

## المتقّف العربي والآخر الغربي: إشكاليّة العلاقة ونحت المنشود بعين جورج طرابيشي الناقدة.

## The Arab Intellectual and The Western Other: The Problematic Relationship and The Sculpture of The Desired Through The Critical Eye of George Tarabishi

سعيد قروي

المعهد العالي للحضارة الإسلاميّة (تونس)

تاريخ الاستلام: 2023/06/29 ؛ تاريخ القبول: 2023/07/18 ؛ تاريخ النشر: 2023/07/31

## ملخص الدراسة:

يتناول هذا البحث رؤية جورج طرابيشي (1939م/ 2016م) الناقدة لمسألة علاقة العرب بالغرب في الخطابين العربيين الحديث والمعاصر، ويعتبر المتقّف العربي الحديث الآخر الغربي مستعمراً ولكنّه حاملاً للحضارة، ويجب التفاعل معه. إلا أنّ المتقّف العربي المعاصر يتوجّه بالعداوة والكراهة والحقد باتجاه الآخر الغربي باعتباره حاملاً للحضارة. ومن ثمّ لن يتحقّق التلاقح بين الحضارة العربيّة والحضارة الغربيّة. وتحذو طرابيشي رغبة ملحّة في إبراز المعايير التي تحدّد تصنيف الأمم من خلال قراءات لمفكرين ينتمون إلى الخطاب العربي الحديث والآخر المعاصر.

وبات لزاماً، تفعيل التفاعل والانصهار بين العربي والآخر الغربي باعتباره حاملاً للحضارة، والبحث عن الآليات السليمة التي تجعل من العربي يستفيد من حضارة الآخر الذي يمثّل مرآة للعربي، سعياً لبناء منشود عربيّ زاهر.

الكلمات المفتاحية: الخطابان العربيّان الحديث والمعاصر، المتقّف العربي الحديث، المتقّف العربي المعاصر، الآخر الغربي.

## Abstract:

*This research deals with the vision of George Tarabishi (1939 AD / 2016 AD) critical of the issue of the relationship of Arabs with the West in the modern and contemporary Arab discourses. However, the contemporary Arab intellectual is directed with enmity, hatred, and hatred towards the Western other, as he is the bearer of civilization. Hence, fertilization will not be achieved between Arab civilization and Western civilization. Tarabishi has an urgent desire to highlight the criteria that determine the classification of nations through the readings of thinkers belonging to the modern and contemporary Arab discourse..*

*It has become imperative to activate the interaction and fusion between the Arab and the other, the Westerner, as a bearer of civilization, and to search for sound mechanisms that make the Arab benefit from the civilization of the other, who represents a mirror to the Arab, in an effort to build an abundant Arab aspiration.*

Keywords: The Modern and Contemporary Arab Discourses, The Modern Arab Intellectual, The Contemporary Arab Intellectual, The Western Other.

## - مقدمة:

يعالج الباحث، في الفكر العربي، عديد القضايا، ويخوض فيها لحلّتها، ووضع إصبعه على الداء، سعياً منه لإيجاد حلول وصياغة الآليات وابتكار الأدوات اللازمة لتحقيق الحضارة والنهضة والرقيّ. ومن القضايا التي تناولها مفكّرو الفكر العربي علاقة الأنا العربي بالآخر الغربي. ويعتبر مصطلح الآخر من المصطلحات القديمة الجديدة في الخطاب العربي عند القدامى والمعاصرين من المفكرين العرب.

وتمثّل إشكاليّة العرب والغرب من الإشكاليات الأساسيّة التي تطرّق إليها عديد المتقّفين سواء عرب أو غرب. وفي مضمار الفكر العربي المعاصر، ساهمت الكتابات العربيّة في تشخيص هذه المسألة والخوض فيها، من خلال معالجة هذه العلاقة وتحديد تأثيراتها على الثقافة العربيّة والحضارة الإسلاميّة.

وتمثّل "جورج طرابيشي" أحد المفكرين الذين خاضوا في علاقة الأنا العربي بالآخر الغربي. ودرس الأسباب التي أدت إلى النكسة الحضاريّة العربيّة. حيث سلّط الضوء على الطليعة من المجتمع العربي، بعد الحملة التابوليونيّة في مصر، وخروج رجالات الإصلاح لتدارس الوضع الاجتماعي والثقافي والحضاري العربي، والدعوة إلى إصلاح المجالات الحيويّة للعالم العربي، والسعي إلى الرقيّ واعتلاء سلّم النهضة.

ومثل احتكاك العالم العربي بالعالم الغربي، صدمة فكرية وحضارية وجب دراستها والوقوف على نتائجها من خلال هزيمة حزيران (1967م)، وازمحلّت عندها القومية العربية، وتفككت وحدة الوطن العربي. لذلك يضرب طراييشي مقارنة بين الخطاب العربي المعاصر والآخر الحديث ويحدّد علاقتهما بالآخر الغربي.

### 01. أهداف البحث:

يهدف هذا البحث إلى إجلاء الغموض حول إشكالية العرب والغرب، والوقوف عند حدود هذه العلاقة الثقافية والفكرية، ودراسة الأسباب المساهمة في تذبذب العالم العربي الحديث والمعاصر. والتّطرق للحلول المساهمة في تحقيق التّرقّي والحضارة في البيئة العربية، من خلال الخوض في آراء ومواقف بعض من المفكرين المشخّصين لثنائية العرب والعجم، من خلال الإجابة على هذه الأسئلة:

- 1- فيم تتمثل نتائج صدام الحضارة العربية بالحضارة الغربية؟.
- 2- هل علاقة المثقّف العربي بالآخر الغربي علاقة دمج وتغيب أو علاقة دونية وفوقية؟.
- 3- ما هي مواقف المثقّف العربي من الآخر الغربي؟.

### 02. الفكر العربي بين الصدمة والكدمة:

أجمع المفكّرون بأنّ الخطاب العربي المعاصر قد كان نتيجة احتكاك العالم العربي بالآخر الغربي، وكان بمثابة الصّدمة، حيث تنوّعت أوصافها، فكانت صدمة استعمارية وامبريالية وكولونيالية، وكذلك صدمة أوروبية. ويمكن أيضا وصفها بصدمة الحداثة أو الصّدمة الحضارية. ولكن رغم تعدّد الأوصاف والمعاني فإنّ الصّدمة تظلّ حاملة داخل ثناياها معنى واحد وهو تحجّر الوعي، وتخشب الفكر. ومن أطراف الصّدمة الصّادم والمصدوم، ويتأثر المصدوم على غرار الصّادم و"بيت القصيد هنا مصير من تلقى الصّدمة لا مصير من جاءت منه الصّدمة".

(طراييشي، 1991، ص 17)

لقد وصف "طراييشي" الفاعل في هذه الصّدمة الفكرية، وهو الفكر الغربي كقوة متحرّكة، والجسم الثّابت وهو الفكر العربي لذلك تأثر الجسم الثّابت نتيجة قوّة الصّدمة والدّفع من الجسم الأوّل المتحرّك أي الفكر الغربي. وأثرت هذه العطالة بالحركة وقوّة الدّفع، التي مسّت الفكر العربي الحديث والخطاب العربي المعاصر وسميت هذه الحركة بالتهضة. حيث يجزم جورج طراييشي بأنّ المفعول التّبهيّ الإيقاضي الناتج عن الصّدمة الفكرية بين المجتمع الغربي والآخر العربي، قد انقلب إلى الضّدّ وإلى نتاج عقلي راكد وخامل، إذ توجّ المجتمع العربي بالتّكبة وتحوّلت الصّدمة إلى كدمة ورضّة.

ومن هنا، فإنّ الصّدمة الفكرية إذا كانت شحنتها التّبهيّة تتماشى مع طاقة تحمّل الجسم المصدوم أي المجتمع العربي، تكون بالتالي الصّدمة قابلة للانصهار وإعادة التّوظيف والاعتماد والتّمثّل، وتحوّل إلى قوّة وتشجيع وتحفيز، ويصبح لها مفعول ينأى بالمصدوم عن مرحلة الانحطاط إلى مرحلة التّقدّم والتهضة الفكرية. وفي المقابل إذا تعارضت شحنة الصّدمة مع شحنة المصدوم وطاقة احتمال الجسم المصدوم، تكون فاقدة لقابلية الانصهار والانسجام والاندماج وإعادة التّوظيف. وقد سمّى طراييشي هذه العملية بـ"الإيض التّفسي".

