جامعة وهران 2

كلية العلوم الاجتماعية

أطروحة

الدكتوراه تخصص فلسفة عامة

للحصول على شهادة دكتوراه في الطور الثالث تخصص فلسفة عامة

الموسومة بـ

إشكالية الكتابات المعرفية الفلسفية في الجزائر ـ عبد الله شريط أنموذجا ـ

إعداد الطالبة:

بكار هوارية

تحت إشراف:

أ ـ د سواريت بن عمر

لجنة المناقشة:

الاسم واللقب	الرتبة	الصفة	الجامعة
الزاوي الحسين	أستاذ التعليم العالي	رئيسا	جامعة وهران 2
سواريت بن عمر	أستاذ التعليم العالي	مشرفا ومقررا	جامعة وهران 2
بن سهلة أمينة	أستاذ محاضر أ	مناقشا	جامعة وهران 2
بن علي محمد	أستاذ التعليم العالي	مناقشا	جامعة غليزان
بن دوخة هشام	أستاذ محاضر أ	مناقشا	جامعة تلمسان

الموسم الدراسي: 2023/2022

إهداء

إلى من نذرا عمرهما في أداء رسالة العلم والتربية ...صنعاها من أوراق الصبر...وطرزاها من ظلام الدهر...جزاهما الله خيرا ...وأطال الله في عمر أمي بالبركات...وأنزل على قبري أبي بالرحمات...والدي الكرام.

إلى رفيق دربي ...ومن سار معي نحو الحلم خطوة خطوة...بدرناه معا ...وحصدناه معا ...وسنبقى معا بإذن الله...زوجي العزيزعيسى.

إلى الذين قاسموني الحياة بأفراحها وأقراحها ...إلى الذين لا ينقطع دعاءهم لي بالتوفيق والنجاح إخوتي الأحباء .

إلى نور عيني ...وشموع حياتي...وفرحة قلبي... أبنائي الأعزاء...محمد ريان وبهاء الدين والكتوتة الصغيرة...أمل الحياة ونور المستقبل.

وإلى كل الأساتذة والزملاء بقسم الفلسفة أهدي هذا العمل المتواضع.

بكار هوارية

كلمة شكر

إلى من نشكره وبدون انقطاع على نعمته التي لا تعد ولا تحصى، وهو الله سبحانه وتعالى فبمشيئته يلهمنا ويعلمنا كيف نعبده ونشكره ونحمده « ربي أوزعني أن أشكر نعمتك التي أنعمت علي وعلى والدي وأن أعمل صالحاً ترضاه» سورة الأحقاف

كماأتقدم بأسمى عبارات الشكر والعرفان الأستاذ القدير على إشرافه على هذا العمل وعلى توجيهاته القيمة وإرشاداته العلمية الأستاذ: د ـ سواريت بن عومر، والأستاذ : د ـ منير بهادي أطال الله في عمره وأدامه فخرا لقسم الفلسفة.

و أوجه شكري إلى كافة أعضاء اللجنة العلمية المناقشة لهذه الأطروحة.

كما أشكر كل أسرة قسم الفلسفة من أساتذة وعمال الإدارة.

المقدمـــة

إذا كانت الفلسفة في تعريفها اللّغوي حب الحكمة، فإنّ غايتها هي الكشف عن المعرفة الصحيحة والحقيقية، لذلك مرّ الفكر البشري بمجموعة من المراحل أسهمت في إثراء الفكر الفلسفي بكلّ ما يحمله من متناقضات، ولأنّ الاختلاف يوّلد الثراء الفلسفي، خاصّة إذا ما تعلّق بالغنى الفكري الّذي يدفع إلى الاستثمار في الوجود الإنساني وما ينطوي عليه من حيثيات.

إنّ لكلّ عصر صفاته الخاصّة التي تساعد في إظهار الفكر الإنساني، بداية من العصور الشّرقية القديمة الّتي اهتمت بالذات وجعلت لها مكانة خاصة، إضافة إلى جوهرها الوجودي ولكون الذات اللبنة الأولى الّتي توجّه إلى معرفة العالم الخارجي وما يتضمّنه من ألغاز تدفع بالإنسان إلى البحث عنها والإجابة عليها، فالفلسفة لم تكن خيالا ولا تزيلا من السّماء إنّما هي وليدة الواقع المعيشي الّذي نحياه، إضافة إلى التّجارب الّتي نعيشها يوميا وما يصاحبها من خوف وقلق ومسؤولية تدعو بالإنسان إلى الغوص في تجاربها مباشرة دون قيد أو واسطة، وهذا ما دفع الفرد أو الإنسانية بشكل عام إلى دراسة فكر اليونانيين القدامى، وهذا ما أكد عليه سقراط بمقولته " اعرف نفسك بنفسك "، وحتّى من طرف الفلاسفة الطبيعيّين من قبل.

لقد بحث كلّ واحد منهم في أصل الوجود، فكان الوجود عبارة عن ماء مع طاليس، أو هواء مع أنكسيمانس، أو نارا مع هيرقليطس، صحيح أنّ هذه العناصر مهمّة في حياة الإنسان لكنّني أعتقد أنّ الوجود الحقيقي هو وجود الأنا الّذي تأسّست من خلاله كلّ

العناصر المذكورة الّتي وجدت بوجود الإنسان، فالذات هي أساس حلّ كلّ المشاكل الخارجية فبدونها تغدو الحياة هباء منثورا، وهذا ما دفع كارل ماركس إلى القول: "سعى الفلاسفة حتى الآن إلى فهم العالم أمّا منذ اليوم عليهم أن يسعوا إلى تغييره "، وهذا يعني أن المعرفة الحقّة موجودة داخل الإنسان وحده، ولا أحد غيره يعلم بهذه الحقيقة وهي التغيير وما يحمله من معاني عديدة ومن هذا فغاية الإنسان هي تحقيق ذاته في ظلّ كلّ الأوضاع القاسية والصعوبات والمشاكل الّتي يعيشها.

وعليه فإنّ الشغل الشاغل للفلسفة المعاصرة هو الاهتمام بالقضايا الّتي تتعلق بالوجود الإنساني من حيث المعاناة الّتي يكابدها الإنسان في حياته و الأزمات الكثيرة الّتي تتعلّق بمستقبله، فالواقع المأساوي الّذي يعيشه الفرد، والّذي يمكن أن يغيره باقتراحاته أو بأفكاره البنّاءة، وذلك لكيّ يتجرّد من كلّ الضّغوط الّتي قيّدته في سنين مضت، بحيث يستطيع أن يحيا حياة حرّة وسعيدة، كما يستطيع أن يساهم في تحرير العقل البشري من الأوهام والخرافات التي لازمته طوال قرون، وطبعت في نفسية الفرد الخوف من الظواهر الطبيعية وإرجاعها إلى غضب الآلهة، فسعى الإنسان إلى التفكير العقلي الجاد للخروج من هذه المعتقدات التي كانت سائدة آنذاك.

إنّ أهمّ ما ألهم الإنسان إلى الإنجاز العلمي هو التّحرر من قيود الطّبيعة، التفكير الرّاقي الطّامح إلى التّخلص من هذه القيود، وهذا ما قدّم له حضارة والتي تعتمد على ما هو علمي، أمّا تقدمه في الميادين المختلفة خلال القرون الماضية حمل على عاتق بعض

الرّجال ومن بين طليعتهم بعض المفكرين الّذين عملوا على إدخال أفكار ومفاهيم جديدة، وذلك من خلال صيغهم للمفاهيم القديمة والثورة الّتي أحدثوها على المنهج القديم والّتي يجني ثمارها الإنسان اليوم، ولقد شكل عصر النهضة العربية مرحلة تاريخية مهمة بالنسبة للعرب، نظرا لدوره الكبير والفاعل في تشكيل الوعي العربي، واستمرت الجهود الفكرية في الواقع العربي والإسلامي الحديث والمعاصر حتى الربع الثاني من القرن العشرين فأصبح العقل العربي ثري برصيد من الأفكار التي ساهمت في تكوين العديد من النخب المثقفة في عالمنا العربي الإسلامي.

إن الحدث البارز في الوطن العربي هو ظهور ثلّة من المفكرين العرب الّذين اهتمّوا بالقضايا المعرفية منها والفلسفيّة المتنوّعة من ثقافة ولغة وايدولوجيا....وسمو بأفكارهم لتغيير الواقع العربي، لما يلاحقه من أطماع واستفزازات من طرف دول العالم المتقدم، وبهذا التطور استطاع أن ينشر نفوذه ويستحوذ على اقتصاد الشعوب الضعيفة.

فكانت أعمال هؤلاء المفكريين بمثابة المحرّك الأوّل الّذي أعطى المجتمع الدافعية للتعلّم والتثقيف باختلاف فئاته، ومن هؤلاء نذكر: زكي نجيب وطه حسين ومحمد أركون والمفكر الجزائري المناضل عبد الله شريط الذي كان سبّاقا في رفع الرّاية الجزائريّة في بلدان الجوار عن طريق وسائل الإعلام، كما كان للتأليف الحظ الوافر من أعماله، بحيث

تطابقت على نبله وشيمه **الآية الكريمة بعد بسم الله الرّحمن الرّحيم "رِجَـــالاً صَدَقُوا مَا عَاهَدُوا اللهَ عَلَيه "** [1].

1- إشكالية البحث:

من المفاهيم الّتي أخذت حضورا بالغا في أدبيات الفكر العربي المعاصر مفهوم الثقافة ومكانة اللّغة العربية إلى جانب مشكلة الايدولوجيا التي يعاني منها دول العالم الثالث، والّتي عبّر عنها في الكثير من المحاولات من طرف الفلاسفة والمفكرين العرب على تحدي الواقع تارة، والتطلّع إلى المستقبل تارة أخرى، وفي محاولة منه لبلورة وتحديد مكوّناته المعرفية الثقافية، فقد ارتبط ارتباطا وثيقا بطبيعة المرحلة والسّياقات السوسيوثقافية الّتي شكّلت واقعا اجتماعيا في ملامح ومضامين كتابات المفكرين الذين سهروا على قراءة ودراسة الواقع الاجتماعي الذي تضمن قضايا شكلت مساره واتجاهاته.

ففي بحثنا هذا والّذي يشمل " الإشكاليات المعرفيّة الفلسفيّة لعبد الله شريط " كان لابدّ لنا من إبراز أثر عبد الله شريط في ميدان المعرفة من خلال كتاباته الفلسفية المعرفية، وإيضاح جوانب من المفاهيم التي أثارها في فلسفته ومواطن التوليد في تلك الآراء بغية الوصول إلى إشكالاته المعرفية الفلسفية انطلاقا من شخصيته الشاملة لمختلف العلوم من مؤلّف وباحث ومفكّر وصحفي إضافة إلى الرجل السياسي المحنك ، اتخذ من التعليم أداة

[1]- سورة الأحزاب، الآية 12.

لتربية وتثقيف أجيال، ومن الصحافة أسلوبا لتوصيل القضية الجزائرية دوليا وعربيا عبر وسائل الإعلام، ومن السياسية موقفا لتسيير أمور بلده المستعمر في تلك الفترة.

وعليه نستخلص الإشكالية التالية :

- **من هو عبد الله شريط ؟ وماهي الإشكاليات المعرفية الفلسفية التي طرحها؟**

كما تتفرع الإشكالية العامة إلى إشكاليات جزئية :

- **ما هي أهم المفاهيم التي تبناها شريط في فلسفته ؟**
- **ومن هم الفلاسفة والمفكرين المساهمين في بلورة فكره؟ وهل كان لخطابه الفلسفي صدى في الواقع الجزائري؟**

2- **عنوان البحث:**

جاءت الأطروحة بعنوان" الإشكاليات المعرفية الفلسفية في الجزائر- عبد الله شريط نموذجا-" فعلى الرغم من تنبيه الكثير من الباحثين على أهمية دراسة أراء عبد الله شريط المعرفية، فإن الدراسات التي أجريت في هذا الموضوع قليلة نظرا إلى غزارة إنتاج عبد الله شريط وما كتبه في مجال الأدب والفلسفة والتاريخ، وهذا يعدّ حافزا في حد ذاته للاهتمام بالجانب المعرفي الفلسفي في فكره.

ومما يشدّنا للبحث هو أنّ الرجل أعطى نظرية قيّمة في الثقافة والتغيير الاجتماعي بالإضافة إلى ممارسته التعليم وتفنّنه في الإعلام الجزائري، كما لا ننسى أنّه تقلّد منصب وزير في تونس ممّا يجعل لفكره المعرفي أهميّة خاصة، فهو لم يكتف بتقديم الأفكار

وإبداء الآراء إنّما كان يمارس ويطبّق آراءه في مجال الكتابة والصحافة والمحاضرات التعليم، وهذه الرؤية الواضحة في الأمور السّياسية والاجتماعية مكّنته في الخوض في المشاكل والخروج منها بسلام، وهذا ما أعطى لأفكاره عمقا في التحليل والمعالجة من جهة، وجعلها معبّرة على الواقع السيوسيوثقافي الذي عاشه من جهة أخرى ...وممّا سبق ذكره، يمكنني القول بأن عبد الله شريط يحتل مكانة مرموقة بين المفكرين العرب وهذا ما دفع بنا غلى الخوض في أفكاره وإشكالاته المعرفية والفلسفية التي سنأتي على ذكرها لاحقا.

3- **فصول البحث:**

لقد تم وضع خطة للبحث تخدم الموضوع اشتملت أربعة فصول كل فصل يضم مباحث، وكل مبحث ينقسم إلى مجموعة من العناصر، فقد تناولت في:

- **الفصل الأول:** " قراءة في المسيرة العلمية والفكرية لعبد الله شريط "، أما المبحث الأول: جاء بعنوان حياته ومساره التعليمي، والمبحث الثاني: مجاله الإعلامي وقراءة لأهم لمؤلفاته.

- **الفصل الثاني:** تحدثنا عن " نظرية المعرفة بين المفهوم والتاريخ "، ففي المبحث الأول: وضعنا ضبطا لتصور المعرفة ووضحنا فيه الفرق بين العلم والمعرفة، أما في المبحث الثاني من هذا الفصل: فتحدثنا عن تاريخ نظرية المعرفة ومساهمتها في توعية

الفكر البشري، بداية من اليونان مرورا بالعصر الوسيط وصولا إلى العصر الحديث، كما وضعنا نموذجا لكل عصر.

-**الفصل الثالث:** تحدثنا على " المفاهيم الكبرى المؤسسة لفلسفة عبد الله شريط " وذلك بذكر أهم الإشكالات التي طرحها المفكر، ففي المبحث الأول: تحدثنا عن الثقافة وعلاقتها باللغة إضافة إلى بعض العناصر التي أخذت اهتمام مفكرنا (تعريف الثقافة، واقع الثقافة الجزائرية، معركة التعريب ودور الثقافة العربية ....)، كما جاء في المبحث الثاني: علاقة الثقافة بالحضارة وأشرنا فيه إلى الثقافة بمنظورها الحضاري و الضغوط المستهدفة للوطن العربي من أجل التغيير وعرجنا على علاقة الثقافة بالسلطة إضافة إلى التحديات التي تعرفها الثقافة العربية ضمن التغيرات التي يشهدها العالم.

أما في الفصل الرابع: كان الحديث عن " المناحي المؤثرة في فكر عبد الله شريط " أي من هم الفلاسفة الذين ساهموا في بلورة فكره، وضم ثلاث مباحث، المبحث الأول: الفكر الخلدوني وضم عناصر (تعريفه، فكره الفلسفي، أصل الدولة واللغة عنده). المبحث الثاني: برتراند راسل وضم عناصر (سيرته، حرية الثقافة عند راسل، السعادة عند راسل، دور الفلسفة في المجتمع). وفي المبحث الثالث: ذكرنا أهم مؤثر في فلسفة مفكرنا وهو العلامة عبد الحميد ابن باديس ودور جمعية علماء المسلمين في إبراز فكره.

4- منهج البحث:

أما المنهج الذي التزمت به فهو متعدد الملامح والجوانب، فإذا كان من الجائر أن يقدم الباحث بمقدمة يشرح من خلالها وبها مجموعة القواعد التي وجهت بحثه، فإن هذا العمل عديم القيمة إن لم يوضّح طبيعة الصلة بين الحقيقة المراد تحصيلها، والمنهج المتّبع لأن المنهج كما ورد في ذكر هيجل أنّه يشكل" بنية البحث" [2]. فهو بهذا المعنى ليس شكلية مجلوبة من خارج الأطروحة أو معرفة منصبة على مادتها من عليّها، وإنما هو طريقة اقتضيتها طبيعة موضوعي ذاتها، والمنهج المستعمل من دون الموضوع فراغ .

إنّ منهج البحث في الحقيقة جزء لا يمكن انتزاعه منه إذ كلما تطور البحث تطور الإجراء معه لذلك اعتمدت في هذا العمل على المنهج التحليلي فهو ضروري عند دراسة النصوص والأفكار الّتي هي السبيل للتوضيح والاستنباط.

5- أسباب اختيار الموضوع:

إن لاختيار موضوع البحث في كل مجالات البحث العلمي أسبابا تجعل الباحث يطرق هذا الموضوع دون غيره فمن بين الأسباب التي جعلتنا نختار هذا الموضوع هو: الدراسات القليلة حوله، بالإضافة إلى رغبتنا الشديدة في التعرف على هذه الشخصية القوية التي أثارت جدلا كبيرا وواسعا بين المفكرين العرب. أما الدافع الثاني يكمن في محاولة تقصي الحل الذي أنتجه عبد الله شريط في فلسفته والذي حاول من خلاله زرع

[2]- هيجل، علم ظهور العقل، تر مصطفى صفوان، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، س 1981، ص50.

الوعي الفكري في أوساط المجتمع العربي عامة والجزائر خاصة، وبغية بعث الخطاب الفلسفي في أذهان الجزائريين.كما تهدف مجمل الدراسة إلى إبراز أثر عبد الله شريط في ميدان المعرفة من خلال كتاباته الفلسفية المعرفية وإظهار جوانب من المفاهيم التي أثارها في فلسفته.

عوائق البحث:

وما لا يمكن إخفاؤه هو العديد من العراقيل والصعوبات التي وقفت حائلا بيننا و بين تقديم بحث كان ليكون في صورة أفضل منها. نذكر على سبيل المثال لا الحصر:

تشابه المعلومات والأفكار المتوفرة في المصادر وكثرة المفاهيم أوقعني في مشكلة التكرار. زد على ذلك الوضع الصحي الراهن وباء " كورونا " الذي يشهده العالم لم يسمح لي بمداومة الزيارات للمكتبات الوطنية.

وفي الأخير، فإن رسالتنا هذه ليست داعية إلى الكمال وإنما هي عبارة عن اجتهاد منا. قد نصيب وقد نخطئ ولكن عملا بوصيته صلى الله عليه وسلم في تشجيع على البحث "من اجتهد وأصاب فله أجران، ومن اجتهد ولم يصب فله اجر اجتهاده" – حديث شريف – ففي هذا البحث هّنات كثيرة بدون شك، ونقائص تدعو إلى التدارك والتقويم، وإلى مزيد من الجهد الفكري وإعادة التفكير من أجل التصحيح والتعديل، وأي عمل أكاديمي أو إنساني عموما، لا يخلُ من النقص ولا يسلم من النقد؟ وعليه، فإننا في تمام

الإصغاء لكل ملاحظة توجّه إلينا في هذا الشأن، وعلى تمام الاستعداد لتصحيحه؛ فإلينا تعود سلبيات هذا البحث ونواقصه، وإلينا وللأستاذ المشرف تعود إيجابياته.

ومنه نتقدم بكل آيات الشكر والعرفان إلى الأستاذ الدكتور "سواريت بن عمر" الذي كان خير عون لنا في انجاز هذا العمل بما أمدنا به من توجيهات سديدة وأراء رشيدة، أظهرت بجلاء جانب الأب والمعلم الحقيقي. كما نتقدم بالشكر إلى كل من ساعدونا في إخراج هذا العمل إلى النور.

الفصل الأول

*** عبد الله شريط قراءة في مسيرته العلمية والفكرية ***

المبحث الأول: حياته ومساره التعليمي.

أــ حياته.

ب ــ مساره التعليمي.

المبحث الثاني: مجاله الإعلامي وقراءة لمؤلفاته.

أ ــ شريط الإعلامي المبدع.

ب ــ قراءة لأهم مؤلفاته.

ج ـ أعماله الأدبية.

الفصل الأول: عبد الله شريط قراءة في مسيرته العلمية والفكرية

تمهيد :

لقد كرس عبد الله شريط حياته كلها بين التدريس والتأليف والإعلام الأمر الذي دفعنا أن نخصص نبذة عن حياته نتعرف على مواقفه و إسهاماته الفعالة في التوعية والتنوير، فكان المجال الثقافي الذي نشأ فيه عبارة عن مجال خصب للعلم والمعرفة، وإنّ الدور الّذي لعبه أثناء الثورة التحريرية كان له الجزء الأعظم، فناضل بمسعاه النبيل في توعية أبناء وطنه، كما ساهم في طرح قوانين الجبهة التحريرية الجزائرية للخاص والعام من أبناء الشعب الجزائري وأبناء الوطن العربي وإبراز أهمية الكفاح من أجل الحرية...وعليه فمن هي هذه الشخصية الفذة؟ .

المبحث الأول: حياته ومساره التعليمي:

أ ـ حيــاته:

عبد الله شريط من مواليد 1921م ببلدية مسكيانة، بولاية أم البواقي في شرق الجزائر، حفظ القرآن كأقرانه من أبناء الشّعب الجزائريّ، تتلمذ على يدي العلامة الجزائري الكبير الشيخ العربي التّبسي صديق عبد الحميد ابن باديس، سافر إلى تونس للدّراسة سنة 1938م إلاّ أنَّه توقّف عن الدّراسة بسبب الحرب العالمية، فرجع إلى شرق الجزائر في قسنطينة وعند انتهاء الحرب توجّه إلى تونس مرّة أخرى وحصل آنذاك على

شهادة التّطويع بجامعة الزّيتونة في عام 1946م [1]، كما ساهم المناضل محمد خيضر- الّذي كان يشغل منصب ممثل حركة انتصار الحرّيات الدّيمقراطية في المجلس الوطني الفرنسي - بمساعدته في التّنقل إلى الشام مرورا بفرنسا عام 1947م و التحق بالجامعة السّورية وسجّل سنة أولى أدب عربي، ثمّ انتقل بعد فترة وغيّر التّخصص من أدب إلى فلسفة فتحصّل على شهادة ليسانس في الفلسفة السّياسية سنة 1951 م نظرا لمقاومة الاستعمار الفرنسي للّغة العربية واضطهادها "[2].

لقد التحق عبد الله شريط في صباه بكتاب القرية لحفظ القرآن الكريم كعادة أبناء الجزائر في ذلك الزمن، ثم تعلم في إحدى المدارس الابتدائية الفرنسية ببلدة مسكيانة، وانتقل إلى مدينة تبسة، حيث التحق هناك بإحدى مدارس جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، والتي كانت معروفة باسم مدرسة تهذيب البنين والبنات، وفي هذه المدرسة تتلمذ على يد العلاّمة الجزائري الكبير الشيخ العربي التبسي، رفيق درب العلاّمة عبد الحميد بن باديس، والشيخ البشير الإبراهيمي، وفي سنة 1938م ذهب إلى تونس للدراسة، وبعد فترة وجيزة توقف بسبب الحرب، وعاد إلى مدينة قسنطينة بالشرق الجزائري،

[1]- محمد الأخضر عبد القادر السّائحي، روحي لكم، تراجم ومختارات من الشّعر الجزائري الحديث، المؤسسّة الوطنية للكتاب، الجزائر، س 1986، ص122.

[2]-. م س، ص154.

ودرس بها، وفي سنة 1945م عندما انتهت الحرب العالمية توجه إلى تونس مرة أخرى، وحصل على شهادة التطويع من جامع الزيتونة سنة 1946م "[1].

انتقل عبد الله شريط إلى الشام بعد المرور على فرنسا سنة 1947م بجواز سفر مزور، وقد تمت هذه العملية بمساعدة مجموعة من النواب الجزائريين في باريس، من بينهم المناضل الكبير محمد خيضر الذي كان يشغل منصب ممثل حركة انتصار الحريات الديمقراطية في المجلس الوطني الفرنسي، وبعد أن ذهب إلى لبنان التحق بالجامعة السورية، وسجل سنة أولى أدب عربي، وبعد فترة غير التخصص، وانتقل إلى قسم الفلسفة بالجامعة نفسها، وحصل على شهادة ليسانس تخصص فلسفة سياسية سنة1951م وفي نفس السنة عاد إلى الجزائر، ونظراً لمحاربة الاستعمار الفرنسي للغة العربية، وتجريمه لكل من يتعلمها، فقد ظل عبد الله شريط بدون عمل، مما اضطره إلى السفر إلى تونس سنة 1952م، وهناك تولى التدريس في جامع الزيتونة بالمعهد الجديد الذي استحدث لتدريس العلوم الحديثة وفي نفس الوقت كان يعمل بجريدة الصباح التونسية.

وبعد اندلاع ثورة التحرير الجزائرية كثف جهوده للتعريف بالقضية الجزائرية وانضم سنة 1955م إلى أسرة تحرير جريدة المجاهد الجزائرية، لسان حال حزب جبهة التحرير الجزائرية، وأضحى عضواً من أعضاء البعثة السياسية لجبهة التحرير الوطني،

[1] –. محمد الأخضر السائحي، المصدر نفسه، ص123.

فقدم خدمات جليلة للثورة الجزائرية على الصعيد الإعلامي، حيث ترجم عشرات المقالات التي كانت تُكتب عن الثورة الجزائرية إلى اللغة العربية، وبعد إصدار جريدة المقاومة كُلف بتحرير افتتاحياتها، وظل يُترجم المقالات المنشورة في الصحافة الدولية عن الثورة الجزائرية من اللغة الفرنسية إلى اللغة العربية.

وبعد استرجاع السيادة الوطنية، واستقلال الجزائر سنة 1962م، عمل أستاذاً بجامعة الجزائر، وواصل نضاله الفكري والسياسي، وحصل سنة 1972م على شهادة الدكتوراه بأطروحة عن: « الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون »، كما ساهم في مرحلة بناء وتشييد الدولة الجزائرية بمجهود وافر في نشر الثقافة الفلسفية والتربوية في علم النفس الاجتماعي، وعلم الاجتماع التربوي، وذلك من خلال مداومته على تقديم حصة إذاعية، وحصة تلفزيونية لقيت نجاحاً كبيراً، وأعجب بها المثقفون الجزائريون أيما إعجاب، إضافة إلى تمثيله الجزائر في عدد من الندوات والملتقيات الدولية، كما ناقش وأطر مئات الرسائل الجامعية، وتخرجت على يديه آلاف الكفاءات في مختلف المراتب والمستويات"[1].

كُرِّم الدكتور عبد الله شريط العديد من المرات من قبل عدد من المؤسسات العلمية، كما كُرم من قبل الرئيس الراحل هواري بومدين في أواخر السبعينيات، وحصل على جائزة الدولة التقديرية الأولى مناصفة مع الأديب الراحل الروائي الطاهر وطار، وكُرم من قبل رئيس الحكومة الجزائرية الأسبق علي بن فليس، ووزير المجاهدين محمد

[1] –. محمد الأخضر السائحي، المصدر نفسه، ص124.

الشريف عباس تقديراً على إنجازه لموسوعته الضخمة عن: « الثورة الجزائرية في الصحافة الدولية». وقد نُظمت عدة ملتقيات وندوات علمية وطنية ودولية حول مشروعه الفكري المتميز، ومن بين هذه الندوات نذكر الندوة العلمية التي نظمها مخبر الدراسات التاريخية والفلسفية بجامعة منتوري بقسنطينة لدراسة آثاره الفلسفية والأدبية والتاريخية سنة2000م، وقد حضرها عدد كبير من الباحثين والمفكرين، وصدرت أعمالها في مجلد كبير"[1].

لقد شغل عبد الله شريط الناس ردحاً من الدهر، ومات عن عمر ناهز تسعة وثمانين عاماً قضى منها أكثر من ستين عاماً مُتنسكاً في محاريب العلم، والفكر، والمعرفة، ومن الصعوبة بما كان تصنيفه أو إدراجه في زاوية معينة، فقد كان متعدد الاهتمامات، ومتنوع الاختصاصات، فهو شاعر رومانسي رقيق، وأديب عُرف بأسلوبه المبسط، والسهل الممتنع، إذ يتميز أسلوبه في الكتابة بالدقة، فيضع الكلمات في مواضعها، بعيداً عن الإطناب الممل، والاختصار المخل إضافة إلى أنه ناقد أنجز عدة دراسات نقدية، كما أنه مترجم بارع حيث إنه يتقن اللغة الفرنسية بامتياز، إلا أنه لا يهجر إليها فكراً ولساناً، ظل طوال حياته من أبرز المدافعين عن اللغة العربية في الجزائر، وفي سبيلها خاض معارك فكرية عاتية ضد دعاة الفرنسة والتغريب، كما قدم أفكاراً ورؤى معمقة في سبيل النهوض باللغة العربية وتعميمها وترقيتها في الجزائر والوطن العربي،

[1]– يُنظر كلمة وزير المجاهدين الجزائريين: محمد شريف عباس التي ألقاها في اليوم التكريمي للدكتور عبد الله شريط بالمكتبة الوطنية الجزائرية، مجلة الكتاب، عدد 02، 2005 م، ص38.

وقد عشق مفكرنا عبد الله شريط العلاّمة ابن خلدون، فتبنى المنهجية الخلدونية في رصده للظواهر الاجتماعية، وعلى ضوئها درس عدداً من مواثيق الثورة الجزائرية مثل: ميثاق الصومام، والميثاق الوطني، وميثاق طرابلس.

كما وصفه أدق وصف صديقه الأستاذ الدكتور محمد الشريف عباس، وزير المجاهدين الجزائريين بقوله: « عبد الله شريط رجل مُتعددّ الأبعاد، مُتنوّع الثقافات، مُتبحر في العلوم، جمع بين المشارب المعرفيّة وبين حداثة الفكر، لقد حباه المولى عزّ وجل قدرة على التحصيل المعرفي وعلى الاستقراء والتحليل، فهو رجل اختار النضال الفكري والمعرفي منذ شبابه، فقد كان كاتباً صحفياً في جريدة الصباح التونسية، ليُدافع عن القضية الجزائرية بقلمه، فمُجاهداً فذاً ومُناضلاً مُخلصاً، وأستاذاً بجامعة الجزائر بعد الاستقلال » [1].

وعليه يكفيه فخراً أن أنجز موسوعة كاملة عن الثورة الجزائرية في الصحافة الدولية في عدة أجزاء، فهو فيلسوف، ومؤرخ، وصحفي، وباحث لامع، لا تراه إلا جليس العلماء، أو وسط كوكبة من الطلبة، أو صفوة الذكر في الملتقيات والندوات، وباختصار هو واحد من أبرز فرسان القلم الجزائريين الذين تجشّموا مشاق الكتابة، والتدوين، وإبراز الجوانب الحضارية لهذه الأمة.

[1]– يُنظر كلمة وزير المجاهدين الجزائريين: محمد شريف عباس، م ن، ص39.

كما لا يمكن إغفال المجهود الفكري الكبير الذي بذله عبد الله شريط، والذي أثمر عن مشروع فلسفي لا يقل شأنا عن مشاريع كبار المفكرين والفلاسفة العرب، والذي بدأه كمحاربة للمفرنسين محبين الفرنسية بخصوص سياسة التعليم والتعريب، الأمر الذي جعل الكثيرين يقولون: بأنه رجل متعدد الأبعاد، متنوع الثقافات متبحّر في العلوم، جمع بين المشارب المعرفية وبين حداثة الفكر، حيث اختار النضال الفكري والمعرفي منذ شبابه حين كان كاتبا وصحفيا مثابرا بقلمه. لقد استطاع عبد الله شريط أن يواجه قضايا الأمة العربية باطلاعه على أهم المواثيق الخاصة بالنضال التحريري، مما ساهم ذلك في توعية أبناء وطنه.

ب ـ مساره التعليمي:

يعد مفكرنا واحدا من كبار أعمدة القلم والفكر والثقافة في الجزائر بل وفي الوطن العربي لهذا يعتبر صاحب فكر شامل متعدد المشارب متنوعا في الأطروحات والقضايا حيث جمع بين الفلسفة والأدب والتاريخ والإبداع، كما يعد مجددا وناقدا ومنظرا مكنه تكوينه المتنوع والخصب من الوقوف عند التحديات التي واجهت الثقافة العربية والأسئلة الجديدة التي جابهت العرب بتراثهم وحاضرهم وبالتحديد تلك التي ترتبط بصورة مباشرة بالواقع الجزائري وتقلباته "[1].

[1] –. محمد الأخضر السائحي، المصدر نفسه، ص125.

إنّ مسار عبد الله شريط التّعليمي كان مشرقا خاصّة أنّه كان يدرس في جامع الزيتونة بالمعهد الجديد الّذي أنشئ لتدريس العلوم الحديثة وهذا عام 1952م، وعمل أيضا في جريدة الصّباح التّونسية بعد الثّورة التّحريرية الكبرى وكان سبّاقا في التّعريف بالقضيّة الجزائريّة الّتي كانت شغله الشاغل، وهذا ما دفعه للانضمام إلى أسرة تحرير جريدة المجاهد الجزائريّة، حيث ترجم العديد من المقالات الّتي كانت تكتب عن الثّورة الجزائريّة إلى اللّغة العربية،كما كان يلقي محاضرات في تاريخ الثّقافة والأدب العربي في بداية الخمسينيّات على طلبة محمد بن عبد الله فرع عصري " نشأ جديد " في كليّة جامع الزّيتونة الّذي لقي فيه ترحيبا كبيرا من طرف طلاّب المعاهد الثانوية بتونس وتناقلوها بعضهم عن بعض لما وجدوا فيها من إرضاء لحاجاتهم الدّراسية، وعند استقلال الجزائر في سنة 1962م عمل كأستاذ بجامعة الجزائر وأكمل نضاله السّياسي والفكري، حيث تحصّل بعدها على شهادة دكتوراه دولة بأطروحة عنوانها " الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون "[1].

لقد كان عبد الله شريط موسوعة ساهمت في مرحلة تشييد الدولة الجزائريّة، وكان الأستاذ الجامع لعلوم عصره بنشر الثّقافة الفلسفية والتّربوية وفي علم النفس الاجتماعي، وعلم الاجتماع التّربوي وعبر الإعلام السّمعي وحتّى البصري حيث كانت له حصّة

[1]–. محمد البشير الإبراهيمي، سؤال التنوير، الجزائرية للدراسات الفلسفية، إشراف وتقديم محمد الصادق بلام، س 2016، ص55.

تليفزيونيّة كان لها صدى كبيرا لدى المثقّفين الجزائريين، وكما مثّل الجزائر في عدّة ندوات وملتقيات دولية، و أطّر مئات الرّسائل الجامعية، فتخرّج على يديه المئات من الكفاءات في مختلف المراتب وساهم في تنوير الرأي العام من خلال مقالاته المتنوعة " [1].

تميّز عبد الله شريط بعمق تفكيره وسلامة منهجه، علاوة على ذلك بساطته في الأداء خاصة التّعليمي والإعلامي، فقد وصفه تلميذه عبد الرّزاق قسوم عندما سألوه عن رأيه فيه فأجاب: بأيّ كلمة أصفه؟ هو الفيلسوف في المعاني و هو الّذي يهزج في بلاغة منطقيّة قيّمة وعميقة بين الفلسفة والأدب، وما بالك بفيلسوف أخذ من الفلسفة منهاجا طبّقه على كلّ اهتماماته العقليّة ... "[2]. وعليه فعبد الله شريط لم يكن أستاذا وفيلسوفا فحسب فقد كان شاعرا بمجموعته الشّعرية المعنونة بـ " الرّماد "، وكان صحافيّا في الإعلام بامتياز كما كان أديبا وفقيها دينيا، التمس فتواه من ابن خلدون الّذي رأى فيه القدرة والتّأثير وهذا ما جعله يتطرّق لدراسته الاجتماعية وأسمى عنوان دكتوراه "الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون "، واستلهم بلاغته من الجاحظ نظرا لأدبه وقيمته العظيمة وهذه الفتوى نابعة من أفقية المجتمع، أمّا عذوبة أسلوبه وسلامة لغته أخذها من الأدب المقفّى وهذا ما جعل منه موسوعة علميّة وأدبيّة وفلسفيّة.

[1]– ينظر حصة نقاش مع الأستاذ عبد المجيد علوان لقناة البلاد الجزائرية يوم الأحد 19فبراير2017 في الساعة 19و24د.

[2]– محمد العربي ولد خليفة، عبد الله شريط، المفكر المناضل الحر بأقلام نخبة من معاصريه وتلاميذه، جريدة صوت الأحرار، ع 18–1780، 3جويلية 2010، ص11.

وأضافت الكاتبة نصيرة بوطغان أن المفكّر الجزائري عبد الله شريط واحد من كبار أعمدة القلم الجزائري في الوطن العربي وهذا ما جعلها تقول :" عُرف عن عبد الله شريط أنّه كان ينطلق من الواقع ليعود إليه بعد التّوصيف والتّشخيص، وهذه المشكلات تدل دلالة واضحة عن حالة الوعي بالأزمة الّتي تميّز بها، كما تعكس معالم مشروع حضاري يتّسم بالجديّة في الطّرح، ويعبّر في ذات الوقت عن شخصيّة مثقّف مثقل بهموم وطنه وأمتّه"[1].

جعل عبد الله شريط للواقع الجزائري أهميّة بالغة ووضع له خططا للنّهوض به عن طريق الفلسفة، لكن يجب على عامّة الشعب أن يرقى إلى السؤال الفلسفي، فنادى إلى تفعيله في أوساط المجتمع، وإبراز روح النقد والاختلاف لديه، ممّا يسهّل عليه حلّ مشكلاته المستقبليّة ولا تجعل الفلسفة مجرد مذكرات استهلاكية في لحظة آنية، يقصد بذلك مذكرات البحث العلمي.

لقد قدّم عبد الله شريط مكتبة فكريّة وفلسفيّة وأدبيّة طرح فيها مجموعة من القضايا الجزائريّة وقضايا الأمّة العربية، كما استلهم أفكار من أخلاقيات(كانط) وأدبية الجاحظ ومجتمعيّة ابن خلدون، إذن عبد الله شريط لم يكن مؤلفا إنّما تنوّعت مهاماته من مترجم إلى مشارك في تقديم حصص في الإذاعة والتّلفزيون إضافة على أنّه ساهم في إثراء

[1]- المرجع نفسه، ص51.

المكتبة العربية الجزائرية بمجموعة من الأعمال الفلسفية والأدبية أعطت للقضايا المعرفية عمقا كبيرا، **فما هي هذه الأعمال؟**

المبحث الثاني: مجاله الإعلامي وقراءة لمؤلفاته:

أ ـ شريط الإعلامي المبدع:

لم يكن عبد الله شريط أستاذا وباحثا فحسب إنّما كانت له العديد من الحصص الإذاعية الّتي وضعت لها مجموعة الاهتمامات لدى الوسط المثقّف من أبناء جيله وأوساط المجتمع الأخرى، فمن إبداعه الإعلامي طرح مجموعة من الأسئلة الّتي ساهمت في تنوير وتثقيف المجتمع، وأكسبه القدرة على التّواصل مع أصناف الجمهور المختلفة (المستمع ، المشاهد ، القارئ)، فقد كتب في 20 فبراير 1966 في جريدة المجاهد مقالا ساخرا عن الحكام المسلمين الرّجعيين، بحيث يطعن صراحة في إخلاصهم للإسلام، وكيف يطبّقون حكم قطع اليد على السّارق ولا يطبّقونه على من نهب أملاك وثروات الأمّة بكاملها، ويبدّدون ثروات كثيرة في نيويورك، والمعروف أنّ الإسلام جاء قصد العدالة الجماعية والعزّة الإنسانية لا المصالح الشخصية "[1].

وضع عبد الله شريط مجموعة من الاهتمامات والإشكاليات الّتي كان منبعها المؤتمر الثّقافي الّذي أنعقد عام 1968 بالجزائر، والذي تحدث عنه الكثير إلا أنه وجه

[1]– عبد الله شريط، معركة المفاهيم، الشركة الوطنية لنشر والتوزيع، الجزائر، س 1981، ص13.

انتقادات لاذعة للمسئولين فكان من الأحسن لو سطّر ونظّم له من قبلهم ، وخاصّة ما تعلق بالتدخّلات الّتي كانت من طرف أساتذة ومهتمّين، وأوّل مشكلة طرحها شريط هي **كيف يمكن للمثقّفين أن ينسوا ثلاث محطات أساسيّة؟** ولخّصها بسؤال وجيه "**ما هي رسالة الثّقافة في مجتمع أمّي؟** "بحكم شعار الثّورة من الشّعب إلى الشّعب"، وللإجابة عن هذه التساؤلات والإشكاليات كان لابدّ أن نضع نصب أعيننا على ثلاث مشكلات رئيسيّة بدلا من الهجومات التّعسفية المتبادلة من طرف النّقابات ومطالبها، أمّا فيما يخصّ المشكلات الثلاثة التي طرحها فالأولى متعلّقة بأهمية الكتاب حين قال في حديثه: " يجب أن تكون البضاعة الأولى الّتي نوفّرها للجميع في السّوق هي الكتاب أوّلا ثمّ الحليب للأطفال ثانيا والخبز والدواء ثالثا "[1].

لقد أعطى عبد الله شريط المفكّر دورا مهما للكتاب، وذلك قصد تثقيف وتبسيط المعارف لأبناء المجتمع فنحن كمثال لا للحصر ـ نستطيع أن نفهم قصّة أو مسرحيّة من فصول الكتاب، بينما لا نستطيع أن نفهم كلّ الكتاب من خلال عمل مسرحيّ–، وعليه إذا اهتم المجتمع بأمور بيولوجيّة كالأكل والشّرب فعليه الاهتمام أكثر بالكتاب لدوره الكبير في توعية الشّباب وكلّ فئات المجتمع.

أمّا العنصر الثاني الّذي لا يقلّ أهميّة عن العنصر الأوّل، وهو الإعلام السّمعي الّذي يوجد عند كلّ أوساط المجتمع وهي الإذاعة، الّتي اعتبرها عبد الله شريط أداة

[1]– عبد الله شريط، من واقع الثقافة الجزائرية، الشركة الوطنية لنشر والتوزيع، الجزائر، س 1981ص 93.

حسّاسة يجب على الدولة الاعتناء بها، ويظهر هذا من خلال مقارنته بينها وبين المدرسة كعنصر تعليمي حيث قال في ذلك: "المدرسة وجدت لتعليم الصّغار والمراهقين، والإذاعة جعلت لتعليم الكبار من النّساء والرّجال و الشّيوخ من عمّال وفلاّحين وتجّار، وسكان البادية والمدن والقرى، ومثقّفين والعوام ورجال الدّين والسياسيين..." [1].

وإذا كان عبد الله شريط وفيّا للمؤسّسة الإعلاميّة من إذاعة وتلفزيون ومن خلال إبراز رسالتهما من تسلية ومتعة وتثقيف فهذا موقف إيجابي، ونحن لا ننسى ما أعطته الإذاعة من مشروعيّة أثناء الحقبة الاستعمارية وكيف كان لها الدّور الكبير في إبراز روح التّعاون والتّنسيق بين المجاهدين، وعليه فعبد الله شريط كان سبّاقا لهذه المشكلة لما رأى فيها من نكوص، وإذا كان للإذاعة حقّ كبير في الموسيقى والغناء فالأجدر أن يكون الجزء أو الحقّ الأكبر للحصص التثّقيفية والبرامج الإعلامية. وفي الأخير نظّر عبد الله شريط إلى ضرورة الإنتاج، أي **كيف يكون الإنتاج مثمرا في المجال الثقافي ؟ و ما هي سبل نجاحه ؟**

بدأ عبد الله شريط المقارنة بين الميدان الثّقافي و الميدان الماديّ من خلال قوله :" إنّ الإنتاج المادّي و المعيشي لا يختلف في قيمته ولا في أصوله عن الميدان

[1]- عبد الله شريط، من واقع الثقافة الجزائرية، ص94.

الثّقافي،كما أنّ نفسيّة القناعة الّتي تسكن أرواحنا منذ قرون قتلت فينا فضيلة الطّموح واكتفينا بالتّقليد وكلّ ما لدينا من طموح يتعلّق بالاستيلاء على متاع الآخرين "[1].

إنّ تحدّث عبد الله شريط على ضرورة الإنتاج، وعدم الخضوع لما نستردّه من الخارج دعوة لإنماء روح العمل الفكري و العضلي وتجويد ما يسميه بالإنتاج المحليّ، فقد أعطى مثال على ذلك:حيث كيف للمرأة القبائليّة أن تصنع زرابيّ متنوّعة الأحجام والألوان في بلدة صغيرة بأيادي عارية وتحوّل الصّوف وباللّغة الأرسطية من هيولة إلى صورة، فالصّوف هو مادّة أمّا ما ينتج منه فهي صورة المادّة النّهائي، فالمرأة القبائليّة بذلك أنقصت العناء في الاستيراد واكتفت بذلك بالسّوق المحليّة بدلا ممّا يصلنا من الصّين والأتراك من زرابي بأموال باهظة، ويُبقى بذلك اليد الجزائريّة في جمود وعطل.

يرجع عبد الله شريط إلى فكرة الإنتاج الثّقافي، لكن **ما ضرورة الإنتاج ونحن لا نراعي الجانب الأميّ للشعب ؟** وعليه فكلّ ما نستوردّه خاص بالمجتمعات المتقدمة في حدّ ذاتها، أي أن هذا يخدم لا مصالحنا ولا ثقافتنا، والاستيراد يعطل فكرنا ويحطم روح الإبداع فينا.

لقد أحبّ عبد الله شريط أجهزة الإعلام كثيرا، سواء في جبهة التّحرير الوطني بتونس في السّنوات الأولى من الثّورة وعمله الصّحفي بجريدة المجاهد الأسبوعيّة، كما في جريدة الصّباح التّونسية اليوميّة، ورأى أن هذه الأداة تصل إلى مستوى الشّعب في تبليغ

[1]- المصدر نفسه، ص 97.

الرّسالة وحفظ أمانة التّبليغ والتثّقيف، ناهيك عن البرامج الّتي تطرح فيها قضايا نفسيّة، اجتماعية وتاريخية ترقى إلى سدّ ثغرات الذّوق لدى المجتمع الجزائري وتبسيط فهمه، والقدرة على مواكبة التّطور والازدهار في جميع ميادين الحياة، وخاصّة العلميّة والثّقافية وتساهم في تقديم المعارف بطريقة سمعية جذابة خالية من الملل.

وبحكم عبد الله شريط واحدا من مؤسّسي جامعة الجزائر – كما ذكرنا سابقا – فهذا ما جعل من الجامعة قطبا علميّا ومعرفيا وساهم في نضاله لإرساء معالم البحث العلمي، وكان له الفضل في الإشراف على مجموعة من الأعمال، والقيام بمحاضرات قيّمة كان يلقيها على طلبته، حيث لم يبخل على أحد في التّزويد بالمعلومات الّتي أوصلتهم إلى ما يصبون إليه.

ولقد كان للبلد الشّقيق تونس حظّا كبيرا في إصدار أوّل طبعة لكتاب " شخصيّات أدبيّة من المشرق والمغرب ". كما احتوى على مجموعة من الشّخصيات الأدبية والشّعرية في الأندلس، حيث لقي هذا المؤلّف أهميّة كبيرة من طرف مكتبة الحياة التّونسية ممّا جعلها تقول فيه :"...**إنّنا عندما نطّلع على ما في هذا الكتاب من أصالة فكر ونزاهة حكم وموازنة، لا نستطيع إلاّ أن نرى فيه انطلاقة جديدة لدراسات ذات قيمة كبرى وفعاليّة ثقافيّة هامّة** "[1].

[1]– عبد الله شريط، الأعمال الكاملة، مج2، ج1، وزارة الثقافة، 2009، ص 105.

إنّ أفكار هذا الكتاب كانت فعّالة، ولقيت رواجا كبيرا في البلد الشقيق تونس الّذي كان مقيما فيها آنذاك، ممّا أدّى إلى توصيل هذه الأفكار إلى الجزائر، عسى أن ينتفع بها أبناء وطنه ويكون بذلك عاملا في توحيد المغرب العربي، وإنّ الملاحظ لإبداعات المفكر يرى أنّ أعماله كانت خاصة ومهمّة ليس في بلده الجزائر إنّما حتّى في الوطن العربي، لأنّ القضايا الّتي تحدّث فيها شاملة للوحدة العربية فمصير كلّ وطن متعلّق بالآخر، وهذا ما دفع به إلى ترجمة الكتب الفرنسية إضافة إلى كتابته باللّغة العربية الّتي أحبّها بإخلاص فجعل معظم مقالاته في جميع كتبه مكتوبة بها و نادى إلى رقي مستوياتها.

إنّ فكر عبد الله شريط الصّادق جعله يغوص في عمق القضايا وذلك قصد توضيح رؤاه سواء المتعلّقة بالجزائر أو بالوطن العربي، وعليه مهما مدحناه فلن نستطيع أن نوفّيه حقّه في المدح لأنّ حبّه للوطن كان أكبر من أيّ شهرة، كما لا ننسى مساهمة كلّ من الصّحافة التّونسية في تبيان حقائق الاستعمار وأعماله الوحشيّة ضدّ أبناء الجزائر، لولا صمودهم والمواجهات الّتي أحدثوها ضدّه لما استطاعوا نيل الحريّة وهذا ما جاء في قوله: "..ومن المحقّق أنّ القارئين لهذه المقالات سيشعرون بالاحتقار والاشمئزاز

نحو الفرنسيّين المستعمرين الّذين فضحتهم هذه الحرب وكشفت عن كلّ ما يحملونه في نفوسهم من غرائز منحطّة "[1].

وآخرا وليس أخير، على الرغم من رحيله عنّا إلاّ أنّه يبقى حيّا بتطلّعاته بغد أفضل للجزائر، وسعيه بتغير الواقع الجزائري الّذي عاش فيه سواء إبّان الثّورة أو بعد الاستقلال، ولأنّ بحثه في المعارف كان شاملا فكان لابدّ لنا أن نتساءل: **ما هي الإشكاليات المعرفية والفلسفية الّتي طرحها ؟ وما هي أهمّ المفاهيم المعرفيّة الّتي ساهمت في إيضاح فكره وبلورته ؟**

ب ـ قراءة لأهمّ مؤلفاته:

لقد ترك لنا عبد الله شريط مجموعة من المؤلفات نذكر منها ما يأتي:

1- الثّورة الجزائريّة في الصّحافة الدولية بـ18 جزءا:

هو عمل أنجزه عبارة عن موسوعة شّاملة والّتي وضّح فيه تاريخ شعب الجزائر العريق في النّضال والتّضحية والّذي نشره في سنتين متتاليتين الأول 1955م والثاني في سنة 1956م، فكان له عدّة محطّات من مراحل تطوّرات الثّورة الجزائريّة وما عقبها من أحداث.

[1]- ينظر خاتمة كتاب عبد الله شريط الثورة الجزائرية في جريدة الصباح التونسية افتتاحيات س1959 .

2- من أجل سعادة الإنسان:

وهو ترجمة لكتاب الأصلي للفيلسوف برتراند راسل " كيف أفهم العالم" والّذي يسرد فيه الحوار الّذي دار بينه وبين وأحد القراء، والّذي طرح فيه مجموعة من أهم المواضيع والقضايا الفلسفية : كالسلم والحرب..ودور السعادة في حياة الإنسان.

3- معركة المفاهيم 1981م:

ألّف عبد الله شريط هذا الكتاب قصد إدراك وإيضاح مجموعة من التّصورات، وإخضاع المفاهيم إلى رؤى هادفة، إذ لاحظ شريط أنّ المجتمع العربي أضحى يتوجّه إلى العمل مباشرة دون وضع خطط وأهداف مدروسة أو تحليل أفكار مسبقة، ففكرة الشّعب الجزائري تجاه الاستعمار الفرنسي هي التّصفية. لكن **ماذا بعد هذا الاستعمار**؟ وهذا ما دفعه إلى القول: **ماذا نفعل بالنّصر** ؟ لقد تغلّبوا على العدو وأخرجوه من أرضهم، **ثم ماذا؟** " ...وإذا كان هذا هو الهدف، فإنّهم بعد أن حقّقوه سيبقون مكتوفي الأيدي ينعمون بنشوة الانتصار ويتغزّلون به وينظّمون فيه الأشعار، و يمجّدون الأبطال الّذين استشهدوا ونالوا جزاءهم في الجنّة ..." [1].

[1]- عبد الله شريط ، معركة المفاهيم، م س، ص11.

جعل شريط لكلّ مفهوم قيمة خاصّة وأبعاد محدّدة في حياتنا اليومية والعلميّة والثّقافية والسّياسية، وعليه نحن لا نستطيع أن نصنع منزلا من حجر دون أن تكون لنا رؤية مسبقة عنه في تصوّراتنا الذهنية.

لقد تحدّث في هذا الكتاب عن مجموعة من التّصورات الأساسيّة للذهن قبل الخضوع فيها، ولقد اشتمل هذا الكتاب على مجموعة من المقالات، واختار أن تكون مقدّمته بقلم زميله الدكتور محمود قاسم والّذي تحدّث فيها عن أسلوب عبد الله شريط المتدفّق بين التّهكم والمزاح وبين الجدّية والتّساؤل.

كما وضع مفكرنا للكتاب مجموعة من العناوين والّذي أراد من خلالها توضيح بعض المفاهيم وشرحها مقارنة مع الدول المتحضّرة، لكن الملاحظ للكتاب يرى أنّ معركة المفاهيم كانت أقوى من معركة السّلاح، بحيث أنّ الشّعب الجزائري وبما أنّه انتصر في معركة السّلاح والبطولة فلابدّ له أن يبيّن عزمه وإرادته في هذا الانتصار الّذي هو في حدّ ذاته انتصارا للمفاهيم المتراكمة، والّتي ليس لها أيّ علاقة بالرّقي.

