بحث محكم | قسم الفلسفة والعلوم الإنسانية | 22 مايو 2023

الخطيبي مُؤوّلاً
ظلال سوسيولوجية
(في ضيافة الخطيبي)

عثمان لكعشمي
باحث مغربي

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

جميع الحقوق محفوظة © 2023
All rights reserved © 2023

ملخص البحث:

مَن هو عبد الكبير الخطيبي؟ كمُؤَوَّل ومُؤَوِّل في آن، وما هي آثاره السوسيولوجية المؤوّلة الممكنة؟ كظلال مرتعشة. من هنا يستمد عنوان هذا البحث مشروعيته: الخطيبي مؤوّلاً: ظلال سوسيولوجية. لاحظ معي عبارة آثار، الكامنة في السؤال الثاني المكمِّل للسؤال الأول؛ لأن الأمر سيتعلق بتحليل يُراد له أنْ يكون أركيولوجياً: تمرين أركيولوجي. إن هذا البحث يرمي إلى تضيُّفِ الخطيبي ضيافة سوسيولوجية (في ضيافة الخطيبي). إنه مُساهمة في جرح اسمه الشخصي (عبد الكبير)، من خلال جرح هويته السوسيولوجية.

«عن التضحية وروح التضحية: قد تفكر الأضاحي بشكل مُغاير للمُتفرجين (المُضحِّين)، لكن المُضحِّين (المؤوِّلين) لا يسمحون أبداً للأضاحي بالكلام».

Nietzsche: Le gai savoir (F: 220- Sacrifice).

مقدمة

(عودة إلى الخَطيبي)

وإنْ كان الأمر يتعلق بعبد الكبير الخطيبي السوسيولوجي المُفترض، فإني سأُعلن منذ البداية أنه ليس عالماً للاجتماع؛ لماذا؟ بكل بساطة: لأن أي محاولة لتأكيد هذه الصفة العلمية أو نفيها عنه هي مضيعة للوقت، مرد ذلك لجملة من الأسباب؛ ويكمن أهمها في كونه ينفي تلك الصفة عن نفسه، خاصة في أعماله المتأخرة. لذلك أقدمتُ منذ البداية على نفيها؛ لأنها محاولة ساذجة وسخيفة، وليست موضوعاً لهذا البحث. ثم ما الجدوى من محاولة إثبات هذه الصفة، إنْ لم تكن ستؤول إلى تفعيل برنامج سوسيولوجي أو فعَّالية سوسيولوجية؟ لم يتمكن الخطيبي نفسه من تطويرها فعلياً.

ينطبق ذلك أيضاً على البحث عن سوسيولوجية معينة لدى الخطيبي من خلال استنطاق أعماله غير السوسيولوجية، أو رصد أعمال يَسمها باحث ما بالسوسيولوجية في الوقت الذي ينفي عنها صاحبها هذه السمة. إن استنطاق أعمال غير سوسيولوجية من منظور سوسيولوجي لا يجعل منها أعمالاً سوسيولوجية، كما ذهبتُ إلى ذلك سابقاً في مداخلة سابقة[1].

انطلقتُ في تلك المُداخلة من سؤال أساسي: هل ثمة سوسيولوجيا في أعمال الخطيبي؟ مع العِلم أني لم أعتمد حينها إلا على عمل واحد عُرِف صاحبه به أكثر من غيره في العالَم العربي. يتعلق الأمر بكتاب النقد المزدوج (ولم يكن مطلوباً مني أكثر من ذلك؛ لأن اللقاء الافتتاحي الذي شاركتُ فيه كان عبارة عن سلسلة قراءات في الكتاب المعني)، وهو عبارة عن توليف لدراسات مستقلة مُترجمة وضعها صاحبها بين دفتيْن. دبَّجها بديباجة سوسيولوجية، تُصنف هذا الكتاب كعمل سوسيولوجي؛ وذلك لسبب بسيط، هو أني لم أكن آنذاك أهتم بأكثر من المنهج لدى الخطيبي؛ لأني كنتُ أعتبر: إن القصور المعرفي عندنا هو قصور منهجي في العُمق، دخلتُ عنده باحثاً عن المنهج فخرجتُ باستراتيجية.

1 النقد المزدوج في سوسيولوجيا العالم العربي: نحو سوسيولوجية مغايرة. قُدِّمت بالدار البيضاء (يوم السبت 28 أبريل 2018)، وهي من تنظيم مركز مدى. نُشرت في العدد 55 (2021) من مجلة المركز.

لهذا لا أعرف كيف خلصتُ في نهاية التحليل إلى وجود سوسيولوجية في أعمال الخطيبي، وإنْ كنت قد اعترفتُ بأنها على هامش علم الاجتماع؛ فأين هي هذه السوسيولوجية؟ أتساءل اليَوم بعد إعادة قراءة المُداخلة المعنية، كانت لشخص كنتُه قبل خمس سنوات أو يزيد، غير أني لم أكتف بهذا القدر، فذهبتُ أو بالأحرى ذهب ذلك الشخص إلى التعامل مع النقد المزدوج كمدخل أو كمفتاح لمدخل إلى مجاوزة القصور الذي تُعاني منه المعرفة السوسيولوجية عندنا، مِن شأنه أنْ يمكِّن علماء الاجتماع عندنا من إعادة صياغة المعرفة السوسيولوجية على أسس مغايرة: نحو سوسيولوجية مغايرة، وإنْ كنتُ أُفضل تسميتها اليَوم بـ: Sociologie- autre، على غرار Pensée- autre. طبعاً، كان ذلك قبل إعلان عبد الله حمودي عن مشروعه (من أجل صياغة أنثروبولوجيا عربية فتصور علوم اجتماعية عربية)، لكني لم أكلِّف نفسي عناء تحديد كيفية هذه الصياغة أو إعادة الصياغة ومقوماتها: أيْ صياغة برنامج بحثي. هذا ما أتطلع إليه لاحقاً، وليس الآن؛ وذلك من دون مبالغة في تقدير فكرة النقد المزدوج وتعظيمها أو تحميلها أكثر من نجاعتها المنهجية وقدرتها الإبستيمية، بل على العكس من ذلك؛ العمل على فحصها واختبار حدودها القصوى: من خلال التمرس عليها. إن فكرة المُغايَرة هي ما تهمني أكثر من غيرها، تلك الفكرة التي أحاول التمرس عليها منذ مدة، لكني سأرجئها إلى وقت لاحق في سياق آخر غير هذا السياق، على أنْ أجعل من هذا البحث أرضية لذلك المسعى وتمريناً على إمكانيته وتخصيبها.

لِم العودة إلى الخطيبي اليَوم؟ إنها ليست عودة تأبينية ترنو إلى نظم أنشودة الموتى: لقد كان الخطيبي عالِم اجتماع زمانه: رائد السوسيولوجيا المغربية ومُؤَسِّسها، وليست عودة لتركة يُراد لها أن تكون موْضع صراع بين ورثة مفترضين يُمزِّقون جسد الخطيبي إلى أشلاء متناثرة، بما فيه شلو: الخطيبي عالِم الاجتماع. وإنْ كان يحق للمرء التساؤل عن ورثة الخطيبي: مَن هم ورثته الفعليين؟ وإنما هي عودة إلى ظلال الخطيبي، أو بالأحرى إلى ظل من ظلاله. عودة إليه مُؤَوَّلاً ومُؤَوِّلاً: عودة إلى ظله السوسيولوجي كأثر يجيء إلينا من المستقبل، أولم يولد غداً؟ كأثر مُؤَوَّل؛ أيْ التعامل معه كظل هارب (مُرْتَعِش). إنها عودة مع الخطيبي وضده في آن: لذا ستكون ضيافتنا للخطيبي مشروطة (سوسيولوجياً) مادامت كل ضيافة مشروطة، أكثر منها ضيافة غير مشروطة، لكني سأحرص على أنْ تكون غير مشروطة في البداية: أيْ ضيافة مستحيلة، إلى حد ما.

فمَن هو الخطيبي؟ كمُؤَوَّل ومُؤَوِّل في آن. وما هي آثاره السوسيولوجية المؤوّلة الممكنة؟ كظلال. من هنا يستمد عنوان هذا البحث مشروعيته: الخطيبي مؤوّلاً: ظلال سوسيولوجية. لاحظ معي عبارة آثار، الكامنة في السؤال الثاني المكمِّل للسؤال الأول؛ لأن الأمر سيتعلق بتحليل يُراد له أنْ يكون أركيولوجياً: تمرين أركيولوجي. إن هذا البحث يرمي إلى تضيُّفِ الخطيبي ضيافة سوسيولوجية (في ضيافة الخطيبي). إنه مُساهمة في جرح اسمه الشخصي (عبد الكبير)، من خلال جرح هويته السوسيولوجية.

أولاً: الخطيبي مُؤَوَّلاً:

مَن هو الخطيبي؟

مَن هو الخطيبي؟ لا ينبغي التعامل هنا مع هذا السؤال كسؤال أنطولوجي، ولا إيتيقي، بقدر ما يجب التعامل معه كسؤال إبستيمي يرمي إلى تحديد الهوية الإبستيمية للخطيبي؛ لأنني أتعامل معه على هذا الأساس؛ أيْ يتعلق الأمر بالمفعول المعرفي للخطيبي وحدوده الإبستيمية: هل هو عالِم اجتماع أم أديب؟ روائي أم كاتب؟ عالِم سياسة أم ناقد فني؟ شاعر أم فيلسوف؟ أنثروبولوجي أم سيميولوجي؟

إني أسعى هنا إلى تشخيص هوية الخطيبي المعرفية بين الصورة التي يَرسمها الآخرين (المثقفين) عنه؛ أيْ الكيفية التي يُعرِّفونه بها، والصورة التي يرسمها هو عينه عن نفسه؛ أي الكيفية التي يُعرف بها نفسه ويُقدِّمها. ومن ثم سنكون أمام صورتيْن للخطيبي، وبالتالي سنكون أمام تأويليْن: الخطيبي بين مُؤَوِّل ومُؤَوَّل. فإذا أردتُ أنْ أستعير خطاطة حمودي (الابن العاق للخطيبي) عن «الذبيحة والمسخرة»، سأقول: إن الخطيبي في هذا المقام يقع بين الضحية وأقنعتها.

1. الخطيبي مُؤَوَّلاً:

أشلاء عبد الكبير

حرب تأويلات: كثيرة هي الحُروب التأويلية عندنا، لكن غالباً ما يكون ضحاياها أكثر من المنتصرين فيها. كما هو شأن الخطيبي نفسه: «في العالَم الإسلامي، ثمة حرب تأويلية مستمرة»[2]، لكنه كان ضحية لهذه الحرب، ضحية يقظة. لقد ظل ضحية حرب تأويلية بين تخصصات معرفية عدة، أو بين المُشتغلين فيها وبها.

من شأن هذه الحرب الضروس تحويله إلى أشلاء متناثرة بين تخصصات معرفية متشابكة ومتساكنة، وإنْ كانت تبدو منشطرة ومفتتة. متشابكة بفضل الكتابة ومتساكنة بفضل اللغة. ليس يقع هذا بعد موته وحسب، بل حدث أثناء حياته أيضاً، وإنْ تضاعف الأمر وتعاظم بعد موته.

كثيرة هي أشلاء عبد الكبير اليَوم. أقول عبد الكبير، أَسِمُه باسمه الشخصي. لِمَ أستدعي اسمه الشخصي والحال هذه؟ لأنه يَرمز إلى ميلاده، يوم ميلاده، في يوم العيد الكبير (عيد الأضحى). إن استدعاء اسمه الشخصي هو تعبير عن الرمزية المكثفة لفعل التضحية أو الذبيحة كفعل طقوسي، وما يرافق هذا الفعل من ألعاب احتفالية: الذبيحة والمسخرة. كما هو شأن الاحتفاء بعبد الكبير في الندوات أو المؤتمرات أو الكُتب الجماعية، فتجعل منه موضوعاً للعب: اللعب بالأقنعة. والأقنعة هنا ليست أكثر من الصور التي تنسج عنه،

---

2 2012, p 148

في حركتها البلَّورية. إننا نتعامل هنا مع التأويل كفعل طقوسي- درامي- انقلابي يستحيل إلى مشهد للعب بالأقنعة، بأقنعة عبد الكبير كضحية من جهة وكمضحي من جهة ثانية؛ أي كفاعل أساسي في التضحية الرمزية في حد ذاتها.

