# Freudianism in the discourse of George Tarabishi from modernity to civilizational backwardness (An Approach in the Light of the Traveling Theory)

**Dr. Loutfyah Ibraheem barham** [*]
**Dr. Zakwan Guma Al abdo** [**]
**Abd Al Rahman Nassan** [***]

**(Received 15 / 8 / 2023. Accepted 18 / 12 / 2023)**

## □ ABSTRACT □

The research is based on the assumption that: the transition of a theory from one civilizational context to another requires cognitive shifts. Taking the traveling theory of (Edward Said) as a method, and from the discourse of (Sigmund Freud) and (George Tarabishi) as a subject. The research seeks to answer the questions: Does the transition of a theory from a social historical context to a different context give the theory an enriching development, or does it distort the theory and make it lose its effectiveness? Does this transition make the second theory dependent on the first? What is the impact of historical and cultural contexts on cognitive variables? In the light of these questions, The research represents the discourses of Freud and Tarabishi, taking into account the following methodological steps:

- Understanding of social historical contexts.
- Analyze the reference context conceptually and applied.
- Showing the cognitive changes that Tarabishi made to Freud's discourse, then evaluating their effectiveness and purpose.

**Keywords**: psychoanalysis, Traveling theory, modernity, civilizational backwardness, ideology, aesthetic evaluation.

**Copyright** **:**Tishreen University journal-Syria, The authors retain the copyright under a CC BY-NC-SA 04

[*] **Professor in the Department of Arabic Language - Faculty of Arts and Humanities at Tishreen, lattakia, syria. Dr. lotfiah2@yahoo.com**
[**] **Associate Professor in the Department of Arabic Language - Faculty of Arts and Humanities at University of Aleppo, Syria. Zakwan.alabdo@gmail.com**
[***] **PhD student in the Department of Arabic Language - Faculty of Arts and Human Sciences – Tishreen, lattakia, syria . Abdalrahmannassan93@gmail.com**

# الفرويديَّة في خطاب جورج طرابيشي من الحداثة إلى الفوات الحضاري (مقاربة على ضوء النظريَّة المُرتحِلة)

**د. لطفيَّة إبراهيم برهم***
**د. زكوان جمعة العبدو****
**عبد الرحمن محمد نعسان*****

**(تاريخ الإيداع 15 / 8 / 2023. قبل للنشر في 18 / 12 / 2023)**

## □ ملخّص □

يتأسَّس البحث من افتراضٍ مفاده أنَّ انتقال نظرية من سياق حضاري إلى سياق آخر يلزمُ عنه تحولات معرفيَّة، متخذين من النظرية المُرتحِلة لـ (إدوارد سعيد) منطلقاً، ومن خطاب (سيغموند فرويد) و(جورج طرابيشي) موضوعاً؛ إذ يسعَى البحثُ إلى الإجابة عن التساؤلات الآتية: هل انتقال نظريَّة من سياقٍ تاريخيٍّ اجتماعيٍّ إلى سياقٍ مُختلفٍ يُكسِبُ النظريةَ تطوراً إغنائياً أم يشوّه النظرية ويفقدها فاعليتها؟ وهل يجعل هذا الانتقال من النظرية الثانية تابعة للأولى؟ وما أثر السياقات التاريخية والحضارية في المُتغيرات المعرفيَّة؟ في ضوء هذه التساؤلات نتمثّل خطابي فرويد وطرابيشي مع الأخذ بالخطوات المنهجية الآتية:

- تشخيص المُحدِّدات التاريخية والاجتماعية الحاضنة لخطابيهما.
- تحديد الإطار المرجعي، وكيفية استثماره مفهومياً وتطبيقياً.
- الكشف عن الإبدالات المعرفيَّة التي أجراها طرابيشي على خطاب فرويد، ثم تقييم فاعليتها وغائيتها.

**الكلمات المفتاحية:** التحليل النفسي، النظرية المرتحلة، الحداثة، الفوات الحضاري، الإيديولوجيا، التقييم الجمالي.

**حقوق النشر** :مجلة جامعة تشرين- سورية، يحتفظ المؤلفون بحقوق النشر بموجب الترخيص CC BY-NC-SA 04

* أستاذ-قسم اللغة العربية-كليَّة الآداب والعلوم الإنسانية-جامعة تشرين-اللاذقية-سورية. Dr.lotfiah2@yahoo.com
** أستاذ مساعد-قسم اللغة العربية-كليَّة الآداب والعلوم الإنسانية-جامعة حلب-سورية. Zakwan.alabdo@gmail.com
*** طالب دكتوراه-قسم اللغة العربية-كليَّة الآداب والعلوم الإنسانية-جامعة تشرين-اللاذقية-سورية. Abdalrahmannassan93@gmail.com

## مُقدِّمة:

إذا انطلق البحث من مُسلَّمة أساسيَّة في علم اجتماع المعرفة (Sociology of knowledge) مفادها أنَّ النظريات العلميَّة أو المعرفيَّة عموماً محكومةٌ بسياقها التاريخي وحاملها الاجتماعي، وأنَّ فاعليتها ووظيفتها تتأطران في سياق نشأتها وتطورُّها[1]، فإنَّ هذه المُسلَّمة ستغدو ذات طابعٍ إشكاليٍّ مركَّب في حال التساؤل عن انتقال النظريَّة من أفق ثقافي حضاري محدَّد إلى أفق جديد يتمايز بمحددات اجتماعية ثقافية مغايرة، ولا سيما إذا أُخذ بالحسبان التفاوت الحضاري بين المجتمعات، والخصوصيات الثقافيَّة المميزة بينها، ومستوى التقدُّم الاجتماعي والاقتصادي، فهذه عوامل مُؤثِّرة وفاعلة في عملية استقبال النظرية رفضاً أو قبولاً أو تعديلاً. وفي ضوء السياق الإشكالي السابق حضارياً ومعرفياً تنهضُ تساؤلات عدّة: هل يشترط انتقال نظريَّة ما إلى أفق ثقافي مغاير أن تتطابق النظرية المرتحِلة مع النظرية الأصليَّة؛ فتكون الثانية ظلاً تابعاً للأولى ومطابقة لها؟ أم أنَّ انتقال النظرية سوف يكسبُها تغيرات نوعيَّة في طبيعتها وفاعليتها ووظيفتها؟ وإنْ كان التغيُّر سيطرأ على النظريَّة، فهل هو تغيرٌ تطويريٌّ أم رجعيٌّ تشويهيٌّ؟

انطلاقاً من هذا الأفق الإشكالي يسعى البحث إلى الإجابة عن التساؤلات السابقة، فيخصُّ اشتغاله بالنقد العربي جاعلاً من خطاب (جورج طرابيشي) موضوعاً له، ومن النظرية المرتحلة لـ (إدوارد سعيد) أساساً لمقاربة إشكالية التثاقف مع المنهجيات النقدية الغربيَّة؛ إذ يأخذ البحث منحى مقارنياً، فيسعى إلى وعي مواقع التواصل والتفاصل بين خطابي (سيغموند فرويد) و(جورج طرابيشي)، وفي ضوء ذلك سنعرض نشأة النظريَّة الفرويدية، ومن ثم ارتحالها إلى خطاب طرابيشي متخذين من إشكالية الحداثة والفوات الحضاري العربي مدخلاً تفسيرياً.

## أهمية البحث وأهدافه:

على حين درجَتْ دراسات عدّة على قراءة الفكر العربي من موقع الفكر الغربي وبوعي المطابقة أو التبعية له، يسعى البحث على نحو معكوس إلى قراءة الفكر الغربي بوَساطَة الفكر العربي، ومن موقع الوعي بالاختلاف والمغايرة. وقد تكون هذه الدراسة من الأبحاث الأولى التي تطبّق النظرية المرتحلة لـ (إدوارد سعيد) على الخطاب العربي سعياً لتأسيس مدخل جديد في فهم طبيعة المثاقفة في أبعادها المعرفية والحضارية. ينهض البحث إزاء ذلك على ثلاثة أهداف منهجية: أولاً: وعي السياقات التاريخية والاجتماعية الحاضنة لخطاب فرويد وطرابيشي. ثانياً: تحديد الإطار المرجعي وكيفيات الاستثمار المنهجي. ثالثاً: تحليل الإبدالات المعرفيَّة التي أجراها طرابيشي على خطاب فرويد على ضوء المُحدِّدين: المعرفي والإيديولوجي.

## منهجية البحث:

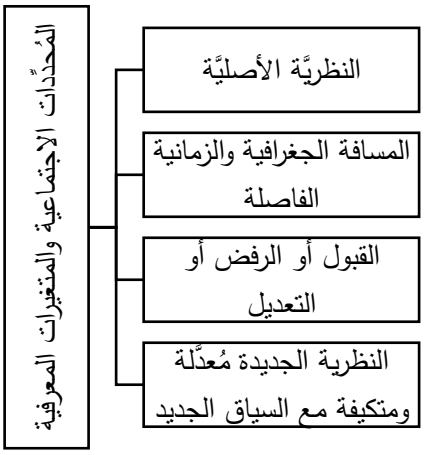
ينتمي البحث من جهة الحقل المعرفي إلى حقل نقد النقد (Criticism of Criticism)؛ إذ يُعنَى بـ "فحص مبادئ النقد ومناهجه وشروطه (...) ودراسة المبادئ الأساسية للتأويل والحكم النقدي"[2]. أمَّا من جهة الإجراء المنهجي، فإنَّ البحث يتخذ من النظرية المُرتحِلة (Traveling theory) مقاربة لانسجامها مع أطروحة البحث وافتراضاته

[1] **ينظر: سعادة، رضا. *علم اجتماع المعرفة*، الفكر العربي، العدد 38 كانون الثاني، 1985، ص: 269.**

[2] **Baldick, Chris. *Oxford The Concise Dictionary of Literary*, Oxford University Press, Oxford, 2000, P 151.**

المقارنية، وفق هذه النظرية يقترح إدوارد سعيد إطاراً تفسيرياً لنشأة النظرية وحركة ارتحالها وتداولها بدءاً من نقطة نشأتها، مروراً بمغادرتها، وصولاً إلى أرض جغرافية جديدة؛ إذ يفترض أنَّ عالم الأفكار والنظريات يماثل عالم البشر، ومنه يستمدُّ الاستعارة المجازيَّة (الارتحال) وينقلها إلى حيز (النظريَّة)، فمثلما أنَّ البشر يرتحلون من جغرافيا إلى أخرى، ويكتسبون بارتحالهم ثقافة جديدة، فإنَّ النظريات ترتحل، وتغتني بارتحالها، وهذا "الانتقال واقعٌ من وقائع الحياة، ووضعٌ يبثُّ الحياة في الأنشطة الفكريَّة"[3].

ومن الملاحظ أن نموذج سعيد التفسيري يبدأ بالمُحدِّد السياقي الاجتماعي، وينتهي إلى التفسير المعرفي؛ إذ يفترض أنَّ النظرية في نشأتها وارتحالها محكومةٌ بالظرف التاريخي الاجتماعي، وفهم المُحدِّدات الاجتماعيَّة يفسِّر التغيرات المعرفيَّة الناشِئة عن ارتحال النظريَّة، وعلى ذلك فإنَّ إدوارد سعيد لا ينفي إمكانيَّة الارتحال المعرفي، ولا ينفي في الوقت عينه الخصوصية التاريخيَّة والاجتماعيَّة، بل يجعلُ منهما إطاراً تفسيرياً لنشأة النظرية وارتحالها ومدى قبولها ورفضها من جهة، والتعديل عليها من جهة أخرى. **فالتلقي ليس عمليةً سلبية أو مرآوية انعكاسية، بل فاعلية نقديَّة تعديليَّة.** ويمكن أن نمثّل للخطوات الإجرائية السَّابقة بخطاطة قاعدتها المحدد التاريخي الاجتماعي، وتفرعاتها نشأة النظرية وتحولها وتداولها، ومن ثم تعديلها وتكيّفها مع البيئة الجديدة[4]:




وسواء أكان الارتحال ذا طبيعة إيجابية أم سلبية يجبُ التعامل معه بوصفه احتماليَّة ممكنة، فلا يمكن في ظننا استباق تقييم فاعليَّة النظريَّة المرتحلة انطلاقاً من افتراضات نظريَّة مسبقة، فكلُّ ارتحال للنظريَّة محكومٌ بخصوصية اجتماعية محددة، ومشروط بوعي الفرد الحامل للنظريَّة، فمثلما تتغاير مواقف الأفراد المهاجرين من أفق ثقافي إلى آخر، كذلك النظريات تتغاير، ولا يحكمها قاعدة محددة أو مقياس مسبق. وتأسيساً على المحددات المنهجية السابقة يتخذ البحث من حقل نقد النقد حقلاً معرفياً، ومن النظرية المرتحلة رؤية ومُتَّكأ تفسيرياً نعرض من خلالها ارتحال نظريَّة فرويد من أفقها النمساوي الأوروبي إلى خطاب طرابيشي في أفقه العربي، واضعين في الحسبان الخطوات الإجرائية المشتقة من النظريَّة السابقة:

1- تشخيص المحددات السياقية التاريخية والاجتماعية لكلتا النظريتين (الأصلية والمرتحلة).
2- وعي التغايرات والإبدالات المنهجية والمفهوميَّة والتطبيقيَّة.
3- تقييم الإبدالات في النظريَّة المرتحلة معرفياً، وتشخيص فاعليتها، وغائيتها.

**[3] سعيد، إدوارد. *العالم والنص والناقد*، ترجمة: محمد عصفور، دار الآداب، بيروت، 2017، ص 317.**
**[4] ينظر: المرجع السابق، ص 318.**

## 1- أولاً: الارتحال سياقياً (من الحداثة إلى الفوات الحضاري).

إنَّ تأطير البحث ضمن حقل علم اجتماع المعرفة، والانطلاق من النظريَّة المرتحلة إطاراً تفسيرياً له يحتّمان علينا النظر في السياقات التاريخية الاجتماعيَّة للنظريَّة النفسيَّة في الأفقين الغربي والعربي، وذلك استناداً إلى افتراض تأسيسي مفاده: أنَّ المعرفة نتاج "عوامل وشروط أخرى مساعدة تتحكم في سيرورتها(...) لأن الذات تواجه موضوعاتها وهي حاملة لشروط اجتماعية تاريخية"[5]، فالإطار التاريخي الاجتماعي يُفسّر نشأة النظريَّة وفاعلية حضورها الاجتماعي، ويمكّن في الوقت عينه من فهم كيفيات ارتحال النظرية إلى سياق جديد، ومن ثم تفسير الإبدالات المعرفية.

