الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة العربي التبسي - تبسة

كلّية الآداب واللغات

قسم اللغة والأدب العربي

الميتانقدي وأركيولوجيا الاختلاف

حفريات تأويلية في مفهوم النقد المزدوج عند الخطيبي

مذكرة مكملة لنيل شهادة الماستر(ل.م.د) لغة وأدب عربي تخصّص: نقد حديث ومعاصر

إعداد الطالبين:

✓ سعيد نصر الله

✓ شيماء مباركية

إشراف الأستاذ:

* فتحي منصورية

لجنة المناقشة:

الرقم	الاسم واللقب	الرتبة العلمية	الجامعة الأصلية	الصفة
01	بلقاسم رحمون	أستاذ محاضر (أ)	العربي التبسي-تبسة	رئيسا
02	فتحي منصورية	أستاذ مساعد (أ)	العربي التبسي-تبسة	مشرفاومقررا
03	عمر زرفاوي	أســـتـاذ	العربي التبسي-تبسة	عضوا مناقشا

الموسم الجامعي:2020/2019

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة العربي التبسي - تبسة

كلّية الآداب واللغات

قسم اللغة والأدب العربي

الميتانقدي وأركيولوجيا الاختلاف

حفريات تأويلية في مفهوم النقد المزدوج عند الخطيبي

مذكرة مكملة لنيل شهادة الماستر(ل.م.د) لغة وأدب عربي تخصَص: نقد حديث ومعاصر

إعداد الطالبين:

✓ سعيد نصرالله

✓ شيماء مباركية

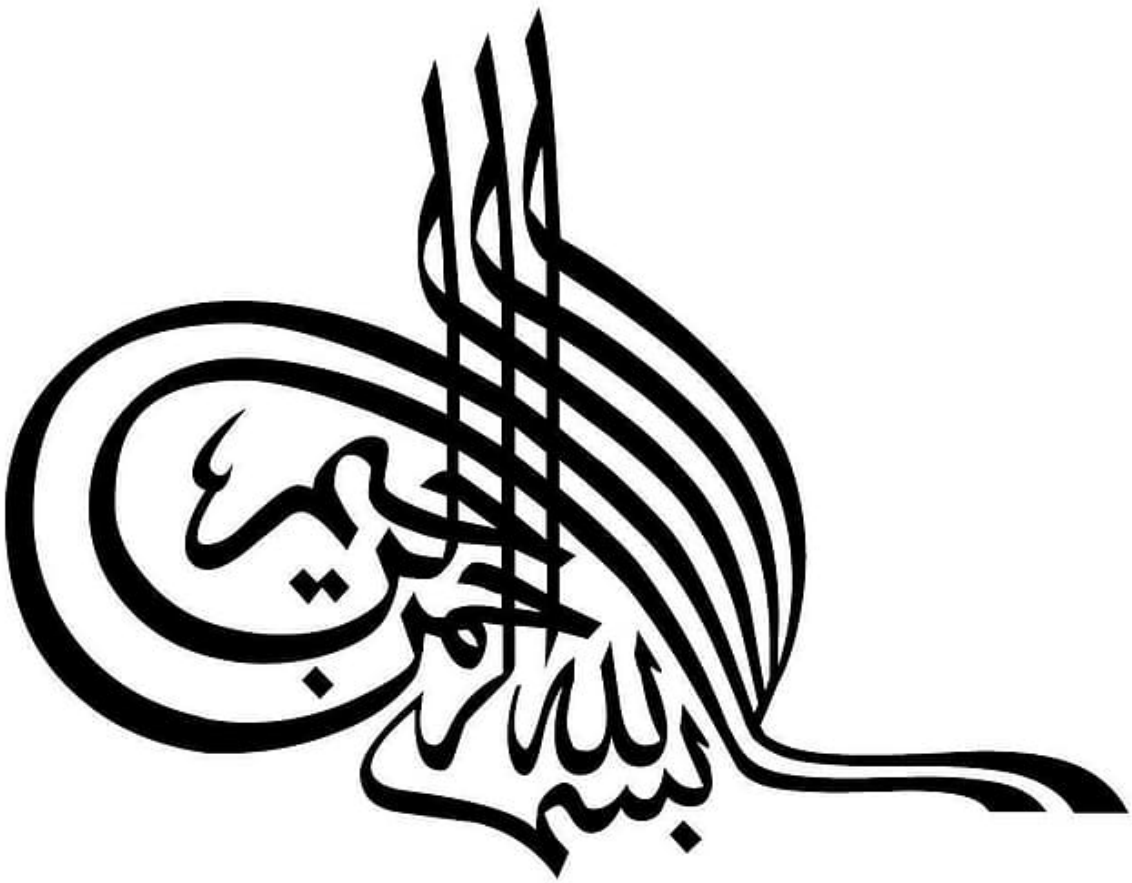
إشراف الأستاذ:

* فتحي منصورية

لجنة المناقشة:

الرقم	الاسم واللقب	الرتبة العلمية	الجامعة الأصلية	الصفة
01	بلقاسم رحمون	أستاذ محاضر (أ)	العربي التبسي-تبسة	رئيسا
02	فتحي منصورية	أستاذ مساعد (أ)	العربي التبسي-تبسة	مشرفاومقررا
03	عمر زرفاوي	أســـتـاذ	العربي التبسي-تبسة	عضوا مناقشا

الموسم الجامعي:2020/2019


بسم الله الرحمن الرحيم

تعلم فليس المرء يولد عالما

وليس أخو علم كمن هو جاهل

وإن كبير القوم لا علم عنده

صغير إذا التفت عليه الجحافل

وإن صغير القوم إن كان عالما

كبير إذا ردت إليه المحافل

الإمام الشافعي

شكر وعرفان

الحمد لله الذي رفعنا بالعلم وجعلنا من طلابه، وأنعم علينا بالتوفيق في انجاز هذا البحث وبلوغ تمامه، حمدا يليق بجلال وجهه وعظيم سلطانه، والشكر لله حتى يبلغ الشكر منتهاه.

أما بعد:

نتقدم بوافر الشكر والتقدير للأستاذ "فتحي منصورية" لتفضله بقبول الإشراف على هذا البحث، فجزاه الله خيرا على رحابة صدره وعلى ما قدمه لنا من دعم وتوجيه حتى استوفى بحثنا جميع مراحله.

كما نتقدم بالشكر الجزيل والعرفان بالجميل للسادة أعضاء لجنة المناقشة على تجشم عناء قراءة هذا البحث، وعلى ما سيتفضلون به من ملاحظات وتصويبات ستثري رصيدنا المعرفي.

والشكر موصول إلى كل من له فضل علينا...إلى من أدبنا وعلمنا وأرشدنا إلى طريق العلم والمعرفة.

مـــــقـــدمـــة

مقدمة:

ما يزال التفكير النقدي العربي يبحث إلى اليوم، عن خصوصيته الثقافية الضائعة بين معضلتي الركود والتبعية، والتي أفضت منذ ستينيات القرن العشرين، إلى هاجس يؤرق النقاد والباحثين، إزاء حالة الانشطار والتشتت التي تطبع الواقع الراهن. وقد يقال أن النقد العربي مستقل بأسسه المعرفية، وأجهزته المفاهيمية والمصطلحية، إلا أن الحقيقة عكس ذلك، كونه يتبنى مرجعيات فكرية تجعله أسير أنساق ثقافية غربية. ولعل قلة الانجازات الرامية إلى تحرير هذا الفكر من الخضوع للأطر المرجعية الغربية، وفشل الكثير من التجارب والمحاولات في هذا السياق، جعلا القلق متصلا بين المثقفين الذين يفكرون في الانفصال الساذج كحل لهذا المأزق.

وفق هذا الطرح يبرز "النقد المزدوج" كمحاولة جريئة، تؤسس لفكر مغاير ينمو بين هوامش العلوم خاصة السوسيولوجيا والفلسفة. إنه فكر "بْيني" يقول بالاختلاف والتعدد والانفتاح على الآخر انفتاحا مشروطا، بحيث يعطي للعمل النقدي بعدا إستراتيجيا/تشاركيا ينحاز للهوامش خلال مساءلة الأنساق الميتافيزيقية لأي فكر وثوقي. ولذلك كتب عبد الكبير الخطيبي باللغة الفرنسية، وحتى يتقن فن التنوع ويستبعد أحادية الانتماء، وينفتح على تعدد هوياتي (فرانكو-مغاربي) يأخذ الآخر بعين الاعتبار، كان لابد أن يخترق الأفق النقدي المألوف ويتجاوز حدوده، ليجتاح حقولا معرفية وفلسفية أخرى، يختبر فيها كفاءته وقدرة إستراتيجيته الجديدة على التكيف مع سائر الأنظمة المعرفية والثقافية. وعلى هذا النحو يأخذ النقد المزدوج منحى إبستيمولوجيا ينصب على الغرب والعرب في الآن ذاته، ويكون الاختلاف محور اشتغاله.

على أن نقد الخطيبي لا يخلو من رفض تام لصيانة الهويات العمياء، بإعلان ساذج عن اختلاف وحشي لا يدرك أن الغرب يقيم داخل الذات العربية كسؤال صامت/مسكوت عنه ينبغي طرحه بإلحاح، لا كسؤال عابر، وإنما كحوار حضاري/سجال فكري، لا عودة فيه إلى عطالة الميتافيزيقا وسياج الدغمائيات. ولذلك كان على نقده المزدوج أن يضطلع بمهمة تفكيك المفاهيم الكولونيالية التي تختزل الوجود العربي في هامش ميتافيزيقي.

ونتيجة لتعمق الوعي المعرفي والمنهجي في هذا العصر، أضحى الخطاب الميتانقدي يمثل انتقالا مدهشا من التفكير النقدي إلى مراجعته، وبات يأخذ طابعا فلسفيا بوصفه عبورا من المرئي إلى اللامرئي (الماورائي)، من خلال نشاط معرفي يخضع الأعمال النقدية للمساءلة والاختبار. ولكي يُعبر هذا الخطاب عن مستوى من الاشتغال المنهجي والمعرفي مختلف عن الخطاب النقدي، فإنه يتخذ آليات إجرائية خاصة به لمقاربة مواضيعه النقدية. ولذلك كانت الحاجة إلى هذا الخطاب لمقاربة تجربة عبد الكبير الخطيبي ومساءلة نقده المزدوج.

وبناء على ما تم طرحه سلفا، جاء هذا البحث موسوما بـ: **"الميتانقدي وأركيولوجيا الاختلاف حفريات تأويلية في مفهوم النقد المزدوج عند الخطيبي"**، حيث يستمد هذا العنوان شرعية اختياره، من تداخل عدة أسباب ومسوغات، ومن ذلك أسباب ذاتية تمحورت حول الرغبة الشخصية في خوض تجربة نقد النقد/الميتانقد، لأن طبيعة هذا الموضوع ستبرر التوغل في ذلك الحقل، بالإضافة إلى أن اختيار الخطيبي دون غيره، كان راجعا للإعجاب الشخصي بقدرته على اختراق أي فكر وإحراجه. وأما بالنسبة للأسباب الموضوعية فقد كان اختياره لعدة اعتبارات أهمها تجاوز ما رسبته الدراسات السابقة لفكر الاختلاف من تعميم واختزال وتلخيص لهذا الدرس النقدي في التفكيك، دون تسليط الضوء على تمثلاته الأخرى ومحاورتها وتحليلها. وعلاوة على ذلك محاولة الكشف عن ملامح التعامل العربي مع هذا الفكر، حيث وقع الاختيار على الخطيبي بوصفه فاتحة هذا التعامل، إلى جانب ما تميز به من مرونة في زحزحة المفاهيم النقدية وتطويعها. كما أن اختيار كتاب "النقد المزدوج" كمدونة للبحث لم يكن اعتباطيا، بل كان لسببين رئيسين، أولهما أنه: يجسد معالم هذا المفهوم بوضوح، حيث ينزع الخطيبي إلى تطبيق النقد المزدوج في ثنايا هذا الكتاب أكثر من غيره، وثانيهما أنه: جامع لبعض تجاربه السابقة في هذا الميدان لاسيما كتاب(الحمى البيضاء: الصهيونية والوعي الشقي: Vomito blanco: Le sionisme et la conscience malheureuse)، وهذا ما جعله يتسم بجلاء الرؤية، وصفاء صور الاختلاف فيه.

واستجابة لما سبق يحاول هذا البحث الإجابة عن الإشكالية التالية: كيف تمكن الخطيبي من توظيف الاختلاف في كسب رهان التعدد والتنوع؟ وهل استطاع نقده المزدوج أن يجسد مسافة نقدية تحقق له قدرا من الخصوصية، تمكنه من استئناف التفلسف وتحرير

الفكر العربي من التبعية؟. وعليه تبلورت التساؤلات التالية: كيف عاين الخطيبي فكر الاختلاف؟ وإلى أي إبدال معرفي كان يستند؟. كيف كانت تأثيراته على الخطيبي فكريا وفلسفيا؟ وهل كان توظيفه سلبيا أم إيجابيا؟. كيف نقرأ النقد المزدوج؟ ما هي محدداته المعرفية وحقول اشتغاله؟ وكيف كانت نظرته إلى الآخر؟.

ولمعالجة هذه التساؤلات صيغت الخطة وفق مقدمة: تصدرت هذا البحث لتعرض الفضاء المعرفي الذي يتحرك فيه، وتحدد آليات اشتغاله. ومدخل: يطرح في عنوانه السؤال المعرفي التالي: "ماذا يعني أن نتفلسف اليوم؟ عودة إلى كانط وفلسفة النقد"، حيث يناقش راهنية كانط وفق المنظور الفوكوي، وإمكانية استثمارها كأفق للتفكير في قراءة الراهن العربي ومعالجة قضاياه الطارئة، بحيث يصبح التفلسف فنا للعيش داخل هذا العالم. ثم تبعه فصل أول: حمل عنوان: "النقد المزدوج ومرح الحقيقة: الخطيبي مفتتا". وتضمن ثلاثة مباحث جاء ترتيبها كالآتي: "الخطيبي وزحزحة المركز: نحو سوسيولوجيا تفكيكة"، "الخطيبي وماركس: أشباح دريدا"، "بين إدوارد سعيد وغرامشي: الخطيبي مثقفا عضويا". يليه فصل ثان عنوانه: "النقد المزدوج والهويات العمياء". وضم ثلاثة مباحث انتظمت على النحو الآتي: "سارتر ودموع المحافظين: زيف ميلودراما "الكلمات""، "اليهودية والوعي الشقي: الغياب المزدوج"، "هل نتكلم قبلنا أم بعدنا؟ الاختلاف الوحشي وحداد الميتافيزيقا". وفي الأخير جاءت خاتمة البحث لتجمع أهم النتائج المتوصل إليها.

وحتى يقارب البحث ما جاء في هذه الخطة ضمن خطاب ميتانقدي، فإنه يستعين بحفريات الأركيولوجيا، غير أنه يعمد إلى الجمع بين الحفر والتأويل، باعتبارهما إستراتيجيتان متكاملتان تضربان بشدة للغوص في أعماق الخطاب النقدي قصد الكشف عن شقوقه المعتمة، والعمل على إضاءتها.

وتجدر الإشارة إلى أن هذا البحث سبقته دراسات تناولت فكر الخطيبي بالدراسة والتحليل، وعرجت على النقد المزدوج دون التفصيل فيه ومن أهمها: "ظاهرة الكتابة في النقد الجديد مقاربة تأويلية" للناقد الجزائري بختي بن عودة، و "في النقد الفلسفي المعاصر مصادره الغربية وتجلياته العربية" للناقد المغربي محمد نور الدين أفاية.

ولقد مثلت هذه الدراسات مراجع مهمة، انطلق منها هذا البحث في معالجة ما تطرق إليه من قضايا، كما اعتمد أيضا على مراجع أخرى من بينها: كتاب "كانط راهنا أو الإنسان في حدود مجرد العقل" لأم الزين بنشيخة-المسكيني، وكتاب "سارتر والفكر العربي المعاصر" لأحمد عبد الحليم عطية، وكتاب "التراث والهوية دراسات في الفكر الفلسفي بالمغرب" لعبد السلام بنعبد العالي.

كما واجه البحث عدة صعوبات وعراقيل من أهمها طبيعة هذا الموضوع التي تقتضي التأني في البحث، وما يتعلق بها من قضايا يعسر التعامل معها، إلى جانب الاتساع والثراء الذي يشهده فكر الخطيبي، حيث يشغل نقده المزدوج فضاء واسعا من كتاباته، ولعل هذا سيبرر إحجام البحث عن الخوض في بقية مؤلفاته رغم أهميتها، والاكتفاء فقط بالكتاب الذي حمل عنوان إستراتيجيته.

في الأخير، وبعد شكر الله عز وجل وحمده، يطيب لنا أن نتقدم بخالص الشكر والامتنان للأستاذ المشرف "فتحي منصورية" الذي شجعنا على إنجاز هذا البحث، وأحاطه بعنايته وتوجيهه، ووقف على كل محطة من محطاته، فله كل العرفان. ونرجو أن نكون قد وفقنا في بلوغ مسعى هذا البحث.

مدخل:

ماذا يعني أن نتفلسف اليوم؟ عودة إلى كانط وفلسفة النقد

مدخل: ماذا يعني أن نتفلسف اليوم؟ عودة إلى كانط وفلسفة النقد:

تكشف جينيالوجيا التفكير الفلسفي عن تنازع مجموعة من الأسئلة الشرسة، التي تستهدف فعل التفلسف في أزمنته المختلفة، منذ أن دأب الإنسان على طرح المسائل التي تثير دهشته وحيرته أمام الكون بمختلف ظواهره، فينظر في المواضيع الملحة التي تجعل سؤال الرغبة عما قريب سؤالا في المعرفة.

إن سؤالنا:"ماذا يعني أن نتفلسف اليوم؟"، يحاول أن يجدد الرغبة في هذا الفعل ليجعلنا نقترب من طريقة الفلاسفة، فحين نسأل "ماذا يعني؟"، سيكون هذا السؤال إذن هو أصل التفلسف، فلا توجد فلسفة من دون أسئلة. كما يجب أن ندرك أن السؤال الفلسفي لا يقبل بجواب واحد أبدا، ولأنه دائما على هذا النحو فإنه يكتسي ثوب المشكلة، وعليه ينبغي أن**« لا يكتفي الإنسان في فعل التفلسف بتبرير ماهو موجود، أو أن أسئلته تنتهي حين يصل إلى تفسير مطمئن. إنه يتخطى ذلك إلى الفهم على ألا يشكل غاية بحد ذاته ولا يكون وسيلة نهائية-لا يجازف المتفلسف بانتهاء مهمته حين يُفرض عليه إعطاء الجواب- فمهمته كما يقول مطاع صفدي هي السؤال. ويتنامى السؤال ويولد دون أن ينهي ذاته بجواب»**[1]، هكذا تناقش الفلسفة الكثير من القضايا المتعلقة بالوجود والأخلاق والمعرفة والسياسة وغيرها، دون أجوبة حاسمة. ذلك لأن دورها إنما يكمن في طرح الأسئلة التي تفتح مجالا واسعا للتفكير، وتسلط الضوء على النقاط التي تم إغفالها سابقا. إذ ثمة دائما أشياء تبدو للمتفلسف على شكل شيفرات تحتم خلق مشكلة جديدة، وحينئذ سيصبح السؤال: ضمن أي الشروط يجد المتفلسف، شيفرات جديدة، لمشكلة جديدة؟. ومن خلال أخذ هذه النقطة بعين الاعتبار، وبغية تهيئة أرضية صلبة لنقاشنا، نود أن نؤكد على أن الفكر هنا يساءل نفسه وليس شيئا آخر. لأن سؤال الفكر هو الموضوع المفضل للفلاسفة دائما، إلا أنهم كانوا حتى وقت قريب يطلبونه**«عبر أقانيم أخرى لاهوتية وكونية وحتى مادوية طبيعوية. ولم يحدث أن يرى الفكر نفسه خالصا من أقانيم يخترعها ويتماهى معها، أو من شيئية الأشياء إلا نادرا. وعندما أتيح له مثل هذا الموقع فقد نحا منحى الإبستيمولوجيا. صارت له جاهزية المعرفة. اكتشف الفكر نفسه كعقل باحث عن الأشياء صانع للمعارف**

[1] إسماعيل ملحم: "في التفلسف ومعنى الفلسفة"، المعرفة مجلة ثقافية شهرية، وزارة الثقافة، سوريا، العدد 519، كانون الأول 2006، ص 269.

وكاد العقل أن يحتل صفة المرجعية بدلا عن الفكر»[1]. فالملاحظ هنا أن الميتافيزيقا كانت مهيمنة على التفكير الفلسفي، مما شوه فعل التفلسف. وعليه سيتبادر إلى الذهن سؤال طارئ هو: هل سيستطيع هذا الفكر أن يتحرر من السلطة المرجعية ويسترد استقلاله الخلاق؟ وهل سيتمكن من تأكيد حقيقة هذا الاستقلال؟.

إن استقلال الوعي الفلسفي ليس في حقيقة الأمر، سوى ذلك التفلسف الذي يعي مشكلة الاغتراب ويحاول تصفيتها، فيلزم المتفلسف بنظرة تتعدى الحدود وتتجاوز الملموس وتنقب في الأعماق، ليحلق الإنسان في آفاق تنسيه اغترابه وتشعره بحريته ولو للحظات. وهكذا نتبين أن القدرة على التفلسف تعني قدرة الذات على التحرر، وهنا تظهر الفلسفة على أنها كشف لجزيرة الحرية في محيط الاغتراب. وباستطاعة هذه القدرة الفلسفية أن تضفي معقولية جديدة على الأشياء، فتخرج بها من مجرد عناصر تخضع لسلطة الميتافيزيقا، كما تخرج بالأنا من حلبة الحتمية وصراع الأضداد[2]. واليوم مع غياب الأصل وفقدان الوحدة وموت المعنى، لا يجب أن ننكر حاجتنا الملحة إلى التفلسف، ولذلك فلا عجب أن يركز التفكير الفلسفي اليوم، على مراجعة مفاهيم الفلسفة وقضاياها، وإعادة النظر في التراث الفلسفي وفق مقتضيات الراهن. ولعل هذا ما سيفسر الأهمية التي يتخذها سؤال فوكو: "أي معنى للاشتغال بالفلسفة اليوم؟"، الذي طرحه في أحد نصوصه التي تعود إلى سنة 1967. وتكمن أهمية السؤال الفوكوي في ربط التفكير في معنى الفلسفة بالواقع الراهن، الذي أسقط إدعاء الكلية. لتصبح الفلسفة اليوم مشدودة أكثر إلى "الحدث".[3]

إن التفكير في الحدث يقتضي الانشغال بالراهن، وطرح أسئلة أنطولوجية من قبيل ماذا يحدث الآن؟ وماهو هذا الآن الذي نوجد داخله؟. إننا إزاء أسئلة حول الحاضر تدفع الفلسفة نحو الاشتغال بالراهن، حيث يشكل السؤال حول الحاضر إحدى الوظائف الكبرى

---

[1] مطاع صفدي: ماذا يعني أن نفكر اليوم فلسفة الحداثة السياسية نقد الإستراتيجية الحضارية، مركز الإنماء القومي،بيروت، لبنان، ط1، 2002، ص57.

[2] عبد الوهاب جعفر: مقالات الفكر الفلسفي المعاصر، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، مصر، 1988، ص ص24،25.

[3] نورالدين الشابي:"ميشال فوكو وأنطولوجيا الحاضر"، مقاربات فلسفية، جامعة عبد الحميد بن باديس، مستغانم، الجزائر، العدد الأول، 2014، ص12.

للفلسفة الحديثة، ويتعلق الأمر هنا بتساؤل جديد حول الحداثة. حيث سيكون من الضروري السعي إلى القيام بجينيالوجيا الحداثة كسؤال، أكثر مما يتوجب تحديدها كفكرة[1].

ينبجس سؤال الحداثة كسؤال عن الحاضر من الفلسفة الكانطية نظرا لتبنيها حكما«**يرتبط بشكل وثيق بما يسميه ميشال فوكو "اللحظة الراهنة"، فتحليله لنص إيمانويل كانط "ماهي الأنوار؟" يجعل مفهوم الحداثة ينخرط بكل إمكانياته التاريخية والمعرفية في صلب مفهوم "اللحظة الراهنة"**»[2]، وهذا المفهوم يحيل على إشكالات عدة من مثل: ماذا يحدث الآن؟، ماهي راهنيتنا الخاصة؟، وماهي دلالة هذه الراهنية؟، إنها أسئلة تعكس طابع العقل النقدي الذي يوظفه كانط في مساءلة قضاياه المعرفية ودوافعه العلمية، وذلك هو الحكم الذي يستخدمه في تقييم أبعاده الإبستيمولوجية وحدوده الفلسفية، ضمن مسألة ترتبط بالحاضر وماهو راهني وآني، فالأمر عند كانط يتعلق براهن محض، خاصة أنه لا يفكر في هذا الراهن انطلاقا من نزعة شمولية أو امتداد غائي إلى المستقبل، بل يدرس أوجه الاختلاف بين اللحظة الراهنة واللحظة الماضية: أين يظهر الاختلاف؟ هل في الأنساق المعرفية والاجتماعية والسياسية؟ أم في بنية التفكير ونمط المعقولية؟ أو في هندسة الخطاب وأبعادها النظرية والعلمية؟.[3]

من هنا يشكل سؤالا "ماهي الأنوار؟، و"ماهي الثورة؟،في نظر فوكو نواة الطرح الكانطي لمسألة حاضره الخاص باعتباره جزء من بنية الأنوار، وكذلك معاصرته للثورة الفرنسية. فإذا كانت الأنوار تعني خروج الإنسان من وضعية العطالة والقصور، فإن التنوير –حسب كانط- هو استخدام العقل استخداما ذاتيا للخروج من تلك الوضعية، بحيث تكون للإنسان جرأة على استخدام عقله بشجاعة على نحو يفضي إلى استنارة كل الناس. ولذلك كان سؤال الأنوار يبحث عما يمكن أن يكون في الحاضر خليقا بالمعنى بالنسبة للتفكير الفلسفي، حيث يتعلق الأمر بتعيين أي العناصر داخل الحاضر ينبغي معرفته وتمييزه وفك

---

[1] نورالدين الشابي: مرجع سابق، ص14

[2] محمد شوقي الزين: الإزاحة والاحتمال صفائح نقدية في الفلسفة الغربية، الدار العربية للعلوم-ناشرون، بيروت، لبنان، ط1، 2008، ص 28.

[3] المرجع نفسه، ص29.

شفرته، ليصبح الحدث هو الحري بالمعنى في الحاضر، أي الاستعمال العام والحر للعقل لمساءلة ما يحدث الآن دون أي توجيه أو وصاية.

كذلك يعبر سؤال "ماهي الثورة؟"، الذي طرح سنة 1798 عن وعي كانطي بالحاضر، أي بعد تسع سنوات من اندلاع الثورة الفرنسية. إنه الحدث الذي يجده كانط في الثورة الفرنسية، حيث يرى أن المهم فيها ليس الثورة ذاتها بل ما يحدث في أدمغة الناس غير الفاعلين فيها، والمهم بالتحديد هو العلاقة التي تنشأ بينهم وبين الثورة التي لم يكونوا ناشطين فيها، إذ أن قيمة الثورة تكمن -بتعبير فوكو- في "مشهديتها" التي تعني طريقة تلقيها من قبل الناس، أي من قبل مشاهدين لم يشاركوا فيها ولكنهم يشهدون حدوثها، فتكسبهم حماسة توسع دائرة الممكن بالنسبة إليهم. ولعل ذلك ما يوسع مجال المساءلة الفلسفية لما نحن عليه راهنا أو ما يسميه فوكو "أنطولوجيا الحاضر"[1].

إن إرادة المعرفة التي ينشدها فوكو هي إرادة قوة وتمكن، لا تتعلق بفكر شمولي وكيان ميتافيزيقي، بل تتعلق بفكر يخص الحاضر دون غيره أو قسما من تاريخ الإنسانية دون غيره، بغية تحريره من قبضة السلطة ومجاوزة كل أشكال الميتافيزيقا، ولأجل ذلك كانت العودة إلى كانط. لأنه لم يكتف بتثمين قدرة العقل على كسر تلك الحدود التي وضعتها المؤسسة الكنسية فحسب، بل راح يعترف له أيضا بقدرته على تنظيم الحياة، فلم يوكل له مهمة النقد بشكل عشوائي واعتباطي، بل إنه يفسر بوضوح أن الأنوار لا تؤكد على شيء بقدر تأكيدها على الحرية حيث يقول:**«إن هاته الأنوار لا تشترط إلا الحرية. وعلى الأصح إنها لا تطلب إلا أقل الحريات إيذاء، وأعني تلك التي تتعلق بالاستخدام العمومي للعقل في جميع الميادين»**[2]، لذلك ينبغي أن يكون الاستعمال العمومي للعقل حرا دوما، فذلك وحده الكفيل باستحضار الأنوار التي ستفضح الإلزامات والإكراهات التي تحتم نفسها على الإنسان وتهيمن على تفكيره.

تأسيسا على ما تقدم يرى فوكو أنه**« بإمكان الفلسفة أن تلعب دور المضاد للسلطة، لأن الفلسفة هي ما يضع موضع السؤال كل مظاهر الهيمنة أيا كان مستوى تجليها أو**

---

[1] ينظر: نورالدين الشابي: مرجع سابق، ص16-18

[2] إمانويل كانط: "ماهي الأنوار"، الحداثة الفلسفية، نصوص مختارة، تر:محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2009، ص201.

شكلها، سواء كان تجليا سياسيا أو اقتصاديا أو جنسيا أو مؤسساتيا»[1]، ويعتقد أن نقطة التحول الجوهرية في مسار التفلسف، قد حدثت في عصر الأنوار، حين أضحى النقد أساسا ضروريا لاختبار أداء العقل وكفاءته، ذلك لأن النقد الكانطي يعني**«حفر فكري عميق في ممكنات وشروط وجود المعرفة البشرية، تلك المعرفة غير القائمة على التجربة التي يبنيها العقل البشري في غفلة من أمره»**[2]، فالملاحظ هنا أن النقد هو امتحان لقدرات العقل على تجاوز كل تجربة ممكنة، وبالتالي فهو نقد لكل ميتافيزيقا تدعي إدراك المعرفة في ذاتها. وفي هذا الصدد يرى فوكو**«أن دور النقد هو أن يحدد الشروط المشروعة لاستعمال العقل، لكي يحدد ما يمكن معرفته وما يمكن فعله وما يمكن انتظار وقوعه. وهكذا فالوهم والاستعمال غير المشروع للعقل، هو الذي ولد لنا الدوغمائية والتبعية، وقبالة ذلك عندما نحدد بشكل واضح، الاستعمال المشروع للعقل وفقا لمبادئه، فسيكون استقلاله مضمونا. فكأن النقد هو بمثابة مذكرات يومية مكتوبة لعقل أصبح خارج وضعية القصور في عصر الأنوار، وعكس ذلك أصبحت الأنوار عصر النقد»**[3].

ليست العودة إلى كانط إلا دعوة لتشخيص الحاضر، واستجلاء أعطاب تأويل الراهن على نحو ما قام به كانط، بحيث يصبح هذا الأخير أفقا للتفكير. وفي هذا المقام تعمل أم الزين بنشيخة-المسكيني في كتابها "كانط راهنا أو الإنسان في حدود مجرد العقل" على تحديد أربع معان عربية لراهنية كانط، إذ يتعلق الأمر أولا بالراهنية الزمانية لكانط في تأويل كل من هابرماس وفوكو، وذلك**«بالفحص عن مدى راهنية فلسفة كانط من حيث أن الراهن استمرار ودوام وقوام والتزام»**[4]، على اعتبار أن الحقبة الحديثة التي يشتغل عليها تفكير كانط لا تزال مستمرة بالنظر إلى أن الحداثة مشروع مستمر لم يكتمل بعد، وأن العقل الحالي لم ينفك عن راهنية كانط استئنافا وتأويلا أو هدما وتفكيكا. وهنا تميز الباحثة بين موقفين من علاقة كانط بالحداثة:**«الأول لا يظهر فيه كانط حاسما في الخطاب الفلسفي للحداثة إلا**

---

[1] نور الدين الشابي، مرجع سابق، ص 27

[2] رسول محمد رسول:كانط في ذاته(دروب الفيلسوف في تعمير ذاته)، منشورات ضفاف، بيروت، لبنان،ط1، 2017،ص36

[3] حيدر ناظم محمد: إشكالية الفلسفة من النقد الأركيولوجي إلى الإبداع المفهومي قراءة في فلسفتي ميشيل فوكو وجيل دولوز، دار الروافد الثقافية—ناشرون، بيروت، لبنان، ط1، 2015، ص 67.

[4] أم الزين بنشيخة-المسكيني: كانط راهنا أو الإنسان في حدود مجرد العقل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2006، ص18

بشكل محتشم ومتردد(هابرماس)،أما في الثاني فيظهر كانط صاحب "أنطولوجيا الحاضر" حيث ارتقى بالحداثة إلى "موقف وسلوك ايطيقي"»[1]. حيث ترى بنشيخة أن هابرماس في كتابه "الخطاب حول الحداثة" يضحي بكانط معتبرا أن الحداثة قد بدأت مع هيجل، ولم يضع فلسفة كانط في موضع جدير بها في الخطاب الفلسفي حول الحداثة، رغم أنه قد صمم "أركيولوجية الفضاء العمومي" المستمد من مبدأ العمومية الكانطي في أطروحته لسنة 1962. بيد أنه ضمن كتاب "اتيقا النقاش" يناظر اتيقاكانط لبناء مفهومه للاتيقا. وترى أن ما يهم هابرماس بشكل مخصوص من فلسفة كانط فمشروع السلام الدائم الذي خصص له كتاب "la paix perpétuelle, le bicentenaire dune idée kantienne"، حيث كان تحيينا لكانط وتأهيلا له، بوصفه مكتشف البعد الثالث في نظرية الحق وهو البعد الكسموسياسي. أما بالنسبة لـ "فوكو" فترى "أم الزين" أنه يعتبر كانط أول من واجه سؤال "ماهي الفلسفة الحديثة؟"، بنمط من التفكير الذي يسميه هو "الراهنية المحضة". وهنا تقف الباحثة على إحصاء لمعاني فلسفية يقدمها فوكو لمفهوم الحاضرهي:

«أولا: "بوصفه حاضرا ينتمي إلى عصر خاص متميز عن العصور الأخرى. أو منفصل عنها من خلال حدث مأساوي".

ثانيا: "بوصفه حاضرا ينبئ بعلامات تخبر بحدث مقبل".

ثالثا: "بوصفه نقطة تحول في اتجاه عالم جديد"»[2].

وبناء على ذلك، يتعلق سؤال التنوير الكانطي في نظر فوكو بالراهنية المحضة، التي تدرس الاختلاف الكامن في الحدث. ومن هذا المنطلق، يرى فوكو أن كانط يبني طريقة جديدة في التفلسف، إذ ليس علينا أن نكون مع الأنوار أو ضدها، بل يجب أن نتعامل مع الحداثة على أنها "موقف وسلوك ايطيقي"، ما يعني في تأويل فوكو أن نرفض ابتزاز عصر التنوير، أي ألا نتخذ من الحاضر موقفا ابتزازيا. وهنا ترى الباحثة أن كانط يقترح نمطا من العلاقة مع الراهن يقوم على نقد دائم لذواتنا من أجل تشكيلها ذواتا حرة ومستقلة.

---

[1] أم الزين بنشيخة-المسكيني: كانط راهنا، مرجع سابق، ص18.

[2] المرجع نفسه، ص22

أما المعنى الثاني للراهنية الذي تختاره أم الزين بنشيخة فهو الراهنية الإشكالية، أو الراهن بوصفه شرا جذريا: دريدا أمام كتاب "الدين في حدود مجرد العقل"، حيث ترى أن هذا العنوان ارتضاه كانط من أجل الولوج إلى مجال يمقت الفلاسفة وينغلق دونهم، وهو الذي جعل دريدا يطرح سؤال: "ماذا يعني أن نفكر في الدين اليوم في حدود مجرد العقل؟"، حيث يأخذ بعين الاعتبار راهنية هذا الكتاب في معنى تاريخاني،**«من أجل تنزيله أو تأهيله داخل الراهن الحالي بوصفه راهنا يقوم على ضرب من التحالف السري والخطير ما بين عودة الديني والعقلانية العلمية الحديثة»**[1]، وهنا ترى الباحثة أن دريدا يكشف عن ثقوبه الأكثر إثارة للهلع، ويجد أن كانط يستبق بحركة بسيطة وغير مسبوقة ذلك التواطؤ الخطير، فيدعو إلى دين عقلي كوني، يسميه بالدين الأخلاقي أو العقيدة التفكرية، التي تتناقض مع العقيدة الدغمائية، وتسعى إلى تدبر شأن البشر ضمن أفق استكشافي كسموسياسي.

وتمر الباحثة في لحظة ثالثة إلى تصريف معنى الراهن بوصفه خطرا ومخاطرة، حيث ترى أن حنا أرندتتعتبر**«أنكانط لم يكن ليتخذ موقفا من السياسي إلا على كبر، وأنه لم يع بأهمية السياسة في علاقتها بوضع الإنسان في العالم إلا بشكل متأخر نسبيا وحينما لم تعد له "القوة الكافية" والوقت اللازم لفحص هذا الأمر فحصا جيدا. لكن بالرغم من ذلك يمكن اعتبار كتاب نقد ملكة الحكم بمثابة كتاب كانط في الفلسفة السياسية»**[2]. وهنا تتفحص أم الزين قراءة حنا أرندت لنقد ملكة الحكم لكانط، وتقف على ثلاثة أفكار قادرة على توجيهنا ضمن الراهن الحالي وهي:

- فن العيش معا كشكل من أشكال التواصل الكوني.

- خلق فضاء عمومي يقوم على مبدأ العمومية كشرط لكل علاقة مع الآخر.

- أن علاقة الفيلسوف بالسلطة عند كانط، هي علاقة غير مسبوقة، من حيث أن الفيلسوف لا يحكم وإنما يفكر ويحصن حرية التفكير حيثما حل.

وأخيرا تمتحن الباحثة اللفظ العربي للراهن أمام المستقبل نفسه، حيث يكون الراهن ضربا من اللاراهنية نفسها، أي الراهن بوصفه مرضا أو كانط في عيادة دولوز،**«إنه الراهن**

---

[1] أم الزين بنشيخة-المسكيني: كانط راهنا، مرجع سابق، ص27

[2] المرجع نفسه، ص31

وقد صار"أعجفا" هزيلا مدحورا مذموما يصفه الفكر الحالي تارة بالكارثة وطورا بيوم القيامة. ولا يهم حينها بم تسمي كل ملة هذا الذي يتقاسمه الجميع ما دام الخندق واحدا والهاوية هي نفسها»[1]. من هنا تعرض الباحثة وجها آخر لكانط أتقن دولوز رسمه. إنه تأويل مغاير لكانط الذي استبق أزمة الحداثة وأمراضها، حيث ترى "أم الزين" أن جيل دولوز في كتابه "النقد والعيادة"، يعالج هذه الفلسفة بتلخيصها في أربع صيغ شعرية، هي بمثابة التشخيصات الأربع لأمراض الحداثة المسكوت عنها في فلسفة كانط. حيث يختار دولوز صيغة لشكسبير وأخرى لكافكا وصياغتين للشاعر ريمبو، ليوضح الفراغ الفضيع الذي رافق لائكية الزمن الكانطي الذي يحكمه منطق الذات الحديثة، أي تلك الذات التي بدأت تعيش غربتها عن نفسها، ويشير إلى فظاعة العلاقة بين الذات والقانون الذي تخضع له، حيث يرى أن فجيعة الفكر الحداثي تكمن في**«العلاقة التراجيدية التي تعيشها الذات الحديثة في نقد العقل العملي لكانط مع القانون الأخلاقي الذي تخضع له، من دون معرفة فعلية بمضمونه الدقيق. فما يهم كانط هو الشكل الصوري للقانون والخضوع غير المشروط للحاكم من دون حق ولا في التمرد عليه ولا في الثورة»**[2]. وهنا ترى الباحثة أن التحول الذي يرسمه كانط للإنسان الحديث من النموذج اليوناني للسعادة إلى التصور المسيحي للخطيئة يدعو للقلق. غير أن ضياع بوصلة النقد هو ما يؤلب القلوب ويثير هلعها، حيث تشير إلى أن دولوز يرى في كتاب نقد ملكة الحكم، وعدا يقطعه كانط لضمان التناسق بين ملكات البشر، ومعالجة الهوة الحقيقية التي تفصل ما هو نظري عما هو عملي. وفي هذا السياق تطرح الباحثة سؤالا مركبا: هل عالج كانط الهوة أم حفرها عميقا؟ هل حقق التناسق بين ملكات الذات أم أحدث فيها اختلالا رهيبا؟.

