الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة الوادي

كلية الحقوق والعلوم السياسية

أطروحة دكتوراه

مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه في الطور الثالث (علوم)

الشعبة: علوم سياسية

التخصص: تنظيم سياسي وإداري

خطاب مالك بن نبي الفكري ودلالاته السياسية

دراسة ونصوص

إعداد الطالب: ضو نبيل

إشـراف: أد. دراجي المكي

مشرف مساعد: د. بولنوار مسعودة

نوقشت أمام لجنة المناقشة:

الاسم واللقب	الرتبة	الجامعة	الصفة
الصادق جراية	أستاذ	الوادي	رئيسًا
المكي دراجي	أستاذ	الوادي	مشرفًا
بولنوار مسعودة	أستاذ محاضر أ	م د ع أ و	مشرفًا مساعداً
عمراني كربوسة	أستاذ	بسكرة	مناقشًا
نور الدين حشود	أستاذ	ورقلة	مناقشًا
مسلم بابا عربي	أستاذ	ورقلة	مناقشًا
خالد بقاص	أستاذ	الوادي	مناقشًا

السنة الجامعية: 1447-1448 هـ / 2025-2026 م

استهلال

أنا ذَرّةٌ واقعةٌ بين قوًى هائلة، لكنّها ذرّة ضروريّة لدوران عجلة التاريخ .. وإذا لم تُسحَق هذه الذّرّة إلى غُبارِ الغُبار، فسيكون ذلك معجزة ..

مالك بن نبي: الدفاتر ، 31 مارس 1970

إهداء

إلى مالك بن نبي .. المظلوم حيا .. والمظلوم ميتا ..

إلى أمي وأبي .. صاحبا الفضل دائما وأبدا ..

إلى خلود ومحمود .. رفيقا هذا الدرب الطويل ..

إلى بناتي وابني وكل أهلي ..

وإلى أمي مرة أخرى

وأخرى

وأخرى ...

الشكر

واجب الشكر يتجه أولا إلى هؤلاء الأساتذة الطيبين:

الأستاذ الدكتور المشرف دراجي المكي

الدكتورة المشرفة بولنوار مسعودة

الأستاذ الدكتور كرام محمد الأخضر

الأستاذ الدكتور الصادق جراية

الأستاذ الدكتور بابا عربي مسلم

الأستاذ الدكتور عمراني كربوسة

الأستاذ الدكتور حشود نور الدين

الأستاذ الدكتور بقاص خالد

الأستاذ الدكتور فرج عبد الحميد

الدكتور شريفي عماد

فهرس المحتويات

مقدمة..... 08
الباب الأول: إشكاليات خطاب مالك بن نبي ومنهج البحث فيه..... 18
الفصل الأول: إشكاليات خطاب مالك بن نبي..... 23
المبحث الأول– إشكاليات المصادر..... 25
المطلب الأول– إشكالية الترجمة..... 25
المطلب الثاني– إشكالية التصنيف..... 29
المطلب الثالث– إشكالية الخطاب المصاحب..... 35
المبحث الثاني– إشكاليات الدراسات السابقة (او إشكاليات الخطاب الحافّ)..... 43
المطلب الأول– إشكالية الاقتراب اللانسقي..... 43
المطلب الثاني– إشكالية التصنيف الإسلامي..... 49
المطلب الثالث– إشكالية النسبة الخلدونية.....55
الفصل الثاني: منهج البحث..... 63
المبحث الأول– البنية العامة للإطار المنهجي والفرق بين المقاربة والاقتراب..... 66
المطلب الأول– البنية العامة للإطار المنهجي لكل بحث علمي..... 66
المطلب الثاني– التمييز المفاهيمي بين المقاربة والاقتراب..... 70
المبحث الثاني– الافتراضات/المبادئ الوجودية والمعرفية والمنهجية وتطبيقاتها
الإجرائية..... 73
1– الافتراض الوجودي الأول: المبدأ البنيوي–البنائي..... 74
2– الافتراض الوجودي الثاني: مبدأ الزوجية..... 78
3– الافتراض المعرفي الأول: مبدأ التوسط..... 80
4– الافتراض المعرفي الثاني: مبدأ التصنيف..... 82
5– الافتراض الوجودي الثالث: مبدأ التناظر..... 84
6– الافتراض المنهجي: الدائرة التأويلية..... 90
7– الافتراض الوجودي الرابع: المبدأ الجدلي..... 93
الباب الثاني: الدلالات السياسية لخطاب مالك بن نبي..... 97
الفصل الأول: خطاب الظاهرة ودلالاته السياسية..... 100
المبحث الأول– المقولات ودلالاتها..... 102

المطلب الأول– مفهوم الظاهرة بين الأصل اللغوي والدلالة التداولية والاصطلاح العلمي..... 102
1– الأصل اللغوي والدلالة التداولية..... 102
2– أزمة المفهوم العلمي للظاهرة: غياب التكرار في قلب التعريفات المرجعية..... 104
المطلب الثاني– مفهوم الظاهرة في خطاب مالك بن نبي: مقولات خطاب الظاهرة ودلالاتها..... 110
1– الظاهرة كحدث لا كشيء..... 110
2– الظاهرة كتكرار لا كفرادة..... 112
3– الظاهرة كأسباب لا كأشكال..... 113
المبحث الثاني– مفهوم الظاهرة في خطاب مالك بن نبي: اللوازم المنطقية ومظاهرها الخطابية..... 117
المطلب الأول– اللوازم الأساسية ومظاهرها الخطابية..... 117
1– التكرار/الاطراد..... 117
2– المنطق السببي (الكشف عن الثابت تحت المتغير)..... 118
3– الإمكانية السببية (القابلية للتخطيط والتوجيه)..... 119
المطلب الثاني– اللوازم المشتقة/العملية..... 119
1– النمذجة (التمثيل المجرد)..... 119
2– القابلية للرصد (الإدراك عبر الآثار)..... 123
3– القابلية للقياس النوعي..... 123
المبحث الثالث– الدلالات السياسية لخطاب مالك بن نبي وتعارضه مع الخطاب الإسلامي..... 125
المطلب الأول– الدلالات السياسية لمفهوم الظاهرة في خطاب مالك بن نبي..... 125
1– التاريخ كمرجعية سياسية أولى..... 125
2– نفي الاستثناء السياسي ورفض الفرادة الإيديولوجية..... 126
3– الأولوية للمنطق السببي على الشكل السياسي..... 126
4– رفض الحتميات السياسية..... 127
5– القطيعة مع الثنائيات الإيديولوجية التقليدية..... 128
6– النقد الجذري للعلمانية الوضعية دون الارتداد إلى الأصولية..... 128
7– السياسة كتخطيط جدلي لا كصراع سلطوي..... 129

8- الشرعية السياسية مرهونة بالفعالية السببية..... 129
9- الديمقراطية كجدلية شعورية داخلية لا كشكل سياسي خارجي..... 132
المطلب الثاني- بين الخطاب الإسلامي والخطاب البنابي..... 133
1- تحديد المقصود بالخطاب الإسلامي..... 133
2- تعارض اللاهوت والتاريخ..... 134
3- الخطاب البنابي ومأزق التصنيف..... 138
الفصل الثاني- خطاب الحضارة ودلالاته السياسية: مقولة الصحة/الفعالية واقتراب الفعالية الرمزية..... 142
المبحث الأول- المقولة واقترابها الكامن..... 144
المطلب الأول- المقولة كما هي..... 144
1- تحديد المضمون الدلالي للمفاهيم..... 144
2- ترسيم حدود الخطاب الحضاري..... 145
المطلب الثاني- المقولة كاقتراب..... 148
1- المفاهيم الأساسية لاقتراب الفعالية الرمزية..... 148
2- المفاهيم المشتقة..... 149
2- الجدليات الأساسية لاقتراب الفعالية الرمزية..... 150
المطلب الثالث- الدلالات السياسية لمقولة الصحة/الفعالية واقتراب الفعالية الرمزية 151
1- تفكيك وهم العقلانية السياسية..... 152
2- إعادة تعريف الشرعية السياسية..... 152
3- تحليل صراعات الهوية والدين..... 152
4- دور الأزمات في التحولات السياسية..... 153
5- نقد التبعية للغرب..... 153
6- الاستبداد والقداسة المزيفة..... 153
المبحث الثاني- تطبيقات سياسية لاقتراب الفعالية الرمزية..... 154
المطلب الأول- تطبيق الاقتراب على ظاهرة صعود الشعبوية (تحليل مغاير)..... 154
1- ظاهرة الشعبوية في الأدبيات الغربية..... 154
2- التحليل عبر جدليات الاقتراب..... 155
3- توقع سلوك الظاهرة بناء على الاقتراب..... 157
4- الدلالة العامة: السياسة كساحة لجدل المقدسات..... 157

5- تفوق اقتراب الفعالية الرمزية..... 159
المطلب الثاني- تطبيق الاقتراب على إشكالية الصراع الإسلامي/العلماني..... 163
1- الإسلاميون وإغراء اللزوم الصوري..... 164
2- العلمانيون وأوهام الفعالية المجتثة..... 165
3- الجدلية الخادعة: وجهان لعملة واحدة..... 167
4- مخرج اقتراب الفعالية الرمزية البنابي: فكّ اللزوم وإعادة بناء القداسة..... 168
المطلب الثالث- تطبيق الاقتراب على إشكالية فشل التحول الديمقراطي في العالم العربي..... 169
1- معالجة الإشكالية في الأدبيات العربية..... 169
2- التحليل عبر مفاهيم الاقتراب..... 171
3- حالات دالّة..... 172
4- الدلالة الجوهرية: الديمقراطية تحتاج إلى قداسة مدنية..... 173
5- هل يمكن بناء ديمقراطية عربية؟ 173
6- الديمقراطية عند بن نبي: محاولة في حل مشكلة القداسة..... 173
7- الفعالية الرمزية والتحول الديمقراطي في العالم العربي: نحو قداسة مدنية..... 175
المطلب الرابع- تطبيق الاقتراب على ظاهرة استمرار الأنظمة الهشة في السياسة المقارنة وكشف حدود الاقتراب..... 178
1- التحليل عبر النسق الجدلي: الصحة/الفعالية/القداسة..... 180
2- الجدارة التفسيرية للاقتراب..... 181
3- الدلالة المنهجية..... 181
4 – التقييم النقدي لاقتراب الفعالية الرمزية: حدود القوة وحدود القصور..... 182
5- نحو تطوير اقتراب الفعالية الرمزية..... 184
خاتمة..... 187
قائمة المراجع..... 193

مقدمة

قليلة هي الخطابات التي تُعلن استعصاءها، منذ الوهلة الأولى، مثل خطاب مالك بن نبي. فنحن هنا أمام خطاب هو نسق جدلي مغلق على التبسيط، مفتوح على التوليد، يستبطن منطقه الخاص، ويُخضع قارئه لاختبار عسير، يُمتحَن فيه لا في فهم المعاني وحسب، بل وفي أهليته للدخول إلى لحظة إنتاج المعنى.

إنه خطاب مطوَّق بخطابين: خطاب مصاحب يتكلم باسمه، وخطاب حافّ يتكلم عنه. فكلاهما في العمق متواطئان على تحنيط هذا النص في صورة جاهزة: تارة بصفته مفكرا إسلاميا، وتارة بصفته امتدادا للمدرسة الخلدونية.

لكن تحت هذا القيد التأويلي الذي حاصره، يتحرك خطاب بن نبي كنسق مفهومي مشحون، محكوم بمنطقه الخاص، ويرفض كل سلطة تفسيرية خارجية. وما يبدو، عند القراءة الأولى، كمجموعة شتات من الأفكار عن الإنسان، الحضارة، الاستعمار، المجتمع، التاريخ، المقدس... يتحوّل عند اشتغال النسق إلى منظومة توليدية لا يمكن فصل أحد مفاهيمها عن الآخر دون أن ينهار البناء كله.

من هنا تنطلق هذه الأطروحة باعتبارها عرضا لاشتباك جدلي مع خطاب لا يُعرَّف بمحتواه وحسب، بل وبقدرته على إعادة تشكيل شروط الوجود للإنسان والجماعة والتاريخ.

إنّ خطورة هذا الخطاب ليست في ما قاله عن السياسة، بل في ما أسّس له دون أن يصوغ ذلك في قالب سياسي صريح: لقد أعاد تعريف الحقل السياسي لا من منطق الدولة، ولا من منطق الجماعة، بل من منطق الرمز والقداسة. وهنا مكمن الطرافة: أن السياسة – كما تتجلى في هذا الخطاب – ليست مجرد تنظيم ولا برنامج، بل هي في عمقها نتيجة رمزية لجدل الإنسان والمقدّس.

ولأننا نعيش اليوم في لحظة انهيار المعنى السياسي، حيث تُحكم الدولة بلا شرعية، ويتحرك المجتمع بلا رمز، وتتصارع النخبة بلا صورة عليا جامعة، فإن العودة إلى هذا الخطاب لا تأتي من باب الوفاء للماضي، بل من باب تحرير المستقبل من فوضى رمزية تمزّق بنيته التحتية. فالأزمة في هذا السياق ليست أزمة حُكم، بل أزمة تمثيل رمزي، لا تُحلّ بإعادة التوزيع، بل بإعادة التأسيس.

لهذا، فإن هذه الأطروحة تقرأ مالك بن نبي بوصفه خطابا لا يُستعاد إلا عبر خلخلة المنظومات التأويلية التي قيدته، ونسف كل القوالب التصنيفية التي ابتذلته، وتفكيك الآليات الخطابية التي صادرته، سواء بتمجيد أو بتقويض.

وفي هذا السياق، لا تشتغل الأطروحة في ما تعرضه على مجمل خطابه دفعة واحدة، بل تقتصر على نموذجين تأويليين يكشفان عن بنية النسق: خطاب الظاهرة وخطاب الحضارة. هذان النموذجان لا يمثلان فكر بن نبي، بل يختبرانه: هل يصمد النسق عند تفكيكه من الداخل؟ هل تُنتج مفاهيمه دلالات سياسية حين تقرأ في منطقها الجدلي لا في سياقها التقليدي؟ وهل يتولّد من هذا الاشتباك إمكان تأويلي جديد يُعيد بناء السياسة من موقع الرمز لا من موقع السلطة؟

هذا هو الرهان. وهذا ما دفع إلى تقسيم الأطروحة على بابين متكاملين:

أحدهما يحفر في بنية الإشكالية التي منعت الفهم (خطاب مصاحب، خطاب حافّ، منهج)، والآخر يقترح نماذج تطبيقية للفهم الممكن انطلاقا من الداخل الجدلي للخطاب.

بهذا التمهيد، لا نقترح مدخلا تفسيريا لمالك بن نبي، بل نُعلن بداية السير في طريق لم تُرسم خرائطه بعد. وما هذه الأطروحة إلا محاولة أولى – ومتواضعة – لتحرير هذا الخطاب مما يقيّده، وتحريرنا من طريقتنا في تلقيه.

إن أول أبواب هذا التحرير هو تفكيك الصورة الاختزالية التي تُتلقى من خلالها السياسة نفسها. فالخلل لا يكمن فقط في طريقة قراءة هذا الخطاب، بل وفي الصورة التي نحملها حين نقرأه: صورة اختزلت السياسي في الممارسة والسلطة والتنظيم، فصار كل ما لا يصرّح بموقف سياسي مجرد خطاب وعظي أو تنظيري غامض.

لكن ماذا لو كان العكس؟ ماذا لو أن كل ما هو سياسيّ حقّا قد أُخرج من التداول لمجرد أننا فقدنا الحس الرمزي الذي يجعل للفعل السياسي جذره وشرعيته؟

هنا، يتبدى خطاب مالك بن نبي لا كأحد أصوات الفكر السياسي، بل كخطاب يأتي ليزعزع تعريف السياسة نفسها. لا لأنها غائبة في نصوصه، بل لأنها مختبئة في صورة الإنسان، في بنية الفعالية، في المسافة الفاصلة بين المقدّس والمجتمع.

ومن هذا الموقع بالضبط تُطرح الإشكالية التي تنظّم الأطروحة: **هل يمكن لخطاب لا يُصرّح بنفسه كخطاب سياسي أن يُنتج دلالات سياسية؟ وإذا كانت هذه الدلالات غير مصرح بها، فكيف نُدركها؟ وهل تكفي أدوات التحليل التقليدي لقراءتها؟ أم أننا مطالبون بإعادة بناء شرط القراءة نفسه؟ وهل هذه الدلالات المقترحة تعيد إنتاج مفهوم السياسة، أم تهدمه لتؤسس له من جديد داخل نسق بديل؟**

الإشكالية إذن لا تتعلّق بمضمون نصي، بل بإمكان تأويلي، لا يتحقق إلا إذا خُضنا داخل الخطاب كنسق جدلي، وقرأنا السياسة كما تتخلق في منطق الخطاب، لا في صريح العبارات.

وهذا ما يجعلنا نواجه بنية استعصاء ثلاثية:

– خطاب لا يُفكّك بوسائل الفهم المألوفة.

– تَلقٍّ تشكّل على أساس تصنيفي، لا تأويلي.

– ومنهج تأويلي غير مُنجز، لأنه لم يُكتب في أي مصدر، بل تولّد داخل المسار الجدلي للبحث نفسه.

ولذلك لا تبحث هذه الأطروحة عن فكر سياسي جاهز، بل عن دلالة سياسية مضمرة داخل الخطاب، لا تُكشف إلا حين يُقرأ بمنطقه الداخلي، الذي يقوم على توليد المفاهيم جدليا، وربط الإنسان بالفعل من خلال تموضعه من المقدّس، لا من السلطة.

هذه هي المنطقة الحدّية التي اختبرها البحث وتعرضها الأطروحة، وقد رتّبت بناءها على بابين: الأول يُفكّك بنية الإغلاق التي منعت الفهم. والثاني يُجرّب الاشتباك مع نماذج من الخطاب، لا للشرح، بل للاختبار: اختبار إمكان توليد الدلالة السياسية من داخل نسق لا يعترف بالسياسي كقول وحسب، بل يولّده أساساً كأثر.

إذا كان الفكر في سياقه التاريخي يعاني من أزمات، فإن أخطر ما يصيب الفكر المستقبلي هو تحوله إلى خطاب منزوع الدلالة. وهنا يبرز خطاب مالك بن نبي بوصفه ظاهرة

فكرية عصية على الاختزال، لا لأنه يجيد الموازنة الخطابية، بل لأنه مشبع من داخله بتوتر جدلي، يضع القارئ أمام أسئلة مؤسِّسة:

– كيف شكَّلت إشكاليات المصادر (الترجمة والتصنيف والخطاب المصاحب) والدراسات السابقة (القراءات المجتزأة، التصنيف الإسلامي أو الخلدوني القسري) حاجزا معرفيا يحول دون فهم النسق الجدلي لخطاب بن نبي؟

– ما حدود المنهج التقليدي في قراءة خطاب يُنتج أدواته التأويلية من داخله، وكيف يمكن بناء إطارٍ تحليلي يستخرج منطقه الداخلي دون إسقاط خارجي؟

– كيف تُقدِّم مقولات "خطاب الظاهرة" (التكرار، السببية، النمذجة) مفتاحا لقراءة السياسة عند بن نبي لا كصراع سلطوي، بل كجدل بين المقدس والتاريخي؟

– ما الدور الذي تلعبه "مقولة الفعالية الرمزية" في خطاب الحضارة لتفكيك ظاهرة التناقض بين الخطاب الإسلامي والعلماني وغيرها من الظواهر السياسية، وإعادة تعريف الشرعية السياسية بعيدا عن الثنائيات التقليدية؟

هذه التساؤلات ليست منفصلة عن بعضها، بل تشكّل حلقة تفسيرية واحدة: فالنماذج المختارة (الظاهرة والحضارة) ليست سوى شواهد على المنهج الجدلي الذي تم بناؤه بعد تجاوز العقبات. وهذا ما يفسر تقسيم الأطروحة إلى:

– باب تفكيكي– منهجي: الفصل الأول: إشكاليات المصادر والدراسات السابقة، الفصل الثاني: المنهج.

– باب تأويلي– تطبيقي: الفصل الأول: خطاب الظاهرة، الفصل الثاني: خطاب الحضارة.

فكما أن الظاهرة لا تُفهم إلا عبر تكرارها، والفعالية لا تقاس إلا عبر آثارها، فإن الدلالات السياسية عند بن نبي لا تُستخرج إلا عبر هذا المسار المزدوج: تفكيك للعوائق أولا، ثم استنطاق للنماذج ثانيا.

لكن الوصول إلى هذا الفهم لم يكن ممكنا عبر المناهج المتداولة، التي تعامل أغلبها مع خطاب بن نبي كأرشيف لانطباعات فكرية محسوبة على الخطاب الإسلامي. ولهذا، اصطدم البحث منذ بدايته بمعضلة المنهج.

لقد تبيّن أن العقبات لم تكن خارجية فحسب، بل إن بنية المعرفة حول بن نبي نفسها مصابة بـ"عطب منهجي"، حيث تتحوّل المفاهيم الجدلية فيه إلى أصنام تحليلية، ويُقرأ النص لا باعتباره نظاما من التوترات الولاّدة، بل كمجرّد خطاب وعظي/حضاري.

ولهذا، كان لا بد من إبداع مسار منهجي خاص، لا سابق له في الحقول المعرفية المعتادة. فالمأزق لم يكن في الأدوات، بل في تكوينها نفسه، وكان لا مفر من هدمها وإعادة بنائها على قاعدة جدلية جديدة لا سابق لها.

وإذا كان المتعارف عليه في الأطروحات الأكاديمية ألا يُخصَّص فصل مستقل لنقد المصادر أو المنهج، فإن هذه الأطروحة تُقدِم على ذلك لسببين:

الأول، أن المصادر المتعلقة بمالك بن نبي – سواء نصوصه المترجمة أو الدراسات السابقة عنه – لم تُعالَج كعقبات معرفية فحسب، بل كجزء من بنية الإشكالية ذاتها. فتحريفات دار الفكر، والتصنيف الخاطئ لكتبه، والخطاب الحافّ الذي حوّله إلى أيقونة إسلامية أو خلدونية، كلها عوامل شكّلت حاجزا أمام الفهم النسقي والجدلي لخطابه. وبالتالي، كان نقدها شرطا مسبقا لأي قراءة تأويلية جديدة.

الثاني، أن المنهج المركب النسقي والجدلي المعتمد هنا ليس أداة جاهزة مستعارة من حقل معرفي آخر، بل هو إطار تأسس خلال المواجهة المباشرة مع استعصاء الخطاب البنّابي*. ولأنه منهج غير مسبوق، اقتضى الأمر تفصيلا يبيّن كيف ينتج الأدوات الإجرائية من داخل الخطاب ذاته، لا من خارجه.

كما هو دأب كل قراءة تأسيسية، فإن هذه الدراسة لا تدّعي استنفاد موضوعها، ولا تحاول الإحاطة النهائية بخطاب بن نبي، لا من حيث نصوصه ولا من حيث دلالاته. بل على

* نسبة إلى مالك بن نبي، وأتت هذه النسبة من النطق اللهجي للقبه في الجزائر: مالك بنّابي.

العكس، تنبني هذه الأطروحة على الاعتراف الصريح بحدودها، وهي حدود ليست معرفية فحسب، بل منهجية أيضا:

إنها أطروحة في النماذج لا في التعميمات، في الشواهد لا في الإحاطات. فبعد تفكيك العقبات المعرفية والمنهجية التي حالت دون مقاربة جدلية لخطاب بن نبي، لم يكن من الممكن – لا واقعيا ولا علميا – الادّعاء بالانتقال إلى قراءة شاملة. ولهذا فإن الباب الثاني لا يقدّم نظرية كاملة، بل نماذج مختارة، تُبرهن على إمكان الفهم الذي نقترحه، لا على اكتماله[1].

هذه النماذج – كخطاب الظاهرة والحضارة – ليست مجرد أمثلة عابرة، بل هي كاشفة عن آلية النسق الجدلي ذاته: كيف تُنتج المقولات الحاكمة – كالتكرار/الفرادة، الأسباب/الأشكال – دلالات سياسية غير مباشرة، وكيف يحوّل خطاب الحضارة المفاهيم المجردة إلى أدوات للفعل السياسي عبر مقولة الصحة/الفعالية."

هذه النماذج هي بالضبط ما يمنح الأطروحة صدقها. فهي لا تدّعي أنها كشفت "حقيقة" مالك بن نبي، بل أنها كشفت بنية الاختزال وسوء الفهم التي حاصرت خطابه، ثم فتحت عبر مثالين تأويليين نافذين – الظاهرة والحضارة – نافذة على منطق داخلي كان مغيبا.

إن كل نموذج في الباب الثاني هو شاهد، لا على مضمونٍ فقط، بل على إمكان منهجي، يمكن أن يُستأنف لاحقا لقراءة مقولات أخرى في الخطاب البنابي ضمن نفس المنطق.

بهذا، لا تكون الحدود ضعفا، بل اعترافا بجدية المطروح، وحرصا على ألا تُحوَّل الأطروحة إلى جهاز أيديولوجي جاهز.

هذه الحدود ليست قصورا، بل هي نتاج طبيعي لقراءة جدلية ترفع شعار: الفهم لا يكتمل أبدًا، لأن الخطاب نفسه يحوي جدلا يمنع أي تأويل نهائي.

إنها تقف عند النماذج لأنها تُدرك أن الفهم الحقيقي لا يُفرض، بل يُفتح. كما أنها خطوة سابقة لأوانها على كل حال.

1– هذا هو السبب في أننا لم نطرح ما توصلنا إليه بشأن خطاب الدولة الفرعي ضمن خطاب الحضارة الأساسي في الخطاب البنابي المركزي للظاهرة.

من هنا، فإن الإشكالية المركزية، وإن صيغت في شكل سؤال واضح: "ما هي الدلالات السياسية الكامنة في خطاب مالك بن نبي الفكري؟"، إلا أن معالجتها لا تقوم على استخراج مباشر للجواب، بل على تفكيك شروط إنتاجه أولا، ثم تقديم نماذج تُظهر أن هذا الجواب ليس فرضية طارئة، بل ضرورة بنيوية.

فمقولة واحدة كنموذج من خطاب الحضارة، كما تمّ تفكيكها في الفصل الثاني من الباب الثاني، تظهر أن بن نبي يُعيد تعريف الإنسان السياسي لا من حيث مشاركته المؤسسية، بل من حيث موقعه من الرمز، من المقدس، من الصورة الكونية التي تحدد فعله ومصيره. وهو ما يجعل من هذا الخطاب – بكل تداخله بين الوجود والمعنى – لحظة سياسية بامتياز، لا تُفهم بمنطق الدولة، بل بمنطق الجماعة الرمزية.

كل ذلك تم انطلاقا من بناء اللوازم المنطقية لمفهوم الظاهرة كما تم تحليله في الفصل الأول من الباب الثاني. إنه منطق الخطاب ما يقيد حدود التأويل السياسي، وهي حدود واسعة منفتحة على ذاتها بحكم جدليتها الداخلية.

هكذا، تتكشف الوظيفة المزدوجة لهذه النماذج: فهي من جهة تكشف ما لم يُفهم بعد من خطاب بن نبي، ومن جهة أخرى، تبرهن على أن الإمكان الفعلي لقراءة سياسية جدلية لخطابه ليس وهما ولا إسقاطا، بل امتداد طبيعي للمنطق الجدلي للخطاب ذاته، حين يُقرأ خارج إطار التصنيفات الاختزالية.

إن هذه الجدلية بين الفكر والسياسة، بين الظاهرة والتمثيل، بين الحضارة والرمز، ليست تمرينا فلسفيا، بل ضرورة تفسيرية تمليها أزمة المنظورات التقليدية للسياسي في المجال العربي–الإسلامي.

فحين تفشل الدولة، وتتحوّل النخبة إلى حطام رمزي، لا تعود السياسة مسألة قانون أو سلطة أو تنظيم، بل تصبح أولا وقبل كل شيء مسألة تمثيل رمزي للذات والغير والمصير.

ومن هنا، يتقدّم خطاب مالك بن نبي بوصفه إمكانا لإعادة التأسيس من الجذر، لا عبر التنظير السياسي، بل عبر إنتاج معنى جديد للسياسي نفسه.

جاء الباب الأول من الأطروحة تحت عنوان: إشكاليات خطاب مالك بن نبي ومنهج البحث فيه. حيث يقدّم الفصل الأول تشريحا نقديا للخطاب المصاحب والحافّ الذي حاصر بن نبي، سواء في ترجماته أو في استقباله داخل الحقل العربي والإسلامي أو في مقارنته القسرية بابن خلدون.

لقد تحوّل بن نبي في هذا الخطاب إلى علامة تجارية باسم "دار الفكر"[1]، وإلى أيقونة إسلامية لا يُطلب منها إلا أن تُكرّر ذاتها المتخيَّلة هذه في لغة لا تنتمي إليها أصلا.

أما الفصل الثاني، فقد تناول إشكالية المنهج، حيث اقتُرح منهج بديل يستند إلى قراءة جدلية نسقية تنظر إلى الخطاب باعتباره نظاما جدليا، تُفكَّك مفاهيمه من الداخل عبر استخراج منطقه الحاكم، وليس عبر تأويل خارجي عنه.

بعد هذا التأسيس المنهجي، ينتقل الباب الثاني إلى الاشتباك المباشر مع الخطاب نفسه، تحت عنوان: الدلالات السياسية لخطاب مالك بن نبي. حيث يبدأ الفصل الأول بتفكيك خطاب الظاهرة، وهو المدخل الأول والأشمل لفهم المنطق البنيوي للفكر البنابي. لا يتعلق الأمر هنا بتحليل وصفي لمقولات هذا الخطاب، بل باستنطاق المنطق الذي شكّل هذه المقولات داخل النسق الجدلي للظاهرة.

أما الفصل الثاني، فهو يستنطق خطاب الحضارة في امتداداته السياسية، لا من حيث تعريف الحضارة كمفهوم، بل من حيث توظيفها لإعادة بناء المجال السياسي وفق تصوّر رمزي يتجاوز هشاشة كل ما لا سابق له، ويضع المفاهيم في اختبار القدرة على التوليد لا على الترديد. وهذا كله من استنطاق لمقولة واحدة من المقولات الحاكمة لخطاب الحضارة.

إن خطورة ما كشفه هذا التحليل النسقي هو أن خطاب مالك بن نبي، كان في جوهره خطابا سياسيا جذريا مقنّعا بثياب الحضارة المسالمة. خطابا لا يُقاس بمواقفه السياسية، بل بما يهدمه من قواعد تُبنى عليها السياسة المألوفة. فهو لا يقترح حزبا أو نظاما أو مشروع حكم، بل يعيد تشكيل المعنى ذاته الذي يمنح تلك الأشياء مبررها أو يُسقط عنها شرعيتها.

1- لا نتردد في قول هذا وإن بدا حكما على النوايا، وهو ليس كذلك، فالأدلة التي تعضده يصعب ردها.

إن هذه الأطروحة تقدم قراءة، وإن بدت عسيرة على الفهم، فهي كذلك لأن في موضوعها حمولة جدلية تتجاوز المعتاد. لا لأن مالك بن نبي أراد الغموض، بل لأن الذين قرأوه أغلقوا أبواب تأويله خلف شعارات مألوفة، ووسّطوا أنفسهم بين الخطاب ومصيره، فنفوا عنه جدلا خلاّقا هو جوهر عظمته. ولهذا فإن الأطروحة لا تسعى فقط إلى تحرير بن نبي من ابتذاله، بل إلى تحريرنا من طريقة تلقينا له.

إن ما تُعلنه هذه الأطروحة، في النهاية، ليس خلاصة، بل بداية اشتباك مع خطاب لم يُنجز بعد، ومع مستقبل لم يولد بعد، ومع إنسان لم يُفكَّر فيه بعد.

وإذا كان مالك بن نبي قد غاب بجسده عن الفضاء العربي–الإسلامي منذ عقود وأصبح وراءنا، فإن خطابه ما يزال أمامنا: لأننا لم نقرأه كما يستحق هو وكما يجب علينا نحن، واستعجلنا تفعيله قبل فهمه، فكان أن قتلناه من حيث أردنا حياته. وأضع نفسي ضمن هذا الحال البائس لأنني كنت – يوما ما – جزءا منه، ثم تحررت مع تحريري هذه الأطروحة، والتي أرجو أن تكون بداية لتحرير خطاب بن نبي بما يختزنه من إمكانات لم نطرح هنا إلا جانبا منها.

إن ما نطرحه هنا لا يقاس بالنجاح الأكاديمي، ولا بمدى التداول، بل بمقدار ما يفتح من إمكان لإعادة بناء الذات من جديد، خارج فتنة الهزيمة، وخارج استبداد القوالب، وخارج اختزال السياسة إلى مجرد إدارة. ولهذا، فإن هذه المقدمة لا تُنهي شيئا، بل تعلن – بكل توترها وتواضعها – بداية الجدل مع خطاب أنجزه جدلي جزائري عظيم اسمه مالك بن نبي.

الباب الأول

إشكاليات خطاب مالك بن نبي

ومنهج البحث فيه

يبدأ هذا الباب من مفارقة غريبة: كيف يمكن لخطاب فكريّ أن يكون متاحا ظاهريا للجميع، بينما يظلّ عصيّا على الفهم الحقيقي؟ هذه المفارقة تتجسد في خطاب مالك بن نبي، الذي تحوّل اسمه إلى أيقونة في الخطاب الإسلامي المعاصر، بينما ظلّت أفكاره مجهولة في مضمونها الحقيقي.

ليست المشكلة في غموض الخطاب ذاته، بل في العقبات المعرفية والمنهجية التي أحاطت به منذ لحظة إنتاجه الأولى، مرورا بترجمته وتصنيفه، ووصولا إلى تلقّيه وتأويله.

هذه العقبات لم تكن مجرد عوائق تقنية قابلة للحلّ بجهد منهجي بسيط، بل كانت جزءا من بنية الخطاب نفسه، أو بالأحرى، جزءا من "الخطاب المصاحب" و"الخطاب الحافّ" اللذين شكّلا غشاء سميكا حول الخطاب الأصلي، حوّله إلى مجرد ظلّ لنفسه.

يهتم هذا الباب الأول بعرض هذه الإشكاليات التي شكّلت عقبات معرفية حالت دون فهم دقيق لخطاب مالك بن نبي، وذلك عبر فصلين مترابطين:

يُناقش أولهما الإشكاليات المتعلقة بالمصادر (كتب بن نبي نفسها) والدراسات السابقة (ما كُتب عنه)، بينما يُخصّص الثاني لعرض المنهج الذي تأسس عليه هذا البحث، والذي تشكّل جدليا في سياق العمل نفسه.

هكذا، ينقسم الباب إلى جانبين : نقدي ومنهجي: أما النقدي، فهو مراجعة جذرية لكل ما كُتب عن بن نبي، ولسياقات تلقّي خطابه وتأطيره. وأما المنهجي، فهو الكشف عن الإطار النظري والإجرائي الذي انبثق من مواجهة تلك العقبات، والذي لم يكن ليُكتشف لولا الوعي بها أولاً.

لم تكن طبيعة هذا البحث، ولا النتائج غير المسبوقة التي توصّل إليها، لتسمح بأن يُختزل المنهج في فصل واحد كما هو معتاد. فالصعوبات التي واجهت إنجازه لم تكن من النوع المألوف في البحوث الأكاديمية، المتعلقة بنقص المصادر أو المراجع. بل على العكس، كانت المصادر متوفرة بكثرة، والدراسات السابقة زاخرة بالكتابات. لكنّ المشكلة كانت في أن المصادر نفسها، والدراسات عنها، كانت إشكالية بحدّ ذاتها. فكلاهما – رغم توافرهما – شكّل عائقا معرفياً، ما كان لهذا البحث أن يتمّ لولا تجاوزه.

العقبات المعرفية، كما حدّدها غاستون باشلار، هي عوائق ذات طابع معرفي تعترض الباحث في فهم موضوعه، ولها أربع صور:

الصورة الأولى تتمثّل في مسلّمات فكرية يتبنّاها الباحث نحو موضوعه، وقد يكون واعياً بها في ذاتها، لكنه غير واعٍ بكونها عقبات.

والصورة الثانية هي تحيّزات نفسية تؤثر في أحكامه[1].

أما الثالثة، فهي مفاهيم غير مناسبة يوظفها في بحثه فتعيقه عن غير قصد .

ورابعا، اقترابات ومناهج غير ملائمة[2].

هذه العقبات ليست سلبية بالضرورة، بل هي – كما شرح غادامير – شرط ضروري لأي فهم، إذ لا فهم دون أحكام مسبقة .التحدي ليس في التخلّص منها، بل في الوعي بها وتوظيفها. وهنا تكمن المفارقة: الاعتقاد بإمكان التخلّص منها يجعلها تعمل في الخفاء، دون أن ننتبه إليها.

1– هذا لا يعني إمكان أو ضرورة الخلاص من المسبقات الفكرية والتحيزات النفسية باعتبارها سلبية في ذاتها. إذ لا مفر من وجودها بحكم طبيعتنا وطبيعة معرفتنا نفسها. وقد شرح غادامير ذلك في كتابه "الحقيقة والمنهج".

يرفض غادامير الفكرة السائدة حول الأحكام المسبقة، ويعتبر الأحكام المسبقة ضرورية لفهم أي شيء. في الحقيقة، يرى غادامير أن الفهم مستحيل بدون هذه الأحكام المسبقة. انظر:

– هانز جورج غادامير: الحقيقة والمنهج: الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية. ترجمة: حسن كاظم وعلي حاكم صالح (دار أويا، طرابلس الغرب. ط1، 2007) ص367 وما بعدها.

وقد أخذ غادامير هذا من هيدغر في كتابه "الكينونة والزمان". فهيدغر يقول بأن الإنسان يحمل معه دائما هيكلا مسبقا للفهم يتكون من: المكاسب السابقة (أو ما نملك مسبقا)، والرؤيات السابقة (الطرق التي نرى بها)، والتصورات السابقة (المفاهيم التي نستخدمها). انظر:

– مارتن هيدغر: الكينونة والزمان. ترجمة: فتحي المسكيني (دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت. ط1، 2012) ص290 وما بعدها.

فالتحدي إذن ليس في الخلاص من هذه المسبقات والتحيزات، بل في الوعي بها وبآثارها وتعديلها بما ينبغي. والاعتقاد بإمكان الخلاص منها لا يؤدي إلا لأن تعمل هذه المسبقات والتحيزات دون وعي منا بها.

2– قارن:

– غاستون باشلار: تكوين العقل العلمي: مساهمة في التحليل النفساني للمعرفة الموضوعية. ترجمة: خليل أحمد خليل (المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت. ط2، 1982) ص13 وما بعدها.

– غاستون باشلار: ابستمولوجيا (نظرية المعرفة): نصوص مختارة. ترجمة وتقديم: درويش الحلوجي (دار المستقبل العربي، القاهرة، ط1، 1997) ص197 وما بعدها.

في حالة هذا البحث، كانت العقبات المعرفية جزءا لا يتجزأ من المنهج نفسه، لكنّها شكّلت قسمه "السالِب"، أي ما يجب تجاوزه. أما القسم "الموجِب"، المتعلّق بمنهج البحث بالمعنى المتعارف عليه، فهو موضوع الفصل الثاني من هذا الباب، حيث يُطرَح الإطار النظري والإجرائي. هكذا، يصبح تجاوز العقبات شرطا أوليا لاكتمال المنهج.

في الفصل الأول، "إشكاليات خطاب مالك بن نبي"، نناقش التحديات التي فرضتها المصادر نفسها، والتي تمثّلت في ثلاث إشكاليات: الترجمة، والتصنيف، والخطاب المصاحب. إشكالية الترجمة تكمن في الاعتقاد السائد بأن النص الفرنسي لمالك بن نبي هو الأصل، بينما يتضح أن النص العربي – رغم رداءة بعض ترجماته – يحمل أصالة أعلى، ليس فقط لأنه خضع لمراجعة بن نبي نفسه، بل لأنه كُتب بلغة المتلقّي الأصلي، مما منحه ما نسميه "أصالة التلقّي". هذه الأصالة غائبة في النص الفرنسي، مما يجعل النص العربي أقرب إلى "إعادة تأليف "منه إلى مجرد "ترجمة."

أما إشكالية التصنيف، فتنقسم إلى عقبتين:

الأولى تتعلّق بالتصنيف العام لمؤلفات بن نبي، حيث ساد اعتقاد بأن كتبه "المؤلَّفة" (مثل "شروط النهضة") هي العماد الفكري له، بينما أُهملت كتبه الأخرى التي هي في الأصل مجموعات محاضرات أو مقالات (مثل "بين الرشاد والتيه").

هذا التصنيف أدّى إلى إغفال أفكار جوهرية وردت في تلك المحاضرات والمقالات، بل وإلى عدم اكتشاف نظرية كاملة عن الدولة في مقالين فقط من كتاب "بين الرشاد والتيه"، بينما لا تكاد كتبه "المؤلَّفة" تذكر الدولة إلا عرضا.

العقبة الثانية في التصنيف تتعلّق بكتاب "شروط النهضة"، الذي حظي بأهمية مبالغ فيها، خصوصا فيما يتعلّق بمعادلته الشهيرة: الحضارة = الإنسان+التراب+الوقت، التي تحوّلت إلى بديهة مسلَّمة في الدراسات عن بن نبي، رغم أنها ليست سوى معادلة وصفية لا تحمل قيمة تفسيرية، بل مجرد تنبيه إلى عناصر أولية لا غنى عنها لأي بناء حضاري.

الإشكالية الثالثة هي "الخطاب المصاحب"، أي كل ما رافق نصوص بن نبي من عناصر خارجية، مثل دار النشر (دار الفكر الدمشقية) التي حوّلت اسمه إلى علامة إسلامية،

ومثل مسقاوي وما قام به مما يصعب وصفه بأقل من أنه جريمة شاركته فيها دار الفكر في حق فكر مالك بن نبي، والمقدّمات والتقديمات التي كتبها مفكّرون إسلاميون، والأخطاء الفادحة في إخراج النصوص التي لم تُصحّح رغم تعدد الطبعات. هذا الخطاب المصاحب أنتج ذاكرة ارتباطية شرطية في أذهان المهتمين ببن نبي، جعلت اسمه يُستدعى تلقائيا في السياقات الإسلامية، حتى عندما يكون خطابه مناقضا لها.

أما الدراسات السابقة عن بن نبي، أو ما نسميه "الخطاب الحافّ"، فقد تمحورت إشكالياتها حول ثلاثة أمور:

أولا، تناول خطابه بشكل مجزّأ وغير نسقي، مما أدى إلى سوء فهمه.

ثانيا، تصنيفه كمفكر إسلامي، رغم استعصاء خطابه على هذا التصنيف.

وثالثا، نسبة أفكاره إلى ابن خلدون، بينما كان استحضاره له من باب الاستئناس، لا الاستنباط.

هذه الإشكاليات لم تكن بريئة، بل نتجت عن سياقات خارجية، مثل هيمنة الخطاب الإسلامي على تلقي بن نبي، أو محاولات تأصيله تراثيا، والمفارقة أن بن نبي نفسه لم يكن راضيا عن هذا التصنيف صراحة، فضلا عن شهادة منطق خطابه نفسه، وهي الشهادة الأقوى.

في الفصل الثاني، "منهج البحث"، ننتقل من التشخيص النقدي إلى البناء المنهجي، الذي تأسس على افتراضات وجودية ومعرفية ومنهجية متداخلة، صيغت في إطار نسقي جدلي.

هذا الإطار لا يفصل بين المستويات النظرية والإجرائية، بل يدمجهما في حركة تفاعلية توليدية، تبدأ من الافتراضات الوجودية، وتنتهي بالإجراءات التطبيقية. هكذا، يصبح المنهج ليس مجرد أداة خارجية، بل جزءا عضويا من موضوع البحث نفسه.

من أهم نتائج هذا المنهج هي اكتشاف أن خطاب مالك بن نبي ليس خطابا إسلاميا، ولا خلدونيا، بل خطابا نسقياً جدليا مستقلا، تجاوز فيه منطق التصنيف المهيمن. لكن هذا الاكتشاف لم يكن ممكنا دون تجاوز تلك العقبات المعرفية التي شكّلت، في النهاية، الشرط الأول لفهمه.

الفصلُ الأوّل

إشكاليات خطاب مالك بن نبي

نطرح في هذا الفصل إشكاليات خطاب مالك بن نبي من خلال مبحثين رئيسيين: إشكاليات المصادر، وإشكاليات الدراسات السابقة (الخطاب الحافّ)، والعقبات المعرفية الناتجة عنهما.

تبدأ الإشكاليات بالمصادر، حيث يُناقش هذا المبحث التحديات المتعلقة بالترجمة، والتصنيف، والخطاب المصاحب.

يُبرز مطلب إشكالية الترجمة الاعتقاد السائد بأن النص الفرنسي هو الأصل، بينما يتضح أن النص العربي، رغم رداءة بعض ترجماته، يحمل أصالة أعلى.

كما يتناول مطلب إشكالية التصنيف الانقسام بين الكتب المؤلفة والمحاضرات والمجموعات المقالية، وكيف أدى التمييز بينها إلى إغفال أفكار جوهرية وردت في المحاضرات والمقالات.

أما مطلب إشكالية الخطاب المصاحب فيكشف عن الدور لدار الفكر وعمر كامل مسقاوي في إخراج كتب مالك بن نبي ونقل تراثه.

ينتقل الفصل إلى مبحث إشكاليات الدراسات السابقة أو الخطاب الحافّ، والتي تمثلت في تناول خطاب بن نبي بشكل مجزّأ ولانسقي، مما أدى إلى سوء فهم واسع النطاق.

كما يُناقش مطلب التصنيف الإسلامي لبن نبي، الذي تم فرضه عبر الخطاب الحافّ، رغم استعصاء خطابه على هذا التصنيف، وكيف أدى ذلك إلى تأويلات متعسفة.

أخيرًا، يتناول الفصل مطلب إشكالية النسبة الخلدونية، ويبيّن أن استحضار ابن خلدون في خطاب بن نبي كان لغرض الاستئناس لا الاستنباط، مما ينفي أي أساس متين للقول بتأثره به.

المبحث الأول– إشكاليات المصادر:

للمصادر – وهي كتب مالك بن نبي كما صدرت – ثلاث إشكاليات: إشكالية الترجمة، وإشكالية التصنيف، وإشكالية الخطاب المُصاحِب.

المطلب الأول– إشكالية الترجمة: أدت إشكالية الترجمة إلى عقبة معرفية مركبة مَبنيّـة على القول بأن النص الفرنسي لكتب مالك بن نبي هو الأصل، وأن النص العربي – عدا ما ألّفه بن نبي بالعربية مباشرة[1] – إنما هو مجرد ترجمة عن الأصل. فضلا عن أن الترجمة كانت

1– وهي خمسة كتب:

– الصراع الفكري في البلاد المستعمرة

– المسلم في عالم الاقتصاد

– مجالس دمشق (ضمنها كتاب "دور المسلم ورسالته في الثلث الأخير من القرن العشرين")

– حديث في البناء الجديد – تأملات (في المجتمع العربي).

وبشأن الكتابين الأخيرين نسجل الملاحظتين التاليتين:

الملاحظة الأولى: أن بن نبي قرر تغيير عنوان كتابه «تأملات في المجتمع العربي» إلى «تأملات» وحسب. لذلك وضعنا ما قرر حذفه بين قوسين.

انظر في ذلك:

– مالك بن نبي: مجالس دمشق. (دار الفكر، دمشق. الإعادة الثانية، 2006) ص10، 11.

الملاحظة الثانية: أن عمر كامل مسقاوي – الذي وكّله بن نبي رعاية الحقوق المادية والمعنوية لكتبه بعد وفاته – قام بضمّ كتاب «حديث في البناء الجديد» إلى كتاب «تأملات»، وأصدرهما تحت عنوان واحد: «تأملات»، وذلك بعد وفاة بن نبي وخلافا لإرادته، بحجة أن هذا التصرف يقع ضمن صلاحياته – أي مسقاوي – وهو ليس كذلك.

فبن نبي فكّر فعلاً في جعلهما كتابا واحدا، ثم تراجع. وقد شرح سبب تراجعه في مقدمة كتاب «تأملات (في المجتمع العربي)»، فلم يكن يحق لمسقاوي أن يجمع بين الكتابين بما أن بن نبي نفسَه فكر في ذلك وتراجع عنه. كما انه حين جمعهما قام بترتيبهما عكس المنطق الذي صرح به مالك وحكم خطابه الفكري كله.

انظر:

– مالك بن نبي: تأملات. (دار الفكر، دمشق. ودار الفكر المعاصر، بيروت. إعادة طبع، 2002) ص07، 11.

انظر ادّعاء مسقاوي أن صلاحياته في الوصية تسمح له بما فعله، وقارنه بنص الوصية في:

– عمر كامل مسقاوي: في صحبة مالك بن نبي: مسار نحو البناء الجديد (دار الفكر، دمشق. ط1، 2013) ج02 ص750، ص1184–1188.

تجدر الإشارة إلى أن نص كتاب «تأملات (في المجتمع العربي)» المتداول ضمن كتاب «تأملات» يختلف عن نصه في طبعته الأولى عن دار العروبة، وذلك لتصحيحات جودت سعيد له، والتي اعتمدها بن نبي وأوصى بإضافتها.

قارن:

– مالك بن نبي: تأملات في المجتمع العربي. (دار العروبة، القاهرة. 1961).

رديئة، ورداءتها سببت للقارئ العربي صعوبة في فهم بن نبي. وبالتالي، فينبغي إعادة ترجمته، وإن كان الأجدر قراءته بالفرنسية لكونها الأصل[1].

لم ندرك أن هذا القول يشكل عقبة مركبة تقف في طريق فهمٍ أفضل لخطاب بن نبي، إلا حين تحقّقنا من أنّ النص العربي – على ما فيه من رداءة لا تُنْكَر– أعلى درجة في الأصالة والمرجعية من النص الفرنسي، لأربعة أسباب مجتمعة، كل سبب منها يكشف عن عقبة جزئية، لو لم ننتبه لها لما توصلنا إلى ما توصلنا إليه من نتائج هذا البحث:

1– أن هذه الترجمات إما قام بها مالك بن نبي نفسه، وإما أشرف عليها بالمراجعة والموافقة[2]. فهي بهذا المعنى أقرب لإعادة التأليف منها للترجمة بمعناها المألوف[3].

1– ما يبدو عليه هذا القول من الصحة الواضحة جعله كالمسلمات التي لا نقاش فيها، لهذا لم يكد يخطر ببال أحد في ما نعلم أن يشكك فيه.

انظر بعضا ممن قالوا به على سبيل المثال:

– فوزية بريون: مالك بن نبي: عصره وحياته ونظريته في الحضارة (دار الفكر، دمشق. ط1، 2010) ص28.

– محمد شاويش: مالك بن نبي والوضع الراهن. (دار الفكر، دمشق. ط1، 2007) ص07.

– مصطفى بوضياف: إشكالية المصطلح عند مالك بن نبي. (دار المثقف، د م. 2018. نسخة رقمية) ص04.

– عائشة إيمان بلمان: نقل فلسفة الحضارة في فكر مالك بن نبي: ترجمة كتاب Vocation de l'Islam من الفرنسية إلى العربية نموذجا: دراسة تحليلية نقدية (رسالة ماجستير في الترجمة، تخصص فرنسي/عربي/فرنسي. معهد الترجمة، جامعة أبو القاسم سعد الله ، الجزائر2. 2017. نسخة رقمية) ص218 وما بعدها.

2– انظر:

– عمر كامل مسقاوي. مرجع سابق، ج01 ص54.

3– لا نعرف أحدا ذهب إلى أن هذه الترجمات ليست مجرد ترجمات بل إعادة تأليف، باستثناء نصر الدين بتشيم، الذي توصل إلى نتيجة مقاربة، لكن حذرة، إذ قصرها على الترجمات التي قام بها بن نبي بنفسه دون التي أشرف عليها، وقصرها على «بعض مقاطع الكتابِ» موضوعِ بحثه المقارن، وهي المقاطع التي وصفها بأنها «أقرب إلى إعادة الكتابة منها إلى الترجمة». أما ما ذهبنا إليه فلا نعلم أحدا قال به.

انظر:

– نصر الدين بتشيم: بين الترجمة الشخصية وإعادة الكتابة: دراسة تحليلية ومقارنة لترجمة مالك بن نبي لمذكرات شاهد للقرن Mémoires d'un témoin du siècle من الفرنسية إلى العربية نموذجا (رسالة ماجستير في الترجمة، تخصص فرنسي/عربي/فرنسي. معهد الترجمة، جامعة أبو القاسم سعد الله ، الجزائر2. 2016. نسخة رقمية) ص147.

نذكر أن الباحث نفسه اختار لأطروحته (في اتصال معه أواخر أوت 2023 اخبرني أنه سيناقشها قريبا) موضوعا مشابها لرسالته، قارن فيها بين ترجمة بن نبي لمجموعة المقالات المشكلة لكتابه «بين الرشاد والتيه» وبين نصها الفرنسي، وذلك تحت عنوان: «الترجمة التأليفية الماهية والواقع والآفاق: دراسة تطبيقية لترجمة مالك بن نبي لكتابه بين الرشاد والتيه».

ويبدو من العنوان أنه توصل إلى نتائج مشابهة للتي قررها في رسالته لماجستير المذكورة أعلاه. =

انتباهنا لهذا حررنا من القلق، الذي كان ليساور كل باحث، تجاه أصالة المصطلحات والمفاهيم التي قررها مالك بن نبي في النص العربي لكتبه الصادرة في حياته، بسبب الاعتقاد السابق بأنها ترجمات من مترجم ربما خانه التوفيق.

2- أنها ترجمات فيها من الزيادات – خاصّةً – الشيءَ الكثير، وهو ما يرفع من أصالة النص العربي ويؤكد أننا فعلا أمام إعادة تأليف.

انتباهنا لأصالة هذه الزيادات، وأنها من صنع مالك بن نبي نفسه، مؤسس على انتباهنا المذكور في السبب الأول. ولولا هذا الانتباه لاعتقدنا كما حصل مع بعض دارسي بن نبي أنها من تزيّدات المترجمين، وبالتالي ينبغي حذفها[1].

إننا هنا لا نتحدث عن زيادات بسيطة، بل زيادات كثيرة في كمّها، وشديدة الأهمية في دلالاتها[2].

= انظر معلومات عن أطروحته في البوابة الوطنية للإشعار عن الأطروحات، على الرابط التالي:
https://www.pnst.cerist.dz/pnstARABE/detail.php?id=898361
(آخر زيارة بتاريخ 18-08-2024 على الساعة 00:02)
وانظر ما يبدو ملخصا لأطروحته في المقال التالي:
- نصر الدين بتشيم، خميسة علوي: مسلك مالك بن نبي في الترجمة التأليفية: كتاب "بين الرشاد والتيه" أنموذجا. (مجلة المترجم. مخبر تعليمية الترجمة وتعدد الألسن، معهد الترجمة، جامعة وهران01، أحمد بن بلة، الجزائر. م23 ع02، جوان 2024. صص09-27).

1- على سبيل المثال، فقد لاحظت عائشة إيمان بلمان مثل هذه الزيادات في مقارنتها بين كتاب "وجهة العالم الإسلامي" وبين نصه الفرنسي «Vocation de l'Islam» – وقد بلغ بعضها أكثر من صفحة – لكنها اعتبرتها من عنديات عبد الصبور شاهين مترجم الكتاب، وبهذا الاعتبار اقترحت حذفها. انظر:
- عائشة إيمان بلمان، مرجع سابق. ص207 وما بعدها.

2- انظر نموذجا لهذه الزيادات في:
- مالك بن نبي: الظاهرة القرآنية. ترجمة عبد الصبور شاهين (دار الفكر، دمشق. إعادة، 2000) صص59-68.
قارن:
- Malek Bennabi: Le phénomène coranique: essai d'une théorie sur le Coran (Héritage Editions. Paris, 2021). pp73-90

طبعاً لم يفتنا أن التغييرات التي أثبتها بن نبي في النص العربي- مقارنة بالفرنسي – تتعدى مجرد الزيادة إلى الحذف وغيره من صور التعديل. ومن بين الأسباب الأساسية لهذه التغييراتِ اختلافُ البيئة المتلقية للنص العربي عن البيئة المتلقية=

3- أن إعادة التأليف هذه متأخرة زمنيا عن التأليف الفرنسي، فهي بمثابة الصياغة النهائية لنص بن نبي الفكري. وكقاعدة عامة، فالنص المتأخر هو المقدَّم لتأخره، وخاصة إذا كان مزيدا بما ليس في النص المتقدم.

4- أن نص بن نبي موجه بالدرجة الأولى للقارئ العربي، فهو مكتوب له ومن أجله، وهذا ما يجعل النص العربي متصفا بما ندعوه "أصالة التلقي" مما لا يمكن وصف النص الفرنسي به، في مقابل "أصالة التأليف" التي يتصف بها النص الفرنسي مما يمكن وصف النص العربي به[1].

ولهذا كان بن نبي حريصا على نشر النص العربي، بأكثر من حرصه على نشر النص الفرنسي.

إن إدراكنا لهذا كلّه، جعلنا نعتمد على النص العربي مطمئنين إليه وإلى أصالة التعديلات والزيادات التي فيه. وجعلنا ندرك أن أسباب صعوبة فهمه خطابية بالدرجة الأولى، والتي يمكن أن نجملها في الأسباب الأربعة التالية[2]:

أ – منطق خطاب بن نبي مما ليس مألوفا للقارئ العربي، ونقصد به مقولاته الحاكمة خاصةً. وهي المقولات التي جعلته غريبا عن الخطابات الشائعة في وقته، وما زال كذلك.

ب- جدة مفاهيم بن نبي، رغم أن ألفاظَ أكثرِها مألوف للقارئ العربي إلا إن المحتوى المفهومي الذي أعطاه خطاب بن نبي لها مختلف عن مفهومها المألوف.

جـ- الأسلوب المركز لبن نبي، إذ أنه يقول الكثير في أسطر قليلة.

= للنص الفرنسي. لكن الدافع إلى الزيادات يتجاوز مجرد هذا السبب الخارجي إلى حقيقة أنه تنقدح في ذهن بن نبي أفكار جديدة خلال عملية الترجمة والتحرير، فيضيفها إلى النص العربي.

1- ألف بن ني أغلب كتبه بالفرنسية بسبب السياق الاستعماري، فالنص الفرنسي بهذا يتصف بما دعوناه "أصالة التأليف". لكن هذا النص الفرنسي يفتقد لما دعوناه "أصالة التلقي" لأنه لم يكتب بلغة المتلقي الأصلي، والتي هي العربية. وبالتالي، فحين يترجم النص الفرنسي إلى لغة المتلقي الأصلي: العربية، فسيتصف بـ"أصالة التلقي" التي يفتقدها النص الفرنسي.

2 – مصاديق كل سبب من هذه الأسباب يمكن ملاحظتها في الباب الثاني من هذا البحث.

د- تصنيف بن نبي كمفكر إسلامي، وهو ما أنتج توقعات لم يستجب لها خطابه، فأدى ذلك – من بين ما أدى – إلى شعور بصعوبة فهمه. وسنتناول تصنيفه مفكرا إسلاميا كإحدى أهم العقبات المعرفية فيما يأتي.

وإن هذا لا يعني أنه لم يكن لأخطاء الترجمة وما شابها من رداءة دورُها وأثرها. لكن، لو اعتمدنا النص الفرنسي وأهملنا العربي لكان اعتمادنا قاصرا عن فهمه قصورا شديدا، لأن خطاب بن نبي الفكري لم يكتمل إلا في نصه العربي المتأخّر.

المطلب الثاني- إشكالية التصنيف: يجمع هذه الإشكالية المتعلقة بتصنيف المصادر عقبتان:

1- العقبة الأولى – التصنيف العام لكتب مالك بن نبي: وهي في القول بتقديم كتب مالك بن نبي المؤلفة وهي ثمانية – باعتبارها «عماد فكره»[1] – على باقي كتبه التي هي مقالات أو محاضرات مجموعة في كتب.

تكمن قوة هذه العقبة في بداهة القول المؤسسة عليه ، فمن البَدَهِيّ أن الكتب المؤلَّفة أَوْلى بالتقديم والاعتبار من الكتب التي هي محاضرات أو مقالات مجموعة، وأن الكتب المجموعة ينبغي قراءتها بمرجعية الكتب المؤلفة. وبداهة هذا القول تجعل العمل به لا واعيا ولا مقصودا، وهو ما حصل معي.

هذا القول قادني إلى الوقوع في هذه العقبة المعرفية شبه اللاواعية، التي تجسدت في نوع من الاسترخاء الذهني القريب إلى الكسل الفكري، حين أتعامل مع كتاب يكون في أصله مجموعة محاضرات أو مقالات، حيث كنت أتعامل معها – دون وعي كاف – بمثابة هوامش على متون الكتب المؤلفة.

1- وهي الكتب التالية كما أوردها بوكروح: شروط النهضة – وجهة العالم الإسلامي- فكرة الإفريقية الآسيوية – مشكلة الثقافة – الصراع الفكري في البلاد المستعمرة – ميلاد مجتمع – مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي – المسلم في عالم الاقتصاد. انظر:

– نور الدين بوكروح: جوهر فكر مالك بن نبي. ترجمة عبد الحميد بن حسان. (دار سمر، الجزائر. 2016) ج01 ص313.

وحتى حين أنتبه وأبذل بعض الجهد في قراءتها، فإن ذلك يكون دائما بمرجعية محتوى الكتب المؤلفة وفي إطارها لا أعدوه[1].

وفي خلاصي من هذه العقبة طرافة تستحق أن تُروى لدلالتها على ما نحن بصدده:

في أحد أيام أواخر صيف 2022، وبعد أن تصوّرت أنني انتهيت من إنجاز هذه الأطروحة، ولم يبق إلا تسليمها، أخذت كتاب «بين الرشاد والتيه» وبدأت تصفحه، وقد نسيت تماما أنه في الأصل مجموعة مقالات، فقرأت منه وكأنه أحد الكتب المؤلفة، فكان تحررا غير مقصود من عقبة لم أكن أدرك وجودها أصلا. وصادف أن ما قرأته من الكتاب يومها، كان مقالات «فصل في السياسة».

فور انتهائي من قراءة المقالين الثاني والثالث من هذا الفصل، والمتعلقين بـ«السياسة والإيديولوجية» و«السياسة والثقافة»، أدركت أنني أمام نظرية كاملة عن شروط تأسيس الدولة، طرحها مالك بن نبي في هذين المقالين فقط من المقالات الخمسة المشكّلة لهذا الفصل.

كان لهذا الاكتشاف أثر صدمة ذهنية، أيقظتني من سبات التصنيف البدهي الذي كنت غارقا فيه. ما اضطرني إلى أن أعيد النظر في الأطروحة كلها من جديد.

إن سبب عدم انتباهي لهذه النظرية – رغم قراءتي لهذين المقالين عدة مرات من قبل – إنما كان في واحد من أهم نتائج هذه العقبة التصنيفية. فبن نبي في الكتب المؤلفة لا يكاد يتحدث عن الدولة، وهو أمر مفهوم حين نتذكر أن أكثر هذه الكتب ألفت قبل الاستقلال، وفي غياب دولة الاستقلال. فكان من نتيجة هذا هو ما قرّرْتُه في رسالتي للماجستير بالقول أن مالك بن نبي عاش «أغلب عمره منتميا لبلد مستعمَر، وبالتالي لم تكن هناك دولة ينتمي إليها، هذا

1 – إنني هنا أتحدث عن تجربتي الشخصية، رغم ملاحظة مؤشرات مشابهة لدى آخرين. هذه المؤشرات تظهر أساسا في حجم الاعتماد على هذا الصنف من الكتب المؤلفة، مقارنة بغيرها من الكتب التي هي في الأصل مجموع مقالات، أو محاضرات. ويمكن تتبعها في هوامش الكثير من الدراسات التي أنجزت عن بن نبي. لكن الحذر يقتضي عدم الجزم، ولهذا لم أُحِلْ على غيري في هذه المسألة.

