الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة عبد الحميد ابن باديس- مستغانم

كلية العلوم الإجتماعية

قسم العلوم الإجتماعية

شعبة الفلسفة

مذكرة تخرج ضمن متطلبات نيل شهادة الماستر

بعنوان :

" التصورات الأخلاقية الخلدونية في فكر عبد الله شريط"

قراءة في كتابه

"الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون"

تحت إشراف:

الأستاذة: بوصوار نجمة

إعداد:

الطالب : حميتي احمد

السنة الجامعية: 2024- 2025

الحمد لله رب العالمين
١٣٤٨
الرحمن الرحيم مالك يوم الدين إياك نعبد وإياك نستعين

الإهداء

إلى روح والدي الطاهرة، الذي أسأل الله أن يجعله في أعلى عليين.

وإلى والدتي الفاضلة أطال الله في عمرها وأنعم عليها بالصحة والعافية.

إلى من رافقتني في مشوار دراستي، إلى زوجتي الكريمة و أولادي بـراءة حياتـي.

إلى جميع أفراد عائلتـي كبيرا وصغيـرا.

وإلـى كل باحث ومحب للحكمة.

شكر و تقدير

الحمد لله الذي بنعمه تتم الصالحات، وأصلي وأسلم على محمد النبي المصطفى

وعلى آله وصحبه أجمعين.

بعد التوفيق من الله، على إتمام هذا العمل المتواضع.

أتقدم بخالص الشكر والتقدير، إلى الأستاذة والدكتورة الفاضلة بوصوار

نجمة، على الإشراف و الدعم والمساندة والتوجيهات القيمة

في إعداد هذه المذكرة.

كما أتقدم بخالص الشكر لكل الأساتذة الذين تابعونا طيلة المسار الجامعي،

ولم يبخلوا علينا

كما أشكر السيدة الفاضلة بن بدرة غنية فضيلة زميلة العمل على مساهمتها

القيمة.

مقدمة

مقدمـة:

يعتبر عبد الله شريط (1921–2010) واحدا من المفكرين البارزين في الفكر الإسلامي المعاصر، حيث قدم هذا المفكر الجزائري المعاصر العديد من الأعمال الفكرية التي تسعى الى فهم أعمق للتراث الإسلامي وتأثيره في المجتمع الحديث. ومن بين أعماله المتميزة كتابه "الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون" والذي هو في الأصل رسالته في الدكتوراه، والذي يمثل محاولة نقدية جادة لفهم التصورات الأخلاقية الخلدونية وتأثيرها في الفكر الإسلامي المعاصر. وفي هذا السياق، تأتي هذه الرسالة لتسليط الضوء على فكر عبد الله شريط وتحليل رؤيته للتصورات الأخلاقية الخلدونية من خلال قراءة في كتابه.

تسعى هذه الدراسة إلى استكشاف التصورات الأخلاقية الخلدونية في فكر عبد الله شريط من خلال تحليل كتابه "الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون"؛ حيث سنحاول الإجابة عن الأسئلة التالية

كيف قرأ عبد الله شريط الفكر الأخلاقي لابن خلدون؟ وماهي التصورات الأخلاقية الرئيسية التي قدمها ابن خلدون في كتابه؟ وكيف يمكن تطبيق هذه التصورات في السياق المعاصر؟ نهدف من خلال هذه الدراسة إلى فهم أعمق للتصورات الأخلاقية الخلدونية وتأثيرها في الفكر الإسلامي المعاصر، وتقديم رؤية نقدية حول كيفية تطبيق هذه التصورات في السياق الحديث.

سنعتمد في هذه الدراسة على المنهج التحليلي، حيث سنقوم بتحليل كتاب "الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون" لعبد الله شريط وتحليل التصورات الأخلاقية الخلدونية التي قدمها ابن خلدون. نأمل أن تساهم هذه الدراسة في إثراء الفكر الإسلامي المعاصر وتقديم رؤية جديدة حول التصورات الأخلاقية الخلدونية وتأثيرها في المجتمع.

ولمعالجة هذه الإشكالية اتبعنا خطة بحث مكونة من فصلين، كل فصل مقسم إلى ثلاث مباحث وخاتمة حيث جاءت على النحو التالي:

مقدمة تم التطرق فيها إلى موضوع البحث، وتحديد الإشكالية والمنهج المتبع، وأهم الدوافع لاختيار الموضوع، كما أشرنا إلى الصعوبات التي واجهتنا في انجاز هذا البحث، وكذلك الآفاق المرجوة من وراء هذا البحث.

الفصل الأول وعنوناه "عبد الله شريط" سيرة ومسار. المبحث الأول: قراءة في فكر عبد الله شريط، المبحث الثاني: قراءة في المفاهيم، أما المبحث الثالث: الأبعاد الفكرية لعبد الله شريط.

أما الفصل الثاني، فعنوانه قراءة في كتاب الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون، المبحث الأول: من الناحية الشكلية، المبحث الثاني: من ناحية المضمون، أما المبحث الثالث: إسقاط ومقاربة.

وفي محاولتنا للإجابة عن الإشكالية اعتمدنا المنهج التحليلي، لفهم أهم معالم الفكر الأخلاقي عبر رؤية عبد الله شريط.

جاء اختيارنا لموضوع الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون لأسباب ودوافع من أهمها:

الدوافع الموضوعية:

– يعتبر ابن خلدون من أهم المفكرين في الحضارة الإسلامية والعالمية، إضافة إلى أنه من مؤسسي علم الاجتماع.

– شح الدراسات حول هذا الموضوع، لأنه بالرغم من تركيز الباحثين على نظريات ابن خلدون الاجتماعية، والتاريخية، لوحظ البعد الأخلاقي.

الدوافع الذاتية:

– وجدنا في معالجة عبد الله شريط للبعد الأخلاقي طرحا عميقا، يجمع بين التحليل الفلسفي وروح الانتماء الثقافي. لقد لفت انتباهي كيف استطاع أن يقرأ ابن خلدون قراءة عقلانية، دون أن يفصله عن جذوره الإسلامية، وهو ما شجعني على التعمق أكثر في هذه الرؤية.

أما الصعوبات التي واجهتنا في إعداد هذا العمل قلة الدراسات في هذا الموضوع، وكذلك فيما يخص الكتاب حيث وجدنا خللا في ترتيب الصفحات لعله كان متعلقا بالطباعة.

أما عن الآفاق المنشودة، فالغاية ليست فقط إعادة قراءة التراث، بل محاولة استثماره في بناء وعي نقدي وأخلاقي قادر على التعامل مع التحولات التي يعيشها مجتمعنا اليوم.

نرجو أن يكون هذا البحث خطوة جادة تفتح المجال أمام أبحاث أخرى تتناول الأخلاق في فكر مفكرين عرب ومسلمين من زوايا مختلفة، وفي سياقات متعددة، تجمع بين الأصالة والمعاصرة.

الفصل الأول: عبد الله شريط سيرة ومسار

المبحث الأول: قراءة في فكر عبد الله شريط

المبحث الثاني: قراءة في المفاهيم

المبحث الثالث: الأبعاد الفكرية لعبد الله شريط

الفصل الأول: عبد الله شريط سيرة ومسار

المبحث الأول: قراءة في فكر عبد الله شريط

في كتابه " تاريخ الجزائر الثقافي" يقول أبو القاسم سعد الله :" عاش عبد الله شريط مرحلة الثورة في عهد النضج خلافا لعدد من الشباب الذين ولدوا شعريا، في الثورة نفسها، فهو من الجيل الذي سبق الثورة، وكان بتونس عند اندلاعها، فقد عرفته وأنا طالب في السنتين الأخيرتين في الزيتونة وهو يومئذ من شيوخها الجدد، بل وحضرت عليه محاضرتين أو أكثر من باب الفضول فقط"[1].

ويضيف أيضا عن سيرة شريط " ولد في مسكيانة سنة 1921، وتعلم فيها وفي تبسة. ثم سافر إلى تونس ودرس بها ثم قصد سوريا وحصل منها على شهادة ليسانس في الفلسفة سنة 1951، وبعد العمل في تونس، كما ذكرنا، قبيل الثورة وأثناءها، رجع إلى الجزائر ودخل جامعتها مدرسا، وواصل أبحاثه الصحفية والسياسية والفلسفية إلى أن حصل على الدكتوراه سنة 1972 عن الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون. وله ديوان بعنوان (الرماد) نشره في الجزائر، سنة 1969، ولكنه انقطع عن الشعر منذ عاد من الشرق، وواصل كتابة المقالة في القضايا الاجتماعية، وألف عدة كتب في هذا المجال. وهو في

[1]- أبو القاسم سعد الله، "تاريخ الجزائر الثقافي"، ج10، 1954- 1962، طبعة خاصة، دار البصائر للنشر والتوزيع،الجزائر، 2007، ص457.

شعره ينحو منحى رومانسيا لأن شعره ذاتي جميل، ويعتبر من المحافظين على الشعر العمودي"[1].

كما "انحصر نشاط شريط الأدبي وهو في تونس في المقالة الصحفية التي تناول فيها القضايا الوطنية والقومية والدولية. وحسب ما جاء في كتاب (النشاط العلمي) للجابري فان شريط نشر بعض المقالات الثقافية عن ابن باديس والتضحية، ومستقبل المغرب العربي، والثورة ومفاهيمها. ومن الواضح أن هذه المقالات من بنات الواقع الذي كانت تعيشه المنطقة. ولكنه كتب أيضا عن الشابي، وعن التعليم الزيتوني..

وقد نشر في الصباح والفكر. أما الشعر فليس في ديوانه الرماد ما يدل على أنه نظم في الثورة، ولذلك فان حياته تهمنا في النثر أكثر من الشعر"[2].

على أن أساس مقالاته عن الاستعمار والثقافة والحركة الوطنية التونسية والجزائرية. كما عالج مسألة الأرض والثورة. وكان يحرر ركنا عنوانه (ما رأيك؟) يتحدث فيه عن القضايا العربية والسياسية والدولية، وربما هذه هي المقالات التي جمعها في السنوات الأخيرة في عدة مجلدات ونشرتها له وزارة المجاهدين باعتبار هذا العمل جزءا من تراث الثورة. وكان شريط يلخص ويترجم ما تنشره الصحف والمجلات الأجنبية عن الجزائر فاجتمعت له من ذلك ثروة إعلامية وفكرية كبيرة"[3].

[1]- نفس المرجع ونفس الصفحة.

[2]- نفس المرجع، ص458.

[3]- نفس المرجع، نفس الصفحة.

وتجدر الإشارة إلى أن "لشريط مرحلتين في الكتابة بتونس: مرحلة ما قبل الثورة ومرحلة ما بعد اندلاعها. فإذا كان قبل الثورة مهتما بقضايا العرب والثقافة والتعليم الزيتوني، وابن خلدون، فانه بعد انطلاق الثورة، قد ركز على موضوعات جزائرية نضالية مثل حياة ابن باديس والتضحية التي نجدها في نشرة جمعية الطلبة الجزائريين بتونس. وفي مقالة أخرى نشرها في مجلة الفكر تحدث عن مستقبل المغرب العربي (1957) أي بعد استقلال تونس والمغرب. وهو من القلائل الذين حاولوا إعطاء الثورة بعدا سياسيا وأيديولوجيا، فنجده كتب مقالة بعنوان " حول الثورة ومفاهيمها " في مجلة الفكر أيضا. وقد ظهر على كتاباته الطابع الفلسفي الإصلاحي في ذلك الوقت المبكر، ساء في تناوله مفاهيم الثورة أو المسألة الثقافية والهوية عموما"[1].

"يتميز الأستاذ شريط بسعة اطلاعه على التراث المعقول والمنقول، وما استجد من أدبيات الفكر الحديث والمعاصر، فهو الفيلسوف البارع في التنظير بلا لفظيات سطحية، أو تعقيد مفتعل، وهو عالم

الاجتماع الخلدوني، فقد درس وحلل وأضاف مفاهيم جديدة لمسائل على درجة كبيرة من الأهمية، مثل بنية المجتمع، وأخلاقيات الدولة من المواطن إلى أجهزة ومؤسسات الدولة...ويمكن وصف الأستاذ شريط بالمثقف

[1]- نفس المرجع، نفس الصفحة.

الشامل أي الذي يوظف جملة من المعارف والمقاربات المنهجية للتعمق في القضايا التي تشغل النخبة الفكرية والسياسية"[1].

عبد الله شريط متعدد المواهب، فهو شاعر، وأديب، وناقد، ومرب، وكاتب، ومترجم بارع، يتقن اللغة الفرنسية، واليه يرجع الفضل في إثراء المكتبة الجزائرية، والعربية بمؤلفات قيمة نذكر منها:

- شخصيات أدبية من المشرق والمغرب بالاشتراك مع أبي القاسم محمد كرو.
- المشكلة الأيديولوجية وقضايا التنمية في الجزائر.
- الجزائر في مرآة التاريخ.
- حوار إيديولوجي حول المسألة الصحراوية والقضية الفلسطينية.
- الثورة الجزائرية في الصحافة الدولية 1954- 1956 في جزأين.
- معركة المفاهيم.
- المنابع الفلسفية للفكر الاشتراكي في الجزائر.
- أخلاقيات غربية في الجزائر.
- الرماد.
- نظرية حول سياسة التعليم والتعريب.

[1]- - محمد العربي ولد خليفة، عبد الله شريط المفكر والمناضل الحر بأقلام نخبة من معاصريه وتلاميذه، صوت الأحرار، العدد 18، 3780، جويلية 2010، ص11

- مختصر تاريخ الجزائر السياسي والثقافي والاجتماعي مع محمد الميلي.

- الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون.

- من أجل سعادة الإنسان.

- تاريخ الثقافة في المشرق.

- نصوص مختارة من فلسفة ابن خلدون.

- مع الفكر السياسي الحديث والمجهود الأيديولوجي في الجزائر.

- من واقع الثقافة الجزائرية.

إن المتأمل في مؤلفات "شريط" ومحاضراته وحواراته، يجد ملامح إمام النهضة الجزائرية الشيخ "عبد الحميد بن باديس" رحمه الله، فقد استلهم منه فكرة الإصلاح المؤسسة على توعية الناس بنشر اللغة العربية والعقيدة الإسلامية، من أجل تحقيق التغير الاجتماعي وصولا إلى الارتقاء بالمجتمع، يقول "شريط": "إن فكري ليس إلا امتدادا للفكر الإصلاحي الثوري الباديسي"[1]،كما أضاف:"من الأفضل أن أكون مصلحا اجتماعيا، وأنا سليل "ابن باديس"، وأحاول أن أستكمل مشروعه في الميدان الفكري"[2].

