

الخطاب النقدي الثقافي عند محمد العربي ولد خليفة

Cultural critical discourse in the thought of Mohamed Al -Arabi Weld Khalifa Times

محمد ديدان¹

Mohamed Didane¹

1- جامعة مولود معمري - تيزي وزو (الجزائر)

المريد الإلكتروني: mohameddidane90@gmail.com

تاريخ النشر: 2022-01-30	تاريخ القبول: 2021-08-26	تاريخ التحكيم: 2021-07-28	تاريخ الإرسال: 2021-07-10
-------------------------	--------------------------	---------------------------	---------------------------

ملخص البحث

حملت الحداثة وما بعدها واقعا جديدا على صعيد المنظومة الفكرية، أسفر عن توجهات ثقافية ومقاربات نقدية جديدة، فرضتها المتغيرات المعرفية المتتالية، وحتمها البحث عن أجوبة لها، لأنّ الطموح إلى نتائج بحثية مختلفة عن السائد والمعهود يمرّ عبر التحكّم في دلالات الخطاب الجديد ما ظهر منها وما خفي، لاشتمال معظم الخطابات على نسقين أحدهما ظاهر والآخر مضمّر ناسخ له؛ ما استلزم ضرورة ارتباط الأداة النقدية بالموضوع على مستوى التّنظير والتّطبيق، ومنح الناقد حريّة نوعيّة تتيح له الاطّلاع على الثقافات الأخرى، حتّى ينجلي الجدل حولها ويظهر صدقها من زيفها، فلا يوكل الحكم عليها حينئذ لاجتهادات الأفراد وانتماءاتهم، وهي مقارنة يعدّ النقد الثقافي أقرب المناهج عناية بها.

ولقد كان محمد العربي ولد خليفة من السابقين الأولين في تمثّل هذا النوع من المقاربات النقدية عند تحليله لمختلف القضايا ذات الصّلة بالمجتمع الجزائري على الصّعيد الفكري والاجتماعي والثقافي والسياسي، وما دراستنا هذه إلّا لمحاولة اكتشاف مدى استفادته من النقد الثقافي في استنباط الدلالات الضّمّنية، وفي التّفريق بين اللّفظ والمعنى والظاهر والمضمّر، والنّظرية والتّطبيق. الكلمات المفتاحية : النقد الثقافي؛ خطاب الهوية؛ التّاريخانية الجديدة؛ العولمة؛ التراث والحداثة.

Abstract:

Modernity and its aftermath carried a new reality on the level of the intellectual system, Which resulted in new cultural trends and critical approaches, It was imposed by the successive cognitive variables, and it was imperative to search for answers to them, because the ambition for research results different from the prevailing and the usual passes through, Most of the speeches contain two fromats, one is implicit and transcribing it ;What necessitated the necessity of linking the critical tool with the topic at the level of theory and implementation , and granting the critic a specific freedom that allows him to gain access to other cultures, so that the debate about it becomes clear and its truthfulness appears from its falsehood, so that judgment is not entrusted at that time to the jurisprudence of individuals and their affiliations, an approach in which cultural criticism is the closest approach to attention .

Mohamed Al- Arabi Ould Khalifa was one of the first precursors to represent this Kind of critical approach when analyzing various issues related to Algerian society on the intellectual, social, political, and cultural, Our study is only to try to discover the extent of

its benefit from culturalcriticism in extrapolating implicit connotations and in differentiating between verbal and meaning, apparent, and implicit, theory and application .

Kayswords : Cultural criticism, Identity discourse, New historicism, Globalization, Heritage, Modernity .

مقدمة:

يعدّ النقد الثقافي من أهمّ المناهج التأويلية في الدراسات النقدية المعاصرة، لاقتحامه ميادين الفكر، والأدب، والسياسة، والاجتماع؛ فهو يتجاوز البنية الدلالية المترابطة التي يعتمد عليها النصّ بشكل كبير، ويتّجه نحو اللفظ بحثا عن الدلالات المضمرّة وملايسات البنية، وسعيا للكشف عن العلاقة بين الثقافة ومختلف مجالات المعرفة، من خلال طلب الأنساق المضمرّة خلف كلّ ما تفرزه الثقافة من نصوص مادية أو فكرية يعتبرها أحداثا ثقافية، مثلما يعتبر الحدث الثقافي نصّا يمكن دراسته، ولهذا " يخرج النقد الثقافي بوصفه منهجا في القراءة عن التقييد الذي حبسته فيه الاتجاهات الشكلائية التي حصرته في دائرة الأدبية"¹.

ولقد استفاد من هذا التوجّه رجيل من المفكرين المشتغلين بحقول معرفية ليست بالضرورة أدبية، كالعلوم الإنسانية والاجتماعية مثلا؛ لعلّ أبرزهم المفكر الجزائري محمد العربي ولد خليفة، الذي سجّل النقد الثقافي بالمعنى الجمل الذي أورده آنفا حضورا متميّزا في إنتاجه الفكري، إذ اشتغل بقضايا فكرية معقّدة تصبّ في صميم البنية الثقافية للمجتمع الجزائري، وتخصّ هويته وتاريخه ومناهج تفكيره، عالجها على ضوء منهج النقد الثقافي في الاستنباط والتحليل والمناقشة والنقد، لا على سبيل التنظير، وإنما على سبيل الفاعلية والممارسة، وهو ما حفّزنا للبحث في تجليات ذلك النشاط النقدي في جملة من الخطابات المختارة وهي: التاريخ والثقافة، التراث والحداثة، خطاب الهوية، العولمة والاحتواء الثقافي، ومشكلة الديمقراطية.

فإلى أيّ مدى استجاب خطاب ولد خليفة لطروحات النقد الثقافي؟ وما الأثر الذي تركه منهجه على الفكر الجزائري المعاصر؟ هل استطاع الخروج في ذلك عن الخطّ الفكري الذي بلورته الحضارة الغربية؟ وهل يمكن اعتبار ما كُتب في مجالات التاريخ، والنقد الأدبي، والاجتماع، والسياسة، وغيرها ممّا يتماشى مع الثقافة ويشكّل نقدا لها نقدا ثقافيا؟

أولا- التاريخ والثقافة:

حتمت العلاقة الجدلية بين التاريخ والتراث البحث عن مناهج نقدية تسلّط الضوء على أثر الماضي في الثقافة المعاصرة، لأنّ " ما نسميه (ثقافة) ليس واقعا مستقلا بذاته، بل إنّ الثقافة لا تنفصل عن الأوضاع التاريخية التي يبدع بها البشر حياتهم المادية"²، لذا جعله أهل العلم مناطا للاستقراء والتحليل، بحثا عن استنباط القوانين، ودراسة العلل المادية والمعنوية التي تتحكّم في ازدهار الأمم وانحيارها ثقافيا وفكريا واجتماعيا، بدل الاكتفاء بالاطّلاع على أحوال الماضي وحوادثه فحسب، ولا معرفة الحضارات والثقافات والأقوام والأعراف والآداب وكفى، فهو منهج جديد في قراءة التاريخ يُعتبر ابن خلدون من السابقين فيه، وولد خليفة من اللاحقين.

1- مبدأ الاستمرارية والتواصل:

ينطلق فكر ولد خليفة " من شعور ذاتي بالحاجة إلى مناقشة مسار الأفكار ليس كحلقات منفصلة أو بنظرة تجزئية، إنّما من منطلق واع يتمثّل في كون فهم الحاضر لا يتمّ في فراغ، إنّما من خلال تواصل في التاريخ، و استنطاق التجربة الإنسانية"³، و هو ما يعني أنّه يوسّع في مفهوم التاريخ ليشمل الثقافة بفروعها، والواقع بتجلياته، ويقلب القاعدة التي تقول: "إنّ التاريخ جزء من الثقافة" رأسا على عقب، و مردّد ذلك أنّه (التاريخ) يتدخل ضرورة في تشكيل تركيباتها من ثقافات أولية وثانوية، وحديثة وتقليدية، ورمزية

وغير رسمية، بينما لا تستطيع هي التحكم في أحداث الماضي، أو التنبؤ بما سيحدث مستقبلا، مما يجعلها فرعا ينبثق غالبا من تفاعل تلك الأحداث، فتمثل الصورة المادية له ويس العكس، ذلك أنّ " البحث في مسيرة التسق الثقافي والتاريخ البشري هو بحث في منظومة المفاهيم والمصطلحات مستقراة من بطن السرديات، حين تحوّل المجتمعات تاريخها إلى مدونة سردية"⁴.

