الجمهورية الجزائرية الديموقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

كلية العلوم الاجتماعية والانسانية

قسم الفلسفة

أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه ل.م.د

تخصص فكر عربي معاصر

الموسومة بـــــــــــــــ:

المشروع الحداثي في فكر عبد الله شريط

إعداد الطالب: خلدون يوسف

إشراف الدكتور: حمادي السايح

أمام اللجنة المشكلة من:

الاسم و اللقب	الرتبة	الصفة	الجامعة الأصلية
بن جدية محمد	أستاذ التعليم العالي	رئيسا	جامعة مستغانم
حمادي السايح	أستاذ التعليم العالي	مشرفا ومقررا	جامعة مستغانم
قسول ثابت	أستاذ التعليم العالي	مناقشا	جامعة سيدي بلعباس
حمادي النوي	أستاذ التعليم العالي	مناقشا	جامعة بسكرة
سباعي لخضر	أستاذ محاضر – أ –	مناقشا	جامعة مستغانم

الموسم الجامعي: 2023/2022

كلمة شكر

إن الحمد لله حمدا كثيرا، نحمده على كل ما هو جميل في هذه الحياة كما نحمده على كل ما وهبنا إياه من نور البصيرة وسداد الرأي لنحقق النجاح.

كلمات شكر وامتنان أرفعها من هذا المقام إلى الأستاذ الدكتور المشرف حمادي السايح الذي لم يبخل علي بتوجيهاته ونصائحه.

الشكر كذلك موصول إلى جميع إداري وأساتذة معهد العلوم الاجتماعية والإنسانية .

كما أتوجه بالشكر إلى كل من سادني من قريب أو بعيد على إعداد هذه الرسالة.

الإهداء

أهدي هذا العمل المتواضع إلـــى:

بداية إلى روح جدي، طيب الله ثراه وجعله من الصديقين وحسن أولئك رفيقا .

ثم إلى من قال فيهم الله عز وجل (وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه وبالوالدين إحسانا)

والدي الكريمين حفظهما الله

إلى زوجتي الطيبة وجميع أبنائي،

إلى جميع أفراد أسرتي سواء من بعيد أو قريب.

إلى كل من ساعدني من قريب أو بعيد في إنجاز هذا العمل المتواضع

خلدون يوسف

مقدمة :

تعد الحداثة من أهم القضايا التي كان لها نصيب من الدراسة والبحث، والتي أثارت جدلا كبيرا في الأوساط الفكرية الفلسفية العربية خاصة فقد ذاعت وامتدت جذورها إلى بيئات أخرى باسم التحديث، فقد حصلت محاولات و اجتهادات كثيرة من طرف المفكرين العرب من أجل تداول هذا المشروع الغربي، حيث هناك من المفكرين العرب من أدرك هذا الوافد الغربي و عمل على التعاطي معه ومن أبرزهم **عبد الله شريط** الذي يعد واحداً من كبار المفكرين المعاصرين ومن أبرز رواد التفكير الفلسفي في الجزائر والوطن العربي، وأحد أعمدة الثقافة العربية الجزائرية، بل والفكر النهضوي العربي، تميز بفكره الشامل، ونضاله المستمر نجد له حُضوراً بارزاً في عالم الفلسفة العربية المعاصرة.

كما يعد المفكر **عبد الله شريط** من بين المفكرين الذين حاولوا استيعاب الهموم والمشاكل التي يعاني منها المجتمع العربي عامة والمجتمع الجزائري خاصة، فقد حاول أن يؤسس لفلسفة جزائرية تستجيب لمتطلبات العصر وتلبي حاجيات المجتمع خاصة بعد النكبة الكولينيالية، هذا الاستعمار الذي دمر البنية التحتية للمجتمع الجزائري، فقد كان لزاما على المفكر **شريط** ومن خلال كل كتاباته التي كتبها تبني بناء مشروع فلسفي يؤسس للعقل والعقلانية التنويرية، وهذا ما فعله بالفعل إذ انطلق من معركة السلاح إلى معركة البناء والتشييد للدولة الجزائرية الحديثة، خاصة وأنه اعتمد على ركيزة أساسية تقوم عليها الفلسفة وهي النقد خاصة إذا حضرت فيه اللمسة الخلدونية البناءة والهادفة، هذا الأمر جعلنا نقف على مشروعه الحداثي محاولين البحث عن معالم هذا المشروع في متنه ومدونته الفلسفية والفكرية التي أبدعها من خلال قراءته لواقع المجتمع الجزائري، وعلى ضوء هذا يمكن أن نطرح إشكالا يحيلنا إلى تحديد مشروعه وفلسفته الحداثية التي أرادها هو كمفكر استقرأ الواقع العربي من خلال سعيه الدؤوب للاطلاع على خباياه، والإشكالية التي تحرك بحثنا هي كالآتي:

1- الإشكالية:

هل يمكن الحديث عن قيم حداثية في مشروع عبد الله شريط الفكري ؟ وأين يتجلى الخطاب الحداثي في فكره وفلسفته بصفة عامة ؟

الأسئلة الفرعية:

تحت هذه الإشكالية الرئيسة تندرج مجموعة من الأسئلة الفرعية نوجزها فيما يلي:

– كيف تصور المفكر **عبد الله شريط** حداثة عربية معاصرة انطلاقا من مراعاة التوجهات الدينية والعرقية للمجتمع العربي ؟

– ما هي الأفكار والتصورات التي طرحها لتأسيس حداثة عربية ؟

– وهل وفق في مشروعه الفلسفي الحداثي وهل لامس هذا المشروع الواقع المعيش ؟

– كيف تلقى الفضاء العام خاصة النخبة المثقفة مشروعه الحداثي ؟

2– أسباب اختيار الموضوع:

– يعد المفكر **عبد الله شريط** من بين الذين حاولوا التأسيس لفكر حداثي في الفكر العربي المعاصر مستعينا في ذلك بالحداثة الغربية ومن بعض ركائز وأقطاب النهضة العربية، **فعبد الله شريط** يعتبر أحد الأعمدة الجزائريين متشبع بثقافة مخضرمة تمزج بين الفلسفة والأدب فهو الفيلسوف الأديب، إضافة إلى أنه المؤرخ الذي أفنى حياته في خدمة الثورة الجزائرية ويملك مؤلفات ثرية بالفكر المستنير والثقافة الراقية **وأراءه** الخصبة والمبدعة في شتى المجالات منها الأخلاق والسياسة وفي التربية والوطنية والهوية وتاريخ الأمة وفلسفة الحياة ... الخ.

– ولعل من بين الأسباب التي دفعتني لاختيار هذا الموضوع هو الشأن والمنزلة التي تميز بها المفكر **عبد الله شريط** كونه مفكرا استطاع أن يسخر كل طاقاته لخدمة الوطن وبعث الحياة فيه من جديد عن طريق أفكاره النيّرة، إضافة إلى أنه فيلسوف مخضرم عاش الأمّرين، فقد كافح وناضل ضد المستعمر الفرنسي خلال الثورة التحريرية بسلاحه وقلمه، ثم لم يتوقف قلمه عند الاستقلال بل واصل مسيرته الكفاحية من أجل تشيد الدولة الحديثة المبنية على قواعد متينة وأصول عريقة، ومواكبة في الوقت نفسه التطورات الحاصلة في العالم إذ لم يتوانَ لحظة يوما عن دعم قضايا الأمة العربية عامة والجزائر خاصة.

– كذلك معرفة الآخر والعالم تتطلب معرفة الذات أولا، على اعتبار أن **شريط** يؤمن بالفكر الحر، فمن أراد أن يصنفه ضمن معايير مدرسية مغلقة فهنا يكون قد حاد عن الصواب وبالتالي رؤيته له تكون ضبابية، هذا إذا لم يربط فكر **عبد الله شرط** وفلسفته بصيرورة مجتمعه وتاريخه الخاص، لهذا فالمفكر **شريط** قبل أن يتوجه إلى فهم العالم أو الآخر، كان لزاما عليه استقراء الواقع الذي يعيش فيه، بحثا عن هذه الذات وما تحمله من خصوصيات، وبالتالي بحث في أسباب تقهقر هذه الذات كاشفا عن العلل والداء الذي أصابها، ولم تتوقف مهمته هنا بل وصف الدواء لها، وظل يكافح من

أجل إخراج الأمة العربية على وجه العموم والأمة الجزائرية على وجه الخصوص، مما أصابها من نكبة وركود حضاري ومن هذا المنطلق فقد كان لزاما علينا نحن الباحثون قبل أن نتوجه إلى العالمية لابد علينا من قراءة أفكار مفكرينا وإعادة بعثها من جديد، وإخراجها من الخصوصية والذاتية إلى العالمية، وهذا الذي دفعنا إلى قراءة فكر **عبد الله شريط**.

– كذلك تعتبر نصوص المفكر **عبد الله شريط** من بين النصوص الفلسفية التي لها وزن فلسفي، ولم تعد تُقرأ للمتعة وسد الفراغ كما كان الحال عند جيل الستينيات أو حتى السبعينيات، بل أصبحت نصوصه وأفكاره موضوع تأمل فلسفي وعلمي، وذلك داخل الجامعات على اعتبار أنه عميدٌ للفلسفة الجزائرية المعاصرة دون منازع، لهذا فمن المفروض قراءة وتناول قضايا الحاضر والمستقبل على ضوء نصوص المفكر **شريط**، وبطبيعة الحال فهذه النصوص تحتاج إلى تفكيك شفرتها وذلك باتباع منهجية علمية وفلسفية لا يستهان بها، على اعتبار أن نصوصه تحتاج إلى قراءة معمقة لأنه الفيلسوف والمفكر ومن طبيعته أن ينقل أفكاره على طريقة الفلاسفة، وهنا إشارة إلى الحضور السقراطي في متنه.

3– أهداف الدراسة:

نهدف من خلال هذه الدراسة إلى:

– تثمين تجارب النخب الجزائرية ووضعها في سياقها التاريخي، لتأخذ حقها من الدراسة والبحث وحتى نستقيد نحن والجمهور المتلقي من تجربة هؤلاء المفكرين، ولعل تجربة المفكر **عبد الله شريط** تجربة لا يستهان بها، على اعتبار أنه لم يكن منغلقا على نفسه بين أسوار وجدران الجامعة بل ناضل وحارب من أجل القضية الجزائرية والوطنية والهوية حتى تتخلص الأمة الجزائرية من الأزمات والشوائب التي علقت فيها من ويلات الاستعمار، فقد حمل على عاتقه إخراج المجتمع من هذا الوضع المزري ومن التخلف الذي أصاب الجزائريين على جميع المستويات السياسية والاجتماعية التي تحول دون الإقلاع الحضاري للمجتمع الجزائري على وجه الخصوص والمجتمع العربي على وجه العموم.

– لقد ترك المفكر **عبد الله شريط** بصمة لن تنسى على جيله وأجيال التي جاءت من بعده ولازال فكره يضيئ في سماء الفكر العربي المعاصر، ولقد ارتبط اسمه بعدة عناوين كمعركة المفاهيم، وأخلاق غربية والحوار الإيديولوجي والفلسفة الحداثية، كل هذه العناوين كان لها ارتباط باسمه كمفكر.

– محاولة إعادة الاعتبار والمكانة لرموز الثقافة الوطنية في الجزائر خاصة وأنه من الذين كرسوا حياتهم لخدمة الثقافة الجزائرية والإعلام والصحافة، ولهذا أبينا إلا أن نسلط الضوء على مساهمته الفكرية الجبارة والعلمية خاصة وأنه قدم قراءة نقدية لا يستهان بها لمختلف المواضيع التي تخدم المجتمع الجزائري خصوصا، فقد كان الفيلسوف والأديب والمؤرخ وعالم

الاجتماع، مستلهما الطريقة السقراطية في متنه وكتاباته القائمة على منهج التهكم والتوليد، ولعل هذه الأطروحة والدراسة سيكون لها نصيب من خلال الكشف عن ما صُرح به وما لم يُصرح به في فلسفته الحداثية ومن ثم تحقيق الهدف المرجو منها.

4- مناهج البحث:

حاولت في هذه الدراسة المتواضعة السير وفق منهج محدد على اعتبار أن العلم لا يمكن أن يُعرف بموضوعه فقط ولكن يبقى المنهج من الآليات الضرورية لتحديد معالم البحث، وبالتالي فاختيار المنهج الأنسب أمر ضروري ولابد منه في محاولة فهم أي دراسة أو تفسير الحقائق المتوصل إليها، ومن هذا المنطلق ارتأينا إلى اعتماد المنهج التحليلي والذي يقوم على تحليل النصوص الفلسفية والفكرية والتي برزت في متن المفكر **عبد الله شريط**، وبهذا ما هي القراءات التي قدمها المفكر **شريط** لتأسيس مشروعه الحداثي ؟، وهو المفكر المتشبع بالإسلام بالدرجة الأولى والثقافة الوطنية بالدرجة الثانية فبالنسبة لموضوع الدراسة فإن المفكر **شريط** دعا إلى إحداث القطيعة مع الرواسب التي خلفها الماضي ومن ثم البحث عن معالم التجديد والإبداع في جميع المجالات السياسية والثقافية والاقتصادية ..الخ، هذا الأمر جعل المفكر **شريط** يُنظر إليه على أنه مفكر موسوعي بامتياز، وبالتالي فالموضوع سيفتح أفاقا جديدة واعدة تؤسس للتسامح وحوار الحضارات.

5- خطة البحث:

للإجابة على الإشكالية المطروحة في البحث، ارتأيت معالجة الموضوع من خلال خطة بحث التي قسمتها إلى **ثلاثة فصول** أبرزها على النحو الآتي :

الفصل الأول : جعلناه تحت عنوان **إشكالية الحداثة في الفكر العربي المعاصر** ويتكون هذا الفصل من ثلاث مباحث.

المبحث الأول خصصناه لـ **الحداثة من السياق التاريخي إلى التداول العربي.**

أي كيف نشأت هذه الحداثة كمفهوم في الغرب ؟ ثم كيف انتقلت إلى الحضارة العربية ؟ ومن هم دعاتها في الغرب ؟ فالحداثة تدعو إلى تأسيس مجتمع مبني على أسس حديثة ترتكز على العقلانية والتقنية والانفتاح والتعدد إضافة إلى تحرير العقل من العوائق والشوائب من خلال تناول مميزاتها وتحدياتها في وسط الفكر الثقافي العربي الاسلامي خاصة وأنها فرضت هيمنتها وسلطتها على العالم بصفة عامة والعالم الاسلامي بصفة خاصة من أجل طمس هويتنا وأخلاقنا محدثتا

قطيعة مع التراث والثقافة الاسلامية داعية إلى الانبهار والاندهاش بالحضارة الغربية كونها تحمل في طياتها هيمنة عسكرية واقتصادية وحتى سياسية محاولا وضع الحداثة في السياق الأنطولوجي التاريخي، وهنا يظهر لنا دور الفلسفة من خلال الإجابة على الأسئلة التي تطرحها الحداثة وكذا الوقوف على الثورة المعلوماتية وظاهرة اقتصاديات العولمة كل هذا من أجل تخليص الانسان من التخلف الذي يعد عائقا أمام تقدمه وتفتحه إضافة إلى إبراز دعاة وأنصار الحداثة الغربية وقراءتها قراءة نقدية من خلال تفسير حقيقتها مسخرة كل طاقاتها وألياتها لفرض هيمنتها وسلطتها على المجتمعات الضعيفة ، كون أن الشعارات التي كانت تحملها الحداثة الأوربية هي حفظ الأمن ونشر فكرة التسامح والاحترام المتبادل بين الثقافات ويجدر الإشارة هنا إلى الفيلسوف الفرنسي **جون جاك روسو** صاحب المشروع التنويري الذي كان يدعو إليه من خلال الدور الذي لعبه في قيام الثورة الفرنسية واعتبر المرجع الفكري لهذه الثورة، فالمجد الأوربي يعود إلى هذه الحركة التنويرية التي قادها أمثال **روسو وفولتير وديدرو** ... الخ خاصة وأن **روسو** كان يدعو إلى المساواة والحرية والعدالة هذه الشعارات كانت مرجعية **كانط** في كتابه المشروع السلام الدائم الذي أخذت هيئة الأمم المتحدة منه بعض بنودها وهنا لابد من الوقوف على هذه المواقف الحداثية وماهي الخلفيات التي كانت تتستر بها وتوضيح هذه العيوب التي ظهرت عليها والاستعمار أكبر دليل على ذلك.

أما **المبحث الثاني** فسأتناول فيه **الفكر العربي المعاصر بين سلطة التراث وحتمية الحداثة** محاولا الإجابة عمّا إذا كان المفكر العربي المعاصر يستطيع أن يفكر خارج التراث؟ وكيف سيقبل على هذه الحداثة ؟ فالفكر العربي المعاصر وجد نفسه أمام تيار حداثي فرض هيمنته وسلطته على العالم عامة والعالم العربي خاصة، لهذا سنقف أمام جدلية الصلابة والسيولة، أي صلابة التراث وسيولة الحداثة، فهنا اشارة الى ارتباط العرب المسلمين بالغرب وبحضارته فهذه العلاقة نشأت في ظل ظروف سياسية واقتصادية وثقافية وحتى اجتماعية، تناولها الفكر العربي المعاصر في سياق جدلية الأنا والآخر، بحيث الأنا تمثل الذات العربية التي تعيش التخلف وفي أقصى درجاته والآخر يمثل الغرب الأوربي وأمريكا الشمالية، فقد تنوعت المواقف وتعددت في فكرنا العربي المعاصر تجاه تحقيق الرقي الحضاري، حسب تعدد مواقف وتنوع استجابات المفكرين والباحثين العرب للفكر الغربي ولتوجهاته المختلفة التي أخذت طابعا ايديولوجيا تميز بالشمولية وتجلى ذلك في العولمة بأبعادها وتداعياتها التي تسعى إلى تجسيدها بآليات مختلفة، وهنا سأركز على نموذجين في الفكر العربي المعاصر هما من المغرب الأقصى تناولا قضية الحداثة بشكل واضح وفي غاية الأهمية هما **محمد عابد الجابري و محمد أركون** فالأول تناول الحداثة كونها حتمية لا مفر منها لكن دون إحداث القطيعة مع التراث ونلمس ذلك في كتابه الشهير " نحن والتراث " أما الثاني فموقفه يختلف عن الجابري إذ يعتبر من أنصار القطيعة مع التراث

(العربي / الاسلامي) وهو من دعاة تبني الحداثة الغربية باعتبارها قيم إنسانية، ويظهر ذلك في متن **أركون**، كما لا يمكننا أن ننسى أن هذه الحداثة التي ألقت بظلالها كذلك في الجزائر وقد تناولها العديد من المفكرين في وطننا العزيز من أبرزهم المفكر **عبد الله شريط** الذي هو موضوع هذه الأطروحة كونه يعد أحد أقطاب الفكر العربي المعاصر والذي تناول قضية الحداثة والفكر الغربي بمحمل الجد وكانت له أراء وأفكار تجاه الحداثة الغربية وهذا ما سنتناوله لاحقا كما هو موضح في الخطة لكن قبل هذا لابد لنا من أن نحدد المرجعية الفكرية والفلسفية التي انطلق منها المفكر **عبد الله شريط** لتأسيس حداثة عربية، من منطلق أن لكل مفكر وفيلسوف نسق فلسفي ينطلق منه لتجسيد رؤيته وفلسفته وفكره، وهذا ما سنوضحه في المبحث الأخير من هذا الفصل.

أما المبحث الثالث سأضعه تحت عنوان **المرجعية الفكرية والفلسفية للمفكر عبد الله شريط** سأحدد فيه ثلاث مرجعيات مرجعيتين عربيتين والثالثة مرجعية غربية أي ماهي المرتكزات التي اعتمدها **شريط** كنسق فلسفي له في بناء فلسفته الحداثية ؟ إذ تطرّقت في بداية هذا المبحث إلى الحضور الخلدوني في متن المفكر **عبد الله شريط** من خلال تأثير فلسفة ابن خلدون خاصة الاجتماعية والأخلاقية على تفكير **شريط** وهذا ما يظهر جليا في رسالته المقدمة لنيل درجة دكتوراه دولة الموسومة بـ "**الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون** " سنة 1975، إذ يعد **شريط** من بين الذين وضعوا معالم الفلسفة الاجتماعية الخلدونية المعاصرة واجتهد في وضع وتحديد اتجاهها وتأطير مشكلاتها معبرا عن معاناة حقيقية ذات طابع اجتماعي تمخضت عن إبداعات فذة تبلورت على شكل تأملات وآفاق هي جد مرتبطة بحركية وديناميةالمجتمع العربي الإسلامي على وجه العموم والمجتمع الجزائري على وجه الخصوص من خلال وضعهما في السياق التاريخي.

أما المرجعية البادیسية فتناولت من خلالها أثر جمعية العلماء المسلمين وحركة الإصلاح على فكره خاصة وأنه تتلمذ على يد العربي التبسي وهنا سأركز على المجال السياسي وبالضبط في الحكم وأنواعه في الفكر السياسي، بحكم أن المفكر **عبد الله شريط** يعتقد بأن مصدر وجود الحكم يختلف باختلاف الأمم والمجتمعات أو باختلاف حتى فلسفة التاريخ لهذا فإن وجود أي دولة سياسيا مرهون بطبيعة سلطة حكم هنا نتتبع تطور الحكم في نظره من الحكم الديكتاتوري وصولا إلى حكم سياسي أخلاقي، فقد استلهم **شريط** من **ابن باديس** كذلك فكرة الاصلاح القائم على نشر اللغة العربية والعقيدة الاسلامية إذ يقر بأن التغير والرقي يبدأ من الفرد وصولا إلى المجتمع ويعترف **شريط** بذلك قائلا : " إن فكري ليس إلا امتدادا للفكر الاصلاحي الثوري الباديسي "

ثم المرجعية الغربية التي تتمثل في الماركسية أثرها وموقف الدكتور **شريط** منها خاصة وأن **شريط** يؤمن بالإيديولوجية الاشتراكية سواء في الممارسة الاقتصادية أو السياسية، من خلال الصراع الطبقي الاجتماعي الذي ولد ميلاد مجتمع

نظري صوري، فما هو متعارف عليه هو أن الاشتراكية ظهرت كرد فعل على الرأسمالية التي قدست الفرد وأفرزت مجتمعا طبقيا يقر بالتفاوت والظلم الذي عانت منه الطبقة الشغيلة أو الكادحة، فالاشتراكية تعد بمثابة الأمل الذي كان ينتظره الإنسان البسيط (الكادح) الذي هضمت حقوقه في المجتمع الليبرالي الرأسمالي، وإذا كان **ماركس** صاحب هذه الثورة فلابد لنا أن نقف على جدليته المادية التي أعطت الأسبقية للمادة على الفكر من أجل تقدم الاقتصاد وتطوير البنية التحتية هذه النقاط شكلت منعرجا حاسما في فلسفة شريط الفكرية والاقتصادية.

الفصل الثاني : فسأخصصه لـ **المسائل والقضايا الحداثية في فكر عبد الله شريط** سأتناول في **المبحث الأول معركة المفاهيم وثنائية الثقافة والسياسة من منظور المفكر شريط** هذا يدفعنا إلى طرح تساؤلات عديدة، كيف تعامل المفكر **شريط** مع مسألة المفاهيم ؟ وماهي الخطة والمنهجية التي رسمها **شريط** لإخراج الانسان من دائرة التقليد إلى الابداع ثقافيا ؟ ثم ما موقفه من السياسة والوطنية وكذا أنظمة الحكم؟

يعد المفكر **عبد الله شريط** من بين المفكرين الذين اهتموا بمشكلة المفاهيم وتحليلها هذا فرض عليه الدخول في مناقشات حادة مع بعض المثقفين في الجزائريين **كمصطفى الأشرف** ودليل هذا كتابه الشهير " **معركة المفاهيم** " الذي يعبر عن ثمرة انتاجه الفلسفي، لهذا **فشريط** يعتقد أن الشعب الجزائري حقق نصرا في المجال العسكري عندما نجحت ثورة التحرير 1954 وطرد المستعمر الغاشم، فهو مدعو كذلك إلى تحقيق نصرا على مستوى الأفكار من أجل الخروج من دائرة التخلف والانبهار بالحضارة الأوربية وهنا الانتقال من التقليد إلى البناء والتجديد، كما سأستعرض مشكلة الثقافة من وجهة نظره ففلسفة **شريط** الثقافية واسعة وعميقة على اعتبار أن الثقافة منتوج إنساني متعدد العناصر فقد كان له اهتمام كبير بهذا المجال محاولا البحث من أجل إخراج الإنسان من دائرة التقليد إلى دائرة الإبداع والاجتهاد فهو كان واقعيا في تناوله لقضايا مجتمعه لأن النزعة الواقعية قد تجسدت في معظم كتاباته حيث يركز على تبني المنهج الواقعي في تحليل المفاهيم والابتعاد عن استراد المناهج الجاهزة (الأجنبية)، كما سأشير إلى قضية اللغة وعلاقتها بالمجتمع خاصة وأن المجتمع الجزائري عاش حقبة زمنية عويصة تمثلت في الاستعمار الذي حاول طمس الهوية الوطنية وتغير لغة الأم العربية واستبدالها باللغة الفرنسية، إذ يجدر الإشارة هنا إلى أن المثقف العربي أصبح يبحث عن التقدم والتطور في استعمال لغة أجنبية دون استعمال لغته التي تعبر عن انتمائه الوطني هذه الجدلية انعكست على المجتمع حيث جعلته يقف أمام مهمة صعبة ألا وهي محاولة التوازن بين مكتسبات الماضي وإنجازات الحاضر، أما سياسيا فسأولي اهتماما لمسألة الوطنية في الفلسفة السياسية التي تعد ثورة ضد الأرستوقراطية الحاكمة ثم النظام الديموقراطي بين التقدم والانحطاط من خلال ثورة **نيتشه** على الديموقراطية والدعوة إلى استعمال القوة، وكذا الدفاع عن مشاركة الشعب

في تنظيم الدولة والتأكيد على ضرورة الأخلاق في الممارسة السياسية ومنا يبرز دور **شريط** كمتفحص لهذه الأفكار محاولا أخلقة النظام السياسي.

أما **المبحث الثاني** سأبرز فيه **جدلية التراث والحداثة ونتائج الثورة الثقافية** هنا سنطرح سؤالا جد هام وهو ما موقفه من التراث والحداثة ؟ وهل المفكر **شريط** من دعاة التراث أم الحداثة أم أنه يمسك العصا من الوسط ؟ وهل تعد الثورة الثقافية مظهرا من مظاهر الفكر الحداثي الذي دعا إليه **شريط** ؟ وأين تكمن انعكاسات هذه الثورة ؟ من خلال التطرق لـ الثورة الثقافية وقيمتها عنده إذ يعتبر **شريط** من بين الذين كافحوا وجاهدوا بأفكارهم ومساهماتهم الثرية في إغناء الثقافة الجزائرية، وكذا مناقشة قضية الأصالة والمعاصرة (القديم والجديد) فهو ذو قناعة تامة بأن التطور الثقافي أو الديمومة الثقافية تعد خطوة أساسية نحو ترسيخ الثوابت الوطنية وجعل الثقافة تتمتع بالحيوية والتغير والنشاط محققة تقدما نحو الأمام، وهذا لا يتم إلا بتخليص هذه الثقافة من التراكمات والرواسب الفكرية التي علقت بها، فإشكالية التراث والحداثة أصبحت ظاهرة طاغية في المجتمعات العربية وكذا التعارض الموجود بين الاتجاهين، لكن **شريط** في فلسفته حاول تحقيق الانسجام والتوافق بين الأطروحتين (بين أنصار التراث وأنصار الحداثة) وخلق مجتمعٍ يقوم على ثوابت وقيم الماضي ومواكبة العصر في كل متطلباته، محاولين البحث عن الجديد والتخلص من كل ما هو بالي قديم ففلسفة **شريط** تقوم على معركة المفاهيم كون الجزائر انتقلت من معركة التحرير إلى معركة البناء والتشييد، وهذا لن يتم إلا بفضل اللغة باعتبار أن مشكلة المفاهيم تعد قضية فلسفية بالدرجة الأولى كونها ساعدت على إثبات الذات الجزائرية متخلصة من ذلك النقص الذي كان يعتريها، خصوصا وأن المفكر **شريط** ابتعد كل البعد عن تلك المناقشات الصورية النظرية مفعلا الواقع الجزائري ومشخصا له وتصحيح المفاهيم وذلك من خلال الكتابة والصحافة، ثم لابد من التركيز على مناقشة مشكلة الثقافة وإبراز سلبياتها التي جعلت الثقافة عاجزة عن تحقيق معادلة التنمية والتقدم فالجزائر حققت نصرا عسكريا لكنها لم تنتج فكرا يتماشى وتطورات العصر.

أما **المبحث الثالث** فسأخصصه لـ **المشروع التربوي وسياسة التحديث في تصور شريط**. **محاولاً الإجابة فيه** عن ما هو موقف المفكر **عبد الله شريط** من الفلسفة التربوية السائدة في الجزائر؟ وإذا كان ناقدا لها فما هي الحلول البديلة التي وضعها للنهوض بالمنظومة التربوية في الجزائر ؟، فالفكر التربوي يعد أحد مكونات الثقافة الوطنية هذا من جهة ومن جهة أخرى فالمنظومة التربوية تشكل إحدى اللبنات في نهضة أمة من الأمم، لهذا سأحاول تتبع تاريخ التربية من القديم إلى الحديث (من الحضارة اليونانية إلى يومنا هذا) فتتبع الإطار التاريخي للثقافة التربوية يدفعنا إلى استقصاء مشروعنا التربوي لإنشاء جيل قوي ومبدع، فما نلاحظه اليوم هو أن المثقف العربي يعاني من الضعف والتقهقر أمام

غيره ولم يستطيع أن يحقق نهضة تربوية كونه كان قائما على حشو العقول لا تنويرها ومهما احتقرنا المثقف فهذا يعني أننا نحتقر المجتمع برمته فمعادلة التقدم والتحضر تقوم على الاهتمام بالمثقف، لهذا سنشير إلى موقف **شريط** من هذه المسألة موضحين فلسفته التربوية والثورة التي أحدثها في المدرسة الجزائرية وكذا الجامعة لهذا يدعو **شريط** أن السبيل الوحيد للخروج من دائرة الانغلاق والتخلف لابد من الاهتمام بالكتاب والقراءة والصحافة، كما سأتحدث عن مناهج التربية ورؤيته لها من أجل تحقيق مشروع تربوي يتوافق مع قناعة الشعب الجزائري ويجدر الحديث هنا عن قضية التعريب وضرورته في الجزائر كونه يعتبر من بين السياسات التحديثية التي انتهجها المفكر **شريط**، باعتبار أنه إن وجدت مشكلات يواجهها التعليم في بلادنا هذا لا يعني انعدامها في دول أخرى فاللغة ليست مستقلة عن محيطها كونها تتغدى منه وتتفاعل معه.

الفصل الثالث: والذي كان موسوما بـ " **امتدادات الفكر الحداثي لعبد الله شريط في الفكر الجزائري المعاصر**"

وسأتناول في **المبحث الأول البعد الأنطولوجي لحداثة شريط** من خلال طرح قضية هل مشروع **شريط** كان واقعيا متجردا من الشطحات الفلسفية؟ وأين تتجلى انعكاسات هذه الواقعية الحداثية على المجتمع الجزائري على وجه الخصوص ؟، فهنا سأقف على المعطيات الفكرية والاجتماعية التي يعيشها المجتمع العربي عامة والمجتمع الجزائري خاصة ومحاولة استقراء هذا الواقع وتخليصه من الشوائب والنقائص التي علقت به قصد تصحيحها وإعادة بنائها، باعتبار أن الهوة بين ما هو نظري وما هو عملي شاسعة، ومن أجل تدعيم موقف **شريط** في هذه المسألة نستحضر فلسفة الألماني **هيجل** الذي يرى أنه يوجد انسجام بين العقل والواقع، إذ يوجد تلازم بينهما فالوجود الاجتماعي لا معنى له في غياب الاطار الفكري والعكس صحيح، فالمفكر **شريط** نظرته عميقة لواقع المجتمعات العربية والمشكلة في نظره تكمن في الخلط بين الجانب النظري والتطبيقي في السلم الحضاري، والدعوى إلى إقحام الأخلاق في المجال السياسي لتأسيس حكم راشد وصالح إشارة الى مبدأ الشورى في الاسلام، وهنا لابد من الوقوف على الواقعية التي تميز بها **شريط** في معالجة قضايا مجتمعه لأن **شريط** من الذين ابتعدوا عن الشطحات الفلسفية المجردة الميتافيزيقية، كما سأركز على نقطة مهمة تتمثل في نظرية الفعل الفلسفي ومقاصده عند شريط، على اعتبار أنه يؤمن بالفلسفة من أجل الخروج مما آلت إليه المجتمعات العربية على وجه العموم، كذلك سأركز على أهم المعوقات التي واجهت الحداثة في مشروعه الفلسفي الحداثي، لأنه يعتبر من الذين وقفوا على الداء ووصفوا الدواء للأمة الجزائرية خصوصا العربية عموما، مركزا كذلك على أهم الأبعاد التي شكلت مشروعه الحداثي، وقد وقفت على البعد الهوياتي، البعد الإنساني، وأخيرا البعد الأنطولوجي لها فقد رسم المفكر **شريط** مشروعا حداثيا مبني على هذه الأبعاد حتى يكن له صدى في الواقع الاجتماعي.

أما **المبحث الثاني** سأبيّن فيه **المشروع الحداثي في فكر عبد الله شريط** من خلال الاجابة عن سؤال مهم كيف يمكن التخلص من المحاولات الأدبية والفلسفية والتقيد بالروح العلمية ؟ وإلى أي مدى يمكن اعتبار المفكر هو المنظر الحقيقي لتقدم المجتمع ؟ وهل يمكن اعتبار **شريط** في مشروعه الحداثي كان منظرا لواقع المجتمع الجزائري ؟ هذا يدفعنا إلى توضيح هذا الخطاب الحداثي الذي شيد صرحه المفكر **شريط** والذي هو موضوع بحثنا بغية معرفة مضمون الحداثة، فهو ينطلق من فكرة أنه لا بد من تحديد الأسباب والبواعث قبل إصدار الأحكام والقرارات فهذا يكون إيجابيا، وقبل ذلك سأتناول السياق التاريخي الذي تشكلت فيه حداثة المفكر **شريط**، وهنا إشارة طفيفة إلى كيفية دخول هذه الحداثة وتم تداولها عند العرب وصولا إلى الجزائر مع المفكر **عبد الله شريط**، كما سأشير إلى نقطة أساسية تتمثل في قضية الفصل بين ما هو ديني وما هو علمي وهذا ما نلاحظه في الدول المتقدمة، إضافة إلى القوى الاستعمارية التي فرضت نفسها على الدول المستضعفة والمغلوبة على أمرها، مما دفعها الى البحث عن الحرية واستشعار المسؤولية باعتبارهما الدعامة الأساسية في تجسيد التقدم والتطور، وهنا الدعوى إلى عقلنة الماضي الحضاري من أجل إرساء الدعائم الأساسية للحداثة التي أرادها **شريط**، كذلك الدعوة إلى تجديد العقل أو الفكر الإنساني الذي يعتبره **شريط** طريق إلى تجسيد معالم الحداثة الجزائرية خصوصا والعربية عموما، فالمجتمع لن يتطور إذا لم يهتم بالمفكر الذي هو المنظر الحقيقي للمنظومة السياسية، فالغرب شهد نهضة بفضل مفكريها وفلاسفتها لأنهم نظروا في شتى المجالات خاصة السياسية وفعّلوها بشتى الطرق وهذه هي المفارقة العجيبة التي نقف أمامها بين تقدم الغرب وتأخر العرب سؤالا طرحه **محمد عابد الجابري** في كتاباته، فالبحوث العلمية والفكرية أصبحت قابعة في محاولات أدبية وفلسفية بعيدة عن روح العلم والعصر، لهذا **شريط** كان مفكرا ناقدا للمجتمعات العربية عامة والمجتمع الجزائري خاصة وهذا لا يخفانا أنه يحضر الفلسفة الخلدونية في كتاباته وأفكاره كما أشرنا سالفا من أجل تحقيق رؤية فلسفية هادفة، وهذا ما يثبت انتقال فكره من الخصوصية إلى العالمية، فهو يحلل قضايا مجتمعه تحليلا موضوعيا من أجل تغير مسار التاريخ في الجزائر والمجتمع العربي بصفة عامة، وبهذا تتحد معالم مشروعه الحداثي من خلال إعادة بعث خطابه الحداثي من جديد أي العمل على إحيائه وتطوير ما تم تناوله من طرف سابقيه من المفكرين خاصة زعماء الإصلاح، وصولا إلى مشروعه الحداثي الذي أراده هو والذي مس جميع المجالات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية، وبهذا يستحق أن يكون مفكرا ومنظرا اجتماعيا بأتم معنى الكلمة.

أما **المبحث الثالث** فسأضعه تحت عنوان **القيم الحداثية للمفكر شريط و أثرها في الفكر الجزائري المعاصر**. أي كيف تلقاها الفضاء العمومي الجزائري ؟ وهل هي قابلة للتحقق ؟ وإن كانت قابلة للتحقق فهل وجدت أرضية

خصبة جعلت من حداثته أمرا لابد منه ؟ باعتبار الحداثة قضية فلسفية إلى جانب القضايا الكونية الأخرى كالحرية والعقل والذات، وهنا تظهر اهتمامات الفلسفة بمسألة الحداثة وبالتالي إدراج حداثة هذا المفكر ضمن السياق الفلسفي وحتى التاريخي كالمشاريع التي طرحها المفكرين العرب المعاصرين ك **عبد الله العروي** و**محمد عابد الجابري** و**طه عبد الرحمن** وغيرهم وذلك من خلال النظر في التحولات والتغيرات التي حدثت في المجتمع وذلك بالانتقال من عالم التجريد الى عالم الواقعية والتجريب، وضرورة التوفيق بين التراث والحداثة فالمتأمل لهذا الصراع يدفعه إلى تبني موقف نقدي تجاه المظاهر السلبية في التراث والدعوى إلى مسايرة العصر في كل متطلباته **فهيجل** جعل من الحداثة مشكلة فلسفية، فالحداثة الأوربية رسمت طريقها في الوجود ووضعت بصمتها في التاريخ، تستلهم أصولها من التأملات الفكرية والرصيد الحضاري، هذا يوحي بنا إلى مدى تلقي الجمهور الجزائري لحداثة هذا المفكر في أفكاره وثورته التي نادى بها في شتى المجالات التي ذكرناها سالفا ثقافيا سياسيا فكريا واجتماعيا ... دون أن ننسى درجة الممارسة لهذه الحداثة وتجسيدها في الواقع الملموس بالإشارة إلى المفكرين الذين أثنوا على مشروعه وحتى الذين تبنوا مشروعه ورسموا له خطوطه العريضة (إشارة إلى بعض الباحثين والمفكرين الذين تبنوا مشروعه)، محاولين بلورة أفكاره على الساحة الفكرية والاجتماعية بغية النهوض بالمجتمع العربي عامة والجزائري خاصة، كما أنه تم الوقوف على الجوانب التي أخفق فيها المفكر **شريط** على اعتبار أنه لكل جواد كبوة، والنقد صفة من صفات الفلسفة وغرضه هنا في هذه الأطروحة الوقوف على أهم الجوانب التي لم يقف عليها أو همشها إن صح التعبير، وأخيرا طرقت قضية لم يتناولها أي باحث أو ربما لم يعيروا لها اهتماما وتتمثل في البعد الأمازيغي – الشاوية – في فكره أو في مشروعه الحداثي، من خلال الإجابة عن سؤال جوهري والمتمثل في ما موقع أمازيغيته ضمن مشروعه الحداثي ؟ وهل غلب إيديولوجية التعريب على هذا البعد الذي يعبر عن انتمائه الشخصي ؟

وسنخلص في نهاية موضوع هذه الأطروحة إلى **خاتمة** نلخص من خلالها أهم النتائج التي قادنا البحث إليها.

6– الدراسات السابقة:

كان لي اطلاع على أربع دراسات حول **عبد الله شريط** الأول ماجستير وثانية دكتوراه وثالثة دكتوراه والرابعة ماجيستير ومن هذا المنطلق وبعد قراءتي الفاحصة لهذه الأطروحات الأربع حاولت استكشاف التماثل والاختلاف الموجود بين هذه الدراسات وبين رسالتي.

– الدراسة الأولى[1]: للباحث **العلوي أحمد** الموسومة بـ " **إشكالية التنمية في الجزائر بعد الاستقلال – المفكر عبد الله شريط نموذجا –**"، فبعد الاطلاع على مضمون الرسالة تبين، لا توجد نقاط شبه بكثرة بينها وبين ما بحثت فيه على اعتبار أن الرسالة تتناول اشكالية التنمية من وجهة نظر علم الاجتماع التنمية، من خلال الوقوف على المجهودات الفكرية والعملية المبذولة لتحقيق مشروع التنمية في الجزائر، هذا ما وقف عليه صاحب الرسالة في الفصل الأول ثم الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية والثقافية والسياسية في الجزائر المستعمرة، في الفصل الثاني وربما أنا في رسالتي قد وقفت على هذه النقاط كمعوقات للحداثة التي أرادها **شريط** في مشروعه الفلسفي، وبهذا يختلف مفهوم التنمية عن مفهوم الحداثة، وذلك لتوضيح الرؤية للقارئ على حجم الدمار والخراب الذي أصاب الأمة الجزائرية جراء ما خلفه الاستعمار الغاشم، واضعا بذلك الخطى التي تسهل على المتلقي فهم ما آلت إليه الجزائر وما عاشته بعد الاستقلال وكيف أثر هذا الوضع المزري فيما بعد الاستقلال وهو موضوع الفصل الثالث، ثم حاول الباحث في الفصل الرابع عقد وجه مقارنة بين المقاربات والبدائل المطروحة أمام المفكرين الجزائريين وما قدموه من أفكار **كمالك بنبي ومحمد أركون وعبد المجيد مزيان، ومولود قاسم آيت بلقاسم**، ليستخلص موقف المفكر **عبد الله شريط** من التنمية في الفصل الخامس.

وبالتالي ومن خلال الوقوف على فصول هذه الأطروحة نجد أنها تختلف عن رسالتي ربما قد نتفق في عرض المشاكل والمعيقات التي وقفت في وجه سواء التنمية أو الحداثة لكن قد نختلف في تصور الهدف، فالمشروع الحداثي يختلف عن المشروع التنموي، وهذا ما سأوضحه في هذه الرسالة.

– الرسالة الثانية:[2] للباحث **بن قدور نور الدين**، الموسومة بـ " **مستقبل التنمية في الخطاب الفلسفي المغاربي المعاصر** "، هذه الرسالة صاحبها وقف على مقارنة بين مفكرين لا يستهان بهما هما **عبد الله شريط** و**عبد الله العروي**، الشيء الذي يحسب له صاحب الرسالة هو أنه أدخل الخطاب الفلسفي على التنمية الاجتماعية والسياسية والاقتصادية في المجتمع المغاربي على وجه الخصوص، فقد عرض في الفصل الثاني التنمية في الخطاب المغاربي المعاصر لمشروع المفكر الجزائري **عبد الله شريط**، كما يشيد بمجهوداته في دراسة المجتمع الجزائري، معتبرا إياه قطبا متميزا ومن الذين يُعتمد عليهم لتقويم وإصلاح المراحل الحاسمة في تاريخ الجزائر، ثم تعرض في الفصل الثالث إلى نقد خطاب التنمية

[1] العلوي أحمد، **إشكالية التنمية في الجزائر بعد الاستقلال – المفكر عبد الله شريط نموذجا –**، رسالة تخرج لنيل شهادة الماجستير،كلية العلوم الاجتماعية، قسم علم الاجتماع، جامعة وهران، 2011-2012.

2 هي رسالة دكتوراه في الفلسفة، للباحث بن قدور نور الدين، الموسومة بـ " **مستقبل التنمية في الخطاب الفلسفي المغاربي المعاصر** "، من جامعة وهران.

وأفاق التجاوز من خلال التطرق لمواطن التشابه والاختلاف ومواطن التداخل بين مشروع **شريط** ومشروع **العروي** وهنا وقف الباحث على رؤية نقدية للمشروعين، على اعتبار أن النقد صفة من صفات الفلسفة هدفه التصويب وسد الثغرات، ثم إن الحقائق التي توصل إليها كلا المفكرين هي مرحلية وظرفية، ولعل ما نتقاطع فيه مع هذه الرسالة هو مدى بروز الدور الذي تلعبه الفلسفة في القضاء على المخلفات والتركة الاستعمارية، مؤكدا شريط على ضرورة تفعيل دورها وربطها بالواقع وتخليصها من الطوباوية والعالم المجرد، أما اختلافي عنه فيتمثل في أنه رسالته تقوم على دراسة مقارنة بين قطبين من أقطاب الفكر المغاربي ألا وهما **شريط والعروي**، على خلاف رسالتي تعالج موضوعا بالغ الأهمية يتمثل في المشروع الحداثي ونظرة المفكر لسبل تحقيق هذا المشروع، هذا ما أهل المفكر **شريط** ليكون رائدا للفلسفة والتنظير في الجزائر.

– الرسالة الثالثة:[1] وهي رسالة دكتوراه علوم للباحث **علي سعيداني**، الموسومة ب" **الحضور الفلسفي في كتابات عبد الله شريط التاريخية – محاولة في فلسفة التاريخ عند عبد الله شريط –**"، كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية قسم الفلسفة، جامعة باتنة، فهذه الرسالة تختلف اختلافا واضحا من عنوانها مع رسالتي، على اعتبار أن الباحث وقف في الفصل الأول على المؤثرات المشكلة لفكر **عبد الله شريط** التاريخي وذلك بإبراز حياته وشخصيته كمفكر، واقفا على تكوينه الفلسفي، وموضحا لمنهجه الفلسفي الذي اعتمد عليه، ربما قد نتقاطع في هذه النقطة على اعتبار أنه في رسالتي قد وقفت في الفصل الأول على المرجعية الخلدونية في كتابات **شريط** الحداثية، أما في الفصل الثاني فقد عنونه بـ الحضور الفلسفي عند **عبد الله شريط** وأشكلة السمات، من خلال الوقوف على أهم الجدالات التي شغلت المفكر **شريط** كجدلية النظري والتطبيق، ثم انتقل إلى تطور فكرة التاريخ عند **عبد الله شريط** وذلك في الفصل الثالث، من خلال الوقوف على فلسفة التاريخ الشريطية، وهنا لم نتقاطع بتاتا، وفي الأخير وقف على تشكل المنهج النقدي الشريطي من خلال عرضه لنقطة جوهرية وهي **عبد الله شريط** في عيون الساسة والمثقفين، وقد كان لي نصيب في هذه الرسالة في الجانب النقدي من خلال الوقوف على موقف النخبة من فكر **شريط**، وبالتالي أكون قد أجبت على إشكال جوهري وهو كيف تلقى الفضاء العمومي فكره وفلسفته الحداثية ؟ وهل لاقت إقبالاً كبيراً من طرف النخبة الجزائرية المثقفة ؟

[1] وهي رسالة دكتوراه علوم للباحث **علي سعيداني**، الموسومة ب" **الحضور الفلسفي في كتابات عبد الله شريط التاريخية – محاولة في فلسفة التاريخ عند عبد الله شريط –**"، كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية قسم الفلسفة، جامعة باتنة.

الرسالة الرابعة:[1] للدكتور **حمادي النوي** الموسومة بـ " **الحداثة والتنوير في فكر عبد الله شريط** "، فهذه الأطروحة انطلاقا من موضوعها وفصولها نجدها تتشابه في جزء أكبر – من الرسالات السابقة الذكر– مع رسالتي، ويظهر ذلك جليا من خلال عنوانها بالدرجة الأولى الذي يتناول الحداثة والتنوير، إلا أنه يبقى الاختلاف في أنه صاحب الأطروحة ركز على عنصرين مهمين هما الحداثة والتنوير، على الرغم من أن التنوير يعتبر أحد المعالم الحقيقية لمجتمع الحداثة لأن الغرب لما أعلن الحركات التنويرية التي قادها معظم فلاسفتها بدءا من **ديكارت** مرورا **بمونتيسكيو وفولتير وديدرو** وغيرهم من الفلاسفة الغربيين الذين عايشوا عصر الأنوار وحملوا مشعله وصولا إلى الفلسفة المعاصرة، فهؤلاء كلهم كان همهم البحث عن مجتمع حداثي يخرجهم من الانغلاق والسلطوية خاصة التي مارستها الكنيسة ضدهم، ولم يتوقف الأمر عند الغرب بل انتقل ها التحول إلى العرب وبالضبط مع المفكر الجزائري **عبد الله شريط**، ولكن ليس بممارسة القطيعة مع الدين مثلما فعل الفلاسفة الأوربيون، بل بالعودة إلى الماضي الحضاري وإعادة إحيائه من جديد، واستغلاه في تحقيق مشروع حداثي يراعي القيم التي يتأسس عليها المجتمع العربي، فصاحب الأطروحة عالج الموضوع من خلال تقسيمه إلى أربعة فصول، إذ أنه وضع الفصل الأول تحت عنوان الحداثة والتنوير في الفكر العربي المعاصر، فقد تناول فيه إشكالية المفهوم لكل من التنوير والحداثة ثم عرض سمات الحداثة، واقفا على رهاناتها في الثقافة العربية الإسلامية معرجا على الحداثة والتنوير في الفكر الغربي قبل أن يتناولها في الفكر العربي المعاصر مع أحد نماذج الحداثة **محمد أركون**، وهنا قد ألتقي مع صاحب الأطروحة خاصة فيما يخص مسألة الحداثة في سياقها التاريخي انتقالا من السياق الغربي إلى التداول العربي (البحث في جذور الحداثة)، وكذلك من ناحية المفهوم من خلال الوقوف على دلالتها اللغوية والاصطلاحية أما الفصل الثاني فقد وقف الدكتور على أهم قضايا التحديث في فكر **عبد الله شريط**، طارحا مسألة الغياب الإيديولوجي وأثره في تحقيق التنمية الاجتماعية، إذ أن غياب التصور الإيديولوجي يعرقل النمو والتطور في البلاد، وكنت قد نوهت كذلك في رسالتي عن هذا الأمر، على اعتبار أن المشروع الحداثي لن يتحقق دون وجود رؤية إيديولوجية واضحة، ولعل تبني **شريط** للإيديولوجية الاشتراكية (الماركسية)، كان نتيجة حتمية تاريخية فرضتها الظروف التي آلت إليها البلاد خاصة بعد الحقبة الاستعمارية، ثم تناول صاحب الأطروحة مسألة الثورة الثقافية ومشكلة الأصالة والمعاصرة وقد كان لي نصيب في هذه الرسالة من تناول هذه القضية عند المفكر **شريط**، باعتبار أن الثورة الثقافية تكتسي أهمية بالغة عنده، وكان له موقفا من التراث والجدل الذي دار بينه وبين الحداثة وكنت قد وقفت على هذه النقاط المهمة في فلسفته الحداثية، كذلك تناول صاحب الأطروحة مسألة بالغة الأهمية والتي تتمثل في معركة

[1] هي رسالة مقدمة لنيل شهادة الماجيستير في الفلسفة، للدكتور **حمادي النوي** الموسومة بـ " **الحداثة والتنوير في فكر عبد الله شريط** "، بكلية العلوم الإنسانية والاجتماعية بقسم الفلسفة، جامعة الجزائر.

المفاهيم، باعتبار أن المفكر **شريط** يولي اهتماما كبيرا للمفاهيم، فقد كان لي كذلك نصيب من البحث في هذه النقطة لأن توضيع المفاهيم تعتبر نقطة جد مهمة في وضع المعالم الأساسية للمشروع الحداثي كيف لا وهو قد خصص لها كتابا عنونه بـ " **معركة المفاهيم** "، وقد وقفت على عدة مفاهيم كان لها نصيبا من الدراسة في متن **شريط** خاصة الثقافة والسياسة، أما الفصل الثالث فقد عنونه صاحب الأطروحة بـ التربية والسياسة عند **عبد الله شريط**، فقد أوضح الدكتور الموقف النقدي من الثقافة التربوية في الجزائر، خاصة إذا تعلق الأمر بالهياكل والبرامج وكذا المناهج التعليمية فقد وقف **شريط** من هذه المسائل موقفا نقديا ولم يتوقف الأمر به عند النقد بل وضع الحلول المناسبة للنهوض بالمنظومة التربوية في الجزائر، وهذا ما أبرزته في أطروحتي وربما نكون قد تقاطعنا في هذه المسألة، خاصة وأن صاحب الرسالة تطرق إلى مسألة جد مهمة والتي تتمثل في أهمية التعريب، والتي ظل يكافح عنه طوال حياته من أجل استرداد المكانة اللازمة للغة العربية، وهذا ما أبرزته أنا كذلك إذ اعتبرته أحد السياسات التحديثية التي انتهجا **شريط** في فكره وفلسفته الحداثية، أما في الفصل الثالث فقد وقف صاحب الرسالة على فلسفة الحداثة عند **شريط**، موضحا بذلك البعد الأنطولوجي لفكرة الحداثة، من خلال تأكيده على أن الحداثة التي أراده **شريط** يجب أن تخرج من الخصوصية إلى العالمية، وهذا الذي أردت الوصول إليه انطلاقا من تحليل أرائه في كتبه، إلا أني أضفت أبعادا أخرى في رسالتي كالبعد الإنساني والهوياتي ..الخ، مما جعلني أحيط بالموضوع حتى تتضح الرؤية للمشروع الحداثي الذي أراده **شريط**، ثم تكلم صاحب الرسالة عن الخطاب الحداثي من منظور **شريط**، أي كيف تصور **شريط** هذا الخطاب وخاصة وأنه خطاب موجه إلى العامة والخاصة، لذا كان لزاما عليه أن يحدد معالمه بدقة، وكنت قد أشرت إلى هذه النقطة إلا أنني حددت في رسالتي كيف أراد **شريط** مشروعه الحداثي والذي هو موضوع رسالتي وكنت قد فصلت فيه، ووقفت على جميع الجوانب المحدد لمشروعه الحداثي، إلا أنني اختلف مع صاحب الأطروحة في الأخير ففي رسالتي وقفت على الجانب النقدي لفلسفة **شريط** الحداثية، من خلال إبراز الجوانب التي همشها أو التي أخفق فيها، مبرزا كذلك إشادة المفكرين لفلسفته وفكره سواء تعلق الأمر بالذين عاصروه وعايشوه، أو الذي جاءوا من بعده، ثم أبرزت نقطة جد مهمة تتمثل في بعده الأمازيغي – الشاوي – في فلسفته، لماذا أعرض عن الحديث عن هذا الجانب، وهل تَموقعُه تحت إيديولوجية التعريب جعله يهمش هذا البعد ؟، وبهذا يبقى المفكر **شريط** أيقونة فلسفية وصرحاً فكرياً لا مثيل له لابد أن نلتفت له كباحثين لإبراز ما كشف عنه هو كمفكر وما لم يكشف عنه.

7– صعوبات الدراسة:

ممّا لا شكّ فيه أنّه واجهتنا صعوبات جمّة، يمكن عرضها كما يلي:

إن المفكر **عبد الله شريط** مخضرم فهو الأديب والفيلسوف والمفكر لهذا فنجده يستعمل أسلوبا سهلا، لم يستعمل كذلك منهجا واضح ومباشر، على اعتبار أنه لم يتخصص في مجاله الفلسفي، فقد كانت محاولته الجادة إخراج الفلسفة من الطوباوية والتجريد إلى محاولة ربطها بالواقع العملي واليومي، متنكرا لكل الفلسفات النظرية التي تغرق في عالم المجردات، وبهذا يكون قد سار نحو تحقيق مشروع فلسفة عملية تهتم بمحاولة تغير الإنسان نحو الأفضل.

– ولعلّ أبرز العراقيل التي واجهتنا هي تشابك المنابع عند المفكر **عبد الله شريط**، فلما تقرأ كتاباته وهو يتكلم عن الأدب تجده أديبا، وتعتقد أنه متخصص في الأدب، معتبرا أن طريق التحرر من الأدب مبني على وضع ركائز فلسفية كما أنه اشتغل على التاريخ من خلال مسايرته للوضع العام للبلاد ومعايشته لوقائع الثورة الجزائرية، هذا التشابك في حقول المعرفة عنده مثلت نوعا ما صعوبة في محاولة تحديد الملمح الفلسفي الذي يميز المفكر **عبد الله شريط**، ولكنها لا تعتبر عقدة أمام بحثنا فمنه كثر ويمكن تجاوز هذا التلاقح في العلوم والمعرفة عند المفكر **شريط**.

– إضافة إلى ذلك قلة الدراسات والأبحاث عنه جعلت تحديد الرؤية عنده صعبة نوعا ما، فما كتب وقيل في حقه شيء قليل، ولكن يبقى الأمل ساطعا من خلال دراستنا وإقبال الطلبة والباحثين على فكره أمر لا يستهان به حتى نشهد شهادة حق في شخصه، ونكون قد ألممنا بفكره ولو بالجزء القليل.

الفصل الأول : إشكالية الحداثة في الفكر العربي المعاصر

المبحث الأول : الحداثة من السياق التاريخي إلى التداول العربي.

المبحث الثاني : الفكر العربي المعاصر بين سلطة التراث وحتمية الحداثة.

المبحث الثالث : المرجعية الفكرية والفلسفية للمفكر شريط.

المبحث الأول :

الحداثة من السياق التاريخي إلى التداول العربي.

" إنّ فكراً يكون مقيداً بالعادات مستبداً للتقليد؛ لهو فكر ميت لا قيمة له "

محمد عبده

Un intellect qui est lié par des habitudes est tyrannique à la tradition ; **C'est une pensée morte** sans valeur

المبحث الأول: الحداثة من السياق التاريخي إلى التداول العربي.

يعد الاهتمام والانشغال بمفهوم الحداثة هو ثمرة طبيعية لملابسات تاريخية وظروف اجتماعية وسياسية كثيرة، ربما قد يرجع الأمر إلى حملة نابليون على مصر، باعتبارها موجودة في كتب المستشرقين، كما تحدث عنها **إدوارد سعيد** في كتابه المعروف بـ " الاستشراق "، وقد يكون ارتباطها بالاستعمار الغربي للوطن العربي، وكذا ظهور الكيان الصهيوني، إضافة إلى انتقال المدارس الفكرية الغربية إلى الثقافة العربية الاسلامية كالماركسية والوضعية المنطقية، المذهب الوجودي، فلسفة **رونيه ديكارت** العقلانية، هذا بالنسبة للفلسفة الحديثة أما النزعات الفلسفية المعاصرة فتمركزت حول **الظاهراتية**(*) (**الفينومولوجية) البنيوية**(**)، **والهيرمينوطيقية**(***) وغيرها من المذاهب الفكرية الفلسفية التي وجدت أرضية خصبة من طرف ناقليها ومدعميها في ثقافتنا العربية، إذ خلقت تناقضات في الساحة الفكرية العربية بين مؤيد ومعارض مادح وقادح لهذه الأنساق الفلسفية لكن رغم ذلك كانت منطلقات أساسية في بناء وتشييد هذا الصرح الحضاري تمثل في الفكر العربي المعاصر وهذا من خلال انفتاحه على الآخر الذي طرد من جغرافيتنا، لكنه لازال يقطن في ايديولوجياتنا وأفكارنا لذا لابد من الحذر في الغلو بتبني هذه الفلسفات كونه يوقعنا في **الدوغمائية**(****) والتبعية الفكرية وكذا العمى الفكري، وللخروج من هذا المأزق وجب الانتقال إلى طور جديد في التفكير الفلسفي بطبيعة الحال إنه طور ينطلق من وجود إرث فلسفي عربي إسلامي وهذا ما يسمى في أدبياتنا بالتراث مع الاستعانة بهذا الإرث الفلسفي الغربي لكن بغربلة ثقافتهم الغربية ونقل ما يتوافق مع إرثنا ومنظومتنا الفكرية هكذا سنبني حداثة عربية قادرة على مواجهة ومجابهة حداثة الغرب هذه المفارقة توقعنا أمام تساؤلا فلسفيا سنعالجه في هذا المبحث يتمثل في هل ينحصر مفهوم الحداثة في كونه مجرد حقبة، أو شرطية تاريخية أم أنه أعمق من ذلك ؟ وكيف انتقل هذا المفهوم إلى التراث العربي؟

(*) الظاهراتية أو الفينومينولوجيا هي علم الظواهر ودراستها على طريقة وصفية، ويشير هذا المصطلح إلى مذهب الفيلسوف الألماني **هوسرل**، كما يشير إلى تيار فكري ينطلق من تصورات هذا الفيلسوف وأفكاره أو المنهج الذي اعتمده، وتقوم الفينومينولوجيا على نقد الميتافيزيقا الكلاسيكية. **نقلا عن**: جلال الدين سعيد، **معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية**، دار الجنوب للنشر، تونس، 2004، ص 352.

(**) البنيوية هي اتجاه فكري أصبح يغزو جميع الميادين، ويرجع تأسيسها إلى العالم اللساني فردنان دي سسور، وتعني البنيوية النظر إلى المشاكل الفلسفية من زاوية المنطق العلمي ومن وجهة نظر علم اللسان. **نقلا عن**: المرجع نفسه، ص80- 81.

(***) علم التأويل أو التفسيرية أو الهرمنيوطيقا هو استخلاص المعنى الكامن انطلاقا من المعنى الظاهر، أي الانطلاق من المعاني المجازية بحثا عن المعاني الحقيقية، ومن بين المجالات التي يمارس فيها منهج التأويل النص الديني الحافل بالرموز والاستعارات. **نقلا عن**: المرجع نفسه، ص 90.

(****) الجزمية أو الدوغماتية (الوثوقية) هي مذهب من يثق بالعقل وبقدرته المطلقة على إدراك الحقيقة والوصول إلى اليقين، وفي نظر **كانط** هي الميل إلى التسليم بالمبادئ التي يعتمدها العقل. **نقلا عن**: المرجع نفسه، ص 191.

1- مفهوم الحداثة وتاريخيها في رحم الثقافة الغربية:

قبل الولوج إلى الحديث عن تاريخية ونشأة هذا المفهوم، لابد من الوقوف على الحداثة وجينيالوجيا المفهوم أي تحديد المدلول اللغوي والاصطلاحي لها، فقد أصبحت الحداثة من بين القضايا الجوهرية في الفكر الإنساني كون أن القطيعة مع التراث أو الماضي إضافة إلى الثورة الفكرية وحتى العلمية شكل منعرجا حاسما ونقطة تحول في مسار تاريخ الفكر الانساني، خاصة مع ظهور عصر النهضة الذي خلق مفهوم الحداثة على كل المستويات (الاقتصادي، الاجتماعي، الثقافي، السياسي، الفكري) من خلال قطع الصلة مع المناهج القديمة، فشرارة الحداثة بدأت مع ما إن أعلن المجتمع الانساني التحرر والتخلص من قيود العوائق والشوائب التي علقت به، وذلك من خلال تحرر الانسان من الأوثان والأوهام الخيالية ..، محاولا هذا الانسان الاستعانة بكل إمكانياته المعنوية والمادية إذن الحداثة هي وريثة النهضة وحفيدة التنوير فهذه التطورات التي حصلت سواء على المستوى الفكري أو على المستوى المادي كان له الأثر الكبير على المجتمع الغربي بالدرجة الأولى وامتدادا إلى المجتمعات العربية.

أما عن مدلولاتها في الفكر العربي أو في الفكر الغربي الأوربي لابد من الوقوف على المعنى اللغوي أولا لها إذ ورد لفظ الحداثة في اللغة العربية مشتقة من كلمة الفعل الثلاثي (حدث) وتعني " الحديث نقيض القديم والحُدُوثُ نقيض القُدْمَةِ، حدث الشيء يحدث حدوثا وحداثة، وأُحْدُوثَة فهو مُحْدِثُ وحديث، وكذلك استحدثه الحدوث كون أن الشيء لم يكن ..."[1] ، ولقد جاء في معجم الوسيط في كلمة حدث ما يلي " الحداثة : سن الشباب ويقال أخذ الأمر بحداثته بأوله "[2]

أما في اللغة الفرنسية كلمة حديث " **Moderne** " مشتقة من لفظة " **Modernus** " والتي ظهرت في القرن السادس هذا اللفظ استعمل بكثرة في القرن العاشر في المساجلات الفلسفية والدينية ويكاد يستعمل بمعنى انفتاح وحرية فكرية، ومعرفة أحداث الوقائع أو أحداث الأفكار، وغياب الكسل.[3]

من خلال ما سبق يمكن القول بأن الحداثة جاءت على أنقاض الماضي والقديم، وبهذا فهي تعني التجديد والتغير وخروج عن كل ما هو مألوف فهي تأكد على أن الانسان هو وحده القادر على أن يفعل وذلك بعد أن أصبح أكثر فعالية ونشاط بفضل العلم والتكنولوجيا المتطورة.

---

1 ابن منظور، **لسان العرب**، م 4، بيروت، 1988، ص 52.

2 مجمع اللغة العربية، **المعجم الوسيط**، ج 1، المكتبة الاسلامية، اسطنبول، تركيا، د. ت، ص 160.

3 أندري لالاند، **موسوعة لالاند الفلسفية**، مج2، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ط 2، 2001، ص 822.

أما عن مدلولها الاصطلاحي فمن الصعب والعسير تطويق معنى الحداثة وضبط مكوناتها لكنه بالمقابل من اليسر والسهل تحديد بعض معالمها وعلاماتها في بعض المجلات، فالحداثة على حد تعبير الدكتور **محمد سبيلا** هي " ظهور ملامح المجتمع الحديث المتميز بدرجة معينة من التقنية والعقلانية والتعدد والتفتح، والحداثة كونيا هي ظهور المجتمع البرجوازي الغربي الحديث في إطار ما يسمى بالنهضة الغربية أو الأوربية "[1]، وتعني الحداثة كذلك " نشوء حركات ونظريات وأفكار جديدة ومؤسسات وأنظمة جديدة تؤدي الى زوال البنى التقليدية القديمة في المجتمع وقيام بنى جديدة "[2]، هذا يعني أن الحداثة تعني ما هو جديد بمعنى المغامرة نحو المستقبل والانفلات من قيود الحاضر والماضي، رغم أن الحديث يمثل الحاضر بعينه بل يؤكد عليه، فالإبداع والخلق لا يحدث إلا في الزمن الحاضر هذه الأخير يمثل الأرضية الصحيحة للمستقبل وهدفه المنشود، فالإنسان إذا لم يجتهد في حاضره لا يمكنه أن يحقق طموحاته المستقبلية، أما عن النهضة التي تكلم عنها **محمد سبيلا** فيجدر الإشارة هنا أن المجتمعات التي حققت تقدما اقتصاديا (صناعيا) وفي مستوى عالي جدا دفعها إلى ترويض وغزو المجتمعات الأخرى، وهذا أفرز ما يسمى بصدمة الحداثة، فالحداثة عملت على أن تخرج هذه المجتمعات من دائرة التكرار والاجترار وفجرت ما يسمى بدينامية التحول والتغير بما سيمس ذلك من اهتزاز في القيم والعادات والهويات وحدوث تقطعات وانشقاقات تلحق وتتبع وتيرة الاتصال والديمومة والاستمرارية، إذن فالحداثة هي مذهب فكري يسعى لهدم كل موروث والقضاء على كل قديم – إلا المظاهر الثورية الباطنية والفلسفية – والتمرد على الأخلاق والقيم والمعتقدات ومن معالمها في العالم العربي نجد **أدونيس** يعتبر أن الحداثة في العالم العربي إشكالية جد معقدة ليس من حيث علاقته بالغرب ولكن أيضا من حيث تاريخه الخاص أيضا، **فأدونيس** ينظر إلى الحداثة من ثلاث زوايا، الحداثة العلمية وحداثة التغيرات الثورية وهذه من ثلاث جوانب أساسية الاقتصادية والاجتماعية والسياسية إضافة الى الحداثة الفنية ويعتبر **أدونيس** أن هذه الأنواع الثلاثة تشترك في " خصيصة أساسية هي أن الحداثة رؤية جديدة وهي جوهريا رؤيا تساؤل واحتجاج، تساؤل حول الممكن واحتجاج على السائد"[3]، أما **أركون** فينفي أن تكون الحداثة خاصية غربية وهو بذلك ينفي تعينها زمانيا ومكانيا، ولا يعتبرها سمة الحداثة الغربية بل هي سمة وخاصية تميز الجديد عن القديم عبر مختلف الحقب الزمانية وفي مختلف الحضارات، فالحداثة " ليست المعاصرة، فقد يعاصرنا

1 د محمد سبيلا، **مدارات الحداثة**، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط 1، بيروت 2009، ص 123.

2 عبد القادر محمد مرزاق، **مشروع أدونيس الفكري والابداعي رؤية معرفية**، المعهد العالمي للفكر الاسلامي، فرجينيا، الو م أ، ط1، 2008، ص92.

3 محمد بن عبد العزيز بن أحمد العلي، **الحداثة في العالم العربي دراسة عقدية**، بحث لنيل درجة دكتوراه، ج ا محمد بن سعود الاسلامية، م 1، كلية أصول الدين الرياض، 1414 هـ، ص 136

أشخاص لا علاقة لهم بنا ولا بالحداثة والعصر أناس ينتمون عقليا لمرحلة القرون الوسطى، وقد توجد في القرون السابقة شخصيات تمثل الحداثة "[1]، هذا عن مدلولها عند بعض مفكري العرب.

أما عن مدلول الحداثة في الغرب فكما ذكرت سالفا أنه من الصعب تحديد مفهوم الحداثة، كما لا يمكن اختصارها في مذهب محدد، فلقد تبلور مصطلح الحداثة في الغرب مع الشاعر الفرنسي " **بودلير**(*) **Boudelelaire** "* الذي يعتبر الأب الروحي والمؤسس الحقيقي للحداثة حيث يقول : "، ما أعنيه بالحداثة هو العابر والهارب والعرضي، إنها نصف الفن الذي يكون نصفه الآخر وهو الأبدي الثابت "[2]فهو لم يهرب يوما من سرية الحياة المعاصرة فقد عاش يبحث عن الجمال الحقيقي في كل شيء ليعبر عنه بطبيعة الحال وهذا إسهاما منه في العصر الحديث، مؤكدا على ضرورة التعبير عن روح العصر.

كما عرفها **ألان تورين**** **Alan Mathison Turing**: " لقد صارت كل المجتمعات مخترقة بالأشكال الحديثة للإنتاج والاستهلاك والاتصال ... قارب الحداثة يحملنا جميعا يبقى فقط أن نعرف هل نحن ملاحون أم مسافرون يحملون أمتعة"[3].

فالحداثة هنا هي ثورة على الفكر الذي يجعل من الانسان جزءا منفعلا ومتصلا مع الطبيعة ليكون في آخر المطاف هو المحرك والفاعل للفعل الثقافي والحضاري، ومن ثم تصبح الحداثة ممتلكة القدرة على تصحيح ومراجعة مسارها ناقدة في ذلك ذاتها.

---

1 محمد سبيلا، عبد السلام بن عبد العالي، **الحداثة وما بعد الحداثة**، دار توبقال، المغرب، ط 1، 1996، ص 106.

(*) لقد ارتبط ميلاد الحداثة الشعرية مع : راميو، مالارميه، وبودلير، ويمكن حصرها في الفترة ما بين 1850-1890، وبالأخص سنة 1857 تاريخ صدور الديوان الشعري " أزهار الشر " لبودلير أين أصبحت الحاضرة باريس مستلهما للشاعر، رغم ما نلمسه من انتقادات للحداثة.

* شارل بودلير 1821-1867 شاعر وناقد فني فرنسي، ويُعَد من أبرز شعراء القرن التاسع عشر ومن رموز الحداثة في العالم. وكان شعر بودلير متقدما عن شعر زمانه فلم يقدر إلا بعد وفاته.

2 خيرة حمر العين، **جدل الحداثة في نقد الشعر العربي**، اتحاد كتاب العرب، دمشق سوريا، د ط، 1996، ص 31.

** ألان تورين هو عالم اجتماع فرنسي، ولد سنة 1925 م عرف بأبحاثه في مجال سوسيولوجيا الحركات الاجتماعية، وحول نظرية الفعل.

(*، **) **نقلا عن:** https://ar.wikipedia.org/wiki/%D8%B4%D8%A7%D8%B1%D9%84_%D8%A8%D9%88%D8%AF%D9%84%D9%8A%D8%B1 يوم: 2022/03/05م.

ملاحظة: بعض الأعلام والمصطلحات التي تم التعريف بها وتهميشها مأخوذة من نفس المرجع .wikipedia، وذلك تجنبا لتكرار الموقع على غرار التي أُخذت من المعاجم الفلسفية فقد تم الإشارة إلى المرجع.

3 ألان تورين، **نقد الحداثة**، تر: أنور مغيث، المجلس الأعلى للثقافة، مصر القاهرة، د ط، 1997، ص270.

أما الروائي الفرنسي **فولبير*** **flaubert** فإنه يربط مفهوم الحداثة بالزمن وفعل الكتابة، وذلك في قوله " الحداثة هي العصب للحاضر ضد الماضي بمعنى أن الوعي الحداثي ليس تشبعا لسلطة ماضوية وحنينا إلى الأصل ... بل هو تمجيد للحاضر وانفتاح على الآتي"[1]، لهذا فالقطيعة مع الماضي يعد أحد خصائص ومميزات الحداثة هذا تعبير عن رغبة المبدعين من خلال كتابة ما هو جديد والابتعاد عن المألوف، لهذا فالحداثة تدعو إلى إعادة النظر في الأشياء والتحرر من القيود، فهي رؤية مستقبلية تقدمية حتى ولو كان هذا المخاض عسيرا وصعبا، أي أنها تناشد العصر الجديد الذي اقترن بالتقدم والتطور والتحرر الذي هو شعار الإنسان الحداثي، " فالحداثة رؤية فلسفية وثقافية جديدة للعالم"[2]، فالحدثة هنا تدعو إلى التغير المستمر والتجديد في كل شيء باعتبار أنه لا وجود لشيء ثابت عندهم في الحياة، فإذا لا يمكن أن نصف الحداثة بالانفجار فهي زلزلة عظيمة تأخذ كل شيء موجود في طريقها إنها ذلك الزلزال الذي يعم على النفوس البائسة باحثة عن أمنها وأمانها، فهي تعتبر انفجار رهيب للطاقات الكامنة والتي لم تستطع الفلسفات الكلاسيكية والسابقة بعث وجودها وتوجيهها وبالتالي في انفجار لم يستطع الانسان أن يتحكم فيه.

هذه هي أهم التعريفات التي ذكرتها مما ورد عن المحدثين من الغربيين وحتى عند العرب على اختلاف اتجاهاتهم وأنساقهم ومشاربهم وتعريفاتهم للحداثة، فهم يلتقون في نقطة أساسية مؤكدين عليها وهي أن الحداثة من بين ركائزها هي الثورة على كل ما هو قديم وثابت، والنفور من كل ما هو سائد من أمور العقيدة والفكر والقيم واللغة والشؤون السياسية والأدبية والفنية، فهي ثورة على الواقع بكل ما فيه من ضوابط وهذا ما تدل عليه الحداثة في كل مراحلها، ومن ثم يمكن القول أن الحداثة هي ذلك الانقلاب الفكري الذي حصل في الغرب وفيه وحده بالذات على مدار القرون الأربعة التي مرت ومضت إنها رؤية جديدة قامت على أنقاض الرؤية القديمة للعالم.

أما عن جذورها التاريخية ونشأتها فإن غالبية المفكرين يختلفون حول بدايتها الحقيقية وعلى يد من كانت، إلا أن الغالبية منهم يتفقون على أن تاريخ الحداثة يبدأ مع أواخر القرن التاسع عشر ميلادي على يد الشاعر الفرنسي **شارل بودلير** وبضبط في ديوانه الشهير " أزهار الشر " الذي حمله إلى المحاكم والذي صدر سنة 1857 باعتبار أن شعره كان متقدما عن شعر زمانه فلم يقدروا مكانته إلا بعد وفاته فهو يعد من بين رموز الحداثة في العالم فهذا لا يعني أن الحداثة ظهرت من العدم والفراغ ،فإنه من الثابت أن الحداثة رغم ثورتها وتمردها على كل شيء

* يعدّ غوستاف فلوبير من أهمّ روائيي القرن التاسع عشر ذو أصول فرنسية (1821- 1880 م)، ومن مؤسسي المدرسة الواقعية في الأدب.

1 محمد الشيكر، **هايدغر وسؤال الحداثة**، افريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، د ط، 2006، ص 12.

2 زعربان علي رضا النحوي، **تقويم نظرية الحداثة**، دار النحوي للنشر والتوزيع، الرياض السعودية، ط 1، 1992، ص 18.

حتى في الغرب فإنها ستبقى إفرازا من افرازات الفكر الغربي الذي قطع صلته مع الدين وذلك بداية مع ما يسمى بعصر النهضة في القرن الخامس عشر الميلادي، وهي مرحلة انفصال المجتمعات الأوربية عن الكنيسة معلنتا ثورتها على سلطة الكنيسة الروحية التي كانت كابوسا مميتا لكل دعوى من الدعوات العلمية آنذاك ومن ثم بداية لبناء مجتمع مبني على العلمانية، لكن إذا أردنا أن ننطلق من عنوان المبحث وهو الحداثة في السياق التاريخي فلابد علينا أن نقف على جذور هذا المفهوم في الحضارة الغربية هذا يحيلنا إلى تتبع المصدر الرئيس لها بداية من المناهج والمذاهب المتناقضة والمتعارضة والتي عبرت عن الضياع والتهميش الذي عاشه المجتمع الغربي منذ العصر اليوناني إلى الروماني ثم الوثني امتدادا إلى عصر الظلمات في الحضارة الغربية وصولا إلى العصور الفلسفية المتتابعة وما تضمنته من مذاهب وتيارات فكرية وفلسفية الحادية متصارعة ومتضاربة فيما بينها، باعتبار أن كل مذهب يعتبر رد فعل على المذهب الذي كان قبله، أي أن كل مذهب كان يحمل في طياته عناصر موته، فالإنسان الغربي عشق الأشياء ثم كفر بها، " عشق التقليد للوثنية، ثم نقم عليها، وكفر بها، عشق المسيحية ثم كفر بها وبالكنيسة وبكل مفاسدها وظلمها وظلامها، عشق الطبيعة، ثم هجرها، وعشق الواقع، ففر منه مذعورا ودخل التيه المظلم كفر بالله كفرا صريحا، وحمل المادية التاريخية والجدلية وبدأ يكفر بها، قال: إن الفن للفن ثم كفر بذلك، دعا إلى الحرية والإخاء والمساواة، دعوة طلاء وغشاوة، حتى جاءت الوجودية فأزالت الطلاء والغشاوة، وجعلت الحرية فوضى والالتزام تفلتا ... " [1]، فانفجار هذه المذاهب حطم كل قيم الانسان الغربي، ومن ثم إعلان عن بأس هذا الانسان وبالتالي فشله في أن يجد الأمن والأمان، إذن الحداثة أصبحت عنوان هذا الانفجار الحاصل للإنسان الغربي جرب كل شيء العلم، المادة، المال، الطبيعة لكنها لم تفده في حياته ولم يعش في كنف الراحة والأمن وبالتالي كفر بكل شيء وعبر عن ذلك بالحداثة " إنها ظهور لوجوه لم تكن قد شوهدت من قبل على وجه الأرض "[2]، لابد من الاشارة في هذا المقام ولو في طرح وجيز ما عاشته أوربا من عقائد وثنية وتيارات ومذاهب فلسفية، كان آخرها الثورة على هذه التيارات والإلحاد بها وظهور ما يسمى بالحداثة الغربية، التي دعت إلى التحرر من الدين " ولن يكون تحرر الانسان كاملا، مادامت شمس الدين مشرقة في سماء الإنسان "[3].

1 محمد بن عبد العزيز بن أحمد العلي، **الحداثة وما بعد الحداثة**، ص 190.

2 أرنست بلوخ، **مدخل إلى فلسفة النهضة**، تر : مصطفى مرجان، الفكر العربي المعاصر، العدد 13 جويلية 1981، ص 79.

3 ناصيف نصار، **مطارحات للعقل الملتزم (في بعض مشكلات السياسة والدين والإيديولوجية)**، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط 1، 1986، ص 166.

لقد كانت أوربا قبل أن تعتنق النصرانية تعيش في عقائد وفلسفات كثيرة متباينة ومختلفة منها، اليهودية وهي ديانة سماوية في أصلها إلا أنهم حرفوها وزيفوها فأصبحوا مشركين وبعد ذلك أغلقوا على أنفسهم وأطلق عليهم شعب الله المختار، ثم انتقلوا إلى الوثنية الرومانية وتعتبر الديانة الرسمية للإمبراطور وهي بدورها تتفرع إلى ثلاث أصول (التثليث، عبادة الإمبراطور، عبادة الصور والتماثيل)، ثم بعد ذلك انتقلوا إلى **الأفلاطونية المحدثة**(*) ثم **المترائية**(**) وأخيرا **الرواقية**(***) وهذه كلها فلسفات وثنية تقريبا تقوم عل إنكار الذات وتعذيب النفس، وفي خضم هذا التحول دخلت النصرانية إلى أوربا وبينما هذه الأخيرة تتصارع مع هذه الفلسفات الوثنية حتى دخلت النصرانية خلال القرن الميلادي الأول وكان انتشارها الأول عند الشعب الروماني إلا أن أباطرة ذلك الزمان حاربوها واضطهدوها قرابة الثلاثة قرون إلى أن جاء إمبراطور قسطنطين معتنقا النصرانية ودعا إليها في أول اجتماع له في ذلك الزمن، وأقبل عليها تقربا كل الأوربيون ولو أن النصرانية تنقسم إلى قسمين فالأولى تتمثل في " النصرانية الأصلية التي جاء بها عيسى عليه الصلاة والسلام، والثانية تتمثل في النصرانية الرسمية التي آمنت بها الكنيسة، ودعت اليها ابتداء من 325 م"[1]، لكن أوربا لم تؤمن بالنصرانية المنزلة من عند الله تعالى وإنما كان إيمانها قائم على المزج والخلط بين العقائد والجمع بين الفلسفة الرومانية والدين النصراني المحرف وأطلق على هذا المزيج بالمسيحية.

هذه المسيحية التي حرفت النصرانية فأصبح النصارى يقولون بأن الله ثالث ثلاثة، وأصبحوا يعتقدون بأن عيسى هو ابن الله كما أنهم حرفوا الإنجيل بحيث أنهم زادوا فيه وأنقصوا منه، والشريعة كذلك حرفت بانقسامها إلى قسمين تشريع ديني وتشريع دنيوي، بعد ذلك ظهر ما يسمى بالتسلط الديني وبروز الطغيان الكنسي ويظهر ذلك من خلال طغيان القساوسة والأساقفة وأعلنوا ظلمهم للناس تحت سلطة الدين واسم الكنيسة فالبداية كانت بالطغيان الديني خلال فرض عقيدة التثليث ومحاربة كل من يخالف هذه العقيدة وسُفكت دماء كل من لا يؤمن وأصبحت تحلل وتحرم كما تشاء مجبرة الناس على أداء بعض الطقوس وسُنت عادات لا علاقة لها بالنصرانية

(*) الأفلاطونية المحدثة في القرن الأول والثاني بعد الميلاد، نشاهد تيارا جديدا يغزو الفكر اليوناني ويكاد يتميز تميزا شديدا عما كان قبله من تيارات في الفلسفة اليونانية، وتعد شخصية أفلوطين وأستاذه أمونيوس سكاس من المساهمين الأوائل في تلك الفلسفة. **نقلا عن:** عبد الرحمان بدوي، **موسوعة الفلسفة**، ج 1، منشورات ذوي القربى، ط 2، 1429 هـ، ص 190-191.

(**) الميثرائية، وتُعرف أيضًا بالأسرار الميثرائية، هي ديانة رومانية باطنية ترتكز على الإله ميثرا، تأثر هذا الدين بعبادة الإله الزراداشتي ميثرا.

(***) الرُّواقيَّة هي مدرسة فلسفية من تأسيس زينون الستيومي ولقد مرت بثلاث مراحل : 1 – الرواقية القديمة 2- الرواقية الوسطى 3- الرواقية الحديثة، وقدكانت تدعو الرواقية إلى المواطنة العالمية، والأفكار ذات النزعة الفردية. نقلا عن: جلال الدين سعيد، مرجع سابق، ص 221-222.

1 محمد بن عبد العزيز بن أحمد العلي، **الحداثة وما بعد الحداثة**، ص 193.

ورسمت لنفسها حقوقا كحق الغفران والحرمان ، ثم ظهر بعد ذلك الطغيان السياسي وذلك من خلال طمس الدين وتعطيل الشريعة وفرضت نفسها على الملوك والأمراء من خلال جبرهم على الطاعة والخضوع والتذلل رغم رفض بعض ملوك أوربا هذه السيطرة وعمدوا على مجابهة الكنيسة كملك انجلترا وفرنسا، فالكنيسة كانت تسعى إلى " إقامة دولة دينية مسيحية أعظم فعالية "[1]، وظل الصراع مستمرا والكنيسة كانت هي المسيطر دائما طيلة القرون الوسطى وهذا الصراع قد خلق أزمات نفسية جد عنيفة على الانسان الأوربي وامتد هذا الطغيان كذلك إلى الطغيان المادي فكانت تدعو الكنيسة إلى الزهد والتقشف، ولم تتوقف إلى هذا الحد فقد دعت تحريم ما أحل الله وبالمقابل دعاة الكنيسة من قساوسة ورهبان يتهافتون على الدنيا وحلال عليهم ما حرم على غيرهم وتمثل الطغيان المادي في الأملاك الاقطاعية، الأوقاف، ضريبة العشور، العمل المجاني.

لكن هذا الطغيان انقلب عليها بالسلب، بانقلاب السحر على الساحر، إذ أنتج هذا الطغيان والجشع وتحريفهم للإنجيل إضافة إلى التسلط والظلم وطغيانها الفكري خاصة عندما وقفت أمام إنتاجاتهم الفكرية متزعمة أنها تملك الحقائق العلمية، ثورة ضدها ومن أمثلة ونماذج الطغيان الكنسي الذي تعرض له الأوربيون هو استرقاق الفلاحين وجعلهم يعملون دون مقابل فقد كانت " تمارس الطغيان الديني والإرهاب في أبشع صورة "[2]، هذا أفجر ثورة فلاحية حدثت سنة 1358 م ضد الظلم الاقطاعي، لكن هذه الثورة باءت بالفشل وأخمدت بسبب وقوف الكنيسة ضدهم بالتعاون مع الملك شارل الخامس، وفي عام 1517قام **مارتن لوثر*** بثورة ضد الكثير من العقائد والكثير من تعاليم الدين المسيحي، فظهر في حقه صك يحرمه من الغفران الكنسي وأحرق علانية، ومن النظريات التجريبية التي هزت كيان الكنيسة النظرية الفلكية التي جاء بها **كوبرنيك** عام 1543 والتي رفضتها الكنيسة معتبرة الأرض مركز ثابت لهذا لاحقته بغية تعذيبه إلا أنه مات قبل أن تلحق به، ثم جاء غاليلي مخترعا التليسكوب وغضبت عليه الكنيسة وعذبته لكنه تراجع عن ابداعه خوفا من التعذيب أمام رئيس المحكمة، في قوله " أنا **غاليلي**، وقد بلغت السبعين من عمري، سجين راكع أمام فخامتك ... أرفض وألعن وأحتقر القول الالحادي الخاطئ بدوران الأرض"[3]، لكن في القرن السابع عشر الميلادي كان لنظرية **كوبرنيك وبورنو و غاليلي** صدى واسع بحيث انتشر صيته وكان لهم أثر كبير على الفلسفة الأوربية الحديثة فهذه بوادر تراجع قيمة الكنيسة وبدأوا

1 عبد الرحيم العلاّم، **التحولات المحورية في منتصف الفترة الوسيطة ومحدداتها اللاهوتية والفكرية**، بحث محكم، قسم الدراسات الدينية، مؤمنون بلا حدود – الدراسات والأبحاث –، 2020، ص 7.

2 سفر الحوالي، **العلمانية نشأتها وتطورها وآثارها في الحياة الإسلامية المعاصرة**، دار الهجرة، د ط، د ت، ص 128.

* مارتن لوثر راهب ألماني، (1483-1546 م) وقسيس، وأستاذ للاهوت، ومُطلق عصر الإصلاح في أوروبا، بعد اعتراضه على صكوك الغفران.

3 محمد بن عبد العزيز بن أحمد العلي، **الحداثة وما بعد الحداثة**، ص 203.

الناس يفقدون الثقة في الكنيسة فاشتد الصراع بين دعاة العلم والكنيسة فما كان على العلماء التجريبين إلا المطالبة بتقديس العقل والاستقلال في المعرفة، بعيد عن الوحي الذي له مجال خاص به. ومن أبرز المذاهب والفلسفات الثائرة في ذلك الوقت والتي مهدت لظهور الحداثة وفي الوقت نفسه هم دعاتها نجد مذهب **ديكارت** العقلاني هذا الفيلسوف الملقب بأب الفلسفة الحديثة الذي ثار على تعاليم الكنيسة ليقيم محله صرحا فلسفيا عرف بتكامله أقامه على تطابق العقل مع الواقع مقيما في ذلك منهجا رياضيا ميكانيكيا، فما يمكن ملاحظته هو أن الحداثة في أوربا قد ورثت عن الفلسفة الإغريقية العقل والعقلانية وهذا الذي يراه **ماكس فيبر*** " أن العقلنة هي السمة المميزة للغرب فهناك بالنسبة له علاقة حميمية بين الحداثة والعقلنة "[1]، ونزعتها إلى رؤية الانسان بصورة كلية، فإذا كان **سقراط** قد أنزل الفلسفة من السماء إلى الأرض فإن الحداثة قد جعلت من الانسان من أسمى الكائنات الحية ومن أرقاها على هذه الكرة الأرضية محور هذا السمو والتألق هو الفلسفة، فشرارة الحداثة كما ذكرنا سالفا بدأت وأعلنت ما إن أعلن الانسان تحرير العقل من جميع العوائق وخاصة قيود الكنيسة، معتبرة الحرية إحدى الركائز الأساسية في هذا التجاوز ومقدسة لها، فحدث التطابق بين الفكر والواقع ومن ثم بلوغ اليقين العلمي وتجسدت الموضوعية على مستوى العلوم وإخضاع المؤسسات إلى العقلنة وأصبح كل شيء مقنن منضبط فقد لخص أب الفلسفة الحديثة **روني ديكارت** الوعي الحداثي بمشروعه المشهور والمتمثل في **الكوجيتو** كانطلاقة أساسية وجوهرية في الفكر الحديث، كذلك تأسيس نظرية العقد الاجتماعي ففحوى هذه النظرية هو أن الناس كانوا يعيشون حياة طبيعية قائمة على الفطرة إلا أن هذه الحياة تميزت بالفوضى والصراع والاقتتال فيما بين الناس مما اضطر الأفراد إلى التعاقد فيما بينهم، للخروج من حالة الفطرة الى حالة التمدن وإنشاء حياة سياسية باختيارهم حاكما هو ليس طرفا في هذا العقد متنازلين الأفراد عن حقوقهم لصالح الحاكم، معتبرينه سلطانهم وهو أحق بوضع القوانين، ومن بين الأوائل الذين نادوا بهذا العقد الانجليزي **توماس هوبز** وبعده الانجليزي الآخر **جون لوك** وأيد هذه النظرية معتبرا أن السلطة مقيدة بمدى قبول الأفراد أي أنهم اختلفوا في طريقة اختيار الحاكم، ولكن في القرن الثامن عشر ميلادي ساند هذه النظرية الفيلسوف الفرنسي **جان جاك روسو** فهو يعتبر أن الانسان ذو فطرة خيرة وهذا بالطبع، " فالعقد الاجتماعي هو الذي ينهي الحالة الطبيعية ويعمل على انشاء المجتمع، حيث تصبح السيادة من حق المجموع ككل لا من حق فرد واحد، إذ يتنازل كل فرد عن نفسه وعن حقوقه للمجتمع

* ماكس فيبر أو ماكسيميليان كارل إميل فيبر (بالألمانية Maximilian Carl Emil Weber) :هو عالمٌ اجتماعيٌ وفيلسوفٌ ألمانيٌ من مواليد 21 أبريل 1864 بمدينة إرفورت المتوفي سنة 14يونيو 1920.

1 محمد سبيلا، وعبد السلام بن عبد العالي، **العقلانية وانتقاداتها**، دار توبقال، ط 2، المغرب، 2006، ص 31.

كله "[1] والوظيفة الأولية للعقد الاجتماعي هو تكوين نظام حكم يمكن أن يعبر عن الارادة العامة، وينجم عن ذلك أنه يظل كل فرد حرا كما كان في حالة الفطرة، معتبرا أن العقد الاجتماعي أبرم بين أفراد أحرار متساويين وهدفهم الحصول على الطمأنينة والأمن لذلك نجد **روسو** من أنصار المساواة، لذلك يقول في كتابه العقد الاجتماعي الذي يعتبر من أشهر كتبه والذي كان له الأثر الكبير في قيام الثورة الفرنسية مختتما كتابه الأول بقوله " أختتم هذا الفصل بملاحظة يجب أن تستخدم أساسا ... أن الميثاق الأساسي لا يقضي على المساواة الطبيعية لا بل إنه بالعكس يقيم مساواة معنوية وشرعية ..."[2]، ويعتبر روسو أن سبب الفوضوية والفساد الذي عم المجتمعات هو الأديان لأنه ينكر دور الدين في السياسة والمجتمع والحياة كلها، بل أن **روسو** يعتبر الدين أحد العوامل التي تعيق الحرية والمساوة، وهنا يجدر الاشارة أن بعض الباحثين اعتبروا مشروعه الفلسفي ومؤلفاته حرب ضد المجتمع وضد حتى الاله، والهدف الأسمى عنده من التربية والتعليم هو أن يعرف كيف يعيش فقد كان له الأثر كبير على الفلسفات الاشتراكية والشيوعية التي نادت بالمساواة كون أن **روسو** هو من أنصار تجسيد العدالة على المساواة لذلك يقول " إن الناس في الحالة الطبيعية سواسية، ومهمتهم المشتركة أن يكونوا رجالا "[3] فقد ساهمت أفكار **جان جاك روسو** في نشأة الحداثـة والتمهيد لها بل أنها تعد من بين المصادر الأساسية للحداثة فقد كان له تأثير قوي على الفلسفات التي أتت من بعده ومن أبرزها فلسفة **كانط** المثالية، خاصة في مجال التربية وأثمر هذا التأثير كتاب له في مجال التربية المعنون بـ " **في التربية** " ولو أن مساهمته في مجال التربية لم تكن من صميم اهتمامات **كانط** والدليل في ذلك هو عدم نشره لهذا الكتاب ولم ينشر إلا بعد موته، فالكتابة في مجال التربية لهذا الفيلسوف لا يمكن عزلها عن مشروعه الأنواري الحداثي، أما عن المقاربة الفلسفية بين كتاب " **إميل** " لروسو، وكتاب " **في التربية** " **لكانط** فإن الأول أخذ طابع خلق حيوان مدني يطبق رؤية الأنوار بعد أن يخضع لتنشئة طبيعية، أما الثاني فأخذ بعدا آخر راجع فيه مفهوم الحالة الطبيعية ففي تربيته الأخلاقية والدينية ظل **كانط** محكوما بهاجس فلسفته النقدية التي تعمل على رسم حدود العقل فكان هدف **كانط** هو تقديم تربية واعية بهذه الحدود التي رسمها للعقل ودليل ذلك أن معظم كتب **كانط** تبدأ بنقد وأشهر كتاب له " **نقد العقل الخالص** " هذا الفيلسوف الكبير ورائد الحداثة الفلسفية بل هو عتبتها على لسان **ميشال فوكو**، وقد رأى هذا الأخير في جواب **كانط** عن سؤال ما

1 علي عبد المعطي محمد، **الفكر السياسي الغربي**، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، 2000، ص 297.

2 جان جاك روسو، **العقد الاجتماعي ومبادئ الحقوق السياسية**، ترجمة عادل زعيتر، دار المعارف، القاهرة، 1954، ص 55.

3 جان جاك روسو، **اميل أو تربية الطفل من المهد الى الرشد**، تر نظمي لوقا، الشركة الوطنية للطباعة، القاهرة، 1958، ص 28.

الأنوار ؟ انبثاق " أنطولوجيا الرّاهنة "[1]، فقد مهد **كانط لهيجل** الطريق لتحويل الحداثة إلى موضوع للتفلسف ففلسفة **كانط** توجهت إلى دراسة الانسان دراسة موضوعية، من خلال جعل الفلسفة تهتم بالإنسان ومصيره وبأسئلته الفكرية والذاتية، فإذا تتبعنا السياق التاريخي والتأصيل الفلسفي للحداثة، فإن هذا المفهوم يشير إلى زمن جديد وعصر حديث، فالحداثة هي صراع وتفاعل وتقدم إلى الأمام متجاوزة في ذلك الموروث الثقافي التقليدي فيمكن اعتبارها ثورة معرفية وابستمولوجيا على كل التصورات القديمة، فقد عرف مذهب **كانط** بالمثالية أو المثالية الذاتية وعلى نهجها سار العديد من الفلاسفة الألمان أمثال **فشته** و**هيجل** هذا الفيلسوف الذي شرح الحداثة الفلسفية مؤكدا أنها تتمثل في عنصر الذاتية " إن مبدأ الذاتية ينبثق كوعي خاص بالحداثة "[2]، فقد كان تفكير **هيجل** في مسألة الحداثة هو محاولة للتفكير في شروط التي تمكن للمجتمعات الحداثية الحفاظ على هويتها، وذلك من خلال الاعتراف بالحرية وملكية الفرد وليس استمرار وتواصل لمحددات الماضي، فقد اعتبر **هابرماس هيجل** الفيلسوف الأعظم، الذي كان له وعي فلسفي بالحداثة باعتبار أن فلسفة **هيجل** تقوم على القطيعة والتحول الجذري، فهذه دعوة إلى بروز فجر جديد قام على انهيار العالم القديم، فقد اعتبر **هيجل** أن الحداثة " وظيفة تاريخية ولكنها ليست خاصة بحقيقة معينة فالزمن الحديث هو الذي يطور فيه الأفراد والجماعات وعيا تاريخيا بأنفسهم وأفعالهم، وعيا بمكانهم الخاص في التاريخ بالكامن الذي يمتلكونه من أجل تغير ذلك التاريخ "[3]، لقد كانت مهمة **هيجل** تتمثل في بناء تصور يسمح بإمكانية الحديث عن كلية أخلاقية اجتماعية تسمح بالانخراط الفردي في الكلي، والذات الفردية في الذات الكلية، فهذا في نظر **هيجل** سيسعى لتوحيد المتعارضات بواسطة قوة العقل وهذا لن يتحقق بالعقل الذاتي بل بالعقل الموضوعي الذي يشكل الروح المطلقة وبتجلي هذه الروح قد تجاوز **هيجل** الخطاب الحداثي والواقع المتأزم للعصر فيصبح ما هو عقلاني واقعي، فما خلص إليه **هابرماس*** بغية معرفة **هيجل** وتصوره لمعايير الحداثة انطلاقا من ذاتها " فلقد عاد من جديد إلى فلسفة الذات، ساعيا لحل أزمة الذات

1 هابرماس، **سهم في قلب الزمن الحاضر**، تر: بلعباس أحمد، مجلة فكر ونقد السنة الأولى، ع 3 – نوفمبر 1997، ص 60.

2 Habermas J, **Le discours philosophuque de la modernité**, douze conférences , Tr ; Christian Bouchindhomme et Rainer Rochlitz, Gallimrd, 1988, p 50-51.

3 جيوفاني بورادوري، **الفلسفة في زمن العنف والارهاب**، تر عادل النبواني، حوارات مع يورغن هابرماس وجاك ديريدا، المركز العربي للأبحاث، دراسة سياسية، ط 1، الدوحة، 2013، ص 138.

* يورغن هابرماس فيلسوف وعالم اجتماع ألماني معاصر ولد سنة 1929 م، يعتبر من أهم علماء الاجتماع والسياسة في عالمنا المعاصر. ولد في دوسلدورف ألمانيا وما زال يعيش بألمانيا. يعد من أهم منظري مدرسة فرانكفورت النقدية صاحب نظرية الفعل التواصلي.

من داخلها "[1]، هو أنه فهم الحداثة باعتبارها مشكلة أمام الفكر وأمام ذاتها هذا من جهة ومن جهة أخرى يبقى تصوره للحداثة يبقي إشكالا هيجليا سيجد له صدى في فلسفات الهيجليين الشباب، كما لا يمكننا أن ننسى في هذا المقام الجدل الذي لعب دورا أساسيا في أفكاره وفلسفته فالجدل عنده أساسا يقوم على رفض كل وضع قائم من خلال التجاوز من جهة والثورة من جهة أخرى، فقد كانت مشكلة الحداثة تكمن في تمركزها حول الذات وفشلها في تحقيق التوافق بين العقل والدين والمجتمع والدولة فقد أراد **هيجل** الخروج من هذا المشكل والتمركز في القرن التاسع عشر الميلادي بتطوير نظرية في المجال التواصلي فعوض أن يجد حل في العقل ذاته وجدها في التاريخ مطورا مفهومه عن المطلق الذي يستطيع لم هذا التمزق والتشتت، الذي بين أن الحداثة كمشروع تاريخي لم يتحقق بعد بحكم أن الحداثة لازلت مرتبطة بالأفق وبالتالي لا يمكن تقيم الحداثة باعتبار أن عصرها لم ينتهي، هذا ما يدفع إلى إعادة صياغة مضمون معياري للحداثة يعيد لخطابها راهنية فهم إشكالات العصر وتقديم حلول عملية هذه المحاولة تجسدت في فلسفة **هابرماس** من خلال نقده لفلسفة الوعي التي تقود حتما الى التمركز حول الذات التي " تبحث في ذاتها عن ضماناتها الخاصة، بمفاهيم وعي الذات، والتحديد الذاتي، والتحقق الذاتي "[2]، محاولا **هابرماس** في فلسفته الحداثية الخروج من هذا التمركز الى ما يسمى بـ "**البينذاتية**"* (**Intersubjectivité**) ومن ثم اختفاء السلطة والتمركز والدغمائية، وتتجسد فلسفة التواصل في القرن العشرين من خلال مشكلات هذا القرن وخاصة المجال السياسي الذي أصبح أكبر مصدر للمشاكل هذا الأمر دفع **بهابرماس** إلى إعطاء أهمية كبيرة في فلسفته للسياسة، كاشفا في ذلك المسار الذي قطعته الدولة الليبرالية التي تعتبر تهديدا لمستقبل البشرية وللخروج من هذا التأزم عمد **هابرماس** إلى استلهام الخطاب السياسي الحداثي، في أفق نظرية التواصل وأخلاقيات المناقشة التي قام هو بدوره بتطويرها بغية الوصول إلى المواطنة الكونية، فقد توجه **هابرماس** إلى مجال الأخلاق محاولا بذلك إزالة وتنحية الشوائب التي علقت بالعقل والمجتمع، فظاهرة العودة إلى الأخلاق أصبحت ممارسة تقليدية في الفكر الغربي المعاصر، وذلك راجع إلى الفزع والهول الذي خلفته التقنية وآثارها على الإنسان وعلى الطبيعية، وللإشارة هنا فإن الأخلاق الكانطية ظلت الهاجس الأول لدى **هابرماس** معتبرا إياه إرث لا يمكن التفريط فيه فقد ظلت بمثابة الخيط الناظم لنظريته الأخلاقية ككل، حيث عمل على تكيفها وواقع ومتطلبات مجتمعاتنا اليوم، " يعتبر

---

1 ريتشارد روتري، هابرماس، **ليوطار وما بعد الحداثة**، تر: محمد جديدي، ضمن: أعمال ملتقى الأنظمة المعرفية للتاريخ في الفلسفة المعاصرة، مخبر الفلسفة وتاريخها، قسم الفلسفة جامعة وهران، دار الغرب للنشر، 21-22 ماي 2002، ص 174.

