مالك بن نبي: اختبارُ الشهادة والقربان

بقلم: د. يوسف بوذن
جامعة الحاج لخضر باتنة1

ملخص:

تتناول هذه الدراسة سؤال الشهادة (Le témoignage) في كتابات مالك بن نبي. ولتحقيق ذلك اعتمدت على المفاهيم الأساسية لنظرية «التلقي والأثر»، كما استعملت مفاهيم سيميائية وسردية محددة. بدأت الدراسة بالإشارة إلى معنى المرحلة، ثم وضعت اعتبارات أولية قبل تقديمها ملمحا عاما عن تجربته الفكرية. وأخيرا حددت خصائص التشكيلة الخاصة لشهادته التي تُمثل أفق القارئ الضمني وفضاء إدراكه. تبيّن أن الشهادة استراتيجية مُركّبة تنطوي على امكانيات فعلية لبناء الوسط الحضاري.

مقدمة: (تحديد الإشكالية)

يكتسي موضوع الشهادة (le témoignage) أهمية معرفية بالغة. ولا تقتصر علاقاته على الجانب القانوني فحسب وإنما يتصل بعدة حقول معرفية نظرا للرهانات المتعلقة به، سواء على مستوى الحجاج الجماعي، خاصة بعد ظهور مراجعات تاريخية تقترح سرديات مغايرة وتُعيد النظر في التاريخ الرسمي. أو على المستوى الفردي، للكشف عن مسارات الذات وقيمها والتزاماتها. أما عندما ترتقي الكتابة إلى مقام الشهادة فإنها تصبح معيارا في النظر، وتُكتب حينئذ: الكتابة-الشهادة.

تكمن راهنية الشهادة التي أدلى بها مالك بن نبي في حيوية كتابته، ومراهنته على تجديد الإنسان واقتحام "السر الذي يولّد أو يهدم الحضارات الحالية، والحضارات المفقودة في ليل الماضي السحيق أو الحضارات القادمة "[1]، ولذلك اختار التفكير في المدينة غير الفاضلة، ومن الموضع الذي وقف فيه، قدّم شهادته على حالتها المأساوية: "كنت خائفا من أن أموت في زنزانات الاحتلال، دون أن أترك للجزائر، لإخواني المسلمين، تقنية للنهضة، لأنني رأيتهم مرارا يضحون بأفضل وسائلهم ووقتهم في التفاهات"[2]. انطلاقا من هذا المنظور، تأسست الدراسة على السؤال التالي:

- ماهي دلالات الوعد الذي قطعه مالك بن نبي على نفسه بالعودة بعد ثلاثين سنة (ما يعادل الجيل حسب ابن خلدون)، هل كان مجرد انزياح سردي، أم أن قارئا مُختلفا كان يتبرعم في كتاباته، وتطلّب شروطا معرفية لم تكن جاهزة في حينها؟

كما تفترض الدراسة وجود مواصفات للقارئ الضمني في نصوصه، عبّرت عنها شهادته التي يتعيّن تحديد تشكيلتها الخاصة.

وتهدف الدراسة إلى المساهمة في فهم ما يُمثّله مالك بن نبي، بعد فشل " مقاربات الشرح "في الإجابة، لافتقارها إلى نماذج في التحليل، فأعْدت أفكاره بداء التشيؤ (réification). يبدو هذا جليا في أوساط الخطاب الإسلامي الذي اطمأن - فيما يبدو - إلى سردية التفادي

[1]- Bennabi Malek. les conditions de la renaissance. éditions ANEP, Alger, (2005).,p22.

[2]- ibid, p03.

(narration de l'évitement)، وارتسمت في أفق حركته خطوات إنسان من طابقين: طابق أرضي يستولي عليه التراث الخام، وطابق علوي تُستعمل فيه الأفكار الحديثة - كما هي أفكار بن نبي- للتبرير، وبينهما برزخ لا يبغيان!

أولا- اعتبارات منهجية:

تعتمد الدراسة أساسا على ما انجزته نظرية " التلقي والتأثيرفي مجال القراءة، كما وردت في أعمال كل من هانس روبرت ياوس (Hans robert jauss) وفولفغانغ إيزر(Wolfgang iser). وتستثمر مفاهيمها في تحديد مضمون الشهادة لدى مالك بن نبي. لقد استطاعت النظرية أن تعيد النظر في علاقتنا بالنصوص بتركيزها على كيفيات تفاعل القارئ مع العمل الإبداعي. فرض هذا الانزياح النقدي مجموعة من المقدمات النظرية الأساسية:

1- معنى النص ليس معطى جاهزا، وإنما يتولد من العلاقة الحوارية أو النشاط التركيبي الذي يمارسه القارئ الفعلي، ليصبح المنتوج الدلالي المُحقّق حدثا مؤثرا في وعيه الذاتي. فسيرورة القراءة "لا تنتهي إلى الكشف عن المعنى فقط، بل وتكشف للذات أيضا عن تلك الجوانب من وعيها التي ظلت خفية عنها قبل مواجهتها للنص وانهماكها في تشكيل معناه"[1].

2- يتحكم النص في سيرورة القراءة، لأن التلقي ما هو إلا "منتوج ينشئه النص في القارئ، وهو منتوج مسبوك بالمعايير والقيم التي تتحكم في تصور القارئ"[2]. فبنيات النص "تستدعي استجابة ما لنرى المقدار الذي اختاره القارئ من عناصر الإمكانات المحايثة للنص"[3]. هذا المقدار يجعلنا ندرك لماذا بقيت بعض "البنيات النصية غير نشيطة في بعض الفترات في حين كانت الأخرى تحتل مكان الصدارة"[4].

[1]- عبد الكريم شرفي، من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، منشورات الاختلاف، الجزائر. (2007)، ص 217.

[2]- إيزر فولفغانغ. (1995). فعل القراءة، نظرية جمالية التجاوب في الأدب، ترجمة حميد لحمداني والجلالي الكدية، مكتبة المناهل، فاس،212.

[3]- نفس المرجع، ص 212.

[4]- نفس المرجع، ص 212.

3- النص ليس انعكاسا للواقع الخارجي الخام، ولكنه "يتموقع بالنسبة إلى الأنساق الدلالية السائدة في عصره باعتبارها نماذج فكرية لفهم وتأويل هذا الواقع"[1]. وغالبا ما يكشف عن قصور في رؤيتها، ويُعيد دمج ما عطّلته تلك الأنساق.

4- أثناء القراءة، يعتمد القارئ على وجهة نظر متحركة تسمح له بتنسيق المنظورات تدريجيا، وملء البياضات (blancs textuels) والأماكن غير المحددة. وهي عملية توليفية معقدة تسفر عن نُتوء تشكيلة (configuration) متماسكة حيث "تلتحم الصور في متتالية، وبسبب هذه المتتالية يصبح المعنى حيا في مخيلة القارئ"[2].

5- يرى إيزر أن "القارئ الضمني" (lecteur implicite) "ليس شخصا خياليا مدرجا داخل النص، ولكنه دور مكتوب في كل نص ويستطيع كل قارئ أن يتحمله بصورة انتقائية وجزئية وشرطية"[3]. ومع أن إيزر حاول التفريق بين القارئ الضمني والقارئ المقصود من طرف المؤلف، إلا أننا لا نرى فرقا جوهريا بينهما. فالمؤلف حين يلجأ إلى استراتيجية نصية معينة، فهو يبني في نفس الوقت قارئا نموذجيا، يكون جديرا بالتعاضد من أجل تأويل ملائم للنص[4].

6- عرّف هانس جورج غدامير(Hans-Georg gadamer) الأفق على أنه "مدى الرؤية الذي يتضمن كل شيء يمكن رؤيته من زاوية محددة"[5].

أما «أفق التوقع» فهو إجابةٌ على السؤال: "ماذا يتوقع القارئ أن يقرأه في النص؟"[6]. بما أن القراءة تفاعل بين أفق القارئ وأفق النص، فيها تنصهر آفاقهما وتتقاطع بعد سلسلة من المراجعات التي يدخلها القارئ على مهاراته وقدراته المتنامية عن طريق الاستكشاف

[1]- عبد الكريم شرفي مرجع سابق، ص 194.

[2]- نفس المرجع، ص 15.

[3]- نفس المرجع، ص 213.

[4]- إيكو امبرتو. (1996). القارئ في الحكاية، التعاضد التأويلي في النصوص الحكائية، ترجمة أنطوان أبو زيد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ص 96.

[5]- هولب روبرت سي. (2007). نظرية الاستقبال، مقدمة نقدية، ترجمة رعد عبد الجليل جواد، دار الحوار للنشر والتوزيع، سوريا، ص 109.

[6]- حمودة عبد العزيز. (1998). المرايا المحدبة، من البنيوية إلى التفكيك، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، ص322.

والتأويل. من ناحيته، يلجأ النص إلى سجل نصي (répertoire du texte) ينتقيه من الواقع الاجتماعي والثقافي الذي يتحدث عنه. غير أنه، بعد فصل تلك العناصر عن سياقاتها القديمة، يحدد لها دلالات جديدة، ويحررها من الروابط والوظائف المألوفة. وبواسطة هذا التحويل يرسم النص أفقا، ويحمل للعالم شيئا "لم يكن موجودا من قبل"[1].

حينذ، ينشأ صراع بين الطبيعة الحدثية للنص والسّنَن (code) الاجتماعي والثقافي للقارئ [2]الذي سيجد نفسه أمام فجوة نوعية، بين معاييره وتجاربه السابقة وما يقترحه النص كرؤية للواقع الخارجي. كما أن تعريف غدامير يتضمن ضرورة أن ينتقل القارئ الحاضر إلى الأفق التاريخي للقارئ السابق حتى "يفهم كيف قرأ النص ولماذا قرأه بالطريقة التي قرأها بها"[3]. أما "ياوس"فيربط القيمة الجمالية للنص بالفارق الجمالي (écart esthétique) الفاصلِ بين أفق التوقع المتداول وأفق النص المقروء. فكلما عارض النص «أفق الإنتظار» المتداول، وأعاد النظر في مسلماته المستقرة فإنه يكون علامة على الجودة ويتحول مع مرور الزمن إلى قيمة معيارية.

إلى جانب هذا، تتقرب الدراسة من اللغة الواصفة للسيميائية (سيميائية غريماس على وجه الخصوص) باعتبارها يقظة حيال الكيفية التي يقول بها النص ما يقوله[4]. كما أنها تستثمر مفهوم "الهوية السردية" أي "ذلك النوع من الهوية الذي يكتسبه الإنسان من خلال وساطة الوظيفة السردية"[5]، من أجل فهم "الحبكة الفكرية" التي اقترحها مالك بن نبي لعرض طريقته الخاصة في التموقع في الزمان والنظر في مشكلات العالم الإسلامي.

---

[1]- إيزر، مرجع سابق، ص213.

[2]- إيزر، مرجع سابق، ص213.

[3]- عبد العزيز حمودة، مرجع سابق،324.

[4]- Groupe d'entrevernes. (1985). Analyse sémiotique des textes, presses universitaire de Lyon, Lyon, P07.