إنّ التقطيع المتعمد للتاريخ الجزائري هو الذي أدى - حسب الباحث - إلى ظهور مشاكل ثقافية، وأخرى متعلّقة بالهوية، كونه أثر على المتصل الحضاري والثقافي للأمة، فكلّ واقعة صارت تخضع لأفكار مسبقة سياسية و إيديولوجية، و يتمّ البحث عما يؤيدها من الوقائع الخارجة عن سياقها التاريخي، وبالتالي فهو يرى أنّه من باب التهوّر اتخاذ قرار ارتجاليّ يقضي بمقاطعة التاريخ والانفصال عنه، ثمّ افتراض نقطة انطلاق تحبّ ما قبلها، لأنّه يعني ببساطة ميلاد دولة لا تعكس كيان المجتمع، ولا الصورة الحقيقية لتركيبته النفسية و مرجعيته الفكرية؛ وليس يُعرف في تاريخ البشرية أن حافظت أمة ما علة الحد الأدنى من تلك التركيبة إذا تنازلت مضطرة عن جزء من قيمها و مبادئها، فكيف إذا أثرت القطيعة معها طوعا، وفي هذا يضرب الباحث أمثلة على ذلك فيقول: " لقد 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 الاتاتورية، والقوقاز تحت الهيمنة القيصرية السوفياتية، والجزائر ضحية الاستئصال الكولونيالي للسكان وتاريخهم وثقافتهم"⁵.

2- التاريخانية الجديدة:

لعلّ أكثر مقولات النقد الثقافي تمظهرها في هذا الباب مفهوم " التاريخية الجديدة" الذي يحضر بمعناه لا بلفظه في مبحث تثنين مكتسبات ثورة نوفمبر المجيدة، التي يعتبرها ولد خليفة بمثابة " المشروع والنظرية"، وهو مفهوم يدخل ضمن المقاربات النقدية الجديدة لقراءة التاريخ، ينتمي إلى الحقل المعرفي ما بعد البنيوي، بانفتاحه على العمليات الإجرائية التحليلية، و استفادته من النزعة التأويلية المنفتحة على الخلفية السياسية والثقافية والاجتماعية المساهمة في إنتاج الخطاب التاريخي وبلورة دلالاته، بعد رفع القداسة عن الحدث التاريخي ورجالاته، والحكم عليه بعد الرجوع إلى الملابسات والأسباب والظروف التي أنتجته، وهو ما يتجلّى بوضوح في قول ولد خليفة: " إنّ نقد التجربة الجزائرية أثناء الثورة وبعدها بمنأى عن تقديس الأشخاص هو الطريق الأصحّ للمحافظة على روحها الأصلية وتطويرها من داخلها على ضوء معطيات الحاضر والمستقبل، و المدخل الصحيح للتقييم و النقد"⁶.

وبالتالي فهو يتقاطع مع النقد الثقافي في تجاوزه للحدود البنيوية ودعوته إلى " إعادة تقييم العلاقة فيما بين النصوص من جهة وما بين الأنظمة الدلالية الأخرى"⁷، فالخطاب التاريخي يتضمّن بنيات خفية تحتاج غلى قراءات جديدة و متعدّدة للكشف عنها، ويظهر تبنيّ ولد خليفة لهذا الطرح في رفضه الاكتفاء بقراءة وحيدة ونهاية للتاريخ، إذ يرى لكلّ جيل من المثقّفين الحقّ في تقديم قراءة ووجهة نظر مستقلة، لأنّ العكس يعني تبنيّ وتمثّل كلّ ما تقرّر تاريخا وإن كان زيفا، وفي هذا يقول: " وكأنّ الثورة حدثت بالصدفة وانتهت بوقف إطلاق النار في 19 مارس 1962م، ممّا قد يؤدي إلى تقزيمها في التسمية التي اختارها العدو بعنوان (événement d'algerie) واختزلها في مصطلح آخر لا يقلّ تحريفا و هو حرب الجزائر (guerre d'algerie)، بعد أن وصفوها بعمليات إقرار الأمن (opération de maintien de l'ordre) التي وصلت في رأي المتطرّف لأكوست (lacoste) ربع الساعة الأخير"⁸.

ثانيا- التراث والحداثة:

أثارت الدراسات النقدية الحديثة مشكلة التفاعل بين الثقافات أخذاً و عطاء، مراعاة لاختلاف وجهات النظر حولها، و تعصّب كلّ اتجاه فكريّ لرأيه، حيث أحصى ولد خليفة منها ثلاثة تيارات لها ما لها وعليها ما عليها، حاول مناقشتها من خلال طرح جملة من التساؤلات المتضمنة لجزء من الحلّ، انحصرت في محاولة تبرير ما تتسبّب فيه النظرة الأحادية من عرقلة لمسار التنمية، وإخلال للتوازن على مستوى البنية الثقافية، و إيجاد حلول للمخاطر الناجمة عن المزج بين تيارين متعارضين، كالازدواجية في الثقافة و الثنائية في التفكير، التي ينعكس أثرها على اللسان والفهم، فكان من بين الأسئلة التي طرحها: "كيف يعالج واقع اللا ثقافة في ربوعنا؟ هل يكون بالدعوة للتكامل بالارث الحضاري والدعوة للتخلص منه؟ هل يمكن افتراض نقطة في ذلك الماضي تصلح كبداية للانتقال من مجتمع اللا ثقافة إلى مجتمع الثقافة، وهل أنذ حالة التخلف الفكري في حاجة إلى تحديد متهم غائب بأشخاصه حاضر بتأثيره هو التراث؟ كيف إذن نفسّر أنّ نفس المجتمع يمكن أن ينتج التقدّم والحضارة ويمكن أن يعجز عن ذلك فيتخلف"⁹

1- على الصعيد الفكري:

يرى ولد خليفة أنّ تعرّض الجزائر للتأثير الغربي هو من البديهيات التي لا تُنكر، الامر الذي جعله يتّجه مباشرة إلى بحث الأسباب المساهمة في ذلك، والتي لا تخرج حسبه عن أمرين: إمّا الانفتاح المفرط على الحضارة الغربية دون قيد أو شرط والذي يصل إلى حدّ التماهي معها، وإمّا رفضها مطلقا واتخاذ وضعيّة دفاعيّة لا تحفّزها على المبادرة والهجوم، لذا اختار الوقوف على بعد مسافة واحدة بين الاتجاهين، في محاولة منه لفهم الملابسات الخفية التي حملت كلّاً منهما على اختيار موقفه.

انتقد ولد خليفة على الحداثيين اعتقادهم أنّ الحضارة الغربية كلّ لا يتجزأ، إمّا تؤخذ كلّها أو تترك كلّها، وهو ما جعلهم لا يفرّقون بين غثها وسمينها، وأوقعهم في إشكالية إخضاع الخطاب الديني لمناهجها حتّى يوافق الحياة العصرية، حيث استدرك على المفكر الجزائري محمد أركون أحد زعماء هذا الاتجاه، وانتقد تعاطيه العقلي الخض مع مفهوم الأصول وقراءة التراث وتفسير الوحي قائلا: "إنّ كلمة أصول تعني البناء المنهجي الأهمّ الذي عبّر عن جوهر الحضارة الإسلامية من داخلها، على العكس تماما ممّا ذهب إليه الأستاذ المحترم محمد أركون من أنّ الفقه وأصوله أوصلا المجتمع إلى الجمود وعطلا التحديث"¹⁰.

نظرة ولد خليفة لهذا التوجّه الحداثي الذي يتوهّم خدمة التراث من خلال العدول عن القطيعة معه إلى العناية به تشريحا ومراجعة ونقدا لا تختلف عن نظرتهم لأصحاب الفكر الغربي الذي يرون ببترة بتر، لكونهما يشتركان في استهداف أصول الهوية والتّهوين من امرها، وفي طلب العزّة في غيرها، لذلك فهو لا يفرّق بينهما بدليل قوله: "إنّ المعركة الدائرة اليوم بين التلفيقيين بمختلف ألوانهم، و(الليبراليين) بمختلف انتماءاتهم، هي في الحقيقة معركة حول في أيّ شارع نتسوّل؟ و مع أيّ كومبارس نغني؟"¹¹.

