



الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة الجزائر 2 أبو القاسم سعد الله

كلية العلوم الإنسانية

قسم الفلسفة

فلسفة عبد الله شريط بين تعدد المصادر ووحدة الخطاب

أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه الطور الثالث في الفلسفة

إشراف الأستاذ الدكتور:

إعداد الطالبة:

عمر بوساحة

شهرة درسوني

أعضاء لجنة المناقشة:

الصفة	الجامعة	الرتبة العلمية	الإسم واللقب
رئيسا	جامعة الجزائر 2	أستاذ التعليم العالي	أ.د عبد المجيد دهوم
مشرفا ومقررا	جامعة الجزائر 2	أستاذ التعليم العالي	أ.د عمر بوساحة
عضوا مناقشا	جامعة الجزائر 2	أستاذ التعليم العالي	أ.د محمد يحياوي
عضوا مناقشا	جامعة الجزائر 2	أستاذ التعليم العالي	أ.د منور قيروان
عضوا مناقشا	جامعة قسنطينة 2	أستاذ التعليم العالي	أ.د إسماعيل زروخي
عضوا مناقشا	جامعة أم البواقي	أستاذ محاضر (أ)	د. خالد عبد الوهاب

السنة الجامعية: 2020 / 2019

شكر وتقدير

لكل من:

يكون لي عبدا في عزّ ضعفي ...

أكون له سنداً في عزّ قوتي ...

الإهداء

إلى شمس أيتامي، أبي...

إلى قمر ليالي، أمي...

إلى الخمسة نجوم ومجراتها، إخوتي،...

الذين يرصّعون سمائي ويمنحونني النور والدفء والسعادة...

إلى مريخي المجاور لأرضي منذ الأزل، صديقي. حبيبي. زوجي...

إلى الثقب الأسود الذي يختفي ويظهر بحياتي ليرشدني، محرري...

يعدّ الفكر الفلسفي أرقى ما أنتجه الإنسان بإعتباره مصدرا لكل المعارف والعلوم، وعلى هذا الأساس فإنّه يعتمد الفلسفة للتأمل في كل ما يعترضه في حياته الفكرية والعملية، بغية تجاوز هذه العوائق والعراقيل، وذلك بتقديم الحلول الممكنة وفق واقعه ومتطلّبات حياته، لأنّ التفكير الفلسفي هو الفكر الذي يحمل بين طيّاته بذور التساؤل والشك والنقد الدائمة، والتي تنبت وتزهر ويزداد نموها وتطوّرها بالممارسة المستمرة، التي تساهم في بناء الفكر الإنساني العام.

ومع هذا تختلف ممارسة التفكير الفلسفي باختلاف ممارسيه، والبيئة الفكرية التي تحتضنه والصيرورة التاريخية التي تشكّل فيها، في إطار سيادة مبدأ التراكمية، المسؤولة عن ولوجه المجال التداولي والفضاء العمومي، أو بقاءه في فضائه الخاص تحت ذريعة مبدأ الخصوصية، وتكون الأهمية التي يكتسبها نتاجا نابعا من أهمية وضرورة المصادر والمرجعيات الفكرية المسؤولة عن الوصول به مرتبة التنظير والممارسة على حد سواء، في إطار مشروع فكري هادف.

ولو أخذت على سبيل المثال الفكر العربي والإسلامي المعاصر، لوجدت بعد تمعن أنّه تشكّل وتبلور نتيجة لتأثير العديد من العوامل التاريخية، الأدبية، الثقافية، الدينية، وكذا الإقتصادية، الإجتماعية والسياسية، والتي سادت في كل حقبة من حقبة الزمنية، وهي المتمثلة في جملة المرجعيات والمصادر الفكرية القابعة خلف كل إنجاز في عصر من العصور، ففي عصر الخلافة الأولى تولّد الفكر الفلسفي العربي والإسلامي نتيجة لعامل ثقافي متعدّد الأبعاد، وما تمخّضت عليه مشكلة الخلافة التي أدّت إلى نشأة العديد من الفرق الكلامية والمذاهب الدينية، وفي العصر العبّاسي عصر أوجّ ازدهار الفكر العربي والإسلامي تميّز بالإنفتاح على الفكر الفلسفي والأدبي الثقافي الشرقي منه والغربي معا للحضارات القديمة، من فارسية وهندية وصينية إلى يونانية وغيرها، ما جعله مميّزا من خلال الترجمات والمزج مع ما يخدم الواقع الفكري المعاش.

أمّا في العصر الحديث ودائما في ظلّ التراكم المعرفي، مع إضافة عوامل جديدة إقتضتها الصيرورة التاريخية، ظهرت العديد من النهضات الفكرية الأدبية والفلسفية، والناجحة بدورها عن إصطدامها بالإستعمار الأوروبي، أين عالج الفكر العربي والإسلامي قضاياها المختلفة من خلال محاولة محاكاة الترسانة المنهجية والفكرية، التي إستندت إليها النهضة الأوروبية للإرتقاء بالفكر الغربي، وإيصاله لمرتبة الكونية والعالمية من خلال تنصيبه النموذج المحتذى به، ما جعله فكرا يتأرجح بين الأصالة والمعاصرة للنهوض من جديد، وهي الإشكالية التي تستمر مع الفكر المعاصر وإن كانت بمفاهيم جديدة وترسانة منهجية معاصرة.

وفي حدود هذه الوقفة التاريخية القصيرة مع أبرز الحقبات والمحطّات التاريخية للفكر العربي والإسلامي، وما صادفه في إطار التشكّل والتبلور المعرفي، لأجل التأسيس لقاعدة فكرية عربية وإسلامية معبّرة عن واقعها وخادمة لقضاياها ومشاكلها، المتجسّدة في المحاولات والمشاريع النهضوية لأغلب مفكّريها وفلاسفتها، والذين من بينهم في الفكر الفلسفي الجزائري المفكّر عبد الله شريط، الذي لطالما أصرّ على إنتاج فكر فلسفي عربي وإسلامي عموما وجزائري على وجه الخصوص، يكون كفيلا في المجالين بالقضاء على الإشكاليات المتعدّدة التي يعانيتها واقعه، بعد الإنطلاق منها لا من غيرها، وهذا ما يبرز في أغلب مؤلّفاته وكتابات المتضمّنة لأهم المصادر والخلفيات الفكرية المشكّلة لفلسفته الهادفة إلى النهوض بالفكر العربي والإسلامي وعليه الجزائري والرقّي به.

ولهذا يكتسي موضوع " فلسفة عبد الله شريط بين تعدّد المصادر ووحدة الخطاب " بتصوّري أهمية كبيرة في مجال البحث والدراسات الفلسفية الجزائرية المعاصرة، لأنّه بحث ومناقشة لأهم المصادر التي إعتمدها شريط في معالجة الإشكاليات الفلسفية والثقافية والإجتماعية النابعة من عمق المجتمع العربي والإسلامي عموما والجزائري على وجه الخصوص، وذلك من خلال تسليطه الضوء على مكان التأمّم فيه فكرا و سلوكا، والذي لم يكن ليتسنى له إلّا عبر مصادر وخلفيات فلسفية يستند عليها في تشكيله

لفكره الفلسفي الخاص والذي يتواءم وقضايا مجتمعه الجزائري، وعليه يعدّ التركيز على المرجعيات والخلفيات الفلسفية عملية ضرورية أولاً، للتعرف على فلسفته المتناولة لأبرز الإشكاليات والقضايا الفكرية لمجتمعه وكيفية تجاوزها ثانياً.

ومن منطلق تسليمي بمبدأ تراكمية المعرفة وإستمراريتها وتقدّمها عبر النّقد والتجديد والإضافة والتعديل، والإنطلاق من المغفل وفتح الآفاق لما لم يبحث فيه، لابدّ من التنويه إلى أنّ محاولتي في البحث حول هذا الموضوع قد سبقتها بعض المحاولات البحثية، متمثلة في رسائل ماجستير ودكتوراه إضافة إلى المقالات المنشورة والمداخلات العلمية، فعن رسائل الماجستير والدكتوراه، رسالة الماجستير للأستاذ الباحث سعيداني علي من جامعة الأمير عبد القادر قسنطينة سنة 2006 / 2007 بعنوان: البعد الأخلاقي والسياسي في فكر عبد الله شريط، مواصلاً الإشتغال بفكره مع تسليط الضوء على جانب آخر من فلسفته في أطروحته للدكتوراه بجامعة باتنة 1 سنة 2017 / 2018 بعنوان: الحضور الفلسفي في كتابات عبد الله شريط التاريخية - محاولة في فلسفة التاريخ عند عبد الله شريط-، بالإضافة إلى رسالة ماجستير أخرى للأستاذ الباحث حمّادي النوي من جامعة الجزائر 2 سنة 2009 / 2010 بعنوان: الحداثة والتنوير في فكر عبد الله شريط، وكذلك أطروحة دكتوراه للأستاذ الباحث عبد الحكيم كرام من جامعة قسنطينة 2 سنة 2015 / 2016 بعنوان: الفكر التربوي عند عبد الله شريط.

أمّا عن المقالات المنشورة فمتعدّدة، وتحصّلت عليها من المجلّات الآتية: مجلّة الحوار الفكري، مجلّة آفاق العلوم، مجلّة النّقد الثقافي، مجلّة المعيار، مجلّة دراسات، مجلّة الواحات، مجلّة متون، مجلّة العلوم الإنسانية والاجتماعية، وإختلفت مواضيع هذه المقالات بإختلاف الجوانب الفكرية لفلسفة عبد الله شريط، بين الفلسفي والسياسي والتاريخي والثقافي والتربوي والإيديولوجي، وعن المداخلات سأذكر أبرزها مجمّعة في كتاب بعنوان: أعمال الدكتور عبد الله شريط الفكرية والفلسفية في ميزان الباحثين الجامعيين

الذي تمّ إصداره عام 2007، بعد المؤتمر الذي إنعقد حوله بجامعة قسنطينة من طرف مخبر الدراسات التاريخية والفلسفية عام 2004.

إنّّه وبعد إطلاعي على الدراسات السابقة الذكر والباحثة لبعض من جوانب فلسفة عبد الله شريط حدّدت موضوعي الذي أعتقد بأنّ جدّته تكمن في شموليته لأغلب الجوانب الفكرية والقضايا والإشكاليات التي عالجها عبد الله شريط بعد الإنطلاق من القاعدة المؤسّسة لهذه الفلسفة، والمتمثلة في المصادر والمرجعيات التي ساهمت في تشكيلها وتأسيسها، ليكون أبرز سبب من الأسباب التي دفعتني إلى إختيار هذا الموضوع، فضولي ورغبتي في البحث في الفكر الفلسفي الجزائري، وبالتحديد لدى مفكّر معروف وطنيا ومغمور على الساحة الفكرية العربية والإسلامية، لأثبت أنّ الفكر الفلسفي الجزائري لا يقتصر فقط على مفكّرين جزائريين عالميين - ولهما كل الإحترام والتقدير والفخر - هما: مُحمّد أركون ومالك بن نبي، بل هناك مفكّر آخر تستحق أفكاره البحث والإطلاع وهو عبد الله شريط إلى جانب العديد من المفكّرين من معاصريه، ولقد كان حضوري لإحدى الملتقيات التي تعقدها الجمعية الجزائرية للدراسات الفلسفية، مع نخبة من الدكاترة والأساتذة الجزائريين بعنوان " الكتابة الفلسفية في الجزائر " في مؤسسة فنون وثقافة، تحفيزا كبيرا لي على تمسّكي بهذا الموضوع والبحث فيه.

وبناء على هذا، وحتى أتمكّن من سبر أغواره، وما يعالجه من قضايا أساسية مشكّلة للإشكالية الرئيسية التي يطرحها، والتي سأحاول الإجابة عليها وذلك بتحليلها ومناقشتها، محاولة قدر الإمكان الإلتزام بروح الموضوعية والبعد عن الأحكام المسبقة أو التقديسية، أتساءل:

- ما هي أبرز المصادر والمرجعيات العملية والفكرية التي شكّلت فلسفة عبد الله شريط ؟
- كيف ساهمت هذه المصادر والمرجعيات في معالجته لأهم الإشكاليات الفلسفية والثقافية والاجتماعية في الفكر الجزائري؟

- ثم أين تكمن وحدة وخصوصية فلسفة عبد الله شريط وما مدى فاعليتها وخدمتها للفكر الجزائري والعربي المعاصر بشكل عام ؟
- وأخيرا هل فلسفة عبد الله شريط من هذا المنظور تجاوزت هذه المرجعيات أم ظلت حبيسة لها لا تبرز منطلقاتها والإطار الذي حدّته لنفسها؟

ولقد إعتمدت في دراستي لهاته الإشكالية على المناهج التالية:

- **المنهج التاريخي:** وقد إستندت إليه وخاصة في الباب الأول، أين يظهر جليًا في الفصل الأول المتعلّق بسيرة حياة المفكر عبد الله شريط كمصدر عملي وحياتي أساسي مساهم في تشكيل فلسفته، وذلك من خلال الوقوف عند أبرز المحطات التاريخية بحياته ومسيرته الفكرية، إضافة إلى إعتماده في الفصلين الثاني والثالث من الباب نفسه، والمتضمّن للمصادر القرائية والفكرية التي تعدّدت بتعدّد مجالاتها التداولية وصيرورتها التاريخية، أين تتبّع من خلاله تأثر عبد الله شريط بهذه المرجعيات ومدى تزامنها مع عصره وإستفادته منها.

- **المنهج التحليلي:** وقد كان إعتمادي له طاغيا على بقية المناهج الأخرى، وذلك بغرض معالجة هذه الإشكالية والكشف عن أبرز قضاياها وكيفية تشكّلها محاولة إستنطاق نصوصه، بمعنى توضيح وشرح العلاقة بين المصادر والمرجعيات العملية والفكرية التي تأثّر بها عبد الله شريط، وكيفية مساهمتها في تشكيل فلسفة أحادية الخطاب، أي توضيح لكيفية الانتقال من التعدّد إلى الوحدة.

- **المنهج المقارن:** وقد وظّفته لأبرز مواطن الاختلاف أو المماثلة بين الأفكار التي تأثّر بها عبد الله شريط من قبل أصحابها، وبين أفكاره التي تشكّل فلسفته الخاصة، وذلك من خلال مقارنة الأفكار والقضايا بعضها ببعض، هذا من جهة، ومن جهة أخرى مقارنة أفكار شريط في أبرز القضايا الفلسفية والثقافية والإجتماعية التي عالجها، مع أفكار ومواقف بعض المفكرين العرب

السابقين عليه والمعاصرين له، ومن بينهم البخاري حمّانة، مالك بن نبي، ناصيف نصّار، مُحمّد عزيز الحبّابي، عبد الله العروي.

● **المنهج النقدي:** وقد إعتمدته وبخاصة في الفصل الثالث من الباب الثاني والمعنون بفلسفة عبد الله شريط بين التجاوز والإرتكان، فتوقّفت أمام كل قضية فلسفية وممارسة سلوكية مثّلت فلسفة عبد الله شريط، بمحاولة تبيان تحافتها ونقدها لأجل فتح باب السجال والمناقشة وتطوير الفكرة ونموّها.

ولأجل الشروع في موضوعي البحثي هذا، إلتمست خطة تغطّي جوانب إشكاليته الأساسية، وتماشى مع غايي المنهجية، فقسمتها إلى بابين أساسيين، تضمّن الباب الأول تعدّد المصادر العملية والقرائية الفكرية في تشكيل فلسفة عبد الله شريط، أين قسّمته إلى ثلاث فصول، حدّدت في الفصل الأول المصادر العملية المساهمة في تشكيل فلسفة عبد الله شريط متمثلة في سيرة حياته ومسار فكره، وفي الفصل الثاني والثالث المصادر الفكرية المساهمة هي الأخرى في تشكيل فلسفته بتعدّد المرجعيات، في الفصل الثاني، المرجعيات الشرقية والعربية الإسلامية، بمحطّات تاريخية مختلفة قديمة، حديثة ومعاصرة، وفي الفصل الثالث، المرجعيات الغربية بإختلافها يونانية، فرنسية، ألمانية، وساكسو-أمريكية، بإختلاف أزمنتها هي الأخرى قديمة، حديثة ومعاصرة.

بينما خصّصت الباب الثاني لأبرز الإشكاليات التي تضمّنتها فلسفة عبد الله شريط في ثلاث فصول، حيث حدّدت في الفصل الأول الإشكاليات الفلسفية المعالجة لكل من إشكالية الكونية والخصوصية، مشكلة الفلسفة في الجزائر، والمشكلة السياسية في الجزائر، وتناولت في الفصل الثاني الإشكاليات الثقافية والإجتماعية المهمة بمشكلة الثقافة في الجزائر، إلى جانب مشكلة التربية والتعليم، ليكون الفصل الثالث عبارة عن مناقشة لأفكار شريط الفلسفية وقد عنوانته بـ " فلسفة عبد الله شريط بين التجاوز والإرتكان ".

وفي نهاية بحثي خلصت إلى جملة من النتائج التي توصلت إليها بعد محاولتي للإجابة عن إشكاليته التي طرحتها في عدة تساؤلات، مجيبة عن كل سؤال في فصل، فكانت هذه النتائج خاتمة بحثي.

وأما عن المصادر التي رافقتني طيلة عمليتي البحثية محاولة إستنطاق نصوصها وتحليلها، فكانت عبارة عن كتب ومقالات لعبد الله شريط، حيث تحصيلت على ثمانية عشر كتابا وهي كل ما كتبه فيلسوفنا، إلى جانب العديد من المقالات التي تعددت بتعدد المجلات المنشورة فيها، فقد تمكنت من الحصول عليها جميعا تقريبا في كل من مجلة الندوة، الفكر، الثقافة، الأصالة، المجاهد، دراسات فلسفية، إضافة إلى عدة مداخلات له ببعض المؤتمرات التي حضرها.

هذا بالإضافة إلى إعتماذي على العديد من المراجع الخادمة لموضوع بحثي سواء تعلّق الأمر بتلك المراجع التي كانت بمثابة مقاربات لأفكار عبد الله شريط من ناحية التوافق أو الاختلاف، أو بما تعلّق بالدراسات التي إشتغلت على فكر فيلسوفنا وتعددت بتعدد جوانب فلسفته في دراستها ومناقشتها وأبرزها دراسات متمثلة في أطروحات ماجستير ودكتوراه ومقالات منشورة.

ويهدف البحث من وراء هذا الموضوع وتكمن أهميته في التأكيد على وجود فكر فلسفي عربي وإسلامي عموما وجزائري على وجه التحديد، وأنّ التعدّد والتنوّع إيجابي حتى في إنتقاله إلى الوحدة، لأنّ التعدّد والاختلاف الذي تميّزت به فلسفة عبد الله شريط على مستوى المصادر والمرجعيات التي ساهمت في تشكيلها والتأسيس لها، أسّس لوحدة خطابها وغايتها الأساسية والمتمثلة في النهوض بالمجتمع الجزائري من خلال الإهتمام بالإنسان والعمل على تنميته وبنائه فكريا وسلوكيا، وفي مختلف الجوانب الفلسفية، السياسية، الثقافية، التربوية والتعليمية.

كما ينبغي التوقف على أهم الصعوبات التي واجهتني في رحلتي البحثية لأجل معالجة هذه الإشكالية والمتمثلة في قلة الدراسات المتخصصة في فكر عبد الله شريط، والتي كانت كلّها أطروحات ومقالات

منشورة كما سبق وتناولت بالذكر، ممّا اضطرّني للإشتغال أكثر شيء على المصادر، والإستعانة بمراجع تعالج بعض القضايا التي عالجها فيلسوفنا كمقاربات، إضافة إلى صعوبة أخرى والتي كانت مستفزة لي فكريا ونفسيا وهي عدم إستساعة موضوعي هذا من قبل أفراد المحيط الفكري الذي أحثك به دوما منذ بداية البحث تحت الزعم القائل بأنّه لا توجد فلسفة وفكر جزائريين وإن وجد فهو مقتصر على ما قدّمه كل من مُحمّد أركون ومالك بن نبي لوصول فلسفتيهما إلى الساحة العالمية، وهو الزعم الناتج عن توجّه أغلبية الباحثين إلى التخصّص والبحث في الفكر الغربي.

وعلى الرغم من كل الصعوبات وفّقني الله إلى إتمام هذا البحث بالصورة التي هو عليها الآن، وعليه أوجّه شكري إلى أستاذي المشرف الأستاذ الدكتور عمر بوساحة الذي لم ييخل بمساعدته وتوجيهه لي فكريا ونفسيا من خلال تحفيزه المستمر لي وثقته بإجتهادي، والذي ساهم كثيرا في تذليل ما واجهني من صعوبات، وأخيرا أملّي كبير في أن يساهم موضوعي في فتح آفاق البحث العلمي والفلسفي الجزائري على الموضوعات الجديدة والمعاصرة التي تخدم المشاريع الفكرية في قسم الفلسفة بالجامعة الجزائرية.

درسوني شهرة

2020/02/ 17

الباب الأول : تعدّد المصادر العملية والقرائية في تشكيل فلسفة عبد الله شريط

الفصل الأول: المصادر العملية في سيرة حياة ومسار فكر عبد الله شريط.

الفصل الثاني: المصادر القرائية في الفكر الشرقي والعربي الإسلامي.

الفصل الثالث: المصادر القرائية في الفكر الغربي.

تمهيد:

من بين المواضيع الفكرية والمعرفية التي يتم الإختلاف حولها، مكانة سيرة حياة أيّ مفكر في الرصيد الفكري الذي يقدمه ومدى تأثيرها فيه من عدمه، فهناك رأي يذهب منحى عدم أهمية سيرة حياة المفكر في ما قدمه من زاد معرفي، من منطلق التسليم بضرورة الفصل بين الذاتي والمعرفي لتحرّي الكثير من الموضوعية خاصة في ما يتعلّق بالدراسات الإنسانية والاجتماعية، في حين يذهب الرأي المخالف إلى التأكيد على أهمية حياة المفكر وتأثيرها البارز في تشكيل نسقه الفكري إضافة إلى المصادر القرائية والفكرية التي إطلع عليها وتأثر بها.

وإذا كانت حياة المفكر لها علاقة بتشكيل وعيه الفكري، فإنّ بيئته الاجتماعية التي يحيا فيها، وعصره الذي يساير بمختلف جوانبه السياسية والإقتصادية، العلمية والتعليمية، الثقافية والفنية، والمستوى الحضاري الذي يواكبه، لها بدورها تأثير كبير في تشكيل فكره وتوجّهه، وعلى هذا الأساس لما كانت المعرفة ذو طابع تراكمي تتطوّر بالأخذ من السابق ونقده ثم رفض البعض منه أحيانا والأخذ ببعضه أحيانا لأجل الإستمرارية، ولا تأتي غالبا من عدم، فإنّ لكل مفكر وفيلسوف وعالم أصول ومصادر فكرية أثّرت في فكره وتوجّهه، فأخذ منها وإستفاد بما يخدم نظريته أو مذهبه أو مشروع الفكري، وهذه الإستفادة تكون إمّا من خلال المضمون أو من خلال المنهج، كل حسب حاجته.

والمفكر عبد الله شريط كانت حياته زاخرة بمحطّات ولحظات تاريخية هامة، إرتبطت بإطلاعه كغيره من المفكرين على العديد من المشارب والمناهل الفكرية السائدة في عصره ومجاله التداولي، ولهذا كانت في ثنايا فلسفته إشارات واضحة للكثير من المفكرين الشرقيين والعرب والغربيين الذين تأثّر بفلسفاتهم ومذاهبهم ونظرياتهم، ولذا فالملاحظ للمشارب والمصادر التي تأثّر بها وإستقى منها ما يخدم ويزكي

فلسفته، إنقسمت إلى ثلاث منابع وأصول، أصول شرقية، أصول عربية إسلامية، أصول غربية، ولكي إرتأيت أن أقسمها إلى قسمين فقط لأسباب منهجية، أصول شرقية وعربية إسلامية، وأصول غربية.

فكيف ساهمت حياة عبد الله شريط في تشكيل فلسفته ؟ وما هي أبرز المحطات المسؤولة عن ذلك ؟
ثم من من المفكرين تحديدًا الذين مثلوا هذه الأصول والمرجعيات المساهمة في تشكيل فلسفته ؟ وما هي أهم الجوانب الفكرية التي تأثر بها في فلسفاتهم ؟

الفصل الأول: المصادر العملية في سيرة حياة ومسار فكر عبد الله شريط

المبحث الأول: سيرة حياته وتأثير اللحظة الزيتونية.

المبحث الثاني: مسار فكره وتميّزه بالبعد الإفريقي والمغاربي القومي.

المبحث الثالث: آثاره ومؤلفاته العاكسة لممارساته العملية.

المبحث الأول: سيرة حياته وتأثير اللحظة الزيتونية.

سأحاول في هذا الصدد عرض سيرة حياة المفكر الجزائري عبد الله شريط على شاكلة محطات تاريخية، من خلال الوقوف على الأحداث والمواقف التي وقعت في حياته وكان لها تأثير خاص وهام في وعيه الفكري وتشكيله وتكوينه المعرفي، مع ممارسته له، وبذلك يكون تمهيدا لما سيتم التطرق له في الإشكاليات التي ستعالجها فلسفته لاحقا، للتأكد أخيرا من درجة العلاقة بين حياته وفلسفته.

بداية، يعترف عبد الله شريط في كتابه الرماد وهو عبارة عن سيرة ذاتية قصيرة وديوان شعري في الوقت ذاته، بأنه ليس بحياته ما هو جدير بالاهتمام كونها كانت حياة عادية كحياة سائر الأشخاص العاديين الذين عاشوا عصره، حيث يقول: "وليس في نيتي (...) أن أكتب هنا تاريخ حياتي، فحياتي ليس فيها ما يستحق الاهتمام. إنّها كحياة الآلاف من مواطني، حياة بساطة وبؤس ومتاعب وحياة أفراح ساذجة أعجب اليوم كيف كانت تثير فينا السرور والمرح ولا تبعث فينا الأسف والأسى." (1)

وعلى الرغم من إعترافه السابق، فإنّ نصه الآتي الذي يقول فيه: "ومع ذلك فهذا ما يجعلها جديرة بأن تكتب: ليس فيها شيء غير عادي، ولكنّها تصوّر حياة آلاف من الصبيان والشباب (...) عندما تقرأها تشعر أنّها تصوّر بيئتك وصبائك وحياتك العائلية ووسطك الاجتماعي ومستواك الحضاري والثقافي، وعصره السياسي والديني، وذوقه الأدبي والفني وهذا ما يهم الناقد" (2)، إثبات على ضرورة الأخذ بالسيرة الذاتية للمفكر لأنّها المسؤول الأول في تشكيل الوعي الفكري لديه والذي ترجمه في مجموع المعارف والنظريات التي قدّمها.

(1) - عبد الله شريط: الرماد، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، د.ط، د.س، ص 6.

(2) - المصدر نفسه، ص 7.

أي أنّ الرصيد الفكري لأيّ مفكّر ما هو إلّا إنعكاس لظروف حياته التي شكّلتها، وهو الأمر الذي جعل المفكّر عبد الله شريط بعد أن سلّم بأنّ حياة أي مفكّر قد لا تكون جديرة كلها بالإهتمام - وهو هنا طبعاً يتحدث عن نفسه بالدرجة الأولى - يعود ليؤكد على ضرورة كتابتها خاصة تلك المحطّات المتعلّقة بالأحداث والوقائع المفصلية في تشكيل فكره، لأنّها ببساطة تصوّر واقعه وواقع من يكتب إليهم بنية التنوير والتغيير.

ولهذا يبدو أنّه " في كثير من الأحيان ونحن نقرأ إنتاج المفكّر نفصله عن حياته، ونجعل من فكره وكأنّه عبقرية خاصة، معزولة عن الظروف التي ساهمت في تشكيل هذه الأفكار، وهذه من المغالطات المنهجية التي يجب تفاديها"⁽³⁾، في عمليات البحث العلمي والمعرفي لأجل تقصّي الموضوعية.

إذن، من هو عبد الله شريط؟

● " ولد ببلدية مسكانة ولاية أم البواقي بشرق الجزائر سنة 1921.

● بدأ تعليمه الابتدائي بمدرسة فرنسية في مسكانة سنة 1927.⁽⁴⁾

ويذكر عبد الله شريط حادثة إلتحاقه بالمدرسة الفرنسية التي عقت فترة تعلّمه بالكتاب للقرآن الكريم واللغة العربية، أين بدأ تشكّل وعي مفكّرنا في حضن ثقافتين مختلفتين مثّلت الأولى دراسته للأصالة المعبّرة عن مجتمعه، ومثّلت الثانية الوافد المعبّر عن دراسة مجتمع آخر، وبالتالي وجد نفسه مشتمّاً بين لغتين وهو ما عبّر عنه بالتناقض الناجم عن الصراع النفسي الذي عايشه جرّاء ذلك، حيث يقول:

⁽³⁾ - علي سعيداني: الحضور الفلسفي في كتابات عبد الله شريط التاريخية - محاولة في فلسفة التاريخ عند عبد الله شريط-، أطروحة دكتوراه (غير منشورة)، جامعة باتنة 1، 2017/2018، ص 22.

⁽⁴⁾ - عبد الكريم بوصفصاف: السيرة الذاتية والمسيرة العلمية لعميد الفلاسفة الجزائريين الدكتور عبد الله شريط، أعمال الدكتور عبد الله شريط الفكرية والفلسفية في ميزان الباحثين الجامعيين، منشورات مخبر الدراسات التاريخية والفلسفية، الجزائر، ط1، 2007، ص 10.

"إنّ ما قد يهمّ الناقد أكثر من كلّ ذلك هو أنّ أسجّل بعض المتناقضات التي لحقت بي طيلة حياتي وجعلتني أعاني شيئا كثيرا من الصراع النفسي (...). أوّل هذه المتناقضات بدّاني في عهد الصبا ولم أتجاوز السادسة من عمري: كان والدي يحرص على تعليمي القرآن وتعلّم اللغة العربية وحدها وكنت من ناحيتي أبكي بكاء مرّا على أنّ أحرم من تعلّم الفرنسية، وفي غيابه - سافر أبي لأغراض التجارة - توجّهت وحدي إلى إدارة البلدية واستخرجت بطاقة ولادة وسجّلت في المدرسة الفرنسية."⁽⁵⁾

• إنتقل إلى تبسة سنة 1932، هناك درس بمدرسة جمعية العلماء على يد الشيخ "العربي التبسي" (1932-1934).

• ذهب إلى تونس سنة 1938 لسنة واحدة بسبب الحرب العالمية الثانية، ثم عاد إلى قسنطينة.⁽⁶⁾

إنّ الصراع النفسي الذي عايشه شريط وكان المسؤول عن بدايات إنشقاق وتشكّل وعيه الفكري إستمر معه لما لم يستطع الفصل مجدّدا في إختياره لطرف واحد، إذ أنّ إلتحاقه بالدراسة في جمعية العلماء المسلمين، لم يمنعه من الإلتحاق بالحركة الوطنية وإعتناق مبادئها، رغم أنّ هناك إختلافا واضحا بين الجمعية و الحركة الوطنية، بحجم الإختلاف الذي كان بين الكتّاب والمدرسة الفرنسية، وهو ما يشير إلى أنّه كان متمسّكا بالضروري في نظره وطموح للحصول على ما هو أكثر ضرورة لتميّزه بالجديد والإختلاف، يقول في هذا الصدد:

(5) - عبد الله شريط: الرماد، مصدر سابق، ص 9.

(6) - عبد الكريم بوصفصاف: السيرة الذاتية والمسيرة العلمية لعميد الفلاسفة الجزائريين الدكتور عبد الله شريط، أعمال الدكتور

عبد الله شريط الفكرية والفلسفية في ميزان الباحثين الجامعيين مرجع سابق، ص 10.

" ميدان آخر كنت أعاني منه التمزق: بحكم تعلّمي في مدرسة تابعة لجمعية العلماء وبحكم الصداقة المستحكمة بين والدي وبين الشيخ العربي التبسي، كنت أشعر بعاطفة قوية تشدّني إلى الجمعية، ومن ناحية أخرى كانت نزعة الحركة الوطنية التي تكتسح الشباب بجرأتها ووضوح فكرتها وإستجابتها لحرارة العاطفة الوطنية في الشعب تدفعني إلى إعتناق مبادئها والعمل في صفوفها لما فيها من خطر وأسرار تجلب الشباب، وجاءت ظروف متعدّدة نشبت فيها خلافات سياسية جادة بين جمعية العلماء والحركة الوطنية فكان يسهل علي أن أدافع على كل واحد من الفريقين المتخاصمين، ولكن كان يصعب علي أن أساهم في تحطيم أيّ منها لفائدة الآخر، وكنت أعاني تمزّقا كبيرا بين تيارين لم يستطع أحدهما أن يتغلّب على الآخر في نفسي." (7)

● " عاد إلى تونس بعد حرب 1945 وأنهى دراسته بجامع الزيتونة." (8)

في فترة تواجده بتونس وتعليمه إستمر معه تناقضه الوجودي والفكري أين وجد نفسه مجدّدا مشتتا في تعليمه بين جامع الزيتونة ذو التعليم التقليدي والمدرسة الصادقية ذات التعليم الحديث لغة وفكرا، وقد عبّر عن ذلك قائلا: " ذهبت إلى تونس لإستكمال دراستي الثانوية (...) وكان لجامع الزيتونة في ذلك العهد منافس خطير هو المدرسة الصادقية: كان هناك الجامع بعلومه التقليدية وطرق تدريسه المملة، وإلى جانبه المدرسة الصادقية تدرّس اللغتين، العربية والفرنسية (...) فكنت أدرس في الزيتونة وأعيش في الصادقية بأفكاري ونوازعي." (9)

(7) - عبد الله شريط: الرماد، مصدر سابق، ص - ص 9 - 10.

(8) - عبد الكريم بوصفصاف: السيرة الذاتية والمسيرة العلمية لععيد الفلاسفة الجزائريين الدكتور عبد الله شريط، أعمال الدكتور

عبد الله شريط الفكرية والفلسفية في ميزان الباحثين الجامعيين، مرجع سابق، ص 11.

(9) - عبد الله شريط: الرماد، المصدر السابق، ص 11.

إلا أنّ المتأمل للنص السابق ونصيه الآتين الذين يقول فيهما: " في جامع الزيتونة كنت أجلس وراء الشيخ المدرّس في حلقة الدّرس وأطالع طه حسين وجبران خليل أو الجاحظ وابن المقفّع"⁽¹⁰⁾، مضيفاً في موضع آخر: "... كنت أزهّد في كثير من الدروس بالزيتونة وأحمل معي مؤلّفات جورج زيدان أو طه حسين لأطالعها بدل الإستماع إلى شروح المدرّس على مؤلّفات النّحو والصرف والفقه والبلاغة"⁽¹¹⁾، يدرك بأنّ هذا الصراع الوجودي والتناقض الفكري الذي عايشه عبد الله شريط في فترة تعليمه بالزيتونة بدأً ينجلي ويتحدّد توجّهه الحقيقي وميوله الوجودي والفكري الذي يتمثّل في الفكر الحدائثي على حساب الفكر التقليدي، وعليه تعتبر اللحظة الزيتونية في حياة عبد الله شريط لحظة فاصلة ومساهمة بشكل كبير في تشكيل فلسفته.

وهو ذاته يؤكّد على مدى مساهمة حياة المفكّر وواقعه وبيئته في تشكيل فلسفته وتحديد توجّهه الفكري، حيث يقول: " إنّ العصر الذي نعيش فيه ونتأثّر بثقافته تأثراً مباشراً أو غير مباشر ينقسم كلّ في حياته الأدبية والفكرية إلى مذاهب ومدارس وإتجاهات متنوّعة، وهذه المدارس والمذاهب مدروسة على ضوء تحليلات مدقّقة تستمد مفاهيمها من ينايع فلسفية عميقة الجذور (...). وكل أدبي أو مفكّر أو فنان ينتمي إلى مذهب من تلك المذاهب."⁽¹²⁾

● "1946 نال شهادة التطويع.

● سافر إلى المشرق عن طريق فرنسا 1947 (دمشق وبيروت) والتحق بالجامعة السورية، ودخل سنة أولى أدب عربي، ولكنه تحوّل إلى قسم الفلسفة.

(10) - عبد الله شريط: من واقع الثقافة الجزائرية، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ط2، 1981، ص 8.

(11) - عبد الله شريط: الرماد، مصدر سابق، ص - ص 11 - 12.

(12) - المصدر نفسه، ص 20.

● 1951 تخرّج بشهادة الليسانس (فلسفة سياسية).⁽¹³⁾

المبحث الثاني: مسار فكره وتميّزه بالبعد الإفريقي والمغاربي القومي.

● " 1952 إنتقل إلى تونس وإلتحق بالتدريس في جامع الزيتونة بمعهد إستحدث خصّصا للعلوم الحديثة.⁽¹⁴⁾

إنّ هذا ما يدل على أنّ اللحظة الزيتونية لم تساهم في تشكيل وعي عبد الله شريط الفكري تنظيرا فقط، وإنّما تجاوزت التنظير إلى الممارسة من خلال كونه بمجرّد إتمامه لتكوينه التعليمي ودخوله مجال العمل، إلتحق بالتدريس في فرع جديد بجامع الزيتونة مع قيامه بمهام أخرى سياسية بالدرجة الأولى من خلال مساندة الحركات الوطنية وذلك بالإستناد للكتابة في الجرائد، يقول في هذا الصدد:

" وفي تونس (...) تمكّن بعض الشباب من إصدار جريدة "الصباح" لمساندة الحركة الوطنية التونسية، فكنت من مؤسّسيها معهم، وتكوّنت حكومة وطنية أولى، وكانت فيها عناصر وطنية طيّبة، فتمكّنت بفضلهم من الدخول إلى التعليم في فرع جديد لجامع الزيتونة أدرّس مادة الأخلاق بالأسلوب العلمي الحديث لأوّل مرة.⁽¹⁵⁾

وهو ما يؤكّد موقفه الحداثي وإنّقاذه للتعليم الزيتوني التقليدي، وإستغلاله لأوّل فرصة تسنّت له في نقده لأجل العمل على تحديث أساليبه التي لا تساهم في تكوين الفرد ونهوض مجتمعه بل ترسّخ

⁽¹³⁾ - عبد الكريم بوصفصاف: السيرة الذاتية والمسيرة العلمية لععيد الفلاسفة الجزائريين الدكتور عبد الله شريط، أعمال الدكتور

عبد الله شريط الفكرية والفلسفية في ميزان الباحثين الجامعيين، مرجع سابق، ص 11.

⁽¹⁴⁾ - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

⁽¹⁵⁾ - عبد الله شريط: الرماد، مصدر سابق، ص 12.

بتقليديتها في إصابته بالتناقض من خلال تعليمها له لأشياء لا تمت لواقعه بصلة، ويشرح ذلك من خلال قوله:

" دخلنا التطور ونحن لا ندري كيف، وكثر ضجيجهم في شوارعنا ونحن في جحورنا نيام، وفتحنا أعيننا وتملكتنا الدهشة مما نرى وبدأ " الشعور " بدأ بالفعل هذا " الإصطدام " الذي أصبحنا نعيشه في كل شيء داخل وطننا: نركب في الشوارع السيارات والمراكب الجبارة ونستضيء في بيوتنا بالكهرباء والأنوار السحرية في الجدران وتكلف مشاق العيش في أساليبه العصرية ولكننا نتعلم في معهدنا الزيتوني ما وقع من خلاف ومعارك بين الشراح والمحدثين من أجل حرف جر، أو في شرح الفروق الهائلة بين الماء الطاهر والماء الطهور"⁽¹⁶⁾، مؤكداً ذلك بسؤال لا ينتظر منه إجابة وإنما يؤكد به عدم نجاعة المواد المقدمة للدراسة والتعلم في جامع الزيتونة وتناقضها مع الواقع: " هل هناك علاقة بين حياتنا الواقعية التي نمارسها في واقع الناس وبين حياتنا العقلية التي نتدارسها في معهدنا الزيتوني."⁽¹⁷⁾

إنّ هذا التساؤل المشروع الذي طرحه عبد الله شريط عقبه نقد لطريقة التدريس والتعليم بالزيتونة سواء للمواد المقررة أو للطريقة المتبعة، ما جعله يصف هذا الجو في التعليم بالجحيمي للمعلم والمتعلم على حد سواء، وهو الذي تعلم فيها وأصبح معلماً ولا يزال كل شيء على حاله من دون تغيير أو تعديل، فيقول: " الجو النفسي في تعليمنا الزيتوني جحيم لا يطاق نسبة إلى الطلاب والمدرّسين على السواء وكل ما يتعلق بأسباب " جحيميته " المادية راجع لا محالة إلى السلطات المسؤولة."⁽¹⁸⁾

(16) - عبد الله شريط: الجو النفسي في تعليمنا الزيتوني 2، مجلة الندوة، العدد 10، تونس، 1954، ص 18.

(17) - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(18) - عبد الله شريط: الجو النفسي في تعليمنا الزيتوني 1، مجلة الندوة، العدد 9، تونس، 1954، ص 17.

ومع هذا يحاول أن لا يتشائم من الوضع وذلك من خلال المطالبة بتحديث طرق التعليم وقبل ذلك تحديث اللغة المستعملة فيه، ومن ثمّ العمل على إعادة بناء المتعلّم من خلال إشراكه في عملية التعليم بدل جعله عنصراً منفعلاً يكتفي بالتلقّي ليس إلّا، يقول في هذا الصدد:

" الجو النفسي في تعليمنا الزيتوني يمكن أن نُهوّن منه الكثير على طّلابنا على الأقل إذا فتحنا لهم أبواب " الجمال " في علومهم التي يدرسونها وسرحنا وإيّاهم في مراجع العربية الصالحة والدين الحيّ السليم ودفعناهم دفعا إلى العمل بأنفسهم." (19)

مضيفاً: " الجو النفسي في تعليمنا يمكن أن نقضي على جانب من شروره - في إنتظار التخلص منها جميعاً - بتوفير هاتين الدعامتين الأساسيتين: الأولى تحبيب العلوم إلى الطّلاب بأقصى ما يمكن من إبراز عناصر جمالها والتغاضي عن وجود ضعفها وركاكة قواعدها والإنصراف إلى روحها وجوهرها وذلك بالرجوع إلى المنابع السليمة القديمة من عباقرة أسلافنا. والثانية، إثارة الحماس في نفوسهم وذلك بدفعهم إلى العمل الشخصي وإفساح المجال إلى مواهبهم أن " تنتج " وحدها حتى يشعروا بشخصيتهم وقدرتهم على العمل." (20)

إنّ هذه اللحظات الزيتونية التي عايشها شريط أثناء ممارسته للتعليم، والتغيير الذي حدث له وأراد أن يسقطه على ممارساته وواقعه كان له تأثير على ممارسته السياسية من خلال إسهاماته في النضال السياسي أثناء الثورة، وفي المحطات التاريخية الآتية سيريز المسار الفكري للدكتور عبد الله شريط، عن طريق عرض أهم أسفاره وبعثاته والمناصب التي تقلّدها، والأحزاب التي إنتمى إليها، والنشاطات التي مارسها والمجسّدة في مجملها البعد الإفريقي والمغاربي والقومي الذي ساهم بدوره في تشكيل فلسفته، من منطلق الظهور

(19) - عبد الله شريط: الجو النفسي في تعليمنا الزيتوني 1، مصدر سابق، ص 17.

(20) - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

البارز لهذه الأبعاد في كتاباته وممارساته العملية، وهنا يتضح بأن الحياة الوجودية تشكّل وعي الإنسان وتصلقه بالممارسة.

● 1955 إلتحق بالبعثة السياسية لجهة التحرير الوطني التي تشكّلت بعد إندلاع الثورة بمهمة الترجمة من اللغة الأجنبية إلى اللغة العربية.

● 1955 كلّف بإصدار جريدة "المقاومة" وجريدة "المجاهد" وترجمة المقالات المنشورة في الصحافة الدولية عن الثورة الجزائرية إلى اللغة العربية، وظلّ يمارس الوظيفة إلى غاية فجر الإستقلال لسنة 1962.⁽²¹⁾

إذن، في فترة الثورة التحريرية الكبرى للجزائر، وأثناء ممارسته لوظيفة التعليم بمعهد الزيتونة والكتابة في الجرائد عبّر شريط عن قناعاته الفكرية وتوجّهه السياسي، وبرز شعوره القومي والمغاربي والإفريقي وخاصة أثناء ترجمته للمقالات المنشورة في الصحافة الدولية آنذاك وتعليقاته عليها، أين كان يدعو إلى ضرورة الوحدة المغاربية لأنّ قوة التخلّص من الإستعمار تكمن فيها، حيث يؤكّد ذلك في العديد من النصوص، إنتقيت منها، قوله:

" إنّ المستعمرين يدركون أنّ أفضل وسيلة يعرفون بها رغبتنا في الوحدة المغربية العامة هي تطويل الحرب في الجزائر إلى أقصى ما يمكن، وهذا ما يدركه مسؤولونا في المغرب، وهذا ما يجعلهم يحاولون في كل مناسبة أن ينهوا هذه الحرب، والإستعمار الفرنسي والعالمي بصفة عامة يعرف أنّ هذا الإتحاد ليس في صالحه. على أنّ المستعمرين يستطيعون أن يعرفوا وحدتنا مدة أخرى بتطويل هذه الحرب، ولكنهم لا

(21) - عبد الكريم بوصفصاف: السيرة الذاتية والمسيرة العلمية لعميد الفلاسفة الجزائريين الدكتور عبد الله شريط، أعمال الدكتور عبد الله شريط الفكرية والفلسفية في ميزان الباحثين الجامعيين، مرجع سابق، ص 11.

يستطيعون أن يمنعوا تحقيقها إلى الأبد. إنّ الوحدة هي الدين السياسي لشعوبنا الناشئة في كل مكان سواء في شمال إفريقيا أو جنوبها. (22)

ويقول في موضع آخر: " إنّ المستعمرين الفرنسيين يجب أن يعرفوا - في أقوالنا وأفعالنا على السواء - أنّ تعنتهم إزاء الجزائر لا يزيد تونس إلّا عمقا وفاعلية في تضامنها مع شقيقتها الجزائر، وأنّ هذا التضامن يزداد قوة وفعالية وإتساعا بقدر ما يزداد الفرنسيون تكالبا وضلالا عن طريق الرشيد. (23)

ودعوته للوحدة المغاربية والقومية لم تمنعه من الانتقال إلى توسيعها بتأكيد على ضرورة الوحدة الإفريقية، حيث أنّ نضاله السياسي لم يقتصر على غاية واحدة وهي المساعدة في تحرير الشعب الجزائري آنذاك فقط، وإثما الشعب المغاربي والإفريقي ككل، من منطلق أنّ تحرّر شعب واحد حافز لتحرّر بقية الشعوب الإفريقية، فالمصير مصير واحد، وهذا لا يتم إلّا من خلال الوحدة، ويتضح ذلك من خلال العديد من النصوص، إنتقيت مجّدا البعض منها.

يقول عبد الله شريط: " إنّنا نحنّ أنفسنا ونحنّ إفريقيا العظيمة بالمستقبل العظيم الذي ينتظرها ابتداء من هذا العام. ونحرص بكل ما أوتينا من قوة على أن يكون عام 60 نقطة إنطلاق لشيء آخر بالنسبة للإفريقيين، وهي أن يشرع المسؤولون في هذه القارة على تعويد أنفسهم بالشعور والتفكير والعمل على أنّهم أفارقة قبل أن يكونوا أبناء أقطار موزّعة مشتتة. فذلك هو العنصر الوحيد الذي يحقق لإفريقيا ما هي في حاجة إليه من إزدهار وتضامن وقوة. (24)

(22) - عبد الله شريط: ما رأيك؟، دار هومة، الجزائر، د.ط، ص 263.

(23) - عبد الله شريط: ما رأيك؟، مصدر سابق، 357.

(24) - المصدر نفسه، ص 6.

وفي تعليق له في إحدى المقالات المترجمة عن الصحافة الدولية يوم 1960/04/15 يقول: "يصادف اليوم - 15 أبريل - يوم إفريقيا الذي تحييه الأقطار الإفريقية كلها مستقلة أو زاحفة نحو الإستقلال، تحييه في واحد لتعبّر عن وحدة إتجاهها ووحدة آمالها ووحدة وضعيتها المتشابهة."⁽²⁵⁾

وعن كيفية تحقيق هذه الوحدة الإفريقية يشرح ذلك في هذا النص: "نحن نعتبر بإخلاص أنّ وحدتنا ليست عامل خير بالنسبة إلينا نحن فقط، بل هي من أسعد الأسباب في القضاء على تشاحن الأقوياء، لأنهم إذا تحاربوا فإنما يتحاربون من أجل الإستيلاء علينا نحن لإستثمارنا وإستعبادنا. فنحن إذن عندما نحقق وحدتنا سواء في إفريقيا أو مع آسيا أيضا فلن يكون نقضي على شر مزدوج يقوم به "المتمدّنون" ضدنا وفي نفس الوقت يقوم به بعضهم ضد بعض عند تسابقهم إلى إستعمارنا. ومسؤوليتنا نحن في وقوع هذا السر بأنفسنا وأعدائنا معا هي أنّنا نغريهم بضعفنا وتفرّقنا وأنانيتنا أيضا."⁽²⁶⁾

● " 1962 عاد إلى الجزائر، وإلتحق بجهة التحرير الوطني للقيام بمهام الإعلام من قبل "محمد خيضر" مسؤول الحزب، ثم فصل بسبب خلاف بين "بن بلة" و "محمد خيضر" بإعتبار الأخير صديقا له.

● 1962 إلتحق بجامعة الجزائر أستاذا."⁽²⁷⁾

● " 1964 درّس عددا من المقاييس الأدبية والفلسفية والسياسية في الجامعة الجزائرية. الأدب العربي بقسم الأدب، علم النفس، ما وراء الطبيعة، الفلسفة الإسلامية، الفلسفة الحديثة، الفلسفة السياسية والأخلاق بقسم الفلسفة.

⁽²⁵⁾ -عبد الله شريط: ما رأيك؟، مصدر سابق، ص 178.

⁽²⁶⁾ -المصدر نفسه، ص 179.

⁽²⁷⁾ -عبد الكريم بوصفصاف: السيرة الذاتية والمسيرة العلمية لعميد الفلاسفة الجزائريين الدكتور عبد الله شريط، أعمال الدكتور عبد الله شريط الفكرية والفلسفية في ميزان الباحثين الجامعيين، مرجع سابق، ص 12.

- درّس بالأكاديمية العسكرية لمختلف الأسلحة بشرشال مقياسا فلسفيا واحدا وهو السياسة والأخلاق. "(28)
- " شارك الدكتور شريط في عدد من المؤتمرات العربية والعالمية وألقى محاضرات سياسية وفكرية في عدد من الجامعات العربية من بينها:
 - محاضرة سياسية بدمشق سنة 1965 شرح فيها أسباب التصحيح الثوري الذي قام بها " الهواري بومدين " دامت أربع ساعات كاملة بأسلوب حوارى منهجي.
 - محاضرة حول القومية العربية والإسلامية بجامعة دمشق حاول التأكيد فيها على الربط بين الإسلام والقومية العربية.
 - محاضرة في باريس حول الجزائر دامت ساعة كاملة في ملتقى دولي خلال السبعينات من القرن العشرين. "(29)
- " 1972 حاز على شهادة دكتوراه الدولة في موضوع " الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون"، كما عمل في وزارة الثقافة من السنة نفسها. "(30)
- " 1980 دخل في مناظرة حجاجية مع وزير التربية السابق " مصطفى الأشرف " حول أهمية اللغة العربية في المجالات العلمية والإدارية بالرد عليه في مقالات في جريدة الشعب. "(31)

(28) - عبد الكريم بوصفصاف: السيرة الذاتية والمسيرة العلمية لعميد الفلاسفة الجزائريين الدكتور عبد الله شريط، أعمال الدكتور

عبد الله شريط الفكرية والفلسفية في ميزان الباحثين الجامعيين، مرجع سابق، ص - ص 12 - 13.

(29) - المرجع نفسه، ص 14.

(30) - المرجع نفسه، ص 12.

(31) - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

- "ساهم بمجهود وافر في نشر الثقافة الفلسفية والتربوية وفي علم النفس الاجتماعي عن طريق الإذاعة الوطنية والندوات والملتقيات الكثيرة." (32)
- " إدراك شريط لضرورة ربط التربية بالمجتمع هو ما جعله يعدّ حصة أسبوعية في الإذاعة الوطنية، القناة الأولى عنوانها " المدرسة والمجتمع " ظلّت هذه الحصة عدة سنوات وكانت تبتّ يوم الأحد بعد نشرة المساء بتنشيط المرحوم مصطفى عبادة، ولما تمّ الإنتخاب على الميثاق الوطني سنة 1996 صار عنوانها " فلسفة الميثاق " ولكنّها ظلّت في نفس الخط السابق." (33)
- " كان عضوا عاملا في لجنة التعريب، التي كان يرأسها السيد " عبد القادر حجّار " (34)
- " عضو مؤتمر علماء الاجتماع العرب: الجزائر، بغداد، القاهرة.
- عضو إتحاد كتّاب آسيا وإفريقيا: الذي كان تحت إشراف الإتحاد السوفيّاتي في دورات برلين وبغداد." (35)
- " رئيس تحرير مجلة دراسات فلسفية، وذلك منذ عددها الأول سنة 1996." (36)

(32) -عبد الكريم بوصفصاف: السيرة الذاتية والمسيرة العلمية لعميد الفلاسفة الجزائريين الدكتور عبد الله شريط، أعمال الدكتور عبد الله شريط الفكرية والفلسفية في ميزان الباحثين الجامعيين، مرجع سابق، ص 12.

(33) - عليوان أسعيد: فلسفة التربية عند عبد الله شريط، مجلة المعيار، العدد 37، الجزائر، 2014، ص 372.

(34) - عبد الكريم بوصفصاف: السيرة الذاتية والمسيرة العلمية لعميد الفلاسفة الجزائريين الدكتور عبد الله شريط، أعمال الدكتور عبد الله شريط الفكرية والفلسفية في ميزان الباحثين الجامعيين، المرجع السابق، ص 13.

(35) - المرجع نفسه، ص 15.

(36) - عبد الحميد الخطّاب: عبد الله شريط فيلسوفا وأديبا وصحافيا وطنيا، مجلة الدراسات الفلسفية، قسم الفلسفة كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، العدد 8، الجزائر 2، 2012، ص 8.

إنّ هذه المحطات العملية في مسار فكر عبد الله شريط يمكن تقسيمها إلى مرحلتين تعبّر عنهما، لأنّها بالأساس عبارة عن إمتداد فترتين أساسيتين:

"- الفترة الأولى: والممتدة من 1955-1962: أي الفترة التي أطلق إصطلاحا عليها الفترة الكولونيالية.

- الفترة الثانية: الممتدة من 1962- إلى يومنا هذا: والتي نطلق عليها مرحلة الإستقلال والدولة الوطنية." (37)

فالمرحلة الأولى تميّزت بأنّها " أعمال الأستاذ المناضل عبد الله شريط القائمة على المشاركة الواعية في العمل الثوري من خلال المهام التي شغلها في صفوف جبهة التحرير الوطني" (38)، في حين تميّزت المرحلة الثانية من خلال " إلتحاقه بحزب جبهة التحرير الوطني، حيث كلّف بمهام الإعلام للعهد الجديد غير أنّه سرعان ما وجد نفسه خارجه بسبب الخلاف الذي دبّ بين الإخوة رفقاء الكفاح " أحمد بن بلة"، " ومُجدّ خيضر" (...) ما أدّى لإختباره للجامعة المكان الطبيعي له صائبا في ظل الصراعات." (39)

● " كرم من قبل الرئيس الراحل الهواري بومدين في أواخر السبعينات ونال الجائزة الأولى مناصفة مع الأديب القاصّ " طاهر وطّار".

(37) - الجمعي خمرى: قراءة للمسار النضالي للدكتور عبد الله شريط، المسار النضالي والثقافي/محاولة القراءة تاريخية، أعمال الدكتور عبد الله شريط الفكرية والفلسفية في ميزان الباحثين الجامعيين، المرجع السابق، ص 166.

(38) - المرجع نفسه، ص 166.

(39) - الجمعي خمرى: قراءة للمسار النضالي للدكتور عبد الله شريط، المسار النضالي والثقافي/محاولة القراءة تاريخية، أعمال الدكتور عبد الله شريط الفكرية والفلسفية في ميزان الباحثين الجامعيين، المرجع السابق، ص - ص 167 - 168.

- كرم في عهد رئيس الجمهورية عبد العزيز بوتفليقة من قبل رئيس الحكومة علي بن فليس ووزير المجاهدين محمد الشريف عباس، على موسوعته المميّزة حول الثورة الجزائرية في الصحافة الدولية.⁽⁴⁰⁾
- " نظم له مدير مخبر الدراسات التاريخية والفلسفية الدكتور عبد الكريم بوصفصاف بجامعة منتوري قسنطينة، ندوة علمية تكريمية كدراسة آثاره الفلسفية والأدبية والتاريخية المكتوبة، وذلك في شهر ماي سنة 2004، أُلقيت فيها 34 محاضرة علمية عالجت مختلف ميادين فكره الفلسفي، التاريخي، الأدبي.⁽⁴¹⁾
- " إهداء المجلس الأعلى للغة العربية وساما له، تحت إشراف وزارة الثقافة، عند حضوره ضيفا شرفيا بمناسبة إنعقاد " الندوة الدولية حول الفصحى وعاميتها"، بالجزائر في: 05/04 جوان 2005.
- تكريم المكتبة الوطنية الجزائرية له، في إطار نشاطها الثقافي " المقهى الفلسفي " بالجزائر في: 19 جويلية 2005.
- منح وسام تقدير من المجلس الأعلى للغة العربية، بالجزائر في 14 أفريل 2008.⁽⁴²⁾
- " توفي "عبد الله شريط" رحمه الله يوم السبت 10 جويلية من سنة 2010 بالجزائر العاصمة.⁽⁴³⁾

⁽⁴⁰⁾ - عبد الكريم بوصفصاف: السيرة الذاتية والمسيرة العلمية لعميد الفلاسفة الجزائريين الدكتور عبد الله شريط، أعمال الدكتور عبد الله شريط الفكرية والفلسفية في ميزان الباحثين الجامعيين، المرجع نفسه، ص 15.

⁽⁴¹⁾ - المرجع نفسه، ص 15.

⁽⁴²⁾ - عبد الحكيم كرام: الفكر التربوي عند عبد الله شريط، شهادة دكتوراه العلوم في الفلسفة (غير منشورة)، جامعة قسنطينة 2، الجزائر، 2016/2015، ص 57.

المبحث الثالث: آثاره ومؤلفاته العاكسة لممارساته العملية.

إنّ ما تمّ التطرّق له من محطّات في حياة عبد الله شريط ومساره الفكري المرتبط بواقعه المعيش يؤكّد على مساهمة حياته كمصدر عملي واقعي أوّل في تشكيل فلسفته، وحتى عناوين آثاره ومؤلفاته مبدئياً تعكس ذلك إلى حين التطرّق إليها في ما يلي من فصول للتأكّد من ذلك أيضاً.

1-الكتب:

- الثورة الجزائرية في الصحافة الدولية، منشورات وزارة المجاهدين، الجزائر، د.ط، 1955-1961.
- الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ط2، 1975.
- معركة المفاهيم، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ط2، 1981.
- من واقع الثقافة الجزائرية، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ط2، 1981.
- حوار إيديولوجي حول المسألة الصحراوية والقضية الفلسطينية، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، د.ط، 1982.
- نصوص مختارة في فلسفة ابن خلدون، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، د.ط، 1984.
- قصص شعبية، الطباعة الشعبية للجيش، الجزائر، د.ط، 2007.
- المشكلة الإيديولوجية وقضايا التنمية، الأعمال الكاملة، المجلد الأول، ج 1، منشورات السهل، الجزائر، د.ط، 2009.

(43) -عبد الحكيم كرام: الفكر التربوي عند عبد الله شريط، مرجع سابق، ص 58.

- من أجل سعادة الإنسان، الأعمال الكاملة، المجلد الأول، الجزء الأول، منشورات السهل، د.ط، 2009.
- تاريخ الثقافة والأدب في المشرق والمغرب، الأعمال الكاملة، المجلد الثاني، الجزء الأول، منشورات السهل، الجزائر، د.ط، 2009.
- نظرية حول سياسة التعليم والتعريب، الأعمال الكاملة، المجلد الثاني، الجزء الأول، منشورات السهل، الجزائر، د.ط، 2009.
- مع الفكر السياسي الحديث والمجهود الإيديولوجي في الجزائر، الأعمال الكاملة، المجلد الثالث، منشورات السهل، الجزائر، د.ط، 2009.
- عبد الله شريط وحمد مبارك الملي، مختصر تاريخ الجزائر السياسي والثقافي والإجتماعي، الأعمال الكاملة، المجلد الرابع، منشورات السهل، الجزائر، د.ط، 2009.
- عبد الله شريط وأبو القاسم محمد كرو، عصر القيروان، الأعمال الكاملة، المجلد الرابع، منشورات السهل، الجزائر، د.ط، 2009.
- أخلاقيات غربية، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، د.ط، د.س.
- الرماد، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، د.ط، د.س.
- المنابع الفلسفية في الفكر الاشتراكي، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، د.ط، د.س.
- ما رأيك؟، دار هومة، الجزائر، د.ط، 2013.

2- المقالات:

أ-مقالاته بمجلة " الندوة ":

- بين " أبي حيان " وشارلي شابلان، العدد 6، تونس، 1953.
- نهضتنا الأدبية بعد نصف قرن، العدد 6، تونس، 1953.
- الجو النفسي في تعليمنا الزيتوني 1، العدد 9، تونس، 1954.
- الجو النفسي في تعليمنا الزيتوني 2، العدد 10، تونس، 1954.
- ابن خلدون ينتقد تعليمنا الزيتوني، العدد 11، تونس، 1954.
- رسالة إلى أستاذ، العدد 12، تونس، 1954.
- جواب عبد الله شريط حول إستفتاء الندوة في مشاكل الثقافة القومية، العدد 13، تونس، 1954.
- الشبابي وهذه الحياة، العدد 6، تونس، 1956.
- من وراء حجاب، العدد 8، تونس، 1956.

ب-مقالاته بمجلة " الفكر ":

- حول الثورة ومفاهيمها، العدد 02، الجزائر، 1957.

ج-مقالاته بمجلة "الأصالة ":

- مشاكلنا التربوية وكيف يعالجها ابن خلدون، العدد 5، وزارة التعليم الأصلي والشؤون الدينية، الجزائر، 1971.

- حول كتاب نقد الفكر الديني للدكتور جلال العظم، العدد 7، وزارة التعليم الأصلي والشؤون الدينية، الجزائر، 1972.
- الإنسان الأعلى عند نيتشه، العدد 11، وزارة التعليم الأصلي والشؤون الدينية، الجزائر، 1972.
- الحقيقة والزيف في مجتمعنا العربي، العدد 8، وزارة التعليم الأصلي والشؤون الدينية، الجزائر، 1972.
- نيتشه والأخلاق الدولية المعاصرة، العدد 6، وزارة التعليم الأصلي والشؤون الدينية، الجزائر، 1972.
- الحقيقة عند نيتشه 2، العدد 7، وزارة التعليم الأصلي والشؤون الدينية، الجزائر، 1972.
- حوار جديد، العدد 12، وزارة التعليم الأصلي والشؤون الدينية، الجزائر، 1973.
- على هامش مؤتمراتنا الأدبية (الأديب العربي والشعب)، العدد 13، وزارة التعليم الأصلي والشؤون الدينية، الجزائر، 1973.
- مشكلة اللغة والمجتمع، العدد 18/17، مجلة الأصالة، وزارة التعليم الأصلي والشؤون الدينية، الجزائر، 1974/1973.

د-مقالاته بمجلة " الثقافة ":

- الفكر الأخلاقي في فلسفة ابن خلدون، العدد 9/8، 1972.
- المجتمع أو علم الاجتماع، العدد 14، 1973.

- الأديب العربي بين الحرية والمجتمع، العدد 27، وزارة التعليم الأصلي والشؤون الدينية، الجزائر، 1975.

- الحكم الإسلامي في دولة الأمير عبد القادر ونظرية الشيخ ابن باديس، الجزائر، 1983.

هـ-مقالاته بمجلة " المجاهد ":

- عندما تصبح الأخلاق حارسا للسياسة، العدد 1134، الجزائر، 1980.

- الاشتراكية بين الدعاية والعلم، العدد 1114، الجزائر، 1981.

- أليس العلم في السياسة حلما؟، العدد 1141، الجزائر، 1982.

و-مقالاته بمجلة " دراسات فلسفية ":

- الديمقراطية بين الحرية والتحرر، العدد 01، الجزائر، 1996.

3-الحوليات والمؤتمرات:

- منهجية في بحث الفكر السياسي عند ابن باديس ومُجد عبده، حوليات جامعة الجزائر، الجزائر، 1987.

- الإسلام ورجاله المعاصرون، محاضرات وتعقيبات الملتقى السادس للتعرف على الفكر الإسلامي، دار البعث، الجزائر، 1973.

- نظرية التطور عند ابن خلدون، مؤتمر ابن خلدون والفكر العربي المعاصر، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، تونس، 1980.

الفصل الثاني : المصادر القرائية في الفكر الشرقي والعربي الإسلامي

المبحث الأول: المرجعية الشرقية.

المبحث الثاني: المرجعية العربية والإسلامية.

المبحث الثالث: مرجعية النهضة العربية الحديثة.

المبحث الرابع: المرجعية الجزائرية الحديثة والمعاصرة.

المبحث الأول: المرجعية الشرقية.

يمثل الفكر الشرقي منبعاً ومصدراً معرفياً للكثير من المفكرين العرب والغربيين على حدّ سواء، وبالتّسبة للمفكرين العرب يجسّد المرجعية الفكرية الفلسفية لنظرياتهم كما يمثّل الفكر اليوناني ذلك بالتّسبة للمفكرين الغربيين، وهذا راجع لما يتضمّنه الفكر الشرقي من فلسفات نظرية وعملية في مختلف مجالات المعرفة الإنسانية وبالخصوص في الأخلاق والتربية والسياسة.

وعبد الله شريط بدوره قرأ للفلسفات الشرقية وتأثّر بالعديد من مفكرها ومن بينهم الحكيم كونفشيوس، والمهاتما غاندي والزعيم ماوتسي تونغ، وتأثّر بكل واحد من هؤلاء كان نتيجة لفكرة معيّنة تبنّاها وناضل من أجل تجسيدها على أرض الواقع.

المطلب الأول: أخلاقيات كونفشيوس (551 ق.م - 479 ق.م).

في موضع من كتابه الموسوم بـ "حوار إيديولوجي حول المسألة الصحراوية والقضية الفلسطينية"، اختلف المفكر الجزائري عبد الله شريط مع المفكر المغربي عبد الله العروي في نقطة معالجة قضية الحدود والوطن والوطنية، وهو الأمر الذي جعل شريط يصنّف العروي من بين المفكرين السياسيين الذين يمجّدون السياسة الفاسدة، ويبرّرونها بالفلسفة أو لأقل بالأيديولوجيا وعليه يتاجرون بأفكارهم، وأمّا عن هذه الأفكار فبالإضافة إلى كونها وظّفت في مسار خاطئ يخدم توجّها فاسداً، فهي أيضاً ناقصة، ومرجع النقص يعود لصاحبها.

فيقول عبد الله شريط في هذا الصدد: " لا أدري إذا كان العروي قد قرأ في كتب الفلسفة السياسية منذ التعليم الثانوي إلى الدكتوراه، آراء كونفشيوس ."(44)

إنّ شريط هنا وحسب قراءتي يريد القول بأنّ المفكر الحقيقي الذي يريد الخوض في مجال السياسة ولكي يكون مفكراً سياسياً، عليه أن لا يمر ويتجاهل تاريخ الفكر السياسي لأنّ الجديد لا يمكن أن يتأسس إلا من علاقته بالقديم إضافة كان أو نقداً، ويعدّ الفكر الكونفشيوسي من أبرز محطات تاريخ الفكر السياسي القديم، واختياره للحكيم كونفشيوس تحديداً راجع لكون هذا الأخير يقدم فلسفة سياسية قائمة على الأساس الأخلاقي.

فلقد " حرص كونفشيوس في نظامه السياسي الإجتماعي على الربط بين السياسة والأخلاق، وإتخاذ الأخلاق أساساً لهذا النظام، إذ أنّ الفكرة السياسية عنده لا يمكن عزلها عن المعنى الحقيقي للأخلاق. "(45)

وإذا كان الفكر السياسي عند كونفشيوس ذو أساس أخلاقي، فمعنى ذلك في ما يراه عبد الله شريط بأنّه لما كانت الغاية دائماً من الفكر السياسي التنظير لتحقيق المساواة الإجتماعية والإقتصادية، فإنّ كونفشيوس وضع التربية والتعليم وسيلة أخلاقية لتحقيق غاية سياسية، وهنا يكون قد وضع حلاً ناتجاً عن المشكلة التي عايشها في عصره والمتمثلة في " الفوضى الأخلاقية "(46) إلى جانب أزمة الطبقة.

(44) - عبد الله شريط: حوار إيديولوجي حول المسألة الصحراوية والقضية الفلسطينية، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، د.ط، 1982، ص 29.

(45) - صلاح بسيوني رسلان: كونفشيوس رائد الفكر الإنساني، د.ط، د.ب، د.ط، د.س، ص 176.

(46) - سعيد إسماعيل علي: التربية في حضارات الشرق القديم، عالم الكتب، القاهرة، د.ط، 1999، ص 222.

يقول شريط: "لقد كان كونفشيوس يرى أنّ المساواة المنشودة بين الناس لا سبيل إلى تحقيقها إلا عن طريق نشر التعليم، لأنّ إنتشاره يؤدّي إلى تفهّم حقائق الأمور، فيدرك كل فرد مركزه الاجتماعي وحقّه في الحياة، ويكافح في سبيل الحصول على كافة حقوقه، حتى إذا أثمر التعليم على هذا النحو إنعدمت الفروق بين مختلف الطبقات الاجتماعية، ومن ثمّ يكون التنظيم الاجتماعي أدّى إلى الإستقرار."⁽⁴⁷⁾

ويؤكّد ذلك بذكره في موضع آخر قائلا: "المساواة الثقافية والتعليمية هي - كما يقول الفيلسوف الصيني كونفشيوس منذ خمسة وعشرين قرنا - هي أساس المساواة الإقتصادية"⁽⁴⁸⁾، من منطلق أنّه "في مجال التربية يجب ألا تكون هناك تفرقة طبقية"⁽⁴⁹⁾ على حد قول كونفشيوس.

إذن، يتّضح هنا تأثّر شريط بفلسفة كونفشيوس وبالتحديد في نقطة علاقة السياسة بالأخلاق التي يتوجّب أن تمثّل الارتباط إلى حدّ اعتبار قيام الأولى على أساس الثانية والسبب راجع للوسيلة العملية المنتهجة في الأخلاق وهي التربية والتعليم بإعتبارها الأداة الكفيلة لتحقيق المساواة الاجتماعية والإقتصادية للقضاء على المشكلة السياسية المنتشرة في أغلب المجتمعات وهي مشكلة الطبقية.

المطلب الثاني: كفاح المهاتما غاندي (1869-1948) .

يرى عبد الله شريط بأنّ المفكّر والمثقّف الذي لديه غاية النهوض بمجتمعه، يجب عليه في كل مجال يخوض فيه أن يكون تفكيره تفكيرا صائبا ونافعاً، ويكافح في سبيل ذلك، نظرا لكونه قدوة له في الجانبين

(47) - عبد الله شريط: الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ط2، 1975، ص- ص 646 - 647.

(48) - عبد الله شريط: مع الفكر السياسي الحديث والمجهود الإيديولوجي في الجزائر، الأعمال الكاملة، المجلد الثالث، منشورات السهل، الجزائر، د.ط، 2009، ص 445.

(49) - ه.ج. كريل: الفكر الصيني من كونفشيوس إلى ماوتسي تونغ، ترجمة: عبد الحميد سليم، مراجعة: علي أدهم، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، مصر، د.ط، 1971، ص 48.

النظري والعملية، ويعدّ المهاتما غاندي بالنسبة لعبد الله شريّط خير من مثّل نموذج المثقّف العملي والسياسي الأصيل والفيلسوف المتشبع بأخلاق وثقافة شعبه.

يقول في هذا الصدد: "ونحن لا نستطيع هنا أن نأتي بفلسفة غاندي كلها وما تشتمل عليه من إبتكارات، وما تنطبع به من طابع شخصي جعل فلسفته مستقلة عن فلسفة الغرب. ولكن ما يجب تأكيده من فلسفته وما كان به صاحبها هو بطل إستقلال بلاده، إنّه لم يكن من المثقّفين النظريين الذين يعيشون بأفكار الكتب ويعجزون عن تبليغها للناس، ولم يكن من السياسيين المغامرين الجهّال. وإنّما كان مثقفاً عملياً وكان سياسياً أصيلاً، وفيلسوفاً متشبعاً بأخلاق شعبه وتراث حضارته العريقة." (50)

وقد تمّ الإعتياد غالباً بمجرد ذكر مصطلح الكفاح ربطه مباشرة بمصطلحات من قبيل القوة، الثورة، العنف، التمرد، ... إلّا أنّ كفاح غاندي يمكن تسميته بكفاح السلام لأنّه "أعلن بكل صراحة أنّ العنف أسلوب خاطئ لأنّه سيقابل بعنف أقوى وأكثر وليس هذا فقط، بل أنّ غاندي ينظر إلى إستخدام أسلوب العنف كمظهر من مظاهر الضعف وليس إحدى مظاهر القوة." (51)

يفهم من هذا بأنّ شريّط قد تأثّر بشخصية المهاتما غاندي التي جسّدت مثال المثقّف والسياسي المكافح بأخلاقه، وما أراد إيصاله لأبناء شعبه وحتى للمستعمر وتجاوز دائرة الخصوصية للعالمية هو أنّ الكفاح لأجل الإستقلال والمبادئ لا يكون إلّا بالإستناد للأخلاق.

وهو ما يصرّح به المهاتما غاندي في سيرة حياته التي إرتأى أن يعنونها بـ "في سبيل الحق أو قصة حياتي" متحدّثاً: "إنّ شيئاً واحداً كان قد تغلغل إلى أعماق نفسي في ذلك الوقت، ذلك الإيمان بأنّ

(50) - عبد الله شريّط: مع الفكر السياسي الحديث والجهود الإيديولوجية في الجزائر، مصدر سابق، ص 238.

(51) - يوسف سعد يوسف: غاندي، مركز العربي الحديث، القاهرة، د.ط، د.س، ص 115.

الأخلاق أساس كل شيء، وبأنّ الحق هو أساس الأخلاق، ومن ثمّ فقد أصبح الحق الهدف الذي أبتغيه، وأخذ إيماني بالحق يزداد على مرّ الأيام، وإدراكي لمعناه يتّسع في مداه شيئاً فشيئاً." (52)

المطلب الثالث: ثورية ماوتسي تونغ (1893-1976) .

سبق وذكرت آنفاً بأنّ المسار الفكري لعبد الله شريط قد إنقسم إلى مرحلتين: مرحلة الثورة ومرحلة الإستقلال، عمد في المرحلة الأولى إلى خدمة الثورة بفكره مناضلاً، وعمد في مرحلة الإستقلال إلى خدمة الوطن موجّهاً ومرشداً للإستفادة من إستقلاله، وفي كلتا المرحلتين إستند إلى إحدى الأقوال الفيتنامية متأثراً بها، من خلال قوله: " يقول مثل فيتنامي: إذا كنت لا تعرف من أين أتيت فإنّك لن تعرف إلى أين أنت ذاهب." (53)

بمعنى أنّ الثورة التي لا تكون مبنية على أسس ومبادئ واضحة ومنطلقات ثابتة فمآلاتها لن تكون واضحة وبالتالي غير متوقعة، والشيء ذاته مع الإستقلال، إذا تمّ تحقيقه من دون تخطيط جيّد للمرحلة التي تليه، فإنّ إمكانية الإحتفاظ به لن تكون بالطويلة، وبالتالي فإنّ الثورة الحقيقية التي تحقّق الإستقلال الحقيقي لا بدّ أن تقوم على أساسين مهمين وفق عبد الله شريط وهما: العلم والنّقد.

وهذا راجع لتأثره بالزعيم السياسي ماوتسي تونغ الذي قال عنه: " يعتبر "ماو" أنّ الثورة التي تقوم على أسس علمية لا تخشى الإنتقاد، بل العكس إنّ الرجال الثوريين في حاجة إلى الحصانة، وإلى تحسين مستواهم بإستمرار وإلى غزو مواقف جديدة دائماً، وذلك لا يكون إلّا بنار النّقد أو وسط عاصفة الكفاح." (54)

(52) - المهاتما غاندي: في سبيل الحق أو قصة حياتي، ترجمة: مجّد سامي عاشور، دار المعارف، مصر، د.ط، 1969، ص 33.

(53) - عبد الله شريط: مع الفكر السياسي الحديث والجهود الإيديولوجية في الجزائر، مصدر سابق، ص 296.

(54) - عبد الله شريط: حول الثورة ومفاهيمها، مجلة الفكر، العدد 2، تونس، 1957، ص 118.

وبالفعل فماوتسي تونغ يؤكّد بأنّ الثورة الحقيقة لا بدّ لها أن تقوم على أسس علمية لكي تكون دقيقة وواضحة المبدأ والمنهج والنتيجة، والسبيل الوحيد لتحقيق ذلك التسلّح بالروح النقدية بنوعيتها: النقد الموضوعي والنقد الذاتي، وهو ما يعترف بإملاكه شخصيا في قوله:

" إنّنا نملك سلاح النقد والنقد الذاتي وهو السلاح الماركسي اللينيني، فبمقدورنا أن نتخلّص من الأساليب السيئة ونحتفظ بالأساليب الجيدة." (55)

وهذا السلاح النقدي الذي يؤكّد عليه ماوتسي تونغ لا يجعله مقتصرًا على الزعماء والسياسيين والمثقفين فقط، وإنّما يدعو إلى إملاكه من قبل كل الفئات الشعبية، وإستعماله بطريقة جدلية من قبلهم لإستخراج النقائص والعمل على التخلّص منها وإستبدالها بالجديد النافع، فيشرح ذلك قائلاً:

" إذا كانت لدينا نقائص فنحن لا نخشى من تنبيهنا إليها، ونقدنا بسببها، ذلك لأنّنا نخدم الشعب، فيجوز لكل إنسان - مهما كان شأنه - أن ينبّهنا إلى نقائصنا. فإذا كان الناقد مصيبا في نقده، أصلحنا نقائصنا، وإذا اقترح ما يفيد الشعب عملنا به." (56)

إنّ الروح الثورية للزعيم ماوتسي تونغ وما تقوم عليه من أسس علمية ونقدية هي أبرز ما أثّرت في فكر شريّط في ما يتعلّق بمفهوم الثورة وكيفية النقد، ما جعله يطلق عليها تسمية " التربية الثورية " لدى ماوتسي تونغ، كما دعا إلى ضرورة التعرّض لها ودراستها، مصرّحا: " من المفيد أن ألحّ على تعاليم ماوتسي تونغ لأنّها أحدث ما أتى به التفكير البشري من أساليب التربية الثورية." (57)

(55) - ماوتسي تونغ: الكتاب الأحمر الصغير - مقتطفات من أقوال الرئيس ماوتسي تونغ-، دار النشر باللغات الأجنبية، بكين، ط1، 1966، ص 97.

(56) - المرجع نفسه، ص 99.

(57) - عبد الله شريّط: حول الثورة ومفاهيمها، مصدر سابق، ص 118.

المبحث الثاني: المرجعية العربية والإسلامية.

إنّ الدارس لفلسفة عبد الله شريط سيلاحظ بأنّ كل من عنصري العروبة والدين الإسلامي متجليان في ثناياها، وهذا راجع للأصل العربي والإسلامي الذي ينحدر منه، ولتأثره بالعديد من المفكرين العرب والمسلمين القدامى والحداثيين والمعاصرين، فأما من المفكرين القدامى الذين تأثر بهم أشدّ تأثير أذكر الأديب والفيلسوف الجاحظ، والعلامة الفيلسوف ابن خلدون، فما الذي جذبه في نظرية كل واحد منهما ؟

وفي نصه التالي إجابة مباشرة عن سؤاله إذ يقول: "... الجاحظ وابن خلدون، ذاك في مجاله الأدبي المسلّح بالثقافة العلمية، وهذا في مجاله الاجتماعي المسلّح بالتجربة."⁽⁵⁸⁾

بمعنى تأثره بالجاحظ كان يتعلّق بما يمارسه هذا الأخير في مجال الأدب من شك ونقد وتهكم وسخرية وكلّها آليات علمية تعبّر عن نزعة العقلانية، أمّا تأثره بابن خلدون فراجع لما يمارسه هو الآخر من نقد للأوضاع الاجتماعية بواقعه وإستناده لعلمية التحليل المبنية على أساس التجربة وكلّها تعبّر عن نزعة الواقعية.

المطلب الأول: النزعة العقلانية للجاحظ (776م - 868م)

لكل مفكّر، فيلسوف، أديب، منهج وأسلوب خاص في عرض أفكاره، وهذا المنهج أو الأسلوب له علاقة إمّا بشخصيته أو الظروف الاجتماعية والسياسية والثقافية التي يعاصرها، والجاحظ ذو النزعة

⁽⁵⁸⁾ - عبد الله شريط: الحقيقة والزيف في مجتمعنا العربي، مجلة الأصالة، العدد 8، وزارة التعليم الأصلي والشؤون الدينية، الجزائر،

1972، ص 181.

العقلانية " دافع عن نمط التفكير العقلاني وانتقد خصومه نقدا لاذعا، كما قصد بهزله إبراز عدد من الظواهر الاجتماعية فتصدى لها بالتحليل والتّقد." (59)

وللجاحظ العديد من المؤلّفات على شاكلة رسائل ومن بينها رسالة بعنوان " رسالة الجدّ والهزل " أين طغى على أسلوب كتابته الكثير من الهزل ذو الغاية الجادّة، وذلك في مواضيع إجتماعية حسّاسة كانت سائدة في عصره، أي أنّ مقصده كان بغاية مناقشة الأفكار والمشكلات السائدة في عصره بالدرجة الأولى، ولربّما يمكن إضافة مقصد آخر وهو المتعة النفسية والروحية لتجنّب التأثير السلبي لهذه المشكلات على تفكيره ووجوده.

ولهذا فإنّ " شدّة ولوع عبد الله شريّط بـ" الجاحظ " ونزعتة الإعتزالية، ساهمت في جعله يتبنّى نزعة عقلانية لا غبار عليها، أكّد عليها في كثير من كتاباته، إنّها عقلانية واقعية لا مثالية" (60)، وأهم ما تحدّث عنه شريّط في عقلانية الجاحظ، تركيزه على الجانب الشكّي والنقدي فيها قائلا: " (...) الشك كما يعتبره الجاحظ وكما يعتبره كل مفكّر هو الميزة الأصلية التي يمتاز بها المثقّف عن غير المثقّف. والشك ليس معناه التهديم وإنّما معناه الميزان النقدي فقط، فكما يقول الجاحظ: " السفسطائي يشك دائما في كل شيء والعامي لا يشك مطلقا في أيّ شيء. أمّا العالم فيشك مؤقتا ريثما يصل إلى الحقيقة التي يطمئن إليها." (61)

(59) - مُجّد عبد البشير: الجاحظ في قراءات الدارسين المحدثين، شهادة دكتوراه العلوم (غير منشورة)، جامعة سطيف، الجزائر، 2013/2014، ص 494.

(60) - عبد الحكيم كرام، الفكر التربوي عند عبد الله شريّط، مرجع سابق، ص 99.

(61) - عبد الله شريّط: تاريخ الثقافة والأدب في المشرق والمغرب، الأعمال الكاملة، المجلد الثاني، الجزء الأول، منشورات السهل، الجزائر، د.ط، 2009، ص 287.

أما في ما يتعلق بجانب الهزل والتهكم لدى المفكر عبد الله شريط، والذي تأثر به من الجاحظ وممارسه على إثر ذلك، فقد أشار إليه صديقه ومشرفه في رسالته للدكتوراه المفكر المصري محمود القاسم من خلال تصريحه الآتي: "صديقنا الأستاذ عبد الله شريط معجب كل الإعجاب بالجاحظ وسخريته وتهكمه، ولربما لهذا الإعجاب أثره في ميله هو أيضا إلى السخرية والتهكم".⁽⁶²⁾

وبالفعل فلقد مارس شريط الهزل والتهكم في كتاباته وحتى عمليا في واقعه، وهو ما يشهد به العديد من الأساتذة والدكاترة الذين تتلمذوا لديه، وذكروا أنّ محاضراته غالبا ما يتخللها ذلك، وهذا إيمانا منه بأنّ هذه الطريقة ناجحة في الإستفزاز الإيجابي للعقول الساكنة وللمشكلات المسكوت عنها في آن واحد.

وهو ما يؤكده محمود القاسم مجددا من خلال قوله: "... من المؤكد أنّ عبد الله شريط يرى أنّ إيقاظ النائمين لا يكون إلا عن طريق التهكم والسخرية البالغة بمفاهيمهم الخاطئة وثقافتهم الراكدة المتحجرة"⁽⁶³⁾، بالإضافة أيضا إلى الأستاذ أحمد المختار الوزير الذي ردّ على رسالة الدكتور عبد الله شريط في مجلة الندوة في مقالة بعنوان "رسالة إلى السيّد عبد الله شريط" مخاطبا إيّاه وواصفا أسلوبه بالجاحظي قائلا: "ذلكم الأسلوب الجاحظي المحتذى".⁽⁶⁴⁾

المطلب الثاني: واقعية ابن خلدون (1332م - 1406م).

⁽⁶²⁾ - عبد الله شريط: معركة المفاهيم، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ط2، 1981، ص 6.

⁽⁶³⁾ - المصدر نفسه، ص 9.

⁽⁶⁴⁾ - أحمد المختار الوزير: رسالة إلى السيّد عبد الله شريط، مجلة الندوة، العدد 14، تونس، 1954، ص 34.

وبما أنّ هديني هو البحث والتركيز على أهمّ النّقاط التي تأثّر بها عبد الله شريط لدى ابن خلدون فسأسلط الضوء عليها كما ذكرها ابن خلدون، تاركة التي أخذها كما هي أمّا تلك التي لم تقنعه ووجه لها نقدا فسأتركها لعنصر أخير أختتم بها هذا المطلب.

1-النّزعة الواقعية لابن خلدون.

يصرّح شريط في مقابلة له مع الأستاذ الباحث عبد الحكيم كرام يوم 31 مارس 2009 ببيته بالأبيار - العاصمة - حول علاقته وتأثره بالفيلسوف العلامة ابن خلدون قائلاً: " بقيت منذ ذلك الوقت مصاحباً لابن خلدون وكدت أنقطع له، ولا أهتم بغيره، فوجدت فيه كل ما أرغب فيه، ولم أجد عند غيره." (65)

وما يقصده شريط حول إيجاده كل ما يرغب في فكر ابن خلدون الذي لم يجده عند غيره، النّزعة الواقعية التي تميّز بها هذا الأخير و إنعكست على مذهبه الفكري، أين يشير إلى ذلك بوضوح في نصه الآتي: "... كل ما في الأمر أنّ للرجل نزعة واقعية شديدة التغلّب على أيّة نزعة أخرى قد تكون عنده." (66)

من منطلق أنّ الواقعية " في شكلها العام، تؤكّد أولوية الوجود وأسبقيته بالنّسبة إلى الفكر" (67)، بمعنى ضرورة الإنطلاق في دراسة أي ظاهرة ومشكلة يعترضها الإنسان من الواقع الملموس إلى مستوى التنظير

(65) - عبد الحكيم كرام، الفكر التربوي عند عبد الله شريط، مرجع سابق، ص 100.

(66) - عبد الله شريط: الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون، مصدر سابق، ص 215.

(67) - ناصيف نصّار: الفكر الواقعي عند ابن خلدون، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1981، ص 67.

والتجريد الفكري، وبهذا تكون الدراسة أكثر عملية، ونتيجة لذلك لوحظ بأن "معظم فلاسفة القرن العشرين إرتدت إلى عالم الواقع أو "المللموس" وإتجهت إلى الواقعية."⁽⁶⁸⁾

وأجد شريط قد أشار إلى النزعة الواقعية عند ابن خلدون في أكثر من موضع في مؤلفاته، ففي مقال له بعنوان "مشاكلنا التربوية وكيف يعالجها ابن خلدون" يحدّد شريط بصفة نهائية النزعة الواقعية لابن خلدون التي تمثّل مذهبه الفكري ككل، وهو هنا يشترك مع المفكر ناصيف نصّار الذي إستند إلى كتابه هو الآخر، حيث قال: "... أقرب وصف يمكن أن نطلقه على مذهبه بشيء كثير من الصدق هو وصف الواقعية الذي أطلقه عليه الأستاذ ناصيف نصّار في كتابه (التفكير الواقعي عند ابن خلدون)⁽⁶⁹⁾، هذا الأخير الذي يذكر فيه ذلك بصريح العبارة "فكر ابن خلدون "واقعي".⁽⁷⁰⁾

وفي موضع آخر يقول عبد الله شريط: "لقد ألح الأستاذ ناصيف نصّار على عنصر الفكر في واقعية ابن خلدون"⁽⁷¹⁾، والفكر الذي يقصده نصّار في واقعية ابن خلدون هو الفكر الواقعي المنطلق من الشروط التاريخية والاجتماعية العملية وصولاً إلى الفكر التنظيري العلمي، وهو ما يؤكّده من خلال نصه التالي: "إنّ فكر ابن خلدون معاد لكل نوع من أنواع النظر المجرد الخالص"⁽⁷²⁾، وعلى هذا الأساس فإنّ شريط يدعو إلى ضرورة تبني هذه النزعة الواقعية التي إفتقدها المجتمع العربي قبل ابن خلدون نتيجة إعتقاد المنهج التجريدي المحض والإبتعاد عن المنهج العلمي المؤسّس على الوجود الواقعي بغية الوصول إلى الوجود العملي.

(68) - عبد الفتّاح محسن حسن: الإبداع الفلسفي في الفكر المعاصر، د.د، د.ب، د.ط، د.س، ص 99.

(69) - عبد الله شريط: مشاكلنا التربوية وكيف يعالجها ابن خلدون، مجلة الأصالة، العدد5، وزارة التعليم الأصلي والشؤون الدينية، الجزائر، 1971، ص 11.

(70) - ناصيف نصّار: الفكر الواقعي عند ابن خلدون، مرجع سابق، ص 64.

(71) - عبد الله شريط: الحقيقة والزيف في مجتمعنا العربي، مصدر سابق، ص 182.

(72) - ناصيف نصّار: الفكر الواقعي عند ابن خلدون، المرجع السابق، ص 120.

شارحا ذلك في نصه الآتي: "لعلّ ما يسمّيه البعض بواقعية ابن خلدون هو هذه الواقعية الفكرية التي إفتقدها المجتمع العربي قبل ابن خلدون، أي إفتقد وجودا مدروسا ومحلّلا، ينتقل به أو يرتفع من الوجود العملي إلى الوجود العلمي المعقلن، إنّ عنصر الفكر في واقعية ابن خلدون يأخذ في نظري أهميته الكبرى من إدخال عنصر الفكر في هذا الوجود الخام لكي يصبح وجودا حقيقيا." (73)

ثم إنّ تأثر عبد الله شريط بنزعة ابن خلدون الواقعية من خلال نصوصه التي نقلتها من بعض مؤلفاته ليست وحدها المبيّنة لذلك، وإّما العديد من الدكاترة والأساتذة الذين درسوا لديه وعنه بالوقت ذاته، لاحظوا ذلك وأكّدوا بأنّ فلسفته أخذت طابعا واقعيا، فمنهم الدكتور عبد الرحمن بوقاف الذي يقول بأنّ: "السياق النظري الذي يتموقع فيه الأستاذ شريط هو ما يسمّى الواقعية، وهي نزعة منهجية طبعت فكره منذ كتاباته الأولى." (74)

والأستاذ الباحث أحمد بومانة هو الآخر يقول بأنّه: "يمكن إعتبار الأستاذ عبد الله شريط الممثل الحقيقي للفكر الخلدوني في الجزائر، حيث نجده يوظّف نزعته الواقعية في تحليل مجمل الإشكاليات التي تعيشها المجتمعات الإسلامية المعاصرة" (75)، ويضيف مؤكّدا ما ذكره بالنّص السابق: "إنّ أهم ما يميّز التفكير الفلسفي عند عبد الله شريط نزعته الواقعية بمعنى إقترابه من الواقع المعيش، وتكريسه للفكر الفلسفي الإنساني القديم والحديث في معالجة إشكاليات مجتمعه." (76)

(73) - عبد الله شريط: معركة المفاهيم، مصدر سابق، ص 147.

(74) - عبد الرحمن بوقاف: المسألة الثقافية عند المفكر عبد الله شريط، أعمال الدكتور عبد الله شريط الفكرية والفلسفية في ميزان الباحثين الجامعيين، مرجع سابق، ص 21.

(75) - مجّد بومانة: الثقافة والتربية في فكر عبد الله شريط، مجلة العلوم الإجتماعية والإنسانية، العدد 16، الجزائر، 2018، ص 201.

(76) - المرجع نفسه، ص 200.

والأستاذ الباحث حمودة سعيدي الذي يؤكد بدوره تجلّي النزعة الواقعية لدى عبد الله شريط في جميع أعماله الفكرية من خلال إتخاذها منهجاً، في قوله: "إلتزم عبد الله شريط بمنهج واقعي في فلسفته الاجتماعية."⁽⁷⁷⁾

لأستخلص في هذا الصدد بأنّ شريط لما تطرّق للنزعة الواقعية لدى ابن خلدون لم يكتف بذلك وإنما ربطها بالمنهج العلمي الذي تميّز به فكر ابن خلدون، وبمعنى أوضح فهو لا يمكنه أن يفصل بين النزعة الواقعية لابن خلدون والمنهج العلمي الذي يحايثه، ولهذا سيكون العنصر الموالي متعلّقاً بالمنهج العلمي عند ابن خلدون.

2- المنهج العلمي الخلدوني.

يمكن أن أقول بأنّ البنية الرابطة بين النزعة الواقعية لابن خلدون ومنهجه العلمي تتمثّل في الروح النقدية التي تعدّ بمثابة النسق المنطقي الذي يعتمد الهدم والبناء في الوقت ذاته، فينطلق من الواقع في دراسة مشكلات الإنسان العربي بمختلف ظروفه الاجتماعية والسياسية والإقتصادية والثقافية بتحديداتها أولاً، ثم نقدها ثانياً، وأخيراً محاولة حلّها بالإستناد إلى المنهج العلمي.

ولذا أجد عبد الله شريط يؤكد مرة أخرى على تأثره بابن خلدون في منهجه العلمي، لأنّه يقر بأنّ هذا الأخير من أبرز المفكرين الذين تحلّوا بالروح النقدية، وذلك بممارسته النقدية للإنسان العربي في مختلف مجالات حياته، ووضعه أمام نفسه، فيقول: "...") ومّا زاد في أهمية بحوثه الإنسانية الكبرى بالنسبة إلينا

⁽⁷⁷⁾ - حمودة سعيدي: معالم الفلسفة الخلدونية الاجتماعية عند الدكتور عبد الله شريط، أعمال الدكتور عبد الله شريط الفكرية والفلسفية في ميزان الباحثين الجامعيين، مرجع سابق، ص 108.

نحن خصوصاً، أنّه إستمدّها من واقعنا الحار، ممّا جعله هو الوحيد الذي إستطاع أن يفسّر عيوبنا وفضائلنا وكمالاتنا ونقائصنا تفسيرا علميا. "(78)

مضيفاً: "ولسنا نعرف شخصا عرفنا بمساوئنا و محاسننا كما عرفنا ابن خلدون" (79)، وعلى هذا الأساس يدعو إلى ضرورة حذو المنهج الخلدوني في دراسة وضع الإنسان العربي المعاصر " بأن نتعلّم من ابن خلدون دراسة واقعنا وعقلنته وإخراجه من دائرة الواقع الخام غير المدروس إلى مخبر التحليل الذي نصبح به عارفين لأوضاعنا ومقدّرين لقدراتنا وكفاءتنا في كل ميدان من ميادين الحياة الإجتماعية والسياسية والإقتصادية والثقافية جميعاً. "(80)

وإذا كانت أبرز مساوئنا حسب ابن خلدون هي " أنّنا نميل إلى البسائط من الأمور" (81)، تؤثّر في شخصيتنا بالسلب وتنعكس على إمكانية تطوّرنّا بتراجعنا على المستوى الحضاري، فإنّ عبد الله شريط يدعونا إلى " ضرورة التجردّ الفكري والإرتفاع العقلي فوق مستوى عواطفنا الوطنية والدينية إن لم يكن إلى المستوى الذي نشارك فيه آراء ابن خلدون، فعلى الأقل على المستوى الذي يسمح لنا بأن نستمع إلى آرائه بهدوء وبدون إنفعال" (82).

وفي هذا الصدد ألاحظ بأنّ عبد الله شريط يؤكّد إقتداء بابن خلدون على ضرورة التحلّي بالممارسة النقدية وتقبّلها بالوقت ذاته، إضافة إلى ضرورة الفصل بين ما هو عاطفي وما هو عقلي والسبيل إلى ذلك يكون من خلال الإستناد إلى المنهج العلمي والموضوعي، ففي نظره " كل تفكير ابن خلدون قائم

(78) - عبد الله شريط: الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون، مصدر سابق، ص - ص 7 - 8.

(79) - عبد الله شريط: من واقع الثقافة الجزائرية، مصدر سابق، ص 51.

(80) - عبد الله شريط: الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون، المصدر السابق، ص 41.

(81) - عبد الله شريط: معركة المفاهيم، مصدر سابق، ص 147.

(82) - عبد الله شريط: مشاكلنا التربوية كما يعالجها ابن خلدون، مصدر سابق، ص 13.

على هذا المنهج " العلمي " ⁽⁸³⁾، وبالتالي فإنّ " الفكر الخلدوني فكر علمي " ⁽⁸⁴⁾، من منطلق أنّ " المعرفة الحقيقية عند ابن خلدون تحصر في المجال العلمي. " ⁽⁸⁵⁾

إذن، إذا كانت المعرفة عند ابن خلدون حسب شريط تحصر في المجال العلمي وكل نسقه الفكري مؤسس على المنهج العلمي، وإذا كان المنهج العلمي التجريبي الذي قعدت أسسه وخطواته مع العصر الحديث كما نعرفها اليوم، فكيف إعتد ابن خلدون المنهج العلمي في عصره ؟ أو بعبارة أوضح ما هو المنهج العلمي الذي أسس عليه ابن خلدون مذهبه الفكري ؟

قبل محاولة الإجابة على التساؤلات السابقة تجدر الإشارة إلى تسليط الضوء على علمية ابن خلدون التي أسست لفكره العلمي، إذ أنّ " علمية هذا الفكر ليست بسيطة، ولا تنحصر في طابع محدّد دون غيره، إنّها علمية معقّدة، لقد قفز ابن خلدون بالفكر العربي إلى علميته، بتحرير النظر في الموجودات، منها الوقائع العمرانية والتاريخية من هيمنة الفكر الديني. " ⁽⁸⁶⁾

أمّا عن المنهج العلمي الذي إعتدّه ابن خلدون من خلال إستناده إلى الكثير من القواعد والخطوات، يذهب عبد الله شريط إلى القول بأنّ: " ما فعله ابن خلدون هو أنّه درس حياة الناس، وإتبع في هذا الدرس طريقة الإستقراء والملاحظة ورفض طريقة الإستنتاج والقفز في الهواء إلى المثل العليا الأخلاقية. إنّّه بحث الحقيقة متصلة بالواقع لا منفصلة عن الحياة " ⁽⁸⁷⁾، بمعنى أنّ ابن خلدون إستند إلى

(83) - عبد الله شريط: مع الفكر السياسي الحديث والمجهود الإيديولوجي في الجزائر، مصدر سابق ص 255.

(84) - مهدي عامل : في علمية الفكر الخلدوني، دار الفارابي، بيروت، د.ط، 1985، ص 36.

(85) - عبد الله شريط: الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون، مصدر سابق، ص 53.

(86) - مهدي عامل : في علمية الفكر الخلدوني، المرجع السابق، ص 47.

(87) - عبد الله شريط: الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون، المصدر السابق، ص 145.

أهم خطوة تمثل المنهج العلمي وهي طريقة الإستقراء المرتبطة أساسا بالواقع والمنطلقة منه، وعلى منوالها إتبع خطواته من ملاحظة وتجربة، ويعدّها شريطاً قائلاً:

"(...) أهم قواعد منهجه هي الإعتماد على الملاحظة المباشرة لأنّ الأقيسة المنطقية لا تتفق في الغالب مع طبيعة الأشياء المحسوسة. فهو إذن حسيّ النزعة يؤمن بما تؤدّيه إليه ملاحظته وتجاربه، وفضل هذه القاعدة هي كشف القانون العلمي، والقاعدة الثانية هي المقارنة."⁽⁸⁸⁾

بمعنى أنّ ابن خلدون بالفعل إعتمد المنهج العلمي ولكن كما تطلّبت ظروف عصره ومشكلاتها ومواضيعها، ويبرز منهجه العلمي بأكثر وضوح ولو لم يكن على الشكل الذي تميّز به في العصر الحديث في مقدمته، فلقد ذهب حسن الساعاتي إلى تقسيمه وذكر أهم الخطوات والقواعد التي طبّقها ابن خلدون فيه، حيث يعدّها في النص الآتي:

" يمكن تقسيم المنهج العلمي في مقدمة ابن خلدون إلى قسمين أساسيين، أحدهما خاص بقواعد عامة، والآخر يشتمل على قواعد خاصة، فأما القواعد العامة فهي التزوّد بالعلم، ومعرفة طبائع العمران و التشكّك والموضوعية، والحيلة عند التعميم، وأما القواعد الخاصة فتشمل التأمل والإستقراء، والتحقيق العقلي، والتحقيق الحسيّ، وسؤال الخبرات، والمقارنة والتجربة، والنظر في الحوادث في إطارها الزماني."⁽⁸⁹⁾

كما أكّد أيضاً ناصيف نصّار بأنّ ابن خلدون إعتمد المنهج التجريبي في مذهبه الفكري، وإن كان عبارة عن قواعد وخطوات مشتتة وغير مرتّبة ومعقّدة، فإنّه يمكن جمعها وترتيبها، ويعدّ كتابه " المقدمة" المتضمّن لهذا المنهج، يقول ناصيف نصّار: " يعطي ابن خلدون أفكاراً عدّة " مبعثرة " في فصول

⁽⁸⁸⁾ -عبد الله شريط: الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون، مصدر سابق، ص 148.

⁽⁸⁹⁾ - عبد الرحمن ابن خلدون : المقدمة، الجزء الأول، تحقيق وتخرّيج وتعليق: عبد الله مُحمّد الدّرويش، دار يعرب، دمشق، ط1، 2004، ص 39.

(المقدمة) ولكن يمكن جمعها وترتيبها تحت العناوين الثلاثة لكل منهج واقعي: المعاينة، التجربة، الإستقراء.⁽⁹⁰⁾

3- النظرية الاجتماعية لابن خلدون.

إنَّ عبد الله شريط بعد تأثره الكبير بابن خلدون يمكن القول بأنَّه "تمكَّن من تلخيص كل العلم الاجتماعي عند عبد الرحمن بن خلدون"⁽⁹¹⁾، ومن هذا المنطلق، سأعرض الآن إلى أبرز موضوعات ومشكلات الإنسان العربي، التي ظهرت فيها النزعة الواقعية لابن خلدون، وروحه النقدية ومنهجه العلمي والتي إرتأيت أن أطلق عليها النظرية الاجتماعية لابن خلدون نظرا لكونه يدرس الإنسان العربي في مجتمعه بمختلف مشاكله وظروفه الاجتماعية، الإقتصادية، السياسية، الثقافية والتعليمية.

يقول شريط: "مصادر المعرفة عند ابن خلدون متعددة وهي الحياة الروحية والعقلية، وهي الحسَّ والمجتمع، أو بكلمة جامعة، مصادر المعرفة عند ابن خلدون هي الواقع بأوسع معانيه، الواقع المادي والاجتماعي، الروحي والحسِّي والأخلاقي، وهي المحيط الطبيعي والاجتماعي، وهي الأوضاع الإقتصادية والظروف السياسية، وأخيرا الحياة العقلية والمحيط الثقافي."⁽⁹²⁾

ومن بين الموضوعات التي سأذكرها لدى ابن خلدون والتي تعرّض لها عبد الله شريط، الإنسان والدولة، التعليم والتعريب، الكتابة والتاريخ، الدين والثقافة، ويتعمّد وفقا لذلك تقصّي الجوانب الاجتماعية والثقافية والتعليمية من فلسفة ابن خلدون، لإعتقاده بأنَّ المفكر العربي ركّز على الجانب

(90) - ناصيف نصّار: الفكر الواقعي عند ابن خلدون، مرجع سابق، ص 101.

(91) - حمّودة سعيدي: الخطاب الاستمولوجي في الفكر الفلسفي العربي المعاصر - حدوده وآفاقه-، إشراف: عبد الله شريط،

دكتوراه دولة (منشورة)، الجزائر، 2002، ص 42.

(92) - عبد الله شريط: الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون، مصدر سابق، ص 49.

السياسي في دراسة مشكلات الإنسان العربي وسجله تاريخيا وأهم الجوانب الأخرى، ولتفادي هذا النقص لا يجد إلا ابن خلدون حلاً لذلك، بنص صريح يقول فيه:

" (...) إنّ تاريخنا لم يكتب منه إلا الجانب السياسي، أمّا الاجتماعي والتراث الثقافي فيكاد يكون معدوماً، ومع ذلك فإنّه يوجد عندنا على الأقل مصدر هو عبارة عن منجم لا تنضب ثروته، ويصحّ أن يكون لنا جميعاً نواة تنطلق منه بحوثنا، وهو ابن خلدون إذا عرفنا كيف نتخذ منه معلّماً الأكبر مكان أرسطو في دراسة مجتمعتنا." (93)

أ- الإنسان والدولة.

إنّ الفلسفة الحقيقية هي تلك الفلسفة التي تتخذ من الإنسان وسيلة وغاية في موضوعاتها وتنظيراتها، وسيلة من خلال جعله الأداة المسؤولة عن دراسة مشكلاته بنفسه ومحاولة حلها، وغاية من خلال أنّ الهدف الأساسي هو بلوغه السعادة، ولهذا يعتبر الإنسان في كل مذهب فكري لدى كل مفكر مشكلة محورية يتم تناولها بالدراسة والتحليل، ولقد أخذت حيزاً كبيراً في فلسفة ابن خلدون، فما هو موقف ابن خلدون من الإنسان ؟

إنّ إنسان ابن خلدون كما ينقله عبد الله شريط عن أفكاره " (...) عجينة طيّعة يصنعها وسطه العائلي والاجتماعي والإقتصادي والطبيعي والسياسي" (94)، بمعنى " أنّ الإنسان الخلدوني لا يختلف عن

(93) - عبد الله شريط: من واقع الثقافة الجزائرية، مصدر سابق، ص - ص 84 - 85.

(94) - عبد الله شريط: الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون، مصدر سابق، ص 166.

الشجرة والنبات، إنّه جزء من الكون، فإذا أردنا أن نغيّره يجب أن نغيّر محيطه، أمّا إهمال ظروفه والعناية به منقطعاً عن ظروفه فهو عبث لا طائل وراءه." (95)

فإذا كان الإنسان لا يصنع نفسه بنفسه وإمّا تصنعه ظروفه المحيطة به، فإنّه حسب ابن خلدون لا يتحمّل مسؤوليته ولا يمكنه أن يقوم بفعل التغيير في حياته، وإن حدث وتعرّض للتغيير فسيكون ذلك نتيجة لتغيّر في الظروف المحيطة به، أي أنّ دوره ليس بالفاعل وإمّا بالمنفعل في عملية التغيير.

يقول شريط: "... إذا كان الفكر الحديث يلقي عبء التغيير كله على كاهل الإنسان ومسؤوليته، فإنّ لابن خلدون موقفاً آخر لا هو هذا ولا ذاك: الإنسان عنده لا يغيّر بل يصارع، يصارع ربّما بدون هدف، أو يصارع لأنّ الصراع هو الهدف ولا شيء وراءه." (96)

وبما أنّ الإنسان كائن إجتماعي لا يمكن أن يعيش بمعزل عن المجتمع، فهذا حتماً يقوده إلى أن يكون كائناً مدنياً يعيش في دولة وفق شروط وقوانين مضبوطة، وابن خلدون يؤكّد بأنّ: "الإنسان كائن مدني بطبعه" (97)، فكيف هي الدولة التي تناولها ابن خلدون بالدراسة؟

"إنّ قضية الدولة العربية جعل منها ابن خلدون الموضوع الأساسي في فلسفته الإجتماعية والفكر الأخلاقي، ويعتبره الأستاذ شريط الفيلسوف الإسلامي الوحيد الذي تحدّث عنها على ضوء الواقع التاريخي لا على ضوء المبادئ النظرية والأخلاق الدينية المثالية، وإمّا جعل هذه المبادئ والأخلاقيات مجال مقارنة مع الواقع." (98)

(95) -عبد الله شريط: الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون، مصدر سابق، ص 169.

(96) -المصدر نفسه، ص 202.

(97) - عبد الرحمن ابن خلدون: المقدمة، مرجع سابق، ص 137.

(98) - حنفي هلايلي: الفكر الخلدوني في كتابات عبد الله شريط مثال ظاهرة التشتت في الدولة العربية، أعمال الدكتور عبد الله

شريط الفكرية والفلسفية في ميزان الباحثين الجامعيين، مرجع سابق، ص 34.

وأول ما يشير إليه عبد الله شريط في هذا الصدد أنّ الدولة عند ابن خلدون هي الدولة الواقعية الموجودة بالفعل في الواقع بكل أركانها ومشكلاتها، ولهذا " تعرّض لكلّ ما يتعلّق بمشاكل الحكم الإجتماعية والأخلاقية والاقتصادية"⁽⁹⁹⁾، وليست النظرية التي نظّر لها فكريا ويملك عنها صورة في ذهنه فقط، وبالتالي يعتبره " (...) هو الوحيد الذي نجا من الوقوع في الهوّة السحيقة التي تفصل الدولة النظرية عن الدولة الواقعية، هذه الهوّة التي وقع فيها إخوان الصفا والفارابي والغزالي والماوردي."⁽¹⁰⁰⁾

وإنطلاقا دوما من الواقع يقرّ ابن خلدون في نظريته الإجتماعية بأنّ للدولة عمرا كالكائن الحيّ تولد وتنمو وتزول، ومنه فللدولة ثلاث أجيال في نظره، معدّدا إيّاها في قوله: " إنّ للدولة أعمار طبيعية كما الأشخاص (...) لا يعدو في الغالب ثلاثة أجيال، الأول على خلق البداوة وخشونتها (...) والجيل الثاني تحوّل حالهم بالملك والترّف من البداوة إلى الحضارة (...) أمّا الجيل الثالث فينسون عهد البداوة والخشونة بأن لم تكن (...) ويكون هدم الدولة وتخلّفها."⁽¹⁰¹⁾

والملاحظ لهذه المراحل الثلاث يستنتج بأنّ المرحلة الثالثة والأخيرة المتمثّلة في إنحيار الدولة لا يرجعه ابن خلدون إلى عوامل خارجية كالغزو، من منطلق أنّ الغزو ينجح في حال ما إذا وصلت الدولة إلى درجة من التفكّك يصعب فيها جمع شتاتها وقواها الإجتماعية والسياسية مجدّدا لمواجهة، بل يرجعه إلى عامل داخلي متعلّق بالدولة في حدّ ذاتها، وهو الإسراف في الترف في مرحلة الحضارة من دون الإبقاء على مرحلة البداوة بالذاكرة والتي كانت البذرة الأولى في تأسيس الحضارة، ولهذا يعتبر " أنّ الحضارة هي

⁽⁹⁹⁾ - عبد الله شريط: الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون، مصدر سابق، ص 249.

⁽¹⁰⁰⁾ - المصدر نفسه، ص 243.

⁽¹⁰¹⁾ - عبد الرحمن ابن خلدون: المقدّمة، مرجع سابق، ص - ص 335 - 336.

نهایة العمران وخروجه إلى الفساد، ونهایة الشر والبعد عن الخير⁽¹⁰²⁾، وكل هذا نتاج لما سايه وعایشه في عصره ودولته .

ولم یکتف ابن خلدون بدراسة الدولة وسلطتها ومؤسّساتها وقوانينها فقط، بل تناول بالدراسة والتحليل من یسكن هذه الدولة والعلاقات القائمة بينهم وبينها، وذلك من خلال أنّه بحسب عبد الله شریط یعدّ أوّل من تناول ظاهرة الطبقة في المجتمع بالدراسة العلمية، حيث قال:

" ظاهرة الطبقات في المجتمع تعتبر أيضا من مكتشفات ابن خلدون الإجتماعية من حيث التحليل وإستنباط القوانين الإجتماعية التي تكون هذه الظاهرة، والعلاقات القائمة بين مختلف الطبقات، وموقف السلطة، وما تتميز به كل طبقة عن الأخرى من حيث المكاسب المعنوية أو المادية."⁽¹⁰³⁾

وفي نظريته هذه " تظلّ أفكار ابن خلدون عند شریط ذات راهنية يشهد عليها كل مسار الأحداث والصراعات في العالم الخارجي."⁽¹⁰⁴⁾

ب-التعليم والتعريب.

إنّ قضية التعليم تأخذ حيّزا واسعا من أيّة نظرية فكرية لأيّ مفكّر يحاول الوقوف على أهم مشكلاتها لأجل إيجاد حلول لها، لإعتباره إيّاها الآلة المسؤولة عن صناعة الإنسان، وهو ما جعل ابن خلدون "يعزو النتائج الحضارية المحصّلة لمجتمع ما إلى صناعة التعليم، إزدهارا أو ركودا (إقبالا أو إحجاما، فشلا أو

(102) - عبد الرحمن ابن خلدون : المقدّمة، مرجع سابق، ص 248.

(103) - عبد الله شریط: نصوص مختارة في فلسفة ابن خلدون، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، د.ط، 1984، ص 96.

(104) - وسيلة يعيش خزّار: الفكر السياسي الخلدوني بين عبد الله شریط وعبد القادر جغلول، مجلة أنسنة للبحوث والدراسات، المجلد 7، العدد 1، 2016، ص 306.

نجاحا) إلى القائمين عليها من حيث إدراكهم لمبادئها وقوانينها من ناحية، ومن حيث تطبيقهم لهذه القوانين والمبادئ عمليا من ناحية أخرى.⁽¹⁰⁵⁾

ولقد ركّز عبد الله شريط على مسألة التعليم عند ابن خلدون ونقل أهم ما تناوله فيها هذا الأخير من مشكلات وحلول، ولأهميتها لديه يقول شريط: "يولي ابن خلدون أهمية كبيرة للتعليم، ولربطه من ناحية بالحياة الاجتماعية، ومن ناحية أخرى يجعله أساسا لما يكون في البلاد من نهضة أو تأخر للثقافة العامة برمتها."⁽¹⁰⁶⁾

ويشرح ابن خلدون في التنظير لمشكلة التعليم في البلاد العربية حسب شريط من خلال أنّه يركّز "على سلبات التعليم في بلاد المغرب، ويقدمها بشدة، ويحلل بعنق هذه السلبات ويذكر ما تؤدّي إليه من ضياع الوقت، بل للعمر جملة ممّا لا نفع فيه، يخرج منه الطالب وهو شبه أميّ، وكأنّه لم يتعلّم شيئا في حياته، وفي مقدمة ضعف هذه المناهج كثرة التأليف في فن واحد ومطالبة الطالب بإستحضارها كلها، ثم إختصارها في كلمات مركّزة للطالب بحفظها دون فهم، وهذه المناهج المضعّعة تشمل كل العلوم الشرعية والقانونية، والعلوم اللغوية، وما يتصل بها من أدب وفنون."⁽¹⁰⁷⁾

"ينطلق أستاذنا من نقد ابن خلدون لمناهج التعليم"⁽¹⁰⁸⁾، فهذا الأخير إعتد الممارسة النقدية في مسألة التعليم في البلاد العربية وحدّدها في نقطة أساسية وهي المنهج المعتمد والذي إعتبره عقيما لأنّه نظري تجريدي لا علاقة له بالواقع، ما نجم عنه العديد من السلبات وأبرزها عدم إستفادة الطالب من

(105) - عبد الأمير شمس الدين: الفكر التربوي عند ابن خلدون، دار أفرا، ط1، 1984، ص 83.

(106) - عبد الله شريط: نصوص مختارة في فلسفة ابن خلدون، مصدر سابق، ص 118.

(107) - المصدر نفسه، ص 118.

(108) - عليوان أسعيد: فلسفة التربية عند عبد الله شريط، مرجع سابق، ص 378.

المضامين المعرفية لأنها كلها تقوم على القواعد التجريدية للإعراب وتعميمها على كل العلوم مما جعلها تتشابه ولا تأتي بالجديد وتساهم في تضيق الكثير من الوقت.

ولا يكفي شريط بعرض المشكلة الأساسية التي حددها ابن خلدون في مسألة التعليم، بل وذكر أيضا الحل الذي قدمه للتخلص منها، حيث يقول: "في مقابل هذه المناهج يقترح ابن خلدون مناهج جديدة تستمد مبادئها من كون العلوم (...) ينبغي تسهيلها على الطالب حتى يستطيع أن يستوعبها في أقصر وقت ممكن، حتى يتاح له فيما بعد التبحر فيها، أو فيما يختار الاختصاص فيه منها عندما ننصح ملكاته، وتتمكّن قدراته العقلية من الغوص فيها." (109)

بمعنى أنّ المنهج الجديد الذي يطالب ابن خلدون بإنتهاجه حسب عبد الله شريط هو ذلك المنهج العلمي الواقعي الذي يستند إلى الممارسة والتطبيق الواقعي ويعمل على تسهيل عملية التعليم بالنسبة للطلاب وجعله مرتبطا بواقعه غير منفصل عنه.

حيث يقول شريط في هذا الصدد: "ابن خلدون يحكم على هذه الطريقة بالعلم الكامل، ويقول أن تعلّم اللغة يجب أن يكون بالممارسة العملية، أي بحفظ النصوص، وتركيب الجمل والتكلّم بها وإستعمالها مع تعلّم شيء قليل من قواعد النحو (...) ومعلوم أنّ هذه الطريقة التي يدعو إليها ابن خلدون منذ سبعة قرون، هي الطريقة الحديثة، ولكن أهل المغرب بقوا على منهجه لا يحدون عنه." (110)

ولهذا يؤكّد شريط على أنّ المنهج العلمي الخلدوني في مجال التعليم هو الوحيد والمناسب الذي بإمكانه تجاوز مشكلات التعليم الزيتوني، بعد تمكّنه من تشخيصها وانتقادها في عصره، وإستمرار الوضع يحيل

(109) - عبد الله شريط: نصوص مختارة في فلسفة ابن خلدون، مصدر سابق، ص 118.

(110) - المصدر نفسه، ص 125.

شرّط بالمثل إلى الشيء ذاته في عصره هو، حيث يقول: "نظرية ابن خلدون في التعليم وعلى إثرها إنتقد التعليم الزيتوني في عصره وفي عصرنا بطبيعة الحال:

- 1- إنَّ التعليم شيء يجب الإستيلاء عليه والتفنّن فيه وذلك لا يكون إلّا بالإحاطة بمبادئه.
 - 2- هذه الملكة لا يكفي صاحبها بالفهم والإحاطة فحسب بل ينبغي له أن يتعمّد فيها على التدرّب ومحاولة الإبتكار والإستفادة من التجارب حتى تصلح جيّداً في إختيار أوضح طرق الإفهام والإقناع المناسبة مع فنّه والمنسجمة مع عصره.
 - 3- التعليم في نظر ابن خلدون مرتبط مع المحيط الحضاري السائد ومتأثّر مباشرة بالعصر الذي يعيش فيه كأيّ مخلوق حيّ آخر.
 - 4- الطريقة الناجحة في التدريس عند ابن خلدون كما في عصرنا الحاضر إنّما هي التي تهدف إلى "إضاءة الفكر" وتفتيق ملكات النفس وتكثير هذه الملكات (...) هي فتق اللّسان بالمحاورة والمناظرة في المسائل العلمية."⁽¹¹¹⁾
- هذا في ما يخص قضية التعليم، أمّا بالنسبة لمسألة التعريب عند ابن خلدون أي إستعمال اللغة العربية دون غيرها من اللغات في البلاد العربية فيؤكّد عبد الله شرّط على الأهمية البالغة لها في نظريته الإجتماعية، حيث يقول: "مسألة التعريب واضحة عند ابن خلدون سهلة وبسيطة لا تحتاج إلى المناقشات النظرية التي نخوضها دون فائدة، إنّ التعريب مسألة أسبقية في تعلّم اللغة"⁽¹¹²⁾، وعليه فإنّ كل من مسألة التعليم والتعريب مسألتان متكاملتان ومتصلتان لدى ابن خلدون ولا يمكن الفصل بينهما، من منطلق أنّ التعليم لا يمكن إلّا أن يتم باللغة العربية في البلاد العربية.

⁽¹¹¹⁾ - عبد الله شرّط: ابن خلدون ينتقد تعليمنا الزيتوني، مجلة الندوة، العدد 11، تونس، 1954، ص- ص 11- 12.

⁽¹¹²⁾ - عبد الله شرّط: الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون، مصدر سابق، ص 672.

ج- الكتابة والتاريخ.

إنّ الفكر البشري أبدع الكثير من المعارف والعلوم، وكل علم أنتجه وساهم في تطوّره كان له تاريخه الخاص نظراً لخصوصية المراحل التي مرّ بها، ولكي يحافظ عليه ويستفيد منه كان لا بدّ له من أداة تتكفل بحفظه ونقله من جيل لآخر ومن مرحلة تاريخية لأخرى، وتتمثل هذه الأداة في الكتابة، التي كان لها هي الأخرى تاريخ مميّز خاص بها.