وتجدر الإشارة إلى أن عبد الله شريط، في مرحلة من حياته طغت عليه النزعة الاشتراكية، غير أن ذلك لم يكن عميقا، فنزعته الإصلاحية المتأصلة ، وكتاباته الأخرى

[1]- عبد الحميد درويش، "ابن باديس وآراؤه الإصلاحية بين النظرية والتطبيق"، (مصر: الكتاب الجامعي، ط1، عام 1995، ج1، ص59.

[2]- بغورة الزواوي، "حوار مع المفكر الجزائري عبد الله شريط في السياسة والتاريخ والفلسفة"، مجلة الحوار الفكري، 2001، العدد 2، ص21.

توحي إلى العكس من ذلك، حيث اعتبر في مؤلفه "المشكلة الأيديولوجية وقضايا التنمية"، أنه ما دام المذهب الاشتراكي يحقق العدالة الاجتماعية، ويساعد على الخروج من دائرة التخلف، والسيطرة الأجنبية، ولا يتناقض مع جوهر الإسلام، فانه يدعو إلى ضرورة استفادة المسلمين من الأنظمة الاقتصادية، والاجتماعية، والسياسية، والأخلاقية المطبقة في أوروبا، يقول شريط:"أول مبدأ ننطلق منه في تبني الاشتراكية بوصفها مذهبا في حياتنا(...) أنها تمكننا من تحقيق **هدفين:** الأول حضاري، وهو أن نخرج من التخلف ونلتحق بصفوف الأمم الراقية(...) والثاني: إنساني يحقق للطبقات المحرومة في المجتمع كرامتها الإنسانية عن طريق مساواتها اقتصاديا"[1].

تأثر "شريط" في مقارباته السوسيولوجية بالفكر الخلدوني إلى المدى الذي اعتبر فيه "ابن خلدون"" المعلم الأول في الثقافة العربية الإسلامية، مكرسا جانبا مهما من تراثه الفكري– المتمثل في رسالته التي تقدم بها لنيل درجة الدكتوراه– لدراسة فكره الأخلاقي، مستوحيا منه اهتمامه بأحوال المجتمع ومشكلاته، وطرق إصلاحه وترقيته، فضلا عن إعجابه بالمناهج التي استحدثها في البحث، والتي تعتبر ثورة على المناهج العتيقة التي كانت تطبقها العلوم حتى ذلك الوقت، مقيما منهجه السوسيولوجي الخاص على الملاحظة، والمقارنة، والتحقيق، واستخلاص النتائج بما يحقق نفع المجتمع، وهي الواقعية التي ظلّ "عبد الله شريط" متمسكًا، داعيا إلى تطبيقها في الجامعة الجزائرية، من خلال ربط البحوث الأكاديمية بالواقع الجزائري. عبد الله شريط كما يقول محمد مجاود في مقالة

[1]- شريط عبد الله، "المشكلة الأيديولوجية وقضايا التنمية"، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1982، ص52.

نشرت له في مجلة خاصة بالندوة التكريمية العلمية حول أعمال عبد الله شريط الفكرية والفلسفية بجامعة منتوري سنة 2004 بقسنطينة تحت عنوان "المسألة الأيدلوجية في فكر عبد الله شريط" حيث يقول " : إن قراءة كتابات عبد الله شريط جعلتني أكتشف مرة أخرى مدى أصالة فكره المتشبع بالثقافة العربية الإسلامية، والمتفتح على الفكر العالمي المعاصر"، ويضيف قائلا:

" لم يكن(عبد الله شريط) ماركسيا في تحليله وتفكيره بالرغم من أنه استعاب كل ما أنتجته النظرية الماركسية في هذا الميدان" [1].

يعتبر كتابه:" الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون" من أهم أعماله المنشورة، يقع في 686 صفحة، وقد جاء في شكله العام متضمنا مقدمة، وثلاثة أبواب، يضم كلّ باب ستة فصول. تناول "شريط" في الباب الأول علاقة

الفكر الأخلاقي بالحضارة، وتناول في الباب الثاني علاقة الفكر الأخلاقي بالسياسة، فيما تناول في الباب الثالث علاقة الفكر الأخلاقي بالثقافة.

[1]- مقالة الدكتور مجاود محمد، "المسألة الأيديولوجية في فكر عبد الله شريط"، من أعمال الدكتور عبد الله شريط الفكرية والفلسفية، جامعة منتوري، قسنطينة، مطبعة عين الباي، 2007، ص ص-154- 155.

المبحث الثاني: قراءة في المفاهيم

الأخلاق:

التعريف اللغوي :تطلق كلمة أخلاق على الطبع و السجية، و المروءة والدين، يقول الفيروز أبادي

في القاموس المحيط أن" الخُلُقُ بالضم والضمتين السجية و الطبع و المروءة والدين.

4 "أما في لسان العرب لابن منظور فجاء "الخُلُقُ و الخُلْقُ بمعنى السجية...فهو بضم الخاء الدين و الطبع و السجية"[1]، أما في اللغة الإنجليزية فإن كلمة Morals أو ما يناظرها في اللغات الأوربية الأخرى فهي مشتقة من الكلمة اللاتينية Moros جمع

أما في اللغة الإنجليزية فإن كلمة Morals أو ما يناظرها في اللغات الأوربية الأخرى فهي مشتقة من الكلمة اللاتينية Moros جمع ،ومن هذه الكلمة جاء الاسم الآخر للأخلاق وهو Ethics في الإنجليزية وما يناظر هذه الكلمة في اللغات الأخرى."

2 التعريف الفلسفي:

لقد تعددت التعريفات لمفهوم الأخلاق بحيث لا يتسع المجال لذكرها، ولكن لا باس أن نذكر أهمها. في موسوعته الفلسفية عرفها لالاند بقوله:" كل ما يتعلق إما بالآداب وإما بالقواعد السلوكية المسلم بها في عصر ما في مجتمع معين، تكون واقعة اجتماعية

1- محمد عزيز نظمي محمد، دراسات و مذاهب، مؤسسة شباب الجامعة الإسكندرية، 6611 ،ص616 .

سوية بالنسبة إلى نمط اجتماعي معين"[1]. عرفها أرسطو بقوله: "الفضيلة حال معتادة موجودة في التوسط الذي هو عندنا متوسط محدود بالقول كما يحدها العاقل. و هي متوسط فيما بين خسيستين، أحدهما بالزيادة، والآخر بالنقصان، ولذلك كانت الفيلة من حيث الجوهر والحد الذي يعبر عن الماهية، توسطا، ولكنها من حيث الفل و الكمال غاية"[2].

والأخلاق عند علماء الاجتماع هي:" ذلك العلم الذي يبحث في الأحكام القيمية التي تنصب على الأفعال الإنسانية من حيث أنها خير أو شر والسلوك الخلقي هو السلوك الذي اصطلح عليه المجتمع وأقره ويتكون هذا السلوك من مجموعة من القواعد التي تبين للأفراد كيف يجب أن يتصرفوا في الحالات والمواقف التي تعرض لهم من دون أن 2 يخالفوا في ذلك ضمائرهم أو العرف السائد في مجتمعهم"[3].

أما في العصور الوسطى فيعرفها القديس توما الاكويني بأن" الأخلاقيات هي وظائف رئيسة تساعد في إعداد و تجهيز الطبيعة البشرية لتبليغ الكمال، فالأخلاقيات بهذا المعنى مقدمة للغبطة والسعادة، ومصدر هذه السعادة هو الوصول للحقيقة التي تعرف

1- أندري لالاند، الموسوعة الفلسفية، تر أحمد خليل، ج1، مادة الخلق، دار الكتاب اللبنانية، بيروت، 1976، ص30

[2]-أرسطو طاليس، الأخلاق، تر :إسحاق بين حنين،تحقيق عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات الكويت،ط6 6626،ص61 ،62

[3]- أحمد زاكي بدوي، معجم مصطلح العلوم الاجتماعية، مكتبة لبنان، 1986، ص139.

بالمصطلح و الوسيلة لتحقيق هذا الهدف المثالي و الغاية. اللاتينيGaudium De القصوى . Finis Ultimus هي الحياة الأخلاقية التي تقود لهذه الغاية مباشرة"[1].

أما في الفكر الإسلامي فقد عرف ابن مسكويه الأخلاق بأنها:" حال للنفس داعية لها إلى أفعالها من غير فكر ولا روية وهذه الحال تنقسم إلى قسمين :منها ما يكون طبيعيا من أصل المزاج، كالإنسان الذي يحركه أدنى شيء نحو غضب، ويهيج من أقل سبب، وكالإنسان الذي يجن من أيسر شيء

كالذي يفزع من أدنى صوت يطرق سمعه أو يرتاع من خبر يسمعه...ومنها ما يكون مستفادا بالعادة و التدريب وربما كان مبدأه الفكر، ثم يستمر عليه أولا فأولا حتى يصير ملكة و خلقا"[2]

كما انتهج الفارابي نفس نهج أفلاطون وأرسطو في اعتبار الأخلاق فرعا للسياسة، فيرى بأن الأخلاق" دراسة السلوك الفردي المؤدي إلى اكتساب الفاضل والسعادة لكل فرد على حدا، بينما تعنى السياسة بدراسة كيفية تحصيل السعادة للجميع بأسره، فغاية الأخلاق والسياسة إذن واحدة"[3].

الثقافة:

---

[1]- ماهر عبد القادر محمد، حربي عباس، د راسات في فلسفة العصور الوسطى، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، مصر،ط6 ، 7111،ص2.

[2]- كانط، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، تر :عبد الغفار مكاوي، ص73 ،71

[3]- موزة، أحمد راشد العبار، القيم الأخلاقية بين الفكرين الاسلامي والغربي في عصر العولمة، ص141.

لغة: في القاموس المحيط،" ثقف"،" ككرم وفرح، ثقفا وثقفا وثقافة: صار حاذقا خفيفا فطنا، فهو ثقف، كحبر وكتف وأمير وندس وسكيت. وكأمير: أبو قبيلة من هوازن، واسمه: قسي بن منبه بن بكر بن هوازن، وهو ثقفي، محركة، وخل ثقيف، كأمير وسكين: حامض جدا. وثقفه، كسمعه: صادفه، أو أخذه، أو ظفر به، أو أدركه. وامرأة ثقاف، كسحاب: فطنة. وككتاب: الخصام والجلاد، وما تسوى به الرماح، وابن عمر بن شميط الأسدي: صحابي، أو هو ثقف، بالفتح، ومن أشكال الرمل: و– ثقف بن عمرو العدواني: بدري، وابن فروة الساعدي: استشهد بأحد أو بخيبر، أو هو ثقب بالباء. وأثقفته، أي قيض لي. وثقفه تثقيفا: سواه. وثاقفه فثقفه، كنصره: غالبه فغلبه في الحذق"[1].

في الاصطلاح:

والثقافة بالمعنى الخاص هي تنمية بعض الملكات العقلية أو تسوية بعض الوظائف البدنية، ومنها تثقيف العقل، وتثقيف البدن. ومنها الثقافة الرياضية، والثقافة الأدبية ،أو الفلسفية. والثقافة بالمعنى العام هي

ما يتصف به الرجل الحاذق المتعلم من ذوق، وحس انتقادي، وحكم صحيح، أو هي التربية التي أدت إلى إكسابه هذه الصفات. قال (روستان) "العلم شرط ضروري في الثقافة، ولكنه ليس شرطا كافيا، إنما يطلق لفظ الثقافة على المزايا العقلية التي أكسبنا إياها العلم، حتى جعل أحكامنا صادقة، وعواطفنا مهذبة" (D .Roustan la culture

[1]-،مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي،" القاموس المحيط"، دار الحديث، القاهرة، ص218.

cours de la vie)،ومن شرط الثقافة بهذا المعنى أن تؤدي بالملائمة بين الإنسان والطبيعة، وبينه وبين المجتمع، وبينه وبين القيم الروحية والإنسانية.

وإذا دل لفظ الثقافة على الحضارة (Civilisation) كما في اللغة الألمانية، كان له وجهان: وجه ذاتي، وهو ثقافة العقل، ووجه موضوعي، وهو مجموع العادات، والأوضاع الاجتماعية، والآثار الفكرية، والأساليب الفنية والأدبية، والطرق العلمية والتقنية وأنماط التفكير، والإحساس، والقيم الذائعة في مجتمع معين، أو هو طريقة حياة الناس وكل ما يملكونه ويتداولونه اجتماعيا لا بيولوجيا.(قاموس التربية وعلم النفس التربوي للدكتور فريد جبرائيل النجار، بيروت 1960). والأولى إطلاق هذا اللفظ على مظاهر التقدم العقلي وحده. تقول بهذا المعنى: الثقافة اليونانية، والثقافة العربية، والثقافة اللاتينية، والثقافة المدرسية (الكلاسيكية)، والثقافة الحديثة. وتقول أيضا امتزاج الثقافات، والنشاط الثقافي، والعلاقات الثقافية، والتخلف الثقافي الخ..."[1].

فهي "مجموعة من الطرق والنظم والتقاليد التي تميز جماعة أو أمة أو سلالة عرقية عن غيرها من الأمم".[2]

عرفها مالك بن نبي بأنها" تلك الكتلة نفسها بما تتضمنه من عادات متجانسة وعبقريات متقاربة وتقاليد وأذواق متجانسة وعواطف متشابهة"[3].

[1]- جميل صليبا،المعجم الفلسفي،دار الكتاب اللبناني،ج1، ص377.

[2]- جاك أطالي، قاموس القرن الواحد والعشرون، دار النشر فايارر، باريس، ط1، 1998، ص86.

[3]–داودي عيدة، مذكرة تخرج لنيل شهادة الماستر في الفلسفة الموسومة ب"مشكلة الثقافة عند مالك بن نبي"،جامعة عبد الحميد بن باديس، السنة الجامعية، 2017/2016.

السياسة:

لغة : هي" مصدر للفعل ساس يسوس، وتعني القيام على الشيء بما يصلحه، والسياسة فعل السائس. ويقال هو يسوس الدواب، إذا قام عليا وراضها. والوالي يسوس رعيته"[1].

"...وسست الرعية سياسة أمرتها ونهيتها. وفلان مجرب قد ساس وسيس عليه: أدب وأدب..."[2].

العصبية:

لغة:"**العصبة:** الأقارب من جهة الأب لأنهم يعصبونه، ويعتصب بهم، أي يحيطون به ويشتد بهم، وفي الحديث: ليس منا من دعا إلى عصبية أو قاتل عصبية، **العصبية والتعصب:** المحاماة والمدافعة، وتعصبنا له ومعه: نصرناه، وعصبة الرجل: قومه الذين يتعصبون له... وعصب القوم: خيارهم وعصبوا به: اجتمعوا حوله"[3].

و حسب عبد الغني مغربي " فكلمة العصبية كلمة عربية الأصل، مشتقة من لفظ "عصب" الذي يعني حرفيا : ربط، اجتمع، شد، أحاط، اجتمع .... ثم أن عدد من الكلمات المشتقة من نفس الأصل تتضمن نفس الفكرة : (عصب) جعل شخصا على رأس حزب)، تعصب.