(طراييشي، 1991، ص 18)

وعلى عكس المنشود، فبدل أن توجد في العالم العربي آليات النهضة والدفاع والتكيف والوعي المحققة للصحة واليقظة، اكتسب العرب أدوات فكرية جعلتهم يعزفون عن معالجة الواقع ومواجهته. فأقصى العقل التقدي واضمحلت التعامل الوجيه مع الواقع العلمي. لذلك فإن الصدمة ليست مجرد تعبير فيزيائي ينتج عنه صدام، بل الصدمة من المنظور الفكري المعالج للوعي من خلال الدعوة إلى التغيير والتحوير والتبديل، باستعمال مناهج واعية وإرادة قوية مستمرة تحاول تعديل المسار الحضاري.

ويرى طرابيشي أن صدمة اللقاء مع الغرب حملت داخل ثناياها طابعا صحيا تناول الجانب النفسي والفكري الجماعي من خلال الدعوة إلى التغيير، من خلال تشكيل الذات وتبديلها أو من خلال إعادة بناء العالم الحالي بالانسجام مع الواقع وإعادة بنائه. لذلك تعتبر لحظة احتكاك العالم العربي بالآخر الغربي، من خلال الصدمة الفكرية، منهجا وأداة استطاع العرب أن يجيد عن الأزمات التاريخية ويمكن القول "أن استراتيجية التغيير والتغيير المزوجة هذه التي تتلخص بها إشكالية عصر النهضة برمتها أتاحت للعرب أن يجتاز بنجاح وسلامة نسبيين أخطر أزمة مرّ بها وجودهم عبر التاريخ، وأن يتحاشوا بشغلهم المزوج على ذات مواقعهم مصير الأوابد المنقرضة وهو المصير الذي عرفه فعلا في العصور الحديثة الهنود الحمر الذين عجزوا عن التكيف مع الواقع وعن تكييف الواقع سواء بسواء". (طرابيشي، 1991، ص 19)

لقد اعتبر طرابيشي هزيمة حزيران (1967م) من التكتبات المؤثرة سلبا على الخطاب العربي المعاصر، إذ أصبح يتراجع إلى الوراء، وسقط في الحضيض، وأضحى يركن إلى أطلال الماضي ليستعين به، ويستعيد طموح النهضة والرتقي في خضم قوقعة الهزيمة. لذلك فإنّ نكسة حزيران (1967م) هي امتداد للاحتلال الفرنسي للدول العربية المستضعفة. وأضحى العالم العربي يمرّ بالنكسة تلو الأخرى في جميع المجالات الريادية. لذلك يركّز طرابيشي على الخطاب العربي ودرسه من الناحية النفسية حيث اتّسمت آليات الخطاب العربي الحديث والمعاصر بالفراغ والهوان، فهي خطابات جوفاء لا تعالج الأحداث والتاريخ، وتظلّ مجرد انفعالات إزاء أحداث زمنية في الخطاب العربي المعاصر والحديث. وتدور حول أدوات مفرغة وحلقات لا تسمن ولا تغني من جوع. فالقضايا النهضوية التي عالجها الخطاب العربي حديثا ومعاصرا كانت تحوم حول إمكانيات وتغييرات وبدائل، ولم تعالج الجانب الفكري لإيجاد مبدأ التطور والنهضة. فزمن الخطاب العربي الحديث والمعاصر مليئا بالأفكار الميتة والمميتة، التي طبعت العالم العربي بالجمود والتخشب الفكري والنهضوي، و"فضلا عن أنّ مقولات الخطاب العربي الحديث والمعاصر كانت ولا زالت مقولات فارغة جوفاء تعبّر عن انفعالات إزاء الأحداث وليس عن منطق هذه الأحداث، فإنّها كمقولات كلّ خطاب معصوب، تجهل التاريخية والتطور وتخضع لمبدأ التكرار اللازمي: إذا كنّا نضع كلمة «تطور» بين مزدوجين معلنين بذلك عن تحفظنا من تطبيق هذا المفهوم - مفهوم التطور - على قضايا الفكر العربي الحديث والمعاصر، ولم يحصل أيّ تطوّر حقيقي في أية قضية من القضايا النهضوية التي عالجها، وبعبارة أخرى فالخطاب العربي الحديث والمعاصر لم يسجل أيّ تقدّم ذي بال في أية قضية من قضاياها، بل لقد ظلّ سجين «بدائل»، يدور في حلقة مفرغة

لا يتقدّم خطوة إلا ليعود القهقري خطوة ... وقد تأكّد لدينا أنّ زمن الفكر العربي الحديث والمعاصر زمن ميّت أو قابل لأن يُعامل كزمن ميّت" (طرايشي، 1991، ص20)

ومن ثمّ، ميّز جورج طرايشي بين خطابين؛ الأول الخطاب العربي المعاصر الذي أفرزته النكبة الحزيرانية، والثاني الخطاب العربي الحديث أو النهضوي الذي أفرزته الصدمة التابليوتية. ويرتدّ الخطاب الأوّل أي العربي المعاصر إلى ما قبل قرن من الزمن ويتناول قضايا نفسها طرحها الفكر العربي النهضوي، ولا يقدم حلولاً وإجابات، وإتّما يمثّل ارتداداً يحمل داخل ثناياه أشكالاً روتينية تكرارية. ويظلّ العقل في حلقة مفرغة، حيث أضحت الحلول حاملة لدلالات تساهم في التكلّس الفكري والانحطاط على غرار الفكر النهضوي الحديث. لذلك يرى طرايشي أنّ الفكر العربي المعاصر هو ارتداد عن عصر النهضة لا إليه. وتتأسّس بذلك الفُرقة ويظهر النكوص بين متطلّبات الفكر المعاصر والفكر العربي الحديث، لذلك يسعى الخطاب المعاصر إلى التّصلّ التامّ من عصر الخطاب النهضوي، لأنّ المعاصر يحمل قضايا وإشكاليات مضادّة للخطاب النهضوي. بيد أنّ الخطاب المعاصر يستمدّ آلياته وبعضاً من توجّهاته من الخطاب النهضوي الحديث، ويعتمد هذا على الاحتياجات المساهمة في التّغير.

ويرى طرايشي أنّ الهزيمة والخسارة كانت غير منتظرة لأنّها مسبوقه بثقة كبيرة في أنا الذات المثقفة، وبمبالغة في تقدير قوّتها. كما أنّها ضرب للمثّل العربيّة وتفعيل للأناييّة التي أوجدت تصدّعات ليس فقط في بنية المجتمع العربي الحديث، بل في واجهة وعيه المؤثّرة على الأسس الفكرية والتاريخية التي بُني عليها المجتمع.

ومن الملاحظ أنّ هزيمة حزيران (1967م)، قد طُرحت على مستويات عميقة وبلغية وخاصّة في الجانب النفسي، ولم تؤثّر سلباً فقط على بناء المجتمع العربي ولم تترك بصمة انهماجية على مستوى الفكر فقط، بل وصل تأثيرها السّلبى والتّأخر للآليات الأيديولوجية المؤسّسة لبنية المجتمع. ومن ثمّ، تواترت محاولات التّشبيث بالآليات عصر النهضة لنحت سجل التاريخ العربي والوعي العربي، إذ أنّ هذه المحاولات لم تتجاوز سعيها إلى إعادة الاعتبار للمجتمعات العربية.