لاشك أن شبح نيتشه سيظهر هنا، ولذلك سنغتنم الفرصة للإشارة إلى موقف هذا الأخير من كانط، والذي تناوله دولوز في كتابه "نيتشه والفلسفة". إنه يرى أن نجاح النقد الكانطي ليس إلا نجاحا لاهوتيا، وهو نقد متناقض يجعل من العقل، المحكمة والمتهم في الآن ذاته، لقد**«وجد نيتشه في العود الأبدي وإرادة القوة تغيرا جذريا للكانطية وإعادة اختراع للنقد الذي خانه كانط(...) فهو يدرك -كما يقول دولوز- أن الفكرة النقدية تتحد مع**

---

[1] أم الزين بنشيخة-المسكيني: كانط راهنا، مرجع سابق، ص35

[2] المرجع نفسه، ص ص38،39

الفلسفة لكن كانط أخطأ بالضبط هذه الفكرة وأفسدها ليس فقط في التطبيق بل من المبدأ. ويرى أن أمر نيتشه بالنسبة لكانط كأمر ماركس بالنسبة لهيغل، يتعلق بالنسبة لنيتشه بمادة وضع النقد على قدميه»[1]. هكذا تتشكل العلاقة بين نيتشه وكانط، حيث يرى دولوز أن التصور النيتشوي يسير عكس التقليد الكانطي. وهنا يجب أن نشير إلى أنه إذا كان شوبنهاور قد سعى إلى تصحيح الفلسفة الكانطية وتكميلها وتقديمها على صورتها الصحيحة، فإن نيتشه يعلن موت الإله، ويسعى إلى تصفية ميتافيزيقا كانط، لأنها صارت تشكل أساسا للفلسفات الحديثة.وبينما نجد كانط يدعو إلى**« ضرورة تحقيق أفكار الميتافيزيقا على أنها مجرد قيم لتأسيس الأخلاق ومسلمات الفكر العلمي، يرى نيتشه أن النقد الجذري للفكر الميتافيزيقي برمته لا يتحقق إلا بفضح حقيقته التي تكمن في أنه مجرد أخلاق»[2].**

يبدو لنا أن شعار العودة إلى الكانط لم يرفع اليوم إلا لأجل رصد تعدد تأويلات الإرث الكانطي واستلهام مبادئه وأفكاره في قراءة الراهن الحالي، غير أن الملفت للانتباه هو تلك النصوص التي تقدم تأويلا مغايرا للفلسفة النقدية، والتي صارت بدورها نصوصا تحتاج إلى فهم وتأويل. بيد أن ما يميز طرح أم الزين بنشيخة–المسكيني، فهو اعتقادها الراسخ بأن كونية العقل الكانطي، يمكن أن تتيح لنا استلهام الفلسفة النقدية، في التخفيف من وطأة الانتماء، وتجاوز ضروب الشوفينيات، والتدرب على الانخراط في مواطنة كونية، يصبح معها التفلسف فنا للعيش داخل هذا العالم.

إن طرح الفلسفة للراهن والآن كإشكال، يعني أن نجعل الحاضر موضوعا للمساءلة والتفكير، فنشخصه، ونكشف عطالته وإكراهاته من خلال الشقوق الموجودة فيه. غير أن أي حديث عن التفكير الفلسفي في مجتمعنا العربي محفوف بانزلاقات وانحرافات عديدة، خاصة أن فكر الأنوار لا يشكل إلا واحدا من بين الأطر النظرية المرجعية الموجهة للإيديولوجيا العربية المعاصرة. إلا أن حضور كانط في فكرنا العربي المعاصر سيظل متميزا من حيث قدرة الفلسفة النقدية على**«إثارة الفكر وتوليد الأفكار، بحيث يصبح التفاعل معها واستلهامها منبعا خصبا للمفكرين والفلاسفة العرب لطرح الأسئلة ومناقشة القضايا الهامة، وإيجاد**

---

[1] أحمد عبد الحليم عطية: جيل دولوز سياسات الرغبة، دار الفارابي، بيروت، لبنان، ط1، 2011، ص72.

[2] المرجع نفسه، ص65.

رؤى فلسفية متميزة»[1] انطلاقا من مشكلات الراهن، حيث يكون الحديث عن المعاصرة التزاما بالحاضر أكثر من المستقبل، وهنا يرى عبد العزيز بومسهولي أنه**«في الانتقال من الحاضر إلى الفلسفة ومن الفلسفة إلى الحاضر يكمن رهان تأسيس مزدوج، تأسيس الحاضر بما هو حاضر الوجود الإنساني أي بما هو ابتكار للزمانية، التي يستعيد من خلالها الرغبة المولدة لفعل الالتحام بالحاضر من جهة، وتأسيس للتفلسف كإمكانية للعيش، أي كطريقة حياة تولد كفاية الحاضر»**[2]. ولذلك نلاحظ أن التفلسف الذي لا ينشغل بالحاضر وهموم العصر ويكون معزولا عن مكونات المجتمع، يفقد شرعيته ويكف عن أن يكون ضروريا. إننا اليوم بحاجة إلى أرضية مشتركة للتفاهم مع الآخر، يبلورها فعل التفلسف في شكل حوار يسمح بتجاوز الوضع الضبابي، ويكشف الفضاءات المثقوبة في ثقافتنا العربية الراهنة. وفي هذا الصدد يرى محمد علي الكبسي أن الالتزام بالحاضر**«يساعدنا على تحديد جغرافية فكرنا الفلسفي وموقعه في السياق الكوني، ونعني بالسياق الكوني جملة العوالم الثقافية المحيطة بنا والتي خلقت شروط حياة فكرية فلسفية، يملي علينا اللقاء بها تنشيط أسئلة الخصوصية والتنوع والهوية وهذه فرادة وليست تبعية»**[3].ولعل ذلك ما سيجعل التفكير الفلسفي العربي المعاصر فطنا، حذرا من الوقوع في هامش الحاضر.

هكذا تشكل المفاهيم الكانطية المنطلق الأساس في بعض المحاولات الفكرية العربية لتقديم رؤى فلسفية تعالج الراهن في المجتمع العربي، وكان النقد محورها. ومن بين هذه الأعمال نذكر على سبيل المثال لا الحصر: "النقد الذاتي" لعلال الفاسي، "النقد المزدوج" لعبد الكبير الخطيبي، و"نقد العقل العربي" لمحمد عابد الجابري، و"النقد الحضاري" لهشام شرابي، و"نقد العقل الغربي" لمطاع صفدي. ولعل هذا ما يظهر حاجة العرب اليوم إلى كانط من أجل**«تجديد الفلسفة وتجديد فعل التفلسف بوصفه فعلا بدئيا لا بانيا على فعل آخر، فعلا يلبي حاجة عقلية أصلا، حاجة العقل إلى رتق شقوقه مثلا»**[4]. غير أن كل حديث عن

---

[1] أحمد عبد الحليم عطية: كانط وأنطولوجيا العصر، دار الفارابي، بيروت، لبنان، ط1، 2010، ص9.

[2] عبد العزيز بومسهولي:"الفلسفة ورهان الحاضر"، رهانات الفلسفة العربية المعاصرة، تنسيق، محمد المصباحي،مطبعة الأمنية، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط ، المغرب، ط1، 2010، ص328.

[3] محمد علي الكبسي:"في نقد الرهان"، رهانات الفلسفة العربية المعاصرة، مرجع سابق، ص 288

[4] موسى وهبة: "إمكان الميتافيزيقا أو نقد الحاجة إلى كانط"، عالم الفكر، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، المجلد32، العدد1، يونيو -سبتمبر2003،ص51.

تفكير فلسفي عربي مغاير لا يمكن أن يستهل، إلا بالوقوف على التقنية كميتافيزيقا للهيمنة، لأن ما يعيق اشتغال الإنسان بحاضره، هو الطفرة التي أحدثتها التقنية في طريقة تأويلنا للعالم في عصرنا، فما ندعوه اليوم تقنية«**ليس فقط أداة، أو وسيلة يمكن أن يكون إنسان اليوم سيدها أو ذاتها الفاعلة، فقبل ذلك وفي ما وراء هذه الوضعيات الممكنة، نرى أن هذه التقنية هي نمط تأويل للعالم، تم إقراره من قبل، نمط لا يحدد فقط المواصلات، والتزويد بالموارد الغذائية وصناعة المسليات، بل يحدد موقف الإنسان-في إمكانياته الخاصة-أي أنه نمط يضرب بميسمه كل قدراته على التجهيز. وهذا ما يجعل التقنية غير قابلة للخضوع والتحكم فيها، إلا عندما نخضع لها دون شرط ودون تحفظ**»[1]. وهذا يعني أن أي تحكم فعلي في التقنية يفترض الخضوع الميتافيزيقي لها، وذلك ما يجعلها شكلا من أشكال الهيمنة التي ينبغي تفكيكها وتجاوزها. إذ يجب أن يساهم التفلسف المغاير بطريقة خاصة في تكوين مواطنين أحرار من التبعية للمشروع الثقافي الغربي، لأنه كلما يزداد تقدم العلم، تزيد سيطرة التقنية على كل شيء، وتشتد حاجتنا إلى الفلسفة، حيث يعود سؤالها إلى الواجهة ليتصدر بقية الأسئلة.

تأسيسا على ما سبق، يمكن القول أنه: يتعين اليوم على المتفلسف أن يتحسس منطقة اللامفكر فيه، ويبدع أنماطا جديدة من التفكير، فيضع تصورا جديدا للفكر، تصورا يعنى بالتفكير الملائم والمنصت لما يجري الآن في هذا العالم، فالفلسفة اليوم يجب أن تبحث عن«**صورة جديدة لفعل التفكير، ولنمط اشتغاله، فنحن كثيرا ما نعيش على صورة ما للفكر. قد نملك قبل التفكير فكرة غامضة عما يعنيه فعل التفكير، أو ما يمكن أن يحمله من وسائل وأهداف. ويمثل المفهوم في الفلسفة ما يمثله الصوت بالنسبة إلى الموسيقى، واللون عند الرسام. يبدع الفيلسوف المفاهيم، يموضعها داخل "مسار مفهومي"، كما يضع الموسيقي لحنه داخل "مسار موسيقي"**»[2]. وهكذا يتجاوز الفيلسوف المبدع بمفاهيمه الجديدة ثنائيات الفكر الكلاسيكي، ويمنح للأشياء توزيعا حديثا وحقيقة جديدة، وتقطيعا مدهشا، وفي هذا السياق يجب على المفكر العربي، ألا يرتمي في "أحضان الفكر الغربي"، فلا يستنسخه أو يترجمه إلا ويحاوره أو يخوض غمار قضاياه ومشاكله. فالفلسفة من حيث أنها مقاومة -

---

[1] جان بودريار :"التقنية كميتافيزيقا للهيمنة"، الحداثة الفلسفية، نصوص مختارة، مرجع سابق، ص237.

[2] محمد نور الدين أفاية: في النقد الفلسفي المعاصر مصادره الغربية وتجلياته العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 2014، ص100.

كما هي عند فوكو- تعمل ضد كل ما من شأنه أن يكرس التماثل والتطابق، والائتلاف والتقليد. إننا حيال ترسيخ مفهوم جديد للتفلسف يتخذ من النقد سلاحا له، بحيث يكون شكلا من أشكال المقاومة التي يمكن أن يتخذها الفكر للحيلولة دون السقوط في فخ التبعية، ومن أجل ذلك، أضحى هاجس الفكر العربي المعاصر هاجسا معرفيا إبستيمولوجيا، وكان على هذا الفكر أن يستخلص القواعد لإرشاد العقل، فاستلهم كل ذلك من فلسفة كانط النقدية على اعتبار أنها فلسفة كونية وليست حكرا على أحد.

عودا على البدء لا يسعى التفكير الفلسفي العربي اليوم إلى التموقع داخل الفلسفة الكانطية ضمن تصورها النمطي، بل يسعى إلى التوسع خارج حدودها وتجاوزها، لكي ينخرط في هذا العالم المبتكر، الذي يعبر عن كونية الإنسان، بحيث يصبح التفلسف نمطا للعيش يوقظ كينونتنا، فنتفاعل مع العالم دون الوقوع في شرك الدوغمائية. إذن نحن أمام إحدى التجارب الممكنة للوعي العربي، التي تسمح له باستكشاف وجوده الحر في هذا العالم.

يدخل سؤال الفلسفة المعاصرة للثقافة العربية وهي في مأزقها الراهن، من باب العلاقة بين فكر الاختلاف والحداثة، كسؤال يدعي الرغبة في المعرفة التي تستكشف غربتها، فتتخطى حاجز التراثي القائم في ازدواجية التقنية-التقدم/التخلف- السائدة في علاقات الذات مع الآخر، ذلك لأن**«انحباس إشكالية السؤال العربي ضمن قرني هذه المزدوجة قد أدى به إلى إنشاء خطاب مغلوط في أسسه المعرفية يتشكل من مزدوجة مزيفة أخرى تسمى بالأصالة والمعاصرة. إنه خطاب فكروي إيديولوجي حبس نفسه بين قرني الثنائية ومارس فعل التراثي بين صورة الذات في الآخر، وصورة الآخر في الذات، وكانت حصيلة العملية انعكاسا ظليا للظلال المتقابلة على بعضها بعضا»**[1].

إنه سؤال لا يمكنه أن يدعي العصمة من خطر الوقوع كل لحظة بين طرفي الثنائية. وعليه يكون المتفلسف اليوم مطالبا بمحاورة الخطاب الفلسفي الغربي، وتقصي لحظاته الإبستيمية التي تؤرخ تمظهرات كينونته للحداثة التي يدعوها فوكو "بالإبستيميات"[2]، وذلك عبر حفر أركيولوجي يكشف شقوق الخطاب وفجواته فيفضح مستورها، ويهاجم كل اليقينيات والوثوقيات التي تستولي على حاضره وتهيمن عليه. وفي هذا الصدد يرى عبد السلام بنعبد

[1] مطاع صفدي: نقد العقل الغربي الحداثة وما بعد الحداثة، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، دط، 1990، ص25.
[2] المرجع نفسه، ص24.

العالي أن**« خلخلة مفهوم الهوية لا بد وأن يهز مفهوم النموذج الأعلى ويثبت عالم السيمولاكر. وهذه الهزة بدورها لا بد وأن تؤدي إلى تقويض فلسفات الكوغيتو وخلخلة الذاتية وتفكيك منطق المعنى وزعزعة مفهوم الحقيقة، وأن ذلك لا بد وأن يولد نظرية معينة عن الكتابة ومفهوما ما عن النص والقراءة والتأويل. وهذا كله رهين إعادة النظر في مفهوم الزمان التاريخي وفلسفة الحضور»**[1].

وهكذا لا يمكن للفلسفة اليوم أن تكون وصية على أحد، فهذا وضع تقليدي ومتجاوز، بل وضع بائد، مع نهاية الأنساق الفلسفية الكبرى. غير أنها في جميع الحالات تبقى شرطا إبستيمولوجيا جوهريا في تطور المعارف واختبار كفاءتها، وآفاق انبساطها. وإثارة انتباه التفلسف من حيث هو فعل تفكير نقدي يقلق طمأنينة المعرفة واستكانها، ويساهم إيجابيا في فعل التفكير الذي تقوم به المعرفة حول نفسها، وحول حاضرها ومستقبلها[2]. كما يجب إدراك أن الفلسفة بوصفها إيديولوجيا بالمعنى الماركسي، لا تدين في وجودها إلا للنقص الموجود في الواقع البشري، فتحاول أن تتجاوزه بالكلام. ولذلك ينبغي علينا أن نعالج الكلام الفلسفي نقدا وتفكيكا، لفضح المواقف الإيديولوجية المتسترة، والعودة إلى الواقع البشري، للكشف عن النقائص الموجودة فيه، ومن ثم تصفية الاغتراب الذي يعيشه العقل العربي. ولعل ذلك لن يتحقق إلا من خلال مساءلة الراهن، ذلك لأن**«تشخيص الحاضر وقول ما عساه يكون وفيما يختلف عن سواه، أي عن الماضي، هي المهمة التي يضطلع بها الفيلسوف اليوم»**[3]، حيث سيقف على الفوارق بين الحاضر والماضي، ولعل ذلك ما سيساعده على تشخيص أزمة الراهن وتحديد أعراضها.

إننا إزاء أزمة تغول للسلطة بكل أشكالها، وعليه فلا عجب إذن**«أن يسود الفكر المعاصر ما يدعى "فلسفات الوجس"، تلك الفلسفات التي تنطلق من سوء نية أصلية وتفترض ليس شيطان ديكارت فحسب، ولا مكر التاريخ الهيغلي وحده، ولا خبث العلامات الذي يتحدث عنه فوكو، وإنما خبثا أنطولوجيا يشتمل كل كائن»**[4]. إذ يبدو ذلك أنه السبيل

---

[1] عبد السلام بنعبد العالي: ثقافة الأذن وثقافة العين، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 2008، ص48.

[2] فريد لمريني: الفلسفة والنقد مراصد إبستيمولوجية، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2016، ص9.

[3] نور الدين الشابي، مرجع سابق، ص19.

[4] عبد السلام بنعبد العالي: الفلسفة أداة للحوار، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2011، ص ص9،10.

الممكن لمقاومة الماضي الجاثم ومقاومة التقليد، بتكريس الانفصال عن الرؤى التي تكلس التراث عندما تسجنه داخل قوالب جاهزة، وتحنطه بفعل تأويلات نهائية منغلقة على ذاتها، وبمعنى آخر ما لخصه البعض في مفهوم القطيعة[1].

غير أنه وفي ظل هذه المتغيرات والانزلاقات التي يعيشها الإنسان عموما والإنسان العربي خصوصا. تظهر فلسفة الاختلاف خاصة عند جاك دريدا، لتفرز نقدا داخليا لأنساق التمركز، حيث**«يطمح إلى تفكيك كل المراكز الدلالية وبؤر المعاني التي تشكلت حولهما(الميتافيزيقا الغربية)، فالممارسة الفكرية حول اللوغوس أنتجت تمركزا صلبا جدا أقصى كل ممارسة فكرية لا تمتثل لشروطه لأنه ربط بينه ومعنى الحقيقة وأنتج نظاما مغلقا من التفكير»**[2]، وعليه فهو يسعى إلى خلخلة النظم الميتافيزيقية الغربية، وتفجير أنساقها، وتقويض ركائزها وفضح تناقضاتها، ولا يتأتى ذلك إلا من خلال مقولة الاختلاف. وداخل هذا السياق تستأثر فكرة الحضور باهتمام دريدا لأنها تواكب اللوغوس وتقاسمه الهيمنة والسلطة، لذا صار هدف النقد يتمثل في**«هز قواعد الميتافيزيقا التي أنتجت ضمن أفق محدد، وربضت خلف الفكر كله توجهه وتحدد منظوره»**[3]**.**هكذا يثير دريدا جملة من التساؤلات، ليفضح الأسس والركائز العقلية التي كرستها المركزية الغربية ويدخلها في لعبة الاختلاف.

واليوم إذ يشهد العالم العربي انفتاحا مذهلا على ردهات الفكر التفكيكي، تكون محاورة الاختلاف دعوة للتنوع والثراء، ولعل هذا ما سيشجع على تجاوز التطابق والتقليد والتبعية، بالتمرد على كل أشكال الهيمنة التي تسيطر على الفكر العربي، عن طريق القول بالتعدد والتنوع، ومن ثم تفكيك كل التمركزات المطمئنة على حضورها في ثقافتنا العربية الراهنة، وهذا ما سيجعل النقد العربي فطنا، حذرا من الخضوع للسلطة المرجعية أو الوقوع في هامش الحاضر. وهنا يشير نور الدين أفاية إلى أنه**« إذا كان النقد قد مثل أساسا مكونا لفكر الأنوار إلى جانب العقل، حيث تم توظيفه، في سياق الصراع بين القديم والجديد،**

---

[1] عبد السلام بنعبد العالي:"ضد الراهن الفلسفة كتكريس للانفصال"، مجلة ثقافات، كلية الآداب، جامعة البحرين، العدد16/15، 2005، ص11.

[2] عبدالله إبراهيم: المطابقة والاختلاف:المركزية الغربية(إشكالية التكون والتمركز حول الذات)، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط1، 1997، ص320.

[3] المرجع نفسه، ص321.

والتمييز بين الصواب والخطأ إلى درجة تحول فيها إلى محكمة، كما سماها كانط، أو إلى نقد مراقب، فإن الفكر الحديث والمعاصر حول النقد إلى نمط من الفكر، إلى سلوك، بل إلى علاقة اجتماعية يكسب فيها صفة التخصص لمعرفة يقظة»[1]. ولعل ذلك ما سنتلمسه في فكر عبد الكبير الخطيبي، بوصفه فاتحة التعامل العربي مع فلسفة الاختلاف والنقد التفكيكي، خاصة بعد أن دشن بإصداراته "الذاكرة الموشومة" و"النقد المزدوج" و"الاسم العربي الجريح"**«فسحة اختبارية مهمة سمحت بتدفق بعض مذخورات التفكيك إلى الحقول العربية عبر لعبة مفتوحة على انفساح الحدود بين الأجناس، وخلخلة المعابر في انتقال المعنى، لعبة قوتها كامنة في إشكالية العلاقة بين المعرفي والجمالي ضمن النسيج الكتابي متعدد الطبقات»[2].** ومن هنا سنكون أمام اختبار فكري دقيق، يترصد علاقة الفلسفة بالنقد المزدوج في أوضاع سوسيولوجية متباينة، سنضعها على طاولة المناقشة والتحليل، عبر حفر أركيولوجي تأويلي، وفي خضم ذلك سنحاول أن نقف، على مفهوم النقد المزدوج كما ورد عند الخطيبي، واكتشاف وسيلته في التفلسف.

---

[1] محمد نور الدين أفاية،مرجع سابق، ص8.

[2] البنكي، محمد أحمد: دريدا عربيا: قراءة التفكيك في الفكر النقدي العربي/فكر -دراسات، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ،بيروت، لبنان، ط1، 2005،ص145.

الفصل الأول:

النقد المزدوج ومرح الحقيقة: الخطيبي مفتتا

المبحث الأول: الخطيبي وزحزحة المركز: نحو سوسيولوجيا تفكيكية

المبحث الثاني: الخطيبي وماركس: أطياف دريدا

المبحث الثالث: بين إدوارد سعيد وغرامشي: الخطيبي مثقفا عضويا

تمهيد:

تعود فكرة "النقد المزدوج" إلى المفكر المغربي عبد الكبير الخطيبي، وتتعلق أساسا بنقد يمارسه الخطيبي على نمطين من المعرفة السوسيولوجية، سواء تلك التي وجدت في الغرب، أو تلك التي أنشأها المجتمع العربي حول ذاته، غير أن هذا النقد لا يخلو من بعد فلسفي، يتجلى في اعتباره فكرة تنطبق، لا على المعرفة السوسيولوجية فحسب، بل على الواقع العربي الحالي بأكمله. وهذا ما يدفع الخطيبي إلى الاهتمام بالموضوعات الهامشية. إنه يمتلك حسا نيتشويا، ومرحا يضع المتنافرات في أماكنها، ويجمع أصنافا من العلوم على مائدة واحدة، كالسوسيولوجيا، والسيميولوجيا والأنثروبولوجيا وغيرها، دون أن ننسى الفلسفة، باعتبارها عروس هذه المائدة.

يمزق الخطيبي أقنعة الحقيقة، ويزعزع الأنساق الفكرية البالية، فيظهر مفتتا بين مختلف التخصصات، يستهويه المرح فينزلق في مجرى الواقع الراهن، وعندما يتعلق الأمر بالمركزيات الميتافيزيقية، فإنه يغمسها بزهو وفرح، في نقد مزدوج يميط اللثام عنها، ويكشف حجابها، ويفضح هيمنتها. هكذا تقدح الميتافيزيقا في الخطيبي فرحا بالكينونة، ومرحا قلقا يبعث فيه رغبة الارتحال والسفر في عالم من الرموز والأسئلة الشرسة، حتى صار القلق والشك بالنسبة له نعيما يقيم فيه، وباتت مراجعة الحقائق الميتافيزيقية، مرحا يدعو الأصدقاء والأحباء إليه.

يقول الخطيبي:**«وهكذا، كنت مترددا تنتابني أسئلة عديدة، ولما كنت عاجزا عن إيجاد الجواب الملائم، كنت أضمر صيحتي وأخفيها. بيد أن الأسئلة ما انفكت تراودني»[1].** إنها الرغبة في المعرفة تجتاح الخطيبي، وتدفعه نحو الانتقال إلى أفق فلسفي جديد، وفكر مغاير، يفسر القضايا المطروحة في عصرنا الراهن، عن طريق متعة التفلسف، خاصة أن تردده ليس إلا موقفا إنكاريا، يتضمن رفضه القاطع لما يحدث الآن.

هكذا يطلق الخطيبي صيحات متوالية، سنحاول أن ننصت إليها، ونسلط الضوء على أهم الأفكار التي شغلت باله، وفي سبيل ذلك سنأخذ بعين الاعتبار ما ورد في كتابه "النقد المزدوج"، لنستكشف سويا، أبرز القضايا التي خضعت لاستفهامه.

---

[1] عبد الكبير الخطيبي: النقد المزدوج، منشورات عكاظ، الرباط، المغرب، فيفري 2000، ص58.

المبحث الأول: الخطيبي وزحزحة المركز: نحو سوسيولوجيا تفكيكية

يشهد الدرس النقدي المعاصر جملة من التحولات الهامة، على مستوى تشكيلاته الخطابية، وأدواته الإجرائية، حيث يعمل الدارسون على تركيب إستراتيجيات جديدة، تستجيب للحاجات المعرفية الراهنة، فتستشعر التغيرات المختلفة والمتباينة، وتسلط الضوء على نقاط التمفصل الهامة. ولاشك أن المرجعيات المتحكمة في التفكير الفلسفي والنقدي باتت مقلقة، مما يفرض زحزحة مركزياتها المهيمنة، وتفكيك سردياتها الكبرى، المطمئنة على حضورها.

في هذا الصدد يرى محمد الشيخ أن زحزحة المركز، ما هو إلا تفكيك إيجابي**«يقوم على التحديد والرسم وبيان الحدود ونقل المفاهيم من مكانها واجتثاثها من أصولها الميتافيزيقية»**[1]. ولعل هذا ما يفعله عبد الكبير الخطيبي، ليخلص السوسيولوجيا العربية من أزمتها، ويحرر السوسيولوجيا المغربية من تبعيتها للنزعة الاستعمارية، خاصة بعد أن تسببت أحداث ماي 1968 بفرنسا، في إغلاق معهد السوسيولوجيا بالمغرب نهائيا سنة 1970، ففي هذا الشأن تقول الكاتبة المغربية زكية داوود:**«سيتم إغلاق معهد علم الاجتماع سنة 1969 ليتم في البداية استبداله بمعهد العلوم الاجتماعية التطبيقية قبل زواله بصفة نهائية. كان شك من لدن السلطة أنه(المعهد) يقوم بتكوين أرواح شريرة. المغرب الحديث لا يحتاج إلى طيور البوم التي هي علماء الاجتماع. بعد إغلاق المعهد، أستبدل علم الاجتماع بعلم اللاهوت»**[2]. ولعل ذلك ما يجعل الخطيبي يتحسر بشدة على تهميش السوسيولوجيا وتشتيت داريسيها، وإستبدالها بعلم اللاهوت. إنه يسعى إلى إعادة ضبط المفاهيم النقدية لفكر مغاير وخطاب جديد، والعمل على تحديد سوسيولوجيا تفكيكية تنتج خطابا حذرا، دقيقا وفعالا، حيث يطعمها بفكر الاختلاف، ويزرع فيها مفاهيم جديدة مجتثة من أصولها الميتافيزيقية.

من هنا يرى محمد شوقي الزين أن الزحزحة ضرورة**«تمليها تاريخية وجودنا الراهن الذي هو في أمس الحاجة لمثل هذه التثويرات الفكرية كجملة طفرات وانتقالات أو إزاحات تمتحن الذات أمام ذاتها وتاريخها وأغيارها بقدر ما تجدد الحاضر الحي بكل معضلاته**

---

[1] محمد الشيخ: ما معنى التفكيك؟، دار بدائل للطبع والنشر والتوزيع، الجيزة، مصر، ط1، 2014، ص92.

[2] مراد الخطيبي: عبد الكبير الخطيبي الأجنبي المحترف-دراسة نقدية: منشورات سليكي أخوين، طنجة، المغرب، ط1، أكتوبر 2017، ص111.

وملابساته»[1]. وعليه يحاول الخطيبي زحزحة المركز، لتوليد إستراتيجية جديدة قادرة على استيعاب الغزو الفكري والثقافي الغربي، ثم الانفصال عنه لاكتساب مسافة نقدية ملائمة، تمكنه من خلخلة هذا المركز، وتوجيه ضربات إليه، ليفضح نزعته الكولونيالية، ويفقد قداسته، فيتخلى عن حضوره المهيمن.

يتجلى الواقع العربي الراهن للخطيبي، كبنية باثولوجية/مرضية، تستدعي فحصها وتشخيص أعراضها، ولذلك نجده ينصت لنبضات المجتمع وحركته، وميوله وتطلعاته، ويجعل من علاقته بالآخر سؤالا جوهريا، يكشف الأقنعة التي تختفي وراءها كل الأنساق المهيمنة على هذا المجتمع. ومن هذا المنطلق، يشتغل الخطيبي على الأرضية السوسيولوجية التي نما فيها النقد المغربي، ليؤسس لسوسيولوجيا جديدة، تنمو خارج الأطر المألوفة، وبعيدا عن النماذج الجاهزة، ولن يتحقق ذلك في تصوره إلا بواسطة**«نقد مزدوج يضع نفسه بين عدة تخصصات وينتهج طرقا متعددة تجد التعبير عنها في كتابة متنوعة الواجهات تتردد بين النقد السوسيولوجي والبحث السيميولوجي والكتابة الأدبية»**[2].

كذلك يدعونا الخطيبي إلى الانفتاح على فكر الاختلاف، لمواجهة الهوية العمياء، ومجاوزة الميتافيزيقا، ذلك لأن زحزحة المركز، ماهي إلا عملية فكرية تلي الاختراق، وتسبق المجاوزة. **«إنها نتاج اختراق طبقات الثقافة والتاريخ والذاكرة بالعمل على تحريك أرضيتها الصلبة وتحويل موادها الفكرية ومعارفها الأصلية وهي تمهيد لمجاوزة نقدية تفتح الآفاق بقدر ما تجدد الأعماق وتبدد الأوهام بقدر ما تستأصل الأورام، لأنه لا يمكننا مقاربة واقعنا البائس سوى بلغة باثولوجية(مرضية) تصبو إلى تقنية علاجية وتشخيص جواني لنظم هذا الواقع ومؤسساته وآلياته»**[3]. على هذا النحو، ينخرط الخطيبي في عملية إزاحة فكرية للمفاهيم الميتافيزيقية التي يرتكز عليها علم الاجتماع، سواء تعلق بالمنظومة النقدية الغربية، أو بالمعرفة التي أنتجها علماء الاجتماع العرب، ذلك لأن العلاقة بينهما قائمة على

---

[1]-محمد شوقي الزين: إزاحات فكرية مقاربات في الحداثة والمثقف،منشورات الاختلاف، الجزائر ،ط1، 2005،ص09.

[2]عبد الكبير الخطيبي: نحو فكر مغاير، تر: عبد السلام بنعبد العالي، وزارة الثقافة والفنون والتراث، قطر، يوزع مجانا مع العدد 67 من مجلة الدوحة مايو2013، ص10.

[3]محمد شوقي الزين، إزاحات فكرية، مرجع سابق، ص11.

الاستلاب، وتفتقد للخصوصية الثقافية، علاوة على هشاشة الخطاب النقدي العربي، ووقوعه في فخ التبعية.

يبدأ الخطيبي برنامجه التفكيكي بإعلان موت الميتافيزيقا، وزرع الشك في المفاهيم السوسيولوجية المتداولة، حيث يرفض حصر العالم العربي داخل منظومة واحدة، وهوية أصلية، ويرى أن هذا العالم يتميز بالتعدد والتناقض واللانسجام، ولذلك نجده يدعو**«إلى نقد مزدوج: ينصب علينا كما ينصب على الغرب، ويأخذ طريقه بيننا وبينه، فيرمي إلى تفكيك مفهوم الوحدة التي تثقل كاهلنا والكلية التي تجثم علينا، وهو يهدف إلى تقويض اللاهوت، والقضاء على الإيديولوجية التي تقول بالأصل والوحدة المطلقة»**[1]. إنه على غرار دريدا، يعيد النظر في الثنائيات الميتافيزيقية التي تتغذى منها خطاباتنا، ليبرهن على الاختلاف والتعدد. ويسعى إلى فضح أسس الهيمنة الغربية، وتفكيك كل أصل ووحدة وهمية، بتقويض كل المفاهيم المتمركزة والتي تحولت إلى ميتافيزيقا. ومن هنا تتأسس المعرفة السوسيولوجية عند الخطيبي على أساس نقد إبستيمولوجي يراجع المفاهيم ويفضح خلفياتها الإيديولوجية، باستعمال عقل متعدد المحاور. وهذا ما يجعل الخطيبي ينفصل بوضوح عن أشكال الخطاب الثلاثة التي تسود العالم العربي(التراثية والسلفية والعقلانية)، ويتجاوز النزعة التاريخية، لأنها مرحلة ضرورية مرتبطة بفترة الدعوة إلى الوحدة القومية المطلقة.

تأسيسا على ما تقدم، يرى الخطيبي أنه علينا أن نفسح المجال لفكر يتخلى عن الذاتية الحمقاء، ويتمسك بالاختلاف في المجالات التالية:

- الاختلاف الاجتماعي: حيث يسعى الفكر إلى تقويض البناء النظري الذي يقوم عليه التباين الاجتماعي، وأسسه الأخلاقية.

- الاختلاف الثقافي: حيث يعمل الفكر على تقويم الثقافات التي هجرها العالم العربي.

- الاختلاف السياسي: حيث يراجع الفكر دعائم التغيير وأسس الانفصال، حسب ما استجد من تدرج بين مختلف السلطات المحلية ومن تعقد في الوضعية الدولية.

[1] عبد الكبير الخطيبي: النقد المزدوج، مصدر سابق، ص ص 11،12.

- اختلاف الوجود العربي: لا من حيث هو وجود تغلفه إيديولوجية الكلية والوحدة. بل على أنه وجود يتجاوز التراثية والسلفية آخذا بعين الاعتبار مسألة العلم والتقنية[1].وليس الاختلاف بين هذه الاختلافات -في نظر الخطيبي- إلا حركة نقد مزدوج دائم، وسيرورة لا تنتهي.

من هنا نجد الخطيبي يطالب بمراجعة مستمرة لأساسيات السوسيولوجيا، والاشتغال كثيرا على هشاشة الصورة التي نرسمها لأنفسنا ولذوينا، والكشف عن تشوهاتها. وفي هذا الصدد يرى أن مفهوم الوحدة الذي يتداوله الوطنيون كمبدأ للحياة الاجتماعية، هو مفهوم **«ديني أكثر مما هو سياسي، باعتباره انعكاسا لوحدانية الله. لذا فهو ينتمي إلى الشرع أكثر مما ينتمي إلى علم السياسة. فالوحدة في الميدان السياسي والاجتماعي مبدأ اتحادي لمجموعة حقيقية، تهيكل المجتمع حسب مجموعات وطبقات. إنها مثل أعلى ومبدأ شرعي للتجمع، ويمكن أن تكون إيديولوجية لمشروع مجتمع، كما يمكن أن تختزل في شعار أو مجرد كلمة»[2].** هكذا يرى الخطيبي أن مفهوم الوحدة مفهوم ميتافيزيقي له حضور مركزي في الثقافة العربية، وعليه ينبغي زحزحته بنقد يقظ، لنتجاوز الصورة الضيقة التي يرسمها المجتمع العربي لنفسه، إنه يدعوه إلى الانفتاح على العالم في اختلافه وتنوعه.

وفي سياق تناوله لمسألة الدين ومكانته في مجتمع المغرب العربي، يميز الخطيبي بين ثلاثة فضاءات اجتماعية، هي الفضاء الدنيوي، والفضاء الديني، والفضاء التوفيقي. ويرى أنه يجب التعامل بجدية مع الأصولية، حيث يقول: أن الأصولية**«ليست مجرد ظاهرة لاعقلانية، أو مجرد تعبير عن هوية ضائعة، وإنما هي مبادرة يائسة وعنيفة للتوحيد بين الدين والمجتمع والسلطة، تحت طائل قانون قيادة مطلقة. بيد أننا ننطلق من فكرة أخرى هي فكرة الديمقراطية الملائمة لقيمنا الحضارية. إن الديمقراطية ممكنة تماما على أرض الإسلام، شريطة أن نفصل تدريجيا بين القضايا السياسية والشؤون الدينية، وأن ننسج بين الدولة والمجتمع المدني حلقات التمثيلية الحقيقية»[3].** فالملاحظ هنا أن للخطيبي نظرة لائكية تقدمية تجعل من الديمقراطية بديلا للأصولية. ويشترط في ذلك تمثيلا حقيقيا لكل أطياف المجتمع المدني -دون إقصاء- في دواليب السلطة. أما فيما يخص التعليم والثقافة

---

[1] عبد الكبير الخطيبي: النقد المزدوج، مصدر سابق، ص ص 12،13.

[2] المصدر نفسه، ص16.

[3] المصدر نفسه، ص19.

فيرى الخطيبي، أنه«**ينبغي إعادة النظر في تعليمنا. إذ يجب أن يلقن التعليم، اليوم، لأبنائنا فن المعرفة والتمرس على القوانين الجديدة للعرفان، أيا كان مصدرها لأن سرعة وتراكم التقدم التقني غير محدودين (...)إذ لا يكفي أن يكون التعليم منتجا اقتصاديا. بل عليه أن يتكيف تقنيامع تطور المعرفة**»[1]. ولهذا نجده ينتقد السياسات المغاربية، التي لم تخطط لنظام تعليمي طويل الأمد.

كما يرى الخطيبي -وهو الذي يتقن خمس لغات- أن التعدد هبة ثقافية، ويقول عن الازدواجية أنها«**قوة للمعرفة والتسامح، عندما يكون لها مركز ثقل محدد للهوية، وتكون تعبيرا عن الإجماع، فيما تتحول إلى عامل من عوامل ضياع الطاقات وانكفاء المجموعة حين يتم أخفاؤها أو إنكارها (...) فإنكار الواقع يؤدي إلى التخلف وإلى هشاشة الصورة التي نرسمها لأنفسنا**»[2]. ولذلك نجده يدعو إلى نكران الذات، وتعلم اللغات المختلفة، لتحرير هذه الازدواجية في جميع أشكالها، كونها تؤدي إلى سلم لساني واجتماعي يخفف من مسلسل الإقصاء.

يرصد الخطيبي ثلاث تحولات كبرى، يرتسم فيها المغرب العربي كأفق للفكر:

- التراثوية: وهي الميتافيزيقا التي تحولت إلى لاهوت

- السلفية: وهي الميتافيزيقا التي تحولت إلى مذهب سياسي واجتماعي

- العقلانية: وهي الميتافيزيقا التي تحولت إلى تقنية.