أمّا الأصاليون فينكر عليهم مبالغتهم في التوجّس من كلّ مستحدث لاسيّما إذا كان مصدره غريباً، لكون ذلك لا يتناسب - حسب - مع الأحكام الشرعية في قضية الاستفادة من كلّ ما لا يعارض أصول الدين، إذ يعتبره إغراقا في النظرة الأحادية، وجنوحا للانكفاء على الذات، لأنّ ما أثبت العلم صحّته وصدّقه الواقع و المنطق لا يمكن أن يتعارض مع الوحي أو يؤثّر عليه، وبالتالي يصبح بالإمكان الاستفادة منه بصفته إرثا إنسانيا مشاعا يدخل ضمن دورات الحضارة المتعاقبة، و المسلم أولى به من غيره؛ يظهر ذلك في قوله: "ومن الخسران المبين رفضها لأيّ سبب كان، فلم يؤثّر التقدّم الهائل ولا الاختراعات التي لا تحصى و لا الإلحاد

واللائكية والمادية الماركسيّة على انتساب العالم الأوربي والأمريكي إلى مرجعيته الأصلية ألا وهي الحضارة الإغريقية الرومانيّة والميراث الدّيني اليهودي المسيحي¹².

استنادا إلى ما سبق تتحدّد مقارنة ولد خليفة لموضوع التّراث و الحداثة على الصّعيد الفكري، إذ يبدو متّفقا مع التّصوّر الرّاجح لأغلبية المفكرين، الذي يصفه بـ " تأصيل الحداثة وأصالة التّحديث"، ذلك أنّ التّعامل مع موضوع الأصالة والمعاصرة على أنّه صراع بين متضادين ليس بمقدورهما التّجاور في الدّهن لا يحلّ إشكالا، بل قد يترتّب عنه مشكلات أخرى أدناها إلغاء أحدهما، وأقصاها فقدان الأمة لركن من أركان الحضارة، و رافد من روافد التّقدّم؛ ما يؤدّي إلى تراجعها، و بقائها على هامش الأحداث بعيدة عن الواقع، فنقيض الحداثة من منظوره هو العدميّة والسّكون وليس الأصالة، كما أنّ الخصائص المحليّة المتباينة لا تشكّل عائقا أمامها، فضلا عن أنّ الدّخيرة الوطنيّة للأمة لا تزال صالحة للتّهوض بها بشرط التّقليل من الالتفات المتكرّر للتّماذج الأخرى، وهو ما يبرّر دعوته إلى خلق " معاصرة غير ببعائيّة" تنأى بالفرد عن الوقوع في التّبعيّة، و قوله: " فلقد غرق هذا الفكر التّقليديّ في التّبعيّة إلى الأذقان، فألماه الانبهار عن ذاته، فأخذ يضرب في كلّ اتجاه و يغيّر الأفعنة و المساحيق، و بعد أن أعياه التّوهم وجد نفسه لا هو هو ولا هو غيره"¹³.

2- على الصّعيد الأدبي:

ناقش الباحث قضية التّراث والحداثة على المستوى الأدبي في نقطتين إحداها تتّصل بالأخرى، الأولى مسألة التزام المبدع بطرح قضايا مجتمعه في صورة فنيّة تكون انعكاسا صادقا للضمير الجمعي، لكونه يعتبر الأدب ثورة مستمرة ينبغي أن " تحمل بصمات الحضارة التي أنتجتها و الإيديولوجيّة الغالبة فيها"¹⁴، والثّانية قضية الأدب الجماهيري والرّسمي، أو إن شئنا إشكاليّة الفصيح مقابل الشّعبي، التي يعتبرها " أطروحة مزيفة"¹⁵ ينبغي أصحابها مآرب أخرى من ورائها.

يتبنّى موقف ولد خليفة من قضية الالتزام من خلال تعامله مع المبدع الذي يقلّده مسؤوليات جديدة تجاه مجتمعه ووطنه تميّز بالواقعيّة وتتجاوز الجانب الجمالي والخيالي، يُضاف إليها مهمّة التّقذ والبحث للرّقي ثقافيّا واجتماعيّا، لأنّ التّخبة - حسبه - ملزمة بغرس بذور الحداثة في المؤسسات القاعدية للمجتمع، وبهذا فقط تصل إلى منزلة التّبليغ عن الجماعة فتُنسب إليها مثلما هو مقرّر في عرف الحضارات العالميّة " فكلّ بريطانيا تُنسب إلى شيكسبير لغة وثقافة، وكلّ المانيا تُنسب إلى غوته تاريخا وحضارة، و كلّ فرنسا تُنسب إلى فولتيرن و كلّ إسبانيا تُنسب إلى بيكاسو، وكلّ مصر تُنسب إلى طه حسين أو نجيب محفوظ... الخ، فهل تُنسب الجزائر إلى محمّد ديب؟ أم إلى مفدي زكريّا؟ أم لمحمّد راسم؟ أم تُنسب لهم جميعا؟"¹⁶.

أما ما يعتقده في مسألة الأدب الشّعبي هو الرّفص المطلق لفكرة طرح الثّقافتين الشّعبيّة والرّسميّة كمتقابلين، وحجّته في ذلك أنّهما يشتركان في الانتماء للرّصيد الثّقافي والتّاريخي الواحد، وهو ما يقف حاجزا أمام كلّ أشكال التّمايز والتنوّع؛ ذلك أنّ الثّقافة مهما كان مستواها لا تنفكّ أبدا عن الوضع الاجتماعي العام، و إنّما يكمن الاختلاف في مستوى الخطاب الذي يراعى فيه حال المتكلّم والمتلقّي، " فكلّ ثقافة سواء أكانت شعبيّة أم نخبويّة فهي في النهاية عودة على بدء، أو على الأصحّ مزيج من الدّأكرة والتّوّ أو الحالة الرّاهنة، فيها حتما عناصر تمّ تحيينها، وأخرى تمّ ابتكارها، وثالثة وافدة من خارج المجال الثّقافي الأصلي لمنتج الثّقافة الشّعبيّة"¹⁷.

ثالثا- خطاب الهوية:

يعتبر ولد خليفة أنّ الهوية قرينة الانتماء، لأنّ قيمتها تكمن في الاختلاف مع الغير؛ حيث تبدأ من نطاق ضيق يتمثل في الفرد الذي يكشف ذاته من خلال القيم اللغوية والعقدية والثقافية، التي تميّزه عن غيره، و التي تحدّد قدرته على الاندماج مع السلوك العام، ومدى التزامه به في علاقاته مع الآخر، ثمّ تتوسّع قليلا لتشمل الجماعة المنتمية إلى قطر معيّن، والذي يبدأ من القبيلة والقرية والمدينة و يمتدّ ليشمل الوطن، و تستمرّ على هذا النحو إلى أن تبلغ مستواها الأقصى المعبر عنه بالأمة، ولهذا عرض مكوناتها الثلاثية (الإسلام، العربية، الأمازيغية) على نظرتين مختلفتين إن لم نقل متعارضتين لا يربط بينهما إلّا المعطى الثقافي: الاتجاه "موضوعاتي" يعطي الأسبقية للمجتمع في اكتساب الثقافة، ويرى أنّ "الأفراد هم مجرد موضوع للهوية، و كأهم مجموعة من طوابع البريد تمرّ أمام آلة تضع عليهم الأختام، والذي لا يحمل الختم هو إمّا شخص هامشيّ، و إمّا متمرد و بلا جذور"¹⁸، و الاتجاه "تذاتي" يعطي الفرد الحرية في اختيار التهج الثقافي الذي يريد، لكونه مجرد اختيار شخصي تحكّم بما أنّ المعطى الثقافي رغم ثباته إلّا أنّ قابليته للتغير تبقى ممكنة حسب الظروف الاجتماعية، ومدى قدرة الجماعة على اختيار وجهتها وتحديد انتمائها.