[5]- ريكور بول. (1999). الوجود والزمان والسرد (فلسفة بول ريكور)، ترجمة سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ص 251.

ثانيا- سياقات العودة أو معنى المرحلة:

1- ارتبط السياق العالمي بمجموع التحولات الكونية المترابطة التي أدت بتدفقاتها وآنيتها إلى تقلص الزمن والمكان، وسيادة النسبية الشاملة بديلا عن السرديات الكبرى والمثل العليا التي كان قد درج عليها خطاب الحداثة:"لا تستطيع الحداثة ولا تريد أن تستعير من زمن آخر المعايير التي تتوجه بها، إنها مجبرة على أن تستمد معياريتها من ذاتها"[1]. أدت هذه التحولات الكبرى إلى دخول المجتمعات فضاءاً امبراطوريا لا يعترف بالحدود، وإن بشّرنا خطاب "مابعد الحداثة" بالعودة إلى "المحلي"والاعتراف بمختلف الروابط الصغيرة.

2- أما السياق الإسلامي فارتبط بالانفجار الكبير الذي أحدثه" الربيع العربي" في السياسة والثقافة والاجتماع. لقد نقلت الحركات الاحتجاجية الشبابية أسئلتها الوجودية إلى الشارع، واستعملت الوسائل الرقمية للتفاوض على الحاضر المحتقن، كما أحرقت جسدها علانية (محمد البوعزيزي) للدلالة على شيء كامن فيها، أقوى من الرضوخ للوضع القائم. والآن، بعد فشل جميع الخطابات والوعود، تحوّلت الجغرافيا الإسلامية إلى ساحة مفتوحة على العنف والتدمير الذاتي، أي الى فضاء غير قابل للسكن.

ثانيا- الملمح العام للتجربة؛ اعتبارات أولية:

1- يعترف محمد عابد الجابري بوجود فراغ مرجعي عند تناوله لمسألة المثقفين في الحضارة العربية. فئات كثيرة يمكنها الانتساب إلى زمرة المثقفين كالفلاسفة والفقهاء والنقاد والشعراء والمؤرخين والمفسرين والإخباريين... إلخ، لكننا لا نستطيع أن نحدد بالضبط مَنْ من هؤلاء يستحق أن يطلق عليه اسم المثقف لأن هذا المفهوم ينتمي إلى الفكر المعاصر[2].

وبقي الإنسان العربي الذي يوصف بالمثقف مُعلّقا في الفراغ و" لا يتعرّفُ إلى نفسه بوضوح[3]. ومع اعترافه بهذا الفراغ فإنه حاول بناء مفهوم المثقف داخل الثقافة العربية مقارنة

[1]- Habermas, Jürgen. (1988). le discours philosophique de la modernité, Gallimard, France , P08.

[2]- الجابري، محمد عابد. (2008). المثقفون في الحضارة العربية، محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ص09.

[3]- نفس المرجع، ص 14.

بالأدوار التي يلعبها اليوم في الفكر الأوروبي: فهو مُعترض ومُبشر بمشروع، وشخصٌ متمردٌ ومثيرٌ للفتن في نظر الذين يريدون الإبقاء على الوضع القائم[1].

وهو أيضا كائن فردي له وعي خاص ورأي خاص، ولا يظهر إلا بظهور الخلاف في الرأي[2]. لكن، حتى وإن سملنا بسلطة العلوم العربية في أوروبا إبان القرن الثاني عشر كما يقول، إلا أن المثقف الأوروبي يدرك، بخلاف نظيره العربي، أنه ينتمي إلى أفق جديد مرتبط بالحداثة ومؤسساتها المدنية الراسخة. وهكذا تصالح الجابري مع جميع الفئات الثقافية السابقة، ولم يأخذ بعين الاعتبار السياق الجديد الذي أحرز فيه المثقف سلطة رمزية فرضت لغة جديدة واعتقادا حيويا بقدرة الأفكار على تغيير شكل الواقع ومضمونه. بهذا الصدد، يقول علي اومليل "لقد حمل الكاتب الحديث دعوته هذه بناء على وعيه بجدة العصر، وبالإيمان بالتقدم وأن الحاضر إنما هو انتظار متجه نحو المستقبل أكثر مما هو مربوط إلى الماضي وأن التاريخ هو مختبر لصناعة المستقبل"[3].

ثمة إذا إيكولوجيا متأخرة في تاريخنا، وفي كل انتظار لمجيئها يقترن وجود "المثقف" في عالمنا العربي أكثر فأكثر بالمحنة . تروي سيرة مالك بن نبي كما جاءت في مذكراته، قصة الفكرة الباحثة عن اعتراف مستحيل. اقتربت تجربته العسيرة من تعريف ابن باجة للعشب النابت من تلقاء نفسه:" من وقع إلى رأي صادق لم يكن في تلك المدينة، أو كان نقيضه هو المعتقد، فإنهم يسمون النوابت"[4].

إلا أن غربته سعيدة بالأمل، مفعمة بالخلود، ولذلك جاءت كتابته وعدا بالبقاء، يقول فتحي المسكيني: "ان التوحد هو إذن الغربة، لكن الغربة التي لا تعني ههنا أي ضرب من اللاوطن، لأن الغريب لا يعاني من أي ضرب من القلق إزاء إمكانية الموت... إن التوحد سفر

[1]- نفس المرجع، ص 24-25.

[2]- نفس المرجع، ص 38.

[3]- أومليل علي. (2011). السلطة الثقافية والسلطة السياسية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ص 238.

[4]- نفس المرجع، ص 190.

بالفكر إلى مرتبة الوطن"[1]. فهو لا يختار الزمن الذي يأتي فيه، لكنه يتحدث من مكان خارجي يعلو بفرادته عن جميع الأمكنة الحاضرة. يُعبّر مالك بن نبي عن هذه الكينونة المُعلقة قائلا: "أشعر أنني هائم بلا وطن ولا مسكن. لقد شاء الله أن أولد متأخرا أو مبكرا جدا"[2]. أن تكون لك فكرة، لا يعني شيئا عاما يتعلق بالاتصال، وإنما هو حدث جمالي نادر، فعلُ مقاومة، مقاومة الموت كما يقول جيل دولوز في إحدى محاضراته(Deleuze,2013) ، ووعدٌ بالعودة بعد ثلاثين سنة كما كان يردد لأقاربه. لقد قربته تجربته الفكرية الاستثنائية من دائرة القربان التي لا تختار سوى الأخيار والأشراف (اسماعيل، مريم، إفيجينا، إلخ) للتضحية بهم[3].

وعندما يصبح وجود الجماعة مُهددا، يتحول القربان الشريف إلى "كبش فداء" مُدنس، تُلصق فيه جميع الأخطاء، ويُطرد خارج الجماعة لتواصل حياتها القديمة. عاش مالك بن نبي مطرودا لأنه أقلق البنية، وأثار شكوكا وجيهة عن قدرة تلك الحياة القديمة على الاستمرار الحر. وضع مسلماتها ولغتها وردود أفعالها تحت مشرط المساءلة الصارمة، وتحمل أعباء الإعلان عن نهايتها: "هنا تنتهي حدود الدورة الحضارية القديمة على إنسانها أن يتبخر ليُعاد تحويله في ظهور روحي جديد[4]. ولأنه تحمل أخطاء الجماعة ببسالة، فإنه قد يُصبح مُقدسا في نظر القارئ القادم، مادامت أفكاره تعفيه من القول مُطلقا، وهل بإمكانه ان يقول أعمق مما قاله المنبوذ!؟

2- في مقدمتها، تقترح "مذكرات شاهد القرن" على خيال القارئ مشهدا جماليا ينقل عبر فضائه وزمانه وشخصياته السياق الذي جعلها تقع بين يدي مالك بن نبي وهي لفائف تنتظر -بلهفة- قدرها في القراءة. لماذا لجأ مالك بن نبي إلى هذا التركيب السردي ليقدّم به ذاته، ثم كيف تنازل رمزيا عن موقع المؤلف وهو الشخصية المدربة على الجرأة وتأكيد الذات؟ لماذا فضل الغياب في لحظة تستدعي الحضور؟ لماذا خاطب القارئ من وراء حجاب؟:

---

[1]- المسكيني، فتحي. (1997). فلسفة النوابت، دار الطليعة، بيروت، ص 87.

[2]- Bennabi, Malek. (2006). Mémoires d'un témoin du siècle, enfant, étudiant, écrivain, carnets. Samar, Alger, P550.

[3]- الربيعو تركي علي. (1992). الإسلام وملحمة الأسطورة، المركز الثقافي العربي، بيروت، ص 14.

[4]- حاج حمد، أبو القاسم. (2004). الأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الراهن، دار الهدى، بيروت، ص 296-297.

3- لا يكتشف القارئ المتمرس "لعبة" العتبة إلا عندما ينتهي من قراءة المذكرات، فتستولي عليه حينئذ أسئلة عديدة، تشتبك مع تفاصيل التجربة المؤثرة والفائضة بالدلالات. وهي ذات الفوائض المعنوية التي دفعت عبد العزيز خالدي إلى القول في تقديمه لكتاب شروط النهضة سنة 1948:" غريني الحديث عن أصعب سيرة ذاتية عرفتها في الجزائر وأشدها تأثيرا، غير أنني ملتزم بالإعراض عن ذلك، لأن المؤلف منعني صراحة من التحدث عنها ولو بالتلميح"[1].

فضل مالك بن نبي الانسحاب الشخصي، والتأخر قليلا عن كتابتها، ونسْبها لإنسان ما. فهو ليس أصل النصوص بل الوسيط الأمين الذي يتكفل بنشرها. هكذا ينفي أي فضل في تشكلها، ولكنه يرافق ميلادها في السابع من شهر نوفمبر 1965. تبدأ الكتابة عندما يغيب المؤلف، فأن أكتب معناه " أن أبلُغ عن طريق محوٍ أولي شخصي، تلك النقطة التي لا تعمل فيها إلا اللغة وليس «أنا»"[2].

إن هذا التماسف الذي أقترحه مالك بن نبي غير موقفنا من المذكرات، فهو لم يعد يُمثل ماضي ولا موضوع مذكراته، لقد تركنا وجها لوجه معها ليختبر قدرة القارئ على انتاج وجهة نظره، كما لو أن في هذه التقنية الحديثة إمكانية وقورة في الإعلان عن ميلاد القارئ . لقد وضع مالك بن نبي أمامنا تجربة مركبة، جديرة بالفحص المبتكر والنظر المتأني في رهانات التاريخ الجزائري والتحولات التي كان الراوي شاهدا عليها أو فاعلا أساسيا في مساراتها.

* تباعد المؤلف لإيمانه العميق بشروط الكتابة الحديثة، وقربه الجمالي من أساليب النصوص الأدبية العالمية في عصره. ارتبط مساره الفكري بالسرد حين تتوج منذ بدايته برواية "لبيك حج الفقراء" سنة 1948 أي بعد عام واحد من صدور كتابه الأول "الظاهرة القرآنية". ولعلمه أيضا، أن سرد الذات لا يعدو أن يكون تأويلا آخر لها، واكتشافا مفاجئا للجوانب المضمرة في اللاوعي، وقد اصبحت أفعالا وممارسات في الواقع. فكل قراءة للذات هي محاولة يائسة للقبض على حقيقتها كاملة، إلى أن يأتي تمثلها كتابةً بمثابة تأجيل إلى حين.

