



## ونقد جورج طرايبشي

بقلم: عماد الدين شيخ الجبل

### الحداثة - ما بعد الحداثة

إن أهم ما يميز العالم منذ ثلاثة قرون هو الديناميكية والتغير المتسارعان اللذان يستحضرهما الخطابُ الفلسفيُّ اليوم باسم «الحداثة». ويصف هيجل هذا التغير الذي شهده العالم في عصره عام ١٨٠٧ بأنه ولادة لعالم جديد: «فالنزق والملل اللذان يُنذران ما تبقى من القديم، ثم الإحساسُ الناقصُ بمجهولٍ يقترب، هي العلامتُ المؤنّنة بأنَّ جديداً في الطريق ولكن هذا التفنُّتُ الذي استمرَّ حقبةً دون أن يغيّر صورة الكل لا يلبث أن يطلع عليه الفجرُ، فإذا قسماتُ العالم الجديد في نوره دفعة واحدة»<sup>(١)</sup>. وينظر ماركس إلى هذا العالم الجديد، أي «الحداثة»، بوصفه تغييراً يحولُ كلُّ ما هو صلبٌ ومتمينٌ إلى هباء: «سائر العلاقات الاجتماعية المتوارثة والمتجلدة، وما تجرّه وراها من موكب الأوامر، والأفكار القديمة المجلّبة، تُكس وتندثر. أما التي تحل محلها فتشيخ ويتقدم عهدا قبل أن يصطب عودها ويتعاطم. وكل ما هو متمينٌ يذهب هباءً منثوراً»<sup>(٢)</sup>. ويبقى التغير والديناميكية سِمَتَيْنِ مميّزَتَيْنِ لحداثة حاضرتنا التي أصبحت تجمع البشرية كلها: «فمن الممكن أن تأتي الحداثة لتجمع البشرية كلها في وحدة، ولكن هذه الوحدة وحدة إشكالية، وهي وحدة اللاوحدة، لأنها تضعنا في معترك من التفتك الدائم والتجدد ومن الصراع والتضاد ومن الغموض والمعاناة. فإن تكون حديثاً هو أن تكون جزءاً من عالم كلِّ ما هو صلبٌ [فيه] يذوب ويتحول إلى اثير»<sup>(٣)</sup>. ذلك لأنَّ الحداثة تتحول اليوم إلى ما بعد الحداثة؛ إنَّها حالةٌ ولادةٌ

أن تُنشر مجلة الآداب في نهاية الألفية الثانية ملفاً مخصّصاً لـ «نقد الحداثة»<sup>(٤)</sup>، في زمن تعيش فيه مجتمعاتنا العربية مرحلةً طويلةً من السبات الدوغمائي، فهذا يعني أننا مازلنا نملك الجرأة لمواجهة قُصورنا ولتأسيس تنويرٍ عربيٍّ جديدٍ يبشّر بمولد حداثةٍ عربيةٍ جديدةٍ تقاوم كل أشكال الهيمنة التي نعيشها اليوم.

والدراسة التالية مقارنة تفكيكية لملف «نقد الحداثة»، تكشف عن علاقات القوة والمعرفة داخله، وتميل إلى التجريد والتكثيف واستعمال مفاهيم نقدية تُقرّبها من فكر ما بعد الحداثة. كما تتضمن نقداً للزعة العدمية التي انتهى إليها جورج طرايبشي في نقده لهذا الملف<sup>(٥)</sup>: فطرايبشي يرى استحالةً إستمولوجيةً لنقد الحداثة داخل مجتمعاتنا، ويرى أنّ ما يجمعنا بالخطاب النقدي للحداثة هو علاقة المستهلك بالمنتج، ويصنّف حكماً غير نقديٍّ على المدرستين الناقدتين للحداثة (مدرسة فرانكفورت ومدرسة ما بعد الحداثة)، وينتهي بذلك إلى دعوة الفكر العربي (دعوة غير معلنة) إلى تقديم استقالته في عصر ما بعد الحداثة... رغم أنّ ما يطرحه ملف الآداب هو الخطوة الأولى التي تعمل على تحديد علاقتنا بعصر ما بعد الحداثة!

١ - الآداب ١١/١٢، ١٩٩٨، ص ١٧ - ٤٦.

٢ - الآداب، ٤/٣، ١٩٩٩، ص ٢ - ٩.

٣ - فريدريك هيجل: علم ظهور العقل، ترجمة مصطفى صفوان، دار الطليعة، بيروت، ط ١، ١٩٨١.

٤ - كارل ماركس: البيان الشيوعي، مأخوذ من الحداثة - نصوص مختارة، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ١٩٩٦.

٥ - شارل بيرمان: «الحداثة أمس واليوم وغداً»، ترجمة جابر عصفور، مجلة إبداع، القاهرة، ١٩٩١.



## إرادة المعرفة العربية، صراع القوى والتغيير

تنتج إرادة المعرفة العربية داخل المجال الثقافي العربي. وهذا المجال هو مجال قوى، ومجال صراع هذه القوى على القوة التصورية التي يتم بواسطتها إنتاج وإعادة إنتاج العلاقات الاجتماعية السلطوية على المستوى الرمزي (من خلال المنظومات المعرفية). وصراع القوى يدفع اليوم بإرادة المعرفة العربية، بوصفها قوة تفسيرية تصورية، في اتجاهين متناقضين ومتصارعين ومتراپطين:

فالعلاقات السلطوية السائدة تدفع إرادة المعرفة العربية وتوجهها ضد ذاتها بهدف التكيف السلبي والتقيّد الذاتي اللذين يعملان على نفي أي إمكانية لتجاوز واقع القوى المتحقّق. وهذه العلاقات تنتج، بواسطة التقنيات الاستيعابية الرقابية المطبّقة على عمليات الإنتاج الفكري وعلى الذات العارفة، منظومات معرفية تعيد بواسطتها إنتاج الواقع الاجتماعي المتحقّق، نافية أية إمكانية لتجاوزه، ومكرّسة استراتيجيات هيمنتها السلطوية. وما السببات الدوغمائي والضعف الإستمولوجي السائدان في المجال الثقافي العربي اليوم إلا شكل من أشكال الهيمنة التي تعمل على استبعاد العقل، بإنتاجها بنيات ذهنية وممارسات فكرية وطرائق إدراك تُخضع بواسطتها الذات العارفة لواقع القوى المتحققة في المجتمع.