تشكل هذه التحولات الثلاثة، ركائز الفكر العربي الراهن، ولا تمتلك في ذاتها إمكانية الارتقاء إلى طرح أسئلة العرب الحاسمة، في نظر فكر الاختلاف الذي يدعو إليه الخطيبي، كونها سجينة وهم خارق. ومع ذلك تعمل باستمرار على طمس كل محاولة لطرح التساؤلات الجذرية المتعلقة بالكائن العربي كوجود مختلف ومتعدد، وهذا ما يتيح للخطيبي إمكانية ممارسة "نقد جذري" مفتوحة لهذا الفكر الميتافيزيقي[3]. وفي هذا السياق يرى الخطيبي، أن تمييز العروي بين الشيخ والليبيرالي والتقني، مفيد بلا ريب في التحليل النفسي الإيديولوجي،

---

[1] عبد الكبير الخطيبي : النقد المزدوج، مصدر سابق، ص ص 20،21.

[2] المصدر نفسه، ص23.

[3] ينظر:محمد نور الدين أفاية : في النقد الفلسفي المعاصر مصادره الغربية وتجلياته العربية، مرجع سابق، ص232.

وهنا يبدو الخطيبي متفقا مع "كليفورد غيرتز"، كون هذه المقاربة تؤكد ما يفعله الدين للفرد، من حيث استجابته لمتطلبات هذا الفرد على كلا المستويين المعرفي والعاطفي، لبلوغ عالم ثابت وممكن الفهم، يمكن التأثير فيه، كما يحافظ على شعوره الداخلي بالأمن في وجه الظروف الطبيعية المتغيرة[1]. ولكنه لا يلامس قضية العالم العربي إلا من بعيد، ذلك لأن ضمير المؤمن العربي يتمزق ويدخل في سجن التيه، حيث تظل الميتافيزيقا بقوتها ومركزيتها، فالعروي مثلا**«يرد التاريخ إلى شمولية ميتافيزيقية نسيجها الاستمرارية والعقلانية والميل إلى النظام والإرادة، كما لو أن "عامل التاريخ" عقل مطلق قادر أن يسيطر على المصير. من جهة أخرى، يتيح العروي، من حيث أنه يريد أن يغير التاريخ، أساسيا، بقانون الاستمرارية، يتيح للحركة الأخرى أن تتسرب بين الأصابع، حركة الفرق، واللاستمرارية والفوضى واللاتماثل. هناك دائما خسارة لا تعوض في عنف الكائن (التاريخي)»[2].** من هنا يرى الخطيبي أن العروي يسقط في مأزق نظري، ويقع في أسر الميتافيزيقا، كونه لم يأخذ من النقد الإيديولوجي الغربي إلا نزعة تاريخانية، وماركسية يزعم أنها موضوعية، في حين أن الماركسية الصارمة ترفض التاريخانية المتعالية. وبناء على ذلك يقول الخطيبي:**«إن ما يهدم تاريخانية العروي هذه هو أمانتها للهوية الوحشية، أي "لمسألة" ساذجة من مسائل الوجود. ومن هنا يخلط العروي بين "الآخر" و"الغير". و"الآخرين"، بين الأنثروبولوجيا الثقافية، وفكر الاختلاف، بين التاريخي والتأريخي. زد على ذلك أن آراءه المختلفة حول الوجود العربي تسقط من تلقائها: فلسنا بحاجة إلى الإلحاح على هشاشتها»[3].** هكذا يسخر الخطيبي من سذاجة العروي الذي ينسى مسألة الوجود والموجود، ومسألة الهوية والاختلاف. إنه يرى أن قراءة عبدالله العروي قراءة إيديولوجية منهارة في أساسها، لأن الحقيقة التي تدعيها تاريخانيته، ليست إلا لاهوتا مصطنعا في صورة إيديولوجية.

هكذا يبرهن الخطيبي على ارتباط التاريخ بالميتافيزيقا، خلال عودة المنسي(التراث) الذي ينطق بإقامة الإلهي في قلوب البشر وعقولهم (تاريخانية العروي مثلا)، ويرى أن

---

[1] ينظر :كليفورد غيرتز: تأويل الثقافات مقالات مختارة ، تر: محمد بدوي، مر: بولس وهبة، المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 2009، ص318.

[2] عبد الكبير الخطيبي: النقد المزدوج، مصدر سابق، ص37.

[3] المصدر نفسه، ص38.

الميتافيزيقا هي التي احتضنت هذه الإقامة منذ نشأة الفكر. ومن هنا يجد الخطيبي نفسه أمام ضرورة حتمية تقتضي الانفصال عن المعنى الشائع للتراث، ومن ثم مراجعة المفاهيم السوسيولوجية المترسبة في الحقل المعرفي العربي، وممارسة نقد مزدوج يكون هو الوظيفة الأساسية للسوسيولوجيا في العالم الثالث، من خلال:

أ-هدم المفهومات الناتجة عن المعرفة والكتابة السوسيولوجية اللتين كانتا تتكلمان باسم العالم العربي ويغلب عليهما الطابع الغربي وإيديولوجيته المتمركزة على الذات.

ب-وفي الوقت ذاته تفكيك المعرفة والكتابة السوسيولوجية اللتين أنجزتهما مجتمعات العالم العربي حول ذاتها.

إنه يقصد حركة مزدوجة منسقة ومتزامنة، قادرة على تجاوز مجرد الإعادة والتكرار، وتمكن علماء الاجتماع العرب، من تحصيل معرفة عملية أقل استلابا وأكثر تكثيفا مع خصوصية الموضوع المطروح[1].

إن ما يبدو لنا مهما بالنسبة لمسألة زحزحة المركز، هو أن الخطيبي يقدمه كحل، لتخليص المجتمع العربي من وهم الوثوقيات المطلقة، وتفكيك الإيديولوجيات التي تقيد التفكير السوسيولوجي العربي الراهن، حيث يرى أنه«**يجب أن نعيد النظر من جديد في التاريخ والمعرفة لا بالنسبة لمركز أو أصل(الغرب) كما كنا نفعل من قبل ولكن لما يسميه عالم اجتماع مصري:"عقلانية ذات متغيرات متعددة". وغير خاف أن أقوى سيطرة (على مستوى المعرفة) هي التي تجعل المسيطر عليه يصل إلى الاعتقاد أو التفكير بأن نقطة ومركز وأصل كلامه هو نفس نقطة ومركز وأصل المسيطر**»[2]. فالملاحظ هنا أن الخطيبي يريد أن يزعزع الموقف الحضاري العربي، في محاولة منه لخلق تحول جذري يسعى إلى خلخلة النظام السائد، والفهم المشترك اللذان أوقعانا في مأزق الدغمائية. فلم تكن الماركسية بحكم تغلغلها في الفكر العربي بمنأى عن نقد الخطيبي، ولذلك نجده يأخذ عليها ما تنزع إليه من تصنيف للمجتمعات العربية ضمن نمط الإنتاج الآسيوي، ويرى أن هذا المفهوم مبهم وغامض لا يمكن تعميمه، نظرا لوجود عدة أنساق للصراع داخل المجتمع المغربي قبل

[1] عبد الكبير الخطيبي: النقد المزدوج، مصدر سابق، ص187.

[2] المصدر نفسه، ص189.

الاستعمار، وهي: النسق الأبوي، القبلي، الرأسمالية الحرفية، نسق الأسياد، النسق المخزني، علما أن الأخير هو الذي كان مسيطرا، ما يعني أن المجتمع المغربي يرزح تحت قبضة السلطة، وهنا يظهر هدف الخطيبي مزدوجا،ولذلك يقول:**«إننا نعتقد أنه من الواجب التخلي عن الدراسة النمطية في السوسيولوجيا لأنها تخفي وراءها ميتافيزيقا الكلية في حين أننا نود أن نقضي على تمركز المعرفة الغربية وننزعها شيئا فشيئا عن ميتافيزيقاها الأرسطية»**[1]. إنه يرى أن الفكر العربي المعاصر لا يمكن أن يتخلص من نزعته الميتافيزيقية، ما لم يتخلص من النزعة التوفيقية/التلفيقية التي تهيمن عليه، لذا يعيب على السوسيولوجيين العرب والمستشرقين استعمال مفهوم العصبية المأخوذ عن ابن خلدون كونه يتضمن رؤية دورية للتاريخ تتعارض مع التفكير الجدلي، ذلك لأن ثمة تناقض بين الأنطولوجيا الدينية لمفهوم العصبية، والأنطولوجيا التاريخية للتفكير الجدلي، بين إيديولوجيا أساسها لاهوتي وإيديولوجيا ترى الصراع الطبقي محركا للتاريخ،وهكذا تعيش الممارسة الوطنية العربية، مأساة هذا التناقض سواء في السياسة أو المعرفة[2].

إن الخطيبي يفكر في علاج للراهن العربي، بعيدا عن الميتافيزيقا التي أصبحت تضيق الخناق على الحضارتين الغربية والعربية. وذلك من خلال كتابة سوسيولوجية مغايرة، تتموضع داخل إستراتيجية عامة، تأخذ بعين الاعتبار العلم والتاريخ والإيديولوجيا، لتخلخل الفكر السوسيولوجي المتداول وتفضح تواطؤه، حيث يقول:**«الكتابة السوسيولوجية لا يمكن أن تكون في رأينا إلا ممارسة عنيفة تأخذ على عاتقها التاريخ والإيديولوجيا والعلم. يجب إذن أن نحقق قطيعة عنيفة مع السيطرة الثقافية الغربية، ونتجاوز قوتنا القاصرة، إذ ليس هناك قول بريء بل على كل قول أن يجيب بطريقته الخاصة عن شعلة الحياة»**[3].

يحقق الخطيبي أقصى فاعلية للنقد المزدوج، خلال دراسته للمراتب الاجتماعية بالمغرب قبل الاستعمار، وتبلغ عملية الزحزحة ذروتها، حين يميز بين ثلاثة أنماط تقليدية هي: المنطق الأرسطي(المنظومة الخلدونية)، والمنطق الجدلي(المنظومة الماركسية)، والمنطق الكانطي(المنظومة التجزيئية). وتهدف هذه الدراسة إلى معرفة موضوع التاريخ في

---

[1] عبد الكبير الخطيبي، النقد المزدوج، مصدر سابق، ص190.

[2] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[3] المصدر نفسه، ص192.

كل منظومة من هذه المنظومات،عن طريق تقديم تحليل نقدي للمفهومات النابعة سواء من المعرفة العربية أو المعرفة الغربية. وهنا يقول الخطيبي:**«لا يعني هذا أننا سنقوم بنقد الغرب نيابة عنه ولكن المقصود أن نفصل ونبين مقومات العلوم الاجتماعية ضمن إشكاليتنا نحن»[1].** لقد كان من الضروري أن نفتح هذا القوس لنبين أن الخطيبي لا يسعى إلى بناء نموذج جديد أو إعادة تمركز، وإنما هو يسعى فقط، إلى بث ثقافة المأزق في الدرس السوسيولوجي الكلاسيكي، وحمله على فضح نفسه بنفسه.

يشتغل الخطيبي على زحزحة المنظومة الخلدونية، فيرى أنها تحقق مركزية أبوية في التفكير العربي، من خلال مفهوم العصبية (التضامن الاجتماعي الدموي) كمفهوم ميتافيزيقي يجعل منه ابن خلدون محركا للتاريخ، غير أنه لا يوجد خالصا إلا في النظام القبلي الأكثر توحشا، وحين يصبح الزمن التاريخي حلقة لا يمكن فتحها إلا بقرار رباني. وهذا ما يجعله غير صالح للتطبيق على بقية الأنساق. كما يرى الخطيبي أن ابن خلدون يطمح إلى بناء نظام اجتماعي، عن طريق نظرية الزمن الدائري، ويقصد أن يكون جدليا. وقد أدهشت هذه الأصالة الباحثين المعاصرين. لكن الخطيبي يعتبر هذه الأصالة نسبية[2]. ولإثبات هذه النسبية، يقول: **«رغم أن ابن خلدون يتحدث عن الأساس الاقتصادي للطبقات فإنه لا ينقاد قط للحتمية الاقتصادية. فالرأسمال والعمل لا يهمانه إلا بقدر ما يشكلان أدوات تستعملها الدولة. والحركة المجتمعية تنتج عن نظام الولاء»[3].**وإذ**«يعرف بأن "فائض الإنتاج الاجتماعي" ضروري للحركية الاجتماعية وللنمو الاقتصادي. ولكن جميع هذه الأفكار الماركسية قبل ظهور الماركسية، تجري في حقل إبستمولوجي نوعي. علينا إذن ألا نبالغ في عقد مقارنة مع ماركس»[4].** وهكذا يعتبر الخطيبي مقارنة تفكير ابن خلدون بتفكير ماركس دون إبراز الاختلاف بينهما، خطئا يجب عدم المبالغة فيه، لأن لكل مفهوم حقله المعرفي الخاص. كما أن التاريخية المتمركزة حول اللاهوت، وفكرة الزمن الدائري تتعارضان مع غائية التاريخ عند ماركس،علاوة على وجود فتور يصيب ابن خلدون تجاه التفاؤل المناضل عند ماركس.

---

[1] عبد الكبير الخطيبي: النقد المزدوج، مصدر سابق، ص194.

[2] المصدر نفسه، ص204.

[3] المصدر نفسه، ص214.

[4] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

وإذ يعيد العروي تأويل هذه المنظومة، نجد الخطيبي يتفق معه**«حين يدعو إلى إعادة التفكير في تاريخ المغرب بعيدا عن المنظومة الخلدونية وضد علم التاريخ الاستعماري، فهذه المهمة المزدوجة تكتسي أهمية إبستيمولوجية تتمثل في تخليص التاريخ من الاستعمار، وموضعة المنظومة الخلدونية في نطاق المعرفة العربية الكلاسيكية حتى تتمكن من تحليلها باعتبارها نتاجا تاريخيا»**[1]. وذلك ما يمكننا-حسب الخطيبي- من استنتاج الحركة الخصوصية للبنيات الاجتماعية في بلدان المغرب، وكذلك تمفصلات المراتب المتشابكة معها. وهنا يتوصل الخطيبي إلى أن مفهوم العصبية ليس له فعالية في أيامنا،كون النظام الاجتماعي غير ثابت، بل يتغير مع حركة التاريخ. ويذهب إلى أن رأي العروي يضفي النسبية على النظرية الخلدونية،ولكنه ينزلق إلى مستوى إيديولوجي، مما يجعله لا يفلت من الالتباس. والأمر سيان عندما يفصل التاريخ عن سلاحه الإيديولوجي، يلاحظ أنه يهمل جدلية المنظومة الثلاثية(القبائل، والمدن، والمخزن)، ويضيعها. علاوة على مبالغته في تقدير دور الدولة كرد فعل ضد القبيلة،وهنا يمكننا القول أن الخطيبي يعيب على العروي خضوعه لسلطة الميتافيزيقا في أشكالها المختلفة.

كذلك يضع الخطيبي مفهوما لكارل ماركس على طاولة التفكيك، ويسعى إلى تخليص بلدان المغرب الكبير من نزعته الوثوقية، إنه مفهوم نمط الإنتاج الآسيوي المبهم والغامض في تصوره، حيث يرى أن نمذجة أنماط الإنتاج التي وضعها ماركس قاصرة، ولا يمكن تعميمها، كونها مطابقة لدرجة المعرفة التي توفرت له عن المجتمعات غير لأوروبية. حيث يجب زحزحة تلك المعرفة الوثوقية ذات النزعة الكولونيالية، التي ترى المجتمعات العربية مجتمعات أبوية تقوم على العشائرية، في حين أن أنساقها متعددة، وأنماط إنتاجها متغيرة. ولذلك نجد الخطيبي يقول: **«من الضروري إعادة النظر في هذا النمط النموذجي وتأكيده بواسطة تحليل أكثر تمايزا. ومقابلة التحليلات المختلفة مع الماركسية هي التي تجعل بالإمكان فهم المراتب الاجتماعية لما قبل الاستعمار في أفق تاريخي كبير، وتمكن بالتالي من استخلاص المحاور الإستراتيجية التي تتجمع فيها مختلف المستويات ومحاولة تمتين وتوطيد البنيات الطبقية»**[2].

---

[1] عبد الكبير الخطيبي: النقد المزدوج، مصدر سابق، ص216.

[2] المصدر نفسه، ص228.

لقد تبين لنا أن الخطيبي يصر على اختراق البنية السوسيولوجية الهشة، وزحزحة مفاهيمها، ومن ثم يتجاوزها، ولذلك نجده يسجل أن**«الكتابات الخلدونية والماركسية المهتمة بحركات التاريخ الكبير كثيرا ما أهملت تحليل التنظيم الداخلي للقبائل وأهملت بصفة عامة ما يسميه روجيه باستيد*"الأشكال الأولية للتصنيف" لذلك فإنه يصعب التمييز في المنظومتين الخلدونية والماركسية، بين الانتقال من هذه الأشكال الأولية إلى التبنين»**[1]، وهنا يبدو الخطيبي مركزا على زحزحة مفهوم المنظومة التجزيئية، من خلال بعض الكتابات الأنثروبولوجية التي طبقت على بلدان المغرب الكبير، سواء فيما كتبه دوركايم بكيفية هامشية، أو ما كتبه الباحثون الأنثروبولوجيون باللغة الانجليزية، وخاصة كيلنر. إذ يرى الخطيبي أن اعتماد دوركايم على مصادر ثانوية، جعله يغتر بالتحليل الذي قدمه كل من هانوطو ولوتورنو،علاوة على أن التلاحم في هذه المنظومة يرجع إلى سيادة الدين على السلطة، مما يجعل دوركايم يكرر خطأ ماركس، المتمثل في بناء التمايز الاجتماعي على فردانية الملكية. ولذلك يقول الخطيبي:**«إن إعادة تأويل النظام القبايلي انطلاقا من كتابات هانوطو ولوتورنو معناه مرة أخرى انغلاق في دائرة تفسيرية متمركزة حول الذات ولذلك يصبح الأساس النظري لأي الدراسة مشبوها إذا لم تراع تاريخ المجتمعات المدروسة. ومن هنا تأتي في نظرنا أهمية هذه الحرفية الهاوية الثقافية التي تنشئ حول موضوع اختلاف المجتمعات أعمالا فنية وحشية تدور حول فكر متوحش. وهذا هذيان منهجي»**[2].فالملاحظ هنا أن الخطيبي يرفض التأويلات المنغلقة، التي تعيدنا لنفس المركز.

كما يجد الخطيبي الالتباس نفسه محيطا بتحليل كيلنر للمجتمع المغربي،لأنه يميل إلى أن التنظيم الثنائي ما هو إلا مثل وحيد للعبة الشطرنج التي تكونها التجزيئية،علاوة على قوله بتحويل مراكز السلطة بين أصل ديني وأصل علماني، وينتهي عن طريق تعميم نتائج بحثه إلى وصف التجمعات القبلية في بلدان المغرب بالتجزيئية والهامشية، وهما في رأي الخطيبي يعبران تاريخيا عن الحدث نفسه، إضافة إلى إن هذه الهامشية نسبية، لأنها اجتماعية وليست ثقافية. كما أن القبيلة باعتبارها نوعا ليست سكونية بل هي تختلف من

*روجيه باستيد: فيلسوف وعالم اجتماع و إثنولوجي فرنسي، له مكانة بارزة في الأنثروبولوجيا الفرنسية، حيث تتميز أعماله بالانفتاح الفكري.

[1]عبد الكبير الخطيبي: النقد المزدوج، مصدر سابق، ص228.

[2]المصدر نفسه، ص234.

عهد إلى آخر كما يرى بول باسكون، ويتفق الخطيبي مع هذا الأخير في النقد الذي يوجهه للتجزيئية، فيسير المجهود النظري للخطيبي في الاتجاه السوسيو-تاريخي نفسه ليلتقي بمجهودات باسكون[1].فالخطيبي وبول باسكون كان لهما الرهان نفسه، المتمثل في**«إعادة تشكيل هوية المجتمع المغربي وتحليل بنياته ورصد تفاعلها ونبضها وتواجدها ضمن منظومة إقتصادية كان لا بد من تفكيكها ونقد مرتكزاتها وعوامل بنائها»[2].**

يستخلص الخطيبي من تفكيك المنظومة التجزيئية جملة من النتائج أهمها: أن النمط التجزيئي يخفي سلسلة من علاقات السيطرة والامتيازات. علاوة على أن إيديولوجية الأنساب التي يقوم عليها هذا النمط،تشكل تعبيرا غير واقعي عن ميزان دقيق للقوى، وبالتالي تغدو هذه المنظومة وهما إبستيمولوجيا. ذلك لأنه يرى أن هذه النظرية(المنظومة التجزيئية) إقليمية وتعميمها يكون مراوغة أو تعمية. بيد أنه عندما يصطدم هذا الوهم الإبستيمولوجي بالتاريخ الملموس للمجتمعات، سيكون في ذلك مساهمة غير مقصودة، لوضع أسس سوسيولوجيا تتناول نقد السوسيولوجيا.

يسيطر فكر الاختلاف على الوعي النقدي للخطيبي، وعندما تتضح معالم التنوع والتعدد في تفكيره السوسيولوجي، نجده ينفتح على الآخر، ويرفض هيمنة المركزيات الميتافيزيقية، ويظهر ذلك جليا، في الموقف الذي يتخذه ضد الصهيونية، حيث يكتشف أنها تضمر وعيها الشقي، وتروج لأخلاق سياسية آثمة، تجعل من المجتمع اليهودي مركزا للعالم، باعتباره شعب الله المختار. لذا نجد الخطيبي يزحزح هذا المركز ببراعة وتمكن، عن طريق تحديد مسار الهوية العمياء، وتشخيص الهذيان الصهيوني، والكشف عن التحالف القائم بين إسرائيل واليسار الغربي، وفضح التطابق القائم بين الإيديولوجية الصهيونية والإيديولوجية الإمبريالية. وهنا نجده يقول:**«إن المسألة تتعلق هنا بأخلاق الخطيئة والوعي الشقي. ويظهر لي جليا أن الصهيونية تتغذى على ما عجز الغرب العنصري عن استيعابه. وهذا الغثيان الأخلاقي ينصب اليوم على الشعب الفلسطيني»[3].** إنه يسعى إلى تقويض

---

[1] عبد الكبير الخطيبي: النقد المزدوج، مصدر سابق، ص237.

[2] مراد الخطيبي، مرجع سابق، ص106.

[3] عبد الكبير الخطيبي: النقد المزدوج، مصدر سابق، ص59.

الإيديولوجية الصهيونية، لأنها تعيق تعميم الصراع الطبقي في الشرق الأوسط، فيفككها من حيث أنها وعي شقي*، ويهدف إلى فضح مواقف اليسار الغربي المتواطئة على الشعب الفلسطيني، والملتبسة لدى الرأي العام، خصوصا مواقف اليسار الفرنسي، حيث يسعى إلى كشف ما يشدها إلى تجربة الشقاء، سواء في بعدها اليهودي أو المسيحي، أو علاقتها بالإبادة العرقية التي قامت بها النازية. ولتحقيق ذلك يعيد الخطيبي طرح مسألة الهوية في علاقتها بالصراع الطبقي، الذي يرى فيه حلا للصراع العربي الصهيوني، يحول دون عودة الذاتية الحمقاء. ولتخليص هذا الصراع من نزعته الميتافيزيقية، يعمد إلى تحديد**«طبيعة المسألة الإبراهيمية التي تتحكم بقوة في القضية الإسرائيلية العربية وتطبعها. ولا يعني هذا مطلقا أن هذه القضية ترتد إلى مجرد جدال ديني، ولكن بما أنها تتبلور في عنف مسيطر، فهي تعكس التاريخ السياسي للديانات الإبراهيمية الثلاث كما تبرز جرح القلب الذي يرسم فيها»**[1]. داخل هذا السياق يرى الخطيبي، أن فرويد حلل عقدة أوديب ونسي عقدة إبراهيم، لأنه في كتابه "موسى والتوحيد" يضمر هذه العقدة، وينسى صورة إبراهيم أول من أسس شريعة الكتاب المقدس، إذ لم يول فرويد اهتماما لهذه الصورة سواء في تفسيره لأصل الديانة اليهودية أو في تفسيره الرمزي لأصله هو. وبناء على ذلك يجعل الخطيبي من هذا التحليل دعامة نظرية لطرح جديد وإشكالية جديدة تهدف إلى دراسة التقاطعات بين الديانات الثلاث، وهكذا يشكل التحليل النفسي، أحد الجسور النظرية للسوسيولوجيا التفكيكية التي يتطلع إليها الخطيبي، وفي هذا الصدد يقول بختي بن عودة:**«فالخطيبي حين يقترب من فرويدSigmund Freud انطلاقا من مؤلفه "موسى الإنسان وديانة التوحيد" لا يباشر مشروع أسلمة ولا تهويد لمنطلق فرويد(...). لقد جعل الخطيبي من فرويد نموذج المفكر الذي يستوعب التقسيم الأنثروبولوجي للبشر فيما وراء مبدأ الأصل، يتخلى عن كل نعوت لا تحترم الاختلاف كي يحول الاستيعاب إلى سلطة معرفية»**[2]. وهكذا تكون المقاربة

*يرد هذا المفهوم في ص287 من كتاب فينومينولوجيا الروح لهيغل. ويستعمله الخطيبي للتعبير عن تمزق الوعي الصهيوني وتناقضه.

[1] عبد الكبير الخطيبي: النقد المزدوج، مصدر سابق، ص162.

[2] بختي بن عودة: ظاهرة الكتابة في النقد الجديد مقاربة تأويلية، صفحات للنشر والتوزيع، دمشق، سوريا، ط1، 2013، ص224.

السوسيولوجية التفكيكية التي ينشدها الخطيبي مقاربة كونية مغمورة بهاجس التعدد والاختلاف، والانفتاح على الآخر.

مما سبق نستنتج أن الخطيبي يعمل على استخلاص مضمون الحقيقة من المفاهيم السوسيولوجية التي تبلورت بين أحضان اللوغوس، ويسعى إلى تفكيك دلالاتها في سياق ينفصل عن التراث المشحون باللاهوت والميتافيزيقا، ويقول بالتعدد والاختلاف. وهنا تظهر قرابة مهمة بينه وبين دريدا، تستمد ملامحها من الوفاء المشترك لفكر الاختلاف، ونبذ الدغمائية، وسنوضح ذلك لاحقا.

لقد قام الخطيبي باختبار عدة مناهج يرى أنها تخدم حقل السوسيولوجيا التفكيكية ومن أهمها: البحث الأنثروبولوجي، والتحليل النفسي، كما تجدر الإشارة أيضا إلى دور السيميولوجيا في ترسيخ فكره المغاير، واستنطاق المنسي والمحاصر، والمسكوت عنه في ثقافة مجتمعه. ومقامنا هذا لا يتسع للتفصيل فيها.

المبحث الثاني: الخطيبي وماركس: أطياف دريدا:

تحاول حفرياتنا في فكر عبد الكبير الخطيبي، الكشف عما يتوارى خلف قراءته لكارل ماركس، من خلال إضاءة الشقوق الموجودة في المناطق المعتمة من نصه، وإعادة إحياء ما هو متواري في ذاكرته، لتحرير الأشباح أو الأطياف التي أحالها على الصمت، رغم نموه على أرضيتها وتغذيه من تربتها[1]. وهكذا سيكون انزلاقنا من الخطاب النقدي إلى الميتانقدي ضروريا لمطاردة تلك الأشباح.

يتجلى نقد الطيفية بوضوح في التفكيكية، حيث**«تتأسس مقولة الشبحية عند دريدا على بنية لا واقعية ولا محددة، وهمية وتائهة، تستند(...)إلى منطق الانعكاس. فالشبح منعكس عن أصل، أي منسوخ عن هوية، فالأشباح تمثلات للذوات مثلما تتبع الأصوات، أو انعكاس صورة المرء في المرآة أو في بحيرة الماء، أو مصاحبة الظل صاحبه أو أن يُخلف الإنسان في عاقبيه آثار الأقدام وبصمات الأصابع، أو ما تنسخه وتستنسخه آلات التصوير وما تحفظه آلات التسجيل من سمعي ومرئي»**[2]، لذلك تعد لعبة الانعكاس أهم ما يميز مقولة الشبحية، فالشبح هو الشيء المنعكس الذي يتصف بالتغير، وتلك**«أمارة على التشظي والتعدد، والتمرد على المألوف المعتاد والخروج إلى المتعدد والمحتمل(...) يتميز الشبح بكونه غير ساكن فهو دائم الانتقال والارتداد مثل ظل الإنسان الذي يتمدد أو يتقلص بتغير الأوقات بين الصبح والظهيرة أو العصر والمغرب»**[3].وعليه يكون الانتباه إلى تشظيات النص، سبيلا لكشف التناقضات المتنافرة فيه، ويكون تفكيكها دليلا على وجود قوة جاذبة يحكمها منطق التردد والتعدد، والتمرد. وهنا يرى محمد بكاي أن**«مقولة الشبحية إقرار بمبدأ التكرار(répétition) والإعادية (itérabilité) أي انبثاق الشبح وتجليه ووفوده مرارا وتكرارا. والرد في اللغة هو"رجع الشيء"، لكن الشبح يعود ويرجع في شكل مغاير، لامتناه وبلا آماد»**[4]. هكذا تخيم الأطياف على النصوص، وتتجلى الشبحية في تردد

---

[1]ينظر:شوقي الزين محمد: الإزاحة والاحتمال صفائح نقدية في الفلسفة الغربية، مرجع سابق، ص200.

[2]بكاي محمد: أرخبيلات ما بعد الحداثة رهانات الذات الإنسانية من سطوة الانغلاق إلى إقرار الانعتاق، دار الرافدين، بيروت، لبنان، ط1، 2017، ص 17.

[3]المرجع نفسه، ص18.

[4]المرجع نفسه، ص19.

الحروف واحتمال المفردات وتعدد الدلالات، لتصبح لعبة الدوال محض خيالات لرقص الأشباح.

تدخل الأشباح إلى نصوص الخطيبي من باب الاختلاف، الذي يعد مجالا خصبا لاستحضار الأطياف لأنه«**أفق يبزغ فيه العائد ويحضر فيه الغائب، ذلك الشبح المجازي والخيالي السمات، فـ"الوهم أشد رسوخا من الحقيقة بل إنه متجذر فيها بالدرجة التي يصبح متطابقا معها ومطابق لها تماما"**»[1]. فالخطيبي إذ يدعو إلى فكر للاختلاف ينبذ كل علاقة للسيطرة أو الاستبداد، وينشد التعدد والحرية. فهو يوقد جمر اللغة بمجازها الملتهب وسط مؤسسات الخطاب، ليدك حصونها ويخلخل ركائزها الميتافيزيقية، ولعل ذلك ما يجعله يستحضر أشباح دريدا أثناء طقوس الكتابة. ولما كان الاختلاف والصراع ومساءلة اللامفكر فيه، شروطا لازمة للخروج من شرنقة اللاهوت والميتافيزيقا، فإن الخطيبي يرى أنه من الواجب خلخلة بنية الماركسية«**وأرضيتها الميتافيزيقية، لكي نخترق فيها فكر الاختلاف الحقيقي، وليست الإيديولوجيا التي تنشد نظاما منغلقا. تصبح معرفة الاختلاف إذن، داخل الماركسية شرطا ضروريا لقيادة الصراع على مستوى الممارسة، وليس الاكتفاء بالانقياد مع التأويلات الإيديولوجية لها، لأنها، بهذه الطريقة، ستبقى نتاج الميتافيزيقا الغربية المطمئنة على مركزيتها**»[2].

من هنا يسعى الخطيبي إلى فضح التناقضات، التي تنطوي عليها بعض القراءات الإيديولوجية للماركسية. وذلك في إطار حوار سجالي مع الصهيونية واليسار الغربي، حول المسألة اليهودية بعد حرب 1967. حيث يختار ماركس باعتباره يهوديا معاديا للصهيونية، ليساعده على النفاذ إلى عمق المسألة الفلسطينية، وعن طريقها، إلى مسألة العلاقة بين اليهودية والإسلام، وبين العرب واليهود. حيث تصادفنا أشباح دريدا لأول وهلة وهي تشحذ السخرية كسلاح نقدي حاد، لتكون الأخلاق والإيديولوجيا أولا ضحتين لها، وفي ذلك مرح للخطيبي ومتعة له، ذلك لأن السخرية عنده هي«**نقيض العقيدة والفكر الوثوقي. وهكذا فإذا نحن دفعنا بالنص الوثوقي إلى حد الهذيان، فإنه يبعث فينا بالرغم من الهدف الذي يرمي**

---

[1] بكاي محمد: أرخبيلات ما بعد الحداثة، مرجع سابق، ص ص22،23.

[2] نور الدين أفاية: في النقد الفلسفي المعاصر، مرجع سابق، ص218.

إليه، قهقهة لا نملك معها أنفسنا»[1]**.** من هذا المنطلق يسخر الخطيبي من الفرضية القائلة بـ"أن الماركسية تولدت عن عدم حل لعقدة أوديب"، ولذلك فهو يهزأ من مقال لـ"روبير مسراهي*" بعنوان: "ماركس والمسألة اليهودية"، الصادر ضمن سلسلة أفكار سنة 1972، والذي يؤكد هذه الفرضية. حيث يذهب مسراهي إلى أن ماركس مناهض كبير لليهود وخائن للصهيونية. غير أن الخطيبي يعتبر ذلك قراءة صهيونية مطلقة، خاصة أن الصهيونية ليست إلا نزعة وثوقية يعميها الوعي الشقي، لذلك فهو يحاول الكشف عنها، ليحلها إلى ضحك وتسقط في العدم. إننا إذ نلح هنا على منطق الشبحية وحضوره في السخرية، فلأننا نرى فيها أداة يستعملها الخطيبي، للاستخفاف من الصهيونية ومن ثم تفكيكها وبيان تهافتها. إنه بسخريته تلك يضع نموذج مسراهي في مأزق، حيث يرى أن هذا النموذج**«يقوم على خلط بين معاداة اليهود ومعاداة الصهيونية، لذا فهو لا يحيد عن الوثوقية ولا بد إذن أن يبعث فينا الضحك»**[2]. ويعتبر الخطيبي أن هذا الاستخدام التعسفي لنص ماركس يعنيه بقوة. لأن ماركس يتخلص من الوعي الشقي، بنقده للدين وهدم كل ذاتية عمياء، وهو الأمر الذي جعل الصهيونية تكرهه.

يلجأ الخطيبي لإدخال مسراهي إلى حلبة لعبة الدوال وصراع المدلولات ليحمله على فضح نفسه. فيشير إلى أن**«طرح السؤال بهذا الشكل(هل ماركس مناهض لليهود؟) ينم عن قراءة مشوهة لفكر ماركس. ذلك أن نص ماركس، مثل أي نص، متعدد المعاني، وهو يتداخل مع نصوص أخرى ويتفتح عليها بشكل جدلي»**[3]**.** يبدو هنا أنه يعتبر نص ماركس مفتوح النسق، غائب المرجع بفضل التداخل النصي، وبالتالي تكون تأويلاته لا نهائية. بينما تعد قراءة مسراهي له مجرد قراءة أحادية وهمية(إساءة قراءة). وهكذا يكون التفكيك عند الخطيبي هو ما يقع من توترات أو استحالات ضمن لعبة الممكن والمستحيل داخل النص،

---

[1] عبد الكبير الخطيبي: النقد المزدوج، مصدر سابق، ص122.

*روبير مسراهي: كاتب يهودي من أصول تركية حصل على الجنسية الفرنسية بعمر 10 سنوات، يعتبر واحدا من أهم كتاب التيار الصهيوني المتأثرين بالأفكار الماركسية، حيث يركز هجومه على ماركس ويشوه أطروحاته. فيلصق به صفة الخيانة، ويجعله عدوا لليهود. وبجرة قلم يحول مزراحي كلام ماركس عن الأساس المادي لليهودية إلى مجرد سعي من قبل هذا الأخير لتوحيد اليهودية والبرجوازية.

[2] عبد الكبير الخطيبي: النقد المزدوج، مصدر سابق، ص124

[3] المصدر نفسه، ص125

بحيث تكون تجربة المستحيل عنده هي زحزحة شرط الإمكان نحو شرط الاستحالة، أي خلخلة الأرضية الفجة التي بنى عليها مسراهي نموذجه الذي يشبه العنكبوت الميكانيكي. وفي هذا الشأن يقول مصطفى الكيلاني:**«إن توجه الخطيبي التفكيكي الذي يتنزل ضمن محور التداخل الدلائلي يحيلنا بوضوح على جاك دريدا الذي يكشف في مجمل أعماله النقدية عن ميتافيزيقية الدليل الواحد والاستبداد الغربي ممثلا في اللوغوس و"التعارضات" المألوفة كالدال والمدلول لأن ما يقترحه بشكل مفارق هو استرجاع الهوية والفرق في آن مثل هوية معدن خالص، ترغم أيا كان على قراءتها كفرق..»**[1]. ولعل هذا ما سيمنع عودة الاختلاف الوحشي، أو هيمنة الذاتية العمياء.

يرى الخطيبي أن ماركس حاول الخروج من الوعي الشقي، فقضى على الذاتية الدينية بما فيها الذاتية اليهودية، وذلك**«في إتجاهين: بانتقاده للدين وبضم الأقلية اليهودية، نظريا، وإدخالها في خضم الصراع الطبقي. وليس تفكيك هذه الذاتية عند ماركس إلا جزءا من نظريته العامة. وهو لا يعني قط القضاء على اليهود كما يدعي مسراهي ويتوهم»**[2]. إنه يدافع عن ماركس الذي يبدو خائنا بالنسبة لليهود، عندما قضى على فكرة الشعب المختار. بيد أن الخطيبي يتفق مع مسراهي، فيما يتعلق بالغموض والتجريد الذي يكتنف الطبقات المقهورة في الصراع الطبقي، حيث ينتقد شمولية ماركس واستهانته بالذاتية والاختلاف وكبته ليهوديته. وهنا يظهر شبح دريدا بشكل مغاير ومستعجل، ليقاوم نوعا من الهيمنة الدغمائية، بل ليقاوم كل أشكال الميتافيزيقا السياسية أو النظرية، فيتجاوز ويهاجم، وينتتج ويحاكم دون أي عقدة نقص. وهكذا يحلم الخطيبي بالتعايش بين اليهود والفلسطينيين تحت مظلة الاختلاف، لكنه يرى أن ذلك مازال بعيد الاحتمال، إذ ينبغي أن نذكر فلسطين اليتيمة وقد مزقها حمق الوعي الشقي العسكري لجيش متغطرس. ولذلك يقول:**«إن تجاوز الذات والهوية العمياء، يستدعي قيما أخرى أكثر تفتحا وانشراحا وخفة كما يقتضي عالما صعب المنال يكون فيه الإحساس بالممكن فوق كل إيديولوجيا»**[3]. وهنا يبدو أن هدف الخطيبي لا يختلف كثيرا عن هدف ألتوسير، فإذا كان ألتوسير يسعى إلى**«تحرير الجانب العميق**

---

[1] مصطفى الكيلاني: "النقد والنقدي الفاعل في كتابات عبد الكبير الخطيبي"، مجلة الآداب، بيروت، لبنان، العددان5-6، 1989، ص26.

[2] عبد الكبير الخطيبي: النقد المزدوج، مصدر سابق، ص126

[3] المصدر نفسه، ص129

للماركسية من التأويلات الإيديولوجية ومن إيديولوجيا الدولة الستالينية»[1]، فإن الخطيبي يدافع عن ماركس ضد كل الخبث والمكر الذي ألحقته التأويلات الصهيونية به. غير أن كليهما يطلب من الماركسية تحرير القدرة على الخلق والتحليل والطابع الأصيل والثوري والمجدد داخل هذه النظرية.