[1]- Bennabi, Malek. (2005). les conditions de la renaissance, éditions ANEP, Alger ; P09.

[2]- بارت، رولان. (1986). درس السيمولوجيا، ترجمة عبد السلام بنعبدالعالي، دار توبقال للنشر، المغرب، ص86.

* لقد وعد مالك بن نبي القارئ بتقديمه قراءة صادقة للتجربة عبر عقد ائتماني (contrat fiduciaire) تضمّن الدلالات الروحية للصلاة الوسطى والسجود في مشهد المقدمة. يقول عن الظروف المثيرة التي جعلت المخطوط -أي المذكرات-يقع بين يديه: " لكل امرئ ما تعود. ومن عادتي في بعض الأحيان أن أؤدي صلاة العصر في المسجد، حينما يخلو من الذين أدركوا الصلاة وراء الإمام في وقتها"[1]، ويضيف" وبينما أنا في سجود هذه الركعة [الركعة الثانية من صلاة العصر] تناهى إلى سمعي وقع خطوات على السجاد ورائي، فما إن اقترب صاحبها مني حتى انسحب إلى الوراء. وعندما رفعت رأسي حانت مني التفاتة لاشعورية إلى جانبي الأيمن، فرأيت على مقربة من ركبتي ربطة حسنة التغليف"[2]. ثم يدلنا على علامة موحية بعد أن قرأ بعض صفحاته. يقدم لنا اسم من يمكن أن يكون مؤلفها: الصدّيق. ولم يكن هذا الاسم الذي يتكلم بلسانه في المذكرات سوى الاسم العائلي لمالك بن نبي نفسه!

4- ربط مالك بن نبي حضوره في العالم بالسرد ليستوعب المعاناة التي طبعت حياته، وليعيد بناء هويته المشتتة بالتقصي الضاري عن روح مدينة فقدت سرها. والسرد السّيروي بالذات هو كما يقول جون لويس شيس (Jean-Louis Chiss) "عَودٌ على الماضي واسترجاع للذاكرة وامتلاكها. قد يظهر جليا في المسار الفردي، لحظةَ الإخفاقات أو الخيبات في المجال العام، فيحل الخاص والكتابة محل الفعل المستحيل"[3]. وربما ساعده طابعه العلاجي على التعايش مع الجروح المحفورة في الذاكرة، بإعادة كتابتها لا في صورة تذكر وإنما في صيغة فعل[4] يتحمل المتلقي أعباءه هذه المرة. فمن حق المتلقي أن يعرف ما الذي حدث ليفهم الأفق التاريخي الذي تتكلم منه النصوص، وليحافظ على تماسك زمنيته (temporalité) في أفق تاريخي لاحق.

[1]- بن نبي، مالك. (1984). مذكرات شاهد القرن، الطفل والطالب، دار الفكر، دمشق، ص13.

[2]- نفس المرجع، ص14.

[3]- Chiss, Jean-Louis. (1985). Raconter et témoigner : le vécu à la croisée du théorique et du politique. Pratiques, N°45. P .26.

[4]- ريكور، بول. (2016). الذاكرة والسرد، حوارات، ترجمة سمير مندي، دار كنوز المعرفة للنشر والتوزيع، عمان، ص33.

ولعله حق يُعبّر عن الاستدراك الحيوي الذي أشار إليه مالك بن نبي عندما قال: "الأجيال تتعاقب لكنها لا تتوارث"[1]. قبل أن يغادر الجزائر في سبتمبر 1939 تحداها قائلا: "ايتها الأرض الملعونة! لن تريني أبدا إلا إذا أصبحت حرة"[2]، والتزم بنشر مذكراته بعد مرور ثلاث سنوات على الاستقلال سنة 1962، وهو الحدث- الدافع الذي اعتبره حدثا شخصيا قادرا على تركيب الذات، ذاته هو. جاءت تجربة مالك بن نبي الفكرية على شكل حبكة أو كلية زمانية كما يقول ريكور[3]، أين رسم بالأحداث وسياقاتها التاريخية مسارا سرديا واحدا، نسج حكايةً واحدة بها، واستخرج من تعاقبها تشكيلة (configuration) فريدة تعبر عن شكل شهادته. يبدو ذلك جليا في دفاتره (1958-1973)[4]، التي تشابك فيها مساران سرديان، مسارٌ شقيّ بالإكراهات ومسار آخر سعيد بالأمل: مسار المطابقة ومسار وعود الذات. وهما المساران اللذان سيرسخان القلق والإحساس المفرط بالقهر في ديمومته:

الحبكة السردية	**مسار وعود الذات**	**كتب، مقالات، محاضرات، أسفار**
	مسار المطابقة	**تضييق، مصادرة، إزعاج، تشكك**

عند هذه العتبة، يُسعفنا الفيلسوف الفرنسي بول ريكور بمفهوم «الهوية السردية» نقرأ به الدلالات المرتبطة بالمسارين. يرى بول ريكور أن هناك نموذجين للهوية: الهوية كمطابقة (la mêmeté) من جهة، والهوية كذاتية (l'ipséité) من جهة أخرى. من خلالهما، تبدو الهوية الشخصية المكان المناسب للمواجهة بين هذين الاستعمالين للهوية اللذين يعبران عن نوعين من البقاء في الزمن[5]. تتم المطابقة عن طريق الطبع (le caractère) باعتباره نواة تتكون من

[1]- Bennabi, 2006. op-cite, p488.

[2]- Ibid, p320.

[3]- ريكور1999، مرجع سابق، ص 42.

[4]- قامت دار "سمر" سنة 2006 بنشر مذكرات مالك بن نبي: الطفل (1905-1930)، الطالب(1930-1939)، الكاتب(1939-1954) إضافة إلى دفاتره المشار إليها. وقدمها نور الدين بوكروح . كما نشرت دار الأمة سنة 2006 الجزء الأول من العفن (1932-1940) ترجمه نور الدين خندودي.

[5]- (Ricœur, Paul. (1990). soi-même comme un autre, éditions du seuil, Paris, p140.

مجموعة من الوضعيات التمييزية الدائمة التي نتعرف بها على الشخص بصفته هو. وتتدخل العادات لتؤسس الطبع كحكاية ذات معنى بواسطة الاختيارات والتقييمات الثابتة[1].

إشكالية المطابقة هي البحث عن ثابت علائقي أو مقوم ثابتsubstrat immuable) يدل على ديمومتها في الزمن[2]. في حين تتم الذاتية عن طريق الوفاء لوعد ما (tenir sa parole) يتحدى الزمن ويقتضي الإنجاز لأنها تبحث عن ديمومة الذات (le maintien de soi) في دينامية المكتسبات، حيث تنفتح فجوات للمعنى يتعين معالجتها[3]. تأتي الهوية السردية كوساطة بين المطابقة والذاتية لبناء "نوع من الهوية الدينامية المتحركة الموجودة في الحبكة التي تخلق هوية الشخصية"[4]. لقد اختار مالك بن نبي مسار الذاتية الذي يقتحم ويسعى إلى التحرر من أغلال التكرار والتعاقب، حتى وإن كان مسار المطابقة القاسي ينتزعه في كل مرة من تدفق السيرورة المُلهمة، ويقذف به في أتون الإكراهات اليومية. .

كانت المطابقة في نظره تعني إبقاءه في حالة الإضمار، أي إفراغ تجربته من محتواها الاستثنائي. ولعلها الوضعية ذاتها التي تمر بها علاقة العالم الإسلامي بالغرب اليوم. حيث نجد هذا الأخير يتدخل في كل منعطف تاريخي لإعادة المجتمعات الإسلامية إلى كمونها الأول، وحرمانها من نقاط ارتكاز جديدة تؤهلها إلى اكتشاف ذاتها. يقوم عمليا بتفكيك حبكته بإدخال مكوناتها وقواها في تناقضات لا تنتهي.

يبدأ المسار الفكري لمالك بن نبي (رسم رقم: 01) بالبحث عن سند ذاتي عميق على الرغم من وجوده سنة 1944 في المعتقل إبان الاحتلال الألماني لفرنسا. يلجأ إلى سردية كبرى ، عابرة للزمن (القرآن الكريم)، في سياق الوجودية والعدمية بعد الحرب العالمية الثانية: "الشعوب التي

[1]- Ibid. p146.

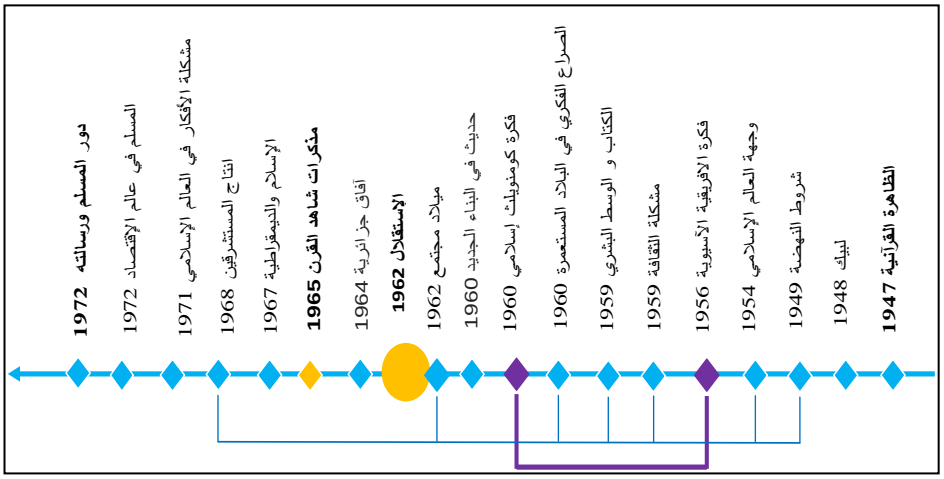
[2]- Ibid. p143.

[3]- Ibid. p150.

[4]- ريكور1999، مرجع سابق، ص 260.

تعيش على محور واشنطن موسكو بدأت تشعر جميعها بنفاد مصيرها الثقافي... وبدأت تجري عمليات تعويض في شتى الميادين"[1].

وهذا ما يبرر كتابه الظاهرة القرآنية (1947) في البداية ثم العودة في نهاية المسار إلى ذات السند "دور المسلم ورسالته في الثلث الأخير من القرن العشرين (1972). أصر على إدراج القرآن الكريم في التاريخ بصفته نداء الحقيقة الكاملة (اختبار الخاتمية). في فترة يصفها بأنها "تلك الفترة من التاريخ التي تتجمع فيها كل روافد التاريخ بكل نتائجها النفسية والاجتماعية والسياسية والعلمية"[2]. ولكنه لا يطرح الأمر "من قبيل الاسترجاع وإنما من قبيل الدفع الروحي الجديد في واقع متغير جذريا وإنسان متحول"[3].