أحد أهم أسباب غياب الدولة في خطابه، ولم يبدأ ظهور الدولة بوضوح متزايد إلا بعد الاستقلال، لكن بقي خطابه عن الدولة هامشيا»[1].

وعليه، فإذا كنت أقرأ مقالات بن نبي بمرجعية كتبه المؤلفة، وبذلك الإهمال المتكاسل، بسبب التصنيف المستحكم الذي كنت أستبطنه، فكيف كنت سأنتبه إلى أن مقالين فقط منها، يحتويان على أسس نظرية ثرية عن الدولة.

كان من نتائج خلاصي من هذه العقبة المعرفية أنْ ساويت في الأهمية بين كتب مالك بن نبي كلها، وكان علي – تبعا لهذا – إعادة قراءتها من جديد. إن التحرر من هذه العقبة فتح لي أبوابا في فهم خطاب مالك بن نبي ودلالاته السياسية لم تخطر لي على بال، وهو ما يمكن لكل قارئ للباب الثاني من هذا البحث أن يلمسه.

2– العقبة الثانية – في التصنيف الخاص بكتاب «شروط النهضة»: وهي في القول بأساسية ومفتاحية كتاب «شروط النهضة» – أحد الكتب الثمانية المؤلفة – باعتباره أهم كتب بن نبي، والكتاب المؤسس والملخص لفكره[2].

1– نبيل ضو: التغير الاجتماعي بين خطاب مالك بن نبي وخطاب علي شريعتي: بحث في الاختلافات البنوية (رسالة ماجستير في التنظيم السياسي والإداري. قسم التنظيم السياسي والإداري، كلية العلوم السياسية والعلاقات الدولية، جامعة إبراهيم سلطان شيبوط، الجزائر3. 2018) ص121.

2– أصبحت الأهمية الخاصة المعطاة لكتاب «شروط النهضة» جزءا من الثقافة العامة عند المهتمين بمالك بن نبي. وهذا هو سبب شهرته مقارنة بباقي كتب بن نبي.

انظر مثلا التعريف بالكتاب في الغلاف الأخير للطبعة التي أصدرتها مكتبة الإسكندرية ضمن سلسلتها «في الفكر النهضوي الإسلامي»، حيث وُصف الكتاب بأنه «يلخص المشروع الفكري لمالك بن نبي»:

– مالك بن نبي: شروط النهضة. ترجمة: عمر كامل مسقاوي وعبد الصبور شاهين. تقديم: محمد همام. (دار الكتاب المصري، القاهرة. دار الكتاب اللبناني، بيروت. 2012) الغلاف الأخير، وأيضا ص58.

وانظر أيضا البحث الميداني الذي أجراه الطاهر سعود، وقام فيه بفحص «تمثلات النخبة الجامعية الجزائرية (..) من أولئك المهتمين بفكر مالك بن نبي او المشتغلين عليه». فبخصوص «أول ما قرأه المبحوثون من كتب مالك بن نبي» وجد أن 40% منهم أشاروا إلى "شروط" النهضة". وبخصوص الكتاب الذي اعتبره المبحوثون ملخّصاً «بكل وضوح» لمشروع بن نبي الفكري، ذهب 77% منهم إلى أنه كتاب "شروط النهضة"، وهو ما يبدو أن سعود نفسه يشاركهم فيه.

– الطاهر سعود: مشروع النهضة في فكر مالك بن نبي وتمثلاته لدى النخبة الجامعية الجزائرية بين زمن الاستقلال والزمن الراهن: استطلاع ميداني (المجلة العربية لعلم الاجتماع: إضافات. الجمعية العربية لعلم الاجتماع ومركز دراسات الوحدة العربية، بيروت. ع47–48 صيف – خريف 2019. صص115–141) ص115، 132، 133. =

أنتج هذا القول من إشكالية التصنيف عقبة معرفية محورها هذه الأهمية المعطاة لمعادلته الوصفية المشهورة:

«الحضارة = الإنسان + التراب + الوقت».

إذ لطالما ساد بين دارسي فكر مالك بن نبي اعتقاد راسخ بالأهمية النظرية البالغة لهذه المعادلة في منظومته الفكرية، حيث أوْلوها – بدرجات متفاوتة – قيمة تفسيرية لا تتصف بها، ذلك أنها– كما سيأتي – لم تكن سوى معادلة وصفية تقريرية، لا تحمل هذا العمق النظري الذي حُملت عليه.

وبما أن كتاب «شروط النهضة» بتلك الأهمية المعطاة له، وبما أن هذه المعادلة شكلت جزءا أساسيا من محتواه، فلم يكن مستغربا أن تحتل موقعا مركزيا في كل المحاولات التأويلية التي تناولت فكره. بل يمكن القول إنها تحولت إلى ما يشبه البديهية المسلّم بها في الدراسات البنابية، حيث نادرا ما تجد تحليلا لفكره يخلو من الإحالة إليها، مع أنها – في أحسن أحوالها – ليست إلا عنصرا جزئيا في خطابه الفكري.

وقد بلغ الأمر أن باحثا بنى كل محاولته لفهم ونقد خطاب بن نبي على هذه المعادلة، إذ اعتبر أن «كل تحليلات بن نبي [يقصد كل كتبه] قامت» عليها[1]، ذلك أن أفكار بن نبي «تكاد (..) تتفجر من نبع واحد هو نبع المعادلة الحضارية في عناصرها الثلاثة، وأن ما خرج

= ليس مفاجئا بعد هذا أن يكون «شروط النهضة» أكثر كتب مالك بن نبي مقروئية. فمثلا، بمراجعتنا للإحصائيات المتعلقة بكتبه في واحد من أشهر مواقع قراءة الكتب عالميا goodreads، نجد أن «شروط النهضة» هو الأعلى مقروئية، حيث حصل على 3453 تقييمٍ و550 تعليقٍ، وأبدى أكثر من 10 آلاف قارئ رغبتهم في قراءته، بينما كان يقرأه بالفعل في آخر زيارة لنا للموقع 576 قارئا. قارن هذا بالكتاب التالي له إحصائيا، وهو كتاب «مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي»، إذ تبين إحصائياته – في آخر زيارة لنا للموقع – ما يلي: 2504 تقييم، 400 تعليق، 9733 أبدو رغبتهم في قراءته، بينما كان يقرأه بالفعل 332 قارئا. انظر الرابط التالي: https://www.goodreads.com/book/show/2392841._

(آخر زيارة بتاريخ 18-08-2024 على الساعة 14:19)

كما ليس مفاجئا أن يُعقد مؤتمر دولي في 2019 بالدوحة، لإحياء الذكرى السبعين للكتاب. انظره على موقع جامعة حمد القطرية: https://www.hbku.edu.qa/ar/cis/malek-bennabi

(آخر زيارة بتاريخ 18-08-2024 على الساعة 14:00)

والجدير بالذكر بأن كتاب أعمال هذا المؤتمر إلى غاية أوت 2023 لم يكن صدر بعد، وذلك وفقا لبدران بن لحسن – رئيس اللجنة التنظيمية – في مراسلة خاصة معه في أواخر أوت 2023. ولا نعلم أنه صدر إلى اليوم: أواسط عام 2025.

1- ناصر يوسف: التجسيم الحضاري من منظور التنمية المركبة: دراسة نقدية تطبيقية لمشروع مالك بن نبي. (مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت. ط1، 2018) ص18.

من هذه المعادلة الحضارية على شكل تحليلات انفجر منها أكثر من عشرين مؤلفا لبن نبي»[1] وأن بن نبي «لو لم يؤلّف كل ما ألّف لكفت معادلته الحضارية في شروطها النهضوية ووفت»[2]، وأنها «أساس كل نقد لمشروع مالك بن نبي الفكري»[3].

والحال أن هذه المعادلة في ذاتها – كما سبق وأشرنا – ليست بتلك الأهمية في خطاب مالك بن نبي، إذ إنها تصف وَحَسْب ما هو تحصيل حاصل: فكلُّ عملٍ مُنتِجٍ يقوم به الإنسان على الإطلاق يتطلب هذه العناصر التي تذكرها المعادلة: الإنسان والتراب والوقت. ومهما كان إنسانٌ ما أو مجتمعٌ ما محروما وفقيرا، فلا يخلو أن تتوفر له هذه العناصر، إذا أراد تأسيس نفسه أو بناء حضارته.

ولهذا نجد بن نبي يصف هذه العناصر بأنها أساسية[4]، وجوهرية[5]، وأولية[6]، و«رأس مال أولي»[7]، و«العدة الدائمة»[8]، و«البنية القاعدية»[9]، والعناصر «الحيوية–التاريخية الرئيسية»[10]. فهي إذن معادلة بنيوية ثابتة وصحيحة دائما، لأنها ضرورية، وبالتالي فلا قيمة تفسيرية لها.

1– ناصر يوسف: كيف نقرأ مشروع مالك بن نبي الحضاري برؤية إنمائية مركبة؟ المعادلة الحضارية والفكرة الدينية أنموذجا. (مجلة عالم الفكر. المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت. ع173، يناير– مارس 2018. صص07–54) ص10.

2– ناصر يوسف: التجسيم الحضاري من منطور التنمية المركزية. مرجع سابق، ص19.

3– المرجع السابق، ص30.

4– مالك بن نبي: وجهة العالم الإسلامي. ترجمة عبد الصبور شاهين (دار الفكر، دمشق. دار الفكر المعاصر، بيروت. إعادة، 2002) ص97.

5– مالك بن نبي: شروط النهضة. ترجمة عمر كامل مسقاوي وعبد الصبور شاهين (دار الفكر، دمشق. تصوير، 1986) ص150 [كل إحالة لشروط النهضة بدءا من الآن ستكون لهذه الطبعة]

– مالك بن نبي: القضايا الكبري (دار الفكر، دمشق. دار الفكر المعاصر، بيروت. إعادة، 2000) ص55.

6– مالك بن نبي: وجهة العالم الإسلامي. مصدر سابق، ص99.

7– مالك بن نبي: فكرة الإفريقية الآسيوية في ضوء مؤتمر باندونغ. ترجمة عبد الصبور شاهين (دار الفكر، دمشق. دار الفكر المعاصر، بيروت. ط3، 2001) ص141.

8– مالك بن نبي: شروط النهضة. مصدر سابق، ص60.

9– مالك بن نبي: القضايا الكبرى. مصدر سابق، ص118.

10– Bio–historiques fondamentaux. انظر:

– مالك بن نبي: فكرة كمنويلث إسلامي. ترجمة الطيب الشريف (دار الفكر، دمشق. دار الفكر المعاصر، بيروت. إعادة ط2، 2000) ص78– 79.

– Malek Bennabi: Idée d'un Commonwealth islamique (Editions Benmerabet, Alger. 2016) p98.

إن قيمة هذه المعادلة ليست في ذاتها، بل في ما تُنبه إليه مما شرحه بن نبي وكرره وألحّ عليه في كل مرة أورد فيها هذه المعادلة تقريبا[1]. وقد لخصه في آخر كتاب له بالقول: «إنه ليس من الضروري ولا من الممكن أن يكون لمجتمع فقير المليارات من الذهب كي ينهض، وإنما ينهض بالرصيد الذي لا يستطيع الدهر أن ينقص من قيمته شيئا، الرصيد الذي وضعته العناية الإلهية بين يديه: الإنسان، والتراب، والوقت.»[2].

هذا هو السبب في إيراد بن نبي لهذه المعادلة وشرحه لها كل ذلك الشرح في كتابه "شروط النهضة"، رغم أنها تحصيل حاصل.

1- تكررت هذه المعادلة بعناصرها الثلاث بِضْعًا وخمسين مرة في مجمل كتب بن نبي العربية، وطبعا فهي تتكرر في «شروط النهضة» أكثر من غيره.

وممن غابت عنه الطبيعة الجوهرية والثابتة لعناصر هذه المعادلة نجد الباحث عبد الرحمن عزي، أستاذ الدراسات الإعلامية، ففي سياق حديثه عن «الإعلام في فكر مالك بن نبي»، رأى أنه لو عاش بن نبي «فترة انتشار الإعلام وتكنولوجيا الاتصال بعد السبعينيات، لأضاف عنصر الإعلام إلى المعادلة المذكورة.» بل ومضى أبعد من ذلك بالقول بأننا «لو أدخلنا في الحسبان القوى "الدولية" القائمة حاليا مع بروز ما يسمى بالقطب الواحد ونشأة قوى منافسة من المستوى الثاني والثالث، فإنه يمكن إضافة عناصر إضافية إلى تلك المعادلة، مثل المعرفة والقوة العسكرية. أيْ: إنسان، تراب، زمن، إعلام، معرفة، قوة عسكرية (..)».

من الواضح هنا أن العناصر التي أراد عزي إضافتها لا ينطبق عليها وصف «الجوهرية» و«الديمومة» وغيرها من الصفات البنيوية التي أطلقها مالك بن نبي على عناصر معادلته، ولهذا فالإضافات التي اقترحها عزي تُفقِد المعادلة كل أهميتها التي ذكرناها أعلاه.

انظر:

- عبد الرحمن عزي: الإعلام في فكر مالك بن نبي: مقاربة استقرائية (مجلة الحكمة للدراسات الأدبية واللغوية. مؤسسة كنوز الحكمة للنشر والتوزيع، الجزائر. م04 ع03، 2016. صص73-98) ص80.

2- مالك بن نبي: بين الرشاد والتيه (دار الفكر، دمشق. دار الفكر المعاصر، بيروت. إعادة 2002) ص69.

هناك اعتقاد بين بعض دارسي بن نبي يفيد بأن كتاب «المسلم في عالم الاقتصاد» هو آخر كتبه.

انظر مثلا:

- Nour-Eddine Boukrouh: L'Islam sans l'islamisme: Vie et pensée de Malek Bennabi (Editions Samar, Alger. 1e, 2006.) p299

أما بالنسبة لنا، فالكتاب الأخير هو كتاب «بين الرشاد والتيه»، الذي هو مجموعة مقالات اختارها بن نبي من جملة ما كتب من مقالات بعد الاستقلال، ثم ترجمها بنفسه وبوّبها فصولاً، وأضاف إليها مما ليس في النص الفرنسي، على جاري عادته. كان ذلك في أواخر صيف 1972، بعد انتهائه من كتاب «المسلم في عالم الاقتصاد» بعدة أشهر. وعليه، يكون «بين الرشاد والتيه» آخر كتاب ألفه بن نبي، وفقا لمذهبنا في أن الكتب التي أشرف على ترجمتها أو ترجمها بنفسه هي إعادة تأليف أكثر منها مجرد ترجمة بالمعنى المألوف.

فوقت صدور الكتاب كان الشعب الجزائري لا يملك حريته، فضلا عن أن يملك أية أموال، ولهذا نبّهه بن نبي إلى أنه ليس بحاجة إلا إلى هذه «العدة الدائمة» – التي لا يمكن لأحد أن يحرمه منها – للانطلاق في بناء استقلاله ونهضته.

ولذات السبب، عاد وكرر هذه المعادلة وبإلحاح في ما تلا من كتبه، لينبه إلى ما يبدو أن أغلب شعوب ودول العالم العربي والإسلامي والأفروآسيوي مستمرة في نسيانه، بما تتبناه من سياسات تعتمد على المال غير المتوفر أصلا، بدل الاعتماد على الرأسمال الأولي في عناصره الثلاثة المتوفرة دائما.

إنه تنبيه سيبقى تكراره والإلحاح عليه ضروريا، وفي هذا تكمن الأهمية المستمرة لهذه المعادلة.

وكما سبق وقلنا، فقد شاع الاعتقاد بالأهمية النظرية لهذه المعادلة بين دارسي بن نبي، وهو ما ارتدّ إساءة فهمٍ لخطابه الفكري. الأمر الذي نفترض أنه ما كان ليحصل بالانتشار والتأثير الذي حصل به لولا القول بأهمية خاصة معطاة لكتاب «شروط النهضة».

المطلب الثالث– إشكالية الخطاب المصاحب: قبل أن نقوم بطرح هذه الإشكالية علينا أن نشرح أولا المفاهيم الخطابية التي استعملناها فيها، وهي ثلاثة: الخطاب المُوازي، والخطاب المُصاحِب، والخطاب الحافّ.

الخطاب الموازي[1]هو مجموع العناصر النصية وغير النصية المتعلقة بمتن المصادر – أي كتب بن نبي – مما ليس من صُلبها. وهو قسمان: خطاب مصاحب وخطاب حافّ.

أما **الخطاب المصاحب** فهو كل ما صاحب المصادر مما يقع داخلها، وله صورتان:

– صورة شكلية: مثل نوع الخط وتنسيق الأسطر والفقرات ونوعية الورق والتجليد وصورة الغلاف، وما شابه.

1– سمي موازيا لأنه يوازي الخطاب موضوع البحث، فكأنه نظيره.

– صورة نصية: هي كل النصوص الواردة داخل الكتاب مما ليست من وضع مؤلفه، كالتقديمات والتمهيدات والمقدمات التي يضعها غيره، وكذلك الهوامش والملاحق والفهارس، يضاف إليها ما يتعلق بإخراج نص الكتاب سليما، وما شابه.

وأما **الخطاب الحافّ** فهو كل ما حفّ وأحاط بالمصادر مما يقع خارج دفتيها، وهو هنا ما كُتب عن بن نبي من دراسات ومقالات وكتب، وما أُنتج عنه من أفلام ونحوها، وما عُقِد حوله من مؤتمرات وملتقيات وندوات، وما شاع عنه في الفضاء العام من تصورات ونحوها[1].

نتناول هنا العقبات المعرفية التي سببُها الخطاب المصاحب من ناحيتين: ناحية تتعلق بما داخل الكتاب وليس من وضع مؤلفه، وناحية تتعلق بإخراج نصوص الكتاب.

1– ما يتعلق بما داخل الكتاب وليس من وضع مؤلفه: ما يوضح مقصودنا له صورتان: صورة الدار الناشرة ذاتِها باسمها ورَسْمِها، وهي دار الفكر الدمشقية، وصورة مقدماتٍ وتقديماتٍ لم يكتبها بن نبي.

أ– الدار الناشرة، دار الفكر الدمشقية: علاقة دار الفكر الدمشقية ببن نبي كما وصفتها الدار نفسها «لم تكن (..) مجرد علاقة ناشر بمؤلف»[2]، وهذا صحيح، لكن ليس للسبب الذي زَعَمَتْه الدار بقولها إنها «رأت في فكر بن نبي ما يثري منهجها ويحقق تطلعاتها (..) توافقاً في الأفكار، ووحدة في الرؤى، وتطابقاً في الأهداف»[3]، فهذا غير صحيح.

1– بشأن هذه المفاهيم الخطابية، انظر:

– محمد القاضي وآخرون: معجم السرديات (دار محمد علي، تونس. دار الفارابي، لبنان. مؤسسة الانتشار العربي، لبنان. دار تالة، الجزائر. دار العين، مصر. دار الملتقى، المغرب. ط1، 2010) ص 456، 461–462.

وفيه نجد مصطلح «النص» بدل "الخطاب": «النص الموزاي»، «النص المصاحب». «النص الحاف».

لكننا اعتمدنا مصطلح "الخطاب" لأنه أوفى بأغراض البحث.

2– مالك بن نبي: الأعمال الكاملة (دار الفكر، دمشق. ط1، 2017) م01 ص07.

3– المصدر السابق، نفس الصفحة. وانظره أيضا على موقع الدار بالرابط التالي:

https://fikr.com/products/fikr-2933?srsltid=AfmBOorvC06vjkV8TmKT1Sw_x0s-U5ZnfRlXTTa8cLvGqhYJxEFoKsOT

(آخر زيارة بتاريخ 18–08–2024 على الساعة 20:40)

ذلك أن ارتباط اسم مالك بن نبي وكتبه باسم دار الفكر هو نوع من الارتباط الشرطي[1] الناتج عن كثرة تكرار اسم الدار في الخطاب المصاحب لخطاب بن نبي في حيز مكاني واحد، وهو كتب بن نبي نفسها، بحكم أن الدار هي الناشر شبه الحصري لها. أنتج هذا الارتباط الشرطي – بمرور الوقت – ذاكرة ترابطية[2] في ذهن المهتمين ببن نبي، بحيث أنّه إذا ذُكِر أحدهما ذُكِر الآخر تلقائيا.

هذه الذاكرة الترابطية رسّمت إطارا خطابيا أو تداوليا، تَحدَّدَ وفقا له ما ينبغي التفكير فيه وما لا ينبغي التفكير فيه حين يُذكر اسم بن نبي، وذلك بحسب التوجه الذي تتبناه الدار وتعمل على نشره[3].

وبما أن دار الفكر الدمشقية إسلامية التوجه، فقد أدى هذا التأطير في نهاية المطاف إلى واحدة من أكثر العقبات المعرفية شيوعا ورسوخا وأشدها تأثيرا في فهم مالك بن نبي وخطابه الفكري، وهي تصنيفه كمفكر إسلامي، وتصنيف خطابه كخطاب إسلامي.

ب– المقدمات والتقديمات: الأثر الذي تركه ارتباط اسم دار الفكر باسم بن نبي هو نفس الأثر الذي تركته أسماء من وضعوا مقدمات وتقديمات كتبه، لكونهم معروفين بأنهم إسلاميّو التوجه، وهم تحديدا أربعة: عمر كامل مِسْقاوي، ومحمد عبد الله دِرَاز، ومحمود محمد شاكر، ومحمد المبارك[4].

1– Classical Conditioning . انظر تعريفه في:

– Gary R. Vandenbos (Editor in Chief): APA Dictionary of Psychology (American Psychological Association, Washington, DC. 2ed, 2015) p189.

2– Associative Memory . انظر تعريفها في:

– جاري.ر.فاندنبوس وآخرون: القاموس الموسوعي في العلوم النفسية والسلوكية. ترجمة عبد الستار إبراهيم وآخرون (المركز القومي للترجمة، القاهرة. ط1، 2015) م01 ص506.

3– من نتائج ارتباط اسم مالك باسم الدار– وهو ينطبق على ارتباطه باسم مسقاوي أيضا – أن أُسبغت على طبعات الدار للترجمات التي تمت لكتب بن نبي بعد وفاته أصالة كأصالة النص الأصلي، رغم أنها مجرد ترجمات قام بها مترجمون لهم حظهم من الصواب والخطأ، ولا تمنع أبدا طرح ترجمات أخرى لها يمكن أن تكون أدق وأفضل، وهو ما لم يحصل إلى اليوم.

4– من الجدير بالذكر أن بن نبي لم يكن راضيا عن مقدمة دراز وتقديم شاكر الطويل لكتاب "الظاهرة القرآنية"، وقد زاد بن نبي للمدخل – الذي وضعه للكتاب في طبعته الثانية – ما هو بمثابة نقد لتقديم شاكر، وهذه الزيادة التي ساوى حجمها حجم المدخل في نصه الأول هي واحدة من أهم الزيادات التي ليست موجودة في النص الفرنسي. وقد أدت هذه الزيادة إلى أن=

2- ما يتعلق بإخراج نصوص الكتاب: والمقصود به هذه الأخطاء التي لا تكاد تحصى في نصوص كل الكتب التي طبعتها دار الفكر لمالك بن نبي تقريبا، وشكلت بمجموعها عائقا وعقبة في طريق القراءة السلسة لمتن البنابي وفهمه: أخطاء في علامات الترقيم، وأخطاء في الطباعة، وأخطاء في أسماء الأعلام والأماكن والمصطلحات، وأخطاء في الترجمة.

وهي من الكثرة والوضوح بحيث يصعب تبريرها، ولا يمكننا توصيفها إلا بأنها نتيجة استهتار ولامبالاة: من الدار الناشرة، ومن عمر كامل مسقاوي الذي أوكل إليه بن نبي «مسؤولية كتبه المعنوية والمادية»، وهو التوكيل الذي حرص مسقاوي على ذكره في أولى صفحات أكثر هذه الكتب[1].

ولم يتم إصلاح هذه الأخطاء – إلا في ما ندر – رغم توالي طبعات كتب مالك بن نبي الصادرة عن دار الفكر، والتي قارب بعضها العشرين طبعة وأكثر، وهو ما يؤكد أننا لسنا أمام أخطاء مما يمكن التجاوز عنها، بل أمام استهتار مما ينبغي المحاسبة عليه وفضحه. (انظر جدولا بعدد الطبعات في ما يلي).

= يصبح نص المدخل واحدا من أهمّ وأخطر نصوص بن نبي بإطلاق، ومع ذلك لم تترجم للفرنسية كما يبدو. انظر بشأن المدخل:

- مالك بن نبي: الظاهرة القرآنية. صص53-68.

وبشأن عدم رضاه على مقدمة دراز وعلى تقديم شاكر لكتاب الظاهرة، انظر:

- Malek Bennabi: Mémoires d'un témoin du siècle: l'enfant, l'etudiant, l'ecrivain, les carnets. Présentations et notes de Nour-Eddine Boukrouh. (Editions Samar, Alger. 2006) p274, 351-352.

1- انظر مثلا:

- مالك بن نبي: الصراع الفكري في البلاد المستعمرة (دار الفكر، دمشق. ط10، 2011) ص05.

جدول بعدد طبعات كتب مالك بن نبي الصادرة عند دار الفكر

العنوان	**تاريخ آخر طبعة** (وفقا لموقع نيل وفرات لبيع الكتب[1])	**عدد الطبعات**
1- المسلم في عالم الاقتصاد	2019	14
2- من أجل التغيير	2019	12
3- مشكلة الثقافة	2023	22
4- ميلاد مجتمع	2018	12
5- وجهة العالم الإسلامي: ج2 المسألة اليهودية	2022	07
6- شروط النهضة	2022	19
7- فكرة كمنويلث إسلامي	2019	13
8- بين الرشاد والتيه	2019	14
9- الصراع الفكري في البلاد المستعمرة	2018	13
10- وجهة العالم الإسلامي	2019	13
11- الظاهرة القرآنية	2022	19
12- مجالس دمشق	؟ (الطبعة الأولى عام 2005)	09
13- تأملات	2021	16
14- القضايا الكبرى	2023	16
15- فكرة الإفريقية الآسيوية	2019	11
16- في مهب المعركة	2016	12

1- انظر موقع نيل وفرات على الرابط:

https://www.neelwafurat.com/locate.aspx?mode=1&search=author1&entry=%D9%85%D8%A7%D9%84%D9%83%20%D8%A8%D9%86%20%D9%86%D8%A8%D9%8A

(آخر زيارة بتاريخ 22-08-2024 على الساعة 14:45)

17- مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي	2023	17
18- مذكرات شاهد للقرن	2023	12
19- لبيك حج الفقراء	2019 (الطبعة الأولى عام 2009)	04
20- الأعمال الكاملة[1].	2022 (الطبعة الأولى عام 2017)	04

وقد بلغت هذه اللامبالاة من عمر كامل مسقاوي ومن دار الفكر، مستوى جديدا في كتاب أصدرته دار الفكر لمسقاوي في مجلدين بلغا 1300 صفحة، تحت عنوان: «في صحبة مالك بن نبي: مسار نحو البناء الجديد». ففي هذا الكتاب الضخم، نجد أن الكثير من

1- الجدير بالذكر بشأن طبعة «الأعمال الكاملة» هذه هي أنها صفٌّ جديد لنصوص مالك بن نبي، وبالتالي فقد كانت – من الناحية التقنية – فرصة جيدة للدار للتدارك وتصحيح أخطاء الطبعات السابقة، ومع ذلك لم يتم تصحيح إلا القليل منها، بل وزادت الدار ومعها مسقاوي على الأخطاء القديمة أخطاء جديدة أشد سوءا، وذلك حين أضافا لهذا الإصدار من «الأعمال الكاملة» كتيّبا واحدا ، لم ينشر بالعربية من قبل، وهو «الكتاب والوسط الإنساني» في ترجمة قام بها مسقاوي بلغت من الرداءة والإهمال وعدم الأمانة ما تسقط معها عدالة مرتكبها.

هذا كله حصل رغم أن كل كتاب تصدره الدار «يتقلب (..) في 60 مرحلة، منذ تخطيطه مع المؤلف وحتى وصوله إلى يد القارئ» كما تزعم الدار.

انظر بشأن الـ60 مرحلة هذه:

– نزار أباظة (إعداد): عاشق الفكر والثقافة محمد عدنان سالم: ذكرى مرور زهاء ستين عاما على تأسيس دار الفكر، كلمات وبحوث مهداة إليه (دار الفكر، دمشق. ط1، 2016) ص284.

وأيضا في موقع الدار على الرابط:

https://fikr.com/pages/%D8%A7%D9%84%D8%AA%D8%B9%D8%B1%D9%8A%D9%81-%D8%A8%D8%A7%D9%84%D8%AF%D8%A7%D8%B1

(آخر زيارة بتاريخ 19-08-2024 على الساعة 14:10)

إن أكثر أعمال بن نبي التي لم تنشرها دار الفكر في المجلدات الخمسة الفخمة لـ«الأعمال الكاملة» منشورة فعلاً بالفرنسية، وبعضها منشور بالعربية في مراجع متفرقة. وهي في مجملها تساوي مجلدين كبيرين من نفس حجم مجلدات «الأعمال الكاملة» الخمسة. وهذه الحقيقة المعروفة لكل مهتم بمالك بن نبي تبيّن مدى بُعْد عنوان «الأعمال الكاملة» عن الصحة، فكمالها ناقصٌ بمقدار مجلدين. ورغم سهولة استكمال هذين المجلدين لتوفر مادتهما فعلا، إلا أنه لا الدار ولا مسقاوي حرصا على القيام بذلك، واختارا أن يوهما القراء بأن المنشور في تلك المجلدات الخمسة الفاخرة هي «الأعمال الكاملة» لمالك بن نبي.

ولا أعلم أحدا من عائلة بن نبي أو من أصدقائه أو «تلاميذه» أو دارسيه – على كثرتهم – من أثار أيا من هذه المسائل، رغم صدور أربع طبعات لهذه «الأعمال الكاملة» منذ عام 2017.

الاقتباسات الحرفية الواردة فيه، والمأخوذة من كتب بن نبي، تَرِدُ في سياق واحد مع كلام مسقاوي، دون أي تمييز لكلام مسقاوي عنها. وبالتالي، فأي قارئ للكتاب سيحسب أن تلك الاقتباسات هي من كلام مسقاوي، بينما هي من كلام بن نبي مأخوذة حرفيا من كتبه. مع العلم أن نصف محتوى هذا الكتاب – يزيد أو يقلّ – هو اقتباسات حرفية من كتب مالك بن نبي[1].

ورغم مرور أكثر من عقد على صدور هذا الكتاب – صدر عام 2013 – إلا أنه لم يثر هذه المسألة أحد من عائلة مالك بن نبي، ولا من أصدقائه، أو «تلاميذه»، أو دارسيه، أو المهتمين به، على كثرتهم.

ولا عجب بعد هذا أن بلغت الجرأة والاستهتار من مسقاوي ومن دار الفكر مستوى جديدا، في ما أصدروه مما زعموا أنه «الأعمال الكاملة» لمالك بن نبي. وذلك بتحريفٍ وتغيير لنص من نصوص مالك بن نبي نفسه، عمداً وقصداً.

هذا النص هو مقال مخطوط لمالك بن نبي، صدر لأول مرة في أصله الفرنسي عام 2007، في كتيب صغير بعنوان: «Le livre et le milieu humain». قام مسقاوي في كتابه الضخم السابق الذكر الصادر عام 2013 بإعادة نشر هذا المقال–الكتيّب في ما بدا عرضا لمحتواه، في صيغة هي خليط بين ترجمة رديئة وغير أمينة للأصل، وبين كلام لمسقاوي لم يحرص مسقاوي على تمييزه.

ثم إن الدار حين أصدرت المجلدات الخمسة الفخمة لما تزعم أنه «الأعمال الكاملة» لمالك بن نبي[2]، قامت بنشر ما لن يشكّ القارئ في أنها ترجمة لنص المقال–الكتيب تحت

1–انظر النص تقديم الدار "التسويقي" لكتاب مسقاوي بموقع الدار على الرابط التالي:

https://fikr.com/products/fikr-2799?srsltid=AfmBOoqT_xq1w2VWdmH-qxb0lTSkDj_Dce6fwnPI3OlJDLesRfGDWcL9

(آخر زيارة بتاريخ 26-08-2024 على الساعة 11:45)

2– إن أكثر أعمال بن نبي التي لم تنشرها دار الفكر في المجلدات الخمسة الفخمة لـ«الأعمال الكاملة» منشورة فعلاً بالفرنسية، وبعضها منشور بالعربية في مراجع متفرقة. وهي في مجملها تساوي مجلدين كبيرين من نفس حجم مجلدات «الأعمال الكاملة» الخمسة. وهذه الحقيقة المعروفة لكل مهتم بمالك بن نبي تبيّن مدى بُعْد عنوان «الأعمال الكاملة» عن الصحة، فكمالها ناقصٌ بمقدار مجلدين. ورغم سهولة استكمال هذين المجلدين لتوفر مادتهما فعلا، إلا أنه لا الدار ولا مسقاوي حرصا على القيام بذلك، واختارا أن يوهما القراء بأن المنشور في تلك المجلدات الخمسة الفاخرة هي «الأعمال الكاملة» لمالك بن نبي. =

عنوان «الكتاب والوسط الإنساني». لكن ما نشرته كان جزء منه ترجمة للكتاب وجزء هو خليط مسقاوي السابق الذي نشره في كتابه الضخم[1].

هذا، وقد صدرت منذ عام 2017 أربع طبعات من هذه «الأعمال الكاملة».

وإننا لنتساءل: هل كانت هذه الجرأة على تراث بن نبي من الدار ومن مسقاوي لتحدث، لو أن أحدا من عائلة بن نبي، أو أصدقائه، أو «تلاميذه»، أو دارسيه، أثاروا هذه المسائل وغيرها مما سبق؟

وبعد، فهذه هي إشكالية الخطاب المصاحب، وبه تمام إشكاليات المصادر وبعض العقبات المعرفية التي شكلتها، وفي ما يلي إشكاليات الخطاب الحافّ متمثلة أساساً في الدراسات السابقة.

= والجدير بالذكر أيضا بشأن طبعة «الأعمال الكاملة» هذه، أنها صفٌّ جديد لنصوص مالك بن نبي، وبالتالي فقد كانت – من الناحية التقنية – فرصة جيدة للدار للتدارك وتصحيح أخطاء الطبعات السابقة، ومع ذلك لم يتم تصحيح إلا القليل منها.
هذا كله حصل ويحصل رغم أن كل كتاب تصدره الدار «يتقلب (..) في 60 مرحلة، منذ تخطيطه مع المؤلف وحتى وصوله إلى يد القارئ» كما تزعم الدار. انظر بشأن الـ60 مرحلة هذه:
– نزار أباظة (إعداد): عاشق الفكر والثقافة محمد عدنان سالم: ذكرى مرور زهاء ستين عاما على تأسيس دار الفكر، كلمات وبحوث مهداة إليه (دار الفكر، دمشق. ط1، 2016) ص284.
وأيضا في موقع الدار على الرابط:
https://fikr.com/pages/%D8%A7%D9%84%D8%AA%D8%B9%D8%B1%D9%8A%D9%81-%D8%A8%D8%A7%D9%84%D8%AF%D8%A7%D8%B1
(آخر زيارة بتاريخ 19-08-2024 على الساعة 14:10)
1- للتأكد أننا لم نتحامل او نسرف في توصيفنا لما قام به مسقاوي ودار الفكر هنا، قارن بين النص الأصلي بالفرنسية للمقال-الكتيب وبين "ترجمته" في "الأعمال الكاملة" في:
- Malek Bennabi: Le livre et le milieu humain. (Editions Samar, Alger. 2éme edition, 2007) pp21-64.
– مالك بن نبي: الأعمال الكاملة. مصدر سابق، م05 صص2649-2664.
وقارن نص الترجمة المزعومة المنشورة في الأعمال الكاملة بنص ما وصفه مسقاوي نفسه بأنه «ملخص واسع» لهذا المقال-الكتيّب في:
– عمر كامل مسقاوي. مرجع سابق، ج01 ص 587 وما بعدها.

المبحث الثاني– إشكاليات الدراسات السابقة (أو إشكاليات الخطاب الحافّ):

تشكل الدراسات التي أنجزت عن مالك بن نبي– سواء كانت كتباً أو أطاريحَ أو مقالاتٍ – القسم الأساسي من الخطاب الحافّ بخطابه الفكري. وقد أدّت في مجملها – بخلاف الغرض منها – دورا سلبيا، تمثّل في ثلاث إشكاليات، الأولى منها أنتجت الأخريين:

أولها، أنها تناولت خطاب بن نبي مفككا مجزءا ولم تقترب منه كنسق أو نظام، وهذه هي إشكالية الاقتراب اللانسقي لخطاب مالك بن نبي.

وثانيها، أنها قاربته كمفكر إسلامي، وهذه هي إشكالية التصنيف الإسلامي لمالك بن نبي وخطابه.

أما ثالثها، فأنها قالت بخلدونيته، وهذه هي إشكالية النسبة الخلدونية لمالك بن نبي وخطابه.

المطلب الأول– إشكالية الاقتراب اللانسقي: لا يمكن فهم أي خطابٍ إلا إذا تم النظر إليه كنسق ونظام دلالي، لأن البديل سيكون تناولا جزئيا ومفككا، يتخلله سوء فهم أكيد ناتج عن غياب السياق العام، الذي يتحدد معنى كل أجزاء الخطاب تبعا له وفي إطاره.

وما لم يتم تناول خطابٍ فكري ما كنسق ونظام واحد، فلا يمكن الزعم بأنه تم فهمه واستيعابه. هذا التقرير المنهجي هو من قواعد العقل قبل أن يكون من قواعد التأويل وتحليل الخطاب.

ما كُتِب عن بن نبي مما أمكنني الاطلاع عليه قارب الخمسمئة: من المقالات القصيرة، إلى الكتب الكبيرة، وما بينهما من دراسات ورسائل وأطاريح وكتب. بناء على هذا الإطلاع وفي حدوده، يمكنني الجزم بأنه لم تُنْجَز عن خطاب مالك بن نبي ككل دراسة نسقية واحدة. وغالب ما كتب عنه كان استعراضا وصفيا لجانب من خطابه، يضيق أو يتسع، رافقته محاولات تحليل متفاوتة القيمة، طغت عليها الانطباعية وعدم التماسك. وتخلّل كلّ ذلك مواطن سوء فهم أساسية، اكتسبت صفة البداهة لكثرة التكرار[1].

1– سبق وأن أوردنا واحدة من أشهر هذه المواطن بشأن معادلة: الحضارة = الإنسان + التراب + الوقت.

أنتجت الدراسات السابقة عن بن نبي – كما وصفناها – واقعَيْن اثنين كانا بدورهما سببا في عقبات معرفية عدة، كالتالي:

– **الواقع الأول:** كقاعدة عامة، فإن الدراسات المنجزة في أي مجال هي المدخل إليه، الذي يساعد المبتدئ على فهمه، قبل الخوض فيه مباشرة دون واسطة. ولهذا يُنصَحُ المبتدئون في كل مجال بقراءة جملة من الدراسات التي كُتبت عن ذلك المجال، كتمهيد لتسهيل فهمه.

في حالة مالك بن نبي، فإن هذه القاعدة لا تصحّ. بل من الأفضل للدارس المستجدّ لخطابه الفكري أن يتجنب الدراسات السابقة عنه، وأن يقرأه مباشرة، رغم ما عُرف عن صعوبة كتبه.

– **الواقع الثاني:** إلى آخر القرن الماضي وأول القرن الحالي، كان دارسو مالك بن نبي يَشْكُون من قلّة الاهتمام به، وكانت الدعوات إلى ضرورة الاهتمام به تتعالى.

تغير هذا في بضع سنين إلى نقيضه تماما، وبلغ حدَّ تَرْكِ انطباعٍ عامٍّ بأنّ الرجل – الذي كان قبل عقدين مغمورا – قد قُتل الآن بحثاً.

هذا الواقع الجديد أنتج بدوره عقبتين إضافة إلى عقبة الواقع الأول: إحداهما قديمة وراسخة، والأخرى مستجدّة في طور التشكّل:

1– العقبة القديمة: مفاد العقبة القديمة أنّ كثرة ما صدر عن بن نبي من دراسات أَنتجت انطباعاً عاماً بأنه لم يعد هناك – على ما قيل – مزيدٌ لمستزيد، وأنّ ما تم التوصل إليه هو المتنهى، ولم يبق إلا التكرار والاجترار[1].

1– وهذا ما حصل معي في موضوع رسالة الماجستير، وذكرت ذلك في مقدمة الرسالة بالقول:
«كان الموضوع الأصلي الذي وقع عليه الاختيار هو البحث في التغير الاجتماعي عند مالك بن نبي، وحين طرحتُ الموضوع على المشرف الأول الأستاذ الدكتور **منصور بن لرنب** – رحمه الله – اقترح علي أن أقوم بإجراء مقارنة بين مالك بن نبي وبين علي شريعتي (..) وذلك (..) أنّ الأبحاث المستقلة التي صدرت عن مالك بن نبي كثيرة نسبيا.».
وكنت قد استشرت في الموضوع الأصلي أستاذنا **محند برقوق** حفظه الله، فلم يتحمس له لأسباب منها كثرة ما صدر عن بن نبي.
موقف هذين الأستاذين البارزين كاشف لما نحن بصدده.
انظر:
– نبيل ضو. مرجع سابق، ص09.

وهو ما أدى بعدد متزايد من الباحثين الجدد إلى الانصراف عن إعادة قراءة بن نبي قراءة داخلية، واتجهوا – عوضا من ذلك – إلى نوعين من الدراسات بشكل خاص: دراسات مقارنية بينه وبين غيره[1]، ودراسات إسقاطية وتطبيقية لجانب من فكره، بإسقاطه/تطبيقه على هذا المجال أو ذاك وفقا لميدان تخصص الباحث[2]. وكل هذا مبني على ما تقرر بناء على كثرة الدراسات عنه[3].

1- كأمثلة عن الدراسات المقارنة انظر:

– مسعود يعيش: فلسفة الحضارة بين مالك بن نبي وروجيه غارودي (أطروحة دكتوراه في الفلسفة. قسم الفلسفة، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة الجزائر. 2006)

– علي أرفيس: إشكالية النهضة بين مالك بن نبي وسيد قطب (رسالة ماجستير في فلسفة الحضارة. قسم العلوم الإنسانية، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية والعلوم الإسلامية، جامعة الحاج لخضر، باتنة. 2012)

– محمد أمين عميرات: التراث بين مالك بن نبي ومحمد عابد الجابري: دراسة في التصور والممارسة (أطروحة دكتوراه في الأنثروبولوجيا. قسم التاريخ، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة أبو بكر بلقايد، تلمسان. 2015)

– عيسى معيلبي: فلسفة الحضارة بين مالك بن نبي وعماد الدين خليل (أطروحة دكتوراه في الفلسفة. قسم الفلسفة، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية. جامعة الحاج لخضر، باتنة 1. 2019)

– فاطمة الزهراء بوقفة: النموذج التربوي المنشود في الفكر العربي المعاصر: مالك بن نبي ومحمد أركون نموذجا (أطروحة دكتوراه في الفلسفة. قسم الفلسفة، المدرسة العليا للأستاذة: مبارك الميلي، بوزريعة، الجزائر. 2022)

2- انظر مثلا:

– عمر بن سليمان: البعد الحداثي في فكر مالك بن نبي (رسالة ماجستير في الفلسفة. قسم الفلسفة، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة الجزائر. 2009)

– نور الدين روابنية: إشكالية التنمية الشاملة في الدول العربية: دراسة في الفكر التنموي عند مالك بن نبي: الجزائر أنموذجا (أطروحة دكتوراه في علم اجتماع التنمية. قسم العلوم الاجتماعية، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة محمد خيضر، بسكرة. 2015)

– عائشة عياشي: الأنا والآخر في فكر مالك بن نبي (أطروحة دكتوراه في الأدب العربي واللغات والفنون. كلية الأدب واللغات والفنون، جامعة أحمد بن بلة، وهران 1. 2018)

3- قد يعترض معترضٌ فيقول بأن كلا النوعين ينطبقان على رسالتك للماجستير (النوع المقارن) وعلى أطروحتك هذه (النوع الإسقاطي/التطبيقي).

هذا صحيح ظاهريا، ذلك أننا لم نبْنِ مقارنتنا بين خطاب مالك بن نبي وخطاب علي شريعتي في الرسالة على ما تقرر من نتائج الدراسات السابقة عن بن نبي ، بل على ما تقرر من نتائج بحثنا الخاص في خطابه كنسق، وهي نتائج تختلف وتتجاوز بكثير كل ما قررته الدراسات السابقة عن بن نبي (كل دارس لبن نبي سيدرك هذا حين يطالعها)، ذلك أنها نتجت عما نزعم أنه أول اقتراب نسقي تم انجازه عن خطاب مالك بن نبي ككل، وهي النتائج التي قررناها في الفصل الأول من الرسالة.

هذا ينطبق على الأطروحة هنا، فقد طورنا نتائج بحثنا النسقي الخاص، ثم أسقطناها/طبقناها على المجال السياسي باعتباره ميدان التخصص. ومن يراجع هذه التطبيقات في الباب الأول سيدرك أنه أمام دراسة مختلفة تماما عن كل ما سبق وطرحه عن مالك بن نبي.

هذه العقبة القديمة هي أسوأ عقبة معرفية في طريق فهم مالك بن نبي، ذلك أنها السبب الأهم في رسوخ وشيوع باقي العقبات كنتيجة لها.

وبيان ذلك، أنه إذا حصل اعتقاد عام بتشبع البحوث في ميدان ما، فسيتم الاكتفاء بالنتائج التي تحققت فيه، وسيتم البناء عليها، وستتحول خلاصاتها إلى إطار خطابي/تداولي يصبح التفكير خارجه مستبعدا.

كل المسبقات الفكرية عن بن نبي – التي شكلت عقبات معرفية في طريق فهمه – إنما ترسخت لأنها كانت ضمن خلاصات هذا الإطار الناتج عن هذه العقبة القديمة.

2– العقبة المستجدة: أما العقبة المستجدة التي في طور التشكّل، فهي هذه الدعوات التي بدأت تتعالى وتتزايد إلى ضرورة نقد مالك بن نبي، وضرورة تجاوزه. وهي دعوات مبنية – كما هو واضح – على ما أَنتج العقبةَ الأولى.

فحين يشيع الاعتقاد بأن بن نبي قُتِل بحثا، وبأنه لم يعد هناك على ما قيل فيه مزيدٌ لمستزيد، وأنّ ما تم التوصل إليه عنه هو المتنهى، ولم يبق إلا التكرار والاجترار، فسيكون من المنطقي– بعدها – الدعوةُ إلى نقده وتجاوزه.

إن النقد والتجاوز لا يكون منتجا إلا بشرطَيْ الفهم والاستيعاب. ومحاولة النقد والتجاوز، قبل الوفاء بهذين الشرطين، لن تنتج إلا مزيدا من سوء الفهم المركّب على ما سبق منه. وكثرة ما صدر عن بن نبي، التي أوهمت بتمام الوفاء بهما، هي في واقع الحال بعيدة كل البعد عن الحق بادعاء ذلك.

ويكفي أن نطرح بعض ما قدمه رابح لونيسي من نقد في مقالاته عن بن نبي، كمثال عما نقصده هنا. واختيارنا لهذا الكاتب المثير للجدل في ما ينشره عن بن نبي كمثال له سببان:

الأول، أنه أحد الباحثين القلة الذين تحرروا من إشكالية التصنيف الإسلامي لمالك بن نبي وخطابه.

والثاني، أنه مضى في نقده إلى أبعد من أغلب ممن حاول نقد مالك بن نبي وخطابه. وبالتالي، فلونيسي، باعتبار هذين السببين، متقدم عن أغلب دارسي بن نبي. وما سنقوله في ما يلي عن فهمه ونقده للخطاب البنابي، ينطبق بالحريّ عمن هو دونه.

في سياق الدعوة المتزايدة إلى نقد وتجاوز بن نبي، يتموضع مقال رابح لونيسي ذي العنوان الدال: «ماذا بقي من مالك بن نبي للاستفادة منه؟». وجانب من إجابته عن هذا السؤال هو في تقريره: «أن أهم إنجاز قام به بن نبي هو فكرته القابلية للإستعمار».

والحال أن هذه الفكرة إنما هي مجرّد نتيجة لتطبيق مالك بن نبي لمقولته/اقترابه السببية التاريخية/ما وراء السببية التاريخية على ظاهرة الاستعمار. وبالتالي، فإن هذه المقولة/الاقتراب هي أهمّ بكثير من فكرة القابلية للاستعمار. لكن، ولأن كل الدراسات التي أُنجزت عن الخطاب البنابي لم تنتبه لهذه المقولة/الاقتراب، فكان لا بد أن يقرر رابح لونيسي – وهو ليس الوحيد في هذا – «أن أهم إنجاز قام به بن نبي هو فكرته القابلية للإستعمار». غافلا بتقريره الجريء في صيغته الحاسمة عن كل ما أنجزه الخطاب البنابي مما طرحنا بعضه في الباب الثاني من هذا البحث.

كما أن نقد لونيسي لبن نبي في ما دعاه «هيغليته المتطرفة»، كون لونيسي يتصور أن بن نبي يقول بـ«أن الأفكار هي الوحيدة الكفيلة بتغيير الوضع»، لا يصحّ لسببين على الأقل:

- أول السببين، أن الخطاب البنابي هو خطاب جدلي، وهذا معناه أنه ينفي القول بالسبب الوحيد. وبالتالي، فالزعم بان بن نبي يرى «أن الأفكار هي الوحيدة الكفيلة بتغيير الوضع»، إنما هو شيء لا يتسق والمنطق الجدلي الحاكم للخطاب البنابي كله.

والأكثر من ذلك، أن الجدل البنابي هو جدل دائري، أما الجدل الهيغلي فهو جدل خطي، وهذا يعني ببساطة أن مالك بن نبي تجاوز الجدل الهيغلي نفسه، فكيف يقال بعد ذلك أنه «هيغلي» سواء كان متطرفا أو لم يكن؟

– وثاني السببين، أن الفكرة عند بن نبي ليست كما تصورها لونيسي مثالية مجردة، لأن الفكرة في الخطاب البنابي هي – ككل مفاهيم خطابه – هي مفهوم عملي محكوم بمنطق الفعالية وفقا لمقولة/اقتراب الصحة/الفعالية، وهي مقولة أخرى من المقولات الحاكمة لخطاب

مالك بن نبي التي لم تنتبه لها كل الدراسات المنجزة عنه. وعليه، فالأفكار التي يسند إليها بن نبي الدور الأهم في التغيير، إنما هي المعتقدات والتصورات التي يحملها الإنسان أو المجتمع عن ذاته وعن واقعه، وما الأديان والإيديولوجيات إلا نماذج للأفكار عند بن نبي.

ونحن نجزم ان لونيسي لو علم بهذا، لما قال ما قاله مما حسبه نقدا ينطبق على مالك بن نبي. لأن لونيسي نفسه يتبنى نفس المفهوم البنابي للأفكار، كما صرّح به في مقدمة كتابه التاريخي المميز عن «التيارات الفكرية في الجزائر المعاصرة»، إذ يقول فيها: «اختلف الفلاسفة والمؤرخون حول العامل الرئيسي في حركة التاريخ والمجتمعات (...) ونذهب إلى القول أن للفكر دورا أكبر من العوامل الاقتصادية (..) عادة ما بنيت حضارات ومجتمعات بسبب فكرة جديدة (..) مثلما حدث مع العرب بعد نزول القرآن الكريم (..)»[1]. هذا بالضبط ما يقوله مالك بن نبي.

إن العلاقة بين الأفكار والأشياء في خطاب بن نبي علاقة جدل دائري، فليس هناك "إما .. أو" في هذه الحالة، كل ما هنالك هو أسبقية سببية للأفكار في نقطة النشأة والانطلاق. وخطاب بن نبي – بحكم جدله الدائري – لا ينفي أنه أحيانا تكون للأشياء أولوية على الأفكار، لكن ذلك ليس هو "الظاهرة"، بل هو "الاستثناء". الخطاب البنابي كله – كما اوضحنا في الفصل الأول من الباب الثاني من هذه الأطروحة – هو خطاب حول "الظواهر"، ولا يكاد يهتم بما هو شاذ أو استثنائي، وإن لم ينكر وقوعه في الواقع، لأن منطق خطابه الظواهري يرفض منطق "الاستثناء".

المشكلة هي أن لونيسي لم يكن يعلم كل هذا عن الخطاب البنابي، لأن الدراسات المنجزة عنه لم تدرك هذا ولا طرحته. فكانت النتيجة أن النقد الذي حسب لونيسي أنه وجهه لمالك بن نبي، إنما وجهه لبن نبي آخر، مُتخيّل، ولا وجود له. وهذا الوصف ينطبق على كل النقد الموجه لمالك بن نبي.

وإذا أساء لونيسي فهم بن نبي إلى هذا الحد، فإن كل النقد الذي وجهه لمالك بن نبي لا اعتبار له، لأنه سوء فهم مركب على سوء فهم سابق أتى في سياق خطوة سابقة لأوانها بكثير.

1- رابح لونيسي: التيارات الفكرية في الجزائر المعاصرة بين الاتفاق والاختلاف: 1920-1954 (دار كوكب العلوم، الجزائر. ط1، 2009) ص03.

وعليه، فإذا كان هذا هو حال النقد الموجه للخطاب البنابي، فكيف سيكون حال أي تجاوز مزعوم له؟[1]

إن النتائج المطروحة بالباب الثاني من هذه الأطروحة، كافية بما تضمنته لإثبات هذا، إذ كل ما ما تمّ طرحه فيها من نتائج – وهي ليست بالنتائج التفصيلية – غير مطروق ولا مسبوق في كل ما كُتب عن مالك بن نبي، لا في منهجها، ولا في محتواها.

المطلب الثاني– إشكالية التصنيف الإسلامي: من أهم نتائج الاقتراب اللانسقي، ومن مواطن سوء الفهم – التي أصبحت كالبداهة لكثرة تكرارها – تصنيفُ مالك بن نبي كمفكر إسلامي، وتصنيف خطابه كخطاب إسلامي:

فدار الفكر التي ارتبط اسمه باسمها، ونالت بذلك مصداقية خطابية في ما يخص مالك بن نبي تقول إنه مفكر إسلامي. وعمر كامل مسقاوي الذي أوكل إليه بن نبي الاعتناء بنشر كتبه، وبه نال مصداقيته الخطابية حول كل ما ينشره عن بن نبي، يقول إنه مفكر إسلامي[2].

1– انظر مقال لونيسي «ماذا بقي من مالك بن نبي للاستفادة منه؟» في موقع "الحوار المتمدن" على الرابط التالي: =
https://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=782539 =
(آخر زيارة بتاريخ 20–08–2024 على الساعة 12:40) وقد أكد لي لونيسي في تواصلٍ معه اعتماد مقالاته المنشورة بالموقع أعلاه.

وانظر أيضا في سياق الدعوة لنقد بن نبي وتجاوزه:

– البشير قلاتي: ما بعد مالك بن نبي: نحو تجديد الفكر الحضاري في مواجهة تحديات القرن الواحد والعشرين(الأصالة للنشر، الجزائر. 2019)

وانظر ملخصا عن طرح هذا الكتاب في مداخلة المؤلف التالية:

– البشير قلاتي: ما بعد مالك بن نبي: المفهوم والأهداف (ندوة: مالك بن نبي مشروع نهضة حضارية جديدة. مخبر الدراسات الدعوية والاتصالية، قسم الدعوة والإعلام والاتصال، كلية أصول الدين، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة. 08–11–2022)

منشورة على الرابط التالي:

https://www.researchgate.net/publication/369185265

(آخر زيارة بتاريخ 20–08–2024 على الساعة 13:05)

2– كقاعدة عامة، كل من يضع مالك بن نبي وخطابه في سياق مماثلة بينه وبين المودودي وسيد قطب وأمثالهما من المفكرين الإسلاميين، فهو يصنف بن نبي كمفكر إسلامي، ومسقاوي يفعل ذلك.

انظر مثلا:

– عمر كامل مسقاوي. مرجع سابق، ج01 ص320–321، ج02 ص1235–1236.

وأكثر من يوصفون بأنهم «تلاميذه» هم إسلاميون ويقولون إنه مفكر إسلامي. وغالب دائرته الاجتماعية من معارفه وأصدقائه ومحبيه تفيد بأنه مفكر إسلامي.

والنتيجة أن أغلب ما كُتب عنه يقول إنه مفكر إسلامي[1]. حتى موسوعات الأعلام التي هي – كما يُفترَض – خلاصةُ المعلوم، تقول إنه مفكر إسلامي[2].

أي أنّ الغالب الأعمّ من الخطاب المصاحب، والخطاب الحافّ بخطاب بن نبي، يقول إنه مفكر إسلامي[3].

ولذلك كله، فقد أصبح معتادا ورود اسم مالك بن نبي في تأريخ الحركات الإسلامية، في الجزائر وتونس تحديدا[4].

1- يكفي مسح سريع بشبكة الانترنت لملاحظة ذلك.

2- انظر مثلا:

- رابح خدوسي (مشرف): موسوعة العلماء والأدباء الجزائريين (منشورات الحضارة، الجزائر. 2014) ج01 ص436.

- عادل نويهض: معجم أعلام الجزائر من صدر الإسلام وحتى العصر الحاضر (مؤسسة نويهض الثقافية للتأليف والترجمة والنشر، بيروت. ط2، 1980) ص282.

- خير الدين الزركلي: الأعلام: قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين (دار العلم للملايين، بيروت. ط15، 2002) ج05 ص266.

3- هناك استثناءات قليلة، منها نور الدين بوكروح ورابح لونيسي.

انظر:

- Nour-Eddine Boukrouh: op.cit, p485.

- رابح لونيسي: محاولات لإختطاف مالك بن نبي وتوظيفه.

مقال منشور على الرابط التالي:

https://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=526628

(آخر زيارة بتاريخ 20-08-2024 على الساعة 22:15)

4- بشأن مالك بن نبي في سياق تاريخ الحركات الإسلامية في الجزائر وتونس انظر مثلا:

- نغم محمد صالح: الحركات الإسلامية في المغرب العربي (المغرب، تونس، الجزائر) دراسة لدورها السياسي في ظل التحولات الديمقراطية (الجنان للنشر والتوزيع، عمّان، الأردن. ط1، 2010) ص101 وما بعدها.

- نصيرة بوطغان: الحركات الإسلامية وإشكالية المرجعية الدينية والفكرية (أطروحة دكتوراه في الفلسفة. قسم الفلسفة، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة عبد الحميد مهري، قسنطينة 2. 2019) ص276 وما بعدها.

ومثاله ما نجده في كتاب الطاهر سعود الرصين والمرجعي عن «الحركات الإسلامية في الجزائر»، والذي – بعد أن سرد ما اعتبره جهود مالك بن نبي في نشر الفكر الإسلامي – شعر في النهاية إلى أنه مضطر للتنبيه إلى أن ذلك لا ينبغي أن يُفهَم منه «أن مالك بن نبي أسس جماعة أو حركة أو تنظيما كما يتصور ذلك كثير من الكُتّاب، بل [يعني أنه] كان لجهوده تلك أثر في بعض تلامذته من الذين كانوا يحضرون دروسه وحلقاته الفكرية، ليتبنوا فيما بعد فكرة إنشاء نواة تنظيمية للعمل الحركي الإسلامي في الجزائر»[1].

وفي صياغة أخرى لهذا التنبيه، صوّر سعود تأثير بن نبي في الحركات الإسلامية بأنه «وفر [لها] المناخ النفسي والفكري والثقافي، لعله عن غير قصد، من خلال حلقاته الفكرية»، وهو ما أدى في المآل – وفقا لسعود – إلى تأسيس «حركة البناء الحضاري»، أقدم الحركات الإسلامية في الجزائر[2].

هذا ما يقوله واحد من أكثر الباحثين حذرا في هذا المجال، ولم يخطر له أن يراجع تصنيف مالك بن نبي كمفكر إسلامي.

إن مالك بن نبي الذي اعتبره الكثير من الإسلاميين، وبعض الحركات الإسلامية، من مرجعياتهم الفكرية، هو بن نبي مُؤَوَّلاً وفق المنظور الإسلامي لهؤلاء، وهذا التأويل لم يكن ممكنا إلا لأنهم تناولوا خطابه تناولا لانسقيا، مفككا، ومجزءا. وهو التناول الذي سهل عليهم أن يأخذوا منه ما ينسجم وسياقهم الخطابي، بعد أن أخرجوه من سياقه الأصلي، وأن يعطوه محتوى مفهوميا مختلفا بل ومناقضا لمحتواه في سياقه الأصلي.

هذه العملية التأويلية المتعسفة، هي ما مكنتهم من الجمع بين بن نبي وبين حسن البنا، وسيد قطب، والمودودي، وعلي شريعتي[3]، وباقر الصدر[1]، وفتح الله غولن[2]، وعماد الدين خليل، وغيرهم في سياق واحد. ولو أنهم تناولوا خطاب بن نبي كنسق لاستعصى عليهم ذلك.

1- الطاهر سعود: الحركات الإسلامية في الجزائر: الجذور التاريخية والفكرية (مركز المسبار للدراسات والبحوث، دبي. ط1، 2012) ص422.

2- نفسه، ص444 وما بعدها.

3- انظر مثلا:

وإنها لمفارقة أن نجد خطاب مالك بن نبي نفسَه، ينفي هذا التصنيف عنه، كما بيّنّاه في الباب الثاني من هذا البحث.

هنا سببان أصليان أديا إلى قيام مجمل الدراسات التي كتبت عن بن نبي بتصنيف خطابه كخطاب إسلامي:

السبب الأول: سبقت الإشارة إليه، وهو أن دائرته الاجتماعية – بدءًا من المرحلة المصرية من حياته – قد غلب عليها الإسلاميون، فهم من التفوا حوله وترجموا كتبه وقدّموا لها ونشروها، وبقي الحال كذلك إلى وفاته.

فهذا السياق الإسلامي، الذي شكّل جزءا أساسيا من الخطاب الحافّ بخطاب بن نبي، هو السبب الأهم في أن يكون أغلب من كتبوا عنه ودرسوه إسلاميو التوجه، وهو السبب الأهم في إيهام دارسيه من غير الإسلاميين إلى الاعتقاد بإسلاميته[3].

السبب الثاني: أما السبب الثاني فمنهجي، وقد سبق ذكره في إشكالية الاقتراب اللانسقي، وهو أن كل هذه الدراسات السابقة، لا نكاد نستثني منها شيئا، تناولت خطاب بن نبي لا كنسق بل مجزءا. وهذا ما أدى بها، تحت تأثير منظورها المسبق إليه كإسلامي، إلى أن أبرزت الأجزاء التي تتوافق مع هذا المنظور من خطابه، وغطّت لا عن قصد بالضرورة على ما لم تتوافق معه.

– فوزي خالد يعقوب المحاسنة: النهضة في فكر مالك بن نبي وعلي شريعتي (أطروحة دكتوراه في العلوم السياسية. كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، قسم العلوم السياسية، جامعة القاهرة. 2013)

1– انظر مثلا:

– نادية محمود لطفي (إشراف): العلاقات الدولية في الإسلام، الجزء الثاني، مدخل القيم: إطار مرجعي لدراسة العلاقات الدولية في الإسلام. (المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة. ط1، 1999) ص186

2– فؤاد عبد الرحمن البنا: العروج الحضاري بين مالك بن نبي وفتح الله جولن (إدارة البحوث والدراسات الإسلامية، قطر. سلسلة كتاب الأمة، ع 155. ط1، أبريل–ماي 2013)

3– من المفيد تطبيق نظرية «مرآة الكف» التي شرحها بن نبي في كتابه «الصراع الفكري في البلاد المستعمرة» على دائرته الاجتماعية هذه وما مارسته من «إشعاع حرماني» على خطابه. إن بعضا مما قمنا به في هذه الأطروحة هو اعتماد سلطة خطاب بن نبي من داخله لتصحيح ونقد ما تشعه دائرته الشخصية والاجتماعية وفق رواية الشهود لها.

انظر بشان نظرية «مرآة الكف»:

– مالك بن نبي: الصراع الفكري في البلاد المستعمرة. مصدر سابق، ص52 وما بعدها.