هكذا يفكك الخطيبي العقد الأوديبية الموجودة في نسيج عنكبوت مسراهي عقدة عقدة، ويخلص إلى أن الصهيونية الوثوقية لا تبحث إلا عن الهوية والذاتية العمياء، لذلك فهي تتجاهل الصراع الطبقي، الذي يجعل الإنسان كائنا تاريخيا وليدا لهذا الصراع **«من حيث هو علاقة الحياة بالموت، ومن حيث هو إثبات لانفصال داخل الانفصال، واختلاف للاختلاف»**[2]**.** هكذا وبعد أن قلب ماركس جدل الذاتية والاختلاف، صار المناضل الطبقي يتيما، عليه أن يحطم الأسرة وكل مؤسسة أوديبية، لأن يـُتم ماركس مكنه من قلب الوعي الشقي، فلم يأبه لا بأب حي ولا بميت،«**فبدد بوقاحة معهودة النظام الذي جعلته الإنسانية يتبلور في المؤسسات الاجتماعية والملكية والنقود والأسرة والدولة. لقد قضى على الحنين الديني وعلى أخلاق الخطيئة بحدود الثورة: فالأخلاق دخول في المعمعة متوقف الوثبة الممزقة للانفصال والتغيير، ومن وجهة النظر هذه فإن الثورة ليست شيئا متعاليا وليست كلية مغلقة. وآخر ما تسأل عنه هو كيف تحول الناس إلى إخوان يتامى»**[3]**.** لذلك يراهن الخطيبي على الثورة والصراع الطبقي لفضح قصور الصهيونية الوثوقية. وهنا تبدو أطياف دريدا وهي تطارد الخطيبي، لأنه يستعمل تفكيكا فاعلا يتماهى مع الموضوع، فيمنحه قدرة على الانفصال والاتصال في الآن ذاته. حيث يمكنه الانفصال من وضع مقال مسراهي ضمن دائرة الاستفهام النقدي، فيعالجه نقديا عبر المسافة المطلوبة. ويمكنه الاتصال من مقاربة هذا الموضوع تفكيكيا، حيث يقوم بتعويم كل التعارضات المخادعة التي يوهمنا بها مسراهي.

---

[1] مجموعة مؤلفين: الماركسية وما بعدها التأسيس والانعطاف والاستعادة، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2014، ص15.

[2] عبد الكبير الخطيبي: النقد المزدوج، مصدر سابق، ص136.

[3] المصدر نفسه، ص137.

بهذا المعنى لم ينفك الخطيبي عن تفكيك الأوهام واستئصال العلل العالقة بالماركسية. واعتبر أن ماركس مفكرا جدليا لأن نظريته الفلسفية حول التاريخ والتشيؤ والاغتراب، تجعل منه مفكرا للاختلاف«**ولتوضيح ذلك ينبغي أن نعلم أن الجدل صراع بين الإيجاب والسلب وأنه بالتالي يولي الأهمية لعمل السلب والنفي، أي الصراع الطبقي، فهو إذن جدل الفوارق والاختلافات. إن ماركس مفكر للاختلاف وبالضبط للاختلاف الجدلي. وهذا أمر عظيم. ونحن ينبغي أن ندخل الجدل في العالم العربي لأنه سيغذي الفكر السياسي والاجتماعي**»[1]. لذلك يتبنى الخطيبي فكر المناضل الطبقي المرتحل الذي لا يكف عن صياغة يتمه، ليتحرر من كل أبوية ويقوض كل مؤسسة وسلطة.

تأسيسا على ما سبق«**يشكل الاختلاف أساسا مهما في كتابات الخطيبي، فالاختلاف هو الانفتاح الذي يبقى مفتوحا ولكنه ليس في متناول أول متمرد،لأنه يتعين التمييز بين الوعي والوعي بالاختلاف**»[2]، لذلك يرفض الخطيبي رد الصهيونية إلى نوع من البارانويا كما فعل البعض. بل يتحمل الاختلاف معها، ويصغي للهذيان الصهيوني، ويتحدث عنه كي يزيد من تمزق تجربته، لأنه«**يرمي في الواقع إلى التغطية على إستراتيجية عالمية ترتبط بالهيمنة الامبريالية وتخضع لمشيئتها**»[3].وعليه فهو يسعى إلى تفكيك هذا التحالف وفضحه،باعتباره مكمن التناقض بين الماركسية والصهيونية.لذا نجده يسخر من هذا التحالف الذي لم يقدم حلا لليهود، بل جعل الشتات اليهودي في وضعية شديدة التعقيد بفعل التناقض المأساوي والتمزق المزدوج فـ«**من جهة انقسم "الشتات" اليهودي على نفسه ومزقته حركات سياسية وإيديولوجية متباينة، بل متعارضة. ثم أن يهودي "الشتات" من جهة أخرى، مرغم على أن يستجيب كل مرة لهويته المزدوجة وإيمانه المزدوج.وعوض أن تجد الصهيونية حلا للمسألة اليهودية، لا تعمل إلا على مضاعفة حدتها**»[4].ومن هنا يرى الخطيبي أن تعميم الصراع الطبقي في الشرق الأوسط بمقدوره أن يخلص الصهيونية والفلسطينيين معا من المشكلة الوطنية. وهي الأطروحة ذاتها التي دافع عنها كل من "تروتسكي" و"دويتشر". إنه

---

[1]"الصهيونية واليسار الفرنسي"، حوار مع الخطيبي أجراه عبد السلام بنعبد العالي، مجلة الكرمل، العدد الثاني ، يوليو 1981، ص196.

[2]أحمد عبد الحليم عطية: جاك دريدا والتفكيك، دار الفارابي، بيروت، لبنان، ط1، 2010، ص41.

[3]عبد الكبير الخطيبي: النقد المزدوج، مصدر سابق، ص139.

[4]المصدر نفسه، ص141.

ذلك الصراع الذي يقلب جدل الذاتية والاختلاف، ويسقط كل هوية عمياء. هكذا يعود شبح دريدا في فكر متعدد لا يعمل إلا على إبراز الاختلاف في جوانبه المنسية والهامشية، كما يستحضر الخطيبي فكرة دريدا حول المكان إذ**«لا حاجة بنا - كما يقول دريدا - إلى أن نؤكد أن المطالبة بالمكان والأرض لا علاقة لها هنا بتعشق البلد والحنين إلى المحل، ولا دخل لها مع أي نزعة إقليمية أو عنصرية. فلا يزيد إرتباطها بالنزعة القومية عن الحنين العبري للأرض، ذلك الحنين الذي لا تبعثه الأهواء بقدر ما يصدر عن الكلام والوعد»**[1]. ولعل هذا ما جعل الخطيبي يلجأ للصراع الطبقي، كعنصر مقاومة يؤهله للانفلات من هيمنة الوعد المقدس ومقولة الشعب المختار، ويتحرر من كل أشكال الميتافيزيقا العبرية والعربية.

كذلك يسعى الخطيبي إلى إبراز ضلال الصهيونية الاشتراكية عند أحد منظري الاضطهاد وهو ألبير ميمي* (A .Memmi)، فيرى أنه ينكر أهمية الطبقات الاجتماعية لينتهي إلى اعتناق الأخلاق البرجوازية ذات النزعة الشمولية، كوهم جديد يمحو التناقض الذي يعانيه. فيضعه في مأزق ليفضح الصورة المثالية التي يرسمهاعن وضعية اليهود. حيث يذهب الخطيبي إلى أنه يغفل جدل السيادة والعبودية، الذي يمزق التاريخ ويزيد من حدة الصراع الطبقي،وأن إسرائيل لا تشذ عن هذه القاعدة، لأنها تسعى إلى إخضاع الشعب الفلسطيني وتحويله إلى عبيد. ويخلص إلى أن تبسيط ميمي لجدل العبد والسيد ساذج ينم عن ضعفه، لأنإقصاءهلماركس يفرض إقصاء هيغل. والصهيونية في إدعائها للاشتراكية تعجز عن تبنيهما معا،وعليه فهو يقدم اكتشافات جوفاء. غير أن الخطيبي يستنطق المسكوت عنه في فكر ميمي، فيجد أنه يقصي نيتشه أيضا، لأن لهذا الأخير قوة تتجاوز كل أخلاق آثمة بما فيها الأخلاق السياسية للصهيونية، مما يجعله يفضح أسسها اللاهوتية. وهكذا يظهر طيف دريدا ليحرر الخطيبي فعليا، من هذا النسق المغالط المطمئن على حضوره. حيث يتمثل هذا التحرر الفعلي في**«طرح سؤال اللامفكر فيه والإنصات بشكل عملي وفاعل إلى فكر الاختلاف كفكر لا يكف عن خلخلة المطمئن المنسي فينا. لأن الفكر العربي إلى الآن، لم يستطع طرح سؤال استراتيجي متعلق بالتحرر الفعلي، في كل**

---

[1]أحمد عبد الحليم عطية: جاك دريدا والتفكيك، مرجع سابق، ص44.

*ألبير ميمي: باحث في علم الاجتماع وكاتب تونسي فرنسي، وهو يهودي له إيديولوجيا صهيونية. يزعم الاشتراكية وينظر لاضطهاد اليهود. وبحكم تعليمه الفرنسي، لم يكن مبرمجا على القطيعة الكلية مع الاستعمار، رغم أن كتاباته تنتمي إلى مابعد كولونيالية.

أبعاده المختلفة، ومن الصورة التي نسجناها حول السيطرة التي تمارس علينا من الداخل والخارج»[1]. فالخطيبي يفكك خطاب ميمي، لأنه خطاب صهيوني مقلق ومشاغب وسيء النية، يحاول فيه اختزال المسألة اليهودية في هوية ثابتة، أو أصل خالص لضمان الهيمنة الإيديولوجية.

ويرى الخطيبي أن الصهيونية الاشتراكية التي يزعمها ميمي رغم تجاهله لهيجل وماركس، لا تعدو أن تكون**«نزعة مثالية لا تجد تبريرها في الفلسفة وإنما هي لاهوت مقنع يتستر خلف النزعة الإنسانية البرجوازية: وليس في ذلك أدنى تناقض»[2]**، كما أنها استعمار من نوع خاص يعيش على سوء النية والعنف المزدوج بإقصائه للشعب الفلسطيني واعتماده لنظرية غريبة حول الفراغ ذات مرمى بعيد يتمثل في سلب الملكيات وطرد الفقراء خارج الحدود بسر وحذر.**«إنه استعمار مدروس مغلف، استعمار مقنع حذر، استعمار ظريف، وسيقال عنه فيما بعد إنه كريم سخي ما دامت إسرائيل تنقل الحضارة لهذه الصحراء القاحلة. إن سوء النية على استعداد لأن يطرح جانبا كل قيمة لكي يبرر ما يذهب إليه»[3].** لقد رأينا من خلال ما تقدم أن الخطيبي يتعامل مع الصهيونية على أنها نزعة وثوقية يجب تفكيكها، واستعمار يجب تصفيته، بنبذ كل ادعاء للانخراط في هوية عمياء أو تتعامى عن الفروق الثاوية في مكونات المجتمع والأخلاق.

يقول الخطيبي:**«صحيح أن اليهودي عندما يعتنق الصهيونية يدخل في تناقض مهول مع الماركسية، ويكف عن أن يكون ماركسيا. وكلما اعتنق الماركسية الثورية، ابتعد عن الصهيونية وناصبها العداء. وسيكون العداء مؤلما، لأن اليهودي سيبتعد عن الأقليات وسيعتبر خائنا وعديم الأصول»[4].** إنه يفضح وهم التطابق بين اليهود والصهيونية، ويعتبر أن العداوة بين الصهيونية والماركسية هي عداوة شمولية، لأنها ستشمل أي يهودي يعتنق الماركسية الثورية دون استثناء. وكذلك يرى أن الصهيونية لا تتحمل الثورة الفلسطينية إلا لتزيد من حدة هذيانها وتبين الفروق بينها وبين الماركسية. وحين ينتقد الجدال الذي دار

---

[1] محمد نورالدين أفاية: في النقد الفلسفي المعاصر، مرجع سابق، ص 230.

[2] عبد الكبير الخطيبي: النقد المزدوج، مصدر سابق، ص147.

[3] المصدر نفسه، ص148.

[4] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

في الندوة المنعقدة بعد مايو 68 والتي تهدف إلى دراسة العلاقة بين الصهيونية والثورة والاشتراكية. نجده يسخر منها ويعتبرها مسرحا لسوء النية كونها تقصي الآخر(الفلسطنيين) وتربط اليهودي بمسائل قومية ووراثية ولاهوتية، إضافة إلى أن تجاهل المشاركين فيها للسؤال المطروح حول إقحام الصراع الطبقي في التفكير اليهودي ينم عن ضعفهم، لأنه سؤال غير ملائم وشديد الصعوبة، سيُفقد الندوة كل معناها. إنه يعتبرها مسرحية مؤدلجة تغفل جدل الفوارق عن قصد، وتشجع العنصرية عنوة، وتعادي الماركسية لأنها تفضح إيديولوجيتها.

يعتقد الخطيبي أن اليهود الماركسيين باعتناقهم للماركسية الثورية سيكونون ضد الصهيونية وبالتالي ضد الثلاثي المقدس المسيطر على الشرق الأوسط (الصهيونية والرجعية والامبريالية)، ولعل هذا ما سيمكنهم من تجاوز كل ضروب الشوفينيات التي تهيمن على الممارسات الفكرية، وتصيب العقول بالعطالة والدغمائية. حيث**«يجد اليهودي نفسه موزعا بين مطلبين: ضرورة التضامن مع شقاء اليهود، وضرورة تجاوز إيديولوجية شوفينية عنصرية. وقد أخذ إسحاق دويتشر على عاتقه تحقيق هذا المطلب الثاني فاستطاع أن يتخلص، أكثر من غيره، من الوعي الشقي وأن يواجه الوهم الصهيوني بذلك الفكر اليهودي الممتد من سبينوزا إلى فرويد مرورا بماركس وروزا لوكسامبروغ وتروتسكي»**[1].
هكذا يختار الخطيبي "دويتشر" من بين اليهود الماركسيين، ليوضح كيف تتجاوز الماركسية الثورية تجربة الشقاء ومفهوم الإثم الذي تتبناه الإيديولوجيا الصهيونية، ليعمل هو الآخر على تفجيرها والانطلاق من الهامش نحو السيرورة والاختلاف، لأن الفكر الماركسي مكن "دويتشر" من الإحاطة بخصائص الوعي الشقي، ووصف حركته البائسة وذاتيته الحمقاء التي يستعيد اليهودي من خلالها صورته الأصلية ووجوده المكتمل،الذي ليس إلا وجودا وهميا يشكل الحنين إليه -في رأي دويتشر- خطرا ومبعثا على الحمق، فالتاريخ ليس تكرارا للشيء ذاته، وإنما هو الحركة اللامتماثلة بين الذاتية والاختلاف. لذلك يرى الخطيبي أنه**«إذا أخذنا فكر ماركس في معناه القوي، فإن الصراع الطبقي يقيم ذاتا تاريخية متحركة لا تستقر في مركز بعينه وتخضع لانفصال لامتناه،...يرمي إلى قلب السيادة والتملك العنيف للمجتمع والطبيعة. فمن الوهم أن نعتقد أن بإمكان الجدل أن يفلت من الانفصال. فالجدل**

[1]عبد الكبير الخطيبي: النقد المزدوج، مصدر سابق، ص152.

تحديدا هو الانفصال»[1]. هكذا يتضح -حسب الخطيبي- أنه يمكننا بفضل الصراع الطبقي أن نتعامل مع الفكر الصهيوني الذي يتعالى على التاريخ، ويعمل على طمس التناقضات التي تحركه. وفي هذا السياق يواصل الخطيبي سجاله قائلا:**«وقد يعتقد أن القضاء على الانفصال يتم عن طريق ذلك المطلق الذي هو الثورة، تلك التي يحددها "المواقفيون" Situationnistes "كنقد جذري لكل إيديولوجيا من حيث إنها سلطة منفصلة عن الأفكار، وأفكار السلطة المفصولة". إنه إذن التاريخ كانفصال في حركته المزدوجة حركة تطابقة واختلافه. إنه التاريخ كنقد يقضي على كل أثر للمطلق»**[2]. هكذا تتم خلخلة الهوية المتعالية القائمة على التماثل الضروري بين اليهودية والصهيونية، لتصبح هوية اليهودي مزدوجة من حيث التباعد والاختلاف. ويعد هذا الطرح الذي يجعل من الصراع الطبقي محركا للتاريخ، طرحا حاسما لحل المسألة اليهودية، يظل البحث معه متفتحا على الآخر ولا يتيه في المغالطات. ولذلك يرى الخطيبي أن دعوة دويتشر للسلام هي دعوة واعية متيقظة، وفهمها يقتضي التخلص من بعض الخلل الذي أصاب ذاكرتنا، والتخلي عن إسقاط خطيئة الآخر على الشعب الفلسطيني، أي فضح شقاء الصهيونية من حيث أنه مغالطة. وهذا ما يفعله دويتشر**«عندما يميز اليهودية كذاتية عن ضلالها الصهيوني، فيضع موضع عقيدة الشقاء وعيا تاريخيا أكثر حدة وتفتحا على الآخر، وهذا يقتضي خلخلة الإيديولوجية الصهيونية في أساسها ذاته مثلما يستدعي الإيمان بتاريخية جدلية يتحكم فيها صراع "طبقي" وطني وأممي في الوقت ذاته»**[3].وهذا سبيل لتفكيك مركزية التقليد اللاهوتي الذي يقول بالذاتية العمياء،خاصة أن الوعي الثقافي لإسرائيل وعي عبري لاهوتي يتغذى من أشباح الماضي.

يرى الخطيبي أن**« الجدال حول تجاوز الصهيونية يظل جدالا مفتوحا. وهو يتوقف في جزء منه على المقاومة الفلسطينية والعربية. بيد أن خضوع إسرائيل للأمريكانيين معطى أساسي لا ينبغي استبعاده. إن وضع الوجود الإسرائيلي موضع سؤال، معناه بالنسبة للمقاومة الفلسطينية القضاء على الهيمنة الأمريكية»**[4]. إنه حوار لا يقصي أي

---

[1] عبد الكبير الخطيبي، النقد المزدوج، مصدر سابق، ص153.

[2] المصدر نفسه، ص153.

[3] المصدر نفسه، ص155.

[4] المصدر نفسه، ص156.

طرف، بل يجمع كل الفرقاء، ويأخذ بعين الاعتبار وجوب التوافق على إنهاء الهيمنة الأمريكية، التي تستغل إسرائيل للحيلولة دون نمو النزعات التقدمية العربية، وضمان التحكم العسكري في منطقة الشرق الأوسط. ويذهب الخطيبي إلى أبعد من ذلك ليوضح التماثل الغريب بين إسرائيل ونظام الأبرتايد العنصري في جنوب إفريقيا. ويرى أنه تواطؤ واضح بتصريح فرورد الوزير الأول السابق، فنظام الأبرتايد العنصري مؤسس على نظرية الفراغ ويعبر عن فكرة الأمة الإفريقية المنفصلة التي اختارها الله كي تحمي الحضارة المسيحية. وهذا يتوافق مع مقولة الشعب المختار. بيد أنه تواطؤ **«لا يتوقف عند المغالطة الإيديولوجية وحدها فهو ينطوي على معنى استراتيجي هام:ذلك أن الطرفين متفقان على أن تهيمن إسرائيل على شمال إفريقيا وقناة السويس، بينما يتكفل الطرف الآخر بالجزء الجنوبي. وهاتان نقطتان أساسيتان بالنسبة لسياسة البنتاغون الأمريكي. وهذا ما يفسر عدم الوفاء لماركس وخيانة فكره»**[1]فالماركسية الثورية إذ تتنكر للصهيونية فهي تتناقض مع الامبريالية وتأخذ على عاتقها تحطيم التشكيلة الرأسمالية كنظام عالمي، وتسعى للقضاء عليه كي تحقق الصراع الطبقي، وتعممه فلا يستثني القضية الفلسطينية، وهكذا يؤدي التحليل المنطقي إلى هدم البنيات الصهيونية والقضاء على دولة إسرائيل، فلا يتعلق ذلك بإبادة الشعب اليهودي كما تدعي الصهيونية، وإنما يتعلق بالنظام الاقتصادي كنظام خاضع للصراع الطبقي. وهذا السبيل الوحيد لتفكيك الهيمنة الامبريالية. وإذا أمكننا فهم أن الصهيونية صناعة مخابراتية أمريكية، فسيكون ذلك تفسيرا جديدا لعدم الوفاء لماركس وخيانة فكره.

ورغم ذلك يرى الخطيبي أن الماركسيين ممزقون بين متطلبات فكرهم، وبريق الوعي الشقي وكابوس النازية، الذي تستغله الصهيونية كوسيلة ضغط سياسي. وإذا كان ذلك شديد التأثير على اليسار، فالأجيال الصاعدة ترفض مثل هذه العملية. بيد أن الماركسيين رغم **«معاداتهم الصريحة للصهيونية يستسلمون لهذا الضغط، فيعترفون لدولة إسرائيل بحقها في الوجود، مطالبين في الوقت ذاته بعودة الشعب الفلسطيني. فهم يخلصون في نهاية الأمر إلى الاعتراف بالأمر الواقع ويتخلون عن إتباع الفكر الانتقادي كما هو عند ماركس، ذلك الفكر الذي كان قد كشف كشفا صريحا عن حركة الوعي الشقي»**[2].

---

[1] عبد الكبير الخطيبي: النقد المزدوج، مصدر سابق، ص ص 157،158.

[2] المصدر نفسه، ص159.

تمتلك التفكيكية عند الخطيبي إرادة قوة ورغبة جامحة في فضح يقينيات الوعي السياسي السائد في الشرق الأوسط حول الصراع العربي/الصهيوني، والتنقيب عن الإيديولوجيات الشوفينية العنصرية التي تقصي الآخر. وتأتي هذه التفكيكية في قوام شبحي يستحضر أطياف دريدا ليدحض كل دغمائية ويزحزح كل مركزية، فيهز أركان كل مؤسسة ويلغي كل سلطة. هكذا تقبع الأشباح في دهاليز النص، وتطلبت مطاردتها جسا لنبض الخطيبي وحسا باللامرئي واللامكشوف، وسبرا لأغوار النص بواسطة حفر وتنقيب عن المضمر والمستور والمسكوت عنه.

ومما سبق نخلص إلى أن فكر جاك دريدا مترسب في أعماق نص الخطيبي الذي قدم فيه قراءة لماركس، حيث تراكمت أطياف دريدا في لاوعي الكتابة لتذكرنا بصداقة بينهما امتدت لسنين طويلة. إنها**«صداقة إنسانية وفكرية تؤمن بقيم الحوار البناء والاختلاف الخلاق، يبقى تأثر الخطيبي بفكر أو فلسفة الاختلاف واضحا وهو ما يفسر إذن مدى انجذابه إلى فكر صديقه جاك دريدا»**[1]. هذا الحوار لم يسلم فيه ماركس من النقد، ولم تسلم فيه التفكيكية من التجاوز. إنه حوار فطن وحذر ،ف**«رغم اقتناع الخطيبي بفاعلية(...)التفكيك الدريدي إلا أنه اختلق آلية أخرى وهي النقد المزدوج "Double critique" وهي آلية مكنته ليس فقط من نقد الفكر الغربي، بل وأيضا الفكر الميتافيزيقي العربي والإسلامي»**[2].

من هنا يمكننا القول أن سؤال الحدث عند الخطيبي هو نفسه سؤال الشبح، ذلك لأن الخطيبي لا يرجع الآخر والمتعدد إلى المثل والشبيه، بل يصرفه إلى جدل الذاتية والاختلاف. إنه يعتنق الجدل الماركسي الذي يتشبث بالفوارق، ويجمع بينه وبين التفكيك ليصبح مناضلا طبقيا على الطريقة الطاوية، ولعل هذا سيثري الانتماءات المتعددة للخطيبي، فتكثر الخيوط الوهمية والفواصل الطيفية في كتاباته. وإذا كانت الشبحية قد شكلت هاجسا فكريا شغل بال دريدا في كتابه "أطياف ماركس"، فهاهو نفسه أطياف وأشباح تتصادم وتتصادق مع عبد الكبير الخطيبي وكارل ماركس أيضا.

---

[1] مراد الخطيبي: عبد الكبير الخطيبي الأجنبي المحترف(دراسة نقدية)، منشورات سليكي أخوين، طنجة، المغرب، ط1، أكتوبر 2017، ص12.

[2] المرجع نفسه، ص14.

المبحث الثالث: بين إدوارد سعيد وغرامشي: الخطيبي مثقفا عضويا:

يشهد واقعنا المتغير منذ أواخر الستينات، تفاعل جملة من المفاهيم الخصبة التي تتدفق عضويا بين مفاصل المعرفة، حيث ينبجس منها وعي حاد بمفهوم الاختلاف، يضع المثقف موضع السؤال، من حيث تصديه لكل أشكال الهيمنة، واتخاذه مواقف مختلفة حيال أمور مصيرية في الدين والسياسة والثقافة وغيرها. وفي خضم ذلك، يجد هذا المثقف نفسه محاطا بسلسلة من العلائق، التي تدفع غيره من المثقفين إلى اتخاذ مواقف مخالفة. ومن هذا المنطلق نجد الخطيبي يسعى إلى جعل المثقفين موضوعا للتفكير، وفرصة لتشييد حصون منيعة ضد بعضهم، وشن الحرب على البعض الآخر، ليفضح كل خطاب مهيمن، ويكشف كل موقف مؤدلج.

أمام كل الحصارات والممنوعات التي تمارس على المثقف، وتأكيدا لاستمرار الصراع بين المثقفين من جهة، وبين المثقفين والسلطة من جهة أخرى، واستجابة لحاجات سياسية وتداعيات سوسيوثقافية، ينخرط الخطيبي في شبكة من العلاقات مع كل من إدوارد سعيد، وأنطونيو غرامشي، ليعبر **«عن تراكمات متشعبة الجذور والغائيات، فهي مجموعة أسفار داخل النصوص وخارجها، تحمل الصرامة النقدية لتتجاوز الوعي البائس والمغلوط، وتفتح للقارئ سبلا لتدارك ثقافات الجواب القادمة من بنية صاغها، وكرسها التقليد، ومن فكر ظل عاجزا عن أدواته ورهاناته»[1].** ولعل هذا ما سيجعل للخطيبي مكانة بارزة في خريطة المثقفين. سواء من حيث موضوعات بحثه، أو من حيث لغة خطابه.

بين هذا وذاك سنواصل رحلة بحثنا، لتمييز مواقف هؤلاء من المثقف، ونبين كيف سيكتسب عبد الكبير الخطيبي صفة المثقف العضوي.

بداية يشير إدوارد سعيد إلى اختلاف الآراء والتصورات النظرية حول مفهوم المثقف، فيذكرنا ببعضها، بيد أنه يذهب إلى أن المقصد الحقيقي من وجود المثقف هو إثارة الحرج والمعارضة والاستياء، حيث يقول: أن المثقف**«شخص يمثل بوضوح موقفا من لون ما، وهو شخص يقدم صورا تمثيلية مفصلة عن جمهوره على الرغم من شتى ألوان الحواجز والعراقيل. وما أقول به هو أن المثقفين أو المفكرين أفراد لهم رسالة، وهي رسالة فن**

[1] بختي بن عودة: ظاهرة الكتابة في النقد الجديد مقاربة تأويلية، مرجع سابق، ص185.

تمثيل شيء ما، سواء كانوا يتحدثون أو يكتبون أو يعلمون الطلاب أو يظهرون في التليفزيون، وترجع أهمية هذه الرسالة إلى إمكان الاعتراف بها علنا وإلى أنها تتضمن الالتزام والمخاطرة في الوقت نفسه، وكذلك الجسارة والتعرض للضرر»[1]، فالملاحظ هنا أن المثقف عند إدوارد سعيد شخص جسور صاحب رسالة، وتكون علاقته بالسلطة حرجة دائما لأنها تقوم على المعارضة، فهو ليس ذلك الشخص الذي تؤهله خبرته المعرفية لشغل مناصب عليا، ولا ذلك السياسي المفوه الذي تستغله السلطة بغرض الهيمنة أو النفوذ، بل على العكس تماما، فهو غالبا ما يثير استياء السلطة، ولذلك كثيرا ما يتعرض للمضايقة.

من هنا يبدو أن مفهوم المثقف عند إدوارد سعيد، يشكل فسيفساء من صور المثقفين كما عرضها كل من "جوليان بندا"، و"أنطونيو غرامشي". ولقد عنى هذا الأخير عناية خاصة بقضية المثقفين، حيث رأى أن**«كل الناس يمكنهم أن يكونوا مثقفين، بمعنى أن لديهم ذكاء، وأنهم يستخدمونه. ولكنهم ليسوا جميعا مثقفين من حيث الوظيفة الإجتماعية»**[2]. إنه بذلك يتجاوز المفهوم السائد للمثقف، والذي كان يقوم على التفريق بين العمل العضلي والعمل الذهني، وحينها ميز بين فئتين من المثقفين من حيث الوظيفة الإجتماعية:

-أولا:**«المثقفون المحترفون (التقليديون)"traditional intellectuals"كالأدباء ،والعلماء، وغيرهم الذين تحيط بهم هالة من الحياد بين الطبقات، تخفي وضعهم الحقيقي الناشئ في النهاية عن علاقاتهم الطبقية السابقة والراهنة، كما تخفي تعلقهم بالتكوينات الطبقية التاريخية المختلفة»**[3]، إنهم أولئك الأشخاص الحياديين غير الملتزمين، الذين يستمرون في أداء العمل نفسه جيلا بعد جيل، ولا يقيمون القطائع، بل يربطون الحاضر بالماضي .

-ثانيا:«المثقفون (العضويون)"organic intellectuals" ذلك العنصر المفكر والمنظم في طبقة اجتماعية أساسية معينة. ولا يتميز هؤلاء المثقفون العضويون بمهنهم، التي قد تكون أية وظيفة تتميز بها الطبقة التي ينتمون إليها، بقدر مايتميزون بوظيفتهم في توجيه أفكار وتطلعات الطبقة التي ينتمون إليها عضويا»[4].إنهم أولئك الأشخاص الملتزمين

---

[1] إدوارد سعيد: المثقف والسلطة، تر: محمد العناني، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ط1، 2006، ص45.

[2] جرامشي، أنطونيو: كراسات السجن، تر: عادل غنيم، دار المستقبل العربي، القاهرة، مصر، 1994، ص21.

[3] المرجع نفسه، ص21.

[4] عبد الكبير الخطيبي: النقد المزدوج، مصدر سابق، ص21.

الذين يعبرون عن طموحات الطبقة التي ينتمون إليها، ويناضلون من أجلها في سبيل تغيير الأفكار والأراء وتوجيهها. على عكس المثقفين التقليديين الذين لا ينتجون إلا عملا مكررا عاما بعد عام.

مما سبق نفهم أن غرامشي يميز بين المثقف التقليدي الذي يعتبر نفسه حرا ومستقلا عن كل الطبقات، ويتسم عمله بالثبات والاستقرار. وبين المثقف العضوي الذي يعتبر نفسه مناضلا يعنى بهموم الطبقة التي ينتمي إليها، ويسعى لتحقيق تطلعاتها، فهو مثقف نشيط، ومنتج بأفكاره ومواقفه الجادة.

في الطرف الآخر المقابل لغرامشي، يضع إدوارد سعيد دراسة كتبها جوليان بندا**«بعنوان خيانة المثقفين قد تناقلتها الأجيال باعتبارها هجوما لاذعا على المثقفين الذين يتخلون عن رسالتهم ويفرطون في مبادئهم أكثر من كونها تحليلا علميا للحياة الثقافية، فإن بندا يذكر في الواقع عددا محدودا من الأسماء والخصائص الرئيسية للذين يعتبرهم مثقفين حقيقيين، فتتردد كثيرا الإشارة إلى سقراط ويسوع المسيح(عليه السلام) كما تتردد الإشارة إلى الأمثلة الأقرب عهدا مثل سبينوزا وفولتير وارنست رينان»**[1]. هكذا يعتقد صاحب كتاب "المثقف والسلطة"، أن ثمة تمايزا بين المثقف الذي يلتزم بأداء الرسالة، وبين المثقف الذي يخونها. ولأجل ذلك وسم كتابا آخر بالعنوان ذاته(خيانة المثقفين)، غير أن ما يهمنا فيه، هو موقف إدوارد سعيد من "جان بول سارتر" باعتباره أحد أقطاب اليسار الفرنسي، حيث يرى سعيد أن سارتر مثال للمثقف الذي خان رسالته، حيث كان اللقاء بينهما مخيبا للآمال- وذلك حين دُعي إلى حلقة دراسية حول السلام في الشرق الأوسط في 13 و14 مارس عام 1979، في مجلة الأزمنة الحديثة، حيث كان سارتر مديرها- لا يتردد سعيد في سرد الوقائع[2] معربا عن خيبته، لأن سارتر لا طالما كان مساندا للقضايا العادلة، غير أنه بدا منحازا للصهيونية في صراعها ضد العرب، فلم يكن له موقف حاسم من هذه القضية، خاصة أنه لم يدن السياسات الإسرائيلية والاستيطان الصهيوني ونزعته الكولونيالية. ولعل ذلك ما جعل إدوارد سعيد يحشر سارتر في دائرة المثقفين الخائنين لرسالاتهم، لأنه كان

---

[1] إدوارد سعيد: المثقف والسلطة، مرجع سابق، ص35.

[2] إدوارد سعيد: خيانة المثقفين النصوص الأخيرة، تر: أسعد الحسين، دار نينوى للدراسات والنشر والتوزيع، دمشق، سوريا، 2011، ص-ص 188- 200.

مشهورا بمساندته الجادة للحركات التحررية وتصفية كل أشكال الاستعمار، لكنه تخلى عن فعل ذلك. إزاء تلك القرارات المستعجلة والمشبوهة، يسعى الخطيبي إلى كشف ملابسات الخيانة، حيث ينتقد بشدة مواقف سارتر من الصراع العربي/الصهيوني، معيبا عليه انحيازه الواضح إلى جانب إسرائيل، حيث يقول:**«إن سارتر قد انحاز إلى الطرف الإسرائيلي ولكنه يعيش في الوقت نفسه وهما لاريب فيه، إذ هو يدعي أنه إلى جانب الحقيقة، أي أنه مع العدوين في الوقت نفسه»**[1]. هكذا يتعالق رد فعل إدوارد سعيد مع موقف الخطيبي الذي يسخر من دموع سارتر، إنها تشبه في خداعها دموع التماسيح، لأن كلاهما قلما يبكي. ولهذا السبب سيعمل الخطيبي على فضح التناقضات، التي ينطوي عليها الخطاب السياسي لسارتر حول هذه القضية فيقول:**«صحيح أن سارتر لم يعد عارا عندما تعلق الأمر بالنزاع العربي الإسرائيلي. فأصبح من المحافظين إزاء مجتمعه. أما بالنسبة للفلسطينيين فإن عار سارتر جزء من عار هو عار الرأي العام الغربي، وهذا ما أكدته واقعة ميونيخ. وهاهو سارتر يتحدث الآن عن اليأس الفلسطيني، وهو الذي دفعه يأسه السياسي حتى العجز، وعندما أعلن اليسار مساندته للفلسطينيين تملكت سارتر حيرة عظمى»**[2]. فالملاحظ أن سارتر لم يعد ذلك المثقف الجريء في مواقفه، بل غدا محافظا بانضمامه إلى الفريق المتواطئ ضد الفلسطينيين، أما عن الحيرة التي تملكته، فهي نتيجة حتمية لتمزق وعيه، بسبب ذلك الموقف المزدوج(مساندته لإسرائيل والفلسطينيين في الوقت ذاته)، وفي هذا الصدد يقول الخطيبي:**«إن ما أحاول أن أثبته هنا هو أن سارتر، عندما أصبح محافظا صار موقفه، في نهاية الأمر، موقف صهيوني مشروط(...) أنا لا أطلب من سارتر أن ينظم إلى جانب الفلسطينيين، وإنما أرمي فحسب إلى طرح بعض الأسئلة على الفكر السياسي عند سارتر لأفضح بعض تناقضاته، ذلك أن هذا الفكر ينطوي على فجوة ساخرة»**[3]. إنه رغم التقارب الظاهري بين موقفي كل من إدوارد سعيد وعبد الكبير الخطيبي، إلا أن هذا الأخير لم يكتف بالزحف على تخوم الخطاب السارتري، بل ينفذ إلى عمقه، وقد أغراه التناقض واللاانسجام في تشكيلاته الخطابية، مما سيساعده على شن هجوم تفكيكي يفجر هذه المؤسسة الخطابية ويفضح تواطؤها.

---

[1] أحمد عبد الحليم عطية: سارتر والفكر العربي المعاصر، دار الفارابي، بيروت، لبنان، ط1، 2011، ص114.

[2] عبد الكبير الخطيبي، النقد المزدوج، مصدر سابق، ص97.

[3] عبد الكبير الخطيبي: النقد المزدوج، مصدر سابق، ص98.

هكذا يسخر الخطيبي من سارتر ويرى أن حياده**«ليس في الحقيقة إلا انحيازا لليهود، كما أن موقفه لا يستطيع أن يكون خلاف ذلك لأنه يعيش في حالة من الرعب ولدها في الوعي أو"الوعي الشقي"(Conscience malheureuse)، الذي كان ولا يزال الغرب بصفة عامة يعانيه نتيجة حرب الإبادة العرقية التي مارستها النازية ضد يهود أوروبا»**[1]، من هنا تشكل الإبادة النازية خلفية الفكر الممزق لدى سارتر، إنه ذلك الفكر الوثوقي، الذي ينتج أفكارا محافظة تجعل من شعب معين مركزا للعالم، لأن سارتر**«يرى أن وجود إسرائيل معطى تاريخي لا يمكن الطعن فيه وأن المشكل الذي ما يزال معلقا هو وجود اللاجئين الفلسطينيين لا وجود الشعب الفلسطيني»**[2]، إنها رؤية صهيونية تنم عن رعب يعيشه الوعي الشقي الذي يتعالى على التاريخ، فيحجب شعوره بالذنب، ويحمل الفلسطينيين تبعات هذا الإثم، ليجعل من إسرائيل واقعا لا يمكن التراجع عنه.

لذلك يلجأ الخطيبي إلى مقال لسارتر بعنوان: "صورة وصفية لمناهض اليهود" منشور في مجلة الأزمنة الحديثة سنة 1945، ليشخص أسباب حدة الوعي الشقي لدى سارتر، حيث يجد أنه يبذل كل جهده ليستحضر كابوس الموت، وذلك الشعور الجنائزي، ليجعل من رعب الهولوكوست النازي هاجسا لا يستطيع الغرب التخلص منه، حيث يقول الخطيبي:**«إن الخوف من التضحية والتقتيل يهدد الوعي الغربي. واليقظة التي عودنا سارتر عليها تذهب ضحية هذا الوهم.وسأثبت فيما بعد كيف سيفسد هذا العماء جدل سارتر بالرغم من أن سارتر، على العكس من ذلك، فيلسوف مجادل»**[3]**.** يبدو أن الشعور بالذنب الذي يخيم على الغرب لم يستثن سارتر، ولذلك كان موقفه لا يختلف بتاتا عن موقف سائر بني قومه، فهاهو الوهم يطبق عليه ويعميه. ولإثبات هذا التطابق يقصر الخطيبي انتقاده على كتاب "تأملات حول المسألة اليهودية"، ويحاول أن يحلل موقف سارتر المزدوج داخل حركة الوعي الشقي المنبعث من هذا الخطاب، بوصفه عنفا طبقيا، فيجد أن هذه التأملات كانت**«تحليلا موفقا ضد الفوضى النازية لا محيد عنه، أما الآن وقد أصبحنا أمام شعب يقهر شعبا آخر، وأمام دولة قائمة بإيديولوجيتها الشوفينية المسيطرة، فلم يعد لهذا التحليل من مبرر»**[4]**.** لقد تغير

---

[1]أحمد عبد الحليم عطية: سارتر والفكر العربي المعاصر، مرجع سابق، ص115.

[2]عبد الكبير الخطيبي، النقد المزدوج، مصدر سابق، ص98.

[3]المصدر نفسه، ص102.

[4]عبد الكبير الخطيبي: النقد المزدوج، مصدر سابق، ص104.

معنى الاضطهاد، وصار الشعب اليهودي المضطهد يقهر شعبا آخر ويضطهده، مما يفقد ذلك التحليل صلاحيته الآن، فهاهو الخطيبي يقول:**«لقد حادت الصهيونية بسارتر وجرته نحو سلمها الذي يمتزج بالإثم والوعي الشقي. وقد كان سارتر، شأنه في هذا شأن الرأي العام الغربي آنئذ، يعميه الضلال واليأس: كان الغرب يريد أن يدفن جثته وينسى رعب النازية، وكان على الشعب الفلسطيني أن يؤدي ثمن هذا القرار الفظيع»**[1]. هكذا يدين الخطيبي انحراف سارتر، وينتقد بحدة ضلال الغرب الذي يشكل تقاربا واضحا مع الطرح الصهيوني، خاصة بعد أن حول الفلسطينيين إلى ذوات مذنبة تدفع ثمن إثم لم تقترفه.

