

نقد الخطاب الحداثي عند محمد العربي ولد خليفة
**Criticism of the modernist discourse of Mohamed
 Al- Arabi Ould Khalifa**

أ. محمد ديدان*

المشرف: د. خالد عيقون

تاريخ الاستلام: 2020-12-05 تاريخ القبول: 2021-03-07

ملخص: يهدف هذا المقال إلى دراسة الخطاب الحداثي من منظور نقدي ثقافي يتناسب مع رؤية المفكر الجزائري محمد العربي ولد خليفة، الذي يرى أنّ الحكم عليه يقتضي إدراك دلالاته ما ظهر منها وما خفي، لذا حاولنا دراسة أهمّ الخطابات التي توقّف عندها بعد عرض موجز لوجهة نظره عن الحداثة من حيث التّظهير والتّطبيق لعلّ أهمّها: العولمة ومشروع الاحتواء، الحوار الفكري والتّبادل الثقافي، الحرّية بين النظرة الإسلامية والغربية، ومشكلة الديمقراطية. ولقد تبين لنا أنّها تحمل في المجلد نسقين المضمر فيهما مخالف للظاهر وناسخ له، ما استلزم -حسب ولد خليفة- التّركيز على الدّلالات الضّمّنية فيها للتّفريق بين اللفظ والمعنى، والظاهر والمضمر، والنّظرية والتّطبيق، تحرّزا من الوقوع في فخ الاستلاب الثقافي.

كلمات مفتاحية: العولمة، الحرّية، الديمقراطية، الحداثة، النّقد الثقافي.

Abstract: The article aims to study the modernist discourse from a cultural critical perspective in line with the vision of the Algerian thinker Mohamed Al-Arabi Ould Khalifa, who focuses on the implications of it in order to avoid falling into the trap of cultural alienation. And we learned that it carries in general two tacit systems which are contrary to the outlook, as

*جامعة مولود معمري-تيزي وزو، الجزائر، البريد الإلكتروني:

ohameddidane90@gmail.com (مؤلف مرسل).

this is evident in a group of discourses that the researcher dealt with in the study, the most important of which are: globalization and the containment project, intellectual dialogue and cultural exchange, the limits of freedom between the Islamic and Western outlook, and the problem of democracy

Keywords: Globalization; freedom; democracy; modernity; cultural criticism.

1. مقدمة: تعددت الدراسات واختلفت حول حركة الحداثة وما بعدها باعتبارهما نسقين مختلفين من أنساق الثقافة، يرتبطان ارتباطاً وثيقاً بمنظومة الأفكار والقيم والآداب والفنون، غايتهما بلوغ عصر جديد يبدأ بإحداث القطيعة مع التراث، وما يتصل به من مقولات نقدية وبنى ثقافية وذهنية، وينتهي إلى بلورة بنية ثقافية جديدة تقوم على الإنتاج والفاعلية؛ مع اختلاف جوهري في الآليات والمناهج يفسره لفظ (ما بعد) الذي يحيل إلى اختلاف يصل حد التناقض في المضمون، للإطار النظري والممارسة التطبيقية لهاتين المرحلتين الفكريتين بيّنان أن (البعديّة) هنا لا تعني مواصلة استكمال المشروع الحدائي، بقدر ما تعني التمايز عنه، والقطيعة معه وتحديد الموقف منه.

ولقد جعل المفكر الجزائري محمد العربي ولد خليفة إشكالية الحداثة أو التحديثية على رأس اهتماماته لسببين:

- الحيرة والغموض الذي اكتنف الفكر الغربي، والذي تجسّد في انتقاله من النقيض إلى النقيض دون توسّط أو اعتدال، من حيث التّظهير والتّحليل والنّقد؛ إذ انتقل من الدّين (القرون الوسطى) إلى العلم (النّهضة)، ومن العلم إلى العقل (الحداثة)، ومن تأليه الذات الإنسانية إلى العدميّة (ما بعد الحداثة)، ما يعني أنّ ما أسفر عنه لم يخرج عن كونه اجتهادات نسبيّة محدودة، تخضع لتغيّر المعطيات الزّمنيّة والمكانيّة.

- احتلاله (الفكر الغربي) للصّدارة عند طائفة من المفكرين في العالم الإسلامي رغم النّقائص المسجّلة عليه، والتي تجاوزها الغربيون أنفسهم، متجاهلين أنّ الاستفادة من منهج أو نظام يمرّ عبر الإدراك التّام لسياقه التّاريخي والاجتماعي والثّقافي؛ ما أوقعهم في تناقض منهجيّ على كافّة المستويات، حاول الباحث مناقشته، من خلال

تقديم قراءة مختلفة استهدفت جوهر الخطابات الحدثية بدل ظاهرها، والمضمر فيها عوض المخبر عنه.

ولقد فرض علينا هذا التوجه اعتماد المقاربة النقدية الثقافية التي تركز على العلاقة بين الذات والآخر على الصعيد الثقافي والفكري والإبداعي، من خلال الجمع بين التحليل والتأويل والنقد، لفهم وجهة نظر الباحث والإجابة عن الإشكالية التالية: ما هي حدود الاستفادة من الحداثة؟ وهل يتم بلوغها بمجرد التّكّيل بالتراث والدعوة للقطيعة معه؟ هل أدركت النّخب في العالم العربي والإسلامي المعنى الحقيقي للحداثة أم أنّ ما تعيشه لا يعدّ مجرد معنى مجازي لها - بتعبير ولد خليفة-؟ «هل يمكن افتراض نقطة في ذلك الماضي تصلح كبداية للانتقال من مجتمع اللاّ ثقافة إلى مجتمع الثقافة، وهل أنّ حالة التّخلف الفكري في حاجة إلى تحديد هويّة متّهم غائب بأشخاصه حاضر بتأثيره هو التراث؟»¹.

2. الحداثة بين الحقيقة والمجاز: انطلق ولد خليفة في مناقشته للموضوع من تحديد الإطار المعرفي للحداثة أو التّحديث (Modernism)، إذ لم يخف اختياره للرأي القائل بأنّها نتاج صراع وهمي بين العلم والكنيسة، نتيجة وقوع الأخيرة في كثير من الأخطاء التي ضربت مصداقيتها، وانحراف رجالها عن مهامهم الحقيقية، متّفقا في ذلك مع المفكر البريطاني "ويلز" حين تحدّث عن ثورة الشعب ضدّها قائلا: «وقد اعترضوا على البابا لا لأنّه الرّأس الدّيني للعالم المسيحي بل لأنّه لم يكن كذلك، أي لأنّه كان أميرا ثريا دنيويا، بينما كان يجب أن يكون قائدهم الرّوحي»²، ما يعني أنّ الثّورة التي حدثت في ميدان العلوم والفنون والآداب في القرن العشرين كانت امتدادا لذلك الصّراع، وهو ما يقرّه ولد خليفة نفسه حين يقول: «إنّ إشكالية الحداثة أو التّحديثيّة انتقلت من نطاق الكنيسة إلى ميدان الثّورة العلميّة والصّناعيّة»³.

إنّ اختيار الباحث لمصطلح "المجاز" للدّلالة على حال الحداثة في أغلب بلدان العالم الثّالث حين يقول: «أمّا في الجزائر وباقي المنطقة العربيّة والإفريقيّة فليس للحداثة سوى معاني مجازيّة بسبب ضعف وتيرة الإنتاج المحليّ للحداثة»⁴ يعود لانقسام نخبها إلى فريقين: أحدهما اختار النّماهي مع الحضارة الغربيّة، والآخر رفضها مطلقا واتّخذ وضعيّة دفاعيّة تتميّز بالعدميّة والسّكون.

فالحداثيون اعتقدوا أنّ الحضارة الغربيّة كلّ لا يتجزأ، إمّا تُؤخذ كلّها أو تُترك كلّها فلم يفرّقوا بين غثّها وسمينها، وانقسموا بدورهم إلى قسمين: أحدهما تؤمّن خدمة التّراث من خلال العدول عن القطيعة معه إلى العناية به تشريحا ومراجعة ونقدا ووصل به الأمر إلى إخضاع الخطاب الدّيني لمناهجها حتّى يوافق الحياة العصريّة -بزعمهم - وهو ما جعل ولد خليفة يستدرك على أحد زعمائه وهو المفكّر الجزائريّ محمد أركون بقوله: «إنّ كلمة أصول تعني البناء المنهجي الأهمّ الذي عبّر عن جوهر الحضارة الإسلاميّة من داخلها، على العكس تماما ممّا ذهب إليه الأستاذ المحترم محمد أركون من أنّ الفقه وأصوله أوصلا المجتمع إلى الجمود وعطّلا التّحديث»⁵ أمّا الثّاني فرأى ببتّر التّراث بترا، اقتفاء لأثر الغربيين، وسيرا في فلكهم، فاشتركا في استهداف أصول الهويّة والتّهوين من أمرها، وفي طلب العزّة في غيرها، قال ولد خليفة: « إنّ المعركة الدّائرة اليوم بين التّلفيقين بمختلف ألوانهم و(الليبراليين) بمختلف انتماءاتهم هي في الحقيقة معركة حول في أي شارع نتسوّل ومع أي كومبارس نغني؟! »⁶.