1 - الدّين ركن من أركان الهوية:

استغلّ ولد خليفة العنصر الدينيّ للردّ على جملة من الشّبهات، لأنّ أخطر أنواع الجهل والغفلة أن لا يُدرك المجتمع ما يحاك حوله وهو محور الموضوع، و أخطر منه أن يفهم الأمور بشكل عكسيّ بمقدار ما يراد له، وكأنّه يعبر عقله ليفكرّ به غيره، أو يستعير فهم غيره ليُقنع به نفسه؛ من ذلك الاكتفاء بظاهر الشعارات المستعملة من قبل الحركات الاستعمارية دون البحث عن أصولها وغاياتها، كمنقولات الحداثة وما بعدها، ومبادئ العولمة وما تحتها؛ التي " لها في الحقيقة وجهان، أحدهما ينشر الأمل، والآخر يدعو إلى الحقد والكراهية"¹⁹، أو الركون إلى الرأي القائل بأنّ الحركات الاستعمارية الحديثة لا صلة لها بالحملات الصليبية القديمة، لكونها مزاعم و ادّعاءات يكذبها الواقع، وتنافيها بتصريحات قادتها، على غرار ما صرّح به الكاردينال لافيغري يوما: "علينا أن نخلص هذا الشعب ونحرّره من قرّانه، وعلينا أن نعي على الأقلّ بالأطفال لننشئهم على مبادئ غير التي شبّ عليها أجدادهم، فإنّ واجب فرنسا تعليمهم الإنجيل، أو طردهم إلى أقاصي الصحراء بعيدا عن العالم المتحضّر"²⁰.

ومن المسائل التي ردّ عليها أيضا الحملة الصليبية التي قادها قساوسة الاستعمار، والصورة التي ما فتئ المستشرقون ووسائل الإعلام الغربية يروجونها بهتاناً وظلماً عن الإسلام؛ كزعمهم أنّه يرفض الآخر (الغرب) جملة وتفصيلا، وأنّه يقوم على العنف والدموية والتطرّف والإرهاب، مقابل إظهار الحضارة الغربية في ثوب الحضارة المتسامحة، المنفتحة، الداعية للتقارب والتبادل والحوار، وهي مقولات تظهر الخير ويضمّر خلافه، يقول في هذا: "وبكلمات بسيطة إذا قاومت الجور والعدوان وأنت مسلم، إذن فأنت متطرّف حتّى إذا كان انتماءك للإسلام بالميلاد والاسم الذي تحمله، لا يتساءل أحد لماذا لا يُطلب ذلك من اليهود في فلسطين المحتلة، والبوذيين في سريلانكا، والهندوس في عموم الهند و(السيخ) بوجه خاصّ، وعصابات كونكلان كلاس في الولايات المتحدة الأمريكية؟!"²¹.

2- اللّغة كحامل للثقافة:

ينظر ولد خليفة إلى اللّغة على أنّها خاصية اجتماعية تحتوي ثروة ثقافية، وليست مجرد أصوات تنتهي مهمتها عند الاستجابة للحاجات الضرورية، وعليه فإنّ العربية عنده عي لغة تواصل وفكر، و عي أساس كلّ نخضة ووسيلة كلّ علم، وعلامة للحرية

والاستقلال، وهو الأمر الذي جعله يقف في وجه دعاة الحداثة والتّغريب، الذين استهدفوا إضعاف الفصحى وتفتيت وحدة النّاطقين بها، باتّخاذ سبيلين: إحلال اللّغات الأجنبية محلّ العربيّة في ميدان العلوم التّقنيّة والتّجريبية بحجّة ابتعادها وعجزها عن استيعاب ما استجدّ في تلك الميادين، وإحلال العاميّة محلّ الفصحى في التّعبير عن خلجات النّفس، نظرا لصعوبة قواعدها واستعصائها على المتعلّمين شأنها شأن اللّغات الأجنبية الأخرى، وهو ما انعكس ميدانيّا في شكل ازدواج لغويّ وثقافيّ خطير شمل التّخبة والجمهور على السّواء في الوطن العربي، وتحوّل مع مرور الوقت إلى فوضى لغويّة امتزجت فيها الفصحى بالعاميّة بالرّطانة الأجنبية، لذا قال: " إنّ الدّعوة لجزارة اللّغة (Algerianité de la langue) (...) تعني أساسا استبعاد الفصحى وخاصّة من منظومة التّربية والتّكوين، والعودة باللّغة إلى مستواها الفقير نسبيا في بلد تكبّد خسائر فادحة من جزاء السّياسة اللّغوية المغشوشة التي طبّقها الاحتلال الفرنسي" ²².

انطلاق ولد خليفة من فكرة أنّ " المصطلحات في كلّ لغة هي مرحلة تالّية لازدهار البحث العلميّ وليست سابقة له" ²³ جعله يرى أنّ إمكانيّة الجمع بين اللّغة العربيّة واللّغات الأجنبية يجب أن يمرّ عبر موقف وسط، يجمع بين الحرص على تطوير اللّغة العربيّة والإيمان بقدرتها على استيعاب كلّ مستحدث من جهة، وعدم التّحرّج من التّرجمة عن اللّغات الأخرى والاستفادة منها بشرط عدم تأثيرها على الهوية والشّخصيّة من جهة أخرى، مستهدفا بذلك الوصول إلى علاقة تكافئ على مستوى التّأثير والتّأثّر بين اللّغات، تمكّن أهل العلم على اختلاف لغاتهم من الإسهام في الرّصيد الحضاريّ العالمي، كما "تؤهلهم لتقديم القروض المصطلحيّة إلى غيرهم، والاقتراض منهم بلا عقدة و لا تعقيد، أي بدون انبهار يؤدّي إلى تحقير الذات (Autodevolrisation) أو انكفاء يدفع إلى العزلة القتالة والاضطرار إن أجلا أو عاجلا لدفع خدمات المديونية بشروطها المحقفة، ومن بينها التنازل عن الكرامة، وقبول التّبعيّة المادّية والذهنيّة" ²⁴.

إنّ الذي حمل الباحث على تبني هذا الفكر هو اقتناعه أنّ اللّغة العربيّة لا زالت تحمل في جعبتها ما يمكّنها من العودة إلى ما كانت عليه من علمية وعالمية، وهي تحتاج فقط إلى فيض من الإبداع و الابتكار ، إذ لا توجد لغة متقدّمة لذاها أو متخلّفة لذاها، وإنّما يوكل أمرها إلى النّاطقين بها، فإنّما تقدّموا بها وإلا تأخّروا، لذا تعامل معها معاملة فعّاليّة لا عاملة متعة وتقديس، فاستهدف إقحامها في معركة العلم والتّقنيّة، لكونها الضّامن الوحيد للارتقاء بها، مستأنسا في ذلك بالتّجارب السّابقة لثلة من العلماء العرب قديما وحديثا ممّن فرضوا على الغرب ترجمة أعمالهم التّفيسية في الفلسفة والأدب، والسّير على نهجهم في نظم المتون والأراجيز في مختلف الفنون والعلوم، لحيازتهم السّبق وإسهامهم فيها بحظّ وافر، ذلك أنّ " اللّغة ظاهرة اجتماعيّة تخضع لقاعدة الوضع والاستعمال، تحي وتنتشر أو تضعف وتنحسر حسب إشعاع متوجّها الفكريّ والعلميّ والإبداعيّ، ومدى قوّة الدّولة والأمة وحرص قادتها على انتمائهم الحضاريّ ومقومات هويّتهم التّاريخيّة" ²⁵.