ولهذا تعدّ الكتابة مقياساً من مقاييس الحضارة عند كل أمة لإعتبارها المسؤول الأول عن تطوّر العلوم عند ابن خلدون، لأنّها قيد لكل العلوم والمساهم الأول في تطوّرها، ولهذا يشير عبد الله شريط إلى أهميتها في نصه الآتي: "من أهم العوامل الحضارية التي تؤثر في العقل، صناعة الخط، والخط أو الكتابة هي أبلغ وسائل التنمية العقلية، وكلما كانت هذه المهنة رديئة كلما تأثرت بهذه الرداءة، لأنّ رداءة الكتابة يتبعها إفساد المعنى وغموض الفكرة، وإضاعة الوقت في فك الرسوم والطلاسم، وهذا يعمّ الكتب والتأليف والإدارة والمراسلة وكل وسائل التعامل الثقافي والعلاقات الفكرية ورقة الفنون والدقة في العلوم (...)" يضاف إلى هذا، أو ربما بسبب هذا، يكون رقيّ الكتابة صورة لرقّي الحضارة برمتها، ورداءتها صورة الانحطاط الحضاري. (113)

وبما أنّ التاريخ كما عرّفه ابن خلدون: "نظر وتحقيق، وتعليل للكائنات ومبادئها دقيق، وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق، فهو لذلك أصيل في الحكمة عريق، وجدير بأن يعدّ في علومها وخلق" (114)، فإنّه بحاجة للكتابة كأداة تطبيقية تنسخ ما وقف أمامه في كل علم من العلوم، لأنّه يستند إلى المعاينة، والإستقراء، والخبرة، والتحليل والنقد لكل ما يرتبط بواقع الإنسان، وهنا يرى عبد الله شريط

(113) - عبد الله شريط: نصوص مختارة في فلسفة ابن خلدون، مصدر سابق، ص 107.

(114) - عبد الرحمن ابن خلدون: المقدمة، مرجع سابق، ص 351.

بأن: " (...) ابن خلدون إرتقى بالتاريخ من السرد والقصص الساذج إلى درجة العلم المفلسف، وتعتبر مقدمته المشهورة فتحا جديدا في هذا الميدان لم يسبق إليه ولم ينسج على منواله أحد من بعده في العربية مع الأسف. " (115)

وعليه تظهر هنا مجددا النزعة الواقعية عند ابن خلدون متداخلة مع منهجه العلمي وروحه النقدية في التاريخ لديه، والذي علمنه هو الآخر وعمل على ربطه بالواقع من خلال علم الاجتماع، ويظهر هذا جليا في مقدمته، والتي يصفها عبد الله شريط من خلال قوله:

" إعتبرت في العصر الحديث أول كتاب في فلسفة التاريخ وعلم الاجتماع، لأنه كان أول من إكتشف خضوع الحوادث التاريخية والاجتماعية لقوانين وسنن ثابتة لا تختلف كثيرا عن قوانين علم الطبيعة، ولأنه أول من نادى بعدم الإكتفاء بسرد حوادث التاريخ بل ينبغي تحليلها والبحث عن أسبابها والنظر فيها بعين ناقدة حرة تميز بين الأساطير والتاريخ وتقف على الخطأ والصواب في الخبر. " (116)

وما يؤكد تأثر شريط بإبن خلدون في ما يخص التاريخ أيضا وتبني منهجيته التاريخية العلمية الواقعية، هو " دراسته لعدد من موثائق الثورة الجزائرية، مثل ميثاق الصومام، والميثاق الوطني، وميثاق طرابلس " (117)، بالإضافة إلى عمله الثوري الذي جسده في كتاباته التي وضع فيها نفسه موضع المؤرخ والمتمثلة في عدة مجلدات بعنوان " الثورة الجزائرية في الصحافة الدولية 1955-1961 " أين جمع أبرز

(115) - عبد الله شريط: تاريخ الثقافة والأدب في المشرق والمغرب، مصدر سابق، ص 223.

(116) - عبد الله شريط ومحمد مبارك الميلي: مختصر تاريخ الجزائر السياسي والثقافي والاجتماعي، الأعمال الكاملة، المجلد الرابع، منشورات السهل، الجزائر، د.ط، 2009، ص 264.

(117) - محمد سيف الإسلام بوفلاقة: عبد الله شريط المفكر الرائد والفيلسوف المناضل، مجلة أفاق الثقافة والتراث، الإمارات العربية المتحدة، 2011، ص 123.

المقالات المنشورة في الصحافة الدولية عن الثورة الجزائرية وقام بالتعليق عليها معتمدا الدراسة التحليلية النقدية، دون نسيان المؤلف الذي أنجزه مع زميله الدكتور أحمد مبارك الميلي " مختصر تاريخ الجزائر السياسي والثقافي والإجتماعي".

وبالتالي يمكن القول بأنّ " كتابات ابن خلدون ومنهجه من أهم المعارف التي أسهب فيها المفكر عبد الله شريط، والتي درسها وحللها وفسرها، فكانت بالنسبة له إمتلاء مثقلا في اللاشعور، حشدت كلها في كتاباته الغزيرة، فوضع بذلك أساطين المعجم الفيلولوجي ليشكل مشربا " جزائريا" يمكن أن يستقي منه الباحثون الجزائريون في مختلف أنواع العلوم الإجتماعية"⁽¹¹⁸⁾، وهو الأمر الذي سأحاول أن أتأكد من صحته في الباب الثاني.

د-الدين والثقافة.

أول ما يمكن الشروع به في هذا العنصر، هو طرح الأسئلة التالية: أين يصنّف ابن خلدون الدين ضمن العلوم التي تناولها بالدراسة ؟ و ما المميّز فيه ؟ وما المكانة التي يأخذها في نظريته الإجتماعية ؟

يجيب عبد الله شريط عن هذه الأسئلة المطروحة في مواضع مختلفة من كتاباته، فأما بالنسبة للتصنيف الذي إحّته الدين في علوم ابن خلدون فكان من ضمن العلوم النقلية، حيث يقول هنا: " يسارع ابن خلدون إلى تقسيم العلوم إلى قسمين: صنف طبيعي للإنسان يهتدي إليه بفكره وصنف نقلي يأخذه

⁽¹¹⁸⁾ - كريم ولد النببة: دراسة فيلولوجية تاريخية لاصطلاحات ابن خلدون في كتابات عبد الله شريط، أعمال الدكتور عبد الله

شريط الفكرية والفلسفية في ميزان الباحثين الجامعيين، مرجع سابق، ص 45.

عمّن وضعه، الأول هو العلوم الحكمية الفلسفية، والثاني هو العلوم النقلية، عن الشارع ولا مجال فيها للعقل إلا في إلحاق الفرع بالأصول.⁽¹¹⁹⁾

وأما عن المميّز في دين ابن خلدون أنّه علم مقيد ولا يخضع لقانون التطور كالذي تخضع له العلوم الفلسفية، ويشرح هذا شريط في قوله: "كل من الصنفين يتطور وفقا لطبيعة هذا القيد: وهو أنّ صنف العلوم الفلسفية قد يتطور إلى ما لا نهاية وبلا حدود، بينما صنف العلوم الدينية لا يتطور إلا في إطار الأصول التي حددها واضع العلم وهو الشارع، والتطور فيها لا يتناول إلا الفروع والجزئيات."⁽¹²⁰⁾

وفي ما يتعلق بالمكانة التي يأخذها الدين في النظرية الاجتماعية لإبن خلدون، فيقرّ عبد الله شريط بأنّ: "... ابن خلدون لم يتخذ الدين مادة لفلسفته الاجتماعية"⁽¹²¹⁾، على الرغم من إعتباره " أنّ الدين كان شرطا ضروريا لقيام دولة "العرب"⁽¹²²⁾، إلا أنّ تسليمه كان بإعتباره الدين وسيلة مثله مثل السياسة والثقافة والتعليم لغاية واحدة ووحيدة وهي الإنسان، أي خدمة الإنسان والسّموّ بإنسانيته، جعل من الدين عاملا مساهما في تشكيل نظريته الاجتماعية فقط، مؤكّدا ذلك بقوله:

⁽¹¹⁹⁾ - عبد الله شريط: نظرية التطور عند ابن خلدون، مؤتمر ابن خلدون والفكر العربي المعاصر، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، تونس، 1980، ص 101.

⁽¹²⁰⁾ - المصدر نفسه، ص 101.

⁽¹²¹⁾ - عبد الله شريط: الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون، مصدر سابق، ص 136.

⁽¹²²⁾ - محمد عابد الجابري: فكر ابن خلدون العصبية والدولة، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، ط5، 1992، ص 256.

" (...) إنّ الدين عنده وسيلة للسياسة، وليس غاية في ذاته، والسياسة أيضا ليست غاية في ذاتها، بل هي أيضا وسيلة، وغاية الغايات كلها هي العمران الذي يحقق وحده إنسانية للإنسان وبه وحده سمي الإنسان بالحيوان المدني - السياسي." (123)

هذا في ما يخص الدين، وبالنظر إلى الثقافة فقد ركّز ابن خلدون على الثقافة كثيرا في فلسفته الاجتماعية، نظرا لما تلعبه من دور هام في تكوين الإنسان من جهة وتوحيد المجتمع ودرء الطبقة من جهة أخرى بداية بالطبقية الفكرية والثقافية، وهو ما جعله يركّز على مشكلة الأدب الفصيح والأدب العامي، وتجاهل الأدب العامي بمبرّر الخطأ ونتاج أضعف طبقة، وهو ما تناوله من قبله الجاحظ.

يقول شريط في هذا الصدد بأنّ: "هذه الظاهرة في تاريخ الأدب العربي ليست غريبة فقد كان الجاحظ منذ إثني عشر قرنا قد أشار إلى هذه الظاهرة في الأدب العربي، وإنعكاسها على التشتت المجتمعي في مستوى الأفكار وإختلاف الأذواق. ثم جاء ابن خلدون فحدّد هذه الظاهرة في المجتمع العربي وخاصة في المجتمع المغربي وأخذ الأدب الفصيح على إحتقاره للأدب العامي ورماه بالخطأ لأنّه نظر إلى هذا الأدب من إستعلاء (...) وذهب ابن خلدون إلى تسجيل عشرات الصفحات في مقدمته من هذا الأدب العامي، وخاصة منه الشعر." (124)

ليؤكد ابن خلدون أهمية الأدب العامي بإعتباره مكوّن من مكوّنات ثقافة الإنسان العربي لأنّه بإختصار نتاج لبيئته وواقعه الاجتماعي، وتأثّر به ذهب عبد الله شريط إلى الإهتمام بالأدب العامي وخصّص لذلك مؤلّفا بعنوان "قصص شعبية"، فهل إنفق معه في كل ما تأثّر به عنه أو خالفه في بعض الأمور؟ وهو سؤال سأحاول البحث عن إجابته في الباب الثاني المتضمّن لفلسفة عبد الله شريط.

(123) - عبد الله شريط: الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون، المصدر السابق، ص 254.

(124) - عبد الله شريط: قصص شعبية، الطباعة الشعبية للجيش، الجزائر، د.ط، 2007، ص 17.

4- نقد عبد الله شريط لنظرية ابن خلدون الاجتماعية.

بالرغم من أنّ " شخصية ابن خلدون هي التي إستولت على إهتمامه وكرّس لها حياته، بحيث يمكن القول بأنّه الأكثر إلصاقاً بها وبفكرها وأنّه أكثر الخلدونيين إستيعاباً وإدراكاً للفكر الخلدوني"⁽¹²⁵⁾، إلّا أنّ هذا الأمر لم يمنعه من توجيه مجموعة من الإنتقادات المتنوّعة بتنوّع تفرّعات فلسفة ابن خلدون الاجتماعية، وهذا في حدّ ذاته في نظري ما هو سوى ممارسة نقدية طبّقها الطالب على أستاذه بعد أن تأثّر بها وأخذ منها ما يخدم نظريته الخاصة.

يقول عبد الله شريط: "(...) إنّ المجهود الذي بذلناه لإبراز عبقرية ابن خلدون في الفكر الأخلاقي لم يمنعنا من أن نركّز على نقاط الضعف في هذا الفكر عنده، بحيث مهما يكن تعظيمنا للرجل - وشعوري الخاص بعظمته لا يكاد يقف عند حد - إلّا أنّ ذلك لم يحل بيننا وبين نقده بصورة لا هوادة فيها، وخاصة عند وقوفه أمام " الواقع " الذي عقلنه وحلّله بدقة لا نعرفها في تراثنا الفكري كله، ولكنّه وقف عند هذا التحليل، ولم يتجاوزه إلى الثورة عليه، وتوجيه الفكرة إلى السيطرة على صعبه، وتجاوزه إلى مستقبل أكثر إشراقاً."⁽¹²⁶⁾

بداية يعيب عبد الله شريط على ابن خلدون إقتصره على الجانب التنظيري في فلسفته الاجتماعية دون الجانب العملي، من خلال معالجته لمشكلات الإنسان العربي وتحديد مكانه الضعف والفسل والخطأ من دون تقديم حلول كفيلة بتجاوزها، ويردف ذلك بقوله:

⁽¹²⁵⁾ - السيد مجّد سعيدي: مجموعة من الأساتذة، منبر شخصية مسار: الأستاذ عبد الله شريط خصال منهاج وأفكار، سلسلة منشورات الحبيب المجلس الأعلى للغة العربية، الجزائر، 2008، ص 32.

⁽¹²⁶⁾ - عبد الله شريط: الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون، مصدر سابق، ص - ص 36 - 37.

" نجد ابن خلدون نفسه لم يفلت تماما من أوصافه التي أطلقها على الإنسان العربي من الإستسلام للسهولة وإكتفى بتحليل الواقع دون أن يجمع به خياله إلى البحث في تغيير هذا الواقع وفي طرق تغييره. "(127)

وعن الإنسان الذي إعتبره ابن خلدون وليد بيئته وتشكيكة ظروفه، هي فكرة لم تقنع عبد الله شريط لأنه بحسبه " (...) ترك الإنسان عبدا أمام ظروفه لا يستطيع أن يكتيفها حسب نوازعه السامية ومطامحه العليا في التقدّم المطرد، وتركه يدور في دوامة مغلقة الحلقات. "(128)

وعن الدولة التي نظّر لها ابن خلدون منطلقا دوما من واقع الإنسان العربي كما سبق وذكر، يذهب شريط إلى إعتبار ابن خلدون مقصّرا في تناوله لمشكلة الدولة والحكم لأنه تجاهل طرح مشكلة لا يمكن إلّا وأن تطرح وهي مشكلة كيفية وجوب الحكم، وهذه النقطة تصب هي الأخرى في النقد الرئيسي الموجه له والمتمثل في تركيز ابن خلدون على رصد المشكلة دون تقديم حل لها.

وفي النص التالي له يتجلى نقده الصريح: " فاته هو أيضا أن يطرح مشكلة " كيف نحكم " ونحن لا نكاد نجد أيّ عذر لهذا الإهمال حتى عند ابن خلدون، ولعلّ خيبتنا فيه هو أفدح منه في غيره لأنّ بحوثه السياسية تعتبر أشمل ما أنتجه العرب في معالجة هذا الموضوع، ونجاح تحليله في أنظمة الحكم العربية والإسلامية على ضوء واقعها الفاشل المر، لا يعادله إلّا فشله في إقتراح أنظمة معيّنة للحكم بقطع النظر عن مدى صلاحيتها أو فسادها. "(129)

(127) -عبد الله شريط: الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون، مصدر سابق، ص 235.

(128) - المصدر نفسه ، ص 410.

(129) - المصدر نفسه، ص 249.

وفي مشكلة الدولة التي ركّز ابن خلدون فيها على سبب واحد وهو المسؤول عن سقوطها وإنهيارها والمتجسّد في الإسراف في الترف، يعتقد عبد الله شريط بأنّه غاب على ابن خلدون عوامل أخرى مضافة إلى العامل الأساسي الذي ركّز عليه، وقد أشار إليه من خلال قوله:

" إذا كان الترف يقضي على رجال السلطة بالضعف والانحلال، ويبقي الأجزاء الأخرى من الأمة سليمة، فإنّ هناك مرضا آخر إن أصيبت به الدولة يقضي على رجال الدولة وعلى الأمة التي يحملونها جميعا، كما يحكم على البنية الإقتصادية لنظام الحكم بالدمار، وهذا المرض هو الظلم."⁽¹³⁰⁾

إذن، في الجانب السياسي المتعلّق بالدولة ونظام الحكم يرى شريط " أنّ ابن خلدون لم يستطع أن يستمدّ من المفاصل السياسية التي درّسها وعاشها دستورا سياسيا يحفظ الحقوق ويرعى الواجبات، بحيث يكون مستنبطا من مبادئ الشريعة الإسلامية التي يعرف كل دقائقها."⁽¹³¹⁾

وعن نظرية التطور في التاريخ لدى ابن خلدون والتي يحكمها مبدأ الحتمية، يرى شريط بأنّه تطوّر على شاكلة دوران في حلقة مفرغة بفعل أطوار تتكرّر من دون أن تتجّه نحو المستقبل، فيقول: " إنّ ابن خلدون قد إقتنع بفكرة التطور الدائري لأنّه إستمدّها بصورة محايدة وعلمية أكثر من اللازم ولم يكلف نفسه عناء البحث فيها، إذا كان هذا التطور الدائري طبيعيا أم خارجا عن القوانين الإجتماعية وسنة التطور التي تحمّس لها كثيرا وهو يناقش المؤرّخين غفلتهم عنها."⁽¹³²⁾

وإذا كان مبدأ الحتمية يخدم نظرية ابن خلدون الإجتماعية لأنّه جعل من الإنسان عنصرا منفعلا لا فاعلا ، بحكم إعتباره له نتاجا لظروف بيئته وواقعه الإجتماعي حجته في ذلك هي أنّ مبدأ الحتمية

(130) - عبد الله شريط: نصوص مختارة في فلسفة ابن خلدون ، مصدر سابق، ص 65.

(131) - وسيلة يعيش خزار: الفكر السياسي الخلدوني بين عبد الله شريط وعبد القادر جغلول، مرجع سابق، ص 295.

(132) - عبد الله شريط: نظرية التطور عند ابن خلدون، مصدر سابق، ص 99.

مناقض لمبدأ التطور، فهذا أمر مبالغ فيه بنظر شريط لأنّ " هذه الحتمية التي بالغ ابن خلدون بالإيمان بها لا تخلو من قصر نظر تاريخي، ولا من خطورة أخلاقية في بناء الدولة وتسيير مجتمعاتها، فلو آمن مُجدّ بهذه الحتمية لما إستطاع أن يغيّر شيئا من واقع أمته في وقت وفي ظروف حضارية كانت أبعد ما تكون عن تهية العرب لأن يستحيلوا إلى ما صيّرهم إليه." (133)

وبالعودة إلى النزعة الواقعية التي طبعت الفلسفة الاجتماعية لابن خلدون وركّزت على الجانب المادي للإنسان، يذهب شريط إلى تأكيد تجاهل ابن خلدون للجانب المعنوي بتفرّعاته النفسية والخلقية للإنسان وقد قدّم بعضا من هذه المشكلات التي لم يتناولها ابن خلدون.

فيقول: "...) كما أنّ إلتزامه للواقع الذي حرص على تحليله، وخاصة الواقع الاجتماعي، جعله يتجاهل كثيرا من مشاكل الإنسان النفسية والخلقية، وخاصة ما يتعلّق منها بالمسائل النظرية، كمشكلة الواجب والسعادة - فيما عدا الإعتماد على ما جاء به الدين - وكمشكلة الخير والشر، وإن كانت إشارته إليهما إشارات ناقصة مقتضبة." (134)

ويواصل تعداداه لأبرز المشكلات الاجتماعية والأخلاقية التي لم ينتبه لها ابن خلدون على الرغم من أهمية مناقشتها بإعتبار كونها مشكلات كانت فاعلة في تأزّم وضع الدولة العربية وإنهيارها آنذاك وذلك بقوله: "...) إنّّه أهمل حتى كثيرا من المشاكل الأخلاقية الاجتماعية كمشكلة الأسرة وتعدّد الزوجات وتمزّق العائلة العربية، وخاصة العائلات المالكة، وإهمال معالجة هذا المشكل في المجتمع العربي، من جانب رجال الدين. وكمشكلة الفن ومدى تفوّقه أو إنحطاطه في المجتمع العربي وتأثيره على الحياة النفسية والاجتماعية والأخلاقية، وخاصة ما يعود منه إلى مشكلة الجوّاري والدور الذي لعبته هذه المشكلة في

(133) - عبد الله شريط: الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون، مصدر سابق، ص 314.

(134) - المصدر نفسه، ص 37.

تخطيط أخلاقية المجتمع العربي المترف، وكذلك في الحياة السياسية منذ نضج الدولة العباسية والأندلسية. ⁽¹³⁵⁾

وبذكر رجال الدين ودورهم في مناقشة العديد من المشكلات الاجتماعية والأخلاقية يوجّه عبد الله شريط نقداً لابن خلدون الذي في نظره وإن تعرّض في فلسفته الاجتماعية لتصنيفه للدين ولذكر أهم المسائل الدينية التي ناقشها رجال الدين وإختلفوا حولها، سواء السياسية المتعلقة بالإمامة، أو الدينية المتعلقة بقواعد العبادات والمعاملات، إلّا أنّه حسب قوله: "... لم يخطر بباله أن يقارن بين هذه الطريقة في معالجة المشكلات الناجمة عن التطوّر في الإسلام، وبين طريقة المسيحيين في تكوين مجالس يجزّرون فيها رأياً واحداً في الدين، ويخرجون منها برأي موحد يلزم كل أحد. ⁽¹³⁶⁾

وهذا النقد الموجّه لابن خلدون في ما يتعلّق بدور رجال الدين غير الفاعل في معالجة المشكلات الضرورية في المجال الديني والأخلاقي والاجتماعي، ناتج حسب شريط عن سبب رئيسي إنطلق منه ابن خلدون لما صنّف العلوم وميّز كل منها، إذ جعل العلوم الحكيمة والفلسفية قابلة للتطوّر إلى ما لانهاية، أمّا العلوم النقلية فقد قيدها ولم يخضعها لمبدأ التطوّر.

ما جعل شريط يعلن إستغرابه صراحة بقوله: "إذا لم يكن لنا أيّ إعتراض على ابن خلدون في ما يتصل بتطوّر العلوم الحكيمة أو الفلسفية، فإنّ إستغرابنا عظيم لموقفه اللاعلمي من تطوّر العلوم الشرعية والنقلية ⁽¹³⁷⁾"، وحجته التي دعم بها نقده لابن خلدون في هذه النقطة — عدم خضوع الدين لمبدأ التطوّر وتقييده — تتمثّل في قوله:

⁽¹³⁵⁾ - عبد الله شريط: الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون، مصدر سابق، ص 37.

⁽¹³⁶⁾ - عبد الله شريط: نظرية التطور عند ابن خلدون، مصدر سابق، ص 104.

⁽¹³⁷⁾ - المصدر نفسه، ص 104.

"إذا كانت علوم العبادات لا تتعرض لتغير كبير - فإنّ علوم المعاملات تتعرض، وتعرضت بالفعل - لكثير من دواعي التغير التي تدعو إليها الحاجة، والتي قال عنها علماء الأصول من قبل ابن خلدون بأنّها يجب أن (تدور مع دوران العلة) أي مع تغير المصلحة العامة."⁽¹³⁸⁾

المبحث الثالث: مرجعية النهضة العربية الحديثة.

يمثل عصر النهضة الحديثة مرحلة من المراحل التي تميّز بها الفكر العربي، وقد كان وليدا للعديد من الأسباب والظروف، كما ألمّ بالكثير من القضايا والمشكلات الفلسفية والاجتماعية والثقافية، والتي نتجت عنه مجموعة من التيارات الفكرية المتصارعة والمختلفة في المبادئ ولكن المتفقة في الغاية وهي النهوض بالفكر العربي وعليه المجتمع العربي، وقد مثل عصر النهضة العربية الحديثة الكثير من المفكرين والفلاسفة، والمفكر عبد الله شريط قد تأثر بالعديد من هؤلاء المفكرين، ولكن بمن منهم تأثر تحديداً ؟ ولأيّ من الأفكار والمبادئ إنجّه فكره ؟

المطلب الأول: أساس النهضة، عقلانية وتنوير.

في الفترة التي كان يعاني منها الإنسان العربي من الحبسة الفكرية نتيجة لأسباب متعدّدة ذاتية وموضوعية، ومن أبرزها تمريره مابين الأقدام الكولونيالية من الكولونيالية العثمانية إلى الكولونيالية الفرنسية والإنجليزية والإسرائيلية، أتت مرحلة التحرر الفكري سابقة لمرحلة التحرر الجغرافي، وكانت في نهاية القرن الثامن عشر مع حملة نابليون بونابرت على مصر والشرق عموماً، فاصطدمت ثقافة الإنسان العربي مع ثقافة الإنسان الغربي التي تميّزت بالطابع العقلاني التنويري.

⁽¹³⁸⁾ -عبد الله شريط: نظرية التطور عند ابن خلدون، مصدر سابق، ص 102.

ومن هذا الإصطدام تشكّلت النهضة العربية الحديثة بواسطة الكثير من أهل الثقافة والفكر، إلّا أنّ هؤلاء قد إنقسموا إلى تيارين أحدهما سابق لعصر النهضة وهو التيار المحافظ ويدعو إلى التمسك بالهوية العربية الأصيلة من خلال المحافظة على الموروث ويمثله كل من مشايخه جامع الأزهر والزيتونة والجامعات الشبيهة بهما بمعنى النصوصيون، والتيار المؤسّس مع عصر النهضة وهو التيار الحداثي الذي ينطلق من قناعة بضرورة التواصل مع الآخر وتجديد الفكر العربي والنهوض به من خلال القطيعة مع التراث الديني على شاكلة قطيعة الفكر الغربي، ومن بينهم جمال الأفغاني، عبد الرحمن الكواكبي، ومن تلاهم شكيب أرسلان، قاسم أمين، زكي نجيب محفوظ، طه حسين، سلامة موسى، علي الوردي، وغيرهم.

وإذا كان أساس النهضة الغربية تسليمها بمبدأ العقلانية والتنوير، من منطلق أنّ " ما يقال عن العقلانية يقال على التنوير. لأتّهما من سلالة مفهومية واحدة"⁽¹³⁹⁾، فإنّ مفكّري عصر النهضة العربية الحديثة إنطلقوا من التسليم بنفس المبدأ مع معرفتهم بأنّ " العقلانية لا تعني سوى شيء واحد، وهو أنّ سلطة العقل لا يجوز أن تعلو عليها أي سلطة سواه. والحال أنّ السلطة التي لا يجوز أن تعلو عليها أي سلطة أخرى في الحضارة العربية الإسلامية هي الوحي المنزل في كتاب."⁽¹⁴⁰⁾

إذن، فالتسليم بمبدأ العقلانية من قبل مفكّري عصر النهضة العربية هو تحقيق للتنوير الفكري والتحرير الجغرافي في الوقت ذاته، لذا يقول جابر عصفور في هذا الصدد: " أول خطوة للتنوير هو أن يستبدل العقل بالنقل، والحرية بالجبر، والعدل بالظلم."⁽¹⁴¹⁾

(139) - عبد الإله بلقزيز: نظرة تقويمية في حصيلة العقلانية والتنوير، حصيلة العقلانية والتنوير في الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، ط1، 2005، ص 282.

(140) - جورج طرايشي: مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة، دار الساقي، لبنان، ط2، 2006، ص 35.

(141) - ميجان الرويلي وسعد البازعي: دليل النقد الأدبي، إضاءة لأكثر من سبعين تياراً ومصطلحاً نقدياً معاصراً، المركز الثقافي العربي، ط3، 2002، ص 137.

وعبد الله شريط كغيره من المفكرين العرب زامن المرحلة الأخيرة من عصر النهضة العربية الحديثة وظروفها من خلال الفترة الإستعمارية، وتضارب التيارات الفكرية بين محافظة وحدائية، وهو المفكر الحداثي الذي فصل أمره أثناء فترة تعليمه بالزيتونة لما إنحاز إلى التيار الحداثي فكرا وممارسة، فبمن من المفكرين تأثر؟

يجيب قائلا في كتابه الرماد: " في جامع الزيتونة كنت أجلس وراء الشيخ المدرّس في حلقة الدّرس وأطلع طه حسين وجبران خليل أو الجاحظ وابن المقفّع"⁽¹⁴²⁾، ويؤكد في موضع آخر قائلا: "... كنت أزهد في كثير من الدروس بالزيتونة وأحمل معي مؤلفات جورج زيدان أو طه حسين لأطالعها بدل الإستماع إلى شروح المدرّس على مؤلفات النحو والصرف والفقه والبلاغة."⁽¹⁴³⁾

إنّه ما يجعلني أستنتج من قوله هذا، بأنّه وعلى الرغم من ظروفه التي ألزمته التعلّم في جامع الزيتونة إلّا أنّ توجّهه كان للتيار الحداثي والتجديدي، من منطلق أنّه كان يفضل ويهتم بالقراءة والإطلاع على مؤلفات المفكرين الحداثيين وبكل قناعة، في الوقت الذي كان لزاما عليه الإهتمام بدروس النصوص والفقه والنحو والبلاغة في جامع الزيتونة.

وما يثير الإنتباه أيضا لعقلانية عبد الله شريط وميل توجّهه للتيار التجديدي الحداثي، وعدم إرتباطه بالفكر المحافظ الذي يؤصّل له النصوصيون، هو إطلاعه على ما كتبه المفكر جلال العظم (1934-2016) وتحديدا مؤلفه نقد الفكر الديني (1969) بل ووضعه محل المساءلة النقدية.

ومن أهم ما وجّهه شريط لما تضمّنه هذا الكتاب من إنتقادات بناءة، إشارته إلى أنّ صاحبه وجّه خطابه لرجال الدين وكان جدلا خاليا من التحليل العلمي، بالإضافة إلى عدم طرحه للمشكلات الدينية

(142) - عبد الله شريط: من واقع الثقافة الجزائرية، مصدر سابق، ص 8.

(143) - عبد الله شريط: الرماد، مصدر سابق، ص - ص 11 - 12.

الحقيقية التي تواجه المجتمع العربي، فيقول: " نلاحظ عند الكاتب كثرة الجدل مع علماء الدين من الجهّال والمشعوذين على حساب التحليل العلمي البناء لمشاكل الفكر الديني الحقيقية في مجتمعنا." (144)

وعدم طرح المشكلات الدينية الحقيقية التي يعاني منها المجتمع العربي، والإكتفاء بتوجيه نقد الفكر الديني المنحصر في الجانب الميتافيزيقي الغيبي حسب وجهة نظر شريط لا يفيد في شيء، لأنّه لا ينفع المجتمع المرتبط بالواقع المعيش.

يقول شريط: " المؤسف أنّ المؤلّف لم يحطّم من الدّين إلّا العناصر الميتافيزيقية التي لم يعد لها أثر يذكر اليوم، وأهمّ المسائل الاجتماعية والسياسية في المآسي التي يقاسيها العرب والمسلمون التي ورثها العرب عن عهود الانحطاط، وبذلك أقام الدليل على ضعف فكره السياسي مثل بقية إخوانه المثقفين العرب وسواء كانوا دينيين أو غير دينيين، قديما أو حديثا، وكنت تمنيت لو تناول المسائل الدينية ذات الصبغة الاجتماعية والسياسية مثل مسائل الحج أو رمضان بالنسبة للإقتصاد." (145)

ومن منطلق أنّ الممارسة النقدية لأيّ موضوع تغطّي جميع جوانبه فإنّ شريط لاحظ بأنّ كتاب الفكر التّقدي لم يخصّ إلّا الديانيتين الإسلامية والمسيحية، غاضا الطرف عن الديانة اليهودية وهو ما عابه على صاحبه متسائلا بالقول: " لقد ركّز هجومه على الدين الإسلامي ومن بعده الدين المسيحي، وسكت عن الدين اليهودي لماذا؟ فإذا فعل ذلك من أجل الماركسية، فإنّ الماركسية لم تحترم أيّ دين بما في ذلك اليهودية وإذن فعله من أجل إسرائيل ؟ لا أدري." (146)

(144) - عبد الله شريط: حول كتاب نقد الفكر الديني للدكتور جلال العظم، مجلة الأصالة، العدد 7، وزارة التعليم الأصلي والشؤون الدينية، الجزائر، 1972، ص 104.

(145) - عبد الله شريط: حول كتاب نقد الفكر الديني للدكتور جلال العظم، مصدر سابق، ص - ص 104 - 105.

(146) - المصدر نفسه، ص 105.

ليختم بنتيجة خلّو كتاب الفكر الديني لمؤلفه جلال العظم من الممارسة النقدية الحقيقية، والدراسة العلمية المنطلقة أساساً من المشكلات الحقيقة المرتبطة بواقع المجتمع وإن كانت ذات منبع ديني، فيقول: "إنّ صاحب الكتاب الذي يدّعي أنّه يبحث بحثاً علمياً مجرداً لم يتناول المزايا الإيجابية في الدين إلى جانب المعضلات السلبية حتى يثبت حياده وموضوعيته التي يزعمها باطلاً." (147)

إذن، كان توجّه الدكتور شريط توجّها عقلانياً تنويرياً نقدياً، لأنّه تأثّر بأسس النهضة العربية الحديثة المتمثلة أساساً في العقلانية والتنوير، وأبرز من تأثّر ممّن مثّل تلك الفترة من المفكرين سلامة موسى لأنّه أكثرهم وجوداً بفكره ومؤلفاته. ففي ماذا تأثّر به وأين اختلف معه ؟

المطلب الثاني: إشتراكية سلامة موسى (1887-1958)

ما يبرز شدّة تأثّر عبد الله شريط بالمفكر المصري سلامة موسى دون غيره من مفكرين عصر النهضة الحديثة السابق ذكرهم، هو إعترافه بالمطالعة المتواصلة لفكره، وذلك في إعترافه الصريح: "(...) في التّهار كان لا بدّ لي من متابعة بعض الدروس على الأقلّ وحفظ متونها والإطلاع على أقوال شراحها، وفي الليل لا أستطيع أن أنقطع عن مطالعة "سلامة موسى" و"غي دو موباسان" أو "أزهار الشر لبودلير". (148)

ولما كان المفكر سلامة موسى من المنتمين لتيار الحداثة والتجديد فقد كان من أبرز المطلّعين والمتأثرين والناقلين لأفكار الحداثة الغربية، وأهم ما نقله متأثراً به ومؤمناً بأنّه حل لمشكلات المجتمع المصري في عصره الفلسفة الإشتراكية، "ولا شك أنّ عبد الله شريط قد أخذ عن "سلامة موسى" في ذلك السن المبكر سن الشباب والتطلّع والطموح، مفهوم الثقافة الحديثة المرتبطة بالإشتراكية التي طالما دعا " سلامة

(147) -عبد الله شريط: حول كتاب نقد الفكر الديني للدكتور جلال العظم، مصدر سابق، ص 105.

(148) - عبد الله شريط: الرّماذ، مصدر سابق، ص 12.

موسى " إليها الشباب في كتاباته" ⁽¹⁴⁹⁾، خاصة وأنّ شريط من المتأثرين بالفكر الاشتراكي والمطلّعين كثيرا على فلسفة الفيلسوف كارل ماركس، وهو ما سأتعرّض له في الفصل الثالث من هذا الباب، فإطّاعه على أفكار سلامة موسى في ما يتعلّق بالاشتراكية وتطبيقها على المجتمع العربي، له أثره من منطلق محاولة المقارنة بين ممارستها في بيئتها الأصلية والبيئة المنقولة إليها، مع الوقوف على إمكانية الاستفادة منها من عدمه.

وبما أنّ سلامة موسى قد إنطلق بالتسليم بنجاعة الفلسفة الاشتراكية في حل المشكلات الاجتماعية والثقافية والتعليمية التي يعاني منها مجتمعه، فقد ألّف كتاب بعنوان " الاشتراكية" عام 1913، إضافة إلى أنّ بقية مؤلّفاته وأفكاره تعلوها صبغة اشتراكية ويتجلّى ذلك من خلال تسليمه في فلسفته بالكثير من مبادئ الفلسفة الاشتراكية والدعوة إلى تبنيها وتطبيقها.

فلقد دعا إلى الكثير من الأمور وأبرز ما توقّفت عنده ربطا بتأثر شريط به، ضرورة تبني الثقافة العلمية وصولا بها إلى مرتبة الثقافة الكوكبية لأنّ الثقافة العلمية أساسها المشاركة والعالمية، وهو ما جعله يقول: " يجب أن نجعل ثقافتنا علمية، وأن نجعل لغتنا علمية، ويجب أن نستعمل كلمات العلوم في تعبيرنا في الصحف والكتب والحديث. وأن نجعل ثقافتنا كوكبية، حتى تتسع آفاقنا الذهنية والنفسية ونمارس بذلك حقنا البشري الأول وهو: أنّ هذا الكوكب ملكنا ولنا الحق في معالجة شؤونه بكلمات كوكبية." ⁽¹⁵⁰⁾

ولا يمكن أن تتم علمنة الثقافة إلّا من خلال الاستناد إلى التعليم كوسيلة أساسية للاعتناء باللبنة الأولى في المجتمع والتي ستحمل الثقافة العلمية وهو الإنسان، وذلك بمنح المتعلّم بل كل المتعلّمين الحق في إثبات كفاءاتهم بغض النظر عن مستوياتهم الاجتماعية، وهو ما يبرز مبدأ المساواة الذي يعدّ من أهم

⁽¹⁴⁹⁾ - عبد الحكيم كرام، الفكر التربوي عند عبد الله شريط، مرجع سابق، ص 90.

⁽¹⁵⁰⁾ - سلامة موسى: البلاغة العصرية واللغة العربية، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، مصر، د.ط، 2012، ص 89.

مبادئ الاشتراكية، وفي هذا الصدد يقول: "الإشتراكيين يطلبون تعميم التعليم الثانوي والعالي بحيث يمكن لكل فرد أن يظهر كفاءاته ويستفيد منها مهما كان فقيراً." (151)

كما يجب عدم إنغماس الطالب في مجال الجامعة دون الإهتمام بحرفة من الحرف والخوض في مشاغل الحياة ومشكلاتها لنيل الخبرة، فمحاولة التمكن من كليهما هو ما يحقق الفائدة العلمية والعملية، وهنا يقول سلامة موسى: "نحن نتعلم في المدرسة أو نتخرج من الجامعة، ولكننا في النهاية لن نجد شيئاً يعلمنا أكثر من إختباراتنا، ولن نبلغ الحكمة إلا إذا خرجتنا الحياة نفسها بما نمارسه فيها وننتفع به" (152)، وهذا مبدأ آخر من مبادئ الاشتراكية والمتمثل في ضرورة المزاوجة بين النظرية والتطبيق.

وما إنطبق على المفكرين السابق ذكرهم والذين تأثر بأفكارهم عبد الله شريط من خلال الأخذ ببعض منها، ورفض الأخرى بعد مساءلتها نقدياً، ينطبق على المفكر سلامة موسى الذي يقر بالتوجه المطلق لتيار الحداثة والتجديد والأخذ بالوافد في سبيل تحقيق النهضة والحداثة العربية، والتخلي عن الموروث الذي لا يفضي إلا للتأخر والرجوع إلى الوراء، وهو ما إعترض عليه الدكتور عبد الله شريط، فما موقف الدكتور عبد الله شريط من إشكالية الوافد والموروث في تحقيق النهضة ؟ هو تساؤل أترك محاولة الإجابة عنه في الباب الثاني.

المبحث الرابع: المرجعية الجزائرية الحديثة والمعاصرة.

بمجرد ذكرى للمرجعية الجزائرية الحديثة والمعاصرة التي ساهمت في تشكيل فلسفة عبد الله شريط، فأنا أشير مباشرة للبيئة الثقافية والإجتماعية للمفكر عبد الله شريط وواقعه وعصره، بكل ما يتضمنه من

(151) - سلامة موسى: الإشتراكية، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، مصر، د.ط، 2011، ص 21.

(152) - سلامة موسى: طريق المجد للشباب، كلمات عربية للترجمة والنشر، مصر، د.ط، 2011، ص 21.

مشكلات وقضايا فكرية وعملية، ذاتية مرتبطة بالإنسان الجزائري نفسه، أو موضوعية تعرّض لها بسبب الكولونيالية، خاصة أنّه عايش المرحلتين معا مرحلة الإستعمار ومرحلة الإستقلال.

وهو الأمر الذي جعله يلمّ ويطلع على أفكار العديد من المفكرين والمناضلين الجزائريين سابقه ومعاصريه، ومن أبرز من تكرر ذكره في كتاباته والإشارة إلى أبرز أفكاره التي ساهمت في إسترجاع الحرية ونيل الإستقلال وتأسيس الدولة الجزائرية الحديثة، الأمير عبد القادر، عبد الحميد ابن باديس، ومالك بن نبي، فما الذي أثّر فيه في فكر كل واحد منهم ؟

لقد جذبه مبدأ الممارسة والعمل لدى الأمير عبد القادر، فيقول في هذا الصدد: "إنّنا إذا أتينا إلى بحث الفكر السياسي الحديث في الجزائر، يمكن أن نرجعه إلى الأمير عبد القادر كمشروع عمل"⁽¹⁵³⁾، كما جذبه مبدأ التنظيم والإصلاح لدى عبد الحميد بن باديس، بإعتباره له هو الآخر ركيزة من ركائز الفكر السياسي الحديث في الجزائر مواصلا في قوله السابق: "وإلى الشيخ عبد الحميد بن باديس كمشروع نظرية إسلامية مستقلة عن التيارات الفكرية السياسية الأخرى التي تأثرت بها الأحزاب الوطنية في الجزائر قبل الثورة، أو موافق جبهة التحرير أثناء الثورة وبعدها."⁽¹⁵⁴⁾

وهذين المفكرين مثالا الفكر الجزائري الحديث، أمّا في الفكر الجزائري المعاصر فقد تأثر بالمفكر الجزائري مالك بن نبي وبالتحديد بمبدأ التغيير والنهضة لديه والمتوقّف أساسا على الإعتناء بالإنسان، وهو ما جعل بعض الدارسين يشيرون إلى أنّه تمكّن " من تلخيص العبرة من مقاصد التغيير للفلسفة الإجتماعية عند مالك بن نبي."⁽¹⁵⁵⁾

(153) - عبد الله شريط: مع الفكر السياسي الحديث والجهود الإيديولوجية في الجزائر، مصدر سابق، ص 261.

(154) - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(155) - حمودة سعيدي: معالم الفلسفة الخلدونية الإجتماعية عند الدكتور عبد الله شريط، أعمال الدكتور عبد الله شريط الفكرية والفلسفية في ميزان الباحثين الجامعيين، مرجع سابق، ص 117.

المطلب الأول: الممارسة عند الأمير عبد القادر (1808-1883)

تميّزت الفترة الكولونيالية في الجزائر بظهور العديد من الثوريين والقادة والمناضلين النّخبة، الذين كان هدفهم إستعادة سيادة الدولة الجزائرية، مدفوعين إلى ذلك بشعور قوي بالوطنية، ولقد كان الأمير عبد القادر " قائدا حرييا في جهاده، وكان شعبيا في تصرّفاته، وشهد له الأعداء بالعدل"⁽¹⁵⁶⁾ لدرجة أنّ لقب من طرف المؤرّخين الأوروبيين " بالإمام العسكري أو الفارس المتصوّف، لكون شعاره العلم والعمل والإيمان."⁽¹⁵⁷⁾

أمّا عبد الله شريط فوصفه من خلال قوله: " كان الأمير عبد القادر إشتراكيا مسلما بسياسته التقشّفية العادلة وسلوكه الشعبي النّزيه ومقاومته العنيدة للإستعمار."⁽¹⁵⁸⁾

ويعتقد عبد الله شريط بأنّ منهج الأمير عبد القادر في مقاومته للإستعمار الفرنسي يتمثّل في الممارسة أو العمل، بمعنى أنّ الفعل لدى الأمير عبد القادر هو الذي يصنع الفارق والحلّ الأمثل للتغلّب على الإستعمار وطرده، وعليه كانت حياته الفكرية والجهادية قائمة على أساس واحد وهو سلوكه وممارساته، وهذا إقتداء بالرسول الكريم مُحمّد - صلّى الله عليه وسلّم- الذي إعتمد في دعوته للإسلام على سلوكه وأفعاله.

⁽¹⁵⁶⁾ - محمّد الطاهر غروّري : تصوّف الأمير عبد القادر، الحياة الروحية للأمير عبد القادر (ملتقى الجزائر الوطني 1998) ، مؤسسة الأمير عبد القادر، تلمسان، د. ط، 2011، ص 90.

⁽¹⁵⁷⁾ - المرجع نفسه، ص 92.

⁽¹⁵⁸⁾ - عبد الله شريط: المشكلة الإيديولوجية وقضايا التنمية، الأعمال الكاملة، المجلد الأول، الجزء الأول، منشورات السهل، الجزائر، 2009، ص 216.

يقول شريط في هذا الصدد: "ومن الجدير بالتسجيل في هذا المجال أنّ مُحمَّدًا لم يكن فقط رجل دعوة لفظية ومصدر نظريات، وذلك مثل معظم الدعاة والثوريين الذين تكون مقدرتهم قاصرة على الميدان النظري لا تتجاوزه إلى ميدان العمل، وذلك السبب في أنّ أولئك الدعاة والثوريين وجدوا إلى جانبهم دائما رجل عمل يأخذ عنهم النظرية ويعمل على تطبيقها بالقوة. فقد كان مُحمَّد رجل دعوة وثورة نظرية، ورجل عمل يعمل بنفسه ويديه على تغيير الواقع الذي جاء لتغييره، ويباشر المشاكل اليومية ويعالجها علاج الثوري الذي لا يهمل الواقع، لا علاج الحالم الغارق بين نظريات الخيال." (159)

ويضيف قائلاً: "ولنا في رسول الله قدوة حسنة في هذا المجال: كل ما قاله من أفكاره طبقه على نفسه وصحابته أولاً وعلى مجتمعه بعد ذلك. فنجحت دعوته بسلوكه أكثر ممّا نجحت بأقواله، والأمير عبد القادر عندنا إتبع نفس الأسلوب." (160)

إذن الأمير عبد القادر إعتد العمل منهجاً وربط به بين السياسة والدين في تأسيس دولته الحديثة وذلك حتى "يضمن القاعدة الصلبة للدولة" (161)، بعد أن أدرك بأنّ "سر إتهيار الجزائر العثمانية، يعود إلى فساد النظم السياسية والإدارية وإلى فساد العلاقات الاجتماعية خاصة بين الحاكم والمحكومين، وأدرك أنّ النجاح في الانتصار على العدو لا يكون إلّا بإزالة هذا الفساد والعمل على تغيير العلاقات القديمة." (162)

(159) - عبد الله شريط وحمد مبارك الملي: مختصر تاريخ الجزائر السياسي والثقافي والاجتماعي، مصدر سابق، ص 189.

(160) - عبد الله شريط: المشكلة الإيديولوجية وقضايا التنمية، مصدر سابق، ص 167.

(161) - شريف سعيد: الجانب السياسي في فكر المرحوم عبد الله شريط، حوليات جامعة الجزائر، العدد 32، الجزء 2، الجزائر، 2018، ص 94.

(162) - فريدة قاسي: الدولة في فكر الأمير عبد القادر، منشورات بونة للبحوث والدراسات، عنابة، د.ط، 2012، ص 98.

وأهم المبادئ الأساسية التي أسّس بها الأمير عبد القادر دولته الحديثة كانت منطلقة من نفسه كحاكم لها، بحيث أنّه تحصّل على الحكم طوعية وإرادة شعبية من خلال البيعة وليس بالوراثة أو نحو ذلك فقط لتمييز شخصيته التي جمعت بين العلم والعمل، فيقول شريط في هذا الصدد: "الدولة عند الأمير تتميز بكونها إنبثقت عن إرادة شعبية وبيعة شرعية في عهد كانت فيه الدولة في العالم الإسلامي تعيش على السلطانية والحكم الموروث والتقاليد." (163)

وحقق المطلب الذي يطالب به أيّ شعب من شعوب العالم حاكميه، وهو تحقيق المساواة بين مواطنيه، ويؤكد ذلك شريط بقوله: "إنّ أهم مبدأ من مبادئ الدولة الحديثة تسلّحت به دولة الأمير عبد القادر هو مبدأ "المساواة" حتى بينه وبين مواطنيه." (164)

وعلى هذا الأساس يعتبر الأمير عبد القادر أول مؤسس دولة حديثة في تاريخ الفكر السياسي الحديث بالجزائر والذي زواج ممارسة السياسة بحكمه وأسّسها على قواعد مستمدة من الشريعة الإسلامية ونجح في ذلك نجاحا كبيرا، أوصله إلى الربط بين "الفكرة الدينية والفكرة الوطنية" (165)، وبالرغم من زوال دولته بعد إعتقاله ونفيه إلّا أنّه قد تواصل "الفكر الديني الوطني للأمير عبد القادر عند رجال جمعية العلماء." (166)

المطلب الثاني: التنظير والإصلاح عند عبد الحميد بن باديس (1889-1940).

(163) - عبد الله شريط: مع الفكر السياسي الحديث والمجهود الإيديولوجي في الجزائر، مصدر سابق، ص 262.

(164) - المصدر نفسه، ص 267.

(165) - المصدر نفسه، ص 262.

(166) - المصدر نفسه، ص 269.

بشكل مباشر وواضح يقول شريط: "أنا سليل ابن باديس، وأحاول أن أستكمل مشروع ابن باديس في الميدان الفكري"⁽¹⁶⁷⁾، إنطلاقاً من إعتقاده بأنّ الركيزة الأساسية التي قام عليه مشروع عبد الحميد بن باديس الإصلاحية تتمثل في مبدأ التنظير الفكري الذي يتحوّل إلى عمل يؤدي إلى تحقيق عملية التغيير الاجتماعي وبالتالي الإصلاح والنهضة.

ولهذا يشير إلى كون مبدأ التنظير لدى ابن باديس تكمن قوته ونجاحه في ممارسته على أرض الواقع، حيث يقول: "في إعتقادي أنّ ابن باديس يشكّل معلماً من معالم هذا الفكر السياسي في عصرنا الحديث (...) ما تتعلّمه من ابن باديس في الفكر السياسي إلى جانب قوته في المستوى النظري هو منهجه الذي يطبّق به مبادئه وأفكاره بتنظيم وتوعية في المحيط البشري الذي يعمل فيه."⁽¹⁶⁸⁾

أمّا قوة الفعل والممارسة لديه فتكمن في الجانب التنظيري الذي يعتمد به أسلوب الإقناع مجسّداً فيه الفعل التربوي الديني والسياسي معاً، ويبرز ذلك شريط في قوله التالي: "لقد كان ابن باديس يعرف أنّ التربية السياسية للجزائريين علناً - مثلها مثل التربية الثورية التي تقوم بها الحركة الوطنية سرا - تتطلب التحليل والإقناع المعمّق وتثبيت الإيمان بها في الروح الجزائرية."⁽¹⁶⁹⁾

وعليه فإنّ أغلب المشتغلين على فكره يذهبون إجماعاً إلى القول بأنّه "ينبثق ممّا تشبّع به فلسفة عبد الحميد بن باديس"⁽¹⁷⁰⁾، لأنّه كان "يدعو دوماً إلى محاكاة الثورة التي قام بها العلامة ابن باديس في

(167) - الزواوي يغورة: حوار مع المفكر الجزائري الأستاذ الدكتور عبد الله شريط في السياسة والتاريخ والفلسفة، الحوار الفكري، العدد 2، مخبر الدراسات التاريخية والفلسفية، قسنطينة/ الجزائر، 2001، ص 21.

(168) - عبد الله شريط: منهجية في بحث الفكر السياسي عند ابن باديس ومحمد عبده، حوليات جامعة الجزائر، الجزائر، 1987، ص 37.

(169) - المصدر نفسه، ص 32.

(170) - حمّودة سعيدي: معالم الفلسفة الخلدونية الاجتماعية عند الدكتور عبد الله شريط، أعمال الدكتور عبد الله شريط الفكرية والفلسفية في ميزان الباحثين الجامعيين، مرجع سابق، ص 115.

المجال الديني والقيام بما يشبهها في المجال الثقافي والتربوي واللغوي، لأنّ الرجل لم يكن يعيش للجزائر فقط، بل كان هو الجزائر فعلا.⁽¹⁷¹⁾

ويكمن الجانب التنظيري لعملية التغيير الاجتماعي وتحقيق النهضة والإصلاح عند عبد الحميد ابن باديس حسب الدكتور عبد الله شريط في نظريته حول ما سمّاه بالإسلام الوراثي والإسلام الذاتي، فماذا يقصد عبد الحميد بن باديس بكل منهما ؟

بداية يقرّ ابن باديس على أهمية التفكير بالنسبة للإنسان وعدم الاستغناء عنه، فيقول: "الإنسان خاصيته التفكير في أفق العلم الواسع الرحيب، فمن حرم إنساناً - فرداً أو جماعة - من العلم، فقد حرّمه من خصوصيته الإنسانية"⁽¹⁷²⁾، وهو الأمر الذي يشير إلى تحكيم العقل في كل ما يتعلّق بحياة الإنسان والمشكلات التي تواجهه بواقعه، ولهذا فعملية كل تغيير اجتماعي في نظره "ينبغي أن تنطلق من الذات أو الضمير الإنساني"⁽¹⁷³⁾ وتكوين الإنسان، وبما أنّ أفكاره هي تتابع وتأثر بالفكر العملي للأمير عبد القادر الذي منبعه الشريعة الإسلامية فقد زواج هو الآخر بين المقاومة السياسية والشريعة الإسلامية من خلال ربطه بين الفكرة الدينية والفكرة الوطنية في عملية التغيير الاجتماعي.

لأعود إلى تفريقه بين الإسلام الوراثي والإسلام العقلي، فأما الإسلام الوراثي فيقصد به ابن باديس كما ينقله عنه عبد الله شريط: "تقليدي يؤخذ بدون نظر ولا تفكير ولا يمكن أن ينهض بالأمم، لأنّه

(171) - مُجّد بومانة: الثقافة والتربية في فكر عبد الله شريط، مرجع سابق، ص 200.

(172) - عبد الحميد بن باديس: محالّس التذكير من حديث البشير النذير، وزارة الشؤون الدينية، الجزائر، ط1، 1983، ص 347.

(173) - عبد الله شريط: مع الفكر السياسي الحديث والجهود الإيديولوجية في الجزائر، مصدر سابق، ص - ص 281 - 282.

مبني على الجمود والتقليد فلا فكر فيه" (174)، أمّا الإسلام العقلي " فمبدؤه الفكر والنظر، ولحمته البرهان وبناء العمل على العلم. " (175)

إذن الإسلام العقلي هو المسؤول عن عملية التغيير الاجتماعي للإنسان الجزائري الذي إذا إعتمده حقّق إستقلاله فقط لأنّه نابع من فكره الخاص وحسن إستغلاله لكل ما يفيد بهديانته، ويكون بهذا التنظير مجسّدا لثورة تنويرية في مجال الدين ، ويشرح ذلك عبد الله شريط قائلا:

" هي ثورة بتهديمها للإسلام الوراثي المظهري وبنائها للإسلام الذاتي الداخلي، لم يستعمل فيها ابن باديس أسلوب التّهجم بل إستعمل التحليل المتأنّي ووجد أنّ هذا الإسلام العقلي المعتزلي إن شئنا، هو الذي يخلق في الأمة الإسلامية القدرة على التفاعل مع الحضارات والثقافات العلمية، وهو الذي يخلق الإنسان المسلم والمجتمع الإسلامي الذي يكوّن مصدر الدولة الإسلامية الحديثة، وليست الدولة هي التي تبني المجتمع الإسلامي بقوانينها وسياساتها ومنجزاتها ومن ثمّ مزج ابن باديس بين الوطنية السياسية والوطنية الدينية والبيئة الشعبية التي تتكامل كلها عنده ولا تتعارض. " (176)

وبالتالي يعتبر عبد الله شريط بأنّ ابن باديس: " كل جهوده الفكرية وكتاباته السياسية وحتى الدينية التي إستغلّها لخدمة الفكرة الوطنية متّجهة إلى ترسيخ فكرة إستقلال الجزائر عن فرنسا في ذهن الشعب وتحليل هذه الفكرة بمختلف الأساليب والطرق وتوصيلها إلى مختلف فئات الشعب حتى أصبح موجه الرأي العام في الجزائر. " (177)

(174) -عبد الله شريط: مع الفكر السياسي الحديث والجهود الإيديولوجي في الجزائر، مصدر سابق، ص - ص 281 - 282.

(175) - المصدر نفسه، الصفحات نفسها.

(176) -المصدر نفسه، الصفحات نفسها.

(177) - عبد الله شريط: منهجية في بحث الفكر السياسي عند ابن باديس ومحمد عبده، مصدر سابق، ص 33.

وهذا دليل على أنّ ابن باديس بإعتماده على التفكير والتنظير في عملية الإصلاح والنهضة التي في نظره سبيل لمقاومة الإستعمار والحصول على الإستقلال، لم يجمع بين الفكرة الوطنية والدينية فقط، بل وتجاوز ذلك إلى التوفيق بين الأصالة والمعاصرة، من خلال الإستفادة من الموروث والأخذ من الوافد بما يخدم الموروث وهو ما تجلّى واضحا في مبدأ الإسلام العقلي.

حيث يؤكّد ابن باديس ذلك في نصه الآتي: "حافظ على حياتك، ولا حياة لك إلاّ بحياة قومك ووطنك ودينك ولغتك وجميل عاداتك، إذا أردت الحياة لهذا كلّ، فكن ابن وقتك تسير مع العصر الذي أنت فيه بما يناسبه من أسباب الحياة وطرق المعاشرة والتعامل، كن عصريا في فكرك وفي عملك وفي تجارتك وفي صناعتك وفي فلاحتك وفي تمدّنك، كن صادقا في معاملاتك بقولك وفعلك." (178)

وليس أدلّ على ذلك من تأكيده على التوفيق بين الأصالة والوافد بميله لطلبة العلم الذين يأخذون من الآخر ويحسنون إستغلاله بما يخدم مجتمعهم، ولهذا وضع تصنيفا لطلبة العلم مبيّنا إنحيازه للصنف الثالث، وينقل ذلك عبد الله شريط قائلا:

" و مازال طلاب العلم عندنا ثلاثة أقسام (منذ عهد باديس أيضا) قسم طلبوا العلم من الغير فنالوه إلاّ أنّ الغير طبعهم بطبعه فهم عوض أن يأتوا به مطبوعا بطابعنا الفطري الذي هو حبل الإتصال بين أفراد أمتنا أصبحوا متأثرين بطابع الغير، وقسم نالوا العلم ولم يحسنوا التصرف فيه لنفع مجتمعهم ووسطهم، وقسم نالوا العلم من الغير وأحسنوا التصرف فيه ونفعوا بلادهم وقومهم، فهذا الفريق هو الذي نحتاجه اليوم وعلى يديه يكون رقيّ البلاد وخيرها . " (179)

(178) - عمار طالي: ابن باديس، حياته وآثاره، دار اليقظة العربية، د.ب، المجلد2، الجزء1، 1968، ص 178.

(179) - عبد الله شريط: من واقع الثقافة الجزائرية، مصدر سابق، ص- ص 21- 22.

ولهذا يؤكّد أغلب طلبة الدكتور عبد الله شريط والأساتذة الدارسين لفكره تأثره بالجانب التنظيري والإصلاحي لعبد الحميد بن باديس فيراه أحدهم قد "تمكّن من تلخيص كل الفلسفة الإصلاحية عند عبد الحميد بن باديس"⁽¹⁸⁰⁾، ويراه آخر أنّه تمكّن من ذلك فقط لأنّه "إستلهم من المنهج الباديسي الكثير من أفكاره في النهضة والإصلاح وخاصة الجانب العملي الذي يتجنّب الإغراق في التنظير والتجريد."⁽¹⁸¹⁾

وإذا كان عبد الله شريط قد تأثّر بمبدأ العمل والممارسة لدى الأمير عبد القادر، وبمبدأ التنظير والإصلاح لدى عبد الحميد بن باديس، فقد تمكّن من الجمع بين الجانبين العملي والنظري، لإيمانه بأنّ "هذين الرجلين يمثلان الإيديولوجية الإسلامية وهي إن كانت قوية إلّا أنّ الذي ما تزال في حاجة إليه هو الأنصار المؤمنون بالعمل بها والمناضلون في سبيل تحقيقها في الواقع السياسي الإسلامي"⁽¹⁸²⁾، وهو ما أعرب عنه لما ذكر الاختلاف الموجود بين المفكرين المناضلين وما يجمعهما في الوقت ذاته، حيث يقول:

"ويختلف الرجلان - إختلاف ظرفهما - في كون الأمير كانت الدولة عنده مجرد أجهزة للعمل، بينما كانت عند ابن باديس بحثا عن المقومات الأولى للدولة كفكرة، وكل من نقاط إلتقاءهما وإختلافهما تشكّل نوعا من التكامل بين الفكرة والعمل، حتى ولو سبق العمل هنا الفكرة، وأبرز ما يميّز هذه الدولة

⁽¹⁸⁰⁾ - حمّودة سعيدي: معالم الفلسفة الخلدونية الإجتماعية عند الدكتور عبد الله شريط، أعمال الدكتور عبد الله شريط الفكرية

والفلسفية في ميزان الباحثين الجامعيين، مرجع سابق، ص 42.

⁽¹⁸¹⁾ - محمد سيف الإسلام بوفلاقة: عبد الله شريط المفكر الرائد والفيلسوف المناضل، مرجع سابق، ص 134.

⁽¹⁸²⁾ - نصيرة بوطغان: الفلسفة والقدرة على تنوير وتغيير المجتمع الجزائري في مشروع عبد الله شريط، محمد الصادق بلّام: محمد بشير

الإبراهيمي وآفاق الحداثة - سؤال التنوير-، الجمعية الجزائرية للدراسات الفلسفية، الجزائر، الجزائر، 2016، ص- ص 109-

110.

عند الرجلين في كونهما فكرة وعملا هي الديمقراطية، كمبدأ أخلاقي، ولكنه مفتقر إلى كثير من النظم الدستورية والمؤسسات التشريعية. " (183)

المطلب الثالث: الإنسان عند مالك بن نبي (1905-1973) .

يعدّ المفكر الجزائري مالك بن نبي من المفكرين الجزائريين المعاصرين للمفكر عبد الله شريط، والذي إطلع على مشروعه الفكري حول النهضة من خلال الوقوف على مشكلاتها أولا وشروط القيام بها ثانيا، ولهذا فقد قيل بأنّ فلسفة هذا الأخير ومشروعه الحضاري تكملة لمشروع الأول، وعليه " يتقاطع شريط مع مالك بن نبي في كونهما عاجلا نفس الإشكالية، ألا وهي التخلّف والإنحطاط المتعدّد الأوجه الذي تعاني منه المجتمعات العربية والإسلامية، حتى وإن كان العنوان البارز الذي أعطاه مالك بن نبي لإسهاماته هو البحث عن شروط النهضة والإقلاع الحضاري من جديد، فإنّه يتقارب مع الإشكاليات التي طرحها الأستاذ شريط وإن اختلفت تصوّراتهما لأسباب ذلك التخلّف وسبل الخروج منه " (184)، وهو ما سأعرض له لاحقا في الباب الثاني.

وبما أنّ المفكر مالك بن نبي في وقوفه أمام مشكلة النهضة العربية عدّد أسباب ضعفها التي أرجعها من حيث الفكر للأسباب التالية، قائلا:

"1-عدم تشخيص غاية النهضة تشخيصا واضحا.

2-عدم تشخيص المشكلات الاجتماعية تشخيصا صحيحا.

(183) - عبد الله شريط: مع الفكر السياسي الحديث والجهود الإيديولوجية في الجزائر، مصدر سابق، ص 262.

(184) - محمد بومانة: الثقافة والتربية في فكر عبد الله شريط، مرجع سابق، ص - ص 200-201.

3- عدم تحديد الوسائل تحديدا يناسب الغاية المنشودة والإمكانات.⁽¹⁸⁵⁾

فإنّ أهم ما أشار إليه عبد الله شريط في هذه الأسباب، تحديد المشكلات الاجتماعية تحديدا صحيحا، والذي يكمن في الإنسان العربي نفسه من خلال حمله لبذرة فشله وفشل نهضته كما قال شريط: "... الاستعمار الذاتي، أو ما كان يسمّيه مالك بن نبي " بقابلية الاستعمار "⁽¹⁸⁶⁾، من منطلق إعتبار مالك بن نبي " معامل القابلية للاستعمار "⁽¹⁸⁷⁾ عاملا أساسيا كامنا في الإنسان العربي ومسببا له فشل نهوضه.

ما الذي يقصده مالك بن نبي بالقابلية للاستعمار؟ إنّها الرضوخ والتقبّل الطوعي للإنسان المستعمر لمستعمره، نتيجة إقناعه من قبل هذا الأخير بعجزه في تسيير شؤونه بمفرده وبالتالي ضرورة إتباعه وخضوعه لوصايته ويشمل كل مناحي الحياة الفكرية والعملية.

ولذا فأول خطوة لتحقيق النهضة حسب مالك بن نبي تكون بالتخلّص من المستعمر ولكن من داخله، بمعنى تخطيطه لصنم القابلية للاستعمار بداخله، هذا كفيل بالتخلّص منه من أرضه، يقول بن نبي: " إنّ القضية عندنا منوطة أولا بتخلّصنا ممّا يستغلّه الاستعمار في أنفسنا من إستعداد لخدمته، من حيث نشعر أو لا نشعر (...). وقد قال أحد المصلحين (أخرجوا المستعمر من أنفسكم يخرج من أرضكم). "⁽¹⁸⁸⁾

(185) - مالك بن نبي: تأملات، دار الفكر، دمشق، ط1، 1979، ص 188.

(186) - عبد الله شريط: مع الفكر السياسي الحديث والجهود الإيديولوجية في الجزائر، مصدر سابق، ص 193.

(187) - مالك بن نبي: شروط النهضة، ترجمة: عمر كامل مسقاوي وعبد الصبور شاهين، دار الفكر، سوريا، ط4، 1987، ص 156.

(188) - المرجع نفسه، ص - ص 158 - 159.

ثاني خطوة يتوجّب على الإنسان العربي القيام بها بعد التخلّص من المستعمر من الذات والأرض، أن يستعيد ذاته وأرضه ويبنى حضارته الخاصة به لتحقيق نهضته، وذلك لا يتم إلا بالمعادلة التي يذكرها لنا مالك بن نبي والمتمثلة في: "منتوج حضاري = إنسان + تراب + وقت" (189)

بمعنى أنّ مشكلة النهضة في نظر مالك بن نبي وشرط تحقيقها وبناء الحضارة لديه يتمثل في عنصر واحد وهو "الإنسان"، وبالتالي فرهانه ورأسماله هو الإنسان، ويشرح ذلك في نصه التالي الذي يقول فيه: "عندما يتحرّك رجل الفطرة ويأخذ طريقة لكي يصبح رجل حضارة، فإنّه لا زاد له سوى التراب والوقت وإرادته لتلك الحركة، وهكذا لا نتاج لحضارة في بدئها رأسمال، إلا ذلك الرجل البسيط الذي تحرّك، والتراب الذي يمدّه بقوته الزهيد حتى يصل إلى هدفه والوقت الضروري لوصوله." (190)

وعليه فإنّ صلاح الإنسان ونجاحه هو صلاح ونجاح للمجتمع ويؤكد ذلك بن نبي عندما يقول: "الفرد للمجموع، والمجموع للفرد" (191)، وبالتالي فركيزة مشروع الحضارة لديه هي الإنسان وهو أبرز ما تأثّر به عبد الله شريط في مشروعه وإن اتّفق معه في أشياء بحكم أنّه قد "تمكّن من تلخيص روح الفلسفة الاجتماعية عند مالك بن نبي" (192)، فقد اختلف معه في أشياء أخرى وهو ما سأتطرّق له في الباب الثاني.

(189) - مالك بن نبي: تأملات، مرجع سابق، ص 199.

(190) - مالك بن نبي: شروط النهضة، المرجع السابق، ص 67.

(191) - مالك بن نبي: ميلاد مجتمع، شبكة العلاقات الاجتماعية، الجزء 1، ترجمة: عبد الصبور شاهين، دار الفكر، سوريا، ط1، 2013، ص 115.

(192) - حمودة سعيدي: الخطاب الإستمولوجي في الفكر الفلسفي العربي المعاصر - حدوده وآفاقه-، مرجع سابق، ص 42.

الفصل الثالث : المصادر القرائية في الفكر الغربي

المبحث الأول: الخلفية اليونانية.

المبحث الثاني: الخلفية الفرنسية.

المبحث الثالث: الخلفية الألمانية.

المبحث الرابع: الخلفية الساكسو-أمريكية.

المبحث الأول: الخلفية اليونانية

إنّ الفلسفة اليونانية لها وزن ثقيل في تاريخ الفكر الفلسفي العالمي بسبب أنّه لا يوجد مبحث من مباحث الفلسفة ولم تخض فيه، فقد تناولت تحليلاً ونقداً مشكلات الإنسان الوجودية والمعرفية والقيمية، ما جعل كل الفلسفات التي تليها إلى غاية الفلسفة المعاصرة تعود إليها، ولهذا لا يكاد يخلو أي مذهب فلسفي وأي كتاب فلسفي لأيّ فيلسوف من التطرّق ولو لفيلسوف يوناني وإرهاصات يونانية لأيّ فكرة، من منطلق أنّ التعرّض لدراسة أي مشكلة أو قضية تخص الإنسان وواقعه، لا بدّ من العودة إلى الأصول الأولى لها وأصولها الأولى المقعّدة للفكر الفلسفي بطبيعة الحال تعود إلى الفلسفة اليونانية.

وعليه بمن تأثّر عبد الله شريط من الفلاسفة اليونان ؟ وفي ماذا تجلّى هذا التأثير ؟

المطلب الأول: الحوار عند سقراط (469-399 ق.م) وأفلاطون (427-347 ق.م)

يعدّ سقراط الفيلسوف الوحيد الذي مارس التفلسف ولم ينظرّ له، حيث لم يترك خلفه مؤلّفات فلسفية من منطلق إيمانه بأنّ الفلسفة ممارسة، فقد خاض في مجال المعرفة والأخلاق والسياسة والفن وقعد لهذه المفاهيم، بإعتماد منهج الحوار وطريقة التهكّم والتوليد، وقد كان منهجه مثمرا لإعتباره ينطلق من الواقع ومشكلاته وكلّما كان المتحاورين متمكّنين تولّدت الكثير من الأفكار، وإختلاف الأفكار هو سر تطوّرها.

وقد تأثّر عبد الله شريط بالمنهج الحوارى لسقراط حدّ إنتهاجه في بعض كتاباته، من خلال مؤلّفه معركة المفاهيم والمنابع الفلسفية في الفكر الإشتراكي، وفي كتابه الأول الذي كان أغلبه حواراً، يخاطب شريط محاوره قائلاً: " طيّب سأسير معك على طريقة سقراط: أسألك فقط وتجيبي."⁽¹⁹³⁾

(193) - عبد الله شريط: معركة المفاهيم، مصدر سابق، ص 271.

ولم يستثن ذلك من عمله أيضا فكونه أستاذ جامعي يقدم الكثير من المحاضرات لطلبته، فقد رأى أنّ أنسب منهج مثمر يفيدهم به من أفكاره هو إتباع طريقة الحوار معهم وهو ما ذكره لي أغلب طلبته الأساتذة، ومن بين من جمعني بهم لقاء وحوار في بعض المحاضرات والملتقيات العلمية الأستاذ الدكتور عبد الرحمن بوقاف، الأستاذ الدكتور مُجّد يحياوي، ومن شاركني مناقشة أفكاره ومدى مواءمتها لممارساته ونشاطاته العملية من عدمه مشرفي الأستاذ الدكتور عمر بوساحة، كما أنّ عمله بالصحافة والإذاعة أخذ المنحى ذاته، يقول أحد دارسيه: "إنّ في الإذاعة أستطيع أن أقول بأنّه الشخص الذي إستدعى طريقة جدّ تربوية مهمة وهي الطريقة السقراطية، إنّهُ إتّبع فكرة الحوار والأخذ والرد وطرح الأسئلة ثم الإجابة عنها." (194)

أمّا أفلاطون وتأثرا بأستاذه سقراط فقد صاغ أغلب كتبه في أسلوب الحوار وهو السبب في تسميتها "محاوَرَات أفلاطون"، وقد إختار أفلاطون "أسلوب الحوار لأسباب أهمها أنّ الحوار جزء من تصوّره للفلسفة، بمعنى أنّ الحوار عنده كما كان عند أستاذه هو الطريقة المثلى لإكتشاف الحقيقة، فالحقيقة كامنة في النفس جدا، معروفة لها منذ أن كانت في عالم المثل، ولا سبيل لإظهارها إلّا بإحتكاك الآراء والأفكار وإخضاعها لنقد الآخرين، وإختبارها بما تنطوي عليه من نتائج تلتزم عنها." (195)

وإذا كان عبد الله شريط أخذ عن سقراط منهج الحوار، فهو الشيء ذاته الذي تأثّر به عند أفلاطون ونحى حذوه، إلّا أنّ هناك إختلاف بين الإثنين حسب وجهة نظره وما طبّقه، ويتمثّل هذا الإختلاف في

(194) - أحمد منّور: مجموعة من الأساتذة، منبر شخصية مسار: الأستاذ عبد الله شريط خصال منهاج وأفكار، مرجع سابق، ص 40.

(195) - مُجّد عبد الرحمن مرجبا: محاورة بروتاجوراس، في السفسطائية والتربية، ترجمة: عزت قرني، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة، د.ط، 2001، ص- ص 114-115.

كونه إنتهج الحوار على الطريقة السقراطية ممارسة شفوية، بينما إنتهج الحوار على الطريقة الأفلاطونية ممارسة كتابية، حيث يقول في هذا الصدد:

" أنا أستعمل الأساليب الأدبية في الكتابة الفلسفية، إنّي بذلك أنتصر إلى طريقة أفلاطون في الكتابة الفلسفية، وهذا الأسلوب أجد فيه متعة أدبية ويقظة فلسفية"⁽¹⁹⁶⁾، وهو ما جعل أيضا الكثير من الدارسين لفكره ينتبهون لذلك ويقولون بأنّه " قد تبنّى كثيرا من أفكار أفلاطون التربوية، التي صاغها في أسلوب أدبي جذّاب تبناه بدوره من طريقة أفلاطون في الكتابة."⁽¹⁹⁷⁾

إنّ أسلوب الكتابة التي صاغ بها أفلاطون محاوراته في أغلب القضايا الفكرية كتابة تمزج بين الفلسفة والأدب " فعنده يلتقي الفيلسوف والشاعر والكاتب القصصي المسرحي والكوميدي في حيّز واحد، إنّه يمزج الشعر بالفلسفة بالعلم بالفن بالأسطورة مزجا فيه عذوبة ولذة، فالفن يسيطر عنده على المنطق، والحياة متقدّمة على المنهج"⁽¹⁹⁸⁾، وهذا التنوّع الذي ولّد إنسجاما جعل شريط يصنّف ما كتبه أفلاطون في كل ما طرحه من قضايا ومشكلات فكرية تتّأسّس الكتابات الفلسفية والأدبية حتى العصر الراهن، حيث يقول عنها:

" ترك لنا أفلاطون محاوراته الأدبية الفلسفية التي لا يفوقها أدب اليوم كثيرا، وخاصة في مشكلة العلاقات الإجتماعية والطبقية ومشكلة الإشتراكية." ⁽¹⁹⁹⁾

⁽¹⁹⁶⁾ - الزواوي يغورة: حوار مع المفكر الجزائري الأستاذ الدكتور عبد الله شريط في السياسة والتاريخ والفلسفة، مصدر سابق، ص 19.

⁽¹⁹⁷⁾ - عبد الحكيم كرام، الفكر التربوي عند عبد الله شريط، مرجع سابق، ص 108.

⁽¹⁹⁸⁾ - محمد عبد الرحمن مرحبا: محاوره بروتاجوراس، في السفسطائية والتربية، مرجع سابق، ص - ص 115 - 116.

⁽¹⁹⁹⁾ - عبد الله شريط: المشكلة الإيديولوجية وقضايا التنمية، مصدر سابق، ص 348.

المطلب الثاني: النزعة الواقعية العلمية لأرسطو (384-322 ق.م)

"يعود تأثر عبد الله شريط بآراء أرسطو إلى النزعة الواقعية"⁽²⁰⁰⁾، فبالرغم من كون أرسطو تلميذا لأفلاطون إلا أنه خالفه في نزعته ومنهجه، لأنّ فلسفته "واقعية تقبض على الوجود المحسوس"⁽²⁰¹⁾، وتستند إلى "المنهج العلمي الدقيق"⁽²⁰²⁾، وليس أدلّ على ذلك من مؤلفاته التي كتب أغلبها "بلغة علمية دقيقة"⁽²⁰³⁾ حول الطبيعة وعلم الحيوان والنبات، وتطبيقه لهذا المنهج في دراسة الإنسان وحياته الأخلاقية والاجتماعية والسياسية.

ويؤكد هذا شريط الذي يقول: "يمكن أن نرجع روح البحث العلمي في الاجتماع والأخلاق إلى أرسطو لأنّه درس شؤون المجتمع الإنساني كما يدرس الطبيعة، وسمّى شؤون المجتمع بفلسفة الإنشاء الإنسانية، إتبع في هذه الدراسة منهجا حدّده بأنّه رد المركّب إلى عناصره، لأنّ الرجوع إلى أصول الأشياء وتتبع تطورها هو الطريق السويّ لملاحظتها جيّدا." ⁽²⁰⁴⁾

ولهذا يرى بأنّ أرسطو أبدع في مجال علم السياسة وذكر أغلب ما ميّز الفكر السياسي الأرسطي، فعن نظام الحكم قال بأنّه: "يرجع إلى أساس من تقسيم أو تصنيف أنواع الحكم إلى ثلاثة: الحكم الملكي، الحكم الأرستقراطي (أو حكم النخبة)، والحكم الديمقراطي (أو حكم الشعب)." ⁽²⁰⁵⁾

(200) - عبد الحكيم كرام: الفكر التربوي عند عبد الله شريط، مرجع سابق، ص 112.

(201) - محمد عبد الرحمن مرجبا: مع الفلسفة اليونانية، منشورات عويدات، بيروت، ط3، 1988، ص 156.

(202) - المرجع نفسه، ص 158.

(203) - يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، د.ط، 1936، ص 148.

(204) - عبد الله شريط: الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون، مصدر سابق، ص 105.

(205) - عبد الله شريط: مع الفكر السياسي الحديث والجهود الإيديولوجية في الجزائر، مصدر سابق، ص 141.

وعن ربطه له بعلم الأخلاق والتربية، فالسياسة التي يعتبرها أرسطو " حياة الدولة " (206)، يربطها بالجانب الأخلاقي من منطلق قوله أن: " خير السياسات هي السياسة المعتدلة " (207)، لإعتباره أن الخير الأخلاقي يقوم دوماً على مبدأ الوسطية والإعتدال، ولهذا إذا كان الأساس الأخلاقي التربوي متيناً كانت الدولة قوية والعكس.

ولهذا فالسياسة عند أرسطو مرتبطة بالأخلاق عن طريق التربية وهو ما أشار إليه شريط في قوله: " أرسطو يرى أن التربية يجب أن تكون أحد الموضوعات الرئيسية التي يعنى بها المشرع، فحيثما يكون نظام التربية مهماً، تصاب الدولة بالإنحلال " (208)، وعليه فقد " إستند أستاذنا إلى أرسطو في ما يتعلّق بأهمية التربية في إستقرار الدولة والإنسجام بين الطبقات ممّا يعنى ربط التربية بالحياة الإجتماعية. " (209)

وتأكيداً للنزعة الواقعية العلمية لأرسطو التي لا تزال تتماشى مع العصر الراهن لما تحمله من منهجية منطقية في تقصّي الأمور، يذكر قولاً لأرسطو والذي جعل السياسي تشرشل يقتدي به ويعيد ذكره في القرن العشرين بعد أن قاله صاحبه منذ أربعة وعشرين قرناً قائلاً: " إذا أردت أن تعرف إلى أين أنت ذاهب (في المستقبل) فيجب أن تعرف من أين جئت (في الماضي). " (210)

المبحث الثاني: الخلفية الفرنسية.

(206) - أرسطو طاليس: السياسات، ترجمة: الأب أوغسطينوس، اللجنة الدولية لترجمة الروائع الإنسانية، بيروت، د.ط، 1957، ص 112.

(207) - المرجع نفسه، ص 214.

(208) - عبد الله شريط: الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون، مصدر سابق، ص 647.

(209) - عليوان أسعيد: فلسفة التربية عند عبد الله شريط، مرجع سابق، ص 370.

(210) - عبد الله شريط: مع الفكر السياسي الحديث والجهود الإيديولوجية في الجزائر، مصدر سابق، ص 248.

إنّ الثورة الفرنسية نتاج للفلسفة الفرنسية التي مثّلت عصر النهضة والأنوار في الفكر الأوروبي الغربي، وذلك عندما تأسّست على مبدأ العقلانية النقدية، والذي تخلّصت بواسطته من قيود الكنيسة والفكر الخرافي، لما حرّرت العقل وتركت له حرية الممارسة النقدية لكل ما يتعلّق بواقع الإنسان الأوروبي ومشكلاته، فكانت العقلانية بهذا المنظور تقوم على الأسس التالية:

" - العقل لا الوحي هو المرجع الوحيد في تفسير كل شيء في الوجود.

- يمكن الوصول إلى المعرفة عن طريق الاستدلال العقلي وبدون اللجوء إلى أيّة مقدّمات تجريبية.

- عدم الإيمان بالمعجزات أو خوارق العادات.

- العقائد الدينية ينبغي أن تختبر بمعيار عقلي. " (211)

وبما أنّ عبد الله شريّط هو الآخر عايش في مرحلة من مراحل حياته فترة الإستعمار الفرنسي ومواجهته عن طريق الثورة الفكرية والمسلّحة على حدّ سواء، فقد إطلّع في نضاله الثوري وكفاحه السياسي ضد الكولونيالية إلى الفكر التنويري للثورة الفرنسية التي مهّدت لها نظريات فلسفية للعديد من المفكرين والفلاسفة، فعلى أفكار أيّ منهم إطلّع عبد الله شريّط ؟ وماذا أخذ عنهم ؟

المطلب الأول: مبادئ الثورة الفرنسية.

الديمقراطية، المساواة، الحرية، هي أبرز المبادئ الأساسية التي نظّر لها وطالب بها المفكّرون والفلاسفة الفرنسيون للقيام بثورة ناجحة لدرجة بلوغ الحداثة الفكرية والعملية، وأبرزهم وحسب تأثّر عبد الله شريّط بفكرهم وتنظيراتهم، مونتسكيو، جون جاك روسو ومن تلاهم جون بول سارتر.

(211)-مانع بن حمّاد الجهني: الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، دار الندوة العالمية، الرياض، ط4، 1999، ص 797.

1- مونتسكيو (1689-1755).

يقول شريط: "يكاد يتفق مفكرو الفكر السياسي الحديث على اعتبار المفكر الفرنسي "مونتسكيو" الذي عاش في القرن الثامن عشر، وكتابه "روح القوانين" هو المصدر الذي إستندت عليه كل الإصلاحات السياسية التي تحققت في أوروبا في القرن التاسع عشر، والتي تحمل كلّها آثارا من الأفكار التي وردت في هذا المؤلف الهام." (212)

وتقوم الفلسفة السياسية لمونتسكيو لتحقيق مطلب وغاية سياسية واحدة في الثورة الفرنسية، ومن خلالها تتحقق جميع المطالب والحقوق السياسية للإنسان الأوروبي وهي الديمقراطية، ولهذا ربط ربطا وثيقا بينها وبين المساواة، فيقول: "إنّ حبّ الجمهورية في الديمقراطية هو حبّ للديمقراطية، وإنّ حبّ الديمقراطية هو حبّ للمساواة." (213)

وعلى الرغم من العلاقة الوطيدة بين الديمقراطية والمساواة، فإنّ مونتسكيو يشير إلى أنّ مبدأ الديمقراطية يمكن أن يزول بمجرد حدوث خلل في مبدأ المساواة إمّا بضياها وإنعدامها، أو بالإفراط فيها، وشرح ذلك من خلال قوله: "للمتساوية حدّان مفرطان يجب إجتناهما: روح التفاوت التي تسوقها إلى الأرستقراطية أو إلى حكومة الفرد، وروح المساواة المتناهية التي تسوقها إلى إستبداد الفرد، كما أنّ إستبداد الفرد ينتهي بغزو البلاد." (214)

ولقد شرحها بأكثر دقة حين قال: "لا يفسد مبدأ الديمقراطية بضياها روح المساواة فقط، بل يفسد بالإفراط في إنتحال مبدأ المساواة أيضا، وذلك لأنّ كل واحد يريد أن يساوي من إختاره ليتولّى أمره، وبما

(212) - عبد الله شريط: مع الفكر السياسي الحديث والمجهود الإيديولوجي في الجزائر، مصدر سابق، ص 141.

(213) - مونتسكيو: روح الشرائع 1، ترجمة: عادل زعيتر، دار المعارف، القاهرة، د.ط، 1953، ص 68.

(214) - المرجع نفسه، ص 168.

أنّ الشعب لا يطبّق ما يفوضه من السلطة فإنّه يودّ أن يصنع كلّ شيء بنفسه، وأن يتشاور عن السّنات وأن ينقّذ عن الحكّام وأن يجردّ جميع القضاة." (215)

ومنذ ظهور فكرة الديمقراطية في العصر اليوناني قبل الميلاد، وإعادة طرحها في القرن السادس عشر إلى غاية القرن الثامن عشر والتاسع عشر بقوة، أصبحت مطلباً وحقاً إنسانياً، من منطلق التسليم بأنّ " المجتمع الأكثر ديمقراطية هو المجتمع الذي يضع الحدود الصارمة لسطوة السلطات السياسية على المجتمع وعلى الأفراد، وهو ما يعني أنّ المجتمع الأكثر حداثة هو المجتمع الذي يعترف صراحة بالحقوق المتساوية للعقلنة ولتحقيق الذات وبضرورة الجمع بينهما." (216)

2-جون جاك روسو (1712-1778).

أمّا بخصوص الفيلسوف جون جاك روسو فقد تعرّض هو الآخر إلى جانب الفيلسوف مونتسكيو إلى مبادئ وغايات الثورة الفرنسية المتمثلة في الديمقراطية، الحرية والمساواة، وإذا كان مونتسكيو قد ربط بين الديمقراطية والمساواة بإعتبار أنّ الثانية مسؤولة عن تحقيق الأولى أو زوالها، فإنّ روسو ركّز على إهمال المساواة والتركيز على تجذير الاختلاف والفروقات والتي صنّفها إلى نوعين، طبيعية وإصطناعية وكيف أنّ الثانية هي التي تؤثر على تحقيق الديمقراطية.

ويشير عبد الله شريط إلى ذلك قائلاً: "... (تفطّن فيلسوف آخر - في القرن الثامن عشر أيضاً - إلى طرح المساواة ونعني به الفيلسوف السويسري الفرنسي "جان جاك روسو" فقد بدأ طرح مشكلة المساواة بأنّ مميّز بين نوعين من عدم المساواة: النوع الأول طبيعي يقوم على أساس الفرق في القوة المادية

(215) - مونتسكيو: روح الشرائع 1، مرجع سابق، ص 166.

(216) - آلان تورين: نقد الحداثة، ترجمة: أنور مغيث، المجلس الأعلى للثقافة، د.ط، د.س، 1997، ص 445.

والنفسية والذكاء والطاقة الخلاقة عند الإنسان، والنوع الثاني إصطناعي خلقه المجتمع، وهو القائم على الاختلاف في الظروف الاجتماعية بين الناس." (217)

وعن الديمقراطية كنظام حكم تطلّ به كل أمة من الأمم بإعتباره نظام الحكم الأمثل الذي يمثّل فيه الشعب السلطة من خلال حكم نفسه بنفسه، يقول عنه جون جاك روسو: " وإذا نظر إلى الإصطلاح في أوثق معانيه رأي أنّه لم توجد ديمقراطية حقيقية قطّ، وأنّه لن توجد مطلقاً." (218)

ما يعني بأنّ روسو وإنطلاقاً من تاريخ الفكر السياسي يقرّ بأنّ نظام الحكم الديمقراطي لم يتحقّق بالكامل في أيّة أمة من الأمم، بل ويؤكد على أنّه لن يتحقّق أبداً لا في عصره ولا بعده، وهو ما جعل شريط في هذه النقطة يصف جون جاك روسو بالواقعي، لأنّه حسب وجهة نظره إنطلق من الواقع في التسليم برأيه، ولهذا قال:

" إنّ "روسو" إن كان واقعيًا في شيء فهو واقعي عندما يصارحنا بأنّ " الديمقراطية في معناها الحقيقي والصّارم لم توجد قطّ، ولن توجد أبداً "، لأنّ النظام الطبيعي للديمقراطية، وهو أن تتولّى الأغلبية الحكم، وتكون الأقلية محكومة، في حين أنّ ما نراه واقعا هو العكس: الأقلية هي التي دائما تحكم والأكثرية هي التي دائما محكومة." (219)

ويجمل جون جاك روسو الشعب مسؤولية نجاح الثورة والتحصّل على الإستقلال، لأنّ الإستقلال يجب أن يحسن إستغلاله من منطلق أنّه تمّ التحصّل عليه إلّا بعد مشقّة الثورة، وحسن إستغلاله يكون من خلال تحقيق نظام حكم عادل يتحلّى بالمساواة والحرية للشعب ذاته، لأنّه إذا كان واقعيًا في حكم

(217) - عبد الله شريط: مع الفكر السياسي الحديث والجهود الإيديولوجية في الجزائر، مصدر سابق، ص 146.

(218) - جون جاك روسو: العقد الإجتماعي أو مبادئ الحقوق السياسية، ترجمة: عادل زعير، مؤسسة الأبحاث العربية، لبنان، ط2، 1995، ص 114.

(219) - عبد الله شريط: مع الفكر السياسي الحديث والجهود الإيديولوجية في الجزائر، المصدر السابق، ص 150.

نفسه، من خلال تحصيله على حقوقه وقيامه بواجباته فلن يكون بحاجة إلى سلطة أخرى تحكمه خلافا لسلطته، يقول روسو في هذا الصدد: "إنّ الشعب الذي لا ينبغي له أن يسيء إستعمال الحكومة مطلقا لا ينبغي له أن يسيء إستعمال الإستقلال أيضا، فالشعب الذي يحسن الحكم دائما لا يحتاج إلى أن يحكم فيه أبدا." (220)

3-جون بول سارتر (1905-1980).

مع الفيلسوف الفرنسي الوجودي جون بول سارتر يبرز مبدأ آخر من مبادئ الثورة الفرنسية وهو الحرية، من منطلق تسليمه في فلسفته الوجودية بحرية الإنسان المطلقة في قوله: "إنّ الإنسان حر" (221)، مؤكّدا ذلك في موضع آخر: "الواقع أنّنا حرية تختار، لكنّا لا نختار أن نكون أحرارا، إنّنا مقضي علينا بالحرية، وأنّا ملقون في الحرية." (222)

وعليه تعدّ الحرية بهذا المنظور حقا طبيعيا يجب الثورة لأجل إسترداده والحصول عليه، وبالتالي فإنّ السبيل إلى ذلك لا يكون إلّا بتوقّر نظام حكم ديمقراطي، لأنّ "الديمقراطية هي النظام السياسي الذي يسمح للفاعلين الاجتماعيين أن يتكوّنوا وأن يتصرّفوا بحرية." (223)

وإذا كانت الديمقراطية الشرط الأساسي لحصول الإنسان على حقوقه الطبيعية والمدنية، فلا حرية من دون مساواة كحقين مدنيين، بإعتبار أنّه بمجرد حضور الأولى تحضر الثانية والعكس، فالحرية والمساواة هما الكلمتان السيّدتان في الثورة الفرنسية، فبإسمهما حرّرت الأفعال وتحقّق النصر، فليس صدفة، إذن، أن

(220) - جون جاك روسو: العقد الإجتماعي أو مبادئ الحقوق السياسية، مرجع سابق، ص 114.

(221) - جون بول سارتر: الوجود والعدم - بحث في الأنطولوجيا الظاهرية، ترجمة: عبد الرحمن بدوي، منشورات دار الآداب،

لبنان، ط1، 1966، ص 702.

(222) - المرجع نفسه، ص 770.

(223) - آلان تورين: نقد الحداثة، مرجع سابق، ص 419.

يكون أول عمل ثوري هو الإعلان الرسمي لوجود حقوق الإنسان، وأن تقع الحرية والمساواة في مقدمتها." (224)

والحرية التي تكون حقا طبيعيا ومدنيا لكل إنسان، لا بدّ أن يتم حسن إستغلالها وتوظيفها من قبل المتمتعين بها لأجل الأفراد الذين يعانون من فقدانها، وقد عبّر جون بول سارتر عن جزء من ذلك من خلال تعرّضه لدور الأديب المتمثّل في الكتابة والتي يجب عليه أن يسعى من خلالها إلى بث الوعي لأجل تحرير المجتمع المستعبد والمتجرّد من أبسط حقوقه الطبيعية، لا أن يكتب لأجل نفسه، فيقول: "ليس بصحيح أنّ المرء يكتب لنفسه، وإلا كان ذلك أروع فشل." (225)

رغم أنّ سارتر حسب ما يذكره شريط يعيب على صنف من الكتّاب والفلاسفة الذين يستعلون عن مجتمعهم ولا يوظفون كتاباتهم لأجل خدمته وتحريره من جهله وعدم معرفته لحقوقه بل والتحصّل عليها، وقد أشار إلى ذلك حين قال: "يلاحظ سارتر هنا أنّه ما يزال إلى اليوم يوجد صنف كبير من الكتّاب ورجال القانون والفلاسفة يعانون عقدة النبل، أي الترفع عن المجتمع بالثقافة، ويعتبرون المجتمع في حاجة إلى الخبز لا إلى الثقافة، نعم، إنّنا نكتب لأننا نشعر بالحاجة إلى الكتابة، ولكننا مع ذلك إذا سخرنا أقلامنا لإرضاء هذه الحاجة التي وجدناها في الكتابة عن أنفسنا فإنّ هذا يعتبر أكبر فشل للأديب." (226)

ولهذا فالأديب الحر لا بدّ وأن يتحلّى بالكتابة الإيجابية الموظفة لخدمة المجتمع وتنويره وتوجيهه لمشكلاته ولحقوقه وواجباته، وعن الكتابة الإيجابية يقول شريط متأثرا بموقف جون بول سارتر بأنّها:

(224) - فرانسوا شاتليه: تاريخ الإيديولوجيات، الجزء الثالث، المعرفة والسلطة، ترجمة: أنطوان حمصي، دراسات فكرية، دمشق، د.ط، 1997، ص 81.

(225) - جون بول سارتر: ما الأدب؟، ترجمة: محمد غنيمي هلال، دار نهضة، القاهرة، د.ط، د.س، ص 49.

(226) - عبد الله شريط: المشكلة الإيديولوجية وقضايا التنمية، مصدر سابق، ص 343.

ليست شعورا بل إرادة، إرادة تدفعك، شئت أم أبيت، إلى خوض غمار الحياة مع المجتمع، والكتابة في هذه المعركة هي الجهد الذي يكشف به الكاتب وضعية المجتمع "ويعرضه" وهذا الكشف هو نداء يتوجه به الكاتب الحر إلى مجتمع يجب أن يتحرّر، يتحرّر من الأهواء والنزوات وعبودية الكسب والإحتيال والحرب والعنصرية والطبقية والإجتهاد. صحيح أنّ المجتمع كثيرا ما يشعر بأنّه حر من كل هذه العبودية ولكنّها حرية في أغلال.⁽²²⁷⁾

إذن، عبد الله شريط قد تأثّر بمفكرّي الثورة الفرنسية مونتسكيو، جون جاك روسو، جون بول سارتر، وما نظروا له من مبادئها المتمثلة في الديمقراطية، المساواة، الحرية وهو ما جعل أحد دارسيه يذهب إلى القول بأنّه:

" لا يتوانى في الدعوة إلى إستلام التجربة الأوروبية في هذا المجال من خلال نظريات كل من " مونتسكيو - جون جاك روسو " وغيرهم من مفكرّي عصر الأنوار الأوروبي، خاصة في مضمار حديثه عن قيم الحرية والمساواة والمواطنة، كقيم أساسية وجب أن يعيها السياسي وتأسيس السياسة عليها بدل أن تتعالى عليها"⁽²²⁸⁾، فهل هذا الحكم صائب ؟ هو ما سأحاول البحث فيه والتحقّق منه في الباب الثاني.

المطلب الثاني: حيوية الثقافة الفرنسية.

إنّ شريط لم يتأثّر بالفلسفة الفرنسية في جانبها الفكري السياسي فقط، بل حتى بجانبها الفكري الثقافي، والذي يميّز بالتنوع الناجم عن الإنفتاح على الآخر فكريا وعمليا، ولهذا فإنّه قرأ أيضا للروائيين والأدباء الفرنسيين من أمثال غي دو موباسان (1850-1893) وشارل بودلير (1821-

⁽²²⁷⁾ - عبد الله شريط: المشكلة الإيديولوجية وقضايا التنمية، مصدر سابق، ص 343.

⁽²²⁸⁾ - نصيرة بوطغان: الفلسفة والقدرة على تنوير وتغيير المجتمع الجزائري في مشروع عبد الله شريط، مرجع سابق، ص 104.

(1867)، في فترة تعليمه الزيتوني، معربا عن ذلك بقوله: " في الليل لا أستطيع أن أنقطع عن مطالعة "سلامة موسى" و"غي دو موباسان" أو "أزهار الشر لبودلير". (229)

وفي كتابه الموسوم بـ " أخلاقيات غربية " يبيّن شريط بأنّ من مميّزات المفكرين والأدباء والفلاسفة الفرنسيين الإنفتاح على ثقافة وفكر الآخر، والاستفادة منها من خلال مقارنتها بالذات، لدرجة الأخذ برأي الآخر في ممارسة النقد الذاتي على الذات، وهو ما ذكره عمّا وجدته في قراءته لكتاب بعنوان " مذكرات الماجور طومسون " لمؤلفه بيار دانيو (1913-2005).

يقول شريط في تعريف للكتاب ومؤلفه: " والمؤكد أنّ هذا الكتاب يعتبر من أوسع الكتب إنتشارا في العالم وأكثرها ترجمة إلى اللّغات الحية، لما يحويه من الطرافة والمتعة والفن الرفيع، مؤلفه فرنسي هو " بيار دانيو"، عاش طويلا في إنكلترا وأمريكا، وألّف هذا الكتاب على لسان ملاحظ إنجليزي يحلّل الأمراض الأخلاقية في المجتمع الفرنسي. (230)

وأشدّ ما أثر به في صاحب الكتاب أنّه يمارس النقد الذاتي على مجتمعه الفرنسي بعد أن أخذ ذلك عن مفكر آخر إنجليزي نقد مجتمعه الفرنسي، ما يشير إلى أنّ شريط سينتهج منهج بيار دانيو مع مجتمعه الجزائري، آملا أن يتم تقبّل ممارسته النقدية لعيوب مجتمعه من قبل الجزائريين كما تقبّل ذلك المجتمع الفرنسي من مفكره بيار دانيو.

وهو ما صرّح به في نصه الآتي: " (...) وأذكر القارئ من جديد بأنّ كاتبه الذي يتهمّ على أخلاق الفرنسيين ليس إنجليزيا بل هو فرنسي، ولكن جريدة إنكليزية قالت عنه: "إنّه يضحك كل الفرنسيين" فأرجو أيضا أن يضحك كل الجزائريين، ولكن الذي أرجوه أكثر هو أن يلمس في كل الجزائريين ماهو

(229) - عبد الله شريط: الرماد، مصدر سابق، ص 12.

(230) - عبد الله شريط: أخلاقيات غربية، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، د.ط، د.س، ص 8.

ليس من أخلاقهم الأصيلة وإن ظنّوه كذلك، وأن يحاولوا أن يتخلّصوا من عيوب غيرهم إذا كان لابدّ أن يحتفظوا بعيوبهم الخاصة.⁽²³¹⁾

كما يذكر أهم ما تناوله بيار دانيو في كتابه حول تركيزه على الجانب المرضي للمجتمعات التي تنتهج فلسفة خاطئة للعيش بها، وهو ما اعتبره عملاً مميّزاً ينم عن أنّ بيار دانيو استطاع أن يكتشف تناقضات مجتمعه نتيجة لإتصافه بدقة الملاحظة وعمق الإدراك.

وقد وصف ذلك في نصه التالي: "إنّ "دانيو" سيحدّثك عن المجتمعات التي تفضّل حياة التعقيد على حياة البساطة، وتضيّع وقتها في الجزئيات وتهمّل المبادئ والأمهات، ويحدّثك عن الأنانية التي تأخذ شكل فلسفة "عميقة"، وعن نماذج من الأشخاص أو المجتمعات التي تعيش في مخاوف وهمية، أو مجازفات لا مبرّر لها ولا عقل يقرّها، ويحلّل بالخصوص - وبدقة تثير الدهشة - ما في حياة الناس من تناقضات عجيبية لا يتفطن الإنسان لسخفها إلا عندما يقدّمها له مصوّر دقيق الملاحظة عميق الإدراك.⁽²³²⁾

إنّه ما يدل على أنّ الإنفتاح على الآخر وتجاربه الحية، خطوة ضرورية للقيام بأفعال جريئة في دراسة مشكلات المجتمع وتقديم حلول لها، بعد إخضاعها للممارسة النقدية أولاً، وهذا ما تأثر به شريط وأخذه عن الفلسفة الفرنسية في جانبها الثقافي.

المبحث الثالث: الخلفية الألمانية.

⁽²³¹⁾ - عبد الله شريط: أخلاقيات غربية، مصدر سابق، ص 9.

⁽²³²⁾ - المصدر نفسه، ص - ص 9 - 10.

تجلّت آثار الفلسفة الألمانية في فكر عبد الله شريط من خلال ذكره المتكرّر لبعض فلاسفتها ومفكرّيها في كتاباته، وكان الفيلسوفين البارزين بأفكارهما بالنسبة له، هما كل من كارل ماركس و فريدريك نيتشه، فما المميّز الذي تأثّر به لدى كل منهما ؟

المطلب الأول: الواقعية الاشتراكية لدى كارل ماركس (1818-1883).

1- الواقعية الاشتراكية منهج لبناء الإنسان.

إنّ النزعة الواقعية التي تبناها عبد الله شريط لم يتأثّر بها من ابن خلدون فقط، وإنّما أثّرت فيه النزعة الواقعية لكارل ماركس أيضا والمرتبطة بالاشتراكية كنظام أسسه وأهدافه متعلّقة بالواقع، ولهذا فقد تطرّق في مؤلّفه " الرماد " إلى تعداد المذاهب الفكرية والأدبية، التي مثّل كل مذهب فيها مجموعة من المفكرين منطلقين من التسليم بمبادئه ومن بينها المذهب الواقعي الذي عرّفه بقوله:

" المذهب الواقعي ينادي بأنّ الأدب والفن مثل العلم والفلسفة ينبغي أن يخدموا قضايا المجتمع ويساهما في يقظته ورفاهيته، وأنّ الأدب المنقطع عن المجتمع غير جدير بأن يعتبر أدبا، وأنّ ميدانه الطبيعي هو المجتمع و النفس البشرية (...) ينبغي أن يعمل على تغيير المجتمع ومقاومة شروره وإستخراج ما فيه من إمكانيات نبيلة وإكتشاف طرق العدالة أمامه حتى يتبعها، وفضح أساليب الجرائم وتبشيعها حتى يتجنّبها (...) فيقتصر على تصوير الشر تصويرا دقيقا حتى يشخّصه ويشخّص نتائجه ويجسّم فظاعته وعواقبه دون أن يختم آثاره بالوصايا الأخلاقية. " (233)

ومن المذهب الواقعي العام أشار على وجه التحديد للواقعية الاشتراكية التي ترتبط بالواقع من خلال الخوض في قضايا المجتمع ومشاكله، ومن يحمل مسؤولية وإلتزام ذلك المفكر والمتّقف، فيقول:

(233) - عبد الله شريط: الرماد، مصدر سابق، ص 30.

" ومن الواقعية العامة تفرّعت واقعية جديدة هي الواقعية الاشتراكية عل يد شعراء الثورة الروسية الذين حدّدوا واقعتهم بطريقة أكثر ضبطا ودقة، وذلك بإثارتهم لقضية الإلتزام أو الأدب الملتزم، أي أن يضع الأديب أو الفنان نفسه تحت تصرّف المجتمع لا يفكر إلّا في قضاياها ومشاكله." (234)

وربما سيتبادر لذهن القارئ من منطلق تسليمه بأنّ ظروف المفكّر وعصره تفترض تبنيّه للأفكار والمناهج والنظريات السائدة، فكذلك الحال بالنسبة لشريّط تبني الواقعية الاشتراكية من منطلق أنّ فترة الإستقلال التي عاشها تبنت الجزائر النظام الاشتراكي أملا منها بقدرته على إصلاح ما دمره الإستعمار قبل طرده، وهو نفسه يذكر ذلك في هذا النص، أين يقول:

" (...) إنّ الجزائر تتبنّى - مثل بقية المذاهب الاشتراكية العديدة - المبادئ الأساسية التي نادت بها مختلف الاشتراكيات منذ القرن التاسع عشر إلى اليوم، وتحاول أن تستفيد من النجاحات التي أحرزت عليها الأنظمة الاشتراكية المختلفة، وتضيف كل ذلك إلى تقاليد إنسانية عالية عاش بها شعبها عبر مختلف العصور، وفي مقدمتها حب الحرية والأنفة من الضيم والثورة ضد الطغيان، وحب المساواة والعدالة وهي تقاليد أقرب إلى المثل منها إلى العادات الجامدة." (235)

لكن ما يؤكّد ما قاله محمود قاسم عن عبد الله شريّط بأنّه: "إشتراكي ملتزم" (236)، هو أنّ شريّط تبني الواقعية الاشتراكية مذهبا ليس فرضا من العصر والظروف وإتّما بمحض إختياره، بعد تسليمه بمبدأ الإلتزام الذي تقوم عليها أولا، لإعتباره مفكّر ملتزم عرف بالإلتزامه في الدفاع عن قضية وطنه في فترة الثورة ومجابهة الإستعمار، وإستمراره في ذلك فترة الإستقلال وحرصه على خدمته بمحاولة الوقوف على

(234) - عبد الله شريّط: الرماد، مصدر سابق، ص - ص 31 - 32.

(235) - عبد الله شريّط: المشكلة الإيديولوجية وقضايا التنمية، مصدر سابق، ص 209.

(236) - عبد الله شريّط: معركة المفاهيم، مصدر سابق، ص 14.

مشكلات مجتمعه الجزائري وتبيان الطريق لتقديم الحلول لذلك، وتسليمه ثانياً بأنّ الجزائر في فترة الإستقلال لا وسيلة لها تناسبها من النهوض غير المنهج الاشتراكي.

ولذلك يذكر شريط سبب تبنيه للواقعية الاشتراكية بشكل واضح ومباشر، فيقول: "أول مبدأ ننطلق منه في تبني الاشتراكية - كمذهب في حياتنا وكمدرسة لتعلم حروف الهجاء الإيديولوجية هو أنّ الاشتراكية ليست غاية في ذاتها، بل وسيلة فقط، ونحن عندما اخترناها مذهباً لمسيرتنا، فلائها تمثل فقط الطريق المحتضن أكثر من الليبرالية- الذي يمكننا من تحقيق هدفين." (237)

وهذين الهدفين بنظره يتمثلان في أنّ: "الأول حضاري، وهو أن نخرج من التخلف ونلتحق بسرعة بصفوف الأمم الراقية وإختيارنا الاشتراكية لهذا الغرض مبني على تجربة تاريخية أخرى راهنة.

والثاني إنساني هو أنّ الطريق الاشتراكي يحقق الطبقات المحرومة في المجتمع كرامتها الإنسانية عن طريق مساواتها الإقتصادية، ويضمنها في حماية كاملة من الحاجة والإستبداد المادي، كما يحقق لها في نفس الوقت رقيّاً معنوياً بفضل تمكينها من التعلم، وتطوير ثقافتها الشعبية الأصيلة." (238)

وعن الهدف الثاني الذي ذكره شريط يتبين السبب الحقيقي والهدف العميق من وراء تبنيه للواقعية الاشتراكية، والمتمثل في بناء الإنسان لأنّ بناء أيّ أمة وحضارة تبدأ من بناء الإنسان والعمل على تكوينه في مختلف جوانبه، ولا يجد محققاً لهذه الغاية سوى الاشتراكية لقوله: "... الفلسفة الحقيقية للإشتراكية

(237) - عبد الله شريط: المشكلة الإيديولوجية وقضايا التنمية، مصدر سابق، ص 171.

(238) - المصدر نفسه، ص 171.

هي بناء الإنسان⁽²³⁹⁾، مؤكّدا ذلك في موضع آخر عن طريق ذكر مؤسّس الاشتراكية كارل ماركس، بالقول: "كان ماركس يقول: إنّ أهم رأس مال هو الإنسان."⁽²⁴⁰⁾

ولهذا فإنّه يدعو إلى ضرورة تبني المنهج الاشتراكي في الجزائر لأنّه الوحيد القادر على معالجة المشاكل المختلفة التي خلفها الإستعمار وراءه، وبناء على هذا وجب على كل متبنّ ومؤمن بالاشتراكية أن يدافع عنها بغض النظر عن الثغرات الموجودة بها، من منطلق أنّ لكل نظام سلبياته فلا فكر ولا منهج كامل.

وهو ما يتضمّنه نصه الآتي: "إنّ تدارس المشاكل التي يطرحها البناء الاشتراكي وطرحها أمام المناضلين الاشتراكيين هو من صميم الدفاع عن الاشتراكية والحرص على نجاحها، لأنّ المؤمن بالاشتراكية مؤمن أيضا بأنّها نظام له مشاكله الخاصة، كما لكل نظام آخر مشاكل معينة، ومن يؤمن بالاشتراكية على أنّها فوائد فقط بدون صعوبات لا نسمّيه مؤمنا بالاشتراكية، بل مؤمنا بالأحلام، والاشتراكية تحارب فيما تحارب أحلام اليقظة، وتدفع أتباعها دفعا إلى أن يكونوا واقعيين، لأنّ الاشتراكية علم قبل كل شيء تتعامل مع الواقع، كما هو لا كما يتمنّى أن يكون، فضلا عن أن تحمّل تمنياتها على إغفال الواقع ودفن رأسها في الرمال حتى لا ترى مشاكله."⁽²⁴¹⁾

وكل من إطلع على كتاباته أو بحث في أفكاره وإعتنى بها، لاحظ تأثّره بالاشتراكية ولذا قال عنه أحد دارسيه أنّه: "مفكّر متشبع بالأيديولوجية الاشتراكية، لا يعدّ أحد المتأثرين بهذه الأيديولوجية فحسب،

(239) - عبد الله شريط: المشكلة الإيديولوجية وقضايا التنمية، مصدر سابق، ص 171.

(240) - عبد الله شريط: نظرية حول سياسة التعليم والتعريب، الأعمال الكاملة، المجلد الثاني، الجزء الأول، منشورات السهل، الجزائر، د.ط، 2009، ص 77.

(241) - عبد الله شريط: مع الفكر السياسي الحديث والجهود الإيديولوجية في الجزائر، مصدر سابق، ص 469.

بل وأحد أبرز منظريها والمدافعين عنها⁽²⁴²⁾، وقال آخر: "لا شك أنّ شريط مفكر متشبع بالإيديولوجيا الاشتراكية، وأحد المتأثرين بها وأبرز منظريها والمدافعين عنها."⁽²⁴³⁾

ويعود شريط مردفا إلى أسباب تبنيه للواقعية الاشتراكية وضرورة الدفاع عنها، مع غايته من تبنيها الإشارة إلى كيفية هذا التبني والانتهاج، الذي يقوم أساسا على أخذ ما يجب أخذه منها ويتوافق مع البيئة المستقبلية أي المجتمع الجزائري وواقعه، وإهمال ما لا يتلاءم معه، فيقول:

"من الضعف والسخف معا أن نأخذ من الماركسية مانحن في حاجة إليه وما لسنا في حاجة إليه على السواء، إنّنا بحاجة، فعلا إلى التنظيم الجماهيري والاقتصادي، ولكن الماركسية الحقيقية نفسها تقول لنا: أنّ تراث الشعب يجب أن يغربل ويبعث منه إلى الحياة والتطور كل ما كان يحمل مثالا إنسانية من المساواة والعدالة ومقاومة الطغيان والتسلّح"⁽²⁴⁴⁾، أمّا في ما يتعلق بما يجب أخذه وما يجب تركه، فسأطرق إليه في عنصر لاحق في الباب الثاني.

2- مفاهيم أساسية للاشتراكية.

أ- الاشتراكية.

الاشتراكية: "مأخوذة من الاشتراك، تقول: إشتراك القوم في كذا، أي تشاركوا، وفي الاصطلاح الجديد يطلق على المذهب القائل: إنّ مجرد الإعتماد على حرية الأفراد في الحياة الاقتصادية لا يكفي لإيجاد

⁽²⁴²⁾ - موسى معيرش: المفاهيم في فلسفة الدكتور عبد الله شريط، أعمال الدكتور عبد الله شريط الفكرية والفلسفية في ميزان الباحثين الجامعيين، مرجع سابق، ص 134.

⁽²⁴³⁾ - بن قدير بن نور الدين: مستقبل التنمية في الخطاب الفلسفي المغاربي المعاصر، أطروحة دكتوراه (منشورة)، جامعة وهران، الجزائر، 2016/2017، ص 186.

⁽²⁴⁴⁾ - عبد الله شريط: المشكلة الإيديولوجية وقضايا التنمية، مصدر سابق، ص 176.

نظام إجتماعي صالح، وإنه من الممكن لا بل من المرغوب فيه أن يستبدل الناس بالنظام الحاضر نظاما موافقا يحقق العدل الإجتماعي ويساعد على نمو الشخص الإنساني نموًا تاما. "(245)

ومن الاشتراكية العامة تتفرّع وتتميّز الاشتراكية التي مثلها الفيلسوف كارل ماركس، والمتجسّدة في الاشتراكية الثورية والتي تعني بدورها: "أنّ النظام الجديد لا يتحقّق إلاّ بثورة العمال، أي بتبديل السلطات العامة والقوانين الجاهزة بطريق الانقلاب والقهر والثورة. "(246)

وبما أنّ عبد الله شريط أكثر ما تأثّر به وجذبه في اشتراكية كارل ماركس واقعيّتها وقدرتها على تحقيق التغيير في أي مجتمع، لأنّها تنطلق من بناء بذرته ونواته الأولى وهي الإنسان، فقد فرّق بين نوعين من الاشتراكية، الاشتراكية الحاملة والاشتراكية الثورية قائلاً:

" العقليون يقولون أنّ العقل هو الذي يخلق الأوضاع الإجتماعية والمادية، وإنّ الكادح أو الفقير هو كادح وفقير لأنّه يفكر تفكير الكادحين الفقراء، أمّا الماديون فيقولون أنّ الكادح أو الفقير يفكر تفكير الكادحين لأنّه كادح وفقير، ولكن إذا أقرنا بأنّ التغيير يتم في ميدان عملية التفكير فحسب، فمعنى ذلك أنّه يكفي أن نغيّر الأفكار لكي تتغيّر الأوضاع الإجتماعية والإقتصادية، أي بعبارة أخرى (...)) وهذا ما يذهب إليه بعض اليساريين غير الثوريين) مادامت المسألة مسألة تعبير أفكار فقط، فإنّه يكفي أن تستعمل وسيلة الإنتاج مع الإقطاعيين والرأسماليين لكي يغيروا أفكارهم ويصبحوا مقتنعين بالتفكير الاشتراكي، وهذا هو الفرق بين الاشتراكيين الحاملين والاشتراكيين الثوريين. "(247)

(245) - جميل صليبا: المعجم الفلسفي، الجزء الأول، دار الكتاب اللبناني، لبنان، د.ط، 1981، ص 88.

(246) - المرجع نفسه، ص 89.

(247) - عبد الله شريط: المنابع الفلسفية في الفكر الاشتراكي، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، د.ط، د.س، ص - ص

وحسب رأيه أيضا فإنّ الاشتراكية تختلف باختلاف كونها فلسفة أو كونها فكرة ولهذا بيّن الفرق بين الإثنين قائلا: "هناك فرق بين الاشتراكية كفلسفة تبحث في المجتمع والطبيعة والفن والأخلاق والإقتصاد بحثا منسجما على أساس واحد، وبين فكرة الاشتراكية كمبدأ فقط للمساواة بين الناس، والعدالة الاجتماعية بين الطبقات"⁽²⁴⁸⁾، والملاحظ أنّه وبناءً ممّا ذكرته سابقا في تأثّره وتبنيّه للواقعية الاشتراكية، حول ضرورة الأخذ من الاشتراكية ما يجب أخذه وترك ما يجب تركه، فإنّه بدوره يأخذ من فلسفتها المنهج المعتمد في الإقتصاد والمجتمع، ومن فكرتها مبدأ المساواة وتحقيق العدالة الاجتماعية للتخلّص من الطبقة.

ويتعرّض لأهم المبادئ التي تقوم عليها الفلسفة الاشتراكية، لتأكيد على أهميتها وضرورتها، والكامنة في قدرتها الهائلة على النقد من أجل التغيير المستمر بالإستناد إلى مبدأ التطوّر فيقول: "أول مبادئها الفلسفية أنّها لا تؤمن بشيء دائم أو مقدّس حتى في الطبيعة والكون فضلا عن المجتمع والإنسان، إنّ الاشتراكية تطوّر دائم وثورة على نفسها باستمرار."⁽²⁴⁹⁾

وهو الأمر الذي جعل من الاشتراكية بالنسبة للاشتراكيين ومن بينهم عبد الله شريط ينظرون إليها على كونها وسيلة وأداة لأجل غاية بناء الإنسان وتحقيق رفاهيته وليست غاية في حدّ ذاتها، مصرّحا: "... المبدأ الأساسي في الاشتراكية هو أنّها وسيلة لا غاية، وسيلة لخدمة الوطن والمواطنين، أمّا اعتبارها غاية في ذاتها فإنّه يحوّل كل شيء عن أصله ويزيّف وضع المشكلة ونتائجها في آن واحد، وتصبح الاشتراكية كارثة إقتصادية وإجتماعية وسياسية في النهاية."⁽²⁵⁰⁾

⁽²⁴⁸⁾ - عبد الله شريط: المنابع الفلسفية في الفكر الاشتراكي، مصدر سابق، ص 15.

⁽²⁴⁹⁾ - عبد الله شريط: المشكلة الإيديولوجية وقضايا التنمية، مصدر سابق، ص 176.

⁽²⁵⁰⁾ - المصدر نفسه، ص 178.

ومن هذه المبادئ تتأسس القاعدة الأساسية التي تقوم عليها الاشتراكية والتي يلخصها شريط في: "أنّ النظام الاشتراكي يطلب أولا من كل فرد من أفراد المجتمع أن يكون العمل هو مورد رزقه ومصدر حياته، ثانيا أن يكون عمل كل شخص مستجيب لقدراته ومواهبه وإختياره، ثالثا لا يأخذ من الآخر على هذا العمل إلا قدر القيمة التي يستحقها فلا يغبن في أجره، ولا ينال أكثر من حقه." (251)

وعليه تعتبر الاشتراكية حسب رأيه من أكثر الفلسفات المعبرة عن الواقع لأنها مستمدة من العلم، من منطلق أنّها " بمثابة نظام علمي، قبل أن تكون نظام سياسي" (252)، فيرى أنّ: " الفلسفة الاشتراكية - كما يقول منظروها الكبار - قد إستمدت روحها من العلم، لأنها جاءت في عصر العلم والإكتشافات العلمية، وفي عصر التخلّص من الضبايات الفلسفية والمتاهات التي حافت الأديان" (253)، إلى جانب أنّ منطلقها المادة والطبيعة وبهذا فإنّ " النزعة المادية تؤدّي كما قال ماركس إلى الاشتراكية." (254)

ولهذا فالإشتراكي أو الماركسي حسب موقفه ليس ذلك الرجل الذي يتبنّى الاشتراكية منهجا على نفسه ووطنه فقط، وإنّما من يحمل المبادئ الاشتراكية فكرا وممارسة ومشاركة مع كل من هو بحاجة إليها في حياته ووطنه، وهو ما جعله يبرز ذلك في نصه الآتي: " إنّ الرجل الإشتراكي أو الماركسي ليس رجلا يحمل كثيرا من الأفكار الماركسية وكفى، وإنّما هو إلى جانب ذلك رجل مشحون بجملة عواطف المحبة والكرم والآمال والمخاوف (...) فهو يتضامن بعواطفه وحماسه مع كل الذين يتعرّضون للإستغلال

(251) - عبد الله شريط: مع الفكر السياسي الحديث والجهود الإيديولوجية في الجزائر، مصدر سابق، ص 482.

(252) - راييس زواوي: سؤال الأخلاق في الفكر الجزائري - عبد الله شريط نموذجاً -، مجلة الواحات للبحوث والدراسات، العدد 18، جامعة غرداية الجزائر، 2013، ص 205.

(253) - عبد الله شريط: مع الفكر السياسي الحديث والجهود الإيديولوجية في الجزائر، المصدر السابق، ص 478.

(254) - جورج بوليتزر وجي بيس موريس كافين: أصول الفلسفة الماركسية، الجزء الأول، ترجمة: شعبان بركات، منشورات المكتبة العصرية، بيروت، د.ط، د.س، ص 169.

والإضطهاد، ومع المساجين والمعذبين في سبيل أفكارهم الاشتراكية، وهو "يشعر" بالثورة والغضب على المتاجرين بمصائر الشعوب. " (255)

وبالتالي يجد عبد الله شريط من الضرورة التفريق بين الماركسي والشيوعي في الاشتراكية، ويوضحه في قوله: "إنّ الفرق بين الشيوعي والماركسي هو أنّ الشيوعي (وخاصة في العالم الثالث) يعتبر وطنه الأصلي هو روسيا أو الصين ووطنه الثاني بلاده التي ينتمي إليها.