ألا يُمكن اعتبار الخطيبي اليَوم، كضحية تأويلية، ضحية لاسمه الشخصي وميلاده الطقوسي والمقدس؟ (ولا أسعى هنا إلى أكثر من إقلاق تلك القدسية) وإنْ كان ضحية يقظة كما أسلفتُ الذكر. بأي معنى؟ لنترك هذا السؤال معلقاً إلى حين؛ لأني سأخوض فيه لاحقاً. أليست الأسماء الشخصية هي التي تحدد أقدارنا؟! كما تقول الحكمة الهندية القديمة التي دبَّج بها عبد الكبير الاسم الشخصي الجريح: «اسمك الشخصي هو قدرك»، غير أن الخطيبي يدعونا هنا إلى قلب معنى هذه الحكمة وفقاً لما يسميه ببلَّور النص من خلال: «الكفّ عن اعتبار مسألة الهوية كقدر إلهي متجذر في مركز أو أصل»[3]؛ ذلك أن الاسم الشخصي للخطيبي (عبد الكبير) ليس أكثر من علامة على هويته الشخصية. وليس علينا في هذا المقام إلا أنْ نعلنها جرحاً لا نهائياً لهذا الاسم أو بالأحرى لهذه الهوية. بما هي هوية رحالة، لا تستقر على مركز أو أصل!

كثيرة هي التأويلات (الأقنعة) اليَوم، هذا إذا اعتبرناها تأويلات، التي تمزق جسد عبد الكبير إلى أشلاء متناثرة (أو لنقل بعبارة أكثر تمسرحاً: تُمَسْرِحُه) وفقاً لهذا المجال المعرفي أو ذاك، حسب هذا القالب أو ذاك، أو لنقل حسب هذا السرير أو ذاك. خاصة عندما يكون هذا السرير بروكوستياً (procustique). إننا أمام ذبيحة مقنَّعة: ذبيحة على سرير بروكست (Procuste)، أو بالأحرى لعب بالأقنعة على خشبته (كاستعارة مسرحية لسريره).

إن التعامل مع آثار عبد الكبير وظلاله المعرفية يمر بالضرورة عبر الضيافة، لكن هل ينبغي أنْ تكون هذه الضيافة بروكوستية بالضرورة؟

ذلك أن بروكست وكما تقول الأسطورة الإغريقية، قَبْل أنْ يفعل فعلته، أو يُقْدم على جُرمه، فإنه كان يخرج إلى الطريق، إحدى طرق أتيكا (مدينة أوديسيوس: بطل الأوديسة)، ويستدرج ضحاياه أو بالأحرى ضيوفه، من المسافرين وعابري السبيل، يدعوهم إلى بيته حيث يُضيّفهم ويكْرمهم، وبعد العشاء كان يدعوهم إلى قضاء الليل على سريره الحديدي المُريح! ذلك السرير السحري، والذي لا مثيل له بين الأَسِرَّة، كان يُناسب دائماً النائم عليه أو الممدَّد، كيفما كان طول قامته أو مقاس أطرافه، غير أن بروكست ولأنه كان حريصاً على راحة ضيوفه والإحسان إليهم، فلم يكن يبخل عليهم بخدماته: لمجرد أنْ يسلموا أجسادهم لبروكست أو لسريره، يباشر مباشرة في عمله: أما إذا كان الضيف قصيراً، فيشدُّ رجليه ويمدِّدهما إلى الحافة، وأما إذا كان طويلاً فيبترهما بتراً ويمزقهما تمزيقاً لتلائما السرير المُريح. يا لها من ضيافة! إنها ضيافة بروكوستية.

3 1974, p 14

يبدو أن ضيافة الخطيبي مشروطة بقَوْلَبَتِه، ما دامت أُمْثُولَة بروكست هذه ليست أكثر من استعارة للقولبة والتعليب والتأطير، ولو كان ذلك بالبتر والتمزيق. كل ذلك باسم ضيافة الغريب وإكرامه، خاصة عندما يكون هذا الغريب محترفاً. تلك الضيافة التي لا تضاهيها إلا الضيافة المضادة لثيسيوس، الذي ضايف بروكست في سريره وأسقط رأسه حتى يتمكن جسد بروكست من ملاءمة سريره. لقد ضَايَفَهُ بحفاوته عينها، بل كان أكثر منه حفاوة وكرماً بقليل. فكثيرة هي الأسرّة التي حرصت على تمزيق أطراف عبد الكبير وجسده، وتمزيقه إلى أشلاء. أكان ذلك بقصد أو لا. خاصة إذا أخذنا بعين الاعتبار ارتباط المعرفة عنده بالسفر؛ أيْ باعتباره مسافراً: مشروع ضيافة بروكوستية.

هذا سرير الأديب الذي يستضيف عبد الكبير (الأديب والناقد الأدبي) ولا يُبقي من جسده إلا شلواً من أشلائه، شلْوَ أعماله الأدبية أو التي تقدّم على هذا الأساس: مِن الشعر إلى الرواية، ومن النص المسرحي إلى السيرة الذاتية، وهو في الحقيقة أكبر شلو أو أشلاء لأكبر سرير احتضن عبد الكبير ويحتضنه. أما سرير الفيلسوف، فهو يستضيف عبد الكبير (بوصفه فيلسوفاً على هامش الفلسفة)، ولا يُبقي إلا على شلو صغير من أشلائه، على هامش الأشلاء الأخرى، بما في ذلك الفلسفة نفسها؛ أيْ على هامش الفلسفة. هذا فضلاً عن أَسرة وأشلاء علم السياسة والنقد الفني والأنثروبولوجيا (وإنْ كان معادياً لها).. وغيرها كثير من الأَسرّة بروكوستية النزعة. ماذا عن سرير عالِم الاجتماع؟ الذي يهمنا هنا أكثر من غيره، سنعلقه إلى مقام لاحق. إنها إرادة عنيفة تسعى إلى تمزيق أطرافه وأشلائه.

لا أعرف لم يصر مضيفي الخطيبي على تمزيقه بهذا الشكل، ألا يمكن لضيافة عبد الكبير أنْ تكون أكثر حفاوة؟ مِن ضيافة العيد الكبير. ربما ليست هناك حفاوة أكبر من ضيافة العيد الكبير. إنها ضيافة كبيرة! إن جسد عبد الكبير، أو بالأحرى اسمه الشخصي مجروح بعلامات. لقد تحلل جسده ولم يبق منه إلا تلك العلامات. هذه العلامات هي آثاره أو مفعولاته، أو لنقل ظلاله. لهذا ينبغي التعامل معه من هذا المنطلق: يجب التعامل معه كظلال هاربة، أو مرتعشة. كما ترتعش الذبيحة، بُعَيْدَ ذبحها بقليل.

هذه أشلاء عبد الكبير والأسرّة البروكوستية التي تُضيّفه، ماذا عن سرير الخطيبي؟ أو بالأحرى عيده الكبير، كيف يُضَيّف أشلاءه؟ أو يعيد تضيُّفها: الضيافة المضادَّة (على غرار الهبة المُضادَّة)، وهل سيعمل على تضيُّف أشلائه على أسرَّة ممزِّقيها؟ كما ذهب إلى ذلك لثيسيوس، أم إنه سيكتفي باستضافتهم على سرير فرويد ولاكان؟ سرير التحليل النفساني الدقيق، سريره هو نفسه. أوليس محللا نفسانياً دقيقاً لذاته نفسها، لصورته هو لدى غيره؛ أيْ للا شعوره؟

2. الخطيبي مُؤَوِّلاً:

عوْدة إلى الذات

لم يكن من العبث الحديث عن الخطيبي كضحية تأويلات، بل كضحية يقظة. بأي معنى هو ضحية تأويلية يقظة؟ كما أشرتُ إلى ذلك سابقاً، لقد حان الوقت لكي أتوقف عند هذه النقطة. إنه ليس بالضحية اليقظة إلا لكونه واعياً بوضعيته التأويلية؛ أيْ بالصورة التي يرسمها عنه الآخرون، أكانوا قراء أو كتاب، قريبين منه أو بعيدين.

فما يتميز به الخطيبي هو انطلاقه على مستوى الكتابة والبحث من تجربته الذاتية والشخصية؛ أيْ مِن الوعي بذاته. يُحاول أنْ «يعرف ذاته بذاته». لقد ظل وفياً بذلك إلى دعوة سقراط ليونان وللبشرية جمعاء، إلى حد ما. لكنه لا يكتفي بذلك، بل يعمل دائماً على اختراق خيال الآخر ومعرفة صورته الذاتية التي تسكنه. لهذا يهيم في الأرض ويسافر متسلحاً باللغة ولا شيء غير اللغة. أوليس مسافراً محترفاً؟ ورجل لغة أكثر منه رجل علم؟

بالقدر الذي يمزَّق به عبد الكبير إلى أشلاء، يبقى الخطيبي بالنسبة إلى الكثير من قرائه غير قابل للتحديد أو التصنيف، لا هوية تخصصية له ولا مفهوم. أليس ذلك هو معنى الاختلاف، أو التفكيك الذي جاء به صديقه دريدا؟ أو بالمعنى الذي عمل هو على تطويره: الاختلاف الممتنع: (la différence intraitable) «الاختلاف الممتنع هو مجاوزة الميتافيزيقا عبر نقد مزدوج، من خلال معركة مزدوجة وموت مزدوج»[4].

غير أن الخطيبي لا يتعامل مع هذا الوضع التأويلي- الامتناع عن التصنيف- على نحو لاغ بقدر ما يعززه ويجعل منه موضوعاً للتحليل: «أظل بالنسبة للعموم غير محدد أو غير قابل للتصنيف. فأنا أبقى عندهم عالِم اجتماع في بعض الأحيان وفيلسوف في أحيان أخرى، وكاتب، وكذا عالم سياسة... لذا أعتبر هذا الامتناع عن التصنيف بمثابة عقبة جيدة: تمكنني من الاشتغال على نفسي، أيْ العمل على صورتي في نظرة الآخرين، القريبين منهم والبعيدين»[5].

يظل الخطيبي يتمتع بمستوى كبير من الوعي بذاته في مجمل أعماله: من الذاكرة الموشومة (ذاكرة الأجداد: سيرته الذاتية) إلى الناسخ وظله (تكوينه المعرفي: سيرته الثقافية). فضَّلت ترجمة كلمة (scribe) بناسخ بدل كاتب؛ لأن الكتابة عنده كما أفهمها تقوم على مفهوم النسخ (والتناسخ). إنه ليس كاتباً إلا لكونه ناسخاً. ناسخ لتجربته الشخصية، لمشاعره المتدفقة ولعواطفه اليقظة، بل لرغبة الكتابة المستبدة في حد ذاتها. ولا أحتاج هنا إلى استدعاء مكانة هذا المفهوم في ثقافتنا الإسلامية: «الناسخ والمنسوخ». قلت، يظل يتمتع

4 1983, p 38

5 2012, p 21

بنوع من الاستبصار الذاتي، أو التحليل الذاتي، خاصة النفساني منه، كما يفهمه ويتمرس عليه. من هنا يجيء اهتمامه باللا شعور في أي تحليل من هذا القبيل.

لهذا، فهو لا يتردد في تقديم نفسه باستمرار. لعل مجمل أعماله خاصة السير منها، هي رسم لصورته، أو لأناه باعتبارها قناعاً متفرداً للغيرية (طريق نحو الآخر): «في الطريق نحو الذات عينها يمكننا القول: أنا، أو بالأحرى: الأنا، أنا، على أنْ تكون قادرة على الإصغاء إلى لا شعورها، غير أن الأنا ليس مبغضاً أو محبوباً، وإنما هو بمثابة قناع متفرد للغيرية»[6].

