لجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي و البحث العلمي

جامعة باتنة 1 كلية العلوم الإجتماعية و الإنسانية

الحاج لخضر قسم الفلسفة

رقم التسجيل :

الحضور الفلسفي في كتابات عبد الله شريط التاريخية

محاولة في فلسفة التاريخ عند عبد الله شريط

أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه علوم

تخصص فلسفة

إعداد الطالب :

علي سعيداني

أمام اللجنة المشكلة من:

اللقب والاسم	الرتبة	الجامعة الأصلية	الصفة
فارح مسرحي	أستاذ محاضر أ	باتنة 1	رئيسا
عبد المجيد عمراني	أستاذ التعليم العالي	باتنة 1	مشرفا ومقررا
موسى معيرش	أستاذ التعليم العالي	خنشلة	عضوا مناقشا
عبد المجيد دهوم	استاذ التعليم العالي	باتنة1	عضوا مناقشا
عصام عبد الحفيظ	استاذ التعليم العالي	قسنطينة 2	عضوا مناقشا
عبد الغاني بوسكك	استاذ محاضر أ	الجزائر1	عضوا مناقشا

السنة الجامعية :

1438 هـ / 1439 هـ

2017 م / 2018 م

لجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي و البحث العلمي

جامعة باتنة 1 كلية العلوم الإجتماعية و الإنسانية

الحاج لخضر قسم الفلسفة

رقم التسجيل :

الحضور الفلسفي في كتابات عبد الله شريط التاريخية

محاولة في فلسفة التاريخ عند عبد الله شريط

أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه علوم

تخصص فلسفة

إعداد الطالب :

علي سعيداني

أمام اللجنة المشكلة من:

اللقب والاسم	الرتبة	الجامعة الأصلية	الصفة
فارح مسرحي	أستاذ محاضر أ	باتنة 1	رئيسا
عبد المجيد عمراني	أستاذ التعليم العالي	باتنة 1	مشرفا ومقررا
موسى معيرش	أستاذ التعليم العالي	خنشلة	عضوا مناقشا
عبد المجيد دهوم	استاذ التعليم العالي	باتنة1	عضوا مناقشا
عصام عبد الحفيظ	استاذ التعليم العالي	قسنطينة 2	عضوا مناقشا
عبد الغاني بوسكك	استاذ محاضر أ	الجزائر1	عضوا مناقشا

السنة الجامعية :

1438 هـ / 1439 هـ

2017 م / 2018 م

كلمة شكر

أشكر كل من ساعدني في أنجاز هذا البحث من قريب أو بعيد وأخص بالذكر الأستاذ المشرف الذي شملنا بعطفه وبسعة عقله وقلبه وكان معنا الأخ والصديق والموجه، كما لا أنسى تقديم شكري وامتناني إلى السادة الأفاضل أعضاء اللجنة، على تفضلهم قبول مناقشة هذه الأطروحة وتقييمها .

إهداء

إلى روح أبي رحمه الله، وإلى أمي حفظها الله.

إلى أبي الثاني عمي الصادق أطال الله في عمره.

إلى زوجتي التي ظلت تحترق من اجل أن يرى هذا البحث النور.

إلى أبنائي انسياب، احمد الرائد وصفوى.

إلى إخوتي وأخواتي وأصدقائي وأخص بالذكر صديقي الشاعر الجزائري حامد الصادق، ومحب الحكمة صديقي التونسي طه الحبيب وعائلته الكريمة، والأنيق د. محمد سنينة، والمخلص

د. بوعروري ليزيد، كما لا انسى د. بثينة شريط على تعاونها معنا،

وإلى كل من أحبه وأحترمه.

فهرس المحتويات

المحتوى	الصفحة
مقدمة	1
الفصل الأول: المؤثرات المشكلة لفكر عبد الله شريط التاريخي	22
1: المؤثرات التاريخية	22
أ: عبد الله شريط يركب احداث عصره	22
ب: المولد والنشأة والمتناقضات التي فتقت وعيه الفلسفي	27
2: المؤثرات النظرية	43
أ : تكوينه الفلسفي الموسوعي	43
ب: تمثلات عبد الله شريط للمفكرين قبله	47
3 : حدود المنهج عندعبد الله شريط	55
أ: مذهبه الفلسفي	56
ب : منهجه الفلسفي	66
ج : المنهج الخلدوني كقاعدة لتأسيس المنهج الشريطي	70
د : ثورية منهج إبن خلدون	72
هـ: المدرسة الخلدونية والمنهج الشريطي	73
الفصل الثاني : الحضور الفلسفي عند عبد الله شريط واشكلة السمات	84
1: جدلية المثقف و الاندماج الاجتماعي	85
2: جدلية الإشتراكية و الإنسان الجديد	102
3 : جدلية النظرية و التطبيق	117
4: جدلبة الكونية و الخصوصية	129
الفصل الثالث: نطور فكرة التاريخ عند عبد الله شريط	148
1: مفهوم التاريخ	148
2: الموضوعية في التاريخ	153
3 : جدلية المؤرخ و الفيلسوف عند عبد الله شريط	159
4: فلسفة التاريخ الشريطية	173
5 : عبد الله شريط من التاريخ الي فلسفة التاريخ	176
6 : مفهوم التقدم و فلسفة التاريخ كمحدد للحداثة الغربية	179

الفصل الرابع : تشكل المنهج النقدي الشريطي	187
1: عبد الله شريط في عيون الساسة و المثقفين	187
أ.الدكتور محمد العربي ولد خليفة	187
ب–الاستاذ محمد سعيدي	191
ج.الشاعر عزالدين ميهوبي	192
د– الأستاذ احمد منور	193
هـ.الدكتور امين الزاوي	194
ز.الأستاذ عبد الحميد مهري	194
2 : البعد الإجتماعي كشرط أساسي للتفلسف عند عبد الله شريط	195
أ : مقاصد القول الفلسفي عند عبد الله شريط	198
ب : الفلسفة و العلم عند عبد الله شريط	201
ج : من الفلسفة و العلم الى الفلسفة و الدين	205
3: البعد التاريخي ونظرته الى التراث	207
أ : موقفه عبد الله شريط من التراث	108
ب : تطبيقات المنهج الشريطي على التراث	210
خاتمة	219
قائمة الاعلام	221
قائمة المراجع	230

مقدمة

تعددت حقول المعرفة في العصر الحديث وتنوعت وتقاطعت فيما بينها، حتى أنك لا تستطيع أن تتكلم على ميدان إلا وتجده في تقاطع مع ميادين أخرى تبدو في الظاهر لا صلة بينها، لكن المتأمل أو الباحث المتعمق إذا أحسن النظر سيجد ذلك الخيط الرفيع الذي يجمعها، ويوجهها بصورة يجعل ميادين المعرفة مترابطة ومتعاونة في خدمة بعضها البعض، فإذا تكلمنا مثلا عن علم الاجتماع فإن هذا المجال لا يمكن فصله عن الأنثروبوجيا والتحليل النفسي، وعلم النفس الوراثي وغيرها من الميادين التي بقدر ما تتنوع و تتشعب تتشارك وتتعاور في إضاءة طريق الإنسانية من أجل التأسيس لمجتمع أفضل يسوده السلم و العقلانية.

ومن بين تلك الميادين التي لها خصوصيتها في مجال العلوم الاجتماعية والإنسانية ميدان الفلسفة التي كانت و لازلت تثير قيمتها في حقول المعرفة الإنسانية عموما نقاشا لا ينتهي.

وإذا كان هذا النقاش قديما قدم التفكير الإنساني، فإن الفلسفة في كل عصر تتخذ لنفسها موقع مختلف حسب تطور الوعي الإنساني في كل مرحلة فإذا كان الفلاسفة في القديم يبحثون في الإنسان المجرد ويختلفون في تمثل هذا الإنسان كل من زاويته الخاصة، فإن الفلاسفة في العصر الحديث ذهبوا بهذا الإنسان مذهبا واقعيا تاريخيا، تحت تأثير طغيان التيارات الوضعية و المنطقية، وإذا كان لأجدادنا نصيب في الإجابة عن أسئلة و إشكالات عصرهم باتخاذهم الدين أساسا لبناء فلسفتهم الخاصة تستجيب لأسئلتهم الخاصة ولتاريخيهم الخاص، فإن المتأمل في الفلسفة العربية و الإسلامية حديثا يجد أنها لازالت تراوح مكانها في استيعاب حدثها، إن لم نقل أزمتها، وهذه الازمة لن تكون في نظرنا إلا أزمة حضور.

فلا يمكن أن نتكلم عن الحضور الفلسفي في الفكر العربي عموما والجزائري خصوصا، بمعزل عن الشروط التاريخية التي تؤطره وتتحكم فيه ولعل هذا ما يفسر غياب فلاسفة عالميين في العالم العربي، منذ عصر ابن رشد، أو بمكانة ابن رشد مثلا، وإذا كانت الفلسفة هي نتاج المفاهيم النظرية وهو الشرط الضروري لعالمية الفيلسوف فان هذا الإنتاج ليس شرطا كافيا، وإذا كان بعضهم يعتقد ان العرب لم ينتجوا فيلسوف عالميا، فهذا ليس بسبب انه اقل شأن من غيره، بل لان

أمته لم تحمله للعالمية، من هنا كان الهاجس الأول للفيلسوف العربي أن يفكر بعالمية أمته التي لم تعد تحتل مكانة بارزة بين الأمم[1].

فالمسألة في نظرنا هي مسألة تاريخية بالدرجة الأولى، فالشروط التاريخية التي أعطت لابن رشد عالميته في عصره وفي عصور تلته بعد ذلك ذابت هذه الشروط عن مفكرينا وفلاسفتنا العرب في العصر الحديث، وهذا ما خلق تلك الفصامية عند المفكر العربي بين واقع تاريخي اجتماعي متخلف وبين فكر حر متنور لا يتجاوز أصوار الجامعة أو جملة الأوراق التي يسودها ذلك المفكر.

لذلك لا نستغرب تحول قسم كبير من المفكرين والمدرسين والطلبة العرب إلى وكلاء حضاريين لمذاهب حديثة وأخرى قديمة دون وعي بالشروط التاريخية التي أنتجت هذه المذاهب، وفي تقديري حتى وان حاول البعض أن يختار الموقف التوفيقي بين القيم والأفكار القديمة والحديثة فان هذا لا يحل المشكلة بل سيعمل على تسطيحها، لأنه يلغي الشعور بضرورة الإبداع والتجديد و يعمق تبعيتنا العمياء للقديم والحديث معا، والموقف الصحيح في نظري يتجلى في الامتلاك المعرفي لكلا الطرفين ولن يتحقق هذا المسعى إلا انطلاقا من شرطين.

أولهما: تجاوز الرؤية المدرسية الضيقة لتاريخ الفلسفة

ثانيهما: التسلح برؤية تاريخية ومنهج نقدي.

لعل هذا هو الذي جعل محاولتنا هذه تتجه نحو رصد الحضور الفلسفي في الفكر الجزائري من خلال الدكتور عبد الله شريط الذي حاول ان يتخذ طريقا اخر في مقاربته لإشكالية الحضور الفلسفي من خلال الجمع بين الفلسفة والتاريخ ، ربما اذا كانت هناك إضافة قدمها الدكتور عبد الله شريط من الناحية الفلسفية، فلن تكون تلك الإضافة إلا محاولة الربط بين الفلسفة والتاريخ كطرفي معادلة لاخراج الفعل الفلسفي من اغترابه التاريخي والاجتماعي.

وإذا كنا قد ركزنا في هذا البحث عن الحضور الفلسفي لدى الدكتور عبد الله شريط من خلال كتاباته التاريخية فان هذا الحضور لا يمكن أن نرصده في كتاباته إلا من خلال سمات عامة

[1] صالح شقير: الحضور الفلسفي في الفكر العربي الحديث، مجلة جامعة دمشق، المجلد 26، العدد 1-2 ، 2010، ص481 -

وسمات خاصة تؤسس لمنهج فلسفي شريطي متميز.

وعلى هذا الأساس حاولنا التعرف على مفهوم الفلسفة، واهم السياقات التي أنتجتها عند عبد الله شريط والتي لا تخرج في عمومها عن مفارقات وأحداث عاشها منذ الصبا حتى مرحلة النضج، فكانت فلسفته تتسم بارتباطها بالحدث الواقعي أكثر من التصور النظري المجرد، وهو ما جعله يسجل حضورا فلسفيا يتجاوز به المفاهيم المدرسية ويسعى إلى أدلجة الفلسفة بما يخدم المستقبل.

إن الخيار أمام عبد الله شريط ليس بين تسييس الفلسفة وعدم تسييسها، بل بين جعلها سلاحا بين القوى المحافظة، "جعلها سلاحا بين قوى التغيير، أو بين ادلجتها على نحو يسهم في ترسيخ الوضع القائم، وادلجتها على نحو يسهم في تجاوز هذا الوضع القائم"[2] وإذا كان البعض يرى انه لا يجوز ان يكون للفلسفة دور إيديولوجي وان يتبنى الحياد وان يحصر الفلسفة في ما هو ابستمولوجي أو انطلوجي فان هذه النظرة عند عبد الله شريط هي أيضا ترسخ لايديولوجيا جديدة.

فالأصالة الفلسفية في نظر عبد الله شريط تراعي مجموعة شروط لتحقيقها، أهمها: الشرط التاريخي، والشرط الواقعي الاجتماعي، والشرط الإيديولوجي، بل ان شريط يجعل من الشرط الإيديولوجي مقدمة لتحقيق الشروط الأخرى وخصوصا في مجتمع لا يملك حاضره (إيديولوجيا) فكيف له أن يملك مستقبله (فلسفة).

وقد حاولنا أن نناقش فلسفة عبد الله شريط من خلال محاور أساسية كانت ركيزة هذا البحث أهمها: المؤثرات المشكلة لفكر عبد الله شريط التاريخي وحضور المنهج الفلسفي في كتاباته كمحور أول، ثم الحضور الفلسفي عند عبد الله شريط واشكلة السمات كمحور ثاني، تطور فكرة التاريخ كمحور ثالث، تشكل المنهج النقدي الشريطي كمحور رابع.

[2]- صالح شقير: المرجع السابق، ص529

1- الاشكالية:

رغم المحاولات الجادة التي تحاول أن تخرج الفعل النقدي باعتباره أس الفلسفة من النسقية المغلقة ذلك أن هذا الفعل يجعل من الفلسفة أكثر أناقة في كل عصورها ، فقد بدأت تلك المحاولات الجادة في تاريخ العرب و المسلمين مع إبن خلدون في قراءة تاريخها الخاص، و إدخال المعقولية والواقعية على هذا التاريخ، حتى تتجاوز لحظة الركود التاريخي التي تعيش فيه.

وإذا ما تأملنا المحاولات التي جاءت بعد إبن خلدون نجدها في مجموعها رغم أهميتها لم تستطع أن تتجاوز لحظة إبن خلدون، بل إنها لم تستطع إلى حد اللحظ ة أن تستوعب المقصدية العامة لإبن خلدون.

ومن بين المفكرين الذين استطاعوا استيعاب لحظة ابن خلدون وتجاوزها، نجد المفكر الجزائري عبد الله شريط موضوع هذا البحث الذي حاول أن يؤسس لفسلفة جزائرية تستجيب لمتطلبات عصرها واحتياجات مجتمعها ، وقد كانت كل كتاباته تسعى إلى بناء مشروعه الفلسفي الذي يؤسس للعقل، والعقلانية ، والنقد في مجتمع تندر فيه هذه السمات، إن لم تنعدم . وهذا ما دفعنا بعد أن تناولنا موضوعة الأخلاق و السياسة في رسالة الماجيستر، أردنا أن نكمل البحث ونعمقه في زاوية أخرى وهي زاوية التأسيس لفلسفة شريطية من خلال استخراج أهم سمات هذه الفلسفة المبثوثة في نصوصه، والتي تؤكد الحضور الفلسفي لعبد الله شريط في كل ما كتب وابدع.

وعلى ضوء ذلك يمكن ان نطرح اشكال بحثنا كالآتي:

الى اي مدى كان الحضور الفلسفي لعبد الله شريط مميزا على مستوى المنهج والموضوع عموما وفي فلسفة التاريخ خصوصا؟

-الأسئلة الفرعية:

وتندرج تحت هذه الاشكالية الرئيسية مجموعة من الأسئلة الفرعية نوجزها فيما يلي:

– ماهي أهم المؤثرات التي شكلت السمات الفلسفية عند عبد الله شريط؟

– كيف تطورت فكرة التاريخ عند عبد الله شريط؟

– هل يمكن أن نتكلم عن فلسفة تاريخ شريطية بمنهجها وموضوعها؟

– هل يمكن فصل التاريخ عن الفلسفة في نظر عبد الله شريط، وكيف نضمن ديناميكية هذا التفاعل بينهما؟

– هل يعتبر عبد الله شريط فيلسوفا أم مفكرا وما مشروعية هذا السؤال في تشكيل فلسفة جزائرية تطمح إلى أن تعي ذاتها، وتشكل منهجها الخاص؟

2– اسباب اختيار الموضوع:

– **لماذا هذا العنوان" الحضور الفلسفي في كتابات عبد الله شريط التاريخية"؟**

أولا: كان لي الشرف اني تناولت عبد الله شريط كموضوع بحث في مرحلة الماجيستر تحت عنوان " البعد الأخلاقي والسياسي في فكر عبد الله شريط "، وقد تشرفت باللقاء معه في سنة 2006، وعرضت عليه بحثي وقد تجاوب مع العنوان، لكنه أبدى ملاحظة أن هذا العنوان هو من الحجم الكبير يحتاج إلى نضج كبير، وقد شجعني بعد أن إطلع على بعض مضامين البحث كنت أنداك لم أكمله بعد، وبعد أن أكملته أردت أن أكمل مسيرتي في إكتشاف عبد الله شريط الفيلسوف، وكلما أعدت النظر في هذه الفكرة وأنا أخطط لمشروع الدكتوراه وأقرأ مصادره وجدت هذه الفكرة ثاوية في كتاباته، وهي فكرة التاريخ، فهو لايتكلم عن الفلسفة بمعزل عن التاريخ، ولذلك نجد أن عبد الله شريط لم يكن فيلسوفا بالمعنى الأكادمي المدرسي للكلمة، رغم أنه كان أستاذا وبداغوجيا ناجحا في الجامعة الجزائرية طوال 30 سنة، بل لم أجد فرقا وأنا أقرأ نصوصه بين الفلسفة والبداغوجيا من جانب وبين الفلسفة والتاريخ من جانب أخر.

ولعل فكرة إرتباط الفلسفة بالتاريخ هي التي غابت عند المفكرين المدرسيين وحظرت عند عبد الله شريط ، ولذلك لم تخرج كتاباتهم عن أسوار الجامعة، فقد وقعوا ضحية الفصل بين الفلسفة و التاريخ

وهو الشيء الذي انتبه اليه الدكتور عبد الله شريط، فالفلسفة لا يمكن أن نفصلها عن تاريخها الخاص، عن تاريخ تمفصلها وتقاطعها مع الحقول الأخرى، لايمكن أن نفصلها عن حدثها الإجتماعي والتاريخي و السياسي، ولذلك نجد عبد الله شريط لم يكن يعير إهتماما كبيرا ليتقوقع داخل التيارات والمذاهب الفلسفية، باعتبار هذه التيارات هي تقيد الفكر بدلا من أن تحرره.

" والعيب الأساس في نظرنا في هذا التصنيف، وفي كل تصنيف من هذا النوع هو أنه ينسى أن مايسمى بالاتجاهات والمذاهب والتيارات الفلسفية ماهي إلا نماذج ذهنية وضعها التأريخ الفلسفي في وقت بعينه، وأن هذه النماذج تفترض تصورا معينا للفلسفة ولتاريخها، أو على الأقل أنها تتلاءم مع ممارسة معينة للفلسفة، فنحن لاينبغي أن ننسى أن إطلاق تلك الأسماء التي تنتهي في اللغات الأروبية ب"isme " قد إقترن بفلسفات النسق أي فلسفات القرن 19 الأروبي، أو بالحمى المذهبية، وهذا أمر نعرفه حتى في وطننا العربي".[1]

ولعل هذه الفقرة هي التي ستزيل اللبس عن حضور عبد الله شريط الفلسفي باعتباره مفكرا يؤمن بالفكر الحر، ولذلك كل من يحاول أن يصنفه بمعايير مدرسية مغلقة فقد يضل طريقه إذا لم يربط فكره وفلسفته بصيرورة مجتمعه وتاريخه الخاص، ولهذه الأسباب تشكل عندي هذا العنوان واتخدته موضوع للدكتوراه؛وبعد أن استشرت الاستاذ المشرف **الاستاذ الدكتور عبد المجيد عمراني** لم يمانع ...بل ابدي كل الترحيب وشجعني على المضي في هذا الطريق قدما.

3- أهداف البحث:

نهدف من هذا البحث إلى:

- تثمين تجارب النخب الجزائرية في سياقها التاريخي الراهن، لتأخذ حقها من الدراسة و البحث و الاستفادة من هذه التجربة، وهنا نجد أن تجربة عبد الله شريط ليست فقط تجربة فكرية مدرسية، تنغلق على نفسها في أسوار الجامعة أو تتأمل في موضوعات خارج حركية المجتمع الذي تعيش فيه، بل هي

[1]- عبد السلام بنعبد العالي، **نحن والتيارات الفلسفية**، مجلة الوحدة، السنة الخامسة، العدد 60، ايلول سبتمبر 1989- 1410هـ، ص 34.

تجربة غنية جدا يميزها نضال عبد الله شريط المستميت، وركوبه أحداث عصره الكبرى ضد الاستعمار الفرنسي الذي استعبد مواطنيه، وضد كل معوقات التخلف السياسي و الاجتماعي التي تحول دون الإقلاع الحضاري للمجتمع الجزائري على الخصوص و المجتمعات العربية و الإسلامية على العموم.

– تثمين الحوار بين الأجيال بمنأى عن القطيعة والنسيان، وإذا تكلمنا على عبد الله شريط في هذا المجال، فإننا نجده أستاذ الأجيال دون منازع، فرغم أنه ابن العشرينيات من القرن الماضي ولكن أفكاره كان لها صداها في زمانه، فجيل الستينيات و السبعنيات كانوا يتعطشون لقراءة كتابات عبد الله شريط،

وقد ارتبط اسمه بعناوين كتبه فلا نذكر مثلا "معركة المفاهيم" أو "أخلاق غريبة" أو "حوار أديولوجي" ، إلا و إرتبطت هذه العناوين باسمه، فقد ترك بصمة واضحة في جيله لا يمكن أن ننكرها.

ولكن الشيء المثير أن عبد الله شريط لم يعد يقرأ للمتعة وسد الفراغ كما هو حال جيل الستينيات و السبعينيات، بل أصبحت نصوصه موضوع تأمل فلسفي و علمي، داخل الجامعات باعتباره عميدا للفلسفة الجزائرية المعاصرة.

– السعي لتأسيس رؤية أوضح في تناول قضايا الحاضر و المستقبل على ضوء نصوص عبد الله شريط الخالدة ، هذه النصوص التي نحتاج إلى تفكيك ألغازها بمنهجية علمية وفلسفية صارمة، علما أن نصوص عبد الله شريط ملغزة بقدر ماهي واضحة ومعقدة بقدر ماهي بسيطة، فهو الفيلسوف والأديب و المؤرخ وعالم الاجتماع ولكن ليس على طريقة المدرسيين، ولكن على الطريقة السقراطية في التوليد والتهكم، ولعلى دراستي هذه تكون مساهمة في تحقيق جزء من هذه الأهداف.

محاولة رد الاعتبار للثقافة الوطنية ولبعض رموزها الذين خدموا الثقافة في الجزائر ومن بينهم الدكتور عبد الله شريط على ضوء مساهمتهم الفكرية والعلمية وتسليط الضوء على قراءاته النقدية لمختلف موضوعات الفلسفة

4– مناهج البحث:

أما المنهج الذي التزمت به فهو متعدد الجوانب، ومدام المنهج مرتبط عضويا بموضوع الأطروحة وأطروحتي تنحو نحو البحث في فلسفة تاريخ الشريطية، فإني اعتمدت في أغلب المواقف على المنهج

التاريخي، وهو منهج يقوم على التراكم لأن كل نتيجة علمية تضرب بجدورها بآن واحد في الأعمال السابقة، فكتابات عبد الله شريط لاتنطلق من عدم، بل تشكلت في صيرورة تاريخية واجتماعية كان من نتائجها تشكل مواقف عبد الله شريط وأفكاره، فمعاصرته للإستعمار كان قد غرس عنده سمة التحرر من كل أشكال الهيمنة والمصادارات التي من شأنها أن تقتل الإنسان فينا سواء كانت هيمنة مادية أو معنوية.

وتفاعله مع واقعه المتخلف عمق فيه روح النضال الفكري من أجل تغيير مجتمعه نحو الأفضل، وبالتالي كانت التناقضات التي عاشها عبد الله شريط في مجتمعه الأثر الكبير في تشكيل وعيه الفكري والفلسفي والسياسي ومن ثم وعيه التاريخي، فنمو هذا الوعي مرتبط بصيرورة تاريخية معينة، وهذا ماجعلني أستفيد من توظيف المنهج التاريخي، كما إعتمدت على المنهج النقدي، كمنهج أساسي في غالبية ماكتبته وذلك إنطلاقا من قناعتي " أن النقد هو الذي يحدد عملية التغيير في شكله الإيجابي أو السلبي"[1] ، وقد تناولت هذا المنهج من زاويتين، زاوية أولى من خلال إبراز خصوبة نصوص عبد الله شريط من الناحية الفلسفية واستخلاص أهم السمات التي تثبت ذلك، والتي كانت محل نقاش مفتوح بين جل الباحثين والأساتذة الذين تعرضنا إليهم في معرض تقييم عبد الله شريط، ومن زاوية ثانية تناولته في كيفية تمثل عبد الله شريط لفلسفة إبن خلدون، في التاريخ والاجتماع، لا بصورة إسترجاعية ولكن بصورة إبداعية، جعلت من عبد الله شريط وريثا مبدعا لبن خلدون في فلسفة التاريخ.

ثم إعتمدت على طريقة التحليل والتركيب لأعضد بها المنهجين السابقين، وذلك من خلال تحليل نصوص عبد الله شريط لإستخلاص ماهو فلسلفي في هذه النصوص وماهو قابل للديمومة و البقاء.

وقد بذلنا جهدا في قراءة كل مصادر عبد الله شريط بحثا عن تلك النصوص التي تخدم غرضنا في هذا البحث.

[1]- حمودة السعيدي، الخطاب الابسمولوجي في الفكر الفلسفي العربي المعاصر– حدوده وآفاقه، رسالة دكتوراه تحت إشراف عبد الله شريط ، جامعة الجزائر، 2002–2003، ص 07.

5- خطة البحث:

لكل بحث أكاديمي محتوى معرفي يشكل البنية العامة له، في إطار نسقية تراعى فيها معالجة هذه المعارف متدرجة ومرتبة على شكل فصول ومباحث. فقد قسمنا بحثنا هذا إلى اربعة فصول يحتوي الفصل الأول على أهم المؤثرات لفكر عبد الله شريط التاريخي وحضور المنهج الفلسفي في طروحاته ، وقد قسمناها إلى مؤثرات تاريخية وأخرى نظرية.

أمّا المؤثرات التاريخية فأرجعناها إلى أهم المحطات التي ساهمت في تشكيل فكره، منذ الصبا حتى الشيخوخة وأجملناها في ثلاثة عوامل :

1- العامل النفسي: والذي عبّر عنه في سيرته الذاتية في كتابه "الرماد" والذي أخذنا منه أمثلة عن تمزّقه النفسي، وصراعاته مع مجموعة متناقضات عاشها في طفولته، وأخرى تواصلت معه حتى مرحلة النضج، وكان لهذه المتناقضات الأثر الكبير في تفتيق وعيه الفلسفي والتاريخي.

2- العامل البيئي: فكان محيطه المغلق الذي عاش فيه محفزا على تحدّي هذه البيئة، والانفتاح على العالم من حوله، هذا الانفتاح هو الذي جعله يؤسس للانسان الجزائري الحديث.

3- مواكبته لأحداث عصره: وقد ركب عبد الله شريط أكبر أحداث عصره، كحركات التحرر داخل الوطن وخارجه، ومساهمته الفعالة لا كمثقف تنويري فقط بل كمناضل في الميدان وهو بذلك جسد مفهوم المثقف العضوي "عند أنطونيو غرامشي".

ولكن عبد الله شريط كان له مؤثرات نظرية إضافة إلى المؤثرات التاريخية، والتي ساهمت هي أيضا في تشكيل فكره الفلسفي، ونقصد بها تكوينه العلمي والأكاديمي، والذي قسمناه إلى تكوينه الزيتوني والذي كان واضحا في جل كتاباته، واتخاذه من ابن باديس نموذجه العملي في التدين. ثم تكوينه الفلسفي الذي ابتدأ في سنة 1949 في سوريا وقد تخصص في الفلسفة وأخذ بها الاجازة، ثم حصوله على الدكتوراه في جامعة الجزائر بعد الاستقلال و تدريسه لها حتى سن التقاعد.

وأقلّ ما يقال عن عبد الله شريط أنّه كان موسوعيا وقد مكنه تكوينه الفلسفي من الاطّلاع على أهم التيّارات الفلسفية والأدبية والتاريخية، ولم يكتف بالاطّلاع النظري على هذه التيارات بل تمثّل أهم تلك التيارات والمذاهب وشكّل بها منهجه الفلسفي الخاص به ولا أدّل على ذلك من تأثره بابن خلدون.

وهذا ماجعلنا نبحث بعد ذلك في حدود المنهج الشريطي، وإلى أي مدى استطاع شريط أن يؤسس لمنهجه الخاص، وقد وجدنا بعد التأمل والبحث في نصوصه أنّ عبد الله شريط رفض التقيد الأعمى بتلك المناهج سواء كانت أوروبية حديثة أو يونانية أو إسلامية قديمة، إلا ما تفاعل من تلك المناهج مع متطلبات الواقع الاجتماعي في حركيته وتطوره.

ويجد عبد الله شريط ضالته المنهجية هنا في منهج ابن خلدون، فإذا كان أرسطو يتصدر الريادة عند الغرب فإنّ ضالتنا نحن المنهجية لا يمكن أن نجدها إلا في ثورية ابن خلدون. وعلى أساس استيعابه لمدرسة ابن خلدون أسس عبد الله شريط منهجه الخاص في التأمل والنظر والتفلسف.

أمّا الفصل الثاني والذي حاولنا فيه أن نؤشكل السمات الفلسفية عند عبد الله شريط، اذا اردنا ان نؤكد حضوره الفلسفي وفعاليته النقدية، وقد كان دافعنا في ذلك أنّ الفكر الفلسفي لأي فيلسوف لا يمكن أن نتعرف عليه ونحدد سماته إلّا بالتعمق في الأسئلة النهائية التي تمثل الهم المحوري لذلك الفيلسوف، مهما اختلفت موضوعاته التي اشتغل عليها، سياسية كانت أو ثقافية أو جسدت طموحاته الاجتماعية والحضارية، والتي سخّر جزءا كبيرا من حياته للدفاع عنها، وقد أجملنا هذه الموضوعات التي اشتغل عليها عبد الله شريط وقد أخذت من كتاباته النصيب الأكبر في أربعة اشكاليات كبرى:

1- جدلية المثقف والاندماج الاجتماعي.

2- جدلية الاشتراكية والانسان الجديد.

3- جدلية النظرية و التطبيق

4- جدلية الكونية والخصوصية،

وقد رتبنا هذه الجدليات حسب أهميتها من الدائرة الصغرى إلى الدائرة الكبرى.

أمّا الفصل الثالث والذي حاولنا أن نتتبع فيه تطور فكرة التاريخ عند عبد الله شريط ، من خلال تحديده لمفهوم التاريخ والذي استمده من فلسفة ابن خلدون، فلن يكون التاريخ عنده كما عند أستاذه ابن خلدون

إلّا حركية وديناميكية مستمرة، وتفاعل مع أحداث العصر، وكان تخلف مجتمعهما هو الحافز على ذلك، ولكن لن يكون الفيلسوف فيلسوفا إلّا إذا ارتبط بهذه الحركية الاجتماعية والتاريخية. فإذا كنّا في المبحث الأول قد ناقشنا مفهوم التاريخ عند عبد الله شريط ، وتعرفنا على جدلية المؤرخ والفيلسوف عنده في المبحث الثاني، لنصل إلى أن عبد الله شريط قد أسس لفلسفته الخاصة في قراءة التاريخ، والتي أخذ أسسها من ابن خلدون وتجاوزه بعد ذلك، وهذا هو موضوع المبحث الثالث من هذا الفصل.

أمّا الفصل الرابع: فقد خصصناه لتشكل المنهج النقدي عند شريط، وقد حاولنا أن نضع شريط في ميزان النقد، من خلال الاعتماد على شهادات من عاصروه من زملائه وتلاميذه من الساسة والمثقفين، ومن خلال نظرة أساتذة الفلسفة لأستاذهم عبد الله شريط وقد أخذنا نموذجين كدراسة تطبيقية لفكر عبد الله شريط من هؤلاء الأساتذة الباحثين واللذين يؤكدان على خصوصية الفلسفة الشريطية، فأمّا الأول فيركز على البعد الاجتماعي في فلسفة شريط. وأمّا الثاني فيركز على البعد التاريخي في قراءة عبد الله شريط وموقفه من التراث.

6-المفاهيم المفتاحية:

- **إيديولوجيا:** Ideology, Idiologie تعني علم الأفكار، وموضوعه دراسة الأفكار والمعاني، وخصائصها وقوانينها وعلاقاتها بالمعاني التي تعبّر عنها، والبحث عن أصولها بوجه خاص. وعند ماركس هي جملة الآراء والمعتقدات الشائعة في مجتمع ما، دون اعتداد بالواقع الاقتصادي.[1]
- **تاريخية** Historicité: هي القول بأن لوقائع التجربة الحية زمانا خاصا وأنها تتسم بشيء من المرونة والطلاقة، وقد قال بها الوجوديون معارضين به نظرية "حتمية التاريخ" الماركسية.[2]
- **النزعة التاريخية:** Historisme (هي القول إن الأمور الحاضرة ناشئة عن التطور التاريخي، ويطلق هذا اللفظ أيضا على المذهب القائل إن اللغة والحق والأخلاق ناشئة عن إبداع جماعي، لاشعوري، ولاإرادي، وإن هذه الأمور قد بلغت الآن نهايتها، وأنك لا تستطيع أن تبدّل نتائجها بالقصد ولا أن تفهمها على حقيقتها إلاّ بدراسة تاريخها. ويرى أصحاب هذا المذهب أيضا أننا لا نستطيع أن نحكم

[1] مجمع اللغة العربية، **المعجم الفلسفي**، د ط، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، 1983. ص 29

[2] المرجع نفسه: ص 36

على الأفكار والحوادث إلاّ بالنسبة إلى الوسط التاريخي الذي ظهرت فيه لا بالنسبة إلى قيمتها الذاتية لا غير، لأننا إذا نظرنا إليها من الناحية الذاتية فقط ربما وجدناها خاطئة أو منكرة، ولكننا إذا نسبناها إلى الوسط التاريخي الذي ظهرت فيه وجدناها طبيعية وضرورية.[1]

- **فلسفة التاريخ**:Philosophie de l'histoire تبحث في العوامل الأساسية المؤثرة في سير الوقائع التاريخية وتدرس القوانين العامة المسيطرة على نمو الجماعات الإنسانية وتطورها على مرّ العصور.[2]
- **الثورة**: Révolution هي قلب نظام بالي وإحلال نظام تقدمي جديد محله، فهي بالتالي نقطة تحول في حياة مجتمع ما. والثورة خلاف الانقلاب الذي يتلخّص في نقل السلطة من طرف إلى آخر. والثورة عند ماركس هي احدى وسائل النمو والتطور الاجتماعي، وتهدف الثورة الاشتراكية عنده إلى التخلّص من الرأسمالية والقضاء على استغلال الإنسان لأخيه الإنسان.[3]

–**صيرورة**:Devenir،Becoming هي التغير في ذاته من حيث هو انتقال من حال إلى حال أخرى، ويقابلها الثبوت والسكون. اعتبرها هرقليطس صراعا بين الأضداد ليحل بعضها محل بعض، عدّها هيجل سرّ التطور لأنها تحلّ مشكلة التناقض بين الوجود واللاوجود.[4]

- **الاشتراكية الخيالية أو الطوباوية**:Socialisme utopiste هي التي تتخيل مجتمعا فاضلا يحقق لأفراده في المستقبل جميع أسباب السعادة، كالمدينة الخيالية التي تصورها (توماس مور) أو كالنظام الاجتماعي الذي تخيله كل من سان سيمون وفوريه.[5]
- **المذهب**:Système (الطريقة والمعتقد الذي تذهب إليه. والمذهب عند الفلاسفة مجموعة من الآراء والنظريات الفلسفية ارتبطت بعضها ببعض ارتباطا منطقيا حتى صارت ذات وحدة عضوية منسقة ومتماسكة. والمذهب أعم من النظرية، ويغلب على أصحاب المذاهب أن يرجعوا نظرياتهم وآرائهم إلى عدد محدود من المبادئ من غير أن يطابقوا بينها وبين شروط الواقع مطابقة تامة.[6]

---

[1] جميل صليبا، **المعجم الفلسفي**، ج1، د ط، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982، ص 229.

[2] المرجع نفسه: ص 229

[3] مجمع اللغة العربية، **المعجم الفلسفي**: المرجع السابق، ص 58

[4] مجمع اللغة العربية، **المعجم الفلسفي**: المرجع السابق، ص 108

[5] جميل صليبا: **المعجم الفلسفي**، ج2، د ط، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ص 89–90

[6] المرجع نفسه: ص 361

- **المذهب التعليمي:**Doctrine مجموعة من المبادئ والآراء الدينية أو الفلسفية أو العلمية أو الفقهية المنسوبة إلى أحد المفكرين أو احدى المدارس، ومن خصائص المذهب التعليمي أن تكون مبادئه وحقائقه متصلة بالعمل، لا أن تكون مجرد حقائق نظرية.[1]
- **التاريخانية:**Historicisme أساسها هو المعرفة بأن الأحداث التاريخية يجب أن تدرس، لا كما كان الحال سابقا كأمثولات للأخلاق أو السياسة وإنما كظواهر تاريخية.[2]
- **التاريخ الجديد:** يرتبط المصطلح بصدور مجلة الحوليات في فرنسا في 15 يناير 1929 تحت عنوان: حوليات التاريخ الاقتصادي والاجتماعي، تحت إشراف كل من مارك بلوخ ولوسيا فيفر، وتميز الإنتاج العلمي للمجلة بتوسع حقل التاريخ نحو دراسة المشهد الجغرافي–التاريخي، ونحو حركات السكان، ونحو عمليات التبادل والاستثمار ونحو العادات والأخلاق. في مقابل تقلّص مجال السياسة وتاريخ الأحداث والمعارك. وتبعا لذلك، توسعت واغتنت مرجعيات المصادر والوثائق وأساليب قراءتها: استخدام الإحصاء ومبادئ الديمغرافيا، والألسنية وعلم النفس، المنمنمات والصور والآثار، وليس النص التاريخي وحده (السرد). لقد برز مفهوم التاريخ–المسألة الذي تستثيره مشاغل الحاضر، ولكن من دون خلط للأزمنة، ومن دون قياس ميكانيكي وشكلي بين الحاضر والماضي. إنه تأسيس لوجهة جديدة في الكتابة التاريخية، تحاول أن تحدث قطيعة مع المدرسة التاريخانية، أي المدرسة المنهجية التي قدّست الوثيقة وادّعت الموضوعية، وغرقت في التاريخ السياسي والعسكري (الحدثي والمؤسسي) والقومي، فكان تأسيس مجلة الحوليات إعلانا ببدء مدرسة في "التاريخ الجديد"، رأت في التاريخ إعادة بناء للماضي وليس إحياء له، كما كان يرى رينكه أو سينوبوس. إنها إعادة بناء لشتى أوجه الحياة البشرية من الماضي إلى الحاضر، وباتجاه تكوّن هذا الحاضر، وانطلاقا من مسألة مطروحة (إشكالية).[3]

---

[1] جميل صليبا: المرجع السابق: ص 313

2 . Jacque Le Goff, Histoire et mémoire, Paris, GALLIMARD, 1988, p. 291

[3] وجيه كوثراني، **تاريخ التأريخ**(اتجاهات–مدارس–مناهج)، ط 2، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، 2013. ص 206

- **امبريالية:**Impérialisme تعني في اللغة اللاتينية السلطة أو السيادة العليا، وفي العصر الحديث اكتسبت معنى تجارة استعمارية أو حكم استعماري منظم. ومن المعنيين يمكن أن نفهم بأن الامبريالية تعني الهيمنة السياسية والعسكرية بدافع المنفعة الاقتصادية.[1]
- **استيلاب:**Aliénation يستعمل للتعبير عن حالة انفصال الإنسان عن الطبيعة وحرمانه من حريته الطبيعية الأصلية حينما انخرط في العقد الاجتماعي، واستعمله كانط للدلالة على عدم اكتمال وغربة الأنا الظاهري بالنسبة إلى الأنا النوميني. أما هيجل فيستخدمه للدلالة على انفصال الفكر (الروح) عن ذاته في عملية خلق الموضوعات، فالموضوعات هي تحقق موضوعي للفكر وانفصال عنه أو استلاب له. وعند ماركس يأخذ الاستلاب مظاهر ثلاثة هي: استيلاب إيديولوجي يتمثل في خضوع الإنسان لعالم الوهم وانفصال ماهيته عنه، واستلاب سياسي يتمثل في انفصال عالم السلطة السياسية عن الإنسان، واستلاب اقتصادي يتمثل في تبعية العمل لرأس المال، وغربة العامل عن منتوج عمله وخضوعه للقوة الاجتماعية للمنتوج، تلك القوة التي تتحول مباشرة من العامل إلى المالك. والعلاقة بين هذه المظاهر هي علاقة علية، بمعنى أن الاستلاب الاقتصادي هو علة مظاهر الاستلاب الأخرى.[2]
- **الحداثة:**modernité هي ظهور ملامح المجتمع الحديث المتميز بدرجة معينة من التقنية والعقلانية والتعدّد والتفتح. وارتبطت بظهور المجتمع البورجوازي الغربي الحديث في إطار ما يسمى بالنهضة الغربية، هذه النهضة التي جعلت المجتمعات المتطورة صناعيا تحقق مستوى عاليا من التطور مكنها ودفعها إلى غزو المجتمعات الأخرى.[3]
- **ما بعد الحداثة:**Postmodernité يرتبط المصطلح بالفيلسوف الفرنسي جان فرانسوا ليوتار J. F. Lyotard في كتابه "أحوال ما بعد الحداثة" الذي صدر سنة 1979 ومفاده ضرورة رفض السرديات الكبرى أي النظريات الكونية الشاملة للثقافة الغربية لأنها فقدت الآن مصداقيتها، وربما كانت أفضل طريقة لوصف "ما بعد الحداثة" بصفتها حركة فلسفية هو اعتبارها شكلا من أشكال مذهب الشكّ

[1] ريموند وليامز، **الكلمات المفاتيح**–معجم ثقافي ومجتمعي، ترجمة نعيمان عثمان، ط 1، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2005. ص 202

[2] محمد سبيلا، **مدارات الحداثة**، ط 1، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2009. ص 28–29

[3] محمد سبيلا، **مدارات الحداثة**، ص 123.

الفلسفي، الشكّ في السلطة والحكمة المعترف بهما، والمعايير الثقافية والسياسية.[1]

ظواهرية: Phénoménologie هي دراسة الظواهر دراسة وصفية كما تحصل في الزمان والمكان بقطع النظر عن شروطها ومصدرها وصدقها. وهي طريقة ومذهب فلسفيان وضعهما إدموند هوسرل، فهي طريقة من جهة اكتناه الماهيات من الوقائع التجريبية، وهي مذهب لطلبها المبدأ الأقصى للواقع.[2]

- **سيرورة:**Processus هي سلسلة الأحوال المتعاقبة التي يمرّ بها أمر من الأمور والتي يستقر على واحدة منها، مثل سيرورة الظاهرة الفيزيائية والنفسية والاجتماعية.[3]
- **منهج:**Méthode هو الخطة المتبعة للوصول إلى نتيجة معينة، أو هو الترتيب الذي يتقيد به سير العمل من أجل الوصول إلى نتيجة معينة.[4]
- **المثقف العضوي:**L'intellectuel organique عند أنطونيو غرامشي هو الذي تفرزه كل من الطبقة الحاكمة والطبقة الصاعدة، ويمارس وظائف الباحث وناشر المعرفة والمنظم على مستويات الاقتصاد والسياسة والثقافة.[5]
- **الخصوصية:**PrivacyRights وهي حقوق مكتسبة وتعني حق الفرد في الاحتفاظ بجانب من حياته وأفكاره وانفعالاته وأنشطته لنفسه أو لمن يختارهم من أعضاء أسرته وأصدقائه، كما يصدق ذلك على الدول.[6]
- **الفلسفة النقدية:** أو النقدية Le criticisme يطلق هذا اللفظ على مذهب كانط ومدرسته، وهو مذهب يرى أن الذهن يؤلّف معارفه وفقا لصوره أو مقولاته الخاصة، وهي صور ومقولات صادقة إذا ما بقيت في حدود التجربة، ولا يشير لفظ النقدية إلى نقد المؤلفات والأنساق، وإنما يشير إلى نقد قدرة العقل عموما منظورا إليه من جهة ما يمكنه أن يحصل عليه من معارف مستقلة عن التجربة.[7]

---

[1] ستيوارت سيم وآخرون، **دليل ما بعد الحداثة**، ج 1، ترجمة وجيه سمعان عبد المسيح، ط 1، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2011. ص 11-12

[2] محمود يعقوبي، **معجم الفلسفة**، ط 2، دار الميزان، الجزائر، 1998، ص 97.

[3] المرجع نفسه، ص 75.

[4] المرجع نفسه: ص 170

[5] جورج طرابيشي، **معجم الفلاسفة**، ط 3، دار الطليعة، بيروت، 2006، ص 425.

[6] إسماعيل عبد الفتاح الكافي، **معجم مصطلحات عصر العولمة**، د ط، د م ن، 2003. ص 222

[7] جلال الدين سعيد، **معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية**، د ط، دار الجنوب للنشر، تونس،2004، 475 ص.

- **التاريخ الأصغر Microhistoire:**هو اتجاه في علم التأريخ ظهر في إيطاليا، تركزت أبحاثه على التاريخ الحديث، تطور في بداية السبعينيات من القرن العشرين، ودعا إلى التخلي عن دراسة الكتل والطبقات، للاهتمام بالأفراد، بتتبع مصيرهم الخاص، وذلك عبر إلقاء الضوء على خصائص العالم المحيط بهم.[1]
- **علم التأريخ Histographie:**يشير المصطلح إلى من يكتب تاريخ حقبته الزمنية، أو الحقب السابقة، علما بأن المصطلح يشمل النشاط الذي يقوم به كاتب التاريخ، والوثائق التاريخية المدونة لحقبة زمنية معينة.[2]
- **التمرّد:** La révolteهو الرفض للثقافة والبناءات الاجتماعية السائدة والسعي لإبدالها بأخرى جديدة، وهو تبلور الجهد الجماهيري من أجل القضاء على نظام اجتماعي يعاني في ظلّه الأفراد من الإحباط، وهذه الجماهير تظل تسعى بطبقاتها لتغيير النظام وإحلال نظام بديل يستطيعون في ظله أن يتوافقوا أو ينسجموا مع معاييره، ويحققوا طموحاتهم.[3]
- **الكونية، كوني (شامل، عام)Universel:** من كون Univers وهو مصطلح أصبح متداولا في تسعينيات القرن العشرين بفعل ثورة الاتصالات والمعلومات مما جعل العالم قرية صغيرة، وكثيرا ما يستعمل كمرادف للعولمة التي يسعى أنصارها لأن تكون ملاذ الإنسانية جمعاء.[4]
- **الستاتيكية: Statique**هي منهجية استعملها علماء الاجتماع تقوم على دراسة ظاهرة اجتماعية ما في حالة ثابتة، أي في لحظة معينة في المكان.[5]
- **الديناميكية: Dynamique**هي طريقة مخالفة للأولى تقوم على دراسة ظاهرة اجتماعية ما في حالة

- تطور في الزمان والمكان، مع تحليل وتفسير تغيراتها.[6]

---

[1] https://fr.wikipedia.org/wiki/Microhistoire

[2] http://www.cnrtl.fr/definition/historiographie

[3] محمد يحياتن، **مفهوم التمرد عند ألبير كامو وموقفه من الثورة التحريرية**، د ط، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1984، ص 48.

[4] بركات محمد مراد، **ظاهرة العولمة**–رؤية نقدية، ط 1، مطابع الراية، قطر، 2001، ص 94.

[5] غاستون بوتول، **تاريخ علم الاجتماع**، ترجمة وتعليق غنيم عبدون، د ط، الدار القومية للطباعة والنشر، د ت، ص 131.

[6] المرجع نفسه. ص 131

- **الفكر التاريخي** La pensée historique: هو سيرورة من العمليات التي لها علاقة بالتاريخ، تهدف إلى الإجابة على مشكلة محددة عن طريق تفسير متأني، من خلال المصادر والآثار الماضية، ويقوم الفكر التاريخي على عنصرين أساسين هما: الرؤية والمنهج التاريخيين. التعريف لـ: كاترين ديكاتCatherine Duquette(2011)[1]
- **الاشتراكية العلمية** Socialisme scientifique: استعمل الاصطلاح منذ نهاية القرن التاسع عشر، للإشارة إلى شكل من أشكال الفكر الاشتراكي المبني على تحليل علمي للوقائع الاجتماعية، التاريخية والاقتصادية، ويقال المصطلح في مقابل الاشتراكية الطوباوية. والمصطلح مرادف لاشتراكية ماركس وإنجلز.[2]
- **الاستغراب:** Oxidentalisme هو علم معرفة الغرب، أي العلم الذي يهتم بدراسة الغرب من جميع النواحي: العقدية والتشريعية، التاريخية والجغرافية، الاقتصادية والسياسية. ومن الصعوبة بمكان تعريف هذا المصطلح تعريفا جامعا مانعا، نظرا إلى حداثة دخوله مجال المداولة في الفكر المعاصر، على الرغم من المجهودات التي بذلها مفكرون عرب ومسلمون –حسن حنفي مثلا–من أجل إنضاج علم معاصر يعنى بمعرفة الغرب، يكون نظيرا لعلم الاستشراق.[3]

7– الدراسات السابقة:

كنت اطلعت على دراستين حول عبدالله شريط...الاولى دكتوراه والاخرى ماجستير وحاولت ان اعرف التماثل والاختلاف بينها وبين رسالتي...

الدراسة الاولى:[4]

---

[1] https://enseignerlhistoire.wordpress.com/category/pensee-historique/

[2] https://fr.wikipedia.org/wiki/Socialisme_scientifique

[3] رضا داوري الأردكاني، **في إمكانية معرفة الغرب–ملاحظات منهجية**، مجلة الاستغراب، العدد 1، ، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، بيروت، خريف 2015، ص ص 252–263.

[4] بن قدور نورالدين، **مستقبل التنمية في الخطاب الفلسفي المغاربي المعاصر**،اطروحة دكتوراه،جامعة وهران كلية العلوم الاجتماعية تحت اشراف ا.د محمد رياحي رشيدة،الموسم الجامعي:2017/2016

هي رسالة لنيل شهادة الدكتوراه في الفلسفة..للباحث بن قدور بن نورالدين..الموسومة ب مستقبل التنمية في الخطاب الفلسفي المغاربي المعاصر..من جامعة وهران

وهي مقارنة بين مفكرين عبدالله شريط وعبدالله العروي وموقفهما من التنمية من خلال خطابهما الفلسفي...والجميل في هذه الدراسة انه يقرن الخطاب الفلسفي بالتنمية الاجتماعية والسياسية والاقتصادية في المجتمع المغاربي على الخصوص...ويخصص ل عبد الله شريط الفصل الثانيمن هذه الاطروحة،..يتعرض الباحث تحت عنوان التنمية في الخطاب المغاربي المعاصر لمشروع المفكر الجزائري عبد الله شريط،ويشيد بمجهوده في دراسة المجتمع الجزائري،ويعتبره قطبا متميزا من الذين يعتمد عليهم لتقويم مرحلة فكرية حاسمة من تاريخ الجزائر...

ثم يتعرض له في الفصل الثالث تحت عنوان نقد خطاب التنمية وافاق التجاوز...من خلال التطرق للمواطن التشابه والاختلاف ومواطن التداخل بين مشروعي المفكرين عبدالله شريط وعبد الله العروي..وهو مبحث يمثل رؤية نقدية للمشروعين،كوننا نسلم مبدئيا بان اجتهادات هذين المفكرين لا تحمل حقائق نهائية بل هيمرحلية وظرفية فقط،انطلاقا من مرجعيات محددة...

يقول الباحث:"فالكشف عن مضامين هذه الخطابات، ومناقشتها ونقدها ومن ثم تجاوزها هو السبيل الوحيد الذي يمكننا من ابداع خطاب فلسفي مغاربي معاصر وتنموي بامكانه اصلاح واقع التخلف الذي تعاني منه المجتمعات المغاربية المعاصرة"(وبعد قراءة مضامين هذه الاطروحة ووجدنا اننا نتقاطع مع الباحث في بعض المسائل وننفصل عنه في التوجهات العامة للبحث،اما ما نتقاطع فيه فهو كيف تكون الفلسفة عاملا مهما من عوامل التنمية في مجتمعاتنا،ولعل نصوص عبد الله شريط تعمق هذا المنحى، اما ما يختلف مع اطروحتي فكون دراسة زميلي الباحث هي دراسة مقارنة بين عبد الله شريط والمفكر المغربي عبدالله العروي،وما قدماه من إسهامات فكرية في حقل الخطاب الفلسفي المغاربي التنموي،..اما دراستي فتفحص مسألة في غاية الاهمية،وهي هل يمكن ان نعتبر ما يكتبه عبد الله شريط يؤهله ان يكون رائدا للفلسفة في الجزائر من خلال حضوره المتميز،على فرضية ان عبد الله شريط نفسه لا يعتبر نفسه فيلسوفا..وقد كان لي شرف ان التقيته في صيف 2006 وسالته هذا السؤال..هل تعتبر نفسك فيلسوفا فقال لي بالحرف والشهادة للتاريخ.."انا لست فيلسوفا،محمد اركون فيلسوف."

فانشغالي انا بالدرجة االولى ،هو الى اي مدى تحوز كتابت عبد الله شريط على الشرط الفلسفي؟بمعنى..هل كان عبد الله شريط حاضرا في الحقل الفلسغي كما هو حاضر في حقول اخرى؟

الدراسة الثانية:

هي رسالة ماجستير من جامعة وهران قسم علم الاجتماع تحت عنوان :اشكالية التنمية في الجزائر بعد الاستقلال..المفكر عبد الله شريط نموذجا. تحت اشراف أ.د العلوي احمد،الموسم الجامعي 2012/2011

وبعد قراءتي لمضمون هذه الرسالة السالفة الذكر..لم اجد صلة مباشرة بينها وبين مضمون ما بحثت فيه..فالرسالة تتناول اشكالية التنمية من وجهة نظر علم اجتماع التنمية..بالبحث غي المجهودات الفكرية والعملية لمشروع التنمية في الجزائر..في الغصل الاول . ثم تم استعراض الاوضاع الاجتماعية واالقتصادية والثقافية والسياسية في الجزائر المستعمرة في الفصل الثاني...ليتعرف المتلقي على مدى حجم الدمار الذي خلفه الاستعمار، ويتفهم الوضع الذي عاشته الجزائر وكيف يمكن ان يؤثر هذا الوضع فيما بعد الاستقلال.وهو موضوع الفصل الثالث، ثم يحاول الباحث في الفصل الرابع ان يعقد وجه مقارنة بين المقاربات والبدائل المطروحة امام المفكرين الجزائريين وما قدموه من افكار وطروحات،وكيف يكون ما قدموه مفيدا او قادرا على تقديم نتائج وتحقيق اهداف..وهؤلاء المفكرين هم على التوالي:مالك بن نبي، محمد اركون،عبد المجيد مزيان، مولود قاسم ايت بلقاسم..ليستخلص موقف عبد الله شريط من التنمية في الفصل الخامس..الذي يتفق مع بعض المفكرين الجزائريين في بعض التصورات ويختلف نعهم في تصورات اخرى، وان كلهم يتفقون هلى جوهر المشكلة، وحاجة المجتمع الى لاي تنمية كما هي حاجة االنسان الجزائري شديدة الى التنمية الثقافية والبشرية.

وفي كل الفصول المعروضة في هذه الرسالة نجد ان هذه الدراسة لا صلة مباشرة بينها وبين بحثي..وقد اخذت نموذجين مما اتيح لي الحصول عليه من الدراسات السابقة لاؤكد ان موضوع بحثي حول الحضور الفلسفي في كتابات عبد الله شريط التاريخية موضوها جديدا في مجاله ولم يتطرق اليه من قبل.

8- صعوبات الدراسة:

لقد واجهتني صعوبات عديدة اثناء القيام بهذه الدراسة ابرزها:

–ان اسلوب عبد الله شريط غي الكتابة هو اسلوب السهل الممتنع، فهو ليس اسلوب مدرسي اكاديمي يبحث غي الانتاج الفلسفي النظري الفلسفي المجردبمنهج واضح ومباشر،كما هو حال كثير من المفكرين الاكادميين اقرانه، الذين يبحثون في مجالهم الفلسفي الخاص ، ويحاولون تعميقه والوصول به الى نهايته،باعتماد مصطلحات فلسفية مدرسية واضحة،ولعل قناعة عبد الله شريط التي اكتشفتها اثناء البحث،ان امتلاك المصطلحات العلمية لا يعني عنده امتلاك الروح العلمية كما هو حال كثير من باحثينا اليوم. وهو بذلك يتخذ موقفا من كل الفلسفات النظرية التي تغرق في البحث النظري دون ربطه بالحدث اليومي ولا تنفصل عليه، وينحو نحو تأسيس فلسفة عملية ترتبط بتنمية الانسان الجزائري في مرحلة حاسمة من تاريخه..ولعل هذا ما جعل عبد الله شريط يربط بين الفلسفة والتاريخ.

–صعوبة موضوعة الحضور الفلسفي عند عبد الله شريط في حد ذاته..اذا يعتبر موضوعا معقدا ومتشابكا..فلا يمكن ان نفصل هذا الحضور الفلسفي عن حضور حقول اخرى اشتغل عليها شريط كحقل الايديولوجيا ..والذي وجدناه يعطيها مفهوما خاصا ويربطها بكل المشاريع الفكرية التي تتعلق ببناء الحاضر، ومن لا حاضر له لا مستقبل له. وشرط الايديولوجيا عنده ان تكون وجهتها المستقبل..لا ان تخدم الماضي وتقدسه...واذا كانت الايديولوجيا تخدم الحاضر فان الفلسفة تستكشف المستقبل...

كما اشتغل على حقل الادب وحين تقرأ نصوصه وهو يتكلم عن الادب او النقد الادبي او المذاهب الادبية تتصور ان عبد الله شريط متخصص في الادب فقط. ولكنه يؤكد انه لا يمكن ان نتحرر من التقليد في الادب سواء القديم منه او الجديد او الاداب الاجنبية ، الا اذا تعرفنا على الاسس الفلسفية التي يقوم عليها كل ادب

كما اشتغل على التاريخ ولكن ليس بمفهومه المدرسي، بل بارتباطه ومسايرته لحركية الواقع الاجتماعي والسياسي والثقافي والاقتصادي للمجتمع ومتطلبات هذا الواقع..

هذا التشابك في الحقول وهذه الموسوعية في فكر عبد الله شريط، مثلت صعوبة في رسم الملمح الفلسفي العام الذي يميز عبد الله شريط، وقد حاولنا تجاوزها بما نستطيع

الفصل الاول: المؤثرات المشكلة لفكر عبد الله شريط التاريخي

1: المؤثرات التاريخية

2: المؤثرات النظرية

3: حدود منهج البحث عند شريط

الفصل الاول: المؤثرات المشكلة لفكر عبد الله شريط التاريخي

تمهيد:

نقصد بالمؤثرات جملة العوامل والظروف التي يتشكل بها وتحت تأثيرها فكر الفيلسوف، وكما نعلم فان فلسفة اي فيلسوف هي نتاج لتفاعل ذاته مع هذه العوامل والظروف، وهي مؤثرات قد تكون واعية بالنسبة لصاحبها في مرحلة النضج والنبوغ وقد تفعل فعلها فيه بطريقة غير واعية في مراحل النشأة الاولى، وعبد الله شريط لا يكون استثناء عن هذه القاعدة فهو ابن بيئته واحذاث عصره، وقد ركب هذه الاحداث وتفاعل معها وتشكل وعيه الاجتماعي والفلسفي والسياسي من خلالها، وعليه سنحاول في هذا لافصل ان نتعرض الى جملة المؤثرات التاريخية والنظرية التي شكلت فكر فيلسوفنا وحددت منهجه الخاص به، فماهي تلك المؤثرات؟، وكيف ساهمت في تشكيل فكره التاريخي؟

1- المؤثرات التاريخية

أ. عبد الله شريط يركب احداث عصره

في كثير من الأحيان و نحن نقرأ انتاج المفكر نفصله عن حياته ، ونجعل من فكره و كأنه عبقرية خاصة ، معزولة عن الظروف التي ساهمت في تشكيل هذه الأفكار وهذه من المغالطات المنهجية التي يجب تفاديها و هنا نتساءل: كيف كانت كتابات عبد الله شريط تعبيرا عن جملة الاحداث التي عاشها في حياته؟

بمعنى هل حضور الذات في القراءة التاريخية وجوبي، كما هو الشأن في تقدير بول فاين" Paul veyne"؟[1]« إن أي مبحث تاريخي هو مجال إلتقاء الذات بالموضوع، بل يزداد هذا التواصل وضوحا عند قراءة التاريخ المخصوص بالذات الباحثة وعصرها تحديدا " Histriogaphie" كأن يشهد المؤرخ في هذا النوع الخاص من التاريخ على ذاته وعصره معا، مجموعة أحداث صغرى غارقة في

1- -Paul- veyne « **comment on écrit l'histoire** »seuil-1971.p.18

الخصوصية والتجزئة، هي في صميم التاريخ الأصغر (Micro-histoire) » .[1]

« لعل المثل الأكثر وضوحا في حضور الذات في القراءة التاريخية هو تاريخ إبن خلدون ،(...) كأن يكتب إبن خلدون عديد الوقائع التاريخية الكبرى من خلال جزئيات حياته الفردية، فيصفها كي يوصف بها، وينظر إلى ماضي وجوده عبر ما كان ويكون آن تدوينه لهذا النص، فأمكن اعتبار"التعريف بإبن خلدون ورحلته شرقا وغربا"، أشبه ما يكون بمذكرات أخضعها المؤلف لنسق التتابع الزمني، من أول الأجداد في معلوم شجرة النسب والولادة (732هـ- إلى آخر حد في موصوف الأحداث بالكتاب المذكور" » .[2]

وهذا ينطبق على المفكر عبد الله شريط الذي عاصر الكثير من أقطابه، وكانت له معهم مشاركات ومساهمات في الحركة الفكرية الجزائرية أمثال "مالك بن نبي""أحمد توفيق المدني" "محمد الميلي"وغيرهم، وفي هذه المرحلة تأثر بكثير من رواد الحركة الفكرية في المشرق والمغرب، كما تأثر أيضا بالتيارات الوطنية التي سادت عدة أقطار منها في إفريقيا، وساهمت في تحريرها من الإستعمار الفرنسي ولذلك كان فكره لا يعبر عن هوية مشتركة للإنسان الجزائري فحسب، بل والإنسان العربي عموما.[3] »

ومن الملفت للنظر أن كتابات "عبد الله شريط " الأولى تمتد منذ العقد الرابع من القرن العشرين أثناء دراسته بتونس في الوقت الذي كان الشعب الجزائري يرزح تحت وطأة الإستعمار الفرنسي، حيث أصدر في تونس كتابه"شخصيات أدبية"1958 (بالإشتراك مع أبو القاسم محمد كرو) كما كان عضوا في هيئة تحرير "جريدة المجاهد" الاسبوعية السالف ذكرها لسان حال جبهة التحرير الوطني. [4]

1- مصطفى الكيلاني: **التاريخ والوجود، في المتبقى والمندثر**، الدار العربية للعلوم ناشرون مع منشورات الإختلاف، ط1، 1431هـ- 2010م، ص35.

2- المرجع نفسه، ص37.

3- إسماعيل زروخي، **الفلسفة في الوطن العربي في مئة عام**، أعمال الفلسفة الثانية عشر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2002، ص472.

4- المرجع نفسه، الصفحة نفسها، 472.

كان يكتب في الأدب والشعر والسياسة والفكر عموما،كما تولى عدة وظائف في الدولة الجزائرية بعد الإستقلال، وكان أستاذا بارزا في قسم الفلسفة جامعة الجزائر ، ساهم بمجهود وافر في نشر الثقافة الفلسفية والتربويّة وفي علم النفس الإجتماعي، عن طريق الإذاعة الوطنية والندوات والملتقيات الكثيرة.[1]

دخل في مناظرة حجاجية مع وزير التربية السابق"مصطفى الأشرف" سنة 1980، حول أهمية اللغة العربية في المجالات العلمية والإدارية، بعد أن كتب هذا الأخير ثلاث مقالات تهجم فيها على اللغة العربية، واتهمها بالعجز عن مواكبة العصر والتطوّر الحاصل في العالم، فردّ عليه الدكتور"عبد الله شريط" بسبع مقالات صدرت في جريدة "الشعب" وضح فيها قدرة اللغة العربية على التطوّر السّريع في كل عصر من العصور التاريخية، ولكن المشكل كما قال ليس في اللغة ذاتها، وأن المشكل هو في الناطقين بها، لأن اللغة تتطور بتطوّر الإختراعات واالإبتكارات والثراء الثقافي والعلمي عموما، وقد جمعت تلك المقالات ونشرت في كتاب "بين الإعراب والتعريب".[2]

والمتمعن في كتابات "عبد الله شريط" يلاحظ أنها تنوعت بتنوع ظواهر المجتمع نفسه الذي شكل مادته الكتابية والفكرية، وتظهر في ثنايا كتبه هواجس الفكر الفلسفي الحقيقي الذي يعبر عن كينونة مجتمع موجود يصارع معركة التحرير من جهة، ومعركة التطوّر من جهة أخرى، ومع هذا المجتمع تذوق الأستاذ"عبد الله شريط" معنى الحرية والإستقلال كما تذوق قراءة الفلسفة والأدب.[3]

ومن أهم الموضوعات التي تطرقت إليها كتاباته الفلسفية، وشكلت أطر فكره العامة هي الفلسفة السياسية والإجتماعية والأخلاقية والثقافية، التي فرضتها ظروف مجتمعة وعصره، لأن الفلسفة عنده لم تعد فلسفة كلاسيكيّة مبنيّة على التجريدات النظرية، وإنما أصبحت الفلسفة برغماتية عمليّة تهتم بالإنسان وشؤون مصيره وكينونته وكذلك فعاليته في التاريخ والحياة، لقد كان شريط يهدف إلى الكشف

1- عبد الكريم بو صفصاف، **السيرة الذاتية والمسيرة العلمية لعميد الفلاسفة الجزائريين الدكتور "عبد الله شريط"**، منشورات مخبر الدراسات التاريخية والفلسفية، جامعة منتوري، قسنطينة،ربيع الاول 1425 هـ ماي 2004م، ص 10.

2- عبد الكريم بو الصفصاف، مرجع سابق ذكره ، ص 11.

3- إسماعيل زروخي – **الفلسفة في الوطن العربي**، مرجه سابق ذكره، ص 473.

عن خبايا واقع معين محاولا تقديم وصفة علاجية له، ولذلك فإنّه لم يقم بوصف ذلك الواقع فحسب، بل قام بتحليله ونقده يقول في كتابه "أخلاقيات غريبة":[1]« وتطرقنا إلى الكشف عن بعض أوجه نقائصنا سواء في المعتقدات الدينيّة أو الإنحرافات السياسيّة والإجتماعية أو المفاهيم الثقافية المغلوطة أو الإعوجاجات النفسية المريضة. »[2]

وتظهر فلسفته العملية النقدية في مجموعة الكتب التي ألفها من خلال المحاور التي شكلت مادتها خلال حياته فكتب في الأدب والسياسة وفي الإجتماع والأخلاق والتراث عموما وقد جاءت كتاباته مبثوثة في حوالي 18 عشر مؤلفا مضافا إليها المقالات المختلفة التي كان ينشرها في الصحف والمجلات سواء في شكل دراسات أو حوارات أو مناظرات...*

وعلى نفس المنوال سار عبد الله شريط في كتابه "الرماد" وحاول أن يعرض فيه جملة الأحداث التي شكلت تفكيره منذ النشأة حتى النضج. وهذا هو موضوع هذا الفصل.

ونحن نعرف ان الفكر يتأثر منذ الميلاد ويتكون بجملة الأحداث التي يعايشها صاحب هذا الفكر، فلا يمكن أن نخرج المفكر عن البيئة التي نشأ فيها، أو إنتقل إليها، أو الأحداث التي عاصرها

---

* من ضمن مؤلفاته التي تضمنت أفكاره نذكر منها على الخصوص:

1. شخصيات أدبية من المشرق والمغرب، بالإشتراك مع إبن القاسم محمد كرو، بيروت، ط1، 1958، نشر بتونس.
2. مع الفكر السياسي الحديث والمجهود الإيديولوجي في الجزائر– منشورات الشركة الوطنية للنشر والتوزيع– الجزائر–.
3. الجزائر في مرآة التاريخ – بالإشتراك مع الأستاذ محمد الميلي– منشورات الشركة الوطنية للنشر والتوزيع– الجزائر.
4. حوار إيديولوجي حول المسألة الصحراوية والقضية الفلسطينية – منشورات الشركة الوطنية للنشر والتوزيع– الجزائر–.
5. الثورة الجزائرية والصحافة الدولية 1955–1962– من 18 جزء– منشورات وزارة المجاهدين(د، ط)، (د، ت).
6. معركة المفاهيم، منشورات الشركة الوطنية للنشر والتوزيع–الجزائر–.
7. المنابع الفلسطينية للفكر الإشتراكي في الجزائر– منشورات الشركة الوطنية للنشر والتوزيع–.
8. – الرماد– وهو مجموع من القصائد الشعرية، يقدمها بلمحة عن سيرته الذاتية – منشورات الشركة الوطنية للنشر والتوزيع.
9. الفكر الأخلاقي عند إبن خلدون، (رسالة لنيل الدكتوراه) – منشورات الشركة الوطنية للنشر والتوزيع– الجزائر–.
10. من واقع الثقافة الجزائرية، منشورات الشركة الوطنية للنشر والتوزيع– الجزائر–.
11. المشكلة الإيديولوجية وقضايا التنمية – منشورات الشركة الوطنية للنشر والتوزيع.
12. أخلاقيات غريبة في مجتمعنا، منشورات الشركة الوطنية للنشر والتوزيع –الجزائر–.

2– عبد الله شريط، **أخلاقيات غربية في مجتمعنا**، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع – الجزائر–{د، ط}، {د، ت} ص 7.

وأثرت في تكوينه وساهمت في تفتق وعيه فلا يمكن أن نخرج ماركس أو إبن خلدون أو هيغل أو نيتشة عن تاريخهم الخاص... وفكر عبد الله شريط لا يخرج عن هذه القاعدة، فهو أيضا إبن بيئته وانعكاسا لما حدث له فيها، وما عايشه من تناقضات داخلها، وهو صبي صغير يتعلم في الكتاب حتى أصبح مفكرا مشهورا.

وعبد الله شريط نفسه يسلم بهذه الحقيقة، بل إنه يعترض على النقاد القدامى أنهم لم ينظروا إلى الأدب أو الشعر كوحدة لا تتجزأ.

يقول عبد الله شريط: « إن النقاد القدامى لأدبنا العربي قد وجهوا كل جهودهم وعاداتهم إلى إعراب البيت في الشعر أو تتبع ما سموه" بسرقات" الشعراء بعضهم من بعض (...) وأظهروا في ذلك براعة عظمى (...) ولم ينظروا للشعر أو للأدب كوحدة: وحدة لا بين أجزائه فقط، بل بينه وبين قائله، وبينه وبين قائله من ناحية وبينهما وبين العصر والوسط من ناحية أخرى... » .[1]

بل إن تفسيرهم تجاوز ذلك إلى إهمال تفاصيل حياة الأدباء والشعراء والمفكرين عامة.

يقول عبد الله شريط:« "ولو وقف الأمر عند هذا الحد، بالنسبة للشعراء، لهان الأمر. ولكنه تجاوزه إلى مستوى أخر: أهملوا حتى البحث في حياة الأدباء والشعراء والمفكرين عامة، ولم يحاولوا أن يلقوا أي ضوء على ظروف حياتهم وعصرهم حتى يستطيع من يأتي من بعدهم أن يربط بين حياة الأديب وبين أدبه، ويعرف مدى ما كان لهذه الحياة من علاقة أو تأثير مباشر أو غير مباشر في إنتاج الأديب أو الشاعر أو العالم المفكر...[2]

ولم يستثن عبد الله شريط في الوقوع في هذا التفسير إلا قلة قليلة كإبن خلدون، وبالتالي حرمونا من تدوين شيء من تاريخيهم لنعيش على نقد أثارهم وتحليلها ووضعها في إطارها الإجتماعي والثقافي والحضاري والفني الذي يجب أن توضع فيه » .[3]

1- عبد الله شريط: **الرماد**، الشركية الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، د س، ص3.

2- عبد الله شريط:**الرماد**، المرجع السابق، ص4.

3- المرجع نفسه، ص5.

وهو لهذه الأسباب يصّر على كتابة سيرته الذاتية أو تاريخ حياته بشخصية حتى تعكس سيرته وحياته من عاش وعيهم ومستواهم الحضاري والثقافي.

يقول عبد الله شريط:« ليس في نيتي بناء على ذلك أن أكتب هنا تاريخ حياتي فحياتي ليس فيها ما يستحق الإهتمام. أنها كحياة الآلاف من مواطني، حياة بسيطة وبؤس ومتاعب وحياة أفراح ساذجة أعجب اليوم كيف كانت تثير فينا السرور والمرح ولا تبعث فينا الأسف والأسى.[1]

ثم يواصل في توضيح هذه الفكرة والتركيز على أهميته في سيرته قائلا:

" ومع ذلك فهذا ما يجعلها جديرة بأن تكتب: ليس فيها شيء عادي"، ولكنها تصوّر حياة الآلاف من الصبيان والشباب (...) عندما تقرؤها تشعر كأنها تصور بيئتك وصباك وحياتك العائلية ووسطك الإجتماعي ومستواه الحضاري والثقافي، وعصره السياسي والديني، وذوقه الأدبي والفني وهذا ما يهم النقاد...[2]

لذلك سأحاول أن أبرز بعض الحوادث أو الخطوط العامة التي كان لها أثر في تشكيل فكر عبد الله شريط، والتي سميتها بالمؤثرات المشكلة لفكر عبد الله شريط وقسمتها إلى مؤثرات تاريخية وأخرى نظرية.

ب: المولد والنشأة والمتناقضات التي فتقت وعيه الفلسفي

يعرض عبد الله شريط[3] بعض الأحداث الهامة في مسيرته الذاتية بطريقة منهجية جذابة تساعد الباحث أو الناقد كما يسميه هو للغوص أكثر. من خلال جملة المتناقضات التي عاشها منذ الصبا حتى النضج، في ذات المفكر عبد الله شريط، والتي تعكس تناقضات مجتمعه: قائلا:« إن ما قد يهم الناقد أكثر من كل ذلك هو أن أسجل هنا بعض المتناقضات التي حفت بي طيلة حياتي وجعلتني

1- المرجع نفسه، ص6.

2-المرجع نفسه، ص7.

3- عبد الله شريط: **الرماد**، المرجع السابق، ص 9.

أعاني شيئا كثيرا من الصراع النفسي: ولا أدري إلى أيّ حدّ ما تزال هذه التناقضات تعمل في حياتي ويحتدّ من جرائها الصراع النفسي.»[1] فكيف كانت نشأته؟

ولد عبد الله شريط سنة 1921م بمدينة مسكيانة ولاية تبسة في الشرق الجزائري، ألتحق في صباه بكتاب القرية لحفظ القرآن الكريم على عادة أبناء عصره، وبدأ تعليمه الإبتدائي في مدرسة فرنسية في مسكيانة سنة 1927م.[2]

وهنا تبرز أولى تلك المتناقضات التي تكلم عنها عبد الله شريط والمتمثلة في شغفه باللغة الفرنسية في أسرة محافظة ترى في تعلمها فتح باب من أبواب الكفر فيقول: « أولّى تلك المتناقضات بدأني في عهد الصبا ولم أتجاوز السادسة من عمري، كان والدي يحرص على تعليمي القرآن وتعلم العربيّة وحدها، وكنت من ناحيتي أبكي بكاء مرّا على أن أحرم من تعلم الفرنسية[3] »

ولكنه لم يستسلم لإرادة أبيه، وأصرّ على تعلم الفرنسية مهما كانت العقوبات والنتائج ... وفي النهاية تنتصر إرادة الإبن على إرادة الأب والمحيط المغلق فيقول:« وفي غيبة سافر فيها إبي لأغراض التجارة –توجهت وحدي إلى إدارة البلدية وإستخرجت بطاقة ولادة وتسجلت بها في المدرسة الفرنسية[4] » وكان ذلك سنة 1927.

ثم يعقب على موقف أبيه بعد رجوعه من السفر قائلا:« وعاد أبي من السفر، فكانت فرائسي ترتعد كيف سيقابل تصرفي وراحت أمّي تتضرّع إليه، وتكاد تقبل الأرض تحت قدميه، حتى لا يقضي

1- المرجع نفسه، ص 9.

2- عبد الكريم بوصفصاف، **السيرة الذاتية والمسيرة العلميّة لعميد الفلاسفة الجزائريين، الدكتور "عبد الله شريط"**، وأنظر أيضا إسماعيل زروخي، **الفلسفة في الوطن العربي في مئة عام**، أعمال الفلسفة الثانية عشر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2002، ص470

3- عبد الله شريط، **الرماد**، المصدر السابق، ص 9.

4- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

على رغبة ولدها الصغير، وتغافل الأب على الأمر، ولكنه ظل ذلك في نظره بابا فتح على دارنا تدخل منه ريح الكفر على العائلة » .[1]

ولكن تعلمه للفرنسية لم يكتمل لأن عائلته إنتقلت من مسكيانة مسقط رأسه إلى تبسة 1932، أين سيدخل في مدرسة عصرية يشرف عليها المرحوم الشيخ العربي التبسي.*

يقول عبد الله شريط:« إلاّ أن تعلمي بالفرنسية لم يتم إلى النهاية، فقد إضطررت إلى الإنقطاع عنه قبل نيل الشهادة الإبتدائية لأننا إنتقلنا من مسكيانة مسقط رأسي إلى مدينة تبسة، فإنقطعت للتعليم بالعربية، ولكن لا في (الكتاب) كما كان الأمر في قرية مسكيانة، بل في مدرسة عصريّة سيشرف عليها المرحوم الشيخ العربي التبسي » .[2]

ثم يواصل وصفه لهذا التناقض (التمزق النفسي) قائلا:"وظل هذا الجذب المتناقض بين جو عائلي متديّن، ونزعة فتوة تطمح إلى أفاق أخرى يعمل في نفسي ويدخل عليها الإضطراب، وظل أبي يحلم أن أصبح له شيخا أدرّس التفسير وأرشد الناس بالوعظ.ورحت أنا أبحث عن شيء آخر" [3]ربما كان يبحث عن عبد الله شريط المفكر والفيلسوف الإجتماعي...

ثاني تلك المتناقضات التي عمقت صراعه النفسي في بداية حياته هو ميله الشديد إلى جمعية العلماء، ونزعته إلى الحركة الوطنية التي لا تنفك تجتذب الشباب آنذاك والذي كان يحلم بجزائر مستقلة، ومستعد أن يضحي بأغلى ما يملك من أجل ذلك، وها هو يصف لنا هذا التمزّق والذي لم يستطع أن يحسمه في النهاية، يقول عبد الله شريط :" ميدان آخر كنت أعاني منه التمزق: بحكم

1- المصدر نفسه، ، ص10.

- مدرسة لجمعية العلماء(تهذيب البنين)، درس علي بن الشيخ التبسي سنتين، 1934/1932، أنظر عبد الكريم بو الصفصاف، *السيرة الذاتيّة والمسيرة العلمية لعميد الفلاسفة "عبد الله شريط" مرجه سابق ذكره، ص9.

2- عبد الله شريط، **الرماد**، المصدر نفسه، ص10.

3- عبد الله شريط-**الرماد**، مصدر سابق، ص10،

كما يمكن الرجوع إلى رسالتي في الماجستير، تحت عنوان: - البعد الأخلاقي والسياسي في فكر عبد الله شريط، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية- قسنطينة- السنة الجامعية:2007/2006. تحت إشراف الأستاذ زروخي إسماعيل...ص3.