ذلك أن خطاب بن نبي كنسق يستعصي على تصنيفه كإسلامي، فلو تم تناوله كنسق لأدى – في الأقل – إلى عدم الجزم بإسلاميته.

ومن الصور الأبلغ تعبيرا عن هذا الاستعصاء، نذكر شهادة الكاتب الفلسطيني صالح عوض عن مالك بن نبي، وهي شهادة وردت في مقال له ذي عنوان دال: «مالك بن نبي ... لماذا لا نفهمه؟»، يعطي فيه صورة لهذا الاستعصاء المؤدي إلى الحرج والضيق.

يقول عوض: «كان الكثير من أبناء جيلي في السبعينات والثمانينات يصاب بالانقباض وهو يسمع عن مواقف للأستاذ [يقصد بن نبي]، كموقفه من الثورة الزراعية بالجزائر، أو نقرأ عن موقفه المؤيد لمشروع عبد الناصر الصناعي .. أو كان يقدم لكتاب له بمقولات من غير القرآن وعلماء الإسلام.. كنا نتهرب من هذه النقاط، التي كأن الخجل يصيبنا عندما نطرحها على لسان مفكر إسلامي.. وبالمناسبة لم يكن الأستاذ يحب أن ينعت بأنه مفكر إسلامي، وكنا نغرق في عدم فهمه..»[1].

وعلى الرغم من ذلك، فإن استعصاء بن نبي عن التصنيف كإسلامي لم يفقد كل تأثيره حتى في مثل هذه الدراسات، وقد ظهر هذا التأثير في ما يشبه الإجماع على اختلاف خطابه، وتميزه، وتفرده عن المفكرين الإسلاميين إلى يوم الناس هذا[2].

1- صالح عوض: مالك بن نبي... لماذا لا نفهمه؟ مقال منشور بيومية الشروق على الرابط التالي:
https://www.echoroukonline.com/%D9%85%D8%A7%D9%84%D9%83-%D8%A8%D9%86-%D9%86%D8%A8%D9%8A-%D9%84%D9%85%D8%A7%D8%B0%D8%A7-%D9%84%D8%A7-%D9%86%D9%81%D9%87%D9%85%D9%87%D8%9F
(آخر زيارة بتاريخ 20-08-2024 على الساعة 22:30)

2- انظر أمثلة لهذا التوصيف:

- زكي الميلاد: مالك بن نبي ومشكلات الحضارة: دراسة تحليلية ونقدية. تقديم: جودت سعيد (دار الفكر، دمشق. دار الفكر المعاصر، بيروت. ط1، 1998) ص07 وما بعدها، ص55 وما بعدها.

- رضوان السيد: الصراع على الإسلام: الأصولية والإصلاح والسياسات الدولية (دار الكتاب العربي، بيروت. ط1، 2004) ص134-135.

- السيد ولد أباه: أعلام الفكر العربي: مدخل إلى خارطة الفكر العربي الراهنة (الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت. ط1، 2010) ص134.

وقد حصل معي هذا الاستعصاء حين بدأت قراءة بن نبي كنسق قبل عشرين عاما من منظور أنه إسلامي. فبناء على هذا المنظور كانت لدي توقعات ينبغي لخطاب بن نبي أن يستجيب لها وينسجم معها، لكنه استعصى على ذلك.

في البداية اعتقدت أن المشكلة بي، وأنه عجزي عن فهم ما أقرأه لقلة مُؤْنتي الفكرية، وقد أسند هذا الاعتقاد ما كنت أقرأه عن مدى صعوبة فهمه. وأتذكر أن اليأس من التوفيق بين توقعاتي وبين ما وجدته في كتبه، أدى بي إلى التخلي عن محاولة فهمه والقراءة له لوقت طويل.

ولم أعد إليه، إلا بعد أن قادتني قراءاتي غير المقصودة في نظريات التلقي إلى فهم ما جرى معي، وأنه تباعُدٌ بين أفق توقعاتي وأفق خطابه، وفهمت أنه – لكي أُقَرِّب بين الأفقين وأحلّ ذلك الاستعصاء – علي أن أُعدّل توقعاتي بالقدر الذي يستجيب لما أقرأه له.

وهكذا بدأت التعديل تدريجيا إلى أن خرج بي ذلك إلى نتيجة غير منتظرة: لن يلتقي أفق التوقعات بأفق الخطاب، إلا إذا تم التخلص رأساً من الاعتقاد بأن بن نبي مفكر إسلامي. وهو ما حصل، على صعوبته وقتها.

إن النتائج المعروضة في الباب الثاني من هذه الأطروحة، ما كانت لتتحقق لو لم يتم التخلص من جملة عقبات معرفية، إحداها عقبة النظر إلى مالك بن نبي كمفكر إسلامي.

مثلا، سيُظهر لنا في الفصل الأول من الباب الثاني كيف أن اختزال بن نبي في "المفكر الإسلامي" سيخفي واحدا من أهم الدلالات السياسية في خطابه: أن "المسلم" عنده مرادفٌ لـ"المستعمَر"، لا لـ"المؤمن". فالدين هنا وضعية تاريخية، لا مرجعية لاهوتية. وهذا وحده كاف لنسف تصنيفه كإسلامي. وبالتالي، فإن هذه النتائج دليل جازم، في بيان أن مالك بن نبي لا يستجيب لأي من هذه التصنيفات الشائعة، والمعبرة عن الصراعات الخطابية المهيمنة على المجال الإسلامي عامة، والعربي خاصة، ومن بينها تصنيفه كإسلامي.

وأفضل وصف قيل فيه، وكان بمثابة الاعتراف باستعصائه على التصنيف وفق التصنيفات المعروفة، هو وصف أنور عبد الملك له بأنه «أحد الفلاسفة الاجتماعيين الأوائل في العالم العربي، وفي الساحة الإفريقية-الأسيوية في عصرنا»[1].

المطلب الثالث- إشكالية النسبة الخلدونية: يمكن اعتبار هذه الإشكالية امتدادا لإشكالية إسلامية بن نبي ، فهي من نفس طبيعتها، وإن كانت في التأثير دونها بكثير. والفارق الأساس بين الإشكاليتين هو أن ما أَسْنَد القول بالإسلامية أقوى مما أسند القول بالخلدونية.

شاع القول بخلدونية بن نبي شيوع القول بإسلاميته[2]، واتخذ لكثرة التكرار صفة البداهة التي لا شك فيها، كحال إسلاميته. فتحول بذلك إلى عقبة معرفية في طريق كل محاولة لفهم بن نبي كما ينبغي للفهم أن يكون، كحال القول بإسلاميته أيضا.

1- انظره في:

- Abdel-Malek Anouar: Anthologie de la littérature arabe contemporaine, (Ed. Seuil, Paris, 1965) T02 p196.

نقلا عن مقال يوسف جيرار:

-Youssef Girard: Le cheikh Abd el-Hamid Ben Badis vu par Malek Bennabi. Partie 1

المنشور على الرابط التالي:

https://oumma.com/le-cheikh-abd-el-hamid-ben-badis-vu-par-malek-bennabi-partie12/#_ftnref7

(آخر زيارة بتاريخ 20-08-2024 على الساعة 23:50)

2- انظر مثلا:

- مولود عويمر. مالك بن نبي رجل الحضارة: مسيرته وعطاؤه الفكري (شركة الأصالة للنشر، الجزائر. ط4، 2021. نسخة رقمية) ص177 وما بعدها.

- نور الدين بوكروح. مرجع سابق، ج01 ص213.

- نورة خالد السعد: التغيير الاجتماعي في فكر مالك بن نبي: دراسة في بناء النظرية الاجتماعية (الدار السعودية للنشر والتوزيع، جدة. ط1، 1997) ص208.

- قادة بحيري: محطات اقتصادية من فكر مالك بن نبي (دار الغرب للنشر والتوزيع، الجزائر. ط1، 2006) ص59 وما بعدها.

- بدران بن لحسن وآخران: لماذا مالك بن نبي اليوم؟ (مجلة العلوم الإسلامية والحضارة. مركز ابن خلدون للعلوم الاجتماعية والإنسانية، جامعة قطر. م06 ع02، 2021. صص15-45. نسخة رقمية) ص23.

والواقع أن استعصاء خطاب بن نبي أمام تصنيفه خلدونيا أوضح من استعصائه أمام تصنيفه إسلاميا، ولكنها فتنة التأصيل.

فالبحث عن أصول تراثية لنتائج الفكر الحديث – عربيا كان أم غربيا – هو ممارسة قَلَّ من حاولها وأفلت من الإسراف فيها. والقول بخلدونية بن نبي – كالقول بإسلاميته جزئيا – هي مثال على فتنة التأصيل.

واضحة هي المرجعيات الغربية لخطاب مالك بن نبي، وواضح تأثره بها. وبالمقابل فمرجعياته التراثية ليست بهذا الوضوح، بل هي بعيدة عن أن توصف به. وكان هذا إحراجا للقائلين بإسلامية بن نبي، دفع بهم هذا للبحث عن أصول إسلامية وتراثية له، تُوازِن – على الأقل – بين كفة أصالته وكفة حداثته، فكان أن طرحوا في سبيل تحقيق ذلك هاتين المرجعيتين لخطابه : مرجعية الكتاب والسنة، والنسبة الخلدونية.

1- مرجعية الكتاب والسنة في الخطاب البنابي: ادعاء مرجعية الكتاب والسنة في الخطاب البنابي هو جزء من القول بإسلاميته، ويسهل رده. ففضلا عن كونه قليل الاستحضار لنصوص الكتاب والسنة، فهو لا يستحضرها إلا بمنطق الاستئناس لا الاستنباط، إذ يطرح الفكرة من أفكاره أولا، ثم يأتي بنص آية أو حديث، ليستأنس به على صحة فكرته، لا ليستنبطه منها. والاستئناس في الترتيب مقلوب الاستنباط، إنه استنباط بأثر رجعي. ذلك أن الدليل في

– بدران بن لحسن: حضور أفكار ابن خلدون وتوينبي في تفسير مالك بن نبي للحركة الدورية للحضارة (أفكار: مجلة العقيدة والفكر الإسلامي. قسم العقيدة والفكر الإسلامي، أكاديمية الدراسات الإسلامية، جامعة مالايا، كوالالمبور. م23 ع02، 2021. صص445–488) ص446–447. منشور على الرابط التالي:

https://ejournal.um.edu.my/index.php/afkar/article/view/34390/14132

(آخر زيارة بتاريخ 26–08–2024 على الساعة 17:50)

وبينما يكاد يكون بدران بن لحسن أكثر دارس لبن نبي يؤكّد على خلدونيته، ويمضى في ذلك أبعد من الجميع. نجد رابح لونيسي –بالمقابل – يوشك أن يكون الاستثناء، فقد شكّك في تأثّر بن نبي بابن خلدون، لكن تشكيكه لم يكن ردا على دارسي بن نبي، بل كان ردًّا على بن نبي نفسه، لأن بن نبي– حسب زعم لونيسي– ادّعى تأثره بابن خلدون، والحال أن بن نبي لم يدّع ذلك، بل أثبت عكسه.

انظر:

رابح لونيسي:"هل ناقض مالك بن نبي الآيات القرآنية والطرح الخلدوني حول البداوة والحضارة؟" على الرابط التالي:

https://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=746656

(آخر زيارة بتاريخ 21–08–2024 على الساعة 11:25)

الاستنباط يسبق مدلوله، فهو أصل له، أما في الاستئناس فيتلوه[1]. وعليه، فلا يمكن القول أن الكتاب والسنة من مرجعيات الخطاب البنابي.

وقد انتبه إلى هذا واحد من أهم المعايشين لمالك بن نبي والدارسين له والمتأثرين به، وهو المفكر الإسلامي السوري المعروف جودت سعيد. وسننقل هنا بعض ما قاله سعيد – على طوله – لشدة أهميته في سياقنا الحالي.

قال سعيد: «(..) قد لا يكون مالك نفسه حريصا على أن يربط ما يقول بالقرآن والإسلام، لكنه كان يضع الواقع المعاش الحي النابض تحت المجهر، وكنت أقوم أنا بعملية المطابقة والربط بالنص، لأن ثقافتي كانت ثقافة النص التي تعطي الأهمية أولا وآخرا للنص، ولا تبالي بالواقع، وكان مالك بن نبي مغرما بالواقع، وبحسب تصوري، كان يعطي للواقع الأولوية في الفهم، ولم يكن يحاول هو نفسه أن ينطلق في بحثه من النص (..) ولم يظهر لي الموضوع بهذا الشكل إلا مؤخرا. كنت أقوم في داخلي بالربط بين النص والواقع، ولولا القيام بهذه العملية الداخلية لما أمكن لي مسايرة مالك فيما يكتب (..)

لم يكتب مالك بن نبي كتابا في التفسير ولا في العقيدة ولا في الفقه التقليدي، ولم يحاول أن يشرح نصا من النصوص، لقد ترك هذه المهمة للمشايخ ولم ينازعهم اختصاصهم. وفي الواقع أن مالك بن نبي تفادى ذلك تفاديا عجيبا (..)

أقول مؤكدا ومشددا: إن مالك بن نبي لم يتخذ النص سلاحا في عملية البناء والإصلاح الذي يريده، بل كان سلاحه الواقع المعاش والتأمل فيه، وقد نجح إلى حد كبير واستطاع أن يكتب من غير أن يدان بأنه زنديق مهرطق (..)»[1].

1– في الفقه الجعفري اصطلاح مفيد في شرح منطق الاستئناس قريبٌ مما نقصده به، وهو «الاستئناس في مقام الاستدلال»، نصه: «الاستئناس في مقام الاستدلال تعبيرٌ يستعمله الفقهاء في المواضع التي لا صراحةَ في ما يُرادُ الاستدلالُ به، ولا ظهورَ في ما يُستدَلُّ عليه، وإنّما هو إمّا في مقامٍ آخر أو مناقَشٍ فيه، أو يحتاج الاستدلال به إلى تجميع قرائن أو شواهد أو أوجه شبه أو غير ذلك، فلا يصلح للاستدلال به، وإنّما يمكن أن يُعتبر مؤيّداً وداعماً في المقام المستدَلّ عليه.»

انظره في:

– مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي: موسوعة الفقه الإسلامي طبقا لمذهب أهل البيت (مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي، قم، إيران. ط1، 2008) ج10 ص335.

كان سعيد مدركا لخطورة كلامه هذا، ولذلك نراه افتتحه بنبرة اعتذارية واضحة، واصفا كلامه بأنه «أحاسيس ومشاعر لشخص معين وفي ظروف خاصّة عن أفكار رجل آخر، فإن حظيت أحاسيسي ومشاعري بالقبول والاستحسان (..) فهذا مما يسرني (..) وإن قوبلت تصوراتي بالرفض فأرجو أن لا يزعجني ذلك، وأنا أرحب به لأنه يساعدني على مراجعة تصوراتي (..)»[2].

إن إدراك سعيد لخطورة كلامه هذا، يبين أي هيمنة كانت تمارسها العقبة المعرفية الجازمة بإسلامية بن نبي. ومن الدال في هذا السياق، أن جودت سعيد لم يدرك هذا الذي صرح به هنا، إلا بعد مرور أكثر من ثلاثين عاما على تعرفه بمالك بن نبي. وهو ما ينبئ أيضا بمدى هيمنة القول بإسلامية بن نبي، ومدى صعوبة التحرر منها.

2- المرجعية الخلدونية في الخطاب البنابي: ما قلناه عن مرجعية الكتاب والسنة في الخطاب البنابي ينطبق على المرجعية الخلدونية فيه. فبن نبي لم يستحضر ابن خلدون في خطابه إلا بمنطق الاستئناس، هذا فوق كونه استحضره في الغالب كحالة تاريخية تَمثَّل بها، لا كفكر اعتمده.

مثال ذلك قوله: إن «مستوى الحضارة (...) عندما يهبط تنقطع صلة بعض الأفكار بالوسط الاجتماعي ذاته، أعني أنها تنقطع من منابع خلقية وعقلية صدرت عنها، فتكسب هذه الأفكار وجوداً صناعياً غير تاريخي، وبذلك تفقد كل معنى اجتماعي. ومن أمثلة ذلك أن تراث ابن خلدون قد ظهر في العالم الإسلامي، وهو مع ذلك لم يسهم في تقدمه العقلي أو الاجتماعي، لأن هذا التراث في ذلك العصر كان يمثل فكرة لا صلة لها إطلاقاً بالوسط الاجتماعي.»[3]. فمالك بن نبي في هذا المثال، يطرح فكرته عن إحدى نتائج هبوط مستوى

1- جودت سعيد: لا إكراه في الدين: دراسات وأبحاث في الفكر الإسلامي. إعداد محمد نفيسة (مركز العلم والسلام للدراسات والنشر، دمشق. ط1، 1997) ص66-67.

والتسويد من عندنا.

2- المرجع نفسه، ص65.

3- مالك بن نبي: مشكلة الثقافة. ترجمة عبد الصبور شاهين (دار الفكر، دمشق. إعادة، 2000) ص47.

حضارة ما، ثم يستحضر ابن خلدون كحالة تاريخية تمثيلية لتوضيح الفكرة، وقس على هذا المثال أغلب حالات استحضار بن نبي لابن خلدون[1].

إن استعصاء خطاب بن نبي على القول بخلدونيته، بلغ حدّ أنه يمكن حذف كل ذكر لابن خلدون فيه، دون أن يؤثر ذلك عليه أدنى تأثير. وبالتالي، فالسؤال المطروح: على أي أساس إذن استند القول بخلدونية بن نبي ؟ الأساس هو موضوع "الحضارة"، كاهتمام مركزيّ مشترك بين الخطابين. هذا ما يوضحه كلام فهمي جدعان، الذي قد يكون أول من أشاع القول بخلدونية بن نبي، في كتابه عن «أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث».

يقول جدعان: «لقد كان مالك بن نبي أبرز مفكر عربي عني بالفكر الحضاري منذ ابن خلدون.»[2]. هذا هو الرابط: الفكر الحضاري، أي موضوع الحضارة. وفعلا، فمن السهل على من قرأ ابن خلدون أن يتذكره حين يقرأ بن نبي بسبب هذا الرابط. ثم إن جدعان يستدرك بقولٍ يؤيد ما سبق وذكرناه عن أن القول بخلدونية بن نبي هو محاولة لإيجاد أصل تراثي له، تُوازِن به – على الأقلّ – كفةُ أصالته كفةَ حداثته. يقول جدعان: «ومع أنه [أي بن نبي] قد تمثّل فلسفات الحضارة الحديثة تمثّلا عميقا، واستلهم في أحايين كثيرة أعمال بعض الفلاسفة الغربيين، إلا أن ابن خلدون بالذات يظل أستاذه الأول وملهمه الأكبر.»[3]. هذا الكلام من جدعان بصيغته هذه يوشك أن يشعر قارئه بأن هناك صراعا على هوية الخطاب البنابي: أهو خلدوني أوّلا أم حداثي أوّلاً؟

1– بشأن مواطن ورود وسم "ابن خلدون" كميا وكيفيا في كامل مدونة بن نبي تقريبا انظر مقالنا:

– نبيل ضو، المكي دراجي: تأثُّر مالك بن نبي بابن خلدون: في نقد القول بخلدونية مالك بن نبي (المجلة الدولة للبحوث القانونية والسياسية. مخبر السياسات العامة وتحسين الخدمة العمومية بالجزائر، كلية الحقوق والعلوم السياسية، جامعة الشهيد حمة لخضر، الوادي. م07 ع03، ديسمبر 2023. صص180–206)

متاح على الرابط التالي: https://www.asjp.cerist.dz/en/PresentationRevue/473

(آخر زيارة بتاريخ 21–08–2024 على الساعة 10:00)

2– فهمي جدعان: أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث (دار الشروق، عمّان، الأردن. ط3، 1988) ص416.

وانظر أيضا:

– عبد الوهاب بوخلخال: قراءة في فكر مالك بن نبي (إدارة البحوث والدراسات الإسلامية، قطر. سلسلة كتاب الأمة، ع 152. ط1، سبتمبر–أكتوبر 2012) ص45.

3– فهدمي جدعان. مرجع سابق، نفس الصفحة.

وعلى كل حال، فالأساس الذي بُني عليه القول بخلدونية بن نبي، إنما هو اشتراك في مصطلح مركزي لكلا الخطابين. وقد يبدو هذا أساسا مكينا، لولا ما سبق وذكرناه عن الحضور الباهت لابن خلدون في الخطاب البنابي، هذا فضلا عن مفارقةٍ بينهما، مفادها أن الحضارة في السياق البنابي هي نقيض دلالتها في السياق الخلدوني: ففي السياق الخلدوني للحضارة دلالة سلبية، بينما هي في السياق البنابي إيجابية الدلالة[1]. إن هذا يجعل من ذلك الأساس الذي بني عليه القول بخلدونية بن نبي مجرّد اشتراك لفظي في نهاية المطاف[2].

إن سوء الفهم الشائع عن الخطاب البنابي ناتج عن تناوله مجزءا ومفككا، وما أدى إليه ذلك، هو نفسه ما تعرض له الخطاب الخلدوني، وما ادى إليه من القول بحداثته ومعاصرته، وكل ما بني على ذلك. ولو تمت دراسة الخطاب الخلدوني كنسق واحد لاستعصى تماما على كل ما شاع عنه من تصنيفات. وإن اشترك بن نبي وابن خلدون في شيء، فإنما هو في هذا الحال من سوء الفهم الذي وصفناه[3].

1- من الثنائيات المركزية في خطاب ابن خلدون ثنائية: البداوة/الحضارة، وأي مقارنة بينهما ستكشف بوضوح الدلالات السلبية للحضارة في الخطاب الخلدوني في مقابل الدلالات الإيجابية للبداوة. انظر مثلا «الفصل الثاني من الكتاب الأول: في العمران البدوي، والأمم الوحشية والقبائل، وما يَعرض في ذلك من الأحوال»، في:

– ابن خلدون: كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر: الكتاب الأول: المقدمة. تحقيق: إبراهيم شبوح وإحسان عباس (القيروان للنشر والدار العربية للكتاب، تونس. ط1، 2006) ص215 وما بعدها.

2- قارن هذه النتيجة بما خلصنا إليه، وصفناه بأنه «تخمين»، في مقالنا «تأثُّر مالك بن نبي بابن خلدون: في نقد القول بخلدونية مالك بن نبي»، ونصه: « هذا القول [أي القول بخلدونية بن نبي] ربما بدأ بتشبيه بلاغي لابن نبي بأنه = = ابن خلدون العصر، وذلك لشعور كل من يقرأ لمالك بن نبي بفرادة واختلاف ما يطرحه، ما أثار الاستغراب بشأن إهماله وقلة الاهتمام به في ذلك الوقت (الآن اختلف هذا الحال). هذان الأمران: فرادته وقلة الاهتمام به ذكّرتا بفرادة ابن خلدون وكيف أنه لم تُدرك قيمته إلا بعد قرون من وفاته. وإذا أضفنا أن كلا الرجلين ينتميان جغرافيا للغرب الإسلامي، وأن كليهما ينتميان خطابيا لعلم الاجتماع بمعناه العام، فإنه لم يكن من الصعب أن يخطر ابن خلدون كشبيه به في هذه الحدود. وما حصل أنه سرعان ما تم إخراج هذه المماثلة من مجالها البلاغي إلى المجال الفكري وبني عليها أن فكر مالك بن نبي هو فكر خلدوني. من هنا أتى القول بخلدونيته. هذا هو التخمين الذي نقترحه.» انظر:

– نبيل ضو، المكي دراجي، مرجع سابق، ص201-202.

3- انظر نقدا للقراءة الحداثية لخطاب ابن خلدون في:

– ناجية الوريمي بوعجيلة: حفريات في الخطاب الخلدوني: الأصول السلفية ووهم الحداثة العربية (المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء. مؤمنون بلا حدود، الرباط، المغرب. ط1، 2015)

أما من يقول بأن بن نبي أخذ فكرة "الدورة" من ابن خلدون، فبن نبي لم يقل ذلك، وكل ما قاله أن ابن خلدون كان السبّاق في طرح فكرة "الدورة"، ولم يقل أنه أخذها منه. كما أن ابن خلدون ليس الوحيد الذي قال بهذه الفكرة، وبن نبي نفسه صرّح بذلك[1]. إذ أصبحت هذه الفكرة من الأفكار الشائعة المتداولة، التي يقول بها الخاصّ والعامّ، ولا شيء مما لدينا عن بن نبي يجزم بأنه أخذها من ابن خلدون حصرا.

ثم، لنفترض أنه أخذها منه، فالمقارنة السريعة بين الفكرة كما ترد عند ابن خلدون، وكما ترد عند بن نبي تبين أن الاتفاق بينهما صوري بحت، فهل هذا كاف للقول بخلدونيته؟

1 – Malek Bennabi: Mémoires d'un témoin du siécle. ibid, p423.

خلاصة الفصل: بيّن هذا الفصل أن العقبات التي اعترضت إمكانية فهم خطاب مالك بن نبي لا تعود إلى طبيعة الخطاب ذاته، بل إلى ما أحاط به من عوامل خارجية وداخلية تشكلت عبر مراحل الترجمة، والتصنيف، والقراءة، والنشر، والتلقّي.

وخلص إلى أن فهم خطاب مالك بن نبي يتطلب تحررًا من العقبات المعرفية التي شكّلها الخطاب المصاحب والخطاب الحافّ.

فإشكاليات المصادر، كشفت أن النص العربي لكتب بن نبي هو الأكثر أصالةً، رغم التحديات التي تحيط به.

كما بيّن أن الدراسات السابقة أخفقت في تناول خطابه كنسق متكامل، مما أدى إلى تفسيرات مجتزأة وخاطئة، كتصنيفه كمفكر إسلامي أو خلْدوني. وقد اتضح أن هذه التصنيفات نابعة من سياقات خارجية، كالخطاب الإسلامي المهيمن، أو محاولات التأصيل التراثي، وليس من صميم خطاب بن نبي نفسه.

ولذلك، فإن تجاوز هذه العقبات كان شرطا أوليا لازما للدخول في تحليل نسقي لخطاب بن نبي، لتحقيق أفضل فهم ممكن له.

الفصل الثاني

منهج البحث في خطاب مالك بن نبي

يُشكّل هذا الفصل محور الانتقال من التصوّرات النظرية العامة، إلى تأسيس الإطار المنهجي، الذي اعتمدناه لتحليل خطاب مالك بن نبي. وقد تمّ بناؤه وفق تصور نسقي، يتّخذ من الجدل بين المبادئ والإجراءات آلية مركزية، لتوليد المنهج في بعديه النظري والتطبيقي، انطلاقا من نظام رباعي المستويات: وجودي، ومعرفي، ومنهجي، وإجرائي.

وقد تمّ تقسيم الفصل إلى مبحثين مترابطين:

المبحث الأول: خصّصناه لعرض الإطار المنهجي العام في المطلب الأول، كما يُفترض في كل بحث علمي، مع التمييز المفاهيمي بين "المقاربة" و"الاقتراب" في المطلب الثاني، وذلك وفقًا للنسق المفاهيمي المعتمد في هذا البحث. وأبرزنا هذا المبحث الأساس التصوّري الذي اشتُقّت منه الإجراءات، وأظهرنا الخصوصية المنهجية التي تبناها هذا البحث ضمن الدراسات التحليلية للخطاب، من خلال بناء متميز بين المستوى النظري والتطبيقي، يضبطه تمييزنا المفاهيمي بين المقاربة والاقتراب.

المبحث الثاني: خصصناه لعرض المستويين النظري والإجرائي للإطار المنهجي المعتمد في هذا البحث. حيث عرضنا المستوى الأول في المبادئ المؤسِسة بشكل أفقي، ضمن نسق جدلي لا يخضع للتقسيم المعتاد (وجودي، معرفي، منهجي)، بل لتتابع جدلي مع المستوى الثاني في علاقة اشتقاقية، عرضنا خلالها المشتقات الإجرائية الناتجة عن كل مبدأ، ومن ثم تفعيل هذه المبادئ في بناء الإجراءات التحليلية التي اعتمدناها في قراءة خطاب مالك بن نبي، من خلال الاقترابات والأدوات والعمليات التي اشتُقّت من هذه المبادئ[1].

1- إنّ الجمع بين الافتراضات/المبادئ الوجودية والمعرفية والمنهجية في إطار نسقيّ جدلي متكامل، يُشتقّ منه مستوى إجرائي رابع، يُعدّ – في حدود ما نعلم – بناءً غير مسبوق في الأدبيات المنهجية والفلسفية.

لسنا هنا بصدد المحتوى المفاهيمي لهذا الإطار (رغم ما فيه من عناصر جديدة)، بل بصدد هذا النسق رباعي المستويات الذي يبدأ من الوجودي وينتهي بالإجرائي ضمن حركة تفاعل جدلي حيّ.

نعم، طُرحت المستويات الثلاثة (الوجودي، المعرفي، المنهجي) في فلسفة العلم، لكن غالبًا بوصفها طبقات منفصلة لا بنية جدلية. ونعم، أُدرج المستوى الإجرائي – في بعض الأدبيات – كترجمة تطبيقية، لا كنتيجة اشتقاقية داخلية. أما طرح المستويات الأربعة بهذه الطريقة الجدلية النسقية، وتحويل المبادئ إلى إجراءات توليدية من داخل النسق نفسه، لا من خارجه. فلم نعثر عليه – لا صراحة ولا ضمنا – بصورة مكتملة.

بهذا التوزيع، يُعدّ هذا الفصل تتويجا لمنطق البناء الجدلي للبحث، لأنه يُبرز كيف أن المبادئ النظرية (المستوى الأول)، حين تُفهم في نسق جدلي، تُولّد إجراءات تطبيقية (المستوى الثاني)، دون فصل بين النظر والعمل، ولا بين البنية والبناء.

وبهذا يكون هذا الفصل المنهجي قد حقق ثلاثة أهداف:

- التوثيق النموذجي للمسار المنهجي الذي سلكه البحث في تحليل الخطاب.
- شرح كيفية تفعيل المبادئ النظرية في الممارسة البحثية الفعلية.
- تقديم الإجراءات التحليلية كما تم استخدامها عمليا، مع بيان علاقتها بالمبادئ النظرية.

المبحث الأول – البنية العامة للإطار المنهجي والفرق بين المقاربة والاقتراب:

المطلب الأول– البنية العامة للإطار المنهجي لكل بحث علمي: إن كلّ فهم مشروط بثلاثة أنواع من الافتراضات/المبادئ، التي تُعدّ بمثابة مُسبقات، تشكّل بمجموعها الشرط الأنطولوجي لإمكان الفهم ذاته:

- افتراضات/مبادئ وجودية تتعلق بطبيعة الواقع.
- افتراضات/مبادئ معرفية تتعلق بطبيعة المعرفة بالواقع.
- افتراضات/مبادئ منهجية تتعلق بكيفية المعرفة بالواقع.

نُطلق وصف "الوجودي" على النوع الأول من هذه المبادئ، ونُطلق وصف "الأنطولوجي" على مجموع المبادئ الثلاثة: الوجودية والمعرفية والمنهجية. وهو تمييزٌ إجرائيّ بحت في سياق بحثنا، إذ يُستعمل المصطلحان مترادفين في السياقات الفلسفية العامة.

ورغم وجود إشارات فلسفية متفرقة إلى هذه الأبعاد المختلفة للفهم، فإن القول بأن كل فهم ينهض بالضرورة على هذه الأنواع الثلاثة من الافتراضات معًا، في تركيب جدلي كما قدمناه، لا يزال نادرا بوصفه إطارا موحدا ومتكاملاً. ففي فلسفة العلم، تُناقَش هذه الأنواع غالبا على نحو منفصل[1].

1– على سبيل المثال فإن ثلاثة من أهم فلاسفة العلم وأكثرهم تأثيرا في القرن العشرين: توماس كون وهيلاري بوتنام وكارل بوبر، لم يجمعوا هذه الافتراضات/المبادئ ذات المستويات الثلاثة في تركيب جدلي واحد، فضلا عن أن يشتقوا منه مستوى إجرائيا رابعا، إذن أن كلا منهم ركز أكثر على مستوى واحد من هذه المستويات الثلاثة:

فتوماس كون، كما في كتابه الأشهر «بنية الثورات العلمية»، ركّز بالدرجة الأولى على الافتراضات الوجودية الكامنة خلف كل نموذج علمي (باراديغم).

أما هيلاري بوتنام، فقد كان شاغله الأساسي الذي ركز عليه في أحد أهم كتبه «العقل والصدق والتاريخ» هو: كيف نفهم الحقيقة؟ وما معنى أن نعرف؟ وهو شاغل معرفي بالدرجة الأولى.

في المقابل، فقد كان تركيز كارل بوبر منصبًا على الافتراضات المنهجية، وقد بيّن ذلك بشكل منهجي في كتابه «منطق البحث العلمي»، حيث طرح مبدأ القابلية للتكذيب – falsifiability – كمعيار حاسم لمنهجية البحث العلمي، دون الخوض تفصيلا في الخلفيات الوجودية أو المعرفية، التي تبرّر هذا المنهج، أو تفسر شروط إمكانه. راجع:

- توماس كون: بنية الثورات العلمية. ترجمة: حيدر حاج إسماعيل (المنظمة العربية للترجمة، بيروت. ط1، 2007)
- هيلاري بوتنام: العقل والصدق والتاريخ. ترجمة: حيدر حاج إسماعيل (المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2012)
- كارل بوبر: منطق البحث العلمي. ترجمة: محمد البغدادي (المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2009)

الطبيعة الأنطولوجية لهذه الافتراضات تجعل من النادر أن يكون القائم بالفهم واعيا بها، ولا يشذ الفهم العلمي عن هذا. وهذا سبب أساسي في أنه من النادر أن نجد باحثا يطرح مسبقاته الأنطولوجية: الافتراضات/المبادئ الوجودية والمعرفية والمنهجية المؤطرة/المبررة لمنهجه.

وبقَصْر القول على البحث (الفهم) العلمي، فإن هذه الافتراضات الشارطة لإمكان البحث العلمي ذاتِه، تقوم بوظيفة المقاربات المؤسسة والمبررة لاقترابات البحث العلمي وأدواته وعملياته، مكوّنة بذلك بنية إطاره النظري.

هذا الإطار هو المُشَكّل للمستوى الأول لكل منهج علمي. (انظر: المخطط 1).

طبيعة الواقع

⇩

طبيعة المعرفة

⇩

طبيعة المنهج

1- بنية الإطار النظري للبحث العلمي

أما المستوى الثاني فهو الإطار الإجرائي، ويتكون من ثلاثة عناصر:

- الاقترابات.
- الأدوات، وهي وسائله واستراتيجياته للتحليل والتركيب والاستنتاج.
- العمليات[1]، وهي سيرورات تنفيذه داخل الإطار النظري وفق الاقترابات المعتمدة باستعمال الأدوات المناسبة. (انظر: المخطط 2).

1- أي Processes. والعمليات هنا كسيرورات، والمعاجم تترجم مصطلح Process إلى "سيرورة" و"عملية" معاً. انظر مثلاً:

- هيثم الناهي وهبة شري وحياة حسين: مشروع المصطلحات الخاص بالمنظمة العربية للترجمة (المنظمة العربية للترجمة. كتاب رقمي. د م، د ط، د ت.) ص89.

- محمد بدوي وآخرون: قاموس أكسفورد المحيط: إنكليزي عربي (أكاديميا انترناشيونال، بيروت. د ط، 2003) ص844.

الاقترابات

⇩

الأدوات

⇩

العمليات

2- بنية الإطار الإجرائي للبحث العلمي

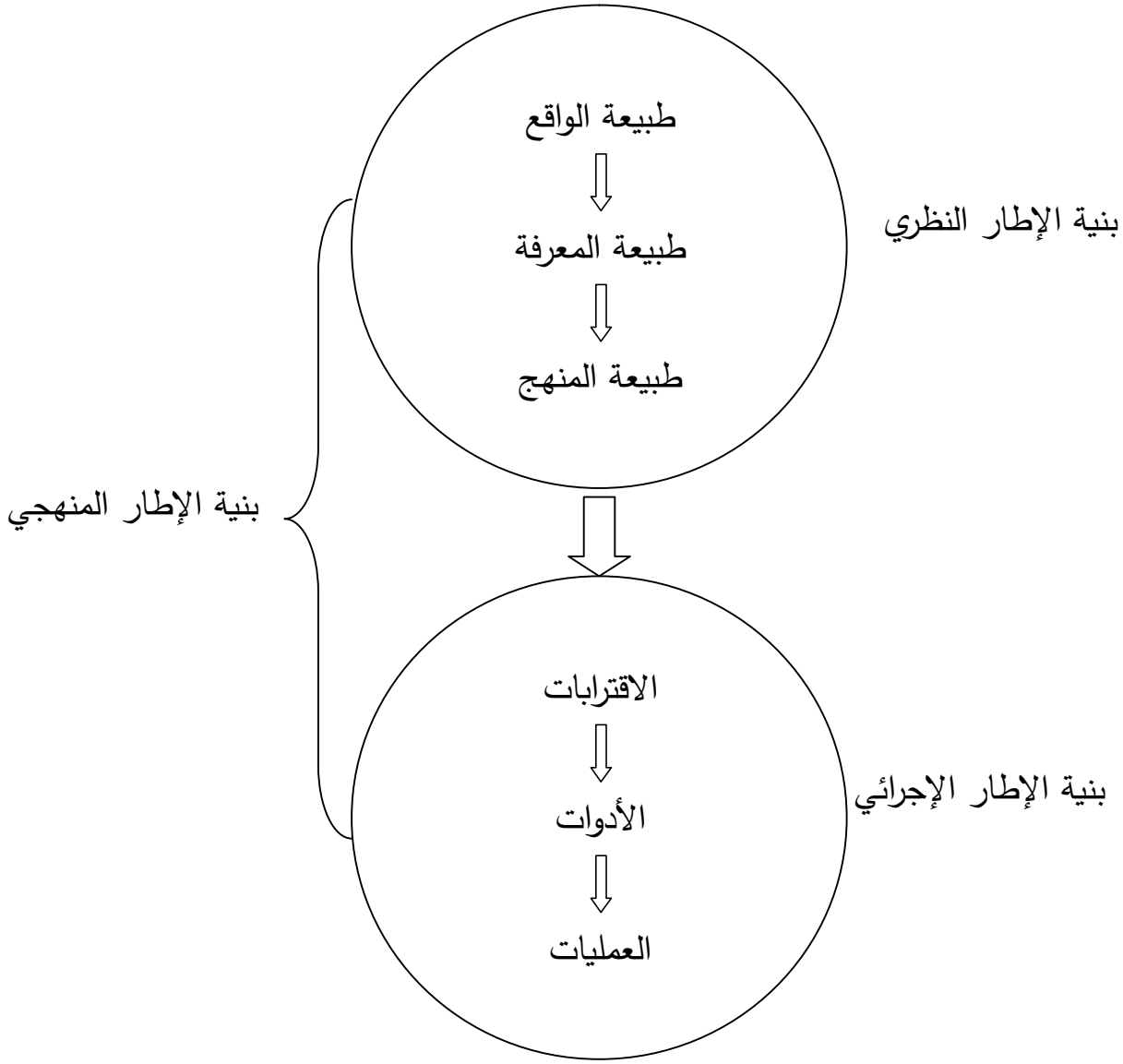
تركيب هذين المستويين – النظري والإجرائي – في نسق، يكوّن البنية العامة للإطار المنهجي لكل بحث علمي (انظر: المخطط 3)[1].

1- يلاحظ سارانتاكوس أن «المنهجيات» تُعدّ «(..) أقرب إلى سيرورة [عملية] البحث من النماذج الإرشادية، ولذلك يشير الباحثون إلى مناهج البحث التي يستخدمونها، أكثر مما يشيرون إلى النماذج الإرشادية عندما يصفون عملهم (..) فالإشارة إلى الطبيعة الأنطولوجية والابستمولوجية [والمنهجية] لمشروع بحثي هو الاستثناء وليس القاعدة.».

كلام سارانتاكوس هذا يعني أنه يندر أن نجد باحثا يطرح افتراضاته الوجودية والمعرفية والمنهجية، المشكلة للمستوى الأول للإطار المنهجي لبحثه. فالباحثون غالبا ما يكتفون بالمستوى الثاني: الإطار الإجرائي، معتبرين أن عنصر الاقترابات فيه هو المعبر عن المستوى النظري للمنهج، وأن عنصري الأدوات والعمليات هما المعبران عن المستوى الإجرائي، ويهملون تماما المستوى الأول كله، وهذا ما يؤدي إلى أن تصبح الافتراضات المؤسسة لكامل منهجيتهم افتراضات لاواعية، وبالتالي غير مراجَعة ولا ممحّصة.

انظر:

- سوتيريوس سارانتاكوس: البحث الاجتماعي. ترجمة: شحدة فارع (المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت. ط1، 2017). ص103



3- البنية العامة للإطار المنهجي للبحث العلمي

المطلب الثاني- التمييز المفاهيمي بين المقاربة والاقتراب: غالبًا ما يُستعمل هذان المصطلحان على نحو مترادف في الأدبيات العلمية والمنهجية. في بحثنا هذا، نميز بينهما تمييزًا تأسيسيا، يمكّن من فهم النظام المنهجي المعروض هنا، ويضبط العلاقة بين الإطار النظري العام، والاختيارات الإجرائية المترتبة عليه:

1- المستوى النظري (المقاربة): تشير إلى الإطار النظري العام الذي يتبناه الباحث، بوصفه منظورا كليا – وجوديا أو معرفيا أو منهجيا- يقارب به موضوعه.

والمقاربات في هذا المستوى محدودة نسبيا، بسبب كليتها وشموليّتها، ويمكن حصرها في عدد من الافتراضات الوجودية، والمعرفية، والمنهجية، كما هو الشأن في هذا البحث.

وقد خصصنا لهذا المستوى مصطلح "المقاربة"، وهو لفظ يُستعمَل عادة للتعبير عن أيّ محاولة عقلية أو نظرية لفهم شيء ما من زاوية معينة، أو لتقريب مفاهيم وأفكار. ولهذا، فإن "المقاربة" في السياق المعرفي تشير إلى زاوية النظر، أو الموقف النظري العام، الذي يُنظر من خلاله إلى الموضوع.

2- المستوى التطبيقي (الاقتراب): يتعلق بالاختيارات الإجرائية التي يصوغها الباحث، انطلاقا من المقاربة النظرية التي تبنّاها. ويُعدّ "الاقتراب" نتاجا للجدل القائم: بين المقاربة بوصفها "البنية"، وبين الموضوع المدروس بوصفه "البناء"، وفقًا لمفهومي البنية والبناء في المقاربة البنيوية–البنائية كما ستأتي.

ومن هنا، فإن الاقتراب هو نظام ممكن، قابل للتعدد والتنوع، بخلاف المقاربة التي يُشتَقّ منها.

وقد خصصنا لهذا المستوى مصطلح "الاقتراب"، الدال على الحركة الفعلية نحو الشيء، ومحاولة الإمساك به. فـ"الاقتراب" يُستعمل عادة للتعبير عن عملية فعلية، أو حركية، يمكن أن تُلاحظ ماديا، أو تكون مرتبطة بحدوث شيء ما، في الزمان أو المكان. ولهذا يُستعمل لفظ الاقتراب هنا للدلالة على التطبيق الإجرائي للمقاربة، أي على الوسائل التي يباشر بها الباحث موضوعه، ضمن الإطار النظري المحدد سلفًا.

هذا التمييز بين "المقاربة" و"الاقتراب" تتيحه اللغة العربية بدقة اصطلاحية لافتة، بخلاف اللغتين الفرنسية والإنجليزية، اللتين تستعملان اللفظة نفسها (approche/approach)، للدلالة على كلا المستويين، مما قد يؤدي إلى تداخلهما. لهذا نجد أنه من المألوف في الأدبيات المنهجية والفلسفية، في كل من الفرنسية والإنجليزية، أن تُستعمل كلمة مرفقة بوصف إضافي لتحديد معناها[1].

3- مثال توضيحي: انطلاقا من هذا التمييز، لا يُعدّ الاقتراب الخطابي مقاربة نظرية مستقلة، بل هو تطبيق مركب مشتق جدليا من عدة مقاربات كالمقاربة البنيوية-البنائية. والمقاربة الزوجية، وغيرها.

ولتوضيح الفرق أكثر، نورد المثال التالي:

نظرية تحليل النظم التي صاغها ديفيد إيستون، لا تمثل "المقاربة النسقية" بحد ذاتها كما هو مألوف في الأدبيات الجامعية العربية (ومنها الجزائرية)، بل تُعدّ مجرد اقتراب تطبيقي من الاقترابات الممكنة للمقاربة النسقية، إذ توجد لهذه المقاربة تطبيقات أخرى عديدة، مثل: اقتراب الأنساق عند نيكلاس لوهمان، واقتراب النسق الاجتماعي لـ تالكوت بارسونز، واقتراب الثقافة السياسية عند غابريال ألموند، واقتراب الاتصال لـ كارل دويتش، وغيرها.

وفي الأدبيات الغربية، يطلق على اقتراب إيستون اسم "نظرية النظم" systems theory، وكأنه يشير إلى المستوى النظري الذي هو أعم من التطبيقي، بينما نظرية إيستون هي بالتحديد مجرد تطبيق (أو اقتراب بمصطلحنا) لنظرية الأنساق (أو مقاربة الأنساق بمصطلحنا) في مجال معين. وبالتالي ففي الأدبيات الغربية أيضا، يحصل هذا اللبس بين النظري والتطبيقي، لأسباب لغوية ومنهجية.

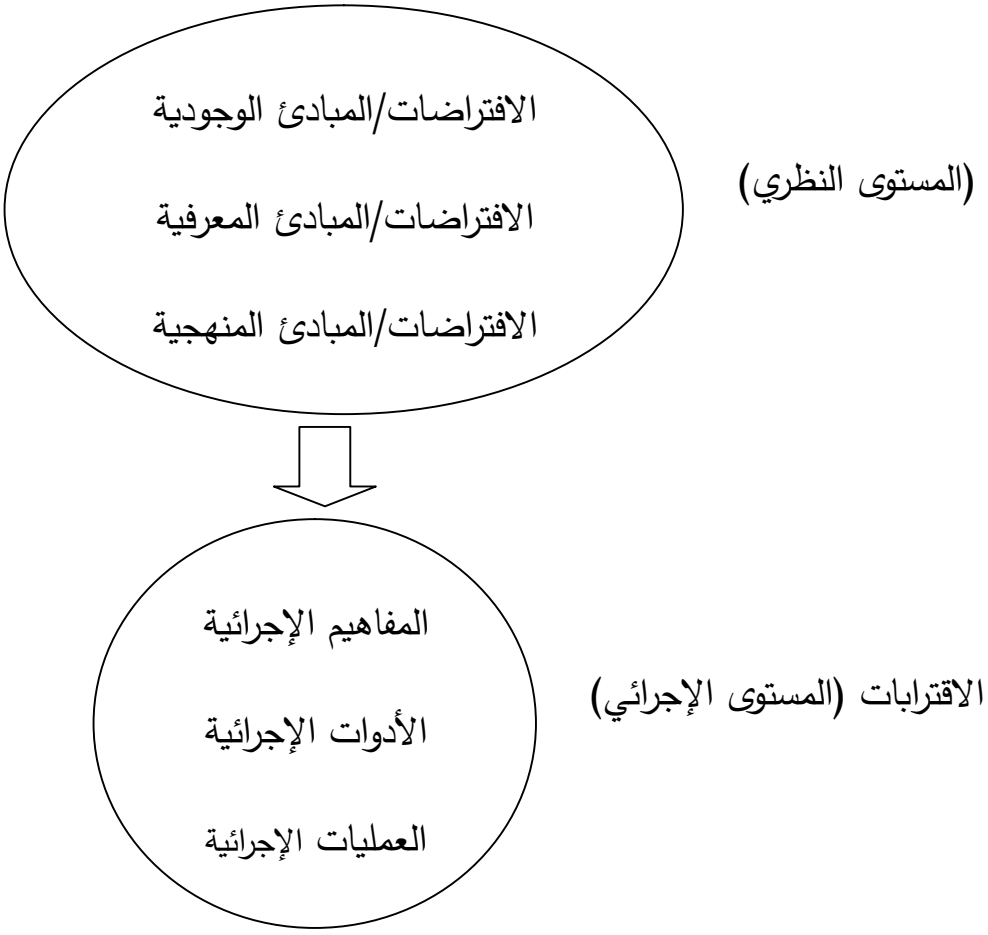
ففي الإنجليزية والفرنسية، يُستخدم مصطلح approach، أو theory، أو حتى framework، بشكل واسع وغير دقيق أحيانا، بحيث يغطي كلا من الأطر النظرية العامة،

1- في الإنجليزية: theoretical approach، empirical approach، methodological approach، analytical approach.

وفي الفرنسية: approche théorique، approche empirique، approche méthodologique، approche analytique.

والتطبيقات المنهجية الجزئية. وهذا ما يجعل نظرية إيستون – كما سبق وشرحنا – تُقدَّم كـ"نظرية" عامة في بعض الأحيان، بينما هي في جوهرها اقتراب تطبيقي لمقاربةٍ نظريةٍ أوسع، هي نظرية الأنساق العامة[1].

هذه الالتباسات تجد حلها في التمييز الذي اقترحناه بين "المقاربة" و"الاقتراب"[2].



4- المقاربة والاقتراب

1 – في نظامنا المنهجي كما يشرحه هذا الفصل، المقاربة النسقية ذاتها ليست أولية، بل تعود جذورها على الأقل إلى المقاربة البنيوية–البنائية، مما يعني أنه يمكن تأسيس مقاربة على أخرى، تماما كما يمكن اشتقاق اقتراب من آخر.

2– إن ما يُدرّس عادة في المقررات الجامعية المنهجية بمجال العلوم السياسية لا يتجاوز، في الغالب، مجموعة محدودة من الاقترابات التطبيقية الممكنة، دون تمييز دقيق بين المستويين: النظري والإجرائي. وهو ما يسعى هذا البحث إلى تجاوزه، من خلال هذا التمييز المفاهيمي المؤسس بين المقاربة والاقتراب.

المبحث الثاني– الافتراضات/المبادئ الوجودية والمعرفية والمنهجية وتطبيقاتها الإجرائية:

نعرض فيما يلي الافتراضات الأساسية (المبادئ الوجودية، والمعرفية، والمنهجية) التي تشكّل المستوى الأول للإطار المنهجي، وكذا تطبيقاتها الإجرائية المشكّلة للمستوى الثاني.

لكن، بدلاً من تقديم هذه المبادئ مجتمعة أولا ، ثم الانتقال تاليا إلى تطبيقاتها، كما هو معهود في النسق "العمودي" للعروض المنهجية، ارتأينا اعتماد نسق "أفقي"، نعرض فيه كل مبدأ على حدة، متبوعا بتطبيقاته الإجرائية مباشرة، ثم ننتقل إلى المبدأ التالي، فتطبيقاته الإجرائية وهكذا. بمعنى، أننا لم نفصل بين مستويي الإطار المنهجي، بل دمجناهما في عرض أفقي متداخل.

والغاية من هذا الطرح الأفقي، إبراز التفاعل الجدلي بين النظري والإجرائي في كل مبدأ خصوصا، وفي المستويين معا عموما.

كما أن ترتيب عرض المبادئ لم يَتْبَع تقسيمها النوعي (وجودية، معرفية، منهجية)، بل تم تنظيمه وفق منطق إجرائي متدرّج، انبنى على تتابع المشتقات المنهجية الناتجة عن كل مبدأ على حدة.

أي أن منطق العرض محكوم بتسلسل توليدي، يُبرز التفاعل الجدلي بين المبادئ وإجراءاتها، ويجعل من ترتيبها مرآة لجدل داخلي، ينمّي الاقتراب المركّب المعتمد في تحليل موضوع البحث.

بهذا، لم يكن ترتيب المبادئ عرضا خطيا، بل تَشكَّل وفق حركة جدلية، حيث يكشف كل مبدأ عن إجراءاته، فتتقدّم به البنية المنهجية خطوة نحو تماسكها المركّب.

المعتاد في عرض المناهج هو اعتماد النسق العمودي، وذلك لبساطته. حيث يبدأ الباحث بذكر المستوى النظري في جملة واحدة، يتبعها بذكر المستوى الإجرائي في جملة مقابلة. أما اعتماد النسق الأفقي، كما فعلنا هنا، فهو أمر نادر. والفارق بين النسقين أن

العمودي يفضّل بساطة العرض، لكن على حساب تماسك النسق المنهجي. أما الأفقي فيفضل التضحية بالبساطة لصالح إبراز التماسك.

في البداية، لا بد من تحديد المفهوم الإجرائي "للواقع" الذي درسناه في بحثنا هذا. الواقع موضوع البحث مكون من قسمين: قسم هو نصوص مالك بن نبي، وقسم هو ظروف إنتاجها الماثلة في السياق الذي نشأ فيه وتكوّن وعاش، أي ما يُتعارَف عليه باسم: حياته وعصره.

في اصطلاحات هذا البحث أطلقنا على النصوص مصطلح "المُدَوَّنة"، وأطلقنا على الحياة والعصر مصطلح "العالَم"، وأطلقنا على مجموعهما مصطلح "الخطاب"، كما سيأتي شرح كل ذلك.

1- الافتراض الوجودي الأول: المبدأ البنيوي-البنائي[1]:

أ- **مفاده:** الواقع بما هو كذلك هو نظام، لكن بالقوة لا بالفعل، لكونه نتيجة جدلية بين بنية معطاة وبناء مُمْكِن.

وعليه، فمهما بدا واقع ما للناظر إليه عشوائيا، إلا أن خلف عشوائيته يكمن نظام ما لا على التعيين. ومهما بدا واقع ما للناظر إليه صلبا، إلا أن خلف صلابته إمكانٌ لأكثر من بناء كامنٍ فيه بالقوة.

فلا يوجد واقعٌ خالص الصلابة أو خالص العشوائية، بل كل واقع هو تركيب نسبي بين بنية معطاة وبناء ممكن، تتفاوت نسبتهما لتنتج مستويات متعددة من الجدل، وهذا التفاوت هو ما يحدد مدى قابلية النظام للانفتاح والانغلاق.

ويمكن صياغة هذا المبدأ في المعادلة التالية:

الواقع = النظام = البنية ⊗ البناء

1- The Structural-Constructivist Principle.

ولم نجد اتفاقا حول المصطلح المناسب للتعبير عن هذا المبدأ كما نتبناه، والذي هو تركيب جدلي من البنيوية والبنائية معا، ولهذا اعتمدنا المصطلح المركب بنيوي-بنائي، لكي نفهم البنيوية في إطار البنائية تجنبا للفهم الواحدي الثابت للبنيوية، ولكي نفهم البنائية في إطار البنيوية تتجنبا للفهم النسبي المطلق للبنائية.

بحيث أن الرمز ⊗ يعبر عن الجدل الدائري بين البنية والبناء[1].

ب- تطبيقه: وفقًا للمبدأ البنيوي-البنائي، يمكن النظر إلى مجمل إنتاج كاتب ما – وهو في حالتنا مالك بن نبي – بوصفه نظامًا دلاليا مركبا، يتولد من جدل مستمر بين "نصوصه" باعتبارها البنية المعطاة، و"دلالاتها" باعتبارها البناء الممكن. والنظام الناتج عن هذا الجدل بين النص والدلالة هو ما نسميه "**الخطاب**".

وعليه، فالخطاب هو النظام الناتج عن الجدل بين النص باعتباره الجانب البنيوي، والدلالة باعتبارها الجانب البنائي، كالتالي:

الخطاب = النص ⊗ الدلالة

والنص هنا لا يُفهم فقط بوصفه مجموع العبارات أو الألفاظ أو التراكيب المكتوبة المؤطرة للدلالات الممكنة، أي القيود الناتجة عن السياق الداخلي للنص، بل أيضا القيود المؤطرة للدلالات الناتجة عن سياقه الخارجي، المجمل في ظروف إنتاجه الشخصية والتاريخية. فالنص بهذا المعنى هو بنية ضابطة، تتمثل في جملة من القيود الناتجة عن مجموع السياقين الداخلي والخارجي، التي تُقنّن مساحات البناء التأويلي للدلالات، وتمنعه من الانفلات.

وعليه، فإن الخطاب هو ناتج جدل دائري مستمر بين النص (بوصفه بنية) والدلالة (بوصفها بناءً)، وكلما اتسعت مرونة النص زادت إمكانات البناء، وكلما ازدادت صلابته ضاقت تلك الإمكانات، لكن من غير أن تُلغى تمامًا.

ما شرحناه توا هو **بداية تكوّن الاقتراب الخطابي** الذي هو – في بدايته هذه – مجرد تطبيق للمقاربة البنيوية-البنائية على الموضوع المحدد لهذا البحث. هذا التطبيق نتجت عنه الإجراءات التالية:

- **الإجراء الأول:** الاقتراب من مجموع نصوص مالك بن نبي كخطاب يعني الاقتراب منه كنظام دلالي كلي، لا يتم تحليل أي نص منه على حدة، بل يُدرس كل نص ضمن النسق الكلي لمجمل النصوص.

1- في حدود ما اطلعتُ عليه، لم يُطرح هذا المبدأ من قبل بهذه الصيغة الجدلية المركبة.

هذا الإجراء هو الأساس الذي جنبنا خطأ الدراسات السابقة لخطاب مالك بن نبي، حين درسته دراسة لانسقية، كما انتقدناه في الفصل الأول من هذا الباب.

- **الإجراء الثاني:** الاقتراب الخطابي يسمح بتحييد الخطية النصية/التاريخية (تاريخ التأليف والنشر) لنصوص مالك بن نبي، وهو ما مكننا من تفكيك هذه النصوص، ومن ثَمَّ إعادة دمج الفقرات المتشابهة دلاليا وفق أغراض البحث، وإعادة بنائها (تركيبها) كنظام دلالي، والتعامل معها كنص واحد. والنتيجة الإجمالية لهذا التركيب هي ما سميناها "**المدونة**".

فالمفهوم الإجرائي للمدونة إذن، هو أنها مجمل ما نتج عن إعادة بناء النصوص المتشابهة دلاليا، بعد تعطيل خطيتها النصية/التاريخية الأصلية. ويمكن ترجمته إلى المعادلة التالية:

المدونة = (النصوص ⊗ التشابه الدلالي) ⊘ الخطية النصية/التاريخية.

بحيث أن الرمز ⊘ يعني الاستبعاد غير الكامل، ذلك أنه من غير الممكن الاستبعاد الكامل لتأثير الخطية النصية والتاريخية الأصلية[1].

هذا الإجراء هو ما أسس لإمكان اكتشاف البنية الخطابية للخطاب الكلي لمالك بن نبي، وذلك بإعادة بناء نصوص مالك بن نبي كخطابات من مستويات عدة، ومتداخلة جدليا، كما سيأتي شرحها في أول الباب الثاني.

- **الإجراء الثالث:** مقاربة حياة وعصر بن نبي كبنية يعني تحييد الزمن الكرونولوجي للأحداث، وهو ما مكننا من تفكيكها، ومن ثَمَّ إعادة جمع الأحداث المتشابهة دلاليا وفق أغراض البحث، وإعادة بنائها (تركيبها) كنظام دلالي، والتعامل معها كحدث واحد. والنتيجة الإجمالية لهذا التركيب هي ما سميناه "**العالَم**".

واضح الآن لماذا تجنبنا استعمال كلمات مثل "الحياة" و"العصر"، وذلك لتضمنها الضروري للبعد الزمني، بخلاف كلمة "عالَم" المحايدة زمنيا. وعليه، فالمفهوم الإجرائي للعالم

1- قارن بمفهومها كما ورد في:

– باتريك شارودو ودومينيك منغنو (إشراف): معجم تحليل الخطاب. ترجمة عبد القادري المهيري وحمادي صمود (منشورات دار سيناترا، المركز الوطني للترجمة، تونس. د ط، 2008) ص148.

هو أنه مجمل ما نتج عن إعادة بناء (تركيب) الأحداث المتشابهة دلاليا لحياة مالك بن نبي وعصره بمعزل عن زمنها الكرونولوجي الأصلي. ويمكن ترجمته إلى المعادلة التالية:

العالم = (الأحداث ⊗ التشابه الدلالي) ⊘ الزمن الكرونولوجي[1].

تكمن أهمية هذين التحييدين: تحييد الخطية النصية/التاريخية، وتحييد الزمن الكرونولوجي، في تحييد تأثير التغير مؤقتا، إلى حين إمساك البنى والأنساق الثابتة. ذلك أن البنى والأنساق الثابتة يمكن فهمها وتعقلها أكثر من المتغيرة[2].

هذا النظام الكلي للدلالة الذي كونته "المدونة" و"العالم" كبنية واحدة، يضيف بعدا جدليا آخر للاقتراب الخطابي، من خلال طرح مفهوم إجرائي ثانٍ للخطاب[3]. وهذا المفهوم – بخلاف المفهوم الأول – يبرز جانبي النسق الداخلي والخارجي للخطاب. وعليه، فالمفهوم الإجرائي الثاني للخطاب في بحثنا، هو أنه نظام دلالي، ناتج عن جدل المدونة كنسق داخلي، والعالم كنسق خارجي. ويمكن ترجمته إلى المعادلة التالية:

الخطاب = المدونة (نسق داخلي) ⊗ العالم (نسق خارجي)[4].

1– لم نجد– في ما نعلم – من استعمل "العالم" بالمفهوم الإجرائي الذي استعملناه هنا.

2– بول ريكور: نظرية التأويل: الخطاب وفائض المعنى. ترجمة: سعيد الغانمي (المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء. ط2، 2006) ص28

3– تلاحظ سارة ميلز أن الخطاب «هو المصطلح الأقل تحديدا في النصوص النظرية (...) لا سبيل لحصره في معنى بعينه، لأن له تاريخا معقدا ويرد في سياقات شتى لدى المفكرين المختلفين، بل لدى المفكر الواحد أحيانا.»

انظر:

– سارة ميلز: الخطاب. ترجمة: عبد الوهاب علوب (المركز القومي للترجمة، القاهرة. ط1، 2016) ص13، 18.

هذا التقرير يخبرنا بمدى الحمولة الجدلية لمصطلح الخطاب، ذلك أنه كلما زادت الحمولة الجدلية لأي مفهوم زادت صعوبة ضبطه، وهذا هو السبب الجوهري في ما نلاحظه من صعوبة ضبط مفاهيم العلوم الإنسانية والاجتماعية عموما مقارنة بعلوم المادة.

4– أخذنا هذه المعادلة من كتاب "معجم السرديات"، مع تعديلها بما يتفق والمفاهيم الإجرائية لبحثنا. ففي مادة "نص Texte/Text" من المعجم، نجد المعادلتين التاليتين المعبرتين عن فصل «النصوص عن وضعيات قولها المحددة،» أي ظروف إنتاجها:

«نص = الخطاب + ظروف انتاجه.

خطاب = النص + ظروف الإنتاج.».

انظر: =

من فوائد الاقتراب الخطابي، بعد إضافة هذا البعد الجدلي الجديد، هو أنه مكننا من دمج حياة وعصر مالك بن نبي ضمن النظام الدلالي لخطابه الفكري ككل، باعتباره النسق الخارجي، ما أدى إلى أن يكون لفهم حياته وعصره دور مؤثر في فهم فكره. وهو ما جنبنا التقليد الشائع في هذا النوع من البحوث، الذي يكتفي بسردٍ للحياة والعصر مقطوع الأثر عن باقي البحث.

وهذا هو السبب في أننا لم نخصص فصلا خاصا بعالم مالك بن نبي، بل دمجناه ضمن السياق الذي أوردنا فيه إحدى المقولات الحاكمة لخطابه، كما سيرد في الفصل الثاني من الباب الثاني.

2- الافتراض الوجودي الثاني: مبدأ الزوجية:

أ- مفاده: البنية الأساسية للواقع كنظام، هي بنية من الثنائيات الزوجية غير قابلة للاختزال إلى ما دون ذلك[1]، أي لا يمكن اختزالها إلى واحدية مفردة. هذا يعني أن الواحدية لا وجود لها في الواقع[2]، فالزوجية هي الشكل البنيوي-البنائي الأدنى الممكن للواقع.