### أ- الفرويدية في سياق التنوير والحداثة الغربيَّة.

لو وضِعَتْ عبارة سيجموند فرويد القائلة: "ليس ثمّة سلطة تعلو على سلطة العقل، ولا حجة تسمو على حجته"[6]، إلى جنب عبارة إيمانويل كانط المُدشِّنة لعصر التنوير:"تجّرأ [على إعمال عقلك]، وفكّر"[7]، لبدا واضحاً التقاطع الرؤيوي بين العبارتين، فعلى الرغم من أنَّ الفترة الزمنية الفاصلة بينهما قاربت القرنين من الزمن، فإنَّ ثمَّة وحدة تصوريَّة عمادها الإيمان بالعقل الإنساني، ووحدة تواصليَّة عمادها المشروع التنويري الأوروبي. ويصحُّ في هذا السياق ما ذهب إليه إريك فروم: "الإيمان بالعقل كان ملازماً لفرويد في بحثه الدائم عن الصواب (...)، هذا الإيمان الفرويدي بسلطة العقل، هو إرث عصر الأنوار الذي كان شعاره تجرّأ على المعرفة. هذا الشعار يميز شخصية فرويد وأعماله كلها"[8]. وقد يبدو هذا الافتراض متعارضاً مع التصور الشَّائع من أنَّ النظريَّة الفرويديَّة قطعَتْ مع العقلانيَّة بافتراض مركزية اللاوعي وفاعليته في المُدركات الواعيَّة لدى الإنسان، وهذا التصورُ المغلوطُ واجهه فرويد نفسه، وسعى إلى الرد عليه، ومنشؤه عدم التمييز بين (الموضوع البحثي) و(المنهج العلمي)، فصحيح أنَّ التحليل النفسي قد اتخذَ من اللاشعور مجالاً لاشتغاله، غير أن الموضوع يفارق منهج اشتغاله وغايته؛ إذ إن غاية فرويد النهائية هي عقلنة اللاشعور، أي إخضاعه للتحليل والتفسير العلميين، ومعه يصحُّ القول: إنَّ "فرويد أسس علم اللاعقلانية البشرية"[9]، فسلطة العقل تظهر هنا في قدرة الإنسان على إدراك لا عقلانيته بفضل العقل الذي يتحرر من لا وعيه عندما يعي رغباته اللاواعية. وليس من قبيل المصادفة أن تشترك مساعي فلسفة الأنوار ونظرية التحليل النفسي على نحو ما يكشف المفكر (عبد الله العروي)، فإنَّ التحليل النفسي امتدادٌ لفلسفة التنوير، والجامع المشترك بينهما السعي إلى تفكيك بنى الوهم عن الفكر؛ إذ كانت غاية عصر التنوير "إصلاح الفكر بالكشف عن الأوهام التي تعكِّر صفاءَه"[10]، الأمر الذي يعني مواجهة الأفكار الزائفة، وعلى نحو تواصلي فإنَّ "تعرية الأوهام من صبغة الحق التي يلصقها بها العقل المخدوع هي واجب العلم، في رأي فرويد"[11]، فنحن إذن أمام غائية تواصلية مشتركة بين عصر التنوير والمشروع النقدي الفرويدي الذي يصحُّ عدّه امتداداً لعصر التنوير.

---

[5] **جمول، إبراهيم. *إبستمولوجيا العلوم الإنسانية ومناهجها الأساسية*، مطبوعات جامعة حلب، حلب، 2000، ص 230.**

[6] **فرويد، سيغموند. *مستقبل وهم*، ترجمة: جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، 1974، ص 38.**

[7] **كانط، إمانويل. *في التربية وإجابة عن سؤال: ما التنوير*؟، ترجمة: جوزيف معلوف، دار الرافدين، بغداد، 2021، ص 114.**

[8] **فروم، إريك. *مهمة فرويد تحليل لشخصيته وتأثيره*، ترجمة: طلال عتريسي، مجد للنشر والتوزيع، بيروت، 2002، ص 6.**

[9] **فروم، إريك. *أزمة التحليل النفسي*، ترجمة: طلال عتريسي، مجد للنشر والتوزيع، بيروت، 1988، ص 45.**

[10] **العروي، عبد الله. *مفهوم الإيديولوجيا*، دار التنوير، بيروت، 1983، ص 33.**

[11] **العروي، عبد الله. *مفهوم الإيديولوجيا*، دار التنوير، بيروت، 1983، ص 45.**

وقد يكشف تتبع سيرة فرويد الذاتية عن الأُطر الفكريَّة الحاضنة لمشروعه النقدي؛ إذ يتلاحم على نحو لافت البُعد السيري الذاتي بالبعد العلمي الموضوعي، فمنذ الصفحات الأولى لكتابه (مساهمة في تاريخ حركة التحليل النفسي) نلحظ السؤال الضاغط على فرويد حول برهنة (علم النفس التحليلي)، وترتبط هذه البرهنة بمشروعية الحقل الجديد، وتبرز في حضور الرأي المخالف للتحليل النفسي. وهذا يدفعنا إلى عدّ السيرة الذاتية الفرويدية أشبه بالبرهنة على المنجز العلمي من خلال التجربة الذاتية، فهي مسارات يهيمن عليها الاكتشاف العلمي، ويؤطرها السياق الإبستمولوجي، ويظهر فرويد جزءاً من سياقٍ كلي قوامه الإيمان: "بالتقدم بخطى جبارة نحو فهم أمور الكون"[12]. هذا التقدُّم العلمي يعبّر وفق فرويد عن مشروع كلي تغيّر معه وعي الإنسان بالعالم وعلاقته به.

إضافةً إلى التوجه العلمي العام ثمة مُحدِّدات خاصة عزّزت لجوء فرويد إلى العقل يمكن إرجاعها إلى الانحطاط الاجتماعي والفساد السياسي الذي آلت إليه المملكة النمساوية–الهنغارية، فمن منظور علم اجتماع المعرفة قد يغدو الانحطاط الاجتماعي عاملَ تحفيز نقدي وفكري، فالواقع المتخلِّف كان منبهاً إلى إيقاظ الشكوك النقدية ومحركاً للفكر؛ إذ كان التباعد بين الإيديولوجية الرسمية والوقائع السياسية والاجتماعية يعكس مزيداً من عدم الثقة في التصريحات والشعارات الرسمية للسلطة[13]، وهذا التباعد كان ملائماً لتطور الفكر النقدي ولاشتغال الشك الفرويدي في الخطاب الظاهر، والحفر في المسكوت عنه في الخطاب الباطن.

يُضاف إلى ذلك أن انتماء أسرة فرويد اقتصادياً إلى (البرجوازية الصغيرة)، وهوياتياً إلى الأقلية (اليهودية) قد أسهما في تعزيز الشك واللايقين، فالبرجوازية الصغرى قد تعرّضت إثر الاضطرابات الاقتصادية والسياسية إلى فقدان أعمالها ومصالحها، زاد على ذلك هجرة أسرة فرويد خوفاً من الاضطهاد العرقي. ومن منظور إدوارد سعيد فإن انتماء فرويد إلى الأقلية المهاجرة قد أكسبه موقعاً معرفياً خاصاً، وهو ما يفسّر "شدة ولعه بما هو خارج حدود العقل، والعُرف، والوعي"[14]، ومن سياق المحددات السابقة يتنزّل تصريح فرويد في مفتتح سيرته: "إنني تآلفت منذ زمن مبكر مع المصير المكتوب لي وهو أن يكون مكاني في صفوف المعارضة وأن أعاني من حِرْم (الغالبية الكتيمة). وبذلك تهيأ لي قدر من الاستقلال في مواجهة الرأي السائد"[15]. وهذا ما يفسر خصوصية المعرفة النقدية لدى فرويد، فهي تعبير عن موقعه الاجتماعي، وامتدادٌ لموقفه الشكي.

وفي ضوء المحدِّد الفكري العام والسياقي الخاص يغدو مفهوماً ماذهب إليه (بول ريكور) من أنَّ فرويد واحدٌ من معلمي الريبية، وواحد من الهدّامين الكبار للبداهات اليقينية [16]، فالريبية في جانبٍ منها تعبيرٌ عن المسار النقدي لعصر التنوير، وفي جانب آخر تعبيرٌ عن الظرف السياسي الاجتماعي، وإذا كانت هذه الشكيّة قد هزّت الوعي الإنساني، فإنَّها قد اتسمَتْ بطابعها البنائي اليقظ، وذلك في مسعاها إلى نزع الوهم عن الوعي، ومن هذا السياق تُفهم ريبية فرويد بوصفها امتداداً لفلسفة الأنوار، وتتويجاً لمسار العقلانية فيها.

## 2- الفرويدية في سياق أزمة الحداثة والقوات الحضاري العربي.

إذا كان مشروع فرويد امتداداً لعصر التنوير وجزءًا من رهان الحداثة التواصلي، فإنّنا مع مشروع جورج طرابيشي ضمن مسار يتقاطع رؤية مع فرويد، بيد أنَّه يغايره تاريخياً واجتماعياً، فعلى حين يتأسّس خطاب فرويد من موقع الحداثة

---

[12] **فرويد، سيغموند. *حياتي والتحليل النفسي*، ترجمة: جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، 1981، ص 10.**

[13] **فروم، إريك. *مهمة فرويد تحليل لشخصيته وتأثيره*، ص 37.**

[14] **سعيد، إدوارد. *فرويد وغير الأوروبيين*، دار الآداب، بيروت، 2004، ص 22.**

[15] **فرويد، سيغموند. *حياتي والتحليل النفسي*، ص 11.**

[16] **ريكور، بول. *في التفسير محاولة في فرويد*، ترجمة: وجيه أسعد، أطلس للتوزيع والنشر، دمشق، 2003، ص 38.**

الأوروبية ومن مسارها الداخلي، فإن خطاب طرابيشي يتأسس من موقع الحداثة المهدورة، ومن سياق الفوات الحضاري العربي؛ إذ يتجاوز الفاصل بينهما الحدود الزمانية إلى التفاوت الحضاري، فبينما ينطلق فرويد من تراكم حضاري ومن أفق التنوير المتحقق، فإن طرابيشي ينطلق سياقياً من الهزيمة الحضارية ومن أفق الارتداد الفكري للثقافة العربيَّة.

تأسيساً على ذلك نذهب في افتراضنا الأولي للقول: إن الخصوصيةَ الحضارية المميزة بين فرويد وطرابيشي تحدّد مفهوميَّة التحليل النفسي، وغائيته، وحقل اشتغاله، ومما له دلالة البحث الذي كتبه طرابيشي بعنوان (عصر النهضة والجرح النرجسي) وهو ذو أهمية في فهم الخطاب الفرويدي وتبيئته في سياق الفوات الحضاري العربي، ويعدُّ رداً على مقالة فرويد (صعوبة أمام التحليل النفسي) 1917. البحث يسائِلُ مفهوميَّة فرويد للإنسان من موقع التحيُّز الحضاري؛ إذ إنَّ (الإنسان) الذي تحدث عنه فرويد، والذي تلقّى صدمات سبّبت له الجراح النرجسية (الجرح الكوسمولوجي والبيولوجي والسيكولوجي) هو –في ظن فرويد– الإنسان بألف ولام التعريف (الـ التعريف الماهوية) أي الإنسان من حيث هو إنسان بصرف النظر عن التعينات التاريخية أو الاجتماعية، غير أنَّ طرابيشي يرى أن فرويد محكومٌ بأفقه الثقافي، فليس تصوره تجريداً عالمياً للإنسان، بل هو مخصوص في السياق الغربي، فقد كان "ابناً نموذجياً للحضارة الغربية، وما كان ليدور له في خلد أن يكون أكثر عيانية وأن يحدد بأن الإنسان المعني بهذا الجرح هو بالضرورة الإنسان الغربي الذي كان يتهيأ، بين جملة أشياء أخرى لغزو العالم"[17]. وفي ضوء هذه المساءلة المعرفية ينقل طرابيشي مفهوم الجرح النرجسي من سياق تشكّل الذات الغربية إلى سياق تشكّل الذات العربيَّة باكتشاف تخلُّفها الحضاري، فإنْ كان الجرح النرجسي الغربي ذا طبيعة كوسمولوجية (كونية)، فإنَّ الجرح العربي ذو طبيعة أنثروبولوجية (حضارية)، ومن هذا الجرح "الفاغرة إحدى شفتيه على جدلية المركز والمحيط المكانية، وشفته الأخرى على جدلية التقدم والتأخر الزمانية، ولد عصر النهضة العربي"[18].

يُضاف إلى البُعد الحضاري العام بعدٌ تاريخيٌّ خاصٌ، فبعد عقود من آمال النهضة ومساعيها لتجاوز التخلُّف الحضاري كانت هزيمة حزيران (1967) تعبيراً عن إخفاق الحركة التحررية العربيَّة ومساعي النهضة الإصلاحية، فلا تُفهَم الهزيمة في هذا السياق بمعناها العسكري المباشر، بل بكليتها الحضاريَّة، فهي ذات طبيعة كلية جذرية تعكس الواقع العربي ببناه المتخلفة التحتية (الاقتصاديَّة)، والفوقية (الثقافيَّة والسياسيَّة)، الأمر الذي استلزم مراجعة نقدية موازية لإخفاق الواقع العربي. وتأسيساً على هذا السياق تشكّلت ملامح أدب نقدي لم يكن ظهوره ممكناً حسب تعبير (ياسين الحافظ) لولا الهزيمة[19]، وهو ما يعبّر عنه هشام شرابي بـ (النقد الحضاري)[20]، فيما يحدّده جورج طرابيشي بـ الرضة (Trauma) الحضارية[21] التي أنتجت أنماطاً خطابية جديدة بعد الهزيمة، ومع اختلاف التسميات والتوجهات المنهجيَّة، فإننا أمام حدث حضاري تفعّلت معه ملامح نقدية جديدة.

ومن هذا السياق الفكري العام (الفوات الحضاري) والتاريخي الخاص (هزيمة حزيران) تبلور خطاب طرابيشي النقدي، ولو شئنا الدّقة التشخيصيَّة، لأمكننا القول: إنَّ خطاب طرابيشي النقدي جزءٌ من فاعلٍ جمعي؛ إذ لا يفهم فردياً، فوحدة الظرف التاريخي تنعكس على وحدة البنية الذهنية لفئة اجتماعيَّة تحمل مواقع إيديولوجية مشتركة[22]، ومما يدلُّ على ذلك

---

**[17] طرابيشي، جورج. *من النهضة إلى الردة*، دار الساقي، بيروت، 2000، ص 9.**

**[18] المصدر السابق، ص 10.**

**[19] الحافظ، ياسين. *الهزيمة والإيديولوجيا المهزومة*، دار الحصاد، دمشق، 1997، ص 123.**

**[20] ينظر: إلى أطروحته الداعية إلى (النقد الحضاري) للمجتمع العربي إذ يربطها إيديولوجيا ومعرفياً بهزيمة حزيران الحضارية: شرّابي، هشام. *النقد الحضاري للمجتمع العربي في نهاية القرن العشرين*، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1990، ص 9-10.**

**[21] طرابيشي، جورج. *المرض بالغرب (التحليل النفسي لعصاب جماعي عربي)*، رابطة العقلانيين العرب، بيروت، 2005، ص 9-10.**

**[22] للمزيد عن مصطلح (الفاعل الجمعي) ينظر: لبيب، طاهر. *سوسيولوجيا الثقافة*، دار الحوار، اللاذقية، 1987، ص 45-46.**

تزامن مشروع طرابيشي مع مشاريع عدّة انطلقت على اختلاف منهجياتها [*] من سؤالٍ مشتركٍ عنوانه: **نقد الواقع العربي وتجاوز الفوات الحضاري فيه**. ومن هذا السياق نفهم قول طرابيشي: "أنا ابن جيلي، حملت مع سائر أبنائه كل الهموم التي عشناها وعاشتها معنا الأمة العربية، فالمثقف في نهاية المطاف ليس كما يقال، المصباح الذي يهدي، فقد يكون مجرد مرآة تنعكس عليه صورة المجتمع"[23]. ولو انطلقنا من أطروحة (لوسيان غولدمان) في البنيوية التكوينية، لذهبنا إلى القول: إن البِنى التاريخية تنعكس جدلياً على البِنى الذهنية، والخلاصة القيمية لهذه البِنى هي (رؤيا العالم) التي يعبّر عنها المبدعون والمفكرون، ويظهر في سياق تتبع نصّ طرابيشي هيمنة الرؤيا (الفجائعية) التي تعبّر عن الممكنات التاريخية المهدورة، وكثيرةٌ هي العبارات التي تنضوي تحت هذه المقولة، وحسبنا أن نطالع مفتتح كتاباته؛ إذ يخصُّ أحد كتبه بعتبة دالة (من النهضة إلى الردة)، ويقدّمه بعبارة تردف العنوان وتشدّد على دلالته: "إنني أنتمي إلى جيل الرهانات الخاسرة"[24]، وعلى نحو متقاطع تغدو الهرطقة في "زماننا هذا الذي هو زمان سيادة الأصوليات والارتداد العربي"[25] إحدى سبل مقاومة الواقع المتخلف، وفي موقع آخر يصرّح بانتمائه إلى جيل الهزائم المتتالية والرهانات الفاشلة، فهو جيل مخدوع بالشعارات، مهزوم بالوقائع والحقائق[26].