إنّ هذه المقارنة بين مفاهيمنا ومفاهيم أخرى، جعلت من عبد الله شريط يتطلّع لغد أفضل وعلّق أماله على أبناء وطنه. حيث قال وهو يحدث زميله محمود قاسم :" لقد تبيّن لي أنّنا لسنا على اتفاق كامل، وإنّني متشائم أكثر ممّا ينبغي وكلّ ما أطلبه هو أن تؤكّد الأيّام والتّاريخ خطئي، على أنّ المسألة في نظري ليست مسألة تفاؤل أو تشاؤم بل مسألة

تعرّف عميق على واقعنا، ومقارنته بواقع الإنسانية المتحضّرة، وقياس المدى الّذي يفصلنا عنه ومتى يمكننا أن نلحق بالرّكب المتحرّك فنشعر على الأقل بأنّ الوقت لا يكفينا والإمكانيات أقلّ ممّا نطمح إليه" [1].

إذن، **كيف نواكب الحضارات المتقدّمة؟** يجب على الأمّة الجزائرية أن تتحمّل الجزء الكبير من المسؤوليّة، وخاصّة أنّها حملت أكبر مسؤولياتها في معركة السّلاح، وحتّى بطولاتنا الّتي خضناها في ساحات الوغى تبرهن كيفيّة التّصفية للاستعمار، إلّا أن الجامعة الجزائرية لكونها قطب تعليمي أكاديمي مازالت رهينة العقلية الفرنسية، وجلّ الأساتذة تكوّنوا بهذه العقليّة.

وهذا ما جعله يقول: "إنّنا نتوهّم بأنّنا لسنا من العالم المتخلّف فعلا، ولا نحن بحاجة إلى مراعاة وضعنا الحضاري العام الّذي ما زال يتّسم بطابع القرون الوسطى، إنّ طموحنا انقلب إلى غرور وأحلامنا أصبحت واقعا، لكنّه واقع مزيف فانقطعنا عن ماضينا وحاضرنا في نفس الوقت وأصبحنا معلّقين بين الأرض والسّماء وعجزنا عن تأدية رسالتنا نحو الوطن"[2].

ومن خلال هذا القول فإنّ عبد الله شريط يوحينا إلى طرح إشكال هو: **كيف نطالب أبناء الشّعب الجزائري بتغيير الذهنيّة الثّقافية الرّاسخة فيه** ؟ وخاصّة أنّ هذه

[1]- م ص، نفسه، ص 07.

[2]- عبد الله شريط، من واقع الثقافة الجزائرية، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ط2، 1981، ص54.

الذهنيّة الّتي لم يهيئها من وسط عائلي أو اجتماعي منفتح. بالمقارنة مع المجتمع الفرنسي الّذي له ثقافة واسعة وطريقة ممنهجة شديدة التّخصص.

4- من واقع الثّقافة الجزائريّة1981:

لقد اعتبره عبد الله شريط من أهمّ كتبه لكونه يتطلّع إلى محو بعض الخرافات والخزعبلات الّتي قيّدت ثقافتنا العربية، كما اهتم بواقع الثّقافة الجزائرية وهذا بعد الاستقلال وأكّد فيه على جوانب نفسية وخلقية واجتماعية للمجتمع الجزائري كما قدّم فيه حلولا للنّهوض بالثّقافة الجزائرية إلى مستوى يحتذى به، وتساءل كيف للجامعة وما لها من مستوى علمي أكاديمي، إلّا أنها ما تزال جامعة أجنبيّة في روحها وقوانينها ومواد تدريسها[1].

5- نظرية حول سياسة التّعريب والتّعليم:

تدور فكرة هذا الكتاب حول وجود طائفتين من المثقّفين، الطّائفة الأولى من أنصار اللّغة العربيّة، أمّا الثانية فهي من أنصار اللّغة الفرنسيّة والتّغريب، وبسبب هذا الكتاب واجه عبد الله شريط حملة عنيفة من قبل الفرانكفونيين، حيث اتّهموه بالمتعصّب وأنّه ضدّ العصرنة والتّقدم حينما قال: "إنّ لغتنا الوطنيّة خرجت من الاحتلال وهي في مثل حالتنا

[1]- عبد الله شريط، المصدر نفسه، ص55.

الصّحية تدهورا وضعفا، فقد تبرّأنا منها لأنّنا الآن نحن الّذين نحملها وهي مشلولة، وفضّلنا أن تحملنا الفرنسية على أجنحتها لأنّنا أمامها نحن المشلولون"[1].

وضع شريط للّغة العربية معالما وجعلها سامية على باقي اللّغات، بحيث جعل القاسم المشترك بين المفرنسين والمعرّبين هو مصلحة الوطن مهما كانت لغتهم الثقافية، وكلاهما قادرا على النّقاش الدّيمقراطي البناء، لمصلحة وطنهم، وخاصّة إذا ما كان الأمر متعلّق باللّغة العربيّة لكونها لغة القرآن، وحدد مصيرها بين المفرنسين من أبناء هذا الوطن.

6- المختصر في تاريخ الجزائر السّياسي والثّقافي والاجتماعي سنة 1965م:

الّذي كان بعنوانه الأصلي الجزائر في مرآة التّاريخ، والّذي اشترك في تأليفه مع المؤلّف محمد مبارك الميلي، يهدف الكتاب إلى إعطاء صورة ونبذة لعظمة التّاريخ الجزائري المليء بالصّعاب والعقبات، وهذا من أجل إثراء المكتبات الوطنية، إضافة إلى تحليل الجوانب الثّقافية والعلاقات الفكرية، لما لاحظه عبد الله شريط من توسّع في فكر الشّباب واهتماماتهم بتاريخ الجزائر من حرب وحكم وتنظيم إداري.

[1]- عبد الله شريط، نظرية حول سياسة التعريب والتعليم، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1984، ص32.

7- أخلاقيات غربية في الجزائر:

يوضح هذا الكتاب مجموعة من القضايا النفسية والأمراض الأخلاقية الّتي يعيشها المجتمع الجزائري وهو مقتبس من المؤلّف الفرنسي(بيار دانينو)، لقد لاحظ شريط أنّ هذا الكتاب يحمل في مضمونه متناقضات عقلية وانحرافات نفسية، وسخافات في التّصرف من قبل المسؤولين الفرنسيين في إدارة البلاد الفرنسية فرموا كلّ مسؤولياتهم على كاهل غيرهم، وهذا ما دفع به إلى ترجمته لكن الهدف الأسمى منه هو معرفة مدى توافق الأخلاق الفرنسية مع الأخلاق الإنجليزية، فالقارئ لكتاب(دانينو) لا يعرف أنّه رجل فرنسي بحكم ترقّبه وتحليله للمجتمع الانجليزي الّذي تلقّن فيه اللّغة الانجليزية وأجادها.

8- الثّورة الجزائرية في جريدة الصّباح التّونسية 1959م:

وهو عبارة عن مجموعة من الافتتاحيات و مقالات كان يمليها على صديقه عيسى مسعودي ليلقيها في حصة تليفزيونية "صوت الجزائر" بالإذاعة التّونسية، وكانت ترمي إلى إبراز هموم الشّعب الجزائري إبّان الثّورة، وما كان يعيشه من استبداد وظلم وجور، وأيضا ما خلّفه الاستعمار من نقص في الخبرة للإداريين الجزائريين بعد الاستقلال، والمسؤوليات الملقاة على السّلطات الجزائرية في البناء والتّشييد والتّعليم لأنّ معظم أبناء الشّعب كانوا يعيشون في أميّة وغبن، كما يرمز هذا الكتاب إلى الفضائح

الكبرى الّتي قام بها الإستعمار الفرنسي ضدّ الشّعب الجزائري، ولقد كانت الصّحافة التّونسية السبّاقة للتّشهير بتلك الفضائح المرتكبة في حقّه.

9- حوار إيدّيولوجي مع الفيلسوف المغربي عبد الله العروي:

حول المسألة الصّحراوية والقضية الفلسطينية، ولقد كان هذا الكتاب عبارة عن علاقة السّياسية بالفكر، حيث وضّح فيه عبد الله شريط من خلال حوار إيديولوجي مع المفكر والمؤرخ والفيلسوف المغربي عبد الله العروي، وما كتبه من مقالات سياسيّة أجبرته على الخوض في الشؤون السّياسية، وما هو رأيه في قضية الصحراء الغربية واستقلالها عن الأراضي المغربية، والقضية الفلسطينية الّتي حيّرت الخاص والعام وكيف للسّياسة أن تصبح الشغل الشّاغل للنّاس عامّة بقوله:"...إنّ كلّ ما يشغل النّاس في حياتهم هو السّياسة، والسّياسة هي كلّ ما يشغل حياة النّاس " [1].

10 ـ المشكلة الأيديولوجية وقضايا التنمية في الجزائر 1981:

وجاء فيه ما لاحظه عبد الله شريط عقب الاستقلال، وفي إطار مسيرة التنمية التي انطلقت فيها الجزائر فأن القائمين على تحقيق التنمية قد التزموا بالواقع والمنهجية العلمية دون العمل وفق ايدولوجيا معينة. كما أشار فيه إلى التكوين الإيديولوجي الذي شحن

[1]- عبد الله شريط، حوار إيديولوجي مع الفيلسوف المغربي عبد الله العروي حول المسألة الصحراوية والقضية الفلسطينية، دار هومة للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، 2008، ص06.

الجزائريين وهو "الروح الوطنية" وهذه الطاقة مكنت الجزائر من التحكم في إنتاجها البترولي، لكنها لم تحقق لها السيطرة على التركة الضخمة من المشاكل الاجتماعية والثقافية.

11 ـ الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون 1975:

وهو عبارة عن أطروحته للدكتوراه عرض فيها دراسة الفكر الخلدوني في سياق الأخلاق وعلاقتها بالحضارة، ذلك أن ابن خلدون عالج الموضوع معالجة شاملة تاريخية وحضارية واقتصادية واجتماعية، إلا أنه أهمل المبادئ النظرية التي تقوم عليها الدولة وتسلينها الواقع كما تجاهل وجهها القانوني، وصيغتها الشرعية وأقام تحليله على المفهوم القبلي.

12 ـ المنابع الفلسفية للفكر الاشتراكي في الجزائر:

وجاء فيه إعجاب شريط بالتيار السياسي الأوروبي والدور الذي لعبه في تلاحم الفكر مع السياسة. بحيث يرى أن الاشتراكية ليست غاية في ذاتها بل وسيلة فقط، ونحن كشعب جزائري عندما اخترناها مذهبا لمسيرتنا فلأنها تمثل فقط الطريق المختصر الذي يمكننا من تحقيق هدفين: الأول حضاري والثاني إنساني.

13ـ تاريخ الثقافة والأدب في المغرب و المشرق1983:

ويحتوي هدا المؤلف على مجموعة من المحضارات في تاريخ الثقافة والأدب العربي التي ألقاها على طلبة كلية محمد بن عبد الله بجامع الزيتونة بتونس في بداية الخمسينيات.

14- نصوص مختارة من فلسفة ابن خلدون1984:

يتناول الكتاب إقتباسات ومقتطفات من أهم ما قال وألف إبن خلدون مؤسس علم الإحتماع أو ما أسماه العمران البشري وخصوصا في مقدمته الشهيرة.

15- الفكر السياسي الحديث والمجهود الأيديولوجي في الجزائر:

ويدعو عبد الله شريط في هذا الكتاب إلى تبني الايدولوجيا كفلسفة في سبيل تحقيق التنمية الاجتماعية والاقتصادية، على أن تكون هذه الايدولوجيا ذات إنتاج محلي قادرة على الإحاطة بالحقائق الاجتماعية، من دون أن تستبعد عناصر معينة من الواقع بقدر ما تسعى لتقديم نسق يضم عناصر نفسية واجتماعية، وإضافة إلى هذه الكتب الفلسفية هناك مجموعة من المنشورات في المجال الأدبي وهي:

ج ـ الأعمال الأدبية:

فلقد ساهمت في وضوح فكرته وإبراز إعجابه بسخرية الجاحظ وتهكمه، ولربما كان لهذا الإعجاب أثر في ميله هو أيضا إلى السخرية والتهكم. إن بوتقة المفاهيم القديمة والحديثة بل المتطرفة أيضا فهذه المفاهيم تغلي وتحتدم، ومعركة السلاح أفسحت مكانها لمعركة المفاهيم، حيث عايش شريط هذه التجربة التاريخية السياسية وقال عنها: " لقد تبين لي أننا لسنا على اتفاق كامل، وإنني متشائم أكثر مما ينبغي، وكل ما أطلبه هو أن تؤكد الأيام والتاريخ خطئي على أن المسألة في نظري، ليست مسألة تفاؤل وتشاؤم. بل مسألة تعرف عميق على واقعنا، ومقاربته بواقع الإنسانية المتحضرة وقياس المدى الذي يفصلنا عنها، ومتى يمكننا أن نلحق بالركب المتحرك فنشعر على الأقل بأن الوقت لا يكفينا والإمكانيات أقل مما نطمح إليه " [1].

لقد ساهمت هذه الازدواجية بين الجد والمزح في إبراز شخصية عبد الله شريط، مما أدى ذلك في إثراء المكتبة الوطنية، كما لا أنسى دوره في تأليف الكتب الأدبيّة، وذلك لبلاغته ومجازاته غير المحدودة، فميله الأدبي و فصاحته جعلا منه أديبا بامتياز، حيث وضع عدّة دواوين في الشّعر برز أسلوبه اللّغوي فيه كمجموعته الشعرية المعنونة " **بالرّماد** "،التي نشرها في الجزائر سنة 1969 ولكنه إنقطع عن الشعر منذ أن عاد من الشرق وواصل كتابة المقالة في القضايا الاجتماعية، وألف عدة كتب في هذا المجال وهو

[1]– عبد الله شريط، معركة المفاهيم، المكتبة الوطنية، الجزائر، س1976، ص7.

في شعره ينحو منحى رومنسيا لأن شعره ذاتي جميل ويعتبر من المحافظين على الشعر العمودي.[1].

ولقد تحدّث في عدّة مواضيع هادفة فكان لفصل الصّيف نصيب من مدحه حيث قال فيه:

هو ذا الصّيف يا فؤادي ينساب بجنبي مفعما باللّهيب.

قد ولى عهد الرّبيع الّذي شاخ سرعا ومال نحو الغروب.

أيّها اللّفح سوف تمتصّ ما في قلبي من مسحة الشّباب الرّطيب.

وتغصّ الأجواء منك بعفف هائم ما ترى من دبيب.

وتموت الأنسام في حلقي الظّامي ويتوقّف ريحها عن الهبوب.

وتظلّ السّماء كالصّخرة الشهباء تملى من السّراب الجديب.

أيّها اللّفح مصّ من قلبي البارد ثلجي وأدمعي و شبابي[2].

أفتتن مفكرنا بفصل الصّيف ممّا جعله ينظم أبياتا يشكو فيها طقسه الحار الّذي يزيد من الظّمآن عطشا وتجفّ العروق بذلك في الحلق. وأنا أرى أنّ وقع بيئته في شرق

[1]- محمد ناصر،الشعر الجزائري، مجلة الثقافة، الجزائر، عدد 11 نوفمبر، س 1972، ص120.

[2]- محمد الأخضر عبد القادر السائحي، المصدر السابق، ص 160.

البلاد "أم البواقي " جعلته يصف لنا حرارة فصل الصّيف الّذي ترتفع درجاته إلى 40°درجة وما فوق، لكنّنا لا ننسى فصل الصّيف وما يجلبه من راحة واستجمام ولعلّ هذا ما يريد المفكّر الإشارة إليه.

إضافة إلى عدّة عناوين أخذت اهتماماته وميوله كمقاله الذي طرح فيه سؤالا: **أين نحن؟** وهو مقال أدبي فلسفي من كتاب واقع الثّقافة الجزائرية وهذا السؤال عميق في مقصده، إذ يسأل أبناء وطنه أين هم من التطوّر الّذي يشهده العالم، وكيف لنا أن نبقى مكتوفي الأيدي في جمود لا حراك في هذا الواقع البائس الذي يفرض علينا همومه ...كما أسماه المؤرخ يحي بوعزيز " الواقع المتأزم "، لكن القارئ لمؤلّفات الأدبية لعبد الله شريط يرى أنّ معظم عناوين كتاباته عبارة عن أسئلة وحوارات جريئة، وهذا يدلّ على حنكته وروحه الجادّة في طرح الأسئلة، لكن معظم تساؤلاته تكون لها إجابات مختومة بوضع حلول بنّاءة، عن طريق أسلوبه الحواري الذي يدعو إلى المتعة، وعليه إنّ مفكرنا ازدوج في شخصيته بين حب وإبداع للسؤال ووضع إجابات مرفقة باقتراحات الغالب عليها المزح والجدّ في آن واحد.

الفصل الثاني

* نظرية المعرفة بين المفهوم والتاريخ (عبر العصور) *

المبحث الأول: ضبط تصور المعرفة.

أ ــ مفهوم المعرفة.

ب ــ الفرق بين المعرفة والعلم.

المبحث الثاني: تاريخية المعرفة

أولا : نظرية المعرفة عند اليونان.

ثانيا: نظرية المعرفة في العصر الوسيط .

ثالثا: نظرية المعرفة في العصر الحديث

الفصل الثاني: نظرية المعرفة بين المفهوم والتاريخ عبر العصور

تمهيد:

قبل الحديث عن الإشكاليات المعرفيّة الفلسفيّة في الجزائر كان لابدّ لنا أن نتطّرق لموضوع المعرفة، لأنّها الموضوع الذي أسال الكثير من الحبر، وجعل من الفلاسفة يختلفون فيما بينهم، فكلّ واحد منهم يعالجها بطريقته الخاصّة، فالمعرفة ترتبط ارتباطا وثيقا بهذا الكائن، فمنذ أن وجد وهو يتساءل ويسعى إلى معرفة الأشياء الّتي توجد من حوله قصد التّواصل معها، والابتعاد عن كلّ ما يضرّه والاستفادة بما ينفعه منها، فكانت تلك الأشياء موضوعات للمعرفة، واعتبر الإنسان الذات العارفة، وهذه العلاقة التّرابطية بين الذات والموضوع جعلت ميدان المعرفة هدفا في حدّ ذاته، وأصبحنا اليوم نسارع إلى السؤال ـ **ما الفرق بين المعرفة ونظرية المعرفة ؟ وما علاقتها بالمفاهيم العلميّة الأخرى؟ وكيف كان تطورها عبر العصور ؟**

المبحث الأول: ضبط تصوّر المعرفة

أ ــ مفهوم المعرفة:

إنّ أهمّ القضايا الّتي شغلت بال الإنسان كالوجود والأخلاق تنصبّ في منظومة واحدة وهي الجانب المعرفي، ونظرا لهذه الميزة الّتي تتمتّع بها المعرفة أردنا أن نواصل الرّحلة في تخطي أهمّ التّعريفات الّتي صاغها الفلاسفة والمفكّرون لهذا المفهوم، وكان لنا

الوقوف على معنى المعرفة لبيان دلالتها، المعرفة رسم المعروف في نفس العارف بحال واحدة لأنها إن لم تكن كذلك تتحد بها نفس العارف ورسم المعروف بلا معرفة" [1].

كما جاءت على لسان راسل أنها: "الطرائق التي نرد بها على البيئة المحيطة بنا لا على أنها حالات عقلية متباينة يستحيل على غير صاحبها أن يشاهدها مثلا: أنك تشاهد سباقا وأنك في اللحظة الصحيحة قد صحت، لقد بدأ السباق فهذه الصيحة تجيء منك ردا على بيئتك وهي معرفة" [2].

فقد وردت في معجم جميل صليبا أنّ المعرفة بالفرنسيّة connaissance، وبالإنجليزيّة cnowledge وباللاّتينية cognition أي عرف النّسبي وأدركه عن طريق الحواس أو بغيرها، ومعرفة إدراك الأشياء وتصوّرها، ولقد تناولها الفلاسفة القدامى بعدّة معاني:

1- إدراك الشّيء بعدّة حواس .

2- إدراك العلم المطلق تصوّرا كان أو تصديقا.

3- إدراك البسيط سواء تصوّر للماهية أو تصديقا لأحوالها.

---

[1]- جيرار جهامي، موسوعة مصطلحات الفلسفة عند العرب، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، دط، ص811.

[2]- برتراند راسل، الفلسفة بنظرة علمية، تقديم وتلخيص زكي نجيب محمود، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، دط، 1960 ، ص15.

4-إدراك الجزئي مفهوما كان أو حكما جزئيا.

ب – الفرق بين المعرفة والعلم:

يكمن في أن المعرفة تكمن في إدراك جزئي أمّا العلم فهو إدراك كليّ، فلهذا نقول" عرفنا الله دون علمه " أي الله وصف بالعالم والعليم والسميع"[1]، وهنا نستخلص أنّ ليس كلّ علم معرفة وكما لعب التصوف دورا أساسيا في صياغة نظرية المعرفة عند الغزالي مستعملا المنهج التشكيكي للوصول إلى اليقين، كما حصر طرق المعرفة في الحواس الخمس وقوة التمييز الّتي تحصل لدى الإنسان والعقل والإلهام والنبوة"[2]. فالمعرفة تستعمل في التّصورات، بينما العلم يستعمل في التّصديقات.

لهذا جاءت المعرفة عند المحدثين بأربعة معاني:

ب .1 ـ المعرفة علاقة تواصليّة بين الذات المدركة والموضوع المدرك.

ب .2 ـ المعرفة هي الفعل العقلي الّذي يتمّ به الدخول إلى جوهر الموضوع لنفهم حقيقته.

ب .3 ـ نظرية المعرفة هي مضمون المعرفة الّتي تثيرها العلاقة بين الذات والموضوع.

[1]– جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، لبنان، ج2، ط1، س 1982، ص 392.

[2]– علي جابر، نظرية المعرفة عند الفلاسفة المسلمين، دار الهادي، ط1، س2004، ص 169.170.

ب .4 ـ المعرفة درجات متفاوتة، أدناها المعرفة الحسيّة وأعلاها المعرفة العقليّة المجرّدة، أمّا العلم فهو المعرفة الصّوفية الّتي لا يعتريها الشّك، أمّا العلوم في نظرهم فهي ذات الله وصفاته، ومعرفة الذات هي علمنا بوجود الله الواحد والفرد، أمّا معرفة الصّفات فهي العالم، السّميع، الكريم ...وكلّها معارف استدلالية، إنّ المعرفة لها معنيين:

1ـ الفعل الذّهني الّذي يدرك الظواهر ذات الصّفة الموضوعية.

2 ـ ترسيخ صور الشيء في الذهن نتيجة ذلك الفعل "[1].

أمّا عند (لالاند) فالمعرفة هي فعل الذات العارفة في إدراك الموضوع وتعريفه بحيث لا يبقي الغموض، لكن مهما تكن درجة معرفتنا لشيء ما فإنّ الكلمتين " عرفه معرفة "تتضمنان دوما أنّ هذا الشّيء يفكر به،كما يجب أن يكون "إمّا معرفة خارجية أو معرفة ذاتية" [2].

فالمعرفة هي ثمرة التّقابل والاتّصال بين الذات المدركة والموضوع المدرك، ويتميّز عن باقي معطيات الشعور، من حيث أنّها تقوم في آن واحد على التّقابل والاتّحاد الوثيق بين هذين الطّرفين " [3].

---

[1]– جميل صليبا، المصدر السابق، ص 393.

[2]– أندريه لالاند، موسوعات لالاند الفلسفية، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ط1، 1996، ص 209.

[3]– إبراهيم مذكور، المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية، الهيئة العامة للشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، د ط ، 1984، ص 186.

أمّا على لسان ابن منظور فالمعرفة هي إدراك الأشياء وتصوّرها.

أما لغويا: علم بالشيء أي أدركه وعلمه.

عرّفه الأمر: أعلمه إيّاه، و عرّفه بيته، أعلمه بمكانه[1].

وفي اللّغة الانجليزية يحاول (لياهرير) K. LEHRER تحليل كلمة يعرف KNOW وكيف يعرف؟ ولقد لخّص كلمة أعرف في ثلاثة جمل:

1- كلمة أعرف: تعني امتلاك صورة خاصّة معينة من القدرة، أي أستطيع أن أفعل شيء لم أكن قادر عليه من قبل.

2- كلمة أعرف: أي المعرفة باللّقاء والإطلاع أي عندما التقيت شيئا أو شخصا فهنا المعرفة متعلّقة ومتّصلة بالشخص المراد معرفته.

3- كلمة أعرف: تعني إدراك أي شيء ما من المعلومات أي تكون هذه المعلومات سابقة في الذّهن، وتكون المعلومة بذلك قد سبقت في ذهني" [2].

وكما يرى الشنيطي أنّ المعرفة هي ما تمّ تحصيله من العلم وذلك للتزوّد بالمعلومات، ممّا يكون ذلك البحث فرعا من علم النّفس، وحينئذ تنقطع صلة نظرية

[1]- ابن منظور، لسان العرب، تحق عبد الله الكبير وآخرون، دار المعارف، القاهرة، د ط، ص288 .

[2].Lehere k. knowledge.oscford .clarendon press .1974.p 01

المعرفة بأهمّ المسائل الخاصّة بحدود العلم الإنساني مّما تؤدّي إلى عجز في البحث عن مشكلات العلم العامة كمشكلة الذات والموضوع وتطوّر العلم "[1].

وجاء في موسوعة لالاند الفلسفيّة في الطّبعة الثانية، أنّ المعرفة لها ثلاثة عناصر: **الأوّل** فعل المعرفة ذاتي **والثاني** ظاهرة المعرفة أي علاقة (الفاعل بالفاعل، نسبة الذات إلى الموضوع)، أمّا **العنصر الثالث** فهو النّتيجة المستفادة من التّجربة (أي المعلوم)، و الفعل عرف لا يستعمل إطلاقا بمعنى ذاتي خالص، بل يبدوا على العكس مشتملا دوما على علاقة الفاعل والقابل حيث لم يتضمّن استلحاقا معيّن للأوّل بالثاني، ويبقي بذلك المعنيان فقط، أمّا بداية هذه المعرفة فنقول : علم SAVOIR ، أي استطاع إثبات QUOD، بلا أي QUID (إثبات وجود شيء، بلا أي تعيين، بلا أي مجهول) فهل تستطيع أن تقول عرف؟ إذن المسألة مسألة فهم لا معرفة، ويبدوا لي أنّ من الممكن تمييز عرف، بمعنى علم ما هو، من فهم استطاع المعرفة بالشّيء أمّا عرف فهو مثول موضوع فكري معيّن، حقيقي أو واقعي أمام العقل، أو العقل ذاته لكنّ شرط أن ينظر إلى هذا الموضوع الفكري، بصفته معروفا و معلوما، وبوصفه متمايزا شكليّا من الفكر الّذي يعرّفه، لكن الكلمة الانجليزية TOKNOW الّتي تعني عرف وعلم معا: فهو المثول في

[1]- كتاب محمد فتحي الشنيطي، المعرفة، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، 1981، ص54.

الفكر لموضوع فكري معيّن لا بصفته معطى وحسب بل بصفته مُكتَنَهًا أيضا في طبيعته وخواصه"[1].

ولهذا إنّ عرف ومعرفة مصطلحان يدلان على نوع تكون أصنافه: فهم وأدرك وتصوّر..الخ، وهما يتقابلان مع ذلك لا بقوّة الإنسان، بل بواقع أنّ هذين اللّفظين الأخيرين لا يشتملان على فكرة الحقيقة.

. أمّا المعرفة فقد ميّزها (مور) بين أربعة معان للفعل أعرف:

- المعرفة بواسطة الإدراك المباشر مثل: رؤية بقعة صفراء في ثياب بيضاء أمّا المعنى الثاني فهو إدراك غير مباشر مثل: معرفتي بأنّ شيء ما كان فوق الطّاولة.
- المعرفة بمعنى المحدّد مثلما يحدث في الأحوال الّتي فيها يوجد الشّعور، وقضيّة مدركة إدراكا مباشرا، وهذه القضيّة صحيحة إذا اعتقد اعتقادا، تعتقد أنّها صحيحة بسبب علاقة أخرى أو شرط تعنى به.

أمّا المعنى القصدي للمعرفة فهو يكون عند ما يقول عن شخص ما أنّه يعرف شيئا مثل: أنّه يعرف صورة لذئب، وإن كان في الوقت الحالي غير شاعر بذلك، وفي مثل هذه الأصول نحن نقصد أنّ الشّخص المذكور قد عرف.

[1]- أندريه لالاند، الموسوعة الفلسفية، ط1، 1996، ص207.208 .

لاحظ (مور) أنّ المعرفة تقوم على ملاحظة الموضوعات الموجودة في التّجربة "[1].

بعد تطرقنا للمعرفة كمفهوم من الناحية الاصطلاحية واللّغوية، كان لنا أن نقف على المراحل التي عرفتها المعرفة وما كان لها من تطوّرات عديدة خلال كلّ عصر، وعليه **أين يكمن هذا الاختلاف للمعرفة بين هذه العصور؟**

المبحث الثاني: تاريخية المعرفة.

إذا أردنا الحديث عن تاريخية المعرفة فهو موضوع واسع النّطاق، وأكثر ما يميّزها تعدّد مواضيعها واتّجاهاتها لدى العديد من الباحثين والفلاسفة، ولأنّ المعرفة في تطوّر مستمر ومتواصل بحيث أنّ صورة المعرفة ذاتية أمّا موضوعها فهو مضموني، والمعرفة في علاقة بالتّطور الاقتصادي والاجتماعي والثّقافي عبر العصور، لهذ " فهم قد جعلوا العقل أساس كلّ حقيقة ولا حقيقة بدونه. أمّا من بين أبرز الشّخصيات العظيمة الّتي أثرت الرّصيد الثّقافي اليوناني نذكر من بينهم:

[1]– عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ، ج 2، ط 1، 1984، ص480.

أولا: نظرية المعرفة عند اليونان:

1 . هرقليطس: 450ق.م- 480ق.م.

انطلاقا من هذه المقولة : " لو تحوّل كلّ شيء إلى دخان لميّزته الأنوف" [1]، نرى أن أساس المعرفة عنده هي الحواس، وركز على أعضاء الحواس التي تحدث المعرفة وهي ثلاثة منها: البصر والسمع والشم وأهمها جميعا البصر، والحواس عنده هي وسائل المعرفة أي معرفة ما هو ظاهري متغير، أما القانون الذي يدرك فهو العقل يؤكد هرقليطس عن حاسّة البصر والّتي فضلها عن كل الحواس إذ قال:" العيون والأذان شهود سيئة للإنسان" [2].

ومن خلال مقولة هيرقليطس فإنّ المعرفة الّتي ترمز إليها الحواس هي المعرفة الصحيحة، ودون ذلك فهو خداع، أي شيء لاحظناه ببصرنا فهو حقيقة ولا يمكن تجاهلها.

فنحن عند مشاهدتنا لحادث ما سواء كان مؤلم أو سعيد فهذه حقيقة، ونحن لا يمكن أن نتوهّم إلاّ في حالات مرضية شاذة، فإنّ الحادث بترابطه الزّماني والمكاني لا يمكن أن يكون إلاّ حقيقة مطلقة. ويكون بذلك للحواس الدّور الكبير في المعرفة.

---

[1]- شذرات هرقليطس، نص كاتلين فريمان رقم 101، تر أحمد فؤاد الأهواني،فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، دار احياء الكتب العربية، مصر، ص07.

[2]- حربي عباس عطيتو، ملامح الفكر الفلسفي عند اليونان، دار الجامعة العربية، الإسكندرية، مصر، دط، 1992، ص82.

2 . سقراط :400ق.م-470ق.م.

يحتل سقراط مكانا مميّزا في تاريخ الفلسفة اليونانية والغربية بصفة عامّة، وهو الفيلسوف المتواضع الذي أقرّ بأنّه لا يعرف شيئا من خلال مقولته الشهيرة "كلّ ما أعرفه أنّني لا أعرف شيئا " لقد وحّد سقراط الفضيلة والمعرفة حيث قال: " إنّ الفضيلة علم والرّذيلة جهل " [1].

أي أنّ الفضيلة هي المعرفة أمّا ما دون ذلك فهو جهل. بمعنى أنّ كلّ الأمور الّتي تجلب لنا فضيلة هي معرفة أمّا الأعمال الّتي تنجرّ عنها الرّذائل فهي جهل، ومن هذا نفهم أنّ كلّ ما يقوم به الفرد من أعمال تجلب له الرّذيلة فهي خطأ عقلي يقوم به الفاعل دون قصد، كما أن كل الأفعال الّتي نقوم بها عن طريق جهلنا توقعنا في الرّذائل، فهي غير عقليّة أمّا الأعمال الّتي تجلب لنا السّعادة والخير فهي من الفضائل.

إذن، تبدأ المعرفة عند الإنسان عندما يشعر بجهله، وعند معرفته يفرّق بين الخير والشّر، كما يعترف سقراط بأنّ الحقيقة يقرّها العقل والحواس تخدعنا، و لا تدرك الموجودات كما هي في حقيقتها، بل كما تبدو لحواسنا واثبات وجود الحقائق يتجاوز حواسنا. "[2]

[1]- مصطفى النشار، مدخل لقراءة الفكر الفلسفي عند اليونان، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، دط، س1998، ص81.

[2]- مصطفى النشار، مدخل لقراءة الفكر الفلسفي عند اليونان، د س، ص82.

فالمعرفة هي الفضيلة لكن المعرفة الحقة لا سبيل إليها وحتى إذا أمكن، فإن هذا القدر من الحقيقة لا يمكن إلا لقلة قليلة فقط أن تحصل عليه "والإنسان لا يكون فاضلا إلا إذا وصل عن طريق البحث والتعريف العلمي إلى التّصور الكلّي لهذه الفضيلة أو تلك ولمعنى الفضيلة بوجه عام" [1].

يقول نسيم مجلي: "إنّ عامة النّاس يملكون الفضيلة أو المعرفة اللاّزمة لحكم أنفسهم بهذه الطريقة الميتافيزيقية و المجتمع ما هو إلاّ قطيع ولا يمكن الثقة به في أن يحكم نفسه" [2]، وعليه فسقراط شخصية أبدعها أفلاطون ولا أحد يعرف مصداقية هذه اللوحة التي رسمها و ماهو معيار حقيقتها.....إلاّ أنها توحي إلى عبقرية فريدة وهي أفلاطون فكيف كانت نظريته في المعرفة ؟ وعلى أي مبادئ بنيت هذه النظرية ؟

3 . أفلاطون: 428ق.م-347ق.م.

قبل الحديث عن نظريّته في المعرفة يجب أن نقدم تعريفا وجيزا له، " هو فيلسوف إغريقي كان من بين أبرز الفلاسفة الّذين كانت أعمالهم النّقطة الأولى الّتي ألهمت جميع المسائل والأفكار الفلسفية في العالم العربي إلى حد الآن، وكان عمله الحافز لظهور مجموعة من العلوم، المنطق وعلم النفس ....إضافة إلى محاوراته الّتي

[1]- يحي هويدي، قصة الفلسفة الغربية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، س1992، ص24.

[2]- أي أف.ستون، محاكمة سقراط، ترجمة نسيم مجلي، المشروع القومي للترجمة، س2002، ص58.

جسّد فيها سقراط دور الشّخصية الرّئيسية منها: الفيدون " [1]، كما كان لعمله الجمهورية الذي قصد به البحث في طبيعة العدالة ومحاولة تبيان مصلحة الإنسان العادل" [2]، دورا في وضوح أفكاره الفلسفية والسياسية.

ولدت هذه الشخصية الفريدة في أثينا عام 428 قبل الميلاد في جزيرة ايجينا فوالده أريسون ariston وأمّه تدعى بريكتيوننني Perktione توفي سنة 447 قبل الميلاد وعمره 81 سنة، لكنّه ترك مجموعة من الأعمال الفلسفيّة والسّياسية وخاصّة ما يخدم دولته حيث قال في حديث عن نفسه : " لمّا كنت نافعا أحسست بما يحسّه أغلب الشّباب، إذ كنت أشتاق إلى ذلك اليوم الّذي أستطيع فيه التّصرف في مصيري والاشتراك في العمل السّياسي وذاك هو الحال الّذي وجدت فيه الدولة " [3].

أمّا فيما يتعلّق بنظريّة المعرفة عنده أو "نظريّة المثل " فالمعرفة الحقّة هي معرفة المثل، إنّ حبّ الاستطلاع والمعرفة يدفعان بالإنسان إلى تأمّل ما حوله والبحث فيه، لكن الموجودات التي تحيط به جزئية ومتغيرة، ولن يظفر الإنسان في محاولة معرفته لها إلاّ بمعرفة ظنيّة غير يقينية، معرفة مضطربة متناقضة قوامها أحكام خاطئة يصل إليها تارة باستخدامه أعضاء حسية، و تارة الاعتماد على إحساسه الذاتي" [4].

---

[1]- الأب جيمس فينكان اليسوعي، أفلاطون، سيرته، أثاره، دار المفرق، بيروت، ط1، س1991، ص34.33.

[2]- موريس فرادوارد، أعلام الفكر الإنساني، دار الصداقة، بيروت، ج5، ط1، س2002 ، ص08.

[3]- أميرة حلمي مطر، جمهورية أفلاطون، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة،دط ، س1994، ص06.

[4]- يحي هويدي، قصة الفلسفة الغربية، المصدر السابق، ص28 .

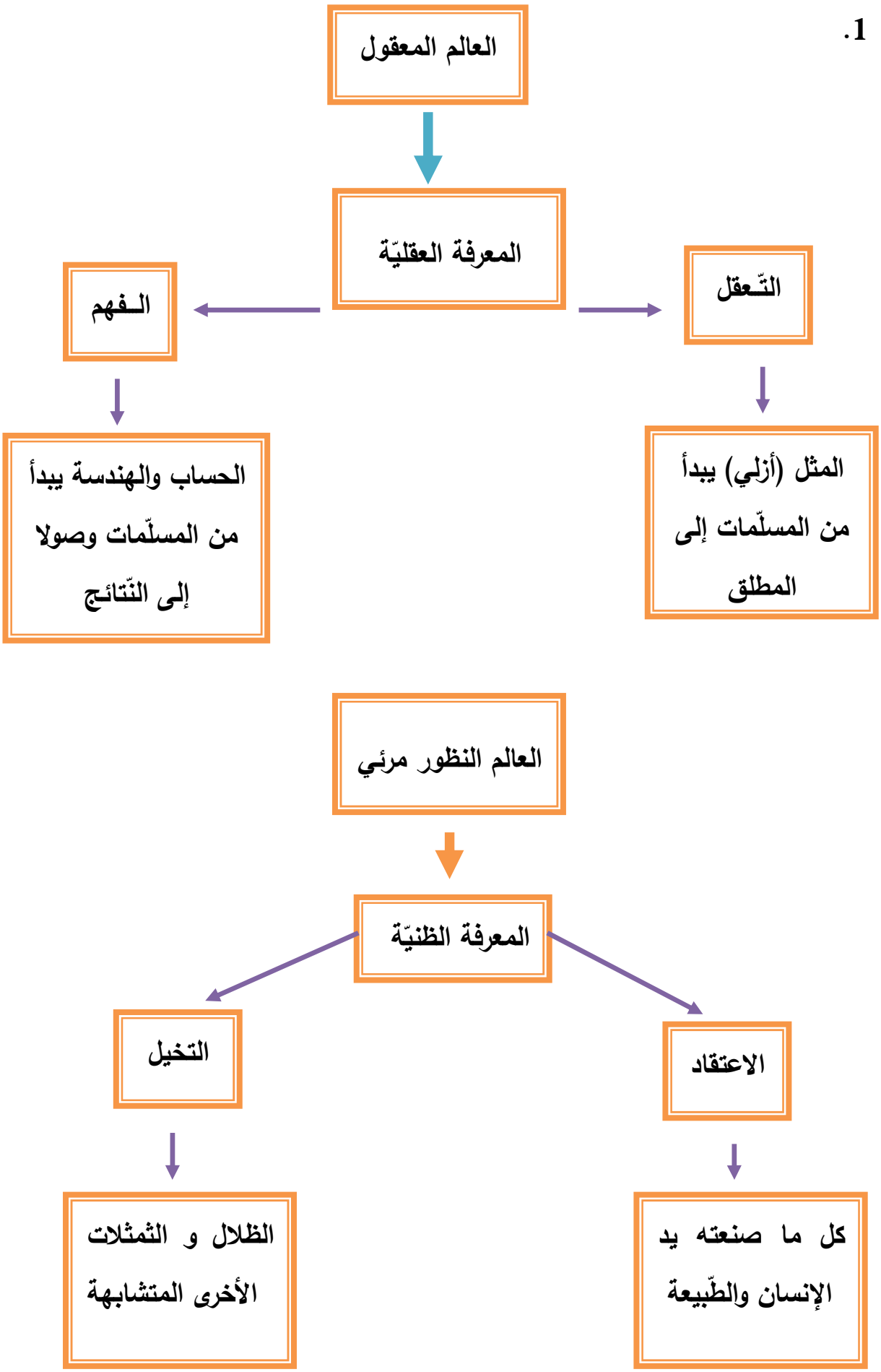
ولا شكّ أنّ لوجود هيرقليطس الّذي اتّصف بوحدته وانعزاله، واعتماد بارمنيدس في الفكر والوحدة كانتا الأساس المتين الّذي بُنيت عليه عقلانيّته " [1].

إذن، اعتبر أفلاطون أنّ المعرفة مرتبطة بعالم المثل أي رأى لكلّ وجود محسوس في العالم الحسّي يقابله مثالا في العالم العقلي، وأرجع الم،عرفة إلى المثل لأنّ العالم الحسّي أو عالم الظواهر هو عالم الظّن و اللاّيقين وبالتّعقل والتّأمل نصل إلى إدراك عالم المثل، كما أنّ المعرفة عنده تمرّ بعدّة مراحل حتّى نتعقّلها ويمكن في هذا المخطّط أن نفهم إستراتيجيته المعرفية " [2].

[1]- ديف روبنسون، ترجمة الدكتور إمام عبد الفتاح إمام، أقدم لك أفلاطون، المجلس الأعلى للثقافة، س2001، ص66.

[2]- ينظر محمد جمال الكيلاني، الاتجاه النقدي في فلسفة أرسطو، دار ومكتبة الإسراء، للطبع والنشر والتوزيع، س 2007، ط 1، ص205.

.1


العالم المعقول
المعرفة العقليّة
التّعقل
الـفهم
المثل (أزلي) يبدأ من المسلّمات إلى المطلق
الحساب والهندسة يبدأ من المسلّمات وصولا إلى النّتائج
العالم النظور مرئي
المعرفة الظنيّة
الاعتقاد
التخيل
كل ما صنعته يد الإنسان والطّبيعة
الظلال و الثمثلات الأخرى المتشابهة

نلاحظ من هذا المخطّط أنّ أفلاطون أعطى درجة مهمّة وكبيرة لعالمه المثالي ورأى أنّه يشمل على المعرفة العقليّة، لكن يصل إليه الإنسان عن طريق التّعقل والملاحظة العقليّة المحضة ولها أكبر نسبة من الحقيقة الّتي تكمن في تنوّع مواضيعها. أمّا المعرفة الظنيّة فهي الّتي لم توثّق بعلم وتبقى مجرّد اعتقاد من صنع الإنسان قد تكون صادقة أو كاذبة بهذا الاعتقاد والتّخيل أيضا من المعرفة الظّنية وتبقى حقيقته نسبية وهذا ما تشير إليه حواسنا لكونها عالم مرئي وهي الّتي توقعنا في الزّلل.

وبهذا يكون أفلاطون قد أعطى للعالم المعقول الأحقيّة في إدراك الأشياء، ويرفض بذلك أيّ معرفة تنجرّ عن الحواس ومدركاتها رفضا كليّا، بل أدّى به الأمر إلى رفض كلّ التّصورات المصاحبة للإحساس نظرا لتغيّراته في نفسية الإنسان [1].

ولهذا يرفض أفلاطون يرفض المعرفة الحسية ويعطي أسبقيّة للعقل وأعتبر أنّ كلّ نحصل عليه بواسطة الحواس باطل ولقد حصر المعرفة في أربعة أنواع:

1: **الإحساس:** موضوعه عوارض الأجسام أشباحها في اليقظة وصورها في المنام.

2: **الظّن:** هو الحكم على المحسوسات بما هي كذلك.

3: **الاستدلال:** وهو علم الماهيات الرّياضية المتضمنة للمحسوسات.

[1]- محمد جمال الكيلاني،الاتجاه النقدي في فلسفة أرسطو،المرجع نفسه، ص206.

4: التعقّل: موضوعه التّصورات الفلسفية المجرّدة (العقلية) كالعدالة والخير، ولهذه الأنواع ترابط كبير في نظرية المعرفة "[1]. إنّ بالتّعقل والتّأمل نصل إلى إدراك عالم المثل ويكون بالجدل الصّاعد الّذي يخلّصنا من عالم الظلام وينقلنا هذا الجدل من عالم المحسوسات إلى عالم المعقولات .

4 . أرسطو: 384ق.م-322ق.م.

يعتبر أرسطو العالم الموسوعي والفيلسوف الإغريقي ذو نزعة عقلية، تلميذ لأفلاطون احتل مكانة في تاريخ الفكر الغربي خاصة والإنساني عامة، فكان يلقي دروسه ماشيا وحوله التلاميذ فسمي مع أتباعه بالمشائين، وأسس علم المنطق الذي تجاوز به فكر معلمه أفلاطون. وقد ذكر في كتاب الأخلاق "إنّ أفلاطون صديق والحق صديق ،لكنّ الحق أصدق "[2].

وأهمّ كتاباته محاضرات في المنطق والطّبيعيات والإلهيات، والبلاغة والسّياسة.

وقد ظلّ وفيا لتعاليم أستاذه حتّى وفاته من خلال تلك المحاورات الّتي كان يكتبها في تلك الفترة، والّتي اتّخذ الكثير منها عناوين محاورات أفلاطون مثل: السياسة والسفسطائي وفي الشعراء والمأدبة ومنكسينوس، إلا أنّه لم يوافق على نظرية أفلاطون في

[1]- محمد عبد الرحمن مرحبا، الموسوعة الفلسفية من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، منشورات عويدات للنشر والطباعة، بيروت، دط، س2000 ، ص124.

[2]- ماجد فخري، أرسطو طاليس، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، دط، س1958، ص11.

عالم المثل التي كان لها صدى كبير عند الشعب الأوروبي عامة والإغريقي خاصة لأن العقل لايقبل بها فكان لابد له من أخذ البديل ليكون نقطة انطلاق في بحثه الفلسفي" [1].

كما دافع في محاورة "اوديموس " في خلود النّفس عن طريق التّذكر بنفس الطريقة الّتي استخدمها أفلاطون في البرهنة على خلود النّفس في محاورة فيدون رغم أنّه لم يكن يؤمن بهذه الفكرة إطلاقا" [2].

استطاع أرسطو أن يشكّل مذهبا فلسفيا عظيما ويشيّد مدرسة علمية تُعنى بالدّراسة التّجريبية للواقع، وهو ما أهمله أفلاطون لأنّ مذهبه اتّسم بالمثالية" [3]. ترجع نظرية المعرفة عنده إلى التّفريق بين الصورة والهيولة والتّمييز بينهما في تكوين العالم الطّبيعي فالمادّة قبل تشكّلها تسمى هيولة، فإذا ما تشكّلت على هيئة خاصّة كانت مادّة في صورة معينة، وأمّا الموجودات الطّبيعية تتغيّر وتتطوّر من الأدنى نحو الأعلى وهذا ما دفعه إلى القول بوجود عالمين: " عالم أدنى وهو العالم الأرضي وفيه كلّ من الماء والهواء والتّراب وهذه العناصر خاضعة للتّلف والفساد، والعالم الثاني هو أرقى عالم وهو عالم الأفلاك وهو خير من العالم الأرضي إلاّ أنّه متمّم له في الوجود" [4].

---

[1]– مهدي فضل الله، الشمسية في القواعد المنطقية، المركز الثقافي العربي، لبنان، ص11.

[2]– مصطفى النشار، نظرية المعرفة عند أرسطو، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، س2001، ص190.

[3]– مصطفى النشار، مدخل لقراءة الفكر اليوناني، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، س1998، ص107.

[4]– بخيث محمد حسن مهدي، الفلسفة الغربية القديمة عرض ونقد، عالم الكتب للنشر والتوزيع، الأردن، ط1، س2012، ص106.

إنّ التّفريق الّذي وضعه أرسطو بين الهيولة والصورة في مثال على أنّ الهيولة هي المادّة الأولية أي الخشب قبل أن يصنع منه شيئا، والصورة هي الشّكل الّذي نعطيه للخشب فيصير سريرا أي كلّ صورة هي الكمال النّهائي للمادة، بمعنى الصورة تحوي تحتها وفوقها مادّة إلا الله فهو صورة كاملة دون هيولة، لقد أشار أرسطو إلى الاستقراء في إطار التحليلات، " وأكّد أنّنا نصل إلى معرفة المقدّمات الأولى عن طريق الاستقراء بالمنهج نصل إلى إدراك الحسّي ثم إدراك الكلّي " [1].

نلاحظ من خلال تحليل مقولات لأرسطو أنّه قدّم خدمات جليلة للإنسان، ومنح وسيلة للفحص وتصحيح الفكر من المغالطات اليونانية آنذاك، ومن تلك التّصحيحات تبنى الأفكار الإيجابية الّتي هي أقرب إلى الحقيقة لديهم دائما وهو المزج بين المحسوس والمعقول وبين المادّة والصورة وبين الواقع والمثال.

كما أن معرفة الإنسان للعالم عنده تتمّ عن طريق مجموعة من المبادئ العقلية أي الّتي لا تحتاج إلى تجربة للتحقّق من صدقها والّتي ينشرها العقل على كلّ الموجودات فتنظم فيها وتتمّ معرفة الإنسان لها " [2].

[1]– محمد ماهر عبد القادر، المنطق ومناهج البحث، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، دط، س1985، ص149.

[2] – يحي هويدي، قصة الفلسفة الغربية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، س 1992، ص45.

إنّ جميع المفاهيم الّتي أقرها أرسطو كالمادة، والشكل والممكن والمستحق تدور جلّها حول طبائع الأشياء وهذه الأشياء تتحرّك وتتحوّل من حالة إلى أخرى مغايرة أي " في الأشياء تتحرّك عملية تنقلها عمّا هي عليه إلى ما هو كامن في ماهيّتها أن تصير " [1].

إنّ عملية الصيرورة هي الّتي تؤكّد لنا تحوّل المادة الأوّلية إلى الشكل النّهائي للأشياء، بحيث تصبح المادة في تصور وشكل مغاير لما كانت عليه وهنا نقول: بعدما كانت المادة أو الهيولة مادة أولية فبفعل الصيرورة أصبحت صورة في شكلها الصافي و النّهائي.

يقول أرسطو في كتابه دعوة للفلسفة " إنّ المعرفة على أنواع مختلفة، فهناك المعرفة الّتي تنتج خبرات الحياة وهناك المعرفة الّتي تستخدمها، وثمة تقسيم آخر: فهناك الأنواع الّتي تخدم وتطيع وهناك الأنواع الّتي تأمر، والأنواع الأخيرة أعلى درجة وفيها يكمن الخير بمعناه الحقيقي، ولما كان هذا النوع الوحيد من المعرفة الّذي يتوصّل للحكم الصحيح ويستخدم العقل ويضع الخير في مجموعة نصب عينيه، يعني به الفلسفة، وهو الّذي يستطيع الانتفاع بسائر أنواع المعرفة وتوجيهها وفق قوانين الطّبيعة فإنّ هذا دليل على ضرورة التّفلسف "[2].

[1] – موريس فرادوارد، أعلام الفكر الإنساني، المصدر السابق، ص20.

[2]– أرسطو، دعوة للفلسفة(بروتريبتيقوس)، عبد الغفار مكاوي، مجلة الآداب، منشورات جامعة صنعاء، اليمن، ع3، س1982، ص 34.

إنّ دعوة أرسطو للتّفلسف تفتح آفاق للاستفادة من كلّ أنواع المعارف الإنسانية والعلمية الّتي تطرح مجموعة من النّظريات الّتي تكشف خبايا هذا العالم وتسهم في تنمية معارف الفرد دون قيود. كما أنّ "لفلسفته أهميّة مزدوجة لطالب الفكر الغربي، فهو ملزم من حيث هو طالب الفكر العام أن يلمّ بمبادئها ويقف على دقائقها، مادامت تلك الفلسفة من هذا الفكر بمثابة الدّعامة الكبرى" [1].

أي أنّ الفكر العربي ملزم بتقصي أصول هذه الفلسفة وما الفلسفة الغربية إلاّ حلقة من حلقات الفلسفة الأرسطية أو كما سميت بالمشائية عند العرب، والدليل على ذلك ما اعتمده الكندي والفارابي وابن سينا وهم أعلام الفلسفة العربية على أنّهم شرّاح أرسطو، يقول أرسطو: " إنّ جميع وجوه التعليم والتعلّم، على سبيل القياس أو الاستنتاج، تنبثق عن ضرب المعرفة الحاصلة في النّفس من قبل "[2].

إذن، فمشكلة المعرفة تتصل اتصالا وثيقا بالقياس البرهاني وعليه فهناك نوعان من المعرفة الحاصلة أو المستنتجة وهما: معرفة الماهية ومعرفة الوجود، فالماهية يمكن إدراكها لأنّها المدلول الكلي أمّا الوجود الّذي يعبّر عن الموجود الجزئي لا يدرك إلاّ عن طريق البصيرة أو المشاهدة فلقد أعطى أرسطو مثالا على ذلك، نحن يمكن أن نعرف أنّ

[1]- ماجد فخري، قادة الفكر أرسطو طاليس، ص10.

[2]- م ن، ص 33.

مجموع زوايا المثلث تساوي زاويتين قائمتين، إلاّ أنّنا لا نعلم أنّ هذا الشكل مثلث إلاّ بعد الإمعان والتفكير فيه.

من الواضح أنّ أرسطو ارتبط في ميله إلى حلّ مشكلة المعرفة، فالحواس والعقل الاستدلالي والحدس يؤدّون أدوارا واضحة المعالم في معرفتنا بالعالم الخارجي وبمختلف موضوعاته ماديّة أو صوريّة أو روحانيّة.