مبدأ الزوجية لا ينكر وجود أنظمة ثلاثية أو رباعية أو أكثر، لكنه يفترض أنه يمكن ردها مبدئيا إلى نظام زوجي أكثر أساسية. وإن بدا في لحظة ما أن نظاماً ما – ليكن ثلاثيا – غير قابل للردّ إلى نظام زوجي، فهذا – كما يفترض مبدأ الزوجية – لا يدل على استثنائه من المبدأ، بل يدل على محدودية ما نعلمه حاليا وحسب[3].

= – محمد القاضي وآخرون. مرجع سابق، ص454.

1- وهذا هو المبدأ الذي يبدو مقررا في قوله تعالى: «وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ» الذاريات: 49.

يقول الإمام عبد الحميد بن باديس في تفسيره:

«إلى ما فيه [أي الكتاب الكريم] من حقائق كونية، كانت مجهولة عند جميع البشر، وما عرفت لهم إلاّ في هذا العصر الأخير. ومن أشهرها: مسألة الزوجية الموجودة في جميع هذا الكون حتى أصغر جزء منه (...) جاءت هذه المسألة في آيات كثيرة منها قوله تعالى: «وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ».

انظر:

– عبد الحميد بن باديس: تفسير ابن باديس أو مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير (دار الرشيد للكتاب والقرآن الكريم، الجزائر. ط1، 2009) ج2 ص270-271.

2- إلا في صورة اعتقاد يتبناه أحد ما، وهو ما نعتبره الأشد خطورة وتدميرا من بين كل صور الاعتقادات الخطرة الممكنة.

3- هناك فرق بين الزوجية والثنائية. =

وبينما يصف المبدأ البنيوي–البنائي الواقع بأنه نظام ناتج عن جدل بين بنية (معطاة) وبناء (ممكن)، دون أن يُحدِّد من حيث الماهية البنية الأساسية لهذا النظام: هل هي أحادية أم متعددة؟ فإن مبدأ الزوجية يجيب عن هذا بنفي أنها أحادية، وبافتراض أنها زوجية من حيث المبدأ.

إنه يضيف إلى المبدأ البنيوي–البنائي معيارا أنطولوجيا يحصنه من أي نزوع نحو الواحدية.

ب– تطبيقه: أضاف تطبيق مبدأ الزوجية على موضوع البحث بعدا جديدا للاقتراب الخطابي، فوفقا لمبدأ الزوجية كمقاربة، يمكن الاقتراب من كل خطاب باعتباره نظاما من الثنائيات الزوجية النصية/الدلالية.

تطبيق هذا على خطاب مالك بن نبي، نتج عنه الإجراء التالي ضمن إجراءات الاقتراب الخطابي:

- **الإجراء الرابع:** حين بدأنا تحليل خطاب بن نبي افترضنا مسبقا وجود ثنائيات زوجية خطابية: نصية/دلالية تكون مجمل بنيته كخطاب، وأن مادة هذه الثنائيات الزوجية هي التي تشكل خطابه كنسق.

هذا الافتراض الإجرائي المسبق هو الذي بنينا عليه تحليلنا لخطاب مالك بن نبي إلى مفاهيم زوجية كثيرة: الثقافة/الحضارة، الفكرة/الشيء، السياسة/البوليتيك، الفعالية/الصحة، الإرادة/الإمكان، الفرد/المجتمع، المجتمع/الدولة، اقتصاد القوت/اقتصاد القوة.. الخ. ولا يكاد يفلت مفهوم واحد في خطاب بن نبي من هذه الزوجية.

= الثنائية مصطلح وصفي بنيوي وليس جدليا بالضرورة. وبالتالي فقد لا يكون واقعيا، قد يكون وصفا مجردا لا واقع له، لأنه كما يقرر المبدأ الجدلي الآتي: ما ليس جدليا فلا واقع له. أما مصطلح الزوجية فهو يستوعب مصطلح الثنائية ويزيد عليه بأنه يستوعب الجدل. فالزوجية تستوعب كل أنواع العلاقات الجدلية الممكنة بين شيئين في الوجود ، وفي سياق وإطار تلك العلاقة هما زوجان وبينهما علاقة زوجية أي جدلية منتجة لأشياء جديدة وواقع جديد.

تجدر الملاحظة أنه لا يوجد مرادف للزوجية بهذا المفهوم في الإنجليزية والفرنسية، بخلاف الثنائية.

3- الافتراض المعرفي الأول: مبدأ التوسط:

أ- مفاده: لا يمكننا إدراك الواقع إلا عبر توسطات جدلية. فبما أن الواقع نظام (قابل للتصنيف)، إذن يمكننا معرفته. وبما أنه نظام بالقوة لا على التعيين فإنه لا يخرج من حال القوة إلى حال الفعل والتعيُّن إلا عبر توسطات جدلية يصعب حصرها وتحديدها، وهو ما يعني أن معرفتنا به ليست معطاة لنا مباشرة بل عبر توسطات لا ندركه إلا بها، وهذا لطبيعة وجودنا ذاته. هذا هو ما أطلقنا عليه مبدأ التوسط.

وبما أنه لا مفر من التوسط كشرط مسبق لمعرفة الواقع، فلا أحد يمكنه مقاربة الواقع بصفحة بيضاء، إذ لا بد من مسبقات، فـ«ليس هناك من معرفة بلا مسبقات»[1].

ب- تطبيقه: إن تطبيق مبدأ التوسط على دراسة مالك بن نبي يقود إلى نتيجة جوهرية تتجاوز المستوى التقني أو الإجرائي في التحليل، وهي أن نصوص بن نبي وسيرته ليست معطاة لفهمنا مباشرة، بل لا بد من توسط وجودي/معرفي كشرط لإمكان هذا الفهم. وأهم تجليات هذا التوسط هو "الخطاب" نفسه، بوصفه الحصيلة الجدلية المركّزة لكل التوسطات الممكنة بين النص والقارئ والسياق، لا بوصفه مجرد أداة تحليلية خارجية.

ومن ثم فإن ما أطلقنا عليه سابقا الاقتراب الخطابي، لا ينبغي فهمه كخيار منهجي فحسب، بل كضرورة معرفية تفرضها طبيعة علاقتنا بالواقع ذاته، كما يحددها مبدأ التوسط. ذلك أن لا أحد يمكنه مقاربة الواقع أو النص بصفحة بيضاء، لأن المعرفة مشروطة دوما بمسبقات، ولا تتم إلا عبر وسائط واعية أو لاواعية.

1- ديفيد كوزنز هوي: الحلقة النقدية: الأدب والتاريخ والهرمنيوطيقا الفلسفية. ترجمة: خالدة حامد (منشورات الجمل، بغداد.ط1، 2007) ص14.

وكانط هو أول من صاغ هذا المبدأ المعرفي في إطار منهجي متكامل، وإن في حدود أضيق وأقل جدلية بكثير من مبدأ التوسط كما طرحناه هنا. قارن مثلا:

إيمانويل كنت [كانط]: نقد العقل المحض. ترجمة: غانم هنا (المنظمة العربية للترجمة، بيروت. ط1، 2013) ص31 وما بعدها.

ومن هنا، فإن وعينا بطبيعة هذا التوسط يتيح لنا تفعيله بذكاء واستثماره منهجيا، بدل إنكاره أو الاصطدام به تحت دعوى الموضوعية، وهي دعوى، وفقا لهذا المبدأ، لا تلغي التوسطات بل تدفعها إلى العمل في الخفاء.

حين طبقنا المبدأ البنيوي–البنائي على موضوع البحث توصلنا إلى الاقتراب الخطابي كمشتق ناتج عن هذا التطبيق، والخطاب في هذه المرحلة كان كنتيجة جدلية بين النص والدلالة.

وحين طبقنا الاقتراب الخطابي على موضوع البحث توصلنا إلى بُعد إجرائي لمفهوم الخطاب باعتباره جدلا بين المدونة كنسق داخلي والعالم كنسق خارجي، وهو الإجراء الذي مكننا من إضافة سيرة مالك بن نبي إلى النسق الدلالي لخطابه الفكري ككل.

ثم حين طبقنا مبدأ الزوجية على موضوع البحث في إطار الاقتراب الخطابي، أضاف هذا بعدا إجرائيا جديدا لمفهوم الخطاب، أغنى به الاقتراب الخطابي، إذ أصبح الخطاب في هذه المرحلة نظاما من الثنائيات الزوجية النصية/الدلالية.

أما الآن، فإن تطبيق مبدأ التوسط أضاف للاقتراب الخطابي بعد جدليا جديدا، وهو بعد التلقي، لأنه أضاف القارئ للمعادلة. فما الذي يعنيه هذا؟

لنبدأ بالنصوص: أي قارئ لنصوص مالك بن نبي سيقوم تلقائيا – بوعي منه أو بغير وعي – بإهمال فقرات وإبراز أخرى، وفقا لمسبقاته عن مالك بن نبي، والتي قد لا يكون واعيا بها تمام الوعي. وعملية الإخفاء/الإظهار هذه، إن لم تتم بوعي بها كما في حالتنا، فإن الوعي بها لا يلغي فعلها. وبالتالي فما ينتج عن هذه العملية الشارطة لكل قراءة هو ما دعوناه بالمدونة. والمدونة هي النسق الداخلي للخطاب في بحثنا، وبالتالي فلا مفر من قراءة نصوص مالك بن نبي بتوسط من الخطاب، أي قراءتها كخطاب مبني لا كنصوص معطاة بما هي كذلك.

هذا الأمر ينطبق تماما على أحداث مالك بن نبي (حياته وعصره)، فالقارئ لهذه الأحداث (أو أي أحداث مطلقا) سيقوم تلقائيا بإهمال أحداث وإبراز أخرى وفقا لمسبقاته. وما ينتج عن هذه العملية الشارطة لكل قراءة للسيرة والعصر كأحداث هو ما دعوناه بالعالم. والعالم

هو النسق الخارجي للخطاب في بحثنا، وبالتالي فلا مفر من قراءة أحداث حياة بن نبي وعصره بتوسط من الخطاب، أي قراءتها كخطاب مبني لا كأحداث خام بما هي كذلك.

إذا كان قصد النص بما هو كذلك غير معطى لإدراكنا، فهذا ينطبق بالحريّ على قصد المؤلف، وخاصة حين يكون المؤلف قد مات، فلا يمكن هنا الزعم أن ما نفهمه من خطابٍ ما هو ما قصده المؤلف فعلا من منطوقه[1]. وقد بيّن بول ريكور أن هذا الانفصال هو نتيجة ضرورية لتثبيت أي كلام في خطاب مكتوب[2]. من هنا يتأسس الإجراء الخامس:

- **الإجراء الخامس:** إن النتيجة الإجرائية لهذا الافتراض الخطابي هي تمييز قصد الخطاب عن قصد النص وعن قصد مؤلفه. سنشرح ذلك بمثال يوضحه من نتائج هذا البحث: لخطاب مالك بن نبي في الحضارة ثلاث مقولات تحكمه كنظام دلالة، إحدى هذه المقولات – وهي السببيةالتاريخية/ما وراء السببية التاريخية – لا يرد منطوقها (لفظها) إلا مرة واحدة تقريبا في نصوص بن نبي، ومع ذلك فإن منطقها مبثوث في خطاب الحضارة كنظام دلالة، ومن هنا كانت إحدى المقولات الحاكمة لخطابه هذا، رغم أنها لم ترد فيه لفظا إلا مرة واحدة .

4- الافتراض المعرفي الثاني: مبدأ التصنيف:

أ- مفاده: أنه لا يمكننا معرفة الواقع دون تصنيفه. وبما أننا افترضنا أن الواقع في بنيته الأساسية هو ثنائيات زوجية (مبدأ الزوجية)، إذن لا يمكننا معرفته دون تصنيف هذه الثنائيات زوجية في مجموعة/مجموعات. الثنائيات الزوجية لكل مجموعة تشكل نظائر لثنائية زوجية أساسية تعود إليها وتسمى "**مقولة**"[3]. فالبنية الأساسية للمعرفة هي نفسها البنية الأساسية للواقع. والثنائيات الزوجية المتناظرة هي مادة المقولات التصنيفية التي ليس بإمكاننا معرفة الواقع إلا

1- في تحليلنا لأحد الأمثلة عن أخطاء الترجمة بالفصل السابق ميزنا بين قصد المؤلف وقصد النص وقصد الخطاب. في سياقنا الحالي لا حاجة لهذا التمييز، لكننا سنستدعيه كلما دعت الحاجة إليه.

2- بول ريكور: من النص إلى الفعل: أبحاث التأويل. ترجمة: محمد برادة وحسان بورقية (عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، القاهرة. ط1، 2001) ص85 وما بعدها.

3- Category.

والمقولات هي «التقسيمات الأكثر أساسية لموضوع ما».

انظر:

– تد هوندرتش (محرر): دليل أكسفورد للفلسفة. ترجمة نجيب الحصادي (المكتب الوطني للبحث والتطوير، بنغازي، 2005) ج3 ص751.

من خلالها[1]. وكل التصنيفات الأخرى: الزوجية والثلاثية والرباعية ..الخ، مؤسسة على تصنيف أساسي زوجي.

ب- تطبيقه: إن تطبيق مبدأ التصنيف على خطاب مالك بن نبي يعنى تنفيذ الإجراء السادس من إجراءات الاقتراب الخطابي:

- **الإجراء السادس:** القيام بعملية تجميع وتحليل الثنائيات الزوجية النصية/الدلالية التي أمكن استخراجها من خطاب مالك بن نبي، وتصنيفها ضمن مجموعة/مجموعات، بحيث تكون الثنائيات الزوجية في كل مجموعة نظائر لثنائية زوجية أساسية. هذه الثنائية/الثنائيات الأساسية هي التي تشكّل المقولة/المقولات الحاكمة لخطاب مالك بن نبي.

المقولات الحاكمة الزوجية هي بمثابة البنية الخطابية العميقة التي تنظّم خطاب مالك بن نبي، وتسمح بفهمه لا كمجموعة أفكار متفرقة، بل كنظام دلالي بنيوي-بنائي.

تطبيق هذا الإجراء أدى بنا إلى الكشف عن المقولات الثلاث الحاكمة لخطاب مالك بن نبي كله، كما جعلتنا ندرك أن كل مقولة منها لها وظيفتها ودلالتها الخطابية، كما سيرد في الفصل الأول من الباب الأول.

هذا الكشف عن المقولات الحاكمة لخطاب مالك بن نبي، هو ما تأسس عليه كل ما تلاه: من تصنيف وفهم واستكمال لخطابه الفكري ودلالاته السياسية.

1- ماريان يورغنسن ولويز فيليبس: تحليل الخطاب: النظرية والمنهج. ترجمة: شوقي بوعناني (هيئة البحرين للثقافة والآثار، المنامة. ط1، 2019) ص21.

من المفيد هنا نقل ملاحظة المترجم شوقي بوعناني بشأن ترجمة مصطلح category إلى مقولة:

«اخترنا ترجمة مصطلح category إلى «المقولة» كلما تعلق الأمر بلغة واصفة (metalanguage) ونقوم بترجمته إلى «الصنف» كلما تعلق الأمر بأشياء موصوفة في الخارج. وذلك لأن المصطلح الأجنبي يطلق على المفهومين معا ويفهم منه بحسب السياق ما إذا كان المقصود هو المقولة أو الصنف. مثال ذلك أننا نتحدث في النحو العربي عن مقولات مثل الجنس والعدد والتعريف وهي مصطلحات تنتمي إلى لغة واصفة للغة، لكن إذا تحدثنا عن الجنس في الخارج، فإننا نتحدث عن أصناف من قبيل الرجل والمرأة لا عن مقولات.»

انظر:

- المرجع السابق، ص21.

5- الافتراض الوجودي الثالث: مبدأ التناظر[1]:

أ- **مفاده:** له مفادان: أولهما أن كل زوجية في الواقع هي بالضرورة علاقة تناظر، وهذا المفاد يقدّم لنا آلية معرفية سميناها **آلية التناظر**. حاصلها أن معرفتنا بأي ثنائية زوجية، ولتكن (أ/ب) على سبيل المثال، لن تخرج عن الإطار العام للحالتين النموذجيتين التاليتين:

- الحالة الأولى: معرفتنا بالزوج (أ) مكتملة، ومعرفتنا بالزوج (ب) ناقصة. تفعيل آلية التناظر بينهما يمكننا من استكمال معرفتنا الناقصة بالزوج (ب) بناء على تناظرها مع معرفتنا المكتملة بالزوج (أ).

- الحالة الثانية: معرفتنا بالزوج (أ) مكتملة، ومعرفتنا بالزوج (ب) معدومة، أي أن (ب) هو عمليا غير واقعي بالنسبة لنا[2]. بتفعيل آلية التناظر بينهما نفترض أولا وجود الزوج (ب)، لأن لكل شيء نظير. ثم بناء على هذا التناظر نبني معرفةً افتراضية بالزوج (ب) بناء على تناظرها مع مع معرفتنا المكتملة بالزوج (أ)، ثم نختبر هذه المعرفة الافتراضية لتأكيدها أو تعديلها أو نفيها.

هذه هي آلية التناظر، وما الحكمة المعروفة «وبضدها تتبين الأشياء»[3] إلا تعبيرا عنها.

وثاني المفادين أن كل ثنائية زوجية في الواقع لها نظائر من الثنائيات الزوجية المماثلة، بما يمكن جمعها في سلاسل تناظر، محكومة بمقولات هي نفسها ثنائيات زوجية أساسية، تشكل ثنائيات السلاسل نظائر لها. سلاسل التناظر هذه هي التي تعطي للواقع تماسكه. فلدينا

1- يقول ليديرمان وهيل: «التناظر موجود في كل مكان، فله تجسدات لا حصر لها في الأنماط اللامتناهية العدد التي تزودنا بها الطبيعة. إنه عنصر ذو أهمية قصوى (..) ويمكن القول إن كل قوانين الفيزياء الأساسية التي يمكننا التصريح بها عن الطبيعة تعتمد بشكل ما على اعتبارات تناظرية». انظر:

- ليون م. ليديرمان وكريستوفر ت. هيل: التناظر والكون الجميل. ترجمة: نضال شمعون (المنظمة العربية للترجمة، بيروت. ط1، 2009) ص17.

في سياق هذا البحث، وبحكم حاجتنا المركبة لمبدأ التناظر، فإن صياغته نظريا وتطبيقيا كان هو التحدي الأصعب في الأطروحة كلها كما سيلاحظ ذلك أي قارئ له.

2- نميز في هذا السياق بين "الوجود" و"الواقع". هناك موجودات لا نعرف أصلا أنها موجودة. مجرد كوننا لا نعرف ذلك لا يعني أنها غير موجودة بل يعني أنها غير واقعية بالنسبة لنا وحسب. فالوجود مفهوم وجودي، والواقع مفهوم معرفي.

3- شطر بيت للمتنبي.

هنا تناظران: تناظر داخلي بين طرفي كل زوجية، وتناظر خارجي بين زوجية رئيسية ومجموعة من الزوجيات.

ب- تطبيقه: المفاد الثاني لمبدأ التناظر يعطينا الإجراء السابع، والمفاد الأول يعطينا الإجراء الثامن ، كما يلي:

● **الإجراء السابع:** مع بدئنا تحليل خطاب مالك بن نبي، افترضنا مسبقا أننا نبحث عن شبكة من سلاسل التناظر لثنائيات نصية يصرح بها النص، وأن هذه السلاسل يمكن جمعها في فئات معدودة، كنظائر دلالية لثنائيات أساسية تشكل المقولات الحاكمة للخطاب ككل.

واستراتيجيات التحليل الموظّفة لاكتشاف سلاسل التناظر ومقولاتها الحاكمة، هي أربع استراتيجيات: الانتقاء، التمفصل، الاستبدال، والمقارنة.

- **استراتيجية الانتقاء:** بعد الانتهاء من القراءة الأولى لنصوص مالك بن نبي، أتت الخطوة العملية الأولى وهي اختيار النصوص التي سنركز عليها بشكل خاص. هذه النصوص تم تحليلها وفقًا للحدود التي حددها موضوعنا. ولكون موضوعنا يتسم بالطابع النظري، فإن النصوص التي استهدفناها هي تلك التي تحتوي على محتوى نظري. المعيار الأساسي لاختيار هذه النصوص هو مدى تجريدها.

- **استراتيجية التمفصل**[1]: لكي يتم الانتقاء السابق ذكره، لا بد من التفكيك الناتج عن تحييد التسلسل النصي. التمفصل هو عملية معاكسة للتفكيك، فهو إعادة تركيب مرن للنصوص المنتقاة، ومصدر المرونة أن الهدف من التمفصل متعدد ومركب. فحين يكون الهدف مثلا هو ضبط مفهوم الدولة، نقوم بمفصلة (تركيب) النصوص المرتبطة بهذا المفهوم وتحليلها. المدونة هي نتيجة لاستراتيجية التمفصل على مستوى النصوص[2].

1- - ماريان يورغنسن ولويز فيليبس، مرجع سابق. ص60-61، ص60.

2- العالم هو نتيجتها على مستوى الأحداث: سيرة بن نبي. وهذا يعني أن استراتيجية التمفصل هي التي تنتج الخطاب بما أن الخطاب هو مجموع المدونة والعالم. يقول لاكلو وموف:

«(…) we will call articulation any practice establishing a relation among elements such that their identity is modified as a result of the articulatory practice. The structured totality resulting from the articulatory practice, we will call discourse» =

- **استراتيجية الاستبدال**[1]: تشير هذه الاستراتيجية إلى عملية استبدال كلمة معينة في النص الأصلي بكلمة أخرى، ومن ثم إجراء مقارنة بين النصين بهدف توضيح المعنى الأصلي للكلمة المستبدلة.

قمنا بهذه العملية بشكل منهجي ومنظم، حيث اخترنا الكلمات التي اعتقدنا أنها قد تكون غامضة أو غير واضحة في دلالتها. بعد ذلك، قارنا النصين لاكتشاف أثر هذا التغيير على الفهم العام للنص.

لقد اعتمدنا على هذه الاستراتيجية بشكل متكرر، خاصة عندما واجهنا صعوبة في فهم دلالة كلمة معينة رغبنا في تحديد معناها بدقة لتمييزها عن الكلمات الأخرى التي قد تكون مشابهة في المعنى ولكن تختلف في الاستخدام والسياق.

على سبيل المثال: قمنا باستبدال كلمة "مسلم" بكلمة "مستعمَر" في كل مكان وردت فيه في مدونة مالك بن نبي تقريبا، لننظر ما الذي سيختلف. وبالمقارنة، تبين لنا أن لا شيء اختلف بشكل عام، وهو ما أوصلنا لتقرير النتيجة التالية: «المسلم» في خطاب مالك بن نبي

= «نسمي تمفصلا كل ممارسة تقيم علاقة بين عناصر بحيث يقع تحوير هويتها نتيجة لعملية التمفصل. وهذا الكل المهيكل الناشئ من عملية التمفصل نسميه خطابا.».

انظر:

- Ernesto Laclau, Chantal Mouffe: Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics (Verso, London and New York. 2nd ed, 2001) p105.

- ماريان يورغنسن ولويز فيليبس، مرجع سابق. ص60-61.

في الترجمة العربية لكتاب لاكلو وموف نجد الفقرة أعلاه مترجمة ترجمة غير موفقة بما أدى إلى استغلاقها على الفهم، وهذا نصها: «(..) سنطلق كلمة تنطيق (Articulation) على أي ممارسة إنشاء علاقة بين العناصر بحيث يتم تعديل هويتهم [كذا] كنتيجة لممارسة لفظية تصريحية. وإن مجمل البنية الناتجة عن الممارسة التلفظية (Articulatory Practice) سندعوه خطابا.» انظر:

- إرنستو لاكلو وشنتال موفي: الهيمنة والاستراتيجية الاشتراكية: نحو سياسة ديمقراطية راديكالية. ترجمة: هيثم غالب الناهي (المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت. ط1، 2016) ص157-158.

1- ماريان يورغنسن ولويز فيليبس، مرجع سابق. ص280-281.

مرادف لـ«مستعمَر»، وبالتالي فـ«المسلم» وبالتبعية «العالم الإسلامي» هما توصيف لوضعية تاريخية ولا ينبغي أخذهما بدلالتهما الدينية أو الإيديولوجية[1].

مثال آخر، قمنا بحذف اسم ابن خلدون من كل مكان ورد فيه، ولم نستبدله بشيء، وهذه هي صورة الاستبدال السلبي، لنرى ما الذي قد يتغير في الخطاب البنابي. وحين تبين لنا أنه لم يتغير شيء، ثبت لنا بأكثر مما كان ثابتا أن النسبة الخلدونية للخطاب البنابي لا أساس لها.

والأمر ذاته بشأن نفينا لمرجعية الكتاب والسنة في الخطاب البنابي، فباستثناء تصوره للديمقراطية لسبب سنشرحه في الفصل الثاني من الباب الثاني، فإن حذف كل الآيات والأحاديث من الخطاب البنابي لا يغير من مؤداه ولا من منطقه.

كل هذه الحالات هي نماذج لتطبيق استراتيجية الاستبدال.

– **استراتيجية المقارنة:** طبقنا هذه الاستراتيجية بشكل أساسي على مستويين: مستوى أفقي بين نصوص المدونة الواحدة، وكذا بين المدونة والعالم، وثالثة بين المدونة العربية والمدونة الفرنسية. وعلى مستوى عمودي بين النصوص المدونة الناتجة عن استبدال كلمة بكلمة فيها.

وينبغي التنويه إلى أنه طوال تطبيق هذه الاستراتيجيات الأربع للتحليل، وطوال قراءتنا المركبة لخطاب بن نبي، كنا منتبهين – ما أمكن– لكل الثنائيات الزوجية التي وردت، سواء في المدونة أو في العالم، وتسجيلها، والمقارنة بينها وتحليلها، وتحديد الثنائيات الزوجية المركزية الدالة على المقولات الحاكمة للخطاب ككل، وتمييزها عن نظائرها في سلاسل التناظر.

1– سبقت إثارة هذا المثال في الفصل السابق. فمالك نفسه قام بعملية استبدال تؤكد هذه النتيجة حين نقل فصل "مبادئ اقتصاد أفرسيوي فعال" من كتاب "فكرة الإفريقية الآسيوية" إلى كتاب "المسلم في عالم الاقتصاد" تحت عنوان جديد "صورة العلاقات الاقتصادية الراهنة في العالم"، وقام باستبدال "الشعوب الآفرسيوية" بـ"الشعوب الإسلامية"، و"العالم الأفروسيوي" بـ "العالم الإسلامي"، "الرجل الآفرسيوي" بـ"الرجل المسلم". قارن:

– مالك بن نبي: فكرة الإفريقية الآسيوية في ضوء مؤتمر باندونغ. مصدر سابق، ص155 وما بعدها.

– مالك بن نبي: المسلم في عالم الاقتصاد (دار الفكر، دمشق. إعادة، 2000) ص15 وما بعدها.

ولعلّ ما يبرز هنا سؤال منهجي دقيق: ما العلاقة بين هذه الاستراتيجيات الأربع (الانتقاء – التمفصل – الاستبدال – المقارنة) وبين مبدأ التناظر الذي يُفترض أنها تخدمه ضمن هذا الإجراء؟

والجواب مبني على مستويين:

أولا: على مستوى التمايز الوظيفي: وهو أن مبدأ التناظر في مفاده الثاني أعطانا تصورا لما ينبغي أن نبحث عنه – أي سلاسل تناظر ومقولاتها الحاكمة – أما الاستراتيجيات فهي أدوات للبحث عن هذا المطلوب. فالأول يحدد غاية التحليل، والثاني يوفر وسائل الوصول إليها.

ثانيًا: على مستوى التكامل المنهجي: كون هذه الاستراتيجيات لا تنفصل عن النسق الجدلي للمنهج ككل، بل هي تتكامل مع مبادئه الأخرى:

فالاستبدال (كاستبدال "المسلم" بـ"المستعمَر") يُفعِّل مبدأَ التوسط بوصفه آليةً لاختبار الدلالات. والمقارنة بين الزوجيات هي مجرد تجسيد أولي للمبدأ الجدلي. كما أن الانتقاء والتمفصل يخضعان لمنطق الدائرة التأويلية كما سيأتي شرحها.

وهكذا، فإن إدراج هذه الاستراتيجيات تحت الإجراء السابع – وإن لم تكن مشتقة اشتقاقا مباشرا من مبدأ التناظر – يبرَّر بـ: قدرتها على تفعيل المبدأ إجرائيا على الخطاب. وانسجامها مع النسق الرباعي (الوجودي– المعرفي– المنهجي– الإجرائي) الذي يحكم البنيةَ الكلية للمنهج.

في سياق الإجراء السابع وبالجدل معه، نتج تصنيف كلي لخطاب مالك بن نبي إلى خطاب مركزي كلي، وهو خطاب الظاهرة، داخله ثلاثة خطابات أساسية مؤكدة: خطاب الشاهد، وخطاب الظاهرة، وخطاب الحضارة. وأخرى فرعية ممكنة ضمن الخطابات الأساسية وعلى هامشها.

- **الإجراء الثامن:** لغرض توضيح هذا آلية هذا الإجراء وحسب نورد خطاب الدولة من الخطابات الفرعية ضمن خطاب الحضارة الأساسي كمثال. فرغم أنه الخطاب السياسي الأساسي لمالك بن نبي إلا أنه كان غير مكتمل. إذن، لا بد من إيجاد حل له.

السؤال الدقيق المطروح هنا هو التالي: كيف يمكننا إكمال خطاب الدولة، دون الخروج عن النسق الخطابي الاصطلاحي والدلالي والمنطقي لخطاب الحضارة الذي ينتمي له خطاب الدولة؟ هنا أفادتنا النتيجة المعرفية للمفاد الأول لمبدأ التناظر بالحل المطلوب، وهو مضمون الإجراء الثامن:

بما أنه لكل شيء نظير، إذن لا بد أن لخطاب الدولة ما يناظره ضمن خطاب الحضارة.

كل ما كان علينا القيام به لمعرفة هذا النظير هو العودة إلى الثنائيات الزوجية التي استخرجناها من خطاب مالك بن نبي ككل، لنرى ما هو المفهوم المناظر لمفهوم الدولة الذي يشكل معه ثنائية زوجية. فوجدنا أنه مفهوم المجتمع.

وعليه، استنتجنا أن الخطاب الفرعي المناظر لخطاب الدولة ضمن خطاب الحضارة هو خطاب المجتمع. ثم وجدنا أن خطاب المجتمع هو أحد الخطابات الفرعية الممكنة الأكثر اكتمالا ضمن خطاب الحضارة. ذلك أن بن نبي خصص له كتابا نظريا كاملا: كتاب «ميلاد مجتمع»، كما صرح هو بنفسه في مقدمة الكتاب.

كل ما كان علينا فعله بعد هذا هو تفعيل آلية التناظر بين خطاب المجتمع وخطاب الدولة، وذلك بتوظيف استراتيجيات التحليل الأربع السابقة: الانتقاء، والتمفصل، والاستبدال، والمقارنة، من اجل إكمال ما نقص من خطاب الدولة.

مثال على ذلك: بما أن مفهوم المجتمع في خطاب المجتمع هو نظير مفهوم الدولة في خطاب الدولة، قمنا بالمَفْصَلَة بين المفهومين، وبالمقارنة والاستبدال تقرر أن مفهوم الدولة ينبغي أن يكون نتاجا لجدلية المواطن والدولة باعتبار الدولة شبكة من العلاقات السلطانية، ذلك لأن مفهوم المجتمع هو نتاج لجدلية الشخص والمجتمع باعتبار أن المجتمع هو شبكة من العلاقات الاجتماعية. وقس على هذا المثال التوضيحي[1].

1- عملية الاستكمال هذه لخطاب الدولة غير المكتمل هي التي تنتج جانبا من الدلالات السياسية للخطاب الفكري لمالك بن نبي. ونصف هذا الاستكمال بأنه دلالات من باب الحذر الواجب علميا، ذلك أن مالكا لم يصرح بها نصا، رغم أنه لنا كامل الحق في اعتبارها لا مجرد دلالات بحكم أن عملية التناظر ضمنت لنا انتماءها إلى النسق الخطابي لمالك بن نبي من داخله. وعلى كل حال، فوضع حدود صارمة بين أي خطاب جدلي وبين دلالاته أمر متعسر بسبب مستوى التعقيد الجدلي للخطاب.

6- الافتراض المنهجي: الدائرة التأويلية:

أ- **مفادها:** اكتُشفت الدائرة التأويلية (الهرمنيوطيقية) كعملية جدلية مركبة لإنتاج المعرفة في سياق فلسفة التأويل (الهرمنيوطيقا)، وهي فلسفة هدفها ليس «إعطاء التأويل السليم قواعده، بل (..) ضرورة أشمل تسعى إلى تفسير شروط إمكان الفهم ذاتها»[1].

أُولى مقدمات فلسفة التأويل هي الدائرة التأويلية[2]، باعتبارها «البنية الابستيمولوجية (..) للفهم عموما: من قراءة نص إلى إدراك موضوع، ومن كتابة تاريخ إلى التجريب مع الفرضيات العلمية»[3].

بالعودة إلى نتيجة لازمة عن الافتراض المعرفي الأول: مبدأ التوسط، فإن هذه العملية الدائرية للدائرة التأويلية تشترط وجود مسبقات كوقود أولي ليدور مُحرِّكُها، إنه شرط إمكانها كعملية، «فأنواع الفهم كلها تفترض – سلفاً – إدراكا قبليا»[4].

الفهم لموضوع ما لن يكون ممكنا من دون وجود مسبقات، فالدائرة التأويلية كعملية لن تبدأ بالدوران من دون وجود إدراك قبلي ما لموضوع الفهم. هذا الإدراك القبلي له صفة الكلية، فهو ليس إدراكا للتفاصيل بل للكليات، وهو محكوم بمقولات تقوم بتصنيف الواقع مسبقا. وتصنيف الواقع من أهم وظائف المقولات.

تبدأ الدائرة التأويلية بالدوران حين تتصادم الكليات الافتراضية المسبقة عن موضوع الفهم بالأجزاء الفعلية المكونة لموضوع الفهم، ليبدأ جدل تدريجي متصاعد بين الكل والأجزاء.

كل دورة هي تصادم بين الكل وجزء واحد، أو مجموعة أجزاء محدودة من الواقع، تؤدي إلى دمج تلك الأجزاء في الكليات وتعديلها في قليل أو كثير، وكل عملية دمج تنتج فهما مؤقتا يتغير مع عملية تصادم جديد، ودمج لأجزاء جديدة، وهكذا.

1- ديفيد كوزنز هوي، مرجع سابق، ص11.

2- بول ب. آرمسترونغ: القراءات المتصارعة: التنوع والمصداقية في التأويل. ترجمة: فلاح رحيم (دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت. ط1، 2009) ص21.

3- المرجع نفسه، ص23.

4- ديفيد كوزنز هوي، مرجع سابق، ص14.

نظريا، تتوقف الدائرة التأويلية عن العمل حين تَستنفِد كل أجزاء الواقع وتدمجها في نموذج بنائي مكتمل لا يستعصي عليه أي جزء من الأجزاء.

ذلك أن العلاقة الدائرية بين الجزء والكل لا تعني «إلا شيئا واحدا، هو أن الفهم يحتاج إلى التقاء التفاصيل في نماذج (..)»[1]، والنماذج في حالتنا هي المقولات.

لكن هذا لا يحصل أبدا في الحقيقة، فكل النماذج البنائية (المقولات) التي تشكل معرفتنا بالواقع تستعصي عليها دائما أجزاء منه تقلّ أو تكثر.

هذا الاستعصاء هو أحد أسباب ما يعطي لكل نمذجة وكل نظرية وكل معرفة طابع الاحتمال والتغير، ويترك الباب دائما مفتوحا لمحاولات جديدة. وهذا كله مع افتراض أن الواقع لا يتغير، فكيف وهو يتغير!

هذه هي عملية الدائرة التأويلية المشكّلة لافتراضنا المنهجي التي تشرح لنا كيف تمّت أغلب عمليات البحث كما سنرى توا.

ب- تطبيقها: تبدأ الدائرة التأويلية بالدوران حين تتصادم الكليات الافتراضية المسبقة عن موضوع البحث بالأجزاء الفعلية المكونة له، ليبدأ جدل تدريجي متصاعد بين الكل والأجزاء.

كل دورة هي تصادم بين الكل وجزء واحد أو مجموعة أجزاء محدودة من الواقع تؤدي إلى دمج تلك الأجزاء في الكليات وتعديلها قليلا أو كثيرا، وكل عملية دمج تنتج فهما مؤقتا يتغير مع عملية تصادم جديد ودمج لأجزاء جديدة، وهكذا إلى أن يتم استيعاب أكبر قدر ممكن من الأجزاء.

تطبيق هذا الافتراض يوضح لنا مسار العمليات الأساسية التي جرى البحث وفقا لها. بمعنى أن العمليات التي تم شرحها في الإجراءات: الثاني والثالث والسابع والثامن، كلها تم تنفيذها وفق المسار الجدلي لعمل الدائرة التأويلية، أي أن هذه الإجراءات هي كلها تطبيق لجدل الدائرة التأويلية كما سنشرحه تطبيقيا توا كما تعيّن الإجراء التاسع والأهم من إجراءات البحث:

---

1 بول آرمسترونغ، مرجع سابق. ص26

● **الإجراء التاسع:** بدأت الدائرة التأويلية بالدوران – تلقائيا ودون إدراك منا – بمجرد أن بدأنا قراءة مالك بن نبي. وقد انطلقنا من كليات ضمنية هي في أساسها أفكار مسبقة، مصدرها الأساسي من الثقافة العامة والشائعة عنه، مثل أنه مفكر إسلامي، وأنه يعالج الحضارة ومشكلاتها، وأنه صاحب مقولة القابلية للاستعمار، وأنه صاحب المعادلة: الحضارة = الإنسان + التراب + الوقت، وأنه صعب الفهم، وأن كتبه ترجمت من الفرنسية التي كتب بها، وأنه متأثر بابن خلدون، وأنه فريد ومختلف ... الخ.

وقد شكلت بعض هذه الأفكار المسبقة عوائق معرفية في طريق محاولتنا لفهمه، كما سبق ذكره في الفصلين الأولين. وبالتالي، فحين بدأنا قراءته الفعلية لغرض البحث، بدأ التصادم والجدل بشكل تلقائي بين تلك الأفكار المسبقة (الكليات) – التي شكّلت أفق توقعاتنا – وبين ما نقرأه له مما بدأ يشكل تدريجيا أفق خطابه الفكري.

وكما ذكرنا سابقا، ففي البداية استحكم هذا الصدام بين الأفقين واستعصى علينا دمج أجزاء متزايدة منه ضمن تلك الكليات المسبقة، وسرعان ما تمت إعاقة الانتقال إلى أجزاء جديدة، ونتج عن هذا أننا توقفنا عن قراءته.

حين قرأنا عن نظرية التلقي وتصادم الآفاق، وعن الدائرة التأويلية وكيف تعمل، عدنا لقراءته ونحن واعون بمسبقاتنا الكلية، ومدركون لضرورة تعديلها، لكي تستوعب أكبر قدر ممكن من الأجزاء، التي نستدخلها ضمن الدائرة بما نقرأه لمالك بن نبي.

وبدأت الدائرة تتحرك من جديد، وبدأ الجدل والصدام بين الكليات والأجزاء، وبدأ التعديل تدريجيا إلى أن تغيرت أكثر تلك الكليات (الأفكار المسبقة) لتحل محلها كليات أخرى أكثر استيعابا لأجزاء مدونة بن نبي بما لا يقارن. وهذه الكليات هي – تحديدا – المقولات الحاكمة لخطابه ككل.

طبعا، خلال دوران الدائرة كان يجري تطبيق استراتيجيات التحليل الأربعة في إطار الإجراءات الثمانية المذكورة سابقا، وكل ذلك تم في إطار هذا الإجراء التاسع والأهم المعبر عن فاعلية الدائرة التأويلية.

7- الافتراض الوجودي الرابع: المبدأ الجدلي:

أ- مفاده: أن طبيعة الوجود بمكوناته وعلاقاته هي طبيعة جدلية ونتاج للجدل. وما ليس جدليا فلا وجود له[1].

ب- تطبيقه: في سياق هذا البحث حول خطاب بن نبي فإن شمولية هذا التقرير عن المبدأ الجدلي تمكن من وضعه كمعيار نقدي لقيمتين: منهج البحث، الخطاب المبحوث.

القيمة التحليلية والتفسيرية لأي منهج بحث يمكن تقديرها بمستوى الجدل الكامن فيه، لأنه مهما كان الموضوع الذي يدرسه منهج ما، فإن ذلك الموضوع هو جزء من الواقع، والواقع جدلي بطبيعته وفقا للمبدأ الجدلي، وما ليس جدليا فلا واقع له. وهذا يفرض مستوى الجدل كمعيار لقدرة المنهج على تحليل وتفسير الواقع المدروس.

بالعودة إلى منهج البحث الذي طرحناه، وبالاقتصار على إجراءاته التسعة كما شرحناها، فإن تعقيدها وتشابكها الواضحين عكسا مستوى عال من الجدل، أمكننا معه الزعم بأنه منهج يحمل قدرة تحليلية وتفسيرية مكنتنا من التوصل إلى نتائج شاملة وغير مسبوقة في مجالها، كما عرضنا منها بالباب الثاني. وهذا ينبه إلى أن تعقيد منهج هذا البحث – الذي قد يبدو للبعض تكلفا لا داعي له – إنما هو دليل على تعقيد موضوعه من ناحية، ومقياس أوّلي لقياس قدرته التحليلية والتفسيرية من ناحية أخرى. هذا عن قيمة منهج البحث.

أما عن قيمة الخطاب المبحوث، فنحن أمام خطاب فكري مركب، حاول صاحبه أن يجيب فيه عن أسئلة واقعية متعددة المستويات والأبعاد. وهذا يعني أننا أمام خطاب ينبغي أن يفيدنا – ولو في حدود – في فهم جزء من الواقع.

بما أن الواقع جدلي، فهذا يعني أنه لا بد للمقاربات والاقترابات التي نقارب بها الواقع أن تكون جدلية هي أيضا، وإلا فستكون غير منتجة للفهم والمعرفة، بل ستكون منتجة لمستويات

1- هذا المبدأ الوجودي الشامل هو مؤدى قوله تعالى: «وَكَانَ ٱلۡإِنسَٰنُ أَكۡثَرَ شَيۡءٖ جَدَلٗا» الكهف: 54. وهو ما يعني أن كل شيء جدلي، إلا أن الإنسان هو أكثرها جدلا. التفسير المتداول يفسر الجدل هنا بدلالته الأخلاقية السلبية، أي بمعنى المنازعة والمماراة، أما نحن ففسرناه بدلالته الوجودية/المعرفية باعتبار الآية تقريرا قرآنيا لإحدى كليات الوجود والمعرفة.

انظر مثالا للتفسير الأخلاقي الشائع للجدل في الآية في:

- محمد الطاهر بن عاشور: تفسير التحرير والتنوير. (الدار التونسية للنشر، تونس. 1984) ج15 ص347 وما بعدها.

من سوء الفهم مؤكد. وبالتالي، فأي خطاب فكري يزعم أنه يساعدنا على فهم الواقع، ينبغي أن يكون جدليا في مقولاته الحاكمة بما يسمح باشتقاق اقترابات منهجية منها يمكن تطبيقها على ظواهر الواقع وفهمها.

خطاب مالك بن نبي في مقولاته الحاكمة هو خطاب جدلي بامتياز كما وضحناه في الباب الثاني. ولو لم يكن كذلك، لما أمكننا أن نشتق منها الاقترابات التي عرضناها في الباب الثاني، كاقتراب الفعالية الرمزية. وهي الاقترابات التي كشفت لنا بتطبيقها على الظواهر السياسية المختلفة مدى الجدل الكامن في الخطاب البنابي. بما عناه ذلك من عمق وثراء لم تلمس كل الدراسات التي سبقت عن مالك بن نبي إلا سطحه وقشوره.

ولو لم يكن الخطاب البنابي جدليا، لكانت أقصى فائدة يمكنه أن يقدمها لنا هو أنه يجعلنا نفهم عقل بن نبي وكيف يفكر وكيف ينظر للواقع وكيف يتصوره، ولا أكثر من ذلك. ولن تتجاوز هذه الفائدة إلى جعلنا نفهم ظواهر الواقع الذي اهتم به خطاب مالك بن نبي نفسه[1].

1- في رسالتنا للماجستير، اجرينا مقارنة بين خطاب مالك بن نبي وخطاب علي شريعتي، وكانت النتيجة الأبرز هي أن خطاب بن نبي جدلي بامتياز ، بينما خطاب شريعتي نافٍ للجدل. وهذا أدى بنا إلى إدراك أن خطاب شريعتي لا يمكن أن توظيفه في اشتقاق اقترابات منهجية لبحث الواقع الاجتماعي أو السياسي. وأن أقصى فائدة تقدمها لنا دراسة خطاب شريعتي هي جعلنا نفهم كيف يفكر شريعتي. وبحكم التأثير التاريخي المشهود لخطاب شريعتي الفكري، فإن هذه الفائدة تصبح أكثر أهمية. وهذا بخلاف خطاب بن نبي الذي كان تأثيره التاريخي شبه معدوم، لكن منطقه الجدلي حمل إمكانيات لاشتقاق اقترابات منهجية يمكن تطبيقها لفهم ظواهر الواقع، وهو في هذا لا يقل قيمة عن خطاب دوركهايم أو فيبر او ماركس. بل ويتجاوزهم، بسبب هيمنة منطق الجدل الخطي في خطاباتهم. والمشكلة أن الخطاب البنابي لم يجد بعد من يطور مقولاته ومفاهيمه كما وجد دوركهايم وفيبر وماركس من طور مقولاتهم ومفاهيمهم. وما نأمله من بحثنا هذا أن يكون بداية لتجاوز هذه المشكلة.

خلاصة الفصل: انتهى هذا الفصل إلى عرض متكامل للبنية المنهجية التي تأسس عليها هذا البحث. وقد بُني هذا المنهج على افتراضات وجودية ومعرفية ومنهجية محددة، انتقلنا بها من المستوى النظري إلى الإطار الإجرائي من خلال سلسلة من الإجراءات والاستراتيجيات التي وُظِّفت في تحليل خطاب مالك بن نبي.

وقد أثبتت هذه المقاربة جدواها من خلال قدرتها على إنتاج فهم جديد وغير مسبوق لبنية هذا الخطاب ودلالاته كما سيتضح في الباب الموالي.

وتبيّن أن المنهج، في تعقيده وتداخله، لم يكن ترفًا نظريًا، بل ضرورة تحليلية فرضها تعقيد الخطاب المبحوث ذاته.

إن هذا المنهج المركب هو من اجتهادنا حسب حاجات ومعطيات موضوع بحثنا هذا. فهو ليس مما وجدناه جاهزا ونقلناه حرفيّا. بل قمنا ببنائه في تدرج جدلي بنسق نزعم أنه متماسك ومقنع، والأهم أنه أوفى بحاجات بحثنا هذا، وكان السبب في جدّة النتائج التي توصلنا إليها. على أننا لا نزعم أنه المنهج الوحيد الممكن، فممكنات التركيب بين المناهج والخروج بأنساق منهجية جديدة باب مفتوح على مصراعيه لكل باحث.

خاتمة الباب: يكشف هذا الباب عن الأسس النقدية والمنهجية التي تقوم عليها الأطروحة، حيث تمثلت أبرز نتائجه في ثلاثة محاور جوهرية:

أولا، على مستوى النقد المعرفي، تمكنا من تفكيك منظومة العوائق التي حجبت الفهم لخطاب بن نبي. فمن خلال تحليل الخطابين المصاحب والحافّ اتضح أن هذه الطبقات التأويلية شكلت غشاء سميكا حول النص الأصلي، كان لا بد من تمزيقه للوصول إليه.

ثانيا، على المستوى المنهجي، قدم الباب إطارا تحليليا غير مسبوق يتجاوز الثنائيات التقليدية (النص/السياق، الداخلي/الخارجي). فمن خلال الربط الجدلي بين المقاربات الوجودية (كالبنيوية–البنائية ومبدأ الزوجية) والمعرفية (كمبدأ التوسط والتصنيف)، تم بناء منهج مركب يستخرج أدواته من داخل الخطاب ذاته. هذا المنهج – القائم على "الاقتراب الخطابي" – سمح بتحويل استعصاء النص من عائق إلى إمكانية تأويلية، عبر آليات مثل: تحييد الخطية التاريخية، وإعادة بناء المدونة والعالم كنسق دلالي موحد.

ثالثاً، على مستوى التأسيس النظري، أثبت الباب أن النص العربي لبن نبي – رغم مشكلات الترجمة – يحمل أصالة مضاعفة: أصالة تأليف (باعتباره الصياغة الأخيرة لفكره) وأصالة تلقٍ (بوصفه موجهاً للقارئ العربي). كما كشف أن التصنيفات الشائعة لمؤلفاته (كتب مؤلفة/محاضرات) أخفت نظاما مفاهيميا متكاملا، حيث وُجدت – مثلا – أهم الأسس النظرية للدولة في مقالاتٍ ظُنّت هامشية.

هذه النتائج مجتمعة شكّلت نقلة نوعية في التعامل مع التراث البنابي، حيث انتقلنا من القراءة التجزيئية إلى الفهم النسقي، ومن التأويل الأيديولوجي إلى التحليل الجدلي. لقد بين الباب أن خطاب بن نبي ليس أرشيفا لأفكار جاهزة، بل هو نظام رمزي ينتج دلالاته من خلال توتراته الداخلية. وهذا ما يؤهله ليكون أساسا للباب التطبيقي (الباب الثاني) الذي سيتعقب هذه الدلالات في خطابي الظاهرة والحضارة، مؤكدا أن التحرر من قيود التلقي التقليدي ليس ترفا أكاديميا، بل شرطا لإعادة اكتشاف الإمكانات التأسيسية الكامنة في هذا الخطاب.

الباب الثاني

الدلالات السياسية لخطاب

مالك بن نبي

التحليل الخطابي وفق العمليات التي شرحناها بفصل المنهج أنتج البنية الكلية العامة التالية للخطاب البنابي:

أولا– خطابه المركزي: وهو "خطاب الظاهرة". إذ تبيّن لنا أنه لا يوجد مفهوم أشمل من مفهوم "الظاهرة" في تعريف فكر بن نبي وضبط منطقه المحدد لهويته، بحيث يمكننا الزعم أن كل ما ليس محكوما بمنطق الظاهرة كما يتصورها مالك بن نبي فهو هامشي كما وكيفا. ولهذا لم نتردد في وصف خطاب الظاهرة بأنه الخطاب "الكلي" المعبر عن فكر مالك بن نبي، إذ أن ما يخرج عنه لا يُعتدّ به إلا كشاذّ يضيء ولا يقيس.

وبناء عليه، فإن كان للحديث عن الدلالات السياسية لخطاب مالك بن نبي من معنى، فسيكون عن الدلالات السياسية لمفهوم الظاهرة، وهذا هو موضوع الفصل الأول من هذا الباب. وكان يمكننا الاكتفاء به لولا أننا أردنا مزيد تدليل على ما توصلنا إليه، لإدراكنا أنه غير مسبوق في مجاله. ومن صفات الجديد غير المسبوق أنه يكون هشا هشاشة المولود الجديد، ما يدفع إلى رفع مستوى التدليل بأكثر من المعتاد المطلوب. ولهذا أضفنا لخطاب الظاهرة ودلالاته السياسية خطاب الحضارة ودلالاته السياسية.

ثانيا– الخطاب الأساسي: داخل خطاب الظاهرة المركزي هناك ثلاثة خطابات أساسية يمكن تمييزها بسهولة.

أولها وأهمها هو خطاب الحضارة، وهو الذي عُرِف بن نبي به، كما أنه استغرق المساحة الأكبر من امتداد مدونته على كتبه. فالاعتقاد المسلّم به أن خطاب مالك بن نبي هو خطابه في الحضارة، بينما الحال أنه خطاب الظاهرة، أما الحضارة فالتطبيق الأبرز لمفهوم الظاهرة، وليس التطبيق الوحيد. إذ أن بن نبي طبقه أيضا على خطاب أساسي هو ثاني خطاباته الأساسية، وهو خطاب الظاهرة القرآنية.

خطاب الظاهرة القرآنية يختلف عن خطاب الحضارة في كون مقولاتهما الحاكمة ليست نفسها تماما، وإن تقاربت.

أما ثالث خطاباته الأساسية فهو خطاب الشاهد، وهو خطاب سيرته، أو بمصطلحاتنا: خطاب عالمه.

وقد تقرر لدينا أنه إن أردنا مزيد تدليل على رجاحة فهمنا للخطاب البنابي ودلالاته السياسية، فينبغي أن يكون محل الدليل في خطاب الحضارة بعد الظاهرة، والسبب واضح لا يحتاج توضيحا.

على أننا لم نأخذ الخطاب بكليته من خلال أخذ مفهومه المركزي، وهو مفهوم الثقافة. بل أخذناه بمقولة واحدة من مقولاته الثلاث الحاكمة له، وهي مقولة الصحة/الفعالية. وفي هذا الأخذ المحدد ما يحتاج التوضيح.

هذه المقولة تلعب دور الإطار المحدد لخطاب الحضارة، فما وافقها فهو ضمنه، وما خرج عنها فهو خارج عنه. وعليه، فالدلالات السياسية لهذه المقولة هي أيضا دلالات خطاب الحضارة كله. ولهذا اكتفينا بها لتوضيح البعد السياسي لخطاب الحضارة.

هذه البنية الكلية للخطاب البنابي هي ما تشرح خطتنا في توزيع الدلالات السياسية للخطاب البنابي على مستوييها: مستوى الخطاب المركزي وهذا هو موضوع الفصل الأول، ومستوى الخطاب الأساسي وهذا هو موضوع الفصل الثاني كما سيأتي.

الفصلُ الأوّل

خطاب الظاهرة ودلالاته السياسية

نعرض في هذا الفصل نتائج تحليلنا لخطاب الظاهرة عند مالك بن نبي، انطلاقا من تحليل المفهوم المركزي الذي يقوم عليه هذا الخطاب، وهو مفهوم "الظاهرة"، بوصفها الحدث المتكرر الذي يحكمه منطق سببي ثابت رغم تغير أشكاله.

ينقسم الفصل إلى محاور متداخلة تبدأ بالتأسيس اللغوي والتداولي لمفهوم الظاهرة، مرورا بالمفهوم العلمي المُهمَل في الأدبيات الغربية، وصولا إلى تطبيقاته في خطاب بن نبي ودلالاته السياسية.

نُبرز في هذا الفصل كيف أن تعريف الظاهرة عند بن نبي – كحدث متكرر يخضع لأسباب ثابتة– يُنتج مقولات حاكمة ثلاثية: (الحدث/الشيء، التكرار/الفرادة، الأسباب/الأشكال)، والتي تفرض بدورها لوازم منهجية صارمة، تشكّل إطارا تحليليا لا يمكن تجاوزه دون الخروج عن منطق الخطاب.

ونبيّن كيف أن هذه اللوازم تستدعي دلالات سياسية لا تقل إلزاما، لتكشف بوضوح عن التعارض الجذري بين منطق الخطاب البنابي ومنطق الخطاب الإسلامي السائد الذي يُنسب إليه بن نبي خطأ، حيث يُختزل الخطاب الإسلامي في لاهوت تاريخي وسياسي يعتمد الاستثناء كمنطلق، بينما يُؤسس بن نبي لـ"تاريخية جذرية" ترفض الاستثناءات، وتُخضع كل الظواهر – بما فيها الدينية – لمنطق السببية الجدلية.

المبحث الأول- المقولات ودلالاتها:

لكل خطاب مقولاته الحاكمة، وهي في صورة ثنائيات زوجية، يكشف منطق العلاقة بين طرفيها منطق الخطاب كله، والفهم النقدي لأي خطاب مشروط باكتشافها.

المقولات الحاكمة لخطاب الظاهرة – وهو الخطاب الكلي لمالك بن نبي – متضمنة في مفهومه للظاهرة، باعتبار أن كل مواضيع خطابه هي ظواهر. ومن هنا الأهمية الحاسمة للتدقيق في مفهوم الظاهرة عنده، وكذا التدقيق بالمقولات المتضمنة فيه، وبلوازمه، ودلالاته الخطابية والسياسية.

المطلب الأول- مفهوم الظاهرة بين الأصل اللغوي والدلالة التداولية والاصطلاح العلمي:

1- الأصل اللغوي والدلالة التداولية: من الدلالات التداولية[1] الناشئة حديثا لكلمة "ظاهرة" مما يعنينا في هذا السياق، نجد أن الظاهرة قد تعني "الشيء"، وقد تعني "الحدث". كما أنها تحمل دلالات متضادة، فالظاهرة قد تعني الشيء/الحدث العادي، وفي المقابل قد تعني الشيء/الحدث غير العادي، كما قد تعني الشيء/الحدث المتكرر، وفي المقابل قد تعني الشيء/الحدث الفريد.

هذا التنوع في الدلالة ليس ارتباكا لغويا، بل يعكس حيوية المفهوم وقدرته على احتواء معانٍ متقابلة تتولد من صلب العلاقة بين اللغة والواقع المعاش.

ما قدمناه عن بعض الدلالات التداولية المعاصرة للفظ الظاهرة، إنما هو من رصدنا الخاص، بحكم أننا من أبناء هذا العصر. إذ لا نجد لهذه الدلالات الحديثة للفظ الظاهرة أي أثر في المعاجم العربية القديمة، وهذا لا ينبغي أن يفاجئنا. لكن المفاجئ أننا لا نكاد نجدها إلا جزئيا في المعاجم العربية المعاصرة[2].

1- في مقابل الدلالات القاموسية

2- قارن بهذا الشأن في أوسع المعاجم القديمة: =

هذه التناظرات الدلالية الناشئة حديثا لكلمة "الظاهرة" يمكن تفسيرها بالرجوع إلى الجدل الزوجي الكامن في جذر الكلمة. إذ تكشف هذه العلاقة بين البروز والقوة عن بنية داخلية للفهم اللغوي، تؤسس لقاعدة تأويلية تتجاوز حدود اللفظ إلى منطق تكويني أعمق.

"ظَهَرَ" في العربية جِذْر صحيح يحمل دلالة زوجية جدلية أصلية: البروز/القوة[1]. كل الدلالات المحتملة لـ"الظاهرة" إنما هو نتاج جدل هذه الزوجية بين "القوة" و"البروز"، بحيث تُعتبر "القوة" هي المتغير المستقل و"البروز" هو المتغير التابع. فكل ظاهرة في كل مجال يزداد بروزها وينقص بالتبعية للقوة في الزيادة والنقصان.

وعليه، فإن الظاهرة، سواء أكانت شيئا أم حدثا، يزداد بروزها وظهورها ووضوحها للناظر والملاحظ كلما ازدادت قوتها، وينقص ذلك كلما نقصت قوتها، إذ تُترجَم قوتها بتكرارها الجدلي. وهذا يعني أن المفهوم يحمل في داخله وحدة عضوية بين الدلالة والملاحظة، تُرسي أساسا لفهم الظاهرة لا كمعطى خارجي فقط، بل كبنية إدراكية تتشكل من تكرار الحضور.

يكشف هذا التحليل أن الفرق بين المتكرر والفريد يكمن في درجة التكرار. فما يجعل الشيء/الحدث فريدا ليس أنه لا يتكرر، بل أنه نادرا ما يتكرر. وبالتبعية فإن الشيء/الحدث العادي هو الذي يكثر تكراره، والشيء/الحدث غير العادي هو الذي يقل تكراره. وحين نربط هذه المسألة بالمبدأ الجدلي، فإن من لوازم هذا المبدأ هو التكرار. فما لا تكرار له لا جدل له، وما لا جدل له لا وجود له، كما قررناه في فصل المنهج. وهذا متسق مع قولنا أن الظاهرة الفريدة هي ظاهرة نادرة التكرار، لأن ما لا يتكرر لا يظهر أصلا.

=- مرتضى الزبيدي: تاج العروس من جواهر القاموس . ت: مصطفى حجازي (وزارة الإعلام، الكويت. 1973) ج12ص485، 497. =

= وقارن أيضا بأحد أهم المعاجم المعاصرة:

- أحمد مختار عبد الحميد عمر وآخرون: معجم اللغة العربية المعاصرة (عالم الكتب، بيروت. ط1، 2008) ج02 ص1443.

وانظر محاولة لتتبع التطور التاريخي لهذه اللفظة في موقع المعجم التاريخي للغة العربية، الصادر عن مجمع اللغة العربية بالشارقة ، على الرابط التالي: https://www.almojam.org/root?id=29078&wordId=174836

(آخر زيارة بتاريخ 09-05-2025 على الساعة 08:02)

1- ابن فارس: مقاييس الغة. ت: عبد السلام محمد هارون (دار الفكر، بيروت. 1979) ج03 ص471.

فالظاهرة إذن – في أهم دلالاتها اللغوية الناشئة حديثا، وبالاتساق مع أصلها اللغوي من ناحية ودلالاتها التداولية من ناحية أخرى – هي جدل بين البروز وبين القوة، وهو جدل ينتج عنه أن الظاهرة هي كل شيء/حدث متكرر جدليا، يزداد بروزه وينقص تبعا لكثرة تكراره وقلته.

وعليه، نقول عن الشيء/الحدث أنه عادي إذا ازداد تكراره، ونقول عنه أنه فريد وغير عادي إذا ندر تكراره. وهذا المعنى اللغوي للظاهرة هو ما شكّل قاعدة أساسية لتطوير مفهومها كما نوظفه في بحثنا هذا، في تحليل مفهومها عند مالك بن نبي، واستخراج الدلالات السياسية لخطاب الظاهرة.

وهذا التصور لا يمنحنا فقط فهما لغويا للظاهرة، بل يُعد مدخلا منهجيا يُمكّن من نقل هذا الفهم إلى مستويات تحليلية أعمق في ميادين متعددة، منها المجال العلمي الذي ننتقل إليه الآن.

2- أزمة المفهوم العلمي للظاهرة- غياب التكرار في قلب التعريفات المرجعية: إن الظاهرة لا تتحقق وجوديا إلا بشرط التكرار، بغض النظر عن إن كنا نعني هذا المفهوم بدلالته العلمية أو لم نكن.

وهنا تظهر أهمية الربط بين الدلالة اللغوية والمنهجية، حيث يصبح التكرار ليس فقط شرط تحقق، بل مبدأ نظريا يضمن استمرارية الظاهرة في الوعي والملاحظة العلمية.

ورغم أن مصطلح "الظاهرة" (Phenomenon) يتردد بكثافة في الخطاب العلمي، إلا أن تتبع حضوره في المعاجم والموسوعات اللغوية والعلمية يكشف عن مفارقة لافتة: المفهوم حاضر اسميا، لكنه غائب منهجيا، وبالأخص حين يتعلق الأمر بأبرز شروطه الوجودية والذي لا تكون الظاهرة ظاهرة إلا به، وهو شرط "التكرار".

عند مراجعة أبرز القواميس الإنجليزية المعتمدة، يتضح أن تركيزها ينحصر غالبا في خاصية "القابلية للملاحظة".

فعلى سبيل المثال، يُعرّف قاموس ميريام–ويبستر الظاهرة بأنها «حدث يمكن رصده وشرحه علميا»، دون الإشارة إلى ضرورة تكرار حدوثه للتحقق منه[1].

أما قاموس أوكسفورد فيعرّف الظاهرة بأنها «حقيقة أو موقف يتم ملاحظته يحدث أو يوجد، خاصة ما يكون غير مفهوم بالكامل أو غير اعتيادي»[2]، وهو بوضوح يركز على عنصر "الغرابة" أو "الاستثناء"، بما يكاد يتعارض وشرط التكرار.

وحتى قاموس كامبريدج، الذي عادة ما يتحرى الدقة، يكتفي بتوصيف الظاهرة بأنها «شيء يمكن رؤيته أو الإحساس به، خاصة إن كان غير اعتيادي»[3]، مركزا مثل زميله أوكسفورد على الغرابة، من دون التطرق إلى مسألة التكرار.