وإذا كانت مسيرة فرويد تعبّر عن مطامح علمية يؤطرها السياق الإبستمولوجي، فإنَّ محطات طرابيشي الست ذات طبيعة إيديولوجية يؤطرها سياق الهزيمة والفوات الحضاري. ويمكن أن نقارن بين المقال الأخير الذي كتبه طرابيشي (المحطات الست في حياتي) والسيرة الذاتية لـ فرويد (حياتي والتحليل النفسي)، فبينما يرصد فرويد المنجزات العلمية ويشخّص المسار العلمي الكلي الذي يرى فيه مساراً تقدمياً، فإن طرابيشي يرصد تتابعياً الهزائم الفردية والجمعية التي مُني بها، ويرى في التاريخ العربي بعد النكسة حركة ارتداد ونكوصاً عن النهضة الأولى.

إنَّ استحضار المحطات الست التي ابتدأت بالأسباب الدافعة للكتابة، وانتهت بالأسباب المانعة لها يُلخص مسيرة طرابيشي في "عقود ستة من صحبة القلم"[27]، وتعكس في الوقت عينه مسار الفكر العربي وحاضنه الاجتماعي المعوَّق. إنَّ الملمح الأوّل لهذه المسيرة هو سقوط الإيديولوجيات، وموت (الآباء الرمزيين) الحاملين لها؛ إذ يظهر الآباء الرمزيون في صور عدّة، ومن فئات إيديولوجية مختلفة: (الكاهن، المدرس، السياسي، المفكر). وعلى اختلاف تمظهرات الأب الرمزي، فإنه يتبع مساراً مشتركاً، يبدأ من الثقة بالأب، وينتهي بفقدانها والتمرد عليه، فسقوط الكاهن أو الشيخ هو سقوط لإيديولوجيا العادات والتقاليد الموروثة، ويوازيها على نحو لاحق سقوط الإيديولوجيا السياسية ممثلة بالزعيم السياسي (ميشيل عفلق)، أو المفكر (ياسين الحافظ، محمد عابد الجابري). الأب الرمزي إذن هو أمثولةٌ مكثّفةٌ تعكس مساراً فكرياً، ورهانات متتابعة من الهزائم النفسية والاجتماعية. وسواء أكانت الخيبة مصدرها الموروث الاعتقادي أم الإيديولوجيا المكتسبة اختياراً، فإنها عزّزت افتراض طرابيشي التأسيسي، ورسمت ملامح مشروعه النقدي الذي يمكن أن نطلق عليه (الأوديبي)؛ إذ أكدت محطات الخيبة: "أن مهمّة كبيرة جدّاً لا تزال تنتظرنا في مجتمعاتنا وأن القضية ليست قضية تغيير سياسة ولا وزارة، بل هي أولاً وربما أخيراً قضية تغيير على صعيد العقليات"[28].

---

[*] **ينظر: شرابي، هشام. *النقد الحضاري للمجتمع العربي في نهاية القرن العشرين*، ص 53.**

[23] **طرابيشي، جورج. *لقاء مع المفكر العربي جورج طرابيشي حول التراث والفلسفة والأدب*، حاوره: طيب لعروسي، مجلة تمثلات، 2015، الجزائر، ص 195.**

[24] **طرابيشي، جورج. *من النهضة إلى الردة*، ص 7.**

[25] **طرابيشي، جورج. *هرطقات*، الجزء الأول، دار الساقي، بيروت، 2006، ص 7.**

[26] **طرابيشي، جورج. *في ثقافة الديموقراطية*، دار الطليعة، بيروت، 1998، ص 5.**

[27] **طرابيشي، جورج. *ست محطات في حياتي*، صحيفة أثير الإلكترونية، تاريخ النشر: 30 يونيو-2022، تاريخ الدخول: 2023-7-22.**

[28] **المصدر السابق، الصفحة نفسها.**

ومن هذا المسار المتتابع للهزائم تتنزّل الفرويدية في خطاب طرابيشي، ويغدو دالاً في سيرته الترابط الزمني والمنهجي بين سقوط الإيديولوجيات المهزومة وحضور الفرويدية؛ إذ يعرض في محطته الرابعة نقلته صوب الفرويدية، وتأتي مسوّغات هذه النقلة من تفسير ظاهرة قسرية ذات طبيعة لا شعورية يعاني منها، وتتمثّل بـ (تفتيت الخبز)، ووفق قراءة إحدى الدراسات في التحليل النفسي يكتشف طرابيشي الترابط الرمزي بين الخبز والأب، وتغدو عملية التفتيت تعبيراً عن لا شعور (أوديبي)، فإن كان الخبز دالاً على ولي النعمة، فإنَّ تمزيقه يعني الخروج على سلطته[29]. ومع أهمية الدلالة الظاهرة للقصة، غير أننا لا نجدها كافيةً في تفسير النقلة المنهجية صوب الفرويدية، لذا سنمدّد المعنى الأولي الظاهر ونتجه إلى الدلالة المضمرة، فننتقل من الأب (الحقيقي الفردي) صوب الأب (الرمزي الجمعي). في ضوء هذه النقلة تتسع دلالة الأب من المستوى الأسري المباشر صوب الإيديولوجيا التي تبناها طرابيشي عبر مساراته الفكرية ابتداءً من الأب القومي (ميشيل عفلق، وجمال عبد الناصر)، مروراً بالأب الماركسي (لينين، وستالين) والأب الوجودي (جان بول سارتر)، وتغدو الفرويدية ضرباً من ضروب المساءلة العلميَّة للذات ولآبائها المتتابعين، من هنا نفهم تصريح طرابيشي: "كان لدي مشكلة: لقد كنت أبحث عن أب، وأحب أن أحرق الآباء. لم أضع خلال حياتي الثقة المطلقة في شخصية الأب لأني كنت أراها تسقط بعد فترة وجيزة. لقد كنت بحاجة إلى فهم نفسي، لقد بدأت بقراءة فرويد (..) جعلني أغيّر مساري: مسار مفكّر إيديولوجي"[30]. فالفرويدية ترتحل إلى خطاب طرابيشي من موقع فهم الذات، فهي بمنزلة النقلة من الإيديولوجيا إلى الإبستمولوجيا، وتُفهَم الذات هنا على مستويين: الأوّل: الذات الفردية، والثاني: الذات الإيديولوجية. ومن هذين المحددين يتخذ طرابيشي من ترجمة مؤلفات فرويد والكتابة عنها وبها برنامجاً علاجياً بالمعنى النفسي وبالمعنى الإبستمولوجي، أي للتعافي من العقد الحضارية والنكوص النفسي الجمعي، وللتعافي أيضاً من الانغلاقات الإيديولوجية؛ إذ لم يجعل طرابيشي من ترجمة فرويد مفتاحاً للذات بما تنقله من معرفة عن النفس فحسب، بل جعل منها مفتاحاً للحداثة[31]، فليس لأي ثقافة معاصرة "أن تفتح لنفسها قفل الحداثة وهي تفتقد مفتاحاً أساسياً من مفاتيحه كما يتمثّل بالتحليل النفسي"[32].

إنَّ ارتحال الفرويدية إلى خطاب طرابيشي يتأتّى من موقع تاريخي اجتماعي هو الكشف عن العلل الحضارية والأسباب النكوصية لإخفاق المشروع التحرري العربي وتعوّق الحداثة فيه، ويغدو مفهوماً الترابط بين السياق التاريخي (الفوات الحضاري)، والتبني المعرفي (التحليل النفسي)، فالفرويدية المُرتحِلة ستغدو أداة تحليل وتشخيص لفهم العصاب الفردي والجمعي، فهي إطارٌ تفسيري للفوات الحضاري العربي، ومدخلٌ نقديٌّ تجاوزيٌّ للحداثة المعوَّقة صوب الحداثة المُمكنة. ومن هذا الرهان المُركَّب تكتسبُ الفرويدية في خطاب طرابيشي خصوصيتها المعرفيَّة والإيديولوجيَّة؛ إذ تنعكس هذه الخصوصية التاريخية على البنية المنهجية والمفهومية، وهو ما يسعى البحث إلى الكشف عنه.

## 3- ثانياً: الارتحال منهجياً.

منذ أن أُسِّس التحليل النفسي مع كتابات فرويد الأولى ما لبث أن شهد تحولات عدّة، نلحظ ذلك داخل خطاب فرويد، أو من جاء بعده ممن تابعه أو انفكّ عنه، ويقدّم كتاب (الطوطم* والحرام) نموذجاً للنقلة المعرفيَّة من حيز التحليل النفسي

---

**[29] ينظر: المصدر السابق، الصفحة نفسها.**

**[30] طرابيشي، جورج. *لقاء مع المفكر العربي جورج طرابيشي حول التراث والفلسفة والأدب*، ص 194-195.**

**[31] ينظر: عمارة، الناصر. *أنوار جورج طرابيشي (العقل في حدود الترجمة)*، المجلة الجزائرية للأبحاث والدراسات، العدد السادس يوليو، 2018، ص 45.**

**[32] مقدمة المترجم: فرويد، سيغموند. *محاضرات تمهيدية في تحليل النفسي*، ترجمة جورج طرابيشي، مدارك، دبي، 2013، ص 8.**

*** اسم الكتاب بالألماني (Totem und Tabu) وقد ترجمه طرابيشي بـ (الطوطم والحرام)، ولعل تسميته من المترجم بالحرام غير دقيقة، فالترجمة الأدق هي (الطوطم والمُحرَّم)، إذ إن لفظة الحرام تستدعي دلالاتها الشرعية والفقهية فقط، على حين أن المحرم أوسع في الدلالة**

الفردي صوب ما أسماه فرويد بـ "السيكولوجيا الجمعية"[33]، وعلى أساس هذه النقلة سعى التحليل النفسي منهجياً إلى الانتقال إلى تحليل البنى الرمزية الثقافية، ومعها دشّن حقلاً معرفياً واسعاً كان مجالُ اشتغاله الأنظمةَ الرمزية، وعُدَّ فرويد في سياق ذلك باحثاً سيميائياً في الأنظمة الرمزية[34]. إضافة إلى الإبدالات المعرفية التي أجراها فرويد وتلامذته، ثمة نقلات شهدها التحليل النفسي بارتحاله إلى حقول معرفية جديدة وسياقات إيديولوجية تاريخية مختلفة، فمع تعددية المناهج وتداخلها أصبح النقد النفسي منسوجاً مع حقول معرفية ومنهجيات نقدية عدّة، هذا التعدّد المنهجي يُضاف إليه ويلازمه ارتحالات النقد النفسي إلى سياقات سياسية واجتماعية متعددة على نحو ما نجد في دراسات ما بعد الاستعمار التي استعانت بالتحليل النفسي واستدعته بما ينسجم مع استراتيجياتها الكلية في تحليل الثقافة الاستعمارية وانعكاسها على المستعمَر (التابع)، وكذلك ما نجده في توجهات اليسار الجديد من استدعاءات للنقد النفسي في سبيل تشخيص الرأسمالية ونقدها[35]. أمام هذه المعطيات المتعددة منهجياً وسياقياً، وفي ضوء ما بيّناه من تباين السياق الحضاري بين فرويد وطرابيشي يصحُّ القول: إن التحليل النفسي ذو طبيعة ارتحاليَّة؛ إذ يصعب حصره باستراتيجية محددة، أو غائية معينة، فهو مشروعٌ متعدد الحقول المعرفيَّة والغايات الإيديولوجية. من هنا نتساءل: كيف انتقلت نظرية فرويد إلى خطاب طرابيشي؟ وما الإبدالات المعرفيَّة لهذا الارتحال؟

## 1- استقبال التحليل النفسي (وحدة الرؤيا المعرفية وتعدّد الاشتغال النقدي).

يذهب بعض الباحثين إلى افتراض أن كتاب (الله في رحلة نجيب محفوظ الرمزية) 1973 البداية التأسيسيَّة للنقد النفسي في مشروع طرابيشي، ويذهب آخرون أبعد من ذلك مفترضين أنَّ العملَ النقديَّ الأوّلَ لطرابيشي 1972 مأخوذٌ صوب المنحى النفسي (لعبة الحلم والواقع: دراسة في أدب توفيق الحكيم). وعلى ضوء هذه الافتراضات تُصنَّف المرحلة الأولى من كتابات طرابيشي بشيء من التعدُّد، فمنهم من يطلق عليها منهجياً مرحلة (المنهج التفسيري من الزاوية الماركسية)[36]، وآخرون يطلقون عليها (المنهج الفلسفي المشفوع بالتحليل النفسي) [37]، أو (المنهج التفسيري على ضوء الواقعية الاشتراكية) [38]، فثمّة إصرار على افتراض أن الرؤيا الماركسية والمنهج النفسي ملازمان لمشروع طرابيشي.