ولم يصف طرايشي الخطاب العربي بالرّجعية في عصر النهضة، رغم أنّ ذلك كان بداية بالتعامل مع قضايا التّراث، إذ كان لصدمة الغرب تأثيراً نفسياً على المجتمع العربي، لأنّها أثارت وعياً جماعياً يؤمن بحتمية التّغيير. "وإذا قلنا أنّ ما من عربي لا على مستوى القاعدة ولا على مستوى القيادة كان يتوقّع عند اندلاع حرب (1967) شيئاً آخر غير التّصرّ وخلافاً لأبسط أصول المنطق الاستراتيجي الذي لا يلغي احتمال الهزيمة مهما تكون درجة يقين التّصرّ لم يكن ثمة توقّع من الجانب العربي لاحتمال الخسارة ولا حتى مجرّد التّفكير به، وكيف كان احتمال الخسارة أن يجد موطئ قدم في الوعي العربي ما دام هذا الوعي قد مارس على امتداد العقدين التّاليين لهزيمة (1948م) استراتيجية إلغاء الوعي بخصوص كلّ ما يتعلّق بمعرفة حقيقة العدو". (طرايشي، 1991، ص22)

ويطرح جورج طرايشي سؤالاً: لماذا كانت لهزيمة حزيران (1967م)، وحدها دون سائر الهزائم العربية في الحروب مع إسرائيل، وقع الرّضّة ومفعولها؟ إذ أنّ من العوامل المساهمة في هذه الهزيمة، حسب طرايشي، عدم توقّع الأنتلجنسيا والنّخبة المثقفة لهذه الهزيمة، والشّعور بالثّقة العارمة بالذّات وعدم تقييمها، هو أحد العوامل الأساسية في

الوقوع في صلب الهزيمة. وذلك من خلال "الوهم المرفوع إلى درجة اليقين بأن شيئاً من ذلك القبيل لا يمكن أن يحدث ليس لذات الأنا". (الجابري، 1985، ص 07)

إذ لم يتوقع أحد من النخبة المثقفة ومن السياسيين العرب عند اندلاع حرب (1967م) شيئاً آخر إلا النصر. ولا ينفي المنطق الاستراتيجي الوقوع في الهزيمة مهما كانت نسبة القوة والشعور بالنصر. إذ أن العرب على مستوى القيادة و القاعدة تجرد من احتمال الخسارة، وتنصلوا من فكرة الهزيمة. وكانت الهزيمة لا متوقعة، وبطعم الطعنة الصماء للترجسية العربية والعربي الحامل للأنا الترجسية. وكان للخسارة وقعا على الذات القومية وعزتها، إذ كانت هذه الهزيمة من الهزائم التي حملت إذلالاً جارحاً.

لقد تواطأت في هزيمة (1948 م) ، الطبقات الحاكمة العميلة من خلال التبعية للعدو، أما هزيمة (1956م) فهي هزيمة بطعم النصر، باعتبار أن إسرائيل قد شنت الحرب بمعية دولتين استعماريّتين. ومن ثم، فإنّ الهزيمة ضدّ عدو كبير مقبولة عكس الهزيمة ضدّ عدو وخصم صغير. فدولة اليابان لم تهزم إلا في مواجهة دولة عظمى، وبعد أن تعرّضت للقصف بالقنابل النووية. وانهزمت فرنسا أمام ألمانيا في الحرب العالمية الثانية، وتبقى مجرد هزيمة عسكرية مسّت الجنود والعسكر لا المجتمع الفرنسي. إذ أن بعد الهزيمة هناك دعوة إلى المقاومة وتقوية الجيش، لا تغيير بنية المجتمع الفرنسي. بيد أن هزيمة (1967م)، قد مسّت المجتمع العربي وبنيتة المادية والفكرية، وهي هزيمة راجعة لفشل سياسي وتقني وثقافي؛ فشل لأطراف سياسية وثقافية. فالنخبة والطليعة من المجتمع في حاجة إلى إعادة البناء من جديد و"المهزوم في حزيران لم يكن جيشاً ولا طبقة بل مجتمعا، ولذا فالمعنى العميق لحرب الأيام الستة يتجاوز بكثير معنى الهزيمة العسكرية التي منيت بها هذه الأمة أو تلك في الحرب العالمية الأولى أو الثانية. وكان ممكناً أن نسّمى هذه الحرب هزيمة عسكرية لو كان ثمة ظلّ من التكافؤ السكاني بين الشعب العربي وإسرائيل، أما وأنّ إسرائيل أصغر بخمس عشرة مرة من قطر عربي واحد فقط وتكسب منه المعركة العسكرية بمثل هذه السهولة والسرعة، عندئذ لا تعود المسألة مسألة هزيمة عسكرية لا من قريب ولا من بعيد". (الحافظ، 1979، ص 128)

### 3- علاقة المثقف العربي بالآخر الغربي:

#### 1.3- إشكالية العلاقة وحيثياتها:

يستهلّ طرابيشي حديثه من خلال الخوض في مفهوم الآخر باعتباره مفهوماً من المفاهيم الأساسية البانية للثقافة المعاصرة في المضمار العالمي، ومن منظور مفهوم الآخر تتجلّى صورة الثقافة العربية المعاصرة باعتبارها مسرحاً لانقلاب حقيقي. إذ ميّز طرابيشي بين علاقة كلّ من الثقافة العربية الحديثة والثقافة العربية المعاصرة بالآخر، إذ أنّ العلاقة الأولى تدين للآخر بنشأتها التاريخية وبناء ذاتها، إذ يمثّل الآخر عاملاً رياديّاً في بناء ثقافة حديثة. بينما العلاقة الثانية، فهي متّجهة نحو العكس، إذ تعتبر الثقافة العربية المعاصرة مؤسسة لذاتها، لديها نزعة للقطيعة مع الآخر. في "حين أنّ الثقافة العربية الحديثة تدين للآخر بظهورها التاريخي بالذات، إذ لولاه لما كانت من حيث هي ثقافة حديثة، فإنّ الثقافة العربية المعاصرة تبدو وكأنّها تنزع على العكس أكثر فأكثر إلى تأسيس نفسها في قطيعة مع الآخر". (طرابيشي، 2000، ص 91)

ومن الملاحظ أنّ الآخر كان يمثّل في الثقافة العربيّة الحديثة مستعمراً، وكان موضع نقد باعتباره حاملاً للسلاح ومغتصباً للأراضي وللسكّان المستضعفين، ولم يكن الآخر محمّل نقض وإقصاء باعتباره حاملاً للحضارة، بينما في الثقافة العربيّة المعاصرة ينظر الطليعة من المجتمع والأنتلجنسيا للآخر كونه حاملاً للحضارة، ولا بدّ من معاداته وإقصائه، حيث تبدو المفارقة أكثر بؤس بعين الاعتبار أنّ درجة العداة للآخر تتصاعد مع كون أنّ الآخر حاملاً للحضارة على عكس أنه مستعمر.

ويميّز زمنياً بين الثقافة العربيّة الحديثة والثقافة العربيّة المعاصرة؛ فالأولى نتاج المرحلة الاستعماريّة، بينما الثّانية نتاج مرحلة الاستقلال، ومن ثمّ يمكن أن "نسوغ قانوناً اجتماعياً نفسياً مؤداه أنّ الحاجة إلى عداة الآخر في الثقافة العربيّة المعاصرة تتزايد وتأخذ شكلاً أكثر حدّة طرداً مع سقوط الدّريعة العقلائيّة لهذا العداة والمتمثّلة في أنّ الآخر كان مستعمراً". (طرايشي، 2000، ص 91)

ومن ثمّ، يصف طرايشي عداة الآخر من طبقة الأنتلجنسيا المعاصرة بالتّزايد والارتفاع بدل أن يكون قد اضمحلّ وتراجع، مع نهاية المرحلة الاستعماريّة. وبالتالي، فإنّ طبيعة المثقّف العربي المعاصر نكوصيّة وعصبيّة "فإنّ يكون العصاب هو بالتّعريف كلّ خلل أو اضطراب من طبيعة مرضيّة يصيب الشّخصيّة أو قطاعاً منها نتيجة لتمحورها حول عقدة نفسيّة فإنّ العقدة التي ينتظم من حولها العصاب الجماعي العربي عقدة التّثبيت على الماضي وعلى اعتبار أنّ هذه العقدة من طبيعة نكوصيّة فقد كان لا بدّ لنا من تحديد اللّحظة التاريخيّة التي أتاحت المناسبة لاشتغال آليّة النكوص أي الارتداد إلى الوراء وتلك كانت رضّة الهزيمة الحزيرانيّة التي كان مفعولها ممرض على الشّخصيّة العربيّة". (طرايشي، 1991، ص 10)

ويأخذ العداة للآخر في الثقافة العربيّة المعاصرة في أغلب الأحيان شكلاً مغالياً إلى حدّ الإيمان بأنّ ثقافة الآخر وحضارته ترفض رفضاً كاملاً، وتكون محلّ عداة شديد. ومن ثمّ، فإذا كان المثقّف العربي يحمل عداة أنّجاء الآخر، أي المثقّف الغربي، من كونه مستعمراً؛ هتك عرضه، ودمّر وطنه، واستنزف ثرواته، وساهم في مدّ جذور التّخلف، فهذا تبرير سليم. أمّا الرّؤية العدائيّة للآخر الغربي كونه حاملاً لحضارة، فهذا عداة خاطئ. وبات على المثقّف المعاصر بناء ثقافة تقبل الآخر وخصوصيّة البانية لحضارته، ليقبل وينصهر وينسجم معه، ومع ما تحويه الحضارة الغربيّة.