وأما قوى التغيير الاجتماعي الحداثيّة التي تدخل في صراع مستمر مع قوى العلاقات السلطوية تلك فتدفع إرادة المعرفة العربية إلى أقصى ما تستطيعه: إلى الانقلاب ضد ذاتها، ونفي نفسها، وتجاوزها بهدف إثبات ذاتها كقوة فاعلة

دائمة يصفها ليوتار بقوله: «ما بعد الحداثة... ليست الحداثة عند نهايتها، بل هي حالة ميلاد؛ وهذه الحالة دائمة»<sup>(١)</sup>.

والتغيرات المتسارعة، التي تشهدها اليوم حداثيّة نهاية الألف الثانية للميلاد، تدفعنا إلى صياغة تعريف جديد للحداثة يركّز على صيرورتها. وصيرورة الحداثة تخلق باستمرار قوى إقصاء وتهميش، وتخلّق أيضاً قوى تحريرية جديدة. والخطاب النقديّ للحداثة هو اليوم القوة التي تحاول أن تتجاوز كل أشكال الإقصاء والتهميش التي خلقتها ديناميكية الحداثة، باتجاه ما سمّاه ليوتار «حداثة دائمة الولادة» تتجاوز كل أشكال القصور والنقص. وعليه، فإن كل خطاب يدعو إلى الحداثة هو بالضرورة خطاب ناقد للحداثة يدفع بها نحو ميلاد جديد، ولا يمكن الإنسان اليوم أن يكون حداثياً إن لم يكن ناقداً للحداثة؛ وذلك لأن الحداثة اليوم هي ترهين للتطوير الذي دعا إليه كنت: أي هي الجراة في استخدام العقل لتجاوز مرحلة اللارشد<sup>(٢)</sup>.

والخطاب النقديّ للحداثة يقربنا من مفكّري ما بعد الحداثة: فوكو وليوتار ودولوز. كما يقودنا إلى فلسفة نيتشه ناقد الحداثة، الذي أسس لنا طريقة جديدة في التفكير تمكّننا من طرح أسئلة جديدة على خطابات الحداثة، وأسئلة عن علاقة المعرفة والقوة التي تؤسس لهذه الخطابات. فمع نيتشه يصل فكر الحداثة إلى اكتشاف أصله التكويني العميق متمثلاً في إرادة القوة: «ليس هناك من وقائع؛ ليس ثمة غير تفسيرات» و«لا توجد معرفة، بل توجد تقويمات»<sup>(٣)</sup>. والحقيقة عند نيتشه هي تعبير عن علاقات القوى التي تدفع الفكر إلى التفكير في هذا الشيء عوضاً عن ذاك؛ فالفكر هو نتيجة علاقات القوة<sup>(٤)</sup>، وإرادة المعرفة هي شكل من أشكال إرادة القوة تنشأ من خلال صراع القوى. ويميّز نيتشه داخل إرادة المعرفة شكلين من التفكير بحسب علاقتهما بالقوة المؤسّسة لهما: الأوّل تدمير مبدع يعمل على خلق أشكال جديدة من أشكال الحياة ويرتبط بالقوة الفاعلة ويتوجه نحو التحرر... والأخر رد فعل، امتثال يرتبط بقوة ارتكاسية مفصولة عما تستطيع وغير قادرة على تجاوز نفسها.

من خلال مفهوم «إرادة المعرفة» وعلاقة الفكر بالقوة نستطيع أن نقدّم مقارنة تفكيكية ملفّ «نقد الحداثة» بوصفه خطاباً منتجاً من قبل إرادة المعرفة العربية. إن التفكيك هنا يحاول أن يزحزح هذا الخطاب، وأن يطرح عليه أسئلة أكثر جذرية حول علاقة المعرفة بصراع القوى داخل المجتمعات العربية وداخل الحداثة.

١ - جان فرانسوا ليوتار: «الإجابة على سؤال ما بعد الحداثة»، ضمن كتاب الوضع ما بعد الحداثة، ترجمة أحمد حسان، دار شرقيات، القاهرة، ١٩٩٤.

٢ - كنت: «جواب عن سؤال ما هي الأنوار»، ترجمة حسين حرب، مجلة الفكر العربي المعاصر، عدد ٤٨.

٣ - فريدريك نيتشه: إرادة القوة، القسم الثاني، ص ١٣٣.

٤ - جيل دولوز: نيتشه والفلسفة، ترجمة أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٩٣.

تعمل على نقد الهيمنة وتجاوز واقع القوى المتحقق، وتجاوز وضعنا المسيطر عليه داخل صيرورة الحداثة. ولكن ذلك النفي وهذا التجاوز لا يمكن أن يتحققا إلا من خلال إنتاج قوى التغيير الحدائى إستمولوجيات علمية ومفاهيم نقدية وبنيات إدراكية جديدة للواقع الاجتماعى العربى وللعالم، تعمل على تفكيك تقنيات الهيمنة الظاهرة والمتخفية المطبقة علينا، وعلى خلق مجالات فاعلية فكرية جديدة تبني بواسطتها الذات العارفة استراتيجيات المقاومة والتجاوز لواقع القوى المتحققة.

وملف «نقد الحداثة» لا يمكن فهمه إلا بعلاقته بصراع القوى على إرادة المعرفة العربية. ففي هذا الملف تتقاطع التراكيب المعرفية والأنساق الفكرية الفلسفية لخطاب الحداثة النقدي، معطية تصورات فلسفية جديدة لصيرورة الحداثة ومشكلاتها. والمفاهيم التي تُبنى من خلالها هذه التصورات هي قوى تتواجد في حقل نقدي واحد، تتداخل وتتربط فيما بينها بواسطة أبحاث هذا الملف، خالقة فضاء نقدياً جديداً داخل المجال الثقافى العربى، يسعى إلى التغير ويدفع بإرادة المعرفة العربية لتجاوز ذاتها. وبهذا يدخل الملف في صراع مع السبات الدوغمائي الذي تعيشه ثقافتنا، ويدخل في صراع غير مباشر مع القوى المهيمنة التي تقف وراء هذا السبات...

إن قوى التغيير وعلاقتها بإرادة المعرفة العربية تظهر في أبحاث الملف، وتتكف في بحثين: «ما الحداثة؟» ليويسف سلامة و«الحداثة والعقلانية من منظور نقدي» لمحمد جمال باروت<sup>(١)</sup>. فأشكال التفكير في البحثين تعبر عن قوة سيطر عليها داخل الحداثة، ولكنها قوة فاعلة تهدف إلى تجاوز وضعها والانقلاب إلى قوة مسيطرة على ذاتها؛ وضمن هذه الاستراتيجية التجاوزية يعاد بناء مفاهيم الخطاب النقدي للحداثة.