أمّا المحافظون فتوجّسوا من كلّ مستحدث لا سيما إذا كان مصدره غريبا، وهو ما ابتعدّ بهم -حسب الباحث- عن الأحكام الشرعيّة في قضيّة الاستفادة من كلّ لا يعارض أصول الدّين، إذ اعتبر ذلك إغراقا في النّظرة الأحاديّة، وجنوحا للانكفاء على الذات، لأنّ ما أثبت العلم صحّته وصدّقه الواقع والمنطق لا يمكن أن يتعارض مع الوحي أو يؤثّر عليه، وبالتالي يصبح بالإمكان الاستفادة منه بصفته إرثا إنسانيا مشاعا يدخل ضمن دورات الحضارة المتعاقبة، والمسلم أولى به من غيره، وفي هذا يرى أنّ الأولى «الاستفادة بلا عقد من منتوجها، بتطويعه وتوطينه في بلادنا، وهي عمليّة طويلة النفس تقوم على استراتيجيّة جسورة ترى المستقبل أمامها وليس خلفها»⁷.

إنّ حديثه عن الاستفادة من الحضارة الغربيّة تبعه وضع جملة من الشّروط رآها ضروريّة لاستكمال مشروعه الذي أسماه " تأصيل الحداثة وأصالة التّحديث"، أهمّها:

- تجاوز النّظرة القائلة ب"الفصل بين الدّيني والدّنيوي" التي تطبّق على العالم الإسلاميّ دون الغربي، بدليل السّماح للحاخامات والبابوات بالتّدخل في كلّ شاردة وواردة تخصّ الوضع التّربوي والسّياسي والاقتصادي والاجتماعي في بلادهم، ومن

ذلك الجمع بين الديمقراطية والمسيحية في أحزاب تحمل هذا الاسم، مقابل الإنكار على الأحزاب التي تحمل توجهها إسلاميا في البلاد العربية والإسلامية، «فقد حكم الحزب الديمقراطي المسيحي إيطاليا وأغلب البلدان الاسكندنافية، ويحكم اليوم ألمانيا برئاسة المستشار ميركل»⁸.

- الانفتاح على رؤية نقدية في دراسة التراث، من خلال تجاوز التلقي والسماع والافتخار إلى تقديم تفسيرات ومقاربات جديدة، تساعد على فهم معطيات الحاضر ومتطلبات المستقبل، واكتساب الوعي الثقافي والسياسي، وهي القراءة التي تُعرف في ميدان النقد الثقافي بـ "التاريخانية الجديدة"؛ ذلك أنّ «تأسيسه المعرفي الحقيقي يتمثل في إخضاعه لنقد صارم (لا علاقة له بالتفاخر العنصري إثراؤه والرتاء) من طرف المعاصرين يسهل إثراءه من الداخل وتسريع حركته في ضوء المنجزات العلمية والتكنولوجية»⁹.

- تغيير نمط التفكير وتهيئة المجتمع للتحرك من التبعية، موازاة مع تعزيز قيمة الاعتماد على النفس في مسيرة بناء الوطن بنظرة مستقبلية، في إطار الصيرورة والاستمرارية؛ فمن باب التعسف -حسب ولد خليفة- اتخاذ قرار ارتجالي يقضي بمقاطعة التاريخ والانفصال عنه، ثم افتراض نقطة انطلاق تجبّ ما قبلها، لأنّه ببساطة يعني ميلاد دولة لا تعكس كيان المجتمع، ولا تركيبته النفسية ومرجعياته الفكرية، أي كأنّها وليدة اللحظة التي اتُّخذ فيها القرار؛ وليس يُعرف في تاريخ البشرية أن حافظت أمة على الحد الأدنى من شخصيتها وهويتها، أو سلمت من إجراءات الطمس لتاريخها وثقافتها، إذا تنازلت مضطرة عن جزء يسير من قيمها ومبادئها فكيف إذا آثر حكامها إحداث القطيعة معها طوعا، وفرض ذلك على شعوبها كرها؟!؛ في هذا يضرب مثلا بتركيا على عهد أتاتورك الذي استهدف إلغاء كلّ ما يمتّ للشريعة الإسلامية بصلة وتعويضه بصورة طبق الأصل للدولة الوطنية الغربية والقوقاز تحت حكم السوفييت، والجزائر في زمن الاستعمار، فيقول: «توهّمت بعض القيادات والنخب في عالمنا العربي والإسلامي أنّه من الممكن تطبيق قرارات الشطب والقطيعة، وفرض نقطة الصفر بسلطان السيّف أو سيف السلطان كما حدث في تركيا

الأثاتورية، والقوقاز تحت الهيمنة القيصريّة السوفييتيّة، والجزائر ضحيّة الاستئصال الكولونيالي للسكان وتاريخهم وثقافتهم»¹⁰.

- تكييف الموروث الثقافي المحلي مع مقتضيات العصر موازاة مع دراسة الموروث الثقافي العالمي وفق رؤية خاصّة تخضع للذات التاريخيّة والمرجعيّة الأخلاقيّة، بغرض قياس المسافة التي قطعتها النخب في تأسيس الحداثة الحقّة على الصّعيد المجتمعي والمؤسّساتي، تحرّزا من الوقوع في فخ الاعتقاد بتوفّر أنموذج وحيد للحداثة، وحصر السبيل الموصلة إليه في التّشبه القشري بالآخر، عوض البحث عن تطوير الآليات والقدرات الدّائيّة؛ فذلك من النّمطيّة التي تعطلّ آلة الفكر، وتورث سوءا في الفهم، نتيجة ازدياد التّراث الأصيل، أو الاعتكاف في محرابه، « فلقد غرق هذا الفكر التّقليدي في التّبعية إلى الأذقان، فألهاه الانبهار عن ذاته، فأخذ يضرب في كلّ اتجاه، ويغيّر الأفتحة والمساحيق، وبعد أن أعياه التّوهم، وجد نفسه لا هو ولا هو غيره»¹¹.

3. العولمة ومشروع الاحتواء والاستقطاب: يعتبر ولد خليفة أنّ ظاهرة العولمة هي من الانعكاسات السّيسولوجيّة للحداثة، إذ يُقصد بها الشّموليّة والكونيّة وليس العلم، فعالميّة الشّيء من هذا المنظور تعني جعله واحدا مشتركا في جميع أنحاء العالم، وبعبارة أدقّ هي بمثابة مشروع عقلائي استهدف إزالة الفروق العرقيّة وإكراه العالم على الاندماج في منظومة ثقافيّة وحضاريّة ودينيّة واجتماعيّة واقتصاديّة واحدة، تنتقي معها الخصوصيات المحليّة من مبادئ وقيم وأعراف، لتحلّ محلّها مواثيق أوربيّة أمريكيّة ملزمة لكلّ الشّعوب وإن تعارضت مع تلك الخصوصيات خدمة للإنسانيّة المتحضّرة حسبهم ! «فهذا ما تعبّر عنه مقولة القيم الكونيّة، وتعني تفوّق القوانين الدّوليّة والمواثيق الأمميّة على القوانين الدّاخلية (...) وعلى أساسها تصنّف تلك البلدان في مرتبة الدّول المتحضّرة أو الديمقراطيّة»¹².

إنّ إضافة لفظ "العالميّة" إلى الحضارة يعني لغويا ومنطقيا اشتغالها على رصيد ثقافي متنوّع، أسهمت في إنتاجه عديد الأمم على اختلاف توجّهاتها الفكرية والدينيّة والإيديولوجيّة عبر حقبة زمنيّة متواترة، ما يعني وجود قسط قلّ أو كثر من الخصوصيات المحليّة فيها، « فالأصول اليونانيّة الرّومانيّة لما يسمّى الحضارة الغربيّة

لا تعني النماثل الثقافي بين كل بلدانها، كما أنّ الحضارة الإسلامية جمعت عدّة ثقافات متناثرة بتراتها السابق، وبمرجعية من المنقول والمعقول»¹³.