ثانيا – نظرية المعرفة في العصر الوسيط:

إنّ الملاحظ للعصور المتعاقبة يرى أنّ الفلاسفة اليونان بدأوا بحوثهم العلمية مدفوعين بلذّة البحث والاستطلاع وعاشقين لجمال المعرفة في ذاتها، وأضحى البحث الفلسفي عبارة عن معرفة قواعد الأخلاق وبرهنة على القضايا الدينية، أمّا العصور الوسطى فنلاحظ أنّها بدأت البحث عن المعرفة، لا لمضمونها أو لدلالتها، إنّما لخدمة العقائد الدينية ولكن مع مرور الأزمنة تولّدت المعارف واتّسعت حلقة العلم وجعلته يستقل بنفسه. ولقد مرّت الفلسفة في هذه الفترة بمرحلتين: عصر آباء الكنيسة و العصر المدرسي ففي هذا العصر انتشر ما يسمّى المدرسة السكولائية Scholastecism [1].

[1] – **السكولائية:** فلسفة أوروبية، سميت بذلك لأنها كانت تدرس في مدارس ملحقة بالكنائس، وهي عبارة عن نسق ميتافيزيقي كبير عن اللاّهوت الذي يهتم بالاستنباطات المنطقية من العقائد المسيحية (ديف روبنسون، أقدم لك ديكارت، تر.إمام عبد الفتاح إمام، ص17. 18).

حيث أراد الرهبان أن يلبسوا الكنيسة لباسا فلسفيا، أمّا في العصر الأوّل فلم يكن للفلسفة حضور إلاّ الشيء القليل.

وعلى الرغم من النظرة إلى العصور الوسطى على أنّها تمثّل فجرا جديدا بالنسبة لعصور الظّلام إلاّ أنّه برز فيها مجموعة من الفلاسفة بحثوا في قضايا عديدة ومنهم أوغسطين ومن العرب ابن الهيثم وابن سينا.....وغيرهم، ومن جانب واحد نطرح السؤال التالي: **كيف كانت نظرة فلاسفة العصر الوسيط للمعرفة؟**

1 ـ نظرية المعرفة عند أوغسطين:353 م . 430 م.

لقد جعل **أورليوس** أوغسطين من العقل مصدرا للمعرفة الحقّة، ولكن هناك مدبّر يساعد في تحصيل هذه المعرفة وهو الله الّذي تفيض منه، وبواسطة كلمته الأشياء وجوهرها، وعليه فلا يمكن للبشر أن يعرفوا الله معرفة تامة وإن كانت معرفتهم في الحياة والدّين الشيء القليل[1].

أشار أوغسطين أن الله هو مصدر المعرفة و الإلهام، وهو الطّريق الوحيد لمعرفة صحيحة، وبذلك يكون أوغسطين أيقن وجود الله بالإدراك العقلي، ولا يراوده أي شك في ذلك بحيث أنّ الحواس يمكن أن توقعنا في الزّلل. وهذا ما دعاه للقول: " إنّ للإنسان فوق الحواس عقلا يمكن به أن يدرك الحقائق المجرّدة، كقوانين المنطق وقواعد

[1]– زكرياء إبراهيم، اعترافات القديس أغسطين، الهيئة المعرفية العامة للكتاب، مصر، س1994، ص73.

الخير والجمال وهذه الحقائق لا تتغير بتغيير الأفراد، بل هي واحدة لدى كلّ من يفكر والإنسان لا يستمد علمه كلّه من الأشياء الخارجية وحدها إنّما يستقيها كذلك من معينها الدافق الفيّاض "الله" [1].

2 - ابن سينا ونظريته المعرفية 980/ 1037 :

لا شك أن صحبة الريس ابن سينا لفلاسفة الباطنية (أبو عبد الله النائلي الذي علمه في صغره) قد أثرت في تفكيره وهيأته للدور الذي لعبه في تنشيط تيار الفلسفة واتخاذها موقف التحدي للعقيدة الإسلامية، ومثال على ذلك نظرية المعرفة والتي ساوى فيها بين الفلاسفة والأنبياء، فقد خص الفلاسفة بميزة أخرى وهي أن الفلاسفة استمروا في رسالتهم وارتقاء معرفهم في الوقت الذي ختمت فيه النبوة بمحمد صلى الله عليه وسلم .

والخلاصة أن مذهب ابن سينا يعد أوسع نتاج الفكر الفلسفي في الإسلام وقد حاول فيه المزج بين فلسفة أرسطو، وهو قد تمثلها خير تمثيل – وقسمات متناثرة من فلسفة أفلاطون لكن الاتجاه السائد في مذهبه هو الفلسفة المشائية.

2 .أ - نظرية الفيض عند ابن سينا:

تعد مشكلة الفيض لدى الرئيس في صلة الله بالعالم و تدور حول كيفية وجود العالم أي **هل وجدت موجداته على سبيل الفيض ؟ أم على سبيل الخلق؟** و من ذلك ارتكزت هذه المشكلة على مبادئ فلسفية وهي:

[1]– زكي نجيب محمود، قصة الفلسفة الحديثة، مطبعة لجنة التأليف والنشر، القاهرة، دط، س1936، ص06.

- **المبدأ الأول :**

فكرة" الإمكان و الوجوب " فنظرية الفيض عنده ترتبط ارتباطا وثيقا بفكرته عن الممكن و الواجب و تفسر لنا كيفية صدور الكثرة عن الواحد، و لكن من المتعارف عليه عند ابن سينا أن الله واجب الوجود بذاته و ما عداه فهو ممكن الوجود لها " [1].

- **المبدأ الثاني :**

القائل أن" الواحد لا يصدر عنه إلا واحد" و هذا ما استعمله الفارابي من قبل و كان هذا المبدأ محاولة أراد بها صاحبها التوفيق بين الشريعة و الحكمة فممكن الوجود بذاته واجب بغيره و هذا المبدأ القائل بان الواحد لا يصدر عنه إلا واحد لم يكن من ابتكار فلاسفة الإسلام بل كان مستوحى من الفكر اليوناني إلا أننا نجده عند الفلاسفة أصحاب الديانات السماوية " [2].

- **المبدأ الثالث:**

و هو ما دعي به ابن سينا في صفات الله تعالى كصفة الجود و الإبداع ومن هذا فالإبداع قام على فعل التعقل الإلهي للذات الإلهية إذ عن هذه المعرفة الثانية للكائن

[1]– يوحنا قمير، فلاسفة العرب ابن سينا، دار المشرق بيروت، ط2، س1986، ص21 .

[2]– رمزي نجار، الفلسفة العربية عبر التاريخ، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط 2، س1979، ص17.

الإلهي منذ الأزل كان الفيض و العقل الأول و هكذا يتم وجود باقي الموجودات فلا تغاير من حيث الوجود بين المعرفة و الفيض " [1].

فالواجب الوجود بذاته لا يمنح الوجود مباشرة إلا لعقل محض و لما كانت الأجسام من حيث كونها واجبة الوجود بغيرها فلا يمكن أن يتخلف وجودها عن واجب الوجود بذاته بحكم الملازمة الأزلية بين العلة و المعلول .

2 . ب – الوقت الصوفي لابن سينا :

لقد ذكر ابن سينا طوائف المؤمنين و رتبهم على النحو الأتي : الزاهد و العابد و العارف و جعل من الأول و الثاني طوائف تهدف في زهدها و عبادتها إلى نفع ذاتي و اجر من الله في حين جعل العارف جامعا للمميزات عند الزاهد و العابد محددا مكانته العليا على أساس ما يتميز به من معرفة بالله تعالى تلك المعرفة التي تتخطى حدود المعاملات " [2] .

أما ما يعادل أصحاب الرسالات السماوية فهم العارفون الذين هم تخطوا مرحلة من الزهد و العبادة إلى مرحلة العرفان .

و على **العارف أن يسلك الطريق إلى مجموعة من الخطوات :**

– حركة النفس الإرادية :

[1]– ابن سينا، كتاب التعليقات، تحقيق حسن مجيد لعبيدي، دار الفرقد، دمشق، س2009، ص241.

[2]– رجاء احمد علي، الله و العالم في فلسفة ابن سينا، التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ط 1، س2010، ص54 .

بترويضها عن شواغل الجسم المادية و في هذه الخطوة يكون موقف العارف من الزمان شبيه بموقف الإنسان العادي شاعرا به محاولا الخلاص من قيود ذلك الزمان بمعاندة حواسه ذلك لأن الزمان مرتبط بالحس " [1].

لقد فاق ابن سينا حديثه عن النفس كل من الفارابي والكندي، حيث يرى أن الإنسان مكون من جزأين الجسم والبدن ويعتبرهما لا توجد بينهما علاقة اتصال في الجوهر فهو يعتبرهما مختلفان في الحقيقة.

- **تطويع النفس الأمارة** :

المطمئنة ليجذب التخيل و التوهم عن الجانب السفلي إلى الجانب القدسي و يتبعها القوي ضرورة و هو إزالة الموانع الداخلية أي الدواعي الحيوانية و يكون الإبداع تابع للتعقل و من خلال التعقل تفيض الموجودات " [2].

و هذا ما لخصه الرئيس في كتاب الشفاء بقوله: "يجوز أن يكون الواحد يلزم عنه الواحد ثم ذلك الواحد يلزمه صفة أو معلول و يكون ذلك أيضا واحد ثم يلزم عنه مشاركته ذلك اللازم، شيء فيتبع من هناك كثرة كلها يلزم ذاته، فيجب إذن أن تكون مثل هذه الكثرة هي العلة لإمكان وجود الكثرة فيها عن المعلومات الأولى، ولولا هذه الكثرة لكان لا يمكن أن يوجد منها إلا واحد، ولم يمكن أن يوجد عنها جسم ثم لا إلى إمكان للكثرة هناك إلا على هذا الوجه فقط .

[1]- علاء الدين محمد عبد المتعال، تصور ابن سينا للزمان، دار الوفاء لدنيا الطباعة، ط1، س2003، ص264 .

[2]- المرجع نفسه، ص187 .

فقد رأى ابن سينا أن العقول المفارقة كثيرة و يكون أعلاها هو الموجود الأول ثم يتلوه عقل و عقل لان تحت كل عقل فلكا بمعدته و صورته التي هي النفس أما واجب الوجود فهو الأول وما دونه درجات فالأول درجة الملائكة الروحانية التي تسمى عقولا ثم مراتب الملائكة الروحانية التي تسمى نفوسا و هي الملائكة الحملة ثم مراتب الإجرام السماوية و بعضها اشرف من بعض إلى أن يبلغ أخرها ثم بعدها يبتدئ وجود المادة القابلة للصور الكائنة الفاسدة.....إلخ .

- تلطيف السر للتنبه :

و هو تحصيل الاستعداد لنيل الكمال، فإن مناسبة السر مع الشيء اللطيف لا تكمن إلا بتلطيفه و لطف السر عبارة عن تهيئته لأن تتمثل فيه الصور العقلية بسرعة، ولأن ينفعل عن الأمور الإلهية المبهجة للتشوق بسهولة " [1].

و بإتباع هذه الخطوات، يرى ابن سينا أن العارف يكون قد وصل إلى تحقيق العشق الحقيق الخالص ذلك الذي يختلف عن أنواع العشق المتعلقة بالماديات، ولعل العارف في هذه المرحلة يصبح انشغاله في ممارسة الرياضيات الروحية و الفكرية المختلفة نمط من الغيبة عن الزمان في صيرورته، بذلك يدرب نفسه الحيوانية و سائر قواها على أن تطيع النفس المطمئنة التي لا يشغلها حركة الزمان .

2. ج - فكرة المعاد :

[1]- ابن سينا، رسالة في العشق، تحقيق حسين الصديق، دار الفكر، دمشق، س2005، ص23.

وقد ألف ابن سينا حول هذا الموضوع أكثر من 15 مؤلفا.

فالمعاد لغة: هو المصير والمرجع يقال عاد الشيء أي رجع، حيث تقول العرب: خرجوا إلى المعاود لأنهم يعودون إليها مرة بعد أخرى .

أما اصطلاحا: فهو علم باحث عن أحوال النفس بعد المفارقة عن البدن" [1].

وقد قصد ابن سينا من هذه النظرية لإرساء السعادة الإنسانية كمطلب للوصول إلى الكمال من خلال السلوك. والسعادة لديه ضرورة أخلاقية تجعل الإنسان يتحلى بفضائل العفة والحكمة والشجاعة ويوسط نفسه بين الإفراط والتفريط من كل قوة غضبية أو شهوانية " [2].

إذن، فالمعاد ضرورة اجتماعية حيث يلزم الإنسان بسنة النبي (صلى الله عليه وسلم) وعدله ومن ضمن ما تشير إليه السنة تحريم البطالة والدعوة إلى العمل الجاد المثير، فالمعاد هو أساس السعادة الإنسانية وأنه ركن ثابت في بناء المجتمع الفاضل وهذا مطلب ابن سينا في فلسفته.

وقد قسم ابن سينا في تأليفه لكتاب النجاة كتب المعاد شطر على قسمين: القسم الأول جاء فيه ما يخبر عنه الشرع من عودة الأبدان وهذا يتجسد في الرسالة المحمدية ،

[1]– حسام الدين الألوسي، دراسات في الفكر الإسلامي، درا الشؤون الثقافية العامة، العراق، س1980، ص17.

[2]– محمد محمد الحاج حسن الكمالي، محاضرات في الفلسفة الإسلامية، المؤسسة الجامعية للطباعة والنشر، بيروت، ط1، س1993، ص119 .

وأنها تحل بها الشقاوة بقدر ذاك البدن، وأما القسم الثاني: فهو المعاد الذي يدرك بملكة العقل وكذا القياس البرهاني وهو الأخر قد صدقته النبوة .

لقد كان ابن سينا أقل التزاما بنصوص أرسطو من ابن رشد، والتالي أقل فهمها لها منه فإن ذلك كان أيضا ميزة من جهة أخرى من حيث أنه أفسح له المجال ليستقل أحيانا بفكره الخاص.

صحيح أن تجديداته أو محاولات الأصالة لديه قد أخفقت بوجه عام ... ولم تكن (فلسفته الشرقية) غير أمل لم يتمكن من تحقيقه بالفعل، لكنه استطاع على كل حال، في موسوعته الفلسفية الكبرى " الشفاء " أن يقدم نظرة معارف فلسفية عرفتها العصور الوسطى .

أما تأثيره سواء في العالم الإسلامي، والعالم اللاتيني الأوروبي في العصر الوسيط، فقد كان هائلا لأنه استطاع أن يعرض الفلسفة الأرسطية عرضا ملخصا واضحا مثيرا للجدل، كان خير مصدر لدراسة الفلسفة وعلوم الأوائل عامة.

ثالثا : نظرية المعرفة في العصر الحديث :

على الرغم ممّا عرفه العصر الوسيط من أزمات في المستوى العلمي والفلسفي ولأنّ العلم والمعرفة كانت لهما نظرة احتقار من طرف طبقة من رجال الدّين أو طبقة النّبلاء، إلاّ أنّه كان همزة وصل بين العصر الكلاسيكي وما حمله من آراء فلسفية اهتمّت بالوجود وما وراء الطبيعة، وبين العصر الحديث الّذي يعتبر نقلة نوعية في العلوم

واستقلالها، كما تطوّرت المعارف والعلوم، فلقد استقلت الفيزياء وأصبح للتّجربة والملاحظة دورا هاما في استخلاص النتائج بعدما كانت مدعّمة بالمقولات اللاّهوتية في العصور السابقة، ثمّ تليها الرياضيات وخاصة علم الفلك الّذي هيمنت عليه النظرة الدينية.

فكان العصر الحديث بمثابة المصباح الّذي أنار الدّرب وأصبح للذات الإنسانية أهميّتها من طرف مجموعة من الفلاسفة الّذين سعوا إلى تغيير هذا العالم بأفكارهم وآرائهم، ومن بين هؤلاء المفكرين والفلاسفة نذكر ديكارت الّذي استطاع قلب الموازين بإثبات وجوده كذات مفكرة من خلال الكوجيتو" أنا أفكر إذن أنا موجود " وسمي بذلك أبو الفلسفة الحديثة فكان الشخصية المحورية للانتقال بالمعرفة من وجه إلى وجه آخر مغاير، وعليه **كيف نظَّر ديكارت لهذه المعرفة ؟**

1 . المعرفة عند رونيه ديكارت: 1596م – 1650م.

هو فيلسوف ومفكر فرنسي، أحبّ الرياضيات وجعلها ملهمته على كل العلوم ورأى بأنّها المعرفة الواضحة الّتي لا يعتريها الخطأ هي اليقين، فلقد أحدث حضوره الفلسفي والمعرفي زلزالا عنيفا قضى به على مذهب أرسطو وما بناه من آراء، كما أزال حبر العصور الوسطى و ما انجرّ عنها من أفكار عقائدية دينية، كما أسّس منهجا عقليا ناضجا، وساند قضايا الحرية كما هيّأ النّفوس للثورة الإنسانية الكبرى " [1]. لكنّه أرجع من

[1]– عثمان أمين، رواد المثالية في الفلسفة الغربية، دار المعارف، الإسكندرية، مصر، دط ، 1967، ص20.

الشّك نقطة لإثبات ذاته ووجوده بحيث قال: " قررت أن أرفض أي شيء استطعت أن أتخيّل فيه أقل الشك وأعدّه باطلا بصورة مطلقة، لكي أرى هل سأترك في النّهاية مع الاعتقاد مالا يقبل الشّك على الإطلاق" [1].

رأى ديكارت أن على الإنسان أن يشك في كلَّ شيء مادام مرتبطا بالعالم الخارجي وعليه أن يشك ولو مرّة واحدة في جميع الحقائق والمعتقدات الّتي تعتريه لأنّ الشك ضرب من ضروب التفكير، وعلى الإنسان أن يسعى إليه لإدراك الحقائق كما أنّ الشك هو عمل عقلي، فقد أعطى ديكارت أهميّة كبرى للعقل وما له من قدرة في ترتيب المعارف وما له من تصحيح للمدركات الّتي نلتمسها من التّجربة.

لا يمكن أن نفصل العقل عن التجربة، لأنّ عمله يكون بمقتضى التجربة، والعقل وحده هو الّذي ينظم عالم التّجربة عن طريق القوانين والشروط المستمدة منه، ولهذا أراد ديكارت أن يوضّح العملية التّنظيمية الّتي يقوم بها العقل في الترتيب والتنظيم بحيث يصبح الأداة الّتي تمنع الإنسان من الوقوع في الخطأ، كما أنّه وضع منهاجا خاصا لبلوغ تلك المعارف والحقائق، أمّا الحواس فلقد رأى بأنّها خادعة لنا فمثلا: عندما نرى أهرامات صخرية من بعيد تبدوا لنا في الوهلة الأولى أنّها صغيرة لكن عندما نقترب منها نلاحظ أنّها ضخمة وهذا ما تعجز التّجربة عن إيضاحه لنا.

[1]– جون كوتنهام، العقلانية، مركز الإنماء الحضاري، تر.محمود منقد الهاشمي، سوريا، ط1، 1997، ص 48.

يقول ديكارت عن هذا: " لنأخذ قطعة من الشمع بعد أن أخرجناها للتوّ من قرص العسل فهي لا تزال محافظة على طعمها وعلى بعض رائحة الأزهار الّتي أخذت منها، ومن السهل أن نلاحظ لونها وشكلها كما يمكن أن نمسكها بسهولة وهي باردة، وإذا طرقت عليها تحدث صوتا ....ولكن إذا ما عرضت هذه القطعة للنّار وأنا أتكلّم ألاحظ أنّ طعمها تبدّل، ولونها زال، وفقدت شكلها وأصبحت مائعة ساخنة ولو ضربناها لما أحدث صوتا " [1].

من الملاحظ أنّ ديكارت كان سباقا إلى إثبات وجوده ووجود الذات الإنسانية بصفة عامّة، وكما أنّه رأى بأنّ الحواس خادعة في بعض الأحيان ولا تعطينا الوضوح والحقيقة، حيث جعل الشك منهجا لليقين في قوله: "إنّني حين أشك فذلك أنّني أفكر، وحين أفكر فهذا يعني أنّني موجود " [2].

إنّ نقطة الشك الّتي تحدث عنها ديكارت أولية بحيث نلاحظ أنّ للشك مرحلتين: أي أنّ الشك الأولي الّذي يساهم في تخطي العقبات للوصول إلى الحقائق، أمّا الشّك الثاني فهو عبارة عن اليقين المستخلص من الشك الأول، وعليه إنّ الحيلة المنهجية الّتي استعملها ديكارت دلالة على أنّ الفيلسوف واسع التفكير وذي عقل ناضج، وبحكم أنّ

[1]– جون كوتنهام، العقلانية، المصدر نفسه، ص50.

[2]– راوية عبد المنعم عباس، ديكارت أو الفلسفة العقلانية، دار المعرفة الجامعية، مصر، دط، 1989، ص 480.

العقل هو ملكة موجودة عند البشر بالتساوي فعلى كلّ واحد منهم أن يوجّه تفكيره إلى ما هو صواب ويميّز مابين الحق والباطل.

إنّ المنهج الديكارتي الّذي تحدث عنه في كتابه: " المقال في المنهج "[1] ، عبارة عن خطوات يتّبعها باحث الحقائق لتطهير عقله من الأخطاء وهي" مجموعة من القواعد الّتي تكفل لمن يراعيها بلوغ الحقيقة من العلوم" [2]. من خلال هذا المنهج استطاع ديكارت أن يبني أساسا ثابتا للمعرفة والفلسفة بحيث أنّه بدأ بأكثر الحقائق وضوحا وبساطة إلى أكثرها تعقيدا، ولكن بلوغ ذلك لم يكن بطريقة ارتجالية بل بالتدرج شيئا فشيئا، و إذا شك في أحد منها فلابدّ له أن يتخلّص من المشكوك فيها، حتى لا يقع في الأخطاء أي"على المرء أن يرفض كلّ قضية يمكن أن يشك بها لدى الانطلاق بالفلسفة من جديد منذ البداية حتّى يصل إلى الحقائق البسيطة البديهية بذاتها " [3].

إذا المعرفة هي أن ندرك البسيط من الأمور، تليها المعقّدة لكن كلّ ذلك عن طريق الفكر الّذي ومن خلاله نصل إلى الحقائق ونتخلّص من المدركات الحسية الّتي

---

[1]– يقول ديكارت: " العقل أحسن الأشياء توزعا بين الناس، إذ يعتقد كلّ فرد أنّه أوتي منه الكفاية حتّى الّذين لا يسهل عليهم أن يقتنعوا بحظهم من شيء غيره ليس من عادتهم الرّغبة في الّزيادة على ما لديهم منه، وليس براجح أن يخطئ الجميع في ذلك بل الرّاجح أن يشهد هذا بأنّ قوة الإصابة في الحكم وتمييز الحق من الباطل، وهي في الحقيقة التي تسمىّ بالعقل أو النطق وتتساوى بين النّاس بالفطرة، وكذلك يشهد بأن اختلاف آرائنا لا ينشىء من أنّ البعض أعقل من البعض الآخر" (رونيه ديكارت، المقال في المنهج، تر. محمود محمد الخضيري، 1930، ص3. 4).

[2]– نجيب بلدي، نوابغ الفكر"ديكارت"، دار المعارف، القاهرة، ط2، د س، ص59.

[3]– ستيوارت هامبشر، عصر العقل فلاسفة القرن السابع عشر، تر. ناظع طحان، دار الحوار للنشر والتوزيع، سوريا، ط2، 1982، ص27.

توقعنا دائما في الزلل. وقد اعتمد ديكارت للوصول إلى الحقيقة على شرطين أساسيين وهما: الوضوح والحقيقة، وأعدّ لنا ما يسمى بالشك أو المنهج الشكي، وسمي بالشك لكونه لا يثق في المعرفة التي تحصل عن طريق الانطباعات الحسية الّتي طالما نعتقد فيها الحقيقة، فالشك هو الحذر من الوقوع في الخطأ المعرفي أي أن الشيء الذي لا يمكنه أن يشك فيه في اللحظة التي فيها هو أنه يشك، والشك هذا عملية عقلية يقوم بها الفكر[1].

إنّ الملاحظ لفلسفة ديكارت يرى أنّه في مواقف عديدة بما تحتويه مؤلفاته أوّلا ينطلق من الشّك الَّذي لازمه في نظريته، ومرّة يتحدّث عن الإله ومرّة أخرى يتجاهله، بعد ذلك يتكلّم عن الشيطان الخادع أو الماكر وفي الأخير يقضي على الشيطان بإثبات وجوده والبحث عن الحقائق في الأشياء، والتّمييز بين الأمور الكاذبة والصّحيحة عن طريق العقل، فتيقّن أنّ الحقيقة لا تكون إلاّ بحضور الذات المفكرة.

وبعد عرضنا لفلسفة ديكارت الّتي رأى فيها أنّ الأحقية للعقل في إدراك اليقين، وعلى النقيض من ذلك يقف في الجانب الآخر التّيار المعارض لهذه النزعة العقلانية الدّيكارتية الفيلسوف التجريبي فرانسيس بيكون الّذي رأى بأنّ العقل ليس مصدرا للمعرفة، لما له من أحكام سابقة ، وإنّما التّجربة الحسية هي الّتي يمكن لها إدراك اليقين بما أنّها متّصلة تمام الاتصال بالعالم الخارجي وما يحدث فيه من متغيّرات، **فما هي الفكرة الّتي أبدعها فرانسيس بيكون في نظرية المعرفة ؟**

[1]– ستيوارت هامبشر، المرجع نفسه، ص28،29.

2 . فرانسيس بيكون (1561 – 1626):

إنّ المنطق حسب فرانسيس بيكون غير صالح ولا يساهم في الكشف العلمي ذلك أنه منطق استدلالي، تكون النتيجة صادقة على اعتبار أن المقدمات صادقة، وبالتالي النتيجة تستلزم بالضرورة صدق المقدمات كشرط أساسي وواجب التحقق، لذلك دعى فرانسيس بيكون إلى تطهير العقل الإنساني لما ترتب عليه من أفكار ومفاهيم كاذبة ومزيفة، عن طريق مجموعة من الطرق وأسماها بالأوهام ، وعليه **فيما تكمن هذه الأوهام؟**

نظرية الأوهام وأبعادها المعرفية:

إذا كان أرسطو يسعى إلى أن يبني مصدر الخطأ من خلال الاستدلال، فإن بيكون يريد الإشارة للأخطاء في الإدراك وتنقيتها من الشوائب.

إن ما يحتويه كتاب الأورغانون الجديد يتطابق بدقة تامة مع أجزاء معينة من كتاب في كرامة العلوم ونموها "[1]، وهي الأجزاء الخاصة ببرنامج علم الطبيعة والمنطق أما ما يخص الإلهيات والأخلاق والسياسة من هذا الكتاب فالآلة الجديدة تتعلق بعلم الطبيعة،

[1]– الشاروني حبيب، فلسفة فرانسيس بيكون، دار الثقافة، المغرب، ط1، 1981، ص37.

ووصف بيكون أوهام العقل بمثابة تمهيد ملائم يؤدي بنا إلى فهم ضرورة هذه الآلة الجديدة التي تعارض أورغانون أرسطو.

على الرغم من أن بيكون كانت مهمة تصوره لأحياء العظيم وتخطيطه للعلوم في كتابه" في كرامة العلوم ونموها " إلا أنه وضع تصنيف شامل لها، فقد انشغل فقط بعلم الطبيعة الذي اقتصر على بعض التجارب.

تحدى بيكون الفلاسفة في الميتافيزيقا، فالإنسان عنده يعتبر مفسرا وشارحا للطبيعة، فيجب أن نرمي جميع نظريات القرون الوسطى من الجدل والحوار والنظريات التي تحتاج إلى إقامة برهان بعيد، ويجب على الفلسفة كي تجدد نفسها أن تبدأ مرة ثانية بعلم جديد ولوح نظيف وعقل مغسول وطاهر" [1].

ذكر"ويل ديوارنت "في كتابه قصة الفلسفة أن بيكون يرى الفلسفة سقطت إلى درجة أنها فقدت احترام الجميع، ولكي نعيدها من جديد لابد أن نقوم بالخطوة الأولى وهي تطهير العقل فيقول: " فاليرجع الإنسان إلى المرحلة الطفولية البريئة من الأفكار المجردة ولنغسل عقولنا من التصورات السابقة و الآراء المتحيزة ولنحطم الأوهام العالقة بعقولنا" [2].

[1]– يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، دار القلم، بيروت، دط، 1988،ص37.

[2]– ول ديوارنت، قصة الفلسفة، دار المعارف،بيروت، ط6، 1988، ص95.

*– لفظ يوناني، شبح أو طيف أو وهم عند بيكون تتمثل في عيوب تركيب العقل تجعلنا نخطأ في الحقيقة.

إن كلمة وهم* التي استعملها بيكون تعني عنده خطأ العقل أي وقوع العقل في أخطاء بحيث يتوهم بأنها الحقيقة إلا أنها الفكرة الخاطئة في الأشياء بل أخطاء أم أمنت بها عقولنا.

وللحد من هذه الأخطاء سعى بيكون " إلى تطوير العلم بما يناهض ما هو عليه ولهذا وجب عليه تحديد واكتشاف مبدأ تضليل العلم الراهن فقام بوضعه في كفة الدراسة و ميزان النقد فاستخلص السبب الكامن من وراء تخلفه" [1].

فقد عرض بيكون هذه الأخطاء على شكل طوائف فنذكرها كالآتي:

. Idola tri lus أوهام القبيلة.

. Idola specus أوهام الكهف.

. Idola theatri أوهام المسرح.

. Idola marche أوهام السوق.

2. 1- أوهام القبيلة :

أو (أوهام الجنس) وقد سماها بيكون بهذا الاسم لأنها مغروسة في الطبيعة الإنسانية وكل الناس يظنون أن الحواس هي التي تعطي معرفة صحيحة مباشرة عن

[1]- بدوي عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ج1، ط1، س1984، ص231.

الواقع، والعقل هنا أشبه بالمرآة التي تشوه طبيعة الأشياء و ألوانها، فهي نوع من الإهمال و الخمول يجعل الإنسان يفرض على الطبيعة ما يمليه عليه عقله لا تمليه عليه التجربة و المشاهدة، ومن مظاهر هذا الميل أن العقل يعمم بالنظر إلى الحالات المؤيدة ودون الالتفات إلى الحالات التي تفشل فيها التنبؤات.

ومن مظاهر هذا الميل الرغبة في رؤية التصورات تتحقق في الطبيعة دون سند من الواقع، وإنما كل ما فيها أنها تساير العقل على نحو أفضل لبساطتها.

ويترتب على هذا الميل البشري في تأكيد النظام والاتساق الكثير من الخرافات مثل خرافة البحث عن العلل وبالذات"العلة الغائية" [1]، وهي أكثر ارتباطا بطبيعتنا الإنسانية منها بطبيعة أشياء العالم الطبيعي التي نفرضها عليها جعل بيكون من علم الفلك فنا رياضيا فيقول أن حركة الكواكب تتخذ دائما مسارا هندسيا كالمسار الدائري أو البيضاوي أو المستقيم، وكذا أرجع علم الحساب و علم الجبر منذ عصر فيثاغورس كيفية الأجسام وظواهرها الحسية إلى علاقات حسابية وجبرية وعلى الرغم من مابين الاثنين من تباين جوهري.

ويشخص بيكون لنا هذا النوع من الوهم بأننا ميالون بالطبع إلى تعميم بعض الحالات دون التفات إلى الحالات المعارضة لها وإلى أن نفرض في الطبيعة من نظام

[1]– مصطفى النشار، مدخل جديد إلى الفلسفة، ص131.

والاطراد أكثر مما هو متحقق فيها،وإلى أن نتصور فعل الطبيعة على مثال الفعل الإنساني، فنتوهم لها غايات وعللا غائية" [1].

2. 2- أوهام الكهف:

وهو النوع الثاني من أخطاء العقل عند بيكون، التي يجب رفضها، أوهام الكهف وهي تعود إلى الطبيعة الفردية لكل إنسان من حيث أن له مزاجه الخاص بمكوناته الفطرية والمكتسبة على السواء، فهي تصدر عن الاستعدادات الأصلية وعن العادات المكتسبة بالتربية والعلاقات الاجتماعية، فهذه كلها تعطي الإنسان طبيعته الفردية، وإذا كانت هذه الفردية بمثابة الكهف الأفلاطوني[2].

إن العقل البشري يكون سجينا فيها كما لو كان سجينا في كهف أفلاطون، لا ينظر إلى العالم إلا من خلاله ولا يرى إلا ما يتوافق مع ضلاله، وما من إنسان إلا وهو سجين كهف تعرفه أوهامه عن الرؤية الصادقة للطبيعة وما من إنسان كذلك يدري أنه سجين، وكيف يكون سجين وهو يسعد بكهفه، ويجد في حياته وعمله وعلمه بشخصه مجالا للمتعة واللذة.

وتتمثل هذه الأوهام في طبع الإنسان أو حالته الجسمية أو العقلية، فبعض الناس يميلون إلى التباين والاختلاف بين الأشياء، فبعضهم يميل إلى التركيب والبناء وتشابه

[1]- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، (م، س)، ص48.

[2]- زاهر رفقي، أعلام الفلسفة الحديثة، رؤية نقدية، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط2، د س، ص18

الأشياء، فحسب بيكون الذين يميلون إلى التباين والاختلاف والتحليل هم العلماء والرسامون أما الذين يميلون إلى تركيب الأشياء والتشابه هم الشعراء والفلاسفة، لذلك لابد من تجاوز هذه الأوهام لأنها غير حقيقية.

كما أن بعض الناس ميّالون إلى القديم، وبعض الأخر إلى التجديد، مع أن الحقيقة لا زمان لها، ولا يلزم بالضرورة أن تكون في القديم وحده أو في الجديد وحده" [1]، بمعنى أن هناك بعض الأدمغة تميل إلى تقدير وتقديس كل ما هو قديم بينما هناك عقول أخرى تفضل كل ما هو جديد.

يقرر بيكون أن كل ما يحيط بالإنسان من ظروف ومقومات الشخصية كالمستوى الثقافي والبيئة الاجتماعية التي يعيش فيها تجعله يفكر حسب تلك البيئة، فمثلا: عندما يفكر المرء أو يعتقد أن أمه أصلح سيدة في هذا العالم لكن قد تمر أزمة عاطفية تجعله يصل إلى مرحلة يكره فيها جنس النساء عامة.

وليس ثمة عيب أن يقف الإنسان عند هذا المظهر أو ذلك، وإنما العيب هو أن يتصور الأشياء محدودة بالمظهر الذي وفق عنده. وبالتالي اختلاف الناس في النظر إلى الأشياء وتعلّقهم بأفكارهم الخاطئة التي تعتقد عقولهم إنها صحيحة ليس هي الحقيقة، بل

[1]– زكريا فؤاد، أفاق الفلسفة، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1988، ص105.

الحقيقة لا تعرف التحيز وهي التي يجب على العقل إدراكها والتمسك بها، لذا عليه تجاوز بيكون هذا النوع من الأوهام.

3.2- أوهام السوق:

هي النوع الثالث وهي الناشئة من الألفاظ كما أنها أكثر الأوهام مثارا للاضطراب، وقد سميت كذلك لأن الناس متى اجتمعت في الأسواق لا تملك أداة للمناقشة، لا وسيلة تتبادل بها الأفكار سوى الألفاظ، وما يتكون منها من قضايا.

وهذه الألفاظ تكون طبقا للحاجات العملية والتصوّرات العلمية، ثم تسيطر بعد ذلك على تصورنا للأشياء كاحتكاك الناس بعضهم بعضا في الأسواق والأندية، وكذا الأماكن العامة " [1].

فالتجارة تبادل في الأسواق وتعامل بين الناس في تجارتهم وتجمعاتهم، مما يؤدي إلى التعامل والاحتكاك والتخاطب فيما بينهم عن طريق عامل اللغة لتفرض كلماتها وفقا لمستوى تفكير الإنسان وعقليته، أي أهل السوق والعامة فهم يتحدثون بألفاظ متداولة بعيدة عن المنطق، ومن ذلك تفقد الألفاظ دلالتها الحقيقية لتجعل من اللغة بعيدة عن" تحقيق وظيفتها التي هي التعبير الصادق عن ما يستقر في الذهن" [2].

[1]- رفقي زاهر، أعلام الفلسفة الحديثة، ص18.

[2]- حمد علي عبد المعطي، مقدمات في الفلسفة، دار النهضة العربية، بيروت، 1985، ص65.

ومن بين الأمثلة اللفظية التي وضعت لأشياء غير موجودة ألفاظ شاع استعمالها في الفلسفة الطبيعية لتدل على أشياء اعتقد بعض الفلاسفة وجودها.

رأى بيكون أنها مجرد أوهام، وأن الألفاظ التي وضعت للفلسفة غير مستنبطة من العقل منها لفظ المحرك الأول الذي قال عنه أرسطو وغيره من الفلاسفة " [1]، وتصوره في عالم الأفلاك السماوية كل منها يتحرك في فلك معين، ومن ذلك أيضا لفظ الصدفة الذي قال به الأرسطيون، والذي يرى بيكون أنه في مجال الطبيعة لفظ بغير ما صدق.

من بين هذا الوهم السوقي هو غرور وإدّعاء يجعل الشخص يتصور أنه يعرف الطبيعة بينما ليس في ذهنه سوى ألفاظ جوفاء إن أمكن أن تصلح في مجال المناقشة، فهي لا تصلح في مجال الطبيعة.

كما يرى بيكون أن هذه اللغة السوقية التي تنجم عنها أخطاء في العقل الإنساني تؤدي إلى تعطيله "العقل"، فهو يتحدث عن الفلاسفة "الذين يرون وجود المسبب الذي ليس له سبب والمحرك الذي ليس له حركة " [2] .

فهذا النوع من الفلاسفة واقعون في أخطاء العقل ذلك أنهم عند عرضهم لهذه القضية إنها لإخفاء جهلهم الواضح والفاضح. فالعقل لابد له من تجاوز هذه الأخطاء الناجمة عن اللغة ولا يسلم ولا يقبل بأي قضية مهما كان نوعها، إلا إذا وافقت الواقع

[1]– حبيب الشاروني، فلسفة فرانسيس بيكون، ص59.

[2]– بدوي عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، المؤسسة العربية للطباعة والنشر، ج1، بيروت، س1984، ص394.

وتطابقت معه بل يجب أن يكون بعيدا كل البعد عن الأفكار السائدة، وعدم تقبلها والتسليم بصحتها دون التحقق من مصداقيتها وسلامتها من كل الشوائب.

4.2- أوهام المسرح:

وهي الطائفة الرابعة من أخطاء العقل الناتجة عندما تتخذه القضايا، وكذا النظريات والمذاهب الفلسفية المتوارثة، وهي تنتقل إلينا عن طريق الفلاسفة القدماء، كما يتلقى المشاهدون على خشبة المسرح أناس يتحدثون بكلمات ليست سوى روايات مسرحية أم ما علّق عليه الفلاسفة بطريقة روائية مسرحية، وهنا يحمل بيكون على أرسطو وأفلاطون وغيرهما فيقول عن أرسطو: أنه أسوأ السوفسطائين، ويصوغ القواعد حسب الأقايسة، ثم يبحث عن ما يؤيدها في ظواهر الطبيعة " [1].

ويقول من جهة أخرى عن أفلاطون أنه شاعر ماجن متعجرف ولاهوتي مفعم بالحماس، فهو يجعل العالم المحسوس تابعا للعالم المتخيل قبل وجوده، فمن خلال ذلك نجده يوجه اللوم على التجريبيين الذين يرى أنهم يجمعون الوقائع كما تجمع النملة غذائها، وأنهم يدعون أن العالم مرآة لما لاحظوه من ظواهر محدودة شغفوا بها دون غيرها.

ومن جهة أخرى نجده يقول بأن العقليين ينشئون من نظرياتهم نسيج العنكبوت. فالكثير منهم يمتزج لديهم القليل من العلم بالكثير من الخرافات. إن الحقيقة عند بيكون

[1]- حبيب الشاروني، فلسفة فرانسيس بيكون، ص60.

يجب أن تتجاوز هذه النظريات والآراء و المسرحيات والمذاهب والروايات، لأنها ليست حقيقة هي خيالات وخرافات فقط، فلابد من تجاوزها للوصول إلى الحقيقة.

إن التقدم في العلم يكون بتجاوز هذه الأوهام والتي تتقدم مادامت هذه الأخيرة عالقة بعقولنا، وبالتالي يحتاج العقل إلى أساليب جديدة للتفكير" [1].

وأخيرا ما يمكن استنتاجه هو أن ظهور المنهج التجريبي ساهم في ظهور عوامل مكنته من تغير التفكير ليتحول نحو الطبيعة، واستعمال التجربة بدل الأساطير، وبالتالي يعتبر ذلك تمهيدا للمنهج التجريبي في شكله الجديد.

ووفق هذا النزاع المتضارب بين التيارين ظهر الفيلسوف الألماني "إيمانويل كانط" الّذي رأى فيه الفلاسفة المعاصرين بأنّ مذهبه يقوم بعمل رائع وواضح في التّوفيق بين الآراء المتعارضة لكلا التيارين، فكما أثنى كانط على فكرة الواجب من حيث هو قانون أخلاقي وأساسه الحرية واستقلال الإرادة، فالواجب هنا يقتضي علينا البحث في نظرية المعرفة عنده، وعلى هذا الأساس نتساءل **ما هو الطّرح الجديد الّذي أتى به كانط في نظرية المعرفة ؟**

[1]– فؤاد زكريا، آفاق الفلسفة، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ط1، س1988، ص107.

3 ـ نظرية المعرفة عند كانط: 1724-1804م.

لقد عرّف إيمانويل كانط التنوير من خلال مقالته الفائزة بالجائزة الجامعية تحت عنوان **ما هو التنوير؟** إذ أنّه عصر تشكّل المعرفة تحت شعار" الجرأة من أجل المعرفة "، كما قال كانط: " تجرأ من أجل عقلك".

ممّا نما بداخله نمط من التّفكير الداخلي خال من قواعد السلطة الخارجية، ولهذا شكلت أعماله نقطة البداية لفلاسفة القرن العشرين، فلقد تشبث كانط بولائه للعقل حتّى النّهاية، على الرغم من كلّ ذبذباته الإستراتيجية[1]، و من ذلك نخرج بالإشكال الآتي: **ما هي طبيعة المعرفة عند كانط ؟**

إنّ العوامل السياسية والفلسفية فعلت فعلتها في تحديد المسار الفلسفي الّذي سيعرف به كانط مستقبلا، وهو المسار الَّذي اصطلح عليها بالفلسفة النقدية فما دورها في إبراز نظرية المعرفة؟ **وما هي الحدود الّتي رسمها للعقل من جهة، والحدود الّتي رسمها لدور التجربة الحسية من جهة أخرى؟ .**

3. أ ـ فلسفة كانط النقدية وإسهاماتها المعرفية:

إنّ العصر الحديث في بداياته كما حدّده مؤرخو الفلسفة تعيّن بمفهوم النقد الّذي كان في القديم في صورة الدّحض كما مارسها أفلاطون ضدّ السوفسطائية، أمّا بالصورة

[1]– أحمد عبد الحليم عطية، كانط وأنطولوجيا العصر، دار الفرابي، لبنان، ط1، 2010، ص189.

الحداثية أصبح منهجا للفحص والتّمييز عن ما هو حقيقي وما هو غير ذلك أي مزيف، وأصبح الفكر النّقدي كما عرفه أندريه لالاند بقوله: " نسمي فكرا نقديا كلّ ما لا يقبل حقيقة ما، دون استنطاقها للبحث عن قيمتها، سواء من حيث المضمون (نقد داخلي) أو من حيث الأصل (نقد خارجي) [1] ".

ينطلق كانط من لفكرة بسيطة في مظهرها عميقة في وجودها، فإذا كان ديكارت ابتدأ بالذات المفكّرة و اكتشافها و جعلها أساس الوجود نتيجة لبراهين عقلية، فكانط دعا إلى اكتشاف العقل ذاته ويجب أن ننتبه إلى ضرورة إخضاع العقل البشري للفحص و التّمحيص (النقد) و توضيح حدود استخدامه، أي" ضرورة امتحان قدراته المعرفية و فحصها فحصا دقيقا و استعماله للحصول على معرفة صحيحة " [2].

اعتمد كانط في نظريته على ثلاث أسئلة هامة تدخل في مشروعه النقدي و هي:

ما الذي يمكنني أن أعرفه؟ ما الذي ينبغي أن أعمله؟ و ما الذي أستطيع أن أعمله؟

و الواضح أن **السؤال الأول** يتعلق بمشكلة المعرفة، بينما **السؤال الثاني** يتعلق بالمشكلة الخلقية، في حين يتعلق **السؤال الثالث** بالمشكلة الدينية، فتخص الأول كالعقل النظري، بينما تخص المشكلة الثانية العقل العملي، فيما تخص الثالثة النظري و العملي

[1]– أندريه لالاند، الموسوعة الفلسفية، مج1، منشورات عويدات، بيروت، ط1، 1996، ص 196.197.

[2]– إيمانويل كانط، مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة، موفم للنشر، طبع المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الجزائر، ، دط، 1991، ص156.

معا، فنجد كانط لم يبدأ بالشك المطلق خلافا لديكارت الذي بدأ بالشك من أجل الوصول إلى معرفة صحيحة، بل اعتبر أن العلمين القائمين لا يمكن الشك فيهما: العلم الرياضي و العلم الطبيعي" [1].

إن النقد الكانطي مخالف للأشكال التي عرفناها في تاريخ الفكر فهو ليس الدحض أو مجرد إشارة إلى النقائص، لابد من تفاديها أو إحصاء الأخطاء و لابد من إصلاحها. إنما هو عملية معقدة تستهدف بناء ما هو ممكن من المعارف، و بكل الأحوال إذا كان تصورنا للنقد الكانطي بصورة إجرائية، لابد من أخذ رأي كانط في النقد و الذي يحاول فيه حصر طموحاته و تحديد غاياته " أنا أريد من هذا نقد للمؤلفات و المناهج لكنه نقد لسلطة العقل أو مقدرته بصفة عامة، بالنسبة لكل المعارف التي يمكنه الوصول إليها بمعزل عن التجربة، وبالتالي حل السؤال الخاص بإمكانية أو عدم إمكانية وجود ميتافيزيقا عامة، و تحديد مصادره و إدراك حدوده" [2].

لقد أراد كانط من هذا النص أن يكشف مقدرة العقل الخالص " La raison pure" أي أنه عقلا لا يدين للتجربة و لا يعتمد عليها.

أما فيما يخص التركيب بما هو تجريبي و عقلي، فيجيب كانط أننا نحكم على معطيات التجربة من خلال جملة من التمثلات أي الأطر القبلية (Apriori) سواء كانت

[1]– زكرياء ابراهيم، كانط او الفلسفة النقدية، (مر. س)، ص 46، ص47.

[2]– E.Kant : op. cit. p 07

قبلية بسيطة من (زمان و مكان)، أو تمثلات لمفاهيم قبلية مثل: الجوهر و العلة، و التمثلات القبلية لها علاقة ضرورية بمعطيات الحس و تنطبق عليها، و إلا فكيف يتم هذا التلاؤم بينهما؟ فالمعرفة تتطلب التكامل بين الفهم و الحس" [1].

وهذا الاتفاق ليس أمرا هينا، و هذا ما جعل كانط يستدعي تصوره للمكان و الزمان لحل هذا التعارض و هذا التصور كان جسرا بين الفهم المجرد و الحس البحث.

و من ذلك دعا كانط من فلسفته النقدية أن يكشف ردود العقل الإنساني و قدراته، أي بدأ من المعرفة اليقينية المطلقة، تلك المعرفة التي يحصل العقل على نسق منها في الرياضيات و في العلوم الطبيعية، و هي معرفة لا يمكن أن تخضع للتفسير السيكولوجي، أي انه أراد أن يصنع نظرية جديدة للعقل الإنساني تكون كافية لسد مطالبه و إنجازاته "[2].

يرى كانط أن تحليل المعرفة العلمية يقوم على مجموعة من الأحكام التي تحتمل الصدق و الكذب، و اهتم بتصنيفها أي الأحكام (لا القضايا)، **فما هذه الأحكام و كيف قام كانط بتصنيفها؟**

3 .ب ـ الأحكام التحليلية و الأحكام التركيبية:

[1]– بدوي عبد الرحمن، إيمانويل كانط، (مر، س)، ص 174.

[2]– محمود علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي، دار المعرفة، الإسكندرية، ج4، س 1992، ص 229.

لقد قام كانط بتقسيم الأحكام ذلك ليتعرف على خاصية كل نوع منها في تكوينه و مجال استخدامه و هي:

3 .ب .1 ـ الأحكام التحليلية:

أولية سابقة على كل تجربة، فهي لا تخرج عن كونها أحكاما تفسيرية تشرح لنا معنى حدودها، دون أن يزيدنا محمولها معرفة بموضوعها، كقولنا "إن الأجسام ممتدة" و نحن نستخرج مفهوم "الجزء" من مفهوم "الكل" أي نستخرج فكرة الامتداد من فكرة الجسم" [1]

وهذا ما ذهب إليه العقليون حينما اعتبروا أن الضرورة تنطوي عليها أحكام علمية إنما ترجع إلى أنها جميعا أحكاما تحليلية، أي لا حاجة للعلم بالاستعانة من التجربة في إصدار أحكامه مادام العلم بطبيعته أوليا ضروريا كليا و ليس في التجربة ما يتضمن الكلية.

3 . ب . 2 ــ الأحكام التركيبية:

فهي ليست أحكاما مفيدة من شأنها أن تكسبنا معلومات جديدة، و تقوم على تأليف جديد بين المحمول و الموضوع كقولنا :" كل الأجسام ثقيلة تتسع معرفتنا بالموضوع، و لا شك أنّ التأليف بين المحمول " الثقل " و الموضوع " الجسم " يستند إلى التجربة " [2].

[1]– زكرياء ابراهيم، (مر.س)، ص 49.

[2]– بدوي عبد الرحمن، (مر.س)، ص 179.

وهذا ما أرجعه الفلاسفة التجريبيون من أحكام علمية إلى أحكام تركيبية، لأنهم رأوا أن الفكر لا يستطيع أن يوحد بين مدركين، إلا إذا لاحظ ان التجربة ارتباطهما مثل قولنا: " الذهب غير قابل للصدأ " أي ما أقرّته التجربة بأنّ ثمة علاقة بين الذهب وعدم القابلية للصدأ.

ومع ذلك نلاحظ أن الأحكام التحليلية هي أحكام قبلية أولية غير مستمدة من التجربة، و هي أحكام لا توسع علمنا بالظواهر أي بالعالم الخارجي، و هذا ما تقوم عليه العلوم الرياضية و العلوم الطبيعية.

أمّا الأحكام التركيبية فهي أحكام يضيف محمولها شيئا جديدا إلى موضوعها و هي توسع معرفتنا بالموضوع، و هي نوعان :

أ- **أحكام تركيبية ذاتية:** أحكام الإحساس و هي تعبير عن حالة شعورنا.

ب- **أحكام تركيبية موضوعية:** تعبر عن علاقة كلية ضرورية بني الموضوع والمحمول" [1].

إن الجهاز المفاهيمي الكانطي يتضمن العديد من المفاهيم، أهمها و ليس على سبيل الحصر: الحساسية و الفهم الذين اعتبرهما مصدرين للمعرفة البشرية، **كيف عرف كانط كلا المفهومين؟ و ما الفرق بينهما؟**

[1]- حمود علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي، (مر، س)، ص 231.

الحساسية: هي ما تمده لنا حواسنا من مادة خام عن طريق ردود أفعالنا إزاء الشيء في ذاته، و يبقى ما تسهم به الحواس سوى خليط ليس له قوام أو تنظيم، أما الفهم: إنما الذهن هو أداة إيجابية و التي تقوم بتحويل الكثرة المتدفقة من الإحساسات إلى عناصر منظمة لها معناها، فالتركيب أو التكوين الخاص للذهن لذاته، و هو الذي يكشف في الحصيلة النهائية لعملية المعرفة فالواقع موضوع أكثر منه معطى و هو تركيب أكثر من تلقي، و هذا ما جعل العالم ذا معنى و هو ما يسميه كانط بالفهم (L'entendement) "[1]. إذن الحساسية هي التي تمدنا بالموضوعات.

الفهم: يعمل على تعقل تلك الموضوعات، فالفهم يكيف مجموع التأثرات التي يتلقاها الإنسان و التي في صورتها الخام و ينظمها، **كيف يتم هذا التركيب و التنظيم؟**

يرى كانط أن المعرفة غير موجودة في عالم الأشياء، و إنما الذات هي التي تكونها من خلال المعطيات القبلية لملكة الحساسية، فإذا كانت المادة مستمدة من التجربة، فالصورة تكون قبلية أي سابقة عن التجربة، و تحدد في صورتي الزمان و المكان، و هما مفهومان قبليان عند كانط و هو جزء من المعرفة. أما الجزء الثاني يكون من خلال ملكة الفهم المؤطرة من خلال المقولات (Les Catégories) التي تقسم بدورها

[1]– زكرياء ابراهيم، كانط أو الفلسفة النقدية، (مر.س)، ص 52.

إلى أربع مقولات: الكم، الكيف، الإضافة و الجهة. و هذا المقولات هي التي تحدد العلاقة بين الحس و الواقع "[1].

صورة تؤمّنها ملكتنا المفكرة و هي معرفة قبلية Apriori و من هنا تتولّد ما يسمىّ بالفلسفة الترسندنتالية *transcendentalism فما هو الفرق بين مادة المعرفة و صورتها؟

المادة و الصورة و دورهما في المعرفة:

لقد ميّز كانط في الحساسية بين صورة الحدوس الحسية و مادتها. فالمادّة هي موضوع الإدراك الحسي، في حين أنّ الصورة هي المبدأ الباطن في الذات العارفة و الّذي يمكنها من تنظيم مضمون الظاهرة.