بعد هذا التحليل، يحق للمرء التساؤل: أين يصنف الخطيبي نفسه ضمن المعارف؟ ما هي الصورة المعرفية التي يقدم لنا عن ذاته ويرسمها لنفسه وللآخرين؟

لقد حان الوقت لنعطي الخطيبي الكلمة:

«إني أَتموْضَعُ بيْن الأدب والمعارِف التي تستجيبُ لفضولي، فكما يقول بول فاليري: إن اللغة هي تخصصي؛ فهي التي تشغلني وتكشف لي الحياة مباشرة. إني أبني موضوعات دراسة مستقلة بذاتها، تمثل مجموعة من العلامات: وشم، فلوحة، ثم زربية. ومن ثم أعطيها أو بالأحرى أعطي هذه الموضوعات شكلاً مكتوباً. إن ما يشدني إليها هو عزلتها المطلقة.

فعلى سبيل المثال: لقد بُني كتاب الاسم الشخصي الجريح من مجموعة علامات منفصلة: من المثل والوشم إلى الحكاية والخط في الثقافة الشعبية أو في الثقافة العربية العالِمة. ومن ثم أبني نصوصاً- خلايا.

يمكن للنص- الخلية أنْ يُباشِر بجملة قد تجيء من لحظة يومية [مِن الحياة اليومية]، كحلم يقظة يريد التحدث. ذلك ما أعمل عادة على تطويره، برغبة متواصلة. إني لا أجد نفسي في البناء، بقدر ما أجدها في إيقاع معين. إن خيوط الكتابة هي التي تُحركني»[7].

إذا أردتُ أنْ أُلخص ذلك في جملة ستكون: إن تخصصه المعرفي هو اللغة وكل معرفة من شأنها أنْ تشبع رغبته في الكتابة- بما هي كتابة خلوية- وتستجيب لفضوله. هكذا يقدم لنا الخطيبي نفسه ويُؤَوّلُها تأويلاً، بلسانه المزدوج أو لغته المزدوجة بوصفه عاشقاً للسانيْن (إذا استعرنا منه عبارة عشقُ اللسانيْن: الاسم الشخصي لأحد كُتبه)؛ ذلك اللسان الذي جعل منه غريباً محترفاً، أليس كذلك؟

6 2008, p 7

7 2012, Ibidem.

3. مَن هو الخطيبي؟

غريب مُحترف

مَن هو الخطيبي؟ إنه غريب محترف (un étranger professionnel).

فعندما أعلنتُ من البداية: إنه ليس عالماً للاجتماع، لم يكن غرضي هو نفي هذه الصفة عنه، بشكل تعسفي كسمة أكاديمية، بل كان هدفي من ذلك هو الابتعاد عن أي محاولة لتمزيقه وقضم شلو من أشلائه، كما هو معهود، أباسم علم الاجتماع أو أي مجال معرفي آخر. بُغية إبعاده عن سرير عالِم الاجتماع، أو أي سرير بروكوستي النزعة. يُحاول تعليبه أو إعلان قتله الرمزي ككاتب، أو ناسخ. أو بالأحرى محوه محواً نهائياً؛ لأن الكتابة لم تبدأ مع علم الاجتماع ولم تنته معه، بل كان هدفي الأساسي هو إعطاؤه الحق في الكلام عن نفسه: أنْ يقول شيئاً عن نفسه: «أنا غريب محترف.. إلى درجة لم تعد تشغلني الكتابة إلا بوصفها تمرينًا على الغيرية الكوسموبوليتية، الكفيلة بالترحال بين الاختلافات؛ ذلك أن اختراق متخيل الآخر يتطلب تمرسًا حِرفيًّا دقيقًا»[8].

فلا يُمكن لأي تأويل يُريد أنْ يكون موْضوعياً، حسب فهمي للموضوعية، أنْ يغض النظر عن الصورة التي يرسمها هو عن نفسه، سواء كمغربي أم كباحث أو كاتب. هذا ما تعلمنا إياه الأنثروبولوجيا التي يعاديها الخطيبي نفسه. إننا نمارِسُ هنا نوعاً من البحث الميداني على مستوى الكتابة. ربما لن نجد كلمة عن نفسه أقرب إلى العالِم الاجتماعي المنتمي، ابن البلد، أكثر، من عبارة الغريب المحترف. إنها تعبير كثيف عن المسافة المنهجية للباحث المنتمي، للموْضعَة الذاتية في اجتماعيات الثقافة، في الفلسفة والعلوم الاجتماعية. فإذا أردتُ أنْ أقدم تعريفاً شاملاً لعالِم الاجتماع (أو للأنثروبولوجي على نحو أدق وأقرب لهذا التعريف) ودقيقاً في آن، سيكون: إنه غريب محترف، يعيش مجتمعه- ثقافته أو موضوع بحثه على نحو غريب.

سيلاحظ القارئ أنّي أشرتُ إلى وجهيْن من الصورة التي يرسمها الخطيبي عن نفسه: المغربي والكاتب. هذه إشارة مقصودة؛ لأنها تُحيل بشكل أو بآخر إلى المعنى المزدوج للغريب المحترف: بين الانتماء ومُساءلته، بين الذات العارفة وموضوع معرفتها. سنجد أنفسنا الآن في صلب إشكالية مؤسِّسة للمعرفة العلمية بعامة وللمعرفتيْن الأنثروبولوجية والسوسيولوجية بخاصة.

المغرب (ميلاد، واسم، وهوية): حيث يعيش ويشتغل. هذا البلد الذي يتمتع بقوة عيش حية. يَدين له بميلاده واسمه وهويته الأولى. يتساءل صاحب الناسخ وظله بدهشة غريب محترف: كيف لي ألا أعشق

8 1987, p 201

المغرب بعطف! إنه عطف نقدي ويقظ؛ ذلك أن الانتماء ليس هو المكان الذي جئنا منه إلى العالَم وحسب، وإنما هو اختيار شخصي يقوي الشعور بالانتماء[9].

فمَن هو هذا المغربي كمغربي؟ هذا التساؤل عن مغربيّته يجعل منه غريباً محترفاً. وإنْ كان يحب هذا البلد الذي يدين له بانتمائه، بعطف، فإنه يظل عطفاً نقدياً ويقظاً؛ ذاك النقد وتلك اليقظة تمكنانه من وضع انتمائه، وبالتالي هويته، أو الهوية بشكل عام، موْضع سؤال وتساؤل لا نهائي. وهذا ما دأب عليه في مجمل أعماله؛ ذلك التساؤل اللا نهائي عن مغربيته كمسألة جذرية. تساؤل ينطلق من انتمائه نفسه، بدل الإعراض عنه. كما ذهب إلى ذلك في رسم خطاطة للمغربي: خطاطة المغربي[10].

فما هي علامات هذا الانتماء؟ يحددها عبد الكبير في ثلاث علامات أساسية: تنطلق من فعل الميلاد (1938) في حد ذاته، والذي تزامن مع ثلاث لحظات أساسية: الذبيحة (العيد الكبير)، والحرب (العالمية الثانية)، والاستعمار (الفرنسي والإسباني). ثلاث لحظات يعتبرها صاحبها كلمات مفتاحية سيتحدد بصددها ثلاث مسائل للبحث والكتابة: المقدسات، والعنف التاريخي، والاستعمار وما بعد الاستعمار[11].

ماذا عن «الجديدة» (مدينة ميلاده)؟ أوليست علامة من علامات انتمائه؟ أو بالأحرى علامة علاماته: خاصة إذا أخذنا بعين الاعتبار أنه وُلِد بها، حيث تكونت تلك العلامات، علامات انتمائه للمغرب كمغربي (أو كجديدي)، فضلاً عن تكون شخصيته الأولية. ألا يَدين الخطيبي، أو بالأحرى علامات انتمائه إلى مسقط رأسه؟ ذلك الرأس الذي يريد بعض قرائه أو مؤوليه قطعه، أبقصد أو بغير قصد. لا أتساءل هنا كمتدخل أو ككاتب لهذه الورقة وحسب، بل أتساءل بوصفي «جديدياً» أيضاً؛ أي كابن للجديدة. وليس لي أدنى مشكل في الإعلان عن ذلك: «أنا جديدي». لكن ماذا يعني ذلك؟ وما الذي تمثله الجديدة بالنسبة إلى عبد الكبير الجديدي؟ هكذا كان يُنعتُ قبل إنشاء نظام الحالة المدنية؛ أيْ قبل أن يصير الخطيبي. كان يوسم بجديديته.

الجديدة:

«أقول بالكلمة الواحدة: «التجديد». ومما يجب أنْ نذكره في هذا الصدد أن اسم «الجديدة» يحتوي على معاني لغوية متنوعة واستعارات قد تكون ملائمة.. كشجرة دائمة تنمو فروعها بين الأرض والبحر والسماء. ثلاثية كونية ووجدانية تحتضن هذه المدينة في صورتها الجذرية.

9 2008, p 9

10 لقد قدم لنا الخطيبي خطاطة عن المغربي، وهي مهمة، يمكنها أنْ تشكل أرضية للتحليل. للتعرف عليها يمكن الرجوع إلى:

- Ibid, p. 9- 12

11 Ibid, p 15- 16

اشتقت كلمات متعددة من فعل «جَدَّ». منها الجِدَّة والتجْديد والجَدُّ والجِدُّ، ومنها الأجْداد (في ذاكرتنا الموشومة):

- ومنها الجُدُّ: شاطئ البحر،

- ومنها الجديدان: الليل والنهار.

هكذا نجد في كلمة واحدة وفي فروعها الدلالات التأسيسية لكل هوية. ليست اللغة زخرفة لكلام الإنسان ولفكره وقلبه الشعري وحسب، وإنما هي- بشكل أو بآخر- مسكنه التاريخي كما يقول الفيلسوف.

التاريخ الإبداعي هو تحرك، تحول، تغير، وبقدر ما تضيئنا المعاصرة ونحن نسير في زمننا التاريخي، زمن التقنية والعلوم والفنون، والحضارة العالمية.

صحيح أنه لابد للهوية (كيفما كانت، فردية أو جماعية) أن تتجسد في قيمتها الحضارية المحلية، لابد أن تحيا في استمرارها الذاتي، ولكن الصلة بين الماضي والمستقبل تطلب منا الحضور في الساحة الثقافية، في جميع مستوياتها، المحلية والوطنية والعالمية. هذا هو معنى اجتهادي الشخصي في ميدان الثقافة والكتابة».[12]

هذا توضيح آخر لممارسة الاغتراب المُحترِف. إن وسيلته في ذلك هي اللغة ولا شيء غير اللغة؛ فالجديدة بالنسبة إليه هي كلمة، بل قل: إنها الكلمة. كلمة واحدة كثف فيها (وبها) برنامجه الثقافي، ربما ذلك ما يدين به للجديدة!

يُقدم الخطيبي نفسه بوصفه مغربياً من جهة، وبوصفه غريباً محترفاً من جهة ثانية. لقد رأينا كيف يجمع بين الوضعيتيْن. لكن ماذا تعني هذه الوضعية، وضعية الغريب المحترف؟ هل يتعلق الأمر بمهنة؟ يُجيبنا الغريب المُحترف: «إنها ليست مهنة، بل وضعية متحركة في العالَم. تسعفني على عبور الحدود: بين اللغات والحضارات والأسواق. لعلي أتوقف يوما ما من أجل التأمل»[13]، أو لسنا أمام غريب محترف؟ «أقدم نفسي كمغربي وكغريب محترف في الوقت عينه. إني أتصارع مع علامات انتمائي. إني أحب بلدي بتصوف، لكني أضعها موْضع تساؤل في آن»[14]، أوليس ذلك واضحاً؟

12 مِن كلمة ألقاها الخطيبي ضمن أعمال ندوة عُقدت باسمه (قراءة في فكر الخطيبي) بالجديدة في 11 و12 يوليوز 1990

13 p 47 ,2012

14 .Ibidem

ثانياً: ظلال سوسيولوجية

رُبَّ سائلٍ: إذا كنت تنفي عن الخطيبي صفة عالِم الاجتماع، فكيف لك أنْ ترصد آثاره السوسيولوجية أو ظلاله؟ أكانت فعلية أو مفترضة، معطاة أو مؤولة. ليس بالضرورة أنْ تكون مفعولاته سوسيولوجية محضة، ومباشرة، وإنْ كانت بعض أعماله لا تخلو من مفعول سوسيولوجي، وعلى قلتها. هل يعني ذلك أنني أنفي عنه صفة عالِم اجتماع نفياً نهائياً؟ لنكتشف ذلك.