أمّا الماركسي فيعتبر بلاده هي وطنه أولاً، أمّا روسيا أو الصين فتأتي أهميتها عنده في مجال المقارنة مع الدول الأجنبية، أو في مقاومة الإمبريالية العالمية أو الدفاع عن حرية الشعوب أو الطبقة العاملة على المستوى العالمي، والملاحظ أنّ هذا المبدأ هو الذي نعمل به، ولكن يجب أن نقوله أيضاً ونكتبه لمناضلينا ونشرحه في إجتماعاتنا ومدارسنا. " (256)

وما إنتهجه شريط مع أفكار ابن خلدون هو نفسه ما إنتهجه مع أفكار كارل ماركس وهو تبني الأفكار الإيجابية التي تتوافق مع نسقه الفكري، وعدم الأخذ بالأخرى التي تختلف مع آرائه وقناعاته الفكرية التي يوجّه لها نقداً مبيناً الثغرات فيها، ويعترف بعدم كمال الاشتراكية مثلها في ذلك مثل الرأسمالية قائلاً:

" إنّ كلا من النظامين لم يستطع أن يحقق الغايتين معاً: توفير العمل لكل الناس بجهد أقلّ، وتوفير الإنتاج للجميع في متناول كل الطبقات، نعم كلا من الاشتراكية والرأسمالية قد حققت الغايتين في فلسفتها النظرية وأدبها السياسي، ولكن هذه الفلسفة ظلّت دائماً أكبر من الواقع وأكثر طموحاً. " (257)

(255) - عبد الله شريط: المنابع الفلسفية في الفكر الاشتراكي، مصدر سابق، ص 166.

(256) - المصدر نفسه، ص 175.

(257) - عبد الله شريط: مع الفكر السياسي الحديث والجهود الإيديولوجية في الجزائر، مصدر سابق، ص 485.

ووجهة نظره هذه منبعها تسليمه بعدم كمال أيّة فكرة أو نظرية كمالاتها مطلقاً، لأنّ أي فكرة كما تؤثر في الفرد وعصره تتأثر هي الأخرى بالظروف التاريخية وعليه تظلّ دائماً في طريق بلوغ الكمال بفعل التطوّر، وعليه تخضع الأفكار الاشتراكية لنفس القانون حسب شريط، فيقول:

" لكن ليس معنى هذا أنّ النظام أو النظم الاشتراكية خالية من العيوب والنقائص، ولذلك يجب أن ننظر إلى النظام الاشتراكي على أنّه ليس غاية في ذاته، ويجب أن نلح على هذه النقطة ولا ننساها، لأنّ العمل الإنساني الكامل غير موجود بما في ذلك الاشتراكية أيضاً، وخاصة إذا تعلّق الأمر بتنظيم المجتمعات المتحوّلة المتغيرة على الدوام، فإذا نظرنا إلى النظام الاشتراكي على أنّه وسيلة فمعنى ذلك أنّه يتّخذ أشكالاً مختلفة باختلاف المجتمعات وعاداتها، ولا يطبّق بشكل واحد في كل مكان، وكلمة الاشتراكية العلمية هي وحدها الاشتراكية الحقيقية، كلمة غير صحيحة وشعار سياسي أكثر منه حقيقة من حقائق العلم." (258)

إذن لا بدّ من خضوع الاشتراكية كغيرها من الأفكار للمناقشة الدائمة، والمساءلة النقدية المتكرّرة للاستفادة منها أكثر، لأنّه لو تمّ الأمر على غير هذه الشاكلة لأصبح التغيير الذي تسعى إليه الاشتراكية بإعتماد الثورة لا أساس لوجوده أصلاً، ويوضّح شريط هذه الفكرة في نصه هذا:

" وكل نقاش يثير تجاربها ويصحّح أخطائها على ضوء الممارسة والتجربة والمصلحة الوطنية، يجب أن يؤخذ على أنّه علم من صميم الاشتراكية، إنّ غلطة بعض الأنظمة الاشتراكية أنّها منعت المناقشة الإيديولوجية، فوقعَت بسرعة في التقليد، حتى أصبحت الثورة الاشتراكية فيها " ثورة معطّلة " (259)

(258) - عبد الله شريط: المشكلة الإيديولوجية وقضايا التنمية، مصدر سابق، ص 172.

(259) - المصدر نفسه، ص 176.

ب-المادية الجدلية.

المادية الجدلية: "تدخل على المادة حركة جديدة تجمع بين التغيرات الكمية والتغيرات الكيفية وتؤدي إلى قيام حياة روحية مستقلة عن الظواهر المادية وإن كانت في بدايتها ناشئة عن المادة"⁽²⁶⁰⁾، بمعنى الانتقال من المادة إلى الفكر، فالمادة هي الكم، والفكر هو الجدل، أي البحث في المادة والطبيعة بطريقة جدلية، وهي كما شرحها ستالين: "تنطلق المادية الديالكتيكية من أولوية المادة، مع استخدام الديالكتيك لفهم علاقات الترابط المادي وتطورها سواء في الطبيعة أو المجتمع، فالمادية الديالكتيكية تعتمد إذن، على جملة من القوانين التي تمثل أداة التحليل في هذه الفلسفة والمقصود بالقانون هنا هو تلك العلاقة السببية التي تحكم متغيرين أو أكثر، وتقرر أنه بوقوع السبب تحدث النتيجة."⁽²⁶¹⁾

وقوانين المادية الجدلية ثلاث تتمثل في: قانون تحوّل الكم إلى كيف، قانون وحدة صراع الأضداد، قانون سلب السلب.

1- قانون تحوّل الكم إلى كيف: "تخضع مختلف الظواهر لقانون التطور، ويلاحظ هذا التطور أنه عبر مرحلة معينة وبطريقة فجائية تتحوّل التغيرات الكمية إلى تغيرات جوهرية أي تغيرات في الكيف أو بالنوع، بحيث تتغير طبيعة الشيء ويضربون المثل لهذا التحوّل عادة من تأثير الحرارة على الماء."⁽²⁶²⁾

2- قانون وحدة صراع الأضداد: "إنّ الطبيعة بأجمعها من أضال الأشياء إلى أكبر الأجسام، من حبة الرمل إلى الشمس من البر إلى الإنسان، هي في حركة دائمة من النشوء والإضمحلال، هي في مد لا ينقطع في حركة تغيرين مستمرين أبديين."⁽²⁶³⁾

(260) - جميل صليبا: المعجم الفلسفي، الجزء الثاني، دار الكتاب اللبناني، لبنان، د.ط، 1982، ص 309.

(261) - ستالين: المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية، ترجمة: قدرى محمود حنفي، دار دمشق، سوريا، د.ط، 2008، ص 28.

(262) - المرجع نفسه، ص 9.

3- قانون سلب السلب: "حركة التطور ليست حركة خطية بل حركة لولبية، وإن كانت هذه الحركة اللولبية لها محور رأسي يتجه إلى الأمام وأعلى دوماً في سلم التطور، حيث لا تعود الظاهرة في حركتها إلى النقطة التي إنطلقت منها ولكن في مستوى أعلى، فالبذرة عندما تتحول في التراب إلى نبتة، فإن هذه الأخيرة نفي للبذرة، كما أن تحول نبتة إلى الشجرة، فإن الشجرة نفي للنبتة، فنفي النفي ليس إلغاء تام للمرحلة السابقة بل هو تطوير لها." (264)

إذن تنطلق المادية الجدلية أو الديالكتيكية من المادة أو الطبيعة كما قد تتحول وتتغير إلى الكيف بفعل التأثير الطارئ عليها، وهذا التغيير يحدث دائماً بين متغيرين إثنين متضادين متصارعين شكلاً متحدّين مضموناً ونتيجة، وهذا الصراع والائتصاد ناتج عن سلب ونفي أحدهما للآخر ليس لإلغائه وإنما لتطوره من منطلق دوماً أن الأول يكون لفترة مؤقتة تخدم مرحلة معيّنة، بينما الثاني يحمل القدرة على مواصلة التطور، ولذا يعتبر المفكر هربرت ماركيز التفكير السلي مكنم للتفكير الجدلي بقوله: "إن القدرة على التفكير السلي هي القوة الدافعة للفكر الجدلي." (265)

ومن المادية الجدلية إلى المادية التاريخية، وعن الفرق بين هذين المفهومين يقول عبد الله شريط: "ليس هناك من فرق بين المادية الجدلية والمادية التاريخية من حيث المفهوم الأصلي، بينهما فرق في الشمول والإتساع، فالمادية التاريخية تضيف الجدلية التاريخية على تاريخ المجتمعات البشرية أو إن شئت على ميدان الإنسان وحده، بعد أن كانت المادية الجدلية تتعلق أو تنطبق على الكون كله" (266)، وعلى هذا

(263) - ستالين: المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية، مرجع سابق، ص 29.

(264) - فيريدريك أنجلز: ديالكتيك الطبيعة، ترجمة: توفيق السلّوم، دار الفارابي، د.ب، د.ط، د.س، ص 29.

(265) - هربرت ماركيز: العقل والثورة - هيجل ونشأة النظرية الإجتماعية-، ترجمة: فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة، مصر، د.ط،

1970، ص 18.

(266) - عبد الله شريط: المنابع الفلسفية في الفكر الاشتراكي، مصدر سابق، ص 119.

الأساس فحسب وجهة نظره أنّ " المادية التاريخية ليست إلّا تطبيقاً للمادية الجدلية على تطوّر المجتمعات البشرية " (267)

ج-المادية التاريخية.

المادية التاريخية: " هي القول أنّ الوقائع التاريخية والظواهر الاجتماعية تنشأ عن أسباب إقتصادية خاصة فالشروط الإقتصادية هي البنى التحتانية التي تقوم عليها جميع البنى الروحية المسماة الفوقانية" (268)، بمعنى حتى دراسة الحياة التاريخية والاجتماعية تنطلق من الواقع المادي لأنها ببساطة تشمل وتوسّع من خلال المادية الجدلية أي تطبّق قوانينها على حوادث الحياة التاريخية والاجتماعية ، وهي كما سكّها صاحبها قائلاً: " ليس وعي الأشخاص هو الذي يقرّر وجودهم لكن على العكس وجودهم الاجتماعي هو الذي يقرّر وجودهم. " (269)

بمعنى أنّ وجود الإنسان قائم ومنطلق من ظروفه الاجتماعية ومن واقعه المادي وليس من إنتاجه الفكري، وعليه فواقعه المادي هو الذي ينتج الفكري وليس العكس، وهو ما أشار إليه عبد الله شريط أيضاً حينما قال: " ليست الأفكار هي التي تشكّل ظروف الناس، بل ظروفهم التي يعيشون فيها هي التي تشكّل أفكارهم وتطبعهم بطابع خاص، كما يقول ماركس. " (270)

وهنا كارل ماركس يختلف مع فيريدريك هيغل في ما ذهب إليه مصرّحاً بذلك في قوله: " إنّ طريقتي في الديالكتيكية من حيث أساسها لا تختلف عن طريقة هيغل وحسب، بل وتناقضها بصورة مباشرة

(267) - عبد الله شريط : المنابع الفلسفية في الفكر الاشتراكي، مصدر سابق، ص 119.

(268) - جميل صليبا: المعجم الفلسفي، الجزء الثاني، مرجع سابق، ص 310.

(269) - كارل ماركس: رأس المال، نقد الإقتصاد السياسي، المجلد الأول، ترجمة: فهم كم نقش، دار التقدم، موسكو، د.ط، 1985، ص 3.

(270) - عبد الله شريط: المنابع الفلسفية في الفكر الاشتراكي، المصدر السابق، ص 133.

وبالنسبة إلى هيجل فإنّ عملية التفكير، التي يحوّلها تحت إسم الفكرة إلى ذات مستقلة هي ديمورغ (خالق) الواقع الذي لا يشكّل سوى مجرّد مظهر لتجليها الخارجي، أمّا عندي فعلى العكس، فالمثالي ما هو إلّا مادي منقول إلى رأس الإنسان ومحوّل فيه⁽²⁷¹⁾، بمعنى أوضح "ليس الإنسان ما يربّجه إلّا ما يكسبه بنفسه في هذه الحياة الدنيا، والنزعة المادية تعلّمه أن يرى "العالم كما هو" العالم في وضعه الصحيح وليس المقلوب."⁽²⁷²⁾

ويقدم شريط في شرح ذلك مثالا واقعيا من خلال حديثه عن الماركسي الروسي وفلسفته التي هي في نهاية المطاف فلسفة مادية تنطلق نحو الفكر قائلا: "الماركسي في روسيا تقول له فلسفته: إنّ الإنسان ابن محيطه الجغرافي والإقتصادي فإذا أردت أن تكون سعيدا فابدأ بتوفير أسباب السعادة في محيطك هذا، الأرض قاحلة إجلب إليها الماء، والناقصة العمران عبّد لها الطرق وأوصل إليها القطار، وإن كانت أرضك غنية فمن المستحيل أن تعيش شقيّا، وإذا كنت جائعا فإنّه لا ينفعل أن تصلّي أو تذبج القرايين، ومن السخف أن تكرّس جهودك اليومية لنيل سعادة الآخرة التي لم تحصل بعد وتهمل السعادة التي تعيشها بالفعل وهي بين يديك."⁽²⁷³⁾

وإذا كان وجود الإنسان الفكري يقرّه واقعه المادي والإجتماعي حسب كارل ماركس، فإنّ هذا الواقع المادي هو الذي يسيّر التاريخ، بمعنى أنّ "التاريخ هو من عمل الإنسان، وأنّ الإنسان يكون مدفوعا في ذلك بإرادته، وأنّ الإرادة الإنسانية تتكوّن عن حاجات مادية ويعبّرون عنها في شكل أعمال هو ما نسمّيه بالتاريخ"⁽²⁷⁴⁾، ويضيف مؤكّدا على هذه الفكرة مقاربا بين ماركس وابن خلدون: "وهنا يلتقي

(271) - كارل ماركس: رأس المال، نقد الإقتصاد السياسي، مرجع سابق، ص 27.

(272) - جورج بوليتزر وجي بيس موريس كافين: أصول الفلسفة الماركسية، مرجع سابق، ص 168.

(273) - عبد الله شريط: معركة المفاهيم، مصدر سابق، ص 298.

(274) - عبد الله شريط: المنابع الفلسفية في الفكر الاشتراكي، مصدر سابق، ص 131.

الماركسيون مع ابن خلدون أي في إعتبار الأسباب المادية ومن ضمنها الأسباب الإقتصادية هي العامل الحاسم في التحكّم في سير التاريخ وصنع مصير المجتمع عند بني الإنسان. "(275)

أمّا إذا كان الواقع المادّي هو مسير التاريخ لدى ماركس والماركسيين، فإنّ الأساس المتحكّم فيه يعود إلى الصراع الطبقي من منطلق أنّ " النظرية الماركسية الصميّة تقول في مسألة الطبقات هذه أنّ وراء الأفكار التي يحملها الناس في رؤيتهم تختبئ فكرة الطبقات، وأنّ هذه الطبقات كثيرة ومتنوّعة، وكثرتها وتنوّعها هو الذي يؤدّي إلى كثرة الأفكار وتنوّعها في المجتمع، وبقدر ما تكثر الطبقات تكثر الأفكار، وقانون الحياة أو قانون الجدلية إن شئت يقضي بأن تتصارع هذه الطبقات والأفكار بعضها ضد البعض الآخر، وهذا التصادم بين الأفكار والطبقات في النهاية هو الذي يفسّر التاريخ وهو الذي يدفعه أيضاً. "(276)

إلا أنّ التزعة المادية التي تحكم التاريخ عند كارل ماركس والماركسيين عموماً هو ما خالفه عبد الله شريط، وذلك لتسليمه بأنّ التأثير المتبادل بين البنية التحتية والبنية الفوقية هو الذي يسير التاريخ وليس إقتصار هذا الأخير على البنية التحتية فقط، وبالتالي يبرز هنا الخطأ الذي سقط فيه كارل ماركس حسب وجهة نظره، وهو إقتصاره على العامل المادي والإقتصادي دون العوامل الفكرية الأخرى من سياسية وثقافية وإجتماعية.

وهو ما يوضّحه شريط في هذا النص: " الخطأ الذي إرتكبه ماركس، ويّلى عليه هؤلاء الإقتصاديون بصفة خاصة، هو زعم ماركس بأنّ النظام المادي والعوامل الإقتصادية، هي وحدها التي تؤثر في النظام السياسي دون غيرها من الأسباب الأخرى، إنّ كل ميدان من ميادين النشاط البشري لابدّ أن يتأثر

(275) - عبد الله شريط : المنابع الفلسفية في الفكر الاشتراكي، مصدر سابق، ص 126.

(276) - المصدر نفسه، ص 146.

بالنشاط الذي يحدث في كل الميادين الأخرى لنفس المجتمع (...) ومن هذا التبادل في التأثير بين العوامل المختلفة تحدث التغيرات الاجتماعية ويتحرك التاريخ. إنّ خطأ ماركس الأساسي هو أنّه لم يؤمن بهذا " التبادل " في التأثير بين العوامل المادية والعوامل المعنوية، وإعتبر أنّ العوامل المادية هي دائما السبب، والعوامل المعنوية نتائج لها، وأنّ العكس غير صحيح." (277)

ويدعم شريط موقفه من خلال تقديمه لمثال واقعي للتأكيد على أنّ العامل المادي والإقتصادي لوحده لا يسيّر التاريخ كما لا يبنى حضارة حين يقول: " يرى مؤرخو الحضارات بأنّه من الصعب أن نجد إنقلابا أعمق وأشمل من الإنقلاب الذي عرفه مجتمع الإمبراطورية الرومانية، والذي صادف إختيار الحضارة في ميلاد المسيحية، وفي هذا المثال نجد قيام الإمبراطورية وإنهيارها ثم إندثارها وقيام المسيحية في أوروبا مكانها، كل ذلك لم تكن له أيّة علاقة بالنظام الإقتصادي الذي ظلّ هو بدون تغيير في مجتمع الإمبراطورية المذكورة." (278)

أمّا عن المادية التاريخية بتفسيرها للحوادث التاريخية تكون مطبقة للمادية الجدلية، بمعنى ما تخضع له الحادثة التاريخية هو نفسه ما تخضع له الواقعة الطبيعية تحت المبدأ نفسه، نفس السبب يؤدي إلى نفس النتيجة، وعليه أنّ التاريخ لا يعيد نفسه ومعروف مسبقا بالنظرة الماركسية وإنّما العكس تماما.

يقول شريط في هذا الصدد: " إنّ التاريخ قد بيّن لنا أنّ الزمن عندما يمر بالشعوب أو بالكائنات الأخرى لابدّ أن يترك أثره، وأنّ الأشياء لا تنبع أثناء ذلك بنفس الخطوات، وأنّ أكبر كذبة عن التاريخ هي أنّه يعيد نفسه، إذا كان يقصد بهذه الإعادة أنّه يدور حول نفسه، إنّ التاريخ يتقدّم وفق دورات لا في خط مستقيم ، ولكنّه في هذه الدورات لا يضع رجله أبدا في مكان أكثر تقدّما من المكان السابق

(277) - عبد الله شريط: مع الفكر السياسي الحديث والجهود الإيديولوجية في الجزائر، مصدر سابق، ص 168.

(278) - المصدر نفسه، ص - ص 166 - 167.

(...) وهذه الدورات عندما تتكرر ملايين المرات في التاريخ فإنّها تترك أثرها واضحا لا غبار عليه، وإذن فإنّ كل شيء يمر به الزمن سواء القيم أو المجهودات البشرية، هي خاضعة لقانون التطور هذا." (279)

وبالرغم من أنّ شريّط قد خالف كارل ماركس والماركسيين في تحييزهم للعامل المادي والإقتصادي وأسبقيته بالنسبة للعامل الفكري، بل حتى في إهماله للتأثير المتبادل بين العوامل جميعها، إلّا أنّه لا ينفي بأنّهم منحوا للعامل الفكري دورا مهما بإعتباره يمثل البنية الفوقية، وأهميته تكمن في تكوين الإنسان الذي يعتبره كارل ماركس رأس مال، ولقد أشار إلى ذلك قائلا: " لا حاجة للقول بأنّ النظم الاشتراكية رغم فلسفتها المادية تعتبر تكوين الإنسان ثقافيا هو أقصر طريق للتقدم المادي والذي يقضي على الجوع ليس هو القمح، بل الكتاب." (280)

ومن يجعل من الإنسان رأس مال ولا ينكر قيمته وقيمة ما ينتجه من فكر، لا يمكن أن ينكر دوره في صنع التاريخ لما يملكه من إرادة وفكر يتسم بالعبقريّة والإبداع، وهو ما وقف عليه عبد الله شريّط في نصه هذا:

" الماركسيون بدورهم لا ينكرون دور الأفراد العباقة في صنع التاريخ ولكنهم يقولون أنّ عامل العقل والعبقريّة متأثر بعوامل أخرى أقوى منه تأثيرا لأنّه عندما تقول أنّ التاريخ من صنع العباقة فمعنى ذلك أنّه من صنع العبقريّة، والعبقريّة شيء معنوي، والمعنويات عند الماركسيين لا يمكن أن يتولّد عنها شيء مادي مثل التاريخ البشري (...) ليست العبقريّة هي التي صنعت التاريخ، بل لابدّ أن تكون هناك ظروف

(279) - عبد الله شريّط : المنابع الفلسفية في الفكر الاشتراكي، مصدر سابق، ص 74.

(280) - عبد الله شريّط : نظرية حول سياسة التعليم والتعريب، مصدر سابق، ص 77.

تاريخية هي التي صنعت العبقريّة، وأنّ من بين الظروف التاريخية الأساسية، المظالم المادية وسوء توزيع الثروات الإقتصادية والإجحاف الإجتماعي. "(281)

كما أنّ عدم إنكار الجانب الفكري للإنسان يؤدي بالضرورة إلى عدم إهمال الجانب القيمي والأخلاقي، ولذا يعيب عبد الله شريط على أولئك الذين تبوّوا الإشتراكية شكلاً ومنهجاً ومضموناً وتلوّنوا بماديتها لدرجة إهمالهم للجانب الإنساني والفكري والأخلاقي فيها، هذه الجوانب التي لم ينكرها ماركس في حد ذاته، مؤكّداً على ذلك من خلال قوله بأنّه:

"(...) تهاون بعض إطاراتنا المركزية والسياسية بالجانب الأخلاقي في تفكيرها وتكوينها، وإلى نوع من الإستخفاف، بل من الخفة والصيبانية في مفهوم الثورة، وإلى التقليد السطحي لمظاهر التقدّم وفهم خاطئ حتى الماركسية التي يظنّها البعض فلسفة مادية عمياء معادية للقيم الأخلاقية ولظنّهم الخاطئ بكون المادة هي التي تخلق الفكر يكفي لجعلنا نستهن بالعامل الأخلاقي." (282)

د- الإيديولوجيا.

الإيديولوجيا: "إبتدع هذا المصطلح دستودي تراسي للدلالة على الفلسفة التي تطرح جانبا النظر الميتافيزيقي وتقتصر همّها على دراسة المعاني لتبني خصائصها وقوانينها وعلاقاتها بالإشارات المعبرة عنها. أمّا عند ماركس فهي جزء من البنية الفوقية ومن هنا فهي تعكس العلاقات الإقتصادية وقد تكون الإيديولوجيا علمية عندما تعبّر عن الطبقات التقدّمية الثورية وقد تكون غير علمية عندما تعبّر عن مصالح طبقات رجعية." (283)

(281) - عبد الله شريط : المنابع الفلسفية في الفكر الإشتراكي، مصدر سابق، ص 126.

(282) - عبد الله شريط: مع الفكر السياسي الحديث والجهود الإيديولوجية في الجزائر، مصدر سابق، ص- ص 365-366.

(283) - مراد وهبة: المعجم الفلسفي، دار قباء الحديثة، مصر، ط5، 2007، ص 121.

ولما سبق وأشار عبد الله شريط إلى عدم إهمال كارل ماركس والماركسيين عموماً للجانب الفكري والقيمي والأخلاقي رغم تركيزهم وتقديمهم الأسبقية للجانب المادي والإقتصادي، فإنّ هذا الجانب الفكري هو الإيديولوجيا أو البنية الفوقية بتعبير كارل ماركس الذي يرى بأنّ " الإيديولوجيا تطلق على الثقافة برمّتها"⁽²⁸⁴⁾، ولهذا يشير مجدداً إلى أنّ إهمال الجانب الفكري والإيديولوجي لدى كارل ماركس والماركسيين الأوائل من بعده يعود إلى القراءات الخاطئة للماركسية وتوسيعها للشرح بين الجانب المادي والجانب الفكري فيها.

فيقول: " إنّ الماركسيين يستعملون هذه الكلمة بكثرة ويستدلّون من إستعمالهم لها أنّهم يهتمون كثيراً بكل ما هو فكر، ولكنّهم يعترفون بأنّ هذه الناحية الفكرية هي التي حام حولها سوء الفهم أكثر من أي جزء آخر من أجزاء الماركسية، أو إنّ الجزء الإقتصادي من هذه الفلسفة قد طغى في أذهان الناس من الجانب الفكري والإيديولوجي"⁽²⁸⁵⁾، لأنّهم هم أنفسهم يؤكّدون على ضرورة الجانبين معاً الجانب العملي الممارساتي المتمثّل في العامل المادي، والجانب النظري المتمثّل في العامل الفكري والإيديولوجي، وعليه يرون أنّ " فصل الجانب الفكري عن الجانب المادي هو تمزيق للماركسية وليس تشويهاً لها فقط."⁽²⁸⁶⁾

ولهذا يؤكّد شريط بأنّ الماركسيين الحقيقيين الذين لم ينكروا أبداً الدور الفعّال للإنسان وإنتاجه الفكري الإيديولوجي والأخلاقي قد منحوا الجانب النظري الإيديولوجي مكانة كبيرة وحتى الدّين الذي شاع بأنّ الماركسية ضده من منطلق نزعتها المادية، فيرى بأنّها ترفضه ولكن لا تنكر دوره بإعتباره عاملاً منتزعا للجانب الفكري النظري والإيديولوجي.

(284) - فرناند دومون: الأيديولوجيات، ترجمة: وجيه أسعد، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، د.ط، 1977، ص 6.

(285) - عبد الله شريط: المنابع الفلسفية في الفكر الاشتراكي، مصدر سابق، ص 163.

(286) - المصدر نفسه، ص 164.

حيث يقر ذلك في نصه الآتي: "إنّ النظرية في مذهبهم لا تسمّى كذلك إلّا إذا كانت محرّكا للفرد والجماعات والشعوب، وقوة تدفع بهم إلى الأمام في طريق تحقيق الأهداف بحماس وصبر وإيمان. أي إنّ النظرية شيء "يعمل" ويؤثّر، والماركسيون من أجل ذلك يقيمون وزنا كبيرا للأديان وتأثيرها ومفعولها في الجماهير الشعبية، وإن كانوا هم من الناحية الدينية لا يؤمنون بالأديان ولكنهم يعترفون بأنّ الأديان لها تأثير لا يجوز إهماله." (287)

والقارئ البنيوي للنسق الفكري لكارل ماركس لويس التوسير في تعريفه للإيديولوجيا يؤكّد على وجود العلاقة الوطيدة بين العامل المادي والعامل الفكري الإيديولوجي من خلال أنّ الجانب الفكري والنظري ما هو إلّا تجسيد للممارسات في الواقع المادي وغايته أيضا غاية العامل المادي والإقتصادي وهي معالجة مشاكل الإنسان، فيقول التوسير:

" الأيديولوجيات العملية هي عبارة عن تشكيلات معقّدة من تركيبات لمقولات، وتصورات وصور وسلوك ومواقف وحركات، يعمل هذا الكل كمعايير عملية تتحكّم في أخذ النّاس لمواقف ملموسة إتجاه المواضيع الحقيقية والمشاكل العفوية لحياتهم الاجتماعية ولتاريخهم." (288)

المطلب الثاني: النزعة النقدية لدى فيريدريك نيتشه (1844-1900).

يعدّ الفيلسوف الألماني فيريدريك نيتشه ممّهد وفتح بوابة الفلسفة المعاصرة وهو من صرّح بذلك، على حد قول عبد الله شريط: "إنّ نيتشه يعتقد مخلصا أنّه هو الحد الفاصل في تاريخ الإنسانية وأنّه بدأ

(287) - عبد الله شريط: المنابع الفلسفية في الفكر الاشتراكي، مصدر سابق، ص 166.

(288) - لويس التوسير: الفلسفة وفلسفة العلماء العفوية، ترجمة: رضا الزواري، دار البراق، تونس، ط1، 1986، ص 34.

جديد لتاريخ جديد ستدخله البشرية يتغير به إتجاهها وتبدل خطواتها وتتضح أهدافها في الحياة بعد أن ظلت السبيل في كل ما مرّ عليها من عهود." (289)

ولقد اعتمد في تأسيسه لتاريخ جديد للإنسانية على ما سمّاه بالمطرقة، هذه الأداة التي ساعدته في تحطيمه للأصنام، أي كل ما حملته الفلسفات قبله وقامت عليه من عقل وأخلاق ودين، يقول نيتشه: "إنّ طموح إرادتي إلى الإيجاد يدفعني أبدا نحو الناس إندفاع المطرقة فوق الحجر (...). إنّ مطرقتي تهوي بضرباتها القاسية على هذا السجن فأرى حجره يتناثر." (290)

إنّ المطرقة التي يستعملها نيتشه في تحطيمه لأصنام الفلسفات القديمة هي مطرقة النقد، النقد بأقوى وأعنف معانيه لدرجة أنّه يشبه نفسه بعبوة الديناميت التي تفجّر كل ما يصادفها وتحوّله إلى رماد، ما جعل من النقد حرفته الأولى في تأسيسه لفلسفة جديدة قائمة على أنقاض ما حطّمه، فيقول: "أنا لست إنسان بل عبوة ديناميت" (291)، ويضيف: "تحطيم الأصنام (وهذه كلمتي المفضّلة للتعبير عن المثل) هي حرفتي." (292)

ولقد تطرّق شريط في العديد من مؤلفاته إلى ذكر الفيلسوف فيريدريك نيتشه وخصّص له عناوين خاصة في مقالاته، من بينها "الحقيقة عند نيتشه"، "الإنسان الأعلى عند نيتشه"، "نيتشه والأخلاق الدولية المعاصرة"، وبالتالي فقد توقّف أمام ثلاث أفكار أساسية في النسق النتشوي: الدين، الأخلاق،

(289) - عبد الله شريط: نيتشه والأخلاق الدولية المعاصرة، مجلة الأصالة، العدد 8، وزارة التعليم الأصلي والشؤون الدينية، الجزائر، 1972، ص 25.

(290) - فيريدريك نيتشه: هكذا تكلم زرادشت، ترجمة: فيليكس فارس، مطبعة جريدة البصير، مصر، د.ط، 1938، ص 73.

(291) - فيريدريك نيتشه: هذا هو الإنسان، ترجمة: علي مصباح، منشورات الجمل، د.ب، د.ط، د.س، ص 153.

(292) - المرجع نفسه، ص 8.

السياسة، والرابط بينها والمتخلل فيها التّقد بأعلى درجاته، هذا الأخير الذي أحدث خوفا ورهبة لدى كل قرائه ولهذا يقول عبد الله شريط:

"إنّنا لن نتسرّع في الحكم عليه قبل أن نرى نهاية المطاف الذي يريد الرجل أن يقودنا إليه، إنّنا ما نزال معه في منتصف الطريق فلعلّ ما سيأتينا له هو الحق وأنّ ما كنّا فيه هو الباطل، إنّنا ما جنينا على المجتدين في التاريخ ورميناهم بأوسخ التهم لمجرد كونهم أرادوا أن يغيّروا قديمنا ويستبدلوا به جديدهم." (293)

والذي يقصده من خلال قوله هذا هو أنّ تطوّقه لفكر نيتشه سيكون مناقشة لأفكاره من دون تحامل أو تحيّز رغم مخالفته له في العديد من النقاط لأنّ أفكاره على أهمية كبيرة من الوقوف أمامها ومناقشتها، وهو ما جعله يقر بذلك قائلا: "نحن في هذه الدراسة لن نتحامل على نيتشه (...). بالرغم من خطره يثير الإشفاق أكثر ممّا يثير فينا القسوة عليه، إنّنا سننظر إليه على أنّه فيلسوف نناقش أفكاره كأفكار جديدة بأن تناقش." (294)

فعن الدّين يرى نيتشه بأنّه صنم لا بدّ من تحطيمه ولهذا يعلن صراحة موت الإله بقوله: "الله قد مات في هذا الزمان" (295)، كما ينقد نقدا لاذعا كل ما يتعلّق بالدين وينعته بأسوء النعوت، الكنائس، رجال الدين، قائلا: "أنظروا إلى المساكن التي بناها هؤلاء الكهنة وقد أسموها كنائس وما هي إلّا كهوف تنبعث روائح التعفن منها" (296)، والسبب من وراء هذا النقد وتحطيم صنم الدين حسبه يعود إلى أنّ هذا الصنم هو المسؤول الأساسي في ظهور صنم آخر لا بدّ من تحطيمه وهو صنم الأخلاق، يقول شريط: "...)

(293) - عبد الله شريط: نيتشه والأخلاق الدولية المعاصرة، مصدر سابق، ص 25.

(294) - المصدر نفسه، ص 19.

(295) - فيريدريك نيتشه: هكذا تكلم زرادشت، مرجع سابق، ص 240.

(296) - المرجع نفسه، ص 77.

كان الفيلسوف الألماني الكبير " نيتشه " يتّخذ من اليهود صنما لا للعبادة بل للتحطيم، لأنّهم في نظره هم جرثومة الأوبئة الأخلاقية التي تصيب الأمم بالإنحلال والفساد بكل أشكاله. "(297)

إذن، الدين هو الذي ينتج أخلاقا تسببت في تكوين إنسان ضعيف حسب نيتشه سواء كان هذا الدّين يهوديا أو مسيحيا أو إسلاميا، ولقد أشار تحديدا إلى المسيحية لما تتميز به من صفات أخلاقية إنسانية كبيرة وعلى رأسها التسامح، وشرّيط يؤكّد ذلك حينما قال: " والأغرب أنّ ما إشتهرت به المسيحية من روح الإنسانية هو بالذات ما يؤاخذها عليها نيتشه بإسم الإنسانية نفسها"(298)، وهذا ينعّت الإنسان المتدينّ أو الإنسان المسيحي بأسوء النعوت لما يحمله من أخلاق إنسانية يراها نيتشه أخلاق الضعف، مصرّحا: " لقد نشد وخلق وحصل النمط المعاكس، الحيوان الداجن، حيوان القطيع، الحيوان المريض، المدعوّ إنسانا-المسيحي. "(299)

إنّ مطرقة النقد التي يحطّم بها نيتشه الأصنام واحدا تلو الآخر، إستعان بها عبد الله شرّيط أيضا ولكن في مقابلة أفكاره، وهنا يظهر بماذا تأثّر الدكتور شرّيط عند نيتشه بالتحديد، لقد أخذ عنه الروح النقدية التي تتمتع بالجرأة الفكرية، ومارسها بداية معه.

فعن إعلان نيتشه عن موت الإله يرد شرّيط: " يعتبر نيتشه أنّه إكتشف حقيقة هائلة عندما أعلن أنّ الله مات (...) هو إدّعاء باطل (...) نعم يستطيع نيتشه أن يقول لنا أنّ إيمانكم بالله وهم تعودتم عليه

(297) - عبد الله شرّيط: مع الفكر السياسي الحديث والجهود الإيديولوجية في الجزائر، مصدر سابق، ص 159.

(298) - عبد الله شرّيط: نيتشه والأخلاق الدولية المعاصرة، مصدر سابق، ص 22.

(299) - فيريدريك نيتشه: عدوّ المسيح، ترجمة: جورج ميخائيل ديب، دار الحوار، د.ب، ط2، د.س، ص 26.

وتوارثتموه من عصور الإنحطاط ولكن من سوء حظه أنّ هذا الوهم نفسه ضروري لنا ولا نستطيع أن نعيش بدونه " ولو لم يكن هناك إله لوجب أن نخلقه ".⁽³⁰⁰⁾

أمّا نقده للدين وما يتضمّنه من أخلاق إنسانية وخاصة تحديده للديانة المسيحية، فيخالفه مجدداً منطلقاً من تسليمه بأهمية الدين باعتباره معياراً من المعايير الأساسية لقياس الحضارات، لأنّه ببساطة من أبرز العوامل في التأسيس لأيّ حضارة، وبالتالي يعيب عليه عدم تفحصه للتاريخ، موجهاً له النقد الآتي:

" من الأخطاء القديمة التي وقع فيها نيتشه تهجمه على الأديان وخاصة على المسيحية، إنّ الأديان بصفة عامة قد أدّت خدمة جليلة لكثير من الشعوب وأعانتها على النهوض ودفعتها خطوات كبيرة في سبيل الرقي، فهل لم يدرس نيتشه التاريخ (...) فلو نظر نيتشه نظرة تاريخية فاحصة لوجد أنّ المسيحية كانت مرحلة هامة في رفع مستوى البشر إلى السمو بالنسبة لما كانت عليه في عهد اليهود ومبادئهم المغرقة في المادية. "⁽³⁰¹⁾

وأما عن الأخلاق الصنم الثاني الذي قام نيتشه بتحطيمه بعد نقده لدرجة أنّه كان " يعتقد في بعض الأحيان أنّه لن يستطيع البناء، وذلك لفرط ما وجد أمامه من بناءات أخلاقية ينبغي تهديمها قبل كل شيء "⁽³⁰²⁾، نتيجة للضعف الناتج عنها أبدلها بأخلاق جديدة مثّلت فلسفته وحياته على حد تعبير عبد الله شريط: " قضية الأخلاق عنده عنصر فلسفة الأول والأخير، هي كل ما سيطر على قلبه وعقله وقلمه وأخلاقه في حياته كلّها. "⁽³⁰³⁾

⁽³⁰⁰⁾ - عبد الله شريط: الإنسان الأعلى عند نيتشه، مجلة الأصالة، العدد 11، وزارة التعليم الأصلي والشؤون الدينية، الجزائر، 1972، ص 40.

⁽³⁰¹⁾ - المصدر نفسه، ص 40.

⁽³⁰²⁾ - عبد الله شريط: نيتشه والأخلاق الدولية المعاصرة، مصدر سابق، ص 21.

⁽³⁰³⁾ - المصدر نفسه، ص 19.

والأخلاق الجديدة عنده هي " أخلاق القوة " لأنه يعتبر أنّ " شعور القوة هو الأساس لكل ثقافة راقية"⁽³⁰⁴⁾، وبها يحلّ " الإنسان الأعلى " كما يسمّيه محلّ الإنسان الأدنى المتشبع بأخلاق الضعف، ولذا يؤكد نيتشه على ضرورة السعي لوجوده لأنه وجد في أماكن مختلفة من حضارات مختلفة، من باب أنّ الإنسان ينزع بالفطرة إلى إرادة القوة، يقول نيتشه: " تحققت باستمرار في حالات مفردة بأماكن مختلفة، من الأرض وحضارات متنوعة نتاجات فيها بالفعل يعبر عن نموذج أعلى: شيء هو بالنسبة للبشرية كلّها إنسان متفوّق (سوبر - إنسان)".⁽³⁰⁵⁾

وعن محاولات نيتشه النظرية لتحقيق وجود الانسان الأعلى يقول شريط: " لقد كرّس جهوده في محاولات قلب التيار الذي يتحكّم في القيم الأخلاقية وجعل " إرادة القوة " في القاطرة التي تجرّ القيم الأخلاقية وراءها إلى هدف الإنسان الأعلى وهو غزارة الحياة وإمتلاؤها"⁽³⁰⁶⁾، وعلى هذا الأساس وجب أن يعلو الإنسان الأعلى أعلى مرتبة في الإنسانية بتسخير كل شيء لوجوده، فيضيف: " إنّ المثل الأعلى في الحياة ليس الإنسانية التي يجب أن نبقى على حياتها ونحافظ عليها بل هو الإنسان الأعلى الذي يجب أن يوجد على حسابها".⁽³⁰⁷⁾

وكما خالف شريط نيتشه في قضية الدّين خالفه أيضا في قضية الأخلاق القائمة على أساس مبدأ الشعور بالقوة، فعن فكرته حول أنّ الإنسان ينزع نحو إرادة القوة ، فينفي شريط ذلك لأنّ الإنسان حسب رأيه ينزع منذ أن وجد إلى تحقيق سعادته ورفاهيته مؤكّدا ذلك بقوله: " ما يزعمه نيتشه من أنّ الإنسان ينزع بطبعه إلى إرادة " القوة " لا إلى السعادة فهو أيضا أقرب إلى الشذوذ منه إلى القانون

⁽³⁰⁴⁾ - عبد الله شريط: الإنسان الأعلى عند نيتشه، مصدر سابق، ص 37.

⁽³⁰⁵⁾ - فيريدريك نيتشه: عدوّ المسيح، مرجع سابق، ص 27.

⁽³⁰⁶⁾ - عبد الله شريط: الإنسان الأعلى عند نيتشه، المصدر السابق، ص 36.

⁽³⁰⁷⁾ - المصدر نفسه، ص 32.

الطبيعي الذي يدّعي نيتشه أنّه إستمدّ منه مبادئه، إذ لا يفصّل أحد أن يعيش في خطر على أن يعيش سعيدا إلّا إذا كان مصابا بعاهة نفسية." (308)

أمّا عن تقسيمه للأشخاص إلى صنفين أقوياء وضعفاء، وضرورة علو الصنف الأول وزوال الصنف الثاني بقطع العلاقة بينهما، فيرى شريّط بأنّه خالف قانون الطبيعة الذي يستند إلى ما يعرف بمبدأ التبادل والتأثير والتأثير، فيقول شريّط: "إنّ هناك قانونا آخر في الطبيعة غفل عنه نيتشه (خلاف القوة) ونفا به قانون التعاون وتبادل المنافع ونحن نجده محكما كلّما كانت المجتمعات أرقى من غيرها سواء في مجتمع الحيوان أو الإنسان." (309)

وفي ما يتعلّق بالسياسة فإنّ نيتشه يعلن موقفه الصريح من الحكومة قائلا: "ليست الحكومة إلّا مسخ بين المسوخ الباردة، فهي تكذب بكل رصانة إذ تقول: "أنا الحكومة أنا الشعب" (310)، من منطلق أنّ: "كل ما للحكومة مزيف، فهي تنهش بأسنان مستعارة، وأحشاؤها مختلفة إختلافا" (311)، وعن النظام السياسي المراد تحقيقه دوما في تاريخ الفكر السياسي والمتمثّل في النظام الديمقراطي، فإنّ نيتشه ينقده لأنّه لا يتوافق مع نسقه الفكري القائم على إرادة القوة والإنسان الأعلى كون أنّ الديمقراطية هي حكم الشعب بنفسه والتي تقوم على مبدأ المساواة، وهو المبدأ الذي يسوّي بين القوي والضعيف، ويوضح ذلك شريّط في هذا النص:

"(...) الفيلسوف الألماني المشهور " نيتشه " الذي يتميّز غيظا على "سخافة " كل ما هو شعبي، وإنحطاط كل شيء يمسه الشعب، كما يتّهم الديمقراطية بأنّها تدلّل الشعوب وتربيها على التخنث والميوعة

(308) - عبد الله شريّط: الإنسان الأعلى عند نيتشه، مصدر سابق، ص 39.

(309) - المصدر نفسه، ص 39.

(310) - فيريدريك نيتشه: هكذا تكلم زرادشت، مرجع سابق، ص 39.

(311) - المرجع نفسه، ص 39.

وتبعدها على البأس والحروب وتحمل الشدائد، وتبني حكمها على ما تسميه بالمساواة بين القوي والضعيف والذكي والغبي والمقتدر والعاجز والعقري والأبله." (312)

وعموما فيرى شريط بأن فلسفة نيتشه فلسفة جديدة بالدراسة والمناقشة ولكن أنت في مرحلة حرجة من مراحل التفكير الإنساني وهو ما جعلها تهديدا له، لهذا يقول: "إن أفكار نيتشه كانت جديدة بأن تعرفها البشرية في العهود الأولى من تفكيرها الفلسفي أما أن تظهر في القرن التاسع عشر وتطبق في القرن العشرين فعلا فهو ما يعتبر نكسة خطيرة نرجو أن لا تصبح مرضا يعاود الإنسانية من حين لآخر." (313)

وهذا التهديد الخطر تجسّد في الأخذ بها وتطبيقها في المجال السياسي مع رودولف هتلر والنازية وما نتج عن ذلك من خسائر إنسانية عظيمة، وهو ما أقره شريط وأشار إليه بقوله: "(...) فيريدريك نيتشه ترك أروع وأخطر أثر عرفه تاريخ البشرية في سلوك الدول وتصرفاتها وكان هو المنبع الذي إستقى منه هتلر نظريته في الأجناس والذي أقام عليه سياسته النازية ومغامراته الجنونية الصريحة، وهو أيضا الذي ما يزال يغذي شباب أمريكا في كثير من أنحاء العالم التي يگنها الضعفاء أو من هم أقلّ قوة منها" (314)، ولذا يلاحظ أنّها لا تزال متفشية في المجال السياسي ليومنا هذا بدليل "أننا ما نزال حتى اليوم نشهد آثار هذه الفلسفة ماثلة في الأخلاق الدولية الراهنة." (315)

وإذا حضر مصطلح " الحقيقة " فإنّه لدى نيتشه ليس له أي علاقة بما هو فكري ونظري ، بمعنى لا توجد حقيقة فكرية كالحقيقة المطلقة الموجودة في عالم المثل عند أفلاطون مثلا، وإنما الحقيقة لدى نيتشه موجودة في الواقع وتعبر عنها الحياة بكل أشكالها.

(312) - عبد الله شريط: مع الفكر السياسي الحديث والجهود الإيديولوجي في الجزائر، مصدر سابق، ص 211.

(313) - عبد الله شريط: الإنسان الأعلى عند نيتشه، مصدر سابق، ص 45.

(314) - عبد الله شريط: نيتشه والأخلاق الدولية المعاصرة، مصدر سابق، ص 18.

(315) - عبد الله شريط: الإنسان الأعلى عند نيتشه، المصدر السابق، ص 41.

ويذهب شريط إلى توضيح فكرة الحقيقة عند نيتشه كما أخذها عنه في قرائته لأفكاره في نصه الآتي: "عند نيتشه الحقيقة لا وجود لها إذا فهمنا منها المقياس الثابت للأشياء الذي نقبل به مطمئنين على كل شيء نريد معرفة مقداره وقيمه وصوابه سواء في الميدان الفلسفي أو العلمي أو الخلقي، ولكن الحقيقة موجودة لا ينكرها نيتشه ولا غبار عليها في نظره إذا فهمناها كما تسلمها هنا الحياة بكل ما تزخر به من تنوع وتحوّل وتغيّر وحركة وبكل ما نشاهده في الواقع الذي في أرضنا"⁽³¹⁶⁾، وبعبارة مختصرة "الحقيقة عند نيتشه صيرورة دائمة مستمرة كالحياة إذن ليست الحقيقة شيئاً آخر غير الحياة نفسها."⁽³¹⁷⁾

ولهذا يربط فلسفة نيتشه في هذه النقطة بالفلسفة الذرائعية لإشتراكهما في التركيز على الحياة والواقع وما يحقق ذلك من منفعة، وبالتالي يثبت هنا صحة ما أخبرنا به نيتشه بأنه ممهد للفلسفات المعاصرة وفكره سابق لعصره، يقول شريط: "إنّ نيتشه بالرغم من أنّه لم يعرف لفظة "الذرائعية" في أيامه إلاّ أنّه إهتدى إلى كثير من آرائها المعروفة لأيامنا فقد كانت الحياة عند نيتشه قيمة أكثر من تلك التي للمعرفة وكان يعلم طلابه في الجامعة أنّ التاريخ بحث أجنبي عن حياتنا الحاضرة لا يمت لها بصلة لأنّه يلوي الفكر إلى الوراء عوض أن يهيئّه إلى المستقبل كما يضعف فينا طاقة الحياة والقدرة على الخلق."⁽³¹⁸⁾

ومع ذلك لم يتجاوز شريط خطوة نقد نيتشه في هذه النقطة، من خلال أنّ نظرتّه للحقيقة وربطها بالحياة والواقع بكل أشكاله وحركاته وإن تجاوز سابقه وقدم أفكارا تسبق عصره، فقد أخذها عن سابقه وبالتحديد عن اليونان لدى السفسطائية، وهو ما أثبتّه في هذا الصدد: "لسنا في حاجة لأن نطيل

⁽³¹⁶⁾ - عبد الله شريط: الحقيقة عند نيتشه 2، العدد 7، مجلة الأصالة، وزارة التعليم الأصلي والشؤون الدينية، الجزائر، 1972، ص 35.

⁽³¹⁷⁾ - المصدر نفسه، ص 35.

⁽³¹⁸⁾ - المصدر نفسه، ص 34.

مناقشته في فهمه للحقيقة وكيف أخذها كما هي عن السفستائيين اليونان: كل له حقيقته حسب تصوّره لها وقدرته على تحقيقها.⁽³¹⁹⁾

وعلى الرغم من أنّ كل مفكّر وفيلسوف مهما كانت أفكاره غريبة أو غير معقولة ومقبولة فإنّ غايته الأولى والأخيرة هي خدمة الفكر الإنساني، أي تحقيق سعادة الإنسان في نهاية المطاف، وهو ما أكّده شريط وعمّمه على نيتشه أيضاً، من خلال قوله: "ومع كل هذا فإنّ فلسفة نيتشه لا تحتوي على الشر وحده، أو على الأقل لم يكن صاحبها يقصد منها الشر للأخلاق والإنسانية بل كان يقصد الخير وإن سلك له مسلكاً محفوفاً بالمخاطر."⁽³²⁰⁾

كما يشير شريط رغم عدم تجاهله لسلبيات الفلسفة النيتشوية وخطورتها إلى القراءات المتعدّدة للفلسفة النيتشوية والتي ساهمت بنسبة كبيرة في ما وصلت إليه الفلسفة النيتشوية من تطبيق على أرض الواقع ومواصلة تهديد الإنسانية، من خلال تركيزها فقط على الجانب المتضمّن لما فيه شر للإنسانية.

ونصه الآتي دليل على ذلك: "وشرّ ما فيها أنّها وجدت نفوسنا مستعدة لقبول عناصرها السلبية وحدها لأنّ أصحابها عجزوا عن إدراك مقاصدها الإيجابية الخيرية فنزلوا بفلسفة نيتشه إلى مستوى معيّن من الابتذال، وجعلوا غايتهم منها تجنيد القوة المادية وحدها وتوفير عناصر التسلّط على الشعوب المستضعفة ونهب خيراتهم الإقتصادية بدون أي هدف أعلى يقصدون إليه."⁽³²¹⁾

⁽³¹⁹⁾ - عبد الله شريط: الإنسان الأعلى عند نيتشه، مصدر سابق، ص 38.

⁽³²⁰⁾ - المصدر نفسه، ص 41.

⁽³²¹⁾ - المصدر نفسه، ص 41.

وعلى هذا الأساس يدعو شريط المتيمين إلى دول العالم الثالث وبمفهوم نيتشوي " الضعفاء " إلى ضرورة الإطلاع على فلسفة نيتشه لأجل الإحتراس والحذر منها، وإمتلاك الوعي لما يحدث وما سيحدث جزاء هيمنتها، لأنها المسيطرة على الساحة السياسية المعاصرة حالياً:

" هذه الفلسفة الخطيرة جدية بأن ندرسها نحن " الضعفاء " حتى نعرف مبلغ تغلغلها في أذهان أصحابها وحتى نعرف أنها ليست مجرد هوى يتملك هذا السياسي أو ذاك وإنما هي قواعد فلسفية عميقة الجذور بعيدة الغور، وإنّ الإنسانية يجب أن تحترس من ثمارها المسمومة التي ما تزال تغذي أدمغة بعض الساسة في العالم " المتحضر " وحتى في العالم المتخلف، وإنّ البشرية في المستقبل معرضة لهذا الطيش المتفلسف الخطر. "(322)

المبحث الرابع: الخلفية الساكسو-أمريكية.

إنّ المقصود بمصطلح الساكسو-أمريكية هو الفلسفة أو المدرسة الإنجليزية والأمريكية، الأولى القائمة على أساس الفكر التجريبي، والثانية القائمة على أساس الفكر العملي النفعي، والسبب من وراء الربط بينهما يعود إلى اشتراكهما في المنهج والغاية، فأما المنهج هو التجربة والعمل وأما الغاية فهي الوصول إلى تحقيق نتيجة ومنفعة وكليهما في الواقع ولأجل الإنسان، ولهذا كل تجريبي هو براغماتي وكل براغماتي تجريبي بالضرورة، يقول وليام جيمس في هذا الصدد: " إنّ البراغماتية تمثّل إتجاها مألوفاً تماماً في الفلسفة ألا وهو الإتجاه التجريبي، ولكنها تمثله، كما يحيل إلي، في شكل أكثر تطرفاً وأقلّ ممانعة فيه وإعتراضاً عليه في نفس الوقت " (323)، ولقد تأثر الدكتور عبد الله شريط بالفكر الساكسو-أمريكي، لأنّه تطرق في فلسفته للعديد من أسمائهم، فبمن تأثر تحديداً ؟ وماذا أخذ عنهم ؟

(322) - عبد الله شريط: نيتشه والأخلاق الدولية المعاصرة، مصدر سابق، ص 18.

(323) - وليام جيمس: البراغماتية، ترجمة: محمد العريان، المركز القومي للترجمة، مصر، د.ط، 2008، ص 71.

المطلب الأول: التجربة والعمل أساس الفلسفة الساكسو-أمريكية.

يرى عبد الله شريط بأن أبرز ما تتميز به الفلسفة أو المدرسة الساكسو-أمريكية أنها ترتبط بالواقع لأنها تقوم على أساس التجربة والعمل، وما تحقّقه الفكرة المجربة بالممارسة من منفعة، مصرّحاً بقوله: "في المدرسة العملية النفعية الأنجلو-أمريكية: الحقيقة مرتبطة بالتجربة التي تبرهن عليها، ولا تبرهن عليها الحجة المنطقية، والفكرة تكون صحيحة إذا بيّنت الوقائع أنها كذلك." (324)

ولهذا فالحقيقة بالنسبة إليهم هي الفكرة العملية المجربة في الواقع والتاركة لأثر نافع، وإلا فهي ليست بحقيقة، لهذا يقول: "الذرائعيون الأميركيون: أنّ الفكرة تصبح عملية عندما تصبح منظّمة" (325)، وهنا يكمن تأثر عبد الله شريط بالفلسفة البراغماتية التي أظهر أهميتها وموقفه منها علنا في مخاطبته لأحد محاوره في موضوعها قائلاً: "إنّ ما لا يصلح للحياة العملية ينبغي أن لا يدخل أفكارنا (...). فأنت اليوم لا تتحدث مع شخص أمريكي أو تدرس طريقة حياته إلا وتجدها قائمة على النفع، والشيء الذي لا نفع فيه لا قيمة له ولا قدسية ولا إهتمام." (326)

إذن في نظره الفلسفة ذات الاتجاه التجريبي النفعي أكثر فلسفة تعبّر عن الواقع وتخدمه، من منطلق أنّ الإنسان يسعى في واقعه للتأقلم معه وتحقيق مطالبه فيه، بمعنى أنّ "الفلسفة الحقّة في رأيه هي الفلسفة البراغماتية التي يتحدث فيها عن الواقعية الفلسفية التي لا تقفز فوق الواقع، وإثما هي التي تكون وظيفتها." (327)

(324) - عبد الله شريط: الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون، مصدر سابق، ص 48.

(325) - عبد الله شريط: من واقع الثقافة الجزائرية، مصدر سابق، ص 98.

(326) - عبد الله شريط: معركة المفاهيم، مصدر سابق، ص 298.

(327) - إسماعيل زروخي: الفلسفة السياسية والاجتماعية في فكر عبد الله شريط، الفلسفة في الوطن العربي في مائة عام، الجمعية الفلسفية المصرية ومركز دراسات الوحدة العربية، لبنان/القاهرة، ط1، 2002، ص 474.

ولهذا يذهب دارسي فلسفة عبد الله شريط إلى مقاربتها بالفلسفة البراغماتية لما فيهما من نقاط مشتركة تبين تأثره بالبراغماتية، فهناك من ذهب إلى القول بأن " فلسفة شريط تقترب من البراغماتية الأمريكية المعاصرة في عدم إقرارها بأي فكرة لا تساعد على تحقيق النجاح والمنفعة على المستوى العملي، إلا أنه يبتعد عنها في إقراره النجاح والمنفعة قضية عامة وليس مسألة شخصية." (328)

وهناك من ذهب إلى تصنيفه من ضمن المفكرين الذرائعيين، قائلا بأنه: " ذرائعي من حيث أنه يتخذ الغاية والمنفعة والعادة والمجتمع منطلقات لخلق الأفكار والقوانين، وهو بهذه الطريقة يمتزج فيها الفكري بالواقعي والتأملات الذهنية بالملاحظة المباشرة" (329)، لأنه برهن من خلال أفكاره أنه ذو نزعة براغماتية يفكر لأجل البحث عن المعرفة التي من شأنها أن تفيد المجتمع في تحقيق التنمية والنهضة." (330)

ومن بين الأسماء التي إطلع شريط على آرائها العملية، أجد من الفلسفة الإنجليزية القائمة على التجربة تأثره بالفيلسوف الإنجليزي برتراند راسل (1952-1970) حيث قام بترجمة كتابه الموسوم بـ "من أجل سعادة الإنسان" الذي عالج فيه صاحبه الكثير من المواضيع، في مجال الأخلاق والتربية والسياسة والثقافة، بطريقة واقعية منتقاة من التجربة الحية، وقد أشار شريط إلى أهمية هذا الكتاب ومضمونه الذي كان السبب من وراء ترجمته، فيقول:

(328) - إسماعيل زروخي: الفلسفة السياسية والاجتماعية في فكر عبد الله شريط، الفلسفة في الوطن العربي في مائة عام، مرجع سابق، ص 473.

(329) - خوجة عبد الكريم: إشكالية التنمية في الجزائر بعد الإستقلال، شهادة ماجستير (منشورة)، جامعة وهران، الجزائر، 2011، ص 107.

(330) - الشريف طوطاو: الثورة الثقافية ومشكلة الأصالة والمعاصرة في فكر الدكتور عبد الله شريط، أعمال الدكتور عبد الله شريط الفكرية والفلسفية في ميزان الباحثين الجامعيين، مرجع سابق، ص 190.

" والكتاب في الواقع من الحجم الصغير، ولكنّه حوى كل ما يهم المثقف العادي، أو بعبارة أصح كل مالا يجوز لأيّ مثقف أن يجهله من قضايا عصره ومجتمعه الوطني والإنساني العام. وأعتقد أنّ ممّا نسلّم به كلنا هو أنّ ثقافتنا العامة بسيطة، وهي في حاجة متزايدة لأن ننعشها بكل ما يقع بين أيدينا من مصادر الثقافة الإنسانية المعمّقة." (331)

أمّا من الفلسفة الأمريكية القائمة على مبدأ " الفكر من أجل العمل "، والعمل النافع في الواقع، فقد تأثّر بها عموماً وبما قدّمه كل من الفيلسوفين البراغماتيين وليام جيمس وجون ديوي خصوصاً، وبالتحديد في مجال التربية، ما جعلني أعنون المطلب الثاني بالتربية العملية لدى كل من وليام جيمس وجون ديوي.

المطلب الثاني: التربية العملية عند وليام جيمس (1842-1910) و جون ديوي (1859-1952).

إذا كانت الفلسفة البراغماتية تقيس صحة الفكرة بمدى ممارستها ونجاحها على أرض الواقع، كما يذهب إلى تأكيد ذلك وليام جيمس الذي يقول: " إنّ الطريقة البراغماتية هي محاولة تفسير كل فكرة بتتبّع وإقتفاء أثر نتائجها العملية كلّاً على حدة" (332)، ومؤكّداً ذلك في موضع آخر: " إنّ القيمة العملية للأفكار الصحيحة تشتق بصفة أولية من الأهمية العملية لموضوعاتها" (333)، وإذا كانت الأفكار مختلفة باختلاف المجالات والتخصّصات، فإنّ كل فكرة في مجال التربية من منظور الفلسفة البراغماتية لا بدّ أن تكون عملية وناجحة، وبالتالي فإنّ البذرة الأولى التي يطبّق عليها هذا المنهج سيكون الإنسان أو الطفل المتعلّم عن طريق التربية العملية التي تركز على مبدأ العمل والممارسة في تكوين سلوكه.

(331) - عبد الله شريط: ترجمة: من أجل سعادة الإنسان-برتراند راسل-، المجلد الأول، الجزء 1، منشورات السهل، د.ب، د.ط، 2009، ص 8.

(332) - وليام جيمس: البراغماتية، مرجع سابق، ص 64.

(333) - المرجع نفسه، ص 240.

ولهذا فإنّ التربية المعاصرة ترتبط بالخبرة والممارسة العملية على أرض الواقع ولا علاقة لها بالتنظيرات المجردة بتاتا، حيث يقول جون ديوي: "إنّ التربية هي ذلك التكوين أو التنظيم الجديد للخبرة"⁽³³⁴⁾، ويؤكد على أنّ الفلسفة الأوروبية وما وصلت إليه كان بسبب إهتمامها بالقضايا التربوية والإنطلاق منها في تكوين الإنسان الأوروبي، حين قال: "إنّ الفلسفة الأوروبية قد نشأت في ظلّ الحاجة الملّحة إلى حل القضايا التربوية."⁽³³⁵⁾

ولذا فقد تأثّر شريط بالفكر التربوي العملي لدى الفلاسفة البراغماتيين، فعن وليام جيمس تأثّر بآرائه التربوية وكذا بأسلوبه في صياغة هذه الآراء الذي وصفه بالبسيط والناضح والفكاهي في آن واحد، ما جعله يستنتج بأنّه مرجع أساسي لكل معلّم وأستاذ ومربّي متخصص في مجال التربية والتعليم، لذا من الضروري الإطلاع على آرائه التي لا يمكن الإستغناء عنها، حيث يقول:

" "وليام جيمس" ليس فيلسوفا ذرائعيا أو بالأحرى ليس هو أب الفلسفة التي كوّنت هذا المجتمع الأمريكي الذي فاض على العالم بإنتاجه الغزير من الخيرات والشرور فحسب، وإنّما هو إلى جانب ذلك يمتاز بالبساطة بل بالتبسيط المحبّب إلى النفس وبالوضوح الذي يبرهن على النضج وسعة المعرفة، وبالفكاهة التي تدل على نفس سمحة طليقة. ولا أدري إلى أيّ حد إهتم المعلّمين والأساتذة عندنا بآرائه في التربية، ولا أدري هل يستطيع أحد في عصرنا الحاضر أن يمارس مهنة التعليم دون أن يستعين بآرائه القوية الواضحة وبتجاربه المتنوّعة الواسعة."⁽³³⁶⁾

⁽³³⁴⁾ - جون ديوي: الديمقراطية والتربية، ترجمة: منى عفراويزكرياء ميخائيل، مطبعة لجنة التأليف والطبع والنشر، القاهرة، د.ط، 1946، ص 70.

⁽³³⁵⁾ - المرجع نفسه، ص 337.

⁽³³⁶⁾ - عبد الله شريط: من واقع الثقافة الجزائرية، مصدر سابق، ص 117.

أمّا عن جون ديوي فيصفه بأنّه: " فحل من فحول التربية"⁽³³⁷⁾، لأنّه قدّم الكثير في مجال التربية من خلال أنّ معظم مؤلّفاته وكتبه متضمّنة لآراء ونظريات تربوية، ولقد أشار إليها قائلاً: " أمّا ما يتعلّق بالفيلسوف الأمريكي جون ديوي فرغم كونه فيلسوفاً إلا أنّ شهرته عالمياً بالتربية أكثر من الفلسفة ومن مؤلّفاته التربوية (المدرسة والمجتمع 1900/ الديمقراطية والتربية 1916) ويظهر جلياً من هذين الكتابين وغيرهما من مؤلّفاته في التربية أنّ فلسفته في التربية جزء متكامل مع فلسفته الاجتماعية العامة إلى حدّ اعتبار المدرسة مجتمعا مثاليا مصغّرا. "⁽³³⁸⁾

كما يدعو إلى ضرورة الإطلاع على آرائه، مثل دعوته للإطلاع على الآراء التربوية لوليام جيمس، باعتبار أنّ جون ديوي طرح القضايا التربوية الموجودة في المجتمع المعاصر، كما قدّم الحلول النظرية والعملية لحلّها، مثبتاً ذلك في هذا النص: " ممّا لا يجوز لأيّ مثقّف أو مربّ أن يجهل آراء " ديوي " التربوية، أو لا يهتدي بشيء منها في حياته، حيث تتجسّد أهمية جون ديوي في قوة تحليله لمختلف المشاكل الاجتماعية التي تواجهها التربية في المجتمع الحديث أي في النظرة الاجتماعية الواسعة الآفاق للتربية، ولذلك كان من أوسع فلاسفة التربية تأثيراً في العالم المعاصر. "⁽³³⁹⁾

وعليه فإنّه " نجد الفلسفة البراغماتية ماثلة في مجمل فلسفة الأستاذ شريّط، خاصة في ما يتعلّق بتفضيله المنهج الواقعي العملي على المنهج النظري التأملي المحض، وهذا جوهر الفلسفة البراغماتية القائمة بالأساس على أولوية العمل على النظر، وعلى اعتبار التطبيق العملي معيار لصدق الأفكار، لذلك نجد

⁽³³⁷⁾ - عبد الله شريّط: الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون، مصدر سابق، ص 647.

⁽³³⁸⁾ - عليوان أسعيد: فلسفة التربية عند عبد الله شريّط، مرجع سابق، ص 371.

⁽³³⁹⁾ - عبد الله شريّط: الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون، المصدر السابق، ص 648.

إسم ديوي يتردد في أعمال شريط⁽³⁴⁰⁾، وهو ما سأعرض له في المشكلة السياسية والمشكلة التربوية والتعليمية.

ملخص الباب الأول

أستنتج مما تضمن هذا الباب تحت عنوان " تعدد المصادر العملية والقرائية في تشكيل فلسفة عبد الله شريط " بأنّ عبد الله شريط قد نهل من منابع عملية وفكرية مختلفة، فعن المصدر العملي كانت حياته وأبرز اللحظات المفصلية فيها منهلا معبرا عن فلسفته، وعن المصدر الفكري والقرائي فقد أخذ بقرائنه العديد من الأفكار عن نماذج مفكرين وفلاسفة رأى في ما قدّموه من آراء ونظريات جانب كبير من العمق الذي يتناسب مع أفكاره ويخدم نسقه الفلسفي، فلقد أخذ عن الفكر الشرقي القديم ومن الفكر العربي والإسلامي القديم وحتى الحديث والمعاصر، وأيضا الفكر الجزائري الحديث والمعاصر، ورغم إنتمائه إلى العالم الشرقي والعربي الإسلامي، لم يقتصر على النهل من هذه المرجعية فقط، بل تجاوز ذلك إلى الفكر الغربي القديم والحديث والمعاصر، بوقوفه أمام أهم الفلسفات الغربية، اليونانية، الفرنسية، الألمانية وأخيرا الساكسو-أمريكية.

وهو الأمر الذي أكّد عليه أغلب من تطرّق لدراسة فلسفته، حيث يقول الأستاذ الباحث محمد بومانة: " فكر عبد الله شريط متشبع بثقافة واسعة ومتنوعة كونه ينبع من منابع ومشارب عدّة فهو ينهل من الواقع الجزائري وخصوصا من دروس الثورة الجزائرية، ويأخذ من التراث العربي الإسلامي وخصوصا فكر ابن خلدون وابن باديس كما أنّه لا يجد حرجا في الاستفادة من الثقافة الغربية كالفكر الاشتراكي

(340) - محمد بومانة: الثقافة والتربية في فكر عبد الله شريط، مرجع سابق، ص 201.

بمنابعه والفلسفة البراغماتية ومن كل ثقافة يجد فيها ما ينير تفكيره⁽³⁴¹⁾، ويقول الأستاذ الباحث الشريف طوطاو بأنه: "جمع بين الخلدونية والباديسية وكل مراحل تطوّر الفكر العربي الإسلامي، وبين فكر الغرب من العصر اليوناني بتفرّعاته ومدارسه ومذاهبه، إلى الوسيط فالحديث والمعاصر."⁽³⁴²⁾

وعليه يمكن القول بأنّ المفكر عبد الله شريط في تشكيله لفلسفته الخاصة زواج بين مصدرين أساسيين تمثّلا في المرجعية التراثية والمرجعية الوافدة، أي أنّ "الخطاب النهضوي عند عبد الله شريط متأرجح بين المناهل التراثية والمرجعية الغربية"⁽³⁴³⁾، وهذه الأخيرة تعتبر من أبرز الإشكاليات الفلسفية المطروحة على الساحة الفكرية المعاصرة، والتي سأطرق إليها من منظور عبد الله شريط نفسه في الفصل الأول من الباب الثاني.

⁽³⁴¹⁾ - الشريف طوطاو: الثورة الثقافية ومشكلة الأصالة والمعاصرة في فكر الدكتور عبد الله شريط، أعمال الدكتور عبد الله

شريط الفكرية والفلسفية في ميزان الباحثين الجامعيين، مرجع سابق، ص 190.

⁽³⁴²⁾ - الصادق بخوش: مجموعة من الأساتذة، منبر شخصية ومسار: الأستاذ عبد الله شريط خصال، منهاج وأفكار، مرجع

سابق، ص 19.

⁽³⁴³⁾ - حسنة سمير: قراءة نقدية في فكر عبد الله شريط فكرة جدلية النظري والعملي نموذجاً، الأكاديمية للدراسات الاجتماعية

والإنسانية، العدد 11، 2014، ص 41.

الباب الثاني: وحدة خطاب شريط في مناقشة الإشكاليات الفلسفية والثقافية والاجتماعية لبناء الإنسان

الفصل الأول: الإشكاليات الفلسفية في خطاب عبد الله شريط.

الفصل الثاني: الإشكاليات الثقافية والاجتماعية في خطاب عبد الله شريط.

الفصل الثالث: فلسفة عبد الله شريط بين التجاوز والإرتقان.

تمهيد:

إنّ تعدّد المصادر العملية والقرائية الفكرية التي تأثّر بها المفكّر عبد الله شريط كان لها دور في تشكيل فلسفته والتي كان لها طابع متنوّع هي الأخرى، نظرا لتضمّنها للعديد من الإشكاليات والقضايا الفكرية، صنّفها حسب قرائتي لفلسفته إلى ثلاث إشكاليات أساسية: فلسفية، ثقافية، واجتماعية، بناء على ما تناوله شريط لقضايا فلسفية متجسّدة في قضية الخصوصية والكونية، ومشكلة الفلسفة في الجزائر، والمشكلة السياسية في الجزائر، بالإضافة إلى قضايا ثقافية متمثلة في قضية الثقافة والمتقّف، قضايا اجتماعية متناولة لمشكلة التربية والتعليم في الجزائر.

فكيف طرح وناقش عبد الله شريط هذه الإشكاليات؟ وما الغاية من خطابه الفلسفي؟ ثم هل فلسفته هذه تستجيب للواقع الجزائري ومشكلاته الراهنة؟ وهل هناك إمكانية لتفعيلها من حيث الممارسة أم أنّها لم تتخطّ حدود شروطها التاريخية التي نشأت فيها وعاشت؟

الفصل الأول : الإشكاليات الفلسفية في خطاب عبد الله شريط

المبحث الأول: إشكالية الخصوصية والكونية.

المبحث الثاني: مشكلة الفلسفة في الجزائر .

المبحث الثالث: المشكلة السياسية في الجزائر.

المبحث الأول: إشكالية الخصوصية والكونية.

من بين الإشكاليات الفلسفية المطروحة والمتداولة على الساحة الفكرية العربية والإسلامية المعاصرة، والتي خاض فيها العديد من المفكرين والفلاسفة المعاصرين، قضية العلاقة بين الأنا والآخر والتي يعبر عنها بمبرادفات أخرى على نحو الموروث والوافد، الأصالة والمعاصرة، التراث والحداثة، الهوية والتفتح، لتمثل قضية فلسفية كبرى واحدة وهي إشكالية الخصوصية والكونية، وفيلسوفنا شريط لم يتوان هو الآخر في الوقوف أمامها، فكيف ناقشها في ظلّ تجاوز منطق الثنائية مع عصر العولمة الذي يحاول إبتلاع التعدّد الثقافي ؟

المطلب الأول: مشكلة الأنا المتناقضة.

1- الأسباب الذاتية.

يرى عبد الله شريط بأنّ الأنا العربية والإسلامية تعاني من التمزّق الوجودي نتيجة لما تحياه من تناقض وتحافت مع نفسها قبل الآخر، ويرجع ذلك أولاً للخصائص المرضية التي تعاني منها هذه الأنا، والتي حدّدها في ثلاث خصائص أساسية تتمثل في الإنسياق وراء العاطفة، غياب التفكير العقلاني، وإهمال الإهتمام بالواقع.

فأمّا عن الإنسياق وراء العاطفة فيقول عبد الله شريط: "(...) في المجتمعات المتخلّفة (...) تصدر المشاكل فيها غالبا عن ذهنية ساذجة وإندفاعات عاطفية وعقد نفسية لا أساس لها من الواقعية والجد"⁽³⁴⁴⁾، وذلك راجع بحسب رأيه لما مثّلوه في أقوالهم وأفعالهم وبخاصة في الحياة السياسية والمعرفية التي خلت من أيّة قوانين وأنظمة عقلانية، ويؤكد ذلك مع تأثّره وتأيينه في هذه الفكرة لابن خلدون قائلاً:

(344) - عبد الله شريط: من واقع الثقافة الجزائرية، مصدر سابق، ص 39.

" كل حياتنا قضيناها شهوة أطفال: الحكم عندنا غنيمة وليس مسؤولية، وشهوة وليس قانونا، وتسلّطا وليس تنظيما، حاول ابن خلدون - وحده - أن يفهمنا عيوبنا ويهدينا إلى مشاكلنا الحقيقية، فلم نشعر به، تحدّث بلغة العقل، ونحن عبيد للعاطفة، بلغة الرجال الجديدين ونحن ما نزال مراققين نحن العبث ولا نعرف رسالتنا في الحياة." (345)

والإنسياق وراء العاطفة بحسب عبد الله شريط ناتج عن غياب إستعمال العقل وتفعيله في مختلف مجالات الحياة الفكرية والعملية تفعيلا حقيقيا، وإن تمّ إستعماله فهو إستعمال جزئي يفتقر إلى الإهتمام الحقيقي بالبحث في المشاكل وحلولها وضرورة التنبؤ بمآلاتها وكيفية التصدي لها، وكذلك يفتقر إلى حرية الإستعمال وفتح الأفق وبذل كل الجهد الكفيل لتحقيق النتائج المرجوة، وفي هذا الصدد يعترف شريط بذلك فيقول:

" أعتقد اعتقادا جازما أنّ أغلب أسباب فشلنا في أيّ ميدان كان لا ترجع إلى الأسباب الطبيعية بقدر ما ترجع إلى الأسباب البشرية: الإهمال وقلة العناية وخطأ التقدير وعدم التفطن للأمور قبل وقوعها، كل ذلك يضاف إلى نفسية الغرور وضيق الأفق والإكتفاء بالمجهود الأقل مع الطمع في أحسن النتائج (...) كما لو كنّا ما نزال نعيش في عصر المعجزات." (346)

ويقدم في ذلك مثالا حيا حول عدم الإهتمام بالجانب الإيجابي الذي تتمتع به الأنا العربية والإسلامية، وهو الجانب التاريخي الذي زخر بالعديد من الإنجازات الفكرية والعملية والتي كان بالإمكان الإهتمام بها والإشتغال عليها أن يحرّر هذه الأنا ولو قليلا ممّا تعانيه، ولكن عمد الإكتراث إلى الجوانب الإيجابية زاد من شعور الإستخفاف وعدم تقدير الأنا لنفسها، معبرا عنه في هذا النص:

(345) - عبد الله شريط: معركة المفاهيم، مصدر سابق، ص - ص 20-21.

(346) - المصدر نفسه، ص 100.

"إنّ هناك ظاهرة بقيت مهملة في تاريخنا الفكري، وهي أنّ تراثنا السياسي وبطولاتنا الشعبية وحروبنا التي خضناها مع الغزاة الأجانب مثل حياة شعبنا اليومية والحضارية، وتقاليده وعاداته، كل ذلك ظلّ أحداثا تاريخية جامدة في الحدود التي كتب له فيها أن يسجّل التاريخ، ولم يتحوّل بعد إلى تراث أدبي أو فني يسجّل تلك الأحداث تسجيلا حيا، تعيشه أجيالنا وتستأثر به وتنطبع بطابعه، وهذه الثغرة في نظري لعبت دورا كبيرا في الشعور بالإستخفاف الذي يقابل به شبابنا تراثنا الحضاري، بل هو يشعر أنّ تاريخنا نفسه فارغ من التجارب الإنسانية ومن البطولات والقيم."⁽³⁴⁷⁾

إنّه دائما تأكيد على الإنسياق وراء العاطفة وعدم الإكتراث بإستعمال العقل وتفعيله، ولقد أعلن شريط ذلك صراحة بقوله: "...). إنّنا لا نريد أن نبحت عن الحقيقة"⁽³⁴⁸⁾، وحتى لو بحثنا لا نملك الحماس الكفيل بالإستمرار وهو السبب من وراء فشل أغلب مجهوداتنا الفكرية، ويواصل تأكيد رأيه شارحا إيّاه بقوله: "من نقائصنا التي ورثناها عن الأمية هو نقص الذاكرة العلمية، أي إهمال المجهود الفكري الذي نقوم به بعد مدة قصيرة من تحقيقه، وعدم تعهده بالرعاية والإنماء، فبقدر ما نتحمّس في أول الأمر لهذا المجهود ونفرغ فيه كل قوانا بتبذير عجيب بقدر ما نطرحه بعد ذلك جانبا ولا نعود نلتفت إليه فكأنّنا نتناول أمورنا في أول الأمر بعشق المراهقين، ثم بعد أن نشبع منه رغبتنا نفتر ويتملّكنا التقاعد والتقاعد عن تجديده وسقيه، وبذلك تموت أشجارنا الفكرية ومجهوداتنا التي أنفقناها بغير حساب."⁽³⁴⁹⁾

⁽³⁴⁷⁾ - عبد الله شريط: على هامش مؤتمراتنا الأدبية (الأديب العربي والشعب)، مجلة الأصالة، العدد 13، وزارة التعليم الأصلي والشؤون الدينية، الجزائر، 1973، ص 57.

⁽³⁴⁸⁾ - عبد الله شريط: معركة المفاهيم، مصدر سابق، ص 169.

⁽³⁴⁹⁾ - عبد الله شريط: مع الفكر السياسي الحديث والمجهود الإيديولوجي في الجزائر، مصدر سابق، ص - ص 339 - 340.

وأما الخاصية الثالثة والمرتبطة بهما بالضرورة فتتمثل في إهمال الإهتمام بالواقع، وبمعنى أكثر وضوحاً الإقتصار على الأقوال وإلغاء الفعل والممارسة الذي يعبر عن الواقع ومتطلباته، فكانت ميزتنا نحن الأنا العربية والإسلامية برؤية شريط: "أنا نتحدث عن مبادئنا أكثر مما نهتم بواقعنا" (350)، بمعنى أن حياتنا قول مناقض للفعل ومفارق له، وحتى أن أغلب الحوارات على المستويين الأكاديمي والشعبي حول فعالية الأنا في خدمة الفكر وتقديم الجديد، تذهب أغلب الإجابات إلى الماضي بالقول "كنا وفعلنا وقدمنا" أما الحاضر والواقع فلا ينظر إليه ولا يتم الوقوف عنده بل يكتفى بالتزام الصمت.

وفي هذا الصدد يقدم شريط مثالا يبرز فيه هذا الشرح بين النظرية والممارسة الذي تعاني منه الأنا العربية والإسلامية، وجعله منها أنا متناقضة تعاني التمزق الوجودي نتيجة الإزدواجية في القول والفعل، فيقول: "... نحن العرب - ومعنا الأمم المتخلفة - ما نزال ننظر نظرة إزدواجية لكل شيء: الدين في الكتب شيء وفي واقع الناس شيء آخر، واللغة التي نكتب بها في واد، والتي نتخاطب بها في واد آخر، والسياسة التي نسطرها في موثيقنا ودراساتنا غير السياسة التي نعيشها ونطبقها في واقعنا العملي، ومن هنا كان تعثرنا الذي نتخبط به في مكان واحد أكثر مما نسير خطوات إلى الأمام، ومن هنا كان تاريخنا منذ عصر الإنحطاط إلى اليوم يتأرجح بين الإنتفاضات الجنونية المرضية وبين الجمود والتعفن، أما السير الهادئ فلم نعرف له أثرا في حياتنا." (351)

2- الأسباب الموضوعية.

إن الأسباب الكامنة وراء معاناة الأنا العربية والإسلامية من التناقض والتمزق الوجودي لا تقتصر على الأسباب الذاتية فقط وإنما ساهمت فيها أسباب موضوعية مرتبطة بالآخر، وهذه الأخيرة عمقت

(350) - عبد الله شريط: معركة المفاهيم، مصدر سابق، ص 245.

(351) - المصدر نفسه، ص 106.

هذا التناقض والتمزق الوجودي، ولربما يعود السبب الموضوعي البارز المرتبط بالآخر إلى ما يعرف بالكولونيالية، التي بذلت جهدها بسياسة القوة وكذا سياسة الإغراء على جعل الذات العربية والإسلامية تظل حبيسة نفسها، مع العمل على تعميق الشعور لديها بعقدة النقص فكريا وعمليا إتجاه الآخر المالك للقوة والمعرفة معا، فنتج عن هذا شعور بالنقص وكذا بالقهر الحضاري للأنا إزاء الآخر، وفي هذا عودة للتأكيد على سيطرة العاطفة بدل العقل لدى الأنا، يقول عبد الله شريط مؤكدا ذلك: "إنّ العاطفة تلعب دورا كبيرا في حياة الشعوب النامية وخاصة الشعور بالقهر الحضاري بعد كل ما عانت من القهر العسكري والسياسي والجزائر توجد في مقدمة الدول النامية التي تتحكم فيها هذه العاطفة." (352)

إنّ هذا السبب الموضوعي المرتبط بالآخر عوضا من أن يجعله الأنا حافزا للتحرر قبلت به، قبلت بأن تكون الضعيفة ويكون القوي، بأن تكون الجاهلة ويكون العالم، وبررت ذلك بإلقاء اللوم عليه وتحميله مسؤولية عجزها إلى درجة الأخذ عنه كل شيء بشكل مطلق خال من المساءلة، بحيث " سقطنا في أحضان الآخر وإقتبسنا فكره وثقافته بشكل أعمى دون محاولة لدراسته وفهمه لقد إفتقرنا إلى الخلق والإبداع وتأبّد عندنا التقليد، وإزددنا شعورا بالإخفاق نظرا لعدم قدرتنا على مواكبة التطور العلمي الذي يشهده العالم الغربي." (353)

وقد وصف شريط هذا الإتكال للأنا وممارسة التقليد المسبّب بعجز في الإنتاج في قوله: "...). إنّنا بدون ذلك نصبح أشبه بمن يلوي عنق أمته فتصاب بإنفصام في شخصيتها، ويصبح عندها من الطبيعي أن يكون الحاضر للآخرين والماضي لنا، والدنيا لهم والآخر من نصيبنا، والنظام والإعتماد على النفس

(352) - عبد الله شريط: المشكلة الإيديولوجية وقضايا التنمية، مصدر سابق، ص 158.

(353) - نصيرة جعيداني: مقاربة إبستمولوجية بين التطور العلمي والممارسة الفلسفية في العالم العربي، أعمال المؤتمر

السنوي 2016 الدرس الفلسفي في الجزائر التحديات والآفاق، الجمعية الجزائرية للدراسات الفلسفية، الجزائر، ط1، 2017، ص

والطموح إلى عظام الأمور وتسطير السبيل أمام البشرية وتجهيز الحياة بوسائلها العملية، كل ذلك من خصائصهم، أمّا ما يرجع إلينا فهو أن نغذي أجسامنا بما تساقط من فتات حضارتها ونغذي أفكارنا وأرواحنا وأدبنا بالألفاظ الرثانة والتعابير الجميلة والفخر القبلي بمحاسننا ومساوئنا على السواء.⁽³⁵⁴⁾

إنّ إستيراد الأنا لكل ما ينتجه الآخر فكريا وماديا زاد في حدة تناقض الأنا بفكرها مع مادته فأضحت تحيا بين حقيقة فكرها الجامد وزيف المادة المستوردة، وقد عبّر عن ذلك شريط بقوله: "تصادمنا مع الحياة العصرية تصادما إختلطت فيه الحقيقة بالزيف لإختلاط المادة عندنا بالفكر، فلم نعد نميّز بينهما ولا نعرف ما هي حقيقتنا في هذا الإصطدام"⁽³⁵⁵⁾، وفي نظره لا سبيل للتخلّص من هذا الزيف إلّا بإستعمال العقل العلمي في الفهم والوعي أولا، ثم الانتقال إلى التغيير العملي للواقع، حيث يقول: "والخلاص من هذا الزيف المضاعف في حياتنا وفكرنا هو بذل المجهود الفكري الذي تهرّبنا منه لحدّ الآن في المجال الإجتماعي، بذل مجهود في فهم واقعنا علميا، قبل أن نعمد إلى تغييره عمليا."⁽³⁵⁶⁾

ويعود إلى إبراز الخنوع والتبرير للأنا إزاء الآخر إلى كونه خاصية تميّز بها الأنا العربية والإسلامية وإعتادت عليها وهي الميل إلى بسائط الأمور وسهولة الحصول عليها، وأوّل من إكتشفها وأشار إليها ابن خلدون، يقول شريط: "إنّنا ما زلنا كما وصفنا ابن خلدون في القرن الرابع عشر، ميّالين إلى السهولة وإلى البسائط من الأمور"⁽³⁵⁷⁾، شارحا ذلك في نصه الآتي: "نحن نميل بطبعنا إلى التعوّد على السلبيات أكثر من الإقبال على الإيجابيات، وعندما نريد أن نفكّر، ننصرف أولا إلى الإنتقاد، إلى إنتقاد غيرنا طبعاً، وتحميله المسؤولية فيما نعانیه، السلبية هي أن لا أفعل شيئا، وإن فعلته فهو تهديم ما بناه غيري، وكادت

(354) - عبد الله شريط: الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون، مصدر سابق، ص - ص 35-36.

(355) - عبد الله شريط: الحقيقة والزيف في مجتمعنا العربي، مصدر سابق، ص - ص 181-182.

(356) - عبد الله شريط: معركة المفاهيم، مصدر سابق، ص 164.

(357) - عبد الله شريط: نظرية حول سياسة التعليم والتعريب، مصدر سابق، ص 30.

هذه العادة أن تصبح مرضاً مزمناً مع مرور السنين والأجيال والقرون، والعادة تدفعك إلى العيش وفق شهوتك لا وفق القانون، وشهوتك تترك لك الحرية تفعل ما تشاء، والقانون يضبط سلوكك ويقيّد حركاتك." (358)

ليخرج شريط بنتيجة مفادها أنّ التناقض والتمزّق الوجودي الذي لطالما عانت منه الأنا العربية والإسلامية ولا تزال يظلّ نتاجاً ذاتياً يتعلّق بها ولا علاقة للآخر بهذا، ولذا فمعركة وحوار الأنا لا يمكن أن يكون مع الآخر بل لابدّ أن يكون مع ذاتها، فإن تمكّنت من ذلك ستمتلك مشروعية محاورة أو خوض معركة مع الآخر، ويقدم رأيه هنا بكل واقعية ويعترف بكونه بعيد عن التشاؤم في هذه الفكرة تحديداً، قائلاً:

"أنا لست من المتشائمين، ولا أقول بالجبرية الحتمية وبأنّ "أي كذا خلقت"، ولا مفر لتغيير طبيعتنا وسليبتنا وعبثنا، وإستهترنا، وإنّما أعتقد أنّ الحياة تعطي لكل ما يستحقه (...) إنّ المعركة - في آخر الأمر - بيننا وبين أنفسنا وهذا ما لم يفهمه مع الأسف قادتنا في العالم العربي." (359)

3- أشكال الأنا المتناقضة.

يرى شريط بأنّ الأنا التي خضعت للآخر الكولونيالي سواء بالقوة أو بالقبول في النهاية خضعت وأضحت تعاني من تمزّق وجودي وإنقسمت إلى قسمين: قسم متقبّل للوافد والحادثة بكليّتها من دون مساءلة، والقسم الآخر رافض لها ومتمسك بالماضي وأصالته وموروثه، ويشرح ذلك في نصه الآتي: "من بين الفروق الأساسية بين من إستعمر بالقوة ومن تقبّل الإستعمار الحضاري، الصنف الأخير كان يغزوه الإستعمار الحضاري دائماً بفضل أقلية من النخبة المسيّرة الداعية إلى تقليد الحضارة العصرية وعلومها التي

(358) - عبد الله شريط: معركة المفاهيم، مصدر سابق، ص 19.

(359) - المصدر نفسه، ص - ص 23 - 24.

هي أساس التقدّم، ولكن ما يحصل في الغالب للصنفين معا هو أن تأخذ هذه النخبة كل شيء من الحضارة الغربية ما عدا علومها، ولذلك يعدّ ما هي فيه من التقدّم نوع من الإستعمار أكثر مما هو تقدّم حقيقي، وهي تنقل ولا تتعلّم، وتقلّد ولا تفنّد وتشترى ولا تنتج، وبذلك ظهر منذ بداية الحرب العالمية الثانية ما يسمى بالعالم الثالث أو المتخلّف، والطابع الذي تشترك فيه كلها هو وجود نخبة فيها متحضّرة حضارة مستوردة وأكثرية باقية على ماضيها من التأخّر.⁽³⁶⁰⁾

وإذا تمّ الوقوف أمام منطق الثنائية هذه " الأصالة والمعاصرة " فإنّ المنطق الأول يقتضي بالضرورة حسب عبد الله شريط إلى الركود والتقوقع ورضى الأنا بسجنها والإعتياد عليه، بينما يقتضي المنطق الثاني بالتفتّح على الآخر إنفتاحا كليا والأخذ دون المساءلة والنقد وفقا لما يخدم الشروط البيئية الفكرية والعملية، وهو المنطق الذي أراد تحرير الأنا إلّا أنّه عمّق في أزمتها وتناقضها، وقد عبّر عن ذلك بالنكسة التي عرفتها الأنا العربية والإسلامية بعد هزيمة حزيران 1967، قائلا:

" قرأت ما إستطعت قراءته ممّا كتب عن " النكسة " وسمعت كما سمع غيري ما يقال هنا وهناك عن أسباب هذه " النكسة "، ولست أرى لحدّ الآن لماذا سمّينا هذه الوضعية بالنكسة كما لو كنّا قد شفينا من المرض، ولكن جاءت هذه الحادثة اللعينة فأردتنا إلى حالة المرض التي كنّا فيها منذ سنوات أو منذ قرون، ومن هنا يبدأ التضليل.⁽³⁶¹⁾

وفي هذه النقطة تتقاطع وجهة نظر عبد الله شريط مع الفيلسوف اللبناني جورج طرايشي الذي يذهب هو الآخر إلى إعتبار أنّ الأنا العربية في محاولة منها للتحرّر بعد الصدمة الحزيرية تعرّضت لرضّة، بمعنى أنّه كان من المفترض بفعل الصدمة أن تتحرّر ولكن بفعل الرّضة بمفهوم علم النفس جعلتها تعاني

⁽³⁶⁰⁾ - عبد الله شريط: مع الفكر السياسي الحديث والجهود الإيديولوجية في الجزائر، مصدر سابق، ص - ص 193 - 194.

⁽³⁶¹⁾ - عبد الله شريط: معركة المفاهيم، مصدر سابق، ص 168.

من النكوص، وبالتالي أضحي التحرر نكوصا وتقوقعا مرضيا، يقول طرايشي واصفا حالة الأنا بالعصاب والذي يعدّ من أبرز الأمراض النفسية:

"إن يكن العصاب هو بالتعريف كل خلل أو اضطراب من طبيعة مرضية يصيب الشخصية أو قطاعا منها نتيجة لتمحورها حول عقدة نفسية، فإنّ العقدة التي ينتظم من حولها العصاب الجماعي العربي عقدة التثبيت على الماضي في مواجهة حاضر جارح، وعلى اعتبار أنّ هذه العقدة من طبيعة نكوصية، فقد كان لابدّ من تحديد اللحظة التاريخية التي أتاحت المناسبة لإشتغال آلية النكوص، أي الإرتداد إلى الوراء، وتلك كانت رضة الهزيمة الحزيرية التي لها مفعول ممرض على الشخصية العربية."⁽³⁶²⁾

وعن هذه المعركة التي تخوضها الأنا مع نفسها والتي سمّاها عبد الله شريط "بمعركة الإنسجام"⁽³⁶³⁾، أضحت الأنا لا تعاني من عدم إنسجام مع نفسها فقط، بل في مجتمعتها وواقعها، ويصف هذا التناقض بقوله: "أصبح مجتمعنا يعيش متضاربا متناقضا في كل ثنايا وجوده، في تفكيره ومشاعره وذوقه، وفي إقتصاده وتجارته وفلاحته، في إدارته وعاداته وميوله، في بيته ومع أولاده ومركز عمله، والعقل يتغذى في طريقة تفكيره من الحياة المحيطة به، وعقلنا - الجماعي أو الفردي - يعيش محاطا بهذا التضارب والتناقض فينتطبع بها ويتلون بلونها المشوّش، فلا تجد إنسجاما في تفكيرنا ولا عملنا، الفرد الواحد غير منسجم مع نفسه."⁽³⁶⁴⁾

إذن يمكن القول بأنّ الأنا تعاني من عدّة أشكال للتناقض، فهي متناقضة مع نفسها، في مجتمعتها، بتفكيرها، في واقعها، ومع زمنها، ويجمع شريط كل هذه الأشكال في قوله الآتي: "إنّا نعيش في

⁽³⁶²⁾ - جورج طرايشي: المرض بالغرب - التحليل النفسي لعصاب جماعي عربي -، دار بتر، سوريا، ط1، 2005، ص - ص 11-12.

⁽³⁶³⁾ - عبد الله شريط: أخلاقيات غربية، مصدر سابق، ص 6.

⁽³⁶⁴⁾ - عبد الله شريط: أخلاقيات غربية، مصدر سابق، ص 6.

متناقضات مع أنفسنا ومع مجتمعا، متناقضات بين ماضينا ومستقبلنا، بين حياتنا المادية المصطنعة وحياتنا الفكرية المذبذبة نعيش في مجتمع ثقيل علينا عبء حمله من القرون البدائية إلى عصر التكنولوجيا.⁽³⁶⁵⁾

ولهذا يقف عبد الله شريط أمام أخطر تناقض تعيشه الأنا وهو تناقضها مع تفكيرها وواقعها، بحيث يرى بأنّ إنفتاحها على الآخر وتبنيها لحضارته ماديا وعمليا على شاكلته وإقتداء به، من دون التفكير في طبيعة ما تبنته وتمارسه أو حتى الشك فيه ونقده إن كان يتلاءم وبيئتها الفكرية والاجتماعية أو العكس، جعل منها حاضرة عمليا واقعيًا، مغيّبة فكريًا، وهذا الحضور والغياب في الوقت ذاته هو أخطر أشكال الأنا المتناقضة.

موضحًا ذلك في نصه الآتي: "(...) إنّ وضعنا الراهن في مجتمعنا العربي يتميّز بالتصادم الذي إختلطت فيه حياتنا التقليدية في كل الميادين بالحياة العصرية، وهذا الإختلاط طبيعي ولم يكن لنا منه مفر، وليس لنا أن نأسف له في حد ذاته، ولكن ما نأسف له في هذا التصادم هو أنّنا تقبلناه عمليا وتعودناه كما لو كان شيئًا طبيعيًا، ودخل حياتنا اليومية قبل أن نتلقاه فكريًا وندرسه ونفهمه، فكان الجانب الحضاري في حياته موجودا وجودا عمليا أي وجودا مستعارًا، ولكنه غير موجود فكريًا، أي هو غير موجود وجودا حقيقيا، إنّ وجودنا الحضاري خليط من الحقيقة والزيف."⁽³⁶⁶⁾

ويواصل مؤكّدا في فكرة الحضور العملي والغياب الفكري على أنّ ما يعرف بالنهضة ومحاولة فك أسر الذات العربية من سجنها وعودتها لمسار الزمن مجدّدا، لن يتم مادام الجانب المادي مستوردا والجانب الفكري غائبا، وهذا دليل على أنّه يشير إلى ضرورة وأسبقية الجانب الفكري على الجانب العملي، إلّا أنّ

⁽³⁶⁵⁾ - عبد الله شريط: حوار جديد، مجلة الأصالة، العدد 12، وزارة التعليم الأصلي والشؤون الدينية، الجزائر، 1973، ص 78.

⁽³⁶⁶⁾ - عبد الله شريط: معركة المفاهيم، مصدر سابق، ص 147.

الجانب الفكري للأنا العربية في حالة غيبوبة كما قال: "وأسمح لنفسي أن أزعم أن كل ما تراه في أنحاء العالم العربي من علائم النهضة هي في الواقع علامة شيء واحد وهو أن جسمنا هي، أما فكرنا فما يزال في غيبوبة." (367)

بمعنى أوضح يشير شريط إلى ضرورة تحرير الأنا العربية والإسلامية لذاتها بنفسها وهو ما وقف عليه الكثير من المفكرين العرب العقلانيين، حيث يتم تأكيدهم على " أن السبيل للخروج من محنة العقل والحرية هذه يتمثل أولاً في تحرير أنفسنا من أنفسنا من غيرنا، أي تحرير أنفسنا من الجزء المحافظ والمعادي فينا، ذلك أن تحرر الذات من الأمثال أولى من تحررها من الأغيار في هذه الحقبة بالذات، لا ننكر بأن تحرير النفس (الجهاد الأكبر) مهمة بالغة الصعوبة لأن عقلية الإسترقاق والإستلاب متمكنة من جمهورنا وتزداد رسوخاً يوماً بعد يوم بفعل وسائل الإتصال الحديثة." (368)

المطلب الثاني: ضرورة إعتراف الأنا.

يذهب العديد من المفكرين والفلاسفة الغرب ومن تبعهم أو شاركهم من المفكرين العرب إلى الإتفاق حول بعض الخطوات الأساسية التي من خلالها تتجسد إمكانية تغيير الشخصية الإنسانية والخروج بها من الحالة المرضية إلى الحالة السوية، وأبرز هذه الخطوات تتمثل في: الوعي، التحرر، الإعتراف، النقد الذاتي، التفعيل النظري، التغيير العملي، وقد عبّر عن هذه الخطوات الفيلسوف إريك فروم بعد إنطلاقه

(367) - المصدر نفسه ، ص 184.

(368) - محمد مصباحي: رهان الحرية في العالم العربي، رهانات الفلسفة العربية المعاصرة، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، ط1، 201، ص 110.

من التسليم بفكرة أنّ " الحداثة الفلسفية هي وليدة الإبداع الفلسفي، وإن لم يكن إبداع فلا حداثة "(369)، وهذه الخطوات حدّدتها قائلاً:

" في رأيي يمكن تغيير الشخصية الإنسانية إذا توفّرت الشروط التالية:

1-المعاناة، مع الوعي بأنّنا نعاني.

2-الكشف عن الأصل في الحال السيئة التي بسببها نعاني.

3-أن نتبيّن أنّ ثمة مخرجا من حالات تلك.

4-أن نقبل فكرة أنّه لكي نتجاوز تلك الحال فإنّه يجب علينا أن نتبع طرائق معينة في المعيشة، وأن نغيّر ممارساتنا الحياتية الراهنة. "(370)

أمّا من المفكرين العرب فقد إتفق أغلبهم على ثلاث خصائص أساسية وجب التحلّي بها من قبل الأنا العربية حتى تحقّق حداثة حقيقية مبدعة وهذه الخصائص تتمثل في:

1-العقلانية: (Rationalité):

يرى فتحي التريكي أنّ الحداثة العربية والإسلامية لن تتحقّق إلّا بتحرير العقل وممارسة المعقولية حيث يقول: " العقل هو مفتاح الحداثة والمعقولية هي سبيل التحديث " (371)، ولهذا ففي نظره وجب تأسيس الحداثة على عقلنة الفكر من خلال: " عقلنة الفكر العلمي، السياسي، التاريخي، والديني. " (372)

(369) - ناصيف نصّار: الفلسفة في معركة الإيديولوجية- أطروحات في تحليل الإيديولوجية وتحرير الفلسفة من هيمنتها-، دار الطليعة، بيروت، د.ط، 1986، ص 139.

(370) - إيريك فروم: الإنسان بين الجوهر والمظهر، ترجمة: سعد زهران، مراجعة وتقديم: لطفي فطيم، عالم المعرفة، الكويت، 1989، ص 159.

بمعنى الحث على ضرورة تفعيل العقل بعد تحريره من القيود المفروضة عليه من طرف سلطات عديدة أبرزها السلطة الدينية والسياسية، وهذا التفعيل لابد وأن يستند إلى العلم باعتباره أقرب إلى العالم الواقعي لما ينتجه من أشياء نافعة وإيجابية تفيد الإنسان وتخدمه.

2- الذاتية: (Subjectivité):

يرى علي حرب بأنّ: "ثمة إنتصار الحداثة هي تحرير الروح وإستقلالية الذات البشرية، وتقابل الإنسان مع نفسه كذات واعية، سيّدة، مريدة وفَعّالة" (373)، ويقصد حرب في نصه هذا بأنّ تحقيق الحداثة لا يمكن إلّا في ظلّ الإنتقال من كون الإله مركز والإنسان هامش، إلى كون الإنسان هو المركز وما يجعله كذلك هو تحرير عقله وتفعيله، مع ضرورة إكتسابه للإرادة الواعية في تسيير كل ما يتعلّق بشؤونه الحياتية.

3- الحرية: (La liberté):

يقول ناصيف نصّار: "الوعي بالحرية لا يجري في عالم الفكر المجرد، بل في مؤسسات وتنظيمات ترافق الثقافة المظهرة لفكرة الحرية وتتفاعل معها، وهكذا تتألف حضارة الحرية من ثقافة الحرية، ومن مؤسسات الحرية، وتتطوّر على الدوام من جيل إلى جيل، لا بتأثير التفاعل بين نشاط الثقافة وإيقاع المؤسسات فقط، بل بتأثير التحوّلات داخل المؤسسات أيضاً" (374)، من منطلق أنّ العقلانية والذاتية لا يمكن أن تتجسّد إلّا في إطار توفر شرط الحرية.

(371) - فتحي التركي ورشيدة التريكي : فلسفة الحداثة، مركز الإنماء القومي، لبنان، د.ط، 1992، ص 27.

(372) - المرجع نفسه، ص 29.

(373) - علي حرب: الماهية والعلاقة، المركز الثقافي العربي، لبنان، ط1، 1998، ص 214.

(374) - ناصيف نصّار : باب الحرية، انبثاق الوجود بالفعل، دار الطليعة، لبنان، ط1، 2003، ص 81.

أما بالنسبة للمفكر عبد الله شريط فيؤكد هو الآخر بأسلوبه ومنطلقا من واقعه بأنّ الأنا العربية والإسلامية التي إضافة إلى ما تعانيه من التناقض والتمزق الوجودي، تعاني قبل ذلك من حالة عدم الوعي التام بحالتها، ولهذا يرى من الضروري الوقوف على مكنن التأزم هذا بتشخيصه والبحث فيه قبل تقديم الحلول الجاهزة والسريعة التي لا تزيده إلاّ تعقيدا، ويصرّح بذلك بشكل مباشر وواضح قائلا: "نعتقد أنّ تشخيص المرض أهم من البحث عن الدواء بالنسبة إلينا، لأنّ خطر أمراضنا في مرحلتنا الراهنة هو أننا نعيشها ولكنّا لا نشعر بها." (375)

ولهذا يرى بأنّه إذا كانت الأنا العربية والإسلامية هي المسؤولة عن تأزمها وتناقضها، فلا بدّ لها من الإستفاقة من غيبوبتها وإستحضارها لوعيها أولا، بعد حضور الوعي تأتي الخطوة الثانية وهي ضرورة الإعتراف، الإعتراف بأنّها المسؤولة عن هذا التناقض وما نجم عنه من عدم وعي أدّى إلى تخلفها في مقابل الآخر، والإعتراف بإستيردها لكل ما أنتجه الآخر شكلا ومضمونا من دون مراعاة لظروف بيئتها الفكرية والإجتماعية، يقول شريط في هذا الصدد:

"إنّنا لم نتجاوز بعد مرحلة النقل والتبعية لما ننقل، لأنّنا إذا نقلنا وشرحنا، فلا صدق واضح للذاتية في ذلك النقل والشرح، بل إنّنا ننقل تلك النظريات الغربية ونطبّقها على واقعنا الخاص دون تدقيق، فكانت النتيجة الحتمية أن فقدنا هويتنا أمام زحف تلك النظريات الغربية وتسلّلها لتعشّش داخل أدمغتنا أولا فواقعنا ثانيا، ومن ثمّ أصبحنا تابعين للغرب شكلا ومضمونا." (376)

والإعتراف ثانيا بتفوّق الآخر وعدم إنتقاده لأنّها لم تصل مرحلة الممارسة النقدية للآخر وهي لم تمارسها على نفسها، إنّّه بإختصار ضرورة إعتراف الأنا أمام ذاتها وأمام الآخر بتأزمها، وقد تشارك عبد

(375) - عبد الله شريط: من واقع الثقافة الجزائرية، مصدر سابق، ص 6.

(376) - مصطفى سامي النشار: ضد العولمة، دار قباء، القاهرة، ط1، 1999، ص 42.

الله شريط في هذه الفكرة مع العديد من المفكرين العرب، فهذا مصطفى سامي النشار يعبر عن التناقض الوجودي للأنا ويصفه بأزمة فقدان الوعي قائلا:

"إننا أحوج ما نكون في نهاية عام مضى وبداية عام جديد أن نعي أزمنا الحقيقية، إنها أزمة إنعدام الوعي بذواتنا وبكل ما يدبر لنا من أنفسنا قبل أن يدبر لنا من أعدائنا، إنها أزمة فقدان الثقة بقدرتنا على الفعل"،⁽³⁷⁷⁾ وأما محمد عابد الجابري فيصفه بأزمة الإستيلاّب فيقول: "إذا كنا نعاني اليوم من مظاهر الإستيلاّب إزاء الغرب فلأننا نأخذ منه النتائج والثمرات ونعرض عن المبادئ والأسس، نستورد منه لنستهلك وليس لنغرس ونستنبت."⁽³⁷⁸⁾

وهذه القراءة نتيجة لما وجدته في مواضيع مختلفة من كتابات عبد الله شريط وإستنطقها من نصوصه، فهو وإن لم يشير إلى مصطلح الإعتراف علنا وبوضوح فقد مارسه ضمنا من خلال وقوفه أمام تأزم الأنا العربية الإسلامية في أغلب ممارساتها اللاواعية في مقابل الآخر، وباعتباره يمثل هو الآخر هذه الأنا العربية والإسلامية فقد تكلم بإسمها بعد أن تجاوز كمفكر مرحلة الوعي وبادر إلى ضرورة الإعتراف متخذا من الآخر المتفوق محاورا له باعتباره الشاهد والمقارن في الوقت ذاته.

ويستهل شريط هذا الإعتراف بتخلف الأنا وتقدم الآخر نتيجة غياب وعي الأنا في الجانب الفكري في مختلف المجالات الإقتصادية، السياسية، العسكرية والدينية، فيحاور الغرب الآخر قائلا: "إن طبيعة الإتصال بين تخلفنا وتقدمكم مرت عن طريق علاقة بين تجارنا وتجاركم، كان فيها العقل متعبيا، وبين سياسيينا وسياسيكم لم يحضر فيها من الفكر إلا عنصر الحيلة، وبين عسكريتنا وعسكريكم الذي كان

⁽³⁷⁷⁾ - المرجع نفسه، ص 237.

⁽³⁷⁸⁾ - محمد عابد الجابري: إشكاليات الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، ط2، 1990، ص 44.

الجسر الوحيد الذي أقاموه بينهم للقاء هو جسر الموت، وبين رجال الدين الذين كان كل فريق منهم يعتقد أنّه وحججه المؤمن وأنّ الآخر كافر. "(379)

إنّ هذا الاعتراف المبيّن لتأخّر الأنا وتقدّم الآخر ما هو إلّا نتيجة لخصائص مجتمعهما التي ميّزت مجتمع كل منهما فمجتمع الأنا يعاني الفقر ومجتمع الآخر يعاني الشبع، ويقرّ بذلك في نصه الآتي:

" إنّ مجتمعكم على ما نفهم مصاب بأمراض الشبع، الشبع بكل أنواعه في مختلف ميادينه المعاشة كما يسمّيها - ابن خلدون - عندنا: شبع في المأكل والملبس والعلاقات الجنسية، والعمل والتثقف والحروب والغربة والضياع، أنتم مصابون بأمراض الحياة المكثفة القصيرة التي يفضلها - ابن سينا - عندنا على الحياة الفارغة الطويلة وهذه الحياة الفارغة الطويلة التي يعانيتها مجتمعنا نحن، حياة الجوع بكل أنواعه ومختلف أشكاله وميادينه المعاشة، الجوع في المأكل والملبس والتثقف وكل ضروب المتعة الفكرية والمادية. "(380)

وإذا كان الأمر قد تمّ الفصل فيه والقبول لحدّ الخنوع له من قبل الأنا، فلا بدّ لها من الاعتراف بأنّها مجرد أنا مستهلكة لكل ما ينتجه الآخر فكريا وماديا من دون مساءلة، من دون إنتقاء، من دون تعديل وإضافة، من دون إنتاج جديد للمشاركة به، فعن الأخذ والمحاكاة دون مساءلة يقول مستعينا بمثال محدّد أخذته الأنا عن الآخر والمتمثّل في الأدب قائلا: " نحن اليوم في الواقع لم " نتأثّر " بالأدب الأوروبي بل " نقلّده " فقط، إنّ التأثّر يقتضي الفهم والتعمّق والإقتناع، أمّا التقليد فهو وليد الإعجاب السطحي والإندفاع الغريزي. "(381)

(379) - عبد الله شريط: حوار جديد، مجلة الأصالة، العدد 12، وزارة التعليم الأصلي والشؤون الدينية، الجزائر، 1973، ص 78.

(380) - المصدر نفسه، ص 81.

(381) - عبد الله شريط: الرماد، مصدر سابق، ص 44.

ويقدم عبد الله شريط مثالا آخر يتعلّق بالعلوم الإنسانية التي تستوردها الأنا وتستهلكها بما تتضمنه من معارف ومناهج دون مراعاة للبيئة الفكرية والاجتماعية ودون مراعاة للجديد الذي تم إستيراده بما يحمله من إيجابيات وسلبيات على حد سواء، فيقول:

" إنّ هذه العلوم الإنسانية التي نستوردها من الخارج دون مراعاة لواقعنا وخصوصيات مشاكلنا، هي في نظري، من نوع استيراد الآلات الدقيقة المعقدة دون أن نهيئ لها علميا عمّالنا وفنيّنا فنضطرّ إلى إستيراد خبراءها معها، ولا يبقى علينا نحن إلّا أن نتفجّح، أو إستيراد الأسلحة المحكمة الفتّاكة دون أن نهيئ لها اليد والفكر الذي يسيّرهما فنخسر بها الحرب بسرعة أكثر ممّا نخسرها بسلّاحنا التقليدي الذي نصنعه بأنفسنا." (382)

بل ويقرّ شريط بأنّ حتى الآخر المتفوّق لن يعتبر الأنا متفوّقة فقط لأنّها تمكّنت من إستيراد ما أنتجه هو لتسليمهم بأنّ الرقيّ والتفوّق أساسه الإنتاج، والإنتاج الفكري بالدرجة الأولى لأنّه هو المتحكّم في الإنتاج المادي، ويبرز ذلك بشكل صريح: " إنّ الأجنبي لن يقيسوا رقيّنا بما إستوردناه من عندهم من الآلات والمصانع والسيارات بل يقيسونه بما نحن عليه من المستوى الذهني والمهارة الحضارية التي هي روح المادة الآلية المتحرّكة." (383)

ويؤكّد بهذا على أنّ الإبتاع والتقليد الأعمى للآخر والإنغماس في ما يعرف بالعالمية جعل من الأنا لا تتناقض فقط مع نفسها بل تخسرها وتخسر كلّ مقوّماتها أمام من كانت تعتبره سببا في ما آلت إليه من تحلّف، وتعتبر " الوطنية " التي تمثّل حسبه مقوّما أساسيا من مقوّمات الأنا تعرّضت للإضمحلال، فيقول: " ونحن نلاحظ في شباب اليوم - في البلدان المتخلّفة خصوصا - تراخيا في الشعور بالوطنية

(382) - عبد الله شريط: الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون، مصدر سابق، ص 39.

(383) - عبد الله شريط: معركة المفاهيم، مصدر سابق، ص 45.

وميوعا عمّا كانت عليه في الجيل الذي كان يحكمه الإستعمار في السابق، ونلاحظ أنّ لأجيال اليوم " فلسفة " تناقض الوطنية، وتميل إلى العالمية، وهي تقصد " بالعالمية " التصالح مع الدول التي كانت قد إستعبدت من قبل جيل آبائهم وأجدادهم، وأفقرت أوطانهم وأذلت ثقافتهم وشخصيتهم وتراثهم." (384)

إلا أنّه وعلى الرغم من الواقع الذي يفرض نفسه ويؤكد على إتباع الأنا للآخر شكلا ومضمونا، يشير شريط لوجود أمل فكري يمثل وعيا وإعترافا بحقيقة الأخذ من الآخر لكن بالمساءلة النقدية وبالإنقاء والأخذ بعين الاعتبار مدى ملائمة الوافد مع الموروث ومع البيئة المستقبلية، ودليل ذلك ما أشار إليه حول الصدام الفكري بين تيارين في الجزائر سمّاهما بالتكنوقراطيين والإيديولوجيين قائلا:

" إنّ المعركة القائمة اليوم في العالم الثالث في محاولة بناء مجتمع حديث بين من يزعمون أنّ بناء هذا المجتمع يقوم على نقل التكنولوجيا الغربية وإستنساخ الدساتير والقوانين الغربية والإرتقاء روحا وجسما في الحضارة الغربية، وبين من يرون أنّ بناء المجتمع الحديث في الدول الناشئة يقوم على تكوين الإنسان والنهضة بمستواه الثقافي عن أصول من شخصيته القومية الخاصة والإستعانة بالروح العلمي الحديث في هذا التنقيف والتكوين والترشيد، هذه المعركة تجري اليوم بشدّة وبصمت في الجزائر أيضا بين التكنوقراطيين والإيديولوجيين." (385)

وهو ما ذهب إليه ووافقه فيه أيضا ناصيف نصّار من خلال قوله: " حتى يتمكّن الفكر العربي من المشاركة في الحداثة الفلسفية، لابدّ له من تجاوز مرحلة النقل والإقتباس والانتقال إلى مرحلة الإستيعاب

(384) - عبد الله شريط: مع الفكر السياسي الحديث والمجهود الإيديولوجي في الجزائر، مصدر سابق، ص 202.

(385) - المصدر نفسه، ص 281.

النقدي لتاريخ الفلسفة، منذ عصوره الأولى حتى العصر الحاضر، إلى مرحلة المساءلة والمحاورة والتقييم، وهذه المرحلة هي في حقيقتها جزء من عملية التجاوز الإبداعي.⁽³⁸⁶⁾

وإن كانت هناك نظرة تفاؤلية يصير عبد الله شريط على ضرورة الاعتراف ليس فقط على نهل الأنا لكل المصادر الفكرية والمادية من الآخر، بل على تقبل الفارق الموجود بينها وبين الآخر في مختلف المجالات الفكرية والعملية، ولهذا أجده يستند إلى المقارنة بين تخلف الأنا و تفوق الآخر في مجالات صنفتها حسب قرائتي لفكرية تتعلق بالحقيقة، وعملية تتعلق بالفعل والممارسة.

فأما في ما يتعلق بالجانب الفكري فيرى شريط بأن: "إكتشاف الحقيقة هو بداية الرقي"⁽³⁸⁷⁾، وعليه الباحث عن الحقيقة من يحصد التفوق أما المهمل لها فلا يمكن إلا أن ينال التخلف، ولهذا نال الآخر التفوق فقط لإهتمامه بالبحث عن الحقيقة بصفة عامة وبكل ما يتعلق به وبغيره، بعكس الأنا التي أهملت البحث عن الحقيقة عموما وحقيقة ذاتها خصوصا، يشرح ذلك عبد الله شريط قائلا:

" (...) البحث عن الحقيقة - في كل شيء - هو الذي قاد أوروبا والغرب و العالم المتحضّر إلى بسط سيطرتها على الكون الأرضي والانتقال إلى العالم العلوي، ومن بين بحثهم عن الحقيقة يبحثون عن حقيقتنا نحن التي لا نريد أن نبعتها بأنفسنا فكانوا أعرف بها منا، وأدري بأنفسنا وأوضاعنا من أنفسنا"⁽³⁸⁸⁾، وعن رفض الأنا في البحث عن الحقيقة بإرادتها يؤكد ذلك في موضع آخر بعبارة صريحة قائلا: " (...) إنّنا لا نريد أن نبحت عن الحقيقة."⁽³⁸⁹⁾

⁽³⁸⁶⁾ - ناصيف نصّار: الفلسفة في معركة الإيديولوجية- أطروحات في تحليل الإيديولوجية وتحرير الفلسفة من هيمنتها-، مرجع سابق، ص- ص 144- 145.

⁽³⁸⁷⁾ - عبد الله شريط: معركة المفاهيم، مصدر سابق، ص 178.

⁽³⁸⁸⁾ - عبد الله شريط: معركة المفاهيم، مصدر سابق، ص 169.

⁽³⁸⁹⁾ - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

وكما تعودت على الأسلوب التحليلي لعبد الله شريط الذي يقرنه دوماً بالأمثلة الواقعية التي تزيده وضوحاً، فقد قدّم في هذه النقطة مثالا يبرز به كيف أنّ الآخر في بحثه عن الحقيقة وحصده للمعرفة لا يكثر إن كانت نابعة منه أو من الآخر، فالعبرة لديهم بالنتيجة وبحثهم حول فلسفة ابن خلدون أكبر دليل على ذلك، حيث يقول:

" (...) إنّ هناك أمتين اليوم تبحثان ابن خلدون بصفة ملفتة للأنظار، وهما فرنسا وإسرائيل، أمّا نحن - أقصد في المشرق والمغرب - فيظهر أنّنا سننتظر حتى تترجم لنا هذه الدراسات والرسائل والأطروحات لكي نبحث عن أنفسنا فيها من خلال نظرة اليهود إلينا، لأنّنا تعودنا على الجاهز من كلّ شيء، وأكل الغلّة بعد أن " يقشّرها " لنا الآخرون ويضعوا لنا فيها من السموم ما شأؤوا ."(390)

وهذا الفارق ينتج عنه فارق آخر يتمثل في كون الآخر بالإضافة إلى حبه وإرادته في البحث عن المعرفة يعترف بأنّه لم يبلغ النصيب الوفير منها وبحاجة إلى الإستمرار والتقدّم، في حين أنّ الأنا تعاني من الإكتفاء الذاتي المزيف بإقناع نفسها أنّ كل الحقيقة تكمن في تراثها من دون بحث، ولقد عبّر شريط عن هذا بقوله: "(...) إنّ الأوروبيين يشعرون بأنّهم ما زالوا في أول الطريق، بينما نحن نعتقد - مخلصين وهذا هو الخطر - أنّه يكفي أن نعود إلى الماضي لكي نجد حلولاً لكل مشاكلنا."(391)

ومجدداً في ما يتعلّق بالجانب الفكري يبرز عبد الله شريط فارقاً آخر بين الأنا والآخر، وهو فارق متعلّق بكيفية الرؤية للمعارف وحسن إستغلالها، فالآخر ينظر إلى الفلسفة نظرة إيجابية ويقرّ بأنّها باتّصالها بالعلم ينتج الإبداع والتطوّر، بعكس الأنا التي تفصل العلم عن الفلسفة فتجعل من الأول إيجابياً لأنّه يرتبط بكل ما هو مادي، بينما تجعل من الثانية سلبية لدرجة تهميشها في مجتمعاتها، بمعنى أنّ هذا

(390) - عبد الله شريط: من واقع الثقافة الجزائرية، مصدر سابق، ص 85.

(391) - عبد الله شريط: معركة المفاهيم، المصدر السابق، ص 181.

الوعي الحاصل لديهم بضرورة حضور الفلسفة في مضمار العلم، يغيب عندنا في العالم العربي نتيجة الفهم الخاطئ والإعتقاد الجازم بأنه لا علاقة تجمع بين العلم والفلسفة، من منطلق أنّ العلم الذي ينعم به العالم الغربي مسؤول عن كل مظاهر تقدّمه التي تتجلى في التقنية والتكنولوجيا والمرتبطة بالواقع ومتطلباته، أمّا الفلسفة فلا علاقة لها بالواقع وأنّ كل ما تشغل به تنظير في تنظير، وهنا تعود مشكلة المفاهيم مجدّداً تفرض نفسها، من خلال الفهم الخاطئ لمفهوم الفلسفة وكيفية إستيعابه.