فيوسف سلامة في بحثه يعيد بناء مفاهيم الخطاب النقدي للحداثة، مضيفاً إليها مفاهيم جديدة من خلال طريقة هيغلية فلسفية أصيلة، حيث تُبنى المفاهيم من خلال قوة السلب: «السلب (النفي) هو المصدر الداخلي لكل فاعلية وكل حركة تلقائية حية وروحية»<sup>(٢)</sup>. ويرصد، من خلال المفاهيم، الأشكال العليا لقوة السلب، على نحو ما تجلّت في النمط الحضاري المسمى بـ «الحداثة»؛ وهي مفاهيم سيادة العقل، ومركزية الإنسان بالنسبة إلى الحقيقة والعالم والعلم والقانون.

**ملف «الأداب» يدخل في صراع غير مباشر مع القوى التي تقف وراء السبات الذي تعيشه ثقافتنا**

الأقوى للوجود البشري، لأن المجتمع لا يكون «على بداية طريق الحداثة إلا حين يعترف بأن الإنسان مركز العالم». ويحدّد سلامة إمكانية تحررنا عن طريق قوة السلب: السلب الذاتى لوجودنا المتعين، والسلب بوصفه الهيمنة العقلية على واقعنا (أو الاستيلاء عليه عن طريق العقل استيلاءً مبدعاً ومحرراً). يقول: «الهيمنة العقلية يمكن أن تتجسد في صور متنوعة من نقد الثقافات التقليدية وتدميرها لصالح أنماط ثقافية حدائية مبتكرة ومبتدعة تستمد مشروعيتها من انوار العقل لا من ظلام الماضي. ويرتبط تدمير الواقع المتعين وتجاوزه عند سلامة بالعمل على خلق واقع جديد هو الحداثة بوصفها إبداعاً وتنويراً، وتجد أعلى أشكال تعيّناتها في الحرية والقانون والمجتمع المدني الديمقراطي».

إن سلب الواقع عن طريق الفكر لا يمكن أن يتحقق بدون بناء عقلانية نقدية داخل المجال الثقافى لمجتمعنا. وفي هذا الصدد يبني محمد جمال باروت في بحثه فضاء مفاهيمياً كثيفاً، محاولاً من خلاله إدخال مفاهيم نقدية جديدة إلى الفكر العربى. وهذه المفاهيم يمكن أن تشكل أساس بناء عقلانية عربية نقدية متسائلة توجه قوة الفكر نحو تجاوز وضعنا المسيطر والمهيمن عليه. ولهذا يحيلنا باروت على الخطاب النقدي للحداثة الغربية، وعلى المفاهيم التي تصورت من خلالها مشكلات الحداثة محاولة أن تتجاوزها: يحيلنا على لوفيفر ومشكلة الاغتراب المضاعف في الحداثة الغربية المعاصرة، وعلى ليوتار ومشكلة المعرفة والسلطة في عصر ما بعد الحداثة، وعلى ماكس فيبر ومشكلة الترشيد والقفص الحديدي للراسمالية، وعلى شارل بيرمان ومشكلة صيرورة الحداثة وخطاباتها التحررية في عالم يتميز بالتفكك والتجدد، وعلى أدورنو ومشكلة العقل الآداتى والتنوير والجدل السلبي، وعلى غيرهم. ويحاول باروت، من خلال هذه الخطابات التي يحيلنا عليها، نقد الأسطورة الأيديولوجية التي ارتبطت ببعض مظاهر العقلانية داخل الحداثة؛ وهو يصرّح بأن «تاريخ الحداثة ليس مجرد ديناميكية وحسب بل هو أيضاً تاريخ تحوّلها إلى أسطورة أيديولوجية»؛ ويُعلن أنّ مفهوم الأسطورة يقترب من مفهوم العقل الآداتى عند أدورنو: «إن عقلانية العقل الآداتى هي عقلانية السيطرة لا عقلانية التحرر».

ولكن باروت يتخلّى عن النقد الذي يميّز بحثه عندما يحاول أن يقدم لنا مفهوماً غير مؤسس إستمولوجياً؛ عنيت مفهوم: «العقل المفتوح» عند إدغار موران كإمكانية تجاوز لكل أزمات الحداثة «الترشيد، التشبيهي، العقل الآداتى». فهذا المفهوم مفهوم أيديولوجي يُطرح نفسه بوصفه نقداً تجاوزياً، ولكنه يعجز عن هذا من الناحيتين الإستمولوجية والواقعية. وكان من المتوقع أن يُقيي جمال باروت بحثه مفتوحاً أمام الإسهامات

١ - الأداب، عدد ١٢/١١، ١٩٩٨، ص ١٨ - ٢٢، وص ٣٤ - ٣٧.

٢ - فريدريك هيغل: المنطق ج ٢، ص ٥٦٣، مأخوذ من روجيه غارودي: فكر هيغل، ترجمة إلياس مرقص، دار الحقيقة، بيروت، ١٩٨٢، ص ٨٣.

الإبستمولوجية الهامة التي قَدَّمها الفكرُ الفلسفيُّ، أو أن يفكّر باتجاه جينالوجيا ميشيل فوكو النقدية، وأن يطرح علينا التفكيك الجينالوجي<sup>(١)</sup> كإمكانية جديدة لاكتشاف مشكلات العقلانية - وخاصة أن فوكو اكتشف في تحليلاته الفلسفية العلاقة بين المعرفة والسلطة والحقيقة داخل الحداثة الغربية وحدد مهمة الفكر النقدي للحداثة باكتشاف الأساس السلطوي الاقتصادي للحقيقة، كشفاً عن الهيمنة العقلية وتجاوزها -، أو باتجاه العقلانية التواصلية عند يورغن هابرماس<sup>(٢)</sup>...

## إرادة المعرفة العربية، صراع القوى والعدمية السلبية

لئن كان الملفّ يعبر عن رغبة التجاوز، فإنّ بحث منذر عياشي<sup>(٣)</sup> يصل بنا إلى العدمية. وهذه العدمية تعبر عن قوة مسيطر عليها وغير فاعلة، ولا تستطيع تجاوز وضعها داخل صيرورة علاقات القوى «الحداثية». وعياشي في بحثه هذا يعبر عن مظهر من مظاهر إرادة المعرفة نجده في خطابات مختلفة في مجتمعاتنا.