1. ظِلال عالِم اجتماع:

ظِلال مُرتعشة

إن نفي صفة عالِم اجتماع عن الخطيبي في هذا المقام، وفي مستوى متأخر من مساره الثقافي، هو بشكل أو بآخر ليس إلا تأكيد لها في مستوى مبكر مِن مساره، في لحظة معينة من تكوينه وعمله؛ أيْ بوصفها ظلالاً مُرتعشة، لكن يبدو أن العِلم الاجتماعي لم يعد يستجيب لفضوله المعرفي ولم يعد يشبع رغبته في الكتابة، والتي كانت تتجاوز إلى حد كبير رغبته في علم الاجتماع. أأردنا ذلك أم لا، يمكن القول: إن رغبته في الاستنساخ كان تفوق بكثير رغبته في علم الاجتماع. هذا فضلاً عن شروط موضوعية أخرى، ربما هي التي جعلته يولي ظهره لعلم الاجتماع، ويتخلى عن صفته كعالِم اجتماع ويستبدلها بالكتابة وبكل معرفة يمكنها أنْ تستجيب لفضوله وتشبع رغبته، كما هو شأن السيميولوجيا.

أَوَلاَ يجعل ذلك من آثاره السوسيولوجية، السابقة على تكوينه واللاحقة عليه، ظلالاً هاربة؟ أو مرتعشة.

لهذا نفينا عنه تلك الصفة منذ البداية، فأي تأويل يريد له صاحبه أن يكون فعالاً وذا جدوى، ينبغي أنْ يأخذ بعين الاعتبار تطور صور المعني بالتأويل عن نفسه. وإلا سيكون تأويلاً تعسفياً، إنْ لم يكن بروكوستياً. كما أسلفتُ الذكر. هنا بالضبط تكمن أهمية الممارسة الفينومينولوجية في أي عملية تأويلية، ولو كانت أركيولوجية والحال هذه. من هنا تجيء أهمية استحضار أو استدعاء سيرته الثقافية المتأخرة (الناسخ وظله)، والتي يقدم لنا فيها صورته الثقافية، في آخر أعمالِه التأليفية؛ وذلك قبل موته بسنة تقريباً، أي بعد الذاكرة الموشومة (1971) بما يناهز سبعا وثلاثين سنة.

لا ريب في كون عبد الكبير الخطيبي عالِم اجتماع، خاصة بالمعنى الأكاديمي والمهني. على الأقل في اللحظات الأولى من مساره الثقافي، بل منذ تكوينه الجامعي؛ بأي معنى يُمكن اعتباره عالِما للاجتماع؟ بالمعنى الذي يعتبر به نفسه كذلك، خاصة في ريعان شبابه. زيادة على حصوله على دكتوراه في علم الاجتماع. وهذا تعريف أكاديمي لعالِم الاجتماع، وإنْ كنتُ أتحفظ عليه. لقد كانت له رغبة مشتعلة ليكون

عالِم اجتماع: رغبة في علم الاجتماع. ذلك هو الاسم الشخص لظله الثالث، أو لنقل فصل من فصول حياته الثقافية، ظل من ظلال الناسخ، وليس هو الناسخ عينه أو بالأحرى مجمل ظلاله.

تعرَّف على علم الاجتماع واكتشفه لأول مرة في المرحلة الثانوية من خلال مقرر كوفيليي (Cuvillier) المدرسي. حصل على الإجازة في علم الاجتماع من جامعة السوربون بباريس. وكان من الأوائل في دفعته. ولا أعرف لِم يصرُّ على التصريح بتفوقه الدراسي! وبها أكمل تعليمه العالي، ليتوج بمناقشة أطروحته عن الرواية المغاربية (أطروحة السلك الثالث)، في سوسيولوجيا الأدب. هذا وبعد عدم استيفاء أطروحته الأصلية حول الطبقات الاجتماعية بالمغرب (أطروحة دكتوراه الدولة)، والتي تأخر جورج باستيد عن الاستجابة لطلب الخطيبي المتمثل في إشرافه عنها، كما يشير إلى ذلك صاحبها بتحسر شديد! نُشر منها فصلاً، لم ير بُدا من تسميته أو نعته. ولهذا أهميته الرمزية على مستوى تحليله النفساني الذاتي لظله السوسيولوجي المُرتعش. ولا داعي هنا لنتحدث عن المسكوت عنه.

لقد تلقى تكويناً سوسيولوجياً أساسياً متنوعاً: من السوسيولوجيا العامة إلى الإثنولوجيا، ومن علم النفس الاجتماعي إلى اللسانيات، ومن الاقتصاد السياسي إلى السوسيولوجيا التاريخية لابن خلدون، فالتراث العربي الإسلامي. فضلاً عن إحالاته السوسيولوجية المتنوعة، والتي تقع بين جورج غورفيتش وريمون أرون، بين كارل ماركس وماكس فيبر، علاوة على هنري لوفيفر. وإنْ كان هذا التكوين مكنه من تشكيل ما يسميه سلاسة على مستوى الهوية (identitaire fluidité)، على مستوى الهوية المعرفية، فإنه يظل هشاً مادام الخطيبي يخلط بين الإثنولوجيا والاستعمار، بل بين الإثنولوجيا والسوسيولوجيا في بعض الأحيان. فما موقع هذه السلاسة من موقفه المُعادي للأنثروبولوجيا؟ وإن كان له تكويناً سوسيو- إثنولوجي فرنسي. تلك مسألة أخرى، سنخوض فيها في مقامها.

لنعد الآن إلى ظلال الخطيبي السوسيولوجية. وبأيّ معنى هي ظلال مرتعشة؟ إن الحماس الذي باشر به عمله، كأستاذ باحث في علم الاجتماع بجامعة محمد الخامس بالرباط، أفي معهد السوسيولوجيا أو في كلية الآداب والعلوم الإنسانية لاحقاً، أو في معهد الباحث الجامعي، هو الحماس نفسه الذي أنهى به شغفه السوسيولوجي.

لقد عاد متحمساً إلى المغرب (1964)، إلى بلده، ذلك البلد الذي يحبه بعطف، مشتعلاً بدفق الشباب. مُتطلعاً إلى المُساهمة، بمعية زملائه، في تأسيس «مدرسة سوسيولوجية ما بعد كولونيالية جديدة»، بعيداً عن أي نزعة استشراقية وضدّاً فيها. ربما هذا ما يفسر عداءه لجاك بيرك؛ لأنه أصرّ مراراً على استشراقية الرجل، الذي يدعي تحرره من الاستشراق. تلك المدرسة التي سميت لاحقاً بالسوسيولوجية الوطنية، ولا أعرف لِمَ لَمْ تسمّ بسوسيولوجية ما بعد كولونيالية؛ لأن هذه التسمية كانت ستجعل لها جذوراً في المعاصرة، خاصة في الفكر ما بعد الكولونيالي، وهو ما لم يحصل. كانت الغاية من تأسيس هذه المدرسة عنده سياسية

في المقام الأول، تتمثل في مشروع بناء مجتمع ما بعد كولونيالي في طريقه إلى التحديث، ثم أخرى معرفية في المقام الثاني: تطوير معرفة حول المجتمع المغربي الذي كان يقاوم بقوة التحليل النقدي، مما جعل منه يتيم مجتمعه، يتيم مجتمع مدين له بوجوده! بميلاده واسمه وهويته.

وبالحماس عينه أدار معهد السوسيولوجيا (1966)، والذي سرعان ما انطفأ بعد إغلاق المعهد سنة 1970، بقرار مركزي من السلطة المركزية؛ أي بعد أربع سنوات من إدارته. ليدمج في كلية الآداب والعلوم الإنسانية من الجامعة نفسها. علاوة على مساهمته في تكوين باحثين جيدين حسب نعته، كما هو شأن عبد الله حمودي وعبد الله حرزني وأحمد زوغاري. فضلاً عن إدارته لمجلة «النشرة الاقتصادية والاجتماعية للمغرب»، ورئاسة هيئة تحريرها، سنة 1966، والتي ستتحول لاحقاً إلى علامات الحاضر. وغيرها من المنشورات والمجلات. سيلامس القارئ ذاك التحول، هذا التوجه الجديد: من المغرب الاقتصادي والاجتماعي (مغرب المِلكية والاقتصاد السياسي والبنيات والطبقات الاجتماعية والتخلف والتنمية...) إلى مغرب العلامات (الوشم، الزربية، الأمثال، الحكاية الشفهية...)، من مغرب الاجتماعيات إلى مغرب العلامات، من مغرب السوسيولوجيا إلى مغرب السيميولوجيا.

على الرغم من المقاومة الشديدة، وغير المبررة بالنسبة إلى الخطيبي للتحليل النقدي، أو للسوسيولوجيا كتحليل نقدي، لاحظ معي عبارة تحليل نقدي، فإن السوسيولوجيا عنده كانت تحليلاً نقدياً. تلك السوسيولوجيا التي تقوم عنده على ممارسة الملاحظة والإصغاء من جهة وممارسة للفكر التحليلي والنقدي من جهة ثانية. قلتُ على الرغم من المقاومة السياسية والاجتماعية للسوسيولوجيا وما تقوم عليه من تحليل نقدي، فإنه عمل برفقة زملائه، بول باسكون وغريغوري لازاريف وغيرهم، على تقييم الوضع السوسيولوجي، كما دأب هو نفسه على ذلك في عمله البيبليوغرافي الموسوم ب: «حصيلة السوسيولوجيا بالمغرب» (1967).

وإنْ هو أقدم على تمارين منهجية عدة وبحوث ميدانية، بمعية زملائه وطلبته، تتمحور في مجملها حول البنيات الاجتماعية والأنظمة التراتبية والطبقات الاجتماعية وغيرها، فإن هذه الموضوعات كانت مرئية. أما المؤشرات الكامنة وراء ما يجري من تحولات وما هو أنثروبي (بشري، نوعي، ثقافي)، فيظل غير مرئي بالنسبة إلى علم كالسوسيولوجيا، كما يفهمها. لهذا سُرعان ما استبدل هذه الأخيرة بالسيميولوجيا؛ وذلك بتوسط سوسيولوجيا الأدب وعبرها التي مكنته إلى حد كبير من الإمساك بالعلامات التي سطحتها تلك التحولات؛ أيْ جعلتها مرئية. فكثيرة هي التحولات التي لم تكن السوسيولوجيا، على الأقل كما يفهمها هو، لتستوعب منها إلا بعض النقط العمياء: الواجهات المسطحة.

لقد أنهى علاقته بالسوسيولوجيا بالحماس نفسه الذي باشره بها: حماس ملتهب بالسيميولوجيا وقدرتها التحليلية والتقاطها للعلامات والإمساك بها ونفادها إلى التداخلات وتخللها للدلالة وتسطيحها للأعماق. لم تكن السوسيولوجيا أو الإثنولوجيا لتلبي هذه المتطلبات والرغبات.

أجل، لقد كنت حريصاً على تقديم السوسيولوجيا كمرادف للإثنولوجيا، خاصة عندما قلت في الجملة السالفة (السوسيولوجيا أو الإثنولوجيا)؛ لأنه يخلط بينهما، بل يطابقهما في أحيان ليست قليلة. كما يخلط بين العلم والسياسة في المعرفة السوسيولوجية والأنثروبولوجية. سأعود لهذه النقطة في القادم من التحليل، للتوسع فيها أكثر.