فالمادة تصدر عن الموضوع المتغير الحادث، في حين تصدر الصورة عن الذات و الّتي تمنح للمادة صفة الكلية و الضرورة، حيث تتكوّن الحساسية من صورتي المكان

* الترسندنتالية أو المتعالية ويعني المتعالي في اللغة المرتفع، ويطلق في الفلسفة المدرسية على أعلى المحمولات وأعلها، كالواحد، والموجود، والحق، والخير...إلخ. فهي أعلى المقولات – أرسطو–، لأنها تصدق على جميع الموجودات، لا على بعض أقسامها دون بعض، وهي متساوية لأن مضامينها واحدة.
والقواعد المتعالية هي المبادئ المحيطة بالعلوم الجزئية – والفرق بين المتعالي والعالي أن العالي يطلق على الحقائق المفارقة للتجربة كالعقول السماوية، على حين أن المتعالي لا يطلق إلا على مبادئ المعرفة التي تحاول بها مجاوزة عالم الحس والتجربة، وفي هذه المجاوزة كثير من المخاطر والصعوبات. جميل صليبا، المعجم الفلسفي، بالألفاظ العربية والفرنسية والإنكليزية واللاتينية، دار الكتاب اللبناني بيروت، ج2، سنة 1982 ، ص 328.

[1]–Hamadi Ben Djabbalah, Le Fondement du savoir dans la critique de la raison pure, les éditions de la méditerranée, Tunis, 1997, p 104

والزمان . فلا نستطيع إدراك الأشياء إلاّ و هي متحيّزة في المكان و متعاقبة في الزّمان، أي أنّ المكان هو صورة الحدس الخارجي، بينما أنّ الزّمان هو صورة الحدس الباطني"[1].

إذن إذا كان الزمان و المكان عند كانط هما صورتان أوليتان يكوّنان الحساسية ويخضعانها لشتى المعطيات الحسية الّتي تردّ إليها من الخارج، دون أن يكون لهما أي أدنى وجود واقعي في العالم الخارجي، و اعتبارهما موضوعين قائمين بذاتهما، **فكيف نفهم كلاهما ؟**

الزمان:

إنّ كل موجودات الأشياء إنّما تصورها ليس مثالي، إنّما هي تجسيد على حيّز أو رقعة (المكان)، و كلّ ما يتعلق بأحوالنا الباطنة يتمثل وفقا لعلاقات الزّمان، و الزّمان لا يمكن أن يعاين خارجيا، كما لا يمكن أن يعايش كشيء فينا و عليه **فما هو المكان؟**

المكان:

" ليس تصورا تجريبيا مستمدا من التجارب الخارجية، المكان هو عيان محض و الواقع لا يمكن تصوره إلاّ مكان واحد، أحد "[2]. إذن، هو امتثال ضروري قبلي يقوم أساسا

[1]– زكرياء ابراهيم، كانط أو الفلسفة النقدية، (مر. س)، ص 54.

[2]– محمود أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي، (مر. س)، ص 241.

لكلّ العينات الخارجية و لا يمكن أبدا تصور عدم وجود مكان، كما أنّه يعدّ شرطا لإمكان حدوث الظواهر، و إنّ هذا الامتثال للمكان إنّما يستمدّ من التّجربة.

حيث رأى "نيوتن" في الزّمان و المكان أنّهما شيئان حقيقيان موجودان بذاتهما، بينما كان " ليبنز و فولف " يريان أنّ للزمان علاقات بين المظاهر، علاقات مجرّدة من التّجربة، **فردّ كانط بمجموعة من الحجج عليهما، و تكمن هذه الحجج فيما يلي:**

1. لا نستطيع تصوّر أشياء متحيّزة خارجة عنّا، أو قائمة في أماكن مختلفة.
2. لا نستطيع تصوّر عدم وجود مكان أصلا، ولا نستطيع تصوّر الظواهر الخارجة عن إطار الزمان.
3. لا نستطيع تصور أمكنة و أزمنة متعددة دون أن يكون مكان واحد و زمان واحد.
4. التجربة لا تقدم لنا سوى مقادير متناهية عن المكان و الزمان، في حين أننا نتصور أن المكان و الزمان غير متناهيين، فيلزم ذلك أنهما غير معتمدين في التجربة بل هما إطارين حدسيين قبليين.
5. لو كان الزمان و المكان مجرد مفهومين قبليين لاحقين على التجربة لكانت مبادئ الرياضيات مجرد ظواهر عرضية " [1].

[1]– بدوي عبد الرحمن، إيمانويل كانط، (مر. س)، ص 188، ص 193.

و أخيرا جعل كانط الرياضيات علما ممكنا لأنّه يستند على صورتي الزمان و المكان، مما جعل أحكامه قبلية تركيبية، و من هنا نسأل **كيف تكون الرياضيات الخالصة ممكنة؟**

لقد كان هدف كانط كيف تكون الأحكام المتعلقة بالطبيعة أحكام قبلية تركيبية، و حتى يحقق هذا الهدف و يبين الكيفية الّتي يعمل بها الفهم، و عليه فالمعرفة العلمية الصحيحة لابد أن تتصف بالواقعية من جهة و الضرورية من جهة أخرى، حيث يقول كانط : "إنّ ما يكسب المعرفة الواقعية هي الحساسية، والّذي يكسبها صفة الضرورية هو الفهم"، و حتى يتصف العلم بهاتين الصفتين لابد أن تكون أحكامه تركيبية قبلية في نفس الوقت، فالقضايا الرياضية هي قضايا تركيبية قبلية كقضية الخط المستقيم، هو أقرب مسافة بين نقطتين، هذه القضية تتعلق بالهندسة، و هناك قضية أخرى تتعلق بالحساب $(7 + 3 = 10)$"[1].

و من هذا نستنتج أنّ إذا كانت أحكام المعرفة العلمية تركيبية قبلية، فإنّ لها مصدرين رئيسيين هما: الحساسية و الفهم، فالحساسية الّتي تمدنا بالمادة المعرفية نظرا لارتباطهما بالعالم الخارجي، في حين يمدنا الفهم بصورة المعرفة و يجعل موضوعات

[1] – Gilles Deleuze, La philosophie critique Kant, PUF, Paris, 1963, p 97

الحساسية قابلة للتعقل، فالمعرفة إذن هي نتاج تضافر و تكامل بين كلّ من الحساسية و الفهم عند كانط.

رأينا أن هناك مصدران للمعرفة وهما: الحساسية والفهم، ونقصد بالحساسية أنها المسؤولة عن تنظيم الانطباعات الحسية المتفرقة التي تقدمها التجربة على شكل مدركات حسية، أي أنها تقدم لنا الموضوعات، بينما الفهم هو الذي يحول تلك المدركات الحسية إلى معرفة وذلك بواسطة مقولات قبلية تنصب فيها معطيات التجربة الحسية، فتتحول إلى معرفة، ويقصد بالفهم انه يقوم بتعقل تلك الموضوعات[1].

وقد ميز كانط بين نوعين من المعرفة :

1- **معرفة قبلية:** ANALYTICALPRIORI وتتميز بالدقة والثبات إلاّ أنّها غير كافية للتعلم UNINFORMATIV حيث لا توضح إلا ما يتضمنه التعريفDEFINITION

2- **معرفة بعدية مخلقة:** SYNTHETICPOSTERIOU وتنتج عن الحس الخالص INTUTION PURE وتتميّز بالدقة لأنّها تعبّر عن الحالات الأساسية الّتي تنطبع على العقل نتيجة الخبرة بالأشياء، وهذا النوع من المعرفة في نظر كانط هو عملية معقدة صعبة يساهم فيها كلّ من العقل والحواس، وهكذا يبدوا لنا أنّ العقل عنده "يتجسّد في

[1]- أحمد عبد الحليم عطية، كانط وأنطولوجيا العصر، المرجع السابق، ص210.

شكل بناء مقولات أو الصور القبلية التي ستكون عديمة الفائدة لولا معطيات التجربة الحسية " [1].

لا جدال في أنّ فلسفة كانط أو نظرية المعرفة الّتي طرحها باختصار تدلّ على أنّه ذا عقلية فلسفية فذّة، إذ كان لها و لا يزال تأثيرا بالغا و عميقا على مسار الفكر الفلسفي و الحركات الفكرية في ألمانيا و سائر بلاد أوربا و لو كانت أفكار كانط قليلة الأهمية لما التفت إليها أحد و لما استطاعت أن تجد طريقا و مكانا لها في تاريخ الفكر الفلسفي، و قد يتفق البعض أو يختلف مع كانط في الكثير من آرائه و خاصة رأيه في الميتافيزيقا، و لكن لابد للمرء أن يعترف له بعمق التفكير و ثرائه و دقة تحليله و الغوص في أعماق المعاني، إذ لا زالت فلسفته حتى يومنا هذا تحظى بالكثير من العناية و البحث على الرغم من مرور ما يقارب قرنين من وفاته.

وفي الأخير لقد مثلت فلسفة كانط النقدية محطة مهمة للتأثير على فاعلية الذات العارفة في عملية المعرفة، و كما استهدف كانط بنقده أيضا ملكة العقل، و هي محاولة أراد بها تحديد شروط إمكان معارفه و خصوصا الميتافيزيقا منها، و ذلك بتحديد كيفية تطابق موضوعا معينا مع تصورات العقل إذ طرح هذه المسألة يعني أن هناك معارف قبلية على مستوى العقل، و قد تمثلت في الميتافيزيقا الّتي هي مستقلّة عن التجربة و تتطلّع إلى فهم الله والعالم و النفس.

[1]– محمود علي أبو ريان، (مر، س)، ص232.

لذلك سيقول كانط باستحالة الميتافيزيقا الّتي تكون علما للمواضيع المتعالية، بينما يمكن الحديث عن ميتافيزيقا الأخلاق التي تدرس الذات المتعالية، و بهذا يعطي كانط الذات العارفة قيمة مركزية في المعرفة دون أن تفقد موضوعيتها، كما أضفى على أن المعرفة طبيعة قبلية عندما رأى أن الطبيعة لا تظهر إلا من خلال القوانين التي تشرّعها الذات، و هذه المشروعية لا تقتصر فقط على المعرفة[1].

حيث استعمل كانط مفاهيم جديدة، ذلك لأنّ العقل المحض يتطلب الحرية بإطلاق لممارسة عملية النقد، هذه الاستقلالية ستمكنه من الاستغناء عن أي عون خارجي، إلا أنّ جملة الأسئلة الّتي تعترض العقل المحض تفوق قدرته ، فحدد لها كانط إطارا فلسفيا عندما وضع مفهوم الحدود أي حدود المعرفة عند العقل المحض، و هذه الحدود في الحقيقة ليست تعبيرا عن عجز العقل و قصوره بقدر ما هي حافز لأن يعترف بنسبيته، فيحدّد مجال عمله و بالتالي تتحوّل مهمة نظريته من عقل نظري خالص إلى عقل عملي.

امتدادات كانط الفلسفية:

لقد كانت لفلسفة كانط شعبية كبيرة في ألمانيا وخارجها لأنه عالج العديد من القضايا العلمية والإنسانية والسياسة التي كانت تهدف إلى تغيير العالم، ونجد من بين

[1]– محمود علي أبو ريان، (مر، س)، ص239.

الأسماء الفلسفية الكبيرة التي تأثروا بفلسفة كانط هو الفيلسوف فريديريش هيجل، والفيلسوف شوبنهاور، إلى جانب المدرسة الكانطية الجديدة.

ونظرا للإطلاع على أفكار كانط التي تواجدت في سبيل حقيقة العلم، كذلك على سبيل المثال حقيقة قانون الأخلاق، حيث لم يتوقف كانط عند نظرية المعرفة بل وجب أن يتجه أيضا و تلقائيا إلى نطاقات أخرى للمشكلة، كالأخلاق و الجمال، و أيضا فلسفة الدين و فلسفة الدولة مما استطاع بذلك أن يخلق حوارات مع السياسة المعاصرة و خاصة مع الاشتراكية المتجهة نحو الرعاية و التضامن، و هذا ما جعل الكانطية الجديدة تتجه إلى نقديات كانط الثلاثة، و من هذا الاتجاه اتضحت الفلسفة كمذهب من نظم بالأحرى نظرية المعرفة، الأخلاق و الجمال.

4. جورج فيلهلم فريديريش هيجل (1770-1831):

فيلسوف ألماني أحد موظفي مدينة شتوتجارت ببرلين، وحقق فيها نجاحا رائعا، حيث إدراك منذ بداية الفلسفة جوهريا كلاهوت تأملي أو معرفة ينطلق هيجل من النتيجة العليا ومن الحقيقة الأكثر عمقا للفلسفة الكانطية ليوضح كيف يتحقق هنا على وجه التحديد في تصميم الإشكال " [1].

[1]- بدوي عبد الرحمن، شبونهور، (مر. س)، ص 75.

بالكامل و ليست حسية كطريقة أخرى لقول الشيء نفسه، فإن الذهن هو الذي يكون صورة العالم الخارجي، كما تجفو به من تنوع و ثراء، و لقد سبق لكانط أن أثبت وجود عناصر معينة في الذهن أسماها " المقولات 12 "، و جعلها هي المسؤولة عن تكوين صورة العالم الخارجي كما تبدو في الذهن .

لقد عاودت الكانطية الجديدة تقديم و تطوير العناصر المثالية و الميتافيزيقية في فلسفة كانط بتجاهل عناصر المادية الجدلية، فيجري تجاهل الشيء في ذاته و تفسيره بطريقة مثالية ذاتية على أنه مفهوم متطرف، حيث وجدت هذه الكانطية الجديدة تعبيرا كاملا عنها في مدرستين في ألمانيا، الأولى مدرسة **ماربوغ**، و الثانية مدرسة **فرابورغ**، و في فرنسا أراد رنوفييه بعث فلسفة كانط النقدية عبر مجموعة من المقالات جمعها في مجلد واحد "النقد الفلسفي" [1] .

ومن جانب آخر أشار هيجل بقوة رائدة في زيف الفلسفة الكانطية وافتقارها إلى يقين الحقيقة، فلقد سبق له تناول مدخل لفلسفة الإشباع والضمير السعيد، وتصرح الفلسفة الكانطية دون موازية بمبدأ في الذاتية والفكر والصورة وهي تكشف في طمائنينة وجهة نظر التي تنحصر في جعل وحدة التفكير المبدأ الأسمى تكشف في حكايتها التي أهملت كل الإهمال عن طبيعتها وغرضها إن أعداء التفكير الفلسفي هما الذاتية وضرورة الفهم المشترك.

[1]– عثمان أمين، رواد المثالية في الفلسفة الغربية، دار المعارف، الإسكندرية، س 1997، ص 109.

فقد حاولت الكانطية الجديدة تصور العلم كأحد موضوعات الفكر "كإنتاج ثقافي" و تطورت فلسفة المعرفة من نظرية نشأة المعرفة "العلمية" إلى نظرية كل منتجات الفكر أو كما سموها آنذاك، نظرية الحضارة" [1].

لقد تطرق كانط في فلسفته إلى قضايا كبرى جعلت له مكان مرموقا كتب في سجل الخالدين، و لم يقف إشعاع الفلسفة الكانطية عند القارة الأوربية، إنّما اجتاز كل المحيط ليصل إلى العالم الجديد بفضل مجموعة من الأمريكيين الأبطال الذين استطاعوا أن يبذلوا جهدا كبيرا، و ذلك لتوقيف تلك الأمة النفعية التجارية على تيارات أعمق للحياة العقلية، فعبروا عن عقيدتهم باسم "الترنسد نتالية" تعبيرا عن روح الكانطية و لخوضها في القول لخلود النفس و إلزام الضمير و الواجب و الشعور بالقداسة " [2].

كما كان للكانطية أثرا كبيرا في التأثير على الإنسانية جمعاء، عندما اتخذت أراء كانط كمرجع لتنظيم العلاقات الخارجية بين الدولة، فمشروع "السلام الدائم" الذي ألفه في كتابه سنة 1795، كان المرجع و القاعدة الفلسفية التي اشتقت منها هيئة الأمم المتحدة مبادئها، و للأسف لم يتم اكتشاف ذلك إلا بعد معاناة الإنسانية الويلات في النصف

[1]– فرنز شنيدرس، الفلسفة الألمانية في القرن العشرين، تر محسن الدمرداش، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1، س 2005، ص 45، 46.

[2]– فرنز شنيدرس، الفلسفة الألمانية في القرن العشرين، ص 47.

الثاني من القرن التاسع عشر، لقد استطاعت الكانطية الجديدة باعتبارها تيارا مثاليا من رسم طريقها كتيار فلسفي قائم على تعاليم لإحياء فلسفة كانط متخذين اسمه كشعار و مبدأ في وجودها تحت شعار العودة إلى كانط" [1].

فمن الكانطية الجديدة كان عنصرا آخرا تأثر هو الآخر بفلسفة كانط هو الفيلسوف الذي رأى في كانط و خاصة في فكرة التفريق بين: الشيء غير المستبين في ذاته و بين الظهور المستبين، و هو الفيلسوف الألماني **شبونهو**ر، حيث بدأ شبونهور حياته التأليفية بكتابة "الأصل الرباعي" عام 1813. و هو في الأساس رسالة حاز بها درجة دكتوراه في الفلسفة من الجامعة الألمانية عرض فيه نظريته في المعرفة المبنية على رأي كانط في مثالية الزمان و المكان و المقولات، و يعد هذا الكتاب مدخلا ضروريا لفهم كتابه الأساسي المعروف " العالم كإدارة فكرة "حيث يناقش شوبهاور في كتابه الأصل الرباعي نظرية المعرفة من زاوية مشكلتها و هي متعلقة بالإدراك الحسي" [2].

لقد رأى شبونهور أن الحواس لا تنتج لنا من الأشياء إلا معرفة بسيطة لا يصلح أن تكون معرفة بالمعنى الصحيح، و إن الذي يتولى هذه المسألة بالفعل هو معرفة ذهنية في الأساس هي ملكة الإدراك، الأمر الذي يترتب عليه و يصبح بذلك الإدراك عملية عقلية.

---

[1]– عبد الرحمن بدوي، شبونهور، دار النهضة العربية، القاهرة، س 1965، ص 62.

[2]– عبد الرحمن بدوي، شبونهور، ص63.

لقد أخذ شبونهور برأي كانط لكنه لم يحتفظ من مقولاته سوى بمقولة العلية وحدها، ثم أضاف إليها صورتي المكان و الزمان و اعتبرهما العلية. كم اعتبرهما وظيفتان باطنيتان في الذهن، فكل ما نراه و يخطر في الذهن فهو إما علة أو معلول يحتل مكانا و يمر في زمان، حيث ينظم الذهن العالم و يتمثل في شكل علاقات بين مختلف الأشياء الكامنة فيه، لذلك يصف شبونهور هذه الصور أولية بمعنى سابقة عن التجربة و ضرورية لقيام أي تجربة.

وهذه الصفة التي تجعل الأشياء المعتمدة على الذهن ومرتبطة ببعضها البعض في الإطار الذهني وهي ما يسميه مبدأ السبب الكافي ولهذا المبدأ أربعة مظاهر، فأول مظهر من مظاهر هذا المبدأ هو قانون العلية الذي يتحكم في تغيير الظواهر ويربطها بعلاقة بالمعلول وثاني مظهر هو المظهر المنطقي المجرد التي تكون فيه المقدمة المنطقية علة أو أساس للنتيجة ، والمظهر الثالث هو مظهر رياضي هندسي ناتج عن وجود علاقات في الزمان والمكان حيث تؤدي علاقة ما إلى علاقة أخرى بالضرورة، وأخيرا هناك المظهر الأخلاقي أو النفسي في الإنسان حيث تتسبب البواعث المختلفة في نشوء أفعال مختلفة " [1].

لم يكتفي شوبنهور بمظهر العالم الذي يتحكم فيه مبدأ السبب الكافي لمظاهره الأربعة، بل يلمح مستفيدا من الشيء في ذاته عند كانط وراء هذا المظهر نوع من كيان

[1]– عبد الرحمن بدوي، شبونهور، ص 64.

باطني للوجود يطلق عليه اسم الإرادة أو الشيء في ذاته أو الصورة فكلها بمعنى واحد لكن لم يحدد الصلة بين الصورة وبين الإرادة بطريقة أدق، حيث قال: الشيء في ذاته عند كانط والصورة عند أفلاطون ليس شيء واحد بالدقة، وإنما هما متشابهان كل التشابه ولا يختلفان إلا في شيء من التجديد البسيط أما الإرادة فهي بالدقة الشيء الذي قال بوجوده كانط لآن الصورة هي أول مظهر موضوعي للإرادة.

أي أن التحقق من الموضوعي للإرادة بوصفها الشيء في ذاته وما دفع شوبنهور إلى هدا التعديل في النظرة إلى الصورة، هو أنه وحدة تعدد في الصورة، فلا توجد صورة واحدة بل بقدر الأشياء الموجودة هناك صورا لها .

وهذا التعدد في الصور أرغم أفلاطون نفسه بالإدلاء به، ولكي نحتفظ بالمبدأ الأول بوحدته. إذ لابد إن نضع مكانا للصورة، حيث بحث شوبنهور عن هذا الشيء فوجده متحققا في الإرادة فقال: عنها في ذاته أما الصورة فإنها التحقق الموضوعي الأول للإرادة " [1].

وفي الأخير يعتبر شوبنهور الفيلسوف القطب في الفلسفة الحديثة الذي تأثر هو الأخر بفلسفة كانط حيث أكد على الإسهام الكانطي في نقد العقل ، وبدا في شق طريقه

[1]– عبد الرحمن بدوي، شبونهور، ص65.

أمام تأسيس أول لمفهوم الوجود وسيبقي ذلك أمر موهما في كل البحوث وإلى كل النتائج اللاحقة .

الفصل الثالث

*** المفاهيم الكبرى المؤسسة لفلسفة عبد الله شريط ***

المبحث الأول: علاقة الثقافة باللغة.

1 . تعريف الثقافة .

2 . واقع الثقافة الجزائرية.

3 . معركة التعريب.

4 . وظائف اللغة.

المبحث الثاني: دور الثقافة العربية وتحدياتها المستقبلية.

1 ـ دور الثقافة العربية.

2 ـ علاقة الثقافة بالحضارة.

3 ـ الضغوط المستهدفة للوطن العربي من أجل التغيير.

4 ـ الثقافة والسلطة.

5- تحديات الثقافة العربية.

6 – مشكلة الايدولوجيا.

الفصل الثالث: المفاهيم الكبرى المؤسسة لفلسفة عبد الله شريط

تمهيد:

لقد سعى فلاسفة هذا العصر إلى البحث في أهمّ القضايا الإنسانية كالتّمييز العنصري الّذي عرفه أكبر مناطق العالم والّذي كان يدعو إلى فك الشمل، إضافة إلى التقسيمات الّتي عرفتها بلدان العالم فانجر عنها ظهور الطوائف والفرق الّتي أدّت إلى زعزعة استقراره.

وبذلك يكون العالم المعاصر عرف قفزة نوعية وطرحا جّديا لأهمّ المسائل الاجتماعية والاقتصادية كما كان للقضايا السياسية الحظ الأكبر من هذا الطرح، و" لأنّ العالم المعاصر أصبح يعي ذاته ويسيطر على مصيره" [1]، فكان لمفكري الوطن العربي حضورا هاما بآرائهم وبانتقاداتهم، نظرا للرّهانات المتعلّقة بمستقبل بلدهم ومحاولة منهم على رفع الغبن والتبعية الّتي تستهدف بلدانهم.

وللرّجوع إلى منبع بحثنا والّذي يدور عنوانه حول " **الكتابات المعرفية الفلسفية في الجزائر عبد الله شريط** – نموذجا– وانطلاقا من مقولته في المعرفة:" إنّكم بواسطة المعرفة تملكون من القوّة ما لم يسبق للإنسان التحصل عليه، وهذه المعرفة تستطيعون أن

[1]– يسرى الجوهري وناريمان درويش، الجغرافيا السياسية والمشكلات العالمية، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، س1986، ص188.

تصنعوا بها الخير إذا أصبحتم واعين للرابطة العائلية الّتي تشمل كلّ بني الإنسان وإذا فهمتم يوما أنّنا نستطيع أن نكون سعداء أو أشقياء... لقد ولى ذلك الزمن الّذي كانت فيه أقلية صغيرة تعيش في رخاء ويسر على حساب تعاسة الأكثرية وبؤسها " [1].

ومن ذلك فاللغة وعاء الفكر، والثقافة أساس الحضارة، والحضارة ترجمة للهوية، ومن هنا نتساءل: **كيف كانت اللغة عاملا أساسيا في إبراز الثقافات؟. وكيف كانت ركنا رئيسيا تعتمد عليه الحضارات؟**

قبل الإجابة على هذا السؤال يجب أن نعرج على مفهوم الثقافة لمعرفة وظيفة اللغة فيها بكونها ذاكرة الأمة تخزن فيها ثوراتها و مفاهيمها، فهي أداة تواصل بين الماضي والحاضر، ولكون الأمة المسلمة تملك من مقومات الوحدة اللغوية ومن ثم الوحدة الحضارية ما لا تملكه أمة من الأمم، فوحدتها اللغوية ليست نابعة من مصلحة أرضية مؤقتة، لكنها تنبع من عقيدة سماوية طاهرة.

[1]- أنظر مقدمة كتاب من أجل سعادة الإنسان لعبد الله شريط، المصدر السابق.

المبحث الأول: علاقة الثقافة باللغة.

1.تعريف الثقافة :

إذا كان مفهوم الثقافة مفهوما عميقا إلّا أن عبد الله شريط كان له طرحا جديا، يحمل في أعماقه شخصية الوطني الذي أحب بلده، ورأى في مجتمعه وأبناء وطنه سبلا في التغيير، وكان موضوع الفلسفة واسعا النطاق عنده، حيث يجب عليها أن تخرج من بؤر العصر الكلاسيكي القديم، وذلك يكون بتفعيل روح النقد والاختلاف شريطة أن تدعم بإشكاليات مختومة بحلول بنّاءة تخدم المجتمع ومصالحه.

وإذا أردنا الحديث عن مفهوم الثقافة عند المفكر الجزائري **عبد الله شريط،** والذي اتجه فيها إلى تشخيص هذه المشكلات الثقافية في ظل مناخ خاص شهدنه البلاد عقب الاستقلال مباشرة، حيث عرفت تغيرات جوهرية في مختلف الميادين ، وفي ظل ما جاء على لسان مفكرين العرب الآخرين، استدعت منا الأمانة العلمية أن نتطرق لمفهوم الثقافة لغة و اصطلاحا.

عرفت الثقافة مجموعة من التعاريف **اللّغوية معظمها** جاء بثقفة الرجل: أي صار حاذقا فطنا، والثقافة بمعنى العلوم والمعارف والفنون الّتي يطلب الحذق والتفطن فيها "[1].

أمّا اصطلاحا: فهي مجموعة من الطّرق والنّظم والتقاليد الّتي تميّز جماعة أو أمّة أو سلالة عرقية عن غيرها من الأمم "[2].

لقد تعدّدت التعريفات لهذا المفهوم ومنذ وقت طويل، ففي مطلع الخمسينيات حصر عالمان من علماء الأنثروبولوجيا على مئة وخمسين 150 تعريفا للثقافة، فمفهوم الثقافة العام هو كلّ ما يبدر عن الإنسان من إبداع وإنجاز فكري أو فني أو أدبي أو علمي، وعلى غرار الاجتماعيين الذين رأوا في مفهوم الثقافة الأكثر شمولا هو أنّها: حصيلة كلّ نشاط بشري اجتماعي في مجتمع معين[3].

وعليه فإنّ لكلّ مجتمع ثقافته الخاصة والمميّزة بغض النّظر على تقدّم هذا المجتمع أو تأخّره، إلاّ أنّ هناك ثقافة أخرى تلقي الضوء على معناها: أي أنّها مجموعة

---

[1]– جاك أطالي، قاموس القرن الواحد والعشرون، دار النشر فايار، باريس، ط1، س 1998، ص 86.

[2]– المصدر نفسه ، ص 87.

[3]– ينظر مجموعة من الأساتذة الجامعيين، المثقف العربي همومه وعطاءه، الطبع والنشر مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، س1990، ص62.

العادات والفنون والعلوم والسلوك الديني والسياسي منظورا إليها ككلّ متمايز يميّز مجتمع عن الآخر" [1].

ومن خلال دراسة تاريخ ثقافات الشعوب المختلفة ومعرفة الماضي يمكننا أن نفهم الحاضر، وبذلك نستنتج أن الثقافة يمكن أن تتمايز وتستقلّ عن الأفراد الّذين يمارسونها في حياتهم اليومية أمّا عناصر الثقافة فهي الكتاب ويكتسب بالتّعلم في المجتمع المعاش إذن هي مجموعة من التراث الاجتماعي المتراكم على مر العصور[2].

أمّا عند إبراهيم مذكور فمفهوم الثقافة بالفرنسية culture وبالإنجليزية culture ومعناها ما فيه استنارة للذهن وتهذيب للذوق وتنمية لملكة النقد والحكم لدى الفرد أو المجتمع وتشتمل على المعارف والمعتقدات، والفن والأخلاق وجميع القدرات الّتي يسهم بها الفرد في مجتمعه، ولها طرق ونماذج عملية وفكرية وروحية ولكلّ جيل ثقافته الّتي استمدها من الماضي وأضاف إليها ما أضاف في الحاضر وهي عنوان المجتمعات البشرية.

[1]- محمد الطمار، الروابط الثقافية بين الجزائر والخارج، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1983، د ط، ص9.

[2]- محمد طمار، المرجع نفسه، ص 10 .

كما فرّق إبراهيم مذكور بين الثقافة والحضارة على أساس أنّ الأولى ذات طابع فردي وترتكز بخاصة على الجوانب الروحية، أمّا الثانية أي الحضارة فهي ذات طابع اجتماعي ومادي، كما شبه الكاتب ميخائيل عيد أن للثقافة نهر في قوله: " إنّ نهر الثقافة يتابع جريانه ... وما فاض منه إلى هذا الجانب أو ذاك لم يكن هو الّذي حدّد مجراه، صحيح أنّه يتقدّم نحو آفاق جديدة لكنّه يتقدّم مدفوعا بقوّة أصالته التاريخية وعلى تربة واقعنا الحبلى بالألم والأمل" [1].

إنّ واقع الثقافة العربية على ضوء ما سبق ذكره يعيش مرارة ألما وهو في صيرورة حتمية شئنا أم أبينا، ولكن كان لابدّ لنا أن نساهم في رسم هذه الثّقافة وذلك لتكون بصيص أمل للأجيال في الافتخار بالماضي الّذي عشناه، وبالمستقبل الّذي هو بين أيديهم كامل المعالم.

ويشير إليها جميل صليبا بالمعنى العام على أنّها ما يتّصف به الرّجل المتعلّم الحاذق من ذوق، وحس انتقادي، وحكم صحيح، أو هي التربية الّتي أدّت إلى إكسابه هذه الصفات، وهذا ما أشار إليه روستان بأنّ العلم شرط ضروري في الثقافة، ولكنّه ليس شرطا كافيا وإنّما يطلق لفظ الثقافة على المزايا العقلية الّتي أكسبنا إيّاها العلم، حتّى جعل أحكامنا صادقة وعواطفنا مهذّبة، **وعليه فالثقافة ذو وجهين:**

[1]- ميخائيل عيد، أسئلة الحداثة، منشورات الكتاب العربي،بيروت، دط، 1998، ص17.

وجه موضوعي: يتمثّل في العادات والأوضاع الاجتماعية والآثار الفكرية والطّرق العلمية وأنماط التّفكير، **ووجه ذاتي:** وهو ثقافة العقل"[1].

وقد عرّفها المفكر الجزائري مالك بن نبي بقوله: " تعرف الثقافة بصورة علمية على أنّها مجموعة من الصفات الخلقية والقيم الاجتماعية الّتي يتلقاها الفرد منذ ولادته كرأسمال أوّلي في الوسط الّذي يولد فيه ومن هذا فالثقافة هي المحيط الّذي يشكّل فيه الفرد طباعه وشخصيته، وهذا التعريف الشامل للثقافة هو الّذي يحدّد مفهومها إذن هي المحيط الّذي يعكس حضارة معينة وهذا المحيط يتحرّك في نطاقه الإنسان المتحضّر" [2].

ومن خلال هذا التعريف نلاحظ أنّ عوامل الثقافة تشترط عنصرين: **فلسفة الإنسان و فلسفة الجماعة** أي معطيات الإنسان ومعطيات الجماعة، فعند التركيب بينهما وأخذ الاعتبار لضرورة الانسجام لكي تكون هناك شرارة روحية مما يؤدّي إلى تفجّر الحضارات، وبمعنى آخر الحضارة هي وليدة انسجام بين فردية الإنسان والجماعة المولّدة بطاقة روحية بينهما. وإذا كانت للثقافة تطوّرات في جميع الميادين العلمية والاجتماعية، **فكيف تسهم اللّغة في هذا التطور؟**

---

[1]– جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ص 487.

[2]– مالك بن نبي، شروط النهضة، دار الفكر، دمشق، ط4، س1987، ص 83.

2 – واقع الثقافة الجزائرية:

لقد كان لمفكرنا الجزائري عبد الله شريط نظرة تشاؤمية من الحالة الّتي آلت إليها الثقافة الجزائرية في ظلّ الاستعمار الفرنسي والّذي غرس فينا ثقافة التّبعية، وهذا الاستعمار الغاشم كرّس كلّ طاقته لطمس ثقافتنا وهويتنا العربية، وانطلاقا من هذه المقولة: " إنّ ثقافة الجزائري أدركتها الشيخوخة وأصابها الشّلل والقعود عن التّقدم نظرا **لثلاثة متناقضات:**

1ـ تناقض بين اللّغة المقروءة واللّغة المكتوبة، والّذي رآه المفكر أهمّ عنصر في التواصل الثقافي.

2. ـ تناقض بين ثقافة أرستقراطية وثقافة شعبية.

3 ـ تناقض بين مفاهيم وثوقية متحجّرة وأخرى مؤمنة بالتّقدم العلمي والتّقني"[1].

أرجع عبد الله شريط هذا الشّلل الحاصل في الواقع الثقافي الجزائري إلى ثالوث من المتناقضات، وبما أنّ هناك فئتين من المثقفين في الجزائر، فئة عربية " الثقافة واللّغة " وهي تحمل نفس اهتمامات الفئة الاجتماعية المحرومة، أمّا الفئة الثانية فهي فئة " فرنسية الثقافة واللّغة " وهي العاجزة عن التّبليغ والاتّصال بين فئات المجتمع بسبب الأميّة

[1]– عبد الله شريط، من واقع الثقافة الجزائرية، مصدر سابق، ص 148.

والجهل القائمان. كما يرى عبد الله شريط أنّ سبب تكوين هذه الاتجاهات والانقسامات بين أبناء الشعب الواحد هو الاحتلال الفرنسي الغاشم.

حيث يقول في نفس الكتاب: " إنّ الإطارات الجزائرية المثقفة لها اختيارين: إمّا أن تندمج في تقاليد أجنبية تدين بالثقافة لثقافة وبالعلم للعلم، وإمّا أن يلقى بها على الهامش بعيدا عن الحياة الفكرية وقريبا من المحيط الشعبي المحروم"[1]، وعليه إنّ الاستعمار الفرنسي غرس بعدين للثقافة في المجتمع الجزائري بعد تهميش اللّغة العربية إضافة إلى تكريس اللّغة الفرنسية محلها، وذلك لطمس الشخصية الجزائرية وتراثها، حيث أنّ اللّغة ليست مجرد تراث للأمّة إنّما هي أداة حركة للمجتمع الّذي يسعى نحو التّقدم والازدهار.

إنّ اللّغة العربية هي لغة الجزائر الرّسمية على الرّغم من تنوّع لهجات المجتمع الجزائري، إلاّ أنّه حافظ عليها طيلة عهد الاستعمار، وهي القاسم المشترك بين شعوب الوطن العربي، ولكن بتنوّع اللّهجات المحلية الّتي يستعملها أبناء الوطن لأغراض عملية بحثة، لكي تصبح للجزائر مكسبا لغويا كبيرا، **فكيف نحافظ على تلك اللّهجات المدعّمة؟** وكيف نسعى إلى تطويرها وإثرائها بمفردات جديدة ؟ وهذا ما يجيب عنه عبد الله شريط بقوله:" إنّ اللّهجات المتفاوتة في معانيها يجب مراقبتها وتوجيهها حتّى تأخذ

[1]– عبد الله شريط، واقع الثقافة الجزائرية، ص 142.

شيئا فشيئا طابع اللّغة الثقافية أو تنظم وترجع إلى لغتها الأصلية حتّى يصبح مجتمعنا في يوم من الأيام يتكلّم كما يكتب ويكتب كما يتكلّم" [1].

3- معركة التعريب:

لقد دعى عبد الله شريط أبناء المجتمع الواحد إلى الإقرار بوجود لغة واحدة يتواصل بها، فلا وجود للغة بدون مجتمع ولا وجود لمجتمع بدون لغة، ذلك أنّ اللّغة هي دلالة للتعبير عن الأفكار سواء كانت أفكار اجتماعية أو سياسية أو دينية أو حتّى ثقافية. ويميز عبد الله شريط بين مستويين هامين في أي مشروع نهضوي: مستوى التنظير، ومستوى الممارسة أو التطبيق. فلا يكفّ أن تكون الفكرة مناسبة، طموحة وهادفة، ولا يكفّ أن يكون الحماس لتطبيقها قويًّا متدفقاً، ما لم تحدد الاستراتيجيات المناسبة للتطبيق، والوسائل المادية والبشرية الكفيلة بإنجاح المشروع. وعليه فإن معركة التعريب في الجزائر التي لا تزال تقبع في مرحلة التنظير ومناقشة المبدأ، لا بد من وجهة نظره أن تتطور إلى مرحلة أكثر تقدماً، وهي مرحلة تقديم الأسلحة الضرورية للمعركة وعلى مستوى الممارسة يؤكد عبد الله شريط على عنصر جوهري في نجاح المشروع وهو الاعتماد على الذات، وتحمل المسؤولية بكل تبعاتها ومستوياتها.

[1]- عبد الله شريط، من واقع الثقافة الجزائرية، ص 154.

وعليه فإن تطبيق التعريب في الجزائر من وجهة نظره لا ينبغي أن يوكل إلى المتعاونين المشارقة، أو خبراء من منظمة اليونيسكو، أو المستعربين السوفيات أو الهولنديين أو الفرنسيين، وإنما إلى الأساتذة والمعلمين الجزائريين. وأن هؤلاء لا ينبغي أن يقصروا جهودهم في إنجاح المشروع على تنفيذ تعليمات الحكومة، وتوجيهات وزارة التربية والمفتشين مهما كانت دقتها، وإنما عليهم أن يثوروا على أنفسهم، وهذه الثورة لا تكون إلَّا برفع مستواهم الثقافي العام، ليس في اللغة العربية فحسب، وإنما في ميادين علم النفس والتربية الحديثة، وفي التاريخ العام، وتاريخ الأدب، وتربية الذوق الجمالي" [1].

بالإضافة إلى تعلّم لغة أجنبية يطلون منها على تجارب الأمم الأخرى في العصر الراهن، ولا سيما تلك الأمم التي يثور فيها كل جيل على انجازات الجيل الذي سبقه، بشكل إيجابي بنّاء، لا يستهدف تحطيم ما بناه الجيل السابق، ولكن تجاوزه إلى ما هو أعلى وأبعد وأعمق. فالمعلم الجزائري في عهد الاستقلال معلم تكوّن تكويناً سريعاً، لم يمتلك معه ناصية الثقافة العامة، ولا السيطرة على اللغة حتى يستطيع نقلها بكفاءة وفاعلية إلى الأجيال الصاعدة.

ولكي تنجح معركة التعريب، لا بد من مراجعة موقفنا من القواعد التي تعلّم بها اللغة العربية اليوم، والاعتراف بأنها لم تعد قواعد صالحة لأطفالنا وشبابنا، وضرورة

[1]– عبد الله شريط، المصدر نفسه، ص 155.

استبدالها بقواعد جديدة، يكون طابعها البساطة والوضوح والسرعة والفعالية. وليست تلك مسؤولية المثقف اللغوي الجزائري فقط، ولكنها مسؤولية جميع المثقفين اللغويين العرب، الذين ينشطون في المجمعات اللغوية. وهي مسؤولية تقتضي منهم النهوض باللغة العربية، وإبداع الجديد فيها، حتى تستطيع منافسة اللغات الأجنبية التي باتت تزاحمها في عقر دارها.

وتلك هي رسالة المثقف الكفء عند عبد الله شريط، فهو مطالب بأن يمتلك مادة ثقافته، وأن يعمل باستمرار لإدخال الجديد عليها، لا أن يتصف بروح الاستهلاك والاتكال، فيكتفي باستهلاك ما خلّفه الأجداد. ويضيف عبد الله شريط قائلا: " "إنّ لغتنا الوطنيّة خرجت من الاحتلال وهي في مثل حالتنا الصّحية تدهورا وضعفا، فقد تبرّأنا منها لأنّنا الآن نحن الّذين نحملها وهي مشلولة، وفضّلنا أن تحملنا الفرنسية على أجنحتها لأنّنا أمامها نحن المشلولون" [1].

وضع شريط للّغة العربية معالما وجعلها سامية على باقي اللّغات، بحيث جعل القاسم المشترك بين المفرنسين والمعرّبين هو مصلحة الوطن مهما كانت لغتهم الثقافية، وكلاهما قادرا على النّقاش الدّيمقراطي البناء، لمصلحة وطنهم، وخاصّة إذا ما كان الأمر

[1]– عبد الله شريط، نظرية حول سياسة التعريب والتعليم، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، س1984، ص32.

متعلّق باللّغة العربيّة لكونها لغة القرآن، **فكيف يكون مصيرها بين المفرنسين من أبناء هذا الوطن؟**

إن تطور اللغة عند عبد الله شريط لا ينفصل عن تطور المجتمع، فإذا كانت حياتنا السياسية والاقتصادية والاجتماعية تحتاج إلى إعادة نظر، ومراجعة عميقة حتى نجد لنا مكاناً بين الأمم المتحضرة، فكذلك العربية، إنها بحاجة إلى إعادة نظر في أساليبها وتراكيبها وطرق تدريسها، حتى تجد لها مكاناً بين لغات الأمم المتحضرة. فلا يعقل أن تكون اللغة راقية، والمجتمع الذي تحيا فيه متخلفاً، ولا يمكن أن تزخر هذه اللغة بمصطلحات، واشتقاقات، وتراكيب تساير عجلة الحضارة، في مجتمع أمي لم يبلغ شيئاً من هذا المستوى الحضاري[1].

ويؤكد مفكرنا بقوة، أن عدم الوعي بضرورة تطوير اللغة العربية، قد يعرضها للانحسار والركود، كما حدث للغات الصينية واليونانية والعبرية واللاتينية.

وعليه، وكما وجهنا جهودنا لمحاربة المستعمر، واسترجاع وطننا، وكما اجتهدنا في تأميم اقتصادنا، فأصبح اقتصاداً وطنيًّا، بعد أن كان تابعاً لفرنسا، علينا كذلك أن

[1]– عبد الله شريط، نظرية حول سياسة التعريب والتعليم، المصدر نفسه، ص34.

نطور ثقافتنا بما فيها اللغة العربية، وأن نخرجها من دائرة التخلف والركود التي تعيش فيها. مما يعني أن الثورة الثقافية في نظر عبد الله شريط ينبغي أن تسير في اتجاهين"[1] .

• اتجاه تقني، يجعل اللغة العربية قادرة على اللحاق بركب الحضارة الحديثة، من خلال إثرائها بالمصطلحات العلمية والتقنية.

• اتجاه شمولي، تعمم فيه اللغة العربية، بحيث تكون في متناول جميع فئات الشعب بدون استثناء.

إن تطوير اللغة العربية، بشكل يجعلها في متناول القاعدة الشعبية العريضة، يمثل في فكر مفكرنا عبد الله شريط مسألة حيوية، نظراً للهوة السحيقة التي تفصل الإطارات الجزائرية المسيرة للبلاد عن المستوى الثقافي البسيط للمواطن الجزائري. إنها إطارات تستخدم اللغة الفرنسية التي لا يفهمها الشعب، كما أنها لا تأخذ في الحسبان أميته في كل ما تسنّه له من قوانين ولوائح، ونتيجة لهذا الانقطاع، أصبحت إطارات الدولة في الإدارات، والحزب، والمنظمات الشعبية تعيش في عالم، والشعب في عالم آخر، لا يجمع بينهما إلَّا المكان الجغرافي و الزمان المادي.

[1]– عبد الله شريط، المصدر نفسه، ص 36 .

هذه القطيعة لا تمثلها الفئة الناطقة باللغة الفرنسية فقط، ولكن كذلك الفئة الناطقة بالعربية الفصحى، على اعتبار أن عامة الشعب تتحدّث العامية، وهذا يعني أنه لا المفرنسين قادرين على التواصل مع الشعب، ولا المعربين كذلك، فثمة قطيعة بين الشعب، والنخبة المثقفة بعامة، مما يقود شريط من جديد إلى التأكيد على ضرورة التعريب من ناحية، وعلى ضرورة تطوير وتبسيط اللغة العربية حتى تصل إلى أذهان وعقول العامة من ناحية أخرى. المجتمع الجزائري إذن مجتمع يتكلّم لغة، ويكتب أخرى، وحتى نستطيع تجاوز هذا الفصل القائم بين لغة المجتمع من ناحية، ولغة المثقفين فيه من ناحية أخرى.

كما يقترح عبد الله شريط بديلين:

البديل الأول: يتمثل في الاعتناء باللهجات العامية المحلية، والسهر على تنظيمها، وتطويرها، وتوجيهها حتى تأخذ شيئاً فشيئاً طابع اللغة الثقافية. صحيح أن العامية ليست لغة كتابة، ولا لغة علم، ولا لغة حساب، ولكن مفرداتها التي تنبع من قلب المجتمع يمكنها أن تغني اللغة العربية، فتصبح في متناول جميع فئات الشعب العامية والمثقفة، ومع مرور الأجيال تقترب اللغة المنطوقة تدريجيًّا من المكتوبة إلى أن يحدث الاندماج بينهما نهائيًّا، وهو ما استطاع تحقيقه إخواننا في المشرق، فلغتهم العربية

المستخدمة في وسائل الإعلام، وفي إلقاء المحاضرات العلمية، وفي التواصل بشكل عام، مزيج بين الفصحى والعامية، يفهمها العامي، ولا ينفر منها المثقف.

أما البديل الثاني: يتمثل في النزول باللغة العربية الفصحى من طابع البلاغة اللفظية، والتشبع بالمعاني الفلسفية واللهجة الخطابية، إلى مستوى الفعالية والتبادل النفعي، فنبسط تراكيبها، وقواعدها النحوية والصرفية، و نغنيها بمفردات من واقع المجتمع أكثر قرباً من تناول الجمهور، ويؤكد « شريط » أن اللغة لا بد لها من مجتمع يتكلمها، ويطورها، وينهض بها باستمرار حتى تحيا وتتطور[1].

والمجتمع لا بد له من لغة يتواصل بها أفراده، ويقدمون من خلالها منتوجهم الثقافي المتميز، لكن شريطة أن تكون لغة واحدة، تحفظ للمجتمع وحدته وتضامنه، فالفواصل اللغوية تستتبع بالضرورة فواصل اجتماعية وثقافية.

وعليه فلا سبيل لتحقيق ثورتنا الثقافية في إطار من وحدة الهوية إلَّا بالقضاء على هذه الفواصل اللغوية، وفي الوقت الذي يؤكد فيه هؤلاء أن اللغة ما هي إلا أداة لنقل المعارف والمضامين والمفاهيم بطريقة محايدة، وأن الغاية تكمن في نقل المعارف وليس في اللغة في حد ذاتها. كما أن اللغة الفرنسية بهذا المفهوم هي الأنسب للتطبيق باعتبارها

[1]– عبد الله شريط، نظرية حول سياسة التعريب والتعليم، المصدر نفسه، ص44.

تمثل المنفذ للعصر الحديث، والحضارة الغربية، لما تتميز به من مرونة و قدرة على التفاعل مع العلم والتقنية.

ومنه نطرح السؤال: **كيف للّغة أن تخدم مصالح الأمّة وما هي وظائفها؟**

إذن، باللغة يستطيع الفرد أن ينقل معلومات جديدة ومتنوعة إلى أقرانه، بل ينقل المعلومات والخبرات إلى الأجيال المتعاقبة، وإلى أجزاء متفرقة من الكرة الأرضية خصوصا بعد الثورة التكنولوجية الهائلة. إذن اللغة وسيلة تعلم وتعليم، يتمكن الدارس عن طريقها من تعلم مواد الدراسة المختلفة وبها يستطيع المدرسون تعليم الطلبة المواد في مختلق أطوار الدراسة.

4- وظائف اللغة:

إن الإنسان يعيش عيشة جماعية مع مجموعة من الجنس البشري، تربطه بهم عوامل متعددة من النسب والجوار ، واتحاد الغايات والآمال والآلام والعواطف، وغير هذا من الروابط الاجتماعية، وهو لذلك في أشد الحاجة إلى أن يتفاهم مع هذه المجموعة، لتستقيم حياته، وتنتظم أموره، ولا نستطيع أن نتصور مجموعة من الناس، يمكنها الاستغناء عن وسيلة للتفاهم بينها.

ولا شك أن المجموعات البشرية قد جهدت– منذ العصور التاريخية الأولى– في سبيل الوصول إلى هذا التفاهم المنشود، ولعلها تدرجت في هذا السبيل، فاتخذت من الإشارات والحركات والأصوات والرموز وسائل تعين على تحقيق هذا التفاهم بينها، ثم انتهت هذه الجهود المتصلة باستخدام اللغة وسيلة لهذا التفاهم.

4 . أ . الوظيفة الاجتماعية:

تتمثل في إبراز مظاهر الفهم والإفهام والتفاهم عن طريق التعبير عن الآراء المختلفة السياسية، الاجتماعية والدينية...الخ ، تجعل للمعارف والأفكار البشرية قيما اجتماعية بسبب استخدام المجتمع للغة كدلالة على معارفه وأفكاره" [1].

وهي وظيفة "أنا وأنت" تستخدم اللغة للتفاعل مع الآخرين في العالم الاجتماعي باعتبار أن الإنسان كائن اجتماعي لا يستطيع الفكاك من أسر جماعته، فنستخدم اللغة في المناسبات والتأدب مع الآخرين " [2].

[1]– عطا ابراهيم، طرق تدريس اللغة العربية، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، س1407هـ، ص35.

[2]– جمعة سيد يوسف، سيكولوجية تدريس اللغة العربية والمرض العقلي، سلسلة المعارف، س1990، ص 22 .

إذن، اللغة أداة أساسية في حركة المجتمع ونموه، وذات وظيفة اجتماعية وثيقة الصلة بهذه الأمة وبتطورها المستقبلي، وبين اللغة والمجتمع علاقة وطيدة. فلا لغة حركية بدون مجتمع ولا مجتمع حركي بدون لغة تماثله وتواكبه.

4 . ب . الوظيفة الثقافية :

اللغة وسيلة تعلم وتعليم ، حيث يتمكن الدارس عن طريقها من تعلم مواد الدراسة المختلفة وبها يستطيع المدرسون تعليم الطلبة هذه المواد في مختلف مراحل الدراسة، فهي لغة تواصل بين الشعوب وتبادل ثقافاتهم، وتمثل الذاكرة الحضارية وقوام الشخصية، ومناط الأصالة والإطلاع على آثارهم المختلفة وأنماط تفكيرهم وعقليتهم قصد الاستفادة منها.

4 . ج . الوظيفة الفكرية:

هناك علاقة وطيدة بين اللغة والتفكير وتتمثل في:

– قدرة المرء على تعليل أمر يطرح عليه، ومكونات التعليل صورة ذهنية ترتب على شكل ألفاظ وتراكيب تبدوا مقنعة.

– قدرة المرء على نقض فكرة معينة، مع بيان أسباب هذا النقص، وما يرافق ذلك من مواكبة الألفاظ للأفكار التي تخرج على شكل لغة " [1].

إضافة إلى الوظائف الأخرى، فلقد رأى أنيس فريحة أن اللغة ظاهرة اجتماعية وهي جزء من الكيان العقلي والروحي للجماعة، بل هي جزء من الحياة. فقال عنها: " اللغة ظاهرة اجتماعية سيكولوجية مكتسبة،لا صفة بيولوجية ملازمة للفرد وتتألف من مجموعة رموز صوتية اكتسبت عن طريق الاختبار معاني مقررة في الذهن، وبهذا النظام الرمزي الصوتي تستطيع جماعة أن تتناغم وتتفاعل ..فاللغة عندنا أداة مركبة من أصوات فكلمات، فتراكيب، بينما هي في الواقع جزء من كياننا العقلي الروحي، هي أكثر من الأداة هي جزء من الحياة " [2].

وتقودنا هذه التعريفات المختلفة باللغة إلى الإقرار بأن اللغة هي كينونة المجتمع، بل هي أوسع من أن تحصر بوسيلة تواصل.

إذن هي مفتاح سلوك المجتمع بما أن ثقافة الأمة ترتبط ارتباطا وثيقا بنمط لغتها مادامت هذه الأخيرة تعكس نشاطات هذه الأمة.

---

[1]– السمان محمود، التوجيه في تدريس العربية، دار المعارف، القاهرة، س1983، ص50.

[2]– فريحة أنيس، محاضرات في اللهجات وأسلوب دراستها، جامعة الدول العربية، معهد الدراسات العالية، س1955، ص11.

وللحفاظ على لغتنا وتطويرها دعا المفكر كامل مراد بقوله: "...اللّغة ينقصها موسوعة تضم كلّ عناصر، وتدوّن تطوّرها على مرّ العصور، وكلّ أنواع الأساليب فيها، وتأتي شواهد لكلّ منها تبين النادر أو الكثير الورود، وتبين العام والخاص في النثر وفي الشعر أو بنوع منهما وتبين الخاص منها بعصر من عصور تاريخ اللّغة ، إلى غير ذلك...." [1].

إن كل حرصنا على استعمال اللغة العربية وإحيائها ينحصر عند الفخر بها نظريا، ولا يتعدى ذلك إلى الجرأة العلمية ، وهكذا انكمشت لغتنا، بعد أن أهمل منها وحذف بسبب احتقار العديد من المثقفين لعدد آخر من مفردات الشعبية من ناحية واستعمال عدد ضخم بسبب الأمية الكتابية.