ففي بحثه يوحد بين اللاهوت والحداثة والتكنولوجيا، قائلاً إنّ «لاهوت الحداثة هو لاهوتٌ تكنولوجيٌّ». وهو يدرس زمان الحداثة ومكان الحداثة، ولكنه يختصر الزمان إلى المركزية الأوروبية، ويختصر المكان إلى المدينة التكنولوجية الطاردة لكل أشكال الفنون. ويرى عياشي أنّ لاهوت الحداثة التكنولوجي قد أعلن موتين: «موت الإله... وموت الإنسان»، وأنّ مدن الحداثة التي أنشأتها التكنولوجيا أنتجت نموذجاً للحرب هو صورة لتطورها وتقدمها: «أنتجت مدن الحداثة صوراً أخرى لتقدمها [تقوم على]... الهيمنة والعنف والمنظم والمخطّط تكنولوجياً».

وتفكير منذر عياشي هذا في الحداثة هو تفكير يوحد بينها وبين التكنولوجيا، وهذه الأخيرة لا ينظر إليها عياشي إلا على أنّها مدمرة بالطلق. وهو لا يرى داخل صيرورة الحداثة التي أبدعت أشكالاً متكثرة من الوجود الإنساني - كالفلسفات النقدية والفنون والحركات الثورية وكل ما عكس الصراع بين التحرر والهيمنة داخل الحداثة - إلا التكنولوجيا في جانبها التدميري. وهو بهذا يرفع الحداثة (المختصرة إلى تكنولوجيا) إلى إرادة تدميرية لا تريد إلا ذاتها، ويختزل الكائن البشري إلى أداة تستخدمها لتستمر في عملها. وهكذا، فالحداثة، بحسب

عياشي، إرادة متعالية لا يمكن للبشر أن يؤثروا فيها ولا يستطيعون إلا الامتثال لتدميرها لهم أو توهم الهروب منها نحو ماضٍ رومانسيّ جماليّ مجسّد في بحث عياشي بالمدن الإسلامية. وبهذا ينتهي عياشي إلى نزعة عدمية سلبية قريبة من النزعة العدمية عند شوينهاور، تعبّر عن قوة مسيطر عليها وغير فاعلة ولا تستطيع تجاوز وضعها، فتسعى من خلال المفاهيم إلى تصور للحداثة يمنحها كلّ التبريرات اللازمة للتعايش مع هذا الوضع. كما ينتهي إلى نزعة وضعية تقترب من فلسفة أرنولد جيبلن الذي يعلن نهاية الأنوار بقوله: «إنّ مقدمات الأنوار قد ماتت، وعواقبها وحدها تستمر في التأثير»<sup>(٤)</sup>؛ ويرى جيبلن هذا التأثير متمثلاً في نظام تقنية سبرنطقيّ متعالٍ على الأفراد يتحكم في هؤلاء الأفراد ومجتمعاتهم.

ويلتقي خطاب العدمية عند منذر عياشي بعدمية أخرى هي عدمية مستهلك الخطاب النقدي للحداثة، ويعبر عنها جورج طرابيشي في دراسته «نقد نقد الحداثة»<sup>(٥)</sup>.

يرى جورج طرابيشي «شبه استحالة إبستمولوجية لنقد الحداثة في مجتمعاتنا العربية» كاشفاً عن مشكلة كبيرة داخل ثقافتنا دون أن يتعامل معها نقدياً. فالسؤال الذي يجب أن يُطرح هو: ما هي أسباب هذه الاستحالة الإبستمولوجية؟ ذلك لأنّ الاستحالة المعرفية التي يتحدث عنها طرابيشي لا تكمن في ذاتها بل في قوى أخرى؛ إنها مظهر من مظاهر التكيف السلبي والتقيّد الذاتي لإرادة المعرفة العربية اللذين أنتجتهم العلاقات السلطوية التي عملت على عزل الفكر العربي عن الخطابات النقدية وحاربت وهمشت كلّ محاولات التعامل النقدي مع المنظومات الفكرية، مشجعةً بذلك السببات الدوغماتي. وبهذا تكون الاستحالة الإبستمولوجية في جانبها الأعمق استحالة سلطوية، وهذا يطرح علينا مهمة نقد الأساس السلطوي الاقتصادي لإنتاج المنظومات المعرفية داخل حداثتنا.

## ما الذي يجمعنا اليوم بالخطاب النقدي للحداثة؟

يعتقد طرابيشي أنّ ما يجمعنا بهذا الخطاب هو علاقة مستهلك الخطاب بمنهج الخطاب: «تبقى هناك إمكانية إبستمولوجية وحيدة لنقد الحداثة من قِبل مثقفي مجتمعات ما قبل الحداثة [المستهلكة]

ينتهي

عياشي إلى

نزعة عدمية تعبر

عن قوة مسيطر عليها

تتصور الحداثة بما يبرر

لها التعايش مع وضعها

١ - ميشيل فوكو: جينالوجيا المعرفة، ترجمة أحمد سطاتي وعبد السلام بنعبد العالي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ١٩٨٨.

٢ - يورغن هابرماس: «العلاقة بالعالم ومظاهر عقلانية الفعل»، ترجمة جورج أبو صالح، مجلة الفكر العربي المعاصر، بيروت، عدد ٤٦.

٣ - الآداب ١١/١٢، ١٩٩٨، ص ٢٤ - ٢٨.

٤ - انظر نقد هابرماس لـ أرنولد جيبلن في «الخطاب الفلسفي للحداثة»، ترجمة بإشراف مطاع صفدي، مجلة العرب والفكر العالمي، بيروت عدد ٩، شتاء ١٩٩٩، ص ٦٩ - ٧٩.

٥ - جورج طرابيشي: «نقد نقد الحداثة»، الآداب، عدد ٣ - ٤، ١٩٩٩، ص ٢ - ٩.