تأسيسا على ما تقدم يدافع الخطيبي عن الفلسطينيين ويساندهم دون تحفظ، فيفضح أخلاق سارتر الآثمة، حيث يعتبر أن وعي سارتر وعي مسيحي، يكبت قوته الفعالة ويقهرها، فيحولها إلى شعور بالذنب، وحين يتفاقم وعيه الشقي، تزيد حدة شعوره بالفظاعة النازية، فيحس بأنه مدين لآلام اليهود. وعليه يكون جدل سارتر وهما من أوهام ذلك الوعي الشقي. وهنا يوجه الخطيبي نقده ناحية أسس وركائز هذه الأخلاق السياسية، أي إلى العقاب والرعب باعتبارهما دعامتا الإستراتيجية الصهيونية، التي جعلت الغرب يفرض نفسه على العرب فينقل إليهم شعوره بالذنب، ويختار فلسطين لتسدد ذلك الدين. وهذا ما جعل الخطيبي يقول:**«إن التحرير الفعلي للفلسطينيين لا يمكن أن يتم إلا بعيدا عن الحقد والكراهية، ذلك لأنه إن كان "العقاب وسيلة لخلق الذاكرة" كما يقول نيتشه، فلسنا في حاجة إلى هذه الذاكرة المريضة»**[2]. إنه يرى في تجاوز الأوهام التي تروج لها الدعاية الصهيونية، حلا لتحرير الفلسطينيين فعليا. كذلك يرجع الخطيبي موقف سارتر إلى تواطؤ خفي بين إسرائيل والإعلام الغربي، ذلك أن جزء من الصحافة الغربية ومجلة سارتر من ضمنها، تعمل على إدانة الكفاح المسلح للفلسطينيين، وتهيئة الرأي العام لينتظر من إسرائيل الأخذ بالثأر. بيد أن سارتر يراوغ فيظهر غارقا في الازدواجية، ولذلك يقول الخطيبي:**«ثمة إزدواجية وتمزق، وشعور بالذنب عميق، كل هذا يغذي في سارتر جدلا ضالا عاجزا عن أن يهتدي إلى الحل الصحيح ويخرج من المأزق. وفيما يتعلق بما يقوله حول القضية الإسرائيلية العربية على**

---

[1] المصدر نفسه، ص105.

[2] المصدر نفسه، ص106.

الخصوص، فإن كلامه يضيع في المتاهات ويظل يدور حول الشعور بالإثم في تكرار لانهائي»[1].

هكذا يوقع الخطيبي مثقفا بحجم سارتر في مأزق، يكشف أزمة تناقضه، ويفضح قلقه الوجودي حيال مناهضة الصهيونية، فيضيع في متاهات الشقاء، التي تفقده فعالية المثقف وتحيد به عن جادة الصواب. حيث يعجز سارتر عن تحويل رصيده الثقافي إلى إرادة قوة تمكنه من توجيه التهم إلى إسرائيل، ونقد نظامها السلطوي نقدا معلنا، بل يكتفي بإدارة تهم هؤلاء وأولئك، بنفاق غارق في الخطيئة والإثم. ولذلك يقول الخطيبي:**«وما إحساس سارتر بالتناقض الممزق إلا ذريعة يتذرع بها، حتى أن باستطاعتنا أن نضم هذه الأقوال وهذه الأفعال لنكون منها أخلاقا خاصة هي أخلاق التمزق والتناقض الذي لا يتجاوز. تلك هي ذريعة الوعي الشقي»[2].** وهذه الذريعة لم تنطل على الخطيبي، فلم يستطع سارتر تدجينه، لأنه لا يستكين لمثل هذه المغالطات التي ينتجها الوعي الشقي، كما يرفض كل أخلاق آثمة ويهاجم كل نزعة وثوقية.

لا تكمن براعة الخطيبي في البحث عن مخرج من لعبة السلطة فحسب، بل في خلخلة حضورها المهيمن على الخطاب السارتري أيضا، وكذلك في انتقاله إلى تأسيس قوة مضادة تفضح الإيديولوجية الصهيونية التي تطبع هذه التصريحات، حيث يقول:**«بصفة عامة تخضع تصريحات سارتر للغة مزدوجة وأخلاق عكرة. فهو يمزج بين مستويين مختلفين: بين أخلاق سياسية تريد أن تكون ماركسية قائمة على التحليل الطبقي، وأخلاق غنائية تتغنى بالشقاء وترتبط أساسا بالوعي الشقي! ذاك هو في نظري التناقض الصارخ الذي يطبع تصريحاته»[3].**إن سارتر إذ يقرن الماركسية بالوعي الشقي، ويجمع الأخلاق السياسية والغنائية، يؤكد ذلك التناقض الصارخ لتصريحاته، ويفضح حيرته وضياعه. وهكذا يقوض الخطيبي مركزية هذا الخطاب الذي أراد له سارتر أن يشوه التناول الماركسي لمسألة السلطة، بقراءة صهيونية عمياء للقضية الفلسطينية.

---

[1] عبد الكبير الخطيبي: النقد المزدوج، مصدر سابق، ص108.

[2] المصدر نفسه، ص111.

[3] المصدر نفسه ، ص112.

يبدو أن**«سارتر يخاف أن يتهم إسرائيل، وخوفه في هذه الحال، ممارسة للخير إنه يبكي بجد مثل طفل خذله الخوف فأصبح عاجزا عن أن يدنس وجه الأب(أو الأخ) اللامتناهي الطيبوبة، اللامتناهي الإثم»[1].** هكذا يطرح الخطيبي مسألة العلاقة بين المثقف/سارتر والسلطة/الصهيونية، إنها علاقة مشبوهة بسلطة بطريركية لا نهائية، قائمة على حنين أبوي، وطيبة خادعة، حيث يرى أنها تطرح نفسها بإلحاح، في سياق هذا الانسداد الثقافي والسياسي، الذي يشهده الصراع العربي الإسرائيلي. فكانت دموع سارتر تعبيرا عن خوفه وعجزه عن معاداة الصهيونية، وكان على الخطيبي تفكيك هذه السلطة، بتقديم قراءة جديدة ومغايرة، تفضح دموع سارتر وتكشف تحايله.

إن الخطيبي بوصفه مناضلا طبقيا يمارس تفكيكا يقول بالاختلاف والتعدد، لا تأتي نصوصه إلا تكثيفا للهوامش، ومنها نصه الموسوم بـ"دموع سارتر"، الذي يهاجم فيه الفكر الوثوقي لسارتر بعد أن همش الفلسطينيين، وخان قضيتهم. ولذلك يدخل الخطيبي هذه القضية في صراع طبقي، ليحل ذلك الصراع القائم في الشرق الأوسط. ولما كان التاريخ محركا لهذا الصراع، استدعت الضرورة التاريخية أن يساند الفلسطينيين، علاوة على أن الفلسطينيين هم الطبقة المقهورة في هذا الصراع غير المتكافئ. لذلك نجده يناضل لصالح هذه الطبقة، غير أن هذا لا يعني أن نضال الخطيبي مقتصر على فلسطين فحسب، بل هو نضال لأجل كل القضايا العادلة التي تشترك أنثروبولوجيا بين كل البشر. إن المثقف في رأي الخطيبي**«سواء أكان مناصرا للعقل المطلق أم للحكمة في خدمة الإنسان، أو كان مناصرا لقضية أو مثل أعلى، فهو مطالب بأن يتكيف باستمرار مع المبادئ والقيم التي يدافع عنها، وبالتالي فهو مرغم على سلوك موجه لذاته(...) لأن عمله هو تحريك الفكر وتحليل المجتمع لا إدارته»[2].** هكذا يتعفف الخطيبي كمثقف كوني/أممي، من امتلاك السلطة التنفيذية والقيام بطقوس الإدارة، بل يكتفي فقط بإشاعة الوعي وتنوير المجتمع، بتحرير الفكر من المغالطات، والدفاع عن قضايا مجتمعه. إنه ذلك العضو الذي يسعى إلى خدمة طبقته، فينغمس في همومها ويعمل على حل مشاكلها وتحقيق طموحاتها، لذلك يمكن

---

[1] عبد الكبير الخطيبي: النقد المزدوج، مصدر سابق، ص116.

[2] فريد لمريني: الفلسفة والنقد مراصد إبستيمولوجية، مرجع سابق، ص52.

أن تنطبق عليه أيضا صفة "مثقف عضوي". وإننا إذ نطلق عليه هذه الصفة، نحاول أن نستشعر ثقل الرسالة، التي يدافع عنها مثقف بحجم الخطيبي.

يتبنى الخطيبي بوصفه "مثقفا عضويا" نقدا يقظا يروم تحريك الفكر، ليمنحه حرية التموضع في المكان الصحيح، وطرح الأسئلة المناسبة، دون تأثير سلطوي أو توجيه إيديولوجي، وعليه يقول: أنه**« لكي يكون هذا النقد فعالا يتطلب معرفة مدققة بما ينظم المجتمع وما يجعله غير منظم كذلك. إنه يتطلب إستراتيجية متبناة، بواسطتها يمكن أن يكون الازدواج الذي أتحدث عنه في خدمة، لا القصور الذاتي، بل التطور والتغير. إستراتيجية جوهرية في كل خطاب معرفي»**[1]. هكذا يتخذ النقد المزدوج عند الخطيبي بعدا إستراتيجيا، يتجاوز حدود الخطاب، ويتجول بين الشقوق، ليزعزع دعائم الفكر الوثوقي الذي يسيطر على المجتمع. وداخل هذا السياق يرى الخطيبي أن**«كل مثقف ينتمي إلى عصره، إلا أن عصرنا يعرف في نهاية هذا القرن تغييرا حاسما، أي تقسيما جديدا للعالم إلى مناطق نفوذ، حسب تكتل جهوي لمجموعات كبيرة قائمة، أو في طور التكوين(...) حيث تشكل"الليبرالية الديمقراطية" رأس رمح الإيديولوجية السائدة، باعتبارها أسمى قيمة للإنسانية العالمية و"للنظام العالمي الجديد"»**[2].ولذلك صارت هذه القيمة تشكل، مرجعا رئيسيا لحقوق الإنسان والمجتمع المدني، وتبريرا لهيمنة التقنية في هذا العصر.

كإجراء دفاعي يحاول الخطيبي اختراق الخطابات السياسية ومنها خطاب سارتر، فيلح على ترقية الوعي وتطوير نمط التفكير، بتسجيل الفوارق بين القراءات الإيديولوجية والفلسفة الماركسية. إنه بذلك يسعى إلى كشف التحالفات الإيديولوجية بين الصهيونية والليبرالية، وفضح التناقضات التي تنطوي عليها، من هنا يشكل السؤال**«عنصرا جوهريا في فكر الخطيبي كنص مختلف. ويصبح الاختلاف في حد ذاته سؤالا لا حدود له ولا ضفاف. هو الذي يقض مضجع الجاهز المطمئن، سواء كان نصا أو رمزا أو واقعا. وهذا الاختلاف الذي يقول به لا يكفي التغني به لكي يحسب عليه أي مدع، وفق تفكير تعود السهولة**

---

[1] عبد الكبير الخطيبي: "الباحث الناقد"، تر:عبدالله راجع، مجلة الكرمل، بيسان للصحافة والنشر والتوزيع، نيقوسيا، قبرص، العدد11، 1984، ص194.

[2] عبد الكبير الخطيبي: السياسة والتسامح، تر: عزيز الدين الكتاني الإدريسي،المشروع القومي للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، مصر، 1999، ص ص3،4.

والاجترار، لأنه يفضح كل سهولة في الكتابة واجترار في التفكير. ويطالب بإعادة صوغ سؤال الذات العربية بشكل مختلف في جذريته»[1].

غير أن الخطيبي يظهر اهتماما بالغا بجاك دريدا، حيث يرى أن**«من مصلحة المثقف أن يعمل جنبا إلى جنب مع خبراء التقنيات والاختراعات الجديدة، وأن يظل ملتزما بالدفاع عن إنسية متفتحة تروم تعدد مراكز الحضارات وخصوصياتها واختلافاتها، ومن خلالها تروم الدفاع عن الشعوب المهمشة»[2].** وذلك ما يؤكد أن الخطيبي مثقف عضوي، لأنه يشن حربا إبستيمولوجية على حدود الفكر الغربي، ليحصن مدارات الفكر العربي، حيث أصبح النقد المزدوج مسباره المعرفي، الذي يستجيب للتحولات المدهشة التي تفرزها الهزات الفكرية والعلمية الغربية في واقعنا الراهن. إنه يمزق غشاوة الإذعان، التي تقيد مجتمعات الشرق الأوسط ، وهاهو الآن يسعى إلى تجديد المنطلقات بتقويض المرجعيات، وإعادة تأهيل الفكر، مستفيدا من فلسفة الاختلاف. كما يحاول الخطيبي أيضا، صياغة يتمه تأسيا بماركس، ليبتعد عن الحنين الأبوي، ويقتلع هذا الفكر من تربته الميتافيزيقية.

لقد دشن الخطيبي فكرا مغايرا ومتطورا، يتجاوز الأنساق الكولونيالية، ويحدث منافسة بين الثقافات، ويقيم حوارا بينها على أسس ومعطيات جديدة، غير أنه يرى أن كل مثقف يجد**«نفسه أمام معلومات غير محدودة بسبب ذلك التصنيع للذاكرة، وللمعلومات نفسها قدرة كبيرة على إنتاج الثقافات الحالية، وهكذا توجه المعلومات التفكير وتؤثر في الرأي العام وتندرج ضمن ما يمكن أن نصطلح على تسميته "بسياسة الذاكرة"»[3].** فالملاحظ أن الخطيبي يشجع على التمرد ورفض التفكير النمطي، والنماذج الجاهزة ومنها نموذج سارتر الذي صار يشغل الفكر العربي ويوجهه، بعد أن حاز على ثقته وتعاطفه، إثر مساندته للثورة الجزائرية والمصرية. ولذلك قام الخطيبي بتفكيك الذاكرة المريضة التي خلقها سارتر، وفضح أفكاره الصهيونية التي لا تتوائم مع توجهات المجتمع العربي. وإلى هنا يوصلنا الخطيبي بنقاشه حول دور المثقف، إلى إثبات صفة المثقف العضوي عليه، ولعل ذلك سيعفينا من إطالة الرحلة الاستكشافية لإرثه النظري والعملي، والاكتفاء بهذا الطرح.

---

[1] محمد نور الدين أفاية: في النقد الفلسفي المعاصر، مرجع سابق، ص209.

[2] عبد الكبير الخطيبي: السياسة والتسامح، مرجع سابق، ص8.

[3] المرجع نفسه، ص6.

مما سبق نستنتج أن الخطيبي "مثقف عضوي" بالمفهوم الغرامشي، لأنه يناقش القضايا الراهنة التي تشغل تفكير أمته، كما أنه يمثل بوضوح الموقف العربي من الصهيونية، وذلك ما يجعلنا نقول أنه يحقق المقصد الحقيقي من وجود المثقف، كما يراه إدوارد سعيد.

من خلال ما جرى تقديمه يتضح لنا أن الخطيبي يمارس نقدا مزدوجا في عدة حقول واختصاصات، وفي مستويات مختلفة من الثقافات الغربية والعربية(مركزية، وهامشية)، إنه الباحث عن السوسيولوجيا التفكيكية، والمثقف العضوي الذي ينشد التعدد، والتنوع والاختلاف. وإننا إزاء ذلك نقف أمام مفكر مرح يتميز بالتشظي والتفتت. ولقد حاولنا أن نحلل مختلف الرغبات الدفينة في عمق شذراته النقدية، لبلوغ المفترضات المضمرة التي تشتغل خفية داخل خطابه، وكشف طابعها التفكيكي.

يحاور الخطيبي جملة من المفاهيم السوسيولوجية المتمركزة في المعرفتين الغربية والعربية، ويفضح نسقها الميتافيزيقي، غير أنه يترك شروخا عميقة في نصوصه، وشقوقا مظلمة تسكنها أطياف دريدا، وفي سبيل مطاردة بعض هذه الأشباح، تسلحنا بقراءة أركيولوجية على مدى الأفق الواسع لهذا الخطاب، حفرا وتنقيبا. وفي الأخير يطالعنا الخطيبي بجملة من الماورائيات النقدية، التي يستهلكها في تشكيل فضاءه النصي، ومن أهمها تحرره من الدغمائية، وتبنيه لفكر الاختلاف، وقد ساعده ذلك على تفجير ثورة كوبرنيكية في التفكير العربي المعاصر. فالنقد المزدوج يمتلك بعدا إستراتيجيا، مكن الخطيبي من المناورة، وشن حرب تفكيكية على عدة نظم ميتافيزيقية، وفضح إيديولوجياتها. كل ذلك تم بفضل فكر متعدد لا يختزل الآخرين ولا يضمهم تحت سلطته. لقد أراد الخطيبي أن يزحزح المركزية الغربية التي اختزلت المجتمع العربي، فنخرته التبعية وتوزعته الهوامش، وهذا ما يؤكد بما لا يدع مجالا للشك أننا أمام سوسيولوجيا تفكيكية وفكر مغاير.

الفصل الثاني:

النقد المزدوج والـهويات العمياء

المبحث الأول: سارتر ودموع المحافظين: زيف ميلودراما " الكلمات "

المبحث الثاني: اليهودية والوعي الشقي: الغياب المزدوج

المبحث الثالث: هل نتكلم قبلنا أم بعدنا؟ في الاختلاف الوحشي وحداد الميتافيزيقا

تمهيد:

يبدو أن فكر الاختلاف الذي يلقي بظلاله على النقد المزدوج، لا يفلت أي فرصة تُمكنه من زحزحة الركائز الميتافيزيقية، وكشف التحولات التي تطرأ على المفاهيم، حيث أصبح التمييز بين الوعي والوعي بالاختلاف، شرطا ضروريا لنفي التطابق، وإعادة الاعتبار للتنوع والتعدد، عسى أن يعاد بعث الفوارق المنسية. ومن هذا المنطلق يسعى الخطيبي -عن طريق هذه الإستراتجية-إلى تفكيك "الهويات العمياء" كنسق/مفهوم يؤسس فعليا لعودة الذات ورجوعها إلى أصل ميتافيزيقي. غير أن ما يشغل الخطيبي في هذا المقام، هو مواجهة الهيمنة الكولونيالية التي رسخها الفكر الغربي، وفضح الانفصال الميلودرامي للنموذج المريض، الذي مثله اليسار الفرنسي تجاه القضية الفلسطينية، حيث يهدف إلى رصد التحولات التي شملت الوعي، وشكلت منعطفا حاسما في تكوين هوية صهيونية عمياء. ومن هنا أصبحت أسئلة الهوية تشكل محورا أساسيا لانشغالاته الفكرية، وذلك بالنظر إلى ما يعانيه هذا المفهوم من تصدع وتشقق، نتيجة الصراع الحضاري/الهووي القائم في الشرق الأوسط.

لا يسعى الخطيبي من وراء ذلك، إلى نفي الهوية بقدر سعيه إلى بيان تعددها، وفضح أحادية الانتماء وأسطورة النقاء التي تدعيها سرديات الشتات العمياء. إنه يفككها من حيث كونها موضوعا ميتافيزيقيا ينزع بالآخر نحو الاستلاب والاغتراب. وعلى الرغم مما يبدو عليه موضوعنا هذا من طابع سوسيولوجي تفكيكي، يتساوق مع إشكالياته الماثلة في ثنائيات الحضور/الغياب، المركز/الهامش،الإقصاء/الاعتراف...فإنه يرتبط بفكر أنثروبولوجي ينفتح على التراث والحداثة، ليشخص الانفعال الهووي في واقعنا الراهن، بوصفه طيفا من أطياف الصراع العربي/الإسرائيلي. وإننا إزاء ذلك، نود في هذا الفصل، تسجيل الأزمات التي أحدثها النقد المزدوج في خطاب الهوية العمياء، وتحليل اهتزازاتها في مستوى الحداد الميتافيزيقي المعلن، حيث سنحاول الحفر في عمق المضمون الفكري الذي فرض على الخطيبي إنتاج سؤال الهوية، كما سنسعى إلى استنطاق بعض الظواهر الفينومينولوجية التي اشتغل عليها. كل ذلك يتم داخل سياق تأويلي لا يدعي مراجعة المفاهيم واختبارها، بل إنه يصاحب اختراق الشقوق المظلمة قصد إضاءتها.

المبحث الأول: سارتر ودموع المحافظين: زيف ميلودراما "الكلمات"

لا ريب أنه من بين الدوافع التي دعت إلى تعاظم الاهتمام بـ"سارتر"، وجعله أكثر المثقفين شهرة، هي تلك المواقف الشجاعة التي اتخذها هذا المثقف الفرنسي تجاه القضايا التحررية في كل من الجزائر والفيتنام، علاوة على نشاطه لصالح المهاجرين، وانضمامه إلى الماويين، ومشاركته الجريئة في أحداث ماي1968 بباريس. بيد أن المتتبع لمواقفه تجاه الصراع العربي/الإسرائيلي، يلحظ أنها أكثر إثارة للجدل، بسبب ما تتسم به من تناقض-كما أوضحنا سلفا- ولعل هذا ما جعل صورة سارتر تهتز خاصة عند العرب، فهاهو عبد الحليم عطية يميز بين مرحلتين في تعامل المثقفين العرب مع سارتر: مرحلة ما قبل الهزيمة، وكان فيها سارتر يمثل أملا يدعم فكرة الاستقلال، ويؤسس طريقا نحو الحرية والتقدم، أما مرحلة الهزيمة والانكسار فقد كانت للحساب ونقد الذات والغرب الذي يعد سارتر جزءا منه[1].

لقد تركت كل مرحلة من هاتين المرحلتين-خاصة المرحلة الثانية- أثرا في التحليل التفكيكي لدى عبد الكبير الخطيبي، فقد أسست الأولى للتعاطف مع سارتر بكل تفاصيله ومظاهره الاجتماعية، وأدت فيما بعد إلى تمزيق حضوره الميتافيزيقي. أما المرحة الثانية، فقد كان للخطيبي دورا فاعلا فيها، حيث كانت السخرية رد فعله تجاه الالتباس والضبابية التي طبعت مواقف سارتر حول القضية الفلسطينية، ليعلن صراحة وبجرأة خلخلة ركائزها الميتافيزيقية، وفضح تواطؤ سارتر وخيانته، عن طريق تفكيك قارب النجاة -الذي شهد أزماته المتكررة- لوحا لوحا، وإغراقه في العدم.

من هنا يؤكد الخطيبي أن مهمة النقد المزدوج تكمن في تقويض جميع الدلالات التي تحيل على اللوغوس، وتحويل أي ظاهرة تجد مصدرها في أصل ثابت إلى خطاب، ومن ثم تعويم دلالته المركزية. وهكذا يتضح لنا أن هذه العملية، تفضي إلى خلق فواصل نشطة بين الثنائيات الميتافيزيقية، عن طريق لعبة الاختلاف والتعدد، ولعل ذلك ما سهل على الخطيبي إدراج نقده الموسوم بـ "دموع سارتر" ضمن إستراتيجيته النقدية القاضية بالوصول إلى إدانة تواطؤ اليسار الغربي، وكشف المزالق التي أوقعته الإيديولوجيا الصهيونية فيها. ولأجل ذلك نجده يتجه إلى الاستثمار في إمكانات سارتر التمثيلية المطروحة في كتابه "الكلمات".

---

[1] ينظر: أحمد عبد الحليم عطية: سارتر والفكر العربي المعاصر، مرجع سابق، ص9.

إن الجديد الذي يطرحه الخطيبي يكمن-حسب تصورنا- في رفضه غض الطرف عن القلق الذي يسببه الإقبال على كتب سارتر، حيث ينبهنا هذا المتتبع الحذر الذي يخشى العثرة والسقوط في هامش الحاضر(التبعية)، إلى خطر اتساع المساحة التي يشغلها سارتر في الفكر العربي منذ زمن بعيد، وتدخله في طريقة عيشنا. فقد سبق لهذا الفيلسوف الفرنسي أن اخترق ثقافتنا ومنح لنفسه مشاهد خالدة في الذاكرة العربية، كعلامة على المثقف الرَسالي الذي يناضل من أجل القيم الإنسانية، مثل: العدل والمساواة والحرية. لكن هذه المشاهد باتت مضللة بعد انضمام سارتر إلى صفوف المحافظين تجاه الصراع العربي/الإسرائيلي، وهكذا غدت (هذه المشاهد) شكلا من أشكال الاستلاب الذي تعانيه الذات العربية. ومن هنا نستطيع أن نتخيل حجم العبث الذي سيحدثه سارتر في وعي جمهوره باستغلال تلك المشاهد.

سعيا وراء هذا التصور نجد الخطيبي يقول:**«إن ما أحاول أن أثبته هنا هو أن سارتر عندما أصبح محافظا صار موقفه، في نهاية الأمر، موقف صهيوني مشروط، فوجد نفسه مجبرا على ألا يضفي على تمزقه معنا ثوريا حقا. لذا أصبح يعيش على طريقته رعب الوعي الشقي»**[1]. ولعل هذا ما يفسر حالة الطوارئ التي أعلنها الخطيبي، وتلك الحرب التي يشنها على سارتر، معتبرا أن فكره ينطوي على فجوة ساخرة، ذلك أن ذريعة الموقف المزدوج -كما عرفنا سابقا- تجعله يضيع في اللامعنى ويذرف الدموع. **«وبما أنه قلما يبكي كما يعترف في كتابه الكلمات اللهم إلا حين مشاهدة الميلودراما، فإن صوت بكائه يستوجب منا برودة ورباطة جأش»**[2]. لقد أصبحت الدموع فنا للعيش بالنسبة لسارتر الذي يجيد التمثيل والخداع الميلودرامي، فهاهو يقول:**«فليس هناك ما يسلي أكثر من أن نلعب دور العقلاء. وأنا لا أبكي أبدا وقلما أضحك»**[3]. وفي موضع آخر نجده يقول:**«ولما كنت متخما بالحنان، فقد كان دمعي سهلا وقلبي قاسيا»**[4]. فمن خلال هذا التناقض سنحاول أن نستشف "زيف ميلودراما الكلمات" الذي مكن الخطيبي من دفع سارتر إلى فضح نفسه بنفسه. وهنا يستوجب علينا الإشارة إلى أنه إذا كان المعنى الحرفي للميلودراما، يعني

---

[1] عبد الكبير الخطيبي: النقد المزدوج، مصدر سابق، ص98.

[2] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[3] جان بول سارتر: الكلمات، تر: محمد مندور، المركز القومي للترجمة، القاهرة، مصر،2015، ص24.

[4] المرجع نفسه، ص98.

المسرحية الممزوجة بالموسيقى، أو الدراما الحزينة التي تضاعف الموسيقى من عاطفيتها، فإن الوعي الشقي يحل محل الموسيقى بالنسبة إلى سارتر، فذلك وحده ما يجعله يذرف الدموع ويضاعف من عاطفيته، وفي هذا الصدد نجد الخطيبي يقول:**«ليست دموع سارتر دموع تصوف (...) إنها بالأحرى دموع الوعي الشقي لفكر ممزق تشكل الإبادة النازية خلفيته»**[1]. بهذا المعنى لاشك أن الضبابية ستنجلي عن مفهوم الميلودراما الذي نطرحه في مبحثنا هذا، في كونه يصف صيغة الخطاب المستخدم لدى سارتر، ويتجاوز مجال السينما والمسرح والتليفزيون إلى فضاء عام، أين يجعل الخطيبي من دموع سارتر خطابا يعتمد على الإسراف والإفراط الشديدين في العاطفية، حيث نكتشف أن سارتر يستخدم خطاب الإسراف والمبالغة لأهداف بلاغية، للتأثير في جمهوره وإقناعه بتبني مواقفه[2].

ولئن صح حديثنا عن "زيف ميلودراما الكلمات"، فذلك يقتضي منا الإشارة إلى أنه في الفكر اليساري الذي ينتمي إليه سارتر توجد تقاليد تعتبر هذه الصيغة الخطابية -التي يستخدمها سارتر- أداة لتغريب الجماهير وتزييف وعيها. ولعل ذلك يرجع إلى**«النقد الشديد الذي وجهه ماركس إلى فكرة الحب الرومانتيكية، في فصل بعنوان "الحب" في كتاب "العائلة المقدسة" الذي أصدره بالاشتراك مع إنجلز. انتقد ماركس مبدأ هذا الحب الذي يحول العاشق إلى مجرد ذات أسيرة للعشق، وبالتالي يجرد العاشق من وعيه العقلاني والاجتماعي، كما يحول المحبوب إلى مجرد موضوع سلبي للعشق»**[3]. ومن هذا المنطلق يسعى الخطيبي إلى تفكيك ثمرة العشق السارتري التي نمت في شجرة الفلسفة، وعنيت بقضايا المجتمعات الهشة. لتتناثر وتعلن نهاية مسرحية ميلودرامية، تكشف كواليسها عن ولاء سارتر للصهيونية، لقد حدث كل ذلك بعد أن وجه هذا الممثل/سارتر صفعة المثقف الخائن إلى الآخر الذي صار يتجرع خيبة الأمل جراء الهزيمة، ذلك أن سارتر – والقول هنا للخطيبي- **«يعتنق بصدد هذه المسألة أفكارا محافظة. إنها أفكار محافظة تجعل من شعب**

---

[1] عبد الكبير الخطيبي: النقد المزدوج، مصدر سابق، ص98.

[2] ينظر: وليد الخشاب: "نظرة على ميلودراما الخطاب العام"، مرايا منبر ثقافي جذري، دار المرايا للإنتاج الثقافي، القاهرة، مصر، العدد2، نوفمبر2017، ص28.

[3] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

معين مركز العالم. فهو يرى أن وجود إسرائيل معطى تاريخي لا يمكن الطعن فيه وأن المشكل الذي مازال معلقا هو وجود اللاجئين الفلسطينيين لا وجود الشعب الفلسطيني»[1].

إن التحاق سارتر بصفوف المحافظين واتخاذه موقفا مزدوجا، يجعل دموعه تكشف لنا عن علاقة خطابه بالميلودراما، ذلك أن الميلودراما ليست فقط توصيفا لعملية بلاغية تقسم المجتمع الغربي إلى معسكرين للخير والشر، أي أنها تلبس الاختيارات السياسية ثوبا أخلاقيا آثما، وتحول المؤيد إلى خَوِ والمعارض إلى شرير. بل هي كذلك عملية حشد وتعبئة باستعمال الدموع بوصفها ذات شحنة عاطفية مفرطة. وعندما نجد سارتر يقول:**«إن هذا الحزن المزدوج، الذي كنت أحس به وألعبه، أعتقد أنه كان يترجم خيبة أملي»[2].** فإننا سنفهم أنه معتاد على لعب هذا الدور منذ طفولته. وهاهو يكرر نفس اللعبة لكن بعد أن أوقعه تناقضه وتمزق وعيه في حيرة عميقة، وهكذا نتحقق من أن هذه الدموع زائفة كونها تسيل من عين تضحك خبثا وأخرى تبكي شفقة.

لقد وقع سارتر فريسة للوعي الشقي فصار بوقا من أبواقه، إنه يستحضر البشاعة النازية مثلما يستحضر اللحن الجنائزي لشوبان، ولم تكن ثمة حاجة إلى أكثر من ذلك ليبلل بكاء اليهود عينه[3]. وإن الخطيبي إذ يأخذ من مقاله الموسوم بـ "صورة وصفية لمناهض اليهود" اقتباسا يقول فيه:**«بعد النازية: "ليس من بيننا من ليس مذنبا بل ومجرما في هذه الظروف، فنحن المسؤولون عن هذا الدم اليهودي الذي أراقه النازيون". وأن يكتب: "لن يتمتع أي فرنسي بالحرية مادام اليهود لا يتمتعون بكامل حقوقهم. ولن يخلد أي فرنسي إلى الأمن والطمأنينة ما دام يهودي واحد في فرنسا أو خارجها أو في العالم أجمع لا يطمئن على حياته"»[4].** فإنه يرى أن سارتر يدنس جرح الإبادة النازية ويحول الشعور بهذا الإثم إلى مطلق. وهو بذلك يتبنى الإيديولوجية الصهيونية التي تحول الذنب الدائم إلى ثورة دائمة. ومن هنا يمكننا القول أن النزعة الميلودرامية الزائفة التي يتبناها سارتر في كتابه "الكلمات" تطفو على سطح خطابه السياسي، وتهدف إلى تجريد الصراع العربي/الإسرائيلي

---

[1] عبد الكبير الخطيبي: النقد المزدوج، مصدر سابق، ص98.

[2] جان بول سارتر: الكلمات، مرجع سابق، ص114.

[3] ينظر: المرجع نفسه، ص109.

[4] عبد الكبير الخطيبي: النقد المزدوج، مصدر سابق، ص102.

من شرعيته، حيث ستخلع هذه الميلودراما الزائفة ثوب الأخلاق الآثمة عنه طمعا في أن يتوقف العرب عن لومه، وهو في الآن ذاته يزيد من حدة الشعور بالذنب وإغراق الوعي الغربي في خطيئة كبرى يجب التكفير عنها. ولهذا أفصح تمزقه عن دعاية صهيونية تعمل على إحياء ذكرى الهولوكوست حتى يستشعر العالم الغربي ذنبه، ويحقق الوعي الشقي صيرورة لا تنتهي.

تأسيسا على ما تقدم يسعى الخطيبي إلى فضح هذا الخطاب الميلودرامي المغلوط المتعلق بالخطيئة، من حيث كونه وهما من أوهام الوعي الشقي. وعلى هذا النحو نجده يفكك الحضور الميتافيزيقي لسارتر الذي لعب دور القديس وأعلن نفسه منقذا ومخلصا للجماهير، وكما يُبنى الحدث الميلودرامي على ظلم أو شقاء يسبقه، بنى سارتر دوره على شقاء اليهود، لإثارة الشفقة في نفسه وفي نفوس جمهوره، وهكذا يخلص الخطيبي إلى أن هذه الدموع الميلودرامية الزائفة ليست إلا شكلا ساخرا لاعترافات سارتر في كتابه "الكلمات". ومن هنا نجده يعمل على فضح نزعة المسرحة والاستعراض التي تنتاب مواقف سارتر تجاه الصراع العربي/الإسرائيلي.

إن الخطيبي بنقده لسارتر، يعمل على زحزحة المتعاليات المجردة المؤسسة للأرضية الميتافيزيقية التي انطلق منها مثقفو اليسار الفرنسي في بناء مواقفهم تجاه القضية الفلسطينية. إنه يهدف إلى نقد الثقافة الغربية من الداخل، وتحليل عقدة اليسار الفرنسي الكبيرة تجاه التاريخ النازي، والتي تجعله يحيد عن يساريته، ويتعاطف مع الصهيونية. ومن هنا يجب أن نسجل أنه إذا كانت هذه القضية تتعلق بالصهيونية بصفة مباشرة، فإنها تتعلق أيضا بالنازية التي كانت تحتل الفرنسيين في يوم ما. وهكذا يذهب الخطيبي إلى أن العقاب والرعب هما دعامتا الإيديولوجية الصهيونية التي يتبناها سارتر، ولذلك كان يعيش رعب الوعي الشقي. وكون الرعب يخلق رعبا فهو دائما بحاجة إلى رد فعل يمكن أن يصبح ثورة، وهنا يرى الخطيبي أن**«النجاح الفائق لحركة أيلول الأسود قادر على أن يكشف عن نفاق الغرب، ويفضح الأخلاق الضالة عند سارتر، فهو يعمم العنف الثوري ويعطيه بعدا دوليا، يفضح في الوقت ذاته سيناريو العقاب الذي يسمى ثأرا»[1].** والملاحظ هنا أن الخطيبي يفضح تواطؤ سارتر مع الصهيونية، لأنه يدين الكفاح المسلح للفلسطينيين(إنهم يقومون

[1]عبد الكبير الخطيبي: النقد المزدوج، مصدر سابق، ص107.

بأعمال الإرهاب كما يقول سارتر)، في حين يصور الجانب الإسرائيلي على أنه يأخذ بالثأر. غير أن سارتر يغرق في الازدواجية والتمزق حين يقول:**«من حق الفلسطينيين في الظروف الراهنة، أن يقوموا بأعمال العنف... وينبغي على الإسرائيليين أن يدافعوا عن أنفسهم ضد هذه الأعمال»**[1]. هكذا تشكل الازدواجية والتمزق مأزقا حقيقيا بالنسبة إلى سارتر، ذلك أن شعوره العميق بالذنب، يغذي فيه جدلا ضالا يعجز عن الاهتداء إلى الحل الصحيح الذي يخرجه من هذا المأزق، فيضيع في متاهات الشعور بالإثم. ولذلك كانت الدموع ملجأه الوحيد، وهنا نجد الخطيبي يقول:**«فإذا كان سارتر حقا بريئا فمن شأن ذلك على الأقل أن يؤثر فينا. وقد سبق أن تساءلت من منا لا ُيكنُ المحبة لسارتر؟ وأن في هذا الحب الميلودرامي ما يحرك أقسى القلوب(...) إنها وضعية تجعلنا متأثرين أمام فكر متعب، أي أمام هروب وشرود. لذا ينبغي علينا أن نسير معه بكل انفعال. لأن سارتر يرغم نفسه على الصدق فيكشف عن حيرته بكل براءة»**[2]. وهنا نصل إلى أن ميلودراما الكلمات ليست إلا لحظات التجلي الأكبر لعواطف سارتر الزائفة حين احتدم الصراع بين النوازع الدفينة في نفسه، لأنه يستفيد من قدرتها على الإثارة، في إقناع المتلقين لخطابه، لكن القفز إليها دون تبرير هو ما يجعل الخطيبي يسخر منها، لأن ذلك يكشف عن ضعف سارتر وتناقضه.

لا شك أن سارتر كان على وعي بالأعراف التي تحكمت في أفعاله في كل لحظة من اللحظات، لذا نجده يخلط عن قصد بين أعراف القصص والروايات التي قرأها/كتبها والمسرحيات والأفلام التي شاهدها وبين أعراف الخطاب السياسي، حيث ينغمس في تلك الصور المترسبة في ذهنه، والماثلة في كتابه "الكلمات"، فيخرجها من سياقاتها الاجتماعية ويجردها من وظيفتها التنظيمية، لتصبح مواضيعا ترشده حين يقوم بفعل ما في العالم الخارجي. ولعل ذلك ما يفسر لعبتي التستر واللف والدوران الذين لجأ إليهما سارتر حين امتنع عن توجيه التهمة إلى إسرائيل، واقتصر فقط على إدارة تهم هؤلاء وأولئك، حيث يقول:**«"أنا لا أجزم هنا بأن إسرائيل إمبريالية أو أنها من "إبداع الإمبريالية"...إنني لا أقول شيئا من هذا القبيل، كل ما أقوله هو أن العرب يتهمون إسرائيل بذلك، وأن الأحداث في**

---

[1] عبد الكبير الخطيبي: النقد المزدوج، مصدر سابق، ص108.

[2] المصدر نفسه، ص ص 108،109.

بعض الحالات كما هو الشأن في 1956 تؤكد ما يذهبون إليه"»[1]. فهنا يظهر الوجه الآخر لسارتر الذي لا يطيق مرارة الاعتراف والتجرؤ على معاداة السامية، حيث لجأ إلى تغليف مواقفه، وهكذا نصل إلى دليل إضافي على زيف ميلودراما "الكلمات"، لأن سارتر فشل في التمثيل من جهة، ولم يلتزم بقواعد اللعبة السياسية من جهة أخرى، وراح يتجاهل جدل الهوية والاختلاف الذي يتحكم في موقف العرب من هذا الصراع، وفق ممارسة يطبعها التصنع والخداع. لكن تأويلنا هذا لن يستنفد أغوار المعنى الذي نصبو إليه، نظرا للمسافات الطويلة التي يقطعها الخطيبي في نقده لدموع سارتر، وهانحن على خطاه نخصص لسارتر فضاء لا يستهان به.