وفي هذا أضاف الباحث بوتفنوشات مصطفى: " الواقع الثقافي الوطني يعطي مقياس مشروع المجتمع الاشتراكي السّائر ليحدّد مؤشر اللّجوء الأخير لنوع العلاقات الاجتماعية الممكن إقامتهما "[2]، أي أنّ المشكلة الثقافية متعلّقة بوعي المثقّف ومشرّع المجتمع حيث أنّ الارتباط كبير بينهما وعلى المثقّف أن يحمل عبء هذه الرّسالة وهو الوحيد الّذي يعرف كيف يوصل هذا الرّصيد العلمي إلى أبناء مجتمعه.

---

[1]– كامل مراد، دلالة الألفاظ العربية وتطوّرها ، معهد الدراسات العربية العالية، القاهرة، س 1963، ص30 .

[2]– مصطفى بوتفنوشات، أسطورة وواقع الثقافة في الجزائر، الشركة الوطنية للنشر التوزيع، الجزائر، دط، س1982، ص 64.

وإذا نظرنا على هذا النحو **فكيف يستطيع المثقّف على ما يحمله من خصائص متحرّرة منفردة أن يسعى إلى تخطي روح المجتمع المنغلق بأكمله؟** وإذا كان هذا ممكنا فقد نكون قد وضعنا للمثقّف وساما في الدّفاع عن القضية الجزائرية، ففي قضية "محو الشخصية الوطنية" المرتبطة بجرائم الاستعمار الفرنسي الغاشم فارتبط المثقف الجزائري عضويا بنداء الثّورة كوطني وقومي أراد أن يعيد إلى الأمّة حقّها في الوجود وفي التّعبير عن هذا الوجود.

إنّ مشكلة اللغة كما يقول علي بوملحم: " لا بدّ للّغة العربية أن تحلّ محلّ كلّ اللّهجات الأخرى، وتنفرد بسموّها كلغة للعلم والثقافة " [1].

وعليه مادامت اللغة ترتبط بالنشاط الاجتماعي للإنسان، وبالتالي ترتبط بالتطور الحضاري، فإنها تتمتع ببعض خصائص الكائن الحي، ولها من هذه الخصائص طاقة النمو والتطور بقدر ما يكون للناس الذين يتفاهمون بها طاقة النمو والتطور في ميادين نشاطهم البشري، فمن غير الممكن أن نجد أمة سائرة في مواكب التحضر وهي تتعامل بأدوات مختلفة للتفاهم.

كما أضاف كامل مراد عن اللّغة بقوله:"... واللّغة ينقصها موسوعة تضمّ كلّ عناصر اللّغة، وتدوّن تطوّرها على مرّ العصور، وكلّ أنواع الأساليب فيها، وتأتي بشواهد

[1]- علي بوملحم، أزمة الفكر العربي المعاصر، المؤسسة الجامعية للدراسات لنشر والتوزيع، ط1، س2000، ص46.

لكلّ منها تبيّن النادر أو الكثير الورود، وتبيّن العام والخاص في النّثر والشّعر أو بنوع منهما وتبيّن الخاص منها بعصر من عصور تاريخ اللّغة إلى غير ذلك"[1]. وللانخراط في عصر العلم والتّكنولوجيا لا كمستهلكين إنّما كفعالين ومساهمين فيجب علينا أن نخطط لثقافة المستقبل لتجنّب الغزو الثقافي الكاسح والّذي فاض علينا من كل الجوانب.

ومنه تعتبر اللغة وسيلة من وسائل تصوير فوق الإنسانية والعواطف البشرية التي لا تتغير فنشوة النصر والشعور بالظلم والسرور عواطف تلازم الإنسان منذ بدء الخليقة، وهي مستمرة ما دامت الحياة فوق الأرض. وعن طريق اللغة استطاعت الآثار الأدبية الإنسانية أن تنتقل من جيل إلى جيل آخر، وأن تنمو نموا مستمرا بما يضيفه الأدباء إليها في العصور اللاحقة من لوحات إنسانية خالدة، وهذه الآثار تمثل صوامع شعور وهياكل تطهير يلجأ المرء لحفظ بقاءه بها.

إنّ الثقافة مقوّما من مقوّمات الأمّة الثلاثة إضافة إلى جانب العرق والسّياسة. وبالنسبة للعرب فالثقافة لديهم أخذت الجانب الأكبر والأوسع إذ أنّها تعاني من مشاكل خطيرة على المستويين العرقيّ والسّياسي، فالمستوى السّياسي يضمّ دويلات متعدّدة ذات أنظمة متباينة وعلى المستوى العرقيّ يضمّ جماعات مختلفة، وعلى الرّغم من هذه المشاكل إلاّ أنّ لها نزوعا قويا يهدف إلى الوحدة ويرمي إلى إبراز روح الثقافة العربية

[1]- كامل مراد، دلالة الألفاظ العربية وتطورها، معهد الدراسات العربية العالمية، القاهرة، ط2، س1963، ص30.

الواحدة يقول محمد عابد الجابري: "الثقافة هي المادّة المعرفية التي يستهلكها المثقّف ويساهم في إنتاجها ونشرها"[1].

وعلى سبيل المثال لا الحصر فالصحفيّ مثلا: يجمع مجموعة من القضايا إضافة إلى المشاهد والأحداث قصد تركيبها سواء كانت في حصّة تليفزيونية أو عبر وسائل الإعلام المختلفة، وذلك لتوعية كل أطياف المجتمع لتفادي الانحرافات و إيجاد حلول لهذه الظاهرة.

المبحث الثاني : دور الثقافة العربية وتحدياتها المستقبلية:

إن للثقافة عوامل عدة تسهم في ازدهارها أو في تراجعها، ومنها التخطيط لثقافة الماضي وتحديد الثقافة القومية بما يبنى عليه الواقع إضافة إلى التخطيط لثقافة المستقبل لأنّ ثقافة الماضي غرست في المجتمع وانجرت عليها مجموعة من المشاكل كصراع السياسي بين علي كرم الله وجهه ومعاوية بن أبي سفيان، وإضافة إلى المشكلات المذكورة هناك مشكلة اجتماعية خطيرة وهي تعدّد الثقافات في الوطن العربي ممّا أدّى إلى تعدّد الأقوام العرقية، وهذا لا يخدم مصالح الأمّة العربية إلاّ إذا خصبت الثقافة العربية القومية وذلك لتضمّ كلّ الثّقافات، وعليه **ما هو الدور الذي تلعبه هده الثقافة ؟ وفيما تكمن تحدياتها؟.**

[1]– محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط4، س1992، ص 144.

1 ــ دور الثقافة العربية:

إن أهم عامل للخروج بالثقافة العربية إلى أوّج حضاراتها وتطوّرها هو وضع محمد عابد الجابري تلك النظرة النقدية التأمليّة التي تسعى لكشف حساب الثقافة لا من باب التّراكم بل بمقياس النّمو النوعي الّذي من أهمّ أمّاراته الإشعاع والصحة وبالتالي القدرة على المنافسة والتأثير أي على الفعل الثقافي ذي الجدارة، أن يوحّد اللّهجات ويتخلّى عن الانكماش الثقافي و يتصدّى للعلم والتّكنولوجيا ويساهم في تنويع المعارف العلمية ويتخلّى عن مشكلات الماضي السّياسية فنكون بذلك قد خطونا خطوة إيجابية لرسم مبادئ لثقافتنا العربية والقومية.

ومن الكتب التي اهتمت بالثقافة الجزائرية كتاب الباحث الجزائري بختي بن عودة الّذي طرح فيه نظرة محمد أركون للمجتمع العربي وما يعانيه من صراعات وتأزمات يقول محمد أركون: " إنّ مجتمعنا مجتمع مبعثر، متفرق لا يزال يخضع لعقائد وممارسات وتقاليد قديمة جدّا، ولم تنل منها أثار التّطور الحديث ومجمل الفئات الاجتماعية الّتي تشكّل المجتمع ليست متساوية من حيث الحقوق، وخصوصا حقّ الكلام الحرّ وحق التّعبير عن نفسها" [1].

[1]– بختي بن عودة، رنين الحداثة، منشورات الاختلاف، وزارة الاتصال والثقافة، الجزائر، ط1، س 1999، ص 15.

ومن هذا القول نتساءل: **هل ينفي محمد أركون وجود مجتمع متماسك في ظل الصراعات التي تعيشها الأمّة العربية ؟ وكيف نتبنى هذه الاقتراحات في وجود ثنائية الحق والواجب؟** والمعروف أنّ كلّ إنسان إذا قام بواجبه ضمن حقه، وبهذا يساهم في صياغة معنى للمساواة، ومن خلال القراءة العاقلة لتاريخ النقاش الثقافي منذ ابن خلدون إلى مالك بن نبي المتعلّق بتشكّل الذات المثقفة وجوّدة سؤالها نلاحظ تطّور ووعي الحوار (الجزائري/ الجزائري) ثقافيا فأصبح بذلك حوارا بناء و خصبا وبه انتقل الحلم إلى أرضية الواقع، إذن روح الحوار الّتي يمتاز بها المجتمع العربي عامّة والجزائر خاصّة، ركّز أسسه وحقّق شروطه، وظلّ السؤال فاعلا في ذات المثقف غير منفعل فيه على الرغم من كلّ الانتماءات الاجتماعية والسّياسية.

يرجع بختي بن عودة إلى القول: " إنّ لكلّ ثقافة حيّة إشعاع مرتبطة بوجود إطار سابق، إذ هي إلاّ صنيع مشترك ونسيج واحد يتنوع وينمو داخل علاقات القرب ألمجالي، وإنّ الوطنية في الثقافة فوق شعور الانتماء إلى أرض ازدياد وإقامة، هي النزوع إلى المشاركة في قيم وطموح جديرة بأن تعطي للحياة الجماعية مرجعية وأفقا واسعا" [1].

وضع بختي بن عودة إطارا للثقافة بحيث – لا يوجد دخان من دون نار– هذا معناه أنّ للثقافة أصل ومنبع قد بنيت عليه، وجذور عريقة فنحن لملاحظتنا لقبيلة من

[1]– المصدر نفسه، ص 16.

البشر على الرغم من اختلاف ألوان بشرتهم إلا أنهم قد جمعتهم أوضاع تاريخية وأصبحت ثقافتهم واحدة وموحّدة.

وعليه فالثقافة عنصر لصيق بنمط التفكير و طرق العيش و مصدر تطور لكل وطن، لكن **كيف لثقافة أن تبرز وتتطوّر في ظلّ غياب الروح النّقدية للمثقف؟** إنّ هذا السؤال يرجعنا إلى مقولة عبد الله شريط " إنّ الولايات المتحدة وبريطانيا وفرنسا تزخر بأثمان الإطارات الثقافية من الناحية الكيفية للمواطنين العرب الّذين يتركون شعوبهم الّتي تناضل من أجل التّغيير الاجتماعي، ويلجئون إلى البلدان الغربية الرّجعية الّتي تغويهم بالمال والجاه" [1].

يلاحظ عبد الله شريط أنّ فكرة الالتزام في كلّ المجالات: الثقافية والاجتماعية....أصبحت أمرا عويصا خاصّة إذا تعلّق الأمر بشعور الأديب بمسؤوليته كمواطن في مجتمعه شعورا داخليا اختياريا، أي القيام بأخلاقياته الفردية الإلزامية، وقد ندد عبد الله شريط للقطيعة الّتي أضحت بين المثقف ومجتمعه وذلك لخدمة مصالحه والمساهمة في الإبداع والإنتاج ويبقى بذلك منتجا غير مستهلك، شريطة أن يكون عنصر المحاكاة موجودا بين الأديب وأبناء أمته وذلك للخروج بالمجتمع إلى برّ الأمان، واكتساب

[1]– عبد الله شريط، الأديب العربي والشعب، مجلة الأصالة، وزارة التعليم الأصل والشؤون الدينية، ع 13، صفر- ربيع الأول 1393 /مارس .أبريل 1973، ص 56.

الثقافة الّتي ينادي بها البشر، لا خدمة الغرب الّذي ظلّ يستقطب الأدمغة بأبخص الأثمان، أو حتى بشراء كرامتها بأغلى الأثمان فالنّار على الرغم من جمال منظرها إلاّ أنّها تحرق.

وعليه إنّ وجود الثقافة يشترط وجود علاقة تواصل بين المثقف وأبناء أمّته لكن على المثقف أن يؤدي خدماتها بكلّ مقتضياتها لخدمة الشعب وإخراجه من التّخلف الذهني ورفع مستواه العقلي والثقافي.

إن لإبراهيم سمعان نظرة مخالفة بحيث يرى" أنّ الثقافة ليست شيئا يكتسب نتيجة للوراثة البيولوجية، وإنّما هي قضية ضرورية ومغامرة في حلبة العلم والخبرة" [1].

إذن فالثقافات على الرغم من تباعدها إلاّ أنّها تمحو وتزيل سوء التّفاهم بين النّاس وتثبت روح الصداقة وتضمن التّكاثف في القيام بما فيه خير للإنسانية جمعاء مقابل أن تتعاون جميع الثقافات وتعمّم، كما نظّر محمد الطّمار إلى المجتمع الجزائري بما فيه من ترابط داخلي والّذي يميّزه عن سواه من المجتمعات الأخرى وأشار إلى أنّ التّواصل الثّقافي

[1]– وهيب إبراهيم سمعان، الثقافة والتربية القديمة، دار الثقافة لنشر والتوزيع، القاهرة، (د .س)، ص 20.

يعتبر ظاهرة تقدّم الشعوب والوصول إلى كلّ أمانيها حيث قال:" إنّ الثقافات المتواصلة الّتي تعيشها الشعوب المتقدمة والمتفتّحة هي مرادف للإيديولوجية " [1].

يشهد العالم نوعين من الشعوب حسب ثقافتهم، شعوب متفتحة تسعى إلى مزج ثقافتها مع الثقافات الأخرى قصد التزاوج والتوّحد، وشعوب منغلقة ليس لها علاقات مع الثّقافات الأخرى ومازالت متشبّث بالعادات والخرافات القديمة، ولا تسعى لأيّ تواصل مع الثقافات المغايرة لها.

وخلاصة القول: إنّ الثقافة العربية على الرغم من اختلافها بين الشعوب إلاّ أنّها تبقى القاسم المشترك بين أبناء الأمّة حتّى ولو كانوا في حرب الوغى " الثورة " وهذا ما أشار إليه عبد الله شريط من خلال قراءة منهج كريم بلقاسم الّذي أكّد على ثلاث نقاط:

ـ تشبّث الجزائريين بأرضهم للاستقلال التام: أي السلطة المطلقة لأبناء الشعب الجزائري في الدفاع على وطنهم والمقاومة لكلّ أجنبي تقع أرجله فوق ترابها.

ـ وحدة الشعب الجزائري: أي عدم التّمييز بين المجموعة الإسلامية والمجموعة غير الإسلامية أي احترام كلّ الأديان والحفاظ على القاسم المشترك بينهم وهو الوطن.

[1]– محمد الطمار، الروابط الثقافية بين الجزائر والخارج، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1983، د ط، ص 10.

ـ وحدة التراب الوطني: أي معارضة أي تقسيم للوطن"[1]، ويبقى الوطن بذلك جزء لا يتجزأ، وكلّ ولاية فيه تمثل العمود الّذي يبنى عليه، يحضرنا **قول نبينا محمد عليه الصلاة والسّلام:[[مَثَلُ المُؤمنينَ في تَوَادّهم وتَرَاحُمهم وتَعَاطُفهم: مَثَلُ الجَسَد إذَا اشتَكَى منهُ عُضوٌ، تَدَاعَى لَهُ سَائرُ الجَسَد بالسَّهَر والحُمَّى]]** [2] .

وعليه إنّ دعوة أبناء الأمّة العربية بالتّمسك والحفاظ على الثقافة بكلّ مقوّماتها، يهدف إلى بناء حضارة عربية مثقفة. و يتمّ ذلك بوجود تيارين من المثقفين" مثقفين بالعربية ومثقفين بالفرنسية" وقليل منهم مزدوجي الثقافة وهم يشقّون طريقهم عبر الجبال في وادي من المتناقضات الّتي غرسها الاحتلال الغاشم وذلك لفك العروبة والأصالة بين أبناء هذا الوطن الواحد. وبين هذين الثقافتين لاحظنا الازدواجية الّتي وجدت كمثال حي عند ماري كاردينال، هذه المرأة الّتي تشبّعت بطفولة جزائرية بسيطة تنبع منها الأحاسيس الجميلة وبشباب تملأه الصرامة في بلد الأجداد فرنسا، فهذه الحالة جعلتها تعيش تمزقا نفسيا ممّا دعاها لطرح سؤال غريب في صياغته ثقيل الوزن في مضمونه **هل أنا فرنسية أم عربية؟**

---

[1]– عبد الله شريط، الثورة الجزائرية في الصحافة الدولية، مؤسسة الشروق للإعلام والنشر، ج 2، دط، 1961، ص213.

[2]– أخرجه مسلم، كتاب البر والصلة والآداب، باب تراحم المؤمنين في تراحمهم وتعاطفهم وتعاضدهم (1999/4)برقم(2586).

تقول ماري كاردينال [1].*، إنّ الموقف الاختياري الّذي حصل لها موقف صعب إلاّ أنّها وببساطة تختار الجزائر وسبب هذا الاختيار راجع لحبّها للثقافة العربية الأصيلة الّتي أفعمتها بكلّ مبادئ العاطفة والحب، " أمّا الثقافة الفرنسية فهي عالم من الصّراعات كغيرها من عوالم الدّول المتقدّمة" [2].

إذن هذه التّعددية الثقافية جعلت الكاتبة تعيش صراعا نفسيا واختلافا اجتماعيا، إلّا أنّها اكتست الجانب الايجابي في منحها نوعا من الإثراء الثقافي الَّذي وإن لم يعيشه الشخص، فسوف يحاول معرفته واستطلاعه. فإذا كانت الثقافة كما ذكرنا أنّها مجموعة من العادات و الآداب والفنون الّتي تسود مجتمع ما، قصد بناء حضارة في أوّج تقدمها ـ **فما هي العلاقة الّتي تجمع بين المفهومين؟.**

2 ــ علاقة الثقافة بالحضارة:

إنّ مصطلح الثقافة في العالم العربي عاكس لمصطلح حضارة، وما انبثق عنها في المجالات الفلسفية والفنون وإضافات علمية فكرية وفن العمارة لدلالة على أنّ الحضارة

---

* **ماري كاردينال:** كاتبة فرنسية وصحفية وممثلة ولدت في 3 مارس1928 بالجزائر العاصمة (فرنسا آنذاك)، وتوفيت في ماي 2000 بفرنسا

. [2]– هناء زكريا علي، التعددية الثقافية، دفاتر فلسفية، يصدرها كرسي اليونسكو للفلسفة فرع جامعة الزقازيق، القاهرة، 2001، ص82.

كانت في أعلى تطوراتها، والثقافة العربية تتميّز بلغتها العربية فهي إلى جانب أنّها لغة قوميّة إلّا أنّها في نفس الوقت لغة المسلمين أيضا فضلا على ذلك أنّها لغة القرآن الكريم.

وهكذا وضع أي لغة في المجتمع من حيث قدرتها واتّساعها وانتشارها هو أمر يتطابق مع مستوى الحضارة لذلك المجتمع، وهي من إحدى لغات العالم المعترف بها والمستعملة في أعمال الأمم المتّحدة ومنظّماتها"[1]، عند إنشائها للتربية والعلم والثقافة سنة 1946 المشهورة بعلامتها الإنجليزية ((unexo))، حيث أظهرت مصاعب التوافق للفلسفة كعمل مشترك، ومع ذلك بدت كلّ البلدان الأعضاء أنّها تتقاسم الشعور نفسه حول البعد الكوني لتعريف الثقافة[2]، وعليه إنّ الحديث عن الحضارة أو الثقافة مرتبط بتطوّر اللغة وكيف أضحت عنصرا أساسيا في رقيّ المجتمع، فالثقافة بذلك شأن إنساني خالص انطلاقا من مقوّماته فكرية تاريخية...

ومنه **كيف تواجه الثقافة التغيرات الّتي تظهر من وقت لحين وخاصّة ما يسمّى بالإصلاح في جميع المجالات؟**

[1]– محي الدين صابر، المثقف العربي همومه وعطاءه، مجموعة الأساتذة الجامعيين، دار النشر والتوزيع، بيروت، ط 1، 1990، ص 20.

[2]– أرمان ماتلار، تعريب خليل أحمد خليل، التنوع الثقافي والعولمة، دار الفارابي، لبنان، ط 1، 2008، ص23.

تعرف الثقافة قفزة نوعية في التغيير في مختلف مجالات الحياة وهذه التحوّلات أصبحت تمثل خطرا على ثقافة الأمة العربية الإسلامية لكونها متميزة وأصيلة، وهذا التغير نتيجة لظهور ما يسمى بالتكنولوجيا، الّتي يسعى إليها الإنسان للحصول على أفضل حياة. على الرغم من كلّ هذه الجهود المبذولة من طرف الدول العربية للتّقدم في القطاع الثقافي إلاّ أنّها تعيش مجموعة من الصراعات نتيجة لأحقاد داخلية وأطماع خارجية أجنبية، **فأين تكمن هذه الأطماع ؟ وكيف يمكن لها مواجهتها ؟**

3 – الضغوط المستهدفة للوطن العربي من أجل التغيير:

يعرف الوطن العربي تحدّيات وضغوطا كبيرة، منها داخلية متمثلة في الفقر والجهل والتّخلف، والفشل في القطاع الثقافي ممّا أدّى إلى وجود تمزقات وتناقضات داخل أبناء المجتمع، إضافة إلى ضغوط أجنبية تدعو إلى دمقرطة العلاقات و استقلال وسائل الإعلام ونشر مواقع الانترنت، وهذا من أجل دفع بالشباب للرّذيلة وجلب اهتماماتهم إلى الثقافة الغربية الداعية إلى الإباحية دون قيود، وهذا ما يسموه بالعولمة في كلّ أشكالها، أمّا في الدول العربية يقول عبد الله شريط :" أصبحت دلالة الثقافة بمثابة سلعة في سوق

العرض والطلب وتروّج منتجاتها عبر الإشهار وذلك لتحقيق المزيد من الربح، وهي الآن مازالت تعرف ما يسمّى بالتبعية في جميع مجالاتها "[1].

وإذا كانت الثقافة تعرف مجموعة من التطوّرات في زماننا و خاصّة عن طريق مؤسساتها التربوية والتعليمية الّتي تقوم كما أسماه المجاهد والسياسي والكاتب الجزائري العربي ولد خليفة socailisation "عملية التطبيع" [2]، حيث أنّ المدرسة تساهم بشكل فعّال وكبير في تعليم الأجيال بالتّحكم في آليات اللّغة لكونها إرث حضاري مشترك بين أبناء المجتمع وزيادة على ذلك أنّها تكمل مؤسساتها التربوية لإكسابهم الخبرات و المهارات وذلك ليقترب من تقاليد مجتمعه الثقافي ويبني حضارته، ومن هذا الجانب نطرح السؤال الآتي: **هل الحضارة هي انجاز إنساني وظاهرة عارضة محتملة ؟**

إنّ مفهوم الحضارة civilisation في رأي ابن خلدون هي عبارة عن تطوير مستمر للصنائع و تظلّ راسخة لأجيال كثيرة، أي أنّ الحضارة عملية تنقلية تناوبيه تنمو وتضمحل وهي دافع إلى الإسراف والترف والتشبّع بالمزايا المنبوذة، حيث أنّها تسلب الإنسان شخصانيته وتجعله فاقد الإرادة وخارج تحكّمه لرغباته، وهذا ما عبّر عنه ابن خلدون في كتابه المقدمة(بعوائد التّحضر) حيث انتقد في هذا الكتاب أخلاق أهل

---

[1]– عبد الله شريط،، واقع الثقافة الجزائرية، ص 65.

[2]– أنظر كتاب محمد العربي ولد خليفة، المسألة الثقافية، ديوان المطبوعات الجامعية، دط، الجزائر، 2003، ص413.

الحضر الّذين احتكموا بالبلاط وخرّبوا الدولة ومحوا بذلك ما يسمّى بالحضارة حيث قال:" والحضارة كما علمت أنّها التّفنن في التّرف والكلف بالصنائع"[1].

تورث الحضارة أخلاقا فاسدة، وانطلاقا من قول إدريس هاني:" إنّ الحضارة متعلّقة بالذات الإنسانية وما يترتّب عنها من أخلاق سواء كانت حميدة أو ذميمة، فالحضارة تبنى على أساس أخلاقي للإنسان باحتسابها ملكة تكتسب وتورث بفضل فعل الرّسوخ، إذن الحضارة نشاط إنساني بفعل إرادة القوّة مادامت غاية البداوة هو التّحضر.

أمّا الثقافة فهي بمعزل عنها وهي مرتبطة بالعادات والتّطورات الّتي تعرفها المجتمعات، والاختلاف في الثقافات يتيح لنا كيفية الاندماج في الحضارات لكون الحضارة نشاطا عمرانيا يصعب تحديده، وعليه" الثّقافة هي المعارف والعلوم والآداب والفنون يتعلّمها النّاس ويثقفون بها، فقد تحتويها الكتب ومع ذلك هي خاصّة بالذّهن، أمّا الحضارة فهي مادّة محسوسة في آلة تخترع و نظام حكم محسوس يمارس ودين له شعائر ومناسك"[2].

إذن الحضارة مادية والثقافة ذهنية، ومع ذلك فإنّ المشكلة الثقافية ليست شأنا تجريديا متعاليا على الزّمان و المكان والثقافة لا تنفصل على النّظام المعرفي الحضاري

---

[1]– ابن خلدون، المقدمة، تحق علي عبد الواحد وافي، ط1، 1960، ص 412.

[2]– سلامة موسى، الثقافة والحضارة، مجلة الهلال، القاهرة، ديسمبر، 1927، ص171.

لأيّ مجتمع كان، بل مرتبطة به في الزّمان وحتّى في المكان وهي الصلة بين المثال المتعالي عن الزمكان، والواقع هو وليدهما يقول ومحمد محفوظ:" إنّ الثقافة هي تلك القوّة العلمية والتوعوية الدّافعة للتّنقل من الواقع المأزوم إلى المثال والنّموذج لهذا لا يمكن أن تنمو الثقافة بعيدا عن عمليّات الحراك الاجتماعي"[1].

فالثقافة لها أرضية يمكن أن تكونها وتصقل فيها خصائص معيّنة وهو المجتمع أي الواقع وبذلك تصبح الثقافة عملية اجتماعية وإنسانية وبتطوّر الثقافة تنشأ مجموعة من العلوم والاختصاصات، حيث يرجع محمد محفوظ إلى القول:" أنّ الثقافة هي حجر الأساس في أي مشروع اجتماعي ينشد إلى النّهضة ويتطلّع للرّقي و الحضارة، والخطأ الفظيع الّذي يرتكب بحق الثقافة وآفاقها هو حينما نعتبرها مشروعا نخبويا لا اجتماعيا "[2].

كما يثني محمد محفوظ على فكرة عبد الله شريط حيث إنّ الثقافة عند كلاهما هي خاصيّة المجتمع لا النّخبة، والمجتمع بأسره يمثل الثقافة وإذا أصبحت هذه الأخيرة (الثقافة) حكرا على أبناء الشعب فتعمّ بذلك الفوضى والجرائم، باعتماد أبناء المجتمع غير النخبوي على الثقافة الجماهيرية الّتي يزرعها الأجنبي ويبثها عن طريق مجموعة من الطرق الحديثة و بذلك يتعرّض المجتمع إلى أخطار عدّة متعلّقة بأمنه وسلامته.

---

[1]– محمد محفوظ، الحضور والمثاقفة، المركز العربي الثقافي، لبنان، ط1، 2000، ص77.

[2]– مر جع نفسه، ص78.

فعلينا إذن، كوننا مجتمعا عربيا أصيلا أن نغذي الثقافة بأسئلة واقعية، جديدة راهنة تفتح لنا آفاقا وتطلّعات حضارية، فالثقافة هي جزء لا يتجزّأ عن المجتمع ولكن ارتباطها ملازم للوجود الإنساني الّذي يساهم في إثرائها ورقيّها، فيبدع بذلك العنصر الإنساني بمفاهيم وطموحات متعلّقة بتاريخه ومستقبله والثقافة البناءة الّتي يدعو إليها كلا المفكران و الّتي تسهم في التّفاعل مع عقول أبناء المجتمع وتنعكس على سلوكهم للتعزيز بالانتماء إلى وطنهم، وهذا التّفاعل بين الثقافة والمجتمع يرجع إلى الازدواجية الّتي يفرضها كلّ عنصر منهما.

وفي هذا الصدد يحضرنا قول برهان غليون: " ليست الثقافة إلاّ المجتمع نفسه وقد أصبح مظهرا للوعي، وهذا الوعي هو في الوقت ذاته وعي للذات، بقدر ما هو وعي لأجزائها ومظاهرها المختلفة السياسية والاقتصادية...وللتّطور المدني الّذي يحدث في المجتمع سواء على مستوى العلاقات الاجتماعية، أو نوعية إرضاء الحاجات هو ثمرة الثقافة في المجتمع، والثقافة تفتح آفاق مصالحة المجتمع مع نفسه ومع عصره وترمي إلى تطوّر المدنية في المجتمع" [1].

[1]– برهان غليون، اغتيال العقل محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية، سلسلة موفم للنشر، الجزائر، دط، 1990، ص96.

إنّ المجتمع بدوره وبثقافته يستطيع أن يسهم في خلق إنسان مبدع وفنان في كلّ مجالات الحياة، وهذا التّفاعل بين أبناء المجتمع المثقفين يمكن أن تتحوّل ثقافتهم إلى نسق ثقافي اجتماعي يمارس دوره ويبلور مقاصد النّاس وبذلك نستطيع القول إن هذا التفاعل ايجابي بين الثقافة والمجتمع قد تحقّق على المستوى العملي وعليه وتدعيما لفكرة جون بول سارتر المجتمع الّذي يصهر الأديب أو الفنان هو أسوأ أنواع المجتمعات.

فالتطوّر الثقافي لا على الحساب الحريات الفردية ولا التّمييز العنصري ولا على حساب لون البشرة، إنّما بالعمل السويّ المؤدي إلى النتيجة الفعّالة في المجتمع، فالفنان إذا أدّى قطعة موسيقية وأبدعها فهو يرمي إلى التذوّق والتنوّع الموسيقي الّذي يخدم أبناء الأمة أو الكاتب الّذي يؤلف كتاب يسهم بحد كبير في إثراء الرّصيد المعرفي لأبناء مجتمعه فيكون بذلك له إزاء مشكل ما ويزكيّ في إيجاد حلول لهذا المشكل سواء في تزويد برأي أو إعطاء نظرة مقاربة لذلك، وليقوم الفنان أو الأديب بالدّور المستحق بحيث لا تقمع حريّته ولا يقيّد، شريطة أن يعي روح المسؤولية والرّسالة التي يحملها على عاتقه، والاستمرارية في تعميم المعرفة لا الانعزال الّذي مراده تجمّد العقول والانحصار في زاوية الأنانية والنّفس فلا ينفع غيره بها وهكذا يبقى كالظلّ يظهر حينا ويختفي حينا، وهذا لا

يخدم ثقافة المجتمع الّتي هي في تطوّر مع مجريات الأحداث اليومية، ويضيف عبد الله شريط على أنّ الثقافة هي:" امتلاك مادّة خاضعة لقانون عام"[1].

تتير عناصر الثقافة الطريق أمام الإنسان في الحياة وتجعله يرى بالعقل، كما تهدف الثقافة إلى الوعي والفهم وذلك قصد تمكين المرء من ترجمة قدراته وأفكاره وذلك للرّجوع بالفائدة على مجتمعه، وهنا تكمن مهمة المثقف في توفير الأسباب المختلفة للمجتمع، لكي يعيد اكتشاف ذاته وتقديم أهداف وقيم أساسية لأفراده تضفي على أعمالهم معنى إنسانيا، وتجعلهم قادرين على تحقيق إنسانيتهم وتوضح لها طرق هذا التّحقيق، وبكلّ هذه الأدوار يقوم المثقّف بإغناء الثقافة لتطوير مجتمعه وبذلك نمو بلاده، وحتّى في علاقاته بأبناء مجتمعه، فالصلة بين الأشخاص هي (مشروع لتحقيق الثقافة) كما أشار إليه مالك بن نبي في قوله: " الثقافة مجموعة من الصفات الخلقية والقيم الاجتماعية الّتي تؤثر في الفرد منذ ولادته وتصبح لا شعوريا العلاقة الّتي تربط سلوكه بأسلوب الحياة في الوسط الّذي ولد فيه"[2].

إذن الثقافة هي البيئة الّتي يجسّد فيها الفرد طباعه وشخصيته، ومن هذا القول نلاحظ إنّ هناك فلسفتان تبنى عليهما الثقافة وهما: فلسفة الإنسان وفلسفة الجماعة أي

---

[1]– عبد الله شريط، من واقع الثقافة العربية، ص21.

[2] – مالك بن نبي، شروط النهضة، تر عبد الصبور شاهين، دار الفكر، دمشق، دط، 1986، ص 84.

مقوّمات الإنسان وما تساهم به الجماعة في التّركيب بينهما، كما تولّد الشرارة الروحية فينبثق عنها ظهور ما يسمّى بالحضارات، وكلمة حضارة كما عرّفها عبد الله شريط " تكون أوفى لاشتمالها على سعى الإنسان لفهم الطّبيعة واستئناسها وتسخيرها وتجميلها، وهو سعي يتكامل قوامه تصوّرا وفكرا وممارسة"[1].

لهذا استعملت كلمة الثقافة للدلالة على معنى الحضارة الّتي اعتبرها المفكر ثقافة لكلّ التّصورات والأفكار والتّفاعلات، ولهذا نجد في فكر عبد الله شريط أوجه شبه كثيرة مع مقاربات « مالك بن نبي » الذي استطاع أن يستخلص منها ماضي العرب والمسلمين الحضاري المشرق في القرون الوسطى، وحاضرهم البائس، شروط نهضتهم المأمولة، مؤكداً أن عجزهم وتخلّفهم ليس قدراً محتوماً مفروضاً عليهم، ولكنه واقع يمكن تجاوزه بشروط خاصة.

وهذا الأمر الذي أكده أيضاً « شريط » في العديد من محاضراته ومؤلفاته ومقالاته وعليه فاللّغة شكّلت قدرة الإنسان على خلق و إبداع ما يسمّى بالحضارة، ومن هنا عرفت الثقافة على أنّها سلوك الإنسان وحده لا لكائن آخر. وتصبح الثّقافة المادّة الأوليّة الّتي يستهلكها المثقّف ويساهم في نشرها وإنتاجها. فالثّقافة كما يقول الجابري:"

[1]– .. ينظر مجموعة من الأساتذة الجامعيين، مجلة المثقف العربي، ص 300.

هي أحد مقوّمات الثلاثة للأمّة إلى جانب العرق والسّياسة"[1]. وعليه **كيف يكون التّوافق بين الثقافة والسّياسة ؟ وكيف تكون السّياسة حاجز أمام الثقافة ؟**

4 – الثقافة والسلطة:

إنّ الملاحظ لفكرة الثقافة الّتي هي المادّة المعرفية الخام، يرى أنّها أوسع من المقوّمات المذكورة (العرق والسياسة) لأنّ الوطن العربي يعرف ويعاني من عدّة مشاكل، ففي الجانب السّياسي فهو يضم دويلات متعدّدة لها أنظمة مختلفة، أمّا في الجانب العرقي فهو متنوّع الأعراق، لكن إذا رأينا هذين الجانبين وما يترتب عنهما من مشاكل فهذا لا يعني أنّ الجانب الثّقافي لا يخلو من المشكلات.

حيث يرى الجابري: " أنّ العرب يتخبّطون بين الماضي والحاضر وهذا الوعي الآني بين الماضي الّذي لا يستطيع أن يخرج منه والمستقبل الّذي لا يستطيع الوصول إليه لأنّه غير مؤهّل"[2]. وعلى هذا الأساس يجب على العربي أن يقيم علاقة مع الماضي ويتجاوزه لبناء علاقة متينة مع المستقبل وذلك لكي يواكبه في زرع البذور الثّقافية في أوساط مجتمعه.

---

[1]– علي بوملحم، أزمة الفكر العربي المعاصر، المؤسسة الجامعية للدراسات النشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2000، ص33.

[2] – علي بوملحم، أزمة الفكر العربي المعاصر، ص34.

تقوم الثقافة على مجموعة من الخطوات على المرء أن يتبنّاها في فكرة وهي" البحث والنقد والتّحليل والشّك والرّفض والإنكار"[1]. على رأي طه حسين، وذلك لكي نعطي لوجودنا الثّقافي دفئا ولإرساء الشروط التنافسيّة المنتجة فيه ومواكبة ما يسمّى بالحداثة البصيرة والمتجدّدة في مجال الوعي الفكري والدّيمقراطي، لنتخيّل ونسأل ونفهم كغيرنا من المجتمعات الحرّة الديمقراطية وتحويل هذه الحريات من فكرة إلى ممارسة وتجسيد عبر أرضية الواقع فتنمو بذلك روح المثاقفة بين أفراد المجتمع ككلّ. يقول جون بول سارتر: "إنّ المثقف عندي هو من يكون وفيا لمجموعة سياسية واجتماعية، لكن من دون أن يكفّ عن مناهضتها"[2].

إنّ هذا الموقف يتطلب منا الحرص الّذي يكنّه سارتر لتلك المجموعة المثقّفة والّتي يجب أن تحيا وتموت من أجل مبادئها وتقوم بواجبها السياسي والاجتماعي على أكمل وجه دون أن تمسّ شخصانية الفرد وأن يقوم هذا الأخير بإحداث التّغيير فيها ويطالب بكلّ حرية بآرائه البناءة الّتي يساهم في تنمية المستويات سواء الاجتماعية والسّياسية لدى أبناء المجتمع، وفي ظلّ هذا التنوّع الثقافي الّذي يعرفه العالم، **هل تختلف الثقافات فيما بينها؟ وهل كلاهما خاضعين للقوانين السلطوية ؟**

---

[1]- طه حسين، في الأدب الجاهلي، دار المعارف، القاهرة، دط ، 1964، ص59.

[2]- ينظر بنسالم حميش، نقد ثقافة الحجر وبداوة الفكر، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1، 2004، ص15.

إنّ ظهور الثقافة كمؤسسة في أوروبا والفئة المثقفة كنقطة إستراتيجية مؤثرة راجع إلى عصر الأنوار في كل من فرنسا وألمانيا على يدي كلّ من فولتير وروسو وكانط....فقد جاء في كتاب بنسالم حميش حكاية وحادثة دفاع إميل زولا * عن الضابط الفرنسي اليهودي"ديريفوس" المتّهم ظلما عام 1890 بالتّجسس لصالح ألمانيا، في مرافعته الشهيرة (إنّي متهم) فانتهت هذه القضية بالعفو عنه ثم إعادته إلى رتبته في سنة 1906 فاستطاعت هذه المحاكمة أن تقسم الرّأي العام السّياسي والثقافي إلى كتلتين: كتلة اليسار المنتصر لديريفوس، وكتلة اليمين للعمل الفرنسي المعادي له...."[1].

وبذلك أصبح للمثقف الغربي مكان خصوصي ذاتي خارج التكتّلات السياسية، وهذا ما ميّز العالم الغربي والذي أراد عبد الله شريط إلى الاقتداء به وخاصة في العادات والثقافات التي من خلالها يمكن للمثقف العربي أن يأخذ العديد من المبادئ وخاصة السياسية منها، فالمثقف العربي خاضع للأحزاب السياسية إما قهرا أو جبرا، وهو يكن الوفاء، ويكثر من المدح والولاء تجاه الحكام فإذا أعرضوا عنه أو رفضوا فكرته شنّ عليهم حملة من الهجاء والتقبيح، وهذه النظرة كانت موجودة حتى عند المثقفين العرب القدامى،

* هو إميل فرانسو زولا ولد في 2 أبريل 1840م، وهو كاتب فرنسي ويمثل أهم نموذج للمدرسة الأدبية إضافة أنه شخصية هامة في المجال السياسي خاصة في تحرير فرنسا، ومساهم في تبرئة من اتهم زورا وأدين الضابط ألفريد ديريفوس.

[1]– المصدر نفسه، ص 21.

ممّا جعلهم ينجرون سياسيا إلى مقاليد الحكم كما وقع للمتنبي وأمير سيف الدولة وغيره من المفكرين والمثقفين....فهذه التبعية التي قيّدت المثقف العربي وجعلته عابدا للدولة بقلمه وفكره.

ولقد أكد على ذلك المفكر بنسالم حميش في كتابه" نقد ثقافة الحجر" وكان يهدف بقوله إلى " أن مؤسسة الثقافة والمثقف في أوساطنا العربية مازالت تعرف صعوبات ذاتية ومن خلالها يقف المثقف العربي بين تيارين إما تيار سلطوي و الانخراط الحزبي، أو الابتعاد في زاوية محصورة بين العزلة والحياد[1]".

إن الحديث عن المثقف العربي ومن خلال كتاب علي حرب الذي يقول فيه:" إن قيمة النرجسية الثقافية في ما يجب علينا القيام به من قراءة العالم وتشخيص الواقع لتسليط الأضواء على المشكلات الحقيقية، أو لتعزية ما تنطوي عليه مشاريعنا وخطاباتنا من التبعية الإيديولوجية أي للكشف عن الهزال المعرفي الموجود و الذي نعاني منه"[2]. يوجه علي حرب كلامه للمثقف الذي يظن أنه رسولا لمجتمعه أو حارسا للحقيقة فيغرق في أوهام تعزله كل العزل عن مجتمعه وعن واقعه الفكري، ومن هذا القول نكتشف أنه

[1]– بنسالم حميش، المصدر نفسه، ص23.

[2]– علي حرب، أوهام النخبة أو نقد المثقف، المركز الثقافي العربي، ط 2، لبنان، س2004، ص60.

على المثقف أن يراعي المشكلات والمآزق التي تشهدها المجتمعات العربية و يسارع في إيجاد حلول ناجعة لها أما ما يتعلق بالمرادفات التي تنتهكها السياسة وهي التخوين والإدانة فهي لا تخدم مثقفي المجتمع، ولا يمكن أن نتصور هذه المفاهيم على أنها بناءة بقدر ما تلعبه السلطة للوصول إلى أبناء وطنها.

فالمفكر والمبدع لكي يخرج من هذه البؤرة يجب عليه أولا: أن يكون حرا في اختيار أفكاره، وديمقراطيا في أداء واجبه لنشر المعرفة، وإيجاد سبل وحلول لأي مشكلة، شريطة أن يكون مستقلا بأفكاره من أي انتماء سياسي، ولكن حتّى ابن خلدون أراد أن يبرر أنّ "فعل التسلّط" كممارسة ثقافية بإرجاعه إلى ديناميكية العصبية ولم يجب عن السؤال المطروح **لماذا وجدت هذه الأخيرة مكانها في ذهنية العربي دون غيره ؟**، بل دعّم الإجابة مبرهنا إلى حد بعيد بقوة إلهية ذاتها الّتي اختارت الشعب العربي لحمل الرّسالة، و هكذا أريد لمفهوم العصبية التحوّل المعرفي من القبيلة ومدافعتاها البدائية وخصوماتها الجاهلية إلى عصبية متفتحة لتتجاوز حدود القبائل والأمّة و لبناء طرح معرفي جديد كمشروع ثقافي يظمّ الإنسانية [1].

إنّ ما غلب على واقعنا العربي هي تلك الفروقات الاجتماعية الّتي يعانيها المجتمع من (فقر وغنى وعلم وجهل...) وعلى قدر هذه القاعدة العكسية يصدر ما

يسمى بالكارثة، فالأطباء والأساتذة والمحامون والصحافيون الّذين يستحوذون على الطبقة الضعيفة ويملئون جيوبهم أكثر ممّا يدافعون عن مصالح الضعفاء، قصد إسعادهم والتخفيف من آلامهم بما حصلوا عليه من علم وثقافة.

يقول عبد الله شريط :" فلتكن الاختلافات في الأنظمة السياسية كيفما كانت اشتراكية أو ملكية أو جمهورية أو ما شاءت أن تكون، فإنّ النقطة الّتي نستطيع أن نلتقي فيها نحن في هذه الأنظمة هي خدمة الشعب وإخراجه من نقطة التّخلف الذهني ورفع مستواه العقلي والإنساني"[1].

يهدف عبد الله شريط إلى وضع إطار سليم للمثقف وهو الخروج إلى أوساط الشعب والإصغاء إلى همومهم وذلك لرفع اقتراحاتهم ومساعدتهم بالحلول المناسبة، وبهذه النظرة العلمية الفطنة يستطيع المثقف أن يمارس عمله ميدانيا وأن يتخلّص من كلّ ما يراوده من آراء سلطوية تجعله مقيّدا ولا يمارس حريّته وذلك لخدمة الشعب والرّفع من مستواه الفكري والقضاء على البيروقراطية، وتنفصل السلطة السياسية عن الحياة الفكرية

[1]– عبد الله شريط، الأديب العربي والشعب، مجلة الأصالة، وزارة التعليم الأصلي والشؤون الدينية،ع 13صفر، ربيع الأول 1393/ مارس، أبريل 1973، ص58.

فهذا ما أسماه بسيطرة (الأموات على الأحياء) كما يقول شريط:" إنّنا نحن الشعوب المتأخّرة يتحّكم فينا الأموات أكثر ممّا تتحكّم فينا الحياة...."[1].

وإذا أردنا الحديث عن مختلف الجوانب والتحوّلات الّتي تعرفها المنطقة العربية يجب علينا أولا أن نطرح السؤال التالي **ما هي التحديات الّتي تواجهها الثقافة العربية ؟ وما هي سبل إنقاذها إن صح التّعبير للتكيّف مع الثقافات العالمية ؟**، حقيقة إنّ الأمّة العربية تزخر بثقافة فريدة، إلاّ أنّ ما يحدث في العالم من تطوّر وتغيّر في جميع مجالات الحياة سواء الاجتماعية واقتصادية...، وتكتيّف الممارسات السلوكية قصد التراكب، فهذا إن دلّ على شيء فهو يدل على ضرورة التغيير أو ما يعرف بالإصلاح بما فيه المجال الثقافي.

فالمشهد الثقافي أهمّ عنصر يبرز في المجتمع وهذا نتيجة لما عانته الدول العربية من تخلّف يقول الباحث بوفلجة غياث: "إذا نظرنا إلى الواقع الثقافي وإفرازا ته، نجد أنّ الأمّة العربية عانت من فشل وذلك لكونها اعتمدت إستراتيجية للدفاع تتّسم برد

[1] – مصدر نفسه، ص59.

الفعل، والسلبية في التّعامل مع الأحداث والميل إلى الجمود، ممّا أدّى ويؤدي إلى الاكتفاء بالتقليد بالدرجة الأولى"[1].

5- تحديات الثقافة العربية:

تعرف الثقافة العربية تحديات وقضايا تتصل بالمستقبل فلهذا ينبغي لها أن تكمل القدرات القومية وتحسّن لغتها العربية وآدابها لتجعلها تتغلّب على جميع هذه العراقيل فلقد أصبحت اللّغة العربية في صراع من أجل البقاء وهذا البقاء جعلها متميّزة لاسترجاع مكانتها الحضارية لا لكونها لغة رسميّة للأمّة العربية بل لكونها لغة القرآن.

لقد دعا عبد الله شريط إلى إنعاش الثقافة والسير بها لكي تنار المجتمعات لكن ما قيمة الثقافة إن لم تكن لديها مصادر هامّة وعامّة تخدم الإنسانية جمعاء يقول:" ... وأعتقد أنّ ما نسلّم به كلّنا هو أنّ ثقافتنا العامّة بسيطة وهي في حاجة متزايدة لأن ننعشها بكلّ ما بين أيدينا من مصادر الثقافة الإنسانية المعمّقة"[2]، إنّ إعجاب عبد الله شريط بالدول الغربية الّتي تسارع إلى ترجمة الكتب إلى لغاتها لكي يستفيد منها أكبر قدر من القراء وذلك بما تحتويه من أفكار وقيم جديدة لقضايا الإنسان الحديث، كما تلعب هذه الدول الغربية دورا هاما في الزيادة من نسبة المثقفين وتنظيم تفكيرهم حتى يصبح قادرا

[1] – بوفلجة غيات، تحولات ثقافية، دار الغرب للنشر والتوزيع، ط1، 2005، ص107.

[2] – عبد الله شريط، الأعمال الكاملة، وزارة الثقافة، مج 1، جزء1، دط، الجزائر، 2009، ص08.

على الثقة بنفسه، بينما تزداد الأمّة العربية سباتا في شتى المجالات، وإذا كان المجتمع الغربي يعيش في مجتمع ثقافي فهذا راجع لعدة عوامل منها: التنشئة الاجتماعية والنظام التربوي مع المنظمات الجماهيرية ...الخ.

كما يضيف أرمان ماتلار قائلا: "إن فكرة الثقافة لجأت إليها الدول الغربية كفكرة التصنيع أي ما يسمى بالصناعة الثقافة كمفهوم فلسفي " إنّ أحد المفاهيم الأولى للنظرية النقدية حول الثقافة الجماهيرية أي (ثقافة االشعب)، فلقد ابتكر هذا المفهوم عام 1944 فيلسوف المدرسة الفرانكفونية ثيودور أدورنو و ماكس هوركهيمر اللّذان يدرجانه في تأمّل طويل النّفس حول صيرورة الثقافة "[1]. لكونهما اغتربا في الولايات المتحدة الأمريكية هربا من النازية، وتكلّما عمّا استطاعا أن يرياه ينمو هناك، قوة الإذاعة والسينما والإعلان والتلفزيون، وبنظر الفيلسوفان" أنّ الصناعة الثقافية تثبت على نحو مثالي ولا يمكن أن تكون سلعة تباع وتشترى، فقد ألغيا تحويل الفعل الثقافي إلى قيمة سوقية"، وهذه القوة النّاقدة لمبادئ التّجربة الثقافية لدليل على أصالة الفيلسوفان(المثقفان).

إنّ الثقافة ليست مقترنة بصناعة السلع وليست ما تقتضيه من تطوّر للكتب و الإعلام....إنّما هي مصير شعب وهي في تطوّر وصيرورة مستمرين في جميع المجالات، وعليه فلا يمكن أن نبرهن على مصير الثقافة بالمنتجات الصناعية

[1] – أرمان ماتلار، التّنوع الثقافي والعولمة، دار الفارابي، تعريب خليل أحمد خليل، ط1، 2008، ص80.

والتكنولوجية الّتي يعرفها العالم الغربي الثقافي وهي عنصر من الثّقافة ككل، ولا يمكن أن يكونا في معنى واحد كما جاء في المفوضية الأوروبية سنة 1977"[1].

إنّ المسألة الثقافية مقترنة بكلمة حضارة، فالثقافة هي كلّ ما يحقّقه المطلب الإنساني في الرّقي لكن يختلف في مقياسه من مجتمع لآخر والحضارة هي حصيلة التطوّر الّذي تعرفه مجموعة من الشعوب الّتي لها نفس اللّغة والعقائد والقومية التاريخية، فهذه الوحدة بين الجنس البشري نادى بها النّص القرآني في العديد من الآيات **بقوله تعالى:((وَمَا كَانَ النَّاسُ إلاَّ أُمَّةً وَاحدَةً فَاختَلَفُوا ولولا كلمة سبقت من ربك لقوضي بينهم فيما فيه يختلفون))**[2].

وعليه فالثقافة ينبغي أن تكون لمختلف المجتمعات الإنسانية ، و الاختلاف بين الثقافات واللّغات يجعل التّواصل غير ممكن ويساهم في الانطواء والعزلة بين الأمم وبحكم مصطلح الثقافة أو الحضارة ينطويان تحت عالم المعرفة والاعتقادات وهما عادتان يكتسبها الكائن البشري من حيث هو عضو مساهم في المجتمع سواء بأفعاله أو بأقواله.

لقد انتقد عبد الله شريط الأنانية الّتي سيطرت على العقول المثقفة وكلّ واحد من هؤلاء يتطلّب إلى الخبرة والاستقلالية مقابل الغرور والكسل حيث يقول في مطلع كتابه

---

[1] – المرجع نفسه، ص163.

[2] – سورة يونس، الآية 19.

من واقع الثقافة الجزائرية:" نحن لا نقبل بالإنتاج الهزيل من جهة، ومن جهة أخرى لا نبدل الجهود الكبيرة الّتي يتطلّبها الإنتاج الجيّد"[1].

إنّ فاقد الشيء لا يعطيه وبمعنى أصح فالأنانية الّتي استحوذت على عقول المنتجين وما عرفوه بسرعة النقد وعدم إرضاء أذواق أبناء المجتمع جعل منهم يتخوّفون من أي عمل فني سواء كان مسرحية أو قطعة موسيقية، ويحاولون بذلك إتقانها قصد التّخفيف من سخط الجماهير كصورة ايجابية أمّا الصورة السلبية فهي تعكس القضاء على العديد من مواهب المنتجين الجدد الّذين لم يعرفوا مرارة الفشل وتعجيز الإدارة.

ولأنّ الثقافة ليست شيئا ماديا، ولكوننا نعتمد في تعريفها على الجنس أو الصفات الجوهرية الأصلية والمميّزة للماهية، وهذا التعريف ينتسب في مجال العلوم الاجتماعية كما يراها طبيب تيزيني" إنّ الثقافة هي ذلك النشاط والإنتاج الفكري والرّوحي الّذي ينجزه أناس متميّزون لكونهم ناشطين ومنتجين في هذا الحقل إنّهم المثقفون"[2].

إنّ هذه العلاقة الترابطية بين ما تنتجه النّخبة أو المثقفون وما يساهمون به من أفكار تصب في مصب واحد وهو إثراء الحصيلة الثقافية في المجتمع أو بمعنى آخر أنّ

[1] – عبد الله شريط، من واقع الثقافة الجزائرية، ص143.

[2] – عزمي طه السيد أحمد، هموم ثقافية في عصر العولمة، عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع، الأردن، ط1، 2015، ص24.