وهذا خلافا لما ذهب إليه الرؤية الغربية من تفسيرها للمصطلح على أنّه تعميم لتوجه فكريّ معيّن على العالم أجمع ولو باستخدام القوة وإلغاء ما سواه؛ ذلك أنّ اعتبار الانطواء تحت لواء العولمة تحضراً، يقتضي أنّ رفضها يعدّ ضرباً من التوحّش، وهذا من التّنكّر الواضح والتّقييد الظّاهر لحقّ التّنوع الثقافي، تمهيدا لتضييق دائرة الاختلاف، وتفريغ المجتمعات من رصيدها الفكري وتراثها الحضاري، بغرض الحدّ من فاعليتها وتسهيل السيطرة عليها، ما يعني أنّ ظاهر العولمة يخالف باطنها شأنها شأن مختلف مقولات الحداثة وما بعدها، وهذا ما جعل ليفي ستراوس يصفها بالتّطوريّة الزّائفة التي «ترمي لحذف تنوّع الثقافات مع التّظاهر في الوقت نفسه بالاعتراف به تماما»¹⁴، وجعل ولد خليفة يشدّد على ضرورة وضع مقولاتها تحت المجهر، لمحاولة استنباط غاياتها الخفية، الكامنة خلف الشّعارات الظّاهرة، التي تدّعي المرافعة عن الحقّ في الاختلاف وحقوق الإنسان والديمقراطيّة، حيث قال: «فقد تبين أنّ أكثر المرافعات هي مجردّ واجهة تكذبها الممارسة الفعلية المتمثلة في هيمنة حقيقيّة واحدة، هي عولمة انتقائيّة وإقصائيّة يسيّرهما من أعلى قطب واحد يعطي لنفسه الحقّ في إصدار التّعليمات والأمريات لكلّ الشعوب»¹⁵.

ومن ذلك أيضا ادّعاء مروجيها التّفرد والاستعلاء على النّدّ والنّظير، واعتبار ما دونهم خدما لا شركاء، إذ يبقونهم في مرتبة دون العالم الغربي وإن بذلوا الوسع في سبيل الانتماء إليه، وحققوا معايير الاندماج ظاهرا وباطنا، وهذا الذي يوحى به كلام الأمريكي صامويل هنتغتون: «إنّ شعوب العالم غير الغربيّة لا يمكن أن تدخل في التّسيج الحضاري للغرب حتّى وإن استهلكت البضائع الغربيّة، وشاهدت الأفلام الأمريكيّة، واستمعت إلى الموسيقى الغربيّة»¹⁶.

يفهم ممّا سبق أنّ العولمة من هذا المنظور تضع معايير مجحفة تقسم على إثرها العالم إلى شقين: الأوّل منتج للحضارة والثّقافة والنّقدّم يستحقّ بذلك قيادة العالم والسيطرة عليه ماديا وفكريا، والثّاني مجردّ مستهلك ومتلقّ لا يسعه إلّا أن يكون تابعا وهو التّقسيم الذي انبثق عنه تصنيف الدّول إلى عالم ثالث وآخر متقدّم، ودول مركز

وهامش، وبلدان محور وأطراف؛ فجدّد صورة من صور الانقلاب الثقافي، وترجم ميدانيا النظرة الاستعلائية المزديّة للآخر، الملغية للمختلف، قال ولد خليفة: «وقد قامت الكولونيالية منذ القرن الثامن عشر، وقبل ذلك بالنسبة لإفريقيا بتطبيق حرفي واسع النطاق لما اعتبرته مهام الإنسانية المتفوقة على من هم في رأيها أنفه من القرود في قرديتهم، ونفّذت سياسات الاكتساح والإذلال والاستئصال (Deracinement) الثقافي»¹⁷.

كما يُستفاد أنّه ليس من الحكمة إلغاء الفواصل الدّاخلية بين الثقافات، فضلا عن الخصوصيات المحليّة التي تتحدّد بموجبها درجة التّقبّل والرفض لما في الثقافات الأخرى، فنحن أمام معركة ثقافيّة تحتلّ فيها الأبعاد الرّمزيّة والقيم الفكرية موقع الصّدارة، وهو ما يفسّره استقطاب الغرب لملايين الطّلبة الأجانب خاصّة المسلمين منهم، وتخصيص آلاف الجامعات والمعاهد لهم، حتّى تتعدّى مناهجها حدودها الجغرافية فتبلغ ما بلغته تلك المناهج، الأمر الذي توجّس منه الرئيس الفرنسي الأسبق جاك شيراك نفسه رغم انتمائه للحضارة الغربيّة حين « عارض قيام مطعم ماكدونالز الذي يقدّم الوجبات الأمريكيّة، مسوّغا ذلك أن يبقى برج أيفل منفردا بنمط العيش الفرنسي»¹⁸.

4. الحوار الفكري والتبادل الثقافي (نحن والآخر) : من المعروف عن ولد خليفة جنوحه الدائم نحو الحوار وتبادل الأفكار فيما يتعلّق بالقضايا الثقافيّة والفكرية حيث يراه سبيلا للتفاعل ومناطاً للتأثير والتأثر؛ فالاختلاف عنده محمود ما بقي في نطاق البحث عن حلول توافقيّة، وابتعد عن القرارات الانفراديّة والارتجاليّة التي تضرّ بالصّالح العام، بيد أنّه قد يأخذ منحى آخر إذا انتهى إلى صراع وتناحر وتبادل للتهم مصحوبا بالتعصّب والتّطرّف، لذا نجده يضع مبدأ التّكافؤ كشرط في الحوار بين الحضارات، ومعناه التّزام كلّ طرف باحترام خصوصيات الآخر وثوابته من لغات وتراث وعقائد، مع تقبّل الرّأي المخالف ومناقشته، بالإضافة إلى تمكين كلّ الأطراف من وسائل المعرفة على أن تكون المنافسة الشريفة فاصلا في تحديد الأفضليّة، وهو إجراء غرضه إلغاء النظرة الاستعلائية التي تنفي الآخر، وتمنعه حقّه في عرض ثقافته والافتخار بها؛ ذلك أنّه من غير المنطقي أن تُستبعد من الحوار أمم تشكّل

مجتمعة نصف المجموع أو يزيد (الدول العربية والإفريقية) على مستوى البحر الأبيض المتوسط الذي تطلّ عليه أكثر الدول تمثيلاً للحضارة الغربية، وفي هذا يورد كلاماً لأحد كبار فلاسفة أوروبا والعالم الحديث الألماني هيغل (G W Hegel) قال فيه « إنّه بلد (يعني شمال إفريقيا) لا همّ له سوى اتّباع قدره، وقدره كلّ شيء عظيم يحدث خارجه، بلد ليس له ملامح واضحة، ولا أية ملامح يمكن أن تنسب إليه»¹⁹.

معنى هذا الكلام أنّ تأطير مستوى الحوار المتكافئ بين الثقافات يستلزم إلغاء المركزية والهامشية في التصنيف بين الدول الزاغبة فيه، وهو شرط من المستبعد قبوله من طرف الجانب القوي المتمثل في الغرب، إذ يعدّ ذلك شكلاً من أشكال التنازل عن مبادئه القائمة على إقصاء الآخر، بدليل إلغائه مساهمة الحضارة الإسلامية في دورات الحضارة المتعاقبة، «هم يقولون أنّ مرجعيتهم الحضارية هي الموروث الهيليني (الإغريقي) الروماني اليهودي المسيحي لا غير»²⁰؛ في رفض ضمني لما يسمّى بـ "المتّصل الحضاري" الذي يعني تأثّر كلّ حركة بما سبقها، وتأثيرها فيما يليها؛ حيث يذهب ولد خليفة إلى اعتبار ذلك سبباً قوياً في التعثّرات المتتالية لمساعي الحوار بقوله: «لا توجد مع الأسف لحدّ الآن أخلاقية معترف بها دولياً في مجال التبادل الثقافي، فالقوى المسيطرة على إفريقيا مازالت تفرض سيطرتها الثقافية بأشكال مختلفة»²¹.