من هنا وبناء على ما سبق يعمد صاحب "النقد المزدوج" إلى إضفاء الطابع الجدلي على عمله، ليتسنى له تقويض الركائز التي تقوم عليها أوهام الوعي الشقي (الإيديولوجية الصهيونية وأخلاقها الآثمة)، ومجاوزة الحدود التي رسمها سارتر لمسرحه، وهاهو الخطيبي يقترب ليختبر هشاشة خشبته بقوله:**«لا ينفك سارتر يرجع إلى فكرة التهديد الدائم شأنه في هذا شأن الدعاية الصهيونية. فهو يكتب بطريقة أكثر وهما: "إن وقف النار بين الطرفين، معناه أننا نحل المشكل تاركين مليونين من البشر في أيدي ثمانين مليونا" وما من شك في أن هؤلاء الثمانين مليونا من العرب سيأكلون أولئك على كل حال»[2].** والملاحظ هنا أن الخطيبي يكشف الستار عن سارتر الذي يريد أن يوهمنا بأن العرب يريدون إبادة الشعب الإسرائيلي، ويروج لمغالطة لا تستقيم إلا بتبرير الإمبريالية وهي المقارنة بين القوة البشرية (فلسطين) والقوة العسكرية (إسرائيل)، غير أن ذلك كان من شأنه أن يضعف حسه الدرامي.

وهكذا نستطيع أن نتلمس الصدع الذي يشير إليه الخطيبي في فكر سارتر، بحيث لا يمكن لنا أن نطمئن إلى خطابه بعد ذلك، فهاهو يقول:**«إن سارتر، إذ يمتنع عن وضع سلم مشخص للقيم والاستراتيجيات، يحكم على نفسه بسلبية عاجزة وسلوك منسجم مع ذاته، "وحينئذ، كما يقول، ستكون ظالما مهما فعلت" وأن "النزاع الإسرائيلي- العربي، لا ينطوي على حق لا في هذا الجانب ولا في ذاك، وعلينا أن نفهم جيدا هؤلاء وأولئك"(...) ثم إن سارتر يظل متأرجحا بين الحدود، بين إسرائيل والعرب ليسجل الضربات، غير أن جدله**

---

[1] عبد الكبير الخطيبي: النقد المزدوج، مصدر سابق، ص109.

[2] المصدر نفسه، ص110.

يتلقى ردود الفعل لكنه لا يريد ولا يستطيع أن يتغير فيتغذى على رعب العقاب»[1]. ومن خلال ذلك نلاحظ أن سارتر يعتبر الصراع العربي/الإسرائيلي نزاعا بين طرفين مضطهدين يصعب حله، إذ يستوجب -حسب رأيه- التسليم بحقين متضادين يسقطان في العدم، وما نفهمه من ذلك، هو أنه يعيش حالة خطيرة من التمزق والرعب نتيجة تفاقم وعيه الشقي، حيث يستعير من الإيديولوجية الصهيونية وظيفة التوحيد والدمج للأخلاق الآثمة، بهدف تحقيق أكبر قدر من الوحدة والتماسك بين يهود إسرائيل واليسار الغربي ، كما أنه في الآن نفسه يدعو إلى فهم الطرفين المتنازعين، وليس ذلك إلا زيف وكذب –كما يراه الخطيبي- باعتباره ذريعة يتذرع بها الوعي الشقي، ذلك لأن سارتر يبني موقفه هذا على رفض الظلم والتعسف، وعلى مبادئ العدالة وحقوق الإنسان، غير أنه عندما يتعلق الأمر بوحشية النازية، يتناسى الظلم والعنف الذين سلطا على الفلسطينيين بموجب قرار التقسيم، وهو لا يرى هذا العنف الذي كان وراء الروح النضالية لدى العرب وليس كما يدعي الغرب رغبتهم في إبادة اليهود. علاوة على أنه عندما كان في ذلك الوقت يؤيد تكوين كيان وطني إسرائيلي في فلسطين، كان لا يعير أدنى اهتمام للشعب الفلسطيني وحقه التاريخي في السيادة على أراضيه[2].

وهكذا يرى الخطيبي أن تصريحات سارتر تخضع للغة مزدوجة وأخلاق عكرة، لأنه يمزج في خطابه بين مستويين مختلفين، بين أخلاق سياسية تريد أن تكون ماركسية وبين أخلاق غنائية تتغنى بالشقاء وترتبط أساسا بالوعي الشقي، حيث فشل سارتر فشلا ذريعا في تحقيق ذلك الدمج وسقط في تناقض صارخ حين قال:**«"أجدني ممزقا بين صداقتين وإخلاصين متنافرين.... إننا نجد أنفسنا اليوم، والعالم العربي يتقاتل مع إسرائيل، ممزقين، منقسمين على ذواتنا، وإننا نحيا هذا الانفصال كما لو كان مأساتنا الشخصية"(...)"إنني مع المعسكرين"».**[3] إن هذه الصداقة المزدوجة والأخلاق العكرة – في تصور الخطيبي- ليست إلا دليلا مزدوجا على براءته الضالة، وعلى زيف ميلودراما كلماته. غير أن الخطيبي لا يقتصر على مهاجمة ميلودراما سارتر بوصفها عيبا برجوازيا على نحو ما ذهب إليه

---

[1] عبد الكبير الخطيبي: النقد المزدوج، مصدر سابق، ص111.

[2] ينظر: أحمد عبد الحليم عطية: سارتر والفكر العربي المعاصر، مرجع سابق، ص109.

[3] عبد الكبير الخطيبي: النقد المزدوج، مصدر سابق، ص ص 112،113.

ماركس في كون«**الميلودراما اختراعا قدمته البرجوازية للشعب، تماما كما قدمت له الملاجئ الخيرية ووجبة الحساء اليومية»[1].** بل إنه يتجاوز ذلك إلى نقد الوعي الشقي لليسار الفرنسي خصوصا، والغربي عموما.

ولكي يتسنى لنا اختصار هذه المسألة، نرى أنه من الضروري الإقرار بأن أقصر طريق للاقتراب من الإسراف العاطفي الزائف الذي أثار حنق الخطيبي ودفعه لمهاجمة سارتر، هو الإشارة إلى أنه كان إسرافا مطلقا في البكاء، بغير تحديد واضح للحد الافتراضي الذي تصبح بعده دموع سارتر مبالغة. لكن تأمل الصورة الميلودرامية التي رسمتها كلمات سارتر، حتما سيضيء المفهوم المضمر للمبالغة، إذ ليست المبالغة هنا تجاوزا لحد افتراضي فقط، لكنها أيضا عاطفية مسرفة، مستغرقة في ذاتها، لا تدفع الذات العاطفية لسارتر، نحو فعل سياسي ماعدا الاستغراق في البكاء[2].

واستنادا إلى ذلك نجد الخطيبي يقول:**«من الغريب والمضحك أن نسمع مثل هذه العبارة: "لقد كانت الصهيونية مفهوما تقدميا في وقت كان فيه الجميع استعماريا... إنها كانت تقدمية في جو كان يبدو من الطبيعي التسلط على قطعة من الأرض (هكذا) واحتلال بلد كبير ضعيف النمو. فكان من الطبيعي إذن أن يحدث ما حدث. غير أن المأساة كانت هي يقظة الوعي العربي". لقد كان الاستعمار أمرا طبيعيا وليست تصفية الاستعمار بأقل من ذلك»[3].** إنه يؤسس من خلال ذلك لحقه كمثقف تقدمي في أن يضع سارتر في قفص الاتهام ويجري له محاكمة أخلاقية تدينه إدانة تنسحب على كل مواقفه الهروبية تجاه القضية الفلسطينية، لاسيما وأن سارتر غير بعيد عن جو المحاكمات وروحها، وهو الذي اختير عضوا في محكمة راسل للسلام* لمحاسبة مجرمي الحرب الفيتنامية، حيث افتتح بنفسه جلستها بكلمة يمكن أن تقدم اليوم في سياق أدلة الاتهام ضده، فيومها قال سارتر بعد استعراضه لتاريخ المحاكمات الدولية لمجرمي الحروب:**«إنكم تعرفون الحقيقة: إن الظاهرة التاريخية الكبيرة التي ولدتها السنوات العشرون الماضية هي نضال-العالم الثالث- في**

---

[1]ينظر: فرحان بلبل: النص المسرحي الكلمة والفعل –دراسة-، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، سوريا، 2003، ص63.

[2]ينظر: وليد الخشاب: نظرة على ميلودراما الخطاب العام، مرجع سابق، ص32.

[3]عبد الكبير الخطيبي: النقد المزدوج، مصدر سابق، ص113.

* هي تلك المحكمة التي اجتمعت لأول مرة في ستوكهولم بتاريخ 5 أيار 1967.

سبيل الحصول على حريته، فقد تهاوت الإمبراطوريات الاستعمارية وتأكدت سيادة شعوب استطاعت أن تستعيد استقلالها الذي كان قد تحطم تحت أقدام الاستعمار وقد جرى ذلك كله بالدم والآلام»[1]. ومن هنا يتبين لنا أن سارتر قد وضع إصبعه على الحقيقة التي يعرفها الجميع، حيث لا يمكن فصل نضال الشعب الفلسطيني ضد الاحتلال الصهيوني، عن نضال شعوب العالم الثالث في سبيل حريتها واستقلالها كما قال. ولهذا نجد الخطيبي يسخر من تردده الواضح هنا ويعتبره تواطؤا مع الصهيونية، وخيانة لمواقفه الجسورة تجاه كل أشكال الاستعمار والعنصرية.

وبناء على ما تقدم يبدو لنا أن الخطيبي يسعى إلى القضاء على إدعاءات سارتر، وفضح محاولاته البائسة في إخفاء نواياه السيئة المرتبطة بالإيديولوجية الصهيونية، باعتبارها عودة تهكمية لذاتية حمقاء تقلب الوعي الشقي، فهاهو يقول:**«يبذل سارتر في كتابه القديس جوني، كل ما في وسعه للخروج من الوعي الشقي. وأنا أشير هنا للكيفية التي يتحدث بها عن الخير والشر فيهزأ منهما(...) يقول سارتر:"إن الشر هو الآخر، إنه آخر الوجود، آخر الخير وآخر الذات". وهو يعلم في ذات الوقت أن ضلال الوعي الشقي يزداد كلما أخفى عن نفسه تناقض الخير والشر»[2].** من هنا يعتبر سارتر أن الشر مرتبط بكل شيء، لذا يغدو جدله المكبوت، مرآويا يعكس تناقضه في صورة مقلوبة للوعي الشقي، تماما كما هو شائع في الصهيونية. والجدير بالذكر هنا هو أن عبد الكبير الخطيبي يلح على تقويض الجوانب الإيديولوجية الدغمائية في تأويلات سارتر الترهيبية/المغالطة، فضلا عن فضح المفارقات والتناقضات التي تنطوي عليها كتاباته (الكلمات، القديس جوني...). وارتباطا بذلك يمكننا القول أن الخطيبي يفكك هذا السيناريو السارتري بمرح نيتشوي، إذ ينطوي عمله هذا على فحص جينالوجي لدموع سارتر الميلودرامية وأخلاقه الآثمة، من حيث أنها وهم شائع من أوهام الوعي الشقي، أي ذلك الوعي الذي سعى سارتر إلى قلبه، لخداع ذاته المتمزقة وخداع الآخرين.

---

[1] سعد الدين خضر: "مراجعات عربية في مواقف سارتر"، المثقف العربي مجلة الفكر العربي التقدمي والأدب الجديد، وزارة الإعلام، العراق، العدد الثاني، حزيران 1971، ص75.

[2] عبد الكبير الخطيبي: النقد المزدوج، مصدر سابق، ص115.

وهكذا يصبح التناقض الانفجاري الذي عرفته مواقف سارتر عاملا أساسيا في خلخلة ركائزها الميتافيزيقية، وفضح أخلاقه الآثمة التي كانت سببا في انحيازه لليهود واكتسابه هوية صهيونية عمياء إلى جانب هويته الأصلية، إذ تبدو لنا تلك الهوية في احتفاله الساذج بالدمج المستمر للذات الغربية داخل الفكر الصهيوني، والترويج لإيديولوجيته في أوساطها. حيث ظل سارتر يتأرجح بين الإحساس المؤلم بالإثم، والاعتراف بإسرائيل كواقع يتعالى على التاريخ، وبين الإنصات إلى تأنيب الضمير، والإحراج بسبب تخليه عن مواقفه الخالدة. وهنا يمكننا القول أن سارتر قد سقط في مصيدة الاضطهاد التي طالما نصبتها الصهيونية، وذلك ما دفع الخطيبي إلى حسم موقفه من تصريحاته التي بدت متناقضة في أغلبها، كونه أسرف في عطفه على اليهود على حساب الفلسطينيين، فيكتشف أن الوعي الشقي وعقدة الشعور بالذنب هما اللذان كانا يتحكمان في تعاطفه مع ضحايا النازية، علاوة على محاولاته المستميتة في دفع تهمة معاداة السامية التي تحاول بعض الأطراف المحسوبة على الصهيونية إلصاقها بمن تشاء.

إن هذه التحولات المتلاحقة والنوعية في فكر سارتر ومواقفه، لا تقل أهمية عن تلك التحولات الكبرى التي عرفها اليسار الغربي، والتي شغلت العالم، وشكلت منعطفا تاريخيا هاما في مواقفه من الصراع القائم في الشرق الأوسط، حيث أسفر الوعي الشقي عن ميلودراما مريضة تجاه العرب مستغرقة في انفعاليتها دون أن تترجم تلك الطاقة العاطفية المفرطة إلى فعل سياسي. هكذا يحاول الخطيبي أن يقدم قراءة مغايرة للخطاب السياسي لسارتر، إنه يرى أن أي صهيوني يهوديا كان أم غير يهودي لا يهمه إلا أن يبين ما لإيديولوجيته من امتياز نظري خاص، فإذا كانت هناك نظرية ترفض المسلمات الصهيونية، فلأنها تنطوي على خطيئة عظمى، وتضمر "مرارة عداء اليهود"، فحتى سارتر الذي عودنا قدرة على الجدال فريدة من نوعها، يحتار هنا ويتحول من مجادل إلى (طاوي) مرتجل- مادام يسلم في الوقت ذاته بالقضية ونقيضها- لكنه طاوي غير مقتدر، لأنه يعجز عن أن يعبر عن التناقض الذي يكمن في موقفه إلا في تمزق لا يمكن تجاوزه، فهنا نجد الوعي الشقي هو الذي جعله يذرف الدموع، دون أن يستطيع وقفها عن طريق جدله المبهور[1].

[1] ينظر: عبد الكبير الخطيبي: "(الوعي الشقي) اليسار الأوروبي والصهيونية"، الثقافة الجديدة، المحمدية، المغرب، العدد14، يوليو 1979، ص25.

ومما سبق نستخلص أن المواقف الميلودرامية لسارتر، كانت مرتبطة بتقلبات اجتماعية وسياسية متخمة بالشقاء، وانتهت إلى مواجهات عنيفة بين أطراف متناقضة داخل وعيه، فتسببت في تمزقه وأثارت غنائية عالية في الفضاء العام لخطابه السياسي. حيث كان سارتر يتمتع بذاكرة انفعالية زائفة، لطخت كلماته وأفشلت خطابه السياسي بممارسات تمثيلية مغرقة في العاطفية، ليس لها غرض إلا تعبئة الجماهير والتأثير فيها، وهو الأمر الذي جعل الخطيبي يقرف من هذه المشاهد المبتذلة. فيعمل على تفكيكها مشهدا مشهدا، ويتوصل إلى أن دموع سارتر وسيلة لا تكاد تخفي هدفها، كون سارتر يستلهم أداء انفعاليا مبالغا في عاطفيته، وهو بذلك لا يترك فرصة لأي كان لتجاهله. ولعل هذا ما دفع الخطيبي للمراهنة عليه، كمدخل لمحاورة الوعي الشقي، واختبار مدى تغلغل الصهيونية في اليسار الغربي.

المبحث الثاني: اليهودية والوعي الشقي: الغياب المزدوج

لقد فتح عبد الكبير الخطيبي آفاقا جديدة في الدرس التفكيكي، واستطاع بنقده المزدوج أن يغير خارطة الاهتمامات النقدية، ويعيد إلى الواجهة بعض المواضيع الهامشية، ويرسم بوضوح معالم رؤية جديدة يطبعها التعدد والاختلاف. حيث شكلت هذه الإستراتيجية التي ما فتئت تحرك فكره، فرصة ثمينة لبعث هويات ثقافية مغايرة* تحل محل الهويات العمياء، فتحرج الوعي الغربي وتطرق مخيلته، وتهاجم موقفه المعادي للقضية الفلسطينية. إلى هنا صار الخطيبي مطالبا بتفكيك المفاهيم والأنساق التي تتدخل في توجيه عملية إدراك الغرب لهذه القضية، والكشف عما يحول دون النظر في هذا الصراع العربي/الإسرائيلي.

بداية يمثل تركيز الخطيبي على فكرة "الغياب المزدوج"، مظهرا من مظاهر تسرب المفاهيم التفكيكية إلى عمله، ويمكننا أن نوضح هذه الفكرة من خلال استخلاص ما سيترتب عن تأويله لمفهومي اليهودية والوعي الشقي، حيث تقتضي قراءتنا هذه، فحص العلاقة بين هاذين المفهومين من حيث أنهما يشكلان أساسا هوية صهيونية عمياء. وهنا نجد سؤال التجاوز يطرح نفسه بإلحاح، ليفسح المجال لحوار/سجال فكري، يخلخل طمأنينة هذه المفاهيم الميتافيزيقية.

*هويات ثقافية مغايرة تتشكل في إطار علاقات وثيقة مع الآخر، وهي قائمة على التعدد والتنوع والاختلاف (لا تقصي الآخر).

وهكذا فإن تطرقنا لموضوع "اليهودية والوعي الشقي: الغياب المزدوج" يهدف إلى الوقوف على حقيقة هذا الغياب وعلاقته بالوضع السياسي الراهن في الشرق الأوسط، على اعتبار أن الخطيبي يربط انشغاله بهذا الموضوع بهزيمة العرب في 1967. ولمقاربة تحليلاته في هذا الصدد، نرى أنه إذا كان الحل الذي تقدمه الصهيونية للمسألة اليهودية بإقامة دولة إسرائيل يعد حلا خاطئا -من وجهة نظر الخطيبي- فهذا يعني أن القضايا التي صيغ من خلالها حل هذه المسألة ، تعتبر قضايا زائفة. وكذلك يبدو لنا أن موقف الخطيبي قد تشكل نتيجة صدمات معرفية مشحونة بفكر الاختلاف، أعادت تحيين بعض المفاهيم وفق الراهن الحالي، كمفهوم الاضطهاد مثلا، حيث صار الشعب الفلسطيني مضطهدا بدل نظيره اليهودي، دون أن يحرك اليسار الغربي ساكنا، وبناء على ذلك يعمل الخطيبي على فضح تواطئه.

هكذا يسعى الخطيبي إلى تقديم خطاب نقدي تفكيكي للسياسة الكولونيالية التي تمارسها الصهيونية، ولذلك نجده يعمل على تعرية خطاباتها السلطوية وفضح تمركزاتها الميتافيزيقية في الوعي الغربي، كون التغييرات التي سيحدثها الاختلاف في هذه القضية مهمة وضرورية، القصد منها مقاومة الاختزال والقمع الذي يتعرض له الطرف الفلسطيني، بوصفه الطرف المهمش في هذه القضية. ولعل ذلك ما يجعل الخطيبي يطرح في مستهل الفصل الأول من كتابه الذي بين أيدينا، تعريفا ساخرا للصهيونية يقول فيه:**« لو كان علي أن أعطي تعريفا موجزا للصهيونية لقلت إنها عودة تهكمية للوعي الشقي، ذلك أن الوعي الشقي، كما يحدده ج. فال في حديثه عن هيجل هو قبل كل شيء "وعي بالازدواجية والتناقض"»[1].** لا شك أن استحضار الخطيبي لهذا المفهوم الهيجلي، سيجنبه خلق جو من التعاطف مع أتباع هذه الإيديولوجية، وسيوفر له مسافة نقدية وانفصالا يمكنه من تشخيص هذا الهذيان الصهيوني بجرأة. علاوة على ذلك يمكن لهذا التعريف أن يستحضر مجموعة من المعطيات لا تكون مقاربة الصهيونية تفكيكيا إلا بها، حيث يخلص الخطيبي إلى أن الوعي الصهيوني يتسم بالازدواجية والتناقض، وبالتالي فهو غير منسجم. إنه وعي ممزق يسهل عليه مهمة اختراقه وانتهاك ميتافيزيقا حضوره ليضعها موضع المساءلة.

[1] عبد الكبير الخطيبي: النقد المزدوج، مصدر سابق، ص71.

لقد تم دائما التفكير في الغياب في شكل حضور، أو كصياغة للحضور. فالماضي والمستقبل محددان دائما بوصفهما حضورا ماضيا وحضورا مستقبلا[1]. على هذا النحو يجد الخطيبي تبريرا لجدلية الخطيئة والإثم، العذاب والاختيار التي يقوم عليها شقاء الوعي اليهودي، في غياب مزدوج وتعال مطلق، ولتوضيح ذلك يقول:**«إنه تعال مطلق يلقي بالمؤمن في غياب مزدوج: فهو يدفنه في الماضي مثلما يرمي به نحو المستقبل، ذلك أن (الوعد بحياة أبدية عندما يصالح، على مستوى الفكر، بين الإيمان واليأس، فإنه يجعل الشقي غريبا عن ذاته، خارجا عن الزمن. والحال إن الحنين إلى الأرض المفقودة قد أوهم) الوعي اليهودي بنهاية هذا الشقاء وانقضاء ذلك المنفى»[2].** هكذا يعلق الخطيبي الحضور الممتلئ/المتعالي للوعي الشقي في لحظته الراهنة، ويجعل منه صوتا داخليا، ومناجاة باطنية لا يتسرب منها أي شيء خارج الذات المنهمكة في التمثل والتخيل المؤجلان باستمرار، فحينها ستواجه الذات الصهيونية ذاتها، وتتأزم لتفضح نفسها بنفسها. وعليه سنجد أن أي إقرار بحضور الشقاء في الوعي اليهودي، لن يكون إلا بالغياب المزدوج، ومعنى ذلك أنه سيشغل موقعه على مستوى هذا الوعي في الماضي، كما في المستقبل. وهنا يضرب الخطيبي صفحا مؤقتا عن الاختلاف الجدلي، ليعنى بالاختلاف الأنطولوجي، حيث يغدو التمزيق/التقطيع بمثابة شرط تحليلي لمسألة الوجود الصهيوني، والفهم المسبق لهذا الوجود، عن طريق مناقشة مفهومي الأصل والمكان المختار، ولهذا نجد الخطيبي يقول:**«لنعد إلى مفهوم الشقاء: فهو يتولد عن ثنائية شعب معذب/شعب مختار، فهذا الشعب يردد: نحن اليهود، حكم علينا بأن نكون شعب الله المختار، وإن شقاءنا يكمن في اختيارنا، واختيارنا هو انفصال لا مطلق. وقيام دولة إسرائيلية نهاية لهذا الشقاء»[3].** من هنا يضع الخطيبي العلاقة بين الوعي الشقي وأسطورة الشعب المختار، في أزمة أنطولوجية تراجع المفاهيم التقليدية المهترئة، التي مازالت تتحكم في المسألة اليهودية. إنه يهدف إلى فضح الوعي اليهودي الذي يتغذى على الثنائيات الميتافيزيقية التي رسخت فيه وهم نهاية الشقاء، وبقيت تشغله ردحا من الزمن، ولذلك نجده يقول:**«فهذا الشعب الذي أراد لنفسه أن يكون فوق التاريخ لا يمكنه أن يخترق الغياب المزدوج(غياب الذكرى والأمل) إلا عن طريق قلب**

---

[1]ينظر: جاك دريدا: هوامش الفلسفة، تر: منى طلبة، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2019، ص67.

[2]عبد الكبير الخطيبي: النقد المزدوج، مصدر سابق، ص71.

[3]المصدر نفسه، ص73.

ساخر للوعي الشقي: حيث تنقلب نهاية منفى الشعب اليهودي إلى منفى الآخر، ويصبح امتلاك الأرض الموعودة اختلاسا للآخر، ويكون تأسيس الدولة قضاء على شعب»[1].

فالملاحظ هنا أن الغياب يحل محل الحضور، إنه الغياب وقد صار مزدوجا، يلقي بظلاله على كل شيء في الماضي(غياب الذكرى)، وفي المستقبل(غياب الأمل)، هكذا أصبح رعب الذكرى/الإبادة النازية/الهولوكوست إستراتيجية صهيونية للانكماش في الماضي، بهدف زيادة حدة الشعور بالذنب، بحيث يغدو الوعي الشقي صيرورة ثابتة تشبه الغياب الأزلي لليهودي، وتضمن هيمنة إيديولوجيتها. وفي هذا السياق يقول عبد اللطيف اللعبي:**«إننا لا نُقدر دائما وبما فيه الكفاية ما مثله "الهولوكوست" النازي ضد اليهود، وانعكاس ذلك في وعي ولا وعي الغرب، خصوصا تلك الشريحة الاجتماعية والفكرية التي من وظيفتها إنتاج وإعادة إنتاج الرموز والأفكار والمخيلة، وبكلمة واحدة الوعي»[2].** من هنا وتأسيسا على ما سبق، يجعل الخطيبي من هذا الوعي (الشقي) بؤرة يقظة، لمراجعة الإيديولوجية الصهيونية، ومناهضة كل أنواع الاستلاب، الذي تقوم به، ومن أمثلة ذلك مناهضته للخطاب السياسي لدى كل من "جان بول سارتر" و"روبير مسراهي"، و"ألبير ميمي". وعلى الطرف النقيض ينغمس هذا الوعي الشقي في المستقبل، حيث يحدوه الأمل الصهيوني، إنه أمل**«عودة اليهود إلى أرض أجدادهم "إرتس يسرائيل" حسبما جاء في الوعد الإلهي والآمال المشيخانية لليهود!»[3].** فالملاحظ هنا أن الغياب المزدوج يتعلق بانفصال يحدث بين الذات الراغبة (اليهودي) والموضوع المرغوب فيه(الذكرى والأمل)، فلدى "الذات" يوجد غياب المرغوب فيه، ونقصانه في جوهر حضوره الخاص، ويوجد العدم في الكائن الراغب، وفي "الموضوع" يوجد حضور في الراغب(الذكرى والأمل) في شكل غياب مزدوج، ذلك أن الموضوع يوجد هناك-في الماضي- كشيء مرغوب فيه، ومن ثم كشيء مؤجل-في المستقبل- لم يقع تملكه بعد[4].

---

[1] عبد الكبير الخطيبي: النقد المزدوج، مصدر سابق، ص73.

[2] عبد اللطيف اللعبي: الرهان الثقافي (المسألة الثقافية الكتابة، فلسطين، مقابلات)، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1985، ص121.

[3] عبد الوهاب المسيري: تاريخ الفكر الصهيوني، دار الشروق، القاهرة، مصر، ط2، 2014، ص22.

[4] ينظر: جان فرونسوا ليوتار: لماذا نتفلسف؟، تر: يوسف السهيلي، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2017، ص26.

هكذا يستهدف الخطيبي الذاكرة الجمعية لليهود، كعنوان ثابت ومتكرر، في جميع التعريفات التي تحدد معنى الصهيونية. وقد أدى هذا الاشتغال إلى إحداث رجة عنيفة في الوعاء الذي تحتفظ فيه الإنسانية بذكرياتها عن ماضيها، والذي تستحضر من خلاله سجلها التاريخي. إن هذه الذاكرة المجروحة تمثل لوغوسنتريزم يمنح القوة والسلطة المركزية لليهود على حساب الفلسطينيين، وهي نفسها التي تستخدمها الصهيونية، كي تصور للعالم كيف كان شقاء اليهود في الماضي. غير أن هذه الذاكرة ليست خزانا للماضي فحسب، بل إن لها أيضا دور بارز في صوغ معالم الهوية العمياء، التي يسعى الخطيبي إلى تفكيكها عن طريق نقده المزدوج، على اعتبار أنها امتداد للماضي، وفي المستقبل من حيث هو امتداد للحاضر[1].

إن الخطيبي لا يسعى إلى إبادة هذه الذاكرة، بقدر سعيه إلى فضح المشروع الصهيوني الذي يطمح إلى استنساخ المشاريع الكولونيالية/الاستيطانية، التي تنفذها إسرائيل إلى اليوم في الأراضي الفلسطينية، بمباركة الغرب الإمبريالي وصمت الرجعية العربية، هكذا باتت الصهيونية مكونا إيديولوجيا مثيرا للاشمئزاز، نتيجة القلب الساخر للوعي الشقي، وممارسة التطهير العرقي على الفلسطينيين، فهاهو الخطيبي يقول:**«فبعد الإبادة التي قامت بها النازية للقضاء على العنصر اليهودي يجيء القضاء على الشعب الفلسطيني، وبعد الفصام المتبعثر يحل فصام تسهر عليه دولة وينظم طبقا للعقيدة الصهيونية. وأخيرا فإن هذا التأكيد الحاد على الوجود التاريخي يقابله الإصرار على كبت تاريخ الآخر وإغفاله»[2].**

إن هذه الإسقاطات التاريخية ذات البنية الفصامية، تولد هوية صهيونية عمياء مبنية رمزيا على التضحية بالآخر. ومن هذا المنطلق، يواجه الخطيبي تلك التضحية بحقائق التاريخ الملموس، أي بمظاهر العلاقات المتشابكة بين الزمن والمكان والثقافة التي تشكل حياة الجماعات والإثنيات، وتُبنين المجتمعات ذات العلاقة بالنزاع القائم في الشرق الأوسط. وعلى هذا النحو، تقدم إستراتيجية النقد المزدوج، إضاءة مهمة في تحديد مدى امتداد الصراع الهوياتي، في ظل هذا الوضع المأزوم. إن هذه الإستراتيجية لا تتضمن أي تراجع باتجاه

---

[1] ينظر: عصام سخيني: الجريمة المقدسة الإبادة الجماعية من إيديولوجيا الكتاب العبري إلى المشروع الصهيوني، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، لبنان، ط1، آب/أغسطس2012، ص22.

[2] عبد الكبير الخطيبي: النقد المزدوج، مصدر سابق، ص73.

الميتافيزيقا الدوغمائية، بل إنها وعلى العكس من ذلك، توفر لنا الوسائل اللازمة لتعرية بعض أشكال الميتافيزيقا المقنعة ذات التأثير البالغ اليوم كهذه الإيديولوجية الصهيونية.

وهكذا استطاع الخطيبي أن يفضح الأساس الاستعماري لإسرائيل الوهمية التي تتعالى على التاريخ، حيث تمكن من تشكيل مفهوم واسع للوعي الشقي، يتغذى على الأوهام، ويجد في قلبه الساخر تجسيدا للأطماع الاستعمارية، ويتجلى ذلك في قوله:**«إن الوعي الشقي يضمر قدرة كبيرة على التجاهل، تجاهل الذات وتجاهل الآخر، ذلك أن الازدواجية التي كانت تكمن في البداية في الوعي الشقي قد انعكست. فالصهيوني عندما ينزع عن الفلسطينيين ممتلكاتهم يضفي عليهم خطيئته وشقاءه»**[1]. وعلى هذا النحو ينسحب الوعي الشقي من الذات المذنبة، ويسحب معه من يفكر فيه(اليهودي)، فلا يوجد أثره وجودا تاما، إلا بموجب ذلك الغياب المزدوج، حيث يتموقع الأثر في الذكرى/الأفكار التي تنعكس على الشعب الفلسطيني، ومنها يرتقي إلى الأمل (ليغذي الأطماع استعمارية)، وحينها يشد أثر(الوعي الشقي) فجأة كل الكينونة إلى الذات(اليهودية)، فتصبح الصهيونية مركزا يسيطر على كيان صهيوني/إسرائيلي وهمي، لا مجال لتحديد تواريخه وحيوزاته بدقة، وبالتالي يغدو هذا الأخير عصيا، ينفلت من أية مساءلة.

والحال أن الخطيبي، في رده على موقف اليسار الغربي المتخذ حيال الصراع العربي الصهيوني، لم يتخلى عن التذكير بالاختلاف الذي ينبغي إقامته أثناء معالجة هذه المسألة، حيث أصبح من السهل عليه فضح تأسيسات الدائرة الصهيونية، التي تكمن في ذكرى المنفى والتشتت، وذكرى الإبادة النازية لليهود، والأمل في الخلود والخلاص النهائي بالعودة إلى إسرائيل. وداخل هذا السياق يقول الخطيبي:**«لابد أن يكون هناك من يشارك الصهيوني تاريخ شقائه: على هذا النحو تتاح للغرب الفرصة لأن يكفر عن ذنبه ويرغم الفلسطيني على أن يتقبل الميثاق الذي عقد منذ آلاف السنين بين اليهود وإلههم. هذا الفلسطيني الذي عقد هو بدوره الميثاق مع آلهة أخرى وديانات أخرى وآلام أخرى، والذي خطرت له الفكرة اللعينة بأن يختار وطنا وأرضا قطنها منذ ثلاثة عشر قرنا أو يزيد. لكن الصهيوني سيرد بأن هذه لن تكن إلا مجرد فترة فراغ»**[2]. بهذا المعنى يفصح الخطيبي عن بنية

---

[1] عبد الكبير الخطيبي: النقد المزدوج، مصدر سابق، ص77.

[2] المصدر نفسه، ص78.

تشاركية بين الصهيونية والغرب تفضح تواطؤ هذا الأخير، ومن هنا يمكننا أن نفهم بشكل أكثر وضوحا، المأزق الذي وقع فيه اليسار الغربي. لكن حرصنا على الاستفادة من فهم الخطيبي وتأويله المغاير لهذه المسألة هو ما يدفعنا للمضي قدما. إن الحشد الذي يقوم به الفكر الصهيوني لنفسه بمقولات خلاء الأرض الفلسطينية من السكان، ونجاح المستوطنين اليهود في إخلاء مناطق واسعة من هذه الأراضي، كانا شرطين لإنجاز المشروع الصهيوني، غير أن أداء دوره الصليبي/المسيحي (التكفير عن الذنب والتحكم في الشرق الأوسط) يتطلب شروطا أخرى هي المزيد من الأرض، وهذه الأرض لم تكن خالية، فلم يتمكن الفكر الصهيوني والواقع الإسرائيلي من التعامل مع الفلسطينيين على أساس أنهم غائبون. حيث استحضرهم التوسع في الوعي وفي الصراع[1]. وهكذا نصل إلى أن حضور الفلسطينيين اقتضى ذلك الغياب المزدوج للذكرى والأمل، على أن ما يهمنا هنا من طرح هذه القضية، هو جعل العلاقة الكولونيالية/التشاركية بين الصهيونية واليسار الغربي مشدودة بخيط مرئي يفضح عجز الطرفين على مواجهة التحدي الفلسطيني.

وهنا ينبغي أن نفهم أن النقد المزدوج ينبذ كل هوية عمياء، ولذلك فهو غير منحاز إلى الطرف الفلسطيني، لأن الخطيبي إذ يتحدث عن الآخر، فهو ينظر إليه من زاوية الاختلاف السوسيوثقافي الذي يجعلنا نعترف بقدرة هذا الآخر على تشكيل جزء من نظرتنا إلى الذات، سواء أقبل علينا باعتباره شريكا متساويا أو في صورة غاز/محتل، أو في هيئة مبشر، أو بوصفه كيانا متغطرسا أو كان مهادنا، فمهما يكون هذا الآخر، فهو منبع للحيطة والحذر لا ينبغي إهماله. وبناء على هذا التصور نجد الخطيبي يقول:**«وأنا، عندما تحدثت عن قلب الوعي الشقي فقد فتحت على الأقل، منفذا ساخرا يبقي على الكثافة الأنطولوجية للآخر. لذا فأنا أميز في حديثي بين المصطلحات التي تدل على معان مختلفة (الصهيونية والوعي اليهودي والذاتية...) كي نكشف أين يقوم الكلام المذنب، عسى ألا نقضي على وجه الآخر»[2].** هكذا يفكك الخطيبي بسخريته المرحة الصورة النمطية لهذا الآخر، محتفظا بكثافته الأنطولوجية، التي تعتبر دليلا على هويته العمياء، إنه يهدف إلى كشف منطق

[1] ينظر: محمود درويش: في وصف حالتنا مقالات مختارة 1975-1985، دار الكلمة للنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1987، ص56.

[2] عبد الكبير الخطيبي: النقد المزدوج، مصدر سابق، ص87.

السلب المزدوج والإنكار الذي يقوم عليهما الكلام المذنب، ويفضح تهافت الثقل الأنطولوجي الذي يرتكز عليه هذا الوعي الصهيوني. كما أن الخطيبي بتمييزه بين مصطلحات الصهيونية والوعي اليهودي والذاتية، يعمد إلى كشف المبدأ التكتيكي الذي تهدف إليه الصهيونية من وراء الخلط بين هذه المصطلحات، ذلك أن اليهودي ليس صهيونيا بصفة آلية،**«بيد أن الصهيونية تلقي بنار الخطيئة على اليهودي الذي لا يعتنق الصهيونية، وبذلك فإن هذا لن يستطيع النجاة من الوعي الآثم الذي تجسده مؤسسة الدولة الإسرائيلية. ولهذا فإن بعض هؤلاء اليهود يرددون في أغلب الأحيان: نحن فرنسيون صهاينة على سبيل المثال. أليس في هذا ازدواجية الوعي الشقي الذي يسعى إلى مجاوزة التاريخ؟»**[1]. فالملاحظ هنا أن الصهيونية تميل إلى اختزال المسألة اليهودية ضمن إطارها الشمولي، الذي يتشابك فيه المقدس بالأسطوري(أسطورة الشعب المختار، وأسطورة المنفى)، مما يعني أن الوهم الجماعي الذي يتشاركه هؤلاء اليهود الصهاينة مفروض عليهم بالقوة، خاصة بعد أن أصبحت هذه الإيديولوجية الصهيونية مصدرا للقوة والسلطة، وذات تأثير فعال على الآخر، إنه تأثير الخطيئة في الوعي الشقي. وهكذا**«استولت الصهيونية على العقيدة اليهودية تماما بحيث خلقت في ذهن الكثيرين ترادفا شبه كامل بين الصهيونية واليهودية، رغم أن آباء الصهيونية الأوائل كانوا من الملاحدة. وقد نجحت الصهيونية في تطوير خطاب حلولي مراوغ سمح بتجنيد اليهود الأرثوذكس»**[2]. هكذا غابت اليهودية وحلت محلها الصهيونية، بيد أن التركيب الجيولوجي التراكمي الذي تتميز به الصهيونية/اليهودية كنسق إيديولوجي متعدد، لم يساعدها على إخفاء التوتر والتناقض الداخلي، مما أحدث شقوقا في عمقها اللامتجانس، فصارت بنية هشة يمكن خلخلتها في أي وقت.

وهكذا تتضح لنا العلاقة بين اليهودية والوعي الشقي، أي بين غياب الذكرى وغياب الأمل، هذا الغياب المزدوج الذي ليس إلا الوجه الأخر لـ "حضور" من نوع مختلف، إنه حضور الصهيونية كظاهرة إيديولوجية، أمست روابطها الحلولية ومنعرجاتها الوهمية بحاجة ماسة إلى إعادة النظر، فليست العقيدة اليهودية في الفكر الصهيوني سوى ضمانة للاستقرار،

---

[1] عبد الكبير الخطيبي: النقد المزدوج، مصدر سابق، ص88.

[2] عبد الوهاب المسيري: موسوعة اليهود واليهودي والصهيونية، دار الشروق، القاهرة، مصر، المجلد5، ط1، 1999، ص16.

ثبت أنها وهمية. بل إن اليهودية نفسها صارت هوية عمياء، ذلك لأنها تشكل تراكما جيولوجيا لجميع المأثورات، والاجتهادات الحاخامية، والتواريخ، وحتى الخرافات والأساطير والسحر، حيث تستطيع أية إيديولوجية، بل أي مدع كاذب في إدعائه أن يجد فيها مبتغاه، ومبرر دعواه، وما يتحكم في كل ذلك هو ميزان القوى المادي بين المؤولين، وليس أي مقياس أو مرجع آخر نصي أو عقلي[1].