2 Habermas J, Le discours philosophuque de la modernité, op. cit, P 398.

* يرتبط مفهوم **البينذاتية** بالفلسفة الفينومينولوجية و يفيد علاقة التشارك و المعية (من مع) و هي تعني أن و عي الذات بذاتها مشروط بما تنسجه من علاقات مع الذوات الأخرى في إطار علاقة انفتاح وتشارك. من جهة إثبات اشتراط تحقق الإنساني في الانفتاح على "الغير."

كانط أكبر ممثل للأنوار الألمانية، ويعتبر نصه حولها البرنامج الفكري والأخلاقي والسياسي للحداثة، ... كما أنه أول من فصل داخل العقل التقليدي، وفي الفلسفات التأملية الكلاسيكية: بين عقل عملي وآخر نظري، وملكة الحكم الجمالي، بما يقابله من ميادين ثلاثة (العلم، الأخلاق، الفن)"[1].

2- قيم ومقومات الحداثة الغربية :

من خلال ما سبق وبعد التطرق إلى أهم التعاريف للحداثة والوقف على السياق التاريخي لها، لا يسعنا إلا أن نقول بأن الحداثة استطاعت أن تضع بصمتها في تاريخ الفكر الانساني كونها أهم مرحلة في تاريخ أوربا بصفة خاصة والعالم بأسره بصفة عامة، وهذا نظرا لمختلف التحولات التي طرأت على جميع الأصعدة الحياتية، وللإشارة هنا فإن الإشكالية الجوهرية في محاولة فهم الإمبريالية من خلال إبراز الدوافع التي دفعتها للسيطرة على العالم كله وبالأخص العالم الاسلامي وبالضبط العربي منه، فهذه الإشكالية لا ترتكز على المجال العسكري أو السياسي أو حتى الاقتصادي، وإنما تتأسس على الأبعاد الحضارية والثقافية، فما يمكن الوقوف عليه هو أن هذه السيطرة لم تكن عشوائية بل هي نتيجة ظروف حضارية بغية طمس هوية وشخصية وأخلاق الانسان العربي، فالإمبريالية تعتبر أحد أعلى درجات الرأسمالية التي كانت تقوم على السعي وراء الرأسمال ونهب الثروات الأولية فالمتأثرين بالإيديولوجيات الرأسمالية وحتى الاشتراكية من الوطنيين والقوميين، فقد كانت حماستهم أشد من أجل استحواذ هذه الحداثة بمفهومها الغربي الذي يحمل في طياته أبعاد اقتصادية وسياسية وعسكرية، هذا كله نشأ تحت ظروف تاريخية استعمارية من أجل إحداث القطيعة مع الاسلام، هذه الثقافة الاسلامية التي كانت ضاربة بجذورها في التاريخ خلال أزمنة غابرة وقد مضت، فقد حاولوا القضاء على الشخصية العربية واستبدالها بالنموذج الغربي " فلا يمكن الحديث عن الحضارة الغربية الحديثة باعتبارها لحظة زمنية أو رقعة جغرافية، وإنما هي آلة بدأ الإنسان بتشغيلها، ثم استمرت في الدوران بقوة الدفع الذاتية، ثم أخذت تتزايد سرعتها بقوة تفوق الإنسان، وهي في دورانها تدوس على الجميع "[2]، ودليل ذلك هو أن الحداثة الغربية ألقت بظلالها على العالم والأهم هو أن تتبني الشعارات الغربية فإما أن تكون ليبراليا أو ماركسيا، بحيث أن التاريخ يروي لنا مثلا أن الصين في عهد **ماوتسي تونغ** تبنت الماركسية وكيفتها مع المجتمع الصيني كون أن زعيمها تأثر بالحضارة الغربية، وحققت الصين نهضة فقد دفع هذا الزعيم الصيني مجتمعه إلى عالم التقدم والتحضر والديموقراطية، من خلال غزو الفضاء وامتلاك التقنية النووية، والوقوف أمام التقلبات والتطورات الحاصلة في العالم وفي شتى المجالات السياسية والعسكرية وخاصة

[1] هابرماس، **الحداثة وخطابها السياسي** (قراءة في ترجمة جورج تامر)، مجلة الكرمل، العدد 12، بيروت، 1984، ص 209.
[2] عبد الوهاب المسيري، **فتحي التريكي – الحداثة وما بعد الحداثة –**، حوارات لقرن جديد، دار الفكر، ط 1، دمشق، 2003، ص 51.

الاقتصادية، محافظا في ذلك على الموروث الثقافي مما جعل هذه الحداثة لا تمثل عائقا نحو التطور وإنما كانت حافزا وعلى العكس من ذلك نجد الحضارة العربية وجدت نفسها أمام عوائق وصعوبات جمة في التمسك بأصالتها وموروثها ومواكبة العصر من كل النواحي سواء المادية أو الفكرية، هذا دفعها إلى فقدان مقوماتها وشخصيتها وهويتها وآلت إلى الهزائم والأزمات، هذا دفع بالاستعمار إلى غرس أهدافه وأبعاده في ظل هذه التغيرات وظل يحمل هذه الأهداف كمشاريع حضارية بغية تخليص هذه المجتمعات من التخلف والبؤس الذي تعانيه ، حيث ما يمكن ملاحظته هو أن العلاقة التي أصبحت تربط المجتمعات الغربية بالحضارة العربية قائمة على التبعية خاصة في المجال الاقتصادي، حيث أصبحت هنا هوة بين الدول المتقدمة والمتخلفة وأصبحت هذه العلاقة في المجال الاقتصادي يغلب عليها طابع الدين، والدليل في ذلك هو أن معظم الدول في وقتنا الحالي فقدت هيبتها واستقلالها وسيادتها بسب الهيمنة الاقتصادية، وتطورت هذه الهيمنة إلى المستوى السياسي حتى التعليمي والثقافي وأكبر مثال على ذلك هو ما حدث للعراق بحيث دُمِّرت حضارته واستنزفت كل ثرواته المادية والمعنوية، بحكم أن الدول الرأسمالية تسعى الى جلب أطراف لها سياسيا واقتصاديا وعسكريا محاولة في ذلك جعلها فقيرة ومتخلفة اضافة الى التدخل السافر الذي يحدث اليوم في العالم العربي كذلك يعتبر نموذج عن هذا الغزو كالتدخل في سوريا وليبيا ويمكن ذهاب إلى أبعد من ذلك من خلال خلق إرهاب دولي تمثل في داعش كل هذا هو تستر تحت غطاء الحداثة وحمل شعارات جوفاء وفارغة من أجل طمس وتهديم هوية الانسان العربي والقضاء على المقومات والركائز التي تقوم عليها المجتمعات العربية وهذا ما سنبرزه لاحقا عندما نتطرق إلى الستار الخفي الذي تحمله الحداثة وهنا يجب علينا أن نتساءل عن أهم التحولات التي طرأت على جميع الأصعدة النشطة والحياتية في المجتمعات الغربية والتي تعتبر كمقومات أساسية برزت في هذه الحداثة، وبما تميزت هذه الحداثة ؟

أ. الذاتية (La subjectivité) : ما لا يمكن انكاره هو أن الحداثة ترتكز في معانيها على إعطاء الأولوية للفرد فمفهومها " هو أوّل المفاهيم التي شكلّت قاعدة الحداثة في مجال الفلسفة "[1]، باعتبارها قد أعادت الثقة للإنسان في ملكه وفكره ومسؤوليته، فمتعة الانسان لم تكن يوما فيما قد يقرره التقليد، أو حتى الإملاءات التي كان يفرضها دعاة المسيحية من قساوس أو رهبان، وإنما متعته كانت تكمن في أعماله كفرد حر وعاقل، فمع زمن الحداثة أصبح بمقدور المفكر أن يفكر انطلاقا من التمركز الذي تفرضه الأنا التي ظلت غائبة طيلة سنوات طوال في العهد القديم حيث كانت منغمسة في النحن وذائبة فيه فالفكر الحداثي أعاد الاعتبار إلى تشكل الذات

[1] الشيخ محمد وياسر الطائري، **مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة**، حوارات منتقاة من الفكر الألماني، دار الطليعة، ط 1، بيروت، 1996، ص 12.

واستقلاليتها " تنصيب الإنسان ككائن مستقل وواع وفاعل ومالك للحقيقة "[1] وللإشارة هنا فان أبرز ملامح وتجليات الحداثة وقيامها على عنصر الذاتية كان في أعمال الفيلسوف الفرنسي وأب الفلسفة الحديثة **رونيه ديكارت**، حيث كانت مهمته الأولى هو توجيه الفلسفة الحديثة نحو الذات، بحيث ألم بهذه الأنا التي كانت مهمشة من قبل فأصبح الانسان جوهرا صفته العقل وخاصة مع اكتشافه **للكوجيتو** أصبحت الذات المفكرة مرجعا لكل الحقائق وهنا تحقق العبور من ديكارت إلى **كانط** " عبور من الذات العارفة (LE JE PENCE) إلى الذات التروستندالية (TRANSCENDANTALE) "[2]، ومن هنا تبلورت العقلانية لتشكل الأرضية والايديولوجية المؤسسة لفكر الحداثة " فالفلسفة ابتداءً من **ديكارت** أصبحت تحليلا للوعي ولملكاته وقواه، فوعي الانسان لذاته أساس كل فكر لدى الانسان ... ويومئذ نجد الأنا التي تشكل تمثلاتها وقد أصبحت كل ما هو موجود "[3]، وهنا أصبح العقل مجبرا على الانحياز الى الذات ليستمد منها اليقين، رافعا عنها بذلك كل قيد من دين أو أخلاق وهنا توجه الفكر الغربي للتخلص من قيود الكنيسة وسيطرة الباباوات وطغيانهم باسم الدين، فبعدما أصبحت الذاتية هي الركيزة الأساسية للحداثة، حيث أصبح هذا الانسان مقياس كل شيء، هذه النقطة تعيدنا إلى فلسفة **بروتاغوراس** اليوناني الذي أكد على النزعة الانسانية النسبية في قوله " الانسان مقياس كل شيء " هنا انغمس العقل في الذاتية، وترتب عن الايمان بمبدأ الذاتية إعلان الانسان سيادته وأصبح الوجود قابلا للمعرفة فأصبح كل شيء موضوعا لذات تنظر فيه وتتمثله وهنا تدخل **هيدجر**(*) قائلا " ما من نزعة موضوعية إلا وهي للأمر نفسه نزعة ذاتية "[4]

ب. العقلانية (Rationalité) : ما يمكن التأكيد عليه هو أن الحداثة ولدت من رحم هذا المبدأ، وهي في الأساس نُسبت الى العقلانية، وأصبح الخوض في مسألة الحداثة يستدعي ويستوجب الغوص في مسألة العقلانية إذ أن كل بحث في الحداثة أصبح مقرون بالعقلانية، حتى أصبح يلقب هذا التزاوج بين المفهومين بعقلانية الحداثة أو الحداثة العقلانية هذه العلاقة التلازمية والترابطية كانت وجهة نظر الفيلسوف الفرنسي **هابرماس** القائل: " إن

1 محمد سبيلا، الحداثة وما بعد الحداثة، ص 63.

2 Charles Ramond, **(textes présentées et réunis), Kant et la pensée moderne M altératives critiques**, presse Univer Bordeaux3, France, p 48.

3 عثمان أمين، **ديكارت**، مكتبة الأنجلو مصرية، القاهرة مصر، 1969، ص 28.

(*) مارتن هايدغر فيلسُوف أَلَمَّانِي (1889-1976 م)،ولد جنوب ألمانيا، درس في جامعة فرايبورغ تحت إشراف إدموند هوسرل مؤسس الظاهريات، ثم أصبح أستاذاً فيها عام 1928. وجه اهتمامه الفلسفي إلى مشكلات الوجود والتقنية والحرية والحقيقة وغيرها من المسائل.

4 محمد الشيخ، **نقد الحداثة في فكر هيدجر**، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط 1، 2008، ص 470.

ما هو عقلاني سيكون واقعيا، وما هو واقعي سيكون عقلانيا "[1] ، إذ يمكن التأكيد بأن العقلانية هي مفتاح الحداثة وأصبحت جوهره وروحه، بعدما كان يعاني العالم من الفوضى والعبثية والخرافة كما كان سائدا في العصور الوسطى، فالإنسان الحديث نفض ذلك الغبار الذي علق بذهنه وكبله ردحا من الزمن إذ أصبح ينظر ويتأمل أبسط سلطته وذلك لكونه ذاتا عاقلة، باعتباره الكائن الوحيد الذي يعلل ويفسر هذا الوجود لهذا فالرابط بين العقلانية والحداثة هو رابط بديهي، هذا يدفع الانسان إلى التشبع بالثقافة العلمية العاقلة، إلى أن اعتبر **ماكس فيبر**(*) و**هوسرل** التعقيل أو التنظير إحدى السمات الجوهرية للوعي الأوربي يتميز بها عن غيره من الشعوب التي لم تستطع يوما الوصول إلى هذه القدرة من التنظير، مقتصرة على ممارسة القيم العملية في الأخلاق والدين، " فقد سماه ديكارت الحس السليم وسماه **كانط** العقل النظري وأطلق عليه **هيجل** لفظ الروح "[2]

ج. **الحرية** :(**La liberté**) إذا قلنا بأن الحداثة تتأسس على الذاتية والعقلانية، فهذا لا يجعلنا ننسى نقطة جوهرية وخاصية أساسية لا تقل أهمية عن الخاصيتين السالفتين الذكر، والتي تتمثل في الحرية إذ يمكن الجزم بأن الحداثة هي الحرية ، فكما اعتبرت الحداثة أن العالم يتأسس على الذاتية والعقلانية، فقد عمدت إلى جعل الإرادة البشرية أساس بناء المجتمع والدولة الحديثة، فالحرية هي الفكر الحداثي وهي جوهر الانسان، وغاية وجوده، كما أنها الشرط الضروري للحصول على مشروعية الفعل الأخلاقي والاجتماعي، والسياسي والاقتصادي...الخ، إذ تعتبر الحرية بمثابة الفضاء الذي يتحقق في إطاره التفاهم والاعتبار المتبادل، فتعزز الثقة بين الحاكم والمحكوم، ومن ثم زوال الظلم والاستبداد والعبودية، فالحرية بهذا هي ركن أساسي في النظرة الجديدة للتحديث، وللإشارة هنا فالحرية مسألة عملية تطبيقية تتجسد في مختلف مفاصل المجتمع، الذي جعل من الحداثة سبيلا لحياته، هنا إشارة إلى ابتعاد فلاسفة الحداثة عن التصورات الميتافيزيقة للحرية مثلما كان سائدا فيما قبل الحداثة، " فالوعي بالحرية لا يجري في عالم الفكر المجرد، بل في مؤسسات وتنظيمات ترافق الثقافة المظهرة لفكرة الحرية وتتفاعل معها، وهكذا تتألف حضارة الحرية من ثقافة الحرية ..."[3]

1 Habermas J, Le discours philosophuque de la modernité, douze conférences, op. cit, P 50.

(*) ماكس فيبر أو ماكسيميليان كارل إميل فيبر هو عالمٌ اجتماعيٌ وفيلسوفٌ ألمانيٌ من مواليد 21 أبريل 1864 بمدينة إرفورت، كان عالما في الاقتصاد والسياسة، وأحد مؤسسي علم الاجتماع الحديث، وتوفي سنة 1920.

2 حسن حنفي، **مقدمة في علم الاستغراب**، الدار التقنية للنشر، مصر، د ط، 1991، ص 623.

3 ناصيف نصار، **باب الحرية– انبثاق الوجود بالفعل–**، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2003، ص 81.

3- رهانات وتحديات الحداثة في المجتمعات العربية الإسلامية :

مما لا شك فيه أن الوقوف على حقيقة مفهوم الحداثة من منظور ثقافي اسلامي خاصة، فلابد من الإشارة إلى أن هذا المفهوم لا يتجاوز كونه البضاعة المستوردة، فالخطاب الحداثي في وقتنا الحالي هو عبارة عن صناعة تاريخية أساسها العنف، وما هو ملاحظ على المثقف العربي اليوم هو أنه يقف تائها أمام تحديات العولمة والحداثة، من خلال محاولة احتواء الغير بشتى الطرق والوسائل بغية ترويج هذه البضاعة، هذه النظرة الاحتكارية للحداثة جعلها تنطلي بصبغة عرقية غربية، لكن بالمقابل هو أن الحضارة العربية الاسلامية كانت تتميز بالكلية والشمولية فالحضارة الاسلامية تشكلت وفق نسيج تاريخي متشابك، أخذ عدة أبعاد من أجل المحافظة على أصالتها، هذا لا يعني أنها تقوقعت على الماضي بل دعت إلى الاستمرارية والمعاصرة هذا يدعونا إلى التساؤل التالي ما هي التحديات التي حملتها الحداثة الغربية على عاتقها لفرض سلطانها على المجتمعات العربية الاسلامية ؟ وما هي الاجراءات اللازمة للحفاظ على مصالحها في العالم العربي ؟

لقد اتخذت الحداثة في الثقافة العربية الاسلامية وجهان : فالوجه الأول تمثل في شخصية المسلم وعلاقته مع ذاته، فالإسلام يريد من المسلم أن يكون متميزا في هيئته وتصرفاته وزيّه وعمله ...، حتى يكون قدوة حسنة ويحدث توازن بين عقله وجسمه وروحه، فيعطي لكل حقه، وهذا من أجل وعي هذه الذات في التاريخ وهنا يستحضر الشعور بالهوية بغية إبراز خصوبة هذه الشخصية، أما الوجه الثاني فيتمثل في ذلك الآخر الغريب والدخيل والذي يريد فرض رقابة على مصالحه على حساب الغير وهنا تبرز معالم الاختلاف بين الحضارتين العربية والغربية إذ أن الحضارة الاسلامية لم تفرض سلطانها على الكيانات الثقافية الأخرى إن لم نقل لم تقم بقهرها والقضاء على خصوصياتها أو حتى مصادرها الفكرية والمادية بخلاف الحضارة الغربية فهي قائمة على دعامة مركزية دون اقصاء الأطراف، هنا إشارة إلى التبعية والعنف المستخدم في احتكار الحضارة الانسانية، وهذا بارز في نشأة الحضارة الغربية والتقائها بالتراث الإغريقي، هذا ما كان نقطة خلاف بين الحضارتين، باعتبار أن قضية الحداثة مرتبطة بالجانب الداخلي من خلال تفاعل الوطن العربي على مشروعه الثقافي فتطور الثقافة مرهون بمستوى الوعي والنضج الفكري للإنسان، فالحداثة بذلك حركة " فكرية وُلدت ونمت داخل التراث الأوربي، وارتبط ظهورها بوضع تاريخي معين ... وأي محاولة لنقل هذا المصطلح الى خارج أرض المولد والنشأة مخاطرة قد تجر بصاحبها الى الوقوع في مأزق التبعية الفكرية "[1]

[1] بوزبرة عبد السلام، طه عبد الرحمان ونقد الحداثة الغربية، جداول للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط 1، 2011، ص 27.26.

ما يمكن الإشارة إليه هو أن الانحطاط الفكري وتردي الأوضاع في الوسط العربي راجع إلى الانسان العربي ذاته وقد تتداخل عدة عوامل في تراجع وتخلف المنتوج الثقافي، وهنا لابد أن أنوه إلى ضرورة الفلسفة من خلال تلك الصناعة الفكرية التي تمدنا بها، خاصة وأن الفلسفة ترتكز على النقد والتحليل، أمام الارهاصات والعادات التي أصبحت عائقا أمام تفتح الثقافات الأخرى واستيعابها، خاصة وأن تحديث المجتمع أصبح ضرورة لابد منها وأحد الرهانات المطروحة في المجتمعات العربية بالأخص، كونها ضلت تعاني من مرارة الغربة باعتبار أن المواطن العربي ورث تركة جد ثقيلة من الجهل والأمية، جعلت منه كائنا ضعيفا ووجد صعوبة في التكيف واستيعاب هذه الثقافة وكذا تطويرها، من هنا دفع بالمثقف العربي إلى تأسيس حداثة تبعث في نفسه الأمل الحضاري ووضع بصمته في التاريخ العالمي.

– الكولونيالية وانعكاساتها على المجتمعات العربية: الاستعمار هو سيطرة دول قوية على أخرى ضعيفة لاستغلال ونهب جميع مواردها وثرواتها الطبيعية وقد بدأ المد الاستعماري ظهوره خلال القرن 16 م على السطح الأوربي وهذا بعد طمع الدول الأوربية في السيطرة على دول افريقيا وأمريكا اللاتينية واستراليا وآسيا، وقد كانت له أهداف منها ما هو معلن ومنها ما هو خفي وعلى العموم فإن من بين أهدافه الجوهرية الأهداف السياسية بغية زيادة نفوذها وكذا أهداف اقتصادية والتي تتمثل في حاجة هذه الدول إلى المواد الطبيعية خاصة المحروقات، أما الأسباب الثقافية والدينية والتي تعد من بين أخطر الأهداف حيث تسعى الدول القوية إلى تدمير البنية التحتية للكثير من الدول التي تتمسك بالمبادئ والقيم وكذلك هدفها السيطرة على ثقافة الشعوب من خلال محو اللغة الأم، أي ظهور ثنائيات ثقافية متناقضة على الساحة الثقافية الجزائرية طرحت في شكل : عربي – بربري، مفرنس – معرب، سلفي – حداثي، إلى جانب بروز إشكالية كبرى تواجه الباحث في مجال فحص عناصر ومقومات البنية الثقافية، وقد " غذى هذه الصراعات الرهانات السطوية والايديولوجية والجدالات الايديوسياسية "[1] وقد نجم عن هذا المد الاستعماري عدة انعكاسات على جميع المستويات منها السياسية والاقتصادية والسوسيوثقافية.

4– الحداثة العربية ومناهضة الخطاب الكولونيالي :

إن الانبهار بمنجزات الحضارة الغربية وما تحمله من مغانم وتحولات مست كل الميادين وتطور علمي ...الخ تحول إلى أسئلة لابد من الإجابة عنها، خاصة بعد انتشار النظرية ما بعد الكولونيالية كإطار جديد للدراسات

1 اسماعيل قيرة وآخرون، **مستقبل الديموقراطية في الجزائر**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 1، 2002، ص 181.

الثقافية يتناول علاقة الشرق بالغرب، وعلاقة المستعمِر بالمستعمَر، إضافة إلى سعيها لكشف خبايا الهيمنة الإمبريالية للدول الغربية، هذا زاد من اهتمام المفكرين العرب محاولين غربلة ما يُستقى من الحضارة الغربية، ومن أبرز الخطابات المناهضة للكولونيالية ما جاء به **إدوار سعيد*** ويبرز ذلك في كتابيه (**الثقافة والإمبريالية**) و(**الاستشراق**) فقد فضح الخطابات ما بعد الكولونيالي التي تمارسه الدول الغربية على العالم العربي، فقد كان يحمل عدة شعارات كمن بينها الحداثة، فقد وضح لنا أن المفكر العربي في ذلك الوقت كان في سباق مع الاقتباس من الغرب الذي يقدم له الخدمة أكثر من اهتمامه بنقد الآخر وكذا نقد الذات، رغم ذلك إلا أن الخطاب الذي كان يقدمه **إدوارد سعيد** لم يلقى ترحيبا بدرجة كبيرة لدى المثقف العربي، معتبرين أن ما جاء به إدوارد سعيد قد وقع في خطأ التعميم، في المقابل هناك من ناقش ورحب بمقولة الاستشراق الإمبريالي، فلا يمكن اتهام الاستشراق على أنه الوحيد الذي أساء إل الثقافة العربية، فمنه من كانت له إضافة نوعية ومميزة لها، إضافة إلى ذلك فـ " بعضهم قد استنكر على **إدوارد سعيد** تصنيف الفكر الاشتراكي الممثل في **كارل ماكس** ضمن الإمبريالية، كم أن البعض الآخر اهتم بشخصيته وبالاستشراق أكثر من اهتمامه بتفكيك الخطاب ما بعد الكولونيالي"[1].

انطلاقا من هذه الأفكار المناهضة للتركة الاستعمارية وما بعد الاستعمار، تعالت الأصوات لأجل البحث عن حداثة عربية أصيلة، باعتبار أن الحضارة الغربية مهما بلغت من التقدم والتطور والتزين بزي الحضارة والإنسانية ستظل حداثة دخيلة تأبى الانصهار في الثقافة العربية، والتي تتميز بتاريخها ومعتقداتها وعاداتها، وقد استهجن الاتجاه المناهض للحداثة الغربية على الفكر العربي أنه عوض أن يلتفت إلى " مساءلة ذاته، وتفكيك ثوابته البنيوية، قصد إعادة بناء جديد لأفقه المعرفي، فلم يلبث أن اهتز لرياح الغرب الحداثي دون أن يأخذ بالأسباب الجوهرية لفاعلية الإنتاج والتوجه "[2]، فالجمع بين الحداثة الغربية والثقافة العربية تزاوج هجين لم يثمر إلا عن الغربة في الهوية والتشتت الفكري، " فالحداثيون العرب نظروا إلى الحداثة بوصفها أصلا يقتدى أو نموذجا يحتذى أو حقيقة متعالية على الحوادث أو خطابا يتطابق مع معناه، ولذا لم يستطيعوا أن يقيموا مع حداثتهم علاقة فعالة

* إدوارد وديع سعيد Edward W. Said (1935-2003)، مُنظر أدبي فلسطيني-أمريكي. يعد أحد أهم المثقفين الفلسطينيين وحتى العرب في القرن العشرين سواءً من حيث عمق تأثيره أو من حيث تنوع نشاطاته، بل ثمة من يعتبره واحداً من أهم عشرة مفكرين تأثيراً في القرن العشرين.

1 رامي أبو شهاب، **الرسيس والمخاتلة – خطاب ما بعد الكولونيالية في النقد العربي المعاصر –**، النظرية والتطبيق، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط 1، 2013، ص 129.

2 خيرة حمر العين، **جدل الحداثة في نقد الشعر العربي**، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، سوريا، 1996، ص 80.

وراهنة "[1]، لهذا فقد راهن الفكر المناهض على التحديث العربي من منطق تراثي بعد أن انكشفت المطامع ما بعد الاستعمارية للدول الغربية، على اعتبار أن تشكل الحداثة العربية " ليس مشروطا بتبني مشروعات العقل الغربي وآلياته، وإنما مرهون بإعادة طرح أسئلتها النابعة من واقع مشكلاتها والشروع في مساءلة العقل العربي بإعادة تفكيكه ونقده "[2]، ومن هذا المنطلق عادت الحداثة العربية إلى نقطة البداية بالعودة إلى السؤال الجوهري والقديم الذي أنتج الحداثة الغربية وهو إشكالية الوعي، هذا التساؤل الذي كان من المفترض أن يجيب عنه المفكرون العرب في بداية النهضة العربية مع بداية القرن العشرين، وأن يجدوا له حلا حاسما لا أن يؤجل إلى نهاية الألفية الثالثة مع انتقال الغرب إلى ما بعد الحداثة وتحوله إلى الثورة المعلوماتية، وهكذا بدأت المقارنات بين ظروف نشأة الحداثة الغربية وظروف نشأة الحداثة العربية، حيث أن الأرضية الفلسفية التي ولدت عليها الحداثة الغربية ليست تلك التي يجب أن تولد عليها الحداثة العربية، باعتبار أن الخطاب الكولونيالي الداعي إلى النموذج الغربي الكوني والذي يتماشى مع الهيمنة الإمبريالية التي لا يزال المستعمر يتزعمها، يستحيل تطبيق مفاهيمه الحداثية على أرضية الواقع العربي.

كما يستدل المناهضون للحداثة الغربية بأن العقل العربي لم يفرق بين الحداثة والتحديث، فالتحديث يعني " الحفاظ على منجزات العقل العربي مع الاستفادة من منجزات العقل الأوربي في العلوم والتكنولوجيا، كما فعلت اليابان إلى عهد قريب "[3] فهذه الدعوة يتزعمها هؤلاء من أجل المحافظة على روح الثقافة العربية لكن مع الاستفادة من منجزات الحضارة الغربية التكنولوجية، لذا يتطلب على العرب تنقيح ما يأخذونه من الغرب، على النحو الذي تقوم به الدول الآسيوية كاليابان والصين وكوريا الجنوبية، فهؤلاء الدول استفادوا من التقدم التكنولوجي الذي عرفه الغرب لكن دون المساس بهويتهم التي لا يزالون محافظون عليها، فالعرب أخذوا من الغرب ثقافته ولم يأخذوا علمه لهذا يقول **علي حرب***: " فنحن العرب لم نصبح حداثيين منتجين خلاقين، ليس لأننا لم نكتسب عقلانية المحدثين أو لم نبْنِ على ما أسسوا، بل لأننا لم نحسن الاختلاف والتمييز عنهم بقراءة نصوصهم

1 علي حرب، **الأختام الأصولية والشعائر التقدمية (مصائر المشروع الثقافي العربي)**، المركز الثقافي العربي، المغرب، لبنان، ط 1، 2001، ص 37.

2 خيرة حمر العين، **جدل الحداثة في نقد الشعر العربي**، ص 81.

3 عبد العزيز حمودة، **المرايا المقعرة، نحو نظرية نقدية عربية**، عالم المعرفة، الكويت، 2001، ص 30.

* علي حرب هو كاتب ومفكر وفيلسوف لبناني ولد سنة 1941 م، له العديد من المؤلفات، والمقالات، ويعرف عنه أسلوبه الكتابي الرشيق وحلاوة العبارة. كما أنه شديد التأثر بجاك دريدا وخاصة في مذهبة في التفكيك.

وأعمالهم قراءة معاصرة راهنة "[1]، وكذلك يحضر هنا في هذا المقام قول **أدونيس** الذي اعترف بأن الحداثة العربية قد تجلت في القضايا الفنية وعلى رأسها الشعر، ولم تراعي قضايا البنية التحتية، " فليس في المجتمع العربي حداثة علمية، وحداثة التغيرات الثورية الاقتصادية، والاجتماعية، السياسية، هامشية لم تلامس البنى العميقة، لكن مع ذلك، وتلك هي المفارقة، هناك حداثة شعرية عربية ... ومن الطريف في هذا الصدد أن حداثة العلم متقدمة على حداثة الشعر، بينما نرى، على العكس، أن حداثة الشعر في المجتمع العربي متقدمة على الحداثة العلمية الثورية "[2] وهذه مؤامرة من الفكر الغربي لما بعد الكولونيالي من خلال السعي إلى تصدير ثقافته وفكره لا تصدير العلم والتكنولوجيا، وذلك للإبقاء على تفوقه وعلى تخلف الآخر.

وبالحديث عن إشكالية التحديث في الفكر العبي المعاصر باعتباره لقي صدى لدى المفكرين العرب خاصة عند المغربي **محمد عابد الجابري**، فقد باشر هذا الأخير بفحص مجالات الفعل تلك للوقوف على الوقائع والأفكار المعيقة للتحديث، والانطلاق مما هو موجود قصد معالجته، لهذا **فالجابري** يصف الأزمة التي تعيشها المجتمعات العربية في بداية الأمر حتى تتضح معالم التحديث وقد تساءل الجابري إن كانت أزمة الثقافة العربية الحالية – إشكالية الأصالة والمعاصرة، الحداثة والتراث – هي أزمة انعكاس إيديولوجي لصراع طبقي يجري في مستوى الواقع الاجتماع، أم أنها أزمة تتصل بالثقافة ؟، فهو يعتبر أن إشكالية الحداثة والتراث لا تعكس بالضرورة وضعا طبقيا، ونلمس ذلك في قوله " إن إشكالية الأصالة والمعاصرة في الفكر العربي الحديث والمعاصر لا تعكس بالضرورة وضعا طبقيا ولا تعبر بالضرورة عن مصالح طبقية، وبعبارة أخرى إن المواقف المختلفة إزاء هذه الإشكالية ليست بالضرورة جزءا ولا مظهرا من الصراع الإيديولوجي بالمعنى الكلاسيكي للكلمة، أي الصراع بين إيديولوجيات تعكس مصالح طبقة متناحرة "[3]، وهنا يرتفع الجابري بإشكالية الأصالة والمعاصرة، وهي نظير إشكالية التراث والتحديث كما ينظر إليها هو بذاته، إلى كونها نتيجة لاصطدامنا مع النموذج الحضاري الغربي منذ عصر النهضة، وبذلك فلا خيار لنا أمام الحداثة الغربية مثلما أنه لا خيار لنا في مواجهة تراثنا، وهكذا " فالمشكل الذي يواجهنا ليس مشكل أن نختار بين أحد النموذجين ولا مشكل أن نوفق بينهما، بل إن المشكل الذي نعاني منه هو مشكل الازدواجية التي تطبع كل مرافق حياتنا المادية والفكرية "[4]، وبهذا فالأزمة في نظر **الجابري** ليست

1 علي حرب، **أوهام النخبة أو نقد المثقف**، المركز الثقافي العربي، المغرب، لبنان، ط 3، 2004، ص 115.

2 أدونيس، **فاتحة لنهايات القرن**، دار العودة، بيروت، لبنان، 1993، ص 322.

3 محمد عابد الجابري، **إشكالية الأصالة والمعاصرة في الفكر العربي الحديث والمعاصر: صراع طبقي أم مشكل ثقافي ؟**، ضمن كتاب جماعي، التراث وتحديات العصر في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط 2، بيروت، لبنان، 1987، ص 29.

4 المصدر نفسه، ص 34.

تعبيرا عن صراع اجتماعي أو طبقي بل هي ذات طبيعة ثقافية تشكلت على مراحل في رحم التراث، هكذا إذن رسم **الجابري** صورة الأزمة على المستويين النظري والمفهومي من جهة، وعلى المستوى العملي اليومي من جهة أخرى.

الجابري يرى أن سبيل التحديث يقوم على ثلاث لحظات : لحظة إعادة قراءة التراث، ولحظة نقد الحداثة الغربية ولحظة تبيئة تلك الحداثة واستنباتها في الثقافة العربية المعاصرة عبر الانتظام في اللحظات المنيرة من التراث فاللحظة الأولى تقوم على العودة إلى هذا التراث وعمد على قراءته وتفكيكه في سبيل محاولة القبض على اللحظة المشرقة المأمولة من أجل استئنافها وتحدد جهد **الجابري** التفكيكي للتراث العربي على ثلاث مستويات هي : المستوى المعرفي والمستوى السياسي والمستوى الأخلاقي وهذه المستويات في نظره قد تشكلت خلال مرحلة مبكرة من الحضارة العربية الإسلامية، أي خلال عصر التدوين. وقد كشفت قراءة **الجابري** الحفرية للتراث عن الصوت العقلاني الصالح للاستئناف، وبيّن قطيعته مع التراث اللاعقلاني السابق له ممثلا في العقل البياني والعقل العرفاني إذ لا بداية من الصفر كما أكّد مرارا، ولابد من الانتظام في عمل سابق، " مشددا على أن المشروع الثقافي الأندلسي، بما انطوى عليه من روح اجتهادية، قابل لأن يمثل أساسا مناسبا لكل عملية تحديث "[1]، لهذا يؤكد **الجابري** على أنه يجب قراءة التراث في سياقة التاريخي وفهمه في إطار المعطيات التاريخية، ثم استلهامه ومد عقلانيته المشروطة بظرفها كي تتلاءم مع معقولية العصر وشروطه، أما اللحظة الثانية التي يقصدها الجابري وهي نقد الحداثة فهو يؤسس هذا النقد على تصورين الأول ويتمثل في أن هناك اختلاف بين العقل العربي والعقل الغربي، وهو ما يعني في سياق إشكالية التحديث استحالة تبني عقل ما من خارج منابته الأصلية، حتى لو كان هذا العقل هو عقل الحداثة، ذلك أن وقوعها خارج الثقافة العربية يجعلها " لا تستطيع أن تحاورها حوارا يحرك فيها الحركة من داخلها، إنها تهاجمها من خارجها مما يجعل رد الفعل الحتمي هو الانغلاق والنكوص "[2]، يعني هذا أنه حتى وإن وقع التسليم بأن الحداثة الأوروبية هي اليوم حداثة عالمية فإن انتظامها في التاريخ الثقافي الأوربي يجعلها مشروطة بشروطه، أما التصور الثاني فهو يؤسس للتحديث من داخل العقل العربي نفسه انطلاقا من معطياته الخاصة في حقبة زمنية ما وذلك بتطوير مبادئ العقل الفاعل وقواعده، وهنا يقول **الجابري**: " يمكن النظر إلى العقل العربي بوصفه عقلا فاعلا ينشئ ويصوغ العقل السائد في فترة تاريخية ما، الشيء الذي يعني أنه بالإمكان

1 محمد عابد الجابري، **بنية العقل العربي**، دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط 7، 2004، ص 545.

2 محمد عابد الجابري، **التراث والحداثة : دراسات ومناقشات**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط 1، 1991، ص 16.

إنشاء وصياغة مبادئ وقواعد جديدة تحل محل القديمة "[1]، وهنا يجدر بنا التساؤل كيف يقوم التحديث المنشود بعد المجهود النقدي التمهيدي على جانبي التراث والحداثة ؟ وهنا تأتي الإجابة في اللحظ الثالثة التي تقوم على لحظة التأسيس **فالجابري** يؤكد أن نقد التراث والحداثة معا والتعامل النقدي مع كل منهما هو الكفيل وحده، في نظره بتحقيق نوع من التمفصل بين ما هو عقلاني وقابل للحياة في التراث وبين ما هو كوني في الحداثة، وهنا يتجسد التحديث المنشود، الذي يقوم على " عندما تكون الثقافة السائدة ثقافة تراثية فإن خطاب الحداثة فيها يجب أن يتجه أولا وقبل كل شيء إلى التراث بهدف إعادة قراءته وتقديم رؤية عصرية عنه"[2]

ومسك ختام هذا المبحث يمكن القول بأن الطريق الذي يتخذه العرب لتدشين عصر حداثي، نجده مبسوطا في سياقاته الثقافية وأنظمتها، فالعقل الثقافي العربي يمزج بين المعقول واللامعقول متجاوزا النظرة الأحادية للحداثة الغربية القائمة على المادية العقلانية، ومن ثم يمكنه التحرر فقط حينما يستوعب المعنى الجوهري للحداثة بوصفها عملا لا ينتهي واستثمارا غير منقطع في الأحداث، وباعتبارها تدشينا فلسفيا لعصر البراكسيس الذي لا ينفصل عن القيم الكبرى المشكّلة لرؤية العالم، وبهذا يجب علينا نحن العرب أن نتسلح بالروح النقدية التي من شأنها أن تتيح لنا تفكيك البنى والنماذج التقليدية وكشف أوهامها وفضح مفهوماتها، ويجب أن نشير هنا إلى ضرورة مجاوزة الفكر الثنائي الذي سيطر على العقل العربي مع التشديد على أهمية التحليل الأصولي للعالم، هذه المعطيات تقودنا إلى طرح مسألة جوهرية شغلت بال مفكري العرب، ألا وهي جدل التراث والحداثة في الفكر العربي المعاصر، أي أننا وجدنا أنفسنا بين سلطة التراث التي لا مفر منها كونه يعبر عن الإرث الذي يحافظ على الهوية والخصوصية العربية، إضافة إلى أنه مقوم لا يمكن الاستغناء عنه، وبالمقابل نجد الحتمية التي تفرضها الحداثة والتي ألقت بظلالها على العالم عامة وعلى العالم العربي بصفة خاصة، وبالتالي كيف استقبل العرب هذا الوافد الغربي المشحون بالقيم الجديدة والمتطورة (التقنية والعقلانية والعولمة ...) ؟ و في ظل الصراع المتواجد بين التراث والحداثة، ما هي القراءة السليمة التي قدمها مفكري العرب لحل مسألة النزاع ؟ وهل تميزت هذه القراءة بالنقدية ؟ ثم كيف كانت النتائج بعد استفادت مفكري العرب من المناهج الغربية ومحاولة اسقاطها على الحضارة العربية أو على التراث بصفة خاصة ؟ كل هذه الأسئلة سنجد لها إجابة في المبحث الموالي.

1 محمد عابد الجابري، **تكوين العقل العربي**، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، الدار البيضاء، المغرب، ط 4، 1991، ص 16.

2 محمد عابد الجابري، **التراث والحداثة**، ص 57.

المبحث الثاني :

الفكر العربي المعاصر بين سلطة التراث وحتمية الحداثة.

" الفكر قوة فعالة دونها كل قوة هائلة "

فكتور هوجو

La pensée est une force efficace sans laquelle tout **pouvoir puissant**

المبحث الثاني: الفكر العربي المعاصر بين سلطة التراث وحتمية الحداثة.

يعد التراث والحداثة من بين المفاهيم المركزية، التي احتلت حيزا مهما في الفكر العربي المعاصر بحيث يمكن اعتبار التراث قيمة حضارية ورمزا من رموز الأمم، كما لا يمكن انكار بأن لكل أمة من الأمم تراث خاص بها تتميز به عن سائر الأمم الأخرى، أما الحداثة فهي تنادي بالتحرر من قيود الماضي لصاح الحاضر والمستقبل من أجل تحقيق الابداع الخلاق المتغير بهدف القضاء على الرتابة، ومن هذا المنطلق يمكن القول بأن التراث والحداثة من مقومات الانسان التي له ارتباط وثيق بهما، ونستطيع الجزم بأن كل مفكري العرب المعاصرون طرقوا باب التراث والحداثة، لهذا سأقف في هذا المبحث على نموذجين من الفكر العربي المعاصر، وبالضبط في الفكر المغربي ممثلا في كل من **محمد عابد الجابري**، و**محمد أركون**، باعتبارهما كانا لهما نصيبا وافرا فيما يتعلق بمسألة التراث والحداثة، على غرار المفكرين العرب من البلدان العربية المجاورة، كما أنه لا يمكن إنكار فضلهما في محاولة إعطاء رؤية حداثية للواقع المعاش في الحضارة العربية، إضافة إلى تشخيصهما للداء، وإعطائهما للدواء محاولين في ذلك دفع عجلة التقدم والتنمية للبلدان المتخلفة خاصة منها العربية، بأفكارهم وأناملهم الذهبية، ومن هنا سأبرز جدلية التراث والحداثة على ضوء هذين المفكرين، قبل الولوج بطبيعة الحال إلى مفكرنا الجزائري الدكتور **عبد الله شريط**، وهذا من أجل إعطاء تصور عام عن هذا الجدل مقارنة مع بعض المفكرين العرب، بغية الوقوف على أهم النقاط التي أثيرت عند هذين المفكرين، وإحداث المقارنة مع المفكر **شريط** حتى تتوضح الرؤية أكثر عنده والوقوف على الجوانب التي أثيرت وكذا على الجوانب التي لم يكن لها نصيبا وافرا من الدراسة، ومن هذا المنطلق يمكننا طرح الاشكال التالي هل استطاع الفكر العربي المعاصر التفكير خارج التراث ؟ هذا الإشكال يأخذنا إلى أسئلة جزئية تتمحور حول إقبال الفكر العربي المعاصر بصفة عامة على الحداثة، باعتبار أن الفكر العربي وجد نفسه أما تيارين متناقضين هما صلابة التراث وحتمية الحداثة، فكيف تم فك هذا الديالكتيك والجدل على ضوء المفكرين المعاصرين **الجابري وأركون** ؟ وما هي القراءة التي قدمها كل منهما لإنهاء هذا الجدل العقيم ؟

1- جدل التراث والحداثة قراءة في فكر محمد عابد الجابري ومحمد أركون.

اختلفت آراء المفكرين والباحثين في طريقة معالجتهم وفهمهم لقضية التراث والحداثة، وهذا يعود إلى العامل الأيدولوجي الذي كان له الدور المركزي والأساسي في فهم كل من **الجابري وأركون** لمنهجية وجدلية التراث والحداثة، فقد انطلق **الجابري** من الحداثة الغربية لنقد التراث، أي أنه كان يدعو إلى تحديث التراث ليكون مواكبا للنهوض والتطور والتقدم الغربي، ومنه كيف كانت قراءة **الجابري** لهذا الجدل ؟

1.1- الحداثة والتحديث :

هنا يختلف **محمد أركون** مع **محمد عابد الجابري**، في منهجية وطريقة فهم التراث والحداثة، فما يلاحظ على **الجابري** هو أنه اتخذ موقفا عصرانيا في طرحه للنموذج الحداثي وتصوره للتراث والحداثة كما أن فكره تميز بالطابع الحداثي العقلاني وكذا العلماني، هذا النموذج الذي اتخذه **الجابري** يفرض حتمية تاريخية حضارية للحاضر والمستقبل، فموقفه من التراث يستند على الارتقاء به والتعامل معه نحو لحظة معاصرة ومواكبة العصر وقد ترك **الجابري** الفهم التراثي للتراث أي فهم التراث داخل التراث، بل ذهب إلى القول بأن الحداثة هي الطريق الذي نفهم به التراث، ويقوم هذا الفهم على الانتظام النقدي في الثقافة العربية، فالتغير في نظر **الجابري** يكون من الداخل، بغية تحقيق حداثة في المنهج وحداثة في الرؤية، لهذا **فالجابري** يعتبر من الأوائل الذين دعوا إلى الممارسة العقلانية لقراءة التراث، لذلك فالحداث ة هي رسالة حضارية بالدرجة الأولى تقوم على أهداف منها تحديث الفكر، والذهنية، والتطور والنهوض بالتراث، وذلك من أجل إعادة كتابة التاريخ التراثي والثقافي بروح نقدية وعقلانية، تقوم على التحرر ونقل التراث من الماضي وصبغه بصبغة معاصرة، وقد استند فكر **الجابري** على عقلانية نقدية، مؤسسا فكرا نهضويا تنويري ضخم، وهذا ما يؤكده قوله : " إن من الشروط الضرورية لنهضتنا تحديث فكرنا وتجديد أدوات تفكيرنا وصولا إلى تشييد ثقافة عربية معاصرة وأصيلة معا ... وعندما يتعلق الأمر بفكر شعبي أو أمة فإن عملية التجديد لا يمكن أن تتم لا بالحفر داخل ثقافة هذه الأمة، إلا بالتعامل العقلاني النقدي مع ماضيها وحاضرها "[1]

لذا سأقف في هذا المبحث على قراءة **الجابري** للتراث من خلال استحضار بعض القراءات التي قدمها في كتابه الشهير **"نحن والتراث"**، حتى يتسنى لنا فهم علاقة التراث بالحداثة وإبراز الجدل الذي دار بينهما، ومن بين أهم هذه القراءات التي اتخذها **الجابري** كنموذج لفهم العلاقة الجدلية بين التراث والحداثة هي القراءة السلفية.

يستهل المفكر **الجابري** في هذه القراءة بسؤالين أساسين هما كيف نستعيد مجد حضارتنا ..؟ وكيف نحي تراثنا؟ ما يلاحظ على هذين السؤالين هو أنهما يتضمنان بعضهما البعض، إن لم نقل أنهما يشكلان أحد المحاور والأساسية التي طرقها الفكر العربي المعاصر، **فالجابري** يستعرض القراءة السلفية التي تتمركز حول نظام العلاقات بين الماضي والمستقبل، باعتبار أن الحاضر غير " حاضر " ليس لأنه مرفوض، ولكن حضور الماضي أصبح مطلبا

1 الجابري محمد عابد، **التراث والحداثة (دراسات ومناقشات)**، مركز دراسات الوحدة العربية، ط 1، لبنان، ص 33.

أساسيا، إلى درجة أنه امتد إلى المستقبل واحتواه، معوضا في ذلك الحاضر، لقد انشغل التيار السلفي في الفكر العربي المعاصر، بالتراث دون غيره بل وأعاد إحيائه واستثماره في إطار قراءة أيديولوجية، أساسها إسقاط صورة المستقبل المنشود، هذا المستقبل الأيديولوجي، على الماضي ثم البرهنة انطلاقا من عملية الإسقاط هذه على أن " ما تم في الماضي يمكن تحقيقه في المستقبل " [1]

لقد لبس هذا التيار في بادئ الأمر لباس حركة دينية وسياسية، يطغى عليها الطابع الإصلاحي ومتفتحة، مع كل من **الأفغاني ومحمد عبده**، إنها حركة تنادي بالتجديد وترك التقليد، وترك التقليد بهذا المفهوم يعطي معنى خاص، يتمثل في أنه إلغاء كل التراث المعرفي والمنهجي والمفهومي المنحدر إلينا من "عصر الانحطاط "[(*)]، والحذر في ذلك الوقت من السقوط فريسة للفكر الغربي، أما التجديد فمعناه الفهم الجديد للدين، عقيدة وشريعة والعمل على تحيينه، أي اعتباره معاصرا لنا وأساسا لنهضتنا وانطلاقتنا، إن السلفية الدينية رفعت شعار الأصالة والتمسك بالجذور والحفاظ على الهوية، أي أن الأصالة والجذور والهوية هي مفاهيم تعبر عن الإسلام الحقيقي، لا إسلام المسلمين المعاصرين.

يَعتبر المفكر **الجابري** أن القراءة السلفية للتراث، هي قراءة لا تاريخية، وقد اعتبرها أنها لا تستنبط سوى نوعا واحدا من الفهم الحقيقي للتراث هو فهم التراث بالتراث، فالتراث هنا يعيد نفسه، فالسلفية الدينية تجعل التاريخ ممتدا في الحاضر منبسطا في الوجدان، هذا التاريخ سيكون شاهدا على المعاناة المتواصلة من أجل إثبات الذات وتأكيدها، هذه الذات التي اتخذت من الإيمان والعقيدة، كعامل روحي هو المحرك الرئيسي للتاريخ حيث يقول في هذا الصدد : " القراءة لا تاريخية، وبالتالي فهي لا يمكن أن تنتج سوى نوع واحد من الفهم للتراث هو : الفهم التراثي للتراث، التراث يحتويها وهي لا تستطيع أن تحتويه لأن التراث يكرر نفسه "[2]، وهنا يؤكد **الجابري** على أنه لابد من قراءة التراث ضمن تاريخه، وهذا حسب نظره لا ينطبق على تراثنا نحن فقط، بل حتى على تراث غيرنا،

1 الجابري محمد عابد، **نحن والتراث(قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي)**، المركز الثقافي العربي، ط 6، الدار البيضاء، 1993، ص 12.

(*) لقد دخل مفهوم الانحطاط حيز التداول بشكل رئيسي من خلال الدراسات التي قام بها المستشرقون في القرن العشرين وتابعهم الباحثون العرب في دراستهم عن الأدب العربي، وعمد الباحثون العرب الأوائل في تاريخ الأدب العربي ممن كان لهم دور كبير في صناعة مناهج التعليم في مصر ومن بعدها الدول العربية أمثال حسن توفيق العدل واحمد الاسكندري واحمد حسن الزيات ومحمد فائل المرصفي وغيرهم إلى تكريس نظرية تقسيم العصور الأدبية العربية الخماسي المراحل: أولا عصر الجاهلية ثم عصر ابتداء الإسلام ثم عصر الدولة العباسية والأندلس ثم عصر المماليك والعثمانيين الذي يمثل عصر الانحطاط وأخيرا عصر النهضة.

2 الجابري محمد عابد، **نحن والتراث(قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي)**، ص 13.

معتبرا أن لكل تراث شروط ومبررات موضوعية تتحكم في قيامه، لهذا فبدون التعامل النقدي مع التراث لن نستطيع الممارسة العقلانية بمعناها الواسع على مستوى الفكر العربي المعاصر.

أما عن السؤالين الذين يتعلقان بواقع الفكر العربي المعاصر في حاضره بعلاقته بالماضي، وهما "كيف نعيش مع عصرنا ، وكيف نتعامل مع تراثنا "، وهنا **الجابري** يحلل هذان السؤالين من خلال القراءة الاستشراقية(*)، أي أن بناء التراث كان وفق منطلقات غربية ولم يكن منطلقه حاضرنا نحن، هذا الحاضر الأوربي الذي أصبح يلقي بظلاله على العالم بأسره وبالخصوص على الحضارة العربية، وأصبح التراث ملونا بلونه، يقول **الجابري** في هذا الصدد: " ينظر الليبرالي العربي إلى التراث العربي الاسلامي من الحاضر الذي يحياه، حاضر الغرب الأوربي، فيقرأه قراءة أورباوية النزعة، أي ينظر إليه من منظومة مرجعية أوربية، ولذلك فهو لا يرى فيه إلا ما يراه الأوربي."[1]

يشير **الجابري** هنا إلى نقطة أساسية والتي تتمثل في القراءة الاستشراقية التي تبنتها السلفية، والتي ادعت أنها تهتم بالفهم والمعرفة، وأنها تأخذ من المستشرقين المنهج العلمي تاركة في ذلك أيديولوجيتهم، ولكنها لم تنتبه إلى نقطة مهمة وهي تأخذ الرؤية مع المنهج، لأن الرؤية الاستشراقية في منهجها تقوم على معارضة الثقافات، أي قراءة تراث بتراث، ومن هنا فالمنهج الفيلولوجي الذي يتأسس على رد كل شيء إلى أصله، ومن ثم ففي نظر **الجابري** فإنه إذا كان التراث العربي الاسلامي هو المقروء، فالقراءة الأصولية قد تحيد عن الصواب وتستحضر الأصول اليهودية والمسيحية واليونانية ...الخ، وهنا "فالمستقبل في الماضي العربي كان في استيعاب ماض غير الماضي العربي...، وبالمقايسة يصبح المستقبل في الآتي العربي مشروطا باستيعاب الحاضر الماضي الأوربي."[2]

وفي الأخير يطرح المفكر سؤالين آخرين يتضمن كل واحد منهما الآخر ويحيل إليه، ألا وهما كيف نحقق ثورتنا؟ وكيف نعيد بناء تراثنا ؟، إنه يعتبر أن مشروع الثورة لم يتحقق بعد، فمشروع التراث في نظره لابد من إعادة بنائه بحيث تصبح هذه الثورة المرتكز الأساسي لبناء التراث بناءً أبستمولوجيا علميا، وهذه هي القراءة التي كان ينادي بها **الجابري** التي تحقق الانتظام الواعي للتراث، وذلك قصد مواكبة العصر هذه القراءة التي تسعى إلى إحياء الماضي بالاعتماد على الحاضر، وهنا تتحقق العودة الواعية للتراث، وذلك وفق تصورين حددهما الجابري وهما:

(*) الاستشراق) بالإنجليزية Orientalism : هي حركة فكرية و فلسفية أسسها البيروقراط في بريطانيا بغرض فهم ثقافات ، فلسفات و أديان الشرق إبان الاستعمار البريطاني للهند في أواسط القرن الثامن عشر، توسعت حركة الاستشراق في الدول الاستعمارية كبريطانيا، فرنسا وألمانيا، ودُرِست من قبل الأكاديميين في أروقة الجامعات و المعاهد العلمية بصورة أكثر منهجية، و شملت الشرق الأقصى و الأدنى و الأوسط بما فيها الدول العربية.

1 المرجع نفسه، ص 14.

2 الجابري محمد عابد، **نحن والتراث(قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي)**، ص 14.

التصور الأول وهو الفهم أم التصور الثاني التوظيف (الاستثمار أو الاستغلال)، بالنسبة للتصور الأول **فالجابري** يقر بأنه لابد من استيعاب التراث بمختلف اتجاهاته، وهنا يتحقق الفهم الأحسن والأمثل له، أما التصور الثاني وهو الأهم في نظر **الجابري** والذي يتمثل في التوظيف، أي إحياء هذا التراث والاستفادة منه وهنا يركز على الاستفادة النقدية، ويعطى لنا نموذج من الواقع العربي خلال العصور الوسطى، لأحد المفكرين الذين كان لهم أثر كبير في تاريخ الفكر العربي، وكان له تأثير حتى على الفلسفة الغربية، ألا وهو **ابن رشد** الذي تميز بعقلانيته الفذة خلال عصره.

أما **محمد أركون** فإنه قد أكد على ضرورة النظر إلى العلاقة بين التراث والحداثة من منظور وعي تاريخي داعيا إلى القول بتجاوز التفسيرات اللاهوتية والأسطورية، وذلك من خلال نقد العقل العربي والإسلامي، كل هذا كان بهدف جعل الفكر العربي الاسلامي بعدا علميا أكثر، أما بالنسبة للحداثة والتحديث، فإن **محمد أركون** ميز بين المصطلحين، معتبرا التحديث أنه يقتصر على تطبيق مناهج الغرب والفكر الغربي على وجه العموم، على الواقع الفكري العربي الاسلامي، دون أي تعديل أو تجريح أو تغيير، أما الحداثة فإنه يعتقد أنها تتخطى حدود الزمن وتلغي حواجزه، معتبرا أن الحداثة من اللامعقول أن تأطر بسياج تاريخي.

يعد مشروع **أركون** في حقيقته محاولة لإدخال الحداثة وبنائها في العالمين العربي والاسلامي، فالحداثة استقرت في المجتمعات الغربية بعدما أخذت رحلة بدأت بعصر النهضة **Renaissannce** إلى تبلورها الأخير من خلال مفكري عصر الأنوار **Les Lumières** في القرون الثلاثة الأخيرة، تتميز الحداثة على الصعيد الفكري بأولوية الذات التي ترى أن الانسان يستمد يقينياته من ذاته، وليس من تعاليم عقيدة محددة أو سلطة أخرى، على غرار ما كان حاصلا في العصور الوسطى، مما يعني تعامل الانسان مع نفسه كذات واعية وسيدة فاعلة، كما أن الحداثة ترتبط ارتباطا وثيقا بالعقلانية فالعقل يقلص المجالات الغامضة والمبهمة التي تربط الانسان بالوجود، مستبعدا في ذلك الخرافة والأساطير في تفسير الحوادث، هذا العقل أصبح المصدر الوحيد للمعرفة والحقيقة، يقول **هابرماس** مؤكدا ذلك " أن الحداثة لا تستطيع أن المعايير التي نسترشد بها من عصر لآخر، مثلما أنها لا ترغب في ذلك في ملتزمة باستخراج معياريتها من ذاتها، الأمر الذي يشرح عصبيتها عندما يتصل الأمر بفكرتها عن ذاتها، كما يشرح ديناميكية محاولتها من أجل أن تستقر، وأن تحدد موقفها من ذاتها ومن العالم "[1]

1 Habermas (J): **«Le discours philosophique de la modernité»** Ed. Gallimard, Paris 1988. p 8.

لقد قرأ **أركون** واقع المجتمعات العربية، فرأى أن هذه المجتمعات اقتصرت حداثتها منذ الاستقلال على التحديث المادي تمثّل في إدخال منتجات تقنية، من دون أن يمس هذا التحديث تغير على المستوى الثقافي والعقلي، هذان المستويين كانا الأساس في إنتاج هذه التقنيات في الغرب، وهذا الأمر يجعل من المجتمعات العربية تعيش نوعا من الفصام، الأمر الذي جعل **أركون** يحمل على عاتقه اعتبار أن النضال من أجل إدخال الحداثة يشكل الحلقة الرئيسية لقوى التغيير في المجتمعات العربية، ويعتبر أركون أن مفتاح إدخال الحداثة هو نقد العقل الإسلامي، بنصوصه المؤسسة وتراثه التاريخي، الذي يسعى إلى البرهنة على أن الفرق والحركات الإسلامية تنطلق من مسلمات فكرية وأيديولوجية واحدة، على اعتبار أن الاختلافات والصراعات القائمة فيما بينها، فهو يعتبر أن العقل الاسلامي عقل تاريخي، أي أن له بداية ونهاية، ويعطي لنا مثالا عن رسالة **الشافعي** التي عنيت بالأحكام الشرعية، أي الأصول الدينية التي قام عليها الفقه في عصور لاحقة ولاتزال تحكم الزمن الراهن، فهذه الأصول في نظر **أركون** تستند إلى خطاب قرآني وسيرة **النبي عليه الصلاة والسلام** والإمام **علي** والأئمة عند الشيعة، وتعالج الرسالة موضوعا أساسيا يتعلق بأسس السيادة العليا، أو المشروعية العليا في الإسلام، حيث يمثل القرآن مصدر السيادة في الإلهية العليا والسنة مصدر السيادة العليا للنبي، بناءً عليه تحدد الرسالة دور العقل في البحث عن الأحكام الموجودة في النصوص المؤسسة (القرآن والسنة)، وتؤسس لتكوين عقل إسلامي منغلق في قوانين حديدية صارمة تقوم على الجزم أن سبل النجاة في الدار الآخرة تجد تفسيراتها وشروحها في القرآن الكريم، وهنا يعتبر أركون أن المهمة الأساسية للعقل هي القراءة الصحيحة لهذا النص، ويحلل هنا **أركون** ظاهرة العنف التي يعتبر أن أسبابها وأهدافها مرتبطة بالتقديس، لأن الانسان يحتاج إلى العنف، والتقديس، والحقيقة، هذا من أجل العيش في المجتمع، فثمة ارتباط بين المفاهيم الثلاثة، وفي هذا السياق يشير **أركون** بقوله: " أن التوتر بين المفاهيم الثلاث قد عرفته سائر المجتمعات في مختلف العصور، هذه هي الأركان المشكلة للكينونة الجماعية أو للوجود الجماعي على الأرض، ولا تخلو منها أمة من الأمم أو قبيلة من القبائل أو دين من الأديان، والجماعة مستعدة للدفاع عن العنف من أجل الدفاع عن حقيقتها المقدسة "[1]

وبالعودة إلى العقل فإن **أركون** اعتبر أن العقل يشتغل داخل إطار معرفة جاهزة، فيستخرج المعرفة الصحيحة استنادا إلى النصوص المقدسة، بما يكرس العقل الديني عقلا تابعا للوحي وخادما له، لا يستطيع أن يشتغل خارج

1 أركون محمد ، **قضايا في نقد العقل الديني**، كيف نفهم الإسلام اليوم، دار الطليعة، بيروت، 1999، ص 235.

إطار الوحي، وهذا ما أنتج عقلا دوغمائيا(*) **Dogmatique**، يرتكز على جدلية حادة متمثلة في نظام من العقائد والإيمان، يقابله نظام من اللاعقائد واللاإيمان، يتجلى ذلك في اعتقاد راسخ لدى جميع المسلمين بأن الاسلام إطار صالح لكل زمان ومكان، وبأن الايمان بوجود الإسلام الحق يتضمن مسلمات تقول بإله موجود واحد خالق قادر، خاطب الناس باللغة العربية، وكلامه مدون في القرآن الذي يحوي كل شيء، ويمثل الحقيقة القصوى، وهنا يقول **أركون** : " أن كل المعارف الخاطئة والمجترّة بشكل تواكلي على مر العصور ينبغي أن تعرّى وتدان، وكل الأساطير التي يتعلق بها الناس، وكأنها متعالية أو مقدسة ينبغي أن يكشف عنها النقاب "[1]

إن القراءة التي يقدمها **أركون** لهذا الوضع، تتأسس على اعتبار أن هذه القوانين أساسا للخطاب الإسلامي المعاصر المتطرف الذي يستمد قوته من كونه يرى نفسه ممثلا للحقيقة الإلهية المطلقة والوحيدة، رافضا وجهات النظر المخالفة له، وصولا إصدار اتهامات بالإلحاد وفتاوى بالتكفير وإباحة الدم لمن يخالف هذا الخطاب وشعاراته لذلك يدعو **أركون** إلى ثورة فكرية عريقة تنطلق من تحرير العقل وإعطائه مكانة جديدة، بوصفه الحاكم الأول والمرجع الأخير في كل ما يختص بمعارف الانسان وأعماله، ومن رفض الأحكام القطعية، ومن التعامل مع العالم والنصوص باعتبارها مشروعا مفتوحا، " وهذا يتيح إعادة تشكيل العقل المسلم بعيدا عن الأيديولوجية، لينسجم مع العصر الحديث والاتجاه الإنساني، وهذا امتداد لمشروع **أركون** (لعلمنة الإسلام وأنسنته من خلال التعامل مع ثوابته تعاملا بشريا عاديا عقليا بحتًا، يجردها من ثباتها وقدسيتها، ليغدو الدين فكرا بشريا "[2]

لقد أشار الدكتور **فارح مسرحي** في قراءته لمشروع **أركون**، على تحديث العقل الإسلامي الذي يقتضي، في البداية استقلالية هذا العقل وقبوله للنقد بعيدا عن الدوغمائية والنظرة الأرثوذكسية(*) التي شهدها الفكر الإسلامي في معظم فترات تاريخه، مما لا شك فيه أن مسألة نقد التراث تعتبر من بين المسائل الجوهرية، التي تعمل على تحرير المسلمين والعرب، هذا التراث الإسلامي الذي هو جامع لنصوصه المقدسة، كما تعتبره كل جماعة أو فرقة من الفرق الكلامية الإسلامية، فهو بالمقابل يحتوي عادات وتقاليد سائدة استمرت بأي طريقة بعد الإسلام، إضافة

(*) الجزمية أو الدوغمائية هي حالة من الجمود الفكري، حيث يتعصب فيها الشخص لأفكارهِ الخاصة لدرجة رفضهِ الاطلاع على الأفكار المخالفة وإن ظهرت لهُ الدلائل التي تثبت لهُ أن أفكارهُ خاطئة، سيحاربها بكل ما أوتي من قوة، ويصارع من أجل إثبات صحة أفكارهِ وآرائهِ، وتعتبر حالة شديدة من التعصب للأفكار والمبادئ والقناعات.

1 أركون محمد . **الإسلام، أوروبا، الغرب: رهانات المعنى وإرادات الهيمنة**، دار الساقي، بيروت، 1995، ص 119.

2 أركون محمد، **الفكر العربي**، تر عادل العوا، منشورات عويدات، بيروت- باريس، 1985، ص 117.

(*) الأرثوذكسية الشرقية هي مذهب من المسيحية يُرجع جذوره بحسب أتباعه إلى المسيح والخلافة الرسولية والكهنوتية، وكانت المسيحية كنيسة واحدة حتى الانشقاق الذي حصل بين الكنيسة الغربية والشرقية، ومعنى كلمة أرثوذكسية الرأي القويم، أو الإيمان المستقيم.

إلى ذلك التشريعات والقوانين الحديثة التي هي من إنتاج التدخل الاستعماري، لهذا فالمشروع الأركوني يرتكز على النقد، ويعتبر أن مهمة العقل النقدي تكمن في الحفر والتنقيب، وذلك للبحث عن الشروط التي يتم فيها إنتاج المعنى، وهنا يقول **أركون**: " إن هذا الحفر يجب أن يكشف بالتالي عن كيفية بناء وتسيير شؤون القيم، التي تحسم مصير كل شخص بشري داخل الجماعة التي ولد فيها هذا الفرد، والتي يطور وجوده داخلها "[1]

من خلال ما سبق يتبين لنا أن ثنائية التراث والحداثة من الثنائيات الفكرية التي حظيت باهتمام واسع في الأوساط الفكرية العربية والإسلامية في مرحلة ما بعد الهزيمة العربية الكبرى. وتجد هذه الثنائية مصوغات طرحها في سؤالين اثنين هما سؤال العلاقة مع الآخر الذي هو الغرب، وسؤال فهم الذات في هويتها المتعددة المكونات وخصوصيتها التاريخية، هذا ما أراد كلا المفكرين توضيحه فيما سبق، من خلال استعراض أساليب التحديث وقراءتهما لعلاقة التراث بالحداثة، رغم اختلاف وجهات نظرهما، في بعض النقاط، إلا أنهما يلتقيان في فكرة النقد وهذا ما سأوضحه فيما يلي عن كيفية تحررهما من سلطة النص، وبناء حداثة تراعي الخصوصية المحلية.

2.1– التحرر من سلطة النص – قراءة نقدية للتراث –

لقد تعددت القراءات واختلفت المناهج في محاولة فهم التراث وقراءته قراءة علمية، فمنهم من نادى بالخرق ورأى فيه معيارا نقديا، من خلال إبراز الجوانب الحداثية في التراث وهذا ما أراد الناقد **أدونيس** توضيحه في كتاباته وهناك من لجأ إلى النقد الثقافي البارز في التراث والذي يتوفر على نصوص إبداعية، مشعة بالصور الجمالية والفنية وهنا نستحضر قراءة الناقد **عبد الله الغذامي***، ومنهم من درس التراث من منطلق عقلاني، محاولا تغيير نمطية الدراسات الفكرية وإخراج الإرث الثقافي من دائرة الاستهلاك والإجترارية، ويعتبر **محمد عابد الجابري** من أهم المفكرين الذين نادوا بهذه الفكرة، كما نادى آخرون بضرورة التخلص من الفكر الاستشراقي وإعادة صياغة الموقف الفكري الراهن انطلاقا من إعادة استيعاب الذات العربية وجعلها المدار الأساس في الدراسة، و قد حمل **محمد أركون** لواء هذه الفكرة، لهذا سأتطرق إلى القراءة النقدية لكل من **الجابري** و**أركون**، وبالتالي كيف كانت قراءة هذين المفكرين للتراث الإسلامي ؟

1 أركون محمد ، **قضايا في نقد العقل الديني، كيف نفهم الإسلام اليوم**، ص 302.

* عبد الله بن محمد بن عبد الله الغذامي من مواليد عام 1946 في عنيزة. أكاديمي وناقد أدبي وثقافي سعودي، وأستاذ النقد والنظرية في كلية الآداب، قسم اللغة العربية، بجامعة الملك سعود بالرياض.

1.2.1 – النظرة العقلانية للتراث – قراءة في كتابات الجابري –

يَعتبر **الجابري** أن التعامل مع التراث يطرح مشكلتين جوهريتين : الأولى وتتمثل في الموضوعية، أي كيفية فصل الذات عن الموضوع في التعامل مع التراث العربي الاسلامي، والثانية وهي مشكلة الاستمرارية، والتي تعني أن التراث مازال مستمرا وممتدا في ثقافتنا المعاصرة، وقد ارتكزت القراءة الجابرية للتراث على ثلاثة أبعاد من الناحية المنهجية، وهي الطرح البنيوي والتاريخي والأيديولوجي، وهذا الذي جاء به في كتابه الشهير " **نحن والتراث** ". فالمشروع الفكري **للجابري** يرتكز على نقد مقومات العقل العربي ومرتكزاته المعرفية، متجاوزا في ذلك فكر المصلحيين النهضويين، وذلك من أجل تأسيس وعي نقدي قائم على الديموقراطية والليبرالية والحداثة، كل هذا من أجا إرساء قواعد الفكر التراثي أكثر نضجا وعلمية، موظفا القراءة الحداثية للتراث، مستثمرا المناهج الغربية لدراسته دراسة إيبستيمولوجية، لذلك يقترح **الجابري** علاج لعلاقة الإنسان العربي بتراثه، " العلاقة بالتراث باعتبار أنه لا يمكن للعرب، أن يدخلوا إلى مرحلة تحديث الحق في مجتمعاتهم دون يحلوا مشكلة العلاقة بتراثهم، ودون أن يدمجوه في المسار الذي يريدون لشعوبهم "[1].

يؤكد **الجابري** بأنه لابد من القراءة النقدية التي ترتكز على الجدية والجدة للتراث، هذا من أجل الكشف عن مكامن قصوره ومحاولة تخطيها، وذلك بالاستفادة من المواقف التراثية التي شهد لها بالعلمية والتفوق والقدرة على التحقق في الواقع الفكري الراهن، وذلك بإعادة صياغتها من جديد، فهو يعتبر تحقيق هذه الإمكانية يتطلب تطبيق بعض المناهج الغربية، فهو يعتبر هذه المناهج أدوات منهجية وعلمية تساعده على كشف خبايا التراث وفك ألغازه، " ذلك استحضر أطرا مرجعية مختلفة، من الديكارتية إلى فلسفة الأنوار التي تظهر جليا في تركيزه على فكرة التقدم والعقلانية، كما نلمس حضورا متميزا لفلسفة **فوكو*** **وألتوسير**** **وغراميشي*****، **والماركسية**

---

1 محمد الداهنين، **التراث والحداثة في المشروع الفكري لمحمد عابد الجابري، دار التوحيد**، الرباط، المغرب، 2012، ص 89

* ميشال فوكو فيلسوف فرنسي، يعتبر من أهم فلاسفة النصف الأخير من القرن العشرين، تأثر بالبنيويين ودرس وحلل تاريخ الجنون في كتابه "تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي".

** لوي بيير ألتوسير كان فيلسوفا ماركسيا. ولد في الجزائر ودرس في مدرسة الأساتذة العليا في باريس التي أصبح بمر السنين أستاذا للفلسفة فيها. كان ألتوسير لفترة طويلة عضوا في الحزب الشيوعي الفرنسي واعتبر أحد أهم المنظرين الماركسيين في القرن العشرين.

*** أنطونيو غرامشي فيلسوف ومناضل ماركسي إيطالي، ولد في بلدة آليس بجزيرة ساردينيا الإيطالية عام 1891، وهو الأخ الرابع لسبعة أخوات. تلقى دروسه في كلية الآداب بتورينو حيث عمل ناقدا مسرحيا عام 1916. انضم إلى الحزب الشيوعي الإيطالي منذ تأسيسه وأصبح عضوا في أمانة الفرع الإيطالي من الأممية الاشتراكية.

في صورتها النقدية وليس في شكلها العقائدي" [1]، فهو يعتبر أن الفكر الغربي بحداثته ما هو إلا جزء من الموروث الحضاري الإنساني، لذلك إن تطلب الأمر وقام الناقد العربي باستحضاره واستثماره ما يخدم رؤاه وخلفياته المعرفية فلا حرج في ذلك، وهنا نلمس من هذا المفكر أنه أراد تطويع المناهج الغربية، وإعادة صياغة بعض أسسها بما يخدم خصوصية النص التراثي، انطلاقا من فكرة القابلية التي تتوفر في المنهج وهي التغيير، وهذا لا يعني اجتثاث هذه المناهج من سياقاته المعرفية، وإنما هي دعوة علمية تبحث عن تأطير المناهج الغربية ضمن فضاء فكري وثقافي عربي، وهذا يتطلب وفق تصور **الجابري** البلورة العلمية الرصينة والدقيقة، وهنا **الجابري** يضع الحداثة الغربية ضمن"، سياقها التاريخي وملابساتها السوسيوثقافية، ومن خلال هذه الرؤية النقدية المتبصرة، يحاول استثمار انجازاتها المعرفية والمادية بما يتماشى وخصوصية الواقع العربي "[2]

التراث في فكر **الجابري** يحتل مكانة جد رفيعة، والقاعدة الأساس التي من خلالها نستطيع تغيير المواقف الفكرية الراهنة، لهذا يلجأ **الجابري** إلى القراءة العقلانية للتراث كرهان نقدي وفكري، يساعد على تأصيل حداثة فكرية، بدل حداثة عصر النهضة العربية المستلبة التي زادت من تعميق هوة الاغتراب الذاتي للمفكر العربي، وهنا ضاع بين تيارين متناقضين. الانبهار بالفكر الغربي ورفض الموروث نهائيا، أو الارتماء في أحضان الماضي وتقديسه ومن ثم رفض الفكر الغربي رفضا قاطعا، وهذا التناقض في نظر **الجابري** أدى إلى تشتت الرؤى والمواقف، وهذا على حسب رأيه راجع إلى عدم توفر أرضية علمية دقيقة، يساعد الباحث على رصد الظواهر الفكرية بطريقة علمية دقيقة واعية، لهذا يقول: " إنه بدون التعامل العقلاني مع تراثنا لن نتمكن قط من تعميم الممارسة العقلانية على أوسع قطاعات العقل العربي المعاصر ... "[3]، ويقول أيضا : " إن من الشروط الضرورية لنهضتنا تحديث فكرنا وتجديد أدوات تفكيرنا وصولا إلي تشييد ثقافة عربية معاصرة وأصيلة معا ... فإن عملية التجديد لا يمكن أن تتم إلا بالحفر داخل ثقافة هذه الأمة، إلا بالتعامل العقلاني النقدي مع ماضيها وحاضرها "[4]، من خلال هذين القولين يمكن القول بأن القراءة التي يسعى **الجابري** إلى تجسيدها، تختلف اختلافا تاما عن القراءة التي قدمتها السلفية الدينية، والسلفيات الأخرى التي اقتصر مفهومها على فهم التراث بالتراث، **فالجابري** يَعتبر هذه

1 عبد الوهاب شعلان، **إشكاليات الفكر العربي المعاصر في أطروحات أركون، الجابري، العروي ، حسن حنفي، علي حرب**، مكتبة الآداب القاهرة ط1، 2006، ص26.

2 المرجع نفسه، ص 26.

3 الجابري محمد عابد، **بنية العقل العربي : دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1986، ص 552.

4 الجابري محمد عابد، **التراث والحداثة (دراسات ومناقشات)**، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، ط 1، 1991، ص33.

القراءات تنتج قراءة واحدة للتراث، ويفضي قوله إلى ما يسمى بالعائق أمام الانتظام التراثي، إضافة إلى ذلك تجعلنا نعيش ما يسمى بالازدواجية التي كثيرا ما تعيق الأمة في بلوغ النهضة، وبهذا استطاع **الجابري** أن يحارب هذه الأفكار التراثية الغريبة ومن ثم الاشتغال على ما يعرف بالنقد عنده، قصد التخلص من تلك الشوائب التي علقت بالتراث لهذا يقول: " إن الساحة الثقافية العربية الراهنة التي يكون فيها العقل العربي المعاصر ساحة غريبة حقا إن القضايا الفكرية السياسية الفلسفية والدينية التي تطرح فيها الاستهلاك والنقاش قضايا غير معاصرة لنا إنها قضايا الماضي تجتر اجترارا من طرف قسم كبير من الفقهاء والعلماء والأدباء أولئك الذين يعيشون مغتربين بعقولهم عن الماضي محكومين بكل سلطاته الظاهرة منها والخفية السياسية والإيديولوجية "[1]، انطلاقا من هذا القول فإن التراث في نظر **الجابري** أصبح حلقة إيديولوجية تعيق استيعاب واقعنا وماضينا بطريقة صحيحة، لهذا يدعو المفكر إلى قراءة التراث قراءة عقلاني، تجعل منه إرثا ثقافيا له وزن في حاضرنا بعيد كل البعد عن التعصب والأدلجة(*).

ويقدم لنا **الجابري** بعض النماذج عن سابقيه من المفكرين الذين قرأوا التراث قراءة عقلانية ومن **أبرزهم ابن حزم***، الذي يعتبره أنه حقا أسس وعيا علميا جديدا بالنص القرآني وعلم أصول الفقه، فقد أخرجهما من دائرة المتعارف والمألوف، وصبغهما بصبغة عقلانية، وكذا إعادة تفعيل الفكر العربي الذي اقتصرت مهمته على التفسير وتوليد النصوص، **فابن حزم** استطاع بفضل منهجه الظاهري استطاع أن يقطع الصلة مع الثقافات السائدة، وهنا دعوة للتنصل من سلطة السلف أي تخلي عن التقليد التي أخرت الفكر العربي لعقود من الزمن، فقد اعتبر **الجابري ابن حزم** أنه قد استطاع أن يعقلن فهمنا الدين، والذي يبرر ذلك هو أنه استوعب الخطاب الديني من منطلق منطقي، رافضا بذلك العلة الفقهية واضعا محلها العقل التكويني، أي الانتقال من مقدمتين إلى نتيجة تلزم عنهما لزوما ضروريا حتميا، وانطلاقا من الاتجاه الظاهري الذي سلكه **ابن حزم**، فإن **الجابري** يدعو إلى التعامل مع التراث من منطلق عقلاني، فالتراث في نظر **الجابري** هو الوسيلة الوحيدة التي من خلالها نستطيع أن نتجاوز الأزمة الفكرية الراهنة، باعتباره يحمل مكونات العقل العربي ويعتبر نتاجا له من الناحية الإيجابية، من خلال إعادة

---

1 الجابري محمد عابد، **بنية العقل العربي**، ص 572.

(*) الأدلجة تعني التزامهم بمذهب أو مبدأ معين.

* هو أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم بن غالب بن صالح بن خلف بن معدان بن سفيان بن يزيد الأندلسي القرطبي (994م-1064م) يعد من أكبر علماء الأندلس وأكبر علماء الإسلام تصنيفًا وتأليفًا بعد الطبري، وهو إمام حافظ. فقيه ظاهري، ومجدد القول به، بل محيي المذهب بعد زواله في الشرق.

تمثله تمثلا عقلانيا واعيا، ويقول في هذا الصدد: " أخذت آلية العودة إلى الأوائل بداية لها ومنطلقا ... فانفتح الباب أمام انبثاق فكر جديد فلسفة وعلوما "[1]

لهذا لجأ **الجابري** في قراءته للتراث قراءة موضوعية إلى طريقتين: تتمثل الأولى في استحضار القطيعة الإبستيمولوجية التي تأسست على يد **غاستون باشلار***، إضافة إلى اتباعه المنهج الثلاثي في قراءته لهذا التراث (الطرح الإيديولوجي، المعالجة البنيوية، المعالجة التاريخية).

أ– القطيعة الإبستيمولوجية عند الجابري :

ما يلاحظ على **الجابري** من خلال استطلاع كتاباته أنه تبني القراءة التجديدية للتراث، تقوم على ضرورة إحداث ما يعرف بالقطيعة الإبستيمولوجية(*) **La rupture épistémologique**، والتي يجعلها **الجابري** أحد مقومات تشكل الفكر العربي المعاصر، وهنا نتساءل ماذا يعني الجابري بالقطيعة الإبستيمولوجية ؟ وكيف وظفها في الفكر العربي المعاصر، إن لم نقل على التراث بالأساس ؟، **فالجابري** يعتبر أن العقل المعرفي الذي تتم داخله هذه العملية مختلف ومتغير، إذا ما بلغ هذا الاختلاف نقطة نهائية لا يمكن الرجوع فهنا نكون قد حققنا قطيعة إبستيمولوجية، والتي يقصد بها هنا المفكر التخلي عن الفهم التراثي وليس التراث ذاته، وذلك من خلاله أنه يربطنا بماضينا وهنا تتجسد القطيعة في تصور الجابري على مستوي مفكرين هما من بيئة عربية، ألا وهما **ابن سينا** و**ابن رشد**، فالأول تميز بالطابع اللاعقلاني، أما الثاني فتميز بمشروعه العقلاني، **فالجابري** يعتبر أن هناك اتصال ظاهري بين المفكرين، رغم انفصال مشروعيهما، إن **الجابري** يدعو إلى القطيعة التي تتناول المفاهيم والمنهج والإشكاليات، وهنا يقصد بالقطيعة التي تمس الفهم أي طريقة التفكير وليست على مستوى الموضوع، ويقول في هذا الشأن " أما نقد طريقة الإنتاج النظري، أي (الفعل العقلي) فهو وحده الذي يمكن أن يكتسي الصبغة العلمية ويمهد الطريق بالتالي لقيام قراءة علمية واعية "[2]، فهو يؤكد على أن القطيعة يجب أن تحدث داخل نفس

---

1 سحبون علي رحومة، **إشكالية التراث والحداثة في الفكر العربي المعاصر بين محمد عابد الجابري وحسن حنفي دراسة تحليلية مقارنة**، منشأة المعارف، مصر، 2007، ص 150.

* يُعد غاستون باشلار (1884م، 1962م) واحدًا من أهم الفلاسفة الفرنسيين، وهناك من يقول أنه أعظم فيلسوف ظاهري، وربما أكثرهم عصرية أيضًا، فقد كرّس جزءًا كبيرًا من حياته وعمله لفلسفة العلوم، وقدّم أفكارًا متميزة في مجال الابستمولوجيا.

(*) تعني على العموم القطيعة بين المعرفة العامية والمعرفة العلمية، أو بمفهوم آخر القطيعة بين النظريات العلمية الجديدة والنظريات العلمية السابقة عنها.

2 الجابري محمد عابد، **نحن والتراث**، ص 16.

المفكر، وليس الخروج عن الفكر الذي يفكر فيه غيره يعتبر قطيعة، وهنا يعبر عن القطيعة بأنها بعيدة كل البعد عن معنى حذف كل شيء واستبداله بشيء آخر جديد، **فالجابري** يؤكد على ضرورة الانخراط الواعي الذي يحقق القدرة على الفهم كذا استيعاب مفهوم القطيعة الإبستيمولوجية ويتحقق هذا من خلال اللحظتين السابقتين اللتين تنتهيان بلحظة ثالثة تمكننا من العودة إلى اللحظة الأولى، وهي اللحظة التاريخية كونها تمثل الانقطاع الذي يجب وصله، ومن خلال هذا فقط سوف نتمكن من حسب **الجابري** من استيعاب النموذج البديل والامساك بخيوطه المتداخلة، وبهذا نجد **الجابري** يركز على نقطة جوهرية ألا وهي نقد العقل العربي، والذي يتأسس على إزاحة القراءات السابقة للتراث الفكري، التي افتقرت إلى الموضوعية على حسب **الجابري**، " ولذلك فقد اعتبر، أن مشروعه الفكري هذا يهدف إلى نقد العقل من زاويتين : فمن جهة يمكن النظر إلى العقل العربي بوصفه عقلا سائدا قوامه جملة مبادئ وقواعد ... يعني أنه بالإمكان إنشاء وصياغة مبادئ وقواعد جديدة تحل محل القديمة وبالتالي قيام عقل سائد جديد "[1]

مما لا شك فيه أن العقلانية هي من تملك الصدارة إما على مستوى الفكر العربي المعاصر أو على مستوى مشروع الفكري **للجابري**، فهو يؤكد أن غياب نقد العقل على مستوى الخطاب العربي يعد نقطة ضيقة لها خطورة على المشروع النهضوي العربي، لهذا فإن محاولة النهوض بالفكر العربي لابد وأن تأخذ بعين الاعتبار لحظة الانبثاق الفكري(العقلاني)، والذي اعتبر **الجابري** أن بداية هذا النمط من التفكير كانت مع عصر التدوين[(*)] **L'ère des blogs**، وبناءً على هذا فإنه بالإمكان إعادة بناء العقل العربي ويتم ذلك من خلال داخل الثقافة التي هو جزء منها، وهذا ما يجسد عصر تدوين جديد على مستوى هذه الثقافة على حسب **الجابري**، لأنه يَعتبر أن العقلانية النقدية قد تم تدشينها مع كل من **ابن حزم** و**ابن رشد** و**ابن خلدون**، حيث يقول : " العقلانية النقدية كمنطق يربطنا بقضايا تراثنا من أجل تمجيدها أو الاغتراب فيها أو رفضها، بل من أجل نقلها إلى حاضرنا والتعامل معها على أساس متطلبات الحاضر وحاجة المستقبل بالاستناد إلى فكر العصر ومنطقه "[2]

ب– المنهج الثلاثي لقراءة التراث عند الجابري

1 الشياب محمد خالد، **رؤى فلسفية في الفكر العربي المعاصر**، دار يافا، الأردن، ط 1، 2007، ص 140.

(*) يطلق عصر التدوين عند المؤرخين، والباحثين – غالبًا – على القرن الثاني الهجري، حيث دونت المعارف، والعلوم، سواء كانت علوم العرب كاللغة، والشعر، والأيام، والأنساب، أو علوم السير، والمغازي، وأحاديث الإسلام.

2 الجابري محمد عابد، **بنية العقل العربي**، ص 572.

مما لا شك أن مشكلة الموضوعية احتلت مكانة رفيعة في كتابات **الجابري**، كخطوة أساسية في قراءته للتراث وكذا فصله عن القراءات التي تقوم على الفهم التراثي للتراث، والموضوعية تتأسس على فصل الذات عن الموضوع وهذا من أجل تحرير الذات من سلطة وهيمنة النص التراثي عليها، وهذا لم لن يتحقق إلا بالمنهج الثلاثي الذي نادى به الجابري وهو كالآتي :

ب.1- الطرح الأيديولوجي : يقوم هذا الطرح عند **الجابري** على كشف عن الوظيفة الإيديولوجية بشطرها السياسي والاجتماعي، التي قام الفكر بتأديتها ضمن الحقل المعرفي وهذا بغية الكشف عن المضمون الأيديولوجي فيما يتعلق بالنص التراثي، والذي يعد بمثابة الطريقة الوحيدة التي تمكننا من جعله معاصرا لنفسه، ومن هنا نكون قد حققنا الإعادة التاريخية لهذا النص على حسب تصور **الجابري** الذي يقول: "ليس من الضروري أن أبدأ بالتحديد بهذا أو بذلك، فأنا أحيانا أبدأ بالمعالجة البنيوية وأحيانا بالتحليل التاريخي، حسب الموضوع، والمناهج بالنسبة لي فهي كلها صالحة، لكن كل فيما يكمن أن يصلح له"[1]، وهو يقصد من هذا القول أن المستويات التي قدمها هو كمفكر لا ترتكز على ما يعرف بأولوية أحدهما عن الآخر، فالترتيب يتحكم فيه الموضوع من حيث طبيعته.

ب.2- المعالجة البنيوية : وهنا يقصد **الجابري** بأنه لابد من دراسة التراث كما هو معطى لنا، ولابد من الابتعاد عن الفهم السابق للتراث، حيث يجب التعامل مع التراث على أساس أنه ينطوي على ثوابت، والتي تقترن بدورها بمجموعة من المتغيرات، لهذا يرى **الجابري** أنه من الضروري " محورة فكرة صاحب النص حول إشكالية واضحة على استيعاب جميع التحولات التي يتحرك بها ومن خلالها النص ... إذن القاعدة الذهبية في هذه الخطوة الأولى هي بتجنب قراءة المعنى قبل الألفاظ "[2]، وبهذه الطريقة في نظر **الجابري** نكون قد حققنا التحرر من الفهم المسبق الذي أسسته المسبقات التراثية، والذي في نظره يجب وضعها بين قوسين، لهذا أكد المفكر على المعالجة البنيوية كخطوة أولية لتفكيك وفعم النص التراثي.

ب.3- التحليل التاريخي : وبعد المعالجة البنيوية بطبيعة الحال، تأتي المرحلة الموالية والأخيرة وهي التحليل التاريخي فإذا كانت المعالجة البنيوية تتأسس على ربط فكرة صاحب النص بنيويا، ثم تنظيمها بالمجال التاريخي وعلى

1 الجابري محمد عابد، **التراث والحداثة**، ص 332.

2 سحبون علي رحومة، **إشكالية التراث والحداثة في الفكر العربي المعاصر**، ص 166.

كل مستوياته السياسية والاجتماعية ..الخ، ويذهب **الجابري** إلى القول في هذا الشأن : " التحليل التاريخي هو مخبرنا الذي نقيس النتائج، ورجوعنا إلى التاريخ هنا يختلف عن رجوع المؤرخ يبدأ التاريخ من البداية، ولا يهمه إلا التسلسل ... أما نحن، فنرجع إلى التاريخ في كليته، السابق واللاحق "[1]، وغاية **الجابري** هنا هي الكشف عن القوانين التي تم استخدامها، والتي يقوم التحليل التاريخي بتأكيدها.

هذا عن القراءة التي قدمها المفكر المغربي **الجابري** للتراث التي حظيت باشتغال الكثير من الدارسين فهناك من استحسنها وهناك من استهجنها، فعن الذي استحسنوها اعتبروها تربط الانسان العربي بماضيه وتكون علاقة به إيجابية، وهذا بطبيعة الحال من خلال الاستعانة بالنقد، فقد كان يحمل هم أمته التي تعاني من التشتت في جميع المجالات، أما عن الذين استهجنوها وهي ردود أفعالا ناقدة وهذا من طبيعة الفكر والفلسفة، فقد اعتبروا القراءة الجابرية رغم نجاحها فإنها تبقى قراءة محدودة في ظل التغيرات الراهنة، وحسب الدارسين لفكره اعتبروه أنه لازال لم يتخلص من الحس الأيديولوجي الذي منعه من ممارسة النقد الحيادي.

2.2.1– الإسلاميات التطبيقية – القراءة الأركونية للتراث –

مما لا شك فيه أن الفكر العربي والاسلامي بصفة عامة عند المفكر الجزائري **محمد أركون**، قد خطى خطوة نحو إقامة قطيعة معرفية مع الكتابات الإيديولوجية التي قرأت التراث، وهذا من خلال إرساء المناهج الغربية كتقنية إجرائية قدمها **أركون** بغية بتر الصلة مع التيارات السلفية العربية والثقافة السائدة، وهذا من أجل إقامة منهج علمي حديث يتجاوز نظام الفكر المؤسس، وذلك لتحقيق التغيير الفكري والاجتماعي ...الخ، ومن هذا المنطلق ماهي الخطوة التي أقدم عليها **أركون** للإقامة منهج علمي حديث يقرأ تراث قراءة معاصرة؟ وإذا كانت الإسلاميات التطبيقية إحدى هذه الخطوات فكيف أسس **أركون** هذه الإسلاميات الجديدة متجاوزا في ذلك القراءات الاستشراقية للإسلام ؟

يسعى **أركون** إلى الاستفادة من كل المعارف الاجتماعية في دراسته للنصوص الإسلامية، ومحاولا في ذلك فهم خصوصية الحالة الإسلامية، فقد أسس منهجا جديدا تجاوز من خلاله الدراسات الكلاسيكية السابقة، ويعطي لنا

1 المرجع نفسه، ص 167.

مثال عن هذه الدراسات ومنها الدراسات الإستشراقية(*) للإسلام والمجتمع الإسلامي، وهذا ما يسميه **أركون** بالوصفة الخارجية، إذ أنه يَعتبر الدراسات الإستشراقية لم تكن بناءة في دراستها وعمليتها الاستقصائية، كما أنها لم تستطع الكشف عن الإشكالات الحقيقة وأسباب الضعف والتسلط السائد في المجتمعات الإسلامية، فقد كانت له نظرة قاصرة للمجتمعات الإسلامية كما أن تصوره الإستشراقي جد متعالي، وعلى هذا طرح أركون المنهج البديل المتمثل في الإسلاميات التطبيقية **Islamologie Appliqué** أو ما يسمى بـ " الاسلامولوجيا " وهذا اقتباس في الأصل ويطلق عليه في العلوم الاجتماعية بـ " الأنثروبولوجيا التطبيقية " ويقول **أركون** " هذا العلم الذي دشنته، قبل سنوات، يهدف إلى قراءة ماضي الإسلام وحاضره انطلاقا من خطابات المجتمعات الإسلامية والعربية وحاجياتها الحالية "[1]، ويقصد أركون بالإسلاميات التطبيقية على لسان مترجم كتابه " الفكر الإسلامي " **هاشم صالح*** بأنها " تلك المنهجية الجديدة التي اخترعها هو شخصيا لكي يتجاوز منهجية الإسلاميات الكلاسيكية الخاصة بالمستشرقين بعد أن يأخذ كل ما هو مفيد منها "[2]، ما يلاحظ على **أركون** أنه فند الادعاءات القائلة بأن المجتمعات الإسلامية كانت مجبرة على اتباع الحداثة الغربية، وتقليدها تقليدا تاما في كل خطواتها التاريخية، فهو يرى أن التطور التاريخي لن يحدث بهذه الطريقة، يقول في هذا الصدد : " كل قول بضرورة إعادة إنتاج التجربة داخل المجتمعات العربية إنما يكرس قراءة إيديولوجية لمفهوم التطور التاريخي، وهذا ما يسقط فيه عدد كبير من المثقفين العرب لأنهم غير قادرون على فهم وبصورة فورية واستيعاب خصوبة التفسير السوسيولوجي والأنثروبولوجي لواقع المجتمعات البشرية عندما تقارن بين نفورها التاريخي المتفاوت "[3]، لذلك ارتأى **أركون** إلى اتباع منهج يعتمد على قراءة النصوص وتحليلها وتدقيقها، من خلال تطبيق منهج الفيلولوجيا ومعالجة الظواهر الإسلامية بعيدا عن التقديس والتبجيل، ولابد من الابتعاد عن التصور الكمالي للتراث، لذلك فهو لا يرفض أن نستعيد هذا التراث لكن بشرط توظيفه في الحياة الواقعية الجديدة، و**أركون** من الذين يعارضون التصورات اللاتاريخية، وهو في نفس الوقت يطمح إلى الانفتاح على منتجات الحداثة الغربية، خاصة الدراسات الحديثة في مجال العلوم الإنسانية

(*) الاستشراق هي حركة فكرية و فلسفية أسسها البيروقراط في بريطانيا بغرض فهم ثقافات، فلسفات و أديان الشرق إبان الاستعمار البريطاني للهند في أواسط القرن الثامن عشر، توسعت حركة الإستشراق في الدول الاستعمارية كبريطانيا، فرنسا، و ألمانيا، و دُرِست من قبل الأكاديميين في أروقة الجامعات و المعاهد العلمية بصورة أكثر منهجية.

1 محمد أركون، **الفكر الإسلامي (نقد واجتهاد)**، تر هاشم صالح، المركز الثقافي العربي، دار البيضاء، ط 2، 1996، ص 35-36.

* هاشم صالح كاتب وباحث ومفكر ومترجم تنويري سوري ولد سنة 1950، ويعد من أبرز المفكرين التنويريين العرب يهتم في قضايا التجديد الديني ونقد الأصولية ويناقش قضايا الحداثة وما بعدها، يكتب في جريدة الشرق الأوسط.

2 محمد أركون، **الفكر الإسلامي (نقد واجتهاد)**، ص 197.

3 محمد أركون، **قضايا في نقد العقل الإسلامي (كيف نفهم الإسلام)**، تر: هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط 1، 1988، ص 309.

والاجتماعية، إذن هذه هي الحداثة التي يريدها **أركون** ويجب أن نتبعها وفق تصوره لها، فهو يميز بين التحديث والحداثة فالأول عنده ليس هو الثاني، إذ أنه يَعتبر التحديث جانبا تقنيا يتعلق باستخدام التقنيات الحديثة بالمعنى الزمني وإدخالها إلى الساحة العربية والإسلامية.

إن **أركون** يميز بين مفهومين أساسين هما الحداثة والمعاصرة، فهو يقول أن الحداثة ليست زمنية بل هي عبارة عن موقف روحي أصيل، قد توجد في أي زمان ويضرب لنا مثالا عن بعض الحداثيين القدماء **كأرسطو** و**الجاحظ** و**أبو حيان التوحيدي**، وهو هنا يتحدث ع النزعة الإنسية[*] في الحداثة، وقد اعتبر أن هذه الإنسية قد تجلت عند أعلام كبار أمثال **التوحيدي** الذي يعتبره **أركون** رمز التمرد والإبداع، وقد اعتبر **الجاحظ** و**التوحيدي** أنهم مثلوا الحداثة العربية الإسلامية في عصرهم، كما أن **أركون** يؤكد على أن **ابن رشد** هو كذلك قد مثل الحداثة العربية الإسلامية خلال القرن الرابع هجري، وذلك ارتباطا بالتيار العقلي الفلسفي، باعتبار أن **ابن رشد** هو خير ممثل لهذا التيار حتى أنه لعب دورا بارزا في الساحة الأوربية ابان عصر النهضة الأوربية، وذلك من خلال العقلانية الرشدية، لهذا سأتكلم عن نقطتين أساسيتين لها علاقة بالعقل العربي الإسلامي وهي فرضيات جموده وتوقفه، ثم أتكلم عن الدواء الذي قدمه **أركون** لتجاوز هذا الداء، من خلال تجديد هذا العقل.

أ- جمود العقل العربي الإسلامي و الفرضيات الأركونية

لقد حاول **أركون** الوقوف على أسباب توقف العقل العربي الإسلامي، وهذا بغية معرفة الأسباب بغرض إعادة تشغيل الفكر الإسلامي الذي عرف جمودا، وقد رجح المفكر أركون هذا الجمود الذي تعرض له الفكر العربي الإسلامي إلى قطيعتين أو بالأحرى إلى سببين رئيسين هما :

السبب الأول : وهو يتعلق بخلافة **المتوكل العباسي** خلال سنة 848م، وذلك بعد استلامه الخلافة وقد أيد أهل الحديث ضد المعتزلة، ثم بعد ذلك الخليفة القادر الذي أعلن في مساجد بغداد بالعقيدة القادرية وكان ذلك عام 1018م، وهنا قد انحصر الإسلام في مذهب واحد، وللعلم فإن **محمد أركون** ليس منحاز لأي مذهب أو أنه ينتصر لعقيدة معينة، ولكنه كان يبجل العقل هذا العقل الذي طالما تعلق به **أركون** والذي ميزه بالنقد والتبصر وتلك الفسحة التي الواسعة الرحبة للعقل، والتي كانت فيها المناظرات الفلسفية والاستدلالات العقلية المنطقية، أي أن العقل كان يشتغل لا يعرف توقف أو جمود، ثم توقف عمله ونشاطه وأصبحت مساحته ضيِّقة، وغلق باب

[*] وتعني المزج بين الثقافات، والحضارات، وصهرها في بوتقة ما وبيئة ما، أو هي الانفتاح على الآخر بثقافته، وقيمه وتصوراته.

الاجتهاد وبالتالي فقد العقل تلك الميزة الجميلة التي كان يتميز بها، وهي الاستقلالية وأُغلق على الفكر العربي الإسلامي "بسياج دوغمائي أو كما يعبر عنه أركون في كتاباته بالفرنسية **Cloture dogmatique**"[1]، لهذا كان الهدف الحقيقي **لأركون** هو إعادة بعث الروح في لهذا العقل، ومن ثم الرجوع إلى العصر الذهبي للإسلام، في إطار مشروعه نقد العقل الإسلامي.

أما السبب الثاني: فهو يعتبر أننا نعيش القطيعة من وجهتين، الوجهة الأولى وهي " مع الفترة الأكثر إنتاجا وابداعا من تراثنا الكلاسيكي، والتي يمكن أن نسميها المرحلة العقلانية للفكر الإسلامي، والثانية : القطيعة مع ما أنتجته الحداثة الأوربية منذ القرن 16 عشر ميلادي"[2]، لهذا فأركون يؤكد أننا أصبحنا نمشي في طريق مغلوق، أو بتعبير آخر نمشي ولا نعرف المكان الذي نتجه إليه أي أننا أصبحنا تائهين، وأصبحنا نعاني العجز أمام هذا الوضع، لهذا يقترح **أركون** بأنه لابد من احياء التراث الكلاسيكي خلال مرحلة الابداع وإعادة الاطلاع عليه من جديد، ويجب إدراك التأخر الذي أصابنا مقارنة مع التقدم الذي عرفه الغرب.

ب– تجديد العقل العربي الإسلامي في عيون محمد أركون

لو نلاحظ تقريبا كل كتابات **أركون** لنجد أنه يقدم رؤية منهجية علمية لإعادة قراءة كل التراث الإسلامي على ضوء المناهج الغربية، وهنا استحضار السوسيولوجيا والتاريخية والأنثروبولوجيا وحتى اللغوية، وبعد ذلك الارتقاء إلى عملية تمحيص فلسفية لطرح ما أصبح فيه ميتا ويقف كعائق أمام تقدم وتطور الفكر العربي الإسلامي، مع الابقاء على العناصر الصالحة واستخدامها للبناء الفكري الجديد، مع محاولة الفصل بين ما هو تاريخي وما هو تبجيلي وهذا الفصل سينتج البديل الذي لن يكون جاهزا إلا بعد التفاعل والصراع أثناء عملية الفصل هذه، ومن هنا يحدث التوازن حسب تصور **أركون** في الوعي والفكر بين البعد التاريخي والأسطوري، فهو يحلل هذا الصراع بفوز الوعي الأسطوري في حضارتنا على الوعي التاريخي العقلاني، وهذا سبب من أسباب نمو الحركات الأصولية في الساحة الإسلامية، ويضيف **أركون** العوامل الأخرى التي تساهم في إعادة بعث الروح في الفكر العربي الاسلامي وهي سياسية واقتصادية وديموغرافية، فالغربيون يروجون أن الإسلام في جوهره عنف؟ ويرد أركون أنه لو كان كذلك لما استطاع الإسلام أن يبني حضارة طيلة القرون الستة الأولى الهجرية، وهذا ما يسميه

1 محمد أركون، **الفكر الإسلامي**، ص 8.

2 محمد أركون، **من فيصل التفرقة إلى فصل المقال (أين هو الفكر الإسلامي المعاصر)**، تر: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط 2، 1995، ص 13.