[1]- جمال الدين بن منظور: لسان العرب، دار صادر، المجلد 07، ط1، 1990، بيروت لبنان، المادة (سوس).

[2]- مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز آبادي، مرجع سابق، ص822.

[3]- ابن منظور، (د/ت)، لسان العرب، مادة (عصب)، دار المعارف، القاهرة، مصر، ص2966.

(عصب رأسه بعصابة، كان متعصبا) إنعصب (أصبح قاسيا)، (عصب عمامة)، عصب (نخبة قبلية) عصابة(مجاعة من الرجال) .... الخ"[1].

اصطلاحا:اصطلاحا العصبية هي رابطة تعمل على الجمع بين أفراد الجماعة الواحدة ذات صلة دموية أوصلات جوارية، و تجمعهم تلك الرابطة في أوقات الشّدة، وهذا ما أشار اليه ابن خلدون في قوله:" و ذلك

أن صلة الرحم طبيعي في البشر إلاّ في الأقل و من صلتها النعرة على ذوي القربى و أهل الأرحام أن ينالهم ضيم، أو تصيبهم هلكة فإن القريب يجد في نفسه غضاضة من ظلم قريبه أو العداء عليه، و يود لو يحول بينه وبين ما يصله من المعاطب و المهالك نزعة طبيعية في البشر منذ كانوا، فإذا كان النسب المتواصل بين المتناصرين قريبا جدا حيث حصل به الاتحاد و الالتحام كانت الوصلة ظاهرة، فاستدعت ذلك بمجردها و وضوحها، و إذا بعد النسب بعض الشيء فربما تنوسي بعضها و يبقى منها شهرة فتحمل على النصرة لذوي نسبة الأمر المشهور منه، فرارا من الغضاضة التي يتوهمها في نفسه من ظلم من هو منسوب إليه بوجه"[2].

[1]- مغربي عبد الغني، "الفكر الاجتماعي عند ابن خلدون"، تر:محمد الشريف بن دالي حسين، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، سنة 1988،ص145.

[2]- -ابن خلدون، عبد الرحمن، العبر و ديوان المبتدأ و الخبر في أيام العرب و العجم و البربر و من عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر : المقدمة، تحقيق علي عبد الواحد وافي : لجنة البيان العربي، القاهرة، مصر،1965، ص226.

عنوان الحرية :

لغة:"والحر بالضم نقيض العبد والجمع أحرار وحرار والحر نقيض الأمة والجمع حرائر وتحرير الرقبة عتقها وحرره أعتقه وفي الحديث من فعل كذا وكذا فله عدل محرر أي أجر معتق المحرر الذي جعل من العبيد حرا"[1].

أما في معجم العين للخليل بن أحمد : أن " الحر نقيض العبد ، حر بين الحرورية والحرية والحرار. والحرية من الناس: خيارهم ، والحر من كل شيء أعتقه[2].

اصطلاحا: يعتبر موضوع الحرية من المسائل القليلة التي أجمعت عليها البشرية فقد تعددت التوجهات وتباينت واختلفت الآراء في الوصول إلي معنى واحد متفق عليه.

يقول لالاند: "الإنسان الحر هو الذي لا يكون عبدا أو سجينا ، الحرية هي حالة ذلك الذي يفعل ما يشاء، وليس ما يريده شخص أخر سواه ، أي غياب الإكراه الخارجي "[3].وهو المعنى القديم لها إذ كان

الإنسان سابقا خاضع للعبودية، كان يستغل في الأعمال الشاقة ويمارس عليه أشد أنواع العذاب، فكان يتم بيعه وشرائه والتحكم فيه، **والمجال ألن يمارس حريته مثله مثل السجين الذي لا يستطيع أن يفعل شيء بدون أن** يكون مقيد، فالعبودية والسجن حواجز أمام حرية الفرد.

---

[11]- ابن منظور: لسان العرب، دار صادر، ط1، بيروت، ص 188.

[2]- الفراهيدي ، الخليل بن أحمد: كتاب العين ، تحقيق هنداوي عبد الحميد ، ج1 ، دار الكتب العلمية ، ط1 ، بيروت - لبنان ، 2003 ، ص303

[3]- -لالاند ، أندريه: موسوعة لالاند الفلسفية، المجلد الأول A-G، تعريب خليل أحمد خليل، منشورات عويدات ، ط2 ، بيروت باريس،2001، ص728.

تأخذ الحرية معنى اجتماعي من خلال ما جاء في معجم المصطلحات الاجتماعية "أنها هي القدرة على الاختيار بين عدة أشياء أي حرية التصرف والعيش، والسلوك حسب توجيه الإرادة العاقلة دون الإضرار بالغير أو دون الخضوع لأي ضغط إلا ما فرضته القوانين العادلة الضرورية وواجبات الحياة الاجتماعية"[1]. وبهذا المعنى تكون الحرية هي ممارسة الحقوق تحت توجيه الإرادة بدون أي ضغط وبدون التعدي على الأخر وتحت سلطة القانون.

ينطلق أفلاطون في تفسيره للحياة السياسية والاجتماعية للإنسان من إعطاء الأولوية لفضيلة العدل" فالمجتمع السياسي الفاضل هو المجتمع السياسي العادل ويتحقق العدل في المجتمع من خلال تكامل جهود أفراده وقيام كل فرد بالوظيفة الاجتماعية التي تناسب مع مهاراته واستعداداته النفسية والجسدية"[2]. كانت فكرة العدالة هي الأهم في فلسفة أفلاطون إذ أعتبر أن كل فرد من أفراد المجتمع عندما يقوم بجميع ما فرض عليه من واجبات ومهام فإنه يتحقق بذلك مجتمع سياسي عادل، حيث يقول في هذا الصدد "إن العدالة إنما هي أن يمتلك المرء ما ينتمي فعال ويؤدي الوظيفة الخاصة به[3]."

[1]- -بدوي، أحمد زكي: معجم المصطلحات العلوم الاجتماعية، مكتبة بستان للنشر، (دط) ، بيروت، ص168.

[2]- -صافي ، لؤي: الحرية والمواطنة والإسلام السياسي قضايا الربيع العربي والتحولات السياسية الكبرى، دار المجتمع المدني والدستور، ط1، 2012، ص124.

[3]- أفلاطون : الجمهورية ، تر: زكريا فؤاد ، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر ، (دط) ، الإسكندرية ، 2004 ، ص87..

فالشاهد من خلال هذه القراءة أن فلسفة أفلاطون تقوم بالدرجة الأولى على العدل والتوازن الداخلي في المدينة، وهذا العدل هو الذي يوفر للفرد أن يعرف مهامه ووظائفه وأن يمارس حريته المدنية من خلال تأدية جميع الوظائف الاجتماعية على أكمل وجه له.

والدليل على قيمة العدل والحرية بمنظور أفلاطون هو تقسيمه للمجتمع إلى طبقات وكل طبقة تعرف ما تقوم به " فأولا: طبقة الحكام الفلاسفة وهي أرفع الطبقات ويوكل إليهم أمر الحكم و إدارة دقة البلاد بالعقل والحكمة، وثانيا طبقة الجند أو المحاربين ويوكل عليهم مهمة الدفاع عن الدولة من الناحيتين الداخلية والخارجية وهؤلاء يجب أن يتسموا بالشجاعة، وثالثا :طبقة العمال من زراع وصناع وتجار: وهي أدنى الطبقات أي أنها تضم السواد الأعظم من الشعب ويوكل إليها أمر الإنتاج والسهر على تأمين الحياة[1].

لم تكن الحرية في فلسفة أفلاطون السياسية بارزة بالمعنى الحرفي إذ اقتصرها في دولته على خضوع الفرد ضمن نظام جماعي أعلى وأسمى وهي الطبقة الحاكمة، أما غالبية الشعب فقد جعلهم في دولته أدوات مساعدة لهذا الحكم، أما الناظر لتقسيمه للنفس الإنسانية فإننا نجد أنه تكلم عن الحرية الإنسانية ولكن بشكل نسبي حيث جعل من العقل وسيلة ليتحرر الفرد من الشر ويتجه نحو فضيلة الخير.

يقوم الفكر السياسي عند أرسطو من نموذجا واقعيا وهذا من خلال دراسة الحياة الاجتماعية والسياسية بعيدا عن مثالية أفلاطون، إذ جعل من الدولة المكان الذي يعرف

[1]- عباس عطيتو ، حربي: ملامح الفكر الفلسفي عند اليونان، دار المعرفة الجامعية، دط ، الإسكندرية ، 1992، ص261.

الإنسان ماهيته، ويمارس حريته فيها فهي التي تؤمن العيش لأفرادها وتخلق لهم حياة سعيدة ذلك ألن الإنسان لا يستطيع أن يعيش بمفرده وليس بإمكانه تأمين ضروريات الحياة، حيث يقول: أرسطو"إن الإنسان بطبيعته هو حيوان سياسي"[1]. أي أن العيش في الجماعة هو أفضل طريقة بالنسبة للفرد والمدينة هي التي تجعله يمارس كل أفعاله ضمنها ويميز بين الخير والشر والعدل والظلم.

يشير أرسطو أن الحكم الذي يحقق السعادة والخير والعدل وأهم شيء يبرز قيمة الفرد و يجعله حرا هو الحكم الدستوري الذي، " يستهدف الصالح العام أو صالح الجمهور وبذلك يتميز عن الحكم الطائفي، أو الحكم الاستبدادي اللذان يستهدفان صالح طبقة واحدة أو 2 صالح فرد واحد"[2]. وحسب أرسطو تكون

الحكومات صالحة إذا كانت تستهدف الأغلبية في المجتمع وتحقق الخير للعامة، أما الحكومات الأخرى الغير صالحة فهي التي تعمل على التمييز بين فئة عن أخرى وبالتالي تخلق نوع من الاستبداد والظلم وهو نظام فاسد.

يقر في عرضه لأشكال المختلفة للحكومات أن "الديمقراطية" هي مدينة الحرية وهي التي من شأنها أن توفر الحرية لجميع مواطنيها، فهو نظام تحكم فيه الأغلبية عن طريق دستور يضبط الحقوق والواجبات، ففي هذه الحكومة الحق السياسي هو حق المساواة، لا على أساس الأهلية بل حسب العدد، ألنه إنما يصدر عن هذا المبدأ أن جميع

[1]- غوش ، ريمون: الفلسفة السياسية في العهد السقراطي، دار الساقي ، ط1 ، بيروت، لبنان، 2008، ص143.

[2]- سباين ، جورج : تطور الفكر السياسي، مرجع سبق ذكره ، ص 153.

المواطنين يجب أن يكونوا سواء..،إن الحرية في الديمقراطية هي الرخصة لكل واحد أن يعيش وفقا لهواه.. إنه يلزم الاحتراس من خلق أي وظيفة لمدى الحياة..،إن الحرية في ظل الديمقراطية ليست مطلقة وال تسير حسب استسلام المواطنين ألهوائهم، بل ينبغي أن تكون هذه الحرية مقيدة بالأخلاق الفاضلة"[1].

الحرية في العصور الوسطى:

كانت الحرية في الفكر اليوناني تذوب داخل الدولة إذ كان المواطن يخضع لها خضوعا مدنيا واجتماعيا، فاقدا لجميع حقوقه الشخصية، إلا أنه في العصر الوسيط ومع ظهور الديانات المسيحية التي أثرت وبشكل كبير على مسار الفكر السياسي آنذاك فقد اتخذت الحرية منعرجا آخرا حيث كان لها الدور في تحرير الفرد من الخضوع التام لسلطان الدولة، وبدأ الاهتمام بالإرادة الحرة للفرد ومصيره وقيمته، وجعل كل المواطنين متساوين أمام الله وخير ممثل لهذا الفكر هو القديس أوغسطين.

أ- الحرية في الفلسفة المسيحية:

القديس أوغسطين: (354- 430) :يعد القديس أوغسطين المرجع الحقيقي للفكر السياسي المسيحي رغم أن فكره كان دينيا بالدرجة الأولى إلا أنه كان من" الذين عبروا عن العلاقة بين الكنيسة والدولة في إطار من 1 ازدواج السلطتين وقد جاءت آراؤه مدعمة

[1]- -النشار، مصطفى: الحرية والديمقراطية والمواطنة قراءة في فلسفة أرسطو السياسية، الدار المصرية السعودية، ط1 ، القاهرة ، 2009 ، ص ص53،52،51.

لأولوية سلطة الكنيسة"[1]. بهذا المعنى نجد أن أوغسطين " لم يعالج الأمور السياسية بطريقة مباشرة ولكنها جاءت ضمنية نتيجة اهتمامه بمعالجة الأمور الروحية في عالم دنيوي، فقد أوضح أن الكنيسة المسيحية ليست إلا منظمة غايتها تحقيق الوحدة بين جميع المؤمنين في عالم هم أقرب إلى أن يكونوا مواطنين في 2 مدينة الله"[2]. كانت رؤية أوغسطين إيمانية حيث جعل من الكنيسة هي المدينة التي تعبر عن وجود اهلل، فهي الملجأ لكل مواطن، فاهلل هو خالق كل هذه المخلوقات وال يوجد تفريق بين كل المؤمنين.

العدالة:

لغة: "العدالة في اللغة الاستقامة، وفي الشريعة الاستقامة على طريق الحق، والبعد عما هو محظور، ورجحان الحق على الهوى.وفي اصطلاح الفقهاء اجتناب الكبائر، وعدم الإصرار على الصغائر، واستعمال الصدق، واجتناب الكذب، وملازمة التقوى، والبعد عن الأفعال الخسيسة.

والعدالة مرادفة للعدل باعتباره مصدرا. وهو الاعتدال، والاستقامة، والميل إلى الحق، وهو الأمر المتوسط بين طرفي الإفراط والتفريط (تعريفات الجرجاني)"[3].

---

[1]- -توفيق مجاهد، حورية: الفكر السياسي من أفلاطون إلى محمد عبده، مكتبة 485، ط 7، القاهرة، 2019، ص 167.

[2]- -المرجع نفسه، ص 170

[3]- جميل صليبا :المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني بيروت، ط1، 1982، ج2، ص58.

2- نفس المرجع ، ص59

اصطلاحا:"والعدالة عند الفلاسفة هي المبدأ المثالي، أو الطبيعي، أو الوضعي الذي يحدد معنى الحق، ويوجب احترامه وتطبيقه. فإذا كانت العدالة متعلقة بالشيء المطابق للحق دلت على المساواة والاستقامة، وإذا كانت متعلقة بالفاعل دلت على إحدى الفضائل الأصلية، وهي الحكمة، والشجاعة، والعفة، والعدالة. "وليست العدالة جزءا من الفضيلة، وإنما هي الفضيلة كلها" (ابن مسكويه، تهذيب الأخلاق ص117)"[1].