وفي ظننا أنَّ المرحلة الأولى من اشتغال طرابيشي النقدي بعيدة عن الالتزام المنهجي، وأقرب إلى المنحى التفسيري الإيديولوجي؛ وهي تعكس في ظننا المراحل الأولى من مسيرته الفكرية التي تتراوح بين الفلسفة الماركسية والوجودية، في هذه المرحلة تغيب عنها المفاهيم النقدية والأدوات المنهجية، ونلحظ فيها سطحية في الاشتغال المفهومي، فلا تحضر المفاهيم في حمولتها النقدية، بل في دلالتها المباشرة. فالكتابان الأولان لا يدخلان في حيز النقد المنهجي، وإن كانا يؤسسان لمداخل فكرية إيديولوجية في قراءة الأدب. وإذا كنّا قد نفينا عن الكتابين التأسيس المنهجي، فإنَّنا نرجع بدايات النقد النفسي في خطاب طرابيشي إلى عام 1977، ونخصّها بكتاب (شرق وغرب، رجولة وأنوثة: دراسة في أزمة

---

**والإحاطة، وتنسجم أكثر مع منهج فرويد. يُشار إلى أن هناك ترجمة أخرى للكتاب نفسه لبوعلي ياسين حملت عنوان: (الطوطم والتابو)، وهي صادرة عن دار الحوار-اللاذقية.**

**[33] فرويد، سيغموند. *الطوطم والحرام*، دار الطليعة، بيروت، 1983، ص 5.**

**[34] بنى على هذا تحديد ريكور قراءته لمشروع فرويد بوصفه مشروعاً سيميائياً ينظر: ريكور، بول. *في التفسير محاولة في فرويد*، ص 19.**

**[35] حول الاستفادة من علم النفس في دراسات ما بعد الاستعمار والنقد الماركسي ينظر: تايسن، لويس. *النظرية النقدية من التحليل النفسي إلى ما بعد الكولونيالية*. ترجمة لحسن أحمامة، تكوين، دمشق، 2013، ص 77-78.**

**[36] ينظر: سليمان، نبيل. *مساهمة في نقد النقد الأدبي*، دار الحوار، اللاذقية، الطبعة الثانية، 1986، ص 146.**

**[37] ينظر: أبو هيف، عبد الله. *اتجاهات النقد الروائي في سورية*، دار الحوار، اللاذقية، الطبعة الثانية، 1986، ص 26.**

**[38] ينظر: أبو الحكواتي، سماح. *أثر الاتجاهات النقدية العالمية في نقد جورج طرابيشي*، رسالة ماجستير إشراف أ.د. راتب سكر، جامعة البعث، حمص، 2009، ص 35.**

الجنس والحضارة في الرواية العربية)*. واللافت أنَّ التأسيس المنهجي جاء على أرضية الترجمة؛ إذ سبقَتْ الترجمةُ التأليفَ بـ (أربع سنوات)، فكانت الترجمة من باب تملّك المادة المعرفيَّة ونشرها تداولياً قبل الكتابة بها أو عنها نقدياً. وهذا ما يؤكد أن: "الترجمة لدى طرابيشي ليست مسألة تقنية، ولكنها عقل يفكّر ويتفاعل مع الأفكار المترجمة في سياق تاريخي مخصوص"[39]، ويعدُّ تلازم الترجمة مع الكتابة من سمات مشروع طرابيشي النقدي على اختلاف نقلاته المعرفية والإيديولوجية[40]، فالحكم هنا لا يختصُّ بترجمته لفرويد، بل يلازم مشروعه منذ بداياته الماركسية، فبينما كان يكتب عن الماركسية، كان منهمكاً في الوقت عينه بالترجمة عنها، وهو ما يعكس منظورية طرابيشي التي يلخصها بعبارة موجزة: "النهضة هي، في تيارها العريض، حركة ترجمة"[41]؛ إذ تجمع هذه العبارة همّ الترجمة مع النهضة، وتؤكد في الوقت عينه أن الترجمة هي مدخل الفكر العربي صوب الحداثة.

إنَّ الملمح الأوّل لهذا التفاعل المُشار إليه آنفاً هو عملية انتقاء النصوص المترجمة؛ إذ خُصَّت ترجماته الأولى من بين أعمال فرويد الأربعين بثلاثة مؤلفات: (موسى والتوحيد 1973)، (مستقبل الوهم 1974)، (قلق في الحضارة 1977)، يحمل التخصيص دلالة إيديولوجية ومنهجيَّة مركّبة، فمن جهة الإيديولوجيا، فإن مساعي أعمال فرويد الثلاثة تصبُّ في المنحى التنويري الحداثي الذي سعى طرابيشي إلى ترسخيه في الثقافة العربيَّة؛ إذ تكشف عن "الوجه الجذري والعلماني لفرويد [الذي ظلَّ] مجهولاً أو محجوباً وراء ستار"[42]، فهي كتابات تتقاطع مع الرؤية النقدية لطرابيشي، وترسّخ مبادئ العلمنة في فهم قضايا الفكر والواقع العربيين، أمَّا من جهة المنهج فهذه الأعمال مدّدت الاشتغال النفسي من حيز العلاج الفردي إلى حيز أوسع (الثقافة بأنظمتها الرمزية المختلفة). إنَّ الاختيار ينبئ معرفياً عن غائية مشروع طرابيشي، وآلية توظيفه المرجعي المخصوص للخطاب الفرويدي، فما يهمّ مشروع طرابيشي هو علم النفس بإمكاناته التحليلية للثقافة العربيَّة، وهذا يؤكد أن غائية الترجمة قد جاءت متساوقة مع الغائية الكلية لمشروعه بمستوييه: الإيديولوجي والمعرفي.

ومن سياق الغاية الإيديولوجية والمعرفيَّة يتنزّل كتاب (شرق وغرب، ذكورة وأنوثة)، وتأتي أهميته بوصفه الكتاب التأسيسي لمشروع النقد النفسي، ومنه تتفرّع مشروعات عدّة؛ إذ يحمل الكتاب خصوصيَّة مشروع طرابيشي النقدي، ويعبّر في الوقت عينه عن سياقات المرحلة التاريخية والاجتماعية الحاضنة له، فمن عنوان الكتاب تتوضّح رهاناته. ويمكن أن نموضع ثلاثة ملامح دالة:

أولاً: يصدر الكتاب عن مسلمة معرفيَّة ذات وجهين يؤسس عليهما طرابيشي خطابه النقدي: فاعلية الأدب في تشكيل الوعي، وفاعلية الوعي في تشكيل التاريخ[43]. هاتان المسلمتان تجعلان الوعي الجمالي (الأدب) مادة غنيَّة لمساءلة الفكر العربي، وذلك من تفاعلية الوعي الجمالي مع بقية أشكال الوعي (الحضاري، الاجتماعي، والسياسي)، ثم فاعلية الوعي في تشكيل الواقع الاجتماعي التاريخي.

---

*** مما له دلالة أن يخصّ جورج طرابيشي اشتغالاته النقدية بالرواية العربية، ولعلَّ ذلك نرجعه لهاجسه التنويري، فالرواية منذ بداياتها الأولى كانت حاملة للهم التنويري النهضوي على نحو ما نجد في (غابة الحق) لـ (فرنسيس مرّاش)، وفي الاشتغال عليها تحقيق للغاية التنويرية واستكمال للمسار النهضوي المعوَّق.**

**[39] عمارة، الناصر. *أنوار جورج طرابيشي: العقل في حدود الترجمة*، ص 61.**

**[40] حول تلازم الترجمة بالكتابة النقدية في خطاب طرابيشي ينظر هامش: سليمان، نبيل. *مساهمة في نقد النقد الأدبي*، ص 145.**

**[41] طرابيشي، جورج. *الترجمة والايديولوجيا المترجمة*، مجلة الوحدة، الرباط، العدد 61-62، الرباط، 1989، ص 30.**

**[42] ينظر مقدمة المترجم جورج طرابيشي: فرويد، سيغموند. *مستقبل وهم*، ص 6.**

**[43] طرابيشي، جورج. *شرق وغرب، رجولة وأنوثة دراسة في أزمة الجنس والحضارة في الرواية العربيّة*، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الثالثة، 1982، ص 192.**

ثانياً: يؤسس الخطاب مسعاه الإيديولوجي على رصد أزمة الواقع العربي المتخلف وانعكاسه على الوعي العربي، متخذاً من الوعي الجمالي الأدبي مدخله لوعي الفكر العربي، فيخصُّ تشخيصه بمسألتين مركزيتين: الأولى أزمة الذكورة والأنوثة في الثقافة العربية، الثانية ترتبط بالسياق التاريخي الاجتماعي لمثقف ما بعد الاستعمار، وتخصُّ العلاقة بين المستعمِر والمستعمَر، ثم تتداخل هاتان الإشكاليتان في إشكال واحد؛ إذ تتماثل العلاقات اللامتكافئة حضارياً (الشرق والغرب) بعلاقات القوة والهيمنة الجنسيَّة.

ثالثاً: تُخصَّص المادة الأدبية بما ينسجم مع الغايتين المعرفية والإيديولوجية، فالملاحظ أن الروايات المختارة مخصوصة بإشكالية العلاقة بين الشرق والغرب؛ إذ يظهر التحيّز المعرفي لقضايا مخصوصة تعكس واقع الناقد العربي في مرحلة ما بعد الاستعمار، فالروايات قد أُختيرت ضمن إطارٍ مكاني زماني مخصوص (باريس)، (لندن)، محدّد بحاضرتي الدولتين المتروبوليتين السابقتين، وضمن ثيمة مشتركة، هي: العلاقة بين دول المركز الاستعماري والأطراف، والعلاقة الثقافية الناشئة من هجرة المثقف العربي إلى المركز الغربي.

هذه المستويات الثلاثة تتخذ الرواية أرضية كاشفة عن الفوات الحضاري، ومجالاً لمساءلة الواقع والفكر العربيين، ذلك بالاستناد إلى التحليل النفسي بوصفه منهجية تشخيصية للعلل الحضارية والنفسية، فما يشغل طرابيشي هو الهمّ الإيديولوجي، وهو ما تكشفه تجربته النقدية الأولى، فبينما كان الأدب في اشتغال فرويد مادة للبرهنة المعرفيَّة على صحة النظرية التحليلية على نحو ما نجد في كتاب التحليل النفسي والفن (دافينشي ودستويفسكي) ، فإنَّ النماذج المختارة غايتها البرهنة على مستويات مفهوميَّة تشكلّت مسبقاً في حقل التحليل النفسي، في حين أن الأدب في اشتغال طرابيشي ليس مادة للبرهنة المعرفيَّة، بل مادة لتشخيص أزمة الوعي العربي، والكشف عن فواته الحضاري، فالأول ينطلق من الأدب صوب الغاية الإبستمولوجية، على حين أن الثاني ينطلق من الأدب صوب الغاية الإيديولوجية. هذا الفارق نجد تفسيره استناداً إلى النظرية المرتحلة التي اتخذها البحث، فارتحال النظرية إلى سياق مغاير وحقل معرفي جديد قد انعكس على الاستراتيجية النقدية في التعامل مع المادة الأدبية.

وضمن المسار الذي خطّه طرابيشي ترجمةً وتأليفاً سوف تتابع كتاباته التي تصبُّ في المنهج النفسي، وتتبلور معالمه ممزوجة بالإشكال الحضاري، ويمكن أن نحدّد مسارين أساسيين في مشروعه: الأول يتجه صوب النقد الأدبي، ويتمثل بثلاثيته: (عقدة أوديب في الرواية العربية 1982)، (الرجولة وأيديولوجيا الرجولة في الرواية العربية 1983)، (أنثى ضد الأنوثة 1984)، وهي أعمال على اختلاف مادتها الأدبية تنطلق من مفهوم تأسيسي في التحليل النفسي: (عقدة أوديب)، ثم تسعى إلى تفسير العقدة النفسية على أرضية الصراع الإيديولوجي والتأويل الجمالي على نحو ما سوف نعرض. أمَّا المسار الثاني فمجاله الفكرُ العربيُّ، ويمثّله كتاب (المرض بالغرب: التحليل النفسي لعصاب جماعي عربي 1990)* ؛ إذ يعدُّ نقلةً نوعيَّة على مستوى الموضوع، ينتقل من تحليل البنى الروائية أو الأدبية عموماً صوب تحليل البنى الفكرية للكشف عن المضمر النفسي في الخطاب المعرفي متخذاً من مشروع (حسن حنفي) مجال اشتغاله النفسي. إنَّ ممهدات هذه النقلة كانت حاضرة في المادة النقدية عينها، فاشتغال طرابيشي على الأدب كان ذا طبيعة فكرية، وتأسَّس في جزءٍ غائيٍّ منه صوب تشخيص الفكر العربي. من هنا يندرج الكتاب في سياق المراجعة الذاتية

*** صدرت طبعتان للكتاب، الأولى بمجلد واحد بعنوان (المثقفون العرب والتراث)، والثانية بمجلدين عن رابطة العقلانيين العرب، والكتاب في الأساس أُعدَّ أطروحة دكتوراه في فرنسا، لكن طرابيشي عدلَ عن الأطروحة الأكاديمية، وأبقى على فكرة الكتاب نظراً لطبيعة مادتهِ التي لا يخفَى ارتباطها بالمسألة الإيديولوجية، وانخراطها بحماس بالشأن السياسي الاجتماعي، وهذا لا يتوافق مع المعايير الأكاديمية الحيادية حسب تعليل طرابيشي. ينظر مقدمة كتابه: طرابيشي، جورج. *المرض بالغرب*، ص 7.**

للفكر العربي أو ما يُسمّى بـ "نقد العقل العربي"[44]، وهو ما نلحظ معالمه مع مشروعي محمد عابد الجابري، ومحمد أركون اللذين اتخذا من نقد العقل مدخلاً لمساءلة الذات العربيَّة أو الإسلامية في بناها المعرفية والثقافية.

وداخل هذا المسار المتتابع في استقبال النقد النفسي نشراً وترجمة، وتأليفاً فكرياً ونقداً أدبياً، فإنّ الثابت ضمن هذا التحول رؤيا طرابيشي الحداثية، وعماد هذه الرؤيا نقد الواقع والفكر العربيين، لتجاوز الفوات الحضاري فيه. وسواء اتخذ من الترجمة مدخلاً للفكر العالمي أم من النقد الأدبي أم من مساءلة الفكر العربي، فهذه المداخل على تعدديتها تتخذ من النقد النفسي منهجاً تشخيصياً، ومن نقد التخلف الحضاري غاية إيديولوجية. هكذا يمكن الحديث عن وحدة في الرؤيا مع تعددية في الاشتغال المنهجي.

## 2- الوعي المنهجي (التعددية والنسبية).

ثمة ركيزتان في وعي طرابيشي المنهجي: الأولى ترى أن المنهجيات النقديَّة ضرورة لازمة لكلِّ بحث أدبي أو فكري، فالناقد "هو من كان مسلحاً في مواجهة الأثر الأدبي بكل أو بمعظم ما في ترسانة النقد الأدبي من مناهج: التحليل النفسي، المنهج المادي التاريخي، المنهج البنيوي، المنهج الجمالي الذوقي، علاوة على علوم الإنسان المعروفة"[45]، فالمنهجية ضرورة ولكن يجب أن تقترن بالتعدديَّة؛ إذ يحيلنا مبدأ التعددية على أمرين، الأول: أنَّ المناهج ليست بناءات مكتملة، بل صيرورات معرفيَّة يمكن الإضافة إليها وإغناؤها، ثانياً: تحيلنا على نسبيَّة المنهج، أي إن كل منهج يقدّم منظوراً خاصاً بالعمل المنقود، وليس ثمة منهجٌ استغراقيٌّ يقول الكلمة النهائية أو يصل إلى ممكنات النص التأويلية جميعاً. وبعبارة مجازية مُستعارة من طرابيشي: النصُّ أشبه بالقفل، ولكلِّ قفلٍ مفتاحه، ولا يصحُّ أن يكون هناك مفتاحٌ واحدٌ للنصوص[46].