أركون بالأنسنة **Humanism** في تاريخ الفكر العربي الإسلامي بما حققه من انفتاح على الثقافات الأخرى بعقلانيتها الفذة لهذا يقول: " إن العقل الذي نحلم بظهوره هو عقل تعددي، متعدد الأقطاب، متحرك، مقارن انتهاكي، ثوري، تفكيكي، تركيبي، تأملي، ذو خيال واسع، شمولي إنه يهدف إلى مصاحبة أخطار العولمة ووعودها في كل السياقات الثقافية الحية حاليا أي في كل الثقافات البشرية المعاصرة "[1]، وللإشارة هنا فإن **أركون** قد خطى خطوة مهمة في مشروعه تمثلت في النقد العلمي والموضوعي للدراسات الاستشراقية، خاصة الفرنسية والألمانية فقد اعتبر هؤلاء يطبقون المنهجية اللاتاريخية من أجل إثبات أن الإنسان العربي المسلم متخلف عن ركب الحضارة، وأن العرب يتميزون بالتوحش، وأن التراث الإسلامي أقل قيمة من التراث المسيحي، لكن أركون يرد عليهم بأن منهجهم غير كافي لمثل هذه الأحكام، وهذا ما جعل **أركون** يثور على ثورة منهجية على الاستشراق الكلاسيكي.

ج- العقل الإسلامي في مقابل العقل العربي – آلية الفصل بينهما-

لو نلاحظ معظم كتابات **أركون** سنجده يفصل بين العقل الإسلامي والعقل العربي، فهو يعتبر أن العقل الإسلامي هو أشمل من العقل العربي، على اعتبار أنه يمثل الركيزة الأساسية في تسيير المجتمعات على اختلاف أنواعها اللغوية، كأندونيسيا وتركيا وإيران والهند ...الخ، فاللغة العربية ما هي إلا أداة للتعبير ووعاء له، حيث ينبغي " اكتشاف مقولات الفكر ومقولات المعرفة ثم مقولات السلوك الفردي والجماعي التي أدخلها الإسلام إلى هذه المجتمعات"[2]، ويعطي لنا مثالا عن المفكر والفيلسوف الأندلسي **ابن رشد** الذي كان لا يتحدث في وقته إلا داخل مقولات العقل الإسلامي لا العربي، " فالمقولات التي كان يستخدمها هي مقولات إسلامية، إنها مقولات الشريعة المحددة من قبل القرآن "[3]، إن التسمية "عقل إسلامي" وإنما هو في الأصل "عقول إسلامية" وذلك من خلال توسعه إلى مذاهب وفرق، ولكن هناك عناصر مشتركة أساسية تتيح التحدث عن وجود عقل إسلامي بالمفرد يشمل كل العناصر المشتركة والتي يحددها أركون فيما يلي :

- خضوع هذه العقول بأكملها إلى معطى الوحي **le donne révèle**، أي أنها مقيدة بنصوص الوحي أو الشريعة.

---

1 محمد أركون، **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل(نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي)**، تر: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط1، 1999، ص 329.

2 محمد أركون وآخرون، **الإسلام والحداثة**، ندوة، دار الساقي، بيروت، ط 01، 1990، ص 335.

3 المرجع السابق، ص 341.

– تتميز هذه العقول بخاصية الاشتراك، من خلال احترام السيادة والهيبة وتقديم الطاعة لها، وقد تجسدت هذه السيادة المهيبة في شخصيات رؤساء المذاهب أو مؤسسيها ومنهم **ابن حنبل والشافعي، وأبو حنيفة،** ومالك، أما عن الميزة المشتركة الأخرى التي تجمع العقول الإسلامية وهي " أن العقل هنا يمارس دوره وآليته من خلال تصور محدد عن العالم والكون، وهذا التصور خاص بالعصور الوسطى"[1].

لكن هنا نتساءل لماذا فضل محمد **أركون** العقل الإسلامي؟ أو بالضبط لماذا هو إسلامي ؟ هذا يحيلنا إلى أن **أركون** لا يؤمن بالعقل الإسلامي الموحد الذي فرضته السياقات الإسلامية الكلاسيكية كأنموذج، باعتبار أن العقل الإسلامي ليس صورة نمطية متكررة عبر الزمن والتاريخ، وإنما هو فعالية ونشاط تاريخي متغير ومتعدد، والدليل على هذا التعدد والاختلاف هو وجود الكثير من الأشكال التي اتخذها الإسلام تاريخيا، وهي " إن أشكال الإسلام المدعوة مستقيمة أو أرثوذكسية (كالاتجاه السني والشيعي والخارجي الذي يدعي كل منها أنه يحتكر الإسلام الصحيح دون غيره)، هي عبارة عن انتقادات اعتباطية واستخدامات إيديولوجية لمجموعة من العقائد والأفكار والممارسات المقدمة على أساس أنها دينية محضة"[2]، وهنا يكمن هذا التعدد والاختلاف والذي يؤكد على أن كل اتجاه قد اتخذ له طريقا معين في فهم الاسلام وهذا ما انعكس في كيفية تطبيق الشعائر والعبادات اليومية.

لقد عمد **أركون** إلى مشروع نقد العقل الإسلامي وقد كان قصده هادفا، وذلك لتجاوز النزاعات الإيديولوجية التي يتداعى لها العقل العربي، وهذا من خلال السؤال الذي وجهه له محاوره **هاشم صالح** حول الفرق بين مشروعه " نقد العقل الإسلامي" ومشروع " نقد العقل العربي" عند **محمد عابد الجابري** أجاب قائلا: " أعتقد أن **الجابري** يساهم في حركة الاستهلاك الأيديولوجي للتراث "[3]، فالتراث لا يمكن اعتباره الحل للخروج من المشكلات التي يتخبط فيها العقل الإسلامي المعاصر، وإنما هو الوسيلة الوحيدة التي يجب تطويرها والعمل على تجاوزها بشكل عقلاني، ونقد العقل العربي عند **الجابري** لا يعتبر بهذا المفهوم نقدا علميا ما دام أنه ينتصر للتراث ضد التراث أو أنه ينتصر لقوميات ضد أخرى، بينما مشروع نقد العقل الإسلامي " لا ينحاز لمذهب ضد المذاهب الأخرى ولا يقف مع عقيدة ضد العقائد التي ظهرت أو قد تظهر في التاريخ، إنه مشروع تاريخي

1 محمد أركون، **الفكر الإسلامي نقد واجتهاد**، تر: هاشم صالح، لافوميك للنشر، الجزائر، 1993، ص 232-233.

2 المصدر السابق، ص 182.

3 محمد أركون، **قضايا في نقل العقل الديني، كيف نفهم الإسلام اليوم؟**، تر : هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ط 1، 1998، ص 23.

وأنتروبولوجي في آن معا، إنه يثير أسئلة أنتروبولوجية في كل مرحلة من مراحل التاريخ "[1]، أي أن مشروع نقد العقل الإسلامي لا يقتصر على المفهوم الأركوني بما يتداوله المؤرخون في تأريخهم من أفكار وأراء وأثار، وإنما يذهب إلى التساؤل عن تاريخ هذه المفهومات محاولا البحث عن أصول المفاهيم وتاريخية تكونها، باعتبار أن عملية النقد لا تقتصر على معطى معين دون غيره، بل تشمل كل التاريخ الإسلامي، لذلك يعتبر **أركون** أن العصر الذهبي للحضارة العربية الإسلامية يمتد من 150 إلى 450 هجرية، أي من عام 767 إلى عام 1058 ميلادية، وقد عرف العقل والعلوم ازدهارا خلال القرنيين الثالث والرابع الهجريين، قبل أن تسطع شمس الحضارة عند الغرب والتي بدأت خلال القرن السادس عشر ميلادي " هذه المرحلة شهدت نشوء العقلانية وازدهارها وهي التي توصف عادة بـ (العصر الذهبي) للحضارة العربية الإسلامية. عندئذ دخل العقل الإسلامي لأول مرة في مواجهة مباشرة مع عقل أجنبي عليه، وهو العقل الفلسفي والعلمي الإغريقي "[2]، وهي مرحلة بروز الفلسفة الإسلامية التي برز فيها العقل الفلسفي عن طريق تلقي التراث اليوناني عن طريق التراجم والشروح التي نعثر عليها عند كل من **ابن رشد والكندي والرازي والتوحيدي وابن سينا وابن مسكويه** وغيرهم، ويشير **أركون** بأنه لا ينبغي أن يفهم من هذا العقل الفلسفي بالمفهوم الكلاسيكي عند الفلاسفة المسلمين الأوائل يخرج عن دائرة (نقد العقل الإسلامي)[*] لأن ما يمكن أن نستلهمه من العقل الفلسفي هو موقفه وجراءته العقلانية في مناقشة المشكلات والقضايا وليس النظريات والموضوعات التي تبناها سواء **المعتزلة** أو **التوحيدي** أو **ابن رشد** وغيرهم.

رغم هذا فيبقى مشروع **أركون** من بين المشاريع السباقة، في محاولة إيجاد مخرج للنهضة والحداثة فقد أعلن قيامه بنقد التراث الإسلامي، رغم أنه مشروعه ظل حبيس ما أنتجته الفلسفة الفرنسية من مناهج واستراتيجيات علمية بغية توظيفها في مشروعه النقدي، ومع هذا فيبقى محاولة جادة وراقية من مفكر أراد أن يقدم أسسا جديدة لنقد التراث، وذلك بإعادة النظر في كل موروث ثقافي عربي إسلامي.

1 محمد أركون، **من فيصل التفرقة إلى فصل المقال، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر ؟**، ص المقدمة.

2 محمد أركون، **قضايا في نقد العقل الديني**، ص 286.

[*] يتأسس مشروع نقد العقل الإسلامي على العودة إلى لحظات بروز الوعي العقلاني الذي ظهر في التاريخ الإسلامي والبحث عن أسباب عدم استمراريته التاريخية، ولكن هذا لا يعني أن أركون يعيد إحياء التراث العقلاني الإسلامي، وإنما هو يحاول الاستمرار في الخط العقلاني الذي بدأه المعتزلة وأبو حيان التوحيدي وابن مسكويه وغيرهم، من خلال إثارة موضوعات جديدة تتوافق مع متطلبات العصر، لأن العقل الإسلامي المعاصر يحتاج إلى البعد النقدي وإلى أحدث المناهج العلمية في مجال علوم الإنسان والمجتمع واللغة.

ومسك ختام هذا المبحث يمكن القول بأن كلا المفكرين على صعيد استخدامهما للمنهج والأداة في تفسير التراث والحداثة، **فالجابري** اعتمد على النقد الإبيستمولوجي، كما أنه لم يولي اهتماما للظاهرة الدينية، وإنما تركيزه كان منصبا على النصوص التراثية التي هي من إنتاج العقل الإسلامي، رغم أنه اتهموه بانحيازه لفكر الحداثة كونه ينتقد التراث، إلا أن هذه التهمة تبقى غير دقيقة على اعتبار أن موقفه من الحداثة هو موقف نقدي وتاريخي وعقلاني، وبدليل أنه يطالب بقراءة التراث قراءة نقدية على ضوء المناهج الحديثة، بينما المفكر **أركون** فقد سلط منجزات مناهج علوم الإنسان والمجتمع واللغة على التراث العربي الإسلامي، طارقا في ذلك باب المقدس والمستحيل التفكير فيه، مستعينا في ذلك بطبيعة الحال بالألسنية والسيميائية، كما أن **الجابري** اهتم بالعقل العربي على خلاف **أركون** الذي اهتم بالعقل الإسلامي، معتمدا في ذلك على آلية الفصل بين العقل العربي والإسلامي وكذا بين المشرق والمغرب وبهذا نكون قد أعطينا تصور لجدلية الحداثة والتراث من وجهة نظر المغربي **محمد عابد الجابري**، ومن وجهة نظر الجزائري **محمد أركون**.

أما عن المفكر الجزائري **عبد الله شريط*** الذي لا يقل أهمية هو كذلك عن سابقيه، من خلال تحديد مشروعه الحداثي وموقفه من التراث والحداثة الغربية، ولكن قبل الولوج في ذلك لابد لنا من أن نقف على نقطة

* **عبد الله شريط** (1921-2010) أحد المؤسسين للخطاب التنويري والعقلاني في الجزائر وأحد مؤسسي جامعة الجزائر المستقلة، وواحد من الإعلاميين الكبار الذين كونتهم الثورة الجزائرية بثقلها الوطني والإقليمي والدولي، ولد عبد الله شريط ببلدية مسكيانة ام البواقي بالشرق الجزائري سنة 1921، التحق في صباه بكتاب القرية لحفظ القران الكريم، على عادة أبناء عصره، وبدأ تعليمه الابتدائي بمدرسة فرنسية في مسكيانة سنة 1927 م، انتقل إلى تبسة سنة 1932 وهناك درس بمدرسة جمعية العلماء "تهذيب البنين " على يد الشيخ " العربي التبسي " سنتين 1932-1934، ثم توجه إلى تونس سنة 1938 ودرس فيها سنة واحدة، ثم توقف بسبب الحرب العالمية الثانية، وعاد إلى قسنطينة والتحق ببعض مدراسة ا. ولما انتهت الحرب سنة 1945 عاد مرة أخرى إلى تونس وانهى دراسته بجامع الزيتونة ونال شهادة التطويع سنة، ثم سنة 1946سافر إلى المشرق عن طريق فرنسا سنة 1947 بجواز سفر مزور وبسعي من النواب الجزائريين في باريس، وفي مقدمتهم محمد خيضر ممثل حركة الانتصار للحريات الديمقراطية في الجزائر في المجلس الوطني الفرنسي، ومنها سافر إلى دمشق وبيروت وهناك التحق بالجامعة السورية سنة 1947 بكلية الأدب قسم الأدب عربي لكن تحول إلى قسم الفلسفة بنفس الجامعة وقد تخرج منها بشهادة الليسانس في الفلسفة سنة 1951، عاد إلى الجزائر في الفترة ما بين "1951-1952" ولما تعذر الحصول على عمل عاد إلى تونس سنة 1952 وهناك التحق بالتدريس في جامع الزيتونة بمعهد استحدث خصيصا للعلوم الحديثة، التحق سنة 1955 بالبعثة السياسية لجبهة التحرير الوطني التي تشكلت بعد اندلاع الثورة اسندت له مهمة الترجمة من اللغة الأجنبية إلى اللغة العربية. وقد كلف بعد إصدار جريدة "المقاومة" وجريدة "المجاهد" لسان حال جبهة التحرير الوطني بتحرير الافتتاحية والتعليق في الصحيفة وترجمة المقالات المنشورة في الصحافة الدولية عن الثورة الجزائرية وظل يمارس هذه الوظيفة حتى فجر الاستقلال سنة 1962، عاد إلى الجزائر في شهر اوت من نفس السنة حين كان محمد خيضر مسؤولا عن الحزب الذي دعاه إلى التعاون معه فكلف بمهام الاعلام ولقد فصل من الحزب بعد خلاف الرئيس بن بلة مع خيضر بسبب صداقته مع الأخير، التحق بعد ذلك بجامعة الجزائر استاذا بقسم الفلسفة وظل بها إلى آخر يوم في حياته مدرسا للحكمة وحكمائها. كما كان استاذا مؤطر لأجيال من الطلبة في رسائل الماجستير والدكتوراه كرم عبد الله شريط من قبل الرئيس الراحل هواري بومدين في اواخر السبعينيات تثمينا لجهوده الفكرية والعلمية والتربوية، كما كرم في عهد الرئيس عبد العزيز بوتفليقة بمناسبة صدور موسوعته المتميزة حول الثورة الجزائرية في الصحافة الدولية.
للدكتور عبد الله شريط مؤلفات في حقول معرفية مختلفة في الفلسفة والأدب وعلم الاجتماع والسياسة، بلغ عددها ستة عشر (16) وهي :

ذات أهمية كبيرة، ألا وهي تحديد المرجعيات الفكرية والفلسفية لهذا المفكر الذى أفنى حياته في خدمة الجامعة والوطن والشعب الجزائري بصفة عامة، وهذا ما سنحدده في المبحث الموالي.

– شخصيات أدبية، نشر بتونس سنة 1958، – الجزائر في مرأة التاريخ 196، – الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون1975 ، – حوار ايديولوجي حول المسالة الصحراوية والقضية الفلسطينية 1982، – مع الفكر السياسي الحديث والمجهود الايديولوجي في الجزائر1986، – المشكلة الايديولوجية في الجزائر وقضايا التنمية 1981، – تاريخ الثقافة في المشرق والمغرب 1983، معركة المفاهيم 1981، – المنابع الفلسفية في الفكر الاشتراكي 1976، – من واقع الثقافة الجزائرية 1981، – نظرية حول سياسة التعليم والتعريب، – نصوص مختارة من فلسفة ابن خلدون1984 ، – حوار ايديولوجي مع عبد الله العروي، – أخلاقيات غربية في الجزائر، الثورة الجزائرية في الصحافة الدولية (18 جزء).

توفي عبد الله شريط يوم الجمعة 9 يوليو 2010 عن عمر ناهز الـ 89 عاما، ودفن عصر اليوم الموالي بمقبرة العالية.

المرجع الذي أخذ منه التعريف : https://ar.wikipedia.org/wiki/

المبحث الثالث :

المرجعية الفكرية والفلسفية للمفكر عبد الله شريط.

" الفكر الحديث فكر محكوم، شكلا ومضمونا، عمقا وسطحا، بالعودة وبالرجوع إلى المكان ذاته، ليكرر المماثل "

ميشال فوكو (1926 – 1984)

La pensée moderne est la pensée qui est maîtrisée dans la forme, le contenu, la profondeur et la surface, **pour revenir et revenir au même endroit, pour se répéter.**

المبحث الثالث: المرجعية الفكرية والفلسفية للمفكر عبد الله شريط.

العقل العربي المثقف الواعي يقف أمام مفارقة عجيبة ألا وهي تقدم الغرب و تأخر العرب مما دفع بالمفكرين العرب إلى النهوض بالمجتمعات العربية التي تراجعت مكانتها فظهرت عدة حركات إصلاحية (جمعية العلماء المسلمين مثلا) وبعض الحركات النهضوية التي مثلها **مالك بن نبي** في الجزائر مثلا إضافة إلى بروز بعض المفكرين المعاصرين أمثال **الجابري وعبد الله العروي** في المغرب وناصر **حامد أبو زيد*** في مصر و**محمد شحرور**** في سوريا و**مصطفى الأشرف***** **وعبد الله شريط** في الجزائر هؤلاء كلهم رفعوا شعار النهضة والحداثة والازدهار ومحاولة اقتباس الفكر الحداثي الذي ظهر في الغرب من خلال بلورته على الساحة الفكرية العربية .

وما هو متعارف عليه هو أن المفكرين والمنظرين في الفكر العربي المعاصر، كانت لهم مرجعيات فلسفية وفكرية انطلقوا منها لبناء فكرهم وفلسفتهم، ومن بين هؤلاء المفكرين نجد المفكر الجزائري **عبد الله شريط** الذي انفرد بمشروعه الحداثي في قراءته للواقع العربي عامة والواقع الجزائري خاصة، فهو كذلك انطلق من عدت مرجعيات لبناء مشروعه الحداثي، تنقسم هذه المرجعيات إلى ثلاث : مرجعيتين من التراث العربي وهما العلامة **ابن خلدون**، و**ابن باديس** أحد كبار العلماء المسلمين في الجزائر، أما المرجعية الثالثة وهي مرجعية غربية وتتمثل في الحضور الماركسي(**كارل ماكس**)، في فلسفة الدكتور **عبد الله شريط**، السؤال الذي يطرح نفسه في هذا المبحث، أين تكمن معالم التأثير لهذه المرجعيات المذكورة آنفا في بناء مشروع حداثي زاخر للمفكر الجزائري **عبد الله شريط** ؟

1- الحضور الخلدوني في متن عبد الله شريط

إن الاستعانة بهذا العلامة الفذ ليس من باب إعادة تقديم قراءته للمجتمع العربي في العصر الذي عاش فيه وإنما الغاية هنا هي تنحية بما له علاقة بزمانه والاستفادة من الدروس التي خرج بها في قراءة المعطيات الراهنة وهو ما عكف على تقديمه لنا المفكر الجزائري الدكتور **عبد الله شريط** من خلال اجتهاده في مدى قدرة أفكاره على تفسير الظروف العربية المعاصرة التي يميزها اشتداد وطأة الفساد السياسي والاجتماعي والثقافي ...، وكل هذا من أجل الاستعانة بهذا العلامة بغية إرساء الدراسات السيسيولوجيا التي من خلال يستطيع مثقفينا تشخيص أزمة

* أكاديمي مصري (1943-2010 م)، وباحث متخصص في الدراسات الإسلامية ومتخصص في فقه اللغة العربية والعلوم الإنسانية.

** مهندس وباحث ومفكر سوري (1938-2019 م)، وأحد أساتذة الهندسة المدنية في جامعة دمشق ومؤلف ومنظر لما أُطلِق عليه "القراءة المعاصرة للقرآن."

*** كاتب ومؤرخ وعالم اجتماع جزائري (1917-2007 م) ينحدر من عرش العذاورة فرقة أولاد بوزيان بدوار الكرمة بلدية شلالة العذاورة.

المجتمع العربي في جميع الميادين السياسية والاجتماعية والثقافية والاقتصادية، ومن هذا المنطلق أين تظهر معالم الفلسفة الخلدونية في كتابات المفكر **عبد الله شريط** ؟

1.1- لماذا ابن خلدون ..؟

لقد أثبت الدكتور **عبد الله شريط** في دراسته المعمقة " الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون" التي هي رسالة دكتوراه، أن هناك جوانب عديدة لم تغط بعد في الفكر الخلدوني فمثلا من الجانب السياسي عندما يتكلم **ابن خلدون** عن العصبية القبلية فقد واجه هذا المفهوم عدت قراءات منها أن العصبية إذا ضعفت وتلاشت كانت سببا في هدم الدولة، لاعتبارها أنها تخلق الفرقة والنزاع اللذان يعجلان بفناء الدولة، لكن **شريط** ذهب بفكره إلى أبعد من ذلك باعتباره أن فهمه **لابن خلدون** كان أعمق بكثير خاصة عندما اعتبر أن هذا العلامة كان يشير من وراء ذلك إلى غياب الأخلاق السامية عن السلطة العربية خلال مختلف أطوارها، لهذا ففي بداية هذه الورقة البحثية سأحاول طرح تساؤلا جوهريا ألا وهو لماذا اتخذ المفكر **عبد الله شريط** من العلامة **ابن خلدون** كمرجعية فكرية وفلسفية لإبراز معالم فلسفته ؟

يكاد الاتفاق أن يكون واحدا بين معظم المفكرين وهو أن المجتمع العربي المعاصر مجتمع يرجع إلى الحضارة بعد أن خرج منها، وذلك من خلال توضيح الأسلوب والمنهج والآليات التي تمكن الفكر الفلسفي العربي المعاصر من العودة، من خلال البحث عن الطريقة التي تمكن هذا الفر من أجل تجاوز إشكالية التخلف وهذا ما نبه إليه المفكر **شريط**، وهذا لن يكون ولن تتجسد هذه الرؤية إلا من خلال طرح نموذج فكري فعال، ينطوي على جميع المجالات.

ما يمكن تأكيده هو أن الفكر هو نتاج اجتماعي وذلك من حيث بدايته وأسلوبه ومنهج قيامه بوظائفه وحتى من خلال نتائجه، هذا يجعلنا نؤكد أن " الفكر هو انعكاس للتطور والنمو والتغير الاجتماعي، هذا يدفعنا إلى طرح قضية دراسة المجتمع الجزائري والعربي ضمن هذا السياق هو الذي يحدد الفلسفة الخلدونية الاجتماعية عند الأستاذ الدكتور **عبد الله شريط**" [1]، هذا يدفعنا إلى القول بأن **ابن خلدون** يعد المؤسس الحقيقي لعلم الاجتماع أو كما كان يسميه هو بعلم العمران البشري، على الرغم من أن الحضارة الغربية ينسبون تأسيسه للمفكر الاجتماعي الفرنسي **أوغست كونت**، فالمجتمع العربي عرف حضارة لم يسبقها مثيل في التاريخ لكنه خرج

1 اسماعيل زروخي، **دراسات في الفكر العربي المعاصر**، جامعة منتوري قسنطينة وشركة دار الهدى عين مليلة، 2002، ص 126.

منها بعد الموحّدين كما أشار **مالك بن نبي** واستمر هذ العجز والتخلف إلى غاية القرن العشرين، فأصبحت الهوة بينه وبين المجتمعات المتحضرة أعمق، لكن هذا ليس مصيرا محتوما على المجتمع العربي باعتبار أن المجتمع العربي يتميز بالديمومة والتغير، وما حصل للمجتمع العربي من نكسات وانكسارات صحيح أنها دامت طويلا لكنها لن تدوم مع مرور الوقت والزمن سيأتي يوم وتصعد فيه شمس التغير والحضارة.

إن قراءة **شريط** لهذه القضايا لم تكن سطحية شكلية منطلقة من فراغ، إذ أراد **شريط** إعادة بعث الحياة والأمل في المجتمع الجزائري والعربي إلى حركة التاريخ والوعي بهذا المشروع النهضوي، وذلك عن طريق ثورة فكرية على مخلفات الحضارة الغربية التي جعلت من الإنسان المثقف العربي مترجما أو جامعا للمادة المعرفية، " لذلك كان حرص الأستاذ **شريط** على الظفر بالإرث الحضاري، الذي نمتلكه عبر المسار التاريخي، والذي يتمثل في الكشف عن معالم الفلسفة الاجتماعية الخلدونية المعاصرة " [1]

إنه مجهود فلسفي لا يمكن إنكاره أو إهماله، حيث تترجم رؤى ومواقف فلسفية هادفة تحيط بدينامية المجتمع العربي الاسلامي، والمجتمع الجزائري بصفة خاصة، وهذا افتخار برجال الفكر والفلسفة باعتبارهم أنهم شاهدين على ثراء ثقافتنا وتمسكها بأصالتها، دون إهمال مقوماتها وجذورها فالمجتمع العربي المعاصر عاد إلى الحضارة بعدما كان خارجا عنها، وذلك من خلال الابتعاد عن الشطحات الفلسفية وعدم الخوض في المسائل الماورائية أي التمركز حول المنطق العلمي والرؤية الواقعية لا السفر في عالم التجريد، وهذا ما نلمسه في الفلسفة الخلدونية باعتبار أن **ابن خلدون** كان شديد الواقعية حسب اعتقاد **علي الوردي*** لأنه ابتعد عن الفلسفات الميتافيزيقية المغيبة لتطابق الفكر مع الواقع، لهذا فالأستاذ **شريط** يعتبر أن العودة الماضي لن تكون على سبيل الصدفة، " بل يتحقق وفق معطيات واضحة وانتاج فكري فعّال، وإن كنا ندرك أن بداية التفكير تنمو وتتطور إلا في إطار اجتماعي فلا ننتظر تطورا فكريا أو ثورة علمية تكنولوجية، دون العمل على تجاوز المعثرات "[2]

1 عبد الكريم بوصفصاف، **أعمال الدكتور عبد الله شريط الفكرية والفلسفية في ميزان الباحثين الجامعيين** (ندوة تكريمية أقيمت يومي 19-20 ماي 2004)، منشورات مخبر الدراسات التاريخية والفلسفية، جامعة منتوري قسنطينة، الجزائر، ط1، ديسمبر 2007، ص 101.

* علي حسين محسن عبد الجليل الوردي (1913-1995م)، وهو عالم اجتماع عراقي، أستاذ ومؤرخ وعُرف بتبنيه للنظريات الاجتماعية الحديثة.

2 اسماعيل زروخي، **دراسات في الفكر العربي المعاصر**، ص 26.

2.1- حضور المنهج النقدي الخلدوني في كتابات شريط

تظهر معالم المنهج النقدي الابستمولوجي الذي كان يعتمده العلامة ابن خلدون خاصة في مجال التاريخ من خلال الصفات الموضوعية التي يجب على المؤرخ الالتزام بها من أجل نقل الرواية التاريخية كما هي، فهنا نجد **شريط** يحدث اسقاطا لهذا المنهج على فلسفته فباعتبار **شريط** مفكرا معاصرا ومن الذين عايشوا تاريخ الجزائر أراد أن يطرح مسألة جد مهمة تمثلت في التراث والحداثة، أي البحث في شروط استمرار الأمة، فهنا نلمس في هذا المفكر خاصيتين أساسيتين هما الواقعية والابتعاد عن الشطحات الفلسفية المثالية والاقتراب من تشريح الواقع ونقده، وهذا من أجل تقديم حلولا للمشكلات التي يطرحها الواقع بحكم أن الأصالة لا تعني الانغلاق والتقوقع، على الماضي كما أن المعاصرة لا تعني مسايرة العصر والتخلي عن الهوية الوطنية وكذا الدينية، "فشريط كان ناقدا لمسألة التعريب وتعليم اللغة العربية، لهذا كان يدعوا الى تخليص اللغة العربية من الشوائب التي علقت بها وتجعلها ميتة وراكدة فإحداث الثورة على المستوى التربوي والنفسي والاجتماعي والاقتصادي، ليست بالمهمة السهلة بل تقتضي تكاثف الجهود والأفكار التي تنير الطريق نحو الازدهار الثقافي"[1]، فمن الثابت الذي لا شك فيه أن اللغة العربية تعتبر من أهم العوامل في خلق وارساء الوحدة بين عناصر الشعب الواحد أو بين شعوب الأمة الواحدة وتقوية أواصرها وشد عزمها على التآخي والتعاون ودفعها للسير قدما في مضمار التطور والالتحاق بقوافل الحضارة وهذا ما يثبته تاريخنا الإسلامي ونعيشه حاليا من تضامن بين الشعوب العربية في المشرق والمغرب.

ويرتكز المنهج النقدي عند العلامة **ابن خلدون** على مصدر رئيسي ألا وهو القرآن الكريم، الذي اعتبره النقطة الأساسية لعدم الاستكانة والركون للموروث وكذا رفض ما فسد من ثقافة الآباء والأجداد وذلك من خلال التمسك بميراثهم والوفاء لهم، فالقرآن الكريم أسس لمنهج نقدي جد متكامل من خلال :

- الدعوة إلى إعمال العقل : أي تحكيم العقل وتوظيفه وتحريره من الخرافة والجهل وترك التقليد وذلك في **قوله تعالى**: [قالوا حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا آبَاءَنَا كَذَلِكَ يَفْعَلُونَ][2]

التحذير من الظن كمنهج للمعرفة : وذلك من خلال التمحيص والمراجعة وعدم الاستكانة إلا للمعرفة الدقيقة

1 عبد الكريم بوصفصاف، **أعمال الدكتور عبد الله شريط الفكرية والفلسفية في ميزان الباحثين الجامعيين**، ص 101.

2 **النساء**، الآية 157.

واليقينية التي يدعو إليها العقل والمنطق، **لقوله تعالى:** [ما لهم به من علم إلا اتباع الظن وما قتلوه يقينا][1]

– الدعوى إلى التفكير والتأمل في آيات الله تعالى: وذلك من خلال ربط الإيمان بالتفكير فكلما كان التفكير أعمق كان الإيمان بالله أقوى، **لقوله تعالى:** [سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُم أَنَّهُ الحَقُّ][2] هذا يكشف أن القرآن الكريم هو في حقيقته مفعم بالدعوى إلى النقد والمراجعة، ومن ثم يمكن التأكيد بأن النقد هو اتجاه عام اتجه له القرآن من أجل ترسيخ مبدأ وثقافة النقد، فلا شك أن الأجواء النقدية التي هي من صنع القرآن الكريم والداعية إلى التأمل خاصة باعتبار الآيات التي تنكر الاتباع من غي تدقيق والتي تدعو إلى التأكد والتيقن وعدم السير وراء الظن، لم تكن غائبة تماما من ذهنية العلامة **ابن خلدون** بل شكلت منهلا ومنبعا رئيسيا لنزوعه نحو النقد.

كما لا يمكننا اغفال دور الفلسفة في توجيه العقل نحو النقد، وهو ما يظهر من خلال حديث **ابن خلدون** عن تعقله للفلسفة وبشيخ الفلسفة في عصره والذي تتلمذ على يديه وهو في مقتبل العمر ألا وهو الشيخ **أبو عبد الله محمد بن إبراهيم الآبلي***الذي وصفه بقوله " الإمام الكبير العالم العلامة فخر الدين والدنيا حجة الإسلام والمسلمين غياث النفوس شيخ الجلالة وإمامها ..."[3]، كما يصفه بأنه شيخ العلوم لهذا يقول عنه في موضع آخر " ومنهم شيخ العلوم العقلية، **أبو عبد الله محّمد بن إبراهيم الآبلي** "[4]، وهذا يدل على أن الفلسفة كان لها دورا كبيرا ولا يستهان به في تشكيل العقلية النقدية **لابن خلدون**.

2– المرجعية الباديسية في كتابات المفكر شريط

يعتبر المفكر **شريط** أحد أبرز المثقفين في النصف الثاني من القرن العشرين، فقد تميز بعقلانية حديثة وتوجه وطني تنويري، فالجزائر في حاجة إلى عقلانية تنويرية، وذلك استئنافا للمشروع النهضوي الذي رسخته الحركة الوطنية، والحركة الإصلاحية بقيادة **عبد الحميد ابن باديس**، هذا المفكر لم يكن مشروعه الإصلاحي ضربًا من ضروب التنظير والخطط والبرامج السياسية، ولا ترفًا فكريًا زائدًا، بل دعت إليها أهمية المرحلة وخطورتها في الجزائر

---

[1] **النساء**، الآية 157.

[2] **فصلت**، الآية 53.

* عالم منطقي ورياضي ولد سنة 1282م، عاش في القرن الثامن الهجري وأسرته من آبلة الأندلسية نزحت إلى تلمسان حيث أصبح والده من مساعدي الأمير يغمراسن، مؤسس الدولة الزيانية.

3 عبد الرحمان ابن خلدون، **الباب المحصل في أصول الدين**، الاسكندرية، دار المعرفة الجامعية، 1996، ص 60.

4 عبد الرحمان ابن خلدون، **التعريف بابن خلدون ورحلته شرقا وغربا**، دار الكتب العلمية، بيروت، 2004، ص 40.

ووحشية المستعمِر الفرنسي وجرائمه، وسياساته في القتل والبطش والتجهيل، وأساليبه في طمس الهوية العربية والإسلامية للجزائر، فكانت ولادة حركة إصلاحية جديدة قادها **ابن باديس** وعلماء الجزائر واقتدى بها أبناء الأمة في العالم، إذن أين تكمن معالم تأثير حركة الإصلاح بصفة عامة وأفكار صاحبها **عبد الحميد ابن باديس** بصفة خاصة، في فكر الدكتور **عبد الله شريط** ؟

1.2- الوقوف على سمات فكر العلامة ابن باديس

يعتبر العلامة **عبد الحميد ابن باديس** من الأسماء الجزائرية والعربية الخالدة، ومن الذين حملوا على عاتقهم مسؤولية النهوض بالأمة الجزائرية، ومن ثم إعادة بعث روح الحضارة فيها بعدما أصابها من الجهل والتخلف والاستعمار...كيف لا وهو من بين المتشددين في المحافظة على علوم الاسلام وآداب العرب، فقد تبني **ابن باديس** أفكار تقوم على تحرير الشعوب العربية والإسلامية من الاستعمار الفكري والأدبي والثقافي والاقتصادي...كما أنه دافع عن الاسلام واللغة العربية في كتاباته وخطاباته التي تحمل روح التجديد والحضارة والوعي، كما أنه كان من بين المصلحين في المجال الديني والاجتماعي، كما أنه ترك شمعة مضيئة في جمعية العلماء المسلمين، فقد كان العلامة خلال الفترة التاريخية التي عاشها في الجزائر واعيا كل الوعي بما يحدث من تغيرات باعتبار أن الوعي يساهم بدرجة كبيرة في تشخيص موقعنا كأفراد وجماعات مما يدور حولنا، " وإن رجل العلم والثقافة أول حامل لهذا السلاح وهو يخوض معركة من أصعب المعارك، معركة تكوين أجيال سليمة من الجهل ذات نظرة ثقافية للمستقبل والحياة، إنها بحق معركة صنع الرجال ..."[1]، ومن هذا المنطلق أصبح رمزا للمثقف الموسوعي الواعي، فهو كذلك تأثر بالحركة الإصلاحية **لجمال الدين الأفغاني ومحمد عبده**، جاعلا القرآن الكريم والسنة النبوية من أبرز اهتماماته وأهم مرجعياته.

ما يلاحظ على هذا المفكر المصلح أنه لم يكتفي بمعايشة الأوضاع التي آل إليها مجتمعه وشعبه وأمته، بل حمل لواء التغيير وفق رؤى معينة تصور لما ينبغي أن يكون، أي البحث عن الطرق المناسبة لتغير الواقع القائم وتعديله وفق ما تراه الجماعة محققا للتوازن المنشود. " إن شخصية **عبد الحميد ابن باديس** غنية ومعبرة عن أزمة المجتمع الإسلامي لا تماثلها إلا شخصية جمال الدين الأفغاني في تراثها وشمولها وجرأتها وتعبيرها عن جوانب المشكلات الاجتماعية، والدينية والعلمية والسياسية التي يتخبط فيها العالم الإسلامي"[2]، وبهذا يكون قد أعطى لدعوته منذ

[1] محمد زتيلي، **فواصل في الحركة الأدبية والفكرية الجزائرية (1975.2005)**، موفم للنشر، الجزائر، ط 1، ص 25.

[2] عمار طالبي، **آثار ابن باديس**، الشركة الجزائرية، الجزائر، ط 3، 1997، ص 90.

بدايات الثلاثينيات بعدا قوميا عربيا وديني إسلامي، كما أعطاها بعدها الإنساني في نظرة إصلاح متجددة ضمن إطار الشريعة الإسلامية، إذا يعتبر أحد رواد الإصلاح في المغرب العربي عامة والجزائر خاصة.

كما أنه قد كرس حياته وجهده لخدمة الدين الإسلامي، الذي عمل الاستعمار الفرنسي بكل قوته ونفوذه على محوه وتشويه صورته، وقد عبر واصفا الحالة التي وصل إليها الإسلام بقوله: " فلما أردت الاستقامة على الطريق وجدت نفسي غريبا في جمهور أهل الوقت لكون خططهم قد غلبت عليها عوائد ودخلت على سننها الأصلية شوائب من المحدثات الزوائد "[1]، ومن خلال هذا القول نستنتج أن **ابن باديس** قد انصب جهده على تنقية الدين الإسلامي من البدع والخرافات والأباطيل، وأخذ حربه ضدها حتى أعاد الصفاء والنقاء للدين، وأعاد لأبناء الجزائر هويتهم العربية الإسلامية، فهو له ثقة تامة في أبناء هذا الوطن لذلك تميز بروح التوعية للعقول وتشجيع النفوس للمضي قدما، معتبرا أن المسلمين إذا تثقفوا بالعلم وتحلوا بالآداب وانبعثت فيهم روح النشاط كان منهم كل الخير للوطن وتتحقق الفرحة للحاكم والمحكوم.

يعتبر **ابن باديس** عنوان للتحدي كيف لا وهو الذي وقف في وجه المستعمر الغاشم، منتقدا سياسة الظلم والهيمنة التي يمارسها المستعمر على الشعب الجزائري، فهو أول من صدع بالدعوة جهرا، وعمل على نشرها بين فئات المجتمع الجزائري على اختلاف طبقاته، فهو " من أعظم مظاهر ثورته تأسيسه مدارس عربية تدافع عن الشخصية الجزائرية، وتنافح عن أصالة عروبتها من أن تطغى عليها العجمة والرطانة "[2]، خاصة بعد الصراع الذي عُرف في تلك المرحلة بين الثقافة واللغة الفرنسية التي تعد دخيلة على الأمة الجزائرية وبين اللغة العربية التي تعتبر لغة الشعب الجزائري، وهنا تجسد دوره في ظل هذا الصراع، وهنا قام مخاطبا الناس بالمستوى التي آلت إليه اللغة العربية جراء الاستدمار الذي تعيشه البلاد وذلك خطاب استثار الحماسة والحمية في نفوس الشعب الجزائري، وأسال في العيون الدموع والعبرات وكان خطابا محكما وجيزا، ختمها بقصيدته المشهورة :

شعب الجزائر مسلم وإلى العروبة ينتسب

من قال حاد عن أصله أو قال مات لقد كذب

1 المرجع السابق، ص 29.

2 عبد المالك مرتاض، **نهضة الأدب العربي المعاصر في الجزائر (1925.1954)**، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، 1983، ط 2، ص 31.

وختمها بقوله : فإذا هلكت فصيحتي تحيا الجزائر والعرب [1]

كذلك تميز **ابن باديس** بالكتابة الأدبية، فهو يعتبر الأدب الشعورية العالية في ثقافة ما، هو بحاجة دائمة للتجديد والمناقشة والنقد حتى لا يتجمد، كما أنه تميز بأنه أديب ذواق ومحدث بصير، فهو يعشق الأدبين القديم والحديث، فقد كان يقرأ ويعطي لطلابه الزبدة، كما أنه اهتم بإصدار الكتب والمجلات والجرائد من جهة وبناء المساجد والمدارس من جهة أخرى، ضف إلى ذلك فإنه قد تميز بحسه النقدي تجاه السياسة الاستعمارية وبشدة فهو يعتبر أن جوهر التغيير الاجتماعي والإصلاح النفسي والخلقي، يقوم على أساس النقد، معتبرا الحركة الإصلاحية في الجزائر قامت على الصراع بين ظاهرتين: " ظاهرة النقائص والعيوب، وظاهرة الفضائل والاستعداد النفسي لتقبل الحقيقة "[2]، لهذا كان مخططه قائم على الفكر النقدي، فقد انتقد مخططات الاستعمار التي كرست التجهيل والتضليل وبشتى الطرق، ولكنه وجد الحركة الإصلاحية بالمرصاد مطالبة رحيل الاستعمار وتغير الوضع المزري في الجزائر إلى الأحسن، فهو يعتبر الأمة الجزائرية بأنها أمة تتعاون على الخير منطوية على استعدادات الكمال وأنها ذات نسب عريق في المحامل والفضائل، أساليب الاستعمار التي مورست تجاه الشعب الجزائري والأمة العربية الإسلامية، ودعا إلى تماسك الجهود والاتحاد بين الشعب العربي للتخلص منه.

كما أن العلامة لم يكتفي بنقد السياسة الاستعمارية في الجزائر، بل كان له رأي فيما يخص المنظومة التربوية في الجزائر، حيث أنه انتقد المناهج التربوية في عهده وطرق التدريس لأنه يرى أنها لا تؤدي إلى تحقيق أغراض ونتائج إيجابية " ومن وجوه النقد التي يوجهها إلى طرق التدريس في المغرب الإسلامي، الاقتصار على دراسة الفروع الفقهية دون الرجوع إلى الأصول ودون الاعتماد على الاستدلال والتعليل والقياس ..."[3]، كما أنه كان له اهتمام بتعليم المرأة فقد كان على دراية بأن للمرأة أهمية في بناء المجتمع، لذلك يجب تعليمها وإخراجها من الجهالة التي هي فيها، وقد كانت له قناعة تامة بأن صلاح العلماء مرهون بصلاح تعليمهم، فالتعليم هو الذي يطبع المتعلم بالطابع الذي يكون عليه في المستقبل، كما أنه كان يدعو إلى تصحيح العقائد وتقويم الأخلاق، فالباطن أساس

1 عمار الطالبي، **آثار ابن باديس**، الشركة الجزائرية، الجزائر، ج 2، المجلد الثاني، 1997، ط 3، ص 335.334.

2 المرجع السابق، ص 71.

3 محمد الميلي، **ابن باديس وعروبة الجزائر**، وزارة الثقافة، الجزائر، 2007، ص 107.

الظاهر وفي الجسد مضغة إذا صلحت صلح الجسد كله، فقد دعا إلى " تكريم عقولنا بتنزيهها عن الأوهام والشكوك والخرافات والضلالات وربطها على العلوم والمعارف وصحيح الاعتقادات "[1]

وبهذا نكون قد كافينا الرجل ولو بالقليل بالخصال التي ميزته وجعلته يكون القدوة للمفكرين الذين جاءوا من بعده، هذا لأن رؤيته سديدة ومنهج ناضج في مسيرته النضالية وحياته العلمية والفكرية، أثبتت عالمية فكره في التعامل مع شتى المواقف الأحداث، ومن المتأثرين به الدكتور **عبد الله شريط** الذي سار على نهجه وخطى على دربه في بناء حداثة جزائرية تراعي الخصوصية المحلية، وهنا نتساءل هل هذه الخصال التي توفرت في **ابن باديس** العلامة وجدت صدى لدى المفكر **شريط** ؟ وأين تبرز معالم التأثير ؟

2.2- معالم تأثير الباديسية في الفكر الشريطي

إن فلسفة **عبد الله شريط** ترتكز على نقطة جوهرية، ألا وهي الواقعية والابتعاد عن الشطحات الفلسفية وقد أكدنا من قبل أن هذه الواقعية أخذها عن العلامة **ابن خلدون**، ولم يكتفي بهذا العلامة فقط بل ارتكز في مشروعه كذلك العلامة الجزائري الفذ ابن باديس، كذلك نلمس حضور الواقعية الباديسية في كتابات **شريط**، إلا أن الواقعية الخلدونية أخذها **شريط** بمنهجية التعامل العلمي، أما الواقعية الباديسية أخذها من أجل إصلاح الواقع الاجتماعي والثقافي والسياسي...الخ، وهنا يؤكد **شريط** أنه لابد من أن تكون هذه الواقعية هي المرجعية الأساسية فالفلسفة لكي تكون فعالة عليها بانتهاج هذا النهج، ولابد من ربط الفلسفة بواقعها، ويعطي لنا مثال عن ذلك بارتباط السياسة بالفلسفة (**أرسطو، ديغول، تشرشل**)، هذه أمثلة تاريخية تعبر عن مدى تبني المفكر **شريط** النظرة الفلسفية الواقعية، والتي جعلته يتبرأ من استيراد المناهج الجاهزة، لأنه يعتبر هذا خطأً فادحا لأن هذا الاستيراد قد لا يتوقف على المنهج بل يمكن أن يتعداه إلى المحتوى ويجعلنا نعيش حالة " اغتراب لأننا سنجد أنفسنا نتعاطى مشاكل الآخر ونفس مشاكلنا "[2]، وقد يجعلنا كذلك هذا الاستيراد بعيدين عن مجتمعنا وهذا هو الخطأ الذي وقع فيه الفارابي لما أسس المدينة الفاضلة، فهو يؤكد أنه لابد من تبني مرجعية عربية وخاصة إذا تعلق

1 عشراتي سليمان، **ابن باديس** (**حواشي وهوامش من الصميم استبصار في خطوط المرايا المضببة**)، دار الغرب للنشر، الجزائر، ج 3، ص 33.

2 عبد الله شريط، **معركة المفاهيم**، ص 290.

الأمر بطينة الكبار أمثال **ابن باديس**، فهذا يكون بمثابة إنجاز ويعبر عن أصالة الأمة، وسيؤدي إلى " ثقافة أصيلة تعبر عن هوية متماسكة نابعة من تربتها ".[1]

وتظهر معالم تأثير الشخصية الباديسية في فكر الدكتور **شريط** من الجانب السياسي كذلك، فقد أخذ عن **ابن باديس** تلك الحنكة السياسية رغم أنه لن يعلنها في كتاباته صراحة أو يؤسس لها حزبا، لكنه طرق موضوع السياسة من وجهتين النظرية والعملية، وقد كتب في عدة صحف عنها ومن بين الصحف التي كان يكتب فيها هي صحيفة الشهاب(*)، وقد كتب مقال سنة 1928 مقالا فصل فيه فلسفة السياسة من حيث المفهوم والموضوع والأهمية والشروط والقيم وغيرها، معتبرا السياسة لا تنافي السلوك الحسن، معتبرا إياها مهنة شريفة، لذلك **شريط** استحسن هذا الجانب وتكلم عنها في عدة مواضع في كتبه، لكنه حذر مما يعترضها من خلل وفساد قد يلصق بأصحابها، فقد كان حريصا مثله مثل ابن باديس على بيان أن ممارسة السياسة أمر مشروع لأنه ليس في الإسلام أدنى إشارة على حرمة السياسة، معتبرا أن القرآن الكريم ودواوين الفقه وأعمال السلف الصالح كلها مشحونة بالسياسة، باعتبار أن للدين دور كبير في تقوية الضمير الأخلاقي للحاكم، وهو ما يسميه **ابن باديس** بالوازع الداخلي، لكن هذا الوازع من منظور الدكتور **عبد الله شريط** " لا يكفي لبناء الدولة، ما لم تكن هناك نظم سياسية عقلية تدعمه"[2]

كما يلتقي الدكتور **شريط** مع **ابن باديس** في تفسيره لسبب تشتت الدول العربية، فقد اعتبر **شريط** السبب راجع إلى غياب السياسة العقلية لا الشرعية، ويعطي نموذج على ذلك فدولة اليونان رغم فساد معاييرهم الأخلاقية، التي كانت تقوم على الفوارق الطبيعية والتميز الطبقي بين أفراد المجتمع، إلا أنهم استطاعوا الحفاظ على شؤونهم وأمورهم السياسية على قدر كبير من العقلانية والرصانة والحرية والشفافية، بينما في بلاد المسلمين فقد علقوا أمالهم على شخصية واحدة مستعينين بذكائه وقدرته وشخصيته وأخلاقه، لقد وهبهم الاسلام أمورا لم يتفطنوا إليها إلى أن تفطن إليها الغرب في العصر الحديث، وهنا يتأسف **شريط** على الدولة العربية باعتبارها لا

1 عبد الله شريط، **الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون**، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1975، ط 2، ص 206.

(*) هي جريدة أسبوعية صدرت باللغة العربية، أنشأها العلامة عبد الحميد بن باديس سنة 1343هـ. 1924م، مبدأها الإصلاح الديني والدنيوي، وتبحث في كل ما يُرقي المسلم الجزائري.

2 عبد الله شريط، **من واقع الثقافة الجزائرية**، ط 2، الشركة الوطنية للنشر والإشهار، الجزائر، 1981، ص 106.

تزال تتخبط في ضعفها الفكري وإلى يومنا هذا، إضافة إلى " ضحالتها الأخلاقية وانقطاعها عن المجتمع وفوضى إدارتها، وضعف اقتصادها، وفقر تمثيلها الشعبي، وعدم احترامها لأبسط قواعد الشورى ..الخ"[1]

أما عن أنظمة الحكم في الدول العربية عامة ودول المغرب العربي خاصة، فبطبيعة الحال نجد **شريط** يسترشد بسابقه **ابن باديس** ويسير على نهجه في تفسيره وإبراز موقفه من أنظمة الحكم، خاصة النظام الديموقراطي الذي ألقى بظلاله على غالبية الشعوب العربية، فقد أقر **ابن باديس** استخدام الديموقراطية كمصطلح غربي مستورد لابد من المطالبة بالمساواة بمفهومها الشرعي الإسلامي، حتى تتجسد وتتوافق مع تربتنا الإسلامية، وهنا تظهر شخصية **شريط** معتبرا أن المسلمون قد طبقوا هذا المبدأ المستمد من قيم دينهم، فالديموقراطية الحقيقية هي ديموقراطية العرب الذين وضعوا نظريات العدل موضع التطبيق والتنفيذ خاصة مع الخلفاء الذين كان الواحد منهم يحكم نصف العالم، **فشريط** يعتبر أن الديموقراطية التي تتبناها الشعوب العربية لابد لها من أن تطبق تعاليم الإسلام في العدل والمساواة بين أفراد المجتمع، على الرغم من أن **شريط** يميل إلى النظم الاشتراكية التي يعتبرها الأصلح لأنها تجسد مبدأ المساواة بين أفراد لمجتمع، فهو يتبنى الاتجاه الاشتراكي كإيديولوجية للمجتمع الجزائري، مبررا ذلك بقوله: " أول مبدأ ننطلق منه في تبني الاشتراكية كمذهب في ذاتها، بل وسيلة فقط، ونحن عندما اخترنا مذهبا لمسيرتنا فلأنها تمثل فقط الطريق المختصر، أكثر من الطريق الليبرالي "[2]، وسيتم توضيح سبب تبنيه للاشتراكية في العنصر الموالي الخاص بالمرجعية الغربية (الماركسية الاشتراكية).

كما لا يفوتنا في هذا المقام أن نبرز تأثر **شريط** بجمعية العلماء المسلمين التي تأسست على يد المصلح **ابن باديس**، كيف لا وهو قد تتلمذ على يد **العربي التبسي** الذي يعتبر من مؤسسي الجمعية، فبطبيعة الحال يستقي عبد الله شريط معالم الإصلاح بصفة عامة من زعماء الجمعية، وخاصة ونحن نبرز معالم تأثير مؤسسها العلامة **ابن باديس** فلابد للإشارة في هذا المقام، أن المفكر **شريط** قد أولى اهتماما كبيرا لإصلاح التربية والتعليم في الجزائر لذلك نجده يعتمد على الإصلاحات الباديسية للنهوض بالمجتمع الجزائري على وجه الخصوص، اجتماعيا وثقافيا وتربويا وسياسيا ... الخ، فقد فعل مثلما فعل **ابن باديس** جعل التربية هي المدخل الأساسي للإصلاح الشامل الديني والثقافي والاجتماعي والسياسي. ومن ثم الحفاظ على المقومات الروحية للأمة الجزائرية، فالتربية هي الوسيلة الوحيدة لبقاء الأمة الجزائرية على قيد الحياة، وهذه المقومات هي الدين واللغة العربية والعلم والفضيلة، وقد كان

1 عبد الله شريط، **الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون**، ص 05.

2 عبد الله شريط، **المشكلة الإيديولوجية وقضايا التنمية**، دار البعث للطباعة والنشر، قسنطينة، الجزائر، 1981، ص 36.

حريصا على شعبه ومجتمعه مثلما كان **ابن باديس** حريصا على تنبيه الشعب الجزائري إلى خطورة استهداف مقومات شخصيته الحضارية، كما أنه اعتبر التربية وسيلة لبناء الانسان والمجتمع الجزائري، فنظرته للتربية لا تختلف عن سابقه العلامة **ابن باديس** فقد اعتبرها شاملة، أي أنها تربية روحية ودينية، وتربية على المواطنة، وتربية على الأخلاق، فإذا كان **ابن باديس** يقول: " إذ لا حياة لك (المسلم الجزائري) إلا بحياة قومك ووطنك ودينك ولغتك وجميل عاداتك "[1]، فإن **شريط** يقول " لكي تستطيع الجامعة والمعاهد الوطنية العليا المتخصصة أن تضطلع بهذه الرسالة العلمية المكونة للثورة الثقافية، يجب أن تتبنى مبدأ الرجوع إلى الأصل، الذي يعتبر هنا ليس شعارا عاطفيا، بل هو مضمون إيديولوجي"[2]، من خلال قولهما يمكن التأكيد على أن العلامة **ابن باديس** والمفكر **عبد الله شريط** يشتركان في نقطة جوهرية، وهي أن التعليم والتربية هما المدخل الأساسي لبناء الشخصية المتكاملة للمواطن الجزائري بأبعاده المختلفة (الخلقية والعقلية والعملية والعضوية)، كما أن **شريط** يؤكد على السير وفق النهج الباديسي، وما وضعه من تعاليم للتربية سيحقق نهضة ورقي للأمة الجزائرية، فقد كان **ابن باديس** يوجه الجزائريين بتوجيهات تربوية تدفعهم إلى الرقي والتقدم، ودعاهم لكي يكونوا عصريين في فكرهم وعملهم واقتصادهم، لهذا سار **شريط** على نهجه في وضع معالم لإصلاح المنظومة التربوية في الجزائر، وقد قاد ثورة ثقافية ساهمت في جعله أن يكون مفكرا معاصرا بأتم معنى الكلمة، بل أصبح مفكرا من طراز المفكرين المعاصرين الذين حملوا هموم وطنهم ومجتمعهم، وهذا ما سأوضحه فيما سيأتي في بقية المباحث والفصول في هذه المذكرة.

وهكذا نكون قد وقفنا على المرجعية العربية التي حددت التوجهات الحداثية العصرية للمفكر **شريط**، من أجل بناء حداثة جزائرية عربية تتأسس على بنى تحتية وضعها الإسلام بصفة عامة، وعلى من سار على دربهم من زعماء جمعية العلماء المسلمين، وكذا دعاة الإصلاح في الجزائر وعلى رأسهم **ابن باديس** العلامة القدوة الذي لازال فكره وعطاؤه شامخا إلى يومنا هذا، لهذا فالمفكر **شريط** عرف كيف يستخدم الواقعية التي طغت على فكر **ابن خلدون** وكذا المفكر المصلح **ابن باديس**، مستثمرا إياها في الواقع الراهن، محاولا الوقوف على المشاكل التي يعاني منها الشعب الجزائري خاصة والأمة العربية عامة، ومحاولا إيجاد حلول واقعية ملموسة تقضي على التخلف والركود الذي أصاب الأمة العربية، والسؤال الذي يطرح نفسه هنا هل اكتفى المفكر **عبد الله شريط** بالمرجعيتين العربيتين أم أنه استعان بالفكر الغربي في بناء حداثة عربية ذات أصول جزائرية ؟

1 **جريدة الشهاب**، عدد 94، السنة الثالثة، 15 صفر 1345هـ / 23 أوت 1937 م.

2 عبد الله شريط، **المشكلة الإيديولوجية وقضايا التنمية**، ص 115.

3- المرجعية الغربية – الماركسية كمنهج – وأثرها على كتابات الدكتور عبد الله شريط

مما لا شك فيه أن مثقفون العرب أصبحوا يستندون إلى أفكار متباينة بين الاشتراكية والليبرالية في تحليلاتهم للواقع العربي، وبطبيعة الحال هذه الأفكار تعبر عن أيديولوجيات تقوم على علاقة بين النظام السياسي القائم في الدول العربية وعلاقة المثقف العربي بهذا النظام، إذ أن تسليم النخب الحديثة لتداعيات الواقع السياسي أكد على عمق اشكالية الحداثة وحتى التنمية من كل الجوانب بمحاكاة الواقع والارتداد على الماضي ليحيل انشطار الخطاب الإيديولوجي وتعدده، ففي السبعينيات كان هناك تيار يرى العلمانية توأم للقومية، وتيار قومي يعتقد بأنه لا فصل بين العروبة والاسلام، وتيار آخر يدمج الاشتراكية بالقومية، إذن الفكر العربي المعاصر يعتمد على المرجعية الغربية وهذا فيما له علاقة بالتنظير في مسألة الحداثة وتطوير المجتمعات العربية، ويبقى هذا التنظير ليس وليد تفكير ناشئ من الواقع المجتمعي المعيش، ولا من خصوصياته الثقافية والاقتصادية والتاريخية، وإنما هذا التغير قائم على الاستنجاد بالحضارة الغربية والتعمق في النظام المعرفي الغربي، وهنا نصل إلى فكرة مضمونها أن مثقفونا العرب منهم استنكر العودة إلى الحضارة الغربية ورفض مركزيتها في بناء حداثة عربية، فيما واصل بعضهم نشاطه النقلي المعرفي للغرب، ونعطي مثالا على ذلك من مثقفينا العرب وهم كُثر، فهذا **عبد الله العروي*** المغربي الذي أراد أن يثبت التيار الليبرالي العربي باعتبار أن أفكاره منقولة عن الغرب، أما عن الماركسية باعتبارها أحد أهم الفلسفات المعاصرة التي تلقاها الفكر العربي وتعاطى معها، ونلمس وجودها في الكثير من المشاريع الفكرية، على غرار **ناصيف نصار***، و**عامل مهدي*** في المشرق العربي، لكن في المغرب العربي وبالضبط في الجزائر مع المفكر **عبد الله شريط** هل كان للماركسية أثر واضح المعالم في فكر **شريط** ؟ وكيف استثمره **شريط** في فهم وتحليل واقعه الجزائري ؟

1.3- قراءة في الفكر الماركسي

الفكر الغربي عبر تاريخه الطويل ..صار فكرا عالميا بشهادة كبار المفكرين العرب، وباعتبار أن الذات العربية لا تعيش بمعزل عن هذه الثقافة، وذلك بحكم الجوار واحتكاك الحضارتين مع بعضهما البعض، الأمر الذي دفع بمفكرينا إلى محاولة الاستنجاد بالمناهج الغربية من أجل تغيير الواقع العربي، لما آل إليه من تدهور وتراجع في المكاسب وتحقيق نهضة وحداثة عربية، ومن بين المفكرين العرب الذين استعاروا هذه المناهج الغربية نجد المفكر

* مفكر ومؤرخ وروائي مغربي ولد سنة 1933م، يعتبر من المفكرين الذين اتخذوا التاريخانية الجديدة مذهبا وفلسفة ومنهجا للتحليل، كما يُعد العروي أيضا من أنصار القطيعة مع التراث العربي والإسلامي ومن دعاة تبني الحداثة الغربية كقيمة انسانية.

* مفكر وأستاذ جامعي لبناني ولد سنة 1940م، معروف بمحاولته للتنظير لتحقيق الاستقلال الفلسفي للفكر العربي المعاصر بالمعنى القومي.

* حسن حمدان المعروف باسم مهدي عام (1936-1987م)، هو مفكر و فيلسوف و عضو يساري و عضو قيادي في الحزب الشيوعي اللبناني.

الجزائري **عبد الله شريط**، فقد التجأ هذا المفكر إلى الفكر الماركسي في قراءة الواقع الجزائري على الخصوص، وقبل أن نبين معالم تأثير الفلسفة الماركسية على كتابات **شريط**، لابد من الوقوف على خصوصية هذا الفلسفة، وإبراز محتوى ومضمون هذه الفلسفة وبالأخص المنهج الذي ارتكزت عليه.

عندما نتكلم عن الماركسية فإننا نتكلم عن أحد زعمائها وهو **كارل ماكس**، فهو يعتبر من كبار الفلاسفة الذين تركوا وراءهم جدلا حادا ونقاشا صاخبا، كيف لا وهو لا زال يمثل شبحا يراود المنظومة الرأسمالية بالرغم من الهيمنة التي تفرضها حتى في وقتنا الحالي وسقوط كل التجارب الشيوعية المنافسة، التي استمدت مرجعيتها من أطروحات **ماركس**، ولعل الذي أعاد هذا الأخير للواجهة هو بعض الأزمات الاقتصادية التي تضرب النظام الاقتصادي المعاصر، ولعل أزمة 2008 كانت أكبر دليل على ذلك، وهذا ما يدفعنا إلى سر هذا الحضور الدائم له في كتابات بعض المفكرين يقول المفكر **شريط** هنا، " وكل ما أرجوه هو أن لا يخيب ظني في هذه الماركسية ونستطيع اليوم أن نقول إن الماركسية في الميدان الفلسفي البحت هي المادية الجدلية "[1].

لا يمكننا أن نتحدث عن **ماركس** دون نتحدث عن الجدلية المادية القائلة بأسبقية المادة عن الفكر، التي تميزت بها فلسفته، منا قضا فيذلك سابقه **هيجل** زعيم الجدلية المثالية القائلة بأسبقية الفكر عن المادة، فيبقى اختراع الجدل على يد **هيجل** الذي عاش خلال أواخر القرن الثامن عشر بداية القرن التاسع عشر، وسبق **ماركس** ببضع عشرات السنين، لكنه يبقى بعيد كل البعد عن الفلسفة الماركسية، فهو اكتشافه اقتصر على جدلية العصر الحديث، بل وحللها تحليلا لم يسبقه إليه أحد في التاريخ فهو من الكافرين بالمادة، معتبرا أن العقل هو من صنع المادة، وليس كما زعمت إليه الماركسية، وبالعودة إلى الجدل أو ما يسمى بالديالكتيك قد تعود جذوره إلى "اليونان فقد استمد فلاسفة الألمان اسمه الفعل اليوناني " يحاور"، والتي كانت تعني فن الحوار أو الجدال أو النقاش، لكن يبقي **كارل ماكس** متأثرا بجدلية **هيجل** والمادية التي تميز بها **فيورباخ***، ثم قام **ماركس** هو وزميله **انجلز*** بأخذ ما يعجبهما ثم رفضا منها ما لم يكن مطابقا لعقليتهما اعتقادا منهما أنها لم تكن على جدوى، لقد كان **فيورباخ** ينتقد الدين المسيحي وهذا الأمر قد أعجب ماركس وبالتالي اعتبر **فيورباخ** ممثلا عن الفلسفة الناظرة في عصره

1 عبد الله شريط، **المنابع الفلسفية في الفكر الاشتراكي**، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1976، ص 57.

* لودفيغ فويرباخ فيلسوفاً أنثروبولوجيّاً ألمانياً (1804-1872م)، مشهوراً بكتابه "جوهر المسيحيّة"، والذي قام بنقد المسيحية، وكان مؤثّراً للغاية بأجيال من المفكرين اللاحقين، بما فيهم كارل ماركس.

* فريدريك إنجلز ولد في 28 نوفمبر 1820 في بارمن، بروسيا وتوفي في 5 أغسطس 1895 كان فيلسوف ورجل صناعة ألماني يُلقّب بأبو النظرية الماركسية إلى جانب كارل ماركس.

ودافع عنها، كما اعتبر **فيورباخ** أن دينامية المذهب والفلسفة والعلم هي أساس الانسانية"[1]، أي أن ذات الانسان تتجسد من خلال الإيديولوجيات مرتبط بتكامل جوهر الانسان، معتبرا الجوهر اتحاد الانسان مع الآخر من خلال تشكل الجماعة، لهذا فماركس ارتبط بصديقه **انجلز** ارتباطا وثيقا، حتى أنهما تشاطرا في الرأي والتفكير وتشاركا في عدة مؤلفات من بينها " العائلة المقدسة" و" المثالية الألمانية"، هذا لما التقيا بباريس لكن بعد أن عادا إلى بروكسل الألمانية أصدرا كتابهما المشهور " البيان الشيوعي " وهو في مضمونه يحتوي على تحريض العمال على الثورة ضد الطبقة الرأسمالية، وبعد ذلك هاجر إلى انجلترا هو وعائلته وصديقه وهنا أكمل تأليفه للكتب، وألف أشهر الكتب بعنوان **"رأس المال"** فهو " إنجيل الفلسفة الاشتراكية، ومرشد الحركة العمالية الرشيدة في أنحاء العالم"[2]، أي أنه دستور الاشتراكيون نظرا للمبادئ التي وضعها مؤلفه راسما بذلك خطى الاقتصاد الاشتراكي.

تعتبر النزعة المادية **لكارل ماكس** ثمرة لتطور العلم والفلسفة، وكما ذكرنا سالفا فمن ديالكتيك **هيجل** أخذ ماركس نواته العقلية ومن مادية **فيورباخ** أخذ جوهرها الأساسي فالمبادئ الأساسية للفلسفة المادية الماركسية تقوم على فكرة أن العالم ذو طبيعة مادية، فالمادة هي الأصل والوعي ناشئ عنها، ومن هذا المنطلق الديالكتيك الماركسي عالج الظواهر الطبيعية والمجتمع في علاقتها وتفاعلها والنظر إليها في تطورها وتغيرها على أساس نمو كمي فقد دافع عن طرحه القائل بأن البناء المادي هو أساس تطور الوعي في حركته الجدلية، باعتبار أن الوجود الموضوعي للمادة يبقى مستقلا عن الوعي، على عكس المثالية الهيجلية التي تنطلق من فكرة المادة نتاجا لوعي الانسان، ولكن ماركس قد تجاوز هذا الخلاف الفلسفي لينصرف إلى تقويض الفكرة المطلقة أو الروح المطلق الذي تؤمن به فلسفة **هيجل**، ومن هذا المنطلق فإن المادية الماركسية تجعل من الوعي نتيجة تطور طويل للمادة فالإنسان هو نتيجة للتطور كونه يولد وهو قادر على التفكير في المادة الحية، ومن هذا المنطلق فإن الوعي هو نتاج للطبيعة باعتباره لا ينفصل عن المادة المفكرة (الدماغ)، وهذا ما يؤسس فكرة تبعية الوعي للمادة وأخذته المادية الديالكتيكية كشعار لها، حيث تعتبر المادة الأساس الأول لكل قوى التطور التي تحكم قوانين الطبيعة، فالمادة توجد كواقع موضوعي، " تَعتبر المادية الديالكتيكية المادة موضوعية خارج وحدة العالم وتنوعه، ولا نهائية المعرفة البشرية"[3]، فالديالكتيك الماركسي ينظر للعالم باعتباره حركة وتبدل وتطور مستمر، وبهذا فإن الموقع الذي تأخذه جدلية الفكر والمادة في فلسفة ماركس لا لا تخرد عن مقولة **انجلز** " الديالكتيك هو تعاليم عن القوانين العامة

1 عبد الكريم بوصفصاف، **أعمال الدكتور عبد الله شريط الفكرية والفلسفية في ميزان الباحثين الجامعيين**، مرجع سابق، ص 80.79.

2 كارل ماكس، **رأس المال**، تر: د. راشد البراوي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، مصر، الجزء الأول، 1947، ص مقدمة المترجم.

3 أڤانا سييف، **أسس الفلسفة الماركسية**، تر: عبد الرزاق الرصافي، دار الفارابي، بيروت، لبنان، ط 4، 1984، ص 36.

لحركة وتطور الطبيعة والمجتمع الإنساني والتفكير "[1]، إذن فمفهوم الديالكتيك مرتبط بمصادر التطور في التناقضات الملازمة للأشياء والظواهر نفسها، وبذلك فقانون وحدة صراع المتضادات يكسف عن القوى المحركة للتطور الذي يحمل الطابع المادي للجدل الماركسي، وبهذا تنصرف الماركسية إلى اعتبار كل ما هو موجود مادي.

وما يلاحظ على الجدلية المادية عند **ماركس** فإنها تتحرك في حدود فلسفته التاريخية، أين اعتمد **ماركس** في مراحل تطورها على التحليل الجدلي أو الديالكتيكي الذي استمد أصوله الفلسفية الأولى من سابقه **هيجل**، وبعد ذلك أنزله من عالم الأفكار إلى عالم المادة، وهذا ما يلخص التناقض الذي يسود الرأسمالي الذي يحمل بذور فنائه للتحقق الاشتراكية لاحقا، وهذا ما عبر عنه **ماركس** بقوله: " الرأسمالية تنمي بذور فنائها والحياة الاقتصادية الحاضرة تحمل في ذاتها بذور الحياة المستقبلية وهي معرضة للزوال بفعل القوانين التي تخضع لها، والاشتراكية هي آخر مراحل التطور التاريخي ونهاية المطاف في الصراع الطبقي "[2]، وهذا نداء بزوال الطبقة البرجوازية وقيام الاشتراكية في ظل حضور الدولة كأداة لتحقيق فكرة الشيوعية لا سيما توظيف المعتقد الديني والأخلاقي، وهذا من أجل تشكيل الوعي الاجتماعي عند الفرد، ومن هذا المنطلق تتحقق الحرية الكاملة للعمل خارج قوانين استيلاب فائض القيمة، ومن ثم تتعزز المادية الجدلية ويصبح المبدأ الأول لتطور العقل هو المادة التي تعبر عن حركة الفكر وصيرورته، وهو الذي عبر عنه ماركس بقوله، " إن منهجي الديالكتيكي لا يختلف عن المنهج الهيجلي من حيث الأساس فحسب، بل إنه الضد المقابل له مباشرة "[3]، أي أن عالم الأفكار ليس إلا العالم المادي منقولا إلى الذهن البشري ومترجما فيه، فاجتماعية العمل والتطور المادي يشكل مؤسسة للصراع الطبقي الذي تخلق في رحم تلك الأثار التي تمخضت عن استيلاب الملكية الإقطاعية، وفائض القيمة في الرأسمالية لتظهر ولادة وتطور النزعة المادية عند **ماركس**، ضمن تطور الانتاج الاجتماعي الذي أنشأ الدولة الاشتراكية والحزب الشيوعي، فهذا الطرح قد عزز العلاقة بين البنية الفوقية والتحتية للنظرية الماركسية في الاقتصاد، ومن هنا تصبح القاعدة المادية الموجِهة للفكر الماركسي، تنتج لغة قد استوعبتها الاشتراكية لتغيير الواقع الاجتماعي للإنسان، وهذا ما جعل **بترم سروكين*** يشهد على ذلك بقوله: " لقد صاغت الماركسية مجموعة من القوانين التاريخية المتحكمة في التطور

1 المرجع السابق، ص 61.

2 جورج بوليتزر وآخرون، **أصول الفلسفة الماركسية**، تر: شعبان بركات، ج 1، منشورات المكتبة العصرية، لبنان، د س، ص 35.

3 المرجع نفسه، ص 80.

* عالم اجتماع أمريكي من أصل روسي (1889-1968م)، وله تاريخ ثوري وسياسي، أسهم في نظرية الدورة الاجتماعية.

الاقتصادي والسياسي والذهني والعائلي، وكذلك الأمر بالنسبة لتطور بعض الظواهر الاجتماعية والثقافية الأخرى مع توضيح المراحل المتتابعة لتطور كل نوع من أنواع هذه الظواهر على حدة"[1]

إذن فأهمية **ماركس** لا تكمن في مفاهيم صورية صكها من خلال تأملاته في صيرورة الواقع وتعقيداته، ولا في تنبؤات صاغها لتحقيق مبتغاه، بل إن قوة ماركس تتجلى في المنهج الذي اعتمد عليه لاستنتاج أطروحته، لهذا كانت التجارب الاشتراكية الناجحة هي التي حاولت تكييف المنهج مع واقعها، وهنا نذكر تجربة لينين وسياسة الـ NEP وماو في الصين، وعليه نكون قد أدركنا أن جديد **ماركس** كان هو منهجه في التحليل، لكن هذا الجواب يدفعنا إلى التساؤل من جديد عن ماهية هذا المنهج؟ وكيف استعان به مفكرنا الجزائري **عبد الله شريط** في قراءة الواقع الجزائري وإيجاد حلول للمشاكل التي يعاني منها وطننا الحبيب ؟

2.3- عبد الله شريط والمنهج الماركسي من الاستعارة إلى التطبيق

مما لاشك فيه أن الماركسية تأسست على منطق جدلي مادي واتخذته كطريقة في التفكير، وهذا من أجل وعي الواقع ووعي صيرورته لتقديم إجابات علمية، لذلك فما يجب أخذه عن كارل ماكس ليس الأهداف السياسية والاجتماعية والأخلاقية التي تمثلها الاشتراكية، بل ما يجب أخذه هو المنهج المادي الجدلي الذي اعتمده في التحليل القائم على أولوية الواقع على الوعي، باعتبار أن الصيرورة الواقعية هي الواقع الحقيقي، أما الصيرورة الذهنية فهي في الواقع المفترض المتصور، ولا شك أن المطلوب هو وعي الصيرورة الواقعية لتصبح الصيرورة الذهنية هي المؤثرة فقط، فقد اهتدى **عبد الله شريط** إلى المنهج الماركسي الجدلي المادي لعدة أسباب منها :

1) لقد اعتبر الدكتور **عبد الله شريط** أن الإيديولوجية الاشتراكية – التي هي وليدة المنهج الماركسي كما أشرنا سابقا – هي الحل الوحيد لتنمية المجتمع الجزائري اقتصاديا، لأنه اعتبر أن المجتمع الجزائري لازال يعاني التخلف من الناحية الصناعية والزراعية، فهو يَعتبر أن الجزائر لم تستطع التخلص والتغلب على التركة الضخمة من المشاكل الاجتماعية التي تركتها الحرب المدمرة، باعتبار أننا ورثنا تراكمات من الاستعمار الغاشم أثرت على مسيرتنا التنموية، لأن " الاستعمار الفرنسي قام بعملية تهجير، عندما أخلى الأرياف من السكان وأقام ما يشبه بمراكز الاحتشاد في المدن الكبرى، مما ترتب عنه أزمة خانقة متعددة الجوانب كالأزمة الاقتصادية والاجتماعية "[2]، ومن هذا المنطلق عرفت المدن الكبرى ازدحاما وأصبحت غير قادرة على استيعاب هذا الحشد من السكان، وبالتالي

[1] عبد اللطيف عبادة، **اجتماعية المعرفة الفلسفية**، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1984، ص 145.

[2] عبد الله شريط، **المشكلة الإيديولوجية وقضايا التنمية**، ص 81.

ازدادت الطبقة الشغيلة (العاملة) والتي أصبح عددها يناهز ربع المليونين، وقد تضاعف هذا العدد خلال السنوات الأخيرة، هذه الطبقة تمثل قوة اجتماعية وسياسية في البلدان الاشتراكية، لأن الاقتصاد في الأساس يرتكز على مجهود العمال وهو ما تناوله **سروكين** في قوله: " إن ماركس والأنصار الآخرين للتفسير الاقتصادي للتاريخ يتعلقون بالنسق الأدنى الاقتصادي المتشخص في وسائل وأدوات الانتاج، ويجعلون من العامل المحدد للتغيرات والبنى والأنساق الأخرى بما في ذلك البنية الفوقية المكونة من الايديولوجيا والدين "[1]،على خلاف الاقتصاد الرأسمالي الذي يقوم على الثروة ورأس المال، لهذا فالاشتراكيون يؤمنون بأن العمل هو أساس الملكية، والدولة تأخذ زمام المبادرة في تنظيم الحياة الاقتصادية، ففي نظر المفكر **شريط** أن دول العالم في افريقيا وأمريكا اللاتينية وآسيا تبنت هذا المذهب " خصوصا تلك التي خرجت منهكة من معركتها مع الاستعمار والإمبريالية، ولا هرب لها إلا بتبني الاشتراكية في الاقتصاد والاجتماع والثقافة والفكر والعلوم، وليس معقول أن نترك فلسفة كهذه، تدخل هذه الميادين الخطرة ونحن لا نعرفه ولا نتصور أسسها العميقة "[2].

2) إن تبني الجزائر للنظام الاشتراكي كنظام علمي تستعين به في تصحيح الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، فالدكتور **عبد الله شريط** لا يعلي من قيمة الاشتراكية ويجعلها دينا مقدسا لا يمكن مناقشته، بل إنه يعتبرها تجربة فيها نقائص وفيها تناقضات وإيجابيات، لهذا فهو يدعو إلى التعامل معها بحذر، وهنا يقول " على أننا في هذه السلسة الجديدة لن نجعل الاشتراكية نفسها كما قال أحد قادتها الأول: **انجلز** لا يوجد فيها شيء نهائي ولا شيء مطلق ولا شيء مقدس"[3]، فهو يعتبر أن الافتقار الايديولوجي سيؤثر سلبا على وضع المخططات التنموية في جميع الميادين، لأن معركة التنمية تتطلب وجود فكر ايديولوجي حتى يغير سلوكها نحو الطبقات الشعبية وما أربك المعركة التنموية في الدول العربية عامة والجزائر خاصة، هو التبعية التي تعاني منها المجتمعات العربية خاصة على المستوى الاقتصادي والسياسي، وهنا يقول **محمد أركون**: " إن عملية تدبير مشروعية استخدام المفاهيم والمصطلحات، قبل حق امتلاكها وتشغيلها هو أمر ضروري لابد منه، وذلك لأن قيمة أي فكر تثمن

[1] لوكاتش جورج، **ماركسية أم وجودية؟**، تر: جورج طربشي، دار اليقظة العربية، دمشق، د.س، ص 178.
[2] عبد الله شريط، **المنابع الفلسفية في الفكر الاشتراكي**، ص 05.
[3] المصدر نفسه، ص 06.

بالقياس إلى المفاهيم والمصطلحات التي يخلقها"[1]، لهذا يجب على المفكر التعامل مع المفاهيم والمصطلحات بوعي وفهم متعال.

3) ما يلاحظ على الاشتراكية أنها نظام بني على العلم يبدأ بمرحلة التعب والحرمان، ثم الانتقال مرحلة جني الثمار والرقي الحقيقي والاستقلال الفعلي، فهو يؤكد على أنه يجب تبني هذا النظام وذلك بقوله: " تستند إليه الأخطار الحديثة الاستقلال إذا ما أرادت أن تتجاوز تناقضاتها الاجتماعية والسياسية والاقتصادية"[2]، فما تعيشه الأقطار الحديثة الاستقلال من اضطرابات سياسية، وأزمات اقتصادية وانحلال اجتماعي، يدل على افتقارها لفكر إيديولوجي ترتكز عليه، لذا **فشريط** يؤكد بأنه لا سبيل للوصول للسلامة المطلوبة إلا سبيل الاشتراكية، ومن لم يتحصن في عالمنا اليوم بهذا الحصن، ستتلاعب الشركات الأجنبية بدولته، إما عن طريق تنصيبها أو الاطاحة بها متى أرادت ذلك.

ومن خلال عرضنا للأسباب التي جعلت الدكتور **عبد الله شريط** يتبنى الاشتراكية، يمكن أن نقف على ميزة أساسية تميز بها المفكر وهي سمة النقد، والتي تبدو واضحة في تبنيه لهذا المذهب كونها مذهب إنساني يمكن أن ينجح، وهو يؤكد بأنه قد نتفادى الكثير من سلبياتها إذا تناولناها علميا، وبداية نقده لها تبدأ بالتمييز بين مفهومي الثورة والتمرد، فهو يعتبر الاشتراكية ثورة وليست تمرد، وذلك بقوله: " هنا فرق لابد من مراعاته بين الثورة الخلاقة للقيم والمفاهيم الإيجابية وبين التمرد السخيف الذي يعمل فيه الانسان في نطاق ذاته الصغيرة دون أن يعبأ بقيم الآخرين، ومفاهيم الثورة البناءة تستدعي توضيح الموقف وتحديده بضبط إيجابياته، أما التمرد فهو تحطيم صبياني لا ينتج عنه تقييم الأشياء ولا فكرة عن الحياة"[3]، فالاشتراكية في نظر **شريط** تبقى مبدأ أخلاقي بالدرجة الأولى نضمن من خلاله التحول من مجتمع أمي حديث العهد في استقلاله، إلى مصاف الشعوب المتقدمة إذا ما أحسن مسيروه التعامل معه، وإلا عمت الفوضى ومن ثم يفشل مشروع البناء والتشييد الذي تحلم به الدولة الجزائرية حاليا، فالاشتراكية من منظور **عبد الله شريط** تعني أن نتكلم عن الانسان الجديد الذي تبشر به الاشتراكية، فهي في الأساس هدفها بناء الانسان أولا قبل بناء الدولة، فالدولة الحديثة العصرية مرهونة ببناء

[1] محمد أركون، **الفكر الاسلامي – قراءة علمية –** تر: هاشم صالح، مركز الانماء القومي بيروت، والمركز الثقافي العربي الدار البيضاء، ط 2، 1996، ص 144.

[2] عبد الله شريط، **المنابع الفلسفية في الفكر الاشتراكي**، ص 06.

3 عبد الله شريط، **الرماد – مجموع من القصائد الشعرية يقدمها بلمحة عن سيرته الذاتية –**، منشورات الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، د س، ص 41-40.

الانسان من جانبه العقلي والأخلاقي والعاطفي، لهذا يقول **شريط**: " ونحن عندما أضعنا فلسفة الانسان أضعنا فلسفة الدولة أي أضعنا عنصر الفكر فيها فحرمت من مادة العقلنة الحيوية لها"[1]، فهو يعتبر أن الدولة تقوم على ركيزتين أساسيتين هما الحرية والمساواة وهنا يقول أيضا: " لأن الحرية بدون مساواة تتحول إلى سيطرة عمياء والمساواة بدون حرية تتحول إلى استبداد قاهر "[2]

ينظر المفكر **عبد الله شريط** إلى الاشتراكية على أنها ليست إيديولوجيا 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."[3]، ويبقى الغرض الأساسي لاهتمام **عبد الله شريط** بالاشتراكية كفلسفة قبل أن تكون إيديولوجية دولة بأكملها، هو تنوير الجماهير بالقيم الإيجابية التي تحملها الفلسفة الاشتراكية، " أما غرضنا نحن من دراسة الفلسفة الاشتراكية هنا تزويد متعلمينا بطريقة معينة، وأسلوب معين في التفكير يعينهم على فهم حياة العصر"[4]، فهو ينظر إلى الاشتراكية نظرة انتقاد وقد مس هذا النقد تطبيقات الاشتراكية في الجزائر، باعتبار أن الجزائر تعتبر من بين الدول التي تبنت الخيار الاشتراكي بعد الاستقلال فهو يؤكد على أننا أخذنا الاشتراكين من ذيلها ونلمس ذلك في قوله: " نعم يجب أن نبدأ من البداية، لأنه يخيل إلي أننا بدأنا الاشتراكية من ذيلها ... وأننا سنجعل الجزائر في جنة في بضعة أشهر، فأطعمنا البلهاء من الناس وأضحكنا على أنفسنا الاشتراكيون العلماء، ذلك أن أحسن الاشتراكيين حالا عندنا هم من يقرؤون عن الاشتراكية ولا يدرسونها"[5]، وللإشارة هنا فإن **عبد الله شريط** يميز بين القراءة والدرس معتبرا الأولى قد تكون للتسلية والمتعة أو لمجرد الاطلاع السلبي، أما الثاني فهو يقوم على المناقشة وتقليب الرأي، وفحص ما فيه من زائف، وهنا تتجلى سمة التحليل والنقد عند المفكر **شريط** فهو لا يأخذ الفلسفة الاشتراكية كمبدأ طوباوي يطبق على كل البلدان بنفس الطريقة بل يجب أن يراعي فيها المستوى الثقافي والسياسي والاجتماعي لكل شعب، وهو

[1] عبد الله شريط، **الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون**، ص 383.

[2] عبد الله شريط، **مع الفكر السياسي الحديث والمجهود الإيديولوجي في الجزائر**، منشورات الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1981، ص 145.

[3] عبد الله شريط، **المنابع الفلسفية في الفكر الاشتراكي**، ص 10.

[4] المصدر نفسه، ص 11.

[5] عبد الله شريط، **المنابع الفلسفية في الفكر الاشتراكي**، ص 11.

يعتبر هنا أن الطرح الطوباوي هو السبب الرئيسي الذي ضيع على الجزائريين الاستفادة من هذا النظام بصورة أفضل، ويعطي لنا مثلا على نجاح بعض الدول في تبنيها للاشتراكية وهي الصين.

وهنا يطرح المفكر سؤالا جوهريا هل الحياة تسيرها عوامل مادية أم عوامل معنوية ؟، ويجيب هنا **شريط** بقوله: " إن العمل السياسي لا تتحكم فيه العوامل النفعية وحدها مثل الحصول على المال أو النفوذ ولا العوامل المثالية وحدها مثل التضحية والإيثار، 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 "[1]، ونفهم من هذا القول أن المفكر حاول أن يجيب عن هذا السؤال من منطلق أن العالم مقسم إلى قسمين العالم المتطور والعالم المتخلف أو العالم الثالث، فالعالم المتطور قد أجاب عن هذا السؤال على حسب قناعته وموقعه، وحتى فلسفته سواء كان ذو توجه رأسمالي أو اشتراكي، **فشريط** يؤكد على أن الاجابة على هذا السؤال من الناحية العلمية تختلف من الناحية الفلسفية، ويذهب إلى الجواب على أنه ليست المادة هي التي تتحكم في الروح أو أن الروح هي التي تتحكم في المادة، وبعبارة سياسية، ليس الاقتصاد هو الذي يملي على المجتمع شكل نظامه في التشريع أو الحكم أو التعليم وليس بالضرورة أن نظام الحكم وتشريعه هو الذي يحدد النظام الاقتصادي، فهو يعتبر أن كل من المادة والروح يؤثر أحدهما على الآخر، ويرى **عبد الله شريط** أن الحل المناسب يكمن في " هو أن تكون كل من السياسة والعلوم الإنسانية الأخرى في خدمة الأخلاق، أي في خدمة الإنسان، ولكن ليس الإنسان الموجود بالفعل بعيوبه ونقائصه بل الإنسان الكامل الذي نطمح إليه والذي يجب أن يكون "[2]، وهنا تظهر أحد السمات الأساسية التي برزت في كتابات المفكر **عبد الله شريط** ألا وهي الأشكلة خاصة في تحليلاته، فهو يحول المعارف والمعلومات الخاصة بالماركسية أو الاشتراكية إن صح التعبير ويسقطها على الواقع الإنساني، في شكل أسئلة منهجية تبحث عن إجابات، هذه الإجابات ستكون باب يفتح آفاق جديدة للإنسان.

الماركسية أو بالأحرى الاشتراكية باعتبار هذه الأخير أكثر أشكالها لها حضور أساسي في العصر الحديث على مجتمعاتنا العربية الاسلامية، لابد هنا ننوه إلى نقطة جوهرية وهي أن الماركسية تتناقض مع مبادئها الدينية، رغم أن المفكر شريط يعتبرها أنها لم تبقى على عدائم دائم مع الدين، باعتباره يمثل الجانب الروحي للإنسان وهذا في قوله:

[1] عبد الله شريط، **مع الفكر السياسي الحديث والمجهود الإيديولوجي في الجزائر**، ص 182-183.
[2] المصدر نفسه، ص 189.

" يجب أن ننبه منذ الآن أن الماركسية لم تبقى 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]، السؤال الذي يطرح نفسه في ها المقام هو ما هو المبرر لتبنيها في هه الحالة؟

يجيبنا المفكر **عبد الله شريط** بقوله أن هذا هو الجواب الذي اصطدمت به الماركسية مع أكثر الشعوب، وهنا يقر **شريط** بأننا أكثر الأمم المتبنية للاشتراكية ويعبر عن موقفه بأننا لا نأخذ منها إلا الجانب الاقتصادي والثقافي، كما أن الماركسية قد ابتعدت عن الجدالات الدينية 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]، وهنا يشير المفكر **عبد الله شريط** إلى اعتبار أن الماركسيون تنحصر من وجهة نظره في فلسفتهم المادية، فهم يعتبرون أن الفلسفات القديمة قد فشلت في تفسير الطبيعة وفهم الكون وتنظيم العالم، أما الفلسفة الاشتراكية تقوم على تقديس العلوم وأن هذه الأخيرة هي التي ساهمت في ظهور الاكتشافات الحديثة.

وبالعودة إلى النقد الذاتي الذي يعتبره **شريط** كسمة فلسفية، فهو نجده بارز في كتاباته ونصوصه، بل ويدعو إلى تطبيقه في كل مجالات الحياة حتى في المسألة الدينية، لأن شريط يؤكد على أنه إذا لم يتم تطبيق النقد الذاتي على الدين فإن مخيال المجتمع يبقى معطلا، ولن يحقق ولو خطوة واحدة إلى الأمام، فهو يؤكد أن المجتمع الاسلامي يعاني تشتتا لم يعرف له مثيل في أفكاره الدينية وغير الدينية، بل " 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"[3]، يحيل هذا القول إلى أن العصر الحالي قد تعقدت فيه مشاكل الحياة بصورة تحتاج منا أن نستعين بالفيلسوف والمثقف وعالم الاجتماع والصحفي والتقني، فعلى كل فرد مثقف أن يشارك على حسب موقع مسؤوليته الاجتماعية ولكن الملاحظ عند شريط هو أن فئة علماء الدين لا يواكبون الأحداث الاجتماعية والثقافية والسياسية والحضارية من موقفهم كمثقفين أيضا اكتفوا بالخطابات الجاهزة داخل المساجد، ومن هذا المنطلق انعزلوا عن حركية المجتمع في الوقت الذي يجب أن يتجدد فيهم خطابهم الديني، وأن يتماشى وطبيعة هذه الحركية.

1 عبد الله شريط، **المنابع الفلسفية في الفكر الاشتراكي**، ص 12.

2 المصدر نفسه، ص 13.

3 عبد الله شريط، **الإسلام ورجاله المعاصرون – الفكر الإسلامي –، محاضرات وتعقيب الملتقى السادس للتعرف على الفكر الإسلامي**، منشورات وزارة التعليم الأصلي والشؤون الدينية، الجزائر، 1972، ص 105-106.

ومن هنا نصل إلى فكرة جوهرية يمكن أن نستخلصها وهي أن المفكر **عبد الله شريط** أخذ من الاشتراكية بعدها الاجتماعي، هذا البعد الجماعي الذي لا يمكن تفعيله في المجتمع إلا بتفعيل القيم الوطنية والقيم الدينية تفعيلا إيجابيا، فهدفه لم يكن رفع شعار الاشتراكية بل هدفه الأساسي هو التأسيس المعرفي لهذا المذهب، وقطع الطريق على الذين أردوا تشويه هذا المذهب بل وأخرجوها عن هدفها الرئيسي وهو الدفاع عن حرية الانسان ضد كل أنواع الاستغلال الاجتماعي والسياسي.

ومسك ختام هذا المبحث يمكن القول بأن المرجعية الفكرية والفلسفية لأي مفكر تعد نقطة أساسية في تحديد معالم فلسفته وإعطاء تصور واضح لأفكاره، وتبقى المرجعيات التي استقى منها المفكر **عبد الله شريط** فلسفته سواء أكانت عربية (**ابن خلدون وابن باديس**)، أو غربية (الماركسية ومنهجها وفلسفتها الاشتراكية)، تبقى من بين المرجعيات العالمية التي تؤسس لبعد فلسفي جد عميق تعطي مرتكزات ذات قيمة إنسانية، تجعل المفكر الذي يعتمد عليها ذو بصيرة حادة في قراءة واقعه ومجتمعه، ولعل المفكر **عبد الله شريط** كان من السباقين للأخذ بهذه المرجعيات والظفر بها في بناء فلسفة حداثية ذات أصول جزائرية تراعي القيم المحلية، ويبقى السؤال المحير الذي يحيلنا إلى القراءة الحداثية للمفكر عبد الله شريط هو كيف ساهمت هذه المرجعيات في وضع معالم الفلسفة الحداثية للمفكر **عبد الله شريط** ؟ وما هي القضايا والمسائل التي طرقها المفكر **شريط** لتعبر عن رؤيته الحداثية ؟ كل هذه الأسئلة سأحاول الاجابة عنها في الفصل الثاني.

الفصل الثاني : المسائل والقضايا الحداثية في فكر عبد الله شريط

المبحث الأول : معركة المفاهيم وثنائية الثقافة والسياسة من منظور المفكر شريط.

المبحث الثاني : جدلية التراث والحداثة ونتائج الثورة الثقافية .

المبحث الثالث : المشروع التربوي وسياسة التحديث في تصور شريط.

المبحث الأول :

معركة المفاهيم وثنائية الثقافة والسياسة من منظور المفكر شريط.

" السر في عمل التغيير يكمن في أن تركز طاقتك ليس في محاربة القديم بل في بناء شيء جديد "

سقراط

Le secret pour apporter des changements est de concentrer votre énergie non pas sur la lutte contre l'ancien, mais sur la construction de quelque **chose de nouveau**

المبحث الأول: معركة المفاهيم وثنائية الثقافة والسياسة من منظور المفكر شريط.

إن المفاهيم تعتبر مفاتيح العلوم والفكر والحضارة والتقدم، لهذا فإن أي انطلاقة فكرية تحتاج إلى ضبط مفاهيمها، لهذا فإن مشكلة المفهوم أخذت حيزا مهما داخل الفكر الفلسفي المعاصر باعتبارها البداية لفهم مشكلة الثقافة، وإذا كانت ثقافة المجتمعات الغربية قد قامت على فلسفة المفهوم منذ لحظتها اليونانية إلى الفترة المعاصرة، فالفلسفة كان اهتمامها الأساسي منذ مراحل تاريخية بمشكلة المفاهيم، فقد كان الفيلسوف اليوناني **سقراط** من الفلاسفة الذين حاول ضبط وتحديد المفاهيم، حيث أنه قد تصدى للمذهب السوفسطائي الذي اشتهر بالمناقشات الفلسفية، التي تعمل على ضرب القيم والأفكار السائدة في المجتمع اليوناني، كقيم الخير والحق والعدالة والفضيلة، وإن كان **أفلاطون** قد حاول تبيان فلسفة أستاذه سقراط، ويظهر ذلك من خلال محاوراته المشهورة، ثم جاء **أرسطو** الذي أسس علم المنطق، والذي عرف بالمعلم الأول، حيث كان اهتمامه جليا بتحديد المفاهيم والتعريف المنطقي والوقوف على أهم قواعده، وإذا كان **أرسطو** قد اشترط في التعريف أن يكون المعرف أوضح من المعرف، فمعنى ذلك أن مسألة المفاهيم كانت واردة في الفلسفة الأرسطية، التي تتميز بكونها تبحث في طبيعة الموجودات، فقراءتنا للمنطق الصوري تلخص لنا الطابع الفكري الذي يحدد المفهوم الفلسفي، والذي يصدق على الأشياء في الواقع كمفهوم الإنسان الذي يتميز بالنطق والتفكير، كما أنه لو تتبعنا تطور المنطق لوجدنا أنه عرف تطورا ملحوظا، وكذا تغير في التسميات وصولا عند المنطق الرمزي، والذي يعرف عند الرياضيين باللوجستيك، والذي انتقل من لغة الألفاظ إلى الإشارات، وبعد عصر النهضة وبالضبط بعد ظهور النزعة العلمية ظهر المنطق المادي التجريبي الذي أسسه **فرانسيس بيكون** الذي اشتهر بوصفه للمنهج العلمي الحديث، وذلك من خلال وضعه لقواعد المنهج العلمي وتأليف لكتاب " الأرغانون الجديد "، وتصدى وحارب الأوهام أو العوائق التي تعترض الباحث في مشروعه العلمي، لهذا ففي الفكر العربي المعاصر يعتبر المفكر **عبد الله شريط** من بين المفكرين الجزائريين الذي حاولوا الاهتمام بهذه المسألة أي مشكلة المفاهيم وتحليلها، مما فرض عليه الدخول في مناقشات مع بعض المثقفين الجزائريين **كمصطفى الأشرف*** على سبيل المثال، وقد كان كتابه المتميز "**معركة المفاهيم**" ثمرة إنتاجه الفلسفي، الذي يعتبر نموذجا فكريا معبرا عن معركة المفاهيم في الجزائر، ولقد بلغت ذروتها حينما خرج الشعب الجزائري منتصرا من معركة السلاح، لهذا سوف ينتصر كذلك في معركة أخرى والخروج من

* كاتب ومؤرخ وعالم اجتماع جزائري، ينحدر من عرش العذاورة فرقة أولاد بوزيان بدوار الكرمة بلدية شلالة العذاورة، ولد مصطفى الأشرف في 7 مارس 1917 بمدينة شلالة العذاورة الواقعة بالهضاب العليا، أقصى جنوب ولاية المدية، الجزائر. ودرس في جامعة السوربون في باريس، وتوفي في 13 يناير 2007.

دائرة التخلف والانبهار بالحضارة الأوربية، فعلى خلفية السقوط الحضاري الذي تعيشه المجتمعات العربية ومنها المجتمع الجزائري أدخلها في حالة فوضى المفاهيم التي انعكست على خارطة الحياة الفكرية والثقافية والسياسية فعم التخلف وتبددت الرؤية المستقبلية، مما دفع بالنخب العربية المفكرة إلى محاولة تشخيص العلل واقتراح الحلول للحاق بركب الحداثة، ولهذا فقد أدرك المفكر **شريط** بحسه الثوري والنقدي أن انتصار المجتمع الجزائري في معركة السلاح وتحقيق الاستقلال بعد تضحيات جسام، لا يكتمل إلا بالانتصار في معركة المفاهيم التي هي أكثر خطورة، وأشد ضرورة لتجاوز الاضطراب العربي تجاه الحداثة، والارتقاء بالمجتمع إلى مستوى المفاهيم الحضارية، وقد قال عنه المفكر المصري **محمود قاسم**(*) " وإن كان الأستاذ **عبد الله شريط** مفكرا كاتبا معروفا في المغرب العربي وفي المشرق العربي "1، هذه تعتبر شهادة في حق **شريط** الذي عبر بكل صدق عن أهمية هذه المسألة، فالإنسان مدعو لتحرر من الأفكار الوهمية وخوض معركة حقيقية لتصحيح المفاهيم، وفرزها من الركام الفكري الذي سيطر على الأذهان لأن المجتمع الجزائري على حسب تصوري عرف هذه الثورة الجذرية في مختلف المجالات، ومنها الانتقال من دائرة التقليد إلى دائرة البناء والتجديد، قصد تكييف المفاهيم مع الأوضاع السياسية التي يعيشها المجتمع الجزائري بعد الاستقلال، وهنا يقول **محمود قاسم**: " إن معركة المفاهيم بالجزائر بلغت الذروة في حدتها ولن تجد جزائريا يحدثك قليلا من الوقت حتى ينقلك معه إلى صميم المعركة، ونحن نرحب دائما أن نصطلي بنيران المعركة، بدلا من أن نفر منها ذلك أن عصر الهروب من المشكلات قد زال "[2]، وبهذا تكون معركة المفاهيم قد شكلت قضية جوهرية وحافزا، إن لم نقل دافعا قويا لإثبات فكرة التخلص والشعور بالنقص تجاه الحضارة الغربية ومن ثم التوجه نحو العمل بدل الاكتفاء بالأقوال، أي الانتقال من التصور إلى العمل، وهنا نجد المفكر **شريط** يقترب من التصور **الهيجلي** القائل بأن العمل الفكري أي التصور هو بداية العمل الحقيقي، وهذا ما يجسد المشروع الفكري الذي سار عليه **هيجل** الرامي إلى التطابق بين ما هو عقلي وبين ما هو عملي واقعي، على اعتبار أنه لا يمكن بناء بيت من الحجر إلا إذا سبقه بيت من الأفكار، وبالغوص في أفكار **عبد الله شريط** حول طبيعة هذه المفاهيم، فإنه لا يشدد كثيرا على الناحية المعرفية أو اللغوية، وإنما يبحث " في مجالات استخدام هذا

(*) كاتب، ومترجم، وناقد سينمائي، وأستاذ جامعي مصري من مواليد الإسكندرية سنة 1949، اشتهر بتفرعاته الأدبية التي تجلت في مؤلفاته من كتب للأطفال، وروايات، ومقالات، وموسوعات أدبية وفنية.

1 محمود قاسم، **مقدمة لكتاب معركة المفاهيم للأستاذ عبد الله شريط**، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ص 5.

2 المرجع نفسه، ص 7.

اللفظ وهذا ما يوضح لنا تأثر الأستاذ بالإيديولوجية الاشتراكية، التي تشبع بها وحاول تطبيقها في الجزائر "[1]، كما أنه يعتبر من أبرز منظريها والمدافعين عنها كما أشرنا سالفا.

قبل الولوج إلى طبيعة المفهوم وإبراز المعركة المفاهيمية التي خاضها المفكر **عبد الله شريط** لابد لنا من الوقوف على الدلالة المفاهيمية لمصطلح المفهوم أي الوقوف على معناه اللغوي والاصطلاحي، ثم ننتقل إلى تحديد طبيعته مع الوقوف على إبراز معالم معركة المفاهيم عند **شريط** وصولا إلى أهم المفاهيم التي ارتكز عليها المفكر **عبد الله شريط** وخصها بالدراسة كونها تعتبر منعرجا حاسما في المجتمع الجزائري على حد الخصوص، وسأركز على الثقافة والسياسة كونهما لاقى ترحيبا كبيرا في كتاباته التي ألفها ولم ينفك حتى أعطى لهما نصيبا وافرا من الدراسة.

1- المفهوم لغة واصطلاحا :

1.1- لغة : إن الدلالة اللغوية للمفهوم تأخذنا إلى أن مادته تتكون من (ف هـ م) هذه الحروف تحمل معاني مجردة وهي المعرفة والعقل والعلم، فيقال فهمت الشيء، أي عرفته وعقلته[2]، والمفهوم ليس محصورا فيما عبر عنه باللفظ، فهو أوسع حيث يمكن أن يكون لفظا، نصا، أو حدثا، ويمكن أن يكون مصرحا به أو غير مصرح به [3] إضافة إلى ذلك فإن الصيغة التي ورد بها المفهوم وهي اسم مفعول وهذ يحيلنا إلى أن المفهوم هو نتيجة حاصلة أي " ما يصبح به الشيء معروفا لدي "[4].

2.1- اصطلاحا : هو فكرة مجردة تحتوي على الخصائص الأساسية للشيء الذي تمثله. يمكن أن تنشأ المفاهيم ضمن إطار التجريد أو التعميم، أو كنتيجة للتحولات التي تطرأ على الأفكار القائمة، يتجسد في تعريف المفهوم كافة الصور الذهنية الممكنة لما تمثله، حيث يمكن أن تكون تلك الصور انعكاساً لأشياء حقيقية موجودة، أو أفكار أخرى مجردة غير ملموسة. يختلف المفهوم عن المصطلح في أن المفهوم يركز على الصورة الذهنية، أما المصطلح فيركز على الدلالة اللفظية للمفهوم، كما أن المفهوم أسبق من المصطلح، فكل مفهوم مصطلح، وليس العكس، وينبغي التأكيد على أن المفهوم ليس هو المصطلح، وإنما هو مضمون هذه الكلمة، ودلالة هذا المصطلح

---

[1] عبد الكريم بوصفصاف، **أعمال الدكتور عبد الله شريط الفكرية والفلسفية في ميزان الباحثين الجامعيين**، مرجع سابق، ص 134.