والعدالة الاجتماعية (justice sociale) هي احترام حقوق المجتمع والتقيد بالصالح العام، أو هي احترام الحقوق الطبيعية والوضعية التي يعترف بها المجتمع لجميع أفراده، كتنظيم العمل، ومنح العمال أجورا متناسبة مع كفاياتهم، وتوفير الخدمات والتأمينات الاجتماعية التي يحق للأفراد أن يحصلوا عليها في سبيل حفظ بقائهم، وتيسير تقدمهم، وتحقيق سعادتهم"[2].

تعد العدالة الاجتماعية مفهومًا رئيسيًا في فكر ابن خلدون ومساهماته للفلسفة الاجتماعية. تثير أعماله المتألقة إلى يومنا هذا اهتمام الكثير من الفلاسفة والعلماء الاجتماع في دراسة وفهم المجتمعات المختلفة وطبيعة التغير الاجتماعي.

يشدد ابن خلدون على أهمية التحليل التاريخي والسوسيولوجي في فهم طبيعة المجتمعات وتحقيق العدالة الاجتماعية. يستخدم ملاحظاته حول التوزيع السياسي والثروة لإظهار تأثير نظام الحكم على التطورات الاجتماعية وحصول ظلم في بعض الحكومات.

[3]- نفس المرجع ، ص60.

لا تزال أفكار ابن خلدون حول العدالة مصدر إلهام للدراسات الحديثة، حيث تُطَبَّق مفاهيمه ونظرياته في دراسة تأثير العادات والأعراف والقيم في بناء وتشكيل المجتمعات المختلفة.

هذا التعايش بين فلسفة ابن خلدون القديمة والنقاشات الحديثة يعزز فهمنا للأصول التاريخية والثقافية للعدالة الاجتماعية.

بصفة عامة، فإن فكر ابن خلدون حول العدالة الاجتماعية يسهِم في تطوير نظريات العدالة الاجتماعية في الحاضر، حيث يُؤَكِّد على أهمية التغير الاجتماعي والتوزيع العادل للثروة والسلطة.

لا يمكن النظر في مفهوم العدالة الاجتماعية دون تثمين فكرة العدالة نفسها بوصفها فكرة عريقة، مثلت محركا رئيسيا من محركات التاريخ وموضوعا مركزيا لمشاريع نضالية ثورية عدة.

فللعدالة مخيال ايجابي عند الجميع دون استثناء وذلك لما تنطوي عليه من مفاهيم ذات محمول ايجابي أيضا مثل المساواة، كما أنها تحيل إلى نقيضها، ونقصد بذلك الظلم والحيف والتهميش. وهي إحالة تعزز ايجابية العدالة وسموها، وهنا نستحضر المقولة العظيمة للعلامة ابن خلدون التي يقول فيها "العدل مؤسس العمران والظلم مؤذن بالخراب"[1].

[1]- – آمال موسى، " الشرق الأوسط، صحيفة العرب الأولى"، الثلاثاء 10 أبريل2025– 8شوال 1446 هـ

يجدر بالباحثين المستقبليين أن يستفيدوا من رؤى ابن خلدون ويتعمقوا في دراسة أفكاره لتطوير المجتمعات نحو تحقيق العدالة

الحضارة:

لغة: في القاموس المحيط "حضر"،" كنصر وعلم، حضورا وحضارة: ضد غاب، كاحتضر وتحضر، ويعدى، يقال: حضره، وتحضره، وأحضر الشيء، وأحضره إياه، وكان بحضرته، مثلثة، وحضره، وحضرته، محركتين، ومحضره بمعنى، وهو حاضر، من حضر وحضور. وحسن الحضرة، بالكسر: إذا حضر بخير.والحضر، محركة، والحضرة والحاضرة والحضارة، ويفتح: خلاف البادية. والحضارة: الإقامة في الحضر"1.

اصطلاحا:عرفها "كلايد كلا كهون"بأنها " نتاج تاريخي لتنظيم المعيشة , وذلك من خلال مشاركة الجماعة, فتصور الحضارة يكتمل بلغة الجماعة التي تنتمي إليها كذلك تقاليدها وعاداتها و قوانينها وما تحتويه أفكارها التي تحركها, و الاعتقادات و القيم ما يتضح من خلال وسائلهم وأنماط الفن المختلفة"2.

[1]- مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، "القاموس المحيط"، دار الحديث، القاهرة، 1429 ه- 2008 م، ص373.

[2]-فضل الله محمد إسماعيل ،الإيديولوجيا وفلسفة الحضارة ،مكتبة بستان المعرفة للطباعة والنشر وتوزيع الكتب، ط1، ص141.

أما "تايلور" فيرى بأن الحضارة هي" ذلك الكل المعقد الذي يشمل المعارف والعقيدة و الفن و القيم الأخلاقية و القانون و التقاليد الاجتماعية , و كل القدرات و العادات التي يكتسبها الإنسان بوصفه عضوا في المجتمع" 1.

ويرى ويل ديورانت بأنها "نظام اجتماعي يعين الإنسان علي الزيادة من إنتاجها الثقافي وحسب رأيه الحضارة تبدأ حيث ينتهي الاضطراب و القلق , لأنه إذا ما أمن الإنسان من الخوف تحررت في نفسه دوافع التطلع , و عوامل الإبداع و الإنشاء" 2.

لقد تناول الكثَير من العلماء والمفكرين تعريف الحضارة، ومن بينهم ابن خلدون الذي يرى أن الحضارة هي "غاية العمران ونهاية لعمره، وأنها مؤذنة بفساده، ومن مفاسد الحضارة الانهماك في الشهوات والاسترسال فيها؛ لكثرة الترف، وإذا فسد الإنسان في قدرته، ثم في أخلاقه ودينه، فقد فسدت إنسانيته وصار مسخا على الحقيقة"3.

الثقافة :

الثقافة تفيد الحذف و الفطنة و الذكاء أي العلوم و المعارف و الفنون التي يطلب النبوغ فيها و تطلق على معان متعددة فيقال الشيء إذا أدركه و حذفه و معمر فيه

[1]- عفت الشرقاوي :في فلسفة الحضارة الإسلامية ،دار النهضة العربية للطباعة والنشر ،بيروت ،لبنان

[2]- ويل ديورانت، "قصة الحضارة"، تر زكي نجيب محمود، دار الجيل، بيروت- لبنان، المجلد1، ص3.

[3]- ابن خلدون، عبد الرحمن، "مقدمة ابن خلدون"، تحقيق ودراسة: علي عبد الواحد وافي، القاهرة: نهضة مصر، 2004م، ج2، ص467.

والثقيف هو الفطين و ثقف الكلام فهمه بسرعة و يوصف الرجل الذي بأنه في المجتمع من المجتمعات و تشمل اللغة و القيم و العادات و التقاليد و الآداب و المعرفة و التراث الاجتماعي و يرى بعض الباحثين أن الفكر و الفن و القيم الروحية والأخلاقية والاجتماعية التي تساعد على رقي الإنسان و تربيته و اكتمال ذاته"[1]

الماركسية:

تيار سياسي وفكري ومنهج، ينتسب لمدونة ك. ماركس(1888- 1818 K.Marx) وبدرجة أقل إلى ف. انجلز (1895- 1820 F.Engels). وترتكز الماركسية سياسيا، على تحليل التاريخ والمشاركة في الحركة الواقعية لصراع الطبقات، من أجل الإطاحة بالنظام الرأسمالي. يعتقد ماركس بالفعل، أن "تحرير العمال يجب أن يكون من العمال أنفسهم".

وتتبني مناهج التحليل الماركسي على دراسة التاريخ الاقتصادي والاجتماعي"[2].

يعود الفضل إلى"فلاديمير اليتش أوليانوف" المعروف باسم لينين (1870- 1924) بتطوير الماركسية وبنقل أفكار ماركس وأنجلز إلى الواقع السياسي. فقد أدان لينين "الإصلاح" أي النزعة التي يقول بإمكانية الوصول إلى الاشتراكية عبر إصلاحات متتابعة"[3].قال الدكتور الطيب بوعزة في إحدى محاضراته والتي تحمل عنوان "كيف تنتهي

[1]- حمد مختار العبادي :محاضرات في الحضارة الإسلامية ،مكتبة كريدية اخوان ،بيروت، 1978، ص04.

[2]- بوبكر بوخريسة، "مذاهب الفكر الأساسية في العلوم الإنسانية"، دار الأمان، ط1، 1434ه-2013، ص181.

[3]-المكتبة الشرقية،" أطلس- dtv الفلسفة"، ص229.

الفلسفات؟ "لماذا تضعف الفلسفات؟ عندما تمتلك قوة سياسية، أي فلسفة امتلكت قوة سياسية تضعف، قد يبدو هذا القول غريبا أو معكوسا. عندما صارت الماركسية دولة، بل في الحقيقة صارت تقتسم الأرض بكاملها بينها وبين التيار الرأسمالي خلال القرن العشرين الى حدود التسعينات، منذ الثورة البلشفية في الاتحاد السوفياتي سنة 1917 مع "لينين" صار للماركسية دولة، ومعلوم أن للفلسفة عندما تتشكل في بنية دولة تسقط في فخ يكاد يقتل التفكير وهي الحفاظ على المكسب السياسي، ولهذا لم تتطور الماركسية كفكرة داخل مجال الاتحاد السوفياتي، بل سيظهر ما يسمى بالتحريفية، وهذه الأخيرة كانت بمثابة التهمة على كل ماركسي يجتهد، فهو تحريفي، لماذا ذلك لأن الماركسية لها كتاب مقدس "الأيديولوجية

الألمانية والرأسمالية"، ولهذا ألتوسير نفسه نعت من الحزب الفرنسي الشيوعي بأنه تحريفي، صار ماركس في مشاعر المنتمين اليه نبيا من الأنبياء، ورسولا من الرسل، وصارت مقولاته وحيا، يكفي القول قال ماركس لا يسد الفهم عن التفكير ولهذا تطورت الماركسية خارج الحقل أو المجال التداولي السياسي. ظهر ألتوسير في فرنسا فنعت بالتحريفي، ثم حاول شخص آخر وهو عقل فلسفي متميز وهو روجي جارودي – قبل إسلامه كان في الحزب الشيوعي وكان ماركسيا– أن يجتهد داخل الفكر الماركسي، وأراد أن يجتهد بطريقة مغايرة لما سيجتهد به ألتوسير، أن "يؤنسن" الماركسية، هو الشخص الوحيد الذي رأى الخلل فيها، وهي أنها ذهبت نحو مسار الاستبداد كما هو الحال مع

"الستالينية"، ومع تجريد القيمة الفعالية الإنسانية بإعطاء البعد الاقتصادي المدلول قدرة مطلقة.

التربية:

اصطلاحا: للمفهوم التربية عدة تعريفات، نذكر منها أنها "تنمية الوظائف الجسمية والعقلية والخلقية كي تبلغ كمالها عن طريق التدريب والتثقيف وهي علم يبحث في أصول هذه التنمية ومناهجها وعواملها الأساسية وأهدافها الكبرى"[1].وأيضا هي"مسار يقوم على تطور وظيفة "[2]. والتربية هي أيضا" نظام اجتماعي يحدد الأثر الفعال للأسرة والمدرسة في تنمية النشء من النواحي الجسمية والعقلية والأخلاقية حتى يمكنه أن يحيا حياة سوية في البيئة التي يعيش فيها. والتربية أوسع مدى من التعليم الذي يمثل المراحل المختلفة التي يمر بها المتعلم ليرقى بمستواه في المعرفة في دور العلم.فالتربية إذن هي عملية عامة لتكييف الفرد ليتمشى ويتلائم مع تيار الحضارة الذي يعيش فيه، وبهذا تصبح التربية عملية خارجية يقوم بها المجتمع لتنشئة الأفراد socialisation ليسايروا المستوى الحضاري العام"[3].

[1]- مجمع اللغة العربُة ،مصر، المعجم الفلسفيً، دط، الهُئة العامة لشؤون المطابع ألمُرٌة، القاهرة، 1983، ص42.

[2]- أندريه لالاند،"موسوعة لالاند الفلسفية"، تعريب أحمد خليل أحمد، منشورات عويدات، بيروت –باريس، المجلد الأول A-G ، ص322.

[3]- أحمد زكي بدوي،" معجم المصطلحات الاجتماعية"، مكتبة لبنان،ساحة رياض الصلح، بيروت- لبنان، 1982 ص 127.

المبحث الثالث: الأبعاد الفكرية لعبد الله شريط

إن القارئ لمؤلفات عبد الله شريط يدرك تماما أنه قدم مشروعا فكريا حافلا، يحمل بين طياته روح التجديد بدون القطيعة مع الأصل، محاولا التوفيق بين العقل والإيمان، الفلسفة والدين، التراث والحداثة. كما أن شريط لم يكن فيلسوفا منعزلا، بل مفكرا منخرطا يتابع قضايا ومشاكل مجتمعه، ساهم في بعث وعي جماعي خاصة بعد فترة الاستعمار المريرة.

_ أولا: البعد الأخلاقي:

كان عبد الله شريط يرى أن الأخلاق هي أساس بناء المجتمع. في أطروحته "الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون"، أشار إلى أن المجتمعات التي تمر بصراعات وحروب تعاني من "هوة أخلاقية"، مما يجعلها غريبة عن نفسها. لذلك، كان يدعو الى العودة الى القيم الأصلية لتجاوز هذه الأزمة.

_ ثانيا: البعد الثقافي واللغوي:

لقد كان شريط مدافعا عن الهوية الثقافية الجزائرية، خاصة بعد الاستعمار. في كتابه "من واقع الثقافة الجزائرية"، ناقش تأثير الاستعمار على الثقافة الوطنية، ودعا إلى تجديد الخطاب الثقافي بما يتناسب مع الواقع الجزائري.

_ ثالثا: البعد التربوي:

كما كان يعتقد أن يؤمن بأن التعليم وسيلة لتشكيل المواطن الصالح. في "المشكلة الأيديولوجية وقضايا التعليم في الجزائر"، ناقش كيفية تأثير الأيديولوجية على النظام التعليمي، وأهمية إصلاحه ليخدم التنمية الوطنية.

_ رابعا: البعد الفلسفي النقدي:

كان شريط ناقدا للفكر التقليدي، ودعا إلى التفكير النقدي. في "معركة المفاهيم"، ناقش أهمية فهم المفاهيم بدقة، وأكد أن الخلط بينها يؤدي إلى مشاكل في الفهم والتطبيق.

_ خامسا: البعد الوطني الواقعي:

كان فكره مرتبطا بالواقع الجزائري، ويسعى لإيجاد حلول عملية. في "من واقع الثقافة الجزائرية"، قدم تحليلات نقدية للواقع الثقافي، مشيرا إلى التحديات التي تواجهه، وداعيا إلى إصلاحات جذرية.