تعليمي في مدرسة تابعة لجمعية العلماء وبحكم الصداقة المستحكمة بين والدي وبين الشيخ العربي التبسي، كنت أشعر بعاطفة قوية تشدني 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". [1]

ثم يعترف أنه لم يستطع أن يحسم موقفه لصالح أحد التيارين رغم ما بينهما من خلافات سياسية، قائلا:« وجاءت ظروف متعددة نشبت فيها خلافات سياسية حادة بين جمعية العلماء والحركة الوطنية فكان يسهل عليّ أن أدافع عن كل واحد من الفريقين المتخاصمين، ولكن كان يصعب عليّ أن أساهم في تحطيم أي منهما لصالح الآخر، وكنت أعاني تمزقا كبيرا بين تيارين لم يستطع أحدهما أن يتغلب على الآخر في نفسي[2] »

وهو يرى أن هذه الخلافات أو الصراعات السياسيّة هي ليست غريبة على مجتمعنا، وهي جزء لا يتجزأ من حالة فصام عشناها في الماضي ولا زلنا نعيشها، بل إزدادت تعمقا حتى بعد الإستقلال، ففقدنا بذلك الإنسجام في طريقة تفكيرنا وممارستنا العمليّة فيقول:"إننا خرجنا من حرب طويلة الأمد، والحرب في كل مجتمع تخلف هوة أخلاقية كبيرة، ثم إننا ورثنا عادات أخلاقية متضاربة بعضها من أجدادنا في عصور الإنحطاط الماضية، وبعضها الآخر من أقوام فرضوا علينا حياة لم ننضج بعد لأن نحياها، فكان من جراء ذلك أن أصبح مجتمعنا يعيش متضاربا متناقضا في كل ثنايا وجوده، في تفكيره ومشاعره وذوقه، وفي إقتصاده وتجارته وفلاحته، وفي إدارته وعاداته وميوله، وفي بيته ومع أولاده ومركز عمله، والعقل يتغذى في طريقة تفكيره من الحياة المحيطة به، وعقلنا- الجماعي أو الفردي- يعيش محاطا بهذا التضارب والتناقض فينطبع بها ويتلون بلونها المشوش فلا نجد إنسجاما في تفكيرنا ولا عملنا، الفرد الواحد غير منسجم مع نفسه"[3]

1- عبد الله شريط، **الرماد**، مصدر سابق، ص11.

2- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

3- عبد الله شريط: **أخلاقيات غربية**، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، دط، د س، ص6.

*- ذهب إفى تونس سنة 1938، درس فيها سنة واحدة، ثم توقف بسبب الحرب العالمية الثانية، وعاد إلى قسنطينة، وإلتحق ببعض مدارسها، ولمّا إنتهت الحرب سنة 1945، عاد مرّة أخرى إلى تونس، وأنهى دراسته بجامع الزيتونة، ونال شهادة "التطويع"

وثالث محطة يتوقف عندها عبد الله شريط من محطات حياته ليسرد لنا تطوّر هذه المتناقضات عنده، والتي عمقت صراعه النفسي أكثر حتى حينما إنتقل إلى تونس ليستكمل دراسته الثانويّة:* وهناك سيكشف عن البون الشاسع بين مدرستين متجاورتين: تنتميان لنفس البلد، وتختلفان جذريا في الأهداف والنتائج، جامع الزيتونة، ومدرسة الصادقيّة، ويصف أن لنا كيف أن طرق التدريس عند الأولى تقليدية باليّة لا تنتج إلاّ التخلف والتحجر أما الثانية، فهي منفتحة على العصر بكل علومه، إنطلاقا من لغة التدريس نفسها التي تزاوج فيها بين اللغة العربية، واللغة الفرنسية معا، فيقول:"وذهبت إلى تونس لإستكمال دراستي الثانويّة(...) وكان لجامع الزيتونة في ذلك العهد منافس خطير هو المدرسة الصادقية: كان هناك الجامع بعلومه التقليدية وطرق تدريسه المملّة، وإلى جانب المدرسة الصادقية تدرس اللغتين العربية والفرنسية، وتخرجان للشعب التونسي كل عام دفعة من حاملي الثقافتين، فكنت أدرس في الزيتونة وأعيش في الصادقية بأفكاري ونوازعي،وأصبحت من جراء ذلك أشعر بعقدة دائمة أمام هذا النتاقض في حياتي التعليمية.[1]

مما حمله على الزهد في كثير من الدروس الزيتونية، ويستبدل بها كتبا كان يحملها معه ويقرؤها بدل الإستماع إلى شروح المدرّس في الزيتونة والتي لا تخرج من شروح لشروح.

فيقول:« وكنت أزهد في كثير من الدروس الزيتونة وأحمل معي مؤلفات جورج زيدان أو طه

حسين بدل الإستماع إلى شروح المدرس على مؤلفات النحو والصرف والفقه والبلاغة[2] »

ولأنّه قد مجّ تلك الطرق الجامدة التي كان يدرس بها في الزيتونة ولم يعد يستصيغها، وفي المقابل أصبحت تغريه أجواء الصادقية، حتى وإن لم يدرس فيها ولكن عرفها من خلال طبيعة التكوين الذي يتلاقاه مريديها ومناقشته لهم، وإحتكاكه لهم، كل هذا جعل كل طرف يتهكم عليه ويتهمه بالشذوذ الفكري، فيصف لنا هذه الحالة بطريقة جذابة قائلا:« وكان لي أصدقاء في الصادقية أختلف إلى

سنة 1946، أنظر عبد الكريم بوالصفصاف– السيرة الذاتية والمسيرة العلمية لعميد الفلاسفة الجزائريين الدكتور "عبد الله شريط" ص 9.

1– عبد الله شريط، **الرماد**، مرجع سبق ذكره، ص11.

2– عبد الله شريط–**الرماد**– مصدر سابق، ص11

مجالسهم وأحيا معهم أكثر ممّا أحيا مع زملائي في الزيتونة، وأناقشهم في شؤون ثقافية عصرية، فكانوا يقولون لي على سبيل المداعبة :"وأنت ماذا تعرف عن هذه الأمور؟ إنك شيخ مسكين!في حين يتهمني زملائي الزيتونيون بالشذوذ الفكري- على سبيل المداعبة طبعا."[1]

ولكن إرتباطه بكليهما معايشة وتفكيرا عمق التناقض والصراع في نفسه أكثر فأكثر، "ولكن إرتباطي بالمتدينيين " وبالطائشين في آن واحد، كان يسبب لي من التمزّق النفسي ما لا يقل عن ذلك الذي كّنت أشعر به بين جمعية العلماء والوطنيين في الحقل السياسي"[2]

وإذا كان الصراع النفسي موجودا، فإنه لم يوقف الطالب عبد الله شريط ويمنعه من أن يؤدي واجباته الدراسية على أكمل وجه في الزيتونة في النهار من إستيعاب ثقافته الدينيّة من جانب، والإطلاع على الثقافات العالمية ليلاً من خلال قراءة لمؤلفات "سلامة موسى" وغي دي مونيسان، أو أزهار الشوك لبودلير، فكان يعيش خصوصيته الثقافية وكونيته الإنسانية من جانب، وكل منهما منفصل عن الآخر.

يقول:« وفي حياتي العلمية البحتة كنت أتعرض لنفس التناقض: في النهار كان لابدّ لي من متابعة بعض الدروس على الأقل وحفظ متونها والإطلاع على أقوال شراحها، وفي الليل لا أستطيع أنأنقطع عن مطالعة "سلامة موسى" و"غي دي مونيسان" أو أزهار الشوك"لبودلير" فكنت في الواقع أحيا حياتي لاصلة لأحدهما بالأخرى إلاّ صلة التصارع في نفسي » .[3]

وبعد أن أكمل دراسته الثانويّة في تونس، لم يكتف بالشهادة التي تحصّل عليها في الزيتونة رغم أهميتها في ذلك الوقت على الأقل في بيئته المحليّة المتدينة، بإعتبار أن المتخرج في ذلك الوقت من الزيتونة يعتبر من "مصابيح الظلام" بتعبير شريط. لأن حلما كان يراوده في أن يكمل دراسته الجامعية، وأتيحت له الفرصة بعد أسفار ومشاق ورحلات من تونس إلى باريس ثم مصر، فبيروت

1- المصدر نفسه، ص 12.

2- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

3-. عبد الله شريط،المرجع السابق، ص12.

ليستقر في دمشق، *[1*] بمساعدة أصدقائه من رجال الحركة الوطنية، وهو يصوّر لنا هذه المرحلة قائلا:« (...) إستأنفنا السفر إلى بيروت ومنها إلى دمشق بحثنا عن ممثلنا هناك فوجدناه وهو الأستاذ "يوسف الرويسي" كان من أطيب الرجال الذين عرفتهم (...) قبلونا في الجامعة بفضل مساعيه لدى أصدقائه الكثيرين في حكومة الإستقلال، كانت الدراسة على غاية من الصعوبة مواد لم نعلم مبادئها في دراستنا الثانويّة، وكان علينا أن نعمل ليلا ونهارا حتى نتلافى النقص ونلتحق بركب الطلاب... كان الحماس شديدا والحياة لذيذة لكثرة المتاعب الماديّة، كنّا منقطعين عن أهلنا، وكان كل عبء حياتنا المادية واضحا على ممثل الحركة الوطنية، وكنا نعمل في الوقت نفسه في الحقل السياسي، كان الشقاء عنيفا ولكننا لم نشعر به إلاّ بعد أن خرجنا منه » .[2]

ثم عاد إلى الجزائر في الفترة مابين(1951-1952) مارّا بإيطاليا وسويسرا وفيهما إكتشف الحياة الأوربّية بعين جديدة، ولم يجد عملا في بلده الجزائر. ووجد الخلافات السياسية مستشرية بين أبناء الوطن الواحد، فلم يحتمل ذلك، فإنتقل إلى تونس سنة 1952، وهناك إلتحق بالتدريس في جامع الزيتونة بمعهد إستحدث خصيصا للعلوم الحديثة.[3]

ونجده يصف الوضع السياسي في الجزائر آنذاك بعد رجوعه من تونس قائلا:« وفي الجزائر وجدت الخصومة بين مدارس جمعية العلماء ومدارس الحركة الوطنية، بل وداخل الحركة نفسها قد بلغت أقصى شدتها، كانت الصدمة شديدة فلا شيء يؤثر على أعصابي كالخلافات في صفوفنا

---

*- سافر إلى المشرق عن طريق فرنسا سنة 1947 بجواز سفر مزور، وبسعي من النواب الجزائريين في باريس، وفي مقدمتهم" محمد خيضر" ممثل الإنتصار للحريات الديمقراطية في المجلس الوطني الفرنسي، ومنها سافر إلى دمشق وبيروت، وهناك إلتحق بالجامعة السورية سنة 1947، وفيها دخل إلى سنة أولى أدب عربي، ولكنه تحول إلى قسم الفلسفة، في الجامعة نفسها، وقد تخرج بشهادة ليسانس(فلسفة سياسية) سنة 1951-أنظر عبد الكريم بو الصفصاف- السيرة الذاتية والمسيرة العلمية لعميد الفلاسفة *الجزائريين الدكتور" عبد الله شريط"، ص9.

2- عبد الله شريط-**الرماد**- المصدر السابق ، ص 14- 15.

1- عبد الله شريط-**الرماد**- المصدر السابق ، ص 16.

الداخلية، فتحولت إلى تونس التي كانت تغلي سياسة الإصلاحات فيها.[1]

ورابع محطة ينقلنا إليها عبد الله شريط وهي محطة الصّراع بين واجباته الوطنية وواجبه الثقافي التنويري، وهو يدرك أن دور المثقف لا يتوقف على التنوير فقط، بل يتعداه إلى الإنخراط في التغيير والمساهمة في الدفاع عن قضايا وطنه المصيرية، وأي معنى للثقافة أو الفكر إذا لم ترتبط أفكاره بمتطلبات الواقع وما يقتضيه من تحديات ورهانات، ربمّا هذا هو الدرس الذي يعلمنا إيّاه عبد الله شريط من الإطلاع على تفاصيل حياته. ومن تأمل نصوصه، فهو يعطي الأولوية لتشخيص أمراض واقعنا قبل البحث عن الدواء. يقول عبد الله شريط:« نعتقد أن تشخيص المرض أهم من البحث عن الدواء بالنسبة إلينا، لأن خطر أمراضنا في مرحلتنا الراهنة هو أننا نعيش ولكننا لا نشعر بها » .[2]

كذلك كان موقفه من القضايا التي كانت تواجه مجتمعه في مرحلة الإستعمار الفرنسي، كان بإمكانه التذرع بإسم العمل الثقافي والإنزواء في زاوية معينة يتأمّل النصوص ويدرّس في المدارس والمعاهد، دون أن تكون له صلة مباشرة بالحركة الوطنية، ولكنه فضّل أن تكون له الريّادة أن يجمع بين الحسنيين لذة العمل الثقافي، والتفاعل مع الأحداث الكبرى التي تعيشها الأمة العربية عموما، ووطنه الجزائر على الخصوص.

وبعد رجوعه إلى تونس في سنة 1952 أسس مع بعض التونسيين جريدة "الصباح" لمساندة الحركة الوطنية التونسية، وبفضل عناصر وطنية تونسية طيبة، تمكن من الدخول إلى التعليم وهذا قد خفض عنه حدة الصراع النفسي، ووفر له نوع من الإنسجام في مؤسسة (الزيتونة) التي بدأ دراسته فيها بطرق تقليدية، ليعود إليها بعد سنوات مدرسا ولكن بالطرق العلمية الحديثة، [3] وقامت الثورة الجزائرية لتعقب الحوادث التونسية، فانغمس فيها مع زملاء آخرين من أتباع الحركة الوطنية الجزائرية...وكان يتعرض مع زملائه إلى رسائل تهديد من منظمة اليد الحمراء التي أودت بحياة الكثير

1- المصدر نفسه، ص15-16

2- عبد الله شريط، **من واقع الثقافة الجزائرية**، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر ط2، 1981، ص6.

3- عبد الله شريط، **الرماد**، مصدر سابق، ص 16.

*- وقد جمعت تلك الترجمة في مجلدات تحت عنوان: الثورة الجزائرية من منظور الصحافة الأجنبية، من 1955- 1962..

من أصدقائه الوطنيين التونسيين من بينهم "فرحات حشاد" الأب الروحي لحركة النضال الوطني في تونس، وهو يصف لنا المرحلة قائلا:« وكنت أتولى في الجريدة ترجمة صحف المستعمرين وأناقشهم في أرائهم في تهكم وسخرية.*فكان ذلك سبب تعرضي لسخط المنظمة الإرهابية وتهديداتها.[1]

إن حضور المفكر لأحداث تاريخية كبرى سيكون له الأثر البارز على توجهاته الفكريّة ونضجه السّياسي، وهذا بالفعل ما حدث لعبد الله شريط، الذي حضر أهم الأحداث في عصره، والتي ساهمت في تشكيل وعيه بعد ذلك، فلا يمكن أن نقرأ نصوص عبد الله شريط إلا ونجده يتكلم عن الحركة الوطنية وجمعية العلماء، والثورة الجزائرية* والأمير عبد القادر، الثورة الإشتراكية وثورة البناء والتشييد بعد الإستقلال، وكل هذا لأنه إنفعل وتفاعل مع هذه الأحداث، وساهم في صناعة هذه الأحداث، من منطلق المثقف الثوري الذي يسعى إلى إتخاذ موقف مما يحدث له وحوله من أحداث.

ولذلك نجده يرصد لنا في مسيرته الذاتية وبشكل مركز أهم تلك الأحداث وكيف تفاعل معها، فيقول:« وما كادت الحركة التونسية تشرف على نهايتها حتى كانت الثورة الجزائرية قد بدأت، فكنّا نعمل في الحقلين بالإضافة إلى العمل الصحفي في جريدة "الصباح" وإلى التعليم في الزيتونة، و بعد حصول تونس على الإستقلال الداخلي وجدنا مجال العمل أحسن بعض الشيء لتطوير العمل بالنسبة للثورة الجزائرية.[2]

هذا العمل من أجل إنجاح الثورة الجزائريّة وما يتطلبه من حرص وجهد، دفع بعبد الله شريط أن يضحي بالعمل الثقافي ولذة التدريس في جامع الزيتونة، ليتفرغ تماما إلى العمل السياسي، وهو ينقل لنا شعوره بهذا التمزق والصراع وتحصّره على ذلك قائلا:« فكرنا في إصدار جريدة سريّة، لأن السلطات الفرنسية ما تزال قائمة، ولم نكد نهيئ ظروفها حتى حصلت تونس على الإستقلال الكامل، فأصبحت

* إلتحق سنة 1955 بالبعثة السياسية لجبهة التحرير الوطني، التي تشكلت بعد إندلاع الثورة، كانت مهمته في هذه البعثة الترجمة من اللغة الأجنبية إلى اللغة العربية، وقد كلف بعد ذلك بإصدار جريدة "المقاومة" وجريدة "المجاهد" لسان حال جبهة التحرير الوطني، بتحرير الإفتتاحية والتعليق في الصحيفة، وترجمت المقالات المنشورة في الصحافة الدولية عن الثورة الجزائرية إلى اللغة العربية، وظل يمارس هذه الوظيفة حتى فجر الإستقلال سنة 1962- أنظر عبد الكريم بو الصفصاف- السيرة الذاتية والمسيرة العلمية لعميد الفلاسفة الجزائريين الدكتور "عبد الله شريط"، ص 10.

2- عبد الله شريط، **الرماد**، المصدر سابق، ص 16.

الجريدة علنيّة. وكانت جريدة "المجاهد"، وكنت في هذه الأثناء ممزقا بين العمل الثقافي ولذته، وبين الواجبات الوطنية تمزقا أضيفه إلى المتناقضات الكثيرة التي أشرت إليها في التقديم(...) ثم يواصل، وتكونت الحكومة المؤقتة الأولى وتكدست الأعمال وأصبحت أشعر بالعجز عن مواصلتها جميعا. وأصبح لابد من التضحية ببعضها، فإنسحبت من التعليم وكان ذلك آخر عهدي بالحياة الثقافية، ولكن الحنين إليها لم ينقطع » .[1]

المحطة الخامسة التي عاش فيها عبد الله شريط هذا التمزق هي مرحلة حلم الإستقلال نكبة الخلاف الجزائري التي لا يزال صداها تعيشة الأجيال الحاضرة. هذا الإستقلال الذي كان حلم الجزائريين على بكرة أبيهم، والذي من أجله ضحوا بكل غال ونفيس، ولكن هذا الإستقلال لم يكن على غير المأمول، وكان هناك أياد خفية أرادت أن تفوت الفرحة على الجزائريين وتخنق هذه اللحظة المفصلية من تاريخ الجزائر المعاصر، فدبّ الخلاف بين القادة الجزائريين حول من له المشروعية في أن يحكم الجزائر المستقلة، وتصارع القوم و سالت الدماء، وتحولت الفرحة إلى نكبة. هذه الأجواء مقتها عبد الله شريط وهو يصف لنا تذمّره من هذا الوضع مع بداية عهد الإستقلال قائلا:« ولكن نكبة الخلاف صيرت الأمور إلى مجرى آخر، وأصبحت كل آمالنا التي ملأنا لها تصوراتنا في الجزائر المستقلة جثثا تتصاعد منها السموم والروائح المبغضة في الحياة إلا أن ذلك كان صدفة فريدة نبهتني إلى الإنقطاع إلى أحلامي القديمة- أحلامي الثقافية الصرف- وعسى أن تكرهوا شيئا وهو خير لكم-، فعدت إلى التعليم وإلى الكتب.[2]

بعد أن ساهم عبد الله شريط في أداء واجباته في التعريف بالثورة الجزائرّية وأداء بعض الأدوار النوعية فيها كغيره من الجزائريين* كل من موقعه كمثقف، جاءت مرحلة الإستقلال، والتي إنتقلت فيها

1- عبد الله شريط: **الرماد**، مصدر سابق، ص 17.

2- عبد الله شريط، **الرماد**، مصدر سابق، ص 17.

*- عاد إلى الجزائر مع العائدين من شهر أوت من نفس العام، حين كان" محمد خيضر" مسؤولا عن الحزب فدعاه إلى الإلتحاق بحزب جبهة التحرير الوطني، للقيام بمهام الإعلام، ولكنه فصل من الحزب بعد الخلاف الذي وقع بين "إبن بلة" و"محمد خيضر" بإعتباره كان صديقا له...أنظر عبد الكريم بو صفصاف – السيرة الذاتية والمسيرة العلمية لعميد الفلاسفة الجزائريين الدكتور"عبد الله شريط"...ص 10.

الثورة، من الثورة ضد ظلم الإستعمار الفرنسي، إلى الثورة الثقافيّة التي تستهدف بناء الإنسان الجزائري الذي أنهكه الإستعمار، ومارس عليه كل أنواع التجهيل والإقصاء، وجاء دور المثقفين وفي مقدمتهم عبد الله شريط، الذي بعد أن مزقته الخلافات السياسية يحاول أن يجد ملاذه في الحياة الثقافية...ولكن حتي الحياة الثقافية نفسها لم تخلو من الصراعات والخلافات التي عطلت وتعطّل مسيرة الجزائريين نحو مستقبل أفضل، هذه الصراعات التي مزقته هي هذه المرة بين المعربين والمفرنسين، وقد صال في وصف هذا الصراع وتحديد طبيعته، ونوعية الفئات التي تتبنّاه. وكان في وصفه لها يشخص قبل أن يعطي الدواء.

وفي تشخصيه لهذا الصراع يقول:« واليوم أجدني في الجزائر من جديد أعاني تمزقا جديدا: في حياتنا الثقافية أو على الأصح –مثقفونا اليوم فئتان، أحدهما تحمل ثقافة عربيّة صرفة، والأخرى تحمل ثقافة فرنسية بحتة. في الأولى نقائص الأفق المحدود والتعصب المضر والعقد التي لا حدّ لها، ولكنها مع ذلك تعدّ أقرب إلى مستوى الشعب وأصدق تمثيلا لأصالته الحضارية ونوازعه الدينية والإجتماعية. وفي الثانية كمالات الأفق الواسع والإقتراب من روح العصر ونزعته العلميّة المنتجة، ولكنها فاقدة للشخصية الوطنية–أقصد في المجال الثقافي لا السياسي– ولا يربطها بالشعب أي قبس من مستوى الحياة أو مفاهيمها وعوائدها الإجتماعية ومشاكلها الذهنية، وكل فئة منهما ترمي الأخرى بما فيها من نقائص ولكنها لا تعترف بما لديها من مزايا.[1]

حتى مزدوجي الثقافة نظرا لقلة عددهم أولا، لم يستطيعوا أن يجمعوا مزايا الطّائفتين الأوليين دون مساوئها، لأنهم لم يتشبعوا من كليهما ممّا زاد من توسيع الهوّة بينهما ويصف عبد الله شريط هذه الفئة قائلا:« إن هذه الفآت من حاملي الثقافتين يعيشون في غربة حقيقية مزدوجة، لم ينسجموا مع فئة المثقفين بالعربية وحدها لأنهم لا يتحملون تعصبها وعقدها. ولا مع فئة المتعصبين بالفرنسية وحدها لأنهم لا يتحملون نكرانها لماضيها ومقومات شخصية بلادهم الإجتماعية والثقافية، ومن هنا جاء تمزقهم الثقافي وصراعهم النفسي ومتاعبهم في حياتهم الأليمة التي لايتحقق منها، إلاّ ثقتهم بأن

1– عبد الله شريط، **الرماد**، مصدر سابق، ص 18.

بالمستقبل تسير في اتجاههم المتوسط" [1]. لعلى هنا في هذه الفقرة يقصد نفسه، بإعتباره يملك زمام الثقافتين، ولكنه لم يستطع أن يحقق التوازن بين المعربيين والفرنسيين، ممّا عمق أكثر التمزق النفسي عنده.

لكن هذا التمزق لا يمنع من أن يواصل رسالته الثقافية الثورية في خدمة وطنه الجزائر والأمة العربية مواصلة دراسته العليا بجامعة الجزائر ليتحصل على الدكتوراه في الفلسفة حول التفكير الأخلاقي عند إبن خلدون 1974، وعمل بها أستاذا يحاضر ويكتب ويؤلف إلى أن تقاعد منها في أواخر الثمانينات، وقد كان من أوائل الجزائريين الذين أطروا الدرس الفلسفي في الجزائر المستقلة تدريسا وبحثا وتأليفا لها، ومن رواد البحث الفلسفي في قسم الفلسفة ولذلك أطلق عليه رائد الفلسفة الجزائرية.[2]

ولا ننسى هنا أن نشير إلى أهم الشخصيات التي عمقت البعد الوطني عند "عبد الله شريط" وهما شخصيتان بارزتان في التاريخ الجزائري الحديث، وهما "الأمير عبد القادر، و" الإمام عبد الحميد إبن باديس"، وهو إذ يتكلم عن إبن باديس، فإنه يتكلم عنه بإعتباره مفكرا تنويرا وثوريّا على كل أشكال الجمود والتحجر، وهو بقدر ما يشتغل على الدائرة الدينيّة يؤمن بكونيّة الإنسان، يقول عبد الله شريط متأثرا بعبد الحميد إبن باديس:" إبن باديس صريح في أن عملية التغيير الإجتماعي ينبغي أن تنطلق من الذات أو الضمير الإنساني، والإسلام الذي يحقق هذا التغيير الإجتماعي ليس هو ما يسميه إبن باديس "الإسلام الوراثي" فهذا تقليدي يؤخذ بدون نظر ولا تفكير ولا يمكن أن ينهض بالأمم، لأنه مبني على الجمود والتقليد فلا فكر فيه. أمّا الأسلام الذاتي أو العقلي فمبدؤه الفكر والنظر، ولحمته البرهان وبناء العمل على العلم".[3]

وهو يتخذ من "إبن باديس" مثلا يتحدى به في خوض المعارك الميدانيّة، ضد الإستعمار

1- المصدر نفسه، ص 19.

2- إسماعيل زروخي، **الفلسفة في الوطن العربي في سنة عام**، مرجع سابق ، ص 471.

3- عبد الله شريط، **الأعمال الكاملة، مع الفكر السياسي الحديث والمجهود الإيديولوجي في الجزائر**، المجلد 3ن منشورات السهل، الجزائر، د، ط، 2009-ص، ص، 281، 282.

الفرنسي الذي يريد تشويه الشخصية الجزائرية، عن طريق تشويه اللغة العربية والإسلام، فيقول:« إن ما نعرفه عن طبيعة الشعب الجزائري أنّه كان دائما في تاريخه يخوض معارك لا يملك سلاحها، و كان يعوّض بالسلاح المادي المفقود سلاحًا أخلاقيًا من المثابرة والعناد، والثقة بنفسه، فيتجاوز الصعاب وينتصر، وهو اليوم يخوض معركة (بعد الإستقلال) من أشد المعارك صعوبة وتعقيدا. هي معركة لا يهدم فيها عدوّا، بل يهدم فيها جزءا من نفسه، ولا يثور على المستعمر بل يثور على أجزاءه في سبيل أبنائه، ويهدم أمسه المظلم ليبعث من غده المشرق، أو بعبارة أصح يخوض معركة يتخطى قرون الإنحطاط ليقبض بيده على أصالته الأولى في ميدان اللغة كما فعل "إبن باديس" في الميدان الديني » .[1]

وهو لا يفتأ يضرب المثل بالإمام "عبد الحميد إبن باديس" في ثورته على أساليب تعلم اللغة العربية الفجة، والذين يركزون فيها على القواعد دون تفعيلها في أذان الطلبة والذين توجّه الشيخ"إبن باديس" يوما إلى بقاياهم في جامع الزيتونة قائلا:« لقد إتبعتم القواعد حتى صرتم كالقواعد، يقصد النساء والكلام لعبد الله شريط » .[2]

وهو يعترف بفضل" إبن باديس" في بعث النهضة الثوريّة في الإصلاح الديني بالجزائر، كما يعترف بفضل الحركات الوطنية في بعث الثورة السياسية فيها:« ولم يكن لأي منهما إلاّ القليل من السلاح الذي تتطلبه الثورة التي قاما بها، إلا سلاح العقيدة الأخلاقية من إيمان بصحة الموقف، وثبات على المبدأ وتضحية من أجل مستقبل الشعب. وقد كتب التاريخ لمعركتهما الإنتصار رغم قلة الوسائل، ولأن سلاحهما مثل سلاح "الأمير عبد القادر" من قبلهما، كان هو الرجوع الى ذخيرة الشعب التي لا تنفذ... » . [3]

وهنا نلاحظ أنّ "عبد الله شريط" يؤكد على أن الرصيد الأخلاقي مع قليل من الوسائل قد يحدث

1- عبد الله شريط، **من واقع الثقافة الجزائرية**، مصدر سابق ، ص، 15.

2- مصدر نفسه، ص، 16.

3- مصدر نفسه، ص، 16.

المعجزات، وما إنتصار الشعب الجزائري على فرنسا، بفضل مجهودات الحركة الوطنية وجمعية العلماء المسلمين إلا معجزة من تلك المعجزات،

وإذ يقارن عبد الله شريط بين إبن باديس والأمير عبد القادر فإنه يحدد نقاط التماثل والأختلاف بينهما، فإذا أتينا إلى نقاط التماثل، سنجد أنّ كليهما صاحب مشروع بناء دولة حديثة، متكامل، مع إختلاف أن الأول يملك مشروع نظرية إسلامية مستقلة، والثاني يمثل مشروع عمل ميداني، فيقول:« إننا إذا أتينا إلى بحث الفكر السياسي الحديث في الجزائر، يمكن أن نرجعه إلى الأمير عبد القادر كمشروع عمل و إلى الشيخ عبد الحميد إبن باديس كمشروع نظرية إسلامية مستقلة عن التيارات الفكرية السياسية الأخرى، التي تأثرت بها الأحزاب الوطنية في الجزائر قبل الثورة، أو مواثيق جبهة التحرير الوطنية أثناء الثورة وبعدها » .[1]

ثم يؤكد هذا الإختلاف قائلا:" ويختلف الرجلان- إختلاف ظرفهما- في كون الأمير عبد القادر كانت الدولة عنده مجرد أجهزة للعمل، بينما كانت عند إبن باديس بحثًا عن التكامل بين الفكرة والعمل، حتى ولو سبق العمل هذا الفكرة، والأبرز ما يمثل هذه الدولة عند الرجلين في كونهما يجمعان فكرة وعملا هي الديمقراطية، كمبدأ أخلاقي، ولكنه مفتقر إلى الكثير من النظم الدستورية والمؤسسات التشريعيّة".[2]

وإذا كان عبد الله شريط يتكلم عن إبن باديس، فلا يمكن أن نفصل إبن باديس عن جمعية العلماء المسلمين التي أسّسّها-سنة 1931م، والمتصفح لقانون الجمعية يدرك أنها أنشئت للوعظ والإرشاد وتهذيب الناس، ومحاربة الأمراض الإجتماعية والإبتعاد عن كل المسائل السياسية، ولكن المتبع لأعمال الجمعية ونشاطها منذ ميلادها حتى سنة 1956 يجد وبكل وضوح، أنها أهدافها كانت وطنية سياسية بالدرجة الأولى، وإن كانت قد بدأت بتطهير المعتقد، وتهذيب السلوك وتحسين أخلاق.[3]

1- عبد الله شريط، **الأعمال الكاملة**، مع الفكر السياسي الحديث، مصدر سابق...ص 261.

2- المصدر نفسه، ص262

3- عبد الكريم بولصفصاف، **السيرة الذاتية والمسيرة العلمية لعميد الفلاسفة الجزائريين، الدكتور "عبد الله شريط"**، مرجه سابق ذكره، ص 12.

والحق أنّه لا يمكن حصر أهداف الجمعية في إتجاه واحد، فقادتها كانوا يتظاهرون بأنها جمعية دينيّة لا غاية لها إلاّ تهذيب المسلمين وتربيتهم تربية إسلامية تتماشى مع المدنيّة الفرنسية، ولكن هذا الأسلوب لم يكن إلاّ غطاء رقيقا للأهداف الحقيقية التي كانت في جوهرها سياسة وطنية أرادوا ذلك أم لم يريدوا. ويؤكد هذا الرأي الإضطهادات التي تعرض لها زعماء الجمعية كالزج بهم في السّجون والمحاكمات ومختلف الإتهامات.[1]

ونجد توافقا كبيرا بين أهداف الجمعية في تصفية الإسلام مما علق به من الشوائب وإحياء اللغة العربيّة وتثقيف الشعب الجزائري صغاره وكباره والوقوف ضد محاولة مسخ الشخصية الجزائرية، ومحو معالمها التاريخيّة، وتوحيد الشعب الجزائري نحو هدف واحد، وتوحيد الفكرة والإتجاه، ولإسترجاع إستقلال الجزائر وتكوين دولة عربيّة إسلامية.[2]

وقد تأثر عبد الله شريط بهذه المبادئ، فنجده يدافع في كل كتاباته عن الإسلام واللغة العربية بإعتبارهما ثوابت وطنية لا يمكن التلاعب بهما، هو لم يتأثر بهذه المبادئ فقط، بل تشبث بها ليصبح بعد ذلك مدافعا ومنافحا عنها بعد الإستقلال إنه يذهب أكثر من ذلك ليتجاوز الكلام عن المبادئ إلى التطبيق فنجده يقول:« والسؤال الذي لابد أن ننتهي إليه يوما هو، هل إنتهينا نحن المثقفين باللغة العربية من الحديث عن هذه القضية من حيث المبدأ لندخل في نقاش وسائل التطبيق؟ أم أن مرحلة الحديث عن المبدأ ما تزال لم تأخذ حقّها بعد، وأنها تتطلب "جولات" أخرى نهيئ فيها الجو النفسي لتقبل الفكرة وتزايد الإستعداد لها وتنضيجها" في الأذهان قبل أن يدخل مناقشته لتطبيق ووسائل التحقيق.[3]

بل إنه يسأل السؤال المهم في نظره، هل مرحلة الحديث عن المبدأ تعتمد على خطة متعمدة مدروسة أم أنها عفوية تلقائية نتصور أنها ستسلمنا في يوم من الأيام إلى مناقشة مرحلة التطبيق؟ هذا

1- عبد الله شريط، **من واقع الثقافة الجزائرية**، مصدر سابق، ص 7.

2- - المصدر نفسه، ص 8.

3- المصدر نفسه، ص 09.

السؤال ستترتب عنه نتيجة خطيرة في نظر "عبد الله شريط" هي الآتية:« إذا لم تكن مرحلة الحديث عن المبادئ تقوم على خطة ومنهجية واضحة، فستكون النتائج غير مرضية مهما إعتمدنا فيها على العاطفة القومية والدينيّة والوطنية، وإستنجدنا فيها بالشهداء والثورة والإسلام وبالنخوة العربية وبالعزة والكرامة، أما إذا كانت هناك خطة واضحة الأهداف، فإن النتائج ستكون أفضل، لأننا سنتكلم فيها بلغة العقل والتجارب والإحصائيات والمناهج التربوية والمقارنات مع الماضي، أو مع غيرها من الأمم، وسنضطر إلى معرفة وسائلنا البشرية والمالية وسنفعل كل القوى الإجتماعية لتحقيق هذا الهدف.[1]

ونحن نشعر في هذه الفقرة كأن "إبن باديس" أو أحد قادة الجمعية يتكلم عن العربيّة التي يحاول الإستعمار القضاء عليها، كما حاول أعداؤها بعد الإستقلال إن يفعلوا ذلك، وكما هو ملاحظ في النّص أيضّا فإنّ "عبد الله شريط" كان منهجيا وعلميّا في طرح مشكلة التعريب أكثر مما كان إيديولوجيّا، وهذا ما لم يفهمه بعض خصومه عنه، فهو لا يهتم في الأسئلة في قضية التعريب، إلا السؤال كيف يتم التعريب؟ وماهي الطرق العلميّة والبيداغوجية التي توصلنا إلى ذلك؟ حتى نبتعد في نظره عن تهييج العواطف التعريبيّة في الشعب".

ويهاجم المتآمرين على التعريب من أوليك المفرنسين الذين ما زالوا يحتلون كل المراكز الإدارية بين أيديهم، ويعرقلون كل التعليمات التي تأتيهم الخاصة بالتعريب:« فالإنتقال من الحديث عن المبدأ هو بداية المعركة وليس هو المعركة، والدخول في وسائل التطبيق هي الإمتحان الحقيقي الذي سيكشف عن مدى جديتنا في العمل والحماس، ومدى نضجنا في التصور لطبيعة المعركة وأهميتها » .[2]

وما يمكن إستخلاصه في نهاية هذا المبحث عن أهم المحطات التي ساهمت في تشكيل فكر "عبد الله شريط" منذ الصبا إلى الشيخوخة أن هناك عوامل كثيرة ساهمت في بلورة هذا الفكر وإنضاجه فيمكن إجمالها في:

1- عبد الله شريط، **من واقع الثقافة الجزائرية**، مصدر سابق، ص9.

2- المصدر نفسه، ص 15

أولا:العامل النفسي:والذي عبّر عنه في سيرته الذاتيّة في كتابه الرماد، والذي أخذنا منه أمثلة عن تمزقه النفسي وصراعاته مع مجموعة متناقضات عاشها في طفولته وأخرى تواصلت معه حتى مرحلة النضج والشيخوخة، كما ساهمت هذه المتناقضات في تفتيق وعيه لطبيعة البيئة التي كان يعيش فيها وخصوصياتها وإنفتاحه على العالم من حوله من خلال ماقام به من رحلات وأسفار بهدف الإستزادة في العلم والثقافة.

ثانيا:العامل البيئي: فكان محيطه الذي ترعرع فيه محفزا له على تحدّي واقعه الضيق الأفق والإنتقال إلى واقع أرحب يجد فيه ضالته، ويحقق فيه طموحه، ولا أدل على ذلك من محاولاته الناجحة في تجاوز دائرة البيئة التي عاش فيها إلى دوائر الفكر والفلسفة والثقافة، مما يؤسس لبناء الأنسان الجزائري النموذجي، وتحقق شروط فلسفة جزائرية متميزة، كل تلك المؤثرات تشربها عبد الله شريط بقلب جسور وبعقل متفتح على التجارب، فحولت تلك التجارب هزائمه إلى إنتصارات.

ثالثا:مواكبته لأهم الأحداث في عصره، وطنية وعالمية:

أولها: معايشته لمرحلة الإستعمار الفرنسي، وما تولد عن تلك المعايشة من توق إلى التحرر من نيره، قبله مثل كل الجزائريين أمثال الذين عانوا من ويلاته .

ثانيا: مواكبته لحركات التحرر داخل الوطن وخارجه، ومساهمته النوعية والفعالة لا كمثقف تنويري فقط، بل سياسي في الميدان أو كمثقف عضوي كما يقول غرامشي، فتفاعل مع كل من يساهم في تحرير وطنه من الإستعمار، وبناء وطنه بعد الإستقلال، يجمع في ذلك بين العمل الثقافي التنويري، والعمل السياسي المنظم.

2: المؤثرات النظرية

أ. تكوينه الفلسفي الموسوعي

إذّا كنّا في المبحث السابق قد تناولنا أهم المؤثرات التاريخية التي تمثل تفاعل المفكر عبد الله شريط مع محيطه الاجتماعي والسيّاسي والثقافي منذ الصبا حتى تشكل معالم فكره، هذه المؤثرات

التي عّبر عنها في شكل متناقضات سببت له تمزقات وصراعات نفسية متواصلة، فإن هذه الصراعات في حياته لا تعكس شخصيتة، بقدر ما تعكس صورة صراع الإنسان الجزائري أولا، وصراع الإنسان العربي مع نفسه ومحيطه في المقام الثاني، إنه صراع الوجود وإثبات الذات أمام تحديات الحياة ، وما تقتضيه من صبر وحكمة وتأمل. كان ذلك هو ديدن المفكر عبد الله شريط ولكن هذه المؤثرات قد نجد فيها ما وعاه وإستوعبه وما خرج عن نطاق وعيه، وهذا ما يدفعنا إلى الحديث عن المؤثرات الواعية والمتعلقة بثقافته الواعية ومساهمتها في تشكيل منهج تفكيره، والتي سميناها بالمؤثرات النظرية.

لا ننسى ونحن نتكلم عن المفكر عبد الله شريط، بأنّه أستاذ الفلسفة السياسية والأخلاقية في جامعة الجزائر منذ نشأتها حتى تقاعد منها...وأن جزء كبير من رصيده الفكري تأتّ له من ممارسته كأستاذ جامعي يحاضر ويكتب وينظر، وهذه التجربة البيداغوجية جعلته يطّلع على تاريخ الفلسفة والعلوم الإنسانية من عصر اليونان إلى أيامنا هذه، فاطلع على حياة مفكريها وأهم ما أنتجوه منذ القديم إلى اليوم، وتابع أفكارهم ومذاهبهم في مضانّها .

وهو اذ يطلع على تلك المذاهب، إلاّ ليأخذ منها ما هو صالح لمجتمعاتنا في مرحلتها الراهنة، سواء ما تعلق منها، بمذاهب المسلمين الأوائل، أو مذاهب الشرق القديم أو الغرب الحديث.

فنجده يؤكد على مسلمة أساسيّة في تاريخ تلك المذاهب، أن كل فيلسوف مهما كانت نزعته وإتجاهه لا يمكن أن نفصل بين الجانب النظري والتطبيقي أو بين المعرفة والأخلاق، يقول:« لكل فيلسوف وفي كل نزعة فلسفية أو مذهب فلسفي جدير بهذا الإسم لا بدّ أن نعثر على علاقة تكاد تكون عضوية بين المعرفة والأخلاق، أو بين النظر والعمل أو التصورّ والسلوك، بل إن العنصرين متكاملان لا ينفصل أحدهما عن الآخر لا عند الفيلسوف في مذهبه، ولا عند الإنسان العادي في حياته » .[1]

وإذا سألت عبد الله شريط عن تفصيل هذه المسألة وكيف تتجسّد عند كل من الفيلسوف والإنسان العادي، سيجيبك بكل بساطة:« عند الناس العاديين نجد العلاقة بين الفكرة والسلوك، وبين العقيدة الدينيّة وسلوك صاحبها في الحياة، ظاهرة قائمة عند المسلم واليهودي والمسيحي، والبوذي

1- عبد الله شريط، **الفكر الأخلاقي عند إبن خلدون**، مرجع سابق ، ص 47.

والطوطمي والماركسي(...)، وعند الفيلسوف نجد هذا التلاحم نفسه مفلسفا لدى "كونفشيوس" و"أفلاطون الروحيين" و"يانغ نسوه" و" أرسطو" الواقعيين، والغزالي وديكارت العقليين المتدينين، و"كونت" و"إبن خلدون" الإجتماعيين.[1]

وبطريقة بيداغوجية مبسّطة يضرب أمثلة من التاريخ القديم والحديث، وكأنّ هذه الفكرة هي تحصيل حاصل باللغة المنطقية عند جميع الفلاسفة، فمهما تعددت ألوانهم، تجمعهم هذه الروح التوّاقة لربط الفكرة بالعمل، فإذا كان الغزالي تشبّع بالروح الدينيّة فقد إنعكست هذه الفكرة على موقفه من الحياة، وفتن بها لدرجة أنّه لا يتصوّر حياة الإنسان خارج الشرع وما تقتضيه من حرص على الفوز بالآخرة، :« فتشبع الغزالي بالروح الدينيّة جعله يؤمن بأن الشرع هو مصدر المعرفة، وإن كان لا ينكر دور العقل، وهذا الإيمان جعله يكرس الحياة كلها للعمل من أجل الآخرة، وما العقل وما الدنيا إلا تابعان للآخرة وللشرع » .[2]

وتشبّع أفلاطون بالمثل الفكريّة جعل أفلاطون يعطي الأولوية للمعرفة كأساس لكل فضيلة أخلاقية.« وإيمان أفلاطون بأن مصدر المعرفة هو المثل الفكرية التي كانت تعيش فيها النفس قبل إتصالها بالجسد، وما الواقع إلاّ ظل لتلك الأفكار الأزليّة، هذا الإيمان إستمد منه مفهومه للأخلاق أيضا، (...) وأن هذا الإرتباط بين الأخلاق والمعرفة جعله ينادي بأن المعرفة هي أساس كل فضيلة أخلاقيّة، وأن من كان محروما من المعرفة فلا يمكن أن تكون له أخلاق » .[3]

وكذلك تطرح القضية في العصر الحديث، بالنسبة لأصحاب المذهب النفعي الذين يربطون السلوك الأخلاقي بالمنفعة، ولا يكون الفعل أخلاقيا إلا إذا برهنت التجربة على أنه كذلك:« في المدرسة العملية النفعية الإنجلو أمريكية: الحقيقة المرتبطة بالتجربة التي برهنت عليها، ولا تبرهن عليها الحجة المنطقية، والفكرة تكون صحيحة إذا بينت الوقائع أنها كذلك، والتصرّف الأخلاقي يكون أخلاقيّا

1- المرجع نفس، صفحة نفسها.

2- اسماعيل زروخي: **الفلسفة في الوطن العربي في مئة عام**، أعمال الفلسفة الثانية عشر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2002.ص47

3- المرجع نفس، ص .48

إذا برهنت التجربة على أن فيه منفعة وصلاحا، ولا يكون أخلاقيا لأن الحجة العقلية أقنعتنا بأخلاقيته، ومن ثم فمصادر المعرفة عندهم هي المخابر والوقائع، ومصادر الصحّة الخلقية هي الحوادث وما تنتجه من ثمار » .[1]

أمّا الماركسيين فقد تلوّن مذهبهم أيضا بالمبدأ المادي الذي إنطلقوا منه، في تفسير العالم، وإنعكس ذلك على عقيدتهم في الحياة، بإعتبار أن الإقتصاد هو عصب الحياة ومنتج الوعي الطبقي:« والمادة الطبيعية التي هي أساس المعرفة في الماركسية تنعكس أيضا على الأخلاق فتكون المادّة ّالإقتصادية والصّراع الطّبقي هي أساس القيم الأخلاقية » .[2]

وينسحب الحكم على أصحاب المذهب الإجتماعي، الذين لا يعترفون بأية خبرة أو معرفة خارج الشروط الإجتماعية، التي ينشأ فيها وعي الفرد وتتشكل فيها مواقفه الأخلاقية، «وفي المدرسة الإجتماعية الفرنسية نجد المجتمع هو منبع المعرفة وليس العقل، وأن اللغة نفسها التي هي أداة المعرفة هي من خلق المجتمع، كذلك ترى هذه المدرسة أن الحياة الأخلاقية تبدأ حيث تبدأ الحياة الإجتماعية، وأن كل سلوك لا يهدف إلى خير المجتمع ولا يكون مصدره المجتمع لا يمكن أن يكون سلوكا أخلاقيّا » .[3]

والملاحظ من خلال هذا العرض أنّ عبد الله شرّيط حتى وإن تعرض إلى ذكر هذه المذاهب الفكرية والأدبيّة مهما إختلف أصحابها، فإنما يتعرض لها حسب السّياق أو الفكرة التي يناقشها، فتبدو هذه المذاهب أكثر وضوحا وإستيعابا... لكن لماذا كل هذا الإقتضاب في شرح تلك المذاهب؟ لماذا لا يستغرق كما يستغرق غيره في التفاصيل والجزئيات، باحثا عن أسسها الميتافيزيقية ونتائجها الإبستيمولوجية؟ لماذا يبتعد عبد الله شريط عن التنظير والتجريد، رغم معرفته الواسعة بأصحاب المذاهب التجريديّة؟

1- المرجع نفس، صفحة نفسها.

2- عبد الله شريط، الفكر الأخلاقي عند إبن خلدون، مصدر سابق. ص48

3- المرجع نفس، ص .49

قبل أن نجيب عن هذه الأسئلة التي تمهّد للكلام عن حدود المنهج عند عبد الله شريّط، يجب أن نتعرض إلى الطريقة التي قرأ بها عبد الله شريط تاريخ الفكر والأدب، وكيف تم عرضه لأفكار الفلاسفة؟

ب. تمثلات عبد الله شريط للمفكرين قبله:

في غالبية ما كتبه عبد الله شريّط عن الفلاسفة والمفكرين الذين إطلع عليهم وقرأ كتبهم أنّه يذكر الفكرة المحوريّة أو الإشكالية الكبرى التي تميز بها ذلك المفكر، ثم يعمل على توظيفها بما تخدم سياق الفكرة التي يناقشها ، وهنا يظهر طغيان الجانب البيداغوجي على الجانب الفلسفي المنسق، فيستغل فكرة الفيلسوف كوسيلة بيداغوجّية لإيضاح أو تدعيم فكرته التي يدافع عنها ويؤسس لها، نجد أمثلة لا تحصى ولا تعد.

فإذا تكلم مثلا عن سقراط، فإنه لا يذكره إلاّ بإعتباره حكيم اليونان الذي يعطيهم المثل الأعلى في التضحيّة من أجل المبدأ، وفرضه على الآخرين من مواطنيه:« وكان الفيلسوف في المجتمع اليوناني محرما على نفسه أن يكسب شيئا شخصيا وذلك حتى لا يكون تابعا لغيره في أفكاره أو مستعبدا له بسبب إحتياجاته المادية، بل كان محرما على نفسه حتى أن يتمتع بحياة عائلية، كل ذلك ليكون حرّا في تفكيره، وكان سقراط يتجول في شوارع أثينا ويتفرج يمنة ويسرة على البضائع المطروحة ويقول:« ما أكثر الاشياء التي لا أحتاجها[1] »

وقد وظف سقراط هنا من أجل تدعيم فكرته بأن "الفلسفة كانت ولا تزال تعني أن الفيلسوف مطالب قبل غيره بأن يكون مثالا للإمتثال للقانون الأخلاقي الذي يطالب به الناس ويطالب به السياسيين على الخصوص".[2]

وإذ يتكلم عن سقراط اليوناني فإنه سرعان ما يربطه بأمثاله من الفلاسفة الملهمين لشعوبهم بأفعالهم قبل أقوالهم في العصر الحديث، وهنا يجمع بين ثلاثة شخصيات لا رابط بينهم، إلاّ رابط

1- عبد الله شريط: **المشكلة الإيديولوجية وقضايا التنمية**، ديوان المطبوعات الجامعية، - الجزائر- 1981 (د، ت) ص 07.
2- المرجع نفسه، صفحة نفسها.

القدوة العمليّة في حياتهم لكل ما كانو يدعون إليه من أفكار:« نعم هذه المبالغات والقوانين الأخلاقية للفيلسوف زالت اليوم وإن بقيت منها نوادر قليلة في عصرنا الحاضر تمتد من غاندي إلى باديس إلى الخميني، ممن عاشوا أو يعيشون بأقل كلفة واسط غذاء وملبس، ولكنهم أحرار غير مستعبدين بشيء ولا بأحد، ومن ثم إستطاعوا–بقوتهم الفكرية والخلقية معا– أن يسوقوا شعوبا برمتها بمجرد كلمة يقولونها، وكان الخميني يرفع أصبعه من باريس فينطلق منها صاروخ يزلزل عرش الشاه في طهران » .[1]

وإذ يتكلم عن روجيه غارودي فإنّه يتكلم عنه في سياق الماركسي المنفتح عن الدّين المسيحي، أو صاحب النزعة التوفيقية بين الماركسية والمسيحيّة، والذي أحدث زلزالا كبيرا في الماركسيّة كفكرة منغلقة على نفسها، بعد أن أكتشف التناقض عند أصحابها بين النظرية والتطبيق، والخطاب والممارسة:" أمّا في أروبا فأبرز من تزعم هذه النزعة التوفيقية بين الماركسية والمسيحية فهو بلا منازع الفيلسوف الماركسي المعاصر "روجيه غارودي" الذي كان عضّوا في اللجة المركزية وفي المكتب السياسي للحزب الشيوعي الفرنسي، ومدرس الفلسفة في جامعات فرنسا، (...) والذي بدأت معتقداته تهتز وذلك من خلال ما لاحظه من فروق بين النظرية والتطبيق في الإشتراكية الماركسية(...) ثم أصدر كتابا طرح فيه الماركسية طرحا جديدا وهو "ماركسية القرن العشرين" ثم كتابين آخرين حاول فيهما تطوير المفاهيم الماركسية حتى تنفتح للحوار مع المفاهيم الجديدة من القرن 20... وإلاّ تنتهي إلى أزمة..."[2]

ولمّا يذكر "جون جاك روسو" فإنه يذكره بإعتباره يدعوا إلى فكرة المساواة والديمقراطية وهو يميز بين نوعين من المساواة الطبيعية، والمساواة الإصطناعية :« تفطن فيلسوف آخر في القرن – الثامن عشر–إلى طرح المساواة ونعني به الفيلسوف السويسري الفرنسي–جون جاك روسو– فقد يدأ طرح مشكلة المساواة بأن ميز بين نوعين من عدم المساواة، النوع الأول طبيعي يقوم على أساس الفرق بين القوة الماديّة والنفسية والذكاء والطاقة الخلاقة عند الإنسان، والنوع الثاني إصطناعي خلقه

1– المرجع نفسه، ص8

2– عبد الله شريط: **المشكلة الإيديولوجية وقضايا التنمية**، مصدر سابق، ص12.

المجتمع، وهو القائم على الإختلاف في الظروف الإجتماعية بين الناس» . [1] كل هذا ليوظف فكرة "روسو" عن المساواة توظيفا عمليّا لإيديولوجيته الواقعية التي يناضل من أجلها شريط، ...ولذلك وبعد أن يوضح فكرة المساواة عند روسو، فإنه يعقب عنها بأن روسو إن كان واقعيّا، فهو واقعي عندما يصرح لنا بأن الديمقراطية باعتبارها حكم الأغلبية هي فكرة مثالية طوباوية لا وجود لها في الواقع:« إن روسو كان واقعيا فهو واقعي عندما يصارحنا بأن :« الديمقراطية في معناها الحقيقي والصارم لم توجد قط، ولن توجد أبدا:« لأن النظام الطبيعي للديمقراطية، وهو أن تتولى الأغلبية الحكم، وتكون الأقلية محكومة، في حين أن ما نراه واقعا هو العكس: الأقلية هي التي دائما تحكم والأكثرية هي التي دائما محكومة » .[2]

عبد الله شريط لا يدخل كثيرا في المجادلات النظريّة للفلاسفة ومدى إنسجام الفلاسفة مع أنساقهم، بقدر ما يسعى إلى إكتشاف مدى تفاعلهم مع واقعهم المعيشي، ودفاعهم عن قضايا مجتمعهم، بما امتلكوا من ذهنيّة علميّة مبتكرة، وهنا نجده مثلا يثمن مجهود"هربرت سبنسر" ويعتبره أكثر عمقا وتحليلا في منهجية الواقعية من "أوغست كونت" نفسه، فيقول:« أمّا عن هربرت سبنسر فقد كان مثل كونت يحلل المشكلات السياسيّة بمنهجية علميّة، بل كان هذا الفيلسوف البريطاني أكثر واقعية في منهجيته من "كونت" إذ حذر قبل كل شيء من يريد البحث في المشكلات الإجتماعية والسياسية، من الصعوبات التي يجب أن يتغلب عليها، وإلاّ أردته في هاوية الفشل » .[3]

وهو يعطي المثل بالفيلسوف الذي لم يكتف بالبحث في المسائل النظرية وكتابة الكتب فقط، بل تفاعل مع قضايا وطنه، ودافع عنها حتى كان سببا في تحرير وطنه من الإستعمار البريطاني، وهو الفيلسوف "غاندي" يقول عنه شريط:« ونحن لا نستطيع هنا أن نأتي بفلسفة غاندي كلها، وما تشتمل عليه من إبتكارات، وما تنطبع به من طابع شخصي جعل فلسفته تختلف عن فلسفة الغرب، ولكن ما يجب تأكيده من فلسفته وما كان به صاحبها هو بطل إستقلال، إنه لم يكن من المثقفين النظريين الذين يعيشون بأفكار الكتب ويعجزون عن تبليغها للناس، ولم يكن من السياسيين المغامرين الجهال،

1- عبد الله شريط، **الأعمال الكاملة مع الفكر السياسي الحديث، والمجهود الإيديولوجي في الجزائر**، مصدر سابق، ص 146.
2- المرجع نفسه، ص 150.
3- المرجع نفسه ، ص 158.

وإنمّا كان مثقفا عمليّا وكان سياسيّا أصيلا، وفيلسوفا متشبعا بأخلاق شعبه وتراث حضارته العريقة » .[1]

هذا المهاتما غاندي الذي يقول عنه ناشر دار العلم للملايين في تصدير كتابه" قصة تجاربي مع الحقيقة":« ليس هذا الكتاب سيرة حياة غاندي فحسب وقضية جهاده مع نفسه وفي سبيل بلاده فحسب، بل إنّه ذلك كله مكتوبا بقلم غاندي نفسه ومن هنا روعته وطرافته وأهميته البالغة(...) أنه إعترافات قديس، وتجارب سوبرمان مصنوعة في قالب من البساطة والصدق و التعبّد للحقيقة . » [2]

وغاندي نفسه يصرّح في سيرته هذه أنه لا قيمة للمبادئ الأكاديمية ، إذا لم تتجسد في أرض الواقع وتتحول إلى تجارب يستفيد منها الناس، ولهذا إنسجم معه عبد الله شريط أيما انسجام: يقول غاندي:« ولو كان لي أن أناقش مبادئ الأكاديمية فحسب لما حاولت أن أكتب سيرة حياتي طبعا، ولكن لما كنت أهدف إلى أن أسرد مختلف التطبيقات العلمية لهذه المبادئ فقد خلعت على الفصول التي أعتزم أن أكتبها "قصة تجاربي مع الحقيقة" » .

بل إن عبد الله شريط يعتبر أن معركتنا الحقيقية هي معركة الإنسجام مع أنفسنا ومع متطلبات واقعنا، لا تقل هذه المعركة عن بقية المعارك التي خضناها في السابق، «إننا نعيش اليوم معركة مهولة لا تقل خطورة عن أشدّ فترات تاريخنا في الماضي البعيد أو القريب، وهي معركة الإنسجام (...) نعم إنّ كل شعوب الأرض تعاني نصيبا من هذه المعركة، ولكن نصيب الشعوب المتخلفة منها أعظم وأعنف » . [3]

ويعتقد عبد الله شريط أن الإنتصار في هذه المعركة لا يتم إلاّ بتشخيص نقائصنا والإعتراف بها أولا، ثم البحث عن الدّواء بعد ذلك، دون مجاملة أو مواربة ، والشجاعة في قول الحقيقة وقبولها مهما كانت حرارتها، :« لا عذر لنا في أن نجامل مجتمعنا أو نخفي عنه عيوبه سواء منها ماكان هو

1- المصدر نفسه، ص238.

2- المهاتما غاندي، **قصة تجاربي مع الحقيقة**، نقلها إلى العربية، منير بعلبكّي، ط2، دار العلم للملايين، بيروت، الصفحة الأخيرة.

3- المرجع نفسه، ص 8.

المسئول عنه مباشرة، أو ما ورثه إرثا ولا حيلة له فيه، أو ما إنتقل إليه عن طريق لم يتسبب في فتحها عن نفسه » .[1]

وهو يتكلم عن المراحل التي توصلنا إلى الإنتصار في معركة الإنسجام بين الأقوال والأفعال وتجاوز النقائص، قائلا:" وإعتقادنا أننا لن نتمكن من الإنتصار في هذه المعركة إلا إذا سلكنا إليها طريقا علميّا واضحا، وهو أن نقسم جهادنا فيها إلى مرحلتين: مرحلة الكشف عن المرض أولا:ثم عن مرحلة البحث عن الدواء بعد ذلك.[2]

ولذلك نراه يقتبس لنا كتبا مهمة يراها تخدم المرحلة الأولى، (إكتشاف النقائص)، لأننا الشعوب الوحيدة التي لا تزال تخاف من أخطائها، أما بقية الشعوب الأخرى فهي تضحك من أخطائها ونقائصها، وتحاول أن تتجاوزها دون عقدة، ومن بين تلك الكتب المهمة التي يراها عبد الله شريط أنها تعطينا الدرس في الإعتراف بنقائصها: كتاب: "مذكرات الماجور طومسون" لمؤلفه" بيار دانينو" وهو يعترف أنه ينقل مزايا ذلك الكتاب بأمانة قائلا:« هذه المزايا المتعددة لا أتعهّد للقراء بأنني سأجلبها لهم من "عبقريتي" بل هي ستكون مجرد إقتباس من كتاب أجنبي وهو كتاب :"مذكرات الماجور طومسون" » .

ولكن لماذا هذا الكتاب بالضبط عند عبد الله شريط يأخذ كل هذه الأهمية؟

لأنه ببساطة يسلّط الضوء على أخطائنا نحن الجزائريين حتى وإن لم نشعر بذلك، وكأن صاحبه كتبه خصيصا لنا نحن، ولم يكتبه إلى مجتمعه الفرنسي"وألف هذا الكتاب على لسان ملاحظ إنجليزي يحلل الأمراض الأخلاقية في المجتمع الفرنسي، ولكن الغريب في هذا الكتاب هو أنك تقرؤه فتشعر بأنه في كثير من الحالات يحلّل لك المجتمع الجزائري ومتناقضاته العقلية وإنحرافاته النفسية وتعقد حياته العائلية، وسخافة التصرف في إدارة بلاده، ورمي كل واحد بالمسؤولية على غيره » .[3]

1- المرجع نفسه، ص 5.

2- عبد الله شريط، أخلاقيات غريبة، مرجه سابق ذكره، ص 7.

3- المصدر نفسه، ص8.

وسرّ ذلك أن هذه العيوب هي عيوب بشريّة توجد في كل المجتمعات ثم أن المجتمع الجزائري بعد إحتكاكه الطويل بالمجتمع الفرنسي إكتسب كثيرا من عيوبه، ولكننا لا نشعر بها كجزائريين إلاّ إذا قرأنا هذا الكتاب:" وليس معنى هذا أن المجتمع الجزائري هو وحده الذي يشبه المجتمع الفرنسي في هذه العيوب، بل أعتقد أن الكثير من هذه العيوب توجد بكثرة أو بقلة في كل المجتمعات البشرية هذا من ناحية، ثم من ناحية أخرى لأن طول معاشرتنا للمجتمع الفرنسي الذي عاش معنا أكثر من قرن قد ترك فينا عادات لا نشعر بها إلاّ عندما نقرؤها من قبل هذا الكتاب » .[1]

ثم يتطرق إلى أهم الموضوعات التي تناولها صاحب الكتاب بأسلوبه التهكمي الجذاب وما في الطبيعة البشرية من تناقضات عجيبة لا يتفطن إليها إلاّ أمثال هذا الكاتب، فجعلنا نضحك على عيوب الآخرين من حيث نحن نضحك على عيوبنا:« إنّ "دانينو" سيحدثك عن المجتمعات التي تفضل حياة التعقيد على حياة البساطة، وتضيّع وقتها في الجزئيات وتهمل المبادئ والأمهات، ويحدثك عن الأنانية التي تأخذ شكل فلسفة "عميقة" وعن نماذج من الأشخاص أو المجتمعات تعيش في مخاوف وهمية أو مجازفات لا مبرّر لها ولا عقل يقرّها، ويحلل في دقة تثير الدهشة، ما في حياة الناس من تناقضات عجيبة لا يتفطّن الإنسان لسخفها، إلا عندما يقدمها له مصوّر دقيق الملاحظة عميق الإدراك... » .[2]

وقد كان عبد الله شريط هذا المصور دقيق الملاحظة عميق الإدراك لأعراضنا النفسية والإجتماعية وهو لا يتوانى في فضح تلك العيوب وتعريتها، بل يصرّح أن تلك الأمراض والعيوب إذا ما أخفيناها ستقتلنا أجلا أو عاجلا:« فقد آن لنا أن نتحرر من طفولتنا في الفخر بعيوبنا، و إخفاء أمراضنا على أنفسنا، لأن من أخفى عن نفسه مرضه أوشك أن يقتله[3] » .بل إن ما وصلنا إليه من تردّي حضاري، وعجز عن مواكبة تحديات العصر، مرجعه إلى ذلك الفخر الطفولي بعيوبنا، فبدل أن نشرح تلك الأمراض ونسعى إلى علاجها، رحنا نفخر بقوميتنا وبديننا وبلغتنا وبأدبنا وبحضارتنا، غافلين عن إبراز ما تحت ذلك الثوب اللفظي من حقائق مرّة، دون أن نخجل من أنفسنا.

1- عبد الله شريط، أخلاقيات غريبة، مرجه سابق ذكره ، ص ص، 8-9.

2- المهاتما غاندي، **قصة تجاربي مع الحقيقة**، المرجع نفسه، ص، 9-10.

3- عبد الله شريط، **الفكر الأخلاقي عند إبن خلدون**، مصدر سابق، ص 29.

يشخص عبد الله شريط هذا الوضع المتردي قائلا:" إن ما نعرفه في عصرنا الحاضر من هزائم وتشتت وعجز عن ضبط النفس وعن التنظيم، ومن فقدان للثقة بأنفسنا وإعتماد على الآخرين في الصغيرة والكبيرة، وما يجتاح أمتنا في حياتها السياسية والإقتصادية والثقافية من فوضى وتبذير وفساد وإستبداد وحشو وإرتجال، كل ذلك ليس نكسة أصابتنا بعد صحّة، ولا تدهورا عارضا بعد إرتفاع كنّا فيه، وإنما هو إستمرار منطقي وطبيعي وتاريخي وحضاري لكل ماضينا القاتم في واقعه... والمشرق في صورته اللفظيّة التي كسونا أنفسنا بها على مرّ العصور(...). [1]

وقد وصلنا في حالة الإنفصام هذه أننا أصبحنا نناقش الشيء ونقيضه في الوقت نفسه ولا نبالي ، ولهذا وجب علينا أن نعيد النظّر في هذه التناقضات إذا أردنا أن ننتقل إلى المرحلة الثانية التي تمثل مرحلة العلاج، وهو يسخّر كل رصيده النظري وقراءاته وكتاباته ولا يفتأ يضرب المثل بذلك المفكر أو الفيلسوف أو الأديب، أو تجربة حياة أو حكمة نافعة، أو مثل شعبي من أجل تغيير هذا الواقع إلى أفق أكثر تحرّرا.

إن غياب المجهود الفكري في تحليل قضايانا السياسية والإجتماعية وترك الأمور تسير بالإرتجال هو العلامة الفارقة التي تميزنا عن المجتمعات المتحضرة:« إن شعوب الأرض الخارجة عن عالم الرجل الأبيض، يجب أن لا تغتر بكلمة الإنسانية عندما يتلفظ بها فلاسفة العالم المتمدّن، إذ يعنون بها الإنسانية المتحضرة التي تعيش شمال الكرة الأرضية والتي تساهم في هذا المجهود الفكري والسياسي التي يسعى به المتحدثون إلى تحسين أنظمتهم وتدعيم قوتها... أما نصيبنا نحن في هذا المجهود فهو في أحسن الأحوال أن نستهلك وننتظر.[2] »

وإذا ما قارنّا بين مجهودنا الفكري عندنا وعندهم فإننا سنجد أنّ البون شاسع وأن تخلفنا الفكري في المجلات السياسية لا يضاهى:« أمّا لو أردنا أن نقارن بين هذا المجهود الفكري عندهم وبين ما يبذله العالم المتخلف بما فيه العالم العربي، الذي ينتج من الشعر الحماسي والمجادلات السياسية–لا

1- المصدر نفسه، ص، 30.

2- عبد الله شريط، الأعمال الكاملة مع الفكر السياسي، مصدر سابق، ص، 224

البحوث– فإننا عندئذ ندرك أن تخلفنا عنهم ليس في الصناعات والتعليم والإكتشافات وحدها، وإنما هو أكثر إستفحالا في الفكر السياسي والعناية بالبحوث فيه » .[1]

وهذا كلّه يتوقف على فهمنا للسياسة بإعتبارها عمل عشوائي لا يجب أن يخضع للدرس والتمحيص والممارسة، فنتج عن ذلك إستهتار بالشؤون السياسية، التي يرتبط بها مصير الفرد والمجتمع معا:« فنحن نعتقد أن كل جهد فكري نبذله في الشؤون السياسية، لا ثمرة فيه ولا قيمة له، لأن 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 أننا نعتبر الجهد الفكري الذي يبذل عن الشعر أو الأدب أو الفلسفة النظرية هو أيضا لا ثمرة فيه ولا قيمة له » .[2]

ولمّا كان الإنسان هو رأس المال في أية تنمية تخصه أو أي مشروع يهدف إلى تطويره، فإنّ إهماله يعني غياب تنمية حقيقية مهما كان إهتمامنا بالمجال التقني، والإستخفاف بالإنسان هو إستخفاف بالقيم الأخلاقية التي يتوقف عليها مصير هذا الإنسان أو مهما رفعنا من شعارات الثورة، فلن تكون لتلك الثورات من مصداقية، ما لم نعطي الأولوية للثورة الثقافية التي تهدف إلى بناءالإنسان أولا.

يقول عبد الله شريط في هذا المضمار:" والإستخفاف بالقيم الأخلاقية تحول إلى إستخفاف بالإنسان بنفسه، والعناية بالمادّة فلسفيّا يتحوّل إلى عناية بالمادة في أحط معانيها، وهي المال والمتعة والإنحدار إلى إرضاء الغرائز، في حبّ التملك لكل شيء، لما نحتاجه ولما لا نحتاجه وللضروري والكمالي(...) ركزنا على كل العلوم التقنية وأهملنا الجانب التكويني للإنسان، وأطلقنا "الثورة الصناعيّة" ثم الثورة الزراعية قبل الثورة الثقافية... » .[3]

إنّنا لم ننضج بعد لنفهم رسالتنا في الحياة، وما تتطلبه هذه الرسالة من تحمل مسؤولياتنا التاريخية، فبقينا نعبث كالأطفال الصغار، لا نفهم العالم إلا بلغة العاطفة أمّا لغة العقل فما أبعدها

1– المصدر نفسه، ص، 225.

2– المصدر نفسه، ص، 225

3– عبد الله شريط، الأعمال الكاملة مع الفكر السياسي، مصدر سابق، ص، 366– 367.

عنّا، فقط لأنها لغة الرّجال الجدّيين الذين لا يعرفون الترهل:"كل حياتنا قضيناها شهوة أطفال، الحكم عندنا غنيمة وليس مسؤولية، وشهوة وليس قانونا، وتسلطا وليس تنظيما، حاول –إبن خلدون– وحده أن يفهمنا عيوبنا ويهدينا إلى مشاكلنا الحقيقة، فلم نشعر به، تحدث بلغة العقل، ونحن عبيد للعاطفة، بلغة الرجال الجديين ونحن ما نزال مراهقين نحن نعبث ولا نعرف رسالتنا في الحياة".[1]

ونحن نلاحظ من خلال ما تم مناقشته في الفقرات السابقة، حرص عبد الله شريط على إستيفاء شروط المرحلة الأولى، التي هي مرحلة النقد واكتشاف العيوب، ثم تأتي بعد ذلك مرحلة العلاج والبناء، ولذلك نجده يكتف من الأمثلة من تاريخ الفلسفة وعلم الإجتماع وعلم النفس والإنتروبولوجيا، بإعتبار هذه العلوم هي السبب الرئيسي بالتطور الحضاري الذي عرفته الشعوب المتقدمة.

3: حدود المنهج عند عبد الله شريط:

بعد هذه البسطة عن كيفية تمثل عبد الله شريط للمفكرين قبله وتوظيفه لأفكارهم بما يخدم متطلبات واقعه الراهن، نعود إلى الإجابة عن السؤال الذي سألناه قبل ذلك لماذا يبتعد عبد الله شريط عن التنظير والتجريد، رغم معرفته الواسعة بالمذاهب الفلسفية والاجتماعية؟

هذا الحديث يجرنا إلى الحديث عن حدود المنهج عند عبد الله شريط:فإلى أي مدى يمكن أن

نتلمس ملامح هذا المنهج في نصوصه؟ وهل إستطاع فعلا أن يؤسس منهجه الخاص به بعد أن إستوعب المناهج التي سبقته ؟

إذا ما عدنا إلى طبيعة المتناقضات التي تكلم عنها شريط في المبحث الأول والتي ساهمت كما قلنا في تشكيل وعيه الثقافي والسياسي والإجتماعي، فإننا سنجد أن هذه الصراعات أو المتناقضات لا تتعلق بحياة عبد الله شريط الشخصية، وإنّما تتعدّاها إلى الدائرة الوطنية ثم الدّائرة العربيّة عموما، فتشكل بذلك هاجسا عند كل إنسان جزائري أو عربي فكيف يمكن الخروج من هذا الفصام النّكد؟

يجيبنا عبد الله شريط على هذا السؤال قائلا:« سلسلة الصراع النفسي، لا تتعلق بشخصي ولا بوسطي الجزائري وحده، بل تتعدانا إلى المستوى الثقافي العام بالنسبة للعالم العربي بكل إمتداداته

1– عبد الله شريط– معركة المفاهيم– مصدر سابق، ص، 20، 21.

الجغرافية والتاريخية، إن كل واحد منّا له حد أدنى من النضج الثقافي يشعر بهذه المشكلة ويعيشها، ولكنه لا يجد لها من محيطه الفردي أو حتى الوطني أيّ حل إلاّ إنتظار تعميم الثقافة وتطوير المجتمع أو خروجه من المرحلة السّكونيّة إلى الحركية » .[1]

ويبرر عبد الله شريط ذلك بأن عصرنا هو عصر الإيديولوجيات والمذاهب، ولا يمكن أن نفهم هذا العصر إلاّ وفقا لتلك الرؤى المختلفة:« هذه المشكلة هي أن العصر الذي نعيش فيه ونتأثر بثقافته تأثرا مباشرا أو غير مباشر ينقسم كله في حياته الأدبية والفكرية إلى مذاهب ومدارس وإتجاهات متنوعة، وهذه المدارس والمذاهب مدروسة على ضوء تحليلات مدققة تستمّد مفاهيمها من ينابيع فلسفة عميقة الجذور، وكل أديب أو مفكر أو فنان ينتمي إلى مذهب من تلك المذاهب(...) يعرف طريقه إليه ويحدّد مثله الأعلى في نطاقه[2] »

فما هو المذهب الذي إعتنقه عبد الله شريط، وما هو المنهج التي إتبعه في تحليلاته لكل الظواهر السياسية والإجتماعية والثقافية التي ناقشها؟.

أ-مذهبه الفلسفي

يتكلم عبد الله شريط عن هذه المذاهب، بإعتبارها تيارات كبرى عرفتها الحياة الأدبية والفكرية منذ عصر النهضة الأوربية، وقد أجملها في خمسة مذاهب رئيسية كان لها اعمق الأثر على مصير الثقافة في أروبا وفي العالم المتحضر عامة. وهي "الكلاسيكية، والرومانتكية، ومذهب الفن للفن، ثم مذهب الواقعية وأخيرا الوجوديّة".[3]

ثم يعطينا قراءته الخاصة لكل مذهب حسب توجّهه الإيديولوجي الثوري ومنهجه العلمي: قائلا:" وقد استمد هذا المذهب في الأدب مبادئه الأساسية من المذهب العقلي في الفلسفة الذي نادى به ديكارت، وأساس هذا المذهب أن في الأدب والفلسفة هو أن الحقيقة ذات طابع ثابت لا تتغير بتغيّر

1- عبد الله شريط، الرماد، مصدر سابق، ص 20.

2- عبد الله شريط، الرماد، مصدر سابق، ص 21.

3-المصدر نفسه، ص، 22.

العصور ولا الأوطان، لأن العقل الذي تتبع منه واحد، وبناءا على ذلك فإن العقل هو أساس الأدب والشعر والفن كما هو أساس العلم والفلسفة". [1]

ثم يثير عبد الله شريط إشكال الطبقية في الأدب: هل الأدب العقلي هو أدب النخبة أم أدب شعبي(أدب العامة)؟ فيجيب :« ولكن بما أن العقل عندهم لا يسمّى عقلا إلاّ إذا كان مهذبا متعلما مثقفا، فإن الأدب الذي ينبع منه لا يمكن أن يوجّه للعامة أو "الرّعاع أو الغوغاء"، بل هو أدب النخبة المختارة التي تثقف ذوقها و استنارت مداركها وأصبح لها عقل كامل(...) وبالتالي فهو أدب الأشراف » ،[2]

ولكن تطوّر المجتمع الأروبي بعد ذلك دفع بظهور مذهب جديد أكثر شعبية وأقرب إلى تناول الطبقات الوسطى في الشعب، وهي طبقة الأعيان أو طبقة البرجوازية أو طبقة "الحضر" كما يسميها إبن خلدون، وهو المذهب الرومانتيكي، وهو يعبّر عن مطامح الطبقة الجديدة في الحياة الفكرية والأدبية والفنيّة، وأحلامها السياسيّة والإجتماعية، هذه الطبقة التي سيكون لهل الأثر الواضح في تفجير الثورة الفرنسية، والتي انتقلت شعلتها من فرنسا إلى بقية البلدان الأوربية.

ويثمن عبد الله شريط مجهود هذه الطبقة من الناحية التاريخية قائلا:« وبذلك إستطاع الأدب الرومانتيكي في هذه الفترة أن يضطلع برسالة تعّد من أنبل الرسالات التي قام لها الأدب في التاريخ، فكان يقود الأدباء إلى أوكار البؤس(...) التي تعيش فيها الإنسانية المعذّبة كما يقول" فيكتور هيقو""[3]..."ثم يواصل تقييمه لهذا الإتجاه، فلم يرتبط بفئة معينة داخل المجتمع، بل توسع ليشمل الدفاع عن الإنسان بوصفه إنسانا، " وتعمق الأدب الرومانتيكي تعمقا رائعا في الحياة البشرية، فأصبح يدافع عن الإنسان بوصفه إنسانا ويعبّر عن قيمه وحاجاته بحرارة وإيمان، ويحقر من شأن الأشراف ويرميهم بأوحال السخرية والإستهزاء ...[4]

1- المصدر نفسه، ص، 23.

2- عبد الله شريط، الرماد، مصدر سابق، ص 23

3- المصدر نفسه، ص، 24.

4- - المصدر نفسه، ص، 24.

ولم تكن لهذه الآداب أثار سياسية إجتماعية فقط، "بل توسع إلى بث الجمال في ميادين الطبيعة وجبالها وبحارها وفي ميادين العاطفة الإنسانية ونواحيها الغنية بما فيها من بطولة وأريحيّة وسخاء وتضحية أو من بخل ودناءة وجبن(...) كما وجد فيه الشاعر شخصيته بكل قوتها ورحابة ميادينها، فكان يرى كل شيء من خلال إحساسه وعاطفته وحدها، وأصبح يدعى أدب العاطفة وبتسمية خصومه أدب الدموع..."[1]

ثم ينتقل في قراءته للمذهب الثالث وهو مذهب الفن للفن: والذي تعود أصوله إلى الفيلسوف الألماني "إيمانويل كانط"، والذي سمّاه عبد الله شريط، بأرسطو الفلسفة الحديثة لما يتمتع به من موسوعية ودقة متناهية في تناول موضوعاته والذي لم يترك مجالا من مجالات المعرفة إلاّ وخاض فيها، كخبير متبصّر، يقول عنه عبد الله شريط:" وفي منتصف القرن التاسع عشر بدأت فلسفة كانط تتسرب إلى الحياة الأدبية والفنّية، وفلسفة كانط شاملة لمسائل المعرفة وما وراء الطبيعة والأخلاق والفن والجمال، وقد حلل بعقله الجبار كل ميدان من هذه الميادين بنفس الدقة والسمو والعمق دون أن يضعف في ميدان ما دون آخر حتى أنه يعتبر بحق هو"أرسطو" الفلسفة الحديثة، (...) وفي ميدان الفنون والجمال مّيز بين العاطفة الفنية وغريزة اللذة ودوافع المنفعة، وفي ميدان الجمال يجب أن نحبه لذاته فقط" .[2]

"إن الجمال غاية بدون غاية، هو في حد ذاته أكمل غاية"، [3] هذا هو شعار أصحاب مذهب الفن للفن «فقالوا أن الأدب ليست له رسالة إجتماعية أو أخلاقية أو سياسية، لأنه أرفع منزلة من الحق والخير والأنسانية نفسها (...) إنه يخدم شيئا واحدا هو المتعة النفسية والنشوة الروحيّة العاليّة... وميزة الفن أنه تلتقي فيه كل قوى الإنسان العقلية والنفسية وكل مداركه ومواهبه وخبرته ومهارته وتجاربه متشابكة ومتقاربة دون أن تطغى أحد القوى عن الأخريات.."[4]

1- عبد الله شريط، الرماد، مصدر سابق، ص 25

2- المصدر نفسه، ص، 26.