هذا الإغفال لا يقف عند المعاجم اللغوية، بل يمتد أيضا إلى المؤسسات التعليمية العلمية ذات التأثير، مثل موقع NGSS[4]، الذي يقدّم الظواهر باعتبارها «أحداثًا يمكن ملاحظتها في العالم الطبيعي أو البشري»[5]، وأيضا ككل التعريفات السابقة دون ربطها بإمكانية تكرارها.

1- انظر دلالات كلمة الظاهرة phenomenon في قاموس مميريام–ويبستر على الرابط:
https://www.merriam-webster.com/dictionary/phenomenon
(آخر زيارة بتاريخ 09-05-2025 على الساعة 08:18)

2- انظر دلالات كلمة الظاهرة phenomenon في قاموس أوكسفورد على الرابط:
https://www.oxfordlearnersdictionaries.com/definition/english/phenomenon
(آخر زيارة بتاريخ 09-05-2025 على الساعة 09:10)

3- انظر دلالات كلمة الظاهرة phenomenon في قاموس كامبريدج على الرابط:
https://dictionary.cambridge.org/dictionary/english/phenomenon
(آخر زيارة بتاريخ 09-05-2025 على الساعة 09:10)

4- Next Generation Science Standards
تمثل NGSS (معايير الجيل القادم للعلوم) مرجعا علميا وتعليميا معتمدا على نطاق واسع في الولايات المتحدة وخارجها، لتطوير مناهج تعليم العلوم من رياض الأطفال حتى المرحلة الثانوية. تستند هذه المعايير إلى أحدث ما توصلت إليه الأبحاث في التعليم العلمي، خاصةً تلك الواردة في تقرير الأكاديميات الوطنية الأمريكية للعلوم.

5- انظر تعريف مفهوم الظاهرة phenomena بموقع NGSS على الرابط: =

حتى الموسوعات الكبرى[1]، مثل الموسوعة البريطانية، لا تُقدّم معالجة منهجية دقيقة لمفهوم الظاهرة في السياق العلمي التجريبي. ففي مدخلها الفلسفي، تُعرّف الظاهرة بأنها «أي موضوع أو حقيقة أو حدث يتم إدراكه أو ملاحظته»[2]، مع التركيز على كونها موضوعا للحواس، دون الإشارة إلى شرط التكرار كعنصر أساسي في البحث العلمي.

لكن في مقابل هذا التعتيم أو التبسيط، تلمّح بعض المصادر الفلسفية المتخصصة إلى أهمية التكرار، ولكن لا تصرح به.

ويبدو أن هذا التلميح غير كاف لتأسيس وعي منهجي صريح، بل يظل حبيسا في منطق التلقي العام، دون أن يتحول إلى إطار مرجعي يُنظّم فعل الفهم أو الإجراء العلمي.

فموسوعة ستانفورد للفلسفة على سبيل المثال، في مدخلها حول «الشرح العلمي»، تشير إلى أن الظواهر التي يفسرها العلم يجب أن تكون قابلة للاختبار التجريبي، وهي صفة تستبطن التكرار بالضرورة، لكن ستانفورد لا تقول ذلك صراحة[3].

رغم ذلك، تبقى هذه الإشارات ضمنية وغير كافية لتثبيت مفهوم التكرار كشرط وجودي للظاهرة العلمية.

---

https://www.nextgenscience.org/resources/phenomena =

(آخر زيارة بتاريخ 09-05-2025 على الساعة 09:19)

1- لا نجد أي تخصيص لمصطلح الظاهرة في المعجم الموسوعي لعلم النفس ذي 06 مجلدات. انظر مثلا:

- نوربير سيلامي (بمشاركة 133اختصاصيا): المعجم الموسوعي في علم النفس. ت: وجيه أسعد. (وزارة الثقافة، دمشق. 2000) ج04 ص1567.

في موسوعة علم الاجتماع نجد مصطلح الظاهرة كترجمة لمصطلح الواقعة في مادة social fact . انظر: =

- جوردون مارشال: موسوعة علم الاجتماع. ت: محمد الجوهري وآخرون (المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة. ط1، 2000) ج02 ص919.

2 - انظر تعريف مفهوم الظاهرة phenomenon بموقع الموسوعة البريطانية على الرابط:

https://www.britannica.com/topic/phenomenon-philosophy?utm_source=chatgpt.com

(آخر زيارة بتاريخ 09-05-2025 على الساعة 09:23)

3- انظره على بموقع الموسوعة على الرابط التالي:

https://plato.stanford.edu/entries/scientific-explanation/

(آخر زيارة بتاريخ 09-05-2025 على الساعة 19:23)

إذن، فقد كان لافتا ومثيرا للاهتمام ملاحظة أن مفهوم "الظاهرة" يتم إهماله على نطاق واسع في أغلب المعاجم والموسوعات العلمية الخاصة بالمصطلحات والمفاهيم، وإن حضر، فبحضور باهت لا يكاد يقدم إضافة تذكر.

ولهذا الحال دلالته، كونه يعكس تصور العلم الحديث للظواهر. فمفهوم الظاهرة لا يبدو أنه يشكل محور اهتمام، أو يمثل إشكالية تستحق المعالجة العميقة. رغم أن العلم يُبنى على دراسة الظواهر، إلا أن مفهوم الظاهرة ذاته يُفترض ضمنيا وكأنه بدهي وغير إشكالي. وهذا أمر لافت عند أول تأمل.

إن هذه الملاحظة التي سجلناها إزاء هذا الواقع، تصبح أكثر وضوحا حين ندرك أننا، في إطار منهج هذا البحث، قمنا بتحليل خطاب مالك بن نبي الفكري انطلاقا من اللوازم المنطقية لمفهوم الظاهرة عنده، ثم اشتققنا من هذه اللوازم الدلالات السياسية الملزمة هي أيضا، لتتكشف تحت ضوئها الحادّ نتائج منها مدى تعارض خطاب مالك بن نبي مع الطيف الواسع للخطاب الإسلامي بأنواعه. وهو الخطاب الذي يعتقد أكثر دارسيه أن بن نبي ينتمي إليه، الأمر الذي تكشف الدلالات السياسية عن خلافه بوضوح.

ويُظهر هذا التباين بين خطاب مالك بن نبي والخطاب الإسلامي السائد أن فهم الظاهرة يتجاوز البعد المفهومي، ليصبح أداة نقدية تكشف عن الاختلافات الجذرية في رؤية العالم.

وعلى كل حال، فإن هذا التجاهل يتيح لنا فرصة صياغة تعريف للظاهرة متسق مع أصلها اللغوي، ومتفق مع طبيعتها الواقعية كما تتجلى في الممارسة العلمية.

وبناء عليه، ووفقا لما سبق، فالظاهرة العلمية في سياق هذا البحث هي: "كل شيء/حدث متكرر نتيجة جدل البروز/القوة."

وتتمثل الفروق الأساسية بين هذا التعريف وبين التعريفات النمطية السائدة في الأدبيات العلمية في جانبين:

أولهما، عدم التصريح في التعريفات النمطية بشرط التكرار الجدلي.

ثانيهما، التركيز في تلك التعريفات على ضرورة القابلية للقياس والاختبار كشرط أساسي.

وقد أدت هذه الفروق إلى مفارقات بين واقع الممارسة العلمية ومنطقها النظري. فالمشهود في واقع العلوم كممارسات أنها جدلية بامتياز من أولها إلى آخرها، سواء على مستوى اكتساب المعرفة أو تطويرها أو نمذجتها.

ويرجع ذلك، في جزء كبير منه، إلى أن الظواهر العلمية نفسها جدلية بطبيعتها، ولا يمكن فهمها إلا باعتماد مبدأ الجدل. لكن رغم ذلك، أنكر التصور النظري للعلم الحديث الجدل كمبدأ صريح، في حين اعترف به كممارسة واقعية، مما ولّد أزمات منهجية في بنية العلوم[1].

ويُظهر هذا الانفصام بين النظرية والممارسة أن العلم الحديث، رغم واقعيته، ما زال يخضع لرؤية تجزيئية تفصل بين المبادئ المؤسسة والسلوك المعرفي الفعلي.

ويُلاحظ أيضا أن العلوم تدرس وتبني نماذج لظواهر قد توصف بأنها وقعت مرة واحدة ولم تتكرر، مما أدى إلى قبول الاستثناءات ضمن قواعد العلم، وهو ما يمثل تحديا أكبر في العلوم الإنسانية والاجتماعية، وعلى نحو أوضح في العلوم السياسية. إذ أن قبول الاستثناء هنا يفتح المجال أمام تبرير ممارسات سياسية لا يمكن تبريرها علميا أو أخلاقيا[2].

1- من الناحية النظرية، يسود المنهج الوضعي Positivism الذي يعتمد على الثنائيات الصارمة: الموضوعي/الذاتي، العلة/النتيجة ...الخ، بينما في التطبيق، تظهر عمليات جدلية كتلك التي أشار إليها توماس كون في تحليله لتحولات البراديغم، حيث يتقدم العلم عبر صراع النماذج المعرفية. كما أن المنهجية العلمية نفسها تعتمد على قابلية التفنيد عند بوبر، التي تقوم على جدل الفرضيات والنقض. ومع ذلك، يظل هذا الجدل مُضمرا دون اعتراف صريح به كأساس منهجي، مما يؤدي إلى أزمات مثل تلك التي تناولها لاكاتوش في نقده لبرامج الأبحاث العلمية. انظر:

- كون: بنية الثورات العلمية. مرجع سابق، ص143 وما بعدها، ص179 وما بعدها.

- كارل بوبر: منطق البحث العلمي. مرجع سابق، ص109 وما بعدها.

- يمنى طريف الخولي: فلسفة العلم في القرن العشرين: الأصول – الحصاد – الآفاق المستقبلية (مؤسسة هنداوي، المملكة المتحدة، 2014) ص402 وما بعدها.

2- كما نجد ما يشبهه عند كارل شميت في نظريته عن «الحكم السيادي» الذي يعرّفه بأنه «الذي يقرّر في الحالات الاستثنائية». هذه الفكرة – رغم أنها تحليلية في الأصل – استُخدمت تاريخيا لتبرير السلطات الاستثنائية، مثل سياسات النظام النازي الذي عاصره شميت، مما يكشف خطر قبول الاستثناءات ضمن قواعد العلم.

انظر:

- كارل شميت: اللاهوت السياسي. ت: رانية الساحلي وياسر الصاروط (المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت. ط1، 2018) ص23 وما بعدها.

ففي غياب شرط التكرار، تصبح الظواهر الاستثنائية أدوات تبريرية تُستخدم خارج سياق المحاكمة المنهجية، مما يُدخل البحث في مناطق رمادية تخلو من الضبط العلمي.

ومن المُشاهَد كذلك أن كثيرا من الظواهر المدروسة في العلوم، ولاسيما الاجتماعية، لا تجد طريقا واضحا للقياس والاختبار، ومع ذلك تتواصل دراستها وتتقدم المعارف حولها.

وهذا يجعل من الصعب التوفيق بين المفهوم النظري للظاهرة في العلوم التجريبية، وبين واقع الممارسة البحثية الفعلية.

إن أزمة الثقة في العلوم الإنسانية والاجتماعية، وما تواجهه من تهميش مؤسساتي وشعور بالدونية بالمقارنة مع العلوم الطبيعية، تجد أحد أهم أسبابها في المفارقة الصارخة بين تصور ما هو "علم" نظريا، وبين ما تمارسه هذه التخصصات فعليا.

ومن ثم، فإن ردم هذه الفجوة بين النظرية والممارسة يتطلب إعادة تأسيس المفاهيم الأساسية، وعلى رأسها مفهوم "الظاهرة"، بوصفه مدخلا لفهم وظيفة العلم وحدوده.

ولا حاجة إلى الذهاب بعيدا، فجل الأزمات الحديثة والمعاصرة تجد جذورها في انفصال العلم عن القيم، نتيجة الفصل بين علوم المادة المجردة، وعلوم المعنى[1] التي يُشكَّك باستمرار في علميتها.

لهذا كله، يمكن أن نؤكد بأن إهمال الأدبيات العلمية للظاهرة كمفهوم، وعدم انتباهها إليه كاقتراب منهجي يعكس إشكالية أعمق مما يبدو للوهلة الأولى. فتحديد مفهوم الظاهرة لا يخدم فقط الوضوح الاصطلاحي، بل يعيد ترتيب أولويات التفكير العلمي، ويكشف عن ضرورة العودة إلى الجذور المفهومية لتقويم المسار المنهجي.

ولا نبالغ إذا اعتبرنا أن الوعي المنهجي بمفهوم الظاهرة يفتح آفاقا جديدة لفهم العلم ذاته وفهم حدوده.

1- وفقا لمصطلحات فيلهلم ديلتاي.

المطلب الثاني- مفهوم الظاهرة في خطاب مالك بن نبي: مقولات خطاب الظاهرة ودلالاتها:

"الظاهرة" في خطاب مالك بن نبي هي أولا حدثٌ لا شيء، وهي ثانيا حدثٌ متكرر لا فريد، سواء كان عاديا مثل الحضارة والدولة، أو كان غير عادي مثل القرآن والنبوة.

في سياق شرحه لمقاربته المنهجية لمعجزة القرآن – في «مدخل إلى دراسة الظاهرة القرآنية» – عرّف مالك بن نبي "الظاهرة" بأنها «الحدث الذي يتكرر في الظروف نفسها، مع النتائج نفسها»[1]. ويستدرك على هذا التعريف بأن أسباب الظاهرة هي التي تتكرر، أما شكلها فيتغير بتغير الظروف[2]. فما يهم بن نبي هو الأسباب المتكررة لا الأشكال المتغيرة.

هذا المفهوم يعطينا المقولات الثلاث الحاكمة لخطاب الظاهرة عند بن نبي، في صورة ثلاث ثنائيات زوجية: الحدث/الشيء، التكرار/الفرادة، الأسباب/الأشكال. كل مقولة من هذه المقولات تعكس مستوى معين من التحليل. وهي بمجموعها تضع حدودا للتأويلات الممكنة لمالك بن نبي وخطابه. فمثلا – كما سنرى – فمجموع هذه المقولات تنفي أي تأويل إسلامي لخطاب بن نبي، وتنفي أي تصنيف له كمفكر إسلامي.

لكي نفهم بدقة دلالات تعريف مالك بن نبي للظاهرة كحدث متكرر وتمييزه فيها بين أسبابها وشكلها، ينبغي أن نعود إلى تعريفنا للظاهرة كشيء/حدث متكرر نتيجة جدل البروز والقوة.

سنقوم في ما يلي بطرح دلالات هذا المنظور للظاهرة عند مالك بن نبي وفقا لثلاثة تحديدات وضعها في تعريفه: الظاهرة كحدث لا كشيء- الظاهرة كتكرار لا كحدث فريد – الظاهرة كأسباب ثابتة لا أشكال متغيرة.

1- الظاهرة كحدث لا كشيء: وفقا لتعريفنا للظاهرة فإن الظاهرة قد تكون شيئا، وقد تكون حدثا. مالك بن نبي يُقْصِر مجال اهتمامه على الظواهر كأحداث.

1- مالك بن نبي: الظاهرة القرآنية. مصدر سابق، ص64.

2- المصدر نفسه، ص66.

يمكن تلخيص أهم الدلالات الناتجة عن هذا التحديد للظاهرة كحدث في دلالتين، الثانية منهما لازمة عن الأولى:

أ- مرجعية التاريخ: أهم ما يترتب عن هذا التحديد أن مالك بن نبي يقارب كل مواضيعه باعتبارها علاقات جدلية بين عوامل على المحور الزمني المتغير، ولا يقاربها كبنى ثابتة بتحييد التغير الزمني.

وعليه، فإن الثقافة والحضارة والدولة والمجتمع والدين والإنسان والاستعمار وغيرها من الظواهر الأساسية لخطاب مالك بن نبي الفكري ينبغي أن تُفهم كعلاقات جدلية متغيرة، لا كبنى ثابتة.

هذا يجعلنا ندرك أننا أمام خطاب تاريخي بامتياز، وأن مرجعيته الكبرى هي منطق التاريخ وتجاربه، لا النصوص الدينية ولا المبادئ الأخلاقية. وبالتالي فالتاريخ هو مختبر مالك بن نبي لاختبار أفكاره وفهم الظواهر التي يدرسها خطابه.

ولأن الظواهر أحداث، فإن التاريخ يصبح المعيار الأساسي لتحليلها. وهو ما يتجسد في إحدى المقولات الحاكمة لخطابه في الحضارة، "مقولة الصحة/الفعالية" كما سيأتي.

ب- رفض الجوهرانية: يرفض مالك بن نبي النظر إلى الظواهر انطلاقا من جوهرها الثابت، بل يرصد أدوارها الوظيفية في حركة التاريخ، وبها يعرّفها. ولهذا نجد أنه لا ينظر للإسلام كعقيدة دينية ثابتة، بل كتجربة تاريخية متغيرة.

فما يقوله عن الإسلام في خطابه ينطبق على غيره من الأديان بحكم الجامع التاريخي، ولا يتميز عنها بحكم الفارق العقائدي. فحين يستشهد – مثلاً – بقول الإمام مالك: «لا يصلح آخر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها»[1]، فإن المنطق التاريخي الحاكم لخطابه يعطي لهذا القول دلالة تنطبق على كل أمة، سواء كانت على حق أو على باطل.

1- اعتقد مالك بن نبي أن هذا القول حديث نبوي، فرفعه أكثر من مرة إلى النبي ص.

انظر مثلا:

- مالك بن نبي: ميلاد مجتمع. ت: عبد الصبور شاهين (دار الفكر، دمشق. 1985) ص05، 75، 106.

يؤدي تصنيف بن نبي كمفكر إسلامي – كما في غالب ما كُتب عنه – إلى سوء فهم مركب على عدم الانتباه إلى تاريخية خطابه، وإلى عدم الانتباه إلى أن مالك بن نبي يرفض لكل جوهرانية مهما كان مرجعها، إسلامية كانت، أم قومية، أم علمانية.

2– الظاهرة كتكرار لا كفرادة: الدلالة الحاسمة لهذا التحديد هي في:

– **رفض القول بالاستثنائي والفريد في الظواهر:** فمالك بن نبي يرفض الفريد والاستثنائي، وهذا – أقل ما يقال عنه – يضع خطابه في تعارض مع كل الطيف الخطابي الإسلامي بلا استثناء.

فإذا كان بن نبي قد قارب "الإعجاز" ذاته – وهو الحدث غير العادي بامتياز – كظاهرة، أي كحدث متكرر، لا فريد ولا استثنائي[1]، فبالحريّ أن يقارب كل الأحداث التاريخية والاجتماعية والنفسية – وهي الأحداث العادية – كظواهر، بما في ذلك الإسلام والحضارة الإسلامية. هذا تماما ما مارسه في كامل خطابه الفكري.

إن مالك بن نبي هنا في ربطه بين المتكرر وغير العادي، إنما قام بتحطيم بداهة الربط الفريد وغير العادي.

فمالك بن نبي لا يهتم بالحدث الفريد أو الشاذ أو الاستثنائي في حال وجوده، كما لا يركز على السمات الفريدة ضمن الحدث المتكرر، فهو يفترض مسبقا أن كل حدث هو ظاهرة، ثم يدرسه على هذا الأساس، مركزا على السمات المتشابهة بين حالات تكراره، ومحاولا استخراج أسباب التكرار (قوانينه) بمعزل عن السمات الفريدة والشكل المتغير. ومن هذا المنظور قارب بن نبي الحضارة كظاهرة.

إذن، فخطاب مالك بن نبي المركزي يرفض فكرة استثنائية الحضارة الإسلامية، فهو يراها جزءًا من الظواهر التاريخية المتكررة التي يمكن فهمها ضمن منطق تطور تاريخي عام، وحكمها في هذا كحكم غيرها من الحضارات. وهذا بالضبط السبب الحاسم إخراج خطاب مالك بن نبي من دائرة الخطاب الإسلامي عموما، وخاصة منه الخطاب المعاصر له، ويكشف حجم

1– مالك بن نبي: الظاهرة القرآنية. مصدر سابق، ص63 وما بعدها.
وهذه دلالة وصف القرآن بالظاهرة، أي أنه كمعجزة هو حدث متكرر.

سوء الفهم الذي قُرئ به خطابه، لينتج عنه تصنيفه كإسلامي، يوضع في سياق واحد مع سيد قطب، أو حسن البنا، أو المودودي، أو شريعتي، أو فتح الله جولن، وغيرهم كثير ممن اعتادت أغلب الدراسات عنه أن تضعه في سياقهم.

3- الظاهرة كأسباب لا كأشكال: بالعودة إلى تعريفنا للظاهرة كشيء/حدث متكرر، نتيجة جدل البروز والقوة، يسهل إدراك أن البروز هو الجانب الخارجي للظاهرة، بينما القوة هي جانبه الداخلي. والقوة باعتبارها المتغير المستقل تتغير وفقا لجدل داخلي خاص بها بين محورين: أفقي وعمودي.

في البداية، ينبغي التنبيه إلى أن لكل ظاهرة بنية زوجية جدلية، مكونة من محتوى الظاهرة ومنطقها.

المحور الأفقي للقوة هو الذي يعبّر عن مداها ومستواها، كما يتجلى في مستوى تكرارها الجدلي، فكلما زاد التكرار زادت القوة، وكلما نقص نقصت. وهذا المحور هو منطق الظاهرة، وهو ما قصده مالك بن نبي بأسباب الظاهرة.

المحور العمودي للقوة هو الذي يعبّر عن تجليها التاريخي، في خصوصياته ومظاهره المتميزة. وهذا المحور هو محتوى الظاهرة، وهو ما قصده مالك بن نبي بأشكال الظاهرة.

لنأخذ الاستعمار مثلا كظاهرة كما درسه مالك بن نبي: الاستعمار كظاهرة في خطاب مالك بن نبي هو حدث متكرر نتيجة جدل بين البروز والقوة. قام بن نبي بالمقارنة بين تحققات الظاهرة الاستعمارية تاريخيا: الاستعمار الفرنسي للجزائر، استعمار الحلفاء لألمانيا، حالة اليمن التي لم تستعمَر قط[1] ... الخ، وهذا هو المحور العمودي من محوري القوة.

1- هذا غير صحيح في واقع الحال. على سبيل المثال، احتلت بريطانيا عدن وجنوب اليمن من 1839 إلى 1967، بينما سيطر العثمانيون على شمال اليمن في فترات متقطعة، كما خضعت مناطق ساحلية للنفوذ البرتغالي في القرن السادس عشر. لكن النتيجة التي خرج بها مالك بن نبي من هذه المقارنات رغم عدم دقتها تبقى سديدة. بشأن الاستعمار في اليمن انظر:
- مؤسسة عفيف الثقافية: الموسوعة اليمنية (مؤسسة عفيف الثقافية، صنعاء. ط2، 2002) ج01 ص297 وما بعدها.

استنتج بن نبي من هذه المقارنات أن منطق الاستعمار كظاهرة هو في «القابلية للاستعمار». وهذا هو المحور الأفقي من محوري القوة.

وعليه، وفقا لتعريف الظاهرة، كلما زادت القوة زاد بروز الظاهرة أي زاد تكرارها. وعليه، فمالك بن نبي يقول بمصطلحات مفهوم الظاهرة كما طرحناه: كلما زادت القابلية للاستعمار لدى شعب ما زادت احتمالات استعماره، وكلما زادت احتمالات استعماره، زاد احتمال تكرار الاستعمار كظاهرة في التاريخ ، أي زاد بروزها.

هذا المثال التطبيقي للتعريف الجدلي للظاهرة كما طرحناه، يوضح تماما ما يعنيه مالك بن نبي بتحديد تصوره للظاهرة بأنها أسبابها لا أشكالها. فهو يقصد أن ما يحاول استخراجه من دراسته للظواهر هو منطقها الثابت لا محتواها المتغير.

الآن، ما هي الدلالات الأساسية لتحديد الظاهرة بأسبابها أي بمنطقها لا بأشكالها أي بمحتواها؟ هما دلالتان أساسيتان، الثانية لازمة عن الأولى:

أ- **الظواهر التاريخية قابلة للتخطيط والتوجيه:** الهدف الذي يسعى إليه خطاب مالك بن نبي هو اكتشاف المنطق الثابت لكل ظاهرة درسها، أي اكتشاف قوانينها السببية. وعليه، إذا كانت الظواهر تُفهم من خلال منطقها السببي، وليس من خلال أشكالها المتغيرة، فهذا يعني أن التغيير ليس عشوائيا، ما دام يخضع لقوانين يمكن اكتشافها.

والهدف من اكتشاف منطق الظواهر هو تطويعها للتوجيه والتخطيط. وبالتالي، فكل الظواهر التي درسها مالك بن نبي في خطابه: الثقافة والحضارة والدين والاستعمار والتخلف والدولة والمجتمع ... الخ، هي كلها ظواهر قابلة للتوجيه والتخطيط وفق أهداف محددة مسبقا.

ولهذا نجد بن نبي يقرر بوضوح أن الحضارة – بعد كشف منطقها السببي – أصبحت قابلة للتخطيط في العصر الحديث، بعد أن كانت قبله خارج مجال الإرادة بل وخارج مجال الوعي البشري. فيقول: «لقد كانت الحضارة من عمل اللاشعور عند الفرد، وهو العمل الذي لا يجند وعيه الموضوعي إلا بصفة استثنائية، عند بعض المؤرخين وعلماء الاجتماع مثل ابن خلدون، أعني عند الخِصّيص [المتخصص] الذي جعل من الحضارة موضوعا للدراسة، ومشكلة

للتجلية والإيضاح. ولكن الحضارة قد أصبحت مع الثقافة الغربية هدفا مقصودا، وعملا شعوريا، وفنا، ووظيفة اجتماعية للإنسان تتطلب ذكاءه وإرادته، وهو يرى فيها غايته الأرضية»[1].

وهذه الدلالة هي مؤدى مقولة "السببية/ما وراء السببية"[2] في الخطاب البنابي.

إن هاتين الكلمتين العزيزتين على مالك بن نبي (التخطيط والتوجيه)[3]، تلخصان الهدف النهائي الذي يسعى إليه مالك بن نبي في كل ما بذله من جهد فكري في كامل خطابه.

ب- رفض الحتميات التاريخية: نتيجة للدلالة السابقة، فإن مالك بن نبي يرفض وجود حتميات تاريخية لا يمكن التخطيط لها، أو على الأقل توجيهها.

ذلك أن كل تجليات التاريخ هو ظواهر لها منطق سببي يمكن اكتشافه وفهمه، وبالتالي يمكن بناء عليه التخطيط لها وتوجيهها. فمالك بن نبي إذن يرفض القدرية بكل أشكالها، وهذا هو السر في نقده للطرقية مثلا.

والحال أن بن نبي في نفيه لمنطق الحتمية واعتقاده بأن كل شيء قابلٌ للتوجيه والتخطيط يكاد يكون إرادويا[4]، فحتى ظاهرة تعدد الحضارات تبين عنده أنها ليست حتمية نتيجة للفعل البشري، إذ أن الأمر متجه نحو حضارة إنسانية واحدة وانتهاء ظاهرة تعد الحضارات، فيقول في أحد أهم نصوص خطابه: «(..) الغرب حين حقق امتداد الحضارة في المكان بفضل قوته الصناعية قد أحدث تحولاً في طبيعتها التاريخية. فلم تعد الحضارة فيما يبدو خاضعة لقانون (الدورات) كما كانت في عصر ابن خلدون، وأيضاً في عصر سبنجلر عندما كان يكتب عن (أفول الغرب) (...) لم تعد الحضارة لتكون فانية، لأن نطاقها قد بدلها خلقاً آخر.

1- مالك بن نبي: فكرة الإفريقية الآسيوية. مصدر سابق، ص263-264.

2- تخطيطُ مالك بن نبي لـ"فكرة الإفريقية الآسيوية"، ولـ"فكرة كمنويلث إسلامي"، وإنشاؤه لـ"مركز للتوجيه الثقافي"، كلها تجد تبريرها في مقولة السببية التاريخية/ما وراء السببية التاريخية. انظر:

- مالك بن نبي: من أجل التغيير (دار الفكر، دمشق - دار الفكر المعاصر، بيروت: ط1، 1995) ص42.

3- تتكرر هاتين الكلمتين في النص البنابي أكثر من 300 مرة.

4- الإرادوية Voluntarism هي المبالغة في تقدير العامل الذاتي. انظر:

- جيرار بن سوسان وجورج لابيكا: معجم الماركسية النقدي. ترجمة جماعية (دار محمد علي للنشر، صفاقس - دار الفارابي، بيروت. د ط، 2003) ص24-25.

فأصبحت عالمية، وبذلك صارت خالدة (...) وهذا التحول قد يغير توقعات التاريخ تغييراً تاماً بحيث لا يدع مجالاً لافتراض (الأفول)، إذ إن في التوقع الجديد لن يكون أمامنا سوى افتراض الكسوف الكلي والنهائي الذي لا يمكن أن تقوم به (نهضة). فمشكلة الحضارة تصاغ حينئذ في مصطلحات تستبعد مراحل التعديل، وتستبعد (عودتها) التي احتفظت بها حتى الآن حين داولت دوراتها خلال آلاف السنين (...) وأن الحضارات إنما كانت (فانية) حين كان لكل منها حقلها الخاص، وهو عموماً في حدود إمبراطورية، وكان حامل رسالتها الفكرية لا يتجاوز عبقرية جنس ما، فكان الأفول يحدث مع انهيار الامبراطورية وافتقار العبقرية العاجزة عن أن تتجدد بفعل عناصر أرضها وحدها، فإن البذور التي تعود لتلقى دائما في الأرض نفسها تنتهي بالانقراض، وفقدان الحيوية. أما اليوم فإن البذرة قد انتشرت في كل مكان، ولقد يتضاءل جنين هنا ولكنه ينضج وينمو هناك (...) ولقد حققت العبقرية الغربية هذا التوحيد حين أوصلت مقدرة الإنسان إلى المستوى العالمي (...) على أن أوروبا لم تخلق عن قصد هذه الحالة العالمية»[1].

بل إن مالك بن نبي يمضي إلى أبعد من ذلك بالقول إن الظاهرة الدورية في مراحلها الثلاث العام: صعود – استقرار – انهيار ليست هي نفسها حتمية، إذ بالتخطيط والتوجيه في «عصر تسريع التاريخ»[2] فإن حتمية المراحل الدورية يصبح نسبيا.

1- مالك بن نبي: فكرة الإفريقية الآسيوية. مصدر سابق، ص265-266.

2- مالك بن نبي: المسلم في عالم الاقتصاد. مصدر سابق، ص103.

المبحث الثاني- مفهوم الظاهرة في خطاب مالك بن نبي: اللوازم المنطقية ومظاهرها الخطابية:

إذا كان بن نبي قد حدد مفهوم الظاهرة من خلال مقولات حاكمة تشكّل أساس خطابه المركزي (الحدث/الشيء، التكرار/الفرادة، الأسباب/الأشكال)، فإن هذا التحديد يستتبع – بحسب المنطق الطبيعي[1] – جملة من اللوازم التي تُشكّل الإطار التشغيلي لخطابه حول الظاهرة.

ولا تُعد هذه اللوازم اختيارية، بل هي شروط ضرورية يفرضها التعريف ذاته، مما يجعل أي خروج عنها إخلالا بأساس المفهوم كما صاغه بن نبي. وفيما يلي، سنستعرض هذه اللوازم المنطقية مع بيان تجلياتها الخطابية.

يمكن تصنيف هذه اللوازم إلى قسمين: لوازم أساسية ، ولوازم مشتقة/عملية.

المطلب الأول- اللوازم الأساسية ومظاهرها الخطابية: وهي التي تشكل البنية التحتية لمفهوم الظاهرة عند بن نبي، ولا يمكن تصور الظاهرة بدونها:

1- التكرار/الاطراد: تعريف بن نبي للظاهرة كـ«حدث يتكرر في الظروف نفسها مع النتائج نفسها» يفترض مستويين متكاملين:

– التكرار العمودي: تَكَرُّر الظاهرة في أشكال وتحققات تاريخية مختلفة، مثل تعدد الحضارات كتحققات لظاهرة الحضارة الواحدة.

– الاطراد الأفقي: التتابع المنتظم لمراحل الظاهرة الواحدة، وهو المنطق الثابت الذي يحكم هذا التكرار، مثل قانون المراحل الثلاث الذي ينطبق على جميع الحضارات.

1- استعملنا المنطق الطبيعي بمعنى الاستدلال الضمني المُرتكز على بديهيات التعريف ومقتضياته الجوهرية، دون حاجة إلى صياغة قواعد صورية صارمة. فهو منطق يعتمد على:

أ- الضرورات المفاهيمية: أي أن اللوازم تُستنتج بطريقةٍ بديهية بمجرد قبول التعريف، لأنها تشكل امتدادا طبيعيا له.

ب- الاتساق الداخلي: حيث تُفرض هذه اللوازم كشروط حتمية للحفاظ على تماسك المفهوم.

أي أن المنطق الطبيعي هنا هو آلية عقلية غير مُصرَّحة تنتقل من مقولات بن نبي إلى نتائجها الضرورية، دون اللجوء إلى منطقٍ صوري مُرمَّز، لكن مع الحفاظ على صرامة استنتاجية.

– **المظهر الخطابي:** يظهر التكرار في كل المقارنات التي يجريها بن نبي بين: الحضارات (الإسلامية والغربية ..الخ)، والمجتمعات (المجتمع المسلم، والغربي، والصيني، والهندي ..الخ)، والأديان (الإسلام، المسيحية ..الخ) والدول (الجزائر، مصر، الاتحاد السوفياتي، ألمانيا، كوبا ... الخ)، والاستعمارات (استعمار الجزائر، اليمن، ألمانيا .. الخ)، والثورات (ثورة الجزائر، فيتنام، كوبا، الصين ... الخ)، وحتى الكتب المقدسة (القرآن، الإنجيل، التوراة) ... الخ. يجريها كلها كمقارنة بين حالات متكررة للظاهرة نفسها (ظاهرة الحضارة، ظاهرة المجتمع، ظاهرة الدين، ظاهرة دولة، ظاهرة الثورة، ظاهرة النبوة ... الخ) .

أما الاطراد فيظهر في تحليله لـ"قانون المراحل الثلاث" الحاكم لكل المجتمعات، والحضارات، والدول. لكونه القانون الذي يكشف جانبا من منطق هذه الظواهر– المجتمع، الحضارة، الدولة – إذ يُظهر انتظامها الداخلي (اطرادها) رغم اختلاف أشكالها (خصوصياتها التاريخية). كما يظهر في اطراد ظواهر الثقافة (الثقافة– اللاثقافة – ما ضد الثقافة)[1]، والثورة (ما قبل الثورة – الثورة – ما بعد الثورة)[2]، وغيرها.

2– المنطق السببي (الكشف عن الثابت تحت المتغير): تمييز بن نبي بين «الأسباب الثابتة» و«الأشكال المتغيرة» يفرض أن يكون الهدف من دراسة الظواهر في خطابه هو اكتشاف منطقها السببي الثابت، الذي يحكم تكرارها (عموديا) واطرادها (أفقيا).

– **المظهر الخطابي:** مثلا في "القابلية للاستعمار" كمنطق ثابت يفسر تكرار ظاهرة الاستعمار في أشكاله وتحققاته التاريخية المختلفة. ومثلا في "قانون المراحل الثلاث" كمنطق ثابت يحكم تطور كل مجتمع ودولة وحضارة داخليا.

فتعميمات بن نبي في خطابه في كثير منها هي مظهر لهذا المنطق السببي.

1– مالك بن نبي: مشكلة الثقافة. مصدر سابق، ص129، 136–137.

– مالك بن نبي: بين الرشاد والتيه. مصدر سابق، ص89.

– مالك بن نبي: من أجل التغيير. مصدر سابق، ص91.

– مالك بن نبي: القضايا الكبرى. مصدر سابق، ص72، 84.

2– مالك بن نبي: بين الرشاد والتيه. مصدر سابق، ص16–17، 63.

– مالك بن نبي: تأملات. مصدر سابق، ص21.

– مالك بن نبي: مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي.ت: بسام بركة وأحمد شعبو (دار الفكر، دمشق. 2002) ص125.

3- الإمكانية السببية (القابلية للتخطيط والتوجيه): إذا كانت الظواهر تخضع لمنطق سببي، فهي قابلة للتخطيط والتوجيه. وهذا هدف بن نبي المركزي.

التخطيط والتوجيه عند بن نبي يعتمد على بعدين من التحليل متكاملين جدليا: أولهما تحليل التكرار، وذلك لفهم القوانين التاريخية المشتركة. وثانيهما تحليل الاطراد، وذلك لتحديد المرحلة الحالية وتوجيه المسار.

- **المظهر الخطابي:** مثاله في تمييزه في اطراد ظاهرة الحضارة بين: إنسان ما قبل الحضارة، وإنسان الحضارة وإنسان ما بعد الحضارة. وبناء على هذا التمييز حدد المرحلة الحالية للإنسان المسلم بأنه إنسان ما بعد الحضارة، وحدد المرحلة الحالية للإنسان الإفريقي بأنه إنسان ما قبل الحضارة، وعليه فالتخطيط لنهضة هذا تختلف عن التخطيط لنهضة ذاك[1]. وقس على هذا أشباهه في خطابه.

المطلب الثاني- اللوازم المشتقة/العملية: هي لوازم تنتج عن تطبيق المفهوم عمليا، لكنها غير مصرح بها في التعريف نفسه:

1- النمذجة (التمثيل المجرد): هذه اللازمة رغم أنها ليست أساسية، إلا أنها تنبهنا لواحدة من أهم نتائج خطاب بن نبي وأكثرها نفعا، المتمثلة في إدراك أن كل الأنساق الجدلية التي طرحها بن نبي في خطابه هي شيء مشابه للنماذج المثالية لدى فيبر، وإن كان يتفوق عليه في اختلافه عنها.

- **النموذج المثالي الفيبري والنسق الجدلي البنابي:** في البداية، ماذا نقصد بالنسق الجدلي وبالنموذج المثالي؟

النسق الجدلي هو نظام من المفاهيم الثابتة ذات العلاقات المتغيرة في ما بينها. فالنسق الجدلي يجمع بين الثبات والتغير. هذا عن البنية المنطقية للنسق الجدلي البنابي. والفرق بينه وبين النموذج المثالي الفيبري هو بالتحديد في الصفة الجدلية.

1- مالك بن نبي: تأملات. مصدر سابق، ص14، 29، 60-62.

- مالك بن نبي: شروط النهضة. مصدر سابق، ص70 وما بعدها.

- مالك بن نبي: مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي. مصدر سابق، ص35 وما بعدها.

فإذا كان ماكس فيبر قد صاغ «النموذج المثالي» كأداة منهجية لفهم الواقع الاجتماعي عبر تبسيطه إلى صورة مجردة تجمع السمات الجوهرية للظاهرة بغضّ النظر عن تشوهات التطبيق التاريخي، فإن مالك بن نبي – دون أن يُصرّح باستعارة هذا المفهوم – قد بنى "أنساقه الجدلية" بطريقة مشابهة لتؤدي الوظيفة نفسها، لكن مع إضافة حاسمة: الجدل كآلية للتغيير، ومن هنا فضلّنا أن نستعمل مصطلح "النسق الجدلي" للتعبير عما طرحه بن نبي، بدلا من استعمال مصطلح "النموذج المثالي" كما هو عند فيبر.

النموذج المثالي عند فيبر هو بناء عقلي مجرد يُستخلَص من الواقع عبر تضخيم السمات الأكثر دلالة للظاهرة، مع تجاهل التفاصيل العارضة. وظيفته تتمثل في أنه مقياس نقدي تُقاس به التحققات الواقعية، لا وصف حرفي لها. وبالتالي، فمثالية النموذج المثالي لا تعني الأفضلية الأخلاقية، بل تعني التجريد من "الشوائب التاريخية"[1].

وهنا بالضبط المنشأ المنهجي المشترك بينه وبين النسق الجدلي البنابي، فكلاهما تجريد من التحققات التاريخية المشوبة.

1- انظر:

– عبد المنعم الشقيري: العقلنة عند ماكس فيبر (المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت. ط1، 2021) ص120 وما بعدها.

في هذا الكتاب نجد المؤلف اختار استعمال مصطلح "النمط" بدل "النموذج" لترجمة المصطلح: Ideal Type. ونحن نعتبر مصطلح "النموذج" أدق من "النمط" للسببين التاليين:

– كلمة "نموذج" تحمل دلالة واضحة على المرجعية المعيارية التي يُقاس عليها الواقع، بينما "النمط" قد يبدو مجرد تصنيف وصفي محايد. فيبر أراد بناء إطار مثاليّ، حتى لو كان غير قابل للتحقق كليًا، لتحليل التناقضات بينه وبين الواقع.

– النسبة إلى "نموذج" (نموذجي) تعكس الاكتمال المعياري، كقولنا "حكمٌ نموذجي"، بينما "نمطي" (نسبةً إلى النمط) قد تُستخدم للإشارة إلى الروتينية أو الجمود، وهو عكس ما يقصده فيبر من ديناميكية التحليل.

ومصطلح "النموذج" هو الذي اختاره منير الفندري في ترجمته لكتاب ماكس فيبر عن الألمانية مباشرة: «مقالات في سوسيولوجيا الدين: الثقافة البروتستانتية».

انظر:

– ماكس فيبر: مقالات في سوسيولوجيا الدين: الثقافة البروتستانتية. ت: منير الفندري (المنظمة العربية للترجمة، بيروت. ط1، 2015) ص282.

على سبيل المثال، «الروح الرأسمالية» عند فيبر كنموذجٍ مثالي تفترض العقلانية والتنظيم، رغم أن الرأسمالية الواقعية تشوبها عوامل غير عقلانية[1]. النسق الجدلي لاطراد المراحل الثلاث: الروح/العقل/الغريزة[2] للحضارات والمجتمعات والدول عن بن نبي يطرحها في كجدلية خطية منفصلة وغير متداخلة، رغم أنها واقعيا مراحل متداخلة في جدل دائري يصعب التمييز بينها أحيانا.

بسبب هذا المنشأ المنهجي المشترك بين النسق الجدلي البنابي والنموذج المثالي الفيبري، يمكن يمكن للنسق الجدلي مبدئيا أن يمارس نفس وظيفة النموذج المثالي، كمقياس نقدي تُقاس به التحققات الواقعية. لكن حين نضيف البعد الجدلي في النسق البنابي، تبدأ الاختلافات بينهما في الظهور:

– بنيويا: النموذج المثالي الفيبري لا يحدد من تلقاء نفسه آليات الانتقال التاريخي أو التطور المجتمعي، بل يُستخدم لتحليل لحظات أو أنماط سلوكية، أما النسق الجدلي البنابي فديناميكي يُحدِّد آليات الانتقال بين المراحل.

– وظيفيا: النموذج الفيبري أساساً نموذج تشخيصي، بينما النسق البنابي نسقُ توجيهٍ عملي (مثلا: كيف ننتقل من مرحلة "الغريزة" إلى "الروح"). وبالطبع، ففيبر لم يكن مصلحا اجتماعيا بنفس الطريقة التي كان عليها مالك بن نبي.

– نقديا: فيبر– وبشكل أساسي – يقارن الواقع بالنموذج المثالي ليكشف الانحرافات لا ليقترح تغييرها. أما بن نبي فجدلية نسقه (الجدل بين المراحل) تضيف للكشف طرحا لإمكانية التغيير.

كخلاصة لما سبق، فالأنساق الجدلية عند مالك بن نبي – رغم تقاطعها مع "النموذج المثالي" الفيبري في كونهما أداتين تجريديتين – تتمَيز بكونها:

– أدوات فاعلة لا مجرد مقاييس سلبية.
– مُدْمِجة للزمن تتضمن اطرادا تطوريا، لا لقطةً ثابتة.

1– عبد المنعم الشقيري، مرجع سابق. ص209 وما بعدها.

2– مالك بن نبي: مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، مصدر سابق، ص41 وما بعدها.

– موجَّهة نحو التطبيق، إذ الغاية ليست الفهم فقط، بل صنع التاريخ أيضا. وهذا ما يجعلها "أنساقا جدلية توجيهية.

من الواضح أن النموذج المثالي الفيبري يبدو أكثر تحفظا مقارنة بالنسق الجدلي البنابي، وهو ما يمكن تفسيره باختلاف السياق الحضاري الذي انطلق منه كل من المفكرين.

إذ انشغل فيبر بتفكيك العقلانية الغربية في سياق مجتمعات حديثة، مما جعله أقرب إلى التحليل الوصفي منه إلى التغيير العملي.

أما مالك بن نبي، فباعتباره ينتمي إلى سياق حضاري مأزوم، فقد جعل من نسقه الجدلي أداة لفهم هذا المأزق، وتجاوزه أيضا. ولذلك اتجه فكره نحو التوجيه وصناعة التاريخ، لا مجرد تحليله.

– **المظهر الخطابي:** جوهر تراث مالك بن نبي الخالد متجسد في نتيجتين: مفاهيمه النظرية وأنساقه الجدلية.

أما عن مفاهيمه النظرية، فقد ترك لنا بن نبي ما لا نتردد في وصفه بالمعجم البنابي للمفاهيم النظرية، وذلك لكثرتها.

ولنأخذ مثالا واحدا مصطلحاته عن أنواع الأفكار عنده :عالم الأفكار، فكرة مطبوعة، فكرة موضوعة، فكرة ميتة، فكرة مميتة[1]، فكرة معروضة، فكرة مفروضة[2] ..الخ، وقس عليه الثقافة ومصطلحاتها، والحضارة ومصطلحاتها، والدين والدولة والمجتمع والفرد والسياسة والاقتصاد وما يدور في فلك كل منها من مصطلحات.

والأهم من ذلك، أن المنطق الجدلي الحاكم للخطاب البنابي يسمح بتوليد مصطلحات جديدة، اعتمادا على المصطلحات التي وضعها، بما يوسع دائرة تراثه في المفاهيم النظرية إلى مصطلحات نصية ومصطلحات دلالية.

1– مالك بن نبي، المصدر السابق. ص68 وما بعدها.

2– مالك بن نبي: ميلاد مجتمع، مصدر سابق. ص32.

أما عن أنساقه الجدلية، فهي جملة من مفاهيمه النظرية المفردة قام بن نبي بربطها في علاقة جدلية، وبنى بها انساقا أدت وظيفة تجاوزت وظيفة النماذج المثالية الفيبرية كما شرحنا. ومن أبرزها في خطاب بن نبي: المراحل الثلاث لتطور الحضارات والمجتمعات والدول، وجدلية التثقيف[1]، والمقولات الحاكمة لخطابه.

العديد من هذه المفاهيم والأنساق يمكن تطويرها إلى اقترابات تقارب بها الظواهر المختلفة في السياسية والاجتماع والاقتصاد. وما "اقتراب الفعالية الرمزية" – موضوع الفصل الثاني من هذا الباب – إلا نموذجا لمثل هذه الإمكانية.

إن الثراء النظري لخطاب مالك بن نبي – والذي لم تلامس منه الدراسات التي كُتبتْ عنه إلا سطحه – يجد تفسيره في قدرته العالية على النمذجة بسبب ثراء معجمه المفاهيمي ومنطقه الجدلي، المؤسسة كلها على تعريفه للظاهرة.

2- القابلية للرصد (الإدراك عبر الآثار): بمعنى أن دراسة الظواهر التاريخية تستدعي رصد مظاهرها الملموسة، كالانهيار الحضاري، أو التخلف، أو الاستعمار.

- **المظهر الخطابي:** مثاله تحليل أعراض القابلية للاستعمار في المجتمعات المستعمرة، ومظاهر الضعف والتخلف في الدول المستقلة. وما مفهومه المشهور "إنسان ما بعد الموحدين" إلا خلاصة لهذه المظاهر في المجتمع المسلم[2].

3- القابلية للقياس النوعي: التخطيط والتوجيه من أجل التغيير يتطلب مقارنة تحليلية نسبية بين حالات التكرار، وهذا ينشأ عنه مقاييس نوعية لقياس العوامل المعيقة/المحفزة للتغيير المطلوب.

1- مالك بن نبي: مشكلة الثقافة، مصدر سابق. ص44 وما بعدها.

انظر شرحا مفصلا لجدلية التثقيف وغيرها من جدليات الثقافة في رسالتنا للماجستير:

- نبيل ضو: التغير الاجتماعي بين خطاب مالك بن نبي وخطاب علي شريعتي، مرجع سابق. ص30 وما بعدها.

2- مالك بن نبي: وجهة العالم الإسلامي، مصدر سابق. ص23 وما بعدها.

– **المظهر الخطابي:** كل العلاقات الجدلية في أنساقه تتضمن معايير نوعية لقياس ظواهر مثل التخلف والتقدم في المجتمعات والدول والحضارات. وما مفهومه للفعالية إلا المصطلح الجامع لدلالات هذه المقاييس.

إن تصنيف هذه اللوازم يكشف أن خطاب بن نبي – رغم كونه خطابا فلسفيا تاريخيا – يلتزم بشروط صارمة تقربه من المنهج العلمي، دون أن يخضع لقواعده التجريبية الضيقة. فاللوازم الأساسية (كالتكرار/الاطراد) هي ما يجعل ظواهره قابلة للدراسة المقارنة، بينما اللوازم المشتقة (كالنمذجة) هي أدوات تشغيلية تخدم هدفه المركزي: تحويل التاريخ من مجال ما وراء السببية إلى مجال السببية والتخطيط والتوجيه.

المبحث الثالث- الدلالات السياسية لخطاب مالك بن نبي وتعارضه مع الخطاب الإسلامي:

المطلب الأول- الدلالات السياسية لمفهوم الظاهرة في خطاب مالك بن نبي: تفرض المقولات الحاكمة لخطاب الظاهرة عند مالك بن نبي – بوصفه خطابا مركزيا شبهَ كُلِّي – جملة من الدلالات السياسية التي لا يمكن تجاوزها دون تفكيكٍ لأسس المنظومة الفكرية نفسها. ذلك أن هذه الدلالات ليست اجتهادية أو عرضية، بل هي لوازم منهجية تنبثق حتما من تعريفه للظاهرة. فالتعريف – بحد ذاته – ينتج إطارا إلزاميا لأي قراءة سياسية متسقة لخطابه.

إن تعريف بن نبي للظاهرة يحمل في ذاته مقولات حاكمة تترتب عليها نتائج سياسية محددة. فإذا كانت الظاهرة حدثا متكررا وفق أسباب ثابتة رغم تغير الأشكال، فإن هذا التصور يفرض منطقاً تحليليا خاصا في التعامل مع الظواهر السياسية، لا يمكن تجاوزه دون الوقوع في تناقض مع الأسس الفكرية لبن نبي نفسه.

وبالتبعية، فإذا كانت اللوازم المنطقية لمفهوم الظاهرة (التكرار/الاطراد، المنطق السببي، الإمكانية السببية...) قد حددت شروطا داخلية لفهم الخطاب البنابي، فإن هذه الشروط تفرض بدورها دلالات سياسيةً ملزمة لأي قراءة متسقة لهذا الخطاب. وهذه الدلالات ليست اجتهادية، بل هي لوازم خارجية تنبثق من تعريف الظاهرة ذاتها.

يمكن اختصار هذه الدلالات في النقاط التالية:

1- التاريخ كمرجعية سياسية أولى: النصوص الدينية نفسها تُقرأ في ضوء التاريخ كمرجعية[1]. إذ لا يمكن فصل أي موقف أو قراءة سياسية مستمدة من خطاب بن نبي عن

---

1 – أحد الأمثلة المثيرة للاهتمام في هذا السياق هو الفهم السوسيوتاريخي الذي قدمه بن نبي لـ"حديث الفطرة"، يقول: «(...) إن الطبيعة تأتي بالفرد في حالة بدائية، ثم يتولى المجتمع تشكيله، ليكيفه طبقاً لأهدافه الخاصة، وهو المعنى الذي يقصد إليه رسول الله في قوله: «كل مولود يولد على الفطرة، فأبواه يهودانه، أو ينصرانه، أو يمجّسانه»".

فرغم أن سياق الحديث سياق معياري يسبغ قيمة سلبية على التهويد والتنصير والتمجيس كعمليات مسخ للفطرة، ويسبغ قيمة إيجابية على الفطرة باعتبارها "الدين القيم" أي الإسلام نفسه، إلا أن هذا ينقلب تماما في السياق التاريخي الذي يوظف فيه مالك بن نبي حديث الفطرة، فالفطرة في هذا السياق تصبح صفة سلبية تحيل إلى الحالة البدائية غير المكيفة، وتصبح عمليات التهويد والتنصير والتمجيس عمليات إيجابية باعتبار التكييف الاجتماعي عملية جوهرية لتماسك أي مجتمع يريد إنشاء = =حضارة. فالفطرة في خطاب بن نبي إذن – وبشكل

التاريخ بوصفه مختبرا مرجعيا لاختبار السنن، لا مجرد سجل للأحداث. إذ أن اعتبار الظواهر السياسية – كالدولة أو الاستعمار أو الحضارة – أحداثا لا أشياء، يقتضي تحليلها بمنطق التغير الجدلي لا بمنطق الثبات الجوهري.

فكل مقاربة سياسية تهمل البعد التاريخي التطوري، أو تعتمد على ثنائيات جامدة – مثل الإسلامي/العلماني كماهياتٍ منفصلة – تتناقض مع المنطق الحاكم لخطاب الظاهرة البنابي.

2– نفي الاستثناء السياسي ورفض الفرادة الأيديولوجية: يستلزم مفهوم الظاهرة كحدث متكرر رفض أي ادعاء باستثنائية سياسية أو حضارية، سواء تعلق الأمر بـ"الخصوصية الإسلامية" أو "تفوّق الحضارة الغربية".

فالحضارةُ الإسلامية – في هذا المنظور – ظاهرة تاريخية تخضع لنفس القوانين السببية التي تحكم غيرها، وليست كيانا فريدا خارج سياق التاريخ العالمي. وبالتالي، فإن أي خطاب سياسي يستند إلى استثنائية دينية أو ثقافية يُعدّ خروجا عن الإطار النظري لبن نبي. وأي قراءة لخطاب بن نبي تنطلق من مثل هذه الاستثنائية أو متأثرة بها، فهي قراءة غير متسقة مع منطق خطابه مقولاته الحاكمة.

3– الأولوية للمنطق السببي على الشكل السياسي: يفرض تمييز بن نبي بين أسباب الظاهرة (منطقها الثابت المتكرر) وأشكالها (تجلياتها المتغيرة) أولويةَ تحليل البنى الهيكلية للظواهر السياسية.

في ظاهرة الاستعمار – مثلا – يُعَدُّ تحليل "القابلية للاستعمار" – كسبب جوهري متكرر– في منطق خطاب بن نبي أَولَى من التركيز على المظاهر الاستعمار الإيديولوجية، كخطاب الاستشراق، أو مظاهره المؤسسية، كالهياكل الإدارية الاستعمارية أو الأنظمة التعليمية المستوردة.

أساسي – تحيل إلى دلالة سلبية باعتبارها وصفا للحالة البدائية الغريزية غير المكيفة. إن هذا يبين لنا محدودية تأثير المرجعية النصية (القرآن والحديث) في خطاب بن نبي، كما ينبهنا إلى خطأ فهم خطابه وفقا للدلالات الشائعة للخطابات المهمينة. انظر:

– مالك بن نبي: شروط النهضة. مصدر سابق، ص75.

– مالك بن نبي: الظاهرة القرآنية. مصدر سابق، ص70.

– مالك بن نبي: ميلاد مجتمع. مصدر سابق، ص65.

فالتغيير السياسي – في هذا السياق – لا يُقاس بتبدّل الأنظمة أو الخطابات، بل بتحوّلات المنطق الداخلي للظاهرة.

هذا ما يفسر لماذا ركّز بن نبي على إصلاح التعليم (كسبب ثابت) بدل الانشغال بالصراعات الحزبية (كأشكال متغيرة).

4- رفض الحتميات السياسية: يستدعي منطق الظاهرة وخطابها عند بن نبي إطارا ملزما لأي تحليل سياسي متسق معها بالنفي المسبق للحتمية السياسية أيّا كانت مبرراتها. وهذا ما يضع خطاب بن نبي في تعارض مع الواقعية السياسية التي لها الهيمنة على المجال السياسي الغربي، وبالأخص في العلاقات الدولية، نظرية وممارسة[1].

يتمثل تعارض الخطاب البنابي مع الواقعية السياسية – على المستويين النظري والعملي – في كونه ينزل الفعل السياسي منزلة الظاهرة القابلة للتفسير والتحكم، بدل اعتباره محصلة حتمية لمعطيات ثابتة أو استثنائيات تاريخية. فبينما ترى الواقعية السياسية أن صراع المصالح وتوازن القوى هو قانون طبيعي لا مفر منه، يرفض منطق الخطاب البنابي هذه "البديهية"، ويخضعها لمنطق السببية التاريخية. إذ لا وجود لـ"قوانين سياسية أبدية" خارج إطار الشروط الحضارية التي تنتجها.

على المستوى النظري، تختزل الواقعية السياسية العلاقات الدولية في معادلات ميكانيكية (الهيمنة، القوة، المصلحة)، بينما يؤدي منطق الخطاب البنابي إلى طرح هذه "المعادلات" كظواهر خاضعة لسياق حضاري جدلي يمكن تفكيكه وإعادة بنائه. فـ"حتمية" الصراع – عند الواقعيين – تتحول في منطقه إلى مجرد نتاج لاختلال في موازين الفعالية الحضارية، لا لقانون طبيعي في التاريخ.

1- إحدى المقارنات التي ينبغي الاهتمام بإجرائها هي مقارنة الخطاب البنابي بالخطاب الواقعي في العلوم السياسية. ذلك أن الخطاب البنابي بمنطقه الجدلي المحكوم بلوازم مفهوم الظاهرة يتخذ موقفا نقديا جذريا من الفلسفة الواقعية.
بشأن الواقعية السياسية قارن:
– سكوت بورتشيل وآخرون: نظريات العلاقات الدلية. ت: محمد الصفار (المركز القومي للترجمة، القاهرة. ط1، 2014) ص51 وما بعدها.
– تيم دان وميليا كوركي وستيف سميث: نظريات العلاقات الدولية: التخصص والتنوع. ت: ديما الخضرا (المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت. ط1، 2016.) ص167 وما بعدها. وص211 وما بعدها.

أما عمليا، فبينما تبرر الواقعية السياسية الممارسات الاستثنائية – كالحروب الاستباقية، أو التدخلات القسرية – بذريعة "ضرورات الأمن القومي"، يرفض الخطاب البنابي هذه المزاعم جذريا، لأنها تفرغ السياسة من بعدها الروحي والعقلاني، وتحولها إلى حلبة صراع غريزي. فـ"الاستثنائية السياسية" – في منطق خطاب مالك بن نبي – ليست سوى تعبير عن عجز الفكر عن تحليل الشروط الموضوعية للظاهرة، واستسلام لخطاب القوة بدل خطاب الحضارة[1].

إن هذا التعارض يضع خطاب بن نبي في مواجهة مع التأسيس الفلسفي للواقعية السياسية نفسه.

إن أي موقف سياسيٍ يستسلم لـ"القدرية" التي يقول بها المهزوم، أو لـ"الاستثنائية" التي يقول بها المتنصر، هو خروج عن منطق خطاب بن نبي.

5- القطيعة مع الثنائيات الأيديولوجية التقليدية: لا يمكن لأي خطاب سياسي مستمد من مفهوم الظاهرة كما صاغه بن نبي أن ينخرط في الثنائيات الأيديولوجية السائدة: إسلامي/علماني، تقليدي/حداثي، لأن هذه الثنائيات صورة للاختزالية الشكلية التي لا تُعبّر عن الجوهر السببي لأي ظاهرة. ولا عجب أن خطاب مالك بن نبي هو أحد الخطابات القليلة المستعصية على التصنيف وفق مثل هذه الثنائيات.

6- النقد الجذري للعلمانية الوضعية دون الارتداد إلى الأصولية: يقتضي منطق الظاهرة رفض الانفصال بين العلم والقيم الذي أفرزته العلمانية الغربية، لكن دون الوقوع في النقيض الأصولي الذي يعتمد على الثبات الجوهري.

نقد العلمانية اعتمادا على خطاب بن نبي لا يقوم على بديل ديني جوهري، بل على كشف انفصال العلمانية عن السببية التاريخية (إهمالها لـ"التكرار/الاطراد"). وهذا ينطبق على نقد

1- يفرق مالك بن نبي بين ثقافة الامبراطورية وثقافة الحضارة. وفقا لهذا التمييز، فالواقعية السياسية هي نتاج ثقافة الامبراطورية المهيمنة في الغرب الآن. انظر:

- مالك بن نبي: مشكلة الثقافة. مصدر سابق، ص24، 138.

- مالك بن نبي: وجهة العالم الإسلامي. مصدر سابق، ص68.

الحداثة، فخطابه لا يقترح بديلا دينيا جوهريا لها، بل يُخضع كل الظواهر (بما فيها الدين) للمنهج التاريخي السببي.

وعليه، فإن أي موقف سياسي يعيد إنتاج الخطاب العلماني الوضعي (بفصله بين السياسة والقيم)، أو يقدم بديلا أصوليا (باعتباره خارج التاريخ)، يكون قد خرج عن الإطار النظري لخطاب الظاهرة البنابي.

7- السياسة كتخطيط جدلي لا كصراع سلطوي: يستلزم مفهوم الظاهرة عند مالك بن نبي – بوصفها حدثاً متكرراً يخضع لمنطق سببي ثابت – تحويل السياسة من صراع على السلطة إلى مشروعٍ للتخطيط الحضاري.

فإذا كانت الظواهر تُدرك عبر تكرارها واطرادها، فإن الممارسة السياسية يجب أن تنطلق من تشخيص المرحلة التاريخية الراهنة – كالوقوف على مرحلة ما بعد الحضارة في العالم الإسلامي – وتوجيهها وفق القوانين السببية المكتشفة.

وهكذا يتحول الخطاب السياسي من التركيز على الجدال حول الأشكال (الدستور، الأنظمة، الأحزاب) إلى التركيز على هندسة التحوّلات الجوهرية، كما يتجلى بوضوح في تصور مالك بن نبي غير المعتاد للديمقراطية[1].

إذن ، فإن أي مقاربة سياسية تُختزل في الصراع السلطوي دون اعتماد التخطيط السببي تُعدّ خروجا عن الإطار النظري لخطاب الظاهرة البنابي.

8- الشرعية السياسية مرهونة بالفعالية السببية: يفرض مفهوم الظاهرة عند بن نبي معيارا جديدا للشرعية السياسية، قائما على "الفعالية السببية" لا على الشرعية الشكلية، كالتي نجد تنظيرها عند ماكس فيبر. ولأهمية هذه المسألة سنتناولها في ما يلي ببعض التفصيل.

1- مالك بن نبي: تأملات. مصدر سابق، ص 63 وما بعدها.

- مالك بن نبي: القضايا الكبرى. مصدر سابق، ص131 وما بعدها.

هناك تعارض جوهري بين مفهوم الشرعية عند ماكس فيبر، ومفهوم الشرعية القائم على "الفعالية السببية" عند مالك بن نبي. وهذا التعارض ليس مجرد اختلاف في التصنيف، بل ينطلق من رؤيتين متباينتين لمصدر الشرعية السياسية وغايتها.

أ- الشرعية عند فيبر: تصنيف وصفي يعكس مصادر السلطة: يقدم فيبر في كتابه «الاقتصاد والمجتمع» ثلاثة أنواع للشرعية، ترتكز على مصادر قبول السلطة لا على نتائجها:

الشرعية التقليدية: تستمد سلطتها من العرف والعادة (كالملكية الوراثية).

الشرعية الكاريزمية: القائمة على الولاء لشخصية استثنائية (كالزعماء الثوريين).

الشرعية العقلانية-القانونية: تستند إلى القواعد البيروقراطية والانتخابات (كالدول الديمقراطية)[1].