وهذا ما يتجلى بوضوح عند المفكر عبد لله شريط الذي تميز فكره بخاصية الواقعية التي يعتبرها المرجعية في المنهج فالفلسفة لا تكون في نظره أداة فعالة ومؤثرة إلا إذا ارتبطت بالواقع، وهذه الواقعية استلهمها شريط من ابن خلدون، حيث أنه لم يكن مشرعا أخلاقيا، بل كان يدعو الى تجسيد القيم الأخلاقية في سلوك الفرد الجزائري، وذلك مساهمة منه في تكوين مواطن جزائري صالح يؤمن بقيم أخلاقية يحفظ بها هويته ويواكب متطلبات العصر ويساهم في تحقيق نهضة وطنية شاملة.

أولا_ البعد الإصلاحي الديني:

لقد كان عبد الله شريطا متأثرا بالحركة الإصلاحية،والتي تمثلت في جمعية العلماء المسلمين الجزائري، التي تأسست على يد علماء ومفكرين أمثال عبد الحميد بن باديس، العربي التبسي والبشير الإبراهيمي، في فترة كانت الشعب الجزائري يعيش ويلات الاستعمار، فكانت تعمل على نشر التعليم وتوعية الشعب ومحاربة الأمية والجهل، فكانت بذلك بالمرصاد لخطط الاستعمار.

كان شريط يرى أن الإسلام ليس مجرد طقوس وحركات جامدة، بل دين حي ينبغي النظر إليه في ضوء العصر. فانتقد بذلك، الجمود والتقليد، ودعا إلى إعمال العقل وإعادة للدين دوره في بناء الإنسان والمجتمع.

ثانيا: البعد العقلاني والفلسفي:

العقل في فكر شريط ليس نقيضا للدين، بل وسيلة لفهمه بشكل أعمق. تأثر بالفلسفة الغربية دون أن يغترب عنها، واستخدم أواتها لتحليل واقع الجزائر، سواء في السياسة أو الثقافة أو الدين. كان مؤمنا بأن النهضة تبدأ بتحرير الفكر من الخوف والتلقين.

ثالثا_ البعد الثقافي والوطني:

كان شديد الإيمان بأن الاستقلال لا يكتمل بدون استقلال ثقافي. دافع عن اللغة العربية والهوية الإسلامية، لكنه في الوقت ذاته دعا إلى الانفتاح على الآخر، بشرط ألا

يكون ذلك على حساب الذات. الثقافة عنده ليست مجرد معرفة، بل وعي بالذات وتاريخها ومصيرها.

رابعا_ البعد السياسي والتحرري:

رأى أن الحرية لا تمنح بل تبنى، وأن على المواطن أن يكون شريكا في تقرير مصيره. رفض الاستبداد الفكري والسياسي، واعتبر أن إصلاح الدولة يبدأ من إصلاح الإنسان. لذلك دعا الى نظام سياسي يعلي من قيمة الحوار، ويعطي للمواطن صوتا حقيقيا

فلسفة عبد الله شريط تتسم بتعدد أبعادها الفكرية، التي تعكس تفاعله العميق مع القضايا الاجتماعية والسياسية والثقافية في الجزائر والعالم العربي. فيمايلي استعراض لأبرز هذه الأبعاد:

الفصل الثاني: قراءة في الكتاب "الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون"

المبحث الأول: من الناحية الشكلية

المبحث الثاني: من ناحية المضمون

المبحث الثالث: إسقاطات و مقاربات

الفصل الثاني: قراءة في الكتاب "الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون"

المبحث الأول: من الناحية الشكلية

1- المؤلف: عبد الله شريط

2- العنوان: : الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون

3- دار النشر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع

4- البلد: الجزائر

5- عدد الصفحات: 686

6- سنة النشر: 1395هـ- 1975م

5- عدد الفصول : 18

المبحث الثاني: من ناحية المضمون:

1- الفكرة العامة للكتاب:

يتجلى من خلال قراءتنا الكتاب، كيف أن الفكر الأخلاقي ليس منفصلا عن واقع المجتمع، بل هو مرتبط ارتباطا وثيقا ببنية الحضارة، ونظام الحكم، ومجال الثقافة. حيث يرى عبد الله شريط أن الأخلاق، في نظر ابن خلدون، ليست مجرد مبادئ مثالية، بل هي عامل حاسم في صعود الحضارات وسقوطها، وفي تماسك الدول أو فسادها، وفي تشكيل وعي الأفراد داخل الثقافة الإسلامية.

2- الإشكالية المركزية:

لقد سعى عبد الله شريط إلى دراسة الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون من أجل فهم كيفية تأثير التحولات الاجتماعية والسياسية على القيم الأخلاقية، وكيفية استعادة التوازن

الأخلاقي في المجتمعات العربية المعاصرة، فيمكن القول بأن الإشكالية المركزية تتمحور حول كيف

يمكن الاستفادة من الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون لفهم ومعالجة الأزمة الأخلاقية التي عاشتها وتعيشها المجتمعات العربية، خاصة الجزائر، بعد مرحلة الاستقلال؟

3- الأفكار الأساسية:

1. إعادة قراءة الأخلاق بمنهج علمي:

يسعى الدكتور شريط إلى تقديم الأخلاق كظاهرة اجتماعية قابلة للتحليل العلمي، بعيدًا عن الأساليب التقليدية التي تعتمد على الوعظ والتوجيه المباشر. يعتبر أن دراسة الأخلاق يجب أن تتم من خلال أدوات علمية ومنهجية ، و تعتمد على ما هو كائن مما يعكس تأثير ابن خلدون في هذا المجال.

2. الربط بين الأخلاق والاجتماع والسياسة:

يرى ابن خلدون أن الأخلاق ليست منفصلة عن الحياة الاجتماعية والسياسية، بل هي جزء أساسي منها. يبدو من خلال الكتاب أن بالبنية الاجتماعية والسياسية تؤثر على الأخلاق و استقرار المجتمع و تقدمه من خلال العصبية.

3. إعادة النظر في الجانب الثقافي :

هي دعوة إلى محاولة تقييم و تقويم أساليب التعليم و التربية ، كما يدعو شريط إلى توحيد اللغة بالدمج بين اللغة الفصحى و العامية من أجل إنتاج لغة وحيدة وواحدة تضمن التواصل بين أفراد المجتمع دون تمييز.

يعتبر كتاب " الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون"، رسالة دكتوراه، قدمها عبد الله شريط، يهدف من وراء هذه الدراسة، أو لنقل هذا المشروع إدخال الفكر العلمي، إلى الحياة الأخلاقية، والخروج بها من الأسلوب البدائي الذي ظلت تعيش فيه اليوم، وهو

أسلوب الوعظ الساذج وإسداء النصائح اللفظية، والفخر بالماضي. وقد قسم هذا الكتاب إلى ثلاثة أبواب، كل باب يشتمل على ستة فصول، وجاء هذا التقسيم بمحض الصدفة. والملاحظ أن كل فصل يشتمل على عناوين جانبية، وهو عبارة عن مقال مطول، وليس فيه انقطاع بين فكرة وأخرى، بحيث يمكن الاستغناء عن تلك العناوين.

الباب الأول: الفكر الأخلاقي والحضارة

الفصل الأول:الفكر الفلسفي عند ابن خلدون

يشير عبد الله شريط في هذا الفصل إلى مكانة الفلسفة في عند ابن خلدون ، كما يركز على علاقة المعرفة بالأخلاق، مثلما هي عند كل فيلسوف، كما يتفق مع موقف ابن خلدون في التمييز بين أنواع المعرفة ، وعلى أن المعرفة العلمية هي المعرفة الحقيقية، وفي رفضه للمعارف التجريدية، بحكم أنها توهم العقل وتدخله في متاهات، أما فيما يتعلق بالوحي والمعجزات والكرامات فهي تشكل المعرفة الدينية، والتي بالرغم من عدم القدرة على تفسيرها إلا أنه يكفي الإيمان بها. مسألة السحر والشعوذة هي الأخرى، كانت رائجة في عصره، ومازالت إلى يومنا. ينكر ابن خلدون أن تكون هذه ضربا من المعرفة، ويعيب على الفلاسفة على إعمالهم للعقل في المسائل الغيبية، واعتبارها معرفة[1].

وبالرغم من محدودية العقل، فهو لا ينفي عنه دوره في العملية الإدراكية. فهو يميز بين العلوم الطبيعية التي يعتمد فيها الإنسان على فكره، والعلوم المنقولة التي تعتمد على النقل والإيمان.كما يتعرض شريط إلى موقف ابن خلدون من علاقة الفلسفة بالدين، حيث ينفي أي علاقة بل يدعو إلى الفصل بينهما فالسعادة التي تحصل عن الإدراك ليس لها أي معنى، إنما السعادة الحقيقية هي التي يدركها أهل التصوف، بعد مجاهدة النفس والتعبد..اخ ، وسبب آخر جعل ابن خلدون يرفض الفلسفة هو دخول العنصر الأجنبي

[1]- عبد الله شريط، "الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون"،الشركة الوطنية للنشر والإشهار،الجزائر، 1395 ه- 1975م، ص57.

الإسلام بكل ما يحمله من تراث فلسفي يوناني. وهذا الموقف يبرز لنا تأثر ابن خلدون بأبي حامد الغزالي وبقية الفلاسفة

المسلمين ممن حرصوا على إخراج العلوم الطبيعية والرياضية من هذا الحكم الذي سلطوه على الفلسفة، لأن هذه العلوم ليست ظنية بل يقينية[1]. موقف أبي حامد الغزالي أيضا

الفصل الثاني: الأخلاق بين الفلسفة والعلم

يشير عبد الله شريط إلى ما جاءت به مختلف الحضارات لمادة الأخلاق، خصوصا ما قدمه الصينيون والهنود، غير أن الغرب غيب هذه الجهود معتبرا أن بداية الفلسفة ترجع إلى الفترة اليونانية وتنتهي في أوروبا. وهذه المسألة كانت ولازالت محل جدل (أصل الفلسفة). الغرب الذي نستقي معلوماتنا التاريخية يعتبره شريط ضربا من التبعية الفكرية والذي حان لنا أن نتحرر من قيوده.

وبالرغم من هذا كله، ركز شريط في مادة الأخلاق اليونانية على أرسطو بالخصوص، لأنه أقرب إلى أن يكون علميا في هذه المادة[2].

كما توسع أيضا في الصراع الجاري اليوم بين أنصار الفكر العلمي في المبحث الأخلاقي، وأنصار الفكر الفلسفي، وهذا يفضي بنا إلى تقدير الفكر العلمي في مادة الأخلاق عند ابن خلدون، ونعي تماما ما جاء به من جديد فيها.

الفصل الثالث: حديث في المنهج

في هذا الفصل، يعقد شريط مقارنة بين منهج ابن خلدون في دراسة الأخلاق وبين مناهج فلاسفة الإسلام (الفارابي، ابن باجة، مسكويه)، والفلاسفة اليونانيين، وكذلك القديس أوغسطين من الفكر المسيحي ومختلف آرائهم حول الفكر الأخلاقي، فيخلص إلى أن الفرق بينهم يكمن في أنهم بحثوا في الإنسان تجريديا، غير أن إنسان ابن خلدون الذي

[1]-المرجع السابق، ص84.

[2]- المرجع السابق،ص 102.

بحثه متعلق بالواقع بكل ما تحمله الكلمة من معنى، على أنه يعيش عراقيل وصعوبات تحول دون أن يبلغ غاياته وكمالاته الأخلاقية[1].

يظل التاريخ في نظر ابن خلدون، المدرسة الحقيقية التي يتعلم منها الإنسان ما يستطيع أن يبلغه، في حياته الأخلاقية، على أن لا يكون هذا التاريخ عبارة لا يعدو أن يكون سردا للحوادث، بل تحليلا لأسباب تلك الحوادث، وهذا ما عاب عليه ابن خلدون المؤرخين.

يعتقد شريط أن عنصر التحليل، إذا أدخل على التاريخ يفضي ذلك الى استخراج ثروة من العلوم الإنسانية المتنوعة كعلم الاجتماع والاقتصاد والسياسة والدين والعلوم، وكل ذلك متشابك عند ابن خلدون تشابكا شديدا، وهو في منتهى الغزارة والشمولية والعمق.

<u>الفصل الرابع</u>: ابن خلدون وعلمية الأخلاق

محاولة استخلاص منهج واقعي عند ابن خلدون، في بحث الأخلاق قريب من المنهج الحديث بقدر ما يبعده عن المناهج القديمة، وإعادة الإشارة إلى نصيب الفكر الفلسفي الإسلامي في مادة الأخلاق وأقوال الباحثين المحدثين في ذلك، حتى يمكن تحديد المكان الخاص لابن خلدون في هذه البحوث.

كما أثار شريط مسألة ما إذا كان ابن خلدون قد قصد إلى بحوث أخلاقية في مقدمته أم على الباحث أن يكتشف تلك المادة المهمة في أبحاثه، كإكتشاف مادة الاقتصاد ومادة الاجتماع وفلسفة التاريخ...الخ، ولكن المهم في كل هذا، هل يمكن استخراج من هذا الكنز الفكري الضخم على ضوء التقدم العلمي الحديث ثروة حقيقية في هذا العلم أو ذاك أم لا[2].

ينزع الباحثون في مادة الأخلاق إلى دراستها ومعرفة ما هو عليه الإنسان في الواقع قبل معرفته ما يجب أن يكون عليه؛ مثله في ذلك كمثل الجسم المريض، حيث

[1]- المرجع السابق،ص 132.
[2]- المرجع السابق،ص 154.

يجب تشخيص المرض الذي يعاني منه لنصف له طبيعة الدواء الذي يكون كفيلا بعلاجه؛ وهذا ما قام به ابن خلدون، على أن شريط قد أشار إلى نقص عنده تمثل في ما يجب أن تكون عليه.

الفصل الخامس: الإنسان والصراع

تجدر الإشارة إلى أن المنهج الذي اعتمده ابن خلدون، والذي يتمثل في الملاحظة الخارجية لظروف الإنسان الواقعي أفضت به إلى اكتشاف الإنسان الموسوم بالأخلاقي ليس هو ما تخيله الفلاسفة من باب التجريد، ولكن ذلك الذي خلق ليصارع الحياة الاجتماعية(الواقع).

يعيش صراع دائم، بين نفسه وجسمه، ونفس الوقت بين تركيبته الجسمية والمعنوية ومحيطها الطبيعي وبيئتها الجغرافية والاجتماعية والثقافية والسياسية، ليصير في هذه الصراعات عبدا لما ألفه وتعود عليه.