3- المصدر نفسه، ص، 26

4- المصدر نفسه، ص 27

ونلاحظ أيضا أن مدرسة الفن لأجل الفن كما تأثرت بكانط من حيث المبدأ ، فإنها تأثرت بأوغيست كونت من حيث النتيجة، هذا الأخير الذي لا يعترف بالعقل المجرد، ويعطي الأولوية للتجربة، " وبذلك أصبح التفكير العلمي الذي جاء به "أوغيست كونت" ومذهب "الفن للفن" يتعاونان على صعيد البحث عن الحقيقة إن في الفن أو في العلم لأن الإتجاه عندهما واحد"[1]

ثم ينتقل في قراءته الى المذهب الرابع وهو المذهب الواقعي الذي كان تأثر بالطابع العلمي الذي تبنته "نزعة الفن للفن" وتأثرت فيه بمذهب" أوغسيت كنت" الوضعي، وجاء المذهب الواقعي في الأدب مقتنعا بدوره كل الإقتناع، إن العلم سيحل مشاكل الإنسانية، لذلك ينبغي أن تعتمد عليه وتستمد حياة الأدب ورقيه وتطوّره من حياة العلم وتقدمه ورقيه"[2]

فإذا كان المذهب الكلاسيكي يعبر عن الطبقة الوجيهة في المجتمع، والمذهب الرومانتيكي يعبّر عن الطبقة المتوسطة، والمذهب الفن للفن يعبّر عن النخبة التي تبحث عن الموضوعية العلمية في الأدب، فإن المذهب الواقعي يعبر عن الطبقات الشعبية المحرومة، فتعبّر عن آمالهم وعن آلامهم: "وهو لم يتأثر بالعلم فقط في إتجاه العام بل أيضا في طريقة معالجة المواضع"فأخذ يدقق في وصف الموضوعات التي يعالجها ويعتني بالجزئيات اللطيفة الثمينة كما أخذ ينتقد بشدة وسخرية لاذعه لحياة الطبقة الوسطى وإنحلال أساليب التربية عندها"... [3]

ولذلك وجد تجاوبا من الطبقات الشعبية لتعبّر عن كراهيتها للطبقة المتوسطة التي أصبحت طبقة مترفة، " ويعتبر اميل زولا"من أبرز زعماء هذه المدرسة وثار المذهب الواقعي على مذهب الفن لأجل الفن:" لينادي بأن الأدب مثل الفن و مثل العلم والفلسفة ينبغي أن يخدم قضايا المجتمع ويساهم في يقظته ورفاهيته.وأن الأدب المنقطع عن المجتمع غير جدير بأن يعتبر أدبا وأن ميدانه الطبيعي

1- عبد الله شريط، الرماد، مصدر سابق، ص، 28

2- المصدر نفسه، ص، 29

3- المصدر نفسه، ص، 29

هو المجتمع والنفس البشرية... المهم عندها هو أن تذهب مباشرة إلى محتوى الموضوع وتجربته النفسية وقيمه الإجتماعية الواقعية."[1]

وهنا يخصص عبد الله شريط في الحديث عن الواقعية لإشتراكية، بإعتبارها جزءا لا يتجزأ من الواقعية العلمية :« قائلا ومن هذه الواقعية العلمية تفرعت واقعية جديدة هي الواقعية الإشتراكية على يد شعراء الثورة الروسية، الذين حددوا وقعيتهم بطريق' أكثر ضبطا ودقة، وذلك بإثارتهم لقضية الإلتزام أو الأدب الملتزم. أي أن يضع الأديب أو الفنان نفسه تحت تصرف المجتمع » [2]

ويبدو لي ومن خلال إطلاعي على جل مؤلفات عبد الله شريط أنه يتبنى ضمن ما يتبنى مذهب الإشتراكية الواقعية ليس في الأدب فقط، بل في طابعها الفلسفي والعلمي والسياسي، وقد سخر سنوات من عمره في الدفاع عن الإيديولوجية الإشتراكية كمناضلا شرسا لا يهاب من قول الحقيقة على الأقل من منظروه الخاص:

فما هي المبررات التي دفعته إلى تبني هذا المذهب؟ وإذا كان إشتراكيّا ملتزما فما نوعية هذا الإلتزام؟ بمعنى، هل يعتبرها وسيلة تصحّح بها اوضاع مجتمع في مرحلة معينة ، أم هي غاية في حد ذاتها كما هو حال العقائديين؟

نجد الإجابة واضحة وصريحة في مقدمة كتابه: "المنابع الفلسفية في الفكر الإشتراكي"، ويبدأ مقدمته بهذا السؤال: لماذا الحديث عن الإشتراكية؟. ويعطي جملة أسباب وجيهة وظرفية فرضت على كثير من الدول حديثة الإستقلال في افريقيا وامريكا اللاتينية أن تتبنى هذا الخيار، والجزائر جزء من هذا العالم، ويجب أن تتخذ خيارها... ومن جملة تلك الأسباب:

يقول عبد الله شريط :"لأننا نريد كأمة وكشعب أن نتبنّى هذا المذهب في ٱلاقتصاد والإجتماع والثقافة والفكر والعلوم، وليس من المعقول أن نترك فلسفة كهذه تدخل هذه المبادين الخطيرة في حياتنا

1- عبد الله شريط، الرماد، مصدر سابق، ص 30-31.

2- المصدر نفسه، ص، 31-32.

ونحن لا نعرفها ولا نتصور أسسها العميقة." [1]

ثم يواصل شرح تلك الأسباب في أن الإشتراكية هي وحدها الكفيلة بمعالجة التناقضات الإقتصادية للشعب الجزائري، لترسخ فيه قيم التضامن، هذه القيم التي كادت تغيب في ظل وجود الإنتهازيين، قائلا:"لأن كثيرا من المؤسسات الإقتصادية والعلمية وعاداتنا الإجتماعية أفلست أو تضاربت مع متناقضات داخلية في أحشائها فماتت أو ذبلت أو أشرفت على الموت- لأننا نواجهها بحسن النية والحماس والإندفاع- ولكن دون أن نتسلح لها بسلاحها الأول وهو العلم والمعرفة والدرس، ولأننا نحسب أن شعار الإشتراكية، كاف ليجعلنا إشتراكيين بالفعل[2]

" ويقصد هنا تثقيف الجماهير، لأن الشعب الذي يقرأ لا يجوع ولا يخضع".

والسبب الثالث الذي يقدمه عبد الله شريط توظيف الإشتراكية توظيفا سياسويّا ممقوتا فبدل أن تكون سلاحا لمحاربة الفساد أصبحت وسيلة للإبتزاز والإستغلال.

يقول عبد الله شريط: " لأن عددا كثيرا من الوصوليين إتخذوا من لفظة الإشتراكية سلاحا لا ليقاوم به الفساد الإجتماعي في بلادنا أو ليبنوا به مستقبلا على أسس جديدة يتعب فيها الشعب اليوم ويستريح غدا، بل جعلوها سلاحا يسكتون به الأمناء من الناس فلا يجرؤون على فضح أعمال النهب والسرقة الماديّة، وديماغوجية الفكرة التي يمتصون بها مستقبل هذا الوطن لفائدة حاضرهم، حتى جعلوا أكثر الناس حماسا للإشتراكية بالأمس أبغضهم لها اليوم"[3]

ليختم هذه الأسباب بأنّه تبنى الإشتراكية عن قناعة بأنّها نظام يبنى على العلم. يقول عبد الله شريط:" ولقد حان الوقت لنحاول إنقاذ الإشتراكية من تجارها، آن نصارح الشعب بأن الإشتراكية ليست

1- عبد الله شريط: -المنابع الفلسفية في الفكر الإشتراكي- الشركة الوطنية للنشر والتوزيع- الجزائر، (د، ط)، (د، ت)، ص 05.

2- المصدر نفسه، ص، 05.

3- المصدر نفسه، ص، 5-6.

شرا لإفلاسنا أو تخريبنا، وإنما هي نظام يبني العلم، وإذا ما درسناه عن جهل، فإن ضرره يصبح أكثر من نفعه(...) [1]

وهو يؤكد أن تبنيه للإشتراكية لا بإعتبارها دينا وعقيدة لا يتطرق إليها الشك، وإنما هي تجربة قابلة للنّجاح والفشل:" على أننا في هذه السلسلة الجديدة لن نجعل الإشتراكية دينا مقدسا لا يتطرّق الشك إلى عقائده، ولا يقبل المناقشة في مبادئه وإنما الإشتراكية نفسها كما قال أحد قادتها الأوائل "إنجلز" لا يوجد فيها شيء نهائي، ولا شيء مطلق، ولا شيء "مقدس" وإنما هي نفسها مازالت في طور التجربة تكشف عن عوامل ضعفها لتزيلها من الطريق، وعوامل قوتها لتعزيزها كل يوم أكثر. وهذا هو سبب قوة الإشتراكية وصلاحها وهذا أيّضا ما يجهله أولئك الذين يتشدقون لنا بالإشتراكية، وهم لم يقرأوا عنها كتابا واحد".[2]

يبقى لنا مذهبان يتكلم عنهما عبد الله شريط في سلسلة المذاهب الأدبية والفكرية التي ميّزت عصرنا الحديث، وهما المذهب الرمزي والمذهب الوجودي، أمّا عن المذهب الرمزي فهو ذلك المذهب الذي يعالج الجانب المستتر من حياتنا كأفراد تحسّ وتشعّر وتتألم وتفرح، فيهتم "بالذات" على حساب الموضوع الذي يؤثر في الذات،

إن الأدب الرمزي الحقيقي عند عبد الله شريّط هو الذي يثير فيك تصورات وانفعالات ومشاعر كلها رهبة وجلال وإعجاب وسحر".[3]

وهو اذ يثمن هذا المذهب الذي إكتشف عالما جديدا من الجمال يشبه بذلك الذي إكتشفه فرويد في علم النفس، وإن كانت أصوله موجودة من قبل :« ولكنهم جعلوا منه فنّا ذا قواعد محّددة وأصول واضحة، ومثل فنية دقيقة، ومن يقرأ "بودلير" و"بول فاليري" وأضرا بهم يجد فعلا أن الثروة الفنية التي

إكتشفها الأدب الرمزي غنيّة حقّا تعّبر عن ثروة من الإحساسات والمشاعر والإنفعالات النفسية

1- عبد الله شريط: -المنابع الفلسفية في الفكر الإشتراكي ، مرجه سابق ذكره، ص، 6.

2- المصدر نفسه، ص، 6.

3- عبد الله شريط، الرماد، مصدر سابق، ص 34، 35، 36.

التي تؤلف عالما–كما يقول الرمزيون– دونه عالم الواقع غنى وتنوعا » .[1]

ولكن تعرضه للتشويه واضح كل من هبّ ودبّ يركب سفينته، " يبتدئ به الشعراء والفنانون في خطواتهم الأولى من حياتهم الأدبية والفنيّة في حين أنّه نهاية يصل إليها الفنان والأديب بعد أن يمرّ بعشرات السنيين من التجارب النفسية الفنيّة المتنوعة"[2].

آخر مذهب أدبي يقاربه عبد الله شريط وهو مذهب الوجوديّة، " والذي جاء ليعتني بوجود الإنسان بإعتباره مركز الكون، ويحرّر موقفه من الحياة، لماذا خلق الإنسان؟ وماهي رسالته في الحياة؟ وهل وجد كغيره من المخلوقات أم أن له وجوداخاصّا يختلف طابعه عن طابع الموجودات الأخرى؟ وإذا كان لديها طابعها الخاص في تمثل مصير الانسان فهل يوجب عليه ذلك تصرفا خاصّا أيضا ونظرة فريدة في الحياة وفيما يتمثل هذا الموقف"؟[3]

ويجيب عن هذه الأسئلة التي طرحها في حق المذهب الوجودي بأن« جميع المخلوقات في الكون وجدت ووجد معها مصيرها، ماعدا الإنسان فقد وجد بدون مصير، أو بتعبير آخر وجد وتركت له الحريّة في أن يخلق مصيره بنفسه » .[4]

ويضع عبد الله شريط مقارنة بين مشكلة الحرية عند الوجوديين، والحرية عند المعتزلة فيلخص« إن المعتزلة بحثوا مسألة الحرية ليرتبوا عليها قضية الجزاء في الآخرة، وقالوا أن الإنسان مسؤول عن أعماله في هذه الحياة، لأنه حر في تصرفه، والحرية هي أساس ثوابه أو عقابه في الآخرة، فإن الوجودية بحثت قضية الحرية لتقيم عليها مسألة الجزاء في هذه الدنيا ذاتها لا في الآخرة".[5] وفي هذه المقارنة يتجلى العمق الفلسفي لعبد الله شريط في استيعابه للفواصل الدقيقة بين

المذاهب الفلسفية الاسلامية القديمة والمذاهب الحديثة عمقا يعبر عن كفاءاته البيداغوجية وسرعة

1– المصدر نفسه، ص، 36.

2– المصدر نفسه، ص37.

3– المصدر نفسه، ص، 38

4– عبد الله شريط، الرماد، مصدر سابق،، ص، 38

5– المصدر نفسه، ص، 39

بديهته في ايصال الفكرة...وهذا التميز البيداغوجي يشهد له به كل تلاميذه وزملائه.

وهنا يميز عبد الله شريط بين الوجود والكينونة فإذا كانت الأولى تعني أن تعيش فإن الثانية تعني أن تحيا يقول عبد الله شريط:« إذ يجب أن نفرق بين الوجود والكينونة أو بين العيش والحياة، أن هناك فرقا كبيرا بين أنّ تعيش وأنّ تحيا، الشجرة تعيش والسمك في الماء أيضا والحشرة في المستنقع. أمّا الإنسان فإنه لا يعيش بل يحيا[1] »

وبما أن الإنسان هو خالق مصيره يجب عليه أن يحدّد موقفه من الوجود وهذا ما يسميه الوجوديون "بالإلتزام"« الإلتزام في تحديد موقفه في نطاق الوطن الذي يعيش فيه والأسرة الإنسانية التي ينتمي إليها، وحتى في نطاق العقائد التي يرثها من عائلته، ووسطه أو التي يخلقها بنفسه، ولذلك كان في الوجودية نزعات مؤمنة واخرى إلحادية[2] » .

وهنا يميز عبد الله شريط في المذهب الوجودي الثورة الخلاقة والتمرد السخيف قائلا:" ولكن هناك فرقا لا بّد من مراعاته بين الثورة الخلاقة للقيم والمفاهيم الإيجابية، وبين التمرد السخيف الذي يعمل فيه الإنسان في نطاق ذاته الصغيرة دون أن يعبأ بمعاناة الآخرين ومفاهيمهم، الثورة البناءة تستدعي توضيح الموقف وتحديده وضبطه وتحمل مسؤليته ، أمّا التمرد فهو تحطيم صبياني لا ينتج عنه تقييم للأشياء ولا فكره عن الحياة » .[3]

أمّا الأديب الوجودي في نظره فهو ذلك الذي يلتزم بمواقفه لمصلحة وطنه ومصلحة الإنسانية ولكن عن إقتناع واندفاع داخلي لا أثر لسلطة أجنبية عنه في موقفه وهو لصالح قضايا الوطن والمجتمع والأنسانية، ولكن دون أن تكون معالجته ضربا من الدعاية الوطنية أو الحزبية » .[4]

وبعد أن ينتهي عبد الله شريط من عرض المدارس أو المذاهب يتساءل أين نحن من هذه

1- المصدر نفسه، ص39

2- المصدر نفسه، ص، 40.

3- عبد الله شريط، الرماد، مصدر سابق، ص 40.

4- المصدر نفسه، ص، 41.

المدارس الأوروبية؟ وهل من الضروري أن تكون لنا مذاهب على غرارهم؟، يكتفي عبد الله شريط بإبداء ملاحظتين في هذا الخصوص:

« أولا: أفراطنا أو تفريطنا في أي موقف نتخذه من الأدب :" أدباؤنا القدماء أفرطوا في الإقتداء بالأدب العربي وأنفوا من تطعيمه بالآداب العالمية الأخرى على غرار ما فعلوه في الفلسفة والعلم(...) فكان من نتيجة ذلك أنّه بقدر ما انفتح العقل العربي القديم في العلوم والفلسفة إنغلق في الأدب والفن وعاش منزويّا لا يعرف أحد، ولا يعرفه أحد » .[1]

ثانيا: أما في العصر الحديث فإننا أفرطنا في التأثر بالآداب الأجنبيّة إلى حدّ أهملنا معه القديم من أدبنا وما يمثله من بيئة ووسط ومستوى حضاري ما يزال قائما إلى اليوم في أغلبية مجتمعنا لم يتغير عما عليه منذ العصورالعربية الأولى، "وبقدرما تأثر أجدادنا بفلسفة الأجانب وإستفادوا منها في الدّين وحرموا منها الأدب، بقدر ما أفرطنا نحن اليوم في التأثر "بظواهر" الأدب الأوربي دون أن نتعمق في أسسه الفلسفية"[2]

ولتلافي هذا التناقض يقترح عبد الله شريط أن نعيد النظر في الأسس الفلسفية للآداب الأوربية فيقول:« ولو درسنا أسس الأدب الأوربي الفلسفية، وإعتنقنا بعد ذلك هذا المذهب منه أو ذاك، لجاء تقليدنا له واضح المعالم قوي التعبير ولتلافينا هذا التهافت والسطحية والثقافة والسرعة التي جعله يفلت من كل مبدأ ونظام[3] » بل إنه يراهن على عالمية الفلسفة في تطوير ذوقنا المحلي"بل أستطيع أن أزعم أننا لو تعمقنا في درس الأسس الفلسفية للأدب الأوروبي قبل نقلده– أو حتى ونحن نقلده– لإستطعنا أن نتصرف في أدبنا الحديث ونجعله يتلاءم مع حقيقة مجتمعنا وذوقه الأصيل وحضارته الخاصة، لأن التفكير الفلسفي تفكير عالمي، والذوق الأدبي محلي في أغلبه » .[4]

وحتى لا نبقى عالة على بقية الأمم في الآداب والفنون، كما نحن عليه في الإقتصاد والسياسة،

1– المصدر نفسه ، ص43

2– عبد الله شريط، الرماد، مصدر سابق، ص، 44.

3– المصدر نفسه، ص، 44.

4– المصدر نفسه، ص، 45.

وحتى نتحرر من إنطوائتينا، يدعو عبد الله شريط إلى إقامة توازن بين الشخصية و"العالمية" والمشاركة لا "بالتقليد" فقط، وانما أن يكون لنا رصيد خاص نساهم به في الثورة الأدبية والفكرية والعالمية ولا نبقى إلى الأبد نقتات من فن" البنك العالمي" لآداب الأمم الأخرى دون أن نساهم فيه برصيد خاص"[1]

وهو يعترف أنه هو نفسه رغم إطلاعه المبكر على الأدب العربي والأجنبي، ولكن دراسته كانت شخصية غير موجهة، " ولم تنفتح آفاقها أمامه إلاّ في الفترة التي بدأ يدرس فيها الفلسفة". [2]

ب:منهجه الفلسفي

إذا كان هذا هو موقف عبد الله شريط عن المذاهب الأدبيّة والفكرية التي عاصرها وتشرّب كتب منها، دراسة ونقدا، فما هو المنهج الذي إتبعه في ذلك؟

وقبل أن نغوص في غمار البحث عن منهج عند عبد الله شريط يجب علينا أن نحدد مفهوم المنهج، فماذا نعني بالمنهج؟

«المنهج: "Méthode " المنهج أو المناهج هو الطريق الواضح (...) والسلوك البيّن، والسبيل المستقيم (...) ولابدّ في تخطيط مناهج الدراسة (البحث) من مبدأ بتحديد الأهداف المراد دراستها، ولابدّ في تحقيق هذه الأهداف من دراسة الأسس العلميّة والطرق العلمية، المؤدية إلى هذا التحقيق، إذ من شرط المنهج الدراسي الصحيح أن يكون ملائما للظروف الطبيعة والبيولوجيّة، وإن تكون مستمدّا:

1- من حاجات المتعلم وثقافة المجتمع.

2- وأن ترتبط موضوعاته شؤون الحياة الحاضرة.

3- وأن يكون مواده وخبرته وطرقه ووسائله متماسكة. » [1]

1- المصدر نفسه، ص46

2- المصدر نفسه، ص، 46.

من خلال تعريف جميل صليبا السابق نتساءل: إلى أي مدى حقق المنهج الشريطي الشروط السالفة الذكر، وخصوصا في شرطه الثاني الخاص بمدى إرتباط موضوعاته بشؤون الحياة الحاضرة.

ينطلق عبد الله شريط في حديثه عن المنهج بملاحظة أساسيّة إستخلصها من إستقرائه للفلاسفة المسلمين قبل إبن خلدون، مفادها أنهم يخلطون بين المنهج ومحتوى المنهج، فتضيع جهودهم في مقارنات مزيفة لا تجعلهم يتقدمون خطوة في فهم واقعهم، وإستجلاء تناقضاته، يقول عبد الله شريط في هذا الشأن:" وهذا التقليد في العناية بالمجتمعات التي إعتنى بها غيرنا ممّن نأخذ عنهم ما يزال قائما إلى اليوم في الدراسات الإجتماعية والإنسانية، لا نميز بين منهج البحث ومحتواه، فنأخذهما معا لأن أعسر ما يشق علينا هو تحليل واقعنا ولو إستعملنا فيه نفس المنهج الذي إستعمله من أخذناه عنهم"[2]

وهو يرفض التقيد الأعمى بتلك المناهج سواء كانت أوروبية حديثة أو يونانية إسلامية قديمة، فيشير إلى قيمة الملاحظة التي أبداها في البداية قائلا:"إنه لابدّ من هذه الملاحظة العابرة هنا حتى لا نسجن أنفسنا مختارين أو مكرهين وحتى لا يؤاخذنا غيرنا أيضا بأننا أهملنا هذه الناحية من منهج البحث، أو ركزنا أكثر ممّا ينبغي في تلك، أو ذلك بناء في الشعور–أو اللاشعور– على ما جاءت به المناهج الأوروبية والتقيد بها روحا ونصّا تقيدّا أعمى".[3]

وحين يتأمّل عبد الله شريط في المناهج التي سبقت إبن خلدون وخصوصا الإسلامية منها، يجدها أنها كانت تقليدا أعمى للفلسفة اليونانية دون أن تستمّد خصوصية مضامينها من البيئة الإسلامية بكل تناقضاتها، فإذا كان المنهج اليوناني تجريدي عقلي وفلسفي في الدرجة الأولى، فإن المسلمين قد قلدوه حرفيّا كما نقلد نحن اليوم تلك المناهج الغربية، ويستثني عبد الله شريط أبو حامد الغزالي، الذي حاول أن يراعي خصوصية البيئة، وقد رأينا أن المنهج اليوناني تجريدي قبل كل شيء،

وفلسفي في الدرجة الأولى، وهذا المنهج ورثه الفلاسفة المسلمين في الأخلاق دون أن يبتكروا فيه

1– جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج2، دار الكتاب اللبناني، د، ط. 1978، ص435.

2– عبد الله شريط، الفكر الأخلاقي عند إبن خلدون، مصدر سابق، ص 134.

3– المصدر نفسه، ص 135.

شيئا جديدا ماعدا الغزالي"[1]

أمّا بقية الفلاسفة مثل الفارابي، وإبن باجة، ومسكويه فإنهم إذا ما تكلموا عن الفرد والمجتمع، فإنهم لا يتكلمون عنه بإعتباره فردا أو مجتمعا خاضعا لمشروطية تاريخية معينة، وإنما بإعتباره إنسانا فاضلا يعيش في سماء التجريد، يستمد أخلاقه وتوجيهاته من عقله فقط، يقول« فكل من الفارابي وإبن باجة ومسكويه يتكلمون عن الفرد الفاضل والمجتمع الفاضل الذي لا يحتاج إلى طبيب يداويه، ولا إلى قاض يفصل الخصومات القائمة في حياته، لأن هذا المجتمع أو ذلك الفرد لا يستمد قواعده الأخلاقية من المجتمع، ولا من المحيط الذي يعيش فيه، بل فقط من تفكيره وحده » .[2]

ولعلّ تأفف عبد الله شريط وابتعاده عن البحث في المجردات، حتى لا يقع هو نفسه فيما وقع فيه الفلاسفة أو المفكرين قبله من نقل حر في للمنهج تحت تأثير الإعجاب أو التقليد دون التفطن إلى قيمة محتواه، فرغم قيمة المجهودات الفكريّة الذي بذلها القدماء والمحدثين في إشكالية المناهج التي يجب إتباعها، إلاّ أغلبيتهم راح ضحية تطبيق المنهج المقارن دون مراعاة للشروط الإجتماعية التي تلعب دورها في تشكيل نزوعات ومواقف الافراد، ومن هنا يتبيّن لنا أن قراءة عبد الله شريط لم تكن قراءة إيديولوجية أساسها أفكار مسبقة يحاول تبريرها من خلال إنتقاء مواقف معينة من التاريخ الإسلامي القديم، أو التاريخ الغربي الحديث، وإنمّا هي قراءة منهجية تسعى إلى إستجلاء مكامن الضعف التي تبعدنا عن حقيقة ما نعيشه بكل تناقضاته، والأغراق في المنبغيات والتجريد، فاخوان الصفا مثلا رغم قيمة البحوث التي قدموها في الجانب الأخلاقي، وتقسيمهم لها إلى فطري ومكتسب وما صاحب ذلك في شروحات نظرية مستفيضة، لكنهم أهملوا دور المجتمع و البيئة في التأثير على سلوك الأفراد إلا في الاطار الضيق:" أما المجتمع عندهم فتأثيره منحصر في الطفل وخاصة الأبوين والمعلم"[3]

ونفس الحكم ينطبق على إبن مسكوبة الذي أعطى الأولوية لما هو فلسفي عقلي على حساب

1- المصدر نفسه، ص، 129.

2- المصدر نفسه، ص، 129- 130.

3- التفكير الأخلاقي عند إبن خلدون، مصدر سابق، ص 130.

ماهو واقعي معاش، وهو يؤمن إيمانا مطلقا بقوة العقل البشري في أن يضع دستوره بنفسه ولا يحتاج إلى الوصايا المباشرة للدّين، الذي لا يعني الفلاسفة، جاء الدين ليؤدب عامة الناس، وهذا شكل من أشكال الجنوح عن الواقع التاريخي الذي كان يعيشه إبن مسكوبة، مهما كانت قيمة الأحكام التي كانت تناقشها: "إن تفكيره الأخلاقي بعيد عن التأثر بالدين وتعاليم الشرع بقدر ماهو متأثر بالتفكير الفلسفي" [1]

إن غياب البعد الإجتماعي في فلسفة هؤلاء الفلاسفة جعلهم يخوضون في مسائل نظرية، أو يصدرون أحكاما قاصرة في حق الدّين، ظنّا منهم أن الأديان هي سبب العداوة بين البشر، وأكبر مثال على ذلك هو أبو بكر الرازي الذي أعلن ثورته على الأديان لأنها تعبّر في نظره عن ضيق الأفاق، ولكن عبد الله شريط لا يجادله في تلك المسائل النظرية، بل يكتشف الخلل الذي أدى بالرازي إلى الوصول إلى هذه النتائج، وهو أنه لو نظر إلى الأخلاق أو الدين من الوجهة الإجتماعية لأختلفت

تلك النتائج.

" وواضح أن تهجم الرازي على دور الدين في تطوير الانسانية يدلّ على أنه لم ينظر إلى رسالة الأخلاق ورسالة الدين من الوجهة الإجتماعية وقصر نظره فقط على الزاوية النفسية والعقلية وحدهما، أو الزاوية الفردية، (النخبوية المتعلمة) (...) وأهمل الجماهير وامواجها الزاخرة بمشاكل الحياة الأساسية الحقة والتي عجزت الفلسفة عن التأثير فيهم، ولم يستطع أن يطوّر حياتهم غير الديّن".[2]

وهذه فكرة متقدمة تجاوز بها عبد الله شريط كثير من القدماء والمحدثين من المفكرين العرب والمسلمين..وخصوصا اولئك الفصاميين الذين لا يجدون ضالتهم الا في التجريد...فيقول لهم عبد الله شريط ان ما يجمع المؤمن والملحد ليس الجدال النظري العقيم ..وانما تجمعهما الحقيقة الاجتماعية بكل صيروراتها بمعايشتها ومحاولة التفاعل معها .

وربما يعتبر عبد الله شريط الإمام أبي حامد الغزالي هو الإستثناء في ذلك، لأنه لم ينظر إلى

1- عبد الله شريط، التفكير الأخلاقي عند إبن خلدون، مصدر سابق، ص، 131.

2- المصدر نفسه، ص 132.

رسالة الدين أو الأخلاق من الزاوية النفسية والعقلية فقط، بل أعطى للدين بعده الإجتماعي، وضرورته التاريخية " وربّما كان الغزالي جامعا بين المذهبين في الإحياء، يبدأ بالكلام في كل فضيلة بالآيات والأحاديث والحكم، ثم يتبع بالتحليل النفسي، كما جمع في الفقه بين الفلسفة والدين، والمنحى الأول يستقبل من الجماهير أكثر لإعتماده على الدين، والمنحى الثاني يستقبل من الفلاسفة لأنهم يميلون إلى إسناد كل شيء على المبرّر العقلي..."[1]

وإذا ماتأملنا مع مفكرين المحدثين فسنجدهم هم أيضا لم يستطيعوا أن يتخلصوا من عقدة الآخر المتفوق، فإذا كان المثال عند أجدادنا القدماء هم اليونانيين فإن المثال المنهجي عندنا نحن اليوم هو الغرب المتقدم بكل ترسانته المنهجية الكبيرة فنحن تحت تأثير المقولة الخلدونية"أنّ المغلوب مولع بتقليد الغالب"، لا نعترف بعباقرتنا أو فلاسفتنا أو مفكرينا، إلا إذا إعترف بهم الغرب قبل ذلك، وهذا ينطبق على إبن خلدون نفسه، الذي إكتشفه الغرب قبل أن نكتشفه نحن، ولما إعترف به وبمجهوداته المنهجيّة في دراسة مجتمعهم، إعترفنا نحن له بذلك، ورحنا نفتخر به دون أن نعمل على تطوير إنجازه، " فنسرع عندئذ إلى تسجيل الأسبقية لأنفسنا وكأنّا أزلنا عن كاهلنا عبئا خانقا من أعباء التبعية" [2]

لكن لماذا نجد عبد الله شريط يعطي هذا التحليل لكل تلك المناهج القديمة ليتوقف عند إبن خلدون؟ لماذا يجعل الحديث عن تلك المناهج كمقدمات للوصول إلى إبن خلدون؟ لماذا يعتبر إبن خلدون محطة أساسية وفارقة في تاريخ المناهج؟ وهل لذلك علاقة مباشرة أو غير مباشرة بالتأسيس لمنهج شريط؟ وهل تفادى شريط نفسه الوقوع فيما وقع فيه سابقوه من أخطاء في تطبيق المنهج المقارن؟

ج- المنهج الخلدوني كقاعدة لتأسيس المنهج الشريطي:

يقدم عبد الله شريط مداخل منهجية أساسية تسمح لإبن خلدون أنّ يتصدر الريّادة في إبداع

1- عبد الله شريط، التفكير الأخلاقي عند إبن خلدون، مصدر سابق، ص 133.

2- المصدر نفسه، ص 135.

منهج علمي جديد لا يستلهمه أو يستعيره ممن سبقه من اليونانيين أو المسلمين، وإنما يستمد أسسه من إستقراءه للواقع الذي عاشه، ويخضعه لتلك الشروط الإنسانية والبشرية التي شكلته أي أنه إستمد ذلك المنهج من تاريخ المجتمع العربي نفسه، ومن المتناقضات الخاصة به، وهذا ما جعل إبن خلدون متميزا في هذا الشأن، يقول عبد الله شريط:« إنّ كل المناهج السابقة سواء كانت فلسفية يونانيّة محضة أو مزدوجة بالدين الإسلامي قليلا أو كثيرا لا علاقة لها إطلاقا بما نجده عند إبن خلدون، فهو لم يتخذ الديّن مادة لفلسفته الإجتماعية، ومنها الأخلاقية ليستخرج منها مادته الأخلاقيّة، وإنما كانت مادته الوحيدة حياة الإنسان وخاصة حياة الإنسان العربي، كما وقعت في مراحل مختلفة من تطوّرها، أي مادته كانت هي التاريخ والمجتمع[1] »

وهنا تتجلى أهمية التاريخ عند عبد الله شريط، فهو قبل شيء نظر وتحقق في الحوادث البشرية بأسبابها وعللها الخاصة، «إذ أن إبن خلدون نظر إلى التاريخ على أنّه قبل كل شيء مدرسة تحلل فيها طبيعة الإنسان ومشاكله الماديّة والنفسية والخلقية » .[2]

وهو يرفض أن يكون للديّن والفلسفة أية مشروعية في دراسة الإنسان من الناحية المنهجية فقط لأنهما « هما أيضا في حاجة لأن نفهمهما على أنهما ظاهرة من ظواهر التاريخ والمجتمع[3] » .

وإذا كان المؤرخون منذ سانت أوغيستين إلى المؤرخين المسحيين والمسلمين من بعدهم يعتقدون أنّ التّاريخ يحدث خارج الإنسان، « فإن إبن خلدون يرى التاريخ هو البحث عن أسباب الحوادث في حياة المجتمع (...) وهو الذي علمنا أن حوادث التاريخ لا تنزل عواملها من السماء بل تتبع من طبيعة حياة الإنسان في هذه الأرض[4] »

ولكن هل يعني ذلك أنّ إبن خلدون هو ضد الدّين كما هو حال الرازي مثلا؟ يؤمن إبن خلدون

1- عبد الله شريط، التفكير الأخلاقي عند إبن خلدون، مصدر سابق، 136.
2- المصدر نفسه، ص 136.
3- المصدر نفسه، ص 136.
4- المصدر نفسه، ص 137.

بتأثير الدين في حياة الإنسان، "ولكن التأثير لا يجب أن يخالف طبيعة الأشياء وقوانين الحياة".[1]

د- ثورية منهج إبن خلدون:

إن الثورة المنهجية التي أحدثها إبن خلدون جعلته يكون رائدا لعلم التاريخ عند العرب والمسلمين، مثله مثل هيغل عند الأوروبيين، " وتماثلهما على أكثر من صعيد، ولا يقتصر الآخر أيضا على إشتغالهما بالفلسفة، وانماعلى إيلائهما أهمية كبرى للفكر التاريخي، إنما علاوة على ذلك، ثمة تقاطعات إضافية تمتد إلى العديد من مفاهيمها النظرية والسياسية"[2]

ففي الواقع، " هناك تناضح مثير بين "دروس" التاريخ الهيقلية" والعبر الخلدونية(...) ونجد تلك النتائج حاضرة في منهج هيغل والحركة المنطقية الداخلية التي تحكم جدليته، فالإنتقال من نقد المؤرخين السابقين إلى تحديد المفهوم الصحيح (حقيقة التاريخ) ومن هذا إلى تبيان العوامل الطبيعية(المناخ-التضاريس-القارات-الغذاء...) التي يلعب دورا حاسما في صنع الحضارات يوحي أن ثمة علاقة ماتقدم بين فلسفة التاريخ الخلدونية والهيغلية، (...) لا سيما أنّه مؤسس فلسفة التاريخ، كما أن نظريته في هذا المجال، تظل المنظومة الأهم في العصر الحديث، أو حتى الى هيغل على الأقل".[3]

إن هذه الثورية في المنهج الخلدوني هي التي دفعت بعبد الله شريط أن يخصص أطروحته الجامعية لشهادة الدكتوراه حول التفكير الأخلاقي عند إبن خلدون... وعن الأطروحة يحدثنا شريط قائلا:« وعنايتي بهذه الاطروحة عن ابن خلدون لا تعني في ذهني أبدا أن أنال بها شهادة الدكتوراه، ثم يكون مثالها كمثال الشهادات الأخرى من مثيلاتها، أن تحفظ في أرشيفات الجامعة، وإنما غرضا أن نتقدم بالفكر العلمي في كل ميدان نبحثه، إلى مجتمعنا وأجيالنا المتعلمة، وإن نوسّع هذا الفكر العلمي في أوسع الطبقات الممكنة، ونجعل في رسالتنا الأخلاقية التي تتماشى مع عصرنا

1- عبد الله شريط، التفكير الأخلاقي عند إبن خلدون، مصدر سابق، ص 137.

2- حسين هنداوي: التاريخ والدولة مابين إبن خلدون وهيغل، دار الساقي بيروت، ط1، 1996، ص5.

3- المرجع نفسه، ص، 06.

الحديث، لأنّه هو الفكر الوحيد الذي ما يزال مقبولا في هذا العصر أمام المصلحين".[1]

وحين نقارن بين نصوص شريط ونصوص إبن خلدون، نجد أن لإبن خلدون ثاويّا في نصوص شريط ومتماهيا معه في كثير من المواقف، ومن بين تلك المواقف ثورته على الفكر الميتافيزيقي مهما كان شكله: يقول عبد الله شريط:« إنّ ثورة إبن خلدون على التجريدات والنظريات تجعلنا أمام وضعية جديدة في مشكلة الفكر وموقفه من الكون، وهي أن الفكر إذا ترك لإمكانياته الخاصّة يصبح هزيلا مهما خادع نفسه، بأنه غني، ثري وأنّ ثروته الحقيقية لا تكمن في العقل ذاته بل في المحيط الذي نعيش فيه » .[2]

إنّ المتتبع للمنهج الخلدوني يلاحظ وجود منهج متميز بنظرية الواقعيّة ومبادئه الموضوعية التي تطالب بضرورة الإهتمام بالواقع كما هو وضرورة دراسته دراسة علميّة مستفيضة تلك هي قناعة عبد الله شريط في كل أبحاثه التي قام بها حول إبن خلدون، بل إنّ هذه الفكرة التي يتبناها عبد الله شريط أضحت مستقلة استقلالا كاملا تسمى بالمدرسة الخلدونية المعاصرة، والتي أصبح عبد الله شريط أحد أقطاب هذه المدرسة. ولكن ماذا نعني بالمدرسة الخلدونية؟ وكيف كان حضورها في فكر عبد الله شريط؟

هـ-المدرسة الخلدونية والمنهج الشريطي:

إن المدرسة الخلدونية التي أتحدث عنها لا أعني بها تلك الدراسات التي تهتم بفكر إبن خلدون من شرحه وتحقيقه وترويجه وسرده، كما لا أعني بها تطبيق أفكار ونتائج أبحاث إبن خلدون في واقعنا العربي، ولا مقارنة أعمال إبن خلدون وما قاله أفلاطون مثلا في إشكالية الدولة، أو ما قاله إبن خلدون وما يوصل إليه أوغيست كنت أو دور كانط، في علم الإجتماع أو ما قاله إبن خلدون في الإقتصاد كما قال كارل ماكس، أو آدم سميث أو بين إبن خلدون وهوبز في السياسة، وإنما أعني بالمدرسة الخلدونية كل موقف ينادي بضرورة دراسة الواقع الإجتماعي ويعتمد روح المنهج الخلدوني لا مادته.

1- عبد الله شريط- الفكر الأخلاقي عند إبن خلدون- مصدر سابق، ص 38.

2- المصدر نفس، ص74.

هذه الروح تتمثل في التحرّر من القيود المذهبية والقوالب الفكرية، التي تحدّد مسبقا نسق الأفكار المقبولة ومجموع الأفكار المرفوضة، وتتجه إلى الواقع كما هو معطى".[1]

وإذا ما تساءلنا من يمثل هذه المدرسة المعاصرة في الجزائر، فسنجد عبد الله شريط في ريادة من يمثلونها. وكل نصوصه شاهدة على ذلك: يقول الأستاذ شريط:« إن الهدف الأعظم الذي قمت من أجله بهذا العمل هو أن نتعلّم مع إبن خلدون دراسة واقعنا وعقلنته وإخراجه من دائرة الواقع الخام غير المدروس إلى مخبر التحليل الذي نصبح به عارفين لأوضاعنا، ومقدرين لقدراتنا وكفاءاتنا في كل ميدان » .[2]

ويقول أيضّا:« إن إبن خلدون يبقى هو الإبن البار لأمته العربية التي لم يزيّف لها حقيقتها، وإنما عمد إلى تشريحها بأمانة وجرأة وشجاعة، كان يجب أن تصبح هي المدرسة الفكرية الأولى عند مثقفيها » .[3]

من النصيين السابقين واخرى سابقة تتضح لنا معالم الوجهة المنهجية التي يسلكها الأستاذ عبد الله شريط في مختلف إتجاهاته ودراساته، فهو يحدّد الموضوع والمنهج معا.

«موضوع التفكير والتفلسف عنده هو واقع الأمة، إشكاليلات المجتمع، تحليل مختلف والوقائع الإجتماعية في أبعادها المختلفة، قصد الوقوف على علاقاتها المختلفة، ومن ثم الوصول إلى نظرية عامة تفسّر التحولات الإجتماعية.

فما دام التفلسف هو فعل عقلي ينصبّ على موضوع يؤرق العقل فإن الفلسفة إذن هي نقد لما هو سائد، وهذا هو مظهر وظيفتها كما يقول ماكس هورك هايمر:[4]

1- محمد يحياوي، **حضور المنهج الخلدوني في الدراسات الفلسفية الجزائرية**، عبد الله شريط نموذجا، مجلة أوراق فلسفية، عدد 26، 2010/2009، ص 298.

2- عبد الله شريط، **الفكر الأخلاقي عند إبن خلدون**، مصدر سابق، ص 41.

3- عبد الله شريط، **معركة المفاهيم**، مصدر سابق، ص163.

4- ماكس هورك هايمر نقلا عن عادل ظاهر، **دور الفلسفة في المجتمع العربي**، بحوث المؤتمر الفلسفي العربي الاول، الجامعة الاردنية، 1983، ط2، بيروت، نوفمبر 1987 ص 81.

"وما يؤرق العقل الجزائري، ومن ثم العقل العربي أو الإسلامي هو مشاكله التي لم يتمكن من حلهّا، ولذلك إهتم عبد الله شريط بمشكلات الإنسان الجزائري بإعتباره نموذجا للإنسان العربي وإتخذها موضوعا لدراسته وتحليلاته."[1]

ولم يتناول في دراسته تلك الموضوعات الفلسفية الكلاسيكية المرتبطة بالتصورات الميتافيزيقية، ونجد أن معظم أعماله تخلو من هذه الموضوعات إلاّ في النادر القليل.

أمّا من حيث المنهج فإن عبد الله شريط وكما سبق القول أنه لا يخفي تتلمذه عن إبن خلدون، وإنما يطالب كل مثقف أن يكون تلميذا له:« إنّ إبن خلدون تتبع مشاكل الفكر الأخلاقي في مجتمهنا الغربي حسب عصوره وأزمنته المختلفة، فكان ذلك ممّا يقربه أكثر إلى الفكر العلمي الحقيقي » .[2]

انطلاقا من هذا التحديد في الموضوع الذي يفرض تحديدا في المنهج، فان الاستاذ شريط يصرّح بأن "منهج إبن خلدون في الثقافة الإجتماعية هو المنهج العلمي الذي أرسى قواعده ومتن أصوله على مرّ العصور جميع عباقرة الأنسانية في أرسطو إلى جون ديوي، وماركس، وإن إبن خلدون إذا تميز عن هؤلاء جميعا شيء فهو بالنسبة إلينا أقربهم إهتداء إلى تحليل أوضاعنا...وبالتالي ما يدعونا إلى التتلمذ عليه ليست هو إنتسابه إلى جنسنا والبعض له بل روحه العلمية الجزئية الواضحة"[3]

" عندما نلاحظ أعمال الأستاذ شريط نجدها على تعددها وتنوعها سمة بارزة، وأسلوبا متميزا، وخصوصية واضحة، يمكن أن تلخص هذه المواصفات في جرأة كبيرة في تناول اموضوعات الإجتماعية بأبعادها السياسية والثقافية والإيديولوجية، وفي صراحة كبيرة قلمّا نجدها في الثقافة العربية وفي شفافية قوية في قول الحقيقة والذهاب إلى أبعد الحدود عندما يتعلق الأمر بتعريه جسد المجتمع الجزائري المريض".[4]

1- محمد يحياوي، **حضور المجتمع الخلدوني في الدراسات الفلسفية الجزائرية**، مرجه سابق ذكره، ص 239.

2- عبد الله شريط، **الفكر الأخلاقي عند إبن خلدون**، مصدر سابق، ص 42.

3- محمد يحياوي، مرجه سالق ذكره، ص 239.

4- المصدر نفسه، ص 239.

هذه الملاحظات التي يقف عندها القارئ لأعمال الأستاذ شريط تجعلنا نستنتج التأثير الواضح لإبن خلدون في فكره، هذا التأثير لم يكن إنبهارا وتكرارا وإنما هو تأثر روح المنهج الخلدوني لا بمادته التي ترتبط بزمن إبن خلدون وبالواقع الإجتماعي الذي عاشه الرجل .

فروح المنهج الخلدوني تكمن في التخلي عن كل الأطر النظرية والإيديولوجية، التي ينطلق منها عادة في دراسة الواقع الإجتماعي حيث نجد أن إبن خلدون تحرّر من القيود المذهبية والفلسفية التي كانت إطارا نظريّا ينطلق منها في البحث، هذا التحرر جعله يذهب مباشرة إلى الواقع ملاحظا العلاقات الموجودة بينها كما تعرضها طبيعة الواقع الإجتماعي نفسه، ثم تختبر مختلف الفروض التي تكونت لديه بفعل تلك الملاحظات وذلك عن طريق الفحص التاريخي النقدي مخبره الوحيد، وكان يتقيد بالنتائج التي يفرزها هذا المخبر بعيدا عن أية ميول أو ذاتيّة أو تحيز" [1]

هذه الروح المنهجية التي تميز إبن خلدون وتجعله في مصاف العلماء الكبار هي التي بهرت الأستاذ عبد الله شريط، فحذا حذوه، وترك كل النظريات الإيديولوجية التي تفرض نفسها على موضوع الدراسة والبحث، هذا ما يفسّر لنا عدم إنتماء شريط إلى تيار مذهبي معين، فهو ليس ماركسيّا كما فعل الإتجاه الماركسي في الثقافة العربية، الذين فرضوا قوالب المادية التاريخية على الواقع العربي، ودافع عنها وطوع كثيرا من جوانب الثقافة العربية إلى آليات التحليل الوجودي.[2]

كما أن شريط لم يكن وضعيّا منطقيا كما فعل زكي نجيب محمود الذي درس واقع الثقافة العربية الإسلامية دراسة مستفيضة، ولكن موقعه المذهبي حال دون الوصول إلى نتائج صارمة، ولذلك عاش تقلبات فكريّة مختلفة، كما لم يكن شخصانيّا كما فعل محمد لعزيز لحبابي، والذي إستخدم منهج مونييي الشخصاني في تحليل الثقافة العربية، كما أنه لم يكن سلفيّا يحلل ظواهر المجتمع العربي الإسلامي عن مرجعية تراثية، كما فعل محمد البهي والحركة الأصولية عموما. [3]

1- التفكير لاخلاقي عند ابن خلدون، مصدر سابق ص 299.

2- محمد يحياوي، مرجه سابق ذكره، ص 300.

3- المصدر نفسه، ص نفسها.

إذن: الأستاذ شريط تحرر من كل التيارات المذهبية واتصل مباشرة بالوقائع باحثا عن مختلف العلاقات التي تجمعها، ومن ثم محاولة الوصول إلى نظرية يفسر بها بنية النظام الاجتماعي الساكن وشروط حركيته،وهذا الطريق هو ما كان أستاذه ابن خلدون قد سلكه من قبل.

فعندما نعود إلى أعمال الأستاذ شريط لا نجد موقفا ايدولوجيا يصارع الوقائع ويعمل على افراغها في قوالبه ومفاهيمه بل على العكس من ذلك، نجد تحليلات نقدية لوقائع ثقافية قد تبدو في ظاهرها أن لا رابطة تجمعها، مثل تحليلاته لمشكلة اللغة أو لمشكلة السلطة السياسية أو مشكلة الجهاز البيروقراطي أو القضية الفلسطينية والمسألة الصحراوية في جوهرها من ظواهر اجتماعية، نتجت بفعل نظام ثقافي يتحكم في البناء الذهني للمجتمع المدني هو الذي يفرز هذه المشكلات وغيرها.[1]

ولذلك نجد الأستاذ شريط يتصور:"...أننا هنا أيضا مازلنا نعيش في عصر ابن خلدون، وأن ابن خلدون ما زال معاصرا لنا في مشاكلنا... ".

ومن هذا التصور القائم على طبيعة الموضوع تفرض طبيعة المنهج: يستخدم الأستاذ شريط نفس الروح المنهجية وحتى نفس الأسلوب الذي كان سلكه ابن خلدون والمتمثل بالنقد اللاذع حتى التهكم في تعرية تفكير الإنسان العربي واللامبالاة التي تطبع سلوكاته والميول إلى السهولة.[2]

ويبدو أن الأستاذ شريط سيستمر في تطبيق المنهج الخلدوني إلى أبعد الحدود، فكما أن ابن خلدون كان يرى أن الإنسان العربي (البدوي) يعيش في تناقضات ذهنية بحيث في الوقت الذي يتصف بالشجاعة، يتصف بأنه ناهب أموال غيره من الناس، وفي الوقت الذي هو على خلق قويم ومتين لكنه قاطع طريق، وهو صاحب خير ومروءة، ولكنه سفاح ويعشق الحرب وسفك الدماء، وهو صاحب

شرف، ويرخص لديه كل عزيز في سبيل تمجيده للمرأة، وحماية شرفها، ولكنه في الوقت نفسه يعيش على كدها وشقائها ويعيش بكرامتها في مختلف سلوكاته الاجتماعية والجنسية.[1]

1- التفكير الاخلاقي عند ابن خلدون مصدر سابق، ص 299

2- عبد الله شريط، **نظرية التطور عند ابن خلدون**، ابن خلدون والفكر العربي المعاصر ، وقائع مؤتمر ابن خلدون، دار العربية للكتاب، تزنس 1982.

هذه التناقضات التي كانت تطبع شخصية العربي في الماضي لازالت قائمة إلى اليوم وعندما أثار ابن خلدون هذه المشكلات لم تكن تحركه خلفيات عرقية أو مذهبية وإنما ملاحظاته السوسيولوجية هي التي أفرزتها. ومخبره التاريخي هو الذي أكدها.[2]

إن الملاحظات التي اجتمعت عند الأستاذ شريط بخصوص واقع المجتمع العربي، في زمن بن خلدون وفي زماننا هي وحدة البناء الذهني التي تعزز مظاهر واحدة في السلوك الإجتماعي والسياسي والفكري، وهذه الوحدة هي التي تملي ضرورة استخدام نفس المنهج وهذا ما جعل الأستاذ الشريط خلدونيا في منهجه النقدي الذي استخدمه في مختلف تحليلاته.[3]

ولكن هل يعني ذلك أنه تقيد بالمنهج الخلدوني وطبق نتائجه ووقف عنده، سجينا لمفاهيم هذا المنهج ومن ثم يعيش شارحا لأعمال ابن خلدون؟

للإجابة عن هذا السؤال نعود إلى استنطاق النصوص وتحليلها حتى تكون الإجابة فيها قدر الموضوعية.

يقول الأستاذ شريط:" الواقع أن ابن خلدون إذا كان قد وفق في تحليل الإنسان العربي المريض فإنه لم يوفق في البحث عن العلاج الفعال لمرضه، لقد اكتفى بجانب التحليل على حساب التوجيه، وكان هذا موقف منه كرد فعل على موقف الفلاسفة من قبله الذين أهملوا الواقع وتاهو في النظر العقلي،

أين هو الطريق الذي عبده ابن خلدون للإنسان العربي كي يخرجه من وضعيته، وكأنه اكتفى

بتحليل الداء على اقتراح الدواء".[4]

1- محمد بحياوي ، مرجع سبق ذكره.301

2- المصدر نفسه، ص نفسها.

3-. المصدر نفسه، ص نفسها.

4- عبد الله شريط، من واقع الثقافة الجزائرية، مرجع سايق، ص 84.

ويقول في نص آخر:" علينا إذا أردنا الإستفادة من هذا الفكر (أي فكر ابن خلدون) أن يستهدف إتجاهه وأسسه العلمية، ولكن دون أن يكون عبدا له ولمشاكل عصره ومفاهيم أهله)".[1]

ومن خلال النصين السابقين نستنتج أن عبد الله شريط يرى أن ماقام به ابن خلدون هو نصف الإنجاز وعلى بقية أفراد الأمة إنجاز ما لم يتمكن من إنجازه، وذلك نجد أن عبد الله شريط يتجنب في كل أعماله التقييد لمنهج واحد حتى المنهج الخلدوني، لم يطبقه بكل خطواته وتحليلاته السياسية والتربوية والاقتصادية، ولكنه يعود دائما إلى الوقائع متبعا شروط وقوعها وملاحظا مختلف الظواهر التي تعقبها، وما تتركه من آثار اجتماعية وذلك قصد الوقوف على حقيقتها، وهذا ما جعله يكتب في السياسة والأدب وفي التاريخ والاقتصاد والاجتماع والفلسفة والفن وفي الثقافة عموما...[2]

إن الهدف الذي كان يسعى إليه شريط هو الاهتمام بفهم الواقع بكل أبعاده المختلفة، لأن المجتمع لا يمكن أن يكون متطوّرا في علاقاته مزدهرا اقتصاديا، ولكنه يعيش في ركود ثقافي فني، إذا المجتمع هو كل ومعرفة هذا الكل بأبعاده المختلفة هو الذي يسمح لنا بالحركية التاريخية، لأننا إذا استطعنا يوما أن نعتبر أنفسنا قد وضعنا أرجلنا في أقصر طريق يوصلنا بأقصى سرعة إلى التقدم الحقيقي.[3]

هذه هي القناعة التي كانت تحرك الأستاذ شريط، ولذلك لم يكن صاحب مذهب في أعماله وإنما كان باحثا لحركة الروح العلمية المرتبطة بالبراقماتية المعرفية، وهذا ما جعله يكشف عيوب ابن خلدون وهو أستاذه الأكبر. ومن نقائصه المعرفية وسكوته عن فرض بعض المشكلات التي ترتبط بطبيعة أبحاثه فيقول:"... وإذا لم يكن لنا أي إعتراض على ابن خلدون في ما يتصل بالعلوم الحكمية والفلسفية، فإن استغرابنا عظيم لموقفه اللاعلمي من تطور العلوم الشرعية والدينية...".[4]

وفي التناقضات التي تظهر لنا في تفكير ابن خلدون أنه تمكن من اقتحام حقل معرفي متعدد الجوانب وأحداث ثورة منهجية في جانب منه ففي الوقت الذي ينطلق ابن خلدون من القاعدة التالية:"

1- عبد الله شريط، الفكر الاخلاقي، مرجع سبق ذكره، ص 12.

2- محمد بحياوي ، مرجع سبق ذكره.301

3- عبد الله شريط، الفكر الأخلاقي عند إبن خلدون، مصدر سابق، ص 42.

4- المصدر نفسه، ص 41

من الغلط الخفي في التاريخ الذهول عن تبدل الأحوال في الأمم والأجيال يتبدّل الأعصار ومرور الأيام..." ويبني على أساسها صرحا معرفيا في ميدان الفهم العمراني، ويضبط طبيعة هذه الحركة ويتابع مجرياتها فإنه في الوقت نفسه يتصوّر ثبات القوانين الفقهية التي تحكم وتوجه حياة الأفراد..."[1]

إنّ هذه التناقضات جعلت عبد الله شريط يعاتب ابن خلدون على عدم اقتحامه ميادين العلوم الدينية رغم قدرته المعرفية والمنهجية على ذلك. وعلى عدم المطالبة بالتجديد فيها رغم ادراك ابن خلدون نفسه لضرورة هذا التجديد لفائدة هذه الميادين فهو يعترف بأن هذا التجديد قد خدم الفكر المسيحي عندما خلق مجامع تنظم فيها المناظرات الدينية، وليكيف الدين مع طبيعة التطورات الاجتماعية، بل كان معجبا ببعض المحاولات التي قام بها المذهب الحنفي في الإسلام الذي كان أكثر تحررا من المذهب المالكي في المغرب.

وإذا كان ابن خلدون لم يتجرأ دخول هذا الحقل الملغم رغم أهميته بالنسبة إليه، فإننا نطرح الأسئلة التالية، ما هي العوائق التي منعت ابن خلدون من عدم اقتحامه هذا الموضوع، ومن عدم إيمانه لضرورة تجديد الفكر الديني؟ وإذا كان هذا الموقف هو موقف غير علمي في نظر عبد الله شريط فهو راجع إلى عوائق اجتماعية ترتبط بطبيعة السلطة الدينية التي تتحكم في المجتمع، والتي تأسر كل توجهاته؟ أم هي عوائق نفسية ترتبط بالخوف من اقتحام عالم مجهول محفوف بالمخاطر، مخاطر الكفر والزندقة وما يلحق ذلك من عذاب ومصير مشؤوم.[2]

هناك عوامل موضوعية وذاتية منعت ابن خلدون من اقتحام عالم التجديد الديني فالعوامل الموضوعية هي طبيعة الوضع الفكري الذي كان قائما في زمن ابن خلدون، أما العوامل الذاتية فهي صمت ابن خلدون عن المستقبل أي عدم قدرته على تصور الحلول للأوضاع التي كان يلاحظها والتي تبين له تفاهتها وسلبياتها، فكان علمه الجديد تصحيحا لمعرفة الناس بالتاريخ والمجتمع والسياسة. هذا الصمت أمام الحديث عن المستقبل، أمام القول العلمي في المستقبل هو الذي يحتاج إلى بحث علمي، واعتقد أن هذا هو الشيء الوحيد الذي يستطيع أن نقوم به إذا أردنا أن نكون أوفياء

1- عبد الله شريط، نظرية التطور عند ابن خلدون ، مصدر سابق، ص102.

2- محمد يحياوي، مرجه سابق ذكره، ص 303.

لابن خلدون، وهذا ما رأيته واكتشفته في أعمال شريط:" وهو تقييم المجال الذي لم يتمكن ابن خلدون من اقتحامه فليستمع إليه وهو ينادي حيث سكت ابن خلدون[1]: إن العلوم الشرعية تعالج حياة الناس الاجتماعية والعائلية والاقتصادية والأخلاقية، وهذه الحياة مدعوة إلى التغيير والتحول، فكيف لا تتغير معنى القوانين التي تعالجها...أن ما يدعو إلى الاجتهاد الفكري هو التطور الاجتماعي".[2]

"وحتى في نهضتنا نخلق المجامع اللغوية والمجامع العلمية ولا نخلق مجامع دينية تنظر في المراحل الهائلة التي فصلت قافلة الحياة عن قافلة الدين..."[3]

إن هذه المراجعة يجب أن لا تبقى سطحية وإنما يجب أن تتسم بها صميم الفكر الديني ولذلك يذهب الأستاذ الشريط إلى ضرورة:"...نشر الأفكار الحية في ديننا وتحريرها من الأفكار المتخلفة" لأن الدين في نظره ليس مجموع من الطقوس والعبادات والممارسات اللاهوتية، وإنما تطويع حياة الإنسان مما يتطلبه طبيعة حياة الإنسان، وطبيعة الإنسان في بعده الحضاري".[4]

1- المصدر نفسه، ص 305.

2- عبد الله شريط، الفكر الأخلاقي عند إبن خلدون، مصدر سابق، 412-417

3- المصدر نفسه، ص 417.

4- محمد يحياوي، مرجع سبزق ذكره، ص، 306.

خلاصة الفصل

مما سبق نستنتج أن إشكالية المنهج عند عبد الله شريط كانت إشكالية محورية في كتاباته، هذه الكتابات التي تميزت بارتباطها باليومي والملموس والواقع المعاش، وقد ترتب عليه تبني عبد الله شريط للمنهج الواقعي، من خلال معايشته لأحداث مجتمعه الجزائري والعربي السياسية والاجتماعية وكذلك من خلال تعلقه بالفكر الخلدوني الذي أخذ عنه المنهج، وترك محتوى المنهج، فأسس بذلك منهجا حديثا يربط بين الإنسان ومتطلبات واقعه، بعيدا عن المناهج الغارقة في التنظير، والتي استمدها المسلمون الأوائل من عقدتهم من اليونان واستمدّها المحدثون من صدمتهم بالمناهج الغربية ليتخذ عبد الله شريط منهجا مستقلا لا يأخذ في حسبانه إلا ضرورة الواقع بكل تناقضاته، وهو اذ أخذ هذا المنهج عن ابن خلدون، فانه تجاوزه باكتشاف التناقض الموجود في المنهج الخلدوني...

الفصل الثاني: الحضور الفلسفي عند عبد الله شريط واشكلة السمات

1: جدلية المثقف والاندماج الاجتماعي

2: جدلية الإشتراكية و الإنسان الجديد

3: جدلية النظرية والتطبيق

4: جدلية الكونية والخصوصية

الفصل الثاني : الحضور الفلسفي عند عبد الله شريط وأشكلة السمات

تمهيد:

قبل التعرض إلى السّمات الفلسفيّة في الكتابات التاريخية التي تؤكد حضور عبد الله شريّط الفلسفي، ولأنّه وبعد إطلاعنا على كتابات شريط التاريخية (علمّا أننّا لا نقصد بكتاباته التاريخية، تلك الكتابات المتخصصة في التاريخ التقليدي، إذا ما اعتبرنا أنّ كل كتاباته تاريخيّة: ولكن بالمفهوم الجديد للتاريخ، الذي يرتبط باجتهاد عبد الله شريّط من كل ما يكتب في إدراك صيرورة الواقع وتحولاته ومحاولة رصد هذه اللحظة التاريخية ليتجاوزها إنّ تشخيصّا أو علاجّا، لم نجد هذه السّمات معبر عنها بطريقة مدرسية مباشرة أو حاول صاحبها أنّ يفصّل فيها، ليثبت لنا أنّه مادام قد اشتغل على تلك السّمات فهو فيلسوف... ولكننا سنجتهد في التقاط تلك السّمات من ثنايا نصوصه، أو إدراك بعض تجلياتها فيما كتبه وعبّر عنه، اقترحنا حلاً إجرائيًا يوصلنا إلى تلك السّمات فحاولنا أشكلتها من خلال إبراز أهم الإشكاليات التي عالجها عبد الله شريط والتي أفضت في النهاية إلى ظهور تلك السّمات.

لا يخفى علينا أنّ الفكر الفلسفي لأي فيلسوف لا يمكن أن نتعرّف عليه ونحدّد سماته إلاّ بالتعمق في الأسئلة التي تمثل الهم المحوري لذلك المفكر أو الفيلسوف مهما إختلفت موضوعاته التي اشتغل عليها سياسية كانت أو ثقافية، أو جسدت همومه الإجتماعية والحضارية، والتي قضى جزءًا كبيرًا من حياته يدافع عنها ويناضل من أجل الوصول إلى حلول معقولة وممكنة لتلك الإشكاليات، ومقارنتها بما ينسجم ومتطلبات الواقع الذي عاشه، والتحديات التي واجهته، ولا نستثني من ذلك أي فيلسوف لان الفيلسوف هو إبن مجتمعه وبيئته، وفلسفته هي تعبير عن عصره، من أفلاطون اليوناني إلى اوغيستين المسيحي، إلى إبن رشد المسلم، إلى نيشه وهايدقر المعاصرين لنا، فكل واحد من هؤلاء إشتغل على إشكاليات معينة أهلته بعد ذلك أن يدخل في زمرة الفلاسفة، فما هي أهم تلك الإشكاليات التي تناولها عبد الله شريط؟ وكيف يمكن إستجلاء بعض السمّات الفلسفية التي تحدّد الحضور الفلسفي للمفكر عبد الله شريط؟.

بعد قراءتنا لجّل نصوص عبد الله شريّط، والتأمل في الموضوعات التي تناولها بالشرح والتحليل، وجدنا أنّ هذه الموضوعات كانت متنوعة جدّا، منها ما تعلق بالمسألة الثقافية واللغويّة، ومنها ما تناول الجانب السياسي والإيديولوجي، ومنها كان ذا طابع اجتماعي يرصد الواقع بتفاصيله التي لا ينتبه إليها إلاّ من كان يملك ملاقط خاصة كملاقط عبد الله شريط، ومنها ما هو خاص ومحليّ، ومنها ما هو كوني وإنساني، ولذلك اعتمدنا منهجية معينة في اختزال تلك الإشكاليات إلى أربعة رئيسية: كل إشكاليات منها تتجزأ إلى مشكلات، تبدو أنّها مفصولة عن بعضها البعض إذا ما قرأناها قراءة سطحية عابرة، لكن المتأمل فيها يجد أنّ هناك خيط رفيع يجمعها جميعًا، فقط لأنها ترتبط بالواقع الذي عاشه عبد الله شريط ويحاول مقاربته.وقد عبرنا عن تلك الإشكاليات بالجدليات باعتبار أن الحوار الفلسفي هو جدل مفتوح على كل الممكنات..وقد رتبناها ترتيبا منطقيا من الخاص إلى العام كالأتي:

1-جدلية المثقف والاندماج الاجتماعي 2- جدلية الاشتراكية والإنسان الجديد 3- جدلية النظرية والتطبيق 4- جدلية الكونية والخصوصية....منتظرين ما تفرزه تلك الجدليات من سمات يتحدد بها النسق الشريطي.

1: جدلية المثقف والاندماج الاجتماعي

لا يمكن أن تتكلم عن المثقف العربي دون أن نتكلم عن علاقته بثلاث سلط تجتذبه إليها، وتحدّد أدواره بعد ذلك، ولا نتصور المثقف خارج هذه المساحات الثلاث والميادين، فأمّا أنه يشتغل على المعرفة، أو على الجماهير (المجتمع)، أو على السلطة. يؤكد هذه الفكرة عبد الإله بلقزيز قائلاً: "لا نملك أن نقرأ تاريخ المثقف العربي الحديث إلاّ بوصفه تاريخ صلته بثلاث سلط: المعرفة، والجمهور (المجتمع(، والحاكم (السلطة)، ففي هذه العلاقة المثلثة، وفي الصلة بأطرافها تشكلت دائرة كيانه، وارتسمت تخوم فعاليته، وانتظمت لها الأسس والقواعد (...) وكل تاريخ لا يمكن أن يحيد عن أحد احتمالات ثلاثة: أما التاريخ لعلاقته بالمنظومات المرجعية المعرفية التي ينتهل منها مصادر فكره، أو التي يقيم معها علاقة مساجلة فكرية، معرفية أو إيديولوجية، وأمّا التاريخ لعلاقته بالحقل الاجتماعي، الذي يشتغل في مناخ وقائعه، وحقائقه، فيتخذه كلاً أو جزءًا موضوعًا له، ويقيم رهانات له على بعض القوى فيه، أو يناصب سلطاته النقد، وأمّا التاريخ ثالثا لعلاقته بالسلطة،" أو بالأوجه المختلفة التي

تتخذها تلك العلاقة، إقداما أو إحجاما"[1]

وفي ظل درجة التجاذب بين المثقف وهذه السلط الثلاث تتحدّد إلتزاماته وعلى أساسها يمكن معرفة تاريخه... وإذا عدنا، إلى نصوص عبد اللهّ شريط وعلاقتها بهذا المثلث الإشكالي، المعرفة– الجمهور– السلطة، وخصوصًا في مسألة الشعبويّة والنخبوية في الوعي الاجتماعي والسياسي، فإننّا سنجد نصوصه، غنية ومواقفه واضحة في هذا المضمار، وهو في كتابه تاريخ الجزائر مثلا، لا يؤرخ لمجرد التاريخ للأحداث وسردها فقط، وإنما يؤرخ لثقافة مجتمع بكل خصوصياته الروحية والنفسية والعقلية، والتي علينا أنّ نغذي بها النشء من الصغر، حتى يستمر هذا النشء واثقا من نفسه عازمًا على صناعة مستقبله، يقول عبد الله شريط، " حاولنا أنّ نحصر بحثنا لحدّ الآن في ثقافة المغرب وتاريخه الأدبي، لأنّ هذا الموضوع قد أهمله مؤرخوا الأدب العربي في العصر الحديث، وخاصة الكتب المدرسية الخاصة به، والتي وردت علينا من المشرق وهي المستعملة وحدها في مدارسنا، وعليها فقط يعتمد معلمو الأدب العربي وأساتذته، ولهذا سنتحدث في هذا الفصل عن عنصر جديد في تاريخ الأدب العربي، وهو مميزات الثقافة والأدب في المغرب والأندلس بإعتبارها وحدة ثقافية متشابهة ذات طابع خاص، تختلف بعض الشيء عن طابع الثقافة في المشرق، ونسارع في القول إلى أنه لا توجد فروق أساسية بين المغرب والمشرق في ثقافة والأدب، وكل ما هنالك هو اختلاف في الألوان زاد في تنويع الأدب العربي وتوسيع ثروته"[2]

وهنا تتشكل عند عبد الله شريط سمتان من السمّات الفلسفية التي هي موضوع هذا الفصل.

أولاً: سمة التحليل النقد، من خلال أنّ عبد الله شريط تحلّل وشرّح واقع الثقافة في المغرب العربي، وعلى الخصوص على مستوى الأدب العربي، ثمّ يقوم بعملية نقد لمؤرخي الأدب العربي الحديث لإهمالهم ثقافة المغرب وتاريخه في هذا المضمار.

1 – عبد الإله بلقزيز، **نهاية الداعية، الممكن والممتنع في إدارة المثقفين**– المركز الثقافي العربي، ط1، 2000، ص 09.

2 – عبد الله شريط، وأبو القاسم محمد كرو– الأعمال الكاملة– المجلد الرابع– عصر القيروان، منشورات السهل، الجزائر، دط، 2009، ص 57.

هذا النقد الذي يمارسه عبد الله شريط هو نقد عملي موضوعي خارج كل أشكال التحيز.

ثانيا: سمة الاختلاف: والتي يعبّر عنها في الفقرة السابقة بأنّ ثقافة المغرب والمشرق تنتمي إلى نسيج واحد وروح واحدة، وتاريخ واحد، لكن إذا كان هناك إختلاف فهو اختلاف في الألوان فقط، ولا يمكن أن تتصور تحليل أونقد بناء خارج سمة الاختلاف في الفلسفة .

ثمّ يحدّد عبد الله شريط دور المثقف لها بإعتباره دورًا نوعيّا وهو الثورة على واقعه بالنقد الذاتي، من خلال تشخيصه لأمراضه أولا، وإقتراح العلاج بعد ذلك قائلاً: " إنّ أول دور عملي يجب أن يقوم المثقف هو أنّ يثور على واقعه بالنقد الذاتي، ولكن الثورة هنا لا تعني التهجّم الأعمى الذي يقابل النفخ الأجوف في مضمار الفخر الصاخب (...) وإنما الفكر النقدي الصحيح هو الذي يجب أن تتعلمه من ابن خلدون، وهو الشرح والتحليل للواقع، والبحث عن علله وأسبابه"[1].

وهنا تبدو سمة النقد العلمي كمنهج يجب أن يتميز به المثقف في أي مجتمع كان، ويأخذ من العلامة ابن خلدون نموذجه في ممارسة هذا النقد العلمي، الذي يصف الوقائع ويحللها بأسبابها الواقعية دون الدخول في المتاهات الميتافيزيقية، " فتاريخ المثقف على صعيد المعرفة هو إبتداءً، تاريخ المرجع في وعيه، نعني تاريخ علاقته بالمنظومات الفكرية التي ينشد إليها وعيه، (...) فليس يسع باحثًا في تاريخ الثقافة والفكر العربيين الحديثين إلاّ أن يلحظ ظاهرة العلاقة الثابتة والحاكمة التي شدته إلى المرجعين، العربي الإسلامي الكلاسيكي الموروث، والأوربي، الغربي الحديث (...) وهي عينها العلاقة التي أسست في جوف الثقافة العربية، إشكالية الأصالة والمعاصرة، التقليد والحداثة، وسائر ما أنجبته من مترادفات وثنائيات مفهومية"[2].

وعلى هذا الأساس لا يمكن أنّ نحدّد ملامح تاريخ المثقف العربي يشكل موضوعي دون أن نناقش مرجعياته الفكرية التي إنطلق منها، والتي لا تخرج تلك المرجعيات عن أن تكون إمّا الأصالة أو

1 –عبد الله شريط، **الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون**، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر: ط 2، 1975، ص 36.

2 – عبد الإله بلقزيز، **نهاية الداعية**، مرجه سابق ذكره، ص 10.

المعاصرة في وعي ذلك المثقف "أنه لن يكون تدوينًا دقيقًا أن لم يؤرخ لإشكالية الأصالة والمعاصرة في وعي ذلك المثقف تاريخه المعرفي هو بالتعريف– تاريخ هذه الإشكالية في وعيه"[1].

لكن المثقف لا يبحث في المعرفة والمرجعيات التي يؤول إليها وعيه، بل يتجه وعيه أيضا إلى المجتمع أو الجمهور بإعتباره موضوعًا للدرس والتأمل يشخص أمراض المجتمع ويطرح العلاج في إطار أداء رسالته الاجتماعية التي لن تخرج عن أن تكون مشاركته آمال وآلام المجتمع، عن موقعه كمثقف، وعلى عاتقه أدوار نوعيّة يجب أنّ يؤديها: "المثقف هنّا باحث في الشأن الاجتماعي والتاريخي والسياسي والثقافي، متأمل في ظواهر إجتماعية كبرى تحتل فيها فعالية الناس (الجمهور) حيزًا كبيرًا، ساعيًّا إلى وعي آلياتها، وعللها، ودلالاتها ونتائجها المادية والرمزية، يسعى الباحث في موضوع (علمي) إلى إستنتاج وعي متكامل، لكن المثقف متطلع بجوار ذلك، إلى تخطي لحظة التفكير والتحليل في الظاهرة، وإلى لحظة التعويل على نوع من أنواع الفعالية الاجتماعية"[2].

ونجد هنا عبد الله شريّط إذ يثمن دور الفكر العلمي لا يثمنه إلاّ من خلال إلتصاقه بحياة المجتمع وخدمته لمصالحه، ومعالجة لمشاكله، وبغير هذه المهام لن يكون فكرًا علميًّا، بل سيكون فكرًا طوباويًّا يسبح في المجال: " يمكن أن نعتبر الفكر العلمي قوة إجتماعية وروحيّة مباشرة لا تختلف في تكييفها لحياة المجتمع عن النظم الاقتصادية، والأفكار العقائدية من حيث إلتصاقها المباشر بحياة الناس، وإذا كانت الفلسفة والدين تعيّن الأهداف الأخلاقية البعيدة، فإنّ الفكر العلمي هو المطيّة التي توصلنا إلى تلك الأهداف، وبدون الفكر العلمي تبقى الأهداف الفلسفية والعقائدية خيال شعراء لأنّ حياة المجتمع تبقى بدائية متأخرة"[3].

إذن فمحك المثقف الحقيقي ليس امتلاكه للأفكار النظرية بل إنهمامه بمشاكل مجتمعه، وهذا المعيار الحقيقي للمثقف الفعال الذي حلله عبد الله شريّط تحليلاً عميقًا ، إنجلت فيه سمة النقد

1– المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

2 –عبد الإله بلقزيز– نهاية الداعية– مرجه سابق ذكره، ص 12.

3 –عبد الله شريط– الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون– مصدر سابق، ص 536.

والتأسيس سمة فلسفية واضحة، لكن ما هي الرهانات التي يسهدفها المثقف لتحقيق تلك الفعالية الاجتماعية؟

في إجابة هذا السؤال سنجد أنفسنا أمام موقفين، أحدهما إيجابي يعظم الجمهور ويراهن عليه في إحداث التغيير المطلوب، وموقف آخر سلبي بإعتبار الجمهور الشعب، هو قوة عمياء لا تفكر، يمكن الضحك عليها، وتوجيهها حسب مآرب وإستراتيجيات سياسية مسبقة: " نحن في الحالتين– إذّا– إزاء صنفين من المثقفين: إزاء مثقف شعبوي، يقدس الجمهور، ويمحضه الولاء ولا يتصّور التاريخ، والتطور والتغيير، إلاّ مقترنة به، ثم إزاء مثقف نخبوي يحتقر " العامة" ويمارس التشنيع على وعيها المتخلف" ولا يتصّور التاريخ إلاّ فعلاّ "عاقلاّ" تمارسه بالنيابة نخبة "ملهمة". الفوارق بين الصنفين وافرة يؤكد عبد الإله بلقزيز "يتتلمذ الشعبوي على الشعب، فيما يتعالى النخبوي عنه هذه واحدة، أمّا الثانية، فإنّ الشعبوي يعتبر مخرجًا وحلاًّ ما يعتبره النخبوي علة للإنسداد وسببًّا للإخفاق، وفي الثالثة، يذهب إقبال الشعبوي على الجمهور إلى حد التحالف ضد الدّولة والسلطة والنظام، فيما يذهب إدبار النخبوي عنه إلى حدّ محالفة الدّولة وتوابعها ضدّه!"[1]

وبالتالي فعلاقة المثقف بالجمهور تحملها مقاربتين فكرتين مختلفتين: المقاربة الشعوبية، والمقاربة النخبوية، وهما المقاربتان اللّتان حكمتا تلك العلاقة منذ القديم إلى اليوم، فكيف كان عبد الله شريط، هل كان مثقفا شعبويّا أم مثقفا نخبويّا؟

في إجابتي عن هذا السّؤال لا يمكن أن نجد المثقف أي كان هذا المثقف، ومهما كانت خصوصيته في علاقته بالسلطة إلاّ وهو خاضع لثنائية المعارضة والموالاة: " فهو مثقف الشعب والمجتمع، المندمج والعضوي، والملتزم المنتمى إلى حزب يساري أو عقائدي (ديني مثلا)، والذي لا يعني وظيفته إلاّ بوصفها اختيارا إيديولوجيا لصالح المغلوبين المحرومين، ولصالح الحقوق الجماعية الوطنية والاجتماعية المهضومة، ثم هو مثقف الدولة والسلطة، الملتزم بالدفاع عن الكيان والوحدة والاستقرار ضد أخطار التصدّع الداخلي والضغط الخارجي"[2].

1 –عبد الإله بلقريز– نهاية الداعية– مرجه سابق ذكره، ص 14.

2– المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

وهذا الحكم ينطبق على المفكر عبد الله شريط، نجد مثيل المثقف الذي لا يتحيز إلاّ لصالح الحقيقة التي تخدم مجتمعه وما يحفظ كيان مجتمعه ،وهو دولته الفتيّة، وحتى وإنّ عالج مشكلة فإنّه لا يعالجها إلاّ بما تحققه من أهداف إجتماعية بما يخدم مجتمعه ودولته معًا، ولعلّ تبنيه للإيديولوجيا الإشتراكية كان من هذه الزاوية، مجتمع ناشئ ودولة فتيّة يحتاجان معًّا إلى هذه الإيديولوجية لتجاوز صعوبات المرحلة، وخصوصًا أنّه تبنى في الإشتراكية بعدها العلمي الواقعي المتحوّل.

"لأنّنا نريد كأمة وكشعب أن نتبنى هذا المذهب في الاقتصاد والاجتماع والثقافة والفكر والعلوم، وليس من المعقول أن نترك فلسفة كهذه تدخل هذا الميادين الخطيرة في حياتنا ونحن لا نعرفها ولا نتصّور أسسها العميقة"[1].

وفي نص آخر يقول: "ولقد حان الوقت لنحاول إنقاذ الإشتراكية من تجارها، أن نصارح الشعب بأن الإشتراكية ليست شرًّا ولا إفلاسًا أو تخريبًا، وإنمّا هي نظام بنى على العلم، وإذا مارسناه عن جهل فإن ضرره يصبح أكثر من نفعه"[2].

وهنا تتجلى سمة الواقعية الفلسفية لعبد الله شريط، فلا يمكن أن تتكلم عن الفلسفة التي يتبناها عبد الله شريط دون أن نشير إلى المنهج الذي تأثر به، وإذا ما تأملنا في نصوصه مجتمعه، فإننّا سنجد أنّ المنهج الثاوي وراءها، والمصرح به في غالب الإحيان هو المنهج الواقعي، الذي يرفض التجريد والإغراق في الطوباوية، وقد إستمده من أستاذه ابن خلدون، يقول عبد الله شريط: " إنّ الهدف الأعظم الذي قمت من أجله بهذا العمل هو إنّ نتعلم من ابن خلدون، دراسة واقعنا وعقلنته وإخراجه من دائرة الواقع الخام غير المدروس، إلى التحليل الذي نصبح به عارفين لأوضاعنا ومقدرين لقدراتنا وكفاءاتنا في كل ميدان"[3].

إنّ هذه الواقعية الفلسفية التي تميز شريط لم يستمدها فقط من ابن خلدون، بإعتباره نموذجًا يحتذى به عنده، ولكنه إستلهمها كذلك من معايشته وفهمه للواقع الجزائري الحديث بكل مفارقاته، وقد

1- عبد الله شريّط- المنابع الفلسفية في الفكر الإشتراكي- مصدر سابق، ص 05.

2- المصدر نفسه، ص 06.

3 -عبد الله شريط، الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون، مصدر سابق، ص 41.

شهد بذلك تلامذته قبل أقرانه، فنجد تلميذه الاستاذ الزواوي باغورة، يعترف بهذا التميز في اتصاله بالواقع والراهن الجزائري عن بقية أقرانه قائلاً: "وممّا لا شك فيه أن الأستاذ شريط يتفرّد عن جميع أساتذة الجيل الأول بغزارة الإنتاج وإرتباطه بالمسائل والقضايا التي تواجه المجتمع الجزائري، ومن هنا فخطابه يتميز بخاصية الإتصال المباشر باليومي والحاضر"[1]

ولكنّنا حينما نتكلم عن الواقعية الفلسفية عند شريط، فإنّنا يمكن أن نتكلم عن أكثر من واقعية، ومن هنا يجب أنّ نتساءل عن خصائص هذه الواقعية عند شريط؟ ومن أين تستمد هذه الواقعية مشروعيتها؟ وهي في النهاية لا تكون واقعية فيزيائية جامدة، وهذا ما جعله يفصل بين الواقعية الفلسفية والواقعية الوضعيّة، قائلاً: "على أن الواقعية في الفلسفة، ليست سهلة كما تصوّر البعض، بمعنى أنّها ليست الواقعية التي تنحدر إلى السهولة والوصفية للواقع، وإنّما الواقعية في الفلسفة هي أولاً: الإهتمام بمشاكل الناس الفكرية المرتبطة بحياتهم الواقعية المعاشة ومعناها ثانيًا: إستكشاف المستقبل من خلال نبضات الحياة الراهنة بطريقة تتجاوز الواقع، والفرق بين الإستكشافية المستقبلية والوصفية الواقعية هو ما يكرس الخلود للأفكار الفلسفية، وهذا هو دور الفلسفة في العالم المتقدم"[2].

وتتجلى سمّة الواقعية في فلسفة عبد الله شريّط، حينما يتناول إشكاليات نظرية بامتياز فيبعث فيها روح الحياة، ويحوّلها إلى إشكاليات ترتبط بها حياة الأفراد والمجتمعات، وإذا كنّا قد تعوّدنا في مدارسنا وجامعاتنا على أنّ جدلية اللغة والفكر هي جدلية نظرية، فإنّ هذه النظرة تتسم عند عبد الله شريّط بالسذاجة والسطحية، لأنّ إشكالية اللغة والفكر هي إشكالية اجتماعية بامتياز، وفي أي مستوى من مستويات حياته: " ومهما يكن من أمر فإنّ اللغة والفكر لا يمكن الفصل بينهما، وكذلك الفصل بين اللغة والعاطفة وبين اللغة والوسط الاجتماعي، وبين اللغة والمستوى الحضاري، وباختصار بين اللغة والإنسان، واللغة قد تؤدي إلى التآلف بين الأجناس والتي تشتتت في صفوف الإنسانية أو تصدعت في بيئة المجتمع الواحد"[3].

1- الزواوي بغورة – **الخطاب الفكري في الجزائر- بين النقد والتأسيس**- دار القصبة للنشر، الجزائر، دط، 2003، ص 169.