3- الأمازيغيّة لغة وثقافة:

رغم اعتراف الباحث ضمّنيّا بعجز الاستعمار عن تفكيك الوحدة وبثّ الشّقاق والفرقة على مدار الفترة التي اتّخذ فيها من الجزائر مستقرا، إلّا أنّ هذا لم يمنعه من ذكر طرائق وأساليب الهيمنة المستحدثة من قبل الحركات الاستعماريّة، التي تمارس بالوكالة من قبل الموالين لها حتّى بعد خروجها من الأراضي المحتلّة، كمحاولة هدم المركز وإضهاق الأمتة من الدّاخل؛ ففي الجزائر مثلا بعد فشل خطط التّيل من العربيّة من خلال وصفها باللّغة الدّخيلة على المجتمع، التي غرضها مزاحمة الامازيغيّة الأصليّة وتحييدها تدريجيا للحلول محلّها، وفشل القضاء على الدّين الإسلاميّ من خلال بثّ الشّبهات فيه، وإنشاء فرق ضالّة أفسدت على النّاس دينهم،

تغيّرت الوجهة نحو الأمازيغية حيث عُدد الافتخار بها لسانا وتراثا جهوية ونزعة للأقلية والانزواء والتّمييز، على منوال قولهم إنّ الاعتراز بالإسلام تعصّب وانغلاق، و الدّفاع عن العربية إيديولوجية ومؤامرة، رغم أنّ "الجهوية ليست نزعة عرقية، بل هي جزء متضخّم أو متورّم من الانتماء الوطني الأوسع"²⁶، ذلك أنّ "التّصنيف الإثنولوجي للشّعب أصبح منذ مدّة طويلة خرافة أقرب إلى الغشّ والتّدجيل من النّاحية العلميّة والعالميّة"²⁷.

سعت طائفة من أصحاب الثقافة و الفكر الغربيّ إلى استكمال المشروع الاستعماري بطرح مشكل العربية والأمازيغية كمتقابلين، و الادّعاء أنّ الشّعب الأمازيغيّ في المغرب إنّما أسلمت وتعرّبت تحت ضغط وإكراه سيّاسي من لدن الفاتحين المسلمين، الذين يعتبرونهم في حقيقة الأمر محتّلين لا يختلفون كثيرا عن التّوميديين والإنجليز والأتراك والفرنسيين الذين مرّوا على هذا البلد، وأنّ علاقتنا بالإسلام والعربية علاقة إيديولوجية سيّاسية، أمّا البعد الثقافي فيجب البحث عنه بالرجوع إلى ما قبل الثقافة العربية الإسلامية، ممّا ورث سياسة الفصل بين الأشياء و الأفكار، وهو ما خدم العرقية المنبثقة عن نظرية الاحتواء الثقافي الاستعماريّة التي استهدفت "الإعلاء من شأن العرق الامازيغي، والحطّ من العرق العربي"²⁸.

ولقد كان من آثار ذلك أحداث أكتوبر 1988م، التي اعتبرها بعضهم نتيجة طبيعية للصّراع الثقافي الذي تشكّلت ملامحه بمجرد إثارة مجموعة من الملابس المتصلة بمسألة الهوية و الانتماء، بإيعاز من أطراف خفية بعضها داخلي و الآخر خارجي، فكانت مهدا للصّراعات التي تلتها، كأحداث الربيع الأمازيغي 2001م، و المشاحنات بين الإباضية والمالكية في غرداية على مدار سنوات، يقول ولد خليفة في هذا: "فما سمي بالانفجار أو خريف الغضب أو فجر الديمقراطيّة هو لحدّ الآن حالة معلّقة بين تأويلات التمرّد والانتفاضة والتّأمر، لم يكشف المعنيون بالتّاريخ المباشر كلّ أسرارها وطبيعة العلاقة بين التّوايا والأفعال والفاعلين"²⁹.

إنّ المتعمّق في القول المذكور آنفا يشعر أنّ الباحث بصدد الرّدّ على جملة من الادّعاءات المتعلّقة بكيفية تشكّل أركان الهوية، وبالطريقة التي تبنّى بها المجتمع الجزائريّ العروبة والإسلام، ويتعامل الإسلام كديانة مع اللّغات؛ حيث تظهر قناعته بأنّ الإسلام يجمع ويوحّد يسم من يدينون به على اختلاف لغاتهم وأنسابهم، وأنّه لم يُنشر بحدّ السيف بدليل دخول الأمازيغ فيه طوعا لا كرها، و أنّ اللّغة بالقوم يفعلون بها ما يشاؤون، إذ تكتسب منزلتها بما تقدّمه للإنسانية من إنجازات علميّة وأدبيّة، ولا علاقة لذلك بالإيديولوجيا، ويتأكّد هذا من خلال قوله إنّ: "العربية ليست خصما للأمازيغية، وهي لغة أصليّة، و م تُفرض بحدّ السيف، وهي لا تعادي اللّغات الأجنبية، إذا كانت الأخيرة مجرد ادوات لمعرفة الآخر، والاستفادة من تلك المعرفة، فمن تعلّم لغة قوم اتقى شرهم، ويمكن أن نضيف استفاد من خيرهم أيضا"³⁰.

يُستنتج من هذا أنّ الصّراع الدّائر في الجزائر حول اللّغة و العرق و العقيدة لا يعدّ مجرد محاولة لزراعة مثلث الهوية من أساسه، وفق معايير تخضع للتّعصّب، و تفتقد للصّواب والشرعية والتّاريخية والاجتماعية/ من بينها إثارة صراع وهمي بين العربية والأمازيغية رغم أنّها "أخت شقيقة للغة العربية، وتدخل في مختلف التّصنيفات الحديثة ضمن عائلة اللّغات الأفرو آسيوية"³¹، ومن بينها الدّعوة إلى استعارة الحرف اللّاتيني لكتابة التّراث الأمازيغي للأمة وهو يحيل على لغة المستعمر، فولد خليفة يعتبر أنّ الأصحّ الاعتماد على الحرف الأمازيغي (التيفيناغ)، فإنّ تعدّد ذلك فالأولى - حسب - العودة إلى الحرف العربيّ بحكم التّجاوز تاريخيا و ثقافيا، والاشتراك في التّراث الشّفوي والمدوّن، وأنّ ما عدا ذلك يكون أقرب إلى الجدل والسّفسطة منه إلى العلم والفكر، وفي هذا يقول: "إنّ الذي لا

فائدة منه و لا مردود هو أن تكون الفرنسية حكما بين الامازيغية والإسلام والعربية لاغتصاب مكان مثلث الهوية، وأن يتخذ البعض واحدة من تلك الأركان الثلاثة حصان طروادة لبث الشقاق والفرقة والتقييم الإثني اللساني المزعوم³².

رابعا- العولمة والاحتواء الثقافي:

تقاسمت النظريات والمفاهيم الغربية الحديثة اعتقاد الأفضلية المطلقة لمناهجها، وادعاء صلاحية منتجاتها ومبادئها لكل زمان ومكان؛ حيث تعتبر نفسها أصلا وما سواها فروع يجمع بها الانصهار في أنموذج واحد تضعه هي، " ومنها جاءت فكرة البوتقة الصاهرة"³³، المنبثقة من فكرة العولمة التي تعتبر مرحلة من مراحل النظام الرأسمالي المهيمن عالميا منذ تصدع المعسكر الشيوعي في تسعينات القرن الماضي، وبالتالي يقصد بها العالمية والشمولية والكونية وليس العلم، فعالمية الشيء من هذا المنظور تعني جعله واحدا مشتركا في جميع أنحاء العالم؛ وبعبارة أدق هي بمثابة مشروع عقلائي استهدف إزالة الفروق العرقية، وإكراه العالم على الاندماج في منظومة ثقافية وحضارية ودينية واجتماعية واقتصادية واحدة، تنتفي معها الخصوصيات المحلية الضيقة من مبادئ وقيم وأعراف، لتحل محلها مواثيق أوروبية أمريكية مُلزِمة لكل الشعوب وإن تعارضت مع تلك الخصوصيات، " خدمة للإنسانية المتحضرة"³⁴، مثلما يقول ولد خليفة الذي يضيف: " وهذا ما تعبّر عنه مقولة القيم الكونية، و تعني تفوق القوانين الدولية والمواثيق الأممية على القوانين الداخلية (...) وعلى أساسها تُصنّف تلك البلدان في مرتبة الدول المتحضرة أو الديمقراطية"³⁵.