أولسنا أمام ظلال سوسيولوجية مرتعشة أو هاربة؟ للخطيبي. فالخطيبي وعلى أهمية مُساهمته السوسيولوجية، فإنها تظل مساهمة مؤقتة، لم تستوفَ. كما هو شأن أطروحته السوسيولوجية الأساسية التي لم تستوفَ بدورها. لهذا أتحدث عن ظلال سوسيولوجية مُرتعشة. إننا أمام مشروع مُرجأ، لم يكتمل بعد.

2. دعوة إلى سوسيولوجية ما بعد كولونيالية:

بيْن إرثيْن

سأكون صريحاً للغاية: لا أحد يُمكنه أنْ يغض النظر عن إسهامات الخطيبي الأكاديمية في تجذير المعرفة السوسيولوجية، أو على الأقل تجذير معرفة سوسيولوجية بعينها، سواء من خلال مهمة التكوين أم عبر الإدارة، أتعلق الأمر بتسيير المعهد المعني بالسوسيولوجيا أو بتدبير مجلات متخصصة ورئاسة تحريرها، وغيرها من المُساهمات ذات طبيعة مهنية. لكن ما يهمني في هذا المقام هو مفعوله السوسيولوجي، مُساهمته في المعرفة السوسيولوجية، أكانت مباشرة أو غير مباشرة، أكانت سوسيولوجية أو لا، وإنْ كانت تأخذ هذه الصفة.

لذا سأبعد فكرة الحديث عن سوسيولوجية الخطيبي، لسبب بسيط ألا وهو: ليست هناك سوسيولوجية للخطيبي، مثله في ذلك مثل مجمل زملائه، مع تفرد مساهمته غير المباشرة، باستثناء رفيق دربه بول باسكون (كاحتمال قابل للتفنيد). ففي الوقت الذي كان يدعو فيه الخطيبي إلى تحرير السوسيولوجيا من النزعة الاستعمارية، كان باسكون يعمل عليها بالممارسة البحثية الدقيقة.

طبعاً كانت دعوة جماعية، لكن ذلك لم يمنع من الاختلاف في الطريق إلى تحقيقها. ففي الوقت الذي تخلى فيه عبد الكبير عن السوسيولوجيا لصالح الإبداع الأدبي والسيميولوجيا، كان بول منغمساً في البحث الميداني الدقيق ومتمسكاً بالحرفة السوسيولوجية، وإنْ كان تكوينه السابق ليس سوسيولوجياً. فبين حوز مراكش (1977) والاسم الشخصي الجريح، مسافة معرفية تضع عمل باسكون بين الطبعة الأولى (1974) والثانية (1986) من عمل الخطيبي آنف الذكر. إنها ليست مسافة تاريخية وحسب وإنما هي مسافة معرفية

أيضاً، فالاسم الشخصي الجريح[15] لا يضاهيه إلا عمل كحوز مركش، وإنْ كان الموضوع مختلفاً اختلافاً جذرياً: بين مِلكية الأرض ومِلكية الجسد وعلاماته، بين المادية التاريخية والتداخل الدلالي، مسافة طويلة تفصل بين المادي والرمزي، لكن ذلك لا يمنع زمالتهما أو بالأحرى صداقتهما.

يكفي أنْ أشير هنا، وبغض النظر عن لازاريف، إلى أن باسكون كان من الأعلام السوسيولوجية النادرة التي أشار إليها الخطيبي في سيرته الثقافية، ولم تكن إشارة عابرة. لقد ختم بها رغبته في علم الاجتماع، ألم تكن المضايقات التي تعرض لها صديق الخطيبي، والتي انتهت بموته المدهش أثناء عودته عبر الصحراء، مِن بحث كان قد أجراه في موريتانيا؟ سبباً كافياً لإطفاء رغبته في علم الاجتماع. خاصة إذا أخذنا موقع شهادته الشخصية في حق باسكون من فصله الثقافي الثالث من سيرته.

هذا بالنسبة إلى الخطيبي، فما بالنا بالقراءات التي تُقدِّم باحثين مغاربة معاصرين كأصحاب إبدالات (براديغمات) ومعارف سوسيولوجية. لا يسع المقام هنا لذكرها. لنكن صرحاء: ثمة مجهودات بحثية منذ التحرر من الاستعمار إلى اليوم، لكنها لم تتمكن من صياغة مدرسة سوسيولوجية مخصوصة، بالأحرى تكوين اتجاهات سوسيولوجية فردية. أسميناها مغربية، أو وسمناها بأصحابها المفترضين. أعتقد أن السوسيولوجيا كمشروع بالمغرب اليَوم، في طريقها إلى الاضمحلال. لقد أفرغت من مضمونها. لم تعد هناك أكثر من حرب رمزية للتسميات، والصفات الأكاديمية، من أجل التراتبية الاجتماعية. وبالتالي اندماجها الكلي وانصهارها التام في منظومة السلطان المركزي. إما كشعبة جامعية صماء، أو كسوسيولوجية للخبرة؛ أي للتنمية. خاصة أمام «النموذج التنموي الجديد»: يا علماء الاجتماع المغاربة، هملوا إلى المُساهمة في صياغة مغرب ليبرالي جديد: مغرب «مول الشكارة»! مغرب مفقود.

لقد ارتبطت السوسيولوجيا عند الخطيبي منذ البداية بمفهوم نقدي للمعرفة: أيْ كتحليل نقدي، ويتساءل في الآن نفسه عن سوء الفهم الذي تخلل مقاومتها من طرف المجتمع والدولة! فإمكانية ممارسة هذا العلم الذي تطور في الغرب، ولم يقل نشأ في الغرب، مشروطة بنقد مزدوج. فلا يمكن تأسيس مدرسة سوسيولوجية بالمغرب، كمدرسة ما بعد كولونيالية، لاحظ معي عبارة بالمغرب وليست مغربية، على ضوء التحرر من النزعة الاستعمارية، وفي ظل تحرر ما يسمى بالعالَم الثالث من الاستعمار، إلا في تحرير موازٍ للمعرفة التي نسجتها القوى الاستعمارية. والاستعمار هنا هو مرادف للعبودية، أكانت إرادية أو لا. فهو يستعير هنا مفهوم الاستعمار لفرانز فانون. أما التحرر من الاستعمار، كآلة حربية مضادة للاستعمار، فهو ليس بالتالي أكثر من التحرر من هذه العبودية. تحرير، قد يأخذ طريقاً ثالثاً على نحو العالم الثالث، بيننا وبين الآخر. هذا

15 يبدو لي أن الخطيبي بكتابه هذا، أراد أنْ يضاهي به أعمالاً أنثروبولوجية، ويقدم تحليله كبديل لها. خاصة في موضوع ظل حكراً على الأنثروبولوجيا، كالثقافة الشعبية وأشكالها التعبيرية. أتحدث هنا عن مدارات حزينة لليفي ستروس. هذه ملاحظة خاصة جداً، سأتوسع فيها لاحقاً، في مقام غير هذا المقام.

التحرير هو بمعنى أو بآخر مرادف للتفكيك، وإن كان رسمهما الخطي الأصلي وإيقاعهما اللغوي الفرنسي أشد تعبيراً عن كثافة هذا الترادف: (la décolonisation la déconstruction).

وإنْ كانت اللعبة الاستعمارية انتهت كما يقول فرانز فانون، صديق الخطيبي، والذي يستشهد دائماً باقتباسه المعلوم، ومن دون إحالة، فإن الإمبريالية باقية ومرتبطة بمفهوم عالمي شامل للهيمنة. وإنْ كانت اللعبة الاستعمارية قد انتهت، فإن جهازها الإيديولوجي باقٍ، جهاز اللاإمبريالية باق ويتجدد ويجب تصفية الحساب معه، بما فيه النزعة الاستعمارية التي تتخلل المعرفة السوسيولوجية، ما دام وجودها بالمغرب ظل مشروطاً بالإدارة الاستعمارية وإرادتها. وسيلة الخطيبي في ذلك هي ممارسة نقد مزدوج، أو تفكيك مزدوج. فالنقد المزدوج، كفكر واستراتيجية، ليس أكثر من اسم آخر للتحرر من النزعة الاستعمارية، على غرار الفكر- الآخر الذي يعد قاعدة مرجعية للنقد المزدوج وخلفية إبستيمية.

جاء النقد المزدوج في ظل الحديث عن تحرير المعرفة السوسيولوجية من النزعة الاستعمارية، وهو مقال نشره صاحبه بالعنوان عينه: تحرير السوسيولوجيا من النزعة الاستعمارية، والذي كتبه سنة 1974. ليعيد نشره ضمن كتاب المغارب ضمن فصل، كجزء أول، موسوم بنقد مزدوج: علاوة على مقال آخر موسوم بالتراتبية الاجتماعية ما قبل الاستعمار، كجزء ثان من دراسته عن النقد المزدوج، والذي كتبه قبل ذلك بأربع سنوات؛ أي سنة 1970. ويعد هذا المقال بمثابة دراسة من أطروحته غير المستوفاة حول الطبقات الاجتماعية بالمغرب. مع العلم أنه يعتبر هذا الأخير تطبيقاً للنقد المزدوج. إنه تطبيق للنقد المزدوج قبل الدعوة إليه!

النقد المزدوج: وسيلته في بناء سوسيولوجية متحررة من النزعة الاستعمارية. إنه يستعير مفهوم دريدا للتفكيك (أو الاختلاف) كما صاغه، وإنْ كان مفهوم دريدا يقتصر على تفكيك الميتافيزيقا الغربية، فإن مفهوم النقد المزدوج يضيف إليه تفكيك الميتافيزيقا العربية. هذا إذا قبلنا بهذا التمييز؛ لأن الميتافيزيقا بطبعها كلية وأحادية. وهذا باعتراف صاحب المغارب نفسه. مع ذلك، فكلاهما ينخرطان فيما يسمى بمجاوزة الميتافيزيقا.

يقوم الذرع الاستراتيجي[16] للنقد المزدوج على:

أ- اختزال اللغة الميتافيزيقية للمعرفة الغربية والثقافة العربية والقضاء على منبعها.

ب- تدمير الإطار المؤسساتي للتضامن البنيوي الذي تقوم عليه الإبستيمية الغربية.

16 يمكن الرجوع بهذا الصدد إلى:

- 1983, p. 62- 63

إننا أمام تفكيك مزدوج لإرثيْن معرفييْن (وسياسييْن في آن):

أ- تفكيك المفاهيم التي يقوم عليها الإرث الغربي: تفكيك الإبستيمية الغربية.

ب تفكيك المفاهيم التي يقوم عليها الإرث العربي: تفكيك الإبستيمية العربية.

لاحظ معي مفهوم إبستيمية، فهو يستعير هنا مفهوم ميشيل فوكو الأركيولوجي للمعرفة. لذلك، فالنقد المزدوج هو بشكل أو بآخر، فضلاً عن كونه استراتيجية تفكيكية، فإنه استراتيجية أركيولوجية.

إنه يدعونا 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»[17].

لا ينبغي أنْ يُفهم من هذا التعريف أننا أمام استراتيجية ثنائية القطب أو البعد أو الجبهة، حتى نتجاوز فكرة النقد المزدوج بنقد آخر يسميه البعض اليَوم بـ «نقد متعدد الأبعاد» والبعض الآخر ب «نقد منفتح»، وغيرهما كثير، وإنما هو استراتيجية متعددة الأقطاب، تعمل على تفكيك الخطاب نفسه الذي يقدم نفسه كخطاب واحد أحد؛ أي كسلطة نهائية للكلام. كما هو حال نقد الخطيبي للخطاب الماركسي من جهة وللخطاب المضاد للماركسية من جهة ثانية، في حالة بعينها هي حالة نمط الإنتاج الآسيوي. أو كما هو حال نقده للخطاب الخلدوني، والذي يمر إلينا في الغالب عبر خطاب مضاد لابن خلدون نفسه؛ أي عبر منطق ماركسي دياليكتيكي، يمر إلينا بعيداً عن ابن خلدون في حد ذاته، والذي ظل في نظره بلا وريث فعلي.