يقول في هذا الصدد: "(...) المجتمعات المتمدّنة كلما تقدّمت خطوة إلى الأمام في طريق العلم كلّما إكتشفت أكثر دور الفلسفة في تطوّر العلم، ودورها في تطوّر الإنسان الذي إكتشف العلم بواسطة الفلسفة، في حين نعتقد نحن في المجتمعات المتخلّفة أنّ الفلسفة سلعة بائرة تأتي بحيز مادي زهيد ولا تفتح أمامنا أبواب الشركات والبنوك والربح الذي لاحدّ له." (392)

بالفعل هنا شريط يضع إصبعه على مكان الألم، لأنّ العالم الغربي يعترف بالدور الإيجابي والهام الذي تلعبه الفلسفة في تطوّره، بإعتبار أنّها تقوم بدور مزدوج الأول يسبق العلم والثاني يعقبه، الدور السابق، لماّ تطرح الفلسفة الأسئلة الممكنة والمستحيلة وتفتح أفق التفكير غير المحدود، وبعد أن يتوصّل العلم بواسطتها إلى تأكيد نتائجه وتحسيدها بقوانين علمية، مؤسّسة لكل مظاهر التقدّم والتطوّر من تقنية وتكنولوجيا وتأثيرها في جميع المجالات، بل وبمحاولته التجاوز إلى التنبؤ والإستشراف إلى أبعد ممّا توصّل إليه، يعقبه الدور الثاني والمتمثّل في بحث الفلسفة في مخلفات العلم ونتائجه ونقدها ومساءلتها، فتظلّ بذلك مصاحبة له، ولعلّ الإبستمولوجيا أو ما يعرف بفلسفة العلم وكل فروعها من فلسفة تطبيقية وإيكولوجية وغيرها من الفلسفات المساءلة للعلم أوضح دليل على التناغم بين العلم والفلسفة في العالم الغربي.

(392) - عبد الله شريط: المشكلة الإيديولوجية وقضايا التنمية، مصدر سابق، ص 130.

هذا في ما يخص الفلسفة أمّا في ما يرتبط بالسياسة فيدعو عبد الله شريط للوقوف أمام النظريات السياسية للآخر مع ضرورة الاعتراف بمدى نجاحها لأنها تقوم على التنظير والممارسة معا، وفي حالة فشل الممارسة تتم العودة للبحث في النظرية عن أسباب الفشل لأجل إيجاد الحلول، وهو أمر يرجع إلى حب البحث عن الحقيقة والإرادة في ذلك، فيقول:

" ما يجب أن نعترف به للمفكرين السياسيين في العصر الحديث وفي أوروبا على وجه الخصوص، هو روح المتابعة والإصرار على مواصلة البحث وعدم التوقف أو النكوص إلى الوراء عن بذل جهودهم الفكرية أمام ما كان يصدمهم من خيبات في فشل أنظمتهم فشلا كليا أو جزئيا، بل بالعكس كلما تعرّضت نظرية من نظرياتهم السياسية للخطأ أو الفشل على ضوء التطبيق والواقع، زادهم ذلك إصرارا على متابعة البحث لإكتشاف سبب الفشل أو معرفة نتائج الخطأ." (393)

في حين وفي المقابل السياسة بالنسبة لنا مجرد خطاب أو شعر حماسي بعبارة شريط لأنه ببساطة خال من الدراسة والبحث وبذل المجهود، حيث يصف ذلك في نصه الآتي: "إنّ تخلفنا عنهم ليس في الصناعات أو التعليم أو الإكتشاف وحده، وإنما هو أكثر إستفحالا في الفكر السياسي والعناية بالبحوث فيه، فنحن نعتبر أنّ كل جهد فكري نبذله في الشؤون السياسية، لا ثمرة فيه ولا قيمة له، لأنّ السياسة في نظرنا، ليست مسألة فكر أو دراسة، وإنما هي مسألة قوة عمياء ومغامرات آنية والطريق فيها لا يسطّر ولا يدرس، وإنما هو صدفة وحظ، والغريب أنّنا لا نعتبر الجهد الفكري الذي نبذله في بحث الشعر أو الأدب أو الفلسفة النظرية هو أيضا لا ثمرة فيه ولا قيمة له." (394)

(393) - عبد الله شريط: مع الفكر السياسي الحديث والمجهود الإيديولوجي في الجزائر، مصدر سابق، ص - ص 224 - 225.

(394) - عبد الله شريط: مع الفكر السياسي الحديث والمجهود الإيديولوجي في الجزائر، مصدر سابق، ص 225.

ولا يعيب شريط على الأنا في الجانب السياسي عدم تناولها لها بالبحث والدراسة على نحو ما يفعل الآخر فقط، بل و" يعيب على المفكرين العرب إكتفاءهم بإستهلاك النظرية السياسية المستوردة والتي لا تتماشى مع طبيعة المجتمعات العربية، ممّا جعلها تنه في خضمّ النظريات الغربية التي أوقعتها في الإرتجال والفوضى التي تحدّث عنها." (395)

أمّا في ما يتعلّق بالجانب العملي فيبرز شريط الفارق بين الأنا والآخر على مستوى الفعل والممارسة، من منطلق أن الآخر إنسان عملي يشرع من الواقع في تشخيص مشكلته والبحث عن حل لها، حيث يقول: "(...) هم أناس عمليون يحلّون الواقع أولاً ثم يبحثون عن عوامله النظرية ثانياً" (396)، بينما الأنا لا تحتم لا بالعملية ولا بالتنظيرية منها لأنّها ببساطة مستهلكة لما ينتجه الآخر وبالتالي تفتقد للفعل، والفعل إنتاج قبل أن يكون إستهلاكاً، وفي العمل بإعتباره فعلاً فإنّ الآخر حسب شريط يقُدّس العمل ويولّيه إهتماماً كبيراً، بينما الأنا فتعاني من زيف العمل لأنّها لا تقوم به على أكمل وجه، ويصف شريط ذلك بمثال يقول فيه بأنّ: "(...) الأوروبي يرقص ليلة ويعمل ويتعلّم ستة أيام في الأسبوع، أمّا نحن فلا نفصل العمل عن اللّهُو، كل أوقاتنا لهُو تتخلّلها مخادعة لأنفسنا بأننا نعمل." (397)

وبعد إبرازه للعديد من الفوارق بين الأنا والآخر وتأكيدده على الأنا بضرورة الإعتراف بها، أي الإعتراف بتخلّفها أمام تفوّق الآخر نتيجة لمنهجها المرضي ومنهج السليم، يعيد إبراز فارق آخر بين الأنا والآخر يضع فيه الأنا موضع القوة ويضع الآخر موضع الضعف، وأرى في هذا نوعاً من تقليل حدة النقد الذاتي الذي مارسه على الأنا العربية والإسلامية عموماً وعلى نفسه خصوصاً بإعتباره ممثلاً لها وفتح

(395) - شريف سعيّد: الجانب السياسي في فكر المرحوم الدكتور عبد الله شريط، مرجع سابق، ص 90.

(396) - عبد الله شريط: معركة المفاهيم، مصدر سابق، ص 245.

(397) - المصدر نفسه، ص 21.

مجال كما السابق للرؤية التفاضلية، ويتمثل هذا الفارق بإمتلاك الأنا لجانب روحي ثري، يفتقده الآخر الذي طغى عليه الجانب المادي.

والنص الآتي يبرز ذلك: " هناك شيء واحد يتميز به مجتمعنا عن مجتمعكم وغذاؤه منه أوفر، وهو غذاء الطمأنينة والراحة والإيمان والرضى، يقابله ما يسميه (فولكوف) عندكم بضيايع معنى الحياة وفقدان الإيمان بأي شيء وعدم الثقة في أي شيء." (398)

وهذا الفارق كفيلا بأن تستغلّه الأنا لإثبات ذاتها مجدداً أمام الآخر، وإعتراف الآخر بها بالمقابل لأنّ جدلية الحياة تقتضي وجود قطبين، والآخر من دون طرف مقابل له لا يمكنه إثبات ذاته بدوره، وعلى هذا الأساس يخاطبه شريط بذلك قائلاً: " إنكم إذا حذفتم من وجودكم كل ما هو أنتم، لا يبقى شيء تتحاورون معه." (399)

إلاّ أنّه سرعان ما يغلب المنطق القائل بتفوّق الآخر على الأنا حتى في النقطة التي تفوّقت فيها الأنا حسب شريط، وذلك راجع لأنّ الأنا العربية لم تحسن إستغلال جانبها الروحي الثريّ كما لم تحسن التعبير عنه في مقابل الجانب المادي، بعكس الآخر المفتقر للجانب الروحي والطاغي عليه الجانب المادي، الذي كان واعياً لذلك كما أجاد التعبير عن مشكلته بالإستناد دوماً إلى الفعل والممارسة لا مجرد التنظير المليء بالحشو، يقول شريط: "(...) الفرق بين العالم المتقدم والعالم المتخلف، هو أنّ الأوّل قد تخلّص من الحشو، والثاني ما تزال تسعة أعشار حياته حشواً لا فائدة منه إلا مضیعة العمر." (400)

(398) - عبد الله شريط: حوار جديد، مصدر سابق، ص 81.

(399) - المصدر نفسه، ص 79.

(400) - عبد الله شريط: من واقع الثقافة الجزائرية، مصدر سابق، ص 115.

وقد قدّم شريط مثالا يبرز به هذا الفارق في مقال له بعنوان " بين " أبي حيّان " وشارلي شابلان " حول قضية المادة والروح، وكيف عبّر عنها ممثلا الأنا " أبو حيّان " وممثلا الآخر " شارلي شابلان "، فالأول إستند في إبراز الفرق بين الروح والمادة إلى العقل والتنظير وسرد الآيات وهو ما لم يقتنع به شريط وذلك بتصريحه في هذا النص:

" أشهد أنّي شعرت مرة أخرى بخيبة أليمة بعد أن قرأت " أبا حيّان " في مقال " المادة والروح " ثم أعدت قرائته ثانية فتضاعف شعوري بالخيبة، فأقلعت ولم أعد (...) فماذا يريد أن يقول " أبو حيّان " عن المادة والروح في هذا المقال العظيم؟ قال بإختصار أنّ التعاليم الإلهية وفي مقدّماتها التعاليم القرآنية أوصت بالإعتدال بين الإفراط والتفريط والوقوف موقف الإعتدال من كل قضيتي المادة والروح، وأنّ الحضارة الغربية الحاضرة قائمة على رجل واحدة هي رجل المادة فكانت بذلك عرجاء شوهاء لأنّها خالية من الروح، وحاول أبو حيّان فيما بين ذلك أن يشبع العقل البشري بمقدار هائل من الشتم والإستنقاص وهذه خلاصة المقال.⁽⁴⁰¹⁾

وفي المقابل فإنّ الثاني إنطلق من الواقع وإعتمد على الفعل والممارسة وإختار الفن للتعبير عن ذلك، يقول شريط: " شارلي شابلان، أراد هذا الفنّان الفيلسوف أن يظهر لنا هو أيضا ما في الحضارة المادية المعاصرة من سخف وبلادة وإنحطاط، والذين رأوا في جميع أنحاء العالم شريطه " العصر الحديث " يذكرون جيّدا عكوفه في المصنع وهو يدير قطعة آلية معيّنة - وكان ذلك هو عمله الوحيد يصبح عليه ويمسي في المصنع - ثم يخرج قاصدا المطعم لتناول طعامه ولكنّه يسعى في الطريق ويداه لا تنقطعان عن الحركة نفسها التي كانتا تديران بها قطعته " الخالدة "، ويدخل المطعم ويجلس إلى الطاولة وهو يتابع حركته في صمت واحد، نرى نحن النظارة هذا المشهد فنمتلئ ضحكا وحزنا وفهما ولذة"⁽⁴⁰²⁾، ويواصل تأكيده

(401) - عبد الله شريط: بين " أبي حيّان " وشارلي شابلان، مجلة الندوة، العدد 6، تونس، 1953، ص 2.

(402) - عبد الله شريط: بين " أبي حيّان " وشارلي شابلان، مصدر سابق، ص 2.

على نجاح طريقة شابلان بقوله: " لا أعرف أحداً أكثر نصيبه أو قلّ من الثقافة ممّن شاهدوا هذا الشريط إلا أدرك ببساطة وعمق أيضاً ما بلغته هذه الحضارة الآلية من الخطّ بقيمة الإنسان ومّا قاله أبو حيّان أنّه إستعباد من الآلة للإنسان." (403)

وبعد عرضه لكل من الطرفين في تحليلهما وطريقتهما في التعبير عن قضية الروح والمادة يصل إلى تأكيد رأيه حول تفوّق الآخر على الأنا حتى في ما تمتلكه هي من إيجابيات، فهذا شابلان تفوّق على أبي حيّان فقط لأنّه إنطلق من الواقع وإعتمد على الفعل، مبرزاً ذلك في قوله:

" فما سبب فشل أبي حيّان في إقناعنا مثل هذا الإقناع الواضح العميق الذي نجح فيه شابلان نجاحاً جعله أهلاً أن يحتل به وبمثله مصّاف المفكرّين في عصره؟ لا شيء غير " الفن " وتملّك زمامه والجدّ الذي ينصرف إليه غيرنا في معالجة ما يعالجون والتهاون وأخذ الأمور مأخذ السهولة والإستخفاف الذي نمتاز به نحن ميزة شائنة مؤسفة فيما نعمل وما نقول وفيما نعتقد وما نفكرّ فيه." (404)

ليكون آخر إعتراف للأنا لذاتها وأمام الآخر إضافة لكل ما تم ذكره سابقاً حسب شريط هو إعترافها بفشلها في تحقيق النهضة والحداثة على الرغم من محاولات عديدة في سبيل ذلك، والسبب هو التشتت بين ما تملكه وما تريد أن تمتلكه من الآخر، الأمر الذي جعلها تفتقد الإثنين معاً، وقد عبّر عن ذلك بقوله مخاطباً الآخر: " إنّنا لم نستطع أن نلحقكم أنتم، ولا أن نبقي مع مجتمعنا " (405)، واصفاً ذلك بأكثر دقة ومردفاً: " في ما يخص حضارتنا نحن فقد خرجنا منها، وحضارتكم لم ندخلها بعد لأنّ السباق بيننا وبينكم كالسباق بين أخيل والسلحفاة عند زينون في إبطاء الحركة." (406)

(403) -المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(404) - المصدر نفسه، ص 3.

(405) - عبد الله شريط: حوار جديد، مصدر سابق، ص 79.

(406) - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

إنّ هذه النتيجة التي توصّل إليها عبد الله شريط قد شاركه فيها العديد من المفكرين العرب وإن اختلفوا في مواطن وفي طريقة التحليل إلا أنّ النتيجة ذاتها، فهذا فتحي التريكي يؤكّد على وقوع الأنا في فخ الثنائية وفشلها هو فشل لمشروع حادثة لم يبدأ معبراً عن موقفه من خلال النص التالي:

" نحن مازلنا في عصر التحرّر، ولم ندخل بعد وبصفة نهائية عصر الحادثة، فالفكر العربي الإسلامي مازال يحصر نفسه بعد ما يزيد عن قرن ونصف في المسألة نفسها التي يعيشها كمعضلة وهي مشكلة التراث والحادثة، والهوية والتفتح، ومازال يعيد صياغتها المرات العديدة محاولاً كل مرة إيجاد سبل التوفيق بين الأنا والنفوذ المباشر للآخر في شكل إستعمار سياسي أو غزو أو نفوذ إقتصادي، مازال إذن يعاني صدمة التحوّلات الكبرى التي تقع أمام عينيه بدون أن يساهم فيها مباشرة." (407)

وبهذا فإنّ فشل مشروع الحادثة حسب التريكي ماهو إلاّ نتاج لفشل الأنا في تفعيل العقل وتحرير الوعي والإعتراف بأزمتهما وهو ما عبّر عنه بقوله: " إنّ الإعلان بفشل مشروع الحادثة هو في الآن نفسه الإعلان بفشل العقل وإنقراض المعقولية وإن جاءت مفتوحة على الاختلاف والتنوّع، فهذا الإعلان هو في حقيقة أمره إرتكاس وتراجع إلى الوراء وهو إقرار للظلامية المطلقة، وهو في أحسن الحالات دليل على وطأة الشعور بالنقص أمام التفوّق العلمي الراهن للغرب." (408)

وإلى النتيجة ذاتها ذهب علي حرب مرجعاً فشل مشروع الحادثة إلى وقوع الأنا في مصيدة الثنائية وتشبّثها بين تراث غير مفعّل ورافد غير مدروس نتيجة " الخوف من الفكر الراديكالي أي الجذري العميق. لماذا هذا الخوف ؟ لأنّ هذا الفكر يدعو إلى القطيعة مع الماضي إلى الانفصال عن التراث

(407) - فتحي التريكي ورشيدة التريكي : فلسفة الحادثة، مرجع سابق، ص 27.

(408) - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

المقدس⁽⁴⁰⁹⁾، وبالتالي عدم الإبداع والتفكير الخلاق، ويذكر علي حرب في ذلك أنه "من العوامل المعيقة للتفكير الحيّ هو اجس الهوية وعقلية المناضلة وتجنيس العلوم والعقول والمعارف بحسب التقسيمات العرقية أو الدينية أو الإقليمية، بين الأنا والآخر، أي بين إسلامي وغربي وعربي وأوروبي أو شرقي وغربي، فضلا عن الثنائيات المستهلكة حول التراث والحداثة أو الخصوصية والعالمية." ⁽⁴¹⁰⁾

والمحاولات العدة للرسوّ على ضفة واحدة أفضى إلى تمزّق الأنا أكثر، فقط لأنّ "أكثر الحداثيين أحالوا علاقاتهم بمنجزات الحداثة إلى شعارات خاوية أو إلى مقولات هشّة ومشاريع فاشلة، تماما كما أنّ الدعاة أحالوا علاقاته بالتراث الفني والرحيل إلى معارف ميتة وإلى دعوات مستحيلة وقيم مدمّرة." ⁽⁴¹¹⁾

إذن، لا بدّ من أن تمر الأنا العربية الإسلامية حسب عبد الله شريط بمرحلتين أساسيتين وهما مرحلة الوعي والإستفاقة، ثم مرحلة الإعتراف بحالة التناقض والتمزّق الوجودي التي تعاني منها، وهو ما عبّر عنه في ظل الحوار بين الأنا والآخر وما وقعت فيه الأنا من ثنائية: الأصالة والمعاصرة، مبينا ذلك في إعترافه هو نفسه عندما قال: "إنّ من حقنا أن نحارب في أنفسنا هذا الشقاء العقلي وأن نرفض الإستسلام لهذه القوة المجهولة التي حكمت على حيويتنا الذهنية بالشلل، وأن نؤمن بقدرتنا على أن نكون "نحن" عقلا وواقعا لا غيرنا، وأن نشرّع في تحليل هذا "الإزدواج المرضي" في شخصيتنا فنضع له حدا." ⁽⁴¹²⁾

المطلب الثالث: الحداثة، فعل إبداع ومشاركة.

⁽⁴⁰⁹⁾ - هاشم صالح: الإنسداد التاريخي. لماذا فشل مشوع التنوير في العالم العربي؟، دار الساقى بالإشتراك مع رابطة العقلايين العرب، لبنان، ط1، 2007، ص 183.

⁽⁴¹⁰⁾ - علي حرب: أزمة الحداثة الفائقة: الإصلاح - الإرهاب - الشراكة، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1، 2005، ص 134.

⁽⁴¹¹⁾ - المرجع نفسه، ص 133.

⁽⁴¹²⁾ - عبد الله شريط: الجو النفسي في تعليمنا الزيتوني 2، مصدر سابق، ص 19.

1- الحداثة: إنفتاح على وافد الآخر.

يرى عبد الله شريط بأنّ " الحداثة " كمفهوم وكفعل ممارس واقعياً، لا بدّ من أن تمر عليه الأنا العربية والإسلامية بعد مرورها بمرحلتى الوعي والإعتراف كي يكون تحرّرها تحرّراً كاملاً، هذا من جهة، ومن جهة أخرى سواء أرادت الأنا ذلك أم رفضت فإنّ هذا المفهوم بما يحمله من فكر وممارسة واقعية يفرض وجوده على الساحة الفكرية المعاصرة، وهذا ما إستنتجته من نصه الآتي:

" رأيي هنا هو أنّنا إذا كنّا بين شرّين وكان لا بدّ لنا أن نتخلّص من أحدهما: شرّ تقليد القدماء وشرّ المحدثين، فإنّي أفضل شرّ المحدثين على شرّ القدماء، لا لأنّي أحمل عاطفة خاصة نحو هؤلاء أو أولئك، بل لأنّي أعتقد أنّ ذلك هو الذي سيتمّ شئنا أم كرهنّا. "(413)

ويؤكّد هذا الرأي في موضع آخر من كتاباته قائلاً: "... إنّ بعضاً من إخواننا في أقطار أخرى يؤاخذوننا على إستعجالنا وعدم ترفّقنا بمجتمعنا، وبأنّنا نريد أن نحمله على التحسّن والنهوض بسرعة غير طبيعية. كل هذه الملاحظات كاشفنا بها إخواننا لنا مخلصون، وكاشفناهم بدورنا بأنّ ما يحملنا على هذا الإستعمال هو شعورنا بأنّنا نعيش في فم الأسد كما يقولون، وأنّنا نوجد على مسافة ساعة واحدة من أوروبا التي تخطو مائة خطوة عندما نخطو نحن خطوة واحدة إلى الأمام، وأنّنا لا نقيس مسؤوليتنا في التقدّم بنسبة من هو أضعف منّا أو أكثر بطئاً بل نقيسها بنسبة من هو أقوى منّا وأسرع، وبأنّه لا إختيار لنا ولا حيلة في هذا القياس. "(414)

هنا يظهر موقف شريط مبدئياً من ثنائية التراث والوافد، من خلال إعلانه صراحة بقبول الوافد على التراث في حالة الإختيار ليس لفرض نفسه فقط من منطلق أنّه " إذا لم نفعل مثله، إذا لم نجتهد في

(413) - عبد الله شريط: معركة المفاهيم، مصدر سابق، ص 269.

(414) - عبد الله شريط: أخلاقيات غربية، مصدر سابق، ص - 5 - 6.

الإستفادة من جميع الألبسة، فإنّها ستتراكم أماننا تدفع بنا إلى المؤخرة بإستمرار فتزداد المسافة بيننا وبين الحادثة بإطراد⁽⁴¹⁵⁾، وإنّما أيضا لما يحمله هذا التراث من جمود يصرّ على التوقع على الذات وعدم التقدّم ومواكبة العصر، وهذا لا يحتاج إلّا لأننا ثورية تتمتع بالطموح والجنون الإيجابي الباحث عن المعرفة والتطور وهو ما عبّر عنه بقوله: "... نحن اليوم نعيش في عالم يمشي بسرعة، سرعة مذهلة، لا يترك لنا الوقت حتى للتفكير والتأمل، إنّ العالم أصبح مجنونا، فإنّما أن نعيش " معه " في جنون أو نعيش " تحته " في تعقّل، والتفكير الثوري لا بدّ له من خيال، خيال جامع شroud، و " طرف طموح " كما يسمّيه أبو العتاهية، وأعتقد أنّ كل ما نحن فيه من تأخّر سببه أنّ تاريخنا مليء بهؤلاء العقلاء الحكماء الواقعيين، وخال كل الخلو من الثوريين الخياليين المجانين.⁽⁴¹⁶⁾

هذا ما يؤكّده العديد من طلبته وقارئيه إذ يرى البعض بأنّه " في كتاباته ومقالاته الصحفية يدافع صراحة أو صمّتا عن أسس الحادثة الغربية، أي يدعو إلى الإحتكام إلى العقل، وإلى التقيّد بالروح العلمية، خاصة الموضوعية، في تحليل القضايا الفكرية بدون تعصّب أو تحيّز، كما دعا إلى التفتّح على فكر الآخر ونبد الجمود والتوقع على الذات أو على التراث⁽⁴¹⁷⁾، وأنّما عن ما يجب أخذه عن الآخر فليس " إستيراد الثقافة الإستهلاكية وأنماط العيش، وإنّ ما ينبغي إستيراده هو الفكر والعلم والفلسفة التي تستطيع أن تغيّر واقعنا نحو ما هو أحسن⁽⁴¹⁸⁾، وهو ما إستنتج من كتاباته طبعاً.

وإذا تمّ التأمل في ممارساته الفكرية فأجده قد طبّق ما دعا إليه فكريا، بإعتبار أنّه كمتقّف وممثّل لأننا العربية والإسلامية قد إنفتح على الآخر وتأثّر بالعديد من الأفكار والممارسات لديه، وليس أدلّ على

(415) - محمد عبد الجباري وحسن حنفي: حوار المشرق والمغرب، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الأردن، ط1، 1990، ص-ص 74-75.

(416) - عبد الله شريط: معركة المفاهيم، مصدر سابق، ص 197.

(417) - بن دحمان حاج: الحدث في فكر عبد الله شريط، مجلة آفاق العلوم، الجزائر، العدد 4، 2016، ص 53.

(418) - حسنة سميرة: قراءة نقدية في فكر عبد الله شريط - فكرة جدلية النظري والعملي نموذجاً، مرجع سابق، ص 43.

ذلك من أنّ كتاباته التي " لم تقتصر على جانب واحد بل تنوّعت بين المحليّة والعربية والعالمية"⁽⁴¹⁹⁾، مؤكّدا من خلالها على " أنّ الأمة التي تنصت لغيرها بتبصّر هي تلك الأمة التي تقبل بالتفتّح وترفض رد الفعل غير المؤسّس، وتلك هي الأمة القادرة على الإستمرار."⁽⁴²⁰⁾

وعلى هذا الأساس يدعو شريط إلى ضرورة التملّص من التراث الجامد بجانبه السلبي لأنّه لا يتميّز إلاّ بتأكيد الإنحطاط وفي المقابل وجب التحرّر والانفتاح على الوافد لما يحمله من حيوية ومواكبة للعصر لأنّ في هذا محاولة للخروج من التراث الفكري الجامد والحياة الواقعية المخالفة له، حيث يقول: "إنّه إذا كان لآبائنا وأجدادنا قبل أيّام النهضة في أن لا يشعروا بإنحطاطهم ومن ثمّ لم يعملوا على تمهيد الطريق لنا، فليس لأجيالنا الحاضرة أي عذر في الإستمرار على طريقتهم التعليمية المعتادة والنظر إلى حياتنا الثقافية اليوم بنفس العين التي كانوا ينظرون بها إليها وأن نتحمّل هذا المحال العجيب والتعارض الصارخ بين حياتنا العقلية وحياتنا الواقعية."⁽⁴²¹⁾

وهو ما يشير إلى تبنيّه بالفعل إلى أبرز أسس الفكر الحداثي بعدم الإكتفاء بالتراث والتحرّر خاصة من الجانب السلبي والمرضي فيه الذي يحافظ على الجمود، مع ضرورة الإنفتاح على الآخر وأخذ ما يساير وينفع الأنا، وقد ذهب أحد قارئيه إلى القول بأنّ " الأستاذ شريط دائما في كتاباته ينسب نفسه للمثقفين الأحرار الذين لا يقدّسون القديم المريض، بل يحترمون الصالح النافع قبل كل شيء."⁽⁴²²⁾

⁽⁴¹⁹⁾ - مجموعة مؤلفين: معجم المشتغلين بالفلسفة في الجزائر (الجزء الأول) 1960 - 1990، مركز البحث الوطني في

الأثنولوجيا الإجتماعية والثقافية مع الوكالة الموضوعاتية للبحث في العلوم والتكنولوجيا، الجزائر، ط1، 2013، ص 82.

⁽⁴²⁰⁾ - بن مزيان بن شرقي: فلسفة الفضاء العمومي (التحديد والتوضيح)، دار الغرب، وهران، ط1، 2007، ص 13.

⁽⁴²¹⁾ - عبد الله شريط: الجو النفسي في تعليمنا الزيتوني 2، مصدر سابق، ص19.

⁽⁴²²⁾ - الحاج بن دحمان: المفكر عبد الله شريط ومشروع النهوض بثقافتنا الوطنية، فيصل لكحل: فلسفة الثقافة (السياقات -

الأبعاد - الرهانات)، الجمعية الجزائرية للدراسات الفلسفية، الجزائر، 2015، ص 262.

وقد نحى منحى شريط العديد من المفكرين العرب ومن بينهم مجدد التريكي الذي يذهب هو الآخر إلى القول بضرورة عدم إنطواء الأنا على نفسها وإنما عليها بالإنفتاح على الآخر حتى تحقق حداتها، منطلقا من تسليمه بأن المعرفة تراكمية وتبادلية وبأن الإنطواء على الذات وعدم الإنفتاح على الغرب ليس بالمجدي، بدليل أن الغرب في حداته التي وصل إليها قد أخذ من الفكر العربي والإسلامي، وعليه فآية حداته لن تكون إلا بالمشاركة والإستفادة والتبادل، وهذا ما لم ينتبه له المفكرين العرب والمسلمين.

حيث يقول: "لا ترتبط عملية التحديث بمركزية الغرب ومشاريعه الإستعمارية بصفة عضوية وكاملة، يعني ذلك أن الغرب رغم نجاحه في تركيز الحداته على مركزيته لم يكن وحده في تأسيس أركان الحداته (...). لا بد من الإنتباه إلى قنوات الإتصال العلمي والفكري بين الغرب والإسلام في القرن الثاني عشر قد ساهمت بصفة مباشرة في عملية دحض التقاليد الكنيسية بالإعتماد على العقل والتجربة (ابن سينا، ابن الهيثم، البيروني، ابن رشد) (...) فليس من شك في تأثير علومنا وفلسفتنا وثقافتنا في معطيات تأسيس حداته النهضة الأوروبية." (423)

2- الحداته: إحتفاظ بخصوصية الأنا.

وعلى الرغم من دعوة شريط إلى ضرورة عدم تقوقع الأنا على نفسها وذلك بالإنفتاح على الآخر، إلا أنه يحدّد كيفية هذا الإنفتاح والذي تعرّضت له سابقا والمتمثّل في مساءلة الوافد ووضعه تحت المعاينة النقدية قبل الإستفادة منه، منطلقا من تسليمه بأن ما يتلائم مع بيئة معيّنة ليس بالضرورة بأن يتلائم مع كل البيئات الفكرية والاجتماعية، ونصه الآتي صريح ومباشر: "(...) إنّ التفكير الفلسفي تفكير عالمي والذوق الأدبي محليّ في أغلبه لا يمكن أن ينطبق منه كل شيء على كل مجتمع" (424)، وبالتالي لا بدّ للأنا

(423) - فتحي التركي ورشيدة التريكي : فلسفة الحداته، مرجع سابق، ص 27.

(424) - عبد الله شريط: حوار جديد، مصدر سابق، ص - ص 44 - 45.

أن تنتج ما يتلائم مع مجالها التداولي الخاص وفي هذا الصدد يقول: "إنّ الطريق السليم لبلدان العالم الثالث والطرافة التي في جهودها التنموية والإيديولوجية هو أن ينمو كل شعب فيها وكل نظام وفق قانونه الخاص"⁽⁴²⁵⁾، وهذا النمو والمجال الخاص بها وإنتاجها الخاص يكون بإعتمادها في نظره على الإيجابي والنافع من تراثها وتعمل على تفعيله من خلال الإنتقاء والتعديل وأقلّمته مع واقعها المعاصر لأنّ "... القيمة الحضارية تكمن في الإنتاج والتحويل والتصرّف لا في التقليد والسطو وبذل أقلّ ما يمكن من الجهد."⁽⁴²⁶⁾

وحول ضرورة تمتّع الأنا بخصوصيتها وهويتها من خلال إستغلالها لتراثها أكّد العديد من المفكرين والفلاسفة العرب عليها، فقد أكّد مُحمّد عابد الجابري في حوار مع حسن حنفي على أنّ تحقيق الأنا لحدائتها لن يتمّ إلّا إذا تمّ الإعتناء بالتراث وكيفية التعامل معه لمواكبته العصر، موضّحا كيفية ذلك في هذا النص:

" إنّ تأسيس "الحداثة" فينا وعندنا يتطلّب إعادة الإنتظام في تراثنا إعادة بناء علاقتنا به بصورة حداثيّة: إنّ الحداثة تبدأ بإحتواء التراث وإملاكه لأنّ ذلك وحده هو السبيل إلى تدشين سلسلة من " القطائع " معه، إلى تحقيق تجاوز عميق له إلى تراث جديد يصنعه، تراث جديد فعلا، متصّل بتراث الماضي على صعيد الهوية والخصوصية منفصل عنه على صعيد الشمولية والعالمية"⁽⁴²⁷⁾، لأنّ الحداثة في

⁽⁴²⁵⁾ - عبد الله شريط: المشكلة الإيديولوجية وقضايا التنمية، مصدر سابق، ص 143.

⁽⁴²⁶⁾ - عبد الله شريط: من واقع الثقافة الجزائرية، مصدر سابق، ص 97.

⁽⁴²⁷⁾ - حسن حنفي ومُحمّد عابد الجابري، حوار بين المشرق والمغرب، مرجع سابق، ص 74.

نظره " لا تعني رفض التراث ولا القطيعة مع الماضي بقدر ما تعني الإرتفاع بطريقة التعامل مع التراث إلى مستوى ما تسمّيه بـ " المعاصرة " أي مواكبة التقدّم الحاصل على الصعيد العالمي. "(428)

ولهذا فإنّ الإشتغال على التراث والنجاح في إستغلاله والإستفادة منه، لا يسبّب مشكلة في حالة إستيراد إنتاج الآخر وإستهلاكه يكفي فقط أن يكون المجال التداولي يتميّز بالخصوصية لأنّه الوحيد الذي لا يمكن أن يتم إستيراده، يقول الجابري: " إنّ النجاح في عملية الغرس والإستنبات يتوقّف على إعداد التربة الصالحة والتربة الصالحة لا تستورد "(429)، أمّا طه عبد الرحمن فيسلّم بأنّ الحداثة لا يمكن أن تتحقّق إلّا بالتمسّك بالهوية والتراث وقد عبّر عن ذلك بقوله: " لا إبداع بغير تراث ولا هويّة بغير تراث، إذ يكون التراث بمثابة المركز الذي يسمح للإنسان أن يستجمع قواه ليمتد في المستقبل، والماضي هو عبارة عن نقطة إرتكاز للإندفاع بقوة إلى المستقبل. "(430)

فعن إستفادة الأنا من تراثها الخاص والإنتقاء منه يقدّم شريط مثالا بارزا لطالما دعا له عندما يطرح موضوع التطوّر في المجتمع العربي والإسلامي والمتناول لمختلف قضايا ومشكلات الفكر العربي والإسلامي كحل لها وهو عبد الرحمن ابن خلدون، قائلا: " موضوع التطوّر في المجتمع العربي من أهم الموضوعات التي يجب أن نحاول البحث فيها ماضيا وحاضرا، لنعرف أين نحن سائرون في المستقبل، وكيف نحن سائرون، فهل في إمكان ابن خلدون أن يساعدنا في ذلك ؟ " (431)، ليقدمه دوما وفي مواضع كثيرة من كتاباته في تحليله لمختلف القضايا الفلسفية والثقافية والإجتماعية- والتي سأطرق لها على التوالي- كأبرز نموذج يمكن للأنا من الإستفادة منه فقط لأن أفكاره مستمدة من واقعه وبيئته الإجتماعية، حيث يقول

(428) - محمد عبد الجابري: التراث والحداثة (دراسات...ومناقشات)، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، ط1، 1991، ص- ص 15-16.

(429) - محمد عابد الجابري: إشكاليات الفكر العربي المعاصر، مرجع سابق، ص 44.

(430) - طه عبد الرحمن: الحوار أفقا للفكر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، لبنان، ط1، 2013، ص 131.

(431) - عبد الله شريط: نظرية التطوّر عند ابن خلدون، مصدر سابق، ص 95.

مجدداً: " التحليل الذي قام به ابن خلدون قد إستمدّه من واقعنا نحن، ولم يستورده، كما نفعل اليوم عن عجز عقلي، من محيط عالم آخر وبيئة إجتماعية وأخلاقية وعقلية أخرى، نتبنّاها على علاقتها دون تمحيص ونريد تطبيقها على شؤون مجتمعنا الأخلاقية والسياسية والفكرية، التي لم تبلغ بعد من التهيؤ والنضج إلى الدرجة التي نستفيد بها من أساليب الآخرين." (432)

وأما عن إستفادة الأنا من تراثها الخاص بالتعديل والتحوير لأجل تفعيله فليس هناك مثال أدل من مقارنته السابقة بين أبي حيان وشارلي شابلان، حيث إنتقد أبا حيان في تحليله لقضية الروح والمادة فقط لأنّ هذا الأخير ظلّ جامداً في تفكيره وفي أسلوب تحليله من خلال تشبّته بالتنظير العقلي والإعتماد على النصوص الدينية ليس إلّا، وكان حريّاً به حسب إعتقاده أن يربط القضية بالواقع المعيش وبالممارسة الفعلية، وعليه فإنّ هذا الموقف من قبله يوحى " بأنّه لا يمكن الانفصال عن التراث إلّا بعد أن يتم الإتصال به إتصالاً نقدياً." (433)

إنّ هذه الإستفادة من التراث سواء بالإنتقاء أو بالتعديل والتحوير في نظر شريط لا تتم إلّا من خلال الممارسة النقدية المؤسّسة على التفكير العلمي الصارم وهو ما وجده في المنهج العلمي لابن خلدون، وما توصّل إليه العديد من قرائه حيث قال أحدهم بأنّ دعوته إلى " دراسة التراث دراسة علمية، يكشف عن ثقافته الواسعة المتشعبة بروح الحداثة الغربية المعاصرة، ورغم أنّه خرّيج مدارس جمعية العلماء

(432) -عبد الله شريط: الأخلاقي عند ابن خلدون، مصدر سابق، ص 39.

(433) - سليمان أحمد: موقف المفكر عبد الله شريط من التراث أعمال الدكتور عبد الله شريط الفكرية والفلسفية في ميزان الباحثين الجامعيين، مرجع سابق، ص 251.

المسلمين والمحسوب على التيار العربي الإسلامي، ومع ذلك يدعو إلى غربة تراثنا الثقافي وفق منهج علمي صارم، نأخذ منه ما يفيدنا في مسيرتنا النهضة الفتية." (434)

وعليه إذا نهلت الأنا من الآخر بعد المساءلة النقدية والانتقاء لما يخدم مجالها الخصوصي والتداولي، وأحسنست إستغلال تراثها، فسيكون لها حضارة خاصة بها مثل حضارتها القديمة فتبعثها من جديد فقط، وهنا تبرز الرؤية التفاؤلية شريط في نصه الآتي: "(...) يجب أن يعرف الغرب أنّ العرب سيبعثون حضارتهم من جديد، وأنهم لن يموتوا كما مات اليونان، وإذا كان هذا التجدد هو ما يخشاه الغرب منّا فإنّنا سنصل إليه عن طريق الكوارث نفسها التي ينظّمها ضدنا الغرب." (435)

وعن المجتمع الجزائري خصوصا يرى بأنّ الأمل متواجد ونابع من الإنسان الجزائري في حد ذاته، لأنّ هذا الأخير يملك من الشخصية ما يؤهّله للتغيير والنجاح كما نجح في فترة الإستعمار بإستغلالها والظفر بالإستقلال، حيث عبّر عن ذلك قائلا: "إنّ ما نعرفه عن طبيعة الشعب الجزائري أنّه كان دائما في تاريخه يخوض معارك لا يملك سلاحها، وكان دائما يعوّض بالسلاح المادي المفقود سلاحا أخلاقيا من المثابرة والعناد والثقة بنفسه فيتجاوز الصعاب وينتصر وهو اليوم يخوض معركة من أشدّ هذه المعارك صعوبة وتعقيدا، لأنّها ليست معركة تهديمية سهلة بل هي إنشائية أكثر، هي معركة لا يهدم فيها عدّوا بل يهدم فيها جزءا من نفسه، ولا يثور فيها على المستعمر بل يثور على أجداده في سبيل أبنائه، ويهدم فيها أمسه المظلم ليعتث منه غده المشرق." (436)

(434) - الحاج بن دحمان: المفكر عبد الله شريط ومشروع النهوض بثقافتنا الوطنية، فيصل لكحل: فلسفة الثقافة (السياقات -

الأبعاد - الرهانات)، مرجع سابق، ص 261.

(435) - عبد الله شريط: معركة المفاهيم، مصدر سابق، ص 178.

(436) - عبد الله شريط: من واقع الثقافة الجزائرية، مصدر سابق، ص 15.

ويتفق معه في الرأي نفسه وفي النظرة التفاؤلية ذاتها البخاري حمّانة الذي يرى بدوره بأنّ الإنسان الجزائري يملك تراثا وتاريخا زاخرا يؤهّله مع شخصيته لبناء حاضر معاصر يتلائم وواقعه وبيئته الفكرية والاجتماعية، فيقول:

" نحن نريد مثل غيرنا من الأمم والشعوب أن نسخر ماضيينا وتاريخنا لخدمة حاضرنا والتحضير لمستقبلنا (...). وهذا أمر معقول ومشروع، فهو معقول لأننا نملك تاريخا وتراثا قلّ أن يضاهيهما وتنوّعهما ماضي أية أمة أخرى أو تراثها، وهو مشروع لأننا نريد أن يكون حاضرنا ومستقبلنا وليد إيديولوجيا نابعة منّا ومعبرة عنّا (...). وليس وليد إيديولوجيا أجنبية مهما بلغت قيمتها." (437)

لأستنتج في هذا العنصر بأنّ عبد الله شريط إلى جانب كونه يدعو إلى التفتّح على الآخر، يقرن ذلك بالاحتفاظ على الخصوصية والهويّة الثقافية في ظلّ ما تفرضه الساحة الفكرية المعاصرة من كونية وشمولية، بإعتبار أنّ " الهوية الثقافية هي تعبير عن الحاجة إلى الإعتراف والقبول والتقدير للإنسان ففي الهوية الثقافية تشتعل جدلية الذات والآخر." (438)

إنّه ما يؤكّده بالمقابل طه عبد الرحمن الذي ينطلق من تسليمه بمبدأ الخصوصية كضرورة لتكوين ما يعرف بالكونية وقد عبّر عن ذلك بصيغ مختلفة تؤدّي للمعنى ذاته قائلا: " الخصوصية هي جسد الكونية" (439)، وفي موضع آخر: " لا كونية بغير خصوصية " (440)، وهذه الخصوصية تتشكّل فقط بعد

(437) - البخاري حمّانة: من أجل فلسفة عربية للتاريخ، الفلسفة العربية المعاصرة (مواقف ودراسات)، بحوث المؤتمر العربي الثاني الذي نظّمته الجامعة الأردنية، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، ط1، 1988، ص 245.

(438) - خوجة عبد الكريم: إشكالية التنمية في الجزائر بعد الإستقلال، مرجع سابق، ص 101.

(439) - طه عبد الرحمن: الحوار أفقا للفكر، مرجع سابق، ص 117.

(440) - المرجع نفسه، ص 125.

تحقيق الأنا العربية والإسلامية للحدث، وتحقيقها لن يتم إلا بإتباع ثلاث مراحل أساسية صاغها في ثلاث خصائص تشكّل روح الحدث بالنسبة له وهي كالتالي:

- "أ-مبدأ الرشد: مقتضى هذا المبدأ أنّ الأصل في الحدث هو الانتقال من حال القصور إلى حال الرشد.
- ب-مبدأ النقد: مقتضى هذا المبدأ أنّ الأصل في الحدث هو الانتقال من حال الاعتقاد إلى حال الانتقاد.
- ج-مبدأ الشمول: مقتضى هذا المبدأ أنّ الأصل في الحدث هو الإخراج من حال الخصوص إلى حال الشمول." (441)

3-الحدث: مشاركة وتبادل.

إنّ الإنفتاح على الآخر، والإحتفاظ بالهوية من خلال إستغلال التراث، بمنظور عبد الله شريط لا يحرّر الأنا العربية الإسلامية فقط، كما لا يحقق حدثها فقط، بل إنّّه بالإضافة إلى ذلك يمنحها الحق في الإستفادة من كل منجزات الأمم الأخرى في إطار الكونية والعالمية، فقط لأنّها ساهمت بإنجازها الخاص فيها، وهذا الحق تكتسبه بإسم المشاركة والتبادل، وفي هذا الصدد يقول:

" إنّنا لا ندعو إلى التزمّت والإنزواء في أدبنا بل نؤاخذ أجدادنا عليه، وإنّما ندعو إلى إقامة توازن بين الشخصية " و " العالمية " وإلى " المشاركة " لا إلى " التقليد " وإلى أن يكون لنا رصيد خاص نساهم

(441) - طه عبد الرحمن : روح الحدث - المدخل إلى تأسيس الحدث الإسلامية-، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1، 2006، ص - ص 25 - 27.

به في الثورة الأدبية والفكرية العالمية ولا نبقي إلى الأبد نقطات من " البنك العالمي " لآداب الأمم الأخرى دون أن نساهم فيه برصيد خاص.⁽⁴⁴²⁾

وهو ما يؤكده بدوره مالك بن نبي الذي قال: " نحن حينما ندخل إلى هذا المجتمع غير مقلّدين، فإننا سنكون أسبق من غيرنا إلى وظيفة تسدّ حاجة من حاجات الإنسانية الكبرى في القرن العشرين، وحقّقنا بذلك لأنفسنا مكانا كريما في العالم الجديد.⁽⁴⁴³⁾

إنّ هذا ما يحيل إلى الإستنتاج بأنّ مبدأ المشاركة والتبادل الذي تقدّمه كل خصوصية برصيدها في الإنجاز الكوني والعالمي، يؤدّي تلقائيا إلى تجاوز منطق الثنائية المتمثّل في الأنا والآخر، وعلى هذا الأساس يقول مُحمّد عابد الجابري: " إنّ العلاقة بين الأنا والآخر ليست علاقة بين الخصوصية والعالمية وإلاّ أعطينا أنفسنا أقلّ ممّا نستحق، وأعطينا الآخر أكثر ممّا يستحق، فكل حضارة خاصة، ولا توجد حضارة عامة تمثّل الحضارات جميعا.⁽⁴⁴⁴⁾

ومبدأ المشاركة والتبادل الذي يمثّل خصوصية كل حضارة من الحضارات مع مثيلاتها في إطار الكونية والعالمية لابدّ أن يتأسّس جنبا إلى جنب مع مبدأ آخر يحافظ على العلاقات في ما بينهم وهذا المبدأ حسب شريط يتمثّل في مبدأ الإحترام، الذي يجب أن يفرض نفسه حاضرا ومستقبلا كما في الماضي لأنّ الأنا بالرغم من أنّها لم تدخل مرحلة الإبداع بعد، إلّا أنّها تملك تراثا، وهذا التراث قد استغله الآخر في فترة من فتراته وحقّق به ما هو عليه اليوم، وهو ما أكّده فتحي التريكي الذي يقول:

⁽⁴⁴²⁾ - عبد الله شريط: حوار جديد، مرجع سابق، ص - ص 45 - 46.

⁽⁴⁴³⁾ - مالك بن نبي: تأملات، مرجع سابق، ص 217.

⁽⁴⁴⁴⁾ - مُحمّد عبد الجابري وحسن حنفي: حوار المشرق والمغرب، مرجع سابق، ص 80.

" هويتي لا توجد في الجذور التاريخية وفي ماضي الحضارة الإسلامية والعربية فقط، بل توجد أيضا في ماضي الشعوب الغربية، بما أنّ علومها قد تأسست على معطيات العلوم العربية، وبما أنّ حضارتها كانت إستبعا لحضارتي. " (445)

ويؤكد شريط رأيه هذا في حوار مخاطبا الآخر: " ما نعتبره حقا مقدّسا هو مبدأ الإحترام، وأعتقد شخصا أنّ هذا اللقاء بيننا وبينكم قائم على هذا المبدأ أكثر من أيّ شيء آخر: مبدأ الإحترام وتبادل المعارف والتجربة الإنسانية، إنّنا في الوقت الحاضر لا نصنع ما نتبادل به وإياكم، ولكنّا نملك من تراثنا ما يفيدكم أن تتطلّعوا عليه. " (446)

وحتى إذا تمّت العودة بالأخذ بمنطق الثنائية مجدّدا والتي حاول عبد الله شريط تجاوزها مستعينا بمبدأ الإحترام والمشاركة، فإنّ الآخر رغم تفوّقه إلّا أنّه يأخذ بهذا المبدأ لأنّه يعي مدى أهميته في تطوّر الإنسان المعاصر، وهو ما دعا له الفيلسوف الفرنسي روجيه غارودي كواجب في هذا النص:

" من الواجب أن نتعلّم من الحضارات الأخرى، بصورة أساسية، المعنى الحقيقي لعلاقة المشاركة الإنسانية التي تجد كل فاعلية ذاتها وهي تنهض بعبء من أعباء المجتمع المسؤول " (447)، والأداة الكفيلة بتحقيق وترسيخ هذه المبادئ لا يمكن إلّا أن تكون متمثلة في الحوار لأنّ " الحوار بين الحضارات وحده يمكن أن يولّد مشروع كوني يتسق مع إختراع المستقبل، وذلك إبتغاء أن يخرع الجميع مستقبل الجميع. " (448)

(445) - فتحي التركي ورشيدة التريكي : فلسفة الحداثة، مرجع سابق، ص 39.

(446) - عبد الله شريط: حوار جديد، مصدر سابق، ص 81.

(447) - روجيه غارودي: حوار الحضارات، دار عويدات، لبنان، ترجمة: عادا العوّا، د.ط، د.س، ص 162.

(448) - المرجع نفسه، ص 10.

وإذا كانت أقصى غايات الإنسان في حياته هي بلوغ السعادة من وراء كل مجهوداته المبذولة الفكرية منها والعملية، كان لابدّ من مشاركتها مع بقية الإنسانية، وفي هذا الصدد يتوافق كل من عبد الله شريط والفيلسوف الإنجليزي براتراند راسل، لأنّ هذه الفكرة ترجمة من الأول للثاني، حيث يقول: "(...) ففي نهاية النهايات يجب أن نتفطن إلى أنّ سعادة الإنسان في العصر الحديث الذي يتماسك فيه كل شيء مع كل شيء، لا تتمّ إلا إذا إنسجمت مع سعادة الجيران (...) حتى ولو كانوا جيرانا نكرهم، فإذا تحقّق هذا الشرط فإنّ العالم يستطيع أن يبلغ من السعادة درجة لم يحلم بها في حياته." (449)

ولو كانت هذه الفكرة لا تزال تنتمي لعالم التنظير الطوباوي، لأنّها تأمل مستقبلا لا تتوفّر أدنى شروطه في الواقع الراهن، وهو ما جعل المؤلّف والمترجم يصفها بالحلم من خلال القول التالي: "(...) وما يترأى لي أحيانا في نظري هو أن أحلم بمجتمع من البشر الأحرار الأقوياء السعداء الأذكياء حيث لا أحد يضطهد الآخر، ولا أحد يتعرّض لإضطهاد غيره، عالم من الرجال الواعين تتغلّب فيه وحدة المصلحة على التنافس الخاص، عالم تتوجّه فيه جميع الجهود لتحقيق أثر رائع من آثار الإنسان، يكون هو أعزّ ما أنتجته عبقريته ودكاؤه، إنّ هذا العالم يمكن أن يوجد إذا كانت تلك هي إرادة بنيه، وإذا كتب لهذا العالم أن يوجد فإنّه سيكون أعظم العوالم وأكثرها إشراقا وسعادة وأغنى من أيّ عالم آخر عرفه الإنسان في التاريخ." (450)

المبحث الثاني: مشكلة الفلسفة في الجزائر.

في العصر الذي أضحى فيه الخطاب الفلسفي وممارسته على حد سواء في العالم الغربي بارزا وبقوة، في المجال التداولي والفضاء العمومي، وفي جميع المجالات السياسية والإقتصادية، الثقافية والإعلامية،

(449) - عبد الله شريط: ترجمة: من أجل سعادة الإنسان لبراتراند راسل، مصدر سابق، ص 121.

(450) - المصدر نفسه، ص - ص 7 - 8.

التربوية والتعليمية، من منطلق إنتهاج الفلسفة مادة تعليمية رئيسية مدرجة إن لم أقل متصدرة المواد والدروس الملقنة للمتلقى الناشئ، يلاحظ في المقابل العالم العربي والإسلامي، وعلى وجه التحديد في الواقع الجزائري الخطاب الفلسفي تضيقا شديدا وتهميشا أشد، الأمر الذي غيّب ثقافة التفكير النقدي الحر، والولوج في معالجة القضايا اللامفكر فيها والمسكوت عنها، هذا التغييب الذي كرس ثقافة القبول والخنوع والإستهلاك ، تحت سلطة الخطاب السطحي والإرتجالي في شكله الديني والسياسي والثقافي، والذي حمل على عاتقه الخوض في المسائل الراهنية واليومية ، بغية تقديم الحلول السريعة.

وفي حدود هذا الوضع والذي يراه عبد الله شريط بالباطولوجي (المرضي)، عزم على تشخيصه والوقوف على مكانن التأزم فيه، من خلال حرصه على تبيان مشروعية الفلسفة في الواقع الجزائري، فما هي أسباب تخلف الفلسفة في الواقع الجزائري وبالتالي غيابها حسب عبد الله شريط ؟ وما هي الأسس الكفيلة بإكتسابها لمشروعيتها فيه ؟

المطلب الأول: مفهوم الفلسفة في الجزائر.

1- مفهوم الفلسفة العام.

يعرفها جميل صليبا في معجمه الفلسفي لغة بالقول: " لفظة فلسفة (Philosophie) مشتق من اليونانية وأصله (فيلا- صوفيا)، ومعناه محبة الحكمة. ويطلق على العلم بحقائق الأشياء، والعمل بما هو أصلح." (451)

ومن الناحية الإصطلاحية فتختلف تعريفات هذا المفهوم بإختلاف المفكرين والفلاسفة، فمن المجال التداولي الغربي إخترت جيل دولوز الذي يعرفها بأنها: " فن تكوين وإبداع وصنع المفاهيم" (452)، مبينا من

(451) - جميل صليبا: المعجم الفلسفي، الجزء الثاني، مرجع سابق، ص 160.

ذلك أنّ الواقع لا يتحدّد إلّا بتحديد المفاهيم المعبرة عنه، وهذه المفاهيم تتغيّر وتصنع بشكل مستمر تماشياً مع تغيّر العصر، فتضحى الفلسفة بهذا الصدد حسب دولوز فن يتأسّس على الإنسجام ويعبّر عن جدلية الفكر والواقع.

ومن المجال التداولي العربي اخترت ناصيف نصّار الذي يعرفها بقوله: "الفلسفة نظر عقلي منهجي في قضايا الإنسان بما هو إنسان، وفي الوجود بما هو وجود، أي أنّها تعالج القضايا الأساسية التي تمّ بشكل أو بآخر كل إنسان وأيّ إنسان، هذه هي سمتها الرئيسية، أو قل هذا هو نزوعها ومبتغاها." (453)

بمعنى أنّ الفلسفة نتاج إنساني يتسم بالعقلانية والمنهجية، وإذا كانت إنتاجاً إنسانياً فبالضرورة وجب إهتمامها بكل ما هو إنساني، وبمعالجتها قضايا ومشكلاته الإنسانية والوجودية والمعرفية والقيمية، بإختصار الفلسفة نتاج إنساني ذات غاية إنسانية.

وأما عبد الله شريط فيقول: "(...) إنّ الفلسفة بمعناها الإصطلاحي هي بحث وتفصيل عقليات وليست خطوات عاطفية أو ذهنية تحتز لها نفسية الفيلسوف لحظة ثم تندثر" (454)، وفي تعريفه هذا تأكيد على الطابع العقلاني للفلسفة الذي يتميّز بالبحث المستمر المرتبط بالتفكير المتواصل.

وعلى تعدّد وإختلاف تعريفاتها فإنّ المشترك والمتفق عليه أنّها تفكير تساؤلي نقدي يتأسّس على المزاوجة بين الفكر والعمل لأجل تغيير الواقع.

(452) - جيل دولوز وفيليكس غيتاري: ما هي الفلسفة، ترجمة ومراجعة وتقديم: مطاع الصفدي، مركز الإنماء القومي، لبنان، ط1، 1997، ص 28.

(453) - ناصيف نصّار: الفلسفة في معركة الإيديولوجية - أطروحات في تحليل الإيديولوجية وتحرير الفلسفة من هيمنتها -، مرجع سابق، ص 144.

(454) - عبد الله شريط: تاريخ الثقافة والأدب في المشرق والمغرب، الأعمال الكاملة، المجلد الثاني، الجزء الأول، منشورات السهل، الجزائر، د.ط، 2009، ص 351.

2- مكانة الفلسفة في المجتمع الجزائري.

من التعريفات السابقة الذكر يتبين بأنّ للفلسفة أهمية كبيرة في واقع الإنسان لإعتبارها وسيلة وغاية في الوقت ذاته خادمة للإنسان، إلّا أنّ مكانتها تتأرجح بين التبجيل والإهمال، نسبة لمتداوليها، ولهذا قال وليام جيمس: " إنّ الفلسفة هي أسمى المساعي الإنسانية، وهي أشدها تفاهة وإهمالا في آن. "(455)

وفي الواقع الجزائري بالخصوص تعاني الفلسفة حسب عبد الله شريط من التفاهة والإهمال بتعبير وليام جيمس، وهذا الإهمال والتضييق لوجودها ومكانتها يشمل المستويين معا، المستوى الشعبي والأكاديمي النخبوي، فكان الإهمال على المستوى الشعبي، والتضييق على المستوى الأكاديمي.

ولهذا تتخذ الفلسفة معنيين مختلفين لدى الطرفين في نظر شريط، إذ تعني بالنسبة لممثلي المستوى الأول بأنها فكر لا يمت للواقع بصلة ولا تشغل إلّا من ليس له عمل يهتم به، وتعني لممثلي المستوى الثاني الذي أطلق عليهم إسم النخبة بأنها فكر عقلي يبحث قضايا الواقع بالنسبة للإنسان فيقول:

" للفلسفة معنيين: أحدهما يعتنقه الكسولون، والآخر يدين به من رزق حيوية ذهنية وتفكيراً مستقيماً، الأولون يرون أنّ الفلسفة معناها: "عمل من لا عمل له (...) ومعناها الخيال والبعد عن الواقع والزهد في الحياة، والآخر يرون أنّ الفلسفة قوة عقلية منظّمة تبحث مشاكل الحياة وتفسر ألغاز الكون وتنظّم علاقات المجتمع (...) وهذا ما تهتم له النخبة. "(456)

أ- على المستوى الشعبي.

(455) - وليام جيمس: البراغماتية، مرجع سابق، ص 18.

(456) - عبد الله شريط: المنابع الفلسفية في الفكر الاشتراكي، مصدر سابق، ص 11.

تعاني الفلسفة في المجتمع الجزائري على المستوى الشعبي من الإهمال الشديد، وذلك راجع للعديد من الأسباب التي رسّخت له أيادي خفية مستفيدة نتيجة ليقينها بخطر الفلسفة في تنوير الوعي، ومن أهم هذه الأسباب:

- نعتها بالتفاهة والفكر السطحي وإرتباطها بالخيال وبعدها عن الواقع، من منطلق مقارنتها بالعلم وماديته المرتبطة بالواقع وتسيير الحياة الاجتماعية، وهذا الرأي الشعبي حول الفلسفة راجع لما أقرته النظم والسلطات التي منحت الأولوية العظمى للعلم وإنتاجه المادي وإهمالها للجانب الفكري الفلسفي، يقول البخاري حمّانة في هذا الصدد:

"1- الأولوية التي أعطتها قيادات النظم العربية لعملية البناء المادي والتحديث السريع لمجتمعاتها التي تركها الإستعمار في حالة خراب ودمار، وهي الأولوية التي تمت على حساب جزء غير يسير من البناء الثقافي للإنسان في تلك المجتمعات.

2- طبيعة الفلسفة التي ترفض وتصرّ على طرح المشاكل بعمق ووضوح بهدف إيجاد الحلول الحقيقية والشاملة لها (...) نوعاً من الهراء اللامجدي أو من الخيال غير المشروع" (457)

- نعتها بالإلحاد والكفر نتيجة لطغيان إيديولوجية الخطاب الديني والسياسي الإرتجالي، وبالتالي إبتعادها عن الواقع اليومي والمتعلّق بحياة المواطن العادي، ممّا يفسح المجال أمام الخطاب الديني، للهيمنة على الحياة اليومية للمواطن، وفي هذا الصدد يقول الدكتور الجزائري أمين الزاوي: " في الوقت الذي تصمت فيه الفلسفة عندنا وتتعلّف عن دخول اليومي، تتحدّث الشريعة لليومي وعنه في أشكال الفتاوى، وتصنع

(457) - البخاري حمّانة: دفاعاً عن الفلسفة، مجلة الثقافة، العدد 94، الجزائر، 1986، ص 143.

من خلال خطابها الديني ما تريد⁽⁴⁵⁸⁾، ما جعله يعلن إنهمها مواصلا: "أقول إنهمت الفلسفة (فلسفتنا) في علاقتها مع اليومي، وانتصرت الشريعة لأن هذه الأخيرة إرتبطت به وإستمعت إليه وتجاوزت معه⁽⁴⁵⁹⁾"

وأمام الخطاب السياسي والثقافي من جهة أخرى اللذين يمارسان الوصاية والهيمنة من باب السلطة والقوة، وهو الأمر الذي جعل الفلسفة في مواجهة دائمة مع هذين الخطابين، وفي هذا الصدد يصفها الدكتور عبد الرحمن بوقاف بأن لها موقف تبريري ناتج عن إنغلاقها وتقوقعها على نفسها وعدم مواجهتها مواجهة حقيقية لهذين الخطابين، فيقول:

" إنَّ الفلسفة عندنا يجب أن تكف عن الموقف التبريري، لتخرج من خجلها وعقدتها إتجاه السلطة المعوّقة لها (السلطة السياسية الدينية والمعرفية) بالإجراء النقدي.⁽⁴⁶⁰⁾"

ولهذا يرى ناصيف نصّار من جهته بأنه لابدّ للفلسفة من إنتزاع حقّها الذي سلب من قبل السلطة الدينية والسياسية ومن دون ذلك لا يمكن تحقيق ما يعرف بالحدّثة الفلسفية المؤسّسة للحدّثة العربية والإسلامية، حيث أعرب عن ذلك قائلا: "تحدّد المسألة الأولى في قضية الحدّثة الفلسفية في الثقافة العربية الراهنة بكيفية إنتزاع حقوق التفلسف الحر من السلطات الدينية والسياسية التي تكره بطبيعتها نور الفلسفة، وعلى الأخص عندما يتعلّق الأمر بمشكلة العمل والنظام الإجتماعي السياسي القائم.⁽⁴⁶¹⁾"

⁽⁴⁵⁸⁾ - أمين الزاوي: حين تهزم الشريعة الفلسفة والأدب في اليومي، الفلسفة وأسئلة الراهن، مخبر الدراسات الفلسفية والأكسيولوجية، جامعة الجزائر، ط1، 2013، ص 76.

⁽⁴⁵⁹⁾ - المرجع نفسه، ص 75.

⁽⁴⁶⁰⁾ - عبد الرحمن بوقاف: الفلسفة العربية ومجاوزة التبرير، رهانات الفلسفة العربية المعاصرة، مرجع سابق، ص 325.

⁽⁴⁶¹⁾ - ناصيف نصّار: الفلسفة في معركة الإيديولوجية - أطروحات في تحليل الإيديولوجية وتحرير الفلسفة من هيمنتها-، مرجع سابق، ص 139.

- نعتها بالتعقيد وصعوبة الفهم مما جعل هذا الحكم المسبق لها يصاحبه إبتدال ونفور منها من قبل أغلب تلامذة المستوى الثانوي والجامعي على حد سواء.

- نعت كل دارس ومتخصّص في الفلسفة بغربة الأطوار والشخصية المرضية إلى درجة الجنون.

ب- على المستوى الأكاديمي النخبوي.

أمّا على المستوى الأكاديمي والنخبوي فتعاني الفلسفة من تضيق شديد لإقتصارها على التواجد والممارسة أكاديميا من قبل أساتذة وطلبة الجامعة والمتقّفين فقط، وهو التضيق والحصار الذي عبّر عنه الدكتور عبد الرحمن بوقاف " بحالة حجر وتقيص (الوضع في قفص)"⁽¹²⁾، والذي إنجّرت عنه أزمة فكرية لإنقطاع خيط التواصل بين النخبوي والشعبي الساجن للفلسفة داخل أسوار الجامعات وعدم تحريرها، وهو ما ذهب للوقوف عليه الدكتور بوقاف حين قال:

" (...) المؤسسة الأكاديمية لم تكن دوما شرطا ضروريا وكافيا لإنتاج الخطاب الفلسفي، ويعني أنّ الفضاء الأكاديمي قد لا يكون هو المولّد أو الحاضن للفضاء الإشكالي، بل قد يكون معرقلا له لأنّ الإبداع الخارج عن قبضته هو خارج عليه في الوقت ذاته." ⁽⁴⁶²⁾

كما أنّ الفلسفة أو الخطاب الفلسفي في الإطار الأكاديمي يعاني من العديد من المشكلات التي لم تمكّنه من التحرّر والوصول إلى المستوى الشعبي، وأهم مشكلة يعاني منها من قبل الأساتذة الذين يكتفون بإبقاء الخطاب الفلسفي مقتصرًا على المستوى النظري وعدم تطبيقه وممارسته، أنّه يعاني من شرخ بين النظري والتطبيقي، وهو ما أشار إليه عبد الرحمن بوقاف بأسلوبه قائلًا:

⁽⁴⁶²⁾ - عبد الرحمن بوقاف: الفلسفة العربية ومجازة التبرير، رهنات الفلسفة العربية المعاصرة، مرجع سابق، ص 291.

" قد تكون أزمة الفلسفة في جامعاتنا ومعاهدنا اليوم هي عدم الوعي بهذه البديهية وعيا علميا كافيا، وإن كانت ترددها في ما يبدو أول محاضرة وفي نهاية كل درس دون تنفيذها وإيجاد البراهين عليها والإستدلال منها على نتائج معيّنة." (463)

أما ما يعانيه دارسي الفلسفة والمتخصصين فيها أساتذة وطلبة على حد سواء، وينعكس بالسلب بدوره على الفلسفة العديد من العقبات ويذكر الدكتور فارح مسرحي أبرزها ويعدها في نصه الآتي:

" *عقبة النص: غياب مكتبة جامعية متوفرة على النصوص الضرورية للتكوين الفلسفي ومسايرة للإنتاج الجديد.

*عقبة القطيعة: بين الثانوي والجامعي.

*عقبة العام: والمقصود بها محتوى البرامج الذي هو نتف من تاريخ الفلسفة، والتدريس يتحوّل إلى تلقين للمداخل والعموميات دون إصطدام مباشر مع النصوص الكبرى بمفاهيمها وإشكالياتها.

*عقبة اللغة: أحادية اللغة للطلاب والأستاذ معا.

* عقبة التبسيط: لاسيّما في إنجاز البحوث بالإعتماد على المراجع المتوفرة مهما كانت قيمتها العلمية." (464)

أما إذا تم الانتقال من الطرف الأكاديمي النخبوي إلى النخبوي الثقافي ممثلا في فئة المثقفين والمفكرين فتتعرّض الفلسفة أيضا للعديد من العوائق التي تحول دون مشاركتها مع المستوى الشعبي، وكما سبق

(463) - حسن حنفي: موقفنا الحضاري، الفلسفة في الفكر العربي المعاصر (بحوث المؤتمر الفلسفي العربي الأول الذي نظّمته الجامعة الأردنية)، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، ط2، 1987، ص 13.

(464) - فارح مسرحي: عوائق تفعيل الدرس الفلسفي في الجزائر، المؤتمر السنوي 2016: الدرس الفلسفي في الجزائر تحديات وآفاق، مرجع سابق، ص 259.

وذكرته في الجانب الأكاديمي والمتمثل في شرح النظرية والتطبيق، ما يجعل المفكر والمتقّف العربي يعاني من عدمية فكرية لإقتصاره على الجانب النظري وإهماله للجانب العملي وتفعيله بالتالي للخطاب الفلسفي وهو ما سأتعرّض له لاحقاً في المشكلة الثقافية، ومن هذا المنطلق تظلّ الفلسفة سجيناً أزمة ويظلّ هناك غياب لفعل التفلسف.

وقد تطرّق لهذا العديد من المفكرين والفلاسفة العرب ومن بينهم طه عبد الرحمن الذي أرجع أزمة الفلسفة في العالم العربي والإسلامي وغياب فعل التفلسف على إثر ذلك لثلاث عوائق أساسية ذكرها على التوالي:

"أولها، التصوّر الذي يدّعي أصحابه أنّ الفلسفة كونية وأنها لا يمكن أن تقوم على أساس خصوصية معيّنة.

ثانيها، التصوّر الذي يدّعي أصحابه أنّ الفلسفة منهجها العقل الخالص.

والثالث، التصوّر الذي يجعل الفلسفة محلّ تقدير بلغ حدّ التقديس، فهذه جملة التصوّرات تمنعنا من ممارسة حقّنا في الإبداع."⁽⁴⁶⁵⁾

إذن عندما ينقسم المفكرون والمتقّفون إلى أصناف وكل منهم ينظر إلى الفلسفة بنظرة قاصرة، كالنظر إليها تحت الخضوع إلى مبدأ الكونية والعالمية بأنّه لا توجد إمكانية لإنتاج فلسفة عربية خاصة وفقاً للمجال التداولي الخصوصي العربي، أو النظر إليها باعتبارها فكر نظري لا علاقة له بالعمل والممارسة، أو النظر إليها نظرة تقديسية تمنع دارسها وممارسها من تفعيلها وتسييرها وفقاً لمتغيّرات الواقع والعصر، كل

⁽⁴⁶⁵⁾ - طه عبد الرحمن: الحوار أفقا للفكر، مرجع سابق، ص 116.

هذه التصوّرات والآراء القاصرة تساهم بشكل كبير في ترك الفلسفة في العالم العربي والإسلامي عموماً وفي المجتمع الجزائري خصوصاً تعاني من السجن والغياب.

3- مفهوم الفلسفة والفيلسوف عند شريط.

أ- الفلسفة.

لقد تطرّق عبد الله شريط إلى التعريف بالفلسفة في العديد من مؤلفاته وفي مواضع مختلفة، قدّم من خلالها تعريفات عديدة للفلسفة بلغة بسيطة وواضحة، وربما إنتهاجه لمبدأ البساطة والوضوح راجع فقط لإيمانه بما ذكره في موضع من كتاب معركة المفاهيم أين قال: " (...) في الفلسفة دعامة الحكمة هي البساطة." (466)

إنّ أول ما يشير إليه في تعريفه للفلسفة هو تأكيده على أنّها فكر لا علاقة له بالخيال وإنّما يرتبط بالواقع إرتباطاً شديداً، فيقول: " الفلسفة ليست خيالا بل هي واقع يعالجه الفكر، وفكر يدخل إلى صميم الواقع." (467)

وعن إعتبار الفلسفة فكراً يوضّح شريط بأنّ أكثر ما يمثّل الفلسفة لدى العامة وحتى لدى البعض من النخبة بأنّها تتميّز أكثر شيءً بالجانب التنظيري، والمفكر المصري محمود أمين العالم ذكر ذلك حين قال: " الفلسفة في تقديري هي قمة التنظير الفكري" (468)، ومع ذلك فإنّ هذا الجانب التنظيري ربّما يقتصر كثيراً في الحاضر بتشخيص المشكلات وتحديدّها مع البحث عن حلول لها، إلّا أنّه في المستقبل سيثمر النظري عندما تتجلى نتائجه ممارسة على أرض الواقع، فيقول:

(466) - عبد الله شريط: معركة المفاهيم، مصدر سابق، ص 53.

(467) - المصدر نفسه، ص 291.

(468) - محمود أمين العالم: الفكر العربي بين الخصوصية والكونية، دار المستقبل العربي، مصر، ط2، 1998، ص 23.

" (...) الفلسفة لا تحل مشاكل الحياة اليومية، هذا صحيح، ولكنها تخلق الفكر الذي يحل مشاكل القرون والأجيال ويتمرس على صعاب الحياة وينظم المجتمع ويحدد العلاقات بين الوطن وبين الإنسان في جملة الأوطان (...) لا تحل المشاكل العاجلة، ولكن الحضارة المتشعبة بها هي التي تخطو الخطوات السريعة في الرقي"⁽⁴⁶⁹⁾، ويردف مؤكّدا على فكرته هاته بقوله: "إنّ الفلسفة لا تأتيك بالخبز اليومي، ولكنها تكون فيك الفكر الحي الذي يجعلك تبحث وتعرف الأسباب وتكشف المشاكل وتخترع علاجها فلا يصبح عندك الخبز مشكلة."⁽⁴⁷⁰⁾

ثمّ بعد ربطه الفلسفة بالواقع يشير إلى أنّها فكر لا بدّ وأن ينمو ويتكوّن ويتم تفعيله بتوفّر الشرط الأول والمتمثّل في الحرية، من منطلق أنّ البيئة التي يشترط أن تنبع منها الفلسفة لا بدّ وأن تتسم بالحرية وعدم التقييد والتضييق لأنّ هذا لا محالة لن يخلق الإبداع والفلسفة إبداع في نهاية الأمر، أمّا الشرط الثاني فهو العمل والممارسة، باعتبار أنّ الفكر لا يكون فعّالا إلّا إذا تم تطبيقه على أرض الواقع بواسطة الفعل، في حين يتمثّل الشرط الثالث في ربط كل فلسفة ببيئتها الفكرية والاجتماعية والتاريخية، بمعنى أوضح بمجالها الخاص، وقد قدّم في ذلك أمثلة عن بعض الفلسفات كالفسلفة البراغماتية والفلسفة الهندية والفلسفة الماركسية.

يقول شريط: "إنّها تفكير حر وبدون حرية في التفكير لا يمكن أن تكون هناك فلسفة (...) ومادامت كل فلسفة لا بدّ أن تكون لها إنعكاسات عملية على حياة الناس ولو لم يكن ذلك من قصدها (...) ونضرب المثل في ذلك بالفلسفة البراغماتية التي تعبّر عن حياة الأمريكيين (...) بمعنى أنّ حياة الأمريكيين وليدة المذهب البراغماتي (...) وأنّ حياة الهنود هي وليدة فلسفة قديمة عندهم قائمة على

⁽⁴⁶⁹⁾ - عبد الله شريط: معركة المفاهيم، المصدر السابق، ص 290.

⁽⁴⁷⁰⁾ - المصدر نفسه، ص 293.

الزهد والتقشّف وإحتقار الحياة (...) وقل مثل ذلك على الفلسفة الماركسية في روسيا وأوروبا الشرقية وما تميّز به من عناية بالطبقات الشعبية والجماهير. "(471)

ومن هذا التعريف يتبيّن بأنّ عبد الله شريط يجعل من الفلسفة معادلة صياغتها كالتالي (الفلسفة = فكر+عمل) ومن خلاله يتأكّد التأثير الكبير له بالفلسفة البراغماتية التي كانت إحدى المصادر الفكرية التي تشبّع بها وتطرّقت لها في الباب السابق، وها هو من خلال تعريفه يتبيّن بأنّها ساهمت في تشكيل فلسفته الخاصة، إنّهُ الإستنتاج ذاته الذي توصّل إليه أغلب دارسيه ومن بينهم الدكتور إسماعيل زروخي الذي يقول في هذا الصدد:

" (...) الفلسفة عنده لم تعد ولم تبقى فلسفة كلاسيكية مبنية على التجريدات النظرية، وإنّما فلسفة براغماتية تهتم بالإنسان وشؤون مصيره وكيونته وكذلك فاعليته في التاريخ وفي الحياة. "(472)

وإلى الشروط الثلاثة السابقة والمتجسّدة في الحرية، الفعل، البيئة الخاصة، يضيف شريط شرطا آخر ويعتبره ضروريا وهو الشك وعلى المستويين النظري والعملي، حيث يقول: " إنّ الفلسفة تجعل الناس قادرين على التصرّف بحزم وإرادة وتصميم في الوقت الذي يعرفون فيه أنّهم ليسوا متأكّدين تأكّدا واضحا من أنّ السلوك الذي يسلكون هو السلوك الصحيح المستقيم دون ريب، إنّك إذا كنت متأكّدا من شيء فإنّك لا محالة تكون مخطئا لأنّه لا شيء على الإطلاق جدير بالتأكّد والإثبات وعدم الريب، لذلك يجب أن تترك دائما مكانا للشك في حوزة الشيء الذي تؤمن به، وفي الوقت نفسه يجب أن لا يحملنا

(471) -عبد الله شريط: المنابع الفلسفية في الفكر الاشتراكي، مصدر سابق، ص 10.

(472) - إسماعيل زروخي: الفلسفة السياسية والإجتماعية في فكر عبد الله شريط، مرجع سابق، ص 471.

هذا الشك على التردد في العمل أو يشلّ حيويتنا، بل يجب أن نعمل بحزم وتصميم ونحن غير متأكّدين ممّا نعمل تأكّدا واضحا." (473)

وإذا كانت الفلسفة في نظر شريط عبارة عن فكر وعمل ترتبط بالواقع بطريقة جدلية بعلاقة تأثر وتأثير، فإنّ تأثيرها على الواقع يكمن في دور التغيير، حيث قال: "... إنّ دور الفلسفة لم يعد الفهم، بل التغيير: نحن لا نفعل شيئا إلّا إذا فهمنا حقيقته أو قوانينه وعلاقاته." (474)

وعليه وبناء على كل ما قدّمه من أفكار في تعريف الفلسفة وتبيان دورها، وبالعودة إلى ما ذكرته في الباب الأول حول تأثره في المرجعية العربية والإسلامية بالنزعة الواقعية لابن خلدون، الذي مثّل نموذج المفكّر والفيلسوف الواقعي الذي إشتغل بقضايا ومشاكل واقعه، بعكس أغلب المفكرين الذين إكتفوا بالتنظير على المستوى الفكري منفصلين عن واقعهم ومن بينهم أبي حيّان التوحّيدي الذي قدّم عنه مثالا في تحليله لقضية الفكر والمادة، وهو الأمر الذي جعله " يحمّل فلاسفة الإسلام مسؤولية إخفاق الفلسفة في المجتمع العربي أي فشلها في تقديم الحلول الواقعية للمشاكل الفعلية، وهذا طبعاً مردّه إلى أنّ الكثير من الفلاسفة تعاملوا مع الكتب والتجريدات الفلسفية وإنفصلوا عن المجتمع ومشاكله الواقعية، وإنشغلوا بالمجتمع الكلّي المثالي من دون تعزيزه بنظرة إلى واقع الحياة." (475)

ومنه يتبيّن بأنّ الفلسفة التي يتمثلها شريط هي الفلسفة الواقعية التي تنطلق من الواقع بالتطرّق إلى كل القضايا والمشكلات التي يعاني منها، وتهدف إلى تغييره حاضرا ومستقبلا، ولقد شرح ذلك قائلا: "... الواقعية في الفلسفة هي أولا الإهتمام بمشاغل الناس الفكرية المرتبطة بحياتهم الواقعية المعاشة، ومعناها ثانيا

(473) - عبد الله شريط: ترجمة: من أجل سعادة الإنسان لبرتراند راسل، مصدر سابق، ص 19.

(474) - عبد الله شريط: المشكلة الإيديولوجية وقضايا التنمية، مصدر سابق، ص 347.

(475) - سليمان أحمد: موقف المفكّر عبد الله شريط من التراث، مرجع سابق، ص 250.

إستكشاف المستقبل من خلال نبضات الحياة الراهنة بطريقة تتجاوز الواقع، والفرق بين الإستكشافية المستقبلية والوصفية الواقعية هو ما يكرّس الخلود للأفكار الفلسفية.⁽⁴⁷⁶⁾

وإذا كان للفلسفة الواقعية كما ذكر شريط مهمتين إثنين: الأولى وصفية واقعية تعنى بتشخيص المشكلات لأجل إيجاد الحلول، والثانية إستكشافية مستقبلية تعنى بمواكبة العصر الراهن والتنبؤ بمشكلات المستقبل وإيجاد حلول لها، "والكل يعرف قيمة الفلسفة ومكانتها لدى الشعوب المتقدمة، فمن خلال منهجها النقدي وطرحها المتميز لمختلف القضايا والإشكاليات تستطيع أن تكون أداة إستشراف وقوة إقتراح لما ينبغي أن يكون أو أداة مرافقة/مراقبة لمختلف الإستراتيجيات والسياسات التنموية قصد ترشيدها وتفعيلها وتعديل مساراتها إن لم تكن كما ينبغي لها أن تكون حتى تبلغ أهدافها."⁽⁴⁷⁷⁾

فإنّ مهمة الفلسفة الواقعية التي يحتاجها العالم المتخلف بما فيه المجتمع الجزائري في نظره هي المهمة الأولى المتمثلة في المهمة الوصفية الواقعية، لأنّه بحاجة إلى تشخيص مشكلاته وتحديدّها وإيجاد حلول لها أولاً، وأولى هذه المشكلات الواجب تحديدها ومحاولة القضاء عليها الفكر الخرافي الذي لا يمت للواقع بصلة، وقد عبّر عن ذلك بنصه الآتي:

" أمّا دور الفلسفة في عالمنا المتخلف فهو أكثر تعقيدا من ذلك ويتجاوز المهمة الإستكشافية للمستقبل إلى محاربة المعطّلات الخرافية والإنفعالية المفرطة سواء على مستوى الجماهير أو الساسة"⁽⁴⁷⁸⁾،

⁽⁴⁷⁶⁾ - عبد الله شريط: المشكلة الإيديولوجية وقضايا التنمية، مصدر سابق، ص 127.

⁽⁴⁷⁷⁾ - فارج مسرحي: عوائق تفعيل الدرس الفلسفي في الجزائر، المؤتمر السنوي 2016 الدرس الفلسفي في الجزائر التحديات

والآفاق، مرجع سابق، ص 246.

⁽⁴⁷⁸⁾ - عبد الله شريط: المشكلة الإيديولوجية وقضايا التنمية، المصدر السابق، ص 127.

ومن أبرز المفكرين العرب الذين نحو منحى الفلسفة الواقعية وحاجة الواقع العربي والإسلامي لها ناصيف نصّار لإيمانه بأنّ " مهمة الفلسفة أن تعقلن الواقع. "(479)

بمعنى أنّ شريط " يدعو المجتمعات المتخلفة إلى التأمل الفلسفي وتكوين وعي خاص يبحث عن واقعها وهويّتها، إن أرادت أن تطوّر نفسها وتحافظ على وجودها، وكأنّه يدعو إلى ثورة فكرية فلسفية عن طريق الفلسفة ذاتها يقودها الإنسان "(480)، وبالتالي فهو " يطمح إلى فلسفة عقلية واقعية نقدية عملية، تفتح وعي المجتمع الجزائري نحو مشكلاته الحقيقية المتمثلة في: انحطاط الإنسان فيه، ونزيف مخزونه الأخلاقي، وإستيلاء التفكير الخرافي والإتكالية عليه، وإستغراقه في الإتباعية الفكرية والثقافية والتقليد للأجنبي، إلى جانب تماونه في قضايا المصيرية، لاسيّما ما يتعلّق منها بلغته وبشخصيته وهويّته. "(481)

ولقد ذهب مذهب شريط العديد من المفكرين الجزائريين الذين وافقوه في أهمية الفلسفة الواقعية، ومن بينهم معاصره البخاري حمّانة الذي عرّف الفلسفة بأنّها: " ليست لها أو ترفا فكريا كما يتوهمون ولكنّها نظرة أصيلة للواقع ودعوة ملّحة لتغييره ولأنّ الفلسفة كذلك فقد إرتبط إزدهارها بإزدهار الشعوب وإنحطاطها بإنحطاطهم "(482)، وإن كان يخالفه في المهمة التي يحتاجها العالم المتخلف، من منطلق أنّه يركّز على المهمة الإستكشافية المستقبلية فيقول في هذا الصدد: " الفلسفة الحقيقية فلسفة مستبقة للمستقبل وذلك من خلال تجاوزها للحاضر وللواقع المجسّد له. "(483)

ب- الفيلسوف:

- (479) - ناصيف نصّار : الفكر الواقعي عند ابن خلدون، مرجع سابق، ص 347.
- (480) - بن قدور نور الدين: مستقبل التنمية في الخطاب الفلسفي المغاربي، مرجع سابق، ص 106.
- (481) - عبد الحكيم كرام: الفكر التربوي عند عبد الله شريط، مرجع سابق، ص 249.
- (482) - بخاري حمّانة: دفاعا عن الفلسفة، مرجع سابق، ص 144.
- (483) - البخاري حمّانة: فلسفة الثورة الجزائرية، ابن النديم ودار الروافد الثقافية، الجزائر، ط1، 2012، ص 35.

كان ذلك في ما يتعلّق بالفلسفة أمّا الفيلسوف بالنسبة لعبد الله شريط فهو ببساطة كل إنسان يجيد فعل التفلسف من خلال التفكير المنظم والمنطقي والمعبر عنه ببساطة ووضوح، وعليه فإنّه لا يربط الفلسفة بشهادة ولا بتخصّص، حيث يقول: "(...) إنّ الإنسان العادي يتفلسف دون أن يعلم، وكل ما ينقصه هو أن ينظّم تفكيره ويعبر عنه بوضوح." (484)

أمّا بالنسبة للمتخصّص بالفلسفة فلا يسمّى حسبه فيلسوفاً إلّا إذا كانت مبادئه وأفكاره أصيلة ثابتة تتسم بالنظام والوضوح والإنسجام المنطقي، ويعبر عن ذلك قائلاً: "الفلسفة لا تسمّى كذلك ولا يسمّى صاحبها فيلسوفاً إلّا إذا كانت فطرية أصولية ثابتة تركز عليها آراؤه في جميع القضايا الفلسفية وتنسجم هذه الآراء مهما اختلفت مواضيعها مع النظرية الأساسية التي تقوم عليها." (485)

وإذا كان للفلسفة دور وغاية، وكانت الفلسفة الواقعية بالنسبة لشريط تحمل على عاتقها دور تغيير الواقع لغاية الإرتقاء بحياة الإنسان، فإنّ دور الفيلسوف بالنسبة له لا يمكن إلّا وأن يتمثّل في التغيير ولكن قبل هذا الدور لابدّ من أن يسبقه دور أشدّ أهمية منه وهو الفهم، لأنّ تغيير الواقع لا يمكن إلّا في ظل فهمه، فيقول: "(...) إنّ مهمة الفيلسوف ليست هي قلب الأنظمة القائمة أو تغيير أوضاع العالم، بل مهمة الفيلسوف هي قبل كل شيء فهم هذا العالم." (486)

ويوافقه في دور الفيلسوف والتركيز أولاً على مهمة الفهم قبل التغيير علي حرب، الذي يؤكّد هو الآخر على ضرورة فهم الفيلسوف لواقعه من خلال تشخيصه لمشكلاته وذلك بالإستناد إلى العديد من الآليات الفكرية والممارسات العملية التي تمكّنه من فهمه له، ومن بينها، التحليل والتفكيك، الحفر والتنقيب، التعرية والتّقد، موضّحاً ذلك بقوله:

(484) - عبد الله شريط: ترجمة: من أجل سعادة الإنسان لبرتtrand راسل، مصدر سابق، ص 10.

(485) - عبد الله شريط: تاريخ الثقافة والأدب في المشرق والمغرب، مصدر سابق، ص 376.

(486) - عبد الله شريط: ترجمة: من أجل سعادة الإنسان لبرتtrand راسل، المصدر السابق، ص 15.

"الفيلسوف، فمهمته، كما أفهمها وكما يمارس التفلسف بعض أهله اليوم (...) أن يحلّل ويفكّك، أن يحفر وينقب، أن يفترق ويخترق، أن يبدّل ويغيّر، أن يعرّي ويفضح، بإختصار أن يكشف ما هو تاريخي ومؤسّسي وسلطوي وراء الطبيعي والبديهي والمعرفي، أو أن يبيّن ما يتكّشف عنه المعقول والمشروع والسويّ من أشكال اللامعقولية واللامشروعية واللاسواء إذن مهمّته أن يكشف عمّا يحجبه المعنى من لا معنى." (487)

المطلب الثاني: أسباب تخلف الفلسفة في الجزائر.

إنّه وعلى الرغم من عدم تمكّن الفلسفة من إيجاد مكانة مميّزة لها في المجتمع الجزائري على المستويين الشعبي والأكاديمي النخبوي، إلّا أنّ وجودها ولو على جانب من التضييق فيه من الأمل الفكري نصيب كبير بنظر عبد الله شريط، ولهذا سعى إلى البحث عن أبرز الأسباب الكامنة خلف تخلفها وعدم تحرّرها والإرتقاء بمكانتها، وقد صنّفها حسب قرائتي إلى ثلاث أسباب رئيسية: ضبابية المفهوم والمنهج، رهاب النقد والسؤال، غياب الحوار والتواصل.

1- ضبابية المفهوم والمنهج.

أ- المفهوم.

إذا كان المنهج يعدّ العمود الفقري لأيّ نسق فكري، فإنّ كل مفهوم من المفاهيم المكوّنة له، بمثابة كل خلية من خلاياه النابضة بالمعاني والدلالات المتنوّعة، بتنوّع المجال التداولي والحيّز الخصوصي الذي نشأت فيه ولأجله، ولهذا فإنّ أيّ ضبابية وغموض يكتنف أي مفهوم وبالخصوص ذاك المستعمل بكثرة، سيؤثّر سلبا على ممارسته وإستعماله على أرض الواقع، لأنّ " هناك من المصطلحات ما بهت معناها

(487) - علي حرب: أسئلة الحقيقة ورهانات الفكر - مقاربات نقدية وسجالية -، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1994، ص 89.

وغاب مدلولها، من فرط طفوها فوق سطح كلامنا المتكرر، ولذا من المهم النظر في دلالاتها وضبطها وتحديدتها بدقة تحاشيا للتشوش الدلالي وتجنب الغموض.⁽⁴⁸⁸⁾

وما يزيد الأمر تأزما هو أنّ المفاهيم التي تعاني تشوشا وغموضا دلاليا في الخطاب العربي والإسلامي، مصطلحات من الوزن الثقيل في الفكر الفلسفي والعلمي، وهذا راجع إلى عدم حسن إستعمالها من قبل منتجيها أو ناقليها، بتعقيد البسيطة والواضحة منها والتبسيط لدرجة تنفيه بالمعمقة النافعة منها، وتهميش تلك التي لم تفهم بالنسبة لهم أو لم تتماش مع ميولاتهم الفكرية وإتجاهاتهم العقدية، وهو ما عبّر عنه المفكر المغربي محمد عزيز الحبابي بالقول:

" (...) إنّ مضامين بعض المفاهيم العمدية تسبح في الضباب، وينتحر معها في الغموض النسق الفكري العربي عند أغلبية الكتّاب، بل حتى عند بعض " قادة التفكير " فلا محالة أنّ مناقشة تلك المفاهيم تساعد على توضيحها، وبالتالي على إزاحة الضباب في التفكير، أو على الأقل على لفت النظر إلى وجود " الضبابية " مع ضرورة مواجهتها"⁽⁴⁸⁹⁾، وفي الفكر الجزائري وإنطلاقا من المجتمع والواقع الجزائري الذي لا يتجزأ من الواقع العربي، أكد شريط على أنّ العالم المتخلف يعاني من مشكلة ضبابية المفهوم، لأنّ المفاهيم المستعملة في الجانب الفكري والعملي منه تفتقر إلى الدقة والمعنى الصحيح والإستعمال في السياق الصحيح، وإذا كان المفهوم يمثل اللغة وإتسم بالضبابية، فإنّ الفكر الذي ستعبّر عنه هذه اللغة سيكون فكرا ضبابيا بالضرورة، حيث يقول:

(488) - يوسف زيدان: اللاهوت العربي وأصول العنف الديني، دار الشروق، مصر، ط2، 2010، ص 222.

(489) - محمد عزيز الحبابي: مفاهيم مبهمة في الفكر العربي المعاصر، دار المعارف، القاهرة، د.ط، 1990، ص 5.

" هي المشكلة العقلية الضبابية التي تبدأ من اللغة وتصعد إلى الفكر وتشيع في ملكات الذكاء والإدراك والتصور عند الفرد، كما تعلّم أفراد المجتمع عندما يتخاطبون ويتعاملون، وتبرز في علاقة القمة الفكرية والسياسية بالقاعدة الجماهيرية المستهلكة." (490)

ويرجع شريط سيطرة هذه الضبابية على المفاهيم المتداولة في المجال الفكري العربي والإسلامي، إلى سبب رئيسي متأثراً فيه بإبن خلدون والقاتل بأنّ الإنسان العربي يميل إلى البسائط من الأمور، فهذا الميل الذاتي والفكري المهورّ للأمور، جعله يستعمل مفاهيم في سياقات مختلفة من دون ضبط لمدلولاتها، نتيجة لإطلاق أسماء بصفة عشوائية على معان من دون التحديد الدقيق للدلالة اللغوية، فيقول في هذا الصدد:

" (...) إنّ من مظاهر سطحيّتنا أنّنا نسرع إلى تبنيّ الأسماء والمناداة بها وإطلاقها على أشياء لم تخلق بعد ومسمّيات لا نعرفها، لأنّ إطلاق الإسم أيسر من خلق المسمّى، ولأنّ فيضان الألفاظ على ألسنتنا يعطلّ ما يجب أن يكون لعقلنا من إبتكار في خلق الأشياء" (491)، وهو الأمر ذاته الذي تطرّق إليه الدكتور بن مزيان بن شرقي الذي أكّد هو الآخر على خطر إستعمال المفاهيم من دون تحديد معانيها أو على الأقل العلم الكافي بها، في قوله: "الخطورة كل الخطورة لا تكمن في الكم الهائل من المصطلحات والمفاهيم التي نحملها في أذهاننا، ولكن الخطر القاتل هو حينما لا نحدّد مصطلحاتنا ونوزّعها بالمجان وبدون علم ودراية." (492)

كما أنّ الإنسان العربي حسب شريط لم يكتف فقط بإطلاق أسماء من دون تحديد لمدلولاتها، وإنّما أضاف إلى ذلك تبنيّه لمفاهيم دخيلة على مجاله الخصوصي وإستعمالها من دون تحديد لمعناها الأصلي في

(490) - عبد الله شريط: المجتمع أو علم الاجتماع، مجلة الثقافة، العدد 14، وزارة الإعلام والثقافة، الجزائر، 1973، ص 48.

(491) - عبد الله شريط: معركة المفاهيم، مصدر سابق، ص 304.

(492) - بن مزيان بن شرقي: فلسفة الفضاء العمومي (التحديد والتوضيح)، مرجع سابق، ص - ص 98 - 99.

مجالها المنتج لها، ولا للمعنى الذي يجب أن تتخذه في المجال المستهلك، وقدّم في ذلك بعض المفاهيم العمدة التي شاعت في العصر الحديث من أمثال الاشتراكية، والشيوعية، حيث قال:

" (...) ومن بين عاداتنا العقلية أننا نقدّس اللفظ المنطلق ولا نقدّس المنطق لأنّه تقييد وحصر وضيق، وننصرف إلى الفراغ لأننا نمقت العمل ونسترسل مع السهولة ونكره المتاعب (...) إنّ الحل ليس في أن نسمّي حياتنا بإسم من الأسماء، بل نخلق هذه الحياة أولاً والمعركة الحقيقية ليست في أن نطلق على نظامنا كلمة إشتراكية وشيوعية أو فاشتية، بل المحركة هي الإنتاج: إنتاج ما يسد حاجتنا المادية والعقلية." (493)

كما يشير إلى سبب آخر ساهم في ترسيخ مشكلة ضبابية المفاهيم بالإضافة إلى إطلاق الأسماء من دون تحديد معناها، وتبني مفاهيم دخيلة وعدم ضبطها مع البيئة المستقبلية لها، مشكلة الثقافة العربية والإسلامية التي لا تفرّق بين الأسلوب الأدبي والأسلوب العلمي، وبشكل أوضح لا تفرّق بين اللغة الأدبية واللغة العلمية، ومنه تقوم بمزج اللغتين معا ما يؤدي إلى الخلط في المفاهيم المستعملة وفي السياقات أيضا، حيث يشرح ذلك في هذا النص:

"يظهر أنّ ثقافتنا الأدبية هي المسؤولة إلى حدّ كبير فيما نعانيه من عدم إحترام لمداول الكلمات، وعدم ضبط لمعانيها وفقدانها القدرة على التحكّم فيها في الميادين العلمية التي نستعمل فيها اللغة الأدبية ونجيز فيها لأنفسنا التعابير المجازية، عندما تصادفنا أول صعوبة في إستعمال اللغة الدقيقة، بل نستعمل الكلمات كيفما إتفق في المواضيع العلمية كما نستعملها في الأناشيء الأدبية." (494)

(493) - عبد الله شريط: معركة المفاهيم، المصدر السابق، ص 304.

(494) - عبد الله شريط: المجتمع أو علم الاجتماع، مصدر سابق، ص 47.

ويحاول شريط أن يوضّح فكرته السابقة أكثر، من خلال عقده لمقارنة بين اللغة العربية واللغة الأجنبية إذ يتضح بأنّ اللغة العربية فضفاضة وغير مضبوطة ودقيقة مقارنة باللغة الأجنبية التي تتسم بالدقة وضبط المعنى، وهذه المقارنة كانت نتيجة لما توصّل له مع طلبته ومطالعتهم للكتب العربية والأجنبية وهو مثال واقعي إستند إليه ليبرهن على فكرته، وهذا نصه:

" تستطيع أن تأخذ أي كتاب من كتب علم الاجتماع بالذات التي يتداولها الأساتذة والطلاب عندنا باللغة العربية فلا تكاد تعيش في واحد منها على لغة مضبوطة دقيقة تعين الطالب على توضيح أفكاره، وتدريّه على إستعمال الكلمات في معانيها المحددة فلا يتيه ولا يضيع، وقد شكّا لي أكثر من طالب من هذه الظاهرة، إذ لاحظوا أنّهم عندما يطالعون مرجعا من المراجع العربية، يقرؤون عشرات الصفحات فلا يخرجون منها بفكرة واضحة عن المشكلة بينما يقرؤون عنها في المراجع الأجنبية بضع فقرات فيتضح لهم ما كان غامضا ويتحدّد ما كان مائعا. "(495)

إنّ ضبابية المفاهيم التي يعاني منها المجتمع الجزائري بكل أسبابها تناولها شريط في كتاب عنوانه بـ " معركة المفاهيم " بمعنى أنّ هذا الخلط في المفاهيم هو بمثابة معركة بين المفاهيم الخاطئة والمفاهيم الصحيحة، والجزائر التي خاضت معركة سلاح في الفترة الكولونيالية، إنتقلت إلى معركة المفاهيم في مرحلة الإستقلال، ولما كان الفكر هو المنتج للسلاح والمتحكّم به، فقد توصّل شريط إلى نتيجة عبّر عنها بقوله: " إنّ معركة المفاهيم أخطر من معركة السلاح "(496)، وهو الأمر الذي جعله يؤكّد على أنّ ضبابية المفهوم من أبرز الأسباب المساهمة في تخلف الفلسفة في الجزائر.

(495) - عبد الله شريط: المجتمع أو علم الاجتماع، مصدر سابق، ص 47.

(496) - عبد الله شريط: معركة المفاهيم، مصدر سابق، ص 28.

ولهذا فإنّ المكانة التي أخذتها الفلسفة في الجزائر بمنظوره راجعة وبنسبة كبيرة إلى عدم ضبط مفهومها، لأنّها تعدّ من أبرز المفاهيم الأساسية والعمدة التي تعرّضت لإستبداد الضبابية والذي شاعت عنه كمفهوم غير محدّد أفكار خاطئة وملتوّنة بتلوّن الفئة المستعملة له، فرجال الدين يرمونها بالكفر والإلحاد، وعلى منوالهم تلقّف العامة الحكم الشائع، والطلبة والمتعلّمين لها كمادة معرفية يرمونها بالغموض والتعقيد المؤدّي إلى الجنون تارة، وبالخيال والطوباوية تارة أخرى، لتتفق كل هذه الأفكار الشائعة على حكم واحد، وهو أنّ الفلسفة تسبح في التجريدات والتنظيرات، وقول من دون فعل.

وليس الفلسفة فقط بل مفاهيم أخرى كثيرة تعرّضت للخلط والضياغ والضبابية بين فترة الإستعمار وفترة الإستقلال، ومن بينها يذكر شريط مفهوم " الوطنية " الذي تغيّر معناه بين الفترتين، وهو تغيّر يفرضه العصر والواقع معاً، وقد عبّر عن ذلك في نصه التالي:

" (...) جاء الإستقلال يتطلّب مفهوماً جديداً للوطنية ولكن هذا المفهوم الجديد لم نعالجه حتى الآن، وأعتقد أنّ مفهومه اليوم يتمثّل في هذه الخدمة الوطنية، أعني في خدمة الشعب، إنّ محبة الوطن كانت تعني دفع العدو عنه، أمّا اليوم فهي تعني محبة الشعب الذي يعيش في هذا الوطن، كانت محبة الوطن تعني التضحية بحياتك في سبيله، أمّا اليوم فهي تعني التضحية " بشيء " من مصلحة الشعب الذي يعيش في هذا الوطن، وكانت محبة الشعب تعني أن تدفع عنه العدو، أمّا اليوم فهي تعني أن تهتم به: أن تعلّمه وتداويه وتقضي مصالحه الإدارية، وكانت التوعية أن تحمّسه ضد العدو، أمّا اليوم فهي تعني توعيته بواجباته وحقوقه، كان تضامنك معه يعني أن تعيش معه في السجن حتى تخرج وإيّاها من ظلماته أمّا اليوم فهو يعني أن تصبر معه في سجن تخلفه العقلي وتعيّنه على تحطيم سلاسل الإنحطاط التي تكبله. " (497)

(497) - عبد الله شريط: من واقع الثقافة الجزائرية، مصدر سابق، ص 80.

كما تعرّضت للضبابية وعدم الوضوح والضبط الدقيق من فترة الإستقلال إلى العصر الراهن ومن أمثلة ذلك أننا "دخلنا الاشتراكية دون تدقيق، تبنيّا الليبرالية الشرسة دون ضوابط مفاهيمنا السياسية، فكرتنا عن الدولة، عن المجتمع، عن الثقافة، عن التربية الوطنية، عن الجامعة، وحتى عن الدين والهوية والقضية اللغوية، كل هذه المواضيع الجامعة أصبحت مصدر خصومة ونزاع بيننا بسبب هذا الخلط."⁽⁴⁹⁸⁾

ولقد نحنا المنحى ذاته الكثير من المفكرين العرب، فهذا مُحمّد عبد الجابري هو الآخر يقدم بعض المفاهيم التي تعاني من مشكلة الضبابية وعدم التحديد الدقيق للمعنى في الخطاب العربي والإسلامي، قائلا: "إنّ مفاهيم النهضة والثورة والأصالة والمعاصرة والشورى والديمقراطية والعروبة والإسلام والحكومة الإسلامية والوحدة العربية والاشتراكية والبرجوازية والبروليتاريا والصراع الطبقي (...) مفاهيم غير محدّدة في الخطاب العربي، بمعنى أنّها لا تحيل إلى شيء واضح ومحدّد في الواقع العربي."⁽⁴⁹⁹⁾

كما يقف مالك بن نبي متخوّفا من مفهوم أساسي يعتبره من أبرز المفاهيم التي تعاني من مشكلة الضبابية، من منطلق أنّه الأقرب إلى الممارسة وهو مفهوم النقد الذي قال عنه: "في الحقيقة إنّني أخشى أن يكون (النقد) لم يدخل بعد في عاداتنا ولم يستقر في جوّنا العقلي، وأنّ الكلمة ذاتها لم تبحر أجنبية عن قاموسنا، أو أنّها تعني شيئا آخر، كأنّ كلمة (نقد) وكلمة (تشويه) مترادفتان في لغتنا."⁽⁵⁰⁰⁾

ب- المنهج.

وإذا كانت المفاهيم المشكّلة للخطاب العربي والإسلامي تسبح في الضبابية، لأنّها تعاني من الغموض والتشوّش الدلالي، فإنّ المنهج المعتمد من قبله بالضرورة يتمتّع بالإضطراب وعدم الدقة، يقول الجابري:

⁽⁴⁹⁸⁾ - السيّد مُحمّد سعيدي: مجموعة من الأساتذة، منبر شخصية ومسار: الأستاذ عبد الله شريط خصال منهاج وأفكار، مرجع سابق، ص 33.

⁽⁴⁹⁹⁾ - مُحمّد عابد الجابري: إشكاليات الفكر العربي المعاصر، مرجع سابق، ص 56.

⁽⁵⁰⁰⁾ - مالك بن نبي: في مهب المعركة، ترجمة: عمر مسقاوي، دار الفكر، دمشق، ط4، 1991، ص 119.

(...) إنّ العرب يحاولون مواجهة المصير بتفكير مبهم يقوم على مفاهيم غير دقيقة وعلى منهج غير واضح، فلن يصلوا إلى فهم مصيرهم الفهم الصحيح المناضل ما دامت تعابيرهم تقريبية لا تفي بإجلاء محتوى المعاني لإفتقاد الألفاظ الدقة والضبط. ⁽⁵⁰¹⁾

وعليه إذا كان المنهج غير واضح ومضطرب، لن يتسنى له أداء وظيفته على النحو المطلوب، سواء كان منهجا نابعا من البيئة العربية والإسلامية وهذا أضحى من النادر جدا، أو مستعارا من المجال التداولي العمومي، ومدى ملائمته للمجال التداولي الجديد بكل خلفياته المفاهيمية والفكرية والثقافية والعقدية، وهي الإشكالية التي كثرت حولها النقاشات في العصر الراهن والتي عنونت بإشكالية التحيز للمناهج الغربية، وإنقسم فيها مفكرّونا كالمعتاد بين مؤيّد ومعارض ولكل منهما حججه المتماشية ونسقه الفكري، ولعبد الله شريط موقفه منها أيضا.

في هذه الإشكالية يرى شريط بأنّ الفكر العربي والإسلامي يفتقر إلى منهج يقوم على أساسه نسقه الفكري، وهذا الإفتقار راجع إلى سببين أساسيين الأول، يتمثل في إتباع منهج القدامى المتوارث والذي لا يتلائم ومواكبة العصر الراهن، وهذا إنطلاقا من تبنيّه للنزعة الواقعية التي تقتضي الاستفادة مع القديم، ولكن شريطة إبتكار الجديد إبتكارا مستمرا يواكب راهنية الواقع والعصر، وفي هذا الصدد يقول:

" من أخرج مشاكلنا الفكرية والنفسية التي نجتازها في مرحلتنا الحضارية الراهنة، هي حيرة الكاتب عند بحثه أيّ موضوع بأيّ طريقة يتناوله: هل ينساق مع منهج الفخر الذي توارثناه عن أجدادنا في الجاهلية ونقلناه من الميدان القومي والديني والحضاري؟ وهو منهج ترتاح إليه نفوسنا، ولكنّه لا يعطينا نتيجة إيجابية ولا يقدم عجلة تطوّرنّا إلى الأمام. ⁽⁵⁰²⁾

(501) - محمد عزيز لحبابي: مفاهيم مبهمة في الفكر العربي المعاصر، مرجع سابق، ص 5.

(502) - عبد الله شريط: الحقيقة والزيف في مجتمعنا العربي، مصدر سابق، ص 179

أمّا السبب الثاني فراجع إلى تبني المناهج الغربية الجاهزة بكل ما تحمله من ناحية الشكل والمضمون، ومن دون الإكتراث إلى إمكانية تلائمها مع البيئة العربية والإسلامية من حيث لغتها وأفكارها وواقعها أو عدم إمكانية ذلك، وهذا التبني في منظوره يعود دوماً إلى خاصية الإنسان العربي الذي يميل إلى البسيط من الأمور لأنّ " نقل الجزئيات والمفردات العلمية أيسر له من نقل الروح العلمية"⁽⁵⁰³⁾، وفي هذا دليل على أنّ شريط " يتبرّم من إستيراد المناهج الجاهزة."⁽⁵⁰⁴⁾

2- رهاب السؤال والنقد.

إنّّه وكما سبق وتم التطرق في إشكالية الكونية والخصوصية بمنظور شريط إلى أنّ الإنسان العربي العادي وحتى المثقف أيضاً، تبني بإسم الكونية والعالمية من الآخر إنتاجه الفكري والمادي شكلاً ومضموناً على حدّ سواء من دون مساءلة، فهذا تأكيد على أنّه يفتقر إلى خاصية طرح السؤال سواء تعلّق الأمر في إنتاجه أو إنتاج غيره.

وعلى هذا الأساس يرجع شريط تخلف الفلسفة وتأخرها المستمر إلى غياب السؤال الباحث عن الأسباب الكامنة وراء المشكلات وكيفية وطرق الوصول إلى حلها، وقد عبّر عن ذلك قائلاً: "... (أول عدو لنا اليوم كما كان في عصورنا، هو تعطل فكرنا الفلسفي الباحث عن لماذا؟ وكيف؟)"⁽⁵⁰⁵⁾

وإذا كان السؤال دعامة للنقد، من منطلق إعتباره الخطوة السابقة عليه، فإنّه يفتقد خاصية ممارسة النقد كذلك، ومنه الممارسة النقدية الصحيحة، لأنّه وكما ذكرت سابقاً، يعدّ النقد من أبرز المفاهيم التي تسبح في الضبابية في الخطاب العربي والإسلامي، والمفهوم غير الدقيق والمحدّد تكون ممارسته خاطئة،

⁽⁵⁰³⁾ - عبد الله شريط: نظرية حول سياسة التعليم والتعريب، مصدر سابق، ص 30.

⁽⁵⁰⁴⁾ - عبد الرحمن بوقاف: المسألة الثقافية عند المفكر عبد الله شريط، أعمال الدكتور عبد الله شريط الفكرية والفلسفية في

ميزان الباحثين الجامعيين، مرجع سابق، ص 24.

⁽⁵⁰⁵⁾ - عبد الله شريط: المشكلة الإيديولوجية وقضايا التنمية، مصدر سابق، ص 172.

فيقول: " نجد مشكلة النقد الأدبي والإجتماعي قد تراجعا فيها اليوم حتى في مستوى ما كان لأجدادنا من الفقهاء والفلاسفة من هدوء وإتزان فأصبحنا نققد بتشنج وعصبية، ولا نميز بن النقد والإنتاج ولا نعرف حتى المعنى اللغوي البسيط للنقد، وهو التمهيص والتقييم لا التحكيم والإنفعال." (506)

كما رأى بأنّ الإنسان العربي مشّت بين ممارسته للنقد ممارسة غير صحيحة وبين عدم ممارسته إطلاقاً، وهو ما مثّل حالة مرضية بالنسبة له، فممارسته النقدية ممارسة مفرطة ومبالغ بها من دون معايير وشروط، وعدم ممارسته له تكريس لإستمروية الشخصية المرضية، من منطلق أنّ الأنا العربية تخشى بل لها رهاب من ممارسة النقد الذاتي، كما لها أيضاً تكريس لحالة الخضوع والخنوع للآخر وفي هذا إستمرارية لحالة العجز والإكتفاء بإستهلاك إنتاج الآخر، وعليه كل محاولة لإكتسابه ستصطدم بجدار الرهاب والخوف من إمكانية عدم الإستفادة منه مجدداً.

ويعبر عن فكرته هذه بالقول: " إذن هناك حالة مرضية في كلتا الظاهرتين: النقد المفرط الذي يخلق جواً مأساوياً قلقاً مثبطاً، والرضى الأبله الذي يخلق حالة من الإطمئنان القدري العاجز." (507)

3- غياب الحوار والتواصل.

إنّ ضبابية المفهوم والمنهج، مع رهاب السؤال والنقد سيكرس لعدم التحرر منها سبب ثالث ساهم وبقوة في تخلف الفلسفة في الجزائر، وهو غياب الحوار والتواصل، فمنطقياً عدم التحوار والتواصل بين المثقفين من جهة حول المعاناة من مشكلة المفاهيم والمنهج ومشكلة عدم المساءلة وممارسة النقد، ومناقشتها وتبادل الآراء حول محاولة إيجاد الحلول الكفيلة بالتخلص منها وتجاوزها، لن يتحقق ذلك إلا

(506) - عبد الله شريط: المشكلة الإيديولوجية وقضايا التنمية، مصدر سابق، ص 355.

(507) - عبد الله شريط: الحقيقة والزيف في مجتمعنا العربي، مصدر سابق، ص 181.

بهذا الحوار، والتحاور والتواصل بين المثقفين وطبقة الشعب من جهة أخرى هو الكفيل بأن تعمم الأفكار والنتائج المتوصل إليها وبالتالي تأخذ كل معرفة من المعارف مكانتها التي تستحقها وعلى رأسها الفلسفة.

إلا أنّ غياب الحوار والتواصل في المجتمع الجزائري يظهر على مستوى رجال الفكر والثقافة، ولهذا قال شريط أنّه: "من أخطر الصعوبات التي تقوم عقبة أمام نضج هذا العلم في البلاد العربية هو الإنقطاع بين رجاله، والعزلة التي تعيش فيها أبحاث وتجارب وأفكار كل واحد منهم"⁽⁵⁰⁸⁾، وفي موضع آخر ذكر في أحد مقالاته حادثة عاشها في مؤتمر من المؤتمرات الفكرية، أين طرحت مشكلة غياب ثقافة الحوار بين المفكرين والمثقفين العرب وهذا ما أحرّ النهضة العربية المنشودة، فقال: "أحدنا في بعض الجلسات أخبرنا بهذه النكتة: "إنّ علماء الاجتماع العرب هم أحوج العرب إلى الاجتماع."⁽⁵⁰⁹⁾

إنّ هذا الغياب لثقافة الحوار والتواصل بين المفكرين العرب تناوله بالدراسة والتحليل العديد منهم مؤكدين على القول بأنّ "الثقافة الرابطة بيننا هي ثقافة اللا حوار، بل وحتى اللا قراءة، بمعنى أن لا أحد يقرأ لأحد، وبالتالي لا أحد يحاور غيره على ضوء ما قرأ له"⁽⁵¹⁰⁾، بل وذهب طه عبد الرحمن ممثلاً للفكر العربي المغربي بتسميته بالشتات وهذه إشارة واضحة إلى حالة الانفصال والعزلة التي يعاني منها المفكرين العرب، وقد صنّفه إلى ثلاث أصناف: شتات في المكان، شتات في الزمان، وشتات في الأفكار، شارحاً ذلك بقوله:

"1- شتات في المكان: فلا رواق يظللهم ولا مجلس يضمهم ولا ملتقى يشملهم، ولا ندوة تأويهم.

(508) - عبد الله شريط: المجتمع أو علم الاجتماع، مصدر سابق، ص 48.

(509) - المصدر نفسه، ص 48.

(510) - محمد آيت حمو: أفق الحوار في الفكر العربي المعاصر، منشورات الاختلاف ودار الأمان، الجزائر والرباط، ط1، 2012، ص

2-شتات في الزمان: فلا حضور في عالم القرار لأفكارهم، ولا أثر في أفق المستقبل لمواقفهم، ولا تحاور بين أفراد الجيل الواحد منهم ولا تحاطب بين مختلف أجيالهم.

3-شتات في الأفكار: وهو أسوء ألوان الشتات، فهذا واقع تحت طائلة التقليد داعيا إلى التردد والإنكماش، وذاك واقع تحت طائلة التنميط داعيا إلى التكيف والاندماج.⁽⁵¹¹⁾

كما ذهب زكي نجيب محمود ممثلا للفكر العربي المشرقي لتأكيد ما قاله الأول، منطلقا من مسلمتين أساسيتين، الأولى تتركز على أنّ المفكرين العرب لا يكادون يعرفون عن بعضهم البعض إلاّ الأسماء، وعن أفكار بعضهم البعض إلاّ العناوين، حيث قال:

"(...) رجال الفكر العربي في عصرنا هذا (...) أوصالهم مفككة، يكاد لا يدري أحد منهم عن أحد إلاّ أسماء وعناوين، فلا مشاركة ولا حوار (...) في الوطن العربي " أفكار " مبعثرة، لكنّها " هوامل " لا تجد " الشوامل " التي تجمعها وتصهرها."⁽⁵¹²⁾

والثانية تتركز على كونهم لا يجتمعون على الإعتناء بدراسة قضية محدّدة تخص واقعهم العربي والإسلامي ككل، بل لكل منهم قضيته الخاصة التي لا يراها الآخر ولا يأخذها بعين الإعتبار، ولهذا قال: " أعجز عن الجواب إذا سألتني سائل: ما أهم القضايا الفكرية التي تشغل رجال الثقافة العربية ؟ فكل من قضاياهم قضية ثم لا لقاء."⁽⁵¹³⁾

⁽⁵¹¹⁾ - طه عبد الرحمن: الحوار أفقا للفكر، مرجع سابق، ص 8.

⁽⁵¹²⁾ - زكي نجيب محمود: نافذة على فلسفة العصر، مجلة العربي، الكويت، د.ط، 1990، ص 218.

⁽⁵¹³⁾ - المرجع نفسه، ص 219.

وإذا كان غياب الحوار والتواصل حسب شريط يظهر على مستوى رجال الفكر والثقافة، فبالضرورة سينتقل هذا الغياب إلى مستوى الشعب من خلال عدم وجود خيط رابط بين المثقف والشعب، وهو ما سأعرض له لاحقا في المشكلة الثقافية.

المطلب الثالث: مشروعية الفلسفة في الجزائر.

يقول شريط في إحدى كتاباته: "يجب أن نقسّم جهودنا إلى مرحلتين: مرحلة الكشف عن المرض أولاً، ثم مرحلة البحث عن الدواء بعد ذلك"⁽⁵¹⁴⁾، وهو ما جعلني أستنتج بأنّه طبق هذا المنهج بالفعل في مشكلة الفلسفة في الجزائر، فبعد مرحلة تشخيصه لأبرز الأسباب والعوائق المساهمة في تخلف الفلسفة في الجزائر، وفي تعريفه للفلسفة وربطها بالواقع ومناداته بضرورة ممارسة الفعل الفلسفي من خلال ما يعرف بالفلسفة الواقعية، الذي يعتبر تأكيداً منه على ضرورة أن تكتسب الفلسفة مشروعيتها في المجتمع الجزائري، يقدم في المرحلة الثانية الحل الكفيل بتجاوز العوائق السابقة الذكر، لأجل إكتساب الفلسفة لمشروعيتها في الجزائر، إذن، فعلى أيّ أساس ستكتسب الفلسفة مشروعيتها في الجزائر في نظر عبد الله شريط ؟

1- ضبط المفهوم والمنهج.

أ- المفهوم.

إنّ الضبابية والخلط اللذين يعاني منهما الفكر العربي والإسلامي عموماً، والخطاب الجزائري خصوصاً لا يمكن التخلص منهما وتجاوزهما حسب شريط إلا من خلال طريقتين متلازمتين، الأولى تصحيح الخاطئة منها بعد خضوعها إلى الدراسة النقدية، والثانية ابتكار الجديد منها بعد تحديد معانيها وسياقات

⁽⁵¹⁴⁾ - عبد الله شريط: أخلاقيات غربية، مصدر سابق، ص 6.

إستعمالها وفق ما يتلائم وبيئتها الفكرية، لأنّه " لا يعتبر أنّ مسألة المفاهيم مهمة فحسب وإنما يراها تستحق أن يخوض الإنسان من أجلها معركة حقيقية لأنّ الكثير من المفاهيم إختلط وضاع وسط الزحام والإختناق ممّا يتطلّب فرزه وتصحيحه"⁽⁵¹⁵⁾، ولهذا يدعو في كتابه معركة المفاهيم إلى ذلك قائلا: "... كل الأشياء عندنا في حاجة إلى تصحيح في مفاهيمها."⁽⁵¹⁶⁾

وهو ما جعل محمود القاسم يتفائل بتمكّن الإنسان الجزائري من الإنتصار في معركة المفاهيم التي يعاني منها في فترة الإستقلال، كما إنتصر سابقا في معركة السلاح في فترة الإستعمار، وقد أعرب عن ذلك قائلا: "... الذي يدعوني إلى التفاؤل هو أنّ معركة المفاهيم في الجزائر معركة حقيقية وليست مفتعلة، والشعب الذي إنتصر في معركة السلاح سوف ينتصر، طال أم قصر في معركة المفاهيم."⁽⁵¹⁷⁾

وحول الطريقة الأولى والمتمثلة في تصحيح المفاهيم الخاطئة أو بالأحرى الإستعمال الخاطيء لها، يؤكّد شريط على أنّ تصحيح المفهوم وضبط معناه ضبطا دقيقا يؤدي إلى وضوح الفكر، وهذا أساس تطوّر المعرفة ونموّها، فيقول: " عدم توضيح الكلمات وخاصة في العلوم، يؤدي حتما إلى عدم توضيح الأفكار، أو إن شئت تحديد الكلمات وضبط معانيها هو أساس وضوح الأفكار والمفاهيم والعلوم هذا التوضيح كان أساس فلسفة سقراط وحواراته الممتعة."⁽⁵¹⁸⁾

هذا ويقدم مثلا على ذلك في مقال له كتبه تحت عنوان " المجتمع أو علم الاجتماع " والذي شارك به في أحد الملتقيات العربية أين طرحت مشكلة الإستعمال الخاطيء للمفاهيم والخلط بينها في مختلف

⁽⁵¹⁵⁾ - موسى معيرش: المفاهيم في فلسفة الدكتور عبد الله شريط، أعمال الدكتور عبد الله شريط الفكرية والفلسفية في ميزان

الباحثين الجامعيين، مرجع سابق، ص 133.

⁽⁵¹⁶⁾ - عبد الله شريط: معركة المفاهيم، مصدر سابق، ص 226.

⁽⁵¹⁷⁾ - المصدر نفسه، ص 7.

⁽⁵¹⁸⁾ - عبد الله شريط: المجتمع أو علم الاجتماع، مصدر سابق، ص 43.