رسم رقم1: الحبكة الفكرية في تجربة مالك بن نبي

تأسست الحبكة الفكرية على مناورة أولى: تأسيس مرجعية إيديولوجية. حيث يرى أن دورها " خاصة في مرحلة الثورة السياسية أو الصراع الاجتماعي هو تأطير الطاقات المشاركة في هذه الثورة أو في هذا الصراع. ينبغي في المقام الأول الحفاظ على «الخط» الثوري في كامل نقائه

[1]- بن نبي، مالك. (2006). مجالس دمشق، دار الفكر، دمشق، ص 161.

[2]- نفس المرجع، ص160.

[3]- أبو القاسم حاج حمد، مرجع سابق، ص294.

بعيدا عن الشوائب التي يمكن أن تلتصق بها لاحقا... الإيديولوجيا هي تأطير الأشياء والأفكار والأشخاص بحيث لا يخرج شيء عن نوع معين من الفعل المنسق"[1].

فالمرجعية الإيديولوجية تعيد النظر باستمرار في الواقع، تحافظ على القوة المحركة الاولى، تدمج الإرادات وتحدد وجهتها. وهذا ما يبرر المضامين الواردة في كتبه: «شروط النهضة» (1949)، «وجهة العالم الإسلامي»(1954)، «مشكلة الثقافة» (1959)، «الكتاب والوسط البشري» (1959)، «الصراع الفكري في البلاد المستعمرة» (1960) الذي فكر في عنونته بـ «مذكرات مناضل على الجبهة الفكرية».

بالإضافة إلى أن كتاب «وجهة العالم الإسلامي» تضمن جزءا ثانيا خصصه للمسألة اليهودية، يعرض فيه نموذج الفعالية الذي استطاع أن يحافظ على استمراريته ويحقق عودة مظفرة في القرن العشرين. وهي المسألة التي حلل أبعادها أبو القاسم حاج حمد في كتابه المعروف" العالمية الإسلامية الثانية" وقابل بين خصائصها وخصائص التجربة الإسلامية القادمة.

ثم تلتها مناورة ثانية، رسم فيها حدود المجال الذي تنطلق منه الفكرة. يمثل المجال « فضاء المعنى » الذي يتجاوز الجغرافية الإسلامية. يُعرّف زكي العايدي هذا الفضاء فيقول: "في الواقع، وعلى المدى الطويل، سيتحقق الاستقرار النسبي للنظام العالمي مع ظهور فضاءات للمعنى. يمكن أن يُعرّف فضاء المعنى كمجموعة من القيم والمصالح الخاصة بمجتمعات سياسية غير متساوية وغير منسجمة ولكنها تطمح جماعيا إلى أن ترى نفسها في خضم الديناميات الثلاث للسياسة العالمية: حقل التبادل «السوق»، حقل الرموز «الهوية» وحقل الأمن «الاستراتيجية».

خلف هذه الفكرة يكمن نوع من المفتاح المزدوج الهوياتي والسياسي، ولا يظهر إلا عبر الإرادة الجماعية والحد الأدنى من الإجماع. في عالمنا اليوم، هناك أربعة فضاءات ينطبق عليها هذا التعريف: الفضاء الأمريكي، الأوروبي، الإسلامي والأسيوي"[2]. وهذا ما يبرر كتبه «فكرة الإفريقية

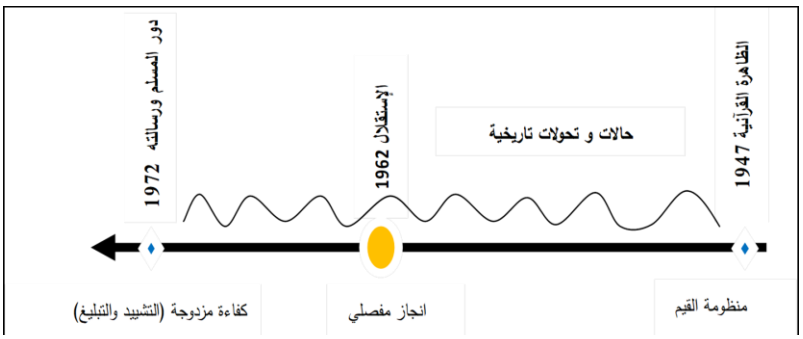
[1]- Bennabi, 2006. Op-cite. p 482.

[2]- Zaki Laïdi, (1996), Espace, vitesse et sens à l'heure de la mondialisation, Politique étrangère, Vol. 61, N°.1, p18.

الآسيوية» (1956) ثم العودة إلى المجال الإسلامي من خلال كتابه «فكرة كومنويلث إسلامي» (1960).

من يقوم بأعباء المشروع التغييري؟ تتضمن الحبكة فاعلا نخبويا يتبنى البرنامج السردي (مجموع الحالات والتحولات) لإنجاز ذاته والارتقاء بجهوده إلى مستوى الحضارة عبر اختبارات تأهيلية عسيرة: "إن العمل الأول في طريق التغيير الاجتماعي هو العمل الذي يُغيّر الفرد من كونه فردا (individu) إلى أن يصبح شخصا(personne) وذلك بتغيير صفاته البدائية التي تربطه بالنوع إلى نزعات اجتماعية تربطه بالمجتمع"[1]. وهنا تطرح مسألة الفاعل الجماعي (acteur collectif):" ففعالية الأفكار تخضع إذن لشبكة العلاقات، أي أننا لا يمكن أن نتصور عملا متجانسا من الأشخاص والأفكار الأشياء دون هذه العلاقات الضرورية، وكلما كانت شبكة العلاقات أوثق، كان العمل فعّالا مؤثرا"[2].

وهذا ما يبرر كتاب «ميلاد مجتمع» (1962) قبيل الاستقلال لنقل الوجود الاجتماعي من حالة الإضمار إلى حالة التحقق، أي من الإرادة إلى القدرة والإنجاز. حتى وإن ارتبط مالك بن نبي بالتوجهات الكبرى للمجتمعات كما قلنا سابقا، فهو لا يناقض السوسيولوجيا التي تركز بالتحديد على دور النخب والحركات الاجتماعية، لأن الفعل التاريخي الذي نظّر له يقتضي شكلا معينا من الدينامية، ويتجلى حتما في عمل الفاعلين الاجتماعيين الذين يشتركون في أهداف محددة، من أجل تغيير أوضاع يرونها غير مناسبة لمجتمعاتهم (رسم رقم: 02). يبدو أن توجها موازيا كان يُنسج في شبكة علاقاته السياسية، خاصة مع القيادات العربية آنذاك - لا تسمح نتائج الربيع العربي بذكر أسمائها الآن- لدفعها إلى تبني أفكاره كمرجعية نموذجية قادرة على تحرير الواقع العربي والإسلامي.



1- بر

2- نا

دراس

فية والحضارية

رسم رقم 2: مسار الرغبة للفعل الحضاري حسب مالك بن نبي

اعتبر مالك بن نبي الاستقلال حدثا مفصليا في تاريخ المجتمع الجزائري. عاد من منفاه سنة 1963 ليواصل عمله على جبهة الصراع الإيديولوجي، ومقاومة المسارات السردية المنافسة، التيار اليساري على وجه الخصوص، وأطروحات المستشرقين. وهذا ما يبرر كتبه: «آفاق جزائرية» (1964)، «الإسلام والديمقراطية» (1967)، «انتاج المستشرقين» (1968)، «المسلم في عالم الاقتصاد» (1971). علما بأنه استأنف كتاب «مشكلة الأفكار» (1971) الذي توقف عن كتابته في جانفي 1960. ويضيف (الثقافة المضادة) سنة 1972 لكتابه (مشكلة الثقافة) (1959).

وهكذا، يفتتح المسار بحدث مُؤسّس أدخل منظومة القيم الدائمة حيز التنفيذ، واختتمه بطوبي إيمانية تضع مثال "الأمة المُرشدة" على محك السيرورة العالمية، وبينهما الجهد المبذول في التاريخ لتحقيق هذا الوعد.

رابعا- التشكلية الخاصة للشهادة: أفق القارئ الضمني وفضاءات الإدراك:

1- الشهادة مُساءلة للتجربة لأنها ترفض غلق الماضي على رواية الأمر الواقع. وهي مخاطرة بالمصداقية لأنها عرضة للخطأ أو التلاعب. أن تشهد يعني أنك تبني "شروط الإيمان بأقوالك الخاصة"[1]، وإلا سقط العقد الإيمانية الذي يجمعك بالشاهد.

يلجأ مالك بن نبي في مذكرات «العفن» إلى ما يضمن نزاهة شهادته وموضوعيتها وجدواها، فيقول: "إن هذا الكتاب شهادة أنوي تركها للأجيال القادمة. غير أنني أكتب بطريقة تسمح لجيلي نفسه أن يعرفها ويناقشها وينتقدها. فهي شهادة لن تكون ذات قيمة إن لم تعرض على

[1]- Sicard, Monique. (1999). Qu'est-ce qu'un témoin ?, Les cahiers de médiologie, vol.2, N°8, p.75.

أنظار معاصري كاتبها. إذ بخلاف ذلك فلن تكون إلا كذبا اختلقه صاحبها لنشره بعد رحيله أو شهادة مهوس بعقدة الاضطهاد او طالب شهرة بعد الوفاة"[1].

ثم تتابع حالة النفس (état d'âme) إصرارها على البقاء لكشف الحقيقة ورفض الشرط التاريخي المأساوي الذي لم تختر المجيء فيه، ليقول: "فأنا أرمي هذه الشهادة إذن في وجه الأهالي (indigène) في بلادي كشهادة احتقار وازدراء"[2]، ولا يُستدعى طرف ثالث للشهادة أو يبادر هو من تلقاء نفسه كما فعل مالك بن نبي ،إلا عندما يكون هناك نزاعٌ على الحقيقة.

ولا يكتفي الشاهد حينئذ بالقول، ولكنه يعتقد أن تدخله حاسم في استجلاء الحقيقة الكاملة. والشهادة أساس التحقيق والمحاكمة، بدونها يبقى الحدث التاريخي خارج الوعي. تبرز القيمة الأخلاقية للشهادة في دعوة مالك بن نبي قبيل الاستقلال (11 فيفري 1962) إلى فتح تحقيق شامل (enquête) حول إدارة الثورة من الناحية السياسية والعسكرية والمالية. يتبنى في "شهادة من أجل مليون شهيد" أسلوب المرافعة الصريحة، ويقاوم بالكتابة الحادة مناورات «الزعماء» السياسية التي كانت- حسب رأيه- تبديدا لمجهود الشعب الجزائري التحرري، وتحريفا لوجهته.

الأمر الذي يؤدي إلى تقويض أسس البناء الجديد بعد الاستقلال. يقول: "هذا هو الوضع الذي يجب على الشعب الجزائري أن يعرف حقيقته الآن، كي لا يرتكز بناؤه السياسي والاجتماعي بعد الاستقلال، على أرضية تغرق فيها الأقدام في الخيانة والخداع والسفه"[3]، وفي ذروة الشهادة، يقدم الشاهد نفسه قربانا لقضية محددة، يُغيّر اسمه، يُسمى شهيدا، عندما تصبح الحياة ثمنا لاختبار القناعة كما يقول ريكور.