- ذلك هو نصابنا نحن المثقفين العرب - وهي أن ننقدها بما يُقدّمها عليه متقفو مجتمعات ما بعد الحداثة أنفسهم، وهذا معناه أن يكونوا بدورهم مستهلكين لا منتجين<sup>(١)</sup>! إن هذه الرؤية تبقى عند الحدود الخارجية للفكر النقديّ الحداثي، ولا تنظر إليه بوصفه فعلاً خطيراً يعمل على نقد كل أشكال التهميش والإقصاء داخل الحداثة ويدعو إلى تجاوزها، مستخدماً من أجل ذلك قوة المفاهيم، التي هي قوةً تجاوزيةً يعاد ترهينها داخل تجارب اجتماعية مختلفة. والعلاقة التي تجمع المثقفين بالخطاب النقديّ للحداثة تتحدد من خلال علاقة القوة بالمعرفة والتغيير داخل الحداثة التي أصبحت كونيةً. فالذي يربط اليوم المثقفين العرب بفكر ما بعد الحداثة وبمفكرها هو أننا - نحن وهُم - نعمل عن طريق الفكر على نقد استراتيجيات الهيمنة داخل الحداثة، كلٌّ من موقعه داخل هذه الحداثة الكونية. وهذا النقد المشترك للهيمنة يجعل حركة المفاهيم ممكنةً وخصبة: فالمفاهيم قوى تعمل بطريقة الحث والإثارة والتحريض على إنتاج مفاهيم نقدية جديدة تدفع إلى تجاوز الواقع المتحقق وتغييره.

ويظهر هذا في الخطاب النقديّ للحداثة ذاتها. فخطاب ميشيل فوكو حول المعرفة والسلطة داخل الحداثة يتطور من خلال خطاب المفكر العربي إدوارد سعيد في كتابيه الاستشراق والثقافة والإمبرالية، معطياً مفاهيم نقدية جديدة ترصد أشكالاً أخرى للهيمنة داخل الحداثة. فميشيل فوكو ينقد الهيمنة التي طبقتها الحداثة الغربية على مجتمعاتها من خلال «السلطة التأديبية والسلطة الحيوية»، وإدوارد سعيد ينقد تقنيات الهيمنة التي طبقتها الإمبريالية الغربية على المجتمعات الأخرى. وما زال أمام المثقفين مهامٌ تتعلق بالبحث عن العلاقة التي ربطت بين مظهري الهيمنة هذين واكتشاف مظاهر الهيمنة الأخرى، وذلك بواسطة الطريقة التحليلية للسلطة التي دعا إليها ميشيل فوكو: «لكي نفهم مما تتكون العلاقات السلطوية [الهيمنة] يجب أن نحلّل أشكال المقاومة والجهود المبذولة لمحاولة تفكيك هذه العلاقات»<sup>(٢)</sup>.

وفي نهاية القرن العشرين تبدو الحداثة في أزمة على مستوى العالم كله. فبينما تتعاظم فيها قوة الإنتاج التقنيّ تتعاظم فيها الهيمنة أيضاً، ويتراجع مشروعها التحرريّ تحت تأثير عمليات الإقصاء والتهميش المطبقة على كل مجتمعات العالم. ولا يمكن نقد استراتيجيات الهيمنة التي تعيشها حداثة العالم اليوم بتأثير العولمة إلا من خلال حركة المفاهيم النقدية للحداثة داخل المجتمعات

**طرايشي  
يحاول أن  
يعيد ملف**

**«آداب» إلى درجة**

**الصف، بنقده مفهومات**

**مدرسة فرانكفورت**

البشرية. فهذه الحركة تؤدي إلى تكثيف المفاهيم النقدية وزيادتها وإغنائها، الأمر الذي يسمح برسم تصوّر أشمل عن أشكال الهيمنة التي يعيشها العالم اليوم. وهذا يتطلب من مثقفي المجتمعات - التي يسمّيها طرايشي «ما قبل الحداثيّة» - المساهمة في الخطاب النقديّ للحداثة. ذلك أنّ مثل هذه المشاركة بين المثقفين يمكن أن تولّد خطاباً نقدياً متكاملأً للحداثة يتيح بناء استراتيجيات المقاومة، أي بناء مشروع تحررٍ جديدٍ داخل عصر ما بعد الحداثة المعلوماتي.

إن جورج طرايشي ليترجّع في بحثه إلى حدوده لانتقديّة، من خلال إصداره حكماً تبسيطياً اختزالياً على فكر مدرسة فرانكفورت وفكر مدرسة ما بعد الحداثة الفرنسية: «... إن كاتب هذه السطور [أي طرايشي] سيلاحظ أنّ المدرستين الناقدتين للحداثة قد انتهتا إلى أزمة وطريق مسدود... [ف] النظرية النقدية الكبرى لمدرسة فرانكفورت أمست غير ذات موضوع... أما مدرسة ما بعد الحداثة الفرنسية التي أسست عبادة حقيقة للاختلاف... فقد انتهى بها الحال إلى مقلّب تاريخي فعلي: فبدلاً من أن يكون حق الاختلاف جسراً للحداثة الغربية إلى الاعتراف بالآخر، غدا سلاحاً بيد الحركات الأصولية... لرفض الحداثة نفسها بحجة أنها غريبة أو غريبة الأصول».

إن هذا الحكم لا تثبت صحته: فهو يناقض التجربة الاجتماعية التاريخية لمجتمعات ما بعد الحداثة، ويناقض التحليل الأستمولوجي الفلسفي. ولعلّ خطورته الكبرى تكمن في أنه يحاول أن يعيد ملف الآداب عن «نقد الحداثة» إلى درجة الصفرة النقدية، وخاصة أنّ أبحاث هذا الملف في معظمها تقوم على تصور مشكلات الحداثة من خلال مفهومات مدرسة فرانكفورت.

والحق أنّ المفاهيم النقدية التي صاغت من خلالها مدرسة فرانكفورت تصوّراتها<sup>(٣)</sup> لأشكال السيطرة والسلطة داخل مجتمع رأسماليّ ما زالت قادرة على تفسير الكثير من مظاهر الهيمنة داخل مجتمعات الحداثة الرأسمالية. كما أنّ موضوعاتها - «العقل الآداتي» و«صناعة الثقافة» و«الاستلاب» و«إيروس التحرر واللوغوس القمعي» و«الترغيب القمعي» و«الإنسان ذو البعد الواحد» - ما زالت معاصرة وقائمة في مجتمعات ما بعد الحداثة الرأسمالية. صحيح أنّ هذه المجتمعات انتقلت من مرحلة التاييلورية الصناعية إلى المرحلة ما بعد الصناعية المعلوماتية، ولكنها ظلت مجتمعات رأسمالية؛ ومدرسة فرانكفورت يقوم عملها الأساسي على نقد مظاهر القصور والهيمنة في المجتمع الرأسمالي. والطريقة الفلسفية النقدية التي تركها لنا أدورنو - «الجدل السلبي» - ما زالت أساس كل نزعة نقدية عميقة للحداثة.

١ - المصدر نفسه، ص ٣.