فظروف الإنسان الخارجية الموضوعية هي التي توجه سلوكه وليست إرادته الداخلية أو ظروفه النفسية، وهذا ما يؤدي بابن خلدون إلى التساؤل هل خلق الإنسان عبدا لظروفه الموضوعية وحدها؟ فإذا كان الأمر كذلك فما الفرق بينه وبين السمك والحيوان والنبات إذا لم تكن له القدرة على تغيير هذه الظروف والتحكم فيها؟ وتشكل هذه النقطة بالذات بيت مربط الفرس في البحوث الأخلاقية القديمة منها والحديثة، وهي ما يطلق عليها بمشكلة الضمير وحرية الإنسان وقدرته على خلق مصيره بنفسه، كما جاء في النص القرآني "إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم".

فالقرآن يقدم لنا ما يمتلكه الإنسان من قوة داخلية تجعله قادرا على تغيير ظروفه، إلا أن ابن خلدون لم يشر إلى هذه النقطة، وهذا ما يؤاخذه عليه عبد الله شريط ، لأن ابن

خلدون قد ذهب في واقعيته والتزامه بها إلى أقصى الحدود التي تتنافى مع المثل العليا التي لابد منها للأخلاق مهما كانت علمية، أو موضوعية[1].

الفصل السادس: مشكلة الإنسان العربي

في هذا الفصل تحليل ابن خلدون لقضية الإنسان العربي أخلاقيا وبدويا وسياسيا واجتماعيا ونفسيا، عبر التاريخ بمختلف ظروفه مع تعليل سلوكاته وفقا للظروف الموضوعية التي كانت توجه هذه السلوكات دون التطرق إلى إرادته وكفاحه ولا حتى للمبادئ التي زودته بها عقيدته ليتحرر من قيود تلك الظروف الموضوعية في مصيره.

وأبرز ما أفضى إليه ابن خلدون من مآخذ أخلاقية على الإنسان العربي هي نفسية السهولة والميل إلى بسائط الأمور مما جعله عاجزا لا يطمح إلى بناء حضارة، وإقامة نظم تضمن له استقرارا وتطورا طبيعيا كالأمم الأخرى، وهذا الميل إلى السهولة هو الذي جعله يرضخ إلى الظروف الموضوعية كالعجين الطيع في يدها؛ فهو في البادية شجاع لأن ظروف التوحش أفضت به إلى ذلك، وفي المدينة ضعيف، وأقرب حال إلى الولدان والنسوان منه إلى الرجل؛ هذا هو طابع الإنسان العربي، برؤية ابن خلدون[2].

الباب الثاني: الفكر الأخلاقي والسياسة:

الفصل السابع: الدولة العربية، بين مبادئها وواقعها

هذا الباب خصصه عبد الله شريط للسياسة والأخلاق عند ابن خلدون فالفصل منه أي السابع معالجة الدولة العربية بين مبادئها وواقعها، حيث أورد شريط مفهوم الدولة عند اليونان وعقد مقارنة بواقع الدولة العربية الذي اعتمد عليه ابن خلدون ولم يتطرق إلى المبادئ التي كان يفترض أن تقوم عليها؛ لأن ابن خلدون انطلق بما هو كائن ولم ينطلق من المبادئ لم يجري تطبيقها في حياتهم، وعلى هذا الأساس وجد شريط أن مع ابن خلدون الدولة العربية تم تزويدها بمبادئ أخلاقية لم تكن في المفهوم اليوناني ولا عند

[1]- المرجع السابق،ص 188.
[2]- المرجع السابق،ص 210.

الرومان، ولكن في الواقع شيئا لا هو إسلامي ولا هو يوناني؛ بل دولة لا تخضع لأي قانون ولا مبدأ، وليست بدولة شريعة[1]، باستثناء فترة الأربعين سنة الأولى من البعثة المحمدية؛ لهذا يجد شريط أن ابن خلدون في تحليله للدولة العربية وأخلاقيتها تجاهل وجهها القانوني، وأقام هذا التحليل على المفهوم الجاهلي الذي كان سائدا قبل البعثة وهو المفهوم القبلي.

الفصل الثامن: ظاهرة التشتت في الدولة العربية

قاد الجانب القبلي للدولة العربية في الإسلام ابن خلدون إلى اكتشاف عنصرا مهما يتمثل في ظاهرة التشتت فيها، لأنها لم تتخذ الدين أو العقل كأساس تقوم عليه، وإنما على أساس قبلي يتميز عند ابن خلدون بطابعين، الأول طابع الالتحام والتماسك ووحدة الغاية قبل نيل السلطة أما الثاني هو طابع التشتت والصراع الداخلي الذي يسببه التهافت على السلطة.

مما زاد على انتشار ظاهرة التشتت هو أن الدولة العربية لم تؤلف مجالس سياسية كما كان الأمر عند اليونان والرومان من قبل، وإنما كانت قوة العصبية عند ابن خلدون وحدها والتي تعظم الدولة بعظمتها وتتشتت بانحلالها وتشتتها[2]؛ مع العلم أن دور الفقهاء والفلاسفة السياسيين والمثقفين عامة كان دورا سلبيا، وهذه الظاهرة أمام رؤية ابن خلدون بدت طبيعية في نظر عبد الله شريط فلم يقترح لها أي علاج عملي ماعدا التحليل العلمي

الفصل التاسع: المشكلة المالية وأخلاقية الدولة

إضافة إلى ظاهرة التشتت هناك مشكلة أخرى تناولها شريط في هذا الفصل وهي المشكلة المالية أخلاقية الدولة العربية حيث بدت عليها ملامح الضعف في تسيير المال والإدارة في الدولة العربية بالرغم من أن القرآن والحديث والصحابة أولوا أهمية أخلاقية كبيرة لهاته المشكلة؛ لكن وبالرغم من التحذير في الوقوع في فخها إلا أن الحكام العرب

[1]- المرجع السابق،ص 249.
[2]- المرجع السابق،ص 283.

اندفعوا متنافسين على المال وذلك منذ عهد الصحابة مما زاد مع الفتوحات، فصاروا يتصرفون دون حكمة والى جانب ذلك يصر ابن خلدون على أنواع المظالم الاقتصادية التي اقترفت في الدولة العربية ضد مجتمعها لتصرف على الترف والجنود المرتزقة لحماية سلطتهم وهذا ما يعجل من فقر الدولة نفسها[1].

الفصل العاشر: الدولة العربية بين الشظف والترف

تناول شريط في هذا الفصل الوضع الأخلاقي للدولة العربية، كيف كان الحكام في انتقالهم من حالة الفقر التي كان يعيشونها في البادية الى حالة الترف التي يصيرون اليها بعد الاستيلاء على مقاليد الحكم مما يزيد من سرعة انحلالها

أولى ابن خلدون الترف أهمية كبيرة لأنه كان ولا يزال يشكل خطرا محدقا يتهدد الدول والمجتمعات، وهو ما يسميه "توينبي" الانتحار تقتل الدول به نفسها أكثر من الاعتداء الخارجي، وينتقد عبد الله شريط ابن خلدون كونه يعتبر هذه الظاهرة طبيعية لا سبيل لعلاجها، كما أن رجال الدين وبعض المتصوفة ثاروا على هذا الأمر لكن ثورتهم لم تعدو أن تكون مجرد إسداء للنصائح والمواعظ الدينية؛ ومن أوساط الدولة أيضا ممن ثاروا ليس إلا من أجل أن يأخذوا حصتهم ومتعتهم من هذا الترف الذي يعيشه الحكام[2]، ويرى أن هذه الثورات ما هي إلا مجرد هرج يزيد على الأمر اضطرابا ولا يحل المشكلة.

الفصل الحادي عشر: المجتمع العربي بين الدورية والتطور

تدور الدولة العربية في حلقة مفرغة في الجدلية بين الترف والهرج، بحيث هذه الأخيرة (الجدلية) تعيقها عن التطور الحقيقي، ويبقى المجتمع دون انفعال بهذه الدورية، فيستنتج ابن خلدون نظريته في اعمار الدولة أنها كاعمار الأفراد، حتمية لا يمكن أن نعالجها، وكذلك الحياة الفكرية العربية[3].

[1]- المرجع السابق،ص 327.
[2]- المرجع السابق،ص 365.
[3]- المرجع السابق،ص 396.

الفصل الثاني عشر: مشكلة العمل في الحياة العربية

ينتقل عبد الله شريط في هذا الفصل إلى العنصر الذي اتصال وثيق بالأخلاق في الحياة الاقتصادية ، وهو عنصر العمل أولى له ابن خلدون اهتمام خاص فلسفي وحضاري حيث قدم له تحليلا من التاريخ والمجتمع وربط العمل اليدوي بالفكر من جهة، والعمل والفكر بالتعاون الاجتماعي من جهة ثانية، وهذا الثالوث هو ما يسمى في حياة الأمم بالحضارة والتقدم فالثروة الحقيقية في نظر شريط ليست ما تحتويه الخزائن من الذهب والفضة، بل في العمل والنشاط الذي يقوم به الأفراد مثلهم في ذلك مثل النحل في خليته فالكل يساهم في بقاء واستقرار هذه الخلية[1].

غير أن العمل يضعنا أمام مشكلة تتمثل في وجود الطبقات، فطبقة القصور وطبقة الأكواخ كما أسماها ابن خلدون، طبقة أصحاب الجاه، وهي طبقة لا تعمل ولا تقدم أي إنتاج سوى أنها بمكانتها الاجتماعية تعيش الترف والبذخ على حساب الطبقة العاملة؛ ويرى أن الإنسان العربي يحتقر العمل ويعتبره مهنة أو بتعبير آخر مهانة، ونفسية البداوة التي لازمته في حياة المدينة تجلت أكثر في عزوفه عن العمل، ويميل إلى تسخير الآخرين للعمل دون أن يؤدي لهم أجرهم.

الباب الثالث: الفكر الأخلاقي والثقافة

الفصل الثالث عشر: الفكر الديني في صراعه بين الأمية والتحجر

يتناول عبد الله شريط في هذا الفصل الفكر الديني في المجتمع العربي، حيث يرى "جيب" في هذا الموضوع يعتبر بأن الإسلام نشأ في مجتمعه الطبيعي، فكان به مجتمعا أخلاقيا في الأصل، كما يرى ابن خلدون أن أهم مسألة أخلاقية في الإسلام هي إحياؤه يس "الوازع الداخلي" أو ما يسمى اليوم بالضمير، لكن هذا الوازع سرعان ما استحال "وازعا سلطانيا" خارجي فأتى على رجولة الإنسان العربي عن آخرها.

[1]- المرجع السابق،ص 435.

لم يكن الإسلام دافعا أخلاقيا فحسب بل كان مبدأ لثورة شاملة على الفكر الأمي في المجتمع العربي الأمي، للخروج من الأمية واكتشاف الثقافات الأخرى لكنه لم يستطع أن يحصنه من تأثيرات تلك الثقافات وما تحمله من فكر خرافي وغيبيات لا علاقة لها من بساطة الإسلام وسلامته الأصلية ، بالرغم من الجهود المبذولة لرفض هذا الفكر الخرافي.

شهد الإسلام نجاحا باهرا ، حيث انتشرت الدعوة إلى اعتناقه وإقبال الأمم عليه، كما اتسعت رقعت الدولة الإسلامية ، غير أنه سرعان ما تحول إلى عبادة لقواعد الدين وجمود وتلاشى المفهوم الروحي والاجتماعي والحضاري، بمعنى العنصر الأخلاقي في الإسلام والذي يعتبره ابن خلدون الميزة الأساسية في الإسلام، حيث شن رجال الدين حربا ضد الفكر الفلسفي، فصارت هذه الأخيرة فكرا بدون مجتمع وبقي الفقه مجتمعا بدون فكر[1].

الفصل الرابع عشر: التصوف بين يقظة الروح ورقدة الفكر

في هذا الفصل ركز عبد الله شريط على الفكر الصوفي والذي أولى له ابن خلدون أهمية كبيرة ولا يزال يحتل مكانة كبيرة في حياة الناس، في صورة تميزت بالشعوذة بعيدة كل البعد عن الفكر الأخلاقي والفلسفي.

كان التصوف في صورته الأولى في الإسلام سائدا كسلوك أخلاقي يتمثل في ضبط النفس والزهد عن ملذات الحياة والترف، لكنه انفصل بعد أن انتشر الترف، وليس هذا فحسب بل انحرف هذا الفكر حيث مال إلى الاعتماد على تآليف الفكر الباطني والفكر المسيحي على وجه الخصوص. وابن خلدون من كل هذا موقفه أنه يعترف بالحالات النفسية كالمجاهدة والكشف والكرامات على أن تكون موافقة الخط الأخلاقي المستقيم وإلا اعتبرها سحرا وشعوذة أقرب منها الكفر[2].

[1]- المرجع السابق، ص 481

[2]- المرجع السابق، ص504.

الفصل الخامس عشر: الفكر العلمي وأخلاقية الثقافة الإسلامية

تجدر الإشارة إلى أن الفكر الصوفي لم يكن الوحيد السائد في المجتمع بل كانت هنالك جهودا لا يستهان بها من طرف نخبة من العلماء الذين عملوا على نشر العلوم في المجتمع لتؤثر في الحياة المادية بالصناعات والحرف، فتعطي صبغة في العلاقات الاجتماعية من الحضارة الحقيقية على شرط حسب ابن خلدون أن يكون في المجتمع استعداد حضاري ومستوى ثقافي يساعد على نشر هذا الفكر العلمي، فالمجتمع هو الذي يصنع العلماء فيزيدونه تطورا ورقيا فكريا، ويتجلى هذا واضحا في الفرق الكائن بين المشرق والمغرب، كما يبدو أيضا بين المجتمع الحضري والمجتمع البدوي[1].

الفصل السادس عشر: مشكلة اللغة العربية بين قواعدها ومجتمعها

إضافة إلى الدور الذي أداه الدين والتصوف والعلوم في محاربة الأمية في المجتمع العربي، فان اللغة والأدب وحتى التربية كان لهم نصيب بالرغم مما لحقها من نقائص وعيوب بحثها ابن خلدون بروح علمية يكاد يكون مميزا في التراث كله وهذه هي عادته.

يناقش ابن خلدون في هذا الفصل حالة اللغة العربية بين قواعدها ومجتمعها، وقد قام شريط ببحث علاقة اللغة بالفكر الأخلاقي وكيف لا يكون هذا التلاقي إلا على الصعيد الاجتماعي ودورها فيما تنقله إلى المجتمع من ثقافة ورقي لتصبح جديرة بأن تشكل عنصرا أساسيا في البحث الأخلاقي؛ فقد بحثها ابن خلدون من الوجهة السياسية ليجدها تحتل في هيكل المجتمع ما تحتله الصورة من المادة، فإذا انهار الكيان السياسي فقلما تستقيم للغة حياة بعده.