ومن أرضية الانفتاح المعرفي وتعددية الاشتغال المنهجي يرتحلُ خطاب فرويد إلى متن طرابيشي بوعي نسبيَّة الخطاب المرتحِل وإمكانات تطويره واحتمالات فتحه على حقول منهجيَّة وإجرائية جديدة، إنَّ هذا الوعي يتأسس على أن المنهج النفسي التحليلي "لم يكن في يوم من الأيام من الأيام مذهباً، وهو ما ألّف قط جسماً نظرياً مكتمل النمو؛ فهو قيد تخلق مستمر"[47]، فتغدو الفرويدية بذلك "نقطة انطلاق لا نقطة وصول"[48]. وفيما يغلب على بعض التوجهات النقدية العربية الأخذ بالنظرية النقدية الغربية، ثم قياس النص العربي عليها وفق ما شخّصه عبد الله إبراهيم بمصطلح (المرجعيات المستعارة)*، يتنزّل تأكيد طرابيشي على الأولوية التطبيقية في مسعى لاشتقاق المادة النظرية من المتن المنقود، فتكتسب النظرية خصوصيتها من موضوعها؛ إذ يسعى هذا الوعي إلى إسقاط تبعية النماذج الجاهزة، فالنظر إلى الفرويدية على أنها صيرورة معرفية يعني إخضاعها لمبدأ التطبيق بدلاً من التسليم، فقيمتها المعرفيَّة تكمن في فاعليتها التطبيقية. ومن هذا السياق يُفسَّر تأكيد طرابيشي المتكرر على أسبقية التطبيق على التنظير؛ إذ يُفهَم من جهة رفض إسقاط النتائج التنظيرية على التطبيق النقدي، حيث يجب استنباط النتائج النظرية من التطبيق، وأسوأ النقاد "من يصرّ على فتح الأثر

---

**[44] طرابيشي، جورج. *المرض بالغرب*، ص 183.**

**[45] طرابيشي، جورج. *الأدب من الداخل*، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الثانية، 1981، ص 8.**

**[46] ينظر: المصدر السابق، ص 8.**

**[47] طرابيشي، جورج. *المرض بالغرب*، ص 10.**

**[48] طرابيشي، جورج. *عقدة أوديب في الرواية العربية*، دار الطليعة، بيروت، 1982، ص 5.**

*** للمزيد يُنظر كتابه: إبراهيم، عبد الله. *الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة (تداخل الأنساق والمفاهيم ورهانات العولمة)*، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1999.**

الأدبي بمفتاح جاهز، أي بمنهج مسبق وإيديولوجيا مسبقة"[49]، فخصوبة المنهج التطبيقية تتحدد بالنتائج أكثر منها بالمقدمات التنظيرية.

وإذا كان التحليل النفسي مدخل طرابيشي المنهجي في قراءة الأدب والفكر العربيين، فإنَّ التحليل النفسي يخضع لمبدأ التعددية المنهجية؛ إذ يقترن وعي طرابيشي بالنقلة المنهجيَّة صوب ما يُسمَّى اليوم بـ (تعددية المناهج) أو (العلوم البينية)، فـ "كثيراً ما يتوجب اجتماع عدّة** مناهج وتضافرها لفهم العمل الأدبي"[50]. هذا الانفتاح المنهجي مرتبطٌ بانفتاح المقاربة النقدية على أنماط مختلفة من الخطابات، فلا تُختَزل بمجال محدد أو منهجية أحادية؛ إذ ترتبط تعددية المنهج باتساع الأفق النقدي وتعدد التساؤلات الإشكالية في خطاب طرابيشي: الوعي العربي، الفوات الحضاري، إشكالية التخلف، التحيز الجندري، العلاقة اللامتكافئة مع الغرب، وغيرها من التساؤلات التي تشكل الأرضية الفكرية لمشروعه، وهذا ما يفسّر انفتاحه على المنهجيات التاريخية والأنثربولوجية، وينفي عن منهجه أن يكون "تحليلياً نفسياً خالصاً"[51].

ولكن إنْ كانت التعددية سمة الاشتغال المنهجي، فما معايير الانتقاء المنهجي؟ يفترض طرابيشي أن النص المنقود هو الذي يحدّد طبيعة المنهج؛ إذ إن "المناهج جميعاً يجب أن توظف في خدمة الأثر الأدبي وفهمه وتقييمه"[52]. هذه الإجابة على ما فيها من صحة في بعض الجوانب، غير أن التدقيق في متن طرابيشي يثبت خلاف ما صرّح به، فما يحدّد المنهج هو الرؤيا الفكرية التي ينطلق منها، بدليل أن النصوص الأدبية ذاتها، خاضعة لمبدأ غائي مسبق، فهي مختارة ومنتقاة بما ينسجم مع الأفق الإشكالي الذي يقدّمه طرابيشي، من مثل: (عصفور من الشرق، عودة الروح، الحي اللاتيني، موسم الهجرة إلى الشمال...)، فهي على اختلاف رؤاها الفكرية ومستوياتها الفنية تشغلها الإشكالات الحضارية. وعلى ذلك فإن الانتقاء المنهجي محكومٌ بالرؤيا الفكرية، وهذا شأن معظم النقاد أصحاب المشاريع الفكرية، من أمثال: إدوارد سعيد، وجابر عصفور، وعبد الفتاح كيليطو، وغيرهم ممن جعل من النصوص الأدبية والمناهج النقدية مداخلَ للإجابة عن التساؤلات الفكرية.

### 3- التحليل النفسي بين التقييم الجمالي والإيديولوجي.

إنَّ اختلاف السياقات التاريخية والغايات المنهجية بين فرويد وطرابيشي ينعكس تطبيقياً على المستوى الإجرائي، فبينما يتأسس خطاب فرويد على غاية إبستمولوجية وينتهي إليها، فإن التفسير النفسي في خطاب طرابيشي يعدُّ نقطة انطلاق تردفها إجراءات منهجية عدّة، ويصحُّ ترسيمها بمثلثٍ قاعدتُهُ (التفسير النفسي)، وضلعاه: التقييم (الجمالي) و(الإيديولوجي). هذه الإجراءات لا تعمل منفصلة، بل تتفاعل في النص النقدي الواحد، فقد يُردَف التقييم الجمالي بالتفسير النفسي، أو قد تفسَّر البنى الجمالية بالبنى الحضارية أو النفسية. هذه الإجراءات بتعدديتها وتفاعلها قد أكسبت النقد النفسي خصوصيته داخل متن طرابيشي وتمايزه عن الخطاب الفرويدي، وضمن هذا التأسيس التصوري نسعى إلى تحليل كيفيات اشتغال النقد التطبيقي بإجراءاته الثلاثة على المادة الأدبية، متخذين من أدب توفيق الحكيم أنموذجاً.

- **التفسير النفسي والتقييم الجمالي.**

يعدُّ التفسير النفسي قاعدة المثلث الإجرائي، فهو مدخل طرابيشي في تحليل البنية الفنية والجمالية، ويصحُّ تشبيهه بالبنية التحتية التي تُفسَّر على أرضيتها الظواهر الفنية والجمالية للنص الأدبي؛ إذ تنزاح وظيفة التفسير النفسي من

---

**[49] طرابيشي، جورج. *الأدب من الداخل*، ص 8.**

**[**] هكذا وردت في الأصل، والصواب: يجب اجتماع مناهج عدّة.**

**[50] المصدر السابق، ص 8.**

**[51] طرابيشي، جورج. *عقدة أوديب في الرواية العربية*، ص 6.**

**[52] طرابيشي، جورج. *الأدب من الداخل*، ص 8.**

حيز الغاية إلى حيز الوسيلة الإجرائية، فإذا كان التفسير النفسي حسب فرويد "ليس من اختصاصه أن يزيح النقاب عن الوسائل التي يستخدمها الفنان في عمله، أي أن يكشف التقنية الفنية"[53]، فإن التفسير النفسي في خطاب طرابيشي النقدي ذو مهمة مزدوجة، فهو من جهة يُعنى بالبنية النفسية، وهو من جهة أخرى يُعنَى بربط هذه البنية النفسية بالبنية الجمالية والفكرية، ومن هذا السياق يتنزّل تأكيد طرابيشي: "طموح منهجنا ليس أن ينكص من التظاهرات إلى العقدة، بل أن يتقدم من العقدة إلى التشكيلات السيكولوجية– الأيديولوجية"[54]. فنحن أمام حركة عكسيَّة، فعلى سبيل المثال في التحليل النفسي لدافنشي يبدأ فرويد بالأعراض النفسية (الكفّ عن الجنس سلوكاً وإبداعاً، التصعيد المعرفي)، ثم ينتهي إلى العقدة الأوديبية[55]، من دون العناية بانعكاس النفسي على الجمالي أو الترابط بينهما، فيقف عند الأعراض النفسية وينتهي إلى تحليل العقدة النفسية المُسبِّبة لها من دون أن يخطو خطوة أبعد صوب الجماليات، على حين يتحرّك طرابيشي ضمن حركة عكسية ممتدة؛ ينطلق فيها من الظاهرة النفسية صوب البنية الجمالية والفكرية. إنَّ هذا الاختلاف في الغاية ناتج عن اختلاف الحقل المعرفي بين فرويد (الطب النفسي)، وطرابيشي (النقد الأدبي)، مما يعطي للمستوى النفسي أهمية إجرائية، من دون أن يقف عند حدود الاستغراق الغائي فيها. فمهمة الناقد لا تختزل بالكشف عن العقد النفسية كحال المحلل النفسي، بل تمتد صوب تفسير كيفيات التبدي الجمالي للعقدة النفسية، فإن "تكن العقدة النفسية واحدة على الدوام، فإن أشكال تظاهرها لا متناهية"[56]. والملاحظ في التفسير النفسي أن طرابيشي ينطلق من سيرة المؤلف الذاتية صوب الكتابة الروائية والمسرحيَّة، فينتقل من المبدع صوب نتاجه الأدبي، وعلى الرغم من تأكيده المتواتر أن التأويل النفسي يجب أن يتأسّس داخل النص، تبدو الحركة التأويلية من (ذات المؤلف) إلى (نتاجه النصي) ملازمة لمشروعه النقدي، وهذا ما يدفع البحث لعدّ التأويل النقدي عند طرابيشي أقرب إلى النقد السياقي منه إلى النقد البنائي (النصي)، فهو يؤسس مقاربته التأويليَّة من سياقات خارجة عن النص صوب النص ذاته، ثم يدمج البُعد النفسي بالبعد الجمالي، فيكون الأول رديفاً تفسيرياً للثاني.

- **التفسير النفسي والتقييم الإيديولوجي.**

من الانتقادات التي وجّهت لفرويد إغفاله الجانب التاريخي، فهو يتحدث عن النفس الإنسانية مغيباً الجوانب التاريخية والاجتماعية التي تُسهم فيها، وفي مقابل هذا التصور تحضر المقاربة التاريخية في مشروع طرابيشي، وتتبني عليها المهمة النقدية، فلا تقف عند حدود التفسير النفسي، بل تُربَط فيها البنية النفسية بالوعي الإيديولوجي.

ومن هذا السياق التصوري يتأسس مصطلح (الإيديولوجيا) بوصفه ركيزة منهجيَّة في المقاربة النفسية، ولكي نحدّد الإيديولوجيا إجرائياً لا بد أن نحدّدها مفهومياً. يتراوح مصطلح الإيديولوجيا في خطاب طرابيشي بين دلالتين متقابلتين: الدلالة الأولى تحيل على الوعي الزائف، ويخصُّها بالصفات الآتية: "وعي كاذب ومضلل (بفتح اللام وبكسرها معاً)، يَعمى عن الواقع ويُعمي عنه، ولا يراه ولا يريه، يحلّ الإنشاء محله"[57]، ومن الواضح أن الدلالة المفهوميَّة هنا تحمل معنى تقييماً سلبياً "مرذولاً"[58]، وهي أقرب إلى مفهوم ماركس في كتابه (الإيديولوجيا الألمانية)؛ إذ افترض أنَّ الإيديولوجيا "مجموعة أوهام تعتم العقل وتحجبه عن إدراك الواقع والحقيقة"[59]. ومن هذا المفهوم يحاكم طرابيشي الفكر

---

**[53] فرويد، سيغموند. *حياتي وتحليل النفسي*، ص 81.**
**[54] طرابيشي، جورج. *الأعمال النقدية الكاملة*، الجزء الثالث، دار مدارك، دبي، 2013، ص 12.**
**[55] ينظر: فرويد، سيغموند. *تحليل النفسي والفن دافينشي-دوستويفسكي*، ترجمة: سمير كرم، دار الطليعة، بيروت، 1975، ص 27-93.**
**[56] طرابيشي، جورج. *عقد أوديب في الرواية العربية*، ص 11.**
**[57] طرابيشي، جورج. *شرق وغرب*، ص 47.**
**[58] المصدر السابق، ص 47.**
**[59] العروي، عبد الله. *مفهوم الإيديولوجيا*، ص 30.**

والأدب العربيين، ولكنّه في حواره معهما ونقده لهما ينطلق من إيديولوجيا خاصة؛ أي إنه ينتقد الإيديولوجيا من موقع إيديولوجي، ولا ينفي طرابيشي عن نفسه ذلك، فتحليله النفسي كما يصرّح: "مسكون هو نفسه بهاجس إيديولوجي"[60].

إلى جانب الدلالة الأولى للمصطلح (الوعي الزائف) ترتسم دلالة جديدة، فتتحدّد الإيديولوجيا بوصفها مجموعة الأفكار والقيم والطموحات التي تعبّر عن الانتماء الفكري بصرف النظر عن تطابق هذا الفكر مع حركة الواقع والتاريخ. وعلى ضوء هذا التحديد يؤكد طرابيشي تلازم الإيديولوجيا مع الوعي النقدي؛ إذ "لا يمكن أن يوجد ناقد لا يحمل بين دفتي عقله إيديولوجيا ما"[61]. إنَّ مفهوميَّة طرابيشي للنقد بوظيفته الإيديولوجية تعبيرٌ عن سياقه التاريخي الاجتماعي (الحداثة المفوَّتة)، وغائية مشروعه (نقد الوعي العربي)، من هنا يؤكد "أولوية اللحظة الأيديولوجية. وبالرغم* من كل التشنيع الذي انصب على الأيديولوجيا (...)، فإن هذه الدراسة لا تخفي انتماءها الايديولوجي"[62]، ففي واقع مفوَّت يرزح تحت وطأة التخلف والفقر والاستبداد يغدو نقد الوعي الزائف معياراً تقييمياً، فهو ضرب من ضروب الالتزام المعرفي والإيديولوجي بالواقع ومحاولة لتجاوز الفوات الحضاري فيه. وإذا كانت فاعلية التقييم تشترط مرجعية ينبني عليها الحكم التقييمي، فما معايير التقييم الإيديولوجي في خطاب جورج طرابيشي؟ إن الإيديولوجيا التي يتحرّك داخلها ويحاور بها نصوصه المنقودة هي: الحداثة بمقولاتها المفهوميَّة الثلاث (العقلانية، العلمانية، التقدم)، فإنْ شذّت النصوص المنقودة عن هذه المقولات أو خرجت عليها انتقدها من موقع رجعيَّة وعيها أو زيفه، فمثلاً ينتقد كلّاً من (إبراهيم المازني، توفيق الحكيم)، فيرى وعيهما سكونياً بخلاف الوعي الحداثي التقدمي الذي يرى في التاريخ حركة تقدمية، ومن جهة أخرى نراه يثني على (نجيب محفوظ) لاتخاذه موقفاً عقلانياً من العالم، وفصله الجانب العلمي عن الديني، وفي مقارنته بين أديبين يقدّم أحدهما على الآخر انطلاقاً من قربه أو بعده من موقفه الإيديولوجي، فـ (أحمد الشايب) يتقدّم على (توفيق الحكيم)، ويتفوق عليه من منظور الوعي، وشخصية (روبنسون كروزو) تفوق (حي بن يقظان)، فالأول يصدر عن وعي حداثي يتأسس على العقلانية، والثاني يصدر عن وعي غيبي، الأول يرى في التاريخ تقدماً حركته أفقية امتدادية، الثاني يراه تأملياً سكونياً تكرارياً حركته عامودية (من الأرض إلى السماء). يتأسس هذا المستوى الإجرائي على الحوار بين الإيديولوجيتين: إيديولوجيا الناقد، وإيديولوجيا النص والكاتب، ويتوسط هذا الحوار التفسير النفسي بوصفه إطاراً برهانياً يفسّر في ضوئه المنحى الإيديولوجي، فيسعى إلى توطيد الصلة بين الجانبين النفسي والإيديولوجي.