فالشاهد لا يصير شهيدا إلا إذا كان شاهدا إلى آخر المطاف. ينبغي أن يموت المخلص لقضيته العادلة بمقت الجموع والأقوياء[4]، لأنه ينتمي "للقدر التراجيدي للحقيقة"[1]. لقد عبر

[1]- بن نبي، مالك .(2007). العفن 1932-1940، ج1، ترجمة نور الدين خندودي، دار الامة، الجزائر، ص 18.

[2]- نفس المرجع، ص 18.

[3]- Bennabi, Malek. (2010). témoignages sur la guerre de libération. Éditions alem el afkar, Alger. p63

[4]- Ricœur, Paul. (s.d). herméneutique du témoignage, p 42-43.

مالك بن نبي عن هذه الخاتمة بضمير هادئ: "أنا لا ألوم نفسي على شيء: أظن أنني الإنسان الوحيد في هذا القرن الذي ذهب إلى النهاية في مقاومته"[2].

2- يُبرز مالك بن نبي الجانب النضالي للشهادة الجماعية "من أجل كل الشعوب يكون شعب ما شاهدا"[3]. ويربطها بالدور الذي حدده القرآن الكريم للأمة الإسلامية: "لتكونوا شهداء على الناس" (البقرة،143). ثم يواجه المتلقي بسؤال مُحرج، قريب من التهمة: "هل المجموعة الإسلامية مؤهلة لأداء على نحو ملائم، دور الشاهد والفاعل في مأساة الحضارة الإنسانية؟ "[4]، عندما لاحظ أن أحداث التاريخ المتسارعة قد فرضت تركيزا للقوة، دون أن يكون لهذه المجموعة أي دور فيها، الأمر الذي قد يؤدي إلى اندفاع عشوائي نحو ثورة تأتيه من الخارج أي ثورة لن يكون في مقدوره التحكم فيها"[5]، غير أنه قبل أن يلعب أي دور رسولي، لا بد أن يكون لديه:

* مكان خاص (lieu propre) يُميّز الذات عن الآخر ويعطيها الإحساس بالهوية المستقلة عن التغيرات والمُقاوِمة للاندثار. فالخاص كما يقول ميشيل دو سارتو هو "انتصار المكان على الزمان"[6].

* النظرة الشاملة (panoptique) للقوى الخارجية وتقديرها لإدراجها في الخطط والحسابات الأولية. أي استعمال البصر النسقي لمراقبة ما يجري في المكان وتجزئته إلى وحدات يمكن قراءتها لاستباق الأفعال والتدابير اللازمة لضمان التفوق والسيطرة[7].

---

[1]- Ibid, p43.

[2] -Bennabi, 2006, op-cite, p 520.

[3]- Ricœur, s.d, op-cite, p 44.

[4]- Bennabi, Malek. (2015). Mondialisme. éditions benmerabet, Alger 44.

[5]- بن نبي، مالك. (1990). فكرة كومنويلث إسلامي، دار الفكر، الجزائر، ص12.

[6]- دو سارتو، ميشال.(2011). ابتكار الحياة اليومية فنون الأداء العملي، ترجمة محمد شوقي الزين، منشورات الاختلاف، الجزائر، ص93.

[7]- نفس المرجع، ص93.

وخلافا للاستراتيجية التي تعلن عن نفسها عن بعد، في المعاني والتوجيهات الكبرى، تنغمس التكتيكية في الواقع، ولا تعتمد على مكان خاص، وإنما تراهن على الزمن لاحتلال مكان الآخر أو التسلل إلى مواقع استراتيجيته، ولو لفترة وجيزة، ثم تغير حيّلها العملية وتدابيرها الآنية حتى تتمكن من الانتقال إلى مستوى آخر من مستويات الهدف. كما أنها "تراهن على الحقل المفروض عليها كما ينظمه قانون قوة أجنبية. ليس لها الوسيلة للمكوث بعيدا في وضعية منعزلة أو في وضعية التنبؤ ولم الشمل: إنها حركة "داخل مجال الرؤية للعدو" كما كتب فون بيلوف وداخل المكان الذي يراقبه"[1].

فبإمكان الضعيف أن يغتنم المواقع الظرفية في صمت، وهو في دائرة نفوذ القوي، لاكتساب الأداء الخاص به، وقلب موازين القوى لصالحه. بهذه النظرة، يقوم مالك بن نبي بتغريبنا (dépaysement) عن أنفسنا القديمة، وابعادنا عن عادات التفكير المكرّر. وهنا يبزر أثر الترييض[2]، والنمذجة (modélisation) الذين استندت عليهما التقاليد الفكرية الغربية في فكره. لا يخفى علينا أن التفكير الإغريقي صمم الفعالية على شكل نموذج، يبدأ بتحديد الهدف نظريا ثم يعمل على إيجاد الوسائل المناسبة لإدخاله وتطبيقه في الواقع وفقا لهذه العلاقة:

النموذج ⟸ الإنجاز

إضافة إلى ذلك، يقدم لنا مالك بن نبي عرضا (une offre) مُغامرا ويدعونا إلى اعتماد الحيل الذكية للاستفادة من كمونات الوضع، والإبحار(surfer) حسب الموجة التي تدفعنا أكثر نحو الامام[3]. وهي دعوة تراهن على التغيير الإسرائي الصبور. يتقاطع هذا التصور مع اقتراح الفيلسوف الفرنسي فرونسوا جوليان(François Jullien) الذي قلب هندسة اللقاء بتبنيه جدلا شيقا بين الثقافات. .

[1]- نفس المرجع، ص94.

[2]- يقول مالك بن نبي في مذكراته "... كنت أريد أن أفهم كل شيء: الجبر والهندسة والفيزياء والميكانيكا... ولم يكن الأب مورو قد فتح امامي باب مدرسة معينة، بل فتح لي باب عالم جديد يخضع فيه كل شيء للقياس حيث مهارات الدقة والملاحظة والعمل..." (1984 ،161 -162).

[3]- Jullien, François. (2007). L'art de la Guerre expliqué à l'Occident, p06.

نجده يدافع عن مفهوم "الفارق" (l'écart) بدلا من مفهوم الاختلاف (différence) لترتيب علاقة مثمرة بين الثقافات باعتبارها روافد ومنابع (sources) وليست عوالم هووية مغلقة. وإذا سلمنا بأن الاختلاف ينطلق من موقف تمييزي وتصنيفي، فإن "الفارق" ينطلق من مسافة استكشافية لا تجيب عن حاجة هووية، ولكنها تفتح فضاءا للتحديق المتبادل (dévisagement réciproque) بين الثقافات التي تتحّول إلى خصوبات (fécondités) لا متناهية. وتقومُ بتنشيط التوتر بين ما كان يبدو منفصلا في البداية[1].

ولعل أفضل ما يمكن اختياره من الأمكنة لإدارة التوتير، هو مكان المفهوم، لسبب جوهري هو أن "الانطلاق من المفهوم للاشتغال عليه هو الذي يتيح الوصول إلى درجة من الوعي الذاتي بالوضع الوجودي والحضاري، وليس الانطلاق من الهوية او القومية أو المذهبية للوصول إلى المفهوم... وعندما يكون الاشتغال على المفهوم، فإن هذا الأخير يضيء السبيل النظري نحو إعادة التفكير في الشرط القومي أو الهووي بالابتعاد عن هوسه وقصره في النظر"[2].

3- يضع مالك بن نبي شروطا للشاهد للتحقّق من قيمة شهادته:[3]

- الحضور في عالم الآخرين
- الاتصال بأكبر عدد من الذوات البشرية ومشاكلها
- احتضان الأمكنة البعيدة لتحتضن الشهادة أقصى كم ممكن من الوقائع والأحداث.
- التأثير على الأشياء وعلى أعمال الآخرين.

من خلال هذه الشروط، يتضح استبعاده للرؤية الهووية، ونزوعه نحو القُرب الحيوي، باقتراحه ضربا من الهجرة يقلب البدايات بمسّ الغيرية أو بصدمة الفارق الحضاري. ولئن أحال في كتاباته إلى نماذج معينة في التجربة الإسلامية الماضية فإنه لا يعتبرها تجربة قالت

[1]- Ibid, p07.

[2]- الزين، شوقي محمد الزين.(2018). نقد العقل الثقافي، مدارج، الجزائر، ص07.

[3]- مالك بن نبي،1990، ص72.

كل شيء. لقد أعلن "شهادة الوفاة للدورة الحضارية السابقة قاطعا خط الاستمرارية بالشكل التراثي التقليدي"[1].

وبناء عليه يستدرج المسلم الحديث إلى أفق حضاري واسع، ينفصل تدريجيا عن التفكير المنطوي على خبراته القديمة. يقدم واقع الثقافة الإسلامية دليلا حاسما على ميلها إلى لعب دور الحارس الذي "يكتشف ويُبطل بسرعة فخاخ الصيادين المخالفين للقانون، ويمنع الصيادين الأجانب من الدخول إلى ملكيته بطريقة غير قانونية. تقوم مهمته على اعتقاد بأن الأشياء تكون أفضل عندما لا يتدخل"[2]. لم تتدرب بعد على لعب دور البستاني الذي يعتقد بأن النظام في بستانه مرتبط بمجهوداته واهتمامه اليومي، فهو يتعرف بصفة دائمة على أجود النباتات التي يجب أن تنمو، كما يتعرف على الحشائش الضارة التي يجب اقتلاعها من جذورها[3].

فالمكان الخاص لإنسان ما بعد الموحدين استسلم لأفق الحارس المكلف بتدبير شؤون الصراعات الهووية ببسالة البلاغة الهشة وسرديات الموت قبل الآوان. أما الحضور في أفق الآخرين فهو ارتقاء نفسي يؤدي إلى تغير محسوس في بنية وسيرورة المجتمع. في مقاربته لمسألة التغيّر، يضع غي روشي (Guy rocher) أربعة ضوابط لتعريفه حتى لا نقحم كل ما يحدث في المجتمع ضمن التغير الاجتماعي، وهي كما يلي[4]:

- أنه ظاهرة جماعية تؤثر على أنماط العيش والتفكير لقطاع واسع من المجتمع.

- أن يكون تغيرا شاملا في البنية الاجتماعية كما في حالة الثورات، أو في بعض مكوناتها الأساسية، مع إمكانية ملاحظة ذلك وتحديده عبر الزمن من خلال نقطة مرجعية ندرك بواسطتها الفرق بين الوضع السابق واللاحق.

---

[1]- أبو القاسم حاج حمد، 2004، ص292.

[2]- Bauman, Zygmunt. (2005). Les usages de la peur dans la mondialisation: Entretien avec Zygmunt Bauman, Esprit, vol.7, N° 316, p96.

[3]- Op-cite. P96.

[4]- Rocher, Guy. (1968). introduction à la sociologie générale, le changement social, tome3, éditions HMH, Paris , p20-21.