2 -عبد الله شريّط- **المشكلة الإيديولوجية وقضايا التنمية**- مصدر سابق، ص 05.

3- عبد الله شريط- **الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون**- مصدر سابق، ص 573.

وهو اذ يربط بين هزال الثقافة بضعف الروح، وقوة الثقافة بقوة الروح ،فإنمّا يميز بين الأدب الحقيقي الذي يكون أمينًا في تفاعله مع قضايا المجتمع، من ذلك الأدب السطحي الذي لا ينتج إلاّ هزالاً من الثقافة: "إن الأدب الحقيقي هو ما كان أمينًا في تصويره لحياة الأمة، لا من الجانب الاجتماعي والسياسي فحسب، بل صورة أمينة لها في قوتها العلمية والثقافية، فإذا كان زاد المجتمع، هو الثقافة العلمية والتطوّر الفكري عظيمًا، فلا بدّ أنّ يكون الأدب أدبٌ مشرق الوجه، عميق الفكرة قوي البنية، في حين يكون باهت اللون، سقيم النّغمة، سطحي الروح، إذا كانت ثقافة المجتمع العلمية تافهة هزيلة غير متعمقة"[1].

بل أنّ عبد الله شريّط يرجع فقر المثقف فنيًّا وفكريًّا وأخلاقيًّا إلى إنقطاعه عن مجتمعه، وعدم تفاعله مع محنه وأزماته: "وإذا كان إنقطاع الأديب المثقف عن مجتمعه هو مصدر فقره الفني والفكري والأخلاقي جميعًا، فإنّ هناك أدبًا آخر وهو غير مثقف ملأ الفراغ بما إستطاع رغم جهله، وهو الأديب العامّي الذي ليس له فضل الثقافة الأدبية ولا العلمية ولا الفنية، ولكن له فضل الإتصال بالمجتمع. وبهذه الخصلة وحدها إستطاع أنّ يتفوق على زميله المثقف وأنّ يكون أخلاقيًّا، وهو الأديب الحقيقي لمجتمعه وبهذه الخصلة وحدها، إستطاع أن يكسب في نظر ابن خلدون فضائل فنية حرم منها الأديب المثقف، الذي إعتمد على الإجترار، ولم يملك الوسيلة الأساسية للإبتكار، وهي حياة الإنسانية الواسعة الزاخرة بمتاعب المجتمع والأمة وأفراحه وطموحاته"[2].

ومن خلال الفقرات السابقة تتجلى سمة التحليل والنقد عند عبد الله شريّط فهو لا ينظر إلى المثقف نظرة ستاتيكية جامدة، بل ينظر إليه نظرة ديناميكية تجعله يستوعب الواقع الذي يعيشه، ويتفاعل معه ويتجاوزه إلى البدائل.

وهنا في ظل الدور المتناقض المثقف لا يمكننا أن نتجاوز مفهوم معاصر للمثقف إصطلح عليه إنطونيو غرامشي بالمثقف العضوي...فماذا نعني بالمثقف العضوي؟ وهل تنطبق هذه الصفة على فيلسوفنا عبد الله شريّط؟

1- عبد الله شريط، الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون، مصدر سابق، ص 617.

2- المصدر نفسه، ص 630.

نسجّل هنا أن غرامشي خرج على كثير من المفاهيم الماركسية الثابتة كفكرة زيف الإيديولوجيا عند ماركس، وقضية المجتمع المدني الذي يعتبرها ماركس نتاج البنية التحتية، أمّا غرامشي فيعتبرها على عكس ذلك نتاج البنية الفوقية، كمّا أنّه خرج على المفاهيم القديمة للمثقف، حيث أنّه لا ينظر إلى المثقف بوصفه الحاصل درجة عالية عن التعليم، والمهموم بمزاولة النشاط الذهني ضد النشاط اليدوي، كمّا هو معروف في الأدبيات الماركسية، أو ينظر إلى المثقف بوصفه منتميًّا إلى طبقة تاريخية عريقة الأصل والنسب، هذا المثقف يسميه غرامشي بالمثقف التقليدي غير الفعال، (...) أمّ المثقف الذي يعنيه غرامشي فهو المثقف العضوي، "أنه فعال، وناقد لبنى المجتمع التقليدية من خلال إعادة وصياغة تصوراته الشمولية السائدة في كل عصر" [1].

هل يعني ذلك أنّ غرامشي يؤسس لخطاب إبستمولوجي يعيد النظر في البنيات التي تؤسس للوضع القائم، ومن ثمّ تحدث الثورة والتغيير على مستوى المفاهيم التي جعل منها غرامشي تابعة للذات، وليس العكس:"بهذه الطريقة تبرز أهميّة دور المثقف العضوي ودور التغيير الذي ينشده المجتمع، لأن تغيير علاقات إتصالنا بالواقع، وبالأشياء والأفكار يعني خلق سياسة أفكار جديدة تؤسس لعالم جديد، وهذه الثورة الأخلاقية الحقيقية التي يدشنها المثقف العضوي إذا ما أراد التغيير، فالدور المطلوب فيه هو أحداث ثورة كوبيرنيكية تفكك المفاهيم التي صارت مركزًا للذات المركز، وهي التي تدور حولها المفاهيم وما هذه المفاهيم إلاّ نتاج لظروف وعلاقات تاريخية تحتاج إلى قطع تاريخي إبستمولوجي"[2].

وبعد تحديد مفهوم المثقف العضوي عند غرامشي، فهل نستطيع أنّ نسقطه على فكر عبد الله شريط؟.

من خلال نصوص عبد الله شريّط، وجملة المواقف التي رافقت حياته، ومعاصرته لأهم الأحداث في القرن العشرين، نجد أنّ عبد الله شريّط لم يكن إلاّ مثقفًا عضويًا، همّه خدمة مجتمع في

1- حيدر علي محمد، إشكالية المثقف عند غرامشي- رسالة ماجستير في الفلسفة- تحت إشراف الأستاذ مدني صالح، جامعة بغداد، كلية الآداب، قسم الفلسفة 1421/2004، ص12

2- المرجع نفسه، ص14

كل محنه وأزماته، في مرحلة السلم والحرب، وهو يصوّر لنا حالة الفراغ الذي كان يعيشه المجتمع الجزائري، بعد الإستقلال مباشرة، وموقفه الفكري كمثقف من هذا الفراغ، والذي لم يكن موقفًا سلبيًّا هروبيا، بل كان موقف الباحث عن حل لإنقاذ بلاده : قائلاً" كانت المجموعة القليلة عن الكتاب الجزائريين ضائعة في خضم الأحداث الرهيبة التي أعقبت الإستقلال، وذلك الجو المشحون بالإضطراب في الأفكار كان كل واحد منّا يتساءل ماذا إستطيع أنّ أفعل لأنقذ بلدي من هوّة الفراغ الفكري؟ ثمّ يواصل قائلاً: "وبدافع من غريزة حب البقاء والشعور بالمسؤولية الذي كان أقل غموضًا في أذهاننا، فكرنا أنا والأخ الأستاذ محمد الميلي أننا من يجب عليهم أن يجدوا الجواب على هذا السؤال، لأننا كنّا مجموعة قليلة، أحمد بو منجل، ورضا ملك، والأمين بشيشي، ومنورّ مروش، ومعنا فرانس فانون، متحملين مسؤولية القلم في الثورة التحريرية على رأس جريدة "المجاهد" بطبعتها العربية والفرنسية (...) وهكذا إنصرفنا بسرعة غريزة إلى وضع الحجر الأساسي في صرح هذا الإستقلال الفكري، وهو تاريخنا الوطني"[1]

وهنا تتجلى سمة النسقيّة في فكر عبد الله شريط، فهو لم يكن يهتم بالجانب النظري فحسب، بل يتفاعل مع مستجدات الواقع ومتغيراته، ويحاول أن يربط بين مسؤوليته كمثقف تنويري، ومناضل مستميت لتجسيد ما يؤمن به، في أرض الواقع وهو يشترط إذا ما أراد المثقف أن يخرج من برجه العاجي ويتخلص من فصامتيه، أن يتفاعل جديًّا مع قضايا الإنسان في كل دوائره، وفي جميع مجالات حياته،ولن تكون الثقافة في نظره ثورية، الا اذا اهتمت بالانسان فتصيره قوة فاعلة،بالتثقيف والتكوين، وترفع بأساليب ثورية عميقة من قيمة الجماهير الشعبية فكريًّا وثقافيًّا وتقنيًّا إلى مستوى النخبة حتى تقضى على العوامل الثقافية بين طبقات المجتمع، كما يقضي الإقتصاد الإشتراكي الثوري على الفواصل الاقتصادية بين تلك الطبقات، ولأن المساواة الثقافية والتعليمية هي كما يقول الفيلسوف الصيني كونفشيوس منذ خمسة وعشرون قرنًا– هي أساس المساواة الاقتصادية"[2]

1–عبد الله شريط، وأحمد مبارك الميلي –الأعمال الكاملة– المجلد الرابع، مختصر تاريخ الجزائر السياسي والثقافي والاجتماعي، منشورات، السهل، الجزائر، د–ط، 2009، ص127.

2– المصدر نفسه، ص ص، 376– 377.

ربما يكون السبب العميق للفصاميّة التي يعانيها المثقف عمومًا، والعربي على الخصوص، وهو عدم تناغمه مع قضايا مجتمعه، فلا يمكن أن تتطوّر النخب المثقفة خارج حركية المجتمع الشاملة، بل إنّ تطوّر الأفراد مرتبط بمدى تحريكهم لعجلة مجتمعهم، وبدون ذلك التناغم بين الأفراد ومجتمعاتهم لن يتقدم أي أحد منهم "أن تطور الأفراد وتخلفهم لا يمكن أن يتناقض مع تقدم او تخلف الجماعة، بل أنه المحرك الوحيد الذي يمكله الشعب لكي يسير به إلى الأمام،لا إلى الماضي ولا يبقى في مكانه (...) كمّا هو الآن، وكما كان منذ عهد يوغرطة، لأن تطوّر الأفراد ينعكس على الجماعات وينتقل إليهم بالعدوى وبالإرشاد وبالتعليم والمحاكاة والتقليد والمناقشة وإحتكاك الأفكار وتجديد العادات والتخلص من الأثقال وطرحها في الأرض بكل إحتقار وبدون تأسف"[1].

ولكن كيف يتم إنتقال النخب من موقع السلب والهامشية في حياة الجماهير إلى موقع الفاعل المحرّك لطموحاتها وآمالها في الواقع؟ يتّم هذا الإنتقال بشرطين لا غنى لأحدهما عن الآخر: "أحد الشرطين هو لا ينفصل هؤلاء الأفراد المتطورون في الجماعة المتخلفة ولا يأنفوا الإحتكاك بها في ميدان الأفكار ولو إنفصلوا عنها في ميدان الحياة المادية، فكانت لهم أقل عناءً ومتاعب من حياة الجماعة المتخلفة بحكم جهلها (...).

الشرط الثاني: "أنّ يتحلّى هؤلاء الأفراد بشجاعة فكرية صادمة يواجهون بها الجماهير في معتقداتهم الفاسدة"[2].

ويحدد عبد الله شريط خصوصيّة الرّجل المثقف، وهو هنا لا يختلف عن المثقف العضوي عند غرامشي بأنّه ذلك "الذي يسخّر ثقافته في خدمة الشعب ولو صدمه، وليس هو الذي يتظاهر بالتواضع الكاذب أمام الشعب وقلبه نائم لا يعرف الألم الذي يعيشه الشعب، وفكره مطمئن لا تقلقه الحيرة والتساؤل والبحث"[3]، إضافة إلى تسخير ثقافته في خدمة الشعب، تجدهم أكثر إلتصاقًا بهمومه اليومية وهذا الذي يعطيهم المشروعية كمثقفين، وإلاّ فلن يكونوا...يقول عبد الله شريط: "المثقفون الشعبيون هم

1- عبد الله شريّط- معركة المفاهيم- مصدر سابق، ص 201.

2- المصدر نفسه، ص 202

3- المصدر نفسه، ص 203.

الذين كلما إزدادت ثقافتهم عمقًا وإزدادت حساسيتهم إنسانية، كلما زاد فهمهم للثقافة والتطور بعدًا عن السطحية والقشور– كلما تنبهوا أكثر– إلى أنّ محيط الشعب هو الوحيد الذي تظهر فيه عبقريتهم ونضج تجاربهم وتتنفس فيه رئتهم الفكرية الواسعة (...) سواء كان المثقف عالمًا في الطبيعة والطب أو في القانون والدين والفلسفة والأدب، أو حتى في ميدان اللغة والفن (...) تصور أنّ كل هذه الميادين يوجد لنا فيها "مجانين" يؤمنون بالفكر وبالشعب ويؤمنون بقدرة تفاعلهما معًا وتدفعهم صحة ذلك الإيمان دومًا إلى الإبتكار والعمل والبحث والحيرة وعدم الإستسلام للصعوبات"[1].

وفي كل تحليلات عبد الله شريط السّابقة تتجلى سمات التحليل والنقد والواقعية، فالفلسفة عنده ليست طوباويات وبحث عن المجردات، بل هي تحليل للوقائع الاجتماعية من خلال رصد تطوراتها في الواقع، ولا ينسى عبد الله إذا ما تكلم عن الثقافة مثلا أن يربطها بالثورة الثقافية فمتى تبدأ الثورة الثقافية عنده؟.

وتبدأ الثورة الثقافية عنده بالثورة على لغة الشعب التقليدية وتخلصها من أثقالها ولواحقها الميتافيزيقية، وهذا الدور يبدأ بثورة معلمي اللغة العربية على أنفسهم، وتخلّصهم من التشبث بالقواعد الجافة، وإستبدالها بما يخدم روح العصر الذي تعيش فيه "أريد أن أقول بدون تحرج لإخواني المعلمين وأساتذة العربية، أنهم يجب أن يثوروا على أنفسهم، أعني أن يراجعوا كل الأساليب التي تعلموا بها هم العربية، وإنّ لاّ يطبقونها في تعليم العربية لابناء اليوم، وهذه الثورة لا يكون إلاّ يرفع المستوى الثقافي العام، لا في العربية والتخلص من أساليب عصور الإنحطاط فقط، بل أيضا برفع هذا المستوى الثقافي في ميادين علم النفس والتربية وفي التاريخ العام وتاريخ الأدب وتربية الذوق الجمالي، وأخيرًا بتعلم لغة أجنبية يطلّون منها على تجارب وعقليات الأمم الأخرى في عصرنا الحديث، وعلى الثورات المتلاحقة التي تجري في العالم في هذا الميدان التربوي"[2] .

وبمّا أنّ اللغة العربية هي عنصر أساسي من عناصر الروح الجزائرية، فلا يجب أن ندخل في صراعات إيديولوجية، ونقاشات بيزنطية لا تخدم العربية، ومن بين تلك المغالطات التي تدخلنا في هذه

1– عبد الله شريط– معركة المفاهيم– مصدر سابق، ص 203.

2– عبد الله شريط، من واقع الثقافة الجزائرية، مصدر سابق: ص ص، 11– 12

الصراعات التي تستنزف طاقتنا كجزائريين مغالطة أن اللغة العربية عاجزة عن مسايرة العصر، في حين أن الأمر لا يتعلق بالعربية، بل يتعلق بتخلف أهلها وعجزهم عن تطويرها.

يقول عبد الله شريّط في هذا المضمار: " ويخيل إليّ أنّ ما يوجه إلى العربية اليوم من عجز عن مسايرة التطور العلمي والفني الحديث، هو في الواقع إتهام يوجه إلينا نحن أصحاب هذه اللغة، وإنّ دافعنا عن اللغة العربية بأنّها لغة العلم والتطوّر، هو أيضا دفاع عن أنفسنا يخفي وراءه عجزنا عن تطوير لغتنا، حتى إنّ المناقشة الجارية بين المهاجمين والمدافعين عن اللغة العربية، هي مناقشة مفتعله لا تستفيد منها اللغة العربية شيئًا، لأنّ موضوع الإهتمام الحقيقي هو أصحاب هذه اللغة وليست اللغة في ذاتها، وستبقى هذه المناقشة عقيمة لا تفيد العربية في شيء إلى أنّ يأتي اليوم الذي يوجّه فيه الإتهام صراحة إلى حاملي الثقافة العربية بأنهم عاجزون عن تطوير لغتهم، وبأنهم هم المسؤولون عن هذا العجز، الذي تتخبط فيه العربية، عندئذ سيحس المثقف العربي أنه هو المسؤول، وليست اللغة العربية"[1].

ويأتي هذا الموقف المتهافت من سوء فهم مفاده أنّ المشكلة هي مشكلة العربيّة نفسها وليست مشكلة أصحابها، وهو سوء ناتج عن عجز أصحابها عن إيجاد حل: "لقد قيل أنّ وضع المشكلة وضعًا صحيحًا هو نفسه نصف الحل، ونحن اليوم بين الأمرين: أمّا أننا لا نعتبر المشكلة موجودة أصلاً، وإمّا أننا نعتبر أن مشكلة العربية نفسها، وليست مشكلة أصحابها، ومن ثمّ فيجب على العربية أنّ تحلّ مشكلتها بنفسها، وواضح أنّ كلاّ الموقفين غير صحيح، وهنا كان عجزنا عن إيجاد حل".[2]

ويقدم عبد الله شريط حلاً للخروج من هذا المأزق، وحتى تنجح الثورة على التقاليد والقواعد البالية، التي ورثناها عن أجدادنا دون أن نعيد فيها النظر، ونصفيها ممّا يصلح منها لعصرنا، "ما يمكن أنّ نطمح إليه في الوقت الحاضر هو غاية مزدوجة"، أولا: أن نؤمن مبدئيًا بضرورة هذه الثورة وبأنها حيوية لمستقبل أطفالنا وشبابنا أي شعبنا المقبل، ثانيًا: أن نبدأ منذ الآن بالتخفيف من تدريس هذه القواعد، والإعتماد بدلاً منها التطبيق، أقصد أنّ نعلم قاعدة أصولية واحدة في الأسبوع ونطبقها

1- عبد الله شريط، من واقع الثقافة الجزائرية، مصدر سابق، ص 12

2- المصدر نفسه، ص 14.

خمس مرات في النصوص والأناشيد والإملاءات والتمارين التطبيقية، بدلاً من تعلم الأطفال خمس قواعد في الأسبوع ولا يطبقون منها إلاّ واحدة".[1]

ويقسم عبد الله شريّط طلاب العلم إلى ثلاث فئات ويحدد الفئة الفاعلة في كل هذه الفئات قائلاً: "ومازال طلاب العلم عندنا ثلاثة أقسام (منذ عهد ابن باديس) قسم طلبوا العلم من الغير فنالوه، إلاّ أنّ الغير طبعهم بطبعه فهم عوض أنّ يأتوا به مطبوعًا بطابعنا الفطري الذي هو حبل الإتصال بين الأفراد أمتنا أصبحوا متأثرين بطابع الغير، وقسم نالوا العلم ولم يحسنوا التصرّف فيه لنفع مجتمعهم ووسطهم، وقسم نالوا العلم من الغير وأحسنوا التصرّف فيه ونفعوا بلادهم وقومهم، فهذا الفريق هو الذي نحتاجه اليوم وعلى يديه يكون رقي البلاد وخيرها"[2].

وهو إذ يبرئ الفئة الأخيرة من مسؤوليتها التاريخية، ويثمن دورها الريّادي في قيادة المجتمع ونشر الوعي والثقافة، فإنه في المقابل يحمّل الفئتان مسؤوليتهما التاريخية، وقد جمعهما في صنف واحد وهو صنف الذين لم يحسنوا التصرف، في ثقافتهم لنفع مجتمعهم ووسطهم، وموقفهم غير المسؤول يقوم على نفسية واحدة عند الطرفين هي نفسيّة الإستهلاك والإتكال، أحدهما يهمل تطوير لغته "ولا يتصرف" فيها لأنه يكتفي بإستهلاك ما خلفه أجداده، والآخر أهمل لغته برمتها لأنه يكتفي بإستهلاك ما في لغة الأجانب دون "أنّ يتصرف فيها بما يخدم مجتمعه ووسطه ولغته وثقافته".[3]

ولا يمكن الخلاص من هذا الوضع المتأزم إلاّ بمعرفة المثقف دوره الحق "وهو التعاون على تغيير وتطوير لغة المجتمع الثقافية، وهي اللغة العربية وقواعدها، هذا التغيير الذي لابدّ منه لينصهر في المجتمع، المثقف بالعربية والفرنسية معا، لأن هذا الإنصهار تكتمل به الأداة الحضارية والفكرية التي لابدّ منها في معرفة الخروج من "منطقة الخطر" التي مازلنا نتخبط فيها ثقافيًا وفكريًّا مهما حاولنا التغافل عنها بالتشويش الصبياني السّهل"[4].

1- المصدر نفسه، ص 19.

2- عبد الله شريّط، من واقع الثقافة الجزائرية، مصدر سابق: ص ص، 21- 22

3- المصدر نفسه، ص 22.

4- المصدر نفسه، نفس الصفحة

ومن الناحية العملية فإنّ هذا التفاعل بين المثقف ومحيطه الاجتماعي يتمّ على مستويات متعددة يتم أولاً "بدمج شبابنا في محيطهم الاجتماعي حتى يكونوا جزءً حقيقيًا من بلادهم لا جزءًا من بلاد أخرى أو حضارة أخرى أو عالم غريب من عالمهم، وهذا الدمج الاجتماعي أو السياسي يكون بواسطة الحرب أو الجيش الوطني..."[1]

ثانيًا: التركيز على التكوين الوطني للطالب الجامعي الجزائري، "فإذا عمر وقته في الجامعة بالمواد الوطنية الجزائرية والعربية، وعمّر وقته خارج الجامعة بالثقافة العملية في صميم الشعب، عندئذ سيكون الطالب جزءًا حقيقيًا من الشعب، ولكنه جزء إيجابي يؤثر ويعمل على تكييف ظروف الشعب وإخضاعها لحاجاته وأهدافه، وتلك هي رسالة المثقف في النهاية"[2].

ويركّز عبد الله شريط على دور الجامعة في ترسيخ القيم الثقافية والاجتماعية والحضارية للمجتمع، قائلاً: "ودور الجامعة أن تكون مخبرًا تحلّل فيه هذه الأوضاع الاجتماعية التي تعيشها البلاد، وأنّ يدرس تاريخ هذه البلاد على حقيقته وتدرس وضعها الجغرافي الإنساني، ويدرس تقاليدها وتراثها المعنوي والمادي، وتقيم إحصائيات علميّة لكل ما فيها من عناصر إيجابية وسلبية، وتكون هي مصدر المعرفة الصحيحة لكل المعلومات المتعلقة بحياة البلاد".[3]

ولكن كيف تحقق الجامعة هذا الهدف؟

يقول عبد الله شريّط: "ولكي تقوم الجامعة بهذه المهمة يجب أن تبدأ بثورة فكرية نقطع بها صلتها بالماضي الإستعماري الذي كان يحجبها عن الوطن وتقيم معالم عهد جديد يجعل فيه نصب عينها هدفًا أولا، يجب أن يتحقق قبل غيره وهو إكتشاف حقيقتنا ومعرفة أنفسنا وبلادنا وحضارتنا، مهما كانت هزيلة، وبناء صرح معرفة جديد تستغل العلم الحديث لمعرفة التراث القديم وسن الطريق

1- المصدر نفسه، ص 41

2- عبد الله شريّط، من واقع الثقافة الجزائرية، مصدر سابق، ص 49.

3- المصدر نفسه، ص 58.

الأصيل لمستقبل جديد على أساسه، بعبارة مختصرة رسالة الجامعة الطبيعية هي وظيفة العلم الحقيقي، وظيفة التحليل والتركيب، تحليل أوضاعنا وتركيبها من جديد.[1]

وهو يؤكد على أن "الثقافة الشعبية لا تحقق بواسطة اللغة الأجنبيّة بل بواسطة لغة الشعب نفسه، ومقاومة الأمية في هذا الشعب، التي هي الخطوة الأولى للثقافة الشعبية، لا تتم بواسطة لغة أجنبيّة، بل بواسطة اللغة العربية التي هي لغة الثقافة، ويجب أن تكون هي لغة الثقافة (...) أنّ لغة الثقافة من حيث المستوى الثقافي واللغة الوطنية من حيث الشمول الجغرافي هي اللغة العربية"[2].

ثم يؤكد عبد الله شريط أن أي ثقافة لا تضع في حسبانها الأغلبية الكادحة كهدف إستراتيجي فلا معنى لتلك الثقافة يتساءل عبد الله شريط :"لا شيء أتينا به لهذه الأغلبية الكادحة التي تعيش على هامش التاريخ من ابناء مجتمعنا في الميدان الثقافي؟ وهل أدخلناها في الحساب يومًا، ونحن نعدد حاجياتنا الثقافية ومشكلاتنا الفكرية"[3].

وهو يرى أن الأزمة الثقافية في أي مجتمع تبدأ من إحتقاره لغته الأصلية أو إدخال لغة أجنبية تنافسها كما هو الحال بالنسبة للمجتمعات التي وقعت تحت سيطرة الإستعمار الفرنسي، مثل المجتمع الجزائري، الذي فعلت فيه إزدواجية اللغة بعد الإستقلال ما فعلت، وهنا نجد عبد الله شريطّ يتساءل: إلى متى سيظل مجتمعنا مجتمعين في حياته الثقافية واللغوية، تعيش أكثريته في العصر البدائي وأقليته في العصر الذري (...) هذا هو السؤال المطروح أمام المثقفين العرب وفي مقدمتهم القائمون بعلم الاجتماع وعلم اللغة، وهذا على أيه حال هو السؤال الذي يلحّ في طرحه هنا في الجزائر ونحاول

1- المصدر نفسه، ص 59.

2- عبد الله شريط- الأعمال الكاملة- المجلد الثاني، الجزء الأول، نظرية حول سياسة التعليم والتعريب، منشورات السهل، الجزائر، د-ط، 2009،،ن ص10.

3- عبد الله شريط- الأعمال الكاملة- مصدر سابق، ص30

توضيح معالمه قبل البحث له عن حل، ولكن ما ينقصنا فيه هو وسائل البحث، أعني الوسائل البشرية في الدرجة الأولى..."[1].

إنّ الأشكال اللغوي الذي يطرحه عبد الله شريط، والذي يرتبط به مصير ثقافة مجتمع بأكمله، لا ينظر إليه فقط من زاوية عاطفيّة ككوننا عرب أو مستعربين بل ينظر إلى الموضوع من زاوية علمية بحته، تأخذ في إعتبارها الجوانب الفلسفية والاجتماعية والنفسية، ومدى ما تعود به هذه الجوانب من نتائج إيجابية على ضرورة المجتمع "بالرغم من أنني من ناحيتي أيضا لن أتمكن من أن أستوفي هذا الموضوع حقه من الجوانب الفلسفية والاجتماعية والنفسية، إلاّ أنّه لم يعد هناك اليوم من يقول لهذا الفصل بين اللغة ومحتواها الفكري والحضاري والاجتماعي، بل أن "علماء النفس" اليوم يؤكدون أن دراستنا لتطوّر العقل الإنساني، بل لتطوّر الإنسان نفسه ستظل دراسة ناقصة إن لم تكن لنا معرفة كافية بطبيعة الكلام الإنساني".[2]

والمثل الأعلى عند عبد الله شريط للمثقف الملتزم بقضايا مجتمعه، ليس المثقف الذي يعيش في أبراجه العاجيّة، بل ذاك الذي يتفاعل مع قضايا مجتمعه ويناصرها ويسعى فكريًّا وعلميًّا أن يقنع بها الجماهير، وهنا يتخذ من ابن باديس نموذجا "نعم إنّ تنمية الثورة البشرية تقع على عاتق المثقفين قبل السياسيين، ونحن المثقفين على قلتنا لم يعد فينا اليوم من يفعل ما كان يفعله الشيخ ابن باديس عندما كان يقف أمام باب الجامع الأخضر في حيّه الشعبي الفقير وكلما مرّ أمامه أحد يدعوه إلى الدخول إلى المسجد ليلقي عليه درسًا"[3]

وحتى لا يبقى كلامه عموميًّا، يحاول أن يتلمس مكمن الدّاء والدواء في الوقت نفسه وهو المعلم، فإذا صلح المعلم صلحت أجيال بأكملها، وإذا فسد فسدت معه تلك الأجيال، وهنا نحاول أن نميز بين المعلم الموظف والمعلم المناضل من أجل قضية، وإذا إستطعنا أن ننقل المعلم من كونه موظفًا إلى كونه مناضلاً فإننا سنضمن نجاح المدرسة، وبالتالي الخروج من أزمته الثقافية التي يعيشها المجتمع،

1- المصدر نفسه، ص 32.

2- عبد الله شريط –الأعمال الكاملة- مصدر سابق، ص 43.

3- المصدر نفسه، ص 97.

"إنّ هذه المشكلات التي هي مشاكل المحيط الاجتماعي للتعليم لابدّ من معالجتها قبل معالجة التعليم من الداخل، لأنّ سلاحنا الأول في معالجة التعليم ليست المباني المدرسية ولا المناهج، بل هو الإنسان: المعلم، والمعلم لكي يكون سلاحًا فعالاً يجب أن لا يبقى معلمًا موظفًا بل في مثل حالتنا وأوضاعنا –يجب أن يكون معلمًا مناضلاً نعطيه أكثر ممّا نعطي لغيره ونطلب منه أكثر ممّا نطلب من غيره، لأننّا نكلفه بتنمية الثروة البشرية الصعبة داخل المدرسة وخارجها، وهو لكي يقوم بهذه المهمة المزدوجة يجب أن يحققها قبل ذلك في نفسه".[1]

بل أنّه يرى أنّ مسؤولية المعلم المناضل هي أكثر حساسية من مسؤولية السياسي، "فالزعيم الناجح هو الذي يجعل الشعب يثق فيه، أمّا مسؤولية المعلم الناجح هو أنّ يجعل الشعب يثق في نفسه".[2]

ماذا نستنتج من تحليلات عبد الله شريط السابقة؟

نستنتج أنّ كل الفقرات التي إعتمدناها سابقًا تؤكد جميعًا، أنّ هناك سمات فلسفية واضحة في منهج عبد الله شريط تؤكد حضوره الفلسفي المتميز، أهمها: سمة التحليل والنقد وسمة التأسيس للإختلاف، ثم سمة النسقية والإنسجام بين النظرية والتطبيق– بين الخطاب والممارسة.تجلت هذه السمات من خلال جدلية المثقف والاندماج الاجتماعي.ولايمكن لاي مثقف ان يكون فاعلا في محيطه الاجتماعي الا اذا كان له تصور واضح عن مشروعه الاجتماعي الراهن...فما هو مشروع عبد شريط الاجتماعي...؟ هذا ما سنتناوله في المبحث الثاني.

2: جدلية الإشتراكية و الإنسان الجديد

هذا المذهب ظهر مع ماركس و إنجلز في النصف الثاني من القرن التاسع عشر كحركة نقابية ضد التعسف الذي يتلقاه العمال من أصحاب رؤوس الأموال، وكيف كانوا يبتزونهم فيما سماه ماركس بفائض القيمة، وانتقال هذه الحركة وتحولها إلى فلسفة اجتماعية تدافع عن حقوق المظلومين والطبقات

1– المصدر نفسه، ص 97.

2– عبد الله شريط –الأعمال الكاملة– مصدر سابق، ص 100.

المحرومة والشعوب المستضعفة في القرن العشرين، وخصوصا تلك الشعوب التي وقعت تحت نير الاستعمار وهيمنة الشركات الأجنبية، فكانت الاشتراكية حركة تبشيرية بإنسان جديد.

ومجتمع جديد تغيب فيه الطبقية، ويتساوى فيه أفراد المجتمع في الحقوق والواجبات، شملت أكثر بقاع العالم بعد إن بدأت في أوربا، خصوصا أن هذا المذهب قد وجد صدى لدى الشعوب التي أنهكتها ما يسمى الدول الإمبريالية.

إذا كان لهذا المذهب كل هذا الصدى في العالم، فكيف تمثله عبد الله شريط؟

يحاول عبد الله شريط أن يعطي جملة أسباب جعلته يتبنى هذا المذهب ويدعو له أهمها:

1- إن كثيرا من دول العالم في إفريقيا وأمريكا اللاتينية وآسيا، تبنت هذا المذهب، وخصوصا تلك

التي خرجت منهكة من معركتها مع الاستعمار والإمبرياالية ، ولا مهرب لها إلا بتبني الاشتراكية في الاقتصاد والاجتماع والثقافة والفكر والعلوم، وليس من المعقول أن نترك فلسفة كهذه، تدخل هذه الميادين الخطرة في حياتنا ونحن لا نعرفه ولا نتصور أسسها العميقة".[1]

2- إن الاشتراكية نظام بني على العلم يبدأ بمرحلة التعب والحرمان والبذر، ثم مرحلة جني الثمار والرقي الحقيقي والاستقلال الفعلي " وهي النظام الذي أن يجب " تستندا إليه الأخطار الحديثة الاستقلال إذا ما أرادت أن تتجاوز تناقضاتها الاجتماعية والسياسية و الاقتصادية " و ويكفي أن يلتفت شعبنا إلى ما يجري في الأقطار الحديثة الاستقلال من إظطرابات سياسة ،وأزمات اقتصادية وانحلال اجتماعي ليدرك أن هذه الأقطار لا سبيل لها يوصلها إلى السلامة إلا سبيل الاشتراكية، ومن لم يتحصن في عالمنا اليوم من هذه الشعوب بهذا الحصن، ستتلاعب الشركات الاجنبية بدولته : تنصبها أو تطيح بها متى أرادت"[2]

1- عبد الله شريط المنابع الفلسفية في الفكر الاشتراكي، مصدر سابق ذكره، ص 05.

2- عبد الله شريط، المنابع الفلسفية في الفكر الاشتراكي، مصدر سابق ذكره، ص06.

3- وهو إذا تبنى الخيار الاشتراكي كنظام علمي تستعين به في تصحيح أوضاعنا الاجتماعية والاقتصادية والثقافية، فإنه لا يعتبر الاشتراكية عقيدة ودينا مقدسا لا يقبل المناقشة، بل هي تجربة فيها من التناقض والإيجابيات ما يجعلنا نتعامل معها بحذر : " على أننا في هذه السلسلة الجديدة لن نجعل الاشتراكية نفسها كما قال أحد قادتها الأول : إنجلز " لا يوجد فيها شيء نهائي ولاشيء مطلق ولا شيء مقدس.[1]

وهنا تبدو سمة النقد واضحة في تبني عبد الله شريط للاشتراكية، باعتبارها مذهب إنساني يمكن أن ينجح ويمكن يحقق، وقد نتفادى كثيرا من سلبياتها إذا تناولناها علميا.

ويبدأ عبد الله شريط ذلك النقد بالتمييز بين مفهومي الثورة والتمرد، على اعتبار أن الاشتراكية هي ثورة وليست تمرد، قائلا :" هناك فرق لابد من مراعاته بين الثورة الخلاقة للقيم والمفاهيم الإيجابية وبين التمرد السخيف الذي يعمل فيه الإنسان في نطاق ذاته الصغيرة دون أن يعبأ يقيم الآخرين ومفاهيم، الثورة البناءة تستدعي توضح الموقف وتحديده بضبط وإيجابية، أما التمرد فهو تحطيم صبياني لا ينتج عنه تقييم الأشياء ولا فكرة عن الحياة.[2]

إن الاشتراكية هي مبدأ أخلاقي بالدرجة الأولى نضمن به تحويل مجتمع أمي حديث العهد الاستقلال إلى مصاف الشعوب المتقدمة إذا ما أحسن مسيروه التعامل معه، وإلا عمت الفوضى وفشلت مشروع البناء والتشييد الذي تحلم به الدولة الجزائرية الحديثة.

" إن تشجيع الانتفاضات والثورات في شعب أمي لم يتزود بتجربة سياسية ولا يملك مسيروه قاعدة من المبادئ الأخلاقية يقيمون عليها حركاتهم، لا يؤدي إلا الفوضى التي تشمل مختلف أنحاء البلاد وتحرم الناس حتى من فترة استقرار وطمأنينة ينصرفون فيها إلى معالجة شؤون حياتهم اليومية ولو عجزوا عن القيام بالأعمال الحضارية القوية"[3]

1- المصدر نفسه، ص 06

2- عبد الله شريط، الرماد، مصدر سابق ذكره، ص ص 40-41.

3- عبد الله شريط، الفكر الأخلاقي عند افلاطون، مصدر سابق، ص 314.

وإذا ما تكلمنا عن الاشتراكية من منظور عبد الله شريط فإننا نتكلم عن الإنسان الجديد الذي تبشر به الإشتراكية، فهي بمعنى آخر تستهدف بناء الإنسان أولا قبل بناء الدولة، بل إن شرط بناء دولة حديثة عصرية مرتبط ببناء الإنسان في عقله وأخلاقه وذوقه وعاطفته"

" ونحن عندما أضعنا فلسفة الإنسان أضعنا فلسفة الدولة أي أضعنا عنصر الفكر فيها فحرمت من مادة العقلنة الحيوية لها".[1]

هذه الدولة التي تقوم على مبدأي الحرية والمساواة،" لأن الحرية بدون مساواة تتحول إلى سيطرة عمياء، والمساواة بدون حرية تتحول إلى استبداد قاهر".[2]

وإذا ما رجعنا إلى الأصول الأولى للاشتراكية من منظور عبد الله شريط نجده يعترف أن الاشتراكية هي فكرة تبناها فلاسفة يهود لدفع الضرر والاضطهاد والتهميش الذي يعانيه اليهود في كثير من دول أوربا " وفي هذه الظروف كون " ماركس" العالمية الأولى " التي دعا فيها إلى وحدة عمال العالم، أووحدة الطبقة الكادحة في العالم كله في حين كان "لاسال" يدعو لفائدة عمال ألمانيا ووحدتهم، وكانت هذه النظرية أهم خلاف حدث بين الرجلين ....، بالرغم من كونهما يهوديين مدفوعين إلى فلسفتهما السياسية الاشتراكية بالرغبة في رفع الإضطهاد عن اليهود والتمكين لهم في أن يلعبوا في الحياة السياسية في ألمانيا وفي العالم".[3]

وهو كما وعدنا أنه سيحاول:" أن يبسط مشاكل الاشتراكية حتى يستفيد منها أكثر عدد ممكن من القراء مستقين مصادرها لا من طوفان الكتب"التجارية" التي أغرقت مكتباتنا، بل من دراسات جدية مؤمنة بقوة الشعب وبصلاحياته للتطور وقابليته للمعرفة واستعداده للتضحية والعمل والكرامة. "[4]

نجده يمارس النقد على كتاب "رأسمال لماركس" فرغم قيمته التاريخية إلا أنه لا يخلو من الأخطاء المنهجية، وخلط الأفكار بعضها ببعض، " ويعتبر كتاب "رأس المال" أثرا فكريا ذا قيمة تاريخية لاشك

1- عبد الله شريط، الفكر الأخلاقي عند افلاطون، مصدر سابق، ص 383.
2- عبد الله شريط، الأعمال الكاملة، مع الفكر السياسي الحديث، مصدر سابق، ص 145.
3- عبد الله شريط : المصدر السابق، ص 162.
4- عبد الله شريط، المنابع الفلسفية في الفكر الاشتراكي، مصدر سابق ذكره، ص 06

فيها، بالرغم من أخطاء صاحبه ومبالغته، كما يعتبر مساهمة فريدة في تشكيل الفكر الاشتراكي في القرن التاسع عشر ولكن من عيوب هذا الكتاب المنهجية (٠٠٠) أن أفكاره لم تصنف ولم تعرض بشكل منظم تنفرد فيه كل فكرة بباب واضح، بل تندمج الأفكار بعضها ببعض وتتكرر هنا وهناك في كل أجزاء الكتاب. "[1]

والاشتراكية عند عبد الله شريط ليست إيديولوجية سطحية بل فلسفة عميقة تبدأ نظرية، وتنتهي عملية في حياة الناس " كل فلسفة لابد أن تكون لها انعكاسات عملية على حياة الناس ولو لم يكن ذلك في قصدها. إن حياة الأمريكيين اليوم وما تمتاز به من خصائص عملية تطبيقية، هي في الواقع وليدة مذهب فلسفي معروف يسمى "البرغماتية" أو المذهب العملي، والحياة عند الهنود اليوم وما تتميز به من فقر عند عامة الشعب، هي أيضا وليدة فلسفة قديمة عندهم قائمة على الزهد والتقشف واحتقار الحياة، وقل مثل ذلك عن الفلسفة الماركسية في روسيا وأوروبا الشرقية، وما تتميز به من عناية بالطبقات الشعبية وبالجماهير، ومن ضغط على حرية الفرد، هذا الفرد نفسه الذي تقوم على تقديسه فلسفة الأمم الغربية التي تسمى بالديمقراطية ."[2]

وإذا كان هناك غرض عند عبد الله شريط في الاهتمام بالاشتراكية كفلسفة قبل أن تكون إيديولوجية دولة بأكملها، فهو تنوير الجماهير بالقيم الإيجابية التي تحملها الفلسفة الاشتراكية، "أما غرضنا نحن من دراسة الفلسفة الاشتراكية هنا هو تزويد متعلمينا بطريقة معينة، وأسلوب معين في التفكير يعينهم على فهم حياة العصر. ويقودهم في أعمالهم وما يجب أن يكون لهم من المواقف في الحياة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، وحتى الثقافية والأخلاقية والفنية... "[3]

وهو إذا ينتقد تطبيقات الاشتراكية في الجزائر، كدولة من الدول التي تبنت الخيار الاشتراكي بعد الاستقلال، فإنه لا ينفك يؤكد أننا أخذنا الاشتراكية من ذيلها، وهو يناقش محاوره قائلا:" نعم يجب أن نبدأ من البداية، لأنه يخيل إلي أننا بدأنا الاشتراكية من ذيلها، وزعمنا في وقت من الأوقات تجاوزنا

1- عبد الله شريط، الاعمال الكاملة، مع الفكر السياسي الحديث، مصدر سابق، ص 165.
2- عبد الله شريط، المنابع الفلسفية في الفكر الاشتراكي، مصدر سابق ذكره، ص 10.
3- المصدر نفسه، ص11

فيها البلدان الاشتراكية التي تمارسها منذ عشرات السنين، وأننا سنجعل الجزائر جنة في بضعة أشهر، فأطعمنا البلهاء من الناس، وأضحكنا على أنفسنا الاشتراكيين العلماء(٠٠٠) ذلك أن أحسن الاشتراكيين حالا عندنا هم من يقرؤون عن الاشتراكية ولا يدرسونها . "[1]

والفرق بين القراءة والدرس عند عبد الله شريط أن" القراءة قد تكون للتسلية والمتعة أو لمجرد الاطلاع السلبي، أما الدرس فهو المناقشة وتقليب الرأي، وفحص ما فيه من صحيح ومن زائف يصحب ذلك "إيمان بالحق وإخلاص للحقيقة.

وهنا تتجلى سمة التحليل والنقد عند عبد الله شريط في كل الفقرات السابقة، فهولا يأخذ الفلسفة الاشتراكية كمبدأ طوباوي يطبق على كل البلدان بنفس الطريقة بل يجب أن يراعى فيها المستوى الثقافي والسياسي والاجتماعي لكل شعب، ولعل الطرح الطوباوي هو الذي ضيع على الجزائريين الاستفادة من هذا النظام بصوره أفضل، كما هو الحال في بعض الدول التي نجحت فيها

الاشتراكية كالصين مثلا.

وتبدأ دراسة الاشتراكية من طرح السؤال المحوري الذي يحكم كل المذاهب والفلسفات على اختلافها وتنوعها، هل العوامل المادية التي تسير الحياة أم العوامل المعنوية؟

يجيب عبد الله شريط أن هذا السؤال هو الذي يعتبر الحد الفاصل في الفلسفة السياسية الحديثة والمعاصرة في العالم المتطور، اعني ما يسمى اليوم بالعالم المصنع، أوعالم الشمال في مقابل العالم الآخر العالم الثالث، الذي لم يشعر بعد بالحاجة إلى طرح هذا السؤال، أومحاوله الإجابة عليه، لأن العالم الثالث وجد أمامه العالمين الأولين الرأسمالي والاشتراكي قد قدم كل منهما جوابه الحاسم على السؤال، وبين على أساسه فلسفته في الحكم، أما العالم الثالث فراح يأخذ شيئا من هذا وشيئا من ذاك حسب الحاجة الآنية الملحة، مع ميل عند البعض لاعتناق بعض نتائج المذهب المادي، وميل "عند البعض الآخر نحو المذهب المعنوي أو الروحي دون التعمق في المذهب نفسه. [2]

1- المصدر نفسه، الصفحة نفسها .

2- عبد الله شريط، الأعمال الكاملة، مع الفكر السياسي الحديث، مصدر سابق، ص ص 168-169.

ثم يواصل عبد الله شريط تفصيله للإجابة عن هذا السؤال : فإذا كان العالم المتطور قد أجاب عن هذا السؤال كل من موقعه وقناعاته، وفلسفته سواء كان رأسمالي أو اشتراكي. فإن إجابة هذا السؤال من الناحية العلمية تختلف عن الناحية الفلسفية. "إذا كان لا بد من طرحه فإن الجواب عليه "علميا" ليس كالجواب عليه "فلسفيا" ومن ثم فليس الجواب هو: أن المادة التي تتحكم في الروح أو أن الروح هي التي تتحكم في المادة، وبعبارة سياسية، ليس الاقتصاد هو الذي يملي على المجتمع شكل نظامه في الحكم أو التشريع أو الأخلاق والتعليم، وليس نظام الحكم وتشريعه هو الذي يحدد النظام الاقتصادي، إنما انتهى إليه "العلماء" بوصفهم "علماء" لا فلاسفة هو أن كلا من المادة والروح يؤثر احدهما الآخر ويساعد على اكتساب هذا الطابع الغالب أو ذاك".[1]

ويبسط عبد الله شريط هذه الإجابة بلغة أكثر وضوحا قائلا:" إن العمل السياسي لا تتحكم فيه العوامل النفعية وحدها مثل الحصول على المال أو النفوذ ولا العوامل المثالية وحدها مثل التضحية والايثار، وإنما مثل كل الأعمال البشرية تتداخل فيه دوافع متنافرة حينا، ومتجانسة أحيانا، وتتداخل فيه النوازع الشريفة والمنحطة معا، كما يخضع فيه الشعب الواحد والشخص الواحد إلى عدة عواطف وعوامل ليست دائما متماثلة وليست مفهومة بالخصوص ولا واضحة".[2]

لكن ما هو الحل المناسب الذي يراه عبد الله شريط للإجابة على مثل هذه التساؤلات:" والحل المناسب لهذه المشكلات كلها، هو أن تكون كل من السياسة والعلوم الإنسانية الأخرى في خدمه الأخلاق، أي في خدمه الإنسان، ولكن ليس الإنسان الموجود بالفعل بعيوبه ونقائصه بل الإنسان الكامل الذي نطمح إليه والذي يجب أن نكون".[3]

وهنا تتجلى في الفقرات السابقة سمة الأشكلة في تحليلات عبد الله شريط، فهو يحول المعارف والمعلومات الخاصة بالماركسية أو الاشتراكية ويسقطها على الواقع الإنساني، في شكل أسئلة منهجية تبحث عن إجابات، تلك الإجابات التي يتوقف عليها فتح آفاق جديدة للإنسان.

1- عبد الله شريط، الأعمال الكاملة، مع الفكر السياسي الحديث، مصدر سابق، ص 168.
2- عبد الله شريط: المصدر السابق، ص ص 182-183.
3- المصدر نفسه، ص 189.

ولكن إذا كان عبد الله شريط قد تبنى الخيار الاشتراكي الماركسي، فهل أخذ الماركسية جملة وتفصيلا أم أخذ منها ما يناسب وضعه الاجتماعي والسياسي والحضاري؟

إذا كانت الفلسفة الماركسية فلسفة مادية لا ترى العالم إلا من هذه الزاوية وبالتالي فقد بدأت الماركسية ثورة على الدين بالدرجة الأولى، فهل بقيت على عدائها للدين، كما هو حالها مع مؤسسيها الأوائل:

يرى عبد الله شريط أن الماركسية لم تعد تخاصم الدين باعتباره يمثل الجانب الروحي في الإنسان، " ولكن يجب أن ننبه منذ الآن أن الماركسية لم تبق اليوم على عدائها القديم للدين، وأدركت أنها لا تستطيع أن تقضي على الشعور الديني عند الجماهير فعادت إلى مهادنته وفتحت محاورات مع رجال الدين".[1]

ولكن إذا حاولنا تطبيق الماركسية التي هي أكثر أشكال الاشتراكية حضورا في العصر الحديث على مجتمعاتنا العربية الإسلامية ألا نجدها تتناقض مع مبادئنا الدينية ومثلنا الأخلاقية فما هو المبرر لتبنيها في هذه الحالة ؟

يجيب عبد الله شريط:"بالضبط، إن هذا هو الجواب الذي اصطدمت به الفلسفة الماركسية مع أكثر الشعوب، وهذا ما يجعلنا أكثر الأمم المتبنية للاشتراكية لا تأخذ منها إلا جانبها الاقتصادي والثقافي،وتعرض عن أفكارها المتعلقة بالدين وتوابعه، كما أن الماركسية نفسها لم تعد تلح كثيرا على الناحية الدينية هذه وولت اهتمامها إلى القضايا الاقتصادية على النطاق المحلي المتعلق بحرب الطبقات داخل المجتمع الواحد، وعلى النطاق العالمي المتعلق بالاستعمار الاقتصادي أو ما يسمى اليوم بالإمبريالية".[2]

لكن ما هو الفرق بين الفلسفة الاشتراكية وفكرة الاشتراكية ؟

1- عبد الله شريط، المنابع الفلسفية في الفكر الاشتراكي، مصدر سابق ذكره، ص 12.

2- عبد الله شريط: المصدر السابق، ص 13.

يرى عبد الله شريط :" أن هناك فرق الفلسفة الاشتراكية كفلسفة تبحث في المجتمع والطبيعة والفن والأخلاق والاقتصاد بحثا منسجما على أساس واحد، وبين فكرة الاشتراكية كمبدأ فقط للمساواة بين الناس والعدالة الاجتماعية بين الطبقات. إن هذه الفكرة كمبدأ هي فكرة قديمة جدا وليست جديدة كما يتخيل كثير من الناس، أما بوصفها فلسفة كاملة فهي جديدة بعض الجدة".[1]

ولكن أي شيء جديد جاءنا به الاشتراكيون الجدد في نظر عبد الله شريط؟

يقول عبد الله شريط :" الاشتراكيون المحدثون كما قلت لك لم يكتفوا بالأقوال المأثورة كما كان الأمر عند الصينيين، ولا بالمناقشات الأدبية كما فعل اليونان، ولا بالمواقف الصالحة كما يفعل حمورابي أو عمر بن الخطاب، ولم يكتفوا حتى بالمبادئ العامة كما فعل الإسلام وبقية الشرائع السماوية، بل جعلوا من الاشتراكية "طريقة" للعمل والتفكير، تتخلل كل ما يفكر فيه الإنسان من آراء، وما تضطرب به الحياة المادية والمعنوية من قضايا، ورتبوا قوانين معينه يستطيع بها صاحبها أن يفهم بها تطور الأحداث، ويتخذ إزائها من المواقف ما يناسبها، ويخرج منها بمنهج واضح يخدم به هدفه الواضح وكل ذلك يجري بطريقة الدرس والمناقشة والتجربة والكفاح المستمر وكل ذلك يقوم على أساس واضح أيضا هو الإيمان بالمادية وحدها".[2]

ويحصر الماركسيون فلسفتهم في المادية وحدها من منظور عبد الله شريط " لأنهم يعتبرون الفلسفات القديمة قد فشلت في تفسير الطبيعة وفهم الكون وتنظيم العالم، وقالوا أن ما يمكننا من بلوغ هذا الهدف في العلوم (....) أن الفلسفة الاشتراكية تقوم على تقديس العلوم ويعتبرون العلوم هي التي ساعدت على الاكتشافات الحديثة، والعلوم من صنع عصرنا الحديث وليست من صنع الفلسفات القديمة".[3]

ويواصل عبد الله شريط في إطار تعميق سمة النقد والتحليل إلى أن ما توصلت إليه الماركسية من نتائج في تحليل أصول السلوك الاجتماعي قد توصل إليه ابن خلدون أيضا :" فأنت ترى أن التدرج

1- المصدر نفسه، ص 15.

2- عبد الله شريط، المنابع الفلسفية في الفكر الاشتراكي، مصدر سابق ذكره، ص 17.

3- المصدر نفسه، ص 18

الذي يسلكه ابن خلدون في تفسير طباع الشعوب يرجع به إلى أسباب طبيعية أي أسباب اقتصادية في النهاية إلا أن الماركسية في النهاية تذهب شوطا أبعد من هذا النوع من تفسير طباع الناس، أفرادا وشعوبا وتصل به إلى قضية الطبقات"[1]

هذه الطبقية التي تبدأ بسيطة بين مجموعة عمال ضد رأسمالي مستغل، وتتطور لتشمل جماعات أكبر ضمن الأمة الواحدة فتكون منهم ما نسميه بالطبقات الاجتماعية وتوحد نظرتهم إلى الحياة، وطريقة استجابتهم لمتطلباتها، بل وتكون بين كل جماعة أو طبقة نوعا من التضامن والألفة ووحدة المصالح إزاء طبقات أو جماعات أخرى لها ظروف اجتماعية ومادية مغايرة، وكل من هذه وتلك قد يتسع بها التضامن حتى يخرج عن نطاق الأمة الواحد إلى النطاق العالمي، كما تتضامن الطبقات الغنية في كل أنحاء العالم وتتضافر على استغلال الطبقات الفقيرة في أي مكان من العالم(...) وهكذا تتغير العلاقات الاجتماعية وحتى العالمية وتتبدل بنيتها نفسها. فتختفي الاعتبارات الوطنية مثلا وتختفي معها الروابط الدينية بين أنباء الملة الواحدة وتحل محلها الروابط الاقتصادية".[2]

ولكن إلى أي مدى تصبح فكرة توحيد الطبقات فكرة قابلة للنجاح في الواقع من منظور عبد الله شريط؟ هل يمكن إزالة الروابط الوطنية والنفسية لأي مجتمع باعتماد فكرة توحيد الطبقات وتتحقق نبوءة ماركس "يا عمال العالم اتحدوا ؟"

ونحن نقول ووفقا لنفس النسق يا شعوب العالم اتحدوا حتى ولو على حساب قيمكم الوطنية والدينية ! يتساءل عبد الله شريط متهكما على فكرة الطبقية التي قد تتحول إلى وسيلة تدمر بها القيم الوطنية والدينية للشعوب الضعيفة .

هنا نجد سمة النقد واضحة وجلية عند عبد الله شريط ، فهو إذ يقدم دراسة عن الاشتراكية في كتابه هذا، ويحاول دراستها لا قراءتها فقط ، ليتعرف عليها من داخلها ويفكك المنطق الداخلي الذي يحكم هذه الفلسفة، ويبحث عن مدى انسجام مقدمتها مع نتائجها في الواقع ، وهو لا ينظر إليها فقط في

1- المصدر نفسه، ص 140

2- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

بنيتها العامة ومقاصدها الكبرى، بل يرصدها في تطورها التاريخي، وإذا ما نظرنا إلى تطورها التاريخي ونحاول الإجابة على الأسئلة السابقة المتعلقة بدور فكرة توحيد الطبقات في تجاوز القيم الوطنية والدينية ، نجد إجابة عبد الله شريط واضحة لا غبار عليها: " إن هذه نتائج خطيرة جدا تنتهي إليها النظرة الماركسية، وهي جديرة بأن تصدم العواطف الوطنية والروابط الدينية القائمة بين أنباء الأمة الواحدة أو الملة المشتركة"[1]

ويوضح عبد الله شريط لمحاوره ، بمثال عن موقف الشيوعيين الجزائريين من قبل وبعد الثورة ونظرتهم الطوباوية باعتقادهم أنه يكفي أن يتحد عمال الجزائر وفرنسا لتستعيد الجزائر استقلالها قائلا : " فأنت تفكر مثلا أننا تصادمنا مع الشيوعيين الجزائريين قبل الثورة وأثناءها عندما أرادوا أن يقنعونا عن العلاقات بين الجزائر وفرنسا يجب أن لا ننظر إليها على أنها قائمة بين أمتين بل هي مسألة رأسماليين فرنسيين في فرنسا والجزائر، يستغلون الطبقات الجزائرية العاملة كما يستغلون الطبقات الفرنسية العاملة ، ومن ثم ينبغي أن نعمل على توحيد الطبقات العاملة في البلدين ضد الطبقات الرأسمالية في البلدين أيضا، وبذلك نحل مشكلة استعمار فرنسا للجزائر. وأسألك لو أننا عملنا

بمقتضى رأيهم فأين كانت تنتهي العلاقات بيننا وبين فرنسا؟[2]

إن أكبر خطأ وقع فيه الشيوعيين في الجزائر أنهم أهملوا القيم الوطنية والدينية التي كانت الغذاء الروحي والمعنوي لدفع الجزائريين للعمل لاسترداد استقلال بلادهم وبالتالي فإنه المقدمات التي انطلق منها الشيوعيين لن تؤدي حتما إلى استقلال الجزائريين عن فرنسا" كانت لا تنتهي حتما إلى الاستقلال الذي ننعم به اليوم ولكن هذا يدل على شيء واحد وهو أن الشيوعيين الجزائريين أخطأ واخطأ فادحا لأنهم أهملوا الاعتبارات الوطنية في بلد مستعمر، ونظروا إليها نظرتهم لبلد مستقل."[3]

أما عن القيم الدينية فإن عبد الله شريط يرى أن الإسلام نظر إلى المسألة الاقتصادية لا بمحاربة الفقر فقط ، كما حال الماركسية بل بمحارب الفقر والغنى معا ، " لأن الإسلام فيما يتعلق بنا على

1- عبد الله شريط، المنابع الفلسفية في الفكر الاشتراكي، مصدر سابق ذكره، ص 140

2- عبد الله شريط : المصدر السابق، ص 141.

3- عبد الله شريط، المنابع الفلسفية في الفكر الاشتراكي، مصدر سابق ذكره، ص.

الأقل قد كان له موقف واضح في هذه المشكلة ، لقد حارب الفقر وحارب الغنى في وقت واحد، أعني أنه دعا إلى التغلب على الفقر بواسطة العمل لا بواسطة الحرب كما كان يفعل الجاهليون، وذهب النبي عليه السلام إلى اعتبار العمل لإعالة الأسرة أفضل الجهاد ، وحرض أن اليد العليا خير من اليد السفلى، كما حارب الغنى عندما جعل الزكاة حقا وليست صدقة عندما سوى بين الفقراء والأغنياء أمام القانون ، فحفظ كرامة الفقراء وكسر من شوكة الأغنياء ، وقرب بين الطبقتين في كل شيء، وذلك ما أثار أحقاد قريش عليه".[1]

وهكذا فإن ديننا الإسلامي من منظور فيلسوفنا عبد الله شريط كان موقفه تقدميا لا غبار عليه إذا ما قارناه بموقف الفلسفات أو الأديان من ظاهرة الفقر والغنى:

"إذن إذا كان الفقر والغنى موجودين دائما في المجتمع فإن الذي يهمنا هو موقف الفلسفات والأديان من هذه الظاهرة الاجتماعية، والذي يهمنا نحن أكثر من ذلك هو أن ديننا كان موقفه تقدميا لا غبار عليه وأنه كان سائرا في طريق المستقبل لا في طريق الماضي وأنه كان ثورة حقيقية وفي عصر

كان يعتبر فيه الغنى والفقر من الظواهر الطبيعية كالجبال والبحار لا تتغير ولا تزول".[2]

وهنا تبرز سمة أخرى من السمات الفلسفية في تحليلات عبد الله شريط وهي سمة تعدد زوايا النظر (الاختلاف) فلا تنظر إلى ظاهرة الغنى والفقر كظاهرة اجتماعية من زاوية واحدة ، أونعيدها إلى عامل واحد كما فعلت الماركسية مثلا، بل نرصدها من كل الجوانب التي تساهم في تشكيلها وتفعيلها في الواقع والتاريخ بما في ذلك العامل الديني ، فإذا كانت حركية المجتمع ترتبط بالعوامل الاقتصادية بالنظرة الماركسية ، فإن تفاعلها مع قيم أخرى لا تقل عنها أهمية ، كالقيم الوطنية والدينية لا يمكن إهمالها.

1- – المصدر نفسه، ص 142.

2- عبد الله شريط :المصدر السابق، الصفحة نفسها.

وإذا ما عدنا إلى سمة النقد الذاتي كسمة فلسفية ، فإننا نجدها واضحة في نصوص عبد الله شريط، وهو يدعو إلى تطبيقها على كل مجالات حياتنا، كما في ذلك المسألة الدينية. وإذا لم يتم تطبيق النقد الذاتي على الدين فإن مخيال المجتمع يبقى معطلا ... ولن يتقدم خطوة إلى الأمام." يعاني مجتمعنا الإسلامي تشتتا لم يعرف له مثيل في أفكاره الدينية وغير الدينية ، وتتقاذفه أمواج التيارات العقائدية التي تغزوه بوسائل آلية تقتحم عليه بيته ، وتفتك منه أبناءه ، فتمسخهم مسخا، لولا بقية عزة وراثية تمنعهم من التبعية المطلقة لهذه التيارات ، ماذا يجب أن يفعل عالم الدين الإسلامي عندنا ليواجه التشتت واستعماله على مر الزمن".[1]

وهو لا يتكلم عن الإسلام بشكل عام كفكرة طوباوية ، بل يركز على فئة من أهم الفئات التي يتوقف عليها نشر الوعي الديني في المجتمع، وهي فئة علماء الإسلام " لقد قال المرحوم شكيب أرسلان أن الإسلام شيء والمسلمون شيء آخر، ألا يجوز لنا أن نقول اليوم: أن الإسلام شيء وعلماء الإسلام شيء آخر (...) إذا كنا مسلمين حقا ألا يجب أن نبدأ قبل كل شيء بحملة من النقد الذاتي كما كان يفعل عمر بن الخطاب"[2]

إن عصرنا هو عصر تعقدت فيه مشاكل الحياة بصورة تحتاج منا أن نستعين بالفيلسوف والمثقف وعالم الاجتماع والصحفي والتقني ، كل يشارك من موقع مسؤوليته الاجتماعية ، ولكن الملاحظ عند عبد الله شريط أن فئة علماء الدين لا يواكبون الأحداث الاجتماعية والثقافية والسياسية والحضارية من موقعهم كمثقفين أيضا اكتفوا بالخطابات الجاهزة داخل المساجد، وبهذا انعزلوا عن حركية المجتمع ، في الوقت الذي يحتاجون فيه إلى تجديد خطابهم ، بما يتناسب وطبيعة هذه الحركية. "إن هناك مواضيع أصبحت اليوم فكرية وفلسفية تمس حياة المجتمع كدولة ، ويعالجها على المستوى العالمي وبمختلف وسائل النشر والتبليغ ، الكتاب والمثقفون والصحافيون الكبار ولكنها مواضيع دينية في الوقت نفسه لأنها تمس حياة الإنسان الروحية والمادية على السواء ، مثل مشكلة القيم والحرية،

1- عبد الله شريط، الإسلام ورجاله المعاصرون، الفكر الإسلامي، محاضرات وتعقيب الملتقى السادس للتعرف على الفكر الإسلامي، منشورات وزارة لتعليم الأصلي والشؤون الدينية، الجزائر، 1972، ص ص 105-106.
2- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

وأنظمة الحكم ، والأسرة والتربية والنسل، فلماذا لا يشارك عالم الدين الإسلامي في هذه البحوث والدراسات بوصفه يحمل عقيدة معينة من العقائد الكبرى المنتشرة في العالم المعاصر."[1]

ولكن رجل الدين الإسلامي لم يصل إلى كل هذا الانفتاح على المجتمع والعالم من حوله ، إلا بعد أن تتوفر فيه شروط يجملها عبد الله شريط في:

1- رفع المستوى الثقافي 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 (٠٠٠) واسع الإطلاع على واقع أمته ومشاكل مجتمعه حتى يتمكن بهذه الثقافة أن يفتح نقاشا علميا هادئا وهادفا مع التيارات الفكرية التي تغزو عالم اليوم كما تغزو مجتمعه.

2- أن يتسلح بإيمان المناضلين الأقوياء ، فيضبط نفسه لكي يتمكن من ضبط نفوس الآخرين.

3- أن يتسلح في سلوكه الفكري والعملي، وحتى في لغته من رواسب عصور الانحلال والانحطاط والطبقية والترفع عن الجماهير المحرومة ، بل يختلط بهم ويتقرب إليهم ، فيندمج بهم في حياتهم اليومية ، في المقهى والملجأ والساحة العمومية(٠٠٠) ولو تخلى في ذلك عن لغة الدين وصيغ الأمر والنهي و الوعظ الساذج القصير النفس بل يستعمل لغة المناقشة والإقناع".[2]

وفي هذه الفقرة يبدو تأثير المدرسة الباديسية على فكر عبد الله شريط ، في إطار الإصلاح الديني، وأهم خطوة في ذلك الإصلاح أن يبدأ التغيير على ذهنيات رجالاته.

ولكن هذه المسألة تتوقف عند تغيير ذهنية رجل الدين وتطويرها، وعلى فرض الشروط السالفة الذكر قد توفرت ، فهل ستكتمل عملية الإصلاح الديني؟ هنا يقترح عبد الله شريط أن ننتقل من الإجابة عن السؤال ماذا نفعل؟ إلى الإجابة عن السؤال كيف نعمل؟ " إذا توفرت هذه الشروط النفسية والثقافية في عالم الدين الإسلامي المعاصر فإنه يبقى له نظام العمل ، هل يعمل كل واحد منهم بمفرده وفي محيطه ، وحسب إمكانياته وأيضا حسب تفكيره واجتهاده الخاص، كما كان يفعل علماؤنا في الماضي؟

1- عبد الله شريط، الإسلام ورجاله المعاصرون، الفكر الإسلامي، مصدر سابق ذكره، ص142.

2- المصدر نفسه، ص ص 109-110.

أم أن ظروف العمل في هذا الحقل الهائل قد تغيرت كما في كل حقل أخر؟ وأن إمكانيات من التنظيم أصبحت اليوم متاحة لعمل وبدونها لا يكون لعمله نتيجة؟"[1]

وللإجابة عن هذه الأسئلة يذهب عبد الله شريط بعيدا في اقتراح الحلول الجذرية التي سيتغير معها مسار الإصلاح على مستوى الحقل الديني برمته ، فالمسألة عنده لا تتوقف على الحلول الظرفية، بل التخلص من رواسب العصور الوسطى والمتمثل في أن ننهي العمل بالمذاهب الفقهية ونستبدلها بالمجامع الإسلامية.

"أول أسلوب في العمل يجب أن نفكر فيه هو العمل الجماعي (٠٠٠) أعتقد انه لا شيء من صميم الدين يمنعنا من أن نكون مجتمعا دينيا قادرا على التحرك على مستوى العالم الإسلامي (٠٠٠) يجب أن ننهي العمل بالمذاهب الفقهية التي عشنا عليها إلى اليوم، وحل محلها المجامع الإسلامية وننهي العمل بالاجتهاد الفردي وحل محله الاجتهاد المجمعي، وفي المجمع لا نعالج المشاكل النظرية أو الأخروية ، بل فقط ننهمك في القضايا الاجتماعية والعائلية والثقافية والسياسية التي يعيشها مجتمعنا الإسلامي في الوقت الحاضر"[2]

ومن هنا يتبين أن عبد الله شريط أخذ من الاشتراكية بعدها الاجتماعي الجماعي، هذا البعد الجماعي الذي لا يمكن تفعيله في المجتمع إلا بتفعيل القيم الوطنية والقيم الدينية تفعيلا إيجابيا.

وفي التحليل الأخير نقول أن تبني عبد الله شريط للخيار الاشتراكي بغض النظر عن مصادره سواء كانت شرقية أو غربية ، قديمة أصوله أو حديثة فإن هدفه لم يكن رفع شعار الاشتراكية كما حال السطحيين و الانتهازيين في عهده ، بل كان هدفه التأسيس المعرفي لهذا المذهب ، وقطع الطريق على الوصوليين، الذين شوهوا الاشتراكية وأخرجوها عن هدفها الرئيسي هو الدفاع عن حرية الإنسان ضد كل أنواع الاستغلال الاجتماعي والسياسي، ولن يتحقق ذلك إلا إذا سبقت الثورة الاشتراكية الثورة

1- عبد الله شريط: المصدر السابق، ص ص 111-112.

2- عبد الله شريط، الإسلام ورجاله المعاصرون، مصدر سابق ذكره، ص ص 111-112.

الثقافية التي يكون هدفها الرئيسي هو تغيير ذهنية الإنسان من رواسب الماضي، وأثقال الاستعمار وتكوين الإنسان الجديد، ولذلك كان عنوان مبحثنا الاشتراكية والإنسان الجديد.

ولعلنا في هذا المبحث استطعنا أن نستخلص بعض السمات الفلسفية ، التي تتجلى في كل فقرة من الفقرات السابقة أهمها :

– سمة التحليل والنقد – التأسيس المعرفي – التجاوز واقتراح الحلول– الأشكلة – الإختلاف في تعدد الزوايا – ولعل الأمر يتضح أكثر في المبحث التالي.

3: جدلية النظرية والتطبيق

إذا ما تأملنا في تاريخ الفلسفة عامة ، نجد أن أهم الإشكاليات التي حكمت مسيرته وكانت محور النقاش فيه لا تخرج عن إشكاليتين – إشكالية المعرفة وما صاحبها من محاولات تأسيس للحقيقة بمعايير عقلية منطقية نظرية مجردة ، ومجهود الفلاسفة من الناحية النسقية لا يستهان به في هذا الشأن، من أفلاطون في الفلسفة اليونانية ، إلى الغزالي وابن رشد والفارابي وابن خلدون في فلسفة التاريخ ،الى كانط في الفلسفة النقدية، إلى مارتن هايدقر وجون بول سارتر و ميشال فوكو في العصر الحديث ، أما الإشكالية الثانية فهي إشكالية الفضيلة أو الأخلاق ، فإذا كانت الإشكالية الأولى نظرية بحتة وتتعلق بالحامل الابستمولوجي، فإن الإشكالية الثانية عملية تطبيقية وتشتغل على أفعال الإنسان ومدى تجسيده للقيم النظرية التي يؤسس لها، فالفيلسوف لا يقاس بمدى استيعابه العقلي لمشاكل الكون والحياة ، بل بدرجة اكتسابه للفضائل التي تجعل منه إنسانا حقيقيا يستشعر هذه الإنسانية في نفسه بعد أن وعى كهوفها، ويتفاعل مع غيره باعتبار ما يؤسس للمشترك الإنساني. فإذا كانت قيمة الخير قيمة نظرية باعتبار ما يجب أن يكون ، فإن قيمة الحب هي قيمة عملية تطبيقية باعتبار ما هو كائن ، ولا قيمة للمعرفة إذا فصلناها عن الأخلاق ، ولا معنى للأخلاق إذا غابت فيها المعرفة .

لكن إلى أي مدى يمكن أن نفصل بين القيم النظرية والقيم العملية عند عبد الله شريط؟ هل كان شريط ينحو في تفكيره نحو التفكير المجرد النظري أم التفكير العملي الذي يتماشى ومتطلبات الواقع المعيش؟

كيف ناقش عبد الله شريط جدلية النظرية والتطبيق، وكيف تجلت السمات الفلسفية في تحليلاته في هذا الشأن؟

سنحاول في هذا المبحث أن نفصل في إشكالية النظرية والتطبيق بما أتيحت لنا من نصوص لعبد الله شريط تعالج هذا الموضوع .

وإذا ما تمعنا في نصوصه نجده باعتباره مطلعا بعمق على تاريخ الفلسفة يؤكد انه لا تخلو نزعة فلسفية من الربط بين الجانب النظري والجانب التطبيقي، ولو بصورة خفية : " لكل فيلسوف وفي كل نزعة فلسفية أو مذهب فلسفي جدير بهذا الاسم ، لابد أن نعثر على علاقة تكاد تكون عضوية بين المعرفة و الأخلاق أو بين النظر والتطبيق ، أو التصور والسلوك ، بل إن العنصرين متكاملان لا ينفصل أحدهما عن الآخر لا عند الفيلسوف في مذهبه ولا عند الإنسان العادي في حياته".[1]

بل إن الحقيقة لا تكتمل، ولا يصبح لها تأثير إذا اكتفت بالجانب النظري فقط، ولعل المدرسة النفعية البرقماتية أكبر من يعبر عن ذلك :" في المدرسة العملية النفعية الأنجلو أمريكية،الحقيقة مرتبطة بالتجربة التي تبرهن عليها، ولا تبرهن عليها الحجة المنطقية، والفكرة تكون صحيحة إذا تبينت الوقائع أنها كذلك ".[2]

وإذا ما أردنا أن نعرف سبب الفصامية التي نعانيها نحن في حياتنا بين النظري والتطبيقي وعلى جميع مستويات حياتنا، سواء على مستوى الثقافي أو الاجتماعي أو السياسي أو الديني فهو بالدرجة الأولى تصورنا المسبق أن عمل العقل مستقل عن عمل اليد، في الوقت الذي يجب أن نعرف فيه أن :" الفكر أولا يوجد كاستعداد، ثم يخرج إلى الفعل بفضل الممارسة، ثم بعد ذلك يفكر في عمل ما يسلمه هذا الفكر إلى العمل والتنفيذ، فيكون آخر الفكر أول العمل".[3]

1- عبد الله شريط، الفكر الأخلاقي عند افلاطون، مصدر سابق، ص 47.

2- المصدر نفسه، ص 48.

3- المصدر نفسه، ص 68.

والعلاقة هنا لا تنحصر بين الفكر واليد فقط، بل تتجاوز ذلك إلى البعد الاجتماعي أو الفعالية الاجتماعية، وما يترتب عن تلك الفعالية من نتائج في صالح الفرد والمجتمع معا: " عالم الفكر لا يقف عن العلاقة بين اليد والفكر، وإنما هو إضافة إلى ذلك ذو طابع اجتماعي، فالمحيط العقلي الذي يمارس فيه الفكر نشاطه هو عالم اليد من ناحية ، وعالم المجتمع من ناحية أخرى".[1]

ومن خلال التحليلات السابقة تتجلى لنا سمة النسقية كسمة من السمات الفلسفية في نصوص عبد الله شريط، هذه النسقية التي لا تعرف الحقيقة من خلالها إلا إذا تم الربط بين النظري والتطبيقي في حياتنا بكل أشكالها.

ولعلنا نفهم هذه النسقية باعتبارها سمة من السمات التي ميزت الفلسفة الشريطية حين نناقش مسألة التربية عنده، كمجال تتوحد فيه النظريات والوسائل معا، وتخرج بذلك من التعميمات أو الأفكار المسبقة الجاهزة.

" ونحن نعرف أن مشكلة التربية مطروحة اليوم – على مستوى العالم – بحدة لا تكاد تصدق – وهي عندنا مطروحة منذ الاستقلال إلى اليوم – مما جعل فلسفة التربية على جانب كبير من الأهمية، وهو ما جعل أستاذنا عبد الله شريط من المفكرين الجزائريين القلائل الذين اعتنوا بها، أي تجاوزا البحث العلمي العادي في النظر إلى التربية كعلم قائم بذاته ليغوصوا في فلسفتها لعلهم يتوصلون إلى حل لمشكلتها".[2]

إن لفلسفة التربية وظيفتان لا تنفصلان عن بعضهما، وبهما تتجسد العلاقة بين النظري والتطبيقي

وظيفة معرفية وأخرى إيديولوجية، وهذا ما تفطن إليه مفكرنا عبد الله شريط، بشهادة احد تلاميذته : الأستاذ عليوان السعيد، يقول هذا الأخير : " لفلسفة التربية وظيفتان: إحداهما معرفية وتتمثل بكونها " موجهة للعمل التربوي وهمزة وصل بين المستوى النظري للتحليل الفلسفي والمستوى العلمي للقرارات

1عبد الله شريط، الفكر الأخلاقي عند افلاطون، مصدر سابق، ص 69.

2– عليوان السعيد، فلسة التربية عند عبد الله شريط، مجلة المعيار، كلية اصول الدين جامعة الامير عبد القادر للقيم الاسلامية، قسنطينة، عدد 37، الجزائر،2014، ص 360.

والاختبارات التربوية. والثانية إيديولوجية، ولا سيما في المجتمعات الحديثة الناتجة عن ثورة كبرى مثل الجزائر، فيقوم فيلسوف التربية بتقديم فلسفة متكاملة لنظام التعليم في إطار إيديولوجي عام نوجه به المجتمع وهو ما يفعله زعماء الإصلاح الاجتماعي عبر العصور وفي مختلف المجتمعات" وهو ما قام به أستاذناعبد الله شريط". [1]

ويقول عنه أيضا : " مفهوم الفلسفة في تصور أستاذنا عبد الله شريط (ووفقا لتصورنا) هي ما ينطلق منها أي مجتمع كأساس للمفاهيم والقيم والمعايير التي تحكم المجتمع ويسعى من خلال التعليم والتربية إلى غرسها في ناشئته من أجل استمراره الحضاري في التاريخ وإبراز هويته ومكانته بين المجتمعات الأخرى وإسهاماته المعرفية وإنجازاته العلمية في عمارة الأرض"[2]

ويستخلص الأستاذ عليوان : أسس الفلسفة التربوية عند عبد الله شريط، ويجمعها في خمسة أسس :

1- ربط التربية بالحياة الاجتماعية.

2- وضع مسؤولية ترقية الإنسان على عاتق الجامعة والهيئة الوطنية للبحث العلمي.

3- إصلاح التعليم.

4- تعلم القيم

5- إصلاح الثقافة (محاربة الجمود و الجحود)[3]

لكن ما هي مصادر فلسفة التربية عند عبد شريط؟

يجيبنا الأستاذ عليوان السعيد : " أستاذنا شريط استشف ربطه للتربية بالحياة الاجتماعية من خلال دراسة متعمقة للفكر الخلدوني و للفكر الشرقي الآسيوي والفكر الغربي على السواء فأما ما يتعلق بابن

1- عليوان السعيد، فلسة التربية عند عبد الله شريط، مرجع سبق ذكره، ص 366.
2- المصدر نفسه، ص 367.
3- المصدر نفسه، ص 360.

خلدون (1332-1406) فقد انطلق من نقد دارسيه الذين لم يتيسر لهم الإحاطة بفلسفته التربوية لكونها مبثوثة في ثنايا المقدمة كلها، وهو ما جعل أستاذنا يحيط بالقضية من خلال دراسته لكل ما ورد في المقدمة متبعا في تصورنا المنهج الاستقرائي والاستنباطي على السواء، حيث يدرك بالأول، ويحلل بالثاني"، وأما ما يتعلق بالفكر الشرقي فقد استند إلى كونفشيوس حيث بين أثر التعليم في محو الطبقية في المجتمع مما يؤدي إلى استقرار المجتمع وتماسكه".[1]

ثم يواصل الأستاذ عليوان تفصيله لمصادر التربية عند شريط قائلا " وأما ما يتعلق بالفكر الغربي فقد استند أستاذنا إلى نموذجين أحدهما قديم، ويتمثل في أرسطو(384-324) ق.م، وثانيها من المحدثين هو جون ديوي الأمريكي (1859-1952م) (...) أما فيما يتعلق بأرسطو فقد بيّن أهمية التربية في استقرار الدولة والانسجام بين الطبقات مما يعني ربط التربية بالحياة الاجتماعية"[2]

بل إن عبد الله شريط يؤكد تأثره بأرسطو أكثر من أفلاطون لما في فلسفة أرسطو عن أبعاد تجمع النظري بالتطبيقي، والمعرفي بالاجتماعي قائلا : " يمكن أن نرجع روح البحث العلمي في الاجتماع والأخلاق إلى أرسطو لأنه درس شؤون المجتمع الإنساني كما يدرس الطبيعة، ويسمى شؤون المجتمع بفلسفة الاشياء الإنسانية، واتبع الدراسة منهجا حدده بأنه رد المركب إلى عناصره، لأن الرجوع إلى أصول الأشياء وتتبع تطورها هو الطريق السوي لملاحظتها جيدا".[3]

وهي نفس الفكرة التي عمقها الأستاذ عليوان سعيد عندما تساءل : " لماذا اتجه أستاذنا إلى أرسطو ولم يتجه إلى أفلاطون ؟ هل لأنه أميل إلى الاتجاه الواقعي الأرسطي عن الاتجاه المثالي الأفلاطوني لأن التربية يجب أن تتجه إلى تغيير الواقع الاجتماعي يدل التقوقع في عالم المثل أم أن العمق الثقافي أي المرجعية التي ينتمي إليها أستاذنا هي التي وجهته لا شعوريا إلى أرسطو حيث أن التراث

1- عليوان السعيد، فلسفة التربية عند عبد الله شريط، مرجع سبق ذكره، ص 369.

2- المصدر نفسه، ص 370.

3- عبد الله شريط، الفكر الأخلاقي عند افلاطون، مصدر سابق، ص105.