فنظرة هيغل تعبّر في الحقيقة عن انطباع غالبية أهل الفكر في الغرب تجاه العالم الإسلامي، وتُظهر صعوبة التحرّر من النزعة العرقية التي تعتقد تفوّق الجنس الآري على كلّ البشر سابقاً ولاحقاً، متضمّنة تفوّق الجنس الأوربي على باقي الأجناس «هكذا كانت العصور القديمة تخلط كلّ ما لم يكن من نوع الثقافة اليونانية (ثمّ اليونانية -الرومانية) تحت اسم همج (Barbare) ثمّ استعملت الحضارة الغربية لفظ متوحّش (Sauvage) بالمعنى نفسه»²².

يظهر إذن أنّ الدّعوة إلى الحوار وتبادل الأفكار، أو الرضا بهما وفق الشّروط التي وضعها الغرب هو من القابلية للاستعمار، ومن أمارات فشل الحوار مسبقاً؛ ذلك أنّ التّباعد والتّصادم وإلغاء الآخر وشيطنته كفيل بتغيب مبدأ التّكافؤ الذي يعدّ ركناً فيه، ويجعل حقّ النّقد حكراً على أحد طرفيه، ولعلّ من نتائج ذلك -حسب ولد خليفة

- «ربط الإرهاب الذي لا يرغب الأقوى في تعريفه في الخطاب العام وفي المنظمات الدولية»²³ بالحركات التحررية في بلاد الإسلام خاصة، ومن ذلك تصنيف الثورة الجزائرية والمقاومة الفلسطينية ضمن المناورات الإرهابية المهددة للسلام، مقابل التغاضي عن انتهاكات لحقوق الإنسان يمكن تصنيفها في خانة المجازر في بلدان أخرى، مثلما هو حاصل لمسلمي الإيغور في الصين، ولإخوانهم في بورما وإفريقيا الوسطى، وقبلهم في البوسنة والهرسك، والصومال، والعراق؛ وهو تصرف مكشوف الغاية، يدخل ضمن خطة استعمارية غرضها توجيه المفهوم، والانحراف بالمصطلح عن معناه الأصل، لتمكين تلك القوى من تأطير النقاش وتحقيق مآرب تخدم مصالحها، تمهيدا لعزل العالم الإسلامي وغلق أبواب الحوار دونه؛ فلقد «استعملت تلك الأوساط المغرضة طريقة التلازم بالاقتران (Association – corrélation) لتصبح كلمة إرهابي تعني مسلما وفي الغالب جزائريا، وهكذا تحوّل مواطنونا الأبرياء وهم الأكثرية الساحقة في بلادنا إلى مشبوهين بالجملة، وأشبه بالوباء المعدي»²⁴.

ختاما يعتبر الباحث أنّ «أسلوب تضخيم الصراع الثقافي لهدم المركز»²⁵ هو من أهمّ الأسلحة الفكرية التي استعان بها الغرب لتشتيت انتباه الرأي العام، إذ تتجلى أوضح صوره في توجيه العالم الإسلامي نحو صراع ثقافي وهمي فصلت فيه الدراسات الاجتماعية والتاريخية أنفا، وهو المتعلّق بشروط الحوار بين الحضارات ومعايير أخذ المتأخّر عن المتقدّم، بغرض شغل المسلمين عن قضايا الأمة الكبرى المتصلة بالعقيدة والهوية؛ ولعلّ ممّا يبرّر هذا الطّرح إظهار العالم الغربي لليونة غير معهودة تدعو أحيانا إلى القلق مع شكل آخر من أشكال الحوار وهو حوار الأديان الذي اعتبره من الوسطية والاعتدال، وعدّ رفضه وفقا لمفهوم المخالفة من التطرّف والانعزال، وهو في الحقيقة مجرد غطاء لممارسات أكثر ضررا على العالم الإسلامي؛ وقد أحسن ولد خليفة إذ عبّر عن ذلك قائلا: «المدفع يغطّى بالصليب لتبرير البطش والطّغيان الكولونيالي»²⁶.

فما يسمّى بالمتناقفة أو الحوار هو في حقيقة الأمر لفظ لا يعبر عن المحتوى أو المضمون، لأنّه لا يشمل كلّ الثقافات والحضارات، وإنّما يقتصر على الحضارة الغربية دون سواها، بما حقّقته من مكاسب أهلتها لفرض نفسها وبسط هيمنتها على

شعوب العالم، ومنها الشعوب الإسلامية التي أسهمت بدورها في هذا الواقع من خلال تبعيتها، وقابليتها للاستعمار، وولعها بتقليد الغالب؛ سبيل سارت وفقه أغلبية البلاد الإسلامية شعوبا ومتقنين وحكومات، فتمخض عنه تبعية لا مشروعة، وخضوع غير مبرر؛ ولقد انتهى الباحث بعد دراسة معمقة إلى نتيجة غير محبذة عبر عنها بالقول: « يبدو أن تفاؤل دعاة السلام، وأنصار الحوار بين الحضارات كان متسرعا، إذ أن التبشير بنظام عالمي جديد كان له وجه ظاهره الرحمة، وباطنه الإقصاء والاستبداد فقد تبين في أقل من عشرية واحدة مدى ما يحمله من تناقضات واختلالات خطيرة على حاضر ومستقبل البشرية دولا ومجتمعات»²⁷.

5. حدود الحرية بين النظرة الإسلامية والغربية: إن الحديث عن الحرية هو حديث عن موضوع شديد الأهمية في الخطاب النقدي الحديث، لما يندرج تحته من موضوعات فرعية تشمل الحرية في القصد والاختيار، والتعبير، والاعتقاد؛ فهي من القيم الإنسانية التي يختلف مفهومها باختلاف البيئة، والعقيدة، والتوجه السياسي والاجتماعي، كما أنها من القيم الثابتة التي أقرتها الشرائع والدساتير عبر التاريخ وهي في الإسلام أؤكد، إذ لا يزال الناس إلى اليوم يرددون المقولة المنسوبة إلى الخليفة عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) " متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحرارا" وقول علي (رضي الله عنه) " لا تكن عبد غيرك وقد جعلك الله حرا" .

يتبين من خلال هذين الأثرين أن النظرة الإسلامية للحرية تتمثل في تحرير الإنسان من الإنسان، على كافة المستويات وليس من الشرع وما تعارف عليه الناس مما يصدق هذا الأخير ولا يتناقض معه، لكونها قائمة على مرجعية أخلاقية يشكل الشرع إطارها العام الثابت، لذا عدّ التخلص من الأوثان تحررا، والانفلات من قيد الجهل تحررا، والتجرد من الأهواء والميول الشخصية تحررا، والقضاء على التعصب تحررا، حتى غدا هذا المفهوم قرين الحياة عند كثير من أهل العلم، قال ولد خليفة متحدنا عن الشعب الجزائري: « فالحرية هي طبيعتهم الثابتة، وهي عندهم المرادف للحياة نفسها»²⁸.

وهذا خلافا للنظرة الغربية التي ترى بالانعتاق من الدين من خلال تمثّل القاعدة الشهيرة "فصل الدين عن الدولة"، إذ تنتظر بموجبها لكل التصرفات النابعة عن النفس

البشرية - وإن خالفت المرجعية الأخلاقية المتفق عليها - على أنها حرية شخصية لا يُنكر فيها أحد على أحد ما لم يلحق الضرر بمن حوله، وهو ما تعبّر عنه مقولة "تنتهي حرية الفرد عند بداية حرية الآخرين"؛ إلا أن الشريعة الإسلامية تختلف مع ذلك اختلافا يوضحه حديث النبي (صلى الله عليه وسلم): "لا ضرر ولا ضرار"²⁹ الذي فسره أكثر الفقهاء بقولهم: الضرر معروف وهو إلحاق الأذى بالآخر، أما الضرر في هذا الحديث فيعني إلحاق الأذى بالنفس، باقتراف ما حرم عليها؛ ليتبين أن ما هو محرم شرعا لا يجوز اقتراف شيء منه في الغيب أو الشهادة بذريعة الحرية الشخصية وإن لم يتعد إلى الغير، لعدم وجود الضرر فيما شرعه الله لعباده من الأحكام. ولعلّ ممّا يدلّ على موافقة ولد خليفة لهذا التوجّه ومخالفته للنظرة الغربية اعتباره أنّ تنقيّة الدين ممّا لحقه من محدثات يدخل في باب تحرير العقول والأذهان الذي يسبق تحرير الأبدان، إذ هو السبيل -حسبه- لبلوغ «أكبر تنمية يستهدفها المجتمع ألا وهي ترقية الإنسان وتحريره من أغلال الأمية، والإطاحة بالبدع والشعوذة والاتجاهات الرجعية»³⁰.