العلوم، ومن بينها علم الاجتماع، الذي يتم فيه إستعمال مفهوم "الإجتمع" ومفهوم "المجتمع" بنفس المعنى، ما جعله يتفق مع من شارك من المفكرين بتحديد وضبط المفاهيم ومعانيها بدقة، لكي يكون الإستعمال للمفهوم في سياقه صحيحا، وقد حدّد جرّاء ذلك وضبط المفهومين، قائلا:

" وقد إمتثلنا في هذا الصدد لتعاليم المجتمع اللّغوي بالقاهرة التي تقضي بأن نستعمل كلمة "إجتمع" في معنى العلم الذي يبحث شؤون المجتمع وأن نستعمل كلمة "المجتمع" في معنى الكتلة البشرية وما ينشأ عن تجمّعها من علاقات يبحثها ويحلّلها علم الاجتماع"⁽⁵¹⁹⁾، وفي هذا الصدد يتبيّن بأنّ شريط " لا يعمل على العودة إلى المصطلح من الناحية المعرفية واللغوية وإتّما يتّجه إلى البحث في مجالات إستخدام هذا اللفظ أو ذاك."⁽⁵²⁰⁾

وهو الأمر ذاته الذي إعتنى به قديما كونفوشيوس عندما أكّد على ضرورة تصحيح المفاهيم وضبطها ضبطا دقيقا يخدم سياقه، إذ كان يقول: "إنّ أهم ما نحتاج إليه إمّا هو تصحيح التسميات، فليكن الحاكم حاكما، والوزير وزيرا، والوالد والدا، والإبن ابنا"⁽⁵²¹⁾، وإعتنى به راهنا فتحي التريكي الذي يعتقد بأنّ صناعة الحداثة العربية والإسلامية لن تتحقّق إلّا بتصحيح المفاهيم، داعيا إلى ذلك بقوله: " لنجدّد إذن مفاهيمنا حتى تكون ناجعة و واضحة لفهم أزمة التفكير والوعي في الوطن العربي."⁽⁵²²⁾

كما يجب أن تشمل عملية تصحيح المفاهيم وضبط معانيها المفاهيم الدخيلة على المجال التداولي العربي والإسلامي أيضا بالإضافة إلى المفاهيم النابعة من بيئته، حتى تكتسب بذلك مشروعية لإستعمالها

⁽⁵¹⁹⁾ - عبد الله شريط: المجتمع أو علم الاجتماع، مصدر سابق، ص 43.

⁽⁵²⁰⁾ - موسى معيرش: المفاهيم في فلسفة الدكتور عبد الله شريط، أعمال الدكتور عبد الله شريط الفكرية والفلسفية في ميزان

الباحثين الجامعيين، مرجع سابق، ص 134.

⁽⁵²¹⁾ - سعيد إسماعيل علي: التربية في حضارات الشرق القديم، مرجع سابق، ص 223.

⁽⁵²²⁾ - فتحي التريكي ورشيدة التريكي: فلسفة الحداثة، مرجع سابق، ص 27.

وفق ما يخدم فكره ويتلائم مع واقعه، لأنّ نقل مفهوم معيّن من الفضاء العالمي إلى الفضاء العربي والإسلامي يواجه عدّة صعوبات، ولعلّ أبرزها صعوبة أقلمة المفهوم بحكم أنّه لا يمكن فصله عن الذات المنتجة له، بكل جوانبها النفسية والثقافية والإجتماعية والدينية المرتبطة بالفضاء العالمي، إضافة إلى مواجهته من قبل المفهوم القديم بكل خلفيته الخاضعة لعدم التقبّل للاختلاف والتنوّع والناجئة عن سلطة الإنكماش والتفوق، من منطلق أنّ " المفهوم حي طليق كالطائر، يحلّق فوق الأقاليم المعرفية والجغرافية (...) يتأرضن وفق شروط معرفية وتاريخية وجغرافية بيئية معيّنة، تختلف هذه الشروط باختلاف المفاهيم وبإختلاف الأقاليم"⁽⁵²³⁾، وهذا ما أشار إليه المفكّر الجزائري مُحمّد أركون الذي قال:

" إنّ عملية تبرير مشروعية إستخدام المفاهيم والمصطلحات قبل حق إمتلاكها وتشغيلها هو أمر ضروري لا بدّ منه، وذلك لأنّ قيمة أيّ فكر وقوته تتّمنّ بالقياس إلى المفاهيم والمصطلحات التي يخلقها والتي يعدّل من نتائجها وطريقة إستخدامها تبعاً لذلك"⁽⁵²⁴⁾، كما إنّفق معه أيضاً طه عبد الرحمن الذي ذهب إلى القول بأنّه: "(...) لا يجب تبني مفهوم معيّن منقول من الفضاء الفلسفي العالمي حتى تثبت بالدليل صحته وفائدته في مجال تداول المشتغل في الميدان."⁽⁵²⁵⁾

إذن إنّ نقل مفهوم معيّن من الفضاء العالمي إلى الفضاء العربي والإسلامي يواجه عدة صعوبات، ولعلّ أبرزها صعوبة أقلمة المفهوم بحكم أنّه لا يمكن فصله عن الذات المنتجة له، بكل جوانبها النفسية والثقافية والإجتماعية والدينية المرتبطة بالفضاء العالمي، إضافة إلى مواجهته من قبل المفهوم القديم بكل خلفيته الخاضعة لعدم التقبّل للاختلاف والتنوّع والناجئة عن سلطة الإنكماش والتفوق.

⁽⁵²³⁾ - عمر كوش: أقلمة المفاهيم - تحولات المفهوم في إرتحاله-، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1، 2002، ص 32.

⁽⁵²⁴⁾ - مُحمّد أركون: الفكر الإسلامي - قراء علمية-، مرجع سابق، ص 114.

⁽⁵²⁵⁾ - طه عبد الرحمن: الحق العربي في الإختلاف الفلسفي، المركز الثقافي، لبنان، ط1، 2002، ص- ص 121 - 122.

وأما الطريقة الثانية في نظر شريط إلى جانب التصحيح، طريقة إبتكار جديدة مع ضبط معانيها وملائمتها ومسائرتها للبيئة الفكرية والعصر السائد، "وذلك راجع لأهمية المفاهيم في تحديد مسيرتنا الحضارية وفق منهج علمي يتطابق مع متطلّباتنا، يستجيب لحاجاتنا" (526)، مؤكّدا بذلك أنّ خلق المفهوم ينقل الإنسان العربي من عصر الإنحطاط إلى عصر النهضة المنشودة، معربا عن ذلك بقوله:

"(...) نحن لن نتقل من عصر الإنحطاط إلى عصر النهضة الحقيقية حتى تتغير " صيغة " المفاهيم في أذهاننا، أي نتقل من صيغة السلب إلى صيغة الإيجاب (...) أي أنتقل من " الإنتظار السلبي " إلى " التعب الإيجابي ". " (527)

وهو ما يتفق معه فيه من ناحية المبدأ والغاية طه عبد الرحمن الذي يؤكّد على ضرورة خلق مفاهيم عربية وإسلامية أصيلة من صميم الواقع العربي والإسلامي ولا تخرج عن مجاله التداولي، بهذا فقط تتحقّق الحداثة، بل يجعل من مهمته كفيلسوف ومثقف تأخذ من إحدى الجوانب مهمة خلق مفاهيم نابغة من الخطاب العربي والإسلامي، حيث يقول في هذا الصدد:

" إنّ مرادي في إطار الفلسفة العربية هو الإشتغال بمفاهيم لها أسباب في مجالنا التداولي الإسلامي العربي دون أن تكون لها بالضرورة أسباب في مجالات تداولية أخرى غير عربية أو غير إسلامية، نجد من هذه المفاهيم مفهوم " الإنتفاضة " ومفهوم " التبعية " ومفهوم " التطبيع " ومفهوم " الظلم " فالمتفلسف العربي يحتاج إلى أن ينشئ بصدد هذه المفاهيم خطابا إشكاليا وإستدلاليا يميّزه فلسفيا عن الخطابات الأخرى. " (528)

(526) - التّوي حَمّادي: مشكلة الإيديولوجيا والتنمية الإجتماعية في فكر عبد الله شريط، مجلة دراسات، الجزائر، العدد 2،

2012، ص 91.

(527) - عبد الله شريط: معركة المفاهيم، مصدر سابق، ص 184.

(528) - طه عبد الرحمن: الحوار أفقا للفكر، مصدر سابق، ص 121.

إنّه ما يؤكّده أيضاً مُحمّد عابد الجابري الذي ربط الفلسفة بالمفهوم ربطاً وثيقاً، من خلال إعتبار مهمتها الأولى تتمثّل في خلق المفاهيم، وبالتالي لا بدّ من إشتغالها على المفهوم، فيقول: " مهمة الفلسفة اليوم هي " خلق المفاهيم " ⁽⁵²⁹⁾، ويكرّر ذلك في موضع آخر قائلاً: " الفلسفة مطالبة اليوم، ومنذ بداية التسعينات من هذا القرن بالإشتغال بالمفاهيم. ⁽⁵³⁰⁾

وبالفعل، فبالمقارنة مع الفكر الغربي والوقوف أمام خطابه يلاحظ أنّ العديد من مفكره يسلمون بضرورة خلق وإبداع المفاهيم، لإعتبار أنّ المفهوم بمثابة النواة المشكّلة للفكر في قالب لغوي، ومن يشير إلى ذلك جيل دولوز الذي يقول أنّ: " المفهوم لا يعطى وإنما يبدع ويجب إبداعه، لا يشكّل وإنما يطرح نفسه بنفسه داخل نفسه طرحاً ذاتياً ⁽⁵³¹⁾، وعليه فإنّ مهمة الفيلسوف تكمن في صناعة وإبداع هذا المفهوم ومصاحبته وفقاً للواقع الذي ينتمي إليه وإلى العصر الذي يسايره، فيقول مجدداً: " الفيلسوف صديق المفهوم، إنّّه بالقوة مفهوم ⁽⁵³²⁾، وهو ما يوافق فيه كذلك فيلسوف العلم النمساوي كارل بوبر الذي يرى بأنّ مهمة الفيلسوف يجب أن تكون تنويرية وتنطلق من تكوين المفاهيم المتستمة بالبساطة والوضوح، قائلاً: " المفكر التنويري يتكلّم بلغة بسيطة قدر الإمكان، فهو يريد أن يكون مفهوماً. ⁽⁵³³⁾

ب- المنهج.

بعد أن إنتقد شريط الفكر العربي والإسلامي القائم على أساس الإكتفاء بمنهج تراثية قديمة لا تفيده في مواكبة العصر في حالة العجز، وتبنيّ المناهج الحداثيّة الغربيّة شكلاً ومضموناً في حالة عدم الإكتراث

⁽⁵²⁹⁾ - مُحمّد عابد الجابري: قضايا في الفكر المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربيّة، لبنان، ط1، 1997، ص 10.

⁽⁵³⁰⁾ - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

⁽⁵³¹⁾ - جيل دولوز وفيليكس غيتاري: ما هي الفلسفة، مرجع سابق، ص 35.

⁽⁵³²⁾ - المرجع نفسه، ص 30.

⁽⁵³³⁾ - كارل بوبر: في الحرية والديمقراطية، ترجمة: عقيل يوسف زيدان، مراجعة: مُحمّد عبد الجبّار الشبوط، مركز الحوار للثقافة، الكويت، ط1، 2009، ص 36.

لتناسبها مع بيئته الفكرية من عدمه، رأى بأنّ المنهج الأنسب الذي يملكه في تراثه وله شبيهه لدى الآخر (الفكر الغربي) في الوقت ذاته هو المنهج العلمي بامتياز، ولهذا جعله من بين الأهداف التي يجب تحقيقها من خلال فلسفته المقدّمة، حيث يقول: "(...) أنا أهدف إلى إدخال الفكر العلمي إلى حياتنا الأخلاقية." (534)

والمنهج العلمي الممثل للفكر العلمي لا بدّ أن يتحقّق بعد التسليم بقوة وإيجابية العقل والعلم معا، معتبرا إيّاهما الطريق إلى تحقيق النهضة، حيث يقول: "(...) أول ما ينبغي أن نحققه في مبدأ نخضتنا، هو أن نؤمن بالعقل والعلم" (535)، ويؤكد ذلك في موضع آخر قائلا: "إننا لن نتمكن من الانتصار في هذه المعركة (معركة التخلّف) إلّا إذا سلكنّا إليها طريقا علميا واضحا." (536)

إذن المنهج العلمي متفق عليه بأنّه من أبرز ما يميّز الحضارة الغربية في مختلف معارفها وعلومها، لكن أين يمكن إيجاداه في تراث الفكر العربي والإسلامي؟ إنّه متمثّل في المنهج العلمي لابن خلدون الذي لقي نجاحا باهرا حتى في مجال العلوم الإنسانية، لدرجة إستفادة الفكر الغربي منه، وفي هذا يمارس شريط "الثورة على المناهج القديمة وتجديدها والإعتماد على المنهج العلمي المعطل والمتمثّل في التطبيق وعدم التمسك بالمنهج التجريدي" (537)، ويقول على إثر ذلك أنّ:

"(...) ابن خلدون قادر على حمل مشعل الثورة العلمية لهذا العالم المتخلف، يكشف به ظلمات ماضيه وتحايل واقعه، وينطلق من فهمه لهذا الواقع نحو آفاق جديدة لا نهاية لحدودها، ولأنّ ابن خلدون

(534) - عبد الله شريط: الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون، مصدر سابق، ص 6.

(535) - عبد الله شريط: معركة المفاهيم، مصدر سابق، ص 294.

(536) - عبد الله شريط: أخلاقيات غربية في الجزائر، مصدر سابق، ص 17.

(537) - بن دحمان حاج: الحداثة في فكر عبد الله شريط، مرجع سابق، ص 59.

بمنهجه الثوري في مجال العلوم الإنسانية هو أجدى لنا من إتباع المناهج الأوروبية التي لا تصلح لتحليل واقعنا ولا تستطيع أن تأتينا بجديد لفهم هذا الواقع، أو للإنتلاق منه نحو أفق جديد.⁽⁵³⁸⁾

كما يشير إلى أنّ المنهج العلمي الذي لقي نجاحا في علوم الطبيعة، بإمكانه أن يلقاه أيضا في العلوم الإنسانية، وهو ما برز مع ابن خلدون، وفي هذا إعادة إعتبار للفلسفة وقيمتها حينما يرتبط بها العلم فسيعرّز من الإرتقاء بمكانتها وممارستها لدورها الحقيقي، لإيمانه بأنّ " العلم ملازم للفلسفة وضروري لتقدّمها مثلما هي ضرورة لسيادته كمؤشر في التمدّن "⁽⁵³⁹⁾، فيقول: "... العلم ليس من الضروري أن يعالج مشاكل الإنسان بنفس الدقة التي يعالج بها الطبيعة (...). ولكن هذا أيضا لا يمنع أن نحاول إدخال المناهج العلمية على ميادين الإنسان مهما كانت صعبة ومظلمة ومجهولة لأنّ العلم قد ينجح حيث لم تنجح الفلسفة، أو هو على الأقل يستطيع أن يعين الفلسفة كما يعين الدين على تحقيق أهدافها في إصلاح الإنسان."⁽⁵⁴⁰⁾

ولقد دعا الجابري إلى ضرورة إستعمال المنهج العلمي وتطبيقه لأنّه الشرط الأساسي لدخول باب الحداثة، وهو هنا يتفق مع شريط، ولكن يخالفه في كونه في هذا القول يتحدّث عن المناهج العلمية المعاصرة المستوردة من الآخر، فقط مع الإلتباه إلى ملائمتها مع ما يتوافق والبيئة الفكرية العربية والإسلامية، بعكس شريط الذي لا يمانع إلى ما ذهب إليه الجابري إلّا أنّه يدعو بالدرجة الأولى إلى الإستفادة من المنهج العلمي المنتقى من تراثه وبيئته والمتمثّل في المنهج العلمي لإبن خلدون، يقول الجابري:

⁽⁵³⁸⁾ - عبد الله شريط: الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون، مصدر سابق، ص- 173 - 174.

⁽⁵³⁹⁾ - حمّودة سعيدي: معالم الفلسفة الخلدونية الإجتماعية عند الدكتور عبد الله شريط، الدكتور عبد الله شريط الفكرية والفلسفية في ميزان الباحثين الجامعيين، المرجع نفسه، ص 120.

⁽⁵⁴⁰⁾ - عبد الله شريط: مع الفكر السياسي الحديث والجهود الإيديولوجية في الجزائر، مصدر سابق، ص 252.

" التعامل النقدي العقلاني مع تراثنا يتوقف على مدى ما نوظفه بنجاح من المفاهيم والمناهج العلمية المعاصرة ولذلك كان من الضروري لنا، سواء من أجل حل مشاكل ماضينا في وعينا أو من أجل بناء مستقبلنا الثقافي، العمل على نشر الثقافة العلمية والفلسفية وتكريس أساليب البحث العلمي ومناهجه، نظريا وممارسة، في ساحتنا الثقافية الراهنة. إنه الشرط الضروري لتدشين عصر تدوين جديد يؤسس للمستقبل بما يستجيب لمتطلباته ويفي بحاجاته." (541)

2-خلق روح السؤال والنقد.

إنّ التمكن من التحلي بروح المساءلة والممارسة النقدية لابدّ أن تسبقه خطوة أولى أساسية وهي تحرير العقل وتفعيله بإستعماله إستعمالا ذاتيا وجريئا، وأكثر من دعا إلى ذلك وعبر عنه فلسفيا الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط حيث قال في مقالته الموسومة بعنوان " ما هي الأنوار ؟ ":

" إنّ بلوغ الأنوار هو خروج الإنسان من القصور الذي هو مسؤول عنه، والذي يعني عجزه عن إستعمال عقله دون إرشاد الغير. وإنّ المرء نفسه مسؤول عن حالة القصور هذه عندما يكون السبب في ذلك ليس نقصا في العقل، بل نقصا في الحزم والشجاعة في إستعماله دون إرشاد الغير. تجرأ على أن تعرف. كن جريئا في إستعمال عقلك أنت. ذاك شعار الأنوار." (542)

(541) - محمد عبد الجابري: إشكاليات الفكر العربي المعاصر، مرجع سابق، ص 44.

(542) - إيمانويل كانط: تأملات في التربية/ماهي الأنوار؟/ ما التوجه في التفكير؟، ترجمة: محمود بن جماعة، دار محمد علي للنشر،

تونس، ط1، 2005، ص 85.

وشريط يعبر عن ذلك أيضا بأسلوبه، بحيث أنّ السؤال والنقد خطوتان لاحقتان لخطوة سابقة هي تحرر العقل والإعتراف بجموده، حيث يقول: "(...) فقد آن لنا أن نتحرر من طفولتنا في الفخر بعيوبنا، وإخفاء أمراضنا على أنفسنا، لأنّ من أخفى عن نفسه مرضه، أوشك أن يقتله." (543)

فإذا تحرر العقل أضحي بإمكانه المساءلة، مساءلة ذاته ومساءلة غيره وكل ما يحيط به، بإعتبار أنّه " يجب أن يحدث السؤال بدلا من الإجابة الجاهزة دون السؤال " (544)، وإلا لن يكون للإجابات المقدمة منطقيا أية قيمة معرفية، لأنّ السؤال وبالتحديد السؤال الفلسفي يتميز بخاصية أساسية تتجسد في عدم إنتظار إجابة واحدة والإكتفاء بها، وإثما يفتح على إنتظار تعدد الإجابات الفاتحة لآفاق أسئلة جديدة، ولهذا يمكن أن يعرف السؤال الفلسفي بكونه " لا ينفك في الإستفهام والطلب والتداعي، محولا كل معطى، كل مسلم به، إلى إستفهام، ولا ينجس بجواب معين بذاته، بوصفه لا يكف عن المفارقة والإختلاف، فتتعدد خطواته الحيوية، وتزداد مسافته إتساعا وشمولية ليغطي مساحات أخرى من الفكر، فتزداد المعرفة سعة به وتجدد الفكر على الدوام." (545)

وإذا تمكّن العقل من ممارسة المساءلة أضحي بإمكانه الإنتقال إلى الممارسة النقدية، وهذا نتيجة للإرتباط الشديد بين العقل وملكة النقد، والتي عبر عنها كارل بوبر بقوله: " كل ما أعنيه عندما أتكلم

(543) - عبد الله شريط: الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون، مصدر سابق، ص 29.

(544) - حسن حنفي: هل النقد وقف على الحضارة الغربية؟، فلسفة النقد ونقد الفلسفة في الفكر الغربي والعربي (أعمال الندوة الفلسفية الخامسة عشرة التي نظمتها الجمعية الفلسفية المصرية بالقاهرة)، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، ط1، 2005، ص 22.

(545) - عمر كوش: أقلمة المفاهيم - تحولات المفهوم في إرتحاله-، مرجع سابق، ص 27.

عن العقل أو العقلانية، هو الإيمان بأننا نستطيع " أن نتعلّم " عن طريق نقد أخطائنا وزلاتنا وبصفة خاصة نقد الآخرين لنا، وأخيرا عن طريق النقد الذاتي أيضا.⁽⁵⁴⁶⁾

والنقد الذاتي هو النقد الذي تحتاجه الأنا العربية والإسلامية برأي شريط والذي يعتقد بأنه: " علامة صحة "⁽⁵⁴⁷⁾، لأنه وسيلة هدم لأجل إعادة البناء السليم، ولهذا يعتبر: " عملية النقد سهلة يستطيعها كل أحد، وهي لابدّ منها في مرحلة إصلاحية أو ثورية أولى، ولكن على شرط أن تكون مقدّمة فقط لمجهود التحليل والدراسة وتقديم الحلول وتسطير المستقبل "⁽⁵⁴⁸⁾، وهو ما يوافقه فيه علي حرب الذي يعتبر النقد أداة للهدم والبناء في الوقت ذاته من خلال قوله: " النقد حفر وتفكيك أو تعرية وكشف، لا يعني أنّه عبث وتخريب، إنّهُ تفكيك غرضه إعادة البناء والإنتاج. "⁽⁵⁴⁹⁾

كما ويشير شريط إلى ضرورة شمولية الممارسة النقدية الذاتية لواقع الإنسان العربي وما يميّزه من جمود وتخلّف كان هو سببه، وللموروث الذي ورثه عن أجداده، وللوفاد الذي تبناه من دون مساءلة شكلا ومحتوى، قائلا: " لا عذر لنا في أن نجامل مجتمعنا أو نخفي عنه عيوبه سواء منها ما كان هو المسؤول عنه مباشرة، أو ما ورثه إرثا ولا حيلة له فيه، أو ما إنتقل إليه عن طريق لم يتسبّب في فتحها على نفسه. "⁽⁵⁵⁰⁾

(546) - كارل بوبر: في الحرية والديمقراطية، مرجع سابق، ص 33.

(547) - عبد الله شريط: المشكلة الإيديولوجية وقضايا التنمية، مصدر سابق، ص 322.

(548) - عبد الله شريط: نظرية حول سياسة التعليم والتعريب، مصدر سابق، ص 57.

(549) - علي حرب: أسئلة الحقيقة ورهانات الفكر - مقاربات نقدية وسجالية، مرجع سابق، ص 182.

(550) - عبد الله شريط: أخلاقيات غربية، مصدر سابق، ص 5.

وقد إتفق معه في الفكرة ذاتها المفكر المصري حسن حنفي وإن كان قد تناول النقد الذاتي بصياغة مختلفة أطلق عليها إسم النقد الحضاري الثلاثي الأبعاد، وذلك من خلال تصنيفه إلى ثلاث أصناف واضحة ومباشرة: نقد الموروث، نقد الوافد، نقد الواقع، حيث يقول:

" لزم نقد حضاري ثلاثي الأبعاد حتى يتم تحرير الذات العربية من أسرها التاريخي وفك حصار الزمن عليها، الأول نقد الموروث القديم وإعادة بناء علومه في مرحلة تاريخية جديدة، من مرحلة الإنتصار إلى مرحلة الإنكسار، والثاني نقد الوافد الجديد من الغرب أساسا، وتحويل علاقتنا به من مصدر للعلم كي يصبح موضوعا للعلم بدلا من التواصل معه، والثالث نقد الواقع حتى لا ينصهر النقد الحضاري في نقد النص وحده." (551)

وعليه إذا تمكّن الإنسان العربي من تحرير عقله وتفعيله بممارسة السؤال والتّقد، يكون قد وفّر أبرز خاصيتين من خصائص الفلسفة وأكسبها مشروعية الحضور والممارسة، لأنّ " الفلسفة تصبح أكثر حيوية في ممارسة حقها بالنقد والمساءلة والخفر والإستنطاق والتفكيك، (...) حيث لن تتحقّق إستقلالية الفلسفة كمؤسسة للحق في النقد والإختلاف والمساءلة والمسؤولية، إلّا حين تغدو الفلسفة نفسها محاكمة، بما في ذلك جمود العقل، أي عقل كان توأصليا أم تأقليا أم تأصليا في دائرة الجزئيات والتنميطات لأنّ حقها في النقد وفي السؤال هو حق سابق لكل حق." (552)

ثمّ إنّ دعوة شريط لمفكرّي ومثقفي العالم العربي والإسلامي للتحلّي بروح المساءلة النقدية لا تستثنيه وإّما تشمله، فهو يمارسها في فلسفته بمجرد تسليط الضوء على أبرز المشكلات التي أشرت إليها سابقا،

(551) - حسن حنفي: هل النقد وقف على الحضارة الغربية؟، فلسفة النقد ونقد الفلسفة في الفكر الغربي والعربي (أعمال الندوة

الفلسفية الخامسة عشرة التي نظمتها الجمعية الفلسفية المصرية بالقاهرة)، مرجع سابق، ص 23.

(552) - عمر كوش: أقلمة المفاهيم - تحولات المفهوم في إرتحاله-، مرجع سابق، ص 19.

والتي ستعرض لاحقا بالتوالي، إضافة إلى ممارسته النقدية الذاتية لنفسه، ويعرب عن ذلك بقوله في هذا الصدد:

" ولئن رأى القارئ كثيرا من الصراحة في نقدنا الذاتي عند طرح المشكلات، وفي المطامح البعيدة عند إقتراح الحلول، فإنّ دافعنا الحقيقي لذلك هو حرصنا الشديد على كسب معركة الوقت الذي يلعب دورا كبيرا، إن سلبا وإن إيجابا ، في حياة المجتمعات المعاصرة، بما فيها مشكلات الثقافة في العالم المتخلف، أمّا حكم القيمة فأمر أتركه للنقاد والأجيال الصاعدة التي لا نفكر فيها، ونحن نطرح المشكلة، ونبحث لها عن حل." (553)

3- إرساء مبدأ الحوار والتواصل.

إنّ خلق روح السؤال والنقد لا يتم إلّا في ظل تحرّر العقل، كذلك الأمر بالنسبة للحوار والتواصل لا يمكن أن يتحقّق إلّا في ظل توفّر الحرية، حيث يتم فيها تبادل للآراء والأفكار ممّا يفتح المجال للتواصل الذي يشخّص المشكلة ويقدم الحلول الكفيلة بالتخلّص منها وتجاوزها، وعلى هذا الأساس " يدعونا شريط إلى ضرورة تفعيل القول الفلسفي في حياتنا الاجتماعية وتهيئة البيئة للعقل الحر، ليلعب درجة الإبداع والنهضة التي دعا إليها مهمة كل مكونات المجتمع من رجل السياسة والمفكر والمثقف والإنسان العادي." (554)

كما دعا إلى الأخذ بالحوار كأداة في مختلف المجالات الفكرية والعملية ، وعلى المستويين الداخلي بين كل ممثلي الأنا العربية والإسلامية، والمستوى الخارجي بين الأنا والآخر من منطلق أنّ " الحوار في

(553) - عبد الله شريط: من واقع الثقافة الجزائرية، مصدر سابق، ص 5.

(554) - نصيرة بوطغان: الفلسفة والقدرة على تنوير وتغيير المجتمع الجزائري في مشروع عبد الله شريط، مرجع سابق، ص 111.

الداخل ومع الخارج ضرورة حضارية⁽⁵⁵⁵⁾، وفي هذا الصدد يقول: "... فكرة المجالس والنقاش الحر بين المسؤولين سواء على المستوى المحلي أو العربي أو الإسلامي، وسواء في الحياة السياسية أو الدينية هي المفتاح الوحيد الذي يطلق العقل العربي من عقال الشلل ويفتح باب التطور الحقيقي في الفكر والإجتماع والأخلاق جميعا." (556)

يملك الحوار بالفعل " دور الشرايين التوحيدية والملمة الأجنحة المختلفة والمتعددة المرجعيات في المجتمع الواحد، رغم الصعوبة التي تكتنف هذا التقريب ولملمة هذا الشتات " (557)، ولذا لا يمكن الاستفادة منه إلا من خلال إعتباره وسيلة ومنهجاً لا غاية في حد ذاتها، ومجرد الدعوة إلى ذلك فكراً وتنظيراً لا يتقدم خطوة إلى الأمام، بل لابد من الممارسة لأنّ الفعل وحده من يصنع الفارق، وبالتالي فإنّ " أولى خطوات حضورنا تتم من خلال إقامة حوار فكري بين مثقفي الأمة العربية، ومثقفي بقية البلدان الأخرى من مشرق الأرض إلى مغربها." (558)

وما يحضرنى كأمل فكري لهذه اللحظة ذاك الحوار الذي دار بين مفكرين بارزين مثلاً الفكر العربي والإسلامي المعاصر من المشرق العربي حسن حنفي، ومن المغرب العربي محمد عابد الجابري، حول أبرز القضايا والمشكلات التي يعاني منها الواقع العربي والإسلامي، وإن ظلّ هذا الحوار حبيس الصفحات ولم يفعل على أرض الواقع.

4- إكتساب فعل التفلسف.

(555) - محمد آيت حو: أفق الحوار في الفكر العربي المعاصر، مرجع سابق، ص 273.

(556) - عبد الله شريط: الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون، مصدر سابق، ص 419.

(557) - محمد آيت حو: أفق الحوار في الفكر العربي المعاصر، المرجع السابق، ص 275.

(558) - نادر بابكر الصديق: النقد محاولة لرد الإعتبار وقيم المعنى، فلسفة النقد ونقد الفلسفة في الفكر الغربي والعربي (أعمال

الندوة الفلسفية الخامسة عشرة التي نظمتها الجمعية الفلسفية المصرية بالقاهرة)، مرجع سابق، ص 327.

إنّ التمكن من ضبط المفهوم والمنهج، وخلق روح السؤال والنقد، وإرساء مبدأ الحوار والتواصل، يؤسّس وفقا لرؤية شريط إكتساب وإمتلاك الإنسان العربي عموما والجزائري بالخصوص فعل التفلسف، وإذا تمّ إمتلاكه تكون الفلسفة قد ظفرت بمكانة راقية وإكتسبت مشروعيتها فكرا وممارسة، وأضحت أداة معرفية ذات أهمية بالغة في يد مستعملها لأنّها صانعة الفكر، وهذا الأخير هو المتحكّم في الواقع، وقد أشار إلى ذلك البخاري حمّانة قائلا: "الفلسفة مؤثرة وخطيرة لأنّها تدفع إلى التساؤل وتتطلّب الوضوح في كل شيء، والتساؤل يدفع إلى الحوار والحوار يدفع إلى الطرح الموضوعي للقضايا والمشاكل، والطرح الموضوعي لها يدفع إلى مواجهتها بأسلوب منهجي، والمنهجية أعمق قوة عرفت الإنسانية إلى اليوم لأنّها الوحيدة القادرة على تعليمنا شيئا جديدا ومن ثمّ فهي أخطر أداة فكرية توصّلت إليها الإنسانية على يد الفلاسفة بالذات."⁽⁵⁵⁹⁾

ثمّ إنّّه إذا كان إستعمال مفهوم ومنهج معيّنين حق، وطرح السؤال وتوجيه النقد حق، والتحاور والتواصل مع الغير حق، وكلها أفعال تمثّل الفعل الكلي والشامل والمتمثّل في فعل التفلسف، فبالضرورة يكون فعل التفلسف حقا إنسانيا، وعليه يكون "الحديث عن الحق في التفلسف هو في حد ذاته حق مشروع لأي عقل إنساني"⁽⁵⁶⁰⁾، ما جعل "مسألة الحق في الفلسفة كحق طبيعي ملازم للإنسان، وقد أكّد العديد من الفلاسفة على حرية الممارسة الفلسفية بوصفها حقا طبيعيا يخص العقل البشري."⁽⁵⁶¹⁾

إنّ هذا الإهتمام بالفلسفة على المستوى النخبوي يجب أن ينتقل إلى المستوى الأكاديمي وذلك من خلال تفعيلها في التدريس الثانوي والجامعي بأن "تعدّل مناهجها وطرائق تدريسها بالجامعات أولا، ثمّ تعميمها على مستويات مختلفة من المراحل الدراسية نزولا إلى مستوى أدنى من الجامعات وإفهام المجتمع

⁽⁵⁵⁹⁾ - بخاري حمّانة: دفاعا عن الفلسفة، مرجع سابق، ص - ص 142 - 143.

⁽⁵⁶⁰⁾ - ميلودي العربي: أفق التفلسف في الجزائر، أوراق فلسفية، العدد 26، 2010/2009، ص 329.

⁽⁵⁶¹⁾ - عمر كوش: أقلّمة المفاهيم - تحولات المفهوم في إرتحاله، مرجع سابق، ص 15.

والقائمين على سياسته وفقهه وقيمه أنّ الفلسفة علم مثل بقية العلوم، بل هي علم لا يستغني عنه أيّ علم من العلوم الإنسانية الأخرى على اختلاف مسمياتها ومناهجها وأنّ الأمم والشعوب تعرف مدى حضارتها وعلمها بمدى شيوع التفلسف فيها وبين أهلها.⁽⁵⁶²⁾

ولا يمكن أن تعدّل الفلسفة كمادة تعليمية شكلا ومنهجيا ومضمونا، ولا يمكن أن يتم إيجاد طريقة ناجحة في إيصالها للمتلقّي وتمكينه من التفاعل معها وبها، إلّا بالإهتمام بالساهرين على الإرتقاء بها وهم المتخصّصين فيها، إذ " لا بدّ من التحسين التّوعي لمستوى القائمين على تدريسها، وذلك بتحسين ظروفهم المعنوية والمادية حتى يتمكّنوا من إنتاج فلسفة جادة قادرة على تجديد مختلف أوجه حياتنا وعلى القيام بدور الرابط بين مختلف التخصصات والعلوم."⁽⁵⁶³⁾

فإذا تحقّق النجاح بالإنّقال من المستوى النخبوي إلى المستوى الأكاديمي، ترتّب عنه بالضرورة نجاح في الإنّقال إلى المستوى الشعبي والرأي العام، إذ يتيسّر على الشعب إحتضان فلسفة أضحت على قدر كبير من الفعالية والإهتمام لدى المتخصّصين بها، وبالتالي ستستقبل في المجال التداولي العمومي والفضاء اليومي بإعتبار أنّ " الفلسفة الكبيرة جدا هي تلك الفلسفة التي تناقش وتهتم بالتفاصيل الصغيرة جدا الخاصة بالمواطن البسيط جدا"⁽⁵⁶⁴⁾، بمعنى أنّها تهتم بكل ما يمثّل الواقع اليومي من مشكلات يومية تعترض المواطن حاضرا وتؤثّر على طموحاته مستقبلا، ولهذا لا يجب أن تظلّ حبيسة للجدران الأكاديمية، ويمكن الإستناد في إنزالها إلى الفضاء العمومي بالوسيلة الإعلامية، وهذا ما نظرّ له الدكتور عبد الرحمن بوقاف الذي قال منددا:

⁽⁵⁶²⁾ - حسن مجيد العبيدي: من الآخر... إلى الذات، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2008، ص 173.

⁽⁵⁶³⁾ - بخاري حمّانة: دفاعا عن الفلسفة، مرجع سابق، ص - ص 148 - 149.

⁽⁵⁶⁴⁾ - أمين الزاوي: حين تهزم الشريعة الفلسفة والأدب في اليومي، الفلسفة وأسئلة الراهن، مرجع سابق، ص 77.

" إننا نريد للفلسفة أن تلج النسيج الثقافي إخراجا لها من التقوقع الأكاديمي الذي أسرنا الفيلسوف فيه، وحتى تجد الفلسفة مكانا إلى جانب الفضاءات المعرفية الأخرى، وإن كان هناك شبه إجماع على أنّ الفلسفة تقوم بدور تنويري فعليها أن تنشط في الفضاءات الثقافية، وعليها أن تلجأ إلى ما يمكن أن نسميه " الإعلام الفلسفي " ينبغي أن تنشط في الفضاءات الإعلامية فهي أقرب إلى المواطن من الكتب الأكاديمية." (565)

وحول إنزال الفلسفة إلى المجال العمومي وفضاء الواقع اليومي، طالب العديد من المثقفين والمتخصصين بالفلسفة في الجزائر بذلك، وهذا نظرا لتسليمهم بأهميتها ودورها الفعّال في تغيير الفرد والمجتمع الجزائري، إذ يتساءل أمين الزاوي قائلا: " متى يا ترى نستطيع إنزال الفلسفة إلى اليومي؟ أما حان الوقت لإنزالها من عرش أسئلة الوجود بمفهومه "الهلامي" إلى أسئلة "التواجد"؟ أما حان الوقت لجرّ الفلسفة من سراديب التحاور حول " الحياة " إلى مشكلات " العيش " ؟ " (566)، ويصرّ الدكتور بن مزيان بن شرقي على أهمية تواجد الفلسفة في الفضاء اليومي والعمومي لأنها بالأساس نشأت فيه ومنه بالعودة إلى الفلسفة اليونانية مع سقراط، فيقول: " إنّ الفلسفة منذ البدء كان المستقبل هو أفقها الحاضر وفضاءها الماضي، فلماذا ننكر اليوم عنها هذا الحق، إذا ما كانت تريد أن تكون بنتا للفضاء اليومي والعمومي مرافقة لنا في يومياتنا ؟ " (567)

وإضافة إلى توفر الخصائص والشروط الأساسية السابقة لتشكيل الفلسفة، لابدّ من ربطها بالواقع حتى تجمع بين الفكر والعمل، وقد حدّدت في إطار التنظير الفلسفة العربية الإسلامية المعاصرة بعض السمات التي تبرز ملامحها مستقبلا منها:

(565) - عبد الرحمن بوقاف: الفلسفة العربية ومجازرة التبرير، رهانات الفلسفة العربية المعاصرة، مرجع سابق، ص 325.

(566) - أمين الزاوي: حين تهزم الشريعة الفلسفة والأدب في اليومي، الفلسفة وأسئلة الراهن، مرجع سابق، ص 72.

(567) - بن مزيان بن شرقي: فلسفة الفضاء العمومي (التحديد والتوضيح)، مرجع سابق، ص - ص 5 - 6.

- 1- " أن يكون منطقها الخاص بها، المعبر عن شخصية الأمة في روحها وتراثها.
- 2- أن تجمع بين النظر والعمل، وبين العمل والنظر، جمعا وربطاً جدلياً.
- 3- أن لا يطغى فيها الطابع الميتافيزيقي المثالي على النظر التجريبي الواقعي أو العكس، أي تكون فلسفة توحيد ووحدة.
- 4- أن تكون فلسفة قومية في أخلاقها وسياستها ورؤيتها للعلاقة مع الآخر، أي كان هذا الآخر.
- 5- أن تكون فلسفة عقلانية نقدية حضارية تربط بين المعاصرة والتراث ربطاً أخلاقياً جدلياً.
- 6- أن تباعد عن تبني المناهج المغتربة أو التي نشأت في بيئات مغايرة للبيئة العربية وللروح العربية، وعدم تبني هذه المناهج وإيجاد مقاربات لها داخل جسد النص الفلسفي العربي الإسلامي.
- 7- أن تكون فلسفة معاصرة، أي تعالج إشكاليات الواقع بكل معضلاته معالجة معاصرة ولا تنكس على كل ما هو سلفي وتبناه. "(568)

المبحث الثالث: المشكلة السياسية في الجزائر.

إذا ذكر مصطلح السياسة فإنّ المصطلح الذي سيحضر مباشرة مصطلح الدولة، وعليه فحضوره أو غيابه مقترن به إنطلاقاً من أنّ هذا الأخير هو المصطلح العام والمسؤول عن تنظيم وممارسة الأول، لأنّه لا يمكن أن تمارس السياسة إلّا في ظلّ قيام دولة تجعل منها وسيلة لتحقيق غاية وحيدة وهي خدمة مواطنيها وتوفير سعادتهم، وقد عبّر أرسطو عن مفهومه للدولة قائلاً:

(568) - حسن مجيد العبيدي: من الآخر... إلى الذات، مرجع سابق، ص 183.

" بما أننا نشاهد أنّ كل دولة مجتمع، وأنّ كل مجتمع يتألف إبتغاء مصلحة من الواضح أنّ كل المجتمعات ترمي إلى خير، وأنّ أخطرها شأنها والحاوي كل ما دونه يسعى إلى أفضل الخيرات، وهذا المجتمع هو المسمّى دولة أو مجتمعا مدنيا. "(569)

أمّا شريط فيعتبر بأنّ تشكيل وتحقيق الدولة دليل على نضج المجتمع الذي كوّنّها وعلى رقيّه الفكري، ولقد إستند في حكمه هذا إلى مشاركته الحكم ذاته للفيلسوف الألماني فيريدريك هيجل، حيث قال: " الدولة بالنسبة إلى أيّ مجتمع هي المقياس الحقيقي لمبلغ نضجه. إنّها فيما يرى " هيجل " عن حق هي الباب الذي يدخل منه المجتمع إلى التاريخ ويفلت من قبضة النسيان، لأنّ تأسيس الدولة هو الذي يبرهن على أنّ الشعب أصبح قادرا عقليا على أن يحاكم الأمور قبل أن يقبل على العمل. "(570)

وإنطلاقا من الدولة الجزائرية التي تمثّل واقع الفيلسوف عبد الله شريط والتي مرّت بالعديد من الحقبات التاريخية، وأبرزها مرحلتي الإستعمار والإستقلال اللتان عايشهما فيلسوفنا، أقرّ بأنّ السياسة المعتمدة في تسيير شؤون دولته تعاني من مشكلة، وعليه السؤال المطروح هنا: ما هي المشكلة السياسية التي تعاني منها الدولة الجزائرية بمنظوره ؟ وهل قدّم إقتراحا لسياسة ناجعة بإمكانها تجاوز المشكلة المطروحة ؟

المطلب الأول: أزمة النظرية السياسية في الجزائر.

1-تعريف السياسة.

(569) - أرسطو: السياسات، مرجع سابق، ص 5.

(570) - عبد الله شريط: الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون، مصدر سابق، ص 244.

يعرفها جميل صليبا بقوله: "السياسة (Politique) مصدر ساس وهي تنظيم أمور الدولة، وتدير شؤونها. وقد تكون شرعية، أو تكون مدنية، فإذا كانت شرعية كانت أحكامها مستمدة من الدين، وإذا كانت مدنية كانت قسما من الحكمة العملية، وهي الحكمة السياسية أو علم السياسة." (571)

أما أندري لالاند فيعرفها في موسوعته الفلسفية بقوله: "ما يختص بالدولة والحكومة، في مقابل الوقائع الاقتصادية والقضايا المسماة إجتماعية، أو في مقابل العدالة والإدارة، أو الفعاليات الأخرى للحياة المتمدّنة، مثل فعاليات الفن، العلم، التعليم، الدفاع الوطني." (572)

وبهذا تعتبر السياسة علما يهتم "بالبحث في أنواع الدول والحكومات، وعلاقتها بعضها ببعض، والكلام على المراتب المدنية وأحكامها، والإجتماعات الإنسانية الفاضلة والرديئة، ووجود إستبقاء كل منها، وعلة زواله، وكيفية رعاية مصالح الخلق وعمارة المدن وغيرها." (573)

في حين يرى شريط بأن السياسة علم من العلوم الإنسانية التي تهتم بدراسة الإنسان بإعتباره كائنا مدنيا يعيش في دولة مدنية لها قوانينها، وبالتالي لها علاقة بمختلف العلوم الأخرى التي تسعى لخدمة الإنسان، من علم إجتماع وإقتصاد وقانون، وفلسفة، ما يجعل منها علما نسبيا غير دقيق، حيث يقول: "والسياسة اليوم، وإلى أن تصبح علما صحيحا - إذا قدّر لها يوما أن تكون علما دقيقا - هي في الوقت نفسه فلسفة وإقتصاد وقانون وإجتماع وثقافة." (574)

2- مفهوم السياسة النظرية.

(571) - جميل صليبا: المعجم الفلسفي، الجزء الأول، مرجع سابق، ص 679.

(572) - أندري لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية، المجلد الثاني، دار منشورات عويدات، بيروت-باريس، ط2، 2001، ص- ص 994-995.

(573) - جميل صليبا: المعجم الفلسفي، الجزء الأول، المرجع السابق، ص- ص 679-680.

(574) - عبد الله شريط: مع الفكر السياسي الحديث والجهود الإيديولوجية في الجزائر، مصدر سابق، ص 188.

أ- تعريف النظرية.

النظرية (Théorie): " قضية تثبت ببرهان، وهي عند الفلاسفة تركيب عقلي، مؤلف من تصوّرات منسّقة، تهدف إلى ربط النتائج بالمبادئ. فإذا أطلق على ما يقابل الممارسة العملية في مجال الواقع دلّت على المعرفة الخالية من الغرض المتجرّدة من التطبيقات العملية." (575)

ب- تعريف السياسة النظرية.

السياسة النظرية: " تعني دراسة الظواهر السياسية المتعلقة بأحوال الدول والحكومات، وهي مختلفة عن الظواهر الإقتصادية، والإدارية، والقضائية، والثقافية" (576)، بمعنى أنّها تقوم وتركّز على الجانب التنظيري التجريدي في التأسيس لأفكار سياسية تتعلّق بالدولة وما يرتبط بها، في شكل تشريعات قابلة للتطبيق والتجسيد على أرض الواقع بواسطة الفعل والممارسة.

إلا أنّ النظرية السياسية في الجزائر بمنظور شريط تعاني مشكلة التنظير في حد ذاته، بمعنى أزمة على مستوى تشكيل نظرية سياسية قابلة للتطبيق، وهذا الخلل راجع لإفتقارها لأسس تشكيل النظرية السياسية والتي ذكرها على شكل تجلّيات إرتبطت بالتاريخ والعلم والأخلاق.

وقد عبّر عن مفهوم الأزمة النظرية المفكر التونسي محمد المزوغي بمصطلح " العدمية النظرية " (577)، والتي قصد من خلالها أنّ الفكر والخطاب العربي والإسلامي بشكل عام يعاني من خلل ومشكلة تناقض فكري على مستوى التنظير أدّى إلى إستمرارية الخلل على مستوى التطبيق، بمعنى الإستناد إلى القدرة التي

(575) - جميل صليبا: المعجم الفلسفي، الجزء الثاني، مرجع سابق، ص 477.

(576) - جميل صليبا: المعجم الفلسفي، الجزء الأول، مرجع سابق، ص 680.

(577) - محمد المزوغي: العقل بين التاريخ والوحي - حول العدمية النظرية في إسلاميات محمد أركون-، منشورات الجمل، بغداد،

ط1، 2007، ص 7.

تمنحها العدمية على الإضطلاع بالوظيفة التبريرية، من خلال تبرير الشيء ونقيضه في الوقت ذاته، إنه حضور قائم على التهافت النظري.

3- تجليات أزمة النظرية السياسية.

أ- في التاريخ.

يرى عبد الله شريط بأن أيّ نظرية سياسية لدولة معينة يساهم في تشكيلها تاريخ شعبها وواقعه الاجتماعي كي تكون نظرية سياسية مرتبطة بتاريخ الدولة وشعبها، وعليه فكل محاولة تنظرية في السياسة لا تستند إلى علم التاريخ تكون قاصرة، يقول في هذا الصدد:

" إنَّ تاريخ الشعوب أو تاريخ كل شعب هو الذي يعطي القاعدة الأساسية أو نظام الحكم لذلك الشعب، أمّا إكتشاف أو إختراع نظم سياسية تجريدية خاضعة لفكر الفيلسوف أو المفكر وحده دون أن تكون هذه الأفكار مستمدة من التاريخ، ثم محاولة تطبيق هذه الأفكار والنظم على كل الشعوب مهما كانت من حيث الاختلاف في التاريخ، فهو ليس بمنهج علمي في السياسة." (578)

ويؤكد بأنّ للشعب الجزائري تاريخ عظيم وثبتت عظمته في كثير من الحقب التاريخية وخاصة في الفترة الكولونيالية، إلاّ أنّه وبعد الإستقلال كانت المحاولات النظرية في بناء نظرية سياسية للدولة الجزائرية المعاصرة تعاني من خلل على المستوى النظري وذلك لإفتقارها وعدم إستنادها إلى علم التاريخ، ويقدم مثالا على المواقف السياسية التي سنّت في الفترة الإستعمارية وبالتحديد أثناء الثورة التحريرية الكبرى كميثاق الصومام، ميثاق طرابلس، من منطلق أنّها لم تستغل ولم يتم تفعيلها في فترة الإستقلال.

(578) - عبد الله شريط: مع الفكر السياسي الحديث والجهود الإيديولوجية في الجزائر، مصدر سابق، ص 144.

يقول شريط معبراً عن ذلك بمثال عن الصحافة التي يعتبر بأنها أدّت دور المؤرّخ في فترة الإستعمار قائلاً: "الصحافة الوطنية من ناحيتها تلح على أنّ ضعفها الإيديولوجي هذا يرجع إلى عدم إهتمامنا بالدراسات النظرية، وخاصة بالنسبة للنصوص التي صدرت عن الثورة الجزائرية ومتابعتها بالدراسة والإثراء، ومحاسبة الناس في أعمالهم على ضوءها." (579)

ب- في العلم.

إنّ عبد الله شريط من دعاة تبني المنهج العلمي في العلوم الإنسانية مثلها مثل العلوم الطبيعية، ولقد أشار في موضع سابق إلى أنّ أفضل منهج يخدم الفكر العربي والإسلامي هو المنهج العلمي وبالتحديد المنهج الخلدوني، لما له من تحرّي للموضوعية والدقة، ولهذا فإنّ عدم إستناد السياسة إلى المنهج العلمي في نظره لا يزيدها إلّا بعدا عن خدمة الإنسان وتوفير الإستقرار له، فيقول:

"إنّ عدم خضوع السياسة للعلم، ولمبدأ القانون العلمي جعلها أقرب إلى أعمال الصبيان، ولم ترق إلى مستوى العلم كما إرتقى الطب فقضى على الأوبئة الفتّكة، بينما السياسة لم تقض على أوبئة الحرب والتنافس والإستغلال والعنف والتخلف." (580)

وهذا ما جعله يضيف إلى جانب إفتقار النظرية السياسية لعنصر التاريخ عنصر العلم، وحتى إن تجلّى في مواطن من النظرية السياسية كان بشكل متهافت غير واضح ودقيق، ويظهر هذا التهافت في عدم إستناد المنظّر السياسي إلى تاريخ دولته وشعبه، ثم في تبنيّه لنظريات سياسية أجنبية عنه وبالتحديد النظريات السياسية الغربية الأوروبية وإعتناقه لأغلبها من دون الرّسوّ على واحدة منها تتلائم وواقعه التاريخي والإجتماعي، ولقد قدّم مثالا في سؤال قائلاً: "هل العوامل المادية هي التي تسيّر الظواهر المعنوية

(579) - عبد الله شريط: المشكلة الإيديولوجية وقضايا التنمية، مصدر سابق، ص 163.

(580) - المصدر نفسه، ص - ص 147 - 148.

وتتحكّم فيها أم العكس ؟ ⁽⁵⁸¹⁾، معتبرا إياه سؤال مفصليا في الفلسفة الحديثة والمعاصرة بالنسبة للعالم المتقدم مقارنة بالعالم المتخلف بما فيه الجزائر، فكيف أجاب عنه ؟

كانت الإجابة في نصه الآتي: " هذا السؤال هو الذي يعتبر الحد الفاصل في الفلسفة السياسية الحديثة والمعاصرة في العالم المتطور، أعني ما يسمّى اليوم بالعالم المصنّع، أو عالم الشمال في مقابل العالم الآخر، العالم الثالث، الذي لم يشعر بعد بالحاجة إلى طرح هذا السؤال، ومحاولة الإجابة عليه، لأنّ العالم الثالث وجد أمامه العالمين الأولين الرأسمالي والإشتراكي، قد قدّم كل منهما جوابه الحاسم على السؤال، وبيّن على أساسه فلسفته في الحكم، أمّا العالم الثالث فراح يأخذ شيئا من هذا وشيئا من ذاك حسب الحاجة الآنية الملّحة، مع ميل عند البعض لإعتناق بعض نتائج المذهب المادي، وميل عند البعض الآخر نحو المذهب المعنوي أو الروحي دون التعمّق في المذهب نفسه. ⁽⁵⁸²⁾

ج- في الأخلاق.

يؤكد عبد الله شريط على أنّ ثورة الشعب الجزائري وإن إستندت إلى القوة والعنف كانت ثورة أخلاقية معبّرة عن هويّة شعبها وعن غاياته في نيل الحرية والإستقلال، وهو ما جعلها من الثورات المميّزة في القرن العشرين، حيث عبّر عن ذلك بقوله:

" (...) من صفات شعبنا في هذا التاريخ الحافل، حسّه القومي بخطورة الموقف عندما يجد نفسه أمام معركة مصير، فلا يتهاون فيها ولا يستسهل صعباتها، ولا ييخل بتضحياته فيها، فكان دفاعه عن بلاده

⁽⁵⁸¹⁾ - عبد الله شريط: مع الفكر السياسي الحديث والجهود الإيديولوجية في الجزائر، مصدر سابق، ص - ص 168 - 169.

⁽⁵⁸²⁾ - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

عند الإحتلال قلّ أن ماثله دفاع أي شعب في القرن التاسع عشر وكانت حرب تحريره مما قلّ شبيهه في القرن العشرين.⁽⁵⁸³⁾

وهو ما وافقه في رأيه البخاري حمّانة الذي أكّد على الرابطة الوثيقة بين العامل العقلاني والعامل الأخلاقي في نجاح ثورة نوفمبر، قائلا: "تجاوزت فلسفة نوفمبر بالشعب الجزائري مرحلة رد الفعل السلبي وغير المجدي إتجاه واقعه الإستعماري، إلى مرحلة الفعل الثوري العقلاني المؤثّر الذي مكّنه في النهاية من هزيمة مستعمره أخلاقيا وإنسانيا قبل هزيمته عسكريا، ومن الإسهام بالتالي في إعادة البناء الأخلاقي للإنسانية الجديدة، وبذلك أخيرا تجاوزت فلسفة نوفمبر أخلاقيا حدود الجزائر، مضافية بذلك على ثورتها البعد الكوني." ⁽⁵⁸⁴⁾

إلا أنّ العامل الأخلاقي الذي ساهم من ناحية المبدأ والسلوك في الظفر بالحرية وتأسيس دولة جزائرية مستقلة، بدأ يتلاشى في فترة الإستقلال من خلال التراجع عن كل التشريعات والبنود التي سنّت في موثاق الثورة وعدم الإلتزام بها، وأخذها بعين الإعتبار في تشكيل نظرية سياسية جديدة تواكب المرحلة الجديدة، هذا من جهة، ومن جهة أخرى عدم التنبّه لبعض المفاهيم السياسية التي لم يتم التعرّض لها والعمل على إدماجها والإفادة منها، ويقدم شريط في هذا الصدد مفهوم الديمقراطية الذي لم يسنّ في فترة الثورة نظريا إلاّ أنّه مورس، مع غيابه كليا في فترة الإستقلال، وهذا في نظره راجع إلى تخطّي العامل الأخلاقي.

⁽⁵⁸³⁾ - عبد الله شريط: المشكلة الإيديولوجية وقضايا التنمية، مصدر سابق، ص 192.

⁽⁵⁸⁴⁾ - البخاري حمّانة: فلسفة الثورة الجزائرية، مرجع سابق، ص 248.

يقول في هذا الصدد: "الديمقراطية لم تتعرض لها موثيقنا فلم يستفد منها شعبنا ولم يحترمها قادتنا، لقد كان الجانب النفسي منها مهملاً فإنعدام منها القانون الأخلاقي." (585)

وعلى هذا الأساس ومن منطلق أنّ الثورة الجزائرية كانت عظيمة وتمكّنت من الظفر بالإستقلال وبناء دولة جزائرية، كان لابدّ من أن تستمر عظمة المجهودات في الحفاظ على دولة عظيمة، وكل تراجع عن مبدأ من المبادئ المحقّقة لها هو تحلّ عن التضحيات وعن عظمة هذه الثورة، وهو ما جعله يعرب بقوله: "الشعب المقتدر ليس هو الذي يقوم بثورة رائعة فحسب، بل إلى جانب ذلك يحافظ على قيمتها ويعرف كيف يستفيد من تضحياته فيها" (586)، ويواصل تأكيده على ضرورة المحافظة على النجاح والإستقلال بتسطير المحافظة عليه، قائلاً: "إنّنا نتحدث دائماً عن الهدف، والموقف الصحيح هو أن ننظر إلى مابعد الهدف: الهدف من حرب التحرير هو أن نستقلّ ببلادنا ولا يشاركنا فيها أحد، أمّا بعد الهدف فهو التفكير فيما نصنع بهذا الإستقلال بعد أن نحققه، وكيف نبنيه ونقيم دعائمه، وما هو الوجه الذي سيكتسيه والهيكل الذي يعطيه أبعاد قامته." (587)

لتكون النتيجة: النظرية السياسية في الجزائر، وبالتحديد في فترة الإستقلال وبعدها كانت تعاني من أزمة على مستوى التنظير راجعة لخلوّها من ثلاث عناصر أساسية والمتمثلة في العنصر التاريخي، العلمي، والأخلاقي.

المطلب الثاني: أزمة البراكسيس السياسي في الجزائر.

1- مفهوم السياسة البراكسيسية.

(585) - عبد الله شريط: الديمقراطية بين الحرية والتحرير، مجلة دراسات فلسفية، العدد 01، الجزائر، 1996، ص 26.

(586) - عبد الله شريط: المشكلة الإيديولوجية وقضايا التنمية، مصدر سابق، ص 215.

(587) - عبد الله شريط: معركة المفاهيم، مصدر سابق، ص 71.

أ- تعريف البراكسيس.

البراكسيس (Praxis): "لفظ مشتق من اليونانية، ومعناه العمل أو الممارسة. ويطلق على النشاط الفيزيولوجي أو النفسي المؤدي إلى حصول بعض النتائج، وضده المعرفة أو النظر. ويدل عند الماركسيين على مجموع النشاطات التي تهدف إلى تبديل النظام الاجتماعي." (588)

وتعني البراكسيس من منظور بعض المفكرين المعاني التالية:

- "جاك ماريتان (J.Maritain): "لقد صرّح أنصار المادية الجدلية بأن غاية الفلسفة لا تتمثل في تأمل العالم وإنما في تغييره، فالفلسفة أساسا هي براكسيس، أي أنّها أداة فعل وقوة تمارس على الأشياء، وهذا لا يعني أن يكون رجوعا صريحا إلى الخلط السحري القديم بين المعرفة والقدرة، وجها تاما بوظيفة الفكر. فالفلسفة في أصلها نشاط غير نفعي ديدنه الحقيقة المعشوقة لذاتها." (589)

- "سارتر (J.P.Sartre): "ما الفرق بين السيورة والبراكسيس؟ تتجلى البراكسيس مباشرة من خلال غايتها: إذ يقع منذ البداية إثبات المحدّدات المستقبلية لحقل الإمكانيات بتجاوز الظروف المادية الراهنة تجاوزا إسقاطيا، أي بوضع مشروع ما. الفعل في نظرنا هو يكشف عن الوجود (...). يجب أن نتخلّى عن أدب الأكسيس (L'exis) لنستفتح أدب البراكسيس، البراكسيس بإعتبارها عمل التاريخ وعمل في التاريخ، هذا هو موضوعنا." (590)

(588) - جميل صليبا: المعجم الفلسفي، الجزء الأول، مرجع سابق، ص 205.

(589) - جلال الدين سعيد: معجم المصطلحات والشواهد المستقبلية، دار الجنوب للنشر، تونس، د.ط، 2004، ص 78.

(590) - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

- ألتوسير (L.Althusser): "ليست الماركسية فلسفة جديدة للبراكسيس، بل هي ممارسة جديدة للفلسفة." (591)

ب- تعريف السياسة البراكسيسية.

السياسة البراكسيسية أو العملية: "تعني بأساليب ممارسة الحكم في الدول لرعاية مصالح الناس، وتدير شؤونهم وأحوالهم." (592)

بمعنى أنها تقوم وتتركز على الجانب العملي الممارس ما تمّ التنظير له فكرياً على الورق، وتجسيده على أرض الواقع بواسطة الفعل والتطبيق، وتتمثل في ممارسة الحكم، تطبيق القوانين، القيام بواجبات المواطنة، التحصّل على حقوق المواطنة، باختصار ممارسة الدولة للسياسة التي نظّرت لها لخدمة مواطنيها. والأمر ذاته مع البراكسيس السياسي في نظر عبد الله شريط، حيث لاحظ بأنّها تعاني من أزمة تطبيق على أرض الواقع، وذلك راجع لتأثير التهافت النظري الذي تعاني منه السياسة على الجانب العملي، فما ينظر له عكس ما يطبّق في الواقع، ومخالف له تماماً، ويذكر من أشكال الخلل في البراكسيس السياسي في الجزائر تجلّيات في الممارسة الإيديولوجية، والممارسة الدينية بإعتبارهما ممارستين مصاحبتين دوماً للممارسة السياسية.

2- تجلّيات أزمة البراكسيس السياسي.

أ- في الإيديولوجيا.

(591) - جلال الدين سعيد: معجم المصطلحات والشواهد المستقبلية، مرجع سابق، ص 78.

(592) - جميل صليبا: المعجم الفلسفي، الجزء الأول، مرجع سابق، ص 680.

سبق وتطرّقت إلى مفهوم الإيديولوجيا في الباب الأول ضمن المفاهيم الأساسية الممثلة للفلسفة الماركسية التي كانت إحدى المنابع المساهمة في تشكيل فلسفة عبد الله شريط، فكيف يعرفها عبد الله شريط ؟ يقول: " الإيديولوجية بصورة مبسطة هي مجموعة من الأفكار والمبادئ التي تهدف إلى تنظيم حياة مجتمع ما. في الميادين السياسية والإقتصادية والثقافية، وهي كلمة حديثة نسبيا عرفت بالخصوص وإستعملت على نطاق واسع مع إنتشار الأفكار الاشتراكية في أوروبا في القرن التاسع عشر. "(593)

وإذا كانت الإيديولوجيا في مفهومها الأول تعبّر عن الفكر، فإنّها لا يمكن أن تكون كذلك إلّا إذا طبّق بالفعل وتم تبنيها كسلوك، بمعنى تجسّدت في صور وسلوكات وأفعال وعبّرت عن الواقع النابعة منه، ولهذا يقر شريط على أنّ البراكسيس السياسي في الجزائر يفتقر إلى العنصر الإيديولوجي في جانبه النظري والعملي، ففي الفترة الكولونيالية عانت السياسة الجزائرية من الضعف الإيديولوجي في جانبه النظري في ما يتعلّق بسن المواثيق والدساتير، في حين كان الجانب الإيديولوجي العملي قويا، ويظهر في فعل الثورة والتحرّر، حيث يقول:

" إنّه إذا كان للإيديولوجية جانبها النظري وجانبها العملي، فإنّ الجانب العملي يسير في الجزائر بخطى أسرع من التي يسير بها الجانب النظري "(594)، ويضيف قائلاً في موضع آخر: " (...) بالرغم من النجاحات التطبيقية الكبرى فإنّ الثورة الجزائرية بقيت تشعر بنقص كبير في الميدان النظري الذي مهما بذل فيه من جهد، فإنّه ما يزال في حاجة إلى الإثراء. "(595)

أمّا في فترة الإستقلال فلقد عانت السياسة في الجزائر من الضعف الإيديولوجي على المستويين النظري والعملي، وأكثر شيء العملي الذي يظهر جلياً على مستوى السلوك من منطلق أنّ الأفكار المتهافئة التي

(593) - عبد الله شريط: المشكلة الإيديولوجية وقضايا التنمية، مصدر سابق، ص 207.

(594) - المصدر نفسه، ص 161.

(595) - المصدر نفسه، ص 162.

لم تتناول بالدراسة والبحث ظلت حبيسة التنظير، ما جعلها تغيب تماما على مستوى السلوك والفعل، ويحددها شريط في نصه الآتي:

" إنَّ فقدان قواعد الانضباط الإيديولوجي يجمّد العمل ويجعله رهنا بأمزجة الأشخاص، ولكن ما هو أخطر من إنعدام القواعد الإيديولوجية، هو وجودها بصورة مثالية على الورق وإنعدامها من السلوك كترية، لقد كان لابدّ للحركة الوطنية السياسية في الجزائر من ريع قرن من التمرّس على التربية السياسية والتكوين الإيديولوجي السري في صفوف الأميين والعمّال والبطّالين وحتى المجرمين ليصيروا قوة سياسية مؤثرة ليس فقط في الأحداث، بل في سير التاريخ ومصير الشعب "(596)، مؤكّدا على ذلك في موضع آخر قائلا: "(...) إنَّ الدور الذي يلعبه الفكر الإيديولوجي في مجتمعاتنا لا يزال قاصرا في مستوى السلوك." (597)

إذن الجانب النظري الإيديولوجي القاصر يؤثّر بشكل كبير على الجانب التطبيقي وذلك لشدة الارتباط بينهما، والذي يشير إليه من خلال قوله: "الحق أنّ الضعف الأساسي في الإيديولوجية الإسلامية في الحكم تكمن في الحقل العلمي التطبيقي أكثر ممّا تكمن في الحقل النظري التجريدي، وبما أنّ التطبيق ضروري لتصحيح النظرية فإنّ النظرية الإسلامية ستظلّ ضعيفة ما ظلت بعيدة عن التطبيق." (598)

ب- في الدين.

(596) - عبد الله شريط: المشكلة الإيديولوجية وقضايا التنمية، مصدر سابق، ص 248.

(597) - المصدر نفسه، ص 246.

(598) - عبد الله شريط: مع الفكر السياسي الحديث والجهود الإيديولوجية في الجزائر، مصدر سابق، ص 278.

يشير شريط إلى أنّ الممارسة الدينية حضرت بقوة إلى جانب الممارسة السياسية في الجزائر في الفترة الإستعمارية، وكانت بالنسبة لها داعما قويا ومحفزا عمليا في ثورة التحرير الكبرى التي ظفرت بالإستقلال، والمثال الذي ذكره وعدده في أغلب مؤلفاته عبد الحميد بن باديس، هذا الأخير الذي كان رجل دين تنويري ساهم بممارسته الدينية في التوعية الدينية والسياسية والثقافية للإنسان الجزائري، وبالتحديد لفئة الشباب الجزائري، وفي هذا الصدد يقول شريط:

" ما هو وزن رجل الدين الإسلامي لدى الشباب المثقف بصورة خاصة، هذا الشباب الذي يحمل وسائل إنارة الطريق نحو المستقبل، ويتحكم في رقاب كل طوائف الشعب الأخرى، بحكم سيطرته على الإدارة والسياسة والإقتصاد والثقافة في مجتمعنا الجزائري بوجه أخص. "(599)

ويقول في موضع آخر متسائلا ومؤكدا في سؤاله على أهمية الإستفادة من الدين في خدمة الإنسان وهي الغاية ذاتها للسياسة وبالتالي هنا تتفق الممارستين معا، فيقول: " ما هو مدى مشاركة عالم الدين الإسلامي في عملية الدفع هذه نحو المستقبل، وما هي مساهمته في هذه البحوث والدراسات بوصفه عالما دينيا، ووصفه مثقفا يساهم في معالجة المواضيع الحية الصاخبة التي تمس حياة الناس ويحدد منها موقفه، بوصفه يحمل عقيدة معينة من العقائد والثقافات الكبرى المنتشرة في العالم المعاصر، وتعتنقها ملايين من البشر؟ "(600)

إلا أنّ البراكسيس السياسي أو العملي في فترة الإستقلال إفتقر إلى الممارسة الدينية وبالتالي المساهمة في إنزال السياسة من المستوى النظيري إلى المستوى العملي في الواقع من خلال صور وسلوكات وتصرفات، وعليه جمود الممارسة الدينية يساهم وبشكل كبير في جمود الممارسة السياسية، ويرجع شريط

(599) - عبد الله شريط: المشكلة الإيديولوجية وقضايا التنمية، مصدر سابق، ص 322.

(600) - المصدر نفسه، ص 323.

ذلك إلى رجل الدين الذي لم يعد يقوم بدوره على النحو المطلوب، حيث يقول في هذا الصدد: "أما رجال الدين عندنا نحن في العالم الإسلامي فإننا لا نزعجهم، إنَّ الأمر لا يهمهم، وهم لا يريدون أن يتخلَّوا عن وصية المرحوم الرصافي: "ناموا لا تستيقظوا ما فاز إلَّا النوم".⁽⁶⁰¹⁾

ولهذا فإنَّه حدّد سبب عدم قيام رجال الدين بدورهم في المجتمع على المنحى الذي كان يقوم به عبد الحميد ابن باديس إلى تعصّبهم للدين وإكتفائهم به، دون الإنفتاح على مواكبة العصر وما يحمله من ثقافات علمية وإجتماعية جديدة، فيصفهم قائلا: "ما يزال رجال الدين عندنا يعتبرون ثقافتهم تتمتع بإكتفاء ذاتي ليسوا في حاجة إلى التزوّد بالثقافة العلمية والإجتماعية الحديثة".⁽⁶⁰²⁾

وهو الأمر الذي جعله "يعارض ويقاوم سلطة المؤسسة الدينية الرسمية التي تدّعي لنفسها العصمة والحق في القوامة على شؤون الدولة والمجتمع، وهو وجه النقد الذي يوجّهه شريط لرجال الدين المغالين في التعصّب للفكر المذهبي ومقاومة الإيديولوجيا ويقاومون الوافد ولو كان علميا ومفيدا وضروريا لنهضة المجتمع".⁽⁶⁰³⁾

إنَّ أزمة السياسة النظرية الراجعة لنقص العناصر الثلاث التاريخية، العلمية والأخلاقية، وأزمة البراكسيس السياسي المفتقر إلى الممارسة الإيديولوجية والممارسة الدينية، تولّدت عنهما أزمة ثالثة ساهمت في تعميق المشكلة السياسية في الجزائر، وهي أزمة النظرية والتطبيق، بمعنى وجود شرح بين النظرية والتطبيق في السياسة بالجزائر، ممّا إنجرّ عن ذلك فشل العديد من المشاريع السياسية وعلى رأسها النظام الإشتراكي.

(601) - عبد الله شريط: ما رأيك؟، مصدر سابق، ص 469.

(602) - عبد الله شريط: معركة المفاهيم، مصدر سابق، ص 161.

(603) - خوجة عبد الكريم: إشكالية التنمية في الجزائر بعد الإستقلال، مرجع سابق، ص 110.

3- أزمة النظرية والتطبيق: فشل للنظام الاشتراكي في الجزائر.

أ- أزمة النظرية والتطبيق.

إنّ عبد الله شريط قد أشار في أكثر من موضع إلى أنّ المشكلة السياسية في الجزائر تعاني من شرح كبير بين النظرية والتطبيق وصفه بالتناقض بينهما، حيث "لاحظ أنّ هناك هوة شاسعة بين أفكارنا وأعمالنا، وهذا راجع لغياب قواعد الانضباط الإيديولوجي"⁽⁶⁰⁴⁾، بمعنى التنظير لشيء والتطبيق لشيء آخر عكس ما تمّ التنظير له، وفي هذا الصدد يقول:

"عندما نعود إلى الجزائر من جديد نجد نوعا آخر من مشاكل التنمية وعلاقتها بالإيديولوجية السائدة فيها، ويمكن إختصار هذه المشاكل في نوع واحد هو مشكلة التفاوت البعيد بين النظرية والتطبيق، بين النص والسلوك"⁽⁶⁰⁵⁾، ويؤكد ذلك في موضع آخر بقوله: "إنّ من تناقضاتنا أنّنا نؤمن - أو على الأقل نعلن - أنّه لا شيء يتحقّق في الميدان العملي بدون أن يسبقه مجهود إيديولوجي في الميدان الفكري، ولكنّا من ناحية أخرى من أكثر الناس زهدا في البحث عن ثمار هذا المجهود بعد أن نغرسه في الأرض، فكأنّا ننساه أو نظن بأنّا لم نغرسه لينبت، بل دفناه لكي لا نراه بعد ذلك."⁽⁶⁰⁶⁾

كما يؤكد في تنظيره للتناقض الموجود بين النظرية والتطبيق على أنّه من بين الأسباب التي رسّخت لهذا التناقض طغيان الجانب النظري بشكل مبالغ فيه على الجانب العملي وعدم وجود إنسجام منطقي بين الجانبين ولّد ما سمّاه بالفقر في الفكر العملي، ويشرح ذلك في نصه الآتي:

⁽⁶⁰⁴⁾ - التّوي حمّادي: في المنهج الحداثي عند عبد الله شريط، السّاور للدراسات الإنسانية والإجتماعية، العدد 7، الجزائر، 2018، ص 253.

⁽⁶⁰⁵⁾ - عبد الله شريط: المشكلة الإيديولوجية وقضايا التنمية، مصدر سابق، ص 244.

⁽⁶⁰⁶⁾ - عبد الله شريط: مع الفكر السياسي الحديث والمجهود الإيديولوجي في الجزائر، مصدر سابق، ص 340.

" من عيوبنا التي لم نشعر بها بعد، والتي ورثناها عن الماضي المريض، أن نعتبر تقرير الواجبات على الورق هو كل ما تتطلبه هذه الواجبات لكي تطبق نفسها بنفسها في حياتنا العملية، في حين أنّ تقرير الواجبات أو التعاليم ليس إلا جزءا سهلا من التعاليم التي لا يتطلب مجهودا كبيرا، أمّا الجزء الأصعب فهو كيف نطبق التعاليم، ومن ثمّ رحنا لا نقتصد كثيرا في تقرير الواجبات والتعاليم، بل نسرف فيها إسرافا شديدا لأننا ونحن نقرّها على الورق لا يصحبها في ذهننا مراعاة الوسائل التطبيقية لها، وهل هي متوفرة أو غير متوفرة، وهل التعاليم قابلة للتحقيق كله أم جزء منها فقط ؟ وهذا ما يسمّى بالفقر في الفكر العملي عندما يطغى عليه الفكر النظري." (607)

إنّ " الإنسان العربي عموما يعيش - بحسب شريط - تناقضا بين النظر والممارسة وبين الواقع والضمير، إذ لا يمتلك فلسفة حقيقية تعبّر عن إيديولوجية واضحة" (608)، والإنسان الجزائري على وجه الخصوص تتجلى مظاهر هذا التناقض فيه في فكره وعمله وحياته بصفة عامة، بل ويختلف هذا التناقض من فرد إلى آخر إذ يطغى الجانب النظري على العملي لدى فئة معينة وفي مجال معيّن، والعكس، ويخاطبنا شريط في إحدى مؤلفاته موضّحا ذلك بمثالين، قائلا:

" لتوضيح ذلك لا أعمد إلى الدراسات الجامعية لأنّ البحوث الجامعية ما تزال عندنا تعتمد على التحليلات النظرية البعيدة عن الميدان، بل أعمد إلى واحد من مئات التحقيقات الصحفية التي تزخر بها الصحف الوطنية باللغتين العربية والفرنسية والتي تعتمد ما يجري في الميدان أكثر مما تهتم بما جاء في نصوص المواثيق." (609)

(607) - عبد الله شريط: مع الفكر السياسي الحديث والجهود الإيديولوجية في الجزائر، مصدر سابق، ص- ص 383- 384.

(608) - إسماعيل زروخي: الفلسفة السياسية والإجتماعية في فكر عبد الله شريط، مرجع سابق، ص 479.

(609) - عبد الله شريط: المشكلة الإيديولوجية وقضايا التنمية، مصدر سابق، ص 244.

وهو تناقض يعاني منه الفكر العربي والإسلامي عموماً، وأشار إليه العديد من المفكرين وتناولوه بالدراسة والتحليل، وإن اختلفوا في تسميته، ومن بينهم المفكر السوري هاشم صالح الذي عبّر عنه بالإنسداد التاريخي، الناتج عن التهافت الحاصل في ما سمّاه النصّ بمعنى النظرية، والواقع بمعنى التطبيق والممارسة المواكبة للواقع والعصر، فيقول: "عن أيّ شيء ينتج الإنسداد التاريخي الذي يمنع العرب وكل الشعوب الإسلامية من الإنطلاق الآن؟ عن التناقض المطلق بين النص والواقع: أقصد بين النص وكل التطوّرات العلمية والسياسية والفلسفية التي جاءت بها الأزمنة الحديثة." (610)

إنّ تناقض بين نص جامد واهم وواقع نابض بالحيوية والحركة، وبالتالي كانت النتيجة إتصاف الخطاب بالوهم والطوباوية، لأنّه لا يمكن أن ينزل ويجسّد في الواقع لإتصاف الممارسة بالسقم، فكان خطاب مخيال وطوبى لا خطاب واقع وحقيقة معاشة، بمعنى أوضح أنّه فكر يشتغل على الخطاب والنظرية لا على الواقع والممارسة، وبالتالي له حضور نظري وغياب واقعي.

ب- فشل النظام الاشتراكي.

يعتبر شريط بأنّ أغلب دول العالم الثالث التي خرجت من الفترة الكولونيالية لم تجد أمامها سوى الاشتراكية نظاماً ومنهجاً وإيديولوجية تعتمد لها بداية عهد جديد لها، والجزائر سارت على المنحى ذاته، وتبنّت الاشتراكية نظاماً لها في كل المجالات، إلّا أنّها فشلت في الاستفادة منها، وذلك راجع لعدة أسباب، ذكر منها مشكلة ضبابية المفاهيم، إذ أنّ الاشتراكية كمفهوم لم يتم تحديده وضبطه كما قدّم له، وعدم فهمه نظرياً ترتّب عنه تطبيق خاطئ لها، ورسّخ لهذا غياب فلسفة الحوار والتواصل لمناقشته وتحديد مدى إرتباطه بالبيئة الفكرية والواقع الاجتماعي لنا، "وكأنّ شريط هنا يتنبأ بفشل تجربة بناء

(610) - هاشم صالح: الإنسداد التاريخي. لماذا فشل مشروع التنوير في العالم العربي؟، مرجع سابق، ص 14.

الدولة الاشتراكية في الجزائر، وذلك نظرا لإختلاف طبيعة المجتمع الجزائري عن المجتمعات الأوروبية والآسيوية التي تبنت المنهج الاشتراكي من حيث العقيدة والقيم الاجتماعية والأخلاقية.⁽⁶¹¹⁾

يقول في هذا الصدد: " لقد دخلنا الاشتراكية آتين من عصر الإنحطاط و " النظام " القبلي مزودين بعصر التجهيل والإحتقار لأنفسنا من النظام الإستعماري ومقبلين على فكرة أنّ الاشتراكية كلّها حقوق وإستهلاك وكسل، ورضيت منّا الدولة ذلك في مقابل أن يستبدّ بنا الحكّام تحت شعار " وحدة الفكر والعمل " فلا نناقش الحكّام ولا يناقش بعضنا بعضا ولا يوجد التنوّع أو تعدّد في " الفكر والعمل "، وبعد ثلث قرن حصدنا ما زرعناه نحن وحكّامنا فما دام لهم الحكم، ولا دام للشعب ما حلم به دون أن يحقّقه بيده. "⁽⁶¹²⁾

ويرجع شريط إضافة إلى عدم ضبط مفهوم الاشتراكية وفهمه فهما خاطئا وممارسته ممارسة خاطئة إلى السبب الأدق الذي يتعلّق بالطبقة النخبة والمتقّفة، بمعنى أنّ أولئك درسوا النظرية الاشتراكية ولم يحسنوا فهمها وقدموها بصورة غير صورتها الحقيقية، ما سبّب تناقضا نظريا وعمليا على حدّ سواء، ويشرح ذلك من خلال نصه الآتي:

" بدأ التناقض في فهم الاشتراكية عند المختصين أولا في الفلسفة الاشتراكية، ثم عند الأتباع الذين بلغتهم عنهم عن طريق الدعاة والمبشرين، والتناقض يكمن في أنّ الاشتراكية قبل كل شيء نظرية سياسية أي إجتماعية وإقتصادية وثقافية شاملة منسجمة، ولكنّها نظرية وليست علما، بل هي في أقصى حدود الافتراض نظرية عالمية - ولكنّها مجرد نظرية - لأنّها مزوّدة بعناصر عالمية إستقتها من عصرها الذي

⁽⁶¹¹⁾ - جلول خدة معمر: الدراسات الفلسفية الأخلاقية في الفكر المغاربي المعاصر، شهادة ماجستير فلسفة، جامعة وهران، منشورة 2010/2011، ص 58.

⁽⁶¹²⁾ - عبد الله شريط: الديمقراطية بين الحرية والتحرير، مصدر سابق، ص 15.

إكتشفت فيه، والذي كان عصر الإكتشافات العلمية من ناحية، ولأنّها من ناحية أخرى إستعملت كثيرا من المناهج العلمية كالتحليل والفرض والإستنتاج.⁽⁶¹³⁾

ومن مشكلة عدم ضبط المفهوم، وغياب فلسفة للحوار والنقاش حوله، يضيف سببا آخر لفشل الاشتراكية كنظام في المجتمع الجزائري، يتمثل في مشكلة النظرية والتطبيق والذي تمّت الإشارة له في العنصر السابق، وذلك من خلال الإهتمام بها نظريا كشعارات وأفكار، دون ممارستها الممارسة الحقيقية الممكن الإستفادة منها، حيث يقول:

"ومن الأسف الشديد أن نلاحظ بأنّ أغلب المتزعمين للإشتراكية في البلدان المتخلّفة هم من الجهلة، وهذا ما جعلهم ينحرفون إلى تقديس النصوص والجمود عليها، وأن نلاحظ أيضا أنّ من يفهمون الماركسية في هذه البلدان المتخلّفة مقتصرون على نواحيها النظرية دون إختبارها في مخبر الحياة الواسع الحُصيب"⁽⁶¹⁴⁾، وهذا ما نتج عنه بدل النجاح من تحقيقها والرقىّ بالمجتمع الجزائري، السقوط والانحطاط به نتيجة تآكله من المظاهر السلبية الناتجة عن سوء تطبيقه وعلى رأسها الإهمال، الإتكالية، السرقة، ويصف ذلك بقوله:

" (...) والذي أضّر بنا أو بغيرنا من المجتمعات الناشئة التي تحاول أن تعشق الإشتراكية، هو أنّنا إكتفينا بالجزء الإجتماعي من الفلسفة الماركسية وأغفلنا العنصر الكوني منها، فعادت فلسفة مبتورة ناقصة، ثم إنّنا حتى في الجزء الإجتماعي إكتفينا بالشعارات وعناوين المواضيع، ولم نقرأ محتواها بشيء من الدقة والتفصيل، هذه الفلسفة في نظر الجماهير أشبه بالقوانين التي تسنّها الدولة وتطبّقها الإدارة على

⁽⁶¹³⁾ - عبد الله شريط: الإشتراكية بين الدعاية والعلم، العدد 1114، مجلة المجاهد، الجزائر، 1980، ص 37.

⁽⁶¹⁴⁾ - عبد الله شريط: المشكلة الإيديولوجية وقضايا التنمية، مصدر سابق، ص 173.

حياة الناس دون فهم أو إقتناع بفوائدها الحقيقية (...) وهذا ما سبب التخريب والإهمال والسرقة والنهب في أموال الشعب، (...) لأنّ الإقتناع والفهم هما أساس النجاح في كل نظام إجتماعي.⁽⁶¹⁵⁾

وإذا كانت الاشتراكية تمثّل نظام الدولة العمالية، لأنّها أساسا سنّت مع كارل ماركس وأنجلز لأجل العمّال، فإنّه وجب القضاء على الأمية بعد القضاء على الطبقة وتنوير كل أفراد المجتمع والدولة الاشتراكية، إلّا أنّ هذا لم يتحقّق في المجتمع والدولة الجزائرية، إذ زاد في الترسّخ بين الطبقة النخبة والطبقة العاملة، حيث قال في هذا الصدد: "(...) إنّ من التناقض والعبث أن نزعّم بأنّ الاشتراكية هي دولة العمّال والفلاحين في حين نبقىهم على أميتهم تحت رحمة البيروقراطية من النخبة المثقّفة."⁽⁶¹⁶⁾

كل هذه الأسباب تتركز حسب عبد الله شريط تحت سببين أساسيين، الأوّل يتمثّل " في عدم تهيؤ الشعب الجزائري في إطارات وعمّال وفلاحين لهذه الإيديولوجيا "⁽⁶¹⁷⁾، وهذا ما جعل الفئة النخبة تقتصر على تبنّيها نظريا من دون التعمّق في دراستها وتحليلها، وفئة العمّال يقتصرون على تبنّيها عمليا من دون فهم نظري لها نتيجة لأميّتهم، أمّا السبب الثاني فيرجع إلى كون هذه " الإيديولوجيا تتعارض في كثير من قيمها مع معتقدات وقيم وعادات الشعب الجزائري "⁽⁶¹⁸⁾، لأنّ الاشتراكية ليست مجرد إيديولوجية بالمصطلح المستعمل لها من قبل شريط أو نظام فكري وعلمي كوني يصلح لكل مجتمع، بل هو إنتاج فكري حامل لكل خصائص المجتمع الذي تمّ إنتاجه فيه، والمجتمعات تختلف باختلاف خصائصها وعقائدها وثقافتها، وعليه يختلف نجاح وفشل الإنتاج الفكري من البيئة المبدعة إلى البيئة المستقبلية والناقلة.

(615) - عبد الله شريط: المنابع الفلسفية في الفكر الاشتراكي، مصدر سابق، ص 180.

(616) - عبد الله شريط: المشكلة الإيديولوجية وقضايا التنمية، المصدر السابق، ص 206.

(617) - جلول خدة معمر: الدراسات الفلسفية الأخلاقية في الفكر المغاربي المعاصر، مرجع سابق، ص 59.

(618) - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

ج- فشل النظام الاشتراكي فشل للشيوعية.

إنّ فشل الإيديولوجية الاشتراكية في الجزائر في فترة الإستقلال وبعدها وفقا لرؤية عبد الله شريط، أمر يبدو متوقّعا بغض النظر عن الأسباب التي قدّمها وذلك راجع لفشل الإيديولوجية الشيوعية في الفترة الإستعمارية وبالتحديد أثناء الثورة التحريرية الكبرى، أو بالأحرى لفشل تبنيها من قبل الشيوعيين الجزائريين أثناء تلك الفترة، الذين بفهمهم الخاطئ لها لم يساهموا في تحرير الجزائر، يقول شريط موضّحا ذلك في هذا النص:

"إنّما ليست مسألة تكتيك فقط (...) لأنّنا نذكر مثلا تصادمنا مع الشيوعيين الجزائريين قبل الثورة، وأثناء الثورة عندما أرادوا أن يقنعونا بأنّ العلاقات بين الجزائر وفرنسا يجب أن لا ننظر إليها على أنّها قائمة بين أمتين، بل هي مسألة رأسماليين فرنسيين في فرنسا والجزائر، يستغلّون الطبقات الجزائرية العاملة كما يستغلّون الطبقات الفرنسية العاملة (...) ومن ثم يجب أن نعمل على توحيد الطبقات العاملة في البلدين ضد الطبقات الرأسمالية في البلدين أيضا، وبذلك نحل مشكلة إستعمار فرنسا للجزائر."⁽⁶¹⁹⁾

ولو تمّ إتباع منطقهم ومحاولتهم التنظيرية في تحرير الجزائر حسب شريط فإنّ الجزائر لم تحظ ولن تحظ أبدا بالحرية والإستقلال، وهو ما جعله يعرب عن ذلك بقوله: "لو إنّنا عملنا بمقتضى رأي الشيوعيين فأين كانت تنتهي العلاقات بيننا وبين فرنسا؟ كانت لا تنتهي حتما إلى الإستقلال الذي ننعم به اليوم (...) ولكن هذا يدل على شيء واحد وهو أنّ الشيوعيين الجزائريين أخطأوا خطأ فادحا لأنّهم أهملوا الإعتبارات الوطنية في بلد مستعمر، ونظروا إليها نظرهم إلى بلد مستقل."⁽⁶²⁰⁾

⁽⁶¹⁹⁾ - عبد الله شريط: المنابع الفلسفية في الفكر الاشتراكي، مصدر سابق، ص 141.

⁽⁶²⁰⁾ - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

وعليه يظهر موقف شريط من الشيوعية ومن الشيوعيين الجزائريين ومحاولة إدماجها كوسيلة ومنهج في فترة الإستعمار لتحرير الجزائر، والذي كان موقفا معارضا تماما، أعلنه صراحة في قوله: "نحن هنا لا نريد أن ننقد الشيوعية كفلسفة أو كنظرية سياسية وإجتماعية، وكثقافة أو عقيدة، بل نحصر نقدنا لنظرية الحزب الشيوعي الجزائري كحركة سياسية عملت في حقلنا الوطني برهة من الزمن، وكحركة فكرية أولا ثم كثقافة إستمرت تعمل في حقلنا الثقافي اليوم ما كانت تعمله في حقلنا السياسي بالأمس دون أن ينقطع خيطها المتواصل أو تدخل تعديلا على مسيرتها تقتضيه الظروف الجديدة التي لم تكن تؤمن كحركة سياسية أنّ الجزائر ستبلغها يوما."⁽⁶²¹⁾

المطلب الثالث: الحاجة إلى سياسة فكر-عملية.

بعد تشخيص عبد الله شريط للمشكلة السياسية التي تعاني منها الجزائر على المستويات الثلاث: المستوى النظري، المستوى البراكسيي، المستوى النظري والعملي معا، وما إنجرّ عن ذلك من فشل الإيديولوجية الاشتراكية كمثال راهني للفترة التي عايشها قبل وبعد الثورة التحريرية الكبرى، حاول أن يقدم بعض الحلول التي تكون بمثابة سد للثغرات البارزة والمذكورة، وذلك من خلال إتباع الخطوات التالية:

1-تفعيل شروط النظرية السياسية.

يصر شريط على ضرورة التأسيس لنظرية سياسية في الجزائر من خلال بذل مجهود سياسي متكاتف من قبل الإطارات والنّخبة بعد التواصل بينهم، بشرط أن تكون نظرية متداولة ومواكبة ومسيرة للصيرورة التاريخية للمجتمع الجزائري، وهو ما جعله يشير إلى ضرورة التنظير السياسي في كل الفترات التاريخية

⁽⁶²¹⁾ - عبد الله شريط: مع الفكر السياسي الحديث والمجهود الإيديولوجي في الجزائر، مصدر سابق، ص 324.

للدولة الجزائرية لذلك قدّم مثالا عن فترة الإستعمار لحاجة الجزائر للتحرّر، وفترة الإستقلال لحاجتها لتشييد دولة مستقلة، فيقول:

"إنّنا في حاجة إلى إيجاد تواصل، أو مدرسة متواصلة في الجزائر من مجموع المجهود السياسي النظري سواء في تحرير البلاد أو إقامة الدولة، كما نحن في حاجة إلى إيجاد تقاليد متواصلة وفي نفس الوقت متطورة مع تطوّر المشاكل ومستجدات القضايا."⁽⁶²²⁾

إنّ تكوين السياسة النظرية في الجزائر لابدّ له من سد الثغرات التي لم يتم الإعتناء بها سابقا، ما جعلها تعاني ضعفا نظريا، وذلك من خلال تفعيل ثلاث عناصر مرتبطة ببعضها البعض ربطا منهجيا ومعرفيا، وهي كالتالي: العنصر التاريخي، العلمي، الأخلاقي.

أ- في التاريخ.

يؤكد عبد الله شريط على ضرورة الإستناد إلى علم التاريخ في التنظير السياسي، أو بالأحرى إلى فلسفة التاريخ، حيث يقول: "إنّ الأمم اليوم يجب أن تعتمد في تسطيرها طريق السلامة لا على الفلاسفة بل على العلم. كل النظريات السياسية، وكل فكر سياسي أو فلسفة سياسية لابدّ أن تقوم على دعامة أساسية هي فلسفة التاريخ"⁽⁶²³⁾، ويضيف في موضع آخر قائلا: "كل نظرية سياسية لا تستطيع أن تحقّق هدفها إلّا إذا بنيت على فلسفة التاريخ. وهدف النظرية السياسية هو أن تسطرّ المستقبل للأمة أو الدولة."⁽⁶²⁴⁾

(622) - عبد الله شريط: منهجية في بحث الفكر السياسي عند ابن باديس ومحمد عبده، مصدر سابق، ص 44.

(623) - عبد الله شريط: مع الفكر السياسي الحديث والمجهود الإيديولوجي في الجزائر، مصدر سابق، ص 247.

(624) - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

ويرجع تأكيده هذا إلى كون فلسفة التاريخ التي هي عبارة عن " نظر إلى الوقائع التاريخية بنظرة فلسفية، ومحاولة معرفة العوامل الأساسية التي تتحكم في سير الوقائع التاريخية والعمل على إستنباط القوانين العامة الثابتة التي تتطور بموجبها الأمم والدول على مرّ القرون والأجيال"⁽⁶²⁵⁾، تتفق في الوظيفة مع علم السياسة من منطلق أنّ وظيفتهما التنظير بداية من الحاضر لإستشراف المستقبل، كما تتفقان في الغاية المتمثلة في خدمة الإنسان حاضرا ومستقبلا.

وقد حلّل شريط هذه العلاقة بالإستناد إلى رأي بوتول السياسي قائلا: "(...) إنّ النظرية غايتها أن تساعدنا على فهم الطبيعة البشرية والتحكم فيها، وكل النظريات السياسية تحاول أن تلقي أضواء على الأعمال والسلوكات البشرية. ولكن لا بدّ أن نميّز بين ميدانين للنظرية السياسية، أحدهما يتعلّق بالجانب التفسيري الذي أشرنا إليه والذي يتعلّق بالماضي ويعتمد عليه، والثاني - وهو التعاليم - يتعلّق بالمستقبل ويوجّهه، وتوجيه المستقبل لا يتأتّى إلّا بفهم أحداث الماضي. ولذلك فإنّ النظرية السياسية تربط بين الماضي والمستقبل. ومن هذا الربط تستمد قوة إشعاعها، فهي تستمد من الماضي طاقتها المشعة وتلقي بها على أحداث المستقبل فترسم وتحدّد سبله بواسطة التعاليم."⁽⁶²⁶⁾

وعلى هذا الأساس يدعو شريط إلى ضرورة الإستفادة ممّا سمّاه " بالإرث السياسي"⁽⁶²⁷⁾ المتجلى في الممارسة السياسية للشعب الجزائري في الفترة الإستعمارية، وذلك بالعودة إلى التاريخ والتنظير بالإستعانة بفلسفة التاريخ، لتشكيل سياسة نظرية من الماضي تخدم وتواكب الحاضر وتستشرف مستقبل الإنسان الجزائري، دون إغفال العودة إلى الفكر السياسي الإنساني الحديث للإستفادة منه، فيقول:

⁽⁶²⁵⁾ - رأفت غنيمي الشيش: فلسفة التاريخ، دار الثقافة، مصر، د.ط، 1988، ص 14.

⁽⁶²⁶⁾ - عبد الله شريط: المشكلة الإيديولوجية وقضايا التنمية، مصدر سابق، ص 145.

⁽⁶²⁷⁾ - المصدر نفسه، ص - ص 195 - 196.

"إنّ الإطّلاع على هذه الأحوال البارزة في الفكر السياسي الحديث ستعينا كثيرا على تحديد ما في فكرنا نحن السياسي الحديث، وتحديد ما فيه من تراث أصيل لنا، وما فيه مقتبس ومأخوذ من غيرنا وإلى أيّ حد وقفنا في التوفيق بين الأصيل والمستورد أو الوارد علينا دون إستشارتنا."⁽⁶²⁸⁾

وما دعا له شريط لم يقتصر على مجرد الدعوة والتنظير، بل مارسه شخصيا، لما إستند إلى دور المؤرّخ وفيلسوف تاريخ في التأريخ والتدوين لتاريخ الجزائر السياسي والثقافي بغاية المساهمة في بناء سياسة نظرية، ودليل ذلك، عناوين بعض مؤلفاته، والتي أذكر منها: مع الفكر السياسي الحديث والمجهود الإيديولوجي في الجزائر، مختصر تاريخ الجزائر السياسي والثقافي والإجتماعي بالتعاون مع زميله مبارك الميلي، مع تصريحه بذلك في هذا النص:

"(...) وبالرغم من أنّ اختصاصنا العلمي ليس هو التاريخ، إلّا أنّنا في الحقيقة لم نكن نقصد بكتابة هذا التاريخ عملا تقليديا، بل كان قصدنا الأول عملا سياسيا في الحقل الفكري، فبادرنا إلى محاولة ملء فراغ سياسي"⁽⁶²⁹⁾، وبهذا فإنّ المحاولة منه ومن كل مفكّر وسياسي وكل من يمثل النخبة سيتم بناء السياسة في جانبها النظري في الجزائر بإستنادها إلى العنصر التاريخي والفلسفي، فيضيف قائلا: "وفي الإطّلاع على كل هذا كسب لنا وفكرنا السياسي المعاصر الذي نحاول أن نكوّنه لأنفسنا، ومن الأفضل أن نكوّنه على أسس صحيحة ومعلومات سليمة من أن نبنيه على أسس رملية خاوية."⁽⁶³⁰⁾

ب- في العلم.

⁽⁶²⁸⁾ - عبد الله شريط: مع الفكر السياسي الحديث والمجهود الإيديولوجي في الجزائر، مصدر سابق، ص 145.

⁽⁶²⁹⁾ - عبد الله شريط ومُجد مبارك الميلي: مختصر تاريخ الجزائر السياسي والثقافي والإجتماعي، مصدر سابق، ص 128.

⁽⁶³⁰⁾ - عبد الله شريط: مع الفكر السياسي الحديث والمجهود الإيديولوجي في الجزائر، المصدر السابق، ص 145.

كما سبق وأشرت لأكثر من مرة بأنّ شريط يدعو إلى تبني المنهج العلمي لتحري الموضوعية ولو القليل من الدقة في العلوم الإنسانية، ولهذا يصبر على الإستناد إلى المنهج العلمي في التنظير السياسي الذي يقربه أكثر شيء من الواقع المنظّر له ويبيعه عن مجرد التنظير التجريدي الأقرب إلى التنظير الميتافيزيقي الذي لا يخدم الواقع في شيء لا حاضرا ولا مستقبلا، وفي هذا الصدد يقول: "من عوامل نجاح الحكم أن نخرج بالفكر السياسي من البحث الفلسفي والتجريدات والتأملات الفردية، ونبحثه بالمناهج العلمية التي غزت كل أبواب المعرفة بما فيها العلوم الإنسانية." (631)

ويرجع تأكيده على ضرورة الإستناد إلى العنصر العلمي، لما له من أهمية كبيرة تضيفها إلى النظرية السياسية في صبغة من العقلانية والواقعية في الوقت ذاته، فعلى سبيل المثال كل تشريع أو قانون سياسي لابد وأن يكون خاضعا لمنهجية علمية منطلقة من الواقع، كنظام الحكم، لابد من أن يصاغ ويستن بطريقة علمية تستجيب ومتطلبات الواقع والعصر، وهو ما قدمه شريط مثالا للتوضيح بقوله:

"الحكم في العالم المتقدّم قد خطا خطوات واسعة نحو العقلنة والتفلسف والتقنية، ولم يعد مجرد عاطفة نبيلة أو خسيصة عند الحاكم، وأصبح ما يميّز الحكم في الماضي هو أنّ الشعب خلق الحاكم، أمّا في العصر الحديث فإنّ الحاكم خلق الشعب. والحكم اليوم مقيّد بأهداف وخاضع لمناهج ومجبر على أن يستجيب لمطالب محدّدة ويجب على أسئلة دقيقة" (632)، وفي العنصر اللاحق سيذكر شريط نظام حكم منشود من طرف كل المجتمعات ومن بينها المجتمع الجزائري والمتمثّل في نظام الحكم الديمقراطي.

(631) - عبد الله شريط: مع الفكر السياسي الحديث والجهود الإيديولوجية في الجزائر، مصدر سابق، ص 188.

(632) - المصدر نفسه، ص 208.

يقول شريط: "عندما نتوصل إلى دراسة الظواهر الاجتماعية السياسية كما ندرس ظواهر الجاذبية أو نزول الصواعق، فإننا عندئذ سنتمكن من تحرير السياسة من عوامل العاطفة، ويتمكن الإنسان من أن يتحرّر من آخر معقل من معاقل الجهل، ويتمكن من معالجة مشكلاته السياسية بالعلم والتحليل، ويتحرّر من خوفه منها كما تحرّر من خوفه من الأرواح الشريرة والسحر ولا يعود يقدم الضحايا قربانا لإله الحرب، كما ألق عن تقديم الضحايا لآلهة الزلزال والفيضانات، وهو يعتقد أنه يقدم العلاج المناسب. هذا ما يعتقده العلماء اليوم أو البعض منهم على الأقل، ولكن أليس هذا أيضا حلما ؟" (633)

ج- في الأخلاق.

إضافة إلى العنصرين التاريخي والعلمي، يؤكّد شريط على ضرورة إعادة تفعيل الجانب الأخلاقي في التنظير السياسي، لأنّ الأخلاق كانت حاضرة بمبادئ وممارسة الشعب الجزائري أثناء الثورة التحريرية الكبرى، إلّا أنّها بدأت تتلاشى مع الإستقلال وأثناءه، وسبب ربط الأخلاق بالسياسة عنده يعود إلى مساهمتها في نجاح السياسة وعليه في التقدّم بها في خدمة المجتمع، إذ يقول:

" (...) التقدّم الفكري بدون أخلاق تحرسه لا يتولّد عنه إلّا الشرّ السياسي" (634)، ويصرّ على دورها في تقدّم السياسة وأداء وظيفتها في موضع آخر بالقول: "السياسة الرشيدة ليست هي السياسة العبقريّة بل السياسة المؤمنة بالأخلاق، فهي وحدها الحصن المنيع للدول من أن تزول أو تنقرض، أمّا بدون أخلاق في سياسة الدولة وفي سلوك السياسيين أنفسهم، فكل شيء يمكن أن يحدث من جديد" (635)، ولإيمانه بذلك يقول في موضع آخر مؤكّدا على فكرته و متفقا مع براتراند راسل من خلال ترجمة لقوله من كتابه " من أجل سعادة الإنسان ": "(...) صعب جدا أن نفصل الأخلاق عن السياسة،

(633) - عبد الله شريط: أليس العلم في السياسة حلما ؟، العدد 1141، مجلة المجاهد، الجزائر، 1982، ص 43.

(634) - عبد الله شريط: عندما تصبح الأخلاق حارسة للسياسة، العدد 1134، مجلة المجاهد، الجزائر، ص 45.

(635) - المصدر نفسه، ص 45.

إنّه يبدو لي أن الأخلاق الحقيقية تكون بهذا الشكل. أعني إمّا أن تكون مرتبطة بالسياسة أو لا تكون أخلاقاً على الإطلاق.⁽⁶³⁶⁾

ولهذا يأتي دور الإستناد إلى التاريخ وبالتحديد الفترة الكولونيالية لإعادة تفعيل الجانب الأخلاقي وإضافته للسياسة النظرية في الجزائر، وذلك بالوقوف أمام مصطلحات سياسية ذات صبغة أخلاقية وتمت ممارستها أخلاقياً من بينها، الحرية، المسؤولية، التحرير، المساواة، الديمقراطية.

إنّ هذه المفاهيم بمنظوره تمّ تبنيها أثناء الثورة من قبل الإنسان الجزائري تبني أخلاقي حيث إنّ أخذ من المسؤولية والحرية والمساواة مبادئ أخلاقية لابدّ من التحلّي بها وأنّ العلاقة بينها ضرورية من حيث أنّ إحداها تشترط وجود الأخرى، فيقول: "...). أعترف أن مشكلة الحرية والمسؤولية من أعوص القضايا الفلسفية في مادة الأخلاق وحتى في ميدان ما وراء الطبيعة، والنقطة الإيجابية المنطقية التي يمكن أن نخرج بها من هذه المعركة هي أنّ الإنسان لا يمكن أن يكون ذا مسؤولية مالم يكن يشعر بأنّه حر فيما يأتيه وما يدعه من أعمال"⁽⁶³⁷⁾، فإذا كان الإنسان مؤمناً بأنّه حر وسلبت حريته وجب أن يكون مسؤولاً لإستردادها، وإذا إلّزم وكان مسؤولاً تمكّن من أن يسترد حريته ويكون حراً، لأنّ الحرية في نظره تعني "الإنتاج قبل أن تعني الإستهلاك."⁽⁶³⁸⁾

ولهذا وجب إرتباط ثان لمبدأ الحرية مع مبدأ المساواة من خلال الموازنة بينهما، لأنّ الإفراط في أحدهما على حساب الآخر يولّد عائقاً ضدّ الغاية المراد تحقيقها وهي العيش المشترك تحت ظلّ نظام واحد هو النظام الديمقراطي، يقول شريط في هذه النقطة:

⁽⁶³⁶⁾ - عبد الله شريط: ترجمة: من أجل سعادة الإنسان لبرتراند راسل، مصدر سابق، ص 59.

⁽⁶³⁷⁾ - عبد الله شريط: معركة المفاهيم، مصدر سابق، ص 44.

⁽⁶³⁸⁾ - المصدر نفسه، ص 46.

" إنَّ ضمان السلطة وتنظيمها على أساس تحقيق الهدف الأعلى منها، وهو الحرية، يعدّ من المبادئ الكبرى في تشكيل الفكر السياسي الحديث، وهو لا يركز على مبدأ آخر لا يقل عنه عظمة، وهو مبدأ المساواة لأنَّ الحرية بدون مساواة تتحوّل إلى سيطرة عمياء، والمساواة بدون حرية تتحوّل إلى إستبداد قاهر، ولأنَّ أيّ نظام أو مبدأ يمس بالحرية يصبح نظاما لا قيمة له مهما كانت عظمتة." (639)

ثم إنَّخذ من التحرّر فعلا يصل بواسطته لنيل حريته، وكان الإنسان الجزائري في فعل التحرير الذي يجب أن يقوم به أمام خيارين من حيث الأسبقية إمّا تحرير الوطن أولا بعدها تحرير الإنسان الجزائري لنفسه ثقافيا وإجتماعيا وسياسيا، أو تحرير الوطن أولا وتأمين مساحة بواسطتها يعمل على تحرير نفسه، فإختار الخيار الثاني، يقول شريط في هذا الصدد:

" إنَّ حاجتنا إلى الأخلاق السياسية في معركة تحرير الوطن لم تكن حاجة بادية لأننا كنّا نتعامل مع معركة مادية هي تحرير الوطن من قبضة الإستعمار الفرنسي. أمّا بعد تحرير الوطن فقد جاء تحرير المواطن، والمواطن لم يكن يشعر بحاجته إلى الحرية لأنّه كان يعتقد بالغريزة أنّ حرية الوطن تسبق حرية المواطن، لم يكن يثور أو ينتقد قاداته وسلوكياتهم، ولم يكن يتّبع مساوئهم، وحتى إن بدت له فلا يشعر بأنهم يستحقون النقد أو التمرد عليهم." (640)

إلا أنّه حسب شريط لم يتمكّن الإنسان الجزائري من تحرير نفسه فكريا وثقافيا في فترة الإستقلال في ما بعد نتيجة لإكتفائه بحرية الوطن، ورغم أنّ الأمر يصفه بالصعب إلا أنّه ليس بالمستحيل، وعليه إذا عاود تفعيل فعل التحرير مجدّدا على نفسه كما فعله لأجل وطنه يكون قد ساهم في التقدّم في النظرية السياسية التي يصوغها، فيقول مجدّدا:

(639) - عبد الله شريط: مع الفكر السياسي الحديث والجهود الإيديولوجية في الجزائر، مصدر سابق، ص 145.

(640) - عبد الله شريط: الديمقراطية بين الحرية والتحرير، مصدر سابق، ص 27.

"إنّ تحرير الوطن لم يكن متبوعا بتحرير الإنسان لصعوبة تحرير الإنسان، كان تحرير الوطن من الحكم الأجنبي بواسطة السلاح المادي، أمّا تحرير المواطن فيقع من تحرير الإنسان ليتحرّر من سيطرة الحكم الوطني. وتحرير هذا يقع بسيطرة القانون في حياته وفي العلاقات بين المواطنين من ناحية، وبينهم وبين كل ميادين السلطة وممثليها من ناحية أخرى. ولهذا يتطلّب تحرير الإنسان وقتا أطول من تحرير الوطن، لأنّه لا يهدف إلى التخلّص من سيطرة أجنبية بل من سلطة ووطنية لم تحترم سلطة القانون التي هي مؤمّنة على تحقيقها." (641)

والدولة ذات السياسة الرشيدة هي تلك التي تخدم مواطنيها وتضمن لهم حصولهم على جميع حقوقهم وعلى رأسها حقهم في الحرية، يقول شريط: "لكي تكون الدولة أخلاقية يجب أن تعتبر نفسها في خدمة المواطن وتفسير سلوكها العملي على هذا الاعتبار، وليس المواطن هو الذي يكون في خدمة الدولة، وفي مقدّمة الشروط التي يجب أن توفّرها الدولة للمواطن حتى يكون سعيدا وهو الحرية." (642)

وبالتالي يجب دوما قبل الشروع في فعل التحرّر أو التحرير الإيمان بالحرية، لأنّه "لم يعد اليوم من المعقول أن نقبل التحرّر ونرفض الحرية، لأنّه إن لم نقبل الحرية قبل التحرّر، أي إن لم نقبل الحرية برصيدها التنويري والحدائي والعلماني فلن يكون للتحرّر معنى، إنّ الموقف الانتقائي والتلفيقي من الحرية، أي أخذها بمعنى التحرّر الجزئي في مجالات بعينها، ينقلب دائما إلى موقف مضاد للحرية، ولكل ما يتصل بها من ديمقراطية وفردانية وعلمانية وتنوير وذاتية." (643)

وأخيرا إنّ الإنسان الجزائري من الحرية مجدّدا والديمقراطية غاية وجب الوصول إليها بعد تسليمه بمبدأي الحرية والمسؤولية وإعتماده فعل التحرّر، ونجح في ذلك في الفترة الكولونيالية لأنّه تحلّى بالديمقراطية

(641) - عبد الله شريط: الديمقراطية بين الحرية والتحرير، مصدر سابق، ص 27.

(642) - عبد الله شريط: عندما تصبح الأخلاق حارسا للسياسة، مصدر سابق، ص 45.

(643) - محمد المصباحي: رهان الحرية في العالم العربي، رهانات الفلسفة العربية المعاصرة، مرجع سابق، ص 126.

كسلوك ومارسها كفعل، ما جعله يصل بها إلى الظفر بالإستقلال، وحتى مالك بن نبي عندما عرّفها أشار إلى كونها شعورا وسلوكا قبل أن تسنّ قانونا ودستورا، إذ يقول: "ليست الديمقراطية إذن في أساسها عملية تسليم سلطات تقع بين طرفين معينين، بين ملك و شعب مثلا، بل هي تكوين شعور وإنفعالات، ومقاييس ذاتية وإجتماعية تشكّل مجموعها الأسس التي تقوم عليها الديمقراطية في ضمير شعب، قبل أن ينصّ عليها أي دستور"⁽⁶⁴⁴⁾، أمّا شريط فيقول في هذا الصدد مشيرا إلى الإستفادة من هذا في التنظير السياسي المعاصر بعد الإستقلال:

" إنّ من بين الدروس التي يجب أن نتعلّمها من تاريخ شعبنا هي قضية الديمقراطية وأهميتها. أي أنّ الحزب يجب أن يجعل ثقته الأولى في الجماهير الشعبية. لقد بيّن تاريخنا كلّ أنّ هذه الجماهير كانت دائما هي الحارس الأمين لمصالح البلاد أكثر من المؤسسات التي خلقت لتقوم بدور هذه الحراسة."⁽⁶⁴⁵⁾

وما جعل الجزائر تحقّق النجاح الديمقراطي ليس إتخاذها سلوكا وممارسة فقط، بل سلوكا وممارسة أخلاقية، فقد مارسها القادة بأخلاقية، ومثالا على ذلك الأمير عبد القادر، وكل الشعب الجزائري، ولقد عبّر شريط عن ذلك بقوله:

" الأخلاق في النظام الديمقراطي هي الغاية التي ليس وراءها غاية: فالإنتخابات فيها أخلاق، والمساواة أمام القانون أخلاق، وعدم خضوع الحاكم في حكمه لما يسمّى في الإسلام بحكم " الهوى " هو رأس الأخلاق في السياسة، وهذه الجوانب الأخلاقية في البيت الديمقراطي هي التي تشدّ جدرانه من التداعي فيبقى قائما على الدوام ما دامت الأخلاق تسنده."⁽⁶⁴⁶⁾

⁽⁶⁴⁴⁾ - مالك بن نبي: تأملات، مرجع سابق، ص 75.

⁽⁶⁴⁵⁾ - عبد الله شريط: مع الفكر السياسي الحديث والمجهود الإيديولوجي في الجزائر، مصدر سابق، ص 306.

⁽⁶⁴⁶⁾ - عبد الله شريط: الديمقراطية بين الحرية والتحرير، مصدر سابق، ص 26.

ونتيجة لما تعرّضت له الديمقراطية في فترة الإستقلال وما بعدها من تشوّه على المستوى العملي، يدعو شريط إلى ضرورة إخضاعها للدراسة التحليلية والنقدية بالعودة إلى الإستفادة من نجاحها في الفترة الإستعمارية، فإذا تمّ النجاح في التأسيس والتععيد لها نظريا وبصفة عقلانية سيتم تفعيلها على مستوى السلوك والممارسة، يقول في هذا الصدد:

" مهما تعرّض هذا المفهوم للنقص والبتّر وإنعدام العمق في التحليل، إلّا أنّه ذا قيمة راسخة بالنسبة لمجتمع أميّ، وهي قيمة تدوين القوانين ومحاولة إخراج السلوك السياسي للناس من مستوى التقليد القبلي وتصعيده إلى مستوى القانون المكتوب ذي الصبغة العقلية"⁽⁶⁴⁷⁾، ولا يكتف شريط بمجرد الدعوة إلى ذلك فقد أشار إلى وجود محاولات لها من الأمل والجهد الفكري مقارنة مع بقية الدول العربية والإفريقية بصفة عامة، حيث يقول:

" لقد حاولنا في الجزائر أن نهتم بقضية الديمقراطية من الوجهة النظرية، وإن كنّا لم نرتفع في المعالجة النظرية إلى المستوى الفلسفي، ولكن بالنظر إلى مستوانا الثقافي في البحث والدراسة تعتبر الجزائر في مقدّمة البلدان الإفريقية والعربية التي أولت هذه المشكلة مكانة لم تصل إليها إلّا الدول الأوروبية من حيث العناية."⁽⁶⁴⁸⁾

ويعرض شريط كيفية التنظير الجديد للديمقراطية ومن المسؤولين الذين حملوا على عاتقهم ذلك، فكان عرضا كرونولوجيا، شرع فيه بالتطرّق للنصوص التي إحتوت هذا المفهوم، مبرزاً إيّاه في النص الآتي: "لعلّ أبرز النصوص التي ظهر فيها هذا الإهتمام لم يأت من الأدباء والمفكرين والباحثين والدارسين والمختصين، وإنّما أتى عن طريق الموثائق الرسمية التي تبنتها السلطة الحزبية كمسايرين في ذلك المدرسة الاشتراكية مع

⁽⁶⁴⁷⁾ -عبد الله شريط: الديمقراطية بين الحرية والتحرير، مصدر سابق، ص 24.

⁽⁶⁴⁸⁾ - المصدر نفسه، ص 22.

فارق جوهري هو أنّ النصوص الرسمية في البلدان الاشتراكية إستوحتّها من فلاسفة القرن التاسع عشر الاشتراكيين على إختلاف مشاربهم ومذاهبهم.⁽⁶⁴⁹⁾

ثمّ يقدّم مثالا عن هذه المواثيق ويتمثّل في " ميثاق طرابلس (1962) الذي يرجع الديمقراطية إلى تحقيق " الأهداف الشعبية والمطامع العميقة للجماهير " أي أنّ أقصى ما نطمح إليه من الديمقراطية ليس مبادئها المثالية وأعماقها الإنسانية، وإتّساع جوانبها الفكرية والمستوى العالي بقيمتها التربوية بل الغاية منها تقف عند حدود ما تستفيد به الطبقات الشعبية من منافع مادية آنية.⁽⁶⁵⁰⁾

إلى غاية إعتناق الديمقراطية الاشتراكية وهنا لاحظ بأنّ الديمقراطية لم يتم الإهتمام بها من قبل المثقّف لغياب حسّه النقدي، لولا المطالبة بها من قبل الشعب في حد ذاته، ولهذا وقف عند ضرورة عدم الإكتفاء بإعادة الديمقراطية كمطلب شعبي فقط، بل كمطلب ثقافي وجب إتّخاذه كسلوك وتبنيّه كعقيدة لا يجب التنازل عنها، قائلا:

" إنّ إعتناقنا للديمقراطية الاشتراكية كان إنحدر من القمة السياسية إلى القاعدة المجتمعية وفي غياب الفكر النقدي من قبل المثقّفين، وهذا ما يجب في رأيي أن نعيده بالنسبة للديمقراطية، وذلك لسببين: الأوّل أنّ الديمقراطية الجديدة كانت بالعكس نتيجة مطلب في القاعدة رفضته القمة ثمّ إضطرت لقبوله تحت ضغط القاعدة الشعبية (أكتوبر 1988)⁽⁶⁵¹⁾، ويضيف: " الثاني أنّ هذه الديمقراطية إحتضنها المثقّف الجزائري على إختلاف في مستويات ثقافية من الصحافة إلى المسرح إلى الشعر وأخيرا إلى مستويات الدراسات الجامعية، ممّا يسمح له بمراقبة ما يتطلّب خضوع شجرة الديمقراطية إلى قانون التطوّر

⁽⁶⁴⁹⁾ - عبد الله شريط: الديمقراطية بين الحرية والتحرير، مصدر سابق، ص 24.

⁽⁶⁵⁰⁾ - المصدر نفسه، ص - ص 22 - 23.

⁽⁶⁵¹⁾ - المصدر نفسه، ص - ص 24 - 25.

الطبيعي، بحيث يكون إعتناقه لها كعقيدة سياسية هو خاتمة التطور وليس بداية عاطفية تقع بسرعة ثم ينقلب عليها ويكفر بها بأكثر سرعة كما وقع في الاشتراكية.⁽⁶⁵²⁾

وعلى هذا الأساس حاول شريط تقديم تعريف للديمقراطية بتحديد مفهومه، لإعتقاده بأنّ وضوح المفهوم يؤدي إلى سهولة فهمه ثم تبنيه وأخيرا تطبيقه على نحو صحيح، فيصّر في الإشارة لها سابقا وفي تعريفها في هذا الصدد بربطها بالسلوك، حيث يقول:

" إنّ الديمقراطية " سلوك " يتعامل به كل فرد مع أي فرد من مجتمعه تعاملًا لا ينفي الحزم والانضباط اللذين يقرهما بين المعلم والتلميذ والضابط والجندي والوالد مع أبنائه وبين الرجل والمرأة. وليس فقط بين الحاكم والمحكوم، والقانون الذي يتعاملون به ويخضعون له لم " يفرض " عليهم فرضا "⁽⁶⁵³⁾، وعلى هذا الأساس إن كانت سلوكا وتعرض هذا الأخير إلى الإعوجاج وجب تقويمه وتصويبه من خلال التربية، ولهذا فالديمقراطية بالنسبة له سلوك يستلزم التربية المستمرة من منطلق أنّ السلوك يكون دوما في حالة صيرورة وتطور، مبرزا ذلك في قوله: " إنّ الديمقراطية هي قبل كل شيء تربية، وتربية مستمرة لا تقف عند حدّ ولا تنتهي إلى غاية عابرة (...) هي نوع من التربية أشبه بالمناخ العام يتنفسه الناس في البيت والشارع والإدارة والسوق."⁽⁶⁵⁴⁾

ثم يؤكد على أنّ الديمقراطية التي تعدّ سلوكا تلازمه التربية فهي ممارسة أكثر من كونها فكرة منظر لها، ومن هذا المنطلق وبغض النظر باعتبارها نظاما يرتبط بالنظام الليبرالي أو النظام الاشتراكي، وجب تبنيها ممارسة وتطبيقا، لا فكرة ونظرية، لأنّ نجاحتها وفائدتها تكمن في التطبيق المحايث للواقع، باعتبار أنّه في

⁽⁶⁵²⁾ - عبد الله شريط : الديمقراطية بين الحرية والتحرير، مصدر سابق، ص 25.

⁽⁶⁵³⁾ - المصدر نفسه، ص - ص 25 - 26.

⁽⁶⁵⁴⁾ - المصدر نفسه، ص 14.

الممارسة يتم ملاحظة إيجابياتها من سلبياتها، حينها فقط يتدخل الجانب النظري للتصويب والتعديل، يقول في هذا الصدد:

" الديمقراطية سواء كانت ليبرالية أو اشتراكية لابد من أن نتعلمها في التطبيق ولا نزن أن المناداة بشعاراتها كاف لجعلها تعيش فينا من تلقاء نفسها. كذلك يجب أن نعلم أن مؤسساتنا مهما حرصنا على أن تكون كاملة على الورق، وفي مستواها النظري فإنها لا تأخذ قيمتها الحقيقية إلا بالتطبيق. والتطبيق من ناحية أخرى هو الذي يرشدنا إلى ما في النظرية من نقص." (655)

أما في ما يتعلق بغاية الديمقراطية فهي خدمة كل أفراد المجتمع من دون إستثناء تحقيقا للمساواة والعدالة وعليه تعدّ نظاما للشعب ككل وليست نظاما خاصا بطبقة معينة من طبقاته، يقول شريط: " نعني بالديمقراطية هنا كل نظام يعتمد على الطبقات الشعبية أو يعمل لها أو يهدف إلى تحقيق مصلحتها في الإقتصاد والثقافة والتكوين السياسي" (656)، ولهذا فشرط نجاحها يكمن في تبنيها وإنبثاقها من الشعب أولا، وإلتفاف كل المسؤولين عنه حوله، ويصف ذلك بقوله: " إن الشرط الأساسي للديمقراطية هو أن لا ينقطع الحزب عن الجماهير في روحه وإن لم يكن حزبا جماهيريا في تنظيمه." (657)

ليختم شريط بتعداد خمس شروط أساسية تجسّد بحق الديمقراطية الحقيقية في نظره وهذه الشروط يعدّها على التوالي في هذا النص:

" أولها أن تكون مهمتها جلب المنافع ودرء المضار عن الأمة.