تأسيسا على ما تقدم يحاول الخطيبي الغوص في عمق المسألة اليهودية، لاكتشاف ملابسات ذلك الغياب المزدوج، حيث يرى أن الوعي الشقي قد بدأ مع إبراهيم عليه السلام فيما اصطلح عليه بـ "عقدة إبراهيم"، ولذلك نجده يعمل على تحديد طبيعة المسألة الإبراهيمية التي تساهم بشكل لاشعوري في تأجيج الصراع العربي/الإسرائيلي. إنه لا يسعى إلى رد هذه القضية إلى مجرد جدال ديني، بل يرى أَن الحضور القوي لصورة إبراهيم يعكس التاريخ السياسي للديانات الإبراهيمية. وبهذا المعنى سيعمم الوعي الشقي على التجربة الإبراهيمية كلها، وهنا نجد الخطيبي يقول:**«يرحب إبراهيم بالوعد الإلهي. وبهذا فهو يرسم في ذاكرتنا تجربة الشعور بالإثم والإحساس بقلق لا يرحم، سيكشف فرويد عن آلياته اللاشعورية»[2].** هكذا يهتدي الخطيبي إلى التحليل النفسي، من أجل القبض على الآليات اللاشعورية التي أنتجت الوعي الشقي، ورسمت تجربة الشعور بالإثم في ذاكرتنا، حيث سيتمكن من مساءلة ذلك الغياب المزدوج، والتعاطي معه ضمن لعبة الاختلاف، كون الوعي الشقي متعدد يصعب تحديد مساراته، إلا عن طريق الغوص في أعماقه، واستيعاب باطنه، لاكتشاف اللامرئي، ولن يتحقق ذلك إلا بواسطة قراءة مغايرة، لا ترهن نفسها للمعطيات الميتافيزيقية.

هكذا تنتظم أسئلة الخطيبي لتدور حول مدلول مؤجل، يزيد من زعزعة الهوية اليهودية/الصهيونية العمياء، كلما تزايدت تعريفات اليهودي حيث**«يمكن أن يكون إصلاحيا أو محافظا أو تجديديا. وهناك اليهودي الملحد، واليهودي غير اليهودي، واليهودي المتهود، واليهودي بالاختيار. وقد عرف اليهودي بأنه "من يصفه الناس بأنه كذلك". وهو في تعريف آخر من يشعر في قرارة نفسه بأنه كذلك. ولعل سؤال "من هو اليهودي"**

---

[1] ينظر: عبد الصمد بلكبير:"المسألة اليهودية مجددا(مفاهيم، تاريخ...وآفاق)"، مجلة الملتقى، النجاح الجديدة، مراكش، المغرب، ع3، 1993، ص15.

[2] عبد الكبير الخطيبي: النقد المزدوج، مصدر سابق، ص162.

المطروح بحدة في الدولة اليهودية، هو تعبير عن الفصل الحاد بين الدال والمدلول واستحالة التعريف بسبب سقوط الدال في قبضة الصيرورة»[1]. ولعل هذا ما يجعل الخطيبي يوسع من دائرة الوعي الشقي لتشمل التجربة الإبراهيمية كلها. وليس من باب الصدفة أن يذكرنا بـ"عقدة أوديب"الكونية، تلك العقدة النفسية التي يستعين بها في إيجاد مقابل يفكك به البنية الإبراهيمية، ويفصل**«السلالة الأبوية وفق حركتين: ذرية قائمة على المشروعية الأبوية والزواج بالمحارم يجرحها الفداء الرمزي لإسحاق وذرية أخرى أنجبتها هاجر ستكون ذات نسل تائه آثم»[2].** حيث يقودنا هذا الفصل الوجودي إلى رأي لفتحي بن سلامة يقول فيه:**«لنذكر بأن سفر التكوين من الكتاب المقدس يمشهد دراما عقم إبراهيم وسارة، وقصة التجائهما إلى الأمة هاجر التي وطئها البطريرك أملا في أن تكون له ذرية. وبعد معجزة إنجاب إسحاق، طرد إسماعيل ابن إبراهيم الأكبر مع أمه بتحريض من سارة، وخشية أن يرث أباه»[3].** فكما كان هذا النفي تنفيسا عن مكبوت هو العقدة الأوديبية، يكون الصراع العربي/الإسرائيلي(طرد الفلسطينيين من أرضهم) هو الآخر شكلا من أشكال التنفيس عن عقدة إبراهيمية.

تأسيسا على ما تقدم نجد الخطيبي يقول:**«يحتل إبراهيم إذن داخل التاريخ الديني للساميين مكانة أب الإحساس بالذنب والقلق الآثم الذي يرسم جرح القلب وكون هذا الجرح مرسوما على جسمي -فأنا مختون- يشكل إستيهاما يذكرني بجرحي الأصلي. وليس في وسعي أن أفكر في إبراهيم أو أحلم دون أن أذكر هذا التمزق»[4].** والملاحظ هنا أن الخطيبي يرفض اختزال السامية في اليهود، كما يرى أن هؤلاء ليسوا وحدهم من يعانون التمزق، لأن هذه المشكلة لم تبدأ مع ألمانيا النازية، حيث يعتبر الأبوة الإبراهيمية مصدرا للشقاء الأول، ويجعل من الختان علامة على بداية شقاء كل الديانات التوحيدية، وبناء عليه لن تمنعه تهمة معاداة السامية الواهية، من توجيه أصابع الاتهام إلى الصهيونية، وإدانة أفعالها المشينة في حق الفلسطينيين.

---

[1] عبد الوهاب المسيري:"اليهودية وما بعد الحداثة(رؤية معرفية)"، مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالي للفكر الإسلامي، الأردن، المجلد3، العدد 10، سبتمبر/أيلول1997، ص97.

[2] عبد الكبير الخطيبي: النقد المزدوج، مصدر سابق، ص166.

[3] فتحي بن سلامة: الإسلام والتحليل النفسي، تر: رجاء بن سلامة، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط1، 2008، ص47.

[4] عبد الكبير الخطيبي: النقد المزدوج، مصدر سابق، ص163.

وهنا يرى الخطيبي أن حجب التفسير اللاهوتي للزواج المحارمي بين إبراهيم وسارة، يجعل من هذا الزواج الحد القاطع الآثم، الذي يغير من منزلة الشعور بالإثم في الكتاب المقدس، ويزيد من حدة الإحساس بالذنب وشقاء الوعي، وهكذا يصبح نفي إسماعيل والتضحية بإسحاق تكفيرا عن هذا الإثم. إنه الذنب الذي يشعر به إبراهيم في حق الوعد الإلهي، وهو الذي يجعل من الختان والجرح علامة على العهد، الذي يعتبر منبعا للإحساس الإبراهيمي بالإثم. من هذا المنطلق يرفض الخطيبي التأويل العنصري الذي تردده الصهيونية في التلمود، من حيث أن إبراهيم يفاضل بين ولديه ويميز أحدهما عن الآخر. فبناء على ذلك صارت الصهيونية إيديولوجية مغرقة في العنصرية، تبرر اضطهادها للشعب الفلسطيني بالرجوع إلى إبراهيم. غير أن هذا الأخير ليس وقفا على اليهود، فهو أيضا نبي الإسلام والعروبة ومؤسس الأبوية السامية[1].

إذا كان بإمكان الخطيبي أن يطرح هنا مسألة الأب الأوديبي، فإن هذا الأب يتطابق ولا شك مع صورة إبراهيم، إنه ذلك الأب الذي يضعه التوحيديون في مقدمة الأرشيف، وعلينا هنا أن ننتبه فعلا إلى أنه يتعذر علينا فهم الصراع العربي/الإسرائيلي، بمعزل عن هذه الصورة، وعما يترتب عن هذا النسب الأبوي. وهكذا ستصبح عقدة إبراهيم رهانا أساسيا بالنسبة إلى الخطيبي، كونه يسعى إلى مواجهة المستشرقين وإحداث طفرة حضارية في الفكر والثقافة، ذلك لأن المستشرقين جعلوا الفكر الغربي يرى أن«**تاريخ العرب يبدأ بدموع هاجر. وهي أولى الدموع التي تذرف في الكتاب المقدس. واللغة العربية هي لغة الدموع(...) بيد أن دموع هاجر ليست بالنسبة إلى الفلسطينيين دموع الحنين الذي يتحدث عنه الكتاب المقدس، بل هي علامة على السعر الذي تولاهم والاحتقار الذي يشعرون به من جراء ما أحدثه الحلف المدس بين الصهيونية والإمبريالية والرجعية العربية**»[2]. هكذا يؤثر الأساس الأنطولوجي للأب والابن على المستشرقين، وعلى مسار الصراع العربي/الإسرائيلي أيضا، لكن بكاء هاجر الذي أثار عواطف الخطيبي لم يجعله يعتقد، بأن الإسلام قتل الأب كي يتزوج بالأم (أم، أمة) على نحو ما ذهب إليه ميشيل حايك.

---

[1] ينظر: عبد الكبير الخطيبي، النقد المزدوج، مصدر سابق، ص-ص 167،168.

[2] المصدر نفسه، ص168.

إن الإسلام في -نظر الخطيبي- يعيد للنظام الأبوي الأصلي مكانته ويمحو دموع هاجر التي أذلها إبراهيم، كما أن القرآن إذ يعترف بالأنبياء السابقين، يوسع من مفهوم الوعد الإلهي، ويعيد للشعب العربي الطريد مكانته. إنه الشعب الذي ينحدر من إبراهيم وإسماعيل اليتيم المنفي. بل إنه أكثر من ذلك يغير صورة إبراهيم ويتحدث عن الإثم أكثر مما يتحدث عن الشعور بالذنب، ليخفف من حدة الوعي الشقي، ويعد المؤمن بنعمة خالدة. ومن هنا تبدو لنا مقاربة الخطيبي لمبدأ الأب الأوديبي/الإبراهيمي، كأنها عملية قلب للوجوه الكثيرة لهذا الأب، والنظر فيما بينها من ارتباطات لا يمكن أن تكون ثابتة أو خطية، بل هي لعبة تحولات في امتلاك هذا الأب. وذلك ما يفسر تغيير الإسلام لموضع تضحية إبراهيم، فيجعلها في معبد مكة بدل جبل موريا كما يقول الكتاب المقدس. هذا ويصور القرآن تضحية إبراهيم عن طريق حلم مبشر، وفي هذا الصدد نجد الخطيبي يقول:**«لننتبه إلى أن القرآن يتحدث عن ذرية إبراهيم لا عن إسحاق وإسماعيل: وبهذه التسمية العامة يبارك الله الابنين ويقدمهما للأضحية. وهذا يخالف التأويل الذي تقول به اليهودية»[1].** ولعل هذا ما يفضح إدعاء الصهاينة ويكشف عنصريتهم الشوفينية.

هكذا ينقل الخطيبي تجليات الصراع السياسي والاجتماعي، والعسكري، في الشرق الأوسط إلى ساحة الفكر والجدل الكلامي، أين يغدو الاختلاف الديني مؤشرا لتعدد وتنوع الهويات، ويحول دون عودة الهوية العمياء. حيث تكشف ديناميكية النقد المزدوج التي تتميز بالتوتر والقلق المستمرين والمواجهة العنيفة عن الطابع الجدلي لهذا الاختلاف، كونه يركز على الفوارق الراهنة التي تؤثر في هذا الصراع. غير أن ما يثير انتباه الخطيبي هو**«أن الإسلام قد تمكن من تأسيس تجربة يعيش فيها الوعي شقاء أقل: فالإثم في الإسلام لا يرتد ضد الذات(كما هو الشأن عند المسيح) كما أنه لا يعاش باطنيا كمنبع لسعادة إلهية. فليس الإفراط في الإيمان هو الألم المفرط. وعليه فلا مكان لمفهوم الخلاص هنا، ذلك المفهوم الذي يشكل في المسيحية ثمنا للخطيئة»[2].** وبهذا المعنى فإن الخطيبي يجعل من تمزق الوعي وتناقضه، خاصية مؤثرة في كل من الوعي اليهودي (في مفهوم الخلاص)، والوعي المسيحي(في مفهوم الخطيئة)، عكس الوعي الإسلامي الذي تحل فيه تجربة العزلة

---

[1] عبد الكبير الخطيبي: النقد المزدوج، مصدر سابق، ص171.

[2] المصدر نفسه، ص172.

محل الشقاء النهائي. كما أنه في الوقت نفسه يلتزم بالموضوعية، لينفي عنه أي منزلقات ذاتية أو تعصب قومي، أو أي تهمة أخرى، يرد إليها تحليله.

على هذا النحو يقدم لنا الخطيبي قراءة حذرة "للوعي الشقي" من داخل التجربة الإبراهيمية، ولاستشفاف المسافة النقدية التي تحقق الانفصال بحيث تنتفي صفة التواطؤ، نجده يحاول استشعار نقط هذا الانفصال، من خلال اعتراف الإسلام بالمسيح دون تبني فكرته عن الشقاء، فداخل هذا السياق يقول الخطيبي:**«إن الإسلام يلغي تجربة إثم المسيح المصلوب، كما يرفض القول بالثالوث المقدس، غير أنه يلتقي مع المسيحية في رفضها لفكرة الشعب المختار، والمختار إلى الأبد. وهما ينبذان معا مفهوم المثال والعهد المميز والعنصري في نهاية الأمر. بيد أن كلا من الديانتين تستخلص المعنى الذي ترتضيه من هذا الرفض»**[1]. ذلك أن انضمام العرب للمسيحيين يأتي للتعبير عن وحدتهما، بينما يعتقد المسيحيون أن المسيح يتجسد في الشهيد الفلسطيني كتكرار لتضحية المسيح من أجل كل المقهورين والمضطهدين.

إن المتتبع لمسار التحليل النقدي الذي يرسمه الخطيبي للصراع القائم في الشرق الأوسط، يجد أن علاقة كل طرف بالآخر، لم تنتج عن علاقة انخرط فيها هؤلاء وأولئك حديثا، ولكنها نتجت عن بنية إبراهيمية مسبقة. ذلك لأن أساس الوعي الشقي تم اكتسابه من خلال عملية بناء وتكوين كان فيها النسق الأبوي/الإبراهيمي هو المسيطر. وكون الصهيونية لا تتضايق من صورة محمد بقدر انزعاجها من صورة المسيح، جعل المسيحية تقيم تجربة خاصة للشعور بالإثم والخطيئة محولة الألم والخطيئة إلى طيبة إلهية، فأصبح الوعي الشقي نعمة إلهية، ولتوضيح ذلك يرى الخطيبي أن**«المسيحية أذكت في الواقع من حدة الخطيئة عن طريق قصص دامية، كما أنها مكنت الكنيسة من أن تغرس الإثم في قلوب الناس، بحيث لا ينبغي للمؤمن أن يتصور مصيره إلا كآثم وضيع. وإن لم يعترف الإنسان بخطيئته فهو كائن ضال. ليس في استطاعته أن ينشد خلاص روحه المسكينة. وبهذا تصبح الحياة فعلا آثما»**[2]. وهذا ما يجعل الغرب المسيحي تربة خصبة ينمو فيها الخطاب الصهيوني/العنصري الذي يستغل خطيئة الهولوكوست لتحقيق مآربه. وهنا يذهب الخطيبي

---

[1] عبد الكبير الخطيبي: النقد المزدوج، مصدر سابق، ص174.

[2] المصدر نفسه، ص175.

إلى أن وظيفة الكهنوت- وهي غير موجودة في الإسلام- هي التي ترعى الوعي الآثم، الذي لا يجب أن ينظر إليه كشقاء، بل كواجب، أو بالأحرى كعطية تحقق سلاما غامضا. غير أن الخطيبي لم يكتف بذلك بل راح يشير إلى أن المسيحيين اليوم يعيشون في مجتمعات علمانية، ومعظمهم يتبرأ من الإثم الذي خلفته الإبادة النازية، ويميز أيضا بين مناهضة اليهود ومعاداة الصهيونية، حيث يرى المسيحيون أن**«الصهيونية خيانة للنصوص المقدسة، لكونها تستعمل هذه النصوص لمرامي عسكرية توسعية. وهم يعدونها خيانة للحياة الأخرى وتنكرا لإبراهيم الذي يستوجب الوفاء له ونشدان الخير للجميع، لا اتخاذ موقف عنصري»**[1]. وهكذا يكشف الخطيبي عن تناقض الوعي الغربي/المسيحي ويفضح ازدواجيته، فينفرط العقد المقدس للوعي الشقي، ويصبح التواطؤ رهين عقدة نفسية(العقدة الإبراهيمية) يجب الاعتراف بها لإدراك اللحظة الراهنة المأزومة سياسيا وتاريخيا، ويتحرر من أوهام الصهيونية. ومن ثم سيتخذ هذا الغرب موقفا عادلا تجاه القضية الفلسطينية.

هكذا تشكل عقدة إبراهيم أفقا تشاركيا يبحث فيه الخطيبي عن أصل ميتافيزيقي لهذا الصراع، وفي هذا الصدد نجده يقول:**«إن الشرع الديني يتجسد عند الساميين في صورة إبراهيم ويرسم عليها، منذ البداية، مفهوم التاريخ من حيث هو عملية إحساس بالإثم وهذا لإحساس هو انفصال للوجود ودليل على ازدواجية الألوهية وانفصال لا متناه للإنسان. إن صورة إبراهيم تجسد منفى الذات واستحالة إرجاعها إلى هوية عمياء(...) إن الإبراهيمية تجسد تصوفا إيجابيا لا يمكن أن يرد إلى عقدة أوديب دون أن يقضي على أساسه»**[2]. من هنا وضمن مدارات النقد المزدوج، يمتهن الخطيبي قياس المساحات القريبة والبعيدة، ويستعمل صورة إبراهيم لرصد تحولات الوعي، ومخاضات شقائه. وعلى هذا النحو نجده يحفر حفرا فوكويا يكشف آثار الانفصال وبصمات الغياب المزدوج، حيث يأخذ المدلول المؤجل حيزه الأصيل بعد زحزحة ذلك النسق الإيديولوجي المخاتل بعلاماته ورموزه. إنه بحث أركيولوجي في أعماق جروح الوعي الشقي وخباياه، وتجول في دروب الذكرى والأمل.

من هنا نجد الخطيبي يوظف "عقدة إبراهيم" التي جاء بها غاستون بوتول(Gaston Bothoul) في كتابه السلم المسلح وهي**«العقدة التي تعبر عن صراع الأجيال جيل الآباء**

---

[1] عبد الكبير الخطيبي: النقد المزدوج، مصدر سابق، ص176.

[2] المصدر نفسه، ص177.

وجيل الأبناء، الذي سيغتصب سلطانهم وأموالهم وكفاحهم الجيل الذي يليه»[1]، في إطار تفكيكه الجذري لأسطورة الأصل/الشعب المختار، والخطيئة/الإثم. وبما أن الغياب المزدوج كسؤال تفكيكي، لا يولد إلا أجوبة متعددة ومتناقضة. سنكتفي بما طرحناه في هذا المبحث.

مما سبق نستنتج أن الخطيبي يفتح باب الغياب المزدوج على مصراعيه، ليبرهن على يقظة لافتة إزاء أشكال الوعي الشقي، التي تحول دون تحقيق السلام والتسامح في الشرق الأوسط. هكذا يواجه الخطيبي العقدة الإبراهيمية التي تبرر عنف وعدوان الصهيونية بفكر الاختلاف ونقد مزدوج، تعَودا على خلخلة المراكز الميتافيزيقية ونبذ الدوغمائية ورفض العنصرية، والحيلولة دون عودة الهويات العمياء.

إن السياسة الصهيونية –في نظر الخطيبي- أخلاق آثمة تجد في قلب الوعي الشقي واضطهاد الفلسطينيين، تنفيسا عن مكبوتات تاريخية قديمة، وهي لا تقدم حلا للشتات اليهودي، بقدر ما تسعى إلى تعميق الشعور بالذنب، وإذكاء حرقة الخطيئة في الوعي الغربي لغايات استعمارية. كما أن الفكر الصهيوني، يتخذ من الديباجة اليهودية غطاء شرعيا يحاول من خلاله حل المسألة اليهودية، حيث يطرح نفسه بديلا يعبر عن آلام اليهود وآمالهم، على حساب الفلسطينيين.

إن فهم الغياب المزدوج يجب أن يتم من خلال تفكيك جريء وحذر للأنساق الميتافيزيقية التي أنتجته، لأن تغييب (الذكرى والأمل) على نحو ما قام به الخطيبي، قد كشف عن نسق فكري أبوي ساهم في تشكيل الوعي الشقي ورعايته، وهو الذي مكن الفكر الصهيوني من ترديد صداه في العالم الغربي. إن الشعور الإبراهيمي بالإثم هو الدافع الخفي وراء شقاء الوعي الغربي، وتكفيره عن ذنبه بإلقاء خطاياه على الفلسطينيين.

---

[1] ندى ذبيان: العنف المقنع (العنف السياسي- العنف الاجتماعي- الدين والعنف)، دار مؤسسة رسلان للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، سوريا، ط1، 2013، ص21.

المبحث الثالث: هل نتكلم قبلنا أم بعدنا؟ في الاختلاف الوحشي وحداد الميتافيزيقا

ربما كان من الضروري، ونحن نتحدث عن النقد المزدوج - الذي يطرحه الخطيبي كهدم مزدوج للميتافيزيقا الغربية والعربية - أن نبدأ بتحديده أولا كمحاولة لزحزحة الفكر الفلسفي/النقدي الكلاسيكي المؤسس على اللاهوت والميتافيزيقا. إنه نقد يسعى إلى تأزيم الأنظمة المعرفية، عن طريق كشف الالتباسات والتناقضات التي وقعت فيها، وفضح المواقف الإيديولوجية وأوهام الوعي الشقي. بيد أن النقاش الذي يثيره الخطيبي هنا، يطرح إمكانية إدراك أسس الهيمنة الغربية قصد تحرير فكرنا العربي من التبعية، ولعل ذلك سيتحقق من خلال سجال فكري يخترق التراث الثقافي والمعرفي، ويتجاوزه إلى انفصال يتعالى على المألوف والسائد، ليفسح المجال لفكر مغاير يتخلى عن الذاتية الحمقاء، ليتمسك بالاختلاف والتعدد.

لاشك أن السؤال الذي وسمنا به مبحثنا هذا، سيبدو متكلفا ما لم يبسط نفوذه الدلالي، على أنه لا يدعي إمكانية السير في كل الثنايا، كما أنه لا يزعم الخوض في التراث والحداثة إلا بمقدار ما يمكننا من اختراق خطوط الصمت الثاوية في فكر عبد الكبير الخطيبي. وإننا إزاء ذلك نقف أمام منعرج فلسفي، يتجاوز التمركزات الدوغمائية ليهتم بالهوامش والأطراف، إذ أننا لا نستطيع أن ننكر المفعول الفلسفي لكتابات الخطيبي، حيث تظل الروح الفلسفية ماثلة فيها -كما يقول عبد السلام بنعبد العالي- **«لا كعناية بتاريخ الفلسفة ولكن كسلوك على مستوى النظرية، كإستراتيجية: يتجلى هذا أساسا في تشككه السقراطي اليقظ وحذره الشديد من أن ينجر إلى الخطابات الإيديولوجية والتحليلات التاريخية المبسطة، كما يتضح في معاملته الحذرة مع المذاهب الفلسفية حتى أكثرها ثورية. وهذا في وقت أصبح فيه النقد الإيديولوجي مرضا فكريا يعسر الانفلات منه»[1].**

إن الهدف الذي ينشده الخطيبي من وراء ذلك، يتلخص في فتح أفق فلسفي جديد ومغاير للتفكير في أسئلة الراهن دون الوقوع في فخ الإيديولوجيا، بحيث تكون للإنسان العربي/المغربي قدرة على استجواب المفاهيم ومراجعة توجهاته السابقة، فيحدد لحظته التاريخية ويخلخل يقينياته الساذجة. وهنا يمكننا القول أن الخطيبي يفكك التصور

[1] عبد السلام بنعبد العالي: التراث والهوية دراسات في الفكر الفلسفي بالمغرب، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1987، ص42.

الأنثروبولوجي للإنسان العربي/المغربي، قصد فضح الهوية العمياء التي ظلت ردحا من الزمن مطمئنة على مركزيتها. وهكذا سنحاول معالجة بعض الإشكالات التي يطرحها الخطيبي، لاسيما تلك المتعلقة بالاختلاف الوحشي وحداد الميتافيزيقا.

من خلال ما تقدم يتبين لنا أن أي متتبع لتجربة عبد الكبير الخطيبي النقدية، حتما سيلاحظ إصراره الدائم على بعث ذات عربية واعية، قادرة على ممارسة نقد مزدوج للمكتسبات الحضارية، وتحرير وعيها من سلطة المفاهيم الدوغمائية التي أنتجتها المعارف الكولونيالية، إنه يسعى إلى القيام بفحص مزدوج يرتد/يتراجع إلى الماضي/قبلنا ممثلا بالتراث العربي والفلسفة اليونانية، ويقفز إلى المستقبل/ بعدنا ممثلا بالثقافة الغربية المعاصرة (فكر الاختلاف). ومن هذا المنطلق يدعونا الخطيبي إلى الانتباه الفطن والحذر إلى صيرورة الذات في تفاعلها مع الآخر، في حين يوجه نقده ناحية أشكال الخطاب الثلاثة التي تسود العالم العربي: التراثية والسلفية والعقلانية، كما يتجاوز النزعة التاريخية أيضا، ويجعل الميتافيزيقا العربية متباينة ومتعددة لاهوتية ومذهبية وعقلانية. على أن هذه الخطوط الثلاثة ليست إلا تعبيرا**«عن شمولية الكيان العربي المتجسدة في منظومة واحدة يتداخل فيها الفكر والتاريخ والوجود تداخلا يمتنع عن كل تحليل ذي صبغة تفكيكية يمارس اختلافا متوحشا»[1].**

ولذلك يشتغل الخطيبي على تحديد مفهوم "الاختلاف الوحشي" من خلال مقولة تحريضية لفرانز فانون:"هيا، أيها الرفقاء، لقد انتهت اللعبة الأوروبية، ولابد من البحث عن شيء آخر". حيث يتدخل الخطيبي في هذا المفصل بالذات ليتساءل عم هو هذا الشيء الجديد؟، وهل يمكن التخلص من اللعب الأوروبي بهذه السهولة؟ ألا يعد ذلك وهما، طالما أن أوروبا تشاركنا حميمية وجودنا؟ وهل نستطيع أن نجد هذا الجديد بالانطلاق من تراثنا؟.

وللإجابة على هذه الأسئلة، يرى الخطيبي أنه يجب أن ننخرط في نقد مزدوج جذري، نقدا للآخر ونقد للذات في الآن نفسه، حيث يجب أن يعاد النظر في كل من الميتافيزيقا الغربية التي مثلت الأرضية الأساسية للفكر الاستعماري، واللاهوت العربي الإسلامي الذي

[1]إبراهيم مشروح: طه عبد الرحمن قراءة في مشروعه الفكري، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، لبنان، ط1، 2009، ص150.

طمس الاختلافات وأسكت اللغات المتعددة، وكبت الأجساد والرغبات، وهيأ بذلك الطريق للاستعمار[1].

في البدء يطالعنا الخطيبي بإنكاره التام للتطابق والنقاء والاختزال الساذج للاختلاف في انفصال زائف حيث نجده يقول: **«لنسم "الاختلاف الوحشي" بالانفصال الزائف الذي يقذف بالآخر إلى خارج مطلق. الاختلاف الوحشي يؤدي بشكل حتمي إلى ضلال الهويات المجنونة: الثقافوية، التاريخوية، القوموية، التزمتية، الوطنية، العرقية... كانت هذه الدعوة إلى الاختلاف الوحشي (الوحشي والساذج) السخط الذي لم نتأمله، في مرحلة زوال الاستعمار، ويظل نقدها الغرب أسير العداوة وأسير هيغلية منحطة»[2].** فمن هنا يرى الخطيبي أن الاختلاف الوحشي هو انفصال وهمي بين الأنا والآخر، إنه اختلاف يضيع في متاهات الهويات الحمقاء، لأن أي هوية صافية هي -في نظره- "هوية عمياء"، ووفق هذا التصور نجد "علي حرب" يعتبر أن الهوية العمياء هي الوجه الآخر للاختلاف الوحشي، لأن كل من يتمسك بهوية صافية نقية حتما سيقذف بالآخر إلى دائرة المغايرة المطلقة ليؤكد اختلافه الوحشي. ولهذا السبب كان نقد الغرب يتم داخل جو مشحون بالحقد، ويتغذى على الهيجلية في أحط صورها. إذن يمكن القول بأن الاختلاف الوحشي ليس إلا تنافرا وتنابذا، وتنازعا وتقاتلا بين الهويات المجنونة، ولعل ذلك ما يفسر فشل المشاريع التوحيدية التي صاحبت فترة مقاومة الاستعمار[3].

هكذا يتبين لنا أنه في اللحظة التي يجد فيها الخطيبي الفرق بين الاختلاف والاختلاف الوحشي، يدفع بالنقد المزدوج إلى مغامرته الأكثر خطورة، إذ يراهن على الاختلاف الوحشي في فضح الهويات العمياء وتصفيتها، باعتباره مبرر وجودها وعلة تماسكها. فالخطيبي يرى أن الهوية العمياء تنبذ الآخر ولا تعترف له بحقه في الاختلاف عنها، في حين يراه هو مكملا للذات ولا ينفصل عنها انفصالا مطلقا بصرف النظر عن الفوارق الحاصلة بينهما، وهنا نجد علي حرب يتفق معه في الانفتاح على الآخر الذي**«لا**

---

[1] ينظر: موليم العروسي: "التفكيكية: عبد الكبير الخطيبي نموذجا"، الثقافة العربية في القرن العشرين حصيلة أولية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط2، مارس 2013، ص666.

[2] عبد الكبير الخطيبي: النقد المزدوج، مصدر سابق، ص30.

[3] ينظر: علي حرب: نقد الحقيقة، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط1، 1993، ص39.

تستهلكه هوية معينة ولا تستنفذ كينونته صفة خاصة ولا ينطق بحقيقته اسم واحد أو رمز واحد، بل هو يملك هوية واسعة مركبة، لها وجوه مختلفة وأبعاد متعددة. إنه عين وجودية واحدة، ولكنها ذات نسب وإضافات لا تحصى»[1]. وهكذا نخلص إلى أن التباين الوحشي/الساذج يتم بين كيانات منفصلة، حيث يضع بونا بين الذات والآخر ليجعلهما منفصلين، في حين يقوم الاختلاف داخل الهوية نفسها فيجعلها متعددا، حيث يضعنا أمام متخالفين مبعدا أحدهما عن الآخر، مقربا بينهما في الآن ذاته.

إن هذا الشيء الآخر الذي نادى به فرانز فانون يبلوره الخطيبي بطريقة أخرى، في فكر مغاير وإستراتيجية مختلفة، حيث يرى أن خلاصنا موجود على هامش الفكر السائد، أي، على هامش الميتافيزيقا الغربية المؤسسة له، وعلى هامش اللاهوت الإسلامي، ولتحقيق هذا الخلاص يجب أن نظل متيقظين في بينيتنا، وفي هذا الصدد نجده يقول:**«إن فكر "النحن" الذي نتجه إليه لم يعد يتموضع أو يبدل موضعه في الميتافيزيقا، بل على هامشها. وهو هامش يقظ. "نحن" هذا التفريق غير المقول، غير المدروس، فيما وراء الآخرية الطغيانية والهويات العمياء. إن فكر هذا "النحن" هو هذا التقييد التاريخي الذي ينسج الكائن -والذي ينسجه الكائن- على هامش الميتافيزيقا. لا نقدر أن نستحق موتنا من غير أن نقلق الميتافيزيقا. هذا الإقلاق هو الذي يزحزح علاقتنا بالتراث»[2].** فانطلاقا من هذا الهامش وضمن السياق العام لفكر الاختلاف، سيراقب صاحب النقد المزدوج المغرب العربي، ويقف على تحولاته ويفضح أسسها التيوقراطية، مما سيقلق الميتافيزيقا.

وهناك حيث تتناسل أسئلة الخطيبي في حذر لتقلق الميتافيزيقا، يرى عبد السلام بنعبد العالي أنه لا ينبغي أن ننسى أننا إن كنا قد تعودنا الحديث عن التراث بصيغة المفرد فذلك لكوننا اعتدنا النظر إلى أشكال التراث في مركزيتها الرسمية، وصرنا نعد مركزا ما اعتبره هو كذلك ونهمش ما همشه. وربما حان الوقت لخلخلة تلك المركزية ومنح الكلمة للهوامش[3]. ولهذا السبب يجعل الخطيبي من فكر"النحن" مدخلا لمراجعة المفاهيم المركزية التي رسخها

---

[1]علي حرب: نقد الحقيقة، المرجع السابق، ص ص 81،82.

[2]عبد الكبير الخطيبي: النقد المزدوج، مصدر سابق، ص ص 30،31.

[3]ينظر: عبد السلام بنعبد العالي: هايدغر ضد هيجل (التراث والاختلاف)، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط2، 2006، ص16.

التراث، ومن ثم تشييع جنازة الميتافيزيقا وإعلان الحداد عليها، وحينها سنكون أهلا لحياتنا وموتنا، ونصبح قادرين على زحزحة علاقتنا بالتراث.

يبدو الخطيبي صارما في نقده أكثر من أي وقت مضى حين يتعلق الأمر بمسألة التراجع، حيث يرى أن التفكير الجدي في هذا الموضوع اللامفكر فيه، واستنطاقه كلحظة تاريخية مسكوت عنها، ربما سيقلق الميتافيزيقا، وفي هذا الصدد يقول:**«ليس حديثنا تراثيا لأنه يمجد التراث، لكنه ليس منفصلا عن الوقت الراهن بشكل يكفي لكي نفهم قليلا جدا تراجع العرب (التاريخي) وانحدارهم كحضارة شاملة (...) لا بد من استئناف الحوار مع سر هذا التراجع وهذا الانحدار نحو الغرب. كيف نضطلع بهذا التراجع وندرسه، بشكل دقيق؟ ما شأن هذا التراجع بإقلاق الميتافيزيقا؟»**[1]. ومن خلال ذلك نفهم أنه لا يمكننا أن نؤسس لثقافة عربية مغايرة، ما لم نحاور التراث حوارا جادا، بحيث نستثمر الأصول ونراجعها منفصلة عن الراهن، مما ينعش فكرنا ويشق له دروبا أخرى، ويفتح له آفاقا مغايرة. غير أن الخطيبي يأبى النظر إلى التراث من خلال نزعة تاريخية ترد التاريخ "إلى كلية ميتافيزيقية نسيجها الاستمرارية والعقلانية والميل إلى النظام والإرادة" -كما فعل العروي- بل إنه يجعلنا نقترب من التراث ونصغي لأصواته المتعددة، لكي نقطع الصلة معه، ولتحقيق ذلك يجب أن نعرفه جيدا، كما يجب أن نكون قد أحببناه وتشبعنا به، لأن الخطيبي لا يتصور أية قطيعة أو أي تغيير دون مسؤولية ونقد حقيقي للتراث، حيث ينبغي أن ننظر إلى الكائن في حركته كلها. ولهذا السبب يدعونا إلى إفراغ الكتابة التاريخية وتطهيرها من المطلقات التي تقيد الشعب فتجمد الزمان الذي يحياه، والمكان الذي يعيش فيه، والجسد الذي يحيا به[2].

تأسيسا على تقدم يعيب الخطيبي على العروي، نقده الإيديولوجي وفقر نظريته في الاختلاف، وخلطه بين الأنثروبولوجيا الثقافية وفكر الاختلاف، ذلك لأنه يرى أن الأمر يتعلق**«باختلاف عام، يمس الجوانب الاجتماعية والسياسية والثقافية، وبإعادة طرح الأسئلة الجديدة على المجتمع والسياسة والثقافة. ومن هنا تأتي ضرورة نبذ كل إدعاء للانخراط في هوة عمياء تجهل التميز، أو تريد أن تتعامى عن الفروق الثاوية في مكونات**

---

[1] عبد الكبير الخطيبي: النقد المزدوج، مصدر سابق، ص31.

[2] ينظر: عبد السلام بنعبد العالي: الهوية والتراث، مرجع سابق، ص11.

المجتمع والأخلاق»[1]. ولهذا السبب يفضل الخطيبي العمل على خلخلة المطلقات في ما يسمى "ميتافيزيقا الهوية والتطابق"، بإصرار متواصل على الفصل بين الوعي والوعي بالاختلاف، حيث يرى أن ذلك الغرب الذي حاوره العروي، هو نفسه الغرب السائر(منذ عصور) نحو هيمنة شاملة، حتى وقع أسيرا لهيمنة التقنية، فصار**«يجسد مصيرا ميتافيزيقيا وتاريخيا ينمو وفقا لإرادة قوة جديدة: تعميم التقنية عاليا. وهي إرادة قوة لا غائية لها: لعل الإنسان قد وصل إلى هذه الوضعية متأخرا جدا، دائما، وهكذا استعبدته سيادة لا سيد لها، وضاع في التيه إلى الأبد»**[2].إنه يعمل على تفجير الميتافيزيقا الغربية من الداخل، وفي الآن ذاته يرى أن تقويض الميتافيزيقا العربية مرهون بتجاوز الاختلاف الوحشي/الساذج حيث يقول:**«نحن العرب أيضا نصل متأخرين جدا إلى عصر التقنية. كيف نقدر أن نأخذ نظامها دون أن نرغب بدورنا في أخذ نصيبنا من مملكة العالم؟ نريد أن نحرر مجتمعاتنا التي يهيمن عليها اللاهوت والتقنية، لكننا لا نحس كفاية أن فكر الاختلاف الوحشي هو وحده الذي يقدر على حداد الميتافيزيقا(التقنية)، ويبدأ بتدمير المعرفة المطلقة. نحو جدارة الموت»**[3].ومن هنا يمكننا أن نفهم التقنية أكثر فأكثر بوصفها حدادا للميتافيزيقا. غير أن هذا الحداد لا يتمثل فقط في الانفصال والتحرر من المطلقات الميتافيزيقية، بل يتجلى أيضا في أن التقنية ستفضح نفسها بنفسها كشكل غير مباشر لميتافيزيقا الحضور إذا ما طالها فكر الاختلاف. ولعل هذا الحداد المزدوج هو الذي يحفز الخطيبي على طرح سؤال الميتافيزيقا بشكل مغاير ومختلف، ذلك لأننا لا نملك خيارا آخر إلا الانخراط في فكر مغاير حاسم في اختلافه، ينبذ كل اختلاف غارق في سذاجته، متوحش في إدعائه المفرط بالتميز، وينسى أو يتناسى أن الآخر يسكننا.

وداخل هذا السياق يرى نور الدين أفاية، أن كل قراءة للتراث، كخزان للرموز والخطابات، لا تندرج في تحريك عملية النقد المزدوج لن تكون لها أية فائدة فعلية. في حين أنه يعتبر نقد الأرضية الميتافيزيقية للغرب عملا لا يتوقف علينا، لأنه لا يمكننا أن ندعي حقا يتجاوزنا، وأن نحل محل المفكرين والفلاسفة الغرب الذين لا ينفكون يخلقون الأزمة في

---

[1] محمد نور الدين أفاية: في النقد الفلسفي المعاصر: مرجع سابق، ص227.

[2] عبد الكبير الخطيبي: النقد المزدوج، مصدر سابق، ص31.

[3] المصدر نفسه، ص ص31،32.

الفكر الغربي بواسطة أسئلة إستراتيجية، بل يجب علينا أن نتحاور مع هؤلاء(نيتشه، وماركس، وفرويد، وهايدغر، وبلانشو، وبارت، وفوكو، ودريدا) باعتبارهم مفكري اختلاف، ولا يعني حوارنا معهم، إطلاقا تقديسهم أو تكرارهم، أو اتخاذهم كأطر مرجعية، كما فعل الماركسيون العرب مع ماركس، والوجوديون مع سارتر، بل يتعين علينا أن نطرح عليهم أسئلتنا دون هوادة ولا مهادنة[1].