يرى الباحث أنّ الحرية على النمط الغربي إنما هي حرية مصطنعة وشكلية، إذ يظهر ذلك من وجوه:

- على الصعيد السياسي: إنّ التنقيب عن حيل ومخاتلات السياسة الغربية وإدراك تأثر القيم التي تنادي بها بالاتجاهات السياسية والتحوّلات التاريخية، لا يحتاج إلى جهد كبير، إذ يكفي في ذلك قليل من التركيز على حال تلك الدول مع بعضها ومعاملاتها للدول الأخرى المسماة "نامية" وفي طبيعتها الدول الإسلامية، حتّى تتبين لنا سياسة الكيل بمكيالين التي تنتهجها، والميكانيكية التي تتعامل بها؛ فمن غير المعقول اجتماع الحريات الشخصية مع منع الحجاب عن المسلمة دون الراهبة النصرانية أو اليهودية، ولا الدفاع عن حرية المرأة وحقوقها في العالم الإسلامي واتخاذها سلعة تباع وتشترى في تلك الأقطار، ولا محاربة العنصرية وهي من أكثر البلدان عنصرية، ولا الدفاع عن حقوق الإنسان ثمّ السكوت عمّا يحدث للمسلمين من انتهاكات في مختلف أنحاء العالم (إلا إذا قرّروا أنّ المسلم ليس بإنسان)، يقول ولد خليفة: «لا يسمع أحد إدانات للممارسات الإسرائيلية ضدّ الفلسطينيين إلّا بصوت

خافت، لأنّ المسلم، وعربي حتّى غير مسلم يتضمّن في المخيال الأوربي والأمريكي قيمة سلبية أو أدنى»³¹؛

_ على الصعيد الاجتماعي: أثبتت التجربة أنّ الرجوع المتكرّر والثقة المفرطة في فهم مفكري الغرب ومعالجتهم للمشاكل الاجتماعية لم يقدّم حلولاً، بل ساهم في تأزّم الأوضاع، وتقسيم المجتمع اعتباطاً، ومن بين الثنائيات التي بلغها هذا التقسيم ثنائية الرجل والمرأة التي تشكّل منظومة المجتمع، باعتبارهما قطبيّة الذين لا ينفصل أحدهما على الآخر؛ وعليه فمجرّد المناداة بحقوق المرأة منفردة عن المجتمع بكلّ مكوناته، أو المطالبة بمنحها نسبة من المقاعد في المجالس النيابيّة، أو وضع مصلحتها فوق الصالح العام، أو الدّعوة إلى مساواتها مع الرجل على سبيل التّماتل لا التّكامل، هو عند ولد خليفة بمثابة وضع حدّ فاصل بينهما، ولعلّ من أسباب ذلك اعتقادهم أنّ البديل لا يخرج عن وضع شيء مكان آخر، وهو ما جعل المرأة تنوّه أنّ إثبات ذاتها يمرّ عبر زحزحة الرجل من مكانه، والقدرة على القيام بمهامه، فألغت بذلك فكرة المجتمع ككلّ وكوحدة لا تتجزّأ، وجسّدت المسعى التّفكيكي الذي جادت به فلسفة ما بعد الحداثة، ذلك أنّ «المنطق الذي سمح للمرأة أن تعي ذاتها بمعزل عن الرجل هو المنطق نفسه الذي يسمح للإنسان أن يعي ذاته خارج الطّبيعة وخارج الزّمن، إنّهُ منطق الحداثة القائم على مقولة (الذات والفكر والوجود)»³²؛

يُفهم من هذا أنّ العبارات التي يبيّنها من نصّبوا أنفسهم زادة عن حقوق المرأة بدافع من عواطفهم، أو أفكارهم أو إيديولوجياتهم، إنّما تستبطن نفي الآخر، وتضمّر تركيّة واضحة للاستعمار الجديد، القائم على مقولة تطوير المجتمع العربي والإسلامي عبر تخليصه من عقيدته وثقافته، ودفعه لاستعارة مرجعيّته في مقارنة قضاياها الاجتماعيّة، وفي مقدّمتها قضيّة المرأة التي تحوّلت مع مرور الوقت إلى ثغرة لتسرّب الثقافة الغربيّة، وأداة لتثبيت الوجود الفكري والمعنوي للمستعمر الجديد في البلاد العربيّة والإسلاميّة، يقول ولد خليفة متحدّثاً عنها: « عادت نحو الهاويّة تحت شعارات مضلّلة عن الحقوق والمباح والممنوع والحرام والحلال، وكأنّ ترفيّة المرأة (Emancipation) حدثت في أي مجتمع في العالم بمعزل عن المجموعة الوطنيّة المتكوّنة من نساء ورجال ينتجون تلك التّرفيّة المعنويّة والماديّة »³³.

- على الصّعيد الثقافي: التّزام الباحث بالمنهج الفكري الذي وضعه لنفسه، والذي يقوم على فكرة أن الحداثة لا تعني الاكتفاء بالفائض والقشري من العلوم والفنون والآداب، جعله يناقش علاقة الحرّية بالإبداع والتّعبير والنّقد بنفس الكيفيّة؛ فتعرّض لمختلف مكوّنات العمليّة الإبداعية متمثّلة في الخطاب (النّص)، والمؤلف (المبدع) والمجتمع (المتلقي)، وتعامل مع الموضوع باعتباره منفذا لحلّ معضلة الهوية الجماعية، التي يعتبر تجاوزها مؤشراً إيجابياً للانتقال بالأمة إلى عهد جديد، ذلك أنّ «إنجاز التّحرّر من الاستعمار بدون استعادة و إحياء الثقافة الجماعية يعتبر خلا لا يحتمل، كما أنّ استعادة ثقافة بدون اللّغة التي تحملها يكون [حسبه] أقرب إلى العبث»³⁴.

فالمبدع عند ولد خليفة هو مفكّر يسعى لإعطاء الوجود دلالة وللحياة هدفا وغاية ما يفرض عليه الاضطرّاع بمسؤوليات تتجاوز مجرد إدراك قدر الجمال، أو تفجير طاقات فنيّة كامنة في الذات؛ فإذا كان من معاني الإبداع الإتيان بشيء جديد لا سابق له، ومن سمات الحرّية الانعتاق من النّماذج المفروضة ماضياً وحاضراً، فإنّ إضافة اللفظ الأوّل إلى الثّاني على مستوى التّركيب (حرّية الإبداع) يدلّ على استثمار الفنون والآداب في البحث عن آفاق جديدة تسمح باقتحام ميادين مغلقة ذات صلة مباشرة بالمجتمع، سقطت من اهتمامات أهل الفكر لاعتبارات سياسيّة أحيانا واجتماعية أحيانا أخرى، «إذا توقّف المبدع عن الفتح والاقتحام عجز عن الإبداع إنّ الإبداع نفي وإثبات، بناء وهدم، حرّية تبحث عن مزيد من الانعتاق»³⁵.

وإنّ من نواقض حرّية الإبداع -حسب ولد خليفة- التّسليم بقوالب محدّدة يلتزم بعدم الخروج عنها، لكونها تشتمل على معايير الفنّ الرّاقى التي لا توجد خارجها؛ فهذا من القهر الفكري واحتقار الإبداع الذي تستفيد منه أطراف طفيلية سمّاها "حاشية التّشريفات الثقافيّة أو ذباب الثقافة"³⁶، خاصّة أنّ من معاني الحرّية عنده إثراء القاموس الإبداعي للأمة، وتعزيزه بنماذج من الإبداع العالمي على سبيل التّلاقح، وإلّا انقلب الأمر إلى حرّية وهميّة مضلّلة تستعمل عبارات الكفاح والنّضال والوطنية وتصفيّة الاستعمار في غير موضعها؛ ولعلّ هذا هو المقصود من قوله: «إنّ التّحرير في رأينا ليس كولونيالية مقنّعة ولا تبعيّة محتومة لا مناص منها، إنّها أساسا انطلاق

الحرية من الهوية الوطنية وعودة إليها، بثروة أغنى وأحدث، إنها المنبع والمصب»³⁷.