٢ - ميشيل فوكو: «بحثان حول الفرد والسلطة» في كتاب ميشيل فوكو: مسيرة فلسفية،

ترجمة جورج أبو صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، ص ١٨٨.

٣ - علاء طاهر: مدرسة فرانكفورت، مركز الإنماء القومي، بيروت.

غير أن الخطاب النقدي للحدثة لا يمكن التعامل معه إلا من خلال «الاستيلاء النقدي» الذي هو عملية تفكيك لمنظوماته المعرفية تهدف إلى إعادة إنتاج ثانية لها. فتفكيك الهندسة الداخلية لهذه المنظومات - في مفاهيمها، وموضوعاتها، واستراتيجياتها البحثية، واليات اشتغالها ومقارباتها النقدية، والقوى المرتبطة بها - يمكننا من تملك قوتها التفسيرية والتصورية والعمل على زيادتها عن طريق تطبيق قوتها التفسيرية على مشكلات واقعا. وبذلك يكون الاستيلاء النقدي استراتيجية نقدية تجمع ما بين النقد الإستمولوجي والنقد التطبيقي.

إن بحث عمر كوش «نقد الحدثة - نقد الميتافيزيقا»<sup>(٣)</sup> يدافع عن مشروع الحدثة من خلال رؤية هابرماس بوصفه مشروعاً غير مكتمل. وهو يعود من أجل ذلك إلى كتاب هابرماس القول الفلسفي للحدثة، ولكنه لا يستطيع أن يتخلص من الامتثال النصي، ويبقى عند الحدود الخارجية لفكر هذا الفيلسوف. بل إن عرضه الهام لنقد الميتافيزيقا عند نيتشه ومايدغر وريدا لا يوظف لفهم فلسفة هابرماس، وربما أدخلنا في سوء فهم عميق لكتابه ذلك. وينتهي البحث إلى تقديم أفكار عن الفعل التواصلي عند هابرماس، ولكنها أفكار لا تقدم لنا القوة التفسيرية الموجودة في فكر هابرماس ولا رهاناتها التحررية الاجتماعية... رغم أن فلسفة هابرماس هي إحدى الفلسفات الأكثر أهمية لإعادة بناء العلاقات الاجتماعية للحدثة العربية، وهي تحتاج منا إلى التعامل معها عن طريق الاستيلاء النقدي. وستتوقف لنوضح معنى مفهوم هابرماس: «الحدثة مشروع غير مكتمل».

يبني هابرماس رؤيته للتفكير الفلسفي داخل الحدثة على فكرة مؤداها «أن مستقبل الفكر الفلسفي مسألة تخص الممارسة السياسية». وهو يبحث هذه الفكرة في كتبه النقدية: المجال العمومي، والمعرفة والمصلحة، وماركس ضد ماركس، والعلم والتقنية كأيديولوجيا. لكن الذي حدد المشروع الفلسفي لهابرماس هو محاولته إعادة بناء أطروحة ماكس فيبر حول الحدثة الغربية. فالحدثة عند هذا الأخير تقوم على سيادة العقلانية الغائية على كل مجالات الحياة المتمايزة؛ وهذه العقلانية الغائية هي أساس الدولة البيروقراطية والاقتصاد الرأسمالي لأنها تهدف إلى المزيد من الإنجاز والفاعلية والمردود. ولكن فيبر يرى أن سيادة العقلانية الغائية تؤدي إلى انحسار العقلانية المعيارية - «الفن والأخلاق» - من المجتمع، لتصبح مسألة تخص دائرة ضيقة من الاختصاصيين؛ ويرى أن توسع الترشيح (العقلنة)

أما مدرسة ما بعد الحدثة فهي لم تطرح مفهوم «الاختلاف» بقصد تفكيك المركزية الأوروبية فحسب، بل طرحتها أولاً بقصد نقد أشكال الهيمنة داخل الحدثة نفسها. فالاختلاف بالنسبة إليها هو «اختلاف ناقد للهيمنة» يهدف إلى تحقيق أشكال جديدة من الحريات الفردية داخل الحدثة. يكتب ميشيل فوكو في هذا الصدد عن النضالات الموجهة نحو الاختلاف: «إنها نضالات تطرح وضعية الفرد: فهي من جهة تؤكد الحق في الاختلاف، وتشدّد على كل ما يمكن أن يجعل الأفراد فريدين حقاً ومن جهة أخرى تهاجم كل ما يمكن أن يعزل الفرد، ويصله عن الآخرين، ويقسم الحياة المشتركة، ويرغم الفرد على الانطواء على نفسه، ويلصقه بهويته الخاصة»<sup>(١)</sup>. ومن غير المعقول أن نمائل للاختلاف الإستمولوجي النقدي عند فوكو ودولوز وليوتار<sup>(٢)</sup> بالاختلاف الذي تدعو إليه الجماعات الإسلامية، لأن هذا الأخير اختلاف يؤدي إلى تشريح «الهيمنة والشمولية».

إن جورج طرابيشي يماثل بين الألفاظ، ولا ينظر إلى المفاهيم وعملها. ولو نظر إلى مفهوم الاختلاف ما بعد الحدثة لوجد أن هذا المفهوم يطرحه اليوم المثقفون العرب ليؤسسوا بواسطته ممارسة ديموقراطية قائمة على احترام رأي الآخر وحقوقه.

وبهذا نجد أن رؤية طرابيشي إلى خطاب نقد الحدثة تؤدي إلى عدمية جديدة في الفكر العربي، هي عدمية مستهلك الفكر الذي عليه أن يظل دائماً غير مبدع له. فكل شيء محسوم قبل أن نبدأ، ونحن محكومون بعبثية الاستهلاك. وهذه الرؤية، كما ذكرت في أول المقال، هي دعوة إلى أن يقدم الفكر العربي استقالته في عصر ما بعد الحدثة.

## إرادة المعرفة العربية، القوة والتفسير والاستيلاء النقدي

الامتثال النصي والشكلانية معنا بحثين من أبحاث الملف من الوصول إلى القوة التفسيرية للخطاب النقدي للحدثة. وهذا يعيدنا إلى نقد علاقة إرادة المعرفة العربية بالمنظومات المعرفية المنتجة داخل الحدثة.

فإرادة المعرفة العربية لا تتعامل مع هذه المنظومات المعرفية بوصفها شكلاً من أشكال القوة لها مفعولات تفسيرية وثروة يجب تملكها، بل إن الشكليات المميزين لذلك التعامل هما: الامتثال النصي الذي يكتفي بالحدود الخارجية لهذه المنظومات ولا يصل إلى قوتها التفسيرية، والشكلانية التي تبقى القوة التفسيرية لهذه المنظومات بعيدة عن المشكلات المتعينة للواقع المعيش.