ففيبر، وفقا لتصنيفه هذا، يكتفي بتحليل "كيف يُقبل الحكم؟" دون تقييم مدى فعاليته، بينما بن نبي يربط الشرعية بـ"ما ينتجه الحكم من حركة تاريخية". فحتى لو كانت سلطة ما مقبولة شكليًا (كشرعية الانتخابات، أو الشرعية الثورية)، فهي قد تفتقر إلى "الشرعية البنابية" إذا عجزت عن تحقيق الانتقال الحضاري.

ب- شرعية الفعالية السببية عند بن نبي: معيار حركي يتجاوز الشكل: يعيد بن نبي تعريف الشرعية عبر معيارين متلازمين:

- القدرة على توظيف قوانين التاريخ، كاستخلاص العبر من النهضات السابقة (التكرار السببي).

- تحقيق الانتقال المدروس، مثل نقل المجتمع من مرحلة الغريزة إلى مرحلة الروح.

لماذا هذا يتعارض مع فيبر؟ لأن فيبر يرى أن شرعية الصندوق الانتخابي (العقلانية-القانونية) كافيةٌ إذا احترمت الإجراءات، بينما بن نبي يسائل: هل هذه الإجراءات تنتج فعلا حضاريا؟ فـ"الشرعية الشكلية" عنده قد تكون غطاء للجمود إذا لم تُترجم إلى حركة تاريخية.

1- ماكس فيبر: الاقتصاد والمجتمع: الاقتصاد والأنظمة الاجتماعية وقوى المخلفات: السيادة. ترجمة: محمد التركي (المنظمة العربية للترجمة، بيروت. ط1، 2015) صص733-758

جـ- النتيجة: شرعية الصيرورة (بن نبي) في مقابل شرعية المصدر (فيبر): فعند فيبر الشرعية سكونية، تُقاس بمصدر السلطة كيفما كانت: انتخابات، تقاليد، كاريزما. بينما هي عند بن نبي شرعية ديناميكية، تُقاس بقدرة النظام على إنتاج الحضارة. بهذا المنطق، فنظامٌ ديمقراطي لكنه يكرس التبعية الاقتصادية والثقافية، هو شرعي فيبريا ، لكنه فاقد للشرعية بنابيا.

وعليه، فمنطق الخطاب البنابي ينتقد "الشرعيات الفيبرية" لأنها – وفقا له – تأخذ بالوسيلة وتغفل عن الغاية: فالانتخابات العقلانية–القانونية قد تصبح طقسا شكليا، إذا لم تُنتج نخبا قادرة على الفعل الحضاري. والشرعية الدينية أو الثورية قد تتحول إلى أسطورة جامدة، إذا لم تُحقق الانتقال المطلوب.

د- النموذج الصيني: إرباك للتصنيف الفيبري وإثبات للمعيار البنابي: لنأخذ مثلا حالة الحزب الشيوعي الصيني:

يُشكِّل النموذج الصيني تحديا عمليا للتصنيف الفيبري، إذ لا ينطبق عليه أيٌّ من أنواع الشرعية الثلاثة: التقليدية، الكاريزمية، العقلانية–القانونية انطباقا واضحا. فالحزب الشيوعي الصيني لا يستند إلى شرعية تقليدية، إذ لا سند تاريخيا لسيادة حزب واحد في الثقافة الصينية، ولا إلى شرعية كاريزمية بعد عهد ماو، ولا إلى شرعية عقلانية–قانونية بالمعنى الليبرالي. فرغم وجود انتخابات محلية في الصين، إلا أنها لا تنافسية بالكامل.

أمام هذا الإرباك، اضطرّ كل باحث وفيّ للتصنيف الفيبري للشرعيات ورافض للتخلّي عنه، إلى القيام ببعض "التلفيقات" – الذكية والحق يقال – بين الشرعيات الفيبرية لمحاولة فهم الشرعية الصينية، مثل مزج العقلانية البيروقراطية – والمقصود بها كفاءة الدولة الصينية – مع الكاريزما المؤسساتية، المقصود بها هيبة الحزب الشيوعي[1]. أو مثل الإشارة إلى تقليدية معدّلة بالبحث عن كونفوشيوسية محدّثة[1].

1- انظر مثلا:

- Stein Ringen: The Perfect Dictatorship: China in the 21st Century. (Hong Kong University Press, Hong Kong. 1st ed., 2016)

في هذا الكتاب، يصف رينغن النظام الصيني بأنه "ديكتاتورية مثالية" تعتمد على نظام مزدوج من السيطرة: الدولة تتحكم في المجتمع، والحزب يتحكم في الدولة. يشير إلى أن الحزب الشيوعي الصيني يعزز شرعيته من خلال الكفاءة =

أما لو أخذنا بالمعيار البنابي، فإن شرعية الحزب الشيوعي الصيني تصبح واضحة: فهي تستمد قوتها من "الفعالية السببية" الملموسة في إنجازاته الحضارية. هذا ما تؤكده بعض الدراسات التي حين أفلتت من إسار التصنيف الفيبري، طرحت شرعية مشابهة للمعيار البنابي، وهي شرعية "الأداء"[2].

إن كل ما سبق يبيّن أن الفرق بين الشرعيتين هو فرق بين "شرعية القبول" و"شرعية الفعل". الأولى تصف، والثانية تُقيّم. وهذا ما يجعل الخطاب البنابي، في واحدة من أهم دلالاته السياسية ناقدا لكل الأنظمة السياسية المعاصرة، حتى تلك التي تُعتبر "شرعية" بالمعنى الوضعي، لأنها – في الغالب – تفتقر إلى الجوهر الحضاري لشرعيته.

9- الديمقراطية كجدلية شعورية داخلية لا كشكل سياسي خارجي: يقتضي مفهوم الظاهرة عند بن نبي رفض أي تصور للديمقراطية بوصفها ظاهرة فريدة تخص سياقا حضاريا أو ثقافيا أو دينيا بعينه، سواء أكان غربيا (الديمقراطية الليبرالية) أم إسلاميا (الشورى أو ما يسمى الديمقراطية الإسلامية).

فالديمقراطية – ضمن هذا المنظور – ليست نتاجا خصوصيا لحضارة ما، ولا نموذجا سياسيا كونيا جاهزا وقابلا للتصدير، كما أنها ليست نظاما مقدسا غير خاضع للتطور التاريخي. فكل هذه التصورات المختلفة والتطبيقات المتنوعة المسماة ديمقراطية في الشرق

= البيروقراطية والتنظيمية، مما يعكس "العقلانية البيروقراطية"، مع الحفاظ على هيبته ومكانته الرمزية، مما يشكل "كاريزما مؤسساتية". هذا المزيج يُظهر كيف أن الحزب يسعى للحفاظ على شرعيته من خلال الأداء الفعال والرمزية القوية.

1- انظر مثلا:

- Shufang Wu: “Modernizing” Confucianism in China: A Repackaging of Institutionalization to Consolidate Party Leadership. (Asian Perspective. The Johns Hopkins University Press, Vol. 39, No. 2, April–June 2015. pp. 301–324)

في هذه الدراسة تناقش شوفانغ وو – وهي من الباحثين البارزين في مجال دراسة الكونفوشيوسية الحديثة في الصين– كيف يقوم الحزب الشيوعي الصيني بإعادة تأطير الكونفوشيوسية لتتناسب مع متطلبات الدولة الحديثة، وذلك من خلال "تحديث" القيم التقليدية وتكييفها مع النظام السياسي الحالي. تُبرز الباحثة أن هذا التحديث لا يعني تبني الكونفوشيوسية كأيديولوجية رسمية، بل استخدامها كأداة لتعزيز الشرعية المؤسسية للحزب، من خلال تقديمه كضامن للاستقرار والتقاليد الثقافية.

2- انظر مثلا:

- Sebastian Heilmann: China’s Political System (Rowman & Littlefield Publishers, Lanham. 2017) p. 39ff.

والغرب، دينية كانت أم علمانية، إنما هي تحققات تاريخية متفاوتة النجاح للمنطق السببي الحاكم للديمقراطية كنسق جدلي بين الشعور بالذات والشعور بالآخر في مواجهة رواسب الاستعباد ونوازع الاستبداد[1]. ومن ثم، فإن كل خطاب سياسي يربط الديمقراطية بجذر ثقافي استثنائي، أو يطرحها كأشكال وهياكل مؤسسية منفصلة عن شروطها النفسية والاجتماعية التي حددها النسق الجدلي للديمقراطية كما طرحها بن نبي في خطابه، يُعدّ خروجا عن الإطار النظري البنابي.

هذه الدلالات السياسية ليست استنتاجات خارجية تُفرض على خطاب بن نبي، بل هي لوازم منهجية لمفهوم الظاهرة كما صاغه والتزم به في خطابه. فكل قراءة سياسية لهذا الخطاب تتنكر لهذه الدلالات ستُنتج داخلها تناقضا بينها وبين منطق الخطاب البنابي، مما يُفقدها تماسكها النظري، ويؤدي بها إلى أن تعيد إنتاج الإشكاليات التي سعى بن نبي إلى تفكيكها، وهذا هو حال أغلب القراءات التي قدمت عن مالك بن نبي وخطابه.

المطلب الثاني- بين الخطاب الإسلامي والخطاب البنابي:

1- تحديد المقصود بالخطاب الإسلامي: الحديث عن "الخطاب الإسلامي" في سياق هذا التحليل، لا يُقصد به الإسلام كنصوص أو كعقيدة، بل يُقصد به جملة المقولات والتصورات التي تشكل وعي النخب الإسلامية المعاصرة بالتاريخ، والدولة، والسياسة، والحضارة.

وهو خطاب متعدد في تجلياته، لكنه يتقاطع – رغم تنوع تياراته – في نمط مشترك من التعامل مع التاريخ، قائم على مسبقة الاستثناء الإسلامي المؤثرة خطابيا حتى على من ينتقدونها نصيا[2]، وهي المسبقة التي تؤدي – لزوما – إلى تغليب الهاجس اللاهوتي على المنهج السببي.

يمكن تقسيم هذا الخطاب إلى ثلاث دوائر رئيسية:

1- انظر تحليلا لتصور مالك بن نبي للديمقراطية بمرجعية اقتراب الفعالية الرمزية البنابي في الفصل التالي من هذا الباب.

2- هذه الملاحظة تنطبق حتى على محمد أركون، ونصر حامد أبو زيد، وعبد الله العروي، وجورج طرابيشي، وعبد المجيد الشرفي، وإن بدرجات ومعان مختلفة. لكن هناك استثناءات مثل ناجية الوريمي بوعجيلة.

أ- **الخطاب التقليدي:** ويمثله الفقه السلفي والكلام الأشعري، حيث يُعامل التاريخ كمصدر للنصوص "الشرعية" (الأحاديث، السيرة، الإجماع)، لا كمجال للتحليل أو التفكيك. فالتاريخ هنا هو وعاء للقداسة، لا موضوعا للفهم السببي أو الجدلي.

ب- الخطاب المعاصر: وينقسم إلى:

- **الخطاب السياسي:** وعلى رأسه الخطاب الإخواني ومشتقاته، الذي يستخدم التاريخ كأيديولوجيا دينية تعبوية، لكنه يرفض النظر إليه كظاهرة متكررة خاضعة لسنن[1]. فهو يستدعي نماذج تاريخية، لا آليات تاريخية.

- **الخطاب المعرفي:** كخطاب "إسلامية المعرفة" أو "الكلام الجديد"، الذي يسعى إلى بناء حداثة مضادة مستمدة من التراث الإسلامي، لكنه يبقى سجين الثنائيات الماهوية (الإسلامي/الغربي، الديني/العلماني)، ما يستعصي عليه تقديم التنازلات الضرورية لتبني منهج تاريخي جدلي، يُخضع الظواهر لقوانين التطور والتحول.

جـ- ما هو خارج التصنيف السائد: كالصوفية السياسية، والإسلام الليبرالي، والمقاربات الحداثية النقدية (كأركون)، فهي إما تيارات هامشية التأثير، أو أنها تعيد إنتاج نفس المنطق الثنائي من موقع مختلف (كما في تصوير "التصوف المعتدل" كبديل إسلامي فريد)، أو تُقصى من حقل الخطاب الإسلامي السائد باعتبارها خارجة عن "إجماع" الجماعة التأويلية.

بهذا المعنى، فإن "الخطاب الإسلامي" لا يُحدَّد في سياقنا بمحتواه العقدي أو الفقهي، بل بمنهجه في تمثل التاريخ وتعاطيه مع الظواهر: هل ينظر إليها أساساً كوقائع خاضعة لقوانين قابلة للفهم، أم كامتدادات لحقائق متعالية عن النقد والتحليل؟ ومن هذا السؤال يبدأ تعارض اللاهوت والتاريخ.

2- تعارض اللاهوت والتاريخ: يمثل التعامل مع التاريخ نقطة افتراق جذرية بين الخطاب الإسلامي السائد - بشقيه التقليدي والمعاصر - وبين الخطاب البنابي.

1- المفارقة انه أكثر خطاب تقريبا يستعمل مصطلح "السنن" بعد خطاب إسلامية المعرفة.

فبينما ينطلق الأول من مسلمة "الاستثناء الإسلامي"، التي تفرغ التاريخ من مضمونه السببي وتحوله إلى مسرح لتعالٍ غير قابل للتكرار، يؤسس الثاني رؤيته على "جدلية التكرار التاريخي"، التي تحول الماضي إلى مختبر حي لفهم الحاضر واستشراف المستقبل، وفق قوانين يمكن تحليلها ومساءلتها جدليا.

يُنتج الخطاب الإسلامي عموما علاقة متعارضة مع التاريخ، لا تكون مبالغةً وصفها بـ"معاداة التاريخ" كما يفهمه الخطاب البنابي من خلال مفهومه للظاهرة. وهي معاداة تتفاوت في ما بين أنواع الخطاب الإسلامي تفاوتا ملحوظا، لكنها كامنة فيها جميعا.

فالتاريخ المرجعي في الخطاب الإسلامي يتم استدعاؤه – من ناحية – كمرجعية مقدسة (الخلافة الراشدة، السيرة النبوية، تراث السلف)، ومن ناحية أخرى يتم رفض إخضاعه للتحليل النقدي الذي قد يكشف حدوده.

هذا التعارض/المعاداة تتجلى في المظاهر التالية:

– اختزال التاريخ إلى سردية قائمة على ثنائية لاجدلية متفاوتة في حدتها بين الحق والباطل، تُكرَّس عبر نمذجة فترة النبوة والخلافة الراشدة كعصر ذهبي مكتف بذاته، لا يمكن نقده أو تجاوزه، ما يؤدي إلى إنتاج نظرة استبعادية تقطع مع الزمن بدل أن تنخرط فيه[1].

– توظيف التاريخ كمخزن شعارات (كما عند التيار الإسلامي الحركي عموما: إخواني وجهادي وغيره) يتم اجتزاؤه دون سياق (التمكين، الخلافة، الصحوة، الدولة الإسلامية ..الخ)، في عملية تعبئة عاطفية لا ترافقها قراءة جدلية لشروط الإمكان السياسي والاجتماعي لتلك اللحظات، مما يحوّل الذاكرة إلى عبء تعبوي، بدل أن تكون أداة في تحليل جدلي.

– استحضار التراث بوصفه "ترسانة معرفية" في مواجهة الحداثة الغربية، ولكن من دون كسر ثنائية "الأصالة/الحداثة"، وهي الثنائية التي تعمل كعقبة معرفية تمنع الانخراط الفعلي في

1– جزء أساسي من مشروع محمد أركون الفكري مؤسس على نقد هذا الاختزال للتاريخ المذكور هنا.

انظر مثلا المقدمة العامة التي كتبها هاشم صالح – مترجم أركون إلى العربية – تحت عنوان: «محمد أركون ومشروعه الفلسفي الكبير: تفكيك الانغلاق التاريخي»، المنشورة في:

– محمد اركون: نحو نقد العقل الإسلامي. ترجمة: هاشم صالح (دار الطليعة، بيروت. 2009) صص05–20.

التاريخ بوصفه حركة مفتوحة، لا سردية انتقائية، وهو ما يُعيد إنتاج الاستثناء في ثوب عقلاني، فيبقى التراث مصدرا للسلطة الرمزية والشرعية المتعالية، لا موضوعا للنقد. ونموذجه خطاب إسلامية المعرفية، الذي يقدم مالك بن نبي كواحد من مرجعياته التأسيسية، في مفارقة تنبئ عن سوء فهم عميق للخطاب البنابي.

هذا كلّه يُنتج ما يمكن تسميته بـ"لاهوت تاريخي"، يعاني من ثلاث إشكاليات كبرى:

– اختزال التحليل التاريخي في المنظور الغيبي: حيث يُعاد تفسير الأزمات الكبرى (كالانحطاط أو الاستعمار أو انهيار الخلافة) بذهنية البعد عن الدين في نماذجه اللاهوتية المتعالية، ما يؤدي إلى إنكار ضمني أو – في أحسن الأحوال – إلى اعتراف اِسمي بديناميات الاقتصاد والسياسة والاجتماع[1].

– تأليه النماذج التاريخية: بحيث تتحول مفاهيم مثل "الخلافة" و"الشورى" و"تطبيق الشريعة" إلى كيانات متعالية لا تقبل التفاوض أو التأويل أو التطوير، أي لا تقبل الجدل[2].

– غلبة التفسير التآمري: بحيث يُحمَّل الخارج (الغرب، الاستعمار، الماسونية) مسؤولية الإخفاق، ما يعفي الذات من النقد الذاتي ويعطّل شروط الفعل[3].

بهذا، يتحول التاريخ من مجال للفهم والتحليل إلى أداة للاستبعاد والشرعنة، حيث يُنظر إلى أي مساءلة نقدية للموروث بوصفها خروجا عن الدين، أو خيانة للأمة، أو استلابا للغرب، أو كلّ ذلك معا.

في المقابل، يؤسس مالك بن نبي خطابه على ما يمكن تسميته بـ"التاريخية الجذرية"، والتي تقوم على ثلاث دعامات مركزية:

– رفض الاستثناء: سواء أكان إسلاميا أم غربيا، مع التأكيد على أن جميع الظواهر، بما فيها الدينية، خاضعة لقوانين سببية يمكن دراستها، وأن الفاعلية التاريخية لا تنبع من قداسة تقع

1– من بين من عالجوا هذه الإشكالية نجد: نصر حامد أبو زيد وجورج طرابيشي وعبد الله العروي وغيرهم.

2– من بين من عالجوا هذه الإشكالية نجد: عبد الجواد ياسين وطه عبد الرحمن وغيرهما.

3– من بين من عالجوا هذه الإشكالية نجد: علي الوردي وبرهان غليون وغيرهما.

خارج التاريخ، بل من قداسة تقع داخله. وهو ما يجعل القداسة تُفهَم تاريخيا كمصدر للفعالية القصوى.

– توظيف الماضي كمختبر نقدي: أي أن الغاية من استحضار التاريخ ليست تمجيده أو إعادة إنتاجه، بل مساءلته لتكوين فهم جدلي للتاريخ، يُمكّن من إعادة توجيه الحاضر نحو مستقبل فعّال.

هذا الاختلاف المنهجي يثمر نتائج سياسية متباينة جذريا:

– **في الشرعية السياسية:** بينما يختزلها الخطاب الإسلامي أساساً في "مطابقة النموذج" (تطبيق الشريعة، إقامة الخلافة)، يقيسها الخطاب البنابي أساساً بمعيار "الفعالية".

– **في المشاريع السياسية:** بينما تكرر الحركات الإسلامية (كالإخوان وطالبان) فشلها بسبب تمسكها بنماذج تاريخية غير قابلة للتكرار (كالخلافة)، ما يؤدي عمليا إلا افتقادها للمشروع السياسي[1]، يقدم المنهج البنابي مشاريعَ قائمة على التخطيط والتوجيه التاريخي الجدلي.

– **في العلاقة مع الاستبداد:** منطق الاستثناء في الخطاب الإسلامي يتيح استخدامه كأداة لتبرير الاستبداد[2]، بينما المنطق السببي الجدلي للخطاب البنابي يجعله مستعصيا على مثل هذا التوظيف، ويحوله إلى سلاح ضد الاستبداد عبر ربط الشرعية بالنتائج لا بالنوايا.

في ضوء هذه المقارنة، يتبين أن معضلة الخطاب الإسلامي ليست في جوهر الدين، بل في تحويل الدين إلى لاهوت سياسي يتعالى عن التاريخ، ويقدّم النموذج على الواقع، والنوايا على الفعل، والماضي على المستقبل.

بينما يقدم بن نبي – عبر مفهومه للظاهرة بل ولوازمه ودلالاته – مخرجا من هذا المأزق، حيث يُستعاد الدين كفعالية جدلية منخرطة في حركة التاريخ، لا كسلطة متعالية عنه.

1– من بين من تناول هذه المسألة: عزمي بشارة في كتابه الضخم: الدين والعلمانية في سياق تاريخي.

2– من بين من تناول هذه المسألة: عبد الإله بلقزيز ورضوان السيد وغيرهما.

فالماضي – في المنهج البنابي – لا يعود مرجعية للثبات، بل يصبح مفتاحا للتجاوز، أداة لتأسيس مشروع مستقبلي لا يُستنسخ من الوراء، بل يُصاغ جدليا داخل اللحظة التاريخية نفسها.

3- الخطاب البنابي ومأزق التصنيف: ينبغي أن يكون قد تبيّن بما يكفي في ضوء كل ما سبق أن الخطاب البنابي، في جوهره، ليس خطابا إسلاميا كما يُفهم هذا الوصف ضمن التصنيفات الفكرية المتعارف عليها.

ورغم ذلك، فإن تصنيفه كخطاب إسلامي يكاد يقارب المسلّمة التي دخلت مجال البداهات الفكرية، مما ينبئ عن سوء فهم متجذّر للخطاب البنابي، وهو سوء فهم يستدعي – لمعرفة أسبابه وآلياته – تحليلا أعمق من الذي قمنا به في كامل هذه الأطروحة.

إن هذا الخلل التصنيفي لا ينبع فقط من سوء فهم داخلي للخطاب البنابي، بل من خضوع خارجي لمنطق تصنيفي حادّ ولاجدلي ما زالت له الهيمنة إلى اليوم. وهو متجسد – في سياق موضوعنا – في ثنائيات متنافية: إسلامي/علماني، إسلام/اشتراكية، إسلام/ماركسية، إسلام/مادية، إسلام/غرب... إلخ. وهي ثنائيات تقوم على الفصل القاطع، وتُقصي أي إمكان للتداخل أو الجدلية، مما يجعل الخطابات التي تخرج عن هذا المنطق – كالخطاب البنابي – غير قابلة للاستيعاب داخل منطق هذا التصنيف، إلا عبر ممارسة عنف خطابي وتأويلي عليها يؤدي إلى تشويهها، وهو الحاصل الغالب.

ولهذا، فإن كل دارس لمالك بن نبي يدرك أن الخطاب البنابي ليس خطابا إسلاميا، سيجد نفسه، في حال كان خاضعا لهذا المنطق التصنيفي المهيمن، أمام أحد موقفين:

– إما أن يضطر إلى إبقاء مالك بن نبي داخل الخطاب الإسلامي من باب الانتماء العام، ويجعل منه الاستثناء الذي يؤكّد القاعدة كخطاب إسلامي لكن استثنائي، مع محاولة التخفيف من حدة هذه الاستثنائية كلما أمكن ذلك، لأن الاعتراف بها دون تخفيف، كما كشفناها هنا مثلاً، سيؤدي إلى إخراج بن نبي من الخطاب الإسلامي برمّته[1].

1- هذا ما نلاحظه في موقف رضوان السيد من مالك بن نبي في كتابه «الصراع على الإسلام». انظر:
- رضوان السيد، مرجع سابق. ص134-135.

وهذا ما يصعب الإقرار به داخل المنطق التصنيفي المهيمن، لأن البديل الوحيد المتاح حينها هو القول بأن خطاب بن نبي علماني، وهو ما يرفضه الخطاب البنابي بذات وضوح رفضه للخطاب الإسلامي.

– وإما أن يعلن هذا الدارس نفيه الصريح لكون مالك بن نبي مفكرا إسلاميا، وينفي عن خطابه كونه خطابا إسلاميا، وبالتالي يعرض نفسه آليا إلى تهمة جاهزة بموجب منطق التصنيف المهيمن، وهي أنه يقول بعلمانية بن نبي. لأن هذا المنطق لا يعرف منطقة ثالثة: فإما أن يكون الخطاب إسلاميا، وإما أن يكون علمانيا، ولا مجال لخيار آخر. فإن لم يكن إسلاميا، فهو إذن علماني.

وهكذا يُلقى الاتهام بسرعة آلية كأنه ناتج عن ضغطة زر، لكن دون مرافقة نقدية حقيقية، إذ سيسهل على أصحاب هذا الموقف – بعد توجيه التهمة – أن يثبتوا ببساطة أن خطاب بن نبي ليس علمانيا، بالنظر إلى رفضه الصريح لمنطق العلمنة الوضعية كما سبق وذكرنا.

لكنهم سيتوقفون عند هذا الحد. لأنهم لو واصلوا الاشتغال بنفس المنطق النقدي الذي جعلهم يرفضون تصنيفه خطابا علمانيا، فسيدركون أن هذا الخطاب نفسه يرفض أسلمته بنفس وضوح وسهولة رفضه علمنته. وهذا ما سيعيدهم إلى دائرة الحيرة: إذا لم يكن إسلاميا ولا علمانيا، فماذا يكون؟

إن هذا المأزق التصنيفي الذي ينكشف عند محاولة إدراج الخطاب البنابي ضمن الثنائيات المهيمنة، يجد ما يناظره في الحقل النقدي لما بعد الاستعمار، خصوصا في ما طرحه هومي بابا حول ما يسميه بـ"المنطقة الثالثة" أو "البرزخ". وهو مفهوم طرحه بابا ليشير إلى حقل معرفي وهويّاتي لا يخضع لمنطق الثنائيات القاطعة، بل يقوم على التداخل والتجاوز والتهجين. في هذا الحيّز الثالث لا تكون الهويات نقية، ولا الخطابات مغلقة، بل تُعاد صياغة المعاني من خلال التماس والاحتكاك والاختلاف، بما يفتح إمكانًا لتوليد خطاب جديد يتجاوز شروط النظام الرمزي القديم[1].

1– هومي ك بابا: موقع الثقافة. ت: ثائر ديب (المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة. ط1، 2004) ص73 وما بعدها.

ومن هذا المنظور، فإن الخطاب البنابي لا يبدو فقط خطابا غير قابل للتصنيف داخل المنطق الثنائي: إسلامي/علماني، بل يبدو وكأنه يُقيم أصلا في هذا البرزخ الثالث، حيث يتجاوز شروط كل من الخطاب الإسلامي التقليدي والخطاب العلماني الوضعي، دون أن يتماهى مع أيٍّ منهما.

ومن اللافت هنا أن مالك بن نبي نفسه كان قد انتبه مبكرا إلى هذه المنطقة التي تقع على تخوم التصنيفات، وسماها بـ«المنطقة الحرام»[1] التي تقع عند مفترق الثقافات، أي في نقطة التماس الخطرة بين الأنساق الحضارية المتباينة، حيث لا تسري الأحكام المعتادة، ولا تنطبق المعايير المستقرة.

غير أن هذا التموقع لم يكن مجرّد خيار مفاهيمي أو موضع نظري، بل انعكس على حياة بن نبي نفسها، فظهر في يومياته كحالة من الغربة الوجودية والحزن الداخلي العميق، بل والرغبة في الموت، كأنما كان هذا التموقع البرزخي يفرض على صاحبه عزلة قاسية في عالم لا يعترف بمثل هذا الخطاب، ولا يتّسع له.

في يومياته التي لا تكشف فقط عن سيرة فردية، بل عن تجربة معاناة فكر يسكن منطقة لا اسم لها في خرائط التصنيف، ولا مأوى له في أنظمة الانتماء المألوفة، نجد بن نبي يسجل هذه الشكوى بتاريخ 22-05-1958، تحت عنوان معبر: «دورة القلق»، يقول فيها:

«منذ خمسة أيام، أشعر بفراغٍ تحت قدمي، وضبابا أمام عينيّ، وقلقا ينخر في أحشائي كما في أيام صيف 1951 المشؤوم. يُخَيَّل إليّ أنني أعيش دورة لا مفرّ من اجتيازها، حيث أعيد اختبار نفس المراحل بلا هوادة، لأعاود ذات الانفعالات، ذات المخاوف، ذات الآلام. في كل صباح خلال هذه الفترة، أفتح عينيّ وأنا أقول: "يومٌ آخر!". وحينما أقرأ الصحيفة، تعبرني آلاف الانطباعات المتناقضة، وتمزّقني بتناقضاتها. **لم أعد أعرف أحيانا هويتي الحقيقية: فأنا نقطة التقاء كل التناقضات التي يمكن أن تتعايش في إنسانٍ واحد.**»[2]

1- مالك بن نبي: مشكلة الثقافة. مصدر سابق، ص98.

2- Malek Bennabi: Mémoires d'un témoin du siècle. Op cit. p341.

وتسويد من عندنا.

خلاصة الفصل: يظهر تحليل مفهوم الظاهرة في هذا الفصل مدى مركزية هذا المفهوم في تشكيل الخطاب البنابي برمته. فلم تكن "الظاهرة" عند مالك بن نبي مجرد مصطلح عابر، بل كانت منظورا شاملا نظر به إلى التاريخ والسياسة والمجتمع. بمعنى أن مفهوم الظاهرة عند بن نبي هو المفتاح الذي يفتح باب فهم واستيعاب الخطاب البنابي، بما يفرضه من لوازم تفسر مظاهره خطابية وتستدعي دلالاته السياسية بما لا يقل إلزاما عن لوازمه. وهذا كله يفرض على دارسيه إطارا معينا لفهمه، وفي تجاوزه وقوع في سوء فهم أكيد.

وهكذا، فإن تجنب سوء فهم الخطاب البنابي لا يقتضي فقط إعادة قراءته، بل يقتضي أولا تفكيك منطق التصنيف المهيمن نفسه، وإعادة بناء أدوات الفهم، بحيث تصبح قادرة على إدراك الخطابات التي لا تتحرك ضمن الثنائيات المتعارف عليها، ولا تعيد إنتاج البنى التي تحكم التفكير السائد.

وبغير هذا الشرط المنهجي الأساسي، فإن كل محاولة لفهم بن نبي، أو تصنيفه، لن تكون إلا إعادة إنتاج جديدة لسوء فهم قديم.

أما الدلالات السياسية لهذا الخطاب، فقد كشفت عن نفسها كخريطة طريق ترفض "الاستثناء السياسي"، وتطرح شرعية بديلة تُقاس بـ"الفعالية"، وتقترح تغييرا يُبنى على التخطيط الجدلي لا على الصراع الأيديولوجي. وهكذا تحوّلت السياسة عنده من معارك على الهوية إلى هندسة للتحولات، ومن الانشغال بالأشكال إلى التركيز على المنطق الداخلي للظواهر.

غير أن هذه الرؤية الجذرية وضعت الخطاب البنابي في تعارض صريح مع الخطاب الإسلامي السائد، الذي ما زال محكوما بـ"الاستثناء الإسلامي". إذ إن رفضه للجوهرانية والفرادة يقطع جذريا مع مسلّمة الاستثناء الإسلامي الحاكمة للخطاب الإسلامي بكل تياراته.

لذا، لم يكتفِ هذا الفصل بكشف اللوازم المنهجية لمفهوم الظاهرة، بل كشف أيضا عن الأزمة التي يخلقها الخطاب البنابي في وعي القارئ: فإما أن يقبل بتحدي التفكير خارج منطق التصنيف اللاجدلي المهيمن، أو أن يواصل قراءة بن نبي عبر عدسات مشوّهة تُفرغ خطابه من مضمونه الجدلي. وهنا بالذات يكمن الأثر الأعمق لهذا الخطاب: في قدرته على أن يكون مرآة تكشف عقم المنطق المهيمن، وضرورة الخروج عنه.

الفصلُ الثاني

خطاب الحضارة ودلالاته السياسية

مقولة الصحة/الفعالية واقتراب الفعالية الرمزية

يمثل خطاب الحضارة عند مالك بن نبي – من خلال مقولة واحدة من مقولاته الحاكمة – رؤية فريدة لتحليل أزمات العالم المعاصر، لا كمجرد إشكالات سياسية أو اقتصادية عابرة، بل كأزمة في الفعالية التاريخية النابعة من انفصال "الصحة" عن "الفعالية" في بنية الأفكار والممارسات.

في هذا الفصل ننطلق من مقولة بن نبي التي تُفرِّق بين صحة الفكرة منطقيا وعلميا، وبين قدرتها على التحريك والتأثير في الواقع، لنحوّلها إلى "اقتراب الفعالية الرمزية" كأداة تحليلية تفسر الظواهر السياسية والاجتماعية.

يهدف هذا الفصل إلى تحقيق ثلاثة مستويات متكاملة:

أولا: تفكيك مقولة الصحة/الفعالية وكشف دلالاتها الكامنة في خطاب بن نبي، باعتبارها إطارا دلاليا يُعيد تشكيل المفاهيم ضمن منطق الفعل التاريخي، لا الشرعية المجردة.

ثانيا: تحويل هذه المقولة إلى اقتراب منهجي قادر على تفسير ظواهر متنوعة، كصعود الشعبوية، وإخفاق الصراع الإسلامي–العلماني، وعجز التحول الديمقراطي في العالم العربي.

ثالثا: اختبار حدود هذا الاقتراب عبر تطبيقه على حالاتٍ معقدة مثل استمرار الأنظمة الهشة، مما يكشف عن حدوده التفسيرية وإشكالياته المنهجية.

من خلال هذا المسار، لا يقتصر الفصل على تحليل الخطاب البنابي، بل يتجاوزه إلى طرح سؤال جوهري: كيف تُصنع الفعالية السياسية والاجتماعية؟ وكيف يمكن للرموز والمقدسات أن تحل محل العقلانية[1] في صياغة الفعل الجمعي؟

إذ تُظهر التطبيقات أن السياسة ليست مجرد جدل مصالح أو أفكار، بل هي أيضا جدل صناعة المعنى وتقديس الرموز. وهذا ما يجعل اقتراب الفعالية الرمزية يقدم إطارا مغايرا للنظريات السياسية التقليدية، كاشفا عن الأبعاد اللاعقلانية التي عادةً ما تقوم الأدبيات المهيمنة بتجاهلها.

1- استعمالنا "العقلانية" بمفهومها المهيمن حاليا لا يعني موافقتنا على هذا المفهوم.

المبحث الأول- المقولة واقترابها الكامن:

المطلب الأول- المقولة كما هي: هذه المقولة هي إحدى المقولات الحاكمة لخطاب مالك بن نبي في الحضارة. ومفادها أن كل فكرة لها جانبان: جانب الصحة، المتعلق بصحتها المنطقية والعلمية. وجانب الفعالية، المتعلق بتأثيرها في الواقع والتاريخ[1].

مالك بن نبي يقول إنه لا يوجد تلازم ضروري بين صحة الفكرة وفعاليتها: ففكرة صحيحة قد لا تكون فعالة، وفكرة فعالة قد لا تكون صحيحة[2].

والمثالان البارزان المجسدان لهذه المقولة في خطاب بن نبي هما الإسلام والاستعمار. فبن نبي يؤمن بأن الإسلام صحيح، لكن فعاليته مسألة أخرى غير متعلقة لزوما بصحته. والاستعمار خطأ بأي منطق تم تقييمه، لكن لا يمكن إنكار فعاليته وأثرها الهائل في التاريخ.

وكنتيجة لهذا التطابق بين الفعالية والتاريخ عند بن نبي، نجده كثيرا ما يربط في خطابه بين «الخروج من التاريخ»، و«خارج التاريخ»، و«يخرج من التاريخ»، وبين أسباب ومظاهر انعدام الفعالية[3].

تتمثل الوظيفة الخطابية الأساسية لمقولة الصحة/الفعالية في خطاب مالك بن نبي الحضاري في أمرين:

1- تحديد المضمون الدلالي للمفاهيم: تؤدي المقولة دور مرشِّح دلالي يُلزم القارئ بفهم مفاهيم الخطاب البنابي ضمن إطار الفعالية لا الصحة، حتى لو غلبت عليها الدلالات

1- مالك بن نبي: دور المسلم ورسالته في الثلث الأخير من القرن العشرين (دار الفكر، دمشق- دار الفكر المعاصر، بيروت. 2002) ص60.

وأيضا:

- مالك بن نبي: مجالس دمشق. مصدر سابق، ص187.
- مالك بن نبي: مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي. مصدر سابق، ص102.

2- نفسه، ص102-103.

- مالك بن نبي: القضايا الكبرى. مصدر سابق، ص3.104
- مالك بن نبي: تأملات. مصدر سابق، ص179.
- مالك بن نبي: شروط النهضة. مصدر سابق، ص44.

العقائدية. وهذا الانزياح ليس خيارا، بل هو ضرورة منهجية، لأن خطاب الحضارة معنيّ بإعادة بناء الوعي لا بتزكية العقائد.

ولعل مصطلح "الإطار الدلالي" أكثر دقة، لأنه يشير إلى حقل معنوي محدد تُقرأ المفاهيم داخل حدوده. فمصطلحات كـ"الدين"، و"الثقافة"، وحتى "المسلم"، تُفهم داخل هذا الإطار بوصفها متغيرات فعالية داخل التاريخ، لا ثوابت صحة متعالية عن التاريخ.

2- ترسيم حدود الخطاب الحضاري: تمثل المقولة معيارا تصنيفيا يحدد ما ينتمي إلى خطاب الحضارة وما يخرج عنه. فخطاب الظاهرة القرآنية – على سبيل المثال – يقع خارج نطاق الخطاب الحضاري لأنه يركز على إثبات "صحة" القرآن[1].

بهذا تصبح مقولة الصحة/الفعالية أداة تحليلية تخدم هدفين متلازمين:

– تفريغ المفاهيم من دلالات الصحة المهيمنة، وإعادة تشكيلها ضمن منطق الفعالية.

– ترسيم حدود الخطاب، لفصل الحضاري كخطاب في الفعل التاريخي عن الدعوي كخطاب في الشرعية.

إن واحدا من أهم ثلاثة انتقادات وجهها بن نبي للخطابات المهيمنة على الوعي الإسلامي، مؤسس على مقولة الصحة/الفعالية، ويلخصه بأسلوب لاذع، قائلا: «من المُسَلّم به الذي لا يتنازع فيه اثنان أن (الإسلام دين كامل)، بيد أن هذه القضية قد أدت في ضمير ما بعد الموحدين إلى قضية أخرى، هي: (ونحن مسلمون)، فنتج: (إذن نحن كاملون)!! (...)

1- كل كتب مالك بن نبي الفكرية هي كتب في الفعالية، عدا كتابه "الدعوي" الوحيد: "الظاهرة القرآنية" باستثناء المدخل "مدخل إلى دراسة الظاهرة القرآنية".

ليس مفاجئا – بعد هذا – أن يُسْلِم أحد الغربيين بتأثير من دعويّة كتاب "الظاهرة القرآنية".

انظر:

– مالك بن نبي: الظاهرة القرآنية (دار الفكر، دمشق– دار الفكر المعاصر، بيروت: تصوير، 1992).

والغربي الذي أسلم بتأثير من كتاب "الظاهرة" هو طبيب فرنسي اسمه إيمانويل بنوا Emmanuel Benoist

انظر:

– Nour–Eddine Boukrouh: L'Islam sans l'islamisme. Op cit. p180.

وهكذا غرق المثل الأعلى الإسلامي، المثل الأعلى للحياة وللحركة، في فيضان من التعالي والغرور، بل في ذلك القنوع الذي يتصف به الرجل المتدين، حين يعتقد أنه بتأديته الصلوات الخمس قد بلغ ذروة الكمال، دون أن يحاول تعديل سلوكه وإصلاح نفسه، فهو كامل كمال العقم، أو كمال الموت أو العدم»[1].

هذا الخطاب الذي ينتقده بن نبي بهذه الحدّة، هو ما يمكن أن نسمّيه "خطاب المركزية السماوية"، المهيمن على الوعي المسلم، ويقوم منطقُه على الربط الضروري بين الصحة والفعالية: "نحن على حق، إذن نحن الأقوى"، وفق المعادلة التالية:

خطاب المركزية السماوية = نحن على حق ⇐ نحن الأقوى

وهو المقابل لما يمكن أن نسميه "خطاب المركزية الأرضية"، المهيمن على الوعي الغربي. فمنطق خطاب المركزية الأرضية هو نفسه منطق خطاب المركزية السماوية، لكن ترتيب حدوده معكوسٌ تماماً، كالتالي: "نحن الأقوى، إذن نحن على حق"، وفق المعادلة التالية:

خطاب المركزية الأرضية = نحن الأقوى ⇐ نحن على حق

إن مقولة الصحة/الفعالية هي نقد لكل مركزية، سماوية كانت أم أرضية.

من بين أبرز تجليات خطاب المركزية السماوية في الخطاب الإسلامي، نَجِد مظهرين انتقدهما مالك بن نبي:

المظهر الأول: في الخطاب الإصلاحي في جانبه الكلامي/العقائدي، الذي انتقده بن نبي في صورة أحد أبرز ممثليه: محمد عبده في رسالته في التوحيد. وخلص في نقده له إلى النتيجة التالية: «ليست المشكلة أن نعلم المسلم عقيدة هو يملكها، وإنما المهم أن نرد إلى هذه العقيدة فاعليتها وقوتها الإيجابية، وتأثيرها الاجتماعي، وفي كلمة واحدة: إن مشكلتنا ليست في أن (نبرهن) للمسلم على وجود الله، بقدر ما هي في أن نشعره بوجوده، ونملأ به نفسه باعتباره مصدراً للطاقة.»[2].

1- مالك بن نبي: وجهة العالم الإسلامي. مصدر سابق، ص86.

2- – مالك بن نبي: وجهة العالم الإسلامي. مصدر سابق، ص54.

– محمد عبد: رسالة التوحيد (دار الشروق، القاهرة. ط1، 1994)

يثير هذا النقد مسألة لا ينبغي أن نمر عليها دون ذكرها: فقد انتقد بن نبي الخطاب الإصلاحي في ثلاثة من أهم المعبرين عنه – جمال الدين الأفغاني، ومحمد عبده، وجمعية العلماء المسلمين الجزائريين[1] – وذلك بمرجعية المقولتين الحاكمتين لخطابه الحضاري: الداخل/الخارج، والصحة/الفعالية. فهل هذا يعني أن بن نبي ليس إصلاحيا؟ نحن لا نقول ذلك، إنما لا نقول بنقيضه دون "**لكن**". فالخطاب البنابي– بمعنى ما – هو النهاية المنطقية القصوى للخطاب الإصلاحي في جانبه الجدلي التاريخي، **لكن** في نفس الوقت تجاوَزه تماما إلى مستوى آخر يصعب توصيفه وفق المنطق التصنيفي المهيمن. إنه مأزق التصنيف مرة أخرى.

المظهر الثاني: نجده في الخطاب الإحيائي، المُأَسّس على رفض الخطاب الإصلاحي[2]. وانتقده مالك بن نبي في صورة واحد من أبرز ممثليه: سيد قطب، واصفا ربطه الضروري بين الإسلام (الصحة) والحضارة (الفعالية) بأنه نتاج «حالة إخلاص» أدت إلى موقف من «المدح العقيم»[3].

رغم انبثاق الصحة/الفعالية كمقولة من نسق الخطاب البنابي في سياق نقدي للخطاب المهيمن على الوعي العربي والإسلامي، إلا أنها لا تقف عند هذا الحد بل تتعدّاه، لانطوائها على طاقة تحليلية كامنة، تؤهلها للتحوّل إلى اقتراب منهجي قادر على تفسير الظواهر التاريخية والسياسية والاجتماعية عموما، من منظور يتجاوز الأدبيات المتداولة.

فبينما تُستخدم المقولات عادة كأدوات لفهم الخطاب من داخله، تتميز هذه المقولة بقابلية نادرة للاتساع خارج مجالها الأصلي، لتغدو عدسة تحليلية لفهم تشكُّل الفعل السياسي الجمعي

1– بشأن نقده لإصلاحية محمد عبده الكلامية انظر:

– مالك بن نبي: وجهة العالم الإسلامي. مصدر سابق، ص52–56.

وانظر نقده لجمال الدين الأفغاني في:

– مالك بن نبي: وجهة العالم الإسلامي. المصدر نفسه، ص51–52.

وعن جمعية العلماء المسلمين انظر:

– مالك بن نبي: شروط النهضة. مصدر سابق، ص28.

2– انظر بشأن الخطاب الإحيائي وموقفه الرافض من الخطاب الإصلاحي:

– عبد الإله بلقزيز: الإسلام والسياسة، دور الحركة الإسلامية في صوغ المجال السياسي (المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء: ط1، 2001) ص153 وما بعدها.

– مالك بن نبي: فكرة الإفريقية الآسيوية. مصدر سابق، ص259–3.260

وتحولاته. ومن ثم تصبح مساءلتها ضرورية، لا بصفتها مجرد مقولة ضمن خطاب، بل كنسق تأويلي حامل لشروط الانتقال إلى اقتراب تحليلي متكامل.

وهذا ما يمهّد للانتقال إلى المستوى التالي: مقولة الصحة/الفعالية كاقتراب منهجي.

المطلب الثاني– المقولة كاقتراب: لا تقتصر وظيفة مقولة الصحة/الفعالية على تحديد دلالات المفاهيم أو ترسيم حدود الخطاب الحضاري، بل تتجاوز ذلك، لتصبح نسقا جدليا متكاملا، يُمكن تطبيقه كاقتراب قادر على تحليل وتفسير مختلف الظواهر– السياسية وغيرها – وهو ما قررنا أن نسميه اقتراب الفعالية الرمزية.

وإذا كان جوهر هذا الاقتراب يقوم على مفاهيم أساسية، فإن تطبيقاته العملية تكشف عن تفاعلات أكثر تعقيدا بين هذه المفاهيم، تنتج عنها آليات تحليلية مشتقة، تثري القدرة التفسيرية للاقتراب دون أن تخرجه عن إطاره النظري.

لكن، لماذا هذا الاسم بالتحديد: الفعالية الرمزية؟ لأن "الرمزية" تشير إلى المفهوم المحوري الذي يميز هذا الاقتراب كما سيأتي وهو: مفهوم القداسة كمصدر للفعل، وهو البعد المميز له عن الاقترابات الشائعة المعمول بها في الأدبيات البحثية. أما "الفعالية" فتشير إلى الغاية التحليلية الأساسية: تفسير قدرة الأفكار على التحريك والتأثير، سواء كانت صحيحة أو باطلة.

بعد تحديد الأساس النظري لهذا الاقتراب، يتعين الانتقال إلى ضبط مفردات نسقه الجدلي: مفاهيمه الأساسية والمشتقة، التي تشكل أدواته التحليلية.

1– المفاهيم الأساسية لاقتراب الفعالية الرمزية: لكي نُدرك آليات اشتغال هذا الاقتراب، لا بد من البدء بشرح المفاهيم الأربعة الأساسية التي تُشكّله، كما ترد في الخطاب البنابي:

أ– **الصحة:** تشير إلى المضمون العلمي أو المنطقي للفكرة، بمعزل عن تأثيرها الواقعي.

ب- الفعالية: تشير إلى قدرة الفكرة على الفعل في الواقع، بغض النظر عن صحتها من عدمها. وهي تُقاس بالنتائج لا بالمبادئ. ونقيضها هو اللافعالية[1].

جـ- القداسة: تشير إلى الطاقة النفسية والاجتماعية، التي تُحوّل الأفكار إلى محركات للفعل، اعتمادا على درجة تقديسها عند متبنّيها[2]. والفرق بين القداسة والصحة كالفرق بين الفعالية والصحة، فالمقدس ليس بالضرورة صحيحا، إذ قد يتم تقديس ما هو واضح البطلان.

القداسة إذن تعني درجة التبني الوجداني والعقائدي لفكرة ما، صحيحة أو باطلة. والمقدس قد يكون دينا أو إيديولوجية أو هوية رمزية كالوطن أو العرق.. الخ .

الخطاب البنابي يعتبر القداسة – وليس الصحة – هي الوقود الحقيقي للفعالية.

د- الاهتمام الأسمى[3]: يشير إلى حالة الوعي الاستثنائي التي قد يصل إليها الفرد أو المجتمع في لحظات الأزمات، وبأثرها يتحقق له إدراك يتجاوز سطح الأشياء إلى ما وراءها. هذه الحالة – كالحروب أو الثورات – هي المحفّز لأعلى درجات القداسة، وبالتالي لأقصى درجات الفعالية. ويقابله الاهتمام العادي، الذي لا يرد لفظه في خطاب مالك بن نبي، لكن ترد دلالته.

2- المفاهيم المشتقة: تنبثق من النسق الجدلي للاقتراب ثلاثة مفاهيم تكمله، وهي مشتقة منه منطقيا، بما يضمن اتساقها ومنطق الخطاب البنابي:

أ- الشرعية الرمزية: الجسر الجدلي بين الفكرة كنظرية وبين فعاليتها العملية، ولا تقاس بالمعايير القانونية الشكلية، بل بدرجة تقبل الوجدان الجمعي لها كحقيقة اجتماعية. وهذا المفهوم يستمد مقوماته من جدل القداسة والاهتمام الأسمى.

1- انظر:

- مالك بن نبي: فكرة كمنويلث إسلامي. مصدر سابق، ص59.

2- انظر:

مالك بن نبي: مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي. مصدر سابق، ص105.

3- مالك بن نبي: مشكلة الثقافة. مصدر سابق، ص48.

لا يرد ذكرً لمفهوم "الاهتمام الأسمى" في مدونة مالك بن نبي إلا في كتابين: "مشكلة الثقافة"، و"تأملات". ولم يرد مشروحا مفسرا إلا في "مشكلة الثقافة".

ب- الزمن الرمزي: الإيقاعات الزمنية التي تحكم عملية تفعيل القداسة وإدارتها، من خلال التكرار الطقسي أو التوقيت الاستراتيجي لتفجير الرموز. وهو امتداد لمفهوم الاهتمام الأسمى من ناحية زمنية.

جـ- التأسيس الرمزي: الآلية التي تحول لحظات الاهتمام الأسمى إلى سرديات دائمة عبر توظيف الرموز والطقوس والخطابات. وهو يجسد التفاعل بين القداسة والاهتمام الأسمى في صيغة مؤسسية.

2- الجدليات الأساسية لاقتراب الفعالية الرمزية: يتشكل النسق التحليلي لاقتراب الفعالية الرمزية من خلال منظومة جدلية ثلاثية الأبعاد، تتفاعل ديناميكيا لتشكل نظاما تفسيريا شاملا لآليات التحول التاريخي. هذه المنظومة لا تقتصر على المستوى النظري، بل توفر أدوات عملية تشرح المفارقات الجوهرية في الواقع السياسي والاجتماعي.

أ- جدل الصحة/الفعالية/الشرعية: ينقض هذا الجدل الثلاثي المسلّمةَ التقليدية القائلة بالتلازم الحتمي بين صدق الفكرة وقدرتها على التأثير وشرعيتها السياسية. فالفعالية التاريخية تنفصل عن الشرعية المعرفية، إذ قد تكتسب أفكار باطلة قوة تأثير هائلة، كالاستعمار، بينما قد تظل حقائق رصينة عاجزة عن التعبئة، كبعض القيم الأخلاقية، أو بعض حقائق العلم.

غير أن هذا الانفصال لا يلغي دور الصحة كمحدد للتمييز بين الفعالية المؤقتة والفعالية المستدامة. وهو ما سيتبدى في تحليلنا لصراع المشروعين الإسلامي والعلماني، حيث ينهار الخطاب العلماني رغم فعاليته المؤسساتية، بسبب غياب الصلة المعرفية بالواقع المحلي. بينما يعاني الخطاب الإسلامي من فجوة بين صحته النظرية وشرعيته العملية.

ب- جدل القداسة/الفعالية/الزمن الرمزي: يؤسس هذا الجدل لمنعطف تحليلي متقدم، بالانتقال من سؤال المضمون إلى سؤال الطاقة الرمزية وإدارتها زمنيا. فالقدرة على التحريك الجماعي لا تقاس بمنطقية الأفكار فحسب، بل بدرجة تغلغلها في الوجدان الجمعي كمقدسات، وقدرة النظام السياسي على إدارة إيقاع تفعيلها.

هذه الرؤية ستكون حاسمة في تفسيرنا لظاهرتين متباينتين: صعود الشعبوية حيث تتحول الشعارات إلى رموز مقدسة قادرة على تعبئة الجماهير رغم تناقضها مع الحقائق، واستمرار

الأنظمة الهشة التي تعيد تدوير طقوس القداسة الزائفة في إيقاعات زمنية متكررة لتعويض غياب الشرعية الحقيقية.

جـ- جدل القداسة/الاهتمام الأسمى/التأسيس الرمزي: يكشف هذا الجدل المتطور عن الآليات التكوينية للتحول، حيث تشكل لحظات الأزمات - الاهتمام الأسمى- مناخا تأسيسيا لولادة القداسات الجديدة، لكن استمرارها يتطلب تحويل هذه اللحظات إلى سرديات رمزية مؤسِّسة.

هذه الدينامية ستكون أساسية في فهمنا لإخفاق التحول الديمقراطي العربي - حيث غيابُ الأزمات المؤسِّسة للقداسة المدنية - مقابل نجاح تجارب أخرى ارتبطت فيها الديمقراطية بلحظات أزمة تأسيسية تحولت إلى أساطير رمزية.

وكخلاصة، فالنسق الجدلي لاقتراب الفعالية الرمزية يفسر المفارقات بين الشرعية المعرفية والشرعية السياسية، ويكشف آليات صناعة الرمز وإدارته زمنيا، ويحلل لحظات التأسيس والتحول في الأنظمة، ويشرح التفاعل بين القداسات الرسمية والقداسات المضادة.

هذه الأبعاد الجدلية المترابطة تقدم نموذجا تحليليا قادرا على الاقتراب من التعقيدات السياسية المعاصرة، بدءا من ظاهرة صعود الشعبوية التي تمثل المثال الأبرز على انفصال الفعالية عن الصحة، مرورا بمعضلة الاستقطاب الإسلامي-العلماني التي تكشف عن أزمة الشرعية المزدوجة، ووصولا إلى إشكالية التحول الديمقراطي وثبات الأنظمة الهشة التي تبرز دور الزمن الرمزي في هندسة الشرعية التقليدية.

المطلب الثالث- الدلالات السياسية لمقولة الصحة/الفعالية واقتراب الفعالية الرمزية: بينما تركز النظريات السياسية التقليدية على العقلانية والمصالح المادية، يكشف الاقتراب البنابي أن الفعالية الحقيقية تُبنى على القدرة على تحويل الأفكار إلى رموز مقدسة تُحرك الوجدان الجمعي، خاصة في لحظات الأزمات (الاهتمام الأسمى).

وفيما يلي أهم الدلالات التي تبرز قيمة هذا الاقتراب في العلوم السياسية، وكتمهيد للتطبيقات العملية اللاحقة:

1- تفكيك وهم العقلانية السياسية[1]: لا تعتمد الفعالية السياسية على صحة الأفكار أو البيانات الدقيقة، بل على تحويلها إلى "قداسات جماعية".

مثال1: تصويت الناخبين لصالح مرشحين يعززون شعورهم بالانتماء (الهوية المقدسة) حتى لو كانت برامجهم متهافتة وغير واقعية.

مثال2: فشل الإصلاحات الاقتصادية "الفعالة" نظريا إذا لم تُقدَّس كجزء من السرد الوطني، كما يحدث مثلا في حالة الإصلاحات الضريبية في الدول العربية[2].

2- إعادة تعريف الشرعية السياسية: تتجاوز الشرعية تصنيفات فيبر الكلاسيكية – التقليدية، العقلانية، الكاريزمية – لتشمل "شرعية القداسة"، حيث تستمد الأنظمة سلطتها من قدرتها على تقديس رموزها[3].

مثال: قداسة التنمية في سنغافورة[4].

3-تحليل صراعات الهوية والدين: يصبح الصراع السياسي صراعا على احتكار حق تقديس الرموز.

مثال: تحويل "أرض الميعاد" إلى رمز سياسي في الصهيونية.

1- العقلانية الغربية في أهم تجلياتها – السياسية وغيرها – هي في جوهرها عقلانية أداتية، وهي إحدى القداسات الرمزية المفسرة للفعالية التاريخية للغرب كما سيأتي الإشارة إليه في سياق تطبيق الاقتراب على الصراع العلماني/الإسلامي.

2- الدراسات المتعلقة بالإصلاحات الضريبية وأسباب فشلها – سواء في الجزائر أو في غيرها من الدول العربية – لا تكاد تنتبه للبُعد الرمزي للظاهرة. بل تركز على الجوانب التقنية والقانونية والاجتماعية والسياسية. انظر مثلا:

- بارش عيسى: رهانات إصلاح هياكل الإدارة الجبائية في الجزائر (مجلة العلوم الإنسانية، جامعة قسنطينة1. م30، ع01، جويلية 2019) صص111-127.

3- سبق وأن أجرينا في الفصل الأول من هذا الباب مقارنة بين الشرعية الفيبرية وشرعية الفعالية السببية البنابي. ومن الواضح ان شرعية القداسة هي نفسها الفعالية السببية.

4- استعصاء الحالة السنغافورية على التصنيف الفيبري للشرعية معروف في الأدبيات السياسية. انظر مثلا:

- Bryan Cheang & Donovan Choy, "Culture of Meritocracy, Political Hegemony, and Singapore's Development," International Journal of Politics, Culture, and Society, Vol. 37, No. 1 (2024), pp. 265–290

تبين هذه الدراسة أن شرعية النظام السياسي في سنغافورة لا تندرج بسهولة ضمن تصنيفات ماكس فيبر. وتقترح بدلا من ذلك ما دعته "ثقافة الجدارة" كشرعية بديلة.

4- دور الأزمات في التحولات السياسية: لا تكمن أهمية الأزمات في كشف الحقائق، بل في تفعيلها للاهتمام الأسمى، مما يهدم القداسات القديمة ويخلق فراغا تملؤه النخب الأكثر قدرة على صناعة رموز جديدة.

5- نقد التبعية للغرب: فشل النماذج المستوردة – كالديمقراطية – يعود إلى نقل "الصحة المؤسسية" دون "القداسة المحلية"، بينما نجحت في الغرب لأنها ارتبطت برموز مقدسة في سياقها التاريخي، مثل قداسة الفرد والعقلانية والتقدم.

6- الاستبداد والقداسة المزيفة: تعتمد الأنظمة الاستبدادية على تحويل الدولة أو الزعيم إلى كيان مقدس عبر طقوس رمزية (مشاهد الولاء، العدو المشترك).

يبدأ انهيارها عندما تتحول هذه القداسات إلى طقوس فارغة، كما حدث في الاتحاد السوفيتي[1].

- القيمة المضافة للاقتراب في العلوم السياسية:

- انتقال من التحليل النظري إلى الآليات العملية: يُظهر كيف تتحول الأفكار إلى قوى فاعلة عبر القداسة، بدلا من الاقتصار على تحليل المضمون.

- أداة للتنبؤ السياسي: يُتيح رصد لحظات تآكل القداسة كمؤشر لانهيار الأنظمة، أو تفعيل الاهتمام الأسمى كمحفز للتغيير.

هذا الإطار لا يقتصر على تحليل الخطاب البنابي، بل يفتح آفاقًا جديدة لفهم الظواهر السياسية بصفة عامة، كما سيتجلى في التطبيقات التالية على: الشعبوية، الصراع الإسلامي-العلماني، وإشكالية التحول الديمقراطي، وإشكالية الدول الهشة.

1- انهيار الاتحاد السوفيتي فُسِّر غالبا عبر الفشل الاقتصادي أو فقدان السيطرة، وليس عبر تآكل "القداسة الرمزية" للنظام، رغم أن هذا التآكل كان له دور بارز في تفكك صورة الدولة الأيديولوجية.

المبحث الثاني- تطبيقات سياسية لاقتراب الفعالية الرمزية:

هدفنا من هذا التوسع في تطبيق اقتراب "الفعالية الرمزية" البنابي على إشكاليات سياسية متنوعة هو إثبات جدارته، وكشف ميزاته مقارنة بالنظريات والاقترابات التفسيرية التقليدية.

المطلب الأول- تطبيق الاقتراب على ظاهرة صعود الشعبوية السياسية المعاصرة (تحليل مغاير): شهد العالم المعاصر صعودا غير مسبوق للخطابات الشعبوية التي اجتاحت النظم السياسية في الغرب والشرق على السواء، ما طرح إشكالية مركزية في تفسير هذه الظاهرة: لماذا تنجح هذه الخطابات في حشد الجماهير رغم هشاشتها الفكرية وتناقضاتها العملية؟ إذ بينما تنشغل التفسيرات التقليدية بعوامل اقتصادية أو تعليمية، يأتي اقتراب الفعالية الرمزية ليقترح تفسيرا مختلفا: الشعبوية تنجح لأنها تُقدِّس، لا لأنها تُقنِع.

1- ظاهرة الشعبوية في الأدبيات الغربية[1]: تُعرّف الشعبوية، كما هو شائع في الأدبيات الغربية، بأنها «أيديولوجيا رقيقة المركز» (thin-centered ideology) تقسم المجتمع إلى معسكرين متضادين: «الشعب النقي» في مواجهة «النخبة الفاسدة»، وتدعو لأن تكون السياسة تعبيرا مباشرا عن الإرادة العامة لهذا الشعب. وبحكم ضَعف بنيتها المعرفية، فإنها لا تظهر في شكل مستقل، بل تتلبّس دوما إيديولوجيات مضيفة: كالقومية، والاشتراكية، والليبرالية...

وقد سعت ستة اقترابات تحليلية رئيسية إلى تفسير هذه الظاهرة:

أ- **الاقتراب الفكري Ideational Approach:** الذي يُركّز على البنية الخطابية للشعبوية، ويحللها كمنظومة رمزية أخلاقية تقوم على التبسيط الثنائي.

ب- اقتراب الفاعلية الشعبية[2]: ويرى في الشعبوية تعبيرا ديمقراطيا أصيلا عن انخراط الناس المباشر في السياسة ضد النخب.

---

1 -Cas Mudde and Cristóbal Rovira Kaltwasser, Populism: A Very Short Introduction (Oxford University Press, Oxford, 2017)

2- الترجمة العربية للمرجع السابق الصادرة عن المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، والتي لم نحصل عليها لكن اطلعنا عليها اطلاعا محدودا نجد أنه ترجم Popular Agency إلى «الفاعلية الشعبية»، وهو الذي اعتمدناه. انظر:

- كاس مودّه وكريستوبل روفيرا كالتواسر: مقدمة مختصرة في الشعبوية (المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت. ط1، 2020) ص23.

جـ- الاقتراب اللاكلُوّي Laclauian Approach: يرتبط بأعمال الزوجين إرنستو لاكلو وشانتال موف. يُؤسس للشعبوية كأداة لتحقيق الديمقراطية الراديكالية عبر استعادة الصراع السياسي وتفكيك الخطاب الليبرالي.

د- الاقتراب السوسيو-اقتصادي: يربط الشعبوية بسلوك اقتصادي قصير النظر يُنتج أزمات متكررة.

هـ- الاقتراب الاستراتيجي-القيادي: يُحللها كخطة زعامة كاريزمية تتجاوز الوساطة المؤسساتية.

و- الاقتراب الفلكلوري/الأسلوبي: يفسّر الشعبوية كأسلوب تواصلي يوظّف البساطة والدراما لجذب الجماهير.

ورغم تنوع هذه المقاربات، إلا أنها تبقى جميعا حبيسة التفسير الخطابي أو المؤسسي أو الظرفي، دون قدرة حقيقية على النفاذ إلى البنية التحتية التي تمنح الظاهرة فعاليتها الاجتماعية والنفسية.

وهنا يتموضع اقتراب الفعالية الرمزية كمنظور تفسيري مغاير، كما سنبيّن من خلال تحليله لجدليات الصحة والقداسة والاهتمام الأسمى.