غير أن مفهوم النقد عنده وإن كان يقوم على مفهومي التفكيك والإبستيمية، فإنه يقوم أيضاً على مفهوم جذري للنقد يجعل منه نقداً عنيفاً استئصالياً وممزقاً، باعتباره آلة حربية، يكون قادراً على مواجهة الجهاز الإيديولوجي للإمبريالية والتمركز الإثني حول الذات. من شأن هذا النقد أنْ يعطي المجتمعات العربية الحق في الكلام عن نفسها (وعن المجتمعات الأخرى)، ولو كان ذلك الكلام بلغة صامتة؛ لأن هذه المجتمعات صامتة؛ لأن الأمر هنا يتعلق بالخطاب وبالتالي بالسلطة؛ أيْ بسلطة الخطاب وخطاب السلطة. إنه يُفَعِّل هنا مفهوم فوكو للخطاب. لذا فالسوسيولوجيا عنده هي خطاب في المقام الأول، لذلك ينبغي تفكيكها. ولأن الأمر يتعلق بنقد مزدوج، فإنه يرمي إلى مجاوزة التعارض بين السلطة ونقيضها، أي اللا سلطة. تعارض يريد له الخطيبي أنْ يندثر على هامش الميتافيزيقا:

17 2000، ص ص. -11 12

«استئصال عنيف، فلهذا النقد وجه مزدوج. إنها بالتالي حركة مزدوجة وغير قابلة للانفصال عن وجهتها. تبدو لي، هي وحدها قادرة على فتح الباب لعلماء اجتماع هذه البلدان [العربية] أمام إمكانية معرفة أقل تبعية وأكثر تكيفاً مع الاختلاف الواقعي لتلك البلدان، والتي تشترك في الحياة نفسها»[18].

«ولأنه ليست ثمة معرفة سوسيولوجية في ذاتها، بمعنى منفصلة عن أركيولوجيتها الثقافية، فإنه من الملائم الاهتداء بالنقد المزدوج»[19].

«اقتصاد واستراتيجية: هذا تعبير آخر للنقد المزدوج. يسمح لنا بالتمييز بين خطابات ومفاهيم (وأجهزة مفاهيمية) لها ما يكفي من القدرة والقابلية على التجديد من جهة، وبين أخرى يمكن تصنيفها في تاريخ المعرفة من جهة ثانية. إننا أمام تحليل أركيولوجي صارم، من شأنه أنْ يسعفنا على هذه الاستراتيجية وهذا التحرر الفعال من النزعة الاستعمارية»[20].

ومن هذا المنطلق يدعونا الخطيبي إلى بناء معرفة سوسيولوجية ما بعد كولونيالية، من خلال ممارسة نقد مزدوج بما هو ضرورة استراتيجية علمية وإيديولوجية وتاريخية. لقد ارتبط النقد المزدوج عنده في البداية بتحرير السوسيولوجيا من النزعة الاستعمارية، ليخرج لاحقاً إلى مفهوم شامل وإلى رؤية للعالَم: انتقل من استراتيجية لتحرير السوسيولوجيا وبناء معرفة سوسيولوجية جديدة إلى مفهوم شامل للتحليل، بل انتقل من التحليل السوسيولوجي النقدي إلى التحليل السيميولوجي متداخل الدلالات.

وإنْ كانت لهذه الدعوة مشروعيتها، وعلى أهميتها، أتحدث هنا عن الدعوة إلى تأسيس مدرسة سوسيولوجية ما بعد كولونيالية، خاصة إذا استحضرنا سياقها الاجتماعي والسياسي، فإنها ظلت مجرد دعوة نظرية تفتقر إلى الفعالية التطبيقية. لهذا أخفقت. فلم يتمكن الخطيبي من تحرير المعرفة السوسيولوجية من نزعتها الاستعمارية ولا من تأسيس مدرسة سوسيولوجية ما بعد كولونيالية. لذلك تظل مساهمة الخطيبي السوسيولوجية غير سوسيولوجية في العمق، تقع على هامش السوسيولوجيا. لماذا؟ لأنها لم تساهم في صياغة سوسيولوجية بعينها؛ لأنها كانت تنطوي على مفهوم نقدي معين للسوسيولوجيا، لم يمكِّن صاحبه من بناء معرفة سوسيولوجية حول المجتمع المغربي أو حول المجتمعات العربية. فشغله الشاغل، كان منصباً على نقد المعرفة الاستعمارية، من دون تقديم بديل فعلي لهذه المعرفة. ماذا عن النقد المزدوج؟ إنه ليس بديلاً معرفياً، وليس سوسيولوجية بديلة، بقدر ما هو استراتيجية لتحقيق هذه الغرض، لكنها لم تحققه بعد.

18 1983, p 49

19 Ibid, p 54

20 Ibid, 57

3. نقد مزدوج أم عائق مزدوج؟

صحيح أن الخطيبي تمكن من نقد مزدوج للخطابات أو النظريات التي صيغت عن المجتمع المغربي في مسألة بعينها هي مسألة التراتبية الاجتماعية ما قبل الاستعمار، سواء تعلق الأمر بالإرث الغربي كما هو شأن النظريتيْن الانقسامية والماركسية أو بالإرث العربي كما هو شأن النظرية الخلدونية، لكنه اكتفى بممارسة نوع من إبستيمولوجيا الخطاب، أو لنقل الأركيولوجيا الخطابية.

لقد كان من المفيد الكشف عن الأسس الميتافيزيقية لتلك النظريات أو الخطابات وتأزيمها، وكذا تبين منطقها الداخلي (المنطق الأرسطي، المنطق الجدلي، المنطق الكانطي)، لكنه لم يكن كافياً لصياغة نظرية سوسيولوجية تاريخية حول التراتبية الاجتماعية، وإن كان قد دعا إلى تطوير سوسيولوجية تاريخية، مع العلم أنه لم يعمل على تطويرها. كما هو شأن نظرية «القايدية» لباسكون. هذا إذا سلمنا بكونها نظرية سوسيولوجية. بالمعنى الدقيق لمفهوم نظرية. ينطبق ذلك أيضاً على دعوته إلى كتابة السوسيولوجيا باللغة العربية حتى يتسنى لها ضمان نوع من الاستقلال الذاتي في بناء المفاهيم انطلاقاً من بنيتها الداخلية، لكنه لم يطور بحثاً سوسيولوجياً واحداً باللغة العربية. على الأقل، على حد علمي في هذه اللحظة.

فما فائدة النقد المزدوج إذا لم يكن كفيلاً بصياغة سوسيولوجية فعلية؟ قادرة على مواجهة علم الاجتماع الاستعماري وتأزيمه، ولم لا بأسلحته، من خلال تفعيل مفاهيمه ومناهجه واختبار حدودها القصوى بدل الاعراض عنها، لأنها ستشكل بديلاً عنها بدل الاكتفاء بتفنيدها وتصنيفها في أقطاب إبستيمية استراتيجية؟ ما الفائدة من تصفية حسابنا مع الإيديولوجيا الاستعمارية لهذا العِلم، هذا إذا أنهينا تلك التصفية، إذا لم ينجم عنها سوسيولوجية بديلة: ما بعد كولونيالية؟ ألحُّ كثيراً على هذا السؤال.

تكفي الإشارة إلى: إذا وضعنا جانباً أطروحته في علم اجتماع الأدب حول الرواية المغاربية، أطروحته التي أعطته مشروعية امتهان علم الاجتماع، فليس لصاحب نقد المغارب المزدوج، أي عمل أو مؤلف سوسيولوجي منشور، بالمعنى الدقيق للعبارة. هذا على حد علمي طبعاً. لا أتحدث هنا عن البحوث التي أشرف عليها، أو تلك التي قدم لها، بقدر ما أتحدث هنا عن بحوث هو من أنجزها، باستثناء بعض التمارين والنصوص، على غرار نصيْن كان قد أشار إليهما في حصيلته: الأول عبارة عن نص منهجي والثاني ينصب حول التخطيط العائلي.

وإنْ كان قد صرح في مؤلفه الموسوم بالنقد المزدوج، خاصة في ديباجته، بما يفيد سوسيولوجية الدراسات التي يتضمنها. والذي لم يكن أكثر من توليف لمقالات أو دراسات مترجمة، نُشرت سابقاً في هذا المنبر أو ذاك. بما فيها عنوان النقد المزدوج نفسه، والذي لم يكن أكثر من فصل من فصول كتاب المغارب

(الفصل الثاني)، ليأخذ هنا عنوان الكتاب. مع استبدال عنوان هذا الفصل بعنوان آخر موسوم ب «في السوسيولوجيا»، كوسم للدراسة التي كانت تحمل عنوان الكتاب المعني: «النقد المزدوج».

ماذا يعني إخراج النقد المزدوج من سياق تحرير السوسيولوجيا من النزعة الاستعمارية إلى سياق أرحب أي كنمط من الفكر لقراءة المجتمعات العربية بصفة عامة والمجتمع المغربي بصفة خاصة؟ أيْ كمنظور.

نقرأ في ديباجة الكتاب: «يشتمل هذا الكتاب على دراسات تتعلق بالسوسيولوجيا وأسسها الفلسفية انطلاقاً من مجتمع المغرب الكبير ومجتمع العالَم العربي. لقد اخترنا تلك الدراسات من بين دراسات عديدة نشرناها وكتبت في فترات مختلفة من حياتنا العلمية. ونحاول فيها أنْ نحدد نمطاً للقراءة وإطاراً لقراءة المجتمعات العربية بواسطة نقد تفكيكي ومحاولة تطبيق المفهومات التي تلائم نمو الفكر الحديث»[21].

فإذا فحصنا الأجزاء والفصول والمحاور التي يتكون منها الكتاب ودراساته وحواره، باحثين عن أي وسم سوسيولوجي صريح العبارة يُشير إلى طابع يمكن اعتباره سوسيولوجياً، ولو كان بشكل غير مباشر، ربما لن نجد أكثر من الدراسة آنفة الذكر المعنونة بـ: «في السوسيولوجيا»، وهي تضم جزأيْن. أما الجزء الأول فبعدما كان يحمل عنوان تحرير السوسيولوجيا من النزعة الاستعمارية أصبح في هذه النسخة يحمل عنوان «سوسيولوجيا العالَم العربي». مع الأخذ بعين الاعتبار إسقاط الكثير من الفقرات وتحوير أخرى، وذلك بإشراف صاحب النقد المزدوج. وأما الجزء الثاني، فاستقر على العنوان نفسه، في كتاب المغارب: «المراتبية الاجتماعية بالمغرب قبل الاستعمار». وإنْ كنتُ أصنفُ هذه الدراسة الأخيرة، كما أسلفت الذكر، ضمن فلسفة العلوم (أو يمكن اعتبارها بمثابة قراءة نقدية لأدبيات سوسيولوجية بغية بناء فرضية أو نموذج تاريخي نظري للتراتبية الاجتماعية). أو بالأحرى أركيولوجيا خطابية أكثر منها دراسة سوسيولوجية في العمق.

إن هذا الإخراج للنقد المزدوج من سياقه الذي تشكل فيه، إلى سياق قد يكون أرحب بالنسبة إلى الخطيبي وهو سياق: الفكر العربي، مادام يتحدث هنا عن تيارات هذا الفكر أو أشكال خطاباته الثلاثة (التراثية والسلفية والعقلانية) كما يصنفها، والتي يقدم نفسه بعيداً عنها، عبر نقده المزدوج. خاصة عندما يتعلق الأمر بنمط قراءة لا يمكن اعتباره سوسيولوجياً، بأي حال من الأحوال.

فكيف يمكن بالتالي صياغة منظور سوسيولوجي للمجتمعات العربية بعامة وللمجتمع المغربي بخاصة من دون دراسة هذه المجتمعات دراسة سوسيولوجية؟ يقدم النقد المزدوج نفسه هنا كفكر بديل، قادر على تحليل الاختلاف الذي غدت عليه المجتمعات العربية كاختلاف جذري: اختلاف اجتماعي وسياسي وثقافي

21 2000، ص 7

ووجودي. إنه فكر للاختلاف ما دام يتعلق الأمر بالتفكيك، والتفكيك هو مرادف للاختلاف. على الأقل بالمعنى الذي استعاره.