2 أحمد بن فاس، **مقاييس اللغة**، تح : عبد السلام محمد هارون، كتاب الفاء، باب الفاء والهاء وما يثلثهما، دار الفكر، 1979، ج 4، ص 457.

3 المرجع نفسه، ص 457.

4 ابن منظور، **لسان العرب**، دار صادر، بيروت، 1993، ج 12، ص 459.

في ذهن المتعلم، ولهذا يعتبر التعريف بالكلمة أو المصطلح هو الدلالة اللفظية للمفهوم، ويطلق المفهوم على "مجموع الصفات التي يتضمنها تصور شيء"[1].

2- الدوافع لدراسة المفهوم : الشيء الذي لا يختلف فيه اثنان هو أننا بحاجة ماسة إلى دراسة المفهوم، هذا يعبر عن الحاجة الملحة إلى وعي فلسفي، باعتباره المعرفة الحقيقية المبنية على وقائع ودراسات موضوعية بالواقع الذي نعيشه، وما يفرضه هذا الواقع من إكراهات، ومحاولة فك العقد وكذا العزم على إحداث التغيير، لذا فيبقى الوعي الفلسفي معرفة وممارسة، فالفلسفة ما هي إلا إعادة تفكير وتعريف للمفهوم، و " لا فلسفة إلا فلسفة عن المفهوم "[2]، لهذا فإنه من اللازم الاهتمام بدراسة المفاهيم، فهناك الكثير من المشاكل التي تنتج هي بسبب عدم الاهتمام بتحديد المفاهيم، فما نعيشه اليوم هو عقما مفاهيميا، لهذا فنحن بحاجة إلى معرفة نظرية للمفاهيم، وإلا سيصيبنا الجمود والركود أكثر من أي وقت مضى، لهذا **فعبد السلام المسدي*** يؤكد في كتابه " **المصطلح النقدي**" أن للمصطلحات تأثيرات نادرا ما يقدر الناس أبعادها ويلونها ما تستحقه من الاهتمام، وتتصل تلك التأثيرات بالجوانب الفكرية العامة، لأن المصطلح هو " صورة مكثفة للعلاقة العضوية القائمة بين العقل واللغة وتتصل أيضا بالظواهر المعرفية لأن المصطلحات في كل علم من العلوم هي بمثابة النواة المركزية التي يمتد بها مجال الإشعاع المعرفي ويترسخ بها الاستقطاب الفكري، ولذلك كانت المصطلحات أولى قنوات الاتصال بين مجالات العلوم البشرية"[3].

ما يلاحظ على كتابات المفكر **شريط** أنها كانت كتابات مثقف يخوض معركته مع الواقع المعاش بأسلحة الفكر وتحويل المفاهيم حسب الدلالات التي ينتجها السياق الثقافي والاجتماعي، باعتبار أن الفكر والواقع وجهان لعملة واحدة لا يمكن الفصل بينهما، فتغير الفكر مرهون بالانخراط في قضايا الواقع، والوقع لا يمكن إصلاحه دون الوعي بمعركة الفكر، ولهذا فالثقافة ليست كماً من المعارف التي نتفرغ لجمعها ولمها، بل هي وعي يسمح لنا بإدراك عمق القضايا المطروحة على ساحة الفكر والواقع واتخاذ مواقف موضوعية منها، هذا كله لم يمنع المفكر **عبد الله شريط** من صياغة خطاب ذو رؤية فلسفية متشعبة بقناعات معرفية ومنهجية عقلانية عميقة، كل هذا دفعه إلى أن يخوض معارك إيديولوجية وفكرية متشعبة مع من اختلفوا معه في موقفهم من قضايا الفكر والسياسة

1 صليبا جميل، **المعجم الفلسفي**، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، ج2 ، 1982، ص 403.

2 Cossutta , Frédéric , **Éléments pour la lecture des textes philosophiques**,Ed. Paris,Pordas,1992, P40

* عبد السلام المسدّي من مواليد 1945 بصفاقص تونس أكاديمي وكاتب ودبلوماسي ووزير التعليم العالي في تونس، من أهم الباحثين في مجال اللسانيات واللغة.

3 المسدي عبد السلام، **المصطلح النقدي**، مؤسسات عبد الكرم بن عبد الله للنشر والتوزيع، تونس، 1994، ص 126.

والثقافة والهوية، فقد كان يقف موقف اعتدال تجاه القضايا النقدية التنويرية، وهو في هذا الموقف لا يخفي نزعته الإصلاحية وميوله الباديسية، كما أنه يرفض القفز على معطيات الواقع بغية التماثل مع نماذج مثالية، قد تكون بعيدة عن الواقع المراد تغييره، لهذا كان يعود إلى **ابن خلدون** فلن يجد أفضل من واقعيته وعقلانيته وموضوعيته وهنا يقول مادحا العلامة **ابن خلدون:** " الوحيد الذي نجى من الوقوع في الهوة السحيقة التي تفصل بين الدولة النظرية كما يراها ويطمح إليها الفيلسوف وبين الواقع الذي لا يرتقي بأي حال من الأحوال إلى هذا النموذج متبعا في ذلك منهجا علميا وصفيا تشخيصيا "[1].

التغير المنشود للواقع لن يكتمل دون تغيير المفاهيم، **فعبد الله شريط** لم تمنع نزعته النضالية وانشغاله بتغيير الواقع من الاهتمام بإصلاح وتنوير الفكر، فقد برزت فيه روح الفيلسوف التي تسعى إلى إدراك العلل الكامنة وراء الوقائع الظاهرة، فإن هذه الخلفيات تعبر عن أنماط فكرية وبنيات نفسية وثقافية هي التي تحدد علاقتنا بالواقع فالتغيير الحقيقي في نظر **شريط** لن يكون إلا بتغيير المفاهيم والتي من خلالها يتشكل الوعي، لهذا قد بذل المفكر **شريط** جهدا كبيرا في كتابه " **معركة المفاهيم** " يلح فيه على قيمة المفاهيم في حياتنا العملية والثقافية والسياسية عموما لهذا فالمفاهيم في المجتمعات الناشئة كثيرا ما تأخذ طابع المعركة، وهي عندنا في الجزائر تأخذ جانبا مهما ولكن " المهم فعلا هو أن لا نفعل شيئا إلا مسبوقا أو مصاحبا لاستعمال العقل، لأن اليد التي تفعل بدون فكر هي يد لا تفرق بين البناء والهدم، كما أن الفكر الذي يتصور فقط ولا يمحص أفكاره بالفعل حتى يتبين الخطأ منها والصحيح، هو فكر يجتر نفسه "[2].

إن اهتمام المفكر **عبد الله شريط** بالمفاهيم ليس اهتماما فلسفيا بحتا، وإنما مشكلة المفاهيم هي مشكلة الواقع فقد كانت غايته إدراك الهموم التي يعاني منها الواقع ومحاولة فك مشكلاته، وهنا تبرز العلاقة الجدلية بين مشكلات الفكر وهموم الواقع وهي المسألة الأساسية التي تشكل الخيط الرفيع الذي يجمع شتات المواضيع التي عالجها في كتاباته المختلفة، سواء كانت مواضيع ثقافية أو تربوية أو اقتصادية أو سياسية، لهذا فتبقى المواضيع مختلفة لكن الهاجس يبقى واحدا.

نلمس في كتابات المفكر **عبد الله شريط** وذلك من خلال قراءتنا لها، أنه يملك رغبة عميقة في تحرير الفكر وهنا دعوة صريحة من المرحوم تعكس نزعته التقدمية التنويرية، وكذا رفضه للأفكار والمفاهيم الجاهزة المغلقة على

1 عبد الله شريط، **الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون**، ص 243.

2 عبد الله شريط، **معركة المفاهيم**، ص 243.

ذاتها الأمر الذي سمح له بالكتابة في مواضيع معقدة، وذلك باعتماده على أسلوب سهل وبسيط يطبعه الطابع الأدبي الوصفي والسردي والعمق الفكري والتحليل الفلسفي للمشكلات والمفاهيم، ها الذي لم يمنعه من صياغة خطاب ذو رؤية فلسفية متشبعة بقناعات معرفية ومنهجية عقلانية عميقة، وهو ما جعله يخوض إيديولوجية وفكرية متشعبة مع من اختلفوا معه في موقفهم من قضايا الفكر والسياسة والثقافة والهوية، وظل معتدلا متوازنا في مواقفه النقدية التنويرية، رافضا القطع مع معطيات الواقع ومستلزمات الثقافة العربية الإسلامية، وهو بهذا المنطلق لا يخفي نزعته الإصلاحية وميوله الباديسية كما ذكرنا سالفا.

3- شريط ومعركة المفاهيم

إن منطق هذا العنوان يأخذنا إلى كتابه الشهير والذي يعالج فيه قضية المعركة بالتفصيل، إذْ أنه يعتبر المعركة في آخر المطاف هي " بيننا وبين أنفسنا. وهذا ما لم يفهمه مع الأسف قادتنا في العالم العربي، إنهم يجهلون أمتهم ولا يقرأون تاريخها ولا يدرسون نفسيتها، ولا يحبون الاطلاع على طبائعها الاجتماعية ويأنفون التفكير ويعتبرونه مضيعة للوقت "[1]، ونفهم من خلال هذا القول أن المعركة الحقيقية إذن هي معركة داخلية، إنها معركة وعي وتجديد فكري بالدرجة الأولى، وليست معركة ظواهر الواقع فقط، ولعل المأزق الذي تعيشه الحضارة العربية اليوم بصفة عامة والجزائر بصفة خاصة أكبر دليل على صدق هذه الرؤية، باعتبار أن وفرة مظاهر الحداثة تخفي تحتها فقرا وندرة كبيرة في حضور قيم الحداثة والعقلانية، ومن هذا المنطلق فقد أصبحت الحداثة واقعا خارجيا مفروضا علينا متناقضا مع وعينا الذاتي، وهذا راجع إلى عدم نجاحنا في الانخراط الفكري والثقافي في حركة التاريخ، وهنا حدث الخلط بين التحديث كظاهرة اجتماعية واقتصادية وبين الحداثة كموقف فكري ومنظومة ثقافية، وهكذا أصبحنا نعيش ضبابية في الفكر وانفصاما في علاقتنا بالواقع، وهذا ما حرمنا من تحقيق الوثبة المطلوبة التي كان يسعى إلى تحقيقها المفكر **عبد الله شريط**، تلك الوثبة التي تجعل الصلة بين الواقع والفكر راسخة في الوعي وكلاهما يحيل إلى الآخر ليستوعبه في علاقته الجدلية.

يدخل المفكر **شريط** قلب معركة المفاهيم من خلال معالجته للعديد من الإشكاليات، وناقش الكثير من أسئلتها الهامة في المجتمع الجزائري، إشكالات وأسئلة من قبيل اللغة، التعليم، الأخلاق، التنمية، التعريب الفلسفة، السياسة، الثقافة ... الخ، وقد كان الخيط الناظم لهذا المجهود الفكري هو فلسفة المفاهيم حيث عملت النظرة الفلسفية **لعبد الله شريط** على رسم معالم بنية المجتمع الجزائري والمجتمعات العربية الإسلامية، وفق منظور

1 المصدر السابق، ص 24.

ربما يختلف عما كان سائدا قبله، وقد تمثل ذلك في الوقوف على بعض المفاهيم التي فقدت معناها في حياتنا الاجتماعية والفكرية في وقتنا الحالي، على الرغم من أنها كانت تشكل قيما ثابتة في تراثنا العربي الإسلامي خلال زمن سيد الخلق **محمد عليه الصلاة والسلام، وابن رشد وابن خلدون،** هنا تبادر في ذهن المفكر **عبد الله شريط** سؤال لازمه طوال حياته ودفعه إلى البحث في طبيعة المفاهيم ألا وهو لماذا حصل هذا التقهقر بعد هذه المحطات النيرة في تاريخنا الإسلامي ؟، فالبحث في طبيعة بعض المفاهيم من طرف المفكر التي ألقت بظلالها على حياتنا الاجتماعية والثقافية والسياسية والتي تحول دون تغيير واقعنا ونظرتنا إلى المستقبل، فوجود هذه المفاهيم الفاسدة في مجتمعاتنا لا تجعل الحياة تستقيم لهذا عمد المفكر إلى تعميق الدراسة على المفاهيم، وفحصها فحصا نقديا من حيث جذورها ونموها وماهيتها، وقبل كل هذا درسها من حيث صلاحيتها، فالفلسفة في العالم المتخلف دورها " أكثر تعقيدا من ذلك ويتجاوز المهمة الاستكشافية للمستقبل، إلى محاربة المعطلات الخرافية والانفعالية المفرطة سواء على مستوى الجماهير أو الساسة "[1] فالأمم التي يتحكم فيها الأموات أكثر مما تتحكم فيها الحياة ومشاكلها لا تسيطر على حاضرها ومن ثم يهرب منها مستقبلها، ولهذا فالفلسفة دورها يقوم محاربة العوائق التي حالت دون بناء حضارة لأمة من الأمم وهذا ما حدث فعلا للعالم المتقدم الذي استطاع بناء حاضره واستكشاف المستقبل.

لقد وقف المفكر **عبد الله شريط** خلال مطلع سبعينيات القرن الماضي على أزمة العرب، والفكر العربي بأبعاده ومضامينه وتداعياته المختلفة، فالتكوين المتنوع والخصب الذي تميز به المفكر جعله يقف على أهم التحديات التي واجهت الثقافة العربية والأسئلة الجديدة التي جابهت العرب وتراثهم، فأصبح وجودهم التاريخي مرهونا بمدى قدرتهم على التواصل مع الراهن وتعيناته وحقائقه الموضوعية، على اعتبار أن الموروث الثقافي الذي ظلت تتحصن به الذات، شاخ ولم يعد يملك القدرة على الإجابة على أسئلة الحداثة الكونية التي أنتجت عالما جديدا، ونسقا حضاريا جديدا، وإنسانا جديدا جعلته سيدا مطلقا وقيمة كبرى ومحورا للكون، لأن بناء المجتمع يكون " بالجمع بين خير المفاهيم في تراثنا العربي وبين أفضل عناصر الثقافة والفكر الحديث "[2]، لهذا فالمفكر **عبد الله شريط** يوجه رسالة نقدية للمفكرين العرب المشتغلين باستشراق المستقبل العربي، مشيدين في ذلك مستقبلا خياليا منطلقين فيه من حاضر مجرد، هذا الحاضر الذي هو زائف مشبع بالمفاهيم الموروثة المحنطة، والحال أن

[1] عبد الله شريط، **المشكلة الإيديولوجية وقضايا التنمية**، ص 127.

[2] عبد الله شريط، **معركة المفاهيم**، ص 9.

المستقبل يتولد من الحاضر ومعنى ذلك أن أهم المعيقات التي تواجه التفكير في المستقبل هي صعوبة التفكير في الحاضر.

ومن هذا المنطلق يؤكد **شريط** بأن المفاهيم الغربية المستوردة مجرد ملهاة، لا تعكس واقعا حقيقيا في كيان الأمة ضف إلى ذلك فالمفاهيم المأخوذة هي مجمدة لا تواكب التطور كونها مأخوذة من ثلاجة الموروث، فهي لا تعدو أن تكون مأساة تزيد من تردي حال الأمة، والواقع أن الذات العربية وقعت ضحية اضطراب شديد، بين تقييد الوافد الغربي الجديد، وبين التمسك بالموروث القديم، فهذه الذات تعيش اضطرابا ثقافيا لأنها " محرومة من القدرة على التعاطي مع الحياة الذي هو سنة كونية لأنها ببساطة تخلت عن حقها الأصيل في تعهد ثقافتها بالنقد والتطوير، كما تخلت عن البحث العلمي الجاد والرصين الذي به توجد المفاهيم "[1]، لذلك فمعركة المفاهيم هي معركة الوضوح والتوضيح والدقة، ولعل من بين أبرز مظاهر التخلف الذهني وكذا الثقافي ألا يكون للألفاظ معنى محدد، أو أنها قد تحمل معنى مختلط أو مشوه، أو حتى متناقض، ولا انتصار في هذه المعركة إلا بالنقد والقطيعة فبحدوث هذه القطيعة ومن ثم اعترافنا بخطئنا " أمكننا عندئذ أن نفك منطقة معركة المفاهيم لصالحنا ... معركة اشتد فيها الغلو والتطرف لمفهوم من المفاهيم بدل أن نحلله تحللنا نحن و أصبحنا عبيدا للمفهوم "[2]، انطلاقا من هذا الطرح يمكن القول أن الغاية التي كان يسعى **شريط** إلى تحقيقها هي تحقيق الواقع، وإعادة بنائه للانطلاق منه إلى مستقبل أفضل، ولن نصل إلى هذا المبتغى إلا بانتهاج مبدأ الواقعية التي نلمسها في كتاباته والتي أخذها عن العامة **ابن خلدون**، والواقعية في الفلسفة تقوم على " أولا الاهتمام بمشاكل الناس الفكرية المرتبطة بحياتهم الواقعية المعاشة، ومعناها ثانيا استكشاف المستقبل من خلال نبضات الحياة الراهنة بطريقة تتجاوز الواقع "[3]

يَعتبر المفكر **شريط** أن سلاح هذه المعركة هو الواقعية الفلسفية التي لا تنطلق من محاولة تفسير العالم كما هو حال تفسير الفلاسفة المثالين، وإنما كان يهدف **شريط** بواقعيته إلى تغيره كما كان يطمح **كارل ماكس**، فهنا يركز على التغيير ليجعله المهمة الأساسية للفلسفة، وهنا يقول: " إن دور الفلسفة لم يعد الفهم بل التغيير، نحن لا نفعل شيئا إلا إذا فهمنا حقيقته أو قوانينه وعلاقاته "[4]، إن الملاحظ والقارئ لكتابات **شريط** يعتقد أن هذه الواقعية قد استلهمها من **كارل ماكس** أو **ابن خلدون**، على اعتبار أنهما نموذجين أخذهما كمرجعية فكرية

1 بوزيرة عبد السلام، **طه عبد الرحمان ونقد الحداثة الغربية**، جداول للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط 1، 2001، ص 29.

2 رايس زاوي، **مقال سؤال الأخلاق في الفكر الجزائري – عبد الله شريط نموذجا –**، مجلة الواحات للبحوث، العدد 18، 2013، ص 202.

3 عبد الله شريط، **الأعمال الكاملة**، المجلد الأول، الجزء الأول، منشورات السهل، 2009، ص 127.

4 عبد الله شريط، **المشكلة الإيديولوجية وقضايا التنمية**، ص 347.

وفلسفية في تحليله للواقع الجزائري، لكنه استلهم هذه الواقعية من معايشته لفهمه للواقع الجزائري الحديث وبكل مفارقاته على اعتبار أن معركة المفاهيم انبثقت من الأزمة الثقافية التي عاشها المجتمع الجزائري في أعقاب الاستقلال حتى أصبحت هذه المعركة نمط وجود لمجتمعنا، ولا شك إذن أن معركة المفاهيم " بلغت الذروة في حدتها، ولن تجد جزائريا يحدثك قليلا من الوقت حتى ينقلك معه إلى صميم المعركة، ونحن نرحب دائما أن نصطلي بنيران المعركة بدلا من أن نفر منها "[1]

1.3- طبيعة المفاهيم عند شريط

يتجه المفكر **عبد الله شريط** في تحديده لطبيعة المفاهيم إلى البحث في مجالات استخدام هذا اللفظ، إذ أنه لا ينطلق من المصطلح من ناحيته المعرفية واللغوية، وهذا راجع إلى تكوينه باعتباره مفكرا متشبعا بالإيديولوجية الاشتراكية التي سادت العالم في الستينيات والسبعينات من القرن الماضي، وهنا نخص بالذكر الجزائر وقد كان شريط أحد المتأثرين فيها بهذه الإيديولوجية كما سبق وأشرنا، كيف لا وهو يعد من بين منظريها والمدافعين عنها كذلك من جانب آخر يعود إلى ما اكتسبه من الإعلام فقد عمل مدة طويلة في هذا المجال وقد كان ذلك قبل الاستقلال وحتى بعده خاصة في الصحافة المكتوبة، وحتى اشتغاله كان في مجال الإذاعة والتلفزة هذا جعله يكتسب القدرة على التواصل مع أصناف الجمهور المختلفة، سواء تعلق الأمر بالقارئ، أو المستمع أو المشاهد كذلك نجد حضور **المنهج السقراطي الجدلي**(*) في معركة المفاهيم وبقوة، **فشريط** إذا تكلم عن **سقراط**، فإنه لا يذكره إلا باعتباره حكيم اليونان الذي يعطيهم المثل الأعلى في التضحية من أجل المبدأ، وقد وضف **سقراط** هنا من أجل تدعيم فكرته بأن " الفلسفة كانت ولا تزال تعني أن الفيلسوف مطالب قبل غيره بأن يكون مثالا للامتثال للقانون الأخلاقي الذي يطالب به الناس ويطالب به السياسيين على الخصوص "[2]، وإذ يتكلم عن **سقراط** فإنه سرعان ما يربطه بأمثاله من الفلاسفة الملهمين لشعوبهم بأفعالهم قبل أقوالهم في العصر الحديث وهنا إشارة إلى **ابن باديس** وأمثاله، هذا يدفعنا إلى القول بأن المفكر **شريط** ذو تكوين فلسفي متميز، كيف لا وهو أستاذ للفلسفة وصاحب الدراسات الخلدونية المختلفة، إن القراءة الأولية لبعض المفاهيم عند **شريط** توحي بأنه لا

[1] عبد الله شريط، **معركة المفاهيم**، ص 7.

(*) المنهج السقراطي عرف أيضًا باسم منهج إلينخوس أو الجدل السقراطي، هو شكل من أشكال الحوار الحجاجي بين الأفراد بطريقة تعاونية، إذ يقوم على طرح الأسئلة والإجابة عنها بغرض تحفيز التفكير النقدي واستخلاص الأفكار والافتراضات المسبقة الضمنية. يُنسب هذا المنهج إلى سقراط الفيلسوف اليوناني في العصر الكلاسيكي، وقد قدمه أفلاطون في محاورة تياتيتوس تحت اسم فن التوليد.

2 عبد الله شريط، **المشكلة الإيديولوجية وقضايا التنمية**، ص 7.

يتعصب لرؤية محددة، حتى ولو كانت هذه الرؤية لمجتمعه، لهذا سنقتصر في هذا المبحث بالذات على استعراض بعض النماذج من المفاهيم التي درسها **شريط** وحللها وأخذت نصيبا وافرا من البحث والدراسة، وهنا سأركز على مفهومين كان لهما هذا النصيب من الاهتمام هما: مفهوم الثقافة، ومفهوم السياسة، وستكون هناك إضافة لمفهوم الشرف كمفهوم ثالث كذلك كان له نصيبا في كتابات المفكر.

1.1.3- مفهوم الثقافة

إن القارئ لكتب **شريط** يلمس بوجود موقف صريح **لشريط** من الثقافة في الجزائر خاصة الموقف النقدي الذي حمله من الثقافة التربوية ، إذ أن مسألة الثقافة شكلت منعرجا حاسما في فكره كونها تعتبر من بين المكونات الأساسية لهويتنا وشخصيتنا الجزائرية التي لها امتدادات تاريخية، فالثقافة تتجلى في أنماط السلوك، وأساليب التفكير والتفاعل مع البيئة، " بناء على معتقدات وعادات وتقاليد ولغة للتفاهم وأدوات للإنتاج وما ينشئه مجتمع من المجتمعات من مؤسسات "[1]، لقد اهتم **عبد الله شريط** بجوانب الثقافة كاشفا عن مواطن ضعفها ومكامن قوتها لهذا كان له جهد نقدي جد مهم ساهم في توجيه نظرتنا للثقافة نحو الصواب، كما أن كلمة الثقافة تعني ذلك البناء أو الكل المركب الذي يتضمن الجوانب المعنوية والمادية من المعرفة والدين واللغة والقيم والمعتقدات والقوانين والعرف التي يحتاجها المجتمع في حياته والتي يعيشها أفراده، لهذا فالمفكر **شريط** أراد أن يخلص هذا المفهوم من التراكمات والرواسب الفكرية التي ورثها المجتمع عن " الاقطاعية والبرجوازية التجارية التي تركها الاستعمار في المدن والأرياف "[2] هذا الاستعمار الذي حاول استنزاف خيرات المجتمع الجزائري وطمس الهوية الدينية والثقافية لذلك شريط عبر عن هذا التصور النقدي بالثورة الثقافية.

يؤكد **شريط** أنه لا معنى للثقافة في انفصالها عن التربية وكذا التوجيه داخل المجتمع إذ أنها تأخذ منه وتعطيه فقد اعتبر المفكر الثقافة الجزائرية منفعلة وليست فاعلة كونها تسود في المجتمع الجزائري ثقافة غير حركية وليست منتجة هذا ما دفعه إلى انتقادها وتقويمها مبرزا أهم العوائق التي تعرقل نموه وتقدمه منها ما هو مرتبط بعائق الذهنيات أو كما سماه المشكلة الذهنية وخطورتها تكمن في تكتسي طابع ذهني عام وتزدحم فيه المتناقضات " ومن ثمة كانت مشكلة معقدة متشعبة وذات عروق بعيدة في أغوار التاريخ " [3]

1 أحمد الفنيش، **أصول التربية**، الطبعة الثانية، دار الكتاب الجديد، بيروت، 1999، ص 35.

2 عبد الله شريط، **مع الفكر السياسي الحديث والمجهود الإيديولوجي في الجزائر**، المؤسسة الوطنية للكتاب الجزائر، 1986، ص 180.

3 عبد الله شريط، **من واقع الثقافة الجزائرية، الشركة الوطنية للنشر والإشهار**، ط 2، الجزائر، 1981، ص 53.

يَعتبر المفكر **عبد الله شريط** أن اللغة ليست وسيلة حيادية، ولا يمكن اعتبارها بأي حال من الأحوال فقط أداة للتخاطب والتواصل اليومي بين الأفراد، ولكنها أداة لنقل الثقافة كما أنها وعاء لجميع ما تتضمنه الثقافة من التقاليد وأعراف وعادات، وتصورات، وقيم، ومناهج للحياة، فبالثقافة يتم بناء الفرد وإعداده بما يتلاءم وانتمائه وبل ويمتد هذا التأثير ليشمل تفكيره وتصرفاته، وحتى عقائده، وبهذا تصبح اللغة ذات علاقة متينة بالثقافة، ويجدر الإشارة هنا كذلك إلى أن الثقافة ذات صلة وثيقة بالهوية والشخصية الوطنية، وبالتالي يمكن القول بأنه من فقد لغته فقد هويته، وهنا يركز على أن اللغة العربية التي تعتبر الركيزة الأساسية للثقافة الوطنية، ولكي يتحقق هذا المطلب لابد من مقاومة الأمية في المجتمع الجزائري وتعليم الشعب الجزائري تعليما سليما وفق أسس وأرضيات صلبة وبمناهج جديدة ومتجددة، ولابد من اعتماد اللغة العربية التي هي لغة الثقافة حسب **شريط**، لهذا يؤكد كذلك على ضرورة خوض معركة الثقافة، والتي يعتبرها أشد من معركة السلاح، على اعتبار أن دعاة التغريب والفرنسة لازال هدفهم القضاء على اللغة العربية التي هي لغة المثقف الجزائري، ولازالوا يحاولون كمس هذه الهوية والثقافة الوطنية، فمعركة الثقافة ليست " معركة تهديمية سهلة، بل هي إنشائية أكثر، هي معركة لا يهدم فيها عدوا بل يهدم فيها جزءا من نفسه، ولا يثور فيها على المستعمر بل يثور على أجداده في سبيل أبناءه ويهده فيها أمسه المظلم ليبعث منه غده المشرق، أو بعبارة أصح معركة يتخطى بها قرون الانحطاط ليقبض بيده على أصالته الأولى في ميدان اللغة "[1].

ومن أجل إنجاح أي مشروع نهضوي يقف المفكر **عبد الله شريط** على مستويين هامين ألا وهما **التنظير** و**الممارسة**[*][2]، إذ يعتقد أنه من غير المعقول نندفع لتطبيق فكرة ما بعاطفة قوية، بل يجب تحديد الاستراتيجيات المناسبة للتطبيق، وكذا توفير الوسائل الفكرية والمعرفية، وحتى المادية لإنجاح هذا المشروع النهضوي، لهذا فهو يعتقد بأنه إذا كانت حياتنا السياسية والاقتصادية والاجتماعية تحتاج إلى إعادة نظر، ومراجعة عميقة حتى نجد لأنفسنا مقاما بين الأمم المتحضرة والمتقدمة، فكذلك يجب أن نعيد النظر في الثقافة، خاصة على المستوى اللغوي لذا **فشريط** يدعو إلى تطوير أساليبها وتراكيبها وكذا طرق تدريسها، فلا يمكن أن تتطور اللغة بتاتا في مجتمع أمي لم

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

(*) وهذا الذي أراده **ناصيف نصار** الذي اعتبر أن الوعي الفلسفي الذي ينبغي أن يتحلى به المفكر العربي، لا يمكن له النجاح إلا إذا اتصف بالاستقلالية التي تجتمع فيها المشاركة والإبداع، فالمشاركة تعني الانغماس في الواقع المعيش، والانخراط في مسار صناعة النهضة، وأما الابداع فيتضمن الابتعاد عن التقليد والاتباع.

2 نقلا عن طالب دكتوراه عزوز يعقوب، **مشروع النهضة العربية الثانية عند ناصيف نصار – قراءة تحليلية في رهانات النهضة ومرتكزات المشروع –**، مجلة مشكلات الحضارة، جامعة الجزائر 2، المجلد 8، العدد 2، ديسمبر 2019، ص 283.

يبلغ شيئا من المستوى الحضاري، لهذا يجب القيام بتصحيح تلك المفاهيم جعلت اللغة العربية توصف بالعجز والتخلف والمحدودية، ويوجه **شريط** أصابع الاتهام إلينا نحن أصحاب هذه اللغة " فدفاعنا عن اللغة العربية بأنها لغة العلم والتطور هو أيضا دفاع عن أنفسنا، نخفي وراءه عجزنا عن تطور لغتنا "[1]، وبهذا فإنه يعتقد بأن الجدل الواقع بين المدافعين عن اللغة العربية وبين المتهجمين عليها، أنه جدل مفتعل لا يقدم أي إفادة للغة العربية وسيبقى عقيما إلى أن يأتي اليوم " الذي يوجه فيه الاتهام صراحة إلى حاملي الثقافة العربية بأنهم عاجزون عن تطوير لغتهم، وبأنهم هم المسؤولون عن هذا العجز الذي تتخبط فيه اللغة العربية عندئذ سيحس المثقف العربي أنه المسؤول، وليست اللغة العربية "[2].

يذهب المفكر **عبد الله شريط** إلى نقطة جوهرية ومهمة ألا وهي ربط مفهوم الثقافة بمفهوم الوطنية، لهذا فالدلالة المفاهيمية التي يحملها الوطن جغرافيا يجب أن يدعم بالمفهوم الاجتماعي والسياسي، وكذا الإيديولوجي لهذا فالمحبة تجاه الوطن لا يجب أن تتوقف عند محبة التراب، الذي ارتوى بدماء الشهداء ومن كل نواحيه الجغرافية ولهذا فالشعب الذي ضحى بالأمس بالغالي والنفيس، في سبيل تحرير الجزائر من غياهب الاستعمار وبطشه، لهذا فهو ملزم بأن يحرر نفسه من التخلف الفقر والاستغلال، لأننا على حسب تصور **شريط** لازلنا نفتقد لثقافة الدولة وبناء المجتمع، فقد قمنا بتعويض إدارة الاستعمار بإدارة وإطارات جزائرية فاقدة لأي تكوين وطني، فورثت هذه الإطارات ثقافة استعمارية مهينة للشعب ومحتقرة له، فوظفت ممارساتها وطرق تسييرها لنفس الأهداف التي كان يستعملها الاستعمار من دون وعي منها، ويذكر لنا **شريط** بعض النماذج عن غياب الوطنية والتشبث بقيم المستعمر منها، " اعتبرت لغة الشعب لغة تخلف وسمت ذلك ثورة ثقافية، واعتبرت الفلاح في حاجة إلى وصاية فأخضعته إلى وصايتها في التسيير مع جهلها التام بأمور الفلاحة، وسمّت ذلك ثورة زراعية، واشترت المصانع المعقدة التكنولوجيا الجاهزة من الخارج ووضعتها بين أيدي عمال لا يملكون دراية في تشغيلها فقاموا بتخريبها وتم اتلافها، وسمينا ذلك بالثورة الصناعية "[3]، لهذا فالمفكر **شريط** يدعو إلى الشعوب العربية عامة والجزائر خاصة إلى تجديد مفهوم الوطنية " المطلوب منا اليوم أن ننتقل بجهد كبير إلى هضم المفهوم الجديد للوطنية وكونه أصبح

1 عبد الله شريط، **من واقع الثقافة الجزائرية**، ص 11.

2 المصدر نفسه، ص 12.

3 كتاب جماعي، مقال لعمر بوساحة بعنوان **النقد الثقافي وآليات التحديث في فكر عبد الله شريط**– شهادات في مسار استثنائي – تق: عمر بوساحة، مجلة انزياحات 04، وزارة الثقافة والفنون الجزائرية، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية وحدة الرغاية، الجزائر، 2020، ص 39.

يرتكز، في النطاق المحلي، على عنصر الجماهير ومصلحتها التنموية، ويرتكز في النطاق الدولي على مقاومة المصالح الأجنبية التي تعتمد في الوطن العربي على مصلحة الفئات الوطنية لاستغلال الجماهير العربية المعذبة "[1]

– مشروع المجتمع المثقف الذي يراعي قيم المواطنة والأخلاق والهوية.

ما هو متعارف عليه هو أن أي مجتمع لابد عليه من المحافظة على مورثه وثقافته وهويته من عادات وتقاليد وأعراف يجابه بها الثقافات الأخرى، حتى يعبر عن مكانته في العالم ويضع بصمته ضمن الثقافات الأخرى سواء باحتكاكه بها عن طريق التظاهرات الفنية والثقافية، أو بالتنقل إلى هذه الثقافات والتعرف عليها من خلال تبادل الأفكار والمنظومات تعبيرا عن التلاقح الموجود بين هذه الثقافات دون الانصهار كل الانصهار في بعضهما البعض لكن الذي يجب التركيز عليه هو أن بلوغ أي مجتمع قمة الثقافة والتطور والتقدم هو مرهون بمدى مراعاة القيم والمفاهيم المجسدة لهذا التطور الثقافي وحتى مجالات أخر كالاقتصاد وحتى السياسة، ومنها المواطنة والأخلاق والهوية هذه القيم الثلاث التي سأركز عليها في هذا المقال كتصورات وضعت خريطة طريق للمفكر **عبد الله شريط** جعلت منه رجلا مثقفا محليا يواجه بآرائه وأفكاره الثقافات الأخرى ويبدي موقفه منها فأين يكمن دور هذه القيم في بناء مجتمع مثقف من وجهة نظره ؟

أ– المواطنة: تعد المواطنة من بين القضايا القديمة المتجددة التي تفرض نفسها عند معالجة أي بعد من أبعاد التنمية بالمفهوم الانساني الشامل خاصة ومشاريع الاصلاح والتطوير عامة، فتشريعيا هناك دساتير في جميع أقطاب العالم تؤكد على حقوق المواطن وواجباته، أما تربويا فهي تسعى إلى تكريس وعي المواطن وممارساته لدى النشء من أجل تحقيق الاندماج الوطني، أما سياسيا من خلال استيعاب المواطن لفكرة المشاركة في التظاهرات السياسية من أجل بناء دولة وطنية ديموقراطية، أما ثقافيا وهذا الأهم من خلال إبراز دور المثقف في دفع عجلة التقدم والتطور للبلاد فهو يمثل النخبة التي تساهم في إظهار المواهب والقدرات للنشء بغية الحفاظ على الموروث الثقافي. يؤكد **شريط** أنه لكي تتجسد رؤية صحية لبناء مواطن يعول عليه فلابد بالاهتمام بالثقافة والعلم، والنظام التربوي لذلك لابد من إعطاء الأهمية القصوى لهما من أجل تنمية الأجيال على أسس صحيحة لكي نتخلص من شوائب الماضي ومن عقده ومخلفاته خصوص تلك التي أشعلت الجزائر وهددت قيم السلم والتسامح والتعايش هنا إشارة إلى المستعمر الغاشم الذي هدم الجزائر ماديا ومعنويا، لذلك يدعو **شريط** إلى تطوير الأنظمة التعليمية

1 عبد الله شريط، **حوار إيديولوجي مع الفيلسوف المغربي عبد الله العروي حول المسألة الصحراوية والقضية الفلسطينية**، دار هومة للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، 2008، ص 110.

بما ينسجم والنظرة العصرية للحريات، يقول شريط " إن الحرية الحقيقية التي نحن في حاجة إليها هي حرية أنفسنا من أنفسنا، حريتنا من تقاليدنا الموروثة في فهم الثقافة ورسالتها .. وحريتنا الحقيقية هي في ربطها بحرية مجتمعنا "[1] فالحصول على الموارد البشرية والطبيعية والمفكرين والمثقفين، لا يمكن أن ينتج مواطن من دون أن يكون هناك أساس لنظام تعليمي وتربوي يهتم بتنشئة الأجيال، مدعوما بمجتمع مدني متطور.

ب– الأخلاق: تعتبر الأخلاق العنصر الأساسي في إنشاء أفراد مثاليين وأسر سليمة، ومجتمعات راقية ودول متقدمة لذلك تلعب الأخلاق دورا أساسيا في تهذيب المجتمعات وإعدادها إعداد فاضلا فالأخلاق هي التي تصون المدنية والحضارات من الضياع فهي الأساس لنهضة الأمم وقوتها، كما تلعب الأخلاق دورا أساسيا في تنمية الشعور الجماعي بالآخرين، وفي تنظيم العلاقات بين الأفراد هذا كله يقوي أواصر المجتمع ويزيد من تماسكه، فلا يفوتنا في هذا المقام دون الحديث عن القيم الأخلاقية ومكانتها في متن المفكر **عبد الله شريط** كيف لا وقد خصص لها كتابا كان رسالة دكتوراه تحت عنوان " **الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون**"، فهو يؤكد بأن للأخلاق دور كبير في تأسيس مشروع مجتمع مثقف من خلال تنمية الإرادة وتضع حد للشهوات الأمر الذي يدفع الأشخاص لإشباعها بالطرق الصحيحة والشرعية، ومن ثم كبح جماح النزوات أي " ترقية الإنسان فكريا وعاطفيا واجتماعيا "[2]

يؤكد **شريط** بان الأخلاق هي بمثابة المرآة التي تعكس ثقافة الشعوب المختلفة، كما أنها هي التي تبين مدى تحضر الشعوب، فمن خلال الأخلاق الحميدة يمكن بناء مجتمع مثقف، لذا يجب على كل دولة تريد التمدن أو أن تصبوا إلى التحضر عليها أن تغرس القيم الأخلاقية في نفوس شعبها كيف لا ونبينا عليه الصلاة والسلام يقول " إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق " وغرس هذه الأخلاق يبدأ من الطفولة بدءا بالأسرة وصولا إلى المدرسة فالأطفال هم الذين يطورون المجتمع وهذا الأخير لا يعرف تطورا إلا بالقيم الأخلاقية، وهذا ما أكده إسلامنا الحنيف " كان للإسلام أكبر الفضل في رفع مستوى المسلمين الأخلاقي والثقافي .. وحررهم من الخرافة والظلم والقسوة " [3]

1 عبد الله شريط، **المشكلة الإيديولوجية وقضايا التنمية**، ص 190.

2 عبد الله شريط، **الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون**، الشركة الوطنية للنشر التوزيع، ط 2، الجزائر 1981، ص 459.

3 المصدر السابق، ص 465.

كما أكد المفكر بأن الأخلاق لها دور في بناء المجتمع فهي القاعدة الأساسية لبنائه، فعلى أساسها تبنى جميع الأحكام والقوانين وهي الأساس لصلاح المجتمع وهي التي تحميه من الانهيار، فهي أساس تكوين الأفراد المثاليين ومجتمعات راقية، كما أنها تلعب دور في تهذيب المجتمعات وتعمل على صيانة المجتمع إضافة إلى ذلك فإنها تنمي الشعور الجمعي من خلال زيادة الترابط الاجتماعي بين الأفراد وهذا يزيد من ألفة المجتمعات المختلفة ومن ثم الزيادة في القوة.

ج- الهوية: وأخيرا دور الهوية في تشكل مشروع مجتمع مثقف حسب المفكر **عبد الله شريط**، فمسألة الهوية تعد من بين المسائل التي نالت اهتماما وافرا من الدراسة والبحث في الجامعات العربية عامة والجامعات الجزائرية خاصة فإذا كان حسب **شريط** لكل إنسان هوية تميزه عن غيره من الناس والتي تتمثل في اللغة، العادات والتقاليد الوطنية، الدين، والثقافة، إن هذه الأبعاد هي التي شكلت هوية الإنسان الجزائري عامة و**عبد الله شريط** خاصة كيف لا وهو المفكر الذي تشبع بثقافة وعادات وتقاليد جزائرية، فهو يؤكد أنه من بين الأبعاد الأساسية التي تشكل هوية الإنسان الجزائري منذ أن احتل الاستعمار الغاشم أرض الجزائر هي العروبة واللغة العربية، والقومية والوطنية والدين الاسلامي، إضافة إلى الثقافة بكل ما تحمله من عادات وتقاليد، وهذه الأبعاد تعد حلقات متواصلة ومتداخلة ومتكاملة فيما بينها، لهذا يؤكد **شريط** بأن العروبة واللغة العربية مقوم أساسي لهوية الانسان الجزائري الذي تعرض للاحتلال الفرنسي هذا الأخير الذي أراد طمس هذا المقوم واستبدالها باللغة الأجنبية، وعليه فلغة الانسان الجزائري هي العربية لأنها الوحيدة التي تعبر عن ديانته وثقافته وهويته وعاداته، يقول **شريط** " فلا أعتقد مثلا أن استبدال اللغة العربية للطفل الجزائري في طفولته وتعويضها بالفرنسية، سيخلق منه طفلا يشبه الطفل الذي خلق وتعلم في ليون" [1]

يعتقد المفكر **شريط** بأن الانسان الجزائري مميزا بالعروبة واللغة العربية والوطنية، فهو يملك حسا قوميا يدافع به عن وطنه وعن الأوطان الأخرى التي تشاركه في هويته فعن وطنه شارك في دفاعه عنه ضد الاستعمار هذا من جهة ومن جهة أخرى مشاركته للجيوش العربية ضد الاحتلال الاسرائيلي، أما عن الدين فإن الانسان الجزائري دينه الاسلام الذي انتهجه حتى في ثورته حسب **عبد الله شريط**، ويبرز لنا مثالا **لعبد الحميد ابن باديس** هذا الأخير الذي اتخذ في ثورته الفكرية ضد الاستعمار من الدين الاسلامي منهجا له، فقد أكد **شريط** أن **ابن باديس** كان صريحا في عمله نحو التغير الاجتماعي الذي ينبغي أن يبدأ من الذات أو الضمير، والاسلام الذي يقصده هنا **ابن**

1 عبد الله شريط، **نظرية حول سياسة التعليم والتعريب**، ص 53.

باديس هو الاسلام الذاتي أو العقلي وليس الاسلامي الوراثي باعتبار أن الأول مبدأه الفكر والنظر أما الثاني فهو قائم على التقليد.

هذه الأبعاد التي كونت هوية الانسان الجزائري والتي سبق ذكرها هي ما جعلته يعيش أصعب مراحله التاريخية ويهزم المستعمر وينعم بالاستقلال والحرية، ولولا تمسكه بهويته لما حقق هذا النصر وهنا يؤكد الراحل **البخاري حمانة** رحمة الله عليه بقوله " تجاوزت فلسفة نوفمبر بالشعب الجزائري مرحلة رد الفعل السلبي وغير المجدي تجاه واقعه الاستعماري إلى مرحلة الفعل الثوري العقلاني المؤثر الذي مكنه في النهاية من هزيمة مستعمره أخلاقيا وانسانيا قبل هزيمته عسكريا .."[1]

ويضيف **شريط** أن إشكالية الهوية في نظره وفي نظر معظم المفكرين تظل قائمة ورهينة بين جدلية الأنا الآخر، أي بين إثبات الذات وخصوصيتها ضد الآخر، وبين منحها الحق في الانصهار مع الاخر تحت غطاء الكونية والعالمية تارة أخرى أي أن الانسان الجزائري وقف بين خيارين إما " الانخراط في زمن العالم وفي ذلك يكون تنكر للذات والمقومات الأساسية للهوية ..، أو الإنشداد إلى التراث والتمسك بالهوية المكتسبة وفي ذلك اغتراب عن العصر"[2]

وفي ختام هذا العنوان الذي خصصته للمفكر **شريط** كفيلسوف مثقف محلي يراعي الخصوصيات والمقومات التي يرتكز عليها الانسان الجزائري للدفاع عن موروثه وثقافته بصفة عامة، هذا يدفعني إلى القول بأن **شريط** انتهج خطوتين أساسيتين في إبراز معالم المجتمع المثقف وهي الأولى كانت تحليلية نقدية من خلال تشخيصه لأبرز مقومات الانسان الجزائري ممثلة في الأخلاق، المواطنة، الهوية، الدين الاسلامي، الثقافة والعروبة .. وكيف كانت مصدر قوة له ابان الثورة التحريرية ثم أضحت مواطن ضعف له ابان الاستقلال وذلك بسبب تخليه عنها وانصهاره في الكونية والعالمية، وهذا ما انتقده المفكر **شريط**، لينتقل في الخطوة الثانية ليصف لنا الدواء مثلما حدد الداء ويقدم الحل الممكن للخروج من المشكلة وتجاوزها هذه الخطوة تمثل رؤية استشرافية **لشريط** وموقفه الصريح من هذه الأبعاد المشكلة للثقافة العربية عامة والثقافة الجزائرية خاصة.

2.1.3- مفهوم السياسة

1 حمانة البخاري، **فلسفة الثورة الجزائرية**، ابن النديم للنشر والتوزيع ودار الروافد الثقافية، الجزائر، ط 1، 2012، ص 248.

2 محمد سبيلا، **مدارات الحداثة**، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، لبنان، ط 1، 2009، ص 252.

مما لا شك فيه أن الحديث عن فكر المرحوم **عبد الله شريط** في جانبه السياسي، وتبيان إن كان سياسيا أو دينيا، أو لائكيا، يتطلب منا في البداية تحديد مفهوم السياسة، ومن ثم الوقوف على وظيفة رجل السياسة والمفكر السياسي، إذ تعرف السياسة بأنها " فن الحكمة " والفن في هذا المقام يعني الخبرة في التدبير – تدبير البيت أو المدينة – على حد تعبير العلامة ابن خلدون، ويمكم تعريفها بأنها مجموعة الآراء والخبرات والأفكار التي صاغها العقل البشري لتفسير الظاهرة السياسية وعلاقتها بالمجتمع من حيث ضعفها وقوتها ووجودها وعدمها فالمفكر السياسي قد يكون ذا مرجعية دينية، كما يمكن أن يكون ذا مرجعية لائكية، وهنا يكون السياسي حاملا لفكر سياسي ديني، أو لائكي، لكن تبقى قوة الفكر تكون في مدى ارتباطها بالمجتمع، وهنا يأتي دور المفكر السياسي الذي يسخر فكره لخدمة شعبه واستنهاضه من أجل الانعتاق والوقوف في وجه كل من يحاول التلاعب بقيمه الوطنية والروحية، وقد يؤدي هذا الوقوف إلى الصراع والتحدي بين طرفي المعادلة، ومن ثم تهميش المفكر السياسي ذي التوجه الوطني الغيور على وطنيته، والرافض بطبيعة الحال للتزلف السياسي، ومن هنا نتساءل عن طبيعة الفكر السياسي للمفكر **عبد الله شريط**، هل يمكن اعتباره فكر أصيل يعبر عن العمق الحضاري للأمة الجزائرية، أم هو مجرد كاتب ومدرس لا أثر له في المجتمع ؟

أ– مفهوم الفكر السياسي: ما هو متعارف عليه هو أن الفكر السياسي مرتبط بالسياسة التي هي " أمر ونهي واستصلاح ممن وهب سلطانا دينيا أو دنيويا "[1]، كما أنها تعني كذلك " الرياسة والقيام على الشيء بما يصلحه والشخص الذي ساس قومه هو الذي ترأسهم "[2]، ولهذا فالسلطة قد تكون ذات مرجعية دينية أو علمانية، كما أنها يمكن أن تتغلف بالمظهر الديني لتغليف المحتوى العلماني واللائكي وهذا عندما تكون السلطة مقطوعة الصلة عن الشعب، إضافة إلى أنها مرتبطة بقوى خارجية وهذا لتأمين نفسها من الهزات الوطنية، وهنا يتدخل المفكر السياسي الأصيل الذي يسخر فكره لخدمة الشعب واستنهاضه للانعتاق، ونفض غبار الخمول والاستكانة للأمر الواقع، وهنا يحاول بعض الحكام المستبدين استبدال الأعلى بالأدنى بترغيب ذوي النفوس الطامعة في موائد السلطة تارة، وتهديد الرؤوس الناهضة تارة أخرى وهنا تستوقفنا المعركة الفكرية التي خاضها المفكر **عبد الله شريط** في السبعينيات من القرن الماضي مع عدو المدرسة الأساسية التي جاءت لإعطاء جرعة السيروم للغة العربية، وهو المرحوم **مصطفى الأشرف** الذي لا أحد يشكك في وطنيته ولا في مساره الجهادي، هذه المعركة التي كانت جريدة الشعب آنذاك واقفة على مجرياتها وأحداثها، والمفكر **شريط** لم ينتصر على خصمه السياسي آنذاك، إلا أنه ساهم

1 أحمد عبد السلام، **مصطلح السياسة عند العرب**، الشركة التونسية للنشر، تونس، 1985، ص 13.

2 ابن منظور، **لسان العرب**، ص 149.

بشكل غير مباشر في تأجيج الروح الوطنية لدى مناصري اللغة العربية، وساهم في تهيئة المناخ الفكري والسياسي لترجيح قوة الكلمة على قوة السلط، وبهذا قد عاد الاعتبار للغة العربية بفضل المؤمنين بأنبل المبادئ وأطهر الطرق للنضال والسير بالشعب نحو أقدس الأهداف وأنقى الغايات، ويبقى هذا المسار معرضا للعراقيل وبعض الأشواك التي يزرعها بعض رجال السياسة تحت تأثير مجموعة من الظروف الواقعية والمؤثرات الفكرية، " التي لا يمكن فصلها عن الإيديولوجيا بمفهومها الشامل للفكر السياسي والفني، والفلسفي والديني، لأن الفكر السياسي هو أداة لإنتاج الأفكار داخل الوعاء الإيديولوجي "[1]، على اعتبار أنه لا يمكن أن نتصور فكرا سياسيا خاليا من إيديولوجية معينة، ولا إيديولوجية بدون فكر سياسي وسلطة سياسية تتولى تنظيمها ورعايتها، لهذا فإن المفكر **عبد الله شريط** قد زاوج بين الفكر السياسي والإيديولوجية في مؤلفات عدة والتي صب فيها فكره السياسي وأبرزها : مع الفكر السياسي الحديث والمجهود الإيديولوجي في الجزائر، المشكلة الإيديولوجية وقضايا التنمية، إضافة إلى المقالات التي نشرها في مجلة المجاهد الأسبوعي ... الخ، ومن هذا المنطلق يتبادر إلى أذهاننا سؤالا جوهريا ألا وهو ماهي طبيعة ومعالم الفكر السياسي التي برزت في مؤلفات المرحوم **شريط** ؟

ب– مظاهر الفكر السياسي للمفكر عبد الله شريط

بداية وقبل الولوج إلى المعالم التي ميزت الفكر السياسي للمفكر **عبد الله شريط**، لابد من الإشارة إلى أهم النقاط التي انتقد فيها المفكر النظرية الماركسية، على الرغم من أنه كان من المتأثرين بالتوجه الماركسي خاصة في شطره الاقتصادي، لهذا فالمفكر **شريط** يفند أن تكون المادية التاريخية هي المساهم الحقيقي في بناء النظرية السياسية، على الرغم من أن كارل ماكس يعتبر هذه المادية العمود الفقري في بناء النظرية السياسية، ويستشهد لنا ببعض النماذج التي حصلت في بعض الدول كفرنسا وإيطاليا، ونفى بذلك أن تكون المادية التاريخية هي التي لعبت الدور الفعال في تشكيل نظامها السياسي، وبهذا يرى المفكر **شريط** أن " شكل التنظيم الاقتصادي يؤثر في المفاهيم السياسية والأخلاقية التي يقوم عليها التشريع في ذلك المجتمع "[2]، على اعتبار أن **شريط** لا يقصي العوامل الاقتصادية في التأثير على النظرية السياسية، ولكن لا يجعل هذه العوامل هي الأساس في بناء النظرية السياسية التي يبني عليها مشروع مجتمع.

[1] محمد عابد الجابري، **إشكالية الفكر العربي المعاصر**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1990، ص 51.

[2] عبد الله شريط، **مقال في المجاهد الأسبوعي**، اللسان المركزي لحزب جبهة التحرير الوطني، العدد 1124، 19 فيفري 1982، ص 35.

ما يلاحظ على الفكر الشريطي هو أنه يرفض نظرية **هوبز** التي تعتبر الانسان شريرا بطبعه، وفي الوقت نفسه يرفض نظرية **روسو** التي تنظر إلى الانسان ككائن طيب بطبعه، ولكنه يقف موقفا وسطا منسجما مع المفهوم الإسلامي لطبيعة الإنسان، هذا التصور قد حدده القرآن الكريم من قبل على لسان نبينا **محمد صل الله عليه وسلم**، يقول المولى عز وجل في محكم تنزيله ﴿ الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ وَبَدَأَ خَلْقَ الإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ ۝ ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِنْ سُلالَةٍ مِنْ مَاءٍ مَهِينٍ ۝ ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالأَبْصَارَ وَالأَفْئِدَةَ قَلِيلا مَا تَشْكُرُونَ ﴾[1]، فهذه الآية قد حددت طبيعة الانسان وحقيقته المادية والروحية والفكرية، هذه الطبيعة التي يستمد منها " كل انسان مجتمع مواقفه وسلوكه في الحياة المبنية على الروح والعقل والنفس. الروح مصدر قرار الرسل، الأنبياء، والعقل مصدر سلوك الإنسان المتوازن ومصدر قرارته، أما النفس فهي مصدر سلوك الإنسان الحيوان الذي لم يرتق إلى مستوى حكمة العقل، لأن رغباته النفسية هي الدافع الرئيسي لتصرفاته وسلوكاته وقراراته "[2]، وعلى ضوء هذه الطبيعة تتحدد علاقة الإنسان بالإنسان وبالمجتمع، ومن ثم تنبني أسس التنظيم الإداري والفكر السياسي للمفكر أو لرجل الدولة، وهنا لابد من الوقوف على مفارقة ألا وهي دولة الدولة ودولة الشعب فشتان بين هذا وذاك، فالأولى يتقوقع رجالها على أنفسهم في قصورهم الفخمة ويتمتعون في السفر بالسيارات الفخمة، أما الثاني فيبقى رجالها ملتصقين بهموم الأمة، وقد نبه المفكر **شريط** إلى الانقطاع الذي حدث بين القاعدة والقمة، هذا الانقطاع الذي " صيّر الإطارات تعيش في عالم، والشعب في عالم آخر لا يجمع بينهما إلا إطار الزمن المادي والمكان الجغرافي وأن عناصر المجتمع ذات التكوين الشعبي والطابع الوطني، هي العناصر الأكثر التصاقا بواقع أمتها "[3]، لهذا يؤكد على أن الأداة الوحيدة التي تضمن الاتصال بين الحكام والمحكومين هي اللغة الوطنية التي وقع تهميشها من قبل الجهات المسؤولة باستثناء بعض الوزارات، ومن هنا يكون المفكر **شريط** قد سجل موقفا إيجابيا تجاه اللغة العربية التي يعتبرها الركيزة الأساسية في بناء النظرية السياسية في الجزائر.

لا يخفى على أي شخص أن فهم وسيلة الارتباط بين المواطن والوطن، مبني أساسا على فهم طبيعة الانسان وحقيقته، وهذا الفهم يعود إلى المشرب الثقافي والفكري لكل مثقف أو منظر سياسي، وعلى ضوء هذا الفهم تتأسس النظم الاجتماعية والسياسية التي تكوّن اللبنة الأولى لمشروع المجتمع الذي تسعى إلى تبنيه الدولة، على

[1] سورة **السجدة**، الآيات 7،8،9.

[2] محمد عرب، **شرائع النفس والعقل والروح**، منشورات اتحاد كتاب العرب، دمشق، 2005، ص 369.

[3] عبد الله شريط، **المجاهد الثقافي**، مجلة دورية تصدر عن دار المجاهد،، عدد 06 ماي 1968، الجزائر ص 1.

اعتبار أنه إذا تم إهمال أحد هذه الجوانب فهذا سيشكل خللا في المنظومة الاجتماعية والنسق السياسي، لهذا فالمفكر **عبد الله شريط** يرى بأن المنظومة السياسية والاجتماعية عندما تضعف فيها شرارة الايمان يكون ذلك علامة من علامات التغيير الجذري التي تحدث في الطبقة الحاكمة، وهنا يضرب لنا مثالا حيا عن الأنظمة الاشتراكية التي أهملت الدين في مشروعها السياسي والاجتماعي، وكان اهتمامها منصبا فقط حول العوامل الاقتصادية لأن " الأديان والأنظمة الأخلاقية والتشريعية والثقافية كان لها دورها العظيم في تطور الشعوب وتربيتها وتكوينها "[1]، وبهذا فإن **عبد الله شريط** يكون قد قطع صلته مع القولة الماركسية " الدين عفيون الشعوب " التي بشر فيها الماركسيون في العالم الغربي، وقد تلقفها البعض في الجزائر، أي القلة في التمثيل الشعبي والنصفية في فهم حقيقة الشعب الجزائري، والمفكر **شريط** لا يؤاخذ أصحاب هذه المقولة التي قيلت في ظروف زمانية ومكانية معينة بقدر ما يؤخذ المثقفين الوطنيين الذين تنازلوا عن وظيفتهم التاريخية والعلمية، ومن بين الشرائح الاجتماعية التي نالها لوم الدكتور عبد الله شريط هم رجال الدين الذين " حكموا على أنفسهم بالتغييب من مسرح الحياة "[2] كما يعتبر **شريط** أنه يجب على كل فئات المجتمع أن تشارك في مناقشة وتناول مشاكل وظواهر الحياة الاجتماعية المختلفة وذلك بالتحليل والتعليل، ما عدا رجال الدين الاسلامي الذين بقوا محايدين أمام هذه المشاكل التي تمس حياة المواطن والتي من بينها، مشكلة القيم، والحرية وأنظمة الحكم والأسرة والتربية وتحديد النسل، وهنا **شريط** يعيب على رجال الدين وعلى وقوفهم متفرجين أو مغيبين من المسائل السياسية والثقافية والاقتصادية، وكأن الأمر لا يعنيهم لا من قريب ولا من بعيد.

لقد كان للدين الاسلامي في بناء الحضارة الإنسانية عن دور أجدادنا في فتح القارة الإفريقية، ولم يكن ذلك بالجيوش، ولكن بالمتطوعين الدينين والمرابطين والتجار والسواح، فقتم نشر العقيدة الإسلامية والتربية الدينية في البلدان التي فتحوها، فنحا وليس قهرا، ولكن ما عابه المفكر **شريط** على المسلمين هو كثرتهم في العدد، وقلتهم في المدد، على اعتبار أن " الدول المسيحية استطاعت أن تكوّن شخصيات علمية وثقافية استأثرت بالحكم والتحكم في رقاب المسلمين، بينما بقي المسلمون على هامش الحياة "[3]، ومن هذا المنطلق يتحدد موقف **شريط** من قضية فصل الدين عن الدولة، بل هو من أنصار تفعيل الدين في الحياة السياسية بشكل يتماشى مع طبيعة المجتمع الجزائري، بل إنه يدعو إلى تفعيل الدين في الحياة السياسية مرتبط بتفعيل شخصية رجل الدين قبل كل شيء.

---

1 عبد الله شريط، **المجاهد الأسبوعي**، العدد 1127، 12 مارس 1982، ص 32.

2 عبد الله شريط، **محتضرات الفكر الإسلامي**، وزارة التعليم الأصلي والشؤون الدينية، م. الخامس، الجزائر، 1972، ص 109.

3 المصدر السابق، ص 109.

يرى المفكر **شريط** بأن المسؤولية مشتركة بين المثقفين والمفكرين الإسلاميين وبين الوضع السياسي، ثم طرح منهجية العمل ويؤكد أن هذه المنهجية تكمن في تعاون الجميع، وذلك من خلال تكوين مجامع دينية يكون لها فروع على مستوى كل الوطن، حتى أنه يمكن تشكيل هذه المجامع في الدول غير الاسلامية وهذا لا يمنعه الدين الإسلامي، هنا تطرح مسألة خطر مصالح الأنظمة العربية العميلة للأنظمة الغربية، فالواقع يثبت خوف هذه الأنظمة من نجاح النهضة الإسلامية التي تراها هذه الأنظمة مزعزعة لعروشها، ما الذي جعل كبار المفكرين والعلماء المسلمين يهجرون بلدانهم للاستقرار في البلدان الغربية ؟ ومن يبرز مشكل الديموقراطية التي كان لها نصيبا وافرا من الدراسة لدى المفكر **شريط** خاصة في كتابه " مع الفكر السياسي الحديث والمجهود الإيديولوجي " فكيف كانت قراءة **شريط** لهذه الظاهرة في الجزائر ؟

ج- الديمقراطية بين المفهوم وشروط تحقيقها

لقد تحدث المفكر **عبد الله شريط** في كتابه الشهير الذي ذكرناه عن الأنظمة غير الشعبية، والتي بدورها تنزل غضبها على الديمقراطية التي تعني حكم طبقات الشعبية التي تسعى إلى تحقيق مصلحة الشعب في الميدان الاقتصادي والثقافي والسياسي، وقد أشار في كتابه هذا إلى سخط الفيلسوف الألماني **نيتشه** على الحكم الشعبي الذي يتمثل في الديمقراطية التي تدلل الشعوب وتربيها غبى التخنث والميوعة وتبعدها عن الحروب والشدائد وتساوي بين القوي والضعيف والغبي والمقتدر، كما أنها تتبنى القيم الشعبية المنحطة، فإذا نظرنا من منظور الواقع العربي عامة، والجزائري على وجه الخصوص يمكن أن نرى الصواب في هذه النظرة إلى الحكم الشعبي ذي التوجه الديمقراطي، ولكن هل العيب يكمن في الديمقراطية ؟ أم في الشعوب التي نحاول أن نجعلها تعيش الديمقراطية ؟ لهذا **فشريط** يتساءل عن مفهوم الديمقراطية والفائدة منها ؟

يعتقد المفكر **شريط** بأن الديمقراطية هي حكم الشعب بواسطة الشعب، وذلك يتم بالاستشارة، وهنا تكون بطريقة مباشرة، كما كانت في دولة المدينة، أو عن طريق الشورى كما هي في عهد الخلفاء الراشدين، أو عن طريق الانتخاب كما هو الحال في حياتنا المعاصرة، أو عن طريق رفع الأيادي في البرلمان الشكلي الذي تعمل به الأحزاب التي لا تمثل إلا نفسها، ومهما كان نوع الاستشارة فإن المشكل الأساسي يكمن فيما تحققه الديمقراطية من فائدة عملية للفرد والمجتمع، وحتى للحاكم نفسه، سواء كان هذا الحاكم ملكا أو رئيسا منتخبا، والفائدة حسب **شريط** تكمن في " التقليل من أخطاء الحكام، فالحاكم عندما يلاحظ عزوف الشعب وملله وسخطه واحتقاره للسياسة والسياسيين يراجع خطته ومشروعه السياسي والاجتماعي، وعندما يلاحظ حماسة الشعب

لقضية دون أخرى يتخذ قرارا عوضا عن قرار آخر "[1]، فقد كان **نيتشه** من بين الفلاسفة الناقمين على النظام الديمقراطي، لأن الديمقراطية تدلل الشعوب على الميوعة وتبعدها عن الحروب، وتحمل الشدائد، وهذا حسب تصوره معتبرا أن أكبر كارثة هي العمل بالقيم الشعبية واحترامها، فقد كان يدعو إلى القوة ورفض الأخلاق والاعتماد على العنف، كما أنه لم يختلف معه الفيلسوف الألماني **شبنجلر*** عندما اعتقد بأن الغرب يسير نحو الانحطاط والضعف وذلك بسبب الأفكار الديمقراطية والاشتراكية، التي علمت الناس الاعتماد على الدولة في الدفاع على نفسها، ومن ثم الميل إلى النعومة والابتعاد عن الخشونة، كما أن " الديمقراطية في المجال السياسي علمت الناس التخلي عن أية مسؤولية، لأنها علقت كل مسؤولياتها على الطبقة الحاكمة وفي رأي **موسولوني*** إن الديمقراطية ليست حكما يعطي للشعوب وجودها وكيانها، وقد تهجم على الديمقراطية واعتقد أن النظام النيابي هو نظام آلي وليس نظاما أخلاقيا، مما يعمل على دفع الشعوب إلى التخلي عن إيمانها بمبادئها والعودة إلى منطق القوة"[2].

أما المدافعون عن فكرة الديمقراطية وفائدتها العملية، فيرون أنها تقوم على التقليل إلى أقصى حد ممكن من الأخطاء في الحكم، ولهذا كان الانتخاب أو التصويت ضربا من الاستطلاع الاجتماعي الذي يحدد أهداف السياسة العامة للبلاد، على اعتبار أن إشراك الشعب في السلطة يتطلب شروطا لابد من توافرها حتى يكون له الحق في اتخاذ القرارات السياسية محققا بذلك فائدة عملية، كما يجب أن تكون هذه الاستشارة بناءة وهادفة فالاستشارة السياسية التي تكون ناجحة، هي التي تمثل الطبقات العميقة من الأفراد المكونين لها، وفق قواعد قانونية مستمدة من التشريعات والدساتير التي تؤمن بها الشعوب في حياتها السياسية، والابتعاد عن الأشكال السياسية الفاسدة التي تميل إلى الاستبداد والاضطهاد، وتجهيل الشعب وجعله يعيش هذه الأمية السياسية، " وإذا استقرأنا التاريخ السياسي والأنظمة التي كانت تشرك الشعب في الحكم كانت نادرة، كما يفعل اليونان والرومان حيث كان الأفراد يجتمعون ويناقشون قضايا الحكم بطريقة مباشرة "[3].

---

1 عبد الله شريط، **مع الفكر السياسي الحديث والمجهود الإيديولوجي في الجزائر**، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1986، ص 60.

* أوسفالد أرنولد غوتفريد شبينغلر (1880- 1936 م)،مؤرخ وفيلسوف ألماني شملت اهتماماته أيضاً الرياضيات والعلم والفن.

* بينيتو أندريا موسوليني (1883-1945)، حاكم إيطاليا ما بين 1922 و 1943 شغل منصب رئيس الدولة الإيطالية ورئيس وزرائها وفي بعض المراحل وزير الخارجيَّة والداخليَّة، وهو من مؤسسي الحركة الفاشية الإيطاليّة وزعمائها.

2 المصدر نفسه، ص 59-60.

3 المصدر السابق، ص 63.

غير أن المفكر **شريط** يتساءل عن الفائدة العملية للديمقراطية التي تعني فيما تعنيه هي إشراك الشعب في تسير أموره، من أجل التقليل من أخطاء الحكم الفردي أو الاستبدادي، وهذا عن طريق الاستطلاع الاجتماعي والشعبي الذي يمكّن الحاكم من معرفة نوازع المجتمع، أو حتى بوادر القلق المؤدي إلى التمرد، غير أن هذه الوظيفة التي تمكن الحاكم من تتبع طموحات الشعب يجب أن تتقيد بمجموعة من الضوابط التي تجعل إشراك الشعب في اللعبة السياسية تحقق هدفها دون انحراف ما دامت " أهمية الرأي العام مرتبطة بالوسائل التي من خلالها يعبر الشعب عن رأيه تعبيرا حرا وهادفا، لأن الرأي العام يتشكل بانتقال الشعب من العمل الفوضوي إلى العمل المنظم في شكل تكوين أحزاب أو جمعيات "[1]، فهذه الجمعيات والأحزاب تقع عليها المسؤولية التامة لاطلاع الشعب على المواضيع التي يستشار فيها بشكل بعيد عن التضليل والديماغوجيا، لذلك يجب أن تتوفر ظروف موضوعية تسمح للشعب أن يبدي رأيه بكل وضوح وهنا يأتي دور الإعلام في هذه العملية السياسية، فهو يلعب دورا أساسيا في تكوين الرأي العام الذي لا يمكن للديمقراطية أن تنمو وتتطور إلا به " لأن الرأي هو الوسيلة الحقيقية التي تمكن المسؤول من الوقوف على رغبات الشعب ومواقفه من القضايا التي تمس الصالح العام "[2]، وهنا يلح المفكر **شريط** على ضرورة توفير الجو النفسي المساعد على الحوار والنقاش السياسي في جو الطمأنينة والوضوح.

كما قد أكد المفكر **شريط** على عدم جدوى استشارة الشعب في الأمور السياسية، وذلك لعدم نجاعتها واستحالة الوصول إلى تحقيق أهدافها، وهي حالة فساد الحكام الذين يضعون النظارات السوداء والأقنعة السميكة أمام أعين الشعب، حتى يفقد الشعب الرؤية الواضحة التي تسمح له بالسير في الوضوح السياسي، والخط الإيديولوجي السليم ويظل سائرا في طريق ضبابي يحار فيه بين الغدو والرواح، ويجد الحاكم المستبد ضالته في هذا الشعب المغلوب على أمره والمذبذب في سيره، لأن المشي الطريق " يستند إلى وضوح الرؤية، فمن أجل يفقد الشعب المقدرة على التوجه نحو الأمام، يكفي أن نغمض الرؤية، فتسقط في العمى، والعمى هو الفوضى... فيعيش الشعب اللحظات منفصلة معزولة لا فرق بين أن يتقدم أو يتأخر "[3]، وقد تحدث الدكتور **شريط** عن الحكومة، وعن الشعب، وعن الانتخاب، فهو يعتبر أن الحكومة والشعب طرفان أساسيان في اللعبة السياسية والانتخاب وسيلة اتصال بينهما، ولكي تكون هذه الوسيلة أداة وصل بين الطرفين يجب أن تكون هناك شروط تضمن الاتصال السليم، ومن هذه الشروط، النزاهة في الأداء، والوعي بخطورة المهمة في الحراك السياسي، كما أن

1 غاستون بوتول، **سوسيولوجيا السياسة**، تر : نسيم نصر، منشورات عويدات، بيروت، 1980، ص 114.

2 سعيد سراج، **الرأي العام، مقوماته وأثره في النظم السياسية المعاصرة**، الهيئة المصرية للكتاب، 1978، ص 9.

3 أحمد حيدر، **نحو حضارة جديدة**، دار الفكر، لبنان، 1999، ص 290.

المفكر **شريط** يتساءل عن سر استمرار القصور في التنظير السياسي لدى النخبة المثقفة في عالمنا المعاصر؟ هل هي عادة فكرية ورثناها عن أجدادنا العرب؟ أم أنه خوف من تحمل المسؤولية أمام حكام طغاة ؟، وأيا كان السبب فإن **شريط** على قناعة بأن الوضع مؤقت، وأن استبداد الحكام سيزول عندما يظهر جيل من المثقفين يعني أن الثقافة مسؤولية سياسية، وحينما يتحول العمل إلى عقيدة راسخة، إذا كيف ستتولد دولة القانون التي لا يجرؤ فيها على الاستبداد، لأنه في مواجهة مواطنين رقباء عليهم حتى لا ينحرف، ورقباء على الدولة حتى لا يتعدى عليها " مواطنون يشكلون مع حكومتهم شيئا واحدا اسمه الدولة "[1]

وختام هذا المبحث يمكن القول بأن المعركة يجب أن تكون معركة مفاهيم أو لا تكون، وتبقى أي خطوة نحو الإصلاح والتغيير تمر عبر إصلاح وتغيير المفاهيم وإعادة النظر في عادتنا الفكرية وتصوراتنا النمطية، فدون احتكام الفكر للواقع المتحول باستمرار ستزداد الهوة بين الفكر والعمل، وتزداد الهوة بين الماضي والحاضر، وسنظل نعيش في عالم ممزق ومشتت، من أجل الخروج من هذا المأزق علينا أن نتصدى للقضايا المطروحة بجد وصرامة وصراحة وموضوعية، وأن لا نبقى رهينة لمفاهيمنا العتيقة وتصوراتنا الماضوية التي لا تزيدنا إلا بعدا عن واقعنا، كما تزيدنا جهلا به وتنكرا له في الوقت الذي نحن محكومون بتحولاته وتغيراته وتطوراته التي تفرض علينا منطقها وحقائقها هذا ما يمكننا أن نسترجعه من درس معركة المفاهيم الذي تركه لنا المفكر المناضل **عبد الله شريط** بعد أن غادرنا بجسده منذ عقد من الزمن، ولكن لازالت أفكاره وأطروحاته تسير في أعراقنا خاصة التي تتعلق بالتراث والحداثة هذه المسألة ستكون حديثنا في المبحث الموالي من خلال محاولة تهذيب الجدل بين الأصالة والمعاصرة، فيا ترى ما هو موقفه من التراث ؟ وكيف هذب الجدل بينه وبين الحداثة وتداعياتها ؟

[1] عبد الله شريط، **الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون**، ص 316.

المبحث الثاني :

جدلية التراث والحداثة ونتائج الثورة الثقافية .

" تشكل الثورة مع الفكر أسس النهضة، ولكنّ الثروة بلا فكر هلاك محقق "

علي عزت بيغوفيتش

La révolution avec pensée constitue les fondements de **la renaissance**, mais la richesse sans pensée est définitivement condamnée

المبحث الثاني: جدلية التراث والحداثة ونتائج الثورة الثقافية.

ما هو متعارف عليه هو أن المجتمعات العربية منذ القرن التاسع عشر عرفت ثورات فكرية وفلسفية هامة والتي كانت عاملا حاسما في دفعها نحو التحضر وإخراجها من التخلف الذي أربك نهضتها لمواكبة المشروع الحداثي التنويري، حينها انفتح العقل العربي على عالم يشهد ثورة فكرية وعلمية متقدمة، ومن هذا المنطلق فالحداثة والتنوير كمشروع حضاري ينطوي على فلسفة جديدة، لهذا قد حمل المفكر الجزائري **عبد الله شريط** مشروعا حداثيا وموقفا من الحداثة انطلاقا من ثقافته الوطنية الجزائرية، هذه الثقافة المتشبعة بروح الإسلام والتسامح الحضاري لهذا تميزت قراءته الحداثية بالنقد، كما أن تحليله للإنسان وتنمية العقل الإنساني وفق منهج علمي، على اعتبار أن الجزائر لم تستطع أن تتخلص من التركة والإرث الاستعماري إلا بعد إحداث هذه الحركة الفكرية والفلسفية الشاملة التي تجلت في النهضة والتقدم الاجتماعي، والمفكر **شريط** يؤكد بأنه لن يتحقق هذا المبتغى إلا وفق إيديولوجيا تنموية هادفة، كيف لا وهو يعتبر من بين الذين ساهموا بأفكارهم ومواقفهم الراجحة التي تخدم قضايا الوطن والأمة، فمن بين القضايا التي واجهت المجتمع الجزائري إبان الحقبة الاستعمارية وحتى بعد الاستقلال هي مسألة التراث والحداثة والجدل الذي دار بينهما، وكذا مسألة الثورة الثقافية فهذه المشكلات الفلسفية الكبرى تعد أهم المحاور التي نالت نصيبا وافرا من الدراسة في كتابات المفكر، على اعتبار أنها تعتبر من بين المكونات الأساسية لهويتنا وشخصيتنا الجزائرية التي هي راسخة في أعماق التاريخ البشري، وتم ربط الثورة الثقافية بمسألة التراث والحداثة لأن الثقافة الجزائرية اصطدمت بعوائق كثيرة، من أبرزها اشكالية العلاقة بين الماضي والحاضر، ومن هذا المنطلق ما هو موقف المفكر **عبد الله شريط** من مسألة الثورة الثقافية وكذا مشكلة التراث والحداثة ؟

1- الثقافة في الجزائر ومكر التاريخ ..

قبل الولوج إلى موقف المفكر **عبد الله شريط** من الثورة الثقافية في الجزائر وكذا تحديد موقفه من إشكالية الجدل الواقع بين التراث والحداثة، لابد علينا من الوقوف على واقع الثقافة في المجتمعات العربية على وجه العموم والجزائر على وجه الخصوص، فأزمة المجتمع العربي هي في الأساس أزمة ثقافة وكذا أزمة غياب مسؤولية المثقف وذلك اتجاه تحسين ظروف مجتمعه وهو ما جعل هذه الأزمة تنعكس سلبا على مختلف المجالات الأخرى السياسية والثقافية والاجتماعية ...، فالمفكر **عبد الله شريط** يعتقد بأنه لا يمكن الحديث عن بناء حضاري للجزائر ما بعد الاستقلال – مرحلة الدولة الوطنية – إلا بتجاوز مشكلاتها الثقافية لذلك نشر **شريط** مؤلفا كان له وزن كبير

ضمن كتاباته شخص فيه داء الثقافة الجزائرية، وكان بعنوان " **من واقع الثقافة الجزائرية** " فقد اهتم فيه بالشأن الثقافي الجزائري وتشخيصه للمرض الذي أصاب الجزائر في المجال الثقافي واضعا بذلك الدواء للنهوض بالمجتمع الجزائري ثقافيا، لهذا سأقف هنا على أهم التحديات التي واجهت الثقافة في المجتمعات العربية باختصار على وجه العموم ثم سأركز على أهم التحديات التي مست المجتمع الجزائري وهذا حسب تصور **شريط**، على اعتبار أنه ابن الجزائر وقد كان اهتمامه الكبير منصبا على محاولة تحديث كل أساليب الحياة في المجتمع الجزائري، وعلى جميع المستويات الاقتصادي والسياسي والاجتماعي وكذا الثقافي الذي هو موضوع بحثنا في هذا المبحث، وسنقف على إشكالية جوهرية ألا وهي هل هناك ثقافة محلية جزائرية المرجعية متماسكة أم أن ثقافتنا استعرناها من الآخر ؟ هذا السؤال يجعلنا نقف على أهم التحديات التي واجهت الثقافة الجزائرية، ولكن قبل الغوص في التحديات التي مست الثقافة الجزائري، أود في هذا المبحث الوقوف ولو في عجالة على التحديات التي مست الثقافة العربية على وجه العموم.

1-1 . الثقافة العربية وتحدياتها

تعتبر الثقافة العربية هي المرآة التي تعكس طبيعة الحياة الاجتماعية والفكرية عند العرب، وتساهم بشكل كبير في توضيح مكونات المجتمع العربي والقيم الأصلية الخاصة به، وأيضا تشكل الثقافة العربية منظومة متكاملة من الأسس التي تعزز دور اللغة العربية في نقل الصورة الحقيقية عن الشعوب العربية إلى الشعوب الأخرى، لذلك فالثقافة العربية ترتبط بمفهوم الحضارة فعندما يشار إلى الحضارة العربية فإننا نقصد كافة المكونات والعوامل التي أدت إلى ظهورها، ولذلك فالثقافة تعد واحدة من مكونات المهمة، فهي تعتبر الموجه الرئيسي في بناء الحضارة العربية، وقد اعتمدت على الأدب والفكر العربي في وضع الأسس الأولى للمجتمعات العربية، لكن الثقافة العربية تواجه خلال الحقبة الزمنية الحالية مجموعة من التحديات المعاصرة التي أثرت سلبيا على بنيتها، كما أنها أدت إلى ضياع أغلب العوامل التي تساهم بشكل كبير في المحافظة على قواعدها راسخة ضمن هذا التنوع الثقافي العالمي ومن بين أهم هذه التحديات نذكر :

- تعد العولمة من بين أهم التحديات التي تؤثر على الثقافة العربية، وارتبطت أساسا بدور الوسائل الحديثة التي تسعى لتطبيق الثقافة الغربية على حساب الثقافة العربية في المجتمع العربي، ويظهر ذلك التأثير جليا على اللغة العربية بصفتها قلب الثقافة، والتي هي بدورها تعاني من تغييرات خطيرة، بسبب الخلط بين كلماتها وكلمات اللغات الأخرى من باب التأثر بالثقافة المستوردة من التأثير الواسع للعولمة في مختلف المجالات العامة ضف إلى

ذلك فإن الانسان العربي له دور كبير ومباشر في التشجيع على التأثير السلبي للعولمة على الثقافة العربية ويظهر ذلك في تعامل معظم الأفراد مع الأدوات المستحدثة، وهنا إشارة إلى الأجهزة الإلكترونية ذات الطراز الذكي، وهنا ما عجل بدخول العولمة إلى المجتمع العربي بطريقة مباشرة، وساهمت في تغييره تغيرا ملحوظا ويبقى " التقليد والتبعية تقود صاحبها إلى الذوبان والفناء في الآخرين "[1]، وأكبر مثال على هذا الذوبان هو أن العديد من الأشخاص يفضلون إلغاء اللغة العربية من قوائم وتطبيقات هواتفهم الذكية، واستبدالها بإحدى اللغات الأخرى من باب أن لغتهم العربية لا تتوافق مع طبيعة هذا التطور التكنولوجي، فللأسف الشديد أصبح الاستخدام الخاطئ لأدوات العولمة سببا رئيسيا في تراجع الثقافة العربية بالاعتماد على أسلوب التغريب، وذلك من خلال تحويل كل شيء عربي إلى غربي بالتدريج، فالعولمة سلاح ذو حدين، ويجب على الإنسان العربي الحرص على الاستفادة من الإيجابيات التي توفرها، وتجنب تلك السلبيات التي لا تؤدي إلى أي تقدم يذكر، فلا عجب أن " الآخر المتقدِّم والمتفوق، يوقظ الذات على حقيقتها بقدر ما يضعها موضع تحدي، ويطرح عليها أسئلة الهوية بقدر ما يحملها على تأمل أحوالها ومراجعة أفكارها من أجل تجاوز واقعها وتغيير شرطها الوجودي أو الحضاري "[2] فالثقافة العالمية تتجاوز كافة الحدود الثقافية القومية أو المحلية الأخرى، قد يصف البعض هذه الثقافة العالمية الجديدة الآخذة بالتشكل بأنها ثقافة سطحية، أو استهلاكية، أو غزو الثقافي، أو مادية، ... الخ، ولكن مهما كان الوصف المعطى فإنه لا ينفي الحقيقة القائمة، ألا وهي أن هذه الثقافة تنتشر وتسود على حساب ثقافات محلية وقومية عديدة وبذلك " قد تشجب مثل هذه الثقافة، وقد نرفضها، ولكن لا الرفض ولا الشجب قادران على وقف زحفها طالما أننا لا نقدم بديلا ثقافيا قادرا على المنافسة في عصر متغيرات متسارعة، وليس مجرد الوعظ والنصح، وهذه الثقافة العالمية المتشكلة، ليست قاصرة على الصراعات أو الأمركة التي نشاهدها في مختلف المجالات الحياتية ولكنها تذهب إلى الجذور المعرفية للثقافة "[3]، هذا يجعلنا نؤكد أن ثقافة الاستهلاك قد تكون مجرد قشرة خارجية ليس من الضروري أن تدوم أبد الدهر.

– هناك كذلك مشكلة أخرى تساهم في تأزيم الثقافة العربية تكمن في ارتباط الثقافة بالإيديولوجية، هذا ما يجعلها دائما في خدمة هذه الأخيرة، وحينما تخضع الثقافة لسلطة الأيديولوجية، فإنها تنحرف عن مسارها الأخلاقي

1 محمد عمارة، **أزمة الفكر الإسلامي المعاصر**، دار الشرق الأوسط، القاهرة، مصر، 1990، ص 37.

2 علي حرب، **أزمة الحداثة الفائقة ، الإصلاح – الإرهاب – الشراكة**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط 1، 2005، ص 63-64.

3 تركي الحمد، **الثقافة العربية في عصر العولمة**، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط 1، 1999، ص 11.

والقيمي، وكلما تم تسييس الثقافة استطاعت الدولة تكبيل الابداع الانساني، كذلك ارتباط الثقافة بالأيديولوجية يجعلها ثقافة غير خلاقة وفاشلة في خلق الإبداع الإنساني، فيصبح المثقف يدافع عن الأطروحات السياسية للدولة قصد إرضاء الحكام، لهذا نستطيع القول بأنه لكل إيديولوجيا أصول ثقافية لكن ليس كل ثقافة أيديولوجية بالإطلاق، على الرغم من أنه لا ينفي إمكان تحول الثقافة إلى أيديولوجيا وعقيدة وهذا راجع إلى الشروط التاريخية والاجتماعية للجماعة البشرية، فالثقافة " هي التي تقف وراء النشاط الحضاري للإنسان، وهي التي تجعل الحضارات الإنسانية تختلف عن بعضها نتيجة اختلاف المعايير (الثقافية) المحددة للنشاط الإنساني عامة "[1].

1-2 . الثقافة الجزائرية وتحدياتها

مما شك فيه أن الوضع الثقافي لأي بلد، يأخذ صبغته وشكله من خلال الوضع الاجتماعي والسياسي العام والجزائر كغيرها من الدول العربية الإسلامية، تأخذ مشروعها الثقافي من الأسس الثقافية للحضارة الإسلامية السائدة، وبالمقابل إذا ما وقع ضعف أو خلل من السلطات المركزية، في تبني هذه المشاريع لأي سبب من الأسباب، فإن الجماعات المحلية هي التي تتبنى قضاياها الثقافية بنفسها بشقيه المنهجي والمادي، وأود هنا أن أشير إلى أن أأرخ للمسألة الثقافية في الجزائر وخاصة خلال التواجد العثماني في بلادنا وأن أقف على أهم التحديات التي واجهت الثقافة خلال هذه الفترة، ونحن نعلم تاريخيا أن النظام العثماني كان متجها إلى جهاد البحر، ولذلك من أجل صد الهجمات المسيحية المستمرة على سواحل المغرب الإسلامي، ثم توجه إلى النظامين الإداري والمالي وما هو ملاحظ خلال هذه الفترة هو أنهم أهملوا قضايا الثقافة لفترات طويلة، فتسبب ذلك في تقلص المعارف ونزول مستواها، فمن عيوب الثقافات التي تتبناها الشعوب في فترة غفلة الدولة عن المجال الثقافي، هو " اللجوء إلى التقليد والجمود والابتعاد عن الاجتهاد وكل ما له علاقة بالعلوم العقلية، وتخزين المعارف الموروثة دون اكتراث بالبحث والنقد والتحليل "[2]، فالحديث عن الثقافة في خلال العهد العثماني يقودنا إلى الحديث عن الوضع العلمي في الجزائر خلال تلك الفترة، وذلك أثناء وقبيل التواجد العثماني ويجدر الإشارة هنا إلى أهم الحواضر ومراكز الإشعاع العلمي والحضاري، وهي مدينة تلمسان في الغرب الجزائري، ومدينة بجاية، ومدينة قسنطينة في الشرق ولقد كانت هذه المراكز مقارنة مع الوضع العام للبلاد، تعد أهم مراكز توارث العلم، وازدهرت بها المعرفة إضافة إلى أنها اشتهرت بها الأسر العلمية، ها لا يعني عدم تواجد مناطق احتضنت هي كذلك العلم والمعرفة كالجزائر

[1] المرجع السابق، ص 16.

[2] عبد المجيد مزيان، **الأنظمة الثقافية في الجزائر قبل عهد الاستعمار**، مجلة الثقافة، عدد : 90، نوفمبر/ديسمبر 1985 م، ص 36.

وبسكرة ووهران، لكن هذه كانت أقل مستوى من سابقاتها، أما إذا تحدثنا عن الريف الجزائري فقد كان يعيش في غياهب الجهل، وكان حظه من العلم قليلا جدا، وحتى أبناؤه من الطلبة الذي يسافرون إلى هذه الحواضر طلبا للعلم، فإنهم سرعان ما يستقرّون بها في ولا يعودون إلى قراهم بعد اكتمال تعلمهم، هذا ما جعل الرحالة **حسن الوزان** يصف هذه الأرياف وذلك خلال المرور بها قائلا : " لا يوجد بين السكان من يملك قليلا أو كثيرا من العلم، لدرجة أن أي أجنبي يمر ببلدتهم، ويكون على جانب من العلم، يتشبثون ببقائه لديهم، ويحيطونه بمظاهر الاحترام والإجلال، يلجؤون لتسوية نزاعاتهم "[1]، إلا أن هذا الوضع لم يدم طويلا خاصة بعد دخول العثمانيين إلى الجزائر والتي تعتبر حركة جديدة، حيث انطلقت إلى الريف بجباله وسهوله إضافة إلى الصحاري ومن ثم انتشرت الزوايا العلمية إضافة إلى تحول الزوايا القديمة إلى احتضان التعليم، بعدما كانت تقتصر على الإطعام والإيواء.

لقد شهدت هذه الفترة كذلك نزوح علماء الأندلس إلى الجزائر، فارّين من بطش الكنيسة في بلادهم يرافقهم اعتقادهم بأن ما أصابهم بالأندلس، راجع إلى ابتعادهم عن الدين، فأرادوا تدارك ما فاتهم، فأخذ بعضهم يجوب البلاد " لاستنهاض الهمم والحث على الجهاد، والعودة إلى الدين وعلومه "[2]، غير أن اهتمام السلطة الحاكمة أنداك بهذا الجانب انعدم تماما، خاصة بمجيء الدايات هذا ما جعل عملية التعليم تصعب على طالبيها والمتكلفين بها، وهذا ما لاحظه **الورثلاني*** في رحلته، فقد أشاد بالمدارس الحكومية في تونس، ويثني عليها حتى أنه نوى الإقامة فيها وذلك " رغبة في نشر العلم وبثه، لكثرة الآخذين فيها، مع عدم الكلفة للطلبة الآخذين، بخلاف وطننا "[3]، مما تتسبب ذلك في هجرة الكثير من الطلبة والعلماء الجزائريين إلى تونس ومصر وغيرها من البلاد الإسلامية، طلبا للعلم وقد التقى هذا العالم الجليل بعدة علماء الجزائريين والذين هاجروا إلى تونس ومصر، ومن أبرزهم "**أحمد بن عمار** مفتي الجزائر، **وأحمد بن حمود، والصالح القصاري، وأحمد الصديق الجزائري وعبد العزيز** عم الورثلاني وغيرهم "[4]، ويجدر بنا هنا الإشارة إلى أن العلوم المتداولة في الجزائر آنذاك لم تكن تتعدى العلوم النقلية منها، أي الدينية أو الشرعية مع بعض ما تدعوا الحاجة إلى إضافته إليها، كعلوم اللغة كونها أداة، وبعض المنطق للاستدلال غي علوم العقيدة ومقارعة الخصوم، أما عن العلوم العقلية فتكاد تنعدم، أما عن

1 Jean Leon L'Africain , **Discription de l'Afrique, trd par A.Epaulard**, (Paris : librairie d' orient , 1981) , P 348-349.

2 العيد سعيود، **حركة التعليم في الجزائر خلال العهد العثماني**، مجلة سيرتا، ماي 1980، ص 60.

* يعتبر العلامة الفضيل الورتلاني (1900- 1959م) الجزائري من أبرز أعلام الحركة الإسلامية في الجزائر الذين كان له دور مهم وفاعل في تأسيس جمعية العلماء المسلمين الجزائريين سنة 1931 ، حيث كان من اقرب الشخصيات للامام عبد الحميد بن باديس والإمام البشير الإبراهيمي.

3 الحسين بن محمد الورثيلاني، **الرحلة الورثيلانية**، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة ، مصر، ط 1، 2008، ص 678.

4 المصدر نفسه، ص 286.

العلوم الشرعية التي كانت تدرس هي القرآن وما يلازمه من علوم كالتفسير والقراءات وغيرها، وكذا علوم الحديث وفقه العبادات والمعاملات، هذا يثبت بأن الإنتاج العلمي في الشرعيات كان غزيرا، إلا أن جانب الإبداع والجدة فيه كان معدوما، بل أن كل محاولة للخروج عن طوق التقليد وتقديس الموروث، كان يعتبر مغامرة كثيرا ما حملت أصحابها إلى الموت المؤكد، وكثيرا ما استعملت هذه القضية لأغراض سياسية، أو للتخلص من الخصوم وهذا ما ذكره **الورثلاني** متحدثا عن الصراع الشديد الذي قام بين الشيخ عبد القادر الراشدي وعلماء قسنطينة فقال: " وقد وقعت بينه وبين طلبة قسنطينة مخاصمة عظيمة ومنازعة كبيرة حتى رموه بالتجسيم، بل بعضهم كفّره، ومن الإسلام أخرجه ، وذلك أمر عظيم في الدين "[1].

كقراءة لما تم تداوله فإن ظاهرة التقليد هذه جعلت الإنتاج العلمي يختلف من علم لآخر، على اعتبار أن العلوم التي كان اعتمادها على الحفظ فقد كان إنتاجها غزيرا، أما عم العلوم التي تحتاج إلى سعة أفق واطلاع ثقافي واسع استقلال عقلي كبير مثل التفسير، فقد ندر فيها الانتاج، وقد اشتهر في ذلك الوقت جمع من العلماء أمثال **عبد القادر الراشدي القسنطيني**، و**محمد الزجاجي** وشيخه **ابن لؤلؤ**، لكن هؤلاء العلماء وغيرهم، لم تكن إنجازاتهم في التفسير غير مجموعة من الشروح لتفاسير سابقيهم، أو زيادة في تبسيطها، وأغلبهم اشتهر بتدريس التفسير ولم يكن اهتماهم منصبا على التأليف، فلا نكاد نعثر على واحد من تأليفهم، وحتى الذين اشتهروا بالتأليف **كأبي راس الناصري** فإن تأليفهم لم يتعدى كونه نقلا عن شيوخ سبقوهم، وهذا ما وصفه **الناصري** في كتابه بأنه ينقسم إلى ثلاثة أسفار في كل سفر عشرون حزبا، أما عن مضمونه فيقول : " ... طالما تكلمت فيه نقلا من كتاب شيخ أو فيه الزمخشري والبيضاوي، وابن عطية وغيرهم ..."[2]، وتأييدا لهذا الطرح فقد ذكر **أبو القاسم سعد الله** مجموعة من العلماء، الذين اهتموا بعلم التفسير إما تدريسا أو تأليفا، إلا أنه يؤيد الرأي الذي سبق الحديث عنه من أن " أغلبهم لم يبدعوا وأن تأليفهم اتسمت بالبساطة، وغلبت عليها العامية مجاراة لطبيعة المجتمع "[3].

هذا عن أهم التحديات التي واجهت الثقافة خلال التواجد العثماني في الجزائر وقد خصينا بالذكر الجانب التعليمي وعن أم العلماء الذين برزوا في تلك الفترة، والملاحظ في هذه الفترة كما أشرنا سابقا هو اهتمام العلماء

---

[1] الورثيلاني ، **الرحلة الورثيلانية**، ص 697.

[2] أبو راس الناصري، **فتح الإله ومنته في التحدث بفضل ربي ونعمته**، تح : محمد بن عبد الكريم، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1990، ص 179.

3 أبو القاسم سعد الله، **تاريخ الجزائر الثقافي**، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1981، ج 2، ص 20-21.

بالجانب الشرعي وكل ما له علاقة بالقرآن من فقه وعبادات، هذا جعل العلماء يرتكزون على العلوم الشرعية وإبداعهم فيها كان غزيرا، أما الجانب الإبداعي في مجال العلوم العقلية فقد لاقت نفورا تاما ولم يكن لهم شأن في ذل، هذا ما جعل الثقافة في الجزائر منحصرة في ميدان الشرع دون بلوغ مراتب العلوم التكنولوجية الحداثية.

لقد اتجه المفكر **عبد الله شريط** إلى تشخيص مشكلات الثقافة الجزائرية في ظل المناخ الذي شهدته الجزائر خاصة بعد الاستقلال مباشرة، ولقد مست عدة تغيرات جوهرية وفي جميع الميادين، خاصة مع صعود سلطة وطنية إلى الحكم، وكذا تغير موازين القوى داخل المجتمع الجزائري، لهذا كان على الدولة الحديثة العهد بالاستقلال أن تواجه التركة الاستعمارية بكل ثقلها، لهذا كان من بين أولوياتها الوطنية المستعجلة، بناء دولة قادرة على تسيير شؤونها الخاصة وحفظ الأمن من جهة، وكذا مواجهة أعباء والتركة الاستعمارية من جهة أخرى، خاصة أمام تمادي سياسة التجهيل التي طبقها الاستعمار الفرنسي على الشعب الجزائري وهذا من خلال مبدأ ديمقراطي عادل وتعريب التعليم في مختلف مستوياته، فالمطالبة بالتعريب كان يمثل هذا المطلب قضية سياسية ومسألة هوية فالشعب الجزائري الذي ناضل نضالا مستميتا ضد الاحتلال الفرنسي لم يهضم مكسب الاستقلال الوطني الذي تغيب فيه سيادة اللغة العربية الوطنية، لهذا كان ينادي بضرورة التعريب الشامل وخصوصا في مجال التعليم، لكن المهمة لم تكن بالأمر الهين والسهل في ظل تراكم الموروث الثقافي الاستعماري، وكذا في ظل احتدام الجدل الحاد بين النخب السياسية والفكرية داخل المجلس التأسيسي وكذا في صفوف اتحاد الطلبة المسلمين الجزائريين حول قضية التعريب، ولقد كان الوصول إلى موقف موحد خلال الاجتماعات التي كانت تعقد أمرا بعيد المنال، وهذه هي الغاية التي كان يسعى إليها الاستعمار وهي " تكوين نخبة مزيفة من المثقفين مقطوعة عن الجماهير الشعبية من حيث التنكر للتقاليد والاقتداء بالأجنبي وتقمص شخصيته "[1]

لقد عمل الاستعمار على الإساءة للثقافة الجزائرية الوطنية، سواء تعلق الأمر بالموروث منها أو الجزء الذي تشكل، لهذا فقد كان هدفه تدمير البنى للمجتمع الجزائري بغية إخضاعه، لأن المستعمر على اعتقاد بأن هذا المجتمع يملك رصيدا من الحضارة والثقافة، ومن ثم فقد اعتبر أن هذا الإخضاع لن يتم إلا بالقضاء على القلعة الثقافية، لهذا فالمفكر **شريط** يعتقد بأنه لم نستطع مواجهة المد الثقافي الاستعماري ففي رأي المفكر أن الثورة التي دامت ثماني سنين تقريبا لم تنتج سوى ميثاق **الصومام**، ميثاق **طرابلس**، ولم تنتج فكرا ثقافيا حتى وإن تعلق الأمر

[1] حميد خروف، **سياسة التنمية في الجزائر – رؤية سوسيولوجية –**، مجلة الفكر السياسي، اتحاد الكتاب العرب، شتاء 2002، دمشق، سوريا ، ص 188.

بمجال القلم والفكر فإننا لا نكاد نلمسه إلا في مجال الإشهار والإعلام والجدل، ولكن بعد الاستقلال انهمكنا في السياسة والصناعة والاقتصاد، وهذا بهدف التنمية ولكن حسب رأي شريط قمنا بذلك بطريقة معكوسة ولم تأتي أكلها لأن في رأيه إيديولوجيا التنمية الحقيقية تبدأ اجتماعيا ثم اقتصاديا ثم سياسيا، وهنا تتجسد إيديولوجيا نقل المعرفة لا نقل المصانع " وإذا كان لنا في الدول المصنعة مثال فإن هذه بدأت بتكوين الإنسان الذي أبدع بعد ذلك معجزات التكنولوجيا "[1].

على حسب المفكر **عبد الله شريط** فإن الثقافة الوطنية تقع في غرفة مظلمة وهذا من خلال رواسب التأخر التي ورثها المجتمع الجزائري من عهود الانحطاط، والتي لاتزال إلى يومنا هذا وحتى في سلوكنا الحضاري، ومن جهة أخرى " تبعيتنا للغزو الأجنبي الذي تخلصنا من آثاره السياسية والعسكرية، ولم نتمكن بعد من التخلص من آثاره الثقافية وحتى السلوكية عند البعض "[2]، وبالحديث عن الذين تبنوا ثقافة المستعمر، وذلك من باب ولوع المغلوب بالغالب فإننا نلاحظ أنهم نقلوا ذلك دون أن يعوا ذلك، وقد توهموا بأن انتهاج هذه اللغة يجعلهم في مستوى حضاري واحد مع المتحضر، وهنا تشتد المسألة الثقافية وذلك بظهور فئتان في الساحة الثقافية تتزعم كل واحدة منهما على الأخرى فالأولى تتبنى المعاصرة والحداثة والأخرى تتبنى الأصالة والتراث، والعجيب في الأمر هو أنه لا واحدة منهما استطاعت أن تجد الوسيلة التبليغية للمجتمع الذي تعبر عنه رغم أن كلا منهما يحمل نفس العاطفة وهنا يشير المفكر **شريط** إلى الأدب الجزائري، فإذا تكلمنا عن الفرنسية فإنها لغة خاصة وهي منفصلة عن طبقات المجتمع والشعب على وجه الخصوص ذات الانتماء الحضاري والثقافي المختلف تماما عن الثقافة الفرنسية ولغتها أما حديثنا عن لغتنا الأم وهي العربية المكتوبة ليست هي العربية المتداولة، وهذه اللغة لا تخص الجزائر لوحدها بل هي مشتركة بين الدول العربية ولذلك فهي جديرة بأن تدرس حتى تكون عاملا مساعدا في انتهاج مناهج تعليمية تجعل اللغة أكثر قربا من التداول اليومي إذا لم تساير اللغة العربية تطور الحدث التاريخي أو العصر فقد يعزى ذلك إلى أنها لغة مختلفة، " وهو وضع ظهر نتيجة الصدمة مع الآخر، لكن إذا صح هذا الحكم فإن وضعها هذا يعود إلى تخلف المجتمع "[3]، ويؤكد المفكر **عبد الله شريط** على أنه لا يمكن أن نجد في عملنا النهضوي بديلا عن لغتنا في لغة أجنبية، على اعتبار أن هذه اللغة لن تستطيع أن ترتقي بنا إلى " مستوى رقي شعبها بالسرعة التي رغب فيها وإذا كنا نستطيع أن نحدث بعض التغييرات الخارجية على حياتنا كهندسة البناء ووسائل النقل فإن هناك

[1] عبد الله شريط، **الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون**، ص 102.

[2] عبد الله شريط، **من واقع الثقافة الجزائرية**، ص 175.

[3] المصدر نفسه، ص 52.

مكونات داخلية يستحيل علينا تغييرها حسب أنماط أجنبية – إن الصينيين كان من السهل عليهم أن يرتدوا الملابس الأوربية ويعمموها على ما يقرب من مليار من البشر في ظرف جيل واحد، ولكنهم إذا أرادو أن تكون لهم زرقاء اليمامة، ولغة شكسبير فإنه لابد لهم من عالم آخر أشبه بالآخرة، لكي يتحصلوا على هذا التغيير "[1].