2- التحليل عبر جدليات الاقتراب:

أ- جدلية الصحة/الفعالية في الخطاب الشعبوي:

- الصحة: معظم الشعارات الشعبوية – مثل المعادية للمهاجرين، أو للنخب الحاكمة- تفتقر إلى أساس سليم. فهي إما غير واقعية من حيث التنفيذ، أو تستند إلى معلومات مغلوطة[1].

1- مثلا عن المهاجرين: They're bringing drugs. They're bringing crime. They're rapists. "إنهم يجلبون المخدرات والجرائم والاغتصاب".

وهذا غير صحيح، فمعدلات الجرائم بين المهاجرين ، سواء القانونيين أو غير القانونيين، أقل من تلك بين المواطنين الأمريكيين المولودين في الولايات المتحدة، وفق دراسات معهد Cato. انظر:

- Alex Nowrasteh, Illegal Immigrant Incarceration Rates, 2010–2023 (Cato Institute, Washington D.C., 2025).

– الفعالية: رغم ذلك، تنجح هذه الخطابات في حشد الملايين والتأثير في الانتخابات. هنا يظهر انفصال الصحة عن الفعالية بوضوح.

ب– القداسة كمفسر رئيسي: الشعبوية لا تبيع أفكارا، بل تبيع مقدسات، هذه الفرضية هي نقطة الانطلاق في تفسير اقتراب الفعالية الرمزية البنابي لظاهرة الشعبوية السياسية. وهذه المقدسات قد تكون في صور كثيرة، من أبرزها:

– الوطن كمعبد: تحويل الوطن من كيان سياسي إلى رمز مقدس، مثل "أمريكا أولًا" في الشعبوية الترامبية.

– الزعيم ككاريزما دينية: تقديس الشخصية القيادية، كـ"منقذ" فوق النقد.

– العدو المشترك: تقديس "الآخر السلبي" كشيطان تجب محاربته[1].

ولا تقتصر فعالية هذه المقدسات على وجودها المجرد، بل على كيفية إدارتها زمنيا عبر التكرار الإيقاعي للشعارات في سياقات متجددة، وكذا عبر الربط الاستراتيجي بين الأحداث اليومية والرموز الكبرى.

هذه المقدسات تخلق فعالية عالية رغم ضعف الصحة، لأنها تستجيب لحاجة نفسية–اجتماعية عميقة: الحنين إلى اليقين في عالم معقد.

جـ– الاهتمام الأسمى/الاهتمام العادي: الأزمات تُفعِّل "الاهتمام الأسمى" لدى الجماهير، مما يجعله الجماهير أكثر استعدادا لتقبل الخطاب الشعبوي المقدس.

وهنا تتحول اللحظات العابرة إلى سرديات دائمة من خلال تحويل الأزمة إلى قصة وجودية، مثل الحرب المصيرية ضد النخبة الفاسدة، أو من خلال خلق طقوس متكررة تُحيي ذكرى الأزمة، كخطابات الذكرى السنوية.

في الظروف العادية، كان الناخبون سيرفضون هذه الخطابات لتناقضها مع "الصحة" العقلانية.

1– هذه هي القداسة المعكوسة.

3- توقع سلوك الظاهرة بناء على الاقتراب: يقدّم اقتراب الفعالية الرمزية البنابي توقعات محددة بناء على جدلياته:

- استمرار الشعبوية: طالما تنجح في تحويل شعاراتها إلى مقدسات، ستظل فعالة حتى لو ثبت بطلانها.

- انهيارها المفاجئ: يحدث حين تتحول قداسة الشعبوية إلى طقوس فارغة، وبالتالي فقدان الجسر بين الفكرة والفعالية، كما حدث مع سقوط بعض الأنظمة الشمولية.

4- الدلالة العامة: السياسة كساحة لجدل المقدسات: يُظهر هذا التطبيق أن النسق البنابي لا يقتصر على الحضارات الكبرى، بل يفسر حتى الظواهر السياسية اليومية. فحين يقول أن القوة الحقيقية للشعبوية ليست في "ما تقوله"، بل في كيفية قول ما تقوله، فهو يعني أن الشعبوية:

- ظاهرة عالمية: تظهر في الغرب (ترامب)، الشرق (مودي)، كما تظهر في العالم الإسلامي. فليس هناك استثناء.

- مرنة: تلبس ثياب الدين تارة (الهند)، والقومية تارة (أوروبا).. الخ

- هذا التحليل يثبت أن القداسة - لا الصحة أو العقلانية - هي المحرك الخفي للسياسة المعاصرة، وهو ما يتفق مع رؤية بن نبي أن الحضارات تصنعها الأديان، باعتبار الأديان هي التجليات التاريخية العليا للمقدس.

كما تكشف الشعبوية عن تحول في مفهوم الشرعية ذاتها، حيث تصبح:
- شرعية الانتماء (الهوية) تفوق شرعية الإنجاز.
- شرعية المشاعر تغلب شرعية العقل.

- هذا التحليل، ضمن أفق الخطاب البنابي وأهدافه، لا يقصد إدانة ظاهرة الشعبوية بما هي كذلك ودون مميز كما هو الاتجاه الغالب. إذ ميّز الخطاب البنابي بين **السياسة** كممارسة حضارية ، وبين **البوليتيك** كمناورة انتهازية.

وإذا أسقطنا هذا التمييز على ظاهرة الشعبوية، أمكن القول إن الخطاب البنابي يفتح الباب أمام شكل من "الشعبوية الصادقة" التي تنبع من وجدان الجماعة وتعبر عن تطلعاتها، ويعتبرها مكونا من مكونات السياسة الفعالة. في المقابل، فإن "الشعبوية الانتهازية"، التي توظف آلام الجماهير لأهداف سلطوية، تقع ضمن مفهوم البوليتيك المرفوض[1].

وعلى الرغم من أن معظم الأدبيات السياسية الغربية تصنّف الشعبوية ضمن الظواهر السلبية، إلا أن اقتراب الفعالية الرمزية البنابي يتيح إعادة تقييمها بمعايير مختلفة، تتعلق بمدى صدقها الرمزي وعمقها القيمي. لكن في سياقنا الحالي لتطبيقه على الظاهرة الشعبوية، فإننا نركز على مظهرها الانتهازي.

يفكك اقتراب الفعالية الرمزية ظاهرة الشعبوية السياسية بوصفها دينا مدنيا جديدا، يؤسس فعاليته لا على المنطق أو البرهان، بل على القداسة التي يسبغها على رموزه الكبرى: الوطن، الزعيم، العدو.. الخ.

1- من أبرز نماذج "الشعبويين الصادقين" في الخطاب البنابي، والذين مدحهم بن نبي بما لا مزيد عليه، نجد شخصيتين على طرفي نقيض بأكثر من معنى: حسنا البنا، وفيديل كاسترو.

بشأن حسن البنا، انظر:

– مالك بن نبي: وجهة العالم الإسلامي. مصدر سابق، ص156 وما بعدها.

وهنا ينبغي الإشارة إلى أمرين:

الأول أن النص العربي لكتاب وجهة العالم الإسلامي لا يصرح باسم حسن البنابسبب السياق المصري الحساس في الخمسينات، وذلك بخلاف النص الفرنسي الذي يرد فيه اسم البنا صريحا.

والثاني أن النص الفرنسي للكتاب حمل بملاحظة نقدية لمالك بن نبي تجاه الإخوان المسلمين بعد حسن البنا لا نجدها في النص العربي، وهذا نصها:

«لا تزال مختلف الاعتبارات التي تم عرضها للتو صالحة فيما يتعلق بالتجربة الشخصية للمؤسس، حسن البنّا. ومع ذلك، وبعد رحلة حديثة إلى الشرق، يرى الكاتب [مالك بن نبي يتحدث عن نفسه] أنه مضطر لتعديل حكمه على الجماعة نفسها، والتي يبدو – تحت قيادة زعمائها الجدد – أنها أصبحت أداة سياسية، جُرِّدت من الطابع الحضاري الذي كان المرء يودّ رؤيته فيها في البداية. وفي هذه المرحلة الجديدة، يبدو أن الحركة لم تعد تستخدم الدين إلا لتحقيق أهداف عملية آنية. (1954)»

هنا نجد مالك بن نبي يمدح حسن البنا بما لا مزيد عليه كشعبوي صادق، لكنه يذم خلفاءه كممثلين للشعبوية الانتهازية التي عرّفها عمليا في ملاحظته النقدية أعلاه.

انظر:

– Malek Bennabi: Vocation de L'islam (Editions ANEP; Alger: 2006) p 138 et suiv, p141.

وبشان كاسترو، انظر:

– مالك بن نبي: بين الرشاد والتيه. مصدر سابق، ص20 وما بعدها.

ومن خلال تفعيل الاهتمام الأسمى في زمن الأزمات، يتجاوز الخطاب الشعبوي اختبارات الصحة والفعالية، ليؤكد أن المحرك الخفي للسياسة الحديثة ليس هو العقل، بل الرمز.

بهذا، يكشف الاقتراب عن الطبيعة الطقسية للخطاب السياسي المعاصر، ويدعو إلى بناء السياسات على أسس رمزية لا تغني عنها أي أسس أخرى مهما كانت.

5- تفوق اقتراب الفعالية الرمزية: إن المقارنة بين اقتراب الفعالية الرمزية والاقترابات الستة السائدة في دراسة الشعبوية تكشف عن تمايز نوعي واضح. فبينما تُجمِع الاقترابات المذكورة على تناول الشعبوية كاستجابة لأزمات تمثيل أو قيادة أو اقتصاد أو معنى، فإن اقتراب الفعالية الرمزية لا يعالج الشعبوية كرد فعل، بل كدين مدني حديث يتأسس على رموز مقدسة تملك القدرة على تحويل الانفعالات إلى فعل سياسي.

- بخلاف الاقتراب الفكري الذي يركّز على ثنائية الخطاب الأخلاقي، يتجاوز اقتراب الفعالية الرمزية توصيف البنية الخطابية إلى تحليل الطاقة القداسية التي تشتغل خلفها: ليس فقط "ماذا تقول الشعبوية؟" بل أيضا "ما الذي يجعلها فعّالة رغم بطلانها؟".

- إذا كانت اقتراب لاكلو يرى في الشعبوية أداة لتحرير السياسة من عقلانيتها الليبرالية، فإن اقتراب الفعالية الرمزية يذهب إلى أعمق من ذلك: فهو يُفسّر هذه القدرة التحريرية لا بالخطاب فقط، بل بآلية تحويل الشعارات إلى مقدسات عبر الاهتمام الأسمى. وهذا البُعد الغيبي النفسي مغفَل تماما في المقاربات الحداثية.

- على عكس اقتراب الفاعلية الشعبية الذي يُثمّن المشاركة الجماهيرية لذاتها، ينظر اقتراب الفعالية الرمزية إلى هذه المشاركة في ضوء الرموز التي تعبّئها والمقدسات التي تفعّلها، ما يسمح بتمييز دقيق بين شعبوية صادقة تعبّر عن اهتمام أسمى جماعي، وأخرى انتهازية تفرغ المقدس من مضمونه.

- لا يقف هذا الاقتراب عند تشخيص الأداء أو تفكيك الأسلوب كما تفعل الاقترابات السوسيو-اقتصادية أو الفلكلورية، بل يُقدِّم تفسيرا لحظيا (لحظة بلحظة) لتحوّل الفكرة من مجرّد شعار إلى محرّك تاريخي، عبر نسق جدلي بين الصحة والفعالية، والقداسة والاهتمام الأسمى.

● وأهم من ذلك، أن الاقتراب البنابي يوفّر إطارا تنبؤيا: فهو لا يفسّر فقط لماذا تنجح الشعبوية، بل متى ولماذا تسقط، حين تتحول رموزها إلى طقوس ميتة، ويفقد الخطاب ارتباطه بالقداسة، ويعود مجرد كلام بلا أثر.

السؤال المنهجي بعد هذه المقارنات هو: هل يشكّل اقتراب الفعالية الرمزية نقلة نوعية في فهم الشعبوية؟ الجواب: نعم، لكن بحدود دقيقة. فهو يتميّز بثلاثة أبعاد متكاملة لا تجتمع في أي اقتراب غربي معروف:

البعد الأول– التركيز على القداسة كمحرك رئيسي: معظم الأدبيات الغربية، تدرس الشعبوية كظاهرة عقلانية أو استراتيجية أو بلاغية، لكنها لا تغوص في تحليل الطاقة النفسية–الرمزية التي تمنح الخطاب فعاليته رغم تناقضه.

الاقتراب البنابي يملأ هذه الفجوة من خلال مركزية "القداسة" بوصفها الوقود الفعلي للفعل السياسي، أي: تحويل السياسة إلى طقوس دينية مدنية تُفعَّل نفسيا عبر الرموز.

البعد الثاني– الدمج بين البعدين المادي والرمزي: في الوقت الذي تفسّر فيه المقاربات الاقتصادية الشعبوية بوصفها استجابة لأزمات مالية ومعيشية (البعد المادي)، وتربطها المقاربات الثقافية بأزمات هوية واغتراب رمزي (البعد الرمزي)، يقدّم اقتراب الفعالية الرمزية منظورا تكامليا يتجاوز هذا الفصل الاختزالي.

فالاقتراب البنابي لا يكتفي بالإقرار بوجود هذين البعدين، بل يُفعّل بينهما جدلا داخليا عبر مفهوم "الاهتمام الأسمى"، الذي يشرح كيف تتحول الأزمات المادية – متى ما بلغت عتبة شعورية قصوى – إلى لحظات رمزية مشحونة بالقداسة.

فالأزمة لا تتحول إلى فعل سياسي جماهيري إلا حين تُحمَّل بدلالة معنوية عليا، تُعيد إنتاج رموز الجماعة في لحظة الخطر.

بهذا، تصبح الشعبوية نتيجة لانصهار الظرف الاقتصادي مع الشعور الوجودي بالخطر، ما يجعل من الشعار – مهما بدا بسيطا أو متناقضا – حاملا لقداسة تعبئة، لا مجرد أداة إقناع. وهذه الآلية التفسيرية الدقيقة – التي تُظهر كيف ينتقل المجتمع من الأزمة

الموضوعية إلى التعبئة الرمزية – تظل نادرة في الأدبيات الغربية، التي غالبا ما تفصل بين المادة والمعنى، أو تتعامل مع الرمز كوسيلة بلاغية لا كمحرّك نفسي–تاريخي.

البعد الثالث– الرؤية الديناميكية لانهيار الفعالية: النظريات الغربية تميل لرؤية الشعبوية كـ"رد فعل" على أزمة، دون تصور واضح لمصيرها.

في المقابل، يُقدّم اقتراب الفعالية الرمزية رؤية تطورية: تصعد الشعبوية حين تُفعَّل قداساتها، وتنهار حين تتحول رموزها إلى طقوس خاوية تفقد فعاليتها. هذا التحليل الطقوسي للزمن السياسي مفقود في الاقترابات الحداثية.

وبالإضافة إلى هذه الأبعاد الثلاثة، يُقدّم الاقتراب البنابي ثلاثة إسهامات تحليلية فريدة:

الإسهام الأول– السياسة كدين مدني فعّال: تحويل المفهوم إلى أداة تفسيرية: صحيح أن فكرة "الدين المدني" ليست جديدة في الفكر الغربي[1]، غير أنها بقيت محصورة في التوصيف الثقافي البنيوي للمقدّس، ولم تُوظَّف كآلية تفسيرية لفعل سياسي معيّن كالشعبوية.

هنا يتمايز اقتراب الفعالية الرمزية البنابي، إذ لا يتعامل مع الدين المدني كمجرد إطار معياري أو رمز تماسك اجتماعي، بل كبنية فعّالة تولّد الفعل السياسي حين تُفعَّل رمزيا في لحظة اهتمام أسمى.

في هذا السياق، لا يُحلل الاقتراب البنابي الشعبوية على أنها مجرد تعبئة خطابية أو تعبير عن استياء جمعي، بل كحركة رمزية تحاكي في بنيتها دينا مدنيا طقوسيا، يستمد فعاليته من تقديس شعارات كبرى تُقدَّم باعتبارها "حقائق خالدة" أو "مقدسات قومية".

مثال ذلك تحليل ظاهرة ترامب من منظور بنابي: فشعار "أمريكا أولا" لا يُفهم فقط كرسالة سياسية، بل كتحويل للوطن إلى "معبد" يُهدَّد من طرف الغرباء – المهاجرون، النخبة، الإعلام – فتتم تعبئة الجمهور عبر إحساس جمعي بالخطر على المقدّس، لا عبر برنامج عقلاني.

1– تحدّث عنها جان جاك روسو بوصفها نظاما من القيم المشتركة التي تمنح الدولة شرعيتها، وناقشها إميل دوركايم من زاوية التقديس الاجتماعي للرموز الجماعية التي تؤسس تماسك المجتمع.

وهكذا، يُعيد اقتراب الفعالية الرمزية تعريف "الدين المدني" لا كمفهوم توصيفي، بل كآلية لتحليل كيفية اشتغال السياسة الحديثة من خلال المقدّس المُفعَّل، وهو بُعد ظل غائبا عن الأدبيات الغربية، التي كثيرا ما تدرسه في بعده الوظيفي فقط دون إدراك لطاقته الحركية الكامنة.

الإسهام الثاني– التمييز المنهجي بين الصحة والفعالية: خلخلة للفرضية العقلانية في تحليل الخطاب: تقوم أغلب الاقترابات الغربية على افتراض ضمني يربط بين نجاح الخطاب الشعبوي ووجاهته المعرفية، أو فاعليته البراغماتية. فالمقاربات الاقتصادية، مثلا، تنظر إلى الشعبوية من زاوية وعودها القابلة للتحقق، أو تأثيرها على الاستقرار المالي. فهذه الاقترابات إذن – رغم اختلاف منطلقاتها – تفترض ارتباطا ضمنيا بين منطقية الخطاب وفعاليته.

في هذا السياق، يُقدّم اقتراب الفعالية الرمزية البنابي قلبا جذريا لهذا النسق التحليلي، من خلال التمييز الصارم بين الصحة والفعالية. ووفق هذا المنظور البنابي، يمكن للشعبوية أن تكون خطابا باطلا معرفيا، متناقضا، مفتقدا للاتساق أو الدليل، ومع ذلك تنجح في تعبئة الملايين.

من المفاجئ حقا أن هذا التمييز – رغم كل وضوحه في ضوء التجربة التاريخية – ظل مغيّبا أو مهمشا في الأدبيات الغربية.

وهكذا، يُعيد اقتراب الفعالية الرمزية توجيه التحليل السياسي من سؤال "ما الذي تقوله الفكرة؟" إلى "ما الذي يجعلها فعالة؟"، وهي نقلة منهجية تُخرج التحليل من أسر العقلانية الأداتية الغربية[1]، نحو وعي أشمل بآليات الفعل الجماعي في التاريخ.

الإسهام الثالث – الاهتمام الأسمى كآلية لتوليد القداسة: نقلة تفسيرية في فهم فعل الجماهير: في الأدبيات الغربية التي تناولت الشعبوية، كثيرا ما يُشار إلى الأزمات كعامل محفّز لصعود الخطاب الشعبوي، سواء كانت أزمات اقتصادية أو مؤسسية أو ثقافية. لكنها تظل أسيرة الرؤية السياقية، حيث تُعامل الأزمة كبيئة ظرفية أو محرك خارجي، لا كتحول داخلي في البنية الشعورية للجماعة.

1– العقلانية الغربية التي تُفسِّر الشعبوية هي عقلانية أداتية في جوهرها، حتى حين لا تصرّح بذلك. واقتراب الفعالية الرمزية يُقوّض هذه الأداتية حين يعيد الاعتبار للبعد الرمزي–المقدس بوصفه المحرك الحقيقي للفعل السياسي الجمعي.

في المقابل، يقدّم الاقتراب البنابي عبر مفهوم "الاهتمام الأسمى" قراءة أكثر عمقا واتساقا، إذ يرى أن الأزمة ليست مؤثرة بذاتها، بل تصبح كذلك فقط حين تلامس طبقة عليا من الوعي الجمعي تجعل الجماعة تستشعر تهديدا وجوديا لما تقدّسه، فينتقل الفعل السياسي من مجرد تفاعل عقلاني إلى تعبئة طقوسية، تتقدّس فيها الشعارات والرموز.

الاهتمام الأسمى، إذن، ليس مجرد انتباه ظرفي، بل هو حالة نفسية–اجتماعية استثنائية، تتكوّن في لحظة إدراك جمعي للخطر، فيُعاد ترتيب الوجود الرمزي للجماعة: تُختزل التعقيدات إلى ثنائيات حادة – نحن/هم، الخير/الشر – وتُستدعى الرموز العاطفية الكبرى – الوطن، الشرف، الكرامة – ويتم شحنها بطاقة قَداسية قادرة على تحريك الجمهور رغم تناقض الخطاب أو ضعفه المنطقي.

هنا تكمن خصوصية التحليل البنابي: فهو لا يكتفي بوصف الشعبوية من حيث هي استجابة لأزمة، بل يفكك لحظة التحول التي ترفع الشعار من مستوى التداول السياسي إلى مستوى القداسة التعبوية، وهي لحظة لا تغطيها الأدبيات السياسية الوضعية المهيمنة، لأنها تفترض مسبقا عقلانية الفاعل السياسي أو اقتصادية دوافعه. بهذا، يُصبح "الاهتمام الأسمى" الآلية التحليلية الجوهرية لفهم كيف تنتقل الجماعة من اللامبالاة إلى الفعل، ومن الخطاب إلى الطقس، ومن القول إلى القداسة.

وبعد، فإذا كانت ظاهرة الشعبوية تكشف عن آليات استبدال المنطق البرهاني بالرمز المقدس في الخطاب السياسي المعاصر، فإن إشكالية الصراع الإسلامي–العلماني تظهر أزمة أعمق، تتمثل في عجز كلا المشروعين عن تحويل الأسس النظرية إلى فعالية عملية عبر بناء قداسة جماعية. هنا يتجاوز الاقتراب البنابي كونه أداة تفسيرية ليصبح مشروعا نقديا جذريا.

المطلب الثاني– تطبيق الاقتراب على إشكالية الصراع الإسلامي/العلماني: لا تزال مجتمعات العالم الإسلامي المعاصر ودوله تعيش حالة من الاستقطاب الحاد بين التيارات الإسلامية والعلمانية، حيث يتبادل الطرفان اتهامات الإقصاء، ويستند كل منهما إلى "صحة" منطقية أو مرجعية، دون أن ينتج هذا الصراع فعالية سياسية جامعة.

يقدم اقتراب الفعالية الرمزية البنابي أداة تحليلية لفهم هذا الصراع بين مشروعي الإسلاميين والعلمانيين، وكيف أن كلا الطرفين وقع في فخ اللزوم المنطقي الخاطئ بين الصحة والفعالية، مما أدى إلى مأزق حضاري مستمر. هذا التحليل يكشف أن الصراع الظاهري بين التيارين هو في جوهره تعبير عن أزمة واحدة بنسختين متعارضتين.

1- الإسلاميون وإغراء اللزوم الصوري: ينطلق الإسلاميون من مسلمة مفادها أن الصحة (الدينية) تستلزم الفعالية (الحضارية)، أي أن مجرد التمسك بالإسلام الصحيح يجب أن ينتج تلقائيا مجتمعا متقدما[1]. هذا الافتراض يعكس فهما آليا لعلاقة الدين بالحضارة، حيث يتم التعامل مع الإسلام كـ"حزمة جاهزة" من العقائد والأحكام، يكفي تطبيقها شكليا لتحقيق النهضة. وفي الواقع، يخفي هذا المنطق تناقضا مركبا:

- تناقض التخلف: إذا كان الإسلام شرطا كافيا للفعالية، فلماذا تخلّفت المجتمعات المسلمة؟ الحل الإسلامي الغالب لهذه المعضلة يتمثل في اتهام المسلمين بعدم التطبيق الصحيح للدين، دون إدراك أن المشكلة ليست في الصحة، بل في غياب القداسة الفاعلة.

- تناقض النموذج الغربي: حين يواجه الإسلاميون بحقيقة أن المجتمعات غير المسلمة - خاصة الغربية - حققت تقدما، يلجأون غالبا إلى أحد مسارين: إما إنكار صحة هذا التقدم، أو ادعاء أن جذوره إسلامية، وكلاهما هروب من مواجهة إشكالية الفعالية.

المفارقة أن الخطاب الإسلامي المعاصر، رغم تركيزه على "الصحة"، فشل في تحويلها إلى قداسة حية.

ويتجلى فشل الزمن الرمزي هنا في تحويل الثوابت إلى شعارات جامدة بلا إيقاع تفعيلي، وعجز الخطاب عن تحويل الأزمات إلى لحظات تأسيسية.

1- هذا بالضبط ما دفع سيد قطب إلى حذف كلمة "متحضر" من عنوان كتابه «نحو مجتمع إسلامي متحضر»، لينشره تحت عنوان نحو «مجتمع إسلامي». وهو بالضبط تبريره لهذا الحذف في مقدمة كتابه «معالم في الطريق»، حيث يقول: «الإسلام لا يعرف إلا نوعين اثنين من المجتمعات: مجتمع إسلامي، ومجتمع جاهلي (...) المجتمع الإسلامي بصفته تلك هو وحده المجتمع المتحضر، والمجتمعات الجاهلية بكل صورها المتعددة مجتمعات متخلفة (..) فكلمة المتحضر [كوصف للمجتمع الإسلامي] إذن لغو، لا يضيف شيئا جديدا.» إنه بوضوح منطق المركزية السماوية الذي انتقده بن نبي بحدة. انظر:
- سيد قطب: معالم في الطريق (دار الشروق، القاهرة. ط6، 1979) ص05-07.

فتحولت الشريعة إلى نصوص جامدة، والدولة الإسلامية إلى شعارات جوفاء، لأن "الاهتمام الأسمى" غائب لصالح اهتمام عادي منشغل بالتفاصيل الفقهية والصراعات السياسية.

2- العلمانيون وأوهام الفعالية المجتثة: على الطرف المقابل، يسقط العلمانيون في فخ معكوس، لكنه ناتج عن نفس الخطأ المنطقي. فهم ينطلقون من أن الفعالية (الغربية) تدل على الصحة، أي أن نجاح النموذج الغربي في الصناعة والتنظيم يثبت صحة فلسفته وقيمه. هذا الافتراض يتجاهل حقيقة أن الفعالية الغربية نتجت عن قداسة خاصة بسياق تاريخي.

كما يظهر غياب التأسيس الرمزي في فصل الحداثة عن سياقها التاريخي الحي، وفي تحويل النموذج الغربي إلى وصفة جاهزة بلا سردية محلية.

يواجه هذا المنظور إشكاليتين رئيسيتين مترابطتين.

الأولى، إشكالية التبعية دون تَمَثُّل التي تجلت في محاولات استيراد الفعالية الغربية دون استيعاب الأسس الرمزية التي تقوم عليها، مما أنتج حداثة قشرية تظهر في مؤسسات ديمقراطية تفتقر لثقافة المشاركة الحقيقية، ونظام اقتصادي حر يخلو من أخلاقيات العمل الراسخة، ومنظومة تعليم حديثة تعوزها الروح النقدية الجوهرية.

والثانية، وما يرتبط بذلك عضويا، إشكالية أزمة الشرعية الناتجة عن الفصل الجذري بين الفعالية السياسية وأي مرجعية قدسية محلية، سواء دينية أو ثقافية، حيث أدى فصل الدين عن الدولة في التجربة العلمانية إلى فقدان القدرة على حشد القاعدة الشعبية، فتحول خطابها بالتدريج إلى خطاب نخبوي، يعتمد على دعم النخب الحاكمة بدلا من التأثير الفعلي في نسيج المجتمع.

إن ما جعل الغرب فعالا تاريخيا ليس صحة أفكاره، بل قداساته الرمزية التي منحت تلك الأفكار طاقة تحريك كبرى، وهي ما غاب عن أكثر العلمانيين في محاولاتهم استنساجه.

ففي قلب المشروع الغربي قامت قداسة الفرد (الفردانية الغربية) بوصفه الكيان الأعلى قيمة، وصاحب الحق المطلق في الإرادة والاختيار، مقابل أي مرجعية تقليدية أو جماعية[1]. كما قامت قداسة العقل الأداتي (العقلانية الغربية)، عقل السيطرة والتسخير، لا التأمل، فصار

1- جون لوك وجون ستيوارت ميل هما نبيّا هذه القداسة، وماركس هو لاعنها الأكبر. وما الماركسية بمعنى ما إلا رد فعل على الفردانية ولوازمها.

معيار الحقيقة هو ما ينتج أثرا ونتيجة، لا ما هو متعالٍ أو ميتافيزيقي[1]. كذلك برزت قداسة التقدّم (التقدم الاستعماري)، بوصفه حركة خطّية تصاعدية لا تقبل التراجع، تُضفي شرعية أخلاقية على كل تغيير باسم "الحداثة"[2]. وهناك أيضا قداسة الأمة/الدولة (القومية/الدولتية الغربية) كمجال سيادي مطلق[3]. وقداسة السوق والملكية والربح (الرأسمالية الغربية) كأُسس للحرية وتحقيق الذات[4].

هذه الرموز ليست مجرد أفكار بل مقدسات أرضية، شكلت الإطار الشعوري والرمزي الذي منح الفعالية للنموذج الغربي، وهي ما فشل الخطاب العلماني في إدراكه، حين ظن أن استيراد المؤسسات والتقنيات يكفي لبناء حضارة، دون استحضار روحها المحرّكة.

1- بيكون وديكارت هما المؤسسان البارزان للعقلانية الأداتية. والوجودية بدءا من كيركغورد إلى ميشيل هنري مرورا بهايدغر وسارتر وكامو وياسبرز هي رد الفعل الأشمل عليها. أما الفينومينولوجيا كما عند هوسرل وميرلوبونتي فرد الفعل المنهجي.

2- سبب ربطنا للتقدم المقدس غربيا بالاستعمار، هو عجز الغرب نفسه عن تصور التقدم دون هيمنة. بمعنى، أن التقدم الغربي في جوهره المقدّس هو تقدم استعماري، لا يتصور ذاته من دون هيمنة. فالتقدم هو بالضرورة تقدم على الآخرين، وبالتالي هو بالضرورة هيمنة عليهم. هذا هو سر الأسرار في خوف الغرب من تقدم غيره، لأنه يفهم تقدمهم بأنه تقدم عليه، وبالتالي يعني بالضرورة تهديدا له بهيمنتهم عليه، إنها مباراة صفرية في ذهن الغرب. كل المنظورات الصراعية التي لها السيطرة في مختلف العلوم مؤسسة على خلفية قداسة التقدم الاستعماري. بدءا من التطور الداروينى في البيولوجيا وانتهاء بالواقعية السياسية في العلاقات الدولية.

وعجز العقل الغربي عن تجاوز الجدل الخطي هو أيضا يجد تفسيره على خلفية قداسة التقدم الاستعماري.

ولأن التقدم المقدس فكرة هلامية غامضة ومتغلغلة في كل فلسفات وآداب وعلوم الغرب، فإن أنبياءها كثيرون ويصعب حصرهم. أما لاعنو التقدم فقلة قليلة، مثل مدرسة فرانكفورت وبعض فلاسفة ما بعد الحداثة. وهم على قلتهم ممزقون داخليا لكونهم – ولو دون وعي منهم – يقدسون ما يلعنونه. لكل ما سبق يمكننا أن نقول أن التقدم هو اللعنة الغربية المقدسة.

3- عن قداسة الأمة يبرز جان جاك روسو والرومانسيون الألمان: هردر وشيلر وفيختة وغوتة ...

من مفارقات الفكر الغربي المثيرة للسخرية أن يكون مؤسس القومية الألمانية فرنسيا (روسو)، كما من مفارقاته أن القومية نشأت في سياق معاد للدولة.

أما عن قداسة الدولة فيبرز كل من هوبز وهيغل، وأما لاعنوها فهم فلاسفة ما بعد الحداثة.

ومفارقة غربية أخرى نجدها في أن الدولة الفرنسية هي النموذج الأقصى للمركزية والسيادة الشمولية الحديثة في التجربة الغربية، ومع ذلك، خرج من أحشائها أشرس نقاد المركزية والسيادة والدولة. لهذا نلاحظ أن كبار فلاسفة ما بعد الحداثة المعادون للدولة: فوكو، بدوريار، دولوز، ليوتار، دريدا، باديو.. الخ، كلهم تقريبا فرنسيون.

4- آدم سميث وديفيد ريكاردو وماكس فيبر وفريدريك فون هايك وميلتون فريدمان من بين دعاة الرأسمالية الكبار، كل بطريقته. أما عدوها اللدود فهو كارل ماركس وكل الماركسيات بما فيها الماركسية المدجنة. كل من ينتقد الرأسمالية بنيويا وجذريا، يجد نفسه – عن قصد أو دون قصد – داخل الأفق الماركسي، حتى لو أنكر تبعيته له. وذلك لأن الماركسية هي المنظومة الوحيدة التي قدّمت نقدا كليا للرأسمالية كنظام شامل. مالك بن نبي هنا ليس استثناء، بل نذهب إلى أبعد من ذلك حين نقول أنه أقرب للماركسية منه لأن يكون إسلاميا. لكن هذا موضوع آخر لا يحتمله المجال هنا.

3- الجدلية الخادعة: وجهان لعملة واحدة: العلمانيون، إذ استوردوا رموز الغرب، نزعوها من سياقها القداسي، فصار العقل أداة حسابية بلا روح، والفرد حرية شكلية بلا مشروع، والدولة جهازا إداريا بلا شرعية رمزية. وفقدوا بذلك الوقود الرمزي الكامن وراء الفعالية الغربية.

أما الإسلاميون، فواجهوا تلك الرموز بمنطق «المفاصلة العقدية»[1]، وحوّلوها إلى رموز شيطانية، لا تُفكَّك ولا تُنتَقَد، بل تُلعن وتُرفض. فغابت الجدلية التاريخية التي كان من شأنها أن تكشف كيف نشأت هذه الرموز، وما الذي منحها فعاليتها، وكيف يمكن نقدها أو تحويلها بدل الاكتفاء بتمجيد الذات ولعن الآخر.

بهذا المعنى، فإن كلا الفريقين عطّل آليات التحليل الحضاري: العلماني بالتقليد السطحي، والإسلامي بالممانعة اللاهوتية. وتظهر هذه الإعاقة جلية في أداء الأنظمة الهشة عبر:

- شرعية طقوسية: بتحويل "الاستقرار" إلى قيمة مقدسة.
- تأسيس معكوس: بتصوير الإخفاقات كإنجازات.
- زمن رمزي متكرر: بإعادة إنتاج الأزمات دون حلول.

وكلاهما حجب عن الوعي الإسلامي المعاصر القدرة على التعامل مع الرموز الكبرى للتاريخ لا كمسلمات ولا كأباطيل، بل كمنتجات تاريخية قابلة للفهم والنقد والاستلهام والتجاوز.

اقتراب الفعالية الرمزية يكشف أن التيارين يشتركان في:

- الخطأ المنطقي نفسه: بافتراض علاقة لزومية بين الصحة والفعالية.

1- "المفاصلة العقدية" هي المرادف المعاصر لمصطلح "الولاء والبراء" القديم. وهي القطع الفكري والعقدي مع المنظومات والأفكار التي تتعارض مع الإسلام جذريا، سواءً كانت فلسفات غربية – كالعلمانية، الليبرالية، الماركسية – أو مذاهب دينية أخرى، أو أنماط حياة تتناقض مع الثوابت الإسلامية. وهي ليست مجرد رفض سلبي، بل تشمل بناء هوية إسلامية منفصلة ومستقلة عن تلك المنظومات.

انظر شرحا لها في مقال محمد هندو

«مقامات الإسلام في معاملة أهل الأديان» المنشور على موقع مؤسسة الأصالة للدراسات والاستشارات الإسلامية، على الرابط التالي:

https://assala-alg.net/traitement-des-religions

(آخر زيارة بتاريخ 10-05-2025 على الساعة 23:03)

– إغفال دور القداسة: كلا المشروعين لم يقدم رؤية مقنعة لمقدس جامع قادر على حفز الطاقة الاجتماعية: الإسلاميون قدسوا الماضي ففقدوا الحاضر، والعلمانيون قدسوا الغرب ففقدوا الجذور.

– الوقوع في فخ الاهتمام العادي: تحول الصراع بينهما إلى جدل حول المؤسسات (دينية أم مدنية) بدلا من البحث عن "اهتمام أسمى" يعيد تفعيل القداسة في العصر الحديث.

4– مخرج اقتراب الفعالية الرمزية البنابي: فكّ اللزوم وإعادة بناء القداسة: الحل الذي يطرحه اقتراب الفعالية الرمزية يتلخص في:

– قطع علاقة اللزوم: الاعتراف بأن الصحة الدينية لا تضمن فعالية تلقائية، وأن الفعالية المادية لا تدل على صحة أخلاقية.

– إعادة إبداع القداسة وتفعيلها: بتحويل الإسلام من "تراث صحيح" إلى "محرك فعال" عبر ربطه بالحاجات الوجودية المعاصرة، كالعدالة، الهوية، التحرر من التبعية.

– استثمار الأزمات: تحويل التحديات – كالهيمنة الغربية أو فشل الأنظمة – إلى فرص لإحياء "الاهتمام الأسمى" الذي يولّد قداسة جديدة.

– النتيجة: الخروج من الاختيار الزائف بين "إسلام صحيح غير فعال" و"حداثة فعالة غير صحيحة"، نحو نموذج ثالث يدمج الصحة في إطار فعال، عبر قداسة معاد تشكيلها.

بإعادة تأويل الصراع الإسلامي/العلماني ضمن جدلية الصحة/الفعالية والقداسة/الاهتمام الأسمى، يحرر الاقتراب البنابي هذا الصراع من منطق الصدام الصِّفْري، ويفتح أفقا تأسيسيا جديدا لبناء قداسة رمزية تتجاوز الاصطفافات التقليدية.

هذا هو الحل البنابي للمأزق الإسلامي/العلماني.

إن جوهر التجاوز البنابي يتمثل في استبدال "الانتصار الأيديولوجي" بـ"الفعالية الرمزية المشتركة"، مما يتيح بناء وحدة حضارية تنطلق من الداخل، وتستند إلى اهتمام أسمى جامع، لا إلى تصالح نخبوي سطحي.

ينعكس هذا الإخفاق ذاته في معضلة التحول الديمقراطي في العالم العربي، حيث يتم اختزال "الصحة المؤسسية" إلى إجراءات شكلية مجردة، بينما يُهمَل البعد الرمزي المتمثل في "القداسة المدنية" كشرط لازم للفعالية السياسية.

فكما فشل المشروعان الإسلامي والعلماني في إنتاج رمزية جامعة، تعثرت التجربة الديمقراطية في تحقيق شرعية شعبية راسخة.

المطلب الثالث- تطبيق الاقتراب على إشكالية فشل التحول الديمقراطي في العالم العربي: رغم مرور عقود على المحاولات المتكررة للتحول الديمقراطي في العالم العربي، إلا أن النتيجة لا تزال واحدة: ديمقراطيات زائفة، أو انقلابات مضادة تعيد إنتاج الاستبداد.

لماذا فشلت الديمقراطية في العالم العربي رغم توفر بعض الشروط البنيوية؟ ولماذا نجحت في بيئات مشابهة كجنوب أفريقيا أو إندونيسيا؟

1- معالجة الإشكالية في الأدبيات العربية: يمكن اختصار الاقترابات أو المنظورات التي عولجت بها إشكالية التحول الديمقراطي في العالم العربي في خمسة أبعاد[1]:

أ- البعد التاريخي-الحضاري: تُشير الأدبيات إلى أن الثقافة العربية والإسلامية تنطوي على منظومة قيم يُنظر إليها باعتبارها متعارضة مع المبادئ الديمقراطية، وعلى رأسها نزعة الطاعة المطلقة للسلطة وغياب تقاليد المشاركة الشعبية.

ويتعزز هذا التعارض من خلال التحولات التي عرفها التاريخ الإسلامي، حيث انتقلت الشورى، باعتبارها شكلا من أشكال التمثيل السياسي، إلى نظم ملكية وراثية كرّست الاستبداد وأضعفت من ترسيخ أي تقاليد ديمقراطية مستقرة.

1- مركز دراسات الوحدة العربية هو أهم جهة عربية اهتمت بإشكالية الديمقراطية في العالم العربي. وفيها نجد دراسات وكتبا حول جميع هذه الأبعاد المتداخلة. انظر مثلا ملخصا لها في:

- ثناء فؤاد عبد الله: آليات التغيير الديمقراطي في الوطن العربي (مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت. ط2. 2004) صص39-74.

ومما له دلالاته أن نجد حضور مالك بن نبي في دراسات هذا المركز العتيد حضورا باهتا جدا.

كما أن التراث الفكري العربي يعاني من هيمنة الحرفية في التفسير ورفض للتأويل، مما يُقيد إمكانات التجديد والاجتهاد، ويحول دون إنتاج رؤى منفتحة تسهم في بناء نموذج ديمقراطي محلي.

ب- البعد النفسي-الثقافي: يعكس هذا البعد تركيبة ذهنية ترى أن الشخصية العربية تميل إلى الاستكانة للسلطة ورفض المراجعة والنقد، في ظل سيادة نمط أبوي في العلاقات الاجتماعية والسياسية، يعوق التحديث ويُكرّس التبعية.

كما أن الإنسان العربي يعيش حالة من الازدواجية الوجودية بين منظومة القيم التراثية ومقتضيات الحداثة، ما ينتج عنه شعور بالاغتراب وعدم الاستقرار النفسي والثقافي. وتعزز هذه الحالة من الاعتمادية المفرطة على السلطة والجماعة، وهو ما يُضعف استقلالية الفرد ويقلّص من قدرته على المبادرة والانخراط الفاعل في المجال العام[1].

جـ- البعد الأيديولوجي: يتجلى هذا البعد في الصراع الحاد بين أطروحات دينية وعلمانية حول شكل الدولة ووظيفتها، ما يخلق عائقا بنيويا أمام تحقق أي مشروع ديمقراطي توافقي. فالخطاب الأصولي غالبا ما يتبنى موقفا رافضا للديمقراطية الغربية، ويدعو إلى قطيعة جذرية معها لصالح مشروع إسلامي بديل يُعيد صياغة النظام السياسي وفق معايير دينية.

في المقابل، يواجه الخطاب العلماني صعوبات جمّة في التوفيق بين تطلعات التحديث واحترام الخصوصيات الثقافية والتراثية، ما يضعه في موقع إشكالي يعوق فاعليته في بناء توافق وطني ديمقراطي.

د- البعد المؤسسي: تُظهر الدراسات أن الدولة العربية الحديثة نشأت في إطار من التهجين المؤسسي، حيث تم استنساخ النماذج الغربية على مستوى الشكل، بينما استمرت البنى السلطوية التقليدية في الهيمنة على الجوهر السياسي. وقد أدى ذلك إلى تكريس أنظمة استبدادية، سيطر فيها العسكر والأجهزة الأمنية على المجال العام، مما أدى إلى تقويض الحريات السياسية وتعطيل الدساتير وتجميد الضمانات القانونية. كما ساهمت هشاشة البنية

1- أهم من تناول هذا البعد للأزمة نجد مثلا: هشام شرابي، ومصطفى حجازي، وحليم بركات، خلدون النقيب، وغيرهم.

الاقتصادية، القائمة على التبعية والهيمنة الخارجية، في إضعاف القدرة الذاتية للدولة والمجتمع على مباشرة إصلاحات ديمقراطية حقيقية من الداخل.

هـ- البعد الخارجي: يُشير هذا البعد إلى أن التبعية البنيوية للأنظمة العربية تجاه القوى الدولية، لا سيما الولايات المتحدة، تمثل عاملاً مقيداً للإرادة الوطنية، إذ تعرقل هذه القوى أية محاولات إصلاح ديمقراطي لا يخدم مصالحها الجيوسياسية والاقتصادية.

فالغرب، في كثير من الحالات، يفضل استمرار الأنظمة السلطوية المستقرة التي تضمن حماية موارده الحيوية، وعلى رأسها النفط، حتى ولو على حساب تطلعات الشعوب نحو الحرية والمشاركة السياسية. وتُظهر السياسة الأمريكية نموذجاً واضحاً لهذا التوجه، حيث يتم دعم أشكال ديمقراطية شكلية لا تمس جوهر السلطة، ما دامت لا تتعارض مع مصالحها في المنطقة.

هذه الأبعاد الخمسة التي تمت معالجة إشكالية الديمقراطية في العالم العربي في إطارها تعطي انطباعا بالإحاطة، بحيث يصعب التفكير في أن هناك اقترابا أو منظورا مهما تم تفويته، ومع ذلك فهذا بالضبط ما نزعم أن اقتراب الفعالية الرمزية قد أتى به.

يقترح اقتراب الفعالية الرمزية أن جوابا مختلفا عما تم طرحه، يكمن في غياب "قداسة ديمقراطية" تؤسس لفعالية حقيقية.

2- التحليل عبر مفاهيم الاقتراب:

أ- الصحة الديمقراطية: إطار شكلي: الدول العربية طبقت إصلاحات شكلية – دساتير، انتخابات، تعددية – لكنها بلا "صحة حقيقية": الدساتير تُعدَّل لخدمة الحكام، الانتخابات تُزوَّر أو تُفرَغ من مضمونها، التعددية شكلية ... الخ

المفارقة: هذه الإصلاحات "صحيحة" نظريا، لكنها فشلت لأنها لم تتحول إلى فعالية.

ب- الفعالية الديمقراطية:غياب مزمن: الفعالية تتطلب تقديس الديمقراطية كقيمة جماعية، لكن الديمقراطية في العالم العربي لم تُقدَّس، بل عوملت كـ"أداة غربية" أو "شعار فارغ".

جـ- القداسة المفقودة: لماذا لم تصبح الديمقراطية "مقدسة"؟: القداسة لا تُفرض بقانون، بل تُبنى عبر "السرديات التأسيسية". في العالم العربي، غابت "القصة المؤسِّسة" للديمقراطية، فظلت مجرد آلية تقنية. بخلاف الهند مثلا، حيث ارتبطت الديمقراطية بـ"التحرر من الاستعمار"[1]، وبخلاف جنوب أفريقيا، حيث ارتبطت بـ"هزيمة الأبارتايد"[2].

د- الاهتمام العادي/ الاهتمام الأسمى: لماذا تنجح الأنظمة في إفشال التحول؟: الأنظمة العربية حوّلت السياسة إلى روتين يومي (الاهتمام العادي): الانتخابات تُجرى بانتظام لكنها بلا تأثير. بينما الاهتمام الأسمى (اللحظات الثورية) تمت سرقته أو قمعه، والخطاب الرسمي حوّل "الاستقرار" إلى مقدس بديل عن الديمقراطية.

3- حالات دالّة:

أ- مصر: الديمقراطية كـ"فوضى" يجب قمعها: بعد 2011، قدّس الإعلام والعسكر "الاستقرار" كقيمة عليا، ووصموا الديمقراطية بالفوضى.

- النتيجة: قداسة الجيش تغلبت على قداسة التغيير، فعاد النظام أقسى من ذي قبل.

ب- تونس: ديمقراطية بلا قداسة: رغم نجاحها النسبي، فإن الديمقراطية التونسية ظلت هشة لأن النخبة قدّست "التوافق" على حساب القيم الديمقراطية (مثل محاسبة الفاسدين). والشعب لم يُطور قداسة عميقة للديمقراطية، فسهل التراجع عنها.

---

1 - Ramachandra Guha, India After Gandhi: The History of the World's Largest Democracy (Harper Collins, New York, 2007)

يوضح الفصل الأول من هذا الكتاب "Freedom and After" (الحرية وما بعدها) كيف أن الديمقراطية الهندية لم تكن مجرد نظام سياسي تم تبنيه بعد الاستقلال، بل كانت جزءًا لا يتجزأ من حركة التحرر الوطني، ووسيلة لتحقيق العدالة والمساواة في المجتمع الهندي المتنوع.

2- راجع:

- Evan Lieberman, Until We Have Won Our Liberty: South Africa after Apartheid (Princeton University Press, Princeton, 2022)

يؤكد هذا الكتاب في فصليه الرابع "Before Democracy: Shaky Foundations" (قبل الديمقراطية: أسس هشة) والخامس "The Bold Experiment: Institutions for a Divided Society" (التجربة الجريئة: مؤسسات لمجتمع منقسم) أن النضال الطويل والمستمر ضد التمييز العنصري والقمع السياسي كان العامل الحاسم في تحقيق التحول الديمقراطي.

جـ- العراق: الديمقراطية كـ"طائفية مقنعة": النظام السياسي الحالي طبق ديمقراطية المحاصصة، لكنها قدّست الطائفية بدل المواطنة. والنتيجة: الفعالية الزائفة، حيث الانتخابات تُجرى لكنها تعزز الانقسام لا الوحدة.

4- الدلالة الجوهرية: الديمقراطية تحتاج إلى قداسة مدنية: الاقتراب البنابي يكشف أن الديمقراطية لا تعمل كآلية فقط – حيث يفشل الزمن الرمزي العربي في تحويل الانتخابات من طقوس شكلية إلى مناسبات تأسيسية، وربط الممارسة الديمقراطية بإيقاع الأزمات التاريخية – بل تعمل أيضا كعقيدة جماعية، وهذا ما فُقد في العالم العربي بسبب:

- القداسات المعارضة (الدين، القومية، الأمن).
- غياب السرديات التأسيسية التي تربط الديمقراطية بالتحرر أو العدالة.
- تحويل الأزمات إلى أدوات لتعزيز الاستبداد بدل الديمقراطية.

5- هل يمكن بناء ديمقراطية عربية؟: وفقا لاقتراب الفعالية الرمزية لن تنجح الديمقراطية في العالم العربي إلا إذا:

- تحولت إلى قيمة مقدسة (لا مجرد آلية انتخابية).
- ارتبطت بسردية تأسيسية (مثل "التحرر من الفساد" أو "العدالة الاجتماعية").
- استثمرت الاهتمام الأسمى (أزمات كالفساد أو الانهيار الاقتصادي) لبناء شرعيتها.

إذن الديمقراطية ليست مؤسسات، بل إيمان جمعي. وهذا ما يفسر لماذا فشلت في العالم العربي رغم "صحتها الشكلية".

6- الديمقراطية عند بن نبي: محاولة في حل مشكلة القداسة: يفتح اقتراب الفعالية الرمزية بابا جديدا لفهم الطرح غير المألوف الذي قدّمه مالك بن نبي بشأن الديمقراطية بوصفها شعورا، وهو الطرح الذي لم يدرك دارسو خطابه سياقه النظري والرمزي العميق. فقد غابت عن كل دراسات الخطاب البنابي الخلفية الجدلية التي وُلد فيها هذا التصور، وبالتالي لم يُلتفت إلى

قيمته الجذرية كحل بنيوي لإشكالية الديمقراطية في السياق الإسلامي، كما حدّدها بن نبي نفسه ضمن مشروعه الحضاري.

على هذا الأساس، يمكن القول إن بن نبي قدّم، ضمن نسقه الرمزي الحضاري، معالجة أصيلة لمعضلة الديمقراطية في العالم العربي، وهي المعضلة التي يكشف اقتراب الفعالية الرمزية عن طبيعتها العميقة بوصفها مشكلة "غياب القداسة"، لا مجرد غياب مؤسسات أو آليات اقتراع.

واللافت في هذا الطرح أن بن نبي لم يسعَ إلى إضفاء القداسة على النموذج الديمقراطي الغربي كما هو، شأن أغلب محاولات تأصيل المفاهيم السياسية الحديثة، بل انخرط في عمل مفاهيمي عميق لإعادة تعريف الديمقراطية من داخل التصور الإسلامي للإنسان والكون، بحيث تصبح منبثقة عن الشعور بالمسؤولية الحضارية، لا مقتبسة من مرجع خارجي.

– **اختبار تصور مالك بن نبي للديمقراطية بمرجعية اقتراب الفعالية الرمزية:** تصور مالك بن نبي للديمقراطية يوافق اقتراب الفعالية الرمزية في نقطة البداية: لا فعالية بلا قداسة. ولا قداسة دون شعور أصيل. وبهذا فهو يتجاوز تماما التصور الشكلي – التصويت، تداول السلطة .. الخ – إلى العمق النفسي–الرمزي.

فالديمقراطية عنده ليست آلية بل حالة نفسية–حضارية. وهذا مطابق لمفهوم الفعالية الداخلية للقداسة في اقتراب الفعالية الرمزية، أي أن الفعل لا يكون فعالا إلا إذا صدر من معنى مقدّس متجذر في النفس.

بعد تحديده للديمقراطية كشعور، يقوم بن نبي بتأسيسها في مرجعية الكتاب الأقدس في الإسلام، وهنا تتبدى عبقريته، فهو لم يقل إن الديمقراطية موجودة جاهزة في الإسلام. ولا قال إنها "تُستورد". بل قام بصناعة نسب مقدس لها بعد أن أعاد تعريفها جذريا.

فالديمقراطية عن بن نبي ليست سوى التعبير السياسي عن شعور المسلم بتكريم الله له، وعن خروجه من نفيين: نفي العبد (العبودية)، ونفي المستبد (الاستعباد). وبذلك يعيد بن نبي

بناء المقدس الديمقراطي على قاعدة قرآنية (ولقد كرّمنا بني آدم) لا على قاعدة حقوق الإنسان الغربية[1].

التحول الكبير الذي يقدمه بن نبي هو هذا: الديمقراطية لا تُقدّس لأنها "منجز حضاري غربي" متقدم ولا بديل أفضل منه حاليا، بل لأنها تمثل في أصلها الوجودي شعورا بالكرامة والتزكية الإلهية. وهكذا تتحقق قداسة ديمقراطية قابلة للاشتغال داخل الفضاء الإسلامي.

مالك بن نبي بهذا كله يعيد صياغة مفهوم "الإنسان المواطن" بصيغة إسلامية مقدسة. فبينما خلقت الثورة الفرنسية مفهوم "المواطن" والثورة البلشفية مفهوم "الرفيق"، فإن الإسلام يخلق مفهوم "الإنسان المكرم". وهذا الإنسان المكرم ليس فردا منعزلا بل ذاتا مسؤولة، تملك شعورا تجاه نفسها وتجاه الآخرين، وتُحمى بحاجزين:

– من العبودية: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ تَوَفَّىٰهُمُ ٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ ظَالِمِيٓ أَنفُسِهِمۡ قَالُواْ فِيمَ كُنتُمۡۖ قَالُواْ كُنَّا مُسۡتَضۡعَفِينَ فِي ٱلۡأَرۡضِۚ قَالُوٓاْ أَلَمۡ تَكُنۡ أَرۡضُ ٱللَّهِ وَٰسِعَةٗ فَتُهَاجِرُواْ فِيهَاۚ فَأُوْلَٰٓئِكَ مَأۡوَىٰهُمۡ جَهَنَّمُۖ وَسَآءَتۡ مَصِيرًا﴾[2]

– ومن الاستعباد: ﴿تِلۡكَ ٱلدَّارُ ٱلۡأٓخِرَةُ نَجۡعَلُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوّٗا فِي ٱلۡأَرۡضِ وَلَا فَسَادٗاۚ وَٱلۡعَٰقِبَةُ لِلۡمُتَّقِينَ﴾[3].

هذا يقابل تمامًا نقطة الصحة–الفعالية في اقتراب الفعالية الرمزية، فما هو "صحيح" في الإسلام (الكرامة الفردية)، يصبح "فعالا" فقط حين يُترجم إلى شعور اجتماعي، أي قداسة جماعية حامية من الانهيار السياسي. وبهذا، فإن مالك بن نبي يخرج الديمقراطية من أسر الجغرافيا والتاريخ. فالنقد المركزي للتجارب العربية في تطبيق الديمقراطية وفق اقتراب الفعالية الرمزية، هو أنها كلها كانت محاولات لنقل الديمقراطية الغربية، ولذلك فشلت، لأن رمزيتها التي

1– مالك بن نبي: تأملات. مصدر سابق، ص77 وما بعدها.

2– النساء/97.

3– القصص/83.

استشهد بن نبي بهاتين الآيتين:

– مالك بن نبي: تأملات. مصدر سابق، ص78.

الفهم المميز الذي طرحه مالك بن نبي في سياق خطابه الجدلي التاريخي لبضع آيات – كهاتين الآيتين – تجعلنا ندرك بألم مدى الخسارة التي أصبنا بها لكونه رحمه الله لم يترك لنا تفسيرا للكتاب الكريم. ولا شيء آسف عليه أكثر من هذا.

جعلتها مقدسة في الغرب غير قابلة للنقل. (الديمقراطية الغربية مؤسسة على تقديس الفردانية كرمز نموذجي للحرية).

وعليه، فتصور مالك بن نبي للديمقراطية كما قدمه هنا هو بوضوح محاولة لحل مشكلة غياب قداسة الديمقراطية في العالم العربي الإسلامي، تماما كما شخصها اقتراب الفعالية الرمزية. لكنه لا يكون ذلك إلا إذا فهم بوصفه منظومة قبلية كبناء داخلي للقداسة، لا كمحاولة تبرير فقهي أو عقلاني بعدي لاختزال مستورد.

وهذا التصور البنابي للديمقراطية كقيمة مقدسة يفرض شروط تطبيقه الخاصة مسبقا. وهي قد لا تتفق والديمقراطية كما يتم تطبيقها في كل أنحاء العالم. يكفي أن نذكر منها شرطا واحدا:

– المجتمع المدني كأفق لا الأحزاب: منطق الخطاب البنابي[1] يؤدي إلى القول بأن الأحزاب هي في أحسن الأحوال مجرد أدوات لما بعد الفعالية، أي أدوات لتنظيم مجتمع قد تحقق وعيه ومشروعه. أما المجتمع الإسلامي في مرحلته الحالية، فهو لا يحتاج إلى "أدوات صراع"، بل إلى أدوات بناء نفسي ورمزي واجتماعي. والأحزاب لا تحقق هذا الشرط بل تحقق خلافه. لذا يراهن بن نبي على بناء الإنسان كشرط أولي، وخلق النخبة الاجتماعية لا الحزبية، وتجذير شبكة الفاعلية في العمل التربوي، الجمعوي، الأخلاقي، والروحي. وفي هذا السياق، من الواضح أن الأحزاب هي أدوات مفلسة في مجتمع لم ينجز مشروعه التأسيسي.

إذن فالديمقراطية في الشروط الأولية لتطبيقها بنجاح وفق تصور مالك بن نبي لها كقيمة مقدسة، لا يمكن أن تكون ديمقراطية حزبية.

7– الفعالية الرمزية والتحول الديمقراطي في العالم العربي: نحو قداسة مدنية: إن تناول اقتراب الفعالية الرمزية لإشكالية الديمقراطية لا يُختزل ببساطة ضمن الأبعاد الخمسة

1– حتى ولو لم ترد شواهد نصية صريحة ينتقد فيها مالك بن نبي الأحزاب والحزبية، فإن منطق خطابه كاف بهذا الشأن. وليس مفاجئا أن كل جهود بن نبي الاجتماعية والسياسية كانت تصنفه كناشط مدني لا كمتحزب.

انظر مثلا جهوده في تعليم المهاجرين في:

مالك بن نبي: مذكرات شاهد للقرن. مصدر سابق، ص403 وما بعدها.

التقليدية السابق ذكرها: التاريخي–الحضاري، النفسي–الثقافي، الأيديولوجي، المؤسسي، الخارجي، ولا يمكن اعتباره مجرد جمع للبعدين الأولين كما قد يبدو لأول وهلة. بل هو يقدم بعدا سادسا، هو بالأحرى إطارا تحويليا يتجاوز التحليل السببي التقليدي إلى مستوى البنية الرمزية–الوجودية للديمقراطية. هذا البعد هو البعد الوجودي–الرمزي

تبقى إشكالية الفشل الديمقراطي في العالم العربي عصية على الحلول التقنية والمؤسسية وحدها، رغم مراكمة عقود من الإصلاحات الشكلية. فالأبعاد الخمسة التقليدية تظل عاجزة عن تفسير لماذا تتحول الديمقراطية إلى طقوس فارغة، بينما تنجح في سياقات أخرى ذات تحديات مشابهة.

هنا يبرز اقتراب الفعالية الرمزية كمنظور تحويلي يكشف عن العامل الغائب: غياب القداسة الديمقراطية كقيمة جماعية مؤسِّسة.

تُظهر المتابعة كيف أن التجارب العربية، ظلت تدور في حلقة مفرغة: دساتير تُعدَّل لخدمة الحكام، انتخابات تُفرغ من مضمونها، أحزاب بلا مشاريع مجتمعية. هذه الممارسات لم تكن فشلا تقنياً فحسب، بل دليلا على أزمة أعمق: انفصال الصورة عن الجوهر، حيث تُستنسخ المؤسسات الديمقراطية شكلا بينما يُحرم المجتمع من روحها. فالديمقراطية، كما يظهر اقتراب الفعالية الرمزية، لا تعمل كآليات مجردة، بل تحتاج إلى حاضنة رمزية تحوّلها إلى "عقيدة سياسية" تُوجِّه السلوك الجمعي.

وفي حين ركزت الاقترابات التقليدية على آليات ضرورية – كالتحديث السياسي، ودولة القانون، والمجتمع المدني – فإنها لم تُجب عن السؤال الجوهري: كيف تتحول هذه الآليات إلى قوة دافعة للتغيير؟ هذا ما يقدّمه طرح مالك بن نبي عبر مفهوم "الديمقراطية كشعور"، الذي يعيد تشكيل العلاقة بين المقدس والسياسي. فالديمقراطية الفعالة وفق الخطاب البنابي تحتاج إلى:

– أسطورة تأسيسية تربطها بالتحرر الوجودي.

– تفكيك القداسات المنافسة – كقداسة "الاستقرار" أو "الطاعة" – التي تسرق الزمن الرمزي من المشروع الديمقراطي.

– إعادة تعريف الديمقراطية انطلاقا من المرجعية الحضارية المحلية، كمفهوم "التكريم الإلهي للإنسان" في الإسلام، بدلاً من استيراد النموذج الغربي.

وهكذا، بينما تقدم الأبعاد الخمسة التقليدية خريطة الطريق، يقدم البعد الوجودي–الرمزي بوصلة المعنى. فالتجارب الناجحة تُظهر أن الديمقراطية لا تنتصر عندما تُفرض من فوق، بل عندما تتحول إلى حاجة نفسية–رمزية تُقدَّس كضرورة وجودية.

إن تحليل الفعالية الرمزية لا يُلغي الأبعاد الأخرى، بل يكشف عن حدودها: فحتى مع تحقيق الإصلاحات السياسية والاقتصادية، يبقى الشرط الحاسم هو تحويل الديمقراطية إلى قيمة مقدسة في المخيال الجمعي. وهذا يتطلب أكثر من تعديل القوانين، إنه يحتاج إلى ثورة رمزية تعيد صياغة العقد الاجتماعي حول فكرة "المواطن المكرَّم"، الذي يرفض أن يكون عبداً للاستبداد أو رهينة للاستعباد.

في النهاية، تُقدّم هذه المقاربة إجابة واضحة: لا يكفي أن نسأل: كيف نبني مؤسسات ديمقراطية؟ بل يجب أن نسأل: كيف نصنع إيمانا جمعيا بالديمقراطية؟ فالديمقراطية ليست صناديق اقتراع، بل عقيدة مدنية تحتاج إلى قداستها الخاصة لتصبح حقيقة فاعلة.

المطلب الرابع– تطبيق الاقتراب على ظاهرة استمرار الأنظمة الهشة في السياسة المقارنة وكشف حدود الاقتراب: تواجه نظريات العلوم السياسية تحديا متكررا في تفسير ظاهرة بقاء أنظمة هشة – سياسيا واقتصاديا – لعقود طويلة رغم افتقارها إلى الشرعية، وغياب الكفاءة، وتآكل القواعد الاجتماعية الداعمة لها. ويفترض العقل السياسي أن سقوط هذه الأنظمة حتمي، لكن الواقع يكذب هذا الافتراض.

بتطبيق اقتراب الفعالية الرمزية على هذه الإشكالية الحرجة حاولنا تقديم تفسير بديل، يربط استمرار هذه الأنظمة بقدرتها على إنتاج نوع خاص من القداسة الرمزية رغم هشاشتها، إلا أن نتائج هذا التطبيق كشفت لنا –كما أملنا – عن محدوديات واضحة في قدرة الاقتراب على تفسير الظاهرة.