الشرط الثاني للديمقراطية أن لا يحتكرها فرد أو مجموعة أفراد لا تشاركهم فيها فئات من المجتمع.

(655) - عبد الله شريط: المشكلة الإيديولوجية وقضايا التنمية، مصدر سابق، ص 201.

(656) - عبد الله شريط: مع الفكر السياسي الحديث والجهود الإيديولوجية في الجزائر، مصدر سابق، ص 211.

(657) - المصدر نفسه، ص 507.

ثالثا أن تكون المشاركة فاعلة وليست مجرد صورة شكلية.

رابعا أن تكون الديمقراطية مدرسة لجميع أفراد الأمة يتعاملون بمقتضى قواعدهم بعضهم نحو بعض بحيث تكون أشبه بالجو الذي يتنفسه الجميع ويقوى به على الحياة بحسب كفاءاته وقدراته.

خامسا أن لا تكون الديمقراطية ضربا من العدالة في الشؤون المادية وحدها، بل هي أسلوب من الحياة والتعامل في الفكر أيضا وفي العمل.⁽⁶⁵⁸⁾

2- تفعيل شروط البراكسيس السياسي.

إنّ تفعيل الجانب النظري للسياسة لا يكتمل إلّا إذا تم إنزاله إلى مستوى التطبيق، وبالتالي وجب تفعيل الجانب العملي بالمقابل، يقول راسل في هذا الصدد: "ما من نظرية سياسية تكون كاملة إن لم تكن قابلة لأن تطبّق على الأولاد والرجال والنساء معا"⁽⁶⁵⁹⁾، وعليه يرى شريط بأنّ تطبيق السياسة النظرية لا بدّ أن تقتزن بتفعيل الممارسة الإيديولوجية والدينية لتسليمه بأنّ هاتين الممارستين لا يمكن أن تنفصلا عن الممارسة السياسية، لأنّه "لا يمكن أن نتصوّر فكرا سياسيا خاليا من إيديولوجية معيّنة، ولا إيديولوجية بدون فكر سياسي وسلطة سياسية تتولّى تنظيمها ورعايتها"⁽⁶⁶⁰⁾، هذا في ما يتعلّق بالإيديولوجيا، أمّا ما يخصّ الدين، فإنّ أغلب المفكرين الغرب المنظرين والممارسين للسياسة يؤكّدون على أنّ العلاقة بينهما علاقة جد تلازمية، حيث يقول مونتسكيو: "يمكن للدين أن يدعّم الدولة السياسية

⁽⁶⁵⁸⁾ - عبد الله شريط : الديمقراطية بين الحرية والتحرير، مصدر سابق، ص 25.

⁽⁶⁵⁹⁾ - برتراند راسل: أسس لإعادة البناء الاجتماعي، ترجمة: إبراهيم يوسف النجار، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، لبنان، ط1، 1987، ص 117.

⁽⁶⁶⁰⁾ - شريف سعيّد: الجانب السياسي في فكر المرحوم الدكتور عبد الله شريط، مرجع سابق، ص 81.

من ناحية أخرى، وذلك عندما تكون القوانين عاجزة⁽⁶⁶¹⁾، أمّا الماهاتما غاندي فيقول: "إنّ من يقولون بأنّ الدين لا شأن له بالسياسة لا يعرفون كنه الدين."⁽⁶⁶²⁾

أ-تبّيّ الإيديولوجية الاشتراكية.

في كتابه الموسوم بعنوان "المشكلة الإيديولوجية وقضايا التنمية" يذهب عبد الله شريط إلى الوقوف على العديد من المشكلات التي يعاني منها المجتمع الجزائري، ليجمعها كلها في مشكلة أساسية وهي المتمثلة في "المشكلة الإيديولوجية بمعنى غياب إيديولوجية جزائرية تستجيب للواقع ومشكلاته الراهنة"⁽⁶⁶³⁾، ولهذا إذا كان في تعريفه للإيديولوجيا التي تمثّل مجموعة أفكار ومبادئ هادفة إلى تنظيم حياة مجتمع ما في ميادينه المختلفة السياسية والاجتماعية والثقافية، وإذا كان ذاك الفكر الذي له علاقة وطيدة مع الممارسة والمجتمع لأنّه يترجم من خلال سلوكات أفرادهِ وتصرفاتهم، بمعنى أنّها "بقدر ما هي متعالية وتنظير فكري، بقدر ما هي ممارسة وتطبيق فعلي وواقعي ومتى سايرت النظرية التطبيق والسلوك كانت الإيديولوجية محققة لغاياتها وأهدافها وهذا ليس بالمستحيل الممتنع."⁽⁶⁶⁴⁾ فكيف تمثّلها ؟

إنّه وإن تأثر بفلسفة كارل ماركس في مواطن - سبق وأشرت إليها - فإنّه اختلف معه في الإيديولوجيا، من منطلق أنّ كارل ماركس نظّر لها باعتبارها "مجرد غطاء مزيف ولثام أسود يجب عنا حقيقة الواقع المعيش وظروفه، وتمثّل وهمي وإنعكاس منفعل غير فعال"⁽⁶⁶⁵⁾، وبالتالي يجعل من دورها دورا سلبيا في خدمة المجتمع، وبالتالي تمثّلها تمثّلا سلبيا، فإنّ شريط على نقيضه تمثّلها تمثّلا إيجابيا، وهو هنا لا يمكن إلّا

(661) - مونسكيو: روح القوانين 2، ترجمة: عادل زعيتّر، دار المعارف، مصر، د.ط، 1954، ص 191.

(662) - الماهاتما غاندي: في سبيل الحق أو قصة حياتي، مرجع سابق، ص 261.

(663) - نصيرة بوطغان: الفلسفة والقدرة على تنوير وتغيير المجتمع الجزائري في مشروع عبد الله شريط، مرجع سابق، ص 98.

(664) - الطاووس أغضابنة: النظرة الإيديولوجية في فكر الدكتور عبد الله شريط، مرجع سابق، ص 226.

(665) - عمر مهيل: البنوية في الفكر العربي المعاصر، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ط2، 2010، ص 242.

أن يكون ألتوسيريا لا ماركسيا، من منطلق أنّ ألتوسير القارئ البنيوي لماركس، تمثّل الإيديولوجيا تمثّلا إيجابيا نظرا للدور الفعّال الذي تقوم به في أي مجتمع سواء متخلّفا للنهوض به، أو متقدّما للحفاظ على تقدّمه وإزدهاره، خاصة أنّها على علاقة وطيدة بالممارسة، يقول ألتوسير: "الإيديولوجيات العملية هي عبارة عن تشكيلات معقّدة من تركيبات لمقولات، وتصوّرات وصور وسلوك وسير ومواقف وحركات، يعمل هذا الكل كمعايير عملية تتحكّم في أخذ الناس لمواقف ملموسة إتجاه المواضيع الحقيقية والمشاكل العفوية لحياتهم الاجتماعية ولتاريخهم." (666)

بل إنّ شريط يدعو إلى ضرورة إيجاد وتأسيس إيدولوجية تتناسب والمجتمع الجزائري وتخدمه، لحاجته لها بعد خروجه من حرب تحريرية كبرى، ولهذا يعدّ "أحد المنظرين لها في العصر الحديث أي إيجاد المنهج الإيديولوجي الذي ينسجم والمجتمع الجزائري والتي سادت العالم في الستينات والسبعينات من القرن العشرين، لأنّ تشكيل إيديولوجية قادرة على توجيه المجتمع لا يتأثّر، بل يقتضي الربط بين ما هو نظري وتطبيقي." (667)

فما هي إذن الإيديولوجية التي وجدها شريط ونظّر لها معتقدا أنّها الملائمة للمجتمع الجزائري ؟

إنّما الإيديولوجية الاشتراكية، التي رأى أنّها المنهج الأمثل لبناء أيّ دولة خرجت حديثا من حرب تحريرية وبحاجة إلى بناء على جميع الأصعدة والمجالات، رغم إعتقاده بأنّه المنهج الأصعب في الوقت ذاته، فيقول: "إذا كان بناء الدولة أمرا صعبا تعاني منه البلدان النامية معاناة يومية بقطع النظر عن منهجها

(666) - لويس ألتوسير: الفلسفة وفلسفة العلماء العفوية، مرجع سابق، ص 34.

(667) - التّوي حمّادي: في المنهج الحدائي عند عبد الله شريط، مرجع سابق، ص - ص 252 - 253.

الذي إختارته في هذا البناء، فإنه ممّا لا شك فيه أنّ المنهج الاشتراكي هو أصعب المناهج في بنائها." (668)

ويرجع شريط صعوبة المنهج الاشتراكي لعدّة أسباب ذكرها على التوالي: "أولها: أنّ البناء الاشتراكي يتطلب إدخال تغيير جذري على مختلف مؤسسات الحياة الاجتماعية وآلياتها.

ثانيا: أنّ البناء الاشتراكي للدولة يتطلب متاعب وتضحيات وتقشّف في يومه قبل أن يصل إلى الراحة والتمتّع والإستهلاك في غده.

ثالثا: أنّ المنهج الاشتراكي في بناء الدولة يتطلب كفاءات وإطارات ومثقفين ومسيّرين من مختلف المستويات العالية والمتوسطة لإنجاز هذا البناء لأنّ الدولة هي التي تفعل كلّ شيء." (669)

وأغلب قارئ فكر شريط في مختلف القضايا الفلسفية والاجتماعية والثقافية التي ناقشها، توصّلوا إلى نتيجة واحدة وهي أنّه تبنّى "الاتجاه الاشتراكي كإيديولوجية للمجتمع الجزائري" (670)، إعتقادا منه بأنّه "المنهج الصالح لخلق التغيير في المجتمع الجزائري" (671)، لإعتباره "أنّ الاشتراكية هي الحل بالنسبة للجانب الإقتصادي وتنظيم الجماهير." (672)

ولكن كيف تبنّى شريط المنهج الاشتراكي كما سمّاها ؟ وكيف نظر له في المجتمع الجزائري؟

(668) - عبد الله شريط: مع الفكر السياسي الحديث والجهود الإيديولوجية في الجزائر، مصدر سابق، ص 451.

(669) - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(670) - عبد العزيز بوالشعير: الإيديولوجية والتنمية في فكر الدكتور عبد الله شريط، أعمال الدكتور عبد الله شريط الفكرية

والفلسفية في ميزان الباحثين الجامعيين، المرجع نفسه، ص 208.

(671) - بن قدور بن نور الدين: مستقبل التنمية في الخطاب الفلسفي المغاربي، مرجع سابق، ص 116.

(672) - حسنة سميّر: قراءة نقدية في فكر عبد الله شريط - فكرة جدلية النظري والعملي نموذجاً، مرجع سابق، ص 43.

ينطلق شريط من مسلمتين أساسيتين، الأولى تتمثل في كون تبنّيه للإشتراكية كإيديولوجية ملائمة للمجتمع الجزائري ليس له سوى غاية واحدة وهي خدمة المجتمع والرفي به فكريا وماديا بعد خروجه منهكا على كافة الأصعدة من حرب تحريرية كبرى، ولذا إن توقّرت إيديولوجية مزمنة لتلك الفترة وكانت ملائمة لمجتمعه، فلن يكون له مانع من إتخاذها، فيقول: "إنّ إختلاف الأنظمة السياسية لبلداننا لا علاقة له في نظري بهذا الموضوع، فلتكن هذه الأنظمة إشتراكية أو ملكية أو جمهورية أو ما شاءت أن تكون، فإنّ النقطة التي نستطيع أن نلتقي فيها نحن في هذه الأنظمة هي خدمة الشعب وإخراجه من منطقة التخلف الذهني ورفع مستواه العقلي والإنساني." (673)

ولأنّ الإشتراكية كانت مترامنة مع حاجة الجزائر في تلك الفترة لمنهج، ذكر شريط أبرز الأسباب المعبرّة عن وضعيتها والتي كانت بمثابة مبررات لتطبيقها، ومنها: "غياب خطة إجتماعية وإقتصادية مهيأة من قبل الثورة، أدّى إلى ظهور الإنتهازين وطلابّ الثراء بأقل جهد وبدون أي إنتاج (...). وراحوا يذهبون البلاد بطرق عجيبة أعان على إنتشارها قلة تجربتنا في نظام الدولة، وإختيار المستوى الأخلاقي الذي يعقب الحروب عادة، ومن هذا ما جعل شعبنا يختار النظام الإشتراكي، ولو لم يكن واعيا كل الوعي بفائدة هذا الإختيار أو لضرورته الحيوية." (674)

ولأنّ الإشتراكية تناسب كل المبادئ التي تأسست عليها الثورة التحريرية الكبرى ونالت بواسطتها الإستقلال فهي وفقا لرؤيته: "تعني محبة الوطن فوق كل شيء، والعمل من أجل خدمة الطبقة الكادحة في الوطن وفي العالم، والتنقيص من الشعارات المذبذبة لأفكار البسطاء من الناس، والمحافظة على حرية الإنسان وحمائيتها من مختلف أنواع الضغط والإكراه. وهي قبل كل شيء - وخاصة في شعب عنيد

(673) - عبد الله شريط: على هامش مؤتمراتنا الأدبية (الأديب العربي والشعب)، مصدر سابق، ص 57.

(674) - عبد الله شريط: المنابع الفلسفية في الفكر الإشتراكي، مصدر سابق، ص 160.

كشعبنا- تعتمد النقاش والإقناع ، فتأتي بثمرتها أسرع مما تأتي بها بواسطة الإكراه والأوامر غير المشروعة." (675)

أما المستلمة الثانية فتتجلى في كونه لم يتبنَّ حسب ما سيعرب عنه الإيديولوجية الاشتراكية بكل محتواها كما نظّر لها كارل ماركس وطبّقت في مجالها التداولي، بل أفكارا ومبادئ معينة منها تتلائم والمجتمع الجزائري، لأنّ الاشتراكية بالنسبة له عبارة عن " معركة مستمرة يقوم بها كل واحد في كل مجتمع لتهيء غدا أفضل لكل أحد" (676)، ولهذا يقول في هذا الصدد: "إنّه لا يمكن أن توجد إشتراكية واحدة لجميع الشعوب (...). بل هناك المبدأ فقط يكون واحدا. أما الأشكال والقوالب فمتغيّرة حسب المجتمعات وعوائدها ومعتقداتها ومختلف ظروفها العامة" (677)، وهو الرأي ذاته الذي إتفق فيه مع مالك بن نبي الذي أكّد بدوره على أنّه: " إختلفت صور الإشتراكية والتعبيرات عنها حسب المكان، ولكنّها تعبّر جميعها عن شيء واحد، عن الإشتراكية بوصفها حاجة للإنسانية في القرن العشرين." (678)

بمعنى أنّه يريد التأكيد على فكرة أنّ لكل مجتمع إيديولوجيته الخاصة به والنابعة من بيئته الفكرية والإجتماعية وصورته التاريخية، أي هويّتها الفكرية والثقافية والعقدية، والتي لا تبدل إلّا وأن تنسجم معه، ولهذا ليس بالضرورة أن تنطبق إيديولوجية كل مجتمع على جميع المجتمعات، مع الإشارة إلى أنّه وحتى تبني إيديولوجية مجتمع آخر تتطلّب الاستناد إلى منهج الإنتقاء الذي يراعي ما يخدم البيئة المنقول إليها من أفكار، وهو ما طبّقه بنفسه عندما دعا إلى تبني الإيديولوجية الإشتراكية، من منطلق تركيزه على مجموعة

(675) - عبد الله شريط: المشكلة الإيديولوجية وقضايا التنمية، مصدر سابق، ص 177.

(676) - عبد الله شريط: مع الفكر السياسي الحديث والمجهود الإيديولوجي في الجزائر، مصدر سابق، ص 475.

(677) - عبد الله شريط: المنابع الفلسفية في الفكر الاشتراكي، مصدر سابق، ص 52.

(678) - مالك بن نبي: تأملات، مرجع سابق، ص 210.

المبادئ والممارسات التي تتلائم والمجتمع الجزائري، وليس تبني المنهج الاشتراكي بكيّته شكلا ومحتوى من دون مراعاة ممّا ينجر عنه تدهيم للمجتمع المفروض إعادة بنائه.

وقد حاولت أن أشير إلى هذه المبادئ والممارسات إنطلاقا من تقصّي نصوصه، والتي وجدت نصا واحدا يشملها جميعها، وإستخلصت منها أبرزها والمتمثلة في تميّز المنهج الاشتراكي بـ:

- منهج نظري حيوي لقابليته للتعديل والتغيير وبالتالي للتأقلم المكاني والزمني.
- منهج عملي نقدي غايته النقد لأجل التغيير وتغيير الواقع بالدرجة الأولى.
- منهج علمي مواكب للعلم وتقنياته وتطوّراته الحديثة الفكرية والمادية.
- منهج إنساني غايته خدمة الإنسان وذلك بعد بنائه من خلال التوعية الثقافية والسياسية.
- منهج ديمقراطي غرضه تحقيق الحرية والمساواة والعدالة الإجتماعية.
- منهج واقعي ينطلق من الواقع في تشخيص مشكلاته وينتهي بالواقع من خلال تغييره للأفضل.

إنّ هذه النقاط هي بمثابة المبادئ والأفكار الأساسية التي ركّز عليها عبد الله شريط لما قرّر أن تكون الإيديولوجية الاشتراكية هي الإيديولوجية الكفيلة بإعادة بناء المجتمع الجزائري، ولقد لحّصها في نصه التالي، فقال: "إنّه لا بدّ لنا من أن نرسم طريقا لموقفنا من هذه الفلسفة بوصفنا شعبا مختلفا وبصفتنا شعبا مسلما، وبوصفنا نجابه أوضاعا داخلية وخارجية لا تشبه تماما الأوضاع التي إستمد منها ماركس وإنجلز فلسفتها المادية الجدلية هذه المراحل هي:

أولاً: إنّ الفلسفة الماركسية ليست قوالب متحجرة لا تقبل التعديل أو نصوصاً مقدّسة يجب أخذها برمتها أو تركها، وإنّما قبل كل شيء طريقة علمية للتفكير ودراسة المشاكل وللبحث عن حلول.⁽⁶⁷⁹⁾

" ثانياً: أن نطلق من هذا البحث عن زاوية إشتراكية، أي زاوية مؤمنة بالعلم وبقدرة التفكير البشري، ومؤمنة كذلك بأنّ الإنسان يستطيع أن يتغلّب على أمراضه النفسية والاجتماعية وشهوته الجامحة. إنّ زاوية الإشتراكية هي زاوية متفائلة نشيطة عامرة بالإمكانيات.

ثالثاً: إنّ الزاوية الإشتراكية ليست من المفروض أن تبدأ مع فلسفة ماركس، وإنّ الشعوب التي لها فلسفات وحضارات قديمة تنادي بالعدل والمساواة والعمل والتفتح والتقدم إلى الأمام، ينبغي أن تتخلّى عن تراثها ويرمى به في سلّة المهملات لكي تستطيع أن تتبّى الفلسفة الماركسية بعد ذلك. إنّ هذا التفكير خاطئ، وفاحش الخطأ.⁽⁶⁸⁰⁾

" رابعاً: هذا التصرف الحر في الإستفادة من الماركسية يتطلّب أن لا يكون عبداً للنصوص والشعارات، بقدر ما يكون عبداً لشيء واحد هو تحقيق نهضة الإنسان والسير به دائماً إلى الأمام لا إلى الوراء.

خامساً: يجب أن لا ننظر إلى الماركسية على أنّها أكثر من تجربة قابلة لأن تستفيد من تجارب كل المجتمعات الأخرى، بما فيها تجارب المجتمعات المتخلّفة، وليس من الضروري أن تستفيد من تجربة المجتمعات المتقدّمة (...). وبناء على هذا يجب أن نثق بأنفسنا بأنّ لنا كلمتنا التي نقولها في هذه التجربة كلمة تعبّر عن جانب آخر من جوانب الإشتراكية من الجائز جداً أن يجهلها غيرنا.⁽⁶⁸¹⁾

(679) - عبد الله شريط: المشكلة الإيديولوجية وقضايا التنمية، مصدر سابق، ص 172.

(680) - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(681) - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

"سادسا: الاشتراكية ثقافة نظرية عقلية، إنها ثقافة علمية وعملية، إنها نظر وتطبيق وشعور وعمل ووعي عقلي، وحماس عاطفي.

إنّ كل محاولة للفصل في الماركسية بين النظرية والتطبيق، أو بين المادة والفكر، أو بين العلم والفن، هي عبارة عن تصوّف منحرف أيضا عن روح العصر العلمية، وعن كل فائدة علمية وعملية.

سابعا: إنّ الماركسية اليوم هي عبارة عن معركة حقيقية، ولكنها معركة علمية قبل كل شيء، والسلاح فيها هو العلم والمعرفة، فمن لا يريد أن يتعلّم أو يعرف، فليكتفّ عن الزعم بأنّه اشتراكي." (682)

ب- تفعيل الممارسة الدينية.

لقد سبق وتوضّح موقف شريط من الدين في دراسته النقدية لنيّشه في الباب الأول، من خلال تسليمه بأهمية الدين باعتباره معيار من المعايير الأساسية لقياس الحضارات، لأنّه ببساطة من أبرز العوامل في التأسيس لأيّ حضارة، ثم إنّ ما عابه على رجال السياسة في فترة الإستقلال وعدم إستنادهم إلى الممارسة الدينية في تطبيق السياسة، وما عابه كذلك على رجال الدّين في حدّ ذاتهم لعدم إستغلالهم الدين في توعية وبناء الإنسان الجزائري وبالتالي المواطن الصالح، يبرز أهمية الدين في فلسفة عبد الله شريط.

ولقد أشار في أحد نصوصه لضرورة إستغلال الدين أو ما سمّاه بالتخطيط العقائدي، ولو بجزء بسيط لما له من دور فعّال في تقدّم الإنسان والمجتمع، بشرط عدم الإسراف في ذلك حتى لا ينقلب إلى أداة تهمجية، فيقول: "إنّ حدا أدنى من التخطيط العقائدي لابدّ منه لتطوّر المجتمعات الحديثة - سواء كانت متطوّرة أو متخلّفة- ولكن هذه الحتمية يجب أن لا تكون عمياء، نعمّ حكمها وقوانينها بسذاجة على

(682) -عبد الله شريط: المشكلة الإيديولوجية وقضايا التنمية، مصدر سابق، ص 173.

حياة الإنسان في كل عصر وفي كل مكان، كما نعمّمها على ظواهر الطبيعة، أو حياة الحيوان. إنّ هذا الإفراط هو الذي وقعت فيه كل العقائد والمذاهب والأفكار التي زعم كل منها أنّه أكمل ما توصّل إليه وما سيصل إليه الإنسان على التجدّد المستمر، وأوّل جهل بقوة الفكر الإنساني التي لا تحدّ." (683)

وبما أنّ شريط فصل في تبني الإيديولوجية الاشتراكية، وعرفت الاشتراكية الماركسية بماديتها وبالتالي لعدم إعارتها إهتماماً بالدين، فما موقفه من ذلك ؟ إنّّه يعلن موقفه صراحة في هذا النص: " أمّا قضية الدين عندنا فينبغي أن لا نخلطها بموقف ماركس من الكنيسة أو المسيحية في القرن التاسع عشر. نعم إنّّه غير صحيح أن نزعم أن رجال الدين عندنا غير ملوّثين في التاريخ أو في العصر الحاضر بمساعدة القوى السياسية الرجعية في بلادها. فهذه ظاهرة لا نستطيع إنكارها بالنسبة لعدد من رجال الدين في العالم الإسلامي، كما لا نستطيع إنكارها بالنسبة لرجال الدين من كل ملّة. ولكنّا يجب أن لا نقع في الخطأ والمغالاة التي وقع فيها ماركس إتّبعه فيها الشيوعيون الذين حرّموا أنفسهم من حرية المناقشة. إنّ الدين شيء، ورجاله الذين يمثّلونه شيء آخر، كما أنّ العلم شيء وتطبيقه في التكنولوجيا الحربية أو في الجرائم شيء آخر." (684)

وهنا أستنتج فكرتين أساسيتين، الأولى ليست بجديدة وتتضمّن الموقف الإيجابي لعبد الله شريط من الدين بعكس موقف صاحب الفلسفة الماركسية والمنهج الاشتراكي كارل ماركس الذي أهمله حينما ركّز على الجانب المادي والإقتصادي، وبالتالي إنتهاجه لمنطق الإنتقاء لما يخدم فلسفته الخاصة والإيديولوجية التي نظّر لها لخدمة مجتمعه، وعليه محاولته " التوفيق بينه وبين الدين الإسلامي رغم صعوبة ذلك " (685)، ولقد أشار إلى هذا بنفسه عندما قال:

(683) - عبد الله شريط: المشكلة الإيديولوجية وقضايا التنمية، مصدر سابق، ص 154.

(684) - المصدر نفسه، ص 175.

(685) - محمد بومانة: الثقافة والتربية في فكر عبد الله شريط، مرجع سابق، ص 201.

"إغتنمنا كل الفرص الممكنة لنشير ولو بإختصار إلى ما يربط هذه الفكرة أو تلك من الأفكار الماركسية بما نجده أو نجد عكسه أو ما نخالفه في تفكيرنا العربي الإسلامي، وإننا كثيرا ما نخرج بنتيجة هامة وهي أنّ التفكير الماركسي ليس في أساسه وأهدافه إلاّ مرحلة جديدة من مرحلة معركة الإنسان من أجل مزيد من العدالة الاجتماعية، وتحقيق المساواة بين أبناء البشر، وإنّ الإسلام نفسه لم يكن إلاّ قفزة من القفزات الكبرى التي قام بها الإنسان في التاريخ لتحقيق هذا الهدف النبيل."⁽⁶⁸⁶⁾

والفكرة الثانية هي إشارته إلى أنّ هناك فرقا بين الدين وبين ممثليه رجال الدين، وتعود أغلب النعوت السلبية والمواقف المعارضة لأيّ دين من الأديان إلى سبب رئيسي وهو عدم التفرقة بينهما، بمعنى أوضح إنّ أيّ نقد للدين كان لابدّ من توجيهه لممثله أي رجل الدين لأنّ من يتحمّل مسؤولية نقله وشرحه وتبليغه، وإنّ نعت الدين بالشرية أو وصفه بالخيرية نعت وتوصيف لابدّ من توجيهه لمثله أي رجل الدين، ولتنبّيه ومطابقه الإنسان بصفة عامة، يقول شريط في هذا الصدد:

"نعم لقد وقعت عبر التاريخ كثير من المآسي باسم الدين، وهو موضوع بحثه فلاسفتنا كثيرا، ولكن هل هذه المآسي لا توجد إلاّ في الدين أو وقعت بسبب تحجّر المجتمعات في فترات من تاريخهم على تعاليم وعادات وراثتها سواء كانت تحمل طابع الدين أو طابع الوثنية أو طابع عدم التدنّ على الإطلاق؟ إنّ رأينا هو أنّ هذه الشرور قد حدثت وتحدثت حتى في المجتمعات التي لا تؤمن بأيّ عقيدة دينية. وتاريخ الحضارات يبرهن على أنّ الشعوب التي لم تعرف عقيدة ما دينية أو غير دينية، عاشت مآسي أشنع من الشعوب التي حملت في فترة تاريخها رسالة من الرسائل التمديدية. إنّ الإنسان قد إرتكب الشر وهو يعتقد أنّه يدافع عن الدين وإرتكبه وهو يقاوم الدين."⁽⁶⁸⁷⁾

(686) - عبد الله شريط: المنابع الفلسفية في الفكر الاشتراكي، مصدر سابق، ص 159.

(687) - عبد الله شريط: ترجمة: من أجل سعادة الإنسان لبرتراند راسل، مصدر سابق، ص 27.

ثم يؤكّد شريط على أهمية الدين الإسلامي ومساهمته في بناء الفكر السياسي العربي والإسلامي منذ القدم، وتأسيس ما يعرف بالدولة، ما جعله يشير إلى أنّ: "الإسلام أحدث ثورة إنقلابية متكاملة عمّت جميع الميادين وكل الحياة العربية، وحوّلت العرب من قبائل إلى أمة ومن جماعات إلى مجتمع ومن نظام العشائر إلى نظام الدولة، وحوّلت العلاقات بينهم من علاقات عائلية إلى علاقات مبدأ (...) فأصبح الرجل يقاوم أباه وأمه لأتّهما يخالفانه في المبدأ بعد أن كان الرجل العربي، ينصر أخاه ظلما أو مظلوما." (688)

كما ساهم في تشييد فكر سياسي جزائري حديث لما تمّ إستغلاله سياسيا قبل وأثناء الثورة التحريرية الكبرى، حيث قال: "نحن لا ندافع عن الإسلام بوصفه ديناً لشعبنا، بل لأنّه مازال في ظروفنا الحضارية الراهنة يمكن أن يشكّل قوّة حربية وسياسية قاهرة إذا عرف هؤلاء المثقفون كيف يستغلّونه إستغلالاً ذكياً كما فعل قادة الثورة الجزائرية على بدائية ثقافتهم الدينية." (689)

وإصراره على موقفه من الدين وبالتحديد الدين الإسلامي وضرورة مصاحبته للسياسة العملية في الجزائر، راجع لما يحمله في طيّاته من قدرة على التطوّر والتأقلم مع الواقع والعصر وهو ما جعله يسمّيه بالإيديولوجيا، حيث قال: (...) يمكننا أن نسمّي الإسلام إيدولوجية كاملة لأنّه مجموعة من الأفكار والتوجّهات والنظم والتشريعات، محاربتها أفكاراً ونظماً، وعادات وتقاليد قديمة لم تعد صالحة للعصر الذي جاءت فيه، وإستبدالها بأفكار وتوجيهات ونظم وتشريعات جديدة وخالدة لأنّها تتطوّر بتطوّر العصور وتتلاءم وتنسجم مع مختلف البيئات." (690)

(688) - عبد الله شريط: المنابع الفلسفية في الفكر الاشتراكي، مصدر سابق، ص - ص 112 - 113.

(689) - عبد الله شريط: حول كتاب نقد الفكر الديني للدكتور جلال العظم، مصدر سابق، ص 105.

(690) - عبد الله شريط: المشكلة الإيديولوجية وقضايا التنمية، مصدر سابق، ص 207.

ولهذا فإنه يدعو إلى ضرورة إستغلال الدين في الممارسة السياسية من خلال تفعيل دور رجل الدين لأنه من يحمل على عاتقه مسؤولية تبليغه بتوعية وتنوير الفرد وتكوينه ليكون مواطنا صالحا في دولته، لا بد من أن لا يقتصر دوره في التشبث بالقديم من التراث في إستغلال الدين، وإنما عليه الإنفتاح على العلوم الحديثة والمعاصرة له، مع التمكن من إتقان اللغات، إضافة إلى عدم إحتكار مكانه في المسجد ومكان العبادة، بل الإنفتاح على كل الأمكنة الفكرية والثقافية وهو ما يجعله مهتما بكل قضايا ومشكلات واقعه الفكرية والاجتماعية والسياسية وليس الدينية فقط، ويحضرني دوما أكثر رجل دين حمل هذه الصفات وقام بهذا الدور التنويري والذي لطالما ذكره شريط عبد الحميد بن باديس، يقول شريط:

"(...) رجل الدين المعاصر إذا قرّر أن يحوّل ميدان عمله من المسجد إلى ساحة المجتمع في وطنه و في العالم الإسلامي فإنّ شروطا هامة تنتظره وهي: رفع المستوى الثقافي عنده، وتوسيع أفق هذه الثقافة، وعدم الإكتفاء بالثقافة الدينية وحدها، بل يكون ملما باللغات الأجنبية، مطلعا على الثقافات المعاصرة محيطا بالأحداث الكبرى التي تجري في العالم (...) حتى يتمكن بهذه الثقافة من أن يفتح نقاشا علميا هادئا وهادفا مع التيارات الفكرية التي تغزو عالم اليوم كما تغزو مجتمعه."⁽⁶⁹¹⁾

إنّ إعتناء شريط بالجانب الديني في تفعيل السياسة العملية في الجزائر " طرح منعرجا مهما على أساسه تحدّد التنمية هي دور المسجد كوسط إجتماعي ينتج الفعل الإجتماعي الإنساني من خلال بعث الأخلاق إلى جانب العلم كضرورة لتأسيس مجتمع متكامل"⁽⁶⁹²⁾، وبالتالي يمكن القول بأنّ " الفكرة

⁽⁶⁹¹⁾ - عبد الله شريط: المشكلة الإيديولوجية وقضايا التنمية، مصدر سابق، ص 327.

⁽⁶⁹²⁾ - ريس زاوي: سؤال الأخلاق في الفكر الجزائري - عبد الله شريط نموذجاً -، مرجع سابق، ص 202.

الدينية إحتلت مركزا مرموقا في التفكير الإيديولوجي عنده، تماما كما كانت تشكّل مركز الصدارة في مشروع الثقافة عند مالك بن نبي.⁽⁶⁹³⁾

وكل من إشتغل عن فكره أبرز موقفه من مسألة الدين، فلقد قال أحدهم بأنّه " يعالج دور ومكانة رجل المسجد في البناء الثقافي والحضاري، وهذا من خلال إعادة النظر إعادة إعتبرها ثورية في الخطاب الديني من حيث أسسه ومناهجه وتأويلاته وأغراضه الإجتماعية"⁽⁶⁹⁴⁾، أمّا الآخر فقال: " لعلّ من أهم القضايا التي عالجها هي مشكلة علاقة الدين في الرفع من مستوى الجهل والتحرّج إلى مستوى العلم والبناء الفكري القائم على النص والعقل."⁽⁶⁹⁵⁾

3- ضرورة الربط بين النظرية والتطبيق.

يؤكد عبد الله شريط بأنّ الفكرة النظرية لا يكون لها أيّ وزن وقيمة إذا لم تحقّق منفعة وفائدة مجسّدة في الواقع، لكن إذا إقترنت بالفعل حدث التطوّر فيقول: "... الفكرة تأخذ قيمتها الحقيقية عندما تتحوّل إلى عمل كما أنّ العمل يصبح صالحا للخلود عندما يتحوّل إلى قيمة فكرية أو مثل أخلاقي أو أثر فني. وبعبارة أخرى الفكرة تصبح منظمة عندما يدخلها العنصر العقلي. والتوازن بين العنصر العقلي في العمل، والعمل المتحوّل إلى قيمة هو أساس الأثر الحضاري"⁽⁶⁹⁶⁾، ويقول في موضع آخر: " إنّ العمل

⁽⁶⁹³⁾ - حمّودة سعيدي: معالم الفلسفة الخلدونية الإجتماعية عند الدكتور عبد الله شريط، أعمال الدكتور عبد الله شريط الفكرية والفلسفية في ميزان الباحثين الجامعيين، مرجع سابق، ص 125.

⁽⁶⁹⁴⁾ - المرجع نفسه، ص 126.

⁽⁶⁹⁵⁾ - رابح مرّاجي: الدين والترقية عند عبد الله شريط، مجلّة النقد الثقافي، العدد 2، د.ب، 2014، ص 93.

⁽⁶⁹⁶⁾ - عبد الله شريط: من واقع الثقافة الجزائرية، مصدر سابق، ص - ص 90 - 91.

لكي يأخذ قيمته الحقيقية في الرقيّ الإنساني يجب أن يعتمد على الفكر، ومن ثم كان الربط بين " الفكر واليد " أمراً ضرورياً للبناء والإنتاج والحياة نفسها بمعناها الإنساني الراقى.⁽⁶⁹⁷⁾

وتأثراً منه بالفلسفة البراغماتية الأمريكية يحاول شريط إسقاط الربط بين الفكرة والعمل ضمن الإيديولوجية الاشتراكية التي يحتاجها المجتمع الجزائري، وما سبقه له مفكر ذكره عندما قال: " وزن مقدار النجاح في أيّ نظام تربوي أو إقتصادي أو إداري لا بدقته في التطور بل بقابليته للتطرق وهو ما سمّاه المفكر العربي المرحوم كمال جنبلاط بالبراغماتية الجزائرية.⁽⁶⁹⁸⁾

وبالتالي فإنّ أزمة النظرية والتطبيق التي تمثّل خلاصة المشكلة السياسية في الجزائر لا يمكن التخلص منها وتجاوزها في نظره بالإكتفاء فقط بتفعيل الجانبين النظري والبراكسي للسياسة، بل بالعمل على ضرورة الربط بين النظرية والتطبيق لإنتاج سياسة إرتأيت أن أسمّيها بـ " السياسة الفكر-عملية "، بمعنى أنّ النجاح في التنظير السياسي لا يكتمل من دون إنزاله إلى مستوى التطبيق في الواقع من خلال العمل والممارسة.

ولهذا يصرّ شريط على ضرورة الربط بين المستويين وليس في المجال السياسي فقط وإثماً في كل المجالات، ويقول أيضاً: " إنّ التكوين الإيديولوجي لا بدّ أن يمشي على رجلين: إحداهما نظرية تتمثّل في القوانين النظرية والخطب والتوجيه والإعلام الواسع عن حقيقة الأمور بواسطة الإحصاء والنقد البناء الذي يقترح ماذا يجب أن نفعل ولا يكتفي باستنكار الخطأ. والرجل الأخرى هي ضرب المثل العملي من المسؤول الذي تعينه الجماهير نفسها ليتولّى التنسيق والتسيير وتحمل مسؤولية النتائج بعد أن يمكن من

⁽⁶⁹⁷⁾ - عبد الله شريط: الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون، مصدر سابق، ص 446.

⁽⁶⁹⁸⁾ - عبد الله شريط: المشكلة الإيديولوجية وقضايا التنمية، مصدر سابق، ص 249.

النفوذ اللازم على أن نطرح باستمرار كل من الوسيلة النظرية والتطبيق العملي للمناقشات والمراجعة على ضوء النتائج العملية." (699)

وعليه لا بدّ أن يتم إعتداد منطق الربط بين الجانبين النظري والعملي على هذا الأساس لدى فئة النخبة متمثلة في المفكر والفيلسوف والمثقف والسياسي والأديب، ولدى الفئة الشعبية متمثلة في الإنسان العادي، بهذا فقط تتحقق تنمية الإنسان الجزائري، ويعبر عن ذلك شريط في هذا الصدد:

" لكل فيلسوف وفي كل نزعة فلسفية أو مذهب فلسفي جدير بهذا الاسم لا بدّ أن نعثر على علاقة تكاد تكون عضوية بين المعرفة والأخلاق، أو بين النظر والعمل، أو التصور أو السلوك، بل إنّ العنصرين متكاملان لا ينفصل أحدهما عن الآخر لا عند الفيلسوف في مذهبه، ولا عند الإنسان العادي في حياته." (700)

(699) - عبد الله شريط: المشكلة الإيديولوجية وقضايا التنمية، مصدر سابق، ص 180.

(700) - عبد الله شريط: الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون، مصدر سابق، ص 47.

الفصل الثاني : الإشكاليات الثقافية والإجتماعية المطروحة في خطاب عبد الله شريط

المبحث الأول: المشكلة الثقافية في الجزائر.

المبحث الثاني: مشكلة التربية والتعليم في الجزائر.

المبحث الثالث: مشكلة المجتمع: مشكلة إنسان.

المبحث الأول: المشكلة الثقافية في الجزائر.

" إنَّ المسألة الثقافية باتت تحتل اليوم مكان الصدارة في سياسات الدول المتطوّرة وهذا إنطلاقاً من مبدأ أنّ الثقافة تمثّل هويّة الدولة أو الأمة أو المجتمع"⁽⁷⁰¹⁾، وفيلسوفنا عبد الله شريط وإن كان يدعو إلى الانفتاح على الآخر في ظلّ سيادة الكونية والعالمية، إلّا أنّه يسلم بمبدأ التنوّع الثقافي أو بالأحرى الهوية الثقافية المعبّرة عن خصوصية أيّ مجتمع، وهو الأمر الذي جعله يهتم بمشكلة الثقافة والمثقف في الجزائر، فكيف شخصّها؟ وماهي أهم الأسباب التي كوّنتها؟ ومن هو المثقف في نظره؟ وكيف ساهم في الترسّخ لهذه المشكلة؟ وما هي أبرز الحلول التي طرحها لمواجهتها؟

المطلب الأول: مشكلة الثقافة.

1-تعريف الثقافة.

الثقافة: (Culture): "ثقّف الرجل ثقافة صار حاذقاً، وثقفت الشيء حذقته، والرجل المثقّف: الحاذق الفهم، وغلام ثقّف: أي ذو فطنة وذكاء، والمراد أنّه ثابت المعرفة بما يحتاج إليه. والثقافة بالمعنى الخاص هي تنمية بعض الملكات العقلية، أو تسوية بعض الوظائف البدنية، ومنها تثقيف العقل وتثقيف البدن، ومنها الثقافة البدنية، والثقافة الأدبية أو الفلسفية. والثقافة بالمعنى العام هي ما يتصفّ به الرجل الحاذق المتعلّم من ذوق، وحسّ إنتقادي، وحكم صحيح، أو هي التربية التي أدّت إلى إكسابه هذه الصفات."⁽⁷⁰²⁾

إنّما مصطلح من أبرز المصطلحات العميقة والمتعدّدة الدلالات والمعاني، والتي يصعب تقديم تعريف إصطلاحي جامع مانع لها، ومع هذا سأعرّفها تعريفاً أنثربولوجياً بالإستناد إلى الأنثربولوجي البريطاني

(701) - الحاج بن دحمان: المفكر عبد الله شريط ومشروع النهوض بثقافتنا الوطنية، مرجع سابق، ص 241.

(702) - جميل صليبا: المعجم الفلسفي، الجزء الأول، مرجع سابق، ص 378.

إدوارد تايلور الذي يعرفها قائلاً: "هي المركب الذي يضم المعرفة والإعتقاد والفن والأخلاق والقانون والأزياء وكل الملكات الأخرى والعادات التي يكتسبها الإنسان من حيث هي عضو في المجتمع"⁽⁷⁰³⁾، بمعنى أنّ الثقافة في نظر تايلور تمثل كل أنواع المعرفة التي يكتسبها الإنسان في تفاعله مع واقعه ومع أفراد مجتمعه.

أما القارئ البنيوي الماركسي ألتوسير فيقدّمها على أنّها: "إيديولوجيا النخبة أو إيديولوجية مجتمع معيّن، إنّ هذه العملية ذات طابع هيمني وتمثّل في إرضاخ الطبقات الشعبية عن طريقها في أشكال التطوّر والترسيخ الثقافي عن طريق التعليم، فالإيديولوجيا المهيمنة هي دائماً مفروضة"⁽⁷⁰⁴⁾، بمعنى أنّه ربط الثقافة بالإيديولوجيا لأنّهما يمثّلان البنية الفوقية في فلسفته، وإذا كانت الإيديولوجيا بالنسبة له تمثّل الفكر والممارسة في الوقت ذاته، فإنّ الثقافة إيديولوجيا فكرية متجسّدة في ممارسة وأفعال متبنيها لها سواء فئات طبقية أو مجتمع معيّن بأكمله، مكتسبة منه ومسيطرة عليه في الوقت ذاته، وفعل الإكتساب والتبني فكريا من قبل الأفراد، أما فعل السيطرة من قبل الثقافة فيكون ناتجا لممارسة الأفراد لها.

وإذا إنتقلت إلى الفكر العربي والإسلامي المعاصر، فإنّ من أبرز المفكرين الذي توسّعوا في تعريف الثقافة والعناية بها كمشروع نهضوي، أجد مالك بن نبي، الذي يعرفها على النحو التالي: "تعدّد وجوه الثقافة لا يساعدنا في تعريفها على أنّها (شيء)، بل على أنّها علاقة متبادلة، هي العلاقة التي تحدّد السلوك الاجتماعي لدى الفرد بأسلوب الحياة في المجتمع، كما تحدّد أسلوب الحياة بسلوك الفرد"⁽⁷⁰⁵⁾،

(703) - طوني بينيت وآخرون: مفاتيح إصطلاحية جديدة - معجم مصطلحات الثقافة والمجتمع -، ترجمة: سعيد الغانمي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2010، ص 232.

(704) - لويس ألتوسير: الفلسفة وفلسفة العلماء العفوية، مرجع سابق، ص 48.

(705) - مالك بن نبي: مشكلة الثقافة، دار الفكر، سوريا، ط4، 1984، ص 43.

وهنا يحدّد مالك بن نبي مفهوم الثقافة بالسلوك المكتسب والمتبادل بين الفرد وبقية أفراد مجتمعه على شاكلة علاقة تأثّر وتأثير بينهم.

أمّا عبد الله شريط فيعرّفها من خلال القول التالي له: "الثقافة بأوسع معانيها: المدارس والكتب والصحف والمحاضرات، والعادات والتقاليد ومفاهيمنا للسياسة والاقتصاد والأخلاق"⁽⁷⁰⁶⁾، وهو تعريف بسيط واضح ومباشر، من منطلق أنّه عبّر عنها بأشكال ومجالات تتجسّد فيها فكرا، وتمارس فيها أفعالا، وتكون مكتسبة منبثقة من الواقع ومعبرة عنه، أي أنّها كل إنتاج فكري أو مادي ينتجه الإنسان ويمارسه.

2-أسباب مشكلة الثقافة.

إنّ الثقافة تمثل هويّة كل مجتمع، لأنّها تتجسّد على شاكلة أفكار وسلوكات في مختلف المجالات الحياتية للأفراد وذلك بممارستها على أرض الواقع، وبالتالي فوجود أيّة مشكلة على مستواها يحيل إلى تواجد مشاكل على مستوى المجتمع بأكمله، وهذا ما توصّل إليه عبد الله شريط في تحليله ودراسته لثقافة المجتمع الجزائري، مشيرا إليها في أغلب كتاباته، لدرجة الإعتناء بها في مؤلّف بعنوان "من واقع الثقافة الجزائرية"، حيث يصرّح بذلك من خلال قوله: "النتيجة التي خرجت بها من تفكيري هي أنّ مشاكلنا وعيوبنا التي تفضحها بدون شفقة مردّها إلى مشكلة الثقافة."⁽⁷⁰⁷⁾

بمعنى أنّ شريط بالعودة لكونه عايش مرحلة الإستعمار الفرنسي، ومن ثمّ مرحلة الإستقلال التي شهدت العديد من محاولات الإصلاح على جميع الأصعدة والمستويات أرجع جميع المشاكل المختلفة باختلاف مجالاتها وقطاعاتها إلى مشكلة رئيسية واحدة وهي الثقافة، هذه الأخيرة التي أضحت هجينة بفعل المثاقفة مع ثقافة المستعمر والتي شكّلت البدايات الأولى لأزمة الثقافة وهي الإشكالية المعالجة

⁽⁷⁰⁶⁾ - عبد الله شريط: معركة المفاهيم، مصدر سابق، ص- ص 277-278.

⁽⁷⁰⁷⁾ - المصدر نفسه، ص- ص 277-278.

للفكر المابعد كولونيالي في العصر الراهن، والتي ستبرز أكثر مع مشكلة المثقف، لأعود وأشير إلى أبرز الأسباب الممهّدة لها حسب شريط، وهي كالآتي:

أ- إهمال الإنسان.

يعقد شريط مقارنة حول قيمة الإنسان الجزائري وأهميتها بين فترتين أساسيتين في تاريخه، فترة الثورة التحريرية الكبرى وفترة الإستقلال، إذ كان يحظى في الفترة الأولى بأهمية كبرى ومكانة راقية لأنّه تم التسليم بكونه الوسيلة والغاية في حد ذاته، وسيلة لنيل الإستقلال وغاية لإسترجاع لحيته، وعليه إذا كان ممثلاً لعقل المفكر فإنّه هو المسيطر للوسائل المادية المعتمدة لتحقيق غايته، شارحا هذا من خلال هذا النص:

" لقد كان عندنا مبدأ عملنا له في حرب التحرير دون أن نفلسفه، وهو أن نجند الرجال أو نقبل المتطوعين في جيش التحرير على شرط أن يسلّح الرجل نفسه بنفسه من عتائد العدو، وفلسفة هذا المبدأ تعني أننا نعتد على الإنسان قبل الإعتماد على السلاح ونؤمن بأنّ الجندي هو الذي يخلق السلاح وليس السلاح هو الذي يخلق الجندي." (708)

أما في فترة الإستقلال فقد الإنسان مكانته، فقط لأنّه إستبدلها بالمادة التي كان يتحكّم فيها سابقا، ويواصل شريط مقارنته بإبراز ذلك في النص الآتي مجدداً: " ولكن بعد حرب التحرير أصبحنا نحن أيضا نعمل بعكس هذا المبدأ وهو أن نعتد على هذه الآلة الجاهزة والمصنع ونحمل الإنسان، وأصبح السلاح أهم من الجندي، ثم " تطوّرنا " فأصبح الإنسان الذي يدير الآلة أهم من الإنسان الذي يكون

(708) - عبد الله شريط: نظرية حول سياسة التعليم والتعريب، مصدر سابق، ص 89.

البشر (...). وفقدنا التوازن الذي تحرص عليه حتى الدول المصنّعة التي تصنع الآلة بنفسها، وضحيّا نحن بالإنسان في سبيل الآلة التي لا نصنعها بل نشتريها فقط.⁽⁷⁰⁹⁾

وعليه فإنّ تغيير مكانة الإنسان وإستبدالها بالمادة أو الآلة، والإعتقاد بأن الثورة الصناعية والزراعية اللتان إعتمدتا على أساس مادي أفضل عملية إصلاحية للنهوض بالمجتمع الجزائري في فترة الإستقلال، هي في نظر شريط ليست سوى محاولة فاشلة قائمة على إستراتيجية خاطئة، لأنّها قامت على الثورات المادية أولاً، والمفروض كان أن تنطلق من ثورة ثقافية فكرية، بحكم أنّ الإنسان من خلال فكره وثقافته هو الذي يغيّر وليس المادة هي التي تغيّر وتطوّر، ولهذا يقرّ بهذا الخطأ الإستراتيجي قائلاً:

" الإستخفاف بالقيم الأخلاقية تحوّل إلى إستخفاف بالإنسان نفسه، والعناية بالمادة فلسفياً تحوّل إلى عناية بالمادة في أحطّ معانيها، وهي المال والمتعة والإنحدار إلى إرضاء الغرائز في حب التملك لكل شيء، لما نحتاجه ولما لا نحتاجه، وللضروي والكمالي (...). ركّزنا كل شيء على العلوم التقنية وأهملنا الجانب التكويني للإنسان، وأطلقنا " الثورة الصناعية " ثم " الثورة الزراعية " قبل " الثورة الثقافية ".⁽⁷¹⁰⁾

ب- النظرة التجزئية للثقافة.

بما أنّ الثقافة نسق من العلوم والمعارف المتكاملة، فإنّ كل علم من هذه العلوم وكل معرفة من هذه المعارف تكمل وتخدم بعضها البعض، بل ولكل منها أهميته ودوره الخاص لخدمة الإنسان وتطوّره، لكن شريط أعرب عن وجود نظرة تجزئية للثقافة في المجتمع الجزائري وناجحة عن الرؤية الفاصلة للعلوم والمعارف، وبالتالي تدمير البنية الرابطة بين العلوم والمعارف هو تدمير لبنية الثقافة، ويقدم مثالا عن هذه الرؤية الانفصالية والتجزئية للعلوم، متمثلاً في الأدب حيث يقول في هذا الصدد:

⁽⁷⁰⁹⁾ - عبد الله شريط: نظرية حول سياسة التعليم والتعريب، مصدر سابق، ص - ص 89 - 90.

⁽⁷¹⁰⁾ - عبد الله شريط: مع الفكر السياسي الحديث والمجهود الإيديولوجي في الجزائر، مصدر سابق، ص - ص 366 - 367.

" مشكلة الأدب عندنا هي أننا مازلنا نجزأ نظرتنا للأدب، ونفصله عن الفلسفة والسياسة والإجتماع فنحن لا نلاحظ الترابط النسيجي بين أجزاء الثقافة حتى تؤلف جسما واحدا ذا أعضاء متعدّدة الوظائف، وليست مخلوقات منعزلة بعضها عن بعض. " (711)

ج- غياب الثقافة الفلسفية.

يرى شريط بأنّ فصل العلوم الذي حطّم بنية الثقافة في المجتمع الجزائري، لم يقتصر على هذا فحسب بل تجاوزه لإنعكاس سلبى آخر من قبل الثقافة، إذ أضحى بهذه الرؤية كل علم منغلق على ذاته بوظيفته وعليه كل علم فاقد للصبغة الثقافية، من منطلق أنّ الثقافة أو الثقافة الفلسفية كما سمّاها مرتبطة بالواقع ونابعة منه وعلى إتصال وثيق بالفعل والممارسة، ومن الأمثلة التي قدّمها المثال السابق وهو الأدب، إذ لاحظ بأنّه يفتقر إلى ثقافة فلسفية توجّهه وتحدّد دوره في خدمة الإنسان، شارحا فكرته بنصه الآتي:

" المشكلة في موقعنا الفكري والأخلاقي من رسالة الأدب، موقف يتمثّل في أنّ ثقافتنا غير مدعّمة بثقافة فلسفية وإنسانية مهما كانت يسارية أو يمينية، إنّ فقدان الثقافة الفلسفية من أدبنا مسؤول إلى حدّ كبير عن فراغ أدبنا من المحتوى الإجتماعي الحقيقي وأقصد بالحقيقي: الحديث إلى الشعب لا الحديث عن الشعب، كما يتمثّل في موقفنا الأخلاقي وهروبنا من المسؤولية والبحث لأنفسنا عن أعذار خارجة عن مسؤوليتنا. " (712)

د- الإنغلاق الثقافي.

إنّ الثقافة الجزائرية في فترة الإستقلال ظلّت هجينة لإختلاطها بثقافة المستعمر الفرنسي وأكثر شيء معبّر عن هذا يتمثّل في اللغة، ومع ذلك لم يحسن إستغلالها ثقافيا للإستفادة من الثقافة العالمية، ولم

(711) - عبد الله شريط: المشكلة الإيديولوجية وقضايا التنمية، مصدر سابق، ص 342.

(712) - المصدر نفسه، ص 364.

تواكب الصيرورة الثقافية الإنسانية بالحركة التاريخية العادية، بل وإنغلقت على ثقافتها الخاصة وجمّدتها لأنها أبعدتها عن كل تعديل، فكانت بهذه الصورة " منفعة وليست فاعلة، غير حركية ولا منتجة" (713)، ويؤكد شريط هذا بقوله: " تأخرنا يرجع في نظري إلى أننا لم نواكب الخط الثقافي لعصرنا كما كان أجدادنا مواكبين لثقافة عصرهم." (714)

المطلب الثاني: مشكلات المثقف.

إنّ الثقافة التي تعدّ إنتاجا فكريا وماديا للإنسان، كل متبنّ وممارس لها يسمّى مثقفا، وإذا كان المجتمع الجزائري يعاني من مشكلة ثقافية، ساهمت في تشكيلها جملة من الأسباب السابقة الذكر، فإنّ المسؤول الأول عن هذه الأسباب هو المثقف في حد ذاته، أي أنّ المثقف يمثل بالنسبة لعبد الله شريط سببا من الأسباب المسؤولة عن مشكلة الثقافة في الجزائر، فكيف يوضّح ذلك ؟

1-تعريف المثقف عند شريط.

يقول عبد الله شريط في تعريفه للمثقف: "(...) إنّ تعريف المثقف ليس هو المتبحّر في مادة أو مواد من المعرفة، وهو مستعبد لما يعرف، وإمّا التعريف الحقيقي للمثقف هو من " يسيطر " على مادة ثقافية ويتصرّف فيها فيغيّرّها مع الحياة" (715)، وفي موضع آخر يؤكد على التعريف ذاته فيقول: " إنّ مقياس المثقف الكفاء هو أن يمتلك مادة ثقافته ويسيطر عليها" (716)، ويفهم من هذين التعريفين بأنّ المثقف في نظر شريط لا يسمّى كذلك إذا إمتلك الكثير من المعارف أو حتى معرفة ثقافية متخصّص فيها، بل إذا

(713) - عبد الحكيم الصايم: نقد الدكتور عبد الله شريط للثقافة التنويرية في الجزائر، مرجع سابق، ص 192.

(714) - عبد الله شريط: المشكلة الإيديولوجية وقضايا التنمية، مصدر سابق، ص 334 - 335.

(715) - المصدر نفسه ، ص 278.

(716) - عبد الله شريط: من واقع الثقافة الجزائرية، مصدر سابق، ص 19.

كان دوره فعالاً في التحكّم فيها وفي نقلها للآخرين المعنّين بها وفي جعلها حركية فعّالة قابلة للتعديل والتغيّر مع مقتضيات الواقع والعصر.

وعليه فإنّ المثقف في نظره لا يحق له أن يمتلك هذا الاسم إلّا إذا كان واعياً وملتزماً ومفعّلاً لدوره ووظيفته في إمتلاكه لمادته المعرفية والثقافية، وبالتالي لابدّ أن يربط بين فكره وشعوره في تأدية دوره، أي بين فكره وإلتزامه الأخلاقي، ويعبّر عن ذلك بقوله: "وظيفة المفكّر هو أن يملك الفن الذي يحوّل شعورياً " الغامض الناقص المتداخل إلى " تفكير " يحلّل ويطمئن ويرى النور." (717)

2-مشكلات المثقف.

إذا كان المثقف لا يكون مثقفاً إلّا إذا أدّى دوره على التّحو المطلوب، فإنّ إخلاله في تأدية دوره بثقافته تنعكس سلبيّاً على ثقافة مجتمعه بأكمله، ومن هذا المنطلق أطرح السؤال التالي: ماهي أهم الأسباب الكامنة خلف الدور السلبي للمثقف الجزائري وجعلها منه مشكلة أساسية في ترسيخ الأزمة الثقافية في الجزائر حسب عبد الله شريط ؟

أ-الإختلاف حول اللغة.

إنّ " حيوية اللغة تقاس بقدر ما فيها من أفعال، وأفعالها تقاس بقدر تفاعلها مع المجتمع الذي ينطق بها" (718)، وفي المجتمع الجزائري هناك معاناة حول اللغة الواحدة والمشاركة بين المثقف وبقية أفراد مجتمعه أو بمفهوم عبد الله شريط بين فئة الشعب، ولهذا فإنّه يفتقر إلى لغة حيوية تحظى بتفاعله، وذلك نتيجة لوجود لغتين: لغة الهوية والمتمثّلة في اللغة العربية، ولغة بقايا الإستعمار والمتمثّلة في اللغة الفرنسية، فكان

(717) - عبد الله شريط : بين " أبي حيّان " وشارلي شابلان، مصدر سابق، ص 2.

(718) - سلامة موسى: البلاغة العصرية واللغة العربية، مرجع سابق، ص 79.

هناك غياب للغة واحدة تمثله وطغيان للغة هجينة بين عربية وأجنبية فرنسية، ما إنجر عنه ظهور فئتين للمثقفين إحداهما ناطقة بالعربية، والأخرى ناطقة بالفرنسية.

وعليه تشتت الشعب بين فئتين من المثقفين في نظره بسبب لأنّ الفئة الأولى التي بإمكانها أن تتواصل معه لأنّه على دراية بلغته الأصلية لم تفلح في فهمه والتعبير عن قضايا ومشاكله ودعوته لمشاركته في ذلك، والفئة الثانية فشلت في الأمر وإن كانت على دراية ووعي وشعور بمشاكله، إلا أنّ لغتها عاجزة عن إيصال ذلك لشعبها نتيجة لعدم فهمها له، يقول في هذا الصدد:

" إنّ لنا فئتين من المثقفين: فئة عربية اللغة، وفئة فرنسية اللغة، وقليل من ثقافة مزدوجة، وإذا كانت الفئة الثانية قد إرتبطت بمجتمعها من حيث العاطفة والشعور ومحتوى الإنتاج، فإنّها منقطعة عنه من حيث أداة التبليغ إلى هذا المجتمع: مولود فرعون وكاتب ياسين ومولود معمري وملك حدّاد يتحدثون في رواياتهم كلّها عن الشعب، وعن الطبقة الكادحة بصورة أخص، يصوّرون حرمانها وأميتها، ولكن هذه الطبقة بالذات لا تعرف شيئا ممّا كتبوا، وبالتالي فهؤلاء الكتاب معروفون في الخارج أكثر ممّا هم معروفون في بلادهم، وأمّا الفئة العربية الثقافة، فهي تحمل نفس العاطفة بنفس هذه الفئة الاجتماعية الأمية المحرومة ولكنها ليست أكثر إتصالا بها من حيث أداة التبليغ من الفئة الفرنسية الثقافة." (719)

ويشرح ذلك أكثر في موضع آخر لما يقول: " المثقفون عندنا ينقسمون من حيث لغة الثقافة إلى قسمين، ثقافة عربية وثقافة أجنبية، ومثقف العربية اليوم يعيش في أرض ثقافية قاحلة، وإن كانت تربتها جيدة، ولكن الإهمال وتراكم الجذور الميتة جعلها وجعل أصحابها يعيشون على خشاش من الثقافة هو أقرب إلى الكلمات والألفاظ منه إلى الفكر، أمّا القسم الثاني من مثقفينا، فأمرهم أدهى وأغرب: إكتفوا

(719) - عبد الله شريط: مشكلة اللغة والمجتمع، مجلة الأصالة، العدد 18/17، وزارة التعليم الأصلي والشؤون الدينية، الجزائر،

1974/1973، مصدر سابق، ص - ص 150 - 151.

بثقافة جاهزة تعب عليها أبنائها طيلة قرون ويؤوّلوها لحضارة غير حضارتنا، فتلقّف منها أصحابنا صورها وأشكالها وأهمّلوا روحها"⁽⁷²⁰⁾، مضيفا إلى النتيجة التي توصّل إليها: "ومع ذلك فإنّ هناك ما يجمع به أولئك وهؤلاء، وهو إنقطاعهم جميعا عن الشعب، وعدم إستفادة مجتمعهم من ثقافتهم كلها سواء كانت عربية أو أجنبية." ⁽⁷²¹⁾

وإذا كانت اللغة تعدّ إحدى أهم العوامل المشكّلة لهوية أيّة مجتمع، فإنّ الإحتفاظ باللغة الأصلية له ومحاولة التخلّص من اللغة الدخيلة والمهدّدة لهويّته تضحي قضية من الضروري الإهتمام بها، من منطلق أنّ اللغة الأصلية هي الممثّلة للمجتمع والحلقة الرابطة بين المثقّف وشعبه، وبالتالي لا يتم تطوّره ونخوضه إلّا بواسطتها.

وتسليما لهذا المبدأ شرع عبد الله شريط في قضية التعريب مسلّما بأنّ اللغة العربية وحدها هي الكفيلة بالنهوض بالمجتمع الجزائري، ولا بدّ على المثقّف أن يعتمد عليها ويحاور شعبه بها، وأمّا بخصوص لغة المستعمر أي اللغة الفرنسية فلا يمكن إعتمادها إلّا كأداة إضافية تجعلنا نطلّ بها ومن خلالها على ثقافات المجتمعات الأخرى، حيث يقول:

" المسألة المتعلّقة ببقاء الفرنسية في تعليمنا (...) ليس فينا - على ما أعلم - من ينكر أنّه لا بدّ لنا من الإتصال بالعالم المتحضّر الذي يقود البشرية اليوم لأنّنا متصلون بهذا العالم شئنا أم أبينا، وقد كتب لنا - أو علينا - أن تكون الأداة التي تربطنا به هي اللغة الفرنسية والثقافة الفرنسية"⁽⁷²²⁾، مضيفا بالقول:

⁽⁷²⁰⁾ - عبد الله شريط: المشكلة الإيديولوجية وقضايا التنمية، مصدر سابق، ص 278.

⁽⁷²¹⁾ - المصدر نفسه، ص 279.

⁽⁷²²⁾ - عبد الله شريط: جواب الأستاذ عبد الله شريط حول إستفتاء الندوة في مشاكل الثقافة القومية، مصدر سابق، ص - ص

ليس المهم أن تكون هذه الأداة فرنسية أو غير فرنسية بل المهم أنّها على أية حال تعدّ من أرقى الأدوات الممكنة فيما نحتاجه منها، ولكن على أن لا يتعدّى إستعمالنا لها هذا النطاق." (723)

إلا أنّه واجه في ذلك فئة مثقفي الفرنسية وعلى رأسهم الأستاذ مصطفى الأشرف، الذي يخالف شريط لإعتقاده بعدمية اللغة العربية وعجزها في تحقيق إصلاح المجتمع الجزائري ثقافيا وتطوّره، بعكس اللغة الأجنبية لغة بعض بلدان العالم المتقدّم، وقد جمعتهم مجموعة من الحوارات حول قضية اللغة في الجزائر، في صورة سلسلة مقالات في المجاهد اليومي باللغة الفرنسية للأستاذ مصطفى الأشرف، بردود من قبل الأستاذ عبد الله شريط في سلسلة مقالات في الشعب اليومي باللغة العربية.

حيث يرى مصطفى الأشرف بداية بأنّ الشعب الجزائري لم تفرض عليه اللغة الفرنسية بعد الإستقلال بل تقبّلها بكل إقتناع منه إيمانا بفائدتها وتمثيلها للرقىّ الإجتماعي، بعكس لغته الأصلية العاجزة عن تحقيق التطوّر له، وهو ما ذكره شريط:

" يعتقد الأستاذ الأشرف أنّ ما دفع بالشعب الجزائري إلى إعتناق الثقافة الفرنسية ولغتها، ليس هو كون هذه الثقافة ولغتها قد فرضتا عليه بقدر ما يرجع السبب إلى أنّ الشعوب ذات التقاليد العريقة في الثقافة مثل الشعوب العربية لا تستطيع أن تقبل الفراغ الثقافي بسهولة، حتى ولو اضطّرت إلى سدّ هذا الفراغ بتبني ثقافة ولغة أجنبيتين عندما تنعدم وسائل التثقف بلغتها الوطنية، كما وقع للشعب الجزائري تحت الإحتلال الفرنسي" (724)، ثم إنّ اللغة الفرنسية في نظر الأشرف تجذّرت بين أفراد الشعب لدرجة أنّها لا تستعمل كتابة فقط بل تعدّت ذلك لإستعمالها الشفاهي اليومي سواء بين المثقّفين أو حتى أفراد الفئة الشعبية، وبالتالي إعتمادها سييسّهل الأمر في تحقيق النهوض بالمجتمع الجزائري إذا كانت اللغة

(723) - عبد الله شريط: جواب الأستاذ عبد الله شريط حول إستفتاء الندوة في مشاكل الثقافة القومية، مصدر سابق، ص 22.

(724) - عبد الله شريط: مشكلة اللغة والمجتمع، مصدر سابق، ص 153.

الفرنسية متوقّرة لدى المثقّف والشعب على حد سواء، فيقول مجدداً: "إنّ الأشرف يريد أن يصحّح أيضاً وضعا كثيراً ما وقع فيه الخطأ، وهو يتعلّق بما يزعم من أنّ اللغة الفرنسية طغت في الجزائر حتى على اللغة الشفهية التي تتكلّمها الطبقات الشعبية." (725)

هذا في ما يتعلّق بعدم الرّسو على لغة واحدة مشتركة بين المثقّف والشعب، أمّا النقطة الأخرى فتتعلّق بقضية اللغة العربية التي يدافع عنها، والتي تمثّل أيضاً مشكلة الفئة المثقّفة بالعربية، أو بالأحرى مشكلة دوره هو في إستعمالها وليست مشكلتها هي كلغة، لأنّ عدم تحكّمه بها وتعديلها وتفعيلها لمواكبة الواقع والعصر، مثلها مثل اللغات الأخرى المواكبة لعصر العلم والتكنولوجيا، ومشاركتها بين المثقّف، والنص الآتي لشريط يشرح هذا:

"يخيّل إليّ أن ما يوجّه إلى العربية اليوم من عجز عن مسايرة التطوّر العلمي والفني الحديث، هو في الواقع إتهام يوجّه إلينا نحن أصحاب هذه اللغة، وأنّ دفاعنا عن اللغة العربية بأنّها لغة العلم والتطوّر، هو أيضاً دفاع عن أنفسنا يخفي وراءه عجزنا عن تطوير لغتنا، حتى أنّ المناقشة الجارية بين المهاجرين والمدافعين عن اللغة العربية، هي مناقشة مفتعلة لا تستفيد منها اللغة العربية شيئاً، لأنّ موضوع الإتهام والموضوع الحقيقي هو أصحاب هذه اللغة وليست اللغة في ذاتها، وستبقى هذه المناقشة عقيمة لا تفيد العربية في شيء إلى أن يأتي اليوم الذي يوجّه فيه الإتهام صراحة إلى حاملي الثقافة العربية بأنّهم عاجزون عن تطوير لغتهم، وبأنّهم هم المسؤولون عن هذا العجز الذي تتخبّط فيه العربية، عندئذ سيحس المثقّف العربي أنّه هو المسؤول، وليست اللغة العربية." (726)

(725) - عبد الله شريط: نظرية حول سياسة التعليم والتعريب، مصدر سابق، ص 25.

(726) - عبد الله شريط: من واقع الثقافة الجزائرية، مصدر سابق، ص - ص 11 - 12.

إنّ ما ذهب إلى دراسته وتبسيط الضوء عليه مجموعة من المفكرين العرب، ومن بينهم المفكر سلامة موسى الذي يقول في هذا الصدد: " لغتنا العربية من ناحية العلوم ميّنة، ولذلك نحن لا نعيش المعيشة العلمية ولا يتحرّك مجتمعا التحرك العلمي الذي تقتضيه معرفة البيولوجيا والكيمياء والسيكولوجية (...) وكذلك أدبنا ميّ، لأنّه ليس أدب الشعب بل عامة الشعب وملايينه، إذ يكتب بلغة لا تفهمها هذه الملايين." (727)

إضافة إلى كون أنّ المثقف باللغة العربية والمستعمل لها، لا يفعلها ولا يعدّها حسب ما يقتضيه الواقع الإجتماعي والعصر لمجتمعه، فإنّه يكتفي بإستعمالها على جمودها ولا يحاول أن ينزل إلى لغة الشعب العامة كخطوة أولى لبداية التواصل بينهما والصعود به إلى مستوى الفهم باللغة العربية الفصحى، يقول شريط:

" (...) دخلنا هو أنّنا نكتب وننتقد ما شئنا، ولكن العمال الأميين لا يقرؤون ما نكتب ولا يحسّون حتى بوجودنا لأنّ هناك جدارا يقوم بين اللغة التي نكتب بها وبين اللغة التي يستعملونها في حياتهم، إنّ لغتنا لغة أستقرائية فكرية لا يفهمها العمال، وعندما نشعر بالحاجة إلى تجنيد الشعب إلى معركة من المعارك لا نعرف كيف ندخل إليه ما يجب أن يعلمه من " ثقافتنا " " (728)

وبالتالي فإنّ هذا وحتى في محاولات التحاور مع الشعب من دون النزول إلى مستواه الثقافي ولغته المستعملة سيؤدّي إلى فشلها فشلا ذريعا، ويشرح شريط هذا بمثال من واقعه الإجتماعي من خلال النص التالي:

(727) - سلامة موسى: البلاغة العصرية واللغة العربية، مرجع سابق، ص 79.

(728) - عبد الله شريط: معركة المفاهيم، مصدر سابق، ص 197.

" إنَّ شبابنا الجامعي عندما يتوزّع على المزارع و المؤسسات ويتصل بالعمّال والفلاحين سيكتشف كم هو غريب عن هذا الشعب، وأنّه أشبه بالخبراء الأجانب منه بالأبناء الطبيعيين لشعبه، ولذلك أجد من المتناقضات العجيبة في تصرّفات شبابنا المثقّف أن ينادي بالإشتراكية أي بالعناية بالجماهير - ماديا وفكريا - ولا يتفطنّ للقطيعة الهائلة التي تفصل بينه وبين هذه الجماهير، وكان المنطق يقضي بأن يكون شبابنا المثقّف أحرص الناس على التعريب وأكثرهم مطالبة بأن تمكّنهم الحكومة من تعلّم لغة شعبهم حتى يستطيعوا خدمته، وحتى لا يكونوا " طبقة " من المحظوظين ثقافيا، وبالتالي ماديا، في شعب محروم من النعمتين معا." (729)

ب-الترجسية والقطيعة مع الشعب.

إنّ من يعرف بالمثقّف في العالم العربي والإسلامي عموما والجزائري خصوصا مصاب بداء الترجسية، هذه الأخيرة التي تفضي به إلى " فقدان أخص خصائص الفكر والثقافة: النقد والحوار، فتدفعه إلى مخاطبة نفسه في حوار داخلي لا ينتهي، وهي حال من الجنون أو أقلّ - أقلّا - من فقدان التوازن" (730)، وهذا يجعله يقصّر في أداء الدور المنوط إليه، ويرجع ذلك لنزوع كل فئة منهم إلى توجّه وممارسة خاطئتين. فمنهم من يجعل من ثقافته حبيسة الكتب والأوراق ويعتزل بنفسه في برج عاجي وبذلك ينفصل عن مجتمعه وواقعه، وعليه تصبح كل أفكاره لا معنى لوجودها بل ولوجوده، ومنهم من يجعل من ثقافته بضاعة إستهلاكية لتحقيق الربح المادي، وبالتالي يحيد عن المبدأ الأخلاقي، يقول شريط: " طائفة تعيش بالمثل والكتب وتجهل الحياة الصاخبة، وطائفة إنتهازية تبيع ثقافتها كما تباع كل السلع في الأسواق، وتنتج حسب الطلب المستعجل الأدنى، إنتاجا نسي مشكلة القيم ولم تطرح أمامه" (731)، ومنهم من

(729) - عبد الله شريط: من واقع الثقافة الجزائرية، مصدر سابق، ص - ص 80 - 81.

(730) - عبد الإله بلقزيز: نهاية الداعية الممكن والممتنع في أدوار المثقفين، الشبكة العربية، لبنان، ط2، 2010، ص 59.

(731) - عبد الله شريط: حوار جديد، مصدر سابق، ص 82.

يجسّد النرجسية بأعلى درجاتها حين يتخذ من ثقافته المعرفية سلماً يرتقي من خلاله لدرجات الشهرة والسلطة " لمجرد تحقيق الرغبة في الانتشاء بإسمه الذائع صيتاً بين الخليقة"⁽⁷³²⁾، يقول شريط: " وكل من بلغ منهم مبلغ شهرة منتفخة سرعان ما ينصرف عن الكدّ والتعب فيما يصنع، إلى الإعتماد على الشهرة واللقب والعيش على الماضي (...) بل ويؤمن إيماناً مريحاً أننا إذا لم نتأثر - نحن القراء - بجمله المهولة المرصوفة فإننا لن نتهم الكاتب بالفشل بل سنّتهم أنفسنا ببلادة الحسّ وقصر الفهم وغلظة الروح"⁽⁷³³⁾، وفي هذا عدم تقدير للفكر وقلة إحترام لمجتمعه.

وفي ظل ما يحياه الإنسان المعاصر من نزاعات وتوترات إيديولوجية ودينية وسياسية راهنة، والناجمة عن نهاية عهد الإيديولوجيا الواحدة وبداية تعدّد الإيديولوجيات، نحى المثقّف العربي إلى التوجّه نحو الشهرة والسلطة بمادته الثقافية وإنتهاج منهج الدعوة وإيجاد الحلول، وهو ما عبّر عنه عبد الإله بلقزيز حين قال:

" يكاد كل مثقّف عربي يكون مسكوناً بهاجس رسالي. إنّه صاحب رسالة: هكذا يعرف نفسه ليضفي الشرعية عليها (...) وبسبب هذا الهوس الرسولي الذي يستبد بقطاعات عريضة من المثقّفين العرب، وبسبب تضخّم النزعة الخلاصية لديهم، تزدهر في أوساطهم ثقافة دعوية تبشيرية، ثقافة مصمّمة تصميمياً لأداء دور معلوم: التحشيد والتجيش وصناعة الجمهور جمهور الدعوة."⁽⁷³⁴⁾

وبإختلاف توجّهات المثقّف العربي فإنّها تتفق حول الممارسة الخاطئة التي تبعده عن كونه في نظر شريط وهي إنقطاعه عن الشعب، هذا الأخير الذي من مسؤوليّة المثقّف أن يحاوره ويستمع إلى مشاكله ويناقشه بها، وليس أن يتعالى عليه، " فإنّ من فضيلة " الإنسان " أن يكون فيه شيء من نقص

⁽⁷³²⁾ - عبد الإله بلقزيز: نهاية الداعية الممكن والممتنع في أدوار المثقّفين، مرجع سابق، ص 58.

⁽⁷³³⁾ - عبد الله شريط: بين " أبي حيّان " وشارلي شابلان، مصدر سابق، ص 3.

⁽⁷³⁴⁾ - عبد الإله بلقزيز: نهاية الداعية الممكن والممتنع في أدوار المثقّفين، المرجع السابق، ص 95.

الإنسان⁽⁷³⁵⁾ حسب وجهة نظره، سواء كان مثقفا أم غير مثقف، فما بالك إن كان مثقفا، ومن ثم فإنّ هذه القطيعة ولدت نوعا من الإغتراب لكل منهما، وبالأخص للثقافة الذي أضحي غريبا عن الواقع الإجتماعي لشعبه، وقد أكّد على هذه القطيعة في أكثر من موضع، حيث يقول:

" في الجزائر نعاني من مشكل القطيعة المستحكمة بين أدينا وبين جماهير الشعب⁽⁷³⁶⁾، ويقول: " مشكلة قطيعة الإطارات المثقف عن جمهور الشعب، سواء كانت إطارات عربية أو غيرها، أنّ الشعب يعيش غريبا عنا، ونحن غرباء.⁽⁷³⁷⁾

ويقدم شريط مثالا عن هذه القطيعة المستحكمة بين المثقف والشعب من خلال الثقافة الأدبية، حين لاحظ بأنّ الأديب والمعتمد للغة العربية الفصحى بحكم عدم إحتكاكه بالأديب المعتمد للغة العامية والذي هو أقرب لواقع الشعب من جهة، وعدم إحتكاكه بصفة مباشرة بالثقافة والأدب الشعبي من الشعب ذاته، نتيجة لإحتقاره له لا يمكنه أن يخدم الأدب العربي والإسلامي في شيء يذكر، وسيظلّ يكرّر ما يكتب فيغترب عن الشعب، والشعب يغترب عنه بالمقابل، لأنّه ببساطة لا يمكنه قراءة ما يكتبه ولا فهمه من منطلق أنّه لا يعبر عن حياته وواقعه الإجتماعي.

يقول في هذا الصدد: " الإنقطاع القائم بين الأديب الذي سمّيته " عاميا " والأديب باللغة الفصحى، وهو إنقطاع يضاف إلى ذلك الإنقطاع الآخر القائم بين الأديب باللغة الفصحى والأديب باللغة الفرنسية، وظاهرة الإنقطاع هذه أبعد ما تكون عن (التنوع) لأنّ كل نموذج من هذه النماذج الثلاثة منقطع حسّا وفكرا عن النماذج الأخرى.⁽⁷³⁸⁾

(735) - عبد الله شريط: رسالة إلى أستاذ، مجلة الندوة، العدد 12، تونس، 1954، ص 9.

(736) - عبد الله شريط: على هامش مؤتمراتنا الأدبية (الأديب العربي والشعب)، مصدر سابق، ص 56.

(737) - عبد الله شريط: من واقع الثقافة الجزائرية، مصدر سابق، ص 68.

(738) - عبد الله شريط: قصص شعبية، مصدر سابق، ص 16.

وما لاحظته شريط وأشار إليه ليس وليد العصر الحديث أو المعاصر في الفكر العربي والإسلامي، وإنما هو إستمرار تاريخي، أشار له قبله كل من الجاحظ وابن خلدون، وهو ما جعله يشير إلى ذلك في قوله: "إنّ هذه الظاهرة في تاريخ الأدب العربي ليست غريبة فقد كان الجاحظ منذ إثني عشر قرناً قد أشار إلى هذه الظاهرة في الأدب العربي، وإنعكاسها على التشتت المجتمعي في مستوى الأفكار وإختلاف الأذواق. ثم جاء ابن خلدون فحدّد هذه الظاهرة في المجتمع العربي وخاصة في المجتمع المغربي وأخذ الأديب الفصيح على إحتقاره للأدب العامي ورماه بالخطأ لأنّه نظر إلى هذا الأدب من إستعلاء (...). وذهب ابن خلدون إلى تسجيل عشرات الصفحات في مقدّمته من هذا الأدب العامي، وخاصة منه الشعر." (739)

ولهذا يعتقد شريط بأنّ الأديب العربي في الفكر العربي والإسلامي قام بثلاثة أدوار عندما مرّ بثلاث مراحل، أبرز من خلالها الانفصال التدريجي بينه وبين الشعب، وهذه المراحل هي: المرحلة النضالية، مرحلة الانحراف، مرحلة التحجّر والإستعمار.

1- المرحلة النضالية:

تبتدأ مع العصر الجاهلي حيث كان الأديب العربي حسب شريط "أديبا شعبيا حقاً" (740)، وذلك نتيجة لكون "المجتمع العربي في الجاهلية كان مجتمعا طبقيا من الناحية الإقتصادية والإجتماعية، ولكنّه كان مجتمعا ديمقراطيا شعبيا متجانسا متلائما لا تناقض فيه من الناحية الأدبية أو الفكرية بسبب الثروة اللغوية الواحدة بالنسبة للجميع" (741)، وصولا إلى عصر صدر الإسلام أين أضحى الأديب العربي "أديبا

(739) - عبد الله شريط: قصص شعبية، مصدر سابق، ص 17.

(740) - عبد الله شريط: على هامش مؤتمراتنا الأدبية (الأديب العربي والشعب)، مصدر سابق، ص 52.

(741) - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

مناضلاً⁽⁷⁴²⁾، ولهذا أطلق على هذه المرحلة إسم المرحلة النضالية، لأنّ الأديب العربي هنا أصبح يوظّف ويكرّس كل أدبه للنضال عن دينه وقيمه وأخلاقه بإسم قبيلته أي شعبه، وإن كان نضالاً سياسياً خاصة في العصر الأموي، يقول شريط:

" في العهد الإسلامي إكتسب الأديب العربي روحاً نضالية وأخلاقية جديدة ومثلاً عقائدية عن الدين دخل بها إلى معترك سياسي في العهد الأموي (...) وهي المرحلة التي كان الشاعر فيها لا يعيش أدبه من أجل نفسه بل من أجل قبيلته أو المثل الأعلى لقومه (...) ويلقي في سبيل كل ذلك من المتاعب والعنت والتشرد أكثر ممّا يلقى فيه من المجد وعلو المكانة والمنفعة المادية."⁽⁷⁴³⁾

2-مرحلة الإنحراف.

مع العصر العبّاسي بدأ انفصال الأديب العربي عن شعبه، نتيجة دخوله إلى حياة أرستقراطية جديدة، تقوم على الأساس المادي وحب الشهرة، يقول شريط في هذا الصدد: " تبدأ هذه المرحلة بالعصر العبّاسي الذي دخل فيه الأديب العربي في إمتحان قاس خسره إلى اليوم (...) أين مال إلى الأرستقراطية وهي دخيلة على الحياة العربية كما يقول ابن خلدون، فأصبحت الثقافة ذات قيمة تجارية ولم تعد لها القيمة الأخلاقية والنضالية التي كانت لها في العصرين الجاهلي والإسلامي الأوّل."⁽⁷⁴⁴⁾

3-مرحلة التحجّر والإستعمار.

وهنا فقد الأديب العربي وجوده تماماً لأنّه انفصل تماماً عن الشعب وأضحى لا يهتم بثقافته ما جعلها تصبح مهملة ومنسيّة بل ومتحجّرة، فقط لأنّ هذا الإهمال كان نتاجاً لقابليته لإستعمار ثقافة

⁽⁷⁴²⁾ - عبد الله شريط: على هامش مؤتمراتنا الأدبية (الأديب العربي والشعب)، مصدر سابق، ص 52.

⁽⁷⁴³⁾ - المصدر نفسه، ص 53.

⁽⁷⁴⁴⁾ - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

الآخر التي طغت على ثقافة شعبه، وهو ما جعله فاشلا في تفعيل ثقافته، ومتطعلا على ثقافة غيره التي لا تمت لثقافته بصلة، يقول شريط هنا:

" في عصر التحجّر أو ما يسمّى بعصر الإنحطاط لا حاجة بنا إلى الإضاعة فيه أكثر من إختصاره في كلمة واحدة وهي أنّ الأديب أصبح أميا ليس له حتى البضاعة الثقافية التي كانت لزميله في العصر العباسي، كل ما بقي له من الثقافة في مغربنا العربي على الخصوص هو قواعد اللّغة لا اللّغة نفسها كما يقول ابن خلدون، يعرف النّحو ولكنّه لا يعرف ماذا يصنع بالنّحو، حتى يشبّهه ابن خلدون بمن يعلمك قواعد التجارة والخياطة ولكنّه لا يعرف شيئا من الخياطة والتجارة نفسها." (745)

كما أنّ هذا الإغتراب يعمل على ترسيخه أكثر حين لا يجد ما يكتب عنه، فيضطر للإبتعاد وإستهلاك إنتاج الآخر، وفي هذا الصدد يقول شريط: " إنّ ثورتنا الوحيدة سواء كانت إقتصادية أو سياسية أو ثقافية هي الشعب وعزلة أدينا عن الشعب هي التي جعلت أدينا يمد يده للإنتاج الخارجي، أكثر ممّا يستوحي الثروة الهائلة التي تنطوي عليها حياة شعبه من التجارب الإنسانية الخالدة." (746)

ليصل إلى نتيجة شخصية تعبّر عن رأيه من منطق كونه مثقفا في المجتمع الجزائري، وتتمثّل في أنّ المثقّف الملتزم بقضايا مجتمعه حينما يشعر بأنّه لا يشاركه ثقافته الشعبية وبالتالي لا يعبر عنها، يضحى محتقرا لهذه الثقافة لأنه لا يساهم فيها بدوره، فيقول: " كم نشعر بإحتقار لثقافتنا التي لم نعرف بعد كيف نفيد منها شعبنا في هذا التوجيه يتلقونه صدفة من إحتكاكهم بالأجانب." (747)

ج- رهاب السياسة والسلطة.

(745) - عبد الله شريط: على هامش مؤتمراتنا الأدبية (الأديب العربي والشعب)، مصدر سابق، ص - ص 53 - 54.

(746) - المصدر نفسه، ص 57.

(747) - عبد الله شريط: معركة المفاهيم، مصدر سابق، ص 129.

يرى شريط بأنّ ما يرسّخ للمشكلة الثقافية أيضا هو أنّ المثقّف يعاني من رهاب إزاء السياسة والسلطة، فإذا لم ينحو منحى الشهرة لأجل المال والسلطة، فإنّ خوفه من السلطة " التي لا تسمح لخطابه أن يكون غير خطابها " (748)، وإفتقاره إلى الحس النقدي والجرأة الفكرية، يجعله منقطعاً عن مجتمعه ومشاكله، ويساهم في عدميته وبالتالي يكون ضده ومتحاملاً عليه، وهو الذي من المفترض يكون موجوداً لتوعيته وتنويره وحلّ مشاكله، وبالتالي غياب المثقّف لإفتقاره الحسّ النقدي من على الساحة السياسية، هو غياب للثقافة التي لا بدّ وأن تكون حاضرة لتفعيل الجانب السياسي في المجتمع.

ولهذا يرجع شريط المشكلة السياسية في العالم العربي والإسلامي إلى غياب المثقّف ودوره وترك المجال لأطراف أخرى كالشعراء قديماً، ووسائل الإعلام راهناً، حيث يقول: " صحيح أنّ الإقتصار - على وقتنا الحاضر ومنذ الماضي الطويل - على نقد الحكّام وسلوكاتهم بواسطة الشعراء المدّاحين في الماضي وفي عصرنا الحاضر، بواسطة أجهزة الإعلام، ولكن البقاء على هذه الطفولة الفكرية هو من علامات التخلف في النضج السياسي. " (749)

وما يؤكّد تأثير الدّور الثقافي في تفعيل الدور السياسي في أيّ مجتمع من المجتمعات ودعّمه، هو أنّ السياسة بشقيها النظري والعملي في الجزائر - كما سبق وتعرّضت لها في الفصل السابق - تعاني من أزمة تنظير وممارسة من قبل النخبة وكذا الشعب، وهذا راجع لغياب الفعل الثقافي الذي يتوجّب على المثقّف القيام به إزاء الشعب من خلال توعيته السياسية وتعريفه بحقوقه وواجباته، وهو ما إصطلح عليه عبد الله شريط بثقافة الدّولة، حيث يقول:

(748) - عائدة النّجار: أزمة الخطاب العربي المعاصر، في الفكر العربي النهضوي - دراسات ومقالات - إضاءات وشهادات -،

مرجع سابق، ص 61.

(749) - عبد الله شريط: منهجية في بحث الفكر السياسي عند ابن باديس ومُجدّ عبده، مصدر سابق، ص 44.

" نحن كونا دولة في القديم والحديث، ولكننا لم نكوّن ثقافة الدولة، ما نحن في حاجة إليه منذ سنوات الإستقلال إلى اليوم، وخاصة في السنوات الأخيرة هي ليس الدولة، لأنّ الدولة من السهل أن نكوّنها بالقوانين وبالإجراءات الإقتصادية وبالسجون وغيرها، ولكن ثقافة الدولة التي تتطلّب أن تكون موجودة عند الحاكم وعند المحكوم." (750)

هذا في ما يتعلّق بغياب دور المثقّف في المجتمع من خلال رهابه من السياسة والسلطة، كما يمكن أن يؤثّر حضوره في تفعيل الجانب السياسي سلبا عندما يكون منحازا له وخادما لمصالحه، " إنّ الكثير من المثقّفين العرب، ولا أقول كلهم مثقّفون ملحقون ببلاط أحد الحكّام" (751)، وهنا يكون ضد المبدأ الأخلاقي من خلال عدم إحترام مسؤوليته، وضد الشعب الذي كل دوره ومسؤوليته موجّهة لخدمته، لأنّ المعروف عن المثقّف أنّه رجل التنوير والتوعية والتحرير، فكيف يرضى بالوصاية والأبوية من قبل السلطة، يقول المفكر إدوارد سعيد في هذا الصدد: " (...) أنا ضدّ الإهتداء والإيمان برّب سياسي من أيّ نوع. وأعتبر أنّهما سلوك غير صالح للمثقّف" (752)

ويقدم شريط نموذجا عن المثقّف العربي الذي يسكن برجه العاجي، ويترقّع عن النزول منه إلى الشعب والإختلاط به، والإستماع إليه لمعرفة قضاياه ومشاكله ومحاولة إيجاد حلول لها، والذي يخضع إلى السلطة ويخدمها دون خدمة الشعب، والذي يجيد عن الحقيقة في تأريخ الفكر وتقديم آراء منصفة في القضايا والمشكلات المتعلقة بالوطن العربي ككل وبالتحديد بالمغرب العربي بأكمله، أي القضايا المشتركة لكل المثقّفين العرب، وبالتالي يكون بهذا الشكل بعيدا عن المبدأ الأخلاقي للمثقّف الحقيقي، وهذا المثقّف هو

(750) - مجموعة الأستاذة: منبر شخصية ومسار: الأستاذ عبد الله شريط خصال، منهاج وأفكار، مرجع سابق، ص 46.

(751) - محمد عبد المطلب الهوني: المأزق العربي (العرب في مواجهة الإستراتيجية الأمريكية)، دار بتر، لبنان، ط1، 2004، ص 89.

(752) - إدوارد سعيد: الآلهة التي تفشل دائما، ترجمة: حسام الدين خضّور، دار التكوين، لبنان، د.ط، 2003، ص 126.

المغربي عبد الله العروي، وقد أشار إلى كل هذا في كتابه الموسوم بـ " حوار إيديولوجي حول المسألة الصحراوية والقضية الفلسطينية "، في العديد من النصوص، من بينها إنتقيت قوله:

" لا أدري إذا كان العروي قد قرأ في كتب الفلسفة السياسية منذ التعليم الثانوي إلى الدكتوراه، ومن آراء كونفشيوس وسقراط إلى آراء مونتسكيو وروسو من الفرنسيين الذين لم يستنفذ منهم شيئا لوطنه وشعبه. أقول لا أدري إذا قرأ في هذه الكتب أن نظام الحكم الذي نؤيده أو نعارضه في بلادنا شيء، والوطن الذي يجب أن نؤيده دائما شيء آخر." (753)

وقوله أيضا: " إنَّ العلاقات التاريخية بين المناضل الجزائري والمناضل المغربي من أجل الحرية للوطن إزاء الأجنبي الإسباني والفرنسي، هي أهم جزء في قضية الحدود، لماذا لم يدرسها العروي ويخرج منها بفلسفة جديدة في التاريخ المغربي تكون أساسا لتصفية الحدود في المستقبل." (754)

المطلب الثالث: مشروعية الثورة الثقافية في الجزائر.

إنَّ المشكلة الثقافية التي تعاني منها الجزائر لأسباب عديدة تمّ ذكرها، مع مشكلات المثقف التي تعدّ المسؤول الأول عن تفاقمها، في محاولة للتخلّص منها وتجاوزها حسب عبد الله شريط يتوجّب القيام بثورة كما سمّاها في مواضع مختلفة بالثورة الثقافية أحيانا، والثقافة الثورية أحيانا أخرى، فالثورة الثقافية فقط القادرة على حل المشكلة الثقافية في الجزائر، وذلك من منطلق قيامها أساسا على مبدأ النقد الذاتي والتغيير الذي يجب أن يتحلّى بهما المثقف الجديد، فما هو مفهوم الثورة والثورة الثقافية عند شريط ؟ ومن هو المثقف الجديد ؟ وما هو دوره في التأسيس لها ؟

1- مفهوم الثورة والثورة الثقافية عند شريط.

(753) - عبد الله شريط: حوار إيديولوجي حول المسألة الصحراوية والقضية الفلسطينية، مصدر سابق، ص 29.

(754) - المصدر نفسه، ص 53.

أ-تعريف الثورة عند شريط.

لقد أكد شريط على ضرورة تحديد المفاهيم وضبطها، ولهذا وقف على العديد من المفاهيم كما سبق وتطرقت لها ومن بينها مفهوم الثورة، الذي إعتنى بها وخصّص له مقالا بعنوان "حول الثورة ومفاهيمها"، وفي تعريفه لهذا المفهوم فضّل إنتهاج مقارنته بمفهوم آخر قريب منه، وعادة ما يستعملان بالمعنى نفسه، ولهذا فتوظيفه بمقارنته مع مفهوم الثورة يكون، تحديدا للمفهومين بدقة وإبرازا للاختلافات الواسعة بينهما.

فيقول شريط مفرّقا بين مفهومي الثورة والتمرد: "(...) هناك فرق لا بدّ من مراعاته بين الثورة الخلاقة للقيم والمفاهيم الإيجابية وبين التمرد السخيف الذي يعمل فيه الإنسان في نطاق ذاته الصغيرة دون أن يعبأ بقيم الآخرين ومفاهيمهم، الثورة البناءة تستدعي توضيح الموقف وتحديد بضبط وإيجابية، أمّا التمرد فهو تحطيم صياني لا ينتج عنه تقييم الأشياء ولا فكرة عن الحياة" (755)، مضيفا في موضع آخر: "الثورة نظام وليست فوضى، والتمرد فوضى وليست ثورة" (756)، بحكم أنّه "تهديم أعمى يقوم على العصبية والغضب والنفرة من حياة النظام ومن أخصّ خصائصه أنّه محروم من الهدف الإيجابي، وإمّا هو تملّص ومغامرة إلى المجهول." (757)

إذن من خصائص الثورة حسب شريط أنّها مبنية على أساس نظام وأهداف مسطرة ومبادئ ومفاهيم وقيم أخلاقية إيجابية، بينما التمرد أساسه الفوضى والعشوائية الناجمة عن عدم مراعاة لتحديد الأهداف والمفاهيم ولا مبالاة بالقيم الأخلاقية المحترمة للآخر.

(755) - عبد الله شريط: الرماد، مصدر سابق، ص - ص 40 - 41.

(756) - عبد الله شريط: حول الثورة ومفاهيمها، مجلة الفكر، العدد 02، الجزائر، 1957، ص 114.

(757) - المصدر نفسه، ص 114.

ولا يتوقف عبد الله شريط على التفرقة بين الثورة والتمرد، وإنما يتجاوز الأمر إلى التفرقة بين نوعين من الثورة: الثورة المنتصرة والثورة الناجحة، حيث يقول بأن: " هناك فرق كبير بين أن تنتصر الثورة وبين أن تنجح"⁽⁷⁵⁸⁾، فرغم أنّ هاتين الثورتين تشتركان في المفهوم الواحد للثورة وهو القائم على كونها نظام مبني على أهداف مسطرة ومبادئ وقيم أخلاقية إيجابية وغاية واحدة الهدم لأجل البناء، إلا أنّ الاختلاف بينهما يكمن في كون الأولى تشرع بفعل التهديم ولا تنتقل إلى فعل البناء وفقا للأهداف المحددة، فائلا في هذا الصدد:

" الثورة قد تنتصر ولا تنجح، وذلك عندما تحقق عملها التهديمي السطحي، وتفشل في تحقيق أهدافها الإيجابية البنائية التي هي مبررها الفلسفي والإجتماعي والمعنوي"⁽⁷⁵⁹⁾، وفي هذه الحالة احتمال أن تتبعها عدّة ثورات أخرى عشوائية ممّا يجعلها تتحوّل إلى تمرد، وبالتالي فإنّ: " الثورة إذا إنتصرت ولم تنجح يمكن بل لابدّ أن تتبعها ثورات أخرى أي سلسلة من التمرد الفاشل الأعمى"⁽⁷⁶⁰⁾، أمّا الثورة الثانية فهي تلك التي تشرع بفعل التهديم وتنتهي بفعل البناء وفقا لما سطر له مسبقا قبل إندلاعها.

ب- شروط تحقيق الثورة الناجحة.

يؤكد شريط على أنّ الثورة الناجحة التي تتحقق بالجمع بين الممارسة التهديمية والممارسة البنائية، لابدّ وأن ترتبط أهدافها المسطرة بمبادئ أساسيين: يتمثل الأوّل في مبدأ القيم الأخلاقية، أي أنّ الثورة التي تكون أخلاقية في بدايتها تنتهي أخلاقية وتحقق نجاحا إجتماعيا وإنسانيا، حيث يقول: " الثورة من

(758) - عبد الله شريط: حول الثورة ومفاهيمها، مصدر سابق، ص 114.

(759) - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(760) - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

مفاهيمها الحتمية النجاح الإجتماعي الإنساني العام، لا الإنتصار العسكري وحده، وعنصرها الإجتماعي الحتمي هو مجموعة من المثل الأخلاقية والتكوين الإنساني الكامل.⁽⁷⁶¹⁾

ويوافقه في هذا الرأي البخاري حمّانة الذي يؤكّد على ضرورة الربط الوثيق بين الثورة والأخلاق، ويرى بأنّ ثورة التحرير الجزائري الكبرى، المثل الحقيقي والإيجابي المعبر عن الثورة الناجحة التي قامت على أساس المبدأ القيمي والأخلاقي، من خلال قوله: "إنّ جوانبها الأخلاقية تتجلّى بدورها، من بين ما تتجلّى في تأكيدها على أخلاقية الثورة وعلى ثورية الأخلاق كذلك في الوقت نفسه، إيماننا منها أنّ الثورة بخاصة التحريرية، أمّا أن تكون أخلاقية أو لا تكون تماما كما أنّ الأخلاق وبخاصة النضالية منها، أمّا أن تكون ثورية أو لا تكون، فلا ثورة خارج الأخلاق ولا أخلاق ثورية خارج الثورة."⁽⁷⁶²⁾

أمّا المبدأ والشرط الثاني الذي يفترض وجوده لتحقيق الثورة الناجحة فيتمثل في مبدأ النقد الذاتي، ويعتبر شريط بأنّ النقد يرتبط بالذات أكثر شيء لأجل التغيير والتطور المستمر نحو الأفضل، أكثر من إرتباطه بالآخر من خلال توجيهه له، ولهذا فالنقد الذاتي عبارة عن ثورة نحو ولأجل الذات، والذات التي تكون ثورية وتفكر تفكيرا ثوريا لابد وأن تتحلّى بالنقد الذاتي، يعبر عن هذا شريط في قوله:

" التفكير الثوري والروح الثورية والتكوين الثوري، هو أن " تنور " على نفسك قبل كل شيء، وتوجّه سلوكك في الحياة طبقا للمبادئ التي تستند عليها في إنتقاداتك للمجتمع وثورتك عليه"⁽⁷⁶³⁾، وعليه إذا مارست الذات النقد وإنسجمت في ذلك كانت ثورية وحققت نجاحا، ولهذا فإنّ " الثورة الحقيقية هي الإنتصار على الذات."⁽⁷⁶⁴⁾

(761) - عبد الله شريط: حول الثورة ومفاهيمها، مصدر سابق، ص 115.

(762) - البخاري حمّانة: فلسفة الثورة الجزائرية، مرجع سابق، ص 250.

(763) - عبد الله شريط: حول الثورة ومفاهيمها، المصدر السابق، ص 115.

(764) - علي حرب: أسئلة الحقيقة ورهانات الفكر - مقاربات نقدية وسجالية -، مرجع سابق، ص 54.

أما ممارسة النقد الذاتي في الثورة فيتم حسب شريط من خلال المراجعة المتكررة للمبادئ والممارسات، والبحث عن الأخطاء المقترفة والإعتراف بها، مع العمل على تصويبها، كل هذا يعبر عن النقد الذاتي الإيجابي وفق الأساس العلمي حسب عبد روية عبد الله شريط، حيث يقول:

" إنَّ الثورة الصحيحة الواثقة من نفسها هي التي تقف بين الفينة والأخرى لتحاسب نفسها: أين أخطأت وأين أصابت، وما أسباب خطئها وصوابها، وبناء الأجوبة الصريحة على هذه الأسئلة تصحح أخطائها الماضية للمرحلة التالية، وتنمية نجاحاتها بإمكانيات أوفر. وإذا فعلت ذلك فإنَّ النقص الذي عرفته في الماضي يتحوّل إلى مكسب بالنسبة للمستقبل." (765)

مؤكّدا ذلك في موضع آخر من خلال قوله: " من المبادئ العلمية التي لا تستغني عنها الثورة في أيّامنا مبدأ " الإنتقاد الذاتي " إنتقادا إيجابيا يهدف إلى البحث عن الأخطاء التي ظهرت على ضوء التجارب، وهو تفاعل مستمر مع التطوّر الجديد، لأنّ ما كان حقيقة بالأمس قد يصبح خطأ اليوم وهذه هي فائدة الإنتقاد الذاتي." (766)

ج-تعريف الثورة الثقافية.

إذا كانت الثورة حسب شريط تعني النظام وتقوم على أساس المبدأ الأخلاقي والنقد الذاتي هذا الأخير الذي يعدّ مبدأ علميا، لأجل التغيير والتطوّر والتقدّم، فإنّ الثورة الثقافية هي عبارة عن إحداث تغيير على مستوى الثقافة بإعتماد المبدأين الأخلاقي والنقد الذاتي لأجل الرقي بها وتقدّمها.

وللقيام بهذا وجب إضافة مبدأ ثالث يتمثّل في مبدأ الأصالة أي الإنطلاق بالتغيير من التراث الأصلي للثقافة الشعبية للمجتمع الجزائري، يقول شريط في هذا الصدد: "(...) إنَّ الثورة الثقافية يجب أن تنطلق

(765) - عبد الله شريط: المشكلة الإيديولوجية وقضايا التنمية، مصدر سابق، ص 204.

(766) - عبد الله شريط: حول الثورة ومفاهيمها، مصدر سابق، ص 117.

وتسير في هذا الإتجاه وتقام على هذا المبدأ: وهو الرجوع إلى الأصل الشعبي لكشف تراثه التاريخي والإجتماعي والثقافي، ثم إخضاعه للفحص العلمي وتحرير هذا التراث من سيطرة الأموات، وسيطرة الإستعمار معاً، ووضعه مزوداً بالفكر العلمي والأخلاق الثورية، في خدمة الشعب وتقدمه وإزدهاره." (767)

وهو ما أكّده الجابري بدوره إذ رأى بأنّ الثورة الثقافية تتم من خلال إعتماد الثورة في تغيير وتحديث التراث وإعادة بنائه، وتوظيف التراث كقاعدة أساسية لهذه الثورة، وعليه فإنّ " العلاقة هنا جدلية: مطلوب من " الثورة " أن تعيد بناء التراث، ومطلوب من " التراث " أن يساعد على إنجاز الثورة." (768)

إذن، " يمكن القول بأنّ الثورة الثقافية مفهوم إرتبط بالأنظمة الاشتراكية أكثر من غيرها وعبد الله شريط من المفكرين الذين إتخذوا من الاشتراكية مذهباً، ولذلك فإنّ مفهوم الثورة الثقافية عنده لا يخرج عن المفهوم الشائع في الفكر الاشتراكي عامة وهو الذي يدل على التغيير والإنتقال الجذري في القيم والمعتقدات والفنون والقوانين وكل المقومات المادية والروحية للمجتمع." (769)

إنّ إخضاع ثقافة المجتمع الجزائري لثورة حسب شريط، لابدّ أن تكون ثورة منطلقة من تراثه لأنّه يحتوي على قيم عظيمة قابلة للتفعيل والإستفادة منها حاضراً ومستقبلاً، والنهوض بها ثقافة شعبية وطنية لدرجة الوصول بها إلى مستوى الثقافة القومية، وعليه يقول: " ثقافتنا لكي تكون قومية - إلى جانب كونها

(767) - عبد الله شريط: المشكلة الإيديولوجية وقضايا التنمية، المصدر السابق، ص 282.

(768) - محمد عابد الجابري: نحن والتراث، المركز الثقافي العربي، لبنان، ط6، 1993، ص 15.

(769) - الشريف طاووا: الثورة الثقافية ومشكلة الأصالة والمعاصرة في فكر الدكتور عبد الله شريط، مرجع سابق، ص 174.

إجتماعية شعبية - يجب أن تعنى ببعث قيمنا المدفونة في النسيان، وأن نتوجّه ونعمل بجِد على إبراز هذه القيم العظيمة التي لم يتفطن إليها إلّا أقلّنا." (770)

وإحتمال نجاح الثورة الثقافية في المجتمع الجزائري قائم، لأنّه لا يزال محتفظا ببعض من الروح الثورية التي تمّ إعتمادها في ثورة التحرير الكبرى، وتجلّت في الكثير من أعلامها المثقفين والسياسيين ورجال الدين، أمثال الأمير عبد القادر وعبد الحميد بن باديس، يقول شريط: "السبب الذي يتيح لنا نحن في الجزائر بهذه الثورة فهو الروح الثورية التي أعتقد أنّنا ما زلنا نحتفظ بشعلتها منذ أجيال طويلة في الميدان السياسي والديني." (771)

فإذا تحقّق نجاح الثورة الثقافية بإحداث تغيير على مستوى الثقافة تمّ الحصول على ثقافة ثورية وهذه الأخيرة تتركز على الإعتناء بالإنسان وتكوينه ثقافيا وسياسيا وتربويا لأجل أن يحقّق بدوره المساواة الثقافية التي تعتبر أساسا للمساواة الإقتصادية، وبالتالي تكون الثقافة الثورية أداة إيجابية للقضاء على الطبقية في المجتمع، لأنّها كوّنت الإنسان بشكل عام ولم تقتصر على النخبوي دون الشعبي، ويوضّح ذلك من خلال النصّ التالي:

"أهم ما يميّز الثقافة الثورية في نظرنا من الثقافة التقليدية أو الإصلاحية أو البرجوازية هو أنّ الثقافة الثورية تعني أول ما تعني بالإنسان فتصيّره قوة فاعلة بالتثقيف والتكوين، وترفع بأساليب ثورية عميقة من قيمة الجماهير الشعبية فكريا وثقافيا وسياسيا وتقنيا إلى مستوى النخبة حتى تقضي على الفواصل الثقافية بين طبقات المجتمع، كما يقضي الإقتصاد الاشتراكي الثوري فيه على الفواصل الإقتصادية بين

(770) - عبد الله شريط: جواب الأستاذ عبد الله شريط حول: إستفتاء الندوة في مشاكل الثقافة القومية، مجلة الندوة، تونس، العدد 13، 1954، ص 21.

(771) - عبد الله شريط: من واقع الثقافة الجزائرية، مصدر سابق، ص 16.

تلك الطبقات ولأنّ المساواة الثقافية والتعليمية هي - كما يقول الفيلسوف الصيني كونفوشيوس منذ خمسة وعشرين قرنا - هي أساس المساواة الاقتصادية. "(772)

ومع وجود احتمال نجاحها، فإنّ القيام بها يحتاج إلى بذل مجهود إيديولوجي عظيم، ولهذا فشريط " يجعل من الإيديولوجيا علما، وهذا العلم يمكن إعتباره إنساني طالما أنّه يهتم بالإنسان الفرد وإجتماعي لأنّه موجه للمجتمع، وهو علم عملي يقوم على أساس أخلاقية الثورة الثقافية "(773)، ومن دون مجهود إيديولوجي فإنّ الثورة الثقافية سيكون مآلها الانحراف وبالتالي الإنعكاس السلبي على بقية الثورات في المجالات الأخرى كالسياسية والإقتصادية، يقول شريط في هذا الصدد:

" إنّ الثورة الثقافية لدقتها، تعدّ أخطر الثورات جميعا وأقربها إلى الإنزلاق نحو الانحراف ولذلك كان المجهود الإيديولوجي في الثورة الثقافية أهم منه في مجالات البناء السياسي الأخرى. "(774)

2- الحاجة إلى المثقف العضوي (الرجل الشعبي).

إنّ تحقيق ونجاح الثورة الثقافية في نظر شريط يرجع إلى المسؤول الأول والمنظر والمتحكّم فيها وهو المثقف، شريطة أن يكون مثقفا عضويا أي شعبيا، فمن هو المثقف العضوي (الشعبي) ؟ وفي ماذا يتجسّد دوره ؟

أ- تعريف المثقف العضوي (الرجل الشعبي).

إنّ المثقف العضوي بتعبير المفكر الماركسي أنطونيو غرامشي هو المثقف " الذي لا يكون متعاليا عن الثقافة الشعبية وتصوّراتها الإيديولوجية، إلى جانب إهتمامه بتأسيس خطاب نقدي يقود إلى ممارسة ثورية

(772) - عبد الله شريط: مع الفكر السياسي الحديث والمجهود الإيديولوجي في الجزائر، مصدر سابق، ص - ص 376 - 377.

(773) - الشريف طاووا: الثورة الثقافية ومشكلة الأصالة والمعاصرة في فكر الدكتور عبد الله شريط، مرجع سابق، ص 178.

(774) - عبد الله شريط: المشكلة الإيديولوجية وقضايا التنمية، مصدر سابق، ص 273.

براكسيسية⁽⁷⁷⁵⁾، بمعنى أنّه يعتبر نفسه عضوا لا ينفصل عن بقية أعضاء مجتمعه، فيندمج في حياتهم ويشاركهم قضاياهم ومشكلاتهم الاجتماعية كخطوة أولى، لينتقل إلى الخطوة الثانية من خلال الإهتمام بهذه المشكلات والقضايا وإخضاعها للدراسة الكشفية والنقدية لأجل محاولة إيجاد حلول لها، مع إبقاء أعضاء مجتمعه على تواصل وإطلاع على أسباب مشكلاتهم وتوعيتهم بها ومشاركتهم بحلولها.

وإنطلاقاً من تأثر شريط بالمتقف العضوي الذي نظّر له غرامشي رأى بأنّ المجتمع الجزائري بحاجة إلى مثل هكذا مثقف يؤسّس لثورة ثقافية تحرجه من الوضع الراكد الذي يعيشه، مثقف نابع من الشعب ومتصل بالشعب ويناضل من أجل الشعب، فينوّر العقول وينشر الوعي، ويعاني ويشعر بمشاكله، ويسعى بما يكسب من ذخيرة ذهنية وفكرية وروح نقدية ونضالية إلى إيجاد الحلول، إنّ هذا المثقف العضوي بلغة شريط هو " (...) الرجل المثقف الشعبي الذي يسخر ثقافته في خدمة الشعب ولو صدمه، وليس هو الذي يتظاهر بالتواضع الكاذب أمام الشعب وفكره مطمئن ولا تقلقه الحيرة والتساؤل والبحث." (776)

وإذا كان المثقف العضوي أو الشعبي بلغة شريط، يتحمّل مسؤولية الدور التنويري في المجتمع، فلا بدّ له أن يبني قاعدته الأساسية على الفكر الفلسفي، أي الفكر النقدي الذي لا يهادن عيوب المجتمع ولا يواربها، بل يعمل على الكشف عنها وتعرضها للنقد والتفكيك، والبحث عن الجوانب المسكوت عنها والمتوارية خلفها، ومن ثمّ تأتي مرحلة الإصلاح والبناء، لأنّه لا بناء ناجح من دون أن تسبقه عملية هدم بالفعل النقدي والرافض، كما يؤكّد على أنّ هذا النوع من المثقفين على يقين بأنّ نجاحهم مستمد من الشعب لأنهم كلما إتصلوا به إزدادوا وعياً وثقافة، يقول شريط:

(775) - حيدر علي مجّد : إشكالية المثقف عند غرامشي، رسالة ماجستير (منشورة)، جامعة بغداد، بغداد، 2004، ص 159.

(776) - عبد الله شريط: معركة المفاهيم، مصدر سابق، ص 203.

" المثقفون الشعبيون هم الذين كلما إزدادت ثقافتهم عمقا وإزدادت حساسيتهم إنسانية، كلما إزداد فهمهم للثقافة والتطور بعدا عن السطحية والقشور كلما تنبّهوا- أكثر- إلى أنّ محيط الشعب هو الوحيد الذي تظهر فيه عبقريتهم وتنضج تجارثهم وتنفس فيه رثتهم الفكرية الواسعة (...) سواء كان المثقف عالما في الطبيعة والطب أو في القانون والدين أو الفلسفة والأدب أو حتى في ميدان اللغة والفن. إنّ كل هذه الميادين يوجد لنا فيها " مجانين " يؤمنون بالفكر وبالشعب ويؤمنون بقدرة تفاعلها معا وتدفعهم حمية ذلك الإيمان دوما إلى الابتكار والعمل والبحث والحيرة وعدم الإستسلام للصعوبات." (777)

إنّ المثقف الشعبي عند شريط يقابله الرجل الشعبي عند مالك بن نبي، ويشترك كلاهما في كون هذا النوع من المثقفين هو الذي يحتاجه المجتمع لأنّه ببساطة يملك القدرات الفكرية والنفسية التي تجعله ينهض بمجتمعه ويفيده أكثر من المثقف النرجسي المتعالي عليه الذي لا يفيد في شيء، ولذلك فقد قارن مالك بن نبي بين المثقف رجل الشعب وبين المثقف العادي النرجسي، من الناحية الفكرية والنفسية.

فمن الناحية الفكرية يميّز الأول بحرية التفكير وسعة الرؤية لمختلف الأمور، وبهذا تكون دراسته النقدية والبنائية لها على قدر من الموضوعية، بينما يميّز الثاني بقيد فكري وقصر نظر، راجع لخضوعه لبعض الحتميات الذاتية والموضوعية، كالنرجسية والإستعلاء، والخوف من السلطة، ولهذا فدراسته تكون قاصرة وفاقة للموضوعية، يقول مالك بن نبي: " رجل الشعب قد تكون له في مشكلة معيّنة آراء أقرب للصواب من الرجل المثقف، لأنّ الأوّل طليق النظر لا يحد بصره منهج معيّن، بينما ينظر الثاني إلى الأشياء من خلال منهج يضع على بصره (شوائف) كتلك التي توضع على عيني البغال أو الحمير، كي لا ترى ما هو خارج عن طريقها." (778)

(777) - عبد الله شريط: معركة المفاهيم، مصدر سابق، ص 203.

(778) - مالك بن نبي: في مهب المعركة (إرهاصات الثورة)، مرجع سابق، ص 153.

ومن الناحية النفسية، فإنّ الأوّل يقوم بدوره مزاجاً بين فكره وشعوره، فإن فشل فكره حقّزه شعوره بالإنتماء إلى هذا الشعب وضرورة النضال من أجله، للوصول إلى حلول تنهض به، بينما الثاني يقوم بدوره مقتصرًا على عقله وتفكيره فقط، وذلك نتيجة لإفتقاده شعور الإنتماء لهذا الشعب لطغيان النظرة الإستعلائية عليه، ويعبّر عن ذلك بن نبي من خلال قوله: "رجل الشعب على غاية من الذكاء، لأنّه يمارس الأفكار بقلبه وعقله معاً، بينما لا يقرأ المثقّف عندنا إلّا بعقله." (779)

ب- دور المثقّف العضوي (الرجل الشعبي).

إذا كان المثقّف العضوي أو الشعبي حسب عبد الله شريط هو من يحتاجه المجتمع الجزائري للقيام بثورة ثقافية، فيشترط أن تتوفر فيه ثلاث شروط أساسية تمكّنه من القيام بدوره كما ينبغي، وهذه الشروط الثلاث هي على التوالي: إعماده لغة شعبه في التواصل معه ، الإندماج والتواصل الدائم معه، ونقد ومواجهة السلطة لأجله.

1- إعماده لغة الشعب.

يؤكد شريط على ضرورة استعمال المثقّف الشعبي للغة شعبه لا للغة أجنبية عليه، وذلك لتسهيل عملية التواصل بينهما، وبما أنّ لغة المجتمع الجزائري هي اللغة العربية، وثقافته الشعبية معبّر عنها باللغة العربية، وبما أنّه من المدافعين عنها والمنادين الدّاعين إلى التعريب، فإنّ المثقّف الشعبي الجزائري لابدّ وأن يستعمل اللغة العربية في التواصل مع شعبه، وبالتالي فاللغة العربية هي لغة الثقافة التي لابدّ وأن يستعملها كل من المثقّف والشعب.

(779) - المرجع نفسه، ص 154.

معبّرًا عن ذلك من خلال نصه التالي: "(...) إنّ الثقافة الشعبية ثقافة الشعب لا تتحقّق بواسطة اللغة الأجنبية بل بواسطة لغة الشعب نفسه، ومقاومة الأمية في هذا الشعب، التي هي الخطوة الأولى للثقافة الشعبية لا تتم بواسطة لغة أجنبية بل بواسطة اللغة العربية التي هي لغة الثقافة أو يجب أن تكون هي لغة الثقافة (...) إنّ لغة الثقافة من حيث المستوى الثقافي واللغة الوطنية من حيث الشمول الجغرافي هي اللغة العربية." (780)

ويشير إضافة إلى إنتهاج اللغة العربية من قبل المثقّف الجزائري وشعبه، أنّها اللغة القادرة على إحداث الثورة الثقافية ونجاحها، من منطلق وجود قابلية كبيرة من قبل أفراد المجتمع الجزائري على تبنيها وتعلّمها، وأقصد هنا الفتان اللتان لا تجيدان إستعمالها، الأولى المستعملة لبقايا اللغة الإستعمارية، والثانية الفئة الأمية التي لا تجيد سوى اللغة العامية، حيث يقول:

" أبناء العربية الجزائريون إذا كانوا ثوريين فإنّهم يستطيعون هذه الثورة دون غيرهم لسببين: الأوّل أنّنا ندخل التعريب على النطاق الشعبي لأوّل مرة منذ هجرة الهلاليين، أي لا توجد عندنا تقاليد " ثقافية " راسخة تقيّدنا أو تثقل أرجلنا ولا مجامع لغوية " محترمة " ولا ثقافة عربية مهيمنة، وإنّما نحن أميون على الفطرة نستطيع أن نتقبّل كل جديد وبنية لا على الأنقاض بل على أرض جديدة كالتّي إكتشفها " نيتشه " يوما ليبي عليها فلسفة الأخلاق." (781)

وبما أنّ نجاح أيّ مجتمع من المجتمعات لا يتم إلّا بواسطة تفعيل الفكر وإستغلاله، ولا يفعل الفكر إلّا عن طريق لغة تحسن التعبير عنه وتتميّز بتوظيفه، وبالتالي تمثّل اللغة الفكر كما تمثّل المجتمع وثقافته، ولهذا يقول سلامة موسى في هذا الصدد: " لست أتصوّر لأمة من الأمم ثورة فكرية كاسحة لرواسب، إلّا أنّ

(780) - عبد الله شريط: نظرية حول سياسة التعليم والتعريب، مصدر سابق، ص 10.

(781) - عبد الله شريط: من واقع الثقافة الجزائرية، مصدر سابق، ص 15.

تكون بدايتها نظرة عميقة عريضة تراجع بها اللغة وطرائق إستخدامها، لأنّ اللغة هي الفكر، ومحال أن يتغيّر هذا بغير تلك⁽⁷⁸²⁾، ويشاركه الفكرة شريط الذي يقول: "... (اللغة لابدّ لها من مجتمع، والمجتمع لابدّ له من لغة، يعيش كل منهما من الآخر ويتغذى منه ويتفاعل معه ويكسب منه القوة على البقاء والتطور. (783))

ولهذا يرى أنّ اعتماد اللغة العربية من قبل المثقّف والتواصل بها مع شعبه في تأسيسه لثورة ثقافية أمر غير كاف، وذلك راجع للمشكلة التي تعاني منها اللغة العربية بفعل مستعمليها الذين لا يحدثون فيها أيّ تجديد يتمشى ويتوافق مع مقتضيات الواقع ومستجدات العصر، وإنّما يقولونها على ما وجدوها عليه منذ القدم بمصطلحات قديمة تجريدية، ولهذا يدعو إلى عدم الإقتصار على الدفاع عنها بل تجاوز ذلك الدفاع إلى مرتبة التجديد والإحياء والتفعيل، من خلال التعاون بين المثقّفين باللغتين العربية والفرنسية معا، فيقول:

" إنّ الإمتحان الحاسم للمثقّفين بالعربية هو أن ينهضوا بها لا أن يدافعوا عنها، أن يبدعوا فيها الجديد لا أن يأكلوا ثمارها فقط⁽⁷⁸⁴⁾، مضيفا: "... (لم يتفطن الطرفان إلى أنّ خلاصتهما وخلاص مجتمعهما هو في أداء دور المثقّف الحق، وهو التعاون على تغيير وتطوير لغة المجتمع الثقافية، وهي اللغة العربية وقواعدها، هذا التغيير الذي لابدّ منه لينصهر في المجتمع: المثقّف بالعربية والفرنسية والمجتمع لأنّ هذا الإنصهار تكتمل به الأداة الحضارية والفكرية التي لابدّ منها في معركة الخروج من " منطقة الخطر " التي مازلنا نتخبّط فيها ثقافيا وفكريا مهما حاولنا التغافل عنها بالتشويش الصيبياني السهل. (785))

(782) - زكي نجيب محمود: تجديد الفكر العربي، دار الشروق، بيروت، د.ط، 1971، ص 205.