ركز عليه بحكم كونه أقرب إلى الواقعية الإسلامية عكس نظرية المثل التي يمكن أن تتوافق مع المسيحية؟"[1]

وإذا ما انتقد عبد الله شريط إيمانويل كانط رغم قيمته وقامته الكبيرة في تأسيس الفلسفة النقدية في العصر الحديث، فانه ينتقده ويفضل عليه ابن خلدون فقط، لأن كانط لم تكن أفكاره ترتبط بالواقع العملي لحياة الناس، وتحترم جدلية النظرية والتطبيق، بل بقيت تسبح في التأمل والتجريد : " أن إنسان ابن خلدون عجينة طيعة يصنعها وسطه العائلي والاجتماعي والاقتصادي والطبيعي والسياسي، إن هذا المحيط المتنوع البالغ أقصى درجات التعقيد قد تجاهله كانط أبلغ التجاهل، وأقصاه وتخيل الإنسان سيد مصيره سيادة باطنية داخلية يكيف بها سلوكه في الحياة بمجرد عمليات تأملية عقلية يستنتج بها القانون الأخلاقي استنتاجا عقليا خالصا (...). إن الفرق بين الرجلين هو فرق بين الفكرة والتجربة"[2]

وإذا كان عبد الله شريط قد تأثر في فلسفة التربية كتجسيد لجدلية النظرية والتطبيق وكتعميق لسمة مهمة من السمات الفلسفية التي تميزت بها الفلسفة الشريطية بأرسطووابن خلدون فما سبب تعلقه بفلسفة جون ديوي الفيلسوف الأمريكي المعاصر؟

يجيبنا الأستاذ عليوان السعيد قائلا : " وأما ما يتعلق بالفيلسوف الأمريكي جون ديوي فرغم كونه فيلسوفا إلا أن اهتمامه بالتربية كان أكثر، ومن مؤلفاته التربوية " المدرسة والمجتمع" 1900 والديمقراطية والتربية " 1916" ويظهر جليا من هذين الكتابين وغيرهما من مؤلفاته في التربية أن فلسفته في التربية جزء متكامل مع فلسفته الاجتماعية عامة الى حد اعتبار المدرسة مجتمعا مثاليا مصغرا " وهي وسيلة المجتمع لأحداث الإصلاحات المطلوبة (...) ولكن يجعل نموذجه ابن خلدون لا جون ديوي، وهو تأكيد على المرجعية التي ينتمي إليها رغم أن جون ديوي يعد تدعيما لآراء ابن خلدون".[3]

أن أهمية التربية وضرورة ربطها بحركية المجتمع كانت من الهموم التي انشغل بها واشتغل عليها

1- عليوان السعيد، فلسفة التربية عند عبد الله شريط، مرجع سبق ذكره، ص 370.

2- عبد الله شريط، الفكر الأخلاقي عند افلاطون، مصدر سابق، ص 166.

3- عليوان السعيد، فلسفة التربية عند عبد الله شريط، مرجع سبق ذكره، ص ص 370-371.

عبد الله شريط من موقعه كمثقف وفيلسوف . " أدرك أستاذنا كل هذا وتوصل إلى ضرورة ربط التربية بالمجتمع وهو ما جعله يعد حصة أسبوعية في الإذاعة الوطنية، القناة الأولى عنوانها " المدرسة والمجتمع " ظلت هذه الحصة عدة سنوات وكانت تبث يوم الأحد بعد نشرة الثامنة مساءا بتنشيط المرحوم مصطفى عبادة، ولما تم الانتخاب على الميثاق الوطني سنة 1976 م، صار عنوانها " فلسفة الميثاق " ولكنها ظلت في نفس الخط السابق[1]

لكن هل ان دعوة عبد الله شريط إلى ضرورة ربط التربية بالأهداف الاجتماعية، هي إلغاء للذات الفردية، ومحو لخصوصياتها وفقا للمنظور الاشتراكي الذي كان سائدا في عهده ؟

" إن أستاذنا لا يقصد ببناء التربية على أساس اجتماعي إلغاء الذات الفردية، بل هو تكوين للشخصية المعنوية، وتعمق للواقع الذاتي للفرد، أي العناية بتربية العقل دون إغفال للعواطف الحميمية العميقة للفرد"[2]

إن اهتمام عبد الله شريط بالجوانب العملية، وربط النظرية بالتطبيق، والفكرة بصيرورتها الاجتماعية كان محور اهتمامه، وقد جسد ذلك في بحوثه الأكاديمية، فإذا كانت الأخلاق عند غيره مسالة سطحية يكفي فيها الوعظ والخطب المنبرية، فانها عنده، من المسائل الشائكة التي يجب ان نبحث عن أصولها المنطقية النظرية في تاريخنا وتاريخ غيرنا، ونتائجها العملية في مجتمعاتنا العربية الإسلامية قديما وحديثا.

" لقد اهتم أستاذنا اهتماما كبيرا بالأخلاق إلى حد انه أنجز فيها رسالة دكتوراه دولة رغم قلة اهتمام المفكرين المسلمين بها قديما وحديثا، بحيث يمكن اعتبار الفلسفة الأخلاقية أقل فروع الفلسفة عناية من طرف مفكرينا، ويزيد اهتمامه بها أهمية عندما نعلم انه أنجز رسالته في وقت كان الاتجاه المادي مستحوذا على عقول مفكرينا، وكانت المقولات الماركسية تصم الآذان وهو ما يجعله من المفكرين الثابتين في مواقفهم الذين لا تهزهم رياح الاستغراب والإستيلاب، ولقد ناقش قضية الأخلاق وحلل

1- عليوان السعيد، فلسفة التربية عند عبد الله شريط، مرجع سبق ذكره، ص 372.

2- المرجع نفسه، ص 389.

سيرتها عن اليونان إلى يوم إعداد رسالته، وقرر الجمع بين الدراسة العلمية للأخلاق، والدراسة السلوكية باعتبارهما متكاملان"[1]

إن سمة النسقية عن عبد الله شريط ليست نسقية نظرية هدفها الدفاع عن مذهب معين أومدرسة معينة، أواتجاه محدد داخل المجال الأكاديمي الجامعي،أوفي حواراته العامة، بل هي نسقية فيلسوف يناضل من اجل قيم عملية يريد أن يحيا بها مجتمعه، ومن هنا فانه تجاوز النقاشات النظرية الترفية التي لا تخرج عن الصالونات المغلقة، وأصحابها لا تتجاوز أصداءهم الأمكنة التي يحاضرون فيها، هي نسقية لاترى في المفكر أو الفيلسوف إلا بعثا لروح جديد داخل أوصال مجتمع، وهذا ما حاوله عبد الله شريط.

ولعل ابتعاده واشمئزازه من التنظير من اكبر العلامات على انه لا يريد ان يعيش تلك الفصامية التي يعانيها كثير من مفكرينا وباحثينا . ولهذا نجد نسقيته ترتبط بالتنمية الشاملة للإنسان الجزائري وعلى جميع المستويات الفكرية منها والحياتية العملية والحضارية.

ولهذا نجده يعطي الريادة للجامعة " ليتحمل مسؤوليتها كاملة لتحقيق هذه التنمية، من خلال عملية التنويع والتغير معا.

"فقيمة التنمية الشاملة فكرة كلية طبعت فكر عبد الله شريط وسعى لتحقيقها وجعلها الهدف من فلسفة التربية ويمكن أن نعبر عنها بصيغة الإقلاع الحضاري، وعلى هذا فالتعليم العالي يجب أن لا يكون ترديدا أوتقليدا بقدر ما هوبحث دائم عن شيء جديد".[2]

إن ربط الجامعة بالمجتمع هو السبيل لتحقيق تنمية اجتماعية وحضارية شاملة من منظور عبد الله شريط، وانفصالها عن المجتمع هو حرمان المجتمع من أهم روافده الفكرية والحضارية، وهذا هو حال الجامعات العربية عموما والجامعة الجزائرية على الخصوص، ان التناقض الذي تعيشه الجامعة الجزائرية هو في الواقع تناقض مع الأهداف الاجتماعية التي ترسمها الهيئات الرسمية الوصية،

1- عليوان السعيد، فلسفة التربية عند عبد الله شريط، مرجع سبق ذكره، ص 389

2- المصدر نفسه، ص ص 374-377.

فتقوقعت الجامعة على نفسها، مما أثر على مردودها الاجتماعية، وحرمها من أن تأخذ مبادرتها في قيادة وريادة المجتمع.

وهنا نجد عبد الله شريط يؤكد هذه الفكرة معتمدا على ما قاله وليام جيمس الأمريكي:

" يرى وليام جيمس أن الأديان والفلسفات قد تبرهن على جودتها في قاعة المحاضرات، ولكنها ليست على مثل هذه الجودة في الحياة العملية".[1]

ان الثروة الحقيقية في نظر عبد الله شريط ليست فيما يملكة المجتمع من ثروات مادية تحت الأرض، أو من ذهب في البنوك العالمية، وإنما الثروة الحقيقية فيما تملك الدول أو الشعوب من قدرة على استثمار قدراتها العقلية والجسدية في تحقيق التنمية الشاملة :" إن ثروة الشعوب الحقيقية (...) ليست فيما تملكها دولها من أموال ذهبية معطلة في خزائنها، وإنما العمل الذي يقوم به أفراد المجتمع فيعود على مجموعه بالحركة والعمران والنشاط والإنتاج".[2]

إنما ما يمقته عبد الله شريط هو التنظير الجاف الذي لا يحرك الواقع ولا يدفع به إلى الأمام، بل يزيده تحنيطا، ويعمق شلله، وهو يعتبر هروبا سهلا لكثير من المثقفين والمفكرين من تحمل مسؤولياتهم الاجتماعية بدل مواجهة قضايا المجتمع وتناقضاته بشجاعة وإقدام . ولعل المثل العملي لجدلية النظري والتطبيقي يلخصها عبد الله شريط في سيرة الأنبياء والمرسلين والقدسيين وعظماء السياسة والتاريخ، هم وصلوا إلى ما وصلوا إليه من علو رفعة، وسمو شأن بأنهم جمعوا بين النطري والتطبيقي من سقراط في القديم، إلى اوغسطين، إلى الغزالي وابن رشد، إلى المهاتما غاندي في القرن العشرين . ولا ننسى نموذج النبي محمد عند عبد الله شريط الذي هو نموذج عملي في حياته، رغم أن معجزته القرآن، لكنه كان في سلوكه تجسيدا لآيات القرآن.

" ومن الجدير بالتسجيل في هذا المجال أن محمدا لم يكن فقط رجل دعوة لفظية ومصدر نظريات، وذلك مثل معظم الدعاة والثوريين الذين تكون مقدرتهم قاصرة على الميدان النظري لا تتجاوزه إلى

1- عبد الله شريط، الفكر الأخلاقي عند أفلاطون، مصدر سابق، ص 171.

2- المرجع نفسه، ص 435.

ميدان العمل، وذلك السبب في أن أولئك الدعاة والثوريين وجدوا إلى جانبهم دائما رجل عمل يأخذ عنهم النظرية ويعمل على تطبيقها بالقوة، فقد كان محمد رجل دعوة وثورة نظرية ورجل عمل يعمل بنفسه وبيديه على تغيير الواقع الذي جاء لتغييره، ويباشر المشاكل اليومية ويعالجها علاج الثوري الذي لا يهمل الواقع، لا علاج الحالم الغارق بين نظريات الخيال".[1]

ويرجع عبد الله شريط الصراعات الإيديولوجية في القرن العشرين إلى افتراض اصحابها المسبق بصحة ما يعتقدون دون أن يعطوا لأفكارهم ومعتقداتهم فرصة ملامسة الواقع والتفاعل معه عله يثبت لهم خطا ما يعتقدون، ولعل هذا ما يميز الدراسات الفلسفية إذا ما قارناها بالدراسات العلمية " الفرق بين حكم الفلاسفة وحكم العلماء هو أن الفلاسفة يؤمنون بالفكرة أولا ثم يبحثون عن مبررات تطبيقها وميادين تحقيقها، مختارين في ذلك كل ما يؤيد ما يؤمنون به، ومتجنبين كل ما يصادم إيمانهم أو لا يعززه، في حين تقوم منهجية العلماء على عكس هذا الموقف تماما: يبحثون عما تعطيه تطبيقات الفكرة أولا ثم يسندونها بعد ذلك لتعزيز هذا المبدأ الفلسفي ذاك"[2]

إن ما يجب ان نتعلمه من الأوربيين في العصر الحديث، أنهم يطرحون أفكارهم بكل وضوح، وإذا ما أثبتت تلك الأفكار فشلها في الواقع، فانك تجدهم أكثر إصرارا على مواصلة البحث والاستفادة من تلك الأخطاء، وهذا ينطبق على مجالات حياتهم كلها السياسية منها والثقافية والاجتماعية، وهذا فقط لأنهم يراهنون على التجربة التي هي النهاية هي من تصنع الفارق، أما نحن فنكتب المواثيق السياسية، ونظن أننا بمجرد قراءتها ومناقشتها ستنجح تلك المواثيق " وما يجب أن تقرأ له حسابا في مواثيقنا ليس هو أن ميثاق طرابلس أفضل من ميثاق الصومام، أو أن هذا الأخير أكمل أو انقص من الميثاق الوطني، وإنما الذي له اعتبار تاريخي هو متى استطعنا أن نطبق مواثيقنا ونعطيها طابعا مميزا لشخصيتنا السياسية في الممارسة والسلوك، أن قيمة المواثيق ليست في نصوصها بل فيما يصنعه الرجال بهذه النصوص".[3]

1- عبد الله شريط، الاعمال الكاملة، مع الفكر السياسي الحديث، مصدر سابق، ص 189.
2- المرجع نفسه، ص 170.
3- عبد الله شريط، الاعمال الكاملة، مع الفكر السياسي الحديث، مصدر سابق، ص 415.

ولعل هذه الفصامية بين ما نفكر فيه ونخطط له، وبين ما نعيشه ونطبقه في حياتنا أصبح سمة رئيسية من سمات شخصيتنا المريضة في العصر الحديث ." 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 أن تقرير الواجبات أو التعاليم ليس إلا جزءا سهلا من التعاليم الذي لا يتطلب مجهودا كبيرا، أما الجزء الأصعب فهو كيف تطبق التعاليم، ومن ثم رحنا لا تقتصد كثيرا في تقرير الواجبات والتعالم، بل تسرف فيها إسرافا شديدا لأننا، ونحن نقررها على الورق لا يصحبها في ذهننا مراعاة الوسائل التطبيقية لها، وهل هي متوفرة آم غير متوفرة، وهل التعاليم قابلة للتحقيق كلها او جزء منها فقط؟ وهذا ما يسمى بالفقر في الفكر العملي عندما يطغي عليه الفكر النظري"[1]

ويتعمق التناقض عندنا أكثر، لان فشل النظريات لا تتعلق بكمالها او نقصها بل بمدى تطبيقها في الواقع، أوفي الشروط المادية والتنظيمية والنفسية التي تساعد تلك النظريات على أن نحياها في الواقع،" ولا نتفطن إلى أنها ليست في النظرية ولا في التعاليم، بل في الجزء الذي أهملناه منذ البداية وهو البحث في وسائل الانجاز البشرية والتنظيمية والمادية والنفسية بالخصوص".[2]

إن سمة النسقية هنا عند عبد الله شريط ليست سمة نظرية تتعلق بمدى انسجام المقدمات مع نتائجها، بهدف إثبات صحة وصلابة الفكرة التي يدعوا لها، بل هي أكثر من ذلك، إنها لا ترتبط بالجانب المعرفي فقط، كما هو حال الكثير من المنظرين، وانما ترتبط بالجوانب العملية التطبيقية في حياة الناس، وهنا يبدو التوجه العملي الاجتماعي لفلسفة عبد الله شريط، فهي ليست فلسفة نظرية مجردة، وإنما هي فلسفة تراعي الواقع الاجتماعي بكل متطلباته الذي هو المحك الحقيقي لصلاحية كل الأفكار المطروحة.

" كم هو سهل، أن نعين الغايات والأهداف التي يجب أن نحققها، وهذا سواء في حياتنا الفردية أو الجماعية أو السياسية، ولكن كم هو صعب أن نعين بنفس الدقة والوضوح للوسائل التي ستستعملها

1-المرجع نفسه، ص 383.

2- عبد الله شريط، الاعمال الكاملة، مع الفكر السياسي الحديث، مصدر سابق، ص 384.

لبلوغ تلك الأهداف، والأشد صعوبة من كل ذلك أن نطبق هذه الوسائل بنفس متواصل الإيقاع غير منقطع، وباستمرار وعدم توقف أو وهن مهما طالت الطريق"[1]

إن الفصل بين الوسيلة والغاية هو فصل منهجي فقط، أما في الواقع فإن العملية معقدة لدرجة انه يصعب التمييز بينهما، عند عبد الله شريط :" الحقيقة انه لا يكاد يوجد شيء هو مجرد وسيلة، وشيء آخر هو مجرد غاية، وإنما كل شيء هو وسيلة وغاية في نفس الوقت .(...) أن من أضاع الوسيلة أضاع الغاية حتما، كما يقول أجدادنا " الدنيا ليست إلا وسيلة لغاية أشرف منها، هي الآخرة، ومن أضاع الدنيا – الوسيلة أضاع الآخرة –الغاية – لأن الدنيا بوصفها مطية إلى الآخرة، فقد وجب أن نهتم بها قدر اهتمامنا بالآخرة لان من " فقد المطية فقد الوصول".[2]

إن ما يعطي مصداقية أكثر للكاتب او المفكر هو ارتباط، مايكتبه بهموم الناس اليومية، ولذلك نجد ان الكتابات الناجحة والأكثر مقروئية هي تلك التي تلامس حياة الناس في أشكالها المختلفة، مهما كانت مستوياتهم، ويضرب عبد الله شريط مثلا لما يكتبه هو: قائلا : " أحب أن أؤكد للقراء، أن ما اكتبه في هذه الأحاديث من أراء منسوبة للناس هي بالفعل وبدون أي تواضع هي ملك لمن أنسبها له، وليست بزينة بلاغية او حيلة من حيل الفن (...) ويستطيع كل كاتب أن يجرب هذه الطريقة التي ليست جديدة، وانما سبقنا إليها الملاحظ في الأدب العربي، وسيلاحظ كل احد انه عندما يعمد إلى تسجيل آراء الناس في شؤون الحياة فانه سيجد ما يكتب وما يستحق من تسجيل[3]

وإذا ما تمعنا في مصطلحات عبد الله شريط الموظفة في كل كتبه، نجده يحاول أن يسقط تلك المصطلحات على الواقع الجزائري، ويعطيه شحنته التي استمدها من ذلك الواقع، فمثلا عبد الله شريط لم يكتف بتحليل مصطلح الإديولوجيا فحسب، بل مارس عليه إسقاطات في الواقع العربي والجزائري

1- عبد الله شريط، الاعمال الكاملة، مع الفكر السياسي الحديث، مصدر سابق، ص 394.
2- المرجع نفسه، ص 396.
3- عبد الله شريط، معركة المفاهيم، مصدر سابق، ص 97.

على وجه الخصوص، بل وحتى من العالم المتقدم، وهذا يدل دلالة واضحة على الاتجاه العام لفلسفته والذي يرمي إلى النزول لعالم الفكر والنظرية إلى مستوى التطبيق والممارسة".[1]

وبهذا فان عبد الله شريط يدعونا إلى ضرورة تفعيل القول في حياتنا الاجتماعية وتهيئة البيئة للعقل الحر لبلوغ درجة الإبداع، والنهضة التي دعا إليها مهمة كل مكونات المجتمع من رجل السياسة

والمفكر المثقف والإنسان".[2]

.والنتيجة التي نستخلصها من مناقشة هذا المبحث سمة النسقية في فلسفة عبد الله شريط، لم تكن نسقية داخلية يفرضها منطق الحوار و الحجاج والمناظرة، أو تفرضها المذهبية التي هي شغل كثيرا من المنظرين وإنما هي نسقية تدعوا إلى الانسجام بين الإنسان وفكره، والإنسان ومحيطه الاجتماعي، بين الفكر والممارسة، والعمل والتطبيق، وبالتالي فإن جدلية النظرية والتطبيق عند عبد الله شريط كانت تغوص في أعماق الواقع، بكل تناقضاته، لتختبر صحة الأفكار والمشاريع والنظريات والمعتقدات التي تدعو إليها

4: الكونية والخصوصية

إذا كنا قد تدرجنا في المباحث السابقة من الخاص إلى العام، فتناولنا جدلية المثقف و الإندماج الإجتماعي في المبحث الأول، وجدلية الإشتراكية و الإنسان الجديد في المبحث الثاني، ثم جدلية النظرية و التطبيق في المبحث الثالث، سنحاول أن نناقش في هذا المبحث الإشكالية الرابعة، و المتمثلة في جدلية الخصوصية الكونية التي تعتبر في نظرنا أهم الإشكاليات في الفلسفة عموما، و خصوصا في مراحل تأزم المجتمعات.

لكن ما هي المناخات التي فرضت مناقشة هذه الإشكالية ؟

1- بوطيغان نصيرة، الفلسفة والقدرة على تنوير وتغيير المجتمع الجزائري في مشروع عبد الله شريط، العلامة محمد البشير الابراهيمي وافق الحداثة، سؤال التنوير، الجمعية الجزائرية للدراسات الفلسفية،2016، ص 109.
2- المرجع نفسه، ص 112.

و كيف ناقشنا الفلاسفة منذ القديم إلى اليوم ؟ و من ثم كيف تناولها فيلسوفنا عبد الله شريط ؟

و ما هي أهم السمات الفلسفية التي يمكن إستخلاصها من خلال مناقشة عبد الله شريط لها ؟

ونبدأ الإجابة عن السؤال الأول و المتعلق بأهم المناخات التي أفرزت هذه الإشكالية، فإذا ما تأملنا في تاريخ تطور المجتمعات، نجد أن هذه الإشكالية تطرح بحدة في المجتمعات التي فقدت توازنها في إطار الصراع الحضاري، فدائما ما نجد المجتمعات المتخلفة تعيش حالة إرتباك أمام تلك التي تسيطر و تفرض هيمنتها السياسية و الإقتصادية و الحضارية على العصر، و هو ما حدث في القديم، و يحدث في المجتمعات الراهنة، و إذا كان هناك من مثل يمكن أن نضربه هنا، فليس لنا من مهرب أن نضرب المثل بمجتمعاتنا العربية الإسلامية، التي إستفاقت بعد قرون من النوم و السبات الحضاري – بفعل عوامل موضوعية و أخرى ذاتية ليس هذا مجال نقاشها –، على صدمة الحضارة الغربية المتفوقة في جميع المجالات السياسية، و الثقافية، و الإجتماعية، و العلمية، فإنتقل الإنسان الأوروبي من خلال هذه الحضارة نقلة نوعية في السيطرة على الطبيعة (حداثة علمية)، وتنظيم مجتمعاته تنظيما عقلانيا أساسه العقد الإجتماعي بين الأفراد (حداثة سياسية)، فكان من أثر هذه الصدمة إستفاقة العرب و المسلمين و غيرهم من الشعوب على ضعف حالهم، و عمق تخلفهم على جميع مستويات الحياة، فبدؤوا يتساءلون:

- لماذا تقدم غيرنا و تخلفنا نحن (شكيب أرسلان) ؟
- هل من وسيلة للحاق بركب الحضارة الغربية كنموذج غير مسبوق ؟
- هل يعود سبب تخلفنا إلى أسباب ذاتية كامنة فينا، و بالتالي يجب أن نعرفها و نتحرر منها، أم إلى أسباب موضوعية تتجاوزنا أو تجاوزتنا يصعب تفكيكها أو السيطرة عليها ؟

و في الإجابة على هذه الأسئلة المصيرية، إنقسم المفكرون العرب مع بداية ما يسمى بالنهضة العربية الحديثة منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر، كل يدلو بدلوه في الموضوع، فأفرز لنا ذلك النقاش إشكالية الأصالة و المعاصرة، و التي عبرنا عنها نحن في مبحثنا هذا بإشكالية الخصوصية و الكونية، و ذهبوا في ذلك مذاهب شتى، فمنهم من يقزم من تاريخنا و يتهجم على ماضينا، و يرى أن

الحل في تبني الكونية على حساب خصوصياتنا، و فريق آخر يضخم من نرجسيتنا، بإعتبارنا خير أمة أخرجت للناس، و لو على حساب الواقع المتردي الذي نعيشه، و الذي وصلت فيه درجة الإنحطاط والتدهور فأصبحنا آخر الأمم في كل شيء، رغم ما نملكه من رصيد ثقافي و حضاري يسمح لنا إذا ما أحسنا إستغلاله، و التعامل معه بعقلانية أن نعيد بعض توازننا، و نتخلص من إرتباكنا الحضاري، في ظل هذه الأجواء و المناخات تطرح إشكالية الخصوصية و الكونية.

لكن ما يهمنا في هذا المبحث، هو كيف عالج فيلسوفنا عبد الله شريط هذه الإشكالة ؟ و ما هي النتائج التي وصل إليها في ذلك ؟ و كيف يمكن أن نستخلص من نقاشاته ما يؤسس للسمات الفلسفية

التي هي محور حديثنا في هذه الأطروحة ؟

كما هو معروف فإن عبد الله شريط لا يطلق الأحكام على عواهنها بالنسبة لتحليل الوضع المتردي الذي تعيشه أمتنا العربية و الإسلامية، و لم يدفعه مقدار تخلفها و هوانها على نفسها أن يهرب من مسؤوليته التاريخية في محاولة تصحيح الوضع، إنطلاقا من تشخيص عيوبنا أولا ثم معالجة هذه العيوب بعد ذلك، و هي خطته التي أعلن عنها في كل كتاباته و بشكل عقلاني رصين : "لا عذر لنا في أن نجامل مجتمعنا أ، نخفي عنه عيوبه سواء ما كان منه هو المسؤول عنه مباشرة، أو ما ورثه إرثا و لا حيلة له فيه، أو ما إنتقل إليه عن طريق لم يتسبب في فتحه على نفسه"[1].

و هنا تبدأ سمة التحليل و النقد الموضوعي واضحة في هذه الفقرة، فهو إذ يرجع تخلفنا إلى أسباب ذاتية، فإن هناك أسباب موضوعية تتجاوزنا أو تجاوزتنا بفعل الهيمنة الحضارية و الإستعمارية الحديثة، و بفعل ترسبات ماضينا الذي مازلنا نعاني منها إلى اليوم.

فإذا كانت الهيمنة الحضارية و الإستعمارية أمر يخرج عن سيطرتنا، فإن ترسبات الماضي هي أقوى و أكثر ضررا، لأنها تتعلق بتحرير العقل و المخيال ليأخذ فرصته في الإبداع و المبادرة، و إذا كان هناك من نقد نقدمه لغيرنا في أنه منعنا من أن نتحرك أو شل حركتنا بفعل هيمنته الحضارية و

1 – عبد الله شريط، أخلاقيات غريبة، مصدر سابق، ص 05 .

الإستعمارية، فإن النقد الأكبر يجب أن يوجه إلى ذواتنا، مهما كان هذا النقد قاسيا أو جارحا و مهما كانت الحقيقة مرة.

يقول عبد الله شريط " إن بعضا آخر من إخواننا في أقطار أخرى يؤاخذوننا على إستعجالنا و عدم ترفقنا بمجتمعنا، و بأننا نريد أن نحمله على التحسن و النهوض بسرعة غير طبيعية، كل هذه الملاحظات كاشفنا بها إخوان لنا مخلصون، و كاشفناهم بدورنا بأن ما يحملنا على هذا الإستعجال هو شعورنا بأننا نعيش في فم الأسد كما يقولون، وإننا نوجد على مسافة ساعة واحدة من أوربا التي تخطو مئة خطوة عندما نخطو نحن خطوة واحدة إلى الأمام، وأننا لا نقيس مسؤوليتنا في التقدم بنسبة من هو أضعف منا أو أكثر منا بطئا، بل نقيسها بنسبة من هو أقوى منا وأسرع وانه لا اختيار لنا ولا حيلة لنا في هذا القياس"[1]

وهو يفسر الفصامية النكدة التي يعيشها مجتمعنا بكل أطيافه، إلى أسباب تاريخية يصعب تفكيكها ورثناها عن عصور الانحطاط والظلام، وأسباب أخرى راهنة فرضها علينا غيرنا بالقوة، ولم نتهيأ نحن نفسيا واجتماعيا وفكريا لنتكيف معها،" أننا خرجنا من حرب طويلة الأمد، والحرب في كل مجتمع متخلف هوة أخلاقية خطيرة، ثم إننا ورثنا عادات أخلاقية متضاربة بعضها من أجدادنا في عصور الانحطاط الماضية، وبعض الآخر من أقوام فرضوا علينا حياة لم ننضج بعد لأن نحياها، فكان من جراء ذلك إن أصبح مجتمعنا يعيش متضاربا متناقضا في كل ثنايا وجوده، في تفكيره ومشاعره وذوقه، وفي اقتصاده وتجارته وفلاحته، في إدارته وعاداته وميوله، وفي بيته ومع أولاده ومركز عمله، والعقل يتغذى في طريقة تفكيره من الحياة المحيطة به، وعقلنا الجماعي أو الفردي، يعيش محاطا بهذا التضارب والتناقض فينطبع بها ويتلون بلونها المشوش، فلا تجد انسجاما في تفكيرنا ولا عملنا، الفرد الواحد غير منسجم مع نفسه".[2]

1 – عبد الله شريط، أخلاقيات غريبة، مصدر سابق، ص 06 .

2– المصدر نفسه، ص ص 05– 06 .

وهو يسبر هذه المعركة الحضارية التي يخوضها ويعطي لها عنوانا بارزا يعبر من خلال هذا العنوان على شراستها، وتعقيداتها، وعمقها، إنها معركة الانسجام ولا يمكن أن يستثني أي شعب من الشعوب من خوضه لهذه المعركة مهما كانت درجة تخلفه أو تقدمه : " إننا نعيش اليوم معركة مهولة لا تقل خطورة عن أشد فترات تاريخنا في الماضي البعيد أو القريب، وهي معركة الانسجام، نعم أن كل شعوب الأرض تعاني نصيبا من هذه المعركة ولكن نصيب الشعوب المتخلفة منها أعظم وأعنف، واعتقادنا أننا لن نتمكن من الانتصار في هذه المعركة إلا إذا سلكنا إليها طريقا علميا واضحا، وهو أن نقسم جهادنا فيها إلى مرحلتين: مرحلة الكشف عن المرض، أولا ثم مرحلة البحث عن الدواء بعد ذلك "[1]

ومرحلة التشخيص هذه هي المرحلة الضرورية التي يجب أن ندقق فيها الرؤية، ونشرح فيها

الداء، ونكشف فيها العيوب والثغرات، ونضع فيها اليد على مكمن الانحرافات التي أصابت مجتمعاتنا في العمق، ولعل هذا كان الهدف الرئيس فيما يكتبه عبد الله شريط، فإذا كان غيره يكتب لأجل أهداف أكاديمية في أقصى الحالات، فإن عبد الله شريط يكتب ليكشف العيوب حتى نتمكن بعد ذلك من معالجتها، " ولقد كان هدف ما كتبناه حتى الآن داخلا في نطاق المرحلة الأولى، تطرقنا إلى الكشف عن أوجه نقائصنا سواء في المعتقدات الدينية أو الانحرافات السياسية والاجتماعية، أو المفاهيم الثقافية المغلوطة أو الإعوجاجات النفسية المريضة".

وهنا تبدو سمة النسقية واضحة في طروحات عبد الله شريط، فإذا كنا في المبحث السابق (جدلية النظرية والتطبيق) تجلت في محاولة الربط بين الأقوال والأفعال، وبين التنظير والممارسة، فإنها في هذا المبحث أكثر جلاء أنها نسقية في طريقة التعامل مع وضع اجتماعيحضاري متأزم، لا يمكن أن نتعامل معه بعشوائية، بل يجب أن نتبع في ذلك إستراتيجية واضحة، تنسجم فيها المقدمات مع التاريخ، ولا يمكن ان نعاين هذه المقدمات، إلا بتشخيص العيوب أولا ثم معالجتها بعد ذلك، وبالتالي فان تناول عبد الله شريط لمسالة الخصوصية، أوالكونية لم يكن تناولا خطابيا عدميا كما هو حال كثير من المفكرين، بل تناول الطبيب الجراح الذي يشخص الداء، ثم تعيين الدواء بعد ذلك، وهو إذ يركز

1- المصدر نفسه، ص 07.

على هذه العيوب، فإن هدفه هنا هو هدف علمي منهجي بالدرجة الأولى، لأنه يحاول أن يحارب هؤلاء الذين يمجدون الماضي بكل تناقضاته، متناسين أن أجدادنا هم أيضا أصابوا في أشياء وأخطأوا في أشياء، ولا يمكن أن ننظر إليهم تلك النظرة السحرية لتاريخهم التي لا تنفعنا شيئا : " أن الإلحاح على تمجيد ماضينا دون إلحاح يعادله أو يفوقه، على نقاط ضعفنا في التاريخ وفي الواقع المشاهد، ودون تعليل لكل ذلك بفكر علمي متحرر في العقد، أننا بدون ذلك نصبح أشبه بمن يلوي عنق أمته فتصاب بانفصام في شخصيتها، ويصبح عندها من الطبيعي أن تكون الحاضر للآخرين والماضي لنا، والدنيا لهم والآخرة من نصيبنا، والنظام والاعتماد على النفس والطموح إلى عظائم الأمور وتسطير السبيل أمام البشرية وتجهيز الحياة بوسائلها العملية، كل ذلك من خصائصهم، أما ما يرجع إلينا فهو أن نغذي أجسامنا بما تساقط من فتات حضارتنا ونغذي أفكارنا وأرواحنا وادبنا بالألفاظ الرنانة والتعابير الجميلة والفخر القبلي بمحاسننا ومساوئنا على السواء".[1]

وإذا أردنا أن نشارك في الحضارة العالمية ونكون فاعلين أو مساهمين في هذه الحضارة فلا يجب أن ننزوي على أنفسنا، ونفخر بما قدمه أجدادنا في عهدتهم لحضارة عصرهم في الأدب والثقافة والفنون والفلسفة، بل نتجاوز ذلك الفخر، ونعمل على استيعاب أنفسنا أولا كيف كنا وكيف أصبحنا، وما هي السبل التي نستنهض بها قوتنا الداخلية من جديد، لنستعيد دورنا كأمة ليس لها تاريخ ومجد في الماضي فقط، بل قادرة أن يكون لها حضور ودور في الحاضر والمستقبل.

ويعطي عبد الله شريط شأنه بدراسة الأدب : " إننا لا ندعو إلى التزمت والانزواء في أدبنا أو نؤاخذ أجدادنا عليه، وإنما ندعوا إلى إقامة توازن بين الشخصية والعالمية " وإلى المشاركة لا إلى التقليد، وعلى أن يكون لنا رصيد خاص نساهم به في الثورة الأدبية والفكرية العالمية ولا نبقى إلى الأبد تقتات من البنك العالمي " لآداب الأمم الأخرى دون أن نساهم فيه برصيد خاص".[2]

ولعل سبب هزائمنا المتكررة، هوغياب التنظيم في حياتنا، وتجذر الفصامية النكدة في سلوكاتنا يعود إلى أننا نحاول أن نضع الإصبع على الداء مهما كان ذلك مؤلما، بل رحنا نغمض أعيننا عن

1- عبد الله شريط، الفكر الأخلاقي عند أفلاطون، مصدر سابق، ص ص 35-36

2- عبد الله شريط، الرماد، مصدر سابق، ص 45- 46.

ذلك ونتصرف كالأطفال الصغار، فنفعل الشيء ونقيضه ولا نستشعر العيب في ذلك "أن ما نعرفه في عصرنا الحاضر عن هزائم وتشتت وعجز عن ضبط النفس وعن التنظيم، ومن فقدان للثقة بأنفسنا والاعتماد على الآخرين في الصغير والكبيرة، وما يجتاح أمتنا في حياتها السياسية والاقتصادية والثقافية من فوضى وتبذير وفساد واستبداد وحشو وارتجال، إن كل ذلك ليس نكسة أصابتنا بعد صحة، ولا تدهورا عارضا بعد ارتفاع كنا فيه، وإنما هو استمرار منطقي وطبيعي وتاريخي وحضاري لكل ماضينا القائم في واقعه، والمشرق في صورته اللفظية التي كسونا بها لغتنا على مر العصور (...) لقد تعودنا هذه الازدواجية في حياتنا بأنواعها ومختلف مجالاتها، حتى صار في نظرنا من الطبيعي أن يكون حديثنا عن الشيء في ذاته، معاكسا له، وهو موقف لا يتنافى مع الموقف الأخلاقي فحسب، بل مع أبسط مبادئ المعرفة العقلية أيضا..." [1]

وهنا تبدو سمة العقلانية جلية، هذه العقلانية التي تبدأ بتشخيص الأمراض ثم اقتراح الحلول

بعد ذلك،ولا يمكن لهذه العقلانية أن تنجح إلا إذا استندت إلى العلم والتحليل العلمي الموضوعي، فتشخيص عبد الله شريط للوضع الحضاري الذي نعيشه، هو تشخيص يبحث عن الأسباب حتى نتمكن من السيطرة عليها، والتحكم فيها وتوجيهها بما يخدم حركة المجتمع، ولعل مثله في تطبيق هذه العقلانية هو ابن خلدون، الذي لا يخلو هو أيضا من مآخذ عنده ولكن بالرغم من المآخذ التي يمكن ان تنحصر في مغالاته بالالتزام بالواقع وحده والاكتفاء بتحليله، فإننا نجد في هذا الالتزام نفسه عنصرين أساسيين لإدخال الفكر العلمي في الشؤون الاجتماعية والأساسية عندنا اليوم وهما أولا، أنه قد قطع لنا نصف الطريق، وهو النصف الأصعب، نحو علمنة فكرنا الأخلاقي والاجتماعي والسياسي والثقافي، وأعني بمرحلة تحليل الواقع وعقلنته لأول مرة، وتبقى المرحلة التالية وهي التي تغير هذا الواقع بعد فهمه والسيطرة عليه سيطرة عقلية لا يبقى فيها مجال للصدفة والفوضى والاتكال على الفكر الغيبي،كما نسيطر على الجراثيم بعد تحليلها في المخبر".[2]

1- عبد الله شريط، الفكر الأخلاقي عند أفلاطون، مصدر سابق، ص ص 29-30

2- عبد الله شريط : المصدر السابق، ص ص38-39.

وتأتي النقطة الثانية، بعد عقلنة فكرنا الأخلاقي والاجتماعي والسياسي والثقافي، وهي نقطة أساسية في بناء عقلانية تخصنا في إطار تعميق خصوصيتنا، والمتمثلة في أن هذه العقلانية التي جاء بها ابن خلدون لم يستوردها من الخارج كما نفعل نحن اليوم، وإنما استمدها من واقعنا نحن كعرب ومسلمين، وهنا يبدو موقف عبد الله شريط من إشكالية الخصوصية والكونية واضحا، فهولا يدعو إلى هويته منغلقة على نفسها، بل يحاول تعميق هذه الخصوصية بمعرفة العقلانية والمنطق اللذان يحكمانها، والثابت عنده في هذه العقلانية أن هذه الخصوصية لا يمكن أن تستورد :" والعنصر الثاني أن عمل التحليل هذا الذي قام به ابن خلدون قد استمده من واقعنا نحن، ولم يستورده . كما نفعل اليوم عن عجز عقلي، من محيط عالم آخر وبيئة اجتماعية وأخلاقية وعقلية أخرى، تتبناها على علاتها دون تمحيص، ونريد تطبيقها على شؤون مجتمعنا الأخلاقية والسياسية والفكرية، التي لم تبلغ بعد من التهيؤ والنضج إلى الدرجة التي تستفيد بها من أساليب الآخرين."[1]

ويتضح موقفه أكثر من إشكالية الخصوصية والكونية لما يؤكد انه في غياب عقلانية خاصة بنا،

أصبحنا نستورد الفلسفات والأفكار من الغرب كما نستورد الآلات تماما، دون ان نتفطن إلى خطورة ذلك.

" إن هذه العلوم التي نستوردها من الخارج دون مراعاة لواقعنا وخصوصيات مشاكلنا، هي في نظره، من نوع استيراد الآلات الدقيقة المعقدة دون أن تهيئ لها علميا عمالنا وفنيينا فنضطر إلى استيراد خبراءها معها، ولا يبقى علينا نحن إلا أن نتفرج أو استيراد الأسلحة المحكمة الفتاكة دون أن نهيئ لها اليد والفكر الذي يسيرها فنخسر بها الحرب بسرعة أكثر مما نخسرها بسلاحنا التقليدي الذي نصنعه بأنفسنا "[2]

والتناقض الذي نعيشه ونحن نستورد الآلات، هو نفسه التناقض الذي نعيشه ونحن نستورد الأفكار، ولا وجود للفرق ما دامت الذهنية/العقلية التي تستورد لا تعي ما تفعل، وحتى إن وعت فهي لا تتجاوز

1- عبد الله شريط، الفكر الأخلاقي عند أفلاطون، مصدر سابق، ص ص38-39

2- عبد الله شريط، الفكر الأخلاقي عند أفلاطون، مصدر سابق، ص 39.

عقلية الاستهلاك فقط ونظن أننا باسترادنا للوسائل وللأفكار والفلسفات قد اكتسبنا الكونية، هذه الكونية التي لن يتأتي الوصول إليها إلا في إطار عقلنة واقعنا وخصوصياتنا الثقافية والحضارية.

" إن أسوأ وضعية هي هذه التي نعيشها منذ عصر نهضتنا الحديثة إلى اليوم ، والتي توشك أن تطول إلى ما لا نهاية له وتصبح عادة، وهي وضعية التناقض بين الوسائل التي نستوردها، سوءا كانت علمية أوآلية، وبين استعمالنا لها (...)

إن إطاراتنا التي تكونت في الخارج عندما تضع تصميما لأي مشروع صناعي أو فلاحي أو تعليمي تضعه في المستوى الحضاري للمجتمعات التي أخذت عنها التصميم،لا تراعي التطبيق فقط حتى لا نصطدم بصعوبات الرسائل البشرية، ونلمس التفاوت القاهر بين النظرية والتطبيق لان وضع الإنسان الذي يطبق ويمارس وينجز ليس من السهولة إيجاده"[1]

فالكونية التي يمجدها الكثيرون هم لا يعرفون سرها عند عبد الله شريط، هذا السر الذي يكمن في فهم خصوصيتنا وعقلنتها، كما فعل ابن خلدون تماما، وإذا كان هذا الأخير قد اكتسب كل هذه العالمية والكونية في الفكر الإنساني فإن عقلانيته هي التي أوصلته إلى ذلك.

" إن الهدف الأعظم الذي قمت من أجله بهذا العمل المتواضع، هوأن نتعلم من ابن خلدون دراسة واقعنا وعقلنته وإخراجه من دائرة الواقع الخام غير المدروس إلى مخبر التحليل الذي تصبح به عارفين لاوضاعنا ومقدرين لقدراتنا وكفاءتنا في كل ميدان من ميادين الحياة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والثقافية جميعا".[2]

وإذا لم نتعلم من ابن خلدون كيف نكتسب كونيتنا وعالميتنا، فإننا لن نكسبها باستيراد الأفكار والفلسفات مهما كانت تبدو مدنية ومعاصرة، حتى وإن كانت كذلك، فهي مدنية ومعاصرة لمن انتجوها وفقا لاحتياجاتهم النفسية والفكرية والحضارية، ونحن نعمل على نقلها – هذا إذا أحسنا نقلها – والدفاع عنها، بل نتخاصم من أجلها ونصل في خصوماتنا حولها، وكأننا نحن منتجيها، ومبدعيها وهو السبب

1- المصدر نفسه،ص ص 39-40.

2- عبد الله شريط، الفكر الأخلاقي عند أفلاطون، مصدر سابق، ص 40.

في تعميق الفصامية النكدة التي يحاربها عبد الله شريط: " وإذا نحن استطعنا يوما أن نعرف ونفهم أنفسنا ومكانتنا المعنوية والطبيعية والبشرية التي ما تزال قشرة الحضارة المستوردة هي التي تستر عورة جهلنا بها، فإننا عندئذ نستطيع أن نعتبر أنفسنا قد وضعنا أرجلنا في أقصر طريق يوصلنا إلى التقدم الحقيقي (...) ويكون ابن خلدون الذي لم يخدع امته يوما، هو معلمنا الأكبر الذي هدانا إلى النهج المستقيم".[1]

بل يصرح بذلك علنا بأن استيراد المناهج الغربية لن يمنحنا الكونية مهما تعمقنا في تلك المناهج، على قيمة تلك المناهج، فإنها في النهاية منتوج أصحابها، ويجب أن نعود إلى ابن خلدون لنأخذ منه المثال في عقلنة واقعنا رغم التناقضات التي كان يعيشها،إلا انه استطاع أن يضع لنا الخطاطة في مقدمته المشهورة لنبدأ منها ونكمل طريق التأسيس عقلانيتنا نحن، التي نراعي فيها تناقضاتنا نحن، فلكل مجتمع تناقضاته، ويجب أن نتعامل مع هذه التناقضات العقلانية الخاصة :" إن ابن خلدون قادر على حمل مشعل الثورة العلمية لهذا العالم المتخلف، يكشف به ظلمات ماضيه وتحليل واقعه، وينطلق في فهمه لهذا الواقع نحو آفاق جديدة، لا نهاية لحدودها، ولان ابن خلدون منهجه الثوري في مجال العلوم الانسانية هو أجدى لنا في إتباع المناهج الأوربية التي لا تصلح لتحليل واقعنا ولا تستطيع أن

تأتينا بجديد لفهم هذا الواقع، أو الانطلاق منه نحو أفق جديد ".[2]

ولذلك نجد عبد الله شريط يؤكد أن أخطر فئة في المجتمعات المتخلفة هي تلك النخب التي تدعوا ألى تقليد الحضارة الغربية بشكل أعمى فقط لأنها تربت هناك وتعلمت علومه وثقافته، وتصورت أن الإقلاع الحضاري لا يتم إلا بنفس الآليات التي تقدمت بها أوربا، " ومن بين الفروق الأساسية بين من استعمر بالقوة ومن تقبل الاستعمار الحضاري، نجد هذا الصنف الأخير كان يغزوه الاستعمار الحضاري دائما بفضل أقلية من النخبة المسيرة الداعية إلى تقليد الحضارة العصرية وعلومها التي هي أساس التقدم (...) وهي تنقل ولا تتعلم، وتقلد ولا تفند وتشتري ولا تنتج، وبذلك ظهر منذ بداية الحرب

1- المصدر نفسه،ص 41.

2- عبد الله شريط، الفكر الأخلاقي عند أفلاطون، مصدر سابق، ص ص 173-174.

العالمية الثانية ما يسمى بالعالم الثالث أو المتخلف، وهو ما يسمى بالدول النامية، والطابع الذي تشترك فيه كلها هو وجود نخبة فيها متحضرة حضارة مستوردة وأكثرية باقية على ماضيها من التأخير".[1]

وهولا يطلق التهم جزافا على هذه الفئة أو غيرها من الفئات الواهمة بل ينظر إلى هذه الفئات ومواقفها الشاذة باعتبارها ظواهر تحتاج إلى دراسة علمية معمقة من طرف علم الاجتماع حتى يتم تشخيص هذه الظواهر ومعالجتها وفقا للمنهج الشريطي.

" وكل هذه التطورات أصبح من الضروري اليوم أن يبحثها علم الاجتماع بعد أن فشلت النظريات السياسية في دراستها دراسة علمية".[2]

ان الصبيانية التي اصطبغت بها حياتنا جعلتنا نبدو غير مقدرين لروح المسؤولية في تحمل نتائج ما نفعل، فنعبث كما يعبث الأطفال الصغار " كل حياتنا قضيناها شهوة أطفال : الحكم عندنا غنيمة وليس مسؤولية، وشهوة وليس قانونا ن وتسلطا وليس تنظيما، حاول ابن خلدون – وحده– أن يفهمنا عيوبنا ويهدينا إلى مشاكلنا الحقيقية، فلم نشعر به، تحدث بلغة العقل، ونحن عبيد العاطفة، وتكلم بلغة الرجال الجديين ونحن ما نزال مراهقين نحب العبث ولا نعرف رسالتنا في الحياة".[3]

إن المعركة الحقيقية في تصورنا فيلسوفنا عبد الله شريط هي معركة مع أنفسنا وكيف ننتصر على عجزنا، وعلى عيوبنا، لأنها ليست قدرا محتوما علينا، وإذا ما أردنا وأصررنا على تغييره " أنا لست من المتشائمين ولا أقول بالجبرية الحتمية وبان " أي هكذا خلقت " ولا مفر لتغيير طبيعتنا وسلبيتنا وعبثنا، واستهتارنا، وإنما أعتقد أن الحياة تعطي لكل ما يستحقه (...) إن المعركة في آخر الأمر – بيننا وبين أنفسنا وهذا ما لم يفهمه مع الأسف قادتنا في العالم العربي"[4]

إن احترام الخصوصية عند عبد الله شريط لا تعني أن نتبع ما قاله الأجداد بشكل حرفي دون نخالفهم في ذلك، لان مشاكلنا تختلف عن مشاكلهم وواقعنا اعقد من واقعهم، وبالتالي فالخصوصية

1– عبد الله شريط، الاعمال الكاملة، مع الفكر السياسي الحديث، مصدر سابق، ص، 193.
2– المصدر نفسه، ص 104.
3– عبد الله شريط، معركة المفاهيم، مرجع سابق ذكره، ص ص 20–21.
4– – عبد الله شريط، معركة المفاهيم، مرجع سابق ذكره، ص ص 23–24.

تعني فهم جيل معين لمشاكله وتناقضاته ومحاولة عقلنة هذه التناقضات والسعي الى تجاوزها بما تنتجه وسائل العصر، إما أن نكتفي بما يقوله الأجداد فهذا عين الصواب " ونحن عندما نخالف آباءنا – يا صاحبي – فلأننا أدركنا أن المعركة بيننا معركة مفاهيم، أو إن شئت هي أنانية أجيال، اننا ندافع عن أنفسنا، إننا نحن الشعوب المتأخرة يتحكم فينا الأموات أكثر مما تتحكم فينا الحياة ومشاكلها، أقصد بالأموات عادات الأجيال السابقة (...) كانوا يفكرون في أنفسهم وماذا يقال عنهم (...) أما نحن فلا يفكر فينا احد"[1]

يحاول عبد الله شريط أن يرصد أسباب تخلفنا فيعيدها إلى أسباب ذاتية بالدرجة الأولى، تتعلق بطريقة تفكيرنا السلبية نحوأنفسنا ونحو غيرنا.

فيحاول استنهاض الإرادة والوعي في أنفسنا علنا نتحرك من جديد " واعتقد اعتقادا جازما أن أغلب أسباب فشلنا في أي 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 والاكتفاء بالمجهود الأقل مع الطمع في أحسن النتائج (...) كما لوكنا ما نزال نعيش في عصر المعجزات"[2] وأعمق تلك الأمراض عند عبد الله شريط هو مرض الفصامية النكدة والتي لا يخلو مجال إلا وهي لصيقة به، وكأنها أصبحت طبيعية ثانية تدخل في تكويننا النفسي والاجتماعي : " فنحن العرب – ومعنا الأمم المتخلفة– ما تزال تنظر نظرة ازدواجية لكل شيء : الدين في الكتب شيء وفي واقع الناس شيء آخر، واللغة التي نكتب في واد، والتي نتخاطب بها في واد آخر، والسياسة التي نسطرها في مواثيقنا ودساتيرنا غير السياسة التي نعيشها ونطبقها في واقعنا العملي، ومن هنا كان تعثرنا الذي نتخبط به في مكان واحد اكثر مما نسير خطوات إلى الأمام، ومن هنا كان تاريخنا منذ عصر الانحطاط إلى اليوم يتأرجح بين الانتفاضات الجنونية المرضية وبين الجهود والتعفن. أما السير الهادئ فلم نعرف له أثرا في حياتنا"[3]

1– المصدر نفسه، ص28.

2– المصدر نفسه، ص100.

3– عبد الله شريط، معركة المفاهيم، مرجع سابق ذكره، ص 106.

وفي كل هذه الفقرات يؤسس عبد الله شريط لعقلانية تراعى فيها السنن الكونية التي لا تحابي من يعبثون وتعطي لكل مجتهد نصيبه من الكرامة والحياة، إن هذه العقلانية هي سمة المجتمعات المتحضرة، بل أن غيابها يؤدي إلى الفوضى والدمار، والمجتمعات المتخلفة لها نصيب كثير من الفوضى والعشوائية والعنف، كل هذا لأننا لم نؤسس للعقلانية " المجتمع الذي لم يقم على أسس عقلية فهولا يعد مجتمعا حقيقيا، وابن خلدون من ناحيته يعتبر الوجود العلمي هوآخر مرحلة في الوجود النظري، بحيث يكون الوجود الاجتماعي الذي لم يركب مطبة الفكر إلى الوجود العملي فلا أمل له في الوجود الحقيقي، ومن ثم كرس كل جهده غلى فهم المجتمع الغربي ذهنيا لأنه لاحظ أن هذا المجتمع بقي محروما قبله من هذا الوجود الذهني الذي هوالوجود الحقيقي".[1]

ولكن كيف نفسر غياب الوجود العلمي في حياتنا رغم امتلاكنا لكثير من مظاهر الحضارة الحديثة ورغم سعينا المتواصل إلى التحديث والعصرنة ؟

إن امتلاكنا للحضارة كان من ناحية القشور فقط، أما اللباب والثمار فلم نستفد منها شيئا، وبقينا نرزح تحت سطوة التقاليد البالية، هذه الأخيرة التي اختلطت لدينا ببعض مظاهر تلك الحضارة، فوقعت عملية التحديث وعلى مستوى عالم الأشياء، ولكن لم تتحقق الحداثة التي تتعلق بتطوير فكر الإنسان وتغيير ذهنه ففقدنا خصوصيتنا ومعها فقدنا كونيتنا وابتعدنا أكثر عن المساهمة في البناء الحضاري، الذي هوممتلك إنساني.

" إن وضعنا الراهن في مجمعنا العربي يتميز بالتصادم الذي اختلطت فيه حياتنا التقليدية في كل الميادين بالحياة العصرية، وهذا الاختلاط طبيعي ولم يكن لنا منه مفر، وليس لنا أن نأسف له في حد ذاته، ولكن ما نأسف له في هذا التصادم هوأننا تقبلناه عمليا وتعودناه كما لوكان شيئا طبيعيا، ودخل حياتنا اليومية قبل أن نتلقاه فكريا وندرسه ونفهمه، فكان الجانب الحضاري في حياته موجودا، وجودا عمليا إي وجودا مستعارا، ولكنه غير موجود فكريا، أي هو غير موجودحقيقيا، ان وجودنا الحضاري هوخليط بين الحضارة والزيف".[2]

1- المصدر نفسه، ص 146.

2- عبد الله شريط، معركة المفاهيم، مرجع سابق ذكره، ص147.

وإذا كان هناك من أحد استطاع أن يشخص هذا الوضع المتردي الذي وصلناا إليه، ومن هذا الزيف المضاعف، فهو ابن خلدون بكل اقتدار " وان وجدنا شيئا يخلصنا من هذا الزيف المضاعف، واقعا وفكرا، فهو حكمه علينا باننا نميل إلى البسائط من الأمور، وترك المجتمع ينبت ويتكاثر ويعيد أمسه في يومه، فهو الأمر الصعب وقد تهربنا منه كثيرا، ولكن لا مناص لنا من مجابهته اليوم أوغد(...) لقد عشنا طيلة فترتنا الحضارية الحديثة بعادات الأموات في أسلافنا، إلى جانب ثقافة الأطفال من محدثينا، وهكذا كان زيفنا مضاعفا".[1]

لكن ما هو طريق الخلاص في هذا الوضع المتأزم، حتى نستعيد ثقتنا ونستعيد مبادرتنا الخاصة من جديد في بناء الحضارة الإنسانية (الكونية) يجيب عبد الله شريط :" والخلاص من هذا الزيف المضاعف في حياتنا وفكرنا هو بذل المجهود الفكري الذي تهربنا منه لحد الآن في المجال الاجتماعي، بذل مجهود في فهم واقعنا علميا، قبل أن نعمد إلى تغييره عمليا".[2]

إذا كان هناك من درس نأخذه من هزيمة العرب بقيادة مصر سنة 1967 فهوأننا كنا نعيش في وهم صبياني، وظننا أننا عن طريق كثرة الكلام والخطب الرنانة نستطيع أن نغير واقع التحديات الذي كنا نعيشه، وإننا نستطيع أن نسيطر على الأوضاع من جديد، فسمينا هزيمتنا نكسة، تحقيقا لقوة الصدمة التي عشناها والتي ما تزال أثارها النفسية والفكرية والسياسية قائمة إلى اليوم، هذه الهزيمة التي يراها عبد الله شريط هي ليست نكسة كما يتصور البعض، إنما هي تعبير عن استمرار وضعنا الذي اختلط فيه الزيف بالحقيقية ؟ فأصبحنا لا نستطيع التمييز بين ما نملكه من قدرات وما يملكه غيرنا : " قرأت ما استطعت قراءته مما كتب عن " النكسة " وسمعت كما سمع غيري ما يقال هنا وهناك عن أسباب هذه " النكسة " ولست أرى لحد الآن لما سمينا هذه الوضعية بالنكسة . كما لوكنا قد شفينا من المرض، ولكن جاءت هذه الحادثة اللعينة فأردتنا إلى حالة المرض التي كنا فيها منذ سنوات اومنذ قرون، ومن هنا يبدأ التضليل".[3]

1- المصدر نفسه، ص164.

2- المصدر نفسه، صفحة نفسها.

3- عبد الله شريط، معركة المفاهيم، مرجع سابق ذكره، ص 168.

ويبقى دائما سمة العقلانية في تحليل واقعنا الجزائري والعربي والإسلامي تسمت فلسفية بارزة في منهج عبد الله شريط، وهذه العقلانية تستمد قوتها من استقراء الوقائع بنفس علمي وعقل ثاقب رصين، وتبدأ هذه العقلانية لمعرفة حقيقة أنفسنا (خصوصيتنا) التي للأسف الشديد قد كانت المبادرة لغيرنا ليعرفنا بها، وبقينا نحن تائهين، فقط لأن غيرنا جاد في البحث عن الحقيقة ... كيف ما كانت، وأينما كانت "البحث عن الحقيقة – في كل شيء – هو الذي قاد أوربا والغرب والعالم المتحضر إلى بسط سيطرتها على الكون الأرضي والانتقال إلى العالم العلوي، ومن بين بحثهم عن الحقيقة يبحثون عن حقيقتنا نحن التي لا نريد أن نبحثها بأنفسنا فكانوا أعرف بها منا وأدرى بأنفسنا وأوضاعنا من أنفسنا".[1]

وما لم تستطع أن تميز بين الحقيقة والزيف في حياتنا فإن أوضاعنا ستستمر وستتأزم أكثر فأكثر ولو بقيت مئات السنين، إن تفوق غيرنا من الشعوب المتقدمة علينا، ليس مرده إلى أن قدراتهم أفضل من قدراتنا، بل الفرق الأساسي يقاس بمقدار حبهم وحرصهم على اكتشاف الحقيقة وحقيقة أنفسهم بالدرجة الأولى، في الوقت الذي نغمض فيه نحن أعيننا عن ذلك، " ونحن اليوم – في عصر تأخرنا هذا – آخر شيء نفكر فيه هو الحق والحقيقة ولست ادري متى نقنع بان لا مناص لنا اليوم أو بعد قرن أو ملايين السنين من أن نفضل الحق على الصداقة والقرابة وعلى ابنائنا وأنفسنا، وإننا عندما نحقق الانتصار على أنفسنا في هذه القضية عندئذ فقط سنتغلب على ألف إسرائيل".[2]

يواصل عبد الله شريط تمسكه بالعقلانية حتى وهويختار بين شر الحضارة الغربية، وشر التقليد، مدركا قيمة اختياره إذا ما اضطر إلى ذلك قائلا : " ورأيي هنا أننا إذا كنا بين شرين وكان لابد لنا ان نتخلص من أحدهما : شر تقليد القدماء وشر المحدثين، فإني أفضل شر المحدثين على شر القدماء، لا لأنني أحمل عاطفة خاصة نحو هؤلاء أو أولئك، بل لأني أعتقد أن ذلك هو الذي سيتم شئنا أم كرهنا"[3]

1- المصدر نفسه، ص 169.

2- المصدر نفسه، ص 170.

3- عبد الله شريط، معركة المفاهيم، مرجع سابق ذكره، ص 269.

لأن الأقوى والذي يعي مسؤولياته التاريخية هوالذي ينتصر في النهاية، فالأوربيين مثلا على قوتهم نجدهم بكل تواضع يراجعون أنفسهم في كل شيء، في الصغيرة والكبيرة، سواء في دراسة ماضيهم أوحاضرهم أوما تعلق بمستقبلهم، ويرون أنفسهم، رغم كل إنجازاتهم أنهم لم يصلوا بعد، وأنهم مازالوا في بداية الطريق بينما نحن نظن بكل سذاجة أن رجوعنا إلى الماضي كاف لإخراجنا من كل ما نعانيه من فتن ومصائب، " إن الأوربيين يشعرون بأنهم مازالوا في أول الطريق، بينما نحن نعتقد – مخلصين وهذا هوالخطر –أنه يكفي أن نعود إلى الماضي لكي نجد حلولا لكل مشاكلنا".[1]

وإذا كان عبد الله شريط يناضل بقلمه، فهو يناضل من أجل زحزحة هذا المتأزم الجامد، وهو أن المسألة فيه هي بالدرجة الأولى هي مسألة ثقافية، فتغير الواقع الثقافي الراهن المتردي، إلى وضع أفضل، هوتغيير لعقلية جيل بأكمله، ولا يتأتى ذلك إلا بخطة واضحة المعالم تبدأ بتشخيص المرض، واقتراح الحلول بعد ذلك، وهذا ما يبرر صراحة عبد الله شريط في التعامل مع طبيعة المشكلات التي يعانيها الشعب الجزائري خصوصا، والشعوب العربية عموما " ولئن رأى فيها (يقصد كتاباته) القارئ كثيرا من الصراحة في نقدنا الذاتي عند طرح المشكلات وفي المطامح البعيدة عند اقتراح الحلول، فإن دافعنا الحقيقي لذلك هوحرصنا الشديد على كسب معركة الوقت الذي يلعب دورا كبيرا، إن سلبا أوإيجابا، في حياة المجتمعات المعاصرة، بما فيها مشكلات الثقافة في العالم المتخلف، أما حكم القيمة فأمر أتركه للنقاد والأجيال الصاعدة التي لا نفكر فيها، ونحن نطرح المشكلة، ونبحث لها عن حل".[2]

من خلال النصوص السابقة نصل في نهاية هذا المبحث أن عبد الله شريط يؤسس للعقلانية في كل ما كتب، ولكن هذه العقلانية هي ليست عقلانية مستوردة من هنا أوهناك، لان ذلك لن يحرك عجلة المجتمع ويدفعها إلى الأمام ، بل ربما يزيدها تخلفا إلى الوراء، وإنما هي عقلانية مستمدة من فهم أنفسنا وتناقضاتنا، ومحاولة تجاوز هذه التناقضات بخطط واضحة ومدروسة يتجاوز فيها الانفعالات الآنية، إلى تحليل للوضع وزحزحته الى ما هو افضل،ولنا المثل الاعلى في إبن خلدون الذي يجب ان لا نهمل تشخيصه لوضعنا منذ القرن الرابع عشر،ولا يزال هذا هذا التشخيص قائما إلى اليوم " لأننا

1– المصدر نفسه، ص 181.

2– عبد الله شريط: من واقتع الثقافة الجزائرية، مصدر سابق ذكره، ص05.

ما زلنا كما وصفنا ابن خلدون في القرن الرابع عشر، ميالين إلى السهولة وإلى البسائط من الأمور لأن نقل الجزئيات والمفردات العلمية أبسط من نقل الروح العلمية.[1]

1- عبد الله شريط، الاعمال الكاملة، الجزء الاول، نظرية حول السياسة التعليم والتربية ، منشورات السهل، الجزائر، دط، 2009، ص 30.

خلاصة الفصل

وخلاصة هذا الفصل والمتعلق بالحضور الفلسفي عند عبد الله شريط ،من خلال أهم السمات الفلسفية التي استنبطناها من نصوصه، أهمها : سمة النقد،وسمة النسقية ،وسمة الإيمان بالاختلاف سمة الواقعية الفلسفية...وأخيرا سمة العقلانية التي تتأسس على المبدأ السقراطي". اعرف نفسك بنفسك".والأمم التي تعرف قدر نفسها هي التي يسيرها عقلها أكثر مما تسيرها عاطفتها...وإذا كنا قد أثبتنا أن عبد الله شريط قد تميز بمنهجه الخاص فإننا في هذا الفصل قد أثبتنا انه قد تميز أيضا بموضوعاته الخاصة...والتي حاولنا ان نؤشكلها على طريقتنا الخاصة .وهي موضوعات تصلح ان تكون عناوين لبحوث أكاديمية تعمق قراءتنا أكثر لفلسفة عبد الله شريط...كموضوعة المثقف والاندماج الاجتماعي مثلا.

وإذا كنا في هذا الفصل قد أكدنا الحضور الفلسفي المتميز من خلال ظهور السمات في جل نصوصه...فان عبد الله شريط وجدناه يؤمن أيضا، أن الفيلسوف لن يكون فيلسوفا إلا إذا استمد عقلانيته من صيرورة واقعه بكل تناقضات هذا الواقع.هذه الصيرورة التي تتأسس على قناعة عبد الله شريط بان الفلسفة لن تكون فعالة إلا إذا ارتبطت بالتاريخ..فكيف تطورت فكرة التاريخ عند عبد الله شريط؟ هذا ما سنتناوله في الفصل الثالث...

الفصل الاول: تطور فكرة التاريخ عند عبد الله شريط

1: مفهوم التاريخ

2: الموضوعية في التاريخ

3: جدلية المؤرخ والفيلسوف عند عبد الله شريّط

4: فلسفة التاريخ الشريطية

5: عبد الله شريّط من التاريخ إلى فلسفة التاريخ

6: مفهوم التقدم وفلسفة التاريخ كمحدد للحداثة الغربية

الفصل الثالث: تطوّر فكرة التاريخ عند عبد الله شريّط

تمهيد:

لا يمكننا أن نتكلم عن الفكر التاريخي ومآلاته عند عبد الله شريط، دون أن نفصّل في تطوّر فكرة التاريخ عنده، ومدى نضجها، وهنا نتساءل: ماذا نعني بالتاريخ عند عبد الله شريط؟ وكيف تمثّل جدليّة المؤرخ والفيلسوف عنده؟ وهل كان يبحث في طرحه لموضوعة التاريخ عن القوانين العامّة التي تحكم التاريخ كما هو حال عند فلاسفة التاريخ، أم يربط التاريخ بمتطلبات الواقع المعيشي؟ وأين نصنف عبد الله شريط في قراءته للتاريخ هل كان تاريخيّا أم تاريخانيّا. ؟ هذه الأسئلة نحاول أن نناقشها في هذا الفصل:

قبل أن نناقش هذه الفكرة عند عبد الله شريّط وكيف تشكّلت وما هي مآلاتها عنده نحاول أن نحدّد مفهوم التاريخ أولا، فماذا نعني بالتاريخ وكيف تمثّله الفلاسفة منذ القديم إلى اليوم؟ وما هو الفرق بين المؤرخ؟ وفيلسوف التاريخ؟... وهدفنا من الإجابة عن هذه الأسئلة أن نؤسّس لفكرة التاريخ عند عبد الله شريّط .

1: مفهوم التاريخ:

هل يأخذ مصطلح تاريخ نفس الدلالة في كل اللغات؟ وكيف تطوّر هذا المصطلح منذ القديم إلى اليوم؟

« لا تختلف دلالات مصطلح "التاريخ" في العربية عن دلالات مصطلحات موازية له في لغات أخرى، على الرغم من إختلاف المنابع اللغوية والثقافية لكل مصطلح منها في اللغة العربية[1] »

دل لفظ "تاريخ" في بداية إستعماله في الثقافة على زمن الأحداث، وربما يكون المسلمون الأوائل قد تعلموا تسجيلها من أهل الكتاب، كما يذكر إبن منظور، صاحب لسان العرب: « التاريخ

[1]– قيس ماضي فرّو– المعرفة التاريخية في الغرب– مقارنات فلسفة وعلمية وأدبية، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ط1، بيروت–حزيران/يونيو 2013.ص، ص 10–11.

(هو) تعريف الوقت وقيل: أن التاريخ الذي يؤرخه الناس ليس بعربي محض، وإن المسلمين أخذوه عن أهل الكتاب » .[1]

لكن كيف تطور معنى التاريخ حتى أصبح يأخذ دلالات أخرى..."ومن خلال تسجيل الحوادث بحسب تسلسلها الزمني، وحفظ أخبار الماضي، تطوّر معنى "التاريخ" ليعبّر عن دلالتين يشترك فيهما مع مصطلحات موازية بالمعنى في لغات أخرى، الأولى نابعة من الإعتقاد بأن التاريخ هو الماضي كله، وأنّه يحوي مجمل الحوادث المعروفة وغير المعروفة لنا، أمّا الدلالة الثانية فيقتصر على عملية تدوين حوادث الماضي المعروفة لنا عبر البحث عنها وتعليلها وسبر أغوار معانيها، إنّ هذه الدلالة الأخيرة المرتبطة بالبحث والتعليل هي الأقرب إلى المعنى الأصلي لكلمة historia في اللغة اليونانية القديمة التي تعني"البحث والإستقصاء".[2]

لكن هذا البحث والإستقصاء يتلوّن بلون صاحبه وإيديولوجيته الخاصّة به، ولذلك لا نجد إتفاقا بين الباحثين وعامة المثقفين على قراءة واحدة كما يؤكد: قاسم عبده قاسم، قائلا:« ومن المثير للإنتباه أن الباحثين وعامّة المثقفين لا يتفقون على ماهية التاريخ سوى في جانب واحد، وهو أنه علم يبحث في الماضي الإنساني، ومن المثير أن التاريخ لا يتعلق بالماضي سوى من حيث موضوعه بمعنى أن الماضي الإنساني هو موضوع البحث التاريخي أو المادة "الخام" للبحث التاريخي » .[3]

ويرجع قاسم عبده قاسم تعدد قراءات الظاهرة التاريخية أو الحدث التاريخي إلى أن كل قراءة تسلط الضوء على جانب من جوانب الظاهرة التاريخية، ولا يمكن لقراءة واحدة أن تستوعب كل تعقيّدات الظاهرة:« وهذا في رأي، هو السبب في تعدد قراءات الظاهرة التاريخية، أو الحدث التاريخي، على مرّ العصور بحثا عن إجابات مناسبة لكل عصر أو لكل جيل. وهو السبب أيضا في تنوع القراءات التاريخية مابين القراءة الأسطورية، والدينيّة والقوميّة، والعنصريّة والإستعمارية

[1]– إبن منظور–في مصطلح– التاريخ.

[2]– قيس ماضي فرّو، مرجه سالق ذكره، ص11.

[3]– قاسم عبد قاسم–قراءة التاريخ– تطوّر الفكر والمجتمع، عين الدراسات والبحوث الأسياسية والإجتماعية، د،ط.2009–ص 19.

والصهيونية...وما إلى ذلك[1] »

ولكن تبقى في نظره القراءة العمليّة للتاريخ هي القراءة الصحيحة والتي تسعى إلى البحث الموضوعي في الظاهرة، بهدف إكتشاف قوانينها المتحكمّة فيها، بعيدا عن كل أشكال التحيّز والإيديولوجية، ولكن هذا ينجح في دراسة الظواهر الطبيعية، أمّا الظواهر الإنسانية فإنه يصعب تحقيق الموضوعية فيها مادام الإنسان هو الدارس والمدروس فيها، "بيد أنّ القراءة العلميّة الأكاديمية تبقى دائما القراءة الصحيحة للتاريخ على الرغم من أنّ ذلك لا يمنع، ولا ينبغي أن يمنع، تعدد وجهات النظر والزوايا التي ينظر منها الباحثون".[2]

وهذا ما يؤكده أيضا: "كولينجوود " فعلى الرغم من الإختلاف الواضح في إجابات الباحثين عن السؤال المتعلق بماهية التاريخ، فانهم يتفقون كثيرا حول كونه« لونا خاصا من ألوان التفكير » .[3]

وعن أصل كلمة تاريخ هل عربي أصيل أم مستورد، هناك من يرى أن الكلمة أصل اللفظ عربي، وهو مشتق من الأرخ أي الأنثى الوليدة للبقر الوحشي: وهو رأي لا يصمد أمام النقد في نظر قاسم عبده قاسم:" لسبب بسيط هو أنّ اللفظ غاب عن مفردات الشعر الجاهلي والقرآن الكريم والأحاديث النبويّة، ولو أنه كان خارجا من هذا الإشتقاق فعلا لكان بالضرورة معروفا ومستخدما فيها". [4]

ولكن الدكتور حسين نصَار، يرى أن لفظ تاريخ هو لفظ عربي قديم، وشائع في اللغات الساميّة وأن هناك نوعا من القرابة بينه وبين لفظ "تاريخ" في اللغة العبريّة وهي واحد من اللغات السامية، مثل العربية، ومعناه القمر وكلمة "يرح" العبريّة أيضا التي تعني "الشهر". ومن ثم فإنّ الراجح أن يكون الإستخدام الأوّل لكلمة "تاريخ" كان بقصد الدلالة على الشهر، ثم توسع إستخدامه بحيث

---

[1]– قاسم عبد القاسم، قراءة التاريخ، مرجه سابق ذكره، ص20.

[2]– المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[3]– ر،ج–كولينغ وود–فكرة التاريخ الترجمة محمد بكبير خليل، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة 1968، ص 39.

[4]– قاسم عبده قاسم، مرجه سالق ذكره، ص 22.

يعني الأحداث التي تقع على مرّ الزمان".[1]

ولكن المستقرأ لتاريخ تطور إستعمال هذا اللفظ"تاريخ) يجد أن معناها تطور مع مرور الزمن وحسب السياقات التي تستعمل فيها،« فقد إستخدمت في التراث العربي الإسلامي للدلالة على حوادث التاريخ نفسها بمعنى الأحداث التي جرت على إمتداد الزمن الإنساني، ثم التاريخ العام، أو تدوين الحوادث التاريخية المهمّة في مواقعها الزمنيّة، وفي أماكنها الجغرافية أيضا، (...) وهذا ما تدل عليه أسماء المدوّنات التاريخية الإسلامية مثل: "تاريخ الرسل والملوك" للطّبري، وتاريخ الإسلام"الذهبي"[2] وقد تستخدم كلمة "تاريخ" بمفهوم دراسي علمي، "أي تعني دراسة المسيرة الحضارية للبشر في مواطنهم وبيئاتهم الإنسانية، وتركيبها والعلاقات السببية بين مختلف الأنشطة الإنسانية في مسارها الزمني ومسرحها المكاني. والمثال على ذلك واضح عندما نتحدث عن الدراسات التاريخية الحديثة في الجامعات ومراكز البحث".[3]

وقد استخدمت الكلمة حديثا بمعنى دراسة "تاريخ التاريخ"أو دراسة"التّدوين التاريخي" وتطوره عبر العصور. والتي تلقى إهتماما متزايدا من جانب المؤرّخين في العالم العربي اليوم. [4]ولكن كيف يجب أن يتصرف الأكاديميون امام كل هذا الاختلاف والارتباك الحاصل حول هذا اللفظ؟ علما أن اللغة ليست ملكا لهم وحدهم،"بل هي ملك للمجتمع الذي ينتجها وتعّبر عنه، وينبغي بالتالي أن نعّبر عنه، تكون في خدمته، وهنا تبرز أبعاد مشكلة المعنى اللغوي لكلمة "تاريخ" وكل ما يمكن للأكاديميين ان يفعلوه في هذا الصدد أن يحددوا المعنى ألاصطلاحي للكلمة. والنظر إليه في إطار السياق الذي يستعمل فيه"[5] ومهما تنوعت تعاريف التاريخ وتعددت سياقاته فإنّ وجوده منذ القدم يعود إلى ارتباطه الوثيق بالإنسان بإعتباره المقوّم الرئيسي في تعريف التاريخ. فالتاريخ الحق عند معظم

[1]– حسين نصار، نشأة الكتابة الفنية عن الأدب العربي(النهضة العربية)، ط2، القاهرة، 1966، ص 17–18.

[2]– قاسم عبد قاسم، قراءة التاريخ، مرجه سابق ذكره، ص20.

[3]– المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[4]– المرجع نفسه، ص 24.

[5]– المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

منظريه هو"تاريخ البشر للبشر وبالبشر".[1]

فالطبيعة لا تاريخ لها إلا لما يكون على صلة تاريخ الإنسان كما يؤكد بول فاين« الطبيعة هيكل من القوانين أمّا التاريخ فهيكل من الوقائع.[2]

ويوضح هذه الفكرة علي أومليل قائلا:"لقد تطوّر مدلول مصطلح التاريخ فتجاوز الحدث إلى الحديث بحيث صار التاريخ هو:"مجموع وقائع الماضي وهو أيضا المعرفة المتعلقة لهذه الوقائع من دون أن يعني ذلك التطابق بين الحدث والمعرفة بالحدث".[3]

ويذهب المؤرخ الفرنسي جاك لوغوف "J.LOGOFF" إلى التمييز بين نوعين من التاريخ:" تاريخ الذاكرة الجماعيّة، وتاريخ المؤرخين " معتبرا الأول أسطوريّا يخلط الأزمنة (Anachronique) وإن كان يمثل المعيش الرابط بين الماضي والحاضر، والثاني"ينتجه المؤرخون المحترفون" ومهمته أنّ يضيء الذاكرة ويساعدها على تصحيح أخطائها".[4]

ورغم أن تاريخ المؤرخين ينزع إلى العلميّة والموضوعية، فإنّه لا يسلم من تاريخ الذاكرة الذي يتجلّى في الثقافة الشفوية والعقلية والذاتية مادام المؤرخ هو إبن واقعه وثقافته.[5]

ولذلك نجد فتحي التريكي يؤكد على أنّ العقل التاريخي لا يظهر و لا يتطور إلاّ بالقطيعة مع منظومة الحكي الشفوي والمتعلقة بالخبر. فنضع نهاية لقراءة الأحداث قراءة خطيّة محاولين تطبيقها

---

[1]– عبد الله العروي، **مفهوم التاريخ**، الجزء الأول، الألفاظ والمذاهب، المركز الثقافي العربي، ط2، ص 34.

[2] paul veyne.comment on ecrit l.histoire. ibid. p22

[3]– علي أومليل، **الموسوعة الفلسفية العربية**، ص 217.

[4]– وجيه كوثراني، **الذاكرة والتاريخ في القرن العشرين**: دراسات في البحث والبحث التاريخي، دار الطبعة ، بيروت، ط1، 2000، ص 26.

[5]– محمد الخراط: **تأويل التاريخ العربي**– المركز الثقافي العربي، مؤمنون بلاحدود ط 1، 2013، ص54.

كرونولوجيا ومنطقيا.[1]

لكن كيف تتحقق الموضوعية في التاريخ؟

2- الموضوعية في التاريخ:

على الرغم من صعوبة الفصل بين الذات والموضوع في البحث التاريخي، ممّا يجعل إدراك الموضوعية أمرا عسيرا "فإنّ تطوّر علم التاريخ بانفتاحه على معارف مختلفة كالفلسفة والجغرافيا وعلم النفس والإنتروبولوجيا واللسانيات وعلم الأديان المقارن والسوسيولوجيا (...) جعل المؤرخ يجتهد في إدراك حظ وافر من الخيال ويعتمد مناهج مختلفة للإقتراب من الحقيقة التاريخية عبر جميع الوثائق ونقدها والبحث في الشواهد والتنويع في المصادر، ويسترفد بالعلوم الأخرى لتغطية النقائص التي قد تشوب موضوعه، ويطرق المسكوت عنه والمهمش والمنسي والعلمي والأسطوري والواقعي والخيالي، لذلك تنوعت المدارس وتباينت المناهج وكان كل ذلك عامل إثراء لعلم التاريخ".[2]

لكن باحثين كثر بينوا أن الموضوعية ليست إلا قضية زائفة إذ "الفرق بين الموضوعي والذاتي مرحلي ومتطور بإستمرار في البحث التاريخي كما في غيره من البحوث العلميّة(...)وشبح النسبّية لا يعلو المعرفة التاريخية وحدها، بل يعلو كل حقل معرفي عندما تتوقف حركة البحث ويتم الإكتفاء بالنتائج المكتسبة".[3]

إنّ الحقيقة التاريخية في موضوعيتها لا يمكن أنّ تدرك أبدا تامة، بل لابدّ أن ننظر إليها من زوايا مختلفة، ولعّل تطوّر المعارف وتعدد المناهج كفيل بإثرائها والدنو منها أكثر ولهذا قال بول فاين"إنّنا نرى مكعبا من كل جهاته في اللحظة نفسها، فليس لنا عنه أبدا إلاّ رأي جزئي".[4]

---

[1] -Fathi tariki, **l'esprit historien dans la civilisation arabe et islamique**, (maison tunisienne de l'édition- f-s-s. de tumis), p 44.

[2]- محمد الخراط، المرجع السابق، ص 58.

[3]- عبد الله العروي- مفهوم التاريخ- ج2، ص، ص 221، 222.

[4]- Paul veyne : comment on écrit l'histoie- Ibid- p 58.