لقد أخذ عصاب العداة للآخر العديد من التّوجّهات والأشكال، وقد يكون في شكل معتدل وعقلائي، من خلال الاستقلال التاريخي التّام للذّات العربيّة. (الجابري، 1985، ص 188) وكذلك قد يأخذ شكلاً مليئاً بالكراهة والرفض وعدم التّقبل من خلال شنّ مقاومة حادّة ضدّ الحضارة الغربيّة وليس ضدّ السّيطة السياسيّة والعسكريّة والاقتصاديّة العربيّة. (شفيق، 1983، ص 42)

وفي شكل آخر تواجد موقف خاصّ ضدّ الفكر النكوصي للطليعة العربيّة المعاصرة أولئك النكوصيين غير المميّزين بين الآخر الغربي كحضارة والآخر الغربي كاستعمار، حيث مثل عادل حسين أبرز النكوصيين إذ يقول "لقد دهش أحد الإخوة من النّقد الحادّ والعداء الموجّه للغرب. وحقيقة أنا أدهش لدهشته من نعادي. إذا لم نعادي

الغرب يقول صديقي أننا نعادي في الغرب الاستعمار نعادي في الغرب التسلط، ولكن لا نعادي في الغرب الثقافة. وأتساءل هل يمكن أن يكون الاستعمار وأن يكون التسلط وأن يكون التحكم بعيدا عن الثقافة؟ لأن الثقافة التي نشأت في الغرب والتي صدرت إلينا بأشكال مختلفة من التحايل كانت تهتف إلى تشويه عقولنا وإفئاعنا بقبول التبعية فإذا لم نتمرد على هذه الثقافة فلا يمكن أن نخرج من التبعية. وعلى هذا فإنه يشرفني أن أكون معاديا وناقضا حاداً للثقافة". (حسين، دس، ص 103)

ومن ثمّ، فإن "عادل حسين" جانب الصواب لأنّ الثقافة شاسعة وثقافة الغرب لا تحتوي على آليات الاستعمار والاحتلال والتسلط والجبروت، ولا يمكن الجزم بأنّها ثقافة تجرّ واستعمار واستنزاف للثروات. ويمكن الاستفادة من الثقافة الغربيّة باعتبارها مزيج من الأفكار والفلسفة والعلوم والفنون. ويوجد فرق بين التقد والعداء لأنّ التقد أمر إيجابي وله قيمة عظمى وهو قيمة نادرة، أمّا العداء والمقت يمكن لأيّ باحث أن يتّصف به، لكن وحده المثقف الحقيقي من يتّسم بثقافة المحبّة، لأنّ ثقافة المقت لا تضيف الجديد للحضارة".

(بوزينه، 2020، ص 291)

وهكذا فإنّ جورج طرابيشي يعلن أنّ السلفيّة النكوصيّة الجديدة رفضت الآخر بتعلّة أنّه لا يتوافق معه، ولا يتكيّف مع توجهاته وآرائه، بل يسعى إلى فرض عداوة من حيث أنّه آخر حاملا لحضارة. ويرى طرابيشي أنّ الأسلاف القدماء هم الذين أعلنوا وجود الآخر الغربي، لذلك يقاوم السلفيّة الحديثة أصحاب تيار الفكر المعاصر تحت لواء الأسلاف القدامى الذين طرحوا حضارة الآخر وواجهوها. ولا يبنثق مصطلح الآخر من نواة حضارة الأسلاف، حيث يعمّق طرابيشي ملاحظته ليقول أنّ هذا المصطلح أي الآخر هو من مصطلحات الحداثة الغربيّة التي دخلت الحضارة العربيّة من خلال الترجمة. وتوظيف هذا المصطلح دلاليًا ومن الجانب الأيديولوجي العربي المعاصر. ومصطلح الآخر مقولة استشراقية فالآخر هو الآخر في الحضارة الغربيّة، حيث اتّفق العرب على أن يكونوا في مواجهة الآخر بل لحضارته المكوّنة للتاريخ، وهي حضارة العصر. حيث نتجت عن هذه المواجهة قطعة حادّة مع الحضارة الغربيّة، أي حضارة العصر، والخروج على منهاجها وآلياتها. وأمّا معارضتها بحضارة أخرى حضارة عربيّة سابقة، وهي الحضارة العربيّة الإسلاميّة و"هذا متى ترتّب عليه نتيجة أشدّ خطورة بعد: فإمّا قطعة مع حضارة العصر وخروج منها وعليها إلى اللأحضارة، وإمّا معارضتها بحضارة تنتمي إلى عصر آخر هي الحضارة العربيّة الإسلاميّة علما بأنّ في مثل هذه المعارضة تحيّبا كبيرا على الحضارة العربيّة الإسلاميّة نفسها لأنّها لا تملك على عظمتها التاريخيّة مؤهلات مواجهة متكافئة مع حضارة العصر". (طرابيشي، 2000، ص 93)

ويستفهم جورج طرابيشي حول كيفية تعقّل الحضارة العربيّة الإسلاميّة لإشكالية الآخر، في حين أنّها لم تكن تعرف مصطلح الآخر. ويجب بأنّه في بداية الرّمن الجاهلي للإنسان إلى آخر زمن ابن خلدون، تداولت وتواجدت ثنائيات العرب والعجم، وهذه الثنائيات متأبّة من إشكالية ثنائيات اليونان والبرابرة، وثنائية الرومان والبرابرة، وثنائية الهندوس والفرافرة. ومن ثمّ، تعتبر هذه الثنائيات المثال التاريخي الذي مثل نواة نشأت فيه إشكاليات تعقّل الآخر في خصم الحضارات المتواترة التي تجمعها لغة واحدة. وتختلف الثنائيات في جوهرها، إذ أنّ الثنائيات الأولى

اليونان والبرابرة جوهرها إشكالية اللغة، بينما إشكالية ثنائية العرب والعجم ليست إشكالية لغوية بل إشكالية على مستوى الحضارة. و"أما أنّ إشكالية اليونان والبرابرة هي أولاً وأساساً إشكالية لغوية، فإنّ الدليل القطعي على ذلك يقدمه لنا أيّ كتاب نفتحه في تاريخ الحضارة اليونانية. يقول على المثال غوستاف غلوتز، المؤلّف الموسوعي لـ "تاريخ اليونان": "كان اليونان يعدّون بربرياً كلّ شعب ينطق بلسان غير لسانهم، ويرون في مثل هذا اللسان لا نطقاً مبيّناً، بل زعيق طيور. وعلى فخرهم بلغتهم، فقد كان يعدّونها بمثابة شهادة على وحدتهم الإثنية. ولقد كانوا على حقّ". ويفيدنا المعجم الاشتقاقي للغة اليونانية أنّ البربري هو، اشتقاقاً، التقيض الدائم لليوناني" (أو الهليني بتعبير أدقّ)، وأنّ هذا اللفظ يسمّى الأجنبي من حيث أنّه يتكلّم لغة غريبة ويتلعثم بها على نحو لا يفهم".