١ - ميشيل فوكو: مسيرة فلسفية، ص ١٨٩.

٢ - جان فرانسوار ليوتار: مصدر مذكور سابقاً.

٣ - الآداب، العدد ١٢/١١، ١٩٩٨، ٢٩ - ٣٣.

فلسفة

هابرماس هي

إحدى الفلسفات

الأكثر أهمية لإعادة بناء

العلاقات الاجتماعية للحدثة

العربية ولتجاوز أزمة الحدثة

الغائية) يعني أن المجتمع سيصبح عرضةً للتسلط من جانب علاقات اجتماعية ذرائعية محضة، وسيُضحي «قصاصاً حديدياً» و«دولةً تحجّر الي» تختنق فيه الإبداعات الفردية والقيم الشخصية<sup>(١)</sup>.

غير أن هابرماس في مشروعه الفلسفي يحاول أن يتجاوز أزمة الحداثة هذه، وذلك من خلال تأسيسه لمفهوم العقلانية التواصلية «المعيارية» داخل مجتمعات الحداثة، أي من خلال تصوّر عامٍ للنشاط الاجتماعي يحدد التفاعل نشاطاً تواصلياً وممارسةً تصاغ بواسطة اللغة العادية. فالمعايير «الأخلاقية والفنية» برأيه يجب التوصل إليها بواسطة «التداولية الكلية»<sup>(٢)</sup>، التي تقوم على إعادة بناء الافتراضات الكلية للتفاهم الممكن بين الذات الفاعلة اجتماعياً، مؤسّسةً معايير كليةً للتداوت التواصلية على صعيد المعرفة والأخلاق والسياسة. فمشروع الحداثة لا يكتمل عند هابرماس بالعقلانية الغائية، بل يبقى مفتوحاً دائماً بواسطة العقلانية التواصلية التي تشكّل باستمرار معايير جديدة للعلاقات بين الذات تهدف إلى تحريرها من السيطرة. وبهذا يدشن هابرماس لحظةً جديدةً للعقل الأنوراني عند كمنط، ولمفهوم الذاتية والحرية والأزمة الحديثة عند هيغل، بما يتوافق مع تجاوز أزمة الحداثة. ويبقى السؤال: هل يستطيع الفكر النقديّ للحداثة أن يعيد بناء فكر هابرماس ويبنّي عقلاً تواصلياً كونياً، ولاسيّما أن الحداثة في عصر ما بعد الحداثة أصبحت كونية؟ وهل يجب أن ن فكر من جديد بمشروع الأنوار بشكل يطرح على هذه الحداثة الكونية مشروعاً تحريراً جديداً؟

إن الاستيلاء النقديّ على فلسفة يورغن هابرماس، وتمكّن قوتها التفسيرية المتمثلة بطرح العلاقة بين الإستمولوجيا والفاعلية العلمية التكنولوجية والفاعلية الاجتماعية التواصلية، قد يجعلنا أقدّر على بناء ممارسة اجتماعية جديدة داخل حداثتنا تهدف إلى تأسيس فضاءٍ تواصلية نقديّ يطرح مشكلات المجتمع العربيّ للمناقشة العقلانية والنقد العموميّ، بدل إبقائها مسكوتاً عليها ومصدراً للعنف الاجتماعيّ الذي يضرب مجتمعاتنا العربية اليوم.

«إن القوة التحريرية للحداثة تُستنفد كلما انتصرت الحداثة». جملة الآن تورين هذه، الواردة في كتابه نقد الحداثة، تلخّص المشكلة التي يحاول كريم أبو حلاوة دراستها في بحثه «تجليات الحداثة وتناقضاتها» ضمن ملف الآراب<sup>(٣)</sup>. في القسم الأول يدرس أبو حلاوة مشكلة الحداثة هذه في المجتمعات الغربية من خلال المفاهيم الفلسفية للخطاب النقديّ للحداثة الغربية عند أدورنو وهابرماس وبييرمان، ويُنهي ذلك القسم بعرض لمفهوم العقل التواصلية عند هابرماس. ولكنه

عندما ينتقل إلى القسم الثاني من بحثه، الذي يدرس فيه مشكلة الحداثة المنقوصة في المجتمعات العربية، يستخدم مفاهيم ذات قدرة تفسيرية منخفضة إن لم تكن معدومة. وهو لم يستطع أن ينقل مقاربات الخطاب النقديّ للحداثة لدراسة مشكلات الحداثة العربية، فالمفاهيم التي استعملها لم تُقدّم إلا إلى مشكلات لم تعد حاسمةً في هذه الحداثة.

## نحن وعصر ما بعد الحداثة

إن مشكلتنا اليوم لم تعد مع التراث ولا مع تحديث الدولة، بل هي تتحدد من خلال مجموعة أزمات مازالت إرادة المعرفة العربية مفتقرة إلى القوة التفسيرية اللازمة للتعامل معها. فمشكلتنا لم تعد مع الحداثة في مفاهيمها الكلاسيكية بل مع عصر ما بعد الحداثة المعلوماتية، أي: مع الإنتاج والتوزيع والتدفق غير المتكافئ للمعلومات بين دول الشمال والجنوب؛ ومع النظام الاقتصادي العالميّ للرأسمالية المتأخرة الذي يعيد بناء اقتصاديات العالم بما يتوافق مع مصلحة الشركات المتعددة الجنسيات؛ ومع تركيز رأس المال العالميّ في دول الشمال الغنية وتصدير أزماته إلى دول الجنوب الفقيرة؛ ومع تحوّل مجتمعاتنا إلى مجتمعات استهلاكية تنشأ عنها أشكال من العلاقات السلطوية الجديدة تُقايم أزمة المشروع التي تعيشها مجتمعاتنا؛ ومع عدم قدرة الخطابات المعرفية داخل الثقافة العربية على التعامل مع الأزمات الاجتماعية. كل هذه المشكلات يمكن أن نلخصها بإشكالية إعادة بناء الهندسة الاجتماعية للمجتمعات العربية بما يتوافق مع حضارة الموجة الثالثة المعلوماتية. وإعادة البناء المنشودة تلك تسمح لنا بحدود من الاستقلالية والفاعلية والحرية داخل عالم معقّد ومترابط ومتغيّر تؤثر فيه اليوم مجموعة متكاملة من التغيرات الاقتصادية والاجتماعية والمعرفية السلطوية التي يحاول الفكر الفلسفيّ والعلوم الإنسانية بناء تصوّر عنها من خلال مفهوم «العولة». ونحن لا نستطيع أن نتعامل مع هذه الإشكالية إلا من خلال إستمولوجيا متطورة ترتكز إلى مجموعة من العلوم السوسولوجية والإنسانية وعلوم الاتصال والسبرنطيقا وغيرها. وهذه الإستمولوجيا يمكن لنا تملّكها من خلال استراتيجية الاستيلاء النقديّ على المنظومات المعرفية المتطورة التي استخدمها الخطاب النقديّ للحداثة لخلق تصوّرات جديدة للعالم.