الثقافة هي ما ينبع من أنامل هذه الفئة المثقفة والّتي أعطت مسارا ودافعا ايجابيا لاستمرارها، وعليه فالجماعة الّتي تحصل على قدر من المستوى الثقافي يؤهّلها بأن تكون قادرة على الإبداع والاستطلاع على التحدّيات الرّاهنة بما أنّ العالم يعرف مجموعة من التغيّرات العلمية والتّكنولوجية، ومن هذه التعريفات الواردة، **فهل هذا يعني أنّ الثقافة أصبحت حكرا على فئة معينة (النّخبة)؟ أم هي جانب متعلّق بكلّ الإنسانية؟.**

إذا أردنا الحديث عن هذا المفهوم ونسبناه إلى الجماعة الفكرية والمثقفة، فماذا تعني التّصرفات الّتي نقوم بها تلقائيا والّتي اكتسبنها عن طريق التربية وزرعها فينا المجتمع؟ مثل:سلوك إكرام الضيف، فهو تصرّف يقوم به جميع أفراد المجتمع سواء المثقف أو ذوي العقول المحدودة، فعلى الرغم من وجود ثقافة وإمكانيات خاصة للمثقف في هذا الإكرام تختلف عن غيرهم من الأشخاص العاديين، إلاّ أنّه يشترك مع عامّة أبناء المجتمع في معنى هذا التّصرف النبيل.

ومن هنا نلاحظ أنّ هناك نوعان من الثقافة : ثقافة عامّة مكتسبة يشترك فيها جميع أبناء الأمّة تظهر في سلوك الإنسان موجودة في حياته الاجتماعية وهي محدودة في وجودها، أمّا الثقافة الخاصة تشترك مع الأولى في إنسانيتها واجتماعيتها لكنّها محدودة .

نلاحظ من هذا التنوّع للثقافة بين العامّة والخاصّة تقف الثقافة بين تحدّيات وخاصّة في الوطن العربي وعلى مستوى المجتمع، ورأى عبد الله شريط أن هناك تحدّي للطالب العربي في مجال تخصّصه حيث أنّ الوسائل التعليمية لا هي ناجعة ولا هي مفيدة للتّخصص مثلا: كلية الطب يجب أن تدرس التراث العربي وترمي به إلى التّجربة العلمية الصحيحة بدلا من دراسة أجنبية دقيقة ويتمّ تطبيقها على مجتمع لا يفقه منها شيئا، وناهيك عن كلية الحقوق الّتي تدرس مجموعة من التقاليد والعادات الّتي لا نحن نعيشها ولا نتبناها في حياتنا اليومية.

فإذا أردنا أن تسير هذه الجامعة بكلّ روح وطنية يجب علينا أولا: أن نكتفي بدراسة جزائريّتها الجغرافية لكونها موجودة بأهمّ شارع في الجزائر العاصمة وبذلك يصبح لنا أساتذة واقعيون غير منحرفون يعيشون في الجزائر بوجودهم المادي، وفي باقي الجامعات الغربية بوجودهم العقلي، ولا ننسى الجانب المهم الّذي يخرج الجامعة لكونها أهمّ الأطوار العلمية والمعرفية وهو الإسراع إلى تكوين الأساتذة الجزائريين وإبعاد الأساتذة الأجانب (الغرب) الّذين يزرعون حب الانقسام في نفسية الطالب الجامعي بعد أن تشبّع طيلة مراحل حياته التّعليمية بحب الوطن الّذي ضحى من أجله أسلافه بالنفس والنّفيس.

إنّ هذه التّغيرات في مجملها تساهم في التكوين الوطني للطالب الجزائري والعربي عامّة، فإذا شغل وقته بالمواد الوطنية والعربية حينها سيكون الطالب جزءا حقيقيا

وايجابيا بين الشعب حيث يعمل على تكييف ظروف أبناء المجتمع وإخضاعه لأهدافه وهذه هي الرّسالة البناءة والحقيقية للمثقف في النّهاية، وهذه الإجابات الشفوية طولا وعرضا والّتي تكون بين الأساتذة والطلبة هو تحدّي حقيقي[1].

يبرز أنّ الجزائر أضحت تعرف مشكلات ويحاول نقاشها والوصول إلى حلّها بشكل صحيح ثمّ بعد ذلك تأتي خطوة التطبيق شريطة أن تكون هذه المشاكل حقيقية غير وهمية، وذلك لكي لا نضيع وقتنا في الوهم، ونترك الحقيقي والمهمّ من الأشياء، وهذه المؤسسات العربية الّتي تعاني من العجز الّذي يعيق الوصول إلى تجسيد ما يسمّى بالثقافة العربية وترسيخها في السلوك الفردي والجماعي.

وإذا كان هناك إصلاح فلا بدّ أن يمسّ كل الأطوار وإعطاء قيمة للمعلم لكي يستطيع أن يمضي قدما في توجيه رسالته التربوية النبيلة فإذا أُعطي له هذا الحق ومارس مهمّته بكلّ أمانة، ومن هنا يعي المعلم والمربّي أنّه في عمل ومهنة وليس في وظيفة من أجل الرّاتب، فسلوكه الأخلاقي في تأدية مهامه أهمّ من الرّاتب لأنّه يغرس فيه روح المواطنة وشعائر الإسلام في روح ونفسيّة هذا المتعلّم ويصبح عنصرا فعّالا في مجتمعه العربي.

[1] – عزمي طه السيد أحمد، هموم ثقافية في عصر العولمة، (مر، س) ص26.

حقيقة هذا تحدّي كبير على عاتق المؤسسات التعليمية لكن يبقى مسعى نبيلا، ويجب على الإدارة الأكاديمية وأعضاء هيئة التّدريس أن تقوم بإصلاح كامل وشامل باستمرار وأن تتجنّب كلّ المعيقات الّتي تقف حاجزا أمامها، وذلك لتنوير ذهنية ومعرفية الطالب وتفادي البيروقراطية الّتي غزت كلّ المؤسسات سواء التعليمية أو الاجتماعية أو الصحيّة، وإذا تتحقّق هذا المطلب تكون هذه القطاعات قامت ببناء أمّتها وحضاراتها وحقّقت هويّتها الثقافية الّتي تواجهها الأمّة العربية على حدّ سواء، وتضع سياجا واقيا من الغزو الثقافي الّذي بات عنصرا خطيرا، وهذا الغزو الثقافي قد يصل إلى أمر خطير وهو التّقليد، **وأيّ تقليد؟** " تقليد أعمى" أي أعمى بصيرة المجتمعات العربية سواء في اللّبس أو الأكل وحتّى في طريقة الكلام، فلهذا يجب أن نتخلّص من ذلك بطريقة علمية دينية وسليمة وممنهجة، وبهذه الإرادة نكون قد وضعنا حدّا لحيّزنا الثقافي العربي الأصيل، على قول الشاعر أبي القاسم الشابيّ:

ـ إذا شعبا يوما أراد الحياة فلابدّ أن يستجيب القدر"[1].

ولكن **كيف يستجيب هذا القدر الّذي وضع أقدامه على ثقافة الدول العربية ؟**

إنّ الإجابة على هذا السؤال يفترض علينا التعمّق في أصالة المجتمعات العربية والرّجوع إلى الدين ومسائلة أهل العلم وخاصة تنوير قنوات الإعلام الّتي أضحت متفتّحة، عن

[1]– جلال المخ، ديوان أبي القاسم ألشابي أغاني الحياة، دار المعارف للطباعة والنشر، مصر، دس، ص175.

طريق التّوعية في الحصص المبرمجة ومجالاتها الأخرى المتعدّدة من جرائد والّتي أعطيت لها العديد من التّسميات، فالحياة هنا على قول الشاعر تكمن في التخلّص من هذا التّقليد الأعمى، وكلمة أعمى هنا دلالة على سلبيته الّتي ظهرت في المجتمع، فكلّ واحد من أفراده تشبّع بالتّقليد فلا يمكن أن يكون فردا واعيا وعاملا وفعّالا ومبدعا في مجتمعه ولا يفيد بذلك أبناء أمّته، ومن وجهة نظر عزمي طه السّيد:" إنّ المثقف هو الإنسان الّذي يجسّد ثقافة خاصّة في سلوكه" [1].

أي هو ذلك الإنسان الّذي يكون فعّالا في تنمية قدراته خاصّة ما ينطبق على سلوكه، لكن لابدّ عليه أن يطبع هذا السلوك الحسن والجدّي في المجتمع أي من الجزئي إلى الكلي العامّة، فالرّسام مثلا إذا ما أعجب بظاهرة ما جسّدها في لوحة وعرضها في المعارض قصد التعريف بهذه المهنة من جهة، وإظهار البعد الفنّي لهذا الرّسم وما يحمله من دلالات اجتماعية أو نفسية من جهة أخرى، وإذا كان هذا العمل الفنّي مقصد المولعين به من الشباب، وإذا سار هؤلاء المعجبين بخطى هذا الرّجل المثقّف يكون هذا الفنان ساهم في توجيه هذه الفئة المحبّة للعمل الفني بكلّ أنواعه، لكن **هل المقصود بالمساهمة الثقافية في وطنه فحسب أم للأمّة العربية؟.**

[1]– عزمي طه السيد أحمد، هموم ثقافية في عصر العولمة ، ص 44.

تعيش الأمّة العربية بكاملها مجموعة من الفراغات في نواحي الحياة بكلّ مجالاتها خاصّة القطاع الثقافي الّذي يعرف أزمة حادّة، فاليمن مثلا: وطن واحد إلاّ أنّ له بنية طائفية متعدّدة، و يعيش أبناءه هذه الأزمة على الرّغم من عروبته، فالمثقف هناك يعيش مجموعة من المشاكل دينية و سياسية جعلت منه فريسة لأطماع الطبقة الحاكمة.

ركز عبد الله العروي على عاملين أساسيين ساهم في إنارة التراث الثقافي وهما السلوك واللّغة، واشترك عبد الله شريط معه في هذا المفهوم الأخير أي" اللّغة "ورأى أنّها عاملا مهما في الإبداع والتّطور، وفيما يخصّ الثقافة العربية، يقول عبد الله العروي: " إنّ أزمة المثقف انعكاس لأزمة مجتمعه، كما أنّ المثقف وأفكاره عاملان فعالان في المجتمع، ويستطيع إمّا أن يخفّف من الأزمة المجتمعية بدراسة أسبابها وإظهار سبل الخروج منها، وإمّا أن يضعفها بأزمة ذاتية تهمّه هو، ويلهي بها ذهنه وأذهان قارئيه "[1].

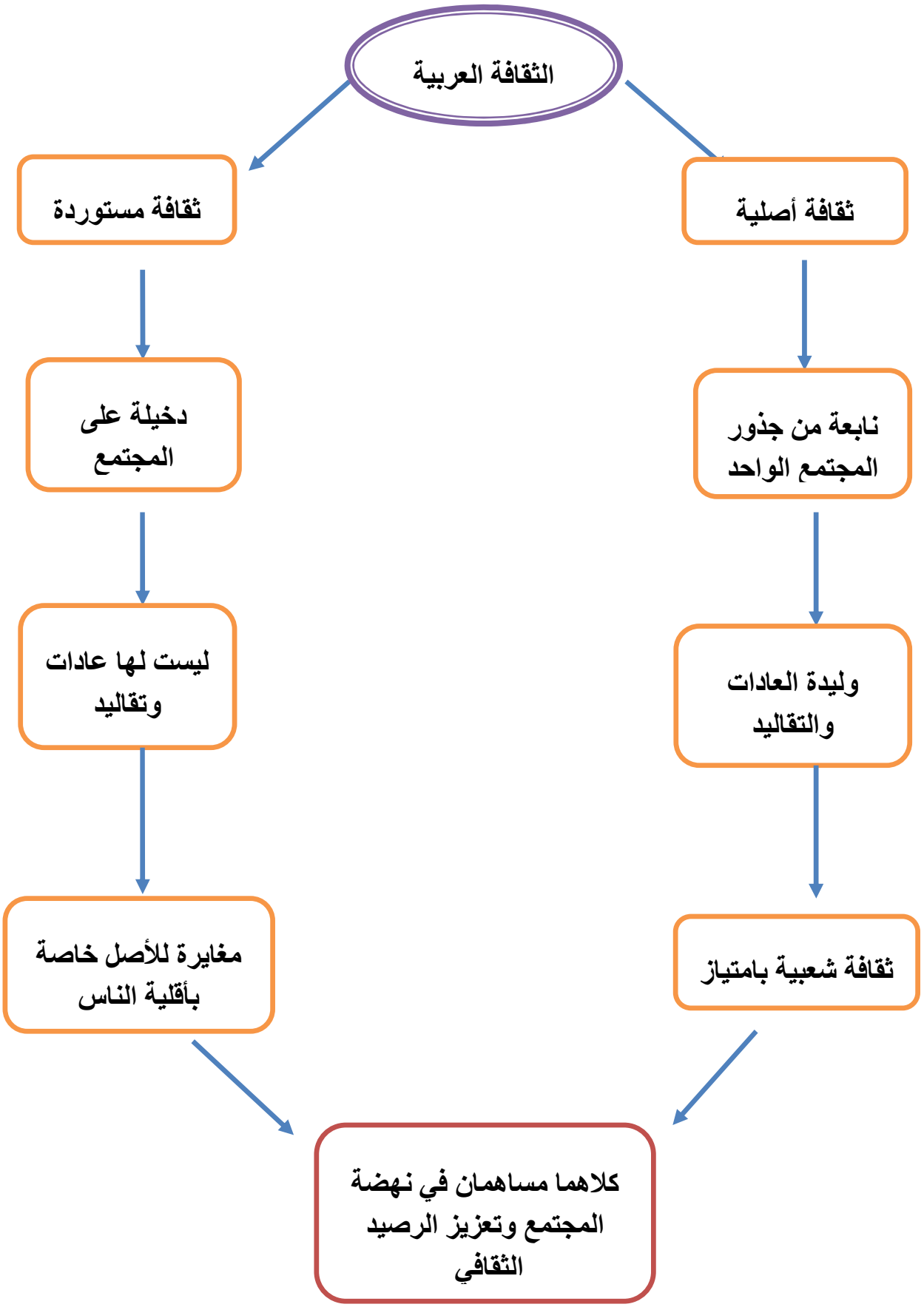
إنّ العلاقة الّتي وضعها عبد الله العروي بين المثقف ومجال الثقافة، هي علاقة تكاملية وتنعكس على المجتمع بحيث أنّ ظاهرة الانتحار هي مشكلة عويصة، إلاّ أنّ الدارس لعلم الاجتماع يتحرّى أسبابها ويعرف كيفية الخروج منها تدريجيا بوضع مخطط وحلول وذلك للتخلص منها نهائيا.

[1]– عبد الله العروي، ثقافتنا في ضوء التاريخ، المركز الثقافي العربي،بيروت، ط 4، س 1997، ص 171.

إذن، معرفة المثقف الذاتية بهذه الظواهر تساهم في رفع الغبن وحلّ الصراعات والتفكّك الّذي يعرفه المجتمع، ويضيف عبد الله العروي: " إنّي أخصص الكلام على معرفة المثقف الذاتية الّتي تجعل أزمة المجتمع أعمق وأعوص" [1].

وعلى الرّغم من أنّ الثقافة عنده هي مجموع الرموز الّتي تعكس الحياة الجماعية انعكاسا، مباشرا لكن لا ننسى أنّ هذه الجماعة متكوّنة من أعضاء وكلّ واحد منهم حامل لثقافة معينة، ناهيك عن الأفراد المتخصّصين والمثقفين من أطباء وشعراء وأساتذة ... إذن كلّما كانت لهذه النوعية من المثقفين كانت ثقافة أكثر تطوّرا، ويؤكّد لنا عبد الله العروي أنّ هناك نوعين من الثقافات وقد وضعتها في المخطط الأتي:

[1]- المرجع نفسه، ص 172.


الثقافة العربية
ثقافة مستوردة
ثقافة أصلية
دخيلة على المجتمع
نابعة من جذور المجتمع الواحد
ليست لها عادات وتقاليد
وليدة العادات والتقاليد
مغايرة للأصل خاصة بأقلية الناس
ثقافة شعبية بامتياز
كلاهما مساهمان في نهضة المجتمع وتعزيز الرصيد الثقافي

وعليه إنّ الثقافة العربية بنوعيها تطغى عليها مجموعة من الظواهر السلبية كظاهرة الهجرة غير الشرعية الّتي هي ظاهرة دخيلة عن ثقافتنا العربية وعلى الأمة الجزائرية خاصة لأنّ المجتمع الجزائري يعيش مجموعة من التمزّقات الاجتماعية والاقتصادية من غلاء في المعيشة والظلم الّذي بات وتجدرا في مجتمعنا، والبيروقراطية الّتي استولت على جميع المجالات: الصحية والتعليمية وحتّى السياسية الّتي تعتبر أحد أقوى مرتكزات الوطن العربي.

وهذا ما جعلنا نتذكر مقولة ابن خلدون " **إذا نزل الهرم بالدولة فإنّه لا يرتفع** "[1].

إنّ رسالة المثقف بليغة ولها أهداف عميقة ، حيث أنّه العنصر المغيّر والمفيد لمجتمعه بقلمه و بفكره، وهو النّاقد الّذي يعرف ما يُلزمه وما يَلزمه ، ما دعا إليه عبد الله شريط في الثورة الثقافية أي " فلسفة الرّجوع إلى الأصل"، وفي مقابل هذه الثورة أتت ما تسمى بالثورة المسلحة 1954، **فكيف تكون هذه الثورة الثقافية في ظلّ شعب أراد الاتجاه إلى الثورة المسلّحة بدلا من الرضوخ للاستعمار الفرنسي الغاشم ؟**

تستلزم الثقافة مجموعة من الشروط قصد تطويرها والاستفادة منها من طرف أبناء المجتمع، كما أشرنا في بحثنا أن عامل اللّغة عنصرا أساسيا يمكن أن يتقاسمه جميع أبناء الأمّة من معرّبين أو متفرنسين الّذين قضى الاستعمار على لغتهم الأم " اللّغة

[1] – ابن خلدون، المقدمة، المصدر سابق، ص107.

العربية "، والعامل الأخر هو تطوير وسائل الثورة في كلّ ما يخدم مصالح الأمّة يقول عبد الله شريط في هذا الصدد: " صحيح أنّنا لو انتظرنا أن يكون لنا مثقفون ثوريون ينتجون ثقافة ثورية نكوّن بها ثورتنا الثقافية، لانتظرنا أكثر ممّا انتظرنا، لو لم نقم بالثورة المسلحة حتّى يتكوّن عندنا قادة حربيون و أسلحة متطوّرة وجيش منظم، ولو أحل لنا تعريب التّعليم الابتدائي حتّى يتكوّن عندنا معلمون تتوفّر فيهم الشروط الضرورية والكتب اللازمة لانتظرنا أيضا عشرات السنين...وهكذا لو انتظرنا حتّى يتكوّن عندنا إداريون ومشرعون لكي نبني الدولة ككلّ" [1].

إنّ دعوة انتظار تطوير وسائل الثورة من قبل الشعب الجزائري دعوة باطلة كما أشار إليها عبد الله شريط، فهي تدعو إلى تأجيلها أو عدم القيام بها وهذا لا يخدم أبناء الشعب الجزائري لأنّ الثورة التّحريرية الكبرى أنتجت مفكرين ومثقّفين ساهموا بقلمهم وبفكرهم داخل و خارج الوطن وذلك لإسماع صوتها للدول بمشروعية الثورة المسلّحة، كما قام عامة الشعب وبطرقهم التّقليدية ووسائلهم البسيطة من استرجاع كرامتهم وحريّتهم، فكانت هذه الازدواجية بين الخاصّة من المثقفين أو المفكرين، والعامّة الّذين يمثلون

[1]– عبد الله شريط، الأعمال الكاملة، وزارة الثقافة، مج 1، ج1، س2009، ص 270.

الشعب برمّته في الخلاص من ظلم الاستعمار الّذي ساد بلادنا أكثر من مائة وثلاثين عاما، ودفع ثمن هذه الثورة أكثر من مليون ونصف مليون شهيد.

وإذا انتصرنا في المعركة المسلّحة عن طريق السلاح المادي، **فكيف ننتصر فيما يسمّى بالسلاح الفكري الّذي كان يجب النّظر فيه قبل الاستقلال؟** ولعلّ الجواب يكون أحسن إذا التزم كلّ واحد بالسلوك الثوري في زيادة التعلّم والتّكوين الذاتي لكلّ مثقف: الطبيب في عيادته، والمعلّم في مؤسسته، والمهندس في ورشته واستكمل كلّ واحد منهم نقصه، أو يسأل على ما لا يعرفه وهذا الإبداع في التكوين والتعليم لا على أساس الشهادة للتّرقية في العمل والحصول على الرّاتب المادي، وهنا يكون خسر أكثر ممّا كسب، وهذا التّصرف يبين أنّ ثورتنا نقوم بها ماديا ونهملها فكريا وأخلاقيا، فإذا ذهبت هاتان الصفتان الأخيرتان أصبح مفهوم الثورة مجرد شعرات توهم أصحابها أنّهم ثوار.

وعلى العكس من هذا نلاحظ الدول الغربية المتقدمة الّتي ترى أن نيل الشهادة ليست نهاية التّعلّم، إنّما هي مرحلة جديدة يمكن من خلالها الشروع في التثقيف، أمّا التّكوين فيكون بعد التّخرج من التّعليم وهذا الأخير يستمر في العطاء باستمرار حياة الفرد ولا ينتهي إلاّ بانتهائها.

فإذا كانت الثقافة تعرف مجموعة من التحوّلات والتغيّرات في الوطن العربي، **فما هو الدور الّذي تلعبه الجزائر في هذه التحوّلات؟**

خصّص بعد الاستقلال لميثاق هام يحتوي على عشرين فقرة وفيه محاولة لمعرفة وضبط مسيرتنا في الجانب الثقافي بالجزائر المستقلة، إذ حاول العديد من رجال الثقافة وضع مفهوم خاص بالثقافة إلاّ أنّ كلّ مفهوم باء بالفشل وسمي المفهوم الّذي ضمّه الميثاق بتحديد جديد، ويعتبر أهمّ و أول وثيقة رسمية اهتمت بالمشكل الثقافي الّذي أنتجته الجبهة.

فالثقافة إذن، مفهوم جديد وهو تلك الازدواجية بين الفكر السياسي الاجتماعي والفكر العلمي، يقول عبد الله شريط في هذا الجانب حوصلة وتدعيما لهذا المفهوم: " إنّ مفهوم الثقافة يعتبر من الموضوعات الأساسية الّتي تتشكّل من النظرية والمجهود الإيديولوجي الّذي تبذله الجبهة، ولكن الأهمّ من ذلك أنّ طرح الميثاق للمشكل الثقافي لا ينفصل عن العمل السياسي، بل يعترفا أنّ ضرورة خلق فكر سياسي واجتماعي، مدعّم بفكر علمي يضع بين أيدينا مفهوما جديدا للثقافة "

فالثقافة هي" جهاز فعال يمكّن الإنسان من الانتقال إلى وضع أفضل يواكب المشاكل الّتي تواجهه في بيئته" [1]، وعليه إنّ التنوّع الثقافي في اللّهجات والعادات بين أبناء الشعب الجزائري مكسب مهم فعليهم السعي لتطويره بما يواكب العصر.

[1]– جان فري مون، تلاقي الثقافات والعلاقات الدولية، مجلة الفكر العربي المعاصر، بيروت، ع29، س 1984، ص 85.

وفي الأخير، إذا كان لموضوع الثقافة العربية أهميّة كبيرة لدى المفكرين العرب، فلقد أخذت اهتمام الكثير من الفلاسفة والمفكرين الغربيين أيضا أمثال ميشال فوكوّ الذي أعجب بها فكوّن علاقة بين العالمين العربي والإسلامي.

والمطالع لحياة فوكو يرىّ أن حياته كلّها قضاها في النّضال والدفاع عن حقوق المهاجرين واللاّجئين السّياسيين كما أنّه اهتمّ بتغطية أحداث الثورة الإيرانية في مراسلة لأحد الجرائد الإيطالية، لكن هذه الثورة الّتي أعجب بها سرعان ما تحوّلت إلى تيار ديني أكبر عدو لحقوق الإنسان، والّذي زرع العديد من المجازر الدموية وردا على منتقديه أتى بفكرة جديدة في قوله: " إنّ مشكلة الإسلام، كقوة سياسية مشكلة أساسية بالنسبة للحاضر والمستقبل، وإنّ أوّل شرط لمناقشتها هو أن لا نبدأ بالكراهية " [1].

ومن هذا الموقف أكّد فوكو على أهميّة المناقشة والحوار لاسيما بين الأطراف السّياسية الإسلامية والابتعاد عن الكراهية الّتي تؤدي إلى العزوف والحياد ممّا تجلب العنف والمجازر بين أبناء الأمّة الواحدة ويؤدي ذلك إلى التّراجع في جميع المجالات السّياسية واقتصادية وخاصّة الثقافية.

رغم الدراسة الفكرية لمشكلة الثقافة في الدول العربية وجعل اللّغة عاملا في تطوّرها، إلاّ أنّها مازالت تعرف تراجعا كبيرا، فعلى الفرد المسارعة إلى تطويرها عن

[1]– زواوي بغوره، ميشال فوكو في الفكر العربي المعاصر، دار الطليعة، بيروت، ط2، س2008، ص 11.

طريق الاحتكاك بالثقافات التي تخدم مصالحه والتّخلي عن الأحكام السلطوية وما ينجر عنها من قوانين مستبّدة، إضافة إلى الثقافة هناك مفهوم آخر أعطى له عبد الله شريط حصة الأسد في مواضيعه ومقالاته وهو المشكلة الإيديولوجية **فأين تكمن هذه المشكلة في الوطن العربي** ؟ وحتى يكون البحث أوفى في مجاله العلمي والمعرفي لابد لنا التعريف بها.

6– مشكلة الايدولوجيا :

لقد كان لمعنى الإيديولوجية idèologie تعريف عند مجموعة من المفكرون ومن بينهم لالاند الذي أعطاها تعريفا كالأتي:

أ– كلمة ابتكرها ديستون دو تراسي destutt de tracy وتعني: علم دراسة الأفكار(بالمعنى العام علم لظواهر الوعي) ومزاياها وقوانينها وعلاقتها مع العلامات التي تمثلها وبالأخص أصلها. تردد استعمال هذه الكلمة عند ستندال ، الذي استعملها خصوصا بالمعنى المنطقي: "إن مبحثا فكرويا هو فضيحة مشينة: فهل تعتقدون،إذا أنني لا أحسن التفكير؟ " [1].

[1]– أندريه لالاند، الموسوعة الفلسفية، خليل أحمد خليل، مج الأول، منشورات عويدات، بيروت، دس، ص611.

ب- بالمعنى المبتذل تحليل أو نقاش فارغان لأفكار مجرّدة، لا تتطابق مع الواقع حقيقية.

ج- فكر نظري يعتقد أنه يتطوّر تطورا تدريجيا في غمار معطياته الخاصة به، لكنه في الواقع يعبر عن وقائع اجتماعية، ولاسيما عن وقائع اقتصادية، فكر لا يعيه ذلك الذي يبنيه، أو على الأقل لا يأخذ في حسبانه أنّ الوقائع هي التي تحدّد فكره " [1].

كما كان لعبد الله شريط تعريفا خاصا للايدولوجيا بقوله: "هي مجموعة من الأفكار والمبادئ التي تهدف إلى تنظيم حياة مجتمع ما، في جميع الميادين: السّياسية والاقتصادية والثقافية " [2].

وانطلاقا من هذا المفهوم الذي قدّمه مفكرنا، تصبح كلّ من الاشتراكية والديمقراطية والإسلام إيديولوجية، وبتعبير فلسفي يمكننا أخذ الايدولوجيا كفلسفة للتنظير والعمل، أو الفكرة الموجهة التي تسبق أي عمل أو نشاط وهي الفكرة المرتبطة بمشكلة التقدم والتخلف لكوننا مجتمعات فقيرة إيديولوجيا.

---

[1]- المرجع نفسه، ص611.

[2]- عبد الله شريط ، المشكلة الإيديولوجية والتنمية الاجتماعية في الوطن العربي، الجزائر، م1، س 2009، ص152.

إذن الايدولوجيا هي علم دراسة الأفكار والمعاني وخصائصها وقوانينها وعلاقتها بالعلامات التي تعبر عنها والبحث عن أصولها بوجه خاص، وقد يطلق هذا الاسم على التحليل والمناقشة لأفكار مجردة لا تطابق الواقع.

إن الغرب بالنسبة لعبد الله شريط لم يستورد الصناعة وإنما صنع الإنسان الذي تكفل لاحقا بإنتاج التكنولوجيا، إن هذا التكامل الوظيفي بين ما هو نظري وعملي، هو ما تفتقر إليه الدول النامية والجزائر خاصة وهذا ما جاء في قوله: " إن إيديولوجية التنمية الحقيقية، اجتماعيا واقتصاديا وسياسة، هي إيديولوجية نفل المعرفة، لا نقل المصانع.....ونقل المعرفة هو ما نقصده بتنمية الإنسان " [1].

يدعونا عبد الله شريط إلى تبني الإيديولوجية كفلسفة في سبيل تحقيق التنمية الاجتماعية والاقتصادية على أن تكون هذه الإيديولوجية ذات إنتاج محلي قادرة على الإحاطة بالحقائق الاجتماعية وصياغتها صياغة جديدة، من دون أن تستبعد عناصر معينة من الواقع بقدر ما تسعى لتقديم نسق يضم عناصر نفسية واجتماعية ودينية مماثلة لذلك الواقع الذي تدعوا إليه هذه الايدولوجيا . ويضيف قائلا: " إن التنمية في بلادنا

[1] – المصدر نفسه، ص260.

ليست بصناعة تشترى بل قيمة من قيم الإيديولوجية العالم المعاصر، يجب أن يغزوها الإنسان العربي بروحه وفكره وبدنه " [1].

ومما يميّز فكر عبد الله شريط أيضاً نزعته الاشتراكية، التي يعترف بها معتبراً أن تبني الجزائر للمذهب الاشتراكي كفيل بتحقيق العدالة الاجتماعية، وطرد شبح التخلّف ومقاومة السيطرة الأجنبية، داعياً إلى ضرورة استفادة المسلمين من الأنظمة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والأخلاقية المطبقة في أوروبا، مادام ذلك لا يتناقض مع جوهر الإسلام.

حيث يقول في ذلك : " أول مبدأ ننطلق منه في تبني الاشتراكية كمذهب في حياتنا، أنها تمكننا من تحقيق هدفين: الأول حضاري وهي أن نخرج من التخلف ونلتحق بصفوف الأمم الراقية والثاني: إنساني يحقق للطبقات المحرومة في المجتمع كرامتها الإنسانية عن طريق مساواتها اقتصاديا. ومن المذهب الاشتراكي استمد مفكرنا مفهومه عن « الثورة الثقافية » التي دعا من خلالها إلى القضاء على الفوارق الثقافية بين طبقات المجتمع، وصولاً إلى القضاء على الفوارق الاقتصادية والاجتماعية بين أبناء المجتمع. .

إن الاشتراكية بالنسبة لعبد الله شريط تعني محبة الوطن فوق كل شيء والعمل من أجل مصلحة الطبقة الكادحة في الوطن وفي العالم والمحافظة على حرية الإنسان،

[1] – عبد الله شريط، الفكر السياسي والمجهود الإيديولوجي في الجزائر، الجزائر، ص170.

هي كذلك البساطة والتواضع في القول وتربية النشء والتحرر من عبودية المال والتناحر على الشهوات. ولقد أضاف شريط قائلا: " أول مبدأ ننطلق منه في تبني الاشتراكية_ كمذهب في حياتنا وكمدرسة لتعلم حروف الهجاء الإيديولوجية_ هو أن الاشتراكية ليست غاية في ذاتها بل وسيلة فقط، ونحن عندما اخترناها مذهبا لمسيرتنا فلأنها تمثل الطريق المختصر الذي يمكّننا من تحقيق هدفين: الأول حضاري والثاني إنساني....[1].

ومنه يدعونا عبد الله شريط إلى ضرورة تبني الفكر الاشتراكي في حياتنا والتعامل به فيما بيننا لأنه يجلب لنا المنفعة والسعادة ونحن عندما نختار الاشتراكية مذهبا لمسيرتنا فلأنها تمثل فقط الطريق المختصر الذي يمكننا من تحقيق هدفين: الهدف الأول حضاري، والهدف الثاني إنساني ويقول في ذلك: " ... والتجارب الراهنة التي تجعلنا نفضل الطريق الاشتراكي على غيره والتجربة يكفي أن نستمدها مما يجري في بلدان واحدة قسمة إلى نظامين أحدهما اشتراكي والأخر رأسمالي مثل الفيتنام وكوريا وكيف تمكنت الأجزاء الاشتراكية من النهوض الحقيقي " [2] .

غير أن عبد الله شريط يوضح ذلك من خلال التفرقة التي يقيمها بين الاشتراكية كمنهج وفلسفة، ويفرق بينهما كغاية أو هدف، فقد تتحول الاشتراكية إلى كارثة

---

[1] – المصدر نفسه، ص171.

[2] – عبد الله شريط، الفكر السياسي والمجهود الإيديولوجي في الجزائر، الجزائر العاصمة، مج 3، س2009، ص171.

اقتصادية و سياسية واجتماعية إن نحن جعلناها غاية في ذاتها وليس كوسيلة ، وتتغير الوسيلة كما يتغير البشر من عصر لآخر وتصحح بالتجربة والنقد.

الفصل الرابع

= العوامل المؤثرة في فكر عبد الله شريط =

المبحث الأول: فلسفة ابن خلدون ووقعها على فكر شريط.

1- تعريفه.

2- فكره الفلسفي.

3- ابن خلدون وأصل الدولة.

4- اللغة عند ابن خلدون.

المبحث الثاني: تأثير فلسفة راسل على فكر شريط.

1- سيرته.

2- حرية الثقافة عند راسل.

3- السعادة عند راسل.

4- الفلسفة ودورها في المجتمع.

المبحث الثالث: شريط والعلامة عبد الحميد ابن باديس.

1 ـ ابن باديس وأهدافه الإصلاحية.

2- جمعية علماء المسلمين.

3- الحركة الباديسية .

4- جمعية العلماء وعلاقتها بالمشرق العربي.

الفصل الرابع: الشخصيات المؤثرة في فكر عبد الله شريط

تمهيد:

لقد ساهم في بروز فكر عبد الله شريط مجموعة من الأحداث إضافة إلى أفكار ومواقف بعض الفلاسفة والمفكرين الّذين سعوا إلى تغيير العالم بآرائهم، ونذكر من بين هؤلاء الفيلسوف الإسلامي عبد الرحمن ابن خلدون الّذي تأثّر به مفكرنا واهتم كثيرا بدراسته في سياق الأخلاق وعلاقتها بالحضارة والسّياسة والثّقافة، كما تأثر به في مقارباته السوسيولوجية إلى المدى الذي اعتبر فيه " ابن خلدون " المعلم الأول في الثقافة العربية الإسلامية، مكرساً جانباً هامًّا من تراثه الفكري والمتمثل في رسالته التي تقدّم بها لنيل درجة الدكتوراه– لدراسة فكره الأخلاقي، مستوحياً منه اهتمامه بأحوال المجتمع ومشاكله، وطرق إصلاحه وترقيته، إضافة إلى إعجابه بالمناهج التي استحدثها في البحث، والتي تعتبر ثورة على المناهج العتيقة التي كانت تطبقها العلوم حتى ذلك الوقت، مقيمًا منهجه السوسيولوجي الخاص على الملاحظة، والمقارنة، والتحقيق واستخلاص النتائج بما يحقق نفع المجتمع، وهي الواقعية التي ظل عبد الله شريط متمسكاً بها، داعياً إلى تطبيقها في الجامعة الجزائرية، من خلال ربط البحوث الأكاديمية بواقع المجتمع الجزائري.

وعليه **فأين يكمن هذا التأثير؟ وما هي أهم الأفكار التي طرحها؟** قبل الإجابة عن هذا السؤال لابدّ لنا أن نعطي تعريفا وجيزا لهذه الشخصية العظيمة.

المبحث الأول : فلسفة ابن خلدون ووقعها على فكر شريط:

1 – تعريف ابن خلدون (1406 – 1332):

هو ولي الدّين ابن زيد عبد الرحمن بن محمد ابن محمد بن الحسن بن محمد بن جابر بن محمد بن إبراهيم عبد الرحمن ابن خلدون، ينتمي إلى أسرة عربية عريقة من حضرموت باليمن، وكان جده الأعلى خالد الملقب بخلدون من بين القادة العسكريين الّذين شاركوا في فتح الأندلس [1].

اشتهر صاحب المقدمة بين الناس وفي بيئات العلم والأدب بسم ابن خلدون، ولكن اسمه الفعلي عبد الرحمن ، واسم والده محمد، وأما تلقيبه بلقب ابن خلدون فكان نسبة إلى اسم أحد أجداده القدماء، خالد المعروف بخلدون وهو الجد الذي دخل الأندلس مع جند اليمانية قبل ولادة مؤلف المقدمة بمدة لا تقل عن أربعة قرون " [2].

فلقد اعتبر عبد الله شريط الفيلسوف ابن خلدون أعظم مفكر إسلامي وجعله المعلّم الأوّل في إبراز الثّقافة العربية وهذا ما دفع به للكتابة عنه أكثر من مؤلَّف لقوله: "

[1]– إسماعيل سراج الّدين، ابن خلدون انجاز فكري متجدّد، مكتبة الإسكندرية ، مصر، دط، س 2008، ص17.

[2]– المصدر نفسه، ص11.

فعلا كان ابن خلدون في المقدمة عالما فاحصا متجرّدا ينظر إلى حوادث المجتمع على أنّها خاضعة للبيئة الجغرافية والظّروف الاقتصادية والتّطوّر الاجتماعي للأمم..." [1] .

كما تأثّر به في مقارباته السوسيولوجية، وأشار في جلّ كتاباته على أنّه كان اجتماعيا ومن خلال مقدّمته التي قام فيها بتحليل نواحي الحياة الاجتماعية ومختلف هياكلها من تآنس الأمم وتوحّشها والعصبيات وأصناف التغلبات البشر بعضهم على بعض... وفي سياق الأخلاق وعلاقتها بالحضارة، وللوقوف على ما كتبه عبد الله شريط في إطاره الأخلاقي لابد لنا من وضع حياته ومقدمته في ميزان الدراسة، ذلك أن ابن خلدون عالج الموضوع معالجة شاملة تاريخية وحضارية واقتصادية واجتماعية.

2 – فكره الفلسفي :

لقد كان لعبد الله شريط طرح وتأثير كبير بهذا الفيلسوف بحيث ركز على الجانب المعرفي وكيف يمكن لنا أن نجعل له علاقة بالأخلاق وما سماه علاقة " التصور بالسلوك " بما أنهما عنصران متكاملان على عكس ما جاء به الغزالي الذي تشبع بالروح الدينية، فرأى أن الشرع هو أساس المعرفة وهذا الإيمان الروحي جعله يكرس الحياة الدنيا على الآخرة. هذه العلاقة بين المعرفة والأخلاق جعلت الفيلسوف أفلاطون يشير أن

[1]– عبد الله شريط ومبارك ألميلي، مختصر تاريخ الجزائر، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، د ط، س1985، ص138.

المعرفة هي أساس كل فضيلة أخلاقية، بحيث من لم تكن له فضائل فليس له معرفة حقة.

وحتى في العصر الحديث نرى أن المجتمع أخذ أبعادا عدة ومن بين هذه الأبعاد كسب المعرفة أي أصبح المجتمع مصدرا لكسب المعرفة، وأصبحت اللغة أداة أساسية في المعرفة وهي الأخرى من صنع المجتمع، بحيث أن لكل سلوك يجلب المنفعة للمجتمع فهو سلوك أخلاقي..." [1]. وهذا ما أكده عبد الله شريط في قوله: "إن ما نعرفه عن طبيعة الشغب الجزائري أنه كان دائما في تاريخه يخوض معارك لا يملك سلاحها، وكان دائما يعوض بالسلاح المادي المفقود سلاحا أخلاقيا من المثابرة والثقة بنفسه فيتجاوز الصعاب وينتصر" [2].

وأما ابن خلدون فأرجع مصادر المعرفة إلى الواقع بكل معانيه أي الواقع المادي والاجتماعي و الروحي والأخلاقي وكذا الحسي. وعليه فقد قسم عبد الله شريط نظرية المعرفة إلى قسمين:

قسم المعرفة الميتافيزيقية وقسم المعرفة العلمية وهذا ما جاء في قوله: " لقد ارتأيت أن أجعل القسم الأول: يشمل الناحية الدينية والناحية الفلسفية معا، أما القسم

[1]– محمد علي الجابري، العصبية وأصل الدولة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، س 1992، ص40.

[2]– عبد الله شريط، .من واقع الثقافة الجزائرية، ص15.

الثاني: فهو علمي فقد جعلته قسما قائما بذاته لأنه هو الميزة التي انفرد بها ابن خلدون في فلسفته" [1].

من الملاحظ أن عبد الله شريط استبعد فكرة المعرفة الدينية التي جعلها ابن خلدون عنصرا في فلسفته بحيث أشار أنها معرفة ليست حقيقية وهي مرتبطة بالحالات النفسية الغيبية التي لا يستطيع العلم أن يعطي لها تفسيرا، وهو بذلك ينكر إنكارا صريحا أن تكون ضربا من المعرفة.

يؤاخذ عبد الله شريط الفلسفة لكونها حاولت أن تعلقن هذه المغيبات وتجعل منها علما أو عنصرا من عناصر المعرفة التي يدركها العقل، فكل ما يقدر العقل أن يسيطر عليه بالبحث العلمي أما قضية الإيمان بوجوده فتترك إلى عقيدة الإنسان الروحية التي هي أوسع من العقل، لأن العقل يفيدنا في الفهم والبحث وهو محدود في ميدان معرفته.

لقد فرق ابن خلدون بين المعرفة العقلية والمعرفة الدينية ولم يجعل أي مجال للخلط بينها في قوله: « فالعقل معزول عن الشرع والشريعة أوسع من العقل..وإذا هدانا الشارع إلى مدرك من المدركات فينبغي أن يقدمه على مداركنا ولا ننظر في تصحيحه بمدارك العقل " [2].

[1]- عبد الله شريط، الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون، ص49.

[2]- عبد الله شريط، المصدر نفسه، ص52.

وعليه نلاحظ أن ابن خلدون اهتم بالمعرفة الدينية على أساس قيمتها الأخلاقية والاجتماعية، إذن المعرفة الدينية عند ابن خلدون هي تلك المعرفة التي ينتابها الغيبيات كما قالها ابن خلدون في مقدمته: " فقد شهدت جماعة بالمغرب فأظهرت الغرائب وخرق العوائد " [1].

ومن هذا القول يبرز ابن خلدون أن هناك حالات تكون فيها المعرفة الدينية من الناحية الشرعية حرام كظاهرة السحر مثلا، أشار ابن خلدون على أن صاحبها يتوجه بعبادة الشيطان بدلا من عبادة الله فهو من الناحية الخلقية يجلب لصاحبه الشر، وفي هذا الجانب المتعلق بمشكلة المعرفة يقول عبد الله شريط: " إن مشكلة المعرفة الدينية هي التي يقف فيها ابن خلدون موقفا صارما باتا، فهو لا ينكر وجوده لأنه شاهده بنفسه ولكن يؤاخذ ضعفاء العقول الذين يؤمنون بهذه المعرفة إيمانا يبنون عليه تصرفاتهم " [2].

ومن ذلك نلاحظ أن عبد الله شريط عاتب الدجالين الذين يستغلون النفوس البشرية بنظرتهم وقراءتهم للمستقبل وما ويجري فيه من أحداث وكيف لهذه المعرفة أن تخضع لمثل هذه الأوهام قصد المتاجرة بين البشر.

لقد أعطى عبد الله شريط للمعرفة العلمية أهمية كبيرة كونها تخضع للتجربة والبرهان واليقين منتقدا ما جاء على يد اليونان من أمور خاصة بالتكهنات التجريدية فهذه

[1]– عبد الرحمن ابن خلدون، المقدمة، ص 183.

[2]– عبد الله شريط، الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون، ص54.

ليست معرفة حقيقية إنما هي قضايا نفسية، وأما المعرفة الفلسفية الميتافيزيقية فيجعلها عبد الله شريط معرفة وهمية لأنها موقف الظن .

وهذا ما جعله يقول: "إنها معرفة قاصرة لأنها تمتنع عن التجربة والبرهان اليقيني بأنواعه"[1]. ولكون السعادة مرتبطة بالجانب النفسي في الذات البشرية عند عبد الله شريط، فهي قيمة نفسية متعلقة بالمعرفة الفلسفية، فهي إذن ليس لها علاقة بالجانب العلمي لأنها شعور مرتبط بالذات الإنسانية، أما ابن خلدون جعل من السعادة غاية الفلسفة وربطها بين الذات العارفة وموضوع المعرفة وأشار إليها في مقدمته بقوله: " فكل مدرك له ابتهاج بما يدرك كالصبي يبتهج بما يبصره من الضوء" [2].

فعلى الرّغم من أنّ عصر ابن خلدون سادته مجموعة من الصّراعات والتمزّقات في المجال السّياسي، إلاّ أنّه نجح في تعليل حوادث التّاريخ والبحث عن أسبابها والنّظر إليها بعين ناقدة وعقل سليم قادر عل التمييز بين الخطأ والصواب. وذكر عبد الله شريط عن ذلك قائلا: "..ويعتبر ابن خلدون من أعظم مفكري الإسلام، ولكنّه المفكر الإسلامي الوحيد الّذي شدّ قاعدة الفلاسفة المسلمين الآخرين، فقضوا أغلب حياتهم الفكرية والفلسفية

[1]– عبد الله شريط، المصدر نفسه، ص55

[2]– عبد الرحمن ابن خلدون، المصدر السابق ، ص204.

في البحث عن مشاكل الميتافيزيقا (ما وراء الطّبيعة) ولم يولّوا إلاّ جزءا زهيدا من مجهودهم في المشاكل الاجتماعية "[1].

مما ذكر نلاحظ أن عبد الله شريط أثنى على أبن خلدون من خلال فهمه وتحليله للمجتمع على الرغم من ظروفه الصعبة، فلو عاش ابن خلدون في وسط أريحيّ وعصر مزدهر لكانت أفكاره عاملا لتغيير الحياة الاجتماعية وأعطاها مفهوما جديدا من شأنه أن يكون دافعا في تطوّرها وتقدّمها.

لقد قام عبد الرحمن ابن خلدون بدور فعّال في الميدان الاجتماعي، حيث ترك تراثا هاما من شأنه أن يسهل علينا مواصلة العمل في هذا الجانب الحيويّ، وفي نفس الوقت يتيح لنا الفرصة للسير بمدرسته إلى الأمام وتحقيق التقدّم في ميدان علم الاجتماع، غير أن عبد الله شريط تأسّف لهذه الحقيقة التي أجبرت العلماء إلى التفرغ لعلوم أخرى جوفاء ، موضحا ذلك بقوله: ".. ومن الأسف أنّ التراث الفكري الجبار الّذي تركه ابن خلدون لم يواصله من بعده أحد من العلماء الّذين انضموا أذاك في العلوم الفقهية والقواعد اللّغوية الميّتة " [2].

لقد أعجب عبد الله شريط بالانجاز الضخم الّذي قام به ابن خلدون في مؤلفه المعنون بالمقدمة، والّذي يفتتحها بتمهيد يحمد فيه الله تعالى، ويتضرع إليه وبعد ذلك

[1]– عبد الله شريط ومبارك ألميلي، مختصر تاريخ الجزائر، ص139.

[2]– مصدر سابق، ص 139.

تعرض لمعلومات تمهيدية، الغرض منها تعريف التاريخ . وبعد التمهيد يعود إلى الحديث عن التاريخ بصورة دقيقة[1].

أما عن تقسيم الكتاب فقد جاء في **ستة أبواب:**

الباب الأول: قدم فيه لمحة عن العمران بصفة عامة وقد جزءه بدوره إلى أقسام فرعية. تحدث عن الجغرافية العامة ، وتناول نظرية المناخ، وبيّن أن الحمية علم بنوعيه : النفساني والاجتماعي، كما تحدث عن أصناف النفوس البشرية، وما يتعلق بها من أمور الوحي، الكهانة، الرؤيا.

أما الباب الثاني: قام فيه بدراسة مقارنة بين العمران البدوي والعمران الحضاري، واختلاف صور الحياة فيها.

والباب الثالث: حديث عن السلطة الزمنية، والروحية، وكيفية تعاقب الدول، والحكومات.ثم أورد مفهوم الملك، وكيفية قيام الدولة، ومكتسباتها، وتطورها ثم انهيارها بعد ذلك .

وفي الباب الرابع: فقد خصصه للبلدان العربية الإسلامية بصفة عامة والمغربية بصفة خاصة.

وفي الباب الخامس : خصصه للاقتصاد، وسائل كسب الرزق ومختلف الأنشطة الاقتصادية التي يزاولها الناس.

[1]– محمد طالبي، منهجية ابن خلدون التاريخية، دار الحداثة، بيروت، ط1، 1981م، ص16.

أما الباب السادس : جمع فيه مختلف المعارف والعلوم، واستخلص الثمار أو النتائج التي حصّلتها معرفة الإنسان، وهو الفصل الأهم لأنه حضي بقسط وافر واحتل الجزء الثالث من المقدمة " [1].

3 – ابن خلدون وأصل الدولة :

يطرح ابن خلدون مقولة استقرائية ذات التأثير البالغ في صميم الحركة التاريخية للجماعات والشعوب، أي ما من دولة عظيمة إلا وكان أصلها الدين بحيث يكون الملك بالعصبية.. وغياب الدين يعني تبعثر الفعل وتشتيته نحو أهداف متضاربة.

إن المشكلة الأساسية التي شغلت ابن خلدون، وملكت عليه تفكيره، ووجهت أبحاثه، هي **كيف تقوم الدول كإحدى " العوارض الذاتية للعمران؟** " أي كواقعة اجتماعية تستلزم ضرورة الاجتماع والتعاون بين بني البشر لحفظ الذات وبقاء النوع، ومن هنا انطلق ليبحث في الدولة كما هي بالفعل، وكما عرفها التاريخ، دون الاهتمام بالأساس النظري الذي تقوم عليه سلطتها، وكذلك الدولة الإسلامية الأولى في أعقاب الفتوحات التي اختزلت الزمان والمكان، ويؤكد ابن خلدون على مفهوم العصبية باعتبارها قوة مادية، والقوة المعنوية وهي الأخلاق ويسميها بالخلال ، وهما اللذان يشكلان الدولة، لأن القوة

[1]– عبد الله شريط، نصوص مختارة من فلسفة ابن خلدون، ص10.

المادية (العصبية) إن لم تؤخذ من التشريع الديني والأخلاق الفاضلة لدى حكامها فإنها قابلة للوهن والضعف.

وكذا الحال بالنسبة للأخلاق فإذا اعتمد عليها المرء وحدها فهي غير قابلة على البقاء والثبات ، ولهذا كان الأنبياء بحاجة إلى قوة مادية ليبنوا الشرائع، ومن هذه الازدواجية بين القوة المادية والقوة المعنوية تستطيع الدولة الاستقامة والتعظم، إلا أن ابن خلدون أكّد على دور الدعوة الدينية التي تزيد قوة على قوة العصبية وهذا ما جاء في قوله: "إن الصيغة الدينية تذهب بالتنافس والتحاسد أي في أهل العصبية وتفرد الوجهة إلى الحق، فتكون الوجهة واحدة والمطلوب متساوي عندهم وهم متفقون عليه..وهذا ما وقع للعرب صدر الإسلام وفي دولة الموحدين بالمغرب حيث ضاعف الاجتماع الديني قوة عصبيتهم بالاستبصار والاستمالة "[1].

ومن هنا نلاحظ أن ابن خلدون اعتمد على الحكم الشرعي لأنه يرتكز على إيقاظ الضمير الأخلاقي الذي يسميه بالوازع الداخلي، لكنه لا يعتبر أن الوازع الداخلي وحده قادر على بناء الدولة إذا لم توجد النظم السياسية، وأشار أن الدولة قادرة على القيام بواسطة مجموعة من الشروط وهي: الشريعة والوعي والأخلاق والقوانين أيضا.

[1]– عبد الرحمن ابن خلدون، المقدمة، المصدر السابق، ص871 .

لقد كانت الدولة العربية موضوعا أساسيا في فلسفة ابن خلدون الاجتماعية والفكر الأخلاقي، وقد اعتبره عبد الله شريط الفيلسوف الإسلامي الوحيد الذي تحدث عنها على ضوء الواقع التاريخي لا على ضوء المبادئ النظرية والأخلاق الدينية الحالية، وإنما جعل هذه المبادئ والأخلاقيات مجال مقاربة مع الواقع وكان بذلك الوحيد الذي نجا من الوقوع في الهوة التي تفصل الدولة النظرية عن الدولة الواقعية، هذه الهوة التي وقع فيها اخوان الصفا والفرابي والغزالي .

لقد تساءل عبد الله شريط عن سؤال جوهري هو، إذا كانت الدولة العربية أفلست في ميدان الدستوري والمثل الأخلاقية، فمن أين جاءت هذه العظمة الحضارية فيما بعد؟ ومن ذلك نرى أن الحضارة الإسلامية أقيمت على عنصرين: أولا على العقيدة الإسلامية وثانيا على بقايا الحضارة الشرقية القديمة التي جدد الإسلام في مجتمعاتها.

إن هذه الازدواجية هي التي كانت سبب العظمة وسبب في ضعفها وهذا ما دفع إلى قوله: " لقد نجح الإسلام في تغيير الإنسان العربي في الميادين كلها نجاحا محققا أحدث ثورة حقيقية لما كان سائدا قبله " [1].

وعليه نلاحظ أن العظمة في نظره ترجع إلى الإرث الحضاري الأجنبي الذي جددت روحه العقيدة الإسلامية، والضعف والوهن يرجع إلى فقدان النظم السياسية مما

[1]– عبد الله شريط، الفكر الأخلاقي، ص74.