- أن يتصف بالديمومة أي أن التغيرات يجب ألا تكون سطحية أو عابرة.

- وأن يؤثر على المسار التاريخي للمجتمع.

وهي ضوابط يجب أخذها بعين الاعتبار لرصد التغيرات النوعية المطلوبة. أما الاكتفاء بالأدوار البسيطة للكائن الأميبي، فهو بمثابة غياب فادح يؤجل ميلاد رؤية إيجابية للعالم ويؤدي لا محالة إلى التدمير الذاتي.

لا يخشى مالك بن نبي من ضياع الهوية -هويته هو أو هوية النص- عندما تتعالق نصوصه مع الفكر العالمي، ولا يلجأ إلى استراتيجية التناص (intertextualité) للتواصل مع خبراته المعرفية فحسب، وإنما لإزاحتها من مكانتها بالنقد والتحويل . فقدرة الكاتب على التفاعل مع نصوص غيره، كما يقول سعيد يقطين لا تتأتى" إلا بـ «امتلاء» خلفيته النصية بما تراكم قبله من تجارب نصية، وقدرته على تحويل تلك الخلفية إلى تجربة جديدة قابلة لأن تسهم في التراكم النصي القابل للتحويل والاستمرار بشكل دائم"[1].

كما أن هذه الوساطة الحيوية من وجهة نظر جوليا كريستيفا " ليست حضورا شكليا لنص في نص آخر كما أنها ليست تقليدا أو إعادة انتاج وإنما تحويلا وإبدالا للعلامات المستعارة[2] . يبدو التعالق جليا في كتابه "وجهة العالم الإسلامي" الذي استند فيه على ما جاء في كتاب "الاتجاهات الحديثة في الفكر الإسلامي" للمستشرق الإنجليزي هاملتون جب، وعدّه مرشدا ثمينا لكتابه "لدراسة الأمراض «شبه الصبيانية» في العالم الإسلامي"[3].

تبقى هذه الاستراتيجية حيوية في نصوصه لكونها ممارسة مغامرة، تقاوم المركزية الغربية وتحفز النقد الذاتي لتبني وعيا تاريخيا قائما على الإشكاليات السياقية. وعلى هذا الأساس، يأتي إقحام الآخر في الذات ليجعلها " تواجه نفسها وتتعارض مع ذاتها"[4]، لتفادي مآزق الخطاب الهووي المتسامي، الذي يكرس العطالة الفكرية والكساد الثقافي. ولعلها المسافة الخطابية -

[1]- يقطين، سعيد.(2005). الرواية والتراث السردي، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ص18.

[2]- Piégy-gros, Nathalie. (1996). introduction à l'intertextualité, Dunod, Paris, p10-11.

[3]- بن نبي، مالك بن نبي. (1986 أ). وجهة العالم الإسلامي، دار الفكر، الجزائر، ص 21.

[4]- بنعبد العالي، عبد السلام. (2006). في الترجمة، توبقال، المغرب، ص33.

الجمالية في الأساس- التي أرساها مالك بن نبي في جميع نصوصه لتحدي القارئ في تجربته المألوفة وتحريضه على "إزالة الأنقاض قبل البدء في عملية البناء"[1]. وترتكز هذه المسافة على عاملين أساسيين:

- ربط أفق القارئ بموضوع قيمة (Objet de valeur) غير معهود: الحضارة.

- استعمال لغة لاذعة، مكثّفة وموجّهة (اللغة النيتشوية الصاعقة)[2]: يضع في يد القارئ مطرقة نيشته لهدم التماثيل التي أشار إليها في انشودته الرمزية [3]. ولا يضيف "شيئا" إلى قائمة الأشياء المكدسة في حياته، وإنما يقدم له أداة منهجية في التحليل والعمل والتوقّع.

بهذا المعنى، يتكون الوسط « وكذلك جعلناكم أمة وسطا» (البقرة، 143) تزامنيا ،كبيئة تنصهر فيها آفاق جميع الروافد لتشكل إيكولوجيا متكاملة، قابلة للخروج، لعرض خبرتها على العالم كحاجة حيوية لتدبير العمران البشري. ومن ثم فإن الفكرة الإسلامية تبدو في أساسها كائنا جوانيا (une intériorité) بالنسبة لأفكار العالم لنزوعها نحو التطهير والإدماج لا الإقصاء، بناء على هذه الجدلية الدائرية:

الشهادة ⇄ الوسط ⇄ الخروج

فعبقرية الخروج مشروطة بكفاءة وجمالية الوسط المشروط هو الآخر بنوعية الشهادة.

4- يعترف وليام زرتمان (William Zartman) بأننا نعيش عصر التفاوض وبأن مجتمعاتنا هي مجتمعات التفاوض بامتياز[4]. يُسمى ناتج القرار الجماعي أو الاتفاق المبرم بين المتفاوضين

[1]- مالك بن نبي، 1986، ص 56.

[2]- يروي بن نبي في مذكراته حادثة طريفة تتعلق بصديقه الطبيب خالدي عبد العزيز الذي كان تحت تأثير أحد المراقبين اليساريين، فما كان من مالك بن نبي إلا أن عرّفه بالفيلسوف الألماني نيتشه، ولم يفكر إطلاقا في أن يقدم له كتابا في الإسلام مثلا . راجع:

Bennabi, Malek.(2006). mémoires d'un témoin du siècle, Samar, Alger, p.238

[3]- بن نبي، مالك.(1987). شروط النهضة، دار الفكر، الجزائر، ص 19.

[4]- Allain, Sophie. (2009). Penser la négociation aujourd'hui. Négociations, vol. 12, N° 2, p11.

بالصفقة الاجتماعية (transaction sociale) وهي مجموعة من الأفعال التفاوضية" التي تواجه الوضعية الفردية وتستدعي المداولات والتعديلات والمساومات والموازنة بين المنافع والأخطار"[1].

ولعلها المداولات التي تُفقد الهوية معناها الجوهراني لتصبح أثرا حيويا لمنظومة الأفعال تلك والرهانات المتعلقة بها. وهذا ما يحدث في المجال الثقافي على وجه الخصوص، عندما تلتقي مختلف الثقافات لتتصارع على المواقع وتستميت في الدفاع عن قيمها أو لتعزيز فرص التبادل المشترك. فبعد كل عملية تفاوض ثقافي، فردية او جماعية، تنتقل الأفكار والمعايير من طرف وتترجم في سلوك وتصورات وعلاقات الطرف الآخر. وهذا الناتج المتفاوض عليه، قد يكون حسب جان ريمي (Jean Rémy)، إما ابتكارا تنمويا (innovation de croissance) أي طريقة في إيجاد أشكال جديدة، مع الحفاظ على المنظومة السائدة، أو يكون في الحالة العكسية، ابتكارا تفكيكيا أو قطائعيا (innovation de rupture) عندما يُفقد المنظومة القائمة توازنها الكلي ويدفعنا إلى البحث عن بنينة (structuration) جديدة[2].

تقع شهادة مالك بن نبي ضمن استراتيجية البنينة الجديدة، بعد يأسه الأخير من منظور الخطاب الإصلاحي التقليدي وإعلانه عن إفلاسه المنهجي، خاصة وأن عملية التجديد (وليس التجدد)[3]، التي شهدها العالم الإسلامي "لم تنتج انسانا جديدا وإنما أنتجت مظهرا جديدا للإنسان القديم". فالتفاوض الثقافي يقتضي فهما عميقا للأسس الفلسفية التي بنيت عليها الذات والآخر، حتى يكون التفاعل نشاطا خلاقا، ولا يقتصر على إدارة انفعالية لجوانب اللايقين الطارئة. في هذا السياق، يشير إلى مظهر من مظاهر التفاوض الخاوي عند استعمال

[1]- Dubar, Claude. (1992). Formes identitaires et socialisation professionnelle, revue française de sociologie, vol.4, N° 33, pp 521.

[2]- Rémy, Jean. (2005). négociation et transaction sociale. Négociations, vol.1, N°3, p87.

[3]- الفرق بين "التجديد" و"التجدد" يستعيره مالك بن نبي من غريمه لويس ماسينيون: إذا كان "التجديد" عبارة عن تكديس للمواد والحاجات فإن "التجدد" عبارة عن هندسة متجذرة في الروح الإنسانية، والمتجذرة هي الأخرى في الدين. راجع:

Bennabi, Malek. (2015). mondialisme, éditions benmerabet, Alger, p.55

الآيات القرآنية فيقول: "الآية القرآنية في المدرسة الكلاسيكية حجة، يعني انها حقيقة منطقية تُنقل عقليا إلى المستمعين.

وبالتالي تُقدَّم في هذه الحالة " كصيغة للاستعمال الخارجي"، بل وخارجي مضاعف، لأنه لا يعني "المصلح" - الذي ينسى أنه ،هو أيضا، موضوع إصلاح- وإنما يعني مستمعيه، كما أنه لا يعني هؤلاء إلا على المستوى الأقل عمقا، المستوى العقلي. وبالتالي فإن الفعالية ستكون ضئيلة أو معدومة بالنسبة للمشكلة الأساسية للوعي، للروح، أي للطبيعة الإنسانية في عمقها الكامل. النتيجة الاجتماعية ستكون إذا تعديلا وليس تغييرا لمجتمع ما بعد الموحدين"[1].

5- تقتضي الشهادة فاعلا يلعب دور بطل الروايات البوليسية في تفتيش وفحص كل الآثار المبعثرة في ساحة الجريمة المفتوحة، لتحديد هوية الفاعل وكيفية وقوع الجريمة، ودوافعها الحقيقية. يقوم مالك بن نبي بعد تحليل العناصر المرفوعة من مسرح الجريمة، بتوجيه الإدانة للاستعمار ولكل الذين تواطؤا معه، ثم يحدد المقتول الذي لم يكن سوى الفكرة.

مُجمل مساره الفكري كان إعادة تمثيل مسرح الجريمة الذي يبدأ من الدائرة الشخصية، ويتسع ليشمل الإنسانية بأكملها، فالشاهد "لا يشهد على وقائع معزولة وعرضية ولكنه يشهد على المعنى الجذري والكلي للتجربة الإنسانية"[2]، وهو أيضا محاولة للبرهنة بالدليل الرياضي، على صحة مقاربته لمشكلات العالم الإسلامي. البرهنة التي لم تسلم من حدة الاعتقاد بأنها المقاربة النموذجية (exemplaire) والوحيدة القادرة على إنقاذ العالم الإسلامي من التعفن التاريخي الذي يتخبط فيه.

6- يقول موريس مارلو بونتي (Maurice Merleau-Ponty):"كل الرجال الذين لهم عيون، كانوا ذات يوم شهودا"[3]. كانت العين حليفا استراتيجيا لمالك بن نبي، منحت له" وجودا مرئيا لكل ما تظنه الرؤية العادية غير مرئي" [4]. هناك أشياء متوارية عن الأنظار، أقل من ذرة الرمل، تعيق

[1]- Bennabi, 2015, p55.

[2]- Ricœur, s.d, p44.