(783) - عبد الله شريط: من واقع الثقافة الجزائرية، مصدر سابق، ص 153.

(784) - المصدر نفسه، ص 19.

(785) - عبد الله شريط: من واقع الثقافة الجزائرية، مصدر سابق، ص 22.

والتغيير المفترض إحداثه على مستوى اللغة العربية وقواعدها لا بدّ وأن يتوافق مع مقتضيات الواقع والعصر التي أضحت تقوم أساسا على العلم والتقنية، وبالتالي وجب أقلمتها مع المعرفة والفكر العلميين، للدرجة التي يتمكن فيها كل أفراد الشعب على فهمها وإستعمالها، حيث يقول شريط هنا:

" إنّ أي عامل اليوم وأي فلاح لا يستطيع أن يساهم في نهضة أمته ولا في إعالة ذريته إذا لم يكن له نصيب أدنى من المعرفة العلمية بعمله، والمعرفة العلمية تتطلب لغة علمية من ناحية ولغة مبسّطة مطواعة سريعة في تناول أكثرية الناس من ناحية أخرى، نحن نطالب بوصفنا علماء إجتماعيين أن تكون لمجتمعنا لغة واحدة لا لغتان." (786)

2-الإندماج والتواصل الدائم مع الشعب.

بعد أن يتمكن المثقف العضوي أو الشعبي من إعتماد لغة شعبه وتطويرها للدرجة التي يسهل عليه فيها التواصل معه، تبدأ عملية التواصل معه لدرجة الإندماج الكلي، ويشرع بالإستماع إليه وإلى مشاكله ثم إفهامه بكيفية مواجهتها مبدئيا، وهو ما يعرف بعملية التنوير والتوعية الفكرية، ومواصلة البحث عن حلول له بمشاركته إيّاها، وبهذا تكون حلول مشتركة وذات قابلية أكبر للممارسة، من منطلق أنّ المثقف الشعبي هنا يعبر " عن الفكر الجماعي، يتأثر به ويؤثر فيه" (787)، حيث يقول شريط: " إذا كنّا نؤمن بالشعب كقوة أساسية في هذه المعركة، إنّ أول واجب علينا هو أن نتوجّه إليه هو قبل كل شيء فنفهمه ونشرح له أولا ونضرب له المثل بأنفسنا وبسلوكنا ثانية ونحمله على العمل والجد أخيرا." (788)

(786) - عبد الله شريط: مشكلة اللغة والمجتمع، مصدر سابق، ص 161.

(787) - عبد الله العروي: ثقافتنا في ضوء التاريخ، المركز الثقافي العربي، لبنان، ط4، 1997، ص 144.

(788) - عبد الله شريط: من واقع الثقافة الجزائرية، مصدر سابق، ص 131.

ويكون هذا الاندماج والتواصل بين المثقف العضوي (الشعبي) مع شعبه من خلال " تحريره من الظلام الثقافي وبالعامل على الإتصال به فكريا ولغويا والعيش معه وعدم الإنقطاع عنه إلى الكتب والتغافل عن همومه التي يحياها في عيشه اليومي، (...) وعملية تحرير المجتمع ثقافيا هي أن نحرره قبل كل شيء من الوهم بأن ما يهمه هو الخبز بدون ثقافة، وإقناعه بأن الخبز والكتاب مرتبط أحدها بالآخر ونحن لا ندعي أن عملية التحرير سواء بالنسبة إلينا أم بالنسبة لمجتمعنا ستتم بسهولة أو في أجل سحري، وإنما نزعم فقط بأن عملية تحرير المجتمع الثقافي لا تتوقف على الدولة وحدها، بل تتوقف على المجتمع نفسه في الدرجة الأولى." (789)

وعن كيفية الاندماج والتواصل الدائم مع الشعب من قبل المثقف الشعبي، يقدم شريط مثالا عن المثقف الأديب الشعبي، الذي يشترط في علاقته مع شعبه أن يمتلك الثقافة الفلسفية والممارسة الإجتماعية بإعتبارها الأداة الكفيلة والمساعدة له على فهم مشاكله، واصفا ذلك في نصه الآتي:

" الأديب العربي في عصرنا لا مناص له من ثقافة فلسفية وإجتماعية ليتعرف بها إلى المجتمع ومشاكله كمشكلة الأرض في تاريخ المجتمع العربي وعلاقتها بالإنسان أي المالك والفلاح، ومشكلة الإنتاج وقوانينه، وقواعد التعامل في المجهود الانساني المعقد الذي يتلقى فيه الخير والشر، والإضطهاد والعدل، والأناية والمثل العليا، والسياسة والإقتصاد، والحرية والحكم، والحاكم والمحكوم، والتقاليد والتجديد." (790)

إن إهتمام الأديب بحياة شعبه وبكل قضايا ومشاكله التي يعاني منها، تجعله يتأثر بها محاولا إيجاد حلول لها، فيقدم على ضوء ذلك محاولات الخاصة بإنتاجاته الفكرية التي يتلقاها الشعب بدوره، فتؤثر فيه

(789) - عبد الله شريط: المشكلة الإيديولوجية وقضايا التنمية، مصدر سابق، ص 383.

(790) - المصدر نفسه، ص 349.

هو الآخر ويتفاعل معها فكريا وممارسة، وهنا تتولد علاقة تأثير وتفاعل متبادل بينهما ترسخ للإندماج والتواصل الدائم بينهما وتقضي على كل أشكال الغربة الممكن مواجهتها، يقول شريط في هذا الصدد:

" ضرورة إندماج الأديب في شعبه لا بحياته اليومية فقط بل بإنتاجه، فيتفاعل معه ويستطيع أن يتأثر به ويؤثر فيه ويستطيع أن يحركه ويتحرك به ويقضي على هذه الغربة التي قضت عليه بأن يعيش بها في صميم مجتمعه." (791)

وعلى هذا الأساس للمثقف الأديب الشعبي مكانة مهمة مقارنة بالمثقف الأديب العادي، ويظهرها شريط في المقارنة التالية: "...) وإذا كان إنقطاع الأديب المثقف عن مجتمعه هو مصدر فقره الفني والفكري والأخلاقي جميعا، فإنّ هناك أدبيا آخر، وهو غير مثقف ملء الفراغ بما إستطاع رغم جهله، وهو الأديب العامي الذي ليس له فضل الثقافة الأدبية ولا العلمية ولا الفنية، ولكن له فضل الإتصال بالمجتمع، وبهذه الخصلة وحدها إستطاع أن يتفوّق على زميله المثقف، وأن يكون أخلاقيا، هو الأديب الحقيقي لمجتمعه. وبهذه الخصلة وحدها، إستطاع أن يكسب في نظر ابن خلدون فضائل فنية حرم منها الأديب المثقف الذي إعتد على الإجتراح ولم يعد يملك الوسيلة الأساسية للإبتكار، وهي حياة الإنسانية الواسعة الزاخرة بمتاعب المجتمع وآلامه وأفراحه وطموحاته." (792)

ولهذا وجب على المثقف الأديب الشعبي أن يتّخذ من الثقافة الشعبية مادة لإنتاجه الأدبي فيعبر من خلالها ويعبر عن الثقافة الشعبية بلغة أدبية وفنية يصعد بها إلى مستوى الثقافات القومية والعالمية، وعليه يقول سلامة موسى محقّرا كل الأدباء إلى فعل ذلك: " يجب أن نكتب للعامة بلغة أدبية فنية، ويجب أن

(791) - عبد الله شريط: على هامش مؤتمراتنا الأدبية (الأديب العربي والشعب)، مصدر سابق، ص 56.

(792) - عبد الله شريط: الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون، مصدر سابق، ص 360.

نعترف بحق هذه العامة في الثقافة والأدب، وأشرفنا وخيرنا وأمهرنا - نحن الكتّاب - هو الذي يستطيع ذلك من دون أن ينخفض مستواه الفني أو الأدبي.⁽⁷⁹³⁾

يعرّف شريط الأدب في قوله: "هو الفن الذي يجيد فيه الإنسان التعبير عن حسن التفكير أو قوة الإحساس والعاطفة والخيال. والأدب الممتاز هو الذي يدل على شخصية الأديب ويكشف عن صور الحياة ويعبّر عن الخواطر والمشاعر النفسية فهو صورة ناطقة لحياة الأفراد والأمم"⁽⁷⁹⁴⁾، أمّا الأدب الحقيقي: "هو ما كان أميناً في تصويره حياة الأمة، لا من الجانب الاجتماعي والسياسي فحسب بل صورة أمينة لها في قوتها العلمية والثقافية"⁽⁷⁹⁵⁾، والمجتمع الجزائري إذا كان بحاجة إلى مثقّف عضوي شعبي، فهو بحاجة إلى أديب شعبي ينتج أدبا نابعا من الثقافة الشعبية لا بعيدا عنها، وعليه فهو بحاجة إلى الأدب الحقيقي الشعبي.

ولهذا يعتقد بأنّ المجتمع العربي والإسلامي مغربا ومشرقا له ثروة أدبية لا بدّ من إستغلالها، فيقول: "لا توجد فروق أساسية بين المغرب والمشرق في الثقافة والأدب، وكل ما هنالك هو إختلاف في الألوان زاد في تنوع الأدب العربي وتوسيع ثروته"⁽⁷⁹⁶⁾، كما أنّ المجتمع الجزائري يزخر بثروة أدبية يمكن إستغلالها هي الأخرى، ولكنّه يقصد هنا الثروة الأدبية الشعبية التي لطالما تمّ تجاهلها من قبل الأدباء العاديين والترقّع عنها فقط لأنّه يتمّ التعبير عنها بلغة الشعب العامية، أمّا عن كيفية إستغلالها فيعتقد شريط بضرورة إنتهاج النقد الأدبي بطريقة علمية، مع التعبير عنه باللغة العربية المعدّلة وفق مقتضيات الواقع والعصر، وهو ما يتجلّى في نصه الآتي:

⁽⁷⁹³⁾ - سلامة موسى: كتاب الثورات، مرجع سابق، ص 22.

⁽⁷⁹⁴⁾ - عبد الله شريط: تاريخ الثقافة والأدب في المشرق والمغرب، مصدر سابق، ص 118.

⁽⁷⁹⁵⁾ - عبد الله شريط: الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون، مصدر سابق، ص 617.

⁽⁷⁹⁶⁾ - عبد الله شريط وأبو القاسم محمد كرو: عصر القيروان، الأعمال الكاملة، المجلد الرابع، منشورات السهل، الجزائر، 2009، ص

"إنّ ثروة شعبنا الأدبية، مهما كانت قيمتها هزيلة أو سميّة، يجب أن تبحث وتحلّل عناصرها وتبحث أبوابها وتستخرج خصائصها إن كانت لها خصائص، وتوضع في ميزان النقد الأدبي والتاريخي، ويعمل على إستغلال ما هو رفيع فيها، وهو كثير"⁽⁷⁹⁷⁾، لأنّه يرى بأنّ أغلب الإنتاجات الأدبية بالإضافة إلى كونها أهملت الثقافة الشعبية لم تستند إلى المنهج النقدي والعلمي، ويعرب عن ذلك مجدداً بنصه الآتي: "أدبنا الحديث هذا بدائي ولا أدلّ على ذلك من أنّنا - كما قدمت - أفقنا اليوم فقط لنساءل عن أصول النقد العلمي السليم في الأدب والفن لنحاول الإستفادة منه في أدبنا المقبل. وهذا يعني أنّ كل ما صنعناه من أدب حتى الآن كان لا يستند على شيء من النقد الصحيح والتوجيه الواعي أي أنّنا بنينا أدبا على غير أساس."⁽⁷⁹⁸⁾

وبالتالي يصر على ضرورة الربط بين الأدب الفصيح والأدب العامي وتوظيف الأول في حسن إستغلال الثاني والإرتقاء به، لأنّ هذه الخطوة أساسية في القضاء على الطبقية الفكرية والثقافية بين أفراد المجتمع، قائلاً في هذا الصدد:

"إنّه آن الأوان أن نعيد التواصل بين الأدب العامي والفصيح ونقضي بذلك على الطبقية الفكرية والأدبية (...). أن نرفع الأدب العامي إلى مستوى الأدب الفصيح، (...) بتعريف أدبهم وتراثهم الشعبي إلى الأدباء المثقفين حتى يتّخذوا منه مادة تغني أدبهم بروح شعبية عميقة (...). ويكون عندئذ الأدب الفصيح ليس أدبا يتكلّم ويتحدّث عن الشعب فحسب، بل يتحدّث إلى الشعب الذي يكون أدبا إشتراكيا وأدب مجتمع إشتراعي."⁽⁷⁹⁹⁾

⁽⁷⁹⁷⁾ - عبد الله شريط: من واقع الثقافة الجزائرية، مصدر سابق، ص - ص 82 - 83.

⁽⁷⁹⁸⁾ - عبد الله شريط: نهضتنا الأدبية بعد نصف قرن، مجلة الندوة، العدد 6، تونس، 1953، ص 3.

⁽⁷⁹⁹⁾ - عبد الله شريط: قصص شعبية، مصدر سابق، ص 18.

ولا يتوقف شريط عند الدعوة إلى ذلك بل نظر لهذه الفكرة ومارسها إيماناً منه بنجاحها ومساهمتها بالنهوض والإرتقاء بالأدب العامي إلى مصاف الأدب الفصيح، من خلال كتابته لثلاث قصص شعبية متداولة بين أفراد شعبه في المجتمع الجزائري شفاهياً، وبالتحديد في منطقة الشرق الجزائري ومعروفة حتى في الدولة الشقيقة تونس، وهذا ما أشار إليه سابقاً كون أنّ الثقافة والأدب العربي والإسلامي متنوع ومختلف ولكن لا توجد فروق أساسية بين مغربه ومشرقه، رغم أنّه يعترف بأنّه ليس بقاص أو بأديب من خلال قوله:

" أنا لست قاصاً، ولست أديباً، وإن كان لي ديوان شعر سجّلت فيه بعض القصائد في عهد الشباب قبل أن أنقطع عن الشعر وأنقطع عن الأدب عامة. ولكن هذه القصص الثلاث دوّنتها في أدبنا الشعبي في منطقة الشرق الجزائري، والبعض منه سمعته في رواية في أرياف تبسة، ورواية أخرى في تونس، وهي نموذج من عدد لا يحصى من القصص إختارتما وفضّلتهما على غيرها لما أحرزته عندي من إعجاب." (800)

وبالعودة إلى كتابه " قصص شعبية " كانت هذه القصص الثلاث بالعناوين التالية: الحّمّال، صاحب المشاكل، الأصدقاء، عرض شريط كيفية نقل القصة الشعبية الشفاهية إلى القصة المكتوبة والتغيرات الطارئة عليها والأهداف التي تحقّقها، عندما قال:

" إنّ الأدب العامي أو الأدب الشعبي إذا كان ميسور الهضم موقور العذوبة عند السماع ، فإنّه ليس كذلك عند القراءة، وعندما يتوقّر له عنصر القراءة بفضل نقله إلى القصص يصبح أكثر إنتشاراً بالقراءة،

(800) - المصدر نفسه، ص 16.

ثم هو يكتسب من لغة الثقافة أبعادا فكرية أوسع من التي كانت تحقّقه باللغة العامية وتعمّق إلى أغوار فلسفية أبعد من التي تقف به عند العواطف الأساسية التي مهما كان فإنّها تبقى ساذجة.⁽⁸⁰¹⁾

ولما قال سابقا بأنّه إختار هذه القصص الشعبية لإعجابه بها، لم يقتصر الأمر حدّ الإعجاب وإنّما كان عن إختيار وتمنّ من بين العديد من القصص الشعبية الأخرى، ويعود إختياره إلى كون هذه القصص تعبّر بلغة الشعب العامية عن مشكلة واحدة ذات أبعاد متعدّدة إجتماعية وسياسية وإقتصادية ونفسية، وهي مقاومة الإنسان للمادة التي غزت حياته، والتي تعدّ مشكلة غير مقتصرة على الإنسان الجزائري فقط بل كل إنسان منذ القدم إلى العصر الراهن، حيث قال في هذا الصدد:

" وما يربط هذه القصص الثلاثة هو مقاومة القيم المادية النفعية التي كانت في كل عصر وفي كل أمة أساس النزاعات بين الأفراد، كما هي أساس الحرب بين الأمم، ولم تستطع الشيوعية البدائية عند أفلاطون، ولا الشيوعية العلمية عند ماركس أن تقضي عليها أو تقتلع جذورها من النفس البشرية، كذلك لم تقض عليها الأديان بتشريعاتها ووعظها وتخوّف الناس من عذاب النار في سبيلها، ولا القوانين الوضعية بدقتها ولا الأشعار بما نسجته فيها من قصص ومسرحيات وأشعار.⁽⁸⁰²⁾

إنّه يثبت هنا بأنّ الثقافة الشعبية والأدب الشعبي يعبّر عن قضايا ومشاكله أيضا، وفي ما يقدّمه بعد فلسفي عميق يفتقر إلى اللغة والتعبير المطلوب ليس إلّا، وبالتالي فإنّ تدخّل الأدب الفصيح يمكنه من إستدراك ذلك النقص، بل والرقّي إلى الأدب العالمي، من منطلق أنّ أشهر القصص العالمية التي ذكرها الأدب العالمي كانت قصصا شعبية ولكن إهتمام الأدباء بها وحسن تعبيرهم عنها أضاف لها البعد الفلسفي والفني العميق، ويقدم في ذلك أمثلة يثبت بها ذلك في نصه الآتي:

(801) - عبد الله شريط: قصص شعبية، مصدر سابق، ص 18.

(802) - المصدر نفسه، ص 13.

"إنّه بفضل الثقافة وإرتفاع مستواها عند الكاتب قدّر لكثير من الأعمال الأدبية الشعبية، أن ترتفع إلى مستوى (الأدب الفلسفي)، وتحظى بخلود لم يكتب غيرها، ويذكر هنا الدكتور "مُحَمَّد غنيمي هلال" في كتابه القيم: الأدب المقارن، أنّ قصص جحا لم ترق إلى مرتبة أدبية عالمية، في حين صارت شخصية شهرزاد كذلك، وهذه الشهيرة مصدرها الأوّل ألف ليلة وليلة الفارسية الأصل، وكذلك قصة علاء الدين والمصباح السحري." (803)

ويظلّ نجاح الأدب الشعبي حسب عبد الله شريط لا يقتصر على دعم الأدب الفصيح من خلال اللغة العربية الفصيحة فقط، بل يظلّ بحاجة إلى البعد الفلسفي وما ينطوي عليه من خصائص المساءلة والنقد والقدرة على التغيير، ولهذا يقول: "لقد قلت بأنّ الثقافة الفلسفية والمحتوى الإنساني أو المجتمعي للأدب مرتبطان ولا يمكن أن يكون لأدبنا هذا المحتوى الذي يوجد في الآداب العالمية الراقية بدون السلاح الفلسفي." (804)

ثمّ إنّ المثقّف في إندماجه مع شعبه لا يكون إلّا بالأدب والكتب والقصص فقط، بينما أيضا يستعين أيضا بوسائل الإتصال والإعلام وكمثال الإذاعة، بإعتبارها أداة ذات قدرة كبيرة وفاعلية في تحقيق التواصل مع كل أفراد المجتمع صغارا وكبارا، ويؤكّد على فكرته من خلال تطبيقه لها شخصيا كونه عمل بالإذاعة وكانت له حصة أسبوعية في الإذاعة الوطنية، القناة الأولى عنوانها "المدرسة والمجتمع"، وتكمن فاعلية الإذاعة في قدرتها على تعليم أساليب الحوار والنقاش، وخلق روح المساءلة والنقد، حيث يقول:

(803) -عبد الله شريط: قصص شعبية، مصدر سابق، ص 18.

(804) - عبد الله شريط: المشكلة الإيديولوجية وقضايا التنمية، مصدر سابق، ص 364.

" إنك قد تجد في الإذاعة متعة نستمع منها إلى قصة مرحة أو تمثيلية يعينك ممثلوها بأساليب الحوار وطرق الإلقاء على الإستمتاع بها أكثر مما لو تقرأها بنفسك، وقد تستفيد منها إستعراضا لحياة شخصية أدبية أو غير أدبية شريطة أن لا يتعمق، هذا الإستعراض فيصل حدّ الدراسة والنقد." (805)

ولهذا فلا بدّ من النظر إليها نظرة سليمة من خلال المقارنة بينها وبين المدرسة، رغم أنّهما يشتركان في العديد من الأمور وأبرزها توعية الفرد وتنميته، فيقول: " النظرة السليمة للإذاعة هي أن نقارنها بالمدرسة: المدرسة وجدت لتعليم الصغار والمراهقين، والإذاعة جعلت لتعليم الكبار من نساء ورجال وشيوخ، والمدرسة تعلّم الأحداث والمراهقين اللغة والحساب والتاريخ والأدب والفن والأخلاق، والإذاعة تشترك مع المدرسة في كثير من هذه المواد إشتراكا واسعا ولكنها تختلف عنها في أسلوب التعليم إختلافا واسعا أيضا." (806)

3- نقد السلطة لأجل الشعب.

إنّ المثقف العضوي أو الشعبي الذي يمتلك لغة شعبه ويستعملها، وفي حالة إندماج وتواصل دائم معه، وبمعرفة متواصلة لمشاكله وقضاياه، لا بدّ أن يتوفّر فيه شرط ثالث حسب شريط لإكتمال صورته ودوره المنوط إليه، وهذا الشرط هو الإلتزام بمسؤوليته في القيام بدوره في الدفاع عن شعبه ولو ضد السلطة، ولهذا فإنّ إلتزامه يكون نحو شعبه، بعيدا عن السياسة والحزبية والسلطة.

يقول شريط في هذا الصدد: " إنّنا نتحدث عن الإلتزام لا عن الإلزام، عن شعور الأديب بمسؤولياته كمواطن في مجتمعه شعورا داخليا إختياريا أي شعورا أخلاقيا على نحو ما يؤمن به كانط" (807)، ومبدأ

(805) - عبد الله شريط: من وراء الحجاب، مجلة الندوة، العدد 6، تونس، 1956، ص 15.

(806) - عبد الله شريط: من واقع الثقافة الجزائرية، مصدر سابق، ص - ص 93-94.

(807) - عبد الله شريط: على هامش مؤتمراتنا الأدبية (الأديب العربي والشعب)، مصدر سابق، ص 56.

الإلتزام هذا مبدأ أخلاقي يتم عن حرية وإختيار من قبل المثقف العضوي أو الشعبي لخدمة شعبه، والقيام بدوره وواجبه إلتجاهه، لأنّه بمثابة الضمير له، وهو ما شاركه فيه مالك بن نبي، الذي يقول: "إنّ عصرنا يقدّر كما هو معلوم فكرة (الإلتزام)، والأدب الملتزم أي الإلتزام نحو هيئات معيّنة، ولكنني أشعر بأنّ المثقف قد يؤدّي رسالته في حياته الإجتماعية بفعالية أكثر، من دون أن يكون ملتزما بهذا النوع من الإلتزام منخرطا في إطار معيّن حيث يجد نفسه ملتزما نحو الحزبية." (808)

وعليه إذا كان المثقف ملتزما وجب أن يكون حرا غير مقيد وملزما بجهة معيّنة تفرض عليه ما يبعده عن دوره المعنيّ به كمثقف، وهو ما عبّر عنه مالك بن نبي بضرورة تمتّع المثقف بالحرية وعدم الإلتواء في قوله: "إنّ الكاتب إذا أراد أن يؤدّي رسالته كما ينبغي فإنّه يجب عليه أن يبقى حرا ومنعزلا، أو بعبارة أخرى لا منتميا" (809)، وعبر عنه إدوارد سعيد بعدم السماح للمثقف بأن يكون موظفا لأنّ هذا يقيد حريته، فيقول: "إنّ المثقف الحقيقي الحق، ليس موظفا أو مستخدما منقطعا كليا لأهداف سياسة حكومة أو شركة كبرى ما، أو حتى نقابة من المهنيين المتجانسين فكريا." (810)

ويؤكد إدوارد سعيد على ضرورة تمتّع المثقف بالحرية الشخصية وذاتية القرارات والآراء، والإلتزام نحو القضايا التي يدافع عنها، وعدم الخضوع إلى أية سلطة أو جهة سياسية، بتقديمه لنفسه كمثال لهذا المثقف، ويعرب عن ذلك بقوله: "إنّني بصفتي مثقفا أقدم مشاغلي إلى جمهور أو إلى قاعدة عريضة، ولكن الأمر لا ينحصر في كيفية تعبري عن هذه المشاغل بل يتجاوزها إلى ما أمثله أنا نفسي، بإعتباري

(808) - مالك بن نبي: في مهب المعركة (إرهاصات الثورة)، مرجع سابق، ص 156.

(809) - المرجع نفسه، ص 157.

(810) - إدوارد سعيد: صور المثقف، ترجمة: غسان غصن، مراجعة: منى أنيس، دار النهار للنشر، بيروت، د.ط، 1996، ص 92.

شخصاً يحاول تعزيز قضية الحرية والعدل. فأنا أقول أو أكتب هذه الأشياء لأتني وجدت أنّها، بعد تفكير وتأمل كثير، تمثل ما أؤمن به، كما أنني أريد أن أقنع الآخرين أيضاً بهذا الرأي.⁽⁸¹¹⁾

إلا أنّ المثقف الحقيقي والحر والملتزم بقضايا شعبه والدفاع عنها، والمواجه لأية محاولة لسلطة سياسية في التحكّم فيه، لا يعني إبتعاده عن السياسة وعدم الخوض فيها، لإعتبار أنّ هناك علاقة وثيقة بين الثقافة والسياسة وقد عبّر عنهما شريط في نصه التالي:

"(...) الثقافة الحيّة والسياسة الموفّقة يتبادلان التعامل على المستوى التجريدي لا ثقافة بدون سياسة، ولا سياسة بدون ثقافة. وعلى مستوى الأشخاص: لا غنى عن الفكر للسياسيين، كما لا بدّ من حد أدنى من السياسة لرجال الفكر والمثقفين، لأنّ كلا من السياسة والفكر ميدان عملهما هو " الحياة " الإنسان بكل ما فيها من أبعاد متشابكة."⁽⁸¹²⁾

ويتجلّى دور المثقف في علاقته مع شعبه ومع السياسة المعتمدة في مجتمعه من خلال ما يعرف بالتوعية السياسية، وذلك من خلال توعية ممثلي السياسة والدولة من جهة والشعب من جهة أخرى بالفكر السياسي، وكل ما يتعلّق بالعلاقة بينهما بما فيهما حقوق وواجبات كل منهما إزاء الآخر، وهذه التوعية السياسية التي يجب على المثقف القيام بها تجسّد تحقيقه لثقافة الدولة، التي يفتقر إليها المجتمع الجزائري، حيث يقول شريط هنا:

" نحن كونا دولة في القديم والحديث، ولكننا لم نكون ثقافة الدولة، ما نحن في حاجة إليه منذ سنوات الإستقلال إلى اليوم، وخاصة في السنوات الأخيرة هي ليس الدولة، لأنّ الدولة من السهل أن تكونها بالقوانين وبالإجراءات الإقتصادية وبالسجون وغيرها، ولكن ثقافة الدولة التي تتطلب أن تكون موجودة

(811) - إدوارد سعيد: المثقف والسلطة، ترجمة: مُجدّ عناني، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2006، ص 44.

(812) - عبد الله شريط : مع الفكر السياسي الحديث والمجهود الإيديولوجي في الجزائر، مصدر سابق، ص 400.

عند الحاكم وعند المحكوم⁽⁸¹³⁾، مواصلا بالقول: "ماذا نفعل لكي تكون لدينا ثقافة الدولة ؟ نعتمد أولا على الزمن، تطوّر الزمن لابدّ منه، لكن لابدّ من مجهود فكري وثقافي وتعليمي وسياسي بالخصوص وأخلاقي، لكي تتكوّن الدولة هذه، ربما على عشر سنوات على عشرين سنة على ثلاثين لا أعرف." ⁽⁸¹⁴⁾

وإن لم يحلّ بدقة أسس ثقافة الدولة وكيفية قيامها والخطوات المتبّعة لتحقيقها، إلّا أنّه حدّد المسؤول عن التأسيس لها والمتمثّل في المثقّف، كما قدّم صورة عامة وبسيطة عن المقصود بها، من خلال إعتبارها المعرفة والتوعية السياسية المشترط المتمّع بها من قبل الطرفين معا الحاكم والمحكوم، ولهذا أكّد على ضرورة أخذها بعين الإعتبار ودراستها والإعتناء بها لأنّها منبع لكل المشكلات التي يعاني منها المجتمع الجزائري وليس المشكلة السياسية فحسب، وبالتّمكن منها يتم الحصول على إمكانية حلّ كل هذه المشكلات، يقول: "أتمنّى لو ينصرف الكثيرون من جيلنا ومن الأجيال القادمة إن شاء الله إلى معالجة تكوين ثقافة الدولة لأنّ فيها حل لكل المشاكل التي نعاني منها اليوم." ⁽⁸¹⁵⁾

وبما أنّ المثقّف العضوي أو الشعبي ينبثق من الشعب وقضاياه، كان لابدّ من التركيز عليه في عملية التوعية السياسية وتنويره بحقوقه وواجباته، وتمكينه من المطالبة بهذه الحقوق التي كانت مغتصبة في فترة الإستعمار من قبل المستعمر، وأضحت مغتصبة في فترة الإستقلال من قبل حكام دولتهم، ويعلن ذلك صراحة في قوله:

⁽⁸¹³⁾ - مجموعة الأساتذة: منبر شخصية ومسار: الأستاذ عبد الله شريط خصال، منهاج وأفكار، مرجع سابق، ص 46.

⁽⁸¹⁴⁾ - المرجع نفسه، ص 47.

⁽⁸¹⁵⁾ - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

"(...) يجب أن نكافح اليوم وبقدر ما ضحينا بالأمس لتحرير الوطن من مخالف الإستعمار، يجب أن نكافح اليوم لتحرير الشعب من مخالف حكامه الذين وضعوا يدهم في يد الأجنبي ليصدوا الشعب عن تحرير نفسه من التخلف والقهر والإستغلال." (816)

وإذا كان " حق كل إنسان في الحرية كحقه في الحياة " (817)، فإن الحرية تكون على رأس قائمة الحقوق التي لا بد من تعريفها للشعب وتوعيتهم بها وبكل الحقوق المرتبطة بها، وبالتالي يكون دور المثقف وغايته التوعية والتنوير ليس إلّا، ويوضح شريط ذلك في نصوصه التالية، فيقول:

" التصوّر الصحيح للحرية هو أن نكتب للجماهير لا عنهم، نتوجّه إليهم لا إلى حكومتهم، ونكتب للجماهير لا لنحزّضهم أو نعطيهم المواقع السياسية بل نتوجّه إليهم فقط بتصوير حالهم و " نموضع " وضعهم وتصعيد هذا الوضع عندهم من حالة الشعور الغامض إلى حالة الإدراك الواعي، لأنّ المجتمع بعد هذا الوعي سيتولّى هو الدفاع عن حريته، ويعرف الطريق إلى نيلها " (818)، مضيفاً بقوله: " إنّ الحرية الأولى التي يجب أن يعيها الأديب والمفكر والكاتب ليست حرية المجتمع السياسية، بل حرية المجتمع الواعية. " (819).

وعليه إذا تمكّن المثقف العضوي من النجاح بعملية التوعية الفكرية والثقافية والسياسية لشعبه، أمكن هذا الأخير من رفعه إلى مستوى مناقشة ومحاور السلطة، لأنّ شريط مقتنع بأنّ " مسؤولية الباحث

(816) - عبد الله شريط: حوار إيديولوجي حول المسألة الصحراوية والقضية الفلسطينية، مصدر سابق، ص 132.

(817) - عمار طالي: ابن باديس: حياته وآثاره، مرجع سابق، ص 480.

(818) - عبد الله شريط: المشكلة الإيديولوجية وقضايا التنمية، مصدر سابق، ص 369.

(819) - المصدر نفسه، ص 371.

العلمي والمثقف والمفكر في تنقية الجو السياسي في مجتمعنا، هو أن يرفع النقاش إلى مستوى الفكر والبحث المتأني وتعبيد الناس وتوعيتهم في تحليل المشكل السياسي بالرأي والمعرفة.⁽⁸²⁰⁾

وهذا الأمر يسهّل عليه التأسيس لمشروعية الثورة الثقافية في إطار يسوده الوعي من كلا الطرفين، فقط لأنّ المثقف العضوي زواج بين تكوينه للشعب فكريا ثقافيا وسياسيا، وبين القيام بذلك وفقا لأسس علمية ونقدية واضحة، ولهذا يقول شريط: "أنّ هناك مبدأين يجب أن يكونا واضحين في ذهن كل أحد: الأوّل هو العمل بعقلية علمية واضحة، والثاني أنّ ميدان العمل هو الشعب وثروته المادية أو المعنوية، إنّ العلم والشعب عندما يلتقيان هما السالب و الموجب في كهرباء الثورة."⁽⁸²¹⁾

ويوسّع أفق طرحه الفلسفي حول المثقف من المثقف الجزائري و العربي إلى المثقف العالمي والكوني، والتأكيد على مكانته ودوره الذي أضحي غير واضح وفاعل في ظلّ العصر الراهن الذي تحكمه التقنية والتكنولوجيا من جهة، وسيطرة الإيديولوجيات السياسية من جهة أخرى، فيقول:

" إنّ التضامن الذي يجب أن يقوم بيننا نحن المثقفين من أبناء المجتمعات المتخلّفة، وبينكم أنتم المثقفين من أبناء المجتمعات المتقدّمة هو تضامن لنفس المعركة، هذا التضامن أصبح ضروريا لأنّ المثقفين في العالم اليوم سواء منه العالم المتخلف أو المتقدّم، أصبحوا أخف وزنا في مجتمعاتهم ممّا كانوا عليه سابقوهم في المجتمعات القديمة، في الوقت الذي تدّعي فيه بأنّ عصرنا هو عصر العلم والتكنولوجيا والثقافة. ولكن المثقفين فيه لا يؤثرون في توجيهه بقدر ما يشغلهم رجال السياسة والإقتصاد والحروب في تحريف الحياة الإجتماعية عن قيمه العليا."⁽⁸²²⁾

(820) - عبد الله شريط: منهجية في بحث الفكر السياسي عند ابن باديس ومحمد عبده، مصدر سابق، ص 44.

(821) - عبد الله شريط: من واقع الثقافة الجزائرية، مصدر سابق، ص - ص 86 - 87.

(822) - عبد الله شريط: حوار جديد، مرجع سابق، ص 82.

ولهذا يدعو شريط إلى تفعيل دور المثقف من خلال إتحاد مثقفي العالم المتقدم ومثقفي العالم المتخلف، نظرا لأهمية دورهم الذي يفوق دور رجال السياسة والإقتصاد، فقط لأنه يراهن على الإنسان وتطوره دون أية غاية خفية وراء ذلك، حيث يعرب عن ذلك بقوله:

" إنَّ السياسيين اليوم على المستوى العالمي تجمعهم مصلحة إستغلال الشعوب، والإقتصاديين تجمعهم مصلحة إستغلال الطبيعة والأموال البشرية. ولكن الإجماع بين هؤلاء وأولئك تنخره المتناقضات التي تنشأ دائما عن المصلحة المادية وتنافسها، أمّا المثقفون فعندما يتحدون على المستوى العالمي ومن أجل خوض معركة الإنسان وسعادته فإنهم لا توجد بينهم متناقضات لأنهم لا يتنافسون من أجل مصلحة مادية وهذه هي قوتهم ولكنهم لا يشعرون بها بعد " (823)، مضيفا بالقول: " إذا أردنا أن ننقذ مجتمعاتنا المتقدمة والمتخلفة على السواء يجب أن نجد نداء ماركس ولكن إلى المثقفين، يا مثقفي العالم إتحدوا. " (824)

المبحث الثاني: مشكلة التربية والتعليم في الجزائر.

إلى جانب المشكلة الثقافية التي تطرق إليها عبد الله شريط بالدراسة التحليلية والنقدية محاولا الوقوف على أبرز أسبابها، مع تقديمه محاولات لحلول ممكنة، إنتقل إلى تشخيص مشكلة أخرى لا تقل أهمية عن الأولى من منطلق إرتباطها الوثيق بها، وهي المشكلة الإجتماعية المتمثلة في التربية والتعليم في الجزائر، فما هي أبرز العوائق المتسببة في تشكيلها برؤية عبد الله شريط ؟ وهل من حلول كفيلة للحد من تفاقمها ومحاولة تجاوزها ؟

المطلب الأول: تعريف التربية والتعليم.

(823) - عبد الله شريط: على هامش مؤتمراتنا الأدبية (الأديب العربي والشعب)، مصدر سابق، ص 82.

(824) - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

1-تعريف التربية.

التربية (Education): يعرفها جميل صليبا في قوله: "تبليغ الشيء إلى كماله، أو هي كما يقول المحدثون تنمية الوظائف النفسية بالتمارين حتى تبلغ كمالها شيئا فشيئا، تقول: ربّيت الولد، إذا قوّيت ملكاته، ونمّيت قدراته، وهذّبت سلوكه، حتى يصبح صالحا للحياة. وتقول تربّي الرجل إذا أحكمته التجارب، ونشأ نفسه بنفسه." (825)

ما يعني أنّ التربية قدرة تتمثّل في التركيز على فعل النّمو والتطوّر عند الناشئ، مع ضرورة إمتلاك هذا الأخير القابلية والإستعداد لهذا النّمو والتطوّر للتأقلم مع الحياة وقضاياها، بمعنى أنّها " عملية سلوكية، إجتماعية حضارية، تتألف في جوهرها من التعلّم القائم أصلا على الجهود الذاتية للمتعلم، المتجلىة في تشكيل سلوكه، المؤدّية إلى تطوير شخصيته، وبالتالي مساهمته في تقدّم مجتمعه وتمكينه من المساهمة في بناء الحضارة الإنسانية، وبهذه الصورة فهي عملية سلوكية وإجتماعية، غايتها القصوى خير الإنسان وخير المجتمع وخير الإنسانية جمعاء." (826)

ولهذا اعتبرها إيمانويل كانط من أبرز المشكلات التي يعاني منها الإنسان، والتي يجب حلها وبواسطتها في حدّ ذاتها، إذ يقول: " التربية أهم وأصعب مشكلة تطرح على الإنسان، وبالفعل، فالأنوار تتوقف على التربية، كما أنّ التربية تتوقف على الأنوار" (827)، ولهذا تعتبر اللبنة الأساسية التي تكوّن الفرد الصالح أسريا وإجتماعيا، والمواطن الصالح سياسيا، وهو ما أشار إليه مونتسكيو حين قال أنّ: "قوانين التربية هي

(825) - جميل صليبا: المعجم الفلسفي، الجزء الأول، مرجع سابق، ص 266.

(826) - أحمد الفنيش: أصول التربية، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان، بنغازي ليبيا، ط1، 1991، ص 19.

(827) - إيمانويل كانط: تأملات في التربية/ ماهي الانوار؟/ ما التوجّه في التفكير؟، مرجع سابق، ص 17.

أول ما نتلقاه وبما أتمنا تعدنا لنكون مواطنين فإن كل أسرة خاصة يجب أن يسيطر عليها وفق رسم الأسرة الكبرى التي تشتمل عليها جميعا. (828)

وهو ما يؤكد بأن للتربية هدفا واحدا وهو تنمية الفرد الصالح ومنحه الخبرة الدائمة للتأقلم مع الحياة، وهو ما ذهب إليه جون ديوي بقوله: "إن التربية ينبغي أن يكون مفهومها في أذهان الناس هو أنها عملية إعادة بناء الخبرات من جديد وبصفة دائمة مستمرة، وأن هدفها الذي تنشده تحقيقه، إنما هو في الحقيقة شيء واحد" (829)، مشاركا له في الرأي عبد الله شريط الذي يعتقد بأن: "غرض التربية هو تكوين الفرد تكويننا يجعله مواطنا صالحا في الحياة. (830)

2- تعريف التعليم.

التعليم: (Enseignement) ويعرفه جميل صليبا في قوله: "التدريس، وهو مقابل للتعلّم تقول: علّمته العلم فتعلّم، ويشترط في التعليم توفير الشروط التي تسهل طلب العلم على الطالب داخل المدرسة أو خارجها. (831)

ويعرفه فيلسوف التربية جون ديوي بقوله: "بإختصار، لا يمكن وصف التعليم بشكل أفضل من وصفه بتنظيم عادات السلوك المكتسبة والميول إلى السلوك. (832)

(828) - مونتسكيو: روح الشرائع 1، مرجع سابق، ص 51.

(829) - جون ديوي: مدارس المستقبل، ترجمة: عبد الفتاح المنياوي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، د.ط، 1962، ص 39.

(830) - عبد الله شريط: جواب الأستاذ عبد الله شريط حول: إستفتاء الندوة في مشاكل الثقافة القومية، مرجع سابق، ص 20.

(831) - جميل صليبا: المعجم الفلسفي، الجزء الأول، مرجع سابق، ص 307.

(832) - " Education, in short, cannot be better described than by calling it the organization of acquired habits of conduct and tendencies to behavior" William

بمعنى أنّ التعليم يمثّل أسلوباً وطريقة معتمدة لأجل تكوين الفرد بنقل المعلومات اللازمة التي تؤهّله للنجاح في ذلك، وعليه فهناك فرق بين مفهوم التعليم وبين مفهوم التعلّم، ويكمن في كون أنّ " التعليم يتضمّن مفهوم الحاجة إلى المعلّم، على حين أنّ مفهوم التعلّم لا يتضمّن ذلك، لأنّ المتعلّم يستطيع تحصيل العلم بنفسه، وربما كان إستقلاله بطلب العلم أعمق تأثيراً في نفسه من أخذه عن معلّم. وكلّ تعليم وكلّ تعلّم فهو إنّما يكون عن معرفة متقدّمة الوجود، وهي تنتقل من جيل إلى جيل بواسطة المعلّمين والكتب ووسائل التعليم وغيرها." (833)

ولهذا يعتبر التعليم مثله مثل التربية عملية سلوكية تسعى إلى تكوين الفرد الناشئ والمواطن الصالح أسرياً، إجتماعياً، وفكرياً، وهو ما ينم عن أهميته التي جعلت شريط يصفها من خلال قوله: " إنّ التعليم ليس نظرية وزير، بل هو إختيار أمة، وسياسة دولة." (834)

3- طبيعة العلاقة بين التربية والتعليم.

إنّه إذا كان هناك فرق بين التربية والتعليم يكمن في كون " التعليم أخص من التربية، لأنّ التربية تشمل نقل المعلومات إلى الطالب مع العناية بتبديل صفاته وتهذيب أخلاقه، والتعليم لا يشمل إلّا نقل المعلومات بطرق مختلفة" (835)، فإنّه لا يمنع من اشتراكهما في الغاية ذاتها والتي تقوم أساساً على تكوين الفرد الناشئ تكويناً سليماً والرفقيّ به إلى المواطن الصالح وهنا تتجلى طبيعة العلاقة المتبادلة والتكاملية بينهما.

James: **Talks to teachers on psychology :and to students on some of life's ideals**, Henry Holt and company, New york, 1916, p 29.

(833) - جميل صليبا: المعجم الفلسفي، الجزء الأول، مرجع سابق، ص 307.

(834) - عبد الله شريط: نظرية حول سياسة التعليم والتعريب، مصدر سابق، ص 91.

(835) - جميل صليبا: المعجم الفلسفي، الجزء الأول، المرجع السابق، ص 307.

وعلى هذا الأساس كان لابد من وجودهما إلى جانب بعضهما البعض بشكل متوازن، لأنّ غايتيهما الواحدة لا تتحقّق وتكّمل بالنجاح إلّا في حالة إحداثهما للتغيير على مستوى الفرد، وتمكينه من التأقلم مع واقعه ومع عصره، من منطلق أنّ " التربية والتعليم اليوم لا يمكن لها أن تشتق صفاتها وخصائصها من ذات نفسها كما كان يحدث في الماضي، وعلى اعتبار أنّ الحاضر والمستقبل إمتداد للماضي، بل أصبح عليها مواجهة المستقبل بإحتمالاته المتعدّدة التي من المتوقع أن تكون مختلفة إختلافا جذريا عن ماضي المجتمع وحاضره. "(836)

المطلب الثاني: أخطاء التربية والتعليم في الجزائر.

يعتقد عبد الله شريط بأنّ مشكلة التربية والتعليم في الجزائر ما هي إلّا نتاج لأخطاء ممارسة على أسسها الثلاث: المعلّم، المتعلّم، المنهج أو بالأحرى الطريقة المتبّعة من قبل المعلم إنجاء المتعلّم.

1- على مستوى المعلّم.

يعتبر المعلّم بمثابة الركيزة الأساسية في عملية التربية والتعليم، وكل مشكلة تواجهه ويعاني منها على مستواه تؤثر على المتعلّم، ومن أبرز الصعوبات التي يعاني منها المعلّم والمربيّ الجزائري وجعلت منه سببا في ترسيخ مشكلة التربية والتعليم، إفتقاره أولا لمبدأ النقد الذاتي الذي يمنعه من تغيير ذاته وتطويرها، وهو ما يساهم ثانيا في إفتقاره للفكر التربوي والتعليمي الفاقد لمبدأ التغيير والتأقلم مع العصر، ويقدم عبد الله شريط مثالا على ذلك يتمثّل في عدم تطوير المعلّم لقدراته والتي محدوديتها كرسّت تقليدية اللغة المعتمدة من قبله وإزاء المتعلّم الذي يحجّره بواسطتها إلى التقهقر والتراجع بدل التقدّم إلى الأمام.

(836) - أحمد الفنيش: أصول التربية، مرجع سابق، ص 192.

ويعبر عن ذلك في نصه الآتي: "إنّ المثقّف العربي لم يتوصّل إلى اليوم حتى إلى أضعف الإيمان أو أحطّ درجات الثورة على نفسه، وهي أن يبدأ على الأقل بالتخلّص من الحشو الذي يثقل عنق اللغة العربية بقواعد تجريدية منطقية من الإعراب أصبحت تشكّل اليوم أضخم عقبة في تعليم لغتنا لأبنائنا وتستنفذ منهم أثمن الأوقات وأعزّها في عصرهم أحوج ما يكونون فيه إلى صرف مواهبهم وأوقاتهم في تعلّم كنوز المعرفة التي تنهبها الشعوب الحية نهباً".⁽⁸³⁷⁾

هذا إضافة إلى أنّ المعلّم الجزائري في نظره يعاني من نقص إطلاع وضيق ثقافة، لأنّه يقتصر فقط على المعلومات نفسها التي ينقلها إلى المتعلّم وعلى أحادية اللغة، وعلى الأسلوب ذاته، من دون أية تحديثات وتغييرات تتماشى مع التغيّرات الطارئة على الواقع والعصر، ما يجعله يبتعد عن الدور الحقيقي له وهو العمل على تنمية المتعلّم والنجاح بالرقى به إلى مرتبة المواطن الصالح مع الحفاظ المستمر على ذلك، إلى مجرّد إقتصار دوره على " المعلّم الموظّف "⁽⁸³⁸⁾ بلغة شريط، والذي يتخذ من التربية والتعليم مهنة فقط لكسب قوته، بمعنى إبتعاده عن الهدف الأساسي لدوره الذي لم يعد المتعلّم (الإنسان) وإثماً أضحي الراتب (المادة).

2- على مستوى المتعلّم.

إنّ المشكلة الموجودة على مستوى الأساس الأوّل والمتمثّل في المعلّم تؤثر بالضرورة على المتعلّم، ولهذا فإنّ المتعلّم الجزائري سواء كان تلميذاً أو طالباً تمّ عزله عن مجتمعه وواقعه الحقيقي وتوجيهه إلى مجتمع آخر فكرياً وعملاً، وأعني بالمجتمع الآخر كل مجتمع يمثّل العالم المتقدّم الغربي، وبالتالي وضعه في وضعية

⁽⁸³⁷⁾ - عبد الله شريط: من واقع الثقافة الجزائرية، مصدر سابق، ص 12.

⁽⁸³⁸⁾ - عبد الله شريط: نظرية حول سياسة التعليم والتعريب، مصدر سابق، ص 97.

متناقضة تنتج منه فردا فاقدا لشخصيته الحقيقية الواعية والسليمة، ويعاني دوما من حالة الإغتراب، ويوضح شريط هذا في نصه الآتي:

" (...) إنّ شبابنا (وأعني طلابنا بالخصوص) - وهذه هي مشكلتهم الأولى - لا يشعرون أو يعون، هذه البديهية الأولى، فهم في أغلب الأحيان وفي أكثر تصرفاتهم العملية وتكوينهم العاطفي وبنيتهم العقلية منقطعون عن مجتمعهم الحقيقي، طامحون إلى مجتمع خيالي يتبنون مشاكله ويعالجونها بأسلوبه لأنهم يكذبون ما يرون ويصدقون ما يسمعون ."(839)

ثم إنّ المتعلّم حسب شريط في الجزائر منذ فترة الإستقلال يعاني من مشكلة تكوين لغوي ثقافي وسياسي لأنّه بفعل المعلّم والنظام التعليمي المزدوج اللغة العربية والفرنسية والمتبع يصنّف المتعلّمين إجتماعيا إلى فئة غنية وفئة فقيرة، ما يساهم في تفعيل الطبقة الفكرية والثقافية بين المتعلّمين من جهة، وتوسيع الهوة بين فئة المتعلّمين باللغة الفرنسية والممثلين للطبقة البرجوازية وبقية أفراد المجتمع التي تمثّل واقع المجتمع الجزائري الحقيقي، يقول شريط في هذا الصدد:

" إنّنا لا نستطيع أن نسمّي الإزدواجية نظاما ثوريا في التعليم وإن كان نظاما إصلاحيا بطيء المردود، لأنّ الإزدواجية قد تفيد في إخراج نخبة من المتعلّمين، وخاصة المنتمين منهم إلى أصول إجتماعية بورجوازية، وهذه النخبة ستكون إستمرارا للنخبة الإدارية التي تسيّر أجهزة البلاد اليوم في القطاع الإداري، بل ستكون - مثل هذه أيضا - منقطعة عن الجماهير الشعبية إجتماعيا ولغويا وتكوينا. "(840)

3- على مستوى المؤسسة التربوية والتعليمية.

(839) - عبد الله شريط: من واقع الثقافة الجزائرية، مصدر سابق، ص 41.

(840) - عبد الله شريط: نظرية حول سياسة التعليم والتعريب، مصدر سابق، ص 69.

ويوضح شريط أنّ ما يعانيه المتعلّم من صعوبات في تربيته وتعليمه والذي يقوده إليه المعلّم يتم من خلال الأداة الرابطة بينهما والمتمثلة في الطريقة التربوية والتعليمية المفتقرة إلى أسس الممارسة السليمة، والتي قدّم عنها أمثلة من بينها " عدم المناقشة، الحفظ دون الفهم، كثرة التآليف للمادة الواحدة، كثرة الاختصار، كثرة القواعد الآلية، الإقتصار على القرآن، إستعمال العنف الذي يقضي على شخصية الطفل ورجولته. "(841)

هذا في ما إذا تعلّق الأمر بالإستناد إلى الموروث الفكري والثقافي وبلغته " خصائص ثقافتنا الموروثة بما فيها الجانب الديني الذي يحتوي على أعظم جانب من جوانب ثقافتنا القومية "(842)، أمّا إذا تمّ إنتهاج الطريقة التربوية والتعليمية المستوردة عن الآخر شكلا ومضمونا من خلال اللغة والمواد العلمية، فهذا يجسّد إغتراب المتعلّم في أعلى درجاته، لأنّ فيه إنقطاعا عن مجتمعه بكل مقوماته، وعليه فإنّ المدرسة الجزائرية لا تكوّن تلميذا جزائريا، يقول شريط في هذه النقطة:

" إنّ المدرسة التي تستورد نظمها وموادها العلمية - وحتى لغتها أيضا والرجال الممارسين للتعليم فيها - من محيط زمن آفاق غير محيطها وآفاقها، ليست مدرسة ثورية، فإذا كانت وظيفة المدرسة هي إعداد جيل يتلاءم مع محيطه، ويؤثّر فيه، يأخذ منه، ويعطيه ويتأصل منه وبغيره - كما يقول لنا علماء التربية - فكيف تتغذى من هذا المحيط وكيف تؤثّر فيه وتغيّره وهي لا تستطيع أن تغيّره إلا إذا تلاءمت معه. "(843)

(841) - عبد الله شريط: الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون، مصدر سابق، ص- 656 - 660.

(842) - عبد الله شريط: جواب الأستاذ عبد الله شريط حول إستفتاء الندوة في مشاكل الثقافة القومية، مصدر سابق، ص- 22 - 23.

(843) - عبد الله شريط: نظرية حول سياسة التعليم والتعريب، مصدر سابق، ص62.

كما أنّ الجامعة الجزائرية تكمل دور المدرسة في تخريج شباب جزائري مغترب عن مجتمعه، فقط لأنّه يستعمل لغة أجنبية وينتهج مناهج غريبة، لا تمكّنه في إنتقاله إلى العمل على أرض الواقع من النجاح في عمله لأنّه ببساطة ما تعلّمه مختلف كلياً عمّا هو موجود في واقعه، ويوضّح ذلك شريط من خلال قوله:

" الجامعة ليست، أو هي لم تصبح بعد، جامعة جزائرية قومية، إنّها ما تزال جامعة أجنبية في روحها وقوانينها ومواد دراستها ومثلها الأعلى الذي ترنو إلى تحقيقه، وفي بعدها عن حقيقة الشعب الذي تعيش فيه. إنّها جامعة أوروبية متقدّمة راقية خيالية غير واقعية، منقطعة إنقطاعاً تاماً عن جامعة بلادها وواقعها الحضاري، هي جامعة أغلب أساتذتها من الفرنسيين وممن تكوّنوا بعقلية فرنسية." (844)

وبالتالي فإنّ الأخطاء والمشكلات الموجودة على مستوى أسس التربية والتعليم الثلاث: المعلّم، المتعلّم، الطريقة التربوية والتعليمية، هي المتسبّبة في تكوين مشكلة التربية والتعليم في الجزائر، بل وفي العالم العربي والإسلامي ككل، لأنّ أغلب الدراسات في مجال التربية والتعليم تؤكّد على أنّ أغلب سمات الأساليب التدريسية خاطئة فقط لأنّها تقوم على:

"1- التركيز على المادة الدراسية لدرجة إستثناء جوانب النّمّو الإجتماعي والوجداني والأخلاقي والنفسي لدى الطفل.

2- مدارسنا وبالتالي أطفالنا معزولين عن البيئة الإجتماعية المباشرة، يعني إنعزال أطفالنا عن الحياة التي نهدف من وراء عملنا المدرسي إعدادهم لها.

3- تقوم طرق التدريس على التلقين والتسميع، من دون ترك مجال للتساؤل والمناقشة والبحث." (845)

(844) - عبد الله شريط: من واقع الثقافة الجزائرية، مصدر سابق، ص 54.

(845) - أحمد الفنيش: أصول التربية، مرجع سابق، ص 51.

المطلب الثالث: إصلاحات التربية والتعليم في الجزائر.

إنّ العالم المتقدّم الذي يتّخذ من الإنسان وسيلة وغاية في الوقت ذاته لأجل تحقيق التطوّر المستمر، يركّز على التربية والتعليم كأداة أساسية تعمل على تكوين هذا الإنسان، من منطلق إعتبار هذه الأداة المسؤول الأول عن رقيّه أو إنحياره، ولهذا يرى برتراند راسل بأنّ " المؤسسات المهدّدة بالإنحيار، عندما تكون في أوج سطوتها، تسيطر على آلة التعليم وتغرس في عقول النشء القابلة للانطباع بسهولة إحتراما لامتيازاتهم." (846)

وهو ما ذهب إليه شريط الذي يرى بدوره التربية والتعليم لبنة أساسية في أيّ مجتمع، بإعتبارها اليد الصانعة للفرد الناشئ، وبالتالي المتحكّمة الأولى في مصير ومستقبل الدولة، حيث يقول: " لا يمكن أن نفصل بين مستقبل الثقافة ومستقبل الوطن، ولعلّ هذا ما يبرّر إستيلاء الحكومات الوطنية على شؤون التربية والتعليم في أغلب البلدان المتحضّرة، وذلك حتى تتقارب مناهج الثقافة والتعليم في مختلف طبقات المجتمع وأفراد أبناء الشعب بإعتبار هذه المناهج عملية إجتماعية إلى جانب كونها علمية عقلية فردية تعنى بتمكين الفرد من إنماء مواهبه الطبيعية وإستعداداته الخاصة." (847)

وإذا كان شريط في الفكرة السابقة يتوافق مع برتراند راسل، فإنّه ينظر لها تأثرا بإبن خلدون هذا الأخير الذي "يعزو النتائج الحضارية المحصّلة لمجتمع ما إلى صناعة التعليم، إزدهارا أو ركودا (إقبالا أو إحجاما، فشلا أو نجاحا) إلى القائمين عليها من حيث إدراكهم لمبادئها وقوانينها من ناحية، ومن حيث تطبيقهم لهذه القوانين والمبادئ عمليا من ناحية أخرى" (848)، وبالتالي فإنّه يتبنّى في عملية الإصلاح التي وجب أن تطرأ على الأسس الثلاث المكوّنة للمنظومة التربوية والتعليمية، المعلّم، المتعلّم، الطريقة التربوية

(846) - برتراند راسل: أسس لإعادة البناء الإجتماعي، مرجع سابق، ص 117.

(847) - عبد الله شريط: جواب الأستاذ عبد الله شريط حول: إستفتاء الندوة في مشاكل الثقافة القومية، مصدر سابق، ص 20.

(848) - عبد الأمير شمس الدين: الفكر التربوي عند ابن خلدون، مرجع سابق، ص 83.

والتعليمية، على نظرية التربية والتعليم لإبن خلدون والنظريات الحديثة والمتمثلة تحديدا في النظرية التربوية الأمريكية البراغماتية مع جون ديوي ووليام جيمس.

1-الرقّي بالمعلم.

يؤكد شريط على أنّ عملية الإصلاح التربوي والتعليمي في الجزائر يجب أن تشرع من العنصر الأول المكوّن للمنظومة التربوية والتعليمية والمتمثّل في المعلم، لإعتباره الرهان المحقّق لنجاح هذا الإصلاح، حيث يعرب عن ذلك من خلال قوله: " إنّ هذه المشكلات التي هي مشاكل المحيط الإجتماعي للتعليم لا بدّ من معالجتها قبل معالجة مشاكل التعليم من الداخل، لأنّ سلاحنا الأول في معالجة التعليم ليست المباني المدرسية ولا المناهج، بل هو الإنسان: المعلم " (849)، وهو ما يتوافق فيه مع عبد الحميد ابن باديس الذي يرى بأنّ إصلاح المعلم والرقّي به، هو إصلاح للمتعلم والرقّي به هو الآخر ومنه تتم عملية الإصلاح التربوي والتعليمي ككل، بمعنى أنّ " إصلاح المعلم وإعداده، إصلاح للمتعلم بل تصويب للعملية التربوية برمتها. " (850).

ومن هذا المنطلق يقرّر شريط على أنّ المعلم الجزائري لا يجب أن يكتفي بوظيفة التدريس، وأن ينقطع عن التكوين الذاتي من خلال المطالعة والبحث المستمر، لأنّ هذا الأمر يؤثّر سلبا على المتلقّي الناشئ، وعليه لا بدّ من أن ينقد ذاته باستمرار لأجل أن يتطوّر ويطوّر، وفي هذا الصدد يعلن موقفه صراحة في نصه الآتي:

(849) - عبد الله شريط: نظرية حول سياسة التعليم والتعريب، مصدر سابق، ص 97.

(850) - حميد اتو مصطفى مُجدّد: عبد الحميد بن باديس وجهوده التربوية، العدد 57، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، 1418، ص 148.

" إنني أعلم أنني أغضب الكثير من معلّمين بهذا التشريح القاسي، ولكن ليسمح لي إخواني بأن أقول لهم: إنّ نقدنا الذاتي لأنفسنا - نحن عائلة المعلّمين - شرف لنا ودليل قوة وإخلاص، بدليل أننا لا نجد الأطباء مثلاً أو المحامين أو الموظّفين الإداريين يكتبون عن نقائص عملهم ويشرحونها كما نفعل نحن المعلّمين، فالمعلّم هو وحده الذي لا ينتظر غيره أن يعلمه شيئاً، وقضية مدرستنا ليست قضية آنية تتعلّق بجيل يسير نحو الإنقراض، بل هي قضية المستقبل، قضية جيل سيكون منه مجتمع الغد في بلادنا." (851)

ثم إنّ التكوين الذاتي للمعلّم الجزائري لا يجب أن يقتصر فقط على تحلّيه بروح النقد الذاتي، وإنّما لابدّ أن يتحلّى بالممارسة النقدية لأساليب وطرق التدريس واللّغة المعتمدة في ذلك والمتمثلة في اللغة العربية، من خلال التخلّص من الصعوبات الموجودة فيها، ومحاولة تطويرها للتكيّف مع مقتضيات الواقع والعصر، دون التخلّي على الإطلاّع على لغات أخرى تزيد من المستوى الثقافي لديه، والانفتاح على مختلف العلوم الحديثة العلمية منها والإنسانية، وعدم التوقّع فقط على مادة التخصّص، إنّ هذا التكوين الذاتي يبرزه شريط في نصه الآتي، فيقول:

" أريد أن أقول بدون تحجّج لإخواني المعلّمين وأساتذة العربية، أنّهم يجب أن يثوروا على أنفسهم، أعني أن يراجعوا كل الأساليب التي تعلّموا بها هم العربية وأن لا يطبّقوها في تعليم العربية لأبناء اليوم، وهذه الثورة لا تكون إلّا برفع المستوى الثقافي العام لا في العربية والتخلّص من أساليب عصور الإنحطاط فقط، بل وأيضاً برفع هذا المستوى الثقافي في ميادين علم النفس والتربية وفي التاريخ العام وتاريخ الأدب وتربية الذوق الجمالي، وأخيراً بتعلّم لغة أجنبية يطلّون منها على تجارب وعقليات الأمم الأخرى في عصرنا الحديث، وعلى الثورات المتلاحقة التي تجري في العالم كل عام في هذا الميدان التربوي." (852)

(851) - عبد الله شريط: من واقع الثقافة الجزائرية، مصدر سابق، ص - ص 30 - 31.

(852) - المصدر نفسه، ص - ص 10 - 11.

وهو ما يشاركه في هذا الرأي سلامة موسى الذي يدعو هو الآخر إلى ضرورة أن يتحلّى المعلّم وفي مختلف الأطوار التربوية والتعليمية بالموسوعية، بمعنى أن يكون مطلعاً على مختلف العلوم والمواضيع المعرفية، إلى جانب تمكّنه من إستعمال لغة إضافية أو لغتين أجنبيّتين إلى جانب لغته الأصلية، حيث يقول: "يجب على معلّم اللغة العربية في مدارسنا الابتدائية والثانوية أن يكون موسوعيّ المعارف يستطيع الشرح للموضوعات الإجتماعية والبيولوجية والسيكولوجية والتاريخية والفلكية (...)" وعليه أيضاً أن يعرف على الأقل لغة أجنبية أو لغتين.⁽⁸⁵³⁾

هذا ولا يقتصر شريط مهمة المعلّم على الدور الوظيف، وهو الدور المعتاد الذي يحرص عليه كل مفكّر يتناول قضية التعليم بالدراسة والتحليل، فقط لأنّه يصبّ في مصلحة المتعلّم، فهذا ابن خلدون - على سبيل المثال والمقصود دوماً لتأثّر شريط بمنهجه الواقعي - لا يكون التعلّم بالمعنى الحقيقي إلّا إذا "توفّر المعلّم القادر الحاذق ضرورة أولى في عملية التعليم، لأنّه يكون قادراً على توفير الشروط الأساسية للمتعلم"⁽⁸⁵⁴⁾، بل يتجاوز الدور الوظيف إلى دور النضال، لأنّ المعلّم الذي يشعر بحجم مسؤولية رسالته، يتجاوز المهنة والأجر إلى النضال من أجل هذا الهدف النبيل، وهو تكوين النشء الناجح، فيقول شريط:

"المعلّم لكي يكون سلاحاً فعّالاً يجب أن لا يبقى معلّماً موظّفاً بل - في مثل حالتنا و أوضاعنا - يجب أن يكون معلّماً مناضلاً نعطيه أكثر ممّا نعطي لغيره ونطلب منه أكثر ممّا نطلب من غيره، لأنّنا نكلّفه بتنمية الثروة البشرية الصعبة داخل المدرسة وخارجها، وهو لكي يقوم بهذه المهمة المزدوجة يجب أن يحققها قبل ذلك في نفسه"⁽⁸⁵⁵⁾، وبناء على هذا الأساس تكون في نظره "مسؤولية المعلّم المناضل أكبر

(853) - سلامة موسى: البلاغة العصرية واللغة العربية، مرجع سابق، ص 117.

(854) - عبد الأمير شمس الدين: الفكر التربوي عند ابن خلدون، مرجع سابق، ص 80.

(855) - عبد الله شريط: نظرية حول سياسة التعليم والتعريب، مصدر سابق، ص 97.

من مسؤولية السياسي، فالزعيم السياسي الناجح هو الذي يجعل الشعب يثق فيه، أمّا مسؤولية المعلم الناجح فهو أن يجعل الشعب يثق في نفسه. "(856)

بمعنى أنّ المعلم وفقاً لرؤيته يجب أن يضيف إلى دوره التوظيفي، دوراً آخر نضالياً يتجاوز به المهنة ويحقق من خلاله هدفاً تربوياً تعليمياً وسياسياً، لأنّه يكون الفرد الناشئ لأجل المواطن الصالح بالدرجة الأولى، ولهذا يرى " أنّ نقطة الضعف الحقيقية في الجامعة تتمثل في عدم استثمار الأساتذة كما ينبغي، ذلك أنّ مهمة أغلبهم تنحصر في التدريس، بينما يجب - إضافة إلى ذلك - أن يعبّأوا سياسياً ويحسّسوا بأنّ لهم مهمة وطنية تتمثل إضافة إلى التدريس في تنمية الثروة البشرية وبناء الإنسان، وإذا لم تحسّسهم السلطات السياسية بهذه المهمة النبيلة فلتكن المبادرة منهم، وبذلك يفرضون أنفسهم في الحقل الوطني ولا يبقوا مجرد موظّفين. "(857)

ولهذا فإنّ الدور التعليمي والتربوي والنضالي للمعلم حسب شريط يظهر فيه الجانب التربوي من قبل المعلم إيجاباً المتعلّم حينما يركّز على تكوين شخصيته وتهذيب أخلاقه، إذ أنّ " الوظيفة الأولى للمعلم الفاضل هي العمل على إيقاظ ذهن الطالب بالأخلاق "(858)، وعليه فإنّ الأخلاق التي يتميّز بها المعلم ستنتقل مباشرة للمتعلّم من خلال سلوكه وتعامله معه، حيث يعتبر بأنّ تكوين المعلم لنفسه ينجرّ عنه بالضرورة تكوين لطالبه فيقول: " إنّ أكثر ما نتوقف عليه للوصول هو اعتمادنا نحن المدرّسين على تكوين أنفسنا وطلّابنا تكويناً سليماً بفضل جهودنا الخاصة وتجاربنا وحيوية ضمائرنا. "(859)

(856) - عبد الله شريط: نظرية حول سياسة التعليم والتعريب، مصدر سابق، ص 100.

(857) - عليوان أسعيد: فلسفة التربية عند عبد الله شريط، مرجع سابق، ص - ص 372 - 373.

(858) - هالة أبو الفتوح: فلسفة الأخلاق والسياسة - المدينة الفاضلة عند كونفوشيوس -، دار قباء، القاهرة، د.ط، 2000، ص

(859) - عبد الله شريط: الجو النفسي في تعليمنا الزيتوني 2، مصدر سابق، ص 19.

ويعبر عن العلاقة الوطيدة بين المعلم والمتعلم وذلك من خلال تجربته الشخصية، لأنه مارس التعليم وإرتبط بطلابه وهو ما جعله يتوصل إلى هذه النتيجة، فيقول: "القوانين هي من الناحية المادية الشكلية لمهمتنا التدريسية، أمّا من الناحية " الحقيقة " منها فهي قوانيننا " الداخلية " أي النفسية والإدراكية الحية، أعني شعورنا العميق بالواجب نحو مهمتنا وشعورنا بأنّ هذه المخلوقات التي نصبح عليها وعليها نمسي في كل يوم والتي هي طلابنا هم قطع نفسية منّا وهي جزء من وطننا ومادة لديننا." (860)

بينما يتجلى الجانب التعليمي في تكوينه معرفيا مع ربطه بواقع الإجتماعي لأنّ " المعلم الصالح، غزير المعرفة، واسع الثقافة، العارف بنفسية المتعلمين، الملتزم بأداب التعليم، المتصل بالحياة الإجتماعية، عامل أساسي في إنجاح العملية التربوية." (861)

2- بناء المتعلم.

إنّه وبعد الرقيّ بالعنصر الأول في المنظومة التربوية والتعليمية المعلم من المعلم الموظف إلى المعلم المناضل، وجب بناء العنصر الثاني والمتمثل في المتعلم، ويرى شريط بأنّ عملية بنائه وتنميته لا بدّ أن تستند إلى طرق التربية والتعليم الحديثة القائمة أساسا على ضرورة الربط بين النظرية والبراكسيس (الممارسة)، وذلك من خلال عدم الإكتفاء بتربية وتعليم المتعلم نظريا فقط، وإتّما جعله يمارس ما تمّ تعليمه له على أرض الواقع، وبهذا فقط تكون العملية التربوية والتعليمية كاملة وناجحة.

ولهذا يؤكّد على أنّ تنمية المتعلم سواء كان تلميذا أو طالبا لا يتحقّق إلاّ بإنتهاج منهج مزدوج نظري وعلمي من خلال إعادة دمج الطالب الجزائري في مجتمعه، حتى يكون واعيا بذاته وواعيا بواقعه، فكريا

(860) -عبد الله شريط: الجو النفسي في تعليمنا الزيتوني 2، مصدر سابق، ص 14.

(861) - حميداتو مصطفى مُجّد: عبد الحميد بن باديس وجهوده التربوية، مرجع سابق، ص 145.

من خلال ما يقدّم من مواد نظرية، وعمليا عن طريق الإندماج في حزب أو حركة وطنية سياسية تعني وتهتم بقضايا المجتمع ومشاكله، ومن هنا يقول شريط:

"(...) الهدف الأول الذي ينبغي أن نحققه هو دمج شبابنا في محيطهم الإجتماعي حتى يكونوا جزءا حقيقيا من بلادهم لا جزءا من بلاد أخرى أو حضارة أخرى أو عالم غريب عن عالمهم، وهذا الدمج الإجتماعي أو السياسي يكون بواسطة الحزب أو الجيش الوطني"⁽⁸⁶²⁾، مضيفا شرحه لفائدة هذا الدمج قائلا: " (...) أهم فائدة في هذا الدمج تكمن في ميدان آخر، وهو أنّ دمجهم في الحزب سيكون في الحقيقة دجا لهم في المجتمع، في محيطهم الطبيعي، وفي مشاكل هذا المحيط الحقيقية، التي لا بدّ أن تؤثر على تصوّرهم الصادق لأوضاع بلادهم، ومن ثمّ على طريقة معالجتهم لهذه الأوضاع بما لهم من كسب فكري، ومن قدرة ذهنية، ويصبح نشاطهم الإجتماعي والسياسي نابعة من طبيعة محيطهم، وذلك هو أعلى درجات التكوين بمعناه العقلي والسياسي معا."⁽⁸⁶³⁾

وإذا كان " الأغلبية من المرتّين يؤكّدون على أنّ الهدف الأساسي للتربية يكمن في العمل على تكوين إنسان كامل متصل بمسائل الحياة ومعضلاتها ويعمل على حلّ مشكلاتها "⁽⁸⁶⁴⁾، فإنّ شريط بدوره يؤكّد على أنّ طريقة تربية وتعليم المتعلّم القائمة على النظرية والممارسة بواسطة دمج بالواقع، إضافة إلى كونها تحقّق نجاحا في ربطه بمجتمعه وواقعه، فإنّها تتجاوز ذلك إلى جعله يحاول تشخيص مشكلاته وتكريس ما تعلّمه لأجل البحث عن الحلول، وفي هذا الصدد يقول:

" إنّ هذا هو ما أتصوّره من التكوين الوطني للطلاب الجزائري، فإذا عمّر وقته في الجامعة بالمواد الوطنية الجزائرية والعربية، وعمّر وقته خارج الجامعة بالثقافة العملية في صميم الشعب، عندئذ سيكون الطالب

⁽⁸⁶²⁾ - عبد الله شريط: من واقع الثقافة الجزائرية، مصدر سابق، ص 41.

⁽⁸⁶³⁾ - المصدر نفسه، ص - ص 42 - 43.

⁽⁸⁶⁴⁾ - هالة أبو الفتوح: فلسفة الأخلاق والسياسة - المدينة الفاضلة عند كونفوشيوس -، مرجع سابق، 108.

جزءاً حقيقياً من الشعب ولكنه جزء إيجابي يؤثر ويعمل على تكييف ظروف الشعب و إخضاعها لحاجاته وأهدافه. «(865)

ويقدم بعض الأمثلة عن ضرورة التخلص من الطابع التجريدي في طريقة التربية والتعليم للمتعلم وخاصة في مراحله الأولى عندما يكون تلميذاً، والتركيز أكثر شيء على الجانب التطبيقي الذي يربطه بواقعه، كالتخلص مثلاً في مادة اللغة العربية من الجانب التجريدي المحض المتمثل في قواعد الإعراب، والإستناد في الدروس المبرمجة إلى التقليل من النظري والإكثار من التطبيق، يقول في هذا الصدد:

"(...) ما يمكن أن نطمح إليه في الوقت الحاضر هو غاية مزدوجة: أولاً أن نؤمن مبدئياً بضرورة هذه الثورة وبأنها حيوية لمستقبل أطفالنا وشبابنا أي شعبنا المقبل، ثانياً أن نبدأ منذ الآن بالتخفيف من تدريس هذه القواعد، والإعتماد بدلاً منها التطبيق، أقصد أن نعلم قاعدة أصولية واحدة في الأسبوع ونطبّقها خمس مرات في النصوص والأناشيد والإملاءات والتمارين التطبيقية، بدلاً من أن نعلم الأطفال خمس قواعد في الأسبوع ولا يطبقون منها إلا واحدة. «(866)

وللقيام بذلك لابدّ من الفعل وليس مجرد الكلام والتنظير، لأنّ اللغة العربية لا يمكن أن تطوّر نفسها بنفسها، وإنما مستعملها هو الذي لابدّ له من تطويرها، بمعنى أن تطوّرّها " يأتيها من داخلها ومن أهلها المتطوّرين «(867)، وهي تملك القابلية للتطوير والمرونة التي تجعلها تتأقلم مع مقتضيات الواقع الإجتماعي والعصر، حيث يقول:

(865) - عبد الله شريط: من واقع الثقافة الجزائرية، مصدر سابق، ص 49.

(866) - المصدر نفسه، ص 18.

(867) - عبد الله شريط: نظرية حول سياسة التعليم والتعريب، مصدر سابق، ص 74.

" إننا بوصفنا علماء إجتماع ليس من شأننا ولا من إختصاصنا أن نتولّى نحن تبسيط قواعد اللغة وحذف ما فيها من حشو، وإبتكار أساليب جديدة في تعلّمها وكتابتها، ولكن من شأننا ومن إختصاصنا أن نطالب علماء اللغة بأن يحوّلوا بعض جهدهم إلى هذه الناحية من بحوثهم اللغوية لأننا أعرف من غيرنا بأنّ اللغة هي الممر الرئيسي الذي ينتقل منه مجتمعنا من التخلّف إلى التقدّم ومن القعود إلى النهوض."⁽⁸⁶⁸⁾

ويلتقي عبد الله شريط في هذه النقطة مع سلامة موسى الذي يؤكّد بدوره على ضرورة ربط المتعلّم بواقعه في العملية التربوية والتعليمية، بدل الإقتصار على تلقينه أموراً نظرية حدّ التجريد لا تنفعه خاصة قواعد الإعراب والنحو، كما أشار أيضاً إلى عملية القراءة وعدم التركيز فيها على التقيّد بقواعد النحو، بل التوجّه إلى تلقين المفاهيم والمصطلحات الحيوية التي تنبع من الواقع وتعبّر عنه، حيث يقول:

" يجب أن نقتصر من تعليم اللغة العربية في مدارسنا الابتدائية على تمكين التلميذ من المطالعة والفهم بلا حاجة إلى أية قواعد خاصة بالنحو، وليس عليه من حرج أن يقرأ فيرفع المفعول، وينصب الفاعل مادام يفهم ما يقرأ (...) وبدلاً من هذه القواعد النحوية يجب أن يتعلّم الصبي أكبر مقدار مستطاع من الكلمات التي ترد في الجريدة والمجلة والمتجر والمصنع والدكان والمنزل"⁽⁸⁶⁹⁾، مردفاً بالقول: " أمّا في المدارس الثانوية، فنشرع في تعليم أقل ما يستطاع من قواعد النحو ولا نبالي بالإعراب الذي أثبت الإختبار أنّه لا فائدة منه بتاتا."⁽⁸⁷⁰⁾

كما وتأثّر بإبن خلدون يدعو إلى التخلّص من طريقة الحشو وتكثيف المواد والمعلومات، وإستبدال طريقة التلقين بالتدرّج، بمعنى إنتهاج طريقة تلقينية متبّعة لخطوات منظّمة ومرتبطة ببعضها البعض، مع

⁽⁸⁶⁸⁾ - عبد الله شريط: مشكلة اللغة والمجتمع، مصدر سابق، ص 160.

⁽⁸⁶⁹⁾ - سلامة موسى: البلاغة العصرية واللغة العربية، مرجع سابق، ص 115.

⁽⁸⁷⁰⁾ - المرجع نفسه، ص 116.

الإستعانة بالأمثلة المنتقاة من الواقع الإجتماعي للمتعلم فيقول: "الحل والعلاج: مبدأ تلقين العلوم بالتدرّج، ضرورة حسّية التعليم للصغار (الطريقة التطبيقية: الأمثلة الحيّة)، تنويع الأساتذة للكبار" (871)

وهنا يتجلّى التأثير الواضح لعبد الله شريط بالنظريات التربوية والتعليمية الحديثة، فهذا جون ديوي يؤكّد على ضرورة ربط الطفل بواقعه من خلال ربطه بمهنة عن طريق تدريبه على الممارسة، فيقول: "المهنة تجهّز الطفل بدافع حقيقي وتعطيه خبرة مباشرة وتهيّئ له الإتصال بالأمور الواقعية" (872)، مؤكّداً ذلك في موضع آخر قائلاً: "فالشياء المهم الذي يجب أن نحتفظ به في ذهننا في ما يخص إدخال أنواع متعدّدة من المهن الفعّالة إلى المدارس هو أنّ بواسطة هذه المهن تتجدّد روح المدرسة بكاملها وتنال فرصة لتربط نفسها بالحياة وتصبح بيئة الطفل، حيث يتعلّم من العيش المباشر بدل أن تكون مجرد محلّ لتعليم دروس ذات صلة بعيدة ومجرّدة بحياة قد تقع في المستقبل، وتنال كذلك فرصة لتصبح صورة مصعّرة للمجتمع أو مجتمعا في بدء تكوّنه." (873)

وهذا ليس بجديد و بإبتكار من قبل النظريات الحديثة، وإنّما تم التأكيد عليه منذ القدم، فأرسطو يدعو هو الآخر إلى ربط المتعلّم بواقعه من خلال قوله: "من الأمور البيّنة وجوب تثقيف الأولاد بأخلاق البيئة قبل تثقيفهم بالعقل والمبادئ النظرية، ووجوب الإهتمام بالجسد قبل الإهتمام بالمدارك، وذلك الأمر يتضح لنا من وجوب دفع الأولاد أوّلاً إلى الرياضة والتمرّن على الشغل." (874)

(871) - عبد الله شريط: الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون، مصدر سابق، ص - ص 660 - 661.

(872) - جون ديوي: المدرسة والمجتمع، ترجمة: أحمد حسن الرحيم، مراجعة: محمّد الناصر، منشورات دار مكتبة الحياة، لبنان، ط2،

1978، ص 44.

(873) - المرجع نفسه، ص - ص 40 - 41.

(874) - أرسطو: السياسات، مرجع سابق، ص 430.

كان ذلك في ما يتعلّق بالمتعلّم التلميذ في مراحله الأولى، بينما في ما يتعلّق بالمتعلّم الطالب الجامعي والذي وضّح شريط كيفية إدماجه بواقعه الإجتماعي من خلال إنخراطه في حزب سياسي أو إتحاقه بالجيش أو مزاولته لمهنة وحرفة، فإنّ السبيل إلى ذلك يكون حسب رؤيته عن طريق تربيته وتعليمه بالتركيز على التطبيق والعمل أكثر شيء، ويقرّر بذلك صراحة في نصوصه القائلة:

" التكوين العلمي للطالب ينبغي أن يعتمد على التطبيق أكثر من الدرس النظري أو المحاضرات وعلى العمل الجمعي بدلا من العمل الفردي"⁽⁸⁷⁵⁾، مؤكّدا في موضع آخر قائلا: " نحن اليوم نعبر عن الطريقة العملية التدريسية التي نقود بها الطالب إلى البحث بنفسه في المسائل وتعويدته الثقة بنفسه والإعتماد على أعماله الخاصة في الإستنتاج والنظر."⁽⁸⁷⁶⁾

ولقد عبّر جون جاك روسو على أهمية تكوين الفرد الناشئ الذي لا يتم سوى بأداتين أساسيتين هما التربية والتعليم، فعن طريقهما فقط يتمكّن من معرفة قدراته وصقلها والإستفادة منها، وإلّا فستكون هذه الأخيرة بلا فائدة لكونها ستظلّ رهينة، ويعبّر عن ذلك في نصه الآتي:

" تزرع النباتات عن طريق الثقافة، والرجال عن طريق التعليم. إذا ولد الرجل طويل القامة وقوي، فإنّ حجمه وقوته سيكونان عديمي الفائدة حتى يتعلّم كيفية إستخدامهما، سيكونان ضارين به عن طريق منع الآخرين من التفكير في مساعدته، كان سيموت من البؤس قبل أن يعرف إحتياجاته، يشكو المرء من حالة الطفولة، لا يرى المرء أنّ الجنس البشري كان سيهلك، إذا لم يبدأ الرجل بكونه طفلا."⁽⁸⁷⁷⁾

⁽⁸⁷⁵⁾ - عبد الله شريط: مع الفكر السياسي الحديث والجهود الإيديولوجية في الجزائر، مصدر سابق، ص- ص 271 - 272.

⁽⁸⁷⁶⁾ - عبد الله شريط: ابن خلدون ينتقد تعليمنا الزيتوني، مصدر سابق، ص 12.

⁽⁸⁷⁷⁾ - " On façonne les plantes par la culture, et les homme par l'éducation. Si l'homme naissait grand et fort, sa taille et sa force lui seraient inutiles jusqu'à ce qu'il eut appris à s'en servir: elles lui seraient prejudiciables, en empêchant les autre de

إذن، يجب دفع المتعلّم الطالب إلى القيام بالعمل من خلال الممارسة والفعل، لأنّ قيامه بالفعل بنفسه هو الذي يمنحه القدرة لمواصلة القيام به مع إكتسابه تحفيّزا لأجل تحقيق النجاح فيه، وهو ما أقرّه شريط في نصه الآتي بدوره هو الآخر:

" المؤكّد علميا - على أيّة حال - هو أنّه يجب أن "يفعل" لأنّه يجب أن يشعر بشخصيته، وهذا من حقه وهذا من واجبنا نحن أن نهيّئه له، أعني من واجبنا نحن المدرّسين أن لا نفعل نحن كلّ شيء والطالب لا يفعل شيئا أو يعيد فقط ما " فعلناه" نحن أمامه. هذه الغريزة هي التي تبعث الحماس في الطالب وتشعره بثقته بنفسه عندما يكتشف شيئا فشيئا - أنّه بفضل جهودنا الخاصة - قادر على العمل بنفسه وأنّه يستطيع - وهو طالب - أن يتطلّع إلى المكانة التي تؤهّله لها مواهبه في المستقبل وأن يكتشف في نفسه ما يستطيع أن يأتي به من عمل كان يظن من قبل أنّه وقف على الأساتذة وحدهم أو على من أتوا مواهب غير عادية."⁽⁸⁷⁸⁾

ولا يكتفي شريط بمجرد التنظير لذلك، بل قام بتطبيقه مع طلبته الجامعيين، حيث كان يكلّفهم ببحوث علمية منظّرا منهم البحث فيها، بل والإبداع فيها، فقط لأنّ هدفه في النهاية يتمثّل في جعلهم يعتمدون على أنفسهم بالدرجة الأولى، وهذا يمكّنهم بالضرورة إلى تقديم الجديد الخاص بهم، وإنّ هذه الطريقة جدّ ناجحة لأنّه نجح بواسطتها مع طلبته، معترفا بقوله:

songer a l'assister,et, abandonne a lui-même, il mourrait de misere avant d avoir connu ses besoins. On se plaint de l'etat de l'enfance, on ne voit pas que la race humaine eut peri si l'homme n'eut commence par etre enfant" Jean-Jacques Rousseau: Eimle ou de l'education ,Edite par les Bourlapapey,1762, p.13.

⁽⁸⁷⁸⁾ - عبد الله شريط: الجو النفسي في تعليمنا الزيتوني 1، مصدر سابق، ص 16.

" لقد صرّح لي كثير من طلابي الذين أطلب إليهم في أول الأمر أن يقوموا بهذا العمل أنني أكلّفهم ما لا طاقة لهم به، ولكنّهم لا يلبثون فيما بعد أحيانا بعد سنة واحدة أن يشرعوا في إنتقاد بعض آرائي أو معلوماتي ويناقدونني فيها إعتقادا على ما قاموا به وحدهم من بحوث فأجد في نقدهم لي ومناقشتهم ما يثلج الصدر أحيانا." (879)

وهو ما يؤكّده جون ديوي الذي تأثّر به شريط كما تطرّقت إليه سابقا فيقول: " إذا فكّرنا في مختلف مثل التعليم السائدة في مختلف البلدان، فإنّنا نرى أنّ ما يهدفون إليه جميعا هو تنظيم القدرات على السلوك. هذا واضح للغاية في ألمانيا، حيث يتمثّل الهدف المعلن صراحة في التعليم العالي في تحويل الطالب إلى أداة تطوير الإكتشاف العلمي." (880)

إنّ هذه الطريقة التي ذكرها شريط دعا لها ولا يزال يدعو لها معظم المفكرين والأساتذة الجزائريين في مختلف التخصصات العلمية لتأكّدهم من حيويتها وتحقيقها للنجاح، ومن بينهم الدكتور فارح مسرحي الذي يرجع تفعيل الدرس الفلسفي في مجال الفلسفة ونجاحه إلى المعلم الذي يحفّز طالبه على التفلسف وذلك بالإعتماد على نفسه، حيث يقول:

" تفعيل الدرس الفلسفي يقتضي توقّر شرطين أساسيين لدى الأستاذ وهما: المعرفة وطريقة تبليغها، فالأستاذ الحائز على معرفة جيّدة والمتّمكن من مادة المقياس الذي يدرسه، يكون موجّها ومرشدا للطلبة

(879) -عبد الله شريط: الجو النفسي في تعليمنا الزيتوني 1، مصدر سابق، ص 16.

(880) - " If we reflect upon the various ideals of education that are prevalent in the different countries, we see that they all aim at is to organize capacities for conduct. This is most immediately obvious in Germany, where the explicitly avowed aim of the higher education is to turn the student into an instrument for advancing scientific discovery " William James: Talks to teachers on psychology : and to students on some of life's ideals (,Ibid, p 31).

وتتشكّل لديهم ثقة كبيرة فيه وطبعاً فيما يقدّمه من معرفة، ممّا يكون محفّزاً لهم على بذل المجهود والنشاط والحركة، ومن ثمّ تأتي الفعالية والإبداع، وكلّما كانت الطريقة المتبّعة ناجحة كلما ازدادت فعالية الطلبة ونشاطهم والعكس بالعكس، فمعيّار نجاح طريقة التدريس هو فعالية ونشاط الطلبة وبالتالي زيادة تحصيلهم المعرفي. ⁽⁸⁸¹⁾

وبالتالي يقوم المعلّم بدورا كبير في تنمية المتعلّم تربويا وتعليميا، لأنّه ببساطة يزوّده بالجانب التربوي أخلاقيا ونفسيا من خلال التحفيز والحماسة والشغف، والتي تمهّد لتزويده بالجانب التعليمي متجسّدا في المادة العلمية والمعرفية، ويعبّر شريط عن هذا من خلال تجربته الشخصية بالتعليم قائلا:

" العلاقة التي ينبغي أن تقوم بين هذا الثالوث: المدرّس والطالب والفن أو المادة الدراسية أو إن شئت كيف يتوصّل المدرّس إلى جعل الطالب " يحب " مادته فيحرص على التشبّع منها وهو مدفوع إليها بذلك المحرّك السحري الجبّار وهو الشغف والحماس. ⁽⁸⁸²⁾

وتبقى الغاية الأساسية بالنسبة لعبد الله شريط من خلال إصلاح المنظومة التربوية والتعليمية في الجزائر، التركيز على حسن إختيار المعلّم للطريقة التربوية والتعليمية التي تكوّن متعلّما ناجحا، فيقول: " إنّ الهدف الأول والأخير لجهودنا التعليمية يقوم على مبدئين:

1-أن يعتبر المدرّس أنّ القوانين التي وضعت له ليتتبّعها في مهمته التدريسية هي مجرد وسيلة لتحقيق غاية.

2-أنّ غايتنا التي نعمل لها هي تكوين التفكير الصحيح والأداة الفنية عند الطالب. ⁽⁸⁸³⁾

⁽⁸⁸¹⁾ - فارح مسرحي: عوائق تفعيل الدرس الفلسفي في الجزائر، المؤتمر السنوي 2016: الدرس الفلسفي في الجزائر التحديات والآفاق، مرجع سابق، ص 261.

⁽⁸⁸²⁾ - عبد الله شريط: الجو النفسي في تعليمنا الزيتوني 1، مصدر سابق، ص 10.

3- إصلاح المؤسسة التربوية والتعليمية.

لما كانت هناك علاقة وطيدة بين التعليم والعلم، فإنّ كل مفكّر يسعى إلى التركيز والتأكيد عليها، وابن خلدون هو الآخر "نظر إلى العلم والتعليم كظاهرة طبيعية في المجتمع الإنساني له وظائفه على صعيد الأفراد والجماعات، أيضا له نتائجه المترتبة سواء على صعيد العمران البشري أو التّقدم الحضاري للأمم والمجتمعات"⁽⁸⁸⁴⁾، وعلى منواله سار شريط الذي يؤكّد على ضرورة الربط بين العلم والتعليم وذلك بمحاولة " (...) إدخال المناهج العلمية على ميادين الإنسان"⁽⁸⁸⁵⁾، هادفا إلى السعي لتكوين متعلّم أي طالب مرتبط بواقعه، ومسائر للنزعة العلمية والتكنولوجية التي تغطي على العالم الحديث، هذا من جهة، ومن جهة أخرى تأكيده على العلاقة الوثيقة بين العلم والفلسفة، بإعتبار أنّ العلم وسيلة أساسية وعملية لتطبيق التنظيرات والغايات الفلسفية، فيقول:

" (...) يمكن أن نعتبر الفكر العلمي قوة إجتماعية وروحية مباشرة ، لا تختلف في تكييفها لحياة المجتمع عن النظم الإقتصادية والأفكار العقائدية من حيث إلتصاقها المباشر بحياة الناس، وإذا كانت الفلسفة أو الدين تعيّن الأهداف الأخلاقية البعيدة، فإنّ الفكر العلمي هو المطية التي توصلنا إلى تلك الأهداف، وبدون الفكر العلمي تبقى الأهداف الفلسفية والعقائدية خيال شعراء، لأنّ حياة المجتمع تبقى بدائية متأخرة."⁽⁸⁸⁶⁾

ويعترف شريط أولاً بأنّ التعليم في الجزائر حتى يتم إصلاحه، لا بدّ له من مناخ ثوري يتبنّى فيه المنهج الخلدوني بحكم أنّه منهج واقعي علمي وهو ما يحتاجه، إنّهما سبق التعرّض له في مشكلة الفلسفة في

⁽⁸⁸³⁾ - عبد الله شريط: الجو النفسي في تعليمنا الزيتوني 2، مصدر سابق، ص 14.

⁽⁸⁸⁴⁾ - عبد الأمير شمس الدين: الفكر التربوي عند ابن خلدون، مرجع سابق، ص 64.

⁽⁸⁸⁵⁾ - عبد الله شريط: مع الفكر السياسي الحديث والجهود الإيديولوجية في الجزائر، مرجع سابق، ص 252.

⁽⁸⁸⁶⁾ - عبد الله شريط: الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون، مصدر سابق، ص 536.

الفصل السابق، وإنتهاج المنهج العلمي في المؤسسات التربوية والتعليمية من خلال المدارس والجامعات، الذي يكون قوة علمية متمثلة في المعلم والمتعلم أي الأستاذ والطالب معا،

فيقول: "إنّ الغاية الأولى من عملنا هذا يجب أن تكون هي الوصول إلى أن يصبح كل طلابنا وأساتذتنا قوة علمية منظّمة تعطي أقصى ما عندها من المردود من حيث الكم ومن حيث الكيف." (887)

ولهذا فإنّ المؤسسة التعليمية المتمثلة في الجامعة والمنتجة للمنهج الفكري والعلمي لا تكون فردا ناشئا فقط، وإنما تكون فردا ناشئا ليس قادرا على تطوير وطنه فقط وإنما على تغييره في حالة الركود من خلال التأسيس لثورة فكرية وعلمية ثقافية وذلك بقيادتها، يقول شريط:

"(...) إنّ الجامعة عندما تقوم بهذا العمل أي عندما ترجع إلى الأصل، بهذا المنهج العلمي في البحث، فإنّها تهّيء السبيل إلى العنصر الفكري لكي يدخل الثورة الثقافية من الباب العريض، ويكون ذلك أسلوبنا الخاص الذي يتماشى مع طبيعة مشاكلنا لتحقيق ثورتنا الثقافية، كما يتماشى مع طبيعة العصر الحديث الذي هو عصر الفكر العلمي فكر التحليل ودراسة الواقع وتغييره." (888)

ويوضّح شريط من هذا المنطلق الدور الحقيقي والمتوجّب على المؤسسة التربوية والتعليمية القيام به، وذلك بأكثر دقة من خلال نصه الآتي: "دور الجامعة هو أن تكون مخبرا تحلّل فيه هذه الأوضاع الإجتماعية التي تعيش في البلاد، أن تدرس تاريخ هذه البلاد على حقيقته وتدرس وضعها الجغرافي الإنساني، وتدرس تقاليدها وتراثها المعنوي والمادي، وتقيم إحصائيات علمية لكل ما فيها من عناصر إيجابية وسلبية، وتكون هي مصدر المعرفة الصحيحة لكل المعلومات المتعلّقة بحياة البلاد." (889)

(887) - عبد الله شريط: المشكلة الإيديولوجية وقضايا التنمية، مصدر سابق، ص 293.

(888) - المصدر نفسه، ص 278.

(889) - عبد الله شريط: المشكلة الإيديولوجية وقضايا التنمية، مصدر سابق، ص 278.

مواصلًا: "ولكي تقوم الجامعة بهذه المهمة يجب أن تبدأ بثورة فكرية نقطع بها صلتها بالماضي الإستعماري الذي كان يحجبها عن الوطن وتقوم معالم عهد جديد تجعل فيه نصب عينها هدفًا أولًا يجب أن يتحقق قبل غيره، وهو إكتشاف حقيقتنا ومعرفة أنفسنا وبلادنا وحضارتنا - مهما كانت هزيلة - وبناء صرح معرفة جديد تستغل وسائل العلم الحديث لمعرفة التراث القديم وسن الطريق الأصيل لمستقبل جديد على أساسه. بعبارة مختصرة رسالة الجامعة الطبيعية هي وظيفة العلم الحقيقي، وظيفة التحليل والتركيب: تحليل أوضاعنا وتركيبها من جديد." (890)

وعليه فإنّ مشكلة التربية والتعليم في الجزائر حسب شريط لا يمكن تجاوزها إلّا من خلال القيام بعملية إصلاحية تهتم بالعناصر الثلاث المكوّنة للمنظومة التربوية والتعليمية، وذلك تباعا من المعلّم وطريقة تربيته وتعليمه، إلى المتعلّم بإعتباره الرهان الأساسي في هذه المنظومة، إلى المؤسسة التربوية والتعليمية لتمثيلها الأداة الرابطة بينهما، فإن تحققت العملية الإصلاحية وإستوفت العناصر الثلاث، تمّ الحصول على قطاع تربوية وتعليم ناجح ومساهم في بناء مستمر لإنسان جزائري متأقلم مع واقعه وعصره.

المبحث الثالث: مشكلة المجتمع الجزائري: مشكلة إنسان.

إذا كان الإنسان كائنا إجتماعيا بطبعه، وتربطه مع أفراد مجتمعه علاقة تأثر وتأثير، فإنّ كل ما يعانيه من مشكلات وما يقدّمه من إنجازات سينعكس عليه وعلى مجتمعه بالعموم، وعلى هذا الأساس يعتبر الإنسان النواة الأساسية في المجتمع، والمسؤول الأوّل عن تقدّمه أو تأخّره، وهو ما أدّى إلى الإتّفاق عليه العديد من المفكرين والفلاسفة، فما موقف عبد الله شريط من الإنسان وبالتحديد الإنسان الجزائري ؟

المطلب الأول: إهمال الإنسان.

(890) - عبد الله شريط: من واقع الثقافة الجزائرية، مصدر سابق، ص - ص 58 - 59.

يقر عبد الله شريط بأن المجتمع الجزائري إعنى بالإنسان في الثورة التحريرية الكبرى، وإعتناؤه به كان متجسداً بإتخاذ الوسيلة والرهان المسؤول عن التحرر ونيل الإستقلال أولاً، وإعتباره الغاية الأساسية لأجل نيل هذا الإستقلال من خلال تحصيله على الحرية وإستعادته للكرامة الإنسانية التي إغتصبت من قبل الإستعمار، فكان الإنسان الجزائري المخطّط والجندي والمتحكّم في الآلة والسلاح، ولكن فقد الإنسان الجزائري مكانته في فترة الإستقلال وإستعادة الدولة الجزائرية لمشروعيتها وتعرّض للإهمال لما إستبدل بالآلة كرهان للنهوض بالمجتمع الجزائري في مختلف المجالات والميادين، وقد أشار شريط إلى هذا في نصه الآتي من خلال قوله:

" بعد حرب التحرير أصبحنا نحن أيضا نعمل بعكس هذا المبدأ وهو أن نعتد على هذه الآلة الجاهزة والمصنع ونحمل الإنسان، وأصبح السلاح أهم من الجندي، ثم " تطوّرنا " فأصبح الإنسان الذي يدير الآلة أهم من الإنسان الذي يكون البشر (...) وفقدنا التوازن الذي تحرص عليه حتى الدول المصنّعة التي تصنع الآلة بنفسها، وضحيّا نحن بالإنسان في سبيل الآلة التي لا نصنعها بل نشترينا فقط." (891)

إنّ ما ذهب إليه شريط في هذا الصدد شاركه فيه البخاري حمّانة الذي إعتبر الثورة التحريرية الكبرى ثورة إنسان ولأجل إنسانية الإنسان، فعن كونها ثورة إنسان يقول: " تتجلّى الأبعاد الإنسانية في فلسفة نوفمبر، من بين ما تتجلّى في إتخاذها الإنسان الجزائري بخاصة والإنسان عامة، كمسلّمة أولى لكل فعل ثوري حقيقي" (892)، أمّا عن كونها لأجل الإنسان فيقول: " إنّ فلسفة نوفمبر حين رفعت شعار مقاتلة الإستعمار بحدّ السلاح من أجل إستعادة كرامة إنسانية الإنسان." (893)

(891) - عبد الله شريط: نظرية حول سياسة التعليم والتعريب، مصدر سابق، ص - ص 89 - 90.

(892) - البخاري حمّانة: فلسفة الثورة الجزائرية، مرجع سابق، ص 248.

(893) - المرجع نفسه، ص 250.

إذن " مشكلة التنمية في الجزائر هي مشكلة بناء الإنسان الجزائري"⁽⁸⁹⁴⁾ حسب عبد الله شريط، لأنّ هذا الإنسان أهمل في المجالات المقرّر تنميتها والتقدّم بها، وهو ما تطرّق إليه سابقا في كل المشكلات الفلسفية والسياسية والثقافية والتربوية التعليمية التي حاول تشخيصها، مع تقديم حلول مقترحة لكيفية تجاوزها، ففي المجال الفلسفي والسياسي أين أقرّ شريط بأنّ الجزائر تفتقر إلى سياسة نظرية وعملية ما نتج عنه غياب ما سمّاه بثقافة الدولة، يقرّ مجددا بأنّ إفتقار الدولة الجزائرية لسياسة الدولة راجع بالأساس لغياب الإعتناء بالإنسان وإهماله، وهنا قال: " نحن عندما أضعنا فلسفة الإنسان أضعنا فلسفة الدولة أي أضعنا عنصر الفكر فيها فحرمت من مادة العقلنة الحيوية لها."⁽⁸⁹⁵⁾

ويؤكد شريط على فكرته هذه، عندما يشير إلى أنّ الجزائر بإمتلاكها لثورة طبيعية هائلة يمكنها ذلك من التقدّم، لكن ما يؤخّرها عدم إعتنائها بالمسؤول عن التحكّم في هذه الثروة وتسييرها وهو الإنسان، حيث يقول: " بلادنا تحتوي على كل الإمكانيات التي تحقّق لها ليس فقط الإكتفاء الذاتي، بل وتساهم في التصدير أيضا إلى بلدان أخرى في حاجة إلى مواردها الغذائية والزراعية الهائلة، ولكن يبقى عنصر الضعف الوحيد هو الإنسان: الإنسان الذي هو في حاجة إلى التكوين والتوعية السياسية وحتى إلى التجنيد الإجباري إن لزم الأمر."⁽⁸⁹⁶⁾

أما في ما يتعلّق بالمجال الثقافي فلقد أقرّ شريط سابقا بأنّ المشكلة الثقافية في الجزائر ومشكلة المثقّف المسؤول عنها ترجع بالأساس إلى عدم تأدية دوره المنوط له، والمتمثّل أساسا في الإعتناء بتوعية أفراد مجتمعه وتنويرهم، وإذا قيل مجتمع قيل الإنسان أساسا، وبالتالي المشكلة الثقافية في الجزائر بالأساس هي مشكلة عدم الإعتناء بالإنسان ثقافيا، وقد قدّم مثالا على ذلك يبرز كيف أنّ الإنسان في فترة

⁽⁸⁹⁴⁾ - بن قدور بن نور الدين: مستقبل التنمية في الخطاب الفلسفي المغاربي، مرجع سابق، ص 118.

⁽⁸⁹⁵⁾ - عبد الله شريط: الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون، مصدر سابق، ص 383.

⁽⁸⁹⁶⁾ - عبد الله شريط: المشكلة الإيديولوجية وقضايا التنمية، مصدر سابق، ص 221.

الإستعمار كان معتنى به ثقافيا من قبل المثقّف وأبرز من مثّل هذا الدور عبد الحميد بن باديس، بعكس فترة الإستقلال أين أضحي الإنسان مهملا نتيجة إهمال المثقّف لدوره إنجّاهه.

يقول شريط: "إنّ تنمية الثورة البشرية تقع على عاتق المثقّفين قبل السياسيين، ونحن المثقّفين على قلّتنا لم يعد فينا اليوم من يفعل ما كان يفعله الشيخ ابن باديس عندما كان يقف أمام باب الجامع الأخضر في حيّ الشعبي الفقير وكلما مرّ أمامه أحد يدعوّه إلى الدخول إلى المسجد ليلقي عليه درسا." (897)

وبخصوص المجال التربوي والتعليمي، إذا كان هذا القطاع أساسا يقوم على الإهتمام بالفرد الناشئ فإنّه يبنى أساسا من خلال الإعتناء بالإنسان، ولهذا لاحظ شريط أنّ هذا القطاع يعاني من تأخّر كبير نتيجة إهماله للإنسان ويتجلّى هذا الإهمال في عدم إيجاد كيفية ناجعة تكوّنه تربويا وتعليميا، سواء في طريقة التربية والتعليم أو في المؤسسة التربوية والتعليمية التي تحتضنه، حيث يقول في هذا الصدد:

"إنّ تأخّر التعليم ليس إلّا صورة لتأخّر قطاع تكوين الإنسان برمته، ومشكلة التعريب في التعليم ليست إلّا جزءا لا وزن له في مشكلة ضخمة هي مشكلة عدم إهتمامنا بسياسة الإنسان ماديا وفكريا." (898)

وعليه يمكن الإستنتاج بأنّ فلسفة عبد الله شريط التي تجسّدت في معالجتها لأبرز الإشكاليات السابقة الذكر، الإشكالية الفلسفية والسياسية، الثقافية والاجتماعية التربوية والتعليمية في الجزائر والمجتمع الجزائري، هي فلسفة إعنتت بالدرجة الأولى وخصّيصا بمشكلة الإنسان الجزائري الذي أثّرت على تأخّر المجتمع الجزائري.

(897) - عبد الله شريط: نظرية حول سياسة التعليم والتعريب، مصدر سابق، ص 96.

(898) - المصدر نفسه، ص 90.

المطلب الثاني: مشروعية بناء الإنسان.

إنّ عبد الله شريط الذي توصل إلى أنّ مشكلة المجتمع الجزائري هي بالأساس مشكلة الإنسان الذي تمّ إهماله وتهميشه في مختلف المجالات، فقد ذهب إلى التأكيد على أنّ تجاوز هذه المشكلة بمختلف أبعادها الفلسفية والسياسية والثقافية، التربوية والتعليمية، لن يكون إلّا بإعادة الاعتبار للإنسان، وذلك من خلال وضعه محلاً للدراسة والبحث فيه ولأجله، وقد عبّر عن ذلك في طرحه للسؤال التالي قائلاً: "هل نغيّر الإنسان أولاً لنجعله قادراً على تغيير محيطه، أم نغيّر محيطه أولاً وبعد ذلك نجده قد تغيّر من تلقاء نفسه بتأثير تغيّر محيطه ؟" (899)

وإجابته عن هذا السؤال كانت في موضع آخر، أين أشار إلى أنّه من المفروض أن يكون التغيير على مستوى الإنسان أولاً، لكي يتسنى له بعد ذلك تغيير محيطه، ولكن وضع المجتمع الجزائري فترة الإستعمار ورغم أنّه إتخذ من الإنسان وسيلة وغاية في الوقت نفسه، إلّا أنّه ركّز على تغيير محيطه أولاً لأنّ في تغييره بداية لتغيير الإنسان ثانياً، لأنّ الإنسان لا يمكنه أن يكون حراً ويمارس حريته إلّا في ظلّ وطن محرّر سياسياً، ولهذا كان من المفترض في فترة الإستقلال قبل الشروع في التغييرات الإقتصادية والصناعية التي تجسّدت في الثورتين الصناعية والزراعية، أن تسبقهما الثورة الثقافية التي أساسها الإنسان أولاً، وعليه يقف شريط مع المبدأ القائل بأنّه يجب تغيير الإنسان أولاً ليكون قادراً على تغيير محيطه.

ويؤكّد ذلك في قوله الآتي: "(...) إنّ شعباً تحرّر سياسياً فقط ولم يتحرّر ثقافياً وحضارياً يكون عاجزاً عن إستغلال تحريره السياسي لما خلق له هذا التحرير السياسي، وهو ما نسّميه بتحرير الإنسان بعد تحرير

(899) - عبد الله شريط: المشكلة الإيديولوجية وقضايا التنمية، مصدر سابق، ص 226.

الوطن، وتحرير الإنسان هو روح الديمقراطية أمّا تحرير الوطن فهو شرط ضروري فقط لهذه الديمقراطية.⁽⁹⁰⁰⁾

وعليه وجب النظر إلى الإنسان الجزائري في فترة الإستقلال نظرة مزدوجة من خلال الحرص على إعتباره وسيلة وغاية في الوقت نفسه، وسيلة بالإعتماد على نفسه في إحراز التحرّر الفكري والتطوّر، وغاية من خلال السعي للمحافظة على قيمته وكرامته الإنسانية وتمتعه بالسعادة، لأنّ في تهميش النظر إليه كوسيلة والإكتفاء فقط على إعتباره غاية يضيّع الإثنين معا وبالتالي يتلاشى الإنسان بكل أبعاده الفكرية والمادية، ويوضّح هذا قائلا:

"(...) الحقيقة أنّه لا يكاد يوجد شيء هو مجرد وسيلة، وشيء آخر هو مجرد غاية، وإنّما كل شيء هو وسيلة وغاية في نفس الوقت، ونحن يجب أن نعمل على أساس أن لا نتعلّق بالغاية وحدها، أو ما نعتبره غاية، فنصرف فيه جهدنا ونخصه بكل ما نملك من الحماس، ونتعاون بالوسيلة، أو بما نعتبره وسيلة لأنّه ليس إلّا مجرد وسيلة أمّا المهم فهو الغاية، وإغفال، أو بالأحرى إنسياقنا اللاشعوري - أحيانا - في هذا " المنطق " هو الذي يجعلنا فعلا نهتم بالغاية ونتهاون بالوسيلة، وكثيرا ما نستعمل تعبيرا يقول - بكثير من الخطأ - ليس المهم كيف نحقق هذه الغاية، المهم أن نحققها وكفى، وهكذا نقرّ في أذهاننا عكس ما قرّرناه تماما، وهو أنّ كل غاية وسيلة، وكل وسيلة هي غاية، إنّ من أضاع الوسيلة أضاع الغاية حتما.⁽⁹⁰¹⁾

وبمجرد وضع الإنسان محلّ دراسة نقدية يشرع بإكتساب مشروعية التنمية والبناء سياسيا إجتماعيا وثقافيا، ولهذا يقول شريط: " إنّ إيديولوجية التنمية الحقيقية - إجتماعا وإقتصادا وسياسة - هي

(900) - عبد الله شريط: مع الفكر السياسي الحديث والجهود الإيديولوجية في الجزائر، مصدر سابق، ص 432.

(901) - المصدر نفسه، ص 396.

أيدولوجية نقل المعرفة، لا نقل المصانع، ونقل المعرفة هو ما نقصده بتنمية الإنسان⁽⁹⁰²⁾، وفي هذا القول يستنتج بأنّ شريط " قدّم البعد المعرفي في كل عملية تنمية، وركّز على الجانب الإيدولوجي، وإهتم بضرورة تنمية رأس المال البشري والمهارات البشرية وليس على الثروة الطبيعية." ⁽⁹⁰³⁾

من منطلق أنّ التنمية لا بدّ أن تكون على مستوى من يحقّقها أولاً لتنتقل إلى مستوى ما يحقّقه بواسطتها، بمعنى أوضح أنّ فعل التنمية يكون من أجل الإنسان ولا يتحقّق إلّا بواسطته، لأنّ " التنمية البشرية المستدامة نظرية في التنمية الإقتصادية الإجتماعية لا الإقتصادية فحسب، تجعل الإنسان منطلقها وغايتها، وتعالج الأبعاد البشرية أو الإجتماعية في التنمية بإعتبارها العنصر المسيطر وتنظر إلى الطاقات المادية بإعتبارها شرطاً من شروط تحقيق هذه التنمية دون أن تحمل أهميتها التي لا تنكر، وهكذا تصبح التنمية عملية تطوير القدرات لا عملية تعظيم المنفعة أو الرفاهية الإقتصادية كما ينظر إليها اليوم." ⁽⁹⁰⁴⁾

وعملية التنمية والبناء للإنسان الجزائري لا يمكن أن تباشر إلّا بواسطة الثورة، لهذا فإنّ كل الثورات التي دعا إليها شريط على المستوى الفلسفي والسياسي، الثقافي والتربوي التعليمي في أساسها ثورة على الإنسان الجزائري ولأجله، يقول في هذا الصدد:

" إنّ الثورة في تكوين الإنسان، يعني النقاش الذي نفتحه حول شعار " الرجوع إلى الأصل " وشعار " الثورة من الشعب إلى الشعب " وشعار " الثورة الثقافية " وشعار " التعريب مطلب شعبي " وشعار " الاشتراكية " وشعار " الصلابة في المبادئ والمرونة في التطبيق " إلى آخر هذه المجموعة الكبيرة من

⁽⁹⁰²⁾ - عبد الله شريط: المشكلة الإيدولوجية وقضايا التنمية، مصدر سابق، ص 260.

⁽⁹⁰³⁾ - خوجة عبد الكريم: إشكالية التنمية في الجزائر بعد الإستقلال للإستقلال - المفكر عبد الله شريط نموذجاً-، مرجع سابق،

ص 105.

⁽⁹⁰⁴⁾ - جورج قرقم: التنمية البشرية المستدامة والإقتصاد الكلي، سلسلة دراسات التنمية البشرية، العدد 6، لبنان، 1997، ص

الشعارات التي نرددها في كتاباتنا وخطبنا، ولكنّها لم تحلّ علميا ولم تناقش جديا في مستوى المفاهيم، كما أنّها في مستوى التطبيق ظلّت بسبب عمومياتها صالحة لأن تطبّق بتناقض وفوضى." (905)

وبالتالي "لما كان الإنسان هو رأس المال في أيّة تسمية تخصه أو أي مشروع يهدف إلى تطويره، فإنّ إهماله يعني غياب تسمية حقيقية مهما كان إهتمامنا بالمجال التقني، والإستخفاف بالإنسان هو إستخفاف بالقيم الأخلاقية التي لا يتوقّف عليها مصير هذا الإنسان، أو مهما رفعنا من شعارات الثورة، فلن تكون لتلك الثورة من مصداقية، ما لم تعط الأولوية للثورة الثقافية التي تهدف إلى بناء الإنسان أولا." (906)

ففي المجال الفلسفي السياسي والثقافي يرى شريط بأنّ الإنسان الجزائري لابدّ من تنميته وبنائه بإنتهاج المنهج الاشتراكي، من منطلق أنّ بناء الإنسان الاشتراكي هو الذي يعمل على نجاح الإيديولوجية الاشتراكية في الجزائر، لأنّ "الإنسان ليس سوى ما يصنعه هو بنفسه" (907)، و "خير الفرد في خير الجميع" (908)، يقول شريط في هذا الصدد: "إنّ أول أهدافنا التي هي في نفس الوقت وسيلة لتحقيق الاشتراكية هو بناء الإنسان الجزائري، الذي سيبنى الاشتراكية." (909)

وعليه فبناء الإنسان سياسيا وثقافيا هو في أساسه بناء لسياسة وثقافة المجتمع، بمعنى أنّ "تكوين الإنسان هو اللبنة الأولى وحجر الزاوية في بناء أيّ نظرية سياسية، وكل العلماء والمفكرين والمصلحين

(905) - عبد الله شريط: نظرية حول سياسة التعليم والتعريب، مصدر سابق، ص 71.

(906) - علي سعيداني: الحضور الفلسفي في كتابات عبد الله شريط التاريخية - محاولة في فلسفة التاريخ عند عبد الله شريط-، مرجع سابق، ص 54.

(907) - جون بول سارتر: الوجودية مذهب إنساني، ترجمة: محمد نجيب عبد المولى، تونس، ط1، 2012، ص14.

(908) - المهاتما غاندي: في سبيل الحق أو قصة حياتي، مرجع سابق، ص 161.

(909) - عبد الله شريط: المشكلة الإيديولوجية وقضايا التنمية، مصدر سابق، ص 205.

إنطلقوا في مشروعهم السياسي من تكوين الإنسان، وأحسن منهج لهذا التكوين هو التعليم والتربية، تربية الروح والفكر.⁽⁹¹⁰⁾

ولهذا يكون المجال التربوي والتعليمي مكملًا للمجال السياسي والثقافي حسب شريط معتبرا بأن: "... التعليم شجرة حساسة تتأثر بكل الرياح، وخاصة إذا أردنا أن نعالج مشكلة التعليم مشكلة ثورية، فإنه لا بدّ عندئذ من مناخ ثوري عام لا يتناول التعليم المدرسي وحده، بل يتناول سياسة تكوين الإنسان برمتها، بل يتناول سياسة الدولة ومنهجيتها في البناء الوطني بصفة شاملة"⁽⁹¹¹⁾، مؤكّدا ذلك في موضع آخر بقوله: "إنّ التعليم ليس نظرية وزير، بل هو إختيار أمة، وسياسة دولة."⁽⁹¹²⁾

ويظلّ المجال التربوي والتعليمي بالنسبة لشريط أكثر خصوصية وأكثر حساسية منه في عملية التكوين والتنمية للإنسان، لأنّه يعتني به فردا ناشئا وبالتالي " لا يستطيع الإنسان أن يصير إنسانا إلا بالتربية، فهو ليس سوى ما تصنع به التربية"⁽⁹¹³⁾، وإلى جانب التربية يكون التعليم الذي يجب أن يستغلّ هو الآخر لتنمية الإنسان وتوفير الأداة المناسبة لذلك والمتمثلة في المدرسة والجامعة يقول شريط: " ميدان عملنا في تنمية الثروة البشرية في بلادنا ينقسم في رأيي إلى جزئين الجزء المتعلّق بالأداة التي نعمل بها ونبحث وهي الجامعة، والجزء المتعلّق بساحة العمل وهو الإنسان الجزائري."⁽⁹¹⁴⁾

(910) - شرفي سعيد: الجانب السياسي في فكر المرحوم الدكتور عبد الله شريط، مرجع سابق، ص 92.

(911) - عبد الله شريط: نظرية حول سياسة التعليم والتعريب، مصدر سابق، ص 60.

(912) - المصدر نفسه، ص 91.

(913) - إيمانويل كانط: تأملات في التربية/ ماهي الانوار؟/ ما التوجّه في التفكير؟، مرجع سابق، ص 14.

(914) - عبد الله شريط: المشكلة الإيديولوجية وقضايا التنمية، مصدر سابق، ص 287.

وهو ما يدل على أنه " لم يجد أفضل من التربية والتعليم كوسيلة لتحرير العقول وتنمية رأس المال البشري الذي يعتبره أهم وأولى من تنمية رأس المال المادي، لذلك فقد دعا إلى سياسة تربوية وثقافية مصحوبة بفكر ثوري حقيقي." (915)

وبالتالي فإنّ الاهتمام بالإنسان في كل قطاع من القطاعات وإعتماده كوسيلة، يجعل هذه القطاعات مؤهلة بدورها للرقى بالإنسان كغاية، لأنّه في الأخير تظلّ كل المعارف والعلوم مسخرة لخدمة الإنسان والرقى به إلى أقصى درجات الرقى، ويلاحظ هنا أنّ هذه الفكرة لشريط قريبة من فكرة نيتشه حول الإنسان الأعلى، إلّا أنّ فكرة شريط أكثر واقعية وتقبّلاً، يقول: " يجب أن تكون كل من السياسة والعلوم الإنسانية الأخرى، في خدمة الأخلاق، أي في خدمة الإنسان، ولكن ليس الإنسان الموجود بالفعل بعبوبه ونقائصه، بل الإنسان الكامل الذي تطمح إليه، والذي يجب أن يكون." (916)

وإهتمام شريط بدراسة الإنسان الجزائري والمناداة بمشروعية بنائه وتنميته في أغلب الإشكاليات التي تناولها من فلسفية سياسية وثقافية إلى إجتماعية تربوية وتعليمية إضافة إلى أنّه يراه الحل الوحيد للخروج من كل هذه الإشكاليات التي يعانيتها المجتمع الجزائري، فإنّه يشير أيضاً بتسليمه بمبدأ الإنسانية وإيمانه بالإنسان بإعتباره الغاية التي وجب دائماً الوصول إليها، فيقول بعبارة صريحة وواضحة: " إنّنا نحن الذين نؤمن بالإنسان كغاية ليس وراءها غاية." (917)

ويؤكد ذلك في موضع آخر في إحدى حواراته مع المشتغلين على فلسفته، حيث يقول الدكتور عبد الحكيم كرام نقلاً عن عبد الله شريط: " أخبرني في إحدى حواراتي معه، بأنّه ذو نزعة إنسانية عندما عرّف

(915) - محمد بومانة: الثقافة والتربية في فكر عبد الله شريط، مرجع سابق، ص 196.

(916) - عبد الله شريط: مع الفكر السياسي الحديث والجهود الإيديولوجية في الجزائر، مصدر سابق، ص 189.

(917) - عبد الله شريط: حوار إيديولوجي حول المسألة الصحراوية والقضية الفلسطينية، مصدر سابق، ص 54.