أما عن سؤال الكتاب والكتابة في نظر المفكر **عبد الله شريط** فإنه يتساءل سؤالا جوهريا يتمثل في ما هو الدور الذي يلعبه الكتاب في النهوض بالمستوى الأدبي والفني والأخلاقي عند شعبنا ؟ ويجيب هنا بأنه يجب علينا أن لا ننظر إلى الكتاب من الجانب الربحي أو التجاري بل يجب أن ننظر إلى الكتاب نظرة حياة أو موت، فالبلد الذي يعمل على توفير الغذاء والملبس والمسكن والعلاج والمدرسة ثم يهمل قضية الكتاب لهو أقسى دليل وأوجعه وآلمه على أمية هذا البلد، إن الكتاب ومن خلال ما يحويه من معارف ومضامين فهو يقدم لنا رسالة عظيمة ولأن الشعوب لا يكون له وجود إلا من خلال معرفتها التي تبني ثقافتها، والتي لا تتأتى إلا بالقراءة التي تهذب وجداننا وتعرفنا بالعالم من حولنا وتضيف وعينا رصيدا جديدا من شأنه أن يبني هويتنا وحضارتنا، لذا كان لزاما علينا " أن نجعل قراءة الكتاب تمرينا يوميا وعلينا قراءته قراءة مفهومية في حياتنا لا قراءة آنية ومشروعا تعجيليا "[2]لكن على اعتبار المفكر **عبد الله شريط** فإنه يتأسف وأيما تأسف على مجتمعنا الجزائري، فقيمة قراءة الكتاب لا يعرفها ولا يمارسها إلا النخبة المثقفة والقلة منهم من أجل العلم والتحصيل المعرفي، أما عن الكتابة الثقافية في نظر المفكر فإنه يصف واقعها بالمقلق والمضطرب، على اعتبار أنه لم نصل في نظره إلى كتابة النصوص وفق نمط منهجي وفني جد متعال ويستثني هنا بعض الكتاب البارزين والمفكرين والفلاسفة على غرار " **محمد أركون** وغلب الطابع الكمي على الطابع الكيفي والنوعي، لذلك يعتقد **شريط** أنه يجب علينا بذل جهود كبيرة واستغراق وقت طويل لنؤسس لكتابة ثقافية جزائرية واعدة "[3]، فهذا التأسيس في نظر **شريط** نستطيع من خلاله أن ننجز فعلا حضاريا في التاريخ، بعيد كل البعد عن التقليد والإتباع، وبذلك نؤسس لاستقلال ثقافي ناتج عن إبداع نصوص راهنية.

أما على مستوى الإعلام، فقد واصل المفكر **شريط** فعله التشريحي والنقدي لواقع المشهد الإعلامي الجزائري وقد قدم عدة ملاحظات لافتة تتعلق بضرورة التمييز بين حالة ووضعية الإعلام الجزائري كما هو كائن وبين ما ينبغي أن تكون عليه الرسالة الإعلامية، فهو يعتقد أن واقع الإعلام الإذاعي في الجزائر يحتاج في نظره إلى إعادة

[1] المصدر السابق، ص 52.

[2] كتاب جماعي، ت: د. عمر بوساحة، **عبد الله شريط – شهادات في مسار استثنائي –**، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الرغاية، الجزائر، 2020، 68.

[3] المرجع نفسه، ص 68.

النظر في الرأس المال البشري المسؤول عن التسيير الإذاعي فعلى المسيرين تحسين مستواهم الثقافي، وهذا الأمر يصدق على المشتغلين في هذا الحقل من مذيعين ومنتجين وغيرهم، وهنا يشخص شريط المسألة حيث أنه لا يربط الإشكالية الجوهرية بالإمكانيات المالية بل المأزق الذي تتخبط فيه الإذاعة يرجع إلى الإنسان ذاته، لهذا وجب على الجميع " السعي لإنتاج مشهد إعلامي خلاق ومبدع يتناسب وغزارة الثقافة الجزائرية "[1]، وللإشارة فإن المفكر **شريط** هنا يركز على العمل الإذاعي لأنه يعتبر الإذاعة من أبرز وسائل الإعلام من جهة ومن أهمها استخداما في سنوات السبعينيات والثمانينيات من القرون الماضية، كما أنه يعد من أهم المثقفين الجزائريين الذين اشتغلوا في الحقل الإعلامي سواء ككاتب صحفي أو كمذيع لحصص ثقافية، فقد كان يكتب إبان الثورة الجزائرية ودافع عنها بقلمه خدمة لوطنه، وقد كتب في أبرز الصحف التونسية كصحيفتي (الصباح) و (العمل) حول أهم قضايا الثورة الجزائرية، وقد جمعت كل هذه المقالات في عما ضخم موسوعي بعنوان " **الثورة الجزائرية في الصحافة الدولية** " حيث أن هذا الكتاب يكشف عن شخصية **شريط** النضالية والكفاحية أين سخر فيها قلمه الصحفي دفاعا عن القضية الجزائرية، كما أنه قد كان كاتبا من الطراز الرفيع في صحيفتي المقاومة والمجاهد خاصة هذه الأخيرة التي كانت لسان حال جبهة التحرير الوطني، أما في مرحلة الإعلام الثقافي في فترة الدولة الوطنية، فقد كان ينشط شريط حصتين ثقافيتين في الإذاعة الوطنية هما " حصة **الأخلاق والمجتمع** رفقة المثقف الجزائري **عثمان شبوب** وحصة ثقافية أخرى بعنوان **الأخلاق والسياسة** رفقة الأستاذ **مصطفى عبادة**، وهاتين الحصتين كانتا تهتمان بالمشهد الثقافي الجزائري بشكل عام من خلال مناقشة مسائل سياسية وأخلاقية وفلسفية "[2]، وهنا أراد المفكر أن تلج القضايا الفلسفية إلى كل مكونات النسيج الثقافي والاجتماعي محاولا بذلك إخراجها من التقوقع الأكاديمي.

2- الثورة الثقافية طموح أم حلم ..؟

لا يخفى على أي قارئ أو مثقف أن الفكر الفلسفي لأي فيلسوف لا يمكن أن نتعرف عليه ونحدد سماته إلا بالتعمق في الأسئلة التي تمثل لأهم المحاور الأساسية لذلك المفكر أو الفيلسوف مهما اختلفت موضوعاته التي اشتغل عليها سياسية كانت أو ثقافية، فهي تجسد همومه الاجتماعية والحضارية، والتي قضى جزءا كبيرا من حياته يدافع عنها ويناضل من أجل الوصول إلى حلول معقولة وممكنة لتلك الإشكاليات، ومقارنتها بما ينسجم

[1] كتاب جماعي، ت: د. عمر بوساحة، **عبد الله شريط – شهادات في مسار استثنائي –**، ص 70.

[2] المرجع نفسه، ص 69.

ومتطلبات الواقع الذي عاشه، إضافة إلى التحديات التي واجهته، وهنا لا يمكن استثناء أي فيلسوف لأن الفيلسوف هو ابن مجتمعه وبيئته، وفلسفته هي تعبير عن عصره، بدءا من **أفلاطون** اليوناني إلى **أوغيسطين** المسيحي، إلى **ابن رشد** المسلم، ثم إلى **نيتشه** و**هيدغر** المعاصرين لنا، وصولا إلى مفكر الحداثة الجزائري **عبد الله شريط** فكل واحد من هؤلاء اشتغل على إشكاليات معينة أهلته بعد ذلك أن يدخل في زمرة الفلاسفة فما هي أهم الإشكاليات التي تناولها المفكر **شريط** ؟ وإذا كانت الثورة الثقافية هي أهم هذه الإشكاليات فما هو موقفه منها وأين تكمن أهميتها في تحقيق التنمية الحضارية للمجتمع الجزائري ؟

1.2- الثورة الثقافية وسؤال المفهوم عند المفكر شريط

إذا أخذنا مرجعية فلسفية من المرجعيات الفلسفية التي تأثر بها **شريط**، والتي ذكرناها سالفا نجد المرجعية الاشتراكية أو الماركسية التي أسست لهذه الفلسفة، لذلك فالثورة الثقافية من حيث دلالة المفهوم فإنها مرتبطة بالأنظمة الاشتراكية، فهذه الأخيرة أخذها **شريط** كمذهب له، لهذا فمفهوم الثورة الثقافية عنده لا يختلف عن ذلك المفهوم الشائع في الفكر الاشتراكي*[1] والذي يدل على التغيير والانقلاب الجذري في الثقافة بوصفها البناء المشكل من المعرفة والدين والعادات والتقاليد والقيم والمعتقدات والفنون والقوانين، لهذا فالثورة الثقافية من منظور المفكر **شريط** – وهو منظور اشتراكي – " تهدف إلى تصفية المجتمع من كل رواسب الإقطاعية والبورجوازية والأساطير المخربة لقوة المجتمع، والأفكار الرجعية والتأخرية "[2]، لهذا فالمفكر استبدل هذه الأفكار بثورة ثقافية تقوم على توعية الإنسان بوضعه الطبقي والاجتماعي ودفعه إلى الثورة والتحرر من هذا الوضع، ومن ثم تغيير القيم الرأسمالية بقيم ونظم جديدة هي من إنتاج الفكر الاشتراكي.

ولقد خصص المفكر **عبد الله شريط** مقالا حدد فيه مفهوم الثورة الثقافية بعنوان " **حول الثورة ومفاهيمها** " ومن خلال التعريف للثورة الثقافية وقف على مقارنة هذا المفهوم بمفهوم آخر قريب منه، ففي العادة لهما نفس الاستعمال، لهذا **فشريط** يقف على مفهومي الثورة والتمرد بقوله : " ... 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

* وهنا يلتقي المفكر شريط مع عبد الله العروي في تبني الاشتراكية كأيديولوجيا فالعروي المغربي عند حديثه عن تحديث العقل العربي فهو يؤكد على أنه يحتاج إلى تبني الماركسية كمنهج لتجاوز المنطق التقليدي السائد والانفتاح على الآخر والاستفادة من ثقافته وعلومه يقول العروي : " في عملية إخراج المنهج الماركسي من القوة إلى الفعل، من العمومية الفارغة إلى الخصوصية الدقيقة "[1]

1 عبد الله العروي، **العرب والفكر والتاريخي**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط 5، 2006، ص 73.

2 عبد الله شريط، **مع الفكر السياسي الحديث والمجهود الإيديولوجي في الجزائر**، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1986، ص 180.

بقيم الآخرين ومفاهيمهم، الثورة البنّاءة تستدعي توضيح الموقف وتحديده بضبط وإيجابية، أما التمرد فهو تحطيم صبياني لا ينتج عنه تقييم الأشياء ولا فكرة عن الحياة "[1]، ويقول في موضع آخر: " الثورة نظام وليست فوضى والتمرد فوضى وليست ثورة "[2]، ومن هذا المنطلق فمن بين خصائص الثورة على حسب **شريط** أنّها مبنية على أساس نظام وأهداف مسطرة ومبادئ ومفاهيم وقيم أخلاقية إيجابية، بينما التمرد أساسه الفوضى والعشوائية الناجمة عن عدم مراعاة لتحديد الأهداف والمفاهيم.

2.2- الحراك الثقافي كشرط لتفعيل الرؤية الحضارية عند شريط

مما لاشك فيه أن المفكر **عبد الله شريط** مسيرته النضالية ضد المستعمر الفرنسي لم تتوقف عند حرب التحرير وعند استقلال الجزائر، بل أراد أن يتواصل هذا النضال من خلال إيمانه الراسخ بقيام ثورة أخرى مكملة للثورة المسلحة التي أنجزها وانفرد بها الجزائريون، معتبرا أن هذه الثورة الجديدة لن تكون إلا ثورة ثقافية، تستبدل فيها الوسائل والأدوات – من لغة السلاح إلى لغة القلم والابداع –، ويبقى الهدف واحدا لا يختلف عن الثورة المسلحة، والمتمثل في إثبات ثقافتنا الوطنية العربية الإسلامية أمام الثقافة الفرنسية التي سيطرت على قلوب وأذهان الكثير من الجزائريين على الرغم من تحقيق الاستقلال السياسي، لقد أدرك **عبد الله شريط** منذ شبابه المبكر على أن " الانتصار على العدو الكولونيالي الفرنسي هو المفتاح والبداية التي تمهد الطريق لاستكمال مشروع التحرير ومواجهة حليف الكولونيالية الخطير، ألا وهو التخلف الموروث والمتراكم في الأذهان والسلوكيات، الذي كان من مضاعفاته اعتقال العقل وتلويث الروح "[3]، ولهذا فالمفكر **شريط** يفسر غياب العمل الثقافي السديد في الجزائر إلى غياب رؤية واضحة للثورة الفكرية والثقافية خلال الثورة وبعد الاستقلال، وذلك إما " لعجز منهم أو لسوء التصرف السياسي في استخدامهم، أو لأنه لا يوجد عندنا هذا الصنف من المثقفين القادرين على العمل العقائدي، والذي هم مهندسو البناء الاجتماعي "[4]، إن هذا الغموض في السياسة الثقافية الوطنية في تلك الفترة الحساسة من تاريخ البلاد هو سبب كل المعارك الفكرية والثقافية التي حدثت بعد ذلك وذلك لأننا لم نمتلك سلاحا فكريا واضحا، وهو ما دفع بنا إلى الدخول في متاهة الارتجال والفوضى.

---

1 عبد الله شريط، **الرماد**، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، د. ط، د. س، ص 40-41.

2 عبد الله شريط، **حول الثورة ومفاهيمها**، مجلة الفكر، العدد 2، الجزائر، 1957، ص 114.

3 ولد خليفة، **الأستاذ عبد الله شريط، "خصال ومنهج وأفكار"**، كلمة ألقيت في افتتاح منبر شخصية ومسار، سلسلة منشورات الجيب الجزائر، إصدارات المجلس الأعلى للغة العربية 2008 ، ص 6,

4 عبد الله شريط، **المشكلة الإيديولوجية وقضايا التنمية**، ص 109.

حتى تنجح الثورة الثقافية وإنجازها يكون على أحسن وجه وصورتها تكون كاملة يشترط المفكر **شريط** أن تكون مصحوبة بفكر ثوري حقيقي يدفعها إلى الأمام ويعطيها القوة الكافية ويجعلها تتخطى العقبات والصعاب ويكفي أن نضرب مثلا بتغلب الجزائريون على العوائق في سبيل انجاز ثورتهم المسلحة وطرد المحتل من بلادهم وهذا الفكر الثوري يُعرف على أنه " أخلاق ملتزمة تسيطر على الذاتية وتترفع عنها، وفكر عملي يؤمن بالمواطن ويعمل من أجله في عهد إنشاء الدولة وبناء المجتمع قدر ما كان بالوطن في عهد المحتل الأجنبي ويضحي من أجله"[1]، لهذا تعتبر الثورة الثقافية في نظر المفكر **شريط** من أهم الثورات، لهذا يقول " إن الثورة الثقافية، لدقتها تعد أخطر الثورات جميعا وأقربها إلى الانزلاق نحو الانحراف ولذلك كان المجهود الايديولوجي في الثورة الثقافية أهم منه في مجالات البناء السياسي الأخرى "[2]، ونجد المفكر يُلح على خطورتها إذا لم تتوفر فلسفة وإيديولوجيا قادرة على احتوائها ومسايرتها، وهنا يركز **شريط** على إيديولوجيا نقل المعرفة لا نقل المصانع، ونقل المعرفة هو ما نقصده بتنمية الإنسان، لأن العنصر البشري هو اللبنة الأولى في المنتوج الثقافي وهذا ما يعرف بأخلقة الفكر والواقع الاجتماعي، وبهذا المنظور يتحقق المجهود الإيديولوجي ومن ثم معركة الثقافة في الجزائر تكون قد رسمت طريقا صحيحا نحو بناء حضاري راقي، ونظرا للأهمية التي تكتسيها هذه الثورة فقد لقيت اهتماما كبيرا من طرف المفكرين السياسيين والثوريين في مختلف البلدان الاشتراكية والتي شهدت عدة ثورات ثقافية كالاتحاد السوفياتي (**لينين وستالين**)، إضافة إلى دولة الصين وقد استهدفت هذه الثورات مختلف المجالات كالفكر والسياسة والتبذير والرشوة والبيروقراطية وأملاك الدولة وتبقى كل ثورة وحسب مقتضياتها وظروفها، ولكنها تشترك في أنها تهدف إلى التخلق بأخلاق جديدة تبرز القيم البروليتارية وتقاوم " الأخلاق الرجعية والبرجوازية وغيرها من القيم التي هي نتاج الإقطاعية والرأسمالية وبالتالي ستتعارض مع القيم الاشتراكية كالمساواة والعدالة "[3]، لأن الإرث الذي خلفته الرأسمالية كان ثقيلا مما شكل عائقا أمام نموها وتحضرها، كما يجب التنويه هنا إلى أن مسألة الثقافة قد لقيت اهتماما من قبل الدولة الجزائرية والتي سخرت لها امكانيات ضخمة تمثلت في بناء دور الثقافة والحث على رفع التحدي لتطويرها والنهضة بها وكذا تخليصها من الطابع الشكلي الفلكلوري وجعلها ثقافة علمية تساير تطلعات المجتمع الجزائري، نحو استشراق مستقبل أفضل يستمد مكوناته من الماضي والحاضر، وللذكر فإن القوانين والمواثيق الجزائري قد تناولت مسألة الثقافة بنوع من الاهتمام والتحليل والتفصيل، حتى أصبح المشروع السياسي يعرف

1 عبد الله شريط، **المشكلة الإيديولوجية وقضايا التنمية**، ص 111.

2 المصدر نفسه، ص 113.

3 المصدر نفسه، ص 113.

بالثورة الثقافية " وما يلاحظ أيضا في فلسفة المفكر **شريط** هو الإلمام بالقوانين التي تتحكم في الظواهر "[1]، وهذا ما يبرز لنا جليا أن للثقافة أهمية في تحضر المجتمع وتجاوزه لمختلف الإشكالات المطروحة في تحقيق الازدهار الاقتصادي والتطور العلمي وغرس قيم التعايش والتسامح مع الآخر.

يتجسد موقف المفكر **شريط** من الحراك الثقافي أو إن صح التعبير الثورة الثقافية كما يسميها هو ذاته، من خلال أنه قد شهدت قصورا على المستوين النظري والواقعي على حسب نظره، على الرغم من أنه قد تناولت مواثيق الدولة الجزائرية موضوع الثورة وباهتمام كبير، وقد شملت الثورة الوسائل المادية وكذا البشرية للثقافة، وأمام هذا القصور من طرف الدولة جعل **شريط** يقوم بعمل نقدي فلسفي، محاولا بذلك الوقوف على النقائص والسلبيات قبل أن يقدم تصوره البديل لما ينبغي أن تكون هذه الثورة الثقافية، على رغم من أنه قد تناولت سالفا التحديات التي واجهت الثقافة الجزائرية بصفة عامة، لكن هنا سأقف على أهم التحديات التي واجهت الثورة الثقافية في حد ذاتها ويمكن عرضها كما يلي :

يرى المفكر **شريط** بأنه حديثنا عن الثورة الثقافية لم يتجاوز أنها مجرد شعار وهدف، ولم نهتم بها كمحتوى ومنهج، ويفسر ذلك بأننا متأثرون بالسلوك المسلح الذي كان إبان الثورة التحريرية المجيدة، وبهذا لم نتسلح بالسلاح الفكري أي وضع إيديولوجية مدروسة ومركزة، فالقائمون على الجانب الفكري لم يقدموا نصيبهم في هذا البناء، وهذ لاحتمالين إما لعجز منهم أو لسوء التصرف السياسي في استخدامهم، ويضيف احتمالا ثالثا وهو أنه هذا الصنف من المثقفين غير موجودين في تربتنا وإن وجدوا فهم غير قادرين على العمل العقائدي، وهم في الأصل مهندسو البناء الاجتماعي، وبهذا يكون **شريط** قد عقد مقارنة بين الثورة المسلحة خلال فترة التواجد الاستعماري والثورة الثقافية في مرحلة البناء، وهنا يعتقد بأن كلا الثورتين – بعظمتهما – يفتقدان إلى مرجعية إيديولوجية (فكرية) في كل سلوك، وإذا افتقد السلوك لهذه المرجعية فيصبح عشوائيا وغير دقيق ومن ثم لن يحقق الأهداف المرجوة، لهذا **فشريط** يركز في عملية البناء على المرجعية الفكرية في سلوكاتنا، وهنا يضرب لنا مثلا عن الثورة التحريرية التي اعتبرها لم تحقق الأهداف الكاملة المرجوة منها على الرغم من عظمتها التي لا يمكن نكرانها وذا راجع إلى السبب الذي ذكرناه سالفا، إذ " لم ينتج من العمل الفكري في هذه الثورة غير ميثاق الصومام وميثاق طرابلس "[2]، وهذا القصور لم يقتصر على الثورة المسلحة بل مس كذلك الثورة الثقافية وهذا ما أكده

1 كتاب جماعي، ت: د. عمر بوساحة، **عبد الله شريط – شهادات في مسار استثنائي**، ص 101.

2 عبد الله شريط، **مع الفكر السياسي الحديث والمجهود الإيديولوجي في الجزائر**، ص 180-181.

شريط بقوله " إن غياب الفكر والجهد الإيديولوجي من حياتنا السياسية كان تأثيره أكثر بروزا في عملنا الاجتماعي والاقتصادي ولكن بصفو خاصة في عملنا الثقافي "[1].

من خلال القراءة التي قُدمت حول تشخيص تحديات الثورة الثقافية في الجزائر نجد أن المفكر **شريط** يؤكد على الفكر الإيديولوجي، يقول في هذا الصدد : " .. إن فقدان قواعد الانضباط الإيديولوجي يجمد العمل ويجعله رهنا بأمزجة الأشخاص. ولكن ما هو أخطر من انعدام القواعد الايديولوجية هو وجودها بصورة مثالية على الورق وانعدامها من السلوك كتربية "[2]، فهو في نظره هو الذي يضبط أي جهد ويبعده كل البعد عن الارتجالية والعشوائية، وذلك بتحديد الوسائل والأهداف والمحتوى والمنهج، وبهذا تحدث قفزة نوعية من الشعارات إلى الواقع الملموس والمدروس مسبقا، وبتحديد هذه الشروط لا يجب أن يُفهم على حد تعبير المفكر **شريط** على أنها دعوة إلى الانتظار، مثلما ذهب إلى ذلك **مالك بن نبي** مفكر النهضة في الجزائر والتي اعتبرها مستحيلة التحقق(*)، وهنا يهتدي **شريط** إلى القول التالي " صحيح أننا لو انتظرنا أن يكون لنا مثقفون ينتجون ثقافة ثورية نكون بها ثورتنا الثقافية لانتظرا أكثر مما انتظرنا ... إذن فدعوى الانتظار حتى تتهيأ وسائل الثورة هي دعوى باطلة، وربما كانت ذريعة لتأجيل الثورة وعدم القيام بها أصلا في أي ميدان من الميادين، ولكن هناك خطر آخر يقابل خطر الانتظار فإننا كنا دائما نقع في الخطر الثاني إلى الأذقان، أي نعتقد أن مظاهر الثورة هي الثورة، وأن مظاهر الثورة ما دامت تسير فذلك هو كل شيء، أما كيف تسير، وهل كان يمكن أن تسير أحسن وبتكاليف أقل، وبعمق ودقة وضبط أكثر (وهو موضوع العمل الإيديولوجي)، فذلك ما لا نفكر فيه كثيرا، فتسير عندنا الثورة ولكن بفوضى وتخبط وتبذير في الإمكانيات وعدم وضوح الهدف، وانعدام للروح الأخلاقية(**) التي تسير الفكر الثوري في الثورات الناجحة "[3] وبهذا تتأكد الرؤية بأن المفكر **شريط** يؤكد على العمل الإيديولوجي للثورة كشرط لنجاحها، ومن هذا المنطلق فإن النقد الذي برز في كتاباته حول الثورة الثقافية في الجزائر، قد وضح فيه معالم القصور والنقص في عملنا الثوري سواء المسلح أو الثقافي على حد سواء.

---

[1] المصدر السابق، ص 109.

2 عبد الله شريط، **المشكلة الايديولوجية وقضايا التنمية**، ص 93.

(*) وهنا يؤكد مالك بن نبي على أن الثورة لا تستطيع الوصول إلى أهدافها إذا هي لم تغير الإنسان بطريقة لا رجعة فيها، من حيث سلوكه وأفكاره وكلماته.

(**) وهنا يلتقي مع مالك بن نبي عندما يقول " إن ثورة ما، لن تستطيع تغيير الإنسان إذا لم يكن لها قاعدة أخلاقية قوية "

[3] عبد الله شريط، **مع الفكر السياسي الحديث والمجهود الإيديولوجي في الجزائر**، ص 110.

وبالحديث عن طبيعة العمل الإيديولوجي الذي يعتبره **شريط** الشرط الأساسي لنجاح أي ثورة مسلحة كانت أو ثقافية، يقول في هذا الصدد " الفكر الثوري في كل هذه الثورات هو أخلاق ملتزمة تسيطر على الذاتية وترتفع عنها، وفكر علمي يؤمن بالمواطن ويعمل من أجله على في عهد إنشاء الدولة وبناء المجتمع قدر ما كان يؤمن بالوطن في عهد مقاومة المحتل الأجنبي ويضحى من أجله "[1]، انطلاقا من هذا القول فإن **شريط** يجعل من الإيديولوجيا علما، وهذا العلم لا يخرج عن مفهومه الإنساني، طالما أنه يهتم بالإنسان الفرد واجتماعي، وبطبيعة الحل فهو موجه إلى المجتمع، ويتصف هذا العلم بأنه عملي واقعي يقوم على أساس أخلاق الثورة الثقافية.

3- منجزات الثورة الثقافية وموقف عبد الله شريط من التراث والحداثة

من خلال قراءة أفكار المفكر **شريط** خاصة فيما يتعلق بالتراث (الأصالة)، على اعتبار أن هذا الأخير يعتبر المنطلق الرئيس للثورة الثقافية، والعجيب في الأمر هو أنه لا يمكن تصور ثورة ثقافية دون الرجوع إلى مبدأ الأصول فالواقع المرير الذي عاشه الشعب الجزائري بعد الاستقلال، خاصة عندما حاول الاستعمار الفرنسي طمس هذه الثقافة وتاريخها والقضاء على معنويات الأمة الجزائرية، وهنا إشارة إلى مسألة الهوية واللغة، فهذا قد شكل حتما عائقا قويا أمام تطورها وتقدمها، وهذه الإشكالية لا يمكن إسقاطها على بلد الجزائر فقط بل تعيشه تقريبا كل البلدان النامية، على اعتبار أنها ورثت تركة استعمارية وإرث من الذكريات المؤلمة، وبهذا فمشروع المثقف المبدع لن يكون ناجحا وواقعيا، إذا لم تتم العودة إلى هذا التراث وكذا محاولة نقده والتخلص من الشوائب العالقة به، على الرغم من انعدام هذه الفكرة في مجتمعنا، لأن ذلك يتوقف على عمل منظم يتميز بالموضوعية والواقعية فالصعوبات والعوائق واردة عندما يُرفع سلاح النقد والتغيير، من منطلق القيام بعملية مسح للتراث الثقافي وهذ بغية الكشف عن مكوناته ومنابعه، فالاعتراض على دراسة التراث ومحاولة تجاوزه يعتبر أمر في غاية الخطورة فكيف تتجسد الحماية له ؟

1.3 – مكاسب الثورة الثقافية

لم تتوقف مسيرة المفكر **شريط** عند العملية النقدية التي مارسها وذلك لتقويم الثورة الثقافية، فوجود نقائص وقصور لا يخفي وجود المكاسب والمنجزات الإيجابية وهي كثيرة على الرغم من وجود النقائص، على اعتبار أنه لا وجود لدولة في العالم الثالث خضت غمار ثورة ثقافية مثلما خاضتها دولتنا، ومن أهم المكاسب والتي أكثرها

[1] المصدر السابق، ص 110-111.

يتعلق بالجانب المادي للثقافة (كميا)، يقول المفكر **شريط**: " نحن بدأنا ثورتنا الثقافية بمجهود ثوري في البناءات المدرسية وتوفير المعلمين عدديا لا نوعيا، وبقي الجانب العلمي أو البيداغوجي من الثورة العلمية وهو تيسير اللغة على متعلميها الصبيان وغير الصبيان حتى يتعلموها بسرعة ويسر ... ليتفرغوا إلى دراسة العلوم الأخرى ... وتقصيرنا في هذا الجانب البيداغوجي يرجع إلى ضعف، لا إلى تقصير في إطاراتنا التعليمية، ويمكن أن نتداركه إذا كانت لدينا الجرأة الضرورية لذلك "[1]، من هذا القول يمكن استخلاص أن الثورة الثقافية في الجزائر على حسب تصور المفكر **شريط** بدأت في الميدان العلمي والتربوي، هذا يحيلنا إلى أن نجاح هذه الثورة كان على مستوى الكم أما الكيف فلا، ويلاحظ **شريط** أن الثورة الثقافية اتجهت إلى ميدان الفنون لأنه من المقومات الهامة للثقافة، وقد حققت مجموعة من المكاسب على حد قوله : " الميدان الثاني الذي بدأناه من هذه الثورة هو بعث فنونا الشعبية من فلكلور وصناعات وطنية، كادت أن تندثر في عهد الاستعمار، ولكنها عادت اليوم وكأنها بعثت من القبر فأصبحنا نستطيع أن نقف إلى جانب الشعوب ذات الحضارات القديمة بفنونها الأصيلة وهو كسب شعبي وثقافي لا نقدر قيمته اليوم حق قدرها ... وهي مثل من أمثلة الإرادة المتوثبة في حرصنا على الرجوع إلى شخصيتنا "[2]

ولابد من الإشارة هنا إلى أن **شريط** يجعل من إحياء التراث الذي هو رمز أصالتنا وشخصيتنا أحد أهداف الثورة الثقافية، ولهذا فقد اعتبر بعث الفنون الشعبية والصناعات الوطنية (التقليدية) من المكاسب التي حققتها ثورتنا الثقافية، ويحصر **شريط** هذه المكاسب في الجانب المادي كما أشرنا سالفا، ويؤكد المفكر كذلك بأن هذه الثورة لم تأتي دفعة على اعتبار أن هذا الأمر يدخلها في غياهب الفوضى وبالتالي يمنعها من تحقيق أهدافها، بل جاءت على شكل مراحل متدرجة على النحو التالي :

- في **المرحلة الأولى** يتم تشييد الجانب المادي لهذه الثورة من خلال بناء المدارس والجامعات والتراث الفني الشعبي وغيرها، أي هيكلة المؤسسات وتبقى هذه المرحلة هي الأساسية لكن لوحدها لا تحقق الكفاية لإحداث الثورة.

[1] عبد الله شريط، **مع الفكر السياسي الحديث والمجهود الإيديولوجي في الجزائر**، ص 111.
[2] المصدر نفسه، ص 113.

– أما في **المرحلة الثانية** والتي يسميها المفكر **شريط** بالمرحلة النقدية وذلك من خلال نقد الواقع الثقافي وذلك في عدة مجالات وهي اللغة والفنون والدين، والوقوف على مواطن القوة حتى ننميها، وعلى مواطن الضعف حتى نعالجها، ويركز هنا على الميدان الفكري على حد قوله : "كل ميدان يعمل فيه الفكر والقلم "[1]

– أما في **المرحلة الثالثة** والأخيرة وهنا يتم إحداث التغيير العميق، وذلك لن يتحقق إلا من خلال توفر بعض العوامل مثل العلم والعمل والجرأة والفكر المتحرر، وهذه الأسلحة يجب أن تتوفر عند عدة أطرف في المجتمع وخاصة المؤسسات العلمية والاجتماعية كالإدارة والمجتمع ومراكز البحث العلمي.

ولهذا **فشريط** يطلق على المرحلة الأولى اسم " البنية التحتية " للثورة الثقافية لتعلقها بالجانب المادي، أما المرحلتين التاليتين فنطلق عليهما " البنية الفوقية " لأنهما يتعلقان بالجانب الفكري لها، ويركز المفكر على الجانب الفكري وذلك لأهميته القصوى في التغيير، وهو الذي يجدد الأهداف التي يصبو إليها مجتمعنا، لأن العنصر الفكري يتمثل عموما في تحليل الواقع، وبعثه من مقابر التاريخ وهذه الفكرة يصرح بها المفكر شريط قائلا : " في تحليل الواقع الذي بعثناه في بلادنا من مقابر التاريخ "، ، وهذا ما أكده **محمد الذوادي*** في قوله: " ... فنحن نعيش خصوصيتنا حتى البداوة وننغمس في عالمنا حتى الثمالة ... نستخدم أحدث الأدوات ولكننا نرفض أحدث الأفكار والمناهج فنتشبث بالأصول حتى العظم على صعيد الخطاب والكلام، ولكننا نخرج عليها ونطعنها بالفعل والممارسة "[2]، ويقصد بهذا القول بأنه لابد من تجاوز الأزمة وذلك بإحداث حركة علة مستوى الفكر لا المادة.

لقد اهتم المفكر **شريط** بالثورة الثقافية كباقي المفكرين العرب كأمثال **عبد الله العروي** وغيرهم، على اعتبار أنها تمكنهم من التخلص من الاستعمار الأجنبي والهيمنة الإمبريالية، وذلك من أجل تحقيق النهضة سياسيا واقتصاديا واجتماعيا وثقافيا، لهذا الاهتمام بالثورة على وجه العموم والثورة الثقافية على وجه الخصوص، لأنها انعكاس لأزمة المجتمع في مختلف جوانبه، لهذا الثورة الثقافية هي الحل الوحيد لتجاوز الأزمة لأنه إذا كانت لدينا إرادة في أن نعطي فعالية لعملنا الجماعي وإبداعية حقيقية لممارستنا السياسية والثقافية، وهنا يقول المفكر المغربي المعاصر **عبد الله العروي**: " فلابد من ثورة ثقافية، نعم المجتمع بجميع فئاته وتغلب المنهج الحديث في الصورة التي

[1] المصدر السابق، ص114.

* أستاذ علم الاجتماع في جامعة تونس، صاحب نظرية الرموز الثقافية ودورها في اطالة عمر الجنس البشري، خريج الجامعات الكندية يكتب ويتكلم بثلاثة لغات العربية والفرنسية والإنجليزية له العديد من البحوث بهذه اللغات، من مواليد القرن 20.

[2] محمد الذوادي، **الثقافة بين تأصيل الرؤى الإسلامية واغتراب منظور العلوم الاجتماعية**، دار الكتاب الجديدة المتحدة، ط 1، لبنان، 2000، ص 86.

ظهر بها في بقعة معينة من العالم، لا في ثوب مستعار من الماضي، هذه الثورة مازالت في جدول الأعمال لأن العالم من حولنا يؤثر فينا ولا نؤثر فيه، ولا أمل لنا في أن نؤثر فيه يوما إذ انعزلنا فرحين مما لدينا من حقائق لا يفهمها إلا نحن"[1]، من خلال هذا القول نفهم بأن قيام الثورة الثقافية هو أساس تحديث العقل العربي وتجاوز تأخره وتخلفه، أما المفكر **شريط** فيعتبرها أساس التغير الفعلي بل هي ضرورة إصلاحية وجب العمل على تحقيقها ويؤكد **شريط** بأن مهمة التغير والثورة تكون على يد المثقف، والتي يجب أن تتوفر فيه الشروط اللازمة من أجل تقديم مضمون ثقافي يليق بحاضرنا وكذلك بماضينا، فإذا توفرت معرفة بالثقافة المعاصرة والوعي التاريخي والاطلاع على أحدث ووقائع تجربتنا التاريخية، فهنا يستطيع المثقف فهم مشاكل الأمة الراهنة وتحقيق التوازن بين القوى الاجتماعية وتجاوز آفة التأخر التاريخي، فالمثقف العربي لا يمكن تحديد ملامح تاريخه بشكل موضوعي دون مناقشة مرجعياته الفكرية التي انطلق منها، والتي لا تخرج تلك المرجعيات عن أن تكون إما الأصالة أو المعاصرة في وعي لك المثقف " أنه لن يكون تدوينا دقيقا إن لم يؤرخ لإشكالية الأصالة والمعاصرة في وعي ذلك المثقف تاريخه المعرفي هو بالتعريف – تاريخ هذه الإشكالية في وعيه – "[2].

إن ازدهار الثقافة معيار لتقدم الأمم والحضارات، فهي تعكس السلوكات الحضارية الراقية ومن ثم تطور المجتمعات الإنسانية عبر التاريخ، مما يعكس لنا طبيعة العلاقة بين الثقافة والتاريخ التي تتجسد في الواقع " فالثقافة هي تلك الكتلة نفسها، بما تتضمنه من عادات متجانسة وعبقريات متقاربة وتقاليد متكاملة وأذواق متناسبة وعواطف متشابهة "[3]، فمشكلة الثقافة تتحدد عبر التاريخ من خلال الأدوار التي تلعبها فهي تحمل الرؤية الحضارية والنظرة النقدية للكون والإنسان، أي أنها المرآة العاكسة للفكر النخبوي والعامي والحد الفاصل بينهما في تحديد الدور الوظيفي لكل منهما.

2.3– التراث والحداثة وصال أم قطيعة ؟

لقد أثار المفكر **عبد الله شريط** في فلسفته باعتباره معاصرا وعايش كذلك وقائعا وأحداثا وقعت في التاريخ المعاصر، عدة إشكاليات فلسفية هامة من بينها مسألة التراث والحداثة (الأصالة والمعاصرة)، والتي تعتبر من بين الإشكاليات المطروحة في دراسة القوميات التي ظهرت في القرن التاسع عشر، وبالخصوص في الفكر العربي المعاصر

1 عبد الله العروي، **العرب والفكر والتاريخي**، ص 43.

2 عبد الإله بلقيز، **نهاية الداعية – الممكن والممتع في إدارة المثقفين –**، المركز الثقافي العربي، ط 1، 2000، ص 09، ص 10.

3 مالك بن نبي، **مشكلة الحضارة وشروط النهضة**، تر : عمر كامل مسقاوي، عبد الصبور شاهين، دار الوعي، الجزائر، ط 1، 2012، ص 92.

وللإشارة هنا فإن المفكر **شريط** تميز بخاصيتين ميزته عن المفكرين المعاصرين ألا وهما الواقية والابتعاد عن الشطحات الفلسفية المثالية، وكذا الاقتراب من تشريح الواقع ونقده، محاولا بذلك تقديم الحلول للمشكلات التي يفرزها الواقع، فالأصالة لا تعني التقوقع والانغلاق على الماضي ومن ثم رفض التجديد، كما أن المعاصرة لا تعني مسايرة العصر في متطلباته وضرورياته، بل العمل والإبداع هو جوهرها وذلك بتجسيد الإضافة على الماضي العريق، لأن الأمة لها مقومات روحية ومادية لا يمكن الاستغناء عنها، لهذا **فشريط** كان فعالا لا انفعاليا في دراسته للواقع الذي طغى عليه التخلف، ومنا لابد أن نتساءل ما هو موقف المفكر **شريط** من التراث ؟ وما هي وجهات النظر التي قدمها كمفكر لإحداث التقارب بين التراث والحداثة وبهذا يكون قد أمسك العصى من الوسط ؟

1.2.3- موقف شريط من التراث

بداية لابد من الوقوف على الدلالة المفاهمية للتراث، وهنا سنقف على مفهومه عند بعض مفكري العرب، إذ أنه يمثل ذلك " الموروث الثقافي والفكري والديني والفني"[1] على حد تعبير المفكر المغربي **محمد عابد الجابري**، أي أنه يتصف بالشمولية فهو يتناول جميع مناحي الحياة الجماعية والفردية والاجتماعية والفكرية، لهذا يصبح التراث هو كل الموروث الذي توارثه الإنسان في جميع المجالات، أما حامد أبو زيد فهو يذهب إلى التأكيد على ضرورة إدراك البعد التاريخي للتراث من خلال : " إنجاز وعي علمي بالتراث يضعه في سياقه التاريخي "[2]، بينما التراث بمفهومه الواسع عند **محمد أركون** فهو : " تراث إلهي لا يمكن للبشر أن يغيروا فيه شيئا، إنه تعبير عن الحقيقة الأبدية المطلقة، وقد حاول هذا التراث طيلة عشرين عاما من النضال في مكة والمدينة، أن يرسخ نفسه داخل ساحة اجتماعية وثقافية معادية ومضادة، ثم أصبح بعدئذ التراث الإسلامي "[3]، وبهذا فالتراث تراكم حضاري وثقافي ينتقل عبر الأجيال والزمن، ويشمل العناصر المعنوية من أفكار ومعتقدات وسلوك، والعناصر المادية كالصناعات والحرف والآثار.

في الحقيقة يجب الإشارة إلى نقطة جوهرية حول موقف المفكر **عبد الله شريط** من التراث، ألا وهي أن موقفه نقدي هادف، وإذا قلنا بأنه نقدي فهذا ليس معنى أنه يدعو إلى تجاوزه وبالتالي التوجه نحو الحضارة الغربية الجاهزة، فالغرابة في نظره هي " الاكتفاء بثقافة جاهزة تعب عليها أبناؤها طيلة قرون وهيئوها لحضارة غير

[1] محمد عابد الجابري، **التراث والحداثة دراسات ... ومناقشات**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط 1، 1991، ص 23.

[2] فارح مسرحي، **الحداثة في فكر مجمد أركون**، الدار العربية للعلوم، بيروت، لبنان، ط 1، 2006، ص 87.

3 علي أبطاش، **مفهوم التراث في الخطاب العربي المعاصر، محمد أركون أنموذجا**، مؤمنون بلا حدود، الرباط، المغرب، د. ط، 2015، ص 4.

حضارتنا" [1]، لهذا فالمفكر يدعو إلى الاجتهاد والتجديد لكن بالاعتماد على النفس لا على الغير، لهذا فالوثبة الحضارية التي هي مرادنا يجب أن تكون نابعة من صميم ذواتنا ومن تجربتنا الخاصة، وذلك انطلاقا من تراثنا الذي " لايزال يحتفظ بقوة على ينبعث إلى الحياة من جديد "[2]، فالنقل الآلي للمفاهيم الغربية وكذا مناهجهم هو مضيعة للوقت وبالتالي لابد من تجاوز هذه المرحلة، وانطلاقا من هذا فإن **شريط** لا يدعو إلى قطع الصلة مع التراث وفي الوقت نفسه لا يدعونا إلى العودة إليه كما هو، فالمشكلة على حد تعبيره : " :"لا تكمن في الميراث وحده فبعضنا يتمرد على الميراث بنفس السهولة التي يتشبث بها البعض الآخر بنفس ذلك الميراث، ولكن المشكلة الحقيقية وهي التي تجمع بين المتمرد والمتشبث معا، هي أننا نتمرد دون بحث ونتشبث دون بحث"[3]، لهذا **فشريط** يؤكد على أنه يجب بذل جهدا علميا وجرأة نقدية، وذلك من خلال الدراسة والتحليل والكشف والمسح لكل تراثنا، وبذلك ينم تقيمه تقيما موضوعيا، " فلا تغرير فيه ولا نبجح ولا تهديم أعمى أو نظرة نقص مسبقة "[4].

من خلال ما تم تداوله فإن المفكر **عبد الله شريط** لا يتفق مع الذين دعوا إلى فك الارتباط بين حاضر الأمة العربية وماضيها الذي هو تراثها، كما أنه لا يتفق مع أولئك المتشبثين بالماضي، فهو يضعنا أمام خيارين لا ثالث لهما، إما التراث وإما الحضارة الغربية، أو كما عبر الدكتور **زكي نجيب محمود** بقوله : " إما أن نعيش عصرنا بفكره ومشكلاته، وإما أن نرفضه ونوصد الأبواب لنعيش تراثنا "[5]، وبهذا القول لا يمكننا أن نحكم على أن المفكر يريد التوفيق بين الجانبين، على اعتبار أن التوفيق هو عمل يقوم به المفكرون الذين يميلون إلى تبسيط الأمور فهؤلاء أصحاب نظرة أفقية ينظرون إلى الأمور من السطح، يكتفون بالقول : " إن قدما هنا وقدما هنا تكفل لنا البقاء فوق أرضنا وأن نشم الهواء الجديد في وقت واحد "[6]، إن النظرة التي يمتلكها المفكر **عبد الله شريط** في موقفه من التراث تكاد تجد تقاربا مع النظرة التي يمتلكها المفكر المغربي **محمد عابد الجابري** الذي يرى أنه "لا

[1] عبد الله شريط، **المشكلة الإيديولوجية وقضايا التنمية**، ص 116.

[2] عبد الله شريط، **معركة المفاهيم**، ص 162.

[3] عبد الله شريط، **المشكلة الإيديولوجية وقضايا التنمية**، ص 172.

[4] المصدر نفسه، ص 117.

5 زكي نجيب محمود، **تجديد الفكر العربي**، دار الشروق، القاهرة، ص 189.

6 غالي شكري، **التراث والثورة**، دار الطليعة، ط 2، بيروت، 1979، ص 27.

يمكن الانفصال عن التراث إلا بعد أن يتم الاتصال به اتصالا نقديا"[1] وذلك بأن " نقوّم ما اعوجّ بالأمس عند أجدادنا "[2].

2.2.3- الحداثة في مواجهة التراث وتهذيب الجدل مع شريط

مما لا شك فيه أن أكبر مشكلة واجهت الثورة الثقافية من زاوية المفكر **شريط** هي مشكلة الأصالة والمعاصرة، أو جدل التراث والحداثة، وبهذا تكون الثورة الثقافية ملزمة باتباع نموذج ثقافي تتخذه كرمز لها، فهل سيكون تراث الأمة وما يحمله من منجزات السلف في مختلف المجالات العلمية والفنية أم الحداثة وما تحمله من دلالات التجديد والإبداع والتفتح على روح العصر ومنجزاته ؟

إن المفكر **عبد الله شريط** يقف موقفا نقديا لكل من التراث والحداثة، فقد رأينا مسبقا كيف كان نقده للتراث والآن سنعرج على نقده للحداثة، فأنصارها يرون أن التنمية لا يمكن أن تتحقق بعقول الموتى وإنجازاتهم، ومن ثمة فلا بديل في نظرهم على الحداثة والمعاصرة، ولكن **شريط** يقف على نقائص الحداثة، إذ يؤكد على أن كل ما دخل على حياتنا المادية من آلات وحديد لم يغير شيئا من طبيعتنا المحافظة العاجزة لأنه دخل إلينا من الخارج ولم نصنعه بأنفسنا أي لم نبلغ درجة الخلق في مستوانا الحضاري وإنما نستعير مواد الحضارة من الخارج ونستعملها في التسيير الشكلي فقط، حتى أن حروف اللغة (لغتنا) يصنعها الخارج ويبعث بها إلينا جاهزة فنستعملها قانعين بهذا القدر، وبهذا فالمفكر ريط يدعو إلى الاحتكام إلى العقل، وإلى التقيد بالروح العلمية خاصة الموضوعية، في تحليل القضايا الفكرية بدون تعصب أو تحيز، كما أنه يدعو إلى التفتح على فكر الآخر ونبذ الجمود والتقوقع على الذات أو على التراث، فمنهجه قائم على الوسطية والاعتدال، من خلال قراءتنا لأفكار شريط نلمس اعتماده على المنهج الجدلي من خلال ابراز الفكرة ثم عرض النقيض وصولا إلى المحاولة التوفيقية بينهما، وهذا ما يبرز حداثة المنهج الشريطي في تحليل قضاياه ويتميز هذا المنهج بالاعتماد على العقل الهادئ المحلل ونبذ العاطفة الطفولية كما يسميها، وهنا لا يخفى علينا أنه متأثر بشخصيتين في فكريتين هما الجاحظ وابن خلدون، فالأول في مجال الأدب المسلح بالثقافة العلمية، والثاني في مجال الاجتماع المسلح بالتجربة الواقعية، فهو يؤكد على أن اعتماد المنهجين لا يعطيان نتيجة إيجابية ولا يحققان التقدم المنشود، وهما الأول منهج الفخر والمدح الذي ورثناه من أجدادنا منذ العصر الجاهلي، أما الثاني فهو منهج النقد الذاتي، ففي نظر **شريط** المنهج الأول اعتبره قد تجاوزه

1 محمد عابد الجابري، **إشكاليات الفكر العربي المعاصر**، مركز دراسات الوحدة العربية، ط 1، بيروت، 1979، ص 3.

2 عبد الله شريط، **الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون**، ص 311.

الزمن، أما الثاني فسلبيته تكمن في " أنه قد يحطم طموحنا إلى المعالي ويشعرنا بأننا أصغر من حقيقتنا "[1]، وبهذا يدعو **شريط** إلى نبذ المنهجين، متبنيا المنهج الذي أرسى قواعده العلامة **ابن خلدون**، ولهذا دعا **شريط** إلى فهم المجتمع العربي ذهنيا، وقد وصف الفكر الخلدوني بالواقعية على حد قوله، " هذه الواقعية الفكرية التي افتقدها المجتمع العربي قبل **ابن خلدون**، أي افتقدوا وجودا مدروسا ومحللا، ينتقل من به أو يرتفع من الوجود العملي إلى الوجود العلمي المعقلن "[2].

تكمن الغاية من الاستعانة بالمنهج الهيجيلي والمنهج الخلدوني في ضرورة إعطاء المكانة اللائقة للعقل في حياتنا الفكرية والعملية، ففي كل من الميدان الحضاري والسياسي والثقافي، يحدث تصادم كبير جدا كما يرى المفكر **شريط** بسبب أننا نتقبل ما نستورده من منتوجات مادية أو أفكار ونتعود عليها كما لو كان شيئا طبيعيا.

من خلال ما تم طرحه من قبل وبعد تتبع أفكار **عبد الله شريط** بعناية يتضح لنا أنه يجمع بين الأصالة والمعاصرة، كأداة للتطور وإحداث التغيير، وبالتالي عدم الوقوع فيما وقع فيه الجيل الأول، الذي انقسم إلى قسمين موقف متصلب متشدد للتراث، وموقف اتكالي لثقافة جاهزة، وهنا يقول **شريط** : " إن الوقت اليوم أصبح لا يرحم، وأنه لا مفر لنا من أن نختار بين أن نعبد الماضي المنحط، أو نصبغ عليه قداسة مزيفة تمنعنا من تغييره، وبين أن نعيش للمستقبل، وخاصة بالنسبة لأبنائنا "[3]، فالمشروع الفلسفي الذي نادى به المفكر **شريط** هو مشروع اجتماعي إصلاحي، لم يكن مجردا أو مثاليا بل يعكس مدى مسايرته لقضايا الواقع الجزائري كقضية الثورة الثقافية أو الأصالة والمعاصرة، وبهذا نكون قد لاحظنا الالتزام والموضوعية، وعدم التطرف تجاه مذهب أو اتجاه فلسفي معين لأن طبيعة الإشكالات المطروحة لموضع البحث، تفرض عليه التعامل بكل نزاهة تجاه أمته والشعور بالمسؤولية، ورجاحة العقل عند تناول قضايا شائكة ومعقدة، فهو لم يقف متفرجا على ثقافة مجتمعه، بل حاول إصلاحها وتجديدها، وجعلها ثورة ثقافية قادرة على استيعاب الواقع المدروس، وتقديم جملة من الحلول الناجعة وهذا ما نلمسه في فلسفة **شريط** البرغماتية التي كانت مقيدة بالروح الفلسفية وعدم التقليد، فهو لا يفكر لأجل التفكير ولا لإشباع الفضول المعرفي، بقدر ما يفكر لأجل البحث عن المعرفة التي من شأنها أن تفيد المجتمع في تحقيق التنمية والنهضة.

---

1 عبد الله شريط، **معركة المفاهيم**، ص 143.

2 المصدر نفسه، ص 14

3 عبد الله شريط، **مع الفكر السياسي الحديث والمجهود الإيديولوجي في الجزائر**، ص 115.

وفي نهاية هذا المبحث يمكن القول بأن المفكر **شريط** لم يتناول هذه القضايا من باب الفضول المعرفي بل من أجل التغلغل في طيات المنتوج الثقافي، على اعتبار أنه يملك ثقافة واسعة وفكر أصيل أهله لذلك، فهو متشبع بعقيدة التوحيد وحتى في مناقشته للاشتراكية ومنابعها، فإنه كان شديد الحرص على التشبث بمبادئ وثوابت الأمة الجزائرية، لأنه ينتقد لا لهدم هذا البناء بل من أجل إعادة بنائه وتصحيحه، فهو متأثر بالفكر العربي الإسلامي وخصوصا المدرسة الخلدونية والمدرسة الباديسية، التي جعلت الأمة الإسلامية تشعر بأصالتها ودينها ولغتها، ورفع العوائق والحواجز التي اصطدم بها المجتمع الجزائري، وفي الأخير أختم بالعودة إلى محاضرة ألقاها المفكر النهضة الجزائري **مالك بن نبي** حول مشكلة الثقافة سنة 1964، حيث تساءل بقوله : " فنحن عندما نطرح بالجزائر هذا السؤال ما هي الثقافة ؟ لا نفكر بالدرجة الأولى في ضروب التسلية التي يمكن أن تقدمها لنا الفنون الفلكلورية والمسرح والشعر، ولكننا نفكر أولا في الحقائق المحسوسة للتخلف في البطالة والأمية ونقص التغذية .."[1]، وأنهي هذا المبحث بسؤال هل الثورة التي نادى بها المفكر **شريط** ألقت بضلالها على الثقافة فقط أم أن هناك جانب آخر مسته هذه الثورة ؟ وإذا كان كذلك، فهل أخذت المنظومة التربوية في الجزائر نصيبها من **الثورة الشريطية** ؟

[1] مالك بن نبي، **مشكلات الحضارة – القضايا الكبرى –**، دار الفكر ،الجزائر – دار الفكر، دمشق، ط 1، 1991، ص 69.

المبحث الثالث :

المشروع التربوي وسياسة التحديث في تصور شريط

" تُقاس قيمة الأفراد والشعوب وقوتها، بمقدار حركة الفكر فيه.."

توفيق الحكيم

La valeur et la force des individus et des peuples se mesurent **au mouvement de la pensée en eux**..

المبحث الثالث: المشروع التربوي وسياسة التحديث في تصور عبد الله شريط.

لا يختلف اثنان في أن التربية تعد المحور الذي تبنى عليه المخططات وتنشأ على أساسه المشاريع وتنفق من أجله الأموال الباهظة، وذلك لما لها من خطورة على الفرد والمجتمع، بل وحتى على النظام السياسي، فدون نظام تربوي سليم ومتناسق ومتكامل لا يمكن إحداث أي نهضة في المجتمع، لهذا فالتربية نالت اهتماما كبيرا منذ القدم ولازلت إلى يومنا هذا، لا سيما أن مشكلة التربية مطروحة اليوم على مستوى العالم وبشكل كبير أكثر مما نتصور، فإذا عدنا إلى بلدنا الجزائر سنجد المسألة مطروحة منذ الاستقلال إلى يومنا الحالي، هذا ما جعل المفكر **عبد الله شريط** من بين المفكرين الجزائريين القلائل الذين اعتنوا بقضية التربية، فالمفكر كان جليا في إسهاماته في مجال الفكر التربوي الذي يعد من المكونات الأساسية لثقافتنا الوطنية، فالمجتمع يعمل على التغير والتحدي، أي الارتقاء بالمشروع التربوي وتحسين الأداء التربوي لتحقيق الأهداف، التي تتماشى ونهضة المجتمع الجزائري وهذا يتطلب الابتعاد عن الأطروحات النظرية، الذي هي حبيسة التصورات المثالية، التي قد يتعذر تطبيقها على أرض الواقع فإذا كان المجتمع الجزائري قد عرف ثورة مسلحة قبل الاستقلال، دفع فيها النفس والنفيس للتحرر من الاستبداد الذي فرضه الاستعمار الفرنسي لتحطيم معنويات هذا الشعب، خاصة عندما حاول تحطيم قيمه وأخلاقه، وعلى وجه الخصوص محاربة اللغة والدين وهذا لأن اللغة تمثل روح الأمة وقلبها النابض، باعتبارها وسيلة التفاهم وأداة تفكير، كما أنها تحمل في طياتها ماضي وحاضر الأمة، كما أن الدين يشكل العقيدة والشعائر التعبدية لوحدة الأمة وازدهارها، فالأستاذ عبد الله شريط قد كرس جهده من أجل تبيان مواطن القوة والضعف في ثقافتنا الوطنية، وقد كانت من بين المفاهيم التي نالت حيزا كبيرا من الدراسة لكونه لم يكن معزولا يوما عن واقعه الثقافي والتربوي لأن المنظومة التربوية تشكل إحدى اللبنات الأساسية في نهضة أمة معينة، فوظيفة التربية هي إنتاج إنسان مفكر متفائل لا انطوائي متخاذل، لهذا فالمفكر **شريط** قد مارس النقد الفلسفي تجاه الثقافة التربوية التي كانت سائدة إذاً ما هي الانتقادات التي قدمها المفكر **عبد الله شريط** للمنظومة التربوية في الجزائر؟ وما موقفه من مناهج التربية وما هي الإصلاحات التي قدمها لتحقيق مشروع تربوي مبني على أسس تحديثية هادفة في الجزائر ؟

1- فلسفة شريط التربوية

قبل الولوج إلى تحديد المشروع التربوي وكذا السياسة التحديثية(*) التي سطرها المفكر **عبد الله شريط**، لإعطاء المنظومة التربوية في الجزائر وجودا حقيقيا، لابد من الوقوف على الدلالة المفاهيمية لفلسفة التربية عند **شريط** على اعتبار أن كلمة المشرع التربوي تستدعي حضور كلمة الفلسفة، ومادام هذا المشروع هو تربوي فلابد من تحديد مفهوم فلسفة التربية عند **شريط**، لكن يجب أن نحدد قبل ذلك مفهوم كل من الفلسفة والتربية، لنصل في الأخير إلى مدلول المفهومين مع بعض، لكي يكون الربط بين المفهومين خاضع لسياق منطقي.

1.1- مفهوم الفلسفة: من الصّعب تحديد مفهوم شامل لكلمة الفلسفة يتفق عليه جميع الفلاسفة، على اعتبار أن مفاهيمها متعددة وذلك بتعدد آراء الفلاسفة تجاهها وهذا راجع إلى " المغيرات الثقافية التي تؤثر في اتجاهاتهم "[1] وعلى العموم هي " النشاط العقلي الواعي الذي يحاول به الناس كشف طبيعة الفكر، وطبيعة الواقع، ومعنى التجربة الانسانية "[2]، أو هي ذلك " النشاط الذي يسعى فيه الناس إلى فهم طبيعة الكون وطبيعة أنفسهم والعلاقات بين هذين العنصرين الأساسيين في تجربتنا، وهكذا تكون الفلسفة بحثا منظما عن المعرفة نقوم به عن طريق التفكير المنظم في كشوف العالم ونتائج المؤرخ ورؤيا الفنان والشاعر والمتصوف، ... وتقتضي هذه الأفكار المنظمة من جانبها تحليلا دقيقا لقدرة الذهن على اكتساب المعرفة "[3]، وانطلاقا من هذا القول فإن الفلسفة لها مهمتين : الأولى تتمثل في التحليل والنقد من طرف الفيلسوف، أي يحلل الأدوات العقلية (طبيعة الفكر، قوانين المنطق، طبيعة الحقيقة)، وتقوم الفلسفة بدور الناقد الأعلى لما تتوصل إليه الفروع الأخرى من معرفة بناء على مناهجها ومدى اتساق تلك النتائج، أما المهمة الثانية تتمثل في وهي إيجاد مركب لكل المعارف ولتجربة الإنسان الكلية فتركز اهتمامها على النتيجة المحتملة بدل التركيز على المناهج أو الأدوات المستخدمة.

(*) التحديث مصطلح يعكس الحركة التنموية التي باشرتها شعوب العالم الثالث، اقترنت بالبقرطة والتصنيع واستيراد التكنولوجيا، وتكريس المعرفة العلمية في الجامعات، وتقنين المؤسسات الديموقراطية بتشريع قواعد لضمان الحقوق المدنية والسياسية، لتعميق الفكرة أكثر يرجى الاطلاع على: بودون وف بوريكو، المعجم النقدي لعلم الاجتماع، تر: سليم حداد، ديوان المطبوعات الجامعية، ط 1، الجزائر، 1986، ص 148. غير أن الحداثة مفهومها أكثر تجريدا وفلسفية، على اعتبار أنها تفاعلات أنتجتها السياقات التاريخية الأوربية، حين شعر الانسان الأوربي بقدرته على أن يرسم مسيره، قراح عقلن العالم، أي أراد أن يدرس العالم بشكل علمي موضوعي عقلاني.

1 لطفي بركات أحمد، **فلسفة تربوية عربية**، دار المريخ للنشر، الرياض، 1982، ص 12.

2 هنتر ميد، **الفلسفة أنواعها**، تر : فؤاد زكريا، دار نهضة مصر للطباعة والنشر، القاهرة، 1975، ص 18.

3 المرجع نفسه، ص 23.

2.1– مفهوم التربية : التربية لها عدة تعريفات منها: تعريف **جون ديوي** بقوله: "حاصل جمع العمليات والسبل التي ينقل بها مجتمع ما، سواء أكان كبيرا أم صغيرا، ثقافته المكتسبة وأهدافه بقصد استمرار وجوده ونموه، فالتربية عملية مستمرة لإعادة بناء الخبرة بقصد توسيع محتواها الاجتماعي وتعميقه "[1]، أو هي " تنمية الوظائف الجسمية والعقلية والخلقية كي تبلغ كمالها عن طريق التدريب والتثقيف وهي علم يبحث في أصول هذه التنمية ومناهجها وعواملها الأساسية وأهدافها الكبرى "[2]، ومن خلال هذه التعاريف يمكن القول: بأن التربية خاصية إنسانية وأنها فعل يمارسه كائن ما في كائن آخر (راشد تجاه صغير)، حيث إن هذا الفعل موجه نحو هدف ينبغي تحقيقه وبهذا يستمر وجود المجتمع ويحافظ على خصائصه ومقوماته.

3.1– مفهوم فلسفة التربية على ضوء المفكر شريط : بداية لابد من الوقوف على مفهوم فلسفة التربية فهي تعني ببساطة " تلك المحاولة الجادة للوعي بالمحركات الأساسية للعمل التربوي سواء من داخله، أم من داخل البنية المجتمعية في إطار من التحليل والنقد"[3]، أو هي" النشاط الفكر المنظم الذي يتخذ من الفلسفة وسيلة لتنظيم العملية التربوية وتنسيقها وانسجامها وتوضيح القيم والأهداف التي ترنو إلى تحقيقها في إطار ثقافي "[4]، وعلى العموم فإن فلسفة التربية لها مهمتان إحداها معرفية كونها " موجهة للعمل التربوي وهمزة وصل بين المستوى النظري للتحليل الفلسفي والمستوى العلمي للقرارات والاختيارات التربوية "[5]، أما الثانية فهي إيديولوجية ولا سيما في المجتمعات الحديثة الناتجة عن ثورة كبرى مثل الجزائر، لهذا فمهمة فيلسوف التربية هو تقديم فلسفة متكاملة لنظام التعليم في إطار إيديولوجي عام يوجه به المجتمع " وهذا هو الأمر الذي قام به " زعماء الإصلاح الاجتماعي عبر العصور في مختلف المجتمعات "6، وهذا هو الأمر الذي وقف عليه مفكرنا الجزائري عبد الله شريط، حيث اعتبر فلسفة التربية نقطة انطلاق أيّ مجتمع كأساس للمفاهيم والقيم والمعايير التي تحكم المجتمع، وهذا ما يسعى إليه التعليم والتربية من خلال غرس هذه القيم في ناشئته من أجل استمراره الحضاري في التاريخ وإبراز هويته ومكانته بين المجتمعات الأخرى، وبهذا فإن " فلسفة التربية تعد أول المصادر التي يرجع إليها المختصون عند تخطيطهم

1 يونسكو، **معجم العلوم الاجتماعية**، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، مصر، 1983، 139-140.

2 مجمع اللغة العربية المصري، **المعجم الفلسفي**، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، 1983، ص 42.

3 مصطفى محمد رجب، **فلسفة التربية : المفهوم والأهمية**، المجلة التربوية، العدد 51، يناير 2018، ص 4.

4 محمد لبيب النجيحي، **مقدمة في فلسفة التربية**، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، ط 3، بيروت، 1981، ص 30.

5 محمد منير مرسي، **فلسفة التربية اتجاهاتها ومدارسها**، عالم الكتب، القاهرة، 1995، ص 295.

6 المرجع نفسه، ص 37.

للمنهج "[1]، فالتربية هي التي تحدد المواصفات السلوكية المتنوعة التي سيتخرج بها التلاميذ بعد دراستهم للمنهج والسؤال الذي يطرح نفسه هنا هل مشروع شريط التربوي كان ثوريا أم اصلاحيا ؟

تتميز فلسفة شريط بالنسقية خاصة لما يعالج مسألة التربية، وهذه النسقية تتأسس على الربط بما هو نظري وتطبيقي في حياتنا بكل أشكالها، على اعتبار أن التربية عنده تتوحد فيها النظريات والوسائل معا، وتخرج بذلك من التعميمات أو الأفكار المسبقة الجاهزة، " ونحن نعرف أن مشكلة التربية مطروحة اليوم – على مستوى العالم – وهي عندنا مطروحة منذ الاستقلال إلى اليوم، مما جعل فلسفة التربية على جانب كبير من الأهمية، وهو ما جعل المفكر **عبد الله شريط** من المفكرين الجزائريين القلائل الذي اعتنوا بها، أي تجاوزوا البحث العلمي العادي في النظر إلى التربية كعلم قائم بذاته ليغوصوا في فلسفتها لعلهم يتوصلون إلى حل لمشكلتها "[2]، **فشريط** له قناعة راسخة بأن أكثر الوسائل فعالية في حفظ ثقافة الأمة هي التربية، فهو من المفكرين الذين حملوا المنظومة التربوية والتعليمية المسؤولية الكبرى في الحفاظ على الثقافة الجزائرية الأصيلة، خاصة بعد الحرب الظالمة التي أطلقها بعض الجزائريين المتأثرين بثقافة المستعمر وذلك بوعي منهم أو بدونه، فالمفكر **شريط** يؤمن إيمانا قاطعا على أن التعليم يؤدي وظيفة خطيرة في حياة الأفراد والشعوب، والتنمية يحصرها في تنمية رأس المال البشري وليس رأس المال المادي، وهذا لن يتحقق إلا بوجود عملية تعليمية منظمة وواعية نابعة من طبيعة المجتمع وذلك وفق رؤية اجتماعية تجعل من التعليم صورة للمجتمع وهذه النظرة لا تختلف عن سابقيه من المفكرين وعلى رأسهم ابن خلدون وجون ديوي، وهو يدعو الدولة إلى ضرورة توفير الشروط المادية لبناء نظام تعليمي ثوري لأن " الإنفاق على مدرسة بالنسبة للدولة النامية أهم من الإنفاق على مصنع "[3]، والتعليم في نظره لا يقتصر على الناشئة فقط، على اعتبار أن التنمية عنده لا تقتصر على الأطفال فقط بل للكبار حظ منها ويجب أن ينالوا حضهم من التكوين والتثقيف على المستوى النظري والعملي، وبذلك تستطيع الدولة تحقيق تنمية متوازنة للثروة البشرية بما يضمن استثمارها بشكل جيد، لهذا قد انتقد المفكر **عبد الله شريط** في كتابه " **نظرية حول سياسة التعليم والتعريب** " الثقافة

1 محمد زياد حمدان، **المنهج المعاصر – عناصره ومصادره وعمليات بنائه–**، سلسلة التربية الحديثة، دار التربية الحديثة، ط &، عمان، الأردن، 1988، ص 79.

2 عليوان السعيد، **فلسفة التربية عند عبد الله شريط**، مجلة المعيار، كلية أصول الدين جامعة الأمير عبد القادر للقيم الاسلامية، قسنطينة، العدد 37، الجزائر، 2014، ص 360.

3 عبد الله شريط، **المشكلة الإيديولوجية وقضايا التنمية**، ص 130.

التربوية في الجزائر واقفا على المواقف السلبية التي وجهت للتعليم وعدم الاهتمام به ووضعه في المراتب الدنيا، وبهذا ما هي أهم الانتقادات التي وجهها المفكر شريط للثقافة التربوية في الجزائر ؟

4.1- موقف شريط النقدي من الثقافة التربوية في الجزائر

إن أول خطورة نوّه إليها المفكر **عبد الله شريط** من خلال نقده للثقافة التربوية في الجزائر هي ظاهرة استيراد النظم التعليمية الجاهزة بدلا من انتاجها وإبداعها وفق طبيعة ومتطلبات المجتمع الجزائري، على اعتبار أن " المدرسة التي تستورد نظمها ومواردها العلمية وحتى لغتها أيضا والرجال الممارسين للتعليم فيها ومن آفاق غير محيطها وآفاقها ليست مدرسة ثورية "[1]، ومن هذا المنطلق فقد دعا المفكر إلى مدرسة تتمتع بمواصفات أصلية ومتفتحة من حيث برامجها وأهدافها وإطاراتها، فالاهتمام بالجوانب المادية والبيداغوجية لن يُؤدي إلى نتيجة مثمرة ما لم يكن حل هذه المشكلات له علاقة بالإنسان، وهذه المهمة تقع على عاتق المربيين والمثقفين قبل أن تكون مهمة رجال السياسة، هذا ما يسمى بالعائق الذهني أو كما يصطلح عليه المفكر **شريط** بالمشكلة الذهنية، زمن ثمة " كانت مشكلة معقدة متشبعة وذات عروق بعيدة في أغوار التاريخ "[2]، كذلك تظهر هذه المشكلة في الجامعة التي لم تصبح جامعة جزائرية قومية إنها ما تزال " جامعة أجنبية في روحها وقوانينها ومواد دراستها، ومثلها الأعلى التي ترنو إلى تحقيقه، وفي بعدها عن حقيقة الشعب الذي تعيش فيه "[3]، وتظهر المشكلة التربوية هنا في أننا لا نراعي وضع طلبتنا الذين لم يعودوا فرنسيين كما كانوا في العهد الاستعماري، وإنما أصبحوا من أبناء الشعب الجزائري المتخلف، ومن ثمة لم نعد نقدم لهم مردود علمي أو ثقافي واضح ومبسط، ينسجم مع قدراتهم العقلية التي لم يشارك في تكوينها لا أسرة ولا واقع اجتماعي أو حتى دراسي ثانوي لتحمل أعباء ثقافة جامعية على الطريقة الفرنسية المعقدة الشديدة التخصص، فأصبحنا لا نراعي " وضعنا الحضاري العام الذي مازال يتسم بطابع القرون الوسطى فانقطعنا عن ماضينا وحاضرنا في نفس الوقت، وعجزنا عن تأدية رسالتنا نحو الوطن ونحو مثلنا الشعبية

1 عبد الله شريط، **نظرية حول سياسة التعليم والتعريب**، ص 60.

2 عبد الله شريط، **من واقع الثقافة الجزائرية**، ص 53.

3 جون ديوي، **التربية في العصر الحديث**، ج 1، تر : عبد العزيز عبد الحميد، محمد حسين المخزنجي، مكتبة النهضة العربية، القاهرة، 1949، ص 17.

وتاريخنا جميعا "[1]، وبهذا أصبحنا متشبثين بالمثل الألى الفرنسي إلى درجة أننا أصبحنا معها نفضل العيش في عالم من الذهنيات لمجرد أنها تربطنا بالواقع الفرنسي أكثر من أنها تربطنا بالواقع الجزائري القريب.

أما من الناحية التربوية فإنه همشنا وضع طلبتنا من خلال أننا لم نعد نفيدهم ببضاعة علمية أو ثقافية واضحة وبسيطة تتماشى مع إمكانياتهم الذهنية التي لم تتهيأ في وسط عائلي أو اجتماعي بل على الطريقة الفرنسية لهذا **شريط** يقسم الطبقة المثقفة إلى قسمين قسم طلب العلم من غيره فناله إلا أن الآخر أو الغير طبعه بطبعه، وهذه الفئة أهملت لغتها الأصلية وهي اللغة العربية واكتفت باستهلاك لغة الأجانب، وقسم آخر طلب العلم وناله ولم يحسن التصرف فيه لنفع مجتمعه ووسطه فهذا القسم أخذ لغته الأم وهي اللغة العربية، ولم يعمل على التصرف فيها واكتفى باستهلاك ما خلفه الأجداد حوله من العلوم، لكن رغم ذلك إلا أنّ هذين القسمين لا يحلان أزمة الثقافة والوعي لدى الشعب، لأن المجتمع لا يستطيع أن يحيا بلغة أو ثقافة أجنبية عنه كما أنه لا يستطيع أن يحيا بلغة تجمدت قواعدها.

تعيش الجزائر واقعا لغويا حرجا تجسد في صراع لغوي تتجاذبه أطراف ثلاثة: العربية الفصحى، والعامية واللغة الفرنسية، وإن كان هذا الصراع من مخلفات الاستعمار الفرنسي الذي عمل على محاربة اللغة العربية وتهميشها وإحلال الفرنسية بدلا منها، مما اضطر الجزائري لاستعمال العامية للحفاظ على هويته العربية الإسلامية، إلا أن الجزائر لازالت تعاني من هذا الصراع إلى يومنا هذا، فالحديث عن الواقع اللغوي في الجزائر يصطدم بمشكلة كبيرة تتمثل في إهمال اللغة العربية الفصحى وزحف العامية التي أخذت تتسلل إلى المؤسسات التعليمية والإعلامية والثقافية، إضافة إلى الفرنسية التي تعمل على منافستها في ميدان التعليم العلمي والتقني، وحتى أنها طغت على بعض المعاملات الإدارية، وحتى في الاستعمال اليومي عند الفئة المثقفة من الشعب، ورغم أن الجزائر حصلت على استقلالها من فرنسا إلا أنها لم تتمكن من الاستقلال عنها لغويا، إذ أصبحت اللغة الفرنسية تفوق العربية الفصحى استعمالا، لعوامل اجتماعية وثقافية، إذ أصبح الحديث باللغة الفرنسية مرتبطا بالحداثة والتطور في الذهنية الجزائرية، فرغم كثرة استعمال الدارجات إلا أنها ليس لها تأثير على الوضع اللغوي كما هو الحال في اللغة الفرنسية، وهي اللغة الأجنبية، ولكن بحكم عوامل سوسيوثقافية، والتعميم الفائق لها على حساب اللغة العربية

1 المرجع السابق، ص 17.

أضحت مستعملة ولها تأثير في المجتمع وأصبحت تتسع بشكل دائم خاصة في السنوات الأخيرة، " علما أن الخطاب الناطق بالفرنسية يستند بصورة جوهرية إلى اعتبار الحداثة، وإلى أمور نفسية واجتماعية "[1]

يتفق مسؤولو قطاع التربية في المراحل التعليمية الثلاث، وأيضاً على مستوى الجامعات الجزائرية، على تدني مستوى اللغة العربية بين التلاميذ. وتشير تقارير سنوية على مستوى وزارة التعليم إلى، نتائج متدنية في اللغة العربية لا سيما في المدن الكبرى حيث يتزايد الاهتمام باللغات الأجنبية وأبرزها الفرنسية، " فصار الفرد المتعلم بالعربية في درجة موازية للأمي، لتصير الفرنسية لغة الخبز والحياة بدون منافس "[2]

في السياق آخر تظهر التقارير الصادرة عن "المفتشية العامة للبيداغوجية" التابعة لوزارة التعليم الجزائرية أن مستوى التلاميذ في اللغة العربية غير مرضٍ، في حين كانت النتائج بعيدة من الصورة التي يتوخّاها المجتمع في كل الميادين، ما يفرض تجاوز بعض الاختلالات المسجلة خاصة في منهجية تقديم نشاطات اللغة في المرحلة التعليمية الأولى، ونخص بالذكر هنا ميدان فهم المكتوب والقراءة كمرحلية أولية، من خلال اقتراح حلول لمعالجتها بغية تجاوز صعوبات تعلم الأصوات " فتعليم اللغة العربية الفصحى يتطلب إمكانات مادية، وبشرية ضخمة، أما العامية فهي هبة لسانية طبيعية مجانية، وتوظيفها اليومي في شتى المجالات والتعاملات توظيف يفوق الفصحى بشيء كبير ودون عناء، ولا بذل دينار واحد من أجلها، خلافا للفصحى التي توفر لها كل دولة عربية إمكانات مادية وبشرية هائلة ... كل هذا من أجل إثرائها وترقيتها، ومحاولة تعميم استعمالها، وفي كل مرة نجد أنفسنا ندور في حلقة مفرغة وكل ما ينجز فيها يبقى نظريا "[3].

الفرنسة أحد مظاهر التغريب فمما لا ريب فيه فإن هذا النقاش الجاد – دعاة التغريب ودعاة التعريب – لازال ساري المفعول إلى يومنا هذا، بل تعدت جدالاته الأروقة الأكاديمية متجاوزة ذلك إلى بعض المؤسسات والفضاءات الأخرى للدولة على غرار الإعلام و الصحافة، المؤسسة التربوية، المجتمع المدني و حتى بعض الأحزاب السياسية – رغم أن أطروحات هذه الأخيرة لا تتعدى عتبة الشعبوية و التسطيح لكونها متشبعة بالإيديولوجيا ومنهكة من الديماغوجية- و لكن ما يثير الاهتمام هو وصف **عبد الله شريط** لهذا النقاش بمختلف فتراته بأنه

1 المجلس الأعلى للغة العربية، **اللغة العربية**، مجلة نصف سنوية، العدد الخامس، الجزائر، 2001، ص 147.

2 المجلس الأعلى للغة العربية، **العربية – من محنة الكولونيالية إلى إشراقة الثورة التحريرية –**، الجزائر، عدد ممتاز، 2005، ص 235.

3 عبد الجليل مرتاض، **تجارب عربية في تفصيح العامية**، مجلة اللغة العربية المجلس الأعلى للغة العربية، العدد 10، الجزائر، 2004، ص 63.

نقاش بين طرفين لا يفهم أحدهما الأخر أو نقاش الصم و البكم، لهذا انتقد جميع المحسوبين على هذا النقاش بمختلف تياراتهم و توجهاتهم و نزعاتهم أكانت (تعريبية معربة) أم (تغريبة مفرنسة).

ولقد اعتمد الاستعمار الغربي على الطبقة المثقفة، لذلك استهدف المؤسسات التعليمية من مدارس وجامعات، من أجل تكوين نخبة تابعة، ومتشبعة بالقيم الغربية تستطيع أن تكون فيما بعد واسطة لتحقيق النفوذ الغربي في المجتمعات العربية الإسلامية، واعتمد على هذه الطريقة سواءً أثناء تواجده كمستعمر أو بعد رحيله فتغلغل الثقافة الغربية واللغة الفرنسية ما كان ليتم لولا الاعتماد على التكوين على الأسلوب الغربي والمبادئ الغربية، وهنا أصبح التكوين والتعليم وسيلة من وسائل التغريب، فالوجود الاستعماري في المغرب العربي عامة والجزائر خاصة جعل هذا الأخير حقل تجارب لكل أدوات ومناهج وأهداف التغريب.

التيار الفرنكفوني في الدولة العميقة ذو نفوذ قوي، فالجزائر ظلت منذ استقلالها عن فرنسا مرتبطةً باتفاقيات منها ما هو معلن و منها ما هو سري، تعطي لفرنسا نفوذا في الحياة السياسية والاقتصادية و الثقافية في الجزائر.. و هذا لا يتم من خلال تدخل مباشر من طرف صانع القرار الفرنسي، بل يتم توظيف التدخل الناعم من خلال دعم الأذرع الفرنكفونية من داخل أروقة صناعة القرار، و هذه الأذرع يمثلها سياسيون و تكنوقراط من الجزائريين يشكلون لوبي فرنكفوني يرتبط بمصالح سياسية و اقتصادية و ثقافية مع فرنسا، و هو في دفاعه عن مصالحه يدافع بشكل غير مباشر عن المصالح الاستعمارية في الجزائر، يقول العلامة **ابن خلدون** " إن المغلوب مولع أبدا بالاقتداء بالغالب في شعاره وزيه ونحلته وسائر أحواله وعوائده" [1]

إن تركيز اللوبي الفرنكفوني في الجزائر على قطاع التعليم، ليس أمرا جديدا بل كان منذ حصول الجزائر على الاستقلال، حيث دخل هذا اللوبي في مواجهة التعليم الخاص الذي أسسته الحركة الوطنية وكان يمثل النواة الأولى لبناء تعليم وطني نابع من الخصوصية الحضارية العربية الإسلامية التي تميز الشعب المغربي، و لذلك فإن نجاح التيار الوطني في إقرار المبادئ الأربعة لإصلاح التعليم في الجزائر (التعريب، التوحيد، التعميم) لم يتم على أرض الواقع لأنه واجه مقاومة شرسة من طرف خدام المشروع الاستعماري في الجزائر، بل على العكس من ذلك تحقق المشروع الفرنكفوني البديل – مع استثناء واحد يتعلق بمغربة الأطر – فقد عرقلوا تنفيذ مشروع التعريب، من خلال غياب التخطيط و التشكيك في جدواه، كما تمت عرقلة مشروع التوحيد من خلال فتح المجال أمام البعثة التعليمية

1 عبد الرحمان ابن خلدون، **الباب المحصل في أصول الدين**، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية مصر ، *1996*، ص 147.

الفرنسية، تصول و تجول بلا رقيب و تزاحم التعليم الوطني، أما التعميم فقد ظل شعارا شكليا تم إفراغه من محتواه نظرا للتحديات التي واجهها التعليم في المدارس الجزائرية.

التدمير الذي لحق اللغة العربية من طرف الاستعمار الفرنسي وإفراغها من محتواها وجعلها ميتة وعاجزة عن التطور في مدارسنا وثقافتنا، هو ما عثر مسيرتنا الفكرية والتنموية، لأن "مسألة تبني لغة أجنبية مطروحة حين تغير القشرة السطحية من وجودنا، ولكنه لن يغير أعماقنا أو يحقق للشعب ما يصبو إليه من تطور"[1] ، أما التيار الذي ينادي بنشر الجهل والظلام، ممن لهم مصلحة في ابقاء الغموض على قضية التعليم والتعريب، حتى لو كان على حساب مصلحة الطفل في المدرسة أو المصلحة العليا للبلاد، هؤلاء يعملون على حفر قبر اللغة العربية رغم التشدق بألفاظها الرنانة، مما يتحتم علينا التصدي لهم ومنعهم من ذلك، أي للذين قتلوا اللغة في بلادنا.

لقد مارس الاستعمار الفرنسي على الجزائر الإكراه والعنف، الذي بلغ حدا من الهمجية والظلم لم يبلغه أي استعمار في أي بلد عربي آخر، مما حتم على النخبة المثقفة، إما الاندماج في الثقافة الأجنبية وإما أن تجد نفسها مهمشة غير قادرة على تأطير المجتمع وتوجيه الحياة الفكرية، وقد انعكس ذلك على المثقف الجزائري الذي يعيش هذا الحرمان المادي، وهذا ما جعل الإنتاج الثقافي في الجزائر منذ الثلاثينيات إلى الستينيات يتميز بالطابع الشعبوي، سواء في اتجاهه أم انتمائه الاجتماعي" وتكوينه المتوسط وعند تحليل هذه الوضعية نشير إلى ظهور فئتين من المثقفين فئة مُعربة والأخرى مُفرنسة " [2]

إن التفاوت الحاصل في المجتمعات العربية وخصوصا في المجتمع الجزائري، الذي ظلت هذه المشكلة قائمة فيه رغم المجهودات والدراسات الجادة والعميقة المبذولة والتي تتناول مشكلة اللغة من منظور اجتماعي، وإن كانت مطبوعة أحيانا بصبغة إيديولوجية ماركسية مثلا، فهذا الاتجاه الشعبي القومي هو الذي يعتبر كنموذج لمعالجة مشكلة اللغة والمجتمع عندنا، فقد كان الأستاذ **مصطفى الأشرف**، أحسن من يمثل هذه الاتجاه في دراسات قيمة نشرها في عدة مجلات عالمية منها " الأزمنة الحديثة "وفي اعتقاده أن ما دفع بالشعب الجزائري إلى اعتناق الفرنسية ولغتها، ليس كون هذه الثقافة مفروضة عليه من طرف الاستعمار بل الفراغ الثقافي، ومحاولة سده جعلها تقبل بالثقافة الأجنبية، عند انعدام وسائل التثقف بلغته الوطنية، ورغم كوننا حاولنا مواجهة هذا العالم الحديث بثقافته

1 عبد الله شريط، **مع الفكر السياسي الحديث والمجهود الإيديولوجي في الجزائر**، ص 49.

2 عبد الله شريط، **من واقع الثقافة الجزائرية**، ص 145.

العلمية، فتمسكنا بأصالتنا وتراثنا الثقافي العريق المتعلق بالحياة الأخلاقية والروحية، لأن الاحتلال الفرنسي قد حاول فرض الهيمنة اللغوية، ومحاربة اللغة العربية، وإن كنا نحن نعتقد في فترة الكفاح الوطني أن لغتنا تستطيع اكتساب خصائص لغات العلم المعاصرة، حتى ولو بقي بلدنا في المجالات الأخرى بلدا زراعيا متخلفا، صحيح إن التخلف الذي تعانيه لغتنا، لم يكن ناتجا من أساليبها البيداغوجية الموضوعية التي بقيت دون تغيير، ولا من محتواها الذي بقي جامدا، بقدر ما جاء هذا التخلف من الاحتكاك بالعالم المتقدم وثقافته، وقد ترتب عنه صراع بين اللغات المتقدمة ولغتنا وثقافتنا الاجتماعية.

فهذا الوضع قد انعكس على المجتمع مما جعلهم يجد صعوبة في تحقيق هذا التوازن بين مكتسبات الماضي وانجازات الحاضر، فهذا الوضع الثقافي المصاب بالمجاعة يعاني أمراضا متعددة كالافتقار إلى منتوج لغوي خصب يملك القدرة على مواجهة هذه التغيرات الطارئة على مجتمعنا، ثم إن العلاقة بين القمة الثقافية والسياسية والإدارية والقاعدة الشعبية تتعرض في غالب الأحيان للإخفاق وسوء التفاهم، لأن لغة التخاطب هي الفصحى، مما جعلها لا تشمل كل فئات المجتمع، وهذا ما أهمله البيداغوجيون في تطوير هذه اللهجات المحلية وتنميتها، حتى تأخذ طابع اللغة الثقافية، ويصبح مجتمعنا يتكلم كما يكتب ويكتب كما يتكلم، ولكن السؤال الذي يطرح كيف يمكننا أن ندير هذه الجماهير المهملة، لتطوير أفكارها حتى تلتزم مع القمة ومواكبة هذا التقدم العلمي والتكنولوجي ؟

كذلك يوجه المفكر **عبد الله شريط** نقدا لبرامج التسلية التافهة التي تطغى على وسائل الإعلام، وفقرها من المادة الثقافية والتربوية والتعليمية، في الوقت الذي يعاني فيه عدد هائل من الشعب من الأمية، وقد ركز المفكر على بعض العادات الموجودة في المجتمع والتي لها تأثير مباشر على المؤسسات التربوية والتوجيهية[1] وهي :

- الجمود والكسل واللامبالاة في تناول القضايا المصيرية، وعلى رأسها اللغة العربية لغة المجتمع الثقافية.

- الانهزامية واحتقار الشعب لنفسه، والخضوع للسائد من العادات.

- روح الاستهلاك، سواء للثقافة الموروثة أو للثقافة الوافدة.

1 عبد الكريم بوصفصاف، **أعمال الدكتور عبد الله شريط الفكرية والفلسفية في ميزان الباحثين الجامعيين**، مرجع سابق، ص 198، من كتاب عبد الله شريط، من واقع الثقافة الجزائرية، مصدر سابق، ص 74.

5.1- عبد الله شريط متجاوزا الأزمة التربوية.. من تشخيص أسبابها إلى الوقوف على حلولها :

مما لا شك فيه أن مشكلة التربية مطروحة اليوم على المستوى العالمي وأكثر من أي وقت مضى، أما في مجتمعنا الجزائري فهي مطروحة منذ الاستقلال ولازالت إلى يومنا هذا، مما جعل فلسفة التربية على جانب كبير من المسؤولية في معالجة القضايا العالقة وذات اهتمام أكبر من قبل المفكرين والعلماء، وهو ما جعل المفكر **عبد الله شريط** ممن المفكرين الجزائريين القلائل الذين اعتنوا بها، وتوجه نظره إلى التربية كعلم قائم بذاته ليغوص في فلسفتها لعله يتوصل إلى حلول لمشاكل المجتمع، ففلسفة التربية لها وظيفتان معرفية والأخرى إيديولوجية، وهذا ما تفطن إليه المفكر **شريط**، بشهادة أحد تلامذته الأستاذ **عليوان السعيد** إذ يقول هذا الأخير : " لفلسفة التربية وظيفتان : إحداهما معرفية وتتمثل بكونها موجهة للعمل التربوي وهمزة وصل بين المستوى النظري للتحليل الفلسفي والمستوى العلمي للقرارات 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 أستاذنا **عبد الله شريط** "[1]، وبهذا يمكن أن نتساءل عن الحلول التي قدمها المفكر **شريط** متجاوزا بذلك الأزمة التربوية في الجزائر ؟

إن المفكر **شريط** يؤمن إيمانا قاطعا بأن المدرسة هي جزء من الثورة الثقافية التي ينبغي أن يقوم بها الجزائريين في سبيل التمكين لثقافتهم الوطنية ذات الجذور العربية الإسلامية، وإذا كانت التربية جزء من هذه الثورة فيجب عليها القيام " بتغيير جذري لواقع مريض بواقع أصح، وبأنها هي استرجاع الشعب لتراثه الذي فقده بصورة أو بأخرى، وتطوير هذا التراث بحيث يخدم مصالح الجماهير الشعبية ويساعد على ازدهارها المادي والمعنوي "[2]، ومن هذا المنطلق فإن يتجلى الهدف الحقيقي الذي تسعى إليه الثورة التربوية وهو المساهمة في حماية الشعب من الانحرافات الفكرية التي أعاقت مدة طويلة من الزمن، مسيرته وأعاقت طموحه في التقدم واللحاق بركب الأمم المتطورة، وقد تحقق هذه الثورة عدة ضمانات منها " التطور السليم، بتغير العلاقات الإنسانية من الأساس وتغيير العلاقات الإنسانية من الأساس وتغيير الذهنيات وعادات التفكير التي تملي تصرفات الإنسان "[3].

---

1 عليوان السعيد، **فلسفة التربية عند عبد الله شريط**، مجلة المعيار، كلية أصول الدين جامعة الأمير عبد القادر للقيم الاسلامية، قسنطينة، العدد، 37، الجزائر، 2014، ص 366.

2 عبد الله شريط، **الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون**، ص 676.

3 المصدر السابق، الصفحة نفسها.

ولعلّ المتعارف عليه هو أن النجاح في مجال الثورات لا يحتاج إلى أسلحة مادية، بل إن النجاح مرهون باستناد أبناء الوطن على مقومات الأمة من لغة ودين، ويبقى الادعاء القائل على أن قيام ثورة ما سواء كانت تربوية أم ثقافية، على كوادر أجنبية مجرد كلام لا أساس له من الصحة، لذلك لابد من إيلاء أهمية قصوى للمعلم الجزائري الذي يشكل القلب النابض للثورة الثقافية والتربوية المنشودة، وللإشارة هنا فإن **شريط** لا يقصد بالمعلم ذلك الموظف الذي يعتقد أن وظيفته تقتصر على نقل المعلومات الجافة للتلاميذ والحصول على مقابل مالي، فهو يتوجه بكلامه إلى المعلم المناضل الذي " ينتقل من موقف المتفرج وعدم المبالاة، إلى موقف الالتزام الجاد والمشاركة الفعالة المنبثقة من وعيه بمسؤولياته واقتناعه بدوره في المجتمع "[1]، وبذلك فإن **شريط** يوجه رسالة إلى الأمم التي احتقرت المعلم ولم تولي له اهتماما، وينصحها بإيلاء العناية اللازمة له، وذلك من الجانبين المادي والمعنوي لأن " مسؤولية المعلم المناضل أكبر من مسؤولية السياسي، فالزعيم السياسي الناجح هو الذي يجعل الشعب يثق فيه، أما مسؤولية المعلم الناجح هو أن يجعل الشعب يثق في نفسه "[2].

أما فيما يخص اللغة العربية فقد اقترح المفكر **شريط** حلولا للارتقاء بها ويمكن عرضها كما يلي :

أ- لابد من صقل المنظومة التربوية الأجنبية التي هي بعيدة كل البعد عن الغايات والمبادئ والمفاهيم والتي أبقت الإنسان الجزائري يعيش التخلف الاجتماعي وتحدياته من أمية وفقر وجهل وغيرها من عوائق لهذا كان لزاما على الدولة الجزائرية بلورة طموح المجتمع الجزائري في التنمية، من خلال إبراز هويته وبعده الثقافي والوطني، في تجسيد حقه في التربية والتعليم.

ب- المنظومة التربوية التي لا تكون منبثقة من فلسفة المجتمع وتعبر عن تطلعاته وطموحاته، فهي منظومة فاشلة لذلك كان لزاما على الدولة الجزائرية أن تبدع تخترع منظومة تتماشى ومتطلبات الواقع الاجتماعي وأن تعلن الثورة على ما خلفه الاستعمار من ركود وتخلف فكري واجتماعي، النموذج الياباني أكثر مثال على ذلك إذ خرج محطما من الحرب العالمية الثاني لكنه بفضل عبقريته انطلق من تأسيس ذاته بذاته ولم يكن تابعا للغير.

1 المصر نفسه، الصفحة نفسها.

2 عبد الله شريط، **نظرية حول سياسة التعليم والتعريب**، ص 94.

ج- لابد من فصل الجانب السياسي عن الجانب التربوي ولكل مجاله الخاص، فتدخل السياسي في الجانب التربوي هذا يمثل عرقلة للحركة التعليمية إضافة إلى ذلك لابد من إعطاء الأولوية لأهل قطاع التربية في إعداد المناهج والبرامج دون منحهم لأهل السياسة، لأنه إذا أوكل الأمر لغير أهله فلن تكون هناك نتيجة إيجابية.

د- رفض المناهج المستوردة وكذا الاملاءات الخارجية والأجنبية فيما يخص المنظومة التربوية، مما يجعلنا نبحث عن ضرورة النهوض بالبحث العلمي والتربوي والإعلام بالاعتماد على التكامل بين الكفاءات الجامعية المختصة من جهة والتربويين من أصحاب الاختصاص.

هـ- الإصلاح الذي لا يأخذ الوضع التربوي بعين الاعتبار لا يمكن أن يحقق نتائج ملموسة لذلك لابد أن يكون فعالا من أجل تطوير التربية ومنه المنظومة التربوية، وهو ما تطمح لتحقيقه الجزائر بعد كل اصلاح خاصة اصلاحات 2003.

و- لابد من الاهتمام باللغة الوطنية وسن القوانين باللغة العربية، كيف لمجتمع يهمش لغته المحلية والوطنية ويستند إلى لغة أجنبية في التعاملات التربوية والثقافية أن يحقق نموذج تربوي منشود، يقول المفكر **عبد الله شريط**:" أخذنا العربية عظيمة غنية مستعدة للتفجر عن إبداعات مدهشة فقيدناها بالقواعد الجزئية الضيقة، ففقدت عظمتها التطورية "[1]،من خلال هذا القول فإن المفكر يبحث عن مخرج يخلص اللغة العربية من ذلك الجمود إلى الحيوية والنشاط لهذا يدعو المثقف الجزائري خاصة المعلم إلى التفاعل الإيجابي بينه وبين متعلميه حتى تنمو ملكات التلاميذ من خلال ربط الدرس بالتطبيقات والشواهد والأمثلة، وكذا ربط المعرفة بالعمل، حتى يتسنى لهؤلاء الشباب أن يخدموا شعبهم وذلك من خلال حرصهم على التعريب والإحساس بمشكلات شعبهم وتطلعاتهم.

وبالحديث عن أهم الحلول التي طرحها المفكر **عبد الله شريط** متجاوزا بذلك العقبات والتحديات التي واجهت الثورة التربوية في الجزائر، يتبادر إلى أذهاننا سؤالا جوهريا ألا وهو ما هي المصادر التي استقى منها المفكر فلسفته التربوية ؟

وهنا يجيبنا الأستاذ **عليوان السعيد** بقوله : " أستاذنا شريط استشف ربطه للتربة بالحياة الاجتماعية من خلال دراسة معمقة للفكر الخلدوني وللفكر الشرقي الآسيوي والفكر الغربي على السواء فأما ما يتعلق بابن خلدون فقد

---

1 عبد الله شريط، **من واقع الثقافة الجزائرية**، ص.*20*

انطلق من نقد دارسيه الذين لم يتيسر لهم الإحاطة بفلسفته التربوية لكونها مبثوثة في ثنايا المقدمة كلها، وهو ما جعل المفكر 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]، ويواصل الأستاذ **عليوان** تفصيله لأهم المنابع التي ارتكز عليها **شريط** في تحديد توجهه التربوي قائلا بذلك : " و أما ما يتعلق بالفكر الغربي فقد استند أستاذنا إلى نموذجين أحدهما قديم، ويتمثل في **أرسطو**، وثانيهما من المحدثين هو **جون ديوي** الأمريكي ...أما فيما يتعلق **بأرسطو** فقد بيّن أهمية التربية في استقرار الدولة والانسجام بين الطبقات مما يعني ربط التربية بالحياة الاجتماعية "[2]، ويؤكد **عبد الله شريط** تأثره **بأرسطو** أكثر من **أفلاطون** لما في فلسفة **أرسطو** من أبعاد تجمه الجانب النظري بالتطبيق، والمعرفي بالاجتماعي قائلا : " يمكن أن نرجع روح البحث العلمي في الاجتماع والأخلاق إلى **أرسطو** لأنه درس شؤون المجتمع الإنساني كما يدرس الطبيعة، ويسمي شؤون المجتمع بفلسفة الأشياء الإنسانية "3، وهي الفكرة نفسها التي تعمق في تحليلها المفكر وذلك بتساؤله الآتي: " لماذا اتجه أستاذنا إلى **أرسطو** ولم يتجه إلى **أفلاطون** ؟ هل أنه 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 إن التراث ركز عليه بحكم كونه أقرب إلى الواقعية الإسلامية عكس نظرية المثل التي يمكن أن تتوافق مع المسيحية ؟ "[4].

2- التعريب كأحد مقومات سياسة التحديث

لقد أدلى المفكر **عبد الله شريط** بدلوه في أمهات القضايا والمشكلات المصيرية التي طرحت في مجتمعه، ومن بين هذه القضايا التي نالت اهتمام ونصيبا وافرا من البحث والدراسة في الفكر الجزائري على ضوء الفكر الشريطي

* كونفوشيوس (*551- 479*ق.م)، هو أول فيلسوف صيني يفلح في إقامة مذهب يتضمن كل التقاليد الصينية عن السلوك الاجتماعي والأخلاقي. ففلسفته قائمة على القيم الأخلاقية الشخصية وعلى أن تكون هناك حكومة تخدم الشعب تطبيقاً لمثل أخلاقي أعلى. ولقد كانت تعاليمه وفلسفته ذات تأثير عميق في الفكر والحياة الصينية والكورية واليابانية والتايوانية والفيتنامية.

1 عليوان السعيد، **فلسفة التربية عند عبد الله شريط**، ص 369.

2 المرجع السابق، ص 370.

3 عبد الله شريط، **الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون**، ص 105.

4 عليوان السعيد، **فلسفة التربية عند عبد الله شريط**، ص 370-371.

نجد قضية التعريب، والتي أسالت حبر المفكر **شريط** وأثارت العديد من الصراعات الثقافية والإيديولوجية، ولهذا تبنى المفكر نقاشا التزم فيه الهدوء ملما بذلك بالأبعاد الحضارية والسياسية والفكرية حول هذه المسألة، مبتعدا في ذلك عن كل أوجه التطرف والتعصب الذي يؤدي في الأخير إلى فراغ وضياع، إلا أن **شريط** من خلال قراءتنا المتواضعة لمتنه توضح بأنه في الأخير قد انحاز إلى اللغة العربية داعيا بذلك إلى جعلها لغة لمختلف العلوم، وأمام تمادي المد التغريبي الفرانكفوني على حقبة طويلة من الزمن في الجزائر، كيف كان رد المفكر **شريط** أمام تنامي هذا الخطاب ؟ وأين تكمن أهمية التعريب في تصور **شريط**؟ وأخير ألا يمكن اعتباره أحد مقومات التحديث لديه ؟

1.2- اللغة العربية في مواجهة تسارع المد التغريبي الفرانكوفوني

تعتبر اللغة العربية اللغة الأصلية لشعوب الوطن العربي عامة والجزائر خاصة، وذلك منذ زمن جد بعيد على الأغلب مدة أربعة عشر قرن، كما أن الشعوب العربية قد قدست هذه اللغة باعتبارها لغة القرآن لهذا فهي لغة العقيدة والدين الاسلامي، ولغة الثقافة والتعاملات اليومية كما أنها أصبحت أحد مقومات الشخصية العربية إضافة إلى ذلك أنه حدث امتزاج بين العروبة والاسلام وأصبحت اللغة العربية تدافع عن الدين الإسلامي، لذلك كان هدف الاستعمار الثقافي وبأدواته المختلفة فصل الإنسان عن جزء منه وهو اللغة العربية وطرح بديل عنه متمثلا في الفرنسية الذي مثله التيار التغريبي، وقد تم " تشجيع الباحثين على عقد اللقاءات والمؤتمرات لتبادل الخبرات والكتب وكانت الحكومة الفرنسية تفتح لهم المجال وتشرف عليهم وتغطي نشاطاتهم لأنها هي تدرك أنها المستفيدة في آخر المطاف" [1]

ينبغي التسلح بمنطق لغوي يعبر عن طموح المجتمع، كون اللغة دالة الفكر وتدخل الإنسان إلى مجتمع متحضر إنسانيا، فلا وجود لمجتمع دون لغة ولا وجود للغة دون مجتمع، ومما عقّد مهمة اللغة في المجتمع والانفصال الواضح خصوصا في الجزائر أي استعمال النظري المجرد والتشبع بالمفاهيم الفلسفية والطابع البلاغي، فكان لهذه النظرة الجمالية للغة، أن أصبحت مغيبة عن الواقع لا تتعدى فائدتها الجمالية في القول على حساب الفعالية والتبادل النافع، لهذا فالأستاذ شريط يعتبر لغة الصحافة قد حققت شوطا في هذا المجال، ولكن لا ينبغي حسب رأيه أن

1 أبو القاسم سعد الله، **تاريخ الجزائر الثقافي**، ج 1، عالم المعرفة (الجزائر)، 2011، ص 35.

نجعل منها حلا لهذه المشكلة التي من المفروض، أن تكون من أبرز اهتمامات الطبقة المثقفة، ومجامع اللغة وعلماء الاجتماع، ليكونوا على اطلاع ومعرفة عميقة بمشكلات المجتمع وطموحات[1].

ولقد كان المفكر **عبد الله شريط** محقا في استنتاج الفكرة الهامة المتمثلة في غياب الإيديولوجية اللغوية، التي تحدد النسق اللغوي للمجتمع من جهة المصطلحات والقواعد والتركيب، ولا نترك الحرية للناس في اختيار ما يناسبهم، والضغط عليهم في استعمال المفردات المتفق عليها اجتماعيا فهذا ضرب من الثورة لم تتحقق بعد فعلماء الاجتماع لا يشتغلون بهذه المسألة كإبداع مفاهيم لغوية جديدة وكتابتها، ولكن في الحرص على دفع وتحفيز اللغويين على دراسة العوائق الاجتماعية التي تعرقل ذلك، انطلاقا من المناخ الفكري الخصب الذي يهيّئ هؤلاء العباقرة للنهضة بالمجتمع، ومحاربة مظاهر التخلف كاحتواء اللغة العلمية وفرضها في شتى مجالات الحياة، وبين الفئات المكونة للمجتمع، لأن التخطيط للاقتصاد والزراعة والتجارة مثلا، يكون أسهل في ظل سلوك إنساني تشكله الثقافة والمستوى الحضاري، والاستعانة بالروح العلمي والتسلح بمنطق الروح النقدية والتخلص من النقل المفروض ولا يتحقق ذلك دون ازدهار لغوي أو قوالب فكرية، وفعلا فيمكن أن نتبنى المقولة المشهورة " إن اللسان هو الذي يعرف به الطبيب أمراض الجسم والفيلسوف أمراض النفس"، وهو لم يكتف بتحليل مصطلح الإيديولوجيا فحسب، بل مارس عليه إسقاطات في الواقع العربي والجزائري على وجه الخصوص، وهذا يدل دلالة واضحة على " الاتجاه العام لفلسفته والذي يرمي إلى النزول لعالم الفكر والنظرية إلى مستوى التطبيق والممارسة "[2]

لقد أصبح التعريب في بلادنا موقفاً كاملاً من تراثنا التاريخي، ومن العالم الخارجي، ومن محاولات الاستيعاب والسيطرة الفكرية التي تقوم بها قوى استغلالية عاتية. وفي كل مرحلة يبدو فيها مشروع النهضة في حياتنا أملاً عريضاً، يبرز التعريب بوصفه أول عناصر هذا المشروع وأكثر وسائله فعالية، على اعتبار أن " التعريب يدخل ضمن علاقة التربية بالمجتمع " [3]، هكذا كان منذ القرن الثاني الهجري حين اقترن الامتداد الهائل للحضارة العربية الوليدة عن حركة التعريب وتمكنت فيها هذه اللغة التي كانت حتى عهد قريب انعكاساً لحياة بدوية شديدة البساطة، من التعبير عن أرقى ما وصلت إليه ثقافة اليونان والفرس والهنود في ميادين العلم والفلسفة والآداب والعقائد. وفي هذا السياق أصبح منذ القرن التاسع عشرة، حين كانت أبرز معالم تلك المحاولة الدائبة التي بذلناها

1 عبد الله شريط، **من واقع الثقافة الجزائرية**، ص 161.