ومادام المؤرخ لا يسعه أن يكون "ملاحظا خارجيا"، ولكنه يمكن أن يجتهد في البحث عن الظروف التي تجعل المعرفة التاريخيّة ممكنة، وهو سؤال يشبه السؤال الكانطي: كيف يمكن للميتافيزيقيا أنّ تصير علما؟ هذا السؤال الذي إذا ما حاولنا تطبيقه على التاريخ سنجد أن الحقيقة التاريخية مزدوجة لأنّها متكونة من صفحة الماضي في مستوى حدث التاريخ ومن صفحة الحاضر في مستوى فعل التاريخ، ولهذا فحقيقة التاريخ تضل دائما رهن فلسفة المؤرخ ونظرته إلى التاريخ.[1] لكن متى بدأ الوعي التاريخي بإعتبار أنّ الإنسان هو صانع تاريخه؟

يجزم عديد الباحثين الغربيين بأنّ الوعي التاريخي لم يظهر قبل القرنيين السابع والثامن عشر للميلاد.[2] فإنّ تراثنا الفكري العربي الإسلامي يشهد على أن هذا الوعي يعود إلى ما قبل هذين القرنين،" إلى متراكم البحوث التي أنجزها المؤرخون العرب، وصولا إلى عبد الرحمان بن خلدون، على وجه الخصوص، الذي مهد لتنسيب المعرفة التاريخية قبل هيغل. ولم يكتف بتكرار المفاهيم الميتافيزيقية في تمثل التاريخ على إمتداد قرون".[3]

وهكذا إنتقل هذا المبحث من البحث في فكرة التطور العام لتاريخ الإنسانية إلى البحث في الظواهر بإعتبار أنّ تلك الظواهر قابلة لأنّ نتحكم فيها عن طريق وعي مقصدياتها... وهذا ما يؤكده مصطفى الكيلاني قائلا: " هكذا يتخلّص المبحث التاريخي تدريجيّا من فخ الإطلاق، كالبحث في فكرة التطوّر العام لتاريخ الأنسانية، بأنّ تحوّل إلى دراسة الظواهر بعد نشأة التفكير الفينومينولوجي لدى هوسرل(Edmond husserl)، إذ إقترن هذا المبحث بمصير الحداثة في إتجاه والنظر في ترقي المعرفة التاريخية وغائيتها في إتجاه ثان، إستنادا إلى ثنائية نظرية المعرفة والإبستيمولوجيا، ووصولا إلى ما أصبح يسمّى "في حقل الدراسات التاريخية الحديثة بفلسفة التاريخ".[4]فماذا نعني بفلسفة التاريخ؟ وعن أي فلسفة تاريخ تكلم عبد الله شريط قبل الإجابة عن هذه الأسئلة و بعد عرض

[1]– محمد الخراط، المرجع السابق، ص59

[2]– مصطفى الكيلاني– التاريخ والوجود– مرجه سابق ذكره، ص 14.

[3]– مصطفى الكيلاني– التاريخ والوجود– مرجه سابق ذكره، ص 14.

[4]– عبد الله شريّط– التفكير الأخلاقي– مصدر سابق، ص 308.

جملة المواقف المختلفة حول مفهوم التاريخ، والتي أصبحت دلالته مرتبطة بسياقات معينة فرضتها تطورات المفهوم منذ القديم إلى اليوم، نحاول أن نتعرف عن مفهوم التاريخ عند عبد الله شريط، فكيف تمثل هذا الأخير التاريخ؟ وما هي المدرسة التاريخية التي تبناها في تحديد هذا المفهوم؟

ينطلق عبد الله شريط، وفقا للمنهج الواقعي الذي حددناه في المباحث السابقة، أن التاريخ هو أخذ العبرة ممّا جرى وما يجري في حاضرنا، والقبول بحقيقة أنفسنا مهما كانت عيوبنا، وإنّ هدف دراسة التاريخ هو أن يطلعنا على تلك العيوب، حتى ولو كانت على لسان خصومنا، يقول:« إنّه لا يجوز لنا في رأي أن نخفي عن أنفسنا وحتى عن أجيالنا الصاعدة اي أثر من آثار الضعف في تاريخنا، لأن التاريخ كما علمنّا إبن خلدون"عبرة" وليس حجابا نضعه على أبصارنا ليخفي عنّا الحقائق » .[1]

وهو يرى أنّ الحقيقة التي يكشفها لنا التاريخ مهما كانت مرّة وقاسية، فيجب أن نبحث عنها حتى في صحف الخصوم تبعا للمثل القائل: "رحم الله إمرءا أهدى إلي عيوبي"

يقول عبد الله شريط:" ويبدو لي أننا بلغنا في هذا العصر سن الرشد، وأصبح لدينا من الرجولة ما يجعلنا نقبل حتى على أقوال أعدائنا بتصفحها بدقة لنستخرج من تحاملاتهم علينا ما يمكن أن يكون فيها من حقائق خفيت عنّا، ولا نجدها عند من يجاملوننا من الأجانب شفقة منهم على عواطفنا. لأنّ الشفقة أقسى من الشتيمة".[2]

وهو إذ يبحث في تاريخ الجزائر فإنّ مايسعى إلى معرفة الحقيقة الموضوعية في هذا التاريخ، هذه الحقيقة هي التي ستدعم عواطفنا الوطنية والدينية بعد ذلك، أمّا إذا أخفيناها كما يفعل الأطفال الصغار في التستر على أخطائهم فستكون الكوارث.

يقول عبد الله شريط:"عندما ننظر إلى تاريخنا السياسي بنظر علمي، تحدّده الرغبة في العثور على الحقيقة وحدها. وتجعل هذه الحقيقة فوق كل إعتبار، لا لأنّ الحقيقة العلميّة أجلّ من العاطفة

[1]– عبد الله شريّط–التفكير الأخلاقي– مصدر سابق، ص، ص 310، 311.

[2]– المصدر نفسه، ص 311.

الوطنية والدينية بل لأنّ الحقيقة العلمية هي الخادم الأمين الفعال للعاطفة الوطنية والدينية، عندما لا تكون هذه العاطفة طفولية سطحية، بل عاطفة عميقة ثابتة لا تتراجع أمام النقد الذاتي البناء".[1]

وعلى أساس قبول مبدأ النقد الذاتي لا يهمنا من أين نأخذ الحكمة مهما كان صاحبها، مادامت هذه الحكمة أو الحقيقة ستساعدنا على تصحيح أوضاعنا المزرية، "نقول عندما تحدونا هذه النظرة الموضوعية لا يضيرنا أبدا أن يكون الأجانب هم الذين قالوها فينا، لأن هذه الحقيقة هي أحسن حافز لنا، ونحن في عصر جديد هو عصر الإعتماد على النفس، على أنّ نقوم اليوم ما أعوج بالأمس عند أجدادنا، ونقومه على ضوء هذا الضعف الذي نشرحه بدون رحمة".[2]

وهو إذ يعود إلى قراءة التاريخ السياسي الحديث، يتابع أهم التحولات التي عرفتها المجتمعات الأوروبيّة الحديثة، يجد أن فلاسفتها من قادوا تلك التحولات بأفكارهم العظيمة،مثل مونتسكيو، وفيكو، ولكن كل تلك التحولات تمت بفكرهم العلمي، متجاوزين بذلك أخطاء من سبقهم، فقط لأنهم كانوا يبحثون عن الحقيقة واضحة دون مواربة أو زيف .

يقول عبد الله شريّط: "يكاد يتفق مفكرو الفكر السياسي الحديث على إعتبار المفكر الفرنسي"مونتسكيو" الذي عاش في القرن الثامن عشر،وكتابه "روح القوانين" هو المصدر الذي إستندت عليه كل الإصلاحات السياسية التي تحققت في أوروبّا في القرن التاسع عشر، والتي تحمل كلها آثارا من الأفكار التي وردت في هذا المؤلف الهام".[3]

ثم يشيد بالمنهج العلمي الذي شيده الفيلسوف الإيطالي فيكو، وهو يتأمل التاريخ البشري على العموم والتاريخ الأوربي على الخصوص، والذي لخصّه في ثلاث مراحل أساسية لخصها عبد الله شريّط "وإلى جانب مونتيسكو،كان يوجد مفكر أخر إيطالي ذو فكر سياسي مستقل في القرن الثامن عشر، وهو الفيلسوف "فيكو" هذا الفيلسوف يأتينا هو أيضا بقواعد ثلاث، وهي عبارة عن مراحل تقطعها المجتمعات نحو الحكم الديمقراطي، أما المرحلة الأولى دينيّة (...) والمجتمع هنا يسيره رجال

[1]– عبد الله شريّط: المصدر السابق، ص ص، 310–311.

[2]– عبد الله شريّط–التفكير الأخلاقي– مصدر سابق، ص،311.

[3]– عبد الله شريّط–الأعمال الكاملة– مع الفكر السياسي، مصدر سابق، ص 141.

الدين ، أمّا المرحلة البطولية، وتستند فيها السلطة للأقوى على من هو أقل منه قوة، أما المرحلة الثالثة، المرحلة الأنسانية : التي تلين فيها الطباع ويحاول فيه المجتمع أن ينتظم ويتهذب ويكيّف سلوكه نحو ما يعتقده الكمال(...) وبهذا التدرج في البحث قام الفيلسوف الإيطالي بمجهود كبير نحو إعطاء نظام الحكم أو فن السياسة طابعا من الدراسة العلميّة".[1]

وهو يرفض كل فلسفات التاريخ الطوباويّة، ولا يحتفظ إلاّ بتلك الفلسفات التي تستمد قوتها من وقائع التاريخ، التي تحدد خصوصية كل مجتمع التاريخية، هذه الخصوصية التي تسمح له بإختيار نظامه السياسي الأمثل... أمّا وإنّ تعمّم فلسفة عامة على الشعوب فهذا ليس من المنهج في شيء.و هنا تبرز مناهضة عبد الله شريط لفلسفات التاريخ الأوروبية التي تحاول أن تكرس هيمنة نموذج الإنسان الأوروبي في القديم و الحديث و بهذا أعتبره من الفلاسفة الجزائريين الأوائل اللذين أسسوا لفلسفة الإختلاف و أكبر دليل على ذلك هو تأثره بالفيلسوف نيتشة أب فلسفة الإختلاف اللذي كتب عنه أكثر من مقال.

يقول عبد الله شريّط"إنّ 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 أنّ تكون هذه الأفكار مستمدة من التاريخ. ثم محاولة تطبيق هذه الأفكار والنظم على كل الشعوب مهما كانت من حيث الإختلاف في التاريخ فهو ليس منهج علمي في السياسة".[2]

وهذا المنهج العلمي لا يطبق فقط في الجانب السياسي من حياتنا، بل يطبق على جميع أصعدتها، بما في ذلك تاريخ الأدب، والفكر، والثقافة دون أن نفصل ذلك الأدب على سياقاته التاريخية التي نشأ فيها،"... وجب لكي نؤرخ أدبا أو نفهمه فهما صحيحا أن نلم بظروف حياته منذ نشأته الأولى إلى العصر الذي نريد درسه، وإن نحيط بظروف بيئته الجغرافية والسياسية والإجتماعية، وإنّ نبحث مستوى الثقافة والذوق وحالة الناس عامة، بهذا يمكننا أن نفهم أدب أي

[1]– المرجع نفسه، ص 143.

[2]– عبد الله شريّط–الأعمال الكاملة، المرجع سبق ذكره، ص 144.

أمة وأنّ نؤرخه في إطمئنان ووعي".[1]

وعن الفرق بين كتابة التاريخ وعرض التاريخ، يرى عبد الله شريّط أنّ المشكلة ليست في كتابة التاريخ، بل في عرضه كما تفعل الأمم الناضجة.

"إن بلادنا أنتجت لحد الآن من" صنعوا" التاريخ وبقي الآن أن تنتج من يكتبون التاريخ، والمشكلة وفي نظره ليست في أن نكتب التاريخ، بل كيف نعرضه، إنّ هناك مشكلة غريبة نعانيها، وهي مشكلة العرض: إننا قادرون على الإنتاج ولكننا مازلنا عاجزين عن عرض إنتاجنا[2]، وهذا العرض لا يشمل فقط البضائع المادية، بل يتعلق أيضا بما هو معنوي وثقافي للمجتمع، فالأمم الأنيقة هي التي تعرف كيف تعرض بضاعتها، وثقافتها معا، دون أنّ تزيف الحقائق، أمّا نحن فنزيف الحقائق أو نعرضها في ثوب مفضوح، ففقدنا مصداقيتنا وفقدنا معها تاريخنا."لأننا لا نفرق بعد بين المحافظة على الحقيقة ذاتها وعرضها في ثوب جميل ومظهر جذاب، وبين تزييف الحقيقة في ذاتها وعرضها في ثوب مفضوح وهذا ما جعل أمثالك لا يهتمون ببضاعتهم الوطنية وإنتاجهم القومي سواء كان ماديا أو معنويا، (...) وقل هذا في فنونها الشعبية وتاريخها الإجتماعي وأزيائنا الوطنية وأدويتنا الطبيّة التقليدية وثقافتنا وآدابنا وتقاليدنا في الألعاب الرياضية وأنظمتنا الإقتصادية..."[3]

وهو لا ينظر إلى التاريخ من زاوية سياسيّة فقط، كمّا حال التاريخ التقليدي، بل لا نفصل بين التاريخ الثقافي والإجتماعي والإقتصادي لأية أمة من الأمم، وهذه القراءة هي قراءة تستلهم فحواها من فلسفة التاريخ الجديد La nouvelle histoire*[*]...

---

[1]– عبد الله شريّط –الأعمال الكاملة– تاريخ الثقافة والأدب في المشرق والمغرب، مبررات السهل، الجزائر، د،ط–2009، ص 122.

[2]– المصدر نفسه، ص 214.

[3]– عبد الله شريّط–معركة المفاهيم– مصدر سابق: ص 214.

[*]– الذي لا ينظر إلى الذات بإعتبارها فاعلا، بل هي حصيلة مفاعيل وهي شبكة من العلاقات المتداخلة، وتتركز على ممارسة جديدة للفلسفة تتأسس على الإختلاف وهو المفهوم الذي يقوم عليه ما يدعى اليوم بخطاب ما بعد الحداثة postmodernité. نقلا عن عبد الله عبد اللاوي، حفريات الخطاب التاريخي العربي، مرجع سابق، ص29

يقول عبد الله شريّط:« (...)أن تاريخنا لم يكتب منه إلاّ الجانب السياسي، أمّا الإجتماعي والتراث الثقافي فيكاد يكون معدوما[1] » .ثمّ يعود ليؤكد أنّ المنهج الصحيح الذي يجب أنّ نحتذي به، ونستثمره كما يجب، هو منهج إبن خلدون، ويمكن أن نتخذه أساسا لكل بحوثنا التاريخية.

«ومع ذلك فإنه يوجد عندنا على الأقل مصدر هو عبارة عن منجم لا تنضب ثروته، ويصح أن يكون لنا جميعا نواة ننطلق منها في بحوثنا، وهو إبن خلدون، إذا عرفنا كيف نتخذ منه معلمنا الأكبر، مكان أرسطو في دراسة مجتمعنا » .[2] و هنا تبدو سمة عمق النظر لعبدالله شريط في قراءة تاريخ الفلسفة فهو يميز بين منظومة أرسطو التي يجب أن نتجاوزها ومنظومة ابن خلدون التي يجب أن نحتذي بها.

ونخلص ممّا سبقت مناقشته في هذا المبحث، أن التاريخ تعدّدت معانيه منذ النشأة حتى تطور العلوم في العصر الحديث، عند المسلمين وعند غيرهم من الأمم، ولكن معناه عند عبد الله شريّط مرتبط دائما بصيرورة الواقع ولا يخرج عن جملة الشروط الإجتماعية والثقافية والإقتصادية بإعتبارها فواعل تشكل وعي الإنسان التاريخي بطريقة واعية أو غير واعية، هذا المعنى الذي سيكون له أثر في تحديد مفهوم التاريخ عند عبد الله شريّط. و إذا كان التاريخ يأخذ الطابع العملي العلمي عند عبدالله شريط فكيف كانت فلسفته للتاريخ...

3: جدلية المؤرخ والفيلسوف عند عبد الله شريّط:

يعتبر التاريخ كموضوع للبحث العلمي من الموضوعات الكلاسيكية في الثقافة الإنسانية التي إشتغل عليها العقل الإنساني تحليلا وتركيبا، فقد إهتم لشأنه اليونانيون في القديم "مع الملاحم

---

1 عبد الله شريط– من واقع الثقافة الجزائرية– مصدر سابق، ص 84.

2 – االمصدر نفسه، الصفحة نفسها

3–المصدر نفسه الصفحة نفسها

4– المصدر نفسه ص 65

الشعرية والأسطورية التي ألفها عباقرة ومؤرخو اليونان وفلاسفتها والتي وضعوا فيها تواريخهم الماضية وبطولاتهم الخالدة"،[1] وقد عرفت مع الحضارة الإسلامية تطورا ملحوظا على مستوى المناهج التي تطورت أكثر مع العلامة إبن خلدون، والذي إنتقل عنده التاريخ من مجرد سرد عشوائي لأحداث الماضي إلى إدخال القصدية أو السّببية إلى تلك الأحداث بإعتماد قوانين المجتمع نفسه وتحولاته الداخلية،" وبذلك يعتبر أول من أرسى قواعد المنهج العلمي التاريخي ثم تطورت هذه المناهج أكثر في عصر النهضة الأوربية مع الفيلسوف الإيطالي جون باتستا فيكو، إلى أن إنفصل الفكر التاريخي تماما عن الفلسفة في المنتصف الثاني من القرن الثامن عشر، وأصبح علما له موضوعاته ومناهجه وأدواته البحثية ينتمي إلى دائرة العلوم الأنسانية".[2]

ورغم إستقلال التاريخ عن الفلسفة من جهة موضوعه ومناهجه، فإنّنا نجد أنّ التاريخ كظاهرة إنسانية يعد موضوع بحث أيضا في الفلسفة لأنّ« التاريخ كمعطى إنطولوجي من أكبر الموضوعات المحايثة للذات الإنسانية، فّإذا كان علماء التاريخ يعتبرون أن الإنسان هو صانع الحدث التاريخي فإنّ الفلاسفة كان محور إشتغالهم الرئيسي هو الإنسان ككائن صانع للتاريخ في هذا الوجود. لذلك فإن الفلسفة تهتم بالتاريخ لكن من منظور مغاير لموضوعات علم التاريخ، وإن كان التاريخ يزودها بالمادة الخام التي تؤسس عليها فلسفتها للتاريخ الإنساني » .[3]

ولكن كيف يتم التواصل بين التاريخ والفلسفة؟ وما طبيعة الصلة بينهما؟

«يتم التواصل الفكري بين الفلسفة والتاريخ عندما يتحوّل التاريخ إلى موضوع للبحث والدراسة العلميّة فتطرق الفلسفة إلى باب علم التاريخ من زاوية أسئلة نظرية المعرفة من قبيل: هل المعرفة

[1]– عبد الحليم مهورباشة: فلسفة التاريخ، مركز نماء للبحوث والدراسات، ط1، بيروت 2016، ص 13.

[2]– المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[3]– المرجع نفسه، ص 14.

التاريخية ممكنة؟[1] على منوال كانط هل المعرفة الميتافيزيقية ممكنة؟ من المعروف أنّ الفلسفة تشتغل على ثلاث موضوعات رئيسية: وهي:

1. الوجود،(الأنطولوجيا) Ontologie
2. نظرية المعرفة: Epistérnslogie
3. مبحث القيم: Axiologie[2]

ومن هذا المنطلق تكون صلة الفلسفة بعلم التاريخ وفق منظورين:

أولا: "كل منهما يشتغل على الإنسان كموضوع للبحث والدراسة، فعلم التاريخ بالمختصر الدقيق هو عبارة عن دراسة لمنجزات الإنسان في هذا الوجود عبر مراحل تاريخية وزمنيّة متعددة ويتعبير آخر يدرس علم التاريخ الإنسان صانع التاريخ، وكذلك تشتغل الفلسفة على الإنسان في جدليته مع التاريخ. فالإنسان بما يمتلكه من حرية وإرادة يقع في تضاد مع التاريخ الطبيعي، وتعتبر الفلسفة أنّ التاريخ تجلّ لإرادة الإنسان في هذا الوجود المادّي، ومنه يسعى الفلاسفة إلى تقديم تفسيرات عقلانية للتاريخ الإنساني".[3]

ثانيا:"إنّ أهم مباحث الفلسفة يتمثل في الإبستيمولوجيا التي هي الدراسة النقدية للأسس والإفتراضات والمبادئ التي تقوم عليها مختلف العلوم، ومنه تتحدد علاقة الفلسفة بالتاريخ كعلم إنساني ينتمي إلى دائرة المعرفة، فتقوم فلسفة التاريخ على الدراسة النقدية للمناهج والمبادئ التي يتأسس عليها علم التاريخ" ويتم من منطلق إيستمولوجي محض طرح التساؤلات التالية:

---

[1]– عبد الحليم مهورباشة: فلسفة التاريخ، مرجه سابق ذكره، ص 14.

[2]– توفيق الطويل، أسس الفلسفة– دار النهضة العربية، ط 6، 1976، ص 91.

[3]– المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

هل المعرفة التاريخية ممكنة؟ ما هي الأدوات التي يستخدمها المؤرخون لكتابة التاريخ؟ ما طبيعة المناهج التي تستخدم في الكتابة التاريخية وتحقق قدرا ممكنا من الموضوعية؟[1]

ويرى كولينوود أن فولتير (1778–1964)« هو أوّل من إخترع هذه العبارة فلسفة التاريخ في القرن الثامن عشر، دون أن يقصد بها أكثر من عرض تحليلي للتاريخ وبتعبير أدق كان يقصد نوعا من التفكير التاريخي يتقيد به المؤرخ بمقاييسه الخاصة بدلا من الإعتماد على ما جاء في الكتب المقدسة[2] » وهذا لا يعني أنّ هناك من الفلاسفة والمؤرخين من تناولوا في أعمالهم ما تطلق عليه فلسفة التاريخ، دون أن يصرّحوا بذلك، ويأتي في مقدمتهم إبن خلدون في مقدمته الشهيرة وكذلك أوغسطين في كتابه مدينة الله.

ووفقا للمنظورين السّابقين، بإعتبار أنّ كليهما يشتغل على الإنسان كموضوع رئيسي وأنّ التاريخ كغيره من العلوم الإنسانية، يحتاج إلى دراسة إبستيمولوجية "نجد أنّ فلسفة التاريخ، تشتغل بكثافة حول:

1) الدراسة النقدية لمناهج علم التاريخ.
2) الدراسة التأويلية العقلانية للتاريخ والسعي لتقديم تفسير كليّ لمجرى التاريخ الإنساني.[3]

أمّا بالنسبة للمنظور الأول: وهو الدراسة النقدية لمناهج علم التاريخ، تساعد فلسفة التاريخ المؤرخين على التدقيق أكثر في الأدوات المنهجية والمصادر المعرفية التي إستخدموها، كما يؤكد سليمان الخطيب قائلا:« فلسفة التاريخ تهتم بتفسير وفهم مجرى التاريخ، في ضوء نظرية فلسفية، وتضع لعلم التاريخ أساسا فلسفيّا بتمحيص المنهج، الذي يستعمله المؤرخون(تجريبيّا أم إستنباطيا أم مزج بينهما) ومناقشة وتحليل مضمون المصادر التاريخية ودراسة المصطلحات العامة التي

[1]– المرجع نفسه، الصفحة نفسها

[2]– كولينغود، فكرة التاريخ ترجمة محمد بكبير خليل– لجنة التأليف، القاهرة، 1968، ص 30.

[3]– عبد الحليم مهورباشة: فلسفة التاريخ، مرجه سابق ذكره، ص37.

يستخدمها المؤرخون في تفسير الوقائع التاريخية. (كالعلية والعرض والقانون ونحوه) ولا تعني فلسفة التاريخ مجرد سرد الوقائع وتفسيرها » .[1]

ولعله من المناسب أنّ ندرك الدور النوعي التي تضطلع به فلسفة التاريخ في التفاعل مع قضايا العصر،فيرى محمد شوقي الزين أنّ الفيلسوف الألماني هاردر johann gottfried herder في كتابه (فلسفة أخرى للتاريخ من أجل تكوين البشرية) بعد أنّ حدد فيه المبدأ الذي يقوم عليه التاريخ، أبرز المنهج الذي يتوجب على المؤرخ السير وفقه للكشف عن القوانين السارية في القوى الفاعلة في التاريخ وحدّد المنهج في النقاط التالية:

1. الإبتعاد عن السرد التاريخي المبني على الذهول أمام الإلتقاء بموضوع الدراسة، والإعتماد على رؤية نافذة تلج في الحدث التاريخي بوصفه ظاهرة طبيعية.
2. خلال عملية السرد، يعمل المؤرخ على البحث عن الحقيقة الصارمة، وتتوقف على أحكام سليمة يقوم بتفسير الوقائع المشهودة بناءا على وقائع ملموسة سبقتها في الزمن أو الدرجة.
3. الرهان هو أنّ يدرك المؤرخ الظاهرة التاريخية في خصوصيتها، ويعمل على الكشف عن دلالتها بالنسبة إلى المتلقى لها، ذلك بالإبتعاد عن النزوات والخيالات والتقيّد بما هو مشهود ومعلوم.[2]

أمّا عن المنظور الثاني الذي تسعى فلسفة التاريخ إلى تحقيقه:

وهو السعي إلى تقديم تعبير كليّ لمجرد التاريخ الإنساني: فهناك فرق بين دور المؤرخ الذي يسعى إلى تفسير الظواهر الماضية بإرجاعها إلى أسبابها الأولية الظاهرة، ودور الفيلسوف الذي يهتم بالقوانين الكلية التي تحكم سير التاريخ. "فالمؤرخ هو ذلك العالم الذي يتقصى أحوال الظاهرة الأنسانية موضوع العمل التاريخي أو الحدث التاريخي الذي يؤرخ له، ويحاول أنّ يصل إلى تفسير

[1]– سلمان الخطيب، فلسفة الحضارة عند مالك بن نبي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط 1، 1993، ص 28.

[2]– محمد شوقي الزين، فلسفة التاريخ وتكوين البشرية عند هاردر، مجلة يتفكرون، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، عدد 3، شتاء: 2014، ص 29.

لهذا الحدث التاريخي، او لهذه الحوادث الجزئية المكونة لحدث أكبر، من خلال معرفة علة هذا الحدث سواء كان جزئيا أو بسيطا أو مركبّا. أمّا فيلسوف التاريخ فإنه لايتوقف عند هذه الأحداث التاريخية الجزئية، بل يهتم أكثر بمحاولة فهم مسار الأحداث التاريخية الأنسانية ككل، محاولا الوصول إلى علتها الكلية الشاملة".[1]

ولكن ما طبيعة القوانين العامة التي تستهدفها فلسفة التاريخ، هل هي شبيهة بتلك القوانين الطبيعية في الفيزياء والبيولوجيا، كمّا يتوهم البعض؟« أم هي جملة مبادئ عامة تصاغ على شكل علاقة بين متغيرات ليس شرطا أنّ تكون العلاقة بينهما هي علاقة ميكانيكية، كالقول مثلا بأنّ الدين عامل روحي في نشأة الحضارات، أو أنّ التاريخ يعيد نفسه، أي نظرية التعاقب الدوري للتاريخ وغيرها[2] » :« فلا تعني فلسفة التاريخ بمجرد سرد الوقائع وتفسيرها، بل ترى أنّ الإنسانية تسير بمقتضى قوانين ثابتة تتخطى الزمان والمكان ولا تجري وفق الأهواء والمصادفات، ومن ثم كانت مهمة فيلسوف التاريخ أنّ تكشف عن هذه القوانين التي تفسر تاريخ البشرية » .[3]

ولكن إذا ما أردنا العودة إلى التاريخ العربي الإسلامي، محاولين أن نرصد اللحظة التي إنتقل فيها الخطاب العربي من التاريخ إلى فلسفة التاريخ؟ وكيف حدثت تلك النقلة وعلى أي أساس حدثت؟

يجيبنا فتحي التركي على السؤال قائلا:" ربمّا كانت أهم نقلة في خطاب التاريخ العربي، كانت مع إبن خلدون وذلك بإجماع الدراسين العرب والمستشرقين على حدّ سواء، بأنّ التاريخ قد غيّر من مهماته المتمثلة في الجمع(الذاكرة) للأخبار العامة والموسوعية التي يتميز بها المؤرخون السابقون على إبن خلدون، فالتاريخ....سيظهر في القراءة الفلسفية–العلميّة....والمتمثلة في قراءة الماضي إنطلاقا من الحاضر، وهو النظر الذي يمارسه المؤرخ الإثنولوجي على الناس وأنماط حياتهم: على

[1]– مصطفى النشار، **فلسفة التاريخ**، شركة الأمل للطباعة والنشر، القاهرة، 2004، ص 22.

[2]– عبد الحليم مهورباشة: **فلسفة التاريخ**، مرجه سابق ذكره، ص41.

[3]– سليمان الخطيب– **فلسفة الحضارة عند مالك بني نبي**، مرجه سابق ذكره، ص 28.

الأشياء والعادات والتقاليد والديانات والملوك والأفكار في حضارة معينة...فالملاحظة المباشرة للظواهر...بنظرة عيادية وشخصيّة للحدث التي سيمثلها إبن خلدون".[1]

ولكن كيف تجاوز إبن خلدون سابقيه في تحقيق هذه النقلة النوعيّة في قراءة التاريخ؟

و يجيبنا عليّ أومليل :"وذلك بتجاوز التاريخ الحدثي والسردي الذي مثله المؤرخون السابقون عليه ومن جملتهم الطبري، فبالرغم من إشادة إبن خلدون بهم: الذين أحلّوا التاريخ الإسلامي مكانته المرموقة، ولكنها تكشف أيضا عن الأخطاء الكبرى التي وقع فيها هؤلاء. أمثال الطبري والمسعودي، فقيمة تواريخهم أكبر من أنّ تذكر، وإمامتهم مسلم بها، ولكن هذه الإمامة نفسها كانت سببا في أن وقع التسليم بكثير ممّا نقلوه عن خطأ، فقد تأسست أخبار بناء على روايات تناقلها هؤلاء الأئمة وإستقرت في تواريخهم ولم تعد بحاجة إلى أن تسندها أسانيد، فالسلطان المعنوي لهؤلاء الأئمة كاف وحده لضمان صحتها، فنسيت أصول الأخبار، ولم تعد هناك حاجة إلى معاودة البحث عنها...وهكذا إستقر الخطأ ابتداء من أئمة التاريخ أنفسهم، وصار يتناقل عبر أجيال المؤرخين، لأنّه كان واقعا تحت سلطة النموذج الديني الذي هيمن على جميع التشكيلات الخطابية داخل الثقافة العربية الإسلامية وهو ما يسميه إبن خلدون بالتقليد، الذي سينتقده إبن خلدون في المقدمة".[2]

لكن ما هو الجديد المنهجي الذي جاء به إبن خلدون؟

يجيبنا عبد الله عبد اللاوي:" ذلك أنّه سيرسي لأوّل مرّة في تاريخ الخطاب العربي مفهوم النقد، ويعطيه دلالة فلسفية كبيرة، من خلال المقدمة أو البروليغومين (prolégomènes)، لأنّها

---

[1] -Fathi tariki.ibid, p118.

[2] – عليّ أومليل–الخطاب التاريخي–دراسة لمنهجية إبن خلدون، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء 1984، ص 63.

خطاب منهجي له القوة والأصالة الكبيرتين، جعلته يخترق تلك الخطابات السابقة ويبين هشاشتها النظرية والمنهجية في كتابة التاريخ العربي".[1]

لكن كيف كان إلتقاء إبن خلدون بالتاريخ؟ هل كان إلتقاء الصدفة والعرض، أم لقاء متخصص في التاريخ متبحّر في علومه منذ البداية؟

يلخص لنا عبد الله عبد اللاّوي هذه الإجابة بقوله:« على الرغم من إلتقاء إبن خلدون بالتاريخ كان عرضا كما يلاحظ بعض الدارسين، كان إلتقاءً عرضًا في حياته ومنعرجًا مفاجئًا بقدر ما كان حاسمًا، ولأنّه لم يكن مؤرخًا كغيره من المؤرخين فحسب، بل كان فيلسوفًا قبل أن يكون مؤرخًا، ولم يكن تكوينه كذلك، ذلك أنّ إتجاهه أولاً كان نحو الفلسفة بإشراف أستاذه "الآبلي" لخص في هذه الفترة الكثير من الكتب الكلامية والفلسفية، لذلك كانت هواجس إبن خلدون وهو يتجه إلى التاريخ هواجس منهجية بالدرجة الأولى، لأنّه كان يرغب في فهم التاريخ ومن خلاله الواقع وهو ما يبرز في الفصول الأولى من مقدمته، فأشاد بفن التاريخ، إذ هو لا يزيد على الأخبار عن الأيام والدول وهو في باطنه نظر و تحقيق وتعليل للكائنات ومبادئها دقيق".[2]

من خلال الفقرة السابقة يتبين لنا أن شاغل إبن خلدون كان بالدرجة الأولى منهجيّا، يتابع الأحداث والوقائع التاريخية في تطوّرها الزماني والمكاني، خارج المنهجية التقليدية، التي كانت سائدة في عصره، وبهذا أحدث ثورة منهجية لم يسبقه فيها أحد قبله وتفطن إليها من جاؤوا بعده.

وهذا ما يؤكده فتحي التريكي قائلا:« يتبين لنا أنّ إبن خلدون كانت تتعلق شواغله بالمنهجية التاريخية، فالتّأمل في الحوادث القريبة والبعيدة، الحاضرة والماضية، لابّد من التأكد من صحتها وما يروي عنها وينقل، لأنّ البحث عن منهجية أصيلة يفضى إلى منهجية توفر الدقة والصرامة، وبهذا وبإعتباره فيلسوفا وضع التراث المنطقي والمنهجي في خدمة نسقه السوسيو تاريخي، ولأنه لو لم يكن من الممكن لإبن خلدون أن يبني هذا العلم الجديد،"العمران البشري" لمّا توافر له في البداية من

[1]– عبد الله عبد اللاوي– حفريات الخطاب التاريخي العربي، إبن النديم للنشر والتوزيع، دار الروافد، الثقافية، ط 1، 2012، ، ص 144.

[2]– المرجع نفسه، ص نفسها.

محاولة ربط القول التاريخي بالنظرة العياديّة للعالم والجغرافي، ومعرفة الفيلسوف وأصالة المتكلم بأمبريقية القاضي*" [1]

وبروح فلسفية عالية تسبر أغوار الحقيقة التاريخية في كل تمظهراتها الإنسانية حاول ابن خلدون أنّ يشخص الخطاب التاريخي والكتابة التاريخية قبله،"بأنّها وقعت في التقليد الذي هيمن على مجمل العلوم الإسلامية، وحدث انقطاع بين التاريخ والخطاب التاريخي ذلك أنّ المؤرخين السابقون لمّا وقعوا في التقليد، أصبحوا يتداولون خطابا مجردا عن التاريخ لأنهم لم يكونوا يدركون تلك (السيرورة) أو حقيقة التاريخ التي ترتبط بما أسماه إبن خلدون ب"العمران" فعلم العمران كان بالنسبة لإبن خلدون مدخل منهجي لمعرفة التاريخ على حقيقته المتمثلة في تبدل الأحوال في الأمم والأجيال" (...) ولهذا كان أول ما تعين على إبن خلدون القيام به هو نقد مسلك المؤرخين السابقين من وجهة الروح الواقعية التي ينبغي أنّ تكون في أساس كل علم" ،[2]

وبسبب إنحراف المؤرخين قبل إبن خلدون عن المسار العلمي في بحثهم التاريخي، يرجعه عبد الله عبد اللاّوي إلى الدوافع التي ينطلق منها هؤلاء المؤرخين والتي ضللتهم عن طريق الحقيقة التي وصل إليها إبن خلدون وتتلخص تلك الدوافع "أنهم إتجهوا في تأليف التاريخ(الأخبار) بدوافع دينيّة وفقهية بالأساس من جهة، ومن أجل إبراز الدروس لإعتبارات سياسيّة، فإهتمامهم بالتاريخ كان من أجل شيء آخر لا من أجل التاريخ في حدّ ذاته، بينما نجد عند إبن خلدون أنّها كانت دوافع منهجية علميّة بالأساس".[3]

---

[1]- "Fathi tariki-ibid, p-p 323-324.

*" il n'aurait pas été possible pour IBN KHALDÛN de construire cette " science nouvelle"d'al "umran al bachari" s'il n'avait pas au préalable tenté de lier le dire de l'histoire au regard clinique de savant et du géographe, au savoir du philosophe, à la pertinence du théoligien, à l'empirisme du juriste..."

[2]- عبد الله عبد اللاوي مرجع سابق ص 145

[3]- عبد الله عبد اللاّوي، صغريات الخطاب التاريخي العربي، مرجه سابق ذكره، ص 147.

وهو ما يعضّده الفيلسوف المغربي "محمد عابد الجابري" في أنّ إكتشاف إبن خلدون بالنسبة لمن قبله أنه قسم التاريخ إلى ظاهر وباطن، وهذا ما أهله أن يكون فيلسوف تاريخ لا مؤرخا:« إنّ إهتمامه بالتاريخ: يصدر بالعكس من ذلك عن وعي تاريخي جاد جعل إهتمامه بالتاريخ بين ظاهر ...وباطن، وهذا الوعي التاريخي الذي هيمن على تفكير إبن خلدون ليس وليد تفلسف أو إستغراق في التفكير فحسب، بل كان نتيجة ممارسة شخصيّة وظروف موضوعيّة...نتيجة إندماج الذاتي بالموضوعي في تجربته إندماجا جعل كل منهما يفسّر الآخر ويكمله، مما أعطى للوعي التاريخي لديه طابعا مأساويّا واضحا، فقد عاش صاحب المقدمة في عصر كان كل شيء فيه يشير إلى أنّ شمس الحضارة العربية الإسلامية آخذة في الأفول. فالقرن الثامن الهجري كان بحق قرن التراجعات والكوارث في العالم الإسلامي(...) الشيء الذي عاينه وعانى منه إبن خلدون نفسه معاينة ومعاناة لم يتمالك معهما من إعلان يأسه من إمكانية إجتياز الأزمة" [1]

لكن ما هي الدلالة التي يحملها مصطلح "إجتياز الأزمة" في سياق هذا النصّ السابق؟

يجيبنا عبد الله عبد اللاّوي في نفس السياق:"إنّ إجتياز الأزمة كان بالنسبة إلى إبن خلدون سؤال الحاضر يقدر ما كان سؤال الماضي، وهذا لا يعني البتة الفصل بين الحاضر والماضي فصلا عضويا، بل هما يتمفصلان، فيصبح سؤال الحاضر معناه إستنطاق حوادث الماضي وإستقرائها من أجل فهم الحاضر، حاضره هو".[2]

لكن لماذا الحديث عن فلسفة التاريخ الخلدونية بالضبط دون غيرها؟وما علاقتها بفلسفة التاريخ الشريّطية؟ وهل الأولى هي مقدمة للثانية؟

لا يمكننا أن نتكلم عن فلسفة عبد الله شريّط للتاريخ دون أن نتكلم عن فلسفة أستاذه الأكبر التي طالما ثمنها في كل كتاباته، وإعتبره المعلم الأكبر للعرب والمسلمين، كما هو حال أرسطو عند

[1]– محمد عابد الجابري، فن التراث،–المركز الثقافي العربي– بيروت، ط2، 1989، ص– ص، 310–311.

[2]– المرجه نفسه، ص 148.

اليونان، وقبل أن نفصل في فلسفة التاريخ الشريّطّية لابدّ لنا أن نتكلم عن الفلسفة الجزائرية، وإمكانية قيام هذه الفلسفة؟ وما مشروعيتها في منظور بعض المفكرين الجزائريين المعاصرين لعبد الله شريّط؟

لعلّ الحديث عن الفلسفة في الجزائر يدفعنا لمعاودة البحث والتساؤل عن كنه الفلسفة ذاتها؟ "ولعل هذا السؤال نابع من سؤال يؤرق العقل العربي المعاصر وليس فقط الجزائري: هل هناك فلسفة عربية معاصرة؟ لماذا نصطدم بنعت نطلقه على مباحث تفكيرنا بأنها فكر وليست فلسفة، في مقابل ننعت ذات المباحث الفكرية الغربية على أنها فلسفة، وقد نذهب إلى أبعد من هذا الحد، من الإنتقاص لأنماط تفكيرنا، وندعوه في الجزائر بالخطاب فدعونا نتساءل قبل الخوض في أفق التفلسف المتاحة في الجزائر، وطبيعة هذا النمط من التفكير مقارنة بالتيارات الفلسفية الكبرى؟ ما هي الفلسفة؟ وما هي أشكال التفكير والتعبير التي من الممكن أن نلحقها بالفلسفة أو ندعوها فلسفة؟"[1]

ومن المتعارف عليه أن من أهم خصوصياتها الفلسفة أنّها أبنة زمانها ومكانها، وعصرها لكل ما يحمله ذلك العصر من تناقضات، فنقول عنها أنّها يونانية بما تعكس من تناقضات عاشها المجتمع اليوناني القديم، ونقول عنها أنها وسيطية بما تعبر عنه من إشكاليات عاشتها المجتمعات في العصر الوسيط، ونقول عنها أنها حديثة أو معاصرة تبعا للإشكاليات التي أفرزها الواقع المعاصر، فهل يحق لنا أنّ نقول عنها جزائرية؟

يؤكد الأستاذ العربي ميلودي على خصوصية الفلسفة محليّا: "إنّ المتتبع لمسار الفكر الفلسفي عبر مراحله المتعاقبة يلاحظ أنّ كل مرحلة تاريخيّة أضفت طابعها الخاص على العصر المنبثة فيه، فكانت تشكل دوما روح ذلك العصر بكل ما يحمله من أبعاد تاريخية وسياسية ثقافية وسوسيولوجية وغيرها فكان أنّ حملت الفلسفة دوما في أذهان الفلاسفة وحتى العامة، التعريف الأكثر رسوخا في الوعي الإنساني إلا وهو محبة الحكمة، والحكمة ليست نمطًا مقننا للتفكير، فكل قول يحمل في ثناياه أبعاد إنسانية، مهما إختلفت وتعددت هذه الأبعاد هو بإمتياز شكل من أشكال التفلسف"[2]

---

[1]– العربي ميلودي–أفق التفلسف في الجزائر– أوراق فلسفية–عدد 26، 2009–2010، ص 327.

[2]– المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

لكن الناظر إلى التحقيب الغربي للفلسفة يجده يجعل من الفلسفة معجزة يونانيّة بإمتياز، فكيف يستقيم القول بين حق كل الشعوب في أنّ تتفلسف، وبين القول بأنّ الفلسفة هو إمتياز يوناني بحت؟ وهنا نلاحظ أن العائق لم يعد عائقا إبستيمولوجيّا، وإنّما عائقا تاريخيًا ، فكيف يمكن تجاوز هذا العائق؟ وإخراج الفلسفة من عملية التنميط التي تحاك ضدّها؟

لابد من تجاوز العائق التاريخي، بإعطاء الحق للتفلسف لكل الشعوب، ومادامت الفلسفة هي تأويل للعالم فقد نجد هذا التأويل في نص عشتار الفينيقي أو ألواح جلجامش البابلية ولن يقل كونفشيوس ولا حمورابي ولا كتاب الموتى المصري حكمة عن سقراط، إلا إذا فهمنا الحكمة بمعناها الضيق المتواتر أكاديميًّا أنهّا تخلو من كل إشارة دينيّة، ألاّ نجد في الدين عمق التعقل؟ ألايجب إعادة النظر في هذه الأزواج المفهومية الغامضة العقل واللاعقل؟ ما الذي يؤسس للحدود بينهما؟ إلا تنحو التقنية المعاصرة لتكون لا عقليّة كما يشير أرنست كاسيرر؟ ألم يتحوّل العقل والدولة اليوم إلى أسطورة؟ ألم يصبح العلم اليوم دينّا لملايين الشعوب؟ هل هناك حقّا مبررًا قويًّا لوضع هذا التمايز بين العقل و اللاعقل؟[1]

ثمّ نتساءل من جديد عن كيفية حدوث المعجزة اليونانية، ألم تحدث بالإنتقال من الأسطورة إلى العقل، "من الميتوس إلى اللوغوس" كما يقول غادامير.

ألم يحن اليوم الذي نعيد فيه بعث تعريف الفلسفة: بأنها كل أشكال الفكر الحاملة لروح العصر" ونبدأ دراسة الفلسفة من شرائع حمورابي مثلا؟ أو من أقدم مخطوط قصصي خطة الإنسان، أسطورة جلجامش، كبداية للتساؤل البشري في قضايا الحياة والموت والخلود؟ [2]

ولعلّ ظهور فلسفات ما بعد الحداثة أو ما بعد الفلسفات النسقيّة يؤشر على بداية مرحلة جديدة في تاريخ الفلسفة، تتحرّر فيها الفلسفة من الوصاية اليونانية التي كرستها قراءة معينة هدفها الهيمنة والإستحواذ على تاريخ الفكر والثقافة، وإنفتحت فيها على كل المنتوج الإنساني خارج كل تراتبيّه

[1]– العربي ميلودي–أفق التفلسف في الجزائر– مرجه سابق ذكره، ص328.

[2]– المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

ثقافية، وبذلك تجاوزت المنظور الهيغلي فلم يعد للفلسفة موضوع إلاّ أنّ تشتغل بنفسها.

يؤكد هذه الفكرة عبد السلام بن عبد العالي:"إن الفلسفة مع نهاية النسق، لم يعد لها موضوعًا محددًا وتنوعت مواضيعها حيث باتت تطرق مواضيع لم يبحث فيها عبر تاريخها الطويل، حاولت الفلسفة الما بعد نسقية محاكاة الواقع الإنساني مع كل تشعباته النظرية والإجرائية، فعلى المستوى النظري باتت الفلسفة تبحث لها عن وظيفة ما داخل الحقول المعرفيّة المعاصرة، تعيد صياغة إشكالياتها، فبات عمل الفلسفة لا يخرج عن السمة التي طبعت الفلسفة بعد هيغل، حيث لم يعد لها موضوع، وحيث أصبحت تشتغل بنفسها وتعيّد قراءة تاريخها بغية تجاوزها"[1]

وهنا تصبح محاولة خلخلة فكرة المركزية الغربيّة، وعدم الركون إليها، والبحث عن قراءات جديدة تسمح بإعادة الإعتبار إلى كل الثقافات المهمّشة والتي مورس ضدها كل أنواع الإقصاء والإدانة فقط لأنّ ليس لها الحق في الوجود،فجاءت هذه الفلسفات لتعيد لها الإعتبار. وقد تجسدت هذه الثورة الفكرية والمنهجية في الفلسفات ما بعد النسقية...التي تستلهم روحها من مؤسسها الأول "نيتشه" القائل:" لا تولد الحقيقة إلاّ من تزاوج الوقاحة وسوء الظن والرفض القاسي والكره والشقاق في الحياة، وما أصعب أن تتوافق وتتحد جميع هذه المقدمات"[2]

إنّ الحديث عن حق الإنسان في التفلسف هو في حد ذاته حق مشروع لأي عقل إنساني، وهو يسمح لنا أن نعيد النظر في نصوص مورس عليها التهميش والإقصاء بإسم أنّ الفلسفة هي منجز يوناني بإمتياز. ولربما هذا ما سيظهر بشكل جلي في بعض القراءات الفلسفية الجزائرية التي حاولت

قراءة تاريخ الفلسفة، ليس لأجل الإجترار، وإنمّا بغية مساءلة المفاهيم المركزية التي يتقوم عليها الفكر الغربي عموما".[3]

---

[1]– عبد السلام بن عبد العالي، أسس الفكر الفلسفي المعاصر، مجاوزة، الميتافيزيقيا، دار بوقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأول، 1991، ص 82.

[2]– نيشيه، هكذا تكلم زرادشت، فليكس فارس، دار القلم بيروت، ص 320.

[3]– العربي ميلودي–أفق التفلسف في الجزائر– مرجه سابق ذكره، ص 329.

و إذا ما تكلمنا عموما عن الفلسفة في الجزائر سيتحفظ البعض الذي لا يزالون يؤمنون بالمعجزة اليونانية، ومن ثم يقعون تحت تأثير المركزية الأوربية الحديثة دون أن يتفطنوا إلى ذلك، متناسين أن الجزائر كما هي ولادة للثوار والمتمردين على العلم عبر تاريخها الطويل، هي أيضا ولادة للمفكرين والفلاسفة الذين إكتسبوا شهرة عالمية، وفي كل عصورها، من أمثال: القديس أوغسطين، جاك دريدا وألبير كامو، ومالك بن نبي، وعبد الله شريّط، مهما كان إختلاف الفكرة أو الإيديولوجية التي ينطلق منها كل واحد من هؤلاء، سواء كانت إيديولوجية إستعمارية(ألبير كاكامو، جاك دريدا) أو إيديولوجية تحررية (مالك بن نبي، عبد الله شريّط ، فرانس فانون و غيرهم...)

وإذا ما تأملنا تاريخ الجزائر المعاصر سنجد أن هناك محاولات تصب في هذا المضمار، وتسعى إلى الخروج من رحم الأحداث التي عاشتها الجزائر قبل وبعد و أثناء الإستعمار الفرنسي، منطلقة من الإشكاليات المحليّة التي عاشتها الجزائر والتأمل فيها بما يسمح لنا بكوننة أو أنسنة تلك القيم،" ونذكر هنا بعض النصوص ذات صبغة فلسفية جزائرية خالصة:

أولها: كتاب"فلسفة الثورة الجزائرية" للأستاذ بوخاري حمانة.

والكتاب الثاني:"الفلسفة والفضاء العمومي" للأستاذ بن مزيان بن شرقي.

والكتاب الثالث: "الشك ومكامن الغل في فلسفة المشهد الجزائرية"[1]

وإذ نشير إلى هذه النصوص الجزائرية الخالصة فهذا لا يعني إهمالنا لنصوص جزائرية أخرى كتبها الجيل الأول من الأساتذة الذين أسسوا للدرس الفلسفي في الجزائر من أمثال الشيخ بو عمران عبد الرزاق قسوم كريبع النبهاني رفقاء درب عبد الله شريط و منهم من اكتسبت نصوصه شهرة عربية و عالمية كمحمد أركون و مالك بن نبي .

وهي محاولات سعت لأن تمزج بين التصورات الفلسفية والمشهد الفلسفي والسياسي والإجتماعي والثقافي الجزائري...وكل هذه الأمثلة تؤكد وبصورة قطعية على إمكانية تأسيس فلسفة جزائرية

[1]– العربي ميلودي–أفق التفلسف في الجزائر– مرجع سابق ذكره، ص 329.

بخصوصياتها الإجتماعية والحضارية. ولعّل المحاولات التي نقوم بها، وقام بها غيرنا في أحياء فكر عبد الله شريّط، ومحاولة التأسيس له فلسفيا هي من هذا القبيل.

نعود بعد التمهيد لفكرة الفلسفة في الجزائر إلى الإجابة عن السؤال المتعلق بفلسفة التاريخ الشريّطية مستندين في ذلك على أهم ما قرأناه من نصوصه:

4.فلسفة التاريخ الشريطية

بعد أن حددنا مفهوم الفلسفة الشرايطية تلك الفلسفة التي ترفض الإغراق في التجريد و الطباويات و التي كان منهجها تحليل الوقائع بما تقتضيه تلك الوقائع من مشروطية مستقلة عن تأويلات دارسها يمكن الأن أن نتكلم عن فلسفة التاريخ الشرايطية بخصوصياتها الجزائرية لا باعتبار إديولوجيتها و لكن بالنظر إلى أن أحداثها جزائرية ساهم في صنعها الإنسان الجزائري فما هي سمات هذه الفلسفة الشرايطية .

ينطلق عبد الله شريّط في تأسيسه لفلسفتة في التاريخ عن مبدأ أساسي في الفلسفة لا يتم الفعل الفلسفي إلاّ به، بل أن التطورات الذي حدثت في تاريخ الفكر الإنساني كانت بسبب توفر هذا الشرط، بل أكثر من ذلك أن حركة الفكر عموما، والواقع يتوقفان عليه، وهو مبدأ الشك، الذي يميز المفكر عن غير المفكر، والفيلسوف عن غيره، وهو يعتبر الناس ثلاثة أصناف، شك مطلق نجده عند السفسطائيين أو اللاأدريين

ويقين مطلق لا يساوره شك، ونجده عند العامّة والعقول البسيطة، والشك النسبي ونجده عند العلماء والفلاسفة الذين يهدفون إلى التحقق من الخبرة البشرية، التي من الواجب مراجعتها بشكل دائم، ونقدمها على أنّها جزء من الحقيقة وليست كل الحقيقة.

يقول عبد الله شريّط: "الشك يعتبره الجاحظ وكما يعتبره كل مفكر هو الميزة الأصليّة التي يمتاز بها المثقف عن غير المثقف، والشك ليس معناه التهديم، وإنّما معناه الميزان النقدي فقط، فكما يقول

الجاحظ: السفسطائي يشك دائما في كل شيء، والعالم لا يشك مطلقا في أي شيء، أمّا العالم فيشك مؤقتا ريثما يصل إلى الحقيقة التي يطمئن إليها".[1]

وعبارة "يطمئن إليها" توحي من بين ما توحي أن عبد الله شريّط يؤكد على نسبة الحقيقة العلميّة، بما في ذلك الحقيقة التاريخية والإجتماعية، التي تخضع لتفاعل عوامل ذاتية وموضوعيّة يصعب الجزم بحقيقة ذلك التفاعل إلى النهاية.

وبالتالي تبقى النتائج التي تتوصل إليها مجرد مقاربات تساعدنا على الإقتراب وفهم الظاهرة أو محاولة تفسيرها بعد ذلك، وإذا كان المستوى الأول يتعلق بالظواهر الإنسانية، لأن المستوى الثاني يتعلق بالعلوم الصحيحة.

إنّ الفيلسوف في نظر عبد الله شريط لا تكون أحكامه مرتبطة بظروف مؤقتة، أو بمتغيّرات سياسية واقتصادية وثقافية تحكمه، وتستولي على عقله، إنّه يهدف إلى معرفة الثابت داخل كل تلك المتغيّرات، وبالتالي فهو يتجاوز ما هو عاطفي انفعالي، إلى ما هو عقلي رصين، وحتى إنّ تدخل فيما هو عاطفي، فهو يسعى إلى تعديل وضبط تلك العواطف التي لا تتحول إلى كوارث:"إنّ الفلسفة بمعناها الاصطلاحي هي بحث وتفصيل عقليات، وليست خطوات عاطفية أو ذهنيّة تهتز لها نفسية الفيلسوف لحظة ثم تندثر".[2]

إضافة إلى سمة الشك، والبحث عن الثابت داخل المتغيرات كسمتان أساسيتان عند الفيلسوف يضيف عبد الله شريّط سمة ثالثة وهي سمة النسقية، هذه النسقية التي تجعل الفيلسوف يدرك الكل من خلال الجزء، ومهما تعددت آراؤه حول قضايا معينة، فإنّه يربطها رابط مشترك يحدّده منهج الفيلسوف وبالتالي لا يمكن أنّ نفهم الفيلسوف أو المفكر إلاّ إذا إستوعبنا طبيعة المنهج الذي إعتمده، ونستخلص من ثنايا نصوصه ومواقفه مهما تنوعت تلك النصوص، وإختلفت تلك المواقف،« الفلسفة

[1]– عبد الله شريّط، الأعمال الكاملة، المجلد الثاني، الجزء الأول: تاريخ الثقافة والأدب في المشرق والمغرب، منشورات السهل، الجزائر، د–ط، 2009.

[2]– عبد الله شريّط، الأعمال الكاملة،، تاريخ الثقافة والأدب في المشرق والمغرب، مصدر سابق، ص 351

لا تسمى كذلك، ولا يسمّى صاحبها فيلسوفا إلاّ إذا كانت فطرية أصلية ثابتة، ترتكز عليها آراؤه في جميع القضايا الفلسفية وتنسجم هذه الآراء مهما إختلفت مواضيعها مع النظرية الأساسية التي تقوم عليها » .[1]

وهو يميز بين الفلسفة والعلم بإعتبار أنّ العلم يشتغل على المعرفة بهدف ضبطها والتحكم فيها، وهذا يتجلى في العلوم التجريبية والفيزيائية، فقد ساهمت هذه العلوم في إكساب الإنسان معرفة عن محيطه الطبيعي والإجتماعي الذي كان يجهله أمّا الفلسفة، فلا تشتغل على المعرفة، بل هي بحث حول المعرفة، أو تفحص وتحقق ممّا نعرفه، وبالتالي لا يمكن أن نثق في الأشياء التي لا تتحقق منها كما يقول "سقراط" وعملية التحقيق والمراقبة هي عملية متواصلة في عمق المعرفة الإنسانية منذ ظهور الوعي الإنساني. ولا يزال الفيلسوف حتى عصر العلم الذي قطع فيه أشواطا كبيرة في معرفة أسرار الكون والطبيعة، يسأل ويؤسس للحقيقة، كيفما كان شكلها، ومهما كان عصرها، فإذا كانت الحقيقة عند اليونانيين ميتافيزيقية، فإنّ الفيلسوف اليوناني يحاول أنّ يؤسس لتلك الحقيقة، وإذا كانت الحقيقة دينيّة في العصر الوسيط، نجد الفيلسوف حاول أن يتأمّلها ويسائلها، وبالمثل يسأل الفيلسوف في عصرنا عن حقيقة العلم ومآلات الإنسان في عصر العلم، "الفلسفة تهتم وتعالج القضايا والمواضيع التي لا يمكن لنا أن نعرفها".[2]

وإذا كان هناك من دور الفيلسوف في هذا العالم فإنه دوره ليس محاولة تغييره كما يفعل السياسي، وإنّما هو فهم العالم، لأن عملية التغيير لا يمكن أن تتم إلاّ بجملة الإستراتيجيات التي يضعها الفيلسوف مدركًا مآلات اللحظة الراهنة ومستكشفا للصيرورة التي تشكل الحاضر والمستقبل.

[1]– المصدر نفسه، ص 370.

[2]– عبد الله شريّط–الأعمال المتكاملة– من أجل سعادة الإنسان، المجلد الأول، الجزء الأول، منشورات السهل، د–ط، 2009، ص12

وهذا بالضبط هو دور فيلسوف التاريخ عند عبد الله شريّط:" إنّ مهمة الفيلسوف ليست في قلب الأنظمة القائمة أو تغيير أوضاع العالم، بل مهمّة الفيلسوف هي قبل شيء فهم هذا العالم"[1]

من مهمّات الفلسفة كذلك أنها تحافظ على حيوية الفكر وتقوي الدافع إلى المثابرة والإبداع من خلال جدلية النقص والكمال، فكلما شعرنا أنّ أعمالنا ناقصة سعينا إلى إكمالها، وبهذا يصبح الكمال في النقص، والنقص في الكمال، هذه الجدلية هي التي تحافظ على حركتنا في الحياة، وهي ما يميز الشعوب المتقدمة من الشعوب المتخلفة.

" إنّ الفلسفة تجعل الناس قادرين على السلوك الذي يسلكون وهو السلوك الصحيح المستقيم دون ريب، أنّك إنّ كنت متأكدا من شيء فإنّك لا محالة تكون مخطئًا لأنّه لا شيء على الإطلاق جدير بالتأكد والإثبات وعدم الريب، لذلك يجب أن تترك مكانًا للشك في حوزة الشيء الذي تؤمن به، وفي الوقت نفسه أن يحملنا هذا الشك على التردّد في العمل أو يشل حيويتنا، بل يجب أن يعمل بحزم وتصميم ونحن غير متأكدين ممّا نعمل تأكدًا واضحًا".[2]

من خلال السمات السابقة التي حدّدها عبد الله شريط للفيلسوف والمتمثلة في الشك، والإشتغال على الثابت داخل المتغيرّات، والنسقيّة، يتبيّن لنا فلسفة التاريخ عند عبد الله شريّط ترتبط بواقع الإنسان الفعلي لا الإنسان المجرد وتحاول سبر أغواره، للبحث عن المقاصد الكبرى للفعل الإنساني... والسّعي إلى تحقيقها في أرض الواقع بما يخدم المجتمع والإنسان، ولن يكون هذا مشروعا إلا في إطار جدلية الفيلسوف والمؤرخ مع، جدلية تجعل من المؤرخ فيلسوفا، ومن الفيلسوف مؤرخًا.

لكن كيف يتم الإنتقال من التاريخ إلى فلسفة التاريخ عند عبد الله شريّط؟

5: عبد الله شريّط من التاريخ إلى فلسفة التاريخ

[1]– المصدر نفسه، ص 15

[2]– المصدر نفسه، ص 19

في مقدمة كتابه"ولادة التاريخ"، يذهب فرنسوا شاتليه إلى طرح سؤال ذو محتوى كبير هو: ماذا عن الإنسان؟[1] يعلق عبد الله عبد اللاوي على هذا السؤال قائلا:« هذا السؤال الذي لا يراد من ورائه سوى نزوع هذا الإنسان إلى ترتيب العلاقة بينه وبين مستويات أطره اللامنتاهية، المجتمع، السياسة، الثقافة، والإقتصاد، والتي يكون فيها التاريخ المحصلة والحاوية النهائية لها، لأنه يحايثها، ولا يمكن تصورها خارجة عنه، وهنا فقط يفهم الإنسان بوصفه كائنًا تاريخيًا "être historique" وهو ما حدا بأغلب الفلاسفة والمفكرين إلى نعته تارة بأنّه كائن إقتصادي أو كائن أخلاقي، فصفة الكينونّة هنا وفي هذه المواضيع المختلفة، لم توجد إعتباطا بل لها أساس وجودي واحد هو التاريخ » . [2]

من هنا تبدو أهمية التاريخ لا بإعتباره علما يدرس في الجامعات فقط، أو ماضي نتأمّل ونأخذ منه العبرة، وبإعتباره معيار يتجدد به وجود الإنسان كإنسان مدركًا أهدافه من خلاله في هذا الوجود، فالوعي التاريخي هو كما يؤكد ذلك "أرسنت كاسرر" هو إنتاج متأخر من الحضارة الإنسانيّة، ولم يظهر مع فلاسفة ومؤرخي العصر الإغريقي، لأنه لم يكن في مستطاعهم أن يقترحوا تحليلاً فلسفيًّا للشكل الخاص للفكر التاريخي، أمّا ظهوره الحقيقي فلم يتبلور إلاّ مع القرن الثامن عشر مع أعمال فيكو وجوهان قوتفريد فون هردر"Johann Gottfried Von harder" أين تشكل المفهوم الناضج للتاريخ".[3]

وهذا ما حدا بالمعلم الكبير في فلسفة التاريخ الغربيّة هيغل "Hegel" إلى القول في دروسه عن فلسفة التاريخ« إنّ التاريخ الحقيقي للإنسان لا يبدأ إلاّ مع ظهور الوعي(...) إذ لابدّ أن يفصل

[1]– فرانسوا شائليه –ولادة التاريخ– تعريب يوسف جباعي، مجلة الفكر العربي، العدد 44، 1986، ص346.

[2]– محمد عبد اللاوي، صغريات الخطاب التاريخي العربي،إبن نديم للنشر والتوزيع، بيروت لبنان، ط 1، 2012، ص 19.

[3]– محمد عبد اللاوي، صغريات الخطاب التاريخي العربي، مرجع سبق ذكره، ص 20.

الإنسان عن الطبيعة بحيث يصبح واعيًّا بنفسه حتى ولو ظل هذا الوعي معتمًا لفترات طويلة من التاريخ » .[1]

لكن" كيف نجسد هذا العقل في التاريخ في فلسفة هيغل؟

لقد جعل هيغل من فلسفة للتاريخ من الروح حجر أساس للتاريخ، فالروح لا تعني ذاتها وإنّما عبر التموجات الجدلية حيث تتطابق المعرفة بالوجود، ويتماهى الوجود مع التاريخ، فالتاريخ والطبيعة والروح هي أشكال لجسم واحد يتحقق تدريجيّا، فهي تمظهراته المختلفة والمتعددة، ونشأ بذلك "المفهوم" الذي هو حركة الشيء وعملية تفسيره، لذا كانت الفلسفة عند هيغل ليست مجرد تمثلات مجرّدة، ولا هي مفاهيم فارغة فحسب، بل إنّ المفهوم هو الواقع الفعلي إستنتاجًا من عبارة هيغل المشهورة على "أنّ العقل* يحكم العالم"[2]

وبالتالي ليس العقل هنا هو العقل المجرد لدى الأفراد، ولا يمثل مختلف الآراء الشخصية، وما لدى الأفراد من وعي بذاتهم، إنه كما يقول عبد السلام عبد العالي:"في خدمة ما يتجاوزها فإنّ كانت تحقق بشكل أو بآخر معنى التاريخ، إلاّ إنها لا تقرّر ذلك المعنى، فهذا المعنى هو المطلق وهو موضوعي بقد ما هو ذاتي، إنّه جوهر التاريخ العام، وبالرغم من ذلك فلا وجود له إلاّ عن طريق وعي الأشخاص الذين يصبحون أدوات في يد الفكر المطلق".[3]

---

[1]– هيغل ، محاضرات في فلسفة التاريخ، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، مراجعة فؤاد زكريّا، ج 1، دار النتوع، ط 2(د،ت)، بيروت، ص– ص 38–38.

*– يختلف هيغل في تحديده لفهم (العقل) عن مضمونه في فلسفة الأنوار الذي إعتبرته وعوضته بالفهم والتأمل، لكن هيغل عمل على إعطاء مضمون آخر للعقل(المطلق) هو تجسده في الأشكال المختلفة للتجربة الإنسانية وأشكال التعبير الثقافي في الفلسفة والدّين والفن...نقلا عن المرجع السابق ذكره، من الهامش، ص24.

[2]– عبد الله عبد اللاوي: صغريات الخطاب التاريخي العربي، مرجه سابق ذكره، ص24.

[3]– عبد السلام بن عبد العالي، التراث والإختلاف، هيدقر ضد هيغل، دار التنوير، بيروت– 1985، ص– ص، 33–34.

ولكن أين تتجلى تلك التمظهرات في التاريخ الفعلي للبشرية، يستقرأ هيغل التاريخ ويستخلص لنا ثلاث أنواع من التاريخ تشكل فلسفة تصاعدية وخطيّة وهي:

1- التاريخ الذاتي: الموجود عند الشعوب الشرقية بإعتباره يحمل بصمات الثقافة الوطنية، وكان عائقه الأساسي، إنطباعه بالتجريبية وعجزه عن السمّو نحو التجريد الحق.

2- التاريخ الموضوعي: الذي ساد اليونان القديمة وتمثل في السعي إلى وصف الأحداث والأوضاع التي عاشوها، فهو تاريخ وصفي يقوم على التمثل والإستحضار الداخلي العقلي كما جرى في التجربة الداخلية.

3- التاريخ المطلق: الذي تجسّد عند الشعوب الجرمانية، وفيه تكتمل الروح، وتتطابق مع نفسها، وتتحقق الدولة التي يتم فيها كذلك التطابق بين الوعي والتاريخ، وهي المرحلة التي يسميها هيغل ب: "نهاية التاريخ".[1]

وهنا لا يمكن أن نفصل فلسفة التاريخ الهيغلية عن فكرة التقدم التي تعتبر أسس فلسفة الأنوار، والتي بقيت هي المحرك الأساس بما في ذلك فلسفة هيغل، فما علاقة مفهوم التقدم بفلسفة التاريخ الغربية؟

6.مفهوم التقدم وفلسفة التاريخ كمحدد للحداثة الغربية:

هل هناك علاقة بين مفهوم التقّدم *وفلسفة التاريخ التي أنتجت لنا عصر الأنوار؟

[1]- عبد السلام بن عبد العالي، مرجه سابق ذكره ، ص 25.

*- لا نريدهنا أن نقدم عرضًا لهذا المفهوم، الذي لم يظهر في عصر التنوير فحسب، بل يمكن أنّ نؤوّل كل الفلسفات الغربية منذ اليونان أنّها حملت بذور مفهوم التقدم سواء في الأسطورة،"بروميثوس" مثلا، أو في المنظورات الفلسفية كأفلاطون في المحاور، بل مانريد القيام به هو إعطاء تحليل تركيبي لجملة الشروط الإجتماعية والسياسية والمعرفية التي أنتجته مع عصر الأنوار، هذا التفلسف مأخوذ من مرجه سالق ذكره من الهامش، ص 29.

«إنّ هذا التقدم لا يمكن تصوره خارج حركة الوعي التاريخي التي عرفه الغرب مع تدشين عصر الأنوار، العصر الذي أرّخ له كانط بنص فلسفي مشهور"ما الأنوار؟" يجيب كانط عن سؤاله هذا، بأنّ الأنوار هي خروج الإنسان من حالة كونه قاصرًا، وتعني هذه الحالة أنّه عاجز عن إستعمال ذهنه دون الإستعانة بالآخرين وهو المسئول عنها، لأنّ سببها ليس في الذهن، بل نقص في أخذ القرار، ونقص في الشجاعة، علما أن يسلك الإنسان دون الإستعانة بالآخرين، فكن شجاعا وإستعمل ذهنك، هذا هو رصيد التنوير » .[1]

فإذا كان عصر النهضة هو عصر الدعوة الصريحة إلى التحرر الروحي والإجتماعي لم يسبق لها مثيل في تاريخ المسيحية، أي التركيز على أهمية الفرد وإستقلاليته الذاتية بالقياس إلى المؤسسة الدينيّة والكهنوتيّة هذا العصر الذي وصفه "مرسيا إلياد" يقوله:"لقد كشف لوثر وجسّد هذا الكشف في حياته الشخصية عن أهميّة الفرد الخلاق، أن تركيزه على حرية الفرد قد ساهم أكثر في تركيز الإنسيين "les humaniste" على كرامة الإنسان في رفض الخضوع لأي سلطة ماعدا سلطة الله، وهذا هو الشيء الذي جعل العالم الحديث ممكن بواسطة تلك العملية الطويلة، والبطيئة لنزع التقديس عن الأشياء إنه هو الذي جعل العالم الحديث ممكنا بالشكل الذي يبدو عليه في عصر الأنوار والذي تجسّد بشكل أكثر في الثورة الفرنسية وإنتصار العلم والتكنولوجيا". [2]

ولهذا كله جاءت فلسفة التنوير فكانت الوريث الطبيعي لعصر النهضة والإصلاح الديني في أوربّا ونستخلص من كل هذا أنّ الأنوار يمثل تحولاً كيفيًّا في النظام المعرفي الغربي، ويؤسس في الوقت ذاته مفاهيم الحداثة كلها وفضاءاتها التي تقوم على أربعة محددات:

1) العقلانية: التي ترى في الذات مصدر للمعرفة وفي الطموح العمومي نموذجًا، بإعتبارها عقلانيّة تهدف إلى تأكّد سيطرة الإنسان على الطبيعة، كما تجد في التقنية رؤية للوجود.

2) التاريخانيّة:

---

[1]– عبد الله عبد اللاوي، حفريات الخطاب التاريخي العربي، مرجه سابق ذكره، ص 21.

[2] –Mirces. Eliade, **Histoire des Croyances et idées religieuses de Mohamet à l'age de reformes**,(Ed Gallimard paris 1976), p. 259.

أي أنّ الحداثة (Modernité) قامت على معقولية التحوّل، وإفضت إلى تصوّر حركي للمجتمع، يحدد مراحل نموه وتطوّره، وهو نمو يخضع لمعيار التقدم.

3) العلمانيّة: أي فصل السلطة السياسية عن المؤسسة الدينيّة وفتح الباب أمام رفع القدسيّة عن النصوص المقدسة، وفي مقابل ذلك الإنطلاق من الإنّسان كمفهوم مرجعي للممارسة النظرية والسلوك الأخلاقي والسياسي.[1]

4) الحرية : كأرضية تعين شرعية السلطة و تؤكد حق الإنسان في تقرير شؤونه المدنية دون إكراه أو قيد .

كمّا أنّ هناك محددًا آخر للحداثة الغربية ونظامها المعرفي بإمتياز، يجمع المحددات السالف ذكرها ألا وهو فلسفة التاريخ التي كانت من إكتشافات القرن الثامن عشر التي لم يكن لها موضوع سوى مفهوم التقدم ومعناه الوعي بالتاريخية والزمانيّة وعي بالتاريخ وبتقدمه وإكتماله:" وعي لا صلة له بالذاكرة من حيث هي تذكّر وإسترجاع وإستعادة لما مضى (أفلاطون مثلاً الذي يربط مسألة الوعي والمعرفة على أنهما تذكرًا) من هنّا يمكن إعتبار فكرة الوعي بالتاريخية، مثلما بلورها القرن الثامن عشر، كانت على طرفي نقيض وإعتقادات ديكارت الرامية إلى أدراج التاريخ في مصاف الأخبار والروايات المعتمدة على الرواية والتذكر، إلى إعتبار الذاكرة نشاطًا لا عقليًّا، بل هو دون العقل[2]، كالخيال والحلم... وسائر الأنشطة الإنفعالية التي تعمل في لحظات غياب العقل أو عفويته".

لهذا كان هاجس فلاسفة التاريخ في هذا القرن هو محاولة إنشاء تاريخ كليّ، تاريخ شامل للحضارة والتجربة البشرية، من حيث هي تجربة تاريخية، على محكّها يفترق بنو البشر إلى من تشدّهم الطبيعة إليها، وإلى من يحكمون قبضتهم عليها ويصبح التاريخ الحقيقي وهو التّاريخ الذي ينجح في الإمساك بخيوط التقدم، أي الإنتقال من حالة الطبيعة إلى حالة الثقافة.

---

[1]– السيد ولد أباه–أزمة التنوير في المشروع الثقافي العربي المعاصر، مجلة المستقبل العربي، العدد 145، آذار، مارس 1991، ص 39.

[2]– سالم يافوت– الزمان التاريخي من التاريخ الكلي إلى التواريخ الفعلية– دار الطّليعة، ط 1، بيروت 1996، ص 18.

وإذا كانت فلسفة التاريخ هي محدد الحداثّة الغربية فهل يمكن أنّ تكون محددًا عن تحقيق النهضة بالنسبة لعبد الله شريّط؟[1]

بالنسبة لعبد الله شريّط يعتبر أنّ فلسفة التاريخ هي محدّد النهضة المنتظرة في عالمنا العربي، مع إختلاف في المرجعيات بيننا وبين الغرب، فإذا كان الغرب إتخذ من الأنوار نموذجه في التأسيس لفلسفة التاريخ تقوم على فكرة التقدم، هذه الفكرة التي لا تنفصل عن حركة الوعي التاريخي في الغرب، فإنّنا نحن أيضا نملك مرجعياتنا، ونقطة إنطلاقنا، وتبدأ هذه النقطة بفلسفة التاريخ الخلدونيّة، التي يجب أن نعود إليها، ونستفيد ممّا فيها من كنوز، وهي فلسفة تتناسب وطبيعة التطور التاريخي للعرب والمسلمين في العصر الحديث، أمّا إن ننطلق من فلسفات نشأت في بيئاتها ونحاول نحن الإعتماد عليها، فإنّنا لا محالة سنقع في الأغتراب، ولهذا فشلت كل المحاولات الفكرية، التي أخذت من فلسفة التاريخ الغربية نموذجها الأمثل، ورفعت شعار التقدم، ولكن الأرضية التاريخية التي نقف عليها مختلفة عن تلك التي يقف عليها الغرب الأوربي، وبالتالي فراهننا يختلف عن راهنهم، يقول شريّط مثمنًا مقدمة إبن خلدون "المقدمة...أعتبرت في العصر الحديث أول كتاب في فلسفة التاريخ وعلم الإجتماع، لأنه كان أوّل من إكتشف خضوع الحوادث التاريخية والإجتماعية لقوانيين وسنن ثابتة لا تختلف كثيرًا عن قوانين علم الطبيعة، ولأنّه أول من نادى بعدم الإكتفاء بسرد حوادث التاريخ،بل ينبغي تعليلها والبحث عن أسبابها والنظر فيها بعين ناقدة حرّة تميز بين الأساطير والتاريخ وتقف على الخطأ والصواب في الخبر".[2]

إنّ منهج عبد الله شريط السالف الذكر هو منهج خلدوني بالأساس، لكنه أكثر إنفتاحا على الواقع بكل تحولاته، فهو لا ينظر إلى المبادئ فقط كما هو حال المثاليين، وإلى الواقع فقط كمّا هو حال الخلدونيين، بل هو جدلية لا يرى في المبادئ والواقع إلاّ صيرورة منفتحة على التاريخ، والواقع أنّ الهدف الذي كان يسعى إليه شريّط، وهو الإهتمام بفهم الواقع بأبعاده المختلفة، لأنّ المجتمع لا

[1]– عبد الله عبد اللاّوي– صغريات الخطاب التاريخي العربي، مرجه سابق ذكره، ص 24.

[2]– عبد الله شريّط ومحمد مبارك الميلي: الأعمال الكاملة، المجلد الرابع، نختصر تاريخ الجزائر السياسي والثقافي والإجتماعي، منشورات السّهل، الجزائر، د– ط، 2009، ص 264.

يمكن أن يكون متطورًا في علاقاته السياسية ومتخلفا في نظامه الإجتماعي، كمّا لا يمكن أن يكون مزدهرًا إقتصاديًا ، وهو يعيش ركودًا ثقافيًا فنيّاً، إذن المجتمع هو كل متكامل ومعرفة هذا الكل بأبعاده المختلفة هو الذي يسمح لنا بالحركيّة التاريخية.

يقول عبد الله شريّط:" إنّ الهدف الأعظم الذي قمت من أجله بهذا العمل هو أنّ نتعلم من إبن خلدون، دراسة واقعنا وعقلنته وإخراجه من دائرة الواقع الخام غير المدروس إلى مخبر التحليل الذي نصبح به عارفين لأوضاعنا ومقدرين لقدراتنا وكفاءاتنا في كل ميدان".[1]

إذن ففلسفة التاريخ الشريّطية تسترشد بفلسفة التاريخ الخلدونيّة وتنطلق واقعيتها في فهم حياة الناس، بكل ما تتطلبه تلك الحياة من تحدّيات هذه الفلسفة التي تتجاوز الفهم السطحي للتاريخ إلى مقاصده الخفيّة، وهنا نجد عبد الله شريّط يميز بين التاريخ وفلسفة التاريخ ويعطي الأهمية القصوى لفلسفة التاريخ قائلا:" كل نظرية سياسية لا تستطيع أن تحقق هدفها إلاّ إذا بنيت على فلسفة التاريخ، وهدف النظرية السياسية أنّ تسطر المستقبل للأمة أو الدولة وتعيّن لها معالم هذا المستقبل، وكيف يجب أن تشق طريقها إليه، ووظيفة فلسفة التاريخ هي أن تختلف عن التاريخ نفسه في النقطة التالية:"التاريخ" يسرد حوادث الماضي ويتبع أسبابها القريبة والبعيدة، بينما فلسفة التاريخ تحلل تلك الحوادث وتدرسها وترجعها إلى أصولها وتستخرج منها قوانين أو تكشفها، وإستخراج قوانين من فلسفة التاريخ هو الذي يمكننا من تسطير المستقبل، أي تستمد الضوء من الماضي لنسقطه على المستقبل".[2]

ورغم إعجابه بالماركسية في جانبها العملي، وتحليلها للظواهر الإجتماعية والسياسية والثقافية، وفقا لمنظورها المادي، إلاّ أنه أعاب علينا إعتمادها على عامل واحد في تفسير التاريخ، علمّا أنّ التاريخ تتحكم فيه عوامل كثيرة ومعقدة لا يمكن إختزالها في العامل الإقتصادي كمّا فعلت الماركسيّة. "

[1]– عبد الله شريّط–التفكير الأخلاقي عند إبن خلدون، مصدر سابق، ص 41.

[2]– عبد الله شريّط، الأعمال الكاملة، على الفكر السياسي الحديث، والمجهود الإيديولوجي، مرجه سابق ذكره، ص 247.

أمّا الزعم الآخر الذي بنى عليه ماركس فلسفته في "المادية التاريخية" وهو تحكم المادّة أو النظام الإقتصادي في نوع الحضارة، بناءً وإنهيارًا فيرد عليه مؤرخوا الحضارات أيّضا، بأنّه من الصعّب أن نجد إنقلابا أعمق وأشمل من الإنقلاب الذي عرفه مجتمع الإمبراطورية الرومانية، والذي صادف إنهيار الحضارة في ميلاد المسيحيّة، وفي هذا المثال نجد قيام الإمبراطورية وإنهيارها وإندثارها وقيام المسيحيّة في أوربّا مكانها، كل ذلك لم تكن له أية علاقة بالنظام الإقتصادي الذي ظل هو دون تغيير في مجتمع الإمبراطورية المذكورة".[1]

وبهذا ففلسفة عبد الله شريّط التاريخية لا ترتبط بعوامل الماديّة فقط كما يعتقد الماركسيون، ولا بالجانب المعنوي كمّا يعتقد المثاليون، وإنّما التاريخ يتحرك في نظرة، بتفاعل العوامل المادية والروحية معًا، وهذا هو الخطأ الذي ارتكبته الماركسيّة.

«إنّ كل ميدان من ميادين النشاط البشري لابدّ أن يتأثر بالنشاط الذي يحدث في كل الميادين الأخرى لنفس المجتمع(...) ومن هذا التبادل في التأثير بين العوامل المختلفة تحدّث التغيرات الإجتماعية ويتحرك التاريخ، إنه خطأ ماركس الأساس هو أنه لم يؤمن بهذا "التبادل" من التأثير بين العوامل المادية والعوامل المعنويّة، وإعتبر أن العوامل المادية هي دائمًا السبب، وأن العوامل المعنوية هي نتاج لها، وأنّ العكس هو الصحيح" [2]

وهو من جانب آخر ينتقد كل فلسفات التاريخ التي تزعم أنّها تستطيع أنّ تتنبأ بالمستقبل، مهما كانت مغرية، بما في ذلك فلسفة الأنوار...لأنّ استكشاف المستقبل يبقى حالة افتراضية لا يمكن التحكم فيها تمامًا، مثل عدم سيطرتنا على الماضي:" التنبؤ بنجاح الفلسفات الجديدة أسلوب معروف عند أكثر الفلاسفة، لأنّ كل واحد منهم يشعر بأنه انتهى إلى الحقيقة التي غمضت عمّن قبله، وأنّه اهتدى إلى الحق الذي جانبه الآخرون، ولكن هذا الإدعاء من ناحية أخرى، كثيرًا ما يؤثر

[1]– المصدر نفسه، ص– ص، 166، 167.

[2]– عبد الله شريط–الأعمال الكاملة– مع الفكر السياسي الحديث، مصدر سابق، ص 168.

في بسطاء العقول،فيظنون أنّ تنبؤ الفيلسوف بالمستقبل صحيح مثل تحليله لظروف الماضي وعوامله".[1]

وبهذا انتقل عبد الله شريّط من التاريخ باعتباره سردًا لأحداث الماضي إلى فلسفة التاريخ التي تسعى إلى رصد حركة التاريخ واكتشاف مقصديّاته، ومثله في ذلك ابن خلدون، الذي حثنا على ضرورة الانطلاق من فلسفته، وهذا ما يفرضه وعينا التاريخي بالمرحلة التي نعيشها كمجتمعات متخلفة.