لنعد الآن إلى حدود فكرة النقد المزدوج على المستوى السوسيولوجي. كنا قد أشرنا سابقاً إلى حد من هذه الحدود، أو لنقل إلى حديْن؛ لأنني سأكتفي هنا بحديْن، وهما يشكلان في حقيقة الأمر عائقيْن، عائقيْن أمام ماذا؟ لتحويل النقد المزدوج أو أساسه الفلسفي كأرضية لصياغة سوسيولوجية جديدة.

أما الحد الأول، فهو يكمن في تطبيقه، أي في ممارسته سوسيولوجياً، على مستوى الدراسات السوسيولوجية. أي: كيف نمارس النقد المزدوج في دراسة موضوع معين من دون أنْ يتحول إلى عائق أمام بناء بديل نظري؟

وأما الحد الثاني، والذي سنتوقف عنده هنا هو: موقفه المُعادي من الأنثروبولوجيا وموقع النقد المزدوج من هذا الموقف. فما هو هذا الموقف؟ وما الأساس الذي يقوم عليه؟ وما موقع النقد المزدوج منه؟ ألا يمكن اعتباره تمريناً شاقاً على اختبار حدود النقد المزدوج؟

لا أشير هنا إلى حصيلته الشهيرة (حصيلة السوسيولوجيا بالمغرب)، والتي تعد بحق أول حصيلة سوسيولوجية أو تقييم بيبليوغرافي للسوسيولوجيا بالمغرب، خاصة الاستعمارية منها. حصيلة من إنجاز عالِم اجتماع مغربي، في أوج تحمسه وريعان شبابه (لم يكن يبلغ من العمر أكثر من 29 عاماً). ويعد هذا العمل من أهم مساهماته في تاريخ السوسيولوجيا بالمغرب. قلتُ لا أشير إلى حصيلته تلك وحسب، ولا إلى نقد المغارب المزدوج[22]، وإنما أشير كذلك إلى مقاله «المؤسس» (لحصيلته) الموسوم بـ «التاريخ والإيديولوجيا بالمغرب: ملاحظة حول مشكلة الإيديولوجيا»[23]. علاوة على كتاب الناسخ وظله، خاصة في فصله الموسوم بـ: «من الإثنولوجيا إلى السيميولوجيا»؛ لأن مشكلته مع الإثنولوجيا هي مشكلة إيديولوجية، كما هو شأن مشكلته مع السوسيولوجيا الاستعمارية، باعتبارها إيديولوجية استعمارية كانت في خدمة الاستعمار ومشروع هيمنته. هذا معروف، ولا يشكل اكتشافاً. حتى بالنسبة إلى مُجايليه وزملائه.

تكمن أهمية هذا المقال الوجيز، أو الملاحظة، في كونه يشكل أرضية لحصيلة السوسيولوجيا التقويمية بالمغرب من سنة 1912 إلى سنة 1966، وهو عبارة عن كتيب نشره في السنة الموالية (1967). يشير فيه من البداية إلى أن التاريخ وعلم الاجتماع بعد أربع وأربعون سنة من الاستعمار أصبحا مطالبين بلعب دور أساسي في بناء ثقافة وطنية متحررة من النزعة الاستعمارية؛ أي ثقافة وطنية مستقلة، بعدما كانا يساهمان في عهد الاستعمار بلعب دور مضاد لتكوين ثقافة وطنية مستقلة، وبالتالي خدمة الإقامة العامة.

22 لأني أميز بين النقد المزدوج كما جاء بين دفتي المغارب والنقد المزدوج الذي جاء به كتاب النقد المزدوج، وإن كان الأمر يتعلق بمفهوم واحد، فإن الأمر يتعلق في نظري بوجهيْن ناجميْن عن سياقيْن مختلفيْن.

23 1966

أولم تكن السوسيولوجيا بمثابة خدمة إدارية خاصة، خاصة بعد إنشاء قسم سوسيولوجي تابع للإقامة العامة سنة 1919؟ تلك الخدمة التي ستتوج مع ميشو بلير بدعوته إلى تأسيس «سوسيولوجية مغربية» تقوم على نظرة غير «مخزنية» (لأنه يختزل الحضارة العربية الإسلامية في مؤسسة المخزن)، تركز في أبحاثها على التأثيرات الحضارية المحلية السابقة على الإسلام، وتشجيع دراسة اللغة والمؤسسات البربرية المتجذرة في التنظيم الاجتماعي، بعيداً عن الإسلام ومؤسساته[24]. لذا يَعتبر صاحب الملاحظة بلير مؤرخ أكثر منه عالم اجتماع أو إثنولوجي: عسكري استحال إلى عالِم. إنه رجل إيديولوجي قبل أي شيء آخر، رجل أعمى. لذلك لم يعط أي أهمية للوطنية[25].

قد لا نختلف مع الخطيبي في ذلك، لكن القضاء على إيديولوجية الاستعمار لا يكون إلا عبر إيديولوجية مضادة، ولو تعلق الأمر بالوطنية: إيديولوجية الدولة الحديثة. أليس كذلك؟

ما يهمنا في هذا المقام هو موقفه من علم الاجتماع الاستعماري. وكيف سيستحيل هذا الموقف إلى نفيه للإثنولوجيا وإلغائها نهائياً؟ ودعوته إلى القضاء عليها، من دون الأخذ بعين الاعتبار مستجداتها وحركتها الإبستيمية وتطورها المنهجي النقدي.

سيتجلى ذلك بشكل أكثر تمسرحاً على خشبة دراسته البيبليوغرافية: لا أتحدث هنا عن إقصائه لميشو بلير كعالِم اجتماع (من لائحته البيبليوغرافية) والقذف به على هامشها ضمن الوثائق التكميلية، أكان ذلك بدعوى تعمقه في الإدارة الاستعمارية وتغلغله كخادم مطيع لسياستها الاستعمارية وبوعي وكتلميذ نجيب لتوجيهاتها، أو باعتباره مؤرخاً أكثر منه عالِم اجتماع، وإنْ كان صاحب الحصيلة ارتأى تضمين أسماء في لائحته، لا تقل ارتباطاً بالإقامة العامة وتوجهاتها السياسية. كما هو شأن روبير مونتاني على سبيل المثال لا الحصر. وهل تمكن الخطيبي بذلك من تحرير السوسيولوجيا من نزعتها الاستعمارية؟ قلتُ لا يتعلق الأمر هنا بهذا النوع من التهميش وحسب، بل يتعلق الأمر أيضاً، وهو ما يهمني في هذا المقام، بإسقاطه للعديد من الأعمال لأسماء يمكن اعتبارها علامات إثنوغرافية وأنثروبولوجية من لائحته، كما هو حال باسي ودوتي وويسترمارك وتورنو وغلنر وهارت.. وغيرهم كثير.

فإذا سألناه عن السبب الكامن وراء هذا الإسقاط؟ أو التهميش. سيجيب ب: «يعود ذلك لسبب بسيط: مجمل هؤلاء الباحثين هم قبل كل شيء أنثروبولوجيين وإثنوغرافيين ومؤرخين؛ سيجدون مكانهم في عمل بيبليوغرافي آخر سينشر لاحقاً»[26]. مع الصمت على أسماء عدة؛ ذلك العمل الذي لم يعرف طريقه إلى

24 إذا كان ينطبق ذلك على مجمل أعمال بلير، فبماذا يمكننا تفسير اهتمامه بالزوايا والطرق في عمله المونوغرافي المعنون ب «مدن وقبائل»؟ أم إن الزوايا مؤسسات بربرية غير إسلامية! وغيرها كثير.

25 Ibid, p 105

26 1967, p 5

الوجود، إلى حدود هذه اللحظة. فلا هو أدرجهم ضمن عمله البيليوغرافي الخاص بالسوسيولوجيا ولا هو خصص لهم عملاً بيبليوغرافياً خاصاً بهم وبغيرهم من الأنثروبولوجيين كما قال.

يبدو أن الخطيبي كان له معياراً آخر غير إبستيمولوجي في عمله هذا؛ أي كان له هدف آخر، هو الغرض الأساسي من هذا العمل البيبليوغرافي. هذا الهدف هو تصفية حسابه مع الأنثروبولوجيا كعلم استعماري. لقد كان تصنيفه تعسفياً إلى حد ما. تصنيف راحت ضحيته الأنثروبولوجيا. وإلا كيف يمكننا تفسير تضمين بعض أعمال بيرك؟ ما دام يعتبره عالِم اجتماع استشراقي جديد، أو بالأحرى أنثروبولوجياً في مستوى معين. أما ابن خلدون، فقد اكتفى بتصنيفه كمؤرخ: مؤرخ عظيم! لقد ظل غريباً عن حضارته العربية الإسلامية، ولم يعد له الاعتبار إلا مع الحركة الوطنية، وقبل ذلك مع المستشرقين.

فما هو موقع النقد المزدوج من هذا التصنيف؟ يبدو أن صاحب حصيلة السوسويلوجيا بالمغرب لم يكن قد تمكن من صياغة استراتيجيته التفكيكية بعد. أليس كذلك؟

إن موقف صاحب الناسخ وظله ليس جديداً، لقد تشكل نفسياً واجتماعياً خلال تكوينه الجامعي كمغربي (كعبد الكبير الخطيبي) مكون في الغرب (فرنسا): «كيف لطالب غير غربي مكون في الغرب أنْ يتمكن من فهم مسألة السوسيولوجيا في الوقت الذي مازالت تعتبر فيه بلاده موضوعاً للفضول الإثنوغرافي؟»[27]. يتساءل الناسخ عن ظله. بهذا الصدد يقول: «لقد قادتني دراسة الإثنولوجيا إلى مكان عام وسري في آن: إنه متحف الإنسان»[28]. ويُضيف بكل سخرية: «في كل مرة كنت فيها أقف أمام الصبورة، يستعيد الأستاذ مسرح ما قبل التاريخ»[29].

قد يفسر لنا ذلك إلى حد ما موقفه اللا غي للأنثروبولوجيا.

لا يختلف معه باحثيْن عندنا في الطابع الغرائبي الذي كانت تتسم به المعرفة الأنثروبولوجية ونظرتها إلى الآخر كإنسان من درجة ثانية، أو كموضوع للفضول الإثنوغرافي! انطلاقاً من نظرة إثنية متمركزة حول الذات. آخذة في حسبانها ذلك التقسيم الاجتماعي للعمل العلمي بين علميْن متناقضيْن هما علم الاجتماع والأنثروبولوجيا: أما الأول، فيدرس المجتمعات الغربية كمجتمعات صناعية متقدمة، وأما الثاني فيدرس المجتمعات الأخرى كمجتمعات قروية، أو لنقل بشكل أدق الجماعات، أسميناها بدائية أو تقليدية أو متخلفة. لكن ما لا يريد الخطيبي استيعابه هو أن تلك المجتمعات نفسها- المجتمعات الغربية- صارت اليَوم موضوعاً لذلك الفضول الإثنوغرافي نفسه.

---

27 2008, p 20

28 Ibidem.

29 Ibid, 21

لا أريد هنا أنْ أعيد التحليل الذي قدمته سابقاً في مقال بهذا الخصوص (دفاعاً عن الأنثروبولوجيا)، لكني سأكتفي هنا بتأزيم هذا الموقف بسلاحه الحاد: النقد المزدوج، والذي يضعه هذا الموقف السلبي نفسه موْضع أزمة. لقد وقع الخطيبي في نظري في فخ تحرير السوسيولوجيا من النزعة الاستعمارية. مثله في ذلك مثل مجمل زملائه. إن ذلك الاستئصال الصامت للميتافيزيقا الغربية الذي يدعونا إليه الخطيبي من خلال نقده المزدوج، كنقد جذري عنيف واجتثاثي، والتي تقوم عليها العلوم الاجتماعية الاستعمارية، من بينها السوسيولوجيا، قد أدى إلى نتيجة غير مباشرة، وهي: بقدر ما حرر الخطيبي السوسيولوجيا من نزعتها الاستعمارية، بقدر ما جعل هذه النزعة مطابقة للأنثروبولوجيا ومرادفة لها. وهذه مفارقة صارخة من مفارقات النقد المزدوج، أو لنقل حداً من حدوده: الحد الثاني.