2 بوطيغان نصيرة، **الفلسفة والقدرة على تنوير وتغيير المجتمع الجزائري في مشروع عبد الله شريط**، العلامة حمد البشير الابراهيمي وافق الحداثة، سؤال التنوير، الجمعية الجزائرية للدراسات الفلسفية، 2016 ، ص 109.

3 أوليفيه ريبول، **فلسفة التربية**، تر : جهاد نعمان، منشورات عويدات، ط 3، 1986، ص 55.

من أجل استرداد هويتنا واستعادة كياننا وفق حركة تعريب واسعة كان روادها هم أيضاً رواد الفكر السياسي والنهضة الثقافية.

في المقابل كانت الفرنسية تعمل عملها في المجال الاجتماعي، فقد كانت تقريبا كل الأشياء بالفرنسية عناوين الرسائل، أسماء الشوارع والمحلات والأماكن العامة، إشارات المرور، وذلك لدفع الناس لتعلم الفرنسية رغما عنهم للتكيف مع هذا الواقع المفروض، وأيضا لنشر الثقافة الفرنسية من خلال تغليف الواقع الاجتماعي بمظاهر الثقافة الفرنسية، وتواصلت السياسة الاستعمارية للقضاء على اللغة العربية بالمنع والتضييق لإزالتها من الواقع الاجتماعي ومن النفوس أيضا، ولولا ارتباطها بالعقيدة الإسلامية لما بقي منها شيء، لأن ارتباط شعوب المغرب العربي بعقيدتها وممارستها لواجباتها الدينية حفظ اللغة العربية من الزوال، كما أنه قد أكد المفكر **شريط** بأن المقارنة بين بين العربية والفرنسية كلغة مقارنة غير صحيحة، على اعتبار أن اللغة بالنسبة له ليست عبارة عن أصوات وكلمات فحسب، بل هي حضارة كاملة أي أنه " لا يعقل أن ندرك بأن المقارنة بين حضارة الأمة العربية في الوقت الراهن وحضارة الأمة الفرنسية غير جائزة في حين نجيز لأنفسنا المقارنة بين لغتي الأمتين منفصلتين على المستوى الحضاري العام لكل منهما "[1].

إن الغزو الفكري الغربي الحديث الذي يستهدف تكسير شوكة المسلمين، وتشويه هويتهم وعزلهم عن ماضيهم وميراثهم الحضاري، وتغريبهم عن عقيدتهم ولغتهم، لم يترك وسيلة إلا استخدمها لتحقيق مآربه، ولم يترك جهة لمس فيها الاستعداد للتعاون معه إلا تعاون معها وربط نفسه بها. وقد كان في طليعة هذه الجهات التي تعاونت مع المستعمر الغربي، وربطت أهدافها بأهدافه «الصهيونية العالمية» التي برزت بوصفها حركة سياسية عنصرية تسعى لبسط النفوذ على العالم بأسره بشتى الطرق والوسائل. وقد حققت جملة من المكتسبات في الواقع الملموس، أبرزها الحصول على وطن قومي لليهود في أرض فِلَسْطين المباركة. ومن جهة أخرى، شكلت العلمانية إحدى الوسائل الخطيرة التي مهّدت الطريقَ لحركة التغريب التي مسَّت نواحي مختلفة، وبناءً على ما سبق، كان من الطبيعي أن تعرف المجتمعات المتغرِّبة حالات من الفوضى والتطرُّف العام. لذا يربط بعض الباحثين بين الغلو

1 عبد الله شريط، **من واقع الثقافة الجزائرية**، ص 164.

والتغريب. يقول **طارق البِشْري**: " :يبدو لي أن الغلو سيبقى، بدرجات شتى وأشكال متنوعة وعلى فترات ممتدة أو متقطعة، ما بَقيت هيمنة التغريب، ولن يضعف إلا بضعْفها "[1]

إن التغريب أخطرُ من الغزو العسكري، ذلك بأن الاستعمار العسكري حدثٌ وقتي يتسلط على أمة من الأمم ردحًا من الزمن – قد يطول وقد يقصُر – ثم يذهب وتعود تلك الأمة إلى وضْعها الطبيعي وثقافتها الأصلية وحُرياتها التامة، وربَّما بصورة أقوى وأحسن من السابق، وربما كان ذلك التحدي عاملًا من عوامل الإبداع والتفوق والتقدم نحو الأمام. أما التغريب فهو أخطر من ذلك بكثير لأنه يضرب الأمة في موطن قوتها وبؤرة حياتها، ويقتل فيها روح المبادرة والثورة، ويهجم على ثوابتها التي لا غنى عنها في وجودها، إنه بكلمة مختصرة" احتلال العقل والنفس "[2].

مما لا ريب فيه أن أبناء الأمة الإسلامية تجنّدوا لإبْطال مفعول سمّ التغريب، فقاموا بردود فعل قوية وملموسة ...وهكذا" ظهرت الحركة الإسلامية مع هيمنة التغريب، وتصاعدت مع تصاعُده وهي تعتو مع عتوّه"[3]، كما نشطت حركة التعريب، واتسع نطاقها لتشمُل عدة ميادين حيوية واصطبغت بأصباغ جديدة تماشيا مع واقع التغريب؛ بحيث" لم يعد التعريب في حياتنا المعاصرة مجرد هدف ثقافي، وإنما أصبح هدفًا حضاريا شاملا، ينطوي على جوانب سياسية وقومية لا تقل أهمية عن جوانبه الثقافية "[4]

2.2– تفعيل التعريب كرهان حضاري :

يدعو المفكر **شريط** إلى ضرورة التعريب في الجزائر لأنّه أساس التطور، فالتدمير الذي لحق اللغة العربية من طرف الاستعمار الفرنسي وإفراغها من محتواها وجعلها ميتة وعاجزة في مدارسنا وثقافتنا هو ما عثر المسيرة الفكرية والتنموية، " لأن مسألة تبني لغة أجنبية ... ولكنه لن يغير أعماقنا أو يحقق للشعب ما يصبو إليه من تطور" [5] **فشريط** يدعو إلى إحياء اللغة فحياة الفكر مرتبط بها وحياة الفكر تعني الحرية فالتعريب هو جزء لا يتجزأ من الثقافة الوطنية، إلا أن المفكر يدعو إلى الممارسة لا القول فقط فهذا أحد معوقات تطبيق العربية، كون أن الارتقاء

---

1 طارق البشري، **سيبقى الغلو ما بقي التغريب**، مجلة «العربي»، العدد 278، يناير 1982، ص61.

2 شلتاغ عبود، **في المصطلح الثقافي والتغريب**، مجلة «آفاق الثقافة والتراث»، العدد 33، 9 أبريل 2001، ص54.

3 طارق البشري، **سيبقى الغلو ما بقي التغريب**، ص 61.

4 فؤاد زكريا، **ثقافتنا المعاصرة بين التعريب والتغريب**، مجلة «العربي»، العدد302، يناير 1984، ص35.

5 عبد الله شريط، **نظرية حول سياسة التعليم والتعريب**، ص 51.

باللغة مهمة نبيلة يضطلع إليها كل متعلم متحمس لخدمة لغته فتطويرها مرهون بتنظيم الأنفس على شكل وحدات أو تشكيلات تكون بمثابة النفس الجديد لها ويبث فينا دما جديدا في كياننا اللغوي.

فهو يعتبر أن حياة اللغة تعني حياة الفكر، وحياة الفكر تعني الحرية، وهناك من ينظر للتعريب نظرة تقديسية كونه يعتبر جزءًا لا يتجزأ من الثقافة الوطنية، غير أنهم يجهلون أثره على الطفل والمدرسة، باعتبار أن تبني فكرة التعريب دون العمل بها قد يجعل من الذين يدافعون عنه، هم أنفسهم من يضرون به على المستوى النظري والعملي، وهنا نجد توافق في وجهات النظر بين المفكر **عبد الله شريط** و**مصطفى الأشرف** لأن الدعوى إلى القول دون التجسيد الفعلي هو من الصعوبات التي تواجه تطبيق العربية والاشتراكية، وهنا نجد المفكر **شريط** يستند إلى الإيديولوجية الاشتراكية في تحليل واقع المنظومة التربوية في الجزائر، لأن **شريط** اعتبر أن الالتزام بهذه الإيديولوجية الثورية ستمكننا من " العناية بالإنسان وإخراجه من منطقة التخلف الثقافي وتعليمه واجباته الوطنية وحقوقه والقضاء فيه على الأمية العلمية والسياسية والمدنية، فيتعلم النظافة والقراءة والحساب وحب العمل والمحاسبة على السلوك، وخاصة عند المسؤولين في مختلف مستويات القيادة والحرص على الانتاج قبل التهالك على الاستهلاك ومنع الإطارات من الحياة المترفة حتى لا تتخذهم الجماهير قدوة في الانحلال والتفسخ "[1]، وبهذا تتكون لدينا قيم تساهم في تكوين ثقافة وطنية، علمية في وسائلها وتجهيزاتها التقنية وفي بحثها العلمي ومناهج تبليغها وتعميمها إلى مختلف درجات السلم الاجتماعي.

وعليه فمجتمع الحداثة لا يكون إلا بالتمكين للغة العربية في مجالات المعرفة الإنسانيّة المختلفة فمن لا ينفتح على العالم، ولا يواكب التطور المشهود في مختلف المجالات العلمية والاتصالية بلغته، يبقى خارج التاريخ لا محالة. ذلك أن العلاقة ضرورية بين كينونة الفرد وفاعلية اللغة، فالإنسان باعتباره كائنا ناطقا لا يستوي فاعلا بامتياز في الاجتماع الإنساني إذا لم تكن لغته مواكبة لأحداث العصر، قادرة على تمثل مستجدات الظرف التاريخي الذي ينتمي إليه، فاللغة هي وسيلة تعبير وقول ووجود وأمارة كينونة على اعتبار أن " اللغة التي تعد لدى الشعوب التي تحترم نفسها تراثا مقدسا لا يجوز المساس به "[2] ، فبحياتها يحيا الإنسان، وباستمرارها تستمر الجماعة البشرية، وبها يعبر الناس عن أحوالهم، وعن سيرورة معاشهم، وبها يشيع إبداعهم، وينتشر فنهم، وذلك كله لا يكتسب

1 عبد الله شريط، **مع الفكر السياسي الحديث والمجهود الإيديولوجي في الجزائر**، ص 219.

2 أوليفيه ريبول، **فلسفة التربية**، ص 56.

خصوصيته وفرادته وامتيازه، إلا إذا ورد بلغة المبدع وعبر عن هويته المخصوصة وخلفيته الثقافية المميزة، مما يسمح له بتقديم الإضافة إلى الآخر، والتحاور معه لغويا وثقافيا وحضاريا.

تعتبر اللغة من أهم المقومات والروابط المعنوية التي تساهم في بناء حضارة شعب من الشعوب، لأن صناعة اللغة وإعادة بعثها من جديد ليس بالأمر الهين، ولن تتأتى لأي شعب ولا تكون على أساس الاختيار، بل هي مشروطة بقدرة الإنسان ونضجه الفكري والعلمي، وقد شدّد المفكر العربي **ساطع الحصري*** على أهمية اللغة في خلق الوحدة بين أفراد الأمة الواحدة وذلك بقوله : " إن اللغة أهم الروابط المعنوية التي تربط الفرد البشري بغيره من الناس، لأنها أولا واسطة تفاهم بين الناس، وثانيا آلة التفكير عند الفرد، وثالثا في نقل الأفكار والمكتسبات من الآباء إلى الأبناء، ومن الأسلاف إلى الأخلاف، لأن وحدة اللغة توجد نوعا من الوحدة في الشعور والتفكير ... وتكون أقوى الروابط التي تربط الأفراد بالمجتمعات "[1]، فالمشروع الفكري والثقافي للمجتمع الجزائري يفترض وضع الآليات الفكرية والمنهجية التي تجعله واقعيا لا مجرد تصورات وأفكار وهمية، لهذا فالمفكر **شريط** يعتقد بأنه معركة الحرية والعمل جعلتنا نبحث عن التغيير والتجديد لا الركود إلى رواسب الماضي، لهذا لا يجب التقليل من أهمية اللغة في بناء وتطور حضارة الشعوب، يقول **شريط** في هذا المقام : " فتطور اللغة لا ينفصل عن قواعدها "[2]، لهذا استطاع **شريط** أن يضعنا في الإطار الصحيح الذي يبعدنا عن التأملات الفلسفية المثالية المجردة، بل تحليل المفاهيم والأفكار وعدم الاكتفاء بسلطة الأوامر والنواهي، وبهذا المنطق نستطيع تحقيق التنمية المنشودة ومن ثمة تحقيق نهضة مشروعة ترتكز على تغير الواقع.

يؤكد المفكر **شريط** على أنه لابد من إثراء اللغة العربية باللغات الأجنبية، فهو يدعو إلى تعلم اللغات الأجنبية العالمية بما في ذلك اللغة الفرنسية وأن لا نقتصر على اللغة العربية لوحدها، وهنا يظهر بأنه لا يحمل حقدا تجاه الفرنسية، وذلك " لأنها لا تحمل بعد، كل إنتاجات الفكر الحديث المعقد "[3]، وبذلك فإن تعلم اللغات أصبح ظاهرة عالمية ونشهد ذلك حتى في الدول المتقدمة، لأن كل لغة تحمل تراث شعب وتجارب حضارة وذخيرة من

* ساطع بن محمّد هلال الحُصري (1880- 1968)، مُفكر وكاتب سوري من حلب كان أحد رموز القومية العربية في العصر الحديث. أسس وزارة المعارف السورية عام 1919 ووضع المناهج التربوية في سورية والعراق، كما شارك في تأسيس كلية الحقوق في جامعة بغداد وكان مستشاراً لدى جامعة الدول العربية.

1 ساطع الحصري، **محاضرات في نشوء الفكرة القومية**، مكتبة الرسالة، القاهرة، 1951، ص 13.

2 عبد الله شريط، **من واقع الثقافة الجزائرية**، ص 20.

3 المصدر نفسه، ص 137.

ذخائر الإنسانية الزاخرة، وهنا يطلب **شريط** إلى ضرورة دراسة هذه اللغة من خلال شخصيتنا وقيمنا حتى لا نكون نسخة مشوهة من الآخرين، والذي يؤكد هذا هم فلاسفة التربية حيث يجدون في تعلم اللغات الأجنبية ضرورة حيوية، على اعتبار أن دراستها تمكننا من فهم طبيعة اللغات وتكوينها بما فيها لغة الفرد نفسه، وبهذا نتمكن من الاطلاع على ثقافات الآخرين وفهمها من داخلها، وبهذا نحقق التواصل مع العالم الخارجي من جهة، ونطلع على ما أنتجه العقل البشري من علوم وتكنولوجيا من جهة أخرى، كما أن تعلم اللغات الأجنبية لا غنى عنه لحمل الدعوة الإسلامية من جهة، وكذا الاستفادة مما أنتجه الآخرين من علوم ومعارف وتجارب وخبرات إدارية من جهة أخرى، وبالعودة إلى سيرة **الرسول محمد صلى الله عليه وسلم**، فقد أمر نبينا **زيد بن ثابت** أن يتعلم العبرية حين قال له: " إني لا آمن يهودا على كتابي " فلم يمر شهر ونصف حتى تعلمها، وكان يقول: " فكنت أكتب إلى اليهود، وإذا كتبوا إليّ قرأت كتابهم "[1].

وتظهر أهمية التعريب كذلك في الجانب العلمي وذلك من خلال ربط التراث العلمي العربي القديم بمستجدات العلوم الحديثة للنهوض بالأمة من جديد بلغتها القومية، بشكل يمكنها من خلق شخصية إبداعية عربية تمتلك القدرة على إنتاج العلم، وبهذا نتمكن على حسب تصور **شريط** من القدرة على المشاركة والتفاعل في بناء الحضارة المعاصرة بقالب علمي حديث يوصلنا إلى التقدم العلمي، وبهذا يصبح العلم بكل أنواعه وأبرزها الطب والصيدلة وعلم الفلك، هذه الأخير الذي تعتمد عليه الأمة الإسلامية في مناسكها التعبدية في متناول الجميع وبالتالي يخرجنا من غياهب الثبوت والتقهقر، ويصبح لنا مكانٌ بارزٌ بين الحضارات المتقدمة علميا، وهنا يكمن صلب أهداف التعريب، وتتزايد الحاجة إليه يوما بعد آخر نظرا لأن العلوم الحديثة، من خلال الإضافات التي تقدمها على مستوى الأدوات والمخترعات الجديدة تتطلب ألفاظا كثيرة لهذه الآلات والأدوات، وعدم القيام بالتعريب على حسب تصور **شريط** يبقينا متخلفين عن اللحاق بالركب المتقدم، وبالتالي عدم المشاركة في التظاهرات التي يظهر فيها العطاء والإبداع، وهذا الذي أكد عليه المفكر **عبد الله شريط** بأنه لابد أن تكون للغة العربية مكانا في المدارس الجزائرية خاصة على مستوى التعليم الجامعي، وهنا يلتقي المفكر **شريط** مع الأستاذ **خليفة عبد الكريم** عندما أكد على أهم التعريب بقوله : " التدريس الجامعي بأية لغة غير العربية، من العوامل الأساسية في ضعفنا العلمي والحضاري "[2].

1 معروف نايف محمود، **خصائص العربية وطرائق تدريسها**، دار النفائس، ط 2، بيروت، 1987، ص 78.

2 خليفة عبد الكريم، **اللغة العربية والتعريب في العصر الحديث**، دار الفرقان، ط 5، عمان، الأردن، 1997، ص 168.

كذلك تظهر أهمية التعريب على حسب تصور **شريط** من خلال تقوية عرى التماسك والتلاحم بين أبناء المجتمع الواحد وذلك من خلال غرس الهوية، وكذا الانتماء الوطني وذلك بخلق قوة علمية ودفاعية للوطن ولهذا أصبح التفكير في مستقبل اللغة العربية قضية بالغة الأهمية، خاصة في الفكر العربي المعاصر، على اعتبار اللغة العربية لها صلة وثيقة بسيادة الأمة العربية الإسلامية على ثقافتها وفكرها، وعلى كيانها الحضاري وعلى حاضرها ومستقبلها يقول **شريط** في هذا الصدد : " اللغة لابد لها من مجتمع، والمجتمع لابد له من لغة، يعيش كل منهما من الآخر ويتغذى منه ويتفاعل معه ويكسب منه القوة على البقاء والتطور "[1]، كما يساعد تعريب التعليم على الاستقرار النفسي للدارسين، خاصة عندما يتلقون العلوم والمعارف في بلدهم الأصل وبهذا يكونون مبتعدين عن الاغتراب، كما أن استقرار الدارسين في بلدانهم له مردود اقتصادي على المجتمع، وبهذا يحمي المجتمع من استنزاف العقول وهجرتها خاصة عندما تجد هذه العقول إغراءات من الدول الأخرى، لأن **شريط** يعتبر أن اللغة " تحمل تراث شعب وتجارب حضارة وذخيرة من ذخائر الإنسانية الزاخرة، فنُثري لغتنا بكل ذلك، ولكن هذه الاستفادة لا تتحقق ما لم ندرسها من خلال شخصيتنا وقيمنا لا أن نكون نسخة مشوهة من الآخرين "[2].

من خلال ما سبق وبعد الوقوف على أهم الجوانب الملمة في فلسفة **شريط** التربوية، وتشخيصه للداء الذي أصاب المنظومة التربوية واضعا بذلك الدواء المناسب لها، راسما بذلك خطى تحديث المنظومة التربوية الجزائرية فهدفه كان تحقيق تنمية شاملة، فهو يعد من المفكرين الجزائريين القلائل الذي اعتنوا بالجانب التربوي محاولا بذلك تحقيق نهضة للبلاد، فمشروعه التروي التحديثي كان يسير على خطى ومرجعيات تعود إلى كبار المفكرين المسلمين والغربين **كابن خلدون وأرسطو وجون ديوي**، فالمشروع الحداثي التربوي يرتكز في نظر **شريط** على عاتق الجامعة والتي هي مكلفة بعملية التنمية الشاملة، كما أنها مسؤولة على ترقية الإنسان داخل الجامعة وخارجها، ولهذا كان المفكر يركز على توجيه الخريجين وربطهم باحتياجات البلاد، على اعتبار أن مهمة الجامعة تقوم على تطوير المجتمع كما أنها تتفحص نتائج ذلك التطور وتدمج الخريجين في عملية التنمية الشاملة ليصيروا هم أنفسهم استثمارا بشريا يطور ويتطور، وبهذا تنحل مشكلة البطالة نهائيا، وقد تأكد كذلك بأن التربية لا تكتمل إلا بتعليم القيم والتحلي بها ومنها العدل والشجاعة والجمال.

1 عبد الله شريط، **من واقع الثقافة الجزائرية**، ص 153.

2 المصدر السابق، ص 178.

الفصل الثالث : امتدادات الفكر الحداثي لعبد الله شريط في الفكر الجزائري المعاصر

المبحث الأول : البعد الأنطولوجي لحداثة شريط.

المبحث الثاني : المشروع الحداثي في فكر عبد الله شريط.

المبحث الثالث : القيم الحداثية للمفكر شريط و أثرها في الفكر الجزائري المعاصر.

المبحث الأول :

البعد الأنطولوجي لحداثة شريط

" 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 "

عبد الله شريط

La pensée, si elle est laissée à ses propres capacités, devient maigre, peu importe à quel point elle se trompe, qu'elle est riche, riche et que sa véritable richesse ne réside pas dans l'esprit lui-même, mais dans l'environnement dans lequel nous vivons

المبحث الأول : البعد الأنطولوجي لحداثة شريط.

إن العقل العربي عقل قوي بنشأته، صادق بعزيمته، لهذا يتطلب على الأجيال المعاصرة أن تعتنق الأفكار الحيوية المشحونة بمعاني القوة والصرامة، وذلك حتى لا تتشوه رسالتها وتضيع معالمها، كما ضاعت من قبل، ولذلك يجب على هذه الأجيال أن تثق وتؤمن بقدراتها الخلاقة، وما عليها إلا التركيز على الفردانية والذاتية على اعتبار هذان المعيارين من منابع التقدم وكذا يعتبران القوى الفاعلة في التاريخ، فالدعوى إلى " تحرر الفرد لا تعني تجاهل المجتمع، بل تعني تحررا شاملا لكل أفراد المجتمع ليكونوا قوى فاعلة "[1]، وبهذا يصبح الفرد هو مركز الحضارة وعنوان رقيها، فكان ذلك سر التفوق والتميّز الذي عرفته الحضارة الغربية، رغم أن العرب شيدوا حضارات ضاربة الجذور قبل الإسلام وبعده، " مثلت القوة بكل عناصرها، غير أننا جبلنا على إنكار الذات وعدم الثقة بأنفسنا، وبقدرات، شعبنا العربي الواحد، وبأفراده المتميزين الأشدّاء "[2]، لهذا فلا مناص لنا من أخذ الأسباب، وتهيئة الأرضية للتفوق والانتصار، لهذا يجب قهر تلك الروح الانهزامية التي كان من نتائجها أن أصبحنا نحارب " قوى الإرادة فينا، ونتهمه بالتسلط والدكتاتورية، لأننا نريد حكاما ضعفاء وجبناء، أما قوي الإرادة الذي يوّد بناء دولة قوية، ويمهد لحضارة جديدة، فنحاربه ... حتى الديموقراطية أسأنا استخدامها، فكانت وسيلة لقهر الأفراد المجددين لروح الحضارة "[3]، فالغرب انطلقوا من هذا الأساس أي من تلك الإرادة القوية للتغيير، فوصلوا منذ عهود إلى ما نحن الآن – بكل حسرة – نأمل أو نتوق لبلوغه دون جدوى، وأمام الاختناق الحضاري الذي يهدد الأمة العربية بالتذويب والفناء ترتب على المجتمعات العربية أن تبحث عن شروط الوجود والخلاص في مختلف الميادين الاقتصادية والثقافية والاجتماعية، وبذلك تقرر في مختلف الرؤى والتصورات الفكرية أن السبيل إلى حماية الهوية والوجود والخروج من دوامة التخلف والاختناق يكون بالعمل المنهجي والاستراتيجي على تحديد البنى الاجتماعية والاقتصادية وتحقيق الحداثة في مختلف ميادين الحياة الاجتماعية ولاسيما في مجال الحياة العلمية والثقافية، لهذا ومن أجل تحقيق هذه الحداثة المنشودة يعمل المفكرون العرب منذ القرن التاسع عشر حتى اليوم على توليد فكر تنويري متقدم يمكن هذه الأمة من الانطلاق في دروب النهضة والتنوير والتنمية، ومع الأهمية القصوى التي والجهود الكبرى فإن هذه الحداثة لم تأتي أكلها، على اعتبار أن معادلة الحداثة في وضعية التخلف تأخذ صورة معادلة شديدة الصعوبة والتعقيد، ومن هذا المنطلق لازالت الساحة الفكرية مفتوحة على مختلف الاتجاهات الفكرية والمحاولات

[1] الكحلاني حسن، **الفردانية في الفكر الفلسفي المعاصر**، مكتبة مدبولي، ط 1، القاهرة، 2004، ص 124.
[2] المرجع نفسه، ص 123.
[3] المرجع نفسه، ص 124.

الجادة في الكشف عن عناصر الغموض في هذه المعادلة التنويرية المعقدة، ورغم تعاظم الانتكاسات التاريخية وتضخم مؤشرات التخلف في مختلف جوانب الحياة فإن المفكرين العرب مازالوا يحملون أحلام أمتهم ويستشرفون مستقبلها بحثا عن السبل الحضارية التي تمكنها من تخطي حالة اليأس والجمود والانطلاق نحو آفاق تاريخية جديدة، ومن أبرز المفكرين الذين حملوا على عاتقهم هذا العبء الثقيل نجد مفكرنا الجزائري **عبد الله شريط**، وسنحاول الوقوف على بعض التساؤلات التي سالت حبر المفكر في هذا المبحث ومنها، ألم يحن بعد أوان الثورة ضد قيم الضعف والانحطاط التي لازلنا نعيش تحت وطأتها ؟ ألم يحن الأوان الأخذ بمكامن القوة ونحن على يقين بسرها وقيمتها ؟ وهل كانت لفلسفة **شريط** الحداثية بعدا أنطولوجيا ؟ وبصياغة أدق هل كان **شريط** ينحو في تفكيره نحو التفكير المجرد النظري أم التفكير العملي الذي يتماشى ومتطلبات الواقع المعيش ؟

1- الأسس الفلسفية للتصور الحداثي عند شريط.

من بين القضايا التي صنعت جدلا فكريا وإيديولوجيا في فلسفة **شريط** الحداثية، هي محاولة تشخيصه للداء الذي أصاب الأمة الجزائرية ولابد هنا من أن نعود أدراجنا إلى الحقبة الاستعمارية، خاصة بعدما استولت السلطة الاستعمارية الفرنسية المستبدة بممتلكات وثروات المجتمع الجزائري، هذا الاستعمار الذي سلب حق الأفراد في الحياة والحرية وكذا الشعور بالأمن والاستقرار على كل المستويات خاصة الاجتماعية والاقتصادية والثقافية، ولن يكون الخلاص من هذا الاستعمار وأجناده، " إلا إذا نجت نفسه من أن تتسع لذل مستعمر، وتخلصت من تلك الروح التي تؤهله للاستعمار، ولا يذهب كابوسه عن الشعب –كما يتصور البعض – بكلمات أدبية أو خطابية وإنما بتحول نفسي ... جديرا بأن تُحترم كرامته، وحينئذ يرتفع عنه طابع القابلية للاستعمار "[1]، لهذا **فشريط** يعتقد بأن هذه القضية ليست وليدة الاستقلال " بل تعود جذورها إلى ما قبل الحرب التحريرية، فالسياسيون من قادة الحركة الوطنية يرون أن تغيير المجتمع غير ممكن في ظل السلطة الاستعمارية الفرنسية لأنها هي التي تمتلك وسائل التغير حسب مبتغاها "[2]، ومن هذا المنطلق حاول المفكر **عبد الله شريط** الوقوف على تشخيص التخلف التاريخي الذي أثر سلبا على نهضتنا الفكرية والثقافية والاجتماعية والاقتصادية وحتى السياسية، وقد أرجع هذا الفراغ الفكري الذي أصاب المجتمع الجزائري، وقلة الوسائل التي تمكننا من التصدي لهذه السيطرة وكذا التبعية المفروضة إلى " إن هذه الأمة الجزائرية الإسلامية ليست هي فرنسا، ولا يمكن أن تكون هي فرنسا ... بل هي أمة بعيدة عن

[1] مالك بن نبي، **شروط النهضة**، تر : عمر كامل مسقاوي وعبد الصبور شاهين، دار الفكر للطباعة والتوزيع والنشر، دمشق، سوريا، 1986، ص 31.

2 عبد الله شريط، **المشكلة الإيديولوجية وقضايا التنمية**، ص 77.

فرنسا كل البعد في لغتها وفي أخلاقها وفي عنصرها، وفي دينها لا تريد أن تندمج، ولها وطن محدود معين هو الوطن الجزائري بحدوده الحالية المعروفة "[1]، فما يميز المفكر **شريط** هويته كونه مواطنا عربيا مسلما متشبعا بثقافة وعادات وتقاليد جزائرية، هذا الانغماس في أحضان والتشبع بالثقافة الجزائرية هي التي منحته مشروعية البحث في مسألة الهوية، لهذا وصفه المصري الدكتور **محمود قاسم** بقوله : " الأستاذ **عبد الله شريط** وطني صادق وعربي مسلم أصيل يبادر إلى فضح كل محاولة رجعية تحاول الوقوف في طريق النهضة العربية الإسلامية في أي بقعة من بقاع وطننا العربي الكبير "[2]، وبهذا فإن **شريط** بدأ رحلته التنظيرية من الأسئلة التأسيسية التي ارتكزت عليها الحضارة المعاصرة، فهو من المفكرين العرب الغيورين على وطنهم إذ نجده استشعر باكرا الأثر غير المحمود الذي أحدثته معارف الغرب في وعي النخب العربية والإسلامية، لذلك نجد المفكر **شريط** يتخذ من البيان الفلسفي منفسحا لاستقراء تشكلات الوعي الغربي حيال الإسلام بصفة عامة والجزائر بصفة خاصة، لهذا فأعمال **شريط** تقترب إلى الحفر المعرفي مستظهرا في ذلك ما يختزنه العقل الغربي من تنظيرات مهدّت لثقافة الهيمنة والاستحواذ.

إن القارئ لفلسفة **أركون** الحداثية نجده معجب بعقل الحداثة ومتأثر بإيجابيات ما أنتجت، كما أنه في الوقت نفسه يمارس النقد على هذا العقل الحداثي، رغم أنه لم ينكر بتاتا ما أنتجه " **عقل التنوير** "(*)، والذي أسس لحداثة قائمة على تمجيد العقل والتفكير العقلاني المتحرر من سيطرة المسلمات الدوغمائية، " ينبغي أن نقوم بنقد للحداثة وممارساتها الإيديولوجية والسلطوية، وليس فقط بنقد التراث الديني التقليدي "[3]، لكن **عبد الله شريط** يتوسع في طرح هذه الإشكالية مدعما رأيه بالفيلسوف الألماني **هيجل** الذي يعتبر " الوجود الفكري هو الوجود الحقيقي "[4]، وللإشارة هنا فإن جل المفكرين يعتبرون أن الحداثة بدأت معه، **فهابرماس** يعتبره الفيلسوف الأول الذي قدم بكل وضوح مفهوما للحداثة، فقد استخدم **هيجل** مفهوم الأزمنة الحديثة أو الأزمنة الجديدة، كما استعملها بكثرة في حديثه حول فلسفة التاريخ، كما يقصد بأن الحداثة تحدد ذاتها كل مرة إنها في جدلية تجدد مستمر، ما دامت كل لحظة تفهم بوصفها قطيعة مع الماضي، فهذا الرجوع **الهابرماسي لهيجل** هو لتأكيد علة

1 عبد الله شريط ومحمد الميلي، **الجزائر في مرآة التاريخ**، مكتبة البعث ، ط 1، قسنطينة، الجزائر، 1965، ص 223.

2 عبد الله شريط، **من واقع الثقافة الجزائرية**، ص 13-14.

(*) كانط هو صاحب المشروع الأنواري بل ويعتبر العقل الأنواري هو النداء الطاغي على كل الأصوات وبهذا فهو يميز بين استعمالين للعقل بقوله " ينبغي أن يكون الاستعمال العام لعقلنا حرا على الدوام، لأنه الوحيد القادر على نشر الأنوار بين الناس، بينما يمكن أن يحدّ الاستعمال الخاص، دون أن يمنع ذلك تقدم الأنوار بشكل ملموس "، وبهذا فالعقل له استعمالين الأول عمومي وعلينا جعله حرا، والثاني خاص يمكن الحد منه، وبهذا فالمصلحة العامة تفرض خضوع الفرد وطاعته كونه عضوا في المجتمع وتحت قوانينه.

3 محمد أركون، **الإسلام، أوروبا، الغرب، : رهانات المعنى وإرادات الهيمنة**، تر : هاشم صالح، دار الساقي، ط 2، بيروت، 2001، ص 95.

4 عبد الله شريط، **معركة المفاهيم**، ص 146.

فرضية أساسية هي " إذا لم يكن أول فيلسوف ينتمي للحداثة، فإنه أول من جعلها إشكالية فلسفية، أخضعها للمساءلة، وأدخل ضرورة النقد الذاتي لها، وأن تجد في ذاتها ضمانتها "[1]، فمع **هيجل** ستتجه الفلسفة وجهة جديدة تحاول فيها التعبير عن الحاضر وفهمه، ولكن في النهاية تبقى ذلك التعبير عن الواقع الحاضر، فالفكر الحق هو الذي يقيم وعيه على الحاضر، وبذلك يتم التخلص من الماضي والمفارق، لأن الفلسفة يجب أن تكون ابنة زمنها وهو الزمن الذي يجب أن تتجاوز فيه التقليد، أي الانتقال والرحيل، ومن ثمة الوعي بالذات بطلوع شمس يوم جديد، يجب التفكير فيه كحاضر هذا هو الأمر الذي جعل **هابرماس** يعتبر **هيجل** الفيلسوف الحق للحداثة، فقد تنبه **هيجل** إلى أن هذه الحركية الجديدة للحداثة، قد أحدثت قطيعة مع التراث، منذ القرن الخامس عشر، عصر النهضة ثم الإصلاح، وكان عليها بداية من القرن الخامس عشر، عصر النهضة ثم الإصلاح، وكان عليها بداية من القرن الثامن عشر، أن تعتمد على نفسها، في بناء ذاتها، فبما أن الحداثة حطمت النماذج الماضية، كان عليها البحث عن بديل وضمانات في ذاتها، وهنا تبرز الحاجة الملحة للفلسفة حسب **هيجل**، هذه الفلسفة والأزمنة الحديثة حسبه يجب أن تتميز بالانفتاح على الحاضر ثم المستقبل، مع الفيلسوف **هيجل** ستتجه الفلسفة نحو وجهة جديدة تحاول فيها التعبير عن الحاضر وفهمه، أليست هي في النهاية التعبير عن الواقع الحاضر، وبهذا تصبح الفلسفة بنت زمانها متجاوزة بذلك التقليد، ومن ثمة يصبح **هيجل** أول فيلسوف يعي بالحداثة ويكتشف انشقاقاتها، إنه فيلسوف الحداثة.

لم يتوقف هذا اللقب عند **هابرماس**، بل امتد هذا التصور إلى الفكر العربي المعاصر وبالضبط عند مفكر الحداثة الجزائري **عبد الله شريط**، والذي دعم فلسفته الحداثية بهذا المفكر، خاصة عندما يبتعد **شريط** عن التفسير الحسي المباشر أو ما يعرف عادة بالفكر العامي والذي يتأثر بما هو محسوس، وهذا النوع من التفكير على حسب تصور **شريط** يشكل انحرافا أمام الحقيقة، لهذا نجده يلجأ إلى التفسير التأملي الفلسفي العقلاني معتبرا كل ما هو عقلي واقعي وما هو واقعي عقلي، أي الفكر أسبق من الوجود المادي، وهذا الذي ترتكز عليه الفلسفة الهيغلية القائمة على التطابق بين الفكر والوجود، وهذه الفلسفة هي التي ساهمت في تكوين الدول والمجتمعات، بل وتحقق الوجود الفعلي لأي شعب من الشعوب، وبهذا فالمجتمع " الذي لم يقم على أسس عقلية فهو لا يعد مجتمعا حقيقيا "[2]، لهذا فحسب **شريط** الوجود الاجتماعي لا يكون له معنى إلا في إطار فكري يستمد منه معقوليته

1 Etienne Ganty , **Penser la modernité**, Essai sur Heidegger, Habermas et Eric Weil, Presse Universitaire de Namur, P 48.

2 عبد الله شريط، معركة المفاهيم، ص 14.

وثقافته، ويعلل المجتمعات المتأخرة ذهنيا خاصة العربية منها، بافتقادها وحرمانها من الوجود الذهني والذي يعتبره الوجود الحقيقي، وقد استخلص **شريط** إلى وجود حلقة تربط بين العلامة **ابن خلدون** وفيلسوف الحداثة **هيغل** من خلال تفسير الظواهر الاجتماعية وربطها بأسبابها الواقعية من وجهة نظر **ابن خلدون**، وإدخال عنصر الفكر في الوجود من وجهة نظر **هيغل**.

يتحدث المفكر **عبد الله شريط** عن قيمة العقلانية التي تميزت بها الفلسفة الغربية وبالتالي حققت مجتمعا متحضرا ومتقدما في شتى المجالات، نحن الآن في حاجة إليها، إذا ما أردنا اللحاق بركب المجتمعات المتقدمة يقول هنا: " الفرق بين المجتمع المتمدن والمجتمع المتخلف في هذا الميدان هو مقدار العقلانية في كل منهما: فبقدر كل ما تمتلك المجتمعات المتخلفة من شحنة هائلة من الانفعال عند النظر إلى مشكلات الماضي والمستقبل المعقدة، تتمتع المجتمعات المتقدمة بشحنة من العقلانية والاتزان وضبط النفس وسلطان الرأي في هذه المشكلات بالخصوص "[1] لهذا **فشريط** يثمن تجربة الفلاسفة الغربيين من **أفلاطون** إلى **جون بول سارتر**، وذلك من خلال تبنيهم لقضايا مجتمعاتهم والتفاعل معها بطريقة تبرز فيها الفلسفة كتفكير راق ومتطور، باعتبارها تؤسس للمعرفة أولا وللوجود بعد ذلك، يقول في هذا الصدد: " إن المجتمعات المتمدنة كلما تقدمت خطوة إلى الأمام في طريق العلم كلما اكتشفت أكثر دور الفلسفة في تطور العلم ودورها في تطور الإنسان الذي اكتشف العلم بواسطة الفلسفة في حين نعتقد نحن المجتمعات المتخلفة أن الفلسفة سلعة بائرة لأنها تأتي بخبز مادي زهيد ولا تفتح أمامنا أبواب الشركات والبنوك والربح الذي لا حد له "[2]، لهذا ففي نظره يعتبر الفيلسوف مثالا أعلى للامتثال للقانون الأخلاقي الذي يطالب به الناس وهو مطلب السياسيون بالدرجة الأولى، ويمكن أن نضرب مثالا في الفلسفة اليونانية عن الفيلسوف **سقراط** الذي ضحى بنفسه من أجل القانون الأخلاقي.

وينوه المفكر **شريط** على نقطة أساسية مفادها أنه إذا كان للفيلسوف دور فعال في تاريخ الإنسان، فهذا الدور يبقى مختلفا من حضارة للحضارة ومن عصر إلى آخر، بدءاً بما تميزت به الفلسفة في عهد اليونان وصولا إلى العصر الراهن، وإذا اقتصرت عند الحضارة اليونانية على الاهتمام باللوغوس، أما في العصر الوسيط بإشكالية التوفيق بين العقل والنقل، لكن في عصر العلم والتكنولوجيا فالأمر يختلف إذ توجه اهتمامها بمشاكل الانسان المعاصر، انطلاقا من اليومي المعيش إلى مشاكل العولمة وهنا يقول المفكر **شريط**: " دور الفلسفة اليوم – ومن

[1] عبد الله شريط، **المشكلة الإيديولوجية وقضايا التنمية**، ص 7.

2 المصدر نفسه، ص 7.

ورائها الفيلسوف – أخذ أبعادا أخرى من طابع العصر، وفي مقدمتها بعد العناية بمشاكل الانسان المعاصر ... والعمق والتغلغل إلى حياة الإنسان في أدق تفاصيلها "[1]، ولهذا **فشريط** أراد يطرح مسألة جد مهمة لها علاقة بالإنسان الذي أراده المفكر أن تهتم به الفلسفة بجانبها العملي، وبهذا يمكن القول بأن **شريط** أحدث تحولا في هذه القضية بالانتقال من التنظير الفلسفي إلى الجانب العملي من وجهة نظر سياسية، وحسم المسألة بسؤاله التالي: من هو هذا الانسان الذي يجب أن تهتم به الفلسفة ؟، وبهذا فقد اقتنع **شريط** بأن هذا الإنسان لا يمكن أن يكون إلا الإنسان الغربي المتقدم، معتبرا أن الإنسان المتخلف ليس له حظ من الاهتمام الفلسفي، هذا أمر جعل الفلسفة تغيب في المجتمعات المتخلفة وتحضر في المجتمعات المتقدمة، وقدمت خدمة جليلة للواقع الغربي ويضرب لنا مثالا عمليا عن انحصار الفلسفة في المجتمعات المتخلفة، وحضورها بقوة في المجتمعات الغربية **بمؤتمر فارنا**(*) ولقد وصف هذا المؤتمر العالمي للفلسفة بأنه حدث من أخطر الأحداث التاريخية في القرن العشرين، وهذا راجع إلى مكانة الاتحاد الدولي للفلسفة لنوعية الشخصيات الفلسفية التي شاركت فيه، واعتبارا كذلك للموضوعات التي تناولها المؤتمر وكذا الجو الحماسي الذي ميزه والنقاش الذي أثري فيه، وقد بحث المؤتمر على حسب المفكر **شريط** في " مواضيع العلم والتكنولوجيا والإنسان وموضوع الأخلاق والثقافة، والفلسفة والعلم والمعرفة والقيم في العصر العلمي والتكنولوجي، والسلم والماركسية والانسان والحرية، ومستقبل الفلسفة وانتهوا من المناقشات في حل مشكلات الانسان المتمدن ولم يتعرض قط لمشكلات الانسان المتخلف واستخلصوا إلى أن مجتمع الاستهلاك الذي أوجدته الآلة والكفاية المهنية يعرض هذا الانسان ويدفعه دفعا إلى الأنانية والتوحش، وأن العلاج الذي يجب أن تقدمه الفلسفة لذلك هو مواصلة التثقيف والتربية المستمرة "[2].

وقد نظر **شريط** إلى أن الفلسفة لا تزال هي وحدها " القادرة على كما كانت دائما، على محاربة العبادات الفكرية الضالة والطقوس السياسية المستبدة "[3]، وهذا ما ثمنه المفكر **شريط** على الرغم من العقلية الإقصائية الواضحة فيه، وبهذا استخلص فكرة جوهرية مفادها أن الفلسفة متوجه إلى الغرب ومحتقرة في المجتمعات المتخلفة جعلت من العالم المتقدم عالما أسرع في امتلاكه للتقنية والقدرة على حل مشاكله بسرعة، ولهذا يهتدي إلى القول

---

[1] المصدر السابق، ص 8.

(*) انعقد هذا المؤتمر ببلغاريا وهو المؤتمر الخامس عشر " للاتحاد الدولي للجمعيات الفلسفية " وأقيم سنة 1973، وحضره ما لا يقل عن 1877 فيلسوفا، ولم يسبق أن حضر هذا التعداد من قبل في التاريخ، وحضره كل من فلاسفة وأساتذة جامعيين وعلماء وباحثين ومفكرين، جاءوا من 61 دولة من الدول الاشتراكية والرأسمالية وقلة من العالم الثالث.

2 عبد الله شريط، **المشكلة الإيديولوجية وقضايا التنمية**، ص 9.

3 المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

التالي: " إن العالم المتمدن ما يزال يعتبر الفلسفة هي المشعل الذي يضيئ طريق المستقبل، وإن العلم ليس إلا الأداة أو المطية التي نركبها للسير في الطريق بعد أن يضاء، ومن ثم كانت المجتمعات التي تمتهن الفلسفة أكثر من غيرها، وهي التي تسير أسرع من غيرها رغم بطئ تقدم الفلسفة في ذاتها "[1]، وبهذا **فشريط** يدعو إلى إعادة النظر ونراجع أنفسنا مراجعة نقدية، وأساس هذه المراجعة هي معرفة الأخطاء وتجاوزها، ويؤكد **شريط** بأنه من دون هذا النقد والمراجعة سنبقى نعيش على قشور الحضارة الغربية، ومن هذا المنطلق فهو يتعمق في هذه الفكرة ويقترح حلا لإحراز التقدم الحقيقي بقوله: " إذا نحن استطعنا يوما أن نعرف ونفهم أنفسنا وإمكانياتنا 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 في أسرع وقت إلى التقدم الحقيقي "[2].

2- نظرية الفعل الفلسفي ومقاصده عند عبد الله شريط

يتفق جل المفكرين على أن المجتمع العربي المعاصر مجتمع يعود إلى الحضارة بعدما خرج منها، وهذه المشكلة الأساسية التي شغلت بال المفكرين هم في حد ذاتهم من خلال البحث عن الأسلوب والمنهج وآليات العودة هذه العودة، ومحاولة تجاوز التعسة التي أصابت الأمة العربية وهذا الذي نبه إليه المفكر **شريط**، معتبرا أن هذا لن يتحقق إلا ضمن سياق فكري فعال يحوي جميع المجالات، على اعتبار أن بداية التفكير مرتبط بالديمومة الاجتماعية من تطور ونمو وتغير ..، وبهذا يصبح الفكر وليد هذه الديمومة وهذا من خلال نقطة انطلاقه وحتى أسلوبه ومنهجه وكذا من حيث نتائجه، وهذا من أجل إيجاد وجه علائقي بين الفكر والتطور المصاحب للحياة الاجتماعية، ومن هذا المنطلق تتأسس الفلسفة الحداثية على حسب تصور المفكر **عبد الله شريط**، على الرغم من أن المجتمع العربي عرف وعبر مراحله التاريخية حضارة نادرة لم تعرفها أي حضارة أخرى، خاصة خلال ما قبل **الموحدين**(*) على حد تعبير **مالك بن نبي**، ولكن إنسان ما بعد الموحدين شكل " بعقليته تلك، بنية المجتمع المنبوذ حضاريا منذ نهاية دولة الموحدين، وحتى بداية القرن العشرين، فأصبحت الهوّة بينه وبين المجتمعات المتحضرة أعمق من أن تحدد

1 المصدر السابق، ص نفسها.

2 عبد الله شريط، **الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون**، ص 41.

(*) الدولة الموحدية دولة إسلامية أسسها الموحدون وهم من سلالة الأمازيغ تأسست في القرن الثاني عشر، حكمت بلاد المغرب والأندلس سنوات 1121م – 1269م أسسها محمد بن تومرت واستطاع عبد المؤمن بن علي الكومي أن يستحوذ على المغرب الأقصى والمغرب الأوسط ومن ثم على كامل إفريقية والأندلس. عاصمتها مراكش.

بيسر"[1]، لكن هذا ليس قدر محتوم على الحضارة العربية بحكم أن المجتمع ديناميكي متغير، فالمجتمعات العربية عرفت نكسات وانكسارات كانت نتيجة عثرة نكراء أصابت هذه الأمة العريقة في التاريخ، دامت طويلا لكنها لن تدوم، سيأتي يوم وتطلع شمس التغير وتلتحق أمتنا العربية بركب الأمم المتحضرة والمتطورة، هنا يتبادر إلى أذهاننا التساؤل التالي ما هي الفلسفة التي أردها المفكر **عبد الله شريط** حتى نخرج من قوقعة الانسداد والانغلاق الحضاري إلى مجتمع الانفتاح والتحضر والحداثة ؟

إن البحث عن معالم الفلسفة التي ميزت المفكر **عبد الله شريط** يقودنا في السياق نفسه، إلى الوقوف على مميزات هذه الفلسفة في المدرسة الجزائرية، فقد نبه الدكتور **حمودة سعيدي** إلى ضرورة الاعتناء بالمدرسة الفلسفية الجزائرية، وذلك من خلال " البحث في مكوناتها ومميزاتها، ومكانة التّفلسف المغاربي خصوصا والمشرقي والغربي بصفة أعم "[2]، لهذا فالدكتور **حمودة** يعتبر أن هذا العمل ليس بالسهل خاصة مع تعقد المسالك أمام الباحثين وهذا من أجل إخراج لطلبة جامعاتنا وللطبقة المثقفة هذا الزاد، محاولين في ذلك سد الشغور الذي أصاب المكتبة الجزائرية، وبهذا تصبح المدرسة الجزائرية غنية بأهم المصادر والمراجع لتكون رائدة في مجال العلم والمعرفة، وتكون حاضرة في تخصصات البحث الفلسفي في الجزائر، خاصة وأننا نشهد إصلاحات جمة في منظومتنا التربوية، وكذا وضع البرامج والمناهج وتحديد وحداته الأساسية، وحتى تكون بضاعتنا لها وزن فلسفي في أي بقعة من بقع العالم.

لقد أراد المفكر **شريط** فلسفةً نمطها لا ينحصر في البحوث والحلول الجاهزة لأهم مشكلات العصر خاصة في بلادنا الجزائر، إن لم نقل في جميع البلدان العربية والإسلامية على وجه العموم، كما أن شريط أرادها فلسفة بعيدة كل البعد عن التصورات الكلاسيكية والتي تثير مشكلات قديمة لا ناقة لنا فيها ولا جمل، يقول الدكتور **حمودة سعيدي**: " لا تتناول هذه الفلسفة تلك الإشكاليات الكلاسيكية في كل طرح يدعي الجدية في الفلسفة العربية المعاصرة، وأعني بها اشكالية التراث والمعاصرة "[3]، وكأن الدكتور **حمودة** هنا أراد أن يوضح لنا بأن الفلسفة التي أرادها **شريط** لابد لها من أن تتجاوز هذا الصراع القائم بين التراث والحداثة، وكذا محاولة تطهير هذا التراث كما نطهر الماء العكر من الشوائب، لأن هذا التفلسف يقودنا على حد تعبير الدكتور إلى فلسفة ضيقة، همها الوحيد

1 مالك بن نبي، **مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي**، سلسلة مشكلات الحضارة، تر: محمد عبد العظيم علي، دار الفكر، بيروت، ط 1 1988، ص 140.

2 حمودة سعيدي، **معالم الفلسفة الخلدونية**، أعمال الدكتور عبد الله شريط الفكرية والفلسفية في ميزان الباحثين الجامعيين، مرجع سابق، ص 104.

3 المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

التصفية والتقية من الشوائب العالقة على مستوى الفكر، يقول **حمودة:** " نحن لا نحبذ الفلسفات ذات الاتجاه التضّييقي والتّطهيري، التي تعمل ضلالة، على صب أفكارها البائسة في فلسفة مفردة، لأنها تنتكس، عند نهاية المطاف إلى مذهبية مغلقة ومشبعة "[1].

المفكر **شريط** من بين المفكرين المعاصرين الذين تفطنوا مبكرا لفكرة ربط البحث الفلسفي عموما بالبحث عن مجموع الأساليب والمناهج التي تمكنه من تتطويع السلوكات البشرية، سواء السياسية منها والأخلاقية والثقافية وحتى التربوية على حد سواء، وذلك " 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 "[2]، ومن هذا المنطلق فإن المفكر كان هدفه الاهتمام بالمشترك الاجتماعي والإنساني لتفعيل حركية المجتمع ودفعه إلى الإقلاع الحضاري، لهذا يعتقد أن الإسلام هو الرصيد الثابت الذي يمكن الاعتماد عليه في تفعيل هذه الحركية الاجتماعية والحضارية، فهو يوجه أصابع الاتهام إلى المفكرين والفلاسفة الذين انغمسوا في المجردات والبحث عن الغيبيات، ولم يفكروا في إعادة الآية الكريمة بقوله عز وجل : (إِنَّ اللَّهَ لا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ)[3]، هذه الآية التي كانت ركيزة أساسية في حكم الخلفاء الراشدين رضوان الله عليهم في تغيير الانسان العربي، ولكن مع تطور الأزمنة والعصور همش الانسان العربي هذه الدلالة التي تحملها الآية الكريمة فأصبحوا عبيدا للعادة التي لا تتغير، إلى أن جاء " مالك بن نبي فارتكز على هذه الآية الكريمة ليتجاوز الضعف الفكري السياسي في العالم العربي المعاصر "[4].

لقد التزم المفكر **شريط** بالمنهج الواقعي في فلسفته الاجتماعية هذا الأمر الذي جعل الدكتور **إسماعيل زروخي** يقول عنه أن من بين أهم ما شكل هاجس الكتابة عنده ومن ثمة تحديد أطر فكره عامة هي " الفلسفة السياسية والاجتماعية والأخلاقية والثقافية التي فرضتها ظروف مجتمعه وعصره، لأن الفلسفة عنده لم تعد ولم تبقى فلسفة كلاسيكية مبنية على التجريدات النظرية وإنما أصبحت فلسفة برغماتية عملية تهتم بالإنسان وشؤون مصيره وكينونته وكذلك فعاليته في التاريخ والحياة "[5]، لهذا يمكن اعتبار كتابات **عبد الله شريط** حول المجتمع والتاريخ لا

1 المرجع السابق، ص 105.

2 عبد الله شريط، **الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون**، ص 5.

3 **الرعد**، الآية 11.

4 المصدر نفسه، ص 273.

5 اسماعيل زروخي، **دراسات في الفكر العربي المعاصر**، جامعة منتوري، قسنطينة، شركة دار الهدى، عين مليلة، 2002، ص 124.

تصدر عن هواجس مفكر مدرسي أكاديمي ينظر إلى مجتمعه وأمته من برج عالي، بل تصدر عن تجربة مريرة عاشها مع الاستعمار الفرنسي، إنها تجربة رسمت له خطة طريق واضحة المعالم لبناء حداثة جزائرية أصيلة، مستوعبا في ذلك التناقضات الموجودة في المجتمع الجزائري والعربي الإسلامي والانساني على العموم، والشيء الجميل في كتاباته أنه كان يرفع سلاح النقد البناء الذي يستوعب الظواهر الاجتماعية والتاريخية في تفاصيلها ليستلهم منها الحلول فهو يسعى إلى " إقامة وإرساء المنهج التحليلي والتركيبي، والمقارن والمنهج النقدي، حتى يصور الوقائع دون تشويه "[1]، وللعلم فإن هذا المنهج أسقطه على جميع النواحي بما فيها الأحداث السياسية والاجتماعية والثقافية والاقتصادية والتاريخية، وحتى النفسية، إن هذه الروح النقدية التي تميز بها المفكر **شريط** منذ أن برز وعيه الفلسفي مبكرا جعلته ناقدا للثورة التحريرية الكبرى، وثورة البناء والتشييد منذ الاستقلال، ولم يكن له اهتمام بالعواقب التي قد ينجم منها نقده ذاك من مواقف حرجة، قد تجلب له العداء من بعض الفاعلين في السياسة، ومن ثمة قد توقعه في موقف حرج حتى مع أصدقائه، لأن اختياره الفلسفي أشبعه بعقلية علمية هي التي جعلته يحدد المفارقة بين المجتمعات الغربية والمجتمعات المتخلفة، معتبرا العقلانية هي أحد أصول هذه المفارقة وذلك بقوله : " فبقدر ما تملك المجتمعات المتخلفة من شحنة هائلة من الانفعال عند النظر إلى مشكلات الماضي والمستقبل المعقدة، تتمتع المجتمعات المتقدمة بشحنة من العقلانية والاتزان وضبط النفس وسلطان الرأي في هذه المشكلات بالخصوص "[2] لها فالمشكلة تتحدد عند عبد الله شريط من وجهة نظر الباحث **حمودة السعيدي** " هي مشكلة وعي الفيلسوف دوره ومكانته في المجتمع وهو وعي ينعكس في قدرته على بث التعقيل والتفعيل في ذلك المجتمع بحيث يتمكن الإنسان فيه من تجاوز مجموعة من المفارقات التي تكون نسيج أفكاره "[3].

لعل الاهتمام الذي أولاه المفكر **شريط** بالواقع الاجتماعي والتاريخي، هو الأمر الذي كون رؤية خاصة للفلسفة خاصة عندما اعتبر أنه لابد للفلسفة أن لا تبحث عن الحقيقة في الماورئيات لأن ذلك " يجعلها تنكمش عن وظيفتها الجوهرية التي هي البحث في حياة العاديين ومشاغلهم اليومية "[4]، انطلاقا من هذا الفهم للمعالجة الفلسفية للواقع يرى **عبد الله شريط** أن المقاصد الأساسية للفلسفة أنها تعلمنا " كيف ندرس الأوضاع بفكر هادئ وحد أدنى من النزاهة العقلية والخلقية"[5]، كذلك تعلمنا كيف " لا نترك مكانا في أنفسنا للعاطفة الشخصية

[1] حمودة السعيدي، **معالم الفلسفة الاجتماعية عند ابن خلدون**، أعمال الدكتور عبد الله شريط الفكرية والفلسفية، ص 109.

2 عبد الله شريط، **المشكلة الإيديولوجية وقضايا التنمية**، ص 7.

[3] حمودة السعيدي، **معالم الفلسفة الاجتماعية عند ابن خلدون**، أعمال الدكتور عبد الله شريط الفكرية والفلسفية، ص 116.

[4] عبد الله شريط، **الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون**، ص 483.

[5] عبد الله شريط، **معركة المفاهيم**، ص 106.

والأنانية .. ما عدى العاطفة الوطنية الخالصة "[1]، وللإشارة هنا فإن المفكر **شريط** وطني بامتياز على اعتبار أنه يؤكد عندما نفكر في شؤون الوطن يجب أن تذوب أمامنا كل المواقف الأخرى الضيقة، ويؤكد كذلك بأنه تعلمنا في المجال السياسي كيف نعوّد الشعب على الاهتمام بشؤونه وذلك عندما لا ننصب أنفسنا أوصياء عليه، ومن ثمة يتسنى له التعبير عن رأيه فيما سطرناه له من برامج أو دساتير حتى يعطي كلمته فيها، وأخيرا تعلمنا كيف " نفسح المجال للطليعة الناشئة لشبابنا "[2]، فما يلاحظ من خلال قراءتنا لأفكار **شريط** هو تمسكه بالعلم الاجتماعي عند **ابن خلدون**، وتمسكه كذلك بروح الإصلاح لدى **عبد الحميد ابن باديس**، والتزم بمقاصد التغيير من الفلسفة الاجتماعية عند **مالك بن نبي** كما ذكرنا سالفا في المرجعية الفلسفية، فهو يعتبرهم بأنهم اجتمعوا على المعرفة العلمية، لأنها الضامن الوحيد لتأسيس مجتمع عقلاني وبهذا تظهر معالمها من أبسط عنصر فيه كما يقول : " إن أي فلاح لا يستطيع أن يساهم في نهضة أمته ولا في إعالة ذريته إذا لن يكن له نصيب أدنى من المعرفة العالمية بعمله، والمعرفة العلمية تتطلب لغة علمية ولغة بسيطة مطواعة سريعة في متناول أكثرية الناس من ناحية أخرى "[3] فقد كشف في المجتمع الجزائري أنه مجتمع اتكالي يغلب عليه طابع الكسل وانتشار الجهالة، ولهفه على عالم الأشياء واهماله لعالم الأفكار.

3- قراءة فلسفية لمعوقات الحداثة الجزائرية في تصور عبد الله شريط

مما لا شك فيه أن القراءة أو التحليل الفلسفي إن صح التعبير للحداثة الشريطية التي أرادها المفكر في الجزائر تحيلنا إلى الوقوف على أهم التحديات العميقة والمعقدة والتي ظلت تقف في وجه التقدم الحضاري وحتى التنموي سواء تعلق الأمر بشقيه المادي أو المعنوي، فهذه العقبات وقفت على وجه الخصوص أمام المنهج السياسي بالدرجة الأولى، على اعتبار أنه هو الي يضمن الرفاهية والازدهار للمجتمع، ويعمل على تنمية المجتمع والانسان في آن واحد، لأن المنهج الثوري الصحيح الذي يحقق تطلعات الجمهور ويضمن بقاءه، هو المستمد من خصوبة ثقافتنا وهويتنا وكذا تقدم لعتنا التي تساهم بشكل كبير في التعبير عن خصوصية فكرنا ومشروعنا الحضاري الحداثي على اعتبار أن ما هو جدير بالملاحظة في تجربة المجتمع الإسلامي المعاصر فهو أنه " لم يستطع أن يستمد دفعة الإقلاع الحضاري من العالم الثقافي للصفوة من أبنائه الذين نالوا تعليمهم في الجامعات الغربية، كما لم يستلهم روح الحضارة من الإيديولوجيات العملية التي طوبت ثورية في البلاد العربية بإعطائها تلك الشعلة التي ألهبت روح

1 المصدر السابق، ص 107.

2 المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

3 عبد الله شريط، **من واقع الثقافة الجزائرية**، ص 160.

الجماهير حتى مكنتهم من سد الطريق ... كما لم يستفد في أسلوبه من صرامة التفكير الموروثة من عصر **ديكارت** "[1].

لقد حمل المفكر **عبد الله شريط** على عاتقه مشروعا حداثيا شكل نقطة انطلاق قوية لمواجهة مشكلة التخلف والفقر والأوضاع السيئة التي آلت إليها الجزائر بعد الاستقلال، وما نتج عنها من مشكلات اقتصادية وحتي سياسية ظلت تشكل عائقا كبيرا أمام تقدم وتطور المجتمع الجزائري وإحداث نهضة شاملة إن صح التعبير قبل أن نحقق حداثة، فالغرب لما رفع شعار الحداثة فقد مست جميع الجوانب " الحداثة غربية التصور والتحقق، لفعلها صفة الشمول بدءا من أبسط المنتوجات حتى سمات الحساسية، فإن الغرب لم يتوقف منذ اللحظات الأولى يحاكمها أو يبدلها "[2]، لهذا فالحداثة لابد أن تكون شاملة حتى يكون التطلع لغد أفضل ومواكبة التطور الاقتصادي والتكنولوجي الذي عرفته المجتمعات المتقدمة مبني على قاعدة صحيحة، ولكن الذي يحدث في العالم الإسلامي والعالم العربي على وجه الخصوص لا يعكس التصور الذي طرحناه فهو " يتعاطى هنا حبة ضد الجهل ويأخذ هناك قرصا ضد الاستعمار فهو يبني هنا مدرسة، ويطالب هنالك باستقلاله ...، فهناك جهود محمودة يمكن أن تلاحظ من خلالها السلبية لجهود العالم الإسلامي، حين نقارنها بجهود اليابان مثلا، منذ خمسين عاما أن جهود الصين منذ عشر سنوات، فهناك شيء من الغرابة في الحالة التي نفحصها مما يدفعنا إلى تفهم كيفية سيرها (وآليتها) ومن أجل هذا يجب نعرف المقياس العام لعملية الحضارة، ليلقي ضوءًا كاشفا على (السلبية النسبية) وانعدام الفاعلية في جهود المجتمع الاسلامي "[3]، لابد من الإشارة هنا إلى نقطة جوهرية وهي أن المقياس العام في عملية الحضارة يقوم على أن " الحضارة هي التي تلد منجاتها، وسيكون من السخف والسخرية حتما أن نعكس هذه القاعدة، حين نريد أن نصنع حضارة من منتجاتنا "[4].

بعد خروج المستعمر من بلاد الجزائر ورفع شعار الحرية والاستقلال، كان المجتمع الجزائري في أمس الحاجة إلى مفكرين ينظرون للحداثة والحضارة، ويخرجون المجتمع الجزائري من دائرة الانغلاق الحضري ومخلفات الاستعمار الذي سلب ونهب ثرواتنا وحاول تحطيم مقوماتنا الروحية والمادية وطمس هويتنا كاللغة والدين والثقافة والأرض والتي تشكل بدورها الثوابت والمبادئ التي تحافظ على وحدة الأمة وتاريخها، لأن الأمة الجزائرية أمة عريقة ضاربة

1 مالك بن نبي، **مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي**، ص 47.

2 محمد بنيس، **حداثة السؤال بخصوص الحداثة العربية في الشعر والثقافة**، المركز الثقافي العربي، لبنان، المغرب، ط 2، 1998، ص 109.

3 مالك بن نبي، **شروط النهضة**، تر: عمر كامل مسقاوي وعبد الصبور شاهين، دار الفكر للطباعة والتوزيع والنشر، دمشق، سوريا، د.ط، 1986، ص 42.

4 المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

بجذورها في التاريخ " إننا نحن فتشنا في صحف التاريخ وفتشنا في الحالة الحاضرة فوجدنا الأمة الجزائرية المسلمة متكونة موجودة كما تكونت ووجدت كل أمم الدنيا، ولهذه الأمة تاريخها الحافل بجلائل الأعمال، ولها وحدتها الدينية واللغوية، ولها ثقافتها الخاصة وعوائدها وأخلاقها بما فيها من حسن وقبيح شأن كل أمة في الدنيا "[1]، كما يؤكد المفكر **شريط** على ضرورة أن تكون الدولة في خدمة الشعب، حتى يكون المواطن هو ذاته بدوره في خدمة الدولة، ومن بين الضرورات التي يجب أن تقدمها الدولة للمواطن هو الحرية، يقول **شريط**: " ولكن ليست الحرية النظرية التي تسطر على الورق، بل الحرية التي يحققها (نوع) من الاشتراكية التي لا تضيق الخناق على المواطن، بل تترك له مجالا واسعا من المبادرة بحرية التصرف وحكم نفسه بنفسه، إما ترك الشعب للديموقراطية التي لا حدود لها حيث يأكل القوي الضعيف، فهو نوع من البربرية والتوحش، إلا أن حماية المواطنين بعضهم من بعض بواسطة حد أدنى من الاشتراكية، يجب أن لا يجعل الدولة تقع في الاستبداد الذي يقود إليه عادة حماية الناس بعضهم من بعض، إن الاشتراكية يجب أن تقف عند حدود تقليم أظافر الوحوش حتى لا يفتكوا بمن هو أضعف منهم، وهنا يقف تنظيمها للمجتمع "[2]، فإذا انطلقنا من المرجعية الماركسية التي تبناها **شريط** نجد أنه يؤكد على ضرورة أن تكون حرية المواطن تتماشى والتنظيم الذي توفره الدولة، وهذه قاعدة يرتكز عليها النظام الاشتراكي، أي حريات الأفراد يجب أن تكون خاضعة لهذا التنظيم، فإذا كانت الحرية غير منظمة ستسود الفوضى في المجتمع وينقلب هذا الأمر على الدولة وتتحول الفوضى إلى الفوضى السياسية، ويصيح المجتمع يسيره قانون الغاب القوي يأكل الضعيف، وهذه هي النقطة التي ركز عليها الألماني **كانط** في مشروعه التنويري عندما فرق بين استعمالين للعقل البشري إذ يقول: " ينبغي أن يكون الاستعمال العام لعقلنا حرا على الدوام، لأنه الوحيد القادر على نشر الأنوار بين الناس، بينما يمكن أن يحدّ الاستعمال الخاص، دون أن يمنع ذلك تقدم الأنوار بشكل ملموس "[3]، ونفهم من خلال هذا القول بأن العقل له استعمالين الأول: عمومي ويجب أن يكون حرا، والثاني: خاص يمكن الحد منه بمعنى أن المصلحة العامة تفرض خضوع الفرد وطاعته، باعتبار أنه عضو من المجتمع ويعيش تحت رحمة قوانينه وهذا لا يمنعه من إبداء رأيه حول المجتمع وقوانينه وهذا بعد الالتزام بها بطبيعة الحال، لهذا فاستعمال العقل فيه

1 عبد الله شريط ومحمد الميلي، **الجزائر في مرآة التاريخ**، مكتبة البعث، قسنطينة، الجزائر، ط 1، 1965، ص 42.

2 عبد الله شريط، **مع الفكر السياسي الحديث والمجهود الإيديولوجي في الجزائر**، ص 69.

3 إيمانويل كانط، **ما الأنوار؟**، تر: مجلة أيس، العدد 1، الجزائر، جوان 2005، ص 8.

" تحملا لمسؤولية ذاتية تجاه النفس ومسؤولية جماعية ترتبط بالإسهام في بناء الفضاء العمومي الذي ينتمي له الفرد لذلك فإن مدلول التّنوير يرتبط بالنزوع الموضوعي للتطور لأجل بناء فضاء أفضل وأرقى "[1]

لقد التزمت المجمعات العربية على وجه الخصوص والعالم المتخلف على وجه العموم بضرورة التجديد والتغيير على مستوى التفكير بالدرجة الأولى، وهذا مقارنة بتوفر الإمكانيات والآليات المنهجية وكذا الوسائل والتقنيات المتطورة الموجودة عند الغرب، هذه المفارقة التي هي موجودة بيننا وبينهم جعلت المفكر **عبد الله شريط** يطمح إلى البحث عن الآليات التي تمكننا من الالتحاق بركب المجتمعات المتطورة، لهذا **فشريط** يؤكد على تغير نمط التفكير أولا ثم يأتي العمل بعد ذلك، لأن هذا " إذا كان صحيحا فإن له جانبه الايجابي الذ يقربنا إلى ساحة المجتمعات المتطورة ولكن له أيضا جانبه السلبي وهو أننا ننصرف إلى العمل بدون فكر. وبداية العمل الحقيقي في الفكر. لأننا كما يقول الفيلسوف الألماني **هيجل** لا نستطيع أن نبني بيتا من الحجر إلا إذا سبقه بيت في أفكارنا مصنوع من التصورات. والذي أخشاه أننا – فعلا- ننصرف إلى بناء البيت من الأحجار ونحن لا نملك شيئا في تصوراتنا الذهنية "[2]، هذا الاهتمام بالتفكير الصحيح هو الشعار الذي حملته الحداثة الغربية، لهذا **فماكس فيبر** يعتبر أن " العقلنة هي السمة المميزة للغرب فهناك بالنسبة له علاقة حميمية بين الحداثة والعقلنة "[3].

يعتقد المفكر **شريط** بأننا لازلنا حبيسي المجادلات السياسية ولم نبدع لأنفسنا مشروعا فكريا يساعد على البحث والغوص في مشكلاتنا الجوهرية التي جعلتنا نعيش هذه الوضعية الكارثية، فإذا أردنا أن نقارن الجهاز الفكري عند الغرب وبين ما يملكه العالم المتخلف بما فيه العالم العربي، الذي انتاجه اقتصر على المجادلات السياسية لا البحوث فإنه ندرك " أن تخلفنا عنهم ليس في الصناعات أو التعليم أو الاكتشاف وحدها وإنما هو أكثر استفحالا في الفكر السياسي والعناية بالبحوث فيه "[4]، ولهذا فالتراجع الكبير الذي تعرفه المجتمعات العربية عامة والجزائر خاصة وفي جميع المجالات، فنحن المساهمون في ذلك بالدرجة الأولى وبطريقة غير مباشرة، لهذا **فعبد الله شريط** من المدافعين عن الخيار الاشتراكي كإيديولوجيا قد تنفض الغبار الذي علق بأمتنا، وربما قد يصيبنا من الحداثة ما أصاب الأمم الغربية، هذا إن أحسنا استغلال هذه الإيديولوجيا، وبهذا تصبح " الأيديولوجيا إحدى

---

[1] عطار أحمد، **تجديد العقل الأنواري عند يورغن هابرماس – قراءة نقدية للإيديولوجيا الليبرالية المعاصرة –**، رسالة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه علوم في الفلسفة، إشراف: محمدي رياحي رشيدة، كلية العلوم الاجتماعية، قسم الفلسفة، جامعة وهران، 2010-2011، ص 49.

2 عبد الله شريط، **معركة المفاهيم**، ص 3.

3 محمد سبيلا وعد السلام بنعبد العالي، **العقلانية وانتقاداتها**، دار توبقال، ط 2، المغرب، 2006، ص 31.

4 عبد الله شريط، **مع الفكر السياسي الحديث والمجهود الإيديولوجي في الجزائر**، ص 69.

مكونات الثقافة في كل مجتمع ولا تستغرق الثقافة بأكملها ... فالأيديولوجيا يمكن أن تشير إلى الفلسفة الاجتماعية الموجهة لجماعة معينة داخل المجتمع أو لطبقة أو حزب سياسي أو مهنة أو اتحاد "[1].

يَعتبر المفكر **شريط** أنه من بين العوامل التي عقَّدت البعد الإيديولوجي في حياتنا التنموية منها ما هو متعلق بالازدحام السكاني في المدن الكبرى على حساب التعمير الريفي، واختلال العرض والطلب، وما هو متعارف عليه هو أن السوق العالمية تخضع لنظام العرض والطلب لكن هذا غير متوفر في البلدان النامية، باعتبار أنه هناك فائض في الاستهلاك ولذلك فمعدل العرض أقل من الطلب، وهذا بدوره يشكل عرقلة أمام النمو الاقتصادي الذي هو طموح أي دولة وهنا يكمن الخلل في التصنيع وبالتالي عدم الاهتمام بالنشاط الفلاحي والزراعي، على خلاف الدول الأوربية التي اهتمت بالجانب الزراعي وتحديثها بالوسائل الحديثة المتطورة، يقول المفكر **شريط** " الرجل المثقف الشعبي هو الذي يسخّر ثقافته في خدمة الشعب ولو صدمه "[2]، باعتبار أن مهمة المثقف هي إيجاد الحلول للمشاكل التي يعيشها أبناء مجتمعه، باعتبار أن حقيقة الثقافة متأتية من فعاليتها في إعداد المواطن وتنشئته النشأة الاجتماعية الخلاقة، وهذا ما يعانيه الواقع العربي، حين بقت الثقافة مجرد شعارات شكلية لا تحكم واقعنا التنموي، وهذا متوقف على إيديولوجيا واضحة تحدد الأحكام وتوجه سلوكياتنا في مجال التنمية الاجتماعية والاقتصادية والسياسية.

يربط المفكر **شريط** الإيديولوجية بواقع التخلف الذي يعيشه المجتمع الجزائري بعد الاستقلال، إذ يقف على الأمراض النفسية التي يعيشها الانسان الجزائري بالمقابل التطور الذي تعرفه المجتمعات الغربية، الأمر الذي جعله يبحث عن مخرج من مأزق قد وقع فيه قائلا " إنه من الضروري أن نشير لهذه العلاقة بين التطور والتخلف عن الحديث عن الإيديولوجيا في الجزائر خصوصا، لأن هذه العلاقة عقدة نقص من الناحية النفسية، وهي من الوجهة الفكرية والعلمية تشكل حجر الزاوية في التسيير أو الاتجاه الاشتراكي في بلادنا. بحيث أن هذا الاتجاه لا يمثل قيما أخلاقية أو فلسفية محببا لشعبنا أو لمسؤولينا، بل نتبعه فقط لأنه أقصر طريق في نظرنا للتغلب على هذه العقدة النفسية "[3]، لهذا يفسر الدكتور **النوي حمادي** في مقاله بعنوان " التنظير المنهجي لإشكالية التنمية في فلسفة **عبد الله شريط** " بقوله: " فهذه العزلة التي كادت أن تعصف بهذه الشعوب هي نتيجة الأنظمة الحاكمة التي لم تشرك شعوبها في رسم هذا التقدم والنهضة بالمجتمع، وجعلها هي المنتجة والتي تظهر من خلال الأنشطة المقدمة والمساهمة

1 النوي حمادي، **التنظير المنهجي لإشكالية التنمية في فلسفة عبد الله شريط**، مجلة مقاربات فلسفية، المجلد 8، العدد 2، 2021، ص 15.
2 عبد الله شريط، **المشكلة الإيديولوجية وقضايا التنمية**، ص 203.
3 المصدر نفسه، ص 27.

بشكل فعّال في تنشيط عجلة التنمية في المجتمع "[1]، ونفهم من خلال هذا أن قطار الحداثة لازال معطلا حتى أنه يمكن الحكم على أن المجتمعات العربية لم تعش حتى مرحلة النهضة بعد، ويبقى مجتمع الحداثة في الجزائر خاصة والأمة العربية عامة بعيد المنال وهذا ما سنوضحه في المبحث الأخير من هذا الفصل، لهذا يمكن أن نطرح سؤالا جوهريا هنا كيف يمكن دفع هذه الشعوب إلى إحداث التغيير والدخول في معركة الحرية، وكذا النظر إلى الانسان باعتباره العامل الأساسي في بناء الحضارة على حسب تصور **شريط** ؟، إن المجتمعات الغربية بلغت الذروة في التصنيع السريع والعمران ووضعت بصمتها في التاريخ بفضل حسن استغلالها لمثقفيها الذين وجدوا أنفسهم منخرطين في مشاكل مجتمعاتهم وهمومها، وكذا اهتمامها بعلوم الانسان والمجتمع جعلت الحضارة الغربية تعيش الحداثة بكل مقاييسها، على العكس في المجتمعات العربية فالباحث والمثقف وجد نفسه يعيش في صراعات سواء مع مجتمعه الذي ينتمي إليه، أو في ظل القوانين الموجود والتي تحكم البلاد العربية والتي لم تعطي فرصة لمنظريها ومثقفيها من أجل التنظير لمجتمع الحداثة أو على الأقل دفع عجلة التنمية والتطور في جميع المجالات.

4- الأبعاد الأساسية المكونة للمشروع الحداثي عند شريط

مما لاشك فيه أن الحداثيين المتأثرين بالنموذج الغربي يقدمون الحداثة في ثوبها الغربي، أي كما أخذوها حيث أنهم يتناولونها كنظرية حملت في طياتها الجوانب المتعلقة بالتطورات التكنولوجية والعلوم والثورة المعلوماتية وكذا اقتصاديات العولمة، ولو تصفحنا التاريخ لوجدنا أن هذه الحداثة الغربية في استعمالها لوسائلها قد اعتمدت على مجموعة من الآليات وذلك من أجل تحقيق أغراضها ومصالحها الاقتصادية والثقافية وزيادة على ذلك استنزاف ثروات الشعوب المستضعفة، وأصبحت هذه الشعوب خاصة الشعوب العربية تتلقى هذا التأثير بالاستسلام والتبعية من جهة والانبهار بما وصل إليه الغرب من تقنيات متطورة من جهة أخرى، هذا الأمر صعّب المهمة أمامنا ومن ثمة وجدنا أنفسنا أمام حاجز عدم التكيف مع مستجدات العصر، ويمكن اعتبار أن أهم الابتكارات التقنية التي اكتشفها الغرب لم تكن أداة إعانة واستغلال لمواردهم بطريقة عقلانية توحي بالتكامل والانسجام، بل إن هذه الدول العظمى استعملت كل الطرق من أجل تحطيم الدول المستضعفة، بل وأوقعتها في صراع بين ماضيها وحاضرها، ولكن مثقفينا العرب أغلبهم عرفوا كيف يتناولون هذه الحداثة ويتكيفون مع المواقف الجديدة وعلى رأسهم المفكر **عبد الله شريط** وهنا نتساءل ماهي الأبعاد التي استغلها المفكر **شريط** لبناء مشروعه الحداثي الجزائري ؟

[1] النوي حمادي، **التنظير المنهجي لإشكالية التنمية في فلسفة عبد الله شريط**، ص 15.

إن المشروع الحداثي للمجتمع الجزائري يفترض وضع مجموعة من الآليات الفكرية والمنهجية، والتي تجعله واقعيا بعيدا عن التصورات وأفكار وهمية، فالإنسان الجزائري بدأ معركة الحرية منذ الاستقلال وعمل على البحث من أجل التغيير والتجديد ولا الركون والعودة إلى رواسب الماضي، لهذا **فعبد الله شريط** يراهن على أهمية اللغة والتي يؤكد بأنه لا يجب التقليل من أهميتها في بناء وتطور حضارة الشعوب ورقيها، يقول: " تطور اللغة لا ينفصل عن قواعدها "[1]، لهذا فتحقيق الحداثة المشروعة مرهون الابتعاد عن الشطحات الفلسفية المثالية المجردة، والوقوف على تحليل المفاهيم والأفكار ولابد من التسلح بمنطق التفكير، لهذا سأركز على في هذه النقطة على ثلاث أبعاد أساسية رسمت المشروع الحداثي للمفكر **عبد الله شريط** وكان لها وزن في مشروعه هذا هي : البعد الهوياتي، البعد الإنساني، وأخيرا البعد الأنطولوجي الذي هو عنوان هذا المبحث:

1.4- البعد الهويّاتي: يؤكد المفكر **شريط** بأنه لكي يتجاوز الانسان الجزائري إشكالية الهوية لابد عليه من استيعاب أزمته، وهذا من أجل تحقيق النجاح المطلوب يقول في هذا الصدد: " إذا نحن استطعنا يوما أن نعرف ونفهم أنفسنا ومكانتنا المعنوية والطبيعية والبشرية، التي لا تزال قشرة الحضارة المستوردة هي التي تستر عورة جهلنا به، فإننا عندئذ نستطيع أن نعتبر أنفسنا قد وضعنا أرجلنا في أقصر طريق يوصلنا إلى التقدم الحقيقي "[2]، نفهم من خلال هذا القول بأن **شريط** يؤكد على ضرورة توجيه النقد الذاتي خاصة لأحوالنا الشخصية ثم البحث عن الحلول الناجحة، فالنجاح يتحقق انطلاقا من أن يكون الانسان واعيا منظما خاصة في البداية (نقطة انطلاقه) حتى يكون وصوله سليما لا تشوبه أي شائبة، وبالحديث عن اللغة العربية وأهميتها في فكر **عبد الله شريط** فهو يراهن عليها، لأنه يعتقد بأن وقوع الانسان الجزائري في أزمة هوياتية هو اهماله للغة العربية، على اعتبار أنها في نظرهم لا تواكب العصر لذا كان عليهم لزاما تبني لغة أجنبية في أي مجال سواء التعليمي أو في الأروقة العمومية الشعبية وهنا يوجه أصابع الاتهام إلى المثقفين فهو المسؤول عن ذلك ولابد من نقده، وهو هنا يتبنى النقد الذاتي من خلال إعادة مراجعة تناول اللغة العربية وكذا التعريب، يقول في هذا الصدد: " إن أول عمل علمي يجب أن يقوم به المثقف هو أن يثور على واقعه بالنقد الذاتي، ولكن الثورة هنا لا تعني التهّجم الأعمى "[3]، لهذا فهو يراهن على النقد الصحيح والذي أخذه عن العلامة **ابن خلدون** والذي التزم به في فلسفته الحداثية كما ذكرنا سالفا والذي يرتكز أساسا على الشرح والتحليل للواقع من خلال البحث عن علله وأسبابه.

---

[1] عبد الله شريط، **من واقع الثقافة الجزائرية**، ص 20.

2 عبد الله شريط، **الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون**، ص 1975.

3 المصدر نفسه، ص 36.

ولما يؤكد شريط بأنه لابد من توجيه النقد الذاتي للمثقف فإنه هنا يشير إلى المعلم الذي يمثل نموذج الثقافة هذا المعلم الذي لم يطور من اللغة العربية كي تتماشى مع أساليب العصر وطرق التعليم الحديثة، يقول في هذا الصدد: " إنني أعلم أنني أغضب الكثير من معلمينا بهذا التشريح القاسي. ولكن ليسمح لي إخواني بأن أقول لهم: إن نقدنا الذاتي لأنفسنا – نحن عائلة المعلمين – شرف لنا ودليل قوة وإخلاص "[1]، لأن المعلم لا ينتظر من غيره التوجيه والنقد فهو يبني ذاته بذاته، ويركز **شريط** هنا على المدرسة لأنها في نظره قضية مستقبل، إنها قضية جيل سيكون منه مجتمع الغد في بلادنا، ويضرب لنا مثالا عن المحامين والأطباء والموظفين الإداريين الذ لا يكتبون عن نقائصهم مثلما نفعل نحن الأسرة التعليمية والتربوية، و**عبد الله شريط** لا يعتبر اللغة تراثا، بل هي الأداة التي تحرك المجتمع لهذا يقول: " اللغة ليست فقط تراث الأمة، بل هي بالإضافة إلى لك أداة حركة للمجتمع الذي يريد أن ينتصل من العجز والتعفن "[2]، وبهذا فهو يؤكد على أن اللغة العربية تعتبر من بين أهم مقومات الهوية فهو يعتبرها كذلك لأنها تعبر عن أصالة الأمة الجزائرية، ومن جهة نجده غير متعصب لتعلم اللغات الأخرى بغية الاستفادة من الأمم الأخرى تحث شعار مبدأ المثاقفة، لهذا فهو ينصح المعلمين بقوله: " أريد أن أقول بدون تحرّج لإخواني المعلّمين وأساتذة العربية، أنهم يجب أن يثوروا على أنفسهم، أعني أن يراجعوا كل الأساليب التي تعلموا بها هم العربية وأن لا يطبقوها في تعليم العربية لأبناء اليوم، وهذه الثورة لا تكون إلا برفع المستوى الثقافي العام لا في العربية والتخلّص من أساليب عصور الانحطاط فقط ... وأخيرا بتعلّم لغة أجنبية يطلّون منها على تجارب وعقليات الأمم الأخرى في عصرنا الحديث "[3].

يذهب المفكر **شريط** إلى التأكيد على نقطة جوهرية تتمثل في الأهمية القصوى التي يجب أن توليها الدولة تجاه المعلم، وذلك من خلال تكوينه تكوينا حقيقيا حتى يتم دمجه في مجتمعه لا مجتمع غيره، باعتماده على لغة وطنه ويهتم بمعالجة هموم وقضايا ومشاكل مجتمعه، ويبر ذلك قائلا: " الهدف الأول الذي ينبغي أن نحققه هو دمج شبابنا في محيطهم الاجتماعي حتى يكونوا جزء حقيقيا من بلادهم لا جزءا من بلاد أخرى أو حضارة أخرى أو عالم غريب عن عالمهم "[4]، وانطلاقا من هذا فإن **شريط** يدعو إلى تجنب استيراد منتجات الآخر وكل تركاته من مناهج ولغة تتطابق مع مجتمعاتهم وقضاياهم، ويؤكد على ضرورة البحث عن مناهج وأفكار نابعة من واقعنا ومجتمعنا لهذا يجب اعتماد لغتنا المحلية والتي تتناسب مع هذا التغيير، وهو يدعو إلى اعتماد على المنهج الثوري

1 عبد الله شريط، **من واقع الثقافة الجزائرية**، ص 30.
2 المصدر نفسه، ص 150.
3 المصدر نفسه، ص 10-11.
4 المصدر نفسه، ص 41.

الخلدوني لأن " ابن خلدون بمنهجه الثوري في مجال العلوم الإنسانية هو أجدى لنا من اتباع المناهج الأوربية التي لا تصلح لتحليل واقعنا ولا تستطيع أن تأتينا بجديد لفهم هذا الواقع، أو للانطلاق منه نحو أفق جديد "[1]، إن دعوة شريط إلى التمسك باللغة العربية هدفه الوحيد منه هو التأكيد على الذات والهوية والخصوصية، وكذلك بدعوته إلى تعلم اللغات الأخرى يدعو إلى الكونية، وبهذا يتطلب الأمر إحداث توازن بينهما دون أن يطغى أحدهما عن الآخر، فالتعصب للخصوصية المحلية يولد انغلاقا هويّاتي، كما أن الارتماء في أحضان الكونية دون إخضاعها للفهم العقلاني السليم ينتج تقليدا أعمى وانفلاتا من الذات.

وأخيرا يمكن القول بأن المفكر شريط في تأكيده على البعد الهويّاتي في بناء مشروعه الحداثي، يعتبر هوية الإنسان الجزائري وخصوصيته، منتهجا في ذلك خطوتين أساسيتين هما: الأولى تحليلية نقدية، مشخصا أبرز مقومات الهوية الجزائرية والتي تتمثل أساسا في العروبة، واللغة العربية، والوطنية، الدين الإسلامي، الثقافة ... الخ وقد كان الإنسان الجزائري إبان الثورة متمسكا بهذه القيم وقد استطاع مجابهة الاستعمار الفرنسي ونجح في ثورة السلاح لكن سرعان ما إن تلاشت هذه القيم بمجرد استقلاله وبدأ تدريجيا ينصهر في دائرة الكونية مبتعدا عن الخصوصية، أما الثانية فتتمثل في تقديم الحلول الممكنة للخروج من هذه المشكلة وتجاوزها وهذه الرؤية تعد بمثابة تصور استشرافي يعبر عن موقفه الصريح من الهوية والكونية.

2.4- البعد الأنطولوجي: إذا أردنا الوقوف على البعد الأنطولوجي لحداثة **شريط** فنحن هنا نعتبر الأنطولوجيا أحد المباحث الرئيسية التي ترتكز عليا الفلسفة، والأمر الذي يجب أن نؤكده هو أن المفكر **شريط** ليس من معارضي الفلسفة بل إنه يعتبر أن خوض في المسائل الفلسفية يجعلنا نسعى إلى بلوغ النهضة، فهو يؤمن بالفكر والفلسفة في تغير الواقع الذي آلت إليه المجتمعات العربية والجزائر على وجه الخصوص، والتزامه بالعقلانية كما أشرنا ذلك من قبل هو أكبر دليل عل ذلك، هذا يجعلنا نقر بأن المفكر **شريط** ذو نظرة بعيدة وتفكير متنوع وكثير الكتابة، والشيء الجميل في كتاباته هو تماسك وانسجام أفكاره، كونه قدم بعدا معرفيا وأنطولوجيا في كل عملية تسعى للنهوض بالمجتمع، أو لكل عملية حداثية إن صح التعبير، ونجده كذلك من المركزين على الجانب الإيديولوجي، على اعتبار أنه اهتم بالجانب البشري ومهاراته التي يكتسبها في إحداث التغيير فالإيديولوجية التي أرادها **شريط** تقوم على " إيديولوجيا نقل المعرفة لا نقل المصانع ونقل المعرفة هو ما نقصده بتنمية الإنسان "[2]

[1] عبد الله شريط، **الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون**، ص 77.

2 عبد الله شريط، **المشكلة الإيديولوجية وقضايا التنمية**، ص 102.

ولهذا فإن المفكر **شريط** يراهن على الخيار الإيديولوجي في إحداث التغير يقول: " إن فقدان قواعد الانضباط الإيديولوجي يجمد العمل ويجعله رهنا بأمزجة الأشخاص. ولكن ما هو أخطر من انعدام القواعد الإيديولوجية هو وجودها بصورة مثالية على الورق وانعدامها من السلوك كتربية "[1].

ويظهر البعد الأنطولوجي في حداثته عندما يربط عوامل نشوء وارتقاء المجتمع بالعامل البشري، فهو في تصوره يعتبر عاملا رئيسيا، ولكن هذا العامل البشري لا يجب أن يعبر عن كسله إزاء التطورات الاقتصادية الحاصلة بل يجب أن يعمل حتى تتحقق التنمية والانفتاح الاقتصادي، لهذا فهو يعير اهتماما بالثقافة والمعرفة والتربية التي يعتبرها روح الحداثة، والتي يقول عنها " تربية سياسية تنعكس على سلوك الانتاج الصناعي والزراعي "[2]، ولماذا التربية السياسية ؟ لأن التخطيط والتنظيم يكون من النخبة والذين أغلبهم هما سياسيون وهم المشرفون على كل القطاعات الاقتصادية، الاجتماعية، والثقافية ...، فإذا كان الراعي يفتقد للتنظير والتخطيط فكيف ينتظر من الرعية أن تحقق النجاح والتنمية، لهذا لابد من " بذل مجهود في فهم واقعنا علميا قبل أن نعمد إلى تغيره عمليا "[3] لهذا فإن الخيار الإيديولوجي في نظر المفكر **شريط** هو الذي يحقق الحداثة ومتطلباتها، وبالعودة إلى القيم التي ينتجها المجتمع فإن هذا الأخير ينتج رموزا ويبلور تراثه وهويته وفق هذه الإيديولوجيا، وبهذا تتشكل القيم والأعراف والعادات وكذا المؤسسات التنظيمية وحتى القوانين التي تعمل على توجيه سلوك الأفراد، لأن الفرد ابن بيئته وهو بالتالي على وعي تام بوجوده الاجتماعي، والذي يؤكده **شريط** كذلك بأنه لا وجود لتعارض بين القيم التي أقرها الدين والقيم التي أنتجها الانسان من قيم النهضة والحداثة، بل إن **شريط** يعتبر أن الدين هو بمثابة المحرك أو الدافع إن لم نقل المشكل لتلك المحفزات الروحية التي تستدعي تقبل قيم الحداثة وكذا المشاركة في توطيد أرضيتها وقيمها يقول **شريط**: " المحرك الذي ما يزال يدفع شعبنا هو المحرك الروحي أكثر من المحرك السياسي أو الاقتصادي أو الاجتماعي "[4].

ومن هذا المنطلق فالحداثة من هذه الزاوية تنطلق من وعي الإنسان بهذا المحرك أو المسلك، إضافة إلى تشبعه بالأيديولوجيا والثقافة التي تسوغها، أي الاعتماد على العمل البشري خاصة إذا كان هذا العمل جماعيا، أي

1 المصدر نفسه، 93.

2 عبد الله شريط، **المشكلة الإيديولوجية وقضايا التنمية**، ص80.

3 المصدر نفسه، ص 164.

4 المصدر نفسه، ص 161.

" تعويد للأبناء على العمل، العمل الجماعي المنسق، كل عضو يؤدي وظيفة في الحياة الاجتماعية "[1]، ومن هذا المنطلق يصبح البشر هم ذاتهم قادرين على تحسين حياتهم وتغييرها إلى الأحسن، وكذلك يؤمن المفكر **عبد الله شريط** بالحرية والتشاركية كصفتين ملازمتين لتشكل الأحزاب والهيئات، على اعتبار أن مبدأ إتاحة الفرصة جزء لا يتجزأ من الحرية السياسية سواء تعلق الأمر بالفردية أو السياسية وذلك بـ " أن نعود الشعب على الاهتمام بشؤونه وأن لا ننصب أنفسنا أوصياء عليه إلى الأبد وذلك بأن نفسح له المجال للتعبير عن رأيه فيما سطرناه له من برامج أو دساتير حتى يعطي رأيه ولو بصورة استشارية "[2]، لأن الايديولوجيا التي تؤسس الهيئات والأحزاب وتتأسس الهيئات في إطارها ووفق منظورها، ثم بعد ذلك تتبنى فلسفتها، ضمن جو الحرية في الاختيار والممارسة هي الضامن الوحيد لتحقيق نموذج الدولة الوطنية والديموقراطية، لهذا فمشكلات المجتمع العربي على وجه العموم تعلق بالتنظيم السياسي الكفيل بتأطير وتوجيه الشعوب نحو الحرية والتقدم، وليس السب في عدم تطبيق الشريعة فالفساد الذي يشهده الحكم والاستبداد الذي ظهر عند الحكام هو علة تأخر المجتمعات العربية، ولن يكون السبيل لتحررنا إلا في انتهاج ديموقراطية الغرب وحرياته السياسية، وكذا تحرير الانسان من معيقات النهوض بالمجتمع، ومن جهة أخرى نجد أن المثقف العربي دعا إلى التقنية التي تمثل القوة التي استند عليها الغرب في علمه التطبيقي رافضا بذلك ما يدعو إليه رجل الدين أو حتى رجل السياسة، لهذا فانتقاد **شريط** للمثقف العربي لا يختلف عن انتقاد المفكر المغربي **عبد الله العروي** له الذي اعتبر المثقف العربي بنى مواقفه على الفكر الغربي مسهما بتفكيره اللاتاريخي بشكل لا إرادي، كما يدعو **العروي** إلى انقاذ التراث مثل الذين سبقوه من خلال " فتح المجال بذلك لانتعاش الفكر التقليدي "[3]، ويعتقد **العروي** أن الحضارة والحداثة تكمن في الصناعة والثقافة معتقدا أن الحضارة تكمن في العلم بينما الثقافة فإنه يحصرها في الأدب والفن، وبالعودة إلى التقنية فإن التقني يحصر مشكلات الأمة في التخلف الصناعي والعلمي، لهذا ففي نظر **العروي** أن الاختلاف الموجود بين الحضارة الغربية والحضارة العربية يكمن في التقنية وليس في الدين، كما أنه لا يهمل الثقافة بل يعطيها أهمية كبرى في بناء المجتمع الحداثي وهذا التصور موجود عند الفكر **عبد الله شريط**، وبهذا تطرح مسألة الوعي التاريخي العربي عند المفكر **العروي** والذي يختلف بين المجتمعات وذلك بوجود " تخالفا في الوتيرة بين تحولات الثقافة وتطورات السياسة عندنا مثلما لم يلاحظ قط في أية بقعة من المعمورة تطابق زماني قام بين المذاهب الفكرية، والمجتمعات الملائمة

1 المصدر نفسه، ص 111.

2 المصدر نفسه، ص 107.

3 عبد الله العروي، **الإيديولوجية العربية المعاصرة، المركز الثقافي العربي**، الدار البيضاء، المغرب، ط 3، 2006، ص 103.

لها"[1]، وهذا يعني أن درجة الوعي تختلف بين رجل الدين مثلا الذي يربطه بالمجتمع الخاضع للاستعمار المباشر ورجل التقنية الذي يراعي الانسجام مع منطق الدولة القومية.

وبالحديث عن الأرضية التي يجب أن ننطلق منها لبناء مشروع حداثي فإن **شريط** يتساءل بقوله: " هل نغير الإنسان أولا لنجعله قادرا على تغيير محيطه، أم نغير محيطه أولا وبعد ذلك نجده قد تغير من تلقاء نفسه بتأثير تغير المحيط ؟ "، ونفهم من هذا القول بأن المفكر **شريط** يعتبر من بين الضروريات الحداثية والتي تساهم في تغيير الواقع الاجتماعي، هو الاهتمام بالتعليم وإصلاح المناهج والمؤسسات كالمدرسة والجامعة والمعاهد وحتى المساجد، لأن هذه هي الأطر التي تنظم عملية التعليم، ويؤكد المفكر **شريط** في فلسفته الحداثية على أن البحث هو وحده الكفيل بتغيير الكثير من السلبيات في المجتمع، وللإشارة هنا فإن البحث والتطوير هو من عمل الجامعة على خلاف الأطوار التعلمية الأخرى كالابتدائية والثانوية والتي التعليم فيها قائم على التلقين، لهذا فإن **شريط** يراهن على الجامعة في إحداث التغيير، ويؤكد **شريط** على إن إصلاح المنظومة التعليمية سواء تعلق الأمر بالتعليم العالي أو المدرسي وكذا إصلاح مناهج التعليم يعتبر تنمية بشرية مستدامة، تضمن نتائج جد إيجابية في الميدان.

وما يمكن الوقوف عليه في نهاية هذا المبحث هو أن المفكر **عبد الله شريط** هو صاحب مشروع فكري حداثي له أصالته الحضارية الإسلامية الجزائرية، القائم على أبعاد انسانية وأنطولوجية مستوحى من فلسفته الواقعية النابعة من الثقافة الوطنية، كيف لا وهو الفيلسوف الذي ناهض وحارب الاستعمار الأجنبي الدخيل على ثقافتنا وهويتنا ودينا ولغتنا، لهذا فالمفكر حمل شعار معركة التغيير ويبرز ذلك من خلال مواقفه الفلسفية التي يطرأ عليها طابع البناء ومواكبة النهضة الفكرية والتطور الاقتصادي الحاصل، وذلك من أجل التخلص من التخلف التاريخي والتحرر من التبعية التي نعانيها في مجالات مختلفة، والجميل في كتابات المفكر **شريط** هو تميزها بالطابع الواقعي ونبوغها الفلسفي والتي ظلت حاضرة في الذاكرة الوطنية وعبر كل الأجيال، ولهذا فإنه استطاع أن يضع الانسان المعاصر في صلب المشكلة وذلك من خلال الأساليب والمناهج التربوية وكذا التعليمية التي اعتمدها، مبتعدا في ذلك عن التصورات الميتافيزيقية الفارغة والنظريات الجوفاء والتي تجعل الهوة شاسعة بين إنتاجنا الثقافي وواقعنا الاجتماعي لهذا فمشروعه الحداثي يقوم على مراعاة خصوصية المجتمع في التنظير والتأصيل المنهجي لكل مشروع حداثي حضاري معتبرا البعد الإنساني عاملا رئيسيا في تحقيق حداثة شاملة على كل المستويات الفكرية والثقافية والاجتماعية والاقتصادية.

[1] المصدر نفسه، ص 105.

المبحث الثاني :

المشروع الحداثي في فكر عبد الله شريط

" إن الإيمان بقضية مقدسة هو إلى درجة كبيرة محاولة للتعويض عن الإيمان الذي فقدناه بأنفسنا "

إريك هوفر

Croire en une cause sacrée est dans une large mesure une tentative de rattraper la foi que nous avons perdue en nous-mêmes

المبحث الثاني : المشروع الحداثي في فكر عبد الله شريط.

لقد انفتح العقل العربي المعاصر على عالم شهد ثورة فكرية وعلمية جد متقدمة، هذا الأمر عجل بانفجار ثورات فكرية وفلسفية عرفتها الساحة العربية، والتي تعتبر عاملا حاسما في دفعها نحو التحضر وإخراجا من التقوقع والتخلف الذي أربك النهضة العربية ووقف سدا منيعا أمام المشروع الحداثي، فقد حمل هذا المشروع فلسفة جديدة مبنية على أسس وقواعد متينة تراعي القيم والأعراف التي سار على دربها ونهجها المجتمع العربي، وهذا بالطبع بغية تحقيق مجتمع حضاري يضاهي المجتمعات المتقدمة، لهذا قد حمل المفكر **عبد الله شريط** على عاتقه مشروعا حداثيا وكذا موقفا صريحا من الحداثة، مراعيا ثقافته الوطنية الجزائرية المتشبعة بروح الدين الإسلامي وكذا التسامح الحضاري فلا يجب أن ننسى أن هذا التشبع بروح ثقافته الدينية جعله ينتهج قراءة نقدية للحداثة على وجه العموم، لهذا فإن **شريط** كان اهتمامه منصبا حول الإنسان محاولا بذلك تطوير عقله وذلك وفق منهج علمي واقعي، على اعتبار أن الإنسان الجزائري ظل مكبلا فترة طويلة بثقافة المستعمر ولم يستطع التغلب على التركة والإرث الاستعماري، ولن يتحقق التغيير إلا بإحداث حركة فكرية وفلسفية شاملة تعم جميع المجالات وذلك من خلال النهضة والتقدم الاجتماعي، وذلك وفق إيديولوجية هادفة، فالمفكر **شريط** من المفكرين الذي يراهنون على الانضباط الإيديولوجي في إحداث أي تغيير أو مناشدة الحداثة وإذا غاب هذا العامل سيعرقل العملية النهضوية والحداثية وبالتالي يصبح رهينة الأهواء والذاتية، وعلى هذا الأساس فإن المفكر **شريط** عرِّف عنه بأنه صاحب فكر حداثي وذو ثقافة متنوعة وذلك من عدة جوانب: المنهج، الموضوع، كما أنه يعتبر مؤرخ فقد كرس حياته لخدمة الثورة الجزائرية، كما أنه يعتبر أكاديمي على اعتبار أن عمله وبحثه مس عدة مجالات، إضافة إلى أنه من المفكرين الذين لهم دراية بالتراث وأدبياته المعاصرة، وانطلاقا من هذا هل استطاع المفكر **شريط** تأسيس مشروع حداثي متميز ؟ أم أن مشروعه ظل مجرد تصور وتنظير لم يرقى إلى التجسد الواقعي ؟

1- السياقات التاريخية لتشكل المشروع الحداثي عند شريط

لقد شكلت الحداثة لأي مفكر عربي معاصر لحظة تاريخية فارقة للعرب والمسلمين والجزائر على وجه الخصوص عند مفكر الحداثة **عبد الله شريط**، فقد أحدثت تغيرات جذرية على مستوى البنية الفكرية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية، فقد وصفت الدكتورة **نورة بوحناش*** هذه اللحظة من خلال قولها: " لقد كان لقاء الاسلام بالحداثة لحظة فاصلة في تاريخ الفكر الاسلامي الحديث والمعاصر، إنه لقاء استتبعه تحول هذا الفكر من

* هي باحثة وأكاديمية جزائرية، حاصلة على الدكتوراه من جامعة قسنطينة 1 – منتوري –في قسنطينة بالجزائر.