وتأسيساً على هذه المعايير لا يخفى التحيُّز لإيديولوجيا الحداثة، فبينما يتضخم البعد الإيديولوجي في خطاب طرابيشي يغيب عنه البعد النقدي، فالحداثة التي جعلها معياراً هي نفسها اليوم موضع مساءلة ونقد وتجاوز، وسواء أكان هذا النقد من داخل الحداثة أم من خارجها، وسواء أكان من موقع المركز أم الأطراف، فإنّ نقد الحداثة هو جزء من صيرورة تشكّلها الداخلية، ومع غياب المستوى النقدي وحضور التمثّل التبشيري نفترض: أن موقف طرابيشي من الحداثة موقف التمثّل التابع، وليس النقد الفاعل. وما يؤكد هذا الافتراض نظريةُ طرابيشي في التنمية **(التطور المتفاوت والمركب)**[63]؛ إذ يفترض في هذه النظرية أن الحضارة الإنسانية واحدة، وفيها ثقافات متعددة، ويمكن لثقافة ما أن تتجاوز تخلفها بتمثّلها للإطار الحضاري، وتغدو العلاقة بين الحضارة الواحدة والثقافات المتعددة أشبه بعلاقة القطار بسكة الحديد،

---

**[60] طرابيشي، جورج. *المرض بالغرب*، ص 180.**

**[61] طرابيشي، جورج. *الأدب من الداخل*، ص 9.**

*** هكذا وردت، والصواب: وعلى الرغم من.**

**[62] طرابيشي، جورج. *عقدة أدويب في الرواية العربية*، ص 5.**

**[63] ينظر: طرابيشي، جورج. *من النهضة إلى الردة*، ص 123. وينظر: طرابيشي، جورج. *الأعمال النقدية الكاملة*، الجزء الثالث، ص 73.**

فللقطار أن يسير بخطا متسارعة إلى نقطة وصوله أو بخطا متباطئة أو معدومة، لكن لا يمكن أن يخرج على المسار المرسوم له، وهذا هو حال الثقافات أمام الحداثة، فللحداثة مسارٌ واحدٌ هو المسار الغربي، وما على الثقافات المختلفة سوى أن تتمثّل الحداثة الغربية ضمن مسار تحققها، وهنا نستحضر إلى الأذهان عبارة العروي التي تتقاطع مع الهمّ الإيديولوجي المشترك: ماضي الغرب مستقبلنا. إنَّ هذا التصور نتاج المركزية الغربية التي رأت التاريخ خطاً واحداً، وما على الشعوب سوى السير على منوالها لتضمن وصولها من محطة التخلُّف إلى التقدم. وهو ما يجعلنا نفترض أنَّ طرابيشي بقي أسير الإيديولوجيا، وإن ظنّ أنه ينتقدها من موقع التحرر من زيفها.

**ثالثاً الارتحال تطبيقياً** (عقدة أوديب من التفسير النفسي إلى التأويل الإيديولوجي والجمالي توفيق الحكيم أنموذجاً).

- **المستوى الأول** (المقاربة النفسية).

في مقاربة أدب توفيق الحكيم يعتمد طرابيشي على افتراض تأسيسي مفاده: "أن تاريخ الراشد لا يمكن أن يكتب إلا بدءاً من لا تاريخ الطفل"[64]، فالسنوات الخمس الأولى من حياة الطفل تعدُّ أساس تشكيل الهوية النفسية، ومن هذا المسعى ينفتح تأويل طرابيشي على السيرة الذاتية في سبيل تحليل الرواية الذاتية متخذاً من سيرتي (سجن العمر) و(زهرة العمر) متكئاً لفهم البنية النفسية. ومن منظوره التحليلي فإنَّ عقدة أوديب عند الحكيم تشكّلت على نحو معكوس، فبينما يتحرّك المثلث الأوديبي المعهود من صراع (الابن) مع (الأب) والميل إلى (الأم) والانجذاب لها، فإنَّ أوديبية الحكيم تمثّلت في صراع (الابن) مع (الأم) والميل إلى (الأب) إلى الحد التماهي النفسي معه (Identification)، فالبنية النفسية صراعيةٌ من جهة الأم ومتماهية من جهة الأب، وقاعدتها الأم وضلعاها الابن والأب.

ويستند طرابيشي في استنباط محددات الصراع النفسي إلى التصورات التي أسقطها الحكيم على (الأم)؛ إذ تظهر بصورة (**الأم الفالوسية**) المتعارف عليها في أدبيات التحليل النفسي: (طبع حاد، خلق ناري، عناد، قوة الشخصية، السيطرة)، فتغدو العلاقة بين الأم والأب علاقة تناقضية، وفيها الغلبة دوماً للأم، وبينما تظهر الأم بصورة استبدادية، فإن الأب كان "رحيماً إنسانياً تحت مظهر جاد من الرزانة والاتزان"[65]، وتمتد هذه العلاقة إلى الخصاء الرمزي بينهما، فالأب ذو الطبيعة الشعرية سُلبت منه موهبته الشعرية، وفي موت الشاعر داخله مات الرجل نفسه.

إنَّ هذه العلاقة التناقضية انعكست على البنية النفسية لـ (الابن) من موقع التماهي النفسي مع (الأب)، وإذا كان الأب فقدَ رجولته بفقدان موهبته الفنيَّة، فإنَّ استرداد الفن يغدو مواجهة للخصاء الرمزي، على هذا النحو يفسّر طرابيشي استغراق الحكيم بالفن من موقع التصعيد النفسي، فالحكيم "أراد أكثر من أي فنان آخر، أن يكون فناناً (...). إنها كانت مسألة رجولة أو خصاء"[66]. هكذا يذهب تحليل طرابيشي النفسي إلى افتراض أن أزمة الحكيم تكمن في أوديبية معكوسة قاعدتها (الأم)، وتتمثّل في (الحرمان)، وتتمظهر بعقدة (الخصاء)، وتتصعّد في (الفن) سبيلاً للنجاة.

- **المستوى الثاني** (المقاربة الجمالية).

تمتد مقاربة طرابيشي صوب التأويليات الجمالية والفنية، متخذةً من التفسير النفسي متكأً لها؛ إذ إنَّ "التحليل النفسي لن يكون لنا، في تعاملنا مع الحكيم، إلا منطلقاً إلى النقد الأدبي، أي مدخلاً إلى فهم الجماليات"[67]، وعلى هذه الغائية المنهجية ترتسم البنية الفنية على نحو موازٍ للبنية النفسية الصراعية؛ إذ يستنبط طرابيشي خصائص أدب الحكيم،

[64] **طرابيشي، جورج. *عقدة أوديب في الرواية العربية*، ص 60.**
[65] **المصدر السابق، ص 63.**
[66] **المصدر السابق، ص 76.**
[67] **المصدر السابق، ص 60.**

ويُطلق عليها "بنية الأدب الحكيمي"[68]، وهي بنية ثلاثية الحركة تتطابق إحداثيتها مع أضلاع المثلث الأوديبي، ويمكن اتخاذ رواية (عصفور من الشرق) 1938 أنموذجاً لها:

**الحركة الأولى (فردوس الخيال):** بطلها الابن (محسن)، وطرفها الآخر قاطعة التذاكر (سوزي)، حيّزها الخيال الرومانسي، ومُحرِّكها التصورات المثالية التي يسقطها (محسن) على (سوزي)، فتبدو معها ملكة يستغرقها الجمال والطهر. **الحركة الثانية (جحيم الواقع):** هي نقيض الحركة الأولى، حيزها الواقع القميء، ومُحرِّكها التصورات السلبية، تسقط فيها (سوزي) من مخيال محسن، فتنتقل من حيز الطهر إلى حيز الواقع؛ إذ يكتشف خيانتها مع مديرها. **الحركة الثالثة (معاودة الصعود):** ما يكاد الصنم الذي بناه محسن يتحطم حتَّى يقرّر أن يضع خاتمة لمغامرته الأرضية والعودة إلى السماء، فينتهي إلى نتيجة عصابية سنجد امتدادها على المستوى الإيديولوجي: لا ينبغي أن نبني شيئاً جميلاً فوق هذه الأرض المتغيرة، إزاء ذلك لن يجد تصعيده سوى بالفن "ففي الفن وبالفن يتطهر العصفور الشرقي من درن الأرض وتتصل أسبابه بأسباب السماء"[69]. على ضوء الحركات الفنية الثلاث يعيد طرابيشي رسم مسارات تشكّل الحياة النفسية عند الحكيم بالعودة إلى الأوديبية الحكيمية المعكوسة، ويمكن أن نقابل بين المستوى النفسي والفني وفق الآتي:

| الحركة الأولى (فردوس الخيال) | الحركة الثانية (جحيم الواقع) | الحركة الثالثة (معاودة الصعود) |
|---|---|---|
| الأم الطيبة، ذات الثدي الفردوسي، الحضن الرحمي. | الأم الشريرة، خصاء الأب، الثدي الذي انقطع، فردوس الطفولة الذي انقلب سجناً. | الطفل الهارب من سجن الأم إلى حضن الفن، الفن بوصفه تأكيداً للذات، وتجريداً للأم الفالوسية |

ومن هذه الحركة المتعددة نفسياً وفنياً يثير طرابيشي الإشكال الذي طرحه عددٌ من النقّاد؛ إذ تبدّى لهم أن الحكيم ذو موقف تناقضي من المرأة، فتظهر تارة بصورة إيجابية مُثلى، وتارة أخرى بصورة سلبية مغرقة في السوء، هذا التناقض نجده مبثوثاً في أدب الحكيم؛ إذ يمكن تصنيفه بناء على حلقتين: (الأم الطيبة)، و(الأم الشريرة). إنَّ هذا التناقض على مستوى بناء الشخصيات فنياً يعيد إلى الأذهان وفق تشخيص طرابيشي صورة الأم الواقعية التي رسمها في سيرته (سجن العمر) وصورة الأم المثالية، فنحن أمام صورتين الأولى: عايشها الحكيم على مستوى الكينونة (الواقع)، والثانية: على مستوى وجوب الكينونة (الحالة المتصورة المثلى)[70]. وفي ضوء هذه الثنائية كانت العلاقة العكسية بين المرأة والواقع، فكلما اقتربت من الواقع دُنِّست، وكلما ابتعدت عنه ارتقت، فالواقع يحيل على الأم الفالوسية، والانسحاب من الواقع أو تصعيده يحيلنا على الأم الرحمية. هكذا فإن التناقض الفني يجد منعكسه حسب تحليل طرابيشي في البنية النفسية، وذلك في تمثُّل الصراع بين الأم الرحمية المفتقدة واقعاً والحاضرة خيالاً، والأم الفالوسية المتحققة واقعاً والمُبعدَة خيالاً؛ وبذلك تظهر الصلة المتينة التي يقيمها بين البنى النفسية والفنية، فيتخذ من الأولى إطاراً تفسيرياً للثانية بافتراض التفاعل الجدلي بينهما.

- **المستوى الثالث** (المقاربة الإيديولوجيَّة).

ومن أرضية المقاربة النفسية–الجماليَّة تتمدّد مقاربة طرابيشي صوب تشخيص الوعي الإيديولوجي، وتذهب هذه المقاربة إلى أن الموقف العصابي من الواقع المتمثّل من الهروب التصعيدي منه يستتبع على الصعيد الإيديولوجي موقفاً رجعياً ومناهضاً للعلم والتقدم وللمنجز الحضاري الحديث (التكنولوجيا، والديموقراطية، والتعليم). ولا يكتفي طرابيشي في رصد

[68] **طرابيشي، جورج. *عقدة أدويب في الرواية العربية*، ص 88.**
[69] **المصدر السابق، ص 92.**
[70] **ينظر: المصدر السابق، ص 95.**

مظاهر هذا الوعي في أدب الحكيم، بل يمتد صوب المحدّد اللاوعي، مفترضاً أن ثمة موازة بين اللاوعي ومحدده (العقدة الأوديبية)، وبين الإيديولوجية ومحدداها (الرجعية الفكرية). ويتخذ من النكوص النفسي جسر عبور بينهما؛ إذ "يأخذ النكوص شكل مقاطعة للنضج وإضراباً عن النمو وانسحاباً من سيرورة التطور والتقدم"[71]. وبينما يتحدّث التحليل النفسي عن النكوص بوصفه آلية دفاعية فردية، فإنَّ طرابيشي يستثمر المفهوم في دلالته الأولى، وينقله في الوقت نفسه صوب تشكّل الذات الجمعية الإيديولوجية. ومن هذا المنظور يقرأ طرابيشي أدب الحكيم استناداً إلى محدداته اللاواعية في سبيل فهم معطياته الإيديولوجية الواعية، فهو ينتقل من القشرة الفكرية صوب البنى اللاشعورية التي تحكم الفكر، وتحدّد مساره. وإذا كان الموقف من الزمن يعكس الموقف من العالم، ويفصل الحداثة عمّا قبلها، فإن طرابيشي يتخذ من وعي الحكيم الزمني منفذاً لقراءة وعيه الإيديولوجي. وما يسعى إلى إثباته أن الحكيم في نصوصه يرتكز على وعي زمني ماضوي، فحيثما يكون الاختيار بين المستقبل والماضي ترجح كفّة الماضي على المستقبل، فالحاضر بائسٌ لأنه بعيدٌ عن الماضي، ويزداد بؤسه كلما ازداد بعده عن الماضي الفردوسي المفتقد. على هذا النحو يؤسس طرابيشي قراءته للأعمال الأدبية الآتية: (عصفور من الشرق)، (أهل الكهف)، (رحلة إلى الغد).

