة، ج 3، ص 267.

22. المرجع نفسه، ص 272.

23. جورج طرابيشي : أنثى ضد الأنوثة، الأعمال الكاملة، ج3، ص 264-265.

24. حسن حنفي : مقدمة في علم الاستغراب، الدار الفنية، القاهرة، 1991، ص29.

25. وهذا هو العنوان الفرعي الذي اختاره لكتابه عن المثقفين العرب.

26. جورج طرابيشي : المثقفون العرب والتراث، التحليل النفسي لعصاب جماعي، رياض الريس، لندن، 1991، ص 105.

27. المرجع نفسه، ص 106.

28. المرجع نفسه، ص 273.

29. ينظر مقال جورج طرابيشي في مجلة الحوار المتمدن، العدد 5106، عام 2016.

30. محمد عابد الجابري : تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2009، ط 10، ص 194.

31. المرجع نقسه، ص 195.

32. نفسه، ص 202.

33. جورج طرابيشي : العقل المستقيل في الإسلام، دار الساقي، بيروت، 2004، ص 10.

34. المرجع نفسه، ص 424.

35. انظر يوسف بن زحاف : آليات الإقناع في الخطاب القرآني، ضمن أعمال الملتقى الدولي حول مباحث الحجاج بين التنظير والإجراء، من تنظيم مختبر اللغة والتواصل، المركز الجامعي غليزان، طبع دار أم الكتاب، مستغانم، 2015، ص 161.

36. انظر جورج طرابيشي : المعجزة أو سبات العقل في الإسلام، دار الساقي، بيروت، 2008، ص 31 وما بعدها.

37. طه حسين : مستقبل الثقافة في مصر، دار المعارف، القاهرة، ط2، ص39.

38. جورج طرابيشي : من النهضة إلى الردة، تمزقات الثقافة العربية في عصر العولمة، دار الساقي، بيروت، 2000، ص41.

39. المرجع نفسه، ص 167.

40. نفسه، ص 168.