(طرايشي، 2000، ص 94)

ومن ثمّ، فإنّ إشكالية اليونان والبربر تعدّ من الإشكاليات اللغوية إذ أنّ اللغة عائقاً وحاجزاً لا يمكن تجاوزه، وي طرح طرايشي استفهاماً حول إشكالية العرب والغرب، حيث استشهد جورج طرايشي بالمفكر محمّد عابد الجابري الذي يعتبر أنّ الإنسان العربي متعلّق بلغته العربية ويعتبرها سلطة عليه وهي مصدر قوّته، حيث يحقّق العربي رقيّه من خلال امتلاك آليات البيان والمعنى، ومن لا يجيد العربية فهو من الأعاجم غير المتمتّعين بالفصاحة على مستوى لغتهم، و"العربي يحبّ لغته إلى درجة التقديس وهو يعتبر السّلطة التي لها عليه تعبيراً ليس فقط عن قوّتها بل عن قوّته هو أيضاً ذلك لأنّ العربي هو الوحيد الذي يستطيع الاستجابة لهذه اللغة والارتفاع إلى مستوى التعبير البياني الرّفيّع الذي تتميّز به، أمّا الباقي فهم أعاجم والأعجم الذي لا يفصح ولا يبيّن كلامه ومنه الحيوانات العجمي". (الجابري، 1985، ص 75)

والعربي هو ذاك المتمرّس على التّعبير الجيّد للغته، ويستطيع أن يفكّك ويحلّل ويبحث ويعبّر عن كلّ ما يفكّر فيه، عكس الإنسان الأعجمي، أي الآخر الغربي، غير المالك القدرات الكلامية التي تبين كلامه وتعبّر عن أفكاره، حيث تظلّ مثل الحيوانات والبهايم والأنعام التي تتحكّم فيها غرائزها فلا كلام لها إلاّ أصوات لا يمكن فهمها واستيعابها.

ولكنّ جورج طرايشي لم يؤيّد رؤية محمّد عابد الجابري في هذا المعنى، حيث ساوت اللغة العربية بين الحيوانات العجمي والأعاجم، ولكنّ النّصّ الذي يرجع إلى ابن منظور في لسان العرب، وهو مصنّف أكبر معاجم اللغة العربية، ينفي ما أصدح به الجابري؛ حيث بيّن أنّ العرب والعجم ليسا في إشكالية لغوية، والصّحيح أنّ الأعجمي ليس ذاك الذي لا يجيد اللغة العربية، ولا يفصح ولا يبيّن كلامه، ولكنّ الأعجمي هو ذاك الذي لا يستطيع أن يفصح عن كلامه، ولو كان عربيّاً. فالأعجمي ليس ذلك العجمي من جنس العجمي أفصح أو لم يفصح ولهذا فإنّ الرّجل الأعجمي إذا كان لا يفصح، كان من العجم. والرّجل العجمي إذا كان من الأعاجم فصيحاً كان أو غير فصيح. ومن ثمّ، فإنّ العجمي هو الذي لا يمكن أن يعبّر عن الفكرة بفصاحة عربي كان أو أعجمي. ويمكن أن يكون أعجميّاً يعبّر عن فكرته ولا يصنّف عجميّاً، في المقابل يمكن أن يكون عربيّاً غير قادر على بناء الفكرة والإفصاح، ويكون بالتّالي عجميّ، و"طباق العروبة والعجمي يتمحور حول البيان والفصاحة لا حول الجنس والإثنية". (طرايشي، 2000، ص 96)



ويرى طرايشي أنّ إشكالية العروبة والعجم ما كانت مسألة مغلقة انطلاقاً من عصر الجاهليّة، حيث وجدت مفاهيم متقابلة كالعرب العاربة والعرب المستعربة، حيث أنّ المفهوم الأوّل يُعنى بالعرب الصّرحاء، بينما يُعنى المفهوم الثّاني بالعرب الهجناء الدّاخلين على العرب الأصل، فالاستعراب يمثّل مسافة تربط بين الأعجمي والعربي. ومن ثمّ، ينقلب الأعجمي إلى إعرابي. والحاجز هنا ليس حاجزاً لغويّاً، ويستطيع الأعجمي بعد تملكه لآليات اللّغة العربيّة وأدواتها أن يصبح عربيّاً لسانيّاً، لأنّ الدّين الإسلاميّ يتّصف بخاصّيّة العمومي، إذ أنّ الدّين موجّه لكافة النّاس بقطع النظر عن ألوانهم ولغتهم وجنسهم حتّى أنّ الحديث النّبوي المشهور قد أنكر أي فضل للعربي على الأعجمي إلّا بالتّقوى. وتمثّل اللّغة العربيّة لغة النّطق والفصاحة والبيان، وبالتالي يرى طرايشي أنّ الآخر أصبح شريكاً مع الأنا، أي هناك انسجاماً وترابطاً بين العربي والغربي، لكن يطرح طرايشي عدّة أسئلة حول الآخر الذي بقي آخر، ولم يكن شريكاً ولم يتحوّل إلى شريك؟ وكيف يمكن أن يكون للآخر حضوراً ثقافياً ووجوداً تاريخياً؟ وكيف يمكن التّعامل مع الآخر الذي كان يعتبر عدوّاً مثل الرّوم؟.

### 2.3- نماذج ثقافيّة لمحطّات إبداعيّة صلب الحضارة العربيّة الإسلاميّة:

خاض جورج طرايشي في الحضارة العربيّة الإسلاميّة بالبحث والمقارنة بين السّلفيّين القدامى وعلاقتهم بالغرب على غرار السّلفيّين الجدد المتميّزين بعصاب الانغلاق الحضاري، لذلك توقّف في أربع محطّات: مع كلّ من: "الجاحظ" (توفيّ 255 هجري) وهو "أبو عثمان الجاحظ مولى أبي القلمس عمرو بن قلع الكناني ثمّ الفقيمي أحد النّساء. قال يموت بن المزرع: الجاحظ خال أمي. وكان جدّ الجاحظ أسود يقال له فزارة، وكان جمالاً لعمرو بن قلع الكناني. وقال أبو القاسم البلخي: الجاحظ كنانيّ من أهل البصرة. وكان الجاحظ من الذّكاء وسرعة الخاطر والحفظ بحيث شاع ذكره وعلا قدره واستغنى عن الوصف.

قال المرزباني، حدث المازني قال: حدّثني من رأى الجاحظ يبيع الخبز والسّمك بسيحان. قال الجاحظ: أنا أسنّ من أبي نّوّاس بسنة، ولدت في أوّل سنة خمسين ومائة وولد في آخرها. مات الجاحظ سنة خمس وخمسين ومائتين هجريّة في خلافة المعتز وقد جاوز التّسعين". (الرّومي، 1993، ص 2101)

والتّوحيدي (922م/1023م) وهو "علي بن محمد بن العباس بن حيّان التّوحيدي شيرازي الأصل وقيل نيسابوري ووجدت بعض الفضلاء يقول له الواسطي، صوفي السّمت والهيأة، وكان يتألّه والنّاس يقولون في دينه. قدم بغداد فأقام بها مدّة ومضى إلى الرّيّ وصحب الصّاحب أبا القاسم إسماعيل بن عباد وقبلة أبا الفضل ابن العميد فلم يحمدهما. وعمل في مثالبهما كتاباً وكان متفنّناً في جميع العلوم من التّحو واللّغة والشّعر والأدب والفقه والكلام على رأي المعتزلة". (الرّومي، 1993، ص 1923/1924)

وصاعد الأندلسي (1029م/1070م) وهو "صاعد بن أحمد بن عبد الرّحمان بن صاعد الأندلسي التّغلي، أبو القاسم: مؤرّخ، بحّاث. أصله من قرطبة، ومولده في المرية. كان من أهل المعرفة والذّكاء والدّراية، ولى القضاء في طليطلة في عهد المأمون يحيى بن ذي التّون إلى غاية وفاته سنة (462)هجري، من كتبه "جوامع أخبار الأمم من العرب والعجم و"صوان الحكم في طبقات الحكماء". (الرّزكلي، 1986، ص 186)