لي نفسه بقوله (أنا وطني بالنظر إلى الجزائر، قومي بالنظر إلى الأمة العربية، إنساني بالنظر إلى الإسلام).⁽⁹¹⁸⁾

وإنصافه بالنزعة الإنسانية لا يتضح فقط في فكره بل حتى في سلوكاته ومعاملاته، ففي رسالته إلى الأمين العام للجامعة العربية يوم علم بقدمه للجزائر للنظر في قضية المسألة الصحراوية يوم 1976/02/20، كلها دلالة على نزعة إنسانية ومن أقواله ذات الدلالة الكبيرة فيها، يقول مخاطبا إيّاه:

"(...) فهل تفضّل سيادتك بأن تقوم أنت أو أحد مساعدك بهذه الزيارة إنسانيا لا سياسيا"⁽⁹¹⁹⁾، مردفا بالقول: "فكرت في الجانب الإنساني من مهمتك."⁽⁹²⁰⁾

وعلى هذا الأساس تتحدّد العلاقة الوطيدة بين تعدّد المصادر والمرجعيات المشكّلة لفلسفة عبد الله شريط وبين وحدة خطابه، بمعنى أنّ التعدّد والتنوّع الذي ينتقل إلى الوحدة لا يؤدّي إلى الإنغلاق والركود ويؤثّر سلبا كما هو شائع ومتداول، بل إنّ هذا الانتقال عندما يكون ممنهجا ومؤسّسا لأجل غاية وهدف يضحى إيجابيا وبناءا، ولهذا فإنّ التعدّد والإختلاف الذي تميّزت به فلسفة عبد الله شريط على مستوى المصادر والمرجعيات التي ساهمت في تشكيلها، أسّس لوحدة خطابها وغايتها الأساسية والمتمثلة في النهوض بالمجتمع الجزائري من خلال الإهتمام بالإنسان والعمل على تنميته وبناءه فكريا وسلوكيا، وفي مختلف الجوانب الفلسفية، السياسية، الثقافية، التربوية والتعليمية.

⁽⁹¹⁸⁾ - عبد الحكيم كرام: الفكر التربوي عند عبد الله شريط، مرجع سابق، ص 62.

⁽⁹¹⁹⁾ - عبد الله شريط: حوار إيديولوجي حول المسألة الصحراوية والقضية الفلسطينية، المصدر السابق، ص 137.

⁽⁹²⁰⁾ - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

الفصل الثالث : فلسفة عبد الله شريط بين التجاوز و الإرتهان

المبحث الأول: تجاوز فلسفة عبد الله شريط لمصادرها.

المبحث الثاني: إرتهان فلسفة عبد الله شريط لبعض أفكارها.

المبحث الأول: تجاوز فلسفة عبد الله شريط لمصادرها.

إنّ فلسفة عبد الله شريط التي تعدّدت مشاربها ومصادرها، وتنوّعت بين فكر شرقي وعربي قديم، حديث ومعاصر، وفكر غربي متعدّد بين يوناني، فرنسي، ألماني، وساكسو-أمريكي، لم تظلّ رهينة لها بل تجاوزتها من منطلق أنّها ركّزت على الفكرة وتوظيفها في ما يخدم نسقها وليس الإبقاء عليها كما تمّ التعرّف عليها وربطها بمفكرها، وهذا التجاوز للمصادر والمرجعيات الفكرية لم يكن تجاوزاً لأصحابها ومفكرها فقط وإنّما تجاوز أيضاً لمجالها التداولي الذي نشأت فيها، وهو تجاوز ظهر على المستويين النظري والتطبيقي.

المطلب الأول: على المستوى النظري.

إنّ القارئ لكتابات عبد الله شريط الفلسفية يلاحظ وجود إشارات أحيانا مباشرة وصريحة وأحيانا أخرى غير مباشرة راجعة للمرجعيات الفكرية التي تأثّر بها، والتي سبق والتطرّق إليها في الباب الأول فعن المرجعية الشرقية والعربية، تأثّر في الفكر الشرقي القديم بأخلاقيات كونفوشيوس والروح الكفاحية للماهاتما غاندي والروح الثورية لماوتسي تونغ، ومن الفكر العربي والإسلامي القديم تأثّر بالنزعة العقلانية للجاحظ والنزعة الواقعية لابن خلدون، ومن الفكر العربي الحديث في فترة النهضة تأثّر بالعديد من المفكرين وأبرزهم سلامة موسى وإشتراكيته الواقعية، ومن الفكر الجزائري الحديث والمعاصر، تأثّر بالفعل والممارسة لدى الأمير عبد القادر، وفكرة التنظير والإصلاح لدى عبد الحميد بن باديس وفكرة الإنسان لدى مالك بن نبي.

أمّا من المرجعية الفكرية الغربية، فقد تأثّر في الفكر اليوناني بأسلوب الحوار لدى سقراط وأفلاطون، والنزعة الواقعية العلمية لدى أرسطو، وفي الفكر الفرنسي بمبادئ الثورة الفرنسية في كتابات كل من مونتسكيو وجون جاك روسو وجون بول سارتر، أمّا في الفكر الألماني فقد تأثّر بالواقعية الإشتراكية لدى

كارل ماركس والنزعة النقدية لدى فيريدريك نيتشه، وبالنسبة للفكر الساكسو-أمريكي فقد تأثر بالتجربة والعمل لديهم وبالأخص التربية العملية لدى كل من جون ديوي ووليام جيمس.

إنّ كل هذه المرجعيات القرائية والفكرية التي تأثّر بها شريط إضافة إلى المرجعية العملية التي تمثّلت في حياته، ساهمت في تشكيل فلسفته والتي كان هدفها الأول والأخير إيجاد الإيديولوجية المناسبة للنهوض بالمجتمع الجزائري، ولهذا كان خطابه خطابا واحدا متمثلا في بناء الإنسان الجزائري للنهوض بالمجتمع الجزائري وفي مختلف مجالاته وقطاعاته، أي أنّه " كان حريصا فيها كل الحرص على بناء الإنسان والعناية بتكوينه لأنّه أداة التنمية والغاية منها، وإنشاء إيديولوجية نابعة من الذات التي تؤسّس للحاضر وتسعى إلى خلق مستقبل جديد يقوم على سياسة الإكتفاء الذاتي والإعتماد على النفس لأنّهما سر الإبداع والخلق." (921)

ولهذا فإنّ مختلف منابع الفكرية التي إستقى منها ما يخدم فلسفته لم يعتمدها إلّا كوسيلة لتحقيق غايته، ولم ينتهجها كغاية ويقدها لذاتها أو لأجل مؤسّسها، بإعتبار أنّه كان يهتم بالفكرة ومدى تناسبها مع نسقه الفكري وخدمته له وتفاعله معه، بعيدا عن صاحبها أي منتجها وبعيدا عن البيئة التي نشأت فيها ولأجلها، وبالتالي فإنّ إستفادته منها كانت إمّا كفكرة، أو كمنهج، أو كمبدأ يعيد توظيفه مع ما يتناسب والمجال التداولي والواقع التاريخي لمجتمعه، إنّ وفي هذا الصدد يمكن القول بأنّ فيلسوفنا سعى إلى التأسيس لفلسفة وفقا للمجال الخصوصي الذي سيحتضنها بكل مفارقاته راهنا ومستقبلا، مستغلا في ذلك تاريخ الفلسفة بماضيه للتنوير والترشيد ليس إلّا.

وأغلب من درس فكره وكتب عنه لاحظ ذلك، إذ تم القول من قبل أحد الدكاترة المشتغلين على فكره بأنّ " غالبية ما كتبه عبد الله شريط عن الفلاسفة والمفكرين الذين إطلع عليهم وقرأ كتبهم أنّه يذكر

(921) - عبد العزيز بالشعير: الإيديولوجية والتنمية في فكر عبد الله شريط، مرجع سابق، ص 238.

الفكرة المحورية أو الإشكالية الكبرى التي تميّز بها ذلك المفكر، ثم يعمل على توظيفها بما تخدم سياق الفكرة التي يناقشها، وهنا يظهر طغيان الجانب البيداغوجي على الجانب الفلسفي المنسق، فيستغلّ فكرة الفيلسوف كوسيلة بيداغوجية لإيضاح أو تدعيم فكرته التي يدافع عنها ويؤسّس لها. ⁽⁹²²⁾

ويقول آخر: "نقصد بالمنابع الفلسفية أهم المصادر التي إستقى منها شريط فكره، مع التأكيد على إستقلاليته الفكرية التامة، فرجوعه إلى تلك المصادر لم يكن بشكل ميكانيكي إجتراري، بل رجوعه إليها كان لضرورة منهجية ليس إلّا، حتى يأخذ منهم المبادئ الكبرى الموجهة لفلسفاتهم ويستعين بها كإطار فلسفي لإصلاح واقع الأمة." ⁽⁹²³⁾

بمعنى أنّه تمكّن من الموافقة والموازنة بين التعدّد والوحدة في فلسفته، وذلك " ببناء فكر جزائري مستقل يتميّز بالمغايرة والتعدّد والوحدة في نفس الوقت وله مرجعيته الخاصة وأهدافه المحدّدة " ⁹²⁴، بحيث أنّ تعدّد المرجعيات الفكرية التي إستند إليها وأحسن الإنتقاء منها وفصلها عن مؤسّسيها وبيئتها الحاضنة لها، وظّفها في تشكيل خطاب واحد بهدف واحد وبيئة فكرية واحدة وذات خصوصية وهي النهوض بالإنسان العربي والجزائري وتنميته فكريا وعمليا، أي أنّه حاول إنتاج وإبداع فلسفة أصيلة ذات خصوصية فريدة بالإنسان العربي والجزائري من رحم عالمية الفلسفة المتعدّدة الأقطاب والتوجّهات.

والسبب الأساسي خلف نجاح عبد الله شريط في تجاوز المرجعيات الفكرية التي إستقى منها ما يخدم فلسفته يعود إلى القاعدة الحقيقية التي إنطلق منها وهي إنسجامه مع واقعه ووعيه بوضعيته، ولهذا كانت

⁽⁹²²⁾ - علي سعيداني: الحضور الفلسفي في كتابات عبد الله شريط التاريخية - محاولة في فلسفة التاريخ عند عبد الله شريط، مرجع سابق، ص 47.

⁽⁹²³⁾ - محمد بومانة: الثقافة والتربية في فكر عبد الله شريط، مرجع سابق، ص 200.

⁹²⁴ - مبارك فضيلة: مفهوم التنمية في فكر عبد الله شريط، مجلة متون، العدد 4، الجزائر، 2017، ص 25.

نزعتة نزعة واقعية برزت ملامحها بوضوح على فلسفته، وكل دارسيه أكدوا على أنه " إتبع لدراسة ذلك منهجا أساسه الواقعية، أي يربط المشكلات بحياة الإنسان." (925)

من منطلق أنّ " المتمعن في آثار شريط يجد أنّه يتبني نزعة فلسفية واقعية إشتراكية، تؤمن بواقعية التفكير الفلسفي في شؤون المجتمع، وهي نزعة لا تمت بصلة إلى الخيال، بمعناه السليبي أي المنفصل عن الواقع، بل تؤمن بالعلم وإمكانياته في حل مشكلات الإنسان" (926)، وعليه " إذا كانت النزعة الواقعية التي يتبنّاها شريط تنطلق من الواقع الحسي الموضوعي، فإنّها لا تستغني عن نور العقل، الذي يساعدها على ربط النتائج بالمقدّمات وحساب الحسابات المنطقية التي تساعد على رسم الخطط، من أجل تغيير الواقع لا الرضى به كما هو." (927)

إنّ النزعة الواقعية التي إتسمت بها فلسفة عبد الله شريط أسست للمنهج الذي أقام عليه نسقه الفكري وفلسفته الواقعية، والذي إختلفت حول طبيعة تصنيفه دراسات الفكر الشريطي، بين منهج جدلي، منهج تحليلي نفسي-إجتماعي، منهج واقعي، ولكل منهم مبرراته في ذلك.

فمن وصفه بالمنهج الجدلي إنطلق من كون أنّ " المنهج الذي تتبّعه يمكن أن نقول عنه أنّه منهج جدلي لا ينطلق من مبدأ الهوية والثبات بل من التناقض والتقابل، وقد تأثر في ذلك بالفيلسوف الألماني هيجل خاصة في مسألة أنّ الجانب العملي لا بدّ أنّ يسبقه دائما تنظير." (928)

وتّم التأكيد على منهجه الجدلي في موضع آخر، إذ قيل بأنّ " منهج المفكر عبد الله شريط في تحليل ودراسة المسائل الفكرية هو منهج الاعتدال والوسطية (...) والأستاذ موسى معيرش يلاحظ أنّ كتابات

(925) - رابع مرّاجي: الدين والترقية عن شريط، مرجع سابق، ص 93.

(926) - عبد الحكيم كرام: الفكر التربوي عند عبد الله شريط، مرجع سابق، ص 125.

(927) - المرجع نفسه، ص 127.

(928) - حسنة سمير: قراءة نقدية في فكر عبد الله شريط -فكرة جدلية النظري والعملي نموذجاً-، مرجع سابق، ص 42.

هذا المفكر يغلب عليها المنهج الجدلي الذي يعرض دائما الفكرة ونقيضها محاولا الوصول إلى توفيق. " (929)

أما من ذهب إلى وصفه بمنهج التحليل النفسي - إجتماعي فينطلق من كون " عبد الله شريط يمارس التحليل النفسي - الإجتماعي، عندما يبحث عن العيوب التي لا يشعر بها المجتمع، ويظهر بعضها له حتى يستقبحها ويعدل عنها، بل يقلع عنها بصورة جذرية، هذا من ناحية، ومن ناحية ثانية، نلاحظ أنه يمارس أسلوب التدرج الإصلاحي التعليمي التربوي، الذي يراعي مستوى نضج الفئة التي يخاطبها، عندما يصارح مجتمعه ببعض عيوبه، ويسكت عن بعضها الآخر، مرجئا إياها حتى يحين الوقت المناسب لإظهارها، خشية أن يؤدي التصريح بها قبل الأوان إلى نتيجة عكسية، قد تهدم ما بناه في عملية العلاج والإصلاح والتهديب التي قطعها. " (930)

وآخر وصفه بالمنهج الواقعي تلازما لنزعتة الواقعية، لأنّ " إشكالية المنهج عند عبد الله شريط كانت إشكالية محورية في كتاباته، هذه الكتابات التي تميّزت بإرتباطها باليومي والملمس والواقع المعيش، وقد ترتّب عليه تبني عبد الله شريط للمنهج الواقعي، من خلال معاشته لأحداث مجتمعه الجزائري والعربي السياسية والإجتماعية وكذلك من خلال تعلّقه بالفكر الخلدوني الذي أخذ عنه المنهج وترك محتوى المنهج، فأسّس بذلك منهجا حديثا يربط بين الإنسان ومتطلّبات واقعه، بعيدا عن المناهج الفارقة للتنظير. " (931)

(929) - بن دحمان حاج: الحداثة في فكر عبد الله شريط، مرجع سابق، ص 53.

(930) - عبد الحكيم كرام: الفكر التربوي عند عبد الله شريط، المرجع السابق، ص 138.

(931) - علي سعيداني: الحضور الفلسفي في كتابات عبد الله شريط التاريخية - محاولة في فلسفة التاريخ عند عبد الله شريط، مرجع سابق، ص 82.

ومن هذه التصنيفات الثلاث المختلفة للمنهج الذي إعتمده عبد الله شريط في فلسفته ونسقه الفكري ككل، يمكنني القول بأنّه منهج واقعي علمي، لماذا واقعي؟ لأنّه متأسّس على ما هو واقعي ومنطلق منه، أي منطلق من واقع المجتمع وقضاياه ومشاكله اليومية المعاشة، ولماذا هو علمي؟ لأنّه يتأسّس على خطوات المنهج العلمي المتمثلة في الممارسات التالية: الكشف، التحليل، التفكيك، النقد، الهدم لأجل الإصلاح والبناء والتطور والتقدم، وكلّها أفعال بارزة في فلسفة عبد الله شريط على المستوى النظري والعملي معا.

وما تطرّق له شريط في دراسته لأغلب الإشكاليات الفلسفية والاجتماعية والثقافية والتربوية والتعليمية تظهر سمات منهجه الواقعي العلمي، أين يستند في عرضه لكل إشكالية إلى محاولة تحليلها وتفكيكها، ثمّ نقدها، وأخيرا محاولة تقديم البديل لأجل البناء، ما يعني أنّ الإشكالية المطروحة لديه تنطلق من الواقع وتعالج في الواقع لأجل إصلاح هذا الواقع في النهاية.

وهو ما أكّده أيضا أغلب دارسيه، إذ يقول الأستاذ الباحث محمد بومانة أنّه "إستند إلى منهج تحليلي نقدي جريء ومجرّد من كل العواطف " ماعدا العاطفة الوطنية الخالصة " (932)، وبأنّه " لا يكتفي بتشريح الواقع ونقده، بل يقدّم الحلول الملموسة للمشكلات التي تعبّر عمّا ينبغي أن يكون، وبذلك ينتقل تفكيره من النقد والهدم إلى البناء." (933)

وهو الأمر الذي جعلني ألاحظ بأنّ المنهج المعتمد من طرف شريط لم يرتبط بأيّ منهج لفيلسوف معيّن من ضمن الفلاسفة المنتمين لأبرز المرجعيات التي تأثّر بها وأخذ منها ما يخدم فلسفته، ما يدل على أنّه تجاوز الإستسلام للمنهج شكلا ومضمونا وحاول قدر إستطاعته التوقف فقط على شكله من خلال

(932) - محمد بومانة: الثقافة والتربية في فكر عبد الله شريط، مرجع سابق، ص 197.

(933) - الشريف طاووا: الثورة الثقافية ومشكلة الأصالة والمعاصرة في فكر عبد الله شريط، مرجع سابق، ص 186.

الآليات والخطوات كوسيلة عملية، مبتعدا عن المحتوى والمضمون للمنهج الذي يرتبط كثيرا ويعبر عن المجال التداولي للبيئة التي نشأ فيها ولأجل دراسة مشاكلها وقضاياها والبحث عن حلول لها، فكان منهجه حاملا لسمات بعض المناهج المندرجة ضمن المرجعيات الفكرية التي تأثر بها، ولكنه مؤسس ومرتبطة بواقع مجتمعه الجزائري وبيئته الفكرية وشروطه التاريخية الراهنية.

أما في ما يتعلق بالأسلوب في كتاباته فقد أدركت في قراءاتي لها بأنه أسلوب يمتزج فيه ماهو فلسفي بما هو أدبي بما هو تاريخي بما هو صحافي بما هو إجتماعي، وذلك راجع لكونه يكتب في مجالات متنوعة من منطلق أنه يشغل مجالات متعددة، الفيلسوف والمثقف والأديب والشاعر والأستاذ الجامعي والصحافي وعالم الاجتماع والمؤرخ، ما جعل "الكثير من قراءه وممن يدرسون أعماله يجدون صعوبة في تصنيفه، لكن اللآفت في كل هذا الإبداع في فكره هو أنّ ذلك الإنتاج المتنوع لا يعبر عن تنافر أو تضاد في محتوياته ومقاصده، لكنه يعبر عن تكامل وتساند في الأفكار قلما يتوقّران عند غيره من المفكرين." (934)

ولكن المتفق عليه لدى الباحثين والمشتغلين على فكره هو أنه أسلوب فلسفي المضمون أدبي الشكل، كما أنه يتسم بالبساطة والوضوح والمباشرة، بمعنى أنه فكر فلسفي عميق معبر عنه بلغة أدبية، وكلا من الفكر الفلسفي واللغة الأدبية الممثلين لأسلوبه وكتابته يتسمان بالواقعية ولا يحيدان عنها، أي أنّ أسلوبه " كان بعيدا عن أساليب الجمع والسرد، وهو يسعى دوما في كتاباته للغوص في الفكرة ومحاولة تفكيكها" (935)، بمعنى أوضح أنه " فيلسوف أخذ من الفلسفة منهاجا فطبقه على كل إهتماماته العقلية وأخذ من الأدب المقفى والمسجوع سلاسة اللغة وعذوبة الأسلوب ومسحة الجمال، فإنعكس كل ذلك على لغته الشعرية والفلسفية." (936)

(934) - حمودة سعيدي: معالم الفلسفة الخلدونية الإجتماعية عند الدكتور عبد الله شريط، مرجع سابق، ص 112.

(935) - اسماعيل زروخي: الفلسفة السياسية والإجتماعية في فكر عبد الله شريط، مرجع سابق، ص 492.

(936) - عبد الرزاق قسّوم: منير شخصية ومسار: الأستاذ عبد الله شريط خصال منهاج وأفكار، مرجع سابق، ص 38.

وقد أشار محمود القاسم الذي ذكرته في عدة مواضع، وهو المشرف على رسالته للدكتوراه إلى أسلوب كتابته قائلاً عنه بأنه: "مستخدم لأسلوب تمتاز فيه الفلسفة بالأدب والجد بالتهكم والسخرية" (937)، أمّا بالنسبة لأحمد منور الذي قدّم لكتابه الموسوم بـ "قصص شعبية" فقد أشار وأكد هو الآخر على التمازج الصعب الفصل فيه بين شريط الفيلسوف وشريط الأديب، والظاهر جلياً في أسلوب كتابته الذي يعدّ مزيجاً من الفلسفة والأدب، حيث قال في هذا الصدد:

"الحقيقة كما أراها، أنّ الدكتور عبد الله شريط هو شاعر وأديب ما هو فيلسوف بل إنني أزعم أنّ طبيعة الأديب فيه أقوى وأبرز من طبيعة المفكر المتفلسف، ومن يعرفه معرفة جيّدة يدرك أنّي لست مبالغاً في هذا القول ولا مجانبا الصواب، (...) فقد كان من الكتاب القلائل الذين لا يشقّ لهم غبار في كتابة المقالة، حيث تراه يتخيّل اللفظ، ويتأقّق في العبارة، ويحافظ على نقاء اللغة وإشراقها، فلا غموض، ولا حشو، ولا تكرار، ولا أثر للأساليب القديمة، التي تثقل كاهل الزيتونيين من جيله وترتب كتاباتهم." (938)

ويضيف قائلاً ومؤكداً: "ومع هذا فإنّ صفة الأديب لا تنفي عنه في النهاية صفة الفيلسوف، فهو إن شئت أديب متفلسف أو فيلسوف متأدّب، وينطبق على كتاباته ما قاله النقاد في كتابات الجاحظ: "أهّا تعلّم العقل أولاً والأدب ثانياً" والمقصود بالعقل عند الدكتور شريط هو العقل العملي، المحلّل والمعلّل، والمرتبطة أشدّ الارتباط بحياة الناس، لا العقل الميتافيزيقي، الملحق في الآفاق، المتعلّق بالمسائل التجريدية البعيدة عن الواقع، شديد الإعجاب بهؤلاء جميعاً، وعدّهم المثل الأعلى في العبقرية الأدبية والفكر الأصيل." (939)

(937) - عبد الله شريط: معركة المفاهيم، مصدر سابق، ص 15.

(938) - عبد الله شريط: قصص شعبية، مرجع سابق، ص 10.

(939) - المرجع نفسه، ص 12.

إذن، عبد الله شريط تجاوز المرجعيات الفكرية التي تأثر بها وإستمد منها ما شكّل فلسفته بمجرد أنّه تحرّر من سلطتها المرتبطة بأصحابها أولاً وبيئتها الفكرية وصيرورتها التاريخية التي نشأت فيها ثانياً، فعملية الإنتقاء التي قام بها للأفكار التي تخدم نسقه الفكري جعله يركّز على الخطوة الأساسية والمتمثلة في فصل هذه الفكرة عن بيئتها الفكرية ومجالها التداولي الذي نشأت فيه، كي لا تؤثر على فلسفته وعلى واقع المجتمع الذي تسعى إلى تغييره، ثم تهيئتها للبيئة الجديدة مع ما يتناسب مع المتوارث القديم والذي بإمكانه التفاعل معها وتقديم الأفضل.

المطلب الثاني: على مستوى الممارسات.

إنّ شريط لم يظلّ حبيس المرجعيات الفكرية التي شكّلت فلسفته فقد تجاوزها تنظيراً، ولم يكتف بذلك بل وممارسة أيضاً، ويتضح ذلك من خلال أنّه كان منسجماً بين ما نظّر له وما مارسه في الواقع، بمعنى أنّه مارس عملياً قناعاته الفكرية التي دعا لها في مختلف المجالات الفكرية الفلسفية، السياسية، التاريخية، الثقافية، التربوية، والتعليمية، ما يجعلني أستنتج بأنّه تجنّب نوعاً ما الوقوع في العدمية التي فتكت وفتكت بأغلب المفكرين والفلاسفة والمثقفين العرب، الذين ينظرون لعكس ما يفعلون.

فعندما دعا كل مفكر ومثقف وسياسي ومؤرخ ومعلّم ومربيّ إلى ضرورة التحليّ بالممارسة النقدية إنطلاقاً من النقد الذاتي نهاية بنقد المجتمع وعلى جميع الأصعدة والمستويات، لم يستثن نفسه لا من النقد الذاتي ولا من نقد المجتمع والكشف عن عيوبه، فلقد إنتقد في ما يتعلّق بالفلسفة عدم قيامها بالدور المنوط لها لإفتقارها لأبرز أسسها، وعدم تحمّل المشتغل بها مسؤوليته في تحريرها ومنحها المشروعية اللازمة في المجتمع، بدءاً في ذلك من الجامعة أين بذل جهده في التعريف بالفلسفة الحقيقية وفائدتها لطلّبه حين كان يأبى إلّا وأن يجعلها مرتبطة بالواقع وقضاياها وإن كانت بعض مواضيعها تتعلّق بالأمر الميتافيزيقية.

حيث يذكر أحد طلبته كيفية أو طريقة شريط في تدريس الفلسفة في الجامعة أين كان يعرض أفكاره الفلسفية بلغة أدبية لا تنفصل عن الواقع وإنما تنطلق منه وتعود إليه معبرة عنه، حيث يقول: "ويستطيع أيّ كان أن يلحظ طبيعة الأديب في أستاذنا شريط من خلال حديثه العادي، بل من خلال كلامه في قضايا فلسفة بعيدة عن الأدب، إذ تراه يستشهد بشعر وأقوال المتأدّبين أكثر ممّا يستشهد بأقوال الفلاسفة والمفكرين، وتجري على لسانه أبيات لأبي العتاهية والمعرّي وأقوال مأثورة للجاحظ، وهو يستشهد أثناء ذلك بمثل شعبي أو حكاية من التراث الشعبي. وأذكر أنّا إكتشفنا فيه هذه الميزة منذ الدرس الأول في الفلسفة الذي أخذناه عنه بالجامعة، وأتذكر أنّ بسبب تلك الشواهد الأدبية التي كانت تتخلّل درسه، فتخرجنا من جفاف الميتافيزيقا إلى أجواء الشعر النّدي ، كان زميلنا في الدراسة آنذاك ، محفوظ فتّاح يرد " يعجبني الأستاذ شريط حين يخرج عن الموضوع " ."(940)

ويواصل قائلاً: "وكان رحمه الله لا يرتاح للخوض في المسائل الفلسفية، وخاصة ما تعلّق منها بالذات الإلهية، ولو لم تكن مفروضة علينا أحضر دروسها، وفي تلك الفترة كان يحدثنا أحيانا عن دراسته في تونس ، وكانت تأتي استطرادا او خروجاً عن الموضوع حسب تعبير زميلنا، فروى لنا كيف كان يضيق ذرعا بدروس جامع الزيتونة، التي كان شيوخها يبتغون فيها طرقا تقليدية جافة وقيمة الفائدة، ويعمدون على شرح المتون، ويطالبون الطلبة بحفظها عن ظهر قلب، فكان يفرّ منها ليقراً أشعار الشابي، وقصص جبران، ونظرات المنفلوطي، وكتابات طه حسين، وجورجي زيدان، وسلامة موسى، وقد توسّعت دائرة مطالعته لتشمل بودلار موباسان أو غيرهما من الأدباء الفرنسيين، بعد أن إحتك بطلبة الصادقية ، الذين كانوا يتلقون دروسا تتماشى مع روح العصر، وأساليب تربوية حديثة."(941)

(940) - عبد الله شريط: قصص شعبية، مصدر سابق، ص 11.

(941) - المصدر نفسه، ص 12.

وفي ما يخص السياسة فقد إنتقد عيوبها النظرية والعملية ولم يكتف بالتنظير بل نزل إلى الواقع السياسي ومارس السياسة ودافع عن قناعاته السياسية والمناصب التي تقلدها في فترة الثورة وبعد الإستقلال قدّمت له الفرصة للقيام بذلك، حيث " مارس شريط النقد بنوعيه الذاتي والحزبي، كواجب من الواجبات المقدّسة المفروضة على كل واحد من أعضاء الحزب فكان ينتقد ذاته كمواطن ومثقف، وعضو في المجتمع من جهة، وينتقد طريقة تنفيذ سياسة الحزب الذي ينتمي إليه بإعتباره مناضلا حزبيا من جهة أخرى." (942)

إنّ فلسفة عبد الله شريط كما سبق وتطرّقت كانت محاولة للتنظير وإيجاد إيديولوجية مناسبة للمجتمع الجزائري، ولهذا " لا يمكن نفي وجود بعد إيديولوجي في فكره ، ولكن هذا لا ينف أنّه حاول كل ما في وسعه من أجل تقديم صورة نقدية ذاتية للإيديولوجيا السياسية التي سادت في الجزائر مدة من الزمن رغم أنّه كان أحد المنظرين لهذه الإيديولوجيا من خلال موقفه الفكري في الجزائر في تلك الفترة" (943)، وبالتالي يمكن القول بأنّه " مفكّر ملتزم (...) يتناول قضايا من صميم الواقع الجزائري، إيماننا منه بأنّ المفكّر مسؤول من واقع أمته، وهو ملتزم بمبادئ حزبه ودولته وعقيدته في معالجة هذه القضايا." (944)

وعن التاريخ ودعوته للمؤرّخ بضرورة التأريخ والتوثيق للأحداث التاريخية وتجاوز هذا الفعل إلى درجة محاولة الإستفادة منه في التنظير السياسي ببناء نظريات سياسية تتلاءم وكل فترة يعيشها المجتمع، وذلك بتقديمه لمثال محاولة قراءة موثيق الثورة التحريرية الكبرى قراءة تحليلية نقدية ومحاولة تفعيلها مع فترة ما بعد الإستقلال لأجل بناء نظريات سياسية فاعلة تساهم في النهوض بالمجتمع الجزائري وتقدّمه، وهو ما جعله

(942) - عبد الحكيم كرام: الفكر التربوي عند عبد الله شريط، مرجع سابق، ص 129.

(943) - جلّول خدة معمر: الدراسات الفلسفية الاخلاقية في الفكر المغاربي المعاصر، مرجع سابق، ص 60.

(944) - الشريف طاووس: الثورة الثقافية ومشكلة الأصالة والمعاصرة في فكر الدكتور عبد الله شريط، أعمال الدكتور عبد الله

شريط الفكرية والفلسفية في ميزان الباحثين الجامعيين، مرجع سابق، ص 190.

يحاول في ذلك شخصيا رغم إقراره بأنه ليس بالمؤرخ ولكن يظلّ ما قدّمه في مجال التاريخ من خلال بعض مؤلفاته محاولة فاعلة منه في التأسيس والتفعيل لقناعاته الفكرية في هذا الصدد.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى تبدو هذه الخطوة من قبل شريط إشارة واضحة منه إلى ضرورة الربط بين الفلسفة والتاريخ لأجل التنظير والممارسة للسياسية الناجحة، ما يتم عن محاولة منه في الإستناد إلى فلسفة التاريخ، والسؤال المطروح هنا: هل فلسفته التي تناولت العديد من الإشكاليات وتطرّقت لمختلف العلوم من سياسة وإيديولوجيا وثقافة وتربية وتعليم وأدب وحتى الدين والصحافة وفي مقدمتهم التاريخ تجعل منه مرشحا لأن يكون فيلسوف تاريخ؟

أمّا في ما يخص مجال الثقافة فقد إلزم شريط بما نظّر له وإقنع به في ما يتعلّق بالمتّقف العضوي أو الشعبي كما يسمّيه الذي لا بدّ من أن يتخلّص من نرجسيته وينزل من برجه العاجي إلى المجتمع ويختلط به ويعرف مشاكله وقضاياه، ويقاسمه همومه ويحاول إيجاد الحلول التي تخرجه منها، وهو الأمر الذي قام به بحيث أنّ أغلب من عرفه وشاركه الفكر ودرس لديه أكّد على أنّه "لم يعيش في برجه العاجي، ولم يكن منعزلا عن قضايا الناس، بل كان مفكرا اجتماعيا بامتياز، حيث إنخرط في قضايا المجتمع وكان يتفاعل معها بكل جوارحه." (945)

كما يبرز ذلك الإنسجام بين قناعاته الفكرية وممارسته لها في الواقع في خطابه عن ضرورة التلاحم بين المثقّف الفصيح والمثقّف الشعبي لأجل الإرتقاء بالأدب الشعبي الذي يعبر عن حقيقة المجتمع ومشاكله ولغته، أين مارس ذلك شخصيا حين إختلط بالمجتمع وبالطبقة الشعبية متعرّفا عن موارثها الثقافي وأدبياته القصصية، من خلال إختياره لثلاث قصص شعبية وإعادة كتابتها باللغة الفصحى دون الإبتعاد عن

(945) - الحاج بن دحمان: المفكر عبد الله شريط ومشروع النهوض بثقافتنا الوطنية، مرجع سابق، ص 252.

مضمونها مؤكداً بذلك، أنّ الموروث الأدبي الشعبي يعبر عن واقعه ومسائر لمشاكل عصره معبراً عنها بلغته، والإندماج معه ومحاولة الوقوف أمام ما يعانيه هو خدمة له وإرتقاء به من الإنحطاط إلى العلو.

بالإضافة إلى أنّه لم يكن ذلك المثقف الذي يراوغ السلطة أو يخدمها ويخضع لها لتقلده مناصب في الدولة خدمة لمصالحه الشخصية أو يعاني من رهاب إبتجائها، وقد أكّد الدكتور محمود قاسم هذا حينما قال عنه بأنّه: "رجل مثالي يريد لمواطنيه أن يسلكوا دائماً مسلك البطولة وألاّ يخفّفوا حدّة هذه البطولة بعد النصر، وهو مثالي صادق مع نفسه لأنّه كما أعرف يسلك مسلك الجدّ في حياته العملية، وقد علمت من غيره لا منه أنّه رفض منصباً عالياً لكي يخصّص نفسه لمعركة الثقافة وإعداد جيل من المثقفين في كلية الآداب بالجزائر." (946)

فقد كان لا يهادن وينتقد كل ما يستحق النقد ويعبر عن آرائه السياسية متى تسنّت له فرصة ذلك، في المجالس والمؤتمرات العلمية، في الإذاعة، في الجرائد والمجالات، وبالتالي "لا شكّ أنّه ليس ذلك المثقف التقليدي الخاضع لتوجّهات السلطة والنظام الحاكم في البلاد" (947) من هذا المنظور، وعليه يمكن القول وبحكم إندماجه كمثقف في العديد من المجالات إستطاع أن يكون ذلك المثقف الذي "أدّب الفلسفة وأخلق الإذاعة ومن ثقف الجامعة" (948)، بعبارة أمين الزاوي.

وفي مجال التربية والتعليم، حين إنتقد أسس المنظومة التربوية والتعليمية المتمثلة في المعلّم والمتعلّم والمؤسسة التربوية والتعليمية بما تتضمنه من منهاج وطرق وأساليب التربية والتعليم، لم يكتف بمجرّد النقد التنظيري وإتّما مارس ذلك فبين بأنّ المعلّم الجزائري لا بدّ من أن يرتقي بمكانته إلى مستوى المعلّم المناضل،

(946) - عبد الله شريط: معركة المفاهيم، مصدر سابق، ص 13.

(947) - عبد الحميد خطّاب: عبد الله شريط فيلسوفاً وأديباً وصحافياً وطنياً، مرجع سابق، ص 8.

(948) - أمين الزاوي: منبر شخصية ومسار: الأستاذ عبد الله شريط خصال منهاج وأفكار، مرجع سابق، ص 43.

وأن يتم إعتداد مناهج تربوية وتعليمية علمية نابعة من بيئة وواقع المجتمع العربي والإسلامي محددا المنهج العلمي الخلدوني الكفيل بذلك، مع ضرورة إعتداد اللغة العربية.

وبالنسبة للغة العربية التي كان يدافع عنها ضد المتكلمين باللغة الفرنسية وعلى رأسهم الأستاذ مصطفى الأشرف بين إنسجامه بين قناعاته الفكرية وممارسته العملية، أين كان يتكلم بها ويكتب بواسطتها، فإعتبر " من المثقفين الوطنيين الحقيقيين، لأنه إشتهر بالدفاع عن اللغة العربية وإقرار التعريب في بلده الجزائر بعد الإستقلال، التي كانت فيها الفرنسية تحتل مقام الصدارة" (949)، وهذا الدفاع يرفقه بضرورة تطويرها والتخلص من كل ما يرهق كاهلها ويجعلها لغة راكدة، ولهذا يمكن القول بأن " عبد الله شريط كان حدثا بكل ما تحمله هذه الكلمة من معنى، فإذا كانت هذه الكلمة تحمل معنى التجديد، فإن شريط دعا إلى التجديد في التعامل مع اللغة العربية وإحداث ثورة كوبرنيكية سواء في أساليب تدريسها، أو في التجديد في حروفها المطبعية، وأيضا تطوير قواعدها، ومن ثمة مواكبة الحضارة في مناهج التدريس. " (950).

إن فلسفة عبد الله شريط التي تخلصتها النزعة الواقعية وكان قوامها المنهج الواقعي العلمي، وتميّزت بأسلوب كتابة مزيج بين الفلسفة والأدب، تجاوزت المرجعيات الفكرية التي تأثرت بها من جهة التنظير، وتحرّرت من نفسها عندما لم تظلّ حبيسة التنظير ونزلت إلى الواقع من خلال الممارسة العملية، فكان شريط بهذا المنظور مجسدا لجدلية النظرية والتطبيق فقط لأنه مارس قناعاته الفكرية في الواقع.

ليتم الوصول إلى تصنيف فيلسوفنا إلى التيار الذي ينتمي إليه حيث تم الإختلاف بشأن ذلك، ما جعل البعض ينسبه إلى التيار المحافظ والسلفي الداعي إلى الحفاظ على التراث والإلتفاف حوله وعدم

(949) - عبد الحميد خطّاب: عبد الله شريط فيلسوفا وأديبا وصحافيا وطنيا، المرجع السابق، ص 8.

(950) - بن دحمان الحاج: الحداثة في فكر عبد الله شريط، مرجع سابق، ص 56.

تجاوزه، والبعض الآخر ينسبه إلى التيار التنويري الحداثي لما تميّزت به فلسفته من سمات العقلانية والتنوير،
فإلى أيّ منهما ينتمي فيلسوفنا ؟

إنّ من أرجع عبد الله شريط إلى التيار المحافظ والسلفي كانت مبرراته قائمة على أساس كونه مفكّر
ومثقّف تقليدي بسبب تكوينه الزيتوني أولا الذي يقوم على الفكر التقليدي والرجوع إلى الموروث وكل ما
يرتبط بالأصالة، وثانيا إلى مواقفه المدافعة عن كل ما يرتبط بالتراث الفكري، كدفاعه المستميت عن اللغة
العربية وأحقيّتها بالممارسة بدلا من لغة الإستعمار الفرنسي، ودعوته إلى التحكّم بالأصالة الفكرية
والثقافية وعدم إتّباع الوافد إتّباعا أعمى، كعدم تقبّل المناهج المستوردة والرجوع إلى تبني منهج وليد البيئة
العربية والإسلامية والمتمثّل في المنهج العلمي الخلدوني.

أمّا من نسبته إلى التيار الحداثي فله مبرراته كذلك والتي من بينها أنّه تمّ وصفه بالمفكّر الحداثي لأنّه
مطلّع على الفكر الغربي ومتأثّر به، وهو ما جعله يتخذ منه مرجعية للفلسفة التي أقامها، حيث قيل "
تتجلّى الحداثة في فكر المفكّر عبد الله شريط من خلال مؤلّفاته العديدة التي دافع فيها عن الرؤية
الحضارية الحداثيّة التي تشبّع بها من خلال قراءاته الغزيرة والعميقة للفكر الغربي والإسلامي على حدّ
سواء، بإعتباره أحد المؤسّسين للخطاب التنويري العقلاني في الجزائر وأنّه من المؤسّسين للجامعة الجزائرية
المعاصرة، وعمل لسنوات كأستاذ جامعي بقسم الفلسفة أي أنّه كان دائما على إتّصال بالفكر الغربي
دراسة وتأطيرا." (951)

كما أنّ حسابه على التيار الحداثي يعود أيضا إلى كون إعتباره مفكّر عقلاني، لأنّ سمة العقلانية
طبعت جميع كتاباته وإذا كانت العقلانية سيّدة الحداثة فهو مفكّر حداثي، ولهذا " يعتبر المفكر عبد الله
شريط نموذجا في التأسيس للنزعة الحداثيّة التنويرية والفكر الحداثي، والدعوة إلى حداثة قائمة على تمجيد

(951) - بن دحمان حاج: الحداثة في فكر عبد الله شريط، مرجع سابق، ص 53.

العقل والتفكير العقلاني النقدي المتحرّر من كل تعصّب فكري وإيديولوجي (...) وهو الأساس الذي جعل من العقل سيّدا والحرية جوهرًا ملازمًا له، فقد حارب التقليد وإجتار الماضي ورفض كل أشكال الإنغلاق الثقافي، وتحنيط العقل وجعله عاجزًا عن مواكبة تحديات العصر ومشكلاته الراهنة." (952)

إضافة إلى مبرّر آخر يتجلّى في كونه إذا كان صاحب مشروع نهضوي هادف إلى تغيير مجتمعه والنهوض به لأجل الإلتحاق بالركب الحضاري، ما جعله يستند في هذا بداية إلى الممارسة النقدية لكل ما هو قديم وغير صالح للتقدّم والتطوّر، فإنّ أيّ محاولة لنقد القديم والتخلّص منه لأجل النهوض تعتبر فعلاً حدثيًا، وهو ما أكّده محمود قاسم من خلال قوله: "الأستاذ عبد الله شريط وطني صادق وعربي مسلم أصيل يبادر إلى فضح كل محاولة رجعية تحاول الوقوف في طريق النهضة العربية الإسلامية في أيّ بقعة من بقاع وطننا العربي الكبير." (953)

إذن، بين مبرّرات التّيّار المحافظ وبين مبرّرات التّيّار الحدّاثي، يتحدّد تصنيف عبد الله شريط الذي أراه وبحسب ما تطرّقت له من مرجعيات فكرية شرقية وغربية مشكّلة لفلسفته التي ناقشت العديد من الإشكاليات الفلسفية والسياسية والتاريخية والثقافية والتربوية التعليمية، أنّه فيلسوف ومفكّر ومثقّف حدّاثي بامتياز، وإذا كانت الحداثة تقوم على أسس العقلانية والتنوير والحرية والنقد والثورة على كل قديم لأجل التطوّر والإلتحاق بالركب الحضاري الإنساني، فإنّه قد مارس الفعل الحدّاثي، عندما ثار على مجتمعه في مختلف المجالات وانتقد الأوضاع المزرية والممارسات الخاطئة، بعد أن مارس الكشف والتحليل والتفكيك، ثم لم يكتف بالهدم بل حاول البناء من خلال تقديم البدائل الممكنة لتعويض ما تمّ هدمه لعدم صلاحيته في محاولة النهوض ومواكبة الفعل الحضاري، كما أنّ في ممارسته التحليلية والنقدية تجسيد لمبدأ العقلانية وتفعيل لإستعمال العقل وبثّ للوعي والتنوير.

(952) - النّوي حمّادي: فلسفة الحداثة عند عبد الله شريط، مرجع سابق، ص 189.

(953) - عبد الله شريط: معركة المفاهيم، مصدر سابق، ص - ص 13 - 14.

ثم إنّ شريط الذي عايش مرحلتين أساسيتين مرت بهما الجزائر المعاصرة: مرحلة الثورة التحريرية الكبرى، ومرحلة الإستقلال قد تمكّن إلى حدّ ما وبالنظر إلى فترته التاريخية من التطرّق لكل مشكلة وقضية واجهها المجتمع العربي والإسلامي عموماً، ومجتمعه الجزائري خصوصاً وهو ما برز في الإشكاليات التي ناقشها وتشكّلت من خلالها فلسفته، فكانت فلسفة وليدة واقعها الاجتماعي ووليدة عصرها وصيرورتها التاريخية.

بل ولا تزال بعض الإشكاليات والقضايا الفكرية في مختلف المجالات والتي كشف عنها ونقدتها وقدم حلولاً لها بفترة الإستقلال مطروحة وراهنية إلى يومنا هذا، كمشكلة الفلسفة التي لم تخترق بعد الجدار الأكاديمي وتنزل إلى اليومي والمجتمع، وقضية التعريب واللغة العربية التي لا تزال في صراع مع لغة المستعمر، والمشكلة السياسية التي تتجذّر عاماً بعد عام لغياب ما سمّاه بثقافة الدولة، ومشكلة المثقّف الذي يعاني من العدمية يكتب عكس ما يفعل فقط لأنّه لا يتنازل ويندمج مع أفراد مجتمعه، ومشكلة التربية والتعليم التي تتفاقم عاماً بعد عام سواء من جهة المعلّم والمربّي وإضراباته عن العمل، أو من جهة المتعلّم الذي تمّ فقدان السيطرة عليه، أو من جهة المؤسسة التربوية التعليمية التي تفتقر لشروط التكوين المناسبة المادية والفكرية على حدّ سواء، سيّما المناهج والبرامج وطرق التربية والتعليم المعتمدة في ذلك، وأهم مشكلة إهمال الإنسان وتهميشه بكل أبعاده الإنسانية وحقوقه الطبيعية والمدنية.

ولهذا فإنّ المفكّر الذي يسلّط الضوء على المكامن الحقيقية للمشكلات التي يعاني منها مجتمعه، ويدرسها بعناية من خلال التحليل والنقد، محاولاً تقديم الحلول الكفيلة للقضاء عليها وتجاوزها، بهدف النهوض بمجتمعه والسعي لرفقته وإزدهاره، يضحى يملك مشروعية لدراسة مشروعه الفكري والإستفادة

منه قدر المستطاع في التعامل مع قضايا ومشكلات المجتمع الراهنة، وبالتالي فعبد الله شريط بالفعل "صاحب نظرية واعية جديدة بأن تدرّس وتنشر وتعرّف للأجيال الصاعدة داخل الوطن وخارجه." (954)

المبحث الثاني: إرتقان فلسفة عبد الله شريط لبعض أفكارها.

على الرغم من تجاوز فلسفة عبد الله شريط لمصادرها ونجاحها بعدم الوقوع في العدمية تنظيراً وممارسة، إلا أنّها لم تتمكّن من تفادي بعض الهفوات والثغرات والتي لا بدّ من وجودها من منطلق أنّ أيّ فكرة لا يمكن أن تكون كاملة ولا يمكن أن تعبّر عن حقيقة كاملة، ولذلك فقد وقع شريط رهينة لبعض أفكاره التي نظّر لها، وسأعمل على تحديدها من خلال ربط كل ثغرة بالفكرة المنتمية لكل إشكالية ناقشها.

ففي الإشكاليات الفلسفية التي عالجها وبالتحديد مشكلة الفلسفة في الجزائر عندما حاول تحديد أبرز معوّقاتها وعدّها في ضبابية المفاهيم والمنهج، عدم ممارسة السؤال والنقد، غياب الحوار والتواصل، وقدم البديل المتجاوز لهذه المشكلة والمتمثل في تحديد المفاهيم واختيار المنهج الملائم والنابع من البيئة الفكرية، مع خلق روح المساءلة والنقد، وإرساء مبدأ الحوار والتواصل، لاحظت أنّه لم يعمل على تطبيق ما نظّر له حول تحديد المفاهيم وضبطها وخاصة المفاهيم العمدة السائدة في عصره من قبيل الفلسفة، الاشتراكية، الثورة الثقافية، التعريب، الشيوعية، الدين، وغيرها من المفاهيم التي كانت تعاني من فهم و إستعمال خاطئين، وإن قام بتعريف البعض منها فقد كان تعريفاً بسيطاً يفتقد الدقة والإستعانة بالمعاجم والقواميس.

فالمتوقع من خلال طرحه لمشكلة المفاهيم وتأكيدّه على خطرها وتحكّمها في التقدّم الفكري للمجتمع، يتبادر إلى الذهن محاولة تقعيده لمعجم لغوي يضبط فيه المفاهيم الرئيسية والمتداولة في المجال العمومي واليومي لأنّ فلسفته الواقعية إصرار على ربط الفكر بالواقع والتعبير عنه بمفاهيم واقعية ومتداولة

(954) - جلول خدة معمر: الدراسات الفلسفية الاخلاقية في الفكر المغاربي المعاصر، مرجع سابق، 69.

من قبل كل أفراده لأجل تغييره نحو الأفضل، وكل ما قدّمه بخصوص تحديد المفاهيم وضبطها الإشارة إلى المشكلة والدعوة إلى محاولة حلّها، مع تقديم محاولة واحدة في أحد المؤتمرات عندما أراد تبيان الفرق بين مصطلحي المجتمع والإجتمع وضبط مفهوم كل منهما.

وعن إرساء مبدأ التواصل والحوار ودعوته إلى ذلك فإنّ شريط وإن مارس الحوار في كتاباته وفي الإذاعة وفي الجامعة، لم يمارس مع بقية المثقّفين حواراً راهناً ومباشراً، لأنّ من نجاح الحوار وفاعليته ضرورة الحضور الكلّي للأطراف وليس مجرد نقاشات وردود مجسّدة في الكتابة وهو ما تمّت ملاحظته في حواراته مع الدكتور مصطفى الأشرف من خلال الجرائد، والتي إستمرت من دون الوصول إلى حلول مشتركة، وسبب ذلك هو عدم التقيّد بشروط وأسس الحوار الحقيقي، أي أنّه ظلّ حوار طرشان.

أمّا في ما يتعلّق بالمشكلة السياسية فأكثر ما إنتقد عليه من قبل الدارسين له والمشتغلين بفكره موقفه من الاشتراكية التي أراد أن ينتقي منها ما يخدم البيئة الفكرية والواقع الإجتماعي والتاريخي لمجتمعه وفي هذا هدم لبنية النسق العام للإشتراكية كنظرية مترابطة الأجزاء كل فكرة تنبع من الأخرى وتكمّلها، بمعنى "ألا ينبغي النظر إلى الاشتراكية كنسق يتكامل فيه العامل الإقتصادي والسياسي والثقافي، وأخذ العامل الإقتصادي وحده وترك العوامل الأخرى قد يؤثّر على النسق العام للمذهب الاشتراكي: إنّ النسق كل مترابط من الأجزاء وكل تغيير في أحد هذه العناصر قد يؤدّي إلى تأثير العوامل الأخرى فلا يمكن تطبيق نظام إشتراكي من الناحية الإقتصادية مع الإستغناء عن النظرية السياسية لهذا المذهب." (955)

هذا من جهة، ومن جهة أخرى على الرغم من تأكيده الدائم على محاولة الإستفادة من المناهج الموروثة النابعة من البيئة الفكرية والواقع الإجتماعي مع العمل على تحديثها، وعدم الخضوع للمناهج المستوردة شكلاً ومضموناً، فإنّ إستناده على الاشتراكية ولو إنتقاء منها ما يخدم ويتلائم مع البيئة

(955) - حسنة سمير: قراءة نقدية في فكر عبد الله شريط - فكرة جدلية النظري والعملية نموذجاً - ، مرجع سابق، ص 43.

المستقبل وقوع في ما نهي عنه، لأنّ " الإيديولوجية التي يتكلّم عنها شريط لم تكن نابعة من تراثنا ومستمدة من واقعنا الحضاري والثقافي ومن تجربتنا التاريخية حتى الاستفادة منها لأنّنا لم نولي إهتماما خاصا بالدراسات النظرية لهذه التجربة ولهذا التراث، كما لم نعمل على إثراء النصوص والمواثيق التي أنتجتها الحركة الوطنية والثورة الجزائرية والعمل على تطويرها حتى تصبح مرجعا أساسيا في حياتنا السياسية والاجتماعية كما هو الحال بالنسبة للثورة الفرنسية." (956)

وهذا ما يدل على أنّ " الجانب السلبي يتجلّى في بنائه لمختلف تحليلاته على الفلسفة الاشتراكية حتّى أنّه أراد أن يقرأ الواقع والنص ليحمله متلائما مع مقاصد هذه الفلسفة، وهذا نابع من كونه وليد مرحلة سيطر عليها هذا التفكير الاشتراكي التّمطي." (957)

وعن الاشتراكية أيضا تظهر مشكلة أخرى ترتبط بموقفه من الدين، حيث إعتبر أنّ " مشروعه لا يخلو من بعض الثغرات البنيوية خاصة مسألة التوفيق بين الإسلام والاشتراكية" (958)، من منطلق صعوبة التوفيق بين نسق فكري متكامل من الناحية المنهجية والمضمونية والمتمثّل في الاشتراكية، مع جزء من بنية مجتمع آخر متكامل في إقتصاده وسياسته وثقافته وديانته والمتمثّلة في الإسلام، وبالتالي غاب على عبد الله شريط بأنّ الإيديولوجية التي تصلح في مجتمع معيّن ليس بالضرورة نجاحها في مجتمع آخر ولو تمّت محاولة تعديلها وتغييرها وتوفيقها.

ومواصلة في موقفه من الدين أين أصرّ على ضرورة الاستفادة من الممارسة الدينية في بناء الإنسان والنهوض بالمجتمع من خلال مساندتها للممارسة السياسية، وهو ما يتوجّب على رجل المسجد كمّا سمّاه

(956) - محمد مجاود: المسألة الإيديولوجية في فكر الدكتور عبد الله شريط من خلال كتابه المشكلة الإيديولوجية وقضايا التنمية، مرجع سابق، ص 164.

(957) - حسنة سمير: قراءة نقدية في فكر عبد الله شريط -فكرة جدلية النظري والعملي نموذجاً-، المرجع السابق، ص 46.

(958) - المرجع نفسه، ص 41.

القيام به، إلا أنّ دعوته تفتقر إلى التأسيس لأنّه وإن أشار إلى الدور الذي يجب أن يمارسه رجل المسجد في توعية وتنوير وتربية الفرد الناشئ والمواطن الصالح، لم يقدم حلاً أو طريقة تؤسّس لعقد صلح فكري وفعلي بين رجل السياسة ورجل المسجد حتى ينجح هذا الأخير في تفعيل الممارسة الدينية ومساندتها للممارسة السياسية لبناء المواطن الصالح، لأنّ المشكلة الحقيقية هنا تكمن في ذلك الصراع المستميت بين الخطاب السياسي والخطاب الديني لأجل الظفر بأحقية القوة والسلطة.

وعن التاريخ وعملية التأريخ الذي أكدّ على أهميتها وضرورة التمكن منها بإعتبارها أساساً من أسس بناء النظرية السياسية في الجزائر، داعياً إلى ضرورة الكتابة والتأريخ لتاريخ الجزائر وإعادة قراءة موثيق الثورة التحريرية الكبرى لأجل الإستفادة منها في هذا الصدد، مثبّتا ذلك من خلال محاولاته في التأريخ في مؤلّفين بعنوان: مختصر تاريخ الجزائر السياسي الثقافي والاجتماعي، مع الفكر السياسي الحديث والمجهود الإيديولوجي في الجزائر، إضافة إلى كتاباته حول الثورة الجزائرية في الصحافة الدولية، تاريخ الثقافة والأدب في المشرق والمغرب، فإنّه لم يتقيد بصفات المؤرّخ لأنّه " لا يستخدم أدوات الكتابة التاريخية والبرهان لتعربة الحقائق التاريخية وتحليلها ثم تركيبها"⁽⁹⁵⁹⁾، وبالتالي فهذا يدلّ على أنّه إكتفى بالسرد والوصف ليس إلّا، وهو ما برز أيضاً في بقية كتاباته إذ ما تمّت ملاحظته أنّها تفتقر إلى التهميش والإشارة إلى المراجع والمصادر التي أخذ منها في حالات إقتباسه وهو ما يؤثّر على مصداقية الفكر وأمانة البحث العلمي في المجال الأكاديمي.

وبالإنتقال إلى الإشكاليات الثقافية والاجتماعية التي تطرّق لها عبد الله شريط، وإن كان منسجماً مع قناعاته الفكرية وممارسته العملية في الواقع في مشكلة الثقافة والمثقف، فإنّه في المشكلة الاجتماعية المتمثلة في التربية والتعليم قد برزت بعض النقائص خاصة في ما يتعلق بطرق التدريس والتربية الصحيحة

⁽⁹⁵⁹⁾ - خالد بلعربي: نظرة الدكتور عبد الله شريط لتاريخ الجزائر الحديث - كتاب مختصر الجزائر نموذجاً -، مرجع سابق، ص

والناجحة والتي لم يخصّص لها مؤلفا يبرزها فيه كمنظريّة كاملة تستدعي النظر والتطبيق، وإنّما كل ما إكتفى به الإشارة إلى البعض منها إقتداء بالطريقة الأمريكيّة المعاصرة مع الفلسفة البراغماتيّة.

وربّما آخر ما يمكن الإشارة إليه في فلسفة عبد الله شريط هي تقديمه أو إشارته لفكرة غاية في الأهمية في إحدى الملتقيات العلميّة التي عقدت على شرف مشروعه الفكري، أين أشار إلى أنّ المجتمع الجزائري يفتقر إلى ما يعرف بثقافة الدولة متأمّلا من الباحثين الإعتناء بهذا الموضوع، والأسئلة المطروحة هنا أليست فلسفته هي بحث عن إيديولوجيّة تنهض بالمجتمع الجزائري؟ أليس خطابه واحد وهو الإعتناء بالإنسان الجزائري المهشّم لأنّ ذلك وحده كفيل بتحقيق نهوض مجتمعه؟ أليس هو القائل بأنّنا عندما أضعنا الإنسان أضعنا فلسفة الدولة؟ إذن، لماذا لم يتناول قضية ثقافة الدولة بالدراسة التحليليّة والنقدية كما تناول بقية القضايا والإشكاليات إذا كان يؤكّد على أهميّتها ويدعو إلى ضرورة البحث فيها؟ أليس صاحب هذه الفكرة؟ فلماذا لم يعالجها بل وينتظر من غيره الخوض فيها؟

وإن كان المبرّر الموضوعي له في هذه النقطة تراكميّة الفكر والمعرفة، إلّا أنّه قد وقع في المطبّ ذاته الذي وقع فيه أستاذه الأوّل ابن خلدون، حين عاب عليه طرحه للعديد من القضايا والمشكلات التي يعاني منها الإنسان العربي في فلسفته الاجتماعيّة دون تقديمه لحلول ومقترحات تساعد على تجاوزها، وهو في طرحه لقضية ثقافة الدولة من دون تحليلها ومناقشتها بالدرجة الأولى للتمكّن في النهاية من تقديم الحلول المقترحة لإنجاحها يكون قد سلك مسلك أستاذه الذي إنتقده فيه.

ملخص الباب الثاني

أستنتج في ختام هذا الباب بأنّ فلسفة عبد الله شريط كانت نتيجة مناقشته لمجموعة من الإشكاليات التي تنوّعت بين فلسفيّة وثقافيّة وإجتماعيّة، بتشخيصها وتحليلها ثمّ نقدها وتقديم البدائل الممكنة في محاولة حلها وتجاوزها، وهذه الإشكاليات والحلول هي ما تمثّله فلسفة عبد الله شريط.

فالإشكالية الأولى هي الإشكالية الفلسفية التي تضمّنت تناوله لإشكالية الكونية والخصوصية أين حدّد مكنم التأزّم فيها والراجع للأنا المتناقضة بين التوقع على الذات أحيانا، والإنتتاح على الآخر لحدّ التماهي أحيانا أخرى، محدّدا موقفه القائل بضرورة وعي الأنا بمشكّلتها وإنتاج ما يثبت خصوصيتها، مع ضرورة الإنتتاح على الآخر والمشاركة في الكونية لتحقيق الحداثة الفعلية.

ومشكلة الفلسفة في الجزائر حيث أبرز مكنم التأزّم مجدّدا والراجع لفقدانها لأبرز أسس الفعل الفلسفي، نتيجة لمعاناتها من ضبابية المفهوم والمنهج، ورهاب السؤال والنقد، وغياب الحوار والتواصل، مقدّما الحل الذي يؤسّس لمشروعية تواجد الفلسفة في الجزائر وإكتساب فعل التفلسف، وذلك من خلال ضبط المفهوم والمنهج، وخلق روح السؤال والنقد، وإرساء مبدأ الحوار والتواصل.

والمشكلة السياسية في الجزائر، حيث أكّد شريط على أنّ أزمة السياسة في الجزائر تعود إلى إفتقارها إلى الجانبين معاً، النظري والعملي، فالنظري بدوره يفتقر إلى غياب ثلاث شروط أساسية وهي التاريخ، العلم، والأخلاق، بينما العملي فيرجع إلى الممارسة الإيديولوجية والدينية الخاطئة، وهو ما سبّب فشل النظام الإشتراكي في الجزائر، وعليه فإنّ المشكلة السياسية في نظره يمكن حلّها وتجاوزها إذا تمّ تفعيل الجانب النظري بتوفير ومشاركة الشروط الثلاث في بناء النظرية السياسية، التاريخ، العلم، الأخلاق، إلى جانب تفعيل الجانب العملي عن طريق الممارسة الإيديولوجية والدينية الصحيحة، وهو ما يشير إلى دعوته إلى سياسة فكر-عملية أين تتوقف على التوافق والإنسجام النظري والتطبيقي.

أمّا الإشكالية الثانية فهي الإشكالية الثقافية، التي بيّن شريط من خلالها أسباب مشكلة الثقافة في الجزائر والتي تعود أساسا إلى إهمال الإنسان، مع النظرة التجزئية للثقافة وغياب الثقافة الفلسفية الذي أسهم في الإنغلاق الثقافي، إلى جانب مشكلات المثقّف الذي يعاني منها ويؤثّر بها في تفاقم مشكلة الثقافة بشكل عام، والتي حدّدها شريط في إختلافه حول اللغة المعتمدة، نرجسيته وقطيعة مع أفراد

مجتمعه، وخوفه من السياسة والسلطة، ولا يمكن تجاوز هذه المشكلة في نظره، إلا في حالة واحدة وهي القيام بثورة ثقافية بريادة مثقف جديد يسمّى بالمثقف العضوي أو الرجل الشعبي، هذا الأخير الذي يشترط فيه، إعتماده للغة شعبه، إندماجه وتواصله معه، ومواجهة السلطة لأجله.

أما الإشكالية الثالثة فهي الإشكالية الاجتماعية المتمثلة في مشكلة التربية والتعليم بالأساس، والتي يرجعها شريط إلى ثلاث عناصر أساسية في إجتماع الأخطاء المرتكبة على مستوى كل عنصر منها تتفاقم هذه الأزمة، وهذه العناصر الثلاث هي المعلم، المتعلم، والمؤسسة التربوية والتعليمية المتضمنة للطرق التربوية والتعليمية والبرامج المعتمدة، وإصلاح هذه الأخطاء بهذه العناصر هو بمثابة الخروج من هذه المشكلة وتجاوزها.

وكل هذه الإشكاليات كانت بالأساس مناقشة لإشكالية واحدة وهي إشكالية الإنسان الجزائري الذي أهمل بنظره في جوانبه المختلفة، التربوية والتعليمية، الثقافية والسياسية، وبالتالي فإنّ تجاوز تلك الإشكاليات والحلول المقدّمة لأجل ذلك، هي بالأساس تنطلق من إعادة الإعتبار للإنسان ومكانته، مع العمل على الإهتمام به وتنميته، لأنّه بنهوضه مجدداً ونموه وتطوّره فقط، يتحقّق نهوض المجتمع الجزائري وتطوّره.

ولهذا فإنّ التعدّد والإختلاف الذي تميّزت به فلسفة عبد الله شريط على مستوى المصادر والمرجعيات التي ساهمت في تشكيلها، أسّس لوحدة خطابها وغايتها الأساسية والمتمثلة في النهوض بالمجتمع الجزائري من خلال الإهتمام بالإنسان والعمل على تنميته وبنائه فكريا وسلوكيا، وفي مختلف الجوانب الفلسفية، السياسية، الثقافية، التربوية والتعليمية.

وأخيرا فإنّ فلسفته تجاوزت المرجعيات والمصادر الفكرية التي ساهمت في تشكيلها، لأنّ شريط كان يأخذ الفكرة ويعزلها عن صاحبها ويبيّنها الفكرية وتأكده من مدى ملائمتها لفلسفته وخدمتها لواقعه

الإجتماعي، وكان هذا على مستوى تنظيراته وحتى ممارساته العملية، وبالرغم من نجاحه في ذلك فإنه في الوقت ذاته إرتكب بعض الهفوات التي لا يسلم من الوقوع فيها أيّ فيلسوف ومفكر من منطلق أنّه لا يوجد فكر كامل ومطلق ونهائي .

خاتمة

وفي ختام تحليلي ومناقشتي لإشكالية بحثي، أخلص إلى جملة من النتائج الأساسية والتي سأعرضها في النقاط التالية:

تأكدت من أنّ فلسفة عبد الله شريط ساهم في تشكيلها العديد من المصادر والمرجعيات العملية والفكرية، وهو ما لاحظته وأنا أستنطق نصوصه في مختلف القضايا والإشكاليات التي طرحها طرحاً تحليلياً ونقدياً، قابله بالبدائل الممكنة، في أغلب كتاباته من كتب ومقالات وحوارات.

وبأنّ أوّل مصدر عملي ساهم في تشكيل فلسفته الخاصة كانت حياته بمختلف محطاتها التاريخية التي إنقسمت أساساً إلى مرحلتين رئيسيتين، كانت الأولى مرحلة الثورة التحريرية الكبرى، وكانت الثانية مرحلة الإستقلال، وفي كليهما عايش لحظات وجودية ساهمت في بدايات تشكيل الوعي الفكري المؤسّس في ما بعد لفلسفته.

ومن أبرز تلك اللحظات التي لاحظت أهميتها وتأثيرها في وعيه الفكري اللحظة الزيتونية التي جعلته يفصل أمره ويحدّد موقفه كمفكر ومثقف تقليدي أو حديثي، والذي تحدّد بإختياره للصنف الثاني، وهذا ما تبيّن لي في كتاباته ونصوصه، إضافة إلى ممارساته العملية التي زاوها والمناصب التي تقلّدها وأثبت من خلالها إنتماءه الإفريقي والمغاربي القومي، كلّها لحظات من حياته الواقعية أسّست للبدايات الأولى في تشكيل فلسفته، وهنا تأكيد على أنّ فلسفة الفيلسوف في نهاية المطاف ما هي إلاّ تمثّلات لحياته.

كما تأكد لي بأنّ المصدر الفكري الثاني المساهم في تشكيل فلسفته كان عبارة عن قراءاته المتنوعة للعديد من الفلسفات والنظريات الفكرية، والتي تعدّدت واختلّفت باختلاف مجالاتها التداولية وصوراتها التاريخية، والتي كانت ذات مرجعيتين أساسيتين، تمثّلت المرجعية الأولى في الفكر الشرقي والعربي الإسلامي، في حين تمثّلت المرجعية الثانية في الفكر الغربي.

فمن خلال المرجعية الشرقية والعربية الإسلامية، أبرزت تأثر عبد الله شريط بمصادر فكرية شرقية تجسّدت في أخلاقيات كونفشيوس والروح الكفاحية للماهاتما غاندي وثورية ماوتسي تونغ، ومصادر عربية إسلامية قديمة تجسّدت في النزعة العقلانية للجاحظ والنزعة الواقعية لابن خلدون، ومصادر عربية حديثة وتحديدًا اشتراكية سلامة موسى، ومصادر جزائرية حديثة ومعاصرة متمثلة في الممارسة لدى الأمير عبد القادر، والتنظير والإصلاح لدى عبد الحميد بن باديس، والإنسان عند مالك بن نبي.

أمّا في ما يتعلّق بالمرجعية الغربية، فقد بيّنت تأثره بمصادر فكرية يونانية وتحديدًا الحوار عند سقراط وأفلاطون والنزعة الواقعية العلمية عند أرسطو، ومصادر فرنسية ممثلة لمبادئ الثورة الفرنسية من قيم الحرية والمساواة والعدالة معبرًا عنها كل من مونتسكيو، جون جاك روسو، جون بول سارتر، ومصادر ألمانية بارزة من خلال كل من كارل ماركس وواقعيته الاشتراكية، وفريدريك نيتشه ونزعته النقدية، وأخيرًا مصادر ساكسو-أمريكية مع كل من وليام جيمس وجون ديوي في التربية العملية.

إنّ هذه المصادر والمنابع الفكرية والقرائية التي تميّزت بالتعدّد والتنوّع والإختلاف ساهمت في تشكيل فلسفة عبد الله شريط، الذي وبناء على تأثره بها تمكّن من طرح العديد من الإشكاليات الفلسفية والثقافية والاجتماعية بمناقشتها ونقدها وتقديم البدائل الممكنة في محاولة لحلّها وتجاوزها، وهذه الإشكاليات والحلول هي ما تمثّله فلسفته.

ولقد بيّنت هذه الإشكاليات التي ناقشها شريط وصنّفها إلى ثلاث إشكاليات أساسية، فالإشكالية الأولى هي الإشكالية الفلسفية التي تضمّنت معالجته لإشكالية الكونية والخصوصية أين حدّد مكنم التأزم فيها والراجع للأنا المتناقضة بين التوقع على الذات أحيانًا، والانفتاح على الآخر لحدّ التماهي أحيانًا أخرى، محدّدًا موقفه القائل بضرورة وعي الأنا بمشكّلها وإنتاج ما يثبت خصوصيتها، مع ضرورة الانفتاح على الآخر والمشاركة في الكونية لتحقيق الحداثة الفعلية.

إضافة لتضمّن هذه الإشكالية لمشكلة الفلسفة في الجزائر حيث أبرز مكنم التأزم مجدداً والراجع لفقدانها لأبرز أسس الفعل الفلسفي، نتيجة لمعاناتها من ضبابية المفهوم والمنهج، ورهاب السؤال والنقد، وغياب الحوار والتواصل، مقدّما الحل الذي يؤسّس لمشروعية تواجد الفلسفة في الجزائر وإكتساب فعل التفلسف، وذلك من خلال ضبط المفهوم والمنهج، وخلق روح السؤال والنقد، وإرساء مبدأ الحوار والتواصل.

إلى جانب تضمّنها أخيرا للمشكلة السياسية في الجزائر، حيث أكّد شريط على أنّ أزمة السياسة في الجزائر تعود إلى إفتقارها إلى الجانبين معاً، النظري والعملي، فالنظري يفتقر إلى غياب ثلاث شروط أساسية وهي التاريخ، العلم، والأخلاق، بينما العملي يفتقر بدوره إلى الممارسة الإيديولوجية والدينية الخاطئة، وهو ما سبّب فشل النظام الإشتراكي في الجزائر، وعليه فإنّ المشكلة السياسية في نظره يمكن حلّها وتجاوزها إذا تمّ تفعيل الجانب النظري بتوفير ومشاركة الشروط الثلاث في بناء النظرية السياسية، التاريخ، العلم، الأخلاق، إلى جانب تفعيل الجانب العملي عن طريق الممارسة الإيديولوجية والدينية الصحيحة، وهو ما يشير إلى دعوته لسياسة فكر-عملية تتوقّف على التوافق والإنسجام النظري والتطبيقي.

أمّا الإشكالية الثانية فهي الإشكالية الثقافية، التي بيّن شريط من خلالها أسباب مشكلة الثقافة في الجزائر والتي تعود أساسا إلى إهمال الإنسان، مع النظرة التجزئية للثقافة وغياب الثقافة الفلسفية الذي شارك في الإنغلاق الثقافي، إلى جانب مشكلات المثقّف الذي يعاني منها ويؤثّر بها في تفاقم مشكلة الثقافة بشكل عام، والتي حدّدها شريط في إختلافه حول اللغة المعتمدة، نرجسيته وقطيعة مع أفراد مجتمعه، وخوفه من السياسة والسلطة، ولا يمكن تجاوز هذه المشكلة في نظره، إلّا في حالة واحدة وهي القيام بثورة ثقافية بريادة مثقّف جديد يسمّى بالمثقّف العضوي أو الشعبي، هذا الأخير الذي يشترط فيه، إعتماده للغة شعبه، إندماجه وتواصله معه، ومواجهة السلطة لأجله.

أمّا الإشكالية الثالثة فهي الإشكالية الاجتماعية المتمثلة في مشكلة التربية والتعليم بالأساس، والتي يرجعها شريط إلى ثلاث عناصر أساسية في إجتمع الأخطاء المرتكبة على مستوى كل عنصر منها تتفاقم هذه الأزمة، وهذه العناصر الثلاث هي المعلم، المتعلم، والمؤسسة التربوية والتعليمية المتضمنة للطرق التربوية والتعليمية والبرامج المعتمدة، وإصلاح هذه الأخطاء بهذه العناصر هو بمثابة الخروج من هذه المشكلة وتجاوزها.

ولقد بينت في نهاية الفصل الثاني بأنّ جميع الإشكاليات التي ناقشها عبد الله شريط كانت بالأساس مناقشة لإشكالية واحدة وهي إشكالية الإنسان الجزائري الذي أهمل بنظره في جوانبه المختلفة، التربوية والتعليمية، الثقافية والسياسية، وبالتالي فإنّ تجاوز تلك الإشكاليات والحلول المقدّمة لأجل ذلك، هي بالأساس تنطلق من إعادة الاعتبار للإنسان ومكانته، مع العمل على الإهتمام به وتنميته، لأنّه بنهوضه مجدداً ونموه وتطوّره فقط، يتحقّق نهوض المجتمع الجزائري وتطوّره.

وعلى هذا الأساس تتحدّد العلاقة الوطيدة بين تعدّد المصادر والمرجعيات المشكّلة لفلسفة عبد الله شريط وبين وحدة خطابه، بمعنى أنّ التعدّد والتنوّع الذي ينتقل إلى الوحدة لا يؤدّي إلى الإنغلاق والركود ويؤثّر سلباً كما هو شائع ومتداول، بل إنّ هذا الانتقال عندما يكون ممنهجاً ومؤسّساً لأجل غاية وهدف يضحى إيجابياً وبنّاءاً، ولهذا فإنّ التعدّد والإختلاف الذي تميّزت به فلسفة شريط على مستوى المصادر والمرجعيات التي ساهمت في تشكيلها، أسّس لوحدة خطابها وغايتها الأساسية والمتمثلة في النهوض بالمجتمع الجزائري من خلال الإهتمام بالإنسان والعمل على تنميته وبنائه فكرياً وسلوكياً، وفي مختلف الجوانب الفلسفية، السياسية، الثقافية، التربوية والتعليمية.

ولقد حاولت في الأخير أن أناقش فلسفته وذلك من خلال الإجابة على آخر تساؤل من تساؤلات الإشكالية العامة القائل: هل فلسفة عبد الله شريط من هذا المنظور تجاوزت هذه المرجعيات أم ظلّت

حبيسة لها لا تبرح منطلقاتها والإطار الذي حدّته لنفسها؟ فإستنتجت بأنّها فلسفة تتجاوزت المرجعيات والمصادر الفكرية التي ساهمت في تشكيلها، من منطلق أنّ شريط كان يأخذ الفكرة ويعزلها عن صاحبها ويبيّتها الفكرية بعد تأكّده من مدى ملائمتها لفلسفته وخدمتها لواقعه الاجتماعي، وكان هذا على مستوى تنظيراته وحتى ممارساته العملية، وبالرغم من نجاحه في ذلك فإنّه في الوقت ذاته إرتكب بعض الهفوات التي لا يسلم من الوقوع فيها أيّ فيلسوف ومفكر من منطلق أنّه لا يوجد فكر كامل ومطلق ونهائي .

قائمة المصادر والمراجع

1. المصادر.

مؤلفات عبد الله شريط.

أ-الكتب:

- 1-عبد الله شريط: الثورة الجزائرية في الصحافة الدولية، منشورات وزارة المجاهدين، الجزائر، د.ط، 1955-1961.
- 2- عبد الله شريط: الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ط2، 1975.
- 3- عبد الله شريط: معركة المفاهيم، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ط2، 1981.
- 4- عبد الله شريط: من واقع الثقافة الجزائرية، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ط2، 1981.
- 5- عبد الله شريط: حوار إيديولوجي حول المسألة الصحراوية والقضية الفلسطينية، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، د.ط، 1982.
- 6- عبد الله شريط: نصوص مختارة في فلسفة ابن خلدون، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، د.ط، 1984.
- 7- عبد الله شريط: قصص شعبية، الطباعة الشعبية للجيش، الجزائر، د.ط، 2007.
- 8- عبد الله شريط: المشكلة الإيديولوجية وقضايا التنمية، الأعمال الكاملة، المجلد الأول، الجزء الأول، منشورات السهل، الجزائر، د.ط، 2009.

- 9- عبد الله شريط: من أجل سعادة الإنسان، الأعمال الكاملة، المجلد الأول، الجزء الأول، منشورات السهل، د.ط، 2009.
- 10- عبد الله شريط: تاريخ الثقافة والأدب في المشرق والمغرب، الأعمال الكاملة، المجلد الثاني، الجزء الأول، منشورات السهل، الجزائر، د.ط، 2009.
- 11- عبد الله شريط: نظرية حول سياسة التعليم والتعريب، الأعمال الكاملة، المجلد الثاني، الجزء الأول، منشورات السهل، الجزائر، د.ط، 2009.
- 12- عبد الله شريط: مع الفكر السياسي الحديث والمجهود الإيديولوجي في الجزائر، الأعمال الكاملة، المجلد الثالث، منشورات السهل، الجزائر، د.ط، 2009.
- 13- عبد الله شريط وحمد مبارك الميلي: مختصر تاريخ الجزائر السياسي والثقافي والإجتماعي، الأعمال الكاملة، المجلد الرابع، منشورات السهل، الجزائر، د.ط، 2009.
- 14- عبد الله شريط وأبو القاسم محمد كرو: عصر القيروان، الأعمال الكاملة، المجلد الرابع، منشورات السهل، الجزائر، د.ط، 2009.
- 15- عبد الله شريط: أخلاقيات غربية، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، د.ط، د.س.
- 16- عبد الله شريط: الرماد، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، د.ط، د.س.
- 17- عبد الله شريط: المنابع الفلسفية في الفكر الاشتراكي، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، د.ط، د.س.
- 18- عبد الله شريط: ما رأيك ؟، دار هومة، الجزائر، د.ط، 2013.

ب-المجلات:

*مقالاته بمجلة " الندوة ":

- 1- عبد الله شريط: بين " أبي حيان " و " شارلي شابلان "، مجلة الندوة، العدد 6، تونس، 1953.
- 2- عبد الله شريط: نهضتنا الأدبية بعد نصف قرن، مجلة الندوة، العدد 6، تونس، 1953.
- 3- عبد الله شريط: الجو النفسي في تعليمنا الزيتوني 1، مجلة الندوة، العدد 9، تونس، 1954.
- 4- عبد الله شريط: الجو النفسي في تعليمنا الزيتوني 2، مجلة الندوة، العدد 10، تونس، 1954.
- 5- عبد الله شريط: ابن خلدون ينتقد تعليمنا الزيتوني، مجلة الندوة، العدد 11، تونس، 1954.
- 6- عبد الله شريط: رسالة إلى أستاذ، مجلة الندوة، العدد 12، تونس، 1954.
- 7- عبد الله شريط: جواب عبد الله شريط حول إستفتاء الندوة في مشاكل الثقافة القومية، مجلة الندوة، العدد 13، تونس، 1954.
- 8- عبد الله شريط: الشابي وهذه الحياة، مجلة الندوة، العدد 6، تونس، 1956.
- 9- عبد الله شريط: من وراء حجاب، مجلة الندوة، العدد 8، تونس، 1956.

*مقالاته بمجلة " الفكر ":

- 10- عبد الله شريط: حول الثورة ومفاهيمها، مجلة الفكر، العدد 02، الجزائر، 1957.

*مقالاته بمجلة "الأصالة ":

- 11- عبد الله شريط: مشاكلنا التربوية وكيف يعالجها ابن خلدون، مجلة الأصالة، العدد 5، وزارة التعليم الأصلي والشؤون الدينية، الجزائر، 1971.
- 12- عبد الله شريط: كتاب نقد الفكر حول الديني للدكتور جلال العظم، مجلة الأصالة، العدد 7، وزارة التعليم الأصلي والشؤون الدينية، الجزائر، 1972.
- 13- عبد الله شريط: الإنسان الأعلى عند نيتشه، مجلة الأصالة، العدد 11، وزارة التعليم الأصلي والشؤون الدينية، الجزائر، 1972.
- 14- عبد الله شريط: الحقيقة والزيف في مجتمعنا العربي، مجلة الأصالة، العدد 8، وزارة التعليم الأصلي والشؤون الدينية، الجزائر، 1972.
- 15- عبد الله شريط: نيتشه والأخلاق الدولية المعاصرة، مجلة الأصالة، العدد 6، وزارة التعليم الأصلي والشؤون الدينية، الجزائر، 1972.
- 16- عبد الله شريط: الحقيقة عند نيتشه 2، مجلة الأصالة، العدد 7، وزارة التعليم الأصلي والشؤون الدينية، الجزائر، 1972.
- 17- عبد الله شريط: حوار جديد، مجلة الأصالة، العدد 12، وزارة التعليم الأصلي والشؤون الدينية، الجزائر، 1973.
- 18- عبد الله شريط: على هامش مؤتمراتنا الأدبية (الأديب العربي والشعب)، مجلة الأصالة، العدد 13، وزارة التعليم الأصلي والشؤون الدينية، الجزائر، 1973.

19- عبد الله شريط: مشكلة اللغة والمجتمع، مجلة الأصالة، العدد 18/17، وزارة التعليم الأصلي والشؤون الدينية، الجزائر، 1974/1973.

*مقالاته بمجلة " الثقافة ":

20- عبد الله شريط: الفكر الأخلاقي في فلسفة ابن خلدون، مجلة الثقافة، العدد 9/8، الجزائر، 1972.

21- عبد الله شريط: المجتمع أو علم الاجتماع، مجلة الثقافة، العدد 14، الجزائر، 1973.

22- عبد الله شريط: الأديب العربي بين الحرية والمجتمع، مجلة الثقافة، العدد 27، وزارة التعليم الأصلي والشؤون الدينية، الجزائر، 1975.

23- عبد الله شريط: الحكم الإسلامي في دولة الأمير عبد القادر ونظرية الشيخ ابن باديس، مجلة الثقافة، الجزائر، 1983.

*مقالاته بمجلة " المجاهد ":

24- عبد الله شريط: عندما تصبح الأخلاق حارسة للسياسة، مجلة المجاهد، العدد 1134، الجزائر، 1980.

25- عبد الله شريط: الإشترابية بين الدعاية والعلم، مجلة المجاهد، العدد 1114، الجزائر، 1981.

26- عبد الله شريط: أليس العلم في السياسة حلما؟، مجلة المجاهد، العدد 1141، الجزائر، 1982.

*مقالاته بمجلة " دراسات فلسفية ":

27- عبد الله شريط: الديمقراطية بين الحرية والتحرر، مجلة دراسات فلسفية، العدد 01، الجزائر، 1996.

ج- الحوليات والمؤتمرات:

28- عبد الله شريط: منهجية في بحث الفكر السياسي عند ابن باديس ومحمد عبده، حوليات جامعة الجزائر، الجزائر، 1987.

29- عبد الله شريط: الإسلام ورجاله المعاصرون، محاضرات وتعقيبات الملتقى السادس للتعرف على الفكر الإسلامي، دار البعث، الجزائر، 1973.

30- عبد الله شريط: نظرية التطور عند ابن خلدون، مؤتمر ابن خلدون والفكر العربي المعاصر، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، تونس، 1980.

2. المراجع.

أولاً: المراجع باللغة العربية.

1- أحمد الفينش: أصول التربية، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان، بنغازي ليبيا، ط1، 1991.

2- إدوارد سعيد: صور المثقف، ترجمة: غسان غصن، مراجعة: منى أنيس، دار النهار للنشر، بيروت، د.ط، 1996.

3- إدوارد سعيد: الآلهة التي تفشل دائماً، ترجمة: حسام الدين خضّور، دار التكوين، لبنان، د.ط، 2003.

- 4- إدوارد سعيد: المتقف والسلطة، ترجمة: مُحمَّد عناني، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2006.
- 5- أرسطو طاليس: السياسات، ترجمة: الأب أوغسطينوس، اللّجنة الدولية لترجمة الروائع الإنسانية، بيروت، د.ط، 1957.
- 6- آلان تورين: نقد الحداثة، ترجمة: أنور مغيث، المجلس الأعلى للثقافة، د.ط، د.س، 1997.
- 7- البخاري حمّانة: فلسفة الثورة الجزائرية، ابن النديم ودار الروافد الثقافية، الجزائر، ط1، 2012.
- 8- المهاتما غاندي: في سبيل الحق أو قصة حياتي، ترجمة: مُحمَّد سامي عاشور، دار المعارف، مصر، د.ط، 1969.
- 9- إيريك فروم: الإنسان بين الجوهر والمظهر، ترجمة: سعد زهران، مراجعة وتقديم: لطفي فطيم، عالم المعرفة، الكويت، د.ط، 1989.
- 10- إيمانويل كانط: تأمّلات في التربية/ماهي الأنوار؟/ ما التوجّه في التفكير؟، ترجمة: محمود بن جماعة، دار مُحمَّد علي للنشر، تونس، ط1، 2005.
- 11- برتراند راسل: أسس لإعادة البناء الاجتماعي، ترجمة: إبراهيم يوسف النجار، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، لبنان، ط1، 1987.
- 12- بن مزيان بن شرقي: فلسفة الفضاء العمومي (التحديد والتوضيح)، دار الغرب، وهران، ط1، 2007.
- 13- جورج بوليتزر وجي بيس موريس كافين : أصول الفلسفة الماركسية، الجزء الأول، ترجمة: شعبان بركات، منشورات المكتبة العصرية، بيروت، د.ط، د.س.

- 14- جورج طرايشي: المرض بالغرب- التحليل النفسي لعصاب جماعي عربي-، دار بترا، سوريا، ط1، 2005.
- 15- جورج طرايشي: مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة، دار الساقى، لبنان، ط2، 2006.
- 16- جون بول سارتر: الوجود والعدم - بحث في الأنطولوجيا الظاهرية-، ترجمة: عبد الرحمن بدوي، منشورات دار الآداب، لبنان، ط1، 1966.
- 17- جون بول سارتر: الوجودية مذهب إنساني، ترجمة: مُجد نجيب عبد المولى، تونس، ط1، 2012.
- 18- جون بول سارتر: ما الأدب ؟، ترجمة: مُجد غنيمي هلال، دار نهضة، القاهرة، د.ط، د.س.
- 19- جاك روسو: العقد الاجتماعي أو مبادئ الحقوق السياسية، ترجمة: عادل زعيتر، مؤسسة الأبحاث العربية، لبنان، ط2، 1995.
- 20- جون ديوي: الديمقراطية والتربية، ترجمة: منى عفراوي وزكرياء ميخائيل، مطبعة لجنة التأليف والطبع والنشر، القاهرة، د.ط، 1946.
- 21- جون ديوي: مدارس المستقبل، ترجمة: عبد الفتاح الميناوي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، د.ط، 1962.
- 22- جون ديوي: المدرسة والمجتمع، ترجمة: أحمد حسن الرحيم، مراجعة: محمد الناصر، منشورات دار مكتبة الحياة، لبنان، ط2، 1978.
- 23- جيل دولوز وفيليكس غيتاري: ما هي الفلسفة، ترجمة ومراجعة وتقديم: مطاع الصفدي، مركز الإنماء القومي، لبنان، ط1، 1997.

- 24- هالة أبو الفتوح: فلسفة الأخلاق والسياسة- المدينة الفاضلة عند كونفشيوس-، دار قباء، القاهرة، د.ط، 2000.
- 25- هربرت ماركيز: العقل والثورة - هيجل ونشأة النظرية الإجتماعية-، ترجمة: فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة، مصر، د.ط، 1970.
- 26- ه.ج. كريل: الفكر الصيني من كونفشيوس إلى ماوتسي تونغ، ترجمة: عبد الحميد سليم، مراجعة: علي أدهم، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، مصر، د.ط، 1971.
- 27- هاشم صالح: الإنسداد التاريخي. لماذا فشل مشروع التنوير في العالم العربي؟، دار الساقى بالإشتراك مع رابطة العقلايين العرب، لبنان، ط1، 2007.
- 28- وليام جيمس: البراغماتية، ترجمة: محمد العريان، المركز القومي للترجمة، مصر، د.ط، 2008.
- 29- زكي نجيب محمود: تجديد الفكر العربي، دار الشروق، بيروت، د.ط، 1971.
- 30- زكي نجيب محمود: نافذة على فلسفة العصر، مجلة العربي، الكويت، د.ط، 1990.
- 31- حسن مجيد العبيدي: من الآخر... إلى الذات، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2008.
- 32- طه عبد الرحمن: الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، المركز الثقافي، لبنان، ط1، 2002.
- 33- طه عبد الرحمن: روح الحداثة - المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية -، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1، 2006.
- 34- طه عبد الرحمن: الحوار أفقا للفكر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، لبنان، ط1، 2013.

- 35- يوسف زيدان: اللاهوت العربي وأصول العنف الديني، دار الشروق، مصر، ط2، 2010.
- 36- يوسف سعد يوسف: غاندي، مركز العربي الحديث، القاهرة، د.ط، د.س.
- 37- يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، د.ط، 1936.
- 38- كارل بوبر: في الحرية والديمقراطية، ترجمة: عقيل يوسف زيدان، مراجعة: مُحمَّد عبد الجبَّار الشبوط، مركز الحوار للثقافة، الكويت، ط1، 2009.
- 39- كارل ماركس: رأس المال، نقد الإقتصاد السياسي، المجلد الأول، ترجمة: فهم كم نقش، دار التقدم، موسكو، د.ط، 1985.
- 40- لويس ألتوسير: الفلسفة وفلسفة العلماء العفوية، ترجمة: رضا الزواري، دار البراق، تونس، ط1، 1986.
- 41- مالك بن نبي: تأملات، دار الفكر، دمشق، ط1، 1979.
- 42- مالك بن نبي: مشكلة الثقافة، دار الفكر، سوريا، ط4، 1984.
- 43- مالك بن نبي: شروط النهضة، ترجمة: عمر كامل مسقاوي وعبد الصبور شاهين، دار الفكر، سوريا، ط4، 1987.
- 44- مالك بن نبي: في مهب المعركة، ترجمة: عمر مسقاوي، دار الفكر، دمشق، ط4، 1991.
- 45- مالك بن نبي: ميلاد مجتمع، شبكة العلاقات الإجتماعية، الجزء 1، ترجمة: عبد الصبور شاهين، دار الفكر، سوريا، ط1، 2013.

- 46- ماوتسي تونغ: الكتاب الأحمر الصغير - مقتطفات من أقوال الرئيس ماوتسي تونغ -، دار النشر باللغات الأجنبية، بكين، ط1، 1966.
- 47- مُجد أركون: الفكر الإسلامي - قراء علمية -، ترجمة: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، ط2، 1996.
- 48- مُجد المزوغي: العقل بين التاريخ والوحي - حول العدمية النظرية في إسلاميات مُجد أركون-، منشورات الجمل، بغداد، ط1، 2007.
- 49- مُجد آيت حمو: أفق الحوار في الفكر العربي المعاصر، منشورات الاختلاف ودار الأمان، الجزائر والرباط، ط1، 2012.
- 50- عابد مُجد الجابري: إشكاليات الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، ط2، 1990.
- 51- مُجد عبد الجابري وحسن حنفي: حوار المشرق والمغرب، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الأردن، ط1، 1990.
- 52- مُجد عبد الجابري: التراث والحداثة (دراسات...ومناقشات)، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، ط1، 1991.
- 53- مُجد عابد الجابري: فكر ابن خلدون العصبية والدولة، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، ط5، 1992.
- 54- مُجد عابد الجابري: نحن والتراث، المركز الثقافي العربي، لبنان، ط6، 1993.

- 55- مُحمَّد عابد الجابري: قضايا في الفكر المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، ط1، 1997.
- 56- مُحمَّد عبد الرحمن مرحبا: محاورة بروتاجوراس، في السفسطائية والتربية، ترجمة: عزت قرني، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة، 2001.
- 57- مُحمَّد عبد الرحمن مرحبا: مع الفلسفة اليونانية، منشورات عويدات، بيروت، ط3، 1988.
- 58- مُحمَّد عبد المطلب الهوني: المأزق العربي (العرب في مواجهة الإستراتيجية الأمريكية)، دار بترا، لبنان، ط1، 2004.
- 59- مُحمَّد عزيز الحبابي: مفاهيم مبهمة في الفكر العربي المعاصر، دار المعارف، القاهرة، د.ط، 1990.
- 60- محمود أمين العالم: الفكر العربي بين الخصوصية والكونية، دار المستقبل العربي، مصر، ط2، 1998.
- 61- مصطفى سامي النشار: ضد العولمة، دار قباء، القاهرة، ط1، 1999.
- 62- مهدي عامل: في علمية الفكر الخلدوني، دار الفارابي، بيروت، د.ط، 1985.
- 63- ميجان الرويلي وسعد البازعي: دليل النقد الأدبي، إضاءة لأكثر من سبعين تياراً ومصطلحاً نقدياً معاصراً، المركز الثقافي العربي، ط3، 2002.
- 64- مونتسكيو: روح الشرائع 1، ترجمة: عادل زعيتر، دار المعارف، القاهرة، د.ط، 1953.
- 65- مونتسكيو: روح القوانين 2، ترجمة: عادل زعيتر، دار المعارف، مصر، د.ط، 1954.

- 66- ناصيف نصّار: الفكر الواقعي عند ابن خلدون، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1981.
- 67- ناصيف نصّار: الفلسفة في معركة الإيديولوجية- أطروحات في تحليل الإيديولوجية وتحرير الفلسفة من هيمنتها-، دار الطليعة، بيروت، د.ط، 1986.
- 68- ناصيف نصّار : باب الحرية، انبثاق الوجود بالفعل، دار الطليعة، لبنان، ط1، 2003.
- 69- ستالين: المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية، ترجمة: قدري محمود حنفي، دار دمشق، سوريا، د.ط، 2008.
- 70- سلامة موسى: الإشتراكية، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، مصر، د.ط، 2011.
- 71- سلامة موسى: طريق المجد للشباب، كلمات عربية للترجمة والنشر، مصر، د.ط، 2011.
- 72- سلامة موسى: البلاغة العصرية واللغة العربية، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، مصر، د.ط، 2012.
- 73- سعيد إسماعيل علي: التربية في حضارات الشرق القديم، عالم الكتب، القاهرة، د.ط، 1999.
- 74- عبد الإله بلقزيز: نظرة تقويمية في حصيلة العقلانية والتنوير، حصيلة العقلانية والتنوير في الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، ط1، 2005.
- 75- عبد الإله بلقزيز: نهاية الداعية الممكن والممتنع في أدوار المثقفين، الشبكة العربية، لبنان، ط2، 2010.
- 76- عبد الحميد بن باديس: مجالس التذكير من حديث البشير النذير، وزارة الشؤون الدينية، الجزائر، ط1، 1983.

- 77- عبد الرحمن ابن خلدون : المقدمة، الجزء الأول، تحقيق وتخرّيج وتعليق: عبد الله مُحمّد الدّرويش، دار يعرب، دمشق، ط1، 2004.
- 78- عبد الفتّاح محسن حسن: الإبداع الفلسفي في الفكر المعاصر، د.د، د.ب، د.ط، د.س.
- 79- عمار طالي: ابن باديس، حياته وآثاره، دار اليقظة العربية، د.ب، المجلد2، الجزء1، 1968.
- 80- عمر كوش: أقلّمة المفاهيم - تحولات المفهوم في إرتحاله-، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1، 2002.
- 81- عمر مهيل: البنوية في الفكر العربي المعاصر، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ط2، 2010.
- 82- علي حرب: أسئلة الحقيقة ورهانات الفكر - مقاربات نقدية وسجالية-، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1994.
- 83- علي حرب: الماهية والعلاقة، المركز الثقافي العربي، لبنان، ط1، 1998.
- 84- علي حرب: أزمة الحداثة الفائقة: الإصلاح - الإرهاب - الشراكة، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1، 2005.
- 85- فتحي التركي ورشيدة التركي : فلسفة الحداثة، مركز الإنماء القومي، لبنان، د.ط، 1992.
- 86- فرانسوا شاتليه: تاريخ الإيديولوجيات، الجزء الثالث، المعرفة والسلطة، ترجمة: أنطوان حمصي، دراسات فكرية، دمشق، د.ط، 1997.

- 87- فرناند دومون: الأيدولوجيات، ترجمة: وجيه أسعد، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، د.ط، 1977.
- 88- فيريدريك أنجلز: ديالكتيك الطبيعة، ترجمة: توفيق السلّوم، دار الفارابي، د.ب، د.ط، د.س.
- 89- فيريدريك نيتشه: هكذا تكلم زرادشت، ترجمة: فيليكس فارس، مطبعة جريدة البصير، مصر د.ط، 1938.
- 90- فيريدريك نيتشه: هذا هو الإنسان، ترجمة: علي مصباح، منشورات الجمل، د.ب، د.ط، د.س.
- 91- فيريدريك نيتشه: عدو المسيح، ترجمة: جورج ميخائيل ديب، دار الحوار، د.ب، ط2، د.س.
- 92- صلاح بسيوني رسلان: كونفشيوس رائد الفكر الإنساني، د.د، د.ب، د.ط، د.س.
- 93- رأفت غنيمي الشيخ: فلسفة التاريخ، دار الثقافة، مصر، د.ط، 1988.
- 94- روجيه غارودي: حوار الحضارات، دار عويدات، لبنان، ترجمة: عادا العوّا، د.ط، د.س.

ثانيا: المراجع باللغة الأجنبية.

1-Jean-Jacques Rousseau: Emile ou de leducation ,Edite par les Bourlapapey,1762.

2-William James: Talks to teachers on psychology : and to students on some of life's ideals Henry Holt and company, New york,1916.

ثالثا: الأطروحات الجامعية.

* عن عبد الله شريط.

1- عبد الحكيم كرام: الفكر التربوي عند عبد الله شريط، شهادة دكتوراه العلوم في الفلسفة، (غير منشورة)، جامعة قسنطينة2، الجزائر، 2016/2015.

2- علي سعيداني: الحضور الفلسفي في كتابات عبد الله شريط التاريخية - محاولة في فلسفة التاريخ عند عبد الله شريط-، أطروحة دكتوراه (غير منشورة)، جامعة باتنة1، 2018/2017.

3- خوجة عبد الكريم: إشكالية التنمية في الجزائر بعد الإستقلال - المفكر عبد الله شريط نموذجا -، شهادة ماجستير (غير منشورة) ، جامعة وهران، الجزائر، 2012/2011.

*أطروحات أخرى.

1- بن قدور بن نور الدين: مستقبل التنمية في الخطاب الفلسفي المغاربي المعاصر، أطروحة دكتوراه (منشورة)، جامعة وهران، الجزائر، 2017 /2016.

2-جلّول خدّة معمر: الدراسات الفلسفية الأخلاقية في الفكر المغاربي المعاصر، شهادة ماجستير فلسفة (منشورة)، جامعة وهران، الجزائر، 2011/2010.

- 3- حمّودة سعيدي: الخطاب الاستمولوجي في الفكر الفلسفي العربي المعاصر - حدوده وآفاقه-، شهادة دكتوراه دولة (منشورة)، جامعة الجزائر، الجزائر، 2002. (إشراف الدكتور عبد الله شريط)
 - 4- حيدر علي محمد: إشكالية المثقف عند غرامشي، رسالة ماجستير (منشورة)، جامعة بغداد، بغداد، 2004.
 - 5- محمد عبد البشير: الجاحظ في قراءات الدارسين المحدثين، شهادة دكتوراه العلوم (غير منشورة)، جامعة سطيف، الجزائر، 2013/2014.
- رابعا: الدوريات والمجلات والصحف.
- * عن عبد الله شريط.
- 1- أحمد المختار الوزير: رسالة إلى السيد عبد الله شريط، مجلة الندوة، تونس، العدد 14، 1954.
 - 2- إسماعيل زروخي: الفلسفة السياسية والإجتماعية في فكر عبد الله شريط، الفلسفة في الوطن العربي في مائة عام، الجمعية الفلسفية المصرية ومركز دراسات الوحدة العربية، لبنان/القاهرة، ط1، 2002.
 - 3- الحاج بن دحمان: المفكر عبد الله شريط ومشروع النهوض بثقافتنا الوطنية، فيصل لكحل: فلسفة الثقافة (السياقات - الأبعاد - الرهانات)، الجمعية الجزائرية للدراسات الفلسفية، الجزائر، 2015.
 - 4- بن دحمان حاج: الحداثة في فكر عبد الله شريط، مجلة آفاق العلوم، العدد 4، الجزائر، 2016.

- 5- الزواوي بغورة: حوار مع المفكر الجزائري الأستاذ الدكتور عبد الله شريط في السياسة والتاريخ والفلسفة، الحوار الفكري، العدد 2، مخبر الدراسات التاريخية والفلسفية، قسنطينة/ الجزائر، 2001.
- 6- التّوي حمّادي: مشكلة الإيديولوجيا والتنمية الإجتماعية في فكر عبد الله شريط، مجلة دراسات، العدد 2، الجزائر، 2012.
- 7- التّوي حمّادي: في المنهج الحداثي عند عبد الله شريط، السّاور للدراسات الإنسانية والإجتماعية، العدد 7، الجزائر، 2018.
- 8- وسيلة يعيش خزار: الفكر السياسي الخلدوني بين عبد الله شريط وعبد القادر جغلول، مجلة أنسنة للبحوث والدراسات، المجلد 7، العدد 1، 2016.
- 9- حسنة سمير: قراءة نقدية في فكر عبد الله شريط: فكرة جدلية النظري والعملية، الأكاديمية للدراسات الإجتماعية والإنسانية، العدد 11، 2014.
- 10 - مبارك فضيلة: مفهوم التنمية في فكر عبد الله شريط، مجلة متون، العدد 4، الجزائر، 2017.
- 11- مُجّد بومانة: الثقافة والتربية في فكر عبد الله شريط، مجلة العلوم الإجتماعية والإنسانية، العدد 16، 2018.
- 12- مُجّد سيف الإسلام بوفلاحة: عبد الله شريط المفكر الرائد والفيلسوف المناضل، مجلة أفاق الثقافة والتراث، الإمارات العربية المتحدة، 2011.

- 13- نصيرة بوطغان: الفلسفة والقدرة على تنوير وتغيير المجتمع الجزائري في مشروع عبد الله شريط، مُجدّد الصادق بلّام: مُجدّد بشير الإبراهيمي وآفاق الحداثة - سؤال التنوير-، الجمعية الجزائرية للدراسات الفلسفية، الجزائر، الجزائر، 2016.
- 14- عبد الحميد الخطّاب: عبد الله شريط فيلسوفا وأديبا وصحافيا وطنيا، مجلة الدراسات الفلسفية، قسم الفلسفة كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية ، العدد 8، الجزائر2، 2012.
- 15- عليوان أسعيد: فلسفة التربية عند عبد الله شريط، مجلة المعيار، العدد 37، الجزائر، 2014.
- 16- رابع مرّاجي: الدين والترقية عن شريط، مجلّة النقد الثقافي، د.ب، العدد 2، 2014.
- 17- ريس زاوي: سؤال الأخلاق في الفكر الجزائري - عبد الله شريط نموذجا -، مجلة الواحات للبحوث والدراسات، جامعة غرداية الجزائر، العدد 18، 2013.
- 18- شرفي سعيد: الجانب السياسي في فكر المرحوم عبد الله شريط، حوليات جامعة الجزائر، الجزائر، العدد 32، الجزء2، 2018.
- * دوريات ومجلّات وصحف أخرى.
- 1- أوراق فلسفية، العدد 26، 2010/2009.
- 2- بونة للبحوث والدراسات، عنابة، د.ط، 2012.
- 3- وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، العدد 57، قطر، 1418.
- 4- سلسلة دراسات التنمية البشرية، العدد 6، لبنان، 1997.

5- مجلة الثقافة، العدد 94، الجزائر، 1986.

خامسا: المؤتمرات والملتقيات والندوات.

* عن عبد الله شريط.

1- أعمال الدكتور عبد الله شريط الفكرية والفلسفية في ميزان الباحثين الجامعيين، منشورات مخبر الدراسات التاريخية والفلسفية، الجزائر، ط1، 2007.

2- منبر شخصية ومسار: الأستاذ عبد الله شريط خصال منهاج وأفكار، سلسلة منشورات الحبيب المجلس الأعلى للغة العربية، الجزائر، 2008.

* مؤتمرات وملتقيات وندوات أخرى.

1- أعمال المؤتمر السنوي 2016 (الدرس الفلسفي في الجزائر التحديات والآفاق)، الجمعية الجزائرية للدراسات الفلسفية، الجزائر، ط1، 2017.

2- أعمال الندوة الفلسفية الخامسة عشرة التي نظمتها الجمعية الفلسفية المصرية بالقاهرة (فلسفة النقد ونقد الفلسفة في الفكر الغربي والعربي)، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، ط1، 2005.

3- بحوث المؤتمر الفلسفي العربي الأول الذي نظّمته الجامعة الأردنية، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، ط2، 1987.

4- ملتقى الجزائر الوطني 1998، مؤسسة الأمير عبد القادر، تلمسان، 2011.

5- بحوث المؤتمر العربي الثاني الذي نظّمته الجامعة الأردنية، (الفلسفة العربية المعاصرة) (مواقف ودراسات) مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، ط1، 1988.

6- سلسلة ندوات ومناظرات، (رهانات الفلسفة العربية المعاصرة)، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، ط1، 2010.

سادسا: الموسوعات والمعاجم والقواميس.

1- أندري لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية، المجلد الثاني، دار منشورات عويدات، بيروت-باريس، ط2، 2001.

2- جلال الدين سعيد: معجم المصطلحات والشواهد المستقبلية، دار الجنوب للنشر، تونس، د.ط، 2004.

3- جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ج1، دار الكتاب اللبناني، لبنان، د.ط، 1981.

4- جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ج2، دار الكتاب اللبناني، لبنان، د.ط، 1982.

5- طوني بينيت وآخرون: مفاتيح إصطلاحية جديدة - معجم مصطلحات الثقافة والمجتمع -، ترجمة: سعيد الغانمي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2010.

6- مانع بن حمّاد الجهني: الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، دار الندوة العالمية، الرياض، ط4، 1999.

7- مراد وهبة: المعجم الفلسفي، دار قباء الحديثة، مصر، ط5، 2007.

8- مجموعة مؤلفين: معجم المشتغلين بالفلسفة في الجزائر (الجزء الأول) 1960-1990، مركز البحث الوطني في الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية مع الوكالة الموضوعاتية للبحث في العلوم والتكنولوجيا، الجزائر، ط1، 2013.

فهرس الموضوعات

1.....	مقدمة
9.....	الباب الأول: تعدّد المصادر العملية والقرائية في تشكيل فلسفة عبد الله شريط
10.....	تمهيد
12.....	الفصل الأول: المصادر العملية في سيرة حياة ومسار فكر عبد الله شريط
13.....	المبحث الأول: سيرة حياته وتأثير اللحظة الزيتونية
18.....	المبحث الثاني: مسار فكره وتميّزه بالبعد الإفريقي والمغاربي القومي
28.....	المبحث الثالث: آثاره ومؤلفاته العاكسة لممارساته العملية
33.....	الفصل الثاني: المصادر الفلسفية في الفكر الشرقي والعربي الإسلامي
35.....	المبحث الأول: المرجعية الشرقية
35.....	المطلب الأول: أخلاقيات كونفشيوس (551ق.م - 479ق.م)
37.....	المطلب الثاني: كفاح الماهاتما غاندي (1869 - 1948)
39.....	المطلب الثالث: ثورية ماوتسي تونغ (1893 - 1976)
41.....	المبحث الثاني: المرجعية العربية والإسلامية
41.....	المطلب الأول: التزعة العقلانية للجاحظ (776م - 868م)
43.....	المطلب الثاني: واقعية ابن خلدون (1332 - 1406)

1-النزعة الواقعية لإبن خلدون.....	44
2-المنهج العلمي الخلدوني.....	47
3-النظرية الإجتماعية لإبن خلدون.....	51
أ-الإنسان والدولة.....	52
ب-العلم والتعريب.....	55
ج-الكتابة والتاريخ.....	59
د-الدين والثقافة.....	61
هـ-نقد عبد الله شريط لنظرية ابن خلدون الإجتماعية.....	64
المبحث الثالث: مرجعية النهضة العربية الحديثة.....	69
المطلب الأول: النهضة، عقلانية وتنوير.....	69
المطلب الثاني: إشتراكية سلامة موسى (1887- 1958).....	73
المبحث الرابع: المرجعية الجزائرية الحديثة والمعاصرة.....	75
المطلب الأول: الممارسة عند الأمير عبد القادر (1808- 1883).....	77
المطلب الثاني: التنظير والإصلاح عند عبد الحميد بن باديس (1889- 1940).....	79
المطلب الثالث: الإنسان عند مالك بن نبي (1905- 1973).....	85

88.....	الفصل الثاني: المصادر الفلسفية في الفكر الغربي.
89.....	المبحث الأول: الخلفية اليونانية.
	المطلب الأول: الحوار عند سقراط (469ق.م- 399ق.م) وأفلاطون
89.....	(427ق.م347ق.م).....
92.....	المطلب الثاني: النزعة الواقعية العلمية لأرسطو (384ق.م-322ق.م).....
93.....	المبحث الثاني: الخلفية الفرنسية.....
94.....	المطلب الأول: مبادئ الثورة الفرنسية.....
95.....	1-مونتسكيو (1689- 1755).....
96.....	2-جون جاك روسو (1712- 1778).....
98.....	3-جون بول سارتر (1905- 1980).....
100	المطلب الثاني: حيوية الثقافة الفرنسية.....
102.....	المبحث الثالث: الخلفية الألمانية.....
103.....	المطلب الأول: الواقعية الاشتراكية لدى كارل ماركس (1818- 1883).....
103.....	1-الواقعية الاشتراكية منهج لبناء الإنسان.....
107.....	2-مفاهيم أساسية للاشتراكية.....
107.....	أ-الاشتراكية.....

ب-المادية الجدلية.....	113
ج-المادية التاريخية.....	115
د-الإيديولوجيا.....	120
المطلب الثاني: النزعة النقدية لدى فيريدريك نيتشه (1844- 1900).....	122
المبحث الرابع: الخلفية الساكسو-أمريكية	132
المطلب الأول: التجربة والعمل أساس الفلسفة الساكسو-أمريكية.....	133
المطلب الثاني: التربية العملية عند وليام جيمس (1842- 1910) وجون ديوي (1859-	
1952).....	135
ملخص الباب الأول.....	138
الباب الثاني: وحدة خطاب شريط في مناقشة الإشكاليات الفلسفية والثقافية والإجتماعية لبناء	
الإنسان.....	140
تمهيد.....	141
الفصل الأول: الإشكاليات الفلسفية في خطاب عبد الله شريط.....	142
المبحث الأول: إشكالية الخصوصية والكونية.....	143
المطلب الأول: مشكلة الأنا المتناقضة.....	143
1-الأسباب الذاتية.....	143

2- الأسباب الموضوعية.....	147
3- أشكال الأنا المتناقضة.....	149
المطلب الثاني: ضرورة إعراف الأنا.....	153
المطلب الثالث: الحداثة، فعل إبداع ومشاركة.....	171
1- الحداثة: إفرتاح على وافد الآخر.....	171
2- الحداثة: إحتفاظ بخصوصية الأنا.....	174
3- الحداثة: مشاركة وتبادل.....	180
المبحث الثاني: مشكلة الفلسفة في الجزائر.....	183
المطلب الأول: مفهوم الفلسفة في الجزائر.....	184
1- مفهوم الفلسفة العام.....	184
2- مكانة الفلسفة في المجتمع الجزائري.....	186
أ- على المستوى الشعبي.....	186
ب- على المستوى الأكاديمي والنخبوي.....	189
3- مفهوم الفلسفة والفيلسوف عند شريط.....	192
أ- الفلسفة.....	192

ب- الفيلسوف	197
المطلب الثاني: أسباب تخلف الفلسفة في الجزائر بنظرة عبد الله شريط	199
1-ضبابية المفهوم والمنهج	199
أ-المفهوم	199
ب-المنهج	205
2-رهاب السؤال والنقد	207
3-غياب الحوار والتواصل	208
المطلب الثالث: مشروعية الفلسفة في الجزائر عند عبد الله شريط	211
1-ضبط المفهوم والمنهج	211
أ-المفهوم	211
ب-المنهج	216
2-خلق روح السؤال والنقد	219
3-إرساء مبدأ الحوار والتواصل	223
4-الشروع في فعل التفلسف	224
المبحث الثالث: المشكلة السياسية في الجزائر	228

المطلب الأول: أزمة النظرية السياسية في الجزائر.....	229
1-تعريف السياسة.....	229
2- مفهوم السياسة النظرية.....	230
أ-تعريف النظرية.....	231
ب- تعريف السياسة النظرية.....	231
3- تجليات أزمة النظرية السياسية.....	232
أ-في التاريخ.....	232
ب- في العلم.....	233
ج- في الأخلاق.....	234
المطلب الثاني: أزمة البراكسيس السياسي في الجزائر.....	236
1-مفهوم السياسة البراكسيسية.....	236
أ-تعريف البراكسيس.....	237
ب- تعريف السياسة البراكسيسية.....	238
2- تجليات أزمة البراكسيس السياسي.....	238
أ-في الإيديولوجيا.....	238

240.....	ب- في الدين.....
243.....	3- أزمة النظرية والتطبيق: فشل النظام الاشتراكي في الجزائر.....
243.....	أ- أزمة النظرية والتطبيق.....
245.....	ب- فشل النظام الاشتراكي.....
249.....	ج- فشل النظام الاشتراكي فشل للشيوعية.....
250.....	المطلب الثالث: الحاجة إلى سياسة فكر-عملية.....
250.....	1- تفعيل شروط النظرية السياسية.....
251.....	أ- في التاريخ.....
253.....	ب- في العلم.....
255.....	ج- في الأخلاق.....
264.....	2- تفعيل شروط البراكسيس السياسي.....
265.....	أ- تبني الإيديولوجية الاشتراكية.....
272.....	ب- تفعيل الممارسة الدينية.....
277.....	ج- ضرورة الربط بين النظرية والتطبيق.....
280.....	الفصل الثاني: الإشكاليات الثقافية والاجتماعية في خطاب عبد الله شريط.....
281.....	المبحث الأول: المشكلة الثقافية في الجزائر.....

المطلب الأول: مشكلة الثقافة.....	281
1-تعريف الثقافة.....	281
2-أسباب مشكلة الثقافة.....	283
أ-إهمال الإنسان.....	284
ب- النظرة التجزيئية للثقافة.....	285
ج- غياب الثقافة الفلسفية.....	286
د- الإنغلاق الثقافي.....	286
المطلب الثاني: مشكلات المثقف.....	287
1-تعريف المثقف عند شريط.....	287
2-مشكلات المثقف.....	288
أ-الإختلاف حول اللغة.....	288
ب- النرجسية والقطيعة مع الشعب.....	294
ج- رهاب السياسة والسلطة.....	299
المطلب الثالث: مشروعية الثورة الثقافية.....	302
1-مفهوم الثورة والثورة الثقافية عند شريط.....	302

أ-تعريف الثورة عند شريط.....	303
ب- شروط تحقيق الثورة الناجحة.....	304
ج- تعريف الثورة الثقافية.....	306
2-الحاجة إلى المثقف العضوي (الرجل الشعبي).....	309
أ- تعريف المثقف العضوي (الرجل الشعبي).....	309
ب- دور المثقف العضوي (الرجل الشعبي).....	312
1-إعتماد لغة الشعب.....	312
2- الإندماج والتواصل الدائم مع الشعب.....	315
3- نقد السلطة لأجل الشعب.....	323
المبحث الثالث: مشكلة التربية والتعليم في الجزائر.....	329
المطلب الأول: تعريف التربية والتعليم.....	329
1-تعريف التربية.....	330
2- تعريف التعليم.....	331
3- طبيعة العلاقة بين التربية والتعليم.....	332
المطلب الثاني: أخطاء التربية والتعليم في الجزائر.....	333

1-على مستوى المعلّم.....	333
2- على مستوى المتعلّم.....	334
3- على مستوى المؤسسة التربوية والتعليمية.....	335
المطلب الثالث: إصلاحات التربية والتعليم.....	338
1-الرقّيّ بالمعلّم.....	339
2- بناء المتعلّم.....	343
3- إصلاح المؤسسة التربوية والتعليمية.....	352
المبحث الثالث: مشكلة المجتمع الجزائري: مشكلة إنسان.....	354
المطلب الأول: إهمال الإنسان.....	355
المطلب الثاني: مشروعية بناء الإنسان.....	358
الفصل الثالث: فلسفة عبد الله شريط بين التجاوز والإرتكان.....	366
المبحث الأول: تجاوز فلسفة عبد الله شريط لمصادرها.....	367
المطلب الأول: على المستوى التنظيري.....	367
المطلب الثاني: على امستوى الممارساتي.....	375
المبحث الثاني: إرتكان فلسفة عبد الله شريط في بعض أفكارها.....	384

388.....	ملخص الباب الثاني
392.....	خاتمة
398.....	قائمة المصادر والمراجع
421.....	فهرس الموضوعات

الملخص

إنّ هذا العمل كان نتيجة للنظر والبحث في:

أولاً: تحديد المصادر والمرجعيات العملية والفكرية في تشكيل فلسفة عبد الله شريط، فالمصادر العملية تمثّلت في أهم اللحظات الوجودية التي مرّت بحياته وأبرزها اللحظة الزيتونية المساهمة في بلورة وعيه وتحديد إنتمائه الفكري والسياسي، وممارساته العملية المشيرة إلى إنتمائه الإفريقي والمغاربي القومي، وبالتالي تصنيفه كمتنفّذ حديثي، أمّا المصادر الفكرية والقرائية فقد تعدّدت وإنقسمت إلى مرجعيتين أساسيتين: المرجعية الشرقية والعربية الإسلامية، بمحطّات تاريخية مختلفة قديمة، حديثة ومعاصرة، و المرجعية الغربية بإختلافها يونانية، فرنسية، ألمانية وساكسو-أمريكية، بإختلاف أزمتهما هي الأخرى قديمة، حديثة ومعاصرة.

ثانياً: أهمية هذه المصادر والمرجعيات العملية والفكرية في مناقشة عبد الله شريط لأبرز الإشكاليات التي تضمّنتها فلسفته، متمثلة في الإشكاليات الفلسفية المتناولة لكل من إشكالية الكونية والخصوصية، مشكلة الفلسفة في الجزائر، والمشكلة السياسية في الجزائر، والإشكاليات الثقافية والاجتماعية المتضمنة لمشكلة الثقافة في الجزائر، إلى جانب مشكلة التربية والتعليم، والتي تجتمع كلّها أساساً في مشكلة واحدة وهي مشكلة الإنسان الجزائري الذي تمّ إهماله بمختلف أبعاده الفكرية والمادية.

ثالثاً: الانتقال المتكامل بين التعدّد والوحدة، والذي تجسّد في أنّ تعدّد وإختلاف المصادر والمرجعيات التي تميّزت بها فلسفة عبد الله شريط، أسّس لوحدة خطابها وغايتها الأساسية والمتمثلة في النهوض بالمجتمع الجزائري من خلال الإهتمام بالإنسان والعمل على تنميته وبنائه فكرياً وسلوكياً، وفي مختلف الجوانب الفلسفية، السياسية، الثقافية، التربوية والتعليمية.

رابعاً: مناقشة لأبرز أفكار فلسفة عبد الله شريط، من خلال الوقوف على مدى فاعليتها وخدمتها للغاية التي أنتجت من أجلها، وهي النهوض بالمجتمع العربي والإسلامي عموماً والجزائري على وجه التحديد، فتجاوزت بذلك المصادر والمرجعيات التي تأثّرت بها وعبرت عن مجالها التداولي الخاص، والإلتفات إلى الهفوات التي وقعت فيها ما جعلها تكون رهينة لبعض أفكارها.

خامساً: تحديد مجموعة النتائج التي توصّلت إليها بعد محاولتي للإجابة عن إشكالية موضوع بحثي هذا، والتي طرحتها في عدّة تساؤلات، مجيبة عن كل سؤال في فصل، فكانت هذه النتائج خاتمة بحثي.

Résumé:

Ce travail est à titre d'observation et de recherche :

1. Identifier les sources et les références scientifiques et intellectuelles Pour façonner la philosophie d'Abdullah cheriet donc Les sources scientifiques ont été représentées dans les moments les plus importants de sa vie, la période la plus marquant Elle est « el zaytouniya » Contribuer à l'identification de l'affiliation intellectuelle et le politicien Pour lui , et sa pratique qui indique son appartenance africaine et maghrébine D'où sa classification en tant qu'intellectuel moderniste, Quant aux sources intellectuelles, elles nombreuses Il est divisé en deux références de base : Référence arabique islamique « Est » , et Les références occidentales diffèrent Grec, français, allemand et saxo-américain sont aussi différentes crises anciennes et nouvelles « Ouest ».
2. L'importance de ces sources et référence scientifiques et intellectuelles dans la discussion d'Abdullah cheriet sur les problèmes les plus importants Inclus dans sa philosophie, comme le problème de la philosophie en Algérie, et le problème de la politique en Algérie, et le problème de la culture en Algérie, outre le problème de l'éducation qui se combinent tous dans un seul problème, qui est le problème la personne algériennes ont négligées dans différents domaines intellectuelles et matérielles.
3. Transition intégrée entre pluralisme et unité Qui s'incarne dans la multiplicité et de la différence des sources et des références caractérisé par la philosophie d'Abdullah cheriet, Les fondements pour l'unité et L'objectif fondamental Il est le progrès de la société algérienne par le souci de l'être humain, et travailler sur son développement et sa construction intellectuelle et comportementale, et dans divers aspects éducatifs, philosophiques et culturels.
4. Une discussion des idées les plus importantes de la philosophie d'Abdullah cheriet C'est l'avancement de la société arabe et islamique et spécifiquement algérien, ont dépassé les sources et les références touchées par lui.
5. Définir un ensemble de résultats après mes tentatives pour répondre au la problématique de ma sujet de recherche, après mes tentatives pour répondre au problème du sujet que posé dans plusieurs questions, j'ai répondu à chaque questions dans une chapitre, ces résultats sont la conclusion de ma recherché.