الطمأنينة إلى الشك ومن البداهة واليقين إلى سؤال يتجاسر على الحيرة ويفتح باب القلق والتحول وفرض ضرورة الالتحاق بالعملية العقلية "[1]، ولهذا فالحداثة أخذت تعبد طريقها في الفضاء الفكري العربي مع بداية القرن التاسع عشر إلا أن ازدهارها كان في القرن العشرين، خاصة في مرحلة ما بعد الكولونيالية، وهذا ما عجل بحدوث تحولات وتغيرات في بنية وثقافة المجتمعات العربي، خاصة على المستوى السياسي من خلال أنظمتها وكذا تشكل الدولة رغم أن المفكر **نصر حامد أبو زيد*** له رأي آخر الذي يعتبر بدوره أنه بعد " هزيمة 1967 كشفت عجز تلك التغيرات الكمية عن إحداث تغيرات نوعية لا في البنية السياسية ولا في البنية العسكرية التي استهلكت عائد التنمية الاجتماعية والاقتصادية وكشفت الهزيمة في مجتمعاتنا العربية التي مازالت مجتمعات تقليدية ومؤسساتها التي تبدو حديثة في ظاهرها الخارجي تدار على أسس تقليدية "[2]، خاصة وأنه أصبحت تطغى الأسس التقليدية على نظام الحكم والسلطة وأصبحت تتوافق مع الأشكال القديمة للحكم والتي هي في حد ذاتها مبنية على العصبية القبلية وكذا الدينية.

وبالحديث عن المفكر **نصر حامد أبو زيد** فإنه يعتقد بأن المجتمعات العربية المعاصرة لازالت لم تعرف الطريق إلى الحداثة والتي تسعى إلى تغيير البنى الاجتماعية التقليدية، إذ أنه يعتبر بأن آلياتها لاتزال تحكم العقلية العربية رغم التغير الذي شهده نمط العيش وإلى نوعا ما يشبه النمط الحداثي، لكن على المستوى الذهني فلازالت المرجعيات التقليدية هي المتحكم، هذه المرجعيات بالية في نظره مستمدة من الموروث الديني والعادات والتقاليد ويضرب لنا مثالا عن ذلك بقوله: " إذا نظرنا إلى الأحزاب السياسية العربية فيمكن القول دونما حاجة إلى الكثير من الدرس والتمحيص أنها بنية قبلية تقليدية مع أنها يفترض أن تكون مؤسسات حداثية، وأن تكون بنيتها حديثة وأن آليات اتخاذ القرار فيها آليات ديمقراطية "[3]، ولكن **أبو زيد** يؤكد بأن هذا الكلام مجرد حر على ورق والواقع يثبت عكس ذلك إذ أن هذه المجتمعات تتحكم فيها البنية الأبوية خاصة أمام خضوع استراتيجيات اتخاذ القرار

---

[1] نورة بوحناش، **الاجتهاد وجدل الحداثة**، دار الكلمة للنشر والتوزيع، ط 1، تونس، ص 75.

* أكاديمي مصري، وباحث متخصص في الدراسات الإسلامية ومتخصص في فقه اللغة العربية والعلوم الإنسانية. أثارت كتاباته ضجة إعلامية في منتصف التسعينيات من القرن الماضي واتُّهم بالردة والإلحاد. وحكمت محكمة مصرية بالتفريق بينه وبين زوجته قسراً، على أساس "أنه لا يجوز للمرأة المسلمة الزواج من غير المسلم."

2 نصر حامد أبو زيد، **التجديد والتحريم والتأويل بين المعرفة العلمية والخوف من التكفير**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2010، ص 25.

3 المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

لرغبة القائد أو الزعيم، وبهذا تصبح الحداثة مجرد قشرة خارجية أو غشاء خارجي، بعيد كل البعد عن الحداثة السياسية التي تقوم على النظام المؤسساتي والديموقراطي خاصة في تسيير شؤون الدولة.

إن هذا الفشل الذي تعاني منه المجتمعات العربية قد حاولت النخب العربية أن تقدم تبريرا له، وكل حسب انتمائه الفكري وحتى الإيديولوجي، لهذا دعا المفكر **عبد الله شريط** إلى ضرورة النظر إلى الحداثة بدقة ولا يجب النظر إليها من جانب تبسيطي، على اعتبار أن الحداثة صاحب تشكلها التاريخي عدة صراعات وتحولات كبرى على مستوى البنى السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية ...الخ، وقد عرفت عدة أشكال بدءا من الحداثة المادية وصولا إلى الحداثة العقلية وقد عرفت هاذان الحداثتان تلونات متفاوتة، وهذا حسب المنعطفات التاريخية التي مر بها الغرب، ويقصد المفكر **محمد أركون** بهذه المنعطفات " فترة النهضة وحركة الإصلاح الديني ثم أزمة الوعي الأوربي في القرن التاسع عشر والعشرين، وأخيرا مرحلة التكنولوجيا العليا الحالية ثم حركة علوم الإنسان والمجتمع "[1]، وما يلاحظ على المجتمع الغربي هو أنه أثناء كل هذه المراحل عرف نوع من التمفصل وكذا دمج المجتمع ككل، وذلك من خلال الحركة الداخلية والذاتية، وكمثال على ذلك الصراع الذي جرى بين طبقة النبلاء ورجال الدين من جهة والبرجوازية التجارية من جهة أخرى وكان ذلك حتى نهاية القرن الثامن عشر، ثم تحول هذا الصراع إلى بين البرجوازية الرأسمالية والبروليتارية بدءا من القرن التاسع عشر، وقد غذى هذا الصراع على حسب **أركون** " مناقشات عديدة ولدت مؤسسات ونماذج عمل تاريخية هي التي تحدد اليوم هوية كلا الجانبين الغرب الحديث، أقصد الغرب الاشتراكي (الشيوعي) والغرب الليبرالي "[2]، ولكن النخب العربية والإسلامية اليوم مع الأسف الشديد دخلت في صراع النماذج الفكرية دون أن تكون محصلة لصيرورتهم التاريخية، ودون أن يتخذوا منها مسافة نقدية من أجل بناء نموذج فكري يخدم مصالحهم واستقلاليتهم السياسية والثقافية والفكرية، وهذا هو الرهان الأساسي الذي تأسست عليه الحداثة الغربية وذلك باستقلالية العقل الغربي عن سلطة الدين الكنسي وهنا تكمن أزمة المجتمعات العربية والإسلامية والتي لابد عليها أن تتحرر من سلطة النماذج الفكرية الغربية وتطبيقاتها الآلية المشوهة.

إن الذي يؤكد غياب الحداثة في المجتمعات العربية على حد تعبير المفكر **عبد الله شريط** وحتى أنهم لم يصلوا إلى عتبة الحداثة هو التراشق الإيديولوجي إن لم نقل غياب إيديولوجيا تتأسس عليها هذه الحداثة، لهذا يَعتبر

1 محمد أركون، **الفكر الإسلامي – قراءة علمية –**، تر: هاشم صالح، مركز الانماء القومي، بيروت، 1996، ص 40.

2 المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

المفكر **شريط** أنه من بين العوامل التي عقَّدت البعد الإيديولوجي في حياتنا التنموية منها ما هو متعلق بالازدحام السكاني في المدن الكبرى على حساب التعمير الريفي، واختلال العرض والطلب، وما هو متعارف عليه هو أن السوق العالمية تخضع لنظام العرض والطلب لكن هذا غير متوفر في البلدان النامية، باعتبار أنه هناك فائض في الاستهلاك ولذلك فمعدل العرض أقل من الطلب، وهذا بدوره يشكل عرقلة أمام النمو الاقتصادي الذي هو طموح أي دولة وهنا يكمن الخلل في التصنيع وبالتالي عدم الاهتمام بالنشاط الفلاحي والزراعي، على خلاف الدول الأوربية التي اهتمت بالجانب الزراعي وتحديثها بالوسائل الحديثة المتطورة، يقول المفكر **شريط** " الرجل المثقف الشعبي هو الذي يسخّر ثقافته في خدمة الشعب ولو صدمه "[1]، باعتبار أن مهمة المثقف هي إيجاد الحلول للمشاكل التي يعيشها أبناء مجتمعه، باعتبار أن حقيقة الثقافة متأتية من فعاليتها في إعداد المواطن وتنشئته النشأة الاجتماعية الخلاقة، وهذا ما يعانيه الواقع العربي، حين بقت الثقافة مجرد شعارات شكلية لا تحكم واقعنا التنموي، وهذا متوقف على إيديولوجيا واضحة تحدد الأحكام وتوجه سلوكياتنا في مجال التنمية الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، يربط المفكر **شريط** الإيديولوجية بواقع التخلف الذي يعيشه المجتمع الجزائري بعد الاستقلال، إذ يقف على الأمراض النفسية التي يعيشها الانسان الجزائري بالمقابل التطور الذي تعرفه المجتمعات الغربية، الأمر الذي جعله يبحث عن مخرج من مأزق قد وقع فيه قائلا " إنه من الضروري أن نشير لهذه العلاقة بين التطور والتخلف عن الحديث عن الإيديولوجيا في الجزائر خصوصا، لأن هذه العلاقة عقدة نقص من الناحية النفسية، وهي من الوجهة الفكرية والعلمية تشكل حجر الزاوية في التسيير أو الاتجاه الاشتراكي في بلادنا. بحيث أن هذا الاتجاه لا يمثل قيما أخلاقية أو فلسفية محببا لشعبنا أو لمسؤولينا، بل نتبعه فقط لأنه أقصر طريق في نظرنا للتغلب على هذه العقدة النفسية "[2].

ولو تأملنا في المجتمعات العربية الإسلامية على وجه العموم والمجتمع الجزائري على وجه الخصوص لنجد غياب الحداثة الفكرية أو حداثة الأذهان وحضور الحداثة المادية بشكل لافت للانتباه، وهذا هو الأمر الذي أكد عليه المفكر **شريط** مؤكدا على ضرورة تغيير الأذهان أولا، لأن غياب السياسة العقلية الرشيدة هو أحد أسباب تشتت الدولة العربية، ويعطي نموذج على ذلك فدولة اليونان رغم فساد معاييرهم الأخلاقية، التي كانت تقوم على الفوارق الطبيعية والتميز الطبقي بين أفراد المجتمع، إلا أنهم استطاعوا الحفاظ على شؤونهم وأمورهم السياسية على قدر كبير من العقلانية والرصانة والحرية والشفافية، بينما في بلاد المسلمين فقد علقوا أمالهم على شخصية واحدة مستعينين

[1] عبد الله شريط، **المشكلة الإيديولوجية وقضايا التنمية**، مصدر سابق، ص 203.

[2] المصدر نفسه، ص 27.

بذكائه وقدرته وشخصيته وأخلاقه، لقد وهبهم الاسلام أمورا لم يتفطنوا إليها إلى أن تفطن إليها الغرب في العصر الحديث، وهنا يتأسف **شريط** على الدولة العربية باعتبارها لا تزال تتخبط في ضعفها الفكري وإلى يومنا هذا إضافة إلى " ضحالتها الأخلاقية وانقطاعها عن المجتمع وفوضى إدارتها، وضعف اقتصادها، وفقر تمثيلها الشعبي وعدم احترامها لأبسط قواعد الشورى ..الخ[1]"، وفي هذا التصور يلتقي فيه مع المفكر المصري **عبد الوهاب المسيري*** عندما ينتقد الحداثة الغربية خاصة عقلانية هذه الحداثة التي طغت عليها المادة، حيث يقول: " إن العقلانية الغربية ليست شيئا مطلقا، وإنما يتخفى وراءها نموذج مادي يساوي بين الإنسان والطبيعة ومن هنا يساوي بين العقل الإنساني والطبيعة المادية ويجعل هذا العقل يذعن للطبيعة في نهاية الأمر إلى أن تصبح مهمته الوحيدة أن يرصد الطبيعة ويعرف مسارها وقوانينها ليطبقها على الإنسان "[2]، وأصبح هذا العقل يجري وراء التجريب منفصلا في ذلك عن القيم الإنسانية والأخلاقية، رهينا للطبيعة وجزءً لا يتجزأ منها بل وكشيء مادي مثله في ذلك كمثل باقي الأشياء المادية، هذا القصور للعقل الغربي عجل بظهور الإنسان المادي في الحداثة الغربية على حسب تصور **المسيري**.

ومن أجل المساهمة بشكل إيجابي للمجتمعات العربية وكذا دخولهم السياق التاريخي للحداثة قدم المفكر **عبد الله شريط** جملة من الأفكار حول هذا الموضوع، من أهمها لابد من التميز والتفريق بين الحداثة والتحديث على اعتبار أن الحداثة في نظره تقوم على موقف ذاتي أمام المناهج التي يستعملها العقل بغية التوصل إلى معرفة ملموسة للواقع، بينما التحديث فإنه يقوم على إدخال التقنية والمخترعات التي يستهلكها الإنسان، ومن هذا المنطلق فالتحديث يقوم على إجراءات شكلية خارجية فقط لا يتماشى ومتطلبات الإنسان المسلم خاصة في موقفه من الكون والعالم، كما أن **شريط** يؤكد بأن الحداثة الفكرية لم تكن غائبة في المجتمعات الإسلامية، على اعتبار أن الإسلام في زمانه قد كان يشكل حداثة في كل تمثلاته، ولا ينبغي النظر للحداثة من حيث أنها تسعى للتقدم في الزمن أو على شكل تسلسل خطي، هذا يجعلنا نؤكد بأنه لا وجود لشكل واحد للحداثة ويفتح المجال للاختلاف والتجديد والابداع، هذا الابداع وليد المحيط الذي نعيش فيه يقول **عبد الله شريط**: " إن أفكارنا هي وليدة ظروفنا المحيطة بنا وليست وليدة ذواتنا .. ولا نستطيع أن نفكر تفكير المجتمعات البرجوازية إذا كنا نعيش في طور حضاري

1 عبد الله شريط، **الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون**، ص 05.

* مفكر وعالم اجتماع مصري مسلم، (1938- 2008 م)، وهو مؤلف موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية أحد أكبر الأعمال الموسوعية العربية في القرن العشرين.

2 عبد الوهاب المسيري، **رحلتي الفكرية في البذور والجذور والثمر**، سلسلة مطبوعات الهيئة، ط 1، 2000، ص 161.

متخلف "[1]، ونجد تقارب في وجهات نظر المفكر **شريط** مع المفكر المغربي **عبد الله العروي** فيما يخص مسألة التمييز بين الحداثة والتحديث، على الرغم من أن منبعهم ووجهتهم الفلسفية مختلفة، على اعتبار أن **العروي** يعتمد في تأصيله للمفاهيم على العالم الاجتماعي الألماني **ماكس فيبر** معتبرا أن الحداثة مفهومها لا يتم تأصيله من داخل منظومة التراث العربي الإسلامي وإنما يتأصل من منظومة فكرية خارجية، ومعنى هذا أن **العروي** يأخذ المفهوم من الحداثة الغربية ومن تاريخها، يقول في هذا الصدد: " إنني عندما أتكلم عن مفهوم الحداثة المستخرج من تاريخ الآخرين، فإنني أتكلم عن أفكار وليس عن تجسيد لها "[2]، ولهذا فقد وردت عدة تعاريف للحداثة في كتاباته يمكن الوقوف على تعريف جامع لكل تعريفاته لها والمتمثل في قوله: " أنها تنطلق من الطبيعة معتمدة على العقل لصالح الفرد لتصل إلى السعادة عن طريق الحرية "[3]، ونفهم من هذا القول بأن الحداثة عند **العروي** تقدس فكرة الحرية وتسعى إلى إعمال العقل بمعناه النقدي، وكذا محاولة الارتباط بالطبيعة بهدف الكشف عن قوانينها وأسرارها ولعل النقطة التي يلتقي فيها **العروي** مع **شريط** في مفهوم الحداثة عندما يربط **العروي** الحداثة بالواقع أكثر من أن يربطها بالأذهان، على اعتبار أن الحداثة في رأيه " تكتسح الحياة ولا أحد بإمكانه أن يوقفها، بحيث صارت تنتقل من العمل إلى المدرسة إلى الأسرة إلى الروح نفسها "[4].

أما التحديث فإن **العروي** يفضل الحديث عنه بالمقابل الحديث عن الحداثة، باعتباره سيرورة فعلية تتحرك في الواقع أكثر من الحداثة التي مفهومها يبقى متعلق بالعالم المجرد، وقد ميز بين الحداثة الفكرية والحداثة المادية مثلما فعل المفكر **عبد الله شريط**، على اعتبار أن الحداثة الفكرية لها منطق تقوم عليه وهو تأسيس للمعرفة العقلانية المعاصرة والحرية والعلمنة، والفكر التاريخي والدولة الحديثة، والديموقراطية والمواطنة، وسيادة إرادة الشعب ... الخ بينما الحداثة المادية فهي تقوم على تبني التحديث الشكلي أي كل ما هو استهلاكي جاهز، قائم على اقتناء واستهلاك ما تقدمه التقنيات والمخترعات والأجهزة المصنعة الجاهزة، وهذا ما فعلته البلدان العربية فالجزائر مثلا أدخلت التصنيع في بداية الاستقلال، كما أن منطقة الخليج العربي انغمست في الحداثة المادية والتقنية المعاصرة وفي كل نواحي الحياة، ولكن الحداثة العربية لم يلمسها أي تغيير في مجال اللغة والفكر والثقافة ... الخ فلم يطرأ على هذه الحداثة " تغيير ملموس في اللغة والثقافة والأنظمة العائلية والعشائرية وأحيانا حتى في النظام

1 عبد الله شريط، **المشكلة الإيديولوجية وقضايا التنمية**، ص 23.

2 عبد الله العروي، **حوار مع جريدة السياسة الجديدة**، العدد 29، 23 أكتوبر 1998، ص 07.

3 عبد الله العروي، **العرب والفكر التاريخي**، الدار البيضاء، بيروت، ط 4، 1998، ص 108.

4 AbdallahK Laroui**, Islam et Modernite**, Coll Armillaire , Edit/ La decouverte 1987 p 93.

السياسي "[1]، لهذا فالمفكر **شريط** يراهن على ضرورة تغيير الأذهان وقد أخذ موقفا نقديا من المثقف الجزائري والثقافة الجزائرية، على اعتبار أن الجزائر اتجهت بعد الاستقلال نحو استهلاك كل ما هو متطور من تقنية وآلات متطورة (الحداثة المادية) وتحاشت الحداثة الفكرية من خلال البحث في تغير نمط تفكير الانسان الجزائري نحو البحث عن سبل الحضارة.

2- إحياء الماضي الحضاري وعقلنته .. كمقوم لحداثة شريط

مما لا شك فيه أن الحداثة تعتبر ثورة على الماضي ومحاولة إعادة بنائه محاولة في ذلك التقرب وبكل الطرق من متطلبات الوقت الراهن، والحداثة تعتبر مشروعا حضاريا مبني على فلسفة جديدة، تقوم على التخلص وترك بقايا وإرهاصات الماضي البعيد والتي كبلت فترة طويلة من الزمن العقول وشملت كل الأفكار ولفترات مترابطة، ولهذا فالحداثة تقوم على التخلص من هذه الرواسب والمناهج القديمة، ويذهب المفكر **عبد الله شريط** إلى القول بضرورة التخلص كذلك من التركة الاستعمارية وما خلفه ومواجهة التخلف والأوضاع المزرية التي عاشها المجتمع الجزائري لهذا فقد تغلغل الفكر الحداثي في الوسط الجزائري بعد الاستقلال وقد عرف عدة تحولات عميقة مست جميع جوانب الحياة الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والسياسية، ولهذا من بين القضايا التي تطلبت معالجة على حد تعبير المفكر **عبد الله شريط** وكان لها ارتباطا كبيرا بالحداثة وهي اللغة والهوية والتخلص من الأمية والفقر، وهذا بغية تجاوز التخلف الذي تتخبط فيه الجزائر، ولقد سخرت الدولة الجزائرية كل الأجهزة والمؤسسات من أجل دفع عملية التقدم والتطور إلى الأمام، لهذا فالمفكر **شريط** يراهن على المثقف ودوره في تغيير ما آلت إليه الأوضاع في الجزائر يقول **شريط**: " المثقفون لكي يستطيعوا تجنيد الجماهير يجب أن يتوفروا على المعلومات الأكاديمية وحدها في ميدان اختصاصهم أو عملهم، بل لابد أن يكون لهم حد أدنى من الاطلاع على ظروف بلادهم وأحوال شعبهم "[2]، لهذا فالحداثة تتأسس على الانفتاح على الجديد ولهذا **فالجابري** يعتبر أ الحداثة لا تعني " رفض التراث ولا القطيعة مع الماضي بقدر ما تعني الارتفاع بطريقة التعامل مع التراث إلى مستوى ما نسميه بالمعاصرة، أعني مواكبة التقدم على الصعيد العالي "[3].

1 عبد الله العروي، **العرب والفكر التاريخي**، دار الحقيقة، بيروت، ط 03، 1980، ص 20.

2 عبد الله شريط، **المشكلة الإيديولوجية وقضايا التنمية**، ص 130.

3 محمد عابد الجابري، **التراث والحداثة**، ص 16.

لا يمكن الحديث عن الحداثة إلا ولابد من الوقوف على فيلسوف الحداثة **ماكس فيبر** وباعتباره عالم اجتماع فهو لا يقف عليها من جانبها المعرفي بل يعالجها بشرطها السوسيولوجي، وهنا إشارة إلى " ظاهرة العقلنة "[1]، وهنا يقف **فيبر** على التحول الثقافي والبنيوي الهائل، من خلال الانتقال من المجتمع التقليدي الإقطاعي وثقافته الدينية إلى المجتمع البرجوازي الحديث بعقلانية ثقافية وليس دينية، تتزايد فيه العقلنة والذاتية ولهذا فلا " يوجد وجه واحد للحداثة، بل وجهان متقابلان يشكل الحوار بينهما الحداثة: وهما العقلنة والذاتوية "[2]، ولهذا **فشريط** يراهن على هذه العقلنة انطلاقا من الدور الأساسي الذي يلعبه الفيلسوف في هذا العالم، ودوره لا يقتصر على محاولة تغيير العالم كما يسعى إلى ذلك السياسي، وإنما يكمن دوره في فهم هذا العالم، وبهذا فعملية التغيير لا يمكن أن تتم إلا بجملة الاستراتيجيات التي يضعها الفيلسوف مدركا بذلك مآلات اللحظة الراهنة ومستكشفا بذلك الصيرورة التي تربط الماضي بالحاضر والتي تشكل الحاضر والمستقبل معا، وهذا هو الدور الأساسي الذي يقوم به الفيلسوف عند **عبد الله شريط**: " إن مهمة الفيلسوف ليست في قلب الأنظمة القائمة أو تغيير أوضاع العالم، بل مهمة الفيلسوف هي قبل كل شيء فهم هذا العالم "[3]، وكذلك من بين مهام الفلسفة هي الحفاظ على حيوية الفكر وتقوي الدافع إلى المثابرة والإبداع من خلال جدلية النقص والكمال، على اعتبار كلما كانت الأعمال ناقصة سعى الإنسان إلى إكمالها، فهذه الجدلية هي التي تحافظ حركة الإنسان في الحياة، وبهذا تتميز الشعوب المتقدمة عن الشعوب المتخلفة، فالفلسفة " تجعل الناس قادرين على السلوك الذي يسلكونه وهو السلوك الصحيح المستقيم دون ريب، أنك إن كنت متأكدا من شيء فإنك لا محالة تكون مخطئا لأنه لا شيء على الإطلاق جدير بالتأكد والإثبات وعدم الريب، لذلك يجب أن تترك مكانا للشك في حوزة الشيء الذي تؤمن به "[4]، وانطلاقا من المميزات التي ذكرها المفكر **شريط** للفيلسوف وأكبر ميزة ركز عليها هي الشك، والاشتغال على الثابت داخل المتغيرات، يمكن الإقرار بأن فلسفة **شريط** ترتبط أساسا بواقع الإنسان الفعلي لا الإنسان المجرد، محاولا في ذلك البحث عن المقاصد الكبرى للفعل الإنساني وكذا السعي إلى تحقيقها في أرض الواقع بما يخدم المجتمع والإنسان.

1 محمد سبيلا، **مخاضات الحداثة**، دار الهادي، ط 01، بيروت، 2007، ص 33.

2 ولد قاسم يعقوب، **الحداثة في فلسفة هيجل**، اتحاد الجمعيات الفلسفية العربية، ط 01، 2003، ص 25.

3 عبد الله شريط، **من أجل سعادة الإنسان – الأعمال المتكاملة –**، المجلد الأول، منشورات السهل، 2009، ص 15.

4 المصدر نفسه، ص 19.

1.2- تجديد الفكر الإنساني .. طريق إلى الحداثة

إذا تم الرجوع إلى البنية التكوينية للفكر الجزائري فهنا سنقف على أهم الأزمات التي مر بها خاصة خلال الحقبة الكولونيالية، وتتعلق هذه الأزمات على وجه العموم بالجانب الفكري والحضاري بدرجة كبيرة، حيث تم تقويض فكر الإنسان الجزائري بما يتناسب وإيديولوجية المستعمر بتعليمه تعليما موجها من طرف المستعمر، وهنا يغيب الإبداع على اعتبار أن المرحلة التي تواجد فيها الاستعمار تميت بأنها مرحلة ضبابية، إلا أنه وبعد الاستقلال عرفت نوعا من النهوض، ولكن هذا النهوض لا يمكنه أن يضاهي الحضارة الغربية وما يحدث فيها من تطور وتقدم لهذا فهي تحتاج إلى المزيد، لهذا فالكلام عن الإبداع الفلسفي في الجزائر يقودنا إلى الحديث عن حقيقة واحدة تسببت في هذه الأزمة والسؤال هنا الذي يطرح نفسه هنا لماذا لم يتخطى الفكر الجزائري هذه المحنة الفكرية ؟ لكن هذا لا يجعلنا نقر بوجود قلق حضاري ومعرفي متواصل لدى الطبقة المثقفة من المفكرين، على اعتبار أن مسألة الإبداع فرضت نفسها على المفكرون وعلى رأسهم المفكر الجزائري **عبد الله شريط** والذي كرس حياته للاشتغال على الفكر الجزائري من أجل بنائه بناءً حداثيا وذو مرجعية خاصة، وذلك من خلال وعيه بأهمية القصوى للإنتاج الفلسفي والذي هو مرهون بتطوير اللغة والاهتمام بالثقافة والتاريخ، لأن الوعي أثناء الأزمة يعتبر وعي في حد ذاته بمستقبل الفلسفة، لهذا فالإبداع الفلسفي يبحث في كيفية تجاوز الأزمة، لأن فهم المفكر لإشكالية الواقع الفلسفي " ينبع من إصلاح فهمنا لإشكالية التحول الاجتماعي وإبعاده الفكري وحتى الكلام عن الكفايات يقحمنا أساسا في العلاقة بين المعرفة والواقع الاجتماعي "[1].

لقد حاول المفكر **عبد الله شريط** إحداث توافق بين الواقع الاجتماعي الأليم الذي تعيشه الجزائر والمعرفي بلغة التحرر انطلاقا من أوضاع التي تعيشها الثقافة الجزائرية خلال الوقت الراهن، بغية الوصول إلى نتائج ملموسة وهذا ما وقفنا عليه في معظم كتاباته وفي مشاريعه النهضوية، يقول في هذا الصدد: " نحن مطالبون فقط بأن نهيج العواطف التعريبية في الشعب، ونهاجم المتآمرين على التعريب من أولئك المتفرنسين الذين مازالوا يحتلون كل المراكز الإدارية "[2] فالنقطة الأساسية التي يجب الوقوف عليها والتي تتمثل في إشكالية فتح الحوار الفكري والذي هو مبني في حد ذاته على تفعيل الذات وتطويرها، بداية من خلال إبراز الدلالة التي يحملها العمل الثقافي التاريخي والتربوي، فالنضال من أجل المشروع الفكري والذي تربطه حضور العلاقة التلازمية بين الثورة والنهضة، فهو يحتاج

[1] عبد اللطيف الخمسي، **الفلسفة ونقد مفهوم التواصل من التأسيس المعرفي إلى البناء القيمي**، دار الكتب العلمية، ط 1، بيروت، لبنان، 2015، ص 139.

2 عبد الله شريط، **من واقع الثقافة الجزائرية**، ص 09.

إلى عقلية نقدية علمية ثائرة على مخلفات الاستعمار، لهذا فإن **شريط** يعتبر من بين المفكرين الذين أصّلوا لفكر حداثي يراعي استحداث أفكار جديدة تكون في صالح خدمة المجتمع الجزائري، لهذا لابد هنا وفي هذا المقام من أنوه على ضرورة الالتفاف حول فكر الرجل وإحاطته بوافر من الدراسة، ولا بد من قراءة رسالته الحضارة الحداثية قراءة موضوعية لكي يتم الخروج من المعاناة التي كبلت قيود المجتمع الجزائري حقبة زمنية طويلة، لهذا لابد من الوقوف على مشاريعه النهضوية ومحاولة ربطها بالمشاريع الفكرية النهضوية الأخرى، حتى يتم تجاوز أزمة الإبداع وذلك من خلال بعث أفكاره ومن والاه من المفكرين من جديد، فالعمل الإبداعي وعملية تجديد الفكر الإنساني لا يعني التقوقع على الفكر الجزائري لوحده، بل لابد من استقطاب أفكار ومشاريع المفكرين العرب، على اعتبار أن ثقافتنا واحدة وديننا واحد ولغتنا واحدة وهويتنا وانتماءنا واحد وبهذا يمكن أن نحقق قفزة نوعية نحو التقدم الحضاري ومواكبة الحداثة الغربية.

ما هو متعارف عليه هو أن العصر الذي نعيشه منفتح على جميع الأطراف يؤكد على إزالة الحواجز والعراقيل بين الدول والمجتمعات، ويعمل على إحداث التواصل والتعاون الاقتصادي وحتى الفكري، وهنا إشارة إلى ضرورة تبني قيم العولمة وكذا السلم العالمي، ولهذا لابد من وجود بدائل حضارية وذلك من أجل تقوية الروابط الإنسانية ولا يجب بأي حال من الأحوال استنزاف الخيرات والمؤهلات التي تمتلكها الأمم، خاصة في المجال الاقتصادي لهذا فإن لم تستيقظ هذه الشعوب من سباتها وتعي حاضرها فقد تصطدم حتما بأزمات واختلالات في مشروعها الحداثي والحضاري، يقول **عبد الله شريط** في هذا الصدد: " نعتقد أن تشخيص المرض أهم من البحث عن الدواء بالنسبة إلينا لأن خطر أمراضنا في مرحلتنا الراهنة هو أنّنا نعيشها ولكنّنا لا نشعر بها "[1]،وبهذا تصبح غير قادرة على مواجهة التيار العلماني والذي فرضه نفسه من عدة جوانب (اقتصاديا وثقافيا وسياسيا)، وهذا النوع من التيار يمثل استعمارا جديدا وذلك باستخدام التكنولوجيا وذلك من أجل بقاء هذه الدول المستضعفة على حالها وإذلالها وإبعاده كل البعد عن معادلة التقدم والتحضر، وإذا كان المفكرين المعاصرين يراهنون على الحداثة وبكل ما تحمله من معنى (الفكرية والتقنية والتطبيقية والعولمة)، فإنه لابد من الحذر وعدم التسرع في أخذ قشورها والتخلي عن جوهرها وباطنها، لهذا فإن المفكر **شريط** يؤكد على ضرورة التسلح بمنطق النقد والتحليل وكذا الالتزام الموضوعي، وبهذا نقف وقفه سد منيع أمام التقليد والتصديق بما جاءت به الحداثة الغربية، ولقد عشعشت هذه الأفكار في أفكارنا وتطلعاتنا المستقبلية وهذا لن يكون على حساب هويتنا والمقومات الوطنية للمجتمعات العربية

1 عبد الله شريط، **من واقع الثقافة الجزائرية**، ص 06.

لأن التاريخ واللغة والدين تعتبر من المقومات الأساسية في رسم أمة متطورة وتناشد الحداثة، ولا يجب لها الركون والركوع للتخلف والجوع والاستبداد الحضاري الذي تسعى القوى الفاعلة والقوية في العالم إلى فرضه على المجتمعات المستضعفة، لهذا ينبغي علينا " التمسك بإسلامنا مع تحكيم العقل في فهم الواقع، وتفعيل المفاهيم اللغوية في ترجمة هذا التحدي من النظر إلى التطبيق "[1].

لقد حاول المفكر **عبد الله شريط** أن يفّك العقل عن ماضيه وذلك بالمعايشة بالفعل، والانضمام إلى الواقع وتصّوره، ومن ثم الانشغال به، وهذا عن طريق المشاركة الفعلية بين العالم الخارجي والذهني معا، فالواقع في تفاعلاته المولّد لنمط جديد، هنا يستطيع الاستجابة لمعطيات العصر بما تقتضيه البنية التركيبية للذهنية المتجددة حول كل ما هو اجتماعي وسياسي، وبهذا ينتقل الفكر من الطبيعة المعقولة المعلومة إلى الطبيعة المعقولة المعمولة وبهذا يتحول المجتمع من النتائج النظرية إلى المواقف العملية، ولهذا فإصلاح هذه الأخيرة مرهون بإصلاح الأولى ويصبح الهدف نظري والإصلاح عملي، للك فلا عجب إذا وقفنا على الإصلاح الشريطي لعلم التاريخ والذي يقوم على إصلاح النظرية المحدد لعلم التاريخ، لأنه يركز على الموقف العملي الذي يمثل الأساس لنظريته العلمية لذلك فهو ينتهج كما انتهج سابقه والذي تأثر به وهو العلامة **ابن خلدون**، خاصة عندما انتهج طريقة النقد للمثقفين العرب وهذا ما لمسناه في كتابات العلامة **ابن خلدون** زمن هنا جاء " نقده العلماء (الفلاسفة والمتصوفة والمتكلمين) كونهم لم يدركوا التاريخي والسياسي التي حصروها في العملي بالمعنى التقليدي الذي يقابل بين النظري والعملي مقابلة الضروري للإرادة "[2]، لذلك **فعبد الله شريط** يذهب إلى القول بأن فلسفة التاريخ هي أحد محددات النهضة والحداثة المنتظرة في عالمنا العربي، ويبقى اختلافنا في المرجعيات بيننا وبين الغرب أمر وارد لا مفر منه، فإذا كان الغرب قد أخذ من الأنوار كمرجعية ونموذج لتأسيس فلسفة التاريخ والتي تقوم عندهم على التقدم فإنه كذلك المجتمعات العربية تمتلك عدة مرجعيات تعد نقطة انطلاق لعدة بحوث وللعديد من المفكرين، وهنا لا يسعنا إلا أن نقف على فلسفة التاريخ الخلدونية، والتي في نظر **شريط** تعتبر مرجعية عالمية لابد من أن نستفيد منها، كما أنها فلسفة تتناسب مع وطبيعة التطور التاريخي للعرب المسلمين في العصر الحديث، ويقف **شريط** موقف عداء من المرجعيات الأجنبية والتي إذا اعتمدنا عليها سنقع في الاغتراب، والدليل هو أن أغلب المحاولات

[1] منصور عفيف، **الحوار الفكري**، مجلة تصدر دوريا عن مخبر الدراسات التاريخية والفلسفية، جامعة منتوري قسنطينة، العدد 9، جوان 2007، ص 78.

[2] عبد القادر قيدوح، **العقل العملي في فكر ابن خلدون**، فعاليات الندوة العلمية التي أقامها بيت الحكمة بمناسبة المائوية السادسة لوفاته، مارس 2006، ابن خلدون ومنابع الحداثة، ج 1، برعاية وزارة الثقافة والمحافظة على التراث، المجمع التونسي للعلوم والآداب في الفنون، بيت الحكمة، تونس ص 210- 211.

الفكرية التي أخذت من فلسفة التاريخ الغربية مرجعية لها ونموذجا لها قد باءت بالفشل، ويثمن المفكر **عبد الله شريط** كتاب المقدمة **لابن خلدون** بقوله: " المقدمة اعتبرت في العصر الحديث أول كتاب في فلسفة التاريخ وعلم الاجتماع، لأنه أول من اكتشف خضوع الحوادث التاريخية والاجتماعية لقوانين وسنن ثابتة لا تختلف كثيرا عن قوانين علم الطبيعة "[1]، ولهذا ففلسفة التاريخ عند **شريط** تسترشد بفلسفة التاريخ الخلدونية وتنطلق واقعيتها من خلال فهم حياة الناس، بكل ما تتطلبه تلك الحياة من تحّديات هذه الفلسفة متجاوزةً بذلك الفهم الخارجي السطحي للتاريخ لتغوص إلى مقاصده المضمرة والخفية.

3- إعادة بعث الخطاب الحداثي .. رؤية استشرافية شريطية

يقف المفكر **عبد الله شريط** موقفا نقديا من واقع البلدان المنغلقة والمتخلفة والتي لم تستطع أن تواكب التطور والتقدم الحاصل في العالم الغربي، ويرجع ذلك إلى عدم تسلحها بمنطق العلم والعمل هذا من جهة، ومن جهة أخرى لازالت تعتمد على الأساليب البالية والمتحجرة في قراءتها للواقع الراهن، **فعبد الله شريط** يقف موقف إجلال وتقدير من الانجازات التي حققتها الثورة الجزائرية على مستوى المجال العسكري، لكنه من جهة أخرى يعتبر أن المجتمع الجزائري لازال يعيش التبعية الفكرية والثقافية للاستعمار الغربي الذي كان هدفه طمس الهوية الجزائرية لهذا فإن **شريط** قد وقف على تشخيص التخلف التاريخي الذي أثر على نهضة المجتمع الجزائري فكريا وثقافيا معللا ذلك بالفراغ الذي تعيشه الأمة الجزائرية، معتبرا كذلك أننا لا نملك أسلحة ووسائل تمكننا من الوقوف في وجه هذه السيطرة الاستعمارية، فقد كان للمفكر **شريط** اهتماما كبيرا في مجال تاريخ شعوب المغرب العربي وخاصة الجزائر وما تعانيه من ويلات الاستعمار، واقفا بذلك على أهم الدوافع التاريخية التي جعلت شعوب المغرب العربي تستسلم للهيمنة الاستعمارية وتتألم من وطأة الاستغراب، فهذه الظروف قد شتت وحدة المجتمعات العربية وحطمت مشاريعها النهضوية والحضارية، وقد كان هدف المستعمر عزل الطبقة المثقفة عن شعبهم ووطنهم حتى لا يبعثوا في نفوس شعبهم روح القتال والفطنة من الاستغراب الذي أصابهم، وهذا ما عجل بإفلاس وانهيار المجتمعات العربية على وجه العموم والجزائر على وجه الخصوص، ضف إلى ذلك فقد غرست في هذه الطبقة المثقفة لغة المستعمر الغاشم متعمدة في ذلك من أجل أن تنسيه لغته الأم، وبهذا لغتنا العربية أصبحت مهمشة إن

1 عبد الله شريط ومحمد مبارك الميلي، **الأعمال الكاملة**، المجلد الرابع، مختصر تاريخ الجزائر السياسي والثقافي والاجتماعي، منشورات السّهل، الجزائر، 2009، ص 264.

لم نقل ميتة يقول **شريط**: " اللغة أصبحت ميتة وخاوية من محتواها الفكري، وعدم النظر إليها كأداة تواصل وتحضر "[1]، فلغتنا الأم أصبحت مهمشة وأصبحت تعيش العزلة كأنها لغة أجنبية.

يراهن المفكر **شريط** على ضرورة الانغماس والدخول في المجتمع الحداثي، ولكن لن يكون إلا بإعطاء الأهمية للتفكير الثوري الصحيح والذي يستجيب لحاجياتنا ومتطلباتنا، ويمّكنه أن يضمن تواجده في التاريخ حيث يجب أن يُستمد هذا التواجد من خصوبة الفكر ومرونة اللغة، لأن التخلف الذي نعيشه وفي شتى المجالات يعود بالدرجة الأولى إلينا نحن فمساهمتنا كانت واردة ولو بطريقة غير مباشرة، فهذه الانعزالية والوحدانية هي التي كادت أن تعصف بمصير الشعوب العربية، ويفسر **عبد الله شريط** ذلك بالأنظمة التي تتبناها الشعوب العربية والتي لا تشرك شعوبها في التنظير ورسم خطى التقدم والازدهار بل بالعكس تقتل المواهب وتحطم الأفكار، وهجرة الأدمغة اليوم كظاهرة تعاني منها المجتمعات العربية نحو الغرب الذي يهتم بالمثقف أكبر دليل على ذلك، لهذا فسفينة الحداثة اصطدمت بأمواج ضخمة عطلت مشاريعها الحضارية، لهذا كيف دعا المفكر **شريط** للنهوض بهذه المجتمعات في ظل التغيرات التي يعرفها العالم، وهذا لن يكون إلا بالدخول معركة التحرر من قيود المستعمر وحضور الشعور بالحرية والمسؤولية تجاه حاضرنا ومستقبلنا البعيد، ولابد من الاهتمام بالإنسان وجعله الركيزة الأساسية للنهوض بالمجتمع، وهذا الذي ركزت عليه الفلسفة النتشوية، **فنيتشه** يعتبر أن الانسان هو خالق قيمه انطلاقا من ذاته وذلك ما يفضي على القيم طابعها الإنساني، ومن هذا المنطلق يمكن أن ينبعث الإنسان الحداثي على الرغم من أن فلسفة **نيتشه** تعبر عن أزمة قيمية مرتبطة بمجالات الإنسانية، خاصة بعد اكتمال حلقات أزمة الحداثة الغربية صار الإنسان الحداثي " إنسان بسيط يعيش داخل نطاق الطبيعة لا يملك لها تجاوزا يسري عليه ما يسري عليها من قوانين، إنسان فقد تماما العقل النقدي المتجاوز "[2]، فتشكل هذا الانسان الفارغ من أبعاده الإنسانية، جعلته يستسلم إلى تشكيل وعي أنطولوجي إزاء الوجود، ومن هذا المنطلق فإن **شريط** يبحث عن الحلقة المفقودة التي تساهم بدرجة كبيرة في التقدم وإحداث قفزة نوعية نحو مجتمع متحضر وهذه الحلقة هي الإنسان ذاته.

يتخذ المفكر **عبد الله شريط** في بناء المجتمع المتحضر أنموذجا، ألا وهو الاشتراكية وهذا الذي أشرنا إليه فيما سبق حول المرجعية الفكرية التي استند عليها المفكر لتشكل فلسفته الحداثية، إذ يعتقد **شريط** أن هذا المجتمع

[1] عبد الله شريط، **معركة المفاهيم**، ص 135.

2 عبد الوهاب المسيري، **العلمانية والحداثة والعولمة**، دار الفكر، دمشق، سوريا، ط 4، 2013، ص 42.

تهيمن عليه الديموقراطية بمفهومها الاجتماعي والليبرالي على اعتبار أن هذا التقارب سيجعل المجتمع تسود فيه السيادة والمساواة والعدالة، أحسن من أن تهيمن عليه فكرة القابلية للاستعمار، بل يجب عليه أن يتجاوز هذه العقدة نحو تحقيق التغير بالمفهوم الحضاري القائم على العمل والاحترام وكذا مبدأ العدل، لهذا **فشريط** يركز على بناء الانسان وتكوينه على اعتبار أنه محور الحضارة والتخلف، ويطرح المفكر **شريط** معضلة فلسفية على حد تعبير الدكتور **لعموري عليش*** في مجال التفكير والتنظير وهي " أن مشكلة الفرد المقصود بها مشكلة الإنسان عند البعض في رأيه أن الفرد نستعمله فيما يقابل المجموع، والإنسان نستعمله فيما يقابل المادة أو الاقتصاد فبناء الإنسان يحتاج إلى رؤوس أموال وإلى آلات إنتاج وإلى الإنسان وما يسمى برأس المال البشري في الاقتصاد أما الفرد فهو الإنسان في محيطه العائلي الاجتماعي والسياسي "[1]، وكأنه أراد أن يوضح لنا الدكتور **عليش** بأنه على الرغم من اختلاف الاستعمالين سواء تعلق الأمر بالإنسان بالمعنى الفردي والذي يقابل الجماعة، أو الإنسان الذي يقابل الاقتصاد والمادة، فإنه لا يمكن لنا أن نبني حضارة أو مجتمع راق جدا دون الإنسان، ولهذا يجب أن نعتبره حجر الزاوية والنقطة الأساسية في البناء، وبهذا فإن المفكر **عبد الله شريط** يذهب إلى أنه لكي يتحقق النضج الاجتماعي والسياسي للشعب، ولكي تتوفر للبلاد عدة إطارات وذلك في جميع الميادين يجب القضاء على الأمية وتطوير العلم لهاذا يجب تجنيد كل الطاقات لمقاومة الأمية حتى يتمكن كل الجزائريين من تعلم القراءة والكتابة وفي أقرب وقت ممكن، كما أنه يراهن على التعليم الجامعي والذي توجد به إطارات المستقبل لهذا " فقيمة التنمية الشاملة فكرة 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 أو تقليدا بقدر ما هو بحث دائم عن شيء جديد "[2].

وبهذا وما يمكن أن نخلص إليه هو أن بناء المجتمع وفق تصور **عبد الله شريط** ينطلق أساسا من بناء الإنسان وكذا إلغاء فكرة التفاوت ومهما كان نوعها واستبدالها بفكرة المساواة والعدالة الاجتماعية وكذا الإقرار بمبدأ تكافؤ الفرص وكذلك رفض التعددية الحزبية وتبني نظام سياسي ديموقراطي، على اعتبار أن تعدد الأحزاب لا يصلح للمجتمع الجزائري بل يصلح لمجتمع توجد فيه عدة طبقات، لهذا فإن المجتمع الجزائري قد تعرض للاستعمار الفرنسي عسكريا وإداريا طيلة القرن ونصف قرن من الزمن تقريبا، وقد جعله مجتمعا يشوبه الجهل والتخلف، وعند

* أستاذ جامعي يدرس بالمدرسة العليا للأساتذة ببوزريعة بالجزائر، قسم الفلسفة.

1 لعموري عليش، **أعمال الدكتور عبد الله شريط الفكرية والفلسفية في ميزان الباحثين الجامعيين**، ص 271-272.

2 عليوان سعيد، **فلسفة التربية عند عبد الله شريط**، ص 389.

القضاء على هذا الاستعمار وإخراجه من بلادنا أردنا أن نبني دولة ديموقراطية تكون بعيدة كل البعد عن التعددية الحزبية وبهذا الالتزام بالحزب الواحد في الحكم، ويعتبره **شريط** الأنسب خاصة وأنه يتماشى ووضعنا الحالي مع مرحلة التطور السياسي والبناء الاجتماعي والاقتصادي لدولتنا، لماذا يعتبر المفكر **شريط** أن الحزب الواحد هو الأنسب لدولتنا ؟، لأنه وبكل منازع أنجزنا به الثورة الجزائرية العظيمة والمسلحة وذلك منذ نداء أول نوفمبر 1954، فقد رافق الثورة التحريرية إلى غاية الاستقلال وبعده، لهذا فإن المفكر **عبد الله شريط** في فلسفته الحداثية والتي تتميز بالإبداعية والجدة يمكن الوقوف على خاصيتين جوهريتين طغت على فلسفته ألا وهما :

– الطرح للقضايا الفلسفية يتميز بوضوح الرؤيا، ومن خلال الاطلاع على كتاباته فإننا نقف على الصراع الفكري الذي نلمسه فيها خاصة في كتابه معركة المفاهيم، خاصة عندما يتكلم عن الصراع بين الشهوة والقانون ويعتبر أن لكل واحد منهما دور أساسي في تفعيل الإنسان ولكن بقدر معين دوان أن تكون هناك تجاوزات لطرف على الآخر، على الرغم من أن **شريط** يلقي بثقله على" القانون من منظور مبدأ الواقعية والالتزام به "[1]، ولما يراهن على الواقعية فإنه يقول " لا مفر لتغيير طبيعتنا وسلبياتنا وعبثنا واستهتارنا، وإنما اعتقد أن الحياة تعطي لكل ما يستحقه وأن الأمة التي أنجبت **حمورابي**، و**ماسينيسا** وبُعث فيها **محمد صلى الله عليه وسلم** وخلق فيها **ابن خلدون** وطردت الصليبين بعد قرنين من الحروب وينتمي إليها شعب نفخر بثروته وتنظيماته سبع سنوات ونصفا هي أمة قادرة على أن تتغلب على نفسها وتتجاوز أقدارها البائسة لأن المعركة في آخر الأمر بيننا وبين أنفسنا، وهذا ما لم يفهمه مع الأسف قادتنا في العالم العربي "[2]، هذا يعني أن **عبد الله شريط** يفتخر بالأمة العربية على وجه العموم والأمة التي ينتمي إليها وهي الجزائر على وجه الخصوص.

– يؤكد **عبد الله شريط** على أن التواصل بين الأجيال يكون بالسلم الحضاري المنشود لا بالعنف المهجور، وهذا ما أكده في كتابه معركة المفاهيم من خلال ربط الماضي بالمستقبل، ولابد من الابتعاد عن الأشياء التي تضلل الأمة وتزرع الفتنة فيما بينهم، لهذا يجب على الشعوب العربية أن تستغل ثروتها العقلية والجسدية في تحقيق الحداثة المنشودة ولا يراها تقوم على الثروة المادية " إن ثروة الشعوب الحقيقية ... ليست فيما تملكه دولها من أموال ذهبية

1 عبد الله شريط، **معركة المفاهيم**، ص 19.

2 المصدر نفسه، ص 23.

معطلة في خزائنها، وإنما العمل الذي يقوم به أفراد المجتمع فيعود على مجموعه بالحركة والعمران والنشاط والإنتاج"[1].

– من مميزات الفكر الشريطي كذلك أنه يعتمد على الحوار المثمر والمنتج، والذي يعتمد فيه على منهج التهكم والتوليد، وهذا المنهج اشتهر به الفيلسوف اليوناني **سقراط**، وهي صفة موجود عند الفلاسفة فقط دون العلماء " 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] ، وهنا دعوة إلى ميلاد فكر جديد.

– من خلال تناول المفكر **شريط** لأهم المسائل المعرفية والفكرية والتي لها علاقة بالواقع الاجتماعي، فإنه يستند على التاريخ لكي يربط بين الماضي بالحاضر ثم بالمستقبل، وهذا التصور موجود عند العلماء والفلاسفة خاصة فيما يخص مسألة التنظير والتطبيق " يقول هنا: " إنه لا يجوز لنا في رأي أن نخفي عن أنفسنا وحتى عن أجيالنا الصاعدة أي أثر من آثار الضعف في تاريخنا، لأن التاريخ كما علمنا **ابن خلدون** (عبرة) وليس حجابا نضعه على أبصارنا ليخفى عنا الحقائق "[3]، وبهذا فهو لا يهرب من الحقيقة التي يمليها علينا التاريخ، فالحقيقة التي يكشفها لنا التاريخ مهما كانت مرّة وقاسية، فيجب أن نبحث عنها حتى في صحف الخصوم.

4– المشروع الحداثي عند عبد الله شريط

مما لا شك فيه أن الانحطاط والتخلف الذي عشش في الأمة العربية الاسلامية عامة والجزائر خاصة، جعل المفكرين يبحثون في تساؤلاتهم عن أسباب تفشي هذا التدهور، وبهذا حملوا على عاتقهم تشخيص أمراض الأمة للنهوض بها نحو الحداثة، فاختلفت وجهات النظر بين من يدعوا إلى التشبث بالهوية والثقافة العربية الإسلامية ومن يدعوا إلى التجديد ومن ثم السير نحو الحداثة، على اعتبار أنها حتمية تاريخية فرضت نفسها على الواقع المعاش، كما أننا نلاحظ نتائج هذه الحداثة على مستوى الدول المتطورة والتي قفزت نحو التحضر وذلك من خلال دراستها للتراث دراسة نقدية، هذا النقد يتميز بأنه نقد بناء بعيد كل البعد عن الدوغمائية والأصولية المتحجرة

1 عبد الله شريط، **الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون**، ص 435.

2 عبد الله شريط، **الأعمال الكاملة، مع الفكر السياسي الحديث**، ص 189.

3 عبد الله شريط، **الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون**، ص 310-311.

هذا النقد سيساهم بدرجة كبيرة في إيجاد حلول لقضايا الأمة وما آلت إليه من تخلف، وسيقع هذا النقد بالدرجة الأولى على العقل لأنه يعتبر الفاعل الاجتماعي الأساسي لبناء الحضارة والقفز نحو العقلانية والتنوير، ولعل المفكر **عبد الله شريط** يعد من المفكرين الذين حملوا على عاتقهم هموم أمتهم وتخلفها محاولا في ذلك وضع الخطوط العريضة لإصلاح الوضع الذي آلت إليه المجتمعات العربية على وجه العموم والجزائر على وجه الخصوص، لهذا فإن مشروع **شريط** يتموقع تحت إطار المشاريع العقلانية التي أنارت الفكر العربي المعاصر، هذا المشروع اشترط عليه تفكيك الواقع الاجتماعي وكذا التراث العربي الاسلامي، وذلك للخروج من الأزمة الراهنة، لهذا فالوعي بالتراث وتقديم قراءة نقدية للواقع الاجتماعي أصبح ضرورة حتمية لوضع بصمتنا ضمن السيرورة التاريخية، وهذا هو لب المشروع الحداثي للمفكر **عبد الله شريط**، ومن هنا نتساءل كيف عالج المفكر **عبد الله شريط** باعتباره ذو تكوين ديني قضايا مجتمعه على وجه الخصوص والمجتمع العربي بصفة عامة برؤية حداثية ؟

لقد بنى المفكر **عبد الله شريط** مشروعه الحداثي انطلاقا من القراءة الغزيرة والتي تشبع بها من الفكر الغربي والفكر الإسلامي على حد سواء، وهذا ما برز في العديد من مؤلفاته العديدة والتي دافع فيها بشراسة عن الرؤية الحضارية الحداثية، كيف لا ويعد المفكرين الذين أناروا الخطاب العربي في الجزائر كما أنه يعد من مؤسسي العقلانية التنويرية ومن بين مؤسسي كذلك الجامعة الجزائرية المعاصرة، والتي ظل يعمل فيها طيل حياته إلى أن وافته المنية سنة 2010، وكان مدرسا بالجامعة بوزريعة بقسم الفلسفة لمدة طويلة، حاملا شعار التغيير والتنوير للفكر العربي المعاصر، دون أن ينقطع بحثه وتواصله بالفكر الغربي دراسة وتأطيرا ونقدا، فلما نقول أنه دافع عن الفكر الحداثي حتى ولو كان هذا الفكر غربيا، فإنه يقصد بهذا الدفاع عن الاحتكام إلى العقلانية أو العقل إن صح التعبير في معالجة القضايا والهموم التي عان منها المجتمع الجزائري منذ الاستقلال ولازالت تؤرقه إلى يومنا هذا كما يدعو إلى التقيد والالتزام بالروح العلمية، والتي عنوانها الموضوعية والابتعاد كل البعد عن الذاتية، وذلك في تحليل قضايا الفكر دون التعصب أو التحيز لأي طرف كان، وهو بهذا يفتح المجال أمام تفتح الفكر العربي على الفكر الغربي والابتعاد عن التقوقع والانغماس في الذات أو على التراث الاسلامي، كما أن المفكر **عبد الله شريط** انشغل بالقضايا الفكرية والثقافية التي لها اهتمام كبير من طرف مجتمعه الذي يعيش فيه، وقد عالج هذه القضايا بأسلوب فلسفي رائع وشيق، وقد كان في هذا الأسلوب بعيد كل البعد عن التكلف والتعقيد، فالفلسفة على اعتباره هو أنها بريئة براءة الذئب من دم **يوسف** من التهم الموجه إليها، وذلك بوصفها معقدة، وهذه التهم راجعة في نظر **شريط** إلى الأسلوب المستغلق الذي يتبعه دارسو الفلسفة هم ذاتهم، لهذا فقد انتهج لنفسه طريقا صحيحا

وأسلوبا بسيطا ذو عمق في المعنى، إن الفلسفة التي أرادها **شريط** " ليست مجرد رغبة في الاعتراف المتكافئ أو المتعادل حسبما رأى فوكو ياما بل هي انتقال لهذا الاعتراف المتكافئ إلى فعل ثوري جماهيري في الميدان "[1] والشيء الجميل في فلسفة **شريط** الحداثية هو أنه انتقل من معركة تحرير الوطن من المستعمر إلى معركة تحرير الفكر مما علق به من شوائب وهذا بإحداث تغيير في ذهنية الإنسان الجزائري والعربي المسلم والتي أصابها الكثير من المرض، والفلسفة عند **شريط** لها اهتمام بـ " بمسائل الناس الفكرية المرتبطة بحياتهم الواقعية المعاشة، ومعناها استكشاف المستقبل من خلال نبضات الحياة الراهنة بطريقة تتجاوز الواقع ... ومحاربة المعطلات الخرافية والانفعالية المفرطة سواء على مستوى الجماهير أو الساسة "[2]، لهذا فالمفكر **شريط** يمكن اعتباره مثالا للنخبة المثقفة الفاعلة في المجتمع العربي، والمنفعل مع قضايا مجتمعه، كيف لا وقد كرس عمله الصحفي والجامعي لمعالجة أم الإشكاليات الحقيقية والتي يتخبط فيها المجتمع الجزائري خاصة والمجتمع العربي عامة، وهو بذلك لا يقف مكتوف الأيدي بل يجد الحلول الواقعية وبروح علمية فلسفية قائمة على التحليل والنقد ولبناء وهذه النزعة الواقعية هي الأكبر ما يميز فلسفته، وهذا طبيعي جدا لأنه أخذها عن العلامة **ابن خلدون**.

يراهن المفكر **عبد الله شريط** على التعليم وبكل مؤسساته (مدارس ومعاهد وكليات ... الخ)، من أجل التغير نحو مجتمع حداثي، على اعتبار أنه يعتبر من بين أهم القطاعات التي تساهم في البناء الحضاري، لأنه هناك علاقة تلازم بين العملية التعليمية والبناء الحضاري خاصة في المجال الثقافي والسياسي، فالسياسة هي مركب المعرفة والعمل إضافة إلى العقل والأخلاق، ومن هنا يمكن القول بأن المجتمع له ارتباط وثيق بالمجال السياسي على اعتبار أنه لا حديث عن السياسة دون وجود للعلاقات الاجتماعية، ولا يمكن فصلها عن العلاقات الهوية والتصرف والتفكير وكذا تقسيم العمل بين مختلف فئات المجتمع، وبهذا تتحدد ضرورة العمل السياسي، ولهذا فالحداثة التي أرادها **شريط** في المجال السياسي قد سبقه إليها العلامة **ابن خلدون** من قبل، فقد اعتبرها لها وجهان " وجه فكري ووجه عملي، لأن السياسة نفسها عمل وفكر، على أن الفكر السياسي ليس حكرا على أهل السياسة، وإنما يشاركهم في إنتاجه أهل الثقافة على اختلاف أنواعهم وأصنافهم، ومن الواضح أن **ابن خلدون** يكتب في السياسة بوصفه مؤرخا، ولكنه مؤرخ خاض غمار السياسة واختبرها بنفسه لمدة طويلة، متقلبا بين الدول التي كانت قائمة في تونس والجزائر والمغرب والأندلس، فهو يكتب إذن في السياسة كمؤرخ وسياسي معا، ... ولذلك ينبغي لنا أن نبحث عن الحداثة في فكره السياسي، لا بوصفه بحثا في الأنظمة السياسية وفي المفاضلة بينها، بل

1 صالح بالحاج، **تاريخ الثورة الجزائرية**، دار الكتاب الحديث، الجزائر، ط 1، 2010، ص 299.

2 بغورة الزواوي، **الخطاب الفكري في الجزائر بين النقد والتأسيس**، دار القصبة للنشر، الجزائر، 2003، ص 199.

بوصفه بحثا في طبيعة السياسة بحسب طبيعة العمران البشري وحقائق التاريخ "[1]، ولهذا **فشريط** يؤكد على أنه يجب تحديد طبيعة العمل السياسي بحسب طبيعة المجتمع، كما يؤكد على أن أهمية التعليم في مجال البناء الحضاري من خلال أنه يساهم في عملية التكوين والتثقيف السياسي والاجتماعي في تكوين روح المواطنة الصالحة عند الفرد وتدفعه للمشاركة الإيجابية في المجتمع، وبهذا ينبعث المجتمع المدني في مختلف آلياته وصوره، وبهذا " تذوب الفوارق الاجتماعية بين الأفراد وتحقيق مبدأ تكافؤ الفرص بين جميع الأفراد وإتاحة فرص التعليم كاملة أمام جميع الأفراد "[2]

ومما يزيد التعليم أولوية واهتماما كبيرا من قبل الدولة لأنه يعد الأساس لبناء المجتمع حضاريا، إذ أن تعليم الإنسان وتثقيفه بحيث يصبح بذلك مهيأً للقيام بعملية البناء الحضاري وفي أي مجال، لأن الفرد المثقف والمتعلم يستوعب ظروف ومتطلبات التنمية ويتبناها ثم يساهم فيها وكذلك يحافظ عليها، كما يساهم بشكل كبير في توجيه المجال الاقتصادي ويعمل على تطويره، كما انه يساهم في توجيه المجالات الثقافية وحتى المجالات العلمية والتقنية، ومن هذا المنطلق فالمثقف يساهم بدرجة كبيرة في التغيير وبشكل كبير وفي جميع المجالات، فإعطاء الأولوية للتعليم في العملية التنموية والاهتمام بذلك بكّون أجيالا من البشر قادرين على التخلي عن التبعية للمجتمعات الغربية المتحضرة لأنه في نظر **شريط** إذا " جعلنا التنمية التعليمية نقطة الانطلاق الضرورية للتغيير والتطوير والنهضة الحضارية حيث إنها تحدث استقلالية في العملية التنموية "[3]، وبهذا يكون إنشاء المجتمع الحداثي في نظر **شريط** قائم على الاستقلال الذاتي ونابع من الهوية الفردية والجماعية ومنسجمة مع تعاليمه، وتتحقق متطلبات وحاجيات الوطن، ولا شك أن مثل ها الأمر لا يتحقق إلا " بجعل التربية الثقافية والسياسية منها بالذات هي نقطة البدء في العملية التنموية "[4].

يقترح المفكر **عبد الله شريط** من أجل الخروج من وضعية الاغتراب الذي تعيشه المجتمعات العربية عموما والجزائر خاصة، هو وضع خارطة طريق لمشروع مجتمع حديث يعيش عصره وزمانه، يرتكز هذا المشروع على التفكير أولا في وضع منظومة تربوية جديدة، فلا يمكن لمجتمع أن يبلغ مقاصده التحديثية من غير الاهتمام بالمؤسسات التربوية وبمحتوى البرامج التعليمية، واستغلال كل ما استحدث من مناهج وأدوات تعليمية، ويجب أن

---

[1] ناصيف نصار، **ابن خلدون في منظور الحداثة**، فعاليات الندوة العلمية التي أقامها بيت الحكمة بمناسبة المائوية السادسة لوفاته – مارس 2006- بعنوان ابن خلدون ومنابع الحداثة، المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون (بيت الحكمة)، قرطاج، تونس، 2008، ص 913.

2 علي غربي، **عولمة الفقر، يوم دراسي بعنوان: " التحديات المعاصرة "**، جامعة قسنطينة، الجزائر، 2002، ص 65.

3 عبد الله شريط، **معركة المفاهيم**، ص 164.

4 عبد الله شريط، **المشكلة الإيديولوجية وقضايا التنمية**، ص 80.

تنفتح هذه البرامج التربوية على الواقع المعاش ومجتمعاتها بالدرجة الأولى، فقد " ورثت ثقافتنا ركودا وتحجرا جعلها ثقافة منفعلة لا فاعلة تحاصرها عادات وعوائق ومشاكل ذهنية لا تحصى، ورثناها من عصور الانحطاط التي عشناها فترة القرون الوسطى، وزاد في تعميق تخلفنا النظام التعليمي الذي مارسه المستعمر علينا "[1]، ومن هذا المنطلق فقد كان هذا النظام بعيدا كل البعد عن روح الشعب وثقافته وحتى عن القضايا المصيرية والحيوية التي تهمه، لهذا فنجده يشدد على ضرورة عقلنة البرامج التربوية، من خلال استدعاء " نظريات الفلاسفة المسلمين حول قضايا التربية والتعليم أمثال **ابن سينا والغزالي**، ويتوقف كثيرا عند **ابن خلدون** الذي كان يرى أن التنشئة العلمية للفرد ظاهرة بالغة الأهمية في العمران البشري "[2].

فالاعتماد على المناهج المعاصرة والنظريات التربوية الجديدة ومحاولة ربط كل هذا بالواقع الاجتماعي المعاش من شأنه أن يؤسس لمنظومة تربوية ناجحة في فلسفة **شريط** الحداثية والتربوية، وأولى النقاط التي ركزت عليها هذه الفلسفة هي الابتعاد عن التعقيد ومراعاة آليات التدرج، وكذلك الاهتمام والاكثار من الأمثلة التي لها ارتباط بواقع المتعلم، ولهذا فقد اركز على الفلسفة البرغماتية التي لها ارتباط بالواقع العملي وأرضيتها أرضية علمية عقلانية، وهي بمثابة رد فعل على الفلسفات الميتافيزيقية الكلاسيكية، وكذا النظريات المثالية التي استهدفت التعليم ومناهجه لهذا فالمفكر **شريط** يراهن على جعل المتعلم محور العملية التعليمية التعلمية، وهذا من أجل انشاء أجيال قادرة على خوض معارك التحديث والبناء والتشييد، " فعملية التعليم هي عملية تنمية مستمرة للعقل وشحذ الوعي تجعل المتعلم فيها دائم البحث عن الاستزادة من العلم، مستفيدا من تجارب الحياة وخبراتها وتجار الآخرين وعدم الفصل فيها بين ما هو نظري فيها وما هو عملي "[3].

كما يراهن المفكر **عبد الله شريط** في مشروعه الحداثي على اللغة التي يعتبرها من بين الأدوات الأولى التي لابد من نتوجه بالنظر إليها والاهتمام بها جيدا، فنهضة وحداثة الأمة من نظر المفكر **شريط** وكذا لحاقها بعصر الحداثة والتقدم والازدهار لن يكون باستعمال لغة أجنبية بل بالاعتماد علة لغتنا الأم، فإن قصرنا في تهذيب لغتنا والعمل على تجديدها سينعكس على أمتنا بالسلب، وسيجعلها تعيش اغترابا لا محالة وانحطاطا في كل المجالات الاقتصادية والسياسية خاصة، " فاللغة هي حامل الفكر الذي يعبر عن العلاقة بين الانسان ومجتمعه، فمحتوى كلماتها هي هموم الناس وقضاياهم، وبالإضافة إلى وظيفتها التواصلية فإن اللغة هي التي تعمل على تنمية قدرة

1 عمر بوساحة، **عبد الله شريط شهادات في مسار استثنائي**، ص 34.

2 المرجع السابق، ص 35.

3 عمر بوساحة، **عبد الله شريط شهادات في مسار استثنائي**، ص 35.

التفكير لدينا، فلا تطوّر للفكر والعلم والمعرفة عموما إلا بتطوير اللغة "[1]، كما يشيد المفكر **عبد الله شريط** باللغة الانجليزية وما وصلت إليه فقد أصبحت لغة علم وتكنولوجيا وحضارة بسبب ما تحمله كلماتها من فكر وعلوم ورموز أهلها لتكون وسيلة للتخاطب الانساني وكذا التفاعل والتفاهم بين يني البشر، ومن هذا المنطلق فإن المفكر **عبد الله شريط** يقف على انتقادات جمة حول طرائق تدريس اللغات في الجزائر وأولها اللغة العربية، على اعتبار أننا لازلنا نستعمل الطرق القديمة فأفقدت اللغة فاعليتها، من خلال اعتماد على التلقين وحشو المتعلم بالمعلومات من غير أن تكون لها أية علاقة بالممارسة والعمل على أرض الواقع، لقد أصبحت اللغة في نظر **شريط** لغة ميتة خاوية من كل محتوى فكري، لهذا فهو يدعو أساتذة اللغة أن يراجعوا كل تلك الأساليب التي تعلموا بها قواعد اللغة، وأن لا يكرروا الأخطاء نفسها التي كانوا هم ضحاياها في حد ذاتهم وخاصة في تعليمهم لأجيال اليوم، وأن يعملوا كذلك على تحسين مستواهم العلمي خاصة في معرفة اللغات، وأن ينفتحوا عليها وإن وجهت أصابع الاتهام للغة العربية فإنه توجه لنا نحن أصابع الاتهام بالدرجة الأولى نحن القائمين عليها، سأركز في مشروع شريط الحداثي على حداثتين نالت اهتمامه في جل كتاباته وفكره التي ألفها وهي :

1.4- الحداثة في المجال الثقافي : يدعو المفكر **عبد الله شريط** إلى علاج الصعوبات ومعيقات التنمية والحداثة من خلال التنمية البشرية وكذا ترقية المستوى الثقافي للإنسان، ولهذا فالتعليم يعد أنجع الوسائل الضرورية لمعالجة الأمراض التي أصابت الأمة الجزائرية، والتي أخرت التقدم الحضاري وأفرزت الانحلال الاجتماعي، ولكن **شريط** يؤكد على ضرورة نقل التعليم إلى الوسط الاجتماعي ولا يمكن حصره فقط في المدرسة، وبالتالي تصبح المدرسة وسيلة تثقيفية للمجتمع " فأحسن طريقة تمكن المدرسة من أداء مهّمتها التثقيفية تكمن في اصلاح وتثقيف محيطها الاجتماعي "[2]، كما يدعو **شريط** إلى تفعيل الثورة الثقافية في الجزائرية وربطها بالواقع الاجتماعي كمحتوى ومنهج، ولا نحصرها في شعارات جوفاء، فهو يعتبر بأم المعرك دخلناها من غير سلاح فكري ويضرب لنا مثالا عن الثورة التحريرية الجزائرية التي دامت سبعة سنوات لكن فكريا كنتا منعدمين ما عدا الدعاية والإعلام ويُشيد فقط على ما حققه ميثاق طرابلس ومؤتمر الصومام من عمل فكري جبار، ولهذا فالجزائريون في نظره حققوا ثورة مسلحة كانوا يفتقرون فيها للسلاح الفكري، لهذا فإنه يعتبر أننا حققنا نجاحا في الثورة المسلحة وليست المعركة إلا جزء من الثورة الفكرية نفسها، ولهدا فإنه يعيب على التوجه الذي توجّهته الجزائر بعد الاستقلال من خلال بناء الدولة الجزائرية الحديثة معتمدين في ذلك على الأجهزة المادية مهملين الجانب الفكري، فجاء " جل ما

[1] المرجع نفسه، ص 36.

[2] عمر بوساحة، **عبد الله شريط شهادات في مسار استثنائي**، ص 38.

يتخلّلها من سلوكات من صميم السلوكات الفوضوية، ثم تعودنا على مثل هذه السلوكات التي نسميها ثورة بينما نحن نمارسها فوضى "[1].

إضافة إلى ذلك فإننا افتقدنا لثقافة الدولة وبناء المجتمع، وتم من خلال ذلك تعويض الإدارة الاستعمارية بإدارة وإطارات جزائرية تفتقد للتكوين الوطني، وبالتالي تناقلت العقلية الاستعمارية لهؤلاء الإطارات، وأصبحت تحتقر الشعب وتهينه، ووظفت ممارساتها وطرق تسييرها لنفس الأهداف التي كان يستعملها الاستعمار، دون وعي منها معتبرة في ذلك لغة الشعب لغة متخلفة وأطلق على ذلك بالثورة الثقافية، لهذا فإن المفكر **شريط** يضع الثورة الثقافية في رواقها الصحيح، وفي هذا السياق يقول: " تطرقنا إلى الكشف عن بعض أوجه نقائصنا سواءا في المعتقدات الدينية أو الانحرافات السياسية و الاجتماعية أو المفاهيم الثقافية المغلوطة أو الاعوجاجان النفسية المريضة "[2]، وبهذا فإن المفكر **شريط** يدعو إلى رسم سياسة ثقافية جديدة تتأسس على استيراد المعارف لا استيراد المصانع والوسائل والآلات، ونعتبر المعرفة هي الطريق أو السبيل الذي يحقق لنا تنمية الوعي الاجتماعي وتظهر قدرات الفرد الابداعية والانتاجية، ويؤكد بأن هذه المهمة ليست بالأمر السهل والهين، على اعتبار أنها تتطلب جهدا كبيرا ووقتا طويلا، بحكم أن استيراد التكنولوجيا سهل لكن الصعوبة تكمن في أننا لا يمكننا استيراد الإنسان الذي يملك الخبرة والعامل ..الخ، ولهذا فنحن بحاجة إلى الفكر الذي يعمل على توجيه البشر إلى الطريق الذي يمكنهم من حل مشاكلهم ومن ثم تتحقق لهم رؤية استشرافية للمستقبل، يقول الدكتور **عمر بوساحة*** " أما إذا استمر حماسنا للاستشهاد والموت كما كنا في ثورة التحرير أكبر من حماسنا للإبداع الفكري والانتاجي، وإذا كانت قدرتنا على نيل الانتصار في المعارك أكبر من وعينا وقدرتنا على جعل الانتصار أداة لبناء الحياة فإن التاريخ سيحكم علينا بأننا انهزمنا شرّ هزيمة فيما اعتبرناه انتصارا "[3].

2.4– الحداثة في المجال السياسي: يذهب المفكر **شريط** إلى التأكيد على نقطة جوهرية مفادها أن الأهمية العظيمة التي تنالها المجتمعات البشرية ليس بمقياس تعداد أفرادها، بل من خلال تأسيس دولة نموذجية تقود هؤلاء الأفراد، ولن تكون لها بصمة في التاريخ من غير هذا الشرط، لأن " الدولة هي عقل المجتمع عموده الفقري

1 المرجع نفسه، ص 39

2عبد الله شريط، **أخلاقيات غربية في الجزائر**، الشركة الوطنية للنشر و التوزيع، الجزائر، ط1، 1975، ص 07 .

* استاذ الفلسفة بجامعة الجزائر ورئيس الجمعية الجزائرية للدراسات الفلسفية أحد المقامات العلمية التي انجبتها ولاية بسكرة وبالضبط بلدية الدوسن.

3 عمر بوساحة، **عبد الله شريط شهادات في مسار استثنائي**، ص 45.

والمجتمعات لا تحقق ذاتها في التاريخ إلا إذا حققت عقلها السياسي وسارت على هديه ونظامه "[1]، إذ " يعتقد **شريط** بأن الدولة من حيث دلالتها المفهومية لدينا نحن العرب لازال ضعيفا مثلما شهدت الضعف في الفترات الماضية، وبهذا فالدولة عندنا ليس لديها قواعد ثابتة تقف عليها، لهذا يَعتبر المفكر **شريط** أنّ الإيديولوجيا الماركسية كنظرية وكفلسفة سياسة و اقتصادية يمكن أن تصلح لكثير من الشعوب لكن شريطة تكييفها كنظرية للحياة تنبع من واقع الذات وتتوافق مع هوية المجتمع الذي يريد أن ينتهجها "[2]، وفي ذلك يقول **شريط** " في العصر الحديث نجد الماركسية مثلا ظهرت في ألمانيا و لكنها كانت صالحة لأمم أخرى، استعانت بها في تغيير أوضاعها أكثر مما استفادت ألمانيا وكثير من الأمم الأخرى المشابهة لها، والتي استفادت من الماركسية كنظرية تنظيمية هي أمم يختلف تاريخها كثيرا عن تاريخ الأمة التي ظهرت فيها هذه النظرية "[3].

فلو نتتبع تاريخ السلاطين والحكام العرب قديما لنجدهم حققوا مدحا من شعرائهم، هؤلاء أهانوا القيم والمثل العليا التي تقوم عليها الدولة، ولم يتوقف الأمر عند شعرائهم بل حتى فلاسفتهم حادوا عن معالجة مشاكل مجتمعهم، وأصبح الحكم في زمانهم يعتبرونه على أنه غنيمة وليس مسؤولية، وتسلطا وليس تنظيما، كما يعيب المفكر **عبد الله شريط** على مفكرينا العرب المعاصرين خاصة على تقصيرهم في التنظير لمشروع الدولة ومعالجة هموم شعبهم، لكن المفكر **شريط** لديه نظره تفاؤلية تجاه هذا الوضع وأن هذا القصور هو مؤقت لن يدوم طويلا، ولكن مع التعمق على مستوى الفكر ونمو الشعور بالمسؤولية السياسية، " ونعتنق العلم والعمل عقيدة في الحياة وحينذاك فقط لن تجرأ أية حكومة طاغية على المغامرة للاستحواذ على السلطة طالما سيكون المواطنون رقباء عليها"[4]

ومما سبق يمكن القول أن المشروع الحداثي عند **عبد الله شريط** كان له ارتباط باليومي والواقع المعاش، وهذا راجع إلى منهجه الواقعي الذي تبناه، فقد كان واقفا على أحداث مجتمعه وعايشه همومه وتقلباته عن كثب، ومن كل جوانبه السياسية والاجتماعية والاقتصادية ...الخ، هذه الرؤية الثاقبة لقضايا مجتمعه جعلته يشكل منهجا حديثا يربط من خلاله بين الإنسان ومتطلبات واقعه، وقد كان بعيد عن المناهج الغارقة في التنظير، لم يتبع الرُكب

1 المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

2 بن قدور نورالدين، **مستقبل التنمية في الخطاب الفلسفي المغاربي المعاصر**، مذكرة لـنيـل شهادة الدكتوراه في الفلسفة، مشروع الفلسفة والتنمية، جامعة وهران 2، كلية العلوم الاجتماعية، 2016-2017، ص 108.

3 عبد الله شريط، **مع الفكر السياسي الحديث والمجهود الإيديولوجي في الجزائر**، ص 87.

4 عمر بوساحة، عبد الله شريط شهادات في مسار استثنائي، ص 43.

الذي انتهجه سابقوه من المفكرين والفلاسفة الأوائل الذي أخذوا مناهجهم عن فلاسفة اليونان، وأخذها المحدثون من انبهارهم بالمناهج الغربية وبهذا فيتميز المفكر **عبد الله شريط** عنهم وبمنهج مستقل تماما همه الوحيد القراءة الواقعية وبكل تناقضاتها، متأثرا بالمنهج الخلدوني وكذا المنهج الإصلاحي الذي أخذه عن العلامة **ابن باديس** وبهذا يمكن القول بأن المفكر **عبد الله شريط** صاحب نظرة فلسفية حداثية لها وزن في الفكر العربي المعاصر جديرة بأن تنقل إلى الأجيال الصاعدة، فبتواجده في معركة السلاح انفجرت فيه شحنة زائدة وقوية، عجلت برفع سلاح آخر ألا وهو سلاح الفكر والبناء والنهضة الحضارية المبنية على أسس حداثية.

المبحث الثالث :

القيم الحداثية للمفكر شريط و أثرها في الفكر الجزائري المعاصر.

" يمكن للمرء أن يفعل ما يشاء، لكنه لا يستطيع أن يريد ما يشاء."

آرثر شوبنهاور

Une personne peut faire ce qu'elle veut, mais elle ne peut pas vouloir ce qu'elle veut

المبحث الثالث : القيم الحداثية للمفكر شريط و أثرها في الفكر الجزائري المعاصر.

ما لا يمكن انكاه هو أن فكر **عبد الله شريط** قد شكل الملامح الأولى لمشروعه الحداثي الجزائري خاصة في مرحلة ما بعد الثورة، وعلى الرغم من الأهمية البالغة التي يكتسيها مشروعه، على اعتبار أنه اقترح عدة سبل ستساهم في تحقيق حداثة شاملة تهتم اهتماما وافرا بالدرجة الأولى بالإنسان، وبالعودة إلى فكره فإنه يمثل ذلك الجهد في تمثل واقعه الاجتماعي والتاريخي، كيف لا وهو من المفكرين القلائل في الجزائر المعاصرة الذين يمتلكون مشاريع فكرية نجدها صريحة في مبناها ومعناها، تطمح وتسعى للنهوض بالمجتمع الجزائري خاصة والمجتمعات العربية الإسلامية عامة، ولعل أبرز السمات التي طغت على مشروع **شريط** الحداثي نجد الواقعية التي تعتبر العنوان الأبرز لكل كتاباته، مستندا على المنهج التحليلي النقدي الجريء للواقع الذي تعيشه مجتمعاتنا العربية، متجردا في ذلك من كل العواطف ما عدا العاطفة الوطنية فهو يحمل كينونته وطنية خالصة لا مثيل لها، وقد كان هاجسه الأكبر هو كيف يمكن الخروج من القوقعة المظلمة والتي دخلت فيها الأمة الجزائرية على وجه الخصوص والعربية على وجه العموم، وبالتالي كيف السبيل لمواصلة تلك الروح الثورية الموجودة من قبل وفي جميع المجالات (اقتصادية واجتماعية وسياسية وثقافية وتربوية)، وكل ما له علاقة ببناء مشروع حداثي نهضوي يساهم في ترقية المجتمع بالدرجة الأولى وبناء الإنسان ليصبح عنصرا فعالا وعضوا فاعلا في بناء صرح حضاري يضاهي الحضارات الأخرى، وهذا الذي كشفناه في ما سبق مما تقدم به في هذه الرسالة، فلهذا لكي يكون العمل الفكري كاملا من جهة وتكون هذه الرسالة كاملة من جهة أخرى، يجب الوقوف على الجانب النقدي وكشف الزوايا التي غفل عنها صاحبها فالخوض في هذه المسألة النقدية ليس من باب التقليل من شأن المفكر والانقاص من أهميته كونه مفكرا حضاريا معاصرا، وإنما لاعتبارات أهمها أن النقد صفة من صفات الفلسفة بالدرجة الأولى، ولهذا فأي بحث فلسفي يجب أن يوضع في ميزان النقد، ومن جهة أخرى كذلك لإعطاء المفكر مكانة في الفكر الجزائري خاصة والفكر العربي عامة، لهذا سينصب تركيزنا في هذا المبحث على إبراز نظرة الآخر أو المتلقي لفكره، على اعتبار أن مشروعه الحداثي لا يخلو من ثغرات قد تكون ثغرات بنيوية بالدرجة الأولى، لهذا سنكشف هذه الثغرات بالتحليل النقدي الواعي، وربما سيحيلنا هذا الأمر إلى اقتراح مقاربات جديدة لمسألة الحداثة في الجزائر، يكون مشروع **شريط** إحدى مرجعيات هذه المقاربات المقترحة، متجاوزين في ذلك اللاتجانس واللاتقارب الذي ميّز فكر **عبد الله شريط** خاصة عندما يتعلق الأمر بالمسألة التوفيقية والمقاربة الفلسفية التي انتهجها المفكر والتي كانت بين الاسلام والاشتراكية، دون أن ننسى الشهادات التي تؤكد رسوخ قدم فكره وراهنيه لأحداث عصره، هذا الأمر جعل أقرانه وحتى تلامذته يشهدون له بذلك، فيا ترى كيف كانت نظرة معاصريه لفكره ومشروعه الحداثي ؟ وهل قيمه

الحداثية التي ميزت مشروعه ظلت مجرد أفكار أم أنها وجدت أرضية خصبة تشكلت وانبعثت فيها من خلال ممارستها ؟

1- حداثة شريط بين التلقي والممارسة.

مما لا شك فيه أن الحديث عن فلسفة **شريط** الحداثية يفرض علينا معالجتها من منطلقين أساسين ألا وهما المنطلق المنهجي وذلك من خلال الوقوف على المناهج التي وظفها المفكر في تحليلاته للواقع المعاش، وكذا الأدوات والمصطلحات وصولا إلى المنابع الفلسفية التي أسست لحداثته، ثم المنطلق المعرفي والمتمثل في تحليل ونقد المضمون المعرفي لفلسفته الحداثية خاصة فيما يتعلق بمسائل التراث والمرجعية الاشتراكية التي بنى عليها فلسفته، وهذه أهم النقاط التي وقفنا عليها في هذه الرسالة وبالضبط في المباحث السالفة الذكر، فبالنسبة للمنهج الذي اعتمد عليه فقد اعتمد على المنهج الجدلي على اعتبار أنه لا ينطلق من مبدأ الهوية والثبات بل من التناقض، متأثرا في ذلك بفلسفة **هيجل** خاصة إذا تعلق الأمر بإعطاء الأولوية للجانب العملي على حساب التنظير، رغم أن **هيجل** يعتقد أن الوجود الفكري هو الوجود الحقيقي، وهو يعني على حسب **شريط** " أن كل وجود عملي لم يسبقه درس نظري، فهو صائر إلى الزوال ولا يدخل باب الحضارة الخالدة "[1]، أما عن التوجه العملي فهو مبدأ تؤمن به الفلسفة الاشتراكية وهو من المتأثرين بها، إضافة إلى تأثره بالمنهج الخلدوني من خلال معالجة قضايا الواقع، هذه أهم المنابع التي شكلت فلسفته الحداثية، وقد تحيلنا نحن الدارسين لفلسفة **شريط** إلى محاولة الوقوف موقفا نقديا منها خاصة إذا تعلق الأمر بالمزاوجة بين الجدل المادي (**ماركس**) والجدل المثالي (**هيجل**)، ولكن قبل الغوص في أهم الجوانب السلبية التي طبعت فلسفته، سنقف على أهم الشهادات والاعترافات التي كانت في حقه وقد نال شرف التطرق لأهم قضايا الأمة العربية، ومن الذين سواء عاصروه ورفقاء دربه، أو من الذين جاءوا من بعد وفاته وأشادوا بأعماله وخصاله، ومن هنا ما هي أهم الجوانب الإيجابية التي وقف عليها هؤلاء النخبة والطبقة المثقفة في فكر **عبد الله شريط** والتي طبعت فكره بطابع التّميز والإبداع ؟

[1] عبد الله شريط، **معركة المفاهيم**، ص 146.

1.1- فكر عبد الله شريط في عيون النخبة المُثقفة

سأقف في هذا العنصر على أهم الخصال التي ميزت المفكر **عبد الله شريط** والتي أشاد بها الأساتذة في الندوة التي أقيمت برئاسة **محمد العربي ولد خليفة*** بعنوان " **منبر شخصية ومسار** "، رئيس المجلس الأعلى للغة العربية، وقد طبعت هذه الندوة في كتيب صغير بعنوان " **الأستاذ عبد الله شريط خصال، منهاج وأفكار** " في سبتمبر 2008، وكذلك سأعتمد على الشهادات التي كانت في حقه التي أقيمت في الندوة التكريمية العلمية التي أقامها مخبر الدراسات التاريخية والفلسفية بجامعة منتوري – قسنطينة – يومي 10و20 ماي 2004، والتي كانت تحت عنوان " **أعمال الدكتور عبد الله شريط الفكرية والفلسفية في ميزان الباحثين الجامعين** "، هذا عن أهم الاعترافات التي عايشها هو كمفكر وهو على قيد الحياة، أما بعد وفاته سأقف على بعض شهادات التي كانت في حقه خاصة التي صادفت التأبينية الأولى التي أقامتها وزارة الثقافة تحت عنوان مجلة انزياحات، وقد أشرفت عليها وزيرة الثقافة **مليكة بن دودة** بذاتها على عملية نشر كتاب جماعي بعنوان " **عبد الله شريط شهادات في مسار استثنائي** " بتقديم الدكتور **عمر بوساحة**، وقد كان لي الفضل أن أشارك في هذا الكتاب بمقال عنوانه " **الأنتلجنسيا الجزائرية والراهن الثقافي عبد الله شريط مفكر وانسانا** "، وسأبدأ بشهادة رفيق دربه **عبد الرزاق قسوم**.

– اعترافات الدكتور عبد الرزاق قسوم*: يبدأ الدكتور قسوم شهادته واعترافه بجميل رفيق دربه قائلا " تحية حب وتقدير وإجلال 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]، فقد كان الدكتور قسوم يُكّن للمفكر **شريط** كل الاحترام والتقدير على الرغم من أنه كان زميله ورفيق دربه في مدرجات الجامعة الجزائرية ومن الذي كان لهم اهتماما كبير بالدرس الفلسفي الهادف، لأن **شريط** يؤكد على أن الفلسفة هي وحيدة القادرة على التغيير وإخراج الانسان من التقوقع والأمية التي ألمت به خاصة بعد ما عانت الجزائر من ويلات المستعمر ولازالت ثقافته تسيطر على عقول الجزائريين، فالفلسفة هي الوحيدة القادرة على لمّ شمل الأمة وإشعال نور الثقافة

* هو مثقف وباحث جزائري، هو رئيس الغرفة السفلى للبرلمان الجزائري المجلس الشعبي الوطني السابق منذ سنة 2012 إلى 2017 وهو من مواليد سنة 1938 .

* هو أستاذ فلسفة بجامعة الجزائر 3 ورفيق درب المفكر عبد الله شريط خاصة في تأسيسهم للدرس الفلسفي في الجزائر وذلك منذ الاستقلال، يشغل الآن منصب رئيس جمعية العلماء المسلمين.

1 عبد الرزاق قسوم، **منبر شخصية ومسار – خصال مناهج أفكار –**، سلسلة منشورات الجيب، الجزائر، جويلية 2008، ص 36.

والعلم والحضارة، ويقول عنه أيضا " كم تتقزم الكلمات، أمام عملاقة فقه لغته، وكم تتلاشى معاني الوصف أمامه، وهو فيلسوف المعاني، الذي يهزج، في بلاغة منطقية دقيقة وعميقة، بين الفلسفة والأدب، وينحت بصياغة فقهية ثمينة، وبراعة لفظية أمينة بين المبنى والمعنى "[1]، وهنا اعتراف من الدكتور **قسوم** بأنه فيلسوف الأدباء وأديب الفلاسفة، فقد كان ملما بأساليب اللغة العربية من نحوها وبلاغتها وبيانها، ودليل ذلك دفاعه المستميت على اللغة العربية طوال عمره ولعل خوضه معركة الدفاع عن التعريب في الجزائر وإقراره بأنه حتمية لا مفر منها للقضاء على الأساليب التغريبية التي أرست فرنسا ركائزها في المجتمع الجزائر ولازالت معشعشة في مجتمعنا فيما بعد الكولينيالية فهو وطني قومي دافع عن وطنيته حتى الممات إبان الثورة وبعد الثورة، فقد وصفه الدكتور قسوم بقوله أيضا " أأصفه بالجبل في صلابة مواقفه وثبات مبادئه ؟ أم أصفه بالنخلة في شموخه، وعلوه وخصوبة إنتاجه، وتسامحه مع مخالفيه "[2].

فقد اعتبره الدكتور **قسوم** بأنه موسوعة علمية واسعة الأفق، وله عمق كبير في المفاهيم كيف لا وقد كتب كتابا خصصه لمعالجة المفاهيم بعنوان " **معركة المفاهيم** "، فعلى تقدير الدكتور أنه يصعب إيجاد وصفا جامعا مانعا للمفكر شريط يُلم بكل الخصائص والصفات التي تميزه، فقد قال عنه بأنه " صيغة منتهي الأوصاف "[3]، فلغته الفلسفية ما هي إلا انعكاس لمنهجه الفلسفي التي أخذ منها الاهتمامات العقلية، كما أخذ من الأدب سلاسة اللغة، وعذوبة أسلوبها وجماليتها غير المنتهية النظير، ويعود له الفضل في إرساء قواعد الشجاعة الأدبية، كما أخذ بالنقد العلمي الموضوعي البناء، وبهذا الدكتور قسوم يعتبره المثقف الذي تعددت أصول مواهبه، وتلونت ينابيع عبقريته، من الأدب إلى الفلسفة كما تظهر فيه شخصية الصحفي، وعالم الاجتماع إضافة إلى أنه فقيه ديني محافظ على دينه وهويته، لهذا فقد كان يحمل الدكتور قسوم في قلبه كل عبارات الحب والتقدير للمفكر **شريط** والذي في نظره كان سببا في " جمع هذه النخبة المتميزة في رجال العلم والسياسة التي جاءت لتقدم شهادات اثبات بأهلية الثقافة الجزائرية وقدرتها على العطاء، وجمع الشمل، الذهاب بعيدا في صياغة فكر فلسفي صحيح كم نحن في حاجة إليه اليوم "[4].

[1] المرجع السابق، ص 37.

[2] عبد الرزاق قسوم، **منبر شخصية ومسار – خصال مناهج أفكار –**، ص 38.

3 المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

4 المرجع نفسه، ص 39.

– **اعترافات الباحث أحمد منور:** يمكن الوقوف على شهادة هذا الباحث الذي كان له اهتماما كبيرا بالمفكر **عبد الله شريط** كونه أولا أحد تلامذته الذين درسوا عنده، وثانيا كان يتابع بكثب انتاجاته وحواراته في مجال الصحافة سواء في التلفزة أو الإذاعة، كيف لا وقد ساهم المفكر **شريط** على حسب الباحث في إخراج الفلسفة من الانغلاق الذي كبّلها القائمين عليها بين جدران الجامعة، لهذا فقد دعا إلى تفعيلها داخل مسرح الإعلام وفي الحوارات التلفزيونية والإذاعة الوطنية وحتى في الجرائد خاصة جريدة الشعب، مفعلا في ذلك **الأسلوب السقراطي** أو ما يسمى بـ**المنهج السقراطي** الذي يُعرف أيضًا باسم منهج **إلينخوس** أو **الجدل السقراطي**، وهو شكل من أشكال الحوار الحجاجي بين الأفراد بطريقة تعاونية، إذ يقوم على طرح الأسئلة والإجابة عنها بغرض تحفيز التفكير النقدي واستخلاص الأفكار والافتراضات المسبقة الضمنية ويُنسب هذا المنهج إلى الفيلسوف **سقراط**، ولما كان يتابع حواراته في التلفزيون والإذاعة، فقد كان يعتبره في الإذاعة أنه الشخص " الذي استدعى طريقة جد تربوية مهمة وهي الطريقة السقراطية، إنه اتبع فكرة الحوار، الأخذ والرد، وطرح الأسئلة ثم الإجابة عنها، ولمدة سنوات طويلة يقدم برنامجا في الإذاعة بهذا الشكل "[1]، فقد كان يهدف المفكر **عبد الله شريط** من خلال هذه الحوارات التي كان يقيمها على منابر الإعلام، إلى تنوير عقول الجزائريين خاصة النخبة المثقفة وكذا التعريف بفلسفته الحداثية وموقفه من الواقع الاجتماعي المعاش وكيفية الخروج من المأزق الذي فرضته السياسة الاستعمارية في الجزائر.

كما يشهد الباحث **منور** شهادة عرفان في حق المفكر **شريط** هو وزملائه خاصة بتواجدهم بقاعة التدريس على أنه يسهل لهم الفلسفة ويفهمهم النظريات التي كان يهابونها ويعتبرونها غامضة وصعبة، فقد عبّد لهم طريق البحث الفلسفي، كما أنه كانت له طريقة خاصة في إيصال الأفكار والمذاهب الفلسفية، فقد اعتبره الباحث بأنه متعدد الجوانب، لم يكن أستاذا للفلسفة فقط بل كان شاعرا وأديبا ودليل ذلك ديوانه " **الرماد** " وقد برز من خلال ديوانه بأنه شاعر متحكم في قوافي الشعر وعروضه وبحره، وقال عنه **أحمد منور:** " كان باستطاعته أن يكون اسما كبيرا لو استمر في هذا المجال "[2]، كما أنه كان ملما بالمفكرين الذين عاشوا قبله، **كالجاحظ وابن خلدون**، ولما كان يتكلم عنهم داخل مدرجات الجامعة، كان يستطردهم بأسلوب شيق، أي أنه كان لما يخرج عن الموضوع كان يتحدث عن كبار الأدباء والكتاب وأبرز الأدباء الذين كان يتحدث عنهم كثيرا **طه حسين**، وبهذا فتقديمه للدرس الفلسفي كان بطريقة جميلة وبهذا فقد كان تأثيره فعال على طلبته الذين كانوا يدرسون عنده، يقول

[1] أحمد منور، **خصال ومناهج أفكار**، ص 40.

[2] المرجع نفسه، ص 41.

الباحث: " وبطبيعة الحال حين يخرج عن الموضوع يحدثنا عن المتنبي وعن الجاحظ وعن كبار الكتاب كالزيات وطه حسين وغيرهم، والحقيقة أنه بهذه الطريقة استطاع أن يقدم لنا الفلسفة بشكل جميل كأننا كنا نتناول مرطبات مع دروسه "[1].

– **اعترافات الدكتور أمين الزاوي***: إنها شهادة مدير المكتبة الوطنية سابقا، معتبرا إياه من الذين دعموا ركائز الثقافة في الأسرة الإعلامية خاصة ثقافة الحوار والتبادل الآراء ووجهات النظر في الإذاعة والتلفزيون وحتى في مدرجات الجامعة يقول **الزاوي** عنه " أعتقد أن **عبد الله شريط** هو من أدّب الفلسفة وأخلق الإذاعة وثقّف الجامعة، من خلال الحوارات والندوات التي كان ينشطها "[2]، هذا إن دل على شيء إنما يدل على أنه مؤسس الخطاب التنويري العقلاني في الجزائر، كما أنه من رواد التفكير الفلسفي في الوطن العربي على وجه العموم اهتمامه كان منصبا على الفلسفة المعاصرة، لهذا كانت رسائله التنويرية تنبع من رحم الإعلام وحتى من الجامعة فهذه الأخيرة كان يعتبرها أنها يجب أن تطل على المجتمع لتحاكي همومه وانشغالاته، وكذلك يجب أن تكون مفتوحة على الثقافة وقد شبهه الباحث الزاوي بأبي العلاء المعري لأنه جمع بين الأدب والفلسفة على حد قوله: " وأعتقد أنه هو الذي جمع بين الفلسفة والآداب فكان شبيها إلى حد كبير بأبي العلاء المعري "[3].

– **اعترافات الدكتور محمد العربي ولد خليفة**: أردت أن أختم هذه الاعترافات بشهادة الدكتور **محمد العربي ولد خليفة** على اعتبار أنه وقف على كل محطات المفكر **عبد الله شريط** ومساره الفلسفي في هذا الكتيب بعنوان " شخصية ومسار "، قائلا عنه " يستهل المجلس فضاءه الجديد " شخصية ومسار " بمفكر من طراز الفاتحين في عالم المعرفة هو 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 ليتواصل ذلك المشروع بتحرير المجتمع من أغلال التخلف وبناء الدولة الوطنية الحديثة والإنسان الجزائري الجديد "[4]، وبهذا فالدكتور **ولد خليفة** أراد أن يجمع كل الخصال والمواقف التي تميز بها المفكر، واقفا بذلك على جميع المواضيع التي اشتغل عليها، واقفا على ثلاث خصال أساسية توفرت في الرجل وهي أنه كان مصلحا اجتماعيا هدفه تحرير

---

[1] أحمد منور، **خصال ومناهج أفكار**، ص 42.

* هو كاتب ومفكر وروائي جزائري، شغله عالم الأدب والترجمة، بين اللغات الفرنسية والإسبانية والعربية، كما عمل أستاذا للدراسات النقدية في جامعة وهران، شغل سابقا مديرًا للمكتبة الوطنية الجزائرية.

2 أمين الزاوي، **خصال ومناهج أفكار**، ص 43.

3 المرجع نفسه، ص 44.

4 محمد العيد ولد خليفة، **منبر شخصية ومسار**، ص 5-6.

المجتمع من قيود التخلف التي ألمت به خاصة بعد طغيان المستعمر الفرنسي في البلاد الجزائرية على الرغم من أنه رحل إلا أنه لازالت أثار باقية هذا أولا، أما ثانيا فقد كان مناضلا سياسيا هدفه إرشاد الأمة الجزائرية والقائمين على الشأن السياسي إلى النظام الأحسن والأجد لتحقيق الرفاهية والازدهار للأمة الجزائرية، ومن ثم يتحقق مشروع بناء الدولة الجزائرية الحديثة التي أرادها المفكر **شريط**، وأخيرا كان مفكرا على اعتبار أن من بين خصوصيات المفكر أنه يبحث في سبل التغير والإصلاح للمجتمع، كذلك توفرت في المفكر النظرة الثاقبة لقضايا الأمة العربية عامة والجزائر خاصة، وهذا ما جسد مشروعه الحداثي وجعلنا نصنفه ضمن المفكرين القلائل الذي عالجوا شؤون وقضايا الأمم المتخلفة ومحاولة بعث الحضارة فيها من جديد، إضافة إلى لم يكن يسعى لتغير المجتمع الجزائري للأحسن فقط، بل كان على عاتقه بناء الإنسان الجزائري الجديد هذا الإنسان الذي كُبّل بقيود المستعمر الذي حاول طمس هويته الثقافية والدينية، ها يجعلنا نضيف أمر رابعا شكل محور اهتمام المفكر **شريط** وهو تلك الروح الوطنية التي توفرت في المفكر، والذي كان مناضلا حرا ومجاهدا بقلمه وسلاحه ضد المستعمر الغاشم الذي فرض وجوده بالجزائر قرابة القرن ونصف قرن من الزمن، فقد ساهم في تحرير الجزائر من الاستعمار ثم لم يهنأ له بال مواصلا نضاله بقلمه لتحرير عقول الشعب الجزائري من ثقافة هذا المستدمر، يقول **العربي ولد خليفة**: " أدرك **عبد الله شريط** منذ شبابه المبكر، أن الانتصار العظيم على العدو الكولينيالي الفرنسي هو المفتاح والبداية التي تمهد الطريق لاستكمال مشروع التحرير، ومواجهة حليف الكولينيالية الخطير التخلف الموروث والمتراكم في الأذهان والسلوكات الذي كان من مضاعفاته اعتقال العقل وتلويث الروح "[1].

ويَعتبر **ولد خليفة** المفكر **عبد الله شريط** بأنه عمل مجهود ثقافيا كبيرا أهله ليكون أحد رواد الفكر الجزائري دون منازع، كما اعترف له بأنه موسوعة علمية وأدبية وإعلامية لم يسبقه لها أي مفكر، هذا ما عجل بفرض احترامه على الخصم دون الصديق باعتباره فيلسوفا مناضلا لم يتوقف هذا النضال منذ الثورة من خلال طرد المستعمر وصولا إلى تحرير العقول الجزائرية من التخلف بواسطة القلم وتنوير العقول عن طريق الإعلام، إضافة إلى أنه كان ممنهجا في معالجته لقضايا الأمة كيف لا وهو صاحب المنهج العلمي الذي أخذه عن العلامة **ابن خلدون**، هذا ما جعلنا نؤكد بأن موسوعته تسير وفق نمط نسقي تسير بخطة هادفة ومحددة، وذلك بطر المستعمر الغاشم في مرحلة ما قبل الاستقلال، وتحرير وتنوير الانسان الجزائري بعد الاستقلال، وقد قال عنه **ولد خليفة**: " ليس في النية تفصيل القول في المسار العلمي والأدبي والإعلامي الزاخر لشخصية تقترب من الموسوعية وسجلت

[1] المرجع السابق، ص 6.