و"ابن خلدون" (1332م/1406م) وهو "عبد الرحمن بن محمد بن محمد بن خلدون أبو زيد وليّ الدين الحضرمي الإشبيلي، من ولد وائل بن حجر، الفيلسوف المؤرخ العالم الاجتماعي البحاثة. أصله من إشبيلية، ومولده ومنشأه بتونس. رحل إلى فاس وغرناطة وتلمسان والأندلس، وتولّى أعمالا واعترضته دسائس ووشايات، وعاد إلى تونس. ثم توجه إلى مصر فأكرمه سلطانها الظاهر بقوق. ووليّ فيها قضاء المالكية، ولم يتزوّج بزويّ القضاء محتفظا بزويّ بلاده. وعزل وأعيد، وتوفيّ فجأة في القاهرة. كان فصيحاً جميل الصّور، عاقلاً صادق اللّهجة، عزوفاً عن الضّيم، طامحاً للمراتب العالية. ولما رحل إلى الأندلس، اهتزّ له سلطانها، وأركب خاصّته لتلقيه، وأجلسه في مجلسه. اشتهر بكتاب "العبر والديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والعجم والبربر" في سبعة مجلّدات أوّلها المقدّمة، وهي تعدّ من أصول علم الاجتماع، ترجمت هي وأجزاء منه إلى الفرنسيّة وغيرها". (الزركلي، 1986، ص 330)

### 1.2.3- المحطة الجاهظية:

يفصح جورج طرايشي عن اختياره لشخصيّة الجاهظ بكونها شخصيّة أساسيّة، وليس من قبيل الصدفة، فهو من أبرز الأدباء العرب في النصف الأوّل من القرن الثالث هجري وعصر حركة التّسوية أو حركة الشّعوبيّة، إذ أنّ التّصدي لهذه الحركة من وجهة نظر ثقافيّة مهمّة من أبرز المهام الأساسيّة التي أخذها الجاهظ على عاتقه، باعتباره أديبا مؤسساً لخطاب الأنثروبولوجيا الحضاريّة المقارنة. ويتميّز الجاهظ بتعصّبه للعرب، لكنّه لم يتطرّق لإشكاليّة ثنائيّة العرب والعجم، إذ أنّ مقارنة الجاهظ بين العربي والغربي كانت مقارنة في مضمار المزايدة لا المناقصة، وهي مقارنة يغلب عليها مبادئ التّقييم والتّرجيح من خلال قانون الحضارة، و"مقارنته تحييء من قبيل المزايدة لا المناقصة. والمعارضة التي يجريها ليست بين حضارة وهمجيّة، بل تفريق وتقييم وترجيح من داخل ميزان الحضارة. وعصبيّته للعرب لا تنقلب أبداً إلى تعصّب على العجم فهؤلاء أفاضل ولكن العرب مفضّلون. ومعيّار الفضل في الحاليّن الحضارة نفسها، فإليها أوّلاً يذهب تحييزه". (طرايشي، 2000، ص 99)

وبذلك فإنّ معيار المفاضلة بين العربي والآخر هو الحضارة، وضرب المقارنة كان بين العربي من جهة والفرس والهند والسودان من جهة أخرى، أي أنّ هذه الأمم تتفاضل فيما بينها على المعنى الحضاري، إذ صنّف الجاهظ العرب والفرس والهند والروم وهم من يمثّلون الحضارة، والباقي من الهمج وأشباه الهمج.

وفي هذا المضمار، يعارض طرايشي موقف الجاهظ الذي قسّم العالم إلى أربع أمم والباقي من الهمج وأشباه الهمج. حيث يقول أنّ هناك أمم أخرى لا تنتمي إلى الهمج وأشباه الهمج، ولا يمكن الجزم بأنّ العرب ينتمون إلى خانة المتحضّرين، وباقي العجم في خانة الهمج. وهنا يفضّل الجاهظ العرب عن باقي الأمم من منظور فنّ الخطابة باعتبار أنّ الخطابة لا تعرف إلاّ بالعربي بينما الهند فهم ورثه لكتب وآداب مذكورة، وبالتّسوية لفلسفة اليونانيّين، وصنّاع المنطق، فهو مسلوب للبيان والخطابة. لكن كلّ ما يتصل بالعرب فهو من البديهي والارتجال والإلهام، ولا توجد صعوبة ولا مكابدة ولا استعانة، في صياغة الخطاب، و"إنّما هو أن يصرف وهمه إلى الكلام، أو حين كان يمتح على رأس بئر، أو يحدو ببعير، أو عند المقارعة والمناقلة أو عند صراع أو في حرب، فما هو إلاّ أن يصرف وهمه إلى جملة المذهب، وإلى العمود الذي إليه يقصد، فتأتيه المعاني إرسالا، وتنتال عليه الألفاظ انثيالاً. ثمّ لا يقيدده على نفسه ولا يدرسه أحداً من والده. وكانوا أميين لا يكتبون ومطبوعين لا يتكلّفون، وكان الكلام المجيد عندهم أظهر

وأكثر، وهم عليه أقدر وأقهر. وكلّ واحد في نفسه أنطق ومكانه من البيان أرفع، وخطباؤهم، أوجز، والكلام عليهم أسهل، وهو عليهم أيسر من أن يفتقروا إلى تحفظ أو يحتاجوا إلى تدارس". (طرايشي، 2000، ص 100)

### 2.2.3- المحطة التّوحيديّة:

تميّز القرن الرّابع هجري، الذي عاش فيه أبو حيان التّوحيدي، بأعلى درجة ارتقت فيه الحضارة العربيّة الإسلاميّة. واعتبر التّوحيدي من المثقّفين المساهمين في بروز الحضارة العربيّة الإسلاميّة وازدهارها. وكان مثقفاً موسوعياً، فهو عكس الجاحظ، كان يتكلّم بصوت جماعي حيث ينادي بجمع أفكار المثقّفين الآخرين ويدعو للتعايش مع الآخر، وعدم إقامة مفاضلة بينهم، و"أول ما فاتح به المجلس أن قال أتفضّل العرب على العجم؟ أم العجم على العرب؟ قلت الأمم عند العلماء أربع؛ الرّوم والعرب والفرس والهند. وثلاث من هؤلاء عجمان، وصعب أن يقال العرب وحدها أفضل من هؤلاء الثّلاث مع جوامع ما لها. وتفاريق ما عندها، ولا ينكر التّوحيدي أنّ مسألة تفضيل أمة على أمة هي من أمّهات ما تدارأ الناس عليه وتدافعوا فيه دون أن يصلوا في هذا الباب إلى صلح متين واتّفاق ظاهر". (طرايشي، 2000، ص 101)

ولا يمكن إقامة مقارنة بين أمة واحدة مع ثلاث أمم، وتكون بذلك مقارنة غير متساوية، وينتصر كلّ مثقّف إلى أمته، وهي طبيعة غريزيّة؛ و"الفارسي لا تجد في فطرته ولا عاداته أن يتقبّل العرب ويصدق بفضلهم، ولا في جبلة العربي وديده أن يقرّ بفضل الفارسي، وكذلك الهندي والرّومي والتركي والدّيلمي".

(التّوحيدي، 1953، ص 70)

ويرى طرايشي أنّ التّوحيدي قد ارتأى عامل التّسوية بين الأمم لا المفاضلة بينها، وهو موقف توحيدى مختلف عن سائر المواقف في ذلك العصر، حيث يذكر فضائل أعمال الأمم في مجالات شتى. ومن ثمّ، توجد دعوة إلى التّسوية والنّزعة الشّمولية، و" للفرس السياسة والآداب والحدود والرّسوم، وللرّوم العلم والحكمة، وللهند الفكرة والرّويّة والخفّة والسّحر والأناة، وللتركي الشّجاعة والإقدام، وللزّنج الصّبر والكدر والفرح، وللعرب التّجدة والقرى والوفاء والبلاء والجود والرّتام والخطابة والبيان". (طرايشي، 2000، ص 102)

وهنا يتميّز موقف التّوحيدي ببيان أنّ الجزء ينتمي إلى الكلّ، وليس الكلّ هو الجزء. والفضاء التي ذكرت في الأمم المشهورة ليست موجودة في كلّ واحد من أفراد هذه الأمم، لكنّها فضائل شائعة ومتفشّية، ولا تخلو الفرس من جاهل بالسياسة، وأجوف من الأدب، وكذلك لا تخلو العرب من جبان وجاهل، وكذلك الهند والرّوم وغيرهم من الأمم. والنقص هو تكملة وغير تفاوت. وحسب طرايشي فإنّ التّوحيدي تميّز منهجه بالأنثروبولوجيا المبنية على المنهج الدّيمقراطي، إذ أنّه يدافع على العرب ليس من باب المفاضلة بين الأمم بل هو ردّ على من انتهجوا منهجا المباخسة. إذ لا يمكن أن نعيب الأعراف والعادات والتقاليد التي يعيشها شعب أو أمة في زمن ومكان محدّدين، ونقوم بفعل المفاضلة بين زمنين متباينين ومتباعدين.