في رواية (عصفور من الشرق) عندما يصطدم (محسن) بالحضارة الحديثة، ويتعرّض لتجربة الخيانة الشخصية لا يتخذ من مواجهة الواقع سبيلاً له، بل يأخذ الانسحاب من الواقع والنكوص عليه سبيلاً للهروب منه، وإذا كانت رواية (عصفور من الشرق) تعدُّ من الأعمال الأدبية الرائدة في طرح إشكالية العلاقة بين الشرق والغرب، فإنها من منظور طرابيشي مبنية على وعي إيديولوجي يصل "إلى حد التخمة"[72]، فالحكيم في تمثُّله الأزمة الحضارية ينطلق من وعي لازمني، وهذا ما يدينه طرابيشي من موقع حواره الإيديولوجي مع نص الحكيم فـ "الحديث عن أزلية الصراع يلغي تاريخيته، ويجعل من الاستعمار مجرد حدث طارئ"[73]، فيستبدِلُ بالاستعمار الواقعي توهماً عصابياً محوره مقولة (صراع الحضارات الأزلي). ويتقاطع طرابيشي في تشخيصه مع ما ذهب إليه إدوارد سعيد، وختم به كتابه (الاستشراق)؛ إذ رأى أن الاستغراب بوصفه نقيضاً معكوساً للاستشراق يعيد إنتاج الهيمنة عينها، فتغيب المحددات الواقعية السياسية للصراع بين الغرب (الرأسمالي) والشرق (المستعمَر)[74]، وهو ما يدينه طرابيشي على نحو متقاطع مع إدوارد سعيد.

واتساقاً مع التصور الإيديولوجي السابق الذي صدرَتْ عنه رواية (عصفور من الشرق) يتبدّى الوعيُّ الزمنيُّ في مسرحيتي (أهل الكهف)، و(رحلة إلى الغد) على نحو موازٍ؛ إذ يثير العمل الأدبي الأول مفارقة دالة، فمن منظور طرابيشي تنتقل حكاية (أهل الكهف) بين يدي الحكيم من حكاية للبعث إلى حكاية عن بعث مضاد أو معكوس، فقد كانت قصة موتى ردوا إلى الحياة، فجعلها قصة مبعوثين اختاروا أن يرتدوا إلى الموت[75]. إن اختيار العودة إلى الكهف هو قرار بالانسحاب من الحضارة الحديثة صوب المثالية الفردوسية المفتقدة. هذا الموقف يعيد إلى الأذهان قضية الفوات الحضاري، فبينما استفاق الوعي العربي على وقع التقدُّم الغربي، كان الفكر العربي أمام مفترق طرق، إمَّا أن يختار سُبل المواجهة، ليخطو صوب التقدم، وإما أن يتقهقر إلى الوراء خوفاً من المواجهة الحضارية، أمام هذين الخيارين كان وعي الحكيم يتجه صوب الخيار الثاني، ووعي محاوره الإيديولوجي طرابيشي يتجه صوب الخيار الأول.

---

**[71] طرابيشي، جورج. *المرض بالغرب*، ص 53.**
**[72] طرابيشي، جورج. *شرق وغرب*، ص 47.**
**[73] المصدر السابق، ص 19.**
**[74] سعيد، إدوارد. *الاستشراق*، ترجمة: كمال أبو ديب، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، الطبعة الرابعة، 1995، ص 325.**
**[75] طرابيشي، جورج. *عقدة أوديب في الرواية العربية*، ص 115.**

وفي حين يتخذ طرابيشي من وعي الحكيم دليلاً على مأزومية الوعي (النكوصي)، يخصُّ (محمود أمين العالم) معالم هذه الأزمة بالمأساة المصرية، فبينما كانت الحركة الوطنية في مصر تخوض صراعاتها من أجل الاستقلال والحرية أملاً بالمستقبل، كان وعي الحكيم مرهوناً بالماضي؛ إذ يغدو الزمن رمزاً للتقهقر[76]، ومع اختلاف الناقدين في الوصف، غير أنهما يؤكدان أن مأزومية الحكيم تكمن في وعيه الزمني الذي يعكس وعياً رجعياً. ومن سياق الوعي ذاته تتأسس (رحلة إلى الغد) من خيارين زمانيين لهما دلالات حضارية: الأول خيار المستقبل ويمثّله (المهندس) الذي يختار الاستمرار في الاندفاع نحو المستقبل، و(الطبيب) الذي يطالب بالعودة إلى الماضي. الاختياران السابقان تجسَّدا أيضاً في فتاتين واحدة سمراء تناصر (حزب الماضي)، وأخرى شقراء تناصر (حزب المستقبل). هذه المعطيات الرمزية حاملة من منظور طرابيشي دلالات إيديولوجية تتوضّح معالمها في المفاضلة بين خيارين حضاريين؛ إذ يتقدّم خيار الماضي على المستقبل، بل ويتجاوز التفاضل بينهما وفق تشخيص طرابيشي إلى حد رفض معطيات الحضارة الحديثة، وبإلغاء مظاهر التقدم، والعودة قهقرى إلى الماضي[77]، فما أنتجته الحضارة الحديثة كان مفسدة للحياة الإنسانية، فالحكيم هنا يعبّر أدبياً عن موقف حضاري نكوصي يستمد مرجعيته حسب تشخيص (العالم) من "طائفة السلفيين الذين يرفضون الحضارة الأوروبية والتجديد جملة، ويدعون إلى التقليد السلفي والإيمان الأعمى"[78]. وإذا كان (جورج طرابيشي) يشاطر (محمود أمين العالم) تقييمه الإيديولوجي، فإنَّه يردف التقييم الإيديولوجي بالتفسير النفسي؛ إذ يفسّر على نحو ترابطي العلاقة بينهما، فموقف الحكيم يتحدّد "بوعيه الإيديولوجي المكتسب بقدر ما يتعين ببنية نفسية–عقلية باطنة وقاهرة تفرض نفسها على الوعي والإرادة معاً"[79]. إن الوجه الرجعي الذي يطالعنا به الحكيم فكرياً يجد طرابيشي تعليله نفسياً؛ إذ إن الحكيم قرأ تاريخ البشرية كما لو أنه قرأ تاريخ الأم، وكأنه بقراءته هذه يعيد سرد تشكّل الذات النفسيَّة، فإنْ كان الحكيم يعاني من عقدة أوديبية معكوسة قاعدتها الأم، ومظهرها حضور الأم الفالوسية وغياب الأم الرحمية، فإن هذه العقدة تنعكس على وعيه الزمني، فينقسم الزمن: زمن ما قبل تسلط الأم، وزمن ما بعده، وهذا (الماقبل) ذو مذاق فردوسي، وهو زمن الحلم، أما (الما بعد) فله طعم العلقم، وهو زمن الواقع.

من هنا لم يكن الفن عند الحكيم وسيلة لتغيير العالم، بل لإحياء عالم بائد، فالتغيير إطلالة على المستقبل، أمَّا الإحياء فتثبيت على الماضي، وكأن الحكيم بدلاً من أن يتطلّع إلى تغيير العالم وإعادة تشكيله ليعود كما كان رحمياً يكتفي باستعادة ذكرى الماضي، إن أدبه أدب حنين إلى الفردوس، وموقفه الحضاري جاء موازياً لهذا الحنين، إنَّه حسب تشخيص طرابيشي يضع البشرية في ماضيها لا في مستقبلها[80]. وعلى نحو موازٍ لهذا التشخيص الإيديولوجي وبلغة علم النفس التحليلي إن ما يعانيه هو تجربة تثبيتية عصابيَّة تتخذ النكوص تعبيراً لها، لقد "عاش الحكيم سجيناً أكثر مما عاش حراً، وأنه ما حلم بالمطلق بمثل ذلك التوق وبمثل تلك الحرقة إلا لأنه عانى وطأة النسبي إلى حد القهر"[81]، إنَّه يبحث عن زمن لا زمني: زمن سكوني، زمن الرجوع لا التقدم، زمن السكينة لا الصراع. إنَّه زمن الفردوس الضائع المعبّر عنه إيديولوجياً بالماضي السكوني، ولا شعورياً بالرحم الأمومي. ومعه يغدو طموح الحكيم صوب المطلق أكذوبة الواقع المقيد، وهروباً نكوصياً زائفاً منه. ومن الواضح أن طرابيشي في حواره مع الحكيم ومساءلته الإيديولوجية له ملتزمٌ

---

[76] **ينظر: أمين العالم، محمود، وعبد العظيم أمين. *في الثقافة المصرية*. دار الفكر الجديد، بيروت، 1955، ص 81.**

[77] **ينظر: طرابيشي، جورج. *عقدة أوديب في الرواية العربية*، ص 149.**

[78] **أمين العالم، محمود. *توفيق الحكيم المفكر والفنان*. دار القدس، بيروت، 1975، ص 60.**

[79] **طرابيشي، جورج. *عقدة أوديب في الرواية العربية*، ص 171.**

[80] **ينظر: المصدر السابق، ص 115-116.**

[81] **طرابيشي، جورج. *عقدة أوديب في الرواية العربية*، ص 184.**

بمبادئ الحداثة الفكرية، وعماد هذه المبادئ الإيمان بالتقدُّم، فبينما كان الحكيم يبحث عن مشروعية الحاضر في الماضي، كان فكر طرابيشي يتوجه صوب المستقبل؛ أي صوب الحداثة الممكنة مستقبلاً والمهدورة واقعاً.

مع أهمية المقاربة النقدية التي قدّمها طرابيشي، إلا أننا نلاحظ أن اشتغاله قد توقف عند المراحل الأولى من أعمال توفيق الحكيم، وهي مرحلة مضطربة على صعيد التأليف، ومعبرة عن بداية مشروع نقدي مهم سيعيد به قراءة الفكر الغربي من خلال المسرح، إضافة إلى تغييب الأعمال الكلية نلاحظ أن طرابيشي يصدر حكماً كلياً شمولياً متغافلاً الطبيعة الصراعية التي تأرجح فيها توفيق الحكيم بين كونه نصيراً للثورة وضدها، نصيراً للماضي وضده، مدافعاً عن الثقافة التقليدية وثائراً عليها. ولعلَّ ميزة توفيق الحكيم أنه يتموقع بين مرحلتين ثقافيتين، وما عاناه من صراع على مستوى الفكري والأدبي يعكس في ذاته صراع الفكر العربي ضمن مسار تشكله وتطوره الحضاري.

## الخاتمة.

تأسيساً على الافتراضات الأولى وانطلاقاً من محدداته المنهجيَّة خلُص البحث إلى النتائج الآتية:

**أولاً المستوى السياقي الإيديولوجي.**

– كشفَ البحثُ انطلاقاً من النظرية المرتحلة عن تمايز السياقات الحضارية والتاريخية الحاضنة لمشروعي فرويد وطرابيشي؛ إذ أظهرَ أنَّ خطاب الأول تأسّس من سياق الحداثة الأوروبية ومن مسارها الداخلي، على حين تأسّس الخطاب الثاني من سياق الحداثة المهدورة ومن مسار الفوات الحضاري، فبينما ينطلق الأول من تراكم حضاري ومن أفق تنويري متحقّق تاريخياً، فإن الثاني ينطلق من الهزيمة الحضارية، ومن أفق الارتداد الفكري للثقافة العربيَّة.

– تباينت الغايات الإيديولوجية بين المشروعين بناءً على تباين الظرف التاريخي الحضاري، فأظهرَ البحث انعكاس المُتغيرات السياقيَّة على غائية المشروعين؛ إذ اكتسبت الفرويدية المرتحِلة إلى خطاب طرابيشي خصوصيتها من السياق التاريخي الحضاري الذي تنزّلت فيه، فتحدّدت غائياً بالكشف عن العلل الحضارية والأسباب النكوصية لإخفاق المشروع التحرري العربي، وتعوّق الحداثة فيه، وغدا مفهوماً الترابط بين السياق التاريخي (الفوات الحضاري)، والتبني المعرفي (التحليل النفسي)، فكانت الفرويدية أداة تحليل وتشخيص لفهم العصاب الفردي والجمعي، فهي إطارٌ تفسيري للفوات الحضاري العربي، ومدخلٌ نقديٌّ تجاوزيٌّ للحداثة المعوَّقة، من هنا اكتسبت خصوصيتها وتمايزها عن الفرويدية في أفقها الحضاري الأصلي.

**ثانياً المستوى المعرفي المنهجي.**

– بيّن البحث أن النقد الأدبي تنظيراً وتطبيقاً هو أحد أوجه المشروع الفكري لطرابيشي، وإن تعدّدت أوجه هذا المشروع فإنَّها تنطلق جميعاً من الإيمان بالعقلنة والعلمنة والتقدُّم سُبلاً لمواجهة الفوات الحضاري.

– أرجع البحث النقد النفسي في خطاب طرابيشي إلى كتاب (شرق وغرب، رجولة وأنوثة)، وأظهر أنَّ التأسيس المنهجي جاء من أرضية الترجمة؛ إذ سبقَتْ الترجمةُ التأليفَ بـ (أربع سنوات)، فكانت الترجمة من باب تملّك المادة المعرفيَّة. فانتهى البحث إلى أن تعددية اشتغال طرابيشي على علم النفسي التحليلي تحكمها وحدة جامعة، فما يهمّ مشروعه هو علم النفس في إمكاناته التحليلية للثقافة العربيَّة أدباً وفكراً.

– اتسم وعي طرابيشي بالالتزام المنهجي، فرأى ضرورة المنهج في البحث الأدبي، واتخذ من الفرويدية منهجاً يتكئ عليه، نافياً في الوقت عينه الاكتمال المنهجي، فساءَل الفرويدية، وسعى إلى تبيئتها وتطويرها بما ينسجم مع الإشكاليات

الفكرية التي تشغل مشروعه، من هنا اتسم وعيه إلى جانب الالتزام المنهجي بالتعددية والنسبية، الأمر الذي دفعه إلى أن يمزج التحليل النفسي بمناهج أخرى، بما ينسجمُ مع الأفق الإشكالي لمشروعه.

- أظهر البحث بناء على النظرية المرتحلة التباين المعرفي بين خطاب فرويد وطرابيشي، فبينما ينطلق الأول من الأدب صوب الغاية الإبستمولوجية سعياً للبرهنة على النظرية النفسية، فإنَّ الثاني ينطلق من الأدب صوب الغاية الجمالية والإيديولوجية؛ إذ يُعنَى بكيفيات إنتاج النص جمالياً من جهة، ويُعنَى من جهة أخرى بالكشف عن الإيديولوجي في الجمالي، وهذا الفارق أرجعه البحث إلى تمايز الحقل المعرفي والسياق الاجتماعي والحضاري.

**ثالثاً المستوى الإجرائي التطبيقي.**

- بيّن البحث أن خطاب طرابيشي في جانبه التطبيقي يتأسّس على رصد أزمة الوعي العربي متخذاً من الوعي الجمالي الأدبي مدخلاً له، إزاء ذلك خصَّت مادته الأدبية بما ينسجم مع الغايتين المعرفية والإيديولوجية؛ إذ أظهر البحث تحيّز طرابيشي المعرفي إلى قضايا مخصوصة تعكس واقع الناقد العربي في مرحلة ما بعد الاستعمار وهمومه الثقافية.