ولعلّ ممّا يدلّ على أنّ حرية الإبداع والتعبير من منظور غربي هي مجرد غطاء لتمير أنساق مضمرة ما أورده عادل المعلم في الجزء الثاني من كتابه "ماذا يريد العمّ سام؟! "حين قارن بين الطريفة التي عومل بها المفكران روجي غارودي وسلمان رشدي نظير مواقف نقدية، حيث غرّم الأول بعشرين ألف دولار بعد جلستي استماع بتهمة إنكار جرائم ضدّ الإنسانية، بعدما قدّمه اللوبي الأمريكي للمحاكمة بسبب كتابه "الأساطير المؤسسة للسياسة الإسرائيلية" الذي طالب فيه بعمل بحث علمي عن "الهولوكست" للكشف عن حجم العملية والعدد الحقيقي للضحايا، رغم أنّه لم يكن أول من تكلم عن الأمر، أمّا سلمان رشدي الذي وضع كتابا يتهم فيه على نبي الإسلام وأزواجه وأصحابه، فقد استحقّ أن يقابله الرئيس الأمريكي الأسبق كلينتون في البيت الأبيض، وخرج يعلن للعالم أن تلك المقابلة جاءت لتأكيد مساندة الإدارة الأمريكية لحرية الكلمة، كذلك دعاه رئيس الوزراء البريطاني للعشاء في منزله³⁸.

6. مشكلة الديمقراطية: وضع ولد خليفة مشكلة الديمقراطية ضمن مجموعة الخطابات الثقافية الوافدة على العالم العربي والإسلامي، والتي ترتبط بالمجتمع ارتباطاً وثيقاً، ما جعله يعرض لعلاقتها بالشريعة الإسلامية، ومدى إمكانية تكييفها وفق المرجعية الثقافية والعقائدية للمجتمع، فهي ليست بناء ذهنياً منفصلاً عن الواقع وبالتالي ليس من الضرورة تعميم صيغة واحدة منها في كلّ زمان ومكان، « فهي [حسبه] حقيقة ناقصة إذا حذفت المعطى الإسلامي، وهي ليست حقيقة راهنة وتاريخية إذا تنكرت للاستمرارية التاريخية بروية نقدية، ورضيت بالحلول الترقيعية لتعجب دوائر خارج بلداننا وخارج المنطقة، وهي ليست حقيقة على الإطلاق إذا لم تمرّ على الغربال الشعبي»³⁹.

وكغيرها من الخطابات الثقافية الحديثة تحمل الديمقراطية الغربية نسقا مزدوجا يخالف ظاهره باطنه، ما جعل الباحث يستهدف تعرية تلك الخطابات التي أحاطتها متمدة بنوع من الضبابية، وأضفت عليها شيئاً من القداسة، حيث أنّجه لدراسة الجانب المغيب فيها على مختلف الأصعدة.

يرى ولد خليفة أنه إذا تناولنا مسألة تعدّد الأحزاب والحقّ في المعارضة نجد أنفسنا أمام معضلة منهجية يضعنا أمامها احتمال مفهوم "التعددية" على معنيين متعارضين، الأول يحيل إلى تنوّع في الآراء وثوراء في الأفكار، ويكفل حرية التعبير والرأي، وهو الشائع المتداول، والثاني إلى تفرّق الكلمة وتشنّت الصفّ، يفسره تنازع الأحزاب، وغلبة العداوة على المنافسة الشريفة بينها، نتيجة تقسيمها غالبا على أساس إيديولوجي وعقدي وطائفي، وهو الجانب الذي حذّر منه بقوله: «إذا تصوّرت جماعة أنّ وجودها أو طموحاتها تتوقّف على إزالة الآخر الشريك في نفس الحزب، أو التيار المقابل في الحزب الآخر، انتهى الأمر إلى تحويل الديمقراطية إلى رهينة (Otag) أو مجرد ذريعة من المحتمل أن يفقدها الجميع»⁴⁰.

أمّا على صعيد الممارسة فالظاهر أنّ مبادئها النظرية لا تعبّر صدقا عن نطاقها العملي، بل تتعارض معه غالبا، بدليل انتهاك القوى الكبرى لعدد القدرات الصادرة عن الهيئات الدولية بإجماع من أغلبية أعضائها والتصرّف خلافها، لا سيما في المسائل المتعلقة بحقّ الشعوب في تقرير مصيرها، وهو ما ينأى بها على أن تكون أنموذجا مثاليا للمطالبة بالحرّيات، وعلة ذلك عجزها عن توفير الحد الأدنى منها وعن الوقوف في وجه انتهاك حقوق الإنسان في كثير من البلاد؛ إمّا بالسكوت أو بشغل الرأي العام بقضايا هامشية تصرفه عنها، فالغرب (الحرّ والديمقراطي) هو الذي أعطى للكيان الصهيوني حقّ تأسيس وطن قومي على الأراضي الفلسطينية بموجب وعد بلفور 1917م، الذي ترجم ميدانيا عام 1948م بعد انتهاء الانتداب البريطاني على فلسطين، كما أنّ «الجمهورية الفرنسية بمبادئها الثلاثة المعلنة هي التي وضعت وطبقت قانون الأندجينا في الجزائر، ودمّرت قسما كبيرا من تراثها الثقافي وأنكرت وجودها في الجغرافيا والتاريخ»⁴¹.

أمّا الجانب التقني للديمقراطية الغربية المتمثّل في آلية الانتخاب فقد استخدم كغطاء لفرض مبادئ النظرية، وتحقيق أهدافها الخفية، بدليل رفض النتائج التي تسفر عنها في كثير من الأحيان، خاصّة إذا جاءت مخالفة لطموحاتها السياسية وتوجّهاتها الفكرية؛ «فهذا العالم الذي يصف نفسه بالحرّ هو الذي احتضن الدكتاتوريات في القارّات الثلاث، وأطاح بكثير من الأنظمة الديمقراطية التي لا تخدم

مصالحه»⁴²، ولعلّ المثال الذي يفرض نفسه في هذه الحال هو (رفض حكم الأغلبية) كلما تعلّق الأمر بوصول من يسمّون (الإسلاميين) إلى سدة الحكم، من خلال الانقلاب عليهم وتحتيتهم في ظرف وجيز بطريقة أو بأخرى، بإيعاز من الدول الديمقراطية نفسها، « فالتّمثيل الموصوف بالديمقراطي في قلبه الغربي تغلب عليه تقنيات تتناولها أجهزة تفرض على المواطن ما يتوّهم أنّه اختيار وحرية»⁴³، وهو ما عبّر عنه ب " تصنيع الإجماع".

ومن المآخذ المسجلة عليها افتقارها سهواً أو عمداً لإطار مرجعي أخلاقي أو ديني، فهي خاضعة لحكم الأغلبية، ولا اعتبار لرأي الشرع فيها، بل ممّا هو مقرر في دساتيرها "فصل الدين عن أمور الحكم"، لكونه يشكّل عائقاً أمامها، واعتباره في أحسن الأحوال مساعداً من جهة تنظيم الأسرة، ونشر الأخلاق، والإجابة عن الأسئلة الهامة التي تشغل الناس في الجانب الروحي؛ فلو افترضنا أنّ أغلبية النواب البرلمانين اتخذوا قراراً مخالفاً للشرع، فإنّه يُعتمد قانوناً مُلزماً، والأمثلة على ذلك كثيرة، نذكر منها قرار الترخيص بتجارة الخمر في الجزائر، والمساواة بين الرجل والمرأة في تونس، الذي أعطى انطباعاً أنّنا أمام دكتاتورية جديدة يمثلها الشعب نفسه (عن طريق نوابه) الذي يملك سلطة التشريع، فيتساوى في الطغيان مع قوى الهيمنة أو يزيد وهو من ذلك براء، « فالأمر سيّان إذا كان الأمير الجديد الشعب بدلاً من الملك، فسلطته قد تصبح مطلقة أكبر من سلطة الملك (...) لأنّه لا يمكن أن تكون هناك حرية سياسية ما لم تكن السلطة محدودة بمبدأ أعلى منها، مبدأ يتعارض مع تحويلها إلى سلطة مطلقة »⁴⁴.