[3] -Merleau- ponty, Maurice. (1964). l'œil et l'éprit. Gallimard, Paris, p 29.

[4]- Ibid, p27.

المحرك وتحتاج إلى كشف عن رهاناتها التاريخية. ولا تقتصر عينه على تملّك الأشياء القريبة، وإنما تلتهم البعيد، تتجول بين حلقاته، وتنسج بدلالاته مبررات نسقها الخاص. لقد ساعدته عينه النهمة على إضاءة الأحداث وجعلها تتكلم، تشتبك مع تفاصيل مصيرنا، وتغيّر بنيته تغييرا جوهريا. عينٌ تبحث عن التوحيد الحيوي وتُقصي الوحدة الساكنة. كانت يقظة محايثة، طريقة في الانتباه لما يجري وإنصات عميق للتوترات والذبذبات المرجعية في سيرورة الذات أو الوطن أو الإنسانية.

7- ينتمي مالك بن نبي، باعتباره طريقة في السكن في العالم، إلى أفق المدينة الحديثة، أي إلى براديغم الكل (paradigme du tout) الذي يفسر تصميمها ونسيجها الواقعي. يعبر عن هذا الانتماء فيقول: "سيكون من الضروري أن نجد في شوارعنا وفي مقاهينا نفس النغمة الجمالية التي يجب على المخرج أن يضعها في مشهد سينمائي أو مسرحي "[1]. ولا تكتسب هذه الطريقة دلالتها الفعلية إلا عندما تصهر المكان المديني بتبادلاته الفردية والجماعية في وجهة محددة، توحّد اليد (طريقة العمل) والعقل (طريقة التفكير) والقلب (طريقة الإحساس) في توليفة كلية.

وبعد تفكيكه لنسق الثقافة الريعية الغارقة في التبجيل والاجترار واليقين باسم الوفاء للذاكرة، والمؤهلة للانشقاق أمام أي اختبار تاريخي، يُركز على كيفية إعادة بنينة (restructuration) صارمة لشرط التاريخ الجديد لتحرير الإنسان من سجن الأشكال القديمة وفق المعارف والمناهج الحديثة. فثقافة المدينة الحديثة تفصل وتصل بجرأة، تنفي العناصر الميتة وتدمج الهوامش، لا تعود إلى أي ماض وإن كان ذهبيا ولا تنصّبه بديلا عن الحاضر والمستقبل. لا مكان للقبح في لغتها لأن القبح " لا يمكنه أن يوحي لنا بأفكار كبيرة وجميلة"[2]، والتخلف قبحٌ من الناحية الجمالية، وأبشع أنواعه قبول التبعية.

1- Bennabi, 2005, p101.

2- Bennabi, 2005, p99.

8- فيما يُشبه بياضا قلقا، يؤكد مالك بن نبي في أكثر من مناسبة على أن الأفق الحضاري الذي كان يعيش فيه ابن خلدون، لم يُتح له أن يصوغ قانون الدورة التاريخية فاقتصر على ناتج معين من منتوجات الحضارة وهو الدولة[1].

لا أن موقفه من الدين ودوره في الحضارة يتماهى مع موقف ابن خلدون من الدين ودوره في الدولة. في مقدمته، يُعمّم ابن خلدون دور الدين تارة، فيقرّر أن "الدين أصل الدول العامة الاستيلاء"، ويؤكد تارة أخرى، على خصوصية دوره بالنسبة للإنسان العربي لتجاوز عوائقه الذاتية (الغلظة، الأنفة، الأهواء، الزعامة) التي تجعل الاجتماع على هدف محدد أمرا بالغ الصعوبة[2]. غير أن هذه الصفات الذي ذكرها في مقدمته تكاد تكون سمة تشمل كل المجتمعات في مرحلة البداوة ولا تقتصر فقط على المجتمعات العربية. يتكئ مالك بن نبي على هذه المُسلمة التاريخية ليبني فكرته عن الدورة الحضارية، حيث يربط بدايتها بدخول فكرة خلاّقة مسرح التاريخ.

وهي بمثابة الشرارة الأولى أو "الوثبة الروحية" التي تربط المجتمع بوجهة حضارية محددة، وتتنكب عنها عندما يحين أجلها بانطفاء وهج الروح نهائيا[3]. أما دخولها إلى معترك التاريخ فإنه يُرغم المنتمين إليها على تحويلها إلى "حقيقة شغّالة" وإلا أضحت شعارات بلا مضمون[4]؛ يقوم الدين، حسب مالك بن نبي، بأدوار تلخصها المعادلة الدائرية التالية:

الدافعية ⇆ التركيب ⇆ الرجاء

فالدافعية تحفز الإرادة، تركب رساميل المجتمع المبعثرة وتجمع أفراده حول رجاء يجمع بين الأمل البشري والغائية الروحية التي تعطي للحياة معنى متعاليا. ولتحقيق هذا الامتحان التأهيلي، يتبنى مالك بن نبي موقفا جذريا من التاريخ الإسلامي فيقول: "ولا يكفي أن نعلن عن

[1]- بن نبي، مالك. (1987). شروط النهضة، دار الفكر، الجزائر، ص69.

[2]- عبد الرحمن إبن خلدون، ص 166.

[3]- مالك بن نبي، 1987، ص78.

[4]- Bennabi, 2015, p84.

قدسية القيم الإسلامية، بل علينا أن نزودها بما يجعلها قادرة على مواجهة روح العصر، وليس المقصود ان نقدم تنازلات إلى الدنيوي على حساب المقدس، ولكن أن نحرر هذا الأخير من بعض الغرور الإكتفائي والذي قد يقضي عليه. بكلمة واحدة، ينبغي العودة ببساطة إلى روح الإسلام نفسها"[1].

ولا يمكننا الحديث عن تجربة جديدة دون إعادة تفكير في هذا الانتماء الخامد الذي يسمى "المسلم": "لأنه لا يوجد عموما، المسلم الذي جسد أو أعاد تجسيد الفكرة الأصيلة للإسلام، وإنما هناك المسلم التقليدي (الاصطناعي كما يقول صديقي الدكتور خالدي) الذي هو نتاج قرون من التاريخ الإسلامي والمعروفة بقرون الانحطاط"[2].

أما في دفاتره فإنه يخطو خطوة داخلية (intrinsèque) في منطق الوقائع ويرفض مصادرتها بأي ذريعة كانت، يقول: "الفعل الصالح هو الذي يكون منسجما مع شكل معين من أشكال حياة الإنسان في المجتمع، منسجما مع ضروراته. تنبع المشكلة الأخلاقية إذا من التفكير السوسيولوجي الذي يمكنه أن يحكُم على الفعل الإنساني خارج أي معيار ديني"[3].

تصادف هذه الخطوة قلقه في مقدمة كتابه "شروط النهضة" التي خصصها لاستدراك ذي دلالة بالنسبة للقارئ الضمني. يتعلق القلق بما لم يقله صراحة، أي بإمكانية قيام حضارة دون تدخل الدين، كالحضارة الغربية الحديثة التي ما كانت لترى النور، دون انفصالها التاريخي عن الرؤية اللاهوتية للوجود بغض النظر عن صحة مقدماتها. يبدو أن مالك بن نبي يميل إلى اعتبار كل فكرة ذات بنية دينية (دعوة حق أو أثر عظيم عند ابن خلدون) مرجعا في إشعال فتيل الحضارة مُطلقا، غير أن الرجاء الإيماني النهائي جعله يصهر أشواق الأرض بوعود الآخرة. من زاوية أخرى، قدمت الجماعات "الإسلامية" التي أوغلت في التطرف والعنف عن طريق المزايدة المحاكاتية (surenchère mimétique) لنموذج أعلى مُتخيّل، دليلا دامغا ينقض بداهة الدور

[1]- مالك بن نبي،1992، ص 112.

[2]- Bennabi, 2015, p50.

[3]- Bennabi, 2005, p490.

التاريخي الذي يقوم به الدين في توحيد الإرادة الاجتماعية. وبدل أن يكون خميرة إيديولوجية للتماسك، تحول تلقائيا إلى مُفجّر غريزي للكيان الاجتماعي برمته.

يقاوم مالك بن نبي هذه الإمكانية المضمرة بالإلحاح على ضرورة الخروج من التفكير الديني البحت الذي يحجب رهانات الواقع، والالتزام بالصرامة المنهجية التي يجب أن تؤطر الفعل وتمنعه من تدنيس التاريخ. وعند محاولته الإجابة على التحدي الذي يطرحه أفق الحضارة الغربية على فكرة "الدورة"، لا يتأخر عن الاعتراف بصعوبة التوفيق بين فكرة الدورة وظاهرة حضارية حديثة يغطي مداها مساحة الأرض بأكملها، يقول:" فلا يمكننا تصور الدورة إلا عندما يكون هناك حقل متاح لتجربة جديدة، نهضة جديدة، أي لإعادة بعث حضارة معينة، لأن المستوى العالمي للحضارة الحالية ينفي أو يقيّد هذه الإمكانية... ونتيجة لذلك دخلت الإنسانية حقبة جديدة، يبدو فيها الزمن التاريخي متوقفا، والوضعيات النسبية للمجتعات ثابتة. فالشعوب لا تنتظر ولا يجب أن تنتظر حظها"[1].

لسبب مؤلم حقا هو أن علاقات القوة الحالية فرضت عليهم، وإلى الأبد، البقاء في المكان الذي حُدّد لهم. وهكذا تصبح فرضية التعويض الأخلاقي الذي يفتح المجال أمام الأمة الرسالية القادرة على تجديد العالم روحيا مشكوكا فيها [2].

وكأنه في سنة 1964 توقع ظهور خطاب النهاية سنة 1989 بصدور مقالة «فرنسيس فوكوياما» عن نهاية التاريخ والإنسان الأخير. والآن، نشهد تعدد خطابات النهايات في جميع المجالات المعرفية: نهاية التاريخ، نهاية المؤلف، نهاية الأقاليم، نهاية المجتمع، نهاية القراءة، نهاية اليوتوبيا، نهاية الإيديولوجيات، نهاية الإنسان، وغيرها من النهايات المتصلة بما يحدث من تحولات في النسق الغربي.

وهي في غزارتها جاءت لتشير إلى نشوة الاكتمال والانتصار وأنه لم يعد بالإمكان التفكير خارج المنطلقات الثقافية الغربية وأن أي فكرة مغايرة لن يكتب -أو يسمح- لها التداول إذا لم تكن مشاركة طوعية في نخب الانتصار. فليس بإمكان التابعين أن يتكلموا كما قالت "غياتري

[1]-Bennabi, 2005, p501.

[2]- Bennabi, 2005, p502.