أدى بالدولة إلى التشتت، وهذا التشتت مرتبط ارتباطا عضويا بفكرة العصبية لأن رجال الدولة في سعيهم للحكم تكون كلمتهم موحدة وصفوفهم متراصة يتحكم فيهم الطموح إلى المجد، حتى إذا وصلوا إلى الحكم ينصرفوا إلى معركة داخلية محطمة يحلو فيها الحرص محل الطموح إلى المجد، ومنه كان لتطور المجتمع أسباب عدة تاريخية واجتماعية وحضارية وعمرانية، وبظهور الإسلام أصبحت حياة العرب منظمة تخضع لمثل أخلاقية جديدة وعلاقات اجتماعية وطيدة.

فقد كان يسود العرب مجموعة من العادات ليس لها منافع خلقية ولا قيم مما أثرة علي حياتهم الاجتماعية والعائلية وأما ما نتج عن الفتوحات الإسلامية فيما بعد أدي إلي اختلاط المجتمعات ودخول الحضارات القديمة ذات الطابع الأجنبي إلي الإسلام لأنها كانت تعيش الاستبداد والجور من قبل كفكرة الرق والعبودية. وهنا يبدو أن ابن خلدون يشعر بالاحتقار والسخط على آثار الحضارة وما نتج عن أهلها من ترف وانحلال أخلاقي ومادي، وشر ما في هذه الآثار القبيحة أن المجتمع الذي تتغلغل فيه لا يستطيع أن يقاومها أو يبتعد عنها.

لذلك يسخط ابن خلدون على الدولة التي تصل هذه المرحلة، وكثيرا ما يبدأ التفسخ برجال الدولة في الأعلى ثم ينزل إلى الطبقات المتصلة بهم إلى أن يعم سائر الطبقات المترفة ولا ينجوا منه إلا الفقراء الذين لا يجدون إليه سبيلا، ويشبهها بالكائن

الحيواني الذي استنفذ كل قوته في عمر الشباب وشطر من عمر نضجه ثم يدخل عمر الشيخوخة التي لا يبقى فيها من فضائله شيئا.

وعليه تعتبر الحضارة في رأي ابن خلدون أنها السبب في ضياع الدولة، كما أنها ترمي بها إلى الانهماك في الشهوات لكثرة الترف، وهذا ما يؤدي إلى التفنن في شهوات البطن وكذا شهوة الفرج، فيفضي ذلك إلى فساد النوع بواسطة اختلاط الأنساب كما في الزنا، وإذا بلغ العمران غايته ولت عليه بالفساد والترف.

ويختم ابن خلدون مقولته بهذه العبارة ذات الدلالة: " اتسع نطاق الكلمة لذلك فعظمت الدولة " فالكلمة كما هو معروف لا تتحول إلى فعل تاريخي إلا بالإيمان الذي يحيلها طاقة حركية تعبر عن نفسها من خلال الجماعة، وكذلك دولة الإسلام الأولى في أعقاب الفتوحات التي اختزلت الزمان والمكان. وهذا ما أكده ابن خلدون مرارا وتكرارا على مصطلح العصبية كمفهوم أساسي في قيام الدول، وإنه لم يغفل عن أن الدعوة الدينية تضيف للدولة قوة على قوة العصبية.

لكن من الجانب السلبي أن هذه المجتمعات المترتبة عن هذا الاختلاط أعطت للإسلام صبغة هجينة من الخرافات الفارسية والهندية والإسرائيليات المعقدة والتجريدات الإغريقية وسمي ذلك بالفلسفة الإسلامية كما يري ابن خلدون أن العرب اهتموا وانشغلوا ببناء الدولة علي حساب الحياة الفكرية في قوله: " كان حملة العلم في الملة الإسلامية

أكثرهم من العجم لا من العلوم الشرعية ألا في القليل النادر...والسبب أن الملة في أولها لم يكن فيها علم ولا صناعة بمقتضي أحوال البداوة " [1].

من الملاحظ أن العجم استولوا علي العلوم الشرعية وأضفوا عليها الطابع الروحاني الفارسي، وكونوا بذلك ثقافة بعيدة عما يحمله الإسلام من بساطة ووضوح وقيم خلقية، غير أن الفراغ الكبير الذي لحق بالحياة الفكرية والسياسية في المغرب أدي بظهور ثقافة متميزة لابن خلدون، وهذا ما أشار إليه عبد الله شريط: " إن هذا الفراغ الثقافي هو الذي حفظ ابن خلدون من التقاليد الفكرية الروحانية ومن الباطنيات بحيث لم يجد إلا الواقع ليبسط عليه فكره التحليلي الجبار" [2]. على الرغم من نشأة ابن خلدون في ذلك المحيط المضطرب، إلا أنه أبرز الجانب الإيجابي فيه، وهو فكره الذي استطاع أن يبني به منهجا تحليليا بعقل علمي وليد الثقافة الإسلامية.

4 – اللغة عند ابن خلدون :

لقد أخذ التعليم اهتماما كبيرا لدى ابن خلدون وربطه بالحياة الاجتماعية من جهة، وجعلها أساسا لما يكون في البلاد من نهضة أو ما يكون بها من ركود من جهة أخرى ، إلا أنه يركز على ضعف مناهج التعليم في بلاد المغرب. وهذا الضعف يؤدي إلى ضياع الوقت مما يجعل طالب العلم مطالب بالتلخيص والحفظ دون فهم.

[1]– نفس المصدر ، ص 76.

[2]– المصدر السابق، ص78.

والسبب الثاني يكمن في ضعف مناهج التعليم نظرا لكثرة التأليف في فن واحد ، ويقترح ابن خلدون مناهج جديدة تستمد مبادئها من كل العلوم ينبغي تسهيلها على الطالب حتى يستطيع استيعابها في أقصر وقت ، ويستطيع الطالب أيضا الإبحار فيها دون عناء. وفي هذا قال عبد الله شريط: "لو قرأ معلمونا ما كتبه ابن خلدون عن هذه الطريقة نفسها التي نتبعها اليوم في الإلحاح على القواعد، لأدركوا مبلغ خطورة هذه الطريقة في ظروفنا اليوم التي تواجه فيها لغتنا صراعا مريرا مع لغات أجنبية في أرضها " [1].

إنّ اللّغة العربية كونها مشكلة أخلاقية اجتماعية وحضارية في نظر الفيلسوف ابن خلدون، ولكون أن عبد الله شريط من المتأثرين به والّذي أعجب بنظريته، وعليه فإن اللّغة بأنها ليست مجرد آلة بل تستخدم لأغراض أخرى أبعد من ذلك، وهي خدمة الإنسان المتحضّر والرّاقي لكن إذا كانت الوسائل العلمية في العصر الحديث قادرة على التغلّب على كلّ المشاكل الفنّية. وعليه **كيف تسهم اللّغة في إبراز الوجه الثقافي للمجتمع؟**

يرجع ابن خلدون "سبب فساد المكة اللغوية عند العرب في العصور السابقة إلى أن الناشئ من الجيل صار يسمع في العبارة عن المقاصد– أي طرق التعبير عن المعاني – كيفيات التي كانت للعرب، فيعبر بها عن مقصودة لكثرة المخالطين للعرب ويسمع كيفيات العرب أيضا فاختلط عليه الأمر وأخذ من هذه وهذه فاستحدث ملكة وكانت

[1]– عبد الله شريط، من واقع الثقافة الجزائرية، ص18.

ناقصة عن الأولى. وهذا معنى اللسان العربي " [1]. والأمثلة التاريخية كثيرة " فقد غلبت العجمة على اللسان العربي، حينما اختلط العرب بالبرابرة فتكونت لغة أخرى ممتزجة، والعجمة فيها أغلب.

ومن أمثلة ذلك كما يرى ابن خلدون تغير نطق حرف القاف حيث أصبح ينطق قريبا من حرف الكاف على منهج البربر في كلامهم " [2].

وعليه يعالج ابن خلدون مظهرا من مظاهر اللغة بحيث أن النحاة الذين يبكون على اللغة العربية التي يتحدثها عامة الشعب كأنها في نظرهم لغة فقدت أصالتها وحرفت عن بنيتها ووجودها ، ويرى أن اللغة العربية كما يتكلمها عامة الشعب لا ينقصها إلا الإعراب، وهذا ما عبر عنه عبد الله شريط في قوله: " كل ما تمتاز به لغتنا الفصحى اليوم عن لغة تلك الطبقات الشعبية هو القواعد الميتة التي نحفظها ولا نطبقها في الاستعمال" [3].

إن علاقة الإنسان باللغة تكاد تكون مقدسة، بحيث أنها تؤدي إلى التآلف بين الأجناس أو إلى تشتت في صفوف الإنسانية أو تصدعات المجتمع الواحد. وفي هذا يقول عبد الله شريط: "...فكانت اللغة، كل لغة تجسم رقي شعبها، وتسجل التطور الذي قطعه

[1]– ابن خلدون، مقدمة، تحقيق درويش الجويدي، المكتبة العصرية، لبنان، س1422هـ، ص555.

[2]– ابن خلدون، المصدر نفسه، ص 558.

[3]– عبد الله شريط، من واقع الثقافة الجزائرية، ص 16.

كل شعب من صراخ الحيوان إلى إلهام الشعراء . وكانت اللغة هي زي النفس لكل شعب بل لكل فرد، كما يتخذ كل شعب وكل فرد لنفسه زيا يكسو به جسمه" [1].

لقد نادى ابن خلدون بتعميم اللّغة لتصبح لغة المجتمع العربي ككلّ لا لغة طبقة معينة من المجتمع فقط، و تصبح خدمتها واضحة على غرار ما تقدّمه باقي الاختراعات العلمية والنهضات السياسية، بل اللّغة هي أرقى من ذلك وفي مصلحتها أن تكمّل كل العلوم. إنّ هذه التسوية لمشكلة اللّغة تخدم الدولة وإن لم نستفد نحن من نظامها فإنّها دولة غير أخلاقية، و الثقافة الّتي لا تضيء الطريقة أمام العقول البشرية هي ثقافة غير أخلاقية.

إذن الثقافة لها صلة وثيقة باللّغة وهذه الأخيرة ما لم تسمع أصوات وآهات أبناء وطنها فهي لغة لا تستطيع أن تخدم مفهوم الأخلاق.

ومن جانب أخر، يضيف ابن خلدون في مقدّمته ويثني على الدين في رمزيته وفي حفاظه على اللّغة الّتي سنّ بها حيث يقول: " أصبح لسان القائمين بالدولة الإسلامية عربيا، وصار استعمال اللّسان العربي من شعائر الإسلام وهجرت الأمم لغاتهم وألسنتهم

[1]– عبد الله شريط، الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، ط2، س1975، ص 575.

في جميع الممالك الإسلامية، وصار لسان العربي لسانهم حتّى رسخ ذلك في لغة أمصارهم ومدنهم، وصارت الألسنة الأعجمية فيها عربية ودخيلة "[1].

ومنه رأى ابن خلدون أن الفرق بين لغة العامة في البادية، ولغة الخاصة –كما هي في المدن– كما يلي: أي أن لغة الريف عربية فصيحة، ولغة الحضر هجينة مركبة، خاصة في بعض الحروف كحرف القاف الذي يميز أهل الريف عن أهل المدينة، وهذه علامة صحيحة على أن اللغة في الريف هي لغة مصر، ولعلها لغة الرسول عليه الصلاة والسلام ، وأن لغة المدن تعلمها أهلها عن طريق القواعد، أما أهل الريف فتعلموا لغتهم عن طريق وسطهم الذي ورثوا عنه اللغة العربية وراثة طبيعية وهو الوسط العربي.

يكّن ابن خلدون المودة والتقدير للّغة العربية لكونها لغة القرآن فحسب، إنما رأى أنُّها تمثل كيان الثقافات، وميّز اللّغة الخاصة بالحضر ّالتي غلب عليها التنوّع في الكلمات ولغة البدو الأصلية الّتي تمتدّ جذورها إلى آلاف السّنين، على الرغم من مساعي سكان البدو في التّقدم الثقافي، إلّا أنّهم حافظوا على هذا الموروث بوصفه عاملا أساسيا للثّقافة.

[1]– ابن خلدون، المصدر السابق، ص752.

وأضاف ابن خلدون في كتابه قائلا: " اعلم أن اللغة في المتعارف هي عبارة المتكلم عن مقصوده، وتلك العبارة فعل اللسان، فلابد أن تصير ملكة مقررة في العضو الفاعل لها، وهو اللّسان وهو في كل أمة بحسب اصطلاحاتهم ""[1].

لقد لعب عبد الله شريط دورا كبيرا في التوجيه فيما يخص الإصلاحات التي عرفتها الجزائر في قطاع التربية وخاصة المرحلة الابتدائية باعتبارها المرحلة الحساسة في التربية والتعليم، وأشار بتخصيص أوقات خاصة وكبيرة بالمحادثة للطفل، قصد ربط لغة المدرسة بلغته وهذا ما يسمى حاليا "بفهم المنطوق" أي الاهتمام بالمحادثة والإصغاء لتنمية الأفكار وهذا ما جاء في قوله: " في المحادثة يستعمل ما كان عربيا فصيحا ويهذب ما كان دارجا "[2]. وأضاف قائلا: " المحادثة ليست درس تصريف يعتني بحالات الكلمة، لذلك هي تجري دون التزام بتطبيق حرفي وألي لها "[3].

وعليه إن اللغة لا تتطور ولا تتجدد ولا تنمو إلا وهي في حالة استعمال لا في حالة تهميش والمثل يقول: "يصبح المرء حدادا حين يشتغل بالحدادة ". ومعناه أن إدخال اللغة في مجال الممارسة هو الذي يطورها وينميها. فعندما نستعملها في مجال العلوم تصبح علمية، وحين ندخلها إلى مجال التقنيات تصبح لغة تقنية.

---

[1]– المصدر نفسه، ص 753.

[2]– عبد الله شريط، من واقع الثقافة الجزائر، ص24.

[3]– عبد الله شريط، المصدر نفسه، ص25.

إن اللغة العربية ذات الخصائص الحية المرنة ليست هي المتخلفة، فقد أدت دورها في حضارة الإنسان ولا تزال تؤديه. " إنما التخلف في العقلية والنفسية وفي مناهجها وطرائقها ..وفي خواء المنهج وتعثر الخطة " [1]، وما نعانيه من تخلف في حقوق العلم والثقافة ليس مرده إلى عجز في لغتنا، بل الأمر يعود إلى حالة الاستلاب الحضاري التي نعيشها، والتي أوجدت فينا التخلي عن كل ما يتصل بمقوماتنا، والارتماء في أحضان من يتزعمون ركب الحضارة والتاريخ.

وأمام هذا الوضع المزري الذي آلت إليه لغتنا العربية وجب علينا أن نهتف كما نادى عبد الصبور شاهين في قوله: " لقد بلغت امتنا من الرشد ما يلزمنا بالانتهاء من هذه المشكلة، واستئناف مسيرتها الحضارية بلغتها، وقطع الطريق على لغات التخاذل من أبنائها الذين تلقوا علومهم في الغرب أو الشرق وفقدوا أهم مقوم من مقوماتهم القومية، وهو معرفتهم بلغتهم الأم، والقدرة على الأداء العلمي من خلالها " [2].

إن أخطر المشاكل وأعمقها وأكبر العقبات والتحديات التي تواجه اللغة العربية في حاضرها ومستقبلها وأشدها صعوبة واستعصاء على الحل، هي الآتية في نظري من خارج اللغة لا من داخلها.

[1]– توفيق محمد شاهين، عوامل تنمية اللغة، مكتبة وهبة، س1993، ص10.

[2]– عبد الصبور شاهين، العربية لغة العلوم والتقنية، القاهرة، دار الاعتصام، ط2، س1986، ص308.

وأما من الفلسفة الغربية فلقد اهتم عبد الله شريط بفكر برتراند راسل وفي كتابه (من أجل سعادة الإنسان) الّذي أخذه عبد الله شريط من الكتاب الأصلي للفيلسوف برتراند راسل " كيف أفهم العالم ؟" والّذي يسرد فيه الحوار الّذي دار بينه وبين وأحد القراء، والّذي طرح فيه مجموعة من القضايا الفلسفية وأهمّ المواضيع كالسلم والحرب. . **.فمن هو برتراند راسل؟**

المبحث الثاني: تأثير فلسفة راسل على فكر شريط :

1 ـ سيرته:

هو فيلسوف اتسعت كتاباته وتنوعت بصورة لا نكاد نجدها عند أي فيلسوف معاصر آخر، فقد كتب في الرياضيات والمنطق، كما كتب فالحب والزواج، وكتب عن الذرة والنسبية كما كتب في التربية والسياسة الدولية، وباختصار فإنه لم يترك مجالا من المجالات التي تهم أبتاء هذا القرن إلا وكان له الرأي فيه والتعليق عليه، بل كان رياضيا ومنطقيا وسياسيا وأديبا ورجل تربية وإصلاح اجتماعي على وجه يعيد إلى الأذهان صورة المفكر الجماهيري، فضلا عن صورة المفكر الأكاديمي" [1].

ويعد برتراند راسل عالم منطق وفيلسوف ورياضي ومؤرخ وناقد اجتماعي بريطاني، من أسرة أرستقراطية عريقة لها شأن عظيم في الحياة الانجليزية، وتمتد جذورها

[1]– محمد مهراي، فلسفة برتراند رسل، دار المعارف، مصر، 1976م، ص2.

إلى عدة قرون خلت، مات والداه وهو في سن مبكر لدرجة أن ذاكرته لا تعيهما رباه جده الذي كان رئيس الوزراء في عهد الملكة فيكتوريا " [1].

لم يتلقى راسل تعليمه الأساسي بالمدارس النظامية، بل كان يتلقى تعليما خاصا بمنزل الأسرة على عادة بعض الأسر الأرستقراطية، حيث أظهر نبوغا واضحا في الرياضيات، وقد حصل على عام 1895على منحة لدراسة الرياضيات بجامعة كمبردج، حيث قضى فيها – أجمل أوقات حياته –كما يقول، إذ توطدت علاقته مع فلاسفة ومفكرين أمثال: ألفرد نورث وجورج مور"[2].

2 ـ حرية الثقافة عند راسل :

لقد اهتم عبد الله شريطّ كثيرا بهذا الكتاب وأدرجه في العديد من النّصوص، ومن بينها نص بعنوان "حرية الثقافة "ويتضمّن هذا النّص سؤالا للفيلسوف برتراند راسل من طرف أحد قرائه، وهو كالأتي: إنّك يا برتراند تتقرّب من إجاباتك الأولى إلى حرية الثقافة في العلوم، ألا يمكنك أن تتعمّق في بحث هذه القضية الهامّة، **وما هو المعنى الحقيقي الّذي تعطيه لهذه القضية بالنسبة لحياة المجتمع؟** وانطلاقا من هذا السؤال وضع راسل إجابته وفق عاملين لابدّ للمرء أن يعترف بهما حيث أنّ هناك مجموعة من الفنانين تتفاوت أعمالهم فهناك الحسن وهناك الأحسن، أي توجد في **الإنسان قوتان:**

[1]– رمسيس عوض، برتراند راسل الإنسان، مكتبة الإسكندرية، مصر، دط، ص9.

[2]– محمد مهراي، فلسفة برتراند رسل، المرجع نفسه، ص 3.

القوة الأولى: الخالقة الّتي تبدع وتخلق الأشياء، أي قوّة المميّزين وهي ليست رهينة قيد إنّما حرّة.

أمّا القوة الثانية: أو ما أسماها بالقوة المالكة وهي الّتي نستولي عليها قصد التّملك، مع العلم أنّها كانت موجودة من قبل، فالفنانون المتميّزون هم الّذين يبدعون ويخلقون أفكارا ونظريات جديدة تساهم في تنوير الرأي العام والإنسانية بشكل عام، أمّا ذوي العقول المحدودة فهم يرتكزون على التقليد وحب التّملك.

من خلال هذا الذي ضمّ مجموعة من العناوين وجاءت على شكل أسئلة أهمّها: **ما هي الفلسفة؟ ما هي الأخلاق ؟ ما هي السّعادة** ؟ والملاحظ لهذه الحوارات الّتي أجراها الفيلسوف

(برتراند راسل) مع أحد قرائه، يرى أنّ هدفه منها هو تمكين أوسع طبقة من القرّاء للاستفادة منه، فلقد بسّط تعبيره ووضّح أفكاره وذلك لكي لا تبقى رهينة النّخبة المثقّفة وهذا ما أسماهم عبد الله شريط بالاحتكاريّين في القطاع الفكري ويقصد بذلك الطبقة النّخبوية.

والملاحظ لعنوان الكتاب "من أجل سعادة الإنسان "يرى التّشابه بينه وبين كتاب (كانط) "من أجل سلام دائم" والّذي كان هدفه سياسي وهو توحيد ألمانيا الّتي كانت

تعيش تحت إمارات إلى غاية1870م (أكثر من200 إمارة) إلى أن توحّدت من طرف الرئيس بسمارك" [1]. وبما أنّ غاية السّلام تكمن في السّعادة فإنّ الهدف يبقى واحد.

أمّا الاختلاف فكان في الطّرح إذ أنّ " كانط " اختار مجموعة من الفقرات الّتي أراد بها إصلاح المجتمع الأوروبي آنذاك فهو بذلك مسعى سياسي اجتماعي، أمّا كتاب عبد الله شريط فهو عبارة عن حوار أراد به توضيح معالم الشّعب الأوروبي وتوسيع رقعة القراءة عند الطّبقة الشّعبية أو غير النّخبوية وذلك لإثراء الثّقافة الجماهيرية.

لقد قسم **راسل** المؤلف إلى مجموعة من العناوين فكان في كلّ مرّة يطرح أسئلة خاصّة بالفلسفة وكان سؤاله المحوري حول القضايا الّتي لم يتطلّع الإنسان إلى تحديدها ومعرفتها، وكان يردّ على مجموع الأسئلة بقوله التّالي: أنا هنا أجيب عن رأيي وحده ولا أشرك غيري به" [2].

أمّا الطّرح الثّاني فكان بالغ الأهمية ممّا دفعني إلى كتابته وهو معرفة **ما هي الفائدة العلميّة لفلسفة راسل؟** إلّا أنّه أجاب وبصراحة أنّ هذا السؤال أعطي له قيمة كبيرة في المجتمع الأوروبي، وكان مقصد الجميع من قرائه، حيث أجاب عليه بقوله: " إنّ الفلسفة تجعل النّاس قادرين على التّصرف بحزم وإرادة وتصميم في الوقت الّذي يعرفون

[1]– علي عبد المعطي، الفلسفة الحديثة من القرن 17حتى القرن 20، دار المعارف، الإسكندرية، س2001، دط، ص281.

[2]– عبد الله شريط، الأعمال الكاملة، مج 1، ج1، وزارة الثقافة، الجزائر، س 2009، ص 11.

فيه أنّهم ليسوا متأكّدين تأكّدا واضحا من أنّ السّلوك الّذي يسلكونه هو السّلوك الصّحيح المستقيم دون ريب " [1].

ونحن من هذه الإجابات نلاحظ أنّ الشّك مصدر كبير ومهم في إدراك حقائق الأشياء، لكن لا يجعلنا نتردّد لكي نصل إلى هذه الحقائق ولا نشلّ ونوقّف حماسنا في هذه المعرفة، فوجب علينا أن نواصل في العمل بتأكّدنا من اليقين ولكن إذا نحن زرعنا هذا اليقين والإيمان في النّاس، نقول بذلك أنّها قضيّة معقدة، وهذان المفهومان يدخلانهم في حلقة عدم الثّقة وغياب الطّمأنينة في نفسيّتهم.

وعلى من الرغم كلّ هذه الاضطرابات الّتي تصاحب الثّقة بالنّفس من شك وغموض، إلاّ أنّها تبقى طريقة أنسب للتّدريب العقلي والّذي تلعب الفلسفة دورا كبيرا فيه، ومن خلال الطّرح الأخير عن مفهوم الأخلاق **وكيف نتعرف عليها للتّحكم في الشّعوب؟** وإذا كانت الأخلاق تجعل من الإنسان مغلول اليدين بالأفعال المصاحبة لأداة النّهي لا تفعل، لا تعمل، أو ما أسماها عبد الله شريط "بأخلاق التّحريم " والّتي دعّمت بإقبال من قبل بعض الأوساط الاجتماعية والبدائية، أمّا الأخلاق الأخرى التّحريمية الاعتباطية لم يجد لها راسل تبريرا يقبله العقل مثل: تحريم أكل البقر لدى المجتمعات الهندية.

[1]– المصدر نفسه، ص 19.

أمّا الأخلاق في نظر **راسل** مرتبطة ارتباطا وثيقا بالسّياسة والمجتمع حيث يقول في نفس الكتاب: " الأخلاق مرتبطة بالعلاقات الجماعية بين الإنسان وغيره من النّاس إذا أراد رجل أن يفعل شيئا يفيده في المقابل يضرّ جيرانه، فهذا سوف يلقى سخط الجيران وسوف يجتمعون يوما ويقولون: هذا العمل لا يعجبنا يجب أن نوقفه عند حدّه" [1].

ومن هذا نفهم أنّ الأخلاق الّتي تخدم الأفراد جميعا تقود إلى القوانين الجنائيّة بميّزتها العقلية، والأخلاق التي لا تخدم كلّ أفراد المجتمع لا تسمّى أخلاقا لأنّ الأخلاق دورها أشمل من ذلك بحيث أنّها قيّمة مميّزة في ذات الفرد ويجب عليه تدريب سلوكه عليها لكي تنطبع صفتها على شخصه، وإلى جانب الأخلاق نظّر شريط في كتابه لسؤال عن السّعادة بصفتها قيمة برزت في شخصية **راسل** فهو على الرغم من كلّ المتاعب الّتي تلقاها في حياته إلّا أنّه يبدو سعيدا، وهذا يجرنا إلى السؤال الّذي طرحه القارئ عليه **ما هي السعادة؟**

[1]– المصدر السابق، الأعمال الكاملة، ص59.

3 ـ السعادة عند راسل:

ربط شريط السّعادة بالإرادة والحظ ورسم لها رباعية من الشروط بقوله: "أسباب السّعادة الصّحة و الوسائل الّتي تجعلنا مرتاحين ماديا، العلاقة الجيّدة مع الآخرين إضافة إلى العمل الّذي يرسم لنا آفاق المستقبل " [1].

ومن الملاحظ للشّروط الّتي وضعها **راسل** للسّعادة، نجد أنّه وفق إلى حدّ كبير بحيث أنّ الصّحة تشعرك بالسّعادة وتبعدك عن الآلام و أوجاع المرض الّتي تنسيك طعم السّعادة ولهذا اعتبرها **أوّل شرط** للحصول على السّعادة. فهناك حالات صحية تمنعك من أن تكون سعيدا وهناك حالات أخرى صحية تؤثر على الفكر مباشرة وتجعلك مخلوقا جديرا بالرثاء . وهناك آلام تستطيع أن تتعايش معها وترافقك في الحياة. ولكن هناك آلام لا يمكن احتمالها إطلاقا. وعليه فإن الصحة تجعلك سعيدا. وهذا ما لا أشك فيه، ولكن العكس أيضا قد يكون الإنسان الذي يشعر بالسعادة هو أقل تعرضا للمرض من غيره من البشر.

أما الشرط الثاني: فهي الوسائل المادية حيث نجد الأشخاص المحرومين في شقاء كبير على مستوى معيشتهم وفي تعب مستمر، إمّا الأفراد المكتفون ماديا فنلاحظ أنّ همهم هو البحث عن المال بل هم في إسراف وتبذير لا نظير له، ومن جانب آخر نجد

[1]– عبد الله شريط، من أجل سعادة الإنسان، ص76.

أنّ كلّ هذه المادّيات إلاّ أنّ الإرهاق النّفسي للجسم الّذي تسبّبه كثرة المال كالخوف من الفقر ممّا يستدعي أن نوفر الحاجات الماديّة فحسب حتّى لا نقع في هذا المشكل العويص، وهذا ما يدفعنا إلى التأمل في المقولة الشعبية السعادة لا تشترى بالمال.

في حين نجد أنّ **الشّرط الثالث** وهو العلاقة الجيدة مع الآخرين هي أحسن طريق يسلكه المرء للوصول إلى السّعادة، فرمز الحبّ والوئام يجعل منّا أفرادا صالحين، ويمكّناننا من التواصل مع الغير ، ومن هذا فالسّعادة المرجوّة من العلاقات السّيئة لا تجلب القيمة الحقيقيّة لها، إنّما تجلب النّفور والانطواء.

وهذان المفهومان ينكّدان حياتنا ويجعلان من سّعادتنا أمرا مستحيلا. أمّا العمل فهو عنصر ضروريّ مهما كان نوعه، لأنّه يدخل البهجة على نفسية الإنسان وعلى سبيل المثال لا الحصر– نحن كأساتذة أثناء عملية التّدريس نلاحظ أنّ بلوغ ذروة لسعادتنا، حينما يفهم المتعلّم المعلومات المستمدّة من دروسنا– ناهيك عن أعمال أخرى تساعد في رسم مجتمع سعيد لكلّ أبنائه.

وإذا أردنا أن نكون سعداء يقول راسل: " يجب علينا أن نوفّق في العمل الجيّد أكبر نسبة ولا يهمّ العمل سواء كان شاقا أو مريحا فهذه مسألة مزاج، ويضيف أنّ هناك

أناس لا يشعرون بالسّعادة إلاّ إذا مارسوا أعمالا كبيرة ومهام شاقّة، وآخرون يكتفون بإرضاء ما يتناسب مع إمكانياتهم بكيفية يحقّقون لها نتائج ايجابية " [1].

وعليه فمن المحقق أن الكسل أو التعاطل عن العمل لا يجلبان لنا السعادة بل يجلبان الخمول والحزن. والسعادة الكبرى نبلغها حين نقوم بعمل نصادف فيه نجاحا.

4 ـ الفلسفة ودورها في المجتمع:

ربط **راسل** السّعادة في هذه الأجوبة بالدّور الّذي تلعبه الفلسفة في حياتنا اليومية، ولكن الفلسفة الّتي ترمي بأحضانها إلى الموهبة والتّخمين الجيّد في الحياة، أمّا الأسباب الّتي تعترض السّعادة فهي كثيرة منها: الهمّ أو الوسواس الّذي يعتري الإنسان بين لحظة وأخرى، فلقد وضع راسل طريقة للتّخلص منه بقوله: " **ماذا يمكن أن يحصل لي من اليأس أكثر ممّا حصل ؟** " إنّ ما حصل لي يصاحبني أكثر من مدّة بعينها، ثمّ **ما هي الخطورة الحقيقيّة في الأمر؟** إنّها بذلك ليست قيمة على الإطلاق ما لم تتخلّص من كلّ الاضطرابات النّاجمة للنّفس "[2].

وانطلاقا من هذه المقولة نستطيع أن نتخلّص من الهواجس الّتي تعرف وجودها في نفسيّتنا، وننقص منها الشّيء الكثير، وهناك عناصر أخرى تجعلنا لا نعرف طعم

[1]– عبد الله شريط، الأعمال الكاملة،، ص7 8.

[2]– عبد الله شريط، من أجل سعادة الإنسان، ص80.

السّعادة، وهي الشّهوات الّتي تجعل منّا أشقياء، لأنّنا لا نملك شيئا إنّما لأنّنا نريد أن نكون أفضل من غيرنا في جميع الأشياء.

وعليه فعامل القلق لا يعترض سعادتنا بل يجب أن نتجنّبه ونتخلّص منه لكونه خاصّة حيوانيّة ويتميّز بها العديد من الحيوانات وبالخصوص في نمطهم المعيشي أي القوّي يأكل الضعيف، ويبقى الضعيف يتبصر ويترقّب نهاية لحياته، أمّا الإنسان فالقلق يجعله أكثر دهاء بحيث يضع نصب عينيه للتخلّص من كلّ سلبياته و المثابرة في العطاء قصد جلب السّعادة.

إنّ حقيقة هذا الكتاب دفعتني إلى الخوض في القيم الخلقيّة الّتي نادى بها عبد الله شريط بطريقة جذّابة، ومن خلال ترجمة موجزة لأهمّ شخصية في أوروبا ممّا دعاني أن أشرح طريقة تفكير راسل عن طريق إجاباته الصريحة، وبهذه القراءة الموجزة للكتاب، رأيت أن تأثير عبد الله شريط كان واضحا والهدف من كتاباته هو التخلّص من الهموم الّتي ترافق الإنسان، بحيث وضع فيه حلولا جيّدة لعامة الجمهور من الأوساط الشعبية، وهي محاولة أراد بها صاحبها تنوير الرّأي العام للوصول إلى ذروة السّعادة، وإبراز شخصيّة ونمط تفكير الإنسان الأوروبي المتقدّم في جميع المجالات .

ومن خلال هذا الكتاب أقام عبد الله شريط مقارنة بين واقع الفلسفة في الدول المصنعة، وواقعها في دول العالم الثالث وهذا ما دفع به إلى القول: " أما دور الفلسفة في

عالمنا المتخلف فهو أكثر تعقيدا من ذلك ويتجاوز المهمة الاستكشافية للمستقبل إلى محاربة المعطلات الخرافية والانفعالية المفرطة، سواء على مستوى الجماهير أم الساسة[1].

عليه يدعونا عبد الله شريط إلى تفعيل القول الفلسفي في حياتنا الاجتماعية وتهيئة البيئة للعقل الحر، قصد الإبداع من طرف الرجل السياسي والمفكر والمثقف وحتى الإنسان العادي.

ومن خلال هذا الطرح أشار عبد الله شريط إلى تفعيل السؤال الفلسفي في الفضاء العام لأنه لا يزال يراوح خطواته الأولى، إذ تصطدم الفلسفة اليوم بأكبر العقبات التي كانت ندا لها في العصور القديمة وهي انحسار الوعي الجماهيري، وغياب روح النقد والاختلاف، وتعقل الموضوعات في مقابل الاستسلام للقوالب الفكرية الجاهزة التي تغلق حياتنا الاجتماعية والثقافية والسياسية ، وهذا ما جعل من الكتابات الفلسفية مستهلكة بدلا أن تكون استشرافية للمستقبل.

كما أضاف عبد الله شريط قائلا: "إن ما يسهل مهمة الفلسفة اليوم في المجتمعات المصنعة والمثقفة هو ما يسودها من الروح العقلانية التي استمدتها من الفكر العلمي الذي يحيط بها في مختلف مناحاتها العائلية والاجتماعية والثقافية وكلها لا تتاح إلا بالعقل" [2].

[1]- عبد الله شريط، المشكلة الإيديولوجية وقضايا التنمية، ص130 .

[2]- عبد الله شريط، المصدر نفسه، ص131.

وهكذا ندرك إذن، أن الفلسفة كنشاط فكري، لا تجد صعوبة كبيرة في الأخذ بإستراتيجية المقاربة بواسطة الكفاءات، ما دامت هذه الفلسفة، تشكل المجال الخصب لتحقيق ما لا تحققه المواد التعليمية الأخرى، من كفاءات فلسفية خاصة وهذا، ضمن خصوصياتها التي تميزها عن غيرها.

إن دور الفلسفة أصعب من دور العلم بحيث أن الفلسفة تستعمل في مواصلة التفكير والتأمل في المواد والقضايا التي لم نحدد فيها بعد معرفتنا العلمية، فهناك قضايا ذات أهمية وفائدة لا يعرف عنها العلم إلا شيئا قليلا .

وأضاف عبد الله شريط لذلك قائلا : " فالفلسفة من ناحية تشد أنفسنا إلى ما يمكن أن نعرفه، وهي من ناحية أخرى تذكرنا في ساعات الغرور العلمي بما يجب أن نتحلى به من تواضع فكري، وتعلمنا بأن ما نتوهم أننا على علم به هو في الواقع ما يزال ممتنعا عنا بعيد المنال" [1].

يؤكد عبد الله شريط على قصر العلم في العديد من الأفكار خاصة النفسية منها كالخير والشر. وأن الفلسفة خادمة للعلم في هذه القضايا المعنوية، وعليه إن العلاقة بين العلم والفلسفة علاقة تكامل لا انفصال. وكل منهما يكمل الأخر.

[1]– عبد الله شريط، الأعمال الكاملة، ص13.

إن مهمة الفيلسوف تكمن في العناية بمشاكل الإنسان وواقعه الراهن، وهذا هو الدور الحقيقي الذي تسعى إليه الفلسفة في الدول المتحضرة لأن الفرق بين العالم الثالث والعالم المتمدن يبدو للناس عادة في ارتفاع العمارات، لكن هذا المظهر المادي ليس انعكاسا للفرق الحقيقي العميق المتمثل في عناية كل منهما بالفلسفة، ويقول عبد الله شريط في ذلك: " إن العالم المتمدن لا يزال يعتبر الفلسفة هي المشعل الذي يضيء طريق المستقبل "[1].

إن فهم العالم ليس أمرا هينا، وسواء استعملنا العلم أو الفلسفة فلا مناص لنا من أن نستغرق وقتا طويلا، وأن نتسلح بفكر لا يؤمن بالإيمان بل يبتعد عن روح اليقين الساذج والتصديق المتسرع الأبله. وهذا ما دفع بعبد الله شريط إلى القول: " الواقع أنني أومن بأهمية الفلسفة في عالمنا اليوم، وقد سبق أن قلت بأن أهميتها متأتية من كونها تشد أنفاسنا أو إن شئت يقظتنا الفكرية، لأن هناك قضايا خطيرة في الحياة لا يستطيع العلم أن يعالجها أو يقول فيها كلمته"[2].

إن هذا الوصف يعلي من قيمة الفلسفة لكنه ممزوج ببعض الحسرة والألم إزاء الواقع المزري للفلسفة في المجتمع الجزائري الذي يميل إلى قبول كل ما من شأنه أن يتيح له السيطرة على الواقع المادي، ولا يميل بالتالي إلى ممارسة الفكر التأملي أو الإقبال

[1]– عبد الله شريط، المشكلة **الايديولوجية وقضايا** التنمية، الأعمال الكاملة ، ص132.

[2]– عبد الله شريط، الأعمال الكاملة، ص21.

على المعرفة لا المصلحة أو المنفعة المادية، وإنما لغرض المعرفة ذاتها. وهذا ما جاء في قوله: " في حين نعتقد نحن في المجتمعات المتخلفة أن الفلسفة سلعة بائرة لأنها لا تأتي بخير مادي زهيد ولا تفتح أمامنا أبواب الشركات والبنوك والربح الذي لا حد له" [1].

وعليه نلاحظ أن الممارسة الفلسفية تحتاج إلى العقل حتى تستطيع أن تقوم بواجبها الأساسي في المجتمع وتتجاوز كل القيود والمعطلات ولأن أزمة الإنسان العربي هي أزمة أفكار، فالفكر العربي المعاصر يستمد مشروعيته من صميم الانشغال بهذه المشكلات، حينما يتفحص واقعا يعيشه ويحكم عليه، ليتمكن من تجاوزه إلى واقع يصبو إليه ويعمل للوصول إليه، وسائله فيه مناهج وأدوات تهدف إلى تحقيق التغيير الاجتماعي الايجابي، وعليه فإن معاصرة الفكر الفلسفي العربي تتأسس انطلاقا مما هو موجود عندنا من نشاط فلسفي.

إضافة لما سبق ذكره، يعتبر العلامة الجزائري عبد الحميد ابن باديس أحد المؤثرين في شخصية مفكرنا، إذ يعتبره قدوة في النضال الفكري والنضال المسلح، انطلاقا من مقولة عبد الله شريط: "يعتبر ابن باديس بحق باعث النهضة الثورية في الإصلاح الديني بالجزائر، والحركات الوطنية كانت باعثة الثورة السياسية فيها، ولم يكن لأي منهما

[1]– عبد الله شريط، الأعمال الكاملة، المصدر نفسه، ص22.

إلا قليل من السلاح الذي تتطلبه الثورة التي قام بها، إلا سلاح العقيدة الأخلاقية وتضحية من أجل الشعب" [1]. عليه **فمن هو ابن باديس ؟ وفيما تكمن أهدافه الإصلاحية؟**

المبحث الثالث: شريط والعلامة عبد الحميد ابن باديس:

لقد كان للعلامة عبد الحميد ابن باديس* دور كبير في حياة مفكرنا بوطنيته ونضاله ضد الاستعمار الذي أراد طمس هويتنا ومحو اللغة العربية من قاموس الجزائريين، وأنشأ عنه العديد من المقالات تكريما لما أنجزه في سبيل الوطن وفي سبيل الشعوب المستعمرة.

وعليه يعدّ ابن باديس من أهم المفكرين والمناضلين الذين ساهموا في تكوين شخصية عبد الله شريط الوطنية، باعتباره أستاذه فكان مولعا بفكره الإصلاحي، ولقد كتب عنه العديد من المقالات تتحدث عن دور جمعية علماء المسلمين في بعث الفكرة الإصلاحية من الناحية الدينية والروح الشعبية في الميدان الوطني غداة الاستعمار حيث

[1]– عبد الله شريط، من واقع الثقافة الجزائرية، ص16.

* ولد العلامة عبد الحميد ابن باديس يوم 04 .12 .1889 بقسنطينة، أبوه محمد بن مصطفى بن مكي بن باديس، وأمه زهيرة بنت علي بن جلون، أسرته ذات مال وجاه. فضّل أبوه أن يعلّمه تعليما دينيا، فربّاه تربية إسلامية وأتى له بالشيخ محمد المداسي أول معلم له، ارتحل إلى جامع الزيتونة في التاسعة من عمره، عمل بالمسجد الكبير بقسنطينة وكان يلقي دروسا ومحاضرات من شأنها النهوض بالهمم وحقن الدماء للوقوف في وجه المستعمر بطرق حضارية، كانت هجرته إلى الحجاز من أبرز المواقف التي كان لها بالغ الأثر في حياته الإصلاحية، حيث اطّلع على تجارب جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده وكان يلتقي هناك بالطيب العقبي والبشير الإبراهيمي وكانوا يخططون لإنشاء جمعية العلماء المسلمين، وباندلاع الحرب العالمية الثانية طلبت منه فرنسا أن يصدر بيانا مؤيدا لها فرفض ووُضع جراء ذلك رهن الإقامة الجبرية وتوفي هناك يوم الثلاثاء 16 أبريل 1940. الذي أُتخذ كيوم للعلم من كل عام، [مريم سيد علي مبارك، أعلام الجزائر، دار المعرفة، الجزائر، د (ط. س)، ص 32، 43].

قال فيه عبد الله شريط: " إنّ الرجل لم يكن يعيش للجزائر فحسب، بل كان هو الجزائر فعلا، كان الجزائر بمشاكلها السياسية والاجتماعية والثقافية وهو الجزائر بكفاحها وطموحها في كل الميادين " [1].

1 ـ ابن باديس وأهدافه الإصلاحية

لقد عاشت الجزائر مشاكل اجتماعية إلا أن ابن باديس استطاع أن يبعث النشاط في الكشافة الجزائرية، كما ساهم بدوره في الاقتصاد والإشارة إلى التسويق من خلال المنتجات المحلية، أما في المجال الديني فلقد حاول الاستعمار طمس القيم الدينية من خلال بناء الكنائس وتحطيم المساجد، كما حارب ابن باديس التقاليد المنحرفة وسط الأسرة الجزائرية وهذا ما دفع عبد الله شريط بالقول: " لقد اختار الاستعمار الزوايا كسلاح لمعركته ضد تقدم الشعب ثم إن معركة الزوايا في عهد ابن باديس كانت تمثل المرحلة العقلية وهي المرحلة الأولى" [2].

أما من الجانب السياسي فلقد حارب ابن باديس الإدارة الفرنسية وكل عملائها وشارك في عدة مؤتمرات بالجزائر أو خارجها، فبرغم من نقص خبرته في هذا المجال إلا أنه استطاع ترهيب العدو الفرنسي بقلمه وآرائه حيث قال عبد الله شريط في ذلك: " يعتبر

[1]– عبد الله شريط، معركة المفاهيم، ص89.

[2]– مصدر نفسه، ص 89.

موقف ابن باديس في أي مشكل موقفا سلميا مناضلا ملتزما. وعليه **كيف ساهمت المدرسة الإصلاحية في توعية الشعب الجزائري؟**

ترتبط هذه المدرسة بالعديد من المدارس التي ارتبطت بالثورة الجزائرية التحريرية الكبرى العارمة التي اندلعت في الفاتح من نوفمبر 1954 م، فهي الحلقة الرابطة بين مراحل الاستعداد والتعبئة للّثورة، ومرحلة العمل الثوري الحاسم.

كما ترتبط أكثر من حيث التنمية الإصلاحية بجمعية العلماء المسلمين، و هذا على الرغم من أن ممثلي هذه المدرسة هم من هذه الجمعية ومن خارجها، بل حتى من معارضيها.

من الذين ينتمون إلى هذه المدرسة نذكر على سبيل المثال، الأمير خالد صاحب جريدة "الإقدام "، و محمد العيد آل خليفة؛ إلا أن رائد هذه المدرسة و ممّثلها الحقيقي هو الشيخ عبد الحميد بن باديس الذي كان الجمهور هو هدفه، و كانت المدرسة و النادي و المسجد و المحاضرات والمقالات الصحفية هي وسائله لتحقيق التغيير الاجتماعي.

ينتمي عبد الحميد بن باديس إلى المدرسة الإصلاحية السلفية التي ظهرت في العالم الإسلامي خلال القرن الثامن عشر الميلادي، وهو لم يكن مجرد صوت لهذه المدرسة، وإنما : " هو الذي أرسى دعائم المدرسة الإصلاحية السلفية في الجزائر، وهو

الذي شرح معالمها، وأوضح مقاصدها للجزائريين وهو الذي مهّد لها التربة، ورعاها وتعهّدها حتى أصبحت قوية الجذور" [1].

لقد كان للمدرسة الإصلاحية التي كانت آثار واضحة المعالم في التغيير الاجتماعي لمسها عبد الله شريط بصورة واضحة وبارزة عند رائد النهضة المعاصرة في الجزائر عبد الحميد ابن باديس، لأن الأمر عنده كان واضحا سواء في الأهداف أو في الوسائل لتحقيق التغيير، وهذا ما دفع به إلى القول: " إن العقلانية الباديسية تأسست على محاربة اللامعقول، والخرافي والوثني في العقيدة الاجتماعية، وهو ما كون اليقظة الفكرية في الشعب الجزائري، تلك اليقظة التي كانت بوابة تحقيق الاستقلال" [2].

لقد أحب عبد الله شريط ابن باديس من خلال حبه للوطن وهذه الوطنية هي التي أشعلت هذه المحبة، حيث اعتبر أخلاقه الرفيعة بمثابة السلاح الذي استطاع من خلاله أن يكسر شوكة العدو ويغرس المحبة في نفوس أبناء وطنه، ولقد أضاف عبد الله شريط في ذلك قائلا: " عاش ابن باديس مشكلة الجزائر الخلقية بسلوكه المثالي وبترفعه وبنبله وتواضعه وزهده عن الملاذ التافهة وانقطاعه عن المتع الروحية والفكرية المنتجة" [3].

يقول عبد الله شريط لما سبق : "وجيل اليوم عندما يتصفح آثار الشيخ ابن باديس يجد أن الرجل لم يكن يعيش للجزائر فحسب، بل كان هو الجزائر فعلا، كان هو الجزائر

---

[1]– محمود قاسم، الإمام عبد الحميد بن باديس الزعيم الروحي لحرب التحرير الجزائرية، دار المعارف– القاهرة – مصر، د (ط)، س 1968 ، ص06.

[2]– عبد الله شريط، مجلة الثقافة، وزارة الثقافة، الجزائر، العدد76، أغسطس1983، ص95.

[3]– عبد الله شريط، معركة المفاهيم، ص90.

بمشاكلها السياسية والاجتماعية، وكان الجزائر بكفاحها وطموحاتها في كل الميادين بل كان يعبر عن شخصية أخلاقية صادقة " [1].

بعد هذا اتجه ابن باديس إلى تكوين اتجاه الإصلاح في الجزائر فما أن عاد الطيب العقبي من الحجاز والبشير الإبراهيمي من أوروبا حتى بدؤوا يتكتّلون بُغية تكوين هذه الحركة والعمل على نشر أفكارها بين الناس وقد **قامت الحركة الإصلاحية الباديسية على المبادئ الثلاثة التالية:**

أولا: إصلاح عقلية الجزائريين كّلهم.

وثانيا: إصلاح عقيدتهم.

و ثالثا: إصلاح أخلاقهم.

و هذا كّله من منبع الدين الإسلامي، لذلك جاءت اهتمامات الإصلاح منصبّة على الجانب الديني باعتباره المشكلة الرئيسية في الحياة الاجتماعية للجزائريين، و ذلك لما كان يشوب الحياة الروحية من غموض ودروشة وتشويش في الأفكار، يحمل الطابع الخرافي بل والوثني أحيانا في السلوكيات،مما كرّس بقاء الاستعمار الفرنسي، ووطّده أكثر. لذلك انطلق رائد النّهضة الجزائرية ابن باديس من الدين لارتباطه بالحياة الاجتماعية، إذ يرى أن إصلاح الروح يؤدّي بالضرورة إلى إصلاح هيكلها، وروح الشعب هو عقيدته" [2] .

وقد حدّد **ابن باديس أهداف جهاده فيما يلي:**

---

[1]- عبد الله شريط، المصدر نفسه، ص91.

[2]- عمار طالبي، المرجع السابق، ج4، ص195.

أ ـ تكوين إنسان جزائري مسلم ومتعلّم ذي أخلاق عالية: فقد ساعد ابن باديس في عمله سعة علمه ومعاصرته لجيل من المفكرين أمثال جمال الدين الأفغاني، محمد عبده، الشهيد العربي التبسي، محمد البشير الإبراهيمي، الشيخ مبارك الميلي، وغير من هؤلاء المناضلين الدين ساهمت العقيدة في بناء شخصيتهم.

والقرآن الكريم هو الذي صاغ نفس الإمام عبد الحميد ابن باديس وهز كيانه، واستولى على قلبه فاستوحاه في منهجه طوال حياته، ورسّم خطاه في دعوته وصاحبه طوال ربع قرن من الزمن في سبيل الكفاح لبناء الأمة وإرجاعها إلى السبل القرآنية التي هي منبع الهداية الأخلاقية والنهوض الحضاري، فكان همّه أن يكوّن رجالا قرآنيين يوجّهون التاريخ و يغيرون الأمة العربية، يقول ابن باديس: " إننا نربي تلامذتنا على القرآن ونوجّه نفوسهم إلى القرآن من أول يوم وفي كل يوم، وغايتنا التي ستتحقّق أن يُكوّن القرآن منهم رجالا كرجال سلفهم، وعلى هؤلاء الرجال القرآنيين تُعلّق هذه الأمة أمالها، وفي سبيل تكوينهم تلتقي جهودهم" [1].

لم يقف ابن باديس عند الالتزام بالقرآن والسّنة فقط، بل على المسلم أن يكون عصريا فيقول: "...وإذا أردت الحياة لهذا كله، فكن ابن وقتك تسير مع العصر الذي أنت فيه بما يناسبه من أسباب الحياة وطرق المعاشرة و التعامل" [2].

[1]– محمد الأمين بلغيث، ابن باديس وأزمة التخلف الحضاري في الجزائر، مجلة الموافقات، العدد السادس، س 1997، ص 11.

[2]– محمد الأمين بلغيث، المرجع نفسه، ص 15.

ويقول: " كن عصريا في فكرك وفي تجارتك وفي صناعتك وفي فلاحتك وفي تمدنك ورقيك " [1].

وهذا لا يتحقق حسب ابن باديس إلا بالتربية الإسلامية الصحيحة والاعتماد على اللغة العربية في التواصل بين أبناء الأمة العربية وخاصة الجزائرية منها، وهذا ما كانت تستهدف فرنسا القضاء عليه حتى تدمج الجزائر في فرنسا، ولهذا جعل شعار جمعية العلماء المسلمين الجزائريين: "الإسلام ديننا، العربية لغتنا، الجزائر وطننا " [2].

ب ــ محاربة الشعوذة والخرافات: أدرك ابن باديس أنّ فرنسا تشجّع على نشر الخرافات والشعوذة وإلصاقها بالدين الإسلامي بغية تشويهه وإبعاد الناس عنه. فهمّ الشيخ لمحاربة الطرقية الفاسدة والشعوذة والدروشة بكل ما أوتي من قوة، وحين ضيّق عليهم الشيخ وكشف حقيقتهم لم يجدوا حلا إلاّ أن يقتلوه، فدبّروا أحد أتباعه من الذين في قلوبهم مرض، ودفعوه إلى القول أنّ ابن باديس كافر، وأنّ قتله جهاد، لكن هذه المحاولة باءت بالفشل وقُبض على الرجل، إلاّ أنّ ابن باديس عفا عنه" [3].

2 ـ جمعية علماء المسلمين :

هي جمعية دينية علنية أنشئت من أجل الدين وحده، ولكنها في الوقت نفسه لا تجيز لنفسها أن تتخلى عن المعركة السياسية التي تخوضها الأحزاب والهيئات السياسية.

---

[1]– محمد الأمين بلغيث، المرجع نفسه، ص 17.

[2]– مريم سيد علي مبارك، المرجع السابق، ص35–36.

[3]– مريم سيد علي مبارك، المرجع نفسه، ص 36–37.

أماّ فيما يخص الأساليب والوسائل التي اعتمدها ابن باديس في تحقيق أهدافه فقد كانت كالتالي:

2. أ . تأسيس جمعية العلماء المسلمين الجزائريين عام 1931:

كان الهدف منها هو لم شمل علماء الأمة وتنسيق الجهود بينهم لتحقيق الإصلاح الديني.

2. ب . إنشاء الكشافة الإسلامية الجزائرية:

الشيخ هو الذي أوحى بفكرة الكشافة للشهيد " محمد بوراس"، وكان الهدف منها هو تربية النشء على حب الوطن والدين والأخلاق .

2 . ج. التعليم وإنشاء المدارس الحرة:

لما كانت غاية الإمام ابن باديس إصلاح المجتمع، بادر إلى التربية والتعليم و"ترميم" ما أفسدته يد الشيطان الصليبي، إذ أن فرنسا ما إن استقرت بالجزائر حتى مدت يدها إلى التعليم تشوهه وتستأصله وتتخذه قاعدة ثانية في التدمير والتخريب. لأنها تعلم أن التعليم هو الذي يصنع العقول المفكرة الرافضة ويعطي للشخصية عمقا واعيا، وبالتالي يمثل حصنا يجعل كل محاولات الفرنسة والتغريب والذوبان عبثا ومجهودا ضائعا، ولقد وضع ابن باديس خطته على أساس مبتكر يتلخص في أن يحاصر فرنسا في رفق وعزم صارم في الوقت الذي تظن أنها تحاصر الجزائر، ولم تتفطن فرنسا إلى مهارة هذه الخطة

إلا بعد فوات الوقت، فوجدت نفسها محاصرة بعد أن استمال إليه أعوانها طائفة بعد أخرى.