من جهته، يدعو الخطيبي إلى اختراق الوهم الميتافيزيقي الذي مازال يجثم على العقل العربي منذ زمن بعيد، وهاهو يحدد لنا تلك المراكز الميتافيزيقية التي ينبغي أن نكلمها/نستنطقها بقوله: أن**«المسألة تتصل بمجابهة غيرية: المجابهة بين الميتافيزيقا الغربية (اليونانية في جوهرها) والميتافيزيقا الإسلامية، كفكرين جذريين في الكائن»[2]**. هكذا وبعد تحديدها، يمكننا اكتساح الميتافيزيقا وإقامة الحداد عليها، لنجعل الفوارق المنسية تطفو على السطح، ونحرر المكبوتات الثقافية، ونستنطق اللامفكر فيه والمسكوت عنه، ومن خلال ذلك يمكننا أن ندرك أسس الهيمنة الغربية. وفي هذا الصدد يعيب الخطيبي على المعرفة العربية الراهنة بقاءها على هامش المنظومة المعرفية الغربية، لأنها ليست داخلها باعتبارها تابعة لها محددة بها، ولا خارجها، كونها لا تُعمل فكرها في الخارج الذي يؤسسها. ولعل هذا ما يدفعه إلى ابتداع هامش جديد لا يكون هامشا أعمى تابعا للمركزية الغربية، لأنه يعي تام الوعي بأن المعرفة العربية لن تستطيع أن تتنصل من أسسها اللاهوتية والتيوقراطية إلا بفضل القطيعة، ولن تكون كذلك ما لم تكن مزدوجة، حيث تقابل المنظومة المعرفية الغربية بخارجها اللامفكر فيه، وتعمل في الوقت ذاته على تجذير ذلك الهامش، ليس عن طريق فكر ميتافيزيقي يستخدم اللغة العربية كأداة، وإنما بالتوجه نحو فكر مغاير يتحرك في عدة اتجاهات ويتكلم عدة لغات، ويصغي لأي كلام أنى كان مصدره[3].

هكذا يسلك الخطيبي بنقده المزدوج دروبا جديدة ومغايرة، وعرة ومحفوفة بالمزالق الإيديولوجية، خاصة عندما يرفض العودة إلى الذاتية الحمقاء، التي يرتسم مسارها من خلال التحولات الثلاث: التراثوية والسلفية والعقلانية. إنه يضع نصب عينيه بعض الأسماء الفكرية

---

[1] ينظر: محمد نورالدين أفاية: في النقد الفلسفي المعاصر، مرجع سابق، ص231.

[2] عبد الكبير الخطيبي: النقد المزدوج، مصدر سابق، ص32.

[3] ينظر: عبد السلام بنعبد العالي: التراث والهوية، مرجع سابق، ص43.

العربية مصرحا ببعضها أحيانا، ومضمرا بعضها أحيانا أخرى، حيث نفهم من إحالاته أنه يتوجه إلى كل من الفكر العربي التقليداني مضمرا ابن خلدون، وإلى الفكر السلفي مضمرا الغزَالي، وإلى الفكر العقلاني مصرحا بالعروي، ويرى أن هذه الاتجاهات الثلاث تجعل من المغربي والعربي على السواء، تقليديا بنسيانه للتقاليد، عقديا بنسيانه لفكر الوجود، وداعية للتقنية بالتبعية[1]. غير أن الملفت للانتباه هنا هو أن الخطيبي يأخذ بالتحديد نفسه الذي قام به العروي(الشيخ، السياسي، داعية التقنية)، وربما يكون ذلك مبررا للتصريح به.

إن تمييز الخطيبي بين هذه الأشكال الثلاثة للميتافيزيقا العربية، يندرج ضمن سياق منطلقه الأولي، الرامي إلى تمزيق الهويات العمياء، التي كانت سببا في تراجع العرب، وترسيخ فكرة الهيمنة الغربية، وهاهو يحاول تصفيتها حيث يقول:**«كانت الفلسفة العربية تعرف على طريقتها ما نتعلمه الآن في الغرب. لقد نسينا ألفباء مسألة الموجود والوجود، الهوية والاختلاف. ونتابع ثرثرة بلا حياء حول استعادة الهوية وحول الولادة العربية الثانية، ولادة ثانية لأي شيء؟ الولادة من جديد في الفكر هي المصير المأثور للأشباح. للموتى الذين يكلموننا»[2].** وهنا نلاحظ أن الخطيبي يأخذ توجها هيدغاريا*، كما يرى أن هذه الولادة الثانية تعني عودة الفكر الميتافيزيقي، حيث ينطق الموتى بالتراث (عودة المنسي)، وبإقامة الإلهي في قلوب البشر وعقولهم، وهكذا يواصل قوله:**«نحن تراثيون بنسيان التراث، مذهبيون بنسيان فكر الكائن، وتقنيون بالعبودية.(...) غير أن النسيان ليس العدم، وليس هروب الزمن، وإنما تُمسك به قوة أخلاقية فعالة وطاقة لاهوتية ضاربة. التراثوية هي هذه الفعالية، هذا الجهد المستبسل للعقاب والإكراه. لم نقل ما يكفي عن أن الحلم العميق للتراثوي هو أن يأخذ مكان الله، أبديا وثابتا. وليس مدهشا أن ينتهي بنفي نفسه في النظرة الصافية»[3].** والملاحظ هنا أن الخطيبي يعدد أشكال العودة إلى الميتافيزيقا، ويعد هذا التنوع والتعدد شكلا من أشكال الاختلاف الوحشي، لأن هذه الأشكال تعبر عن هوية عمياء، ولهذا السبب نجد الخطيبي يميز التراثوية – التي تمسك بهذا النسيان- على أنها منظومة

---

[1] ينظر: موليم العروسي: "التفكيكية: عبد الكبير الخطيبي نموذجا"، مرجع سابق، ص 667.

[2] عبد الكبير الخطيبي: النقد المزدوج، مصدر سابق، ص36.

* كذلك يخبرنا هايدغر أن "التراث ليس ما نتركه في الماضي، بل ما يقبل علينا من المستقبل"

[3] عبد الكبير الخطيبي: النقد المزدوج، مصدر سابق، ص36.

للقساوة والعنف، لأنها تجبرنا على العودة في كل مرة إلى أخلاق ميتافيزيقية، والرجوع إلى هوية عمياء.

من هنا يتعين على النقد المزدوج أن يساعد الخطيبي على التحرر والإنعتاق من قبضة الميتافيزيقا وتشييع جنازتها، وذلك من خلال بعث ديالكتيك جديد بين الذات والآخر، ولتفادي عودة الهوية العمياء نجده يعمل على فضحها، بمواجهة ذلك الاختلاف الساذج/الوحشي، حيث يرى أن**«التراثوية ليست التراث بل نسيانه وهي، كنسيان تجعل المذهب بديلا عن المسألة الوجودية: أولية كائن ثابت وأبدي والتراثوية تحافظ على هذه الثبوتية وهذه الأبدية. وتثبتهما إلى الأبد في شريعة البشر لامتلاك الأشياء.. غير أن الإرادة المذهبية لا تقدر أن تتجلى إلا في حقل "واقع" خائب في ذاته، ملائم للوعي البائس»**[1]. وفي هذا المقام يرى الخطيبي أن التراثوي يقتات من حقده وكراهيته للآخر، فينهك نفسه باستمرار في سبيل امتلاكه، وهكذا ينقلب إلى الوحشية والجنون، ليؤكد هويته العمياء. وأما السلفية فهي تدعي مجاوزة هذا المأزق، لكن إرادتها عقدية تريد أن تصلح فساد العالم وانحطاطه. وكلتاهما لا تستطيعان أن ترسما المغرب كأفق للفكر والفن، لأنهما تائهتان في العالم المعاصر، وليس باستطاعتهما الثورة على سلطانيهما الديني واللاهوتي المركزي/ التيوقراطي، ولا القفز داخل فكر الحوار مع الخارج الذي تعتبرانه شرا مطلقا ينخرهما من الداخل. ورغم ذلك تدعي السلفية القدرة على إخضاع التقنية الغربية إلى اللاهوت الإسلامي من دون أضرار أخلاقية على المستوى الإنساني: إفراغ التقنية من القيم المؤسسة لها[2]. وهذا ما يعده الخطيبي خللا فكريا يشكل هوية عمياء سائدة بوجه خاص.

هكذا يخترق الخطيبي كلا من التراثوية والسلفية ومن ثم يتجاوزهما، كما يخترق العقلانية (عند العروي) أيضا، لكنه لم يستطع تجاوز التقنية، ولذلك نجده يطلق على هذا النوع من الاختلاف الوحشي (الاختلاف الذي تصعب معالجته)، ولتوضيح ذلك يقول:**«لنعد إلى ما يربطنا بجوهر التقنية. فالتقنية على كل حال، من أصل غربي، إنها بالنسبة لنا إرادة قوة مهيمنة واستعمارية. إنها بمعنى ما، خاتمة المعرفة المطلقة (...) [إن] جوهر التقنية فرد واحد وهو من حيث أنه أوحد فرد، كوني أيا كانت طريقة انتشاره. وللأوحد**

---

[1] عبد الكبير الخطيبي: النقد المزدوج، مصدر سابق، ص40.

[2] ينظر: موليم العروسي: "التفكيكية: عبد الكبير الخطيبي نموذجا"، مرجع سابق، ص 667.

تأثيراته الصورية، والانكفائية، والاخفائية، والاختلافية. نسمي هذا المشهد كله صورة التقنية أو ظلها». والملاحظ هنا أن الخطيبي يحاول أن يتجاوز عسر الانفصال عن التقنية، فيبدو لنا كشخص حالم ينشد المغايرة في الوقت الذي تنقصه الشروط المادية والموضوعية اللازمة لتحقيق هذا الحلم الاستراتيجي، لكنه كمثقف عضوي من حقه أن يحلم. وفي هذا السياق يرى عبد السلام بنعبد العالي أن غياب الاختلاف هو ما يميز عالم اليوم الذي اكتسحته التقنية، حيث تنتشر سيادة التنميط والأحادية، وأصبح الفكر لأول مرة في التاريخ فكرا كوكبيا كونيا، وهذا ليس لافتراض كونية ميتافيزيقية وفكر شمولي، وإنما للتغيير الذي يلحق الوجود بفضل هيمنة التقنية. وتبعا لذلك يشهد عالمنا اليوم انتشارا موحدا لنماذج التنمية والمخططات، وتطور أدوات الإعلام والاتصال واجتياحها لكل المجالات، مما فرض مفهوما جديدا عن الزمنية. ولم يعد هذا كله يخص منطقة معينة دون أخرى، ذلك أن الكونية لا هوية لها، بل إنها هي التي صارت تحدد اليوم كل هوية. وبناء على ذلك لم يعد الخضوع للتقنية أو عدم الخضوع لها، وليد قرار إرادي يتخذه فاعل سيكولوجي أو هوية ثقافية، بل صار قدرا تاريخيا يرمي بإنسان اليوم في الكون، وبالفكر في الكونية[1].

ورغم ذلك نجد الخطيبي- بجرأته النقدية المتميزة، وبعناد وعنف لا مثيل لهما - يقحم الشتات في جوهر التقنية ليفقدها انسجامها وتماسكها، فيسهل عليه تمزيقها، ولعل ذلك سيبدو جليا في قوله:**«جوهر التقنية مزدوج بالنسبة إلى التربة الميتافيزيقية في الإسلام ولغته، قلنا سابقا إن إله أرسطو دخل في الإسلام قبل ظهوره. كذلك يمهد"الأورغانون" لمصير التقنية الكوني. لهذا يجب أن نركز انتباهنا على المواجهة بين هذين النوعين من الميتافيزيقا، الذي يمحو أحدهما الآخر. إننا مأسورون في هذا الفرق، في مبادرة جديدة»[2].** هكذا يشتت الخطيبي جوهر التقنية، ويجعله مزدوجا، كما يرى أن التصور الكوني للتقنية يرجع إلى الفلسفة اليونانية (عند أرسطو)، وبهدف زحزحتها عن مركزها الميتافيزيقي، يرى أنه يجب ممارسة نقد مزدوج على الميتافيزيقا الغربية، والميتافيزيقا العربية، كما يجب نقد المواجهة بينهما لتجاوز هذه التقنية (التي أضحت شكلا غير مباشر لميتافيزيقا الحضور في وقتنا الراهن). ومن هنا يعمل النقد المزدوج على**« نسج ما يسميه مارك غونتار"السلب**

---

[1] ينظر: عبد السلام بنعبد العالي: ضد الراهن، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء ، المغرب، ط1، 2005، ص14.

[2] عبد الكبير الخطيبي: المغرب العربي وقضايا الحداثة، منشورات الجمل، بيروت، لبنان، 2009، ص148.

المزدوج" على اعتبار أن وجود الشيء لا يكون إلا بوجود الآخر، ولا يتشكل معناه إلا من خلال الآخر، وفي علاقته معه، شريطة أن يتم ذلك ضمن سياق يغيب كل علاقة للسيطرة، أو التمييز بين الأصل والنسخة»[1]. إلا أن الخطيبي وأمام هذا الاختلاف الاستثنائي الذي لا يمكن إرجاعه إلى أصل معين أو تسهل معالجته، يعترف بصعوبة تلك المبادرة حيث يقول:**«لقد دخل العرب عصر التقنية بعصر لاهوتي، وهذا أقوله دون أي نية للتحقير لأن اللاهوت أمر عظيم يصعب محاربته أو تجاوزه. بديهي أن الفكر اللاهوتي ليس غائبا في الفكر الغربي في الوقت الراهن. وكل المجهود الفلسفي والأدبي منذ نيتشه إنما يهدف إلى تعميق فكرة موت الإله. ولكننا لا نستطيع أن نميت الآلهة بهذه البساطة»**[2]. هكذا وبعد أن جعلت الحداثة الغربية العلم مكان الإله، تحولت التقنية إلى لوغوسونتريزم وصارت ميتافيزيقا، وأصبح من الضروري أن نمارس إستراتيجية نقدية لا تكرر الأخطاء نفسها، إنها النقد المزدوج الذي لا تفلت من قبضته لا الميتافيزيقا الغربية ولا العربية، حيث يسعى إلى محاصرتهما بالموت والحداد من كل جانب.

ومما سبق نستنتج أن السؤال الذي طرحناه كعنوان لهذا المبحث بات يحمل هاجسا إبستيمولوجيا يهدف إلى فهم وضعية الفكر العربي(أسباب التراجع والانسحاب إلى الهامش)، حيث توصلنا إلى أن النقد المزدوج يساعدنا على مجابهة الاختلاف الوحشي، وإعلان حداد الميتافيزيقا، حيث يصبح بإمكاننا الاعتراف بأن الآخر يسكننا، ويشغل جزءا من ذواتنا.

كما أن الهويات العمياء التي ترفض الاعتراف بحق الآخر في الاختلاف عنها، وتتركه في الخارج المطلق، لابد أن تقع في الخلل والجنون، وتتغلغل في التوحش. ولذلك عمل النقد المزدوج على بث القلق في جوفها، فاشتغل الخطيبي على هشاشة الاختلاف الوحشي الذي جعلنا نعيش ورطة التأخر التقني وكان سببا في تدجيننا، وحتى نكون أهلا لحياتنا وموتنا، يزحزح الخطيبي علاقتنا بالتراث. حيث ينطلق من فكرة مفادها أن تفكيك المفاهيم التراثية، واستنطاق المسكوت عنه في الواقع الراهن، سيمكننا من الإحاطة بأسس الهيمنة الغربية، وفضح الخلفيات الميتافيزيقية التي ساهمت في نسيان الاختلاف، وكبتت

[1] محمد نور الدين أفاية: في النقد الفلسفي المعاصر، مرجع سابق، ص215

[2] عبد الكبير الخطيبي: النقد المزدوج، مصدر سابق، ص47.

الفروقات، وبناء عليه كان تفكيك الاختلاف الوحشي السائد في المغرب، مدخلا لتصفية أشكال الهوية العمياء.

من خلال ما جرى تقديمه، نستخلص أن النقد المزدوج يهاجم نزعة المسرحة والتمثيل التي انتهجها سارتر في مواقفه إزاء الصراع العربي-الإسرائيلي، حيث يتبين للخطيبي أن سارتر قد وقع في مصيدة الصهيونية، وصار فريسة سهلة للوعي الشقي، وقد كانت دموعه عبارة عن دعاية صهيونية مفضوحة، تحولت إلى نزعة ميلودرامية مفرطة في عاطفيتها. كما توصلنا إلى أن زيف ميلودراما الكلمات يطغى على خطاب سارتر السياسي، فيجعله مثيرا للسخرية، بدل أن يكون مثيرا للشفقة.

وكذلك توصلنا إلى أن الغياب المزدوج -للذكرى (في الماضي) وللأمل (في المستقبل)- يتحكم في صيرورة الوعي الشقي، حيث تستخدم الإيديولوجية الصهيونية الديباجة اليهودية كغطاء شرعي لأطماعها الاستعمارية/التوسعية في فلسطين. وتتجلى هذه الأطماع الناتجة عن قلب الوعي الشقي، كشكل من أشكال التنفيس عن عقدة نفسية هي العقدة الإبراهيمية. هذا ويعتبر الخطيبي الأبوة الإبراهيمية للتوحيديين أبوة أوديبية تتحكم في الصراع القائم في الشرق الأوسط، لأن إبراهيم هو مصدر الشقاء الأول والأعظم، وهكذا يُسقط النقد المزدوج أسطورة الشعب المختار، ليفقد الوعي الصهيوني حُظوته في التعالي على التاريخ.

وعلاوة على ذلك، اكتشفنا أن تحرير واقعنا الراهن من التبعية، يقتضي توجيه نقد مزدوج لكل من الميتافيزيقا الغربية والعربية، وهذا يحتم علينا الانطلاق من فكر الاختلاف (كفكر بعدي/لبعدنا) لنحاور التراث الميتافيزيقي (كفكر قبلي/قبلنا) ونقطع علاقتنا معه، ونتجاوزه إلى تصفية الهويات العمياء، عن طريق فضح الاختلاف الوحشي الذي يبرر وجودها ويشكل علة تماسكها، ومن ثم يمكن إعلان حداد الميتافيزيقا، دون أن ننسى أن التراث الميتافيزيقي يتقاطع مع الحداثة (العقلانية) في مسألة التقنية كاختلاف يصعب معالجته. غير أن الخطيبي يحلم باختراقها رغم صعوبة الانفصال عنها، حيث يعتبرها شكلا غير مباشر لميتافيزيقا الحضور، وعندئذ لن ينفصل تفكيكها عن تفكيك ميتافيزيقا الحداثة.

مما سبق نستفيد، أن النقد المزدوج إنما هو إستراتيجية مغايرة تسعى إلى خلخلة الأنساق الميتافيزيقية، وإلى تصفية الهويات العمياء التي تقذف بالآخر إلى الخارج المطلق.

كما أنه نقد يُ مأزق مضامين الخطابات ويخترقها، ومن ثم يعوم دلالاتها المركزية ويمزقها، ويفضح ما تنطوي عليه من مواقف إيديولوجية. هذا ويستثمر الخطيبي في طرحه المغاير فكر الاختلاف، وخاصة تفكيكات دريدا، ويصوغ يتمه بالاستعانة بماركس، ليخوض سجالاته بمنظور تقدمي يطبعه الاختلاف الجدلي متحررا من أي سلطة. غير أن مراجعة الخطيبي للميتافيزيقا تأتي بشكل مختلف، حيث يتجلى نقده كسؤال فلسفي مرح يأخذ عدة أشكال ويسلك اتجاهات متشابكة ومختلفة، متسلحا بمطرقة نيتشه.

خـاتـــمـــة

خاتمة:

يأتي هذا البحث كمحاولة للوقوف على تجربة نقدية عربية رائدة تتعلق بـ "الاختلاف" كفكر يرتبط أساسا بالفلسفة الغربية المعاصرة، وهي تجربة الناقد المغربي "عبد الكبير الخطيبي" الذي يبدي تفاعلا خاصا مع هذا الفكر. وبعد تقديم قراءة أركيولوجية كان لا بد أن تجمع بين الحفر والتأويل، لتستهدف مفهوم "النقد المزدوج"، فتحاوره وتضيء آفاقه في ضوء خطاب "ميتا-نقدي"، يكشف عن منطلقاته الجوهرية وغاياته الإستراتيجية. ووفق هذا التصور، يخلص البحث إلى جملة من النتائج، يمكن تقديمها على النحو التالي:

أولا:

من البديهي أن يكون فعل التفلسف اليوم، حلا فَعالا لمعالجة الاستلاب والاغتراب الذي يعيشه العالم العربي راهنا، حيث يبدي إيمانويل كانط في هذه المسألة مقاومة مدبرة لمؤسسات السلطة التي لا يمكن للمجتمع أن يتحرر من هيمنتها إلا عن طريق التنوير. وتبعا لذلك تصبح العودة إلى كانط دعوة لتشخيص الحاضر، واستجلاء أعطاب تأويل الراهن، بحيث يكون هذا الفيلسوف أفقا للتفكير. ولما كان سؤال كانط ضربا من الراهنية المحضة -وفق المنظور الفوكوي- فإنه يشكل منبعا خصبا بالنسبة للعرب لطرح أسئلتهم ومناقشة قضايا الراهن ومراجعة الفكر الوثوقي، خاصة ما تعلق بالغزو الثقافي الغربي، وهنا يظهر الفكر العربي بحاجة إلى أرضية مشتركة للتفاهم مع هذا الآخر، يبلورها فعل التفلسف في شكل حوار يسمح بتجاوز وضعيتي الركود والتبعية. ومن هنا يدخل السؤال الفلسفي للثقافة العربية وهي في مأزقها الراهن، من باب العلاقة بين فكر الاختلاف والحداثة، كسؤال حذر يدعي الرغبة في المعرفة التي تستكشف غربتها، فتتخطى حاجزا التراث والتقنية. وهذا ما يفعله الخطيبي على غرار بعض المفكرين العرب، حيث يستغل كونية العقل الكانطي وراهنيته في تفلسف يحاور به الذات والآخر، ومن ثم يزحزح أشكال الحضور الميتافيزيقي، استنادا إلى تفكيكية دريدا، ومن هنا أصبح التفلسف اليوم فنا للعيش داخل هذا العالم.

ثانيا:

يبادر الخطيبي من خلال نقده المزدوج إلى زحزحة المفاهيم السوسيولوجية التي نمت في التربة الميتافيزيقية الغربية والعربية وصارت تنتظم حول اللوغوس، لتمزق المنظومة المعرفية العربية وتجعلها أكثر استلابا وأكثر هجنة، إنها حركة مزدوجة تسعى إلى تجاوز

الإعادة والتكرار، لتحرر علم الاجتماع من هذا الاستلاب، وحرصا منه على نقض النماذج الارتكاسية المهترئة، ينخرط الخطيبي في مهمة إبستيمولوجية تفكك المفاهيم وتحرر المعرفة من خلفياتها الإيديولوجية المتمركزة حول الذات، والتي كانت سببا في استمرار الهيمنة الكولونيالية. كذلك لم يستثن السوسيولوجيا المعاصرة، بل عمل على مساءلتها وإحراجها وفق إستراتيجية نقدية مغايرة تشتغل على تفكيك نقاط البدء القلقة في هذه المعرفة دون الوقوع في شرك الدغمائية، وعليه كان نقده للتحولات الثلاث للميتافيزيقا العربية/المغربية التراثوية والسلفية والعقلانية، لا ينفصل عن نقده للمنظومات الثلاث (الخلدونية والماركسية والتجزيئية). ورغم أنه يستثمر فكر الاختلاف في معالجة هذه القضايا، إلا أنه يسلك به دروبا مغايرة تختبر مناهج متعددة يرى أنها تخدم السوسيولوجيا التفكيكية التي يسعى لاجتراحها ومن أهمها: البحث الأنثروبولوجي، والتحليل النفسي، والسيميولوجيا. وهكذا يظهر الخطيبي مفتتا على مائدة التخصصات.

ثالثا:

ينعطف الخطيبي إلى الاهتمام بقضية سوسيولوجية معينة تبحث في العلاقة بين الماركسية والصراع العربي الصهيوني، حيث يتعين عليه فضح الفكر الوثوقي والأوهام الإيديولوجية التي يفرزها الوعي الشقي بمرح وسخرية، مستحضرا أشباح دريدا في تفكيك المركزيات الميتافيزيقية، ومستفيدا من اليتم الماركسي في التحرر من كل سلطة أبوية، ويخلص إلى أن تعميم الصراع الطبقي، والقول بالاختلاف الجدلي الذي يتشبث بالفوارق يمكن أن يشكلا حلا لهذا الصراع، وفي خضم ذلك يكشف البحث خطوط صداقة ممتدة بين دريدا والخطيبي، إلا أن هذا الأخير يستعمل النقد المزدوج كإستراتيجية مغايرة.

رابعا:

انطلاقا من مفهوم المثقف كما طرحه إدوارد سعيد واستنادا إلى النسق الغرامشي، يُمكن تصنيف الخطيبي كمثقف عضوي، لأنه يهتم بالطبقات المهمشة في الأمة العربية، ويحصن مدارات فكرها ويدافع عنها، وفي الآن ذاته يشن حربا إبستيمولوجية على حدود الفكر الغربي مفككا أنساقه الإيديولوجية والكولونيالية. مكتفيا بتحريك الفكر لتحرير المجتمع من العجز والتبعية، كاشفا خيانة سارتر لرسالة المثقف، بواسطة إبداع نضالي وفكر مغاير.

خامسا:

لا يكف الخطيبي عن نقد دموع سارتر بعد انضمامه إلى صفوف المحافظين، وإدانة مواقفه الهروبية تجاه القضية الفلسطينية، إلا بعد أن يستهلك فكره المغاير في مواجهة هذا المثقف الخائن وفضح زيف ميلودراما كلماته، حيث تشكل هذه الأخيرة لحظات التجلي الأكبر لعواطف سارتر الخادعةالتي تطفو على سطح خطابه السياسي، وهكذا يفكك النقد المزدوج مآزق سارتر بعد وقوعه في مصيدة الصهيونية ،وتمزق وعيه نتيجة الأخلاق الآثمة التي زرعتها فيه خطيئة الإبادة النازية، حيث يقذف به تناقضه اللانهائي إلى جدل طاوي أعمى، وأداء فاشل.

سادسا:

يعد "الغياب المزدوج" -الذي ينطلق منه الخطيبي في البحث عن إمكان وجود علاقة بين اليهودية والوعي الشقي- مظهرا من مظاهر تسرب المفاهيم التفكيكية إلى عمله، إنه يعني غيابا في الماضي (غياب الذكرى)، وغيابا في المستقبل(غياب الأمل)، هكذا تم التفكير في الحضور في شكل غياب حيث لم يبق من اليهودية والوعي الشقي إلا الأثر (الصهيونية). وهنا يكون الغياب المزدوج متعلقا بانفصال بين الذات الراغبة(اليهودي) والموضوع المرغوب فيه(الذكرى والأمل)، وانطلاقا من هذا التصور يعمل الخطيبي على مساءلة الوعي الشقي ويخلص إلى أن الأبوة الإبراهيمية هي المصدر الأول للشقاء، أين تغدو العقدة الإبراهيمية مكافئة -بشكل مغاير- لعقدة أوديب، تكشف عن مكبوت نفسي يدفع اليسار الغربي لقلب الوعي الشقي، والتواطؤ مع الصهيونية للتكفير عن ذنبه.

سابعا:

يمكن للنقد المزدوج أن يقوم بتصفية الهويات العمياء إذا اشتغل على تفكيك "ميتافيزيقا الهوية والتطابق"، وانطلق من فكر الاختلاف لمراجعة التراث الميتافيزيقي الغربي (اليوناني) والعربي(الإسلامي). وهكذا يفتتن الخطيبي بالفكر التفكيكي في قراءته الازدواجية للواقع المغربي، التي تعمل على زحزحة الاختلاف الوحشي كمفهوم مركزي يبرر وجود الهويات العمياء، وفي الوقت ذاته يقوم بقهر التقنية كصورة ميتافيزيقية، ويحولها إلى سيمولاكر، ثم يعلنه كحداد للميتافيزيقا.

قائمة المصادر و المراجع

قائمة المصادر والمراجع:

أولا: قائمة المصادر:

الخطيبي عبد الكبير: النقد المزدوج، منشورات عكاظ، الرباط، المغرب، فيفري 2000.

ثانيا:قائمة المراجع:

أ/ المراجع العربية:

1- إبراهيم عبدالله: المطابقة والاختلاف:المركزية الغربية(إشكالية التكون والتمركز حول الذات)، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط1، 1997.

2- أفاية نور الدين محمد: في النقد الفلسفي المعاصر مصادره الغربية وتجلياته العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، تموز/يوليو 2014.

3- بكاي محمد : أرخبيلات ما بعد الحداثة رهانات الذات الإنسانية من سطوة الانغلاق إلى إقرار الانعتاق، دار الرافدين، بيروت، لبنان، ط1، 2017.

4- بنشيخة أم الزين-المسكيني: كانط راهنا أو الإنسان في حدود مجرد العقل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2006.

5- بن عودة بختي: ظاهرة الكتابة في النقد الجديد مقاربة تأويلية، صفحات للنشر والتوزيع، دمشق، سوريا، ط1، 2013.

6- بنعبد العالي عبد السلام: التراث والهوية دراسات في الفكر الفلسفي في المغرب، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1987.

7- ـــــــــــــــ :الفلسفة أداة للحوار، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2011.

8- ـــــــــــــــ :ثقافة الأذن وثقافة العين، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 2008.

9- ـــــــــــــــ :ضد الراهن، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء ، المغرب، ط1، 2005.

10- ـــــــــــــــ :هايدغر ضد هيجل (التراث والاختلاف)، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط2، 2006.

11- البنكي، محمد أحمد: دريدا عربيا: قراءة التفكيك في الفكر النقدي العربي/فكر-دراسات، المؤسسة العربية للدراسات والنشر،بيروت، لبنان، ط1، 2005.

12- بومسهولي عبد العزيز وآخرون: رهانات الفلسفة العربية المعاصرة، تنسيق، محمد المصباحي، مطبعة الأمنية، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط ، المغرب، ط1، 2010.

13- جعفر عبد الوهاب: مقالات الفكر الفلسفي المعاصر، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، مصر، 1988.

14- حيدر ناظم محمد: إشكالية الفلسفة من النقد الأركيولوجي إلى الإبداع المفهومي قراءة في فلسفتي ميشيل فوكو وجيل دولوز، دار الروافد الثقافية—ناشرون، بيروت، لبنان، ط1، 2015.

15- درويش محمود: في وصف حالتنا مقالات مختارة 1975-1985، دار الكلمة للنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1987.

16- ذبيان ندى: العنف المقنع (العنف السياسي- العنف الاجتماعي- الدين والعنف)، دار مؤسسة رسلان للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، سوريا، ط1، 2013.

17- رسول محمد رسول: كانط في ذاته(دروب الفيلسوف في تعمير ذاته)، منشورات ضفاف، بيروت، لبنان، ط1، 2017.

18- سخيني عصام: الجريمة المقدسة الإبادة الجماعية من إيديولوجيا الكتاب العبري إلى المشروع الصهيوني، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، لبنان، ط1، آب/أغسطس2012.

19- شوقي الزين محمد: إزاحات فكرية مقاربات في الحداثة والمثقف، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2005.

20- ———: الإزاحة والاحتمال صفائح نقدية في الفلسفة الغربية، الدار العربية للعلوم-ناشرون، بيروت، لبنان، ط1، 2008.

21- صفدي مطاع: ماذا يعني أن نفكر اليوم فلسفة الحداثة السياسية نقدالإستراتيجية الحضارية، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، ط1، 2002.

22- ———: نقد العقل الغربي الحداثة وما بعد الحداثة، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، دط، 1990.

23- عبد الحليم أحمد عطية: جاك دريدا والتفكيك، دار الفرابي، بيروت، لبنان، ط1، 2010.

24- ـــــــــــــــــ : جيل دولوز سياسات الرغبة، دار الفارابي، بيروت، لبنان، ط1، 2011.

25- ـــــــــــــــــ : سارتر والفكر العربي المعاصر، دار الفارابي، بيروت، لبنان، ط1، 2011.

26- ـــــــــــــــــ : كانط وأنطولوجيا العصر، دار الفارابي، بيروت، لبنان، ط1، 2010.

27- العروسي موليم وآخرون، الثقافة العربية في القرن العشرين حصيلة أولية، إشراف عبد الإله بلقزيز، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط2، مارس 2013.

28- علي حرب: نقد الحقيقة، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط1، 1993.

29- فرحان بلبل: النص المسرحي الكلمة والفعل –دراسة-، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، سوريا، 2003.

30- اللعبي عبد اللطيف: الرهان الثقافي (المسألة الثقافية الكتابة، فلسطين، مقابلات)، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1985.

31- لمريني فريد: الفلسفة والنقد مراصد إبستيمولوجية، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2016.

32- مجموعة مؤلفين: الماركسية وما بعدها التأسيس والانعطاف والاستعادة، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2014.

33- محمد الشيخ: ما معنى التفكيك؟، دار بدائل للطبع والنشر والتوزيع، الجيزة، مصر، ط1، 2014.

34- مراد الخطيبي: عبد الكبير الخطيبي الأجنبي المحترف-دراسة نقدية: منشورات سليكي أخوين، طنجة، المغرب، ط1، أكتوبر 2017.

35- المسيري عبد الوهاب: تاريخ الفكر الصهيوني، دار الشروق، القاهرة، مصر، ط2، 2014.

36- ـــــــــــــــــ : موسوعة اليهود واليهودي والصهيونية، دار الشروق، القاهرة، مصر، المجلد5، ط1، 1999.

37- مشروح إبراهيم: طه عبد الرحمن قراءة في مشروعه الفكري، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، لبنان، ط1، 2009.

ب/المراجع المترجمة:

1- إدوارد سعيد: المثقف والسلطة، تر: محمد العناني، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ط1، 2006.

2- ـــــــــ: خيانة المثقفين النصوص الأخيرة، تر: أسعد الحسين، دار نينوى للدراسات والنشر والتوزيع، دمشق، سوريا، 2011.

3- إمانويل كانط وآخرون: الحداثة الفلسفية، نصوص مختارة، تر:محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي،الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2009.

4- أنطونيو جرامشي: كراسات السجن، تر: عادل غنيم، دار المستقبل العربي، القاهرة، مصر، 1994.

5- بن سلامة فتحي: الإسلام والتحليل النفسي، تر: رجاء بن سلامة، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط1، 2008.

6- جاك دريدا: هوامش الفلسفة، تر: منى طلبة، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2019.

7- جان بول سارتر: الكلمات، تر: محمد مندور، المركز القومي للترجمة، القاهرة، مصر،2015.

9- جان فرونسوا ليوتار: لماذا نتفلسف؟، تر: يوسف السهيلي، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2017.

10- الخطيبي عبد الكبير: السياسة والتسامح، تر: عزيز الدين الكتاني الإدريسي،المشروع القومي للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، مصر، 1999.

11- ـــــــــــــــ:المغرب العربي وقضايا الحداثة، تر: محمد بنيس وآخرون، منشورات الجمل، بيروت، لبنان، 2009.

12- ـــــــــــــــ :نحو فكر مغاير، تر: عبد السلام بنعبد العالي، وزارة الثقافة والفنون والتراث، قطر،مايو2013.

13- كليفورد غيرتز: تأويل الثقافات مقالات مختارة ، تر: محمد بدوي، مر: بولس وهبة، المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 2009.

ج/المجلات والدوريات:

1- الآداب، بيروت، لبنان، العددان5-6، 1989.

2- إسلامية المعرفة، المعهد العالي للفكر الإسلامي، الأردن، المجلد3، العدد 10، سبتمبر/أيلول1997.

3- ثقافات، كلية الآداب، جامعة البحرين، العدد16/15، 2005.

4- الثقافة الجديدة، المحمدية، المغرب، العدد14، يوليو 1979.

5- عالم الفكر، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، المجلد32، العدد1، يونيو -سبتمبر2003.

6- الكرمل، بيسان للصحافة والنشر والتوزيع، نيقوسيا، قبرص، العدد الثاني، يوليو 1981، والعدد 11، 1984.

7- المثقف العربي مجلة الفكر العربي التقدمي والأدب الجديد، وزارة الإعلام، العراق، العدد الثاني، حزيران 1971.

8- مرايا منبر ثقافي جذري، دار المرايا للإنتاج الثقافي، القاهرة، مصر، العدد2، نوفمبر 2017.

9- المعرفة مجلة ثقافية شهرية، وزارة الثقافة، سوريا، العدد 519، كانون الأول 2006.

10- مقاربات فلسفية، جامعة عبد الحميد بن باديس، مستغانم، الجزائر، العدد الأول، 2014.

11- الملتقى، النجاح الجديدة، مراكش، المغرب، ع3، 1993.

فهرس المحتويات

فهرس المحتويات:

مقدمة: .....أ-د

مدخل: ماذا يعني أن نتفلسف اليوم؟ عودة إلى كانط وفلسفة النقد.....11

الفصل الأول: النقد المزدوج ومرح الحقيقة: الخطيبي مفتتا

تمهيد: 27

المبحث الأول: الخطيبي وزحزحة المركز: نحو سوسيولوجيا تفكيكية.....28

المبحث الثاني: الخطيبي وماركس: أطياف دريدا 42

المبحث الثالث: بين إدوارد سعيد وغرامشي: الخطيبي مثقفا عضويا.....54

الفصل الثاني: النقد المزدوج والهويات العمياء

تمهيد: 65

المبحث الأول: سارتر ودموع المحافظين: زيف ميلودراما "الكلمات".....67

المبحث الثاني: اليهودية والوعي الشقي: الغياب المزدوج 78

المبحث الثالث: هل نتكلم قبلنا أم بعدنا؟ في الاختلاف الوحشي وحداد الميتافيزيقا.....93

خاتمة: 107

قائمة المصادر والمراجع: 111

فهرس المحتويات: 117

ملخص البحث

ملخص البحث:

تهدف هذه الدراسة إلى تشكيل خطاب ميتانقدي يخترق طبقات المعرفة التي استند إليها الناقد والباحث السوسيولوجي المغربي عبد الكبير الخطيبي في بناء إستراتيجيته النقدية، حيث جاءت مُساءلةً للنقد المزدوج بوصفه أول محاولة عربية وضعت الفكر النقدي على محك المغايرة والاختلاف، فتبين أنها تؤسس لفكر مغاير قوامه التعدد والتنوع والانفتاح على الآخر، بنقد يخالف المألوف والسائد، وينصب على الذات وعلى الآخر في الآن نفسه، فيقطع الجذور الميتافيزيقية وينفصل عن المرجعيات، ويزحزح المراكز ويتجاوز الدوغمائيات. ومن أجل ذلك اعتمدت هذه الدراسة على الحفر الأركيولوجي للغوص في الأعماق وكشف الشقوق والفجوات، إلا أنها جمعت بين الحفر والتأويل لتحقيق مقاربة ميتانقدية أكثر فعالية.

وقبل أن تبلغ ما سعت إليه، كشفت هذه الدراسة عن الطابع التفكيكي الذي يهيمن على فكر الخطيبي، وكيف كانت أطياف دريدا ماثلة في نصوصه، وكيف ساهم ذلك في تصديه للاختلاف الوحشي وتجاوز مأزق العودة إلى الأصول الميتافيزيقية والهويات العمياء.

الكلمات المفتاحية: الخطيبي، عبد الكبير، السوسيولوجيا، المغايرة، الحفر، التأويل، النقد المزدوج، الاختلاف، الهويات العمياء.

Abstract :

This presented research is carried out to form a metacritical discourse, which penetrates the stages of knowledge, that the Moroccan critic and sociologist Abdelkébir Khatibi relied on to build his critical strategy. This research came for accountable the dual – criticism, It describes it as the first Arabic trial that puts the Arabic thought at the criterion of difference and variation. This strategy is bridging to a new different thinking that encourages the multiplicity, the variation and the openness to the other.

It is composed of a criticism which controverts the common one. It includes the self and the other at the same time. It carves the metaphysical roots and it is separated from the references. This criticism budges logocertrisms and dogmatics. It is for this cause that this research depends on the archaeological drilling to dive in the depths and reveals the cracks and gaps. However, it also gathers the archaeological drilling with interpretation to realize an effective metacriticism.

Before reaching the final goal, this research reveals deconstructionism traits which dominates Khatibi thought and how Derrida's spectrums were apparent in his texts and how this contributed in his opposition to the monstrous variation. This research is dedicated also to overcome the returning to the metaphysical origins and the blind identities.

Key words: Khatibi, Abdelkébir, sociology, variation, drilling, interpretation, dual- criticism, difference, blind identities.

تـم بـحـمـد الله