إنّ دراسة ولد خليفة للجزء المسكوت عنه في مقولات العولمة جعله يكتشف جانبها الخفي المضاد للظاهر، فرضها من وجوه:

- لأنها تضع معايير محففة تقسم العالم على إثرها إلى شقين: الأول منتج للحضارة والثقافة والتقدم يستحق بذلك قيادة العالم والسيطرة عليه ماديا وفكريا، والثاني مجرد مستهلك متلق لا سعه إلا أن يكون تابعا، وهو التقسيم الذي انبثق عنه تصنيف الدول إلى عالم ثالث وآخر متقدم، ودول مركز وهامش، وبلدان محور وأطراف؛ فحسّد صورة من صور الانقلاب الثقافي، وترجم ميدانيا النظر الاستعمارية المزدنية للآخر، الملغية للمختلف مثلما يصرّح ولد خليفة قائلا: " إنها المفارقة أن تعمل توجّها نحو توحيد العالم، ومرافعات كثيرة عن الحق في الاختلاف وحقوق الإنسان والديمقراطية التي لا تعترف بالحواجر والحدود، وأن تكشف في الممارسة على العكس من ذلك تماما، فقد تبين أنّ أكثر تلك المرافعات هي مجرد واجهة تكذبها الممارسة الفعلية المتمثلة في هيمنة حقيقة واحدة، وعولمة انتقائية وإقصائية يسيّرهما من أعلى قطب واحد يعطي لنفسه الحق في إصدار التعليمات والأمرات لكل الشعوب (...) ولا يرى في الهيئات والمواثيق الدولية أكثر من عادات أو غطاء طقوسي ينبغي أن يكون لصالحه"³⁶.

- لأنها تشترط التسليم بالأفكار والمفاهيم المفروضة من الغرب وتفرض التخلي عن الخصوصيات المحلية طوعا أو كرها، فهي " ترمي لحذف تنوع الثقافات مع التظاهر في الوقت نفسه بالاعتراف به تماما"³⁷، وعليه إذا صحّ مفهوم "المخالفة" وتمّ اعتبار الانطواء تحت لواء العولمة تحضرا، فإنّ رفضها من هذا المنظور يُعدّ ضربا من التوحش، وهذا من التنكّر الواضح والتقييد الظاهر لحق التنوع الثقافي، تمهيدا لتضييق دائرة الاختلاف، وتفرغ المجتمعات من رصيدها الفكري وتراثها الحضاري، قال ولد خليفة: " وقد قامت الكولونيالية منذ القرن الثامن عشر، وقبل ذلك بالنسبة لإفريقيا بتطبيق حريّ واسع النطاق لما اعتبرته مهام الإنسانية المتفوقة على من هم في رأبها أنفه من القروء في قريتهم، ونقذت سياسات الاكتساح والإذلال والاستئصال (Deracinement) الثقافي"³⁸.

- لأنها تدّعي التفرد والاستعلاء على الندّ والتّظير، وتنظر إلى ما دونها من الأمم كخدم لا كشركاء - مثلما تدّعي -، إذ تبقّيهن في مرتبة دون العالم الغربي، حتّى وإن بذلوا الوسع في سبيل الانتماء إليها، وحققوا معايير الاندماج ظاهرا وباطنها، وهذا الذي يوحي به كلام صامويل هنتغتون حين يصف الحضارة الغربيّة بالتفرد بدل الكونيّة ويقول: "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، فروح أيّة حضارة هي اللّغة و الدّين و القيم والعادات والتّقاليد، وتتميّز حضارة الغرب بكونها وريثة الحضارات اليونانيّة و الرّومانيّة، وتدعو إلى فصل الدّين عن الدّولة، و إلى التعدّدية والحريّة الفرديّة"³⁹.

يُستفاد من هذا أنّ الباحث لا يرى بإلغاء الفواصل الدّاخلية بين الثقافات، فضلا عن الخصوصيّات المحليّة التي تتحدّد بموجبها درجة التّقبل والرفض لما في الثقافات الأخرى، فنحن أمام معركة ثقافيّة تحتلّ فيها الأبعاد الرّمزيّة والقيم الفكرية موقع الصّدر، وهو ما يفسّره استقطاب الغرب لملايين الطّلبة الأجانب خاصّة المسلمين منهم، حتّى تتعدّى مناهجها حدودها الجغرافيّة فتبلغ ما بلغته تلك المناهج، الأمر الذي توجّس منه الرّئيس الفرنسي جاك شيراك رغم انتماه للحضارة الغربيّة حين "عارض قيام مطعم مكدونالدز الذي يقدّم الوجبات الأمريكيّة، مسوّغا ذلك أن تبقى برج أيفل منفردا بنمط العيش الفرنسي"⁴⁰.

خامسا - الديمقراطيّة:

بحث ولد خليفة مشكلة الديمقراطيّة في علاقتها بالشّريعة الإسلاميّة، ودرس مدى قابليّتها للتّمدّج وفق المرجعيّة الثقافيّة والعقائديّة للمجتمع، وإمكانيّة الاستفادة من آليّاتها دون مضامينها وأساسها التّظري، فانفتح على الآراء المختلفة حولها، التي تراوحت بين الرفض لها مطلقا معنى ومبنى، والدّعوة إلى تطبيقها على المجتمعات الإسلاميّة كما جاءت من الغرب، والقول بانتقاء ما يتوافق منها مع الثقافة الأصليّة وترك ما ينافيها، ذلك أنّها ظاهرة اجتماعيّة "تنمو وتترعرع في البنية الثقافيّة، أي في أركانها الاجتماعيّة والتّربويّة من الأسرة إلى قمة هرم السّلطة"⁴¹.

وكغيرها من الخطابات الثقافيّة الحديثة تحمل الديمقراطيّة نسفا مزدوجا يخالف ظاهره باطنه، ما جعلها مادّة خصبة للباحث، مارس عليها دراسته على هدي التّقد الثقافي، مستهدفا تعريّة تلك الخطابات التي أحاطتها متعمّدة بنوع من الضّبابيّة، وأضفت عليها شيئا من القداسة، ويضرب لذلك مثلا فيقول: "الجمهوريّة الفرنسيّة بمبادئها الثلاثة المعلنة هي التي وضعت وطبّقت قانون الأندجينا في الجزائر، ودّمرت قسما كبيرا من تراثها التّقاني وأُنكرت وجودها في الجغرافيا والتّاريخ، وهذا العالم الذي يصف نفسه بالحرّ هو الذي احتضن الدّكتاتوريات في القارّات الثلاث، وأطاح بكثير من الأنظمة الديمقراطيّة التي لا تخدم مصالحه الأنانيّة"⁴².

وإذا تطرّقنا إلى مسألة تعدّد الأحزاب والحقّ في المعارضة نجد أنفسنا أمام معضلة منهجيّة يضعنا أمامها اشتغال مفهوم التعدّدية على معنيين متعارضين، الأوّل يُحيل إلى تنوّع في الآراء وثورا في الأفكار، ويكفل حريّة التعبير والرّأي وهو الشّائع المتداول، والثّاني إلى تفرّق الكلمة وتشتّت الصّف، يفسّره تنازع الأحزاب، وغلبة العداوة على المنافسة الشّريفة بينهم وهو الجانب المغيّب الذي حدّر منه الباحث بقوله: "إذا تصوّرت جماعة أنّ وجودها أو طموحاتها تتوقّف على إزالة الآخر الشّريك في نفس الحزب، أو التّيار المقابل في الحزب الآخر، انتهى الأمر إلى تحويل الديمقراطيّة إلى رهينة (otage)، أو مجرد ذريعة من المحتمل أن يفقدها الجميع"⁴³.

إنّ فرض الديمقراطيّة كنظام حكم عالميّ تحت ضغط "المستبدّ المستنير"⁴⁴ بتعبير محمّد عبده يُعدّ إجراء مناقضا لطبيعتها، لأنّ في ذلك تقييد لحريّة الأفراد والمجتمعات، وتحديد لمصيرهم سلفا، من خلال توجيه سلوكاتهم ومعتقداتهم ووضعها تحت الرّقابة، مع الاستعانة بإجراءات

وشعارات توهمهم بخلاف ذلك، كآلية الانتخاب والاستفتاء، وهو ما جعل الباحث يقول بنسبية الديمقراطية حين يصرّح: " فإذا قلنا أنّها مجرد تقنيات وجدنا أنّ كلّ نظام هو إلى حدّ ما ديمقراطيّ كلّما نجح في تغليف ضغوط السلطة بما يوفّره من قوّة التبليغ الإعلامي و الجمعيات النشطة الموالية، وإجراءات تقنية تمتصّ الشعور بالضّغط ونقص الحرّية مع استعمال جيّد لتمارين الانتخاب والاستفتاء"⁴⁵.