إن هذا ينقلنا إلى النقطة التي ابتدأنا منها. فنحن نعيش في عصر ما بعد الحداثة، وهذا العصر يطرح علينا تحديات

١ - جوليان فروند: سوسولوجيا ماكس فيبر، ترجمة جورج أبو صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، ص ١١ - ١٩.

٢ - كارل أوتو أبل: «التفكير كهابرماس ضد هابرماس»، ترجمة بإشراف مطاع الصغدي، مجلة العرب والفكر العالمي، بيروت عدد ١٧ - ١٨، شتاء/ربيع ١٩٩٢.

٣ - الآداب، العدد ١١/١٢، ١٩٩٨، ٢٩ - ٣٣.

وملف «نقد الحداثة» الذي طرحته مجلة الآداب للمناقشة والحوار هو علامة فارقة في الحداثة العربية. فهو إعلان عن تنوير جديد يهدف إلى تحرير الذات العارفة العربية من السبات الدوغمائي ومن كل أشكال الهيمنة التي تستبعد قوتها المعرفية. إن قدرتنا - نحن المثقفين - على التعامل مع هذا التنوير ستحدد علاقة مجتمعاتنا مع عصر ما بعد الحداثة. ذلك أن استجابتنا للتحدي الذي يطرحه علينا هذا التنوير يحوكننا إلى مثقفين ما بعد حداثيين، أي إلى حداثيين جدد يعملون على خلق حداثة عربية جديدة.

سوريا

تتمثل في إقامة حداثة عربية جديدة ومشروع تحرر جديد يرتبط بهندسة اجتماعية جديدة. ومجلة الآداب، بطرحها موضوع «نقد الحداثة»، تطرح علينا مشروع تنوير عربي جديد؛ «فإما أن نبني الغد أو نتواري»... أي: إما أن ندفع بإرادة المعرفة العربية لتجاوز نفسها وذلك عبر تفكيكها وإدخال منظومات إبستمولوجية جديدة عليها تسمح لنا ببناء تصورات جديدة عن ذاتنا وعن العالم وعن فاعليتنا وحريرتنا داخل صيرورة الحداثة، وإما أن نحكم على أنفسنا باستبداد جديد هو استبداد بداية الألفية الثالثة متمثلاً باستبداد التكيف السلبي والتقييد الذاتي بإرادة المعرفة العربية باستبداد السبات الدوغمائي بالذوات العارفة العربية.

## رد من عبد الكريم حسن على ثائر ديب



أخي الدكتور سماح إدريس رئيس تحرير مجلة الآداب،  
تحية طيبة وبعد،

فقد نشرت مجلة الآداب في عددها المزدوج أيار - حزيران ١٩٩٩ كلاماً للسيد ثائر ديب، تعرض فيه لنا وترجمتنا لكتاب مورفولوجيا القصة لفلاديمير بروب.

وتكشف عدة قرائن في كلام السيد ديب أنه لم يطلع على هذه الترجمة. ولقد آثرت - احتراماً لموضوعية مجلتكم وصوناً لنزاهتها وحيادها - أن أضع هذه القرائن بين أيديكم:

١) هناك عياب مطلق في كلام السيد ديب - متناً وحاشية - لأية إحالة على كتابنا المترجم. زماناً ومكاناً وداراً ناشرة.

٢) لا يرى السيد ديب سبباً لنهوضنا بترجمة هذا الكتاب «الذي سبق أن صدر في ترجمتين عربيتين على الأقل!...» علماً بأنه لو أطلع على هذه الترجمة لوجد الأسباب في مقدمتها.

٣ - ولو أنه أطلع على ترجمتنا للكتاب لوجد شيئاً آخر لا يجده في الترجمتين السابقتين، على ما فيهما من فضل وجهد. ففي ترجمتنا - عن الفرنسية - دراسة غنية ملحقه بالكتاب، هي «الدراسة البنيوية والتمطية للقصة». وفيها يقدم الناقد ميليتسكي مسحا لأهم الأعمال الغربية التي فتحت فيها نظرية بروب، وتطور غيرها وعيه المنهجي.

٤) ولو أن السيد ديب أطلع على ترجمتنا للكتاب، وعلى هذه الدراسة الملحقه به بالذات، لأدرك سرّاً تسميتنا للثبّت الذي نشرته لنا مجلة المعرفة السورية بـ «ثبّت المصطلح اللساني»، ولأنكر استغرابه من هذه التسمية. هذا، إلى أن مصطلحات اللسان في هذا الثبّت لا تقتصر على عشرين مصطلحاً كما يزعم السيد ديب، وإنما تشكل الطابع الغالب عليه.

ولست أودّ الدخول الآن في العلاقة بين مستوى السرد ومستوى اللسان، ففي مستوى آخر هو «علم العلامات» يتداخل هذان المستويان ويتواشجان. ولو أن السيد ديب قرأ أعمالنا السابقة أو بعضها لأفاده ما نقلناه عن رولان بارت بشأن العلاقة بين المستويين حين قال: «القصة جملة طويلة، والجملة قصة قصيرة».

والأمر مفاده أن السيد ديب لم يطلع على ترجمتنا لكتاب بروب ولم يقرأ ترجمتنا للمصطلح في سياقها من الكتاب، وإنما اكتفى بالحكم عليه وعلينا وعلى نقاد الحداثة ومفكرها من خلال قراءة معزولة قاصرة لما تفضلت مجلة المعرفة السورية - مشكورة - بنشره من «ثبّت المصطلح اللساني».

أقول إنها قراءة معزولة قاصرة، وأضيف أنها قراءة لا علاقة لصاحبها ولا معرفة دنيا لديه بسكّ المصطلح سكاً عربياً أصيلاً.

مع فائق الشكر والاحترام

عبد الكريم حسن - جامعة البحرين