تظل الأنثروبولوجيا عنده بالتالي خارج حسابات النقد المزدوج، من دون بدل أي مجهود من تحريرها من نزعتها الاستعمارية؛ لأنها هي النزعة الاستعمارية نفسها. لذلك كان يدعو إلى القضاء عليها ومحاربة تزامنيتها بسوسيولوجية تاريخية. لكن ما لا يعرفه الخطيبي هو أن الأنثروبولوجيا ليست ضد التاريخ، بل قل: إن موضوعاتها غدت اليوم أكثر تاريخية، إنْ لم تكن تاريخانية. بمعنى واسع للتاريخانية. كما هو حال تاريخانية ألان تورين.

وإن كان صاحب حصيلة السوسيولوجيا (1967) يُقِيم تمييزاً قطعياً بين ما هو أنثروبولوجي وما هو سوسيولوجي وما هو تاريخي في العلوم الاجتماعية، مبرراً إسقاطه لرموز أنثروبولوجية دالة من حصيلته، فإن صاحب الناسخ وظله (2008) يخلط بين الأنثروبولوجيا والسوسيولوجيا، أكان بوعي أو بدون وعي، خاصة في معرض حديثه عن انتقاله من الإثنولوجيا إلى السيميولوجيا.

ففي الوقت الذي يعبر فيه عن انتقاله من الإثنولوجيا، وكأنه كان إثنولوجياً، مع العلم أنه ظل معادياً لهذا العلم الخصب منذ تكوينه السوسيولوجي الجامعي الأول، وليس الإثنولوجي؛ لأن الإثنولوجيا لم تكن أكثر من وحدة تكوينية في مقرره الجامعي، يتحدث في الوقت نفسه عن استبداله للسوسيولوجيا بالإثنولوجيا. وكأن الأمر يتعلق بتخصص واحد وبحماس شديد: «لقد استبدلتُ السوسيولوجيا بالسيميولوجيا، في فترة كانت تعيش فيه هذه الأخيرة أوج ازدهارها»[30]. طبعاً يقصد فترة الستينيات من القرن المنصرم، غير أن عبوره إلى السيميولوجيا لم يكن مباشراً، كما أسلفت الذكر، بل مر عبر سوسيولوجيا الأدب: من خلال أطروحته حول الرواية المغاربية التي ناقشها سنة 1965؛ أي بعد عودته إلى المغرب بسنة، وهي أطروحة سوسيولوجية خطابية. لقد وجد بالتالي في السيميولوجيا ما لم يجده في السوسيولوجيا أو الإثنولوجيا، ما دام يطابق بينهما في هذا المقام. ويضيف بشغف وحرارة عن اكتشافه الجديد للسيميولوجيا (تخصص صديقه رولان بارت): «لقد كانت قريبة من شغفي بالكتابة. إنها أكثر مرونة في استجابتها لتحليل علامات الجسد،

30 Ibid, p 39

لإيقاعه وحساسيته. وجدتُ في النهج السيميولوجي ضرباً من الفكر قابلاً على التكيف مع موضوعات عدة»[31]. لقد أصبح يتيم السوسيولوجيا بعدما جعلته السوسيولوجيا أو دعوته السوسيولوجية الأولى يتيم مجتمعه.

طبعاً، هذا انتقال مشروع إذا تعاملنا معه كاختيار شخصي، غير أن ما يهمني في هذا الانتقال هو خلطه بين علم الاجتماع والإثنولوجيا من جهة وكذا خلطه بين الإثنولوجيا والأنثروبولوجيا من جهة ثانية. زيادة على نتيجة غير مباشرة، يؤدي إليها هذا التحليل. وهي لا تقل أهمية عن سابقاتها، ألا وهي: شلّ كل محاولة ترمي إلى رصد حس سوسيولوجي ما في بعض أعماله غير السوسيولوجية أو تقديم قراءة أنثروبولوجية في البعض الآخر. لكي يستحق نعته بعالِم اجتماع، أو أنثروبولوجي في بعض الأحيان. لنتمكن من تقطيع شلو من جسده باسم الدفاع عن سوسيولوجيته أكانت مفترضة أو فعلية. كما هو شأن بعض قراءات الاسم الشخصي الجريح، والتي تصر بتعسف شديد على تصنيفه كدراسة ضمن سوسيولوجيا الثقافة الشعبية من ناحية أو كبحث في الأنثروبولوجيا الثقافية من ناحية أخرى. مع العِلم أنه يعتبر عمله هذا: «تمريناً على التداخل الدلالي. ليس بالمعنى الذي جاء به جاكوبسون، بل باعتباره علماً للتداخل بين رموز مختلفة من العلامات»[32].

مِن شأن هذا التوجه التفضيلي نحو السيميولوجيا أو نحو التحليل المتداخل الدلالات كما طوره في أعماله، أنْ يعكس لنا إلى حد كبير اهتمامه بالجسد وعلاماته، بالوشم والأمثال والحكايات الشفهية والزربية. أولم تكن السوسيولوجيا أو الإثنولوجيا لتلبي هذا الشغف بالعلامات؟ فعالِم الاجتماع أو الإثنولوجي عنده لم يكن لينظر إلى الوشم على سبيل المثال إلا باعتباره طقساً للعبور، بل إنه ذهب إلى أكثر من ذلك: لقد أعلى من قيمة التداخل الدلالي هذا على السيميولوجيا نفسها، خاصة عندما طابق بينها وبين الإثنولوجيا في التعامل مع الزربية. فسرعان ما يذهب الإثنولوجي أو السيميولوجي إلى تصنيف الزربية وفقاً لذاكرة من العلامات تنتمي إلى جماعة إثنية معينة. أما مفهوم التداخل الدلالي، فيتجاوز ذلك إلى المقارنة بين الفنون الزخرفية. فما موقع النقد المزدوج من كل ذلك؟ يبدو أن التداخل الدلالي هذا قد أنسى الخطيبي نقده المزدوج نفسه.

إنه لا يستعيض عن الإثنولوجيا بالتداخل الدلالي وحسب، بل يستعيض عنها كذلك بالسفر واللغة. هل يشكل السفر ومعه اللغة بديلان فعليان للإثنولوجيا ومناهجها؟ هذا السؤال يمكنه أنْ يذهب بنا إلى دراسة بكاملها.

لكن الخطيبي، وعلى الرغم من قراءته لكتاب معاصر لمارك أوجي (حرفة الأنثروبولوجي)، من أهم علماء الإناسة الذين ساهموا في تجديد الأنثروبولوجيا وإعادة صياغتها، وهو عبارة عن مداخلة قدمها صاحبها

31 Ibidem.

32 Ibid, p 48

في ندوة، فإنه ظل وفياً لموقفه المعادي للأنثروبولوجيا، والتي تعتبر بالنسبة إليه اسماً بديلاً للإثنولوجيا، وهذا يدل على مفهومه الضيق للأنثروبولوجيا كعلم للاختلاف.

لقد كان نقده لأوجي انتقائياً، مصيباً في بعض الأحيان ومتعسفاً في أحيان كثيرة. هذا وبغض النظر عن كون كتاب أوجي سالف الذكر ليس نموذجاً تمثيلياً للمعرفة الأنثروبولوجية المعاصرة. لا أعرف لِمَ تحدث الخطيبي في مداخلة أوجي عن كل شيء: تحدث عن مسائل الزمن والثقافة والكتابة، لكنه لم يختزل فيها الاختلاف كما ذهب إلى ذلك الخطيبي، تحدث عن كل شيء ومر بصمت قاتل وبليغ، هذه العبارة استعملها لتبرير إقصائه لعلماء الإناسة من حصيلته، عن مهمة الأنثروبولوجيا كما حددها أوجي، باعتبارها تحليلاً نقدياً للتمركزات الإثنية الثقافية المحلية حول الذات[33]، بما فيها الثقافة الغربية في حد ذاتها.

ما هذا العماء؟ أولم يكن ذلك كفيلاً بتفنيد أحد مقومات النقد المزدوج أو أحد أذرعه الاستراتيجية، والذي يبدو أنه تحول إلى عائق مزدوج، إنْ لم يكن إلى عماء مزدوج.

إن النقد المزدوج ليس سوسيولوجية بذاتها، وإنما هو استراتيجية تفكيكية قد تمكننا من صياغة سوسيولوجية أخرى، لأنها تقوم على فكر- آخر. خاصة إذا نحن عملنا على تمحيصها وتأزيمها بسلاحها والذهاب بها إلى حدودها القصوى. مع الأخذ بعين الاعتبار أساسها الفلسفي، وهو ما يشغلني، كانشغال مستقبلي (لهذا لم أتحدث عنه)، أكثر من غيره: فكر آخر. يُمكنه أنْ يشكل أرضية فلسفية لسوسيولوجية أخرى لم تولد بعد.

عود على بدء

ويظل السؤال هو: يتحدث الكثيرون اليَوم عن إرث عبد الكبير الخطيبي، لكن السؤال الحقيقي في نظري هو: مَن هو وريثه الفعلي؟ أو بالأحرى ورثته الفعليون. فمن يستحق هذا الشرف! إن ورثة الخطيبي الفعليين هم مَن لهم ما يكفي من القدرة والشجاعة على تحويل إرثه إلى تراث غير شخصي؛ أيْ نزع الطابع الشخصي على موروثه كميلاد غدوي. كيف ذلك؟ عبر فصل الخطيبي عن إرثه: فصل الناسخ عن ظله، من خلال تأزيمه بأسلحته ولا شيء غير أسلحته. إن هذا العمل ليس أكثر من تمرين شاق في سبيل ذلك: مُساهمة في جرح اسمه الشخصي (عبد الكبير).

***

33 M. Augé. Le métier d’anthropologue: sens et liberté. Paris: Galilée, 2006. P 65.

لائحة مراجع

لأن مجمل الإحالات في هذا البحث تعود إلى عبد الكبير الخطيبي، فإني اكتفيت بذكر سنة إصدار الأعمال، في الهوامش، أكانت مؤلفات أو مقالات بحثية. بُغية الاختزال. أما فيما يخص اللائحة، فإنني سأكتفي بما ذكرته من إحالات موجزة ومباشرة اعتمدتُ عليها في التحليل، وأخرى غير مباشرة كنت قد اطلعت عليها أثناء كتابة هذا البحث.

***- بالعربية**

النقد المزدوج. (مجموعة من المترجمين). الرباط: عكاظ، 2000

***- بالأجنبية**

Bilan de la sociologie au Maroc. Rabat: Publications de l'Association pour la Recherche en Sciences Humaines, 1967

«Étude sociologique du planning familial au Maroc», Le Journal de Médecine du Maroc, III (1), Casablanca: Janvier 1967, 6 p.

Figures de l'étranger (dans la littérature française). Paris: Denoël, 1987

«Histoire et sociologie: note sur le problème de l'idiologie», Hespéris, mai 1966 (numéro consacré au colloque d'histoire du Maroc).

La blessure du nom propre. Paris: Denoël, 1974

La mémoire tatouée. Paris: Denoël, 1971

Le chemin vers l'autre (entretiens avec Samuel weber). Rabat: Flshr, 2012

Le roman maghrebin: Essai sociologique. Paris: Maspéro, 1967

Le scribe et son ombre. Paris: Éditions de la Différence, 2008

Maghreb pluriel. Paris: Denoël, 1983

«Perception et fonction de l'enquête d'opinion», B. E. S. M, N°8 101- 102, avril- septembre 1966, 4 p.

MominounWithoutBorders

Mominoun

@ Mominoun_sm

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

info@mominoun.com
www.mominoun.com

All rights reserved © 2023

جميع الحقوق محفوظة © 2023