بحث ابن خلدون مشكلة التطور في اللغة واعتبر أن النحويين أخطئوا كما أخطأ الفقهاء، وكان خطأهم في إبقاء اللغة حبيسة قواعدها، لأن لغة المجتمع دائما في تطور، ما اقترحوا ابن خلدون هو تعلم اللغة من المجتمع إذا كان سليم اللغة[2]، أما في المغرب

[1]- المرجع السابق، ص 540.
[2]- المرجع السابق، ص580

فان مشكلة اللغة أخذت طابعا خطيرا جدا وهو أن أهلها إضافة إلى تقييدها بالقواعد وحدها ، تركوها جانبا وصبوا اهتمامهم كله بالقواعد وهذا ما أفضى إلى فقر أدبي في منطقة المغرب، ونظرا لذلك، وانفصال اللغة عن المجتمع لا باعتبارها لغة للتواصل فحسب بل وسيلة للتفكير والعلوم أيضا، يقترح ابن خلدون اختراع قواعد للغة المستعملة والتي نسميها اللغة العامية، في نظر ابن خلدون وهذا حسب رأي شريط ما يجمعنا معه بالفكر الأخلاقي، هو ان لا تكون للمجتمع لغتان، لغة للخاصة، وأخرى للعامة وبالتالي ثقافة للخاصة وأخرى للعامة ، لينتهي شريط إلى أن اللغة التي لا توحد أبناءها في المشاعر والأخلاق والفن والدين هي لغة لا تستطيع أن تخدم الأخلاق.

<u>الفصل السابع عشر</u>: ضياع أدبنا بين الصدق الاجتماعي والكذب الفني

يعتبر ابن خلدون الثقافة العامة وخاصة التاريخ، على قدر من الأهمية للأديب، ولعل هذا ما جعل الأدب الإسلامي كما يرى شريط أرفع من الأدب الجاهلي، لأن الثقافة تنعكس على مستوى الأدب،كما تنعكس الصناعات على مستوى الفكر، ومن أجل هذا كان مستوى الأدب في المغرب منحطا انحطاطا مريعا، قياسا إلى مستواه في المشرق تبعا لانتشار الثقافة وانكماشها[1].

من جانب آخر لفت انتباه ابن خلدون أمر يتعلق بالأديب العربي نفسه عندما وجد الجو الثقافي مزدهرا أمامه، سرعان ما أغرته الحياة المادية بترفها وبذخها، فانحرف عن الرسالة الحقيقية التي من المفروض أن يؤديها والتي كان سلفه ملتزما بها، ففقد بذلك المنبع الخصب الذي يتغذى منه في حياته الأدبية وهو المجتمع ، حتى أصبح الأديب العامي أخصب منه إنتاجا وأكثر تنوعا في مواضيعه لأنه يستقيها من المجتمع الذي يعيش فيه، ويشير شريط في هذا الأمر إلى فن القصة حيث صار السبق للأدب العامي على حساب تقهقر الأدب الفصيح، وهذا كما سماه لاجتماعية الأدب العامي، وعزلة الأدب الفصيح.

[1]- المرجع السابق، ص613.

الفصل الثامن عشر: التربية بين المدرسة والمجتمع

أما في هذا الفصل الثامن عشر والأخير، ينتقل عبد الله شريط إلى مجال لا يقل أهمية من المجالات السابقة ، ألا وهي التربية ووضعها بين المدرسة والمجتمع ، بالرغم من اهتمام الباحثين فيه إلا أنه يرى بأنهم أهملوا أفكار ابن خلدون فيه، والتربية تشكل ميدانا خصبا في البحوث التربوية الحديثة ، وهذه الأفكار هي ما ينطلق من الميدان الاجتماعي إلى التربية ونظرة اقتبس شريط فقرات من "جون ديوي" الذي ربط بين الحياة الاجتماعية والمدرسة برباط وثيق، بحيث لا تؤدي هذه الأخيرة دورها في الفكر الأخلاقي إلا على الصعيد الاجتماعي.

فالتربية لاحظ ابن خلدون أنها في بلاد المغرب انفصلت انفصالا تاما عن الحياة الاجتماعية، بقدر ما قيدتها طريقة القواعد وأسلوب الإكراه ، وانعدام المناقشة وكثرة التآليف في المادة الواحدة وعدم تنويع أبواب المعرفة، والالتزام بوسائل التعليم التجريدية، والابتعاد عن الوسائل الحسية التي تثير انتباه الطفل واهتمامه[1].

يعتبر تعليم اللغة، أكثر من تعليم أي مادة أخرى، ضروري أن يتحرر من القواعد ويعتمد على الممارسة العملية، حتى تشكل التربية وخاصة تعليم اللغة أداة لانتشار الثقافة في المجتمع لتحقق بذلك رسالتها الأخلاقية.

ـ إعادة صياغة الكتاب في مقال فلسفي:

من الكتب الهامة التي قام بتأليفها عبد الله شريط كتابه الموسوم ب"الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون" الذي صدر ضمن سلسلة الدراسات الكبرى بالمؤسسة الوطنية للكتاب، وهو في الأصل، أطروحته التي قدمها لنيل شهادة دكتوراه الدولة في الفلسفة السياسية والأخلاقية، يقول الدكتور عن سبب تأليفه لهذا الكتاب :" بعد الاستقلال دخلنا في مرحلة أخرى في المستوى الثقافي وفي المستوى الأخلاقي، وبصفة عامة، علماء الاجتماع

[1]- المرجع السابق، ص656.

يقولون أن كل المجتمعات التي تدخل الحرب تخلف هوة أخلاقية ، بحيث يجد المجتمع نفسه غريبا عن نفسه ، غريب الأخلاق، وغريب الأطوار، وهذا ما دفعني في يوم من الأيام منذ السنوات الأولى للاستقلال أن أبحث في هذا الموضوع عند ابن خلدون ، ووضعت فيه رسالة الدكتوراه، فالناس كانوا مهتمين بالسياسة عند ابن خلدون، والاجتماع عند ابن خلدون، والاقتصاد عند ابن خلدون، ولكن على ضوء ما لاحظته من انقلابنا الأخلاقي، فرحت أبحث عند ابن خلدون عن هذه الهوة الأخلاقية التي وقعنا فيها"[1]

في كتاب "الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون"، حاول عبد الله شريط أن يتعمق في التصورات الخلدونية بشأن معرفة ما هي طبيعة العوامل المؤثرة (داخلية أو خارجية) في تكوين السلوك الإنساني؟

بالرغم من ما قدمته مختلف الحضارات في مادة الأخلاق، من مجهودات لا يستهان بها، إلا أن الغرب يبقى متحفظا بل مغيبا لتلك الجهود. وهذا يبرز لنا مسألة تتمثل في الفلسفة نفسها هل كانت بدايتها في الفترة اليونانية أم كانت قبلها في الحضارات القديمة[2].

في عرضه لمبحث الأخلاق يعقد شريط مقارنة بين الإنسان الذي يبحثه فلاسفة الإسلام واليونان، وسانت أوغستين المسيحي، وإنسان ابن خلدون على أن الفرق يكمن في أن الأول مرتبط بالتجريد (المثل)، أما الثاني متعلق بالحياة اليومية (الواقع)[3].

إعادة الإشارة إلى نصيب الفكر الفلسفي الإسلامي في مبحث الأخلاق وأقوال الباحثين المحدثين، ذلك للتمكن من تحديد المكان الخاص لابن خلدون في هذه البحوث، كما تناول شريط مسألة ما إذا كان ابن خلدون قد قصد إلى بحوث أخلاقية[4].

---

[1]- ينظر كلمة الدكتور عبد الله شريط ، يوم تكريمه بالمجلس الأعلى للغة العربية بالجزائر، نقلا عن الدكتور محمد العربي ولد خليفة: عبد الله شريط المفكر والمناضل الحر بأقلام نخبة من معاصريه.

[2]-عبد الله شريط، "الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون"، ص ص،98، 99.

[3]- المرجع السابق،ص 138.

[4]- المرجع السابق،ص 156.

يقدم لنا القرآن أن ما يمتلكه الإنسان من قوة داخلية تجعله قادرا على تغيير ظروفه، إلا أن ابن خلدون لم يشر إلى هذه النقطة، وهذا ما يؤاخذه عليه عبد الله شريط، لأن ابن خلدون قد ذهب في واقعيته والتزامه بها إلى أقصى الحدود التي تتنافى مع المثل العليا التي لابد منها للأخلاق مهما كانت علمية، أو موضوعية[1].

إن الميل إلى السهولة هو الذي جعل الإنسان العربي يرضخ إلى الظروف الموضوعية كالعجين الطيع في يدها؛ فهو في البادية شجاع لأن ظروف التوحش أفضت به إلى ذلك، وفي المدينة ضعيف، وأقرب حال إلى الولدان والنسوان منه إلى الرجل؛ هذا هو طابع الإنسان العربي[2].

المبحث الثالث: إسقاطات ومقاربات

إسقاط فكر عبد الله شريط على الواقع:

ولو أسقطنا فكره على واقعنا المعاش، سنلاحظ إن ما تعانيه مجتمعاتنا ليس فقط أزمة اقتصادية أو سياسية، بل بالأساس أزمة أخلاق.

حين يشيع الغش، وتقدم المصالح الشخصية على المصلحة العامة، وتحتقر قيمة العمل، ويتراجع الصدق والمسؤولية، فإننا نكون قد فقدنا البوصلة التي طالما دعا شريط إلى التمسك بها.

ففي مجتمع يرى عبد الله شريط أن الأخلاق فيه يجب أن تترجم إلى سلوك يومي، يصبح من الطبيعي أن تنهار منظومة كاملة إذا فقد الناس حسهم الأخلاقي.

ولهذا، فان ما نحتاجه اليوم ليس مجرد خطط تنموية أو إصلاحات مؤقتة، بل نحتاج إلى إعادة بناء الإنسان من الداخل، بإحياء القيم التي تحفظ كرامته وتدفعه للعطاء بإخلاص.

---

[1]- المرجع السابق،ص 189.
[2]- المرجع السابق، ص 212.

فكر عبد الله شريط في النهاية يوجه إلينا رسالة بسيطة لكنها عميقة: لا يمكن أن نتقدم كأمة إذا لم نضع الأخلاق في قلب كل مشروع، وكل مؤسسة، وكل علاقة.

وهذه الرسالة لا تزال، وربما أكثر من أي وقت مضى، ملحة وضرورية.

حاول من خلالها شريط إبراز القيم الأخلاقية العملية وكيفية تجسيدها على أرض الواقع،وبالتالي إنزالها من الجانب النظري ومن مستوى الأفكار إلى مستوى العمل والتطبيق.

أما فيما يخص الجانب الفلسفي فتعد رسالته في الدكتوراه حول" الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون "أهم عمل بين من خلاله غزارة وقوة نظر المفكر العربي ابن خلدون من خلال قراءة جديدة لكتابه" المقدمة "تجاوزت القراءة النمطية، كما اعتادت البحوث السابقة المنجزة في هذا الجانب، فرؤية شريط كشفت اللبس عن إشكالية خطيرة والمتمثلة في العامل الأخلاقي العملي وضرورة ترسيخه في ثقافتنا

عندما نتأمل في فكر عبد الله شريط، وبالخصوص، رؤيته الأخلاقية، ندرك وكأنه يصف واقعنا اليوم. فالرجل لم يكن يتحدث عن الأخلاق كمجرد فضائل مثالية، بل كضرورة حقيقية لحياة المجتمعات. كان يؤمن أن الأخلاق هي الأساس الذي يبنى عليه كل شيء.

مقاربات:

عند التأمل في الفكر الإصلاحي الجزائري، نلمس أن كلا من عبد الله شريط ومالك بن نبي قدما رؤيتين عميقتين، ومتكاملتين في بعض الأحيان، حول سؤال النهضة، مع تركيز خاص على البعد الأخلاقي في مشروع بناء الإنسان والمجتمع. فعبد الله شريط، بوصفه مفكرا وناقدا ثقافيا، انطلق من الواقع الجزائري بعد الاستقلال، حيث كان التحدي الأكبر هو إعادة بناء الإنسان الذي شوهه الاستعمار ثقافيا ولغويا وأخلاقيا.

لذلك، ركز شريط على إصلاح التعليم، وبناء الوعي، والنهوض بالثقافة الوطنية، معتبرا أن الأخلاق ليست مجرد قيم دينية، بل هي سلوك اجتماعي يجب ترسيخه في مؤسسات الدولة، والمدرسة، والإعلام، ضمن مشروع تحديثي متوازن لا يلغي الخصوصية الثقافية.

في المقابل، جاء مالك بن نبي بمشروع أوسع، يتجاوز الحدود القطرية الى ما أسماه ب"العالم الإسلامي"، حيث طرح فكرة أن المشكل ليس في الاستعمار الخارجي فقط، بل في "القابلية للاستعمار"، أي في نمط التفكير والسلوك الذي جعل المجتمعات المسلمة عاجزة عن الفعل الحضاري. بالنسبة لبن نبي، الأخلاق ليست فرعا من الفكر، بل هي أصل الحضارة.

وبدون أخلاق فاعلة ومرتبطة بالضمير والروح، لن تكون هناك نهضة ممكنة. ولذلك، دعا إلى إصلاح الفرد من الداخل، وتحفيز ما يسميه ب"الفكرة الدينية"، لأنها تخرج الإنسان من حالة الجمود إلى الفعالية.

ورغم أن عبد الله شريط ومالك بن نبي يختلفان في منطلقاتهما – الأول أكثر انشغالا بالواقع الثقافي الجزائري، والثاني أكثر انشغالا بالتحليل الحضاري والفلسفي– إلا أن كليهما يلتقي في نقطة جوهرية: لا يمكن لأي مشروع تنموي، سياسي أو حضاري، أن ينجح دون بناء الإنسان أخلاقيا أولا.

لقد عبرا، كل بطريقته، عن قناعة راسخة بأن الأزمة التي تعاني منها مجتمعاتنا ليست أزمة موارد أو تنظيم فحسب، بل قبل كل شيء، أزمة قيم وأخلاق وسلوك.

رأي شخصي:

لطالما كان عبد الله شريط واحدا من أبرز الأسماء الذين استطاعوا أن يملئوا فراغا كبيرا في دراسة التراث العربي والجزائري بخاصة ، بمنهج عقلاني نقدي.

فكتابه "الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون" كان محاولة جادة للتجديد الوعي الفلسفي والأخلاقي في القطيعة بيننا وبين تراثنا بسبب ويلات الاستعمار من جهة، وتيارات فكرية من جهة أخرى، فكتاباته تمثل دعوة بأسلوب واضح الى عدم التسليم بل الى التعمق في فكر أسلافنا بروح نقدية واعية.

يقول الشاعر دريد بن الصمة :

وهل أنا إلا من غزية ، إن غوت غويت ، و إن ترشد غزية أرشد

إن هذا البيت لدليل واضح على مدى إنتماء الفرد إلى قبيلته وولائه لها ، كان هذا في العصر الجاهلي ، حيث كانت العصبية تعني الولاء المطلق للقبيلة و حمايتها و الذود عنها في الحق و الباطل ، فكانت تمثل السلطة الوحيدة.