- أظهر البحث أنَّ اختلاف السياقات التاريخية والغايات المنهجية بين فرويد وطرابيشي قد انعكس إجرائياً وتطبيقياً، فبينما تأسّس خطاب فرويد على غاية إبستمولوجية وانتهى إليها، عُدَّ التفسير النفسي في خطاب طرابيشي نقطة انطلاق ردفتها إجراءات منهجية عدّة، وقد مثّلها البحثُ بمثلثٍ قاعدته (التفسير النفسي)، وضلعاه: التقييم (الجمالي) و(الإيديولوجي)، فبيّن أن هذه الإجراءات لا تعمل منفصلةً، بل تتفاعل في النص النقدي الواحد على نحو ما ظهرَ في مقاربة طرابيشي لأدب توفيق الحكيم.

- أظهر الجانب التطبيقي أن طرابيشي في نقده الإيديولوجي للحكيم كان يصدر عن وعي حداثي مرتكزه: (الإيمان بالتقدُّم، والعقلانية، والعلمانية)، وفيما كان الحكيم يبحث عن مشروعية الحاضر في الماضي، كان نقد طرابيشي يتوجه صوب المستقبل أي صوب الحداثة الممكنة، وعلى ضوء هذا الاختلاف الإيديولوجي بيّن البحث مسعى طرابيشي لربط الجانب الإيديولوجي بالنفسي، والكشف عن تجلي كلٍّ منهما جمالياً في النص الأدبي. ومع أهمية مقاربة طرابيشي إلا أنه تبيّن للبحث أنه غيّب الأعمال الكلية لتوفيق الحكيم، فغلب عليه الحكم الكلي الشمولي، وذهب بتحليله إلى مداه دون مراعاة خصوصية نص حكيم في تطوره الفكري والأدبي.

## References:


1. Abu al-Hakawati, Samah. *The Impact of International Monetary Trends on George Tarabishi's Criticism*, Master's Thesis, Supervised by Prof. Ratib Sukar, Al-Baath University, Homs, 2009.
2. Abu Haif, Abdullah. Trends of Novel Criticism in Syria, Dar Al-Hiwar, Lattakia, second edition, 1986.
3. Amara, Al-Nasser. *Anwar George Tarabishi* (The Mind within the Limits of Translation), Algerian Journal of Research and Studies, issue 6, July 2018.
4. Ameen al alum:

- *In Egyptian culture*. New Thought House, Beirut, 1955.
- Tawfiq al-Hakim, thinker and artist. Dar al-Quds, Beirut, 1975.

5. Baldick, Chris. *Oxford The Concise Dictionary of Literary*, Oxford University Press, Oxford, 2000

6. Freud, Sigmund:
- *A future of illusion*, translated by: George Tarabishi, Dar Al-Talee'a, Beirut, 1974.
- *My Life and Psychoanalysis*, Translated by: Tarabichi, Dar Al-Talee'a, Beirut, 1981.
- *Psychoanalysis and Art, Translated*: Samir Karam, Dar Al-Talee'a, Beirut, 1975.
- *Totem and the taboo*, Dar Al-Talee'a, Beirut, 1983.

7. Hafiz, Yassin. *Defeat and Defeated Ideology*, Dar al-Hasad, Damascus, 1997.
8. Ibrahim Abdullah. *Arab Culture and Borrowed References* (The Overlapping of systems and Concepts and the Stakes of Globalization), Arab Cultural Center, Beirut, 1999.
9. Jamoul, Ibrahim. *Epistemology of the Human Sciences and Its Basic Curricula*, Aleppo University Press, Aleppo, 2000.
10. Kant, Immanuel. In *education and an answer to the question: What is enlightenment?*, Translated by: Joseph Maalouf, Dar Al-Rafidain, Baghdad, 2021.
11. Laroui, Abdullah. *The concept of ideology*, Dar Al Tanweer, Beirut, 1983.
12. Ricoeur, Paul. *Attempt at Interpretation in Freud*, translated: Wajih Asaad, Atlas, Damascus, 2003..
13. Said, Edward:
- Freud and Non-Europeans, Dar Al-Adab, Beirut, 2004
- *Orientalism*, translated by: Kamal Abu Deeb, Arab Research Foundation, Beirut, fourth edition, 1995.
- *The world, the text, and the critic*, translated: Asfour, Dar Al-Adab, Beirut, 2017.

14. Sharabi, Hisham. *Civilizational Criticism of Arab Society*, Markz drasat al-wahda al arabia, Beirut, 1990.
15. Souad, Reda. Sociology of Knowledge, Al fkahar al Arabi , Issue 38, January 1985
16. Suleiman, Nabil. *A contribution to the criticism of literary criticism*, Dar Al-Hiwar, Lattakia, *second* edition, 1986.
17. Tarabichi, George:
- An interview with the Arab thinker George Tarabishi about heritage, philosophy and literature, interviewed by: Tayeb Laroussi, Tamzalat magazine, 2015, Algeria.
- *East and West, Dar Al-Talee'a*, Beirut, third edition, 1982.
- *From Renaissance to Apostasy*, Dar Al-Saqi, Beirut, 2000.
- *Heresies*, Part One, Dar Al-Saqi, Beirut, 2006.
- *Illness in the West, Psychological Analysis of Arab Collective Neurosis*, Association of Arab Rationalists, Beirut, 2005.
- *Literature from within*, Dar Al-Talee'ah, Beirut, second edition, 1981.
- *On the Culture of Democracy*, Dar Al-Tali'ah, Beirut, 1998.
- Six period in my life, Atheer electronic newspaper, publication date: June 30, 2022, access date: 7-22-2023.
- *The Complete Critical Works*, Part Three, Dar Madrak, Dubai, 2013.
- *The Oedipus Complex in the Arabic Novel*, Dar Al-Tali`ah, Beirut, 1982.
- *Translation and Translated Ideology*, Al-Wahda Magazine, Rabat, 1989.

18. Tyson, Louis. *Critical Theory from Psychoanalysis to Postcolonialism*. Translated by Hassan Hamama, Tkween, Damascus, 2013.

**المصادر والمراجع:**


19. إبراهيم، عبد الله. *الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة (تداخل الأنساق والمفاهيم ورهانات العولمة)*، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1999.

20. أبو الحكواتي، سماح. *أثر الاتجاهات النقدية العالمية في نقد جورج طرابيشي*، رسالة ماجستير إشراف راتب سكر، جامعة البعث، حمص، 2009.

21. أبو هيف، عبد الله. *اتجاهات النقد الروائي في سورية*، دار الحوار، اللاذقية، الطبعة الثانية، 1986.

22. أمين العالم، محمود:

- *في الثقافة المصرية*. دار الفكر الجديد، بيروت، 1955.
- *توفيق الحكيم المفكر والفنان*. دار القدس، بيروت، 1975.

23. بالديك، كريس. أكسفورد القاموس المختصر للأدب، مطبعة جامعة أكسفورد، أكسفورد، 2000

24. تايسن، لويس. *النظرية النقدية من التحليل النفسي إلى ما بعد الكولونيالية*. ترجمة لحسن أحمامة، تكوين، دمشق، 2013.

25. جمول، إبراهيم. إبستمولوجيا العلوم الإنسانية ومناهجها الأساسية، مطبوعات جامعة حلب، حلب، 2000.

26. الحافظ، ياسين. الهزيمة والإيديولوجيا المهزومة، دار الحصاد، دمشق، 1997.

27. ريكور، بول. *في التفسير محاولة في فرويد*، ترجمة: وجيه أسعد، أطلس للتوزيع والنشر، دمشق، 2003.

28. سعادة، رضا. *علم اجتماع المعرفة*، الفكر العربي، العدد 38 كانون الثاني، 1985

29. سعيد، إدوارد:

- *الاستشراق*، ترجمة: كمال أبو ديب، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، الطبعة الرابعة، 1995.
- *العالم والنص والناقد*، ترجمة: محمد عصفور، دار الآداب، بيروت، 2017.
- *فرويد وغير الأوروبيين*، دار الآداب، بيروت، 2004

30. سليمان، نبيل. *مساهمة في نقد النقد الأدبي*، دار الحوار، اللاذقية، الطبعة الثانية، 1986.

31. شرّابي، هشام. النقد الحضاري للمجتمع العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1990.

32. طرابيشي، جورج:

- *الأدب من الداخل*، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الثانية،1981.
- *الأعمال النقدية الكاملة*، الجزء الثالث، دار مدارك، دبي، 2013.
- الترجمة والايديولوجيا المترجمة، مجلة الوحدة، الرباط، العدد 61-62، الرباط، 1989.
- *المرض بالغرب التحليل النفسي لعصاب جماعي عربي*، رابطة العقلانيين العرب، بيروت، 2005.
- *ست محطات في حياتي*، صحيفة أثير الإلكترونية، تاريخ النشر: 30 يونيو-2022، تاريخ الدخول: 2023-7-22.
- *شرق وغرب، رجولة وأنوثة*، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الثالثة، 1982.
- *عقدة أوديب في الرواية العربية*، دار الطليعة، بيروت، 1982.
- *في ثقافة الديموقراطية*، دار الطليعة، بيروت، 1998.
- *من النهضة إلى الردة*، دار الساقي، بيروت، 2000. *لقاء مع المفكر العربي جورج طرابيشي حول التراث والفلسفة والأدب*، حاوره: طيب لعروسي، مجلة تمثلات، 2015، الجزائر.
- *هرطقات*، الجزء الأول، دار الساقي، بيروت، 2006.

33. عمارة، الناصر. *أنوار جورج طرابيشي (العقل في حدود الترجمة)*، المجلة الجزائرية للأبحاث والدراسات، العدد السادس يوليو، 2018.

34. العروي، عبد الله. *مفهوم الإيديولوجيا*، دار التنوير، بيروت، 1983.

35. فروم، إريك:
- *أزمة التحليل النفسي*، ترجمة: طلال عتريسي، مجد للنشر والتوزيع، بيروت، 1988.
- *مهمة فرويد تحليل لشخصيته وتأثيره*، ترجمة: طلال عتريسي، مجد للنشر والتوزيع، بيروت، 2002.
36. فرويد، سيغموند:
- *الطوطم والحرام*، دار الطليعة، بيروت، 1983.
- *تحليل النفسي والفن دافينشي–دوستويفسكي*، ترجمة: سمير كرم، دار الطليعة، بيروت، 1975.
- *حياتي والتحليل النفسي*، ترجمة: جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، 1981.
- *مستقبل وهم*، ترجمة: جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، 1974.
37. كانط، إمانويل. *في التربية وإجابة عن سؤال: ما التنوير؟*، ترجمة: جوزيف معلوف، دار الرافدين، بغداد، 2021.

Sources and references:

19. Ibrahim, Abdullah. Arab culture and borrowed references (overlapping patterns, concepts, and globalization stakes), Arab Cultural Center, Beirut, 1999.
20. Abu Al-Hakawati, Samah. The Impact of Global Critical Trends on Criticism by George Tarabishi, Master's thesis supervised by Rateb Sukkar, Al-Baath University, Homs, 2009.
21. Abu Haif, Abdullah. Trends in Novel Criticism in Syria, Dar Al-Hiwar, Lattakia, second edition, 1986.
22. Amin Al-Alam, Mahmoud:
- In Egyptian culture. New Thought House, Beirut, 1955.
- Tawfiq Al-Hakim, thinker and artist. Dar Al-Quds, Beirut, 1975.
23. Baldick, Chris. Oxford Concise Dictionary of Literature, Oxford University Press, Oxford, 2000
24. Thyssen, Louis. Critical theory from psychoanalysis to postcolonialism. Translated by Hassan Hamamah, Genesis, Damascus, 2013.
25. Jamul, Ibrahim. Epistemology of the Human Sciences and Its Basic Curricula, Aleppo University Press, Aleppo, 2000.
26. Al-Hafiz, Yassin. Defeat and Defeated Ideology, Dar Al-Hasad, Damascus, 1997.
27. Ricoeur, Paul. In interpretation, an attempt at Freud, translated by: Wajih Asaad, Atlas for Distribution and Publishing, Damascus, 2003.
28. Saadeh, Reda. Sociology of Knowledge, Arab Thought, Issue 38, January 1985
29. Said, Edward:
- Orientalism, translated by: Kamal Abu Deeb, Arab Research Foundation, Beirut, fourth edition, 1995.
- The World, the Text, and the Critic, translated by: Muhammad Asfour, Dar Al-Adab, Beirut, 2017.
- Freud and Non-Europeans, Dar Al-Adab, Beirut, 2004
30. Suleiman, Nabil. A Contribution to Literary Criticism, Dar Al-Hiwar, Lattakia, second edition, 1986.
31. Sharabi, Hisham. Cultural Criticism of Arab Society, Center for Arab Unity Studies, Beirut, 1990.
32. Tarabishi, George:
- Literature from within, Dar Al-Tali'ah, Beirut, second edition, 1981.
- Complete Critical Works, Part Three, Dar Madarek, Dubai, 2013.

- Translation and Translated Ideology, Al-Wahda Magazine, Rabat, No. 61-62, Rabat, 1989.
- Illness in the West, Psychological Analysis of an Arab Collective Neurosis, League of Arab Rationalists, Beirut, 2005.
- Six stations in my life, Atheer electronic newspaper, publication date: June 30, 2022, access date: 7-22-2023.
- East and West, Masculinity and Femininity, Dar Al-Tali'ah, Beirut, third edition, 1982.
- The Oedipus Complex in the Arabic Novel, Dar Al-Tali'ah, Beirut, 1982.
- In the Culture of Democracy, Dar Al-Tali'ah, Beirut, 1998.
- From Renaissance to Apostasy, Dar Al-Saqi, Beirut, 2000. An interview with the Arab thinker George Tarabishi about heritage, philosophy, and literature, interviewed by: Tayeb Laroussi, Tamzalat Magazine, 2015, Algeria.
- Heresies, Part One, Dar Al-Saqi, Beirut, 2006.
33. Amara, Al-Nasser. Anwar Georges Tarabishi (The Mind within the Limits of Translation), Algerian Journal of Research and Studies, issue 6, July, 2018.
34. Al-Arawi, Abdullah. The Concept of Ideology, Dar Al-Tanweer, Beirut, 1983.
35. Fromm, Eric:
- The Crisis of Psychoanalysis, translated by: Talal Atrissi, Majd Publishing and Distribution, Beirut, 1988.
- Freud's mission: an analysis of his personality and influence, translated by: Talal Atrissi, Majd Publishing and Distribution, Beirut, 2002.
36. Freud, Sigmund:
- The Totem and the Sacred Place, Dar Al-Tali'ah, Beirut, 1983.
- Da Vinci-Dostoyevsky Psychological Analysis and Art, translated by: Samir Karam, Dar Al-Tali'ah, Beirut, 1975.
- My Life and Psychoanalysis, Translated by: George Tarabishi, Dar Al-Tali'ah, Beirut, 1981.
- An Illusionous Future, translated by: George Tarabishi, Dar Al-Tali'ah, Beirut, 1974.
37. Kant, Immanuel. In education and an answer to the question: What is enlightenment?, Translated by: Joseph Maalouf, Dar Al-Rafidain, Baghdad, 2021.