حضورا نشيطا في الساحة الثقافية والسياسية لأكثر من نصف قرن، وخاصة في مجال الحوار وتوليد الأفكار بالانطلاق من الواقع والعودة إليه بعد التوصيف والتشخيص واقتراح وصفات العلاج "[1]

يقف الدكتور **ولد خليفة** وقفة تقدير للمفكر **شريط** معتبرا إياه أحد رجالات التنوير في عصره وبدون منازع مؤكدا بأنه الفيلسوف المناضل، الذي كان له تأثير قوي على الساحة الفكرية المعاصرة لم يسبق أن كان لمفكر تأثير في الجزائر كما كان للمفكر **شريط**، يقول عنه: " ينتمي الأستاذ **عبد الله شريط** إلى سلسلة ذهبيّة من رجالات التنوير الذي استوعبوا معطيات عصرهم ورهانات المستقبل، يبرز في السلسلة الذهبية المغاربية عباقرة تجاوز تأثيرهم عصرهم مثل **ابن رشد** الحفيد، **وابن خلدون، وعبد الحميد ابن باديس، ومالك بن نبي**، وقد حصل **عبد الله شريط** على موقع لا تحجبه المعاصرة بين أولئك القادة الفاتحين "[2]، والذي يثبت هذا الكلام على حد تعبير **ولد خليفة** هو أن المفكر **شريط** يعتبر باحثا في ظواهر وخبايا المجتمع بل وفي واقعه الكلي وحتى في استمراريته التاريخية كيف لا وقد شرح هذا الواقع وأقام عليه دراساته ومناهجه النقدية والمفاهيم الخلدونية التي ترتكز على فلسفة التاريخ وكذا علم العمران، حتى يقف على الداء الذي أصاب المجتمع محاولا وصف الدواء والعلاج لهذا المرض الذي أصاب الأمة الجزائرية خاصة والأمة العربية عامة، ولم يتوقف عند تشريح المجتمع مستندا إلى المنهجية الخلدونية فقط بل تعداه إلى دراسة حتى مواثيق الثورة الجزائرية وأبرزها ميثاق الصومام وميثاق طرابلس، وحتى الميثاق الوطني، والعجيب في ذلك هو أنه كان دائما يقف على المفارقة الموجودة بين النظري والتطبيق فهو من الذين يشخصون المشكلة التي تعاني منها المجتمعات العربية هو الخلط بين المستوى الفكري والعلمي في المجال الحضاري والذي يطغى عليه التزييف والابتعاد عن الحقيقة، ويفسر هذا بتأثرنا بالحضارة الغربية والتي لازلنا إلى يومنا هذا نستمد منها معالم تفكيرنا، أي أننا نستقبل هذه الأفكار كقوالب فكرية أوروبية جاهزة لا علاقة لها بواقعنا الحضاري، لهذا يؤكد بأنه لو اعتمدنا على رصيدنا التاريخي وتوفرت لدينا العزيمة لدراسته وتشخيصه وفهمه واستيعابه، ومن ثم تكييفه مع مستوانا الحضاري لحققنا حداثة بمقاييس عالمية، وبهذا لازلنا نعاني من الازدواجية في سلوكاتنا وذلك من خلال الخلط الذي نعيشه بين البداوة والتمدن، وقد وقف العلامة **ابن خلدون** على هذه

[1] محمد العيد ولد خليفة، **منبر شخصية ومسار**، ص 6.

2 المرجع نفسه، ص 7.

المشكلة بل وعقلنها يقول **شريط**: " التعليل الخلدوني يتمثل في شكل البداوة والحضارة، وليس في التقسيم الطبقي الاقتصادي، كما يقتضي المنهج الماركسي"[1].

وبالعودة إلى التميز الذي أقّره المفكر **عبد الله شريط** من خلال التمييز بين النظري والتطبيق، فإن **عبد الله شريط** فلسفته الحداثية قد كانت مبنية على أهداف واضحة المعالم، فنظرية الفعل الفلسفي عنده تتأسس على النقد الذي هو جزء منه، وخطابه الفلسفي الحداثي كان موجها إلى الواقع، من خلال تخليصه من مواطن التخلف والجهل ومحاولة تهذيبه، فهو من رجالات الحداثة ودعاتها بدون منازع، ويظهر ذلك من خلال أنه رجل جد متفهم لوطنه الذي يعشقه كما أنه كان جد متفهم لأبناء أمته ويبرز ذلك في أفكاره وكتاباته، ولهذا فقد كان اهتمامه منصبا على إحداث ثورة ثقافية كما أشرنا إلى ذلك سابقا من خلال بناء الجامعات والمدارس وتسخير كل الطاقات المادية لبناء صرح علمي يضاهي الحضارات الأخرى، كما ركز على الاهتمام باللغة العربية ومحاولة تطويرها وإعادة بعثها من جديد، فقد أكد المفكر **عبد الله شريط** على أن الدولة الجزائرية قد سخرت كل ميزانياتها لأجل تطوير التعليم ولهذا فهو يعتبر أن النجاح تحقق على مستوى الكم لكن الكيف لازلنا بعيدين عنه ويقف على أن المناهج والبرامج لم تكن بالقدر الكافي لتحقيق قفزة نوعية في مجال التربية، وبهذا فقد دعا إلى بعث التراث من جديد والذي يعتبره مقوما أساسيا ورمزا لأصالتنا وهويتنا، فمهما حدث لا يمكن أن نحقق نجاحا دون العودة إلى الجذور والأصول، ففي نظره أن الشعوب المتقدمة وفي جميع مجالاتها وحتى في طموحها تقوم على استيعاب ماضيها بالدرجة الأولى، وتكييف حاضرها لمسايرة التغيرات التي تحدث على المستوى الحضاري، لهذا فقد اعتبر أن النجاحات تحققت على مستوى الجانب المادي، لكن الفكري لازلنا بعيدين عن الهدف لأنه هو الذي يحدد الهدف المنشود الذي يصبو إليه المجتمع، فالعنصر الفكري يتأسس انطلاقا من تحليل الواقع أولا ثم إعادة بعثه من الماضي التاريخي ويصرح قائلا: " في تحليل الواقع الذي بعثناه في بلادنا من مقابر التاريخ "[2].

ومن خلال تعمقنا في كتابات المفكر شريط فقد لامسنا فيه سمات المفكر والمصلح معا، وهذا راجع إلى تكوينه الديني كيف لا وهو من تتلمذ على **يد العربي التبسي** أحد زعماء جمعية العلماء المسلمين، ثم أنه تتوفر فيه الشخصية الباديسية الإصلاحية والذي يعتبر إمام النهضة في الجزائر، فقد كان يخرج إلى الساحة ولم يتعالى يوما عن جمهوره وطلبته بل رافق إصلاح أحوال شعبه ووطنه مثلما فعل **ابن باديس**، وقد أخذ عنه على حد تعبير **العربي**

1 عبد الله شريط، **معركة المفاهيم**، ص 148.

2 عبد الله شريط، **مع الفكر السياسي الحديث والمجهود الإيديولوجي في الجزائر**، ص 114.

ولد خليفة " الجانب العملي الذي يتجنب الإغراق في التنظير والتجريد، وعدم الانعزال عن الناس فب 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 "[1].

كما تظهر فيه شخصية الفيلسوف والمفكر ولعل هذه الصفة التي جعلته ينال منزلة كبيرة ضمن النخبة المثقفة وبذلك يلقى مشروعه الحداثي صدى، وهذا الذي وقفت عليه في هذه الرسالة من خلال تأكيدي على أنه مفكر من طراز المفكرين الكبار، وتقريبا النهج الذي سار عليه في بعث مشروعه إلى الواقع يقترب بصورة متشابهة من معاصره ومفكر النهضة مالك بن نبي، هذا الأخير الذي وهب حياته لدراسة المشكلات الفكرية والحضارية، وتعد مؤلفاته خارطة الطريق واضحة المعالم، فقد أسس لنهضة وحضارة الأمم في كل زمان ومكان، وأكبر دليل على ذلك تواجد كتابات هذا المفكر العظيم في بعض دول العالم التي أخذت منهجه نبراسا يقتدى به ومنها أندونيسيا وماليزيا إذ يعتبرونه الأب الروحي لمناهجهم خاصة التربوية، وهنا يلتقي مع **عبد الله شريط** في فكرة أن التنظير والأفكار لا تبني الحضارة، بل لابد من التطبيق الواقعي وتظافر الجهود، ولا يمكن إقصاء الفكر الذي يعتبر نقطة انطلاق، ولعل فكر مالك بن نبي موسوعة مجانية لبناء دولة متطورة ومتقدمة وصناعة النموذج الأمثل للمجتمع وهذا فالفكر **شريط** لا يقل أهمية عن مالك بمن نبي فقد " خصص الأستاذ **عبد الله شريط** لهذا التخلف عن ماضي المسلمين الزاهر وعن الحاضر الذي يملكه الغرب عددا من محاضراته ومؤلفاته ومقالاته وفي أطروحته عن الاختلاف عند **ابن خلدون** وتاريخ الثقافة ومسألة القومية والفكر السياسي ومستقبل العالم العربي "[2].

كما تظهر في شخصية المفكر **شريط** الرجل المثقف الذي أفنى حياته دفاعا عن مكتسبات وقيم التراث وعادات المجتمع الجزائري، ودافع كذلك عن قناعته دفاعا مستميتا في محافل الملتقيات ومدرجات الجامعة، لهذا يؤكد **العربي ولد خليفة** على أنه يجب نسير على درب هؤلاء المفكرين والذي هم قلائل يعدون على رؤوس الأصابع، يقول في هذا الصدد: " 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 إليها فكرا ولسانا "[3]، لكنه نجده بارعا في إتقانه للغة الضاد أكثر من ذلك إنها اللغة العربية التي راهن عليها في مشروعه الحداثي، بل اعتبرها الركيزة الأساسية لكي

[1] محمد العربي ولد خليفة، **منبر شخصية ومسار**، ص 8.

[2] المرجع نفسه، ص 9.

[3] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

نتخلص الأفكار الشائكة التي غلغلت عقولنا نتيجة ما تركه المستعمر من مخلفات أرادت طمس هويتنا، بل ربطها بالواقع العلمي، وتمجيده لها قد لا يذهب بها بعيدا، وقد يكون ضربا من الخيال، يقول **شريط** هنا: " 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 "[1]، لهذا فهذه الواقعية على حسب تصوره هي التي ستبعد أجيال اليوم من الاغتراب عن مجتمعاتهم، لهذا يدعو **العربي ولد خليفة** إلى أن " هذه الواقعية نفسها تضطرنا إلى إعادة النظر في أساليب تعليم اللغة العربية حتى تكون أكثر طواعيّة، وذلك بعدم الاهتمام بالشكل (القواعد والإعراب) على حساب مواكبة التغيرات الاجتماعية وإلا بقيت لغة الكتاب والمفكرين معزولة، وهذا من شأنه أن يحدث قطيعة بين المجتمع ولغته، وإذا تكرس هذا الوضع فإنه يعود بالوبال على وحدة الأمة ووحدة ثقافتها ومثلها الإيديولوجية والأخلاقية "[2].

كما أن **الدكتور العربي ولد خليفة** قد أشاد بالندوة العلمية التي نظمها مخبر الدراسات التاريخية والفلسفية بجامعة منتوري بقسنطينة سنة 2004، والتي تناولت مؤلفات وكتابات المفكر **عبد الله شريط** وقد حضرها نخبة من الأساتذة وقفوا على أعماله وأشادوا بها دوّنت في مقالات وطبعة في كتاب بعنوان " أعمال الدكتور **عبد الله شريط** الفكرية والفلسفية في ميزان الباحثين الجامعيين "، وسأخذ شهادة بعض الأساتذة في هذه الرسالة وبداية بـ:

– شهادة الدكتور عبد الكريم بوصفصاف في حق المفكر عبد الله شريط: في اعتقاد الدكتور **بوصفصاف** أن هذه الندوة التي نظمت هي من أجل التعريف بأعمال المفكر **شريط**، الذي يعتبره المفكر المخضرم للأجيال القادمة لكي يكون مرجعية لهؤلاء، فمهما تناول الطلبة من أفكار **شريط** إلا أنها تبقى محدودة ولكن إن لقيت أعماله إقبالا من طرف النخبة المثقفة من أساتذة وباحثين، فستنتشر أعمال المفكر " فإنها تزداد تأصيلا وانتشارا ويذيع المجالات التنظيمية: السياسية والاقتصادية والاجتماعية ونحو ذلك كل حسب اختصاصه "[3]، لهذا فقد أكد الدكتور في هذه الندوة على ضرورة التعريف بهذا المفكر الفذ الذي لم تنجب منه الجزائر إلا القليل، فالجزائر تملك عمقا حضاريا وثقل تاريخ ووزنا سياسيا وإبداعا فكريا، هي اليوم مفروض عليها التعريف بمثقفيها وفي كل أنحاء

1 عبد الله شريط، **من واقع الثقافة الجزائرية**، ص 11.

2 محمد العربي ولد خليفة، **منبر شخصية ومسار**، ص 10.

3 عبد الكريم بوصفصاف، **أعمال الدكتور عبد الله شريط الفكرية والفلسفية في ميزان الباحثين الجامعيين**، ص 3.

المعمورة ولا نفضل أحدا على الآخر، " إذ لا يعقل أن يكون مفكر كبير من تخطى حدود الوطنية إلى العالمية كـ: الدكتور **عبد الله شريط** مثلا يبقى فكره غير معروف، حتى لدى أشقائنا العرب، رغم ثرائه وإبداعه "[1].

يؤكد الدكتور **بوصفصاف** على أن المفكر **شريط** هو عميد الفلاسفة في الجزائر لأنه قرع كل أبواب الفكر ففي مجال الفلسفة كان حاضرا وفي علم الاجتماع كان حاضرا وفي السياسة والأخلاق كان حاضرا وحتى في مجال التاريخ له حضور جلي خاصة إذا تكلمنا عن موسوعته الشهيرة التي كتبها عن الثورة الجزائرية، لهذا فنحن مطالبون بالبحث عن المناهج الجديدة في كتاباته وفكره، فيقول عنه: " كان منظرا حقا للدولة الجزائرية ولمشلاوع المجتمع الجزائري الجديد منذ أربعة عقود من الزمن، فهو يرى أن مهمة الفلسفة في المجتمعات المتخلفة هي محاربة التبعية الفكرية، التي تتم عن طريق غير فكري "[2]، وبهذا فإن **شريط** لا يقف عند حدود المشكلة بل يقترح الحلول لهذا فإنه يدعو إلى ضرورة تظافر جهود المؤرخ والفيلسوف، وذلك من خلال فهم المؤرخ للماضي بطريقة جديدة ومن هذا المنطلق يصبح للتاريخ وزن ضمن العلوم الأخرى، وتكمن مهمة الفيلسوف أن يتطلع إلى المستقبل من خلال منظار التاريخ يقول **بوصفصاف** " يصبح التاريخ منظارا. ومهمة الفيلسوف أن يستشف المستقبل من هذا المنظار واستشفاف المستقبل من خلال النظرة الجديدة إلى الماضي "[3]، ومن ثم يصبح بناء الماضي مرهون بهذه القراءة الازدواجية من خلال الاسترجاع والاستشفاف وهنا يلتقي الفيلسوف بالمؤرخ ويتشاركان هموم بناء وطنهم.

يذهب الدكتور **بوصفصاف** إلى أبعد من ذلك في وقوفه على خصال المفكر **عبد الله شريط** معتبرا إياه صاحب نظرية فلسفية ناضجة، وجديرة بأن تلقى اهتماما من قبل القائمين على الشأن التعليمي في الجزائر خاصة والعالم العربي عامة، فيقول عن فلسفة **شريط** بأنها " جديرة بأن تُدرس وتُنشر وتُعرّف للأجيال الصاعدة داخل الوطن وخارجه، وهه ومضة فقط من عشرات الشعل الفلسفية التي أوقدها مفكر الجيل الأستاذ **عبد الله شريط** في مجال الفلسفة "[4]، فقد كان مدركا لقيمة العقلانية الفلسفية والتي اعتبرها السبيل الوحيد لإخراج المجتمعات العربية من التخلف التي آلت إليه، وقد كان مدافعا عن الفلسفة، وقد كان مميزا عن بقية أساتذة الفلسفة في الجزائر، فقد اعتبر الأمم التي تمتهن الفلسفة وتنتهجها طريقا لها هي التي تسير أسرع من غيرها رغم بطء تقدم الفلسفة ذاتها، وبذلك فالمجتمعات التي ليس لها فلاسفة أو لا تنتهج طريق الفلسفة أو تعتبر الفلسفة حاجزا أمام

1 عبد الكريم بوصفصاف، **أعمال الدكتور عبد الله شريط الفكرية والفلسفية في ميزان الباحثين الجامعيين**، ص 4.

2 المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

3 المرجع نفسه، الصفحة نفسها، ص 4.

4 المرجع نفسه، ص 5.

طريق التقدم، فهي التي تتعثر أكثر من غيرها في السير قدما نحو التقدم لأنها " لا تملك المشعل المضيء، وتقضي وقتها في الدوران حول نفسها"[1]، وقد اعتبره كذلك **بوصفصاف** أن المفكر **شريط** لا يمكن اعتباره فيلسوفا ومفكرا بل هو رجل مصلح اهتم بإصلاح مجتمعه وهنا يؤكد على أنه يسير على النهج الباديسي فهو يعتبر نفسه سليلا **لابن باديس** ومكملا لمشروعه الفكري والاجتماعي والحضاري.

– شهادة الأستاذ كريم ولد النبية: يذهب الأستاذ **كريم** إلى اعتبار المفكر **شريط** فيلسوف التاريخ، وهنا لنا عودة إلى العلامة **ابن خلدون** الذي تأثر به المفكر شريط نظرا لعبقريته وعلمه بالفقه والأدب وعلم العمران إنه فيلسوف زمانه وزماننا، فقد كان قلمه سيالا للعلم والمعرفة وتقديم الفائدة للبشرية سواء في حاضره أو في حاضرنا نحن، لهذا فيعتقد الأستاذ **كريم** أن اختيار **عبد الله شريط** لنصوص **ابن خلدون** خاصة في الاجتماع والسياسة والثقافة من خلال دراسة مقدمته المشهورة، كلها تحمل دلالات كثيرة تدل على مواقفه الإصلاحية في الجزائر خاصة في مرحلة ما بعد الكولينيالي، فقد وقف محللا لفلسفة ابن خلدون الاجتماعية، فقد كتب المفكر شريط قائلا: " كل تلك الخصال كتب لها أن تنمو في مناخ من الانحطاط الخانق، وكان على **ابن خلدون** إما أن يتمرد على هذا المناخ أو يختنق فيه، فكانت عزيمته أقوى من أن يستسلم لعصر لم يفهمه ... ومن ثم جاءته فكرة دراسة هذا المجتمع "[2]، وبهذا فقد استنتج **شريط** بأن العبقرية التي لم تتوفر إلا في قلة من زمن **ابن خلدون** فهي موجودة فيه، فقد توفرت فيه خصال جعلته يتميز عن بقية المؤرخين، فقد كان مؤرخا ومفكرا، وقد أدرك المفكر **شريط** بأن التاريخ عند ابن خلدون تتجسم في كونه خبرا عن الاجتماع الإنساني، وقد استنتج **عبد الله شريط** أن **ابن خلدون** سابق **لفيكو ومنتيسكيو**، لأنه أنشأ في " التاريخ كتابا، وأبديت فيه لأولية الدول عملا وأسبابا .. وسلكت في ترتيبه وتبويبه مسلكا غريبا، واخترعته من بين المناحي مذهبا عجيبا، وطريقة مبتدعة وأسلوبا وشرحت من أحوال التمدن والعمران، وما يعرض في الاجتماع الإنساني من العوارض الذاتية، وما يمتعك بعلل الكوائن وأسبابها "[3]، لهذا تأثر به المفكر **عبد الله شريط** واتخذه مرجعية فكرية وفلسفية لفلسفته الحداثية.

– شهادة الدكتور حمودة السعيدي: لقد اعتبر الدكتور أن **عبد الله شريط** توفر فيه حس نقدي لم يتوفر إلا في قلة قليلة من مفكري الفكر العربي المعاصر، فقد كان ناقدا موضوعيا لثورة التحرير الكبرى، ولم يتوقف نقده عند

1 المرجع السابق، الصفحة نفسها.

2 كريم ولد النبية، مقال بعنوان: **دراسة فيلولوجية تاريخية لاصطلاحات ابن خلدون في كتابات عبد الله شريط**، أعمال الدكتور عبد الله شريط الفكرية والفلسفية في ميزان الباحثين الجامعيين، مرجع سابق، ص 52، نقلا عن كتاب عبد الله شريط، **نصوص مختارة**، مصدر سابق، ص 9.

3 المرجع نفسه، ص 54، نقلا عن ابن خلدون، **المقدمة**، دار القلم، بيروت، 1989، ص 9.

هذا الحد بل تعداه إلى ما بعد الاستقلال خلال ثورة البناء والتشييد، فقد كان متشبعا بروح فلسفية وبعقلية علمية جعلته يقف على المفارقة الموجودة بين العالم المتخلف والعالم المتقدم، وهذا ما جعله 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 إلى مشكلات الماضي والمستقبل المعقدة تتمتع المجتمعات المتقدمة بشحنة من العقلانية والاتزان وضبط النفس وسلطان الرأي في هذه المشكلات بالخصوص "[1]، لهذا فالدكتور **حمودة السعيدي** يَعتبر أن المشكلة من منظور **شريط** هي مشكلة وعي فلسفي الذي لابد أن تتوفر في الفيلسوف هو ذاته، على اعتبار أنه لابد يكون له دور ومكانة في المجتمع وهو الوعي الذي " ينعكس في قدرته على بث التعقيل والتفعيل في ذلك المجتمع بحيث يتمكن الإنسان فيه من تجاوز مجموعة من المفارقات التي تكون نسيج أفكاره وعلى رأسها تلك التي يتمكن لمسها في اشتعاله حرارة عندما يتحرك في دنيا اللفظ كلاما أو كتابة، لكن ما أن يفرغ من لفظه حتى ينطلق إلى عمله على نحو مخالف ومختلف أشد الاختلاف "[2].

من خلال الوقوف على شهادة بعض الأساتذة في هذه الندوة تقريبا أجدهم يتفقون على أن المفكر **عبد الله شريط** يجمع بين **ابن خلدون وابن باديس ومالك بن نبي** فما هو المبتغى من وراء ذلك ؟، فقد أخذ من **ابن خلدون** علم الاجتماع والواقعية التي طغت كل كتاباته، وأخذ روح الإصلاح من الفلسفة الإصلاحية عند **ابن باديس**، وأخذ مقاصد التغيير المنشود من الفلسفة الاجتماعية عند **مالك بن نبي**، فهذا الأخير قد وقف على عدة إخفاقات عرقلة التنمية والنهضة في الجزائر والتي وُجدت في الإنسان بالدرجة الأولى وهي الكسل والتواكل وانتشار الجهل، ولهفة الإنسان وإقباله على عالم الأشياء دون عالم الأفكار، وبهذا فإن الغرض من " **عبد الرحمان ابن خلدون وعبد الحميد ابن باديس ومالك بن نبي** هو التغيير الاجتماعي، فقد جعلوا منه مقصدا وهدفا من كل فلسفتهم "[3]، ولهذا فقد اعتبرهم المفكر **شريط** أنهم توفرت فيهم المعرفة العلمية، التي يعتبرها الضامن الأساسي في بناء ركائز مجتمع عقلاني، والذي بدوره يظهر في ثوب جديد ولو من أضعف نقطة ويثبت ذلك بقول المفكر **شريط**: " إن أي فلاح لا يستطيع أن يساهم في نهضة أمته ولا في إعالة ذريته إذا لم يكن له نصيب أدنى من المعرفة العالمية بعمله، والمعرفة العلمية تتطلب لغة علمية ولغة مبسطة مطواعة سريعة في متناول أكثرية الناس من

1 عبد الله شريط، **المشكلة الايديولوجية وقضايا التنمية**، ص 7.

2 حمودة السعيدي، **أعمال الدكتور عبد الله شريط الفكرية والفلسفية في ميزان الباحثين الجامعيين**، ص 116.

3 المرجع نفسه، ص 117.

ناحية أخرى "[1]، ولهذا فإن **شريط** يعتقد بأن العلم ملازم وضروري للفلسفة، بل وهو الدافع الحقيقي لتقدمها إلى الأمام وهي بالعكس ضرورية لسيادته وذلك كمؤشر في التمدن والتحضر لأن " المجتمعات المتمدنة كلما تقدمت خطوة إلى الأمام في طريق العلم كلما اكتشفت أكثر دور الفلسفة في تطور العلم ودورها في تطور الإنسان الذي اكتشف العلم بواسطة الفلسفة "[2].

– شهادة الدكتور لعموري عليش: يعتقد الدكتور **لعموري** أن المفكر عبد الله شريط قدم قراءة نقدية لواقه المجتمع السياسي وكذا الدولي على وجه العموم، إذا أكد المفكر شريط على أن فلسفة **مونتيسكيو** الذي يمثل عنده المصدر الذي ترتكز عليه الإصلاحات السياسية، والتي تحققت بذات في أوروبا خلال اقرن التاسع عشر ويشيد المفكر **شريط** على أن الفيلسوف قد جاء بشيء مهم تمثل في فلسفة الحكم وهو تقسيمه للسلطات، كما أن **شريط** كان له اهتمام بوجهات نظر المفكر الإيطالي **فيكو** الذي بذل مجهود كبير في تقديم صورة محكمة عن نظام الحكم، وحتى فن السياسة وذلك من الناحية العلمية، كما ارتكز على فلسفة **روسو** التي تتأسس على مبدأ المساواة بين الأفراد وهي أهم النقاط الإيجابية في فلسفته، " يبدأ بعرض التأسيس الذي كان سببا في وجود الهدف، منها عرضه لكل من فلسفة **مونتيسكيو** ...، وإلى جانب هذا الفيلسوف، عرض وجهة نظر المفكر الإيطالي فيكو .. وكذلك الفيلسوف **روسو**.. والفيلسوف **سان سيمون**.. والفيلسوف **هربرت سبنسر** "[3]، كل هذه النظريات والتيارات الفلسفية كانت مرجعية لدى المفكر **شريط** وكوّنت له قراءة نقدية للواقع الاجتماعي السياسي الدولي ومنها على سبيل المثال:

فهو يعتبر أنه من المستحيل أن تكون الديموقراطية أسلوبا ومنهجا في آن واحد، فشريط يعتبر أن الديموقراطية مجرد نظام فارغ لا أساس له لأن " الديموقراطية أكذوبة السياسية فلا وجود لها، وإن وجدت فلا توجد إلا في يوم الانتخاب "[4].

إن الأفكار الفلسفية والنظريات السياسية ظهورها على الساحة يختلف على حسب البيئة التي يوجد فيها كل إنسان، وبالتالي فاختلاف الظروف هي التي تحدد نوعية ميلاد النظام السياسي " فقد كان وراء الديموقراطية حكم الأغلبية نظام الأقلية الذي كان بسبب القوة والعنف والحيلة وكل الوسائل الشريرة، ووراء وجود النظام الاشتراكي

1 عبد الله شريط، **من واقع الثقافة الجزائرية**، ص 160.

2 عبد الله شريط، **المشكلة الايديولوجية وقضايا التنمية**، ص 7.

3 لعموري عليش، **من أعلام الفكر والثقافة في الجزائر**، دار هومة للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، 2016، ص 118-119.

4 المرجع نفسه، ص 119.

الفكر الاقتصادي الذي يهدف إلى تأسيس المساواة والعدل "[1]، فهو النظام الذي يحقق " مبدأ الاستحقاق والكفاية، وتكافؤ الفرص ومحاربة استغلال الانسان لأخيه الإنسان "[2].

وبهذا فإن النظام السياسي الاشتراكي هو الذي يحقق طموحات الشعوب وخاصة دول العالم الثالث، فهو " نظام الأغلبية القائم على مبادئ المساواة والعدالة، والقضاء على كل أنواع العذاب الاجتماعي والطبيعي الناتجة من سلطة الطبقية المجحفة "[3].

ومن هذا المنطلق فإن النظرية السياسية التي تحدث عنها المفكر **عبد الله شريط** تتمثل أساسا في بناء نسق سياسي معين يكون مجتمعا تسوده الرفاهية والازدهار والعدالة والمبادئ التي تقوم عليها هذه النظرية هي مبادئ علمية دينية إذ لا وجود أصلا لديموقراطية حقيقية أو مجتمع فاضل يكون هو السبب في تأسيس لحضارة أو مدينة فاضلة، إذا لم تكن علاقة الحكام بالمحكومين علاقة علمية ومعرفية.

هذه الشهادات كلها كانت إبان حياته وعايشها وشهد عليها وهو على قيد الحياة، تبرز مدى اهتمام الأساتذة والباحثين بفكره وهو لازال على الساحة الفكرية الفلسفية المعاصرة، هذا يؤكد لنا نحن بأنه كان له وزن فلسفي ومنارة فكرية ساطعة أضاءت كل من حوله، جعلت هؤلاء الباحثين يقفون على أفكاره وكتاباته التي توحي بالرزانة وسعة الصدر في معالجته لقضايا أمته، عبرت عن كينونته الوطنية متمسكا بالهوية الدينية التي ظلت تلازمه طوال حياته، منفتحا في نفس الوقت على الآخر وعلى التطورات الحاصلة في هذا العالم من حداثة ونهضة وتطور ومعرفة، ومحاولة إسقاط هذا التقدم الحاصل على الثقافة العربية عامة والجزائر خاصة دون المساس بالنظام الهوياتي الذي كان حاضرا في إبداعاته ومتنه، هذا إن دل على شيء فإنه يدل على أن فكره قد كان له أثر كبير على الساحة الفكرية الفلسفية المعاصرة، والذي يثبت ممارسة هذا الفكر هو الندوات التي أقيمت في حضرته وإقبال النخبة المثقفة من أساتذة جامعيين وطلبة بحث على فكره ومحاولة تعريفه للرأي العام وللطبقة المثقفة، ولم يتوقف تأثيره على الساحة الفكرية الفلسفية بل استمر حتى بعد ما وافته المنية، فمؤخرا عمدت وزارة الثقافة إحياء ذكرى وفاته من خلال تأبينية أشرفت عليها سيدة القطاع وزير الثقافة **مليكة بن دودة**، تحت إصدار مجلة انزياحات

1 لعموري عليش، **من أعلام الفكر والثقافة في الجزائر**، ص 120.

2 عبد الله شريط، **مع الفكر السياسي الحديث، والمجهود الإيبولوجي في الجزائر**، ص 15.

3 لعموري عليش، **من أعلام الفكر والثقافة في الجزائر**، ص 120.

التابعة لوزارة الثقافة والفنون الجزائرية، وذلك بإصدار كتاب جماعي كان تحت عنوان " **عبد الله شريط شهادات في مسار استثنائي** ".

كان لي الشرف أن أشارك في هذا الكتاب الجماعي بمقال كان عنوانه " الأنتليجنسيا الجزائرية والراهن الثقافي **عبد الله شريط** مفكرا وإنسانا " فقد أكدت في هذا المقال بأن المفكر **عبد الله شريط** توفرت فيه صفة المفكر والفيلسوف كونه مثقف محلي يراعي الخصوصيات والمقومات التي يرتكز عليها الانسان الجزائري للدفاع عن موروثه وثقافته بصفة عامة وكانت له رؤية فلسفية ثاقبة تحمل مشروع راهني يساهم في تخليص الجزائر خصوصا والأمة العربية عموما من شوائب الثقافة الراكدة وغياهب الاستعمار التي سيطرت على عقول الشعوب المستضعفة، هذا دفعني كذلك إلى القول بأن **شريط** انتهج خطوتين أساسيتين في إبراز معالم المجتمع المثقف وهي الأولى كانت تحليلية نقدية من خلال تشخيصه لأبرز مقومات الانسان الجزائري ممثلة في الأخلاق المواطنة، الهوية، الدين الاسلامي، الثقافة والعروبة ..، وكيف كانت مصدر قوة له ابان الثورة التحريرية ثم أضحت مواطن ضعف له ابان الاستقلال وذلك بسبب تخليه عنها وانصهاره في الكونية والعالمية، وهذا ما انتقده المفكر **شريط**، لينتقل في الخطوة الثانية ليصف لنا الدواء مثلما حدد الداء ويقدم الحل الممكن للخروج من المشكلة وتجاوزها هذه الخطوة تمثل رؤية استشرافية **لشريط** وموقفه الصريح من هذه الأبعاد المشكلة للثقافة العربية عامة والثقافة الجزائرية خاصة، لأن **شريط** يؤكد أن المعيار الحقيقي للمثقف الفعال هو اهتمامه بمشاكل مجتمعه، وابتعاده عن التصورات النظرية فهو من الذين وضعوا المفاهيم المجردة على الهامش واهتم بالواقع الملموس، من خلال تحليله المعمق للمثقف الذي يجب أن تتوفر فيه سمة النقد والتأسيس وهنا يظهر البعد الفلسفي للمفكر **شريط** كونه أقحم الفلسفة في كل المجالات حتى المجال الثقافي.

– شهادة الدكتور عمر بوساحة: لقد وقف رئيس الجمعية الجزائرية للدراسات الفلسفية على فكر عبد الله شريط بمساهمته في هذا الكتاب بمقال عنوانه " **النقد الثقافي وآليات التحديث في فكر عبد الله شريط** "، معتبرا أن مصطلح التحديث مرتبط بعائلة الإصلاح والتغير، والمفكر **عبد الله شريط** من هذه العائلة بلا منازع، فقد غلب الطابع العملي على فكره، كيف لا وقد جمع بين جميع المجالات السياسية والاقتصاد والإصلاح الاجتماعي والإبداع الأدبي والفني وغيرها، غير متجاوزا في ذلك الخصوصيات الوطنية والقومية، على اعتبار أنه لا يمكن تحديث المجتمع دون الاتصال بالمحيط الثقافي والاقتصادي وفي سيرورته المجتمعية، فالدكتور **بوساحة** يعتبر أن التحديث " من زاوية أخرى هو مسار نقدي يحمل دينامية القدرة على التقويم والتدقيق والمراجعة، وهو إضافة

كيفية في كل مجالات الحياة وما تحتاج إليه من فكر ومعرفة ونظر، يصدر عن الذات ويتحقق بالإدراك والوعي والإرادة "[1]، لهذا فالتحديث لا يعني القطيعة مع الماضي والقديم، بل يقوم على تجديده وبث روح التغيير فيه من جديد بطرح عقلاني يتماشى ومتطلبات العصر وما أفرزته علوم وحضارة ذلك العصر، وبهذا تتحقق استمرارية التقدم والازدهار والرقي الحضاري.

لقد وقف المفكر **عبد الله شريط** على مجال جد مهم في الجزائر لابد من بعث روح التجديد والتحديث فيه ألا وهو التربية والتعليم، لهذا فالدكتور **بوساحة** قد اعتبر بأن **شريط** قد وقف على خارطة طريقة لتحقيق مشروع مجتمع حديث يواكب عصره ويعيشه بمتطلباته، حتى نتخلص من الاغتراب الذي لازم الأمة العربية، وهذه الخارطة تتطلب الاهتمام والتفكير في منظومة تربوية جديدة، فالمجتمع لا يمكنه بلوغ مراتب التحديث دون الاهتمام بالمؤسسات التربوية وكذا بمحتوى البرامج والمناهج التعليمية، ولهذا يجب أن تنفتح هذه البرامج التربوية على الواقع الاجتماعي المعاش، لهذا فإن " اعتاد مناهج العصر ونظرياته التربوية وربط كل ذلك بواقع المجتمع تمثل حجر الزاوية في أية منظومة تربوية ناجحة في فلسفة **شريط** التربوية "[2].

شهادة الدكتور النوي حمادي*: لقد وقف الدكتور على فكر **عبد الله شريط** مبينا بأنه من المفكرين الجزائريين القلائل الذين ساهموا بأفكارهم وكتاباتهم من أجل خدمة الوطن والجزائر، خاصة وأنه ضحى بالنفس والنفيس من أجل القضية الجزائرية وحتى قضايا الأمة العربية، فقد ركز الدكتور على مسألة نالت اهتماما وافرا من الدراسة والبحث عند المفكر **عبد الله شريط**، ألا وهي الثورة الثقافية ومشكلة الأصالة والمعاصرة في فكره، على اعتبار أن الأصالة تعبر عن العمق التاريخي والماضي المقدس الذي لا يمكن إنكاره، بل ويعتبر " من العناصر والمكونات الأساسية لهويتنا وشخصيتنا الجزائرية التي ظلت راسخة في أعماق التاريخ البشري "[3]، ولكن الأصالة أو ها التراث العريق للمجتمع الجزائري اصدم بحتمية الحداثة أو المعاصرة، ومن ذلك تشكل فلسفة **شريط** بناءً على هذا الجدل وقد كانت له نظرة ثاقبة لهذا الموضوع وعالجها على مستويين المستوى النظري والمستوى العملي، وبالتالي فالثقافة الجزائرية واجهتا عوائق جمة في خضم هذا الديالكتيك الحاصل بين الأصالة والمعاصرة، هذا الأمر دفع المفكر **شريط** إلى إبراز موقفه من هذه القضية.

---

[1] عمر بوساحة، **عبد الله شريط شهادات في مسار استثنائي**، ص 33.

2 المرجع نفسه، ص 35.

* قامة من قامات الفلسفة وأستاذ جامعي يدرس بجامعة طاهري محمد ببشار.

3 النوي حمادي، **عبد الله شريط شهادات في مسار استثنائي**، ص 97.

لقد أكد الدكتور **النوي** على أن المفكر **شريط** اتخذ طريقا ثوريا لكنها ثورة فكر وليست ثورة سلاح، لفك هذا الصراع وتخليص الثقافة الجزائرية من رواسب التحجر، ومن ثم فالبعد الثوري الثقافي احتل وزنا كبيرا في فلسفة شريط الحداثية، فقد وقف المفكر على الرواسب التي عرقلت النمو الثقافي في الجزائري خاصة ما عانته الجزائر إبان الحقبة الاستعمارية، محاولا هذا الاستعمار الاستبداد بتاريخنا وهويتنا وثقافتنا الوطنية والمحلية وكذا كمس المعالم الحضارية، لهذا فلا حل للخروج من هذه الأزمة إلا بثورة ثقافية هادفة تحقق من خلال نهضة شاملة للمجتمع لأن المفكر **شريط** " أراد أن يخلص هذا المفهوم من التخلف والرواسب الفكرية التي ورثها المجتمع عن الإقطاعية والبورجوازية التجارية التي تركها الاستعمار في المدن والأرياف "[1]، فلقد عمد المفكر **شريط** على تطوير الثقافة الجزائرية الوطنية، خاصة وأنه من المفكرين الذين استعملوا النقد بطريقة صحيحة وهادفة، كيف لا والنقد يعتبر أحد الركائز الأساسية التي تقوم عليها الفلسفة، وقد كان النقد جليا وواضحا في فلسفته الثورية بعيدا عن التأويلات الذاتية ملتزما بالموضوعية في معالجته لقضايا الأمة، هذه الصفة جعلت الدكتور **النوي** يشيدها ويتخذها كممارسة فلسفية في كتاباته عن هذا المفكر الفذ، وليس هو فقط بل حتى الذين عاصروه ونحن القارئين له أصبحنا نحدو حدو المفكر **عبد الله شريط** من خلال قراءتنا للواقع الراهن.

2.1- قراءة نقدية لفلسفة شريط الحداثية

لا شك أن جل الاعترافات والشهادات التي ذكرتها آنفا تعبر عن مدى إقبال النخبة المثقفة لفكره ومحاولة ممارسته على أرض الواقع، سواء تعلق الأمر بالندوات الفكرية والفلسفية التي أقامتها الجامعات الجزائرية كجامعة قسنطينة التي احتفت أثره، أو من خلال إحياء ذكرى وفاته ومحاولة الوقوف على أفكاره وبعثها من جديد كما فعلت وزارة الثقافة مؤخرا من خلال التأبينية التي أقامتها في حقه، لأنه مفكر لا يستهان به خاصة ونحن في وقتنا الحالي بحاجة ماسة إلى آرائه للتخلص من الهموم والمشاكل التي تؤرق الأمة الجزائرية، لكن الخطاب الحداثي الشريطي ظل متأرجحا بين المناهل التراثية والمرجعية الغربية، هذا التناقض الصريح الموجود بين المرجعيتين جعلتنا نحن كدارسين لفكر **شريط** نقف على تحليل ونقد المفاهيم المحورية التي لمسناها في كتاباته الحداثية، خاصة وأنه حاول التوفيق بين هذين المرجعيتين أقل ما يمكنه القول عنهما أنهما مختلفتان ومتناقضتان، وسأقف هنا على مرجعية غربية طغت تقريبا على كل كتاباته وتأثر بها بل واعتبرها النموذج الأصح في بناء فلسفته الحداثية، ألا وهي الفلسفة الاشتراكية ومحاولته لإحداث التقارب بينها وبين الإسلام، هذا المسعى البحثي الذي خاض غماره المفكر

[1] المرجع السابق، ص 98.

شريط من أجل التأسيس لأطروحاته الحداثية، جعلنا نقف على جوانب قد أخفق فيها المفكر على اعتبار أن لكل جواد كبوة وقد تكون كبوة المفكر **شريط** في هذه النقطة التي أسلفت ذكرها، وهذا من منطلق أن الفيلسوف والمفكر يؤمن بالنقد وهذه الصفة موجودة بقوة في فكره هو بالذات، فهذا لا يمنعنا نحن القارئين لفكره أن نقف على الجوانب التي أخفق فيها أو تغافل عنها، وهذا سيحيلني إلى طرح إشكال فلسفي جوهري وهو: هل محاولته التوفيقية بين هذه المرجعيتين المتناقضتين كان استجابة لمتطلبات ايديولوجية راهنية لها ارتباط بالسياق التاريخي الثقافي الذي ترعرع فيه أم أنه تعمد الجمع بين النقيضين مقدما في ذلك قراءة واقعية موضوعية للوضع الراهن ؟

لقد تمظهر الصراع الايديولوجي من جديد بعد الاستقلال خاصة على مستوى النخبة المثقفة، هذا الصراع الذي كان موجود بين الاشتراكيين والليبراليين وحتى التراثيين من قبل ولازال متواصلا، ولهذا فقد كان المفكر **عبد الله شريط** وليد هذا الظروف، كيف لا وهو الذي عايش الثورة التحريرية بكل أحداثها ومجرياتها، وعايش مرحلة ما بعد الاستقلال، رافعا بذلك شعار تخليص المجتمع الجزائري من المشاكل والهموم التنموية التي آلت إليها الأمة الجزائرية، فعلى الرغم من أنه كان على وعي تام بالجدل الواقع بين الحداثة والتراث، وذلك في قوله: " المقارنة التي تحدثت عنها (بين المسلمين في عز تطورهم والغرب الحداثي) ليست مقارنة وحسب بل هي مصادمة، مصادمة ماضينا الجامد يتصارع في شوارعنا وبيوتنا ومدننا وحقولنا مع الحاضر الأوروبي المتحرك "[1]، ولهذا فقد حاول المفكر **شريط** اقتراح حلول واقعية وعملية وليست نظرية فقط لهذا الصراع الحداثي والتقليدي انطلاقا من هذه الازدواجية في هذه المرجعية، وكنا قد أسلفنا الذكر على أن فلسفة شريط الحداثية تم معالجتها من ركيزتين الأولى منهجية أي الوقوف على المناهج التي استعملها في تحليلاته والمنابع الفلسفية التي اتبعها في تحليلاته، أما الثانية فتتمثل في الجانب المعرفي من خلال تحليل ونقد المضمون المعرفي لفلسفته الحداثية خاصة فيما يتعلق بمسألة الأصالة (التراث) والمرجعية الاشتراكية، فقد اعتمد المنهج الجدلي الذي أخذه عن **هيجل** خاصة في جانبه العملي مؤكدا على أن التنظير يأتي من بعده العمل، هذا الأخير دفعه إلى تبني الجانب العملي الذي تنادي به الماركسية وبهذا يكون شريط قد جمع بين الجدل المثالي العقلي الهيجلي والجدل المادي الماركسي، فألا يعتبر هذا تناقضا في فلسفته من خلال الجمع والمزاوجة بين منهجين متناقضين ؟

[1] عبد الله شريط، **معركة المفاهيم**، ص 61.

إن هذه المزاوجة توحي بوجود مظاهر سلبية في فلسفة **شريط** الحداثية لأنه إذا انطلقنا من مفهوم الفلسفة النسقية والتي تقتضي تبني منهجا واحدا وبنية ونسق لا يمكن الخروج عنه "[1]، فهنا يمكن الحكم على أن المفكر شريط قد تعارض مع هذا المفهوم للفلسفة النسقية على اعتبار أنه أخذ بعدة مرجعيات فكرية وفلسفية في تأسيسه لمنهج واحد، كما يضيف الأستاذ **حسنة سمير** في مقاله حول " قراءة نقدية في فكر **عبد الله شريّط** فكرة جدلية النظري والعملي نموذجا"، عن الثورة الثقافية قائلا: " إن الثورة الثقافية التي كان يدعو إليها يمكن أن تلمسها في عاملين أساسين كانا بمثابة المرجعية المعرفية لفكره، إلا أنه لم يأخذهما كقالبين جاهزين بل حاول تحوير بعض المفاهيم اللاعقلانية والبائدة "[2]، وهنا يقصد صاحب المقال بالمرجعيات المتعلقة بالفلسفة الاشتراكية والمرجعية الأخرى المتمثلة في الدين الاسلامي، لهذا فإن المفكر **شريط** كان قد تعمد الخوض في هذه المسألة والمجادلة العقيمة وهذه هي النقطة التي تحسب عليه ولا تحسب له، ويحيلنا على سؤال جوهري وهو كيف سيحدث الانسجام والاتساق في مشروعه الحداثي وهو لم يراعي الاختلاف الموجود بين هذين المرجعيتين ؟

يراهن المفكر **شريط** على النظام الاشتراكية كمرجعية استقى فلسفتها خاصة الاقتصادية لإيجاد حلول لواقعنا المزرية حتى أنه يعتبر المجتمع الجزائري لم يحسن استغلال ثقافة المستعمر وبالتالي لم يستفد تجربته، يقول **شريط** " إن الاشتراكية في الميدان الاقتصادي تستطيع أن تحد من الفروق بين طبقاتنا الاجتماعية، ولكن يبقى علينا نحن أن نفعله هو أن نحد من الفوارق التي تتسع كل يوم أكثر بين طبقاتنا المثقفة والطبقات الشعبية المهملة "[3]، فالمفكر **شريط** لا يعتبر الاشتراكية الحل الوحيد لكل ما نعانيه من تخلف لكنها يمكن أن تحل جانب أو جانبين من حياتنا خاصة تلك الفوارق المتعلقة بالجانب المادي، ولكن من هذا المنطلق فهو من الذين دعموا وطعموا المذهب الاشتراكي بأفكار جديدة، بل وقد سار وراء كل المحاولات والنظريات التي تحاول بعث روح الاشتراكية من جديد ومن هذا المنطلق فإن المفكر **شريط** قد قام بإسقاط تجارب وأفكار وفلسفات لا تتناسب ومقوماتنا ومكوناتنا الثقافية، وبالتالي فالمنهج الاشتراكي لا يتناسب مع ما نعانيه من هموم ومشاكل زادت من تخلفنا، فهذه المناهج المستوردة تمثل أعطابا فكرية محلية لا يمكن لأن تحل الأزمة بل تزيد على ذلك أزمة فوق أزمة.

---

[1] حسنة سمير، **قراءة نقدية في فكر عبد الله شريّط فكرة جدلية النظري والعملي نموذجا**، الأكاديمية للدراسات الاجتماعية والإنسانية ب /قسم الآداب والفلسفة العدد– 11 جانفي 2014، ص 42.

2 المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

3 عبد الله شريط، **معركة المفاهيم**، ص 172.

كما نلاحظ أن المفكر **شريط** قد همش الجانب السياسي وبالتالي لم يربط بين التنظيم الاقتصادي والتنظيم السياسي والذي لا يجب أن يكونا منفصلين تمام عند أمة تناشد التطور والازدهار والتقدم والحداثة، فتطبيق نظام اشتراكي اقتصاديا وتهميشه للجانب السياسي، أي دون مراعاته للديموقراطية الاجتماعية توحي بأنه قدم " مجموعة من الأفكار والتحليلات المتباعدة والبعيدة عن تشكيل نسق فكري متكامل رغم ما تتسم به من أصالة وجرأة "[1] ويضيف صاحب المقال أن ما يؤخذ على المفكر **شريط** هو أنه عالج قضايا الاسلام بقوالب اشتراكية وهذا الأمر غير مقبول وغير منطقي كذلك، فمن لا المعقول أن نتناول نصا دينيا مقدسا بمقاييس المذاهب الفلسفية والفكرية الإنسانية غربية كانت أو محلية، يقول المفكر **شريط**: " إن القضية هنا قضية إبراز الأفكار الاشتراكية في الدين حتى تعلو على الأفكار التي ينادي بها الرجعيون فيه "[2]، لكن ما هو مؤكد أن تعاليم الاشتراكية وتعاليم الدين الاسلامي فيه اختلاف كبير شتانا بين هذا وذاك، ويذكر صاحب المقال على سبيل المثال أن " الإسلام يضمن الملكية الفردية المتناسبة مع الطبيعة البشرية إلا أن الاشتراكي جاءت لتحارب الملكية الفردية، وبالتالي فهما يختلفان في نقطة جوهرية و ليس مسألة ثانوية "[3]، فقد أدخل المفكر **شريط** عدت تعديلات على المرجعيتين التراث والحداثة، وذلك " بتكييفها ما سميناه بجدلية النظري والعملي، لنا أن نتساءل في النهاية: ألا يوجد تناقض بنيوي في تصوراته عندما جمع بين الاشتراكية والإسلام ؟"[4].

وبهذا فالأستاذ **حسنة سمير** يعتبر أن التغيرات التي أدخلها المفكر **عبد الله شريط** على المرجعيتين كفيلة بتجاوز واقتحام هذا التناقض، وذلك باعتبار أن الجانب العملي يجب أن يسبقه تنظير وإلا تصبح فوضى لا عقلانية يقول **شريط**: " المجتمع الذي لا يقم على أسس عقلية فهو لا يعد مجتمعا حقيقيا ... بحيث يكون الوجود الاجتماعي الذي لم يركب مطية الفكر إلى الوجود العملي فلا أمل له في الوجود الحقيقي "[5]، وقد انتقد **شريط** الآراء التي تعتبر الاشتراكية مناقضة للدين إذ يقول: " أما قضية الدين عندنا فينبغي أن نخلطها بموقف ماركس من الكنيسة أو المسيحية في القرن التاسع عشر... إن الدين شيء ورجاله الذين يمثلونه شيء آخر "[6]، ومن هذا المنطلق فإن **شريط** يعتقد أن التعارض الموجود بين الدين والماركسية هو ظاهري وليس باطني، وبهذا فإن الاشتراكية التي يؤمن بها شريط هي مجرد نظام اقتصادي لا يتعارض مع النص الديني يقول في هذا الصدد: " ما يجب أن نعلمه لشبابنا هو أن الاشتراكية على اختلاف أنواعها الراهنة هي بالنسبة إلينا نظام اقتصادي وتنظيم جماهيري وثقافة شعبية لا أكثر، أما العقيدة الدينية فالناس أحرار، ولا يجوز لنا أن نضغط عليهم فيها "[7].

---

[1] حسنة سمير، **قراءة نقدية في فكر عبد الله شريّط فكرة جدلية النظري والعملي نموذجا**، ص 43-44.

2 عبد الله شريط، **المشكلة الإيديولوجية وقضايا التنمية**، ص 40.

3 حسنة سمير، **قراءة نقدية في فكر عبد الله شريّط فكرة جدلية النظري والعملي نموذجا**، ص 44.

4 المرجع نفسه، ص 45.

5 عبد الله شريط، **معركة المفاهيم**، ص 146.

6 عبد الله شريط، **المشكلة الإيديولوجية و قضايا التنمية**، ص 39 – 44.

7 المرجع نفسه، ص 40.

ومن خلال ما سبق يمكن القول بأن قد حقق نجاحا في فلسفته العملية التي اتخذها كمنهج له جاعلا منها المعيار أساسي لقبول الأفكار أو حتى رفضها وذلك على الطريقة البرغماتية كما تصورها الأستاذ حسنة سمير إلا أنه " قد غالى في تمجيد الاشتراكية على المستوى النظري "[1]، فقد اعتبر **شريط** أن الاشتراكية حققت تكاملا بين المادة والروح لكن في الحقيقة أن الاشتراكية لم تحقق هذا التكامل والانسجام بل أفلست كنظرية اقتصادية وانتهت بزوال القطبية الثنائية وتصدع المعسكر الشيوعي وسيادة القطبية الأحادية بزعامة الليبرالية الرأسمالية، كما أن الثقافة الماركسية " ولا يمكن أن تفهم وتستوعب خارج استيعاب شامل لتطور الثقافة الغربية، وبدءا بالثقافة اليونانية– الرومانية و اليهودية – المسيحية اللّتين هما مرجع الثقافة الغربية المعاصرة، مرورا بعصر الأنوار و**بآدم سميت** و**هيجل** و انتهاءً بالاتجاهات الفلسفية السياسية الحديثة، حيث المدارس الماركسيّة تعدّدت وتصادمت، والمدارس الليبرالية والقومية ما تزال حية بأشكال مختلفة بعد أن اقتبست واحتضنت الكثير من المفاهيم الماركسيّـة "[2] انطلاقا من هذا القول فإن الماركسية فإن الماركسية لا يمكن أن تُستوعب وتفهم خارج محيطها الطبيعي، وإلا فإنه يمكن تفقد مدلولها ومفهومها لأن ألغازها صعبت الفهم والمنال إذا لم يكن هناك إلمام بالتيارات الفكرية التي أثرت فيها، على اعتبار أن " الأخذ بالماركسيّة كشعار سياسي وثقافة سياسية مبسّطة خارج محيطها الطبيعي فهذا عمل يخالف العقلانية ذاتها التي دعا إليها **ماركس** نفسه كَمُكَمِّلَة للخط العقلاني للثقافة اليونانية، وعليه فعلى كل مجتمع أن يكوّن عقلانيته حسب الظروف والزمن "[3]، ومن خلال النقد الذي وجهه صاحب الرسالة لمشروع **عبد الله شريط** فإنه قد توصل إلى أن **عبد الله شريط** قد تم اقصائه من المشاريع الحداثية، خاصة بعد المناظرة التي دارت بينه وبين **مصطفى الأشرف** الذي كان وزيرا للتربية أنداك، ونتيجة لهذه المناظرة تم تصنيف " **الأشرف** كمثقّف حداثي، لأنّه دعا إلى الازدواجية والتعريب المرحلي بينما تم وضع الدكتور **شريط** في خانة المثقف التقليدي بعد أن دافع عن التعريب ورفض الازدواجية اللغوية، فأصبح الأشرف حداثيا، لدفاعه عن الفرنسية وتحوّل **د. عبد الله شريط** إلى متعصّب تراثي تقليدي لأنّه دافع عن اللغة العربيّة ؟!! "[4].

وبهذا أكون قد وقفت على أهم الانتقادات والاخفاقات التي لازمت مشروع **شريط** الحداثي وجعلتنا نقف على جوانبه السلبية في فكره كجمهور متلقي لفكره وما النقد إلا من صميم الفلسفة، وما تبنيه للاشتراكية التي ركزت عليها في انتقادي له ما هو إلا حتمية الزمن الذي سيطر فيه النظام الاشتراكي في ذلك الوقت فما كان عليه إلا أن ينصاغ وراء هذا النموذج لتأسيس نهضة حضارية تواكب التطورات الحاصلة وتقضي على التركة الاستعمارية التي حطمت البنية التحتية للمجتمع الجزائري، فبرغم مما له من اخفاقات إلا أنها لا تظهر أمام الجوانب الإيجابية التي حققها كمفكر ومنظر اجتماعي، وتعتبر محاولته جادة في الفكر العربي المعاصر.

1 حسنة سمير، **قراءة نقدية في فكر عبد الله شريّط فكرة جدلية النظري والعملي نموذجا**، ص 45.

2 بن قدور نورالدين، **مستقبل التنمية في الخطاب الفلسفي المغاربي المعاصر**، ص 184.

3 المرجع نفسه، ص 185.

4 المرجع نفسه، ص 187.

وفي نهاية هذا المبحث ما يسعنا إلا أن نقول على الرغم مما وجهنا له من انتقادات وقفنا على بعض الاخفاقات في فلسفته الحداثية فهذا من طبيعة الفلسفة ولعلنا صوبنا ما كان يشوب المفكر من نقائص فالغاية المرجوة من النقد ليس التقليل من شأن المفكر أو تهميشه بل من أجل الرفع من قيمته والوقوف على الجوانب الخفية في بحثه، ورغم ذلك فيبقى صاحب مشروع تنويري عقلاني في الجزائر بامتياز وبشهادة النخبة التي عاصرته أو بشهادتنا نحن كدارسين له بعد ما رحل عن هذه الدنيا، فما كان عليه إلا أن سخر كل طاقاته من أجل خدمة بلده وخدمة الثقافة بالدرجة الأول، يقول **عبد الله شريط**: " إن الكثير من الناس يبحثون عن مناصب من الدرجات العالية ولكنهم لا يحملون ثقافة تؤهلهم لذلك "[1]، وكأنه أراد أن يقول بأن هؤلاء لا يحترمون الثقافة بل لا يقدمون أي خدمة جبارة لها.

1 عبد الله شريط، **معركة المفاهيم**، ص 47.

الخاتمة

خاتمـــــــــــة

ومسك ختام هذه الرحلة الاستكشافية لفلسفة المفكر **عبد الله شريط** الحداثية ما يسعنا إلا نقول في آخر المطاف على أن فلسفته عبرت عن عمق درايته بواقع مجتمعه وما آل إليه من تخلف، فلم يهنأ له بال إلا وسخر قلمه وأناامله لطرح الحلول الناجحة للمعضلات التي عرقلت مسيرة التقدم والنهضة في الوطن العربي عامة والجزائر خاصة، إنه لأمر طبيعي وغيرته كانت زائدة على وطنه وأمته وهؤلاء من المفكرين قلائل الذين يسيرون على هذا النهج، فتشبعه بالقرآن بالدرجة الأولى والثقافة الوطنية ثانيا وحضور الشخصية الناقدة في فلسفته جعلته يكون مثلا يحتدى به ونبراسا عاليا شموخه كشموخ الجبال، فما قدمناه في حقه إلا القليل فمسيرته الفلسفية التنويرية الحداثية بدأها هو كمفكر له دراية بكل شؤون المجتمع ونحن ما علينا إلا أن ندعم هذه المسيرة من جهة ومن جهة أخرى علينا نطور مشروعه الحداثي انطلاقا من الوقوف على الجوانب الخفية في فكره الفلسفي الذي ربما لم يفصح عنه، وبهذا نحن كقارئين له مهمتنا لا تتوقف على كشف ما هو بارز وواضع في فكره، بل لابد من قراءة ما وراء السطور لمدونته ومتنه التي سخرها للقضية الجزائرية إنها قضية الروح، قضية إما أن تكون أو لا تكون إنه أحد قادة المفكرين المعاصرين في الجزائر بدون منازع، ومن هذا المنطلق يمكن أن نقف على أهم النتائج التي توصلنا إليها ومنها:

1- لقد استوقفنا في فلسفة **شريط** الحداثية حضورا فلسفيا جد متميز، طغى عليه النضال والواقعية والالتزام بقضايا الأمة الجزائرية ومعالجتها وفق تصور ازدواجي متمثلا في الحفاظ على ثوابت وقيم الأمة العربية، مواكبا التطور ومجريات الأحداث، ولهذا ففلسفته تبتعد كل البعد عن الطوباوية والإغراق في التجريد، ومن هنا فالربط الفلسفي عنده يتطلب الوقوف على مقتضيات الواقع الاجتماعي والسياسي والتاريخي، فقد تماشى مع شروط هذا الواقع من خلال تفكيكه وتشريحه، ملتزما بعلمية التحليل والبعد الظاهراتي (الفينومينولوجي)، ومن ثم يكون لحوارنا قيمة، ولخطابنا فاعلية مستديمة.

2- لم يخفق المفكر **عبد الله شريط** عندما أكد على الحضور الخلدوني في كتاباته وفكره وعلى حضور كذلك المنهج الإصلاحي **لابن باديس**، فلأول أبعده عن الاكتفاء بالتنظير والاقتصار على حركية الفكر دون الاعتماد على التغيير الواقعي، أما الثاني فقد رسم له الخطوط العريضة لكي يعمد إلى إصلاح أحوال المجتمع وتغيره، ليرقى إلى مجتمع حضاري، إن ارتباطه بهذين المفكرين جعله أكثر حيوية وحركية، ومتفاعلا في الوقت نفسه مع صيرورة الواقع، وهذا يبرز لنا مدى التنوع الذي ميز فلسفته الحداثية، جاعلا من النقد والبحث، البداية الضرورية لكل

مشروع فلسفي أو فكري، رافضا بذلك الانغلاق والتقوقع على الذات، وبهذا تتم إزالة كل الأوهام التي تعيق وحدة الشعب الجزائري والأمة العربية.

3- لقد حاول المفكر **شريط** إخراج الفلسفة من الأبراج العالية، من خلال تفعيل آلية النقد التي تتميز بها، خاصة إذا كان النقد بناءً وهذا من طبيعة البحث الفلسفي، وقد استند المفكر **شريط** على النقد الفلسفي وجعله كآلية مفعلة اجتماعيا، كما نجده يركز على تبنى طرحا إيديولوجيا لبناء أي تصور فلسفي، فمن الناحية العملية لن يتقدم النقد ولو خطوة واحدة إلى الأمام إذا لم يكن يرتكز على إيديولوجيا معينة، ورأينا المفكر **شريط** تبنى الإيديولوجيا الاشتراكية على اعتبر أنها وليدة عصره وحتمية فرضها الواقع المعاش لهذا كان لزاما عليه تبنيها كفلسفة تساهم في تخليص المجتمع من التخلف خاصة في جانبه الاقتصادي.

4- لقد اعتبر المفكر **شريط** أن الانخراط في المسار الحداثي أمر ضروري ولابد منه لكي نساهم في إنتاج قيم جديدة للحداثة، على اعتبار أن الحداثة دخلت في سياقها مرحلة جد جديدة، وذلك من أجل تصحيح مسارها وتجاوز لسلبياتها، وهذا ما يعبر عن الانفتاح على القيم الحضارية الإنسانية الجديدة، ولما لا نكون الأوائل في الاندماج الحضاري الجديد، فإما أن نكون أو لا نكون إما أن نكون داخل التاريخ بتفعيل قيمنا الحضارية والاخراط في السلم الحداثي، أو نكون خارج التاريخ ونبقى نعيش تبعية حضارية للأمم الأخرى المتطورة وننتظر ما يقدموه لنا من أفكار ومعارف وتقنية وتكنولوجيا جاهزة، ونصبح أمة عاجزة حتى عن تجاوز معيقات التنمية والحداثة.

5- لقد عرف المفكر **شريط** كيف يجمع بين النقضين وهنا أقصد المرجعية الغربية ممثلا خاصة في الإيديولوجيا الاشتراكية والمرجعية التراثية الدينية التي تعبر عن أصالة وتراث الأمة العربية الإسلامية، متجاوزا في ذلك التناقض الموجود بينهما وفق فلسفة توافقية لا تلغي الخصوصية المحلية والهوية الدينية، فقد استطاع أن يكيف الرؤية الاشتراكية مع متطلبات الواقع المعاش خاصة في جانبها الاقتصادي من أجل تحقيق نهضة وحداثة اقتصادية دون المساس بالمقومات العرقية والدينية المنصوص عليها شرعا.

6- وأخير يمكن القول بأن المفكر **عبد الله شريط** كان له حضورا فلسفيا حداثيا صنع الحدث من خلاله واستطاع أن يفرض نفسه على الساحة الفكرية المعاصرة، ويصنف بذلك ضمن كبار المفكرين الذي وضعوا بصمتهم في تاريخ الفكر العربي المعاصر، كأمثال الجابري **وعبد الله العروي وطه عبد الرحمان ومحمد أركون**

وغيرهم، على الرغم من أنهم اشتركوا في نقطة واحدة وقد تكون عيبا وهي لما استعاروا مناهج غربية وأسقطوها على واقعهم المعاش، فهذا يوحي بعدم التناسب بين المناهج التي اتبعوها وثقافتهم المحلية، وهذا ما جعل العمل الابداعي يغيب في إبداعاتهم وللأسف فالمفكر **شريط** يقع ضمن قائمة هؤلاء لكن تبقى رؤيته تختلف عنهم، ربما نستطيع الحكم على أغلب المشاريع النهضوية قد فشلت ما عدا مشروع **حسن حنفي** الذي جاء بالاستغراب وأسس له، ولكن رغم ذلك تبقى محاولة المفكر **شريط** محاولة جادة نابعة من روح عايشت كل وقائع التخلف ما ألحقه الاستعمار من دمار مادي ومعنوي، فكان لزاما عليهم هو ومن سبقه ومن عاصروه من مفكرين، حَمْل مشعل التغيير والتنظير لمجتمع حداثي راقي يواكب المجتمعات المتقدمة، ولهذا فنحن ملزمون كباحثين في الشأن الفكري والفلسفي أن نُعرّف بمشاريع هؤلاء خاصة المفكرين الذي لم يبلغ صيتهم عنان السماء كالمفكر **عبد الله شريط** فهو قد نظر وكتب وحلل وانتقد، وما علينا نحن إلا السيّر قدما وعلى خطاه حتى تكون لنا مرجعية يقتدى بها ولا يستهان بها لبعث روح التجديد والتغير في مجتمعاتنا وعلى جميع الأصعدة السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية.

قائمة المصادر والمراجع

قائمة المصادر والمراجع

أولا– المعاجم والقواميس

1- ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، 1993، ج 12.

2- ابن منظور، لسان العرب، م 4، بيروت، 1988.

3- أندري لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، مج2، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ط 2، 2001.

4- صليبا جميل، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، ج2 ، 1982.

5- يونسكو، معجم العلوم الاجتماعية، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، مصر، 1983.

6- مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، ج 1، المكتبة الاسلامية، اسطنبول، تركيا، د. ت.

7- جلال الدين سعيد، معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، دار الجنوب للنشر، تونس، 2004.

ثانيا– قائمة المصادر

1- القرآن الكريم

2 عبد الله شريط، المجاهد الثقافي، مجلة دورية تصدر عن دار المجاهد،، عدد 06 ماي 1968، الجزائر.

3 عبد الله شريط، المجاهد الأسبوعي، العدد 1127، 12 مارس 1982.

4 عبد الله شريط، محتضرات الفكر الإسلامي، وزارة التعليم الأصلي والشؤون الدينية، م. الخامس، الجزائر، 1972.

5عبد الله شريط، معركة المفاهيم، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1981.

6- عبد الله شريط، مع الفكر السياسي الحديث والمجهود الإيديولوجي في الجزائر، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1986.

7- عبد الله شريط، الرماد – مجموع من القصائد الشعرية يقدمها بلمحة عن سيرته الذاتية –، منشورات الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، د س.

8- عبد الله شريط، مع الفكر السياسي الحديث والمجهود الإيديولوجي في الجزائر، منشورات الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1981.

9- عبد الله شريط، الإسلام ورجاله المعاصرون - الفكر الإسلامي –، محاضرات وتعقيب الملتقى السادس للتعرف على الفكر الإسلامي، منشورات وزارة التعليم الأصلي والشؤون الدينية، الجزائر، 1972.

10- عبد الله شريط، الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1975، ط 2.

11- عبد الله شريط، من واقع الثقافة الجزائرية، ط 2، الشركة الوطنية للنشر والإشهار، الجزائر، 1981.

12- عبد الله شريط، المشكلة الإيديولوجية وقضايا التنمية، دار البعث للطباعة والنشر، قسنطينة، الجزائر، 1981.

13- عبد الله شريط، المنابع الفلسفية في الفكر الاشتراكي، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1976.

14- عبد الله شريط، الأعمال الكاملة، المجلد الأول، الجزء الأول، منشورات السهل، 2009.

15- عبد الله شريط، مع الفكر السياسي الحديث والمجهود الإيديولوجي في الجزائر، المؤسسة الوطنية للكتاب الجزائر، 1986.

16- عبد الله شريط، من واقع الثقافة الجزائرية، الشركة الوطنية للنشر والإشهار، ط 2، الجزائر، 1981.

17- عبد الله شريط، حوار إيديولوجي مع الفيلسوف المغربي عبد الله العروي حول المسألة الصحراوية والقضية الفلسطينية، دار هومة للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، 2008.

18- عبد الله شريط، الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون، الشركة الوطنية للنشر التوزيع، ط 2، الجزائر 1981.

19- عبد الله شريط، مع الفكر السياسي الحديث والمجهود الإيديولوجي في الجزائر، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1986.

20- عبد الله شريط، الرماد، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، د. ط، د. س.

21- عبد الله شريط، حول الثورة ومفاهيمها، مجلة الفكر، العدد 2، الجزائر، 1957.

22- عبد الله شريط ومحمد الميلي، الجزائر في مرآة التاريخ، مكتبة البعث، قسنطينة، الجزائر، ط 1، 1965.

23- عبد الله شريط، الإسلام ورجاله المعاصرون – الفكر الإسلامي -، محاضرات وتعقيب الملتقى السادس للتعرف على الفكر الإسلامي، منشورات وزارة التعليم الأصلي والشؤون الدينية، الجزائر، 1972.

24- عبد الله شريط، حوار إيديولوجي حول المسألة الصحراوية والقضية الفلسطينية، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، د.ط،1982 .

25- عبد الله شريط، من أجل سعادة الإنسان – الأعمال المتكاملة -، المجلد الأول، منشورات السهل، 2009.

26- عبد الله شريط ومحمد مبارك الميلي، الأعمال الكاملة، المجلد الرابع، نختصر تاريخ الجزائر السياسي والثقافي والإجتماعي، منشورات السّهل، الجزائر، 2009.

27- عبد الله شريط، أخلاقيات غربية في الجزائر، الشركة الوطنية للنشر و التوزيع، الجزائر، ط1، 1975.

28- عبد الله شريط، مقال في المجاهد الأسبوعي، اللسان المركزي لحزب جبهة التحرير الوطني، العدد 1124، 19 فيفري 1982. 128- عبد الله شريط ومحمد الميلي، الجزائر في مرآة التاريخ، مكتبة البعث ، ط 1، قسنطينة، الجزائر، 1965.

29- عبد الله شريط ومحمد الميلي، الجزائر في مرآة التاريخ، مكتبة البعث ، ط 1، قسنطينة، الجزائر، 1965.

ثالثا– قائمة المراجع

1- ألان تورين، نقد الحداثة، تر: أنور مغيث، المجلس الأعلى للثقافة، مصر القاهرة، د ط، 1997.

2- أرنست بلوخ، مدخل إلى فلسفة النهضة، تر : مصطفى مرجان، الفكر العربي المعاصر، العدد 13، جويلية، 1981.

3- الشيخ محمد وياسر الطائري، مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة، حوارات منتقاة من الفكر الألماني، دار الطليعة، ط 1، بيروت، 1996.

4- اسماعيل قيرة وآخرون، مستقبل الديموقراطية في الجزائر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 1، 2002.

5- ادريس حسن، قصتي مع الانقلابات العسكرية، شركة مطابع السودان للعملة المحدودة، الخرطوم، السودان، 2013.

6- ألبير آدو بواهن، الاستعمار في افريقيا أثاره ومغزاه، المجلد 7، المطبعة الكاثوليكية، اللجنة العلمية الدولية لتحرير تاريخ افريقيا العام، اليونيسكو، لبنان، 1990.

7- أحمد بن نعمان، فرنسا والأطروحات البربرية، دار الأمة، الجزائر، ط 2، 1997.

8- إسماعيل أحمد ياغي، العالم العربي في التاريخ الحديث، مكتبة العبيكان، الرياض، 1997.

9- أدونيس، فاتحة لنهايات القرن، دار العودة، بيروت، لبنان، 1993.

10- أركون محمد ، قضايا في نقد العقل الديني، كيف نفهم الإسلام اليوم، دار الطليعة، بيروت، 1999.

11- أركون محمد . الإسلام، أوروبا، الغرب: رهانات المعنى وإرادات الهيمنة، دار الساقي، بيروت، 1995.

12- أركون محمد، الفكر العربي، تر عادل العوا، منشورات عويدات، بيروت- باريس، 1985.

13- الجابري محمد عابد، بنية العقل العربي : دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1986، ص 552.

14- الجابري محمد عابد، التراث والحداثة (دراسات ومناقشات)، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، ط 1، 1991.

15- الشياب محمد خالد، رؤى فلسفية في الفكر العربي المعاصر، دار يافا، الأردن، ط 1، 2007.

16- لعموري عليش، من أعلام الفكر والثقافة في الجزائر، دار هومة للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، 2016.

17- البخاري حمانة، فلسفة الثورة الجزائرية، منشورات مخبر الأبعاد القيمية الجزائر، دار الغرب للنشر والتوزيع، وهران، ط 1، 2001.

18- الكحلاني حسن، الفردانية في الفكر الفلسفي المعاصر، مكتبة مدبولي، ط 1، القاهرة، 2004.

19- أوليفيه ريبول، فلسفة التربية، تر : جهاد نعمان، منشورات عويدات، ط 3، 1986.

20- أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، ج 1، عالم المعرفة (الجزائر)، 2011.

21- لطفي بركات أحمد، فلسفة تربوية عربية، دار المريخ للنشر، الرياض، 1982.

22- أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، ج 2، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1981.

23- أحمد حيدر، نحو حضارة جديدة، دار الفكر، لبنان، 1999.

24- أحمد عبد السلام، مصطلح السياسة عند العرب، الشركة التونسية للنشر، تونس، 1985.

25- أبو راس الناصري، فتح الإله ومنته في التحدث بفضل ربي ونعمته، تح : محمد بن عبد الكريم، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1990.

26- الحسين بن محمد الورثيلاني، الرحلة الورثيلانية، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة ، مصر، ط 1، 2008.

27- العيد سعيود، حركة التعليم في الجزائر خلال العهد العثماني، مجلة سيرتا، ماي 1980.

28- أحمد الفنيش، أصول التربية، الطبعة الثانية، دار الكتاب الجديد، بيروت، 1999.

29- المسدي عبد السلام، المصطلح النقدي، مؤسسات عبد الكرم بن عبد الله للنشر والتوزيع، تونس، 1994.

30- أحمد بن فاس، مقاييس اللغة، تح : عبد السلام محمد هارون، كتاب الفاء، باب الفاء والهاء وما يثلثهما، دار الفكر، 1979، ج 4.

31- لوكاتش جورج، ماركسية أم وجودية؟، تر: جورج طربشي، دار اليقضة العربية، دمشق، د.س.

32- أقانا سييف، أسس الفلسفة الماركسية، تر: عبد الرزاق الرصافي، دار الفارابي، بيروت، لبنان، ط 4، 1984.

33- اسماعيل زروخي، دراسات في الفكر العربي المعاصر، جامعة منتوري قسنطينة وشركة دار الهدى عين مليلة، 2002.

34- بوطيغان نصيرة، الفلسفة والقدرة على تنوير وتغيير المجتمع الجزائري في مشروع عبد الله شريط، العلامة حمد البشير الابراهيمي وافق الحداثة، سؤال التنوير، الجمعية الجزائرية للدراسات الفلسفية،2016.

35- بغورة الزواوي، الخطاب الفكري في الجزائر بين النقد والتأسيس، دار القصبة للنشر، الجزائر، 2003.

36- بشير بلاح، تاريخ الجزائر المعاصر، من 1830 إلى 1989، ج 1، دار المعرفة، الجزائر، 2006.

37- بوزبرة عبد السلام، طه عبد الرحمان ونقد الحداثة الغربية، جداول للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط 1، 2001.

38- جان جاك روسو، اميل أو تربية الطفل من المهد الى الرشد، تر نظمي لوقا، الشركة الوطنية للطباعة، القاهرة، 1958.

39- جيوفاني بورادوري، الفلسفة في زمن العنف والارهاب، تر عادل النبواني، حوارات مع يورغن هابرماس وجاك ديريدا، المركز العربي للأبحاث، دراسة سياسية، ط 1، الدوحة، 2013.

40- جون ديوي، التربية في العصر الحديث، ج 1، تر : عبد العزيز عبد الحميد، محمد حسين المخزنجي، مكتبة النهضة العربية، القاهرة، 1949.

41- جورج بوليتزر وآخرون، أصول الفلسفة الماركسية، تر: شعبان بركات، ج 1، منشورات المكتبة العصرية، لبنان، د س، ص 35.

42- هنتر ميد، الفلسفة أنواعها، تر : فؤاد زكريا، دار نهضة مصر للطباعة والنشر، القاهرة، 1975.

43- ولد خليفة، الأستاذ عبد الله شريط، "خصال ومنهج وأفكار"، كلمة ألقيت في افتتاح منبر شخصية ومسار، سلسلة منشورات الجيب الجزائر، إصدارات المجلس الأعلى للغة العربية 2008 .

44- ولد قاسم يعقوب، الحداثة في فلسفة هيجل، اتحاد الجمعيات الفلسفية العربية، ط 01، 2003.

45- زعربان علي رضا النحوي، تقويم نظرية الحداثة، دار النحوي للنشر والتوزيع، الرياض السعودية، ط 1، 1992.

46- زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي، دار الشروق، القاهرة.

47- حسن حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، الدار التقنية للنشر، مصر، د ط، 1991.

48- حمانة البخاري، فلسفة الثورة الجزائرية، ابن النديم للنشر والتوزيع ودار الروافد الثقافية، الجزائر، ط 1، 2012.

49- حميد خروف، سياسة التنمية في الجزائر – رؤية سوسيولوجية – مجلة الفكر السياسي، إتحاد الكتاب العرب، شتاء 2002، دمشق، سوريا.

50- كميل ريسلير، السياسة الثقافية الفرنسية بالجزائر أهدافها وحدودها (1830-1962)، تر وتع: نذير طيار، دار كتابات جديدة للنشر الإلكتروني، الجزائر، 2016.

51- كارل ماكس، رأس المال، تر: د. راشد البراوي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، مصر، الجزء الأول، 1947.

52-كتاب جماعي، مقال لعمر بوساحة بعنوان النقد الثقافي وآليات التحديث في فكر عبد الله شريط، عبد الله شريط – شهادات في مسار استثنائي - تق: عمر بوساحة، مجلة انزياحات 04، وزارة الثقافة والفنون الجزائرية، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية وحدة الرغاية، الجزائر، 2020.

53- محمد عابد الجابري، إشكالية الأصالة والمعاصرة في الفكر العربي الحديث والمعاصر: صراع طبقي أم مشكل ثقافي ؟، ضمن كتاب جماعي، التراث وتحديات العصر في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط 2، بيروت، لبنان، 1987.

54- محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط 7، 2004.

55- محمد عابد الجابري، التراث والحداثة : دراسات ومناقشات، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط 1، 1991.

56- محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، الدار البيضاء، المغرب، ط 4، 1991.

57- محمد سبيلا، مدارات الحداثة، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط 1، بيروت 2009.

58- محمد سبيلا، عبد السلام بن عبد العالي، الحداثة وما بعد الحداثة، دار توبقال، المغرب، ط 1، 1996.

59- محمد الشيكر، هايدغر وسؤال الحداثة، افريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، دط، 2006.

60- محمد سبيلا، وعبد السلام بن عبد العالي، العقلانية وانتقاداتها، دار توبقال، ط 2، المغرب، 2006.

61- محمد الشيخ، نقد الحداثة في فكر هيدجر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط 1، 2008.

62- مصطفى الأشرف، الجزائر: الأمة والمجتمع، تر: حنفي بن عيسى، دار القبة للنشر، الجزائر، 2007.

63- محمد نور الدين أفاية، الحداثة و التواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة نموذج هابرماس، إفريقيا الشرق، بيروت، لبنان، ط 2 ، 1998.

64- محمد الداهنين، التراث والحداثة في المشروع الفكري لمحمد عابد الجابري، دار التوحيد، الرباط، المغرب، 2012.

65- محمد أركون، الفكر الإسلامي (نقد واجتهاد)، تر هاشم صالح، المركز الثقافي العربي، دار البيضاء، ط 2، 1996.

66- محمد أركون، قضايا في نقد العقل الإسلامي (كيف نفهم الإسلام)، تر: هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط 1، 1988.

67- محمد أركون، من فيصل التفرقة إلى فصل المقال (أين هو الفكر الإسلامي المعاصر)، تر: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط 2، 1995.

68- محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل(نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي) تر: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط1، 1999.

69- محمد أركون وآخرون، الإسلام والحداثة، ندوة، دار الساقي، بيروت، ط 01، 1990.

70- محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، تر: هاشم صالح، لافوميك للنشر، الجزائر، 1993، ص 232-233.

71- محمد أركون، قضايا في نقل العقل الديني، كيف نفهم الإسلام اليوم؟، تر : هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ط 1، 1998.

72- محمد أركون، من فيصل التفرقة إلى فصل المقال، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر ؟، تر وتع: هاشم صالح، دار الساقي، لبنان، ص المقدمة.

73- محمد سبيلا، مدارات الحداثة، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط 1، بيروت 2009، ص 127.

74- محمد زتيلي، فواصل في الحركة الأدبية والفكرية الجزائرية (1975.2005)، موفم للنشر، الجزائر، ط 1.

75- محمد الميلي، ابن باديس وعروبة الجزائر، وزارة الثقافة، الجزائر، 2007، ص 107.

76- محمد أركون، الفكر الاسلامي – قراءة علمية – تر: هاشم صالح، مركز الانماء القومي بيروت، والمركز الثقافي العربي الدار البيضاء، ط 2، 1996، ص 144.

77- محمود قاسم، مقدمة لكتاب معركة المفاهيم للأستاذ عبد الله شريط، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر.

78- محمد سبيلا، مدارات الحداثة، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، لبنان، ط 1، 2009، ص 252.

79- محمد عابد الجابري، إشكالية الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1990.

80- محمد عرب، شرائع النفس والعقل والروح، منشورات اتحاد كتاب العرب، دمشق، 2005.

81- محمد عمارة، أزمة الفكر الإسلامي المعاصر، دار الشرق الأوسط، القاهرة، مصر، 1990.

82- محمد الذوادي، الثقافة بين تأصيل الرؤى الإسلامية واغتراب منظور العلوم الاجتماعية، دار الكتاب الجديدة المتحدة، ط 1، لبنان، 2000.

83- مالك بن نبي، مشكلة الحضارة وشروط النهضة، تر : عمر كامل مسقاوي، عبد الصبور شاهين، دار الوعي، الجزائر، ط 1، 2012.

84- محمد عابد الجابري، التراث والحداثة دراسات ... ومناقشات، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط 1، 1991.

85- محمد عابد الجابري، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، ط 1، بيروت، 1979.

86- مالك بن نبي، مشكلات الحضارة – القضايا الكبرى –، دار الفكر ،الجزائر – دار الفكر، دمشق، ط 1، 1991.

87- مجمع اللغة العربية المصري، المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، 1983.

88- محمد لبيب النجيجي، مقدمة في فلسفة التربية، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، ط 3، بيروت، 1981.

89- محمد منير مرسي، فلسفة التربية اتجاهاتها ومدارسها، عالم الكتب، القاهرة، 1995.

90- محمد زياد حمدان، المنهج المعاصر – عناصره ومصادره وعمليات بنائه–، سلسلة التربية الحديثة، دار التربية الحديثة، ط 2، عمان، الأردن، 1988.

91- معروف نايف محمود، خصائص العربية وطرائق تدريسها، دار النفائس، ط 2، بيروت، 1987.

92- مالك بن نبي، شروط النهضة، تر : عمر كامل مسقاوي وعبد الصبور شاهين، دار الفكر للطباعة والتوزيع والنشر، دمشق، سوريا، 1986.

93- محمد أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب، : رهانات المعنى وإرادات الهيمنة، تر : هاشم صالح، دار الساقي، ط 2، بيروت، 2001.

94- مالك بن نبي، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، سلسلة مشكلات الحضارة، تر: محمد عبد العظيم علي، دار الفكر، بيروت، ط 1 1988.

95- محمد بنيس، حداثة السؤال بخصوص الحداثة العربية في الشعر والثقافة، المركز الثقافي العربي، لبنان، المغرب، ط 2، 1998.

96- مالك بن نبي، شروط النهضة، تر: عمر كامل مسقاوي وعبد الصبور شاهين، دار الفكر للطباعة والتوزيع والنشر، دمشق، سوريا، د.ط، 1986.

97- محمد سبيلا وعد السلام بنعبد العالي، العقلانية وانتقاداتها، دار توبقال، ط 2، المغرب، 2006.

98- محمد أركون، الفكر الإسلامي – قراءة علمية –، تر: هاشم صالح، مركز الانماء القومي، بيروت، 1996.

99- محمد سبيلا، محاضات الحداثة، دار الهادي، ط 01، بيروت، 2007.

100- ناصيف نصار، مطارحات للعقل الملتزم (في بعض مشكلات السياسة والدين والإيديولوجية)، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط 1، 1986.

101- ناصيف نصار، باب الحرية- انبثاق الوجود بالفعل- دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2003.

102- نورة بوحناش، الاجتهاد وجدل الحداثة، دار الكلمة للنشر والتوزيع، ط 1، تونس.

103- نصر حامد أبو زيد، التجديد والتحريم والتأويل بين المعرفة العلمية والخوف من التكفير، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2010.

104- ناصيف نصار، ابن خلدون في منظور الحداثة، فعاليات الندوة العلمية التي أقامها بيت الحكمة بمناسبة المائوية السادسة لوفاته – مارس 2006- بعنوان ابن خلدون ومنابع الحداثة، المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون (بيت الحكمة)، قرطاج، تونس، 2008.

105- سفر الحوالي، العلمانية نشأتها وتطورها وآثارها في الحياة الإسلامية المعاصرة، دار الهجرة، د ط، د ت.

106- سلوى محمد لبيب، ظاهرة الانقلابات العسكرية في افريقيا بين النظرية والتطبيق، مجلة الدراسات الافريقية، ع 4، معهد البحوث والدراسات الإفريقية، جامعة القاهرة، مصر، 1975.

107- سعيد سراج، الرأي العام، مقوماته وأثره في النظم السياسية المعاصرة، الهيئة المصرية للكتاب، 1978.

108- ساطع الحصري، محاضرات في نشوء الفكرة القومية، مكتبة الرسالة، القاهرة، 1951.

109- رونيه ديكارت، مقال عن المنهج، تر محمود محمد الخضيبري، مر د محمد مصطفى حلمي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط 3، 1985.

110- ريتشارد روتري، هابرماس، ليوطار وما بعد الحداثة، تر: محمد جديدي، ضمن: أعمال ملتقى الأنظمة المعرفية للتاريخ في الفلسفة المعاصرة، مخبر الفلسفة وتاريخها، قسم الفلسفة جامعة وهران، دار الغرب للنشر، 21-22 ماي 2002.

111- رامي أبو شهاب، الرسيس والمخاتلة، خطاب ما بعد الكولونيالية في النقد العربي المعاصر، النظرية والتطبيق، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط 1، 2013.

112- عبد الرزاق قسوم، منبر شخصية ومسار - خصال مناهج أفكار -، سلسلة منشورات الجيب، الجزائر، جويلية 2008.

113- علي غربي، عولمة الفقر، يوم دراسي بعنوان: " التحديات المعاصرة "، جامعة قسنطينة، الجزائر، 2002.

114- عبد الوهاب المسيري، العلمانية والحداثة والعولمة، دار الفكر، دمشق، سوريا، ط 4، 2013.

115- عبد القادر قيدوح، العقل العملي في فكر ابن خلدون، فعاليات الندوة العلمية التي أقامها بيت الحكمة بمناسبة المائوية السادسة لوفاته، مارس 2006، ابن خلدون ومنابع الحداثة، ج 1، برعاية وزارة الثقافة والمحافظة على التراث، المجمع التونسي للعلوم والآداب في الفنون، بيت الحكمة، تونس.

116- عبد اللطيف الخمسي، الفلسفة ونقد مفهوم التواصل من التأسيس المعرفي إلى البناء القيمي، دار الكتب العلمية، ط 1، بيروت، لبنان، 2015.

117- علي أبطاش، مفهوم التراث في الخطاب العربي المعاصر، محمد أركون أنموذجا، مؤمنون بلا حدود، الرباط، المغرب، د. ط، 2015.

118- عبد الله العروي، العرب والفكر التاريخي، دار الحقيقة، بيروت، ط 03، 1980.

119- عبد الله العروي، العرب والفكر التاريخي، الدار البيضاء، بيروت، ط 4، 1998.

120- عبد الوهاب المسيري، رحلتي الفكرية في البذور والجذور والثمر، سلسلة مطبوعات الهيئة، ط 1، 2000.

121- عبد الله العروي، الإيديولوجية العربية المعاصرة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط 3، 2006.

122- عبد الرحمان ابن خلدون، الباب المحصل في أصول الدين، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية مصر ، 1996.

123- عبد الإله بلقيز، نهاية الداعية - الممكن والممتع في إدارة المثقفين -، المركز الثقافي العربي، ط 1، 2000.

124- عبد الله العروي، العرب والفكر والتاريخي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط 5، 2006.

125- علي حرب، أزمة الحداثة الفائقة ، الإصلاح – الإرهاب – الشراكة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط 1، 2005.

126- عبد اللطيف عبادة، اجتماعية المعرفة الفلسفية، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1984.

127- عشراتي سليمان، ابن باديس (حواشي وهوامش من الصميم استبصار في خطوط المرايا المضببة)، دار الغرب للنشر، الجزائر، ج 3.

128- عمار الطالبي، آثار ابن باديس، الشركة الجزائرية، الجزائر، ج 2، المجلد الثاني، 1997، ط 3.

129- عبد المالك مرتاض، نهضة الأدب العربي المعاصر في الجزائر (1925.1954.)،الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، 1983، ط 2.

130- عمار طالبي، آثار ابن باديس، الشركة الجزائرية، الجزائر، ط 3، 1997.

131- عامر رشيد مبيض ، موسوعة الثقافة السياسية و الاجتماعية و الاقتصادية و الفكرية- مصطلحات و مفاهيم -، دار المعارف للنشر،دمشق، ط1، 2000.

132- عبد الرحمان ابن خلدون، المقدمة (المجلد الأول)، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1967.

133- عبد الرحمان ابن خلدون، التعريف بابن خلدون ورحلته شرقا وغربا، دار الكتب العلمية، بيروت، 2004.

134- عبد الرحمان ابن خلدون، الباب المحصل في أصول الدين، الاسكندرية، دار المعرفة الجامعية، 1996.

135- عبد الكريم بوصفصاف، أعمال الدكتور عبد الله شريط الفكرية والفلسفية في ميزان الباحثين الجامعيين (ندوة تكريمية أقيمت يومي 19-20 ماي 2004)، منشورات مخبر الدراسات التاريخية والفلسفية، جامعة منتوري قسنطينة، الجزائر، ط1، ديسمبر 2007، ص 101.

136- عبد الوهاب شعلان، إشكاليات الفكر العربي المعاصر في أطروحات أركون، الجابري، العروي ، حسن حنفي، علي حرب، مكتبة الآداب القاهرة ط1، 2006، ص26.

137- علي أبطاش، مفهوم التراث في الخطاب العربي المعاصر، محمد أركون أنموذجا، مؤمنون بلا حدود، الرباط، المغرب، 2015 ، ص 4.

138- علي حرب، أوهام النخبة أو نقد المثقف، المركز الثقافي العربي، المغرب، لبنان، ط 3، 2004.

139- عبد العزيز حمودة، المرايا المقعرة، نحو نظرية نقدية عربية، عالم المعرفة، الكويت، 2001.

140- علي حرب، الأختام الأصولية والشعائر التقدمية (مصائر المشروع الثقافي العربي)، المركز الثقافي العربي، المغرب، لبنان، ط 1، 2001.

141- عبد الله عبد الرزاق إبراهيم، المسلمون والاستعمار الأوربي لإفريقيا، عالم المعرفة، الكويت، 1998.

142- عثمان أمين، ديكارت، مكتبة الأنجلو مصرية، القاهرة مصر، 1969.

143- عبد الوهاب المسيري، فتحي التريكي، الحداثة وما بعد الحداثة، حوارات لقرن جديد، دار الفكر، ط 1، دمشق، 2003.

144- علي عبد المعطي محمد، الفكر السياسي الغربي، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، 2000.

145- عبد الرحيم العلاّم، التحولات المحورية في منتصف الفترة الوسيطة ومحدداتها اللاهوتية والفكرية، بحث محكم، قسم الدراسات الدينية، مؤمنون بلا حدود – الدراسات والأبحاث –، 2020.

146- عبد القادر محمد مرزاق، مشروع أدونيس الفكري والابداعي رؤية معرفية، المعهد العالمي للفكر الاسلامي، فرجينيا، الو م أ، ط1، 2008.

147- عبد الله العروي، الأيديولوجيا العربية المعاصرة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط 1، 1995.

148- فارح مسرحي، الحداثة في فكر محمد أركون، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2006.

149- فارح مسرحي، الحداثة في فكر محمد أركون، الدار العربية للعلوم، بيروت، لبنان، ط 1، 2006.

150صالح بالحاج، تاريخ الثورة الجزائرية، دار الكتاب الحديث، الجزائر، ط 1، 2010.

151- صالح شقير، الحضور الفلسفي في الفكر العربي الحديث، مجلة جامعة دمشق، المجلد26 ، العدد 1+2، 2010.

152- تركي الحمد، الثقافة العربية في عصر العولمة، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط 1، 1999.

153- خيرة حمر العين، جدل الحداثة في نقد الشعر العربي، اتحاد كتاب العرب، دمشق سوريا، د ط، 1996.

154- خيرة حمر العين، جدل الحداثة في نقد الشعر العربي، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، سوريا، 1996.

155- خليفة عبد الكريم، اللغة العربية والتعريب في العصر الحديث، دار الفرقان، ط 5، عمان، الأردن، 1997.

156- غاستون بوتول، سوسيولوجيا السياسة، تر : نسيم نصر، منشورات عويدات، بيروت، 1980.

157- غالي شكري، التراث والثورة، دار الطليعة، ط 2، بيروت، 1979.

رابعا- قائمة المجلات

1- النوي حمادي، التنظير المنهجي لإشكالية التنمية في فلسفة عبد الله شريط، مجلة مقاربات فلسفية، المجلد 8، العدد 2، 2021.

2- المجلس الأعلى للغة العربية، العربية – من محنة الكولونيالية إلى إشراقة الثورة التحريرية –، الجزائر، عدد ممتاز، 2005.

3- المجلس الأعلى للغة العربية، اللغة العربية، مجلة نصف سنوية، العدد الخامس، الجزائر، 2001.

4- إيمانويل كانط، ما الأنوار؟، تر: مجلة أيس، العدد 1، الجزائر، جوان 2005.

5- هابرماس، الحداثة وخطابها السياسي (قراءة في ترجمة جورج تامر)، مجلة الكرمل، العدد 12، بيروت، 1984.

6- هابرماس، سهم في قلب الزمن الحاضر، تر: بلعباس أحمد، مجلة فكر ونقد السنة الأولى، ع 3 – نوفمبر 1997.

7- حسنة سمير، قراءة نقدية في فكر عبد الله شريّط فكرة جدلية النظري والعملي نموذجا، الأكاديمية للدراسات الاجتماعية والإنسانية ب /قسم الآداب والفلسفة العدد– 11 جانفي 2014.

8- حامي حسان، الأزمة الهوياتية في المجتمع الجزائري بين التنازع الإيديولوجي والتوظيف السياسي، مجلة العلوم الإنسانية والاجتماعية، العدد 29، جامعة المسيلة، جوان 2017.

9- طارق البشري، سيبقى الغلو ما بقي التغريب، مجلة «العربي»، العدد 278، يناير 1982.

10- مبارك فضيلة، مفهوم التنمية في فكر عبد الله شريط، مجلة متون، كلية العلوم الاجتماعية، جامعة الدكتور مولاي الطاهر، سعيدة، الجزائر، المجلد الثامن، العدد 04، جانفي 2017.

11- منصور عفيف، الحوار الفكري، مجلة تصدر دوريا عن مخبر الدراسات التاريخية والفلسفية، جامعة منتوري قسنطينة، العدد 9، جوان 2007.

12- مصطفى محمد رجب، فلسفة التربية : المفهوم والأهمية، المجلة التربوية، العدد 51، يناير 2018.

13- عليوان السعيد، فلسفة التربية عند عبد الله شريط، مجلة المعيار، كلية أصول الدين جامعة الأمير عبد القادر للقيم الاسلامية، قسنطينة، العدد، 37، الجزائر، 2014.

14- عبد المجيد مزيان، الأنظمة الثقافية في الجزائر قبل عهد الاستعمار، مجلة الثقافة، عدد : 90، نوفمبر/ديسمبر 1985 م.

15- عبد الجليل مرتاض، تجارب عربية في تفصيح العامية، مجلة اللغة العربية المجلس الأعلى للغة العربية، العدد 10، الجزائر، 2004.

16- عزوز يعقوب، مشروع النهضة العربية الثانية عند ناصيف نصار – قراءة تحليلية في رهانات النهضة ومرتكزات المشروع –، مجلة مشكلات الحضارة، جامعة الجزائر 2، المجلد 8، العدد 2، ديسمبر 2019.

17- فؤاد زكريا، ثقافتنا المعاصرة بين التعريب والتغريب، مجلة «العربي»، العدد302، يناير 1984.

18- رايس زاوي، مقال سؤال الأخلاق في الفكر الجزائري – عبد الله شريط نموذجا –، مجلة الواحات للبحوث، العدد 18، 2013.

20- شلتاغ عبود، في المصطلح الثقافي والتغريب، مجلة «آفاق الثقافة والتراث»، العدد 33، 9 أبريل 2001.

خامسا– قائمة الجرائد

1- عبد الله العروي، حوار مع جريدة السياسة الجديدة، العدد 29، 23 أكتوبر 1998.

2- جريدة الشهاب، عدد 94، السنة الثالثة، 15 صفر 1345هـ / 23 أوت 1937 م.

سادسا– قائمة المذكرات والأطروحات

1- بن قدور نورالدين، مستقبل التنمية في الخطاب الفلسفي المغاربي المعاصر، مذكرة لـنيـل شهادة الدكتوراه في الفلسفـة، مشروع الفلسفة والتنمية، جامعة وهران 2، كلية العلوم الاجتماعية، 2016-2017.

2- حمودة السعيدي، الخطاب الابستيمولوجي في الفكر الفلسفي العربي المعاصر – حدوده وآفاقه –، رسالة دكتوراه، إشراف عبد الله شريط، جامعة الجزائر، 2002-2003، ص 7.

3- محمد بن عبد العزيز بن أحمد العلي، الحداثة في العالم العربي دراسة عقدية، بحث لنيل درجة دكتوراه، ج ا محمد بن سعود الاسلامية، م 1، كلية أصول الدين الرياض، 1414 هـ.

4- عطار أحمد، تجديد العقل الأنواري عند يورغن هابرماس – قراءة نقدية للإيديولوجيا اللبيرالية المعاصرة –، رسالة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه علوم في الفلسفة، إشراف: محمدي رياحي رشيدة، كلية العلوم الاجتماعية، قسم الفلسفة، جامعة وهران، 2010-2011.

سابعا: المراجع بالفرنسية

[1] AbdallahK Laroui, Islam et Modernite, Coll Armillaire , Edit/ *La decouverte 1987.*

[1] *Habermas J, Le discours philosophuque de la modernité, douze conférences, op. cit .*

1 Charles Ramond, (textes présentées et réunis), Kant et la pensée moderne M altératives critiques, presse Univer Bordeaux3, France.

[1] *Habermas J, Le discours philosophuque de la modernité, op. cit.*

[1] *Habermas J, Le discours philosophuque de la modernité, douze conférences , Tr ; Christian Bouchindhomme et Rainer Rochlitz, Gallimrd, 1988.*

[1] *Cossutta , Frédéric , Éléments pour la lecture des textes philosophiq*ues,Ed. Paris,Pordas,1992.

[1] Jean Leon L'Africain , Discription de l'Afrique, trd par A.Epaulard, (Paris : librairie d' orient , 1981).

[1] Etienne Ganty , Penser la modernité, Essai sur Heidegger, Habermas et Eric Weil, Presse Universitaire de Namur.

ثامنا: مواقع الأنترنيت:

https://ar.wikipedia.org/wiki/%D8%B4%D8%A7%D8%B1%D9%84_%D8%A8%D9%88%D8%AF%D9%84%D9%8A%D8%B1

فهرس المحتويات

المحتوى	الصفحة
مقدمة	أ ...ص
الفصل الأول: إشكالية الحداثة في الفكر العربي المعاصر	
المبحث الأول: الحداثة من السياق التاريخي إلى التداول العربي.	1
المبحث الثاني : الفكر العربي المعاصر بين سلطة التراث وحتمية الحداثة.	25
المبحث الثالث: المرجعية الفكرية والفلسفية للمفكر الشريطي.	49
الفصل الثاني: المسائل والقضايا الحداثية في فكر عبد الله شريط	50
المبحث الأول: معركة المفاهيم وثنائية الثقافة والسياسة من منظور المفكر شريط.	74
المبحث الثاني: جدلية التراث والحداثة ونتائج الثورة الثقافية.	99
المبحث الثالث: المشروع التربوي وسياسة التحديث في تصور شريط.	124
الفصل الثالث: امتدادات الفكر الحداثي لعبد الله شريط في الفكر الجزائري المعاصر	146
المبحث الأول: البعد الأنطولوجي لحداثة شريط.	148
المبحث الثاني: المشروع الحداثي في فكر عبد الله شريط.	171
المبحث الثالث: القيم الحداثية للمفكر شريط و أثرها في الفكر الجزائري المعاصر.	196
خاتمة	221
قائمة المصادر والمراجع	225
فهرس المحتويات	244

الملخص:

تهدف هذه الدراسة إلى الوقوف على الجوانب الفلسفية والفكرية التي برزت في فلسفة عبد الله شريط الحداثية على اعتبار أنه قد وجهت عدت اتهامات للفلسفة العربية المعاصرة كونها كانت بعيدة عن الواقع العربي المعاش إضافة إلى أنها عاجزة عن بلورة والالمام بمشاكلنا المحلية والفعلية، ولكن بعد التأمل والتعمق في متن المفكر عبد الله شريط، وجدناه قد اعتبر هذه الاتهامات نتيجة حتمية لأنه دعا إلى إعادة النظر في محتوى الفلسفة من خلال ربطها بالواقع، وبهذا هل نجح المفكر شريط في تأسيسه لمشروع حداثي جزائري يكون مرجعية فلسفية وفكرية للفلسفة العربية المعاصرة ؟ هذا ما جعلنا نخوض غمار هذا البحث من خلال أطروحة موسومة بـ المشروع الحداثي في فكر عبد الله شريط.

الكلمات المفتاحية: الحداثة، الثورة الثقافية، التعريب، التراث، معركة المفاهيم.

Abstract:

This study aims to stand on the philosophical and intellectual aspects that emerged in the philosophy of Abdullah Cheriet of modernity, considering that accusations have been leveled against contemporary Arab philosophy because it was far from the lived Arab reality, in addition to that it is unable to crystallize and become familiar with our local and actual problems, but after contemplation And delving into the body of the thinker Abdullah Cheriet, we found that he considered these accusations an inevitable result because he called for a review of the content of philosophy by linking it to reality. Thus, did the thinker Cheriet succeed in establishing an Algerian modernist project that would be a philosophical and intellectual reference for contemporary Arab philosophy? This is what made us delve into this research through a thesis tagged with the modernist project in the thought of Abdullah Cheriet.

Key words: Modernity, Cultural revolution, Arabization, heritage, Battle of concepts.