أما في الإسلام تم نبذها (العصبية) حيث قال الرسول صلى الله عليه و سلم : " ليس منا من دعا لعصبية " ، لكن و رغم دعوة الإسلام لنبذها إلا أنها سرعان ما ظهرت في بدايات الدولة الأموية و العباسية ، أما في العصر الحديث لا تزال حاضرة بمظاهر مختلفة منها ما هو طائفي مذهبي و منها ما هو حزبي إيديولوجي و منها رياضي جهوي...إلخ .

و تجدر الإشارة إلى أن العصبية تشكل المحرك و الدافع الرئيس لنهضة الأمم ، فبقوتها تقوى و بضعفها يعم التشتت بداخلها فتنهار ، كما أشار إلى ذلك ابن خلدون ووافقه عبد الله شريط مؤكدا على ضرورة أن تستند العصبية إلى القيم كالعدل و المساواة و نبذ التمييز والظلم و هذا يمثل الجانب الإيجابي لها

الخاتمة

خاتمـة:

من خلال دراستنا لما تضمنه كتاب "الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون"، أو بالأحرى رسالة الدكتوراه التي قدمها عبد الله شريط، يتجلى لنا فكر ه وبخاصية الواقعية التي اعتمدها في منهجه، والتي لا تكون الفلسفة في نظره أداة فعالة إلا إذا ارتبطت بالواقع. والواقعية استلهمها شريط من ابن خلدون، وكان ينادي بالقيم الأخلاقية كمشروع يتجسد في سلوك الفرد الجزائري، يصون بها هويته و وطنيته، ويواكب متطلبات العصر كم يساهم في نهضة فكرية واجتماعية واقتصادية..الخ

لقد قام شريط ببحث وتقصي الأخلاق في فكر ابن خلدون عبر جوانب مختلفة (الحضاري، السياسي، الثقافي)، على أنها (الأخلاق) تقوم على تحقيق التناسق والانسجام بين المصلحة الخاصة والعامة.

فعبد الله شريط بموضوعيته لم يتردد في طرح الخطأ الذي وقعنا فيه، وهو أننا لم نطرح مشاكل مجتمعاتنا بجدية وهذه مشكلة الإنسان العربي في أنه جعل من غيره قدوة، كما أن شريط لم يتعامل مع التراث بمنطق التقديس أو التقليد بل أراد أن يكون مجددا، أن يقدم لهذا الفكر قراءة معاصرة، فابن خلدون لم يكن واضعا لعلم الاجتماع أو مؤرخا حضاريا بل كما اعتبر شريط أن مشروعه كان أخلاقيا بامتياز، حيث يرى أن لا عمران بلا أخلاق، ولا سلطة بلا قيم، ولا حضارة بدون تماسك داخلي تؤصله منظومة سلوكية متوازنة.

من خلال هذه القراءة المتأنية لكتاب "الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون"، يتضح أن عبد الله شريط لم يتعامل مع التراث بمنطق النقل أو التقديس، بل بمنطق التحليل والنقد. لقد سعى إلى الكشف عن معالم البعد الأخلاقي العميق في فكر ابن خلدون، الذي كثيرا ما يعد في كونه فقط واضعا لعلم ا

لاجتماع أو مؤرخا حضاريا، في حين أن شريط اعتبر مشروع ابن خلدون أخلاقيا بامتياز، إذ لا عمران بلا أخلاق، ولا سلطة بلا قيم، ولا حضارة بدون تماسك داخلي يستند إلى منظومة سلوكية متوازنة.

أعاد شريط الاعتبار للإنسان في فكر ابن خلدون لا باعتباره مجرد كائن محكوم بقوانين الصراع والعصبية، بل كفاعل أخلاقي قادر على التغيير، مشيرا إلى أن قيام الدول وانهيارها لا يرتبط فقط بالظروف المادية، بل بانهيار القيم التي كانت تحكم سلوك الأفراد والجماعات.

ساهم عبد الله شريط بخلفيته الفلسفية والعقلانية في أن يجعل من هذه القراءة مرآة لواقعنا المعاصر، مشروع فكري سعى من وراءه إلى إعادة تأصيل الفكر العربي عامة والجزائري

على وجه الخصوص، على قواعد عقلانية وأخلاقية، وتضبط التوازن لعلاقتنا بالتراث، إنها دعوة للتفكير وللإحياء النقدي لا للتقليد والانغلاق الهوياتي.

قائمة المصادر والمراجع:

أولا/ المصادر:

_ أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، ج10، 1954- 1962، طبعة خاصة، دار البصائر للنشر والتوزيع،الجزائر، 2007.

_ شريط عبد الله، "المشكلة الأيديولوجية وقضايا التنمية"، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1982

_ ابن خلدون، عبد الرحمن، العبر و ديوان المبتدأ و الخبر في أيام العرب و العجم و البربر و من عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر : المقدمة، تحقيق علي عبد الواحد وافي : لجنة البيان العربي، القاهرة، مصر،1965

ثانيا/ المراجع :

محمد عزيز نظمي محمد، دراسات و مذاهب، مؤسسة شباب الجامعة الإسكندرية

_ محمد مهران رشوان، "تطور الفكر الأخلاقي الفلسفة الغربية"، دار قبله للطباعة في و النشر و التوزيع، القاهرة

_ عبد الحميد درويش، "ابن باديس وآراؤه الإصلاحية بين النظرية والتطبيق"، (مصر: الكتاب الجامعي، ط1، عام 1995 ج1.

-أرسطو طاليس، الأخلاق، تر :إسحاق بين حنين، تحقيق عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات الكويت، ط 6.

- ماهر عبد القادر محمد، حربي عباس، د راسات في فلسفة العصور الوسطى، دار المعرفة الجامعية،

.الإسكندرية، مصر، ط6 ،

كانط، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، تر :عبد الغفار مكاوي

– موزة، أحمد راشد العبار، القيم الأخلاقية بين الفكرين الإسلامي والغربي في عصر العولمة،.

– مغربي عبد الغني، "الفكر الاجتماعي عند ابن خلدون"، تر:محمد الشريف بن دالي حسين، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، سنة 1988.

– صافي ، لؤي: الحرية والمواطنة والإسلام السياسي قضايا الربيع العربي والتحولات السياسية الكبرى، دار المجتمع المدني والدستور، ط1، 2012،

أفلاطون : الجمهورية ، تر: زكريا فؤاد ، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر ، (دط) ، الإسكندرية ، 2004.

– عباس عطيتو ، حربي: ملامح الفكر الفلسفي عند اليونان، دار المعرفة الجامعية، دط ، الإسكندرية ، 1992.

– غوش ، ريمون: الفلسفة السياسية في العهد السقراطي، دار الساقي ، ط1 ، بيروت، لبنان، 2008

-النشار، مصطفى: الحرية والديمقراطية والمواطنة قراءة في فلسفة أرسطو السياسية، الدار المصرية السعودية، ط1 ، القاهرة ، 2009

-توفيق مجاهد، حورية: الفكر السياسي من أفلاطون إلى محمد عبده، مكتبة 485، ط 7، القاهرة، 2019

ثالثا/الموسوعات والمعاجم

– أندري لالاند، الموسوعة الفلسفية، تر أحمد خليل، ج1، مادة الخلق، دار الكتاب اللبنانية، بيروت، 1976

– أحمد زاكي بدوي، معجم مصطلح العلوم الاجتماعية، مكتبة لبنان، 1986.

– مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي،" القاموس المحيط"، دار الحديث، القاهرة

جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني،ج1

– جاك أطالي، قاموس القرن الواحد والعشرون، دار النشر فايارر، باريس، ط1، 1998

_ جمال الدين بن منظور: لسان العرب، دار صادر، المجلد 07، ط1، 1990، بيروت لبنان، المادة (سوس

_ الفراهيدي ، الخليل بن أحمد: كتاب العين ، تحقيق هنداوي عبد الحميد ، ج1 ، دار الكتب العلمية ، ط1 ، بيروت – لبنان ، 2003 .

_ بدوي، أحمد زكي: معجم المصطلحات العلوم الاجتماعية، مكتبة بستان للنشر، (دط) ، بيروت.

– مجمع اللغة العربيّة ،مصر، المعجم الفلسفيً، دط، الهّئة العامة لشؤون المطابع المّرّة، القاهرة، 1983.

_أحمد زكي بدوي،" معجم المصطلحات الاجتماعية"، مكتبة لبنان، ساحة رياض الصلح، بيروت– لبنان، 1982

رابعا/المجلات والدوريات:

_ مقالة الدكتور مجاود محمد، "المسألة الأيديولوجية في فكر عبد الله شريط"، من أعمال الدكتور عبد الله شريط الفكرية والفلسفية، جامعة منتوري، قسنطينة، مطبعة عين الباي، 2007

_ بغورة الزواوي، "حوار مع المفكر الجزائري عبد الله شريط في السياسة والتاريخ والفلسفة"، مجلة الحوار الفكري، 2001، العدد 2.

_ محمد العربي ولد خليفة، عبد الله شريط المفكر والمناضل الحر بأقلام نخبة من معاصريه وتلاميذه، صوت الأحرار، العدد 18، 3780، جويلية 2010.

– آمال موسى، " الشرق الأوسط، صحيفة العرب الأولى"، الثلاثاء 10 أبريل2025– 8شوال 1446 ه

فضل الله محمد إسماعيل ، الإيديولوجيا وفلسفة الحضارة ،مكتبة بستان المعرفة للطباعة والنشر وتوزيع الكتب، ط1.

– عفت الشرقاوي :في فلسفة الحضارة الإسلامية، دار النهضة العربية للطباعة والنشر بيروت ،لبنان

– ويل ديورانت، "قصة الحضارة"، تر زكي نجيب محمود، دار الجيل، بيروت– لبنان، المجلد1.

– حمد مختار العبادي :محاضرات في الحضارة الإسلامية ،مكتبة كريدية اخوان ،بيروت، 1978.

– بوبكر بوخريسة، "مذاهب الفكر الأساسية في العلوم الإنسانية"، دار الأمان، ط1، 1434ه–2013

المكتبة الشرقية، أطلس– dtv الفلسفة.

- المذكرات:

- بوصوار نجمة، أطروحة الدكتوراه علوم في الفلسفة "الثقافة ومشكلة الطبيعة الانسانية في الفلسفة جون جاك روسو وسيغموند فرويد نموذجا، جامعة وهران، السنة الجامعية 2016- 2017

- داودي عيدة، مذكرة تخرج لنيل شهادة ماستر " مشكلة الثقافة عند مالك بن نبي"، جامعة عبد الحميد بن باديس، السنة الجامعية 2016-2017

قائمة المصطلحات:

عـربـي	فـرنسـي
أخلاق	Morale
ثقافة	Culture
سياسة	Politique
عصبية	Nevrosité
حرية	Liberté
عدالة	Justice
حضارة	Civilisation
ماركسية	Marxisme
تربية	Education
تشتت	Dispersion
دولة	Etat
تعاقب الحضاري	succession civilisationnelle

قائمة الأعلام:

الأعلام	الصفحة
أبو القاسم سعد الله	11
عبد الله شريط	12، 13، 16، 17، 38، 39، 40، 41، 43، 44، 45، 46، 47، 48، 49، 50،51، 53، 55، 56، 57، 58، 59، 60، 63، 64
ابن خلدون	11، 13، 14، 15، 24، 31، 32، 34، 39، 43، 44، 46، 47، 48، 49، 50، 51، 52، 54، 55، 56، 57، 59، 60، 63، 64
الجابري	12
الشابي	12
عبد الحميد ابن باديس	13، 15، 38
الفيروز أبادي	18
لالاند	18، 25
أرسطو	19، 20، 27، 28، 46
توماالاكويني	19
ابن مسكويه	20، 31، 46
الفارابي	20
أفلاطون	20، 26، 27
مالك بن نبي	22، 60، 61
عبد الغني مغربي	23
الخليل بن أحمد	25
سانت أوغستين	29، 30
الجرجاني	30
كلايد كلاكهون	33
تايلور	34

ويل ديورانت	34
كارل ماركس	35، 36
ف أنجلز	35
فلاديميراليتش أوليانوف "لينين"	35
الطيب بوعزة	35
ألتوسير	36
العربي التبسي	40
البشير الابراهيمي	40
أبي حامد الغزالي	46
ابن باجة	46
الفارابي	46
الفارابي	56

الجمهورية الجزائرية الديموقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة عبد الحميد بن باديس-مستغانم-
كلية العلومالاجتماعية والإنسانية

تصريح شرفي خاص بالالتزام بقواعد النزاهة العلمية لإنجاز البحث

أنا الممضي أدناه،

الطالب(ة): حميتي امحمد رقم التسجيل الجامعي: 202037035452

الحامل لبطاقة التعريف الوطنية رقم: 114034637 والصادرة بتاريخ: 2019/03/13

عن بلدية مستغانم

المسجل بـكلية العلومالاجتماعية والإنسانية/ قسم الفلسفة

شعبة فلسفة عامة/ التخصص فلسفة عامة

والمكلف بإنجاز مذكرة ماستر بعنوان: التصورات الأخلاقية الخلدونية في فكر عبد الله شريط قراءة في كتابه " الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون"

أصرح بشرفي أني ألتزم بمراعاة المعايير العلمية والمنهجية ومعايير الأخلاقيات العلمية والنزاهة الأكاديمية المطلوبة في إنجاز البحث ، وأتحمل المسؤولية الشخصية عن كل المحتوى المتضمن في البحث المذكور أعلاه.

التاريخ:2025/06/25

إمضاء المعني

بلدية مستغانم
نظرا للتحديق الشاري لاعضاء
25 JUIN 2025
السيد(ة):

* ملحق القرار الوزاري رقم 933 المؤرخ في 28 جويلية 2016 الذي يحدد القواعد المتعلقة بالوقاية من السرقة العلمية ومكافحتها.

الفهرس و المحتويات:

العنوان	الصفحة
مقدمة عامة	أ
الفصل الأول: عبد الله شريط سيرة ومسار	10
المبحث الاول: قراءة في فكر عبد الله شريط	11
المبحث الثاني: قراءة في المفاهيم	18
المبحث الثالث: الأبعاد الفكرية لعبد الله شريط	38
الفصل الثاني: قراءة في الكتاب "الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون"	42
المبحث الأول: من الناحية الشكلية	43
المبحث الثاني: من ناحية المضمون	43
المبحث الثالث: إسقاط و مقاربة	58
الخاتمة العامة	63
قائمة المصادر و المراجع	65
قائمة المصطلحات	69
قائمة الأعلام	70
الملاحق	72
الفهرس	73