يفهم ممّا سبق أنّ تمسك الأنظمة العربية والإسلامية بمبادئ الحضارة الغربية وعلى رأسها الديمقراطية رغم اعتراف أساطين الفكر في أوروبا بنقائصها، وقولهم بأنّها مجرد آلية انتخابية وليست منهجاً فلسفياً ينمّ عن نزعة تلفيقية وروح انهزامية، جعلتهم يقدّمون التنازلات بالجملة، ويُمعنون في بذل الطاعة للآخر نظرياً وعملياً، من خلال تبني مناهجه، والسير في فلكه؛ فكان من آثار ذلك ظهور مصطلحات جديدة تقسم الإسلام إلى : ديمقراطي، وحضاري، وتقدمي، ومتطرّف، وسياسي، وهي مؤشرات غرضها إظهار الإسلام في ثوب العاجز عن القيام بمهامه الحضارية إذا لم يستعن

بهذه الأنظمة المستحدثة، لا سيما "الديمقراطية الغربية" التي تجعل من الإنسان مجرد وسيلة لتحقيق مآرب نفعية رغم إيهامه بأنه سيد القرار، فهو في هذا النمط - من منظور ولد خليفة- « مجرد قيمة مادية (Homo - economus) (...) فقد قيمته الإنسانية وتمّ تسليعه (Marchandsé) ونمذجته في ثقافة معولمة »⁴⁵؛ حتى أننا إذا استحضرنّا أقول الآباء المؤسسين لها وجدنا من بينها: « الشعب كالمصاب بعمى الألوان فكيف نعهد إليه في اختيار اللون (هاملتون) ..، عندما تنتهي الانتخابات تبدأ العبودية (جون آدامز)⁴⁶ . وعليه يرى ولد خليفة أنّ الوقوف في وجه الضغط والابتزاز الثقافي الممارس من طرف القوى الكبرى التي وصفها محمد عبده متهكماً بـ «المستبد المستنير»⁴⁷ والتي تستعين في ذلك بذرائع من قبيل الديمقراطية، والتقدمية، والحداثة، يقتضي ابتداع نماذج جديدة منافسة لها على ضوء الأصول الدينية والحضارية الخاصة؛ ذلك أنّ تحقيق الغرب لمفهومه الخاص عن نظام الحكم وفلسفة الحياة لا يجيز له تطبيقها بنفس الصيغ على البلاد العربية والإسلامية؛ وبالتالي فإنّه من الخطأ حسب الباحث ربط الحداثة بالديمقراطية ونفيها عمّا سواها، إذ يستند في إبطال هذه الفرضية على اليابان كمثال في قوله: «إنّ اليابان البلد المغلق على العالم الخارجي، وتحت حكم الإله الإمبراطور أو الشمس الساطعة، حقّق طفرة تحديثية كبيرة خلال النصف الثاني من القرن 19، إنّه كان أقلّ ديمقراطية في تلك الفترة من كلّ بلدان المنطقة العربية»⁴⁸.

7 . خاتمة: تمكن محمد العربي ولد خليفة بفضل رؤيته النقدية الثقافية من رفع اللبس عن جملة من القضايا المتعلقة بآليات التفاعل بين الأنموذج النقدي العربي والسّياق الثقافي الجديد الذي جادت به الحضارة الغربية، فكان ممّا خلص إليه:

- أنّ الانبعاث الحضاري والوقوف في وجه الاحتواء الثقافي لا يتأتّى باستيراد وتكديس منتجات الحضارة الغربية والرّضا بالتّدجين، وإنّما ببناء أنموذج خاص يكون فيه الإنسان فاعلاً وليس متفاعلاً مع الأحداث؛ فالعبرة بإنتاج المعرفة لا باستهلاكها وفي الإفادة من جوهر الحضارة لا من شكلها، وحقيقة التّجديد هي انعكاس التّراث على الواقع بالمطابقة وليس التّماهي التّام مع الحضارة الوافدة؛

- لا سبيل للحوار بين الثقافات والتقارب بين وجهات النظر إلا في إطار من التكافؤ تغيب معه النظرة الاستعلائية وإلغاء الآخر وشيطنته، لأن الأصل في الحوار أن يبحث كل طرف عن شيء من الحق ينقصه موجودا عند الطرف الآخر، وليس رفض ما عنده من حيث المبدأ، ولا يحصل ذلك إلا بالاحتكام إلى ضوابط غير بشرية، لأن من العبث الحوار على غير مرجعية متفق عليها؛

- التعارض المنهجي بين النظرية والممارسة في مختلف مقولات الحداثة أسفر عن خطاب ثقافي بنسقين متعارضين، يمكن حمله على وجهين؛ إما أنه دليل على تردد في الفكر واضطراب في الدليل، أو أنه توجه متعمد من قبل الغرب لإضفاء شيء من الضبابية يمكنه من تمرير أنساقه، خاصة إذا علمنا أن الجانب المضمّر فيها كان هو المعول عليه، ومن ذلك؛

- أن العولمة ظاهرا هي إلحاق العالم وخاصة المتخلف منه بالحضارة الغربية السائدة، بإلغاء الفوارق الطبقيّة والعرقية والعنصرية، والاحتكام إلى موانئ دولية توفر لكل حقوقه وتوجهه إلى واجباته، أما باطنها فهو إلغاء الخصوصيات المحليّة والاجتماع تحت لواء أنموذج وحيد مهيم عليها في إطار ما سمّي بنظرية الاصهار ترتب عنه تقسيم العالم إلى جزعين: منتج للحضارة استحقّ بها قيادة العالم ومستهلك متلقّ قدر له أن يبقى تابعا له، وإلا استبعد خدمة للإنسانية المتفوّقة؛

- كما أن الديمقراطية -فيما يبدو للناس- هي تجسيد لقيم الحرية والعدالة والمساواة وتكافؤ الفرص وضمان الحقوق الفردية والجماعية، وأنها مجرد آلية من آليات اختيار الحاكم، إلا أنها في الحقيقة دعوة إلى تحكيم القوانين الوضعيّة بدل الأحكام الشرعيّة، ووسيلة لبثّ التنازع والفرقة وتشيتت الكلمة ووحدة الصّف، فهي ليست مجرد آلية، وإنما هي فلسفة ونظام وإيديولوجيّة لا يمكن فصلها عن أساسها النظري وواقعها العملي؛

- والحرية من منظور غربي تعني الانعتاق من كلّ الضوابط، والانفلات من كلّ المعايير، سواء أكانت دينيّة أم اجتماعيّة أم قيمية ما دامت توفر اللذة والمنفعة، خلافا لمعناها الإسلامي الذي يحيل على التحرّر من قيود التبعيّة الفكرية والكسل العقلي

والقابلية للاستعمار، وهذا هو شأن معظم مقولات الحداثة وما بعدها، التي تشترك في المصدر وتتقاسم نقطة الانطلاق.

8. قائمة المراجع:

- 1- أبو زكريا يحيى بن شرف النووي، كتاب الأربعين النووية، شرح: أحمد عبد الرزاق البكري، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، القاهرة، ط4 1428هـ/2007م.
- 2 - آلان توران، نقد الحداثة، ترجمة: أنور مغيث، المجلس الأعلى للثقافة القاهرة ط1، 1997.
- 3 -الحاجي عمر، العولمة أمام عالمية الشريعة الإسلامية، دار المكتبي، دمشق ط1، 1420هـ/1999م.
- 4 -حسن حنفي، قضايا معاصرة، ج1، دار التثوير للطباعة والنشر، مصر ط2 1983م.
- 5-خالد حاجي، من مضايق الحداثة إلى فضاء الإبداع الإسلامي والعربي المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء (المغرب)، ط1، 2005م.
- 6-سفر الحوالي، العلمانية: نشأتها وتطورها وآثارها في الحياة الإسلامية المعاصرة، دار الهجرة، المملكة العربية السعودية، (د ط)، (د ت).
- 7-عبد العزيز بن عثمان التويجري، العالم الإسلامي في عصر العولمة، دار الشروق، القاهرة، (د ط)، (د ت).
- 8-كلود ليفي ستراوس، الأنثروبولوجيا البنيوية، ج2، تر: مصطفى صالح منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، (د ط)، 1983م.
- 9-محمد العربي ولد خليفة، الأزمة المفروضة على الجزائر، (مقاربة أولية على هدي استراتيجية ثورة التحرير الوطنية)، شركة دار الأمة للطباعة والنشر والتوزيع الجزائر، ط1، 1988.
- 10-محمد العربي ولد خليفة، التحولات الاجتماعية والسياسية، ملامح الحاضر ومتطلبات جزائر المستقبل، دار القصة للنشر، الجزائر، (د ط)، 2016م.
- 11-محمد العربي ولد خليفة، الجزائر المفكرة والتاريخية أبعاد ومعالم، شركة دار الأمة للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، (د ط)، 2007م.
- 12-محمد العربي ولد خليفة، الحداثة مسارها المعرفي وأوهام فائضها الخارجي مجلة اللغة العربية، ع32، السداسي الأول 2014م.