خلاصة الفصل

حاولنا في هذا الفصل ان نتعرف على تطور فكرة التاريخ عند عبد الله شريط والتي تكتسب خصوصيتها عنده من خلال ربطه بين الفلسفة والتاريخ ربطا تراع فيه مقتضيات الواقع الاجتماعي والسياسي والتاريخي بكل صيروريته وتفاعلاته، وهذا ما جعل عبد الله شريط لا يتوغل كثيرا في المفاهيم النظرية لفلسفة التاريخ بل ذهب يبحث في الآليات التي تنتجها، إذا كانت فلسفة التاريخ الغربية تعتبر محددا حاسما من محددات الحداثة الغربية التي تقوم على مفهوم التقدم، ومعناه الوعي بالتاريخية والزمانية، فإنها يجب أن تكون المحدد أيضا لنهضتنا من منظور عبد الله شريط ولكن باختلاف المرجعية بيننا وبين الغرب، فإذا كان الغرب اتخذ من الأنوار نموذجه في التأسيس لفلسفة تاريخ تخصه، فإننا نستطيع نحن أن نستقل بمرجعيتنا ونتخذ من ابن خلدون نموذجنا في التأسيس فقط لأنه يعبر عن أرضيتنا التاريخية المختلفة عن أرضيتهم وراهننا المختلف عن راهنهم، وعقلانيتنا المختلفة عن عقلانيتهم، وفي ظل استعاب فلسفة الاختلاف سنصنع الفارق.

وحتى لا تكون أحكامنا معممة نحاول أن نأخذ نماذج من الدراسات التي تؤسس لفلسفة شريطية مستقلة بمنهجها النقدي وهذا ما سنتناوله في الفصل الرابع.

[1]- المصدر نفسه، ص177.

الفصل الرابع: تشكل المنهج النقدي الشريطي

1: عبد الله شريط في عيون الساسة والمثقفين

2: البعد الاجتماعي كشرط أساسي للتفلسف عند عبد الله شريط

3: البعد التاريخي ونظرته إلى التراث

الفصل الرابع : تشكل المنهج النقدي الشريطي

تمهيد

كل عمل فكري يمثل جهد صاحبه في تمثل واقعه الاجتماعي والتاريخي، ولا يمكن ان يكون هذا العمل كاملا إلا اذا تم نقده، وكشف الزوايا التي غفل عنها صاحبها، ونحن اذ تجشمنا مغامرة البحث في فكر عبد الله شريط الفلسفي، فإننا نسعى من وراء ذلك إلى إعطائه مكانته في الفكر الجزائري أولا، والفكر العربي ثانيا، وسنحاول في هذا الفصل، أن نضع عبد الله شريط في ميزان النقد، من خلال نظرة الآخر المختلف، بالتركيز على أهم الشهادات التي تؤكد رسوخ قدم عبد الله شريط في عالم الفكر والثقافة وراهنيته لأحداث عصره، وتميزه بحضور خاص. جعل من أقرانه و تلاميذه يعترفون له بهذا الحضور، وان نتعرف على شروط النقد الفلسفي عنده، فكيف تشكل المنهج النقدي عند شريط؟

1 :عبد الله شريط في عيون الساسة والمثقفين:

أ. الدكتور محمد العربي ولد خليفة:*[1]

والذي يعدد فيها خصال ضيفه قائلا:"يستهل المجلس فضاءه الجديد" **شخصية ومسار**"بمفكر من طراز الفاتحين في عالم المعرفة، وهو الأستاذ عبد الله شريط. أحد أعلام النخبة التي تخرجت من المدرسة الوطنية الجزائرية ، وانخرطت في مشروعها الطموح الذي بدأ بتحرير الجزائر من ظلم وظلام الليل الكولونيالي الطويل، وسعت لتتواصل ذلك المشروع بتحرير المجتمع من أغلال التخلف وبناء الدولة الوطنية الحديثة والإنسان الجزائري الجديد " [1]

ولعل محمد العربي ولد خليفة بهذه الشهادة قد حدد أهم الموضوعات التي اشتغل عليها المفكر عبد الله شريط لا باعتباره مفكرا فقط بل مناضلا سياسيا و مصلحا اجتماعيا، وهي الهموم التي عبر عنها عبد الله شريط نفسه، و كانت قد ساهمت في تشكيل فكره، والتي يمكن تقسيمها إلى:

---

*محمد العربي ولد خليفة : مثقف و باحث جزائري ، رئيس المجلس الأعلى للغة العربية و رئيس المجلس الشعبي الوطني حاليا ، وقد كانت هذه الشهادة في أول ندوة من الندوات التي يعرضها المجلس تحت عنوان **منبر شخصية و مسار** ، وهو منبر حر لعرض و مناقشة تجارب الشخصيات النساء و الرجال داخل الوطن و خارجه ، ممن خدموا الثقافة الوطنية و الإنسانية ، و ساهموا في إثراء لغتنا الوطنية في العلوم والفنون و الآداب و الترجمة منها و إليها ، و قد طبعت ندوة عبد الله شريط في كتيب صغيربعنوان : **(الأستاذ عبد الله شريط خصال ، منهاج و أفكار)** في سبتمبر 2008 والذي اعتمدنه في أخذ هذه الشهادات .

1 محمد العربي ولد خليفة ، "**منبر شخصية ومسار** " سلسلة منشورات الجيب ، الجزائر جويلية 2008 ص 5

1. هم وطني : تحرير الجزائر من الاستعمار.
2. هم اجتماعي : تحرير المجتمع من أغلال التخلف.
3. هم سياسي : بناء الدولة الجزائرية الحديثة .
4. هم ثقافي : بناء الانسان الجزائري الجديد .

وهي محاور لا يمكن فصلها عن بعضها البعض فالاشتغال على محور الاستعمار ليس بمستقل عن محور التخلف و تحرير الإنسان الجزائري من أوهامه . "أدرك عبد الله شريط منذ شبابه المبكر،أن الانتصار العظيم على العدو الكولينيالي الفرنسي هو المفتاح و البداية التي تمهد الطريق لاستكمال مشروع التحرير،و مواجهة حليف الكولينيالية الخطير التخلف الموروث و المتراكم في الأذهان و السلوكات الذي كان من مضاعفاته اعتقال العقل و تلويث الروح ،و الغفلة عما كان يجري في أوروبا خلال عصر النهضة في أواخر القرن الرابع عشر"[1]

وهو اذ يعترف له بموسوعيته العلمية و الأدبية و الإعلامية، والتي جعلته يفرض احترامه على خصومه قبل أصدقائه باعتباره فيلسوفا مناضلا و صاحب منهج علمي واضح فان هذه الموسوعية كانت تحكمها نسقية عامة تسير نحو هدف محدد و هو طرد الاستعمار في مرحلة ما قبل الاستقلال، تحرير الانسان الجزائري بعد الاستقلال، و هو المجهود الثقافي الذي بذله عبد الله شريط في مرحلة حاسمة من تاريخ الجزائر.

"ليس في النية تفصيل القول في المسار العلمي و الادبي و الاعلامي الزاخر لشخصية تقترب من الموسوعية ، و سجلت حضورا نشيطا في الساحة الثقافية لاكثر من نصف قرن ، و خاصة مجال الحوار و توليد الأفكار ، للانطلاق من الواقع و لعودة اليه بعد التوصيف و التشخيص و اقتراح وصفات العلاج"[2].

واذا أردنا أن نصنف عبد الله شريط في نظر محمد العربي ولد خليفة فانه يمكننا اعتباره من رجالات التنوير في عصره لا يقل تأثيره كفيلسوف مناضل ،عن تأثير مفكرين عاصروه و اخرين

---

[1] – محمد العربي ولد خليفة: المرجع السابق، ص6

[2] –المرجع نفسه: الصفحة نفسها

سبقوه. "ينتمي عبد الله شريط الى سلسلة ذهبية من رجالات التنوير الذين استوعبوا معطيات عصرهم ورهانات المستقبل. يبرز في السلسلة الذهبية المغاربية عباقرة تجاوز تأثيرهم عصرهم مثل ابن الرشد وابن خلدون وابن باديس ومالك بن النبي".[1]

وعن منهج عبد الله شريط يؤكد محمد العربي ولد خليفة أنه رغم تأثره بالمنهج الواقعي لابن خلدون لكنه تجاوزه باقتراح البديل الإيديولوجي ولم يكتف بتفكيك الواقع فقط، بل حاول تغييره .

"وقد حصل عبد الله شريط على موقع لا تحجبه المعاصرة بين أولئك القادة الفاتحين، فهو باحث في

ظواهر المجتمع وفي واقعه الكلي وفي استمراريته التاريخية، أثرى المفاهيم الخلدونية في فلسفة التارخ وعلم العمران و سياسات الدولة بين النظرية والتطبيق. وانطلق من المنهجية الخلدونية لدراسة عدد من مواثيق الجزائر قبل ميثاق الصومام، وطرابلس، والميثاق الوطني، واجتهد في الإجابة عن المسافة التي تفصل النظريات والايديولوجيات عن الواقع ومدى تأثير الايديولوجيات فيه".[2]

والمتأمل في كتابات عبد الله شريط نجد فيه سمات المفكر والمصلح معا، وبحكم تكوينه الديني نجد ملامح ابن باديس امام النهضة الجزائرية واضحة، الذي نزل الى جمهور المواطنين ولم ينتظر أن يأتوا اليه كما يفعل كثير من النخب التي تزعم الإصلاح.

وقد أخذ من ابن باديس "الجانب العملي الذي يتجنب الاغراق في التنظير والتجريد، وعدم الانعزال عن الناس في حلقات ضيقة من أهل الفكر والذكر، فنجد الأستاذ في مدرجات الجامعة وفي مختلف وسائط التبليغ يحاور أقرانه ويتحمس لأفكاره ويضع الوقائع في ميزان النقد ويخرجها من العنعنة والسردية الكرونولوجية" . [3]

أما ملامحه كمفكر وفيلسوف فمقاربته تشبه مقاربة مالك بن النبي الذي حاول أن يستخلص من تاريخ أمته وحاضرها لمختلف شروط نهضة إسلامية جزائرية. "وقد خصص الأستاذ عبد الله شريط لهذا التخلف عن ماضي المسلمين الزاهر وعن الحاضر الذي يملكه الغرب عددا من محاضراته

---

[1]- محمد العربي ولد خليفة: المرجع السابق ص7

[2]- المرجع نفسه:، ص 7

[3]- المرجع نفسه: ص8

ومؤلفاته ومقالاته وفي أطروحته عن الاختلاف عند ابن خلدون وتاريخ الثقافة ومسألة القومية والفكر السياسي ومستقبل العالم العربي"[1]

وهو يعترف له بكونه مثقف ملتزم بالدفاع عن قناعاته ولعل هذا هو الدرس الكبير الذي يجب أن نتعلمه من طلبة وأساتذة ومفكرين. "الأستاذ عبد الله شريط شخصية متعددة المواهب والاختصاصات فهو شاعر وأديب وناقد ومربي وكاتب ومترجم بارع راسخ القدم في لغة الضاد، ومن المدافعين عنها بقناعة بمنأى عن الديماغوجية والمزايدة والارتزاق، ويتقن لغة فولتير دون أن يهاجر اليها فكرا ولسانا".[2] وكانت مقاربته للغة العربية مقاربة واقعية علمية بعيدا عن كل المزايدات يمكن أن يتخذها منهجا كل من يريد خيرا للغة العربية في الجزائر.

يقول الأستاذ في كتابه "من واقع الثقافة الجزائرية " ما نصه :

"تمجيد اللغة قد لا يعبر عن وضعها تعبيرا صحيحا. فالمبالغة تكون ضربا من الخيال، لذلك يجب أن نتحلى بالنظرة الواقعية التي تنصحنا بعدم الارتخاء في أحضان الآخر طلبا لرقي موهوم، وبعدم التغني بأمجاد اللغة ضنا منا أنها كافية لاستيعاب الحاضر الذي لم نعد نملك زمام الريادة فيه".[3]

هذه الواقعية في التعامل مع اللغة هي التي تجعلنا ننقذ أجيالنا وأجيال المستقبل من الاغتراب عن مجتمعاتهم والذي من أهم مسبباته :

"التركيز في تعليم اللغة على القواعد والإعراب وعلى حساب مواكبة التغيرات الاجتماعية والا بقيت لغة الكتاب والمفكرين معزولة. وهذا من شأنه أن يحدث قطيعة بين المجتمع ولغته، واذا تكرس هذا الوضع فانه يعود بالوبال على وحدة الأمة ووحدة ثقافتها ومثلها الأيديولوجية والاخلاقية"[4].

وأختم شهادة الدكتور العربي ولد خليفة رئيس المجلس الأعلى للغة العربية في الاشادة بمجهود المجلس وفضائاته الفكرية والتعريف بمجهود النخبة المستنيرة الجزائرية وفي مقدمتها عبد الله شريط .

---

[1] – محمد العربي ولد خليفة: المرجع نفسه: ص9

[2] المرجع نفسه: الصفحة نفسها -

[3] ص11-– عبد الله شريط: مصدر سابق

[4] - محمد العربي ولد خليفة: مرجع سابق، ص10

"ان الهدف من هذا الفضاء الذي يكمل منبري المجلس و هما :فرسان البيان وحوار الأفكار هو التعريف بمجهود النخبة المستنيرة في بلادنا وتوثيق الصلة الفكرية والابداعية بين الأجيال بلا قطيعة مزعومة تدعي البداية من الصفر وتستخدم كلمات :"أول مرة " ، أول من قال ...أول من فعل متناسية مقولة حكيم اليونان : لا شيء في أفعال الناس يبدأ من عدم ex-nihilo nihil...ولا ببغائية يدفع اليها الكسل و ضعف الهمة، فليس صحيحا في مجال العلوم والفنون والاداب أن الأول لم يترك لمن بعده شيئا، وليس صحيحا أكثر أن ليس بالامكان أكثر الارتقاء بالمجتمع والانسان الى أفضل مما هو عليه الان و في سالف العصر و الأوان"[1] .

هذه شهادة من كثير من الشهادات الحية التي تؤكد أصالة عبد الله شريط ورسوخ قدمه في استيعاب مفارقات عصره ومجتمعه معا.

ب-الاستاذ محمد سعيدي:

ونأخذ شهادة رفيق دربه الأستاذ محمد سعيدي والذي يركز على عقلانية عبد الله شريط ودفاعه عن العقل، وهي عقلانية مستمرة من سيرورة المجتمع الجزائري، هذه العقلانية جعلته يتبوأ مقام المفكرين والفلاسفة الكبار، وقد تجسدت هذه العقلانية في كتابه:"معركة المفاهيم" هذا الكتاب الذي يصور داء الجزائريين العميق الذي نتجت عنه كل الآفات الاجتماعية والثقافية والسياسية التي عانيناها وما زلنا نعانيها.

يقول الأستاذ **محمد سعيدي**:"امتاز الأستاذ عبد الله شريط بفكره العقلاني ودفاعه عن العقل، الأمر الذي دفعه إلي طرح موضوع حيوي في ثقافتنا الفكرية والفلسفية وهي معركة المفاهيم فهذا الموضوع احد الأسباب الرئيسية في الخلط والضياع وما ترتب عن ذلك من أخطاء. دخلنا الاشتراكية دون تدقيق تبنينا الليبرالية الشرسة دون ضوابط لمفاهيمنا السياسية: فكرتنا عن الدولة، عن المجتمع، عن الثقافة، عن التربية الوطنية، عن الجامعة، وحتى في الدين والهوية والقضية اللغوية، كل هذه المواضيع الجامعة أصبحت مصدر خصومة ونزاع بيننا بسبب هذا الخلط، وهي في الواقع مصدر ثراء وتنوع"[2].

فتحديد مفاهيمنا بدقة هي "إحدى الطرق الصحيحة لبناء نهضة وطنية تقودنا نحو التقدم، وبغير

---

[1] - محمد العربي ولد خليفة: المرجع السابق: ص12

[2] -محمد السعيدي:خصال منهاج افكار :مرجع سابق، ص34

تحديد هذه المفاهيم سنبقى رهينة التخلف والفوضى السياسية والفكرية والثقافية التي نتخبط فيها"[1]. وهنا يظهر تشخيص عبد الله شريط للأمراض والآفات الاجتماعية باحترافية كبيرة. لن تكون هذه الاحترافية الا احترافية الفيلسوف المناضل.

ج- الشاعر عزالدين ميهوبي:

حتى الشعراء تأثروا بهذه الشخصية ونظموا فيها شعرا نذكر منها :الشاعر عز الدين ميهوبي وقد كرمه بسبعة أبيات ارتجالا في خلال حضوره لهذه الندوة التكريمية [2]:

تذكر إذا مدحتك ذات يوم ومثلك لا ينوء به المديح

و حين همست بي أدركت أني بحضرتك البهية أستريح

أتيتك سيدي و القلب يهفو كأني ريشة والنبض ريح

أتيتك أشتهي قولا ولكن رأيت القول من عبء يشيح

يا عبد الله أزجي كل حب فعربون الوفاء قول صريح

كأنك بيننا ملك مليك حواريون بينهم مسيح

حباك الله ما أحييت علما و قدمت ودام دندنك الفصيح

د- الدكتور عبد الرزاق قسوم:

و نأخذ هنا شهادة الدكتور **عبد الرزاق قسوم*** رفيق دربه، في تأسيس الدرس الفلسفي في الجزائر وهو يؤكد في كلمته على رمزية حضور عبد الله شريط في هذه الندوة التكريمية، باعتباره جامعا لكل النخب الجزائرية واعتراف هذه النخب بفضل عبد الله شريط هو اعتراف بأهلية الفلسفة لريادة النخب الجزائرية كما هي رائدة لكل العلوم .

---

[1] - محمد السعيدي: المرجع السابق، ص 6

[2] - المرجع نفسه، ص35

*- استاذ فلسفة رفيق درب عبد الله شريط في تأسيس الدرس الفلسفي في الجزائر منذ الاستقلال، مترجم، ورئيس جمعية العلماء المسلمين الجزائرية حاليا.

" تحية حب و تقدير و إجلال لأستاذنا الذي كان سببا في جمع هذه النخبة الثقافية المختلفة لتقدم شهادة إثبات بأهلية الفلسفة وقدرتها على العطاء وجمع الشمل والذهاب بعيدا في صياغة فكر فلسفي صحيح "[1]

وهويعترف له بأنه فيلسوف الأدباء وأديب الفلاسفة، يقول عنه: " يصعب أن تجد لأستاذنا عبد الله شريط وصفا جامعا مانعا يفي بخصائصه وخصوصياته، فهو صيغة منتهى الأوصاف (...)، وما ظنك بفيلسوف أخذ من الفلسفة منهاجا فطبقه على كل اهتمامته العقلية وأخذ من الأدب المقفى والمسجوع سلاسة اللغة وعذوبة الأسلوب ومسحة الجمال، فانعكس كل ذلك على لغته الشاعرية والفلسفية"[2]

هـ– الأستاذ احمد منور :

نأخذ هنا شهادة أحد تلاميذه في الصف :أحمد منور والذي كان يتابع إنتاجات وحوارات عبد الله شريط في التلفزة والإذاعة ، وقد أدخل الأسلوب السقراطي في الحوارات التلفزيونية وأخرج الفلسفة من قوقعتها داخل جدران الجامعة، وتفعيلها في وسائل الإعلام (السلطة الرابعة)، يقول :" كنّا نتابع حوارات عبد الله شريط الشيقة في الإذاعة والتلفزيون (...) لأنه في الإذاعة أستطيع أن أقول بأنه الشخص الذي استدعى طريقة جد تربوية مهمة وهي الطريقة السقراطية، إنه اتبع فكرة الحوار، الأخذ والرد، وطرح الأسئلة ثم الإجابة عنها، ولمدة سنوات طويلة وهو يقدم برنامجا في الإذاعة بهذا الشكل "[3] .

ولكن مفاجأة الأستاذ أحمد منور وإعجابه به يزداد أكثر لمّا أصبح أحد طلبته في صفوف الجامعة، ليكتشف الجانب الآخر في شخصية عبد الله شريط وهي شخصية الأستاذ الفيلسوف، هذا الأستاذ الذي تعددت روافده فأغنى بذلك الفلسفة التي يدرسها وجعلها أكثر إغراء. وجعل طلبته أكثر شوقا لالتهامها. وهو الدرس الديداكتيكي الفلسفي الذي يجب أن نتعلمه نحن أساتذة الفلسفة .

" (...) لكن لمّا دخلنا إلى الجامعة في نهاية الستّينات وبداية السبعينات اكتشفنا الأستاذ عبد الله شريط من جانب آخر، وهو الجانب الفكري والجانب الفلسفي، وأقول أنّنا فعلا والعديد من زملائنا الموجودين في القاعة يشهدون على ذلك، إنّ الأستاذ الذي أفهمنا الفلسفة وأفهمنا النظريات التي كنّا

---

[1] –عبد الرزاق قسوم: **خصال مناهج افكار**، مرجع سابق، ص36

[2] –المرجع نفسه، ص38

[3] –احمد منور: **خصال ومناهج افكار**، ص40

نخافها ونخشاها و نعتبرها غامضة وصعبة ومعقدة (...)، كانت له طريقته الخاصة في إيصال هذه الأفكار، أستطيع أن أفسر هذا بأنّ الأستاذ عبد الله شريط لم يكن أستاذ الفلسفة فقط ..."[1]

و – الدكتور امين الزاوي:

هي شهادة أمين الزاوي مدير المكتبة الوطنية سابقا، والتي يؤكد فيها أنّ عبد الله شريط هو من أسس ثقافة الحوار في الإذاعة والتلفزيون وفي الجامعة، قائلا : " أعتقد أنّ عبد الله شريط هو من أدّب الفلسفة وأخلق الإذاعة وثقّف الجامعة، من خلال الحوارات الندوات التي كان ينشطها، من هذا المنبر ادع والى طبع هذه الحلقات التي كانت تذاع في الإذاعة الوطنية، وأعتقد أنّها عبارة عن مجلدات ومجلدات أذا تمّ استنساخها على الطريقة السقراطية التي كانت تقدم بها آنذاك"[2] .

وهو يؤكّد على أنه من الذين ساهموا في تثقيف الجامعة. يقول أمين الزّاوي :" عبد الله شريط ثقّف السياسة، ثقّف الجامعة، لأنه كان اديبا في الجامعة، دائما محاورا، كانت الجامعة معالمه، كانت الجامعة عنده من زجاج، فهي مفتوحة على المجتمع، مفتوحة على الثقافة، مفتوحة على الأعلام (...)"[3]

ز – الأستاذ عبد الحميد مهري:

لا يمكن أن نتكلم عن عبد الله شريط دون أن نتكلم عن المواقف الفكرية التي ناضل في سبيلها الأخ عبد الله شريط وهو النقاش الذي اندلع سنة 1976 حول المدرسة الجزائرية مع المرحوم مصطفى الأشرف. هكذا يراه رفيق دربه في السياسة والإعلام المناضل عبد الحميد مهري : " والواقع أنّ هذا النقاش جدير بأن يعمق، لأنّه مع الأسف نجد ان أطروحته حتى اليوم لم تعرف البحث المعمق، ولم تعرض النتيجة النهائية التي تجعل الجزائري يطمئن إلى جزائريته بكل مكوناتها، المدرسة الأساسية التي كانت موضوع النقاش ما زالت مطروحة، و في رأيي مازالت تطرح بشكل مغلوط في كثير من جوانبها"[4].

---

[1] احمد منور: المرجع السابق، ص10

[2] امين الزاوي: **خصال ومناهج افكار**، ص43

[3] المرجع نفسه ، ص44

[4] عبد الحميد مهري: المرجع السابق، ص2

2: البعد الاجتماعي كشرط أساسي للتفلسف عند عبد الله شريط .

من المساهمات الجادة التي ساهمت في اثراء فكر عبد الله شريط الفلسفي الندوة الفكرية * التي اقيمت في مخبر الدراسات التاريخية والفلسفية جامعة منتوري قسنطينة 2004 وإذا كان هناك من ملاحظة يجب أن أقولها في هذا السياق فإنني أستطيع القول أن أغلبية أساتذة الفلسفة مِمن درسوا عن عبد الله شريط أو من زملائه اللذّين عاصرو ورافقوه في الجامعة يعترفون له جميعا بأن محاولاته النقدية هي في صميم البحث الفلسفي دون منازع، وكل استاذ من هؤلاء الأساتذة يكتشف هذا الجانب النقدي بقراءته الخاصة لعبد الله شريط.

فإذا كان عبد الرحمن بوقاف يتناول بالتحليل والنقد المسألة الثقافية عند عبد الله شريط ويستخلص ان روحه الفلسفية والعلمية كانت ثاوية فيما كتبه من نصوص عن هذه المسألة. فان الدكتور عفيف منصور مثلا من جامعة الامير عبد القادر يرى ان محاولته النقدية تجاوزت الماركيسية بعد ان استوعبتها، ولخضر شريط هو ايضا يرى ان تلك المحاولة النقدية بدأت مبكرا وفي مجال الاعلام من خلال منهجيته العلمية التي طبقها في كتابه (الثورة الجزائرية من خلال الصحافة الدولية)، ولم تكن فقط كتابات ذات بعد تعبوي بل كانت كتابات نقدية ذات صبغة اعلامية احترافية تخدم طبيعة المهمة التي اظطلع بها عبد الله شريط كمناضل مفكر[1]

وهو ما اكده مباشرة الدكتور عبدالكريم بوصفصاف الذي اعتبر انه اذا كان بلقاسم سعد الله يعد عميد المؤرخين الجزائريين فاننا نعتبر عبد الله شريط عميد الفلاسفة دون منازع. بموسوعيته وثقافته الفسيفسائية، فهو الفيلسوف والمؤرخ والاديب...، كما يؤكد "على دور الندوات والملتقيات في إثراء افكار المفكرين وتأصيلها ونشرها في أنحاء المعمورة واخراجها من السكون فواجبنا الوطني يحتم علينا التعريف بكنوزنا الوطنية امثال الدكتور عبد الله شريط" 2[2]

---

[1]–مواقف هذه الاساتذة النقدية من عبد الله شريط يمكن الرجوع اليها في اعمال الدكتور عبد الله شريط من ص30.ص100

[2]–عبد الكريم بوصفصاف: **اعمال الدكتور عبد الله شريط الفكرية والفلسفية** ، مرجع سابق، ص3

3[2]–المرجع نفسه، ص4

*(طبعت كل مداخلات هذه الندوة في كتاب تحت عنوان أعمال الدكتور عبد الله شريط الفكرية و الفلسفية في ميزان الباحثين الجامعيين . الندوة التكريمية العالمية في مخبر الدراسات التارخية و الفلسلفة جامعة منتوري قسنطينة

واذا كان الهدف الاول من هذه الندوة في نضر بوصفصاف هو التعريف بكنوزنا الوطنية فأن الهدف الثاني وهو علمي محض "وتتمثل في البحث عن منهج جديد أو مناهج جديدة في فكر عبد الله شريط بإعتباره منظرا للدولة الجزائرية ولمشروع المجتمع الجزائري الجديد منذ أربعة عقود من الزمن"[1].

وهو يؤكد أن اهتمام عبد الله شريط بالعقلانية وتشبعه بها هي التي دفعته إلي الرّبط بين التاريخ والفلسفة، وهذا ما جعله متميزا عن بقية افراد جيله " ولا شك ان موقف الاستاذ شريط من التاريخ وعلاقته بالفلفسة وادراكه لقيمة العقلانية هو الذي ادي به الي الدفاع عن الفلسفة وقد تميز الاستاذ بهذا الموقف عن بقية اساتذة الجيل الاول للفلسفة في الجزائر "[2]

وهو يعترف لعبد الله شريط بأنه صاحب نظرية فلسفية مستقلة بذاتها، قائلا " فالدكتور عبد الله شريط انطلاقا من هذه الاراء الفلسفية الواضحة في تخلف المجتمعات وتطورها، يمكن اعتباره صاحب نظرية فلسفية ناضجة جديرة بأن تدرس وتنشر وتعرف للأجيال الصاعدة داخل الوطن وخارجه، وهذه ومضة فقط من عشرات الشعولات الفلسفية التي اوقدها مفكر الجيل الاستاذ عبد الله شريط في مجال الفلسفة"[3].

"بل أن عبد الله شريط لا يعتبر فيلسوفا فقط بل هو مصلحا اجتماعيا مثله في ذلك عبد الحميد بن باديس الذي يعتبر نفسه سليلا لأبن باديس مكملا لمشروعه الفكري والاجتماعي"[4]

لكن ماهو موقف عبد الله شريط باعتباره استاذا للفلسفة السياسية والاخلاقية في جامعة الجزائر، منذ الاستقلال من وضعية الفلسفة في الجزائر؟ يجيبنا الدكتور بوصفصاف قائلا ان عبد الله شريط نفسه لما يتأمل في وضعية الفلسفة في الجزائر يجدها " انها لا تزال في مرحلة الطفولة يجب الاهتمام بتدريسها وتكوين اساتذتها وبعدها يمكن ان نتكلم عن الانتاج الفلسفي، وهو إذ ينتقد ماكتب فلسفيا في الجزائر فإنما يعيب عليه انه يفتقر الي المنهجية الفلسفية لذلك يري ان الوسيلة المثلى للنهوض بالثقافة

1-عبد الكريم بوصفاف: **اعمال الدكتور عبد الله شريط الفكرية والفلسفي**، ص7

2-عبد الكريم بوصفصاف: المرجع السابق، ص5

3- المرجع نفسه، الصفحة نفسها

4-المرجع نفسه، ص6

الفلسفية في الجزائر يتطلب المزيد من القراءة والترجمة والإنتاج مهما كان مستواه . و بدون هذه الآليات لا تكون هناك فلسفة في بلادنا "[1].

وسأحاول في هذا المبحث أن أركز على البعد الاجتماعي للتفلسف الذي يبرز محاولة عبد الله شريط النقدية في المسألة الاجتماعية من خلال قراءة الأستاذ **حمودة سعيدي**، الذي حاول أن يثبت أصالة هذا الأخير الفلسفية. والذي يرصد في فلسفة عبد الله شريط معالم الفلسفة الخلدونية التي أحسن هذا الأخير استصعابها ثم تجاوزها بعد ذلك قائلا : "تعد الفلسفة الاجتماعية الخلدونية عند عبد الله شريط محاولة نقدية إبداعية تعبر عن ذاتية وأصالة الثقافة والحضارة الإسلامية، فهي موقف من سائر الفلسفات الناقدة في صنع المصير الإنساني وخاصة منها الفلسفة العربية المعاصرة المنحرفة والمنسلخة عن التواصل التاريخي العربي الإسلامي "[2]

ولن نعود في نظر عبد الله شريط الي صناعة التاريخ يؤكد الباحث: الا بتوفر الوعي التاريخي الذي يسمح لنا بالبحث عميقا بالأسباب كما هي معطات في الواقع وربطها بمسبباتها. ثم البحث عن شروط الإقلاع الحضاري المكين .[3]

لذلك اجتهد عبد الله شريط في رسم معالم الفلسفة الإجتماعية الخلدونية المعاصرة وكد في تحديد إتجاهها وتسييج مشكلاتها لفتح أفاق جديدة للمجتمع الجزائري خصوصا، والمجتمع العربي الاسلامي بعد ذلك، و خلف الديناميكية الأجتماعية في صنع التاريخ [4]

و أذا سألنا عبد الله شريط في نظر باحثه لماذا الاهتمام بالمسألة الاجتماعية كقاعدة إنطلاق للتفكير و التفلسف، فسيجيبنا عبد الله شريط لأن الفكر لن يكون فكرا أصيلا مستقلا إلا إذا عبر عن صيرورة مجتمعه، وهذا ما يفسر في نظره غزارة الإنتاج الفكري عند المفكرين العرب و غرابته في المقابل عن مجتمعه في أكثرية ما يكتب، وهذا ما جعل أصحابه بمعزل عن حركية المجتمع التاريخية.

إن دراسة المجتمع الجزائري والغربي ضمن هذا السياق هو الذي يحدد قيمة الفلسفة الخلدونية الاجتماعية عند الأستاذ الدكتور عبد الله شريط لأن المجتمع العربي عرف عبر مراحله التاريخية

---

[1]– عبد الكريم بوصفصاف: المرجع السابق، الصفحة نفسها

[2]–حمودة سعيدي، **اعمال الدكتور عبد الله شريط الفكرية والفلسفية**، مرجع سابق، ص101

[3]–المرجع نفسه، الصفحة نفسها

[4]– المرجع نفسه، ص102

حضارة نادرة لكن خرج منها منذ (انسان ما بعد الموحدين) كما قال مالك إبن نبي بأن ذلك الإنسان شكل بعقليته تلك بنية المجتمع المنبوذ حضاريا من دولة الموحدين[1]

أ- مقاصد القول الفلسفي عند عبد الله شريط

يريد صاحب المقال من هذا العنوان أن يحدد معالم فلسفة جزائرية معاصرة تكون لها مكوناتها ومميزاتها ومكانتها في التفلسف المغاربي، والمشرقي والعربي عموما، ولا نجد هذه المعالم واضحة إلا في كتابات عبد الله شريط التي هي فلسفة تبحث عن نفسها خارج فلسفة الأنساق والتي تحاول أن تمتلك الفلسفة، وامتلاك الفلسفة مستحيل لأنه سيعمل علي قتلها [2]*.

يقول الباحث "لا أظن نفسي مخطئا اذا قلت أن الفلسفة الإجتماعية التي كرس لها الدكتور عبد الله شريط كل أعماله لا تتأطر داخل فلسفة الأنساق لأن أكبر الأنساق الفلسفية التي ادعت الشمولية هي انساق صدرت عن ذلك النوع من الفلسفة المضيقة وهو ما كان في الحقيقة من وراء إنهيارها (...) و إنهيارها كان مرتبطا دائما بإدعاء الكمال والشمولية إننا لا نملك الفلسفة لأنها لا تتملك"[3]

و لعل هذا ما تفطن له عبد الله شريط مبكرا عندما ربط البحث الفلسفي عموما بالبحث عن مجموع الأساليب والمناهج التي تمكنه من تتطويع السلوكات البشرية، السياسية منها والأخلاقية و الثقافية والتربوية (...) و ذلك بإخضاعها للدراسة العلمية لأن السلوك تتحكم فيه مجموعة من القوانين العلمية ترتبط بالأسباب والعلل الرابطة بين الظواهر والحوادث التي يمكن الكشف عنها وتحديد خصائصها المشتركة بين البشر[4]

و هنا يظهر عند باحثنا أن اهتمام عبد الله شريط المحوري كان المشترك الاجتماعي والإنساني لتفعيل حركية المجتمع ودفعه إلي الإقلاع الحضاري، وهو إذ يركز علي المشترك الإجتماعي والإنساني عند الجزائرين فلا يجد إلا الإسلام ثابتا ورصيدا يمكن الإعتماد عليه في تفعيل هذه الحركية الاجتماعية والحضارية .

---

[1]-حمودة سعيدي: المرجع السابق، ص103

[2] *للاطلاع اكثر على هذه الفكرة يرجع الى عبد السلام بنعبد العالي: مجلة الوحدة، الجلس القومي للثقافة ، الرباط، العدد 60، ايلول سبتمبر 1989، من 35 فما فوق

[2]-المرجع نفسه، ص105

[4]-عبد الله شريط: **الفكر الاخلاقي عند ابن خلدون**، مصدر سابق، ص5

فهو بهذا المعنى مكين في البحث عن الحلول الحضارية "إنطلاقا من مبدأ يقصي من الدين الإسلامي كل إتكالية"حينما يأخذ بالمبدأ القرآني في التغيير[1] لذلك نجده يؤكد أن الآية القرآنية " إن الله لا يغير ما بقوم حتي يغيروا ما بأنفسهم " التي كانت أساسا لساسة الرسول عليه الصلاة والسلام في تغيير الإنسان العربي ، لم يستغلها الإنسان العربي من بعد و اصبح عبدا للعادة التي لا تتغير ... (...) "كما إنغمس فلاسفته و مفكروه في المجردات و البحث عن الغيبيات ، و لم يفكروا في إعادة هذه الآية القرآنية الي مركزها الذي تستحقه من الإهتمامات النفسية في حياة الإنسان العربي (...) الي أن جاء مالك ابن نبي فإرتكز علي هذه الآية الكريمة ليتجاوز الضعف الفكري السياسي في العالم العربي المعاصر" [2]

إن إلتزام عبد الله شريط بمنهج واقعي في فلسفته الاجتماعية جعل الدكتور زروخي إسماعيل يقول إن أهم ما شكل هاجس الكتابة عنده وجدد أطر فكره العامة " هي الفلسفة السياسية والإجتماعية والأخلاقية والثقافية التي فرضتها ظروف مجتمعه وعصره، لأن الفلسفة عنده لم تعد ولم تبق فلسفة كلاسكية مبنية على التجريدات النظرية وانما أضحت فلسفة برغماتية عملية تهتم بالانسان و شؤون مصيره و كينونته وكذلك فعاليته في التاريخ والحياة"[3].

و في نص أخر كان موضوع مداخلة في ندوة عبد الله شريط يقول الأستاذ زروخي : "ونحن لا نريد أن نصوغ موضوع هذه الندوة لمذهب إديولوجي معين أو لطرف إجتماعي وسياسي خاص، وإنما صوغناه بموضوعية علمية تارخية وحضارية لأننا نعتقد أن فكر أستاذنا سيكون فكرا خالدا كما هو الحال للفكر الإنساني الأصيل الذي يقاوم كل ظروف الفناء ويضمن لنفسه البقاء والاستمرار"[4]

ان كتابات عبد الله شريط في المجتمع و التاريخ لا تصدر عن هواجس مفكر مدرسي اكاديمى ينظر الي مجتمعه من برجه العاجي، بل تصدر عن تجربة مريرة عاشها مع الإستعمار الفرنسي، وتجربة استوعب فيها تناقضات مجتمعه الجزائري والعربي والإسلامي والإنساني على العموم، وقد كان في كل هذه الكتابات يرفع سلاح النقد البناء الذي يستوعب الظواهر الإجتماعية والتاريخية في

---

[1]–المرجع نفسه، ص108

[2]– عبد الله شريط: **الفكر الاخلاقي عند ابن خلدون**، مصدر سابق، ص273

[3]–اسماعيل زروخي: **دراسات في الفكر العربي المعاصر**، جامعة منتوري، قسنطينة، شركة دار الهدى، عين مليلة، 2002، ص124

[4]–اسماعيل زروخي: **اعمال الدكتور عبد الله شريط الفكرية والفلسفية**، مرجع سابق ، ص8

تفاصيلها ليستلهم منها الحلول (...) "فهو يرصد في الأحداث السياسية و الإجتماعية والثقافية والإقتصادية

والتاريخية، والنفسية لتلك الشعوب معطيات غزيرة لإقامة وإرساء المنهج التحليلي والتركيبي، والمقارن والمنهج النقدي، حتي يصور الوقائع دون تشويه " [1]

لعل إنشغلات عبد الله شريط بالواقع الإجتماعي والتارخي لمجتمعه هي التي كونت رؤيته الخاصة للفلسفة حين ما رأي أنها لا يجب ان تطلب البحث عن الحقيقة في الماورئيات " لأن ذلك يجعلها تنكمش عن وظيفتها الجوهرية، التي هي البحث في حياة الناس العاديين ومشاغلهم اليومية "[2]

من خلال هذا الفهم للمعالجة الفلسفية للواقع يري عبد الله شريط أن المقاصد الأساسية للفلسفة تتحدد ببساطة في أنها تعلمنا من بين ما تعلمنا " كيف ندرس الأوضاع بفكر هادئ وحد أدنى من النزاهة العقلية والخلقية "[3] كما تعلمنا كيف " لا نترك مكانا في أنفسنا للعاطفة الشخصية والأنانية بل ولكل عاطفة ما عدى العاطفة الوطنية الخالصة لأننا عندما نفكر في شؤون الوطن يجب أن تذوب امامنا كل المواقف الأخري الضيقة"[4]

كما تعلمنا في المجال السياسي كيف نعود الشعب علي الإهتمام بشؤونه وذلك عندما لا ننصب أنفسنا اوصياء عليه، وعندما نفسح له المجال للتعبير عن رأيه فيما سطرناه له من برامج أو دساتير حتي يعطي فيها رأيه و ذلك بواسطة مندوبين يختارهم بنفسه في مختلف المستويات كما تعلمنا كيف نفسح المجال للطليعة الناشئة لشبابنا "[5]

اننا لا ننتظر من الفلسفة أن تحل مشاكل الحياة اليومية بطريقة سحرية، إنها ليست ذلك الترياق السحري الذي يشفي كل داء مستعص ولكنها " تخلق الفكر الذي يحل مشاكل القرون والأجيال و يتمرس على صعاب الحياة ، وينظم المجتمع ويحدد العلاقات بين بني الوطن وبني الانسان في جملة الأوطان . الفلسفة لا تحل المشاكل العاجلة ولكن الحضارة المتشبعة بها هي التي تخطو الخطوات

---

[1]–حمودة السعيدي: **معالم الفلسفة الاجتماعية عند ابن خلدون**، اعمال الدكتور عبد الله شريط الفكرية والفلسفية، مرجع سابق، ص109

[2]–عبد الله شريط: **الفكر الاخلاقي عند ابن خلدون**، مصدر سابق، ص483

[3]–عبد الله شريط: **معركة المفاهيم** ، مصدر سابق، ص106

[4]–المصدر نفسه ، ص107

[5]–المصدر نفسه، ص 107

السريعة في الرقي .... الفلسفة لسيت خيالا بل هي واقع يعالجه فكر. وفكر يدخل الي صميم الواقع، الفلسفة هي خلق الحياة "[1]

وبهذا تخرج الفلسفة من كونها نظريات وانشغالا محضا ومعانات خالصة واوتوبيا صافية الي مجال التطبيقات، والممارسات، والتخصصات. ولعل هذا يشكل نقطة اتفاق كبيرة بينه وبين ما يدع اليه مالك ابن نبي لأن السؤال الحقيقي الذي يسيج البحث الابيستمولوجي عند كليهما لا يكمن في البحث عن مصدر المعرفة لكنه يتحدد في مساءلتنا عن طرق الكشف عن أخطائنا وطرق استبعادها من مقالنا. لتنمو المعرفة وتتطور وبذلك دون سواه يتحقق الكشف والاضافة والتقدم وهذا هو المعبر الحقيقي عن العقلانية النقدية[2]

لكن هل منهج عبد الله شريط يحدده بطريقة مسبقة مفروضة على كل باحث يريد الدخول الي عالم الفلسفة ام هو منهج مفتوح على الواقع الإجتماعي والتاريخي يشكل ديناميكيته .

" إن الفلسفة الأجتماعية عند عبد الله شريط هي منهج يخلق الحياة، لكن هذا المنهج لا يحدده بطريقة مسبقة بل يمارسه من خلال ماتشبع به فيلسوفنا من نضرات أدبية وساسية وفلسفية. فهو يمارس الطريقة والمنهج والموضوع والموقف والإبداع الفكري في الوقت نفسه وهي الطريقة التي تمكننا من دراسة معالم فلسفته الإجتماعية في صورها الثقافية والسياسية والاخلاقية والاقتصادية"[3]

إن المتمعن في مقروء عبد الله شريط في نظر الباحث يستشف أن هذا الفيلسوف الموسوعي بكل تجربته الفكرية والحياتية المتنوعة " سيجد صعوبة في تصنيفه فهو فيلسوف وعالم إجتماع ومربي وصحفي وأديب و شاعر وأستاذ جامعي بارز.

لكن اللافت في كل هذا الابداع في فكره هو ان ذلك الإنتاج المتنوع لا يعبر عن تنافر او تضاد في محتوياته ومقاصده، لكنه يعبر عن تكامل و تساند في الأفكار قلما تتوفران عند غيره من المفكرين"[4]

ب- الفلسفة والعلم عند عبد الله شريط :

إن النقاش الذي دار بين المفكرين العرب حديثا حول هذه الإشكالية لا يخرج عن موقف اتباع لما

---

[1]-عبد الله شريط: المصدر السابق، ص230.291.304

[2]-حمودة السعيدي: مرجع سابق، ص111

[3]-المرجع نفسه، ص112

[4]-المرجع نفسه، الصفحة نفسها

تقول به الوضعية المنطقية ممثلة في شخصيتين بارزتين وهما : عبد الرحمان مرحبا، وزكي نجيب محمود، والمتمعن في هذه المسألة عند عبد الله شريط يجد ان نظرته الي هذه العلاقة أكثر تطورا "والتي يؤكد أن الفلسفة لم تعد تستبعد العلم، فالعلوم وتطورها لا ينفصل عنده عن الحضارة وتتطورها. [1]"

ولعل هذه النظرة الذرائعية لا تتفق مع مقدمات الرؤية الوضعية المنطقية التي نجدها في طور من فكر محمد عبد الرحمان مرحبا، "وهي التي تصور من خلالها علاقة عكسية في سيرورة الفلسفة والعلم ان لم تحدث بينهما عملية مواكبة و مواءمة "[2]

وهذا لأن تقدم العلوم كان مقرونا في كل الحالات ب : "اندحار الفلسفة ونكوصها عن عقبيها، فكلما غزا العلم ميدانا من الميادين انحسرت عنه الفلسفة، لا تلوي علي شيء، كأنما هي والعلم ضدان لا يجتمعان ولا يزال الصراع قائما وستكون الغلبة للعلم لا محالة، ما لم تغير الفلسفة اسلوبها ومناهجها. وتتطور بتطور العلم وتتفاعل معه"[3]

ان كانت الفلسفة الوضعية المنطقية في فكرنا العربي كما يشيد بها زكي نجيب محمود أو غيره من أتباعها، تعلي من قيمة العلم وتوعز للفلسفة مهمة التحول إلي فلسفة العلوم وحدها، فإن نمط الحضارة الذرائعية العليمة التي يتطلع اليها الأستاذ عبد الله شريط ترتكز علي الفكر الإجتماعي، والمفهوم الشعبي والقومي والوطني في تطوير الفلسفة وتحديد مهمها، لأن فكرته تنبثق من تعاليم عبد الرحمان ابن خلدون بدرجة واضحة يؤكدها هو نفسه في أكثر من مضرب من كتاباته، وفي أكثر من مناسبة من جلساته"[4]

وهذا ما يأكده هو نفسه ان عبد الرحمان ابن خلدون لم يعرف له مثيل، عرفنا بمساوئنا ومحاسننا كما عرفنا دون مجاملة او كذب "[5]

كما ينبثق فكر عبد الله شريط مما تشبع به من فلسفة عبد الحميد بن باديس "الذي ارسى دعائم المدرسة الاصلاحية السلفية بالجزائر. وهو الذي شرح معالمها واوضح مقاصدها للجزائريين، وهو

---

[1]–عبد الله شريط: **من واقع الثقافة الجزائرية**، مصدر سابق، ص19

[2]–محمد عبد الرحمان مرحبا: **المسألة الفلسفية منشورات عويدات**، بيروت، لبنان، 1961، ص37

[3]–عبد الرحمان مرحبا: المرجع السابق، ص92

[4]–حمودة السعيدي: **اعمال الدكتور عبد الله شريط**، مرجع سابق، ص114

[5]–عبد الله شريط: **من واقع الثقافة الجزائرية**، مصدر سابق، ص51

الذي مهد لها التربة، ورعاها وتعهدها حتي أصبحت قوية الجذور"[1] لأن ابن باديس في منظور عبد الله شريط كان يعيش للجزائر وفقط .

إن الروح النقدية التي تملكها عبد الله شريط منذ تفتق وعيه الفلسفي مبكرا جعلته "ناقدا موضوعيا للثورة التحريرية الكبرى، وثورة البناء والتشييد منذ الاستقلال غير مبال بما قد يجره له نقده ذاك من مواقف حرجة، قد لا ترضيه أو مواقف تجلب له عداء البعض من الفاعلين في السياسة. قد يكون حتي من الأصدقاء، لأن أختياره الفلسفي أشبعه بعقلية علمية هي التي جعلته يقول : "الفرق بين المجتمع المتخلف والمجتمع المتمدن هو مقدار العقلانية في كل منها، فبقدر ما تملك المجتمعات المتخلفة من شحنة هائلة من الانفعال عند النظر الي مشكلات الماضي والمستقبل المعقدة تتمتع المجتمعات المتقدمة بشحنة من العقلانية والاتزان وضبط النفس وسلطان الرأي في هذه المشكلات بالخصوص"[2]

فالمشكلة من منظور عبد الله شريط في نظر باحثنا "هي مشكلة وعي الفيلسوف دوره ومكانته في المجتمع وهو وعي ينعكس في قدرته علي بث التعقيل والتفعيل في ذلك المجتمع بحيث يتمكن الإنسان فيه من تجاوز مجموعة من المفارقات التي تكون نسيج أفكاره و علي رأسها تلك التي يمكن لمسها في اشتعاله حرارة عندما يتحرك في دنيا اللفظ كلاما أو كتابة ، لكن ما أن يفرغ من لفظه حتى ينطلق الي عمله على نحو مخالف ومختلف أشد الاختلاف. "[3]

لكن ما هي خلاصة هذا الجمع بين ابن خلدون وبن باديس ومالك بن نبي عند عبد الله شريط ؟

لقد تمكن عبد الله شريط من تلخيص العبرة من العلم الاجتماعي عند عبد الرحمان ابن خلدون و روح الإصلاح من الفلسفة الإصلاحية عند عبد الحميد بن باديس، ومقاصد التغيير من الفلسفة الإجتماعية عند مالك بن نبي لما كشف عما فينا من كسل وتواكل وإنتشار للجهالة، ولهفة علي عالم الأشياء وزهد في عالم الأفكار وتطرف في المبادئ وتخاذل في النصيحة لذلك لم يكن يكف عن إستغلال كل مناسبة لتذكيرنا "بأن غرض كل من عبد الرحمان ابن خلدون و عبد الحميد ابن باديس ومالك بن نبي هو التغيير الإجتماعي. فقد جعلوا منه مقصدا وهدفا من كل فلسفتهم "[4]

---

[1]–رابح تركي: **ابن باديس ونشأ الحركة الاصلاحية في الجزائر**، مجلة الأصالة، نشر وزارة التعليم الأصلي والشؤون الدينية، عدد24، مارس/افريل 1975، ص79

[2]–عبد الله شريط: **المشكلة ايديولوجية وقضايا التنمية**، مصدر سابق ، ص7

[3]– حمودة السعيدي: **اعمال الدكتور عبد الله شريط**، مصدر سابق، ص116

[4]–حمودة السعيدي: المرجع السابق، ص117

يراهم عبد الله شريط انهم اجتمعوا على المعرفة العلمية، باعتبارها الضامن في تأسيس مجتمع عقلاني فيعمل على إظهار معالمها من أبسط عنصر فيه كما يقول : "إن أي فلاح لا يستطيع ان يساهم في نهضة امته ولا في اعالة ذريته اذا لم يكن له نصيب أدنى من المعرفة العالمية بعمله، والمعرفة العلمية تتطلب لغة علمية ولغة مبسطة مطواعة سريعة في متناول أكثرية الناس من ناحية أخرى"[1]

لكن العلم الذي يرسي عليه في فيلسوفنا معالم فلسفته ليس هو الفلسفة المتماهية مع العلم لأن فكرة التماهي هذه نبعت من الوضعانية التي تقوم على ادعاء خواء الفلسفة من كل فعالية اجتماعية، وهي مقولة دفعت الكثير من المهتمين المعاصرين بالفلسفة في الغرب وفي العالم العربي الى التفكير في انتقادها لإعادة تفعيلها مجتمعيا، وذلك اما بحصرها في تاريخ نوعي هو تاريخها الخاص، اي تاريخ الفلسفة، وإما بإعادة بنائها من الصفر وذلك بتخصيصها في فلسفة العلوم، بمعني وضعها تحت رقابتها الخاصة، أو تشييدها في نطاق ما يمكن إعداده علما"[2]، وبذلك تكون" الفلسفة قد إنتقلت من مرحلة التأمل النظري إلي مرحلة العلم "[3]

إن هذا التوجه الوضعي لا يقره عبد الله شريط لأن الفلسفة عنده وإن كانت تستدعي العلم في قيامها، إلا أنها لا تعني التماهي معه، بل تعني أن العلم يتبعها في الكثير من الغايات، وذلك لتأسيس جدلية بين الفلسفة والعلم والأخلاق، لكن النجاح الباهر الذي أحرزه العلم على أيامنا هذه هو الذي عظم شهرته الي درجت صارت تحجب نفع القول بتلك الجدلية، بل إلى التغافل عنها وعن جدواها "[4]

ان نجاح العلم نجاحا مطردا جعل النمط الليبرالي الرأسمالي في عالمنا اليوم يعطيه كثافة متزايدة، فصار أصحابه يتوهمون أنه الضامن الوحيد في حل مشكلات العالم "[5]

نفس الفكرة يؤكدها عبد الله شريط في قوله : "تعتبر الفلسفة هي المشعل الذي يضيئ طريق المستقبل، وإن العلم ليس إلا أداة أو المطية التي نركبها للسير في هذا الطريق بعد أن يضاء، ومن ثم

---

[1]–عبد الله شريط: **من واقع الثقافة الجزائرية**، مصدر سابق ، ص160

[2]–حمودي السعيدي، مرجع سابق، ص117

[3]–هانز ريشنباخ: **نشأة الفلسفة العلمية**، ترجمة فؤاد زكريا، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط2، ص12

[4]–حمودي السعيدي، مرجع سابق، ص118

هانز بيتر مارتن، وهارولد شومان: **فخ العولمة، الاعتداء على الديمقراطية والرفاهية**، ترجمة: عباس عدنام على،

[5]–المجلس الوطني لثقافة والفنون والاداب، الكويت، 1998، ص 253.292

كانت المجتمعات التي تمتهن الفلسفة أكثر من غيرها، هي التي تسير أسرع من غيرها رغم بطء تقدم الفلسفة في ذاتها "[1]

هكذا يري عبد الله شريط أن العلم ملازم للفلسفة، وضروري لتقدمها مثلما هي ضرورية لسيادته كمؤشر في التمدن لأن "المجتمعات المتمدنة كلما تقدمت خطوة الي الأمام في طريق العلم كلما أكتشفت أكثر دور الفلسفة في تطور العلم و دورها في تطور الإنسان الذي إكتشف العلم بواسطة الفلسفة "[2]

ج – من الفلسفة والعلم الي الفلسفة والدين :

لا يختلف عبد الله شريط عن ابي الوليد بن رشد في تأسيس العقلانية النقدية في تناول قضايا المجتمع، ودور الفلسفة وعلاقتها بالشريعة في تأدية تلك الوظيفة، لأن أبا الوليد بن رشد يعد طفرة من الطفرات النادرة في تاريخ الفلسفة الاسلامية ولحظة من لحضاتها الاساسية، كما يعد صاحب منهج عقلاني نقدي، تأسس –عموديا– علي اطراح الأدبيات البدعوية من الفكر الإسلامي في كل مباحثه خاصة ما تعلق منها بالمباحث الفلسفية"[3].

ومن الباحثين الذين اهتموا بالخطاب العقلاني الذي إعتمده ابن رشد . الدكتور عبد الحميد الخطاب من جامعة الجزائر، والذي ابرز فيه كيف تجاوز ابن رشد المواقع الايديولجية الضيقة التي كانت تغذيها الفرق والنحل الإسلامية في عهده والتي تزعم كل واحدة منها انها تملك الحقيقة المطلقة لتصد بها كل ماعداها، وتسعي سياسيا الي فرضها بالعنف اجتماعيا"[4]

لقد احتلت الفكرة الدينية مركزا مرموقا في التفكير ايديولوجي عند عبد الله شريط تماما كما كانت تشكل مركز الصدارة في مشروع الثقافة عند مالك بن نبي، هذا الذي ربطها بالمبدأ الأخلاقي ضمن الفكرة الدينية بإعتبارها المصدر الوحيد للعصبية والأخلاق، لأن الروح وحده هو الذي يتيح للإنسانية أن تنهض و تتقدم، فالحضارة مشروطة بالروح الذي تعبر عنه الفكرة الدينية أو الأيديولوجيا المتعلقة بها"[5].

---

[1]– عبد الله شريط: **المشكلة الايديولوجية وقضايا التنمية** ، مصدر سابق، ص7

[2]– المصدر نفسه، الصفحة نفسها

[3]– حمودة السعيدي، مرجع سابق، ص120

عبد الحميد خطاب: **العقلانية في فصل المقال، دراسات فلسفية**، مجلة سداسية متخصصة، معهد الفلسفة جامعة

[4]–الجزائر، السنة الثالثة، العدد5، 1998، ص ص 25.48

[5]–مالك ابن نبي،: **وجهة العالم الاسلامي**، ترجمة عبد الصبور شاهين، دار الفكر، بيروت، د س، ص30

لذلك يعالج عبد الله شريط دور ومكانة رجل المسجد في البناء الثقافي والحضاري، وهذا من خلال إعادة النظر إعادة اعتبرها ثورية في الخطاب الديني من حيث أسسه ومناهجه، وتأويلاته وأغراضه الإجتماعية. وهي مسألة يود حمودة السعيدي ان يلفت الإنتباه إلى أهميتها في واقعنا الإجتماعي والثقافي اليوم، لان الخطاب الديني عندنا يتناقض تناقضا صارخا مع الخطاب الفكري الفلسفي ومع الخطاب السياسي والثقافي والإعلامي"[1]

ومن هنا يري عبد الله شريط : " هناك مواضيع أصبحت اليوم فكرية و فلسفية تمس حياة المجتمع كدولة وتعالجها على المستوى العالمي ومختلف وسائل النشر والتبليغ. الكتاب والمثقفون والصحفيون، ولكنها في الوقت نفسه مواضيع دينية لأنها تمس حياة الإنسان الروحية والمادية علي سواء، مثل مشكلة القيم والحرية وأنضمة الحكم والأسرة والتربية والنسل "[2]

وهنا تزداد مسؤولية ومهمة رجل المسجد المعاصر بإعتباره داعيا وراعيا، ويصبح من أوجب واجباته أن يرفع من مستواه الثقافي، فلا يكتفي بالثقافة الدينية وحدها. أن يكون علي إتصال بأهم الأحداث المحلية والدولية في عصره، اذا اراد أن يتحول الي مثقف عضوي أن يمارس النقد العقلاني الذي لامشروعية له خارج مجادلة الواقع وبهذا تحدث المصالحة بين القيم الدينية والقيم الانسانية العالمية .

إن أخذ التراث الديني بحرفيته مسألة فاقدة لمشروعيتها، لانها تفقدنا الرؤية ومن يفقد الرؤية يفقد القدرة على الحكم لكن هذا ليس معناه الإنقطاع عن التراث، لان مسألة الإنقطاع عنه مسألة غير مشروعة لأنها تجعلنا نفقد جذورنا التاريخية والثقافية، ولا مخرج عند عبد الله شريط إلا بإدخال الفكر النقدي العلمي الى مجال التراث و تصفيته مما علق به من أوهام علي ضوء القوانين العامة لحركة النمو التاريخي"[3]

ويصل الباحث حمودة السعيدي في نهاية المطاف إلى ان عبد الله شريط في تحديد ملامح منهجه الفلسفي "الذي أخذ أسسه من أبن خلدون و أعطاه صبغته الخاصة التي تناسب مشاكل عصره و مفارقاته، أنه ربط بين الإنتاج الفكري عموما والعلوم ، حتي يخرج الفلسفة من مجال التجريد والتنظير، تم ربط بين العلوم ومدي مساهمتها في تحريك عجلة المجتمع والتاريخ، او بتعبير أخر ربط بين العلوم

[1]–حمودة السعيدي: **اعمال الدكتور عبد الله شريط**، مرجع سابق، ص126

[2]–عبد الله شريط: **المشكل الايديولوجية وقضايا التنمية**، مصدر سابق، ص149

[3]–حمودة السعيدي: **اعمال الدكتور عبد الله شريط الفكرية والفلسفية**، مرجع سابق، ص128

المختلفة والمحيط الإجتماعي، لان الحقيقة الإجتماعية ومعايشتها هي منبع كل فكر إذا أراد هذا الفكر أن يتخلص من اغلان الماضي، واوهام الحاضر"[1] .

3. البعد التاريخي ونظرته إلى التراث

إذا كنا في العنصر السابق قد تناولنا المسألة الاجتماعية عند عبد الله شريط وكيف كانت هذه المسألة محورية في فلسفته وكيف اعتبرها عبد الله شريط شرط أساسي لاكتساب أي فيلسوف مشروعيته، وقد كان هو نموذج هذا الفيلسوف الذي حقق الشرط الاجتماعي في تفعيل الفلسفة وإخراجها من أبراجها العاجية. فإننا سنتناول في هذا المبحث كيف نظر عبد الله شريط للتراث وماهي القراءة التي طبقها على التراث، وقد اعتمدنا في هذا المبحث على مقال للأستاذ سليمان احمد ساهم به في الندوة التكريمية للدكتور عبد الله شريط.

وقد بدأ الباحث مقاله بتبيان اهمية التراث كإشكالية فلسفية بالدرجة الاولى وعلاقة هذا التراث بالايديولوجيا قائلا: "لاشك ان مسألة التراث العربي الاسلامي كانت ولاتزال من اعسر المشكلات واشدها تعقيدا واكثرها اثارة للجدل، ذلك لارتباطها اساسا بالهوية والذات، واذا كان هذا التراث من حيث هو واقع تاريخي واحدا، فان القراءات والتأويلات والتلوينات كانت شتى، فالتراث لا ينطق بمفرده بل تنطق به الايديولوجيا وهنا تكمن مشكلة الموقف من التراث."[2] "ذلك ا ن اي نظرة إليه تحمل بمحتواها نظرة مشتقة من اعتبارات الحاضر، فالنظرة إلى الماضي كانت مؤطرة بالحاضر"[3]

وجدير بالذكر ان الباحثين في مسألة التراث ذاته اختلفت وجهات نظرهم وتعددت، بل اختلفوا حتى في مفهوم التراث ذاته، فمفهوم التراث عند السلفي ليس هو نفسه عند الليبرالي، ولا عينه عند اليساري، والسلفي غالبا ما تكون نظرته الى التراث نظرة لا تاريخية، فهو يصر دائما على رؤية الحاضر من خلال الماضي، وعكس هذه النظرة نجدها عند الليبرالي، الذي ينظر الى الماضي من خلال حاضر الغرب الاوربي."[4]

---

[1]-المرجع نفسه، ص129

[2]– سليمان احمد: **موقف عبد الله شريط من التراث**، اعمال الدكتور عبد الله شريط الفكرية والفلسفية، مرجع سابق، ص247

[3]– حسين مروة: **النزعات المادية في الفلسفة العربية الاسلامية**، الجزء1، ط2، المؤسسة الوطنية للاتصال والنشر والاشهار، الجزائر، 2002، ص28

[4] – محمد عابد الجابري: **نحن والتراث** ، ط5، المركز الثقافي العربي، المغرب، 1986، ص13

واخيرا وليس آخرا "الاتجاه اليساري الذي يرى اصحابه ان مفتاح فهم التراث يكمن في النظرة الجدلية الى علاقة الحاضر بالماضي والى العلاقة بين المعرفة المعاصرة بالتراث والمضمون الفكري والاجتماعي الذي يحتويه"[1]

واذا ما اردنا ان نتعرف على موقف عبد الله شريط من التراث حسب نظرة الباحث حسين احمد فاننا سننظر اليه من زاويتين: من زاوية المنهج الذي تعامل به المفكر عبد الله شريط مع التراث، ومن زاوية تطبيقات هذا المنهج على اهم العناصر الاساسية التي يتكون منها التراث العربي الاسلامي،وبالتحديد الجانب الثقافي الفكري منه. وتتمثل هذه العناصر الثلاثة في:[2]

أولا– اللغة العربية وما جناه عليها اهلها،

ثانيا– في الفكر الديني الذي اريد له ان يتجمد او يتحجر

ثالثا– في الفلسفة الاسلامية وكيف ضاع الكثير من اعلامها وانحرفوا بها عن سكة الواقع الانساني والاجتماعي، لاهتماماتهم بالماورائيات والغيبيات.

أ.موقف عبد الله شريط من التراث:

وهنا نتساءل ماهي الزاوية التي نظر منها شريط الى التراث؟. اذا ما تأملنا في زاوية المنهج فسنجد ان موقفه لم يكن موقفا انفعاليا اساسه الهروب الى الماضي كما هو حال الماضويين، ولا انسلاخا منه كما هو حال من يزعمون انهم حداثيون، وانما كان موقفا نقديا هادفا يواجه الحقائق مهما كانت مرة بكل شجاعة ووضوح، ويبحث عن الحلول اعتمادا عن امكانياتنا المادية والمعنوية، فالاغرب والادهى كما يقول شريط: "الاكتفاء بثقافة جاهزة تعب عليها ابناؤها طيلة قرون وهيؤوها الى حضارة غير حضارتنا"[3]

فلا بد اذا "من بذل مجهود فكري نعول فيه على انفسنا لاننا تجاوزنا مرحلة الاعتماد على الآخرين والنقل الآلي لمفاهيمهم ومناهجهم"[4].

---

[1]– حسين مروة ، مرجع سابق، ص13

[2] سلمان احمد: **موقف عبد الله شريط من التراث**، مرجع سابق، ص249

[3] –عبد الله شريط:**المشكلة الايديولوجية وقضايا التنمية**، مصدر سابق، ص176

[4] –عبد الله شريط: **معركة المفاهيم**، مصدر سابق، ص162

فلا تحديث ولا تجديد في نظر مفكرنا الا بالاعتماد على النفس على الغير فالوثبة الحضارية التي نروم تحقيقها لا بد ان تنبع من تجربتنا الخاصة اي انطلاقا من تراثنا الذي "لا يزال يتفض بقوته على ان ينبعث الى الحياة من جديد"[1].

فالمشكلة عند شريط في نظر الباحث لا تكمن في التراث كتراث وانما تكمن في قراءتنا لهذا التراث وتفعيلنا لهذه القراءة بما يخدم متطلبات حاضرنا "المشكلة لا تكمن في الميراث وحده فبعضنا يتمرد على الميراث بنفس السهولة التي يتشبث بها البعض الاخر بنفس ذلك الميراث، ولكن المشكلة الحقيقية هي التي تجمع بين المتمرد والمتشبث معا هي اننا نتمرد دون بحث ونتشبث دون بحث، ولكي نفهم هذا التراث فهما عميقا في نظر شريط فان هذا يتطلب جهدا علميا وجرأة نقدية، وهذا عن طريق الدراسة والتحليل والكشف، والمسح لكل تراثنا، وتقييمه تقييما موضوعيا لا تغرير فيه ولا تبجح ولا تهديم اعمى او نظرة نقص مسبقة"[2].

ويبدو لنا مما سبق ذكره ان عبد الله شريط لايتفق مع اولاءك الذين ادعوا الى فك الارتباط بين حاضر الامة العربية وماضيها الذي هو تراثها، كما لايتفق ايضا مع اولاءك المتشبثين بالماضي يعضون عليه بالنواجذ، ولا عمل لهم سوى " الالحاح على تمجيده دون الحاح يقابله او يفوقه على كشف نقاط ضعفه في التاريخ والواقع المشاهد ودون تعليل لذلك بفكر علميا متحرر من العقد"[3].

والمفكر عبد الله شريط في نظر الباحث سلمان احمد، لا يضعنا امام خيارين ثالثهما مرفوع، اما التراث واما حضارة غربية او كما عبر عن ذلك احد المفكرين العرب بقوله "اما ان نعيش عصرنا بفكره ومشكلاته، واما ان نرفضه ونعيش تراثنا"[4]

وهو لايعني في نظر الباحث ان مفكرنا يريد التوفيق من الجانبين، ذلك التوفيق الذي ينتهي دوما الى تلفيق، وهو عمل يمارسه التبسيطيون الميالون الى وسائط الامور الذين "يكتفون بالقول ان قدما هنا وقدما هناك تكفل لنا البقاء فوق ارضنا وان نتنسم الهواء الجديد في وقت واحد"[5].

---

[1] –المصدر السابق، الصفحة نفسها

[2] –عبد الله شريط: **المشكلة الايديولوجية وقضايا التنمية**، مصدر سابق، ص117

[3] –عبد الله شريط: **الفكر الاخلاقي عند بن خلدون**، مصدر سابق، ص35

[4] –زكي نجيب محمود: **تجديد الفكر العربي**، دار الشروق القاهرة، ص189.

[5] – غالي شكري: **التراث والثورة**، ط2، دار الطليعة بيروت، 1979، ص27

ان نظرة عبد الله شريط تقترب من القائل ان "الانفصال عن التراث يكون بتجديد الصلة به والاتصال به يؤدي الى الانفصال عنه"[1].اي لا يمكن الانفصال عن التراث الا بعد ان يتم الاتصال به اتصالا نقديا وذلك " بان نقوم ما اعوج بالامس عند اجدادنا"[2]. وان نعمل على استئصال الاورام الخبيثة من تراثنا فقد آن لنا ان نتحرر من طفولتنا في الفخر بعيوبنا واخفاء امراضنا عن انفسنا لان من اخفى عن نفسه مرضه اوشك ان يقتله[3].

ب. تطبيقات المنهج الشريطي على التراث:

اذا كان منهج عبد الله شريط هو منهج نقدي يبحث عما هو حي داخل التراث فكيف طبقه على عناصر هذا التراث؟.

يرى الباحث سليمان احمد ان شريط استطاع ان يكتشف مجموعة عيوب او عوامل الضعف في عناصر هذا التراث كانت سببا في جمود فكرنا.

اولا: في اللغة العربية: كما نعلم أن اللغة ليست أداة تواصل فحسب بل هي الوعاء الحامل للتراث بمختلف مكوناته، فمن الأجدى إذا وقبل معرفة وموقف شريط من التراث نتعرض الى نضرته الى اللغة العربية، "والتي هي من دون شك القالب الذي تشكل فيه التراث وتجسد، ولا شك ان هناك ترابط يكاد يكون محكما بين التأخر الحضاري لأمة ما وضعفها في الجانب اللغوي، وذلك لان اللغة تجسم رقي شعبها وتسجل التطور الذي قطعه"[4]

وبالتالي لا يمكن الفصل بين اللغة والمستوى الحضاري لاية امة او مجتمع، "وهذا ما ينطبق على الامة العربية التي تعاني تخلفا فكريا وتأخرا حضاريا يوازيهما ويقابلهما ضعف لغوي ملحوض فبعد ان كانت لغتنا لوقت مضى لغة العلوم بمختلف فروعها واصنافها فاليوم جمدت بعد ان حنطت اي انها اصبحت اليوم عاجزة عن مسايرة التطور العلمي الحديث".[5]

---

[1] –محمد عابد الجابري: **اشكاليات الفكر العربي المعاصر**، ط1، مركز الدراسات الوحدة العربية، بيروت، 1979، ص3

[2] –عبد الله شريط: **الفكر الاخلاقي عند بن خلدون**، مصدر سابق، ص311

[3] – الله شريط: **الفكر الاخلاقي عند بن خلدون**، مصدر سابق، ص29

[4] – سليمان احمد: مرجع سابق، ص251

[5] – عبد الله شريط: **الواقع الاخلاقي الجزائري**، مصدر سابق، ص11

ولكن كيف وصلت اللغة العربية بعد ان كانت لها مكانتها عند اهلها وبين الامم؟ المتأمل في موقف عبد الله شريط من اللغة العربية يجد أنها ليست مشكلة ثانوية، بل ان وجودها مصيري ومحوري في حياة المجتمع العربي الإسلامي، فوجود هذه المجتمعات او اندثارها مرتبط بوجود لغتها "مشكلة اللغة هي مشكلة حضارة وفكر ومشكلة وجود او لا وجود".[1]

لهذا اهتم شريط باللغة العربية وأولاها عناية بالغة في نظر الباحث، فبين لنا ما شابها من شوائب وما حل بها من أمراض محددا المسؤول الأول والأخير عن جمودها وتحجرها"[2]. يقول عبد الله شريط "والعيب الأخر الذي نعانيه اليوم في مجال اللغة سببه قلة جرأتنا وضعف مخيلتنا في ايجاد الحلول الجذرية، وليس العيب راجعا الى اللغة العربية وعدم قابليتها لان تتطور".[3]

فالعيب ليس في اللغة العربية وانما العيب في اهلها، فهم وحدهم المسؤولون عن جمودها وضعفها لانهم لم يعملو على تطويرها بل اكتفو بتمجيدها والدفاع عنها، وهذا الدفاع ذاته يخفي وراءه العجز عن نطوير اللغة".[4]ولكن كيف يمكن تحديث اللغة العربية في نظر شريط وجعلها تواكب احداث عصرها؟ "لا يتم تحديث اللغة العربية او تجديدها في نظر شريط الا عن طريق ما يسميه مفكرنا بالثورة الذاتية اي ثورة المثقف العربي على نفسه".[5]

ولكي تستعيد العربية حيويتها وسابق مجدها، لابد من التخلص من ذلك الحشو الذي يثقل عنقها بقواعد تجريدية منطقية من الاعراب، فقد كانت القواعد النحوية اضخم عقبة في تعليم لغتنا العربية لابنائنا لانها تستنفذ منهم اثمن الاوقات واعزها في عصر هم فيه احوج ما يكونون الى صرف مواهبهم واوقاتهم في تعلم كنوز المعرفة"[6]. وواضح مما سبق ذكره في نظر "ان مفكرنا متأثر بالعلامة ابن خلدون، الذي كان في عصره ثائرا على تعليم اللغة العربية بواسطة القواعد المنطقية الجوفاء[7]* ويبدو ايضا ان استاذنا

---

[1] – عبد الله شريط: **من واقع الثقافة الجزائرية**، مصدر سابق ، ص20

[2] –سليمان احمد : مرجع سابق، ص252

[3] –عبدالله شريط: **معركة المفاهيم**، مصدر سابق ، ص57

[4] –عبد الله شريط: **من واقع الثقافة الجزائرية**، مصدر سابق ، ص11

[5] – المصدر نفسه، ص12

[6] –المصدر نفسه، الصفحة نفسها

[7] * انظر ابن خلدون في المقدمة الجزء الاول ، تحقيق خليل شحاتة ومراجعة سهيل زكار، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، 2001، ص 728.700.796 نقلا عن المرجع السابق.

شريط يتفق مع ابن خلدون في الطريقة التي وضعها كبديل عن تلك القواعد الجوفاء، فاللغة ليست مقصودة لذاتها وانما هي اداة لغيرها من العلوم"[1].

ولا عجب ان يتأثر مفكرنا كما يقول الباحث بسلفه ابن خلدون الذي كان عمدته في الكثير مما كان يقرره من الاحكام، "فقد كان ابن خلدون سندنا الاكبر فيما ننزع اليه اليوم"[2].

ثانيا: في الفكر الديني: يميز الباحث سليمان احمد في عرضه موقف عبد الله شريط من العنصر الثاني من عناصر التراث بين الفكر الديني والدين فاذا كان الاول يمثل تلك العلوم الدينية او المسماة بالعلوم النقلية، والتي وضعها علماء الاسلام من فقه وحديث وتفسير وتصوف وغيرها من العلوم الدينية الاخرى، فان الدين يمثل الوحي المنزل من السماء وهو ليس من التراث"[3].

واذا نظرنا الى موقف شريط من الفكر الديني فان نظرته له هي نفسها نظرته الى اللغة العربية. فما حل باللغة من جمود وتأخر كان يساوقه ايضا جمود في الفكر الديني، وتكاد تكون الاسباب التي افقدت اللغة العربية حيويتها هي عينها الاسباب التي افقدت الفكر الديني روحه، يقول شريط: "لقد اخذنا الدين ثائرا منفتحا جبارا، فوضعناه في قواعد الفقه الجزئية، ففقد روحه السياسية وانكمشت ابعاده الاجتماعية"[4].

ولكن لماذا فقد ابعاده التاريخية وتحصن في قواعد فقه جامدة فأصبح عام من عوامل التخلف بدل ان يكون عامل تقدم ورقي؟ يجيبنا شريط " بان هذا راجع الى غلق باب التفكير تعطيل العقل عن اداء مهمته في تنظيم حياة البشر(....)، وكان من كل ذلك النتيجة التي نحياها اليوم، وهي ان تسير الحياة في واد والدين في واد آخر"[5] .

ويواصل الباحث تفكيكه لموقف عبد الله شريط من الفكر الديني باعتباره عنصر هاما من عناصر التراث فمثلما كان أهل العربية مسؤولين على تأخرها فرجال الدين كانو مسؤولين على انحطاط الفكر الديني، ففي مجال الفقه مثلا، يرى المفكر شريط ان اسهامات الفقهاء لم تخلو من ظلال قاتمة، "فقد تظموا حياة الناس في قيم اخلاقية قانونية استخرجوها من القرآن والحديث، وبينما كان القرآن والحديث

[1] –سلمان احمد، مرجع سابق، ص254

[2] –عبد الله شريط: **معركة المفاهيم**، مصدر سابق، ص163

[3] –سليمان احمد: مرجع سابق، ص254

[4] –عبدالله شريط: **معركة المفاهيم**: مصدر سابق، ص20

[5] –عبد الله شريط: **التفكير الاخلاقي عند ابن خلدون**، مصدر سابق، ص417

عبارة عن تغيير في اتجاه الحياة من مثل منحطة الى مثل ارقى، جاء الفقهاء وقعدو هذا الاتجاه وقننوه في قوالب الفرض والمستحب والمباح والمكروه والحرام، وهذا التقعيد ليس عيبا ولكن العيب ان تتحول العناية بهذه القواعد اكثر من العناية بالروح التي انبثقت عنها، فنظرة الفقهاء الى الاسلام كانت قاعدية صرفة أدت إلى سد منافذ التنفس الحر عنه، فاختنق في تلك القواعد التي قعدت به الى الآن عن مواصلة الحركة الدائمة إلى الامام"[1].

ومن المفارقات التي تعيشها المجتمعات العربية الاسلامية دون ان تعير لها بالا حتى وهي تمارس الشعائر الدينية وتتخذ من الاسلامي شعارا في حياتها اننا نؤمن بتطور الحياة ولكننا لا نؤمن بتطور الفكر الديني، " انه من الطبيعي ان تتطور الحياة ولا يتطور الفكر الديني الذي جاء لتنظيم حياتنا وانه صالح لكل زمان ومكان، وزعم لفظي ولا احد حاول ان يطبقه بالفعل"[2].

ولو تأملنا في إنتاج بعض النخب الإسلامية التي تزعم الدعوة للإسلام، لوجدنا أن محتوى ما أنتجوه لا يخرج عن الفخر بأمجاد الماضي، وهذا الفخر حتى وان عبر عن حسن نية للإسلام لكنه لا يغير من واقع المسلمين شيء، وهو يقصد في هذا السياق المفكر الإسلامي سيد قطب"[3]. الذي يقول عنه "ورث طبيعة الفخر من عصر اجداده الجاهليين قبل الاسلام، فحولها من الفخر بالقبيلة الى الفخر بالاسلام غافلا عن دراسة البون الشاسع بين نواياه الاسلامية وواقع المسلمين امامه".[4]

واصحاب النوايا الحسنة مثل هؤلاء المفكرين الذين يتعاملون مع التراث بالفخر والتمجيد ضنن منهم ان الفكر الديني هو فكر مكتمل هو سبب كل الكوارث التي نعانيها ولن تزيدنا طريقتهم الا تخلفا ولذلك يقترح عبد الله شريط "ضرورة مواجهة تطور الحياة بتطور فكري يشمل العقل العلمي والعقل الديني على السواء، لان الفصل بينهما غير ممكن ولا مفيد".[5]

[1] – حمودة السعيدي: المصدر السابق، ص481

[2] –عبد الله شريط، **التفكير الاخلاقي عند ابن خلدون**، مصدر سابق، ص418

[3] –سلمان احمد: مرجع سابق، ص255

[4] –عبد الله شريط: **التفكير الاخلاقي**، مصدر سابق،ص35

[5] –المصدر نفسه، ص419

وهنا نشير الى ان عبد الله شريط لا يرجع اسباب تقهقر الفكر الديني الاسلامي الى الفقه فقط، بل يرجعه الى ظاهرة اخرى لطالما ارتبطت بانحطاط المسلمين وكانت مؤشرا على تخلفهم وهي ظاهرة التصوف، التي تعاضدت مع القوانين الفقهية الجامدة لتعمق تأخر الفكر الديني، هذه الظاهرة التي

اعتبرها شريط "بمثابة الجذر الاول الذي نبتت منه شجرة الفكر الخرافي في الاسلام".[1]

حتى وان كانت لهذا التصوف منافع فكرية ونفسية في نظر عبد الله شريط، فهي لا تتجاوز المستوى الفردي. اما على المستوى الاجتماعي فقد كانت أضراره أكثر من منافعه، لأنه كان مغذيا للفكر الخرافي اكثر مما كان منعشا للفكر العلمي".[2]

ويخلص الباحث في نهاية تحليله إلى أن الدكتور شريط في تحديده لعوامل الضعف في فكرنا الديني ينتهي إلى لفظية الفقهاء ودروشة المتصوفة وتضافرهما معا على الانحطاط بالدين لدى الجماهير

الشعبية التي جاء الإسلام للعناية بها".[3]

ثالثا: الفلسفة الإسلامية: كما طبق شريط منهجه النقدي على اللغة العربية والقوانين الفقهية الجامدة، كان التراث الفلسفي محل متابعة دقيقة ونقد عميق من طرفه، وهذا ما يؤكده باحثنا سليمان احمد قائلا: لم يسلم التراث الفلسفي في الإسلام من انتقادات الدكتور شريط له، فلم يكون راضيا على الاتجاه الذي سار عليه الكثير من اعلام الفلسفة المسلمين".[4]

ولكن قبل ان نفصل في الموقف النقدي من التراث الفلسفي عند المسلمين لدى عبد الله شريط، نريد ان نتعرف على مفهوم شريط للفلسفة وماهو شرط التفلسف عنده، الفلسفة في نظر شريط هي "المشعل الذي يضيئ طريق المستقبل، والمجتمعات التي لا تملك فلاسفة على الإطلاق او تعتبر الفلسفة معوقا في طريق التقدم هي التي تتعثر اكثر من غيرها في السير لانها لا تملك المشعل المضيء."[5] "كما ان اكثر الامم تخلفا في عصرنا الحاضر هي التي لاتسمح بوجود فيلسوف عندها"[6].