فكان من الضروري أن يفلح في تنفيذ خطته بعيدة المدى، وهي القيام بانقلاب جذري يرتكز في المقام الأول والأخير على إعداد جيل صالح ينهض نهضة إسلامية، بحيث يأخذ من عظمة الماضي، ومن يقظة الحاضر ما يعصمه من الزلل والانحراف، ويسير في طريق المستقبل المشرّف الذي يقوم منهجه على العودة إلى منهج السلف" [1]، وهو بذلك قد كشف عن هذه القوة الهائلة التي حققت يقظة الجزائر ونهضتها المعاصرة.

والأستاذ الإمام كما يصفه رفيقه في الدرب الشيخ محمد البشير الإبراهيمي بقوله: " إنه هو الذي وضع القانون الأساسي على قواعد من العلم والدين لا تثير شكا ولا تخيف، وكانت الحكومة الفرنسية في ذلك الوقت تستهين بأعمال العالم المسلم، وتعتقد أننا لا نضطلع بالأعمال العظيمة فخيبنا ظنها والحمد لله" [2].

فقد كان هذا المسلك العملي في بناء الأمة سببا في تحقيق هذا النجاح ا لبارز وذلك لبعده عن المهاترات الحزبية التي كانت تدور في فلك حدده الاستعمار سلفا وكان هذا العمل البذرة الأولى التي اتفق ابن باديس ورفيقه الإبراهيمي على غرسها في الجزائر كما يقول الإبراهيمي: " كانت الطريقة التي اتفقنا عليها أنا وابن باديس في اجتماعنا بالمدينة المنورة عام 1913م، في تربية النشء، هي ألا نتوسع في العلم وإنما نربيه على

[1]– محمد الأمين بلغيث، المرجع السابق، ص 20.

[2]– محمد الأمين بلغيث، المرجع نفسه، ص 21.

فكرة صحيحة ولو مع علم قليل، فتمت لنا هذه التجربة في الحديث الذي أعددناه من تلامذتنا" [1].

بعد أن كان ابن باديس يُلقي الدروس في المسجد بقسنطينة أسّس جمعية التربية والتعليم بقسنطينة وبعد تأسيس الجمعية أنشأ من تبرّعاتها مدارس حرة تُعلّم الأطفال والكبار اللغة والدين والتاريخ، ويعتبر الجامع الأخضر بقسنطينة من اكبر المدارس التعليمية التي كان يُدرّس بها الشيخ.

وما يجدر الإشارة إليه حول هذه المدارس أنها إلى جانب تدريس اللغة العربية فقد كانت تدرّس أيضا الفرنسية، وكذا تعليم البنات وكانت نتيجة هذه المدارس أنها خرّجت طلبة كانوا هم أوائل الملتحقين بالثورة "[2].

وعليه لقد كان الشيخ ابن باديس يتخذ من أعماله وسلوكه وتفكيره ميدانا للتعليم والتربية والتكوين، وكان يحلم بمشروع للتعليم العالي على النمط العصري، ويحرص على بناء المساجد والنوادي الشعبية لا لتكوين أماكن للعبادة أو التسلية السليمة فقط، بل لتكون أيضا ميادين تعليم الكبار.

2 . د . الصحافة: بدأ الشيخ الكتابة في جريدة " النجاح" بهدف نشر أفكاره الإصلاحية، لكن انفصل عنها حين أصبحت فرنسا تتحكم فيها فاضطر إلى إنشاء عدة

[1]– رابح تركي، ابن باديس ونشأة الحركة الإصلاحية في الجزائر، مجلة الأصالة، نشر وزارة التعليم الأصلي والشؤون الدينية، الجزائر، العدد 24، مارس– أفريل1975 ، ص11.

[2]– مريم سيد علي مبارك، المرجع السابق، ص38–39 .

صحف أولها المنتقد سنة 1925، وسمّيت المنتقد نتيجة الدعوة التي أطلقها الشيخ كوسيلة للنقد والنظر عكس ما كان متداولا في تلك الفترة والمحصور في الجملة" اعتقد ولا تنتقد ". ثم جريدة الشهاب كثورة على الأوضاع المنحطة في العالم الإسلامي وسماها الشهاب لأنها ترمز إلى الشهب التي تحرق كل التقاليد البالية ثم بعدها جرائد جمعيته كالبصائر والشريعة، كما كان ينشر مقالات بالفرنسية في جريدة الدفاع التي كانت تُصدرها الجمعية باللغة الفرنسية لإيصال أهدافها إلى الاستعمار، كما أنشأ المطبعة الجزائرية الإسلامية التي تسمح له بنشر الأفكار الإصلاحية والوطنية بكل حرية.

2. هـ . الخطابة: كان الشيخ خطيبا أديبا قال فيه أحد الفرنسيين: " قد ملك مقاليد الكلام وبصوته الناري يستفز الجماهير... وإنّ نبرات صوته لتنزع منك الإعجاب انتزاعا، ثم تجتثّ من صدرك ما أنت مقتنع به من رأي، وتجعل منك عبده وملك يمينه"[1].

2. , .النوادي: أنشأ الشيخ وجمعيته الكثير من النوادي التي كان يلتقي فيها المثقفون والأدباء ويتبادلون فيها الأفكار حول الأمة، وكانت تُلقى فيها المحاضرات أهمها نادي الترقي بالعاصمة.كما أنشأت نوادي لكرة القدم وفرق مسرحية وموسيقية بهدف ترقية الشعب والتفتّح على العالم.

ولعل ما به نُثبت جهاد الشيخ وصدق دعوته وإن كان في غنى عن الحاجة إلى بيّنة أو برهان. ردّه على المسؤول الفرنسي الذي قال له: " إمّا أن تُقلع عن هذه الأفكار

[1]– مريم سيد علي مبارك، المرجع السابق، ص39– 40.

وإلاّ أغلقنا المسجد الذي تنفث فيه سمومكم ضدنا "، فأجابه الشيخ عبد الحميد ابن باديس: " لن تستطيع ذلك. فأنا إن كنت في عرس علّمت المحتفلين وإن كنت في مأتم وعظت المعزين أو في القطار علّمت المسافرين أو في السجن أرشدت المسجونين، فأنا معلّم مرشد في جميع الميادين، فالأمة استجابت لداعي الله الذي يحييها وخير لكم أن لا تتعرّضوا لها في دينها ولغتها" [1].

3 – الحركة الباديسية:

تميزت الحركة الباديسية بالعقلانية في التسيير والحكمة في التدبير، وقد أشار عبد الله شريط في هذا قائلا: " تتجّلى العقلانية الباديسية في محاربة اللامعقول و الأسطوري والخرافي والوثني في العقيدة الاجتماعية، وهو ما مهّد، بل كوّن اليقظة الفكرية في الشعب" [2].

وعليه كانت أفكار ابن باديس تحتوي على الكثير من الأفكار السياسية وهذا على الرغم من أنّ طابع جمعية العلماء يظهر بعيدا عن كل حزبية أو حركة سياسية، وعليه كان ابن باديس يجاهد في سبيل بناء مفهومية الشعب الجزائري ليشدّه بها إلى العروبة و الإسلام، ويجاهد ضد كل من ابتغى دون هذه المفهومية للشعب عقيدة و أصلا، و من ثم جاء تأسيس جمعية العلماء لتعمل من أجل الدين، دون أن تتخلّى

[1]– مريم سيد علي مبارك، المرجع نفسه، ص 40–41.

[2]– عبد الله شريط، مجلة الثقافة والسياحة، الجزائر، العدد79، فبراير– س1984.

عن المعركة السياسية، التي كانت الأحزاب تخوضها في تنافر وتناحر، وهذا على الرغم من أنّها كانت تقف موقف المؤيد لكل ما يصدر عن جمعية العلماء الجزائريين.

كما أنّ الحركة الباديسية لم تكن بعيدة عن المجال التّثقيفي، بل كانت تشكّل لبّه إذ اعتنى عبد الحميد بن باديس بالتعليم وذلك بتأسيسه على منهجية أصيلة، مستقلة عن الروح الاستعمارية، كما اعتنى بالكتابة و النشر،و إلقاء المحاضرات، و ذلك بغية تنشيط الحياة الثقافية الإسلامية، وبعثها في الأنفس إنْ بطريقة مباشرة باعتماد الحلقات والدروس والمحاضرات، أو بطريقة غير مباشرة، بواسطة الجرائد والمجلاّت، وهذا كله من أجل شد الناس إلى عقيدة فعلية وفعالة، يمكن أن تحرّك الوعي، وتناهض المستعمر، وهذا باستعمال كل العقول والسواعد الاجتماعية دون تفرقة بين الرجال والنساء "[1].

لكن هذا ليس معناه أنّ الحركة الباديسية لم تكن خالية من هزّات، فقد عرفت كثرة منها، بلغت درجة الاستقالة أحيانا، كما عرفت انحيازات متعددة لدى بعض أصحابها، أدت في بعض الأحيان إلى التنافر داخل الحركة، لكن هذا ليس شيئا هاما إذا ما قورن بالهدف العام للإصلاح، وبالمنهج المتّبع، إذ أنّ هذه الحركة – غيرها في سائر البلدان العربية – لم تفلت من آلة الرقابة الاستعمارية وخاصة في بلد كالجزائر، حيث يتميز الاستعمار فيه بممارسة الاستبداد الّتام، لذلك تمكّن من خلال النّفوس الضعيفة، ومن خلال مغريات مالية و امتيازات طبقية من إنشاء جماعات من المصلحين اتخذوا

[1]– عمار طالبي، المرجع السابق، ص 199.

تسميات منافسة مثل: المرابطين أو العلماء أو الباشاوات، ممن كوّنهم الاستعمار من أتباعه عن وعي منهم أو عن غير وعي.

وكان هدف هؤلاء الأتباع الدفاع عن التقاليد الإسلامية، لأنّ المستعمر وجد في التقاليد "مخبئا هاما ومهما يدسّ فيه شعار سياسته الاستعمارية، يقول عبد الله شريط في هذا : " ...فالاستعمار نفسه اختار الزوايا كسلاح لمعركته ضد تقدم الشعب، ثم إن معركة الزوايا في عهد الشيخ ابن باديس كانت تمثل معركة اليقظة الفكرية التي لابد أن تسبق المعركة السياسية " [1].

لقد عايش الشيخ مشكلة الجزائر السياسية فحارب الإدارة الفرنسية وعملائها المقنعين، ويدافع عن شخصية الجزائر السياسية ويدخل هذا المفهوم في ذهن الشعب ويهاجم من ينكره أو يستخف به ولا يقيم له وزنا، ويشارك في الاجتماعات، ويناقش مناقشة سياسية هادفة ضد سياسة أولئك المرابطين الذين كانوا عملاء المستعمر، فهذه السياسة المقيتة تمكّنت من تقسيم الإصلاح إلى اتجاهين متنافرين، وتحويل الشعب إلى قطيع انتخابي و ما كان ذلك إلاّ لأنّ الإصلاح كان يعوزه الضبط المنهجي، وهذا ما يقودنا إلى القول: " بأنه كان مّتجها أكثر إلى إحياء العقيدة، وتكوين مفهومية الجهاد أكثر من اتجاهه التأملي الفلسفي" [2].

[1]– عبد الله شريط، معركة المفاهيم، المصدر السابق، ص95.

[2]– عمار طالبي، المرجع نفسه، ص 199.

4 ـ جمعية العلماء وعلاقتها بالمشرق العربي:

لقد كان للجمعية مواقف واتصالات خارج الحدود الجزائرية ما اكسبها شهرة وسمعة زادت من قيمتها وهيبتها في الداخل والخارج، ونتيجة لذلك فقد كانت تصلها إرساليات تتلقاها عن مختلف دول المشرق العربي، نذكر منها المطبوعة العربية التي تلقتها من دمشق وبيروت والقاهرة تتضمن أربعة وستين صفحة معنونة النار والتخريب في فلسطين.

ولقد اكتسحت الجمعية شهرة في المشرق العربي بشهادة احد طلاب الجمعية الذين بعثوا إلى مصر لمزاولة دراسته في الأزهر في نوفمبر من عام 1938م، وهذه الشهادة قد نشرتها الجمعية في جريدتها " البصائر" يقول فيها الطالب: " ومن السّار المطرب أنيّ أينما ذهبت وذكرت اسم الشيخ عبد الحميد بن باديس، كانت الثغور تبتسم والوجوه تنشرح والآذان تُصغي والأمور تقضى. وهكذا سهّل عليّ اسم الأستاذ الرئيس كل صعب، ووصلت إلى مصر بفضل انتسابي إلى جمعية العلماء المسلمين ذات السمعة العالية في الشرق العربي الإسلامي".

وهذا الشرف اكتسبته الجمعية من خلال الأعمال التي كانت تقوم بها بكل إخلاص وعزم من أعضائها، مثل الشيخ "الفضيل الورثلاني" الذي حين أحسّ أنّ فرنسا تضيّق الخناق عليه، سافر إلى مصر واتصل بمختلف الشخصيات العلمية والرسمية والشعبية في نطاق التعريف بالجزائر وقضاياها، لأجل معرفة ما يستطيع هؤلاء تقديمه

لمساعدة الجزائر ،واستمر الفضيل في عمله حتى أصبحت الجزائر تُذكر على كل لسان مقرونة بالاهتمام في الصحف والإذاعات والمنتديات. وأصبح الورثلاني يكتب في الصحف المصرية والدمشقية واللبنانية حول القضية الجزائرية. ومن **أبرز النتائج التي تُوّجت بها محاولات الورثلاني في نصرة القضية الجزائرية تأسيس كل من:**

أ – اللجنة العليا للدفاع عن الجزائر سنة 1942م.

ب – جمعية الجالية الجزائرية.

ج– جبهة الدفاع عن شمال إفريقيا. التي كان الشيخ الورثلاني هو العنصر الفعال في سيرها " [1].

ولأنّ ابن باديس هو شعلة ومنار الحركة الإصلاحية في الجزائر، فقد كان يوم وفاته يوما عسيرا ليس على الجزائريين فقط، إنما على العالم العربي والإسلامي كله. فقد تأثر لوفاته جميع أفراد الشعب الجزائري، وقال الشّيخ العربي التبسي في تأبينه: " لقد كان الشّيخ عبد الحميد بن باديس في جهاده وأعماله هو الجزائر كلها. فلتجتهد الجزائر بعد وفاته أن تكون هي الشّيخ عبد الحميد بن باديس" [2].

ومن بين من خلّد هذا المصاب الجلل في تئبينيته شاعر الجزائر الكبير محمد العيد آل خليفة بقصيدة مما جاء فيها :

[1]– عبد الكريم بو الصفصاف، المرجع السابق، ص 318–319 .

[2]– محمد الأمين بلغيث، المرجع السابق، ص 23.

يا قبر طبت وطاب فيك عبير هل أنت بالضيف العزيز خبير ؟

هذا ابن باديس الإمام المرتضى عبد الحميد إلى حماك يصير

العالم الفذ الذي لعلومه صِيتٌ بأطراف البلاد كبير

بعث الجزائر بعد طول سباتها فالشعب فيها بالحياة يصير

إلي أن يقول:

نم هادئا فالشعب بعدك راشد يختط نهجك في الهدى ويسير

لا تخش ضيعة ما تركت لنا سدى فالوارثون لما تركت كثير

وحتى السلطات الفرنسية وصفت وفاته في تقاريرها، قالت: " إن الشيخ عبد الحميد بن باديس، رئيس جمعية العلماء المصلحين الجزائريين الذي كانت صحته متدهورة وسيئة للغاية منذ شهور قد توفي يوم 16 أفريل 1940 في بقسنطينة، وشيعت جنازته في اليوم التالي، في وسط جموع غفيرة تعد بعشرات الآلاف من سكان المدينة، ومن الذين جاءوا من مختلف أنحاء القطر" [1].

ولعلّ ما سجلته التقارير الفرنسية بمناسبة وفاته كان أصدق تصوير، لتعلق المسلمين الجزائريين بشخصيته الفذة حتى أولئك الذين كانوا موظفين لدى الإدارة.

[1]- محمد الأمين بلغيث، المرجع السابق، ص 02.

وكانت وفاة ابن باديس كما يقول المرحوم مالك بن نبي، قد فوتت على الإدارة الاستعمارية المنال من الحركة الإصلاحية، لأن وفاته كانت حياة لأفكاره، وذلك أن موت هذا الزعيم قد حرر نهائيا الفكرة الإصلاحية التي كانت " فكرة متجسدة " من خلال صاحبها.

فأصبحت بموته فكرة مجردة لا يجد الاستعمار إليها سبيلا، حيث قام بإعدادها الشيخ صالح بن مهنا القسنطيني، والشيخ عبد الحليم بن سماية ناقل آراء محمد عبده الإصلاحية، والشيخ رشيد رضا صاحب "المنار"، قائلا: " لقد تجلت في شخص الإمام عبد الحميد بن باديس أمة فتحدث عن آلامها وآمالها، وعبر عن مأساة فلسطين ونبّه الأمة إلى الخطر الصهيوني المتربص بالأقصى، وناضل من أجل التضامن الإسلامي ووحدة العرب، ونافح بقلمه عن القضايا العادلة في العالم، وغلاة المستوطنين الاستعماريين المتعصبين. بقيت وفية لأفكار زعيمها الأول ومنهجيته في العمل" [1].

وهكذا إذن، تعرفنا على كيفية تعدد مصادر الإصلاح في الفكر الجزائري الحديث مصادر داخلية كالرد على الطرقية وسلطاتها الروحية المهددة للعقيدة الإسلامية الصحيحة والمهمّشة للشعب من الفعالية لمواجهة واقعه البائس، إلى الرد على الصليبية الجديدة التي حملت معاول هدمها الإدارة الفرنسية في الجزائر ورموز مثقفيها وصحافتها، ثم إلى مصادر خارجية، كالتيار الجارف للثورة الإسلامية الذي قام به موقظ الشرق "

[1]– المرجع نفسه، ص 02.

جمال الدين الأفغاني "، ومدرسة الإصلاح المحلية، التي بنت القاعدة الأولى لحركة ابن باديس.

هذا بإيجاز تبيين للمنهج الإصلاحي في المغرب العربي الذي كان ابن باديس بجمعيته نموذجا له، وعليه لقد ساهم ابن باديس مساهمة فعالة في نصرة وتحقيق القضايا الجزائرية والدفاع عنها بصورة مختصرة، وأخذ أهمية نال بها شرف الاحترام من دول المشرق العربي .

وهذا ما جعل من عبد الله شريط يصفه بأنه رمز الكفاح الجزائري بل هو الجزائر بأكملها في كفاحها وطموحها .

الخاتمة

ومما تقدم نخلص في نهاية بحتنا إلى خلاصة عامة والتي يمكن أن تعطي للقارئ فكرة، نتمنى أن تكون واضحة حول الإشكالات المعرفية الفلسفية في الجزائر عند عبد الله شريط.

لقد أعطى عبد الله شريط المعرفة صبغة جديدة في تقديمه ومعالجته لأهمّ القضايا الّتي عرفها الوطن العربي فكانت مفاهيمه عبارة عن سلاح ذو حدين بحيث يدفع بأبناء أمّته إلى بذل الجهد في مواكبة التقدم والازدهار من جهة، والتخلّص من التبعية في جميع المجالات من جهة أخرى، بعدما عرفت نظرية المعرفة تطورا كبيرا عبر العصور، وبعدما كان الفلاسفة يهتمون ويبحثون في أصل الوجود وماهيته، أصبح شغلهم الشاغل الوجود الإنساني وما يتعلق به من قضايا معرفية واجتماعية وسياسية...الخ وصار الإنسان يطمح لحياة أفضل في ظل الصراعات التي يعرفها عالم العصر الحديث والمعاصر.

إن فلسفة عبد الله شريط تهدف إلى الانطلاق من الواقع في طرح الإشكال كما تعود إليه في تقديم النصائح وإيجاد الحلول ولكون التاريخ الثقافي والفكري هو المقياس الأساسي لأيّ أمّة في قياس مدى تطوّرها كانت أعماله بمثابة ردّ على أعداء اللّغة والثقافة.

حيث امتاز مفكرنا بأسلوبه النقدي حتى لذاته و استطاع أن يوفق في أعماله بين الفلسفة والأدب، كما جمع بين المشارب المعرفية وبين حداثة الفكر، و اختار النضال الفكري والمعرفي منذ شبابه حين كان كاتبا وصحفيا مثابرا بقلمه، وتميّز بعمق تفكيره

وسلامة منهجه، علاوة على ذلك بساطته في الأداء خاصة التّعليمي والإعلامي، فقد ترك مكتبة فكريّة وفلسفيّة وأدبيّة طرح فيها مجموعة من القضايا الجزائريّة وقضايا الأمّة العربية، كما استلهم أفكار من أخلاقيات(كانط) وأدبية الجاحظ ومجتمعيّة ابن خلدون.

ومن هنا ندرك لما يلح مفكرنا على المقارنة بين الثقافة العربية والثقافة الغربية، فقد طُرحت المشكلة على النخب الفكرية للبحث عن عقلانية جديدة قادرة على تجسيد هذا التحدي و تجاوز محنة الاستسلام، مما أدى إلى ظهور خطاب جديد متباين الرؤى لدى العقل العربي.

ونحن إذا انطلقنا من مسلّمة أنّ الفكر ليس فوق التاريخ ولا بخارج عنه، وأنّ الفلسفة في هذا الإطار لا تشكّل استثناء، فإنّ ذلك يدفعنا إلى القول بأنّ حضور التيارات الفلسفية في الفكر العربي الحديث، قد تأثر بالظروف التاريخية.

فقراءتنا أو فهمنا للفكر العربي قراءة علمية سليمة، لا تتمّ إلا من خلال إعادة تكوين العلاقة بينه وبين الواقع الذي نشأ فيه، ولذلك فإننا لا نستطيع أن نفهم أيّ خطاب فلسفي في الفكر العربي الحديث دون ربطه بصيرورة التاريخ العربي الحديث، وبالتالي فالإنتاج الفكري يعكس تاريخية زمننا، فقد شكّلت الصدمة التي فاجأت العالم العربي في العصر الحديث عائقا أمام التطور الذاتي والثقافي والسياسي والاجتماعي.

إلاّ أنّ ذلك لم يحل دون انتشار نزوع نهضوي لدى فئة من المثقّفين العرب الذين برزوا تحت تأثير ضغوطات الاستعمار والتخلّف، حيث حاولوا التعبير بأدوات وأساليب مختلفة عن إحساسهم العميق بالتأخر التاريخي، وعن الفارق الحضاري العميق الذي يعيشه العالم العربي قياسا بالغرب.

فأخذت بذلك ملامح الوعي الإصلاحي تظهر في صورة مشاريع وُضعت بغية التقدم والرقي، حيث تبلورت بشكل جليّ وواضح النقاط الأولى للأفكار الإصلاحية الرامية إلى التغيير والتعديل في شتى المجالات وعلى مختلف الأصعدة، سواء السياسية أو الاقتصادية أو الاجتماعية أو الثقافية أو العلمية أو الدينية.

إن مفكرنا يوهمك بأنه يحقر الثقافة العربية، في الوقت الذي يحارب فيه رجعية أدعياء هذه الثقافة ويبين لنا أن فئة المثقفين الرجعيين أشد فتكا بحيوية الأمة، بل أنهم حلفاء للمستعمر بقصد أو عن غير قصد، وإن هذه الفئة تسير في الطريق الذي عبده لها الاستعمار، حتى وإن كانت وجهته غير التي يريدها الشعب ولا يجد فيها نفسه ولا تخدم مواهبه وعبقريته و لأن عناصر الثقافة تنير الطريق أمام الإنسان وتجعله يرى بالعقل، كما تهدف هذه العناصر إلى زرع الوعي والفهم ودلك قصد تمكين المرء من ترجمة قدراته وأفكاره لتعم الفائدة على المجتمع.

فقد أبرز مفكرنا جوانب من المفاهيم والإشكالات التي أخذت جانبا كبيرا في فلسفته، كواقع الثقافة الذي أصبح يعرف صراعا مريرا بعدما أضحت الجزائر في تبعية للاستعمار

الفرنسي، فهذا المستعمر أراد طمس هويتنا العربية، وبذلك عرفت ثقافتنا مرحلة الشيخوخة وأصابها الشلل، فدعا أبناء وطنه إلى التفتح لأن العالم يشهد نوعين من الشعوب، شعوب منفتحة تسعى إلى المزج مع ثقافات مغايرة وهنا أكد إعجابه بما تفعله الدول الغربية بالإسراع في ترجمة الكتب إلى لغتاها لكي يستفيد منها أكبر قدر من القراء، وذلك لما تحتويه من أفكار وقيم جديدة لقضايا الإنسان الحديث.

فيما يوجد هناك شعوب منغلقة ليس لها علاقات ومازالت متشبثة بالعادات والتقاليد، كما دعا المثقف للخروج إلى أوساط الشعب والإصغاء إلى همومه وذلك لرفع اقتراحاتهم ومن اجل ممارسة عمله ميدانيا فيتخلص بذلك من الآراء السلطوية التي تجعله مقيد عن القيام بمهامه على أكمل وجه.

ولقد أكد عبد الله شريط أن طرد المستعمر من وطننا يرجع إلى ثلاث نقاط أساسية هي: تشبث الجزائريين بأرضهم للاستقلال التام، وحدة الشعب الجزائري وعدم التمييز بينه، ووحدة التراب الوطني أي رفض أي تقسيم للوطن.

كما أصر على ضرورة ربط الثقافة باللغة لكونها وسيلة من وسائل الاتصال بين الشعوب، وعن طريقها تبرز العواطف البشرية التي لا تتغير كنشوة النصر والشعور بالظلم والسرور فهذه عواطف تلازم الإنسان منذ بدء الخليقة، وهي مستمرة ما دامت الحياة فوق الأرض.

وعن طريق اللغة استطاعت الآثار الأدبية الإنسانية أن تنتقل من جيل إلى جيل آخر، وأن تنمو نموا مستمرا بما يضيفه الأدباء إليها في العصور اللاحقة من لوحات إنسانية خالدة، وهذه الآثار تمثل صوامع شعور وهياكل تطهير يلجأ المرء لحفظ بقاءه بها.

فقد عرفت اللغة العربية منذ القديم تحديات واسعة في تاريخ صراعها وصراع الإسلام وما ذلك إلا لأنها لغة القران الكريم، ومن المعلوم أن اللغة والدين هما العنصران المركزيان لأي ثقافة أو حضارة يكتب لها البقاء.

ومن هذا المنطلق فإن أي تحد لثقافة ما ينطوي على تحد للغتها، ولا يخفى أن العربية اليوم، باعتبارها وعاء للثقافة والحضارة الإسلامية، وبحكم النظام الدولي المعاصر، فهي تواجه تحديات كبيرة من قبل العولمة المختلفة، ولأن العالم مقبل على عصر أمريكي، تسود فيه المدنية الأمريكية وقيمها الثقافية.

ولم يتوقف الأمر بالبعض عند التخوف من سيادة اللغة الانجليزية وإنما تجاوزه إلى التحذير من انسياق معظم اللغات واندثارها تحت وطأة التقدم التكنولوجي والمعلوماتي الذي يؤدي إلى انتشارها باستمرار وتسارع، فلا تستطيع اللغات الأخرى مجاراته أو اللحاق به وقد تصبح لغات مهمشة وقد ينتهي بها الأمر إلى الخروج من حياة أهلها وبخروجها تفقد الإنسانية تراثا هائلا من الثقافات لصالح أحادية اللغة.

إن واقع اللغة تصطبغ بتجليات الصراع بين الأنا والآخر فحينما يضعف الإحساس بالأنا أمام تحديات الآخر، فإن الضعف يتسرب إلى اللغة إذ لا يمكن الجمع بين التنازل عن الهوية اللغوية واحترام الذات، ولهذا فإن العامل الحاسم في تحديد الانتماء القومي هو اللغة، فالعولمة أعادت توجيه المسألة لتدخل في إطار ما يسمى بحوار الحضارات، وضرورة الاعتراف بالآخر والتعامل معه، مع الحرص في نفس الوقت على بلورة الهوية والانتماء .

ظل عبد الله شريط طوال حياته من أبرز المدافعين عن اللغة العربية في الجزائر لكونها لغة القران ، وفي سبيلها خاض معارك فكرية عاتية ضد دعاة الفرنسة والتغريب، فرغم جهود الاستعمار الفرنسي في محوها إلا أنها عرفت تحديات كبيرة وأصبحت القاسم المشترك بين الشعوب العربية ، ودعا إلى توجيه اللهجات ومراقبتها حتى تأخذ طابع اللغة الثقافية حتى يصبح المجتمع الجزائري يتكلم كما يكتب ويكتب كما يتكلم.

كما قدم أفكاراً ورؤى معمقة في سبيل النهوض باللغة العربية وتعميمها وترقيتها في الجزائر والوطن العربي من خلال عملية التعريب، ومشاركة أبناء الوطن الواحد في هذه المعركة التي لا نحتاج في تطبيقها إلى يد خبراء أو منظمات، بل نحتاج إلى أساندة ومعلمين جزائريين الذين يستطيعون لوحدهم انجاز هذا المشروع من خلال الثورة على أنفسهم والرفع من مستواهم الثقافي العام

وعليه مادامت اللغة ترتبط بالنشاط الاجتماعي وبالتطور الحضاري للإنسان، فإنها تتمتع ببعض خصائص الكائن الحي، ولها من هذه الخصائص طاقة النمو والتطور بقدر ما يكون للناس الذين يتعاملون بها طاقة من النمو والتطور في ميادين نشاطهم البشري، فمن غير الممكن أن نجد أمة سائرة في مواكب التحضر وهي تتعامل بأدوات مختلفة للتفاهم.

لقد ساهم في بروز فكر عبد الله شريط مجموعة من الأحداث إضافة إلى أفكار ومواقف بعض الفلاسفة والمفكرين الّذين سعوا إلى تغيير العالم بآرائهم، ونذكر من بين هؤلاء الفيلسوف الإسلامي عبد الرحمن ابن خلدون الّذي تأثّر به مفكرنا واهتم كثيرا بدراسته في سياق الأخلاق وعلاقتها بالحضارة والسّياسة والثّقافة، كما تأثر به في مقارباته السوسيولوجية إلى المدى الذي اعتبره المعلم الأول في الثقافة العربية الإسلامية.

فقد أبرز عبد الله شريط من خلال دراسته لفكر ابن خلدون مدى إهمال هذا الأخير للمبادئ النظرية التي تقوم عليها الدولة وتسليمه للواقع كما تجاهل وجهها القانوني وصيغتها الشرعية وأقام تحليله على المفهوم الجاهلي الذي كان سائد عند العرب قبل الإسلام، وأدى بابن خلدون إلى ظاهرة التشتت التي ليس لها أساس ديني، لكنه تبنى المنهجية الخلدونية في رصده للظواهر الاجتماعية، وعلى ضوئها درس عدداً من مواثيق الثورة الجزائرية مثل: ميثاق الصومام، والميثاق الوطني، وميثاق طرابلس.

أما تأثره بالفيلسوف برتراند راسل فيتجلى من خلال إعجابه بكتابه " كيف أفهم العالم" والّذي يسرد فيه الحوار الّذي دار بينه وبين وأحد قراءه والّذي طرح فيه مجموعة من أهم المواضيع والقضايا الفلسفية : كالسلم والحرب..ودور السعادة في حياة الإنسان، والهدف من كتابته هو التخلّص من الهموم الّتي ترافق الإنسان، بحيث وضع فيه حلولا جيّدة لعامة الجمهور من الأوساط الشعبية.

وهي محاولة أراد بها صاحبها تنوير الرّأي العام للوصول إلى ذروة السّعادة، وإبراز شخصيّة ونمط تفكير الإنسان الأوروبي المتقدّم في جميع المجالات، وهذا ما دفعه إلى ترجمته للغة العربية تحت عنوان "من أجل سعادة الإنسان".

كما يعدّ ابن باديس من أهم المفكرين والمناضلين الذين ساهموا في تكوين شخصية عبد الله شريط من خلال حبه للوطن، فهذه الوطنية هي التي أشعلت هذه المحبة، حيث اعتبر أخلاقه الرفيعة بمثابة السلاح الذي استطاع من خلاله أن يكسر شوكة العدو ويغرس المحبة في نفوس أبناء وطنه، ولقد كتب عنه العديد من المقالات تتحدث عن دور جمعية علماء المسلمين في بعث الفكرة الإصلاحية من الناحية الدينية والروح الشعبية في الميدان الوطني غداة الاستعمار.

قائمة المصادر

والمراجع

قائمة المصادر والمراجع

القرآن الكريم.

1. سورة يونس، الآية 19.
2. سورة الأحزاب، الآية 12.
3. السنة النبوية الشريفة.

كتاب البر والصلة والآداب، أخرجه مسلم، باب تراحم المؤمنين في تراحمهم وتعاطفهم وتعاضدهم (1999/4)برقم(2586).

أ-**المصادر:**

1. عبد الله شريط، **الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون**، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، ط2، 1975.

2. عبد الله شريط ، **معركة المفاهيم**، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، 1981.

3. عبد الله شريط ، **معركة المفاهيم**، المكتبة الوطنية، 1976.

4. عبد الله شريط، **الثورة الجزائرية في الصحافة الدولية**، مؤسسة الشروق للإعلام والنشر، ج 2، 1961.

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

6. عبد الله شريط، **نظرية حول سياسة التعريب والتعليم**، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1984.

7. عبد الله شريط، **الأعمال الكاملة**، مج 1، ج1، وزارة الثقافة، الجزائر، 2009.

8. عبد الله شريط، **الأعمال الكاملة**، مج2، ج1، وزارة الثقافة، 2009.

9. عبد الله شريط، **الأعمال الكاملة**، مج 3، وزارة الثقافة، الجزائر، 2009.

10. عبد الله شريط، **المشكلة الإيديولوجية والتنمية الاجتماعية في الوطن العربي**، الشركة الوطنية، م1، 1981.

11. عبد الله شريط، **الفكر السياسي والمجهود الإيديولوجي في الجزائر**، المكتبة الجزائر، مج3، 2009.

12. عبد الله شريط ومبارك ألميلي، **مختصر تاريخ الجزائر**، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، دط، 1985.

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

ب المراجع:

1. ابن خلدون، **المقدمة**، تحقيق علي عبد الواحد وافي، القاهرة، ط1،ج3، 1960.

2. ابن خلدون، **مقدمة**، تحقيق درويش الجويدي، المكتبة العصرية، لبنان، س1422هـ،

3. محمود قاسم، **الإمام عبد الحميد بن باديس الزعيم الروحي لحرب التحرير الجزائرية**، دار المعارف، القاهرة مصر، د ط، 1968.

4. محمد مهراي، **فلسفة برتراند رسل**، دار المعارف، مصر، 1976.

5. محمد طالبي، **منهجية ابن خلدون التاريخية**، دار الحداثة، بيروت، ط1، 1981.

6. السمان محمود، **التوجيه في تدريس العربية**، دار المعارف، القاهرة، 1983.

7. محمد الطمار، **الروابط الثقافية بين الجزائر والخارج**، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، دط، 1983.

8. مالك بن نبي، **شروط النهضة**، دار الفكر، دمشق، ط 4، 1987 .

9. عبد الصبور شاهين، **العربية لغة العلوم والتقنية**، القاهرة، دار الاعتصام، ط2، 1986.

10. محمد عابد الجابري، **بنية العقل العربي**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط4، 1992.

11. محمد علي الجابري، **العصبية وأصل الدولة**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1992 .

12. علي عبد المعطي، **الفلسفة الحديثة من القرن 17حتى القرن 20**، دار المعارف، مصر، 2001.

13. محمد العربي ولد خليفة، **المسألة الثقافية**، ديوان المطبوعات الجامعية، دط، الجزائر، 2003.

14. علي حرب، **أوهام النخبة أو نقد المثقف**، المركز الثقافي العربي، ط 2، لبنان، 2004 .

15. بنسالم حميش، **نقد ثقافة الحجر وبداوة الفكر**، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1، 2004 .

16. بوفلجة غيات، **تحولات ثقافية**، دار الغرب للنشر والتوزيع، ط1، 2005 .

17. أرمان ماتلار، **تعريب خليل أحمد خليل**، التنوع الثقافي والعولمة، دار الفارابي، لبنان، ط1، 2008.

18. إسماعيل سراج الّدين، **ابن خلدون انجاز فكري متجدّد**، مكتبة الإسكندرية ، مصر، دط ، 2008 .

19. زواوي بغوره، **ميشال فوكو في الفكر العربي المعاصر**، دار الطليعة، بيروت، ط2، 2008.

20. عبد الكريم بو الصفصاف، **جمعية العلماء المسلمين الجزائريين ودورها في تطور الحركة الوطنية الجزائرية 1931-1945**، عالم المعرفة للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 2009.

21. عزمي طه السيد أحمد، **هموم ثقافية في عصر العولمة**، عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع، الأردن، ط1، 2015.

22. رمسيس عوض، **برتراند راسل الإنسان**، مكتبة الإسكندرية، مصر، د (ط س) .

23. محمد محفوظ، **الحضور والمثاقفة**، المركز العربي الثقافي، لبنان، ط1، 2000،

24. بختي بن عودة، **رنين الحداثة**، منشورات الاختلاف، وزارة الاتصال والثقافة، الجزائر، ط1، 1999.

25. عبد الله العروي، **ثقافتنا في ضوء التاريخ، المركز الثقافي العربي**،بيروت، ط 4، 1997.

26. جلال المخ، **ديوان أبي القاسم ألشابي أغاني الحياة**، دار المعارف للطباعة والنشر، مصر، دس.

27. وهيب إبراهيم سمعان، **الثقافة والتربية القديمة**، دار الثقافة لنشر والتوزيع، القاهرة، د ط، د س.

28. علي بوملحم، **أزمة الفكر العربي المعاصر**، المؤسسة الجامعية للدراسات لنشر والتوزيع، ط1، 2000.

29. كامل مراد، **دلالة الألفاظ العربية وتطوّرها**، معهد الدراسات العربية العالمية، القاهرة، ط2، 1963.

30. عطا ابراهيم، **طرق تدريس اللغة العربية، مكتبة النهضة المصرية**، القاهرة، 1407هـ.

31. جمعة سيد يوسف، **سيكولوجية تدريس اللغة العربية**، والمرض العقلي، سلسلة المعارف، 1990.

32. ميخائيل عيد، **أسئلة الحداثة**، منشورات الكتاب العربي،بيروت، د ط، 1998.

33. يسرى الجوهري وناريمان درويش، **الجغرافيا السياسية والمشكلات العالمية**، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، 1986.

34. محمد الأخضر عبد القادر السّائحي، **روحي لكم**، تراجم ومختارات من الشّعر الجزائري الحديث، المؤسسّة الوطنية للكتاب، الجزائر، س 1986.

35. محمد البشير الإبراهيمي، **سؤال التنوير**، الجزائرية للدراسات الفلسفية، إشراف وتقديم الأستاذ محمد الصادق بلام، س 2016.

36. توفيق محمد شاهين، **عوامل تنمية اللغة**، مكتبة وهبة، س1993.

37. علي جابر، **نظرية المعرفة عند الفلاسفة المسلمين**، دار الهادي، ط1، 2004.

38. ابن منظور، **لسان العرب**، تحقيق عبد الله الكبير وآخرون، دار المعارف، القاهرة، 2007.

39. محمد فتحي الشنيطي، **المعرفة**، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، 1981.

40. برتراند راسل، **الفلسفة بنظرة علمية**، تقديم وتلخيص زكي نجيب محمود، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، دط، 1960 .

41. شذرات هرقليطس، **نص كاتلين فريمان رقم 101**، ترجمة أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، دار إحياء الكتب العربية، مصر، دس.

42. ديف روبنسون، ترجمة الدكتور إمام عبد الفتاح إمام، **أقدم لك أفلاطون**، المجلس الأعلى للثقافة، 2001.

43. أي أف.ستون، **محاكمة سقراط**، ترجمة نسيم مجلي، المشروع القومي للترجمة، 2002.

44. يحي هويدي، **قصة الفلسفة الغربية**، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1992.

45. مصطفى النشار، **مدخل لقراءة الفكر الفلسفي عند اليونان**، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1998.

46. مصطفى النشار، **نظرية المعرفة عند أرسطو**، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2001.

47. مهدي فضل الله، **الشمسية في القواعد المنطقية**، المركز الثقافي العربي، لبنان.

48. حربي عباس عطيتو، **ملامح الفكر الفلسفي عند اليونان**، دار الجامعة العربية، الإسكندرية، 1992.

49. أميرة حلمي مطر، **جمهورية أفلاطون**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1994.

50. موريس فرادوارد، **أعلام الفكر الإنساني**، دار الصداقة، ج5، ط1، بيروت، 2002.

51. الأب جيمس فينكان اليسوعي، **أفلاطون، سيرته، أثاره**، دار المفرق بيروت، ط1، 1991.

52. هيجل، **علم ظهور العقل**، تر مصطفى صفوان، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 1981.

53. طه حسين، **في الأدب الجاهلي**، دار المعارف، مجلة الهلال، القاهرة، 1964.

54. ماجد فخري، **أرسطو طاليس**، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1958.

55. برهان غليون، **اغتيال العقل محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية**، سلسلة موفم للنشر، الجزائر، دط، 1990.

56. زكريا فؤاد، **أفاق الفلسفة**، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1988.

57. حمد علي عبد المعطي، **مقدمات في الفلسفة**، دار النهضة العربية، بيروت، 1985.

58. محمد جمال الكيلاني، **الاتجاه النقدي في فلسفة أرسطو**، دار ومكتبة الإسراء، للطبع والنشر والتوزيع، ط 1، س 2007.

59. يوحنا قمير، **فلاسفة العرب ابن سينا**، دار المشرق بيروت، ط2، 1986.

60. رمزي نجار، **الفلسفة العربية عبر التاريخ**، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط 2، 1979.

61. ابن سينا، **كتاب التعليقات**، تحقيق حسن مجيد لعبيدي، دار الفرقد، دمشق، س2009.

62. رجاء احمد علي، **الله و العالم في فلسفة ابن سينا**، التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ط 1، س2010.

63. علاء الدين محمد عبد المتعال، **تصور ابن سينا للزمان**، دار الوفاء لدنيا الطباعة، ط1، 2003.

64. ابن سينا، **رسالة في العشق**، تحقيق حسين الصديق، دار الفكر، دمشق، 2005.

65. حسام الدين الألوسي، **دراسات في الفكر الإسلامي**، درا الشؤون الثقافية العامة، العراق، س1980.

66. عثمان أمين، **رواد المثالية في الفلسفة الغربية**، دار المعارف، الإسكندرية، مصر، دط ، 1967.

67. جون كوتنهام، **العقلانية**، مركز الإنماء الحضاري، تر.محمود منقد الهاشمي، سوريا، ط1، 1997.

68. الشاروني حبيب، **فلسفة فرانسيس بيكون**، دار الثقافة، المغرب، ط1، 1981،

69. يوسف كرم، **تاريخ الفلسفة الحديثة**، دار القلم، بيروت، دط، 1988.

70. ول ديوارنت، **قصة الفلسفة**، دار المعارف،بيروت، ط6، 1988.

71. راوية عبد المنعم عباس، **ديكارت أو الفلسفة العقلانية**، دار المعرفة الجامعية، مصر، دط، 1989.

72. زاهر رفقي، **أعلام الفلسفة الحديثة**، رؤية نقدية، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط2، د س.

73. حمد علي عبد المعطي، **مقدمات في الفلسفة**، دار النهضة العربية، بيروت، 1985.

74. إيمانويل كانط، **مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة**، موفم للنشر، طبع المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الجزائر، ، دط، 1991.

75. محمد محمد الحاج حسن الكمالي، **محاضرات في الفلسفة الإسلامية**، المؤسسة الجامعية للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1993.

76. يحي هويدي، **قصة الفلسفة الغربية**، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1992.

77. بخيث محمد حسن مهدي، **الفلسفة الغربية القديمة عرض ونقد**، عالم الكتب للنشر والتوزيع، الأردن، ط1، 2012.

78. محمود علي أبو ريان، **تاريخ الفكر الفلسفي**، دار المعرفة، الإسكندرية، ج4، 1992.

79. محمد ماهر عبد القادر، **المنطق ومناهج البحث**، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، دط، س1985، ص149.

80. رونيه ديكارت، **المقال في المنهج**، تر. محمود محمد الخضيري، 1930.

81. ستيوارت هامبشر، **عصر العقل فلاسفة القرن السابع عشر**، تر. ناظع طحان، دار الحوار للنشر والتوزيع، سوريا، ط2، 1982.

82. عبد الرحمن بدوي، **شبونهور**، دار النهضة العربية، القاهرة، 1965.

83. عثمان أمين، **رواد المثالية في الفلسفة الغربية**، دار المعارف، الإسكندرية، س 1997.

84. فرنز شنيدرس، **الفلسفة الألمانية في القرن العشرين**، تر محسن الدمرداش، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1، 2005.

85. فريحة أنيس، **محاضرات في اللهجات وأسلوب دراستها**، جامعة الدول العربية، معهد الدراسات العالية، 1955.

86. مصطفى بوتفنوشات، **أسطورة وواقع الثقافة في الجزائر**، الشركة الوطنية للنشر التوزيع، الجزائر، دط، 1982.

87. محمد الطمار، **الروابط الثقافية بين الجزائر والخارج**، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1983.

88. محمد عابد الجابري، **بنية العقل العربي**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط4، 1992

89. مالك بن نبي، **شروط النهضة**، تر عبد الصبور شاهين، دار الفكر، دمشق، دط، 1986.

90. علي بوملحم، **أزمة الفكر العربي المعاصر**، المؤسسة الجامعية للدراسات النشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2000.

91. زكرياء إبراهيم، **اعترافات القديس أوغسطين**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر 1994.

92. أحمد عبد الحليم عطية، **كانط وأنطولوجيا العصر**، دار الفرابي، لبنان، ط1، 2010.

ج ـ قائمة المراجع بالغة الفرنسية:

1. Hamadi Ben Djabbalah, Le **Fondement du savoir dans la critique de la raison pure**, les éditions de la méditerranée, Tunis, 1997.

2. Gilles Deleuze, **La philosophie critique Kant**, PUF, Paris, 1963

3. Lehere k ,knowledge ,**oscford ,clqrendon** press,1974.

4. Kant, critique de la raison pure, **introduction de la 2émeédition**, trad personnelle paris 1845

د ـ المعاجم والموسوعات:

1. جميل صليبا، **المعجم الفلسفي**، دار الكتاب اللبناني، لبنان، ج2، ط1، 1982.

2. أندريه لالاند، **موسوعات لالاند الفلسفية**، منشورات عويدات، بيروت، ط1، س 1996.

3. إبراهيم مذكور، **المعجم الفلسفي**، مجمع اللغة العربية، الهيئة العامة للشؤون المطابع الأميرية، 1984.

4. عبد الرحمن، **موسوعة الفلسفة**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ج1، ط1، س1984.

5. عبد الرحمن بدوي، **موسوعة الفلسفة**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر،ج 2، ط 1، 1984.

6. محمد عبد الرحمان مرحبا، **الموسوعة الفلسفية من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية**، منشورات عويدات لنشر والطباعة، بيروت، 2000.

7. جيرارد جهامي، **موسوعة مصطلحات الفلسفة عند العرب**، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، د ط، 1998.

8. أندريه لالاند، **موسوعة لالاند الفلسفية**، المجلد الأول والثاني، تع: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات – بيروت– لبنان، ط2، 2001.

9. جميل صليبا، **المعجم الفلسفي**، دار الكتاب اللبناني، لبنان، ج1، 1986.

10. أندريه لالاند، **الموسوعة الفلسفية**، منشورات عويدات بيروت باريس، ط 2، س 2001.

11. روزنتال ويودين، **الموسوعة الفلسفية**، تر: سمير كرم، دار الطليعة – بيروت – لبنان، ط6، 1997.

12. جاك أطالي، **قاموس القرن الواحد والعشرون**، دار النشر فايار باريس، ط1، 1998.

هـ– المجلات و الدوريات:

1. عبد الله شريط، **الأديب العربي والشعب**، مجلة الأصالة، وزارة التعليم الأصلي والشؤون الدينية، العدد 13صفر، ربيع الأول 1393/ مارس، أبريل 1973.

2. عبد الله شريط، **مجلة الثقافة والسياحة**، الجزائر، العدد79، فبراير1984.

3. عبد الله شريط، **مجلة الثقافة**، وزارة الثقافة، الجزائر، العدد76، أغسطس1983.

4. مجموعة من الأساتذة الجامعيين، **المثقف العربي همومه وعطاءه**، الطبع والنشر مركز دراسات الوحدة العربية الفصل 11، الثقافة العربية محي الدين صابر، بيروت، ط1، 1990.

5. محمد العربي ولد خليفة، **عبد الله شريط**، المفكر المناضل الحر بأقلام نخبة من معاصريه وتلاميذه، جريدة صوت الأحرار، العدد 18-1780، 3جويلية 2010.

6. عبد الخالق عبد الله، **العالم المعاصر والصراعات الدولية**، سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والآداب والفنون، الكويت، يناير 1989.

7. جان فري مون، **تلاقي الثقافات والعلاقات الدولية**، بيروت، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد29، س 1984.

8. رابح تركي، **ابن باديس ونشأة الحركة الإصلاحية في الجزائر**، مجلة الأصالة، نشر وزارة التعليم الأصلي والشؤون الدينية- الجزائر، العدد 24، مارس-أفريل،1975 .

9. محمد الأمين بلغيث، **ابن باديس وأزمة التخلف الحضاري في الجزائر**، مجلة الموافقات، العدد السادس، 1997.

10. سلامة موسى، **الثقافة والحضارة**، مجلة الهلال، القاهرة، ديسمبر 1927.

11. هناء زكريا علي، **التعددية الثقافية**، دفاتر فلسفية، يصدرها كرسي اليونسكو للفلسفة فرع جامعة الزقازيق، القاهرة، 2001.

12. عمار هلال، **الطلبة الجزائريين في الأزهر عام 1916**، مجلة الثقافة، نشر وزارة الثقافة والسياحة-الجزائر، العدد 79 ، يناير- فبراير، 1984.

13. محمد ناصر، **الشعر الجزائري، مجلة الثقافة**، الجزائر، العدد11، نوفمبر، 1972.

و ـ مداخلة علمية:

1. حصة نقاش مع الأستاذ عبد المجيد علوان لقناة البلاد الجزائرية يوم الأحد 19فبراير 2017 في الساعة 19و24د.

الـــفـهرس

الـــفـهـرس

الإهداء

شكر وعرفان

المقدمة ..... أ

الفصل الأول:

عبد الله شريط قراءة في مسيرته العلمية والفكرية

تمهيد 13

المبحث الأول: حياته ومساره التعليمي. 13

أـ حياته. 13

ب ـ مساره التعليمي. 19

المبحث الثاني: مجاله الإعلامي وقراءة لمؤلفاته. 23

أ ـ شريط الإعلامي المبدع. 23

ب ـ قراءة لأهم مؤلفاته. 29

ج ـ أعماله الأدبية. 39

الفصل الثاني:

نظرية المعرفة بين المفهوم والتاريخ عبر العصور

تمهيد. 43

المبحث الأول: ضبط تصور المعرفة. 43

أ ـ مفهوم المعرفة. 43

ب ـ الفرق بين المعرفة والعلم. 45

المبحث الثاني: تاريخية المعرفة. 50

أولا : نظرية المعرفة عند اليونان. 51

1. هرقليطس. 51

2. سقراط. 52

3. أفلاطون. 53

4. أرسطو. 58

ثانيا: نظرية المعرفة في العصر الوسيط 63

1. أوغسطين. 64

2. ابن سينا. 65

ثالثا: نظرية المعرفة في العصر الحديث. 71

1. رونيه ديكارت. 72

2. فرانسيس بيكون. 77

3. ايمانويل كانط. 87

4. هيجل. 101

الفصل الثالث:

المفاهيم الكبرى المؤسسة لفلسفة عبد الله شريط

تمهيد. 109

المبحث الأول: علاقة الثقافة باللغة. 111

1 . تعريف الثقافة 111

2 . واقع الثقافة الجزائرية. 116

3 . معركة التعريب. 118

4 . وظائف اللغة. 125

المبحث الثاني: دور الثقافة العربية وتحدياتها المستقبلية. 132

1. دور الثقافة العربية. 132

2. علاقة الثقافة بالحضارة. 139

3. الضغوط المستهدفة للوطن العربي من أجل التغيير. 141

4. الثقافة والسلطة. 149

5. تحديات الثقافة العربية. 156

6. مشكلة الايدولوجيا. 173

الفصل الرابع:

العوامل المؤثرة في فكر عبد الله شريط

تمهيد: 180

المبحث الأول: فلسفة خلدون ووقعها على فكر شريط. 181

1. تعريفه. 181

2. فكره الفلسفي 182

3. ابن خلدون وأصل الدولة. 189

4. اللغة عند ابن خلدون. 194

2- المبحث الثاني: تأثير فلسفة راسل على فكر شريط 201

1. سيرته. 201

2. حرية الثقافة عند راسل.. 202

3. السعادة عند راسل. 207

4. الفلسفة ودورها في المجتمع. 209

المبحث الثالث: : شريط والعلامة عبد الحميد ابن باديس.....215

1. ابن باديس وأهدافه الإصلاحية. 216

2. جمعية علماء المسلمين.....221

2 . أ تأسيس جمعية العلماء المسلمين الجزائريين عام 1931.....222

2 . ب إنشاء الكشافة الإسلامية الجزائرية.....222

3. ج التعليم وإنشاء المدارس الحرة. 222

2 . د الصحافة. 224

2 . ه الخطابة. 225

2 . و النوادي.....225

4. الحركة الباديسية 226

5. جمعية العلماء وعلاقتها بالمشرق العربي. 229

الخاتمة. 235

قائمة المصادر والمراجع 244

فهرس العناوين 260