- 13- محمد العربي ولد خليفة، حوارات ثقافية وسياسية في رواق الدبلوماسية، دار النشر راجعي، الجزائري، (د ط)، 2009م.
- 14- محمد العربي ولد خليفة، مدخل لدراسة الهيكلة الجديدة للعالم، منشورات ANEP، الجزائر، (د ط)، 2013م.
- 15- محمد العربي ولد خليفة، المسألة الثقافية وقضايا اللسان والهوية، منشورات ثالة، الجزائر، (د ط)، 2007م.
- 16- محمد العربي ولد خليفة، مقاربات نقدية، دار الخلدونية، الجزائر، (د ط)، (د ت).
- 17- محمد العربي ولد خليفة، المنطقة العربية الإسلامية، مدخل إلى نقد الحاضر ومساءلة الآخر، دار الأمل للطباعة والنشر والتوزيع، تيزي-وزو (الجزائر)، ط 2 2007م.
- 18- محمد العربي ولد خليفة، نحو تعريف الفكر الذاتي، مجلة الأصالة الجزائرية ع 1، س 1، محرم 1391 هـ / مارس 1971م.
- 19- نعوم تشومسكي، ماذا يريد العم سام؟ ج 2، بقلم عادل المعلم، دار الشروق القاهرة، ط 1، 1419 هـ / 1998م.

9. الهوامش :

- ¹ محمد العربي ولد خليفة، الجزائر المفكرة والتاريخية أبعاد ومعالم، شركة دار الأمة للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، (د ط)، 2007م، ص 78.
- ² سفر الحوالي، العلمانية: نشأتها وتطورها وآثارها في الحياة الإسلامية المعاصرة، دار الهجرة، المملكة العربية السعودية، (د ط)، (د ت)، ص 167.
- ³ محمد العربي ولد خليفة، الحداثة مسارها المعرفي وأوهام فائضها الخارجي، مجلة اللغة العربية، ع 32، السداسي الأول 2014م، ص 20.
- ⁴ نفسه، ص 21.
- ⁵ محمد العربي ولد خليفة، مدخل لدراسة الهيكلة الجديدة للعالم، منشورات ANEP الجزائر (د ط)، 2013م، ص 56.
- ⁶ محمد العربي ولد خليفة، الجزائر المفكرة والتاريخية أبعاد ومعالم، شركة دار الأمة للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، (د ط)، 2007م، ص 60.
- ⁷ محمد العربي ولد خليفة، الحداثة مسارها المعرفي وأوهام فائضها الخارجي، مجلة اللغة العربية، ع 32، السداسي الأول 2014م، ص 34.

- ⁸ نفسه، ص 21.
- ⁹ نفسه، ص 21.
- ¹⁰ محمد العربي ولد خليفة، حوارات ثقافية وسياسية في رواق الدبلوماسية، دار النشر راجعي، الجزائري، (د ط)، 2009م، ص 262.
- ¹¹ محمد العربي ولد خليفة، نحو تعريف الفكر الذاتي، مجلة الأصالة الجزائرية، ع 1، ص 1
- محرم 1391 هـ / مارس 1971م، ص 42.
- ¹² محمد العربي ولد خليفة، التحولات الاجتماعية و السياسية، ملامح الحاضر و متطلبات جزائر المستقبل، دار القصة للنشر، الجزائر، (د ط) ، 2016م، ص 290.
- ¹³ نفسه، ص 252.
- ¹⁴ كلود ليفي ستراوس، الأنثروبولوجيا البنيوية، ج 2، تر: مصطفى صالح، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، (د ط)، 1983م، ص 471.
- ¹⁵ محمد العربي ولد خليفة، مقاربات نقدية، دار الخلدونية، الجزائر، (د ط)، (د ت) ص 51.
- ¹⁶ عبد العزيز بن عثمان التويجري، العالم الإسلامي في عصر العولمة، دار الشروق القاهرة، (د ط)، (د ت)، ص 48.
- ¹⁷ محمد العربي ولد خليفة، مدخل لدراسة الهيكل الجديدة للعالم، ص 2.
- ¹⁸ الحاجي عمر، العولمة أمام عالمية الشريعة الإسلامية، دار المكتبي، دمشق ط 1
- 1420هـ/ 1999م، ص 51.
- ¹⁹ محمد العربي ولد خليفة، الحداثة مسارها الخارجي وأوهام فائضها الداخلي، ص 20.
- ²⁰ مقاربات نقدية، ص 42.
- ²¹ محمد العربي ولد خليفة، الجزائر المفكرة والتاريخية أبعاد ومعالم، ص 98. مرجع سابق.
- ²² كلود ليفي ستراوس، الأنثروبولوجيا البنيوية، ج 2، تر: مصطفى صالح، ص 468.
- ²³ محمد العربي ولد خليفة، التحولات الاجتماعية والسياسية، ملامح الحاضر ومتطلبات جزائر المستقبل، ص 292.
- ²⁴ محمد العربي ولد خليفة، المسألة الثقافية وقضايا اللسان والهوية، منشورات ثالة الجزائر (د ط)، 2007م، ص 191.
- ²⁵ نفسه، 191.

- ²⁶ محمد العربي ولد خليفة، مقاربات نقدية، ص33.
- ²⁷ محمد العربي ولد خليفة، المنطقة العربية الإسلامية، مدخل إلى نقد الحاضر ومساءلة الآخر، دار الأمل للطباعة والنشر والتوزيع، تيزي-ورزو (الجزائر)، ط2، 2007م، ص187.
- ²⁸ محمد العربي ولد خليفة، الجزائر المفكرة والتاريخية أبعاد ومعالم، ص175.
- ²⁹ أبو زكريا يحيى بن شرف النووي، كتاب الأربعين النووية، شرح: أحمد عبد الرزاق البكري، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، القاهرة، ط4، 1428هـ/2007م ص24.
- ³⁰ محمد العربي ولد خليفة، التحصيل المدرسي وعواقبه النفسية والاجتماعية في المرحلة الابتدائية، مجلة الثقافة، ع35، أكتوبر 1976م، ص46.
- ³¹ محمد العربي ولد خليفة، التحولات الاجتماعية والسياسية، ملامح الحاضر ومتطلبات جزائر المستقبل، ص288.
- ³² خالد حاجي، من مضايق الحداثة إلى فضاء الإبداع الإسلامي والعربي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء (المغرب)، ط1، 2005م، ص45.
- ³³ محمد العربي ولد خليفة، الجزائر المفكرة والتاريخية أبعاد ومعالم، ص157.
- ³⁴ محمد العربي ولد خليفة، المسألة الثقافية وقضايا اللسان والهوية، ص437.
- ³⁵ محمد العربي ولد خليفة، الجزائر المفكرة والتاريخية أبعاد ومعالم، ص64.
- ³⁶ نفسه، ص81.
- ³⁷ محمد العربي ولد خليفة، المسألة الثقافية وقضايا اللسان والهوية، ص440.
- ³⁸ ينظر نعوم تشومسكي، ماذا يريد العم سام؟ ج2، بقلم عادل المعلم، دار الشروق، القاهرة ط1، 1419هـ/1998م، ص90.
- ³⁹ محمد العربي ولد خليفة، مدخل لدراسة الهيكل الجديدة للعالم، ص306.
- ⁴⁰ محمد العربي ولد خليفة، الأزمة المفروضة على الجزائر، (مقاربة أولية على هدي استراتيجية ثورة التحرير الوطنية)، شركة دار الأمة للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر ط1، 1988، ص159.
- ⁴¹ محمد العربي ولد خليفة، التحولات الاجتماعية والسياسية، ملامح الحاضر ومتطلبات جزائر المستقبل، ص288.
- ⁴² نفسه، نفس الصفحة.

⁴³ نفسه، ص 101.

⁴⁴ آلان توران، نقد الحداث، ترجمة: أنور مغيث، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط 1

1997، ص 421.

⁴⁵ محمد العربي ولد خليفة، التحولات الاجتماعية والسياسية، ملامح الحاضر ومتطلبات

جزائر المستقبل ص 287.

⁴⁶ نعم تشومسكي ماذا يريد العم سام؟، الجزء الثاني: عادل المعلم، ص 74.

⁴⁷ محمد العربي ولد خليفة، المنطقة العربية والإسلامية، مدخل إلى نقد الحاضر ومساءلة

الآخر، ص 103.

⁴⁸ نفسه، نفس الصفحة.