سبيفاك" في مقالها المشهور. وحده الغرب من يتكلم ويسدل ستار النهاية في أي مشهد شاء. ولئن كان مسلكها إجباريا -كما هو الوضع القائم- وخاتمة سعيدة لمسيرتها فإنها تشيع اليأس في خطوات الذين لم يبدأوا بعد مسيرتهم من بقية العالم، وتضمر ببيان النهاية أحكاما دونية في حقهم باعتبارهم ضواحي يقعون على هامش المدنية الغربية. إنه إقرار بأن الديمقراطية الليبرالية الغربية هي خاتمة النضال والتراكم الفكري الإنساني، واستبعاد لأي فرضية أخرى تأتي من بقية العالم، بإمكانها منازعة هذه الأحقية التاريخية. ماذا سيكون موقف النهاية التي يقترحها «فوكوياما» من كل محاولة لفك الارتباط بهذا النسق الأوحد؟ من المؤكد أن السيادة الإمبراطورية الجديدة تطمح إلى إدخال كافة " الجموع" تحت لوائها، وتقرأ المحاولة على أنها تهديد لهيمنتها المطلقة وتُراهن على استخدام "حق التدخل"بكل الوسائل السياسية والتقنية والعسكرية لإعادتها إلى بيت الطاعة.

وبالتالي لا تُقدّم الإمبراطورية حكمها "كمرحلة انتقالية عابرة من مراحل حركة التاريخ، بل تقدمه بوصفه نظاما ليست له حدود زمنية أبدا، بما يبقيه خارج التاريخ، أو يضعه عند نهاية التاريخ"[1]. وعلى الرغم من هذا الختم التاريخي (نهاية الزمان)، يعود مالك بن نبي في سنة 1972 ليستأنف حديثه عن رسالة المسلم في الثلث الأخير من القرن ودوره في الشهادة الروحية على العالم. لقد اقتنع بأن الإنسانية أنجزت مشروعا هائلا: حضارة واحدة تتدافع على مركزها ثقافات طموحة.

خاتمة:

أظهرت الدراسة أن تشكيلة الشهادة عند مالك بن نبي نابعة من تكوينه الفكري الذي ينزع إلى النمذجة للتحكم في الوقائع المُركبة. وتقوم على انزياح خطابي حيوي نظرا لطبيعة الأسئلة التي طرحها، ومواضيع القيمة التي ربط بها أفق القارئ. كما أن البنينة الخطابية المقترحة تعمدت النأي عن المنحى الخطي الذي ميّز أفق الكتابة التقليدية والتجذر في كتابة نسقية

[1]- هاردت، مايكل ونيغري، أنطونيو.(2002). الامبراطورية، امبراطورية العولمة الجديدة، ترجمة فاضل جتكر، مكتبة العبيكان، الرياض، ص 16.

مُكثّفة لم تفقدها الإكراهات نبرتها وقصديتها. اعتمدت على الاشتباك النقدي مع نصوص الفكر الغربي، فتأثرت بمنهجيتها الصارمة وجماليتها الفائقة وقدرتها على بناء مواضيعها المعرفية.

فكانت عملية تفاوضية شاقة لانتزاع المستقبل من كوامن الذات وهوامش العالم. ولعله مشروع الحضور الممتنع عن إنسان "ما بعد الموحدين "إلى أن يُركّب عينا تُؤمّن له مسار سردية مفتوحة، لا "يعود إلى" وإنما" يذهب إلى ما لم يوجد بعد". لقد أنجز بشهادته الثمينة حبكة مُغامِرة، مُتطلّبة ومزعجة لطمأنينة الهوية المطابقة.

وكانت نصوصه تدبيرا لغربة أهّلته لأن يصير قربانا، النهاية الطقسية لكل من يحاول، في سياق التشيؤ النفسي والتكديس الاجتماعي والصنمية السياسية، تشريح الأزمة وتحديد العلة. ماذا تبقى من جسده الفكري في سياق الإمبراطورية؟ لعله حسه النقدي وشذراته المُلهمة عن الفعل الخلاّق الذي يستعجل الحدث العظيم، ليطلق شرارة الروح في المجتمعات، ويؤسس وسطها الحضاري.

*** قائمة المراجع:**

- باللغة العربية:

1. إبن خلدون، عبد الرحمن. المقدمة، دار الجيل، بيروت.
2. الجابري، محمد عابد.(2008). المثقفون في الحضارة العربية، محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.
3. الربيعو، تركي علي .(1992). الإسلام وملحمة الأسطورة، المركز الثقافي العربي، بيروت.
4. الزين، شوقي محمد الزين.(2018). نقد العقل الثقافي، مدارج، الجزائر.
5. المسكيني، فتحي .(1997). فلسفة النوابت، دار الطليعة، بيروت.
6. أومليل، علي.(2011). السلطة الثقافية والسلطة السياسية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.
7. إيزر، فولفغانغ . (1992).في نظرية التلقي، التفاعل بين النص والقارئ، ترجمة الجيلالي الكدية، مجلة دراسات سيميائية ادبية لسانية، العدد 7، ص.7-15، المغرب
8. إيزر، فولفغانغ . (1995). فعل القراءة، نظرية جمالية التجاوب في الأدب، ترجمة حميد لحمداني والجلالي الكدية، مكتبة المناهل، فاس.

9. إيزر، فولفغانغ .(1995).آفاق نقد استجابة القارئ، ترجمة، أحمد بوحسن، ضمن كتاب: من قضايا التلقي والتأويل، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، رقم 36، ص.211-227، الرباط.

10.إيكو، امبرتو . (1996). القارئ في الحكاية، التعاضد التأويلي في النصوص الحكائية، ترجمة أنطوان أبو زيد،المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء.

11.بارت، رولان .(1986). درس السيمولوجيا ،ترجمة عبد السلام بنعبدالعالي، دار توبقال للنشر، المغرب.

12.بنعبد العالي، عبد السلام. (2006).في الترجمة، توبقال، المغرب

13.بن نبي، مالك .(1984). مذكرات شاهد القرن، الطفل والطالب، دار الفكر، دمشق.

14.بن نبي، مالك بن نبي.(1986 أ). وجهة العالم الإسلامي، دار الفكر، الجزائر

15.بن نبي، مالك.(1986ب). ميلاد مجتمع، شبكة العلاقات الاجتماعية، دار الفكر، الجزائر.

16.بن نبي، مالك.(1987). شروط النهضة، دار الفكر، الجزائر.

17.بن نبي، مالك .(1990). فكرة كومنويلث إسلامي، دار الفكر، الجزائر.

18.بن نبي، مالك .(1992). مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، دار الفكر، الجزائر.

19.بن نبي، مالك.(2006). مجالس دمشق، دار الفكر، دمشق

20.بن نبي، مالك .(2007). العفن 1932-1940، ج1، ترجمة نور الدين خندودي، دار الامة، الجزائر.

21.حاج حمد، أبو القاسم .(2004). الأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الراهن، دار الهدى، بيروت.

22.حمودة،عبد العزيز .(1998). المرايا المحدبة، من البنيوية إلى التفكيك، سلسلة عالم المعرفة، الكويت.

23.دو سارتو، ميشال.(2011). ابتكار الحياة اليومية فنون الأداء العملي، ترجمة محمد شوقي الزين، منشورات الاختلاف، الجزائر.

24.ريكور، بول.(1999). الوجود والزمان والسرد(فلسفة بول ريكور)، ترجمة سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء.

25.ريكور، بول.(2016). الذاكرة والسرد، حوارات، ترجمة سمير مندي، دار كنوز المعرفة للنشر والتوزيع، عمان.

26.شرفي ،عبد الكريم.(2007). من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، منشورات الاختلاف، الجزائر.

27.هاردت، مايكل ونيغري، أنطونيو.(2002). الامبراطورية، امبراطورية العولمة الجديدة، ترجمة فاضل جتكر، مكتبة العبيكان، الرياض.

28.هولب، روبرت سي .(2007). نظرية الاستقبال، مقدمة نقدية، ترجمة رعد عبد الجليل جواد، دار الحوار للنشر والتوزيع، سوريا.

29.يقطين، سعيد.(2005). الرواية والتراث السردي، رؤية للنشر والتوزيع القاهر

- باللغة الفرنسية

30.Allain, Sophie. (2009). Penser la négociation aujourd'hui. Négociations, vol. 12, N° 2, pp.9-14.

URL : https://www.cairn.info/revue-negociations-2009-2.htm-page-9.htm.

31.Bauman, Zygmunt. (2005). Les usages de la peur dans la mondialisation: Entretien avec Zygmunt Bauman, Esprit, vol.7, N° 316, pp. 71-98.

URL: http://www.jstor.org/stable/24470065

32.Bennabi, Malek. (2006). Mémoires d'un témoin du siècle, enfant, étudiant, écrivain, carnets. Samar, Alger.

33.Bennabi, Malek. (2015). Mondialisme. éditions benmerabet, Alger.

34.Bennabi, Malek. (2005). les conditions de la renaissance. éditions ANEP, Alger.

35.Bennabi, Malek. (2010). témoignages sur la guerre de libération. éditions alem el afkar, Alger.

36.Chiss, Jean-Louis. (1985). Raconter et témoigner : le vécu à la croisée du théorique et du politique. Pratiques, N°45. pp. 13-31

URL:https://www.persee.fr/doc/prati_0338-2389_1985_ num_45_1_1331.

37.Deleuze, Gilles. (2013, 28 octobre). qu'est- ce-que l'acte de création?

Url:https://www.youtube.com/watch?v=2OyuMJMrCRw

38.Dubar, Claude. (1992). Formes identitaires et socialisation professionnelle, revue française de sociologie, vol.4, N° 33, pp. 505-529.

Url:http://www.persee.fr/doc/rfsoc_0035-2969_1992_ num_33_4_5622

39. Groupe d'entrevernes. (1985). Analyse sémiotique des textes, presses universitaire de Lyon, Lyon.

40. Habermas, Jürgen. (1988). le discours philosophique de la modernité, Gallimard, France.

41. Jullien, François. (2007). L'art de la Guerre expliqué à l'Occident. URL: https://www.youtube.com/watch?v=QNiydsgnn-Y.

42. Jullien, François.(2012) .L'écart et l'entre. Ou comment penser l'altérité, FMSH-WP, N°03.

URL:https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00677232/ document.

43. Merleau- ponty, Maurice. (1964). l'œil et l'éprit. Gallimard, Paris.

44. Sicard, Monique. (1999). Qu'est-ce qu'un témoin ?, Les cahiers de médiologie, vol.2, N°8, pp.73-80.

45. Piégy-gros, Nathalie. (1996). introduction à l'intertextualité, Dunod, Paris.

46. Rémy, Jean. (2005). négociation et transaction sociale. Négociations, vol.1, N°3, pp.81-95.

Url:https://www.cairn.info/revue-negociations-2005-1-page-81.htm.

47. Ricœur, Paul. (1990). soi-même comme un autre, éditions du seuil, Paris.

48. Ricœur, Paul. (s.d). herméneutique du témoignage

URL:http://commonweb.unifr.ch/artsdean/pub/gestens/f/as/files/3630/43694_115352.pdf.

49. Rocher, Guy. (1968). introduction à la sociologie générale, le changement social, tome3, éditions HMH, Paris.

Zaki Laïdi, (1996), Espace, vitesse et sens à l'heure de la mondialisation, Politique étrangère, Vol. 61, N°.1, pp. 179-190 URL: http://www.jstor.org/stable/42673663.