إذن: لماذا تنجح بعض الأنظمة الهشة – التي تفتقر إلى المؤسسات القوية والشرعية الشعبية والموارد الكافية – في الاستمرار لعقود، بينما تنهار أنظمة أخرى أكثر تماسكا؟ خاصة في حالات مثل:

– كوريا الشمالية: نظام فقير ومعزول، لكنه صامد منذ 70 عاما.

– لبنان: دولة بلا دستور فعلي أو خدمات أساسية، لكن كيانه السياسي لم ينهَر بالكامل.

– جمهوريات آسيا الوسطى: أنظمة ضعيفة المؤسسات، لكنها مستقرة بشكل مدهش.

ويمكن اختصار بعض أهم التفسيرات الرئيسية لهذه الظاهرة في الاقترابات التفسيرية الثلاث التالية:

– **اقتراب "المؤسسات الاستخراجية"**: تميز هذه النظرية بين "المؤسسات الشاملة" التي تعزز المشاركة والابتكار، و"المؤسسات الاستخراجية" التي تركز السلطة والثروة في أيدي النخب. وتجادل بأن الأنظمة الهشة تستمر بسبب تمسك النخب بالمؤسسات الاستخراجية التي تخدم مصالحها، مما يمنع بناء مؤسسات شاملة تدعم التنمية المستدامة[1].

– **اقتراب "الريع الجيوسياسي"**: تأسست هذه النظرية على تحليل تجريبي، ربط بين معدلات وفيات المستوطنين الأوروبيين أثناء الاستعمار، ونوعية المؤسسات التي أُنشئت في المستعمرات. وأشارت النتائج إلى أن الدعم الخارجي، مثل المساعدات الدولية، يمكن أن يؤدي إلى استقرار أنظمة هشة دون تحفيز إصلاحات مؤسسية حقيقية، وهو ما يخلق توازنات غير صحية تعيق التطور السياسي والاقتصادي[2].

1- راجع:

- Daron Acemoglu & James A. Robinson, Why Nations Fail: The Origins of Power, Prosperity, and Poverty (Crown Business, New York, 2012).

2- راجع:

- Daron Acemoglu, Simon Johnson & James A. Robinson, "The Colonial Origins of Comparative Development: An Empirical Investigation," American Economic Review, Vol. 91, No. 5 (2001), pp. 1369–1401.

– **اقتراب "الفوضى المنظمة"**: تجادل بأن بعض الأنظمة تختار إدارة العنف بدلا من احتوائه كوسيلة لضمان بقائها، مما يؤدي إلى "فوضى منظمة" حيث يُستخدم العنف بشكل ممنهج للحفاظ على السلطة، بدلا من بناء مؤسسات شرعية ومستقرة.[1]

إذن، هذه الاقترابات تمثل تيارات تحليلية متكاملة: داخلية بنيوية، خارجية ريعية، وديناميكية سلطوية.

1– التحليل عبر النسق الجدلي: الصحة/الفعالية/القداسة:

أ– الصحة الهيكلية غائبة، لكن الفعالية موجودة: هذه الأنظمة تفتقر إلى "الصحة" بمعايير السياسة المقارنة: لا فصل للسلطات – اقتصاد معتمد على الريع أو المساعدات – ضعف الخدمات الأساسية... الخ ومع ذلك هي فعالة في البقاء. لأنها تتحكم في العنف (احتكار القوة)، وتنجح في كسب حلفاء إقليميين/دوليين.

ب– السر: القداسة المزيفة كبديل عن الصحة الهيكلية: الأنظمة الهشة تصنع شبكة قداسات بديلة تعوض ضعف مؤسساتها:

– تقديس الزعيم: تحويل الحاكم إلى "أب الأمة" (أسرة كيم في كوريا الشمالية).

– طقوس الولاء (مشاهد الجماهير الباكية في ظهور الزعيم).

– العدو المقدس المشترك: الخارج (الغرب/الإمبريالية) كشيطان يبرر الفشل الداخلي.

– أقلية دينية أو عرقية ككبش فداء (المسيحيون في خطاب بعض الأنظمة الإسلامية).

– السرديات التأسيسية: "الاستقلال عن الاستعمار" في دول أفريقيا كشعار دائم رغم فشل النخب.

1– راجع:

– Charles Tilly, *Coercion, Capital, and European States, AD 990–1992* (Blackwell Publishing, Oxford, 1992).

جـ- الاهتمام الأسمى كأداة للاستمرار: هذه الأنظمة تدرك أن الأزمات تُنتج قداسة، لذا: تفتعل أزمات مصطنعة:

- كوريا الشمالية تهدد بحروب نووية لتحفيز "الوحدة الوطنية".

- لبنان يحرك صراعات طائفية لصرف الانتباه عن الفساد.

2- الجدارة التفسيرية للاقتراب: هذا الاقتراب يفسر التناقض الظاهري: كيف يكون نظامٌ ما "هشًّا" (ضعيف البنية) لكنه "فعال" (صامد).

ويكشف الآلية الخفية: القداسات البديلة هي الملاط الذي يمسك الأنظمة المتهالكة.

ويتنبأ بالانهيار: حين تتحول القداسات إلى طقوس فارغة (فقدان الجسر مع الواقع)، يبدأ السقوط.

3- الدلالة المنهجية: هذا التطبيق يثبت أن اقتراب الفعالية الرمزية البنابي:

- يتجاوز الثنائيات التقليدية (ديمقراطية/استبداد، قوي/ضعيف).

- يكشف الديناميات غير العقلانية في السياسة التي تتجاهلها النظريات الغربية عادة.

- يقدم أدوات عملية لتحليل صمود الأنظمة، ليس عبر مؤسساتها، بل عبر قدرتها على صناعة المعنى المقدس.

اقتراب الفعالية الرمزية البنابي لا يقترح فقط تفسيرات للظواهر السياسية، بل يدفع لإعادة تعريف مفاهيمها الأساسية:

- القوة السياسية ليست فقط في الجيوش أو الاقتصاد، بل أساسا في السيطرة على المخيال الجمعي.

- الشرعية ليست فقط مجرد قبول شعبي، بل أساسا إيمان جمعي بمقدسات النظام.

- الانهيار السياسي يبدأ حين تنكشف الفجوة بين القداسة والواقع، لا حين تنفد الموارد.

هذا هو الاقتراح الأكبر لهذا الاقتراب: إضافة منظور جديد للسياسة كأنثروبولوجيا للمقدس السلطوي.

بعد اختبار قدرة هذا الاقتراب التفسيرية عبر هذه الحالات الدراسية، تبرز تساؤلات منهجية جوهرية حول إمكانية تعميم نموذجه التحليلي، وحدود تفسيره في مواجهة العوامل المادية والهيكلية. وهذا يقودنا بالضرورة إلى تقييم نقدي شامل لمكامن قوته وإشكالياته المنهجية.

4 – التقييم النقدي لاقتراب الفعالية الرمزية: حدود القوة وحدود القصور: رغم ما يتمتع به اقتراب "الفعالية الرمزية" من طاقة تفسيرية تكشف البُنى النفسية والرمزية التي تتجاهلها الأدبيات الغربية التقليدية، إلا أنه لا يخلو من نقاط ضعف مفهومية ومنهجية ينبغي الاعتراف بها:

أ – مكامن القوة: يمتاز هذا الاقتراب بقدرته على تفسير الظواهر السياسية غير العقلانية، التي تعجز المقاربات الوضعية والمؤسساتية عن فهمها، مثل التقديس الشعبوي، أو الطاعة العاطفية لأنظمة فاشلة وظيفيا.

كما يُقدّم أدوات تحليل تعتمد على تفكيك الرموز والخطابات والمخيال الجمعي، ما يسمح بفهم أعمق لـ "الشرعية غير المؤسسية".

إضافة إلى أنه يُفسّر لماذا تستمر بعض الأنظمة الهشة دون فعالية بنيوية، عبر تحليل العلاقة بين القداسة والاهتمام الأسمى كوقود رمزي للشرعية.

ب – حدود القصور:

– **إشكالية قابلية التنظيم المنهجي والمقارنة:** لا يُعاب على اقتراب الفعالية الرمزية افتقاده للأدوات الكمية، بل غياب آليات منهجية واضحة تسمح بتطبيقه عبر حالات مختلفة بصورة قابلة للمقارنة المنهجية. فهو يقدّم مفاهيم قوية (كالقداسة والاهتمام الأسمى)، لكن دون تطوير مؤشرات تطبيقية يمكن أن تُستخدم في تحليل سياقات متنوعة دون الوقوع في الانتقائية أو الاستعصاء على التعميم. ولذلك، يحتاج هذا الاقتراب إلى نقل مفاهيمه من المجال التأملي إلى الحقل التحليلي عبر تطوير أدوات منهجية متماسكة، وليس بالضرورة كمّية.

– **نقص أدوات التحديد السياقي:** الاقتراب لا يُقدّم معايير واضحة لتحديد متى تكون القداسة "فعالة" ومتى تتحول إلى "طقوس فارغة"، ما يجعله عرضة للتأويل بأثر رجعي[1].

– **إهمال العوامل المادية والمؤسساتية:** في سعيه لإبراز البعد الرمزي، يُهمل هذا الاقتراب أحيانا الأبعاد البنيوية والمادية، كالاقتصاد، والموارد، والجغرافيا، والتحالفات ..الخ، مما قد يؤدي إلى تفسير مفرط في ثقافويّته[2].

جـ– المقارنة نقدية بالمقاربات الغربية: وفيما يلي مزيد من الكشف عن جوانب قصور اقتراب الفعالية الرمزية، بهدف تجاوزها وتطويره:

– على عكس اقتراب المؤسسات الاستخراجية الذي يُقدّم إطارا هيكليا قابلا للقياس والمقارنة عبر الزمن والدول، فإن اقتراب الفعالية الرمزية لا يمتلك قاعدة بيانات أو تصنيفا نمطيًا قابلا للتعميم.

– مقابل اقتراب الريع الجيوسياسي الذي تستند إلى تحليل تجريبي منظم، يظل الاقتراب البنابي أقرب إلى "أنثروبولوجيا رمزية فلسفية" منه إلى نظرية بالمعنى الصارم.

– بالمقارنة مع اقتراب الفوضى المنظمة التي يُظهر قدرة على شرح استخدام العنف ضمن ديناميكيات السلطة، فإن اقتراب الفعالية الرمزية لا يُميّز بدقة بين عنف رمزي مشروع وعنف رمزي مرضي أو عبثي.

هذا التطبيق يمثل اختبارا لحدود الاقتراب، ويؤكد أن فعاليته الأعلى تكمن في فهم الديناميات الخطابية والثقافية والسياسية، لا البنى المؤسسية المعقدة. إذ يكشف هذا التطبيق أن

1– التأويل بأثر رجعي هو تفسير الظواهر أو النتائج بعد وقوعها بناء على معطيات لم تكن محددة مسبقا، مما يجعل التحليل يبدو مقنعا دون أن يكون قادرا على التنبؤ الفعلي. في سياق اقتراب الفعالية الرمزية، يُصبح تفسير استمرار أو سقوط الأنظمة الهشة عبر "فعالية القداسة" تأويليا بأثر رجعي إذا

– لم يحدد سلفا معايير قابلة للقياس لدرجة التقديس، مثل كثافة الطقوس، مؤشرات الإيمان الجمعي ... الخ .

– اعتُبر كل نجاح دليلا على "فعالية القداسة"، وكل فشل دليلًا على "تفككها"، دون ضوابط موضوعية.

2– هذا يذكرنا بما يشبه النقد الذي وجهناه لمالك بن نبي في الفصل السابق، حين وصفناه بأنه يوشك أن يكون إراديا. فمنطق النقدين نفسه.

اقتراب الفعالية الرمزية، وإن كان ناجحا في تحليل أنماط السياسة الرمزية الفعالة، إلا أنه يواجه صعوبات حين يتعلق الأمر بأنظمة وظيفتها تأجيل الانهيار لا صناعته.

فالأنظمة الهشة لا تبني مقدسات فعلية بقدر ما تعيد تدوير الطقوس البالية، وهي بذلك تشتغل وفق منطق زائف للقداسة لا تتسق مع منطق الاهتمام الأسمى البنابي. هذا يكشف عن الحاجة لتوسيع الاقتراب أو مراجعته عند التعاطي مع حالات الركود الطويل، حيث تصبح السلطة فعل مقاومة للزوال أكثر من كونها مشروعا رمزيا منتجا.

على الرغم من هذه الحدود المنهجية، يظل الاقتراب البنابي إسهاما نظريا متميزا في فهم السياسة كصراع رمزي يسبق الصراع المؤسسي. مما يدفعنا إلى التساؤل: كيف يمكن تطوير هذا الإطار النظري ليتجاوز كونه مقاربة تأملية إلى منهجية تحليلية قابلة للتطبيق الميداني؟

5- نحو تطوير اقتراب الفعالية الرمزية: من الاقتراب الأولي إلى الاقتراب الميداني: إن نقاط الضعف التي أشرنا إليها في اقتراب الفعالية الرمزية لا تنال من وجاهته، بقدر ما تكشف عن مرحلة تشكُّله الأولية كنموذج تفسيري في طور التأسيس كما طرحه الخطاب البنابي. فكما تبدأ معظم النظريات الاجتماعية الكبرى بتصورات فلسفية أو حدسية، ثم تُصقل عبر الممارسة والتحليل الميداني، فإن هذا الاقتراب يملك قابلية عالية للتطوير في اتجاهين متكاملين:

أ- الاتجاه المفهومي: عبر مزيد من التحديد الدقيق للمفاهيم الأساسية: كالقداسة والاهتمام الأسمى، وضبط علاقاتها وتفاعلاتها الجدلية.

ب- الاتجاه المنهجي: عبر تطوير أدوات تطبيقية – مثل تحليل الخطاب الرمزي، أو تصنيف أنماط القداسة في الأنظمة السياسية – تسمح بتحويله إلى إطار عمل، يمكن استخدامه في بحوث مقارنة وميدانية.

إن الفعالية الرمزية ليست فقط أداة تفسير، بل مشروعٌ نظري مفتوح يدعو إلى إعادة التفكير في السياسة بوصفها ممارسة رمزية، تستند إلى التحكم في المعنى والوجدان، وليس فقط في المؤسسات والقوة. وهذا ما يجعل هذا الاقتراب مرشحا لأن يشكل إضافة نوعية في دراسات ما بعد الاستعمار، أو دراسات أنثروبولوجيا السلطة، أو تحليل الهويات السياسية في العالم غير الغربي.

خلاصة الفصل: يختتم هذا الفصل برسم خريطة تحليلية جديدة لفهم الديناميات السياسية، مستندة إلى رؤية مالك بن نبي لمقولة الصحة/الفعالية، ومطورا إياها إلى اقتراب الفعالية الرمزية.

فقد كشفت التطبيقات أن فعالية الخطابات والحركات لا تقاس بمنطقيتها أو اتساقها النظري، بل بقدرتها على تحويل أفكارها إلى مقدسات جماعية تُحرّك الوجدان الجمعي، خاصة في لحظات الاهتمام الأسمى كالأزمات والثورات. فالشعبوية، مثلا، تنجح ليس لأنها تقدّم حلولا عقلانية، بل لأنها تُقدّس رموزا كالزعيم أو العدو المشترك، بينما يفشل المشروعان الإسلامي والعلماني بسبب عجزهما عن بناء قداسة جامعةٍ تتجاوز الانقسامات الصورية.

كما أبرز الفصل أن إشكالات مثل فشل الديمقراطية العربية أو صمود الأنظمة الهشة لا تُفسَّر فقط بعوامل مؤسسية أو مادية، بل بغياب القداسة المدنية أو تحويلها إلى طقوس فارغة. وهنا تظهر حدود الاقتراب البنابي، الذي يحتاج إلى تطوير أدوات منهجية أكثر دقة لقياس التفاعل بين الرمزي والمادي في السياسة.

أخيرا، يُقدّم هذا الفصل إجابة غير تقليدية عن سؤال النهضة: فالتحدي ليس في امتلاك أفكار صحيحة، بل في تحويلها إلى طاقةٍ رمزية فاعلة. وهي إجابة تدفع إلى إعادة النظر في مشاريع الإصلاح، لا كجدل حول النصوص والمؤسسات، بل كصراع على صناعة المعنى وتأسيس قداساتٍ جديدةٍ قادرة على إخراج المجتمعات من دائرة التخلف إلى أفق الفعل الحضاري.

خاتمة الباب: يختتم الباب الثاني: الدلالات السياسية لخطاب مالك بن نبي بتأكيد الأهمية المركزية لمفهوم الظاهرة في تشكيل الخطاب البنابي، حيث يظهر أن هذا المفهوم ليس مجرد مصطلح عابر، بل هو منظور شامل لفهم التاريخ والسياسة والمجتمع.

فمن خلال تحليل الظاهرة كحدث متكرر يحكمه منطق سببي، استطاع بن نبي بناء إطار نظري يرفض الاستثناءات ويخضع كل الظواهر، بما فيها الدينية، للتحليل النقدي والجدلي.

في الفصل الأول، كشف البحث – في ما كشف – عن التعارض الجذري بين خطاب بن نبي والخطاب الإسلامي السائد، حيث يرفض الأول فكرة "الاستثناء الإسلامي" ويدعو إلى فهم التاريخ كسلسلة من الظواهر القابلة للتفسير والتوجيه.

أما الفصل الثاني، فقد قدم مقولة "الصحة/الفعالية" كأداة تحليلية تكشف عن انفصال الصحة النظرية عن الفعالية العملية، مما يفسر ظواهر مثل الشعبوية وإخفاق المشروعين الإسلامي والعلماني.

تُظهر هذه الدراسة أن خطاب مالك بن نبي يتجاوز التصنيفات التقليدية، ويطرح رؤية نقدية تجمع بين العقلانية والرمزية في فهم الظواهر السياسية. فبينما يكشف اقتراب الفعالية الرمزية عن دور الرموز والقداسة في صناعة الفعل الجمعي، يؤكد بن نبي على ضرورة التخطيط الجدلي لتحقيق التحولات التاريخية.

وهكذا، لا يقدم هذا الباب مجرد تحليل لخطاب بن نبي، بل يدعو إلى إعادة بناء أدوات الفهم لتجاوز الثنائيات المهيمنة واستيعاب الخطابات التي تتحدى التصنيفات التقليدية.

الخاتمة

لا تكتمل الأطروحات ببلوغ أجوبتها، بل بالوصول إلى أقصى نقطة ممكنة من التوتر المنهجي، حيث تُستنفَد قدرة السؤال على توليد جديد ضمن النسق، وتُترك للمستقبل مهمة توليد سؤال آخر.

بهذا المعنى، فإن خاتمة هذه الأطروحة لا تقدّم ختاما، بل تعمّق لحظة الإشكال: لحظة اكتشاف أن ما بدأناه كسؤال عن الدلالة السياسية لخطاب مالك بن نبي، لم يكن مجرّد سؤال عن مضمون مغيّب، بل عن بنية تفسيرية معطّلة، عن نسق تأويلي أُقصي طويلا باسم التصنيف.

لقد انطلقت هذه الدراسة من إشكالية مفادها: هل يحتوي خطاب مالك بن نبي الفكري على دلالات سياسية عميقة؟ وإذا كان الجواب بالإيجاب، فبأي معنى تكون تلك الدلالات "سياسية"؟ وهل هي من قبيل المضامين، أم من قبيل البنى، أم من قبيل الاشتراط الرمزي لتكوين المعنى السياسي ذاته؟

وقد تم التصريح منذ البداية بأننا لا نتعامل مع مالك بن نبي كمفكر سياسي بالمعنى التقليدي، ولا كصاحب أطروحة في الحكم أو الدولة أو التنظيم، بل كصاحب خطاب ينتج السياسة من موضع أعمق: من موضع إعادة تركيب علاقة الإنسان بالمقدّس، وبالتاريخ، وبالاهتمام الأسمى.

وهكذا، لم يكن الجهد موجها نحو "استخراج" مواقف سياسية من نصوص بن نبي، بل نحو تحليل البنية الخطابية التي تنتج الفعل السياسي كأثر ثانوي للتمثل والمعنى.

ولهذا، جاءت بنية البحث مكوّنة من بابين متكاملين:

الباب الأول كشف عن "ما ليس الخطاب"، أي عن الصيغ التي طُمست بها دلالة مالك بن نبي عبر عقود من الترجمة الرديئة، والتلقي السطحي، والتأطير الأيديولوجي، ثم عن عطب المناهج التي كانت جزءا من الأزمة أكثر من كونها أدوات للفهم.

أما الباب الثاني، فقد كشف – عبر نموذجين دالّين هما "خطاب الظاهرة" و"خطاب الحضارة" – عن الإمكان السياسي الداخلي للخطاب البنابي، لا كوظيفة مباشرة، بل كبنية دلالية تعيد تشكيل الشروط الرمزية للسياسة.

من خلال هذا المسار التحليلي المركّب، تبيّن أن ما كان يُقرأ في خطاب بن نبي بوصفه "اشتغالا حضاريا" أو "رؤية ثقافية"، إنما يخفي منطقا سياسيا عميقا، لا يظهر على سطح المفاهيم، بل يسكن في طرائق بنائها وعلاقاتها الجدلية وتوتراتها.

لقد ظهر أن بعض مفاهيم الخطاب ليست مجرد مفاتيح أخلاقية، بل وحدات تحليل تُعيد توزيع المعنى داخل الاجتماع الإسلامي، وتحدّد من يمكنه أن يحكم، ولماذا، وباسم ماذا.

بهذا المعنى، لا تُقاس نتائج هذا البحث بما اكتشفته من مضمون جديد، بل بما فتحته من إمكان منهجي لفهم الخطاب البنابي نفسه، أي بقدرتها على إعادة طرح الأسئلة من موقع مختلف، يُجاوز اختزال السياسة إلى إدارة أو تنظيم أو تشريع.

لقد كشف هذا البحث أن السياسة في خطاب بن نبي لا تُفهم كحقل مستقل، بل كمحصّلة لتشكّل رمزي أعمق، يتحكم في الوعي، في الاستجابة، في الشرعية، في التمثيل.

إن القيمة النظرية لهذا البحث تكمن في اقتراحه نموذجا قرائيا جديدا لخطاب عصيّ على الاختزال، بحيث يتم تجاوز التقسيمات المتكلّسة (ديني/دنيوي، سياسي/ثقافي، فكري/حركي)، لصالح قراءة جدلية تدمج المفاهيم في حركة واحدة، وتستخرج من توتراتها لا فقط معناها، بل إمكانها السياسي.

وهي قيمة لا تتعلق بمالك بن نبي وحده، بل تمتد إلى إمكان قراءة الكثير من الخطابات المعاصرة والمبكرة داخل هذا المنظور الجدلي.

أما على المستوى المنهجي، فإن الدراسة تقدم نموذجا لما يمكن أن يكون منهجا تأويليًا جدليًا غير مسبوق، لا يُخضع الخطاب لقوالب جاهزة، بل يبني أدواته من داخل الخطاب، ويشتغل على مفاهيمه لا على ترجماته. فبدل التفسير اللاهوتي أو التحليل الثقافي، تم اعتماد جدلية تفكك بنية الخطاب من الداخل، وتكشف كيف يُنتج فكرٌ مثل فكر مالك بن نبي السياسة، لا بالتصريح بل باللازم، لا بالمضمون بل بالمنهج، ولا بالحكم بل بالمقدّس.

لكن، وكما تم التصريح منذ البداية، فإن هذه الأطروحة لا تدّعي الإحاطة بخطاب مالك بن نبي، لا نصيا ولا مفاهيميا. بل على العكس، كانت حدودها جزءا من مشروعيتها. لقد كانت الغاية الأولى هي تفكيك العقبات التي حالت دون قراءة نسقية جدلية لخطابه، والغاية الثانية

هي تقديم نماذج دالة على هذا الإمكان. ولهذا، فإن ما أنجز في الباب الثاني لا يُقدَّم كتحليل شامل، بل كنماذج شاهدة على أن ما طُرح في الإشكالية ليس فرضية بل ضرورة.

هذه النماذج لا تُقفل النقاش، بل تفتحه. إنها لا تشرح كل شيء، لكنها تدلّ على شيء لم يُرَ من قبل، وتمنح أدوات أولية لمن يريد أن يستكمل طريق التأويل الجدلي للخطاب البنابي، أو أن يعمّمه على خطابات أخرى. إنها تشير إلى ما لم يُفهم، وتُعلن أن ما بقي أكثر مما قيل، وأن الخطاب البنابي، مهما استُهلك، لم يُنجز بعد.

إن ما تم التوصّل إليه في هذه الأطروحة لا ينتمي إلى "المعرفة المغلقة"، بل إلى ما يمكن تسميته بالمعرفة الجدلية: المعرفة التي تفتح مسالك جديدة للفهم، لا تنغلق على نموذجها الخاص، بل تدعو إلى استثماره، نقده، تعميمه أو حتى تفجيره بمنطق آخر. ولهذا، فإن الأفق البحثي الذي تقترحه هذه الدراسة ليس مقصورا على خطاب مالك بن نبي، بل يشمل كل خطابٍ يُشتبه في فعاليته السياسية الكامنة، وكل تركيب مفهومي يُنتج ما هو سياسي دون أن يعلنه بلغة السلطة أو التنظيم.

فمن بين المسارات الممكنة للامتداد في هذا الحقل:

– دراسة الأثر البنيوي لخطاب الظاهرة في تشكيل تصور الإنسان في الفكر العربي والإسلامي المعاصر، وعلاقته بنماذج السلطة الرمزية.

– تفكيك ثنائية "النهضة–الانحطاط" داخل الأفق البنابي من منظور أنطولوجي، وليس مجرّد سرديّات تقدمية أو تراجعية.

– استنطاق إمكانات "الفعالية الرمزية" بوصفها إطارا تفسيريا عاما لتاريخ النخب العربية والإسلامية، من الخلافة إلى الحركات.

– إعادة قراءة الفكر الإصلاحي الحديث – من الكواكبي إلى الطهطاوي – داخل المنطق الذي كشفته هذه الأطروحة.

أما على المستوى المقارن، فإن الاقتراب الذي تم تبنّيه هنا، يسمح بإجراء حوار مثمر مع بعض المنظورات الغربية المعاصرة التي اهتمت بالبُعد الرمزي للسياسة، دون أن تقع في أسر

العلمنة الصلبة. وعلى سبيل المثال، فإن تقاطع فكرة "الاهتمام الأسمى" كما ظهرت عند بن نبي مع تصوّرات "الاهتمام الجماعي" لدى إيمانويل كانط، أو "القداسة المؤسسة" عند مارسيل غوشيه، يمكن أن يفتح بابا لمقارنة نقدية تُظهِر فرادة المقاربة البنابية لا كتقليد متأخر، بل كإمكان تأويلي بديل.

بناء على كل ما سبق يمكن اختصار النتائج الرئيسية للأطروحة في ما يلي:

– خطاب مالك بن نبي ليس إسلاميا ولا خلدونيا، بل هو نسق جدلي مستقل يُنتج السياسة عبر إعادة تشكيل العلاقة بين الإنسان والمقدس والتاريخ.

– الدلالات السياسية الأهم في خطابه ليست تلك الصريحة، بل تلك المضمرة في منطق الخطاب كنسق جدلي.

– إشكاليات الترجمة والتصنيف والتلقي حوّلت النص البنابي إلى أيقونة مجردة من سياقها الجدلي، مما أعاق فهمه كنسق جدلي متكامل.

– السياسة عند بن نبي ليست حقلا منفصلا، بل محصلة لجدل رمزي يتحكم في الوعي والشرعية والتمثيل.

– النسق المنهجي المقترح كشف عن إمكانية قراءة الخطابات الرمزية كأدوات لتشكيل السلطة، لا كمضامين أيديولوجية.

أما أهم التوصيات البحثية والعملية فكالتالي:

– توسيع المقارنات: مقارنة الخطاب البنابي بفلاسفة غربيين (مثل غرامشي أو فوكو) لاختبار إمكانات توظيفه في تحليل الأزمات السياسية المعاصرة. ودراسة تقاطعاته مع مفاهيم كـ"القداسة المؤسسة" (مارسيل غوشيه) أو "الاهتمام الجماعي" (إيمانويل كانط).

– إعادة نشر النصوص: تحرير نصوص بن نبي من الخطاب المصاحب (كدار الفكر) وإصدارها في طبعة علمية محققة، وشرح منهجي يعكس النسقية الجدلية للخطاب البنابي.

– تطوير المنهج وتعميمه على خطابات أخرى في الفكر الإسلامي والعربي (كالإصلاحيين أو الحركات المعاصرة).

– تفكيك ثنائية "النهضة–الانحطاط" في الفكر العربي من منظور أنطولوجي، لا سردي.

أما عن أهم المسارات البحثية المستقبلية التي تفتحها الأطروحة:

– تحليل الأثر البنيوي لمفهوم" الظاهرة" في تشكيل تصورات السلطة الرمزية في العالم الإسلامي.
– استكشاف اقتراب "الفعالية الرمزية" البنابي كإطار تفسيري لتاريخ النخب من الخلافة إلى الحركات الحديثة، وغيرها من المواضيع، وتوسيع تطبيقاته بالبحوث لتطويره.
– نقد المنهجيات السائدة: تفعيل قراءات تناقض التصنيفات التقليدية (ديني/دنيوي، سياسي/ثقافي) لصالح اقترابات جدلية تكشف التوترات الجوهرية في الخطابات.

وبهذا، فإن الأطروحة، وإن كانت محدودة من حيث نطاقها النصي، فإنها طموحة من حيث أفقها النظري. لقد حاولت أن تثبت أن المشكلة لم تكن أبدا في غموض مالك بن نبي، بل في فقر آليات قراءته، وأن اختزاله إلى "مفكر نهضة" أو "فيلسوف حضارة" هو ما منعنا من رؤية فعاليته السياسية بوصفها إعادة ترتيب للرمزي، لا مجرد اقتراح أيديولوجي.

إن الذي تبرهنه هذه الدراسة، في نهاية المطاف، هو أن السياسة ليست حيث نبحث عنها وحسب، بل حيث لا ننتبه لوجودها أيضا: في بنية الخطاب، في شروط التلقي، في رمزية المفهوم، في سلطة التأويل، في ترتيب القيم. ولهذا فإن مالك بن نبي لا يُدرَس لأنه قال شيئا جديدا فقط، بل لأنه ظل يفكر بطريقة مختلفة جذريا، لم نمتلك بعد الأدوات الكاملة لتفعيلها.

هكذا، إذن، لا تُغلق هذه الأطروحة بموقف يقيني، بل تُغلق بما بدأت به: دعوة إلى إعادة بناء الفهم، لا بوصفه تحليلا، بل كجدل رمزي، يتأسّس على إدراك أن الخطر ليس في سوء الفهم، بل في اعتقادنا بأننا قد فهمنا. ومن ثم، فإن هذه الخاتمة لا تُنهي مسارا، بل تعلن أن ما أنجز هو مقدمة حقيقية لأول قراءة جدلية ممكنة للخطاب البنابي من منظور سياسي.

ولعل هذا وحده يكفي لتبرير الجهد، والحمد لله أولا وآخرا.

قائمة المراجع

أولا- المصادر:

1- القرآن الكريم.

I- كتب مالك بن نبي:

2- بن نبي، مالك: الأعمال الكاملة (دار الفكر، دمشق. ط1، 2017)

3- بن نبي، مالك: بين الرشاد والتيه (دار الفكر، دمشق. دار الفكر المعاصر، بيروت. إعادة 2002)

4- بن نبي، مالك: تأملات في المجتمع العربي. (دار العروبة، القاهرة. 1961)

5- بن نبي، مالك: تأملات. (دار الفكر، دمشق. ودار الفكر المعاصر، بيروت. إعادة طبع، 2002)

6- بن نبي، مالك: دور المسلم ورسالته في الثلث الأخير من القرن العشرين (دار الفكر، دمشق- دار الفكر المعاصر، بيروت. 2002)

7- بن نبي، مالك: شروط النهضة. ترجمة عمر كامل مسقاوي وعبد الصبور شاهين (دار الفكر، دمشق. تصوير، 1986)

8- بن نبي، مالك: شروط النهضة. ترجمة: عمر كامل مسقاوي وعبد الصبور شاهين. تقديم: محمد همام. (دار الكتاب المصري، القاهرة. دار الكتاب اللبناني، بيروت. 2012)

9- بن نبي، مالك: الصراع الفكري في البلاد المستعمرة (دار الفكر، دمشق. ط10، 2011)

10- بن نبي، مالك: الظاهرة القرآنية. ترجمة عبد الصبور شاهين (دار الفكر، دمشق. إعادة، 2000)

11- بن نبي، مالك: فكرة الإفريقية الآسيوية في ضوء مؤتمر باندونغ. ترجمة عبد الصبور شاهين (دار الفكر، دمشق. دار الفكر المعاصر، بيروت. ط3، 2001)

12- بن نبي، مالك: فكرة كمنويلث إسلامي. ترجمة الطيب الشريف (دار الفكر، دمشق. دار الفكر المعاصر، بيروت. إعادة ط2، 2000)

13- بن نبي، مالك: القضايا الكبري (دار الفكر، دمشق. دار الفكر المعاصر، بيروت. إعادة، 2000)

14- بن نبي، مالك: مجالس دمشق. (دار الفكر، دمشق. الإعادة الثانية، 2006)

15- بن نبي، مالك: المسلم في عالم الاقتصاد (دار الفكر، دمشق. إعادة، 2000)

16- بن نبي، مالك: مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي.ت: بسام بركة وأحمد شعبو (دار الفكر، دمشق. 2002)

17- بن نبي، مالك: مشكلة الثقافة. ترجمة عبد الصبور شاهين (دار الفكر، دمشق. إعادة، 2000)

18- بن نبي، مالك: من أجل التغيير (دار الفكر، دمشق – دار الفكر المعاصر، بيروت: ط1، 1995)

19- بن نبي، مالك: ميلاد مجتمع. ت: عبد الصبور شاهين (دار الفكر، دمشق. 1985)

20- بن نبي، مالك: وجهة العالم الإسلامي. ترجمة عبد الصبور شاهين (دار الفكر، دمشق. دار الفكر المعاصر، بيروت. إعادة، 2002)

21- Bennabi, Malek: Idée d'un Commonwealth islamique (Editions Benmerabet, Alger. 2016)

22- Bennabi, Malek: Le livre et le milieu humain. (Editions Samar, Alger. 2éme edition, 2007)

23- Bennabi, Malek: Le phénomène coranique: essai d'une théorie sur le Coran (Héritage Editions. Paris, 2021).

24- Bennabi, Malek: Mémoires d'un témoin du siècle: l'enfant, l'etudiant, l'ecrivain, les carnets. Présentations et notes de Nour-Eddine Boukrouh. (Editions Samar, Alger. 2006)

25- Bennabi, Malek: Vocation de L'islam (Editions ANEP; Alger: 2006)

II- المعاجم والموسوعات:

26- ابن فارس، أحمد: مقاييس الغة. ت: عبد السلام محمد هارون (دار الفكر، بيروت. 1979)

27- بدوي، محمد وآخرون: قاموس أكسفورد المحيط: إنكليزي عربي (أكاديميا انترناشيونال، بيروت. د ط، 2003)

28- بن سوسان، جيرار ولابيكا، جورج: معجم الماركسية النقدي. ترجمة جماعية (دار محمد علي للنشر، صفاقس – دار الفارابي، بيروت. د ط، 2003)

29- خدوسي، رابح (مشرف): موسوعة العلماء والأدباء الجزائريين (منشورات الحضارة، الجزائر. 2014)

30- الزبيدي، مرتضى: تاج العروس من جواهر القاموس . ت: مصطفى حجازي (وزارة الإعلام، الكويت. 1973)

31- الزركلي، خير الدين: الأعلام: قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين (دار العلم للملايين، بيروت. ط15، 2002).

32- سيلامي، نوربير (بمشاركة 133اختصاصيا): المعجم الموسوعي في علم النفس. ت: وجيه أسعد. (وزارة الثقافة، دمشق. 2000)

33- شارودو، باتريك ومنغنو، دومينيك (إشراف): معجم تحليل الخطاب. ترجمة عبد القادري المهيري وحمادي صمود (منشورات دار سيناترا، المركز الوطني للترجمة، تونس. د ط، 2008)

34- فاندنبوس، جاري.ر وآخرون: القاموس الموسوعي في العلوم النفسية والسلوكية. ترجمة عبد الستار إبراهيم وآخرون (المركز القومي للترجمة، القاهرة. ط1، 2015)

35- القاضي، محمد وآخرون: معجم السرديات (دار محمد علي، تونس. دار الفارابي، لبنان. مؤسسة الانتشار العربي، لبنان. دار تالة، الجزائر. دار العين، مصر. دار الملتقى، المغرب. ط1، 2010)

36- مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي: موسوعة الفقه الإسلامي طبقا لمذهب أهل البيت (مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي، قم، إيران. ط1، 2008)

37- مؤسسة عفيف الثقافية: الموسوعة اليمنية (مؤسسة عفيف الثقافية، صنعاء. ط2، 2002)

38- مارشال، جوردون: موسوعة علم الاجتماع. ت: محمد الجوهري وآخرون (المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة. ط1، 2000)

39- مختار عبد الحميد عمر، أحمد وآخرون: معجم اللغة العربية المعاصرة (عالم الكتب، بيروت. ط1، 2008)

40- الناهي، هيثم وشري، هبة وحسين، حياة: مشروع المصطلحات الخاص بالمنظمة العربية للترجمة (المنظمة العربية للترجمة. كتاب رقمي. د م، د ط، د ت.)

41- نويهض، عادل: معجم أعلام الجزائر من صدر الإسلام وحتى العصر الحاضر (مؤسسة نويهض الثقافية للتأليف والترجمة والنشر، بيروت. ط2، 1980).

42- هوندرتش، تد (محرر): دليل أكسفورد للفلسفة. ترجمة نجيب الحصادي (المكتب الوطني للبحث والتطوير، بنغازي، 2005)

43- Vandenbos, Gary R (Editor in Chief): APA Dictionary of Psychology (American Psychological Association, Washington, DC. 2ed, 2015)

ثانيا- المراجع:

I- الكتب بالعربية:

44- أباظة، نزار (إعداد): عاشق الفكر والثقافة محمد عدنان سالم: ذكرى مرور زهاء ستين عاما على تأسيس دار الفكر، كلمات وبحوث مهداة إليه (دار الفكر، دمشق. ط1، 2016)

45- ابن خلدون، عبد الرحمن: كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر: الكتاب الأول: المقدمة. تحقيق: إبراهيم شبوح وإحسان عباس (القيروان للنشر والدار العربية للكتاب، تونس. ط1، 2006)

46- أركون، محمد: نحو نقد العقل الإسلامي. ترجمة: هاشم صالح (دار الطليعة، بيروت. 2009)

47- آرمسترونغ، بول ب.: القراءات المتصارعة: التنوع والمصداقية في التأويل. ترجمة: فلاح رحيم (دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت. ط1، 2009)

48- بابا، هومي ك: موقع الثقافة. ت: ثائر ديب (المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة. ط1، 2004)

49- باشلار، غاستون: تكوين العقل العلمي: مساهمة في التحليل النفساني للمعرفة الموضوعية. ترجمة: خليل أحمد خليل (المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت. ط2، 1982)

50- باشلار، غاستون: ابستمولوجيا (نظرية المعرفة): نصوص مختارة. ترجمة وتقديم: درويش الحلوجي (دار المستقبل العربي، القاهرة، ط1، 1997)

51- بحيري، قادة: محطات اقتصادية من فكر مالك بن نبي (دار الغرب للنشر والتوزيع، الجزائر. ط1، 2006)

52- بريون، فوزية: مالك بن نبي: عصره وحياته ونظريته في الحضارة (دار الفكر، دمشق. ط1، 2010)

53- بلقزيز، عبد الإله: الإسلام والسياسة، دور الحركة الإسلامية في صوغ المجال السياسي (المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء: ط1، 2001)

54- البنا، فؤاد عبد الرحمن: العروج الحضاري بين مالك بن نبي وفتح الله جولن (إدارة البحوث والدراسات الإسلامية، قطر. سلسلة كتاب الأمة، ع 155. ط1، أبريل-ماي 2013)

55- بن باديس، عبد الحميد: تفسير ابن باديس أو مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير (دار الرشيد للكتاب والقرآن الكريم، الجزائر. ط1، 2009)

56- بن عاشور، محمد الطاهر: تفسير التحرير والتنوير. (الدار التونسية للنشر، تونس. 1984)

57- بوبر، كارل: منطق البحث العلمي. ترجمة: محمد البغدادي (المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2009)

58- بوتنام، هيلاري: العقل والصدق والتاريخ. ترجمة: حيدر حاج إسماعيل (المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2012)

59- بوخلخال، عبد الوهاب: قراءة في فكر مالك بن نبي (إدارة البحوث والدراسات الإسلامية، قطر. سلسلة كتاب الأمة، ع 152. ط1، سبتمبر-أكتوبر 2012)

60- بورتشيل، سكوت وآخرون: نظريات العلاقات الدلية. ت: محمد الصفار (المركز القومي للترجمة، القاهرة. ط1، 2014)

61- بوضياف، مصطفى: إشكالية المصطلح عند مالك بن نبي. (دار المثقف، د م. 2018. نسخة رقمية)

62- بوكروح، نور الدين: جوهر فكر مالك بن نبي. ترجمة عبد الحميد بن حسان. (دار سمر، الجزائر. 2016)

63- جدعان، فهمي: أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث (دار الشروق، عمّان، الأردن. ط3، 1988)

64- الخولي، يمنى طريف: فلسفة العلم في القرن العشرين: الأصول – الحصاد – الآفاق المستقبلية (مؤسسة هنداوي، المملكة المتحدة، 2014)

65- دان، تيم وكوركي، ميليا وسميث، ستيف: نظريات العلاقات الدولية: التخصص والتنوع. ت: ديما الخضرا (المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت. ط1، 2016.)

66- ريكور، بول: من النص إلى الفعل: أبحاث التأويل. ترجمة: محمد برادة وحسان بورقية (عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، القاهرة. ط1، 2001)

67- ريكور، بول: نظرية التأويل: الخطاب وفائض المعنى. ترجمة: سعيد الغانمي (المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء. ط2، 2006)

68- سارانتاكوس، سوتيريوس: البحث الاجتماعي. ترجمة: شحدة فارع (المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت. ط1، 2017).

69- السعد، نورة خالد: التغيير الاجتماعي في فكر مالك بن نبي: دراسة في بناء النظرية الاجتماعية (الدار السعودية للنشر والتوزيع، جدة. ط1، 1997)

70- سعود، الطاهر: الحركات الإسلامية في الجزائر: الجذور التاريخية والفكرية (مركز المسبار للدراسات والبحوث، دبي. ط1، 2012)

71- سعيد، جودت: لا إكراه في الدين: دراسات وأبحاث في الفكر الإسلامي. إعداد محمد نفيسة (مركز العلم والسلام للدراسات والنشر، دمشق. ط1، 1997)

72- السيد، رضوان: الصراع على الإسلام: الأصولية والإصلاح والسياسات الدولية (دار الكتاب العربي، بيروت. ط1، 2004)

73- شاويش، محمد: مالك بن نبي والوضع الراهن. (دار الفكر، دمشق. ط1، 2007)

74- الشقيري، عبد المنعم: العقلنة عند ماكس فيبر (المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت. ط1، 2021)

75- شميت، كارل: اللاهوت السياسي. ت: رانية الساحلي وياسر الصاروط (المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت. ط1، 2018)

76- عبده، محمد: رسالة التوحيد (دار الشروق، القاهرة. ط1، 1994)

77- عويمر، مولود: مالك بن نبي رجل الحضارة: مسيرته وعطاؤه الفكري (شركة الأصالة للنشر، الجزائر. ط4، 2021. نسخة رقمية)

78- غادامير، هانز جورج: الحقيقة والمنهج: الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية. ترجمة: حسن كاظم وعلي حاكم صالح (دار أويا، طرابلس الغرب. ط1، 2007)

79- فيبر، ماكس: الاقتصاد والمجتمع: الاقتصاد والأنظمة الاجتماعية وقوى المخلفات: السيادة. ترجمة: محمد التركي (المنظمة العربية للترجمة، بيروت. ط1، 2015)

80- فيبر، ماكس: مقالات في سوسيولوجيا الدين: الثقافة البروتستانتية. ت: منير الفندري (المنظمة العربية للترجمة، بيروت. ط1، 2015)

81- قطب، سيد: معالم في الطريق (دار الشروق، القاهرة. ط6، 1979)

82- قلاتي، البشير: ما بعد مالك بن نبي: نحو تجديد الفكر الحضاري في مواجهة تحديات القرن الواحد والعشرين(الأصالة للنشر، الجزائر. 2019)

83- كنت [كانط]، إيمانويل: نقد العقل المحض. ترجمة: غانم هنا (المنظمة العربية للترجمة، بيروت. ط1، 2013)

84- كون، توماس: بنية الثورات العلمية. ترجمة: حيدر حاج إسماعيل (المنظمة العربية للترجمة، بيروت. ط1، 2007)

85- لاكلو، إرنستو وموف، شنتال: الهيمنة والاستراتيجية الاشتراكية: نحو سياسة ديمقراطية راديكالية. ترجمة: هيثم غالب الناهي (المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت. ط1، 2016)

86- لونيسي، رابح: التيارات الفكرية في الجزائر المعاصرة بين الاتفاق والاختلاف: 1920-1954 (دار كوكب العلوم، الجزائر. ط1، 2009)

87- ليديرمان، ليون م. و هيل، كريستوفر ت: التناظر والكون الجميل. ترجمة: نضال شمعون (المنظمة العربية للترجمة، بيروت. ط1، 2009)

88- محمد صالح، نغم: الحركات الإسلامية في المغرب العربي (المغرب، تونس، الجزائر) دراسة لدورها السياسي في ظل التحولات الديمقراطية (الجنان للنشر والتوزيع، عمّان، الأردن. ط1، 2010)

89- محمود لطفي، نادية (إشراف): العلاقات الدولية في الإسلام، الجزء الثاني، مدخل القيم: إطار مرجعي لدراسة العلاقات الدولية في الإسلام. (المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة. ط1، 1999)

90- مسقاوي، عمر كامل: في صحبة مالك بن نبي: مسار نحو البناء الجديد (دار الفكر، دمشق. ط1، 2013)

91- مودّه، كاس وكالتواسر، كريستوبل روفيرا: مقدمة مختصرة في الشعبوية (المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت. ط1، 2020)

92- الميلاد، زكي: مالك بن نبي ومشكلات الحضارة: دراسة تحليلية ونقدية. تقديم: جودت سعيد (دار الفكر، دمشق. دار الفكر المعاصر، بيروت. ط1، 1998)

93- ميلز، سارة: الخطاب. ترجمة: عبد الوهاب علوب (المركز القومي للترجمة، القاهرة. ط1، 2016)

94- هوي، ديفيد كوزنز: الحلقة النقدية: الأدب والتاريخ والهرمنيوطيقا الفلسفية. ترجمة: خالدة حامد (منشورات الجمل، بغداد.ط1، 2007)

95- هيدغر، مارتن: الكينونة والزمان. ترجمة: فتحي المسكيني (دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت. ط1، 2012)

96- الوريمي بوعجيلة، ناجية: حفريات في الخطاب الخلدوني: الأصول السلفية ووهم الحداثة العربية (المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء. مؤمنون بلا حدود، الرباط، المغرب. ط1، 2015)

97- ولد أباه، السيد: أعلام الفكر العربي: مدخل إلى خارطة الفكر العربي الراهنة (الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت. ط1، 2010)

98- يورغنسن، ماريان وفيليبس، لويز: تحليل الخطاب: النظرية والمنهج. ترجمة: شوقي بوعناني (هيئة البحرين للثقافة والآثار، المنامة. ط1، 2019)

99- يوسف، ناصر: التجسيم الحضاري من منظور التنمية المركبة: دراسة نقدية تطبيقية لمشروع مالك بن نبي. (مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت. ط1، 2018)

100- فؤاد عبد الله، ثناء: آليات التغيير الديمقراطي في الوطن العربي (مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت. ط2. 2004)

II- الكتب بالأجنبية:

101- Boukrouh, Nour-Eddine: L'Islam sans l'islamisme: Vie et pensée de Malek Bennabi (Editions Samar, Alger. 1e, 2006.)

102- Daron Acemoglu & James A. Robinson: Why Nations Fail: The Origins of Power, Prosperity, and Poverty (Crown Business, New York, 2012).

103- Guha, Ramachandra: India After Gandhi: The History of the World's Largest Democracy (Harper Collins, New York, 2007)

104- Heilmann, Sebastian: China's Political System (Rowman & Littlefield Publishers, Lanham. 2017)

105- Laclau, Ernesto & Mouffe, Chantal: Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics (Verso, London and New York. 2nd ed, 2001) p105.

106- Lieberman, Evan: Until We Have Won Our Liberty: South Africa after Apartheid (Princeton University Press, Princeton, 2022)

107- Mudde, Cas & Kaltwasser , Cristóbal Rovira: Populism: A Very Short Introduction (Oxford University Press, Oxford, 2017)

108- Ringen, Stein: The Perfect Dictatorship: China in the 21st Century. (Hong Kong University Press, Hong Kong. 1st ed., 2016)

109- Tilly, Charles: *Coercion,* Capital, and European States, AD 990–1992 (Blackwell Publishing, Oxford, 1992).

III- الأطروحات:

110- بوطغان، نصيرة: الحركات الإسلامية وإشكالية المرجعية الدينية والفكرية (أطروحة دكتوراه في الفلسفة. قسم الفلسفة، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة عبد الحميد مهري، قسنطينة 2. 2019)

111- بوقفة، فاطمة الزهراء: النموذج التربوي المنشود في الفكر العربي المعاصر: مالك بن نبي ومحمد أركون نموذجا (أطروحة دكتوراه في الفلسفة. قسم الفلسفة، المدرسة العليا للأستاذة: مبارك الميلي، بوزريعة، الجزائر. 2022)

112- روابنية، نور الدين: إشكالية التنمية الشاملة في الدول العربية: دراسة في الفكر التنموي عند مالك بن نبي: الجزائر أنموذجا (أطروحة دكتوراه في علم اجتماع التنمية. قسم العلوم الاجتماعية، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة محمد خيضر، بسكرة. 2015)

113- عميرات، محمد أمين: التراث بين مالك بن نبي ومحمد عابد الجابري: دراسة في التصور والممارسة (أطروحة دكتوراه في الأنثروبولوجيا. قسم التاريخ، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة أبو بكر بلقايد، تلمسان. 2015)

114- عياشي، عائشة: الأنا والآخر في فكر مالك بن نبي (أطروحة دكتوراه في الأدب العربي واللغات والفنون. كلية الأدب واللغات والفنون، جامعة أحمد بن بلة، وهران 1. 2018)

115- المحاسنة، فوزي خالد يعقوب: النهضة في فكر مالك بن نبي وعلي شريعتي (أطروحة دكتوراه في العلوم السياسية. كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، قسم العلوم السياسية، جامعة القاهرة. 2013)

116- معيلبي، عيسى: فلسفة الحضارة بين مالك بن نبي وعماد الدين خليل (أطروحة دكتوراه في الفلسفة. قسم الفلسفة، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية. جامعة الحاج لخضر، باتنة 1. 2019)

117- يعيش، مسعود: فلسفة الحضارة بين مالك بن نبي وروجيه غارودي (أطروحة دكتوراه في الفلسفة. قسم الفلسفة، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة الجزائر. 2006)

IV- الأطروحات:

118- أرفيس، علي: إشكالية النهضة بين مالك بن نبي وسيد قطب (رسالة ماجستير في فلسفة الحضارة. قسم العلوم الإنسانية، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية والعلوم الإسلامية، جامعة الحاج لخضر، باتنة. 2012)

119- بتشيم، نصر الدين: بين الترجمة الشخصية وإعادة الكتابة: دراسة تحليلية ومقارنة لترجمة مالك بن نبي لمذكرات شاهد للقرن Mémoires d'un témoin du siècle من الفرنسية إلى العربية نموذجا (رسالة ماجستير في الترجمة، تخصص فرنسي/عربي/فرنسي. معهد الترجمة، جامعة أبو القاسم سعد الله ، الجزائر2. 2016. نسخة رقمية)

120- بلمان، عائشة إيمان: نقل فلسفة الحضارة في فكر مالك بن نبي: ترجمة كتاب Vocation de l'Islam من الفرنسية إلى العربية نموذجا: دراسة تحليلية نقدية (رسالة

ماجستير في الترجمة، تخصص فرنسي/عربي/فرنسي. معهد الترجمة، جامعة أبو القاسم سعد الله ، الجزائر2. 2017. نسخة رقمية)

121- بن سليمان، عمر: البعد الحداثي في فكر مالك بن نبي (رسالة ماجستير في الفلسفة. قسم الفلسفة، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة الجزائر. 2009)

122- ضو، نبيل: التغير الاجتماعي بين خطاب مالك بن نبي وخطاب علي شريعتي: بحث في الاختلافات البنوية (رسالة ماجستير في التنظيم السياسي والإداري. قسم التنظيم السياسي والإداري، كلية العلوم السياسية والعلاقات الدولية، جامعة إبراهيم سلطان شيبوط، الجزائر3. 2018)

V- المقالات بالعربية:

123- بارش، عيسى: رهانات إصلاح هياكل الإدارة الجبائية في الجزائر (مجلة العلوم الإنسانية، جامعة قسنطينة1. م30، ع01، جويلية 2019)

124- بتشيم، نصر الدين وعلوي، خميسة: مسلك مالك بن نبي في الترجمة التأليفية: كتاب "بين الرشاد والتيه" أنموذجا. (مجلة المترجم. مخبر تعليمية الترجمة وتعدد الألسن، معهد الترجمة، جامعة وهران01، أحمد بن بلة، الجزائر. م23 ع02، جوان 2024. صص09-27).

125- بن لحسن، بدران: حضور أفكار ابن خلدون وتوينبي في تفسير مالك بن نبي للحركة الدورية للحضارة (أفكار: مجلة العقيدة والفكر الإسلامي. قسم العقيدة والفكر الإسلامي، أكاديمية الدراسات الإسلامية، جامعة مالايا، كوالالمبور. م23 ع02، 2021. صص445-488)

126- بن لحسن، بدران وآخران: لماذا مالك بن نبي اليوم؟ (مجلة العلوم الإسلامية والحضارة. مركز ابن خلدون للعلوم الاجتماعية والإنسانية، جامعة قطر. م06 ع02، 2021. صص15-45. نسخة رقمية)

127- سعود، الطاهر: مشروع النهضة في فكر مالك بن نبي وتمثلاته لدى النخبة الجامعية الجزائرية بين زمن الاستقلال والزمن الراهن: استطلاع ميداني (المجلة العربية لعلم الاجتماع: إضافات. الجمعية العربية لعلم الاجتماع ومركز دراسات الوحدة العربية، بيروت. ع47-48 صيف - خريف 2019. صص115-141)

128- ضو، نبيل ، دراجي، المكي: تأثُّر مالك بن نبي بابن خلدون: في نقد القول بخلدونية مالك بن نبي (المجلة الدولة للبحوث القانونية والسياسية. مخبر السياسات العامة وتحسين الخدمة العمومية بالجزائر، كلية الحقوق والعلوم السياسية، جامعة الشهيد حمة لخضر، الوادي. م07 ع03، ديسمبر 2023. صص180-206)

129- عزي، عبد الرحمن: الإعلام في فكر مالك بن نبي: مقاربة استقرائية (مجلة الحكمة للدراسات الأدبية واللغوية. مؤسسة كنوز الحكمة للنشر والتوزيع، الجزائر. م04 ع03، 2016. صص73-98)

130- يوسف، ناصر: كيف نقرأ مشروع مالك بن نبي الحضاري برؤية إنمائية مركبة؟ المعادلة الحضارية والفكرة الدينية أنموذجا. (مجلة عالم الفكر. المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت. ع173، يناير- مارس 2018. صص07-54)

VI- المقالات بالعربية:

131- Acemoglu, Daron & Johnson, Simon & Robinson, James A, "The Colonial Origins of Comparative Development: An Empirical Investigation," American Economic Review, Vol. 91, No. 5 (2001), pp. 1369-1401.

132- Cheang, Bryan & Choy, Donovan: "Culture of Meritocracy, Political Hegemony, and Singapore's Development," International Journal of Politics, Culture, and Society, Vol. 37, No. 1 (2024), pp. 265-290

133- Wu, Shufang: “Modernizing” Confucianism in China: A Repackaging of Institutionalization to Consolidate Party Leadership. (Asian Perspective. The Johns Hopkins University Press, Vol. 39, No. 2, April–June 2015. pp. 301–324)

VII- تقارير:

134- Nowrasteh, Alex: Illegal Immigrant Incarceration Rates, 2010–2023 (Cato Institute, Washington D.C., 2025).

IX- المواقع الرقمية بالعربية:

135- بتشيم، نصر الدين: بيانات أطروحة الترجمة التأليفية: الماهية والواقع والآفاق – دراسة تطبيقية لترجمة مالك بن نبي لكتابه بين الرشاد والتيه. بالبوابة الوطنية للإشعار عن الأطروحات، على الرابط:

https://www.pnst.cerist.dz/pnstARABE/detail.php?id=898361

تاريخ آخر مراجعة: 14-05-2025.

136- تقديم كتاب الأعمال الكاملة لمالك بن نبي بموقع دار الفكر، على الرابط:
https://fikr.com/products/fikr-2933?srsltid=AfmBOorvC06vjkV8TmKT1Sw_x0s-U5ZnfRlXTTa8cLvGqhYJxEFoKsOT

تاريخ آخر مراجعة: 14-05-2025

137- تعريف بدار الفكر بموقعها، على الرابط:

https://fikr.com/pages/%D8%A7%D9%84%D8%AA%D8%B9%D8%B1%D9%8A%D9%81-%D8%A8%D8%A7%D9%84%D8%AF%D8%A7%D8%B1

تاريخ آخر مراجعة: 14-05-2025

138- تقديم كتاب عمر كامل مسقاوي: في صحبة مالك بن نبي، بموقع دار الفكر، على الرابط:

https://fikr.com/products/fikr-2799?srsltid=AfmBOoqT_xq1w2VWdmH-qxb0lTSkDj_Dce6fwnPl3OlJDLesRfGDWcL9

139- جامعة حمد بن خليفة: بيانات المؤتمر دولي: أسئلة النهضة في الذكرى السبعين لكتاب "شروط النهضة" لمالك بن نبي. ، 2019 على الرابط:

https://www.hbku.edu.qa/ar/cis/malek-bennabi

تاريخ آخر زيارة: 18-08-2024.
تاريخ آخر مراجعة: 14-05-2025 (لم يعد يعمل)

140- عوض، صالح: مالك بن نبي لماذا لا نفهمه؟ مقال منشور في موقع الشروق أونلاين، على الرابط:

https://www.echoroukonline.com/%D9%85%D8%A7%D9%84%D9%83-%D8%A8%D9%86-%D9%86%D8%A8%D9%8A-%D9%84%D9%85%D8%A7%D8%B0%D8%A7-%D9%84%D8%A7-%D9%86%D9%81%D9%87%D9%85%D9%87%D8%9F

تاريخ آخر مراجعة: 14-05-2025

141- غودريدز: مراجعات القراء كتاب مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، على الرابط:

https://www.goodreads.com/book/show/2392841

تاريخ آخر مراجعة: 14-05-2025.

142- قلاتي، البشير: ما بعد مالك بن نبي: المفهوم والأهداف. مقال منشور على الرابط:

https://www.researchgate.net/publication/369185265

تاريخ آخر مراجعة: 14-05-2025

143- لونيسي، رابح: ماذا بقي من مالك بن نبي للاستفادة منه؟ مقال منشور على موقع الحوار المتمدن، على الرابط:

https://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=782539

تاريخ آخر مراجعة: 14-05-2025

144- لونيسي، رابح: محاولات لاختطاف مالك بن نبي وتوظيفه. مقال منشور على موقع الحوار المتمدن، على الرابط:

https://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=526628

تاريخ آخر مراجعة: 14-05-2025

145- لونيسي، رابح: هل ناقض مالك بن نبي الآيات القرآنية والطرح الخلدوني حول البداوة والحضارة؟ مقال منشور بموقع الحوار المتمدن، على الرابط:

https://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=746656

تاريخ آخر مراجعة: 14-05-2025

146- معجم اللغة العربية بالشارقة: مدخل "ظاهرة"، على الرابط:

https://www.almojam.org/root?id=29078&wordId=174836

تاريخ آخر مراجعة: 14-05-2025

147- هندو، محمد: مقامات الإسلام في معاملة أهل الأديان. مقال منشور بموقع مؤسسة الأصالة للاستشارات والدراسات الإسلامية، على الرابط:

https://assala-alg.net/traitement-des-religions

تاريخ آخر مراجعة: 14-05-2025

X- المواقع الرقمية بالعربية:

148- Cambridge Dictionary: Entry “Phenomenon”. Available at:

https://dictionary.cambridge.org/dictionary/english/phenomenon

Last accessed on: 14-05-2025

149- Encyclopedia Britannica: “Phenomenon (Philosophy)”. Available at:

https://www.britannica.com/topic/phenomenon-philosophy?utm_source=chatgpt.com

Last accessed on: 14-05-2025

150- Girard, Youssef: Le cheikh Abd el-Hamid Ben Badis vu par Malek Bennabi. Partie 1. Disponible sur le lien

https://oumma.com/le-cheikh-abd-el-hamid-ben-badis-vu-par-malek-bennabi-partie12/#_ftnref7

Date de la dernière consultation : 14-05-2025.

151- Merriam-Webster Dictionary: Entry “Phenomenon”. Available at:

https://www.merriam-webster.com/dictionary/phenomenon

Last accessed on: 14-05-2025

152- Next Generation Science Standards: “Phenomena”. Available at:

https://www.nextgenscience.org/resources/phenomena

Last accessed on: 14-05-2025

153- Oxford Learner's Dictionaries: Entry "Phenomenon". Available at:

https://www.oxfordlearnersdictionaries.com/definition/english/phenomenon

Last accessed on: 14-05-2025

154- Stanford Encyclopedia of Philosophy: "Scientific Explanation". Available at:

https://plato.stanford.edu/entries/scientific-explanation/

Last accessed on: 14-05-2025

ملخص:

تتناول الأطروحة تحليل الخطاب الفكري لمالك بن نبي من خلال الكشف عن دلالاته السياسية الكامنة، مركزة على البنية الجدلية لخطابه التي تتجاوز التصنيفات التقليدية كـ"الفكر الإسلامي" أو "الخلدوني". تعتمد الدراسة منهجا نقديا لتفكيك العقبات المعرفية والمنهجية التي حجبت الفهم العميق لخطابه، مثل إشكاليات الترجمة، والتصنيف، والخطاب المصاحب. كما تكشف الأطروحة أن خطاب بن نبي يُعيد تشكيل المفاهيم السياسية من خلال ربطها بالرمز والمقدس والجماعة، بدلا من المؤسسات التقليدية، مما يجعله خطابا تأسيسيا لمعنى السياسة ذاته.

الكلمات المفتاحية: مالك بن نبي، الجدل، الخطاب، الفعالية الرمزية، الظاهرة، القداسة.

Abstract:

The thesis examines the intellectual discourse of Malek Bennabi by uncovering its implicit political dimensions, focusing on the dialectical structure of his thought that transcends traditional classifications such as "Islamic thought" or "Khaldunian." The study adopts a critical approach to deconstruct the epistemological and methodological obstacles that have obscured a profound understanding of his discourse, including issues of translation, categorization, and accompanying discourse (paratext). Furthermore, the thesis reveals that Bennabi's discourse reconfigures political concepts by linking them to the symbolic, the sacred, and the collective—rather than to traditional institutions—thereby establishing it as a foundational redefinition of the very meaning of politics.

Keywords: Malek Bennabi, dialectics, discourse, symbolic efficacy, phenomenon, sacredness.