إنّ كلام ولد خليفة لا يعني رفضه للديمقراطيّ من حيث المبدأ، بدليل تبنّيه للتوجّه القائم على الجمع بين الشّرع الإسلاميّ ومعاهدات ثورة نوفمبر المجيدة و ما توافق معهما من مبادئها، منطلقاً من فكرة أنّ " الديمقراطيّ ليست إشكالية إيديولوجيّة، بل هي مسار يقوم على فلسفة تتضمّن مجموعة من الأفكار المجردة تحتاج إلى آليات للتطبيق تختلف من مجتمع إلى آخر"⁴⁶، أي أنّه يُخضعها لضوابط اجتماعيّة، وثقافيّة، وعقائديّة، تُشكّل مجتمعة الهوية الوطنيّة التي يشترك فيها المواطن مع الدولة، وإلاّ يغدو مجرد تعددية شكلية إن لم نقل صورة من صور الدكتاتورية يتحوّل فيها المواطن إلى مجرد وسيلة لتحقيق مآرب نفعية رغم "يهامه بأنّه سيّد القرار، فهو في هذا النمط " مجرد قيمة ماديّة (Homo- economus) فقد قيمته الإنسانيّة وتمّ تسليعه (Marchandisé) ومغذجه في ثقافة معولة"⁴⁷، حتّى أنّنا إذا استرجعنا أقوال الآباء المؤسّسين لها وجدنا من بينها " الشعب حيوان كبير...، الشعب كالمصاب بعمى الألوان فكيف نعهد له في اختيار اللّون (هاملتون)...، عندما تنتهي الانتخابات تبدأ العبوديّة (جون أدامز)"⁴⁸.

ختاماً يرى ولد خليفة بإمكانية تكييف مبادئ الديمقراطية مع الواقع الإسلامي بعد التعديل فيها نظريّاً وتطبيقيّاً، إذ يعتبرها مسألة حيويّة من شأنها الحدّ من التناقضات والصّراعات الداخليّة الناجمة عن الاختلافات الفكرية والإيديولوجيّة، وسدّ الفراغ الذي تركه عجز الدّول العربيّة والإسلاميّة على خلق أنموذج خاصّ بها، فهي منظوره " مثل الدّواء معولة وليس لها جنسيّة، وأهمّ ما يعيننا فيها معاً هو الوصفة وكميّة الجرعة، وطريقة الاستعمال"⁴⁹.

سادساً - خاتمة:

محمل القول بعد الذي ذكره هو أنّ التّقد الثقافيّ يتّسع لمختلف الخطابات التي يكون النّوع البشريّ مصدراً لها، سواء ما تعلّق بالبعد الأدبيّ أو الجانب التّواصليّ، إضافة إلى كلّ ما يندرج تحت مسمّى الفكر كالخطاب السياسي والاجتماعي والتّاريخي والإيديولوجيّ، إذ يهتمّ بفهم المسألة الثقافيّة وأنساقها في كنف تلك الخطابات، بصرف النّظر عن كونها رسميّة أو شعبيّة، لأنّ كلّ ضروب التّفكير - من منظوره - تحمل نسقين: أحدهما ظاهر والآخر مضمّن ناسخ له، ولا يقتصر ذلك على الأدب وفق الرّاجح من أقوال المفكرين، وهو ما جعل بعضهم يعتبره رديفاً لمصطلحيّ ما بعد الحداثة وما بعد البنيويّة.

فظاهر العولمة هو إلحاق العالم وخاصّة المتخلف منه بالحضارة الغربيّة السائدة، أمّا باطنها فهو إلغاء الخصوصيّات المحليّة والاجتماع تحت لواء أنموذج وحيد مهيم عليها في إطار ما سُمّي بنظرية الإصهار، ترتّب عه تقسيم العالم إلى جزئين: منتج للحضارة استحقّق بها قيادة العالم، ومستهلك لها قدّر له أن يبقى تابعاً له و إلاّ استبعد خدمة للإنسانيّة المتحضّرة.

والإنسانيّة من منظور غربي هي إلغاء للفوارق الطّبقية والعرقية والعنصرية والعقدية، والاحتكام إلى قوانين وضعيّة توفّر لكلّ حقّه وتوجّهه إلى واجباته، غايتها العيش في سلام وأمن مادّي بعيداً عن كلّ أشكال الصّراع، بينما حقيقتها هي إلغاء للشّرائع بهدف الوصول إلى دين مشترك بين البشر في إطار وحدة الأديان أو الدّين الإنساني الذي يقتضي إلغاء كلّ طرف لجزء من عقيدته كآلية للوصول إلى أرضيّة اتّفاق.

كما أنّ الديمقراطيّة - فيما يبدو للنّاس - هي تجسيد لقيم الحرّية والعدالة والمساواة وتكافؤ الفرص وضمان الحقوق الفرديّة والجماعيّة، وأنّها مجرد آلية من آليات اختيار الحاكم، إلاّ أنّها في الحقيقة دعوة إلى تحكيم القوانين الوضعيّة بدل الأحكام الشرعيّة، ووسيلة لبثّ التّنازع والفرقة وتشتيت الكلمة ووحدة الصفّ، فهي ليست مجرد آلية، وإنّما هي فلسفة ونظام وإيديولوجيّة لا يمكن فصلها عن أساسها النّظري وواقعها العمليّ.

وبالتالي ليس من الإنصاف ربط تخلف الأمة الإسلامية والعربية اقتصاديًا وسياسيًا واجتماعيًا بالدين الإسلامي فقها وعقيدة، لأنه لا يقف البتة حاجزا أمام التّهضة العلمية، بل يأمر بها ويدلّ عليها، وهو لا يرفض الحضارة الغربية من حيث هي حضارة ولكنّه يرفض التّبعيّة لها والتّماهي معها؛ كما أنّه لم يثبت علميًا ولا تاريخيًا أنّ الدين أو اللّغة أو الهوية كانت سببا في تخلف الأمم، بدليل وجود بلدان متقدّمة ترفض الفصل بين الدين والعلم رغم أنّها تدين بعقائد باطلة تقترب من الخرافة ينكرها الغرب نفسه، فمن اجتماع التطوّر بالخرافة أنّك تجد بلدا كاليابان يحقّق تقدّما باهرا على المستوى الصّناعي يتجاوز به الغرب الصّنّاعي أو اللّا ديني مع احتفاظه بتقاليد الماحوسيّة وعبادة الإمبراطور، وقل مثل ذلك عن تايلندا وكوريا وتايوان وهي دول ماحوسية لا تملك رصيدا كبيرا من الحضارة، فكيف يعجز عن ذلك المسلمون وهم يدينون دين الحق؟!؛ فلا سبيل للوقوف في وجه الاحتواء الثّقافي إلّا ببناء أنموذج خاصّ، لأنّ التّهضة لا تتأتّى باستيراد وتكديس منتجات الحضارة الغربيّة، بل من خلال الحفاظ على السّمات المميّزة للمجتمع، فالعبرة بإنتاج المعرفة لا باستهلاكها، وبالإفادة من جوهر الحضارة لا من شكلها، وحقيقة التّجديد هي انعكاس التّراث على الواقع بالمطابقة وليس التّماهي التامّ مع الحضارة الوافدة.

استنادا إلى ما سبق يمكن اعتبار محمّد العربي ولد خليفة من الوجوه النّقدية المعاصرة التي سعت إلى تأسيس نظريّة خاصّة تبحث في آليات التّفاعل بين الأنموذج النّقدي العربيّ والسيّاق الثّقافي الذي جادت به الحضارة الغربيّة، للوصول إلى نوع من التّوازن بين الذات والآخر، بعيدا عن عزل البنية الثّقافية عن سياقها العام الأصلي، فرغم عدم التخصّص لا يمكن إنكار إسهاماته في المجال النّقديّ الثّقافي، وعليه فإنّه بإمكاننا أن نتحدّث عن كثير من الإنتاج النّقديّ الذي قدّمه المفكّرون الجزائريّون منذ الاستقلال بوصفه نقدا ثقافيا.