وردّ التّوحيدي عن أحد الكتّاب الذين كتبوا كتابا يبخسون فيه العربي وهو الجهني إذ قال "أترأه لا يعلم لو نزل ذلك القفر وتلك الجزيرة وذلك المكان الخاوي وتلك الفيافي والموامي، كلّ كسرى كان في الفرس، وكلّ قيصر كان في الرّوم، وكلّ بلهور كان بالهند .. أما كان يأكل اليربوع والجردان، وما كان يشرب بول الجمل وماء البئر، وما

أسن في تلك الوهدات؟ أو ما كان يلبس البرجد والخميسة، والسَّمَل من الثياب وما هو دونه وأخشن؟ بلى والله ويأكل حشرات الأرض ونبات الجبال وكلّ ما حمض ومَرّ وخبث وضُرّ". (طرايشي، 2000، ص 104)

ويتبنّى طرايشي موقف التّوحيدي الذي اكتسحته حماسة عربيّة، وهي حماسة مقنّنه وذات أدوات دبلوماسيّة، لا يمكن أن يجهر بمفاضلة العرب عن الآخرين وأن يقبل ببخس العربي، و"نعوذ بالله أن نكون لفضل أمة من الأمم جاحدين، كما نعوذ به أن نكون بنقص أمة من الأمم جاهلين". (طرايشي، 2000، ص 104)

**3.2.3- المحطة الصّاعديّة:**

لم يكن القاضي صاعد الأندلسي رجل أدب وبيان، بل كان مختصّ في التّاريخ، وكان مجرّداً من عقدة الانتماء أو المنظور القبلي، على غرار آخرين تشكّلت في شخصيّتهم إشكاليّة الشّوفيّة والشّعوبيّة. ومن كتبه - مقالات أهل التّحلّ والملل - وكتاب - جوامع أخبار الأمم من العربي والعجم - وكتابه المشهور - طبقات الأمم -. وهذا الكتاب الأخير أي - طبقات الأمم - تدارس فيه إشكاليّات العرب الحضاريّة، عكس ما طرحه آخرون كإشكاليّة الإثنيّة والإشكاليّة اللّغويّة، حيث يتفرّق الإنسان إلى أجناس كبرى من الأمم؛ الفرس والكلدان واليونان والقبط والتّرك والهند والصّين. وهؤلاء يتفرّقون إلى طبقتين؛ طبقة اعتنت بالعلم وأخرى أهملته، و"وجدنا هذه الأمم على كثرة فرقهم وتخالف مذاهبهم طبقتين؛ طبقة عنيت بالعلم فظهرت منها ضروب العلوم وصدرت عنها فنون المعارف. وطبقة لم تعتن بالعلم عناية يستحقّ منها اسمه وتعدّ بها من أهله، فلم ينقل عنها فائدة حكمة ولا دوّنت لها نتيجة فكرة. وأما الطبقة التي عنيت بالعلوم فثماني أمم: الهند والفرس والكلدانيّون واليونانيّون والرّوم وأهل مصر والعرب والبربر. وأما الطبقة التي لم تعن بالعلوم فهي بقية الأمم بعد من ذكرنا، كالصّين وأجوج ومأجوج والتّرك وبرطاس والسّريير والخزر وجيلان وطلسان وموقان وكشك واللّات والصّقالبة والبرغز والرّوس وبرجان والبرابر، وأصناف السّودان من الحبشة والتّوبة والزّنج وغانة وغيرهم". (الأندلسي، 1985، ص 40/39)

ولا حظ طرايشي أنّ صاعد الأندلسي قد حاد عن التّقسيمات المألوفة على حساب اللّغة والإثنيّة وإشكاليّة ثنائيّة العرب والعجم. وكان التّقسيم هنا وفق مقياس الحضارة والاعتناء بالعلوم، والعرب واحد من ثمان أمم متحضّرة. وانتقل الأندلسي من مقياس اللّغة إلى مقياس العلم في تحديد طبقات البشريّة، وخصّ العرب في سلّم التّرتيب بالمرتبة السّابعة ما قبل الأخيرة والأمة التي اعتنت بالعلم وتحصّلت على المرتبة الأولى هي الهند باعتبارها نواة الحكمة والعدل والسياسة، ومصدر العقول الرّاجحة على مرّ الأزمان. ويأتي في المرتبة الثّانية الفرس باعتبارهم أهل العزّ الشّامخ والشرف الباذخ، واعتنوا بصناعة الطّب والفلك. ثمّ الكلدانيّون ومنهم علماء وحكماء وفضلاء بحثوا في فنون المعارف من المهن التّعليميّة والعلوم الرّياضيّة والدينيّة وعلم الفلك والمعرفة المشهورة بطبائع النّجوم. ثمّ في المرتبة الرّابعة اليونان وهم أمة الفلسفة والفيلسوف ومحبّ الحكمة، حيث أنّ فلاسفة اليونان من أرفع النّاس طبقة وأجلّ أهل العلم منزلة. واعتنوا بفنون الحكمة من العلوم الرّياضيّة والمنطقيّة والسياسات المنزليّة والمدنيّة. ثمّ يأتي الرّوم في المرتبة الخامسة، ومشوا على منوال اليونان في حبّ الفلسفة واختلفوا في نطقها من اللّغة اليونانيّة إلى اللّغة اللّاتينيّة. والمرتبة السّادسة أهل مصر، حيث اعتنوا بماضيهم أكثر من حاضرهم واعتنوا بضروب الفلسفة والعلوم الرّياضيّة والطّبيعيّة وعلم الطّلسمات والنيرنجات والكيمياء. وفي المرتبة السّابعة يأتي العرب الذين اعتنوا بعلوم الشّرائع وسير

الأنبياء ونظم الشعر وألّفوا الخطب انتقلا من الجاهليّة إلى الإسلام. وتقدّم العرب واعتنوا بأحكام الشريعة وصناعة الطّب وترجمة كتب الفلاسفة كأفلاطون وأرسطو وإقليدس وغيرهم، حيث تقدّم العرب واعتنوا بالعلوم في زمن الدولة العبّاسيّة. وانتهى العصر العبّاسي بالسقوط الحضاري والثّقافي للعرب، و "هذا ما كان عند العري من المعرفة، فأما علم الفلسفة فلم يمنعم الله تعالى شيئا منه، ولا هيأ طباعهم للعناية به ولا أعلم أحدا من صميم العرب شهر به إلاّ أبا يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي، وأبا محمّد الحسن بن أحمد الهمداني". (الأندلسي، 1985، ص121)

### 4.2.3- المحطة الخلدونيّة:

تناول عبد الرّحمن بن خلدون المركزيّة الإثنيّة؛ العرب والعجم من خلال كتابه التّاريخي -ديوان المبتدأ والخبر في أيّام العرب والعجم والبربر- حيث أن العجم هم فعلة تقدّم الحضارة ومهندسو عمارتها. والمقصود هنا الحضارة العربيّة الإسلاميّة، حيث يقيم ابن خلدون توازن بين إشكالية العرب والعجم، وإشكالية البداوة والحضارة، وخصّ فصلا في كتاب -المقدّمة- تحت عنوان -في أنّ العرب أبعد النّاس عن الصّنائع- و"السبب في ذلك أنّهم أعرق في البدو وأبعد عن العمران الحضري وما يدعو إليه من الصّنائع وغيرها، والعجم من أهل المشرق وأمم النّصراينيّة غدوة البحر الرّومي أقوم النّاس عليها لأنهم أعرق في العمران الحضري". (خلدون، 2010، ص 336/335)