---

[1]–عبد الله شريط: المصدر السابق، ص527

[2] –المصدر نفسه ، ص496

[3] –عبد الله شريط: **التفكر الاخلاقي عند ابن خلدون**، المصدر نفسه، ص430

[4] –سليمان احمد، مرجع سابق، ص257

[5] –عبد الله شريط: **مشكلة الايديولوجيا وقضايا التنمية**، مصدر سابق، ص09

[6] –عبد الله شريط: **معركة المفاهيم**، مصدر سابق، ص290

وهذه الفلسفة التي يشير اليها مفكرنا لا تعني إطلاقا "الخيال والبعد عن الواقع والزهد في الحياة"[1]. "فالفلسفة ليست خيالا بل هي واقع يعالجه الفكر"[2]. وهي أيضا " قوة عقلية منظمة تبحث مشاكل الحياة وتفسر الكون وتنظم علاقات المجتمع"[3].

ولهذا وكما اسلفنا القول في مباحث سابقة نجد ان عبد الله شريط يقول بالفلسفة الواقعية التي تعني لديه: "اولا الاهتمام بمشاكل الناس الفكرية المرتبطة بحياتهم الواقعية المعاشة ومعناها ثانيا استكشاف المستقبل من خلال نبضات الحياة الراهنة بطريقة تتجاوز الواقع"[4].

وانطلاقا من هذا التصور الواقعي للفلسفة يرفض شريط الفلسفات التجريدية كائنة ما كانت غيبية او ميتافيزيقية لانها "قد ترضي فينا طموح الفكر الى التعليل ولكنها لا تحل مشاكلنا العملية"[5].

وهذه هي القاعدة التي ينطلق منها عبد الله شريط في نقد الفلسفة الاسلامية ومن بين ما يعيبه فيها انها اهملت الانسان وواقعه، واهتمت بالسماء اكثر ما اهتمت بالارض، وذلك لان كل ما يتعلق بالمجتمع كان ابعد شيء عند الفلاسفة الاسلاميين"[6].

ويعطي لنا شريط مثالا حيا في تاريخ الاسلام وهو الفيلسوف الطبيب ابن سينا قائلا "ويكفي كتاب الشفاء لابن سينا، فيهولك ان تجده يخصص للإلهيات والمتافيزقيات عشر مقالات كبرى تحتل ما يقرب 450 صفحة، ثم يأتي في النهاية الى موضوع الخلافة والإمامة ويخص له ثلاث ورقات"[7] .

والعيب هنا واضح في فلسفة ابن سينا وغيره من فلاسفة الإسلام فاهتمامهم بالجانب الإلهي على حساب الجانب الإنساني الاجتماعي كان واضح وجلي " فان ابن سينا وغيره من الفلاسفة المسلمين حاولوا إن يفلسفوا الجانب الإلهي من الدين، وفروا من العناية بفلسفة الجانب الإنساني ونعني به العلاقات

[1] –عبد الله شريط: **المنابع الفلسفية في الفكر الاشتراكي**، مصدر سابق،ص11

[2] –عبد الله شريط: **معركة المفاهيم**، مصدر سابق، ص11

[3] –عبد الله شريط: **المنابع الفلسفية في الفكر الاشتراكي** ، مصدر سابق، ص11

[4] –عبد الله شريط: **مشكلة الايديولوجيا وقضايا التنمية**، مصدر سابق، ص5

[5] –عبد الله شريط: **الفكر الاخلاقي عند ابن خلدون**، المصدر نفسه، ص73

[6] – عبد الله شريط: **الفكر الاخلاقي عند ابن خلدون**، المصدر نفسه، ص3

[7] –المصدر نفسه، الصفحة نفسها

الإنسانية والنظم السياسية والأفكار الخلقية، كما أهملوا فلسفة الثقافة برمتها"[1] .

هكذا تم اهمال الفلسفة السياسية والاجتماعية في تراثنا اهمالا يكاد يكون كليا، فغاب التنظير الفلسفي للجوانب السياسية والاجتماعية التي تعنى بالدولة وتنظيم شؤون المجتمع، فمثل هذه الجوانب كانت، امرا مسكوتا عنه ولا مفكر فيه"[2].

وهذا ما يؤكده شريط في تحديد منهجه الفلسفي وتبيان طابع القضايا التي يشتغل عليها، قائلا: "نفضل عادة ان لا نخوض في المسائل النظرية الا اذا كانت ذات طابع ميتافيزيقي لاتؤثر كثيرا على حياتنا العملية، اما اذ اختلف على النطاق الاجتماعي فنفضل نمارسه ممارسة عملية، فلا يتعرض له احد فيما يصنع، ولكن اذا انتقلت الممارسة الى ميدان المناقشة فعند اذن يتغير كل شيء".[3]

فعامل الضعف في تراثنا إذا كما يرى الباحث هو غياب البحث الفلسفي في المجال السياسي والاجتماعي، فكانت النتيجة التي نعيشها اليوم هي افتقارنا لنظام سياسي واجتماعي نتميز به عن غيرنا من الامم المتحضرة، التي خلف لها مفكروها فلسفات سياسية وتنظيمات اجتماعية، والتي استوردناها جاهزة منهم".[4]

ان تلك الفلسفات التي تمارس الهروب من مواجهة الواقع بكل تناقضاته تحت شعار البحث عن الحقيقة خارج المجتمع والتاريخ، انما هي فلسفات ضلت طريقها في نظر عبد الله شريط، وقد كان لنا نحن في تراثنا الفلسفي نصيب منها، والتي انتقلت الينا باحتكاكنا بالشعوب الشرقية القديمة، "لقد اهتم الكثير من فلاسفتنا بالبحث عن السعادة التي لا طعما لها ولا لون، وهي لا تعني الا الهروب من الواقع والميل الى الزهد، وكل هذه الافكار الفلسفية القاتلة تسربت الينا في عصور سخيفة من اختلاط حضارتنا بحضارة الشرق القديم".[5]

وبهذا يحمل عبد الله شريط فلاسفة الإسلام مسؤولية إخفاق الفلسفة في المجتمع العربي أي فشلها في تقديم الحلول الواقعية للمشاكل الفعلية، وهذا مرده إلى أن الكثير من الفلاسفة تعاملوا مع الكتب

---

[1] –عبد الله شريط: **مشكلة الايديولوجيا وقضايا التنمية**، مصدر سابق، ص168

[2] –سليمان احمد: مرجع سابق، ص258

[3] –عبد الله شريط: **معركة المفاهيم**، مصدر سابق، ص259

[4] –سليمان احمد: مرجع سابق، ص259

[5] –عبد الله شريط: **الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون**، مصدر سابق، ص484

والتجريدات الفلسفية وانفصلوا عن المجتمع ومشاكله الواقعية، وانشغلوا بالمجتمع الكلي المثالي دون تعزيزه بنظرة إلى واقع الحياة".[1]

وفي نهاية هذا التحليل الذي اردنا من خلاله ان نبرز اصالة عبد الله شريط في نقده للتراث بعناصره الثلاثة اللغة العربية، والفكر الديني، والفلسفة الإسلامية اعتمادا على مقال الاستاذ سلمان احمد، هذا الاخير الذي يصل الى جملة نتائج في نهاية مقاله أهمها:

– ان عبد الله شريط كان جريئا جدا في نقده لبعض الجوانب الضعيفة في تراثنا ولم يكن بنقده هذا سلبيا يكتفي بذكر العيوب، بل كان يصف الداء وما يلزمه من دواء.

– إن موقفه من التراث لا يختلف كثيرا عن مواقف بعض المعاصرين من المفكرين العرب، كالدكتور زكي نجيب محمود، والدكتور حسين مروة، والدكتور محمد عابد الجابري، ولعل هذا سيفتح المجال لمن يريد البحث في نقاط التماثل والاختلاف بينه وبين هؤلاء الفلاسفة باعتبارها مشاريع فلسفية مستقبلية.

– ونحن نقول تعضيدا لما قاله سلمان احمد ان اهتمام عبد الله شريط بقضية التراث وغيرها من القضايا التي تناولها بفكر نقدي ثاقب هو تعزيز لمسيرة التأسيس لفلسفة جزائرية أصيلة ومبدعة تساهم في تحرير الإنسان الجزائري من أوهامه، وتتعامل مع التيارات والمذاهب الفلسفية لا باعتبارها قوالب جاهزة لا تقبل الإبداع، بل باعتبار هذه المذاهب والتيارات رؤى تغني التجربة الإنسانية في الانفتاح أكثر على حقيقة الإنسان الجزائري على الخصوص. وهذا التفكير العميق في النظر الى تاريخ الفلسفة هو الذي جعل من عبد الله شريط وأهله إلى أن تكون نصوصه الفلسفية بقدر ما تعبر على خصوصية الجزائري بكل مفارقاته الاجتماعية والتاريخية، فهي تؤكد كونيته وإنسانيته وهذا ما يؤهله بان يكون فيلسوف الحاضر والمستقبل

[1] – عبد الله شريط: المصدر السابق، ص259

خلاصة الفصل

حاولنا في هذا الفصل أن نأخذ شهادات الأصدقاء وتلامذة الدكتور عبد الله شريط تؤكد حضوره وريادته في الفكر والثقافة والفلسفة في الجزائر، كما حاولنا أن نأخذ نماذج من بعض الدراسات التي أكدت تميزه الفلسفي منهجا وموضوعا من خلال التركيز على أهم الشروط التي تساهم في تفعيل وتحريك الفعل النقدي وإخراجه من ركوده، وكانت تلك الشروط متمثل في الشرط الاجتماعي والتاريخي لفعل التفلسف، وقد طبق عبد الله شريط نفسه هذه الشروط على ثلاث موضوعات في التراث ليكتشف من خلالها عوامل الضعف في قراءتنا للتراث.

1. موضوعة اللغة العربية
2. موضوعة الفكر الديني
3. موضوعة الفلسفة الإسلامية

وبهذه الشروط استطاع شريط أن يشكل منهجه النقدي الخاص به.

خاتمة

بعد هذه الرحلة في فكر عبد الله شريط والتي تعرفنا فيها على أهم السمات الفلسفية التي كانت مبثوثة في نصوصه يمكن أن نصل إلى النتائج التالية:

1- كان الحضور الفلسفي للمفكر عبد الله شريط تتوفر فيه سمات الفيلسوف المناضل، أو الملتزم بالمفهوم الغرامشي، ولذلك وجدناه في كل نصوصه ينبذ الإغراق في التجريد و الطوباويات، ويؤسس فلسفته على مقتضيات واقعه الاجتماعي والسياسي والتاريخي، وما تتطلبه مشروطيات هذا الواقع من تفكيك وتحليل، ولن يكون هذا التحليل إلّا علميا في نظر عبد الله شريط لا ببعده الوضعي المحدود، بل ببعده الفينومينولوجي، نراعي فيه خبرتنا الخاصة وتحيزاتنا في الزمان والمكان.

2- إنّ مفهوم عبد الله شريط في التاريخ لم يكن مفهوما تقليديا جامدا، بل أعطى له مفهوما أكثر حيوية وجعله متحركا، ومتفاعلا مع صيرورة الواقع، وهنا يبدو تأثير ابن خلدون واضحا، على عبد الله شريط في قراءة التاريخ فلا يمكن أن نفصل بين المفاهيم وحركة الواقع والتاريخ فإذا كانت المعركة عنده هي "معركة مفاهيم" فإنّما يؤسس لهذه المفاهيم هو الواقع بكل تعقيداته.وحتى يكتسب التاريخ حركيته وفعاليته لابد أن يرتبط بالفلسفة، فهي التي تضمن له هذه الحيوية ولكن عن أي فلسفة تاريخ يتكلم عبد الله شريط ؟

3- فلسفة التاريخ الشريطية لا تخضع للتنميط المدرسي، المتداول في فلسفة التاريخ التقليدية وإنّما يتجاوز ذلك إلى فلسفة تاريخ تختبر الواقع الاجتماعي ويختبرها، فلسفة تاريخ تعي تاريخها الخاص، هو يدعو إلى فلسفة تاريخ جزائرية تساهم في الرفع من مستوى الانسان الجزائري، وتخلصه من قيود الجهل والأمية وتجعله فاعلا داخل منظومته الثقافية والتاريخية ومتفاعلا مع منظومات عصره.

4- إذا كان أسّ الفلسفة هو التفكير النقدي البنّاء فإنّ هذا المجهود يجب أن يخطط له بصورة تجعله آلية من آليات التفعيل الاجتماعي، وبذلك تخرج الفلسفة من أبراجها العاجية، وهنا يرى مفكرنا عبد الله شريط أننا نحتاج إلى فكر ايديولوجي كمقدمة لفكر فلسفي. وهنا يجعل عبد الله شريط ايديولوجيا متقدمة عن الفلسفة من الناحية الوظيفية، فالمجتمعات التي لا تملك حاضرها، تحتاج إلى الايديولوجيا أكثر من الفلسفة.

5- حاولنا أن نؤسس للسمات الفلسفية التي تؤكد حضوره الفلسفي المتميز خارج كل تنميط مسبق فنصنفه ضمن مذهب من المذاهب المدرسية التي لا تعرف إلّا أن تقولب الفكر وقد أدركت شخصيا أن عبد الله شريط يرفض أي تنميط وأنّ هدفه هو امتلاك حيوية الفكر تحت أي مسمّى ولمّا سألته في لقاء خاص في بيته سنة 2006 هل تعتبر نفسك فيلسوفا قال لي بالحرف : "أنا لست فيلسوفا، محمد أركون فيلسوفا" وهو يعي ما يقول بهذه الإجابة فاستخلصت من إجابته يرفض أن يدخل تحت سلطة المذاهب والتيارات الفلسفية، فقط لانه يؤمن بأنّ الفلسفة فكر حرّ أو لا تكون.

6- يمكن أن نقول في الأخير أن عبد الله شريط كان حضوره الفلسفي متميزا من خلال التأسيس لفلسفة تاريخ جزائرية لها خصوصيتها تجلت ملامحها في مجموعة أبعاد، البعد الاجتماعي والبعد التاريخي والأخلاقي والسياسي وهو بذلك يؤسس لإبستيمولوجيا علوم إنسانية خارج العلم بمفهومه الضيق.

قائمة الأعلام:

- **يوغرطة:** هوملك نوميديا (قسنطينة حاليا) ولد سنة 160 ق.م، وتوفي سنة 104 ق.م، قاد أحد أشهر الحروب ضد الجمهورية الرومانية.[1]
- **أحمد بومنجل:** 1906-1984 مناضل سياسي ووزير جزائري، تحصل على الليسانس في الحقوق وامتهن المحاماة. كان مناضلا قبل ثورة التحرير الجزائرية في أحباب البيان والحرية ثم الاتحاد الديمقراطي للبيان. كان ضمن الوفد الجزائري المفاوض في اتفاقيات إيفيان، وبعد الاستقلال تقلد منصب وزير الإعمار والأشغال العامة والنقل لمدة عامين في حكومتي أحمد بن بلة الأولى والثانية. [2]
- **الأمين بشيشي** 1927- ولد بسوق أهراس، هو ملحن ومؤلف وإعلامي وسياسي، ووزير سابق في عهد الرئيس الجزائري السابق اليامين زروال. تتلمذ على يد شيوخ جمعية العلماء المسلمين الجزائريين. [3]
- **أبو القاسم محمد كرو 1924-2015:** كاتب وأديب وصحافي تونسي،أثرى المكتبة العربية بأكثر من ستين كتابا مطبوعا وعشرين مخطوطا، ونشر أكثر من مائة بحث في كتب ومجلات تونسية وعربية. ترجمت بعض أعماله إلى لغات عدة كالفرنسية والإنجليزية والألمانية والإسبانية.[4]
- **رضامالك** 21 ديسمبر 1931م – 29 يوليو 2017م هوسياسي ورئيس الحكومة الجزائرية الأسبق خلفا لعبد عبدالسلام من 21 أغسطس 1993 إلى 11 أبريل 1994 أي في فترة حكم علي كافي واليمين زروال وخلِفه مقداد سيفي، وأحد أبرز المفاوضين في الوفد الجزائري في مفاوضات إيفيان مع السلطات الفرنسية لإقرار استقلال الجزائر. وعلى المستوى الحزبي أسس رضا مالك عام 1995 حزب التحالف الوطني الجمهوري وترأسه. وقد ألف رضا مالك عددا من الإصدارات، من بينها "الرهان الحقيقي رهان العصرنة في الجزائر وفي الإسلام"، وكتاب "الجزائر في إيفيان"، وآخر حول "تاريخ المفاوضات السرية 1956-1962".[5]

---

[1] https://ar.wikipedia.org/wiki/%D9%8A%D9%88%D8%BA%D8%B1%D8%B7%D8%A9

[2] المرجع نفسه

[3] المرجع نفسه

[4] http://radioalgerie.dz/news/ar/article/20150405/35983.html

[5] https://ar.wikipedia.org/wiki/%D8%B1%D8%B6%D8%A7_%D9%85%D8%A7%D9%8

- **عبد الحميد بن باديس 1889-1940:**مؤسس "جمعية العلماء المسلمين الجزائريين"، أصدر العديد من الصحف والمجلات (المنتقد، الصراط، الشريعة، البصائر، الشهاب)، شجّع بناء المدارس العربية، ونشر الكتب الإسلامية، وبفضله كان لجمعية العلماء أثر كبير في بث الروح الوطنية والحفاظ على العقيدة الإسلامية في الجزائر في عهد الاحتلال الفرنسي. من مؤلفاته: (تفسير ابن باديس، عقيدة التوحيد، العقائد الإسلامية)[1].
- **مالك بن نبي** 1905-1973 مفكر نهضوي جزائري دعا إلى إقامة "كومنولث إسلامي"، وهو أبرز مفكر عربي عنى بالفكر الحضاري منذ ابن خلدون. شخّص، من موقع سلفي إصلاحي، مشكلة المجتمع الإسلامي الذي ظل دهرا طويلا خارج التاريخ، وانتهى إلى ضرورة الخروج من التخلف بنهضة جديدة تكرّر في شروطها الحضارة الأولى وتكون الفكرة الدينية هي عامل تركيبها. ترك عدة كتب نذكر منها: الظاهرة القرآنية، شروط النهضة، وجهة العالم الإسلامي، ميلاد مجتمع، الصراع الفكري في البلاد المستعمرة، فكرة الأفريقية-الأسيوية...[2]
- **أحمد توفيق المدني:** 1899-1983 عالم ومؤرخ جزائري تونسي المولد، لعب دورا هاما في تشكيل وتنظيم جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، إذ تقلد منصب أمينها العام، ورئيس تحرير جريدة البصائر لسان حالها إلى غاية عام 1956، كما كان قد انظم إلى فريق تحرير جريدة الشهاب لصاحبها ابن باديس، بعد الاستقلال عين وزيرا للأوقاف والشؤون الدينية، وساند الحكومة التي أنشأها المجلس الثوري بقيادة بومدين سنة 1965، وعين سفيرا ووزيرا مفوضا في أكثر من بلد إسلامي. أهم مؤلفاته: حياة كفاح (مذكرات)، هذه هي الجزائر.[3]
- **مصطفى الأشرف:** 1917-2007 كاتب ومؤرخ وعالم اجتماع جزائري، درس في جامعة السوربون، انضم إلى حزب الشعب الجزائري عام 1939، التحق بالثورة الجزائرية منذ انطلاقتها، كان عضوا في المجلس الوطني للثورة، ومن المشاركين في صياغة برنامج طرابلس. بعد الاستقلال شغل مناصب عدة منها مستشار الرئيس بومدين، وزيرا للتربية، سفيرا للجزائر في أمريكا اللاتينية. أهم مؤلفاته "الجزائر الأمة والمجتمع" و"الجزائر والعالم الثالث".[4]

---

[1] جورج طرابيشي، **معجم الفلاسفة**، ط 3، دار الطليعة، بيروت، 2006، ص 18.

[2] المرجع نفسه : ص 35

[3] https://ar.wikipedia.org/wiki/%D8%A3%D8%AD%D9%85%D8%AF_%D8%AA%D9%

[3] https://ar.wikipedia.org/wiki/%D9%85%D8%B5%D8%B7%D9%81%D9%

[4] https://ar.wikipedia.org/wiki/%D9%85%D8%B5%D8%B7%D9%81%D9%

- **الأميرعبدالقادر**: 1808–1883 زعيم عسكري وديني جزائري. أسس في منطقة وهران دولة جزائرية امتدت رقعتها حتى الحدود المغربية. قاد المقاومة ضد الاحتلال الفرنسي لبلاده فأحرز انتصارا تعززت مكانته. هزمه الفرنسيون عام 1847 م فاضطر إلى الاستسلام، نفي إلى دمشق، وفيها قضى بقية حياته، وهناك وفق إلى إنقاذ حياة كثير من النصارى خلال حوادث عام 1860 الطائفية في لبنان.[1]
- **الميلي مبارك بن محمد بن مبارك الهلالي** 1898–1945:مؤرخ وكاتب من رجال الإصلاح، تخرج من جامع الزيتونة بشهادة التطويع، كان من أقطاب جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، امتاز في كتابته بدقة التحليل وعمق التفكير، ولذلك كان يطلق عليه "فيلسوف الحركة الإصلاحية" ، من آثاره "تاريخ الجزائر في القديم والحديث" و"رسالة الشرك ومظاهره" وعدة مقالات منشورة في صحيفتي الشهاب والبصائر.[2]
- **فرانتزفانون:**n Frantz Fano 1925–1961 طبيب نفساني وفيلسوف اجتماعي مارتنيكي. عرف بنظريته القائلة بأن بعض العصابات اجتماعية المنشأ. انضم إلى حركة التحرير الجزائرية عام 1954. أهم مؤلفاته "المعذبون في الأرض" 1961، و"في سبيل الثورة الإفريقية" 1964.[3]
- **ابن باجة:** أواخر القرن 11م–1138م لغوي وشاعر، طبيب وفلكي، موسيقي وفيلسوف أندلسي، شرح بعض كتب أرسطو وصنّف كتبا توفي قبل إتمامها منها "تدبير المتوحد" وهو كتاب بيّن فيه كيفية تدبير الإنسان لنفسه ومجتمعه بمقتضى العقل وحده على الوجه الأكمل الذي يحقق به سعادته.[4]
- **ابن مسكويه:** –1030م فيلسوف معصر للبيروني ولابن سينا. اشتغل بالطب والكيمياء، علاوة على الفلسفة. كتب بالعربية والفارسية، وترك زهاء عشرين مصنفا، له في الفلسفة الأخلاقية

[1]–منير البعلبكي، **معجم أعلام المورد**، ج2، ط 1، دار العلم للملايين، بيروت، 1992، ص 281.

[2]–عادل نويهض، **معجم أعلام الجزائر**، ط 2، مؤسسة نويهض الثقافية، بيروت، 1980، ص 325.

[3]–منير البعلبكي، **معجم أعلام المورد**، ج 2، ص 315.

[4]–محمود يعقوبي، **معجم الفلسفة**، ط 2، دار الميزان، الجزائر، 1998، ص 196.

- "تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق" وفي التاريخ "تجارب الأمم وتعاقب الهمم" وقد قدّم له بكتاب "الحكمة الخالدة".[1]
- **الغزالي أبي حامد** 1059-1111م: فيلسوف ومتكلم وفقيه ومتصوف عربي، من أبرز مفكري العصر الذهبي في الإسلام، يلقب بحجة الإسلام لمناهضته لبعض أفكار الفلسفة اليونانية ولآراء الباطنية، أهم مؤلفاته: مقاصد الفلاسفة، تهافت الفلاسفة، فضائح الباطنية، المنقذ من الظلال[2]...
- **روجي غارودي**: Roger Garaudy 1913- مفكر فرنسي كان من مروجي الفلسفة الماركسية في فرنسا. من كتبه في هذه المرحلة "النظرية المادية في المعرفة". وبعدما طوح به سعيه وراء الحقيقة في المجال النظري والعملي، اهتدى إلى الإسلام فاعتنقه، وعبّر عن هذا الاهتداء بكتاب "مواعد الإسلام".[3]
- **غاندي، موهانداسكرمشاند**Gandhi, Mohandas Karamchand **1867-1948**: المعروف بالمهاتما، سياسي وفيلسوف هندوسي. أبرز شخصية في التاريخ المعاصر للهند التي هيمن على مسرحها السياسي والاجتماعي والفكري على امتداد النصف الأول من القرن العشرين. وقد بقي لنا من نشاطه الخصب، الذي أوقفه على استقلال وطنه وتقدّم أبنائه، ضمن إطار تصور فلسفي محب للإنسان والإنسانية، كتاب بعنوان "قصة تجاربي مع الحقيقة" بالإضافة إلى مجموعة من الخطب ومن رسائل التوجيه إلى جماعة تلاميذه الأقربين المعروفة بـ: "الرسائل إلى الأشرم".[4]
- **الفارابي**: 872-950م ثاني فيلسوف ذي شأن في الفلسفة الإسلامية، لقب بالمعلم الثاني، ارتحل إلى بغداد، ثم حلب، ومن المرجح أنه زار مصر كذلك، كان شديد الإيمان زاهدا في الدنيا مقتنعا باتفاق الوحي والعقل، أهم مؤلفاته: إحصاء العلوم، آراء أهل المدينة الفاضلة، كتاب الألفاظ المنطقية.[5]
- **إخوان الصفا**:هو اسم جماعي عرفت به فرقة فكريةإسلامية، اشتهرت في النصف الثاني من القرن العاشر الميلادي، وقد أحاط بهذه الفرقة وبمذهبها التباس كبير، فاتهمت على مرّ الأزمنة بالباطنية والإسماعيلية. خلفوا كتابا جماعيا أعطوه شكل موسوعة "رسائل إخوان الصفا" في

---

[1]- جورج طرابيشي، **معجم الفلاسفة**، ص 34.

[2]- المرجع نفسه، ص 429.

[3]- محمود يعقوبي، **معجم الفلسفة**/ ص 219.

[4]-جورج طرابيشي، **المرجع السابق**، ص 422.

[5]-عبد الرحمن بدوي، **موسوعة الفلسفة**، ج 2، ط 1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1984، ص 93 وما بعدها.

المنطق والفلسفة وعلم العدد الفيثاغوري والشريعة والروحانيات، سعوا من خلالها إلى الجمع بين الشريعة الإسلامية والفلسفة اليونانية.[1]

- **القديس أوغسطين:**Saint Augustin354-430م ولد في طاغسطابنوميديا (سوق أهراس حاليا) وتوفي في إيبونا (عنابة حاليا) كان أبوه وثنيا وأمه مسيحية. دان في شبابه بالمانوية، ثم تحول عنها إلى المسيحية، تعلم اللاتينية وكتب بها. قضى بقية حياته يدافع عن المسيحية، أهم مؤلفاته: الاعترافات ومدينة الله.[2]
- **محمدالبهي** : 1905م-1982م وزير الأوقاف المصري الأسبق. أحد مفكري الإسلام في العصر الحديث، دعا إلى الإصلاح الديني بالعودة للأصول، وتتبع نشأة الفكر الإسلامي منذ بدايته حتى الوقت المعاصر مقارنا بينه وبين غيره من المذاهب الفكرية، متصديا للأفكار الهدامة وفاضحا الاستعمار ودوره في المجتمعات الإسلامية. وقد ترك البهي ثروة غنية من المؤلفات التي أثرت الفكر الإسلامي والمكتبة الإسلامية كان أكثرها أهمية كتابه "الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي " الذي كان له الفضل في التعريف به كمفكر إسلامي في الأوساط العربية والإسلامية.[3]
- **شكيب أرسلان:** 1869-1946 كاتب ومؤرخ وسياسي ومصلح لبناني المولد، من جيل النهضة الثاني، لقب بأمير البيان وحجة الإسلام، دخل ساحات الجهاد بقلمه ولسانه في سبيل العرب والإسلام، كانت له علاقات مع رجال السياسة والإصلاح في المغرب كمصالي الحاج، توفيق المدني، علال الفاسي. أهم مؤلفاته "عروة الاتحاد بين أهل الجهاد" و"بيان للأمة العربية" و" لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم".[4]
- **زكي نجيب محمود:** 1905-1993 مفكر مصري، دعا إلى فلسفة الوضعية المنطقية في الفكر العربي المعاصر، نال شهادة الدكتوراه من جامعة لندن، عمل في جامعات عربية وأمريكية: جامعة الكويت، جامعة كولومبيا، جامعة بولمان. أهم مؤلفاته: المنطق الوضعي في جزئين، خرافة الميتافيزيقا، نحو فلسفة علمية، الشرق الفنان، تجديد الفكر العربي، المعقول واللامعقول في

---

[1]- جورج طرابيشي، **معجم الفلاسفة**، ص 45.

[2]-محمود يعقوبي، **معجم الفلسفة**، ص 194.

[3] https://ar.wikipedia.org/wiki/%D9%85%D8%AD%D9%85%D8%AF_%D8%A7%D9%84%D8

[4]-سامي الدهان، **الأمير شكيب أرسلان حياته وآثاره**، ط 2، دار المعارف، القاهرة، 1959، ص 58 وما بعدها.

تراثنا في الفكري.[1]

- **الحبابي محمد عزيز**: 1922-1993 فيلسوف وروائي وشاعر مغربي، نال شهادة الدكتوراه في الفلسفة من جامعة السوربون، عضو بالأكاديمية الدولية للفلسفة، وقد رشّح لنيل جائزة نوبل للآداب عام 1991. توزعت أعماله بين الكتابة الفلسفية والأدبية، وبين اللغتين العربية والفرنسية. نذكر منها: من الكائن إلى الشخص، الشخصانية الإسلامية، جيل الضمأ، الأمل رغم الموت، العض على الحديد.[2].
- **موباسان غي دو** Guy de Maupassant 1850-1893 كاتب فرنسي يعتبر رائد الأقصوصة الفرنسية الأول. غلبت على آثاره الواقعية مقرونة بالتشاؤم. أصيب بمرض عصبي أكرهه على قضاء الشهور الأخيرة من حياته في مستشفى للأمراض العقلية. من مجموعاته القصصية "الآنسة فيفي" 1882 و"اليد اليسرى" 1889.[3]
- **كونت أوجست** Compte Auguste 1798-1857 فيلسوف وعالم اجتماع فرنسي مؤسس الفلسفة الوضعية. وكانت القضية الأساسية في هذه الفلسفة عند كونت هي مطلبه أن يقتصر العلم على وصف المظهر الخارجي للظواهر، وإلغاء الميتافيزيقا، ووصف كونت معرفة الطبيعة في إطار مراحل ثلاث، تتطابق كل منها مع نوع معين من النظرة العامة إلى العالم: المرحلة اللاهوتية، والمرحلة الميتافيزيقية، والمرحلة الوضعية. أهم مؤلفاته "دروس في الفلسفة الوضعية". ص 397 م.[4]
- **كونفوشيوس**: Confucius 551 ق م-479 هو الترجمة اللاتينية لمجموع الأحرف الصينية كونغ فو-تسو التي تعني المبجل المعلم كونغ، من حكماء الصين الذين كان لهم تأثيرا كبيرا. كان معلما أكثر منه رجل سياسة، رغم أنه -في الخمسين من العمر-أضحى واليا على مدينة تشونغ-تون، ثم نائب وزير لشؤون الأشغال العامة، ثم ناظرا أولا لشؤون العدالة، ثم قاضي القضاة ومستشار للعاهل، وفي كل المناصب التي شغلها كان يتمكن من توطيد النظام السياسي، ويشيع

---

[1]-سعيد مراد، **زكي نجيب محمود-آراء وأفكار**، ط 2، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، مصر، 1997، ص 13 وما بعدها.

[2]-محمد عزيز الحبابي الشخصانية في البحث عن أصالة فلسفية، ضمن كتاب **الفلسفة العربية المعاصرة تحولات الخطاب من الجمود التاريخي إلى مآزق الثقافة والإيديولوجيا**، ط 1، دار الأمان، الرباط، د ت، ص 139

[3]-منير البعلبكي، **معجم أعلام المورد**، ج 3، ص 437.

[4]- روزنتال وآخرون، **الموسوعة الفلسفية**، ترجمة سمير كرم، مراجعة صادق جلال العظم وجورج طرابيشي، د ط، دار الطليعة، بيروت، د ت.

جوا من العدل الاجتماعي. أهم مؤلفاته: كتاب القصائد وهو مجموعة من الأغاني القديمة، كتاب الوثائق القانوني، كتاب التحولات، حوليات الربيع والخريف.[1]

- **أفلاطون:**Platon 427-347 ق م من أعظم فلاسفة اليونان، ومع أنه اشتهر في البدء بالسياسة، إلا أنه كرّس في الواقع معظم حياته للدرس والنظر والتعليم، وكان من أسباب ذلك ما قد شعر به من سخط إزاء المستوى الوضيع الذي آلت إليه السياسة في عصره، وربما صدمة الحكم على أستاذه سقراط بالموت.[2]
- **سميث آدم:**Smith Adam 1723-1790 فيلسوف واقتصادي انجليزي من مؤسسي الاقتصاد السياسي، ومن زعماء حرية الاقتصاد. أهم مؤلفاته: نظرية العواطف الأخلاقية، بحث في طبيعة وأسباب رفاهية الأمم.[3]
- **هوبز توماس** Hobbes Thomas: 1588-1679 فيلسوف انجليزي مادي حسي في نظرية المعرفة، ونفعاني في نظرية الأخلاق التي يستنتج منها أن الاستبداد متأصّل في الإنسان. التنظيم السياسي في نظره ممكن إذا ما تنازل المحكومون عن حقوقهم الطبيعية للحصول على حقوقهم الاجتماعية التي يضمنها الحاكم المطلق. أهم مؤلفاته: عناصر القانون الطبيعي والسياسي، و ليفياثان.[4]
- **هايدجر مارتن**Heidegger Martin 1889-1978 فيلسوف ألماني شغلته مشكلة الوجود، فكان من مؤسسي المذهب الوجودي من حيث هو بحث في علاقة الوجود بالإنسان وعلاقة الإنسان بالوجود. من مؤلفاته: كانط ومشكلة الميتافيزياء، المدخل إلى الميتافيزياء، مبدأ السبب، الوجود والزمان، ماهية الحقيقة.[5]
- **روسو جان جاك** Rousseau Jean-Jacque 1712-1778 مفكر سويسري اشتهر بآرائه التربوية التي تتلخص في اعتبار الإنسان صالحا بالولادة وإنما المجتمع هو الذي يفسده، وبآرائه الاجتماعية التي تتلخص في اعتبار الحياة الاجتماعية قائمة على التعاقد والتراضي. أهم مؤلفاته: إيميل، العقد الاجتماعية.[6]

---

[1]-جورج طرابيشي، **معجم الفلاسفة**، ص 553.

[2]- كتب "المحاورات" وهي من أعظم الأعمال الفلسفية والأدبية في العالم. **الموسوعة الفلسفية المختصرة**، ترجمة فؤاد كامل وآخرون، مراجعة زكي نجيب محمود، د ط، دار القلم، بيروت، د ت، ص 53 وما بعدها.

[3]- محمود يعقوبي، **معجم الفلسفة**، ص 214.

[4]- المرجع نفسه ، ص237

[5]- المرجع نفسه ، ص237

[6]-المرجع نفسه ، ص 211

- **سبنسر هربرت**Spencer Herbert 1820-1903 عالم اجتماع ونفساني انجليزي. استعرض العلوم البيولوجية والاجتماعية بفكرة فلسفية عامة عن التطور باعتباره فكرة تضم أشتات تلك العلوم في وحدة، وعلى الرغم من أنه لا الفلاسفة ولا العلماء وجدوا في ذلك الاستعراض ما يكفي من الوضوح، إلاّ أنه لاقى نجاحا وتأثيرا كبيرين عند كثير من أولئك الذين تأثروا بعلم الأحياء الداروينى وبالمناهج الطامحة التي كانت ترمي إلى ارتقاء العلوم الاجتماعية.[1]
- **هيغل جورج فيلهيلم فريدريش** Hegel George Wilhelm Friedrich 1770-1831 واحد من الفلاسفة الكلاسيكيين الألمان، مثالي موضوعي يوحد بين الفكر والوجود، ويجمع بينهما في الفكرة التي تتحرك حركة جدلية من صورة القضية إلى صورة نقيضها، ثم إلى صورة المركب بينهما. وقد كان لفلسفة هيغل أثرها على تطور الفلسفة الألمانية عامة والماركسية خاصة. أهم مؤلفاته: فينومينولوجيا الفكر، علم المنطق، موسوعة العلوم الفلسفية.[2]
- **نتشه فريديريك فيلهلم**Nietzche Friedrich Wilhelm 1844-1900 فيلسوف ألماني، مجّد الحياة ودعا إلى الأخذ بأسباب القوة فيها. نبذ الأخلاق المسيحية لأنها تزهد في الحياة. أهم مؤلفاته: هكذا تكلم زرادشت، إرادة القوة، ما وراء الخير والشرّ، العلم المرح.[3]
- **هوركهايمر ماكس** Horkheimer Max 1895-1973 فيلسوف وعالم اجتماع ألماني. تزعم مع أدورنو المدرسة التي تعرف بمدرسة فرانكفورت والتي كان نقطة انطلاقها تأسيس "معهد البحوث الاجتماعية" في تلك المدينة عام 1924. وكان على رأس برنامج هذا المعهد النقد الجذري للوضع السائد في الغرب ولعلمي النفس والاجتماع السائدين عصرئذ. وقد أخذت مساهمة هوركهايمر شكل تحليل نقدي للعقل، فقد كتب بالاشتراك مع أدورنو "جدل العقل المستنير 1947" و"نقد العقل الأداتي 1967" فلئن كان العقل قد صاغ في الماضي مثل العدالة والحرية والديمقراطية، فإن هذه المثل حلّ بها الفساد في ظل هيمنة البورجوازية التي أدّت إلى تحلل حقيقي للعقل. ومن هنا كانت الحاجة إلى نظرية نقدية جدلية تستطيع أن تتعقل استلاب العقل بالذات. وأضخم كتاب لهوركهايمر يحمل عنوان "النظرية النقدية 1968".[4]

بيار دانينو Pierre Daninos 1913-2005 كاتب هزلي فرنسي معروف بكتابه "كراسات

---

[1]- **الموسوعة الفلسفية المختصرة**، مرجع سابق، ص 247.

[2]- م. روزنتال وآخرون، **الموسوعة الفلسفية**، مرجع سابق، ص 566 وما بعدها.

[3]- محمد يعقوبي، **معجم الفلسفة**، ص 234.

[4]- جورج طرابيشي، **معجم الفلاسفة**، سبق ذكره، ص 711.

- الماجور طومسون 1954" واستمرت سلسلة هذا الكتاب تصدر تباعا حتى عام 2000م. كتب في منفاه في البرازيل رواية بعنوان" دم الرجال 1940" ولما عاد إلى فرنسا اشتغل مراسلا صحفيا لجريدة "لو فيغارو Le Figaro"، ترك مؤلفات عدة نذكر منها: صنع في فرنسا، تركيب التاريخ، فرنسا في كل حالاتها، 40 سنة من العطل، آه أنت تكتب دائما.[1]
- **هيجو فكتور** Hugo Victor 1802-1855: شاعر ومؤلف مسرحي وروائي فرنسي، كان والده جنرالا في جيش نابليون، فرافقه إلى مدريد ونابولي فوسعت هذه الرحلات من مداركه، دراسته لم تكن منتظمة، ورغم ذلك كان ذكيا في الرياضيات وشغوفا بالمطالعة. أهم مؤلفاته: ديوان المشرقيات، كروميل، أحدب نوتردام، التأملات، البؤساء. [2]
- **زولا إميل** Zola Emile 1840-1902: روائي فرنسي، اشتغل صحفيا في بداية حياته. في الأدب بدأ رومنطيقيا فكتب مقالات عديدة وكانت روايته الأولى "تيريز راكان" التي لفتت النظر عام 1867. ومنذ العام 1868 بدأ سلسلته التي تتألف من حوالي عشرين رواية تدور حول أسرة روجون-ماكار، فكانت "الخمارة المريبة L'Assommoir 1877" و"الرواية التجريبية 1880" وفيها تتضح معالم الواقعية التجريبية لديه، ولا ننسى رواية جيرمينال 1885 التي لاقت نجاحا كبيرا لأنها حملت طابعا إنسانيا.[3]
- **بودلير شارل** Baudelaire Charles 1821-1867: شاعر فرنسي. عالج الأمور الإنسانية والمآسي التي يعانيها الجنس البشري. يعتبر زعيم المدرسة الرمزية. صاحب ديوان "أزهار الشر" الذي يضم قصائد غنية بالصور والخيال البكر، والعاطفة المتأججة الجامحة. كان فنانا ماهرا سعى إلى الكمال في قصائده، حاول أن ينقل براعة الكاتب الأمريكي إدغار آلان بو.[4]
- **بول فاليري** Paul Valéry1871-1945: من أبرز الشعراء الفرنسيين في النصف الأول من القرن العشرين. نظم الشعر في الفترة الممتدة ما بين 1888 و1891 على طريقة الرمزيين، وسرعان ما هجره بعد أن وجد فيه "وثنية خطرة" وانصرف إلى التأمل الفلسفي، بيد أن أندريه جيد وفق إلى إقناعه بالعودة إلى دنيا الشعر. من أشهر قصائده وأهمها "المقبرة البحرية 1922".[5]

---

[1]- https://fr.wikipedia.org/wiki/Pierre_Daninos

[2] Claude Eterstein, **Lalittérature française de A à Z**, Hatier, Paris, 1998, p.203.

[3]- موريس حنا شربل، **موسوعة الشعراء والأدباء الأجانب**، د ط، جروس برس، لبنان، 1996. ص 234

[4]- موريس حنا شربل، **موسوعة الشعراء والأدباء الأجانب**. ص 118

[5]- منير البعلبكي، **معجم أعلام المورد**، ج 3. ص 313

أولا: قائمة المصادر لعبد الله شريط

1. شخصيات أدبية من المشرق والمغرب، بالاشتراك مع ابن القاسم محمد كرو، بيروت، ط1، نشر بتونس، 1958 .

2. عبد الله شريط، الأعمال الكاملة، مع الفكر السياسي الحديث والمجهود الإيديولوجي في الجزائر، المجلد 3ن منشورات السهل، الجزائر، د، ط، 2009.

3. مع الفكر السياسي الحديث والمجهود الإيديولوجي في الجزائر– منشورات الشركة الوطنية للنشر والتوزيع– الجزائر–.1981

4.الجزائر في مرآة التاريخ – بالاشتراك مع الأستاذ محمد الميلي– منشورات الشركة الوطنية للنشر والتوزيع– الجزائر.

5.حوار إيديولوجي حول المسألة الصحراوية والقضية الفلسطينية – منشورات الشركة الوطنية للنشر والتوزيع– الجزائر–.1981

6.الثورة الجزائرية والصحافة الدولية 1955–1962– من 18 جزء– منشورات وزارة المجاهدين(د، ط)، (د، ت).

7.معركة المفاهيم، منشورات الشركة الوطنية للنشر والتوزيع–الجزائر–.

8.المنابع الفلسطينية للفكر الاشتراكي في الجزائر– منشورات الشركة الوطنية للنشر والتوزيع–.

9.– الرماد– وهو مجموع من القصائد الشعرية، يقدمها بلمحة عن سيرته الذاتية – منشورات الشركة الوطنية للنشر والتوزيع.

الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون، (رسالة لنيل الدكتوراه) – منشورات الشركة الوطنية للنشر والتوزيع– الجزائر–.1975

10.من واقع الثقافة الجزائرية، منشورات الشركة الوطنية للنشر والتوزيع– الجزائر–.1981

11.المشكلة الإيديولوجية وقضايا التنمية – منشورات الشركة الوطنية للنشر والتوزيع.

12.أخلاقيات غريبة في مجتمعنا، منشورات الشركة الوطنية للنشر والتوزيع –الجزائر–.

13. عبد الله شريط، نظرية التطور عند ابن خلدون، ابن خلدون والفكر العربي المعاصر ، وقائع مؤتمر ابن خلدون، دار العربية للكتاب، تونس 1982.

ثانيا: مراجع حول عبد الله شريط :

1. بغورة الزواوي – **الخطاب الفكري في الجزائر– بين النقد والتأسيس**– دار القصبة للنشر، الجزائر، دط، 2003.

2.بوصفصاف عبد الكريم ، **السيرة الذاتية والمسيرة العلمية لعميد الفلاسفة الجزائريين الدكتور "عبد الله شريط"**، منشورات مخبر الدراسات التاريخية والفلسفية، جامعة منتوري، قسنطينة،ربيع الاول 1425 هـ ماي 2004م، ص 10.

3. ولد خليفة محمد العربي ، "**منبر شخصية ومسار** " سلسلة منشورات الجيب ، الجزائر جويلية 2008.

4. زروخي اسماعيل: **دراسات في الفكر العربي المعاصر**، جامعة منتوري، قسنطينة، شركة دار الهدى، عين مليلة، 2002.

5. ميلودي العربي –**أفق التفلسف في الجزائر**– أوراق فلسفية–عدد 26، 2009–2010.

6. زروخي إسماعيل ، **الفلسفة في الوطن العربي في مئة عام**، أعمال الفلسفة الثانية عشر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2002.

ثالثا: المراجع العامة

1 الكيلاني مصطفى: **التاريخ والوجود، في المتبقى والمندثر**، الدار العربية للعلوم ناشرون مع منشورات الاختلاف، ط1، 1431هـ– 2010.

2. فرّو ماضي قيس – **المعرفة التاريخية في الغرب– مقارنات فلسفة وعلمية وأدبية**، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ط1، بيروت–حزيران/يونيو 2013.

3. قاسم عبد قاسم–**قراءة التاريخ– تطوّر الفكر والمجتمع**، عين الدراسات والبحوث الأساسية والاجتماعية، د،ط.2009.

4. وود كولينغ- ر،ج -**فكرة التاريخ الترجمة محمد بكبير خليل**، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة .1968

5. نصار حسين ، **نشأة الكتابة الفنية عن الأدب العربي**(النهضة العربية)، ط2، القاهرة، .1966

6. العروي عبد الله ، **مفهوم التاريخ**، الجزء الأول، الألفاظ والمذاهب، المركز الثقافي العربي، ط.2

7. أومليل علي ، الموسوعة الفلسفية العربية.

8. كوثراني وجيه ، **الذاكرة والتاريخ في القرن العشرين**: دراسات في البحث والبحث التاريخي، دار الطبعة ، بيروت، ط1، .2000

9. الخراط محمد: **تأويل التاريخ العربي**- المركز الثقافي العربي، مؤمنون بلاحدود ط 1، .2013

10. عبد اللاوي عبد الله - **حفريات الخطاب التاريخي العربي**، إبن النديم للنشر والتوزيع، دار الروافد، الثقافية، ط 1، .2012

11. الطويل توفيق ، **أسس الفلسفة**- دار النهضة العربية، ط 6، .1976

12. غود كولين ، **فكرة التاريخ** ترجمة محمد بكبير خليل- لجنة التأليف، القاهرة، .1968

13. الخطيب سلمان ، **فلسفة الحضارة عند مالك بن نبي**، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط 1، .1993

14. النشار مصطفى ، **فلسفة التاريخ**، شركة الأمل للطباعة والنشر، القاهرة، .2004

15. عليّ أومليل-الخطاب التاريخي-دراسة لمنهجية إبن خلدون، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء .1984

16. الجابري محمد عابد ، **فن التراث**،-المركز الثقافي العربي- بيروت، ط2، .1989

17. بن عبد العالي عبد السلام ، **أسس الفكر الفلسفي المعاصر**، مجاوزة، الميتافيزيقيا، دار بوقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأول، .1991

18. نيشيه، **هكذا تكلم زرادشت**، فليكس فارس، دار القلم بيروت.

19. – شائليه فرانسوا – **ولادة التاريخ** – تعريب يوسف جباعي، مجلة الفكر العربي، العدد 44، 1986.

20. هيغل ، **محاضرات في فلسفة التاريخ**، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، مراجعة فؤاد زكريّا، ج 1، دار النتوع، ط 2(د،ت)، بيروت.

21. بن عبد العالي عبد السلام ، **التراث والاختلاف، هيدقر ضد هيغل**، دار التنوير، بيروت– 1985.

22. ولد أباه السيد –**أزمة التنوير في المشروع الثقافي العربي المعاصر**، مجلة المستقبل العربي، العدد 145، آذار، مارس .1991

23. يافوت سالم – الزمان التاريخي من التاريخ الكلي إلى التواريخ الفعلية– دار الطّليعة، ط 1، بيروت .1996

24. مرحبا محمد عبد الرحمان: **المسألة الفلسفية منشورات عويدات**، بيروت، لبنان، .1961

25. ريشنباخ هانز: **نشأة الفلسفة العلمية**، ترجمة فؤاد زكريا، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط.2

26. مارتن هانز بيتر ، وهارولد شومان: **فخ العولمة، الاعتداء على الديمقراطية والرفاهية**، ترجمة: عباس عدنام على، المجلس الوطني لثقافة والفنون والاداب، الكويت، .1998

27. خطاب عبد الحميد: **العقلانية في فصل المقال، دراسات فلسفية**، مجلة سداسية متخصصة، معهد الفلسفة جامعة الجزائر، السنة الثالثة، العدد5، .1998

28. غاندي المهاتما ، **قصة تجاربي مع الحقيقة**، نقلها إلى العربية، منير بعلبكّي، ط2، دار العلم للملايين، بيروت، الصفحة الأخيرة.

29. ابن نبي مالك ،: **وجهة العالم الاسلامي**، ترجمة عبد الصبور شاهين، دار الفكر، بيروت، د س.

30. مروة حسين: **النزعات المادية في الفلسفة العربية الاسلامية**، الجزء1، ط2، المؤسسة الوطنية للاتصال والنشر والاشهار، الجزائر، .2002

31. الجابري محمد عابد: **نحن والتراث** ، ط5، المركز الثقافي العربي، المغرب، 1986.

32. نجيب محمود زكي: **تجديد الفكر العربي**، دار الشروق القاهرة، ص189.

33. شكري غالي: **التراث والثورة**، ط2، دار الطليعة بيروت، 1979، ص.27

34. الجابري محمد عابد: **اشكاليات الفكر العربي المعاصر**، ط1، مركز الدراسات الوحدة العربية، بيروت، 1979.

35. ابن خلدون عبد الرحمان: **في المقدمة الجزء الاول** ، تحقيق خليل شحاتة ومراجعة سهيل زكار، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، 2001.

37. ظاهر عادل ، دور الفلسفة في المجتمع العربي،

38. بلقزيز عبد الإله ، **نهاية الداعية، الممكن والممتنع في إدارة المثقفين**– المركز الثقافي العربي، ط1، 2000.

39. محمد حيدر علي ، **إشكالية المثقف عند غرامشي**– رسالة ماجستير في الفلسفة– تحت إشراف الأستاذ مدني صالح، جامعة بغداد، كلية الآداب، قسم الفلسفة 2004.

40.أنطونيو غرامشي، **الأمير الحديث** (قضايا علم السياسة في الماركسية)، ترجمة زاهي شرفان وقيس الشامي، د ط، منشورات الجمل، 2017.

41.بركات محمد مراد، **ظاهرة العولمة**–رؤية نقدية، ط 1، مطابع الراية، قطر، 2001، ص 94.

42. رضا داوري الأردكاني، **في إمكانية معرفة الغرب–ملاحظات منهجية**، مجلة الاستغراب، العدد 1، خريف 2015، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، بيروت.

43. سامي الدهان، **الأمير شكيب أرسلان حياته وآثاره**، ط 2، دار المعارف، القاهرة، 1959.

45. ستيوارت سيم وآخرون، **دليل ما بعد الحداثة**، ج 1، ترجمة وجيه سمعان عبد المسيح، ط 1، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2011.

46. سعيد مراد، **زكي نجيب محمود**–**آراء وأفكار**، ط 2، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، مصر، 1997.

47. غاستون بوتول، **تاريخ علم الاجتماع**، ترجمة وتعليق غنيم عبدون، د ط، الدار القومية للطباعة والنشر، د ت.

48. محمد سبيلا، **مدارات الحداثة**، ط 1، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2009.

49. محمد عزيزو، محمد عزيز الحبابي الشخصانية في البحث عن أصالة فلسفية، ضمن كتاب الفلسفة العربية المعاصرة تحولات الخطاب من الجمود التاريخي إلى مآزق الثقافة والإيديولوجيا، ط 1، دار الأمان، الرباط، د ت.

50. محمد يحياتن، **مفهوم التمرد عند ألبير كامو وموقفه من الثورة التحريرية**، د ط، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1984.

51. وجيه كوثراني، **تاريخ التأريخ** (اتجاهات–مدارس–مناهج)، ط 2، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، 2013.

رابعا:المعاجم

1.إسماعيل عبد الفتاح الكافي، **معجم مصطلحات عصر العولمة**، د ط، د م ن، 2003.

2.الموسوعة الفلسفية المختصرة، ترجمة فؤاد كامل وآخرون، مراجعة زكي نجيب محمود، د ط، دار القلم، بيروت، د ت.

3.موريس حنا شربل، **موسوعة الشعراء والأدباء الأجانب**، د ط، جروس برس، لبنان، 1996.

4.منير البعلبكي، **معجم أعلام المورد**، ج 2، ط 1، دار العلم للملايين، بيروت، 1992.

5.محمود يعقوبي، **معجم الفلسفة**، ط 2، دار الميزان، الجزائر، 1998.

6.مجمع اللغة العربية، **المعجم الفلسفي**، د ط، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، 1983.

7.عبد الرحمن بدوي، **موسوعة الفلسفة**، ج 2، ط 1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1984.

8.عادل نويهض، **معجم أعلام الجزائر**، ط 2، مؤسسة نويهض الثقافية، بيروت، 1980.

9.ريموند وليامز، **الكلمات المفاتيح–معجم ثقافي ومجتمعي**، ترجمة نعيمان عثمان، ط 1، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2005.

10.روزنتال وآخرون، **الموسوعة الفلسفية**، ترجمة سمير كرم، مراجعة صادق جلال العظم وجورج طرابيشي، د ط، دار الطليعة، بيروت، د ت.

11.جلال الدين سعيد، **معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية**، د ط، دار الجنوب للنشر، تونس، 2004.

12.جميل صليبا، **المعجم الفلسفي**، ج1، د ط، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982.

13.جورج طرابيشي، **معجم الفلاسفة**، ط 3، دار الطليعة، بيروت، 2006.

14. صليبا جميل ، **المعجم الفلسفي**، ج2، دار الكتاب اللبناني، د، ط. 1978

الرسائل العلمية

1. سعيداني علي رسالة في الماجستير، تحت عنوان: – **البعد الأخلاقي والسياسي في فكر عبد الله شريط**، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية – قسنطينة– السنة الجامعية:2007/2006. تحت إشراف الأستاذ زروخي إسماعيل.

2. حمودة سعيدي: **الخطاب الابسمولوجي في الفكر الفلسفي العربي المعاصر–حدوده وآفاقه**– رسالة دكتوراه تحت إشراف عبد الله شريط 2002–2003.

3.حيدر علي محمد: اشكالية المثقف عند قرامشي، رسالة ماجيستير في الفلسفة، جامعة بغداد، 2004

4. بن قدور نورالدين، **مستقبل التنمية في الخطاب الفلسفي المغاربي المعاصر**،اطروحة دكتوراه،جامعة وهران كلية العلوم الاجتماعية تحت اشراف ا.د محمد رياحي رشيدة،الموسم الجامعي:2017/2016

5. خوجة عبد الكريم: اشكالية التنمية في الجزائر بعد الاستقلال، المفكر عبد الله شريط نموذجا، رسالة ماجيستر، جامعة وهران، قسم علم الاجتماع، 2011/ 2012.

المجلات

1. محمد يحياوي، **حضور المنهج الخلدوني في الدراسات الفلسفية الجزائرية**، عبد الله شريط نموذجا، مجلة أوراق فلسفية، عدد 26، 2010/2009، ص .298

2. عبد الله شريط، **الإسلام ورجاله المعاصرون، الفكر الإسلامي**، محاضرات وتعقيب الملتقى السادس للتعرف على الفكر الإسلامي، منشورات وزارة لتعليم الأصلي والشؤون الدينية، الجزائر، 1972.

3. عليوان السعيد، فلسفة التربية عند عبد الله شريط، مجلة المعيار، كلية اصول الدين جامعة الامير عبد القادر للقيم الاسلامية، قسنطينة، عدد 37، الجزائر،2014.

4. بوطيغان نصيرة، الفلسفة والقدرة على تنوير وتغيير المجتمع الجزائري في مشروع عبد الله شريط، العلامة محمد البشير الابراهيمي وافق الحداثة، سؤال التنوير، الجمعية الجزائرية للدراسات الفلسفية، 2016.

5. محمد شوقي الزين، فلسفة التاريخ وتكوين البشرية عند هاردر، مجلة يتفكرون، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، عدد 3، شتاء: 2014.

6. عبد السلام بن عبد العالي: مجلة الوحدة، الجلس القومي للثقافة ، الرباط، العدد 60، ايلول سبتمبر 1989، من 35 فما فوق.

7. رابح تركي: ابن باديس ونشأ الحركة الاصلاحية في الجزائر، مجلة الاصالة، نشر وزارة التعليم الاصلي والشؤون الدينية، عدد24، مارس/افريل.

8. أعمال الدكتور عبد الله شريط الفكرية و الفلسفية في ميزان الباحثين الجامعيين . الندوة التكريمية العالمية في مخبر الدراسات التارخية و الفلسلفة جامعة منتوري قسنطينة يومي 19و 20 أيار ماي 2014 منشورات مخبر الدراسات التارخية والفلسفية ط 1 اعداد وتقديم وتصنيف أ د عبد الكريم بوصفاف –ط1– ذو القعدة 1428 هـ ديسمبر.

ثانيا: المراجع باللغة الأجنبية

tariki Fathi, **l'esprit historien dans la civilisation arabe et islamique**, (maison tunisienne de l'édition– f–s–s. de tunis)

.2Claude Eterstein, **Lalittérature française de A à Z**,(Hatier, Paris, 1998)

Eliade Mirces., Histoire des Croyances et idées religieuses de Mohamet à l'age de reformes,(Ed Gallimard paris 1976),

.4.Jacque Le Goff, **Histoire et mémoire**,(Paris, GALLIMARD, 1988)

5.Paul veyen "comment ecrit l'histoire seuil" (1971)

المواقع الالكترونية

http://radioalgerie.dz/news/ar/article/20150405/35983.html

http://www.cnrtl.fr/definition/historiographie

https://www.linternaute.fr/dictionnaire/fr/definition/historiographie/

/https://enseignerlhistoire.wordpress.com/category/pensee-historique

https://ar.wikipedia.org/wiki/

الملاحق

حوار خاص مع نجلة المفكر عبد الله شريط

الدكتورة بثينة شريط

تمهيد

كانت لي فرصة أن التقيت مع الدكتورة بثينة شريط بفندق الاوراسي واقترحت عليها إجراء هذا الحوار لإبراز المكانة الأدبية والفلسفية من وجهة نظرها باعتبارها ابنته أولا، أكاديمية ثانيا، في إطار استكمال زوايا غامضة في حياة عبد الله شريط، وتدعيما لمحتوى بثنا، وقد قبلت اقتراحي بكل سرور وامتنان.

س1: من هي بثينة شريط

نثينة شريط نجلة الدكتور عبد الله شريط الكاتب والمفكر الجزائري، وكان لي الشرف ان تدربت جامعيا على افكار ابي من جملة تلك الافكار –ان قيمة الإنسان تكمل في انه يتعلم ويقرأ – نستلهم ذلك من الاية القرءانية "اقرأ باسم ربك" الى كل انواع التفكير الأخرى التي ألهمها الله عباده.

علمني ابي حب القراءة والمطالعة، وكان يحث خاصة على المطالعة خارج التكوين المدرسي، اضافة الى ما نتعلمه بصفة دورية، لان المطالعة تعطينا الالهام وتغذي التفكير الانساني فنتعلم من تجارب الآخرين ما يسهم في رفع مستوانا النفسي والعقلي والاجتماعي والحضري، وخاصة قراءة الكتب

س2: كان الدكتور عبد الله شريط موسوعة ادبية وفلسفية وتاريخية. ماهو الميدان الذي تأثرت به؟

الغريب في الامر ان المرحوم عبد الله شريط جعلني احب الادب وخاصة النثر فانا لست قارئة للشعر كما هو حال ابي في بداية تكوينه الدراسي فقد اعجبت بالتقاليد الادبية العالمية كلها من انجلوساكسونية وفرنسية طبعا لانها اتتنا عن طريق المدرسة الجزائرية وافريقية ولاتينوامريكية واسيوية .

س3: لماذا المطالعة خارج التكوين المدرسي الجامعي؟

لانه تكويني خارج المطاعات العالمية كان سيقتصر على التكوين المدرسي، وفيما بعد على التكوين الجامعي الضيق لكن من نعمة الله عليا، وبفضل توجيهات ابي ساعتني تلك المطالعات على الاطلاع على آداب الآخرين وحضارتهم، مما اكسبني ثقافة كونية تجاوزت فيها ما هو متداول في المدرسة الجزائرية الذي لايخرج عن تاريخ ما قبل الاستعمار والتاريخ الاستعماري الفرنسي الذي جعل

الثقافة الجزائرية في نظري منحصرة بين الثقافتين العربية والفرنسية، فالمطالعة ادخلت في قلبي حب التقاليد الادبية الاخرى منها اهتمامي باللغة الانجلزية الذي بدأ مبكرا بعمر 14 سنة ثم واصلت دراستي في اللة والادب الانجليزي بجامعة الجزائر 1977/1974 اين تحصلت على الليسانس كان ذلك في زمن بومدين رحمه الله حين كانت هناك بعثات الى الخارج، انضممت الى هذه البعثات وذهبت الى بريطانيا، واخترت فلسفة التربية كتخصص، تخرجت من جامعة لندن بدكتوراه phd في التربية المقارنة سنة 1987 والتحقت بجامعة الجزائر كمدرسة سنة 1989/1988 وبقيت في الجامعة ادرس اختصاصين اختصاص التربية في علم النفس، واختصاص الانجزية في قسم اللغات.

س4: ماهي اهم انشطتك العلمية كباحثة؟

بصفة عامة انا اكتب باللغة الانجلزية وقد التحقت بمراكز بحث امريكية في التسعينيات وكتبت عدة مقالات باللغة الانجلزية وتلك المقالات تخص المجتمع والدولة والمرأة في الجزائر ولدي مجموعة مقالات نشرت في دوريات امريكية .

س5: هل تقلدت مناصب خارج الجامعة؟

عرضت عليا خدمة للوطن بصفة عامة وهي وزارة المرأة والاسرة عام 2002 فتقلدت تلك المهمة

س6: لماذا وزارة المرأة والاسرة . هل انت تؤمنين بحرية المرأة، وما هي مساهمتك كوزيرة في هذا الشأن؟

هذا السؤال مهم، مرجعيتي في هذا الشأن اولا هو النظال النسوي العالمي و ثانيا تأثرت بموقف ابي الاجابي في تعامله مع المرأة الجزائرية على الخصوص والذي لا يخرج عن موقف مفكري النهضة العربية الحديثة والذي اعتبره موقفا تنويريا مثله في ذلك ابن باديس رائد النهضة في الجزائر الذي نجد من بين انجازاته انشاء مدارس في اكثر من منطقة لتعليم المرأة وتثقيفها فموقفي من تحرير المرأة هو موقف اصيل له جذور من تارخنا العربي الإسلامي القديم والحديث، وله آفاق معاصرة، فدور المرأة في نهضة المجتمع منذ التنشئة كوالدة ومولدة ومنتجة في المجتمع لا يمكن ان نختزله

س7: اذا تكلمنا على موضوع المرأة فانه يرتبط تلقائيا بقانون الاسرة وانت كنت وزيرة للمرأة والاسرة كيف كان موقفك من هذا القانون؟

كان لابد لنا ان نتطرق الى مراجعة قانون الاسرة الذي اصدر في جوان 1984 على اساس انه ينبثق من الشريعة الاسلامية، لكن عندما امعنا النظر فيه وجدنا انه يجب مراجعته بشروط اهم هذه الشروط ان مكون المراجعة بصفة منضمة منفتحة على الحوار الاجتماعي من جهة وعن طريق الرأي العلمي من جهة اخرى فالحوار الاجتماعي يمكننا من معرفة افكار جمعيات المجتمع المدني وهذا يمثل الجانب السياسي ولكنه لا يكفي اذا لم نغذيه بتفكير علمي وتفكير الاختصاصيين في الميدان كرجال القانون المختصين في الاحوال الشخصية الديموغرافيين علماء الاجتماع والانتروبولوجيين والمؤرخين وخاصة علوم الدين (الشريعة) لانه في الجزائر مثلها مثل بقية الدول العربية هناك غموض كبير في استعمال الشريعة في قانون الاحوال الشخصية دون القوانين الأخرى، فكان لابد لنا ان نسأل لا نستعمل الشر عالا في الاحوال الشخصية، فلابد ان نتعرف على هذه المسألة الفقهية تاريخيا وعلميا، بمعن يجب ان نخرج من المقاربة الفقهية التقليدية، وباختصار هناك خليط بين التقاليد الفقهية عندما اصبحت تقاليد وليست قراءات، لان القراءة فيها المبادرة والتحديد حسب احتياجات العصر، وبالتالي ينتقل من القراءة التقليدية الى القراءة المنهجية قراءة خطاب، ثم اننا حينما نستعمل الخطاب الديني او الخطاب الفلسفي ونريد ان نعطيه صبغة سياسية يجب ان نكون واضحين ازاء ذلك. وما حدث في العالم العربي في قانون الاحوال الشخصية انها تمزج بين القراءة التقليدية للفقه والقراءة التقليدية للاعراف فلا تميز بين العرف وبين الخطاب الديني، والغريب في الامر ان هناك تدخل للسياسيين في الاحوال الشخصية اكثر من اهل الاختصاص عندما يكتب نص مثل نص قانون الاسرة، وهذه الملاحظات كنت قد ادرجتها لما كنت وزيرة المرأة والاسرة في لقائي مع جمعيات المجتمع المدني ومع الحكومة.

س8: اين التماثل والاختلاف بينك وبين والدك في مسألة قانون الاسرة؟

لايوجد اختلاف لان المرجعية الاساسية هنا هي ان يكون جهد علمي تنويري يتناسب واحتياجات العصر وهذا الجهد التنويري ليس بالجديد على تاريخنا، فتاريخنا مملوء بالتنويريين الثوريين في كل مساراته من عصر الرسول الى يومنا هذا.

س9: كيف نضمن هذا الجهد التنويري في ظل الممارسات السياسوية التي تعمل على تكريس السطحية في جميع مجالات حياتنا؟

هنا اعود الى ما كان يؤكد عليه عبد الله شريط وهو ضرورة تفعيل دور الجامعة الريادي وربطها بكل الإطارات الأخرى السياسية والاجتماعية والثقافية في حياتنا الاجتماعية

س10: كان الدكتور عبد الله شريط يدعو ان تكون جامعتنا من زجاج، بين جامعة اليوم وجامعة الامس وانت استاذة جامعية منذ الثمانينات، هل تحقق مسعى والدك؟

سأضرب مثالا بسيطا على هذا السؤال، بالامس كان من يسطر البرامج الجامعية ويتابع تنفيذها هم اساتذة مفكرون واصحاب مشاريع وايديولوجيات ضاربة في عمق الثقافة الجزائرية وتستمد مشروعيتها من احترام القيم الوطنية الجزائرية الثابتة مهما كانت اختلافاتهم مفرنسين او معربين، اما اليوم فمن يسطر تلك البرامج هم اساتذة اداريون على الاغلب، وهذا هو الحال الذي الت اليه الجامعة بفعل غياب التوجيه العلمي والفكري في مخططاتها، فانغلقت الجامعة على نفسها وتحولت من جامعة من زجاج الى جامعة من اسمنت، الى درجت اننا اصبحنا نتساءل اين هم المفكرون الجزائريون؟ هل انقرضوا ام قضي عليهم، لان معضم المسؤولين على القطاع لا نجد لهم خلفية علمية ولا فكرية انها منعدمة فلم اسمع بتصريحات في الميدان سواء في المجال التربوي بشكل عام والجامعة على الخصوص ترتكز على مرجعيات فكرية علمية محلية او عالمية، التصريحات الوحيدة تخص ماهو اداري تقني كما يقولونها باللغة الفرنسية les conges scientifiques صراع ليس على المبادئ والايديولوجيات، وانما هو صراع على المناصب والربح المادي الضيق، وغاب الهدف الكبير من السياسات التربوية والجامعية في الجزائر، وبالتالي يجب اعلان حالة الطوارئ لاننا لم نعد نعرف من المسؤول على هذا الوضع الذي آلت اليه الجامعة، هل هم الاساتذة ام الطلبة ام الوزارة الوصية ام الوضع السياسي العام، ام كل هذه العوامل مجتمعة، ام غياب التفكير المرجعي الذي كان يبحث عنه ويؤسس له عبد الله شريط، هل هي غربية ام مغاربية عربية، ام هي مرجعية جزائرية كما كان يبحث عنها الدكتور شريط.

س11. كيف يمكن تحقيق ايديولوجيا سياسية جزائرية في نظرك انطلاقا مما استلهمته من والدك؟

هذه الايديولوجا هي قديمة قدم المقاومة الجزائرية لكل ماهو دخيل على الوطن منذ الاستعمار الفرنسي 1832 وظهور مقاومة الامير عبد القادر ولالة نسومر والمقراني واحمد باي بقسنطينة، هذه مرجعيات لايديولوجيا سياسية جزائرية وخاصة الامير عبد القادر الذي كان مفكرا وشاعرا وقائدا

عسكريا، والغريب ان الثقافة السياسية الجديدة التي اصبحت بديلا عن ثقافة المقاومة هي ثقافة المناسبات سميتها بثقافة الطبل والزرنة.

س12: من الشخصيات الوطنية والسياسية والدينية التي تأثر بها عبد الله شريط ويذكرها باعتزاز كبير شخصية الامير عبد القادر وابن باديس. اين تجدين نقاط التماثل بينهما؟

ابن باديس مكمل للامير عبد القادر في الدفاع عن الشخصية الجزائرية (الايديولوجيا السياسية الجزائرية ايديولوجية المقاومة كل في مجاله)، من بين نقاط التكامل بينهما

-اهتمامهما الرصين والواضح ليس فقط بالدين، وانما ايضا بالامة الجزائرية في الوقت الذي كان غيره يدعو الى الادماج.

-كان ابن باديس من الاوائل الذي ذكر اننا من اصول امازيغية دون عقدة

- يكملان بعضهما في ربط الدين بالمجتمع وبحياة الناس، وقد رفض ابن بادي سان يكون الدين تيولوجيا او طرق صوفية بعيدة عن واقع الناس المتحرك

- كذلك يتكاملان في ربط الدين بالسياسة باعتبار ان الجزائر في منظور ابن باديس هي عربية امازيغية مسلمة لديها كل مقومات الامة،

- وما يميز ابن باديس هنا انه فتح المدارس للاناث فكان يدعو الى التنوير العقلي للمرأة الرجل معااذا اردنا النهوض بالمجتمع، فابن باديس يعتبر من وجهة نظري مرجعية للحركة النسوية في الجزائر. لكل هذه الاعتبارات كا لهما ذلك التأثير على توجهات عبد الله شريط.

س12: اين تتجلى كونية عبد الله شريط؟

كونية عبد الله شريط نجدها في اهتمامه بالمحل واليومي والثقافة الشعبية قبل الثقافة الاكاديمية لان الثقافة الشعبية هي القاعدة في تكوين الشخصية الجزائرية.

بدأ عن كونيته وهو لا يزال صغيرا، حينما انتقل من مسكيانة قريته التي ولد فيها الى تبسة ليكتشف ان تبسة مدينة من اعرق المدن في الجزائر وان فيها مدارس باللة العربية واللغة الفرنسية، فاختار ان يدرس اللغة العربية، والفرنسية رغم معارضة ابيه، لانه كان يرى ان اللغة الفرنسية قد

تساعده في الاطلاع على شخصية الأخر الذي يختلف عنه ويجهله، وهذه بداية الانفتاح الكوني لشريك على الثقافات العالمية، وهذا لم يتعارض مع اطلاعه الواسع على الثقافة العربية باعتباره زيتوني، والثقافة الشعبية بكل ألوانها باعتباره ابن ثقافته التبسية الجزائرية الضاربة الجذور في التاريخ فكان يملك رصيدا ممتعا للقصص الشعبية، ومن خصائص والدي انه كان يستمع الى العالم النسوي وخصوصا اخواته وخالاته وعماته، وكان يستمع بكل شغف الى ما كنا يقلنه من امثلة شعبية تصور المخيال الشعبي للجزائريين والجزائريات باعتبار ان الامثلة الشعبية تمثل اللغة العربية في صليقتها. وبالتالي فاهتمامه بالكونية هو اهتمامه بالعنصر الانساني اولا، فانتقل في كونيته من عمق الثقافة الشعبية واللغة الدارجة السليمة الى الكونية في بعدها العالمي وخاصة الكونية خارج البعد الفرنكفوني فقد اهتم بالفلسفة الالمانية والانجلوساكسونية والامريكية فحتى اهتمامه بالديمقراطية كان اهتماما كونيا، فهو حينما يتكلم عنها فانه يذكر الديمقراطية الانجليزية والامريكية دون الفرنسية، وهنا تتجلى كونيته التي لا تتناقض مع وطنيته، وقد ساعده على هذا التمييز موسوعته الفلسفية فلم يرتبط بجهة معينة او مذهب معين او اتجاه معين الا بما يخدم ثقافته وبلده الجزائر.

س13: هل تعتبرينه في نظرك مفكرا او فيلسوف؟

سأتجاوز السؤال المعروف، بتحديدنا لمفهوم الفيلسوف ثم بعد ذلك نحدد وسأذب معك رأسا الى أستاذي براين هومز الانجليزي وهو فيلسوف في مجال التربية رحمه الله الذي كان يقول على الباحث أن يتجنب الاهتمام بالتعريف مهما كان ذلك التعريف ويجب ان يبأ بالمشكل واحساسه العميق بالبحث عن حل لمشكل، اكتشفت ان المرحوم عبد الله شريط كان يعمل تلقائيا بهذه المنهجية وبصفة فطرية فيما يخص اهتمامه بمفكرين العرب والمسلمين وغيرهم من الشعوب الاخرى الذين حاولوا فهم مشاكل مجتمعاتهم وبحثوا في حلول لهذه المشاكل، الدليل على ذلك اهتمامه لابن خلدون كفيلسوف يطرح الاشكال ويسعى الى حله.

س14: بكلمة وجيزة هل هو مفكر او فيلسوف؟

هو مفكر اكثر منه فيلسوف وتبقى الكلمة الأخيرة لكم انتم اهل الاختصاص، ويبدو لي من خلال هذا الحوار انك ملم بكل إشكالاته وقد قرأت جل كتبه هنا اعيد لك السؤال انت وامثالك من الباحثين في الفكر الشريطي من تؤسسون لهذه الاجابة. في النهاية انا باعتباري متتبعة لفكره ومتتبعة لحياته

اليومية اقول. مثلما ما كان ماركس مفكرا وافلاطون مفكرا جاء اهل الاختصاص وقاربوهم باعتبارهم فلاسفة لكن المسألة بالنسبة لشريط مختلفة من وجهة نظري لان اهتمامه كان ينصب على التغيرات الاجتماعية وكيف يمكن ان يكون هذا التغيير في صاح وطنه وبني جنسه فموسوعيته دفعته الى تجاوز الاختصاص الضيق، فبالنسبة لشريط كأنه كان هناك اختيار للموسوعية كوسيلة لخدمة الاجتماع الجزائري فقد كان همه الاساس كيف يربط بين الثقافة العليا والثقافة السفلى يعني الشعبية.

س15: من بين المصطلحات التي وجدتها مستعملة من طرف بعض الاساتذة الجزائريين في توصيف عبد الله شريط مصطلح الفيلسوف المناضل اين يتجلى هذا النضال في اجابتي عن هذا السؤال اذكر هنا كتاب ماكس فيبر المفكر والسياسي le savant et le politique والذي لا يفصل فيه الفيلسوف او المفكر عن ايديولوجيته السياسية التي يدافع عنها هذا الوصف يمكن ان ينطبق على عبد الله شريط فهو مفكر وسياسي وانه كان مهتما بالسياسة ليس من اجل مآربه الخاصة كما هو حال المناضلين اليوم، لكن اهتمامه بالسياسة هو اهتمامه بالانسان ، وكان همه كيف نكون الانسان ثم نسيسه بعد ذلك، ثم نجعله محبا لوطنه الجزائر لان محبته للجزائر والجزائريين كانت كبيرة جدا، الجزائري بملمحه الانتروبولوجي، (الجزائري فحل) شهم حر في تفكيره خاصة الفحولية في الحفاظ على أسرته وقبيلته ووطنه، في احترام الكبير والرحمة بالصغير وهنا اذكر انه من بين الاشياء التي غذاني بها والدي حبي للجزائريين وحبي للمرأة البسيطة، ودلالة تلك البساطة في وضوحها وعمقها وموسيقاها واصالتها في الفن او الحياة، وهنا اذكر قصة لوالدي مع الرئيس بوتفليقة في لقاء خاص لما كان وزيرا للخارجية في السبعينيات حينما قال والدي في معرض نقاش بينهما انا لا احكم الجزائريين فرد عليه الرئيس بوتفليقة انت لا تحكمهم ولكنك تحكم عليهم. فالسياسي لا يهم هالا ان يحكم بينما المفكر يحكم عليهم وينتقدهم ويعطي البدائل. كان والدي مهموم بالانسان الجزائري فكرا نضالا اما المسؤولين اليوم فلا علاقة لهم لا بالفكر ولا بالسياسة وقد تحولوا الى مرتزقة وانتهازيين، وهذا الحكم لاينطبق على المسؤولين الجزائريين في الوقت الحاضر بل في كثير من دول العالم، امريكا يحمها اليوم مرتزقة واوربا نفسها لما توحدت اقتصاديا وسياسيا غاب فيها المفكرون والفلاسفة، من بين الدول القليلة التي لا تزال تنتج فلاسفة المانيا وهذا يعود الى سياساتها العقلانية ومع ذلك فهناك حد ادنى من العقلانية في دول اوربا وامريكا يسمح بمساحات من الحرية تساهم في انتاج مفكرين وفلاسفة، اما نحن فالحالة كاريثية.

س15: اين تصنفين والدك مدرسيا، هل هو حداثوي ام تقليدي؟

من وجهة نظري ان عبد الله شريط هو عقلاني انواري لكن لا يجب ان تكون هذه العقلانية مستوردة من الخارج، بل يجب ان تستمد مشروعيتها من:

- ديننا الحنيف الذي يمجد العقل والتفكير والعمل.
- من ثقافتنا الجزائرية الضاربة الجذور في التاريخ (ثقافة النضال والمقاومة)
- من فهم مستلزمات العصر بما تتطلبه العصرنة والتحديث على جميع مجلات حياتها

في الاخير اشكركم على هذا الحوار الممتع والمفيد وانت بهذا الحوار تشعرني بمسؤوليتي التاريخية تجاه والدي عبد الله شريط رحمه الله في التعريف بمشروعه الفكري في الجزائر و العالم العربي، وهذه وصيتي للاجيال القادمة.

ملخص

يشكو كثير من الباحثين العرب من عدم إبداع العقل العربي الحديث في ميدان الفلسفة، فما أكثر ما نسمع من أن فلاسفتنا يكتفون بترديد أفكار جاهزة، و ترجمة أفكار دخيلة، و ما أكثر ما نسمع من أن الفلسفة لعربية الحديثة بعيدة عن واقعنا الذي نعيشه، و أنها عاجزة عن بلورة مشاكلنا الفعلية، و قضايانا الأساسية، و بعد التأمل في نصوص المفكر الجزائري عبد الله شريط، وجدناه يؤكد أن من أسباب هذه الشكوى، نظرتنا إلى تاريخ الفلسفة ذاته الذي يجب أن يعاد فيه النظر، و نحرره من نماذجه الفكرية الجاهزة بربط الفلسفة بتاريخها الخاص، و بواقها التاريخي الإجتماعي المتحول، فنخرج بذلك من هيمنت الآخر و تبعيته، فهل نجح عبد الله شريط في التأسيس لفلسفة جزائرية لها خصوصيتها، تكون رافدا لفلسفة عربية مستقلة و مبدعة بموضوعاتها و مناهجها ؟ ذلك ما حاولنا أن نبرهن عليه من خلال البحث في اشكالية الحضور الفلسفي في كتاباته التاريخية.

Résumé :

souvent où nos penseurs se plaignent de l'empreinte philosophique dans nos recherche, et c'est à partir de cette idée que nous voyons l'absence de la créativité dans le domaine de la philosophie. Ainsi que l'adoption d'idée et des pensées étrangères. De cette façon la philosophie arabe restent incapable de refléter nos problèmes réels. Si nous prenons la peine d'observer de très prés les textes du penseur Algérien Abd-ALLAH Chériet. Il est constater que les raisons pour lesquelles nos chercheurs se plaignent c'est notre vision étroite de l'histoire de la philosophie elle même, à travers c'est nouvelle vision nous nous posons la question : est ce que notre penseur a pu donner naissance à une philosophie Algérienne indépendante ayant ses propre critères ? C'est que nous essayons de prouver en explorant profondément le problématique de la présence philosophique des écrits historique de Abd-ALLAH Chériet.