الهوامش:

¹ نظام محمود بركات، التبادل اللامتكافئ بين الثقافتين العربية والغربية (أسئلة التطوّر والمستقبل)، مركز دراسات الوحدة العربيّة (سلسلة كتب المستقبل العربي)، ع29، ط1، بيروت (لبنان)، ديسمبر 2003م، ص157.

² نظام رمان سلدن، النّظرية المعاصرة، تر: جابر عصفور، دار قباء للطباعة والنّشر و التّوزيع، (د ط)، القاهرة، 1998م، ص50.

³ محمّد العربي ولد خليفة، المنطقة العربيّة والإسلاميّة، مدخل إلى نقد الحاضر ومسألة الآخر، من كلمة التّقديم لعز الدين ميهوبي، دار الأم للطباعة والنّشر والتّوزيع، ط2، تيزي وزو (الجزائر)، 2007م، ص12.

⁴ عبد الله الغدّامي، القبيلة والقبائليّة وهويّات ما بعد الحداثة، المركز الثّقافي العربي، ط2، الدّار البيضاء (المغرب)، ص14.

⁵ محمّد العربي ولد خليفة، الجزائر المفكّرة والتّاريخية أبعاد ومعالم، شركة دار الأمتة للطباعة والنّشر والتّوزيع، (د ط)، الجزائر، 2007م، ص262.

⁶ محمّد العربي ولد خليفة، الاحتلال الاستيطاني في الجزائر - مقارنة للتّاريخ الاجتماعي والثّقافي نحو تجديد الخطاب وإشراك الشّباب -، منشورات ثالة، (د ط)، الجزائر، 2005م، ص172.

⁷ عبد الله الغدّامي، النّقد الثّقافي، قراءة في الأنساق الثّقافية العربيّة، المركز الثّقافي العربي، ط3، الدّار البيضاء (المغرب)، 2005م، ص44.

⁸ محمّد العربي ولد خليفة، الاحتلال الاستيطاني في الجزائر - مقارنة للتّاريخ الاجتماعي والثّقافي نحو تجديد الخطاب وإشراك الشّباب -، ص18، مرجع سابق.

⁹ محمّد العربي ولد خليفة، الجزائر المفكّرة والتّاريخية أبعاد ومعالم، ص78، مرجع سابق.

¹⁰ محمّد العربي ولد خليفة، مدخل لدراسة الهيكل الجديدة للعالم، منشورات ANEP، (د ط)، الجزائر، 2013م، ص56.

¹¹ محمّد العربي ولد خليفة، الجزائر المفكّرة والتّاريخية أبعاد ومعالم، ص60، مرجع سابق.

¹² محمّد العربي ولد خليفة، مقاربات نقدية، دار الخلدونيّة، (د ط)، الجزائر، (د ت)، ص102.

¹³ محمّد العربي ولد خليفة، نحو تعريف الفكر الدّاتي، مجلّة الأصالة الجزائريّة، ع1، س1، محرم 1391هـ/1971م، ص42.

- 14 محمد العربي ولد خليفة، التحوّلات الاجتماعية و السياسية، ملامح الحاضر ومتطلّبات جزائر المستقبل، دار القصة للنشر (د ط)، الجزائر، 2016م، ص43.
- 15 محمد العربي ولد خليفة، من اجل ثقافة قومية أصيلة، مجلّة الثقافة، ع59، وزارة الثقافة، الجزائر، أكتوبر 1980م، ص9.
- 16 محمد العربي ولد خليفة، المسألة الثقافية وقضايا اللسان والهوية، منشورات ثالة، (د ط)، الجزائر، 2007م، ص411.
- 17 نفسه، ص72، 73.
- 18 نفسه، ص109.
- 19 محمد العربي ولد خليفة، الأزمة المفروضة على الجزائر (مقاربة أولية على هدي استراتيجية ثورة التحرير الوطنية)، شركة دار الأمة للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، الجزائر، 1998م، ص60.
- 20 صالح خري، مدخل إلى الأدب الجزائري الحديث، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، (د ط)، الجزائر، (د ت)، ص40.
- 21 محمد العربي ولد خليفة، مدخل إلى دراسة الهيكل الجديدة للعالم، ص45، مرجع سابق.
- 22 محمد العربي ولد خليفة، المسألة الثقافية وقضايا اللسان والهوية، ص168، مرجع سابق.
- 23 محمد العربي ولد خليفة، المصطلح العلمي وواقعا المعري، محاضرات الموسم الثقافي 99-2000م، منشورات المجلس الإسلامي الأعلى، الجزائر، 1421هـ/2000م، ص133.
- 24 محمد العربي ولد خليفة، المسألة الثقافية وقضايا اللسان والهوية، ص275، مرجع سابق.
- 25 محمد العربي ولد خليفة، مقاربات نقدية، ص103، مرجع سابق.
- 26 محمد العربي ولد خليفة، المسألة الثقافية وقضايا اللسان والهوية، ص385، مرجع سابق.
- 27 محمد العربي ولد خليفة، الأزمة المفروضة على الجزائر، ص162، مرجع سابق.
- 28 Voir : C R Ageron, les Algerien musulmans et la France, P Lucas, J Atin, L'algerie des anthropologies, Paris, La Couverte, P145.
- 29 محمد العربي ولد خليفة، المسألة الثقافية وقضايا اللسان والهوية، ص176، مرجع سابق.
- 30 محمد العربي ولد خليفة، مقاربات نقدية، ص10، مرجع سابق.
- 31 محمد العربي ولد خليفة، الجزائر المفكّرة و التاريخية أبعاد و معالم، ص252، مرجع سابق.
- 32 محمد العربي ولد خليفة، المسألة الثقافية وقضايا اللسان والهوية، ص221، مرجع سابق.
- 33 عبد الله الغدّامي، القبيلة والقبائلية وهويات ما بعد الحداثة، ص43.
- 34 محمد العربي ولد خليفة، التحوّلات الاجتماعية و السياسية، ملامح الحاضر ومتطلّبات جزائر المستقبل، ص289.
- 35 نفسه، ص290.
- 36 محمد العربي ولد خليفة، مقاربات نقدية، ص51.
- 37 كلود ليفي ستراوس، الأنثروبولوجيا البنيوية، ج2، تر: مصطفى صالح، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، (د ط)، دمشق، 1983م، ص471.
- 38 محمد العربي ولد خليفة، مدخل لدراسة الهيكل الجديدة للعالم، ص2، مرجع سابق.
- 39 عبد العزيز بن عثمان التّويري، العالم الإسلامي في عصر العولمة، دار الشّروق، (د ط)، القاهرة، (د ت)، ص48.
- 40 الحاجي عمر، العولمة أمام علميّة الشريعة الإسلامية، دار المكتبي، ط1، دمشق، 1420هـ/1999م، ص51.
- 41 محمد العربي ولد خليفة، مقاربات نقدية، ص11، مرجع سابق.
- 42 محمد العربي ولد خليفة، التحوّلات الاجتماعية و السياسية، ملامح الحاضر ومتطلّبات جزائر المستقبل، ص288.
- 43 محمد العربي ولد خليفة، الأزمة المفروضة على الجزائر، ص159، مرجع سابق.
- 44 محمد العربي ولد خليفة، المنطقة العربية الإسلامية مدخل إلى نقد الحاضر ومساءلة الآخر، ص103، مرجع سابق.
- 45 محمد العربي ولد خليفة، التحوّلات الاجتماعية و السياسية، ملامح الحاضر ومتطلّبات جزائر المستقبل، ص98، 99.

- ⁴⁶ محمد العربي ولد خليفة، الأزمة المفروضة على الجزائر، ص89، مرجع سابق.
- ⁴⁷ محمد العربي ولد خليفة، التحولات الاجتماعية والسياسية ملامح الحاضر ومتطلبات جزائر المستقبل، ص287، مرجع سابق.
- ⁴⁸ نعم تشومسكي، ماذا يريد العمّ سام؟ الجزء الثاني بقلم عادل المعلم، دار الشروق، ط1، القاهرة، 1419هـ/1998م، ص74.
- ⁴⁹ محمد العربي ولد خليفة، المنطقة العربية والإسلامية، مدخل إلى نقد الحاضر ومساءلة الآخر، ص102، مرجع سابق.