ويكتب فصل آخر بعنوان -في أنّ حملة العلم في الإسلام أكثرهم العجم- مع أنّ صاحب المشروع الإسلامي الرّسول صلّى الله عليه وسلم عربي، وسبب ذلك أنّ الصّنائع من منتحل الحضرة والعلوم حضاريّة والحضر في ذلك الوقت هم العجم وأهل الحواضر الذين يتبعون العجم في الحضارة وأحوالها من الصّنائع والحرف أهل العرب الذين كانوا أهل بادية. ويدحض ابن خلدون مقالة أنّ العجم اهتموا بعلوم العقل، والعرب اهتموا بعلوم النّقل، إذ يذهب إلى أنّ العلوم الشّرعية والعلوم العقليّة قد اهتم بها العجم، وحتى إن كان منهم العري في نسبته فهو عجمي في لغته ومشيبخته، وقد كان "صاحب صناعة النّحو سيبويه والفارسي من بعده والزّجاج من بعدهما، وكلّهم عجم في أنسابهم وكذا حملة الحديث الذين حفظوه عن أهل الإسلام أكثره معجم أو مستعجمون باللّغة والمربي. وكان علماء أصول الفقه كلّهم عجم كما يعرف وكذلك حمالة علم الكلام وكذا أكثر المفسّرين. ولم يقدّم بحفظ العلم وتدوينه إلاّ الأعاجم". (طرايشي، 2000، ص 109)

ويردّ طرايشي على أولئك الباحثين المعاصرين الذين يصنّفون ابن خلدون إلى العصاب العجمي على حساب العرب، باعتبار أنّ أصوله بربريّة، حيث لم يتناول ابن خلدون مسألة العرب والعجم من وجهة الإثنيّة أو اللّغويّة، بل كان وجهة نظره فكريّة نقدية. إذ يرى طرايشي أنّ موقف ابن خلدون هو محمل ردّ على أولئك الذين يعتبرون الأعاجم في الحضارة العربيّة الإسلاميّة مجرد حيوانات عجمي، بل تهمة البكم الحضاري والصّمت النهضوي الفكري في الحضارة الإسلاميّة قد ارتبط حسب ابن خلدون في مقدّمته -بالعري دون العجم. ومن ثمّ، فإنّ علاقة العرب بالعجم تكون لا على حساب الهويّة والأصالة، بل تحدّدها درجة الإطناب في تأسيس آليات الحضارة والرّقي والتقدّم.

. حاتمة:

وصفوة القول فإنّ صدمة اللقاء بين العرب والغرب، إثر الحملة النابوليونيّة، ساهمت في إثراء الخطاب العربي الحديث، وارتفعت شعارات الحرّيّة والديمقراطيّة، وأخرى منها تنادي بالتّغيير والتّحوير على مستوى ذات الإنسان. وبرز المثقّف العضوي المناادي بإعادة تكوين العالم، وبناء ملامحه. ولحظة احتكاك العربي بالآخر الغربي مثّلت بداية السّعي إلى التّبديل وحلحلة الأزمات التاريخيّة والفكريّة، والسّعي إلى تحقيق الرّقي والتّقدّم والنّهضة في كلّ المجالات الحيويّة.

وأثّرت هزيمة حزيران (1967م) على الخطاب العربي المعاصر، حيث تناول طراييشي هذه الأزمة من خلال معالجة تفكيكيّة نفسيّة. وانعكست هذه الأزمة والهزيمة سلبيًا على توازن المجتمع العربي، ومستوى الفكر لدى الأنتلجنسيا العربيّة. وتمّ ضرب الآليّات الأيديولوجيّة المساهمة في استقرار المجتمع العربي، وسعى الخطاب العربي المعاصر إلى التّشبّث بأدوات الخطاب العربي الحديث، ولكن أضحت مجرد محاولات، لم تستطع إعادة الاعتبار للمجتمع العربي.

وفي دراسة طراييشي لعلاقة العربي بالغربي، فقد قسّم هذه العلاقة وفق مرحلتين؛ مرحلة أولى تبلور علاقة الخطاب العربي الحديث بالغرب، ومرحلة ثانية تؤثت علاقة الخطاب العربي المعاصر بالغرب نفسه. إذ تعتبر الأنتلجنسيا العربيّة، في المرحلة الأولى، الآخر مستعمراً، وتدين له بمراحل نشأتها وبناء ذاتها. بينما المرحلة الثّانية، فهي دحض للعلاقة الأولى، باعتبار أنّ مثقفي الخطاب العربي المعاصر يعتبرون الآخر حاملاً للحضارة، ومن الضّروري معاداته وإقصائه. ومن ثمّ، فإنّ الطّليعة من الخطاب العربي المعاصر يحملون عداً ونفوراً من الآخر الحامل للحضارة. وهذا ما يمكن رفضه رفضاً مطلقاً، ولا يمكن الجزم بأنّ الآخر الغربي الحامل للحضارة، لن يمثّل مصدر إفادة للعربي، فالعداء للغرب المستعمر، لا للغرب الحامل للحضارة، وتلاقح الحضارات والعالميّة والكونيّة مستفاد من التّصّ القرآني، وهناك دعوة حثيثة إلى التّعايش مع الآخر بقطع النّظر عن اللّون والجنس واللّغة.

لقد كانت اللّغة معيار المفاضلة بين العربي والآخر الغربي، ومن يتكلّم اللّغة العربيّة فهو غريب ومتخلف حضاريًا. وتغيّر هذا المقياس إلى معيار آخر ينادي بأنّ الأفضل هو من يحمل حضارة ويفيد الإنسانيّة. وتطوّرت الحضارة العربيّة بانسجام العجمي الآخر في الحضارة العربيّة، فأبدع وساهم في الازدهار، وهو ما بيّنه طراييشي عندما درس نماذج من الأنتلجنسيا العربيّة الدّراسة لإشكاليّة العرب والعجم. ومن ثمّ، أضحى التّصنيف حسب الأساس الحضاري لا الأساس اللّغوي أو الدّيني.

وبات لزاماً على العربي، في الرّاهن، البحث عن الآليّات والأدوات اللّازمة في ضمان حضارة عربيّة راقية ومزدهرة، تفيد العربي والآخر الغربي، وتخرجه من براثن الانحطاط التّقافي والفكري.

### قائمة المصادر والمراجع:

- الأندلسي، ص. (1985). طبقات الامم/تحقيق حياة العيد بوعلوّنة. بيروت: دار الطّليعة.  
 التّوحيدي، أ. ح. (1953). الامتاع والمؤانسة/تحقيق أحمد أمين وأحمد الزّين. (Vol. جزء). (01المكتبة العصريه.  
 الجابري، م. ع. (1985). الخطاب العربي المعاصر. (éd. ط). (2بيروت: دار الطّليعة.  
 الجابري، م. ع. (1985). تكوين العقل العربي. (éd. ط). (2بيروت: دار الطّليعة.

- الحافظ، (1979).، الهزيمة والأيدولوجيا المهزومة الآثار الكاملة. بيروت: دار الطليعة.
- الزومي، دي. أ. (1993). معجم الأدباء: إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب /تحقيق: د. إحسان عباس. (éd. ط. 1, Vol. الجزء (05)بيروت: دار الغرب الإسلامي.
- الزركلي، خ. أ. (1986). الأعلام: قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين. (éd. طبعة Vol. 07، المجلد 03)بيروت: دار العلم للملايين.
- بوزينه، ع. (2020). قراءه جورج طرايشي للآخر في التراث العربي الإسلامي ونظرة المتكفّف العربي المعاصر إليه. مجلة متون كئيّة العلوم الاجتماعيه والإنسانية. (02) 12 ,
- حسين، ع. العرويه والاسلام علاقته جدليه. بيروت: منشورات ندوة ناصر الفكرية الرابعة.
- خلدون، ع. أ. (2010). المقدمة: ابن خلدون. (éd. طبعة (01)مصر: دار ابن الجوزي.
- تحدة للنشر.
- شفيق، م. (1983). الإسلام في معركة الحضارة. (éd. ط. 2)بيروت: دار الكلمه.
- طرايشي، ج. (1991). المتكفّفون العرب والتراث: التحليل النفسي لعصاب جماعي. (éd. ط. 1)بيروت: رياض الرئيس للكتب والنشر.
- طرايشي، ج. (2000). من النهضة الى الردة: تمزقات الثقافة العربية في عصر العولمة. (éd. ط. 1)بيروت: دار الساقى.