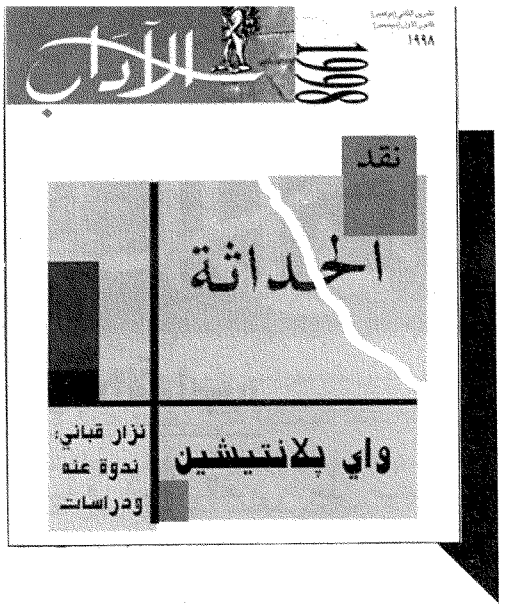

نقد نقد الحداثة

ونقد جورج طرابيشي

بقلم: عماد الدين شيخ الجبل

أن تَنشر مجلةُ الآداب في نهاية الألفية الثانية ملفاً مخصَّصاً لـ «نقد الحداثة»[1]، في زمن تعيش فيه مجتمعاتُنا العربية مرحلةً طويلةً من السبات الدوغمائيّ، فهذا يعني أننا مازلنا نملك الجرأةَ لمواجهة قُصورنا ولتأسيس تنويرٍ عربيٍّ جديدٍ يبشّر بمولد حداثةٍ عربيةٍ جديدةٍ تقاوِم كل أشكال الهيمنة التي نعيشها اليوم.

والدراسة التالية مقاربة تفكيكية لملفّ «نقد الحداثة»، تَكشف عن علاقات القوة والمعرفة داخله، وتميل إلى التجريدِ والتكثيفِ واستعمالِ مفاهيمَ نقديةٍ تُقرِّبها من فكرِ ما بعد الحداثة. كما تتضمن نقداً للنزعة العدمية التي انتهى إليها جورج طرابيشي في نقده لهذا الملف[2]: فطرابيشي يرى استحالةً إبستمولوجيةً لنقد الحداثة داخل مجتمعاتنا، ويرى أنّ ما يجمعنا بالخطاب النقديّ للحداثة هو علاقة المستهلِكِ بالمنتِج، ويُصْدِر حكماً غيرَ نقديٍّ على المدرستيْن الناقدتيْن للحداثة (مدرسة فرانكفورت ومدرسة ما بعد الحداثة)، وينتهي بذلك إلى دعوة الفكر العربيّ (دعوةً غيرَ معلنةٍ) إلى تقديم استقالته في عصر ما بعد الحداثة... رغم أنّ ما يطرحه ملفُّ الآداب هو الخطوة الأولى التي تعمل على تحديد علاقتنا بعصر ما بعد الحداثة!

الحداثة ـ ما بعد الحداثة

إنّ أهم ما يميز العالَمَ منذ ثلاثة قرون هو الديناميكية والتغير المتسارعان اللذان يستحضرهما الخطابُ الفلسفيُّ اليوم باسم «الحداثة». ويصف هيغل هذا التغيرَ الذي شهده العالم في عصره عام ١٨٠٧ بأنه ولادة لعالم جديد: «فالنزق والملل اللذان يُنْذران ما تبقّى من القديم، ثم الإحساسُ الناقصُ بمجهولٍ يقترب، هي العلائم المُؤْذنة بأنّ جديداً في الطريق ولكنّ هذا التفتُّتَ الذي استمرّ حقبةً دون أن يغيِّر صورةَ الكل لا يلبث أن يطلع عليه الفجرُ، فإذا قسماتُ العالم الجديد في نوره دفعة واحدة»[3]. وينظر ماركس إلى هذا العالم الجديد، أي «الحداثة»، بوصفه تغيراً يحوِّل كلَّ ما هو صُلْبٌ ومتين إلى هباء: «سائر العلاقات الاجتماعية المتوارثة والمتجلدة، وما تجرّه وراءها من موكب الأوهام، والأفكار القديمة المبجّلة، تُكْنس وتندثر. أما التي تحل محلّها فتشيخ ويتقادم عهدُها قبل أن يَصْلُب عودُها ويتعاظم. وكل ما هو متينٌ يذهب هباءً منثوراً»[4]. ويَبْقى التغير والديناميكية سِمتيْن مميِّزتين لحداثة حاضرنا التي أصبحتْ تجمع البشرية كلَّها: «فمن الممكن أن تأتي الحداثةُ لتجمع البشرية كلَّها في وحْدةٍ، ولكنّ هذه الوحدة وحدةٌ إشكالية، وهي وحدة اللاوحدة، لأنها تضعنا في معتركٍ من التفكك الدائم والتجدد ومن الصراع والتضاد ومن الغموض والمعاناة. فأن تكون حديثاً هو أن تكون جزءاً من عالمٍ كلُّ ما هو صُلْبٌ [فيه] يذوب ويتحول إلى اثير»[5]. ذلك لأنّ الحداثة تتحول اليوم إلى ما بعد الحداثة؛ إنّها حالةُ ولادةٍ

---

١ ـ الآداب ١١/١٢، ١٩٩٨، ص ١٧ ـ ٤٦.

٢ ـ الآداب، ٣/٤، ١٩٩٩، ص ٢ ـ ٩.

٣ ـ فريدريك هيغل: **علم ظهور العقل**، ترجمة مصطفى صفوان، دار الطليعة، بيروت، ط ١، ١٩٨١.

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

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

دائمة يصفها ليوتار بقوله: «ما بعد الحداثة... ليست الحداثةَ عند نهايتها، بل هي حالة ميلادٍ؛ وهذه الحالة دائمة»[1].

والتغيرات المتسارعة، التي تشهدها اليومَ حداثةُ نهاية الألف الثانية للميلاد، تدفعنا إلى صياغة تعريفٍ جديدٍ للحداثة يركِّز على صيرورتها. وصيرورة الحداثة تخلق باستمرار قوى إقصاءٍ وتهميشٍ، وتَخْلق أيضاً قوى تحرريةً جديدةً. والخطاب النقديُّ للحداثة هو اليومَ القوةُ التي تحاول أن تتجاوز كلَّ أشكال الإقصاء والتهميش التي خلقتها ديناميكيةُ الحداثة، باتجاه ما سمّاه ليوتار «حداثةً دائمةَ الولادة» تتجاوز كلَّ أشكال القصور والنقص. وعليه، فإنّ كُلَّ خطابٍ يدعو إلى الحداثة هو بالضرورة خطابٌ ناقدٌ للحداثة يَدفع بها نحو ميلادٍ جديد، ولا يُمْكن الإنسان اليومَ أن يكون حداثياً إن لم يكن ناقداً للحداثة؛ وذلك لأنّ الحداثة اليوم هي ترهينٌ للتنوير الذي دعا إليه كنط : أي هي الجرأة في استخدام العقل لتجاوز مرحلة اللارشد[2].

والخطاب النقديّ للحداثة يقرِّبنا من مفكِّري ما بعد الحداثة: فوكو وليوتار ودولوز. كما يقودنا إلى فلسفة نيتشه ناقدِ الحداثة، الذي أسّس لنا طريقةً جديدةً في التفكير تمكِّننا من طرح أسئلة جديدة على خطابات الحداثة، وأسئلةٍ عن علاقة المعرفة والقوة التي تؤسِّس لهذه الخطابات. فمع نيتشه يصل فكرُ الحداثة إلى اكتشاف أصله التكوينيّ العميق متمثِّلاً في إرادة القوة: «ليس هناك من وقائع؛ ليس ثمة غيرُ تفسيرات» و«لا توجد معرفة، بل توجد تقويمات»[3]. والحقيقة عند نيتشه هي تعبير عن علاقات القوى التي تدفع الفكر إلى التفكير في هذا الشيء عوضاً عن ذاك؛ فالفكر هو نتيجة علاقات القوة[4]، وإرادةُ المعرفة هي شكلٌ من أشكال إرادة القوة تنشأ من خلال صراع القوى. ويميّز نيتشه داخل إرادة المعرفة شكليْن من التفكير بحسب علاقتهما بالقوة المؤسِّسة لهما: الأوّل تدميرٌ مبدعٌ يعمل على خلق أشكال جديدة من أشكال الحياة ويرتبط بالقوة الفاعلة ويتوجه نحو التحرر... والآخر ردُّ فعلٍ، امتثالٌ يرتبط بقوة ارتكاسيةٍ مفصولةٍ عمّا تستطيع وغير قادرةٍ على تجاوز نفسها.

من خلال مفهوم «إرادةَ المعرفة» و«علاقة الفكر بالقوة» نستطيع أن نقدِّم مقاربةً تفكيكيةً لملفّ «نقد الحداثة» بوصفه خطاباً منتَجاً من قبل إرادة المعرفة العربية. إنّ التفكيك هنا يحاول أن يزحزح هذا الخطاب، وأن يطرح عليه أسئلةً أكثر جذريةً حول علاقة المعرفة بصراع القوى داخل المجتمعات العربية وداخل الحداثة.

إرادة المعرفة العربية، صراع القوى والتغيير

تُنتَجُ إرادةُ المعرفة العربية داخل المجال الثقافيّ العربيّ. وهذا المجال هو مجال قوى، ومجالُ صراع هذه القوى على القوة التصوُّرية التي يتمّ بواسطتها إنتاجُ وإعادةُ إنتاج العلاقات الاجتماعية السلطوية على المستوى الرمزيّ (من خلال المنظومات المعرفية). وصراع القوى يَدْفع اليوم بإرادة المعرفة العربية، بوصفها قوةً تفسيريةً تصوريةً، في اتجاهين متناقضيْن ومتصارعيْن ومترابطيْن:

فالعلاقات السلطوية السائدة تَدفع إرادةَ المعرفة العربية وتوجِّهُها ضدَّ ذاتها بهدف التكيُّفِ السلبيّ والتقيّد الذاتيّ اللذيْن يعملان على نفي أيِّ إمكانيةٍ لتجاوز واقع القوى المتحقِّق. وهذه العلاقات تُنْتج، بواسطة التقنيات الاستبعادية الرقابية المُطْبِقة على عمليات الإنتاج الفكريّ وعلى الذات العارفة، منظوماتٍ معرفية تعيد بواسطتها إنتاجَ الواقع الاجتماعيّ المتحقِّق، نافيةً أيةَ إمكانيةٍ لتجاوزه، ومكرِّسةً استراتيجياتِ هيمنتها السلطوية. وما السُّباتُ الدوغمائيُّ والضعفُ الإبستمولوجيّ السائدان في المجال الثقافيّ العربيّ اليومَ إلا شكلٌ من أشكال الهيمنة التي تعمل على استبعاد العقل، بإنتاجها بنياتٍ ذهنيةً وممارساتٍ فكريةً وطرائقَ إدراكٍ تُخضِع بواسطتها الذاتَ العارفةَ لواقع القوى المتحققة في المجتمع.

وأمّا قوى التغيير الاجتماعيّ الحداثية التي تَدخل في صراع مستمرٍّ مع قوى العلاقات السلطوية تلك فَتَدفع إرادةَ المعرفةَ العربية إلى أقصى ما تستطيعه: إلى الانقلاب ضدّ ذاتها، ونفيِ نفسِها، وتجاوزِها بهدف إثبات ذاتها كقوةٍ فاعلةٍ

---

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

٢ - كنط: «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 وضعِنا المسيْطَر عليه داخل صيرورة الحداثة. ولكنّ ذلك النفي وهذا التجاوز لا يمكن أن يتحقّقا إلا من خلال إنتاج قوى التغيير الحداثيّ ابستمولوجياتٍ علميةً ومفاهيمَ نقديةً وبنياتٍ إدراكيةً جديدةً للواقع الاجتماعيّ العربيّ وللمعالَم، تعمل على تفكيك تقنيات الهيمنة الظاهرة والمتخفية المطبقة علينا، وعلى خلق مجالات فاعلية فكرية جديدة تبني بواسطتها الذواتُ العارفةُ استراتيجياتِ المقاومة والتجاوز لواقع القوى المتحققة.

وملفّ «نقد الحداثة» لا يمكن فهمُه إلا بعلاقته بصراع القوى على إرادة المعرفة العربية. ففي هذا الملف تتقاطع التراكيبُ المعرفية والأنساقُ الفكريةُ الفلسفية لخطاب الحداثة النقديّ، معطيةً تصوراتٍ فلسفيةً جديدةً لصيرورة الحداثة ولمشكلاتها. والمفاهيم التي تُبنى من خلالها هذه التصورات هي قوى تتواجد في حقلٍ نقديٍّ واحد، تتداخل وتترابط فيما بينها بواسطة أبحاث هذا الملف، خالقةً فضاءً نقدياً جديداً داخل المجال الثقافيّ العربيّ، يسعى إلى التغير ويدفع بإرادة المعرفة العربية لتجاوز ذاتها. وبهذا يدخل الملفُ في صراعٍ مع السبات الدوغمائيّ الذي تعيشُه ثقافتُنا، ويدخل في صراعٍ غيرِ مباشر مع القوى المهيمنة التي تقف وراء هذا السبات!...

إنّ قوى التغيير وعلاقتها بإرادة المعرفة العربية تَظْهر في أبحاث الملف، وتتكثّف في بحثين: «ما الحداثة؟» ليوسف سلامة و«الحداثة والعقلانية من منظور نقدي» لمحمد جمال باروت[1]. فأشكال التفكير في البحثيْن تعبِّر عن قوةٍ سُيْطِرَ عليها داخل الحداثة، ولكنها قوةٌ فاعلةٌ تهدف إلى تجاوز وضعها والانقلاب إلى قوة مسيطِرَةٍ على ذاتها؛ وضمن هذه الاستراتيجية التجاوزية يعاد بناءُ مفاهيم الخطاب النقديّ للحداثة.

فيوسف سلامة في بحثه يعيد بناء مفاهيم الخطاب النقديّ للحداثة، مضيفاً إليها مفاهيمَ جديدةً من خلال طريقةٍ هيغليةٍ فلسفيةٍ أصيلة، حيث تُبنى المفاهيمُ من خلال قوة السلب: «السلب (النفي) هو المصدر الداخليّ لكل فاعلية ولكل حركةٍ تلقائيةٍ حية وروحية»[2]. ويَرْصد، من خلال المفاهيم، الأشكال العليا لقوة السلب، على نحو ما تجلّتْ في النمط الحضاريّ المسمّى بـ «الحداثة»؛ وهي مفاهيم سيادة العقل، ومركزية الإنسان بالنسبة إلى الحقيقة والعالم والعلمِ والقانونِ.

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

وفي بحث سلامة حركيةٌ للمفاهيم النقدية تَعْمل على رصد واقعنا المتحقّق وتفكّر في إمكانيات تجاوزه؛ فنحن قوةٌ مسيْطَرٌ عليها وخارجَ التعيينات الأقوى للوجود البشريّ، لأنّ المجتمع لا يكون «على بداية طريق الحداثة إلاّ حين يَعْترف بأنّ الإنسان مركز العالم». ويحدّد سلامة إمكانيةَ تحررنا عن طريق قوة السلب: السلبِ الذاتيّ لوجودنا المتعيّن، والسلبِ بوصفه الهيمنةَ العقليةَ على واقعنا (أو الاستيلاءَ عليه عن طريق العقل استيلاءً مبدِعاً ومحرِّراً). يقول: «الهيمنة العقلية يمكن أن تتجسّد في صور متنوعةٍ من نقد الثقافات التقليدية وتدميرها لصالح أنماط ثقافية حداثيةٍ مبتكرةٍ ومبتدعةٍ تستمدّ مشروعيّتها من أنوار العقل لا من ظلام الماضي». ويرتبط تدمير الواقع المتعيّن وتجاوزُهُ عند سلامة بالعمل على خلق واقعٍ جديدٍ هو الحداثة بوصفها إبداعاً وتنويراً، وتجد أعلى أشكال تُعيُّناتها في الحرية والقانون والمجتمع المدنيّ الديمقراطيّ.

إنّ سلب الواقع عن طريق الفكر لا يمكن أن يتحقق بدون بناءِ عقلانيةٍ نقديةٍ داخل المجال الثقافيّ لمجتمعاتنا. وفي هذا الصدد يبني محمد جمال باروت في بحثه فضاءً مفاهيمياً كثيفاً، محاولاً من خلاله إدخالَ مفاهيم نقديةٍ جديدةٍ إلى الفكر العربيّ. وهذه المفاهيم يمكن أن تشكّل أساسَ بناءِ عقلانيةٍ عربيةٍ نقديةٍ متسائلةٍ توجِّه قوة الفكر نحو تجاوز وضعنا المسيطَر والمهيمَن عليه. ولهذا يحيلنا باروت على الخطاب النقديّ للحداثة الغربية، وعلى المفاهيم التي تصورتْ من خلالها مشكلاتِ الحداثة محاولةً أن تتجاوزها: يحيلنا على لوفيڤر ومشكلة الاغتراب المضاعَف في الحداثة الغربية المعاصرة، وعلى ليوتار ومشكلة المعرفة والسلطة في عصرِ ما بعد الحداثة، وعلى ماكس ڤيبر ومشكلة الترشيد والقفص الحديديّ للرأسمالية، وعلى شارل بيرمان ومشكلة صيرورة الحداثة وخطاباتها التحررية في عالمٍ يتميز بالتفكك والتجدد، وعلى أدورنو ومشكلة العقل الأداتيّ والتنوير والجدل السلبيّ، وعلى غيرهم. ويحاول باروت، من خلال هذه الخطابات التي يحيلنا عليها، نقدَ الأسطورة الإيديولوجية التي ارتبطتْ ببعض مظاهر العقلانية داخل الحداثة؛ وهو يصرّح بأنّ «تاريخ الحداثة ليس مجرد ديناميكية وحسب بل هو أيضاً تاريخُ تحوُّلها إلى أسطورة إيديولوجية»؛ ويُعلن أنّ مفهوم الأسطورة يقترب من مفهوم العقل الأداتيّ عند أدرنو: «إنّ عقلانية العقل الأداتيّ هي عقلانية السيطرة لا عقلانية التحرر».

ولكنّ باروت يتخلّى عن النّقد الذي يميِّز بحثَه عندما يحاول أن يقدِّم لنا مفهوماً غيرَ مؤسَّسٍ إبستمولوجياً؛ عنيتُ مفهومَ: «العقل المفتوح» عند إدغار موران كإمكانية تجاوُزٍ لكل أزمات الحداثة «الترشيد، التشييء، العقل الأداتيّ». فهذا المفهوم مفهومٌ أيديولوجيٌّ يَطْرح نفسه بوصفه نقداً تجاوزياً، ولكنه يَعجز عن هذا من الناحيتين الإبستمولوجية والواقعية. وكان من المتوقعُ أن يُبقي جمال باروت بحثَهُ مفتوحاً أمام الإسهامات

---

١ ـ الآداب، عدد ١١/١٢، ١٩٩٨، ص ١٨ ـ ٣٢، وص ٣٤ ـ ٣٧.

٢ ـ فريدريك هيغل: **المنطق** ج٢، ص ٥٦٣، مأخوذ من روجيه غارودي: **فكر هيغل**، ترجمة إلياس مرقص، دار الحقيقة، بيروت، ١٩٨٣، ص ٨٣.

الإبستمولوجية الهامة التي قدّمها الفكرُ الفلسفيُّ، أو أن يفكّر باتجاه جينالوجيا ميشيل فوكو النقدية، وأن يطرحَ علينا التفكيكَ الجينالوجيَّ [1] كإمكانيةٍ جديدةٍ لاكتشاف مشكلات العقلانية ـ وخاصةً أنّ فوكو اكتشف في تحليلاته الفلسفية العلاقةَ بين المعرفةِ والسلطةِ والحقيقةِ داخل الحداثة الغربية وحدّد مهمة الفكر النقديّ للحداثة باكتشاف الأساس السلطويّ الاقتصاديّ للحقيقة، كشفاً عن الهيمنة العقلية وتجاوزها ـ، أو باتجاه العقلانية التواصلية عند يورغن هابرماز[2]...

إرادة المعرفة العربية، صراع القوى والعدمية السلبية

لئن كان الملفّ يعبّر عن رغبة التجاوز، فإنّ بحث منذر عيّاشي[3] يصل بنا إلى العدمية. وهذه العدميّة تعبّر عن قوةٍ مسيطَرٍ عليها وغيرِ فاعلة، ولا تستطيع تجاوزَ وضعها داخل صيرورة علاقات القوى «الحداثية». وعيّاشي في بحثه هذا يعبّر عن مظهر من مظاهر إرادة المعرفة نجده في خطابات مختلفة في مجتمعاتنا.

ففي بحثه يوحّد بين اللاهوت والحداثة والتكنولوجيا، قائلاً إنّ «لاهوت الحداثة هو لاهوتٌ تكنولوجيٌّ». وهو يَدْرس زمانَ الحداثة ومكانَ الحداثة، ولكنه يختصر الزمانَ إلى المركزية الأوروبية، ويختصر المكانَ إلى المدينة التكنولوجية الطاردةِ لكل أشكال الفنون. ويرى عيّاشي أنّ لاهوت الحداثة التكنولوجيّ قد أعلن موتيْن: «موتَ الإله... وموتَ الإنسان»، وأنّ مدن الحداثة التي أنشأتها التكنولوجيا أنتجتْ نموذجاً للحرب هو صورةٌ لتطورها وتقدمها: «أنتجت مدنُ الحداثة صوراً أخرى لتقدمها [تقوم على]... الهيمنة والعنف والعنف المنظم والمخطّط تكنولوجياً».

وتفكير منذر عيّاشي هذا في الحداثة هو تفكير يوحّد بينها وبين التكنولوجيا، وهذه الأخيرة لا يَنْظر إليها عيّاشي إلاّ على أنّها مدمِّرةٌ بالمطلق. وهو لا يرى داخل صيرورة الحداثة التي أبدعتْ أشكالاً متكثرةٍ من الوجود الإنسانيّ ـ كالفلسفات النقدية والفنون والحركاتِ الثوريّة وكلِّ ما عَكَسَ الصراعَ بين التحرر والهيمنة داخل الحداثة ـ إلا التكنولوجيا في جانبها التدميريِّ. وهو بهذا يرفع الحداثةَ (المختصرةَ إلى تكنولوجيا) إلى إرادةٍ تدميريةٍ لا تريد إلا ذاتها، ويختزل الكائنَ البشريَّ إلى أداةٍ تستخدمها لتستمرّ في عملها. وهكذا، فالحداثة، بحسب عياشي، إرادةٌ متعاليةٌ لا يمكن للبشر أن يؤثّروا فيها ولا يستطيعون إلاّ الامتثالَ لتدميرها لهم أو توهُّمَ الهروبِ منها نحو ماضٍ رومانسيٍّ جماليّ مجسَّدٍ في بحث عيّاشي بالمدن الإسلامية. وبهذا ينتهي عيّاشي إلى نزعة عدمية سلبية قريبة من النزعة العدمية عند شوپنهاور، تعبّر عن قوةٍ مسيطَرٍ عليها وغيرِ فاعلةٍ ولا تستطيع تجاوزَ وضعها، فتسعى من خلال المفاهيم إلى تصورٍ للحداثة يمنحها كلَّ التبريرات اللازمة للتعايش مع هذا الوضع. كما ينتهي إلى نزعة وضعية تقترب من فلسفة أرنولد جيلهن الذي يعلن نهايةَ الأنوار بقوله: «إنّ مقدمات الأنوار قد ماتت، وعواقبها وحدَها تستمرّ في التأثير»[4]؛ ويرى جيهلن هذا التأثير متمثّلاً في نظامٍ تقنيةٍ سبرنطيقيٍّ متعالٍ على الأفراد يتحكم في هؤلاء الأفراد ومجتمعاتهم.

ويلتقي خطابُ العدمية عند منذر عياشي بعدميةٍ أخرى هي عدميةُ مستهلِكِ الخطاب النقديّ للحداثة، ويعبّر عنها جورج طرابيشي في دراسته «نقد نقد الحداثة»[5].

يرى جورج طرابيشي «شبهَ استحالةٍ 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 أسبابُ هذه الاستحالة الإبستمولوجية؟ ذلك لأنّ الاستحالة المعرفية التي يتحدث عنها طرابيشي لا تكمن في ذاتها بل في قوى أخرى؛ إنها مظهرٌ من مظاهر التكيّف السلبيّ والتقيّد الذاتيّ لإرادة المعرفة العربية اللذيْن أنتجتهما العلاقاتُ السلطوية التي عملتْ على عزل الفكر العربيّ عن الخطابات النقدية وحاربتْ وهمشّتْ كلَّ محاولات التعامل النقديّ مع المنظومات الفكرية، مشجِّعةً بذلك السباتَ الدوغماتيّ. وبهذا تكُون الاستحالة الإبستمولوجيةُ في جانبها الأعمق استحالةً سلطويةً؛ وهذا يطرح علينا مهمةَ نقدِ الأساس السلطويّ الاقتصاديّ لإنتاج المنظومات المعرفية داخل حداثتنا.

ما الذي يجمعنا اليوم بالخطاب النقدي للحداثة؟

يعتقد طرابيشي أنّ ما يجمعنا بهذا الخطاب هو علاقةُ مستهلِكِ الخطاب بمنتِج الخطاب: «تبقى هناك إمكانيةٌ إبستمولوجيةٌ وحيدةٌ لنقد الحداثة من قبل مثقفي مجتمعات ما قبل الحداثة [المستهلِكة]

ينتهي عيّاشي إلى نزعة عدمية تعبّر عن قوة مسيطَرٍ عليها فتتصوّر الحداثة بما يبرّر لها التعايش مع وضعها

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

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

٣ ـ الآداب ١١/١٢، ١٩٩٨، ص ٢٤ ـ ٢٨.

٤ ـ انظرْ نقد هابرماز لـ أرنولد جيهلن في «الخطاب الفلسفي للحداثة»، ترجمة بإشراف مطاع صفدي، مجلة **العرب والفكر العالمي**، بيروت عدد ٩، شتاء ١٩٩٩، ص ٦٩ ـ ٧٩.

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

ـ وذلك هو نصابُنا نحن المثقفين العربَ ـ وهي أن ننقدها بما يَنْقدها عليه مثقفو مجتمعات ما بعد الحداثة أنفسُهم، وهذا معناه أن يكونوا بدورهم مستهلِكين لا منتجين»[1]! إنّ هذه الرؤية تبقى عند الحدود الخارجية للفكر النقديّ الحداثيّ، ولا تنظر إليه بوصفه فعلاً خطيراً يعمل على نقد كل أشكال التهميش والإقصاء داخل الحداثة ويدعو إلى تجاوزها، مستخدماً من أجل ذلك قوةَ المفاهيم، التي هي قوةٌ تجاوزيةٌ يعاد ترهينُها 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 اليومَ المثقفين العربَ بفكر ما بعد الحداثة وبمفكريها هو أننا ـ نحن وَهُمْ ـ نعمل عن طريق الفكر على نقد استراتيجيات الهيمنة داخل الحداثة، كلٌّ من موقعه داخل هذه الحداثة الكونية. وهذا النقد المشترك للهيمنة يجعل حركةَ المفاهيم ممكنةً وخصبة: فالمفاهيم قوى تعمل بطريقة الحثّ 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 العربيّ إدوارد سعيد في كتابيْه **الاستشراق** و**الثقافة والإمبريالية**، معطياً مفاهيم نقديةً جديدةً ترصد أشكالاً أخرى للهيمنة داخل الحداثة. فميشيل فوكو ينقد الهيمنة التي طبَّقتها الحداثةُ الغربيةُ على مجتمعاتها من خلال «السلطة التأديبية والسلطة الحيوية»، وإدوارد سعيد ينقد تقنيات الهيمنة التي طبقتها الإمبرياليةُ الغربيةُ على المجتمعات الأخرى. وما زال أمام المثقفين مهامُّ تتعلق بالبحث عن العلاقة التي ربطتْ بين مظهَري الهيمنة هذيْن واكتشافِ مظاهر الهيمنة الأخرى، وذلك بواسطة الطريقة التحليلية للسلطة التي دعا إليها مشيل فوكو: «لكي نفهم مما تتكون العلاقاتُ السلطويةُ [الهيمنة] يجب أن نحلِّل أشكالَ المقاومة والجهود المبذولة لمحاولة تفكيك هذه العلاقات»[2].

وفي نهاية القرن العشرين تبدو الحداثة في أزمةٍ على مستوى العالم كله. فبينما تتعاظم فيها قوةُ الإنتاج التقنيّ تتعاظم فيها الهيمنةُ أيضاً، ويتراجع مشروعُها التحرريّ تحت تأثير عمليات الإقصاء والتهميش المطْبقة على كل مجتمعات العالم. ولا يمكن نقدُ استراتيجيات الهيمنة التي تعيشها حداثةُ العالم اليوم بتأثير العولمة إلا من خلال حركة المفاهيم النقدية للحداثة داخل المجتمعات البشرية. فهذه الحركة تؤدي إلى تكثيف المفاهيم النقدية وزيادتها وإغنائها، الأمر الذي يسمح برسم تصوُّرٍ أشمَلَ عن أشكال الهيمنة التي يعيشها العالَمُ اليومَ. وهذا يتطلب من مثقفي المجتمعات ـ التي يسمّيها طرابيشي «ما قبل الحداثية» ـ المساهمةَ في الخطاب النقديّ للحداثة. ذلك أنّ مثل هذه المشاركة بين المثقفين يمكن أن تولِّد خطاباً نقدياً متكاملاً للحداثة يتيح بناءَ استراتيجياتِ المقاومة، أيْ بناءَ مشروعِ تحررٍ جديدٍ داخل عصر ما بعد الحداثة المعلوماتيّ.

طرابيشي يحاول أن يعيد ملفّ «الآداب» إلى درجة الصفر، بنقده مفهومات مدرسة فرانكفورت

إنّ جورج طرابيشي لَيَتراجعُ في بحثه إلى حدودٍ لانقدية، من خلال إصداره حكماً تبسيطياً اختزالياً على فكر مدرسة فرانكفورت وفكر مدرسة ما بعد الحداثة الفرنسية:« ... إن كاتب هذه السطور [أي طرابيشي] سيلاحظ أنّ المدرستين الناقدتيْن للحداثة قد انتهتا إلى أزمةٍ وطريقٍ مسدود... [فـ] النظرية النقدية الكبرى لمدرسة فرانكفورت أمْست غيرَ ذاتِ موضوع... أما مدرسة ما بعد الحداثة الفرنسية التي أسست عبادةً حقيقيةً للاختلاف... فقد انتهى بها الحالُ إلى مقلبٍ تاريخيّ فعليّ: فبدلاً من أن يكون حقُّ الاختلاف جسرَ الحداثة الغربية إلى الاعتراف بالآخر، غدا سلاحاً بيد الحركات الأصولية... لرفض الحداثة نفسها بحجة أنها غربيّةٌ أو غربيّة الأصول».

إنّ هذا الحُكم لا تَثْبت صحتُه: فهو يناقض التجربةَ الاجتماعيةَ التاريخية لمجتمعات ما بعد الحداثة، ويناقد التحليلَ الابستمولوجيَّ الفلسفيّ. ولعلّ خطورته الكبرى تكمن في أنه يحاول أن يعيد ملفّ الآداب عن «نقد الحداثة» إلى درجة الصفر النقدية، وخاصة أنّ أبحاث هذا الملف في معظمها تقوم على تصور مشكلات الحداثة من خلال مفهومات مدرسة فرانكفورت.

والحقّ أنّ المفاهيم النقدية التي صاغت من خلالها مدرسةُ فرانكفورت تصوُّراتها[3] لأشكال السيطرة والسلطة داخل مجتمعٍ رأسماليٍّ ما زالت قادرةً على تفسير الكثير من مظاهر الهيمنة داخل مجتمعات الحداثة الرأسمالية. كما أنّ موضوعاتِها ـ «العقل الأداتيّ» و«صناعة الثقافة» و«الاستلاب» و«إيروس التحرر واللوغوس القمعيّ» و«الترغيب القمعيّ» و«الإنسان ذو البعد الواحد» ـ ما زالت معاصرةً وقائمةً في مجتمعات ما بعد الحداثة الرأسمالية. صحيح أنّ هذه المجتمعات انتقلتْ من مرحلة التايلورية الصناعية إلى المرحلة ما بعد الصناعية المعلوماتية، ولكنها ظلتْ مجتمعاتٍ رأسماليةً؛ ومدرسةُ فرانكفورت يقوم عملُها الأساسيُّ على نقد مظاهر القصور والهيمنة في المجتمع الرأسماليّ. والطريقة الفلسفية النقدية التي تركها لنا أدورنو ـ «الجدل السلبيّ» ـ ما زالت أساسَ كلِّ نزعةٍ نقديةٍ عميقةٍ للحداثة.

---

١ ـ المصدر نفسه، ص ٣.

٢ ـ ميشيل فوكو: «بحثان حول الفرد والسلطة» في كتاب ميشيل فوكو: **مسيرة فلسفية**، ترجمة جورج أبو صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، ص ١٨٨.

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

أما مدرسة ما بعد الحداثة فهي لم تَطْرَح مفهومَ «الاختلاف» بقصد تفكيك المركزية الأوروبية فحسب، بل طَرحَتْهُ أولاً بقصد نقد أشكال الهيمنة داخل الحداثة نفسها. فالاختلاف بالنسبة إليها هو «اختلافٌ ناقدٌ للهيمنة» يهدف إلى تحقيق أشكالٍ جديدةٍ من الحريات الفردية داخل الحداثة. يكتب ميشيل فوكو في هذا الصدد عن النضالات الموجهة نحو الاختلاف: «إنها نضالاتٌ تطرح وضعيةَ الفرد: فهي من جهةٍ تؤكّد الحقَّ في الاختلافِ، وتشدّد على كلِّ ما يمكن أن يجعل الأفرادَ فرديّين حقاً ومن جهة أخرى تهاجم كلَّ ما يمكن أن يَعْزل الفردَ، ويَفْصلَه عن الآخرين، ويقسمَ الحياةَ المشتركة، ويُرغِمَ الفردَ على الانطواء على نفسه، ويلصقه بهويته الخاصة»[1]. ومن غير المعقول أن نماثِل الاختلافَ الإپستمولوجيَّ النقديَّ عند فوكو ودولوز وليوتار[2] بالاختلاف الذي تدعو إليه الجماعاتُ الإسلامية، لأنّ هذا الأخير اختلافٌ يؤدّي إلى تشريع «الهيمنة والشمولية».

إنّ جورج طرابيشي يماثِل بين الألفاظ، ولا ينظر إلى المفاهيم وعملها. ولو نظر إلى مفهوم الاختلاف ما بعد الحداثي لَوَجَدَ أنّ هذا المفهوم يطرحه اليومَ المثقفون العربُ ليؤسِّسوا بواسطته ممارسةً ديموقراطيةً قائمةً على احترام رأي الآخر وحقوقه.

وبهذا نجد أنّ رؤية طرابيشي إلى خطاب نقد الحداثة تؤدّي إلى عدميةٍ جديدةٍ في الفكر العربيّ، هي عدميةُ مستهلِك الفكر الذي عليه أن يظل دائماً غيرَ مبدعٍ له. فكل شيءٍ محسومٌ قبل أن نبدأ، ونحن محكومون بعبثيةِ الاستهلاك. وهذه الرؤية، كما ذكرتُ في أول المقال، هي دعوة إلى أن يقدِّم الفكرُ العربيُّ استقالته في عصرِ ما بعد الحداثة.

إرادة المعرفة العربية، القوة والتفسير والاستيلاء النقدي

الامتثال النصيّ والشكلانية منعا بحثيْن من أبحاث الملف من الوصول إلى القوة التفسيرية للخطاب النقديّ للحداثة. وهذا يعيدنا إلى نقد علاقة إرادة المعرفة العربية بالمنظومات المعرفية المنتَجَة داخل الحداثة.

فإرادة المعرفة العربية لا تتعامل مع هذه المنظومات المعرفية بوصفها شكلاً من أشكال القوة لها مفعولاتٌ تفسيريةٌ وثروةٌ يجب تملُّكها، بل إنّ الشكليْن المميِّزيْن لذلك التعامل هما: الامتثال النصيّ الذي يكتفي بالحدود الخارجية لهذه المنظومات ولا يصل إلى قوتها التفسيرية، والشكلانية التي تُبقي القوةَ التفسيرية لهذه المنظومات بعيدةً عن المشكلات المتعيِّنة للواقع المعيش.

غير أنّ الخطاب النقديّ للحداثة لا يمكن التعاملُ معه إلا من خلال «الاستيلاء النقديّ» الذي هو عمليةُ تفكيكٍ لمنظوماته المعرفية تهدف إلى إعادة إنتاجٍ ثانيةٍ لها. فتفكيك الهندسة الداخلية لهذه المنظومات ـ في مفاهيمها، وموضوعاتها، واستراتيجياتها البحثية، وآلياتِ اشتغالها ومقارباتها النقدية، والقوى المرتبطة بها ـ يمكّننا من تملُّكِ قوتها التفسيرية والتصورية والعملِ على زيادتها عن طريق تطبيق قوتها التفسيرية على مشكلات واقعنا. وبذلك يكون الاستيلاءُ النقديّ استراتجيةً نقديةً تجمع ما بين النقد الإپستمولوجيّ والنقد التطبيقيّ.

إنّ بحث عمر كوش «نقد الحداثة ـ نقد الميتافزيقا»[3] يدافع عن مشروع الحداثة من خلال رؤية هابرماز بوصفه مشروعاً غيرَ مكتملٍ. وهو يعود من أجل ذلك إلى كتاب هابرماز **القول الفلسفيّ للحداثة**، ولكنه لا يستطيع أن يتخلص من الامتثال النصيّ، ويبقى عند الحدود الخارجية لفكر هذا الفيلسوف. بل إنّ عرضه الهامّ لنقد الميتافيزيقا عند نيتشه وهايدغر ودريدا لا يوظَّف لفهم فلسفة هابرماز، وربما أَدْخلنا في سوء فهم عميق لكتابه ذاك. وينتهي البحث إلى تقديم أفكار عن الفعل التواصليّ عند هابرماز، ولكنها أفكار لا تقدِّم لنا القوةَ التفسيريةَ الموجودةَ في فكر هابرماز ولا رهاناتها التحررية الاجتماعية... رغم أنّ فلسفة هابرماز هي إحدى الفلسفات الأكثر أهميةً لإعادة بناء العلاقات الاجتماعية للحداثة العربية، وهي تحتاج منّا إلى التعامل معها عن طريق الاستيلاء النقديّ. وسنتوقف لنوضح معنى مفهوم هابرماز: «الحداثة مشروعٌ غيرُ مكتمل».

يبني هابرماز رؤيته للتفكير الفلسفيّ داخل الحداثة على فكرةٍ مؤداها «أنّ مستقبل الفكر الفلسفيّ مسألةٌ تخصّ الممارسةَ السياسية». وهو يبحث هذه الفكرة في كتبه النقدية: **المجال العموميّ، والمعرفة والمصلحة، وماركس ضد ماركس، والعلم والتقنية كأيديولوجيا**. لكنّ الذي حدَّد المشروع الفلسفيَّ لهابرماز هو محاولته إعادةَ بناء أطروحةِ ماكس ڤيبر حول الحداثة الغربية. فالحداثة عند هذا الأخير تقوم على سيادة العقلانية الغائية على كل مجالات الحياة المتمايزة؛ وهذه العقلانية الغائية هي أساس الدولة البيروقراطية والاقتصاد الرأسماليّ لأنها تهدف إلى المزيد من الإنجاز والفاعلية والمردود. ولكنّ ڤيبر يرى أنّ سيادة العقلانية الغائية تؤدّي إلى انحسار العقلانية المعيارية ـ «الفن والأخلاق» ـ من المجتمع، لتصبح مسألةً تخصّ دائرةً ضيقةً من الاختصاصيين؛ ويرى أنّ توسُّعَ الترشيد (العقلنة

فلسفة هابرماز هي إحدى الفلسفات الأكثر أهمية لإعادة بناء العلاقات الاجتماعية للحداثة العربية ولتجاوز أزمة الحداثة

١ ـ ميشيل فوكو: **مسيرة فلسفية**، ص ١٨٩.
٢ ـ جان فرانسوار ليوتار: مصدر مذكور سابقاً.
٣ ـ الآداب، العدد ١١/١٢، ١٩٩٨، ٢٩ ـ ٣٣.

الغائية) يعني أنّ المجتمع سيصبح عرضةً للتسلط من جانب علاقات اجتماعيةٍ ذرائعيةٍ محضة، وسيُضحّي «قفصاً حديدياً» و«دولةً تحجرٍ آليٍّ» تخنق فيه الإبداعاتُ الفردية والقيمُ الشخصية[1].

غير أنّ هابرماز في مشروعه الفلسفيّ يحاول أن يتجاوز أزمة الحداثة هذه، وذلك من خلال تأسيسه لمفهوم العقلانية التواصلية «المعيارية» داخل مجتمعات الحداثة، أي من خلال تصوُّرٍ عامٍّ للنشاط الاجتماعيّ يحدد التفاعلَ نشاطاً تواصلياً وممارسةً تصاغ بواسطة اللغة العادية. فالمعايير «الأخلاقية والفنية» برأيه يجب التوصل إليها بواسطة «التداولية الكلية»[2]، التي تقوم على إعادة بناء الافتراضات الكلية للتفاهم الممكن بين الذوات الفاعلة اجتماعياً، مؤسِّسةً معاييرَ كليةً للتذاوت التواصليّ على صعيد المعرفة والأخلاق والسياسة. فمشروع الحداثة لا يكتمل عند هابرماز بالعقلانية الغائية، بل يبقى مفتوحاً دائماً بواسطة العقلانية التواصلية التي تشكّل باستمرار معاييرَ جديدةً للعلاقات بين الذوات تهدف إلى تحريرها من السيطرة. وبهذا يدشّن هابرماز لحظةً جديدةً للعقل الأنواريّ عند كنط، ولمفهوم الذاتية والحرية والأزمنة الحديثة عند هيغل، بما يتوافق مع تجاوز أزمة الحداثة. ويبقى السؤال: هل يستطيع الفكرُ النقديُّ للحداثة أن يعيد بناء فكر هابرماز ويبني عقلاً تواصلياً كونياً، ولاسيّما أنّ الحداثة في عصرِ ما بعد الحداثة أصبحتْ كونية؟ وهل يجب أن نفكر من جديد بمشروع الأنوار بشكلٍ يطرح على هذه الحداثة الكونية مشروعاً تحررياً جديداً؟

إنّ الاستيلاء النقديّ على فلسفة يورغن هابرماز، وتملُّك قوتها التفسيرية المتمثّلة بطرح العلاقة بين الإبستمولوجيا والفاعلية العلمية التكنولوجية والفاعلية الاجتماعية التواصلية، قد يجعلاننا أقدرَ على بناء ممارسةٍ اجتماعيةٍ جديدةٍ داخل حداثتنا تهدف إلى تأسيس فضاءٍ تواصليٍّ نقديٍّ يَطْرح مشكلات المجتمع العربيّ للمناقشة العقلانية والنقد العموميّ، بدل إبقائها مسكوتاً عليها ومَصْدراً للعنف الاجتماعيّ الذي يَضْرب مجتمعاتنا العربيةَ اليوم.

«إنّ القوة التحريرية للحداثة تُستنفَد كلما انتصرتِ الحداثة». جملة الان تورين هذه، الواردة في كتابه **نقد الحداثة**، تلخِّص المشكلةَ التي يحاول كريم أبو حلاوةِ دراستها في بحثه «تجليات الحداثة وتناقضاتها» ضمن ملف الآداب[3]. في القسم الأول يَدرس أبو حلاوة مشكلةَ الحداثة هذه في المجتمعات الغربية من خلال المفاهيم الفلسفية للخطاب النقديّ للحداثة الغربية عند أدورنو وهابرماز وبيرمان، ويُنهي ذلك القسمَ بعرضٍ لمفهوم العقل التواصليّ عند هابرماز. ولكنه عندما ينتقل إلى القسم الثاني من بحثه، الذي يدرس فيه مشكلةَ الحداثة المنقوصة في المجتمعات العربية، يستخدم مفاهيمَ ذاتَ قدرةٍ تفسيريةٍ منخفضة إنْ لم تكن معدومة. وهو لم يستطع أن ينقل مقاربات الخطاب النقديّ للحداثة لدراسة مشكلات الحداثة العربية، فالمفاهيم التي استعملها لم تَقُدْه إلا إلى مشكلات لم تعد حاسمةً في هذه الحداثة.

نحن وعصر ما بعد الحداثة

إنّ مشكلاتنا اليوم لم تعد مع التراث ولا مع تحديث الدولة، بل هي تتحدد من خلال مجموعةِ أزماتٍ مازالت إرادةُ المعرفة العربية مفتقرةً إلى القوة التفسيرية اللازمة للتعامل معها. فمشكلاتنا لم تعد مع الحداثة في مفهوماتها الكلاسيكية بل مع عصر ما بعد الحداثة المعلوماتيّ، أي: مع الإنتاج والتوزيع والتدفق غير المتكافئ للمعلومات بين دول الشمال والجنوب؛ ومع النظام الاقتصاديّ 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 تحوُّل مجتمعاتنا إلى مجتمعاتٍ استهلاكيةٍ تنشأ عنها أشكالٌ من العلاقات السلطوية الجديدة تُفاقِم أزمةَ المشروعية التي تعيشها مجتمعاتُنا؛ ومع عدم قدرة الخطابات المعرفية داخل الثقافة العربية على التعامل مع الأزمات الاجتماعية. كل هذه المشكلات يمكن أن نلخِّصَها بإشكالية إعادة بناء الهندسة الاجتماعية للمجتمعات العربية بما يتوافق مع حضارة الموجة الثالثة المعلوماتية. وإعادة البناء المنشودةُ تلك تسمحُ لنا بحدودٍ من الاستقلالية والفاعلية والحرية داخل عالم معقَّدٍ ومترابطٍ ومتغيِّر تؤثِّر فيه اليومَ مجموعةٌ متكاملةٌ من التغيرات الاقتصادية والاجتماعية والمعرفية السلطوية التي يحاول الفكرُ الفلسفيُّ والعلومُ الإنسانيةُ بناءَ تصوُّرٍ عنها من خلال مفهوم «العولمة». ونحن لا نستطيع أن نتعامل مع هذه الإشكالية إلا من خلال إبستمولوجيا متطورةٍ ترتكز إلى مجموعة من العلوم السوسيولوجية والإنسانية وعلوم الاتصال والسبرنطيقا وغيرها. وهذه الابستمولوجيا يمكن لنا تملُّكُها من خلال استراتيجية الاستيلاء النقديّ على المنظومات المعرفية المتطورة التي استخدمها الخطابُ النقديُّ للحداثة لخلق تصوّراتٍ جديدةٍ للعالم.

إنّ هذا ينقلنا إلى النقطة التي ابتدأنا منها. فنحن نعيش في عصرِ ما بعد الحداثة، وهذا العصر يطرح علينا تحدياتٍ

---

١ ـ جوليان فروند: **سوسيولوجيا ماكس فيبر**، ترجمة جورج أبو صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، ص ١١ ـ ١٩.

٢ ـ كارل أوتو أبل: «التفكير كهابرماز ضد هابرماز»، ترجمة بإشراف مطاع الصفدي، مجلة **العرب والفكر العالمي**، بيروت عدد ١٧ ـ ١٨، شتاء/ربيع ١٩٩٢.

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

تتمثل في إقامة حداثةٍ عربيةٍ جديدةٍ ومشروع تحررٍ جديدٍ يرتبط بهندسةٍ اجتماعيةٍ جديدة. ومجلة الآداب، بطرحها موضوعَ «نقد الحداثة»، تَطْرح علينا مشروعَ تنويرٍ عربيٍّ جديدٍ: «فإما أن نبني الغد أو نتوارى»... أيْ: إما أن نَدْفع بإرادة المعرفة العربية لتجاوُز نفسِها وذلك عبر تفكيكها وإدخال منظوماتٍ إبستمولوجيةٍ جديدةٍ عليها تَسمح لنا ببناء تصوراتٍ جديدةٍ عن ذاتنا وعن العالم وعن فاعليتنا وحريتنا داخل صيرورة الحداثة، وإمّا أن نحكم على أنفسنا باستبدادٍ جديدٍ هو استبدادُ بدايةِ الألفية الثالثة متمثِّلاً باستبداد التكيّف السلبيّ والتقيّد الذاتيّ بإرادة المعرفة العربية وباستبداد السبات الدوغمائيّ بالذوات العارفة العربية.

وملف «نقد الحداثة» الذي طرحته مجلةُ الآداب للمناقشة والحوار هو علامةٌ فارقةٌ في الحداثة العربية. فهو إعلانٌ عن تنويرٍ جديدٍ يهدف إلى تحرير الذات العارفة العربية من السبات الدوغمائيّ ومن كل أشكال الهيمنة التي تستبعدِ قوّتها المعرفية. إنّ قدرتنا ـ نحن المثقفين ـ على التعامل مع هذا التنوير ستحدِّد علاقةَ مجتمعاتنا مع عصر ما بعد الحداثة. ذلك أنّ استجابتنا للتحدي الذي يطرحه علينا هذا التنويرُ يحوِّلنا إلى مثقفين ما بعد حداثيين، أيْ إلى حداثيين جددٍ يعملون على خلق حداثةٍ عربيةٍ جديدة.

سوريا

رد من عبد الكريم حسن على ثائر ديب

أخي الدكتور سماح إدريس رئيس تحرير مجلة الآداب،

تحيةً طيبةً وبعد،

فقد نشرتْ مجلة الآداب في عددها المزدوج أيار ـ حزيران ١٩٩٩ كلاماً للسيد ثائر ديب، تعرَض فيه لنا ولترجمتنا لكتاب **مورفولوجيا القصة** لفلاديمير بروب.

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

١) هناك عيابٌ مطلقٌ في كلام السيد ديب ـ متناً وحاشيةً ـ لأية إحالةٍ على كتابنا المترجم. زماناً ومكاناً ودارا ناشرة.

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

٣ ـ ولو أنّه اطّلع على ترجمتنا للكتاب لَوَجَدَ شيئاً آخر لا يجده في الترجمتيْن السابقتيْن، على ما فيهما من فضلٍ وجهد. ففي ترجمتنا ـ عن الفرنسيّة ـ دراسةٌ غنيةٌ ملحقةٌ بالكتاب، هي «الدراسة البنيويّة والنمطية للقصة». وفيها يقدم الناقد ميليتنسكي مسحاً لأهم الأعمال الغربية التي تفتحتْ فيها نظريةُ بروب، وتطوَّر عَبْرها وعيُهُ المنهجيُّ.

٤) ولو أنّ السيد ديب اطّلع على ترجمتنا للكتاب، وعلى هذه الدراسة الملحقة به بالذات، لأدركَ سرّ تسميتنا للثَّبَت الذي نَشَرتْه لنا مجلة **المعرفة** السورية بـ«ثَبَت المصطلح اللسانيّ»، ولأنكرَ استغرابَهُ من هذه التسمية. هذا، إلى أنّ مصطلحات اللسان في هذا الثَّبَت لا تقتصر على عشرين مصطلحاً كما يزعم السيد ديب، وإنّما تشكل الطابعَ الغالبَ عليه.

ولستُ أودُّ الدخول الآن في العلاقة بين مستوى السرد ومستوى اللسان، ففي مستوى آخر هو «علم العلامات» يتداخل هذان المستويان ويتواشجان. ولو أنّ السيد ديب قرأ أعمالنا السابقة أو بعضها لأفاده ما نقلناه عن رولان بارت بشأن العلاقة بين المستويين حين قال: «القصة جملةٌ طويلة، والجملةُ قصةٌ قصيرة».

والأمر مفاده أنّ السيد ديب لم يطّلع على ترجمتنا لكتاب بروب ولم يقرأ ترجمتنا للمصطلح في سياقه من الكتاب، وإنما اكتفى بالحُكْم عليه وعلينا وعلى نقّاد الحداثة ومفكريها من خلال قراءةٍ معزولةٍ قاصرةٍ لما تفضّلتْ مجلةُ **المعرفة** السورية ـ مشكورةً ـ بنشره من «ثَبَت المصطلح اللسانيّ».

أقول إنها قراءةٌ معزولةٌ قاصرةٌ، وأضيف أنها قراءةٌ لا علاقة لصاحبها ولا معرفة دنيا لديه بسكّ المصطلح سكاً عربياً أصيلاً.

مع فائق الشكر والاحترام

عبد الكريم